من النقل إلى الإبداع

(المجلد الثانى) التحول

(٢) التأليف

(تمثل الوافد -- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث

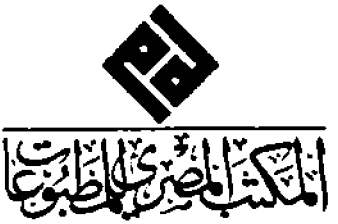
– تمثل الوافد مع تنظير الموروث)

من النقل إلى الأبداع

المجلد الثانى : التحول

٢- التأليف

المؤلف : د / حسن حنفى



الكتاب : المجلد الثانى : التحول

٢- التأليف

المؤلف : د / حسن حنفى

طبعة /٢٠٠٨

رقم الإيداع / ٢٠٠٨/١٧٠٦

الترقيم الدولى : ٠ -٠٤١-٤٠٧-٩٧٧

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

حنفى،حسن

من النقل إلى الأبداع / حسن حنفى

القاهرة : المكتب المصرى للمطبوعات ، ٢٠٠٨

مج ٢ (٣ج) ب٢٤ سم .

المحتويات : التحول

تدمك ٧	٠٤٣	٤٠٧	٩٧٧
تدمك ٠	٠٤١	٤٠٧	٩٧٧
تدمك ٩	٠٤٢	٤٠٧	٩٧٧

١- الأبداع

أ- العنوان

١٥٣ .٣٥

رئيس مجلس الإدارة

محمد حامد راضى

العنوان والتليفون

٥ ش مصطفى طموم

- المنيل - القاهرة

تليفاكس ، ٢٣٦٥٥٤٨٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

۞ إلى حكماء الأمة من جيلنا

۞ قضاء على التغريب فى عصر

حسن حنفى

الباب الثانى

التأليف

الفصـــل الأول

تمثـــل الـــوافـــد

أولاً: أنواع التأليـــف.

يمثل التأليف مرحلة أعلى من العرض. فهو أكمل قسمة من حيث البنية العقلية، وأعمق تحليلا من حيث الغوص فى المعانى، وأكثر برهنة وأدلة من حيث طرق الاستدلال، وتوجيه المادة نحو نظرية أعم تخرج من نطاق الخصوصية اليونانية ثم تطبيقها على المادة العربية وانطلاقا منها كخاص آخر أشبه بالعام، أكثر قدرة على احتواء الخاص الأول.

وللتأليف عدة أنواع يبدو فيها التحول من النقل إلى الإبداع طبقا لنسبة الوافد والموروث والقدرة على تجاوزهما معا إلى الإبداع الخالص عندما يعتمد النص على بنيته الداخلية اعتمادا على تحليل العقل الخالص دون مصادر خارجية من الوافد أو الموروث. وطبقا لمراحل التأليف المنطقية التى يتحد فيها التاريخ بالبنية يمكن التمييز بين ست منها، ثلاثة فى التأليف ثم يتحول التأليف إلى ثلاث أخرى فى التراكم:

١- تمثل الوافد، عندما يعتمد النص على الوافد وحده من أجل تمثله بعد ترجمته والتعليق عليه وشرحه وتلخيصه وجمعه وعرضه وحتى يتحول إلى ثقافة داخلية ولا يبقى وافدا خارجيا.

٢- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، عندما يعتمد النص أولا على المصدر الخارجى ثم يبدأ الموروث فى الظهور متفاعلا مع الوافد على استحياء .

٣- تمثل الوافد مع تنظير الموروث، عندما يتعادل المصدران الداخلى والخارجى كما ويتفاعلان كيفا استعدادا لخلق نص جديد يتجاوز الوافد والموروث. وهو ليس تعادلا حسابيا بل رياضيا تقريبيا وحرف العطف "الواو" أو "مع" يفيدان نفس المعنى. ويظهر التراكم بتغير المعادلة والتحول من أولوية الوافد إلى أولوية الموروث.

٤- تنظير الموروث قبل تمثل الوافد، عندما يبدأ التحول بأولوية المصدر الداخلى على المصدر الخارجى بعد أن تم تمثل الوافد على نحو شبه كلى، وسيادة الموروث عليه بعد أن بدأ التراكم الفلسفى فى الظهور وبدايه الوعى التاريخى الفلسفى.

٥- تنظير الموروث عندما يختفى الوافد كلية ويتحول النص إلى تنظير للمصدر الداخلى، ويشتد التراكم الفلسفى الداخلي، ويفكر الوعى التاريخى على نفسه ومساره منتقلا من التاريخ إلى البنية.

٦- الإبداع الخالص عندما يختفى الوافد والموروث كلية ويعتمد النص على ذاته على بنية الموضوع المتحدة مع بنية العقل. فلم يعد الإبداع فى حاجة إلى نقل خارجى أو داخلى.

ولا يوجد حد فاصل بين هذه الأنواع الستة. إنما هى أنواع متصلة. نسبة الوافد إلى الموروث هى التى تميز بينها فى مسار التحول من النقل إلى الإبداع.

ويمكن تحليل كل نص على حدة لبيان مكوناته، الوافد والموروث وآليات الإبداع أسوة بالعرض. وهو ما يبقى على النص وحدته كعمل فلسفى فنى. عيبه التكرار خاصة فى آليات الإبداع. لذلك ربما كان من الأفضل ضم الوافد كله معا فى مجموعة النصوص التى تمثل الوافد لمعرفة وضع أرسطو أو أفلاطون أو سقراط فى هذا النوع الأدبى وليس نصا نصاً. وقد يفرض الواقع الطريقتين معا، فعرض الوافد يكون نصا نصاً.

وبالرغم من أن نصوص تمثل الوافد نوع أدبى واحد إلا أنها تمثل تتاليا فى الزمان وتتابعا فى التاريخ ابتداء من مؤلفات المترجمين حتى ابن رشد وابن النفيس. فالبنية لا تضحى بالتاريخ، والتاريخ لا يضحى بالبنية. لقد استمر تمثل الوافد من البداية إلى النهاية. ولم يتوقف منذ المترجمين الأوائل فى القرن الثالث حتى ابن النفيس فى القرن السابع مع أن المنطق والتاريخ يقتضيان أن تمثل الوافد ما هو إلا خطوة مبدئية ومرحلة أولى تنتهى إلى الإبداع الخالص. والواقع أن تمثل الوافد هو مصدر دائم يصب فى الوعى التاريخي. هو البداية الضرورية لكل إبداع لاحق. فلا إبداع بلا نقل، ولا استمرار فى الإبداع دون الاستمرار فى النقل.

ولا يعنى تمثل الوافد مجرد القبول بل يعنى أيضا الرفض والنقد والمراجعة. فهو تمثل فعال جدلي، بداية التفاعل بين الآخر والأنا، فالأنا لها وجود ثقافى وإن لم يتخارج بعد فى مواجهة آخر له حضور ثقافى فعلى.

وبالرغم من أن طريقة عرض تمثل الوافد عن طريق أسماء الحكماء ليست بالطريقة المثلى لأنها تشخيص للفكر إلا أنه لا يوجد أفضل منها فى رؤية التتابع التاريخى داخل البنية المتصلة. ولا يعنى اسم العلم شخصه بل تأليفه أو نصوصه. وقد حذف حتى لا يتكرر أمام كل علم. ولما كانت الأعلام تعرض ثقافة ولا تضعها فان

الحضارة هى المقصود من وراء توالى الإعلام.

وبالرغم من أن العادة هى عدم ذكر النصوص إلا ما ندر منها فى الهامش تفاديا لعيوب "من العقيدة إلى الثورة" وأكثر نصوصه العارضة والدالة على موقف إلا أن بعض النصوص الدالة فى التأليف قد تم ذكرها فى الهامش لإبراز الموقف والإقلال من شأن هوامش الأرقام الصورية الصامتة.

ولا يعتمد تمثل الوافد على إسقاط الموروث كلية. فالموروث هو الوعاء الشعورى أو اللاشعورى الذى يتم فيه صب الوافد كما هو الحال فى رسالة الفارابى "معانى العقل"، أربعة من أرسطو وواحد من المتكلمين، وواحد فى الثقافة الشعبية. وفى كل الأنواع الأدبية يظل الموروث حاضرا بطريقة مباشرة مثل المراحل من الثانية حتى الخامسة أو بطريقة غير مباشرة مثل النوع الأول "تمثل الوافد" والنوع السادس "الإبداع الخالص".

وقد قام بتمثل الوافد تاريخيا حنين بن اسحق (٢٦٤هـ)، والكندى (٢٥٢هـ)، والرازى (٣١٣هـ)، والخازن (هـ)، والسجستانى (٣٣١هـ)، والفارابي(٣٣٩هـ)، والعامرى (٣٨١هـ)، وابن سينا(٤٢٨هـ)، وابن الهيثم (٤٣٠هـ)، وإبن باجه (٥٣٣ هـ)، وابن رشد (٥٩٥ هـ) ولكن من حيث الأهمية والكم يأتى الفارابى أولا فهو بحق المعلم الثانى ثم الكندى فهو بحق فيلسوف العرب، ثم ابن سينا فهو بحق الشيخ الرئيس ثم حنين ابن اسحق رئيس مدرسة الحكمة، وابن الهيثم بطليموس الثاني، وابن باجه دفين فاس ثم الرازى كبير الأطباء وابن رشد الشارح الأعظم[1].

ثانيا: المترجمون.

١- **حنين بن اسحق:** المترجمون نقلة وشراح ومؤلفون فى نفس الوقت. تدخل أعمالهم فى الترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والعرض والتأليف وإن كانت الترجمة هى الغالبة. ولما كانوا فى بداية الحركة الفلسفية وأول من اتصلوا بالوافد عن طريق النقل غلب على مؤلفاتهم تمثل الوافد. ولأنهم كانوا من النصارى فقد قل تنظير الموروث أو غاب كليا نظرا لأنه لم يكن رئيسيا فى ثقافتهم بالرغم من أنهم كانوا على صلة بالحكماء مثل يحيى بن عدى والفارابى.

ولا تدخل هذه المؤلفات ضمن تاريخ الأدب العرب المسيحى بل ضمن تاريخ

---

(١) من حيث عدد النصوص المحللة: الفارابى (٨)، الكندى (٧)، ابن سينا (٦)، حنين بن اسحق، ابن الهيثم، ابن باجه (٤)، الرازي، ابن رشد (٢). وكلها حوالى أربعين.

الفكر الإسلامى لأنها لا تمثل تيارا مستقلا داخل الحضارة الإسلامية بل تشارك فى نفس التحليل العقلى المثالى للأخلاق أسوة باليونان كما هو الحال فى "تهذيب الأخلاق" ليحيى بن عدى. فاليونان هم القاسم المشترك بين الحكماء والمترجمين. وهى جزء من العمليات الحضارية ومراحل التحول من النقل إلى الإبداع فى الحضارة الإسلامية، من الترجمة والتعليق إلى الشروح والتلخيص والعرض والتأليف إلى الإبداع الخالص أسوة بنصوص حكماء الإسلام. فالعمليات الحضارية لا تفرق بين مؤلفين مسلمين ومسيحيين ويهود ومجوس. كما لا تدخل هذه المؤلفات ضمن تاريخ العلم العام، فى المرحلة العربية الإسلامية بعد الشرق القديم ثم اليونان مع العصر الوسيط المسيحى تمهيدا لتاريخ العلم العربي. فلكل حضارة تاريخها الخاص وتحقيبها للتاريخ العام بناء على مركزيتها. فالعلم العربى الإسلامى ليس فى العصر الوسيط بل فى المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية التى أرخ لها ابن خلدون قبل أن تأتى فى المرحلة الثانية بعد ابن خلدون وحتى الآن، فى عصر الشروح والملخصات وحتى فجر النهضة العربية الحديثة.

ولا تدخل هذه المؤلفات كجزء من تاريخ العلم العربى فى مصادره الأولى لأنها جزء من بنية ثقافية حضارية إسلامية مع باقى العلوم. وإبداعها فى تراثها وعصرها وليس بالقياس إلى العلم الغربى الحديث. هى جزء من علوم الحكمة، فالعلوم الطبيعية والرياضية جزء من الطبيعيات وليست علوما مستقلة عن نسق العلوم العام الذى بدأ فى "إحصاء العلوم".

أ- ولحنين بن اسحق(٢٦٤هـ) "**فى حفظ الأسنان واللثة واستصلاحها**" وهو صاحب التفرقة بين أنواع تأليفه بين الثمار والتفسير والجوامع قبل ابن رشد، وهو تأليف علمى دقيق خال من الإنشاء، يظهر الوافد فيه على استحياء، أبقراط، ثم جالينوس، طبيبان فى ذهن طبيب، والإحالة إلى قدماء الأطباء وحكماء الأطباء. ففى موضوع القيء جميع الأطباء خلا أبقراط يأمرون من يحتاج إلى القيء فى الشهر مرتين، وهو أمر أن يكون فى الشهر مرة. ويعتمد حنين على وصف جالينوس للسنون [١].

ولا يقتصر الوافد عند حنين على الوافد اليونانى بل يشمل أيضا الوافد الهندى إذ يتحدث عن الساذج هندى. فقد كان التراث الهندى سابقا على التراث اليونانى فى شبة الجزيرة العربية عبر التجارة [٢].

---

(١) أبقراط (٢)، جالينوس (١) قدماء الأطباء (١) فى حفظ الأسنان ص ٤٠-٤١/٣٩/٥١.
(٢) المصدر السابق ص٧٠.

ومن مؤلفات المترجمين النصارى تظهر البنية الإسلامية أيضا من المؤلف أوالناسخ باعتبارها بيئة حضارية عامة للمسلين والنصارى على حد سواء. تظهر البسملة والحمدلة والصلاة على الرسول وآله والاعتماد على المشيئة الإلهية مع بعض الصفات الأصلية الفلسفية مثل "واهب العقل والحياة" (١).

ب- وفى "المسائل الطبية" له أيضا المضموم إليها مسائل حبيش بن الحسن على مذهب أبقراط فى الطب، فالتأليف عمل جماعي، يتصدر جالينوس وباغلوس الفيلسوف وأندروماخوس فى فقرات متتالية وكأن الواقد قد تم حصاره بالتأليف متحولا إلى تراكم فى إبداع خالص (٢). ويذكر كلهم فى تاريخ الأدوية المفردة والمركبة لعلاج سم الأفاعى. فكان المبدع الأول باغلوس الفيلسوف، ثم أندروماخس المتمم والمكمل له، ثم جالينوس المصحح له والمظهر لحسناته وفضائله، ثم جاء حنين بن اسحق المؤلف نفسه متحدثا عن نفسه كآخر جزء من التاريخ، انتزع من جالينوس قولا مجملا وجعله مثل البذر لطالب الغلة من كتاب الترياق. اكتملت الحقيقة عند جالينوس ثم اجتهد فى بيانها حنين كما اكتملت الديانات السابقة فى الإسلام ولم يبق بعده إلا الاجتهاد فى التشريع (٣).

ويظهر اسم "اليونانيون" وصفة "اليونانية". وفى كلتا الحالتين الإشارة إلى اللغة. ويسمى اليونانيون حمى الدق أفطيفيوس، وكل حيوان ينهش فى لغة اليونانيين تيريون، وكل دواء ترياق. ويسمى اليونانيون الحمى بأربعة أسماء طبقا لاختلاف درجات الحرارة. وتسمى باليونانية طبقا لكثرة مادتها أو شدة حرارتها، ويذكر اسم عفونة المرة الصفراء وعفونة البلغم باليونانية (٤).

ولا يظهر من الموروث أعلام أو موضوعات باستثناء بعض الأسماء الجغرافية التى تعبر عن بيئة محلية، مؤسسا بذلك علم الطب الجغرافى أو علم الجغرافيا الطبية،

---

(١) المصدر السابق ص٣١/٧١. نسخة ما كتب إلى أبى عمر سعد بن سعيد الزينبى فى نقض الحجج التى أنفذها إليه فى نصرة قول القائلين أن الأفعال خلق لله واكتساب للعباد. مقالة فى تنبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربي.

(٢) حنين بن اسحق: المسائل الطبية، تحقيق وتعليق د. محمد على أبو ريان، د. جلال محمد موسى، د. مرسى محمد عرب، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية ١٩٧٨. لحنين الفصول الستة الأولى، ولحبيش الفصلان السابع والثامن.

(٣) السابق ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٤) اليونانيون، اليونانية(٤)، السابق ص ٢٢/١٩٨/٢٨١/٢٨٢ /٢٦٣ / ٢٦٤.

مثل حدوث البياض عن برد بلاد الصقالبة، والسواد عند سخونة بلاد السودان [١].

ويغلب عليه الطب العقلى الفلسفى. وتغلب على نصائحه البداهة. وهو طب خالص خال من المعارك الطبية أو المدارس الفلسفية، سهل بسيط وواضح، يكاد يخلو من الأعلام، ويعتمد التأليف على فهم القسمة وهى أولى مراحل التعريف. وهو أقرب إلى الثقافة الطبية. ولما كان الطب ثقافة القدماء أتت معجزات المسيح طبية. كما أتت معجزات العرب أدبية نظرا لثقافتهم الأدبية. ومعجزات اليهود مادية نظرا لطبيعتهم المادية.

وكثيرا من أسماء الأمراض والأدوية مازال معربا دون أن يفقد النص أسلوبه العربى الأدبى على خلاف معاصرينا من الشوام والمغاربة فى نقلهم من التراث الغربى بل يصل الأمر إلى التشبيهات مثل "النبض رسول لا يكذب"[٢]. ويخلو من البسملات والحمدلات.

جـ- و"كتاب العشر مقالات فى العين" منسوب له أيضا، وهو أقدم كتاب فى طب العيون ألف على الطريقة العلمية [٣]. يتصدر أسماء الأعلام جالينوس ثم أرباسيوس ثم بولس الأجنيطى ثم حنين نفسه ونيلس ثم أبقراط وقراطيس وقابيطون وأندراس وفيلوكسانوس (صاحب كتاب) [٤]. وقد ألف حنين هذا الكتاب على رأى بقراط وجالينوس كما هو وارد فى العنوان دون ادعاء الإبداع. فهو تأليف فى الوافد المنقول دون إضافة أو إنقاص أو نقد أو تطوير[٥]. الكتاب "مؤلف على ما بينه وشرحه جالينوس الحكيم بأوضح ما قدر عليه من القول وأوجزه". يعنى تمثل الوافد إذن الفهم ثم إعادة العرض بوضوح وإيجاز وهو نوع من الطب العقلى الذى يعتمد على البداهة وحدها، من مدرسة القياس وليس من مدرسة التجربة فى الطب. ويكمل النص فى آخر المقالة السادسة مما نقله الرازى فى "الحاوى". ويظهر الجانب النفسى "الروح النفسانى" فى وظيفة العين[٦]. ويذكر القدماء إحالة إلى التراث الطبى القديم واستئناسا وتجاوزا له[٧]. يذكر السريان

---

(١) السابق ص ٣٣٣.

(٢) السابق ص ٢١٣.

(٣) حنين بن اسحق: كتاب العشر مقالات فى العين ، تحقيق د. مايرهوف المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٢٨.

(٤) جالينوس(٩)، أرباسيوس (٦)، بولس الأجنيطى (٥)، حنين، نيلس (٢)، أبقراط، قراطيس، قابيطون، أندراس، حبيش المترجم، فيلوكسانوس (١) القدماء (٣).

(٥) السابق ص ١٤٥.

(٦) السابق ص ٨٥.

(٧) السابق ٩٢/١٩٢/ ١٩٤.

والعرب وحبيش فى إطار ترجمة الوافد. والكتاب مزود بالرسوم التوضيحية[1].

ولكن الأكثر ترددا هو صفة اليونانية ثم اسم "اليونانيون" ثم القدماء. وتعنى الصفة اللغة، ذكر اسم المرض أو الداء معربا قبل الترجمة أو بعدها[2]. وأحيانا تذكر بعض الأسماء المعربة دون ذكر صفة اليونانية لأنها واضحة أنها كذلك. والأسماء المترجمة تكشف قدرة فائقة على نحت المصطلحات.ويظهر الواقع المحلى. فأسماء الأدوية مثل الصمغ العربى والعرب والعربية والسريانى والسريانيون والتمر الهندى[3]. وتدل عبارات الربط على أن التمثل رغبة فى الإيضاح، "وهذا ما أردنا إيضاحه"، "وهذا ما أردنا تفسيره"[4]. وكما يبدأ النص بالبسملة ينتهى بسؤال الله أن يحفظ السائل وينفعه وينفع الناس بالكتاب على يده دهرا طويلا وسنين كثيرة، ولا يطلب مكافأة إلا حسن الدعاء ويتخلل النص اللجوء إلى المشيئة الإلهية فى تعبير"إن شاء الله".

د- وفى "**كتاب المولدين**" لحنين أيضا يتصدر أبقراط فهو الوحيد الذى كتب فى الموضوع قبل حنين واسمه "فى المولودين لثمانية أشهر"[5]. ويزيد حنين على ما سبقه إليه أبقراط ويعلل تعليلاته[6]، ولم يشتهر الكتاب لعدم المعرفة بلغة أبقراط ولا بالغرض من كتابه. وكرر الكتاب العنوان من جديد. يصرح فيه حنين أنه مجرد شارح لمعانى أبقراط فى كتابه المذكور. وفى الخاتمة "تحت مسائل أبقراط فى "المولدين لثمانية أشهر"، مما يصعب معه التمييز بين التأليف والعرض ووضع المسألة بطريقة السؤال والجواب.وهو أسلوب تعليمى. ويسمى نفسه خادم أمير المؤمنين فى عنوان الكتاب مما يدل على توظيف العلماء عند السلاطين وخضوعهم لهم. ويتكرر العنوان فى مسائل ألفها للسيد أمير المؤمنين أطال الله بقاء خادمه حنين بن اسحق المتطبب[7]، ويبدأ بالبسملة

---

(١) السابق ص ١٧٤.

(٢) السابق ص ٧٤ - ٧٥ /٨٠-١٢٤/٨٣.

(٣) اليونانية (٥٣)،اليونانيون (٤)، القدماء (٣)، صمغ عربى (١)، سنبل هندى (٢)، السريانيون، السريانى العرب، العربية (١).

(٤) السابق٨٨/٨١ إن شاء الله (٤)، السابق ص٧٣/٨٥/١١٦/١٢٢.

(٥) السابق ص٧٣/٧٤/٧٨-٨٠/٨٤/١١٨/١٣٨-١٣٠/١٢٧/١٣٣/١٤٣/١٧١/١٧٢/١٨٠/١٨٧/١٩١/ ١٩٥-١٩٦.

(٦) حنين بن اسحق: كتاب المولدين، تحقيق يوسف حبى، بغداد ١٩٧٨.

(٧) السابق ص ١٩-٢٤/٥٦.

والاستعانة بالله وسؤاله التوفيق ولا ينتهى بالإيمانيات [1].

هـ- ولا فرق فى تأليف المترجمين بين تمثل الواقد والعرض. فمقالة حنين ابن اسحق "**فى الضوء وحقيقته**" جمعها من كتب أرسطوطاليس بمجرد إعادة كتابتها وعرضها عرضاً نسقيا[2]. تمثل الواقد هنا يعنى تجميع موضوع من أماكن متفرقة ثم وضع إطار نظرى له. ويذكر أرسطو (مرتان) وكتاب النفس (مرة واحدة). ويضم عشرة فقرات تبدأ منها بأحد أفعال القول: قال، أحتج فقال، فالقول يسبقه الاحتجاج. ونسبة صيغة "احتج فقال" أعلى من صيغة قال فحسب[3]. فالاحتجاج والقول حجة وبرهان، دليل وموقف، أسوة بأسلوب الفقهاء فى الرد مسبقا على اعتراضات الخصوم. ويبين دخول المؤلف فى فكر أرسطو وحججه وبراهينه ورؤيته من الداخل وليس نقله من الخارج. وبالرغم من الغياب الكلى للموروث وغياب البسملات إلا أن الحمدلات فى النهاية حاضرة [4].

٢- **قسطا بن لوقا**. ومن الواضح أن أعمال المترجمين تقع فى تمثل الواقد. فهم أقرب اليه وأبعد عن الموروث. وهم أول من خرج من الترجمة إلى التعليق إلى الشرح والتلخيص والجامع قبل العرض والتأليف والتراكم. مثال ذلك رسالة "**الفرق بين النفس والروح**" لقسطا بن لوقا أو ربما لاسحق بن حنين[5].

فيحال إلى أفلاطون ثم أرسطو ثم ثاوفرسطس، وجالينوس، وابقراط، وخروستوس. فأفلاطون وأرسطو هما فيلسوفا النفس يعبران عن وجهتى النظر، استقلال النفس عن البدن عند أفلاطون وارتباطهما معا عند أرسطو[6]. ويحال إلى محاورة "طيماوس" لأفلاطون. ومن الفرق يذكر الفلاسفة والأطباء اليونانيون تمايزا بينهم وبين غيرهم. فتمثل الواقد لا يقضى على المغايرة بين الأنا والآخر.

---

(١) السابق ص١٨/٢٠/٢٣/٢٤.

(٢) فى الضوء وحقيقته، مقالة لحنين بن اسحق نقلا عن كتب أرسطوطاليس، سعى بنشرها وتعليق حواشيها الأب لويس شيخو اليسوعى، مجلة المشرق، السنة الثانية، العدد ٢٤ عام ١٨٩٩ ص١١٠٨-١١١٣.

(٣) أصبح فقال (١٠) قال (٧).

(٤) ولله الشكر والمنة، السابق ص ١١١٣.

(٥) انظر حجج ترجيح اتياتها إلى قسطا بن لوقا أكثر من اسحق ابن حنين فى توطئة الناشر الأب لويس شيخو اليسوعى ص ١١٧-١٢٠.

(٦) السابق ص ١٢١/١٣٣.أفلاطون (١٠)، أرسطو (٨)، ثافرسطس، جالينوس، بقراط، خروستوس(١). ومن الفرق الفلاسفة(٢)، الأطباء (١) ومن الأعمال طيماوس، فادن(١). ومن الأقوام اليونان(١).

والتأليف بناء على سؤال عيسى بن أرخانشاه طبقا لعادة العرب فى التأليف وأحكام السؤال والجواب فى أصول الفقه[1]. سؤاله عن الفرق بين الروح والنفس وأقوال الأوائل فيه. ولا يخلو النص من تعليق فى الهامش من المحقق المؤلف أو القارئ أو الناسخ. فالتعليق ليس فقط على الترجمة بل على التأليف [2]. والجواب فى غاية الاختصار والايجاز. فالتأليف ما زال فى أوله عند المترجمين [3]. ويبدأ بتحديد ماهية كل من النفس والروح، أوجه التشابه بينهما وأوجه الاختلاف. أوجه الاتحاد بينهما وأوجه التمايز.

والبداية من أعلى، كمحاولة للتعريف النظرى الخالص مما يدل على درجة عالية من التحديد وتمثل الوافد. وهو تأليف شارح أى أنه أقرب إلى العرض وهو أولى مراحل التأليف. والغاية منه تحديد معانى الألفاظ كما هو الحال فى الشروح المتأخرة عند المؤلفين[4]. وكالعادة تبدأ الرسالة بالبسملات والاستعانات بالله بالدعوة للسائل[5].

٣- **يحيى بن عدى.** ويغلب على المقالات الفلسفية ليحيى بن عدى (٣٦٤هـ) التحول من النقل إلى الإبداع فى العرض والتأليف والتراكم، تمثل الوافد حتى الإبداع الخالص، تمثل الوافد قبل تنظير الموروث ثم تمثل الوافد مع تنظير الموروث ثم يغيب تنظير الموروث قبل تمثل الوافد وتنظير الموروث. يغلب الطرفان النقيضان، الأول تمثل الوافد والسادس الإبداع الخالص ثم الطرفان الوسيطان، الثانى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، والثالث تمثل الوافد مع تنظير الموروث. ويغيب الوسطان، الرابع تنظير الموروث قبل تمثل الوافد، والخامس تنظير الموروث. ولا توجد مقالات فى العرض الجزئى [6].

---

(١) السابق ص ١٢١/١٣٣.

(٢) السابق ص ١٢١.

(٣) السابق ص١٢٢.

(٤) فهذا حد ارسطوطاليس الذى حد به النفس مع شرحه الذى شرحناه وأوضحنا كل لفظة فيه، السابق ص١٣١. واذ قد شرحنا ماهية الروح والنفس، ص١٣٢.

(٥) "وبه نستعين.. كفاك الله الهم ودفع عنك كل مكروه وأسعدك فى الحياة والممات. بجوده وكرمه والله هو الجواد. السابق ص١٢١/١٣٣.

(٦) تتوزع المقالات الفلسفية الاثنتان والعشرون كالآتى:

أولا: التفسير والشرح (٢). ١- تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس. ٢ - شرح معانى مقالة الاسكندر الأفروديسى فى الفرق بين الجنس والمادة.

ثانيا: التأليف. أ - تمثل الوافد(٩): ١- مقالة فى غير المتناهى. ٢- مقالة فى تبيين وجوه الأمر العامية والنحو الذى عليه تكون محمولة والنحو الذى تخرج به من أن تكون محمولة. ٣- مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ. ٤-مناقضة فى أن الجسم جوهر وعرض. =

وسبب تغليب تمثل الواقد هو القرب من الترجمة. وكان يحيى بن عدى مترجما وفيلسوفا فى آن واحد، ناقلا وعارضا. ويغلب على الموضوعات المنطق أكثر من الطبيعيات والإلهيات، فهو تلميذ الفارابي.

أ- ففى مقالة "فى غير المتناهى" يتصدر أرسطو ومؤلفاته، السماع الطبيعى ثم قاطيغورياس[1]. يستشهد بأرسطو على القضايا الأولية مثل أن الجزئيات التى لا تدخل فى الكليات لا تكون الكليات حاضرة لها كما صرح بذلك فى قاطيغورياس. كما يشرح قول أرسطو فى المقالة الأولى من السماع الطبيعى أن غير المتناهى كم، وفى المقالة الثالثة أن ما لا نهاية له قائم بنفسه لغموض القولين. فالتمثل هنا بمعنى الإيضاح.

ولا يعنى تمثل الواقد وغياب تنظير الموروث الانعزال عن العصر وقضاياه بل هو استجابة إلى شك متفلسفة العصر من قبل الوهم وسوء القياس والظن بالعدد أنه ذو نهاية من تلقاء أوله وغير متناهاه من تلقاء آخره. يبين ابن عدى فساد هذا الرأى وبطلان هذا الوهم واثبات انه لا يوجد فى العدد معنى غير التناهى أو عدد لا نهاية له. ويعتمد فى ذلك على الأوائل فى العقل. وقد يكون الدافع على ذلك تفرد الله بصفة اللامتناهى كما

= ٥- قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق. ٦-مقالة فى تبيين أن الشخص رسم مشترك. ٧- مقالة فى الموجودات. ٨- القول فى أن كل متصل فإنما ينقسم إلى أشياء تنقسم دائما بلا نهاية." ٩- كتاب فى إثبات طبيعة الممكن ونقض حجج المخالفين لذلك. ب- تمثل الواقد قبل تنظير الموروث (٣): ١- تعاليق عدة فى معانى كثيرة. ٢- أجوبة بشر اليهودى عن مسائله. ٣- مقالة فى التوحيد. جـ- تمثل الواقد مع تنظير الموروث (١) ١- جواب عن فصل من كتاب أبى الجيش الاحوى فى ظنه من أن العدد غير متناهاه.

ثالثا: التراكم. أ - تنظير الموروث قبل تمثل الواقد (لا شئ). ب- تنظير الموروث (لا شئ). جـ- الإبداع الخالص (٨) ١- مقالة فى تبيين أن كل مثال إنما ينقسم إلى منفصل وغير ممكن أن ينقسم إلى ما لا ينقسم. ٢- مقالة فى أن العرض ليس هو جنسا للتسع المقولات العرضية. ٣- رؤيا فى تعريف النفس. ٤- مقالة فى الكل والأجزاء. ٥- كتاب فى الحاجة إلى معرفة ماهيات الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض فى معرفة البرهان. ٦- مقالة فى استخراج العدد المضمر من غير أن يسأل المضمر عن شئ. ٧- فى البحوث الثلاثة من غير المتناهى. ٨- نسخة مما كتب إلى أبى عمر سعد بن سعيد الزينبى فى نقض الحجج التى أنفذها إليه فى نصرة أول القائلين أن الأفعال خلق لله واكتساب للعباد. ٩- مقالة فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى، مقالات يحيى بن عدى الفلسفية دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، الأردن ١٩٨٨.

(١) أرسطو (٣)، السماع الطبيعى (٢)، قاطيغورياس (١)، السابق ص ١٣٥-١٤٠ وعناوين الرسائل من وضع المحقق.

أوضح الكندى من قبل. وإذا كانت الرسالة تبدأ بالبسملة من الناسخ فإنها تنتهى بطلب تأييد "الله الهادى إلى الحق، البادئ بالجود على الخلق ذى الجود والحكمة والحول ولى العدل وواهب العقل". له الحمد والشكر كما أهل له.

ب- وفى "**تبيين وجود الأمور العامية والنحو الذى عليه تكون محمولة والنحو الذى تخرج به من أن تكون محمولة**" يتصدر الفيلسوف أرسطو ومؤلفاته البرهان ثم السماع الطبيعى ثم الكون والفساد، والنفس[1]. ويؤخذ قول أرسطو حجة لمنكرى وجود المعانى والصور الذهنية والنفسية فى الخارج لقوله فى "البرهان" أن الصور فرع باطل، وأن إثباتها فى الخارج ليس اضطرارا، ولقوله فى "النفس" أن ما يوجد فى الخارج هى الأشخاص، وقوله فى "الكون والفساد" إن الجسم العام لا وجود له. كل ذلك فى إطار نقده لنظرية المثل وهو سوء تأويل لأقوال أرسطو. صحيح أن أرسطو ينكر وجود المعانى الكلية فى الخارج ولكنه يثبت وجودها وجودا منطقيا. كما صرح فى "قاطيغورياس" أن ليس كل الموجودات فى موضوع. وصرح فى "البرهان" بإمكانية وجود كلمات تضم الأجزاء، وهى الأمور العامة. وبين أيضا أن البرهان لا يكون إلا على الكلى وليس على الجزئى، وأن البرهان على الكلى أفضل من البرهان على الجزئى. وإذا كان العلم لا يكون بما ليس بموجود فكيف لا يكون للكليات وجود منطقى، وأرسطو فيلسوف مبرز وعاقل؟ من الواضح إذن إثبات أرسطو المعانى كأنواع، والأنواع لها وجود منطقى. وهو ما صرح به أرسطو فى "السماع الطبيعي". كما أن الصورة متصلة بالمادة، والمادة تقبلها. فالصورة ليست مجرد وهم. ومن ثم يفسد تأويل قول أرسطو بأن المعانى لا توجد إلا فى النفس. الموجودات عند أرسطو على درجات بين المادة والصورة كما صرح بذلك فى "السماع الطبيعي". يعنى تمثل الوافد إذن تصحيح فهم أقوال أرسطو ضد سوء تأويلها من مختلف الفرق والعودة إلى نصوص أرسطو المتقابلة فى عديد من مؤلفاته المنطقية والطبيعية لإعطاء التأويل الصحيح، وهو ما كرره ابن رشد فيما بعد. وباستثناء البسملة فى البداية من المؤلف أو الناسخ لا توجد إيمانيات أو حمدلات أودعوات وصلوات.

جـ- وفى "**مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ**" لا ينكر من الوافد إلا "السماع الطبيعى"، وهو نقد للمتكلمين مثل نقد ابن رشد. فقد تبين فيه أن لكل صورة

---

(١) أرسطو (٩)، البرهان (٥)،السماع الطبيعى (٢)،الكون والفساد، النفس، قاطيغورياس (١)، السابق ص ١٤٨ - ١٥٩.

من الصور الطبيعية مقدارا من العظم لا يوجد فى أصغر منه. وهو تلبيس من الخصوم[١].

د- وفى "**مقالة بينه وبين إبراهيم بن عدى الكاتب ومناقضته فى أن الجسم جوهر وعرض**" يذكر أرسطو مرة واحدة اعتمادا عليه لإثبات فساد العالم أى فنائه. وهى قضية أولية فى العقل لا تحتاج إلى برهان. ومع ذلك فان الدليل هو أن كل جسم جوهر وعرض سواء فى هذه الدنيا أوفى غيره. ويكشف ابن عدى عن التصور الدينى للعالم وما هو مستقر به فى الديانات من القول بالمعاد والثوب والعقاب. وقد حدث التراكم الفلسفى فى هذه الفترة المبكرة فيحيى بن عدى يناقض إبراهيم بن عدى [٢].

هـ- وفى "**قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق**" لا يذكر إلا الفيلسوف أرسطو ثم السوفسطائيين[٣]. وهو دفاع عن المنطق ضد مغالطات السوفسطائيين وإثباتا للمنطق المعيارى ضد المنطق البرجماتى. ويعتمد على أرسطو فى إخراج النتائج اليقينية من المقدمات اليقينية الكاذبة والنتائج الكاذبة من المقدمات الكاذبة. وبعد البسملة من المؤلف أو الناسخ تتم الدعوة بطول العمر للسائل. فالمقالة إجابة على سؤال والدعوة لله ذى الجود والحكمة والحول ولى العدل وواهب العقل والشكر له دائما كما هو أهل له.

و- وفى مقالة "**فى تبيين أن الشخص اسم مشترك**" لا يذكر إلا فرفوريوس وتعريفه للشخص الذى يطلق على كل واحد ضد المتفلسفين الذين زاغوا عن الحق واعترفوا أنه يدل على معنى واحد بعينه عام موجود لجميع الأشخاص. تمثل الوافد هنا يعنى تصحيح خطأ الفلاسفة. فالشخص اسم مشترك يدل على معنين. ولا يذكر من الموروث إلا المثل العربى زيد وعمرو لضرب المثل على اسم شخص. وينتهى المقال إلى أن اسم الشخص مشترك، وأن المعانى التى يدل عليها متفقة أسماؤها وليست متواطئة بتوفيق الله وتسديده وحين معونته. وينتهى المقال بالدعوة بالتوفيق والتسديد وحسن العون من الله[٤]. فالموضوع وافد، جزء من ثقافة المترجم وإطاره المرجعى ولكن القالب موروث من مبحث الألفاظ عند الأصوليين فى اشتراك الاسم[٥].

---

(١) مقالات ص ١٦٠ – ١٦٤.

(٢) السابق ص ١٦٥ – ١٦٦.

(٣) أرسطو (٣)، السوفسطائيون (١)، السابق ص ٢٠١ – ٢٠٥.

(٤) السابق ص ٢٠٨ – ٢١١.

(٥) يحيى بن عدى: مقالة فى تبيين أن الشخص اسم مشترك، مقالات ص ٢٠٨-٢١١.

ز- وفى "**مقالة فى الموجودات**" يذكر الفيلسوف أرسطو ثم السماع الطبيعى[1]. يذكر تعريفه فى النفس بأنها كمال، وتحديده للطبيعة بأنها مبدأ وحركة وسكون فى الشيء بالذات لا بالعرض، وتحديده للهيولى بأنه الموضوع الأول لشيء شئ الذى عنه يتكون الشيء وموجود فيه لا بطريقة العرض وتحديده للصورة بأنها خلقة لما فيه بنفسه مبدأ الحركة وهى الصورة الهيولانية. والحركة كمال ما هو بالقوة بما هو كذلك. والزمان مدة تعدها الحركة بالمتقدم والمتأخر. كما بين فى "السماع الطبيعى" أنه ما لم تكن هناك حركة لا يكون هناك زمان. وعرف المكان بأنه السطح الداخل من الجسم المادى للسطح الخارج من الجسم المحوى. وبين فى المقالة الرابعة من "السماع الطبيعى" أن الخلاء غير موجود. ولا تزال كلمة "الاسطقسات" معربة. فالتعريفات أشبه ببداية المصطلحات وكلها من أرسطو ولقبه الحكيم.

أما الموروث فيظهر فى البسملة من المؤلف أو الناسخ وتعريف البارى أولا بأنه جوهر غير ذى جسم، جواد، حكيم، قادر، أزلي، عاقل ذاته، على غاية الحقيقة، أقدم من كل ما سواه بالذات وبالمرتبة وبالشرف، علة وجود كل موجود غيره، وتكون كل متكون. وينهى المقالة بالحمدلة.

ح- وفى "**القول أن كل متصل فانه ينقسم إلى أشياء تنقسم دائما بغير نهاية**" لا يذكر إلا كتاب أوقليدس استشهادا به على أن كل خط منقسم قسمين دون التصريح بوجود الجزء الذى لا يتجزأ. والموضوع تجريدى أقرب إلى البراهين الرياضية. وتبدأ المقالة بالبسملة وتنتهى بعون الله" [2].

ط- وفى "**إثبات طبيعة الممكن ونقض حجج المخالفين لذلك والتنبيه على فسادها**" بالرغم من أنها رسالة موجهة إلى أبى بكر أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن الحسن بن قريش فى العنوان إلا أنها لا تذكر إلا الواقد، أرسطو ثم كتاب بارى ارمنياس ثم الفلاسفة القدماء[3]. وهى الرسالة الوحيدة المقسمة إلى أبواب (وفصول) وعرض ملخصها سلفا. والموضوع هو حل الخلاف بين الفلاسفة القدماء حول طبيعة الممكن وحله عن طريق "اقتصاص كلام أرسطو" أى العودة إلى الأصول والتنبيه على مواطن الغلط ضد النافين له وإيراد البراهين على إثباته، وبيان المستغلق من كلام أرسطو وتوضيحه.

---

(١) أرسطو (٩)، السماع الطبيعى"(٢)، السابق ص ٢٦٦-٢٧٤.

(٢) السابق ص ٢٧٥-٢٧٩.

(٣) أرسطو (١٣)، بارى أرمنياس (العبارة) (١)، الفلاسفة القدماء(١)، السابق ص ٣٣٧-٣٧٤.

فالتمثل يعنى إزالة الخلاف بين الشراح اليونان والذهاب من الأنا إلى الآخر، ثم توضيح الأصول ذاتها عند الآخر. فهو واجب تجاه الآخر قبل أن يكون واجبا تجاه الأنا. وحجة النفاه مأخوذة من كلام أرسطو من ضرورة صدق أحد النقيضين وكذب الآخر. نشأ الخلاف بين الفلاسفة القدماء ابتداء من كتاب العبارة لأرسطو بارى ارمنياس. والخلاف بين القدماء هو هل الجزئيات فى الزمان المستقبل ممكنة أم هى ضرورية كلها؟ وحله باقتصاص كلام أرسطو الفيلسوف فى حجة النافين للممكن ثم إبطالها من غير زيادة أو نقص على "قصته." المعانى الكلية فيها الإيجاب والسلب وبالتالى الصدق والكذب وليست المعانى الجزئية. ويتم شرح ذلك تفصيلا حسب معانيه بتحليل ألفاظ الزمان مثل "الآن" وألفاظ الحكم مثل السلب والإيجاب، وبيان مضمون بعض الألفاظ مثل الأمرين ويعنيان الوجود والعدم. يرد أرسطو على النافين للممكن سلبا ثم يثبته إيجابا. ويشرح ابن عدى غرضه فى فصل فصل من العبارة حتى يلم العبارات بقصدها. مواضع الغلط فى حجج النافين هو عدم التمييز بين حال وجود الشيء إذا كان موجودا وحال وجوده على الإطلاق.

ويبدو التصور الدينى فى حجة نفى الممكن وهو سبق العلم الإلهي. وهو علم ضرورى خال من الممكنات. وهو ليس سببا عنصريا (ماديا) أو صوريا أو فاعلا أو كماليا (غائياً) أوأدويا (من آداة) أو مثاليا. وهو تحديد للموضوع عن طريق السلب لأنواع العلل الأرسطية أن تكون نافية للممكن. وعلم الله المسبق هى حجة المتكلمين لإثبات القدر ونفى الاستطاعة وخلق الأفعال. يحيل ابن عدى إلى رسالته فى ماهية العلم مما يدل على تكامل مشروعه الفكرى. وتضرب الأمثلة بزيد وعمرو لبيان الفرق بين الماهية والوجود طبقا للاسلوب العربي. ويوصف البارى بجل اسمه وتعالى عما يقوله الضالون. ويتم عرض الرسالة بتأييد الله ذى الجود والحكمة، ولى العدل وواهب العقل، وهى صفات الحكماء ونعوتهم لله. ويتم البحث بمعونة الله وحسن توفيقه بالتوكل على الله.

ثالثا: الكندى.

١- **الرسائل الفلسفية والطبيعة.** أ- نظرا لأن الكندى (٢٥٢ هـ)، أول الفلاسفة ويمثل تحولا من الترجمة إلى التأليف، ومن الكلام إلى الفلسفة ظهر "تمثل الوافد" لديه بوضوح. وأهم ما يميز تأليف الكندى مثل "**رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى**"، انفتاحه على الوافد إلى أقصى حد مما ساعده على تمثله، ونقده إلى أقصى حد مما ساعد على تجاوزه، الانفتاح على الآخر والاستقلال عنه، تقريظ القدماء وتطويرهم، والتأكيد على أهمية الأوائل وتصحيح أقوالهم، ضرورة البداية بالسلف وضرورة استمرار الخلف،

الجمع بين القديم والجديد أو بلغة العصر بين الأصالة والمعاصرة. أهم ما يميز الكندى إذن هو الوعى التاريخى العام بتطور الحضارات، وإكمال اللاحق منها السابق. وكما لا تستطيع حضارة واحدة أن تصل إلى كل شئ كذلك لا يستطيع فرد واحد أن يعرف كل شئ. ومن هنا أتت ضرورة التكامل والتراكم والتعاون بين الحضارات. فكل حضارة لها المبرزون والعاديون. ونظرا لعدم استطاعة إنسان واحد بعمره القصير وجهده المحدود الوصول إلى الحقيقة لزم تضافر الجهود وتراكم الأعمار ومساهمة الأجيال، وتعاون الأمم، وتكامل الحضارات. هناك شركة بين الحضارات وألفة بين الشعوب. وتتحقق هذه الوحدة الحضارية من خلال العمل. تتعاون الأمم حضاريا فيما بينها، ويساهم كل منها بدوره فى صياغة حضارة إنسانية شاملة واحدة. يحدث التراكم الحضارى من أجل التقدم البشرى. البشرية كلها مشروع بحث عن الحق والكشف عنه، ومساهمة كل أمة فى هذا المشروع دون مركزية لإحداها أو عنصرية لقوم أو إجحاف لحق الأمم الأخرى بل الاعتراف بدور الأمم السابقة وفضلها بالدفاع عنها. كل أمة تكمل الأمم السابقة، ما نقص عندها. هناك تكامل بين الأمم وليس الهدم أو الإنكار المتبادل. مهمة المحدثين إكمال ما ترك القدماء ناقصا فى نظرة كلية شاملة. فالأجزاء فيه تتجه نحو التكامل، والكل يضم الأجزاء فيه[1]. الخلاف بين الحضارات فى اللسان وليس فى الفكر أو فى البحث عن الحق وطلبه أو الوصول إليه. لذلك لزم شكر القدماء والاعتراف بفضلهم. إذ لا يمكن ذم من كانوا أحد أسباب المنافع الكبرى والصغرى حتى وان قصروا عن الحق فانهم شركاء

---

(١) "ومن أوجب الحق ألا نذم أحد من كان أسباب منفعتنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية. فانهم وان قصروا عن بعض الحق فقد كانوا لنا أسبابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير عما قصروا من نيل حقيقته وسيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق بما يستأهل الحق أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا بالاضافة إلى ما يستأهل الحق. فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شئ له قدر جليل. فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسر الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق إذ أشركونا فى ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا من شدة البحث فى مددنا كلها هذه الأوائل الحقية التى بها فرضنا على الأواخر من مطلوباتنا الحـية. فان ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك. وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرأ الواحد وان اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وأثر الدأب ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وألطاف النظر وايثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان لأضعاف الكثيرة"، الفلسفة الأولى ص ٧٩-٨٠.

فيه بمـــا أفادوه من ثمار فكرهم التى استفاد منها البشر جميعا. لم يستأثر شعب بالحق كله بل ساهم فى معرفته الجميع. فالشكر لهم جميعا للصغير والكبير لمن ساهم بالقليل وبالكثير. فلولا القدماء لما كان المحدثون. والحق فوق الأمم والشعوب. ولا يضير الحق أن يعلن من الأمم البعيدة والأجناس القاصية وكأن الكندى يعبر عن آية ﴿ وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ﴾[1]. بداية الوعى بالتاريخ هو البداية بالقدماء وإكمالهم، والتحول من النقل إلى الإبداع [2].

ولم يذكر الكندى أرسطو فى "رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى"، وهى عمدة رسائله الفلسفية إلا مرة واحدة استشهادا به على فكرة الكندى الخاصة بضرورة احترام القدماء أو أخذ الحق من أى مصدر كان دون الانغلاق على الذات والتشنج ضد الآخر ورفضه، مجرد حجة خارجية لفكرة داخلية اعتمادا على أكبر سلطة عند القدماء فى الحضارات القديمة لإيجاد نوع من التواصل بين القديم والجديد. لذلك كانت أكثر الألفاظ ورودا فى مؤلفات الكندى التى تتمثل الوافد "القدماء"، "حكماء القدماء"[3]. ولا يشير الكندى إلا إلى كبار الحكماء المبرزين منهم. فهم علامات تطور الحضارة البشرية. والإشارة إلى القدماء على وجه العموم دون تحديد حضارة خاصة وان كانت اليونانية هى الأغلب أو تعيين لتيار أو فيلسوف خاص وان كانت الرواقية هى الأغلب. وتحقيق المناط فى التاريخ لا يهم بل المهم الفكرة والاتجاه القصد.

ب- وفى **"سجود الجرم الأقصى"** قد تتحول حضارة بفكرة تقبلها باقى الحضارات مثل فكرة تقابل العالم الأصغر مع العالم الأكبر وتصبح فكرة معقولة فى حكمة البشر بصرف النظر عن الشعب القائل بها أولا. له فضل السبق ولكنها مستقلة عنه، تطابق العقل والواقع، صورة فنية، تشبيه إنساني، تسانده الملاحظة والتجربة ويدعمه النقل

---

(١) "وينبغى لنا إلا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة فانه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق بل كل يشرفه الحق"، المصدر السابق ص ١.

(٢) "يحسن بنا إذا كنا حراصا على تتميم نوعنا - إذا لحق فى ذلك - أن نلزم فى كتابنا هذا عادتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قاله القدماء فى ذلك قولا تاما على أقصر سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان وبقدر طاقتنا"، المصدر السابق ص ٨٢.

(٣) جرت العادة فى المجلد الأول وفى الباب الأول من المجلد الثانى على عرض أسماء الأعلام قبل ألفاظ المجموعات والفرق. وهنا تبدأ ألفاظ المجموعات أولا لأنها أدخل فى سياق احترام القدماء والاعتراف بفضلهم. الفلسفة الأولى ص ٨٠.

﴿ وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾، ورددها إخوان الصفا فيما بعد. تمثل الوافد إذن يقوم أحيانا على انفتاح على الموروث بطريقة لا شعورية. إذ يقبع الموروث فى اللاشعور يستقبل الوافد فى الشعور[1].

ويشير الكندى إلى ما أسماه القدماء الحكماء من اليونانيين بعد المشاهدة والتجربة والتعليل ويصدق أقوالهم. فمراجعة كتب القدماء ضرورية قبل التسليم بها. ولا يمكن معرفة كتب القدماء دون معرفة أوائل العلوم وإلا كان الناقل لها كالحمار يحمل أسفارا، كالأمى الذى لا يعرف لغة أو يقرأ كتابا. وتتم مراجعتها بالحس والمشاهدة والانتقال من اللفظ والمعنى إلى الشيء، ومن الخطاب إلى الواقع. ودون ذلك لا يمكن فهم كتب القدماء. شرط الفهم معرفة العلم أولا قبل قراءة كتاب علم، انتقالا من الشيء إلى اللفظ، ومن الواقع إلى الفكر. هناك إذن حدود للمعرفة المكتبية التى لا حصر لها ولكن يمكن ضبطها بالتجربة المباشرة. لذلك يفرق الكندى بين الاسم والمسمى، وحدة المسمى وتعدد الأسماء. فالشيء مستقل عن اللغة، والموضوع سابق على الإدراك. لذلك تشير الحضارات إلى نفس الشيء بلغات متعددة. يستعمل الكندى إذن منهجا مركبا فى العلم. حين تمثل الوافد يقوم على أربع خطوات هى:

أ- معرفة أوائل العلوم الطبيعية، وترتيبها وفنونها والصبر عليها. فالتمثل لا يبدأ بالكتاب بل بالمعرفة السابقة عليه، انتقالا من الشيء إلى اللفظ، ومن العالم إلى اللغة، ومن الأنا إلى الآخر.

ب- مراجعة كتب القدماء، فالتمثل ليس موقفا سلبيا يقوم على التحصيل والتعليم والنقل بل على مراجعة المنقول ابتداء من المعروف بالعقل والتجربة.

جـ- معرفة لغتها والتفرقة بين الأسماء والمسميات حتى يسهل التفاعل بين الأنا والآخر، بين المنقول والأشياء المستقلة عنها والتى هى مشاع بين الحضارات جميعها.

د- العلوم الإنسانية نسبية محدودة، تختلف فى إدراكها الحضارات والشعوب. ومن هنا أتت ضرورة التكامل بينها من أجل روية متكاملة للموضوع المستقل وراء المنقول[2].

وأحد أسباب تمثل الوافد عند الكندى اختصار ما أطاله القدماء طبقا لما عرف صحته وجربه بنفسه. فهو ليس اختصارا للأقوال بل تحققا من صدقها، واستبقاء ما طابق

---

(١) سجود الجرم الأقصى ص ٢٦٠ - ٢٦١.

(٢) المطر ص ٧٢، الجو ص ٢ / ٩٢.

الواقع، وحذف الحشو والإطالة. وما لا يطابق الواقع أشبه بدور "الجوامع" عند ابن رشد. ويتم الاختصار بناء على التجربة والمراجعة لأقوال القدماء والتوثق من صحتها بمراجعتها على التجارب تمحيصا لها. وهو مقياس مستمد لا شعوريا من مصطلح علم الحديث، مراجعة الخبر على الحس. فشهادة الحس أحد شروط التواتر مع العدد الكافى واستقلال الرواة وتجانس انتشار الرواية فى الزمان[1]. المطابقة مع الحس أساس الحكم على صحق ما يقوله القدماء كرواية تاريخية كما هو الحال فى نظرية العلم فى علم الأصول واليقين فى الأخبار. لا يكفى فى العلم مجرد روايات السابقين ونقل آرائهم بل لابد من تمحيصها وتصديقها وزيادتها بالعلم المباشر[2]. ولا يشذ على هذه المراجعة والتصديق أحد حتى ولو كان أرسطو.

جـ- وفى "**المد والجزر**" روى أرسطو أن نصول السهام إذا رمى بها فى الجو ذاب الرصاص الملصق بها وهى رواية محرفة لأن رصاص السهام لا يذوب فى نار المدة التى يخرق بها السهم الجو. ولا يمكن أن يحمى الهواء أكثر من النار. كما أن الهواء الذى يخرق السهم يتغير بهواء جديد. فالتجربة لا تصدق هذه الرواية عن أرسطو. والتجربة مدعاة للتصديق لأن الحس مقياس صدق الخبر[3]. ويذكر أرسطو للتحقق من صدق رواية ذوبان رصاص السهام باختراقها الجو لأن التجربة أثبتت أن الحرارة المتولدة عن الاحتكاك بالهواء أقل من حرارة النار. كما أن الهواء البارد اللاصق فى الجو يبرد حرارة الاحتكاك بالهواء المحتك. فالرواية عن أرسطو محرفة بالضرورة.

د- وفى "**رسالة الجو**" يراجع الكندى من القدماء أقوال مارينوس وبطليموس وقياساتهما لارتفاع البخار معللا بارتفاع الجبال فى بيئتهم. فالعلم تحليل كمى وليس فقط تحليلا كيفيا. يعتمد على القياس وليس على مجرد الرأى. فالإحالة إلى الآخر بناء على سؤال التراث، ومراجعة صحة نتائج الآخر بعد تجربة الذات. كان يمكن للكندى ذكر غيرهم. فالتخصص لا يعنى التشخيص أو الإعجاب بشخص دون غيره[4].

ويسمى الكندى أصحاب المقالات فى علم الهيئة المتكلمين، وهو لفظ موروث لتمثل الوافد. ومن ثم يصبح القدماء أشبه بفرقة كلامية ما دامت قد انتشرت أقوالها فى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية، الفصل الثالث نظرية العلم ص ١٠٩.

(٢) التصانيف ص ٧٦، الفلسفة الأولى ص ٨٢.

(٣) ذكر أرسطو مرة واحدة في"المد والجزر" ص ١١٧ – ١١٨.

(٤) يذكر مارينوس وبطليموس فى "رسالة الجو" مرة واحدة، رسائل جـ٢ ص١٠٠.

الداخل، وكأنها من الفرق غير الإسلامية. يدرس الكندى الموضوع فإذا ما اتفق مع القدماء أشير إليهم خاصة إذا كان القدماء من المنجمين أى من العلماء غير العلميين. وقد يرجع اختلاف العلماء إلى اختلاف الأسماء على نفس المسميات[1]. وواضح أن المراجعة تتم أولا فى العلم اليونانى قبل أن تكون فى الفلسفة اليونانية، وأن تمثل الوافد كان أولا للعلم قبل أن يكون للفلسفة. فقد كان الكندى طبيبا ورياضيا وطبيعيا وفيلسوفا، يدرس الطبيعيات والرياضيات دراسته للإنسانيات والإلهيات.

وصلة القدماء بالمحدثين صلة الأصول بالفروع. وهما مفهومان أصوليان. فقد وضع القدماء القواعد وبنى المحدثون عليها. وهى نظرة أيضا أصولية، الأصل والفرع فى القياس الشرعي. يضع القدماء المقدمات ويستنتج المحدثون النتائج. والبحث بلا مقدمات لا يؤدى إلى شئ ومضيعة للعمر والوقت. وأن ظهور تعبيرات مثل: القدماء، المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا، حكماء القدماء من غير أهل لساننا، القدماء من اليونانيين، الحكماء القدماء، المتقدمين، القدماء من حكماء اليونانيين، لأكثر ذكرا من أعلام اليونان أرسطو وأفلاطون وسقراط وبطليموس وأيسقلاوس والاسكندر. يحيل الكندى إلى القديم من أجل تأصيل الجديد، ويتمثل الوافد من أجل تنظير الموروث فيما بعد بصرف النظر عن الأشخاص. وهو وعى تاريخى حضارى عام يكشف عن تفاعل الحضارات وليس تبعية مفكر لمفكر أو إعجاب فيلسوف بفيلسوف أو عشق حكيم لحكيم كما يفعل الباحثون فى هذا العصر.

هـ- وفى "**الجواهر الخمسة**" يذكر الكندى من المجموعات الفلاسفة واختلاف آرائهم فى الزمان دون ذكر لأفلاطون أو أرسطو كما فعل فى المكان. قال بعضهم أنه الحركة ذاتها بينما أنكر ذلك البعض الآخر. ثم يتحقق الكندى من صواب أحد القولين أو خطئه دون الاعتماد على أفلاطون أو أرسطو أو ذكر لهما أو لغيرهما. يحكم الكندى على الأقوال ويفصل بينها كما يفصل الإسلام مع باقى الديانات وكما يفعل القدماء مع الكتب السابقة، حكما وفصلا للخطاب ﴿ مصدقا لما بين يديه ومهيمنا عليه ﴾، وكما يفعل ابن رشد القاضى للفصل بين المتخاصمين وهم الشراح. ويحيل إلى شرحه لكتاب المقولات أى إلى الأنا متمثلا الوافد وليس الوافد مباشرة كما هو الحال فى العرض[2].

---

(١) رسائل جـ٢ المد والجزر ص ١٢٦.

(٢) رسائل جـ٢ الجواهر ص ٢٣/٨.

ويشير الكندى فى "الجواهر الخمسة" إلى أرسطو (مرتين) وأفلاطون(مرة واحدة). وربما استعمل الكندى لأول مرة صياغة "قال" الحكيم أرسطوطاليس بداية بالقول وليس بداية بالشيء ووصفه بأنه الحكيم احتراما له. وسبب الاحترام أن الحكمة ضالة المؤمن والحكيم من صفات الله. فأرسطو مر على الإسلام أولا. ويقدم الكندى قراءة إسلامية لأرسطو اليونانى ويحدد الموضع الذى قال فيه أرسطو ذلك توخيا للدقة، واستشهادا بعلم مدون وليس فقط برأى شخص عن هوى أو ظن. ثم يظهر أفلاطون مع أرسطو فى تعريف المكان. واختلاف الفلاسفة فيه سبب غموضه وخفائه. فبينما أنكره البعض قال البعض الآخر مثل أفلاطون أنه جسم. وقال فرد ثالث أنه ليس بجسم. وقال أرسطو أنه موجود وبين. لم يذكر الكندى إذن أفلاطون وأرسطو بشخصيهما بل لأنهما يمثلان رأيين بنيويين فى المكان، وليسا مقصورين عليهما فقط بل يشاركان فيهما غيرهما من الفلاسفة. ويستعمل الكندى عبارة "أما أرسطوطاليس" أى أنه قد يكون لديه القول الفصل فى النهاية. ثم لا يترك الكندى لأرسطو هذا القول الفصل فى النهاية دون توضيحه والكشف عنه بمزيد من البرهنة. هناك إذن تحقق ومراجعة وليس تبعية أو تقليدا[1].

والانتقال من القديم إلى الحديث هو انتقال من الغموض إلى الوضوح، ومن الصعوبة إلى السهولة وكأن تطور الحضارات كما برز فى تطور الفلسفة هو نحو مزيد من الإيضاح والسهولة [2]. ويكون كل تأليف بلغة عصره وعادة أهل الزمان. فلكل عصر أسلوبه ولغته ومستوى ثقافته وطبقا للجهد البشرى بالرغم من بقاء بعض المصطلحات المعربة من عصر إلى عصر آخر مثل "الأسطقسات".

و – ثم يذكر أرسطو (مرة واحدة) مع أفلاطون (ثلاث مرات) التلميذ مع الأستاذ فى "**ماهية النوم والرؤيا**"[3]. فأرسطو هنا الفيلسوف المبرز تابع لأفلاطون حكيم اليونانيين راويا عنه أقواله فى النفس بأن لها علما بالطبع، وأنها تحيط بجميع الأشياء المعلومة حسية كانت أم عقلية. فأفلاطون هو حكيم اليونانيين، آخر ما وصل إليه القدماء من علم. والكندى يستأنف العلم القديم بالعلم الجديد. وقد انتهى أفلاطون طبقا لرواية أرسطو إلى ما وصل إليه الكندى من قبل، ولم ينقله فقط أرسطو عن أفلاطون بل اقتناه

---

(١) الجواهر ص ٢٩ – ٣٠.

(٢) وهذا ما لاحظ ديكارت وهوسرل وبرجسون فى تطور الفلسفة الغربية بعد ذلك، الفلسفة الأولى ص٨١.

(٣) لم نشأ إعطاء تحليل مضمون تفصيلى فى الهامش كما جرت العادة نظرا لقلة الوافد وضرورة إبرازه فى صلب الصفحة حتى يظهر تمثله.

وتبناه. وبالتالى تتأكد السلطة العلمية للقدماء مرتين: أفلاطون العالم، وأرسطو العالم الراوى. ويستشهد الكندى بأفلاطون على أنه قال نفس الشيء قبله طبقا لرواية أرسطو. فالكندى هو العالم. ويتأكد قوله بحجة تاريخ العلم، أفلاطون عن طريق رواية أرسطو طبقا للأمانة العلمية، وعن طريق تأكيد ما قاله بالعلم والبرهان دون تقليد أو تبعية. صحيح أن الكندى يستعمل لفظ "قنطاسيا" المعرب ويعنى القوة أو التخيل أى الرؤية والنبوة والأحلام، وذلك لأن الكندى أول حكماء الإسلام وما زال المصطلح العربى لم يستقر بعد بين النقل والتعريب. فالقوة المصورة عند الكندى هى التى يسميها اليونان فنطاسيا. وليست الفنطاسيا عند اليونان هى التى يسميها الكندى القوة المصورة. الكندى لديه المسمى واليونان لديهم الاسم، ربطا للجديد بالقديم، واستمرارا لتاريخ العلم. وفى مقابل أفلاطون وأرسطو ذكر الكندى مصدرا موروثا أو بالأصح واقعا محليا هو حمزة بن نصروذويه كنموذج لأضغاث الأحلام ونكس القول وتخليط الكلام. وهو من المرويات فى الثقافة الشعبية الموروثة [1].

ز- وفى رسالة الكندى فى "العقل" يذكر أرسطو (ثلاث مرات) وأفلاطون (مرتين) وأرسطو هو الأول فى الذكر. وقد تمت الإشارة إلى اليونان بناء على سؤال من الواقع وليس تبعية لهذا الفيلسوف أو ذاك أو نقلا عن الآخرين. فالتعامل مع اليونان تعامل مع الواقع بعد أن أصبح الوافد جزءا منه، وكأننا مع الوحى والواقع وأسباب النزول. فالواقع يسأل والواقع يجيب. الواقع يسأل عن رسم قول فى العقل واليونان تجيب، اليونـــان ككل وليس واحدا بعينه، حضارة الغير من لها باع فى العلم، ومن حاولت الإجابة على الأسئلة قبل إجابة الوحى عليها. ثم يتخصص الآخر الوافد بالمحمودين منهم وإعلامهم وثمار أشجارهم، وأرسطو أحدهم، معلم أفلاطون. أرسطو هو الزبد وصانعها هو أفلاطون. ويعترف الكندى بالجميل حتى فى فهم الآخرين. ويحاول التوفيق بينهما. فحاصل قول الأستاذ هو قول التلميذ. إذن ما حاوله الفارابى فيما بعد ليس جديدا بل بدايته عند الكندى. وهو مشروع حضارى اسلامى استمر أيضا فى الحضارة الغربية فى عصريها الوسيط والحديث. ثم يبدأ الكندى بأرسطو بعد كل هذه المقدمات ورأيه فى العقل ثم يبنى عليه، ويطوره، ويكمله، بنـــاء واضحا سهلاً. فالعقل أربعة أنواع: الأول العقل الذى بالفعل أبدا. والثانى العقل الذى بالقوة وهو للنفس. الثالث العقل الذى خرج من النفس من القوة إلى الفعل. والرابع العقل الذى يسميه الكندى الثانى، العقل بالحس لقرب الحس من الحى،

---

(١) النوم والرؤيا ص ٣٠١ -٣٠٢ / ٢٩٥/٣٠٦.

وعمـــوم ذلك يسمى العقل. لم يقل الكندى أن العقل الذى بالفعل هو أبدا العقل الإلهى فى بداية التحول من الكلام إلى الفلسفة، ومن العقيدة إلى الفكر الخالص[1]. يتفلسف الكندى ثم يستشهد بأرسطو، سلطة القدماء وثقافة العصر، على صدق تفلسفه. أرسطو يأتى بعد الكندى وليس قبله. الكندى هو المقروء وأرسطو هو القارئ، كما كان ابن رشد هو المشروح وأرسطو هو الشارح. يأتى الكندى بحججه الداخلية ثم يأتى أرسطو بحجج خارجية. فأرسطو هو الذى يتفق مع الكندى وليس الكندى هو الذى يتفق مع أرسطو. ولو كان هناك خلاف لأعلن عنه، فالموافقة تعنى احتمال المخالفة.

ح- ويذكر الكندى فى "**الحيلة لدفع الأحزان**" الاسكندر (خمس مرات)، منها أم الاسكندر (مرة واحدة)، وسقراط (ثلاث مرات)، ونيرون (مرة واحدة)، وشخصية الاسكندر الأكبر فى الفكر الإسلامى وعلاقته بأرسطو نموذج الملك الفيلسوف والفيلسوف الملك، رفقة الفكر. وقد نسج الخيال العربى الإسلامى قصصا وحكايات وأساطير حول الاسكندر الأكبر وعلاقته بأمه وأستاذه وجنوده بل وورود فى القرآن فى قصة ذى القرنين، وأصبح موطنا خصبا للانتحال. كتب الاسكندر إلى أمه رسالة يوصيها فيها بدفع الأحزان بداية بنداء "يا أم إسكندر" كما هى عادة العرب. وربما هى قراءة عربية لوصايا الاسكندر، البداية تاريخية والنهاية إبداعية. ويضرب الكندى بالاسكندر المثل فى الحيلة الرابعة لدفع الأحزان، الشعور بالتأسى بالماضى والإحساس بتيار الشعور الجارف. وتظهر عبارات أرسطو ومصطلحاته على لسان الاسكندر مثل الكون والفساد. هل كان الاسكندر فى أقواله وأفعاله فيلسوفا حقا، مخلصا لتعاليم أرسطو أم أنها قراءة سقراطية أو أرسطية للاسكندر وتحويله إلى مثال[2]؟

ويشير الكندى إلى سقراط اللاتينى فى حكاية بعد البرهان المنطقى لتصويره فى سيرة من لا يحزن لأنه لا يقتنى شيئا يحزن لفقده، سواء كان اقتناء الأشياء أو اقتناء العواطف مثل الحب. وتحديده بالأثينى أى المغاير للعربى الإسلامى. كما يذكر الكندى حكاية أخرى للملك نيرون مع الفيلسوف وهو سنيكا دون أن يعينه الكندى بشخصه اكتفاء بالموقف. وتفيد نفس المعنى، الفرح الظاهرى بامتلاك الشيء الثمين يسبب الحزن على فقده. ولم يلتزم الكندى بنص معين بل بين احتمال الوضع الأخلاقى للتاريخ. وتدل الحكاية

---

(١) العقل ص ٣٥٣ - ٣٥٤/٣٥٨.

(٢) وقد حدث نفس الشيء عند لاوتزى وبوذا والمسيح وعلى عند غلاة الشيعة والقديسين والأولياء والأقطاب والإبدال. وقد تم بناء الإسكندرية بناء على هذه الوصية.

على حضور الوافد الرومانى مع الوافد اليونانى. وأخيرا يقوم الكندى بتصحيح أقوال اليونان باعتباره مسئولا عن تراث الأقدمين. فيصحح قول ابسقلاس فى المطالع، ويراجع اختلافاتها بعد مراجعة كتب القدماء فى علم حقيقة الكواكب ومعرفة ماهيتها، وينقد أرسطو القدماء اعترافا بإمكانية تقصيرهم كبشر[1].

٢- **آليات الإبداع.** وكما جرت العادة فى محاولة وضع منطق للفكر ونشأة النص وتكوينه فى آليات الإبداع فى الشرح والتلخيص والعرض فانه يمكن اتباع ذلك أيضا فى التأليف وعلى نسب متفاوتة. وأول شرط للإبداع هو التمايز بين الأنا والآخر. فبالرغم من هذه القدرة على تمثل الوافد واحترام القدماء وتعظيمهم إلا أن هناك تباينا وتمايزا وتقابلا بين الأنا والآخر، والحديث عن الأنا بضمير المتكلم الجمع، منفعتنا، منافعنا، لساننا، مطلوباتنا، شكرنا، زماننا، مددنا. ومن الأفعال أشركونا، أفادونا، خرجنا. ومن الأدوات لنا، عندنا، قبلنا، وذلك مقابل الآخر فى ضمير الغائب المفرد والجمع، الاسم والفعل مثل هم، إنهم قصروا، سهلوا، فكرهم. وأرسطو فيلسوف اليونانيين وليس فيلسوف المسلمين وصفا للتمايز بين الأنا والآخر، وسقراط الأثينى وليس البغدادى أو البصرى[2].

ويستعمل الكندى لغة التقنين لغة معيارية وليست تقريرية وصفية "ينبغى أن .."، "يحسن بنا.." مثل لغة الشراح وكأن الفلسفة أمر معيارى بناء على طبيعة العقل. لذلك كثيرا ما يبدأ الكندى بمصادرات أخلاقية عملية بديهية معيارا للحكم[3]. ومع ذلك فان الفلسفة عند الكندى ليست نسقا جاهزا أو معرفة مسبقة بل هى عملية تفلسف. فلا يوجد فلاسفة بل متفلسفون. ولا توجد فلسفة بل تفلسف أى البحث عن الحق تواضعا وليس غرورا، تساؤلا وليس اعتقادا. وينقد الكندى متفلسفة العصر. ويوجه الإبداع كله نحو العصر من أجل نقده واكتشاف أوضاع الزيف فيه. وتبدأ الرسائل بمخاطبة القراء، جمعا وفردا. فالقضية اجتماعية، والفكر تجربة مشتركة، والمؤلف صاحب رسالة، والتأليف خطاب بين المؤلف والقارئ. الخطاب علاقة بين ذوات وليس علاقة بين موضوعات مع استعمال عديد من الأساليب الإنشائية مع الدعاء لمن كتب له الرسالة[4].

وتبدو آليات الإبداع فى أولى مراحل التأليف فى تمثل الوافد كتأليف مصطنع

---

(١) الحيلة ٢٠ - ٢١ التصانيف ص ٧٥.

(٢) الفلسفة الأولى ص ٧٩-٨٠.

(٣) وذلك قبل فشته وكانط فى الفلسفة الغربية.

(٤) الفلسفة الأولى٧٩/٨٧/٨٨، العقل جـ١ ٣٥٣، المد والجزر ص١١٧، التصانيف ص٧٥.

مركب مفكك تنقصه الوحدة الداخلية نظرا لغياب الإبداع الخالص. ويبدو ذلك فى "الفلسفة الأولى". وفى رسالة "العقل"، وترجع أهمية رسالة "الفلسفة الأولى" إلى أنها بداية التأليف. ومن ثم تثار عدة موضوعات: هل هى كتاب أم رسالة؟ ليس مقياس التفرقة الكم وحده بل المضمون. الكتاب بناء ونسق، والرسالة موضوع جزئى. الكتاب لا شخصى يقترب من التجريد، والرسالة شخصية أقرب إلى المحاولة الأدبية. الكتاب له عنوان صغير ودقيق، والرسالة لها عنوان طويل. الكتاب لا يبدأ بحرف "فى أن ..."، والرسالة تبدأ به. ورسالة الكندى تتأرجح بين النوعين.

وهل هى رسالة أم رسالتان أم أكثر نظرا للبنية المصطنعة للكتاب؟ الحقيقة أنها عدة نصوص تبين نشأة النص الفلسفى على دفعات فى بداية التأليف ثم الربط المصطنع بينها، مجموعة من الأفكار بصرف النظر عن البنية التى ظهرت فيما بعد عند ابن سينا[1]. يتكون الكتاب من خطبة وأربعة فنون. وأهمها الخطبة ففيها الموضوع والمنهج والموقف الحضارى، الصلة بين الفلسفة والدين كموضوع وكوضع مؤسسى اجتماعى. ثم يبدأ الفن الثانى دون الأول وكأن الخطبة كانت بمثابة الفن الأول عن المناهج والقسمة، وأن الوجود وجودان. ثم يأتى الفن الثالث عن الطبيعى والمنطقى والرياضى والوحدة والكثرة. ثم يتلو الفن الرابع عن الله أى الواحد. وكلها أربعة فنون من الجزء الأول من الفلسفة الأولى دون الجزء الثانى. ولا تتناسب الفنون الأربعة كما. الخطبة أقصرها، والفن الثانى أوسطها، والفنان الثالث والرابع أكبرها ومتساويان[2]. ولا يظهر موضوع النفس بالرغم من الثنائية كتصور رئيسى للعالم. ومن ثم تغيب الخطة العامة. والحديث عن الفن وليس عن الموضوع اللاشخصى إحساسا بالتمايز بين الأنا والآخر. ومن مظاهر الربط المصطنع بين الفقرات بعبارات خارجية التذكير بما فات والتقديم لما هو آت أو الدعاء أو الإعلان عن القول وعدم ترك الموضوع يتحدث عن نفسه حتى يتطور الموضوع تلقائيا على نحو طبيعي[3]. وأحيانا يحتاج الفكر أن يوضح ذاته ويشرح نفسه بنفسه فيستعمل أسلوب البيان والإيضاح[4]. وتتنوع الموضوعات بلا رابط بينها تبدأ بتقسيم العلوم إلى الفلسفة والرياضة والطبيعة ثم باستعراض تاريخى يكشف عن الإطار

---

(١) وهو نفسه نهج تأليف "خاطرات" بسكال.

(٢) الخطبة (٧)، الفن الثانى (١٦)، الفنان الثالث والرابع (٢٢).

(٣) هذه الطريقة المصطنعة هى التى يستعملها الطالب المستجد فى بداية تحريره للرسائل العلمية، الفلسفة الأولى ص٨٢-٨٣/٩٠/٩٢/١٠٠/١٠٧.

(٤) الفلسفة الأولى ص ٩٣/٩٧ - ٩٨/١٠٢/١٢٢/١٢٥.

الحضارى للفلسفة. يتجاوز الكندى أرسطو ويرفض إشراك العالم مع الله فى التوحيد، ويثبت نهاية الجرم، ويقول بالخلق دون ما حاجة إلى فيض الفارابى وابن سينا، على غير ما هو شائع فى الدراسات الاستشراقية والعربية المقلدة، أو إلى قدم ابن رشد. يفضل أفلاطون على أرسطو لأن أفلاطون أقرب إلى الصانع وبالتالى إلى الخالق.

ويبدو التأليف المصطنع فى "رسالة العقل" والتى تقوم على التقسيم والمقارنة وذكر المتقابلات وهو المنهج المتبع فى بداية التأليف. فبعد الدعاء والسؤال يذكر رأى أرسطو فى العقل ثم شرحه بالمادة والصورة والنفس ثم رأى الكندى فى العقول الأربعة وأخيرا تأتى الخاتمة والحمدلة[1]. وقد حدد لها الكندى نوعا أدبيا وهو "موجز خبرى" أو "كلام مرسل". وهى رسالة قصيرة تقريرية تضع الأحكام والآراء العامة دون إفاضة فى البرهان مع ذكر بعض الفلاسفة. ولفظ الخبر المرسل من مصطلحات علم الحديث وعلم أصول الفقه مما يدل على مصدر نشأة المصطلحات[2].

وبالرغم من تمثل الواقد وأنه لا يضم إلا الواقد ظاهريا إلا أن البيئة الدينية تظهر فى بدايات النصوص ونهاياتها وتعبر عن الجو الثقافى العام الذى يتم فيه البسملة والحمدلة والدعاء والصلاة والسلام على الرسول وآله وصحبه أجمعين. وتتراوح بين البسملة والحمدلة والدعاء بالتوفيق بالله أو البسملة وإثبات العزة لله أو البسملة وإثبات القوة والحول لله. ولا توجد آية قرآنية أو حديث نبوى. فالعقل يعمل تلقائيا ويبنى موضوعه داخليا. وقد تظهر فى البداية الدعوة للقراء بالتوفيق إلى طاعة الله. وقد يظهر هذا الجو الدينى وسط الرسالة بعد المقدمة وقبل بداية الرسالة [3].

وتنتهى الرسائل أيضا بنفس التصور الدينى للعالم كمفتاح للرسالة كلها بعد التمرينات العقلية العديدة فى الطبيعيات أو الرياضيات. وهو تصور عن الواحد كنوع من الخاتمة تصب فيها الرسالة كلها، وعادة ما تكون من نوع الموضوع، والحديث عن الله بالمصطلحات الفلسفية مثل العقل والقوة والقدرة والخاتمة الأكثر شيوعاً هىُ الحمد لله رب

---

(١) رسالة فى العقل: أ- دعاء ص٣٥٣. ب - سؤال ص ٣٥٣. ١- رأى أرسطو فى العقل ص ٣٥٣ - ٣٥٤. ٢- شرحه بالمادة والصورة والنفس ص ٣٥٤ -٣٥٧. ٣- رأى الكندى فى العقول الأربعة ص٣٥٧-٣٥٨. الخاتمة الحمدلة ص ٣٥٨.

(٢) رسالة فى العقل ص ٣٥٣/٣٥٨.

(٣) سجود ص ٢٤٤، جواهر ٢٦٥، المطر ص ٧٠، المد والجزر ص١١٠، النوع ص٢٩٣، العقل ص ٣٥٣ الجو ص٩٠، التصانيف ص٧٦.

العالمين، وصلواته على محمد النبى وآله أجمعين. وأحيانا يكون الدعاء مع الخاتمة، الدعاء بالتوفيق. والسؤال لتتميم الكمالات وجميع الدالات على وحدانية الله وحكمته والدعوة لمصابرة النفس على اقتفاء آثارها، وإنارة طريقها. وتوسيع علمها[1].

والتوجه بالدعاء للخلفاء عادة قديمة استمرت حتى الآن ووصلت إلى حد التملق ليس فقط عند المتكلمين، فقهاء السلطان، بل أيضا عند الحكماء المتجردين عن الدنيا[2]. فدور المفكر بالنسبة إلى السلطان هو دور المرشد والناصح، الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر وليس المداح والداعى وإلا أصبح المفكر مثل فقيه السلطان. وتكون الدعوات بطول العمر والبقاء، والتنبيه على الأصل الرفيع والنسب الشريف، والدعوة بحسن الأخلاق، وتطهير القلب، والصون من الذل، والعمل للآخرة أعمالا صالحة. وقد تصل كثرة الدعاء عبر السنين إلى مدح السلاطين بالرغم من﴿ قتل الخراصون﴾، والحث عن الابتعاد عن المدح. ويتداخل الإنشاء مع المدح، والأدب مع العلم، والوجدان مع العقل، المبالغة جزء من المدح وقد يصل إلى حد المبالغة مثل :

إذا بلغ الرضيع لنا فطاما ∴ تخر له الجبابر ساجدينا

فالسلطان هو خير الناس أجمعين، وأفضل الخلق. وتتداخل صفات الله مع صفات الرسول مع صفات السلطان فى أفعل التفضيل. فلا فرق بين المدائح النبوية والمدائح السلطانية بعد أن يتحولا معا إلى مدائح صوفية فى التراث الشعبى والى مدائح سياسية لأنظمة الحكم. وهى صورة واحدة للسلطان تقابلها صورة الحاكم الظالم الغاشم القاهر "أشر

---

(١) جـ١ ص١٤٣، المد والجزر جـ٢ص١٣٣، سجود جـ١ص٢٦، جواهر جـ١ص١٦٩، النوم جـ١ ص٣١١، العقل جـ١ص٣٥٨، الحيلة جـ١ص٣٢، المطر جـ٢ص٧٥.

(٢) "أطال الله بقاءك يا ابن ذوى السادات وعرى السعادات الذين من استمسك بهديهم سعد فى دار الدنيا ودار الأبد، وزينك بجميع ملابس الفضيلة وطهرك من جميع طبع الرذيلة "الفلسفة جـ١/٧٧. "أطال الله بقاءك يا ابن الأعلام والقادة الحكام منار الدين وشرف العالمين وخبرة الله من الخلق أجمعين وأدام صلاحك بحياطته وتوفيقك بإرشاده وحرزه وصيرك من ترضى أفعاله وبسعده حاله"، سجود جـ١/ ٢٤٤. "صانك" أيها الأخ المحمود من كل زلة وحاطك من كل آفة ووفقك لسبل الانتهاء إلى مرضاته وجزيل ثوابه"، الحيلة جـ١/٦. ١- أعانك الله على درك الحق ووفقك لسبيله"، جواهر جـ١/٢٦٨. "أبان الله لك الخفيان وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات"، النوم جـ١/٢٩٣. فهمك الله النافعات وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات، العقل جـ١/٢٥٣. "هيأ الله لك جميع مطالبك وجعل لك إلى كل خير سبيلا"، المطر جـ٢/٧٠. حاطك الله بتوفيقه وسددك لدرك الحق وكشف لك عن خفيات الأمور"، الجو ص٢/٩٠. "سددك الله لدرك الحق وأعانك على نيل مستوعراته"، المد والجزر جـ٢/١١٠.

الخلق وأرذله". وهو موجود أيضا فى التراث الشعبى. ولا يتوقف المدح على الحاكم وحده بل على السلالة الشريفة كلها وكأن الفضائل وراثة من بقايا المدح القبلى الجاهلى.

وأحيانا يكون الدعاء أقصر طبقا لشحنات المؤلف ووجدانه للحفاظ والصون من كل آفة وشر وزله ابتغاء للآخرة. وقد يصبح الدعاء أكثر من مرة فى البداية والوسط والنهاية. وتكون الصيغة هو الخطاب المباشر والدعوة بضمير المخاطب المفرد. وقد تكون الدعوات فلسفية لفهم العلم وتفهيم المسائل العويصة. وقد لا يتجاوز الدعاء ذكر "أيها المحمود". والسؤال هو: إذا كان كل هذا الخير فى الحكام فلماذا انهارت الدول، وضاعت الشعوب، وفسدت الأخلاق، وعم الجهل، وساد القهر، وعم الظلم؟

رابعا: الرازى والخازن والسجستانى والقوهى.

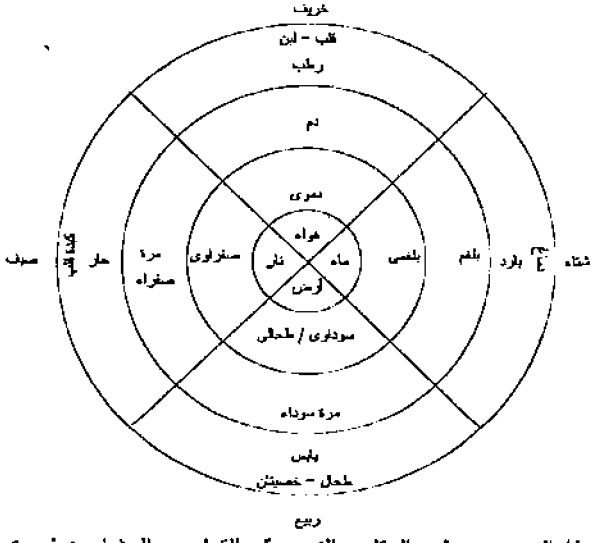
١- الرازى. التراث العلمى هو جزء من التراث الفلسفى، الطبيعيات والرياضيات وليس منفصلا عنه باسم تاريخ العلم وبداياته الأولى قبل اكتماله فى العلم الغربى الحديث وكما هو الحال فى جمعيات تاريخ العلم الدولية فى الغرب الآن، وهو ليس جزءا من تاريخ العلم عند العرب كرد فعل على الاستشراق بل هو جزء من التراث الفلسفى لا ينفصل عنه وليس فى مواجهة مع التراث الدينى أو الفلسفى كما هو الحال فى الاسقاطات المعاصرة على التراث القديم من الصراع بين السلفية والعلمانية. ومثال ذلك بعض مؤلفات الرازى الطبية والخازن والقوهى الرياضية والسجستانى الفلسفية.

أ- ففى كتاب **"ما الفارق" أو "الفروق" أو "كلام فى الفروق بين الأمراض"** للرازى (٣١٣ هـ). لا يذكر الا جالينوس (مرتان) متبوعا بالرازى، البداية والنهاية، النقل والإبداع، اليونان والمسلمين حتى ولو كان الرازى من وضع الناسخ لأن المؤلف لا يتحدث عن نفسه[1]. فالدلالة الحضارية قائمة نظرا للعمل المشترك بين المؤلف والقارئ والناسخ والمالك. ويستأنف الرازى ما قاله جالينوس فى الإسهال، ويؤكد على صحته ويدلل عليها. وإذا ما ذكر جالينوس أن ورم المحدب أسرع من نحافته فان الرازى يدلل على صحة هذا القول نظرا لعدم نفوذ الغذاء من المحدب. كما يذكر بعض الأطباء على العموم دون تحديد وافد أو موروث، بداية لتصور العلم لا مشخصا فى الاعتبار وكموضوع مستقل.

---

(١) الرازى: كتاب ما الفارق؛ أو الفروق أو كلام فى الفروق بين الأمراض، تقديم وتحقيق وشرح د. سليمان قطاية، معهد التراث العلمى العربى، حلب ص ص ١٨٩/٨٥/٢٩١/٢٩٣. وله أيضا الشكوك على جالينوس.

ويقوم الكتاب على التقابل بين الطبيعة والجسد. فالطب جزء من الطبيعيات ومنهجه البحث عن التشابه والاختلاف بين الأمراض لإيجاد تشخيص أو علاج كلى للأسباب الأولى. فقد يكون الاختلاف ظاهريا وليس بالحقيقة. وقد يكون التشابه ظاهريا والاختلاف حقيقيا. ويحدد الرازى الغاية والمنهج والأسلوب أولا من أجل تأسيس العلم. يصنف الأمراض من الرأس إلى القدم، من أعلى إلى أدنى بناء على تصور لا شعورى موروث من الفيض أو من سلم القيم[1].



ويعتمد هذا التصور على العقل والتجربة، القياس والمشاهدة فى تصور حتمى عام لقوانين البدن والطبيعة، بطريقة السؤال والجواب وما هو أليف فى تأليف كتب الطب بحثا عن أسلوب ونوع أدبى ولغة بالرغم من وجود بعض المصطلحات المعربة. وكان سبب التأليف هو التنظير المباشر للواقع وتلبية لحاجة العصر وكرد فعل على نقل الطب من الكتب دون تأسيس العلم بالقياس والتجربة واكتشاف القوانين الطبية الكلية بمنطق التشابه والاختلاف. فبالرغم من ذكر جالينوس إلا أن الإبداع منذ البداية كرد فعل على نقل الأطباء، ويعتذر الرازى عن القدماء. فتقصيرهم ليس فى ذاته. فقد اجتهدوا قدر الوسع والطاقة ولكن لتغير الزمان وتقدم العلم[2].

---

(١) السابق ص ١٧٥/٢٣/٢٦-٢٨/٦٠/٦٤/٩٤/١٣٨-١٤٠.

(٢) "لما رأيت أطباء الزمان لا يعرفون من الأمراض إلا ما تصوره عن الكتب بدلائله وأسبابه المذكورة وكانت الأسباب والدلائل قد تشترك والأمراض قد تتشابه، وكانت الهمم قاصرة عن تحصيل العلم بذلك بالقياس والاستخراج من الأصول والقواعد رأيت أن أجمع كتابا فيما يشتبه من الأسباب والدلائل =

ب- وفى "كتاب القولنج". لا يذكر جالينوس إلا مرة واحدة فى معرض النقد الذاتى[1]. فقد راجع جالينوس موقفه فى كتابه فى الأعضاء الأولية مما يدل على أن الرازى يعلم مقدار الاجتهاد فى الطب، صوابه وخطأه، وضرورة مراجعة أحكام الأطباء منهم ومن غيرهم. وهو نص واضح ومركز دقيق، سهل الأسلوب ويتضمن الوصف والتشخيص والعلاج بالنباتات وليس بالكيماويات. وبالرغم من قلة الوافد وغياب الموروث إلا أن البيئة الدينية تظهر فى بداية النصين الطبيين للرازى البسملة والحمدلة والشكر على النعم، والشهادة على الوحدانية فى السر والعلن، وطلب الرحمة والغفران والصلاة على النبى وآله أجمعين. كما تظهر الدعوات بالتوفيق وتعليقه على المشيئة، وبعض العبارات الفلسفية مثل واهب العقل[2].

٢- **الخازن**. وإذا كان جالينوس عند الرازى فى الطب هو نموذج الوافد فان إقليدس وديوفنطس ونيقوماخوس الرياضى هم نماذج الوافد فى "**المثلثات القائمة الزاوية المنطلقة الأوضاع**" لأبى جعفر الخازن من علماء الرياضيات فى القرن الرابع الهجرى[3]. فيستشهد بكتاب الأصول لأقليدس وليس نقلا عنه[4]. إذ يضع الخازن نظريته ثم يتبعها بعبارة "على نحو ما بين ...". ويحدد الشكل والمقال من كتاب الأصول ودون أن يذكر مؤلفه أقليدس نظرا لشهرته ولاستقلال العمل عن صاحبه فى بناء العلم. ويؤرخ للرياضيات اليونانية ويبين كيف استمد نيقوماخوس صناعة العدد وأصولها من إقليدس.

= والأمراض، وأصبح فيه كل مشتركين ومتشابهين منهما ثم فرق بينهما. وهذا شئ يسهل حفظه، وتذكره عند وقوعه، وفائدته عظيمة فى المباشرة من جهة تفطن الذهن لما يشتبه والاحتراز عن الشبهة وهذا شئ لم يسبق إلى مثله من تقدم لا لعجزهم بل لأنهم فى رتبة الاجتهاد، ولهم القدرة على ذلك وأمثاله، ولعلهم كانوا لا يعدون طبيبا إلا من كانت هذه المرتبة له، أ/ا المتأخرون فكثير منهم لا يعلمون إلا بالنقل من الكتب فرأيت أن اصنع مثل هذا ليأخذوا به، إذ ليس وضع قبله مثله، ويقفوا منه على دقائق فى العمل بكثرة الغلط فيها. وربما حصار لهم بين على تتبع الأصول فذلك من الأصول، فان ما وصفناه عظيم، ولا يسع الطبيب جهله، المصدر السابق ص ٧٦.

(١) الرازى: كتاب القولنج، تحقيق وترجمة د. صبحى محمود حمامى، معهد التراث العلمى العربى، حلب ١٩٨٣ ص ٣٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٩٩/١.

(٣) أبو جعفر الخازن: فى المثلثات القائمة الزاوية المنطلقة الأضلاع. نشر وتحقيق عادل أنبوبا، مجلة معهد التراث العلمى العربى، حلب، المجلد الثالث، العدد الأول ص ١٩٧٩ ص٤-٢٤. والمقدمة الإنجليزية يغلب عليها التعالم ص ٣٥٧-٣٥٩.

(٤) كتاب الأصول (٣)، أقليدس (١)، ديوفنطس (٢)، نيقوماخوس (١).

ويحيل الخازن إلى ديوفنطس بنفس الطريقة، الاستشهاد به على القسمة العددية أو عرض الموضوع ذاته الذى يوضح ما أراده ديوفنطس. فدراسة الخازن توضح ما تركه ديوفنطس غامضا. كما يحيل الخازن إلى أصحاب الارتماطيقى والمفسرين لكتاب الارتماطيقى مما يدل على علمه بالأدبيات حول علم الحساب بصرف النظر عن أشخاص المؤلفين. فالعلم له أوائل هى كليات، وكماله فى الجزئيات[1]. وبالرغم من الطابع التجريدى للرسالة إلا أنها تكشف عن مسار الفكر فى عبارات التقديم والاستدراك. وكلما خفت الدعوات الدينية خفت الدعوات إلى السلطان. وكلما قلت الدعوات لله قد تختفى الدعوات للسلطان[2].

٣- **السجستانى.** وبالرغم من أن أبى سليمان السجستانى هو الراوى عن الفلاسفة والمصدر الرئيسى لأبى حيان كمؤرخ للفلسفة فى "صوان الحكمة" إلا أن رسالته "**فى المحرك الأول**" من نصوصه النادرة التى يظهر فيها تمثل الوافد الفلسفى قبل الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن رشد. لا يظهر فى النص إلا أرسطو والاسكندر الافروديسى والفيلسوف والسماع الطبيعى (مرة واحدة) بحيث يمكن أن توضع بين تمثل الوافد والإبداع الخالص فى هذا الوقت المبكر. والموضوع بين الطبيعة وما بعد الطبيعة. ويذكر أرسطو فى معرض الدفاع عنه ضد سوء تأويل الشراح له. فالمسلمون أولى بأرسطو من شراحه اليونان مثل الاسكندر كما حدث فى سوء تأويل المقالة الثامنة من السماع الطبيعى بفهمها على مستوى الطبيعة الحسية وليس على مستوى الميتافيزيقيا والتجريد العقلى. وتسمية أرسطو الفيلسوف بداية للتحول من الشخص إلى الرمز فى مسار القضاء على تشخيص العلم فى العلماء. وبالرغم من قصر المقال تكثر عبارات وصف مسار الفكر، وتنتهى بالحمدلة والصلاة على خير الخلق وآله[3].

٤ - **القوهى.** وفى "**كتاب صنعة الأصطراب بالبرهان**" لأبى سهل ويجن بن رستم القوهى (٣٣٥هـ) يظهر الوافد فى موضوع المخروطات. لا يذكر من الوافد إلا أبولونيوس وكتابه "المخروطات". وفى نفس الوقت يحيل القوهى إلى رسالتيه "إحداث النقط على الخطوط فى نسب السطوح" و"إخراج الخطين من نقطة على زاوية معلومة"[4].

---

(١) فى المثلثات ص٧/١٠/١٤/٢٣-٢٤/١٨-٢٠.

(٢) المصدر السابق ص ٤- ٥/١٩-٢٤.

(٣) أبو سليمان السجستانى: فى المحرك الأول، آخر "صوان الحكمة"، تحقيق عبد الرحمن بدوى، طهران ١٩٧٤ ص ٣٧٢ - ٣٧٦.

(٤) أبو سهل ويجن بن رستم القوهى: كتاب صنعة الاصطرلاب بالبرهان، علم الهندسة والمناظر فى=

وتغلب أفعال البيان وضرب الأمثلة وأفعال الإرادة والتوهم والبحث عن البرهان. وتكثر أيضا عبارات مثل "ونريد أن نعمل باقى الأعمال بالتمام". فالبرهان الهندسى يتطلب عملا تاما. وللكتاب غرض محدد يستبعد أغراضا أخرى، محدد المقصد والغاية. ويتضمن المقال سبعة عشر رسما توضيحيا[١]. ما تم توضيحه من قبل فلا حاجة إلى تكراره وما يحتاج إلى توضيح يتم بالتمام[٢]. وبطبيعة الحال لا تظهر إلا صيغة "أقول" من صيغ أفعال القول فالقوهى هو الذى يتحدث[٣]. ومن الموروث تظهر البسملة فى البداية والحمدلة فى نهاية المقالة الأولى [٤].

خامسا: الفارابى، والعامرى، وابن سهل.

١- **الفارابى.** قد يعتبر الفارابى (٣٣٩ هـ) هو الفيلسوف الذى يظهر لديه تمثل الوافد فهو المعلم الثانى. ويبدو ذلك فى "**معانى العقل**" التى يظهر فيها أرسطو (٨ مرات) بمفرده. فالعقل له ستة معانى: الأول فى الثقافة الشعبية عند الجمهور عندما تصف أحد بأنه عاقل. الثانى معناه عند المتكلمين انتقالا من الثقافة الشعبية إلى الثقافة الجدلية، ما ينفيه العقل ويثبته جدلاً. أما المعانى الأربعة الأخرى فتأتى من الوافد عند أرسطو فى المنطق والأخلاق والنفس وما بعد الطبيعة العقل البرهانى فى المنطق، والعقل الأخلاقى فى كتاب الأخلاق، والعقل النفسى فى كتاب النفس، والعقل الإلهى فى كتاب ما بعد الطبيعة على هذا النحو صعودا من أسفل إلى أعلى من الجمهور إلى الميتافيزيقا، العقل البديهى أو الفطرى، والعقل الجدلى، والعقل النظرى، والعقل العملى، والعقل الحيوى، والعقل الاشراقى القادر على الاتصال بالعقل الفعال[٥].

لم يكن هدف الفارابى مجرد ذكر أرسطو ومعانى العقل الأربعة لديه بل إدخاله فى

- القرن الرابع الهجرى (ابن سهل، القوهى، ابن الهيثم)، د. رشدى راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦ ص ٣٧٦-٤١٦.

(١) أبولونيوس، المخروطات (١)، إحداث النقط على الخطوط فى نسب السطوح، إخراج الخطين من نقطة على زاوية معلومة (١)، السابق ص ٣٧٩/٤٠٢/٤١٤.

(٢) وذلك ما أردنا أن نبين (١٥)، نريد أن نبين، كما بينا من قبل، وان توهمنا (١١)، مثال ذلك (١)، نريد أن نرسم (٢)، وذلك ما أردنا أن نعمل (٢)، برهان ذلك الأعمال الباقية معلومة، وذلك ما أردنا أن نعمل (١)، إذ ليس ذلك غرضنا فى هذا الكتاب.

(٣) أقول (٨).

(٤) صنعة الاصطرلاب ص ٣٧٦/٣٩٠.

(٥) الفارابى: معانى العقل ص ٤٥ / ٤٦

منظومة أوسع من الثقافة الشعبية والموروث الكلامى. ومن ثم يتزاوج الوافد مع الموروث، الخارج مع الداخل مع الثقافة الشعبية وبداهة الفطرة لصياغة نظرية متكاملة فى معانى العقل، تمثلا للوافد وتنظيرا للموروث، وترسيخا للثقافة الفلسفية فى الثقافة الشعبية أى فى الواقع[1]. يدخل الفارابى إلى الجوهر مباشرة، العقل إله الفلسفة اليونانية وأساس الحضارة الإسلامية ليبنيه بعد تمثل الوافد وتنظير الموروث وغرزهما فى الواقع المعاش. المقصود احتواء أرسطو من الوافد والمتكلمين من الداخل، لتأسيس العقل البرهانى. وقد يشير المعنى الشعبى للعقل الشائع عند الجمهور إلى التعقل والدين والفضيلة. فالإنسان العاقل هو الإنسان جيد الرؤية فى استنباط الخير وتجنب الشر. وهو المعنى الذى يتجاوز الحضارات والتاريخ والسائد عند كل الشعوب وما يقابل العقل عند المتكلمين، المشهور فى بادئ الرأى هو العقل الخطبى أو الجدلى عند أرسطو والذى نقده ابن رشد فى صيغة الأقاويل الخطبية والجدلية. وصيغة الفارابى "العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب.." وليس العقل ذاته الذى يعرف الفارابى معانيه المختلفة، ويحدد موضعه فيما ذكره أرسطو وهو قوة فى النفس يحصل بها الإنسان اليقين من المقدمات الكلية الضرورية الصادقة دون قياس وتعلم بل بالطبع والفطرة. هذه المقدمات هى مبادئ العلوم النظرية. هو العقل النظرى أساس العلم النظرى الذى تحدث عنه الفارابى من قبل فى "فلسفة أرسطوطاليس". ولا يستعمل الفارابى إلا كلمتين معربتين، الأسطقسات وهيولانية وما زالتا معربتين حتى الآن[2].

وبالرغم من ظهور الموروث فى العقل عند المتكلمين إلا أن تمثل الوافد أظهر. يظهر الموروث فى البداية وليس فى النهاية كوعاء تحتى وليس كإكمال فوقى. المعنيان الأول والثانى محليان. فالأول هو المعنى الشائع العرفى للاستعمال فى الواقع الخاص. والثانى المعنى الموروث عند المتكلمين. والكلام هو العلم الأصيل قبل الوافد والذى نشأ قبل عصر الترجمة. يقوم الفارابى بتأسيس معانى العقل وتأصيل أرسطو، معانى العقل فى الوافد الأرسطى فى الموروث الكلامى، والموروث فى الثقافة الشعبية. ويستعمل الفارابى لفظ "دين" بالمعنى العادى. العقل هو النقل، والتعقل هو التدين، والدين هو الفضيلة. وهو معنى أقرب إلى العقل العملى. الدين إذن طبيعى ومرادف للعقل والأخلاق

---

(١) وهى الجبهات الثلاث التى تعبر عن الموقف الحضارى لكل فكر، الوافد والموروث والواقع، ضد الازدواجية والمعركة بين السلفية والعلمانية، بين أنصار القديم وأنصار الجديد وضد الانعزالية، الانعزال عن الواقع والناس.

(٢) معانى العقل ص ٤٥ – ٤٧ / ٥٤.

عند عامة الناس. ومن يستعمل العقل فى الشر لا يسمى عاقلا بل ماكرا أو داهيا. ويستعمل الجمهور العقل فى معنى الفضيلة ويتوقف عن استعماله فى الشر[1].

والمعنى الثانى هو العقل عند المتكلمين أى المشهور فى بادئ الرأى عند الجميع، الرأى المشترك عند الأكثر، عقل الأغلبية، إجماع الأمة. وهو عقل محلى صرف لا إشارة فيه إلى أرسطو أو غيره، مبنى على أن الأمة لا تجتمع على خطأ. الفلسفة هنا تبدأ من علم الكلام كى تتجاوزه بعد استعماله كوعاء يوضع فيه الوافد فينشأ نتاج جديد من تفاعل الوافد مع الموروث. وعقل المتكلمين ليس هو العقل البرهانى النظرى لأن مقدماتهم ليست أولية ضرورية صادقة بل مستمدة من بادئ الرأى المشترك. يقصدون شيئا ويستعملون شيئا غيره. والعقل الجدلى غير العقل البرهانى. ثم يأتى العقل البرهانى لتصحيح أخطاء المتكلمين. هناك إذن جدل مزدوج للعقل، تصحيح الموروث بالوافد أى تصحيح خطأ المتكلمين ببرهان الفلاسفة، والعقل الجدلى بالعقل البرهانى. والثانى وضع الخارج فى الداخل. فالفعل الشائع عند أرسطو هو العقل عند الجمهور[2].

والعقل العملى هو الذى يذكره أرسطو فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق دون إشارة إلى أرسطو أو ذكره مرة ثانية. يكفى تحديد مكان المقال. وتذكر الأخلاق على العموم بحيث يتحول كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس المحدد إلى علم الأخلاق العام أو إلى موضوع الأخلاق ذاتها. وهو ما يعادل العقل العملى الذى تحدث عنه الفارابى ذاته فى فلسفة أرسطوطاليس والذى يتعلق بالمشيئة والاختيار. وهو جزء من النفس، يحصل بالمواظبة والاعتياد وبطول التجربة. مقدماته إرادية من أجل الفعل أو عدم الفعل، التأثير أو الاجتناب، الإقدام أو الإحجام، وبتعبير الأصوليين الأمر والنهى فى صيغتى إفعل أو لا تفعل. ويتزايد هذا العقل مع طول العمر، وينمو بالمران، ويتفاضل فيه الناس. ويمكن بعد ذلك فى نهاية العمر طلب البرهان النظرى عليه[3]. والحقيقة ان هذا التعقل للعقل العملى قد يحدث قبل المشيب، والإنسان ما زال فى مقتبل العمر[4].

والعقل النفسى يذكره أرسطو فى كتاب النفس على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال. ولا تهم أسماء العقول وألفاظها.فقد يكون العقل

---

(١) السابق ص ٤٥ – ٤٦.

(٢) المصدر السابق ص ٤٨–٤٩.

(٣) هو العقل العملى النظرى بتعبير كانط.

(٤) المصدر السابق ص ٤٧–٤٨.

بالقوة هو العقل بالملكة أو العقل الهيولانى. وقد يكون العقل المستفاد هو العقل بالفعل، الأول فى مرحلة التعلم والثانى بعد إتمام التعلم. الأول تطور والثانى بناء. الأول منهج والثانى موضوع. ولا فرق بين العقل الفعال ومصدر المعرفة الأول خارج النفس، الوحى أو اللوح المحفوظ أو العلم الإلهى أو الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى، التوراة أو الإنجيل أو القرآن. إنما المهم عملية الانتقال من مرحلة الطبيعة إلى مرحلة العلم مثل انتقال الجنين فى الرحم من مرحلة إلى مرحلة، العلقة فالمضغة فالعظام فاللحم فالروح أو انتقال الطفل فى مراحل تعلمه من سنوات الطفولة إلى سنوات البلوغ، من العلم البديهى إلى العلم المكتسب، من الفطرة إلى التعليم. وكلها تسميات لمسميات، ألفاظ متعددة لمعانى واحدة. هى عملية تعليمية وليست عملية كونية أو عضوية، عملية شعورية نظرية وليست عملية بيولوجية طبيعية مثل الشمعة والنقش عليها، وكأن الحقيقة تنشأ بتركيز العقل وكما بين الفارابى فى نشأة المنطق فى كتاب الحروف[1]. العقول الثلاثة الأولى فى كتاب النفس وليس فى ما بعد الطبيعة بالرغم من اختصاص ما بعد الطبيعة بنظرية الاتصال. وفى العقل الرابع تظهر لغة الضوء والإشراق، لغة البصر والإبصار والشفافية والانعكاس. فيتحول العقل من الأخلاق إلى المعرفة، وتصبح مقولات الأخس والأشرف والأقدم مقولات أخلاقية معرفية، ويتم الانتقال من الكثرة إلى الوحدة. فالصور فى العقل الفعال غير منقسمة بينما فى المادة منقسمة[2].

ب- وفى "**المسائل الفلسفية**" وهى إحدى وأربعون مسألة لا يظهر أرسطو إلا فى مسألتين: الأولى، المسألة الثلاثون عن حد الخير والشر الإنسانى، والثانية والثلاثون فى حد النفس بعد الواحد والثلاثين عن الفرق بين الإرادة والاختيار. وهى مسائل سئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ وكأنها فتاوى فلسفية كما فعل ابن رشد فى "فصل المقال"، وسؤال عن حكم النظر. عرّف الفارابى القوى والملكات والأفعال الإرادية التى إذا حصلت عاقت عن حصول الغرض وهى الشرور والتى إذا حصلت حصل المقصود وهى الخيرات أى الغاية والتحقق فى حين أن تعريفهما عند أرسطو فى كتاب الخطابة أن الخير هو الذى يؤثر لذاته ويتشوقه كل ذوى الفهم والحس، والشر عكس ذلك. وهو تعريف أقل حركية مع أن به الغاية. ومع ذلك يتفق مع تعريف الفارابى. يضع الفارابى حده أولا ثم يستشهد باتفاق أرسطو معه ربطا للماضى بالحاضر، والقديم بالجديد. ولم يكن حد أرسطو النفس

---

(١) وهنا يكون ديكارت مكررا لروح السابقين بأسلوب بديهى عقلى تأملى جديد.

(٢) المصدر السابق ص ٤٩/٥٤/٥٦.

بأنها استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة جديرا بأن يذكر. ولكنه ذكر بالاقتران مع سؤال الارادة والاختيار لما كان من مقولات النفس. كما ذكر بالاقتران موضوع الجوهر وقسمته إلى هيولانى وصورى، وقسمة الجسم إلى طبيعى وصناعى، وقسمة الطبيعى إلى ما له حياة كالحيوان وما ليس له حيوان كالأسطقسات. ثم ذكر الأسطقسات وأنها مبادئ الجواهر المركبة. ثم ذكر الهيولى آخر الهويات وأخسهما. ولولا قبولها الصورة لكانت معدومة بالفعل بعد أن كان معدوما بالقوة. ثم يأتى الحديث عن تناهى الأفلاك وإنكار وجود أى جوهر وراءها أو شيء أو خلاء أو ملاء لأنها موجودة بالفعل وبالتالى فهى متناهية. ولو كان لا متناهيا لكان موجودا بالقوة كما قال الكندى من قبل، والأجرام السماوية كلها موجودة بالفعل. ويستشهد بحكاية أفلاطون عن سقراط أنه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول لو كان الوجود غير متناه وجب أن يكون بالقوة لا بالفعل. ويظهر فيها أثر منهج الرواية والخبر فى الحضارة الإسلامية[1].

كما يشير الفارابى إلى الحكيم (مرة واحدة) إشارة إلى التحول من العالم إلى العلم ومن الشخص إلى الموضوع. كما يحيل إلى سقراط كمثل فى قضية بدلا من زيد أوعمرو. ويحيل إلى أسماء كتب أرسطو معربة مثل قاطيغورياس (أربع مرات)، وإيساغوجى أو ترجمة مثل المقولات والقياس والخطابة تعاملا مع العلوم وليس الكتب، الموضوعات وليس الأسماء. كما يحيل الفارابى إلى تفسيره كتاب المقولات بمشيئة الله. فالإحالة هنا إلى عمل الفارابى، الى قراءته أرسطو بطريقة حكماء المسلمين وربط كل أفعاله بالمشيئة الإلهية. يحيل الفارابى إلى أرسطو بأسماء كتبه معربة، والى مؤلفه هو بأسماء موضوعاتها مثل المقولات والقياس والخطابة. كما تظهر بعض الألفاظ المعربة مثل "الهيولى" و"الهيولانى و"الأسطقسات" بعد أن استقرت وأصبحت أشبه بالترجمة. كما يشير الفارابى إلى القدماء ذكرا للتاريخ وربطا للماضى بالحاضر واعترافا بقدر من سبقوه نقدا لهم أو إكمالا لتحليلاتهم، مع الإشارة إلى المتأخرين إحساسا بالزمن وتطوره من القدماء إلى المحدثين[2].

جـ- وفى "عيون المسائل". لم يذكر الفارابى أحدا من اليونان إلا أفلاطون فى المسألة الأخيرة من اثنتى وعشرين مسألة فى موضوع وجود النفس قبل البدن ومعه التناسخيون وفى معرض الرفض والاستنكار والمعارضة، وكذلك وجودها بعد البدن

---

(١) الفارابى: المسائل الفلسفية ص ١٠٧-١٠٩.

(٢) المصدر السابق ٩٩-١٠١/٩٤/١١٠/١١٢/٩٧.

متنقلة، فى أبدان أخرى كما يقول التناسخيون حرصا على فردية الثواب والعقاب. ذُكر أفلاطون إذن فى معرض جمع الأخطاء فى تصورات النفس وليس وحده جريا وراءه وتبعية له مع فتح أفق جديد وهو وجود النفس بعد البدن إثباتا للمعاد، وتصحيحا للتصور اليونانى بالتصور الإسلامى. وتتفاوت مراتب النفوس بعد الموت بما تستحق من ثواب وعقاب. فالإنسان مسئول عن ذلك فى دنياه كما هو مسؤول عن صحة بدنه. ويسترسل الفارابى فى الوعاء، ويفيض فى شرح التصور الإسلامى المعيارى. فيذكر عناية الله المحيطة بكل شيء والمتصلة بكل كائن، وبقضائه وقدره يحدث كل شيء خيرا أو شرا. والشر محمود للكائنات الخاضعة للكون والفساد. ولولا الشرور لما كانت الخيرات. واليسير من الشر أفضل من الكثير، والكثير من الخير أفضل من القليل وكأن اللاشعور يعبر عن مضمون ﴿ عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾. وهنا يتحول الفارابى إلى متكلم بين الأشاعرة والمعتزلة. فهو أشعرى يقول بالقضاء والقدر، ومعتزلى يقول بالمسؤولية الفردية. هو أشعرى يجعل الشر والخير من الله، ومعتزلى يجعل الشر والخير فى نسيج الفعل الإنسانى فى جدل السلب والإيجاب[1].كما يشير الفارابى إلى الحكيم (أربع مرات) بطريقة لا شخصية إظهارا للموضوع لا الشخص، وتقديرا لفضل القدماء. المطالب أربعة: الموجب والسالب والكلى والجزئى، ومنها تتكون أشكال القياس. والاستحالة تغير يعرض للجوهر. والحكيم يبحث عن الحقائق الموجودة. كما يحيل إلى القدماء وليس إلى أرسطو وحده بل إلى التراث اليونانى كله اعترافا بالتاريخ وبجهود السابقين وذكر اختلافاتهم وحل هذا الاختلاف عند المتأخرين. فالتطور يكتمل فى البناء كما هو الحال فى تاريخ النبوة. كما يحيل إلى قاطيغورياس فى السؤال عن الحركة إن كانت من الأسماء المشتركة. فكتب الحكيم جزء من ثقافة الناس يُسئل عنها الفارابى ولا يستدعيها من تلقاء نفسه. ويحيل إلى شيء موجود بالفعل[2].

د- وفى "**فصوص الحكم**" وهو الكتاب الصوفى يستشهد الفارابى بالأساطير اليونانية، جوع بوليموس (مرتان) كدليل على أنه ليس كل جوعان يتوق إلى الطعام إلا بعد كشف الغطاء محولا الأساطير اليونانية إلى ثقافة شعبية تستقى منها الأمثلة[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٧٥.

(٢) المصدر السابق ص ٩٧/١٠٠-١٠١/١٠٣/٩٠/٩٧.

(٣) الفارابى: فصوص الحكم ص ١٤٢.

هـ- وفى كتاب "السياسة" لم يذكر أحدا من القدماء إلا أفلاطون (مرة واحدة) كخاتمة للرسالة واستشهادا بأقاويله كحكايات ونوادر وأمثال من القدماء وليس فى صلب الرسالة، مجرد أقوال مأثورة كنوع أدبى تختم به الرسالة. وهى أقوال موجزة وكأنها أحاديث للرسول لها ما يشابهها فى الموروث المحلى. ويظهر فعل القول فى صيغة المبنى للمعلوم، الشخص الثالث المفرد، وهى الصيغة المثلى "قال أفلاطون" أو "قال" فحسب لأن القول لا يحتاج إلى دقة أو إلى إثبات صحة تاريخية. وصيغة "قيل" فى المبنى للمجهول أكثر استعمالا تهربا من الصحة التاريخية أو لعدم تحديد المواضع التى اقتبست منها الأقوال. واستعملت صيغة "سُئل" فى المبنى للمجهول وكأن أفلاطون مفتى يُسأل فيجيب طبقا لأحكام السؤال والجواب عند الأصوليين. ويمكن تصنيف مجموع الاثنين وثلاثين قولا مأثورا التى تحدد علاقات الإنسان مع أطراف أخرى فى خمس موضوعات: الإنسان مع الله، ومع النفس، ومع الأكفاء، ومع الرؤساء، ومع المرؤوسين. وهى كلها معانى واردة فى الموروث ومقبولة بالعقل والبديهة وتحسها الفطرة[1].

و- وأهم كتاب فى العلم المدنى للفارابى هو "**آراء أهل المدينة الفاضلة**" لم يذكر فيه من اليونان إلا أنبادقليس وبارمنيدس فى آخر الكتاب. ويذكر القدماء (مرتان) فى معرض الحديث عن المدن الضالة وإرجاعها إلى أهواء النفس مثل الشهوة والغضب وسائر عوارضها المضادة للجزء الناطق فينشأ تعارض الفاعلين كما يقول أنبادقليس. والبعض أرجع ذلك إلى تضاد الحوار كما هو الحال عند بارمينيدس. فالموت عندهم موتان: موت طبيعى وموت إرادى. الأول مفارقة النفس الجسد والثانى إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب. فالحياة نوعان طبيعية وأخلاقية من أجل الكمال والسعادة. عوارض النفس من الشهوة والغضب قسر فى الإنسان. وهى آراء ضالة أتت من القدماء، وانبثقت منها ملل فى كثير من المدن الضالة. ولكن بارمينيدس ليس من الطبائعيين ولا يقول بتضاد المواد. وهو الميتافيزيقى الخالص الذى يتأمل فى الوجود العام. يبين الفارابى فساد هذه الآراء ولا يعرضها فقط. العرض أمانة الماضى، والنقد أمانة الحاضر، والعلم أمانة المستقبل[2].

ز- وفى "**كتاب الملة**" لا يذكر الفارابى إلا القدماء (مرتان). فالملك بالضرورة الملك الفاضل، ولا يقال الجاهل. ويستشهد بالقدماء لأنهم لا يطلقون على الرئاسة الجاهلة

---

(١) قال (٤)، قيل(٢٠)، سئل(٨).

(٢) الفارابى: آراء ص ١١٣-١١٤،

ملكا اعتمادا على التاريخ وبحجج الحضارات السابقة كمرحلة فى تاريخ الإنسانية. كما يستعمل الفارابى تسمية القدماء القوة التى يقدر بها الإنسان على الاستنباط بحسب المشاهدة والتعقل، والتى تحصل بالمعرفة والتجربة فى آن واحد[1].

ح- وفى كتاب "**السياسات المدنية**" يشار إلى مصطلحات التشكل الكاذب مثل العقل المنفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال كما هو الحال فى كتاب النفس والى اعتبار القدماء من يتصف بالعقل بالفعل هو الملك على الحقيقة[2].

٢- **العامرى**. وبالرغم من كثرة مؤلفات العامرى (٣٨١هـ) إلا أن تمثل الوافد كان قد تم بصورة أشمل عند الفارابى فغلبت على مؤلفاته المراحل الأخرى للتأليف مع تنظير الموروث. وللعامرى رسالة واحدة فيها تمثل الوافد بمفرده هى "**الإبصار والمبصر**" يذكر فيها أقليدس وبطليموس وجالينوس وأرسطو والاسكندر وثامسطيوس (مرة واحدة). وينقد العامرى حكماء المهندسين مثل أقليدس وبطليموس واتباعهما الذين زعموا أن الاتصال لا يكون إلا بخروج الضوء من الحس إلى المحسوس فى شكل مخروطى، من الموضوع إلى الذات وهى النظرية الرياضية. ويؤيد النظرية الأخرى لجالينوس وأرسطو والاسكندر وثامسطيوس التى تقول بخروج الشعاع من الرائى إلى المرئى، من الذات إلى الموضوع، مؤيدا أولوية الذات على الموضوع، والمعرفة على الوجود. ويحيل إلى شرح كتاب النفس (مرة واحدة) إلى تفسير كتاب البرهان لأرسطو دون تحديد من الشارح هو أو غيره. كما يذكر الحكماء والمتأخرين (مرتين) لبيان الاستمرار من القدماء إلى المحدثين. وهذا هو معنى تمثل الوافد[3].

٣- **ابن سهل**. أ- وفى "**كتاب الحراقات**" **للعلاء بن سهل (النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى)** لا يعنى تمثل الوافد مجرد النقل والاستيعاب بل العرض على العقل والمراجعة وتحويل النقل اليونانى إلى العقل الإسلامى أو العقل الخالص. ومن ثم يلتقى الطرفان. تمثل الوافد وهو النوع الأدبى الأول فى التأليف مع الإبداع الخالص، النوع الأدبى الثالث فى التراكم[4].

---

(١) الفارابى: كتاب الملة ص ٧٨-٥٩.

(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ٥٣.

(٣) العامرى: الإبصار والمبصر ص٤١١-٤٣٧.

(٤) العلاء بن سهل: كتاب الحراقات، علم الهندسة والمناظر فى القرن الرابع الهجرى (ابن سهل، القوهى، ابن الهيثم)، د.رشدى راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦ ص١٨٧-٢٣٧.

ويعنى تمثل الوافد البيان وإيجاد البرهان واستبعاد التناقض. لذلك تكثر عبارات "وذلك ما أردنا أن نبين"، "وكذلك نبين"، "لمثل ما بينا فيما تقدم". كما يعنى إيجاد البراهين على صحة الوصف واستبعاد التناقض. لذلك تكثر أيضا عبارات "برهان ذلك"، "وهذا محال"[١]. ولما كان تمثل الوافد نوعا من التأليف تظهر أفعال القول فى صيغة المتكلم المفرد "أقول"[٢]. ونظرا لوحدة العمل يحيل السابق إلى اللاحق، واللاحق إلى السابق[٣]. والمقال مزود برسوم رياضية توضيحية تبين انكسار الأشعة[٤].

لم يذكر من الوافد إلا أرشميدس، والقدماء. فالموضوع من أصحاب التعاليم، القدرة على إحراق جسم بضوء على مسافة بعيدة كما أحرق أرشميدس سفن الأعداء[٥]. فاللجوء إليه جزء من المعرفة بتاريخ العلم وجهد القدماء وفضلهم فيه فى وصف الإحراق بضوء الشمس المنعكس على مرآة وإكمال ما تركه القدماء، وصف الإحراق بضوء الشمس الذى ينفذ فى آلة وينعطف فى الهواء. فالسياق حربى. ويمكن أن يكون أيضا فى السلم لتوليد الطاقة.

ومع ذلك تظهر عادة المؤلفين العرب بالتوجه بالكتاب إلى السلطان وقدر نعمه فى إظهار العلوم حتى يشيع فى الناس ذكرها[٦]. وكما يبدأ المقال بالبسملة والاستعانة بالله ينتهى أيضا بالوثيقة الشرعية، الناسخ ووقت النسخ ثم الصلاة على محمد وآله أجمعين[٧].

---

(١) برهان ذلك (٥)، وهذا محال (٦).

(٤) الحراقات ص ١٨٩/١٩٥.

(٣) السابق ص٢٢٥.

(٤) الأشكال الرياضية (٢٩).

(٥) أرشميدس، القدماء (١).

(٦) "من حق الملك صمصام الدولة وشمس الملة على من عرف قدر النعمة فى عنايته إظهار العلوم حتى يشيع فى الناس ذكرها ويعظم عندهم خطرها وحتى تأخذ طلابها بالحظ الوافر من فائدتها ويتهنئوا بعائدتها أن يجعل خدمته فى ذلك بكل ما يجد السبيل اليه بعض شكر هذه النعمة وكيف لا يُعنى باظهارها وقد لاثت به من يعرف فضلها، ويعتده لها ومن يرعاها يُحسن قيامه عليها ويتألف غائبها بكرم مجاورته لحاضرها. فسببها اليوم قوى، وناصرها عزيز، وسوقها قائمة، وتجارتها رابحة، ورأيه فيها ذمام على هواه. فلن يخاف البرئ أن يقضى عليه، ولا يرجو السقيم أن يقضى له"، السابق ص١٨٧.

(٧) "بلغنا المقابلة بالنسخة المنقول عنها. وكانت بخط أحمد بن أحمد بن جعفر الغندجانى. فرغ من تشكيله على بنى يحيى بن محمد بن أبى الشكر المغربى يوم الخميس حادى عشر ربيع الآخر سنة تسعين وستمائة، صلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين" السابق ص٢٣٨.

ب- وفى "**البرهان على أن الفلك ليس هو فى غاية الصفاء**" للعلاء بن سهل أيضا يعنى التمثل ايجاد البراهين على صحة ما ذهب اليه بطليموس فى المناظر ابتداء من تصفح المقالة الخامسة منه[1]. ومع ذلك لا تظهر صيغ أفعال القول إلا مرة واحدة فى ضمير المفرد الغائب "قال".

لذلك لا يذكر من الوافد إلا بطليموس فى المناظر[2]. كنقطة بداية لاكمال مسار العلم فى التاريخ بمزيد من البرهان، والتحول من النقل اليونانى إلى العقل الاسلامى، فمسيرة العلم على الاطلاق هو التحول من النقل إلى العقل. وكما يبدأ المقال بالبسملة والاستعانة بالله ينتهى بالوثيقة الشرعية، خط الناسخ والمنسوخ منه والمقابلة بين النسخين ثم الحمدلة والصلاة على محمد وآله أجمعين[3].

جـ- وقد تكون الرسالة قصيرة للغاية، مجرد فقرتين مثل "**مسألة هندسية**" لابن سهل أيضا. الفقرة الأولى الموضوع، والثانية بيانه بعبارة "وذلك ما أردنا أن نبين[4].

سادسا: ابن سينا.

١- **الرسائل الفلسفية.** وبالرغم من صمت ابن سينا (٤٢٨هـ) عن مصادره وهو صاحب العرض النسقى فى الموسوعات الثلاث إلا أن تمثل الوافد يبدو فى بعض رسائله على استحياء خاصة أرسطو أو الحكيم وأفلاطون وجالينوس وفرفوريوس. ولا يتجاوز كل منهم مرة واحدة.

أ- ففى رسالة "**الحدود**" ذكر أرسطو وفرفوريوس (مرة واحدة)، أرسطو كتاريخ للفلسفة اليونانية ومرحلة من مراحلها مثل استعمال لفظ الجوهر على كل ذات وجوده ليس فى موضوع واصطلاح الفلاسفة على ذلك منذ عهد أرسطو. ثم ذكر الحكيم (مرة واحدة) تحولا من الشخص إلى المثال. وإحالة إلى كتاب "طوبيقا" فى الحد على أنه القول الدال على ماهية الشيء[5].

---

(١) السابق ص٢٣٩-٢٤٢.

(٢) بطليموس، المناظر(٣).

(٣) "اخر ما وجدت من هذه المقالة وكتبته من خط القاضى ابن المرخم ببغداد، وذكر فى أخره أنه كتبه وقابله من خط أبى على بن الهيثم رحمه الله، والحمد لله رب العالمين، وصلواته على سيدنا نبيه محمد واله أجمعين"، السابق ص٢٤٢.

(٤) السابق ص ٣٧٥.

(٥) ابن سينا: الحدود ص ٧٩-٨٠.

كما يحال إلى الفيلسوف فى كتاب "البرهان" إشارة إلى أحد معانى العقل الثمانية عند الحكماء، والفرق بينه وبين العلم. وقد يشار إلى الكتب وحدها فهى الأبقى وصاحبها هو الزائل، مثل الإحالة إلى كتاب "النفس" فى أنواع العقول، والى كتاب "البرهان" للحديث عن العقل بالفعل الذى هو العقل بالملكة بعد استكمال قواه. فأرسطو الحكيم الفيلسوف مذكور مع الفلاسفة القدماء والحكماء. والإحالة إلى الكتاب يدل على مدى ارتباط المنطق بالنفس فى تحليل ملكات العقل[1]. كما يذكر فرفوريوس فى حد المضاف، حد الجنس بالنوع[2].

ب- وفى "**الجوهر النفيس**" بالرغم من أنها تعبر عن رأى القدماء من كلامهم المترجم إلا أنه لم يذكر أرسطو. ولم يذكر من اليونان إلا صفة ديموقراطيسية (مرة واحدة)، ففى البداية كانت الأجسام الديموقراطيسية هى الأجزاء التى تتجزأ ثم شاعت فى علم الكلام فأصبحت واقدا علميا بعد أن تم تعشيقه فى ما يشابهه فى ألفاظ الذرة، ﴿ ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾.

ويرد قول الحكيم (أرسطو) إلى قول الإلهى (أفلاطون) فى الكون والفساد والإبداع، شرح التلميذ بالأستاذ من أجل بيان وحدة الفكر الفلسفى اليونانى. وفى نفس الوقت يدافع ابن سينا عن أرسطو ضد شراحه من العامة المتفلسفة الذين حرفوا قوله وجعلوه ملحدا يقول بالدهر. فقد قال أرسطو أن السماء غير مكونة ولا فاسدة لأنها لا ضد لها. فأوّل ذلك العامة على أنه قول بأزلية العالم، وأرسطو عن ذلك براء، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فى حين ذكر الأقدمون بل ذكر الحكيم (مرة واحدة) والإلهى (أفلاطون)، والقدماء والعامة من المتفلسفة (مرة واحدة) فى الظاهر. الرسالة تأليف فى المنقول، مجرد عرض أو على الأكثر انتقال من النقل إلى العرض والتمثل ولكنها فى الحقيقة موجهة إلى الداخل، إلى نقد علم الكلام كما يفعل ابن رشد فى "تفسير ما بعد الطبيعة" فى نقده لعلم الأشعرية من خلال تفسير أرسطو بالرغم من عدم وجود آية قرآنية أو حديث نبوى. اللغة من القدماء ولكن المضمون أى المعنى والشيء من الواقع الفلسفى المحلى طبقا لظاهرة التشكل الكانب. وهناك إحساس بالتغاير مع الآخر بتكرار ألفاظ الأقدمين والقدماء فى مقابل المحدثين. وما زالت بعض الألفاظ المعربة مستعملة مثل "هيولى" وحتى الآن. ويحيل ابن سينا موضوع الفعل والانفعال إلى باقى كتبه فى تحليل قوى النفس مما يكشف عن وحدة الرؤية والتصور. كما يظهر القرآن ليس فقط تصورا بل تعبيرا[3].

---

(١) كتاب البرهان (٢)، كتاب النفس (١).

(٢) الحدود ص ٧٧ - ٧٨.

(٣) "الجوهر النفيس ص"٢٥٨/٢٦٠.

جـ- وفى رسالة "**دفع الغم من الموت**" لا يُذكر من اليونانيين أحد إلا أفلاطون (مرة واحدة) فى عرض السببين الثانى والثالث من الخوف من الموت. الأول جهل مصير النفس، والثانى انحلال الذات مع انحلال البدن، وبعد التمييز بين الحياة الإرادية والحياة الطبيعية إستشهد بوصية أفلاطون الحكيم روّح الله رسمه لطالب الحكمة. الموت الارادى هو إماتة الشهوات، والحياة الإرادية السعى لها، والحياة الطبيعية بقاء النفس فى الغبطة الأبدية. إماتة الشهوات إراديا تبعث على الحياة الطبيعية. ومن ثم يكون الخلود بيد الخلود إن شاء حصل عليه وان شاء بدده[١].

د- وفى رسالة "**فى الأجرام العلوية**" لا يذكر إلا جالينوس باسمه (مرة واحدة) فى إشارة إلى كتابه"فى منافع الأعضاء" الذى عد فيه فى كتب الحكمة أربعة آلاف دليل حكمة، وحكم فى الحيوان والإنسان إثباتا للعناية عن طريق الطب. وكان السبب فى ازدهار الطب ليس فقط سببا عمليا، الحاجة إليه فى مداواة الجرحى فى الحروب بل سببا نظريا، البحث فى ميدان من ميادين العلوم الطبيعية يكشف عن العناية الإلهية. أما أرسطو فانه يشار إليه أنه الحكيم تحولا من الشخص إلى النمط، ومن المؤلف إلى الموضوع كخطوة نحو الانتقال من الحكيم إلى الحكمة، ومن المؤلف إلى النص[٢]. ويدافع ابن سينا عن قول أرسطو أن السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة لأنها لا ضد لها. ولكن العامة من المتفلسفة حرفوا هذا القول إلى غير معناه، وامضوا فى الإلحاد والقول بقدم العالم. يبرئ ابن سينا أرسطو من التهمة التى لصقت به كما لصقت بابن رشد وهو القول بقدم العالم بعد إثبات جالينوس بالأدلة والبراهين العناية الإلهية. ومن ثم لا خلاف بين الوافد والموروث.

ويذكر ابن سينا "الأقدمين" باعتبارهم الحضارة القديمة الوافدة ورأيهم فى جوهر الأجرام السماوية والمذهب المحقق عنده منهم بمقدار اطلاعه عليهم. يراجع التراث القديم بعد التحقق من صحة الرواية كى يتفرغ من ذلك التحقق من صحة الآراء. وهذا هو الباعث على التأليف فى الوافد[٣]. وأحيانا يسميهم الأوائل باحثا عن رأيهم فى جوهر الفلك. فالبحث فى الطبيعة مقدمة فى البحث عن الفلك لفتح مذهب اليونان المغلق على التصور الدينى. والحديث عن الطبيعيين أو الحكماء الطبيعيين هو حديث عن الآخر،

---

(١) ابن سينا: دفع الغم من الموت ص ٤٩ - ٥٧.

(٢) كما تم فى عصر آباء الكنيسة الانتقال من شخص يسوع المسيح عيسى بن مريم إلى الألوهية تدريجيا من خلال الألقاب، المعلم، ابن الإنسان، السيد. أنظر رسالتنا "ظاهريات التفسير" (بالفرنسية) ص ٤٢٨ - ٥٦٩.

(٣) هو الذى يمثل الجبهة الثانية فى مشروع "التراث والتجديد".

الغرب القديم، الوافد فى مقابل الموروث، للتحقق من صدقه دون تعيينهم بأنهم يونان أو غير يونان بل التراث الفلسفى السابق احتراما للقدماء كما فعل الإسلام مع المسيحية واليهودية وباقى الديانات السابقة عليه من قبل فى تواضع تام وقدرة على الاطلاع واعتمادا على المشاهدة وليس على القول المجرد من أجل إعادة زرعه فى الموروث فى التصور الدينى العام، وصفا للقديم فى الجديد. وسبب الحديث عن الأجرام العلوية تعرضه لموضوع الأجسام السماوية وهو موضوع دينى. الباعث إذن خارجى وداخلى، وافد وموروث. ويتحدث ابن سينا عن تطور الفكر اليونانى دون تسميته ووضعه فى إطار محليته، وجعله مجرد تاريخ فكر بشرى ورثته الحضارة الجديدة من الحضارات القديمة. والتاريخ يصحح نفسه، انتقالا من الخطأ إلى الصواب، من الجزء الذى لا يتجزأ إلى مبادئ الطبيعة، الصورة والمادة، ومن التشعب إلى الإجماع. كما تحدث الفارابى من قبل عن تطور الفكر المنطقى من النقص إلى الكمال، من الانفعال إلى الحكمة، ومن الخطابة والجدل إلى القياس والبرهان. تطور الفكر البشرى هو تطور الإنسانية كلها واتجاهها نحو الكمال وكشف الحقائق وكما فعل ابن عربى فى "فصوص الحكم" (١).

هـ- وفى "**أحوال النفس**" ذكر أرسطو فى الفهرس فى أن قوى النفس واحدة طبقا لأرسطو فى حين أن أفلاطون هو المذكور فى النص والذى له رأى مخالف. ويوصف أفلاطون بأنه الإلهى كما هو الحال عند الفارابى. فهل يقول أفلاطون بتعدد قوى النفس حقيقة وليس بوحدتها؟ وكيف يوصف بالإلهى أى بالتوحيد وهو يقول بتعدد قوى النفس؟ ويعارض ابن سينا أحيانا أفلاطون دون الإعلان ضرورة عن انتسابه لأرسطو. وهل الدفاع عن أرسطو دفاع عن أرسطو ذاته وعن واقعية أرسطو أم أنه تأكيد على واقعية الإسلام اعتمادا على أرسطو تدعيما للموروث بالوافد، واتفاقا للمنقول مع المعقول، فى حين قرأ آخرون فى أفلاطون الإلهى الصوفى الاشراقى ممثلا لروح الإسلام ضعفا وتعويضا، فناء وخلودا. كما يحيل ابن سينا إلى بعض كتب أرسطو المنطقية مثل "طوبيقا" لبيان الجنس أن يجب أن يُجعل مطلقا على الشيء، ومن كل جهاته لا مل جهة واحدة. ولا تظهر ألفاظ معربة فى أحوال النفس إلا لفظ أسطقسات، والنبطاسيا (ثلاث مرات)(٢).

وبالرغم من أن أحوال النفس تمثل للوافد إلا أنها لا تخلو من تحليلات الموروث وألفاظه وموضوعاته. فلا مضمون بلا صورة، ولا محتوى بلا وعاء. يكثر ابن

---

(١) ابن سينا: فى الأجرام العلوية ص ٥٦-٦٠.

(٢) ابن سينا "أحوال النفس ص ٥٦/ ٣١٨-١٢٠/٧٥.

سينا من استعمال المعانى المجازية والتشابه أى اشتراك الاسم ليس فقط فى الإلهيات بل أيضا فى الإنسانيات. فيسمى كل عمل اجتماعا فى المساكن باشتراك الاسم، واليد المقطوعة والشلاء يد باشتراك الاسم، والميت إنسان باشتراك الاسم، والنفس المفارقة نفس باشتراك الاسم، وهى صورة البدن باشتراك الاسم، وكل واحدة من قوة النفس العاملة والعالمة عقل باشتراك الاسم[1].

وتظهر الموضوعات المحلية مثل التواتر فى أحوال النفس. فالتواتر ليس فقط فى المنطق بل أيضا فى علم النفس فى بيان كيف تستعين النفس بالبدن ومتى تستغنى عنه، متى ينفعها ومتى يضرها، مستعارا من علم الحديث واستعارته من قبل فى علم أصول الفقه. تعين القوى الحيوانية النفس فى أشياء منها أن يورد الحس الجزئيات فتحدث لها أمور أربعة. الأول انتزاع النفس الكليات من الجزئيات عن طريق التجريد. والثانى إيقاع النفس مناسبات بين الكليات سلبا وإيجابا وهو الاستدلال. والثالث تحصيل المقدمات التجريبية وهو التمثل أوالاستقراء، حسيا أو قياسا. والرابع التواتر. فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل المبادئ للتصور والتصديق. والتصديق بالتواتر لا يرجع إلى صحة السند بل إلى صدق المتن ومطابقته لقوى النفس العلمية والعملية[2]. فان زاحم الخيال قوى النفس ضعف التواتر، وإن كان المنطق هو المسيطر صح التواتر. فالتواتر مصدر للمعرفة الصحيحة من خلال النفس الناطقة. والسؤال الآن: هل حصول المعارف فى النفس تجعل المعرفة جزءا من علم النفس؟ هل وجود النفس بالبدن وحصول المعارف بالنفس تجعل البدن جزءا من نظرية المعرفة؟ هل لأن التواتر أحد مصادر المعرفة يصبح بذلك جزءا من موضوع علم النفس؟ هل التواتر يدخل فى موضوع علم النفس وتطهيرها وخلاصها من البدن؟ هل يدخل مع قوى النفس الحسية والخيالية؟ يستعمل ابن سينا لفظ التواتر فى اللغة العادية فى "حى بن يقظان" ويعنى به الأخبار اليقينية وكأنه رمز معرفى. وأخيرا يظهر الأسلوب العربى والأمثلة العربية مما يدل على التأليف المحلى[3].

و- وفى رسالة "**القولنج**" لا يظهر إلا جالينوس استشهادا بقوله (مرة واحدة). وابن سينا كالعادة صامت عن مصادره إلا الاستثناء. والرسالة وسط بين القصر والطول. فصولها قصيرة ومع ذلك تغلب عليها الإيمانيات والدعوة لله والسلطان. فالرسالة مكتوبة

---

(١) المصدر السابق ص"٥٢-٥٣/٦٣.

(٢) انظر دراستنا: "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد ١٩٩١ص ٢٣١- ٢٤٣.

(٣) أحوال النفس ص ٧٨-٩/٧/٧.

لخزانة السلطان وليس للصالح العام[1].

٢- آليات الإبداع. ولا تختلف آليات الإبداع فى تمثل الوافد عنها فى باقى الأنواع الأدبية منذ التفسير والتلخيص والعرض من تحليل أفعال القول أو أفعال البيان والإيضاح، ووصف مسار الفكر وإيجاد البراهين والاتساق العقلى، وبيان وحدته والإحالة إلى نفسه أو إلى غيره، والانتقال من السابق إلى اللاحق، من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل[2]. ويحيل العلم إلى باقى العلوم تأكيدا لوحدة العلوم فى منظور واحد. وتقوم الإحالة على نظرية حتمية فى تقسيم العلوم والتى يسميها الفارابى "إحصاء العلوم". فكل علم تتأسس مبادؤه فى علم آخر. ومبادئ العلوم الجزئية تتأسس كلها فى علم كلى هو الفلسفة الأولى لأنه لا يمكن البرهنة على مبادئ العلوم من العلوم الجزئية ذاتها. فيحيل موضوع النفس إلى كتب النطق. إذ يعتمد تحليل قوى النفس الناطقة الخمسة التى تداخل فيها النفس الحيوانية مع النفس الإنسانية على كتب المنطق فى المقدمات الذاتية المشهورة أى قياس النفس إلى نفسها وهو ما يعادل العقل النظرى. كما يحال إلى كتب الأخلاق لمزيد من التفصيل عن التوسط بين الخلقين الضدين[3]. ويظهر أيضا هم الاختصار واستبعاد التطويل خاصة فى الرسائل كنوع أدبى. ومع ذلك قد يطيل آخرون لجعل الموضوع أوضح وأجلى[4].

وتظهر البدايات والنهايات الإيمانية فى تمثل الوافد، مثل الدعوة إلى العبر، والله أعلم. وقد تظهر فى وسط الرسالة بعض الأساليب القرآنية الحرة واحدة تلو الأخرى لتقوية الأسلوب، والإقلال من التعامل مع الخارج، واستعمال الموروث الأصيل كمخزون أدبى[5].

سابعا: ابن الهيثم، وعلى بن رضوان.

١- ابن الهيثم. ويقوم ابن الهيثم (٤٣٢هـ) بتمثل الوافد الرياضى، والرياضيات جزء من الطبيعيات فى علوم الحكمة. ويأتى فى المقدمة بطليموس ثم أرسطو ثم أرشميدس ثم أقليدس. وتدل بعض العناوين مثل "حل شكوك حركة الالتفاف"، "الشكوك على بطليموس" أن تمثل الوافد لا يعنى بالضرورة العرض أو تعشيق الوافد فى الموروث

---

(١) ابن سينا: رسالة فى القولنج ص"١٥٧-١٧٥.
(٢) أحوال النفس ص ٨٤/٨٣/٦/١١/٩٠-٩٢/٦٩/٨٥.
(٣) المصدر السابق ص"١١٤/٦٣/٣٣٦.
(٤) الجوهر النفيس ص ٤٥-٤٦/١٠٨/٧٩/٨٦/٩٥/٣٠٧/٢٦.
(٥) المصدر السابق ص ٢٦، أحوال النفس ١٠٧.

بل قد يعنى أيضا النقد والشك فى الوافد والمراجعة والتحقق من صدقه.

أ- ففى "**حل شكوك حركة الالتفاف**". يتم الحوار فى الداخل على الخارج، ونقد السابقين الذين تعاملوا مع الوافد وأساءوا تأويله كما يفعل ابن الهيثم مع "مولاى الشيخ" الذى يكن له احتراما كبيرا بالرغم من ظاهريته وحرفيته فى فهم بطليموس. فقد أخذ الشيخ كلام بطليموس من غير تأمل أو تأويل، نقلا من غير فهم. ولا يستشهد ابن الهيثم بأقوال بطليموس فقط بل بأقوال مولاى الشيخ على بطليموس فى نص مزدوج، يقرأ ابن الهيثم مولاى الشيخ قارئا بطليموس.

يهز ابن الهيثم السلطة القديمة، سلطة الوافد أو سلطة الوافد بعد أن يتحول إلى موروث. ويعيد مراجعة النصين على الواقع والتجربة حتى يتقدم العلم ضد تقديس القدماء. وخطأ بطليموس أنه وضع أصولا نظرية ثم ناقضها تجريبيا. ولا يكفى فى ذلك منهج الاستشعار الذى استعمله الشيخ أى الإحساس الغامض دون البرهان الواضح، والحكم بالظن دون اليقين[1]. كما أخذ الشيخ الكلام على ظاهره دون تأويل، على التقريب وليس على التحقيق، على العموم وليس على الخصوص مما قد يخرج النص عن قصده.

ويستعمل ابن الهيثم منهج التمييز بين المعانى. إذ يرجع خطأ الشيخ انه لم يختر بين ثلاثة معانى مما جعله يتشكك ويبعد عن الحق[2]. ومهمته البيان والتوضيح لأقوال الشيخ ولأقوال بطليموس، وتبديد سوء فهم الشيخ لأقوال بطليموس معيدا قراءة الاثنين لمعرفة أين الخطأ. يبحث ابن الهيثم عن الاتساق بين المقدمات والنتائج، ويراجع مسار الفكر حتى يكتشف التناقض والشناعات والمجالات فيه والانتهاء إلى النتائج الصحيحة فى الاستدلال عن المقدمات الصحيحة فى القراءة[3]. بل يفترض ابن الهيثم وجود عدة نسخ للنص المقروء قد يكون اختلافها هو سبب الاختلاف فى فهمها.

ويقدم ابن الهيثم منهجا يقوم على ثلاث خطوات. الأول ضرورة تأويل النص وعدم فهمه حرفيا أى أنه ينقد موقف الحشوية كما فعل ابن رشد. والظاهر والمؤول مقولات أصولية، والثانى أخذ المعانى دون شك، وفهمها بيقين دون ظن والتوثق من يقينها بالبرهان. والثالث توضيح المعانى الغامضة وفهمها فهما دقيقا مما يتطلب الجهد

---

(١) الحسن ابن الهيثم: حل شكوك حركة الالتفاف، تحقيق عبد الحميد صبرة، مجلة معهد التراث العلمى العربى، حلب، المجلد الثالث، العدد الثانى، تشرين الثانى ١٩٧٩ ص ١٨٣-١٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٥/١٨٩/٢٠١.

(٣) المصدر السابق ص ١٩٣/١٩٥/١٩٨-١٩٩/٢٠٢-٢٠٨.

والعناء. وبدون هذه الخطوات الثلاث يتحول الموضوع إلى مجرد وهم، عنقاء مغرب.

ويتصدر بطليموس ثم أرسطوطاليس ثم مولاى الشيخ. ومن الكتب يتصدى كتاب "الاقتصاص" ثم المجسطى ثم المناظر[١]. ويراجع ابن الهيثم بطليموس نفسه متجها إلى الأصول الأولى دون التوسط بشرح "مولاى الشيخ" ليرفع التناقضات الموهومة فى عمل بطليموس، مستعينا بباقى أعماله. ومصححا الكتاب بالكتاب، المجسطى بالاقتصاص، واستعمال نفس ألفاظه حتى تستبدل بها ألفاظ أخرى لا تفيد نفس المعنى، واكتشاف ما قاله بطليموس بنفسه وما لم يقله[٢]. ويحدد فى الكتاب المقالة والمكان حتى لا يتحدث انطباعا على الإطلاق.

ويعتذر ابن الهيثم عن بعض أخطاء بطليموس لأن بطليموس نفسه يعتذر عنها ويدخل فى فكره، ويصف كيف يتأمل ويفكر ويستدل. بل يتوجه ابن الهيثم إلى مصادر بطليموس عند أرسطو والتمييز بين القول بالحركة عند كل منهما. يبين قصد أرسطو وقصد بطليموس ومدى اتفاقهما واختلافهما، فابن الهيثم يقوى النصين معا ويهيمن عليهما كما يهيمن القرآن على الإنجيل والتوراة، يصدق مضمونهما ويصحح ألفاظهما[٣]. ويدل ذلك على أن بطليموس هو الذى يشرح ابن الهيثم، وأن ابن الهيثم هو الدارس، ويستعمل أقوال بطليموس تأييدا له إن كانت مطابقة أو نقدها ومراجعتها وتصحيحها إن كانت مخالفة. لذلك يكثر تردد ألفاظ: صحيح، تصحيح، غلط، خطأ. فابن الهيثم يترك النص ويتجه نحو الموضوع حتى يراه ثم يعود إلى النص ليراجعه على الموضوع[٤]. هنا يرتبط تمثل الواقد بالشرح إلا أن تمثل الواقد تجاوز للشرح إلى مستوى آخر، فهو أولى مرحلة من مراحل التأليف فى حين أن الشرح مجرد فهم له على ما هو عليه.

إن خطأ "مولاى الشيخ" هو تصديق بطليموس فى كل شيء، ولكنه يصدق بطليموس من غير برهان ولا حجة بل تقليدا ونقلا وكأن أصحاب الحديث لا يصح أن يكونوا علماء لأنهم مجرد نقلة عن الرسول، تعودوا على منهج النقل وليس على منهج البرهان كما هو الحال عند أصحاب التعاليم. ويصعب عليه تغليط بطليموس وكأنه نبى

---

(١) بطليموس (٦٤)، المجسطى (٨)، أرسطوطاليس (١٦)، مولاى الشيخ (٩)، كتاب الاقتصاص (١٣)، كتاب المناظر (١).

(٢) حل شكوك ص١٨٨-١٩١.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠١-٢٠٥.

(٤) المصدر السابق ص ١٩١-١٩٦/١٩٩-٢٠١.

مع أن لبطليموس أغلاطا كثيرة فى مواضع كثيرة من كتبه. فكثير من أقواله فى المجسطى متناقضة، يضع أصولاً للهيئات ثم يناقضها. وقد كان فى نية ابن الهيثم تأليف كتاب فى علم الهيئة يرصد فيه أغلاط بطليموس. كما أن له أغلاط فى كتاب المناظر والبرهان على أشكال المرايا. معانى كتاب "الاقتصاص" يبطل أكثرها ويضعف. وألف ابن الهيثم منشورين فى العاجل يبين غلط بطليموس فى ذلك التدوير[١].

ب- وفى **"الشكوك على بطليموس"** يتقدم بطليموس على الإطلاق كى يصبح هو العلم الوحيد. ويتقدم المجسطى ثم الاقتصاص ثم المناظر[٢]. ولا يعنى تمثل الوافد مجرد القبول والاستيعاب والتعلم بل يعنى الشك فى الوافد ونقده وتجاوزه كما يدل العنوان. من أجل القضاء على تقليده وتحوله إلى اعتقاد مضاد لتقدم العلم. وقد استمر هذا التيار النقدى للوافد حتى فى العصور المتأخرة[٣]. فالنقد مشروع حضارى لعدة أجيال وهو موقف واع مقصود، يعبر عنه ابن الهيثم فطالب الحق ليس هو قارئ كتب المتقدمين وحسن الظن بهم بل هو الناقد لفهمه، الباحث عن الحجة والبرهان لا المتبع لقيل وقال، والخصيم للكل دون تحامل أوتسامح حتى

---

(١) "ووجدته أيضا يصعب عليه تغليطى لبطليموس ويمتعض منه ويظهر من كلامه أن بطليموس لا يجوز عليه الغلط، ولبطليموس أغلاط كثيرة فى مواضع كثيرة من كتبه. فمنها أن كلامه فى المجسطى إذا حقق فيه النظر وجد فيه أشياء كثيرة متناقضة. وذلك أنه قرر أصولا للهيئات التى يذكرها ثم أتى بهيئات للحركات مناقضة للأصول التى قررها وليس موضعا واحدا بل مواضع كثيرة. فان أحب أن أكشفها وأبينها فعلت. وقد كنت عزمت أن أعمل كتابا فى تحقيق الحق من علم الهيئة وأبين فيه أولا أين المواضع المتناقضة من كتاب المجسطى ثم أبين المواضع الصحيحة منه، ثم أبين كيف تحقق المواقع المتناقضة. وله أغلاط فى كتاب المناظر منها غلط فى البرهان فى شكل المرايا يدل على ضعف تصوره. فأما كتاب الاقتصاص فان المعانى التى ذكرها فى المقالة الثانية والهيئات التى قررها بالأكر والمنشورات إذا حقق النظر فيها بطل أكثرها واضمحل"ص٢٠٦-٢٠٧". وفى عاجل الحال قد بينت غلطه فى هذا الجواب فى المنشورين اللذين فرضهما لذلك التدوير وأوضحته بالبرهان الذى لا شك فيه وبينت على أنه على أى وضع فرض المنشوران عرض منهما المحال الذى لا عذر فيه ص٢٠٧. "فان أمكن أن يقرر لهذين المنشورين وضعا صحيحا فانه إذا انفذه إلى ووقفت عليه شكرت عليه شكرا دائما واعتذرت له به وأتوب من بعده أن أغلط بطليموس فى شيء من أقاويله. فقد صح أن بطليموس غلط ووجب على مولاى الشيخ أن يعترف بخطأ بطليموس، ووجب عليه أن يتوب من الامتعاض له ويتوب من تقليده من تصديقه فى شيء من أقاويله التى لا يأتى معها ببرهان ولا حجة "ص٢٠٧".

(٢) ابن الهيثم: الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبرة، نبيل الشهابى، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، جمهورية مصر العربية، القاهرة١٩٧١. بطليموس (٤٤)، المجسطى (٢٨)، الاقتصاص (١٨)، المناظر (٦).

(٣) وذلك مثل نقد بطليموس وابن الشاطر وكوبرنيقس فى العصر الحديث فى الغرب .

يدرك الحق والباطل فى كلام القدماء، ويتحقق من صدق أو خطأ أقوالهم[١].

ويستعمل ابن الهيثم عدة مناهج للنقد والمراجعة والتصحيح. أولا منهج اتساق الفكر وتطابق النتائج مع المقدمات وعدم الوقوع فى التناقض والمحال والشناعة[٢]. وقد يكون سبب الغلط اللغة وسوء استعمال الألفاظ وعدم دقة المصطلحات. المقياس إذن هو تطابق الفكر مع نفسه واتباع قواعد القياس. فالهيئة التى فرضها بطليموس للكواكب الخمسة باطلة لأنها خارج القياس، وفرض الحركة على دوائر مجردة أيضا خارج القياس[٣]. لذلك يرفض ابن الهيثم التناقض فى المعانى والأقوال والتصورات والأصول الصحيحة كما يرفض ما ينتج من محال وفحش. وقد يكون المقياس هو التناقض مع الواقع. فالوجود خلاف القول[٤]. وقد تكون المعانى صحيحة ولكن أوجه الاستدلال تتبين ببراهين أخرى كما هو الحال فى بعض إشكالات كتاب المناظر. لذلك تكثر ألفاظ التناقض فى المعنى، المحال فى الوجود، الغلط فى التصور أو الظاهر، المناقض للأصول الصحيحة، المحال الفاحش فى مقابل الصحيح، البين، البرهان[٥]. وأحيانا يجد ابن الهيثم لبطليموس العذر لبعض ما نسيه أو أخطائه مثل نقص البراهين والقفز على المقدمات

---

(١) "طالب الحق ليس هو الناظر فى كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه فى حسن الظن بهم بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم المتوقف فيما يفهم عنهم المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذى هو إنسان مخصوص فى جبلته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر فى كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه ويجعل فكره فى متنه وفى جميع حواشيه ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه، ولا يتمسح فيه. فانه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع فى كلام من تقدمه من التقصير والشبه، الشكوك ص٤٠٣.

(٢) "ولما خصمناها وميزناها وتحرينا انصافه وإنصاف الحق منه وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظا بشعة، ومعانى متناقضة إلا أنها يسيرة فى جنب ما أصاب فيه من المعانى الصحيحة. فرأينا أن فى الإمساك عنها هضما للحق وتعديا عليه وظلما لمن ينظر بعدنا فى كتبه فى سترنا ذلك عنه، ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك فى سد خللها وتصحيح معانيها بكل وجه يمكن أن يؤدى إلى حقائقها". المصدر السابق ص١٤.

(٣) "ولسنا نذكر فى هذه المقالة جميع الشكوك التى فى كتبه وإنما نذكر المواضع المتناقضة والأغلاط التى لا تأويل فيها فقط التى حتى لم يخرّج لها وجوه صحيحة وهيئات مطردة انتقضت المعانى التى قررها وحركات الكواكب التى حصلها. فأما بقية الشكوك فإنها غير متناقضة للأصول المقررة وهى تنحل من غير أن ينتقض شيء من الأصول ولا يتغير"، ص٥، الخروج على القياس ص٢٣/٣٣-٣٤/٣٧/٤٣.

(٤) المصدر السابق ص٦/٧/١٠/٢٠/٢٢/٢٧/٥٠/٥٢/٥٩.

(٥) المصدر السابق ص٦.

والسهو الذى لا يعترى البشر منه. وأحيانا أخرى ليس له عذر فى مواضع ارتكب الخطأ فيها قصدا. ويراجع ابن الهيثم ما قاله فى كتاب المجسطى مثلا على ما قاله فى كتاب آخر من أجل تفسير العمل كله بعضه ببعض فى وحدة المذهب ونسقه الكلى. ويدعم منهجه بالنصوص واقتباس الأقوال والإشارة إلى موضع القطع والوصل وإعطاء فرصة لبطليموس لتأويل صحيح لأقواله بعد عرضها على العقل والتجربة مع السير خطوة خطوة مع فكره لمعرفة مساره وأين القفز فيه فى الأصل أو الشرح[١].

جـ- وفى "**مقدمة ضلع المسبع**" يتقدم أرشميدس وحده[٢]. فالرسالة مختصرة دون الإضرار بالمعنى على مقدمة أرشميدس فى ضلع المسبع. ويكمل ابن الهيثم براهين أرشميدس. فأساس برهان أرشميدس هو المثلث الذى عمل منه المسبع يمكن إعادة توظيفه لعمل المربع منه. كما يوسع ابن الهيثم الموضوع ويكمله، وهو ما يحتاج إليه أرشميدس لإثبات ضلع المسبع. فإكمال النتيجة يفيد فى إعادة وضع المقدمات. كما يجد ابن الهيثم العذر لأرشميدس واضعا إياه فى سياقه التاريخى. فالعلم يتقدم بتقدم التاريخ[٣].

د- وتبدأ "**رسالة فى الكرة المحرقة**" لابن الهيثم أيضا من المقالة الخامسة من كتاب "المناظر" لبطليموس[٤]، دون ذكر للسياق التاريخى والاكتفاء بالموضوع العلمى "شعاع يخرج من الشمس على خطوط مستقيمة وينفذ فى كل جسم مشف مقابل للشمس. فإذا نفس فى جسم مشف، ثم لقى جسما آخر مشفا مخالفا الشفيف لشفيف الجسم الذى هو فيه ولم يكن قائما على سطح الجسم الثانى على زوايا قائمة، انعطف ولم ينفذ على استقامة" [٥]. يعنى التمثل هذا القدرة على العرض النظرى الخالص بداية من نقطة

---

(١) "ووجدنا كتابه فى المناظر أشكالا بينها ببراهين صحيحة إلا أن المعانى فى أنفسها صحيحة لكن تتبين بغير البراهين التى بينها بها فتأولنا له فيها ولم نذكرها ص ٧، المصدر السابق ص٥٠/٥٤/٥٩/٦٢.

(٢) ابن الهيثم: مقدمة ضلع المسبع، تحقيق رشد راشد، مجلد معهد التراث العلمى العربى، حلب، المجلد الثالث، العدد الثانى١٩٧٩ ص٢١٨-٢٢٧. ولابن الهيثم رسالتان: مقدمة ضلع المسبع، فى عمل المسبع، وهو حوار مع أرشميدس فى كلامه على مقدمة ضلع المسبع. والمقدمة مملوءة بالمعلومات الرياضية دون تحليل لكيفية التحول من النقل إلى العقل أو عن مكونات الإبداع عند ابن الهيثم.

(٣) "إن أرشميدس بنى ضلع المسبع على المربع الذى قدمه ولم يبين كيف نعمل المربع على الصفة التى شرطها إنما يكون بقطوع المخروطات، ولم يكن ذكر فى كتابه الذى يذكر المسبع فى آخره شيئا عن قطوع المخروطات فلم ير أن يخلط الكتاب ماليس من جنسه، فأخذ المربع مقسما وبنى عليه ضلع المسبع" ص٢٢٠-٢٢١.

(٤) السابق ص ٢٩٧-٣١٨.

(٥) السابق ص ٢٩٧.

تاريخية عند اليونان. تتحول إلى الابداع الخالص عندما ينتهى الواقد كلية ولا يبقى الا العقل الخالص. لذلك لا يذكر من الواقد الا بطليموس والمناظر. ويوضع المقال داخل مجموع أعمال ابن الهيثم مثل "المناظر" و"خطوط الساعات" [١].

تغيب ألفاظ القول وتكثر صيغ ألفاظ البيان لأن ابن الهيثم لا يشرح قولا بل يوضح برهانا. بل قد يكون فعل البيان مزدوجا عندما يتم بيان البيان من أجل مزيد من الايضاح[٢]. وهو بيان للبرهان أى للبحث عن المنطق الداخلى للموضوع[٣]. ويقوم البيان على على الافتراض كما هو الحال فى البراهين الرياضية، توهم الخطوط من أجل بناء البرهان الهندسي عليها. لذلك يظهر تعبير "واذا توهمنا" وحتى يمكن استبعاد المحال، بالاضافة إلى عدد من الرسوم والاشكال التوضيحية، كما يحيل اللاحق إلى السابق والسابق إلى اللاحق لبيان وحدة الموضوع ووحدة الاستدلال فى عبارات مثل "وإذ قدمنا". وكما يبدأ المقال بالبسملة والدعوة بالتيسير والاتمام بالخير والسعادة ينتهى بالحمدلة والصلاة على الرسول وآله أجمعين.

هـ- وفى "**رسالة الكرة المحرقة**" لابن الهيثم أيضا تحرير كمال الدين الفارسى (٧١٨ هـ) يبدو التمثل مزدوجا بين ابن الهيثم والفارسى، تمثلا على تمثل نحو مزيد من التحول من النقل إلى العقل، من الواقد إلى العقل الخالص[٤]. الفارسى يتمثل ابن الهيثم متمثلا بطليموس[٥]. يستبعد المقدمات التى ذكرها ثم يدخل فى الموضوع مباشرة فى الكرة المحرقة وهى أن زاوية الانعطاف فى الزجاج أصغر من نصف العطفية وأكبر من ربعها. لذلك لا يذكر من الواقد إلا بطليموس وكتابه المناظر، ثم ابن الهيثم وكتابه فى خطوط الساعات، مما يدل على وحدة عمل ابن الهيثم. ولذلك أيضا تتعادل ألفاظ القول بين "قال" و"يقول" أى ابن الهيثم و"أقول" أى الفارسى[٦]. ففى تمثل الواقد أيضا يقع التراكم، بداية الابداع. فالتمثل أول نوع فى التأليف، والابداع آخر نوع فى التراكم.

---

(١) بطليموس، المناظر (٣)، خطوط الساعات (١)، المناظر (ابن الهيثم) (٢).

(٢) وذلك ما أردنا أن نبين (٥)، لما تبين ذلك فى المقدمات(٢)، واذ قد تبين ذلك، فقد تبين من هذا، فيتبين من جميع ذلك، وقد تبين من هذا البيان، فقد تبين مما بيناه، فقد تبين، وقد تبين فى الشكل الأول، وقد تبين فى الشكل الرابع(١).

(٣) فلنبين ذلك بالبرهان، برهان ذلك، وهذا محال (١)، الأشكال التوضيحية(٥).

(٤) السابق ص ٣١٩-٣٤٤.

(٥) بطليموس (٣)، المنظر (٢)، ابن الهيثم، خطوط الساعات(١).

(٦) أقول (١٦)، يقول (١٤)، قال(١).

ويعتمد الفارسى على أكثر من نسخة من مقال ابن الهيثم ليستوثق من صحة النص[1].

وتظهر أفعال البيان والارادة لتدل على أن التحرير رغبة المتمثل الثانى فى توضيح المتمثل الأول. التمثل الأول فعل عقلى، والتمثل الثانى فعل إرادى. والفعل الارادى يحقق المطلوب، وما يحتاج اليه ويستبعد المحال والتناقض. ويلخص النتائج ويستقرى الحاصل، ويضيف التكملة والحاشية. فهو فعل كيفى فى البيان وكمى فى التركيز والشرح. والمقال به ستة رسوم توضيحية وجدول واحد. ولا يظهر من الموروث إلا ابن الهيثم رحمه الله متمثلاً الوافد دون بسملة أو حمدلة [2].

و- وفى "**مقالة عن ثمرة الحكمة**" يأتى أقليدس فى المقدمة، لدرجة تلقيب ابن الهيثم بأقليدس الثانى بعد بطليموس الثانى[3]. ويعرض ابن الهيثم لما سماه أقليدس الرأى العام أو الاشكال مع موقف نقدى، يتفق مع بعض ويختلف مع البعض الآخر مما يتطلب الصبر على تأمله. فالعلم صبر وتأمل[4].

ولا يهم اذا كان ابن الهيثم هو مؤلف المقال أم أنه منتحل عليه فهذا سؤال الاستشراق، فالنص له استقلاله الداخلى بصرف النظر عن مؤلفه، ميلاده ووفاته وحياته. تحليله من أجل التعرف على مكانه فى التحول من النقل إلى الإبداع. وابن الهيثم فى الرياضيات مثل ابن سينا فى علوم الحكمة، يمثل القدرة على التنظير لدرجة الاقتراب من الابداع الخالص لولا ذكر الوافد وتمثله. درس فى بداية حياته أرسطو وجالينوس وبطليموس وأقليدس ثم تجاوزهم وانتقل من تمثل الوافد إلى الإبداع الخالص فى بعض رسائله الأخرى. ويستعمل الاسم المنقول مثل علم التأليف الذى يسميه اليونانيون الموسيقى حرصا على التمايز بين الأنا والآخر[5]. منهجه يعتمد على الشك فى المنقول

---

(١) "وقد تصفحت نسختين من مقالته هذه فوجدت فيها على ما أوردته وأوردت على ما وجدته، ونبهت على ما فيه"، الكرة المحرقة ص ٣٣٧.

(٢) وذلك ما أردناه (٤)، وذلك محال (٢)، فتعين المطلوب، وهذه هى المحتاج اليها فى هذه المقالة، فاذا تبين (١). الحاصل، حاصل الحاصل، حاشية، تكملة(١).

(٣) ابن الهيثم: مقالة عن ثمرة الحكمة، تحقيق وتقديم محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة ١٩٩١.

(٤) المصدر السابق ص٣٢-٣٣.

(٥) "قليبتد من شرع طلب هذا العلم الرياضى بالوقوف على هذه المقالة والتفهم لها واتباع ذلك بالنظر فى كتاب أقليدس معتمدا الصبر على تأمله وتصوره مطرحا للنفور والإعراض عما يستهجنه من ذلك أويدق على فهمه منه ويمضى فيه على رسله فانه يفيد بذلك جزءا عظيما من أجزاء السعادة يحدوه على التواصل إلى إفادة ما فى أجزائ[illegible] در السابق ص ٣٣.

سواء كان الوافد أو الموروث أو الوافد الموروث حتى يتأكد من صحته، صحة النقل أو صحة الفهم والتأويل، صحة المتن وصحة السند بلغة علم الحديث. ويتم التصديق إما عن طريق العقل والبرهان أو بطريق التجربة والملاحظة والمشاهدة لا فرق فى ذلك بين العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية. والتعبير عن النتيجة بلغة علمية دقيقة وبأسلوب مختصر بعيدا عن الإنشائيات واللغو والتطويل. والمثابرة فى العمل ضرورية بالرغم من الشعور بحتمية النهاية وهموم قصر العمر.

والهندسة تجمع بين الرياضة والمنطق. الهندسة منطق الرياضة. وهى أساس العلوم الرياضية الأربعة تعطى خواص الأشكال الهندسية فى الهندسة، وخواص الأعداد فى الحساب، وخواص علم التأليف فى الموسيقى، وخواص علم الهيئة فى الفلك. وعلى أساس الهندسة تنشأ باقى العلوم الصناعية[1]. والرياضة بديل عن المنطق فى قسمة الحكمة إلى رياضيات وطبيعيات ومنطقيات.

وابن الهيثم متكلم وفيلسوف، ألف فى الرد على ابن الراوندى والرازى والمعتزلة والمتكلمين ولإثبات أن أدلة المتكلمين فاسدة لا تقوم على برهان ضرورى حتى ولو كان الموضوع إثبات حدوث العالم كما فعل ابن رشد فيما بعد.

ولا يخلو فكر ابن الهيثم من جانب أخلاقى عملى بالرغم من التأصيل الهندسى الطبيعى لدرجة الشك فى صحة "ثمرة الحكمة" لأفلاطونيتها فى تقسيم قوى النفس، وتناول موضوع الأحلام، وجمعها بين العلوم الطبيعية والإلهية والرياضية. أراد منها ابن الهيثم تعليم المبتدئين أصول الحكمة اعتمادا على أصول الهندسة[2]. إذ تستطيع الهندسة وهى منطق الرياضيات الوصول إلى الأمور الطبيعية التى هى الحكمة ومبادؤها وعللها وأسبابها والى الأمور الإلهية، حكمة الله وذكره فى هيئة السماء والأرض وما بينهما فلزم إثبات البارى حكيما قادرا خبيرا[3].

---

(١) هى خمسة عشر علما: ١- المساحة.٢- حساب المعاملات.٣- الجبر والمقابلة.٤- حساب الفرائض والوصايا.٥- الناظر.٦- استخراج مراكز الأثقال.٧- استخراج المسائل الرياضية التى هى أصل كل مطلوب من الأمور الهندسية.٨- الحيل كما يحتال فى العدل والجور. ٩- هيئة السماء والأرض وعدد الأفلاك والكواكب وأقدار أجرامها (الزيجات) وأبعادها عن الأرض (التقويم). ١١- ظلال المقاييس (الساعات). ١٢-سطح الكرة (الاسطرلاب). ١٣- استخراج آلات الماء. ١٤- تأليف الألحان (الشفاء بالموسيقى). ١٥-الأبنية والقناطر والجسور وحفر الأنهار.

(٢) ثمرة الحكمة ص ١٨-١٩/٢١.

(٣) المصدر السابق ص ٣٣.

وفى الرسائل الأربع تنتهى ثلاثة منها دون "الشك على بطليموس" بالإيمانيات ابتداء بالبسملة والحمدلة والثقة بالله ودعوته للعصمة من الزلل والتقصير والخلل، والاستعانة بمشيئته والتوكل عليه. العزة لله، وحده لا شريك له. ويدعو ابن الهيثم لمولاه الشيخ بحراسة الله له بالرغم من تقليده لبطليموس وامتعاضه من نقده. ويستشهد بآية قرآنية ﴿ إن بعض الظن إثم﴾ لإثبات ضرورة الانتقال من الظن إلى اليقين. ويُحمد لابن الهيثم أنه لم يدع للسلطان بعد دعاء الله[١].

٢- **على بن رضوان.** وفى **"المستعمل فى المنطق فى العلوم والصنائع"** لعلى بن رضوان (٤٥٣هـ) يدل العنوان على تحويل المنطق من منطق صورى إلى منطق للاستعمال، وانه ليس فقط فى قواعد الفكر بل أيضا فى العلوم والصنائع، لا فرق بين منطق تقليدى قديم ومنطق علمى حديث. وينقسم إلى مقالات ثلاث بلا عناوين. الأول عن الأجناس العشرة ويضم المقولات والعبارة. والثانى عن القياس والبرهان أى منطق اليقين. والثالث عن الجدل والمغالطة والخطابة والشعر أى منطق الظن. فلا يعنى تمثل الوافد مجرد التكرار والنقل والتقليد بل يعنى بداية الابداع والنقل الحضارى. وهو على وعى باختلاف الترتيب بينه وبين أرسطو، فأرسطو يبغى العلم والعمل وابن رضوان يبغى العمل فحسب[٢].

يدرس ابن رضوان الموضوع ثم يبين موضعه فى منطق أرسطو مثل الفصل الرابع من كتاب العبارة[٣]. ويركز منطق أرسطو ويبين سبب إطالته فى تعليم صناعة الجدل واستقصائها فى ثمان مقالات[٤]. ويؤيد تقسيم الفيلسوف المخاطبات إلى خمس مادامت القسمة تتفق مع العقل والموضوع[٥]. وكان ابن رضوان على وعى بتقدم المنطق

---

(١) مقدمة ضلع المسبع ص ٣/٥٠/٧٠، حل شكوك حركة الالتفاف ص ١٩١/١٩٦. ثمرة الحكمة ص١٧/٣٤.

(٢) على بن الرضوان: المستعمل من المنطق فى العلوم والصنائع، د. أحمد عرفات القاضى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة١٩٩٦.

(٣) وقد خالفنا فى ترتيبها الفيلسوف. اذ كان قصدنا بيان ما يستعمل منها فى الصنائع والعلوم، وقصد الفيلسوف تلخيص ما يستعمل منها وما لا يستعمل منها أعنى علمها فقط"، السابق ص٢٣". ونحن نفرد فى هذا الكتاب كل واحدة من هذه الصنائع ليكون كتابنا هذا مدخلا إلى جميع صناعة المنطق. ونقتصر كما قلنا على ذكر ما يكثر استعماله فى العلوم والصنائع ليكون ذلك تذكرة لمن فهم هذه الصناعة من كتب الفيلسوف"، السابق ص ٩٦.

(٤) السابق ص ٤٢.

(٥) السابق ص ١١٤.

من القدماء إلى المحدثين. التمثل ليس الثبات على اللحظة الأولى التى نشأ فيها المنطق عند القدماء بل تمثله واستيعابه عند المحدثين. ويختلف المناطقة فى طرق تعبيرهم "وقد جرت عادة القدماء أن "[1]. ولا يعنى تمثل الوافد مجرد تحصيل واستيعاب بل يتضمن التأمل والفهم كما تدل على ذلك صيغ "وإذ تأملنا"، "وإذا قد لخصنا"[2]. ويظهر الاستدلال فى الانتقال من المقدمات إلى النتائج. وهو استدلال معيارى لما ينبغى أن يكون عليه الفكر "ولذلك ينبغى أن نفهم". كما تظهر أفعال البيان مما يدل على أن التمثل توضيح وشرح[3]. وتتم مخاطبة القارئ "واذا عرفت هذا". فالتمثل تجربة مشتركة ورسالة حضارية واحدة بين المؤلف والقارئ[4].

ومن الوافد يذكر الفيلسوف تحولا من الشخص إلى النموذج وأرسطوطاليس ثم أقليدس وأبقراط[5]. فقد استخرج أرسطو صناعة المنطق. ويشار إلى جميع الفلاسفة والمشهورين من الفلاسفة أو ذى النباهة منهم دون تحديد من الوافد أو الموروث[6]. ويحال إلى كتاب العبارة بمفرده لأنه أقرب إلى مباحث اللغة. ويضرب المثل بكتابى "كليلة ودمنة" و"العرس والعرائس". وما زالت بعض الألفاظ المعربة مستعملة مثل أسطقس وأسطقسات.

ويضرب المثل بمواد طبية من أبقراط، أن الحرارة تكثر فى الأجواف فى الشتاء مما يتطلب قلة البلغم فى حين أن البلغم يكثر فهذا خلف أى اختلاف النتائج عن المقدمات تجريبيا وذلك فى أمثلة البرهان. كما يضرب المثل بأمثلة طبية أخرى. فالمنطق للاستعمال منطق تجريبى. كما يضرب المثل ببرهان أقليدس لما يستعمل فى العلوم والصنائع وهو برهان مكون من مقدمتين. وما يجرى فى الهندسة يجرى فى سائر العلوم الطبيعية مثل الجرم السماوى.

وتظهر اللغة العربية فى عادة الاشارة إلى المجهول بزيد وعمرو. كما يضرب

---

(١) السابق ص ٧٢.
(٢) السابق ص ٤٠.
(٣) السابق ٢١/١٨.
(٤) السابق ص ٤٨/٥٠/٦١-٦٢.
(٥) الفيلسوف (٦)، أرسطوطاليس (٢)، أقليدس (٣)، أبقراط، سقراط (١)، العبارة (١)، كليلة ودمنة، العرس والعرائس (١).
(٦) المستعمل ص ٩٤/٢.

المثل بأرسطوطاليس وسقراط، بنفس الطريقة لشرح "متى" كعرض أو على أشخاص جزئية. ويذكر الناسخ الشيخ أبا الحسن على بن رضوان[1].

وتظهر مادة الموروث تلقائيا. فمادام المنطق للاستعمال فانه يكون نافعا فى التخلق بأخلاق الصالحين. والشرائع ضربان: عقلية، وهى ما يذعن اليه كل عاقل مثل مواساة صديق أو قريب، وحب الغير مثل حب النفس، والبر بالوالدين، وشكر المنعم، وهى متواترت فى كل أمة. والثانية وضعية وهى الشرائع الخاصة بكل أمة أو صنعة ومنها شرائع الطوائف الالهية عن نبوة أو وحى من الله ومن الامام أو الفقيه. والفرق بين الامام والفقيه والمتكلم أن الامام قائم بأمر الشريعة ويحمل الناس عليها، والفقيه يعنى بالحلال والحرام، والمتكلم هو الذى يتكلم فى أصول الفقه ونصرة الدين بأقاويل لا فرق بين عالم أصول الفقه وعالم أصول الدين. ويتم الاحتكام إلى الشريعة الوضعية فى حالة الخصام بين طائفتين أو إلى الشريعة العقلية العامة فى حالة الخلاف بين البشر[2]. وكما يبدأ الكتاب بالبسملة والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه ينتهى بالحمدلة وأحيانا فى آخر كل مقال[3].

ثامنا: ابن باجه وابن رشد.

١- **ابن باجه:** أ- وفى "**الغاية الإنسانية**" يحال إلى أرسطو والحكماء فقط[4]. إذ يستشهد ابن باجه بقول أرسطو أنه إذا حصل الإنسان على الكمال فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها وصار كما يقول أرسطو فى فرح وسرور دائمين، مجرد اتفاق فى الآراء، وتوافق فى الخواطر كنموذج لإجماع العقلاء وتبادل الخبرات بين الحضارات. كما يستعمل لفظ الحكماء دون تحديد انتمائهم للوافد أو الموروث بعد أن أصبح الوافد موروثا. ويحيل إلى "تدبير المتوحد" أكثر مما يحيل إلى أرسطو والحكماء مجتمعين مما يدل على أن مذهب ابن باجه يأتى قبل مذهب أرسطو، وأن تمثل الوافد ليس من أجل تمثل الآخر بل من أجل إبداع الأنا[5]. وما زال لفظ "الاسطقسات" معربا هو المستعمل وحتى الآن.

---

(١) ابن رضوان (٦)، السابق ص ١/٤٤-٤٥/٩٢/٩٤/١٤٢.

(٢) المستعمل ص ٨/٧/١٠/١٣٦-١٣٧.

(٣) السابق ص١/٩٢.

(٤) أرسطو والحكماء (١).

(٥) تدبير المتوحد (٣)، "فى الغاية الإنسانية ص١٠٠/١٠٢/١٠٤.

ب- ولابن باجه (٥٣٣هـ) أعمال صغيرة يتمثل فيها الوافد. فقد أتى فى القرن السادس بعد أن كانت عملية تمثل الوافد قد تمت. ففى "قول يتلو رسالة الوداع" [١]. يحيل إلى أرسطو فحسب. ثم يحيل من أعماله إلى الحيوان، ثم السماع الطبيعى، والسماء والعالم، والكون والفساد[٢]. فبعد أن يقوم ابن باجه بدراسة الموضوع يستشهد بأرسطو مثل وجود حسى أبدى فيْ البذر مجانس لاسطقسات الكواكب لأن جوهرها واحد وهو العقل، ومثل حد النفس بأنها استكمال لجسم طبيعى ذى الحياة للنعم فى الأولى والآخرة. وهو غير التعريف التقليدى المشهور لتعريف النفس عند أرسطو. أما بالنسبة إلى أعمال أرسطو فانه يبين أن جوهر الفاعل عقل إلهى ويحيل إلى السادسة عشرة من كتاب "الحيوان". فإذا يبين أن به روحانية كما رأى الأوائل أن السماء مسكن الروحانيين فانه يحيل إلى "السماء والعالم" والى "السماع الطبيعى". كما يحيل فى التمييز بين التردد والتردد إلى آخر المقالة الثانية من "الكون والفساد". ولا يحيل ابن باجه إلى مؤلفات أرسطو وحده بل يحيل إلى مؤلفاته هو مثل "رسالة الوداع" و"النفس" و"تدبير المتوحد" و"النبات" تأكيدا لوحدة المذهبين أرسطو وابن باجه وتفسير الجزء بالكل[٣].

جـ- وفى "الصورة الأولى والمادة الأولى" لا يذكر إلا الحكيم (مرة واحدة) دون أن يعنى أرسطو بالضرورة بل أى حكيم من الوافد أو الموروث فى موضوع طبيعى إلهى باعتبارهما علما واحدا فالطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى[٤]. ويبدو فيها ابن باجه جامعا علم الكندى ومنطق الفارابى واشراقيات ابن سينا. كما يحيل إلى بعض مؤلفات أرسطو. فقد تحول الوافد إلى نصوص وليس أشخاصا، إلى مؤلفات وليس مؤلفين، بداية للتحول من الشخص إلى العلم، ومن التراث العلمى إلى العلم ذاته. فإذا كانت أول الصورة تحصل فى المادة هى صورة الاسطقسات لأنها بسائط الموجودات يحيل ابن باجة إلى "الكون والفساد" ثم "الآثار العلوية" و"السماء والعالم"، كنوع من الأدبيات السابقة[٥]. ابن باجة هو الدارس وأرسطو هو صاحب الأدبيات فى الموضوع قبله. وما زال يستعمل لفظ "الأسطقسات" معربا[٦].

---

(١) "قول يتلو رسالة الوداع"ص١٤٩-١٥٠.

(٢) أرسطو (٧)، الحيوان (٢)، السماع الطبيعى، السماء والعالم، الكون والفساد (١).

(٣) رسالة الوداع (٣)، النفس (٢)، تدبير المتوحد، النبات(١)، (٦) السابق ص ٨٢/٨٠/٢٦.

(٤) "فى الصورة الأولى والمادة الأولى" العنوان من الناشر، الرسائل الإلهية ص١٠٣-١٠٤.

(٥) الكون والفساد(٢)، الآثار العلوية، السماء والعالم (١).

(٦) الرسائل ص ١٠٣-١٠٥.

د- وفى "**تراتب العقول وخلودها**" يذكر من الوافد كتاب "إيضاح الخير" (مرة واحدة) وليس اسم علم تحولا من المؤلف إلى النص، ومن النص إلى العلم كنوع من التأكيد والتثبت من الموضوع الذى درسه ابن باجه من قبل مع تحديد للأبواب الرابع والمائة والخامسة والمائة والسادس والمائة مما يدل على معرفة دقيقة بالكتاب. ولا يُذكر مؤلفه نظرا لشهرته لأولوية النص على الشخص وإمكانية نسبة النص إلى أكثر من شخص. وربما هو كتاب "الخير المحض" المنسوب إلى البغدادى والمنتحل على النسق الأفلوطينى. والرسالة دينية الطابع، تبين ثلاثة أمور للتقرب إلى الله، ذكره باللسان تمجيدا أو تعظيما، وأخذ الجوارح بما يعطيه القلب، وتجنب ما ينهى عن ذكره أو يشغل القلب عنه. وذلك كله لا يتم إلا بالصبر على الدوام معه. وتنتهى الرسالة بمخاطبة القارئ وتبصرته، اذا أخذ ما فيها كان من المخلصين لله. ولا يتم ذلك إلا بالصبر على إدامته[1].

٢- **ابن رشد**. وبالرغم من الصورة الشائعة عن ابن رشد (٥٩٥هـ) أنه "الشارح الأعظم" أى انه يقوم بتمثل الوافد إلا أن الشروح والملخصات والجوامع كانت في الحقيقة استعمال الوافد لنقد الموروث خاصة علم الأشعرية أى الكلام والفلسفة الاشراقية خاصة ابن سينا. ولكن يظهر تمثل الوافد فى مقالاته الصغيرة المنطقية والطبيعية (ثمانية عشر مقالا) فيما لا يتجاوز مقالين طبيعيين "فى المزاج" و"فى البذور والزروع".

أ- "**فى المزاج**". يتقدم جالينوس باعتباره منطقيا وطبيعيا ثم أرسطو. ويختفى الشراح نظرا لأن المقالة فى الطب وجالينوس هو الطبيب وليس أرسطو. ويحال إلى القدماء ثم إلى الفلاسفة والمفسرين على العموم. كما يحال إلى "فى المزاج" نفسه ربطا لأجزائه وتفسيرا للكتاب بالكتاب ثم إلى "الكون والفساد" و"الآثار العلوية"[2]. ويدافع ابن رشد عن أرسطو ضد سوء تأويل جالينوس له عندما جعل المفاعلات أربعة: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة، مع أنهما عند أرسطو اثنان فقط. فقد أخطأ جالينوس تصور الأربعة بضرب اثنين فى اثنين، فاعل ومنفعل. عند أرسطو الحرارة والبرودة فاعلتان، واليبوسة والرطوبة منفعلتان. وعلاقة الصورة بالهيولى هى علاقة الفاعل بالمنفعل. وخطأ جالينوس قياسه الكل على أنه فاعل ومنفعل كأضداد. ويقوم ابن رشد بدور الحكم والقاضى والإمام الواحد، ويبحث عن سبب سوء التأويل كما يفعل القاضى لمعرفة أدلة الاتهام أو البراءة، اتهام جالينوس، وبراءة أرسطو. وسؤال ابن رشد إلى أى

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٥-١٩٦.

(٢) جالينوس(١٧)، أرسطو (٦)، القدماء (٣)، الفلاسفة، المفسرون (١)، الكون والفساد، الآثار العلوية(١).

حد يمكن إضافة جالينوس إلى الرأى القديم فى المزاج يوافق الأصول الطبيعية ويدل على البحث عن الأصل كما هو الحال عند الأصوليين [١].

ولجالينوس مقالة فى "المزاج" يبين فيها أن الأمزجة تسع. فالدافع على التأليف هو الموضوع، هل الأمزجة تسع كما هو الحال عند جالينوس أم أربع كما هو الحال عند أرسطو؟ والأمزجة ثمان بالإضافة إلى المعتدل، وهو الموجود فى اللحم فى جلد الكف وطرف السبابة. فالمعتدل فى أطراف النوع. وتوجد فيه كيفيات الأسطقسات بمقادير متساوية، من الحار والبارد، والرطب واليابس. وقد غلط جالينوس فى إضافة المعتدل إلى الكيفيات الأولى لأنه شبه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية. فأرسطو أكثر طبيعية من جالينوس. قايس بينهما، وتصور أن كل واحد منها فاعل ومنفعل[٢]. وبالنسبة للمشائين الأمزجة الأربعة مركبة على نحو وجودها فى البسائط ولكن جالينوس واتباعه لم يفهموا هذا المعنى فى فعل الحرارة والبرودة فى الرطوبة واليبوسة، وجعلوا كل واحدة من الأربعة فاعلة. وأولوا أرسطو تأويلا بعيدا. والمشاؤون مجرد رواة للتاريخ الفلسفى ينقل عنهم جالينوس[٣].

ويضع ابن رشد جالينوس مع تاريخ الحكماء، وأنه استدرك ما فات جميع الفلاسفة والأطباء قبله، وتابعه من أتى بعده. ويشكره ابن رشد على حسن صنيعه، ويحكم بينه وبين القدماء، أيهما حق وأيهما باطل. ويشكر صاحب الحق وينبه على غلط صاحب الباطل. ويستشهد بالقدماء. فليس كل ما يقوله القدماء خطأ على الإطلاق. وعلى مستوى المصطلحات ما زال ابن رشد يستعمل أيضا اللفظ المعرب "الأسطقسات" مفردا ومثنى وجمعا وليس المترجم بعد أن استقر مثل الموسيقى والجغرافيا والفلسفة والسفسطة[٤].

ولا فرق فى آليات الإبداع بين الشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف من حيث تحليل أفعال الشعور المعرفى، ومنطق الاستدلال، والتطابق بين المقدمات والنتائج، والمسار الفكرى بين البداية والنهاية، والمنطق المعيارى باستثناء أفعال القول لأن التأليف لا يبدأ بشرح أقوال. يظهر أرسطو كأحد مكونات التأليف أثناء تمثل الوافد. إنما تظهر أفعال القول للمعترض الذى يرد عليه سلفا طبقا للأسلوب الفقهى. كما تظهر أفعال البيان

---

(١) المزاج ص ٢٤٧/٢٤٩/٥٧.

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٥-٢٤٦/٢٥٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٧/١٤٩.

(٤) المصدر السابق ص ٢٤٦/٢٥٠.

والإيضاح للغرض والقصد. فالتأليف قصدى وليس مجرد تجميع. وتظهر أفعال الشعور المعرفى التى تبين أفعال الفكر فى اتجاهه القصدى. فغرض ابن رشد فحص عدد إضافات المزاجات والموجود فى كل نوع من الأجسام المتشابهة الأجزاء سواء كانت لذى نقص أو لم تكن، فان النظر فى المزاج يكون ذاتيا أو جسميا. ويبدأ بالإعلان عن القصد، وينتهى بالإعلان عن تحقيق القصد. وتظهر البيئة الدينية كالعادة فى البداية والنهاية بالبسملة والحمدلة والصلاة والسلام على الرسول وطلب الرضا عن المؤلف[1].

ب- وفى"البذور والزروع" يظهر أرسطو وحده دون أى شارح أو أى فيلسوف آخر[2]. ولا توجد إحالات إلى مؤلفات لأرسطو أو لابن رشد نظرا لأنها مكتفية بذاتها. ويبدأ المقال بأرسطو لمعرفة مسار فكره وهو نفس بنية الموضوع نظراً لوحدة العقل والطبيعة. لذلك أتى المقال بسيطا سهلا واضحا. يعرض أرسطو من الداخل عن طريق عرض الموضوع متجاوزا القول فى الشروح والملخصات والجوامع. ولا يوجد نقد لأحد بل فقط بيان الاتساق الفكرى الداخلى وحقيقة الموضوع أو موضوعية الحقيقة تمثلا للوافد. ويرفع ابن رشد الاشتباه فى فهم أرسطو بين الذى يتحرك من ذاته والذى يتحرك بالمحرك الأول. والشبه مقدمة للاشتباه. الموضوع فى ظاهره طبيعى وفى حقيقته دينى لأن الفكر الدينى يفضل النوع الثانى، الحركة بالمحرك الأول على النوع الأول، الحركة الذاتية لأن النوع الثانى يسمح بوجود محرك أول لا يتحرك ومن ثم يمكن إثبات وجود الله. يؤلف ابن رشد فى الموضوع ثم يحيل إلى تأليف أرسطو لبيان الاتفاق فى النتائج بين حكيمين فى حضارتين مختلفتين وربما بمنهجين مختلفين، جزئى عند أرسطو، اتفاق العقل والطبيعة، وكلى عند ابن رشد، اتفاق الوحى والعقل والطبيعة. تمثل الوافد هو إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل فى الوافد، إظهار الكامن، قراءة ما بين السطور، دفع الشيء إلى نتائجه الأخيرة، القول فى استدلالاته ومعاركه ثم نقله إلى بؤرة الحضارة الجديدة كمرحلة من مراحل التحول من النقل إلى الإبداع[3].

ويبين ابن رشد غرضه منذ بداية المقال، الفحص عن القوى الموجودة فى البذور والزروع، جوهرها ووجودها، فاسدة أم غير فاسدة، الجنين المحمول قبل أن يتكون وكل ما تتوق النفس إلى معرفته. ويشعر ابن رشد بمسار فكر أرسطو، مقدماته ونتائجه،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥٩/٢٦١-٢٦٢/٢٦٤-٢٥٢/٢٥٤-٢٥٦/٢٥٧-٢٤٥/٢٥٠-٢٤٩/٢٥١-٢٤٤.

(٢) أرسطو (٦) وقد نشرها عبد المجيد الغنوشى بعنوان "مقالة فى قوى النفس"ص٦٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٨ -٢٦٢.

خطواته ووحدة مذهبه. ويحيل الأجزاء إلى الكل. يقول أرسطو ويقول ابن رشد. فليس القول حكرا على أرسطو بل إن قول ابن رشد أكثر من قول أرسطو[1].

ليس الحديث عن البذور والزروع موضوعا قرآنيا مباشرا وإن كان موضوعا قرآنيا غير مباشر نظرا لوجود الصورة فى القرآن. ومن ثم فان اتفاق فلسفة أرسطو مع العقل والطبيعة يجعل من السهل اتفاقها مع الوحى والحكمة الشعبية أى التاريخ. فالطبيعة قيمة. ويظهر ذلك من استعمال تعبيرات مثل "أكرم فى وصف جسد الطبيعة"، "أكرم من الأسطقسات الأربعة"، واستعمال لفظ إلهى بهذا المعنى التفضيلى يكون به الكرم والشرف. ويبدو أن تمثل الوافد يتم عن طريق إيجاد وعاء عقلى خالص أو طبيعى أو من الوحى اللاشعورى فى وعى المؤلف. فالوعاء معد ومهئ لاستقبال الوافد. وعلى مستوى المصطلحات يستعمل ابن رشد اللفظ المعرب "الأسطقسات" وليس المترجم "العناصر" بعد أن تحول بطول الاستعمال إلى لفظ عربى أصله أجنبى، وفى القرآن البعض منه[2].

وتظهر البيئة الدينية للتأليف فى البداية بالبسملة والنهاية بالحمدلة وطلب العون من الرب والصلاة والسلام على الرسول وآله، وطلب الرحمة والرضا للمؤلف، إيمانيات فى موضوعات طبيعية. لا فرق بين أن يكون ذلك من المؤلف أو الناسخ أو القارئ. فالنص عمل حضارى مشترك، وثيقة حضارية تعبر عن موقف واحد[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥٨-٢٥٩/٢٦٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٨-٢٦٣.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٥/٢٥٨-٢٥٩/٢٦٣.

الفصل الثانى

تمثل الوافد قبل تنظير الموروث

أولا: المترجمون: ثابت بن قرة، ويحيى بن عدى.

١- ثابت بن قرة. وكما ساهم المترجمون فى تمثل الوافد فانهم ساهموا أيضا فى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. فهم المؤلفون الأوائل. ولم يظهر تمثل الوافد قبل تنظير الموروث قبل القرن الثالث. فقد كان القرن الثانى بداية عصر الترجمة أى نقل الوافد وقلة التراكم الفلسفى فى الموروث. ويغلب على هذا النوع من التأليف علم الطب لحاجة الحضارة القائمة الجديدة اليه فى مداواة الجنب. فهو علم عملى قبل أن يكون علما نظريا، جزءا من الطبيعيات عند اكتمال بنية علوم الحكمة عند ابن سينا. لم يكن الموروث فى ذلك الوقت يتجاوز الطب النبوى، المرويات فى الطب عن الرسول.

ويمثل كتاب "الذخيرة فى علم الطب" لثابت بن قرة (٢٨٨هـ) هذا النوع من التأليف. جمعه ابنه سنان بن قرة، مجرد تجميع علم دون منهج، قياس أو تجربة أو حيل. ولا يوجد أسلوب يعبر عن وحدة العمل وتأليفه أو تجارب شخصية توحى بممارسة الطب[١]. ولو أن بعض عبارات التذكير بما فات تبدأ أحيانا ربطا للاحق بالسابق[٢]. تبدو فيه بداية المصطلحات الطبية مثل الصفة أى تركيب الدواء. ويغلب على أسماء النباتات والأعشاب فيه أسلوب التعريب عن اليونانية مباشرة.

ويتصدر الوافد بطبيعة الحال على الموروث. ويأتى جالينوس فى المقدمة. يليه أبقراط[٣]. ويعطى لجالينوس لقب الحكيم أو الفاضل ولأبقراط لقب الفاضل بداية للتحول الشخصى من الشخص إلى النموذج.وتقديرا للوافد الذى سيظهر عند الكندى كموقف حضارى. ومن مؤلفات جالينوس المحال اليها: تدبير الأصحاء، حيلة البرء، الأهوية والبلدان، المياميز، أغلوقون، طيماوس. وواضح خروج الحكمة الخالصة مثل طيماوس

---

(١) ثابت بن قرة: كتاب الذخيرة فى علم الطب ، الجامعة المصرية، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٢٨.ولا توجد به مقدمة لناشر أو محقق عن شخص المؤلف باستثناء مقدمة انجليزية لجورج صبحى بناء على اقتراح على ابراهيم.

(٢) السابق ص ١٢٧/١٣٣/١٦٢.

(٣) جالينوس (٤٤)، أبقراط(١٠) روفس(١).

من ثنايا الطب. ومن مؤلفات أبقراط يذكر "الفصول". وتبدو بعض الألفاظ معربة مثل الماليخوليا، الايلهسيا.

أما الموروث فيأتى ابن ماسويه فى الصدارة ثم حنين بن اسحق ثم الحارث بن كلدة طبيب العرب ثم ابن سرابيون[١]. وتظهر البيئة الدينية الاسلامية أيضا فى مؤلفات النصارى نظرا لتحول الاسلام إلى ثقافة يومية للجميع سواء كان ذلك من المؤلف أو الناسخ أو القارىء أو المالك، مثل البسملة والاستعانة بالله وطلب العصمة والتوفيق وهو الأغلب والحمدلة والصلاة على الرسول وآله الاكرمين. وتبرز بعض تعبيرات النصارى مثل "إيلاوس" وتأويله "رب ارحم" [٢].

٢- **يحيى بن عدى.** لم يقتصر المترجمون فقط على تمثل الوافد نظرا لقربهم منه ومعرفتهم به والقيام بأولى خطوات التحول من النقل إلى الابداع. فالمترجمون مثل المؤلفين ذوو ثقافتين، الوافد والموروث، وإن غلب الوافد. بدأ المترجمون المؤلفون بوضع الوافد فى وعاء الموروث حتى ولو كان المحوى أكبر من الحاوى.

أ- مثال ذلك **"تعاليق عدة فى معان كثيرة"** ليحيى بن عدى(٣٦٤هـ) بعد الكندى والرازى والفارابى[٣]. وتشمل موضوعات متفرقة لتعريفها، أشبه برسالة فى المصطلحات الفلسفية.

يتصدر تمثل الوافد على تنظير الموروث. ويتصدر أرسطو ومؤلفاته مثل قاطيغورياس ثم بارى ارمنياس ثم القياس (أنالوطيقا الأولى) وما بعد الطبيعة، ثم فرفوريوس وأفلاطون. ويذكر لفظ اليونانيين وأسطقس[٤]. يذكر أرسطو فى تعريف المتقابلات فى قاطيغورياس ثم يعلق ابن عدى لاعطاء مزيد من البراهين. ويبدد الشكوك، ويعطى حد المضاف فى السريانى على ما أورده أرسطو ويبين معناه. ويبين أيضا حد أرسطو للكيفية والاضافة، ويستشهد برأيه فى الحمل. ويستشهد فى قوله فى قاطيغورياس عن الذوات الجنسية فى موضوع الجن. ثم يشرح قوله فى قاطيغورياس أنه بالواجب صارت الأنواع والأجناس وحدها دون غيرها كالجواهر الأول والجواهر الثوانى ويفسر

---

(١) ابن ماسويه(٤)، حنين (٢)، الحارث بن كلدة، ابن سرابيون(١).

(٢) السابق ص ٨٤.

(٣) يحيى بن عدى: مقالات يحيى بن عدى الفلسفية، دراسة وتحقيق د.سحبان خليفات، منشورات الجامعة الاردنية، عمان ١٩٨٨ ص ١٦٧-٢٠٠.

(٤) أرسطو(٢٤)، قاطيغورياس (٦)، بارى أرمنياس (٤)، مابعد الطبيعة، القياس (أنالوطيقا الأولى) (١)، فرفوريوس، فلاطن (١). أسطقس (٢)، اليونانيون (١).

قوله بقوله والعودة إلى قاطيغورياس، بأن الألفاظ المفردة لها معانى مفردة. كما أن أرسطو جعل الموجود فى قاطيغورياس اسما مشتركا تشترك فيه المقولات العشر. وسماه فيما بعد الطبيعة جنسا. وجعل أرسطو المعلوم هو العلم، إذا رفع العلم رفع المعلوم كى يشحذ المتعلمون أفكارهم. فأرسطو عالم تربوى. ويبرر ابن عدى عدم بيان أرسطو غرضه فى كتاب قاطيغورياس كما فعل فى باقى كتبه أنها أوساط على مراتب مختلفة. وربما شك فى التقديم والتأخير لها. ويضع ابن عدى جدولا لشرح استخراج الحد الأوسط فى القياس بين المقدمات والنتائج. ويشرح رأيه فى جهات القضايا، الضرورى والممتنع والممكن. ويلاحظ على أرسطو أن حرف السلب إنما يقرن بالأسوار. كما يبين رأيه فى المقدمات التى يكذب بعضها بعضا ولا يمكن أن تصدق لتناقضها أو تضادها، ويوضح معنى قول أرسطو أن الكل يدل على أن الحكم كلى وليس المعنى. كما شرح أرسطو فى بارى أرمنياس أن الكلمة على العموم هو المحمول. ويعلق ابن عدى على ترتيب القضايا عند أرسطو بين الايجاب والسلب. والموضوع منطقى تجريدى. يبدو تمثل الوافد وكأنه محاولة للايضاح والفهم والتقطيع جزءا جزءا حتى يتم هضم الوافد قبل تمثله. أما فرفوريوس فقد عرف الآخر بأنه ما خلف غيره بطبيعته، وهو ما يعتمد عليه ابن عدى فى تحديد الشخص بأنه اسم مشترك. ويضرب أفلاطون المثل بالجن على الكائنات غير الناطقة وغير المائتة وبالتالى عدم تنافى الفصلين. ومازال لفظ "أسطقس" معربا مع الاحالة إلى اليونانيين الذين يسمون الانسان ناظرا.

أما الموروث فيعتمد ابن عدى على تعليق أبى سليمان المنطقى السجستانى على إضافة ما بالقوة إلى ما بالقوة. وما بالفعل إلى ما بالفعل حتى تصح الاضافة. كما يعلق على تفسير أبى بشر متى بن يونس على مقدمات القياس وكيف أنه تفسير عويص[1]. ولا يغيب الدافع الدينى متخفيا وراء التجريد المنطقى. فالله تعالى هو موجد الممكنات.

ب- وفى "**كتاب أجوبة بشر اليهودى عن مسائله**" يتصدر أرسطو مع إحالات إلى قاطيغورياس ثم السماع الطبيعى ثم بارى ارمنياس والبرهان واللام والسماء والعالم. ثم يظهر الاسكندر مع إحالة إلى مقاله "العناية" وجالينوس مع إحالة إلى "الكبير فى النبض" و"الصغير فى النبض". ثم أفلاطون ثم أنكساجوراس وثامسطيوس وأفلاطون وفرفوريوس ثم أبقراط مع إحالة إلى "الفصول" وديموقريطس، وأفيقوس، وأبرقلس الأفلاطونى. ومن

---

(١) أبو سليمان ، أبو بشر(١) . السابق ص ١٨٥/١٩١.

الفرق يأتى الحكيم ثم الاسكندرانيون ثم الفلاسفة[1]. وتشمل قسمين. الأول سؤال بشر اليهودى والثانى أجوبة ابن عدى[2].السؤال من الموروث اليهودى والجواب من الموروث النصرانى حول الواقد.

كان السؤال عن رواية أرسطو فى السماع عن رأى أنكساغورس فى أن مبادىء الأشياء بلا نهاية متشابهة الأجزاء بعضها من بعض، ويظهر فيها الأغلب مثل الماء. وقام أرسطو بتفنيد الرأى. ثم شرح ثامسطيوس نقد أرسطو، فهل أفحم أنكساجوراس؟ كما بين أرسطو فى المقالة الرابعة من السماع الطبيعى أن المكان هو نهاية ما يحويه فكيف تكون كرة الكواكب الثابتة فى المكان؟ وبين فى "السماء والعالم" أنه ليس وراءهما خلاء ولا ملاء، وهو الكل فهل لا مكان لها؟ ولما حد الحركة بالزمان ألا يوجد زمان بلا حركة أم أن الزمان جوهر قائم بنفسه والحركة تقدره؟ وهو رأى الاسكندر كمارواه جالينوس. وهو رأى أفلاطون أيضا. فهل الحق مع أرسطو أم جالينوس؟ يرى أرسطو فى السماع أن كل جسم متناه فقوته متناهية مما يلزم عنه أن تكون قوة الفلك متناهية مع أنها ليست كذلك. كما بين فى مقالة "اللام" أن الله علة العلل مع أنه قسم العلل فى البرهان إلى أربعة فأى علة يكون الله؟ وكيف يكون علة والله مثل العقل مفارقا؟ كما أن أرسطو فى "بارى ارمنياس" يبحث عن الموجبة. ويرى أن السالبة المناقضة أشد عنادا لها. وأثبت الاسكندرانيون خطأ أرسطو فى ذلك، ويرون العكس، وينقضون حجج أرسطو. وأرسطو على حق، والاسكندرانيون لم يفهموا أقواله. كما قسم أرسطو الموجودات فى قاطيغورياس إلى جوهر وعرض، والى عشرة أقسام. فما هى القسمة؟ هل هى الأجناس والأنواع؟ ولم صارت الموجودات عشرة؟ وهل يزيد الاسكندرانيون عليها؟ كما تحدث أرسطو فى "قاطيغورياس" عن ناطق غير مائت، فهل هى الكواكب كما يعتقد فرفوريوس؟

أما بالنسبة للاسكندر. فقد عدد الآراء فى العناية فى مقالة عنها. ينكرها البعض مثل ديمقريطس وأفيقوس. ويثبتها البعض فى الكليات والجزئيات وهو ما يرويه الاسكندر عن أفلاطون. وأرسطو مع الاسكندر يرى أن الله يعنى بالكليات دون الجزئيات. ويحصى

---

(١) يحيى بن عدى: مقالات يحيى بن عدى الفلسفية. السؤال ص ٣١٤-٣٢٨ ابواب ص ٣٢٩-٣٣٦.

(٢) أرسطو(٢)، قاطيغورياس(٥)، السماع الطبيعى(٤)، السماء والعالم، بارى ارمنياس، البرهان، اللام(١)، الحكيم (٣)، الاسكندر(٦)، العناية (١)، جالينوس (٧)، الكبير فى النبض، الصغير فى النبض(١)، أفلاطون (٤)، ثامسطيوس، أبقراط (٣)، أنكساجوراس (٢)، فرفوريوس، أبرقلس الأفلاطونى(١)، الحكيم(٥)، الاسكندرانيون (٣)، الفلاسفة(١).

الاسكندر حجج كل فريق.

أما أبقراط فقد صرح فى "الفصول" بأن من عرض له الصرع قبل نبات شعر عانته فان برأه يكون بتقدم السن. فاذا وصل إلى سن الخامسة والعشرين فانه يموت به دون بيان ذلك منه ولا عن جالينوس. وصرح جالينوس فى "الكبير فى النبض" أن أجناس النبض عشرة دون برهان حتى حين ذكر فى "الصغير فى النبض" سبعة فقط. وبرر ذلك يحيى النحوى بعدم تحمل المتعلمين لهذه الثلاثة دون ذكر برهان[1].

ويجيب يحيى بن عدى عن المسألة الأولى عن طريق شرح ثامسطيوس لكلام أنكساجوراس ثقة من ابن عدى بالشارح اليونانى. والجواب عن المسألة الثانية بتحليل لفظ المساواة يتضح صواب رأى الحكيم. والجواب عن الثالثة، الظن بأن كل جسم فى مكان وأن علة مكانية الأجسام جسميتها وهم لا يلزم الحكيم. والجواب عن الرابعة فى صواب ما قاله الحكيم فى تحديد الزمان. والجواب عن الخامسة، شك يحيى النحوى، هو أن الحكيم قال بأن القوة متناهية وليس الجسم وفرق بين الجسم وقوته. والجواب عن السادسة بأن الله علة فاعلة للفلك ومكون له وأقدم منه. وفرق بين التكوين والحدوث كما بين الحكيم فى قاطيغورياس. والجواب عن السابعة صواب رأى الحكيم أن المعاند للايجاب سلبى دون ايجاب ضده وكما شرح أبو بشر. والجواب عن الثامنة من شرح أبى بشر لقاطيغورياس أن العرض ليس جنسا للتسع مقولات. وجواب التاسعة قوة البرهان على أن المقولات عشر. وجواب العاشرة ما قاله الاسكندرانيون فى حل الشك فى حمى الدق اعتمادا على القياس والمعقول. وجواب الحادية عشرة أن الفلاسفة لم يستعملوا أقسام الجسم على أنها أجناس أو أنواع بل فصول. وجواب الثانية عشر أن العناية تعم كل الأشياء المعلولة وإن لم تكن على قدر متساو مما جعل البعض يظن أنها للبعض دون البعض الآخر. وعلى هذا يتفق الفيلسوفان الجليلان أفلاطون وأرسطو على الرغم من ظن البعض أنهما مختلفان وهو مالا يتفق مع عظمة الفيلسوفين ولا حقيقة الفلسفة. إنما الخلاف فى الرؤية. ظن أفلاطون العناية شاملة لكل المعلولات فى حين أنها عند أرسطو تنتهى إلى كليات الكائنات الفاسدة. وكلاهما تعظيم لله، الأول للارادة، فالعناية الشاملة للكل والجزء، والثانى، للعقل، العناية للجزئيات الفاسدة عن طريق كلياتها. وقد أفسد هذا اللقاء أبرقلس الأفلاطونى بتأييدة أفلاطون على أرسطو مدافعا عن إيمانيات أفلاطون على عقليات أرسطو. ويعتذر ابن عدى عن الجواب على المسألتين الطبيتين لأنه غير خبير

---

(١) السابق ص ٣١٤-٣٢٨.

بهذه الصناعة مما يدل على تواضعه وأمانته العلمية[1].

أما الموروث فانه لا يتعدى السائل اليهودى عرس بن عثمان بن سعيد الموصلى وعدم استطاعة أبى اسحق ابراهيم بن بكوس الرد على تساؤلاته ولا شيخ ابن عدى أبا سعيد. وقد يكون السائل هو بشر بن سمعان اليهودى اعتمادا على كتاب ابن أبى سعيد عرس بن عثمان بن سعيد اليهودى الموصلى صاحب بنى عمران. وقد سأل عيسى بن أسيد عن سبب كون المقولات عشرة وميله إلى أنها أكثر طبقا لرأى أرسطو. ويكشف السياق عن اشتغال اليهود أيضا بالوافد اليونانى وليس النصارى وحدهم. وكانت هناك مراسلات بينهما حول الشكوك على أرسطو. ويعتذر ابن عدى عن عدم مناقشة هذه المسائل شفاها مع أبى اسحق ابراهيم بن بكوس، واستفتاء الشيخ أبى سعيد فى ذلك، والاكتفاء بالرد المكتوب فى ثقافة تزاوج بين الشفاه والتدوين. كما يظهر أبو بشر متى بن يونس رضى الله عنه شارحا لأرسطو خاصة قاطيغورياس واعترافا بمشيخته[2]. ويحيى النحوى بين الوافد والموروث.

وتتضح الدوافع الدينية فى الأسئلة والأجوبة ليس فقط من حيث الشكل والأسلوب بل أيضا من حيث المضمون والتصور. فالأسئلة والأجوبة تبدأ بالبسملة وتنتهى بحسبنا الله ونعم الوكيل، والله ولى التسديد، وهو حسبه كافيا ومعينا، وله الحمد المستحق له، لا فرق بين يهودية السائل ونصرانية المجيب وإسلام الناسخ والقارىء. كما تتوجه الأسئلة والأجوبة بالدعوات للسائلين والمجيبين بطول العمر والبقاء وبتأييد الله وزيادة فى العلم ونفع الناس به، وعز الله، والعشم بالله على التشوق لمعرفة الحق، واللجوء إلى المشيئة الالهية. وفى الاجابة دعوة بأن يفيض الله على السائل من نور الحكمة وأن يزيد الله من علمه، ولا يوصف الله إلا بعبارات التنزيه مثل جل وتعالى، البارى جل اسمه، تقدست أسماؤه، جل ثناؤه إلى خلائقه[3].

---

(١) السابق ص ٣٢٩-٣٢٦.

(٢) ابن أبى سعيد عرس بن عثمان بن سعيد اليهودى الموصلى(٣) يحيى النحوى، عيسى بن سيد، بشر بن سمعان اليهودى، أبو بشر متى بن يونس(٢)، أبو اسحق بن ابراهيم بن بكوس(١)، السابق ص ٣١٤/ ٣٣٠-٣٢٩/٣٣٣.

(٣) السابق ص ٣١٤/٣١٦/٣١٧/٣١٩-٣١٨/٣٢١-٣٢٨.أطال الله بقاءك ص ٣١٤/٣٣٠، أيدك الله ص ٣١٤، زادك الله ص ٣١٤، أعزك الله ص ٣١٤/٣١٦-٣١٧/٣١٩-٣٢٥/٣٢٨، إن شاء الله ص ٣٢٣/٣٢٥/٣٢٧/٣٣٢، البارى جل وتعالى ٣٣٢/٣٢٥، البارى جل اسمه ٣٣٢.

أما من حيث المضمون فيتضح التصور الدينى للعالم فى موضوع العناية الالهية هل هى شاملة للكليات الباقية دون الجزئيات الفاسدة كما يقول أرسطو؟ وهو ما اتهم به حكماء المسلمين بانكار علم الله بالجزئيات كما قال أرسطو تحولا من العناية إلى العلم. يرى أفلاطون أن الله علة فاعلة فى العالم ويراه أرسطو مفارقا له، وهو الصراع الشهير عند المتكلمين بين التشبيه والتنزيه عند الأشاعرة والمعتزلة، وبين الارادة والعقل، بين الغزالى وابن رشد. وهناك من أنكر العناية كلها بالكليات والجزئيات معا إيثارا للنظرة العلمية الآلية، تفسير الطبيعة بنفسها عما هو الحال عند أفيقورس وديموقريطس. فالعناية صفر لا معنى لها ولا وجود لها البتة، وأن كل شىء يجرى بالاتفاق، اتفاق الأجزاء التى لا تتجزأ من الأشكال. وهو ما يفسر كل ما فى العالم من التغاير[1].

جـ- وفى مقالة **"التوحيد"** من الواقد ينكر أرسطو والسماع الطبيعى مرة واحدة، ومن الموروث "متكلمى عصرنا" مرة واحدة. فهو من حيث الشكل طبقا لتحليل المضمون أقرب إلى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، ومن حيث المضمون أقرب إلى الابداع الخالص نظرا لطول الرسالة وقلة الاحالة [2]. وينكر سقراط كما ينكر زيد وعمر عند العرب أو بطرس وبولس فى الغرب المعاصر للدلالة على الشخص المجهول بمعنى "أحد من الناس".

ومع ذلك فالموضوع من الموروث، "التوحيد". والرسالة محاولة للتحول من الكلام إلى الفلسفة، ومن التشبيه إلى التنزيه، ومن النقل إلى العقل، ومن العقيدة الاسلامية إلى الحكمة الخالدة التى تجمع بين الاسلام والنصرانية. فقد اختلف الناس فى معنى الوحدانية، أنه لا نظير له، وأنه موجود كما يقول أحد متكلمى عصرنا، وأنه مبدأ العدد، وأنه أحد المعانى التى يوصف بها سواه من الموجودات. كما اختلفوا فى وحدانيته من كل الجهات أم أنه واحد من جهة (الذات)، وكثير من جهة أخرى (الصفات). ويراجع ابن عدى كل هذه الأقوال للتثبت من صحتها بعقلية الفيلسوف وبرهانه وليس بايمان المتكلم وجدله. ويبطل ابن عدى كل هذه الآراء السابقة، أن الوحدانية تعنى نفى الكثرة، وأنه لا نظير له. وأنه الموجود مبدأ المعدودات أوأنها مشتق من اسم معنى موجود فى ذاته أو أنه واحد من كل وجه. وبعد النفى يأتى الاثبات، اثبات الكثرة داخل الوحدة ربما دفاعا عن التثليث كعامل موجه. هنا يبدو ابن عدى متكلما متخفيا فى صورة فيلسوف. فمن المستحيل أن

---

(١) السابق ص ٣٢٠-٣٢١/٣٢٦. لذلك كتب ماركس رسالته عن فلسفة الذرة عند ديموقريطس تأصيلا للنظرة العلمية فى مصادرها اليونانية.

(٢) أرسطو، السماع الطبيعى (١)، سقراط(٢)، متكلمى عصرنا (١). الرسالة ص٣٢، السابق ص ٣٧٥-٤٠٦.

يكون الله واحدا بالقوة يخرج إلى الفعل فى جهات كثيرة. فهو واحد بالقوة كثير بالفعل بالرغم مما قد يتضمنه هذا التخارج من حركة وتغير لا يجوزان على الله. وقد كان دليل التمانع شائعا عند المتكلمين صاغه الأشعرى ونسب اليه، وربما كان شائعا قبله فى النقاش بين المتكلمين والفلاسفة.

والرسالة مملوءة بالتعبيرات الاسلامية مثل الخالق تبارك اسمه، الخالق جل وتعالى، البارى تعالى ذكره، الخالق جل ذكره، العلة عز وجل. كما تبدو العبارات الايمانية داخل الفقرات مثل "الله الهادى لكل حقيقة البادىء بنفع جميع الخليقة، المستعين وعليه أتوكل وهو حسبى كافيا ومعينا"، وختم المقالة "بحمد الله ذى الجود والحكمة والمحل، ولى العدل وواهب العقل حمدا متصلا دائما على حسن توفيقه ومعونته". فالتوكل عليه، والاستعانة به، وبه العون والحسبان والكفاية، وله الشكر الذى يستحقه، ولا حول ولا قوة إلا بالله[1].

ثانيا:الرازى، وابن الجزار، والبلدى، والعامرى، وابن هندو.

١- الرازى. ويبدو أن التأليف فى مراحله الأولى كان فى الطب نظرا للحاجة اليه فى مداواة الجنود فى الفتوحات الأولى. وبطبيعة الحال يأتى الرازى (٣١٣هـ) فى مقدمة الأطباء الأوائل بكتابيه "المنصورى" و"الحاوى".

أ- فى "المنصورى" الطب علم نظرى وعملى، صناعة تدبير الجسد وسياسته. ويحتاج العقل إلى التدريب فى الصناعات التى يحتاج اليها الانسان. هو علم غامض يحتاج إلى فهم. وهو قسمان. تدبير الجسم الصحيح فى حالة الصحة مثل الطب الوقائى، وتدبير الجسم السقيم فى حالة المرض وهو الطب العلاجى، يجمع بين التحليل النظرى ودراسة الحالات[2]. يغلب عليه الاختصار والايجاز بالرغم من اتساعة على عشرة مقالات. واضح الوصف والأسلوب بالرغم من أعجميته. فهو ليس كتابا فى الأدب، علمى خالص، دلالته على الفلسفة الطبيعية ليست كبيرة. المقالة الأولى فى المدخل فى الطب وفى شكل الأعضاء وهيأتها تحتوى على فلسفة الطب أى معرفة الأشياء الطبيعية مثل الأسطقسات والمزاجات والأعضاء والقوى والأرواح والأفعال ثم معرفة العلل ثم معرفة الدلائل[3]. ويحيل بعض

---

(١) السابق ص ٣٧٥-٣٧٦/٣٧٩/٣٨١/٣٩٢/٤٠٤/٤٠٦. فيثاغورس (٥)، أبو الجيش النحوى(٢).
(٢) المنصورى ص ٣٧.
(٣) السابق ص ٤٧/٦٤/٩٢/٢١٠.

الكتاب إلى بعض، وتذكير اللاحق بالسابق مثل تفسير الكتاب بالكتاب[1].

يغلب عليه الوافد فى العمق (أربعة أعلام). ويأتى فى المقدمة جالينوس ثم أبقراط ثم أرماسوس ومادريوس[2]. وقد ذكر الوافد كلية فى فقرة واحدة عن مصادر الطب اعترافا بجهد القدماء ورصد الخلافات بينهما مثل خلاف مادريوس فى القول بالأسطقسات. ولا غرابة أن يستعمل فعل "زعم" لجالينوس عندما زعم جالينوس أنه لم ير أحدا ممن يشفى هذا الدواء. وتروى تجارب عن جالينوس وليس فقط أقواله التى تؤكد ما انتهى اليه الرازى بنفسه[3]. وهى أعلام قليلة نسبيا وكأن الابداع فى بداية الحضارة كان أكثر من النقل فى النهاية كما هو الحال عند ابن البيطار، ولكن يغلب عليه الموروث فى الاتساع على مستوى واحد (خمسة أعلام) بولس، وأهرون، وحنين بن اسحق، ويحيى بن ماسويه، والخمار[4]. ولا فرق بين وافد وموروث فى تاريخ الطب. وربما صمت الرازى عن باقى المصادر كما صمت ابن سينا. وقد يكون الابداع مبكرا بعد تمثل الوافد وقد يكون النقل هو السائد بعد أن يحدث التراكم الداخلى الكافى. فالابداع على درجات من تمثل الوافد إلى تمثل الوافد وتنظير الموروث على اختلاف النسب بينهما حتى الابداع الخالص. ويحيل الرازى إلى بعض العلماء، قدماء الأطباء، الحكماء، بعض القدماء. ويحال إلى اليونانيين مما يدل على التمايز بين الأنا والآخر[5].

ويظهر الوافد، الهند والصين، فى أسماء بعض الأدوية على طول تاريخ الطب العربى الاسلامى مثل الساذج الهندى والدار صينى والصمغ العربى[6]. فالطب مرتبط بالبيئة الجغرافية وأحوال البلدان، نظرا لأثر الحرارة فى الأجسام، تجعيد الشعر عند الحبشاء، وأدمة العرب، وارتباط الأخلاق بألوان العيون، ودلائل الشعر والحاجب والأنف

---

(١) التصنيف حسب أسماء الأعلام كان أفضل وسيلة لعرض بابى التأليف والتراكم وصعوبة وجود قسمة أفضل. وميزته أولا معرفة انتظام العلم الواحد فى أكثر من نوع أدبى، كما أن الترتيب التاريخى يكشف عن تطور هذا النوع الأدبى صعودا وهبوطا بناء على تطور الحضارة الاسلامية.

(٢) جالينوس (٧)، أبقراط (٢)، أرماسوس، مادريوس (١).

(٣) الرازى: المنصورى فى الطب شرح وتعليق د. حازم البكرى، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت ١٩٨٧. ولا توجد من الحاوى إلا طبعة الهند.وقد نشر المحقق من قبل "نهاية الأفكار ونزهة الأبصار".

(٤) السابق ص ١٨/٢٩.

(٥) السابق ص ٣٦٨/٣٥٦/٣٢.

(٦) السابق ص ٣٤٠.

الجهة والفم والشفة والأسنان وكأنها بدايات علم الفراسة[1]. بل ويتعرض لبعض المؤسسات الاجتماعية مثل تسرى المماليك[2].

بل يتحدث الرازى عن الأوضاع الاجتماعية لمهنة الطب فى "محنة الطبيب"[3]. فالطبيب يجمع بين القراءة والمشاهدة، بين الاطلاع والنظر أى أنه يجمع بين المنقول والمعقول باصطلاح الموروث. غايته الآخرة وليست الدنيا على عكس ما هو شائع عن الرازى وابن رشد من المادية وانكار النفس المستقلة عن البدن. كما أنه يحاول أن يحول علم الطب إلى ثقافة شعبية عامة بأسلوب الجوامع والنكت حتى يمكن المساهمة فى الوعى الطبى[4]. لذلك وضع أسلوبا أدبيا يخاطب به العامة والخاصة، أقرب إلى السهل الممتنع. وفى نفس الوقت ينقد الممارسات الجاهلة فى عصره ولو أنه خارج موضوع الكتاب وأدخل فى النقد الاجتماعى [5].

بل ويبدو الموروث داخل العلم نفسه عندما يوصف البدن كخلق الله عز وجل. فقد جعل العظام عماد البدن ودعامته. وركب فى جثة الانسان أجساما ما متحللة غير دائمة البقاء والثبات حتى لا يبقى الشخص الواحد دائما. كما هيأ آلات التناسل لبقاء النوع بحاله، وخلق الثدى ليحول الدم إلى لبن[6]. وكما يبدأ الكتاب بالبسملات ينتهى بالحمدلات والدعوة بالتوفيق والتوكل على الله وعلى مشيئته وإذنه[7].

ويتعادل الوافد مع الموروث عددا ولكنه يفوقه عمقا[8]. ويأتى فى الصدارة جالينوس ثم أبقراط ثم ديسقوريدس ثم روفوس ثم بولس وزنبور الحكمة [9]. وتتعدد الأفعال بين أفعال القول والذكر والظن، بالاضافة إلى فعل "زعم" الذى يعنى النقد والتمايز عن المنقول. فتمثل الوافد ليس مجرد تحصيل بل مراجعة، ويذكر لجالينوس بعض

---

(١) السابق ص ١٦٣-١٦٤.
(٢) السابق ص ٩٥-٩٩/٩٠.
(٣) السابق ص ٢٣٣-٢٣٤.
(٤) السابق ص ٥١٠.
(٥) السابق ص ٣٠٤/٣٧٩.
(٦) السابق ص ٣٤/٣٧/٤٠/٧٦.
(٧) السابق ص ١٧-١٨، إن شاء الله ص١/٢٥٢/٢٨٢/٣١٣/٣٣٩/٢٠٣/٢٠٥/٤٠٣، الحمد لله ص ٧٨/٢٣٦/٣٣٦/٢٨١، والعون من الله ص ٣٧٥/٣٠٠، والتوكل والاعتماد عليه ص ٤٥٩.
(٨) من حيث عدد الأعلام الوافد (٦)، الموروث (٦).
(٩) جالينوس (٣٠)، أبقراط(٨)، ديسقوريدس(٦)، روفس(٢)، بولس، زنبور الحكمة (١).

مؤلفاته مثل العشر مقالات، نصائح الرهبان، ولأبقراط كتاب "الفصول". ويعطى أبقراط لفظ الحكيم. كما تذكر بعض الألفاظ المصرية اليونانية بعد اسمها العربى ربطا للوافد بالموروث.[1] ومن الوافد الشرقى يذكر التمرهندى والصمغ العربى، ويذكر العمل بالسابق تأكيدا على وحدته[2].

وفى الموروث يتصدر ابن ماسويه ثم اسحق ابن عمران ثم الكندى وبختيشوع بن جبريل وقسطا بن لوقا وأبو بكر عم المؤلف [3]. ويذكر معظمهم فى سياق تأليف الأدوية أواصلاحها أو كمصادر للروايات الطبية[4].

ب- و"الحاوى" فى الطب للرازى من نفس النوع تمثل الوافد قبل تنظير الموروث[5]. ومن الوافد يأتى جالينوس فى المقدمة، فى وسط الفقرة وفى بدايتها، بالاسم الكامل أوبالحرف. وقد يذكر رواية عن آخرين مثل قسطا. وتذكر مؤلفاته دون اسمه مثل حيلة البرء نظرا لشهرتها دون الحاجة إلى نسبة. ويذكر أبقراط وأفلاطون من خلاله نظرا لمقارنته بينهما. وبعض المؤلفات تنسب إلى جالينوس نظرا للشك فى صحتها. وبعد جالينوس يأتى ديسقوريدس. والغالب عليها ذكر الأمراض والأدوية ثم روفس، ثم أبقراط ثم عشرات الأطباء تباعا، الأكثر ترداداً فالأقل. ويتضح توارى أرسطو كلية أمام أطباء اليونان[6].

أما الموروث فانه يغلب عليه الأطباء النصارى، حلقة الوصل بين الوافد والموروث. ولما كانوا من النصارى العرب كانوا أقرب إلى الموروث منهم إلى الوافد. والأقلية منهم من اليهود. ويأتى فى المقدمة ابن ماسويه ثم أهرن القس[7]، ثم اليهودى

---

(١) السابق ص ٤٠/٨٧/١١١/١٠٩.

(٢) السابق ص ٧٠/١٣٧/١٤٧/١٥٢/٢٠١.

(٣) ابن ماسويه (١٣)، اسحق بن عمران (٩)، الكندى، بختيشوع بن جبريل، قسطا بن لوقا، أبو بكر (١).

(٤) السابق ص ٦٣-٦٤/٧٠/٧٥/٧٦/١١٤/١١٦/٨٥/٩٧/١٠١.

(٥) الرازى: كتاب الحاوى فى الطب (٢١جزءا)، حيدر أباد ١٣٧٤هـ/١٩٥٥.

(٦) الوافد: جالينوس (٥٩٣)، ديسقوريدس (٥٥٢)، روفوس (١٢٥)، أبقراط (٧٣)، خليفوريوس(٧٢)، الاسكندر (٣٨)، انطليش (٣٥)، طهورسفوس (٢٨)، أورياسيوس(٢٧)، بديغورس(٢٥)، ارجيجانس (١٩)، ميسوس (١٥)، ايلاوس (١٤)، أرسطوطاليس، إشليمن (٨)، ابن طلاوس، قاطاجانيس، هرمس (٥)، اركغانيس، قاطاريون، أفلاطون (٤)، أرسطراطيس (٣)، بليناس(٢)، هرادس، أبولوعوس، فلانيوس، أورياسلس، طوثرن، اسقيروس، اوبياطش، طيماوس، ذيوقليس(١).

(٧) المرورث: ابن ماسويه (٢٩٤)، أهرن (١٠٥)، اليهودى (١٠٠)، حنين بن اسحق(٧٨)، على بن ربن الطبرى (٧٠)، ابن سيرابيون (٦٢)، سيرابيون (٤٠)، الكندى (٣٣)، شمعون، ثياذوق(٣٢)، =

دون اسم بل تكفى الملة، ثم حنين بن اسحق ثم على بن ربن الطبرى ثم الكندى طبيبا ثم ثيادوق وشمعون ثم مسيح الدمشقى ثم بختيشوع ثم ماسرجويه وجرجس. ولا يغيب الموروث الشرقى الفارسى والهندى خاصة فى أسماء الأدوية [1]. وكان الرازى على وعى بالفرق بين الطب الجديد والطب القديم وكثير الاشارة إلى الطب القديم. وبالرغم من حداثة الرازى إلا أن التراكم التاريخى لديه واضح ليس فقط نصارى اليونان بل أطباء المسلمين مثل الكندى إعلانا عن مصادره. وتتفاوت أجزاء الحاوى بين النقل والابداع. إذ يقل الابداع فى البداية ويزداد النقل فى حين يزداد الابداع فى النهاية ويقل النقل. وكالعادة يبدأ كل جزء بالبسملة وينتهى بالحمدلة والصلاة على الرسول دون ذكر لآيات القرآن أوأحاديث النبى. كما تظهر العبارات الدينية التقليدية مثل المشيئة الالهية والتوفيق الالهى.

جـ- ويدل كتاب "الشكوك للرازى على كلام فاضل الأطباء جالينوس فى الكتب التى نسبت اليه" للرازى أيضا على قدرة الموروث على نقد الوافد وتجاوزه بالرغم من الاعتراف بفضله. ويذكر ذلك بكتاب ابن الهيثم "الشكوك على بطليموس". وهو دفاع عن جالينوس، وتبديد الشكوك حوله اعتمادا على نصوصه والتأليف بينها ورفع التناقض منها بالرغم من استجهال الناس للرازى ولومه وتعنيفه واتهامه بأنه يستعذب مناقضة رجل بقامة جالينوس. وهو اتهام غير صحيح. فالرازى يقدر جالينوس وأستاذيته له ومنفعته بمؤلفاته. ومع ذلك فايثار الحق أولى من التبعية للأساتذة وتقليدهم. وهو ما فعله جالينوس نفسه فى كتاب "منافع الأعضاء" عندما وبخ من يقبل منه بغير برهان. ولو كان جالينوس حيا لما لام الرازى على الافصاح عن هذه الشكوك بل لحمده وشكره. لذلك قال أرسطو "أحب أفلاطون ولكن حبى للحق أعظم". ولا يعنى ذلك أن المتأخرين أفضل من المتقدمين بل يعنى أن المتقدمين معرضون للسهو والغفلة الموكلة بالبشر، وغلبة الهوى على الرأى، وأن الصناعات تزداد وتقترب من الكمال على الأيام. وقد ناقض ثاوفرسطس أرسطاطاليس فى أوضح أجزاء الفلسفة بعد الهندسة الذى هو المنطق . وبين ثامسطيوس غلطه فى كثير من المواضع، ويتعجب من ذهاب ذلك على الحكيم. وقدر جالينوس نفسه على القدماء والأجلة من أهل زمانه وصبره عليهم وأطال الكلام فيهم. ولم ينج من نقده

= مسيح الدمشقى (٣٠)، بختيشوع (٢٨)، أبو بكر(١٨)، ماسرجويه، عبدوس (٢٧)، جورجيس(٢٦)، عيسى بن ماسة(٧)، حبيش(٥)، أبو طلال الحمصى (١)، ابن سابور، ابن اللجلاج(٤)، حكيم بن حنين، ابو عمر(٢)، إسحق بن حنين، أيوب الطاهرى، أبو نصر، أبو خالد الفارسى، ابن داود، يوحنا بن البطريق، متى، جوارش، إسرائيل، سلمويه، يوشع، أبو بكر(١).

(١) الهندى (٣٠)، الفارسى(١٠)، الطب القديم(١٠).

أحد من الف - او الأطباء. وكلامه عليهم حق. ولا يسلم من النقد إلا كتب الله المنزلة التى لا يجوز مراعتها ما دام المخبر بها حقا لم يقصر فى بيانه[1].

لذلك تكثر أفعال القول "قال" ومعه "أقول"، تحولا من النقل إلى الابداع وتجاوزا للمنقول إلى المعقول. ويتخيل الرازى الاعتراض سلفا ويرد عليه فى صيغة شرطية "فان قيل" أو "إن قال قائل" ثم جواب الشرط "قيل". ومع فعل القول تأتى باقى أفعال الشعور المعرفى مثل "أتى"، "أخذ"، "نظر"، "بان"، "ظن".... الخ [2]. وأحيانا تظهر أفعال القول كأسماء مثل "قوله" أى التعامل مع الموضوعات وليس مع الأقوال. كما يظهر القصد والغاية عاملا موجها لمسار الفكر كله.

ويتصدر الوافد الموروث. من الوافد يأتى أولا جالينوس، ثم أرسطاطاليس، ثم أبقراط وأفلاطون، ثم ابناذقليس، ثم أرطراطس، وثاوفرسطس، وخروسيبوس، ثم أبرخس،

---

(١) الرازى: الشكوك على جالينوس، حققه وقدم له د. مهدى محقق، طهران ١٤١٣ هـ ص ٣-١ "إنى لأعلم كثيرا من الناس يستجهلونى فى تأليف هذا الكتاب، وكثيرا منهم يلومونى، ويعنفونى أو كان يجرى إلى تحليتى بحلية من يقصد باستغنام واستلذاذ منه لذلك إلى مناقضة رجل مثل جالينوس فى جلالته ومعرفته وتقدمه فى جميع أجزاء الفلسفة ومكانه منها. وأجد لذلك، يعلم الله، مضضا فى نفسى إذ كنت قد بليت بمقابلة من هو أعظم الخلق علّى منّه، وأكثرهم لى منفعة، وبه اهتديت، وأثره اقتفيت، ومن بحره استقيت بما لا ينبغى أن يقابل له العبد سيده، والتليمذ أستاذه، والمنعم عليه ولى نعمته. ويودنى، يشهد الله، أن هذه الشكوك التى أذكرها فى هذا الكتاب لم يكن فى كتب هذا الرجل الحبر الفاضل، العظيم قدره، الجليل خطره، العام نفعه، الباقى بالخير ذكره. لكن صناعة الطب والفلسفة لا تحتمل التسليم للرؤساء، والقبول منهم ولا مساهلتهم وترك الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يحب ذلك من تلاميذه والمتعلمين منه كما قد ذكر ذلك أيضا... حيث وبخ الذين يكلفون اتباعهم واشياعهم القبول منهم بلا برهان. وإن أكثر ما جرأنى وسهل علىّ بأن هذا الرجل الجليل لو كان حيا حاضرا لم يلمنى على تأليف هذا الكتاب، ولم يثقل ذلك عليه إيثارا منه للحق، وحبا لنقص المباحث وبلوغ أواخر لها بل كان يستشرع بخير ونشاط إلى تصفحه والنظر فيه، إما حل جميع الشكوك التى فيه وحمدنى على أن صرت سببا لأن يكون كلامه فى هذه المواضع المشكوكة فيها صار له فضل بيان وحراسة من المطاعن على ما كان عليه قبل، وإما أن رجع عنها كلها فكان يحمدنى حمدا أكثر إذ صرت منبها له على السهو والغفلة الموكلة بالبشر، وإما حل بعضا ورجع عن بعض وكان يجتمع لى فيه الأمران. وأما من لامنى وجّهلنى فى استخراج هذه الشكوك والكلام فيها فانى لا ارتفع به ولا أعده فيلسوفا إذ كان قد نبذ سنة الفلاسفة وراء ظهره وتمسكت بسنة الرعاع من تقليد الرؤساء وترك الاعتراض عليهم وترك المساهمة"، السابق ص ٢-١.

(٢) قال (٥٦)، أقول (١٧)، تقول (٢)، قلت (٣). فان قيل (٩)، ان قال قائل (٨)، لقائل أن يقول (٤)، ظن، أخذ، ينبغى، أتى، نظر، بان، رأى (١). قوله (٢)، كلامه (١).

واسقليباوس، وثاليس، وثامسطيوس، وديوسقوريدس، وديوقلس[1].

ومن أسماء الفرق اليونانية يظهر الأطباء والطبيعيون ثم الحكماء ثم الفلاسفة والقدماء واليونانيون والمهندسون أصحاب التعاليم، وأصحاب العلم الالهى، وأصحاب المظلة، وأهل النظر، والجدليون والخطباء، والروم والمتفلسفين ومحبوا الحكمة[2]. وتتم المقارنة بين اللغة اليونانية واللغة العربية. إذ يعيب الرازى على جالينوس قوله إن لغة اليونانيين أعذب اللغات وأطلقها على عكس سائر لغات الأمم التى هى أشبه بصياح الخنازير أو نعيق الضفادع. وهو نفس إحساس العرب بلغتهم إذ يستثقلون لغة الروم. ومن الوافد الشرقى يتصدر البراهمة والهند وملوك الهند[3].

ويحيل الرازى إلى أربعين عملا من أعمال جالينوس مما يدل على أنه على علم بفكره كله من خلال أعماله كلها ويحلل الموضوعات عرضا خلال أكثر من عمل وليس فقط طولا من خلال عرض الأعمال[4].

---

(١) جالينوس (٨٦)، أرسطاطاليس (١٢)، أبقراط، أفلاطون (٩)، انبادقليس (٣)، ارسطراطس، ثاوفرسطس، خروسيبوس، أبرخس، اسقليباوس، ثاليس، ثامسطيوس، ديوسقوريدس، ديوقلس(١).

(٢) الطبيعيون (٧)، المهندسون (٤)، القدماء، الفلاسفة، الأطباء (٣)، الحكماء، اليونانيون (٢)، أصحاب التعاليم، اليهود، الراهنة، أصحاب العلم الالهى، المتأخرون، أفاضل الفلاسفة، المتفلسفون، متفلسفة الاسلام، الجدليون، الخطباء، محبوا الحكمة، المغرمون، المنجمون، ملوك الهند (١).

(٣) ومما نعيبه على جالينوس ومسألتى على الله أن يكون مثله تفوه به قوله فى هذا الكتاب، إن لغة اليونانيين أعذب اللغات وأطلقها وأشبهها بلغة الألسن وأشكلها لذوى النطق. وذلك زعم لأن لغات سائر الأمم نسبة بعضها صياح الخنازير، وبعضها نعيق الضفادع. وهى من ذلك ثقيلة المخارج. وليس هذا كلام جميل لو عرى من الهوى والميل فان هذا كلام عوام الناس ومن لا يدرى إلا أن الألفاظ إنما تخف وتعذب بالاعتياد، وأن لغة العرب عند العرب كلغة اليونانيين عندهم، وأن العرب يستثقل لغة الروم كما يستثقل الروم لغة العرب، وأن الانسان يستثقل غير لغته ويعسر عليه التكلم بها حتى إذا كثر استعمالها خفت عنده بعد الثقل، وسهلت بعد العسر. فلننظر الآن فى هذا الكتاب بعين عدل. فمن يعنيه الحق ويحب العلم لنفسه ويجعل ثواب عنايتنا به مطالعتنا بما يشكك فيه منه لوادب العقل وولى العدل والحكمة، السابق ص ٨٧.

(٤) البرهان (١)، جالينوس رأيا (فى آرائه)، منافع الاعضاء (فى منافع الأعضاء) (٨)، الأسطقسات (فى الاسطقسيات على رأى بقراط) (٦)، البحران، تفسير كتاب بقراط فى طبيعة الانسان، تفسير كتاب الفصول، المزاج (٤)، آراء بقراط وأفلاطون (فى آراء بقراط وافلاطون)، الأخلاق كتاب جالينوس فى الأخلاق، حفظ الصحة، حيلة البرء (٣)، إيبنميا، الأدوية المسهلة، الأدوية المفردة، الأغذية، التجربة الطبية، تدبير الأصحاء، تقدمة المعرفة، الذبول، فى أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن، فى تفسير كتاب بقراط فى طبيعة الانسان (طبيعة الانسان)، فى القوى الطبيعية، النبض الكبير(٢)، أصناف -

ومن الموروث يتصدر حنين بن اسحق ثم الرازى ثم أبو جعفر محمد بن موسى فيلسوف العرب، وأحمد بن الطيب السرخسى، وشخصين غير معينين مثل رجل وجيه بمدينة السلام ورجل أنا معلمه ومرشده[١]. ومن أسماء الفرق، العرب، متفلسفى الاسلام، المعزمين، اليهود. ومن أسماء المدن والأقاليم، بغداد، العراق، الجبل، الرى[٢].

ومن أسماء الكتب الجامع الكبير أو الجامع وهو الحاوى. كما يحيل إلى سبعة عشر عملا له مما يدل على وحدة الفكر[٣].

وكما يبدأ الكتاب بالبسملة وينتهى بالحمدلة لواهب العقل وولى العدل والحكمة والفضل حمدا بلا نهاية كما هو أهل ومستحق تتخلل الفقرات التعبيرات الايمانية مثل: يشهد الله، إن شاء الله، أسأل الله الهداية والكفاية منه، ومسألتى على الله، يعلم الله[٤].

٢- **ابن الجزار**[٥]. أ- لم يكن الهدف فى التأليف فى الطب فقط التحليل النظرى أومداواة الجند فى الفتوحات بل أيضا مداواة المرضى فى السلم خاصة وقت السفر، والعرب رحالة، والطرق طويلة فى بيئات صحراوية، حارة أو باردة.

أ- مثال ذلك "**زاد المسافر وقوت الحاضر**" لابن الجزار من أطباء القرن الرابع[٦].

= الحميات، الأعضاء الآلمة، إلى غلوقن، الأمراض الحادة، تشريح الحيوان، طيماوس (افلاطن)، العلل والأعراض، فى الرعشة والنافض، فى حركة الفصل، فى سوء المزاج المختلف، فى الصناعة الطبية، فى المرة السوداء، فينكس، قاطاجانس، المنى، الميامر (١).

(١) العرب (٢)، متفلسفى الاسلام، اليهود (١).

(٢) العراق، الرى (٢)، بغداد، البيمارستان ببغداد، البيمارستان بالعراق(١)، مدينة السلام(١).

(٣) الحاوى (٦) اختصار كتاب النبض الكبير، سمع الكيان، فى الأزمنة والأهوية، فى الاستفراغ فى ابتداء الحميات، فى الأسطقسات، فى أن مركز الأرض ينبوع البرد، فى جو الأسراب، فى الرد على أحمد بن الطيب السرخسى فى أمر الطعم المر، فى طبيعة الانسان، فى العلة التى صار الحزيف ممرضا، فى العلة التى لها يضيق النظر فى النور ويتسع فى الظلمة، فى كيفية الابصار، فى كيفية الاغتذاء، فى اللذة، فى المبادىء والكيفيات، فى مقدار ما يمكن أن يستدرك فى النجوم عند من قال إنها احياء ناطقة ومن لم يقل ذلك، النفس.

(٤) الرازى: الشكوك على جالينوس ص ٨٧/٤٩/١٤/١.

(٥) ابن الجزار: كتاب فى المعدة وأمراضها ومداواتها تحقيق د. سليمان قطاية، منشورات وزارة الثقافة والاعلام بالجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، بغداد ١٩٨٠. وله أيضا سياسة الصبيان وتدريبهم، تونس ١٩٨٣، طب الفقراء والمساكين، طب الشيوخ وحفظ صحتهم. كما أن مؤلفاته تشمل الأدوية والعقاقير. بل تتعدى إلى التاريخ والقضاء.

(٦) ابن الجزار: زاد المسافر وقوت الحاضر، تحقيق د. محمد سويسى، د. الراضى الحجازى، =

وهو من مدرسة قيروان الطبية مما يدل على وحدة الثقافة وتعدد المدارس والاتجاهات. وأهم ما يميزها تطبيق القوانين الطبية على البيئات الخاصة كما هو الحال فى فقه النوازل، والفقة المالكى السائد فى المغرب العربى. كما يغلب عليه التطبيق العملى أكثر من التحليل النظرى، والفصل بين الطب والصيدلة، بين عمل الطبيب في العيادة وعمل الصيدلانى. ومع ذلك تمت صياغة الكتاب على المنهاج الطبى والقانون الصناعى، ويقوم على أربع خطوات: العلة وحدها والبرهان والعلاج، فأتى مختصرا واضحا ومفسرا. وبالرغم من أن الغاية هو التشبه بأفاضل الفلاسفة إلا أن التجربة مصدر للمعرفة الطبية. فالتجربة جزء من الحكمة. لذلك يقول ابن الجزار: وقد جربناه، وقد جربته أنا وحمدته، وقد عملته وجربته وهو دواء نافع ألفته وجربته فوجدته نافعا [1]. ويعنى تأليف الدواء تركيبه. فالطب صنعة . لذلك يسمى الطبيب المتطبب أى الذى يمارس صناعة الطب.

كما يتدخل الله فى تفسير الظواهر الطبية الجسمية أو النفسية . فيقال ان الله إذا غضب على أحد من خلقه رماه بالصرع ثم مواجهة ذلك باليقين العلمى عند جالينوس، العلم فى مواجهة الدين[2]. فتمثل الوافد وتنظير الموروث قد يكون نقدا للموروث دفاعا عن الوافد، وقد يكون نقدا للوافد دفاعا عن الموروث. وكما يبدأ الكتاب بالبسملة ينتهى بالحمدلة وطلب العون والتوفيق. وتظهر لغة الطب فى الدعاء بجلب المنفعة وتجنب الضرر، وإتقان الله صنع كل شىء. وتتكرر عبارات المشيئة والعلم الالهى المحيط، والصلاة على خاتم النبيين[3]. ومع الدعاء لله يأتى مدح السلطان، فلا فرق فى البناء النفسى بين الاثنين[4].

= المدرسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، سلسلة احياء التراث العربى(٢)، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٦. ولا يعرف تاريخ وفاته على وجه التحديد تتراوح بين ٣٦٥هـ ، ٣٦ هـ ، ٣٨٠هـ، ٣٩٥هـ، ٤٠٠هـ.

(١) السابق ص٩٢/٩٦/١١٤/١١٧/١٢٣/١٤١/١٧٢/١٧٩/١٨٨/٢١٩/١٢٠/١٤٠/١٤٥/١٥٥/١٥٠/١٧٧.

(٢) السابق ص ٨٧.

(٣) السابق ص ٤٢/٤٨/٤٩/٨٥/١٦٠/١٠١/١٠٧/١٥٦/١٥٩/٢٧٠/٢٣٢.

(٤) "إننا ندعو بدوام نعمتك، ونرغب إلى الله فى استتمام ما عرفك من المحاسن وخصك به من الفضائل، فانا نرغب إلى الله فى أن ينير طالع السعادة ويديم عز السيادة ، وينشر أبنية المعالى، ويحصل دولة المعالى، وأمتعك الله ببقاء العز وطول مدة العمر فى أمن من غير الدهر، وجعل ما يسهل لك من يده ذريعة إلى تجريده، وكان لك مكرما بفضله وحافظا بقوله. فرأيت عندما عرفنى الله من فضلك أن أوصل ما التمس به الدنو منك، وأجعله سببا إلى الوقوف فى ظلك وبقائك، وأناجيك بما يميل اليه نفسك الشريف من العلوم النفسية إذ كان من النفس الهدية أن تكون من موثق ما هو موجود عند المهدى =

ب- وفى كتاب "**فى المعدة وأعراضها. ومداواتها**" لابن الجزار أيضا يبدو أن الطب الجغرافى والاجتماعى لا ينفيان الطب التشريحى. فمعروف عن ابن الجزار ربط الطب بالبيئة الجغرافية والاجتماعية، طب الفقراء والمساكين، وطب الصبيان والشيوخ. ولا يغيب أيضا الطب النفسى لعلاج النسيان وتقوية الذاكرة. وتعرض المبادىء العامة للطب التى تجعله أحد فروع الطبيعيات مثل القوة الجاذبة وهى حارة يابسة، والقوة الماسكة وهى باردة يابسة، والقوة الدافعة وهى باردة رطبة، والقوة الهاضمة وهى حارة رطبة. ويعتمد أيضا كما هو الحال فى الكتاب السابق على المراجعة لأقوال السابقين وعلى الاختبار والتجربة وإصلاح تجارب السابقين وأدويتهم المركبة. والقياس تحقيق المنفعة فى عبارات كثيرة مثل: وقد جربناه، وقد اختبرناه، وقد اختبرت ذلك بنفسى، وقد امتحنتها، وهو مجرب، وهو نافع، وهو عظيم المنفعة، سريع النجاح. الخ. ويحال إلى أجزاء العمل تذكيرا للاحق بالسابق، وحرصا على وحدة العمل[1].

وتمثل الوافد اتساعا وعمقا يتصدر تنظير الموروث [2]. ففى الوافد يأتى أولا جالينوس ثم أبقراط ثم فولويس تلميذ أبقراط ثم اسقليبيادس ودياسقوريدس وأفلاطون[3]. وتقل أفعال القول فى جالينوس وتزيد أفعال الشرط والزعم مما يدل على مراجعة الوافد. كما ينقد الجزار أصحاب الكناشات المجردة من الاستدلالات على مواضع العلل والابانة عن أسبابها المولدة بها والاشتغال بتركيب الأدوية وكأن الطب علم معملى خاص. ويحال إلى بعض مؤلفات جالينوس مثل العلل والأعراض، الأعضاء الآلمة، مداواة الاشباع، الصنعة الصغيرة، رسالة إلى أغلوقن .. الخ. وقد خالف جالينوس أكثر من مرة الأطباء المتقدمين مما يدل على أن تاريخ الطب يمثل تقدما بين مراحله من القدماء إلى المحدثين. لذلك يذكر اليونانيون على أنهم فترة تاريخية محدودة وليسوا كل العلم أو العلم ذاته. كما يذكر لأبقراط "الفصول" ولفولومس "تدبير الاضداد". كما يحال إلى بعض الحكماء وبعض الأطباء والأطباء القدماء. ويأخذ بعض الأعلام القابا مثل الفاضل لأبقراط احتراما

= اليه أطال الله بقاءك، والله أسأل أن يجعله مما يقبل رأيك، ويقدمه اختيارك، وينفع من الأمور بموافقتك، ويجرى منها سبيل طاعتك وأن يحسن فى عينيك ويزين فى سمعك ما يقربنا به اليك، ونلتمس به الدنو منك، إنه قريب مجيب ص ٣٣.

(١) السابق ص ١٦٩/١٧٤/١٨٤/١٩٨/٢٠٤/٢١٥.

(٢) الوافد (٧)، الموروث (٥)، جالينوس (٤٣)، أبقراط (١٤)، فولويس تلميذ أبقراط(٢)، أفلاطون، اقليبيادس، ديساقوريدس، ديمطريوس الملك، فرفوريوس، روموس(١).

(٣) ذوق الأحمق، جورجيس، شمعون الراهب، يوحنا بن ماسويه، أهرن(١).

للسابقين وتحولا من الشخص إلى الرمز. وتستعمل بعض الألفاظ اليونانية المعربة مثل فيوطس[1]. ويراجع الجزار على ما قاله جالينوس فيجده متفقا مع النظر والقياس لذلك يحيل إلى قوله حذاق الأطباء والفلاسفة [2].

وفى تنظير الموروث يتصدر يحيى بن ماسويه ثم محمد بن أحمد عم المؤلف واسحق بن عمران ثم حنين بن اسحق وسابوربن سهل وابن بطلان وشمعون الراهب [3]. ويثنى على حنين بن اسحق بأنه من الفلاسفة ومن الحذاق فى صناعة الطب[4]. ويذكر حديث نبوى "المعدة حوض البدن فاذا صحت المعدة صدرت العروق بالصحة وإذا اعتلت صدرت بالعلل"[5]. ويبدو فيه ضعف المتن وليس بقوة "المعدة بيت الداء". ويتفق الحديث مع قول جالينوس. فتمثل الوافد وتنظير الموروث ينتهيان إلى نفس الشىء. وكما يبدأ الكتاب بالبسملة ينتهى بالحمدلة والاستعانة بالله والتسليم بالمشيئة الالهية وبقدرة الله والدعوة بالتوفيق والتوكل عليه. ثم يتبادل الله الصفات مع السلطان. فلم يؤلف الكتاب للعامة وعوام الناس نظرا لعجزهم عن استيعاب ما فيه من الأدوية والأشربة. إنما ألف للسلطان الواجب الطاعة. فطاعة السلطان من طاعة الله [6].

٣- **البلدى(٣٨٠هـ)**. لم يكن الطب نظريا خالصا بل ارتبط بحياة الناس اليومية مثل "تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الأمراض العارضة لهم" للبلدى الخاص بطب الأطفال، ويعتنى بوجه خاص بالأم، ويرصد كل الأمراض الجديدة، وأشبه بالطب الحديث. يبدأ بذكر الاختلاف ثم الاتفاق بين الأطباء والمشرحين من أجل التنسيق بين الأقوال والتحقق من صدقها بأسلوب علمى. معرفة الأدبيات السابقة جزء من تاريخ العلم دون التقيد به بل للتحقق من صدقه بالتجربة التى تقوم على الحس والقياس والمشاهدة، وعلى التصنيف وتعريف الألفاظ دون إطالة أو تكرار[7].

---

(١) فى المعدة ص ٨٨/١٥٩.

(٢) السابق ص ١٠٢.

(٣) يحيى بن ماسويه(١١)، محمد بن أحمد، اسحق بن عمران(٢)، حنين بن اسحق، سابور بن سهل، ابن بطلان، شمعون الراهب، أحمد بن طولون ، الرشيد (١).

(٤) السابق ص ٩٠.

(٥) السابق ص ٨٧.

(٦) "ولم نقصد بتأليفنا لهذا الكتاب إلى عوام الناس تعجز بهم الطاقة عن استعمال صنوف ما ذكرنا فيه من الأدوية والأشربة. وإنما الفناه لما أوجب الله طاعته وفرض على الأمة موالاته ومحبته باسم الله أو يجعلنى ما عشت مشغولا بتعداد نعمه وبشكر مواهب الله عنده، إنه ولى قدير ... ص ١٣٣.

(٧) أحمد بن محمد بن يحيى البلدى: كتاب تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداوة=

ويتقدم تمثل الوافد عمقا واتساعا على تنظير الموروث. يتصدر أبوقراط ثم جالينوس ثم فولوس ثم رفوس ثم أرسطوطاليس ثم ثاوفرسطس، ثم الاسكندر وأطمورسقس ثم باليس وديرقيس الحكيم، وديسقوريدس، وهرمس[1]. ويحال إلى مؤلفات كل حكيم مما يدل على الاطلاع على المصادر الأصلية [2].

ويعتبر الأطباء السريان مرحلة انتقال بين الأطباء اليونان والأطباء العرب المسلمين، وذلك مثل المسيح والباب الأنطاكى والاحالة إلى كتبهم[3]. أما الموروث العربى فيتصدر الطبرى(الطبيب) ثم حنين ثم سابور وسلمويه واليهودى والاحالة إلى كتاب سابور الأقرباذين[4].

ونظرا لأن الكتاب تجميع غلبت أفعال القول على أفعال الذكر والتلخيص والوصف والتلخيص مع التمايز بين اليونانية والعربية .وكالعادة يبتدىء الكتاب بالبسملة وينتهى بالحمدلة والاعتماد على المشيئة الالهية وعلى عونه وتوفيقه، لا فرق بين دعاء الله ومدح السلطان[5].

٤- **أبو الحسن العامرى.** وتمثل بعض أعمال العامرى (٣٨١ هـ) هذا التحول فى التأليف من تمثل الوافد إلى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. وهى الشذرات الباقية منها مثل:

أ- **"شرح كتاب المقولات لأرسطو".** وهو أدخل فى الشروح منه فى التأليف طبقاً

= الأمراض العارضة لهم، تحقيق د. محمود الحاج قاسم أحمد، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد ١٩٨٧ والمؤلف من شمال الموصل استقر بمصر.

(١) أبقراط (٦٠)، جالينوس (٤٣)، فولس (٢٨)، روفس (١٢)، أرسطوطاليس، سقلاوس (٧)، أريباسيوس (٥)، الاسكندر، أطمورسقس (٣)، باليس، ديرقيس الحكيم، ديسقوريدس، هرمس، أرقليس (١).

(٢) لابقراط الفصول (١٥)، الأجنة (٧)، تقدمة المعرفة(٤)، الأهوية والبلدان(٢)، إيديميا الجنين(١)، ولجالينوس الأدوية المسهلة الوجود (٤)، الأدوية المفردة (٢)، طب المساكين، الفصل، العلل والاعراض(١) تدبير الأطفال وتربيتهم (٤)، كناش (٣). ولثاوفرسطس كتاب الاحجار (٢)، ولأرسطوطاليس الحيوان (٣)، ولروفس تربية الأطفال (٢)، ولأسقلاوس (سقالوس، متقالوس)، فلسفة أرسطو (٤)، ولديسقوريدس كتاب الحشائش (٢).

(٣) مسيح (١٧)، بولس (٥)، الباب الانطاكى(٢) والاحالة إلى كتاب الباب الانطاكى الاحجار، والرومى من كتب الطبيعيات.

(٤) الطبرى (٩)، حنين(٢)، سابور، سلمويه، اليهودى (١) ومن كتبه سابور الاقرباذين.

(٥) صنفه عن سيدنا الوزير الأجل أبى الفرج يعقوب أبى يوسف أطال الله بقاءه وأدام علوه ونعماءه، السابق ص٥٩.

للشكل الأدبى[1]. وهو على نموذج التفسير الكبير عند ابن رشد أى الفصل بين النص المشروح والنص الشارح. وفى كلتا الحالتين، الشرح أو التأليف يتصدر الوافد الموروث. ويتصدر أرسطو الوافد ثم الاسكندر ثم فرفوريوس ثم قويرى وأرمينس ثم سنبقليوس ويابليخوس ثم ثامسطيوس وسقراط. ويغيب أفلاطون وأفلوطين، ومن ثم يصبح كل ما يقال عن أثر الأفلاطونية المحدثة على الفارابى قول بلا برهان.

ويتصدر فعل القول تمثل الوافد. وتلك الصياغة النمطية للنقل ويذكر باقى الشراح لأرسطو باعتبارهم شراحا وليسوا باعتبارهم حكماء مستقلين عن أرسطو، اتفاقاً أواختلافاً معه. وأحياناً يأتى شرح العامرى أولاًثم يتأكد بموافقة قويرى أو فرفوريوس له[2]. الاسكندر يفسر قول أرسطو ويوافقه سمبلقيوس ويامبليخوس[3]. ويتصدر الموروث الفارابى ثم أبو بشر متى بن يونس ثم السجستانى والخازن[4]. وواضح من أولوية الفارابى أنه نقطة تحول فى التأليف وأنه هو الموروث الذى استطاع تمثل الوافد فهو جامع الحكمتين، اليونانية والاسلامية. ويذكر الموروث باعتبارها شارحا للوافد ومتمثلا له أسوة بالشراح اليونان بل وشراحا لهم. فالفارابى يشرح الاسكندر شارحاً أرسطو. ويضع العامرى نفسه بين الشراح. مما يؤكد أن الشرح بما يتضمنه من تفسير وتلخيص وجوامع هو أحد أشكال التأليف المبكرة.

ولا يعنى الشرح تبعية النص الشارح للنص المشروح بطريقة العبارة الشارحة[5]. إذ يستدل الفارابى على أرسطو فيما يتعلق بصفة الجوهر أنه يقبل المتضادات التى جعلها أرسطو خاصية الجوهر المطلق فى حين أنها عند الفارابى خاصية الجواهر الأول فقط. كما ينقد الفارابى المفسرين اعتماداً على أرسطو. إذ يعتبر الفارابى أن هذا الحد كامل للمتضادين دون ما حاجة إلى المفسرين. ويكفى تصريح أرسطو بذلك فى تضاد الأمكنة[6].

ويبدو الموروث على علم دقيق بالنص الأرسطى من حيث هو نص مدون، ما فيه

---

(١) أبو الحسن العامرى. شرح كتاب المقولات لأرسطو فى أبو الحسن العامرى، دراسة ونصوص، د. سحبان خليفات، عمان ١٩٨٨، ص ٤٤٢-٤٦٧، أنظر أيضاً جـ١، النقل، الباب الثالث الشرح، الفصل الأول التفسير.

(٢) السابق ص ٤٤٤/٤٤٨-٤٤٩.

(٣) السابق ص ٤٤٤/٢٤٢.

(٤) الفارابى (٨)، أبو بشر متى بن يونس (٧)، السجستانى، أبو جعفر الخازن (١).

(٥) العبارة الشارحة Paraphrase.

(٦) شرح كتاب المقولات لأرسطو ص ٤٥٩/٤٥٢.

وما ليس فيه، فى النص الأصلى أو فى ترجماته السريانية والعربية. إذ يبن أبو جعفر الخازن أن مثال تربيع الدائرة ليس فى نص أرسطو إنما فى حاشية الناسخ. كما يلاحظ متى أن الرسم الأول فىاليونانى والسريانى وأن الماهيات تقال لغيرها مما يشكل قول أرسطو. وهو ظاهر الفساد. والموجود فى الترجمة العربية لا يخالف قصده. فالترجمة العربية أدق من السريانية وأقرب إلى الأصل اليونانى[1].

ب- وفى **"شذرات فى الفلسفة الخلقية"** يتصدر الواقد الموروث كذلك. ويتصدر الواقد الحكيم فى كتاب "السماء والعالم" فى علة الأجناس والأنواع ودوامها. الفلك المستقيم، وعلة كون الاشخاص وحدوثها، الفلك الماثل دون ذكر أرسطو الشخص واكتفاء بالرمز أوالصورة، الحكيم[2]. ثم يأتى الموروث ممثلاً فى السائل، أبى الفتح ذى الكفايتين، فالسؤال من الداخل وليس من الخارج، من الموروث وليس من الواقد كما هو الحال فى "أسباب النزول"، والاجابة بآية قرآنية أى بالداخل أيضاً. الواقد مجرد تراث الأقدمين، ومعرفته واجبه بالشرع كما هو الحال فى قصص الأنبياء، والموروث هو السؤال والجواب طبقاً لأحكام السؤال والجواب فى علم الأصول[3].

٥- **ابن هندو**. وتتأرجح النصوص الطبية بين الطب كعلم عملى والطب كعلم نظرى. ومن نماذج الطب النظرى الفلسفى **"مفتاح الطب ومنهاج الطلاب"**[4]. لابن هندو (٤٢٠هـ) الذى يبدأ فى الفصول التسعة الأولى فى فلسفة الطب حتى الفصل العاشر وحده المخصص لصناعة الطب[5]. لذلك تكثر أسماء الأطباء فى البداية وتقل فى النهاية،، فالفلسفة النظرية بها مدارس واتجاهات، وصناعة الطب بها اتفاق بين الأطباء. فهو كتاب حول الطب وليس فى الطب. كما أنه ينقد الطبيب المزيف فى عصره اعتمادا على البحث

---

(١) السابق ص ٤٦٢-٤٦٣.

(٢) أبو الحسن العامرى: شذرات فى الفلسفة الخلقية، العامرى ص ٥٠٥-٥٢٤.

(٣) السابق ص ٥١٣/٥١٧/٥١٨.

(٤) أبو الفرج على بن الحسن بن هندو : مفتاح الطب ومنهاج الطلاب تحقيق مهدى محقق، محمد تقى، طهران ١٣٦٨هـ مقدمة فارسية ص ١-٦ وهو صاحب الحكم اليونانية فى الكلم الروحانية. وقد تكون أصوله هندية طبقا للاسم.

(٥) وهى: الحث على تعلم الصناعات عموما وتعلم الطب خصوصا، فى إثبات صناعة الطب، فى حد الطب، فى شرف الطب، فى أقسام الطب، فى فرق الطب، فى ذكر الطرق التى بها استنبطت صناعة الطب، فى تقدير ما يجب على الطبيب معرفة من العلوم ليكون كاملا فى صناعته، فى كيفية تدريج المتعلم للطب بذكر مراتب الكتب فيه، فى العبارات والحدود الطبية.

أو تزوير الصناعات، اثباتا للاطالة أو حسدا للأطباء[1]. وينقد الأدعياء فى العلوم، والعوام الجهال الذين يبطلون الطب ويزيفونه ويربطونه بالتنجيم والموسيقى. وهو كتاب واضح علمى دقيق. يهتم بالمنهج قدر اهتمامه بالموضوع، ويكشف عن عظمة مدرسة الاسكندرية وكيف أن الطب العربى الاسلامى جالونسى الاتجاه. وهذا لا يمنع من ضرورة اطلاع الطبيب على الأخلاق وبعض الهندسة والفلك لارتباط هذه العلوم بالطب فى تكامل علوم الحكمة. وهو مكتوب لمجموع القراء، للجمهور أو للعوام وليس للأطباء وحدهم. لذلك كثرت به التشبيهات، جسم الانسان بجسم المجتمع، وتصور البخت كأمرأة عمياء جالسة على كرة أخذ بيدها سكار سفينة، وعطارد كشاب حسن جالس على قاعدة مربعة. فالمرأة تتميز بالخرق وعدم الحكمة. وهو ما يبرر اسم الكتاب الشعبى.

ويفصل ابن هندو فرق الطب طبقا لمناهجها واتجاهاتها وهى ثلاثة: التجربة، والقياس، والحيلة التى تجمع بين التجربة والقياس[2]. وقد احتالوا فى اختصار الطب وادعاء القياس والتجربة. وواضح أن ابن هندو فيلسوف أساسا. فالطب جزء من الفلسفة الطبيعية . يعرف الوافد الغربى والشرقى فى الطب والحكمة. ومؤلفه فى الطب جزء من منظومته الكلية فى الحكمة. ويشير إلى كتابه "المشوقة فى المدخل إلى علم الفلسفة". فهو يكتب مداخل ومقدمات. لذلك سمى كتابه "مفتاح الطب" أى المدخل له. تضع الفلسفة الكليات ويستنبط الطب الجزئيات منها. لذلك جاء واضح الأسلوب، دقيق التحليل، مختصرا بلا حشو، مخاطبا القارىء[3].

ومن الوافد يأتى جالينوس كالعادة فى الصدارة ثم أبقراط ثم أرسطو ثم أفلاطون ثم حوالى عشرون طبيبا من اليونان والاسكندرية[4]. كما يذكر عشرة مؤلفات لجالينوس، وعمل واحد هو الفصول لأبقراط[5]. ويكثر ذكر جالينوس راويا عن تاريخ الطب القديم

---

(١) السابق ص ٥-٩٦/٦.

(٢) أنصار التجربة: أفرن، أبلونيوس، سرابيون الاسكندرانى، سجنجس. وأنصار القياس: أبقراط، ديافورس، افراكساغورس، أرسطوطاليس، انقلبيادوس، جالينوس. أصحاب الحيل: ثانونيوس الأورفى، ثاوسلس، السابق ص ٣٣-٣٤/٣٧/٥٦/٦٠.

(٣) السابق ص ١٧٢/١٥/١٣٦/٥/٥٨/٩٩/١٠٣/١١٨/١٣٣/١٧٢.

(٤) جالينوس(٢٧)، بقراط(١٣)، أرسطو (٤)، أفلاطون (٢)، مالقس، بروقلس، يوذالبريوس، اسقليداوس، أفرن، ابلونيوس، أسرابيون السكندرانى، سنجنجس، ديافورس، افراكساغورس، اسقليبا ذوس، ثانونيوس الأورفى، ثاوسلس، ثاسليس الاسكندر، ثاون السكندرانى ، خولبون الطرطوسى، (متروبيطوس الملك)، يثوجانس(١).

(٥) من كتب جالينوس:الحث على تعلم ، الفرق، الصناعة الصغيرة، حيلة البرء =

أكثر من ذكره كطبيب. لذلك تظهر أفعال القول والذكر والرواية. ويضعه ابن هندو فى عصره وزمانه نظرا لأن الطب علم اجتماعى. ويذكر نقده لأطباء عصره. فثالسس رئيس الفرقة المحتالة. دخل معه جالينوس فى حوار لكشف احتياله. ومثل هولاء يستحقون القتل. ونظرا لتعظيم جالينوس الطبيب، ونظرا لجمعه بين الطب والمنطق جعله فيلسوفا. ويصف ابن هندو أغراض كتب جالينوس، كتابا كتابا واعتمادا على شرح أبى الخير. فقد تحول الوافد إلى موروث ولم يعد وافدا، مما سهل عملية تمثل الوافد وبداية تنظير الموروث. ويبدو جالينوس شارحا لأبقراط مما يدل على التراكم الفلسفى أيضا عند اليونان. وقد جعل لها الاسكندرانيون جوامع تغنى عن أصول جالينوس. وينقد أبو الخير ما فعل الاسكندرانيون بجالينوس. فقد نقصهم الأغذية والادوية والأهوية، وغاب عنهم الترتيب الصحيح الذى يقوم على المنطق والقياس، الترتيب الصناعى الذى يتدرج من الأظهر إلى الأخفى. وأضاف كتبا أخرى لاكمال جوامع الاسكندرانيين [١].

ويستعمل قول مشهور لأبقراط، حكمة عامة لا تتعلق بالطب، مكررة فى معظم الكتب مثل حكمة أنوشروان فى السياسة. ويتعامل أبقراط مع البدن تعامله مع النفس. وهو من المدرسة الطبيعية فى الطب على عكس جالينوس الذى ينتسب إلى المدرسة المنطقية. ويمدح ابن هندو شخصية أبقراط العلمية ويلقبه بالفاضل، ويثنى على ارتباطه بوطنه ورفض عرض ملك الفرس لاستدعائه وعرضه عليه مبلغا كبيرا من المال [٢].

وقد منع أرسطو مجادلة منكرى الطب. فالحوار له شروطه. ومع هؤلاء لا تتوافر شروط الحوار. كما عرف أفلاطون الفيلسوف بأنه المتشبه بالبارى بقدر الطاقة البشرية. وينقد ابن هندو ابن الخمار اعتمادا على أفلاطون. فالطبيب للابدان، والفيلسوف لحقائق الموجودات[٣].

ويبدو الطب فى الاسكندرية حلقة الاتصال بين الطب اليونانى والطب العربى الاسلامى كما كان الطب السريانى فى الشام. فيروى ثاون الاسكندرانى عن أبقراط أن المتقدمين كانوا يعالجون الأمراض بالموسيقى. لذلك تذكر أسماء الفرق والمجموعات مثل

= (الصناعة الكبيرة)، كتاب النبض إلى لوترس (النبض الصغير)، النبض الكبير، كتاب إلى أغلوقن، الأسطقسات على رأى أبقراط، المزاج، القوى الطبيعية، التشريح، العلل والأمراض، المواضع الآلمة، البحران، أيام البحران، الحميات، تدبير الصحة. مفتاح الطب ص ٦١-٦٣.

(١) السابق ص ٦٤-٦٥.

(٢) السابق ص ١٢-١٣/٢٨/٣٤/٥٦/٩٢.

(٣) السابق ص ١٢-١٣/١٧-١٨/٤٥/٥٣.

اليونانيين والاسكندرانيين والسريانيين. بل ويذكر الوافد الشرقي من فارس والهند والروم[١]. ويتعادل اليونانيون مع الفرس من حيث حضور الوافد الغربي والشرقي. ويوحي الحديث عن القدماء بتطور الطب من القدماء إلى المحدثين. فالعلم ليس كاملا في حضارة واحدة بل هو تراكم تاريخي في تقدم العلم. وبالرغم من مساهمة الحضارات شرقا وغربا في الطب إلا أن العلم واحد له مصطلحاته وألفاظه. ومع ذلك فالعلم نتاج حضاري. يتكون بتكونها. وقد ينفصل في حضارة عن الدين وقد يرتبط به في حضارة أخرى. ففصل الاسكندر الطب عن الدين قد يصح على الأمد القصير ولكنه خاطيء على الأمد الطويل. بل يتنوع العلم داخل كل حضارة. فالطب قد يرتبط بالمنطق عند جالينوس وبالطبيعة عند أبقرط، وبعلم التنجيم أو الموسيقى والهندسة عند البابليين والمصريين. والتقابل بين الحضارات إنما يكون على مستوى اللغة، مثل اللغة اليونانية واللغة العربية[٢]. وتسمى العرب الخمر طلاء.

ومن الموروث يتصدر أستاذ ابن هندو أبو الخير بن الخمار ثم برزويه وغيره[٣]. ويذكر واحد من المتكلمين رفض الطب فمات[٤]. فالأدلة عملية على فضيلة الطب. ومن أسماء الكتب يذكر كليلة ودمنة وكتاب العين للخليل. ولكن يظهر الموروث أكثر ويتحد مع الوافد ليس في أسماء الاعلام بل في الصلة بين الله والطبيعة أو الملكة أو البدن أي الصلة بين الدين والعلم. فنظرا لأن اسقليبيادس كان طبيا إنسانا جعله الله ملكا من الملائكة. اعتقد العوام أن الطب توفيق من الله، وحيا أو الهاما كما اعتقد الهنود. وفي الموروث لا فرق بين العلم الالهي والعلم الطبيعي، بين قدرة الله وقوانين الطبيعة [٥]. فالقدح في الطب ليس فقط قدحا في السياسة الاجتماعية بل قدحا في الشريعة. فقد أمسك شيخ حافظ للقرآن متصوف بحية فلدغته فمات وهو يدعي أن القرآن حافظه. وذكر أن نفس المعجزة حدثت مع السلطان فجربها السلطان فيه فمات نتيجة لتملق السلطان. لا تعارض اذن بين العلة الأولى والعلل الثانية، بين العلة البعيدة والعلل القريبة. ولا يمكن

---

(١) اليونانيون فارس(١٠)، الاسكندرانيون(٨)، الهند(٦)، الروم (٤)، السريان (٣)، العرب، اليهود، المصريون (١)، السابق ص ٩٢/١٥٦/١٦٤-١٦٥/٤٨.

(٢) السابق ص ٢١-٢٢/٥٠/٥٢/٦٦-٦٧/١١٥/١٢٧/١٣٠/١٥٣/١٥٠/١٦١.

(٣) ابن الخمار(٨)، برزويه، سليم وكيل عبد الله بن أبي بكرة(١).

(٤) هو محمد بن عبد الله الاسكافي، المفتاح ص ١٦/١٩/٢٧/٤٨-٤٩/٥٧/٧٢/٨٨/١٧٢.

(٥) وكما هو الحال عند اسبينوزا في [illegible] الغربية الحديثة.

نفى الطباع، فالطبيعة قوة الهية[1]. فاذا ارتبط الالهى بالطبيعى فلا سبيل إلى فهم الطبيعى إلا بالمنطق، فالمنطق هو أساس العلوم. وكما يبدأ الكتاب بالبسملة ينتهى بالحمدلة والدعوة بالتوفيق والارتباط بالمشيئة والعون.

ثالثا: مسكويه.

وإذا كانت الأعمال الطبية فى التأليف هى الغالب أولا فى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث فان الأعمال الفلسفية تبدأ بمسكويه ثم تتراوح بين الفلسفة والرياضيات عند ابن سينا والبيرونى ثم تعود إلى الطب والرياضيات والطبيعيات عند ابن بختيشوع وابن رضوان والخيام والطغرائى ثم إلى الحكمة من جديد عند ابن باجة ثم إلى الطب والحكمة عند ابن زهر وابن رشد ثم تنتهى فى التراكم إلى الأدوية عند ابن البيطار ثم إلى الرياضيات عند الطوسى والفارسى وابن الاكفانى، وتنتهى إلى الطب كما بدأت عند داود الانطاكى ومقلديه.

أ- و"تهذيب الأخلاق" لمسكويه (٤٢١هـ) تأليف أخلاقى تتضح فيه أولوية تمثل الوافد على تنظير الموروث كنوع أدبى. وربما هو التأليف الأول الذى يحاول وضع أسس علم الأخلاق باعتباره علما مستقلا داخل النسق بعد الالهيات كما حاول ذلك إخوان الصفا فى العرض النسقى الشعبى باضافة العلوم الالهية الناموسية والشرعية كقسم رابع من أقسام الحكمة. وعنوانه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق". وعادة ما يذكر النصف الأول دون الثانى اختصارا بالرغم من أهميته وأنه جزء لا يتجزء من مضمون الكتاب نبه مسكويه نفسه على أهميته. فإذا دل الشق الأول "تهذيب الأخلاق" على الطابع العملى التأديبى فان الشق الثانى "تطهير الاعراق" يبين الجانب الاشراقى، تطهير النفس من شهوات البدن بالرغم مما يدل لفظ عرق فى الفكر العربى المعاصر من معنى الجنس بالمعنى العنصرى[2].

---

(١) وبعضهم يفعله توهما أن قدرة الانسان على شفاء الأمراض وإزالة الأرصاب مزاحمة لله تعالى فى قضائه وقدره والناس بخلاف ما أراد بعبده، السابق ص ٨، وتلك القوة هى التى تسمى طبعا وطبيعة وهى قوة بها ركزها الله تعالى فى هذه الأجسام ليقع بها الاستحالات وتتم هذه الاكوان ص ٩، وأما الذين أنكروا وجود الطب فهم رعاع لم يقفوا على قدر ما وهبه الله تعالى للانسان من قوة العقل المسيطرة على كل قوة ص١٦، جعل الله فى بدن الانسان فيما يحفظ صحته ص١٩. وقد كان زعيم الفرقة النافية للطباع يعادى أبا الخير الخمار الفيلسوف، ويغرى العامة بايذائه فاشتكى مرضا فذهب إلى أبى الخير فأمره أن يضع كتابا تحت رأسه ليشفيه الله فمات، السابق ص ١٦.

(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق، دراسة ونص بقلم جاد حاتم، دار المشرق، بيروت ١٩٨٥، ص٧٥-٧٦.

وبالرغم من تشعب "تهذيب الأخلاق" إلى مقالات سبع إلا أنه يتميز بوحدة الفكر والاحالة المستمرة إلى بعضه البعض، إحالة اللاحق إلى السابق، والسابق إلى اللاحق. كما يحيل مسكويه إلى باقي أعماله مما يدل على وحدة المشروع والرؤية والتكامل بين أجزائه. ويأتي "ترتيب السعادات" و"منازل العلوم" فى المقدمة، وله صيغ مختصرة "ترتيب العادات" أو"مراتب العادات" أو "الترتيب" فقط. ويحال إلى "الرسالة المسعدة" و"صناعة العدد"(١).

ويتكون من سبع مقالات يتداخل فيها الواقد والموروث بنسب متفاوته . ففى المقالة الأولى عن الأخلاق النفسية يغيب الواقد ويحضر الموروث الأصيل مما يدل على أن التأليف غير مرتبط بالضرورة بالواقد كنقطة بداية بل قد يبدأ من الموروث، بالداخل وليس بالخارج. وفى المقال الثانية الأولوية للواقد على الموروث. وفى المقالة الثالثة أيضا الأولوية للواقد على الموروث حتى يسهل امتصاصه وتفاعله داخل الموروث. وفى المقالة الرابعة ومعظمها عن العدالة يحضر الواقد ويغيب الموروث بعد أن اطمأن الموروث إلى قدرته على الاستيعاب والوقوف أمام الواقد، وفى المقالة الخامسة عن الأخلاق الاجتماعية والسياسية الأولوية للواقد على الموروث كما هو الحال فى المقالتين الثانية والثالثة بعد ظهور الموروث كمصدر ثان مستمر للفكر. وفى المقالة السادسة تستمر أولوية الواقد على الموروث كآخر محاولة لتمثل الواقد واستيعابه كلية. والمقالة السابعة عن الرذائل تنقلب الأولوية للموروث على الواقد باعتبار أن الموروث علوم الغايات فى حين أن الواقد علوم الوسائل. ففى المقالتين الأولى والسابعة أى فى البداية والنهاية الأولوية للموروث على الواقد بينما فى المقالات الوسطى من الثانية حتى السادسة الأولوية للواقد على الموروث وكأن الواقد موضوع بين دفتى الرحى، بين المطرقة والسندان فى البداية والنهاية(٢). والعجيب أن عند مسكويه وهو ممثل الحكمة الفارسية يتصدر الواقد اليونانى على الواقد الفارسى بل ويتصدر الموروث نفسه.

ومن الواقد يتصدر أرسطو ثم أفلاطون وجالينوس، ثم أبقراط وسقراط والاسكندر المقدونى والرواقيون، ثم بروسن وفرفوريوس وفيثاغورس وإيرقليطس. ويشير مسكويه إلى كتاب الأخلاق لأرسطو دون تحديد هل هو الأخلاق الكبير أم الصغير، الأخلاق إلى نيقوماقوس أو الأخلاق إلى أوديموس. وتدل الاحالات إلى أن مسكويه يحاول تأسيس

---

(١) منازل العلم (٤)، الرسالة المسعدة (٢)، صناعة العدد (١).

(٢) يمكن عمل النسب الآتية للواقد والموروث لكل مقالة على النحو الآتى: الأولى: صفر:٢، والثانية ٨:٣، الثالثة ١٩:٢، الرابعة ٧:صفر، الخامسة ٨:٢١، السادسة ٤:٣، السابعة ٢:٤.

الأخلاق على المنطق (التأسيس النظرى)، وعلى التربية (التأسيس العملى). فمثال التأسيس المنطقى للأخلاق:

١- كل خلق يمكن تغيره.

٢- لا شىء مما يمكن تغيره هو بالطبع .

∴ لا خلق واحد منه بالطبع.

بل يحاول مسكويه إثبات صحة كل مقدمة منطقيا كما سيفعل ابن رشد فيما بعد فى إثبات زيف كل استدلال وكل مقدمة من حجج الأشاعرة فى علم الكلام. لذلك يحيل مسكويه إلى كتاب الأخلاق وكتاب"المقولات" لأرسطو فى آن واحد. أما التأسيس العملى على التربية فيرى أرسطو مثل جالينوس ومسكويه أن الناس ليسوا أخيارا بالطبع كالرواقيين ولا أشرارا بالطبع بل فيهم أولئك وهؤلاء، ويمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر بالتأدب والتعليم عند البعض بسرعة وعند البعض الآخر ببطء. ففى مراتب الناس فى التعليم يزيد مسكويه على أرسطو منهج المشاهدة والعيان فى تربية الأطفال وليس مجرد تحليل عقلى للفضائل لوضع ما ينبغى أن يكون نظرا للاتفاق عند مسكويه بين العقل والطبيعة، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. فاذا كان كتاب "الأخلاق" عند أرسطو لا ينتفع به الأحداث الحسيين كثيرا بل الحكماء وحدهم فان مسكويه يحاول تعميمه، ويجعله مفيدا للأثنين، للأحداث وللحكماء، انتقالا من الخاصة إلى العامة، ومن النخبة إلى الجمهور، ومن التأمل العقلى إلى الكمال الخلقى، وإسماعا للأحداث لصوت الحكمة حتى يتم تشويقهم إليها والصعود اليها على مراتب. وإبرازا للتمايز بين الآخر والأنا، "أرسطو يقول أما أنا فأقول"، أرسطو الحكيم فقط ومسكويه المربى والحكيم، وأرسطو صاحب النظر فقط ومسكويه صاحب النظر والعمل، انتقالا من اليونان إلى المسلمين [1]. ويعقد مسكويه خطبه فى تناول الخير المطلق والسعادة الانسانية من أجل معرفة الغاية القصوى التى تطلب بالأفعال الارادية. ثم يبين اتفاق أرسطو معه فيها. فأرسطو هو الشارح ومسكويه هو المشروح. أرسطو هو القارىء ومسكويه هو المقروء. ثم يقوم مسكويه بتجميع كل ما قاله أرسطو فى الموضوع وليس اقتفاء أثر كتاب واحد. ثم يسلطه على الموضوع الذى يعرفه مسكويه ليظهر مدى الاتفاق بين الاثنين مع الاستعانة

---

(١) أرسطو (٢٥)، أفلاطون، جالينوس (٤)، أبقراط، سقراط، الاسكندر المقدونى، الرواقيون (٢)، بروسن، فرفوريوس، فيثاغورس، ايرقليطس (١).

فى فهم أرسطو بأقوال المفسرين. وعندما يبدأ مسكويه بذكر الفرق بين الخير والسعادة يذكر ألفاظ أرسطو اقتداء به وتوفية لحقه، الألفاظ وحدها دون المعانى والأشياء طبقا لمنطق التشكل الكاذب[1].

ويقسم أرسطو الخيرات إلى أربعة أنواع كما يرويها فرفوريوس: الشريفة، والممدوحة، والتى بالقوة، والنافعة كما يفعل الأصولى فى تقسيم الأحكام الشرعية الخمسة. ومعيار القسمة لديه الصورة والمادة. فالأفعال الشريفة صورة بلا مادة[2]. ثم ينقل مسكويه ذلك إلى الحضارة الاسلامية فيجعل ما سماه أرسطو الصورة عطية من الله وموهبة للناس. وتتحقق السعادة عند أرسطو فى الدنيا وكذلك فى الاسلام. ويتأكد العقل اليونانى بالبداهة العقلية الاسلامية. فالعقل أساس النقل. والاستشهاد بأرسطو لاثبات فكرة واضحة مثل أن الشىء الفاضل أجل من أن يمدح. فالمدح زيف، ﴿ قتل الخراصون ﴾. ويفعل الناموس نفس الشىء فى قوله: أن الدنيا ناموس عادل، والناموس من عند الله كما أنه من عند الحاكم أو من الدنيا. ويظل الناموس الالهى قدوة لها كلها. وهو تصور اسلامى لسنن الكون وسنة الشريعة[3].

ويسهل تعشيق أخلاق أرسطو فى الأخلاق الاسلامية نظرا للغاية القصوى التى يترقى اليها الحكيم للوصول اليها بجهده وهو الله الذى يعين الانسان ويوفقه. البنية واحدة، والفرق فى الألفاظ طبقا لمنطق التشكل الكاذب. بنية العقل عند أرسطو هى نفسها بنية الوحى. لذلك يسهل تركيبها فى بنية واحدة تكشف عن اتفاق العقل والوحى. لذلك نادرا ما يستعمل مسكويه لفظ أرسطو "يقول" بل يستشهد بنص له لاثبات ما يعرفه مسكويه من قبل. العقل يثبت الوحى ويؤكده. فالسعادة عند أرسطو شريفة وسيرتها ألذ. ولكنها محتاجة إلى سعادات أخرى خارجة حتى تظهر بها وإلا ظلت كامنة غير ظاهرة، وكان صاحبها كالنائم لا يظهر فعله. أما السعادة الالهية فانها تظهر الكامن. فالوحى ازدهار للعقل وإكمال له. وكذلك لا يدل متى تحمل الانسان للأشياء التى تعرض للبحث على عظمة النفس. أما من لم يعرف السعادة ووصل اليها فإن القدرة على التحمل تكون موضع اختبار، إما سعادة وهناء وإما شقاء وتعاسة. وكذلك يقول أرسطو ببقاء النفس ومعادها، جزاء على الأعمال، ويحل الشكوك التى أوردها على نفسه بأن الانسان يتأثر وهو حى

---

(١) السابق ص ٢٧-٢٨/٧٦-٦٢.

(٢) وكما هو الحال عند كانط.

(٣) تهذيب ص ٦٧-٦٨/.٩٥

بسيرة أولاده. فالأولى أن يتأثر بسيرته هو بعد الموت طبقا لأعماله الفاضلة. فهذه قراءة إسلامية لحجج أرسطو ضد الشك فى بقاء النفس بعد الموت إكمالا للعقل وبالدين، وللفطرة بالوحى. السعادة شىء ثابت والانسان متغير. ومن ثم ليست السعادة فى الموت بل فى الحياة مما يدل على وجود حياة بعد الموت [١]. من السهل اذن تحويل المثالية اليونانية إلى رؤية إسلامية قديما عند حكماء الاسلام [٢].

واذا كانت القسمة العقلية عند أرسطو معقولة دون ما حاجة إلى إكمال من الوحى فان مسكويه يؤكدها دون أن يضيف عليها شيئا مثل تقسيم الجائرالى جائر أعظم لا يقبل الشريعة، وجائر لا يقبل قول الحاكم العادل، وجائر لا يكتسب بل يغتصب الأموال. الجائر الأول مجدف فى الدين، والثانى فى السياسة، والثالث فى الاقتصاد. كما أن العدالة إما من الناس إلى الله، وإما من الناس إلى الناس الأحياء، وإما من الناس إلى الناس الأموات. الأولى فى الدين، والثانية فى المجتمع، والثالثة فى التاريخ. وبعد أن يثبت مسكويه اتفاق قسمة أرسطو مع العقل والطبيعة يعشقها فى الوحى ويكملها به. فيذكر العبادة الموصلة إلى الله. ويستعمل ألفاظ الخالق والمخلوق ومصطلحات الشرع، والصلاة والصيام، والاقرار بالربوبية، وإعادة كتابة الواقد بلغة الموروث، وقراءة أرسطو باللغة العربية. يعلن مسكويه عن أرسطو فى البداية حتى يتمثل الواقد فى الموروث ثم يضعه فى قالبه ثم إكماله بالموروث حتى يصعب بعد ذلك التمييز بين الاثنين. فالعبادات عند أرسطو من أعلى إلى أدنى، تختلف باختلاف الناس طبقات ومراتب، ثم صلوات وصيام وخدمة وهياكل ومصليات وقرابين ثم الاحسان إلى النفس بتزكيتها ثم الالهيات حتى تكمل معرفة الله وأخيرا الاقرار بالربوبية والاعتراف بالاحسان والتمجيد بحسب الاستطاعة[٣].

ويتم تعشيق الواقد فى الموروث أيضا فى موضوع المحبة. البداية من أرسطو كبناء عقلى خالص، والنهاية أيضا أرسطو بعد أن تمت قراءته قراءة إسلامية، تمثلا للواقد داخل الموروث، وإدخالا للعاشق فى المعشوق. فتتحول المحبة أو الصداقة أو الوله أو العشق عند أرسطو إلى المحبة الالهية التى ذكرها أرسطو أيضا حكاية عن إبرقليطس

---

(١) السابق ص ٨١-٨٣.

(٢) وكان من السهل تحويل المثالية الترنسندنتالية حديثا إلى رؤية إسلامية أيضا عند بعض المفكرين العرب المعاصرين. كما يمكن للبعض اختيار المادية القديمة أو الحديثة ليجد ما يتفق فيها مع الرؤية الاسلامية الواقعية الطبيعية كما فعل أصحاب الطبائع من المعتزلة وابن رشد قديما وبعض الماركسيين من المفكرين العرب المعاصرين حديثا.

(٣) السابق ص ٩٦/٩٨-١٠٠.

أنها تقع عندما تتشابه الأشياء وتتشاكل لا تختلف وتتباين. ويستدل أرسطو على ذلك بأن صانع المعروف يدعو لصانع المعروف بالسلامة والبقاء وسبغ النعمة. وكذلك يتعاهد المقترض مع المقترض على سلامته حتى يعود اليه القرض لا المحبة. وهذا يدل على حاجة الانسان إلى الصديق فى السراء والضراء، فى السراء يحتاج إلى المؤانسة، وفى الضراء إلى المعونة. ثم تجاوز أرسطو هذه الألفاظ كلها إلى السعادة الخاصة الخالصة لله ثم للملائكة والمتألهين التى يصل إليها الانسان، والانسان وحده عن طريق الفضائل. وهى الأمانة التى اختارها الانسان وأبتها الجبال والسموات والأرض. ويستعمل جدل المطلق والمقيد وهما من مباحث الألفاظ عند الأصوليين لتقييد ألفاظ أرسطو حتى تصب فى وعاء الموروث، وإطلاق الفاظ الموروث حتى تتسع للوافد. يتحدث أرسطو عن الملائكة والله سبحانه تعالى جل وعز، وعن الابداع والعناية وعن الصلاة والصيام[1]. ويتم التعبير عن الاسلام بلغة المحبة والسعادة والصداقة والعقل والخير [2].

وبعد أن يتحول أرسطو من الشخص إلى النموذج، ومن الواقع إلى المثال، يصبح الحكيم الأول أو الحكيم أو هذا الرجل أو الرجل الفاضل. وقد يعنى الأول المتقدم فى الزمان مثل الأولية بمعنى المتقدمين فى مقابل المتأخرين. وقد يعنى الأول فى الرتبة والشرف فى مقابل الثانى أو الأخير. ويستعمل الحكيم الأول كمثال أو استشهاد أو قول لاثبات شىء يعرفه مسكويه من قبل، مجرد تشبيه أو استعارة أو اقتباس لنقد الفصل بين القول والعمل، بين الرغبة والجهد، بين النية والفعل. فالدعوة إلى محبة الأفعال الجميلة لها ثمنها فى مجاهدة الترف والبطالة. كما يشار إلى الحكيم فى تقسيم أنواع السعادة إلى خمسة أقسام، من اجتمعت له كان هو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل وهى مرتبة من الأدنى إلى الأعلى. الأول صحة البدن ولطف الحواس واعتدال المزاج. والثانى الثروة والأعوان. والثالث تحسن أحدوثة الانسان فى الناس ونشر ذكره بين أهل الفضائل فيكون محمودا مثنيا عليه. والرابع التنجيم فى الأمور عن روية وعزم. والخامس جودة الرأى وصحة الفكر وسلامة الاعتقاد. وأحيانا يستعمل هذا الرجل كمرحلة تاريخية فى الفلسفة اليونانية، ما قبله عند الفلاسفة السابقين عليه مثل فيثاغورس وأبقراط وأفلاطون وغيرهم وما بعده ابتداء منه. فأرسطو هو الذى يقسم الفلسفة اليونانية إلى مرحلتين، التاريخ والبناء، الاجتهادات والحقيقة. فقد اختلف الفلاسفة قبله فى السعادة. ويجمع

---

(١) وأما أرسطوطاليس فانه أطلق بعد ذلك بالعلة شيئا غير مطلق فى لغتنا، السابق ص ٢٤٢.

(٢) السابق ص ١١٤/١٢٩.

مسكويه بين الرأيين، بين التطور والبناء، بين اجتهادات الفلاسفة فى الحقيقة وبين انكشافها. كما انتهى تطور الوحى من اليهودية إلى المسيحية واكتمل فى الاسلام. يجمع أرسطو بين السعادتين فى الدنيا والآخرة، ويعطى كلا من البدن والنفس حقهما كما يفعل الاسلام. يراها الفقير فى الثروة واليسار، والمريض فى الصحة والسلامة، والذليل فى الجاه والسلطان، والخليع فى الشهوات، والعاشق فى المعشوق، والفاضل فى المعروف. والفيلسوف يضع كل منها فى مرتبتها عند الحاجة اليها. وهى كلها عند أرسطو وسائل لسعادة أخرى هى السعادة الحقة(١).

ويستعمل مسكويه نفس تشبيه أرسطو كأداه حسية فى التعبير. فالخطاف الواحد إذا ظهر لا يدل على طبيعة الربيع ولا يوما معتدلا واحدا يبشر به كذلك. واذا خص مدير المدينة طائفة بالنظر دون طائفة فانه لا يستحق اسم الرياسة. وجذب شىء من كل الجهات ينشق وينقطع. وتفسد المحبة المغشوشة كما تفسد الدنيا والدرهم المغشوشين. وقد يستعمل مسكويه حكم أرسطو، وهو المولع بالحكم والأمثال والمواعظ للاستشهاد بها على ما وصل اليه هو نفسه مثل: من وجد السعادة الحقيقة فلا ينشغل بالسعادات الظاهرية، فالقديم تأكيد للجديد، والنقل تأييد للأبداع. ولما كان الاسكندر المقدونى تلميذا لأرسطو فان مسكويه يستعمل نادرة له فى موضوع أسباب الغضب والسيطرة عليه برفض تأديب أحد أصحابه لنقده له وانتقاصه منه وعيبه عليه لأنه أبسط لسانا وأعذر عند الناس وعفوه عن بعض أعدائه الخارجين عليه(٢).

ومازالت بعض الألفاظ اليونانية المعربة مثل الناموس(٣). ويعنى فى لغة أرسطو التدبير والسياسة بالرغم من مدحه لنقل أبى عثمان الدمشقى لكتاب فضائل النفس لأرسطو إلى العربية، وينتقل عنه لانه فصيح فى اللغتين اليونانية والعربية ، دقيق فى المصطلحات، حريص فى نقله الألفاظ والمعانى من لغة إلى أخرى(٤). وعند النقل من أرسطو يعلن مسكويه عن ذلك نظرا للوعى الشديد بين النقل والابداع. كما ترك مسكويه المثل اليونانى الذى ذكره أرسطو وهو نموذج الآلام مثل أيوب دون أن يستبدل به مثلا عربيا كما فعل ابن رشد فى تلخيص الخطابة(٥).

---

(١) السابق ص ٤٦/٦٥-٦٨/٧١/٧٥.

(٢) السابق ص ٧٧/١٠٩/١٢٤/١٥٢/١٧٢/١٦٨-١٦٩.

(٣) السابق ص ٩٥/٧٥/٨٢.

(٤) قد يكون لأرسطو مع تغيير العنوان وقد يكون منحولا عليه.

(٥) يرى أخرون أن لفظ "الناموس" لفظ عربى وهو اسم الحشرة الصغيرة. ثم استعمل مجازا وهو رأى ضعيف.

وجالينوس عند مسكويه هو الأخلاقي لا الطبيب أو المنطقي. وقد اقتصر التوسط بين المذهبين المتعارضين، الانسان خير بالطبع كما يقول الرواقيون، وشرير بالطبع كما يقول الفلاسفة السابقون، وينقدهما. ويتوقف الأمر على طبيعة الأفراد، منهم من هو خير بطبعه، ومنهم من هو شرير بطبعه. ومن ثم كان جالينوس أقرب إلى الاسلام. وقد حاجج جالينوس كلا المذهبين ببرهان الخلف، إثبات فساد النقيض، حتى يثبت النقيض الثانى. فلو كان الناس أخيارا بالطبع لتعلموا الشر إما من انفسهم لان بهم قوة تشتاق إلى الشر أقوى من القوة التى تشتاق إلى الخير، وإما أن بهم قوة تشتاق إلى الشر أو تعلموه من غيرهم لأنهم أشرار بالطبع. ولو كان الناس أشرارا بالطبع لتعلموا الخير من أنفسهم أو من غيرهم وبالتالى يثبت وجود الخير. وهنا يبدو مسكويه مؤسسا الأخلاق على قواعد المنطق والبرهان. وينتهى إلى نفس الرأى المتوسط عند جالينوس مع مزيد من الترجيح بالبداهة والتجربة بعد المنطق والبرهان. ويمكن تصور الناس على مراتب ثلاث كالهرم فى القاعدة وهم الأكثر، الناس أشرار بالطبع، وفى الوسط وهم من على استعداد للخير والشر، وفى القمة وهم الأقلية، الأخيار بالطبع. وعلى هذا النحو جالينوس هو الذى يؤيد مسكويه وليس مسكويه هو الذى يؤيد جالينوس[1].

ويجمع جالينوس الأخلاق إلى الطب. فالأخلاق تبدأ بالطبيعة بنعمة الوجود ثم تتواتر بعد ذلك. تبدأ بالجسد ثم بعد ذلك بالاجادة. لذلك كتب جالينوس كتابى "التشريح" و"منافع الأعضاء"، فالطب مقدمة للأخلاق . وفى كتابه"أخلاق النفس" يبين موافقة أهل الشر للأشرار لإيجاد الأعذار لأنفسهم أنهم غير متفردين بهذا الرأى، بل ويشاركهم فيه غيرهم طبقا لقواعد الجدل والاقناع. ثم يزيد مسكويه على جالينوس تعرف المرء على عيوب نفسه بعد أن يعرفها إذ أن عيوب نفس كل إنسان خافية عليه. ومن ثم وجب أن يختار صديقا فاضلا ويطلب منه أن يبينها له دون أن يغضب من صراحته بل يغضب من كتمانه. ويطلب منه المزيد دون أن يتضجر أو يتضرر. ولعل العدو فى هذا أنفع من الصديق.فعدو عاقل خير من صديق جاهل[2].

ويحيل مسكويه إلى أفلاطون وسقراط وفيثاغورس عندما يؤسس الأخلاق على النفس مستعيرا منه تشبيها للنفس الناطقة والنفس البهيمية مثال الذهب فى اللين والانعطاف والحديد فى الصلابة والامتناع. كما استعمل مقالا من بقراطس فى موضوع

---

(١) السابق ص ٢٦-٢٧.

(٢) السابق ص ٣٦/٣٧/١٠٠/١٥٦.

التهور والجبن، مجرد صورة فنية على كبح جماح النفس مثال السفينة إذا عصفت بها الرياح وتلاطمت عليها الأمواج يمكن السيطرة عليها عن طريق الملاحين أكثر من السيطرة على القضبان الملتهب. وهؤلاء الثلاثة يمثلون تطور الفلسفة قبل اكتمالها فى أرسطو. وقد أجمعوا على أن الفضائل كلها فى النفس، وأقسام السعادة، الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، فى قوى النفس العاقلة والغضبية والشهوية. وهى فضائل قائمة بذاتها لا تحتاج إلى البدن فى شىء. واذا اشرقت العدالة اشرقت بها كل قوة من قوى النفس لأنها مجموع فضائلها. فتنهض النفس وتؤدى غايتها فى قرب الإنسان السعيد من الله تقدس اسمه. والعدالة توسط بين الأطراف. لذلك أوصى أفلاطون طالب الحكمة بأن يموت بالارادة حتى يحيا بالطبيعة فى موضوع علاج الخوف من الموت. وعلى الرغم من ارتباط الأخلاق عند أفلاطون بالنفس وارتباطها عند جالينوس وأبقراط بالبدن إلا ان مسكويه يجمع بين الاثنين مضافين إلى أرسطو فى نظرية متكاملة للأخلاق تقوم على قواعد البرهان وطهارة النفس وسلامة البدن(١).

ويقتبس مسكويه نصا من سقراطيس فى موضوع الصداقة بألفاظها. ويقطع النص إلى فقرات حتى يسهل استيعابها وتمثلها متعجبا مما يعلم أولاده أخبار الملوك والحروب والضغائن دون أن يعلمهم أمور المودة وأحاديث الألفة وما يحدث للجميع من خير بالمحبة والأنس. إذ لا يستطيع أحد أن يعيش دون مودة حتى ولو كانت الدنيا كلها ضده. بل تكون حاجته إلى المودة أشد. ولا يعادل المودة شىء فى الدنيا حتى لو كانت ذخائر جميع الملوك وكنوز قارون مما يدل على انتحال النص. فسقراطيس لم يكن يعلم خزائن قارون. وقد تكون قراءة إسلامية لقول صحيح. وكلاهما إبداع. ولا شىء يعادل لوعة صديق، ولا شىء يقوم مقامه. والسلطان اليها أحوج لأنه بها يباشر أمور الرعية أكثر من الاعتماد على أعوانه. عيون الصديق أفضل من عيون الأمن. والنص له ما يقابله فى الموروث ولكن الغاية منه تمثله وابتلاعه فى المحيط الواسع(٢).

ويعى مسكويه تماما متى يكون ناقلا نصا، ومتى يكون معلقا على وقارئا لنص ثان، ومتى يكون مكملا ومبدعا لنص ثالث. ويعلن عن ذلك صراحة فى فصل "تأديب الأحداث والصبيان". يعلن أنه نقل أكثره من كتاب بروسن حتى ولو كان عنوانا بأكمله دون ما شعور بحرج من قال، قلت، ولو كان أكثره نقلا وأقله صفحتين من الكتاب كله،

---

(١) السابق ص ١٦٠/٦٦/١٧٥.

(٢) السابق ص ١٢٩-١٣٠.

متفقين مع الجو العام فى نقطة تطبيقية، جزء فى كل، يمكن حذفه دون الاخلال بمنطق الكتاب، مجرد قوسين عارضين يمكن تلخيصها وعرضها أو حذفها. وتصل بداهة هذه النصائح إلى حد البساطة بالرغم من اختلافها من حضارة إلى حضارة، ومن فرد إلى فرد، ومن مذهب إلى مذهب، ومن غاية إلى غاية. والانتقاء أيضا تأليف غير مباشر مادام متفقا بين المنقول والناقل، الحديث عن النفس بلسان الآخر. وهو موضوع عملى صرف، تأديب الأحداث والصبيان. قد لا يوجد ما يقابله فى الموروث ولكنه متفق فى العقل والمصلحة. تبدو الأخلاق عند مسكويه هنا على مستويين، الأخلاق الاشراقية والاخلاق العملية، فضائل النفس والنصائح والمواعظ التربوية[1].

ويقتبس مسكويه نصا ثانيا من سقراط فى موضوع كيفية اختيار الصديق يتعرف فيه الانسان قبل الصداقة على الصديق. صحيح أن لأفلاطون محاورة عن الصداقة لكن النص فى أغلبه منتحل، سقراط المثالى المعلم، الشيخ المربى الفاضل يقص عن سقراط. يذكر النص سيرة سقراط مع أصدقائه وأخوته وآبائه، وشكر من يجيب شكره معنويا وليس ماديا، وميله إلى الراحات والتباطؤ فى الحركة، ومحبته للذهب والفضة، ومحبتة للرياسة، والغناء واللحون، وضروب اللهو واللعب، وسماع المجون والمضاحيك. وهى سلبيات فى الصداقة. أما الايجابيات فعدم الاكثار من الأصدقاء، والتسليم بعيوبهم. إذ لا يخلو صديق من عيب، وهى قيم إسلامية. والضحك الكثير يميت القلب، وأبو بكر صاحب الرسول. سقراط نموذج عملى على الصداقة والصديق. وقد ألف أبوحيان فى الموضوع ولم يكتف بالاقتباس. وعندما يحلل مسكويه علاج الحزن فانة يستشهد بسقراط عندما سئل عن سبب قلة حزنة فأجاب بانة لايفتنى ما إذا فقده يحزن عليه، مجرد استشهاد ومثل تاريخى للايضاح[2] .

ويحيل مسكويه إلى الرواقيين فى معرض التساؤل عن طبيعة الانسان خيرة أم شريرة. إذ يرى الرواقيون أن الانسان خيِّر بالطبع ثم يصير شريرا بفعل المجتمع ودوره السلبى فى تربية الأفراد [3]. وقد شاع الرأى المضاد قبلهم، أن الانسان شرير بالطبع ثم يصير خيرا بالتربية والتعليم، بفعل المجتمع ودوره الايجابى. ثم يأتى جالينوس ويتوسط بين الرأيين. فالناس فيهم الأخيار بالطبع والأشرار بالطبع بصرف النظر عما إذا كان

---

(١) السابق ص ٥٤.

(٢) السابق ص ١٣١-١٣٣/١٨٣.

(٣) مثل رأى روسو فى الفلسفة الغربية الحديثة.

تطور الجدل بين الشيء ونقيضه والمركب بينهما تاريخيا أم بنيويا. ويحال إلى الرواقيين أيضا مع جماعة من الطبيعيين جعلوا البدن جزءاً من الانسان وليس مجرد آلة. لذلك جعلوا السعادة فى النفس غير كاملة إذا لم تقترب بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أى الأشياء التى تكون بالبحث والجد. السعادة عند أفلاطون وفيثاغورس وأبقراط فى النفس فقط وعند الرواقيين والطبيعيين فى البدن والنفس، وعند أرسطو ومسكويه فى كليهما. فالوسط أقرب إلى أحد الطرفين(١).

وبالاضافة إلى أعلام اليونان وفرقهم يذكر مسكويه مجموع الحكماء أو الحكماء المتقدمين استشهادا بأقوالهم. فقد قال الحكماء أن الانسان مدنى بالطبع، وأن إصابة الهدف أعسر من العدول عنه ولزوم الصواب، وأن صحة اللذة تسوق البدن من السقم إلى الصحة، ومن النقص إلى التمام، والنفس من الجهل إلى العلم، ومن الفضيلة إلى الرذيلة، وحب الشر للأعداء الذى يجعل صاحبه شريرا. وتذكر أقوال الحكماء مسبوقه بـــ "لذلك" "ولهذا"، "على ماحكت". فالقول يؤكد ما انتهى اليه مسكويه وليس مصدرا له. كما يستعمل أمثالهم كصيغ فى التعبير عن المخزون الفلسفى الأدبى وتشبيهاته مثل: من يهمل سياسة نفسه لسلطان الشهوة كمن يرمى بياقوته حمراء من الذهب فى نار حتى تصبح كأسا لا منفعة فيها. وضرب الأمثال جزء من حكم الشعوب وأقوال الأنبياء. وكذلك: مثل الملك الموكول بالدنيا والطرق الثلاثة فيها طريق الخير وطريق الشر وطريق لا هو خير ولا هو شر من عرفها نجا ومن جهلها هلك، ليس بالموت بل بالحياة. ومثل: الانسان الشرير كالكهف الذى أضرم فيه النار وأختنق فيه اللهيب، كلما كانت هناك محاولات للاطفاء زادته اشتعالا وقوة (٢).

وأحيانا تذّكر أقوال الحكماء تعبيرا عن براعة العقل مثل تحليل الانتقام وأثره على القلب، ومتى يكون محمودا عن شجاعة ومذموما عن جبن، وكذلك تحليل العدالة كفعل اختيارى لتحصيل الفضيلة، والجور كفعل اختيارى لتحصيل الرذيلة. ومع ذلك يترجم المثل فى بعض ألفاظه بألفاظ الموروث مثل ترجمة الهياكل بالمساجد. كما يركب مسكويه قسمة الحكماء على الموروث ويجعلها مقامات الله عز وجل. الأول للموقنين، وهو رتبة الحكماء والعلماء. والثانى للمحسنين وهى رتبة التوحيد بين العلم والعمل. والثالث للأبرار، وهى رتبة المعلمين خلفاء الله فى الأرض. والرابع للفائزين وهى رتبة

---

(١) السابق ص ٢٥-٢٦/٦٦.

(٢) وهو حال التفسير الفزيولوجى للغضب، السابق ص ٢٤/٨٤/١٨٢/٤٥/٧٩/١٥٩-١٦٠.

المخلصين فى المحبة، ورتبة الاتحاد. لا فرق بين الوافد والموروث إلا فى الألفاظ. وهى مقدمات الفلاسفة والفقهاء والمجاهدين والصوفية[1].

كما يحيل مسكويه إلى القدماء ورأيهم فى الخلق أو فى رأى البعض أنه للنفس غير الناطقة وحدها بينما رأى البعض الآخر أنه قد يكون للنفس الناطقة بعد قسمة الخُلق إلى طبيعى وعادى. الأول لا ينتقل من فرد إلى آخر، والثانى يمكن أن ينتقل بالتأديب والمواعظ سريعا أو بطيئا. والانتقال السريع أفضل اعتمادا على قوة التربية. ويعتمد على تشبيه القدماء لقوى النفس الثلاث بانسان راكب دابة يقودها كلب أو فهد. إن استطاع الانسان قيادتها عاش سعيدا. ويعيد توظيف هذا المثل تنبيها للنفوس على ما وهب الله عز وجل للانسان ومكنه منه، تركيبا للعقل على الوحى. كما اختلف القدماء فى السعادة العظمى. إذ ظن البعض أنها لا تحصل للانسان إلا بعد مفارقته البدن لأنها فى النفس وحدها، وجعلوها جوهر الانسان دون البدن، وهم أفلاطون وفيثاغورس وأبقراط. بينما رأى البعض الآخر أنها قد تحصل فى الدنيا وهو رأى أرسطو ومسكويه[2].

ويحيل مسكويه أيضا إلى المتقدمين فى مقابل المتأخرين. ويستحسن آراءهم من أن الخير مقصود الكل، والغاية الأخيرة ، وقد يسمى النافع كذلك. كما يستعمل لفظ الأوائل الذى لا يشير إلى اليونان بالضرورة بل قد يشير إلى الفرس أيضا لأنهم لا يسمون الملك إلا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره والا فهو متغلب. فالاحالة إلى الأوائل موجهة بدور الملك فى رعاية الدين من تصور الخليفة أو الامام. وفى أقسام المحبة عند الحكماء يجعلها مسكويه تبدأ بمحبة الوالدين ثم محبة الحكماء. فهم بالنسبة لتلامذتهم كالوالدين للنفوس ثم محبة الله. وفى مرتبة الحكماء يصير العلم صحيحا والعمل صوابا. لذلك جعل الحكماء الموت موتين، موت طبيعى بانتهاء الأجل وموت إرادى عن طريق إماتة الشهوات وكذلك الحياة حياتان، حياة طبيعية للبدن وحياة إرادية بالنفس. فيضيف مسكويه البعد الالهى على بعد الحكماء، ويجعل محبته لله قمة المحبة بعد محبة الحكماء[3].

ويستعمل مسكويه بعض نوادر الفلاسفة للتعبير عن آرائهم الفلسفية مثل ما وقع بين مملوك وبعض الفلاسفة والذى افتخر عليه بعض رؤساء زمانه بحالهم من الفضائل الخارجية، الفرس والثياب، دون الداخلية الذاتية، ومثل دخول أحد الفلاسفة على بعض

---

(١) السابق ص ٩٠/١٠٥/١٠١-١٠٣.

(٢) السابق ص ٢٥/٤٣-٤٤.

(٣) السابق ص ٦٧/٦٢/١٢٣/١٧٥/١١٧.

أهل اليسار والثروة وكان يحتشد فى الزينة وأبهة البيت فيصق عليها لأنه لم يجد أحقر منها. فالفضائل فى النفس وليست خارجها فى موضوع العجب والافتخار. ومثل تعمد أحد المتفلسفين الذين يمارسون الفلسفة على نحو عملى إيجاد نفسه فى مواطن الخوف حتى يعود نفسه تحمل المخاطر الخارجية بالتعرض لها مثل ركوب البحر أثناء هيجانه حتى يعود نفسه على السيطرة عليها حين الغضب. وكلها أمثلة على انقلاب الفيلسوف من الخارج إلى الداخل فى تصوره للفضائل فى موضوع الجبن والخور[1].

ويستعمل مسكويه لفظ الفلاسفة للدلالة على فلاسفة الاسلام وهو المعنى الخاص الضيق أو كل الفلاسفة بما فى ذلك اليونان وغيرهم وهو المعنى العام الواسع. وآراؤهم هى ما يسمى فلسفة باجماع العقلاء. فقد أجمعوا على أن للانسان كمالين، الأول نظرى للمعارف والعلوم، والثانى عملى لنظام الأمور وترتيبها لأن له قوتين، علمية وعملية، ولكل قوة اشتياقها. كما أن المحققين منهم يجمعون على تحقير البخت ولا يجعلونه ضمن السعادة لأن السعادة أمر ثابت ينال بالارادة وليس متغيرا ينال بالمصادفة. والأخس لا ينال الأشرف. أما الحدث منهم أى المحدثون فانهم جعلوا عبادة الله على ثلاثة أنواع متدرجة من أدنى إلى أعلى. الأول واجبات البدن كالصلاة والصيام ومواقف المناجاة لله. والثانى واجبات النفس بالاعتقادات الصحيحة كالعلم بالتوحيد. والثالث ما يجب حين مشاركة الناس فى المدن بالمعاملات والمزارعات والمناكحات وتأدية الأمانات والمعاونات والمناصحات وجهاد الأعداء والذب عن الحريم وحماية الحوزة. وهى أيضا عبادات، طريق إلى الله. الأول طريق العبادات، والثانى الاعتقادات، والثالث المعاملات. لذلك يتدرج معنى الفلاسفة من كل الفلاسفة منذ القدم إلى بعض الفلاسفة وهم المتحققون منهم إلى بعض البعض وهم المحدثون منهم. وقد يكون المقصود فلاسفة المشرق ثم فلاسفة اليونان ثم فلاسفة الاسلام ، وهى معرفة الله[2].

ويذكر مسكويه أخلاق الشعوب وعاداتهم، الغرب والهند والعرب. فيشير إلى عادة ملوك الفرس فى تربية أولادهم بعيدا عن القصور وإرسالهم إلى المناطق الخشنة ليتعودوا على أخلاق الرجولة. وهى عادة عربية أيضا نظر لها ابن خلدون فيما بعد فى التمييز بين أخلاق الحضر وأخلاق البدو. ويشير إلى حكيم الفرس وملكهم أردشير وقوله الشهير: الدين والملك إخوان توأمان. فالدين أساس، والملك حارس، ومن لا أساس له مهدوم، ومن

---

(١) السابق ص ١٦٢-١٦٣/١٧٠.

(٢) السابق ص ٣٢/٦٧/١٠١.

لا حارس له ضائع، وكأنها نظرية الامامة أو الخلافة عند المسلمين فى التوحيد بين الدين والدولة. كما يشير مسكويه إلى الهند، كتاب "كليلة ودمنة"، والحديث عن الأخلاق بلغة الأمثال والوصايا لما فى ذلك من النفع العظيم عند السامعين الفضلاء ولخوفهم من الضرر الذى قد يقع عليهم إذا ما استهانوا بها. كما يذكر الأحباش والروم والنوبة فى موضوع الغدر والضيم عند بعض أجناس العبيد، ويمدح وفاء هذه الشعوب. فالشعوبية ليست سلبا بل هى أيضا إيجاب. فلا تذّكر الرذائل وحدها بل أيضا الفضائل. وقد يوجد وفاء عند بعض العبيد أكثر مما يوجد عند الكثير من الأحرار. كما يظهر الأعراب كعادات فى الأخلاق. فمن ترك الشهوات من المآكل والمشارب وسائر اللذات فاما لأنه ينتظر أكثر مما هو حاضر وإما لأنه لا يعرفها كما هو الحال عند الأعراب فى الجبال والرعاة فى البوادى وسفوح الجبال. كما اشتق لفظ انسان من الأنس كما يؤيد ذلك النحو وليس من النسيان كما يقول بعض الشعراء [1].

أما الموروث فقد ذكر الكندى أولا ثم على بن أبى طالب مما يبين أصوله الشيعية ثم الحسن البصرى وأبو بكر الصديق وعثمان الدمشقى ثم امرؤ القيس والنابغة والنبى أيوب، الأنبياء مع الشعراء[2]. يأتى الكندى فى المقدمة مما يدل على استمرار التراكم التاريخى ابتداء من الكندى كبديل للوافد، مع أن الكندى لم يركز كثيرا على الأخلاق، واستبعاد الفارابى وابن سينا وهما اللذان أوغلا فى الأخلاق ربما للحسد المعروف بين مسكويه وابن سينا، وربما لرغبة مسكويه تأسيس الأخلاق على العقل والعلم كما فعل الكندى فى تأسيس الفلسفة بعيدا عن إشراقيات الفارابى وابن سينا. والغريب أيضا عدم الاحالة إلى الرازى الذى حاول تأسيس الفلسفة أيضا مثل الكندى ابتداء من العقل والعلم. وقد تكون الاشارة إلى الكندى وليس إلى الرازى أوالفارابى السابقين عليه أو ابن سينا المعاصر له إما تخفيا وتقية من التشيع أواختيارا للكندى الأخلاقى وليس الرازى الطبيعى، والفارابى المنطقى، وابن سينا الاشراقى. ويستشهد مسكويه بالكندى فى موضوعين، معرفة المرء عيوب نفسه، والحيلة لدفع الأحزان. ويذُكره بعد جالينوس وكخاتمة له، فالوافد بداية الموروث، والموروث نهاية الوافد. الوافد وسيلة، والموروث غاية. ويقتبس مسكويه نصا للكندى بألفاظه. وهو ربما الوحيد الذى يقتبس نصا من المخزون الموروث

---

(١) السابق ص ٥٣/١١٧/١٣٧-١٣٨/١٦٤/٨٦/١١٥.

(٢) الكندى، على بن أبى طالب(٣)، الحسن البصرى، أبو بكر الصديق، أبو عثمان الدمشقى، امرؤ القيس، النابغة، أيوب ، ابراهيم (١).

فاصلا بين ماله وما لغيره دون التجميع الذى يخلط كل شىء مع كل شىء. ويذكره باسمه الكامل أبو يوسف بن اسحق الكندى. ويقطع نص الكندى حتى يسهل إعادة توظيفه واستعماله. ويعلن عن النص مرتين فى بدايته وفى نهايته. والموضوع كيف تكون الأنا مرءاة للآخر، والآخر مرآة للأنا فى التعرف على الفضائل والرذائل حتى لا ترى الأنا عيوب الآخرين دون عيوبها، ولا تدرك فضائلها وإغفال فضائل الآخرين. فاذا فعل الآخر سيئة كان تحذيرا للأنا. واذا فعل حسنة كان تشجيعا للأنا. تراجع الأنا أفعالها كل يوم لتقييمها وتصحيحها. ودون هذه المرآة المزدوجة يصبح الانسان فى مواجهة الكتب والدفاتر فقط، تفيد غيرها وهى عادمة لها[1]. وفى موضوع الحزن يقتبس أيضا نصا من الكندى يفيد أن الحزن ليس من الأشياء الطبيعية وأسبابه ليست ضرورية بل يجلبه الانسان ويضعه وضعاء، مثل فقد مملوك. الملكية سبب الحزن حرصا عليها وخوفا من فقدها. ومن لا يملكون لا يحزنون. والقضاء على الحزن مرهون بالقضاء على الملكية والعودة إلى الحالة الطبيعية[2].

ثم يأتى الموروث الصوفى بعد الموروث الفلسفى، الحسن البصرى نموذجا فى أقواله المأثورة عن آفة النسيان فى موضوع اللذة التى تطيقها الشريعة، قليلة الحروف كثيرة المعانى، فصيحة البيان، مستوفية شروط البلاغة. فالحسن البصرى مصدر للأخلاق كما هو الحال فى الحكمة الشعبية، لافرق بين الصوفية والخلفاء. كما يستشهد بأقوال على بن أبى طالب كرم الله وجهه. ويصفه بألقاب أمير المؤمنين والامام صلوات الله عليه فى حقيقة الشجاعة، وإن ألف ضربة بالسيف على الرأس أهون من ميتة الفراش. كما تؤخذ شخصيته نموذجا فى المزاح والدعابة حتى لقد عابه البعض عليه. ويضرب به المثل، على ونسله، فى ضرورة الموت لأن الأرض لا تسع للأحياء كلهم فى موضوع علاج الخوف من الموت. وقد يكشف ذلك مرة أخرى عن تشيع مسكويه وولائه لأهل البيت. ويستعمل أيضا قول أبى بكر الصديق أن الملوك أشد الناس فقرا بل إنهم أشقى الناس فى الدنيا والآخرة. فالملك يزهد فيما فى يده ويرغب فيما يد غيره. يشطر أجله، ويشقق قلبه، ويحسد على القليل، ويسخط بالكثير، ويسأم الرخاء، ولا يضار ان انقطعت عنه اللذة، ولا يسكن إلى الثقة، جلد الظاهر، حزين الباطن، واقع تحت الحساب مع قلة العفو. لذلك كانوا أوجب الناس بالرحمة. ويحال إلى ابن عثمان الدمشقى، مترجم أرسطو باعتباره عربيا.

---

(١) تهذيب ص ١٥٦-١٥٧.

(٢) وهو موقف روسو وبرودون وماركس من فلاسفة الغرب المحدثين، السابق ص ١٨١-١٨٢.

فالمترجمون عرب، حلقة الصلة بين الوافد والموروث[1].

ويذكر مسكويه امرؤ القيس والنابغة فى معرض الحديث عن الشعر وصلته بالأخلاق، وهو الموضوع الشهير فى سورة الشعراء عن الصلة بين الشعر من ناحية والغواية والخيال والفصل بين القول والعمل من ناحية ثانية. فرواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه واستحسان قبائحه ونيل لذاته كما هو الحال فى شعر امرؤ القيس والنابغة ثم إقرار ذلك من الرؤساء وإجزال العطايا للشعراء وأقران السوء الذين يساعدون فى اللذات الجسمانية. ومن ثم يحذر مسكويه من معاشرة أهل الشر والمجون والمجاهرين باللذات وركوب الفواحش والمفتخرين بها والمنهمكين فيها أو الاصغاء إلى أخبارهم ورواية أشعارهم وحضور مجالسهم لإضرار ذلك بالنفس بحيث لا يكون علاجها بعد ذلك صعبا، ويحتاج إلى زمن أطول. وكانا سببى فساد الفاضل المحنك وغواية العالم المستبصر، وفتنة للحدث الناشىء الذى يتوق إلى النصح والارشاد. ويحذر النظر فى الأشعار السخيفة التى تذكر العشق وأهله والذى يوهم بأنه ضرب من الظرف ورقة بالطبع معه مع أنه مفسدة للأحداث. إنما تتطلب الأخلاق سماع محاسن الأخبار والأشعار التى تبعث على الأدب وحفظها. وينقد مسكويه لا أخلاقية الشعر وارتباطه بالشرب والمجون، والتكسب به عند الأمراء.وفى نفس الوقت يطالب الأطفال بحفظ الشعر الجيد القائم على الأخلاق[2]. ويستشهد مسكويه بالشعر المرسل غير المنسوب فيما يعن له من موضوعات أخلاقية مثل الحديث عن الانسان وأنه أشرف الموجودات، ونقد المبالغة والتقصير كطرفى نقيض، والحذر من عداوة الصديق، وعدم الخلط بين الحقيقة والزيف، بين السمنة والورم، وفى نقد المزاح والحذر منه. فالشعر نوع من الاحسان العرضى وليس الباقى الذاتى. ويكون سفها وغضبا ورذيلة إذا ما كان رفضا للطبيعة وهجاء للقمر. أما الأمور الممكنة فانها مدعاة للخوف سواء وقعت أو لم تقع.

ويستدعى مسكويه تاريخ الأنبياء: أيوب، وابراهيم، وقارون. فأيوب نموذج للبلايا التى لا تخرج الحكيم عن مرتبة السعادة التى وصل اليها. وأموال وكنوز قارون لا تغنى عن قدر المودة. ومن أحب الله وتقرب اليه يصبح مثل ابراهيم خليل الله [3].

---

(١) السابق ص ١٤٧/٨٨-٨٩/١٦٣/١٧٨/١٤٩.

(٢) السابق ص ٤١/٤٨-٤٩/١٤٦.

(٣) السابق ص ٣١/١٣٣/١٣١/١٢٧/١٦٣/١٦٨/١٧١.

ويستشهد مسكويه بالموروث الأصلى، القرآن والحديث[1]. ويعظم الآيات القرآنية ذات المنحى الاشراقى التى يستشهد بها الصوفية. وتتكرر آية واحدة ثلاث مرات تعد الأخيار بما أعد لها من قرة أعين أو تصف واقع إيمان أكثر الناس بالله وهم مشركون أو استعارة بعض أمثال القرآن مثل رجلين لأحدهما جنتان من أعناب فأصبحت خاوية على عروشها مما أنفق، ومثل الحياة الدنيا كالماء من السماء المختلط بالأرض فيصبح هشيما تذروه الرياح فى موضوع العجب والافتخار. إلا أن اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فى موضوع الحزن. وتبين الأحاديث أن الانسان أشرف الجواهر، وأنه فرد بين المجموع، كالراحلة بين الابل، وأن الناس سواسية كأسنان المشط أو الحمارة، يتفاضلون بالعقل. ولا خير فى صحبة لا يعُرف فيها فضل الصاحبين، ورجحان أمة الاسلام على باقى الأمم، وأن النخل من طينة آدم احتراما للزرع، وأن فى الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وأن الناس باعمالهم لا بأنسابهم، وأن المزاح المعتدل محمود. فقد كان الرسول يمزح ولا يقول إلا حقا. وبصرف النظر عن صحة هذه الأحاديث تاريخيا إلا أنها جزء من المخزون النفسى الجماعى [2].

وأخيرا تظهر المقدمات والخواتيم التى تعبر عن البيئة الدينية للتأليف مثل البسملة والحمدلة، وطلب التأييد من الله، فالخير بيده، وهو نعم الوكيل، والبداية بعون الله. فالرسول هو النموذج التطبيقى للتهذيب والتربية الالهية. وإلى الله يتوجه مسكويه بالدعوات وطلب الرضا واستجداء العون. ويبدأ كل مقالة بمعونة الله[3]. وبعد الدعاء لله يبدأ الدعاء للسلطان ووالديه مع ذكر التاريخ الهجرى وحده فى طباعته قبل أن يزدوج مع التاريخ الميلادى فى وعينا التاريخى الحديث، والمشرف على الطباعة ونسبه ووظيفته[4].

وبالاضافة إلى الوافد والموروث يظهر عند مسكويه بدايات التنظير المباشر للواقع والاعتماد على التجارب الذاتية وتحليل العقل الخالص تحولا من النقل إلى الابداع. فقوى النفس الثلاث ليست من الوافد، أفلاطون فحسب، ولا من الموروث، النفس الأمارة

---

(١) القرآن (٧)، الحديث (٧).

(٢) السابق ص ٥٩/١٦٢/١٨١/٧٩/١٣٠/١٤١/٣٠-٣١/٥٩-٦٠/٧٦-٧٧/١٦٢-١٦٣.

(٣) السابق ص ٦١-٦٢/١١١/١٤٤/١٥٧/١٨٣/٨٤.

(٤) ووفقنا الله إلى خير العمل وأنالت السعادة التى نتمناها فى ظل أمير المؤمنين وحامى حوزة الملك أو الدين، خليفة رسول رب العالمين، وإمام المتقين عبد الحميد خان الثانى قون الله دولة بالنصر والتأييد وحرس أمير البلاد مولى الفضائل ومؤئل الرشاد والخديوى الأعظم عباس حلمى باشا الثانى ما دعى داع يطيعه فى الختام.

بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة فقط، بل هى تجربة شخصية عند مسكويه وإبداع ذاتى من تحليله الخاص وتنظيره المباشر للواقع. يصف مسكويه تجاربه الخاصة وتجارب الآخرين. يلاحظ ذاته واكتساب العادات وجهادها. ويعبر عن خلاصة ما انتهى اليه للقراء لنصحهم. فليست الغاية المعرفة وحدها بل التوجه العملى أيضا، وإسداء الرأى والنصح للناس فى إطار تجربة حضارية مشتركة وهم مشترك وغاية واحدة. يبزغ الابداع عند مسكويه من تجاربه ومشاهداته ثم يصدّق الوافد أو الموروث على ما عرفه بنفسه معرفة مباشرة خاصة وأن الموضوعات إنسانية خالصة مثل الحزن والخوف وفى ذهنه أحداث العصر[1].

ويشرك مسكويه القارىء فى التجربة والمشاهدة. لم يعد الأمر بين مسكويه وأرسطو ولكن مع القارىء أيضا كطرف ثالث فى تجربة مشتركة واحدة وموسعة. لذلك يتحدث مسكويه بضمير المتكلم المفرد والجمع تعبيرا عن التجربة الشخصية. الخطاب موجه إلى القارىء والمستمع وليس حديثا مجهولا، معادلات رياضية بلا متكلم ولا مخاطب. فيقول: ذكرنا، وصفنا، وعدنا. الفلسفة مشروع حضارى جماعى يعبر عنه الفيلسوف، خطاب أمة[2]. يدل أسلوب مخاطبة القارىء على أن الفكر تجربة مشتركة بين الكاتب والقارىء، وأن القراءة جزء من الكتابة، وأن الكتابة تهدف إلى أن تتحول إلى واقع يتحرك، وتغير فعلى. الكتابة فعل. والانقياد إلى الشريعة شىء بديهى يمكن رؤيته فى سلوك الآخرين، وكذلك استعداد الصبيان لقبول الأدب أو نفورهم منه وما يظهر فيهم من الاباحية والحياء، والقسوة والرحمة، والجود والبخل مما يساعد على معرفة مراتب الانسان إلى الفضيلة، وأنهم ليسوا على رتبة واحدة. ففيهم السهل السلس والصعب الممتنع. يكفى الكاتب الكليات، ويترك الجزئيات للقارىء. العلم فى النفس وليس فى الخارج، والتعلم من النفس وليس من المعلم. ويتحقق بالفعل فيصير الانسان خليفة الله، الموجود التام والدائم والباقى، يقبل الفيض منه بحيث لم يعد بينه وبينه حجاب. والقارىء على نفس المستوى والأهلية لما يطلبه الكاتب والذى سرعان ما ينضم اليه ويصبح جزءا من الدعوة كما هو الحال فى التشيع والتبليغ. القارىء على نفس مستوى الكاتب وقادر على إن يحقق وصاياه، القيم الذاتية وليست الأشياء الخارجية فى موضوع العجب والافتخار. ويعرض المؤلف للقارىء الموقف بحيث لا يكون هناك مجال إلا لاختيار

---

(١) السابق ص ٤٢/١٥٠/١٨٢.

(٢) السابق ص ٨١-٨٢/٤٦/١٤٢-١٤٣/١٦٢/٥٤/٧٦.

واحد، إن شاء القارىء أن يختار الفضيلة والسعادة مثل تقسيم النفس إلى بهيمية وسبعية وناطقة، ومطالبة القارىء أيها يختار، وكأن الحلقة أو الطريقة قد تحولت إلى تدوين. لا يعلن المؤلف عن حقيقة بل يولدها من باطن القارىء[1]. أمام الانسان طريقان، طريق البهائم وطريق الملائكة وطريق السباع فأيها يختار؟ على القارىء أن يقوم بقلب النظرة من الخارج إلى الداخل حتى يصبح الاختيار واضحا. وإذا تأمل القارىء هذا الجوهر الشريف فيه لعرف أنه باق غير فان. وفى النفس الناطقة يتم الاتصال بالله، وتتلقى منه العون، على أن تقوم كل قوة بالسيطرة على القوة التى تحتها. فتسيطر السبعية بما فيها من حمية وغضب على البهيمية بما فيها من لذات وشهوات ثم تسيطر الناطقة بما فيها من عقل ورجحان على السبعية[2].

ويتم التأليف المزدوج من الوافد والموروث وتجاوزهما إلى التجربة الشخصية والتنظير المباشر للواقع عن طريق آليات التأليف. التأليف المزدوج ليس تجاورا للمصدرين بل توظيفا معنويا عضويا لهما فى عمليات الابداع. ويمكن وصفها عن طريق تحديد المسار الفكرى للعمل، بداياته ونهاياته، مقدماته ونتائجه، خطواته واستدلالاته. ويمكن الكشف عنها عن طريق تحليل أفعال الفقرات وأزمنتها وصياغاتها وأسمائها وحروفها. فالافعال المستعملة كلها قبل فعل القول أو معه، أفعال البيان والايضاح مثل: بان، وضح، علم، ظهر، حدد، عرض أو أفعال التقديم مثل: ذكر، قدم، رأى، رتب، سمى، وصف، فحص، وقف. وتدل كلها على أن الفكر موضوع يقدم بوضوح وتفصيل واستقصاء. كما تدل الأزمنة، الماضى والحاضر والمستقبل على مسار الفكر، ما تم وما يتم وما سيتم فى مراحل ثلاث. وأحيانا يتم الجمع بين فعلين الماضى والمضارع، ما تم وما يتم، ما بان وما يتبين، وأحيانا مع الماضى فى المستقبل. والفعل المضارع مواجهة مباشرة مع القارىء ووضع الاستنتاج أمامه ومطالبته برؤيتها بعد الاستدلال السابق. فهى النتيجة بعد المقدمة. وكثيرا ما يرتبط المضارع بالماضى على التبادل. وهو مسار معيارى للفكر يعبر عن نفسه بأفعال يجب وينبغى. ويأتى المستقبل بعد الاعلان عما تم فى الماضى وما يتم فى الحاضر انتظارا للنتيجة. وغالبا يأتى بمفرده ومرتبطا بالمشيئة الالهية. الغالب على العبارات إذن أنواع الأزمنة الثلاثة التى تحدد مسار الفكر ومراحله، من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل، من المقدمات إلى الاستدلال إلى النتائج. الزمان

---

(١) السابق ص ١٠٤/٢٨/٣١-٣٤/٣٩/٤٥-٤٦.

(٢) كما كان يفعل سقراط شفاهيا وكما قال اوغسطين من قبل "فى باطنك أيها الانسان تكمن الحقيقة".

هنا زمان الاستدلال أى لا زمان. وإذا كان هناك خطأ فى المسار يتم تصحيحه عن طريق إعادة ترتيب المقدمات وتحديد الغاية والقصد وتحقيق اتساق الفكر[1].

مسار الفكر كله نظرية فى الايضاح. وقد يطول الربط بين الفقرات ويصبح تلخيصا للسابق واستعدادا للقادم، إعلانا لوحدة الفكر وتكامل العلوم ولحصار الاستطراد بين قوسين. ومع ذلك تأتى أهمية الايجاز. ويتم التذكير بالعودة على البداية لحصار الاستطراد والخروج على الموضوع مما يدل على وحدة الفكر والقصد والغاية. ومسار الفكر مسار إشكالى، يعرض الاشكال وحله، القضية وعلاجها، المادة واكمالها. مما يتطلب وضوح الغاية والقصد، وتحديد المسار بدقة من المنطلقات الأولى حتى النتائج الأخيرة [2]. ونظرا لأن التفكير تجربة مشتركة بين المؤلف والقارىء فتظهر صيغة الأمر على أساس أنه فعل مشترك، خطوة ضرورية إما فى الشخص الثانى المخاطب مثل: "فاعلموا" أو فى الشخص الاول المتكلم مثل "فلتعلم" أو الغائب "فليعلم" مفردا أو جمعا. وهى نتيجة أمرية للبرهان، وضع للشعور أمام موضوعه، ودعوة مباشرة الى الرؤية [3]. ونظرا لأن مسار الفكر استدلال واستنتاج تظهر حروف التعليل ، لذلك، لهذا. وتذكر ألفاظ التعليل صراحة مثل الأسباب. فالفكر البرهانى والفكر العلمى كلاهما يقوم على التعليل فى المنطق وهو الاستغراق، وفى العلم وهو العلية، ويجمع القياس الشرعى بين الاثنين[4]. كذلك تظهر حروف الشرط والاستنتاج مثل "ولما"، وأفعال الشرط وجواب الشرط. فلا مقدمات بلا نتائج، ولا نتائج بلا مقدمات[5]. وأحيانا تبدأ الفقرات بالأسماء تتلوها الأفعال وليس بالأفعال وحدها تتلوها الأسماء مما يدل على أن المؤلف يتعامل مع موضوعات وليس مع أقوال مثل الغاية، القصد، الغرض الذى يبين اتجاه مسار الفكر نحو غاية. كما يبين اسم الموضوعات مثل: الانسان، الفضيلة، السعادة، الكمال، قوى النفس، العدالة، الصداقة كمبتدأ فى الجملة الاسمية يكون الفعل خبرها [6]. بل يشترك الناسخ مع المؤلف

---

(١) السابق، الماضى ص١٦٤/١٧٦/١٧٧/١٠/٢٤/٣٠/٢٣/٣٣/٣٤/٤٢/٤٥/٥٨/٦٦/٦٧/٧٨/٧٠/٨٤/ ٨٦ -٨٩/١٠٢/١٠٩/١٠٠-١٠٢/١٠٣-١٠٩/١٢٨/١٢٩/١٤٢/١٢٤ المضارع ص١٣٨/٩٤/٩٦/٧٦/ ١٥/ ٢١ /٢٧/١٥٩/١٥٧ المستقبل ص ٨/١٥/٢٣/٥٧/١٠٣/١١١/٢٣/٢٧.

(٢) السابق ص ١٣٨/٩٤/٩٦/١٧٦-٢٠/١٥/٢١-٢٧/١٥٣/١٥٩/١١٧/٥٧/٩٨/١١٣/١٣٨/٥٩ .

(٣) السابق ص ٤٢/١٥٩.

(٤) السابق ص ١٦٦-١٦٧/١٧١/١٠٤/١٤٣/٦٠/١٠٧/١٠٢.

(٥) السابق ص ٢٠/١٧٠/٥٤/٨٣/٧٧.

(٦) السابق ص ٣٣/٥٧/١٥٠/١٧٢/١٧٣/٦١-٦٢.

فى إعادة اخراج النص وتقطيعه إلى فقرات حتى يسهل فهمها والتعرف على استدلالاتها، مقدماتها ونتائجها. ويذكر أمام كل فقرة باسم المؤلف مع طلب الرحمة له. وأسلوب القول هو أسلوب المؤلفين وليس الشراح فقط، يستعمله المؤلف طلبا للتوفيق. وأسلوب التأليف عربى جيد مما يميز التأليف على العرض، ويميز كلاهما على الشرح والتلخيص والجوامع. وهو مكتوب للخواص. وهناك إحساس بقصر العمر وطول المشروع. فالبيان جهد لا يتوقف . ويقوم العلم على الاتساق [1].

ب- **"فى النفس والعقل"** ويقوم تمثل الوافد على سؤال عن الوافد والاجابة عليه بوصفه فى الموروث المباشر أو فى التصور العام للموروث مثال ذلك**"فى النفس والعقل"** فانها جواب على سؤال وحل شكوك فى الجوهر. وهو موضوع مشترك بين الوافد والموروث، قضية الحس والعقل عند الغزالى وحجج أنصار الحس لانكار العقل والمعانى الكلية والموضوعات المفارقة وأنصار المنهج الاستقرائى الذين يريدون الانتقال من الجزء إلى الكل عن طريق الحواس وليس إدراك المعانى العقلية بالعقل، وضرورة إثبات الوعى الخالص تحت العقل وفوق الحس، والشعور بالله فى النفس . وهو نوع أدبى فقهى، أحكام السؤال والجواب يتجاوز الوافد والموروث إلى بداية الابداع الخالص بالتوجه نحو الموضوع وسبر غوره والتعبير عنه[2].

ومن الوافد يتصدر روفس الطبيب ثم أرسطو والحكيم ثم أفلاطون ثم جالينوس ثم أبقراط وسقراط، ثم ثامسطيوس والاسكندر[3]. وروفس الطبيب نموذج الشاك القديم فى المعرفة، بصرف النظر هل هو وضع سؤال الشك فى الحس والعقل أم أن ذلك تأييد سؤال الشك الأعم بواقعة تاريخية خالصة؟ يعتمد السائل الشاك على قول روفس وحجته فى كتاب "الماليخوليا" الذى يتضمن أساس الشك التام بناء على خطأ الحواس والوهم والتخيل. ولما كان العقل يعتمد على مادة الحس السابقة عن طريق التذكر فانه يكون أيضا عرضة للخطأ. فهناك أوهام لا يمكن مشاهدتها بالحس وبالتالى يمكن الشك فى الجواهر

---

(١) السابق ص ٢/١٤٥/١٤٧/١٢٠-١٢١/٥٧.

(٢) وهى نفس المشكلة فى الفلسفة الغربية الوسطى الحديثة والمعاصرة، الصراع بين الحسيين والعقليين، بين الاستقراء والاستنباط، التحليليين والميتافيزيقيين، وحجج البرجماتيين ضد الاشتغال بالميتافيزيقا على أنها ماليخوليا وحجج هوسرل فى "بحوث منطقية" ضد التجريبيين، وميولوبونتى فى L'oeil et l'esprit، واعتبار العقل فى النفس مثل العين فى البدن. وهى أيضا مشكلة أوغسطين.

(٣) روفس الطبيب(١٢)، أرسطو(٩)، الحكيم(٣)، أفلاطون(٦)، جالينوس(٣)، أبقراط، سقراط(٢)، ثامسطيوس، الاسكندر (١).

الروحانية لأنها جزئيات لا تدرك بالحس. الشك فى الحواس اذن مقدمة لانكار الجواهر الروحانية أو ما يسمى بالالحاد حاليا [١]. ولا يرفض مسكويه حجج روفس كلها بل ينقد منها ما يستحق النقد ويقبل ما يستحق القبول مثل عدم إدراك الكليات لعدم إدراك الجزئيات. ويخطىء عندما يستعمل لفظ "ماليخوليا" عاما ويطلقه على كل فكر على أنه خاص بمعنى المرض مع أن الذى يميز الانسان عن الحيوان هو قوة التمييز. ويستعمل مسكويه حجة جدلية مؤداها أن علم روفس الطبيب ليس ماليخوليا بمعنى المرض أو الوهم بمعنى الفكر. ثم يعطى حجة ايجابية ضد الشك تقوم على إثبات أن النفس جوهر روحانى لطيف لا كل لها ولا جزء. ويقال نفس الشيء فى العقل، استغناء العقل عن المحسوس فى البرهان عند العاقل. وينتهى روفس إلى إنكار الوحى والقوى الالهية والكهانة، ربطا للوحى بالنفس والعقل أى بطريق المعرفة والسعادة أكثر من ربطه بالواقع الاجتماعى وحاجة الناس إلى شريعة[٢]. يبدو مسكويه هنا فيلسوفا خالصا أقرب إلى الابداع منه إلى النقل، وأقرب إلى الفارابى فى اعتماده على العقل الخالص. والعجيب غيرة ابن سينا منه، ونقد أبى حيان له. حسده ابن سينا، وشوه التوحيدى صورته[٣]. وتعتبر هذه المقالة نموذج العمل الفلسفى، الدعوة ونقضها.

ويعتمد مسكويه على أرسطو لتنفيذ حجج الشك عند روفس، من الذاكرة إذا ما غلبت الكتب. فأرسطو قابع فى الوعى الحضارى الجديد. ويحال إلى كتاب النفس فى نظرية المعرفة وليس الأخلاق. يبدأ مسكويه بقول أرسطو، قول الآخر على لسان الأنا، ويعبر عن معانى أرسطو بالفاظه، كما يعتمد على شراح أرسطو ومفسرى كتبه، أرسطو فى الوعى الحضارى القديم، خاصة ثامسطيوس. العقل والحس لا يتعارضان، ولا ينفى أحدهما الآخر فكلاهما فى النفس. ولقد جمع بينهما الاسلام [٤]. وقد بين ذلك الحكماء، أن فعل العقل الذى به يدرك من الحواس بل يدرك كلياتها فحسب، وهو علم العلم، علم ذات العقل الذى يدرك إدراكه. فالعقل عاقل ومعقول، وعلم من العلوم الأوائل التى لا تحتاج إلى براهين لأنها وضح من البرهان. وان عدم وضوحه راجع إلى العين التى لا ترى كالخفاش إذا نظر إلى عين الشمس فانه يغشى ولا يرى لنقصان فى عين المبصر وليس

---

(١) وهى حجج شبيهة بحجج ديكارت فى التأمل الاول .

(٢) السابق ص ٥٧-٥٨/٦٣-٦٤/٧٠-٧١/٧٤-٧٥/٨٠-٨٦/٨٧-.

(٣) وبلغة الموسيقى يمكن القول أن التوحيدى أشبه بيتهوفن، وابن سينا أشبه بهاندل أو برامز، ومسكويه مثل موزار أو شوبيرت.

(٤) كما يجمع الشعور فى الفلسفة الغربية المعاصرة، العقل والحس، القبلى والبعدى ، التحليلى والتركيبى.

فى المبصر. يستعمل مسكويه مثل أرسطو لبيان أن العيب فى الذات لا فى الموضوع. والانفعال الحسى والانفعال العقلى متمايزان لأن الحس لا يدرك المحسوس الضعيف أو القوى فى حين أن العقل قادر على تصدر ما هو دونه. الحس لا يخلو من الجسم فى حين أن العقل لا يفارقه. العقل يدرك ذاته، والحواس تدرك غيرها. لذلك كان العقل هو جوهر الانسان بالحقيقة وحياته هى الحياة الفاضلة السعيدة. وكان العقل عند الحكيم أبديا مفارقا، لا يفسر بفساد الانسان بل جوهر قائم بذاته يستعمل المزاج كآلة له. إن اعتدل حيا الانسان وان انحرف أو بطل مات. والعقل جوهر مفارق مثل الله، والعلة الأولى. ولأول مرة فى علوم الحكمة يقتبس مسكويه نصوصا من أرسطو دون خلطها وتعليقه بشرحه إحساسا بالفرق بين النقل والابداع، بين الآخر والأنا كما فعل ابن رشد بعد ذلك فى "تفسير بعد الطبيعة"، وكما فعل الفارابى من قبل فى "شرح البرهان" وابن باجه فى شروح السماع الطبيعى، احتواء للشرح داخل التأليف(١).

كما يذكر أرسطو فى معرض الجمع بينه وبين أفلاطون وكما فعل الفارابى من قبل فى الجمع "بين رأيى الحكيمين" ودون الاشارة اليه ردا على سؤال هل العقل يأخذ على جهة التذكير أم على جهة الانقداح؟ وقد اختار أفلاطون الرأى الأول فى نظريته فى أن العلم تذكر والجهل نسيان. وأختار أرسطو الرأى الثانى عن طريق المحسوسات. ولا خلاف بين الطريقين، تذكر العقل بالمعقولات ونسيانه بالبدن وهو طريق أفلاطون، وإدراك العقل من خلال الحس وهو طريق أرسطو. إنما الخلاف فى كيفية النظر إلى المعرفة من أعلى كما يعقل أفلاطون أم من أسفل كما يفعل أرسطو، استنباطا عند أفلاطون أو استقراء عند أرسطو، من الله إلى الانسان عند أفلاطون أو من الانسان إلى الله كما هو الحال عند أرسطو. أرسطو يعلم الحكمة من الترقى من الأشياء الطبيعية، وأفلاطون ينحدر من الأمور الالهية. ومن ثم يجمع مسكويه المنظومتين فى منظومة واحدة طبقا لمنهج التوحيد بين الجزئيات. ويشارك سقراط أفلاطون فى منظوره الاشراقى، طرح البدن، والانصراف عن الانشغال بالحواس حتى يدرك الأمور الروحانية. ويقتبس مسكويه نصا من سقراط كى يتحدث بلسانه أو يتركه هو يعرض رأيه بالفاظه. ويعتمد سقراط على ذلك لاثبات أن النفس مفارقة للبدن(٢).

وكما يجمع مسكويه أفلاطون وأرسطو فى منظور واحد كذلك يجمع بين العقل

---

(١) فى النفس والعقل ص ٥٩-٦٠/٨٨-٨٩/٩١-٩٣/٩٧-٨٥.

(٢) السابق ص ٦٦/٩٦.

والحس، بين أفلاطون وأبقراط فى منظور واحد، بين العقل والمزاج. فمن الطبيعى أن يجعل أبقراط الطبيب القوى كلها عن المزاج، أن ينظر إلى المبادىء الطبيعية دون الذهاب إلى ما وراءها. ومن الطبيعى أن يجعل أفلاطون الفيلسوف المزاج مجرد آلة. العقل وحده هو القادر على الذهاب إلى ما وراء الطبيعة للنظر فى المبادىء كلها إلى أن ينتهى إلى مبدأ المبادىء. وهذا لا يتأتى إلا بإماتة شهوات البدن للحصول على الحياة الأبدية. لذلك قال أفلاطون: "مت بالطبيعة، تحيا بالارادة" [1]. كما يحيل مسكويه إلى جالينوس الذى يرى أن التفكير يفسد كما فسد تفكير مشاط الصوف ثاوسيس حين ظن أن البساط يتألم فرمى به من فوق ليؤلمه لما غضب عليه. هناك فكر خاطىء يصححه الفكر الصحيح بعد أن يعرف علة الخطأ. أما الروحانيات فليست فكرا فاسدا مثل مشاط الصوف مادمنا لا ندركها جزئيا ولا كليا ومن ثم تكون موضع شك كما قال روفس. هنا يعيد مسكويه تفسير جالينوس لحمايته من نظرية روفس المادية. كما يذكر مسكويه الشكوك التى أوردها البعض على الاسكندر احتراما لآراء الآخرين، وإعطاء كل ذى حق حقه بالنسبة إلى العقل المفارق مع أنه أيضا رأى مسكويه. ويضرب المثل بالاسكندر الاكبر وزمانه وهو زمان الآخرين على زمن حركات الأفلاك ونسبة بعضها لبعض[2].

ويحيل مسكويه إلى الحكماء على الاطلاق لا فرق بين حكماء اليونان وحكماء المسلمين. فالحكمة تجمعهم. فمن كلامهم أن للعقل فعلا خاصا به، جهة من النظر ليست مبادىء للحواس. ليس العقل فقط العلم بل علم العلم، علم العقل بذاته. كما يحيل إلى الطبيعيين واجماعهم على أن اثنين من العناصر الأربعة فاعلان، هما الحرارة والبرودة، واثنين منفعلان، الرطوبة واليبوسة. وكل واحد من هذه الأربعة أصل فى نفسه لا يتولد عن الآخر، وإنما يستحيل بعضها عن بعض. ويحال إلى كتاب النفس وإلى الأخلاق والجوامع[3]. ومازالت بعض الألفاظ معربة مثل ماليخوليا[4].

ومن الموروث لا يذكر علم واحد بل ذكر شيخ الفلاسفة والمتكلمون وبعض الأئمة[5]. فالمتكلمون هم واضعو لغة ومصطلحات وان لم يضعوا موضوعات.

---

(١) السابق ص ٩٦-٩٧/٨٠/٨٩/٩٥/١٩ ٢٠/١٠/١٢/٣٠/١٦.

(٢) السابق ص ٦٠/٦٩.

(٣) كتاب النفس (٢)، الاخلاق، الجوامع(١).

(٤) من النفس والعقل ص ٥٨/٦٤-٦٥/٧١-٧٣.

(٥) شيخ الفلاسفة، المتكلمون، بعض الأئمة (١).

والموضوع واحد فى كل العلوم. الله ليس جسما ولا جزءا من جسم أى ليس بذى عظم ولا شاغلا لحيز ولا محمولا فى جسم أى عرضا بعبارة المتكلمين. وذكر أحد الأئمة لقوله إن الله لا يعرف بشىء بل ويعرف كل شىء بالله. وذكر أيضا شيخ من الفلاسفة عندما سأل رجلا أكمه عما يتصوره من البياض فقال "خلو"، وكذلك من فقد قوة العقل فى معقولاته فانه لا يتصور منها أشياء ولا تنفعه أوهامه التى حصلت فيها من المحسوسات. ويظهر الأسلوب العربى الشائع فى التأليف مثل اللهم، لعمرى. كما تحدث مقارنة بين الحكيم والنبى، الأول يعرف بالعقل والثانى بالالهام وبعناية إلهية[1].

إنما ذكر الموروث الأصلى، القرآن دون الحديث، ثلاث آيات من القرآن الكريم، الأولى لتأييد عدم احتياج المعقولات للحسيات للبرهنة عليها عند العاقل واحتياج الذى لم يرتاض لذلك بالرغم من المسافة الشاسعة بين المثل والممثول مثل ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾. والثانية أهمية المثل لفهم المعقولات مثل العقل فى النفس كالعين فى البدن أو الربان فى السفينة. فالمثل ينبه الانسان، ويوجهه نحو مطلوبه، ويتدرج به من الحس إلى العقل ﴿ ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون﴾. والثالثة إثبات أن أوائل العقول لا تحتاج إلى برهان وإلا تسلسلت البراهين إلى ما لا نهاية، وكذلك الانتهاء إلى معرفة الله، فان الناس تظن أنهم عرفوه ولكن ﴿ إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾، ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾. وكما تبدأ الرسالة بالبسملة والترحم على المؤلف وطلب التوفيق والاعتماد على المشيئة والعون والقوة وسط الرسالة تنتهى الرسالة بالحمدلة والصلاة والسلام على النبى وآله[2].

جـ- آليات الإبداع. وتظهر آليات الإبداع فى الأجوبة والأسئلة كنوع أدبى. وهو نوع فقهى معروف فى أحكام السؤال والجواب فى علم الأصول. هو سؤال من شاك فى قدرة العقل على معرفة الكليات والحس على معرفة الجزئيات لضرورة وجود كل منهما، الحاس والمحسوس، مرتبطا بالآخر[3]. وإذا كان الحس أو العقل مصدرا للعلم فكيف تكون الثقة بالأمور الخارجية عنهما؟[4] ويعتمد الشاك كلمة حق يراد بها باطل، قول أرسطو

---

(١) فى النفس والعقل ص ٨٩/٩٤/٥/٦٥/٥٢/٤٦.

(٢) السابق ص ٧١/٥٧/٦١/٧٥/٩٥.

(٣) وهو نفس سؤال الفلسفة اليونانية عند الشكاك، وفى الفكر الغربى الحديث عند ديكارت، وأجاب بالنفى، وعند هيوم وأجاب بالايجاب.

(٤) وهو سؤال الذاتية والموضوعية فى الفلسفة الغربية الحديثة الذى ترك الوعى الاوربى أشبه بالفم المفتوح، وبالفكين المنفرجين، العقل إلى أعلى والحس إلى أسفل دون طبقه، والتوحيد بين الحس =

"من فقد حسا فقد فقد علما". والأخطر فى السؤال هو الانتقال من الشك فى المعرفة إلى الشك فى الوجود، ومن الشك فى أدوات المعرفة، الحس والعقل، إلى الشك فى موضوع المعرفة، العالم الخارجى أو الوجود المطلق، وما يترتب على ذلك من إنكار الوحى لمعرفة تفوق الحس والعقل وإنكار وجود الله، الجوهر البسيط القائم بنفسه[1]. ويرد مسكويه على اعتراض الشاك بطريقتين: الأولى منهجية، والثانية موضوعية. فالسائل أخطأ فى المنهج. فليس كل العقل فى الحس[2]. هناك أوائل العقول. صحيح أن الكل والجزء إضافيان ولكن لا يرد الكل إلى الجزء. والأوائل هى التى تحكم على الحس وليس العكس. كما أن عدم تحديد معانى الألفاظ سبب الأخطاء فى الفهم طبقا لمنطق الأصوليين، ومن ثم أتت أهمية تحديد معانى الألفاظ، المطلق والمقيد، والمجمل والمبين كما هو الحال فى معنى ماليخوليا، المطلق أى الفكر الصحيح، والمقيد أى المرض والوهم. وتنشأ الفلسفة من التعبير بالألفاظ الشائعة عن المعانى العويصة. كان يمكن للشاك ملاحظة عيوب وضع سؤاله ويرد عليه بنفسه، ولكن مسكويه يرد عليه بالعقل وبالنقل، بالبداهة وبالنصوص لإثبات إمكانية المعرفة وبالتالى اليقين الذاتى الموضوعى، المعرفى والوجودى[3].

أما الطريقة الموضوعية فإنها تقوم على التمييز بين العقل والحس، وجعل العقل مستقلا عن الحس وليس تابعا له. وبالرغم من ظهور الحس قبل العقل فى الزمان إلا أن العقل مقدم على الحس بالذات[4]. والفرق بين الحس والعقل أن فى الحس الحاس غير المحسوس فى حين أنه فى العقل العاقل هو المعقول. العقل وعى بذاته، عقل وعاقل ومعقول. ثم أطلق التشبيه على الله فى عملية التشكل الكاذب. والنفس حس وعقل. والشىء هيولانى وروحانى. ومن ثم يتطابق الذات مع الموضوع، المعرفة والوجود. تبدأ نظرية المعرفة بتحليل وسائل المعرفة، الحس والعقل، حتى يثبت موضوع المعرفة، الصور المفارقة والجواهر الروحانية، وان اثبات هذا الجوهر الروحانى موجود لدى كل الشعوب وان اختلفت طريقة التعبير عنه. ويقسم مسكويه السؤال إلى عشرة أقسام، تفكيكا له وتحليلا للموضوع ابتداء من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة لمعرفة الهدف النهائى للشك وأنه فى الظاهر نظرية فى المعرفة، وفى الحقيقة نظرية فى الوجود، أطولها القسم العاشر

= والعقل كما هو الحال فى الوعى الاسلامى، انظر مقدمة فى علم الاستغراب ص ٤٣٥-٥١٤.

(١) فى الحس والعقل ص ٥٧.

(٢) وهو نفس رد ليبنتز على لوك وكانط على هيوم فى الفلسفة الغربية الحديثة.

(٣) السابق ص ٥٨/٦٦/٦٥/٦٠.

(٤) وكما هو الحال فى نظرية المعرفة التكوينية فى علم النفس المعاصر فى الغرب.

عن الالهيات، يتلوه القسم الأول عن الحس والعقل، وأصغرها القسم السادس عن الروحانيات الخارجية من الحس، والسابع عن الطبيعيات الدالة على ما بعد الطبيعة، والتاسع من الطبيعيات إلى ما بعد الطبيعة.

والتأليف كله نظرية فى البيان والايضاح وإثبات العلم اليقينى . لذلك ظهرت أفعال البيان فى معظم الفقرات فى الأزمنة الثلاثة، بينا، نبين، سنبين أو أسماء البيان مثل مبين، تبيين. وكذلك أفعال الشرح مثل شرح، كشف، وضح فى الأزمنة الثلاثة وفى الأسماء[1]. وهو اللفظ الرئيسى فى رسالة الشافعى فى علم الأصول. وفى نفس الوقت يرتبط المسار الفكرى بمنطق البرهان والاستدلال بداية ووسطا ونهاية مما يبين أهمية الفواصل فى النسق والخطاب المنطقى بلا فجوات أو قفزات حتى الوصول إلى الغاية القصوى، السؤال العاشر، الحديث عن الله والأفعال قبل الذات. ومنطق البرهان يفرض نفسه سواء كان دائريا كما هو الحال فى البرهان العلمى أو طوليا مستقيما كما هو الحال فى البرهان الدينى والانتهاء إلى علة أولى. ويحافظ مسكويه على المستوى الرفيع للمناقشة احتراما للسائل وافتراضا لمستواه العالى فى الذكاء سواء كان ذلك حقيقة أم تهكما، تربية له أم استمالة، موضوعيا أم ذاتيا، تأدبا من مسكويه[2].

ويتضح المسار الفكرى فى وضوح القصة وتحديد الغاية والهدف، وعدم الخروج على الموضوع، والتنبيه على الاستقراء، والعود إلى الموضوع، وبعد استيفاء مرحلة يعد مسكويه ببيان الجزء الثانى فيما بعد، بعد الفراغ من هذه المرحلة . وبعد استيفاء الموضوع يكتفى بهذا القدر منه. ويحيل إلى السابق تأكيدا على وحدة العرض والموضوع. فالفكر له مساره ومراحله، فى الماضى والحاضر والمستقبل كخطوات فى منطق الاستدلال، وانتقالا من العام إلى الخاص. كل ذلك فى تجربة مشتركة بين المؤلف والقارىء وفى عمل مشترك. فالعلم قضية، والقضية واحدة. العلم عالم شعورى مملوء بالشجون والهموم التى تعبر عن نفسها فى أقواس وافتراضات مطلوب نفيها أم اثباتها. الرسالة وحدة موضوعية واحدة، يحيل المتقدم فيها إلى المتأخر، أهم ما فيها الجزء العاشر من السؤال، نهاية المطاف، وأطول الأقسام[3].

---

(١) السابق ص ٧٢/٨٧/٧٧-٧٩/٨٣/٧٩/٦٠/٨١/٦٩/٦١/٦٦/٦٩/٨١-٨٢/٨٥.

(٢) السابق ص ٨٩/٨٥.

(٣) السابق ص ٧٣-٧٤/٨٩/٧٤/٩٥/٧٦/٩٧/٨٩/٧٠/٨٥.

وقد تم تقطيع النص من الناسخ عدة مرات والاعلان عن لقبه واسمه مع الترحم عليه[1]. وأكثرها قال أبو على رضى الله. ولا يذكر قول أحد بإحدى صيغ فعل القول إلا ويرد عليه مسكويه بقول فى صيغة المفرد "أقول" أو الجمع "قلنا". ويقوم مسكويه بتقطيع السؤال حتى يتم تفنيده جزءا جزءا، يشرح القول الداخلى من السائل ثم القول الخارجى من أرسطو[2]. ونظرا لصعوبة معرفة الترتيب الزمانى لأعمال مسكويه إلا إذا أشار هو إلى ذلك فان "فى اللذات والآلام" و"فى النفس والعقل" يدلان على عمق ونضج مما يدل على بداية التحول من النقل إلى الابداع، من إخوان الصفا والتقابل بين العالم الكبير والعالم الصغير حتى ابن رشد والتفرقة بين الأقاويل الجدلية والخطابية[3].

رابعا: ابن سينا، والبيرونى، وابن الهيثم.

١- **ابن سينا.** وتمثل بعض رسائل ابن سينا والبيرونى هذا النوع الادبى، تمثل الوافد قبل تنظير الموروث.

أ- ففى الرسالة "**الأضحوية**" لابن سينا (٤٢٨هـ). يذكر أرسطو أولا ثم أفلاطون، ثم فيثاغورس والاسكندر حكيم اليونانيين[4]. كما يذكر برزجمهر من الوافد الشرقى، وثابت بن قرة مبينا الواقع المحلى واعتمادا على الترجمة وعصرها.

يذكر أرسطو فى معرض مناقضة القائلين بالتناسخ من أجل إبطاله والاستشهاد به فى إثبات أن النفس ليست من المفارقات واثبات خطأ ذلك فى ما بعد الطبيعة. وإذا كانت فى حال تفارق المادة فليست من الهيئات المتعلقة بالمزاج البدنى وبالتالى ليست حادثة بحدوث البدن. وقد ذكر أرسطو فى كتاب "النفس" أنها صورة للبدن وكمال له وعدم اتفاق الأنواع فى الصورة الفصلية بالكمال. فمن قال إن النفس تدخل بدنا غير الانسان فانه جعل صورة الزمان جائزة أن يدخل فيها آلهة الشجر . يحارب أرسطو هنا معركة ابن سينا لابطال التناسخ، كما يحارب ابن سينا معركته على لسان أرسطو. يبين ابن سينا جوهرية النفس فى شرحه لكتاب أرسطو والذى يبين فيه أن النفس الإنسانية، وهى النفس

---

(١) السابق ص ١١/٢٢/٢٦/٣٢/٣٧/٤٠/٥٨/٨٠-٨١/٦٨/٧١/٧٥/٧٧/٨٢/٨٤/٨٦.

(٢) السابق ص ٦٣/٦٦/٦٩-٧٠/٧٤-٧٦/٧٨/٨١/٨٥/٨٧، قول روفس الطبيب ص٦٤، قال ص٦٦، قال السائل ص٦٨/٧٠/٧٤/٧٧/٨٠-٨٢/٨٤-٨٥، يقول ص ٨٣، قول الشاك ص٥٩، ويرد عليه (١٥مرة) ص٥٨/٧٨/٥٩/٨١/٥٩/٦١/٦٦-٦٧/٨٩/٦٣-٦٤/٧١/٦٩/٨٣/٨٩/٩٥/٨٧/٧٦.

(٣) السابق ص ٤٣-٤٤.

(٤) أرسطو (٤)، أفلاطون(٢)، فيثاغورث، الاسكندر حكيم اليونانيين(١)، برزجمهر، ثابت بن قرة (١).

الناطقة، ليست منطبعة فى مادة، ولا قائمة بالجسم. فالشرح لا يعبر فقط عن المشروح بل عن الشارح، واستعمال المشروح، وهو أرسطو لشرح موقف الشارح، وهو ابن سينا. أرسطو هو الشارح لابن سينا. هو "الجهاز" العقلى الأمثل لتوضيح رأى ابن سينا[1]. الشرح خطوة نحو التأليف وتمهيد له. ذكر ابن سينا، أرسطو دفاعا عن شرحه الخاص ضد أخطاء الشراح اليونان مثل الاسكندر. فالمسلمون أكثر فهما لأرسطو من الشراح اليونان. فقد ظن الاسكندر أن النفوس الناقصة على الاطلاق تفسد بفساد البدن وهو غير صحيح ولا هو مذهب أرسطو لأن النفس باقية اضطرارا. وقد اعتمد عليه القائلون بتناسخ النفوس الناقصة بأن السبب فيه طلب الكمال بتوسط الآلات البدنية كما قال حكيم اليونانيين أن النفس هبطت لترتاش .[2]

ويؤول ابن سينا آراء أفلاطون وفيثاغورس فى التناسخ على أنه رمز وتخييل وتصوير أى أنها أقوال أدبية دفاعا عن موقف أرسطو. والتأويل منهج إسلامى لرفع التناقض بين النقل والعقل، بين أفلاطون وأرسطو. كما يستعمل ابن سينا دفاعا عن أفلاطون وبرزجمهر التشكك فى الروايات المنقولة عنهما المتعلقة بالتناسخ. وهو أيضا منهج إسلامى فى التيقن من صحة الأخبار أولا قبل تفسيرها أو تأويلها. ويختتم ابن سينا بثابت بن قرة بمذهب عجيب، انفصال النفس عن البدن فى جسم لطيف. ويعتبر ذلك مجرد رمز أو صورة فى حاجة إلى تأويل مثل أفلاطون وفيثاغورس. فالمترجمون فلاسفة أيضا، ويتفقون معهم فى إبطال القول بالتناسخ . تلك صورتهم عند الفلاسفة ، وليس مجرد نقلة. والأحرى أن تكون هذه أيضا صورة الحكماء عن أنفسهم وليس فقط عن غيرهم[3].

ويشير ابن سينا إلى الحكماء دون تحديد لهويتهم أو حضارتهم مما يدل على أن المهم هو الموضوع لا الشخص، الأفكار المنتشرة فى البيئة الاسلامية حتى يتم احتواؤها ان كانت مخالفة أو الاستشهاد بها ان كانت موافقة. وقد لا تكون هناك شخصيات تاريخية بعينها بل مجرد أفكار شائعة فى البيئة الثقافية يذكرها ابن سينا. فالفكرة تخلق قائلها بصرف النظر عن هويته كما هو معروف فى الانتحال. ويذكر آراءهم فى النفس ولا يرفضها ماداموا لا يقولون بالتناسخ. منها التذاذ النفوس الخيرة ببعضها وألم النفوس

---

(١) وهذا ما يفعله بعض المحدثين مع فلسفة الشعور.

(٢) الأضحوية ص ٨٧-٨٨/٩٨/٨٥.

(٣) السابق ص ١٢٢-١٢٥.

الشريرة ببعضها. فالطيور على أشكالها تقع. العاقل يعقل ذاته، ويعقل مثل ذاته أضعافا، يعقل مبادىء عقلية هى أسبابه. ومنها اتصال بعض النفوس بعضها بالبعض الآخر على سبيل التأثير فيها خيرا أم شرا نظرا لتعلق النفوس والأمزجة بما يشابهها دون تدخل الأبدان. ومنها الاتصال العقلى الروحى الصرف بلا أبدان وذلك أن القوة الوهمية تفارق المادة بتوسط وبسبب القوة النطقية فتكون مطلعة على المعانى الموجودة فى عالم الحس. فالطبيعة لهذه المعارف بدن. والمعارف الجزئية لها صلة بالأبدان وليست المعانى الكلية. ومنها اعتماد البعض على القول بالتناسخ لتبرير وجود الشياطين والجن. فالشريرة تقوم بأفعال الشر وعلى اتصال بالأشرار مثل الشياطين. والخيرة منها تقوم بأفعال الخير وعلى اتصال بالأخيار مثل الجن. ويخصص ابن سينا القول الأخير بقول بعض العلماء بين العموم والخصوص، وهو مصاحبة النفس بعد التجرد لبعض الهيئات الطبيعية بسبب حمل القوة المتوهمة. فهى عند الموت شاعرة بالموت، وبعد الموت متخيلة نفسها على صورة الإنسان الذى مات، سعيدة أو شقية، ناقلة ما كان عليه حالها فى الدنيا، قياسا للغائب على الشاهد. فنشأ عذاب القبر ونعيمه. واعتبرت النشأة الثانية على هيئة النشأة الأولى، وكما هو شائع فى تاريخ الأديان منذ قدماء المصريين. فلا عجب أن تتخيل النفس كل ما فى كتب الأنبياء من الجنان والحور العين على ما شاهدته فى الدنيا. وما أكثر الرموز والألغاز فى ذلك. وهنا يتفق الحكماء مع المعتزلة على تأويل الأخرويات على نحو مجازى، قياسا للغائب على الشاهد[1].

ويظهر الموروث الأصلى من القرآن والحديث، فى خمس موضوعات إشراقية خالصة[2]. وموضوع النفس موضوع موروث. النفس مذكورة فى القرآن وفى الكتب السابقة وتعرضت لها الأمم السالفة. يتحدث القرآن عن النفس المطمئنة ورجوعها إلى الله راضية مرضية. ولا يتم الرجوع إلا لمن منه الورود. ويرفض ابن سينا تأويل آيات القرآن بحيث تفيد التناسخ. فالمعركة مع الموروث أيضا وليست فقط مع الوافد ومع أنصار الوافد فى الموروث أى التابعين للغرب اليونانى القديم. كما يستشهد بالقرآن لمعرفة أين الحقيقة والمجاز فيه. وهى نفس الآيات المذكورة عند علماء الكلام فى موضوع التنزيه والتشبيه. كما يعطى نماذج من سوء تأويل الفرق الضالة للقرآن واعتبارها الحيونات غير الناطقة أمما مثل البشر. وهى كذلك بالقوة وليست بالفعل. المعاد

---

(١) السابق ص ١٢٢-١٢٥.

(٢) القرآن (٨)، الحديث (١).

اذن هو المعاد الروحانى وهو ما اثبتته العقائد. كما يستشهد ابن سينا بالشريعة الاسلامية وأنها أكمل الشرائع وبالتالى كانت الملة الاسلامية خاتمة الملل بحديث نبوى، أن الرسول إنما بعث ليتمم مكارم الاخلاق. ولا يريد ابن سينا الاطالة فى ذلك لأنه خارج موضوع علوم الحكمة طبقا لتصنيف العلوم عند المسلمين. والمعاد للنفس وحدها دون البدن[1] .

ويلجأ ابن سينا إلى اللغة العربية لتحديد ماهية المعاد استنادا إلى المعنى الاشتقاقى للفظ. الموضوع موروث، والمنهج موروث، واللغة موروثة. والمعاد اشتقاقا يفيد المكان لا الزمان، من العود أى للشىء وليس الوقت. العود هو المكان أو الحالة التى كان عليها الشىء. أما عند الصوفية فالمعاد من العود إلى الأصل، والحنين إلى عهد الذر الأول قبل الخلق. وفى اللغة حقيقة ومجاز. ويقع الخلط عندما لا يحدث التمييز بينهما. ويمنع اتفاق فصحاء العرب عل المجاز والحقيقة من هذا الخطر. ولم يستعمل الوحى لغة الفلسفة المنزهة المجردة للتعبير عن التوحيد. بل عبر عنه مجازا، ولم يصرح به حقيقة. وإذا اختلف الحكماء فى المعانى المجردة، فكيف حال العبرانيين، أهل الوبر من العرب؟ وقد امتنع الوحى من استعمال لغة الفلسفة المنزهة المجردة للتعبير عن التوحيد لعدم استطاعة العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف فهمه وإلا عاندوا واعتبروا الايمان عدما. هذا هو سبب التشبيه فى الوحى[2]. وقد ضم ابن سينا العبرانيين مع العرب على أنهما شعبا الوحى. وقد يكون ذلك نقدا مبطنا لعلم الكلام، أنه صعب على الجمهور، وكما عبر الغزالى فى "الجام العوام عن علم الكلام" [3].

ولو كلف الله رسولا إلقاء حقائق الأمور للعامة وللجمهور الغليظ الطباع المرتبط بالحس من أجل إدخال الايمان فى قلوبهم ورياضة نفوسهم لكلفه مالا يطيقه إلا أن يدركه بخاصة إلهية وإلهام سماوى. حينئذ يكون الرسول فى غنى عنه، ويكون تبليغه لا حاجة منه. والقرآن كتاب عربى، به استعارة ومجاز على عادة اللسان العربى. كما أن الكتاب العبرانى كله تشبيه صرف. ليس كله محرفا فهو موجود بين أيدى الأمة كلها فى أطراف متنامية. وهم أمتان، يهود ونصارى، متعاندتان، وأهواؤهم متباينة. يغلب ابن سينا التأويل للمتن على الشك فى صحة الرواية، ورد الشرع أذن لمخاطبة الجمهور بما يفهمونه

---

(١) الأضحوية ص ٣٧/٤١-٤٢/٤٦-٤٨/٨٧/٥٨/٣٤.

(٢) وهذا أيضا هو موقف لسنج من الوحى. انظر لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة،١٩٧٦.

(٣) الأضحوية ص ٣٦/٤٦-٤٨.

بالتشبيه والتمثيل. والنتيجة أن ظاهر الشرع ليس حجة، ولابد من التأويل للتمثيل والتشبيه، وشرح الأمور البرهانية لفهمها وتقريبها إلى العامة. فلا يكون شئ حجة على شئ إلا إذا كان من نفس النوع. تؤدى الحرفية فى فهم اللغة إلى المادية فى تصور الشيء. ويؤدى التأويل فى اللغة إلى الروحانية والمعنوية فى تصور الأشياء. هناك إذن خطابان: خطاب للعامة وخطاب للخاصة. الأول يقوم على التشبيه والتمثيل، والثانى يقوم على التأويل والبرهان، انتقالا من النقل إلى العقل، ومن الكلام إلى الحكمة. وبالتالى يفتح الفلاسفة طريقا للتعامل مع الكتب المقدسة عن طريق التأويل على خلاف طريقة الفقهاء ، ابن حزم مثلا لاثبات التحريف. ويتفق طريق الفلاسفة مع طريقة الأصوليين فى مقاصد الشارع، وضع الشريعة للأفهام [1].

ب- وبالرغم من أن **"المبدأ والمعاد"** لابن سينا فى موضوع موروث، الله والفيض والنفس تلخيصا من الهيات "الشفاء" إلا أن الوافد يتصدر الموروث على غير عادة ابن سينا فى الصمت عن مصادره[2]. ويتكون من مقالات ثلاث. الأولى "فى إثبات المبدأ الأول للكل ووحدانيته وتعديد صفاته التى تليق به". وتشمل اثنين وخمسين فصلا، وهى أكبر المقالات. والثانية "فى الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدأ عن أول موجود عنه إلى آخر الموجودات بعده". ويشمل أحد عشر فصلا. والثالثة "فى الدلالة على بقاء النفس الإنسانية والسعادة الحقيقية الأخروية والتى هى سعادة ما وغير حقيقية والشقاوة الحقيقية الأخروية والتى هى شقاوة ما غير حقيقية". وتشمل عشرين فصلا. والغاية التوضيح للغامض، والاعلان للمستور والمكتوم، وجمع المفرق وبسط المجمل فى حدود قصر العمر وهموم الزمان[3]. ويراجع ابن سينا أخطاء السابقين ويكتشف خطأ الأصول التى تقوم عليها[4]. ويرصد المغالطات ويبين الصحيح وأوجه الاستحالة فى الأفكار الخاطئة. ويتحقق من صحة المعانى بدقة وتفصيل.

---

(١) السابق ص ٥٠-٥١.

(٢) ابن سينا: المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نورانى، طهران ١٣٦٣.

(٣) "وأتحرى فى هذه المقالات أن أوضح ما أغلقوا، وأعلن ما ستروا وكتموا، وأجمع ما فرقوا، وأبسط ما أجملوا بمقدار الوسع القاصر الذى لمثلى ممن منى بانقراض زمان العلماء، وانصراف الهمم إلى أغراض شتى عن الحكم، وتسلط المقت على من تعاطى من الحقيقة طرفا ثم كلال الحد وانغلال القرب من خاطر الممتحنين بمثل محنتى والمدفوعين إلى ما دفعت اليه من نوائب الزمان، والله المستعان، وبه الحول والقوة"، السابق ص ١.

(٤) السابق ص ٤٧/٤٩/٥٢/٥٧/٦٣.

وابن سينا هو الذى يقول دون غيره. فالمقال تأليف مباشر. لذلك تكثر صيغة "قلنا"، و"تقول" و"أقول قولا مرسلا". وقد تستهل صيغة المبنى للمجهول "يقال" حتى لا يتشخص الفكر[١]. كما تظهر أفعال البيان فى صيغة "من البين"[٢]، أو افعال الايضاح مثل "يتضح". ويخاطب ابن سينا القارىء فى صيغة "واعلم"، فالفكر تجربة مشتركة، والحقيقة اشتراك بين طرفين[٣]. والفكر يبحث عن الأسباب والعلل. فهو فكر استنباطى استدلالى يعتمد على اتساق النتائج مع المقدمات، وفكر طبيعى يبحث عن العلل[٤]. ويتخيل ابن سينا الاعتراض مسبقا فى صيغة "فان قال قائل"، ويأتى جواب الشرط "فانا نقول"[٥]. والمقال كله قائم على قصد واحد وغرض يتجه نحوه الفكر والذى يذكر بالاستطراد كلما حاد الفكر عن المطلوب اثباته[٦].

ويتصدر الوافد على الموروث. يأتى أولا الفيلسوف أى أرسطو غير مشخص ثم بطليموس، ثم الاسكندر، وثامسطيوس، وأفلاطون، ثم بوليموس شخصية أسطورية[٧]. ومن الفرق، المشاؤون المحصلون، علماء المشائين، وهم الذين ورثوا أرسطو، فى الطبيعة وما بعد الطبيعة وأثولوجيا أى الربوبية[٨]. ومن أسماء الكتب: السماع الطبيعى، ما بعد الطبيعة[٩]. ومازالت تستعمل بعض الألفاظ المعربة مثل "الأسطقسات"[١٠].

ومن الموروث محمد بن ابراهيم الفارسى الذى صنف له ابن سينا الكتاب، ملك من الساميين[١١]. ومن كتب ابن سينا يحال إلى تلخيص كتاب النفس، وتلخيص كتاب الحس والمحسوس، والكتب المنطقية، والبرهان[١٢]. وتظهر عادة العرب فى الاشارة إلى

---

(١) السابق ص ٣/٤/٦/١١/٢٣/٢٥/٢٧/٣٤-٣٥/٤١/٤٨/٥١/٦٣/٦٦/١٠٧.

(٢) السابق ص ٦/١٢/٢٧/٣١/٣٣/٥٨/٦١/٦٤/٧٩-٨٢/١٠١/١٠٩.

(٣) السابق ص ١٨-١٩/٢٥/٥٣/٦١/٧٦.

(٤) السابق ص ٢٨/١١٧.

(٥) السابق ص ٣٥/٦٥.

(٦) السابق ص ٣١/٥٠.

(٧) الفيلسوف (٩)، بطليموس (٤)، الاسكندر، ثامسطيوس، أفلاطون (٢)، بوليموس (١).

(٨) الفرق المشاؤون المحصلون، علماء المشائين(١).

(٩) الكتب: السماع الطبيعى، ما بعد الطبيعة، مبادىء الكل (الاسكندر) الكتب المنطقية، كتب المنطق، كتب الطبيعة، المجسطى، سوفسطيقا، أثولوجيا (الربوبية)(١).

(١٠) المبدأ والمعاد ص ٨٣-٨٤/٨٨/٩١/٨٣-٨٤/٨٨/٩١.

(١١) السابق ص ١/٨٧.

(١٢) السابق ص ١٠٢/٢٦.

زيد وعمرو[1]. وتظهر آية قرآنية واحدة هى ﴿ يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور﴾. وتظهر بعض العبارات الايمانية مثل "تعالى الله الغنى عن كل شيء"[2]. وبعد البسملة فى البداية والحمدلة فى النهاية والصلاة على محمد وآله الطاهرين يدعو ابن سينـــا الله تعالى ان يجنبنا الزلل والاستبداد بالرأى الباطل واعتقاد العجب فيما نرى ونفعل ونهاية باسم الناسخ وسنة النسخ[3]. وبعد البسملة فى البداية والحمدلة فى النهاية وتظهر العبارات الايمانية مثل: والله المستعان، وبه الحول والقوة[4].

جـــ- وفى "مبحث عن القوى النفسانية" يذكر ابن سينا أفلاطون ثم أرسطو واسقليبوس والقرآن فى الفصل السادس فى تفصيل القول فى الحواس الخمس وكيفية إدراكها[5]. ذكر أفلاطون وأرسطو فى سياق واحد من أجل التوفيق بينهما فى موضوع البصر. فقد اختلف الفلاسفة فى إدراك القوة المبصرة، شعاع من العين إلى الشيء عند أفلاطون أو شعاع من الشيء إلى العين مثل انطباع الصورة فى المرايا وهو رأى أرسطو. وهناك رأى ثالث بالتقاء الشعاعين، القوة المتصورة والمحسوسات المرئية. ويؤيد ابن سينا رأى أرسطو، وينقد رأى افلاطون ببراهين عقلية وتجريبية تتشكك فى وجود هذا الشعاع ومكانه، خاصة وأن أفلاطون ينكر وجود الخلاء. فى حين أن الفارابى قد أخذ الرأى الثالث، الشعاع المزدوج، ومقابلة العين بالشيء. وقد لا يذكر أرسطو صراحة لأنه هو الحقيقة، ويذكر تعريفه للنفس دون اسمه ثم تكملة تعريفه بعبارة شارحة تخرجه من مصطلحاته وأحكامه العقلية إلى معانى طبيعية حية يعرفها كل الناس، ويحيل الفكر من الخاصة إلى العامة. وبالرغم من وصف كل من أرسطو وأفلاطون بأنهما فيلسوفان إلا أن ابن سينا ينتسب إلى أرسطو دون أفلاطون، إلى الواقعية والموضوعية والعلم دون المثالية والذاتية والاشراق. لذلك يحاجج ابن سينا أفلاطون. فلو كان الشعاع من العين إلى الشيء لما احتاج البصر إلى الضوء الخارجى، ولأدرك فى الظلمة، وأنار الهواء. ولو كان هذا الشعاع بالعين لكان خروجه محالا ولو بجسم غير العين فلابد له من حامل، وهو وهم. وهذا الجسم إما أن ينبعث من العين وهو الافتراض الأول الواقعى وبالتالى لا يبصر كل ما تحت السماء لأن الجسم لا ينفذ فى الجسم إلا إذا نقل الجسم

---

(١) السابق ص ١٠٨.

(٢) السابق ص ١١٧.

(٣) السابق ص ١٣١/٩٠ هو محمد بن عيسى على ابن هياج الطبيب والتاريخ ذو الحجة سنه ٥٨٦هـ.

(٤) السابق ص ١.

(٥) أفلاطون (٥)، أرسطو، اسقليبوس، القرآن (١).

الجسم، ولا يمكن القول بالخلاء لأن أفلاطون ينكره أو أن يبصر الجسم الجسم المقابل له مثل الماء، أو أن يكون الجسم متوسطا بين الذات والموضوع ليقوم به الضوء. وكلما كان الجسم أقرب إلى العين كان الضوء أقوى. فلا حاجة إذن إلى جسم متوسط. ثم ينقد ابن سينا الرأى المتوسط الثانى، القوة المتصورة التى تلاقى بذاتها المحسوسات المبصرة لأنها كانت فى الحس فانها لا تختلف كثيرا عن أفلاطون. وأين يتم هذا التلاقى، فى العين أم فى الشيء أم بينهما فى الخلاء أو الملاء؟ وعيوب هذا الرأى الثانى أنه لا يفرق بين الغائب والحاضر، بالاضافة إلى تعطيل الخلقة والتركيب للعين. ومن ثم لم يبق إلا صحة رأى أرسطو طبقا لبرهان الخلف [1].

ويتم التزاوج العضوى بين اليونان والقرآن، بين "اعرف نفسك بنفسك" عند سقراط وتحويلها إلى "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، من البعد الأفقى إلى البعد الرأسى، من الوعى الحال إلى الوعى المفارق، لا فرق بين أقوال الحكماء وأقوال الأنبياء، بين الوافد والموروث، مرة إيجابا "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، ومرة سلبا "من عجزعن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه"، مرة بلغة ما هو كائن ومرة بلغة ما ينبغى أن يكون، مرة بتقرير الوجوب، ومرة بطريقة الأولى. إنما الفرق بين الأوائل والأواخر هو الفرق بين العقل والوحى، بين الحكماء والأولياء. والوحى ليس خاصا بالمسلمين. قد يكون أيضا عند يونان. وليس بمستبعد أن يكون الوحى قد هبط على اسقليبوس. فقد كتبت هذه العبارة "أعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك" فى محراب هيكله. وهو يعتبر عند اليونان من الأنبياء ومشهودا له بالمعجزات، قدرته على شفاء المرضى بصحيح الدعاء، وكذلك قدرة من تكهن فى هيكله من الرهبان. ومنه أخذت الفلاسفة علم الطب. وهو نفس المعنى فى المخزون النفسى عند ابن سينا من الموروث الأصلى ﴿ نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾، لا فرق بين المسلم والمسيحى نظرا لقول المسيح"ماذا ستربح لو كسبت العالم وخسرت نفسك". إنما الخلاف بين الحكماء والأنبياء فى أولوية العلة والمعلول. عند الحكماء، الأولوية للإنسان "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، وعند الأنبياء تتداخل أولوية الله مع أولوية الإنسان ﴿ نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾، وهو الفرق بلغة العصر بين العلمانية والدين، بين العقل والإيمان، بين اليونان والقرآن. ويستشهد ابن سينا بالآية تأييدا لنفس المعنى، من نسى ينسى، ومن ذكر يذكر. القرآن والحديث أصل الوافد، رافدان فى التأليف معه، خاصة وأن أقوال العلماء والحكماء والأولياء والأوائل فى الأنبياء عند الأنا وعند

---

(١) القوى النفسانية ص ١٦١-١٦٢.

الآخر متشابهة، وتتلاقى على أهمية موضوع النفس كمقدمة لمعرفة الله. إنما الخلاف فى العلة والمعلول، عند الحكماء العلة للنفس والله هو المعلول، وفى القرآن العلة لله والنفس هو المعلول، فى حين أن الفعل أيضا، فعل النسيان أو التذكر للإنسان أولا. القرآن والحكمة إذن متفقان، لا فرق بين الوافد والموروث. يؤكد الوافد على الإيجاب، الذكر، فى حين يؤكد الموروث على السلب، النسيان. كما تظهر ألفاظ الموروث مثل الإلهى، الوحى، الأنبياء، المعجزات أكثر من ألفاظ الوافد. ولا فرق بين الإسلام والمسيحية، بين معجزات الأنبياء والأولياء ومعجزات المسيح والحواريين والرهبان، بين الطب العلمى والطب النبوى. وقد جمع الفلاسفة بين النوعين من الطب [١].

د- وكتاب "**القانون فى الطب**" لابن سينا من نوع تمثل الوافد قبل تنظير الموروث[٢]. وقد كان الشائع أنه إبداع ذاتى خالص لا يحيل إلا إلى ذاته. إلا أن تحليل المضمون يكشف أولوية الوافد على تنظير الموروث. والوافد الغالب هو الوافد الشرقى على الوافد الغربى فى المجلدات الثلاثة التى تضم الكتب الخمسة، أولوية للهند والصين وفارس على اليونان والرومان على عكس ما هو شائع من غلبة الوافد اليونانى [٣]. فى المجلد الأول يتصدر الوافد الشرقى على الوافد الغربى، الهند ثم الصين ثم العرب ثم الشام ثم فارس ثم أرمينيا ثم النبط ثم مصر ثم الخوزى واليمنى والمكى. وتظهر صفة العرب فى الصمغ العربى وبلاد العرب وبلاد الشام[٤]. وفى المجلد الثانى الذى يشتمل على أمراض الأعضاء عضوا عضوا، يتصدر الوافد الغربى على الشرقى. الهند ثم الصين ثم اليمنى والعربى والأرمنى. وفى المجلد الثالث الذى يشمل الكتابين الرابع عن الأمراض الجزئية التى لا تختص بعضو عضو، والخامس عن الأدوية المركبة يتصدر

---

(١) السابق ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) ابن سينا:القانون فى الطب (٣ مجلدات)، صادر، بيروت (د.ت.) طبعة مصورة عن طبعة بولاق، القاهرة.

(٣) الوافد الشرقى: الهند (٢٤٤)، الصين (٧٢)، فارس (٢٦)، العرب (٢٤)، الشام (١٨)، أرمينيا (١٥)، النبط، الكندى (١٤)، ابن ماسويه (١١)، اليهود (١٠)، الكرمان (٩)، مصر (٨)، سوريا (٧)، حنين بن اسحق (٥)، الرازى (١). الوافد الغربى: جالينوس (١٩٢)، ديسقوريدس (١٢٠)، بقراط (٤٩)، اليونان (٣٦)، الروم (١٩)، أرسطو (٧).

(٤) الهند (٥٦)، الصين (٢٨)، العربى (١٩)، الشام (١٧)، فارس، ابن ماسويه (١١)، أرمينيا (١٠)، بنط (٨)، مصر، سوريا (٧)، طبرستان (٤)، ابن مسرجويه، كرمان، حنين بن اسحق، خراسان (٣)، الجزجانى، الجزائر، شهرزور، اليهود (٢)، عيسى، الدمشقى، الصقلى، بلخية، السيروتية، الخوارزنة، الزنج، البغدادى، نجد، بوصير، الحجاز، طرطوس، فلسطين، الكوفة، أفريقيا (١).

الوافد الشرقى من جديد على الوافد الغربى، الهند ثم الصين ثم فارس والكندى ثم اليهود ثم الكرمانى ثم العربى ثم أهل الاسكندرية والسورى وآسيا والأرمن [1].

ويظهر التمايز بين الأنا والآخر فى استعمال الضمائر، ضمير المتكلم المفرد"أقول" أو الجمع "نقول"، "قلنا"، "عندنا" فى مقابل "يقال"، "قال قوم"، "قال بعضهم"، "قالوا". ولم يرد لفظ "يقول" على الاطلاق الذى أصبح عنوانا على التبعية والتقليد فى الأحكام الشائعة. ويدل استعمال المبنى للمجهول على أن المهم هو القول وليس القائل. وقد يظهر هذا التمايز فى عبارة واحدة مثل "فهذا قوله ونقول"، "قال ونحن نقول"، "كلامنا فى الأذهان فى هذه الجملة على شرطنا". كما يعقد ابن سينا تقابلا آخر بين القدماء والمحدثين دليلا على التواصل والاختلاف الحضارى فى الزمان. وعادة ما يكون القدماء أفضل من المحدثين تواضعا من العلماء[2].

ومع ذلك فالدافع على تأليف الكتاب محلى صرف بناء على سؤال بعض الاخوان لتأليف كتاب فى الطب يشمل قوانينه الكلية والجزئية، بين الشرح والاختصار. وهو كتاب ضرورى لكل من يدعى صناعة الطب، ويريد التكسب بها. يضم أقل القليل للطبيب دون زيادة غير مضبوطة. وكان ابن سينا ينوى إن أخر الله فى الأجل، وساعده القدر أن يعيد تأليفه لأن الكتاب مجرد صياغة أولى[3].

وبالنسبة للوافد اليونانى يتقدم جالينوس ثم ديسقوريدس ثم بقراط ثم اليونان ثم الروم ثم أرسطو. فلا يأتى أرسطو إلا مؤخرا فى المرتبة السادسة. فى الكتاب الأول عن الأمور الكلية يتقدم جالينوس. وفى الكتاب الثانى عن الأدوية المفردة يتقدم ديسقوريدس. جالينوس هو الوافد الأول فى الطب أى فى التشخيص، وديسقوريدس هو الوافد الأول فى الأدوية فى العلاج والصيدلة. ويقل جالينوس تدريجيا فى التحول من النقل إلى الابداع. ويكثر ديسقوريدس فى الأدوية لأن النقل فيه أكثر من الابداع. بل أن جالينوس يتفاوت أحيانا فى تردده بين الكثرة والندرة فى أول المجلد وآخره. ثم يتلوها بقراط وروفس ثم

---

(١) الهند (١٥٠)، الصين (٢٦)، فارس، الكندى(١٣)، اليهود(٨)، الكرمانى(٦)، العربى(٥)، أهل الاسكندرية، السورى، آسيا، أرمنى(٢)، البصرى، شمس الدولة، أبو نواس، البابلى، بلاد الشام، النوبة، الفرعونى، النبطى، خوزستان، كيطاش، صهاربخت(١).

(٢) السابق جـ١/٢٣/٢٤٣/١٩/٢٢-٢٣/٣٠/٧٣/١٤٢/١٧٢-١٧٣/١٨٧/١٩٠/٢٣١-٢٣٢/٢٣٨/١٤٧/٤١٢/٢١٠/٣٨٢/٤٠٧/٤٦٣/١٤/٢٤٦جـ٢/٢٦٢/٣٠٣/١٤٨/٢٩٦/٢٧٦/٢٦٢.

(٣) السابق جـ١/٢-٣.

أرسطو. ومن حيث الثقافات يتقدم اليونان على الرومان[1]. وفى المجلد الثانى الذى يضم أمراض الأعضاء عضوا عضوا يتصدر جالينوس على أبقراط. وتقل أسماء الأعلام نظرا لغياب أسماء الأدوية. ثم يذكر أركاغيس وبولس وروفس. ولا يذكر أرسطو وأفلاطون وديسقوريدس إلا مرة واحدة [2]. وفى المجلد الثالث يتصدر أيضا جالينوس وبقراط ثم صفة اليونانى والرومى. ثم يظهر أرسطو والاسكندر وأرسطوماخوس وبولس، ثم أرسطراطس وفيلاكسانس وقاطاجانس وفيلون الطرطوسى. كان الأطباء كثيرين، ولم يشتهر منهم إلا جالينوس وبقراط لأنهما يجمعان بين الطب والحكمة فى حين أن الآخرين مجرد أطباء ممارسين[3].

ويغلب الوافد اليونانى فى أسماء الأدوية وذلك لترجمته مبكرا عن طريق نصارى الشام ومعرفة مصطلحاته الطبية قبل معرفة الوافد الشرقى الهندى أو الصينى أو الفارسى. كما أن الجوار الجغرافى والثقافى مع الشام كان أكثر قربا من الجوار الجغرافى والثقافى مع الهند والصين وفارس. كانت اللغة العربية لغة نصارى الشام. فقد كانوا عربا لغة، ويونان ثقافة، ونصارى دينا، ومسلمين حضارة وموقفا، فى مقابل الاختلاف اللغوى والثقافى بين العرب يهودا ونصارى ومسلمين من ناحية وبين أهل الهند والصين وفارس. كان العرب أهل شعر وفصاحة بينما كان الهند أهل دين ورياضة، والصين أهل علم وتجارة، والفرس أهل أخلاق وسياسة.

وتدل كثرة الأسماء الطبية على قدرة فائقة على إيجاد مرادفات عربية للألفاظ اليونانية والفارسية والهندية والصينية. وهو عمل إبداعى لغوى. ليس النقل مجرد العثور

---

(١) ديسقوريدس (١٢)، جالينوس (٩٠)، أبقراط، روفس (٨)، أرسطو (٥)، اليونان (١٢)، الرومان (١١). ثم ظهرت أسماء يونانية كثيرة بين أسماء الأعلام والأماكن مثل: أسطقس، طيلانة، طيلانس، فيثاغورس، فاسوس، طورس، روس، صقلية، أورسمانس، أريباسيوس، يوناس، فواسطس، النقوريا، أقريش، هديلون (١).

(٢) جالينوس (٤٠)، بقراط (٢١)، اليونانية (٤)، أركاناماغانيس، بولس، روفس(٢)، روطلس، أركيغانس، أرسطرطيس، أمبادوقليس، أرسطواطاليس، اسقليناوس، قسطيطيوس، أندروماخوس، لاوبيدس، السوفسطائيون، هرمس(١).

(٣) جالينوس (٦٢)، بقرط (٢٠)، يونانى (١٠)، رومية (٨)، أرسطوطاليس، الاسكندر، أرسطو ماخوس، بولس (٢)، أرسطراطس، فيلاكسانس، قاطاجانس، فيلون الطرطوسى (٢)، خاقيطون، أبولونيوس، فاسنوس، لوسيوس، أبسطون، أنطونيوس، داريوس، بوسطوس، أمياس، طرنطيوس، دياغوراس، اسطاسادينون، سيرابيون، روفس، ق ا ن، باسيلقون، أنطيلوس، اولاسكوس، نيقولاوس، أرسطو، قولس، غاريقون، الطرطوسى، ديموقريطس، أندرو ـ س، قيصر.

على لفظ مقابل لفظ بل فهم معنى اللفظ المنقول منه وإيجاد ما يقابلهم فى اللغة المنقول اليها. فان صعب النقل أخذ التعريب مما يكشف عن المصادر اليونانية والفارسية لأسماء الأدوية. وقد تشتق الأسماء من أماكنها المحلية مثل السوسى والطرطوسى والنبطى والصينى والهندى والقرشى والقلزمى واليمنى والبحرينى والبالى والمكى والعبادانى. وقد تؤخذ من المناطق والأقاليم مثل البحرى والبرى أو من الطوائف مثل اليهودى[1]. وقد تشتق من الوظائف مثل المسخن والمبرد والمرطب والمييس. وقد تنسب إلى أسماء الأطباء مثل كحل أرسطراطس، وحب أفلاطون، ودواء اندروماخوس، ودواء لنياوس، ودواء جالينوس، ودواء ديسقوريدس.

وابن سينا على وعى تام بالفرق بين الأسماء والمسميات، بين الألفاظ والأشياء، بين الاصطلاح والموضوع. وقد تكون الاحالة إلى الواقد من أجل بيان نشأة التسمية كما بين الفارابى من قبل اشتقاق كلمة الفلسفة. فالأمراض تلحقها التسمية إما من الأعضاء الحاملة لها مثل ذات الجنب وذات الرئة أو من أعراضها كالصرع أو من أسبابها كالسوداوى أو من التشبيه مثل داء الأسد والفيل أو إلى طبيب يذكره مثل قرحة طيلانة نسبة إلى طيلانس أو منسوبا إلى بلدة بكثرة وقوعها فيه مثل قروح بلخية نسبة إلى بلخ أو إلى بلدة مشهورة بالنجاح فى معالجتها مثل قرحة سيروتية أو من جواهرها وذواتها كالحمى والورم. فالأسماء الوافدة لا تدل على تبعية بل على كيفية اشتقاق الأسماء كما هو الحال فى المعاجم اللغوية للمصطلحات العلمية. وأحيانا تترجم الأسماء حرفيا مثل "سيقوموروون" ومعناه التين الأحمق.

لذلك يشير لفظ "اليونانية" كصفة إلى الأسماء أى إلى البعد اللغوى الصرف. وقد ذكر فعل "سمى" ومشتقاته قبل معظم الأسماء وكأننا مازلنا فى عصر الترجمة الأول، مع التفرقة بين الاسم والمسمى كما هو الحال فى مبحث الألفاظ عند الأصوليين[2]. قد ينشأ كثير من الخطأ بسبب الخلط فى الأسماء. وتختلف الأسماء على نفس المسمى إما لاشتراك الاسم أو لضعف التمييز كما هو الحال عند قدماء الأطباء. ويستعمل اللفظ بالضرورة فى عدد من المؤلفات استعمالات مختلفة كما يستعمل ابن سينا بعض أشكال الحروف اليونانية لشرح الأمراض ووصف الأجسام مثل حرف C وحرف ٨ أو حرف

---

(١) مثل: مقل اليهود، الشوكة اليهودية، البقلة اليهودية، برادة الحجر اليهودى، القانون جـ١/٣٦٢ جـ٢/ ٥٠٥/٣٩٧/٩٩.

(٢) السابق ص جـ١/٤٣٥/٤٣٦/٤٥٣/جـ٢/١٣٢.

H كما هو الحال فى استعمال الاشكال الرياضية [١]. وتظهر الخصوصية فى اللغة فى التقابل بين الأسماء الافرنجية والأسماء العربية، بين الأسماء الوافدة والأسماء التى توجد فى البلاد، فى بلادنا، من أعشاب نيل مصر أو من بلاد السند[٢].

وبصرف النظر عن مصادر ابن سينا، مدونة أو شفاهية، إعلانه أو صمته عنها فان الاحالة إلى التراث الطبى السابق لا تعنى النهل منه أو الاعتماد عليه أو تقليده بقدر ما تعنى معرفة الحالة الراهنة لعلم الطب والدراسات السابقة فيه بصرف النظر عن مصدره، شرقى أو غربى، هذا الطبيب أو ذاك. فلا جديد بلا قديم، ولا تجديد بلا تراث، ولا إبداع بلا نقل. وتقدم العلم مرهون بمعرفة آراء السابقين ثم نقدها وتجاوزها، ونقل العلم ذاته من مرحلة أولى إلى مرحلة ثانية. العلم تراث متصل لا انقطاع فيه[٣]. ولا يوجد تراث طبى عظم تراث السابقين عليه كما فعل التراث الطبى الاسلامى. ويتضح ذلك من الألقاب التى أعطيت لأطباء اليونان. جالينوس الفاضل، فاضل الاطباء، الحكيم الفاضل، ديسقوريدس الحكيم، الحكيم الفاضل. روفس الحكيم، أركيغانس الحكيم، بقراط مقدم الأطباء. ليس لقب الحكيم وقفا على أرسطو. ولقب الفاضل لقب علمى يجمع بين العلم والأخلاق، النظر والصدق، الحكمة والأمانة مثل الفاضل من المهندسين. وأحيانا يذكر الأطباء بلا ألقاب كأسماء فرضت نفسها على تاريخ العلم دون ما حاجة إلى تعظيم وإجلال [٤].

وبتحليل مضمون الأفعال التى تذكر قبل أطباء الوافد خاصة جالينوس وبقراط يتضح تنوعها بين أفعال الذكر والتسمية والنسبة والحكاية والظن والرأى والشهادة والزعم، وأن أقلها ذكرا هى أفعال القول. يتعامل ابن سينا مع التراث الطبى السابق ويراجعه ويتحقق من صدقه وليس مجرد راو أو ناقل له. تعنى البداية بجالينوس البداية بالتراث الطبى الانسانى. فهو أول من عرف تشريح أصابع الرجل وأول من دل على وجود العناية والحكمة فى البدن بالعقل الخالص والتجربة الطبيعية وإن لم يسندها إلى الوحى الذى لم يبلغه. ويقارن بين رأى جالينوس ورأى الفيلسوف الأول دون الافاضة

---

(١) السابق ص جـ١/٣٥/٣٩/٦١/٦٥جـ٣/١٥٢/١٩٥.

(٢) السابق ص جـ١/٤١٦/٢٥٨/٢٦٤/٣٦٩/٤٣٥/٤٤٣/٤٦٧جـ٢/١٩٨/٧٦/١١٣/١٣٢جـ٣/٥٧/٨٠/١٢١/١١٤.

(٣) وهو على النقيض من الصلة بين تاريخ العلم والعلم فى الغرب عندما يجب الحاضر الماضى، وينفصل العلم عن تاريخه فيتأزم العلم، وتضرب مؤامرة الصمت على مصادره نزعة قومية شوفينية تقترب أحيانا من العنصرية كباعث وراء المركزية الأوربية.

(٤) جـ١/٣٢٤/٣٧٩/٤٠٥/٤٣٣/٤٣٥/٦٧/٧٠/٢٢٦/٢٦ جـ٢/٧٦/٣٥/٨ جـ٣/١٠١.

فيه. فقد اختلف أرسطو وجالينوس فى سبب الشيب. فهو عند أرسطو الاستحالة إلى لون البلغم، وعند جالينوس النكرج الذى يلزم الغذاء الصائر إلى الشعر. ويقارن جالينوس بديسقوريدس فى الأدوية المفردة دون تبعية لأحدهما دون الآخر. كما يتحقق ابن سينا من صدق الرواية التاريخية التى تنسب إلى جالينوس كما هو الحال فى علم الحديث. فقد يكون الخطأ فى السند أو فى المتن. ولا يحال إلى أطباء اليونان فقط فيما أوردوه بل أيضا فيما لم يثبتوه إحساساً بالاضافة إلى ما قاله القدماء والزيادة عليهم بما تركوه. ويميز ابن سينا بين القول الخاص والقول العام. فمع أن جالينوس له رأى خاص فى حالة خاصة إلا أنه يطلق الحكم، وهو غير سديد. يراجع ابن سينا الأحكام ويقارن بين موضوعاتها حتى يخصص العموم أو يعمم الخصوص كما هو الحال فى علم أصول الفقه[1].

ويشير ابن سينا إلى أرسطو والى أطباء اليونان لبيان الفرق بين الأسماء والمسميات. فربما كان التمايز بين الموروث والوافد فى الأسماء لا فى المسميات. فارسطو أول من أطلق على الشريان الأكبر اسم أورطى. وقروح العين سبعة أنواع، أربعة منها فى سطح القرنية يسميها جالينوس قروحا. كما يسمى الدواء باسم الطبيب مثل الصابون المنسوب إلى أسقليناوس، والدواء المنسوب إلى قسطيطيبوس. وكان لأبقراط تسمياته الخاصة. ولا يذكر ابن سينا "قال جالينوس" بل يدخل فى أفعال الشعور وأنماط الاعتقاد مثل الظن والتوهم والرأى والزعم أو من أجل الحسم واستعمال أفعال الجزم واليقين. يصف ابن سينا ما يسبق وهم جالينوس، وينقد زعمه وزعم ديسقوريدس. ويراجع بنفسه التجارب كى يتحقق من صدق أقوال جالينوس أو أبقراط ومن منافع أدوية ديسقوريدس. ويذكر تجارب السابقين ويراجع على أقوالهم. والقول عبارة لها معنى وتحيل إلى شىء فى العالم وليست مجرد ألفاظ منقولة وفهم يتم نقله من حضارة سابقة إلى حضارة لاحقة لاثبات إبداع السابق وتبعية اللاحق كما هو الحال فى الاستشراق القديم. كما يصف ابن سينا ما يصفه جالينوس، ويشاهد ما يشاهده حتى يمكن التحقق من صدق القول. ويذكر السابقين ليس تبعية لهم بل مراجعة لاحكامهم ونقدا لتراثهم وبناء عليه وتطويرا له. "ويبين جالينوس" أى أن عين ابن سينا على الشىء المرئى ثم ينقلها على العبارة المقروءة ثم يحكم على قصد جالينوس وهو البيان. "يرى جالينوس" مع ابن سينا تعنى أن جالينوس هو الشاهد على رؤية ابن سينا وليس ابن سينا هو الشاهد على رؤية جالينوس. فالاشارة إلى جالينوس لا تعنى تبعية ابن سينا له بل شهادة جالينوس له

---

(١) السابق جـ١/٥٣-٥٤/٢٢٦-٢٢٧/١١٧/٢١٩/٢١٠/١٩٦جـ٢/٧٨/٤٨٤/٥٥٧/١٠٦.

كحجة من التاريخ، وتواتر مصدق بين العلماء. وتكون الاشارة إلى أفعاله وليس فقط إلى أقواله كما هو الحال فى تقسيم السنة إلى قول وفعل وإقرار. وبناء عليه يرفض جالينوس هذا الشراب أو ذاك. ولا يترد ابن سينا لحظة فى تخطئة جالينوس أو بيان تناقض مذهبه. وقد يكون أعلم بمذهب جالينوس من جالينوس نفسه[1].

إما بالنسبة إلى الموروث فلا يذكر ابن سينا التراث الطبى السابق عليه لأنه كعادته فى موسوعاته الثلاث صامت عن مصادره، محاولا تجاوز التاريخ إلى البنية، والتحول من النقل إلى الابداع، على عكس الرازى الذى يذكر التراث الطبى النصرانى الذى كان حلقة الاتصال بين الطب اليونانى والطب الاسلامى. ويستثنى ابن سينا من ذلك الكندى والرازى. يذكر الكندى باعتباره طبيبا ولكن فى أغلب الأحوال باعتباره حكيما طبيعيا مستمدا منه بعض المصطلحات العربية الموروثة للعلل الاربعة، المادية والفاعلية والصورية والتمامية وهى الغائية كما استقر الأمر عليها فيما بعد. كما يحيل إلى حنين بن اسحق الطبيب وليس المترجم معتمدا عليه فى جمع مادته الطبية. ولا يشير إلى علوم إسلامية نقلية أو عقلية نقلية أو عقلية خالصة عند متكلم أو صوفى أو أصولى بالرغم من تعرضهم أيضا لبعض الجوانب الطبية مثل حديث المتكلمين عن الجسم، والصوفية عن الحواس، والأصوليين عن المنافع والأضرار البدنية فى الطهارة. كما لا يشير إلى محدث أو فقيه أو مفسر يروى مأثورات الطب النبوى[2].

ويقل الموروث شيئا فشيئا بالتحول من التشخيص فى الأمور الكلية إلى الأمراض الجزئية للأعضاء أو لغير الأعضاء. ويكاد يختفى فى العلاج أى فى الطب العملى فى الأدوية المفردة والمركبة. فتقل الاحالة إلى العناية الالهية وتجلى حكمة الله فى الكون تعبيرا عن ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ أو ﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك﴾. وفى موضوع الراضعة وضرورة خلوها من الانفعالات الرديئة مثل الغضب والضجر والجبن لأن ذلك يفسد المزاج فيفسد الرضاع يحيل ابن سينا إلى نهى الرسول عن استظئار المجنونة لأن سوء خلقها قد يؤدى إلى سوء العناية بتعهد الصبى وإخلال مداراته[3]. هذا بالاضافة إلى مفاهيم الخلق والعناية والتى تتحول إلى مفاهيم طبية علمية فى منافع

---

(١) السابق جـ١/٥٩/١٩٣/٢٥٤/٣٠٤/٣٤٩/٢٤٤/٦٧/٣٠٩، جـ٢/١٢٠/١٧١/٢٣٤/٣١٠/٤٤٠/١٦/٢٣/١٣٤/٣١١/٤٠.

(٢) السابق جـ١/٤.

(٣) السابق جـ١/١٥٥.

الأعضاء والأدوية، مع البداية بالبسملة والحمدلة والنهاية بها مما يضفى على الكتاب روح الموروث بعد تمثل الوافد.

وكما أن هناك صلة بين الطب والمنطق فى القياس والتجربة هناك صلة أخرى بين الطب والالهيات بظهور مفاهيم الروح والمحرك الأول والرؤيا الصادقة والخلق والعناية فى الاستعمالين العلمى والدينى فى اشتباه الميتافيزيقا بين العلم والدين. فيستعمل بعض المفاهيم مثل "الروح" و"النفس" بالمعنى العلمى أكثر منها بالمعنى الدينى، بالمعنى الوظيفى وليس بالمعنى العقائدى. ويعنى بالروح أو النفس المعنى الطبيعى، ما يسرى فى البدن كقوة مادية. فالغضب ينشأ من إثارة القوة فى الروح. كما يظهر مفهوم "المحرك الأول" عند الحديث عن حركة الأعضاء بعنصر النار، واجتماع الحار واليابس والخفة والثقل. فالثقل أعون فى كون الأعضاء وسكونها، والخفة أعون فى كون الأرواح وتحركها. والمحرك الأول هو المحرك للنفس باذن باريها. وهنا تبدو الأشعرية الكامنة فى نسيج الفلسفة الاشراقية. وبمناسبة ما قاله جالينوس فى الرؤيا يضيف ابن سينا أن الرؤيا الصادقة جزء من أجزاء النبوة مكملا الوافد بالموروث وقارئا له من خلاله [1].

والفكرتان الرئيسيتان اللتان تتخللان الكتاب هى الخلق والعناية. فالطبيعة مخلوقة، والعناية فيها من صنع الله. الله هو الذى وضع المزاج المعتدل فى الانسان. وهو الذى وضع فى كل عضو مزاجه الأصلح لأفعاله وأحواله بحسب إمكانياته. وذلك من اختصاص الفيلسوف لا الطبيب. وأعطى الانسان أعدل مزاج فى هذا العالم مناسبا لقواه. وتلك حكمة الخلق، وكأن ابن سينا يشرح آية ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ فى الطبيعة وفى علم الطب. ويظهر اللفظان، الخلق والعناية على التبادل، الخلق أولا والعناية ثانيا. ويستعمل ابن سينا الآية على نحو حر تعبيرا عن حكمة الخلق والتى صاح بها كاتب الوحى حتى قبل نزولها إحساساً منه بجمال الخلق وحكمته فى تكوين الجنين فى رحم الأم. والخلق والخلقة من نفس المصدر. الخلق طبيعة، والطبيعة خلق. ولا فرق فى اللغة بينهما. وبعد أن يصف ابن سينا وظائف الأعضاء وحركة الأخلاط فيها يمدح الخلق. يصف الأعضاء وخلقها والحكمة فى أجزائها ووظائفها طبقا للمنافع. فالخلق يقوم على زيادة المنفعة والاقلال من الضرر. ويحلل حكمة الخلق فى البدن، فى العظام والغضاريف والمفاصل وباقى أجزاء الهيكل العظمى لسهولة الحركة. كما يصف الحكمة فى خلق الكتفين، تعليق للصدر وحمايته، وخلق الانفين الدقيقتين، والنخاع والعنق والقصبة الهوائية

---

(١) السابق جـ١/١٣٢/٦٩/٢٠٩/٢٩/٤٦٣.

والرئتين والعينين والاضلاع. ولا فرق فى إدراك ذلك بين جالينوس وابن سينا، بين الحكمة اليونانية والعناية الاسلامية، بين العقل اليونانى والوحى الاسلامى، بين تراث الآخر وتراث الانا، كلاهما يتوجهان نحو طبيعة واحدة. ولا فرق فى حكمة الخلق بين خلق الانسان وخلق الحيوان. يتحدث ابن سينا عن الخلق لا الخالق أى عن الطبيعة وليس تشخيصها فى فاعل، اجابة على سؤال من؟ وهو أقرب إلى العلم منه إلى الدين. كما اقتضت العناية الاقلال من الآلات لأن الاكثار منها ضرر، وخلق الأمعاء الست آلات لدفع الفضل اليابس، وجعلها كثيرة العدد والتلافيف والاستدارات حتى لا ينفصل الغذاء سريعا، ولا يحتاج الانسان إلى تناول الغذاء فى كل وقت والتبرز الدائم والمشابهة بالبهائم. هناك إذن حكمة فى الطبيعة تتجلى فى المخلوقات. وتتجلى حكمة الخلق فى تشريح المثانة وهى وعاء يستوعب الماء مدة قبل أن يخرج من الحالبين ومن قضيب يتحكم فيه. وسبب ولادة الجنين احتياجه إلى هواء وغذاء أكثر مما فى رحم الأم [1]. وقد خلق الله الدواء للمنفعة كما خلق العضو للصحة والمرض، وهو دواء إلهى شاف باذن الله. والأيارج اسم للمسهل وتفسيره الدواء الالهى لأن عمل المسهل أمر إلهى. وهنا تبدو الأشعرية مرة ثانية فى ثنايا علم الطب. يأخذ مفهوم العناية الالهية إذن معنى علميا بمعنى نظام الكون كما هو الحال فى البدن الطبيعى. فالعناية الالهية تتجلى فى الطبيعة وفى الانسان وكأن العناية حالة فى الطبيعة، وكأن الطبيعة عاقلة وقاصدة إلى غاية خيرة. ويستعمل ابن سينا لفظ "التسخير"، اللفظ القرآنى لبيان هذه الوحدة بين الخلق والعناية[2].

ويعبر عن هذا الجو الدينى داخل علم الطب البدايات والنهايات الايمانية، البسملات والحمدلات فى أوائل الكتب أو فى أواخرها. كما تتكرر لازمة "إن شاء الله تعالى" بعد الاعلان عن النية والقصد. ويظهر لفظ "اللهم" كأسلوب فى التعبير. ونفس النهايات الايمانية لصاحب المطبعة المتوسل إلى الله بالجاه والطالب العون على آداء واجب الصناعة. وقد اسقطت أمثال هذه العبارات من الترجمات اللاتينية على أنها بيئة محلية غير علمية فتأزم العلم الغربى ووقع فى التجريبية الخالصة بدعوى الفصل بين حكم الواقع وحكم القيمة [3].

---

(١) السابق جـ١/١٠/١٦/٤٣/٢٧-٢٩/٣٣/٣٩/١٥٠ جـ٢/٢٤٨/٤١/٥٠٧-٥٠٨/٥٦٢.

(٢) السابق جـ٢/١٩/١٥٦/١١٠/٤١٩جـ٣/٩٠/٣٣٩-٣٤٠/٣٥٥/٤٢٠.

(٣) السابق جـ١/٢/٢٢٢/٤٧٠جـ٢/٢/١٠٨/٤٤٩جـ٣/٢/٢٦٢/٢٦٣-٣٠٩/٤٤٢،أنظر أيضاً دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، قراءة فى القانون فى الطب لابن سينا، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، القاهرة ١٩٩٩ ص ١٠٧-١٣٠.

هـ- [illegible] "أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبى الريحان البيرونى"[1] من أطول الرسائل ومن أكثرها اشتغالا باليونان وذكرا لهم. وتدل أيضا على التراكم الداخلى العرضى، الحوار بين المعاصرين فى الداخل بالرغم من أولوية تمثل الوافد على تنظير الموروث وفى صيغة السؤال والجواب كما هو الحال فى علم الأصول . الرسالة رد على سؤال البيرونى حول بعض موضوعات الوافد. البيرونى عالم، والحكمة حاملة العلم.

من الوافد يتصدر أرسطو كاسم علم فى الغالب أو اللقب مثل الفيلسوف وهو الغالب أو الحكيم صاحب المنطق ثم أفلاطون ثم ثامسطيوس وأنكسمندرس، ثم الاسكندر وطاليس، وهرقليطس، وديوجانس، ويحيى النحوى. ولم يذكر من الموروث إلا الرازى والفارابى[2]. وقد ذكر أرسطو فى مقدمة المسائل مع تحديد اسم كتاب "السماء والعالم" الذى به المشكلة. والسؤال حول السبب الفلسفى، وابن سينا هو الأقدر على الاجابة نظرا لتمثله ثقافة الآخر. لا يكفى علم أبى الريحان وحده دون حكمة أبى على، فالعلم دون فلسفة لا يبصر ولا يدرك ذاته. العلم دون فلسفة مادة بلا صورة، بدن بلا نفس، والفلسفة دون علم صورة بلا مادة، نفس بلا بدن. ومن الأسئلة الثمانية عشرة ذكر أرسطو فى تسع منها أى فى نصفها. والمسائل والأجوبة المذكور فيها أرسطو أربعة (أى ثمان مرات)، وفى الأجوبة وحدها أربعة، وفى الأسئلة وحدها مرة واحدة. وكلها موجهة إلى السماء والعالم[3].

وذكر من مؤلفات أرسطو "السماء والعالم" ثم "السماع الطبيعى" ثم "الكون والفساد" و"سمع الكيان" و"الحس" ثم "الميتافيزيقا" و"الآثار العلوية". ومن أفلاطون ذكر "السياسات"[4]. وأحيانا يذكر الكتاب باسمين"السماء" و"السماء والعالم" أى الأصل اليونانى ثم إضافة الشراح اللاتين والمسلمين إذ لا يمكن تصور السماء دون العالم والأرض. ولا يحيل ابن سينا إلى كتاب واحد فقط الذى به موضع السؤال بل إلى مجموع كتب أرسطو وضعا للجزء فى الكل، والموضوع فى النسق. ويذكر "السماع الطبيعى"، "سمع الكيان"،

---

(١) جامع الرسائل ص ١٢٠-١٥١.

(٢) أرسطو (٢٣)، الفيلسوف (٧)، الحكيم، صاحب المنطق (١)، أفلاطون (٣)، ثامسطيوس، انكسمندرس (٢)، الاسكندر، طاليس، هرقليطس، ديوجانس، يحيى النحوى (١)، الرازى، الفارابى (١).

(٣) المسائل المذكور فيها أرسطو فى السؤال والجواب أربعة، الثانية والرابعة والخامسة والسادسة. والمذكور فيها أرسطو فى الأجوبة وحدها أربعة الثالثة والثامنة والتاسعة والعاشرة. والمذكور فيها أرسطو فى احداها الأولى.

(٤) السماء والعالم (٤)، السماع الطبيعى(٣)، الكون والفساد، سمع الكيان، الحس(٢)، الميتافيزيقا، الآثار العلوية، السياسات لأفلاطون(١).

الترجمة العربية عن اليونانية وعن السريانية. وفى نفس الوقت ذكر من الموروث "الجمع بين رأيى الحكيمين" للفارابى. والاستشهاد بالكتب تأييدا لتحليل ابن سينا ومنعا للتطويل أى الاعتماد على السلطة العلمية فى ذلك الوقت. ويتم تحديد الكتاب والمقال والموضع. والاحالة إلى مجموع الأعمال تدل على وحدة علوم الحكمة وعلى فكر لا شخصى، أسماء علوم وليس أسماء أعلام. وتهدف الاحالة إلى إزالة اللبس وتحديد المعنى كقصد[1]. كما ذكرت الفرق والمجموعات مثل: المفسرون ثم الفلاسفة ثم المهندسون والسوفسطائية والفضلاء فى صناعة الهندسة وأصحاب العلم الرياضى[2]. كما يذكر الجناح الشرقى فى أجوبة الشيخ الرئيس على مسائل أبى الريحان إذ ترد الهند فى السؤال لأن أبا الريحان كان على إطلاع على ثقافاتها وديناتها. فما هو معلوم عند أهل الكتاب وما يحكى عن الهند، أن الفلك غير ثابت عكس ما ادعاه أرسطو. ثقافة الشرق وثقافة الوحى متفقتان على حركة الفلك عند أرسطو الذى يقول بثباته.

وتبدأ المسائل بأرسطو باستمرار لأنه يمثل آخر ما وصلت اليه ثقافة العصر[3]. وأرسطو فى الفلسفة اليونانية يدل أيضا على آخر ما وصلت اليه الفلسفة اليونانية. لذلك بدأ بؤرخ لها. والتاريخ رصد للبداية علامة على الاكتمال وبداية النهاية كما أن الاسلام آخر مرحلة فى النبوة اكتمالا لمراحل الوحى السابقة. فأرسطو آخر الحكماء كما أن محمدا آخر الانبياء. لذلك يبدوان متفقين فى الرؤية، لا فرق بين حكمة ونبوة.

والمسائل المذكور فيها أرسطو أربعة، الثانية والرابعة والخامسة والسادسة. السؤال الثانى عن اعتماد أرسطو على أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة فى الفلك واعتبارها حجة قوية على ثبات الفلك ودوامه. ومن لم يتعصب لأرسطو يعلم أن ذلك غير صحيح. وهو ما يعرفه أهل الكتاب، وما يحكى عن الهند وأمثالهم من الأمم نظرا لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الأرض إما جملة وإما على التناوب. اعتمدت شهادة القدماء على حال الجبال وشهادة المحدثين على وقوع الاحداث. وهو سؤال الثبات والتغير فى العالم. ورد ابن سينا دفاعا عن أرسطو بأنه لم يورد ذلك على سبيل البرهان بل على سبيل المقارنة بين السماء والارض، وأن الجبال وإن بدت ثابتة فى كلياتها إلا أنها متغيرة

---

(١) أجوبة ص ١٢٣/١٢٨-١٢٩.

(٢) المفسرون (٤)، الفلاسفة (٣)، المهندسون، السوفسطائيون، الفضلاء فى صناعة الهندسة، أصحاب العلم الرياضى (١).

(٣) وهو ما فعله أيضا توما الاكوينى فى القرن الثالث عشر فى العصر الوسيط المتأخر.

فى جزئيتها وهو ما لاحظه أيضا أفلاطون. وقد أثار هذا الاعتراض من قبل يحيى النحوى الذى موه على النصارى وزايد فى الدين على حساب العلم والعقل إظهارا لمخالفته لأرسطو. لقد أفتعل يحيى النحوى آخر كتاب "الكون والفساد" لأرسطو الخلاف معه فى هذه المسألة. كذلك تجاوز الرازى المتكلف الفضولى قدره فى شروحه فى الالهيات وعرضه الخراج ونظره فى الابوال والبرازات وكشف عن جهله بنفسه. وواضح من السؤال والجواب نقد البيرونى لأرسطو، وأنه لا أحد معصوم من الخطأ. وهو نقد علمى لرأى أرسطو فى ثبات الفلك بل وضد النظرة السكونية للعالم على الاطلاق [1]. ويقوم ابن سينا بدور القاضى الحصيف بين البيرونى وأرسطو وكما سيفعل ابن رشد فيما بعد بين الغزالى والفلاسفة، والمعتزلة والاشاعرة والمذاهب الفقهية مبينا نوع كلام أرسطو وأنه ليس برهانيا بل خبريا، وتأييد قول أرسطو استشهادا بأفلاطون. فلا إعجاب بأرسطو وحده بل عرضا لتصور حضارى للعالم يشارك فيه اليونان مع الاحالة إلى المصادر، كتاب "السياسات" لأفلاطون وأغلب الظن أنها محاورة "الجمهورية". مصدر الاعتراض سوء نية يحيى النحوى المنافق الذى يزايد فى الدين، ويتملق النصرانية ضد أرسطو ليظهر التعارض بين الايمان والكفر مع أنه وافق أرسطو فى تفسير آخر له لكتاب "الكون والفساد". رفض ابن سينا إذن التفسير النصرانى لأرسطو باسم الاسلام دفاعا عن الحق وأكثر فهما للدين. وكذلك وافقه الرازى بالرغم من تجاوزه فى البرازات، لا فرق بين الداخل والخارج. فالكل يصب فى مخزون نفسى واحد. المعترض إذن جاهل، ويضمر سوء النية. وينهى ابن سينا جوابه دفاعا عن أرسطو فى قوله إن العالم لا بدء له بمعنى لا فاعل له. هناك فرق بين البداية والفعل درءا لتهمة قدم العالم أو التعطيل على ما يقول المتكلمون. لا يجوز إذن الاستخفاف بأرسطو أو ادعاء المدافعين عنه تعصبا والاصرار على الباطل لأنه قبيح[2].

والسؤال الرابع لماذا استشنع أرسطو القول بالجزء الذى لا يتجزأ بالرغم من عيوب هذا القول عند المهندسين، وموقف الرافضين له أشنع من موقف القائلين به؟ ويجيب ابن سينا على ذلك بتحديد موضع رفض أرسطو للجزء الذى لا يتجزأ أو قيام هذا الرفض على براهين منطقية قوية . قد توحى المقالة الخامسة من "السماع الطبيعى" بالاثبات ولكن المقالة السادسة واضحة فى النفى. وقد اعترض أرسطو على نفسه هذا الاعتراض من

---

(١) وكما فعلت أوربا الحديثة اعتمادا على المشاهدة والتجربة بعيدا عن التعصب والجهل من أجل تقدم العلم.

(٢) السابق ص ١٢٦-١٢٨.

قبل وأجاب عنه. ولا يعنى باعتراضه أنه يقول أن الجسم يتجزأ إلى مالا نهاية بالفعل بل يعنى أن كل جزء له وسط وطرفان. ومن ثم أمكنه التخلص من شناعة القائلين به وشناعة الرافضين له. والخطأ سوء فهم أرسطو من المفسرين والشراح ووقوعهم فى السفسطة والمغالطة. والحقيقة أن المسألة كلامية ثم تعشيق نقد أرسطو لمذهب أصحاب الذرة عليها. فالفلسفة متأخرة فى الظهور على الكلام، والكلام سابق عليها. ورفض أرسطو للجزء الذى لا يتجزأ مثل رفض الفلاسفة وبعض المتكلمين له اتفاقا بين الحضارتين. واعتراض أرسطو على نفسه مثل اعتراض الأصوليين على أنفسهم والرد عليه مسبقا. وينتهى ابن سينا بوضع اللوم على الشراح والمفسرين وضرورة العودة إلى الأصول [1].

والسؤال الخامس لم استشنع أرسطو أن يكون هناك عالم آخر خارج هذا العالم على طبيعة أخرى يجمعها برزخ؟ ويرد ابن سينا على ذلك محددا الموضع الذى قال فيه أرسطو ذلك منكرا أن يكون ذلك فى "السماء والعالم" ومحددا سياق قول أرسطو وهو رده على من قال بوجود عوالم موافقة لهذا العالم بالنوع والطبع مغايرة له فى الشخصية. وقد نقل الفيلسوف حجج هذا القول فى كتاب "السماء" مبينا تناقضاته لأن العلل التى يسميها الفلاسفة الطبيعة والعقل والعلة الأولى لا تنقل النظام إلى اللانظام بل اللانظام إلى النظام وكما بين أرسطو ذلك فى "سمع الكيان" وفى تفسير ابن سينا للمقالة الأولى من كتاب "ما بعد الطبيعة" وفى المقالة الخامسة من "السماع الطبيعى" وتفاسيره. فالحركات الطبيعية متناهية إما من المركز أو إلى المركز فى جميع الأجسام بالدليل العقلى. إما الكيفيات المحسوسة فهى تسعة عشر كما بينها الفيلسوف فى المقالة الثالثة من كتاب "النفس" وشروح ثامسطيوس والاسكندر وغيرهما. يبحث ابن سينا هنا عن دوافع أرسطو وليس مجرد تخطئته. والسؤال هو زيادة فى الايضاح لفهم أرسطو وليس نقضا له. لذلك اعتمد رد ابن سينا على الوضوح والاتساق العقلى. ودلل على صحة موقف أرسطو وأنه ليس مجرد دعوى فان مالا دليل عليه يجب نفيه فى منطق الأصوليين. وبين أن موقف أرسطو أكثر علمية ومتفق مع شهادة الحس، وأكثر واقعية عن الافتراض النظرى الوهمى لوجود عوالم أخرى مفترضة خارج هذا العالم. كما يستوثق من الرواية عنه طبقا لمناهج النقل عند المسلمين. ويستعمل بعض المصطلحات القرآنية مثل برزخ. يربط بين العالم الواقعى والعالم الوهمى بالرغم من ظهور لفظ "أسطقسات" المعرب عدة مرات وكذلك لفظ "ماطافوسيقا" قبل ما بعد الطبيعة جامعا بين التعريب والنقل[2]. ويشرح أرسطو بأرسطو

---

(١) السابق ص ١٣٠-١٣١/١٤٧.

(٢) اسطقسات (٤)، ماطافوسيقا (١).

كما يشرح المفسرون الكتاب بالكتاب[1].

وفى المسألة السادسة يرد ابن سينا على الاعتراضات على أرسطو مخطئا إياها ومصويا إياه على طول الخط تعصبا وتحزبا له. بل يعترف أحيانا بتقصير أرسطو، ويتعجب من صاحب المنطق. ويحترم المعترض ويدعو له بطول العمر دون سبه أو لعنه كما يحدث هذه الأيام. يحدد بدقة مكان الاعتراض، ويبين أنه أيضا قد وجه هذا الاعتراض من قبل إلى أرسطو. كما اعتذر عن ذلك المفسرون. وقال ثامسطيوس بضرورة تأويل قول أرسطو على أحس وجه. وإن بداهة المعترض ونباهته فى الرياضيات والهندسة قادرة على الاجابة على مثل هذه الاعتراضات[2].

أما المسائل الأربعة الأخرى، الثالثة والثامنة والتاسعة والعاشرة فان أرسطو مذكور فيها فى الأجوبة وحدها دون الأسئلة . وكأن السؤال علمى والاجابة أرسطية لأن أرسطو كان هو العلم فى عصره. المسألة الثالثة سؤال عن كيفية إدراك البصر دون إدراك ما تحت الماء وشعاع البصر ينعكس على الأجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل. والجواب عن ذلك أن الابصار عند أرسطو ليس بخروج شعاع من العين وكما ظهر ذلك عند المفسرين للمقالة الثانية من كتاب "النفس"، وكتاب "الحس" وكما هو الحال عند أفلاطون. والحقيقة أنه لا فرق بين الاثنين لأن قول أفلاطون علمى فى حين أن قول أرسطو علمى. وقد بين ذلك الفارابى فى "الجمع بين رأيي الحكمين". لا يشير السؤال إلى اليونان أو إلى التراكم الفلسفى للموروث ولكن الجواب يشير إلى الوافد والموروث مع تحديد المواضع. ويكشف ابن سينا فى رسائله عن مصادره فى حين أنه يصمت عنها فى موسوعاته[3].

وفى المسألة الثامنة يستعمل ابن سينا فعل "زعم" لعرض أقوال المعترض عندما يُنسب إلى أرسطو ما لم يقله مثل جعل النار العنصر الذى يتكون منه العالم طبقا للتحقق من صحة الرواية كما هو الحال فى علم الحديث. قد يصدق الاعتراض على فلاسفة آخرين جعلوا الأسطقسات شيئا واحدا من الأربعة أو اثنين أو ثلاثة منها مثل الماء عند طاليس، والنار عند هرقليطس، والجوهر بين الماء والهواء عند ديوجانس، والهواء عند أنكسمندريس[4].

والمسألة التاسعة مجرد استفسار عن تعريف أرسطو للضوء. وهو لون ذاتى

---

(١) السابق ص ١٣١-١٣٥.
(٢) السابق ص ١٣٦-١٣٨.
(٣) السابق ص ١٤٥.
(٤) السابق ص ١٣٩-١٤٠.

للمشف من حيث هو مشف وكما حده فى المقالة الثانية من كتاب "النفس" فى المقالة الأولى من كتاب "الحس"[١].

والمسألة العاشرة يحيل فيها ابن سينا لمزيد من التفصيل إلى المفسرين فى شروحهم على "الكون والفساد" و"الآثار العلوية" و"المقالة الثالثة" من "السماء". ويعتمد عليهم، ويقتبس من أمثلتهم لتأييد قول أرسطو فى الكون والتغير من جزئيات الطبيعة. ليس الشراح على خطأ دائم أو على صواب دائم بل يخطئون ويصيبون[٢].

والمسألة الأولى مذكور فيها أرسطو فى السؤال دون الجواب مما يوحى بامكانية الجواب عن أرسطو دون ذكره. فالعلم مستقل عن الشخص. وهو السؤال عما أوخذ على أرسطو وعما أشكل على قرائه. هو سؤال نقدى استفهامى. لم أوجب أرسطو للفلك عدم الخفة والثقل؟ والاجابة لعدم وجود حركة من المركز أو اليه فى حين أن الوهم يسوق إلى أنه من أثقل الأجسام. ويظهر من كثير من الأقوال التمويه والسفسطة ويجر اليه الخلاف فى اللفظ بالرغم من الاتفاق فى المعنى حيث تعتبر الحركة إلى المغرب ضد الحركة إلى المشرق. فاذا ما تم تجاوز الألفاظ ظهرت المعانى. الحل إذن فى جدل اللفظ والمعنى وفى دور الوهم والسفسطة. حل المسألة إذن فى المنهج واللغة أكثر منه فى الموضوع والاستدلال.

و- وفى **"جواب الشيخ الرئيس على سؤال أبى الحسن أحمد السهلى عن علة قيام الأرض وسط السماء"** يبدأ التراكم الفلسفى الداخلى، وتبدأ الأسئلة من الواقع الفلسفى لا من الوافد ولا من الموروث مباشرة [٣]. تبدأ الأسئلة من الداخل، فقد أصبح الواقع مخصبا والأرض حبلى. وهو سؤال علمى عن العلة. فالعلم هو علم بالعلل. وهو لون جديد من ألوان التأليف أشبه بالفتاوى الفقهية وأحكام السؤال والجواب مثل فتوى "فصل المقال" لابن رشد. ولم يذكر أرسطو لأنه ليس هما ولا ضرورة ولا مصدرا وحيدا للعلم. بل ذكر فيثاغورس وديمقريطس، إفراداً لهما بالتعيين فى معرض ذكر آراء القدماء للأجابة على السؤال. وهى إجابات ثمان لعلل محتملة. ويذكر أصحاب فيثاغورس أى الفيثاغوريون كفرقة وتيار وليس كشخص أو فرد. ويذكر كلاهما فى سياقهم التاريخى مع أقاويل العلماء القدماء أو العلماء والقدماء، طائفة منهم بقول، والبعض الآخر بقول آخر. فهما يدلان على تقسيمات فئوية لتيارات فكرية وآراء فلسفية. السؤال من الحاضر

---

(١) السابق ص ١٤١.

(٢) السابق ص ١٤١-١٤٣.

(٣) وهى الجبهة الثالثة فى الموقف الحضارى.

التراكمى والاجابات متعددة ومحتملة من الماضى الوافد. ومعظم الآراء الثمانية الواردة أقل علمية من تحليل ابن سينا العلمى. ذكر آراء القدماء من أجل تجاوزها، انتقالا من تاريخ العلم إلى العلم، من التطور إلى البناء كما هو الحال فى تطور الوحى حتى اكتماله فى المرحلة الأخيرة. وقد جمع ابن سينا ذلك كله فى فصل خاص هو الفصل العاشر لتعديد أقاويل العلماء القدماء كما فعل أرسطو ذلك من قبل مؤرخا لآراء السابقين ودون تطويل فى المناقضة. نقد القدماء وارد وان لم يكن مستفيضا. يأتى التاريخ بعد اكتمال الموضوع عند الفصل الأول فى التاسع وكأننا أمام قانون الطفو. ظهور الموضوع على السطح بعد تراكمه فى التاريخ، اليقين أولا والظن ثانيا، الحقيقة أولا والتاريخ ثانيا، الاكتمال أولا ثم التطور ثانيا.

وتسمى الطوائف على العموم دون تحديد ثقافاتهم، يونان أو مسلمين. المهم الرأى والموقف والاتجاه وليس أصحابه وممثليه وقائليه. إنما تكون الألفاظ بين العموم والخصوص، القدماء الأعم والعلماء الأخص. للقدماء أقاويل وللعلماء آراء. والأقاويل أقل علمية وبرهانا من الآراء. وهى آراء يستحضرها ابن سينا من الذاكرة وبها كثير من الاسقاط والصور. فسبب قيام الأرض وسط السماء لأنها متحركة على الاستدارة (فيثاغورس) وهابطة إلى أسفل أو أنها ساكنة. ثم تنقسم الآراء فى علة السكون، قيامها على الهواء وضغطه عليها (ديموقريطس)، قيامها مثل الحبة عليه، طفوها مثل طفو الصفيحة من الرصاص الواسعة وإلا رسبت إن كانت صغيرة أو لاستحقاق الجهات بها على التعادل أو إدارة الفلك وحركته كما يتحرك التراب فى قارورة تدور أو جذب الخلاء أو تحركها إلى الوسط عشقا لكليتها [1].

وتبدو آليات الابداع فى وصف مسار الفكر فى الماضى والحاضر والمستقبل وبيان مراحله وخطوات استدلاله المنطقى. وهذا الربط بأزمنة الفعل يدل على أن ابن سينا يتعامل مع أفكار وليس مع عبارات. وتتم المراجعة واستبعاد التناقض بحثا عن الاتساق ليس فقط اعتمادا على اتساق المقدمات مع النتائج واعتمادا على البراهين ولكن أيضا مع المشاهدة والتجربة. والاختصار أفضل من التطويل بعد بيان القصد ليس فقط لدوافع العلم والفكر بل لكثرة المشاغل وقصر العمر ولوجود التفصيلات فى مؤلفات أخرى ولافتراض ذكاء القارىء وحسن قريحته. ومالديه من علم يغنيه عن التطويل . وتدل الاحالة إلى باقى المؤلفات على وحدة الموضوع واحتواء الفكر له. والتأليف أيضا للسلطان[2].

---

(١) السابق ص ١٥٣/١٦٣.

(٢) أجوبة البيرونى ص ١٣٩/١٣٤-١٣٥/١٣١/١٢٠/١٣٧/١٤٦/١٥٠-١٥١/١٤٨/١٧٧-١٧٨/٣٨،

٢- البيرونى ويمثل عملان للبيرونى (٤٤٠هـ) تمثل الوافد قبل تنظير الموروث.

أ- الأول فى الفلك "**كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم**". ويكون تمثل الوافد فى العمق أى أعلام قليلة العدد وكثيرة التردد مثل بطليموس واليونانيون والروم بالنسبة للوافد اليونانى، والهند والمجوس بالنسبة للوافد الشرقى. ويعظم الوافد الشرقى على الوافد الغربى. ويدل على ذلك أسماء الشعوب والبقاع. ويكون تنظير الموروث على الاتساع أى كثرة الأسماء وقلة التردد مثل السريان والنصارى والعرب والصابئة والحرانيون والقبط[١]. ويدل النص على ارتباط الفلك بالرياضة، الحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ أى تكامل العلوم الرياضية والطبيعية وتفاعلها على الأرض. وهو فى علم التنجيم أكثر فى علم الفلك أى العلم الشعبى المأخوذ بالتقليد أكثر منه فى العلم الرياضى الطبيعى. كتب بطريقة السؤال والجواب، أسلوب الفقهاء من أجل تعلم المصطلحات، فالعلم هو المصطلح وبناء على طلب امرأة [٢]. ويحيل إلى باقى الكتب مما يدل على وحدة المشروع العلمى. وتكثر فيه الجداول التوضيحية من أجل عدم التشكك فى علم التنجيم الذى لا يقوم إلا بعد استيفاء العلوم الرياضية الأخرى. وهو علم العامة وليس للخاصة التى لها علم الفلك. ويعطى النص صورة لعادات الشعوب وتقاليدها وخرافاتها وأعيادها وعلومها وآلاتها خاصة الهند التى تعتبر نقطة الاحالة الأولى مع اليونان، الشرق والغرب.

والايمانيات قليلة للغاية مثل ظهور الصلاة ومعرفة القبلة ودور الفقه كأحد البواعث على تأسيس علم الفلك، مثل الصوم ومعرفة أوائل الشهور. وتبدو مقارنة الأديان واضحة، فالعلم جزء من الدين، وكلاهما تعبيران عن الحضارة. وتظهر العبارات الايمانية مثل الدعوة بالتوفيق والاستعانة بالله والحمد لواهب الحياة والصلاة على الرسول وآله [٣].

القوى النفسانية ص ١٧٢-١٤٨/١٧٥، الأضحوية ص ٨٦/٩٠.

(١) الوافد: بطليموس (١٣)، هرمس، المجسطى، أرسطو (٢)، أزاريطس، ثاون الاسكندرانى، أغسطس، قلطيانوس، انطيس (١).

الموروث: أبو الحسن الصوفى، محمد بن رجب البتانى، أبو معشر، الحسين بن على، التبريزى (كتاب المواليد)، أبو القاسم الفلسفى، الكندى (١) أسماء الفرق (الوافد الغربى): اليونانيون (١٢)، الروم (٧)، اليونانية (٣). (الوافد الشرقى) الهند (٣٢)، الفرس (١٢)، اليهود (٧)، السريان (٥)، المجوس، الفارسية، أهل بابل، النصارى، القدماء، والمحدثون (٣)، السند، قبط مصر، الصقالبة، الترك، الصابئة، الحرانيون (٢)، الكلدانيون (١).الموروث: العرب (٣)، الكعبة (٢)، الخوارزمية، المأمون، بلغار المسلمين، نيل مصر، الوثنيون، المحيط العربى (١).

(٢) هى ريحانة بنت الحسن ، التفهيم ص ١.

(٣) السابق ص ٣٣٣/١٧٩/٧٢/٦٣/٥٣/١١/١.

ب- والثانى "الآثار الباقية عن القرون الخالية". وهو فى علم التاريخ الذى يشمل الجغرافيا والفلك والحساب والتنجيم ومقارنة الأديان والفلسفة. فالتاريخ علم الانسان على الأرض. هو العلم الشامل للعلوم الرياضية والطبيعية والانسانية. ومن ثم فهو جزء من علوم الحكمة وأن لم يدخل فى قسمتها الثلاثية التقليدية القديمة[1]. وهو المعنى الشعبى للتاريخ الذى يجمع كل شىء، ثقافات الشعوب، عاداتها وتقاليدها وديانتها وأشعارها وأساطيرها وخرافاتها لافرق بين تاريخ طبيعى وتاريخ إنسانى. هو أقرب إلى تاريخ الحضارات المقارنة مع احترام كامل لها جميعا سواء كانت ثقافات الغالب أم ثقافات المغلوب[2]. ولقد كان التاريخ القديم هو تاريخ صراع استعمارى بين الفرس والروم وتحقير كل منهما لثقافة الآخر. ولو كان لفظ التاريخ اشتقاقا من لفظ فارسى إلا أن الحضارة الاسلامية أعطته مضمونا مخالفا وهو تاريخ الشعوب والحضارات القديمة بمساواة كاملة.

ويتكون من أقوال دون أبواب أو فصول. تتفاوت من حيث الكم، أكبرها السادس[3]. ربما بسبب وفرة المعلومات أو ندرتها وربما للأهمية التاريخية، وربما لميول طائفية أوشعوبية. إذ يبدو المؤلف شيعى الاتجاه فارس الأصل يدعو لأن يحرس الله الجماعة والأئمة.

وترد التواريخ كلها إلى التاريخ الهجرى وضعا لتواريخ الآخر من منظور الأنا وقد كانت البدايات الأخرى إما خلق العالم أو نزول آدم على الأرض أو تاريخ الاسكندر بعد أن تحول الاسكندر إلى مثال ونبى وإله وأمه قديسة. التاريخ الداخلى مقياس التاريخ الخارجى[4]. وقد كان التاريخ الهجرى اقتراحا من عمر بن الخطاب[1].

---

(١) فى خطة مشروع (التراث والتجديد) الأولى كانت العلوم الانسانية، اللغة والادب والجغرافيا والتاريخ تمثل جزءا من العلوم، وهى العلوم الانسانية "الانسان والتاريخ" بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية. "العقل والطبيعة". وبعد الاطلاع على نصوص علوم الحكمة وضح أن العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والجغرافيا والتاريخ من العلوم الطبيعية وبقى سؤال علوم اللغة والادب التى قد تدخل ضمن علوم القرآن أو التفسير. لذلك افردنا له الفصل الرابع فى باب الحكمة، العملية بعد الاخلاق والاجتماع والسياسة (المجلد الثالث).

(٢) وأهمها: اليونان، الرومان، الفرس، النصارى، اليهود، خوارزم، السند، العرب قبل الاسلام وبعده.

(٣) مجموع الأقوال (٢١) ست مقالات كبيرة عن التاريخ العام وخمس عشرة مقالة صغيرة عن التاريخ الخاص، الآثار ص ٦٧.

(٤) وبلغة العصر فان البيرونى يعتبر مناهضا للمركزية الأوربية التى جعلت أوربا نقطة إحالة لتاريخ العالم كله وقسمته إلى قديم ووسيط وحديث.

وسبب التأليف معرفة أخبار الأمم السالفة وأنباء القرون الماضية وذكر بقايا آثارهم. ولا يمكن معرفة ذلك بالقياس على المحسوسات والاستدلال بالمعقولات بل بالاعتماد على أهل الكتب والملل وأصحاب الآراء والنحل ثم قياس هذه الآراء بعد تطهير النفس وتخليصها من الأهواء والتعصب والتظاهر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة، وتنقية الروايات من الأباطيل كما فعل ابن خلدون فيما بعد، وإبطالها بالحوادث الطبيعية، والابتداء بالأقرب والأشهر من الأمم، ومعرفة أخبارهم من مصادرها. ويبدو البيرونى هنا على وعى تام بمنهج كتابة التاريخ.

ثم يتخصص التاريخ من التاريخ العام إلى التاريخ الخاص، من تاريخ الحضارات إلى تاريخ الأديان كما فعل البيرونى من قبل فى "تحقيق ما للهند من مقولة". ويركز على الديانات الشرقية اليهودية والنصرانية والاسلام وديانات فارس، المانوية والمجوسية والزرادشتية، بالاضافة إلى ذكر ديانات الصين ومصر وخوارزم أى أواسط آسيا حيث انتشرت ديانات الهند، الهندوكية والبوذية. وتاريخ الانبياء جزء من التاريخ المقارن للدين. ويعتمد على الكتب المقدسة أى المصادر الأولى لمعرفة الديانات وترجماتها المختلفة.

ويعتمد على العقائد الاسلامية كمعيار لتاريخ الأديان نظرا لأن القرآن مصدر تاريخى صحيح لم ينله التحريف أو التبديل كما نال باقى الكتب المقدسة. فالمسيح رفعه الله اليه. والاختلاف فى أنسابه مثل أنساب آلهة اليونان واللاتين. وقد وصل سهم زرادشت إلى مناجاة الله بأمر الله وإرشاده. ويفيض البيرونى فى ذكر الآريوسية ورأيهم فى المسيح القريب من رأى الاسلام والبعيد عما يقوله كافة النصارى. ويقارن بين العقائد النصرانية والكهنوت النصرانى والتشيع ونشأة عقائد المضطهدين ومؤسساتهم.

ويبدو منهج البيرونى فى كتابة التاريخ فى عدم الاعتماد على الدليل النصى. فتحديد وقت الصيام ليس بالنص بل بعلم الفلك، وكذلك الحدثان. وبناء على الواقع والعلم يمكن نقد النصوص. كما أن التاريخ ليس مجموعة من الحوادث بل له قانون ينتظمها. لذلك يتحدث البيرونى عن مائية التاريخ ومائية اليوم والشهر أى أنه بحث فى ماهيات التاريخ، معناه وبنيته وقانونه وغايته[٢]. وتدخل الأسطورة فى التاريخ كفن شعبى مثل ما نسج حول الأنبياء والأبطال مثل الاسكندر وهرمس وأولاد آدم ونوح وابراهيم والأئمة مثل

---

(١) وقد غيره أحد العرب المعاصرين (القذافى) إلى التاريخ الميلادى تقليدا للتاريخ بولادة السيد المسيح وشتان ما بين الميلاد المعجز والميلاد الطبيعى.

(٢) السابق ص ١٧/٢٢/٢١٧/٢٨٨/٢٩٥.

الحسين. وأحيانا ينقد البيرونى الكذب فى التاريخ وما يقوم به المنجمون والقصاصون[١].

ويحيل البيرونى إلى باقى أعماله تعبيرا عن وحدة المشروع، التاريخ والفلك والرياضيات والطب والحكمة والمعادن. كما ينهل من الشعر العربى كمصدر للتاريخ، أوزانه وشطراته[٢] . وفى نفس الوقت يصف مسار فكره ووحدة عمله ويذكر بما فات وينبىء بما هو آت[٣]. ويضيف كثيرا من الجداول والرسومات التوضيحية التفصيلية عن التواريخ والزيجات الفلكية[٤]. كما يحيل إلى عديد من المصادر المكتوبة والنصوص المقدسة[٥]. ومع ذلك فالكتاب مملوء بالأسماء والحوادث، الملوك والقواد والأنبياء، والأساطير والأماكن والقبائل مما يجعل تحليل المضمون له شبه مستحيل. يكفى التحـــليل الكلى للمقاصد والتوجهات العامة. أحيانا ينقصه الترابط المنطقى. غلب التاريخ على فلسفة التاريخ، وأصبح أقرب إلى التاريخ منه إلى علوم الحكمة.

ويبدو الوافد قليل التردد فى الاتساع وكثير التردد فى العمق على عكس الموروث الكثير التردد فى الاتساع القليل التردد فى العمق. فالأسماء العربية تفوق عشرة أضعاف الأسماء اليونانية من حيث العدد[٦]. ومن الوافد يأتى بطليموس وجالينوس وهرمس فى الصدارة ثم المجسطى والاسكندر ثم هيبارخوس وهيبوقراط، ثم يأتى أرسطوثيون الاسكندرانى فى المرتبة الثالثة[٧]. ويتصدر الوافد الشرقى على الوافد الغربى كالعادة عند البيرونى. ويأتى اشكنبار وجهانبار وجم ونبجتنصر فى المقدمة ثم الحرانيون، ثم فريدون والصابئة ثم الأفستا والهنود[٨]. ومن الموروث يأتى حمزة بن الحسن الأصفهانى فى المقدمة ثم أبو الفرج الزنجانى ثم سنان بن ثابت ثم أبو معشر وعماد الدولة على بن البويهى ثم على بن أبى طالب ثم الزقاق والكندى والجهينى، وتتوالى الأسماء تباعا بالمئات[٩].

---

(١) السابق ص ٩-١٣/٥/٩/١٤/١٧/٤٠-٤١/٢٠٤-٢١٤.

(٢) السابق ص١٢/١٠/٢٥/١٣٨/٢١١/٣٦١.

(٣) السابق ص ١١/٢٠/٢٨/٣٣/١٣٠/١٨٥/٢٤١/٣٣٦.

(٤) السابق ص ٥٣/١٥٨-١٥٩/٢٩٥/١٩٦-١٩٧/٣٤١/١٤٧/١٤٥-١٥٤/٢٧١/٢٨٦-٢٨٧.

(٥) السابق ص١٣/٢١/٤٣/٥٠-٥١/٦٣/١٠٥/١١٦/١١٨/٢٠٥/٢٠٧-٢٠٨/٢٥٧/٢٧٧/٢٨٤/٢١٣/٢١٨.

(٦) أسماء الأعلام اليونانية (٧)، العربية(١٩٠) بنسبة ١:١١.

(٧) جالينوس، هرمس، بطليموس (٦)، المجسطى، الاسكندر (٥)، هيبارخوس، هيبوقراط (٤)، أرسطوثيون الاسكندرانى (٣)، جالوس بوليوس، فيثاغورس، السوفسطائيون (٢)، طاليس، ثيودور، ثيودورسيوس(١).

(٨) الوافد الشرقى: اشكنبار، جهانبار، جم، نبجتنصر (٦)، الحرانيون (٥)، فريدون، الصابئة (٤)، الأفستا، الهنود (٣).

(٩) الموروث: حمزة بن الحسن الأصفهانى (١٧)، أبو الفرج الزنجانى (١٠)، سنان بن ثابت (١٠)، -

ويستشهد البيرونى بخمس عشرة آية قرآنية خاصة فى البداية ليبين تطابق العلم والدين، الطبيعة والقرآن. فالكتاب يصدق الطبيعة والطبيعة تصدق الكتاب[١]. العلم وسيلة لفهم الوحى، والوحى طريق إلى تأسيس العلم. ويضرب البيرونى المثل بالزمان. وبالرغم من تحريف الكتب المقدسة إلا أن البيرونى يستشهد بها خاصة التوراة بعد تصحيحها بالقرآن كمصدر للأخبار. وإذا كان التاريخ موضوعا للأهواء والمصالح كما تبدو فى الروايات فان القرآن رؤية موضوعية للتاريخ، ليس بالضرورة كنص حرفى بل كتوجه عام كما يستعمل الحديث أيضاً بنفس الطريقة [٢]. تستعمل ثمانية أحاديث حول الزمان والأمية والصوم والفطرة ويوم الخندق ووراثة اليهودية وأنبياء اسرائيل[٣].

ويتجلى الموروث الدينى فى المقدمات والخواتيم الدينية فى البسملات والحمدلات والاعتماد على المشيئة الالهية والدعوة بالتوفيق للصواب والاستعانة بالله وعلم الله المطلق. وتؤدى الدعوة إلى الله إلى الدعوة للسلطان أو الامام ووصف الله من السلطان بنفس الصفات والألقاب[٤].

- أبو معشر، عماد الدولة على بن البويهى (٩)، على بن أبى طالب (٢)، عصر آدم (٧)، الزقاق، الكندى، الجهينى (٥) ثم تسعة أعلام منهم عمر بن الخطاب وقتيبة بن مسلم الباهلى والحسين بن على (٤)، ثم عشرة أعلام منهم عثمان بن عفان، ثابت بن سنان، أبو جعفر النصور، أبو عيسى الوراق، جعفر الصادق (٣) ثم ثلاثون علما منهم محمد بن موسى بن شاكر، الطبرى، الحلاج (٢) ثم ١٥٥ علما منهم الرازى، زيد بن على، ثابت بن قرة، أبو موسى الاشعرى، البوزجانى (١).

(١) الآثار ص ٣/٧-٩/١٢/١٤/٢٠ وقد يكون لقبان مثل عضد الدولة وتاج الملة.

(٢) السابق ص ١٢/٦٦/٢٥٥/٢٧٥/٣٣٤.

(٣) السابق، المشيئة ص ١٧٦/٤/١٧٦/٢٤٢/٢٨٨/٣٩٢/٣٩٥/٣٠٨، التوفيق والعون ص ٩/٣٦/٦٨/ ٣١٢ / ١٣/٢٠/٨٢، علم الله المطلق ٨٣/١٣٦/٢٠٧/٢٢١/٢٢٢٣/٢٥١/٢٦٠ الله وغياث الأمة (١).

(٤) إمام عادل يجعله لخلقه أمانا ليفرغوا اليه فى النوائب والحوادث من السوءات والكوارث ويردوا نحوه الأمر إذا اشتبه فيقوم باستنباطه نظام العالم ويدوم قوامه ... مولانا الأمير السيد الأجل المنصور ولى النعم شمس المعالى أطال الله بقاءه وأدام قدرته وعلاءه، وحرس على الزمان بهجته وبهاءه، وصان عرضه وفناءه، وكبت حسدته وأعداءه، إماما عادلا لخلقه، ناصر الدين وحقه فى أعين حريم المسلمين، وحاميا حوزتهم من بوائق المفسدين، وامده بخلق قد أمتن بمثله على نبيه مؤدى وحيه تبارك وتعالى كيف جمع إلى تأثر عرقة الصميم محاسن خلقه الكريم والى نفسه الأبية جوامع الخصال الرضية من التقى والهدى والصيانة والعدل والانصاف والتواضع والألطاف والعزم والحزم والسماحة والسياسة والرئاسة والتدبير والتقدير. لكنى تأيدت بعلو دولة مولانا الأمير السيد الأجل المنصور ولى النعم شمس العالى أدام الله قدرته... السابق ص ٣-٤/٩٠/٣٩/١٣٢/١٣٥/٢٨٤/٢٩٠. والألقاب ولى الدولة عميد..، ناصر، سعد، سيف، عماد، معز، ركن، عز، عمدة، سند، ظهير، مؤيد، إعزاز، شمس، ولى، حسام، معين (١٩). وقد يكون لقبان عضد الدولة وتاج الملة وبهاء الدولة (٧).

٣- ابن الهيثم. و"عمل المسبع فى الدائرة"[١]. لابن الهيثم (٤٣٢هـ) موضوع هندسى يتحرى به المهندسون ويفخر به المبرزون وهو عمل المسبع المتساوى الأضلاع فى الدائرة. ظفر به بعض المتقدمين وبعض المتأخرين حتى ظفر به بعض الأدعياء الدخل. استعمل فيه ابنُ الهيثم طريقة التحليل والتركيب[٢]. ويتضح فيها مسار الفكر والبرهان من المقدمات إلى النتائج[٣].

ويتقدم الوافد على الموروث على الاطلاق إذ يذكر أرشميدس ثم المتأخرون والمتقدمون ثم المهندسون فى فقرة واحدة مما يكشف عن تجميع الوافد وحصاره. ويوضح ابن الهيثم المقدمة التى استعملها أرشميدس ولم يبينها ويوضح برهانها. كما حاول المتأخرون إظهار المسكوت عنه فى أقوال المتقدمين. ويحيل إلى عمله الآخر"ضلع المسبع" تأكيدا على وحدة الموضوع.

ثم يظهر الموروث على استحياء بذكر قول أبى سهل الحسين بن رستم الكوهى واستخراجه ضلع المسبع بخط قسم بثلاثة أقسام على نسبة مخصوصة وهو الخط الذى تتم به مقدمة أرشميدس. وتظهر الايمانيات الأخيرة فى البسملة والحمدلة والصلاة على أفضل الأنام مع تاريخ النسخ [٤].

خامسا: ابن بختيشوع، وابن رضوان، والخيام.

١- **ابن بختيشوع (٤٥٠هـ)** من أسرة طبية مسيحية نسطورية من أصل فارسى معاصر لابن بطلان وصديقا بعد أن انتقلت مدرسة الاسكندرية الطبية إلى انطاكية ثم إلى حران فى النصف الأول من القرن الثانى ثم إلى بغداد فى النصف الثانى منه. وكان أيضاً مؤرخا أثبت أن جالينوس ليس معاصرا للمسيح. كتب **"رسالة فى الطب والأحداث النفسانية"** لاثبات الصلة بين الطب والفلسفة، والصلة بين الطب وعلم النفس كما يوحى العنوان[٥].

---

(١) ابن الهيثم : فى عمل المسبع فى الدائرة، تحقيق رشدى راشد، مجلة معهد التراث العلمى العربى، حلب، المجلد الثالث، العدد الثانى ١٩٧٩.

(٢) المسبع ص ١٢٨/٢٢٨/٢٣١-٢٣٢/٢٣٤/٢٣٧/٢٣٩/٢٤٢/٢٤٥.

(٣) السابق ص ٢٢٨/٢٣٨.

(٤) السبع ص ٢٢٨/٢٤٧.

(٥) أبو سعيد بن بختيشوع: رسالة فى الطب والأحداث النفسانية، حققها وقدم لها فليكس كلاين فرانكه، دار المشرق، بيروت.

فقد نشأت مشادة كلامية فى البصرة حوالى (٤٢٩هـ) حول هل الطب صناعة مستقلة عن الفلسفة وما فضائل الطبيب؟ اعتبر ابن بختيشوع والاطباء أن الطب صناعة مستقلة. وكتب هذه الرسالة ليبين حجج الأطباء ضد الفلاسفة وأن مكان الطب هو المستشفيات وليس مدارس الحكمة. وتزعم الفريق الآخر ابن بطلان. فالطب ليس صناعة مستقلة عن الفلسفة. ولا يطلق لقب الطبيب إلا على من كان فيلسوفا والا كان متطببا أى مشتغلا بصناعة الطب. وتجتمع الفلسفة والطب فى لفظ الحكمة. والحكيم هو الفيلسوف والطبيب فى آن واحد كما هو المعنى العرفى للفظ حتى الآن. لذلك نقد ابن بطلان الدجالين والمشعوذين الذين يمارسون الطب كصناعة وحرفة دون فهم للأمراض وعللها. الفيلسوف صاحب المنطق يعمل بالطب برؤيته الفلسفية واستدلالاته المنطقية مع الدخول فى الطب التجريبى. فالاثنان ليسا على التعارض أو التبادل بل على الجمع، العقل والتجربة، القياس والدربة. وهى سنة الأطباء الحكماء والحكماء الأطباء. لذلك فضل المسلمون جالينوس الطبيب المنطقى الفيلسوف على أبقراط الطبيب التجريبى[١]. ليست الفلسفة حجر عثرة فى سبيل العلم. وخطأ أرسطو وأفلاطون فى الطب يؤدى بالضرورة إلى انفصال الطب عن الفلسفة بل إلى التحول من الطب التجريبى إلى الطب الفلسفى. وتعارض آراء أفلاطون وأبقراط فى الطب كما لاحظ جالينوس لا تعنى خطأ الطب الفلسفى بل تعدد الآراء الموجودة حتى الآن فى الطب التجريبى. ونقد جالينوس لأفكار أفلاطون الطبية لا تؤدى إلى فصل الفلسفة عن الطب بل تصحيح آراء الطب الفلسفى بالطب التجريبى. وان مخاطر الطب التجريبى الذى لا يقوم على تصورات فلسفة بل على التوحيد بين النفس والبدن أعظم من مخاطر الطب الفلسفى الذى يقوم على التمايز بينهما. الخلاف إذن فلسفى. خطورة الطب الفلسفى الغائية التطهرية أى المثالية وخطورة الطب التجريبى الوضعية المادية.

والقضية الثانية هى الصلة بين الطب البدنى والطب النفسى وحق دراسة الأطباء الظواهر النفسية نظرا لارتباط النفس بالبدن وأثر الظواهر الجسمية فى الظواهر النفسية أو أثر الظواهر النفسية فى الظواهر الجسمية[٢]. وهو موضوع الفصلين الأخيرين من الرسالة،

---

(١) هذه هى قضية التخصص المعاصر فى الفلسفة الغربية المعاصرة، ومشكلة الرد التى تقوم بها الوضعية للعلوم الفلسفية والدعوة إلى انفصال العلوم الطبيعية عنها وتبنى العلوم الانسانية نموذجها فى اليقين التجريبى وعرضها كلود برنار فى "المدخل إلى الطب التجريبى". والسؤال هل هذا الانفصال بداية تقدم العلوم أم أزمة العلوم الاوربية كما يقول هوسرل وبرجسون؟

(٢) وهى نفس المشكلة فى الفلسفة الغربية المعاصرة حول علم النفس السيكوفيزيقى بعد نشأة معامل علم =

وهى أكبر الفصول، مع أخذ نموذج تطبيقى على العشق كمرض يدرسه الطبيب[1].

من الواقد يتصدر جالينوس ثم أفلاطون ثم أبقراط ثم أرسطو ثم ارخيجانس ثم سقراط (بمفرده أو من داخل نص فولس) ثم فيثاغورس وتوقيذيذس، وايرقلس، وأرميطوس، وأوميروس، وقيطاوس، وليطو، وثامسطيوس. ويظهر تملوقون من داخل نص جالينوس[2]. كما يذكر مؤلفات جالينوس وأبقراط وأفلاطون وأرسطو[3].

ويوصف جالينوس بلقب الجليل. وهو ممثل الطب الفلسفى، وأن الطبيب الفاضل فيلسوف. صلة الفلسفة بالطب مثل صلة النظر بالعمل. فلا نظر بلا عمل ولا عمل بلا نظر. بل إن الفلسفة منطق لكل العلوم وليست للطب وحده. الفلسفة هى التى تضع المصطلحات الطبية ومنطق الاستدلال للطبيب. الطب العلمى يقع فى التجربة الساذجة. لذلك تحميه الفلسفة من قصر النظر وسطحية النظرة. يحتاج الطبيب إلى القياس والنظر وهو ما تعطيه له الفلسفة. هناك امكانية إذن للطب الفلسفى وليس الفلسفة غير الطبية (لأفلاطون) أو الطب غير الفلسفى (أبقراط). وقد نظر القدماء من الطبيعيين أى الفلاسفة

= النفس عند فوند وفشنر وشاركوه وهجوم برجسون وهوسرل عليه لوقوعه فى خطأ الموازاة بين الظاهرة النفسية والظاهرة الجسمية.

(١) يشمل الفصلان الرابع والخامس ٣٧ص من مجموع ٤٢ص أى بنسبة ١:٧ والفصول الخمسة هى: ١- فى صدر الرسالة ٢-فى العالم الذى يجب مصاحبته ومقارنته ٣- فى أن المتشاغل بالعلوم المنطقية لا يمكن تدريس الكتب الطبية إلا بعد مخالطة الأطباء وتدربه بتجربات الأعمال الصناعية ٤- فى مناقضة من زعم أنه لا يجب على الطبيب النظر فى الأحداث النفسانية وبيان وجوب ذلك ٥- فى الرد على من أنكر كون العشق مرضا والبيان عن ماهيته ووجوب اثباته فى جملة أمراض الأبدان وتخصص مداواته. ولم يدخل الفارابى الطب ضمن إحصاء العلوم. ومن مشاهير الأطباء الفلاسفة أبو الفرج عبد الله بن الطيب.

(٢) جالينوس (٣٨)، أفلاطون (٢٥)، أبقراط (٢٢)، أرسطو (١٠)، أرخيجانس (٤)، سقراط (٢)، (بالاضافة إلى (٥) داخل نص فولوس)، (غلوقون (٥) داخل نص جالينوس)، فيثاغورس، ثيوقينيذس، ايرقليس، أوميطوس، أوميروس، طيطاوس، ليطو، ثامسطيوس (١).

(٣) من مؤلفات جالينوس المذكورة (١٤): كتاب أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن، آراء أبقراط وأفلاطون (٤)، كتاب الأخلاق، كتاب القوى، كتاب منافع الأعضاء، كتاب تعرف علل الأعضاء الباطنة، كتاب المزاج، كتاب العلل والأعراض، كتاب النبض، أن الطبيب الفاضل فيلسوف، مقالة فى الأسماء الطبية، الصناعة الصغيرة، كتاب البرهان، ثلاث مقالات فى الاطعمة، تفسير تقدمة المعرفة، كتاب التشريح، مقال فى جودة الكيموس وردائته (١). ومن مؤلفات أبقراط (٦): ابيذيميا (٤)، الرعدة والاختلاج والناقص والتشنج، تقدمة المعرفة تفسير جالينوس، كتاب الأهوية والبلدان، تدبير الأمراض الحادة، فى المرض الالهى. كتب أفلاطون (٣): النواميس(٣)، طيماوس (٢)، السياسة المدنية (١) كتب أرسطو (٢)، كتاب الفراسة (منحول) (٢) كتاب الحيوان (١).

ووجدوا أيضاً ضرورة نظر الطبيب فى الأسباب مما يجعله فيلسوفا.

وفى نفس الوقت ينقد ابن بختيشوع الطب الفلسفى عند أفلاطون اعتمادا على جالينوس ودفاعا عن أبقراط فى نقده له. هناك إذن تطور للعلم من هوميروس إلى أفلاطون إلى بقراط إلى جالينوس إلى ابن بختيشوع إلى ابن بطلان، من الطب الأسطورى عند هوميروس إلى الطب المثالى عند أفلاطون إلى الطب العلمى عند بقراط إلى الطب الفلسفى عند أرسطو وجالينوس. وتأييد ابن بختيشوع لموقف جالينوس من أفلاطون خطوة لفصل الطب عن الفلسفة. ومقارنته بين أفلاطون وأبقراط من أجل تدعيم أبقراط وفصل الطب عن الفلسفة. وأفلاطون هو نموذج الفيلسوف الذى يرفض تعلم الطب تجريبيا نظرا لاعتماده على الرياضيات على نقيض اعتماد أبقراط على التجربة وحدها. والطب الفلسفى بين الاثنين يقوم على القياس والتجربة. ومن السهل نقد ابن بختيشوع لآراء افلاطون لاثبات آراء أبقراط والدخول فى معارك القدماء ولكن من الصعب ايجاد الحقيقة بينهما. لقد تحول أفلاطون إلى مذهب مغلق فأضر بالعلم. ونقد جالينوس لأفلاطون لا تجعل أبقراط على حق لأنه نقد أبقراط أيضاً. ومن الطبيعى أن يفضل جالينوس طب أبقراط على طب أفلاطون ولكنه لا يقع فى الطب التجريبى الذى يدعو اليه أبقراط بل يفضل الطب التجريبىعلى الطب اللاعلمى فى حالة الاختيار بين الاثنين. ولكن ابن بختيشوع يضم أبقراط إلى جالينوس فى نقد أفلاطون من أجل اختيار أبقراط ودون نقد أبقراط بجالينوس. ويضم ابن بختيشوع أرسطو وأبقراط وجالينوس ضد أفلاطون لاثبات الطب التجريبى[1].

ويرجع الخلاف بين المذهبين إلى تصور الصلة بين النفس والبدن. إذا وقع التمايز بينهما نشأ الطب المثالى عند أفلاطون لدراسة النفس، والطب التجريبى عند أبقراط والذى يدافع عنه ابن بختيشوع لدراسة البدن. ترتبط الظواهر النفسية بالنفس والظواهر الجسمية بالجسم ولا تدخل بينهما. وإذا وقع الاتحاد بينهما نشأ الطب الفلسفى الذى يدرس أثر النفس فى البدن وأثر البدن فى النفس عند جالينوس وابن بطلان. هناك نظام طبيعى يحكمه منطق العقل لمعرفة الصحة والمرض. فالضرر مثلا إما يكون أوليا وهو المرض أو بواسطة وهو السبب أو تابعا وهو العرض. ومع ذلك يتفق جالينوس وأبقراط وأفلاطون على قسمة النفس الثلاثية أى أنه يمكن للفلسفة والعلم الاتفاق على نفس القسمة بشرط أن تكون الفلسفة علمية والعلم فلسفيا.

---

(١) رسالة فى الطب ص ٢٢/٢٥-٢٧/٣١-٣٤/٣٦-٣٨/٤٣-٤٨/٥٠-٥١/٥٦/٢٩/٤٥.

ونظرا لارتباط النفس بالبدن كان من حق الطب دراسة الظواهر النفسية دراسة علمية بعيدا عن الخرافات والأوهام أو الجدل والسفسطة. فقد جعل جالينوس من حق الطبيب الفيلسوف النظر فى عوارض النفس بعيدا عن صاحب التخاريف والخدع والكتب الالهية التى تمنع النفاق والمنافقين. فالعشق حالة نفسية وليست إلهية، يدرسها الطبيب الفيلسوف كحالة كما يفعل جالينوس. فالله تعالى ليس سببا للأمراض. وتلك أهمية أبقراط فى الطب التجريبى كما أقر فى كتابه "فى تدبير الأمراض الحادة" وفى كتاب "المرض الالهى". لقد ساوى جالينوس بين العشق والصرع وجعله مرضا نفسيا وليس سماويا كما قال أرسطراطس. وقد ربط أفلاطون بين العشق والشهوة فى حوار بين سقراط وأغلوقن وجعله لطلب الولد فى "السياسة المدنية". وجعله يتبع الطمع ، والطمع يحرق الدم أى أنه يدخل باب الأخلاط. وعند أرسطو العشق ظاهرة نفسية. ويعتمد ابن بختيشوع على أرسطو الطبيعى المنحول وهو "كتاب الفراسة" لاثبات دراسة النفس من خلال البدن. وعند سقراط العشق ظاهرة نفسية يدركها الطبيب ويمكن مداوته باللحون عنده وعند فيثاغورس وأفلاطون[1]. وقد وقعت مناظرة بين ايرقليس وارميطوس حول ارتباط العشق بالشهوة. كما روى هوميروس حكاية عشق ليطولطيطاوس فأكل قلبه من فرط الشهوة. وجعله فولوس من أمراض الدماغ. ولا تذكر أسطورة أفلاطون "أندروجين" فى المأدبة.

ومن الموروث يذكر الحجاج بن يوسف ثم ثياذوق ثم حنين بن إسحق والرازى والاصفهانى ثم إسحق بن حنين ثم الكندى والطبرى والجاحظ[2]. وتذكر مؤلفاتهم[3]. ويعتمد ابن بختيشوع على حنين بن إسحق لاثبات رأيه فى الربط بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية. وقد اعتبر ابن مندويه الحب غريزة تجمع بين النفس والبدن. ويعرف العشق بحالة النبض كما حدث للحجاج مع جارية. أما الصوفية فيجعلون العشق محبة متبادلة بين الله والانسان[4]. ويظهر التقابل بين العرب واليونان، بين الأنا والآخر، بين الجاحظ وأفلاطون، بين العشق والحب، بين اللغة العربية واللغة اليونانية [5]. ويذكر

---

(١) السابق ص ٢٥/٣٣-٣٨/٥٦-٦٠/٦٦/٤٥-٤٨/٥٠/٥٢/٥٤-٥٥/٦٢.

(٢) الحجاج بن يوسف (٦)، ثياذوق (٤)، حنين بن إسحق، إسحق بن حنين، الرازى، ابن مندويه الأصفهانى (٢)، الكندى، على بن ربن الطبرى، الجاحظ (١).

(٣) كتب بختيشوع: طب النفس ومداواة الأخلاق، نوادر تقدمة المعرفة، طب الأخلاق، كتب الرازى: الطب الروحانى، التقسيم والتشجير ، كتب الجاحظ: النساء، المغيث.

(٤) السابق ص ٣٨/٤٤/٦٠-٦٣.

(٥) السابق ص ٣٦/٤٧-٤٨/٥٥.

الصابئة فى شمال العراق وكأنهم يونانيون وهم عرب. يعتقدون أن الناس فى ابتداء خلقهم كانوا متصلين فى موضع السرر، وان زاوس أمر بقطعهم لشدتهم وقوتهم. كما يذكر التفسير الخرافى للهند للصرع والماليخوليا والعشق والجنون، بعضها من قبل الأرواح السماوية وبعضها من قبل الشياطين[١]. وتبدأ الرسالة وتنتهى كالعادة بالايمانيات، وهو الطبيب النصرانى، بالبسملة والحمدلة والدعوة بدوام السعادة والتوفيق وتقديس الله للارواح، وطلب الرحمة والعون اعتمادا على المشيئة [٢].

٢- على بن رضوان. وفى "الكتاب النافع فى كيفية تعليم صناعة الطب" لعلى بن رضوان (٤٥٣هـ) المصرى يتحول الطب من تأسيس للعلم على القياس والتجربة إلى كيفية تعليمه [٣]. وبالرغم من نقل عمر بن العزيز الطب من الاسكندرية إلى انطاكية وحران إلا أن مدرسة الاسكندرية بقت فى المدرسة المصرية عند ابن بطلان وابن رضوان.

كانت جوامع الاسكندرانيين تشمل ستة عشر كتابا لجالينوس وأربعة لأبقراط بطريقة السؤال والجواب من أجل تعليم الطب عن طريق الكتب واستقصاء تاريخ الطب وتطوره. لذلك كتب "الكتاب النافع" وكتبا أخرى مثل "مقالة فى شرف الطب"، و"مقالة فى مذهب أبقراط فى تعليم الطب"[٤]. كانت طريقته فى التعليم قراءة الكتب لاسماع الشيوخ، والاقتصار على الطب وحده دون النحو والعربية والآداب وأحكام النجوم، ونقد الدراسات الثانوية "الكنانيش" والاختصارات من أجل العودة إلى الأصول الأولى عند جالينوس وأبقراط. وقد شرح خمسة عشر عملا لهما. مع أن مدرسة الاسكندرية كانت تقوم بتعليم المنطق والهندسة والحساب والعدد والمساحة والموسيقى والنجوم للتعود على البرهان. فالعلوم الرياضية مقدمة للعلوم الطبيعية[٥]. تاريخ العلم جزء من العلم بعد مراجعة أو بيان وعدم الاكتفاء بسماع الرد على الشيخ دون قراءة أو نقد أو تعليق أو مراجعة بل مجرد حفظ ونقل اللاحقين عن السابقين. والانعكاف على نقل القدماء دون

---

(١) السابق ص ٥٢.

(٢) السابق ص ٢٠-٢٣/٤٥/٦٤-٦٥.

(٣) على بن رضوان المصرى: الكتاب النافع فى كيفية تعليم صناعة الطب، حققه وعلق على مضامينه كمال السامرائى ، مركز احياء التراث العلمى العربى، بغداد ١٩٨٦.

(٤) تضم مؤلفاته ستة شروح وتسعة تعاليق على جالينوس وأربعة فى نقد ابن بطلان. ومؤلفاته فى صناعة التجبير قليلة لانه يذمها، وله كتاب واحد فى علوم الجراحة وكتابه فى جراحة الاورام مفقود. ولم يؤلف فى علم وظائف الأعضاء. مقدمة المحقق ص ٧-٢٢.

(٥) الكتاب النافع ص ١٢٣-١٢٧.

إبداع المحدثين انعزال وانكفاء وانطواء. ثم يأتى دور القياس والتجربة وتصديق الأدبيات والتحقق من صدقها بجهد الطبيب. فأنواع العلاج ثلاثة: القياس والتجربة والحيلة . لذلك يربط ابن رضوان بين الطب والصيدلة. والباب الرابع كله فى المقالة الأولى فى بيان أغراض كتب أبقراط وطرق تعلمه. فقد أخفى أبقراط أغراضه لانه تكلم باللغز حتى لا يعلمه إلا لولده. والباب الخامس فى كيفية تعليم جالينوس[1]. وتحقق جالينوس من كتاب دياسقوريدس فى الأدوية وقاسها بالتجربة لمعرفة أغاليطه. ويقتبس بن رضوان نصوصا من جالينوس لدرجة توحى بانبهاره بالقدماء ونقمته على المحدثين. وأرسطو هو الذى أعطى جالينوس المبادىء العامة للطبيعة .ويقوم ابن رضوان بتحليل الطب على مستوى الشعور لمعرفة غرض كل طبيب، فالعلم قصد. ابن رضوان وحده، مغرورا، هو الذى فهم الطب، وصحح أخطاء السابقين. ولم يفهم أحد جالينوس مثله، قارئا الرازى قارئا جالينوس قارئا ثاسلس قارئا أبقراط، مرايا أربعة استطاع ابن رضوان ان ينفذ اليها كلها[2].

ولا يتضح فى النص فقط أولوية تمثل الوافد على تنظير الموروث بل الانبهار بالوافد ونقد الموروث. فمن الوافد يتصدر جالينوس ثم أبقراط ثم ثاسلس ثم ديسقوريدس أساساً ثم أفلاطون وأرسطو ثم إقليدس وأغلوقون وبطليموس وأورباسيوس. فى حين يتصدر الموروث الرازى ثم حنين بن إسحق ثم حبيش ثم على بن عباس المجوسى وعمر بن عبد العزيز والمأمون ثم أيوب الرهاوى وسرجس الراسى وأبو سعيد بن الكرجى والمصرى والبطريق[3]. وبقدر ما يوجد المدح للوافد اليونانى، فجالينوس أفضل الأطباء والذى يحذى صنعه. حتى أنه ليستشيره فى أحلامه، وأبقراط أول من أحكم مصطلح ومهنة الطب وديسقوريدس لاعتماده على التجربة، ينقد الرازى فى الأخلاط. وأسلوبه خشن فى نقد معاصريه وسابقيه مثل حنين بن إسحق كما يتضح ذلك فى قسمة كتابيه إلى مقالين بلا عناوين. ومع ذلك فالأول فى الانبهار باليونان بقراط وجالينوس بل فى عناوين الأبواب، والثانى فى بيان الأسباب المغلطة لكتب الطب بعد جالينوس حنين بن إسحق والرازى. والأولى أكبر والثانية أصغر[4]. يقيس حنين بجالينوس، والموروث بالوافد

---

(١) السابق ص ٧٩-٨٥/٨٢-٩١/١٠١-١٠٣/١٠٧-١١٣.

(٢) السابق ص ١٥١-١٥٣/١٤٣-١٥٧.

(٣) جالينوس (١٧٢)، أبقراط (٥٧)، ثاسلس (٢٢)، ديسقوريدس (١٣)، أفلاطون، أرسطو(٢)، إقليدس، أغلوقون، بطليموس، أورباسيوس (١) ومن الموروث: الرازى (٧٥)، حنين بن إسحق (٢٤)، حبيش (٣)، على بن عباس المجوسى، عمر بن عبد العزيز، المأمون(٢)، أيوب الرهاوى، سرجس الراسى، أبو سعيد بن الكرجى، المصرى، البطريق (١).

(٤) عناوين الأبواب الثلاث فى المقالة الثانية: فى الأسباب المغلطة لواضع الكتب فى الطب بعد جالينوس،-

ويحكم عليه بالجهل مع أن الخطأ بالطب لا يعنى الجهل به. ويتحقق من خطأ الرازى بذكر النصوص المؤولة[1].

لم يستطع ابن رضوان قبول مناهج التعليم فى عصره ولا السفر إلى بغداد للتعلم. فعكف على شرح الأصول بداية بجالينوس فى كتاب "فى آراء أبقراط وأفلاطون". وأعجب بجالينوس لأنه وجد أن صناعة الطب لا تقوى إلا بدراسة الهندسة أو المنطق لمعرفة طرق البرهان وللمساعدة على معرفة القوانين الكلية فى صناعة الطب. لذلك كان منطقيا وطبيبا. فالطب المنطقى أفضل من غياب المعلم الجيد. وبالرغم من مساهمة المصريين واليهود فى الطب إلا أن جالينوس هو صاحب الفضل الأعظم فيه. ولقد عرف ابن رضوان أبقراط وأفلاطون من خلال جالينوس الذى يعنى باليونانية الفاضل أو المؤيد كما يصفه ابن رضوان [2].

وتظهر البيئة اليونانية فى أسماء الأماكن وتحديد الأقاليم والزمان القديم فى مقابل البيئة العربية الاسلامية التى تضم اليهودية والنصرانية وفلسطين ومصر والفرس والهند. وقد توحى الاحالة إلى مصر إلى وجود مدرسة مصرية فى الطب فى التصور العام لارتباطه بالبيئة فى الطب الجغرافى لحديثه عن وضع مضار الأبدان عن أرض مصر، وهواء مصر، وأزمنة الأمراض، والاشارة إلى بدايات الطب عند قدماء المصريين، وتعلم جالينوس فى مصر، وكون بعض الأطباء اليهود النصارى من مصر. ولما ظهرت ملة النصارى كف الناس عن الاشتغال بالطب وضعفت الصناعة وذهب البعض إلى فارس. فلما جاء الاسلام أحيا عمر بن عبد العزيز الصناعة ثم ظهر حنين فى عصر المأمون. ثم ظهر المترجمون مثل سرجس الرأسى وأبو سعيد بن الكرجى وأيوب الرهاوى والبطريق. ولا ينسى دول المغرب والعرب والجناح الشرقى كله فى فارس والهند. ولا تظهر آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، والعبارات الايمانية قليلة للغاية لا تتجاوز البسملة والصلاة على محمد وآله والمشيئة الالهية[3].

٣- **عمر الخيام**. ولا يقتصر تمثل الوافد قبل تنظير الموروث على العلوم الطبيعية

= فى أن حنينا يغلط ويخطىء فى مصنفاته أغاليط ضارة فى صناعة الطب، فى أن الرازى يظن أنه قد فهم ما فى كتب جالينوس وليس ماظنه فى ذلك صحيحا .

(١) الكتاب النافع ص ٦١/٨٠/١٢٧/١٢١-١٢٩/١٤٧-١٤٨.

(٢) الكتاب النافع ص ٦١-٦٢/٦٥-٦٦/٧٣-٧٤.

(٣) السابق ص ٦١/٦٥/٧١-٧٢/٧٤/٨٢/٨٩/٥٩/٦٢/١٠٣/١٢١/٢٥٧.

وحدها، الطب والكيمياء، بل يشمل أيضاً العلوم الرياضية مثل الهندسة، الرياضيات مع المنطق والطب مع الطبيعيات. مثال ذلك "مصادرات إقليدس" لعمر الخيام(٥١٥هـ)[١]. وكلها ضمن علوم الحكمة التى يشتغل بها المشايخ والأئمة. فالعلوم الطبيعية والرياضية جزء من علوم الحكمة وفروع عليها[٢]. والأصل يقينى وقد تكون الفروع ظنية. الحكمة مضبوطة يمكن معرفتها وأسبابها متناهية بالعقل. أما الفروع فاسبابها غير متناهية ولا تحيط بها العقول. تقوم الحكمة على العقل فى حين تقوم علومها الفرعية على التخيل والوهم[٣].

وترتبط الرياضيات بعلوم الحكمة، بالفلسفة والالهيات. وهى أسهل أجزاء الحكمة ادراكا وتصورا وتصديقا. فالحساب ظاهر بديهى. والهندسة لا يخفى منها شىء على سليم الفطرة، ثاقب الرأى، جيد الحدس. منفعتها شحذ الخاطر وتقوية النفس على البرهان. وهى وسيلة ليست غاية. العلوم متدرجة من أسفل إلى أعلى، من الطبيعيات إلى الرياضيات إلى الحكمة والمنطق إلى الالهيات.

ومعلوم من البرهان فى المنطق أن كل صناعة برهانية لها موضوع للبحث عن أعراضه الذاتية ومقدمات إما أولية مثل الكل أعظم من الجزء أو مبرهن عليها فى صناعة أخرى وإما مصادرات. فالبرهان جزء من المنطق الذى هو جزء من الحكمة.

ثم يتم تطبيق ذلك على كتاب "الأصول" لاقليدس، وهو أصل جميع الرياضيات للبرهنة على ما ظنه إقليدس مصادرة . فأصول الرياضيات عند إقليدس إما النقطة والخط والزاوية والسطح والدائرة وإما مقدمات غير أولية مثل انقسام المقادير إلى مالانهاية والخط المستقيم بين نقطتين وهو ما يحتاج إلى برهان من الحكيم وإما المصادرات مثل المثلث والمربع والخمس. مهمة الخيام البرهنة على ما ظنه إقليدس مصادرة مثل كل خطين مستقيمين يقطعان خطا مستقيما على نقطتين خارجتين منه فى جهة واحدة على أقل من زاويتين قائمتين يلتقيان فى نفس الجهة . وقد ترك المتقدمون مثل إيرن وأرطوقس هذه المسألة. كما حاول المتأخرون مثل الخان والشنى والتبريزى البرهنة عليها. فتاريخ

---

(١) عمر الخيام: مصادرات إقليدس، تحقيق عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٦١، وألقابه الشيخ الامام الأجل حجة الحق.

(٢) وقد بدأت أزمة العلوم فى الغرب لانفصال الفروع عن الأصول ، وبتعبير شعبى، العلم عن الدين.

(٣) هذه الرسالة مشتملة على أكثر ما يحتاج اليه فيها وتشويقا للمتعلم إلى الامتداد نحو معرفة أصول الصناعات والوقوف على أصول العلوم الكلية وعلى مبادىء الموجود الحق وسائر الأحوال الالهية لأمر المعاد، مصادرات ص ٧٥.

العلم متواصل من اليونان إلى المسلمين. آراء الخيام أن يراجع الموروث لولا كثرته. فاتجه إلى الأصول مباشرة. وقد حاول ابن الهيثم ذلك أيضاً فى كتابه "حل شكوك الغاية الأولى" ولكنه تكلف البرهان وخرج على أصول الصناعة. وقد يكون السبب بترا فى المخطوط أو خطأ من النساخ[1].

ويتصدر الواقد الموروث فى العمق لكثرة الاشارة إلى إقليدس وان تصدر الموروث الواقد فى الاتساع لكثرة أسماء أعلام الموروث[2] . ويتصدر الواقد الموروث فى الاحالة إلى الكتب[3]. وبالرغم من مدح أصول إقليدس وذكر نصوصه إلا أن الخيام يبحث عن الأسباب التى من أجلها جعل إقليدس بعض مصادراته من غير برهان. ربما لغلبة الظن على إقليدس وبالتالى فان مهمة الخيام تحويل الظن إلى يقين. كان هدف إقليدس إرجاع الهندسة إلى الفلسفة، والظن إلى اليقين، والرياضة إلى المنطق، والفرع إلى الأصل، والانتقال من التناسب المشهور لاقليدس إلى التناسب الحقيقى عند الخيام. ونظرا لأهمية اللغة واشتقاق الأسماء يشرح الخيام الألفاظ لتوضيحها ورفع اللبس فى معانيها. كما ينقد إطناب إقليدس بلا لزوم. كما خلط إقليدس بين الحساب والهندسةلأنه يود أن يكتب كتابا شاملا فى الرياضيات لاحتياجه إلى علم الحساب فى المقالة العاشرة. ويقارن الخيام إقليدس مع بطليموس وأبلونيوس وضعا له فى تاريخ الرياضيات عند اليونان. وبالرغم من أنه يسميه هذا الرجل فى معرض النقد إلا أنه يجد له الأعذار لاعتماده على أرسطو الحكيم. لم يستطع الشراح اليونان حل هذه الشكوك[4]. ويصف الخيام مسار فكر إقليدس، مقدماته ونتائجه واستدلالاته مستعملا أفعال البيان أكثر من أفعال القول[5]. ويخرج معانى إقليدس بالقوة، من المنطوق به إلى المسكوت عنه. ويدعو القارىء إلى مشاركته فى الفهم[6].

وسبب خطأ المسلمين غفلتهم عن مبادىء أرسطو، واعتمادهم على إقليدس وحده، وفصل الهندسة عن الحكمة، وفصلهم بين إقليدس وأرسطو. كان نقد ابن الهيثم له نقدا

---

(١) مصادرات ص ٤/٩-١٠.

(٢) أعلام الواقد(٥): إقليدس(٣١)، صاحب الأصول(٣)، أوطوقوس، ايرن(٢)، أبلونيوس، بطليموس(١).

(٣) أسماء كتب الواقد: كتاب الأصول(٣)، البرهان، كتاب إقليدس(٢)، الكتاب، كتاب المخروطات، كتاب الموسيقى، المجسطى(١).

(٤) مصادرات ص ٤٣/٤٧/٦١-٦٥/٧١-٧٥/١٩.

(٥) السابق ص ٢١/٥٣/٥٧-٦٥/٦٧/٧٨-٣٠/٣٢-٥٠/١٥/١٦-١٧/١٩/٣٤/٤٣-٤٤.

(٦) السابق ص ٢١/٥٣/٥٧-٦٥/٦٧/٧٨-٣٠/٣٢-٥٠/١٥/١٦-١٧/١٩/٣٤/٤٣-٤٤.

ضعيفا، وأخطأ فى نقده. وقد حاول المتأخرون مثل الخان والشتى والتبريزى أيضاً دون الوصول إلى برهان نقى. أما ثابت والحجاج فقد قاما بالنقل دون النقد وإن كان ثابت أفضل مكتفيا بالاصلاح الجزئى. كما غفل المتأخرون عن التمييز بين الموضوع والمحمول واكتفى التبريزى ببرهان الخلف دون البرهان الصحيح[1]. ويبدأ الكتاب وينتهى كالعادة بالبسملات والحمدلات وطلب التوفيق والعون والصلاة على الرسول، واعتبار طلب العلم وسيلة للنجاة ونيل السعادة الأبدية. فالعلم هو القوانين العامة والكليات التى يتم بها إلى التوصل لاثبات المعاد وخلود النفس ومعرفة أوصاف واجب الوجود وترتيب الخلق وإثبات النبوة.

سادسا: الطغرائى، واللوكرى، وابن باجه

١- **الطغرائى (٥١٥هـ).** له **"حقائق الاستشهاد"**[2] وهى رسالة فى الكيمياء للرد على ابن سينا وإنكاره لها. بداية لظهور التراكم الداخلى كدافع على التأليف. ويعنى العنوان الاستشهاد على أخطاء ابن سينا اعتمادا على نصوصه وليس الاستشهاد فى الفتوحات. تهدف إلى الرد على أعداء صناعة الكيمياء، وتأييد أنصارها، والتمييز بين الكيمياء العلمية والسيمياء الخرافية التى تهدف إلى تغيير جواهر الأشياء اعتمادا على السحر والاضرار بالناس. فهى رسالة سجالية يظهر فيها مسار الفكر واستدلاله، مقدماته ونتائجه[3]. يتصدر فيها تمثل الوافد على تنظير الموروث فى العمق والاتساع. ومن الوافد يتصدر هرمس ثم بلياس ثم أفلاطون وفيثاغورس وديموقراطس ثم أرسطو وسقراط، أغاذيمون، وزوسيموس، وجالينوس، وفرفوريوس، وأسفيدروس، وأرس، ومن الوافد الشرقى جاماسف[4]. كل الحكماء كأفلاطون وأرسطو مشهود لهم باتقان العلوم أفلاطون وأرسطو قديما والفارابى وابن سينا حديثا. وكثير من الكتب المنسوبة إلى أجلة الحكماء غير صحيحة، مشكوك فيها، غير موثوق بها، بعيدة عن كلامهم، مضطربة النظم وغير دالة على معانى الحل والعقد والمزج والاستحالة وهى العمليات الكيميائية. وقد قال الحكماء كلهم بالطبائع الأربع. أما فى أسماء الكتب المحال اليها فيتصدر الموروث الوافد.

---

(١) السابق ص ٥-٩/١٣/١٦-١٨/٢٤-٢٥/٣٩.

(٢) مؤيد الدين ابىاسماعيل الحسين بن على الطغرائى: حقائق الاستشهاد، رسالة فى اثبات الكيمياء والرد على ابن سينا، تحقيق رزوق فرج رزوق، بغداد ١٩٨٢.

(٣) مصادرات ص ٤٣/٤٧/٦١-٦٥/٧١-٧٥/١٩.

(٤) هرمس (١٠)، بلياس (٤)، أفلاطون، فيثاغورس، ديموقراطيس (٢). أرسطو، سقراط، أغاديمون، زوسيموس، جالينوس، فرفوريوس، أسفيدروس، أرس، جاماسف (١).

وذكر الحكماء مرة واحدة دون تمييز بين واقد وموروث. كما يضم لفظ القدماء الواقد والموروث معا بمعنى القدماء والمحدثين. ويتهم الطغرائى القدماء بالانتحال فى النظم وفى المضمون.

وهرمس هو شيخ الحكماء الذى وضع أسس علم الكيمياء وأصل الطبائع الأربعة، والماء فيه سر كبير، ووضع قوانين التعفن. وكذلك عرفها الحكيم أرس. وهو ما عرفه جاماسف أيضاً باعتبار الماء أصل الطبائع. وعبر عن ذلك فيثاغورس بطريقة العدد، وديموقريطس بطريقة الجزء الذى لا يتجزأ. وأشار بلیناس إلى لون الكواكب والأجساد المنسوبة اليها. ويحال إلى "مصحف الحياة" لأرس والى كتاب "الرموز" للراهب.

وينقد الطغرائى الموروث الكيميائى بأنه مملوء بالخرافات والمحالات والدعاوى الباطلة والخلو من الفائدة وقلب الجواهر حقيقة وليس صياغة، ويستشهد بأقوال ابن سينا، وهو موضوع النقد، ضد السيمياء، ويسخر منه فى كتاب "الشفاء"، ويسميه "صاحبك". وهى كتب خالد بن يزيد وجابر بن حيان وابن وحشية وابن زكريا. ويستعمل ألفاظا فقهية مثل الحل والعقد لتعنى التحليل والتركيب[1].

ويتصدر الموروث ابن سينا ثم جابر بن حيان، وابن وحشية، والراهب ثم الفارابى، وخالد بن يزيد، وقدامة، والرازى، واصطفن. فهم مشهود لهم أيضاً بالتدبير فى إتقان العلوم مثل الفارابى وابن سينا. وكتب الاسلاميين مثل خالد بن يزيد وقدامة وجابر بن حيان وابن وحشية وابن زكريا بها كثير من الخرافات ومحالات يشهد الامتحان ببطلان دعاويها خالية من الفائدة، موهمة بكتب الحكمة بألفاظها ومقاصدها. لذلك نقدهم ابن سينا لأنهم يدعون تحليل الحجارة وتحويلها إلى مياه رائقة. واحتار الناس فى ما سموه الحلول والعقود والتراكيب والموازين والتشاميع والتصاعيد والتكليس والأمزجة. وتابع اصطفن وجابر وابن وحشية كلام فيثاغورس فى الأعداد، وعرف اصطفن الألوان والأجساد الأربعة إثر هرمس فى ذكر ألوان الطبائع[2]. ويحال إلى باقى أعمال الطغرائى مثل "جامع الأسرار" و"مفاتيح الرحمة" ثم إلى كتاب "الشفاء" لابن سينا للاستشهاد بأقواله وإبطالها ثم بكتاب "الرحمة" لجابر بن حيان[3].

---

(١) الاستشهاد ص ٥٠-٥١/٥٨/٦٨-٦٩.

(٢) ابن سينا (٤)، جابر بن حيان، ابن وحشية، الراهب (٢)، الفارابى، خالد بن يزيد، قدامة، الرازى، اصطفن (١).

(٣) جامع الأسرار (٥)، مفاتيح الرحمة (٢)، الشفاء (٣)، الرحمة لجابر بن حيان(٢). الرموز للراهب، مصحف الحياة لأرس (١).

ومن الموروث الأصلى تذكر آيات قرآنية خمس وحديث تفيد الحكمة وتحذر من خداع النظر والضلالة فى خلق الله، وهدايته لكل شىء. ويحذر من الارتزاق بالعلم لأن الرزق من الله. يثبت القرآن فضل الحكمة التى كانت غاية الحكماء. ﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا﴾. أما الكتب الاسلامية المموهة فانها خالية من الحكمة. هى مجرد سراب يحسبه الظمآن ماء. ﴿ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا﴾. وتعتمد الحكمة على المبادىء العامة قبل تفصيلاتها. وبدونها تستحيل المعرفة.﴿ ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا﴾. والطبيعة والصناعة على نسق واحد ﴿ ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت﴾. وانما يتفاوت الأثر بالاقل والاكثر والسلامة والوفاق والمقادير، ﴿ الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى﴾. وكل شىء فى الطبيعة يقوم على الانسجام والتأليف "أن الأرواح جنود، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف".

فالكيمياء علم يقود إلى الايمان. والحكمة تتوسط بينهما وتوحدهما. ومن اختص بهذا العلم خصه الله بفضل كثير وما أعده الله لعباده الصالحين. ويثبت هذا الفن أن الله يرى العالم ويعمل لمصلحة البشر، فيطلع العلماء على أسراره. والكتاب مملوء بالايمانيات من البسملة والصلاة على الرسول وآله وصحبه فى البداية حتى الدعوة بالعون على الفهم والرزق بالاطلاع على حقائق العلم، إنه جواد كريم منان. وخلال الرسالة كلها دعوات إلى القارىء وطاعته لله، وبأن يكون من الفائزين برحمته الحاصلين على حكمته، والعصمة من الخلل والزلل والتمسك بالعهود والمواثيق مع الله[1].

٢- **اللوكرى:** وفى **"بيان الحق بضمان الصدق"** للوكرى (٥١٧هـ) يستمر تيار ابن سينا ومدرسته الاشراقية بل ومنهجه فى التأليف، صمتا عن المصادر. ويتكون من قسمين: الأول العلم الكلى، والثانى الربوبيات وهو العلم الربونى الذى يشمل المبدأ الأول وسائر المفارقات الروحانية الملكية. وهو جزء من مشروع كلى فى العلوم الحكمية[2]. وهو مؤلف على سبيل التلخيص والشرح أى لابن سينا فالشرح والتلخيص ليسا قاصرين على الوافد بل أيضاً للموروث. ويقل فيه ذكر أسماء الأعلام والاكتفاء بالحديث عن "فى اقتصاص مذاهب الاقدمين فى التعليميات والسبب الداعى إلى ذلك" ضاما لهم جميعا فى

---

(١) القرآن (٥)، الحديث (١) السابق ص ٤٨-٤٩/٥١-٥٢/٥٥/٧٨.

(٢) أبو العباس فضل بن محمد اللوكرى: بيان الحق بضمان الصدق، حققه وقدم له د. السيد ابراهيم ديباجى طهران ١٤١٤هـ.

وعى تاريخى واحد[1].

وله طابع تجريدى نظرى عام مثل "الشفاء" مما يجعله يتراوح بين تمثل الوافد والابداع الخالص، بداية التأليف ونهاية التراكم. وهو أقرب إلى الصمت على مصادره مثل ابن سينا. يتحول من التاريخ إلى الموضوعات المستقلة. فقاطيغورياس ليس كتاباً من كتب منطق أرسطو، بالرغم من التقريب، ولكنه موضوع المقولات ذاته مستقلا عن مؤلفه حتى ولو كان أرسطو .

وموضوعه العلم الالهى. وطريقته على سبيل التلخيص والشرح بشرط عدم الاخلال بشيء من قوانينه ولا تطويل شيء من فروعه باستثناء المقالة الثالثة، النفس الانسانية ومعادها وانقطاعها عن الحالة البدنية، وحالها من العلم والجهل بالأشياء على عكس ما جرت به العادة فى الكتب المألوفة بين أيدى الناس. فالنفس موضوع للالهيات على عكس أرسطو الذى جعلها موضوعا للبدن. ثم تلحق بها فصول متنوعة من علم الأخلاق فى اكتساب فضائل النفس الانسانية وعقد المدينة الفاضلة[2].

لذلك قلت أفعال القول لأنه ليس تعاملا مع أقوال بل مع الموضوعات ذاتها. ومعظمها فى صيغة المتكلم الجمع "نقول" دون تعيين القائل[3]. أو فى المبنى للمجهول "قيل". كما يظهر مصدر "القول"، ويظهر "قال". كما تظهر أفعال البيان فى الأزمان الثلاثة، فعلا ومصدرا، ومعها أفعال الاستدلال مثل ظن، سأل، فرض، نظر، سلم، شرح[4]. ويظهر أسلوب الاعتراض على النفس من أجل إحكام الاستدلال وبيان اتساق الفكر. وتتم مخاطبة القارىء بصيغة "اعلم"، فالفكر تجربة مشتركة[5]. وليس الكتاب مجرد تلخيص وشرح لابن سينا ولكنه أيضاً له مواقفه الخاصة واعتراضاته فى فصول بأكملها[6].

ويتصدر الوافد الموروث. يتصدر المعلم الأول، ثم أفلاطون، ثم بطليموس، ثم سقراط، وثامسطيوس، ومن الفرق الفيثاغوريون، ومن الكتب الربوبية (أثولوجيا)،

---

(١) السابق ص ٢٥٤-٢٥٨.

(٢) السابق ص ٣-٤.

(٣) نقول (٦٥)، لقائل أن يقول (٦)، إن قيل (٨)، يقال، قلنا (٢)، قيل، يقول، قوله، يقال (٤)، فلنقل، قول القائل، إن قالوا، ان قال قائل، لو قلنا.

(٤) بين، بان ، تبين (٤)، نبين (٣)، بيان (٢)، ندل (٢).

(٥) اعلم (٢٧)، نأمل (١).

(٦) وقد أبطلنا هذا الفصل، السابق ص

والمجسطى[1]. وعوضا عن قلة الأسماء يتعرض الكتاب إلى المذاهب، "فى مذاهب الناس فى وجود الجسم وفى اثبات الهيولى والصورة والاشارة إلى معنى الاتصال والانفصال" وأيضا "فى اقتناص مذاهب الأقدمين فى المثل ومبادىء التعليميات والسبب الداعى إلى ذلك"[2]. ويتم الحديث عن "قوم ظنوا"، "قوم قالوا"، "قال قوم من أهل العلم"، "قال بعض الأوائل"، "قال قوم آخرون" دون تعيين. فالمهم هو الموضوع وليس القائل فردا أوجماعة. والجماعة غير المتعينة تدل على المذهب. والتحول من الشخص إلى التيار أحد مظاهر التحول من النقل إلى الابداع.

ومن الموروث لا يظهر إلا صاحب كتاب الشفاء، والشفاء، والرئيس أبو على فى الانصاف. ويدعو له "روّح الله رمسه وقدس نفسه"[3]. كما يستشهد بآية قرآنية واحدة ﴿يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار، نور على نور﴾. وهى نفس الآية التى يستشهد بها ابن سينا فى "المبدأ والمعاد"[4].

وكما يبدأ المؤلف بالبسملة والصلاة على محمد وآله والدعوة بالعون يا لطيف ينتهى بالحمدلة، والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمأب فى كل من الجزأين[5]. وفى نهاية الفصل تظهر التعبيرات الدينية مثل "الله أعلم"، "والله أعلم بالصواب"[6]. وتظهر التعبيرات الدينية التشبيهية مثل أن السماء حيوان مطيع لله تعالى وحده[7].

٣- ابن باجه أ- وبالرغم من العنوان الابداعى **"تدبير المتوحد"** لابن باجه (٥٣٣هـ) إلا أنه فى الحقيقة أقرب إلى تمثل الواقد قبل تنظير الموروث[8]. بل أنه أقرب إلى تمثل الواقد وحده نظرا لحضور أفلاطون ثم أرسطو ثم أبقراط وجالينوس ثم الاسكندر وأوغسطس وسقراط وهرمس وهرقليطس. فى حين لم يظهر الفارابى إلا مرة واحدة [9].

---

(١) المعلم الأول فى الفلسفة الأولى (٥)، أفلاطون (٣)، بطليموس (٢)، سقراط، ثامسطيوس (١). الفيثاغوريون (١). الربوبية (أثولوجيا)، المجسطى (١).

(٢) بيان الحق ص ٤٧-٥٥/٢٥٤-٢٥٨.

(٣) صاحب كتاب الشفاء، الشفاء، الرئيس أبو على فى الانصاف (١)، السابق ص ٣٣٤/٣٨٨.

(٤) السابق ص ٣٩٢.

(٥) السابق ص ٣/٤٠٦.

(٦) السابق ص ٣٥/٥٣/٢١٥/٢٦٢/٢٩٦/٣٣٨/٣٥٦/٣٣٦/٤٠٦.

(٧) السابق ص ٣٣٢.

(٨) ابن باجه: تدبير المتوحد، تحقيق وتقديم معن زيادة، دار الفكر، بيروت ١٩٧٨.

(٩) أفلاطون (١٣)، أرسطو (١١)، أبقراط، جالينوس (٢)، الاسكندر، أوغسطس، سقراط، هرمس، هرقليطس (١)، الفارابى (١).

ولا يحال إلا إلى أسماء مجموعات الوافد مثل "الأولون" و"المتقدمون" [1]. ولا يحال إلا إلى أسماء كتب الوافد ومعظمها لأرسطو[2]. ومن حيث الألفاظ المعربة لا يظهر إلا لفظ واحد، سقومنيا.

يحال إلى أرسطو كسابق على ابن باجه فى نشأة اليقين فى التصورات والتصديقات. كما عرض أرسطو فى الثانية من "الحس والمحسوس" ربطا للجديد بالقديم وللمحدثين بالقدماء، وللأواخر مع الأوائل، استمرارا للتراث الفلسفى. ويحيل اليه مرة ثانية فى نفس الموضوع والى نفس المصدر. ويدرس التذكر والخطابة وتأثير المتمثلين على الشباب وانخداعهم بهم محيلا إلى نفس المعد أيضا. ويذكر كتاب الأخلاق فى موضوع الكمال والفضائل الفكرية وهى العلم والعقل. ويحيل إلى أخلاق نيقوماخوس فى أن النقص ليس من قبل السن أو العامة أو الخلق بل الأفعال الارادية. كما يذكر هرمس كنموذج للحكيم عند أرسطو. ومن خصائص المدينة الفاضلة التعقل. كما يشير إلى مثال أرسطو فى الانتحار بعد التيقن من غلبة العدو. وبالرغم مما قد يبدو فى ذلك من إفراط إلا أن اتلاف الجسم خير من مذلة الروح. ويحيل إلى كتاب البرهان والمقولات والريطوريقا لتصحيح الفكر مثل الاحالة إلى القرآن وسائر الكتب المقدسة للاستشهاد بها وبيان حكم المختلف فيه فالصور البرهانية قد تكون موضوعا للمنطق والبرهان. والكاذب لا يمكن أن يُعلم أصلا لأنه ليس له طبيعة محدودة كما تبين فى كتاب البرهان. كما أن نسبة القضايا بعضها إلى بعض فى كتاب المقولات، وانخداع الشباب بالمتحنكين فى كتاب الخطابة. وتكثر الاحالة إلى "الحس والمحسوس" فى موضوع الصور الروحانية وكذلك الظن الصادق والتصور والتصديق عند المحدث ففى الرؤيا الصادقة وفى الكهانات. كما يحال إلى شرح السادسة والسابعة والثامنة من السماع والى كتاب الحيوان وكتاب النفس له تأكيدا على وحدة المشروع الفلسفى. كما يحيل إلى "ما بعد الطبيعة" والى كتاب النفس والحس والمحسوس فى العقول البسيطة الجوهرية التى يعقلها الحكيم. ويحيل إلى "نيقوماخيا" دون ذكر اسم أرسطو انتقالا من المؤلف إلى التأليف، ومن الشخص إلى الموضوع. ويحال إلى مذهب أرسطو كله، لا فرق بين المنطق والطبيعيات والالهيات. ولا فرق بين الطبيعيات والإنسانيات، فالطبيعة إنسانيات خارجية، والإنسانيات طبيعيات داخلية. والحركة فى الاختيار وفى الطبيعة. ويزيد ابن باجه على أرسطو، ولا يكرر ما

---

(١) مثل الأولون (٢)، المتقدمون(١).

(٢) مثل: نيقوماخيا (٤)، البرهان، السماع، أخبار الحيوان، النفس (٢)، الحس والمحسوس، حفظ الصحة، المقولات، الريطوريقا، سياسة (أفلاطون)، مابعد الطبيعة (١).

قاله بحيث يبدو أرسطو دائرة منعزلة مع دوائر أفلاطون وجالينوس مركزها ابن باجه[1].

ويستشهد ابن باجه بجالينوس فى أن صلة الطبيب بعلاج البدن مثل صلة العالم المدنى بعلاج المدن. هناك تشابه بين الطب والسياسة. ويحيل إلى كتاب جالينوس فى حفظ الصحة أو استرجاعها إذا زالت عن طريق الطب. كما يستشهد به للتمييز بين الكيمياء وصناعة النجوم، بين طب النفوس وطب الأبدان. أما الحكومة فانها تضع طب المعاشرات. فجالينوس الطبيب يقرأ النفس والمجتمع والسياسة قياسا على الطب كما هو الحال عند الفارابى. ويضرب ابن باجه المثل بالاسكندر الأكبر وبأبقراط ملكا وطبيبا لحب طول البقاء وزيادة العمر بالطبع. وكلما زاد العمر كان أحب للنفس. ويبين أن أفلاطون قد بين تدبير المدن فى السياسة المدنية، وبين معنى الصواب فيه. ومن أين يأتيه الخطأ وعلى الآخرين الحكم على ما قاله؟ كما أنه يكمل أفلاطون فى الخامسة من كتاب السياسة فى موضوع القرابة، فكلها إنسانية وأكثرها بالوضع والشريعة. ويستشهد بقول أفلاطون أن الطبيعة لا تخطىء فيما تختاره من النفس. ويستشهد بقول أبقراط إن البدن الردىء كلما غذيته ازددته شرا، وبقول سقراط إن الإنسان إذا وصل إلى سن متقدم وكان حكيما أصبح فى جملة السعداء [2].

ويستعمل ابن باجه أسماء الفرق مثل حكماء الطبيعيين على الخصوص والحكماء على الاطلاق وهم الذين يعلمون حصول الغاية للفاضل فى حين أن أكثر الناس لا يعلمها. كما يذكر الفلاسفة والمتفلسفون دون تحديد انتمائهم للوافد أو الموروث بعد أن أصبح الوافد موروثا فيما يتعلق بما يسميه الجمهور التشكيك، وما يسميه الفلاسفة اشتراك الاسم، ومثل قلة استعمالهم لفظ روحانى. ومازال ابن باجه يستعمل بعض الألفاظ المعربة مثل "السقمونيا"[3].

كما يظهر الوافد الشرقى الفارسى والهندى فى مقابل الوافد اليونانى. فمن الوافد الفارسى يحيل ابن باجه إلى سيرة الفرس الأولى المركبة من السير الخمس حكاية عن الفارابى. فالفرس مصدر للأخبار عن أنواع المدن أى عن الفكر السياسى ومصدر لعادات البشر مثل نكاح الامهات. يتحدث عن فارس وهو فى الأندلس مما يدل على الوحدة الجغرافية للعالم الاسلامى. ويظهر الموروث الهندى فى كتاب كليلة ودمنة الذى أصبح

---

(١) تدبير ص ٦٠-٦١/٨٢/١١٠/٧٨/٩١/٨٣/١٠٠/٤٥/٦٥/٥٨/٦٢/٩٠/١١٥/١٠٢/٤٤-٥٠/٦٨.

(٢) السابق ص ٤٧/٩٨-٩٩/١١١/٥٣/٩٢.

(٣) السابق ص ٨٦/٥٦/٤٤.

وافدا هنديا، وترجمة فارسية وموروثا عربيا. وهو جزء من الآداب النفسانية مع آداب حكماء العرب التى تشتمل على الوصايا والأقاويل المشهورة. كما يؤخذ نموذجا للآداب غير الصادقة الخيالية التى لا تطابق الواقع على عكس شعر امرؤ القيس الذى يتحدث عن وقائع تاريخية [1].

ويظهر الموروث فى سبعة صور: الفلسفة، والتصوف واللغة العربية والشعر العربى، والتاريخ، والجغرافيا، وأخيرا القرآن والحديث[2] . ويلاحظ أولوية اللغة والشعر على الفلسفة والتصوف. كما يشير التاريخ والجغرافيا إلى البيئة العربية الاسلامية كمواطن للتأليف. ومن الفلاسفة لا يوجد إلا الفارابى فى حين من الصوفية ابراهيم بن أدهم وأويس القرنى وهرم بن سنان. ويظهر أبو نصر الفارابى راويا عن الفرس السير. فكان نافذة للعالم الاسلامى على الحضارات الوافدة، الفارسية والتركية واليونانية. كما يشير إلى حيل بن شاكر فى موضوع العمل الخطأ الذى ينال به غرض آخر. فكل ما فى الحيل أشياء يقصد بها التعجب وليس الكمال الانسانى. الحيل نموذج لتوليد قصد آخر. ويستشهد باعتراف الغزالى بأنه أدرك مدركات روحانية وشاهدها مستشهدا بقول الشاعر:

وكان ما كان مما لست اذكره ∴ فظن خيرا ولا تسأل عن الخير

ومع ذلك ينقد ابن باجه الصوفية وما ظنوه غاية الانسان ودعاءهم "جمعك اللهم وبمين الجمع" لأنهم قصروا عن الصور الروحانية المحضة، وأخذوا بأشباهها. لذلك قال الصوفية ان السعادة القصوى قد تحصل بلا تعلم بل بالتفرغ والتذكر الدائم. وهنا تفوق الحكمة التصدف. إذ يستحيل الحصول على الصور الروحانية بالرياضة والمجاهدة فحسب دون تعلم ومع غياب العقل والبرهان. التصدف مجرد خيالات وليس عقلا، خال من مقياس للصدق والكذب كما هو الحال فى الحكمة المنطقية، وهم لا حقيقة، نزوع

---

(١) السابق ص ٤٦/٨٧-٨٨/٥٩.

(٢) الفلسفة: المتفلسفون(٢)، الفارابى، بنو شاكر، الفلاسفة، حكماء الطبيعيين، الحكماء(١). التصوف: الصوفيون(٣)، ابراهيم بن أدهم، أويس القرنى، الغزالى، هرم بن سنان(١). اللغة العربية: لسان العرب(٤)، العرب(٣)، العرب والبربر، حكماء العرب، أشعار العرب(١) الشعر: أبو دلامة(٣)، تأبط شرا، امرؤ القيس، الاعشى، الزباء، زرقاء اليمامة، زهير، المتنبى، مالك بن أسماء، المحلبى، عدى بن زيد العبادى(١). التاريخ: المهدى(٢)، حاتم الطائى، على بن أبى طالب، عمر بن الخطاب، معاوية، عمرو، فاطمة أم الربيع، المروانى، ملوك الطوائف: بنو زياد، قيس بن زهير (١). الجغرافيا: أحد أصنام الخالدات، النيل (٢)، ايوان المدائن، الفسطاط، مصر(١)، الكتب المقدسة: القرآن، الحديث (٢)، الزبور، النصارى، يأجوج ومأجوج، الشريعة والشرائع(١).

وليس عقلا. ويصبح الصوفية حكماء لو توجهوا نحو الروحانية العامة التى هى كمال النفس الناطقة[1].

ويظهر اللسان العربى والشعر العربى بعد الفلسفة والتصوف. فلفظ التدبير فى لسان العرب يقال على معان كثيرة أحصاها أهل لسانهم، وأشهرها ترتيب الأفعال نحو غاية مقصودة. وفى بداية كل باب، يبدأ ابن باجه بتحليل لغوى لمعانى الالفاظ مثل تدبير، روح، روحانى، تتضح فيه ظاهرة التشكل الكاذب، بالتبادل مع ألفاظ للقرآن مثل روح، نفس، أسماء لا صفات مثل روحانى، نفسانى[2]. كما يحاول البحث عن اسم عربى لوصف الحيوان أو اختيار أقرب للأسم دون اللجوء إلى التعريب. فالروح يقال فى لسان العرب على ما تقال عليه النفس. وهو عند المتفلسفين لفظ مشترك يراد به الحار العزيزى، آلة النفس. وعند الأطباء الأرواح ثلاث: طبيعى وحساس ومحرك. والروحانى من روح بالمعنى الثانى أى الحساس أو الثالث بمعنى الجوهر الساكن المحرك لسواه. وهو ليس جسما بل صورة لجسم لأن كل جسم متحرك. وشكل اللفظ غير عربى بل دخيل على لسان العرب وعلى غير قياس النحاة لأن المقيس روحى. ويستعمله المتفلسفون بمعنى الجسمانى والنفسانى. والهيولانى لفظ دخيل على اللسان. وكلما كان الجوهر أبعد عن الجسمانية كان أخلق به مثل العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة. وأحيانا يوجد معنى مثل ما يتحرك إلى ما يشتهيه إلى وقت توجد له فيه الروية ولا يوجد له اسم فى لسان العرب فيأتى بلفظ دخيل. ومع ذلك أقرب الأسماء العربية اليه هو "اليفعة". ويحلل ابن باجه المصطلح فى اللسان العربى لرفع الخطأ. فشكل لفظ "مدرك" يدل على المحرك والمنفعل. لذلك كانت المحركات أشخاصاً وليست كليات. كما يحاول إيجاد ألفاظ عربية للمعانى الفلسفية مثل تسمية حال النشاط عند العرب نشاطا، وبطىء حركة الضعيف كسلا. فان لم يجد لفظا عربيا للمعنى فانه يحاول إيجاد لفظ مثل تسمية الحيوان الذى يربى أولاده المحصل الكامل وتسمية الصور الروحانية التى لا عمل لها بأقرب الأسماء اليها مثل الوهم والخيال دون الأسماء المركبة مثل "مالا يبالى به". فالمصطلح لفظ أكثر منه عبارة شارحة. الالفاظ العربية موضوع سائد منذ نشأة المصطلح الفلسفى فى عصر الترجمة ومراحل النقل حتى ابداع لفظ عربى جديد فى مرحلة الابداع[3].

---

(١) تدبير ص ٤٥-٤٦/٦٣/٨٣-٨٤.

(٢) وذلك مثل مناهج تحليل اللغة فى الفكر العربى المعاصر.

(٣) تدبير ص ٣٩/٥٥-٥٦/٨٩/١٠٦-١٠٧.

ويلجأ ابن باجه إلى أشعار العرب كدليل على ما يقول مثل نبوات زرقاء اليمامة وتأبط شرا. فالشعر مصدر للفلسفة مثل التصوف. الشعر برهان الحكمة، والتجربة الشعرية تصديق للتأمل الفلسفى. وابن باجه شاعر كما أن ابن رشد أديب. كما يستعمل الشعر العربى لاثبات المعنى الحرفى للفظ الذكر عند العرب، وأن الخلود فى الذكر وليس فى المال، فى العمر الثانى وليس فى العمر الأول، فى البقاء وليس فى البلى. وهو ما تدل عليه أيضا السير. وتنال هذه الأفعال بالقوة الخيالية وليس بالحس المشترك. أما الأفعال الجسمانية فتقود إلى المذمة ولا تنال بها الأفعال الباقية بذاتها. وبعضها يحفظ فى ذاكرة الأمة باقترانها بأشياء أخرى خاصة إذا كانت سيرة الأمة حفظ الأقاويل الموزونة فيتداولها الناس والشعراء كما فعل المحلبى بالأعشى الشاعر. وقد يتداول الناس الأفعال لغربتها والاعجاب بها. ما يهم هو اقتران الفعل بالانفعال حتى يرويه الناس. وفى هذا الصنف تدخل أكثر التواليف والأشعار والخطب. ولا يدخل مقصد الشاعر فى العمل الفاضل بل يدخل فقط الشوق أو الانفعال أو ما شابههما. وقد يذكر الفضلاء الأمور الغريبة والسيرة للاعجاب لا ليذكروا به بل من أجل كمال العمل كما هو الحال عند كبار الأنفس ومدبرى المدن. يستعملون الوعيد كما يستعملون النقائض كالرياء وباقى الأفعال الجسمانية. ويبدو أن هناك توجها قرآنيا من آية الشعر فى سورة الشعراء الشهيرة ﴿ والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون وأنهم يقولون مالا يفعلون﴾. فالنص النازل يتحول إلى واقع صاعد فى الشعور. ويستشهد ابن باجه أيضا بالشعر العربى لوصف بكاء الديار وللحزن على الآثار وهو أكثر الشعر العربى لكثرة ما شاهده العرب. فالشعر مشاهدة كما أن الحكمة تجربة. كما يستشهد بالشعر العربى لبيان أن الصور الروحانية التى لا يفيدها الحس ولا الطبيعة يفيدها الفكر أو العقل الفاعل قد تكون صادقة أو كاذبة . والكاذبة أكثر فى بعض السير. ومنها تدخل الأمانى. ويضرب المثل لمن يتلف صورته الجسمانية فى طاعة صورته الروحانية فى الانتحار بشعر تأبط شرا فى أن الموت أفضل من العبودية وبشعر المرواني وما فعلته الزباء مع عمرو، وملكة مصر مع أغسطس (وهو مثل أرسطو أيضا) وما فعلته فاطمة أم الربيع وسائر بنى زياد عندما لحق بها قيس بن زهير، وكما فعل حاتم الطائى عندما ذبح فرسه ولم يطعم منه وأهله شيئا [1]. ويضرب المثل بامرىء القيس على تخيل الأمور البعيدة. كما يضرب نماذج من الخيال الشعرى على نسبة الصور للحس. والتصور والتصديق اضطرار وليس اختيارا والا

---

(١) ولا يعلق ابن باجة على تحريم الانتحار فى الشريعة .

لعرف الانسس مايسوؤه كما قال المتنبى شعرا وكما قال أيضا فى رثاء أخت سيف الدولة. ويستشهد بشعر زيد بن عدى العبادى فى معرفة القرين بالقرين. ويستعمل الأسلوب العربى وضرب المثل بزيد وعمرو[1].

ومن التاريخ يضرب ابن باجه المثل على اختلاف الناس فى الادراك ثم تداركهم الخطأ على تفضيل قوم معاوية على على فى الحزم ثم تداركهم ذلك عندما ظهر الأمر على خلاف ذلك. كما يضرب المثل بملوك الطوائف على المتجملين الذين يذهبون المال ويتوسلون به فى حوائجهم ويتمدحون ويمدحون به وهو مذمة. وأكثر الناس يهواه فى سره ويذم فى جهره. ويضرب المثل لعمر بن الخطاب محدثا أى مخاطبة العقل الفعال تحقيقا لظاهرة التشكل الكاذب. فقدرة عمر على ادراك الوحى من الواقع تأكيد على وحدة التأويل والتنزيل، العقل والوحى والطبيعة. ويضرب المثل لتصور الأفضل بالمهدى، وللأوائل بأبى دلامة الشاعر. فعند كل واحد صورة روحانية للآخر تحركه. فصورة الشاعر تحرك المهدى إلى الراحة والضحك، وصورة المهدى تحرك أيضا دلامه إلى العبس والقوام. وصورة العبس والقوام أفضل من صورة اللهو والضحك. فبصورة الأعلى يصير الأدنى أعلى، وبصورة الأدنى يصير الأعلى أدنى[2].

ومن الجغرافيا يظهر لفظ العرب كقوم لوصف عاداتهم فى وضع البول بجوار الأبل. وأحيانا يظهر التقابل بين العرب والبربر طبقا لعادة سكان المغرب فى عادة رعاية الاولاد للمنازل. وتظهر البيئة الجغرافية العربية فى الاشارة إلى مصر والنيل والفسطاط كمثال لصورة فى الحس المشترك، الصور الروحانية دون مشاهدة فى الواقع. وصدقها تطابقها مع الواقع والا كانت كاذبة. أما الصور التى لم تمر بالحس المشترك مثل يأجوج ومأجوج فهى محض خيال[3].

وتظهر الموضوعات الدينية، لب الحضارة الاسلامية، فى التأليف نصارى ويهود ومسلمين. فما كانت العرب تحكيه عن زرقاء اليمامة وتأبط شرا كانت تحكيه عن النصارى عن قوم يبنون الهياكل بأسمائهم مع أنهم قتلوا ثم أحيوا ثم أحرقوا ثم أحيوا تنفيذا لأمر الهى، وهى معجزات البعث. ويشير إلى الزبور فى قصد السمعة وكأننا مع إخوان الصفا. والحقيقة واحدة، هى الفلسفة الاشراقية. كل شىء فى كل شىء، ووحدة

---

(١) السابق ص٦١/٨٥/٨١-٨٢/١١٠/١١٢-٩٩/١٠١/٥٩/١١٠-٦٨/٦٩/٨٧/٩٠-٥٢/٥٣-٥٧/٥٨-١٢٤/٦١.

(٢) السابق ص ٦٥/٧٧/٦٠/١١٧-١١٨.

(٣) السابق ص ٨٧/٩٠/٦٤/٥٩.

الاديان. ويستعمل ابن باجه بعض مفاهيم الشريعة مثل الوضع. ويستشهد بآيتين قرآنيتين لتصور الذين أخلدوا إلى الارض البعيدين عن الصور الروحانية مثلهم مثل الكلب الذى يلهث مع صاحبه أو بدونه. ويستشهد بحديثين الأول عن أن الأعمال بالنيات والثانى عن كمال الخلق دون فخر أو امتنان(١).

وإذا كانت رسائل ابن باجه أقرب إلى التأليف فأن "تدبير المتوحد" أقرب إلى الابداع. فلم يعد فيه فرق بين الوافد والموروث، بل فكر واحد يتجه نحو الواقع من أجل الابداع والتنظير المباشر له، فتجتمع الروافد الثلاث الوافد والموروث والواقع فى التأليف الابداعى. فقد كتب" تدبير المتوحد" فى ظروف تاريخية عصيبة. جاء المرابطون لانقاذ الأندلس إلا أن السلطة كانت فى أيدى الفقهاء والمقلدين. ومن الطبيعى أن تقوى المحافظة والانعكاف على الذات فى لحظات الخطر وفى حالة العجز عن المقاومة. وكان الغزالى مازال مسيطرا على الحياة الثقافية فى المغرب وابن باجه مازال شابا. ومن ثم استطاع كسر الطوق الذى فرضه فقهاء الأندلس فى المغرب وسلطة الغزالى فى المشرق (٢).

والتدبير هو ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. وله معنيان: خاص لأفعال البدن وعام لكل أفعال الانسان. هو نظام عقلى خاص بالانسان وحده لأنه هو الذى يختص بالفكر والعقل، يخطىء ويصيب. التدبير عمل عقلى، انتقالا من العدل الالهى عند المعتزلة إلى العدل السياسى. والعقلانية قدر يحظى البعض به أكثر منها اتجاها إنسانياً. هى أقرب إلى الاستعداد الفطرى منها إلى النظام الاجتماعى. أما البيئة والعلم والتاريخ والدين والحضارة فهى عوامل مساعدة فى تكوين العقل. لذلك جائت فلسفته إنسانية عامة مثل الفارابى وليس تصورية حرفية مهنية. تقوم على وحدة العقل والمحرك الأول والواحد وهو الله فى شكل هرمى تقليدى. ويخلد العقل بفيض الصور العقلانية عليه. فلا يوجد خلود جزئى للأفراد بل خلود كلى للعقل مثل ابن رشد فيما بعد. ويتصل الأنبياء بالعقل الفعال بالرغم من ان ابن باجه نادرا ما يشير إليهم على عكس إخوان الصفا. يكتفى بمجرد إشارات غامضة نظرا لتفوق الفلاسفة على الأنبياء فى الاتصال. ولا يتحدث عنهم إلا فى صيغة الجمع ونظرا لتطور النبوة واكتمالها دون آية أفضلية للاحق على السابق أو للمتأخر على المتقدم. ولا توجد ميزة خاصة لخاتم الأنبياء لشخصه بل لاكتمال النبوة. كل مرحلة قد أدت دورها وتلك خاصيتها(٣). ومراحل الارتقاء الثلاث عند ابن

---

(١) السابق ص ٦١/٨٢/٩٠/٧٦/٧٩/٨٥.

(٢) دس له خادمه السم فى طبق من باذنجان وعاداه الطبيب ابن زهر وتوفى فاس.

(٣) تدبير، مقدمة الناشر ص ٢٤-٣٢.

باجه مشابهه لمراحل الصعود والارتقاء فى التصوف. من الطبيعة إلى النفس إلى العقل عند ابن باجه، ومن الأخلاق إلى النفس إلى الفلسفة فى التصوف.

ويقترب "تدبير المتوحد" من التوحيد بين الفلسفة والتصوف. فالتوحيد تأمل صوفى أو تصوف إسلامى كرد فعل على الغزالى فى "المنقذ من الضلال"، التصوف الخالص الخالى من التفلسف. فالمتوحد هو الحكيم، والتدبير هو الطريق. والتوحد هو الله. ومن ثم يأتى الانسان المتوحد شبيها بالله. فلا فرق بين الله الأحد والانسان المتوحد، الواحد والمتوحد، والأوحد والوحيد[1]. وبالرغم من تلقى المتوحد الفيض من العقل الفعال إلا ابن باجه ينقد الصوفية. لذلك جمع بين عقلانية أرسطو وروحانية أفلاطون، بين موضوعية أرسطو وذاتية أفلاطون. ومع ذلك كان أقرب إلى أفلاطونية أرسطو فى حين كان ابن رشد أقرب إلى أرسطو [2]. يظهر اتفاق العقل والوحى عند ابن سينا وابن طفيل. ويظهر اتفاق العقل والوحى والطبيعة عند ابن باجه وابن رشد.

التدبير طريق الصوفية الذى يتبعه الغزالى أيضا. ولكن ابن باجه يعتبر الغزالى من مفكرى الدرجة الثانية رغم ادعائه الحصول على الحقيقة والوصول اليها. فالهجوم على الغزالى ورد الاعتبار للتصوف التأملى فى "تدبير المتوحد" سابق على رد اعتبار ابن رشد للفلسفة فى "تهافت التهافت" . وإذا كان مشروع ابن باجه هو إحياء التراث الفلسفى فى الأندلس خاصة وفى الحضارة الاسلامية عامة فأن "تدبير المتوحد" واشراقياته العقلية خروج عن الموضوع، وتركيز على الصور الروحانية أكثر من التركيز على العلم المدنى مثل إخوان الصفا. وهذا هو أحد أسباب عدم نجاح مشروع الاحياء الأندلسى ، تصوف ابن باجه. وإذا كان ابن رشد استئناقا لمشروع الاحياء فأنه لم ينقد التصوف وأكتفى بالهجوم على الغزالى أشعريا لأن الاشعرية سند التصوف، ربما لصحبته لابن عربى أو لتصوفه الخاص.

---

(١) وذلك مثل ماكس شترنر فى "الواحد وصفاته" دون الله فى الفلسفة الغربية الحديثة.

(٢) إذا كانت موضوعات الفلسفة ثلاث: الله والانسان والطبيعة، فالانسان بين عالمين، فان الفلسفة فى المغرب فقد ظهرت بنيتها بعد تحققها فى التاريخ كما تحققت الفلسفة اليونانية من قبل على النحو الآتى:

الموضوع	المشرق	المغرب	اليونان
الله	ابن سينا	ابن طفيل	سقراط
الانسان	الفارابى	ابن باجه	سقراط
الطبيعة	الكندى	ابن رشد	أرسطو

كما يبدو من العنوان "تدبير المتوحد" غلبة الجانب الفردى الصوفى على الجانب الاجتماعى السياسى. فإذا ما قسم ابن باجه المجتمعات فان العقل هو مقياس التقسيم أو الآراء بمعنى الفارابى. فالمجتمع الذى يسوده العقل هو المدينة الفاضلة. والنبى خارجها. والفلسفة مصدر السعادة فيها والفيلسوف وليس النبى هو المحقق لها على عكس الفارابى وابن سينا اللذين جعلا النبى الفيلسوف أو الفيلسوف النبى رئيسا للمدينة. ولا يتساءل ابن باجه عن الشريعة أى النظام الاجتماعى وعن السياسة أى عن السلطة السياسية. والمجتمعات التى لا يسودها العقل مدن بسيطة. فالبساطة هنا بمعنى قدحى. وهى أربعة: مجتمع المال الذى ذكره الفارابى وأفلاطون من قبل، ومجتمع الجماعية أى الشيوع والقبلية، ومجتمع التغلب أى التسلط، ومجتمع الامامية أى محبة التقدم وليس الكهنوتية مجتمع رجال الدين.

ومع ذلك يظل السؤال: هل موضوع "تدبير المتوحد" السياسة أم الأخلاق، المجتمع أو الفرد؟ هل استطع ابن باجه استئناف مشروع الفارابى الاجتماعى فى المدينة الفاضلة أم أنه استأنف مشروعه المعرفى دون الاجتماعى؟ عند الفارابى الانسان مدنى بالطبع ولكن عند ابن باجه متوحد بالطبع. وبهذا المعنى ربما يدل "تدبير المتوحد" على عدم نجاح الفلاسفة فى السياسة العملية وبعد نظرتهم عن الواقع . قد يكون تراجعا مأساويا يعبر عن هزيمة التصوف التأملى بعيدا عن الواقع، والبداية بالنفس بدلا من المجتمع، وبالفرد بدلا من الجماعة، عودا من "المدينة الفاضلة" إلى "تدبير المتوحد" . ربما أراد ابن باجه القيام بخطوة إلى الوراء من أجل التقدم إلى الأمام، العودة إلى الفرد من أجل التوجه نحو الجماعة حتى تصبح المدينة الفاضلة ممكنة التحقيق. التدبير خطة العاقل فى المجتمع الذى لا يسوده العقل، وهى المجتمعات الأربعة الناقصة والتى لا يدين المتوحد لأى منها كرد فعل على الفشل السياسى ومحنة الأندلس. المتوحدون مثل النوابت، لا ينسحبون من المعركة ولكن لا يدخلون اليها قبل الأوان. التوحد إعداد الذات وتربية المواطن قبل تأهيل الجماعة وبناء الوطن. المتوحد هو "العاكف على شانه، الخبير بأهل زمانه". ومع ذلك يعكس العنوان التوحد ضد التجمع، التوحد أولا والتجمع ثانيا. ويبدو أن قبول الواقع والبداية به جعله ينعكس على ذاته ويرتد إلى نفسه صوفيا إشراقيا كنوع من المقاومة السلبية على المجتمع. فالمتوحد يذهب إلى المدينة بعقله وإلى التصديق بقلبه. لا يهرب بجسده بل بروحه. ومن ثم تتم المصالحة بين العقل والقلب، بين الفلسفة والحياة [1].

---

(١) مقدمة الناشر ص ٣٩.لا ينقسم نص "تدبير المتوحد" إلى أبواب أو أجزاء بل إلى فصول. والابقاء =

ومع ذلك يظل "تدبير المتوحد" أقرب إلى الفرد منه إلى الجماعة. الباب الأول فى العلم المدنى منذ البداية، وفى الباب الثانى تتحول السياسة إلى النفس. ويظل السؤال قائما: ماذا يعنى "تدبير المتوحد" ؟ هل هو الانسان الطبيعى الذى أفسده المجتمع فيترك المدن الجاهلة حرصا على نقائه؟ [1]. وفى هذه الحالة كيف يتم تحقيق المدينه الفاضلة فى الواقع؟

ب- وفى "رسالة الوداع" يتصدر تمثل الواقد على تنظير الموروث. ويتصدر أرسطو الواقد ثم أفلاطون وسقراط، ومن أسماء الفرق المفسرون المشاؤون. ويحال إلى نيقوماخيا ثم إلى الأخلاق والحيوان وفادون (أفلاطون)، ثم إلى السماع والسياسة والنفس[2].

ويفصل ابن باجه ما تركه أرسطو مهملا فى الحادية عشر من "الأخلاق" لأنه لا يوضح دائما ما يريد إبطاله. وفى نفس الوقت يبين ابن باجه مواطن التطويل والاطناب فى أرسطو وأفلاطون. فمهمة التأليف إجمال المفصل، وتفصيل المجمل، ومعرفة وجه إبطال أرسطو للشىء. يدرس ابن باجه موضوعا ثم يتحقق من صدق قول أرسطو أو الاستشهاد به تأكيداً للاجماع الحضارى أو إجماع العقلاء كما هو الحال فى علم الأصول. كما يستشهد بأرسطو فى السادسة من نيقوماخيا على أفعال العقل التى توجهها الحكمة، وبهرمس نموذج الفاضل فى جميع الفضائل الشكلية. كما يحيل إلى كتاب الحيوان ارتباطا بالتراث السابق وتفاديا لتكرار القديم مع استمرار ظهور بعض المصطلحات الأولى منذ عصر الكندى مثل "القنية". ولا يستأنف ابن باجه تحليله لما فعله أفلاطون فى السياسة وفى محاورة" فادون". ويستشهد بسقراط وسبب قوله بتناسخ الارواح فى المحاورة

= على تقسيم ابن باجه أفضل من افتعال تقسيم جديد قد يبرز قصدا لا يريده صاحبه أو الاعتراف بقصده من اتجاهه الأصلى. ويتدخل الناسخ فى الاعلان عن اسم الكتاب. ويتكون من سبعة عشرة فصلا بلا عنوان وبلا ترتيب ومتفاوتة كما. أول صفحات تسع بلا فصل بعدها "القول فى الصور الروحانية" وهو العنوان الوحيد (ص٥). ثم يتدخل الناشر ويقسمها إلى ثمان ابواب بلا عناوين ودون مقياس موضوعى أو ممكن. ومن ثم غابت بنية الموضوع من المؤلف والناشر بالرغم من أهمية الموضوع الكلى، الفرد والجماعة، المواطن والدولة، وتأرجح الكتاب بين المدينة الفاضلة ونظرية الفيض والاتصال. ويمكن تلمس بنية رباعية على النحو الآتى:

مجتمع	فرد
مدنية	روح

(١) وهذا هو موقف جاك جاك رسو فى الفلسفة الغربية الحديثة.

(٢) الواقد: أرسطو(٦)، أفلاطون، سقراط(١)، المفسرون المشاؤون(١)، نيقوماخيا(٣)، الأخلاق، الحيوان، فادون(٢)، السماع، السياسة، النفس(١).

ويقرؤها اسلاميا. ويستشهد بنار هرقليطس (أبوقليطس) وضوئها على ذهاب السن وانقضاء العمر، وأن لكل أجل كتاب. فإذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون. ولا يهم إذا كان أبوقليطس هو هرقليطس فليس المقصود هو التحقق التاريخى بل المثل كحامل. ليس المهم المثل بل الممثول[1]. كما يشير إلى المفسرين دون تحديد الوافد أو الموروث، وهم أهل الاختصاص فى علم النفس فى موضوع حدوث صورة للنزوع الغريزى فى الخيال[2].

ومن الموروث يتصدر الفارابى ثم الغزالى قبل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وصاحب الشريعة وبعض أسماء الأعلام بين أمير وعالم وشاعر والأماكن من البيئة المحلية وأسماء الكتب والفرق[3].

ويمثل الفارابى بداية الوعى التاريخى الفلسفى. لذلك يرتبط ابن باجه به بالرغم من ندرة كتبه فى الأندلس مما يدل على فضل المشرق على المغرب[4]. كان ابن باجه حلقة اتصال بين المشرق والمغرب من خلال الفارابى وشروحه مثل شرح نيقوماخيا. بل أن ابن باجه يقتبس من أبى نصر دعاء للتخفيف من ألم الشك فى المعرفة وطلب اليقين[5]. ويأخذ ابن باجه نفس الموقف من الغزالى الذى أخذه فى "تدبير المتوحد" ولكن فى سياق آخر. فيسميه "الرجل المعروف بأبى حامد الغزالى وكتابه الذى سماه "المنقذ من الضلال"، وقال إنه شاهد أمورا الهية، وهى كلها ظنون ومثالات الحق وخيالاته. فهو رجل مغالط يدعى أن عجائب العالم العقلى أفضل من عجائب العالم المدنى. ويمكن تصويب رأى الغزالى بما قيل فى نيقوماخيا أن الأشرار متى خلوا إلى أنفسهم يتأملون على عكس الأخيار وكما هو الحال فى المقالة الحادية عشر. ما يقوله الغزالى فى حاجة إلى برهان. كان هدفه التثبت فقط من صحة اعتقاده وأنه لا عناد فيه. يدافع ابن باجه عن

---

(١) يفترض الناشر أنه ربما هيراكليس بطل الميثولوجيا عند اليونان والرومان والتى منها عواميد هيركول أى مضيق جبل طارق الذى لا يقوى على عبوره إلا الجبابرة.

(٢) الوداع ص ١١٤/١٢٥/١٢٨/١١٦/١٤٣/١٢٥/١١٦/١٣٠-١٣١.

(٣) الفارابى(٥)،الغزالى(٣)،القرآن والحديث(٢)،صاحب الشريعة، داود،المستظهر،محمد بن عبد السلام، على بن المسلمى، ابن الجلاب، قطرى، المعرى(١) ومن أسماء الكتب:المنقذ من الضلال، ومن أسماء الفرق: بنو أمية، المفسرون،المشاؤون(١) ومن الجغرافيا: الأندلس(٣)، بلنسية، بريطانية، روسية(١).

(٤) على عكس المغاربة المعاصرين دعاة الخصوصية والقطيعة والذين يعيشون على تراث المشرق ثم يتنكرون له تقربا للغرب، وتعاليا على الشرق، وادعاء الابداع.

(٥) الوداع ص ١١٤/١١٦/١٢٢.

العالم العقلى. أما العالم الروحى عند الغزالى فمجرد خيال. يمكن إذن تصحيح تصوف الغزالى بأخلاق أرسطو. فإذا كان ابن باجه قد نقد الغزالى الصوفى لغياب البرهان فان ابن رشد قد نقده كأشعرى لسوء البرهان. ومع ذلك ظل الغزالى صامدا على مدى ألف عام. كان ابن باجه يريد الجمع بين مشاهدات الصوفية وبراهين الحكماء كما يروى عن اللقاء بين ابن عربى وابن رشد واقعا أم خيالا، الأول يشاهد ما يعلم الثانى، والثانى يعلم ما يشاهد الأول. ويضرب ابن باجه المثل بداود من بلاد بريطانيا المتقلب فى الأديان وتشوقه لاجتماعه به فى مرسيه على معرفة الحق والالتذاذ بالعلم[1].

ويستعمل ابن باجه أسلوب الفقهاء فى السؤال والجواب والاعتراض والرد عليه مسبقا. كما يستشهد بالشعر العربى على التشوق الفكرى، تشوق الصواب الذى للانسان خاصة. لذلك يقال: نزعتنى نفسى، قلت لنفسى فى خلاء ألومها وقول فطرى الشاعر. كما أن القوة الفكرية والقوة النزوعية يدل عليهما بالنفس كما قال المعرى فى شعره. فالتجربة الشعرية مصداق للتجربة الفلسفية[2]. كما يستعمل الأسلوب العربى، زيد وعمرو، كفاعل أو مبتدأ مما يدل على التأليف والأسلوب غير المباشر. ويضرب المثل بعنقاء مغرب وعنز أيل على تصورات غير موجودة وغير مطابقة للواقع[3]. ويظهر أسلوب الكنى فى مخاطبة القارىء. وتظهر الأندلس كبيئة جغرافية محلية وليس الواقد. فكتب الفارابى كلها لم تصل إلى الأندلس[4].

وتظهر بعض الموضوعات الدينية . فيضرب ابن باجه أمثلة من علم العقائد على الزمان المتصل مثل نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، وأن عدم الله كان متصلا قبل خلق الله العالم. ويستشهد بآيتين قرآنيتين، الأولى عن الراسخين فى العلم لاثبات حض الشريعة على العلم، والثانية عن خشية العلماء من الله لأن من علم الله تقرب اليه. ويستشهد بحديثين نبويين، الأول عن أن خير الأمور الوسط، والثانى الحديث القدسى المشهور على أن أول ما خلق الله خلق العقل. ويضرب المثل على إهمال البدن بمحمد بن عبد السلام من بلنسيه والمستظهر من بنى أمية فى الأندلس. كما يضرب المثل على الاعتناء بالبدن والخوف عليه بعلى بن السلمى[5].

---

(١) السابق ص ١٢١-١٢٤.

(٢) وذلك مثل هيدجر فى الفلسفة الغربية المعاصرة، السابق ص ١٢٤-١٢٦.

(٣) السابق ص ١٣٣/١٣٥/١٣٩/١٤٢.

(٤) السابق ص ١١٤/١٤٣.

(٥) السابق ص ١٢٩/١٤١-١٤٢/١١٨.

وتتميز رسالة الوداع بجمال الاسم وشجنه وطابعه العاطفى الذى يعبر عن هموم قصر العمر. فالانسان قادم ومغادر، ويترك رسالة للأصحاب فى اليوم الأخير فى حياة سقراط الذى يحاور فيه تلاميذه عن خلود النفس أو الليلة الاخيرة فى حياة المسيح الذى يلتقى فيها بحواريه ويبلغهم أن نفسه حزينة حتى الموت. موضوعها علم النفس أو اللذة العقلية، أقرب إلى الموضوعات الفردية دون الاجتماعية. وتعتمد على تفضيل الفارابى العامل الجاهل على التارك العالم فى "فصول المدنى". كان العلم فى ذلك الوقت العلم بكتب أرسطو. ويعتز ابن باجه بمعلمه الفارابى وبمكانته فى العلم بالرغم من ندرة كتبه فى الأندلس. وإن وجدت فانها قد يشوبها النقص الذى يكمله ابن باجه. فمسار الوعى الفلسفى من نقل الأصل الارسطى إلى شرح الفارابى تحولا من النقل إلى الابداع إلى ابداع ابن باجه واعادة بناء الموضوع كله. ومع ذلك هناك قلق فى التأليف مما يدل على أن الابداع لم يحكم بعد[1].

حـ- وفى "**اتصال العقل بالانسان**" يحال إلى أرسطو ثم افلاطون ثم سقراط وهرمس والاسكندر. ومن مؤلفات أرسطو يحال إلى كتاب "النفس" ثم إلى "مابعد الطبيعة" ثم إلى بارى أرمنياس والمقولات، والحيوان ومنافع الاعضاء [2]. ويرفض ابن باجه نظرية المثل عند أفلاطون مثل رفض أرسطو لها ويبين ما ينتج عنها من محاولات مما يكشف عن نزعة واقعية مشتركة بين الحضارة الاسلامية وأرسطو. ويشير إلى أسطورة الكهف عند أفلاطون وهى ألغاز مناسبة لأحواله ووصف السعداء الناظرين إلى الشمس. ويستشهد بقول الاسكندر أن المحرك هو المتحرك بعينه فى كتاب الصور الروحانية وأنه واحد بالعدد تأرجحا بين الفلسفة والتصوف. ويستشهد بقول سقراط فى الصورة أنها الخير والجميل وليس المعنى، وهى قراءة أفلاطونية لسقراط. فأفلاطون يقول بالصورة فى حين أن سقراط يقول بالمعنى [3].

ومن الموروث يحال إلى الفارابى وربيعة بن مكرم ثم جرير وامرؤ القيس لا فرق بين الفلاسفة والشعراء. يحيل ابن باجه إلى معانى الواحد فى ما بعد الطبيعة والتى

---

(١) السابق ص ١٣٤/١٤٣ لذلك قسمها الناشر إلى فصول ست غير متساوية كما، أكبرها الأول ثم الرابع وأصغرها الثالث، الأول (١٩)، الرابع(٧)، الثانى، الخامس، السادس، الثالث(١).

(٢) الأسماء: أرسطو (١٢)، أفلاطون(٣)، سقراط، هرمس، الاسكندر(١) المؤلفات: النفس(٣)، ما بعد الطبيعة(٢)، المقولات، الحيوان، منافع الأعضاء(١).

(٣) اتصال العقل ص ١٥٥-١٥٩/١٦٣/١٦٦-١٧١.

لخصها الفارابى فى كتابه فى الوحدة. كما يحيل اليه فى القوة الناطقة التى تقال على الصورة الروحانية لأنها تقبل العقل كما تقال على العقل بالفعل. لذلك تشكك الفارابى عما إذا كانت موجودة فى الطفل تمنعها الرطوبة أم توجد فيما بعد. فابن باجه يتعامل مع الوافد بعد أن أصبح موروثا. ويرفض قول أهل التناسخ فى الصور الروحانية الواحدة ووجود المعقولات فى أجسام واحدة وهو ما رفضه أهل التناسخ أنفسهم. ويستشهد ابن باجه بحذف الرابطة فى القضية المحلية والتى تشير إلى فعل الكينونة على عكس باقى الألسنة. وهى القضية التى عالجها الفارابى [١]. ويضرب المثل بتاريخ الطبرى على التأليف الواحد، وبربيعة بن مكرم على الواحد بالعدد مثل السعداء. كما يحيل إلى مؤلفاته هو مثل كتاب التوحيد ورسالة الوداع والوحدة[٢]. ويحيل من أسماء الفرق إلى المتصوفين ثم إلى العرب وأهل التناسخ[٣].

د- وفى "**الوقوف على العقل الفعال**" يظهر الوافد عند جالينوس ثم الحكيم. ويحال إلى "حيلة البرء" وإلى "السماع" [٤]. وينقد ابن باجه جالينوس لأنه ظن أن البهائم تدرك الأنواع وأخطأ فى قوله أن الحمار يدرك الطريق الكلى خالطا بين العقل والخيال، وذلك بسبب قلة المراس وتعظيم الطب والمنطق فى آن واحد. ويحيل إلى الثانية من "السماع" فى التمييز بين الجسم الذى لا يتكون ولا يفسد والجسم الذى يتكون ويفسد. ويستشهد بقول الحكيم عن العتبى أن آخر الفكرة أول العمل وآخر العمل أول الفكرة فى موضوع الصلة بين النظر والعمل. ومازال لفظ الاسطقسات مستعملا. ومن الموروث يحال إلى أبى نصر وإلى البرهان فى موضوع تحصيل الأصناف الثمانية [٥].

سابعا: ابن زهر وابن رشد والعرضى

١- **ابن زهر.** ولم ينقطع "تمثل الوافد وتنظير الموروث". على طول التاريخ بل استمر إلى عصر متأخر بعد القرن الخامس واستبعاد الغزالى الوافد لصالح الموروث استمر ذلك عند ابن زهر وابن رشد فى القرن السادس، فى الطب وفى الحكمة وفى العلم وفى الفلسفة على حد سواء. ويعتبر كتاب "**التيسير فى المداواة والتدبير**" **لابن زهر(٥٥٧هـ)**

---

(١) كما عالجها عثمان أمين حديثا فى "الجوانية".

(٢) كتاب التوحيد (٥)، رسالة الوداع(٣)، الوحدة(١).

(٣) اتصال العقل ص ١٥٥-١٥٦/١٥٩/١٦١-١٦٣/١٦٦-١٦٩.

(٤) جالينوس (٢)، الحكيم(١).

(٥) الوقوف ص ١٠٧/١١١-١٠٨ (أبو عبد الرحمن العتبى تـ ٢٢٨ هـ).

نموذجا لذلك [1]. وقد اعتبره ابن رشد أعظم طبيب بعد جالينوس. ألف الكتاب بناء على طلب عزيز من ابن رشد وليس من السلطان كما هى العادة [2]. وله عدة مؤلفات أخرى يغلب عليها الطابع الابداعى نظرا لنقده طريقة "الكنانيش" التى يجمع فيها الطبيب آراء السابقين دون أن يكون له رأى خاص أو مساهمة خاصة فى تطوير العلم[3]. لذلك ينقد التقليد والنقل والمذكرات والكتب المقررة ولا يعتمد على المصادر إلا فى الأدوية المركبة التى يذكر ابن زهر أهمها. فالعلم فى جوهره تقدم من القدماء إلى المحدثين وتحول من النقل إلى الابداع ليس فقط فى حياة الحضارة بل فى حياة الفرد، وقد ينقد مؤلفاته السابقة مثل "كتاب الزينة" ويقوم بعملية النقد الذاتى على مراحل العمر لرؤية نضجه وتطوره من الشباب إلى الرجولة، وينقد الأصدقاء حتى ابن رشد [4]. غلب على الكتاب الطابع العملى العلاجى الدوائى. اكتفى ابن رشد بالكليات وطلب منه كتابة الجزئيات. اختص ابن رشد بالحكمة، وابن زهر بالصنعة. لذلك أتى مختصرا عمليا، واضح الترتيب، دقيق العرض، سهل الأسلوب، تعليمى الانشاء. وضع فيه من الذكريات والتجارب الشخصية كما يفعل الأطباء الأدباء. كما يعتمد على دراسة الحالة كما هو الحال فى الطب الغربى الحديث، إما حالة مروية من الجد والأب أو حالة عرفها الحفيد فى شبابه[5].

اعتمد منهج القياس والتجربة، العقل والطبيعة. لذلك حارب الخرافات والاباطيل، وكافح الدجالين والمنجمين، وحطم التقاليد مثل ابن رشد فى الفلسفة وابن الهيثم فى الرياضيات. وبالرغم من أنه جالينوسى المذهب إلا أن له شخصية مستقلة، وتميز عنه بأساليب التشخيص والمعالجة غير التى وضعها جالينوس. الطب علم نظرى وعملى فى آن

---

(١) أبو مروان الملك بن زهر: كتاب التيسير فى المداواة والتدبير، تحقيق د.ميشيل الخورى، المنظمة العربية للتربية والثقافة، والعلوم دمشق ١٩٨٣. وهو من اسرة معروفة بالفقه والعلم والأدب والسياسة ولم يؤلف ابن زهر فى غير الطب إلا الحفيد. فهناك ستة أجيال على الأقل: أبو مروان عبد الملك بن ابى بكر بن زهر، أبو العلاء زهر بن أبى مروان زهر، أبو مروان عبد الملك بن أبى العلاء بن زهر، الحفيد ابو بكر محمد بن أبى مروان بن زهر، ابو محمد عبد الله بن الحفيد أبى بكر بن زهر أبو العلاء محمد بن أبى محمد بن زهر (وهو الوحيد الذى ألف فى غير الطب، وقد استأثر بالكنية دون غيره، وقد ترجم إلى العبرية واللاتينية. وظل يدرس حتى القرن السابع عشر فى المغرب، مقدمة المحقق ص ز-ى.

(٢) التيسير ص ١/١١/٤٧١/٤٨٧.

(٣) له مؤلفات أخرى مثل : كتاب الأغذية، كتاب الزينة، تذكرة فى أمر الدواء السهل، مقالة فى علل الكلى، رسالة فى علتى البرص والبهق، تذكره، الاقتصاد فى اصلاح الأنفس والأجساد.

(٤) السابق ص ٥-٦/٥٧.

(٥) السابق ص ٥٧/١٢٦/١٥٢/١٦٧/٥٨.

واحد. يرتبط بالحكمة والصيدلة، ويرد العجز إلى الصدر للبحث عن الاتساق. وينبه على الخلط بين مصطلحات الطب ومصطلحات الكلام حتى لا يقع التباس بسبب الأسماء المشتركة.

ويبدو الوافد أكثر حضورا فى العمق وإن كان الموروث أكثر حضورا فى الاتساع. فقد ذكرة أربعة أعلام من اليونان، يتصدرهم جالينوس ثم أبقراط ثم أرسطو ثم بطليموس. ومن أسماء الفرق يذكر الفيلسوف والمشاؤون [1]. فجالينوس زعيم الأطباء جميعا بما فيهم ابن زهر تعبيرا عن تواضع العلماء، وتعلم المحدثين من القدماء. والتقدم بالشرف قبل أن يكون بالزمان. وهذا لا يمنع من تقدم العلم وإكمال ابن زهر بما تركه جالينوس ناقصا، ومراجعة أقوال جالينوس على العقل والتجربة. فما اتفق معهما كان علما وما خالفهما كان فى حاجة إلى مراجعة وتصحيح. فاذا ما تعارض النقل عن القدماء من ناحية مع العقل والتجربة من المحدثين من ناحية أخرى. فالأولوية للمحدثين على القدماء. لذلك كان من الضرورى معرفة أنواع الأقاويل المنطقية، فان الاقناع والسفطة والتمثل والجدل لا يغنى ذلك كله عن البرهان عنده وعند ابن رشد. ومن الضرورى أيضا تحويل الطب النبوى النقلى إلى طب عقلى تجريبى. ففى العقل والتجربة يجتمع الوافد والموروث[2]. ومع ذلك يدرس ابن زهر، وجالينوس يؤكد النتائج كنوع من تحقيق المناط فى فهم أقوال جالينوس، ليس من داخلها عن طريق اللغة وكما هو الحال فى استنباط العلة من الأصل عند الأصوليين بل من خارجها بالتحقق من وجود العلة فى الفرع، نتيجة دراسة الحالة [3]. ويقارن بين المذاهب الطبية خاصة بين أرسطو والمشائين من ناحية وجالينوس من ناحية أخرى، وبين أبقراط وجالينوس، ويجده أقرب إلى أرسطو بناء على بنية المذهب الطبى واعتمادا على العقل والتجربة. ويلجأ إلى تجربة العوام أى إلى التجربة البشرية لمعرفة الطبيعة[4]. فالعوام هنا عامل ايجابى وليست عاملا سلبيا كما هو الحال فى الكلام والفلسفة والتصوف فى "الجام العوام عن علم الكلام" وبعدهم عن التأويل وعدم التصريح لهم بالحكمة[5].

---

(١) جالينوس (٣٨)، أبقراط (١١)، أرسطو (٣)، بطليموس (١)، الفيلسوف، المشاؤون (١).

(٢) وما جاء عن الصادق محمد النبى صلعم من قوله"اسقه عسلا" ومن قوله عليه السلام"أو شربة من عسل" فلهذا وجب أن تخلط فى أدويتنا كانت مسهلة أو غير مسهلة العسل ... وجالينوس يسميه عسلا" السابق ص ٣٢٦/٣٣٤/٣٢٧.

(٣) السابق ص ١٣٥-١٣٦/١٧٠/١٩٥/٢٠٦-٢٠٨/٢٣٣-٢٣٤/٢٥٠/٣٠٨.

(٤) السابق ص١٧٩/١٨٥/٢٥١/٢٧٠-٢٧١/٢٨٥/٤١٧/٤١٩/٤٢٢-٤٢٥/٣٨٢/٣٨٨/٣٩٩/٤٣٠/٤٧٦.

(٥) السابق ص ٧/٢٢/٢٤-٢٥/٢٧/٤٤/٦٠/٨٥/١٠٥/١٤٠/١٦٦/٢٥١/٣١٠.

لذلك تكثر تعبيرات كما قال جالينوس، كلام جالينوس مما يدل مراجعة أقواله على العقل والتجربة. وكثيرا ما ترك جالينوس أقواله بلا تعليل أو برهان [1]. ويفرق ابن زهر بين الاسم والمسمى، وعينه عن المسمى دون الاسم. فالاختلاف أحيانا بين الأطباء ويرجع إلى الأسماء أكثر مما يرجع إلى المسميات. وقد تختلف الأسماء من حضارة إلى حضارة بالرغم من اتفاق المسميات. كما يرفع ابن زهر التعارض بين أقوال جالينوس كما هو الحال فى علم الأصول فى باب التعارض والتراجيح. والاضافة إلى أفعال القول نظير أفعال الاستعمال والعلاج والرؤية والابداع أى الأعمال الطبية [2]. كما يذكر بعض أفعال المعرفة مثل أجمع وزعم أو كره بالنسبة للأطباء فلا فرق بين أفعال النظر وأفعال الشعور[3]. ويستعمل أسلوب الرد على الاعتراض مسبقا كما هو الحال فى الأسلوب الفلسفى الكلامى والفقهى. وبالرغم من تقطيع الناسخ النص وتقديمه بذكر صاحبه فان الاسلوب يذكر بما فات ويعلن عما هو آت تأكيدا على وحدة العمل وضم الأجزاء إلى كل واحد. بالاضافة إلى مخاطبة القارى، فالعمل العلمى مشروع مشترك بين المؤلف والقارىء. وكثيرا ما يتم التذكير بالعودة إلى الموضوع درءًا للاستطراد[4].

أما الموروث فيأتى الأب فى المقدمة "أبى رحمه الله" ثم عبد الملك الجد ثم أبو المطرق بن وافد ثم سفيان طبيب على بن يوسف، ابن فضيل من الأطباء النابهة المبتدئين. ومن الأسماء يأتى الشقى على بن يوسف والى قرطبة ثم ولد الشقى على ثم ابن رزين أحد ثوار الأندلس، محمد بن عمر، أبو عبد الله ثم بوانودين والثريا الجارية وقمر المحظية وابن الزهراء الشقى سنقور على بن بدونيا وابن فضيل ويحيى بن يمور [5]. والعجيب عدم ذكر الكندى والرازى وابن سينا والبيرونى وابن رشد والاكتفاء بأبيه وجده عبد الملك. فالأب مصدر معلوماته الطبية، ومصدر إجابته عن تساؤلاته نظرا لخبرته

---

(١) السابق ص١١٩/١١٥/١٧٠/١٧١/٢١١/٢٣٢/٢٤٤/٢٤٥/٢٤٧/٢٦٨-٢٧٠/٢٧٢/٢٨٥-٢٨٦/٢٩٩/٣٠٤.

(٢) السابق ص ٣٨٦-٣٨٧/٤١٤/٤٢٣/٤٧١/٤٨٠/٣٣٤.

(٣) السابق ص ٧-١٠/١٤/٥٥/١٨٣/١٩٥/٢٨٥-٢٨٦.

(٤) السابق ص ٧/١١/١٦/٢٤١/٤٣٦/٤٨٠. التذكير بما فات ص٤٧١/٤٩٦/٥/٥٣/٤١١/٧٠/٨٢/٢١٠ / ٤١٧، والاعلان عما هو آت ص ٣٢٩/٣٩٤ والعودة إلى الموضوع ١٢٤/١٦٣/١٩١/١٩٩/٢٠٨/٢١٠/٢٢٧/٢٣١/٢٤٢/٢٥٢/٢٨١/٢٨٦/٢٩٦/٤٦٥، ومخاطبة القارىء ص ١/٤١١/٤٦٥.

(٥) الأطباء: الشيخ أبى رحمه الله (١٩)، عبد الملك الجد (٤)، أبو المطرف بن وافد (٣)، سفيان (١). الأسماء: الشقى على بن يوسف (٦)، ولد الشقى (٤)، محمد بن عمر، على بن بدوينا، ابن فضيل، يحيى بن يمور (١).

الطبية الموروثة. وبالاضافة إلى الموروث الطبى من الأب والجد تأتى تجربته الخاصة. ويظهر الأسلوب القرآنى والنبوى المرسل من الذاكرة مثل "فضلوا وأضلوا". وسوء العاقبة. كما يظهر الاسلوب العربى فى ضرب المثل بزيد أو عمرو. والطب دعوة إلى التقوى والحفاظ على الصحة والتنبيه على أخطار الانغماس فى الحياة الدنيا كما يفعل المترفون. فالأخلاق شرط الصحة. وتظهر بعض المصطلحات الطبية الأندلسية مما قد يوحى ببعض التجاوز اللغوى نظرا لعدم التعود عليها فى باقى الأمصار[١]. كما يظهر تاريخ الأندلس ومدنه مثل اشبيلية، وبرشلونة، وسنتمرية، ومراكش. كما يظهر سكان المدن مثل الطليطليون[٢].

ومع العقل والتجربة دعامتى الوافد يضاف الوحى دعامة الموروث نظرا لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. فيظهر الله على أنه سبب العلل فى الطبيعة. فقد أودع الله فى الكائن الحى قوى تفعل فى الجسم بالرغم من أن الشفاء من الله، وشرب الدواء بعد استخارة الله، مما يكشف عن أشعرية حتى النخاع. نجاح الطبيب فى الشفاء بتوفيق من الله، وفشله من اجتهاده الخاص، فالخير من الله والشر من النفس، تبرأة للآخر واتهاما للذات. وكل شىء بسابق علم الله وقدره. وعلمه لا تنتهى اليه عقول البشر. فالأسباب من البدن والمسببات من الله، والشفاء باذن الله [٣]. وكما يبدأ بالبسملات ينتهى بالحمدلات والصلوات الطيبات على الرسول. وتختلف النهايات الايمانية من ناسخ إلى آخر طبقا لانفعالاته الخاصة [٤].

٢- **ابن رشد.** وبالرغم من أن ابن رشد "الشارح الأعظم" صاحب التقارير والتلخيصات والجوامع إلا أن بعض أعماله تصب فى تمثل الوافد وتنظير الموروث.

أ- ويعتبر "الكليات" فى الطب لابن رشد (٥٩٥هـ) من نفس النوع[٥]. ومن العنوان يمكن استنباط المضمون. فالطب صناعة فاعلة من مبادىء صادقة، عمل يقوم على نظر، مجموعة من القوانين العامة تنتظم جميع الأبدان بلا فروق فردية بينها. فالطب

---

(١) السابق ص ١٣/١٥/٢٦-١٧٥/١٧٦/١٤٧/٢٥١/٤٧٣/٢٧٧/٣١٩/٣٢٣/٣٢٥/٤١٦-٤١٧.

(٢) السابق ص ٩٧/٢٦/٢٥١-٢٩٠.

(٣) السابق ص ١٧/٨٦/١٢/١٠٢/٢٠٧/٢٣٧/٢٥١-٢٥٢/٢٦٣/٢٨٤-٢٨٦/٣٩٤/٤٣١/٤٨٧/٥٦١.

(٤) السابق ص ٥/٧/٨٢/١٥٢/٢٥٢/٢٤١/٤٣٥-٤٣٦/٤٨٧.

(٥) ابن رشد: الكليات فى الطب، تحقيق وتعليق د. سعيد الشوبان، د. عمار الطالبى، مراجعة د. أبو شادى الروبى، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولى للأكاديميات، القاهرة ١٩٨٩.

علم طبيعى وهو فى نفس الوقت جزء من منظومة علوم الحكمة الثلاثية بعد المنطق وقبل الالهيات. يقوم على النظر والمنطق وفى نفس الوقت يستند إلى التجربة والمشاهدة، النظر فى الأسباب والقيام بالمعالجات. فهو علم يجمع بين الكليات والجزئيات، بين البسيط والمركب، بين الأعلى والأدنى. وهى نفس الطريقة التى عّرض بها بدن الانسان فى ترتيب الفصول من الأعلى إلى الأدنى طبقا لقيمة الموضوعات. يدرس ابن رشد التصورات الفلسفية فى الطب أى الكليات. ومن ثم يعتمد الطب على المنطق، والقسمة المنطقية. ويميز بين الأقاويل الجدلية والخطابية فى الطب ويحيلها إلى أقاويل برهانية. لذلك يرفض أن تكون أقوال الكنانيش مصدرا للطب، مجرد المنقول دون المعقول. وهى أقوال جزئية دون قوانين كلية. تدرس الأمراض فى كلياتها أى أمراض البدن وليست أمراض عضو عضو، الطب العام قبل التخصصات الجزئية. لذلك يكتب ابن رشد على سبيل الايجاز والاقتصار مع تحقيق غرضه وقصده [١]. والقصد مزدوج، معرفة الصناعة والتحقق من صدقها، ومراجعة أقوال القدماء كاستطراد ضرورى يعود بعدها ابن رشد إلى الموضوع. لذلك تكثر أفعال البيان والتوضيح[٢] . ونظرا لوحدة العمل تّضم الأجزاء إلى الكل باستمرار بداية بالمنطق والقيمة[٣] .

والأساس الثانى الذى يقوم على الطب هو التجربة والمشاهدة والملاحظة. فالعقل والمنطق والقياس والبرهان لأحكام الخطاب الطبى فى داخله، ولكن مادته تأتى من الطبيعة والتجربة .لذلك كان الطب جزءا من الطبيعيات التى تقوم على العلل والأسباب . والجسم موضوع مشترك بين الاثنين، علم الطبيعة وعلم الطب، وهو الطباع. وعالم الطبيعة هو الذى يعطى البرهان على المبادىء العامة لا الطبيب. فالجسم حالة خاصة فى الطبيعة. وعن طريق معرفة العلل والأسباب يمكن التنبوء بحالات المرض على ما هو معروف فى تقدمة المعرفة أى العلم المسبق بوقوع الأحداث. واذا كانت صناعة الأدوية جزءا من علم الطب جمعا بين النظر والعمل، بين التشخيص والعلاج ظهرت ضرورة التجربة مع القياس، والجزئيات مع الكليات ولو أن ابن رشد اقتصر على الكليات وترك الجزئيات ليكتب فيها ابن زهر "التيسير" بناء على طلبه. وقد كان ابن رشد يود تأليف كتاب آخر يطبق فيه قوانينه فى الكليات ضاما الأجزاء إلى كلياتها اذا ما أنسأ الله فى العمر[٤].

---

(١) السابق ص ٢١٣/٢١٥/٢٣٣/٢٣٨/٣٥٥/٣٤٢/٨٨/١٤٤/١٦٢/٢٤٦/٣٦٣.

(٢) السابق ص ١/١٩/٤٤/٧١/٨١/٤٦/٥٣/٦٦/٢١٩/١١/٨٣/٥٦/٧٠.

(٣) السابق ص ١٢٠/١١١/١٦٨/٢٢-٢٣/٣٤/٣٢٧/٣٨٦/٣٩٠/٢٤٢/٤٢/١٥٨.

(٤) السابق ص٧١/١٠٥/٢٠/٤٣ - ٤٤ /٥٤/٦٤/٧٤/٧٦/٧٨ - ٧٩/٢١٦/٥٦/١٤١-١٤٢ /١٤٦/=

ويتقدم الوافد الموروث. وفى الوافد يتقدم جالينوس ثم بقراط ثم أرسطو ثم أركيغانس وأندروماخس وبولس وأرسطراطيس، ومن أسماء البلاد، بلاد اليونانيين وبلاد الروم[١]. والاحالة إلى الوافد استطراد خارج الموضوع نظرا لاعتماد الطب كعلم على الابداع الداخلى دون ما حاجة إلى النقل الخارجى. يظهر ويختفى طبقا للمواضع الفلسفية. ويدافع ابن رشد عن جالينوس طول الوقت ليس تقليدا له أو نقلا عنه بل لأنه يمثل إجماع الأطباء. وفى نفس الوقت ينقد ابن رشد جالينوس فى كتاب "المزاج" لأن أقاويله غير برهانية بعكس كتاب "الأسطقسات". ويدخل فى ثنايا أقواله ويعبر عن المسكوت عنه. ويدرس الواقع الطبى ويراجع عليه الأقوال[٢]. يورد براهين جالينوس العلمية بلفظ القول وفى حالة الاتفاق معها، وبلفظ الزعم فى حالة الاختلاف معها. ويدخل فى مساره الفكرى ليراجع براهينة. ويرى ابن رشد ما يراه جالينوس ويصف مسار فكره للتحقق من صحة الاستدلال وصدق الرؤية . لذلك كثر استعمال الفاظ نص، شهد، أدرج، حمد، قصد،، وصف، أصبح، حكى، ظن، اعتاص، أنكر، حمد، رأى، صرح، اعترف [٣]. ويحاول التوفيق بينه وبين أرسطو، فأرسطو فيلسوف طبيعى مثل جالينوس اعتمادا على بعض مؤلفات أرسطو مثل كتاب النفس، وعلى أرسطو راويا ومؤرخا للفلسفة اليونانية كما يروى جالينوس أيضا عن الأطباء السابقين. يعتمد على أرسطو لتأكيد الطابع العملى للطب مع تعليل أقواله دون الاكتفاء بنقلها. ولا فرق بين أرسطو وجالينوس وبقراط كفلاسفة للطبيعة على المبادىء العامة. إنما الخلاف فى الأحكام الجزئية وفى أنواع الأقاويل[٤] . ولا خلاف بين بقراط وجالينوس إلا فى التسمية أحيانا، والمسميات واحدة[٥].

ومن الموروث يتصدر الرازى ثم ابن مروان بن زهر ثم بنو زهر ثم الكندى وابن سينا ثم ابن وافد وأبو نصر [٦]. ويذكر الرازى راويا وليس طبيبا، مصدرا للأخبار

= ١٣٨/٢١٥/٢٣٤/٤٢١-٤٢٢/١٥٠

(١) جالينوس (١٤٠)، بقراط (٣٣)، أرسطو (١٩)، أركيغانس (٥)، أندروماخوس، بولس ، أرسطراطيس، بلاد اليونان، بلاد الروم(١).

(٢) السابق ص١/٤٤/٦٤-٦٦/١٢٩/٢٣٧/٢٤٧/٣٩٠/٤١٤/٣١٩/٣١٥/٣٦٩.

(٣) السابق ص ٤٥/٥٧/٧٦/٧٩/٥٣/٥٨-٥٩/٦٤/٦٨/٧١-٧٢/٧٥-٧٦/٧٩-٨١/٨٢-٨٥/٩٦/١٤٨/ ١٤٥/٢٩١/١٤٩/٣٥٩/٢٥٧/٢٨٩/٢٩٥-٢٩٦/٢٩٦/٢٦٨.

(٤) السابق ص ٢١/٥٩/٦٣/٦٩-٧٠/٧٢/٧٤/٧٦/٨٤/١٦٣/٢١٨/٢٣٨.

(٥) السابق ص ١٤٩/١٥٦/٢٥١/٤١٨/٣٥٤/٣٨٨/٤١٨.

(٦) الرازى (١٣)، ابن مروان بن زهر (٦)، بنوزهر (٤)، الكندى، ابن سينا (٣)، ابن وافد، أبو نصر(١).

الطبية. وينقد الكندى طبيبا لأنه ربط بين الطب والعدد والموسيقى، فى حين يمدح ابن سينا مع أن طب الكندى يمثل وحدة المعرفة نظرا لارتباط الطب الجسمى والطب النفسى حتى عند ابن رشد ويمدح أسماء بنى زهر. وتظهر موضوعات محلية مثل اشتراك الاسم واختلاف الأسماء على نفس المسميات. كما يظهر التمايز بين الوافد والموروث، بين الأنا والآخر فى تعبيرات مثل "بلادنا"، "عندنا". وتظهر البيئة المحلية مثل الصقلى والعربى والأرمينى والصينى والفارسى واليهودى والهندى فى مقابل اليونانى والرومانى. ويتحدث عن أمراض العرب والبربر والأكراد فيما يقرب بالجغرافيا الطبية أو الطب الجغرافى[1]. كما يتغير الطب من عصر إلى عصر، ومن زمن إلى زمن. لذلك تتكرر عبارة "فى زماننا". هناك تطور للعلم من القدماء إلى المحدثين، ومن جالينوس إلى ابن رشد[2]. ويكاد يخلو الكتاب من العبارات الايمانية العادية باستثناء المقدمة والخاتمة. كما لا تظهر آيات قرآنية وأحاديث نبوية ولا انشائيات دينية بل يغلب الأسلوب العلمى الدقيق الذى يقوم على اقتناص العلل والأسباب[3].

ب- مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى. وقد ساهم ابن رشد فى مقالاته فى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث فمن ضمن المسائل المنطقية الخمسة عشرة، اثنا عشر مقالا فى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث وثلاث مقالات فى تنظير الموروث ومقالة واحدة إبداع خالص.

ويأتى أرسطو فى المقدمة فى عدد المقالات المذكور فيها سواء باسم أو بلقبه "الحكيم" ثم الاسكندر وثامسطيوس ثم ثاوفرسطس ثم أوديموس، ثم أوميروش[4]. ومن

---

(١) الكليات ص٥٨/٧٦-٧٧م٥٨/٢٤٩/٢٥٣/٣٠٨/٣٢٠/٣٤٥/٢٥١-٢٥٣/٣٥٩/٣٩١/٣٦٥/٣٩٩/٣٧٦/٢١٤/٣٦٩/٤١٤/٤١٨/٣١٢-٣١٣/٣٧١/٣٠٨/٣٢٠/٣٤٥/٣٥٣.

(٢) السابق ص ٣٠٨/٢٤٩/٣٨٤.

(٣) السابق ص ٢٩/١٥١/٢١٤/٣٤٠/٤٢٢.

(٤) أرسطو (١٠)، الحكيم (٥)، الاسكندر، ثامسطيوس (٦)، ثاوفراسطس (٥)، أوديموس (٤)، أوميروش (١). وأكثر المقالات ذكرا لأرسطو: فى لزوم جهات النتائج لجهات المقدمات (٣٨)، المقول على الكل (٣٥)، المقاييس المختلطة (٢١)، المقدمة الوجودية أو المطلقة (١٧)، جهات النتائج (١٤)، القياس الحملى والشرطى (١١)، الحد (٦)، كليات الجوهر وكليات الأعراض (٥)، المقاييس الممكنة (٣)، محمولات البراهين (١). وأكثر المقالات ذكرا للحكيم: كتاب العبارة (٩)، المقاييس الممكنة، جهات النتائج (٨)، محمولات البراهين (٣)، القياس الحملى والشرطى (١). وأكثر المقالات ذكرا للاسكندر: جهات النتائج (١١)، المقدمة الوجودية أو المطلقة (١٠)، الحد، لزوم النتائج لجهات المقدمات (٩)، المقول على الكل (٧)، المقاييس المختلطة (٣). وأكثر المقالات ذكرا لثامسطيوس: المقاييس الممكنة،=

الطبيعى أن يأتى أرسطو أولا فهو واضع علم المنطق ثم شراحه ثم مادة الأمثلة. فالمنطق هو تحويل المادة الشعبية إلى أشكال صورية. ويأتى أيضا أرسطو فى المقدمة من حيث تردد ذكره مع نفس الترتيب، الاسكندر ثم ثامسطيوس ثم ثاوفرسطس ثم أوديموس وأوميروش[١]. وأكثر كتب المنطق إحالة اليها القياس ثم البرهان ثم العبارة ثم المقولات مما يبين أهمية القياس على البرهان. فالقياس وضع لأشكال الفكر أولا والبرهان هو أكثرها يقينا. ولا يحال إلى إيساغوجى وكأن ابن رشد ليس فى حاجة إلى مدخل كما احتاج الفارابى من قبل . كما لا يحال إلى منطق الظن كله الجدل والسفسطة، والخطابة والشعر، فاليقين الأولوية المطلقة على الظن [٢]. ومن حيث الكم تتفاوت المقالات المنطقية بين أطولها مثل المقول على الكل وأصغرها مثل حد الشخص. وواضح أن ما يهم ابن رشد هو المنطق باعتباره علما شاملا. وفى مبدأ المقول على الكل تأتى كل أشكال القياس وأنواعه ونتائجه ومقدماته وعكسه، والحدود فى النهاية [٣]. ومن أسماء المجموعات يأتى المفسرون أولا ثم المشاؤون ثم الأطباء وأخيرا المتكلمون مما يبين أولوية تمثل الوافد على تنظير الموروث [٤].

ومن الموروث يأتى الفارابى فى المقدمة باعتباره المعلم الثانى والذى هذب المنطق ثم ابن سينا الذى يعترف بأستاذية الفارابى ثم ابن باجه وابن وهيب والفراء ومسيلمة ومحمد، فيلسوف ولغوى ومتنبى ورسول لارتباط اللغة بالمنطق، والمنطق بالوحى. فكلاهما معياريان يضعان قواعد تعصيم من الخطـ. على مستويين مختلفين النظر والعمل[٥]. للفارابى الأولوية على ابن سينا ثلاثة أضعاف لأنه شارح أرسطو، وابن سينا منحرف عنه بأفلاطونيته وفلسفته المشرقية .

- المقدمة الوجودية أو المطلقة، جهات النتائج (٣)، لزوم جهات النتائج لجهات المقدمات (٢)، المقول على الكل، القياس الحملى والشرطى (١) وأهم المقالات ذكرا لثاوفراسطس: المقدمة الوجودية والمطلقة (٤)، فى جهات النتائج (٣)، لزوم جهات النتائج لجهات المقدمات (٢)، المقاييس المختلطة، المقول على الكل (١). وأكثر المقالات ذكرا لأوديموس متساوية: المقدمة الموجودية أو المطلقة، جهات النتائج، المقول على الكل، لزوم جهات النتائج، الجهات المقدمات(١). وذكر أوميروس فى مقالة واحدة.

(١) أرسطو (١٥٢)، الحكيم (٢٨)، الاسكندر (٤٨)، ثامسطيوس (١٤)، ثاوفراسطس (١١)، أوديموس، أوميروش (٤).

(٢) تردد الاحالات كالآتى: القياس (٩)، البرهان (٣)، العبارة (٢)، المقولات (١).

(٣) المفسرون (١١)، المشاؤون (٨)، الأطباء (٤)، المتكلمون (٢).

(٤) المفسرون (١١)، المشاؤون (٨)، الأطباء (٤)، المتكلمون (٢).

(٥) الفارابى (٧٦)، ابن سينا (٢٤)، ابن باجه، ابن وهيب، الفراء، مسيلمة، محمد (١).

ولا يذكر ابن طفيل أستاذه ربما لاشراقياته أو الكندى ربما لعدم وصوله للاندلس وهو المنطقى الطبيعى مثل ابن رشد . ويحال إلى عدة كتب مثل "البرهان" و"الموجودات المتغيرة" للفارابى ثم شرح كتاب "القياس" وتلخيص كتاب "القياس" لابن رشد نفسه [١]. ثم "العبارة" و"السفسطة" و"التحليل" للفارابى و"النجاة" و"الشفاء" لابن سينا و"المسائل المنطقية" لابن رشد وكتاب عبد الله ملك بن وهيب وكتاب الفراء. ومن المجموعات يذكر المفسرون ثم المشاؤون ثم الأطباء وأخيرا المتكلمون [٢].

ولا تذكر آيات قرآنية واحدة أو حديث نبوى أو إشارة إلى الدين تقلل من طابع المقالات المنطقية التجريدية الصعبة على العامة ولا تحركها على عكس ثلاثية ابن رشد الفلسفية، "الفصل" و"المناهج" و"التهافت". كما لا توجد إحالات إلى العقيدة أو إلى الشريعة. هناك فقط إحالة إلى المتكلمين من أهل زماننا. وهناك أيضا تعبير عن الطبيعة بلغة القيمة، الأشرف والأكرم والأفضل. والقيمة تنظير العقيدة، والأخلاق أساس الدين. فالعقل كائن شريف، والطبيعة تتجه نحو الكمال والأشرف. وفى التعالى يتم الاتحاد بين الأخلاق والدين. ومن وجهة نظرى العلم الطبيعى هذا خلاط بين العلمين، بين الموضوعية والذاتية، بين الطبيعة والاخلاق، بين الأخبار والانشاء، بين العلم والدين. والحقيقة أن الطبيعيات الهيات مقلوبة إلى أسفل. والالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. ويتم التعبير عن كليهما بلغة انسانية خالصة.

وبالنسبة للمقالات الطبيعية الثلاث، اثنان منها تمثل للوافد "فى المزاج"، "فى البذور والزروع" وواحدة فقط " فى المقالة السابعة والثامنة من "السماع الطبيعى لأرسطو" فى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. يأتى أرسطو أولا ثم يحيى النحوى ثم أفلاطون ثم أبقراط وجالينوس [٣].ومن الموروث لا يظهر إلا الفارابى. ومن كتب أرسطو يحال إلى القياس ثم البرهان ثم الجدل ثم السماع الطبيعى والسماء والعالم وشرح القياس

---

(١) البرهان (٥)، الموجودات المتغيرة للفارابى (٣)، شرح كتاب القياس للفارابى، تلخيص كتاب القياس لابن رشد (٢)، العبارة والسفسطة والتحليل للفارابى، الشفاء والنجاة لابن سينا، والبرهان والمسائل المنطقية لابن رشد، وكتاب عبد الله ملك بن وهيب وكتاب الفراء (١).

(٢) المفسرون (١١)، المشاؤون (٨)، الأطباء (٤)، المتكلمون (٢).

(٣) ويمكن تصنيفها أيضا فى العرض الجزئى لأنها تذكر اسم المؤلف فى العنوان. أسماء الاعلام: أرسطو (١٦)، يحيى النحوى (٥)، أفلاطون (٢)، أبقراط، جالينوس (١). أسماء كتب أرسطو: القياس (٤)، البرهان (٣)، الجدل (٢)، السماع الطبيعى، السماء والعالم، العبارة (١). أسماء المجموعات: القدماء (٢)، الفلاسفة المفسرون، المتكلمون من أهل ملتنا (١).

لثامسطيوس. ويخطىء ابن رشد جالينوس ويصوب أرسطو. ومن الموروث لا يذكر إلا كتاب الموجودات المتغيرة للفارابى. ومن المجموعات يذكر القدماء ثم الفلاسفة المفسرون ومعهم المتكلمون "من أهل ملتنا".

وبمقارنة جدل الوافد والموروث فى المقالات الثمانية عشرة يأتى الفارابى شارحا أرسطو قبل الاسكندر. ثم يأتى ابن سينا بعد الاسكندر مع أن الانتقاد الأكثر لابن سينا. ومن حيث الاحالات إلى أسماء الكتب تأتى الاحالات إلى كتب أرسطو قبل الاحالات إلى كتب الفارابى، وكتب الفارابى قبل كتب ابن سينا، وكتب ابن سينا قبل كتب ثامسطيوس وأبى عبد الله ملك بن وهيب والفراء وجالينوس. فالاحالات إلى أرسطو أولا ثم إلى الفارابى ثانيا ثم إلى ابن رشد ثالثا ثم إلى ابن سينا رابعا ثم إلى ثامسطيوس وجالينوس وابن وهيب والفراء خامسا [1].

وأهمية تحليل المضمون الكشف عن توجهات النص وكيفية الاشارة إلى أرسطو وبأى أفعال، القول أو البيان كمؤشرات على مسار الفكر نحو الغاية والقصد. وميزة هذا التحليل الكمى الكيفى معرفة كيفية التحول من النقل إلى الابداع بأسماء الحكماء وتردد ذكرهم وأسماء الكتب والمجموعات وترددها أيضا. وتقع الحيرة فى اختلاف المقاييس بين عدد الأسماء وعدد ترددها أيها أكثر دلالة . فقد تكون الأسماء أكثر وترددها ضعيف، وقد تكون أقل وتردها أكثر. وفى هذه الحالة يتم الجمع بين عديد من المؤشرات لاصدار الحكم العام حول جدل الوافد والموروث. ولا تدل كثرة ترداد الأسماء على التبعية. فقد تعنى النقد والهجوم كما هو الحال فى ذكر ابن رشد لابن سينا. كما يدل الانتهاء إلى نفس النتيجة من قراءتين متباعدتين على صدقها.

وتمثل هذه المقالات المنطقية والطبيعية مرحلة أخرى للتحول من النقل إلى الابداع. وهى تأليف صغير فى موضوعات دقيقة لممارسة عملية تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، واحداث التقارب بين المحوى والحاوى، بين المادة والوعاء. وهو نوع أدبى جديد يشمل الأنواع السابقة الشرح والتلخيص والجوامع والعرض والتأليف والتراكم. فيه "قال أرسطو" اعتمادا على النص وفيه تجاوز أرسطو[2]. واختيار الموضوع له دلالته،

---

(١) العبارة والسفسطة والقياس والبرهان والجدل والسماع الطبيعى والسماء والعالم والآثار العلوية والكون والفساد لأرسطو (٩)، السفسطة وشرح كتاب القياس والبرهان والتحليل والموجودات المتغيرة للفارابى (٦). تلخيص القياس والبرهان والمسائل المنطقية لابن رشد (٣)، الشفاء والنجاة لابن سينا(٢)، القياس لثامسطيس وكتاب ابن وهيب والفراء وجالينوس (١).

(٢) المقول على الكل ص ١٦١/١٦٦-١٦٧ (عنوان المقالات من وضع الناشر).

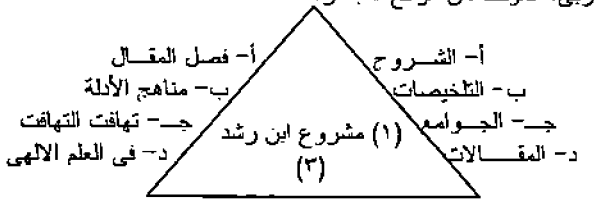
المنطق والطبيعة دون الالهيات، وهى الموضوعات التى يعتريها الشك وسوء التأويل من أجل التصحيح والعودة إلى الأصول.

ولا يمكن فهم هذه المقالات إلا فى إطار المشروع الكلى لابن رشد، التفسير والتلخيص والجوامع، والعرض الجزئى والتأليف والتراكم والمراحل من تمثل الوافد حتى الابداع الخالص. وهى أقرب إلى الجوامع منها إلى الشروح التلخيصات. هو تأليف نقدى يتمثل الوافد قبل تنظير الموروث. هى دراسة على دراسة، مع عودة إلى الأصل ومعرفة الحق النقلى والعقلى والطبيعى. هو تأليف على تأليف، خطوة نحو التراكم الفلسفى، تعشيق الوافد فى الموروث. لا يوجد قال أرسطو بقدر ما يوجد نقد الشراح السابقين. مهمة ابن رشد فى كل الحالات تخليص النص مما علق به من شوائب الشراح والمتكلمين، والعودة إلى الأصول الأولى قبل انحرافها وكما هو الحال فى كل حركة اصلاحية تنقذ النص الأول من براثن الشراح. ويعيد المراجعة على مدى فترات حياته كما راجع "بداية المجتهد" بعد عشرين عاما وأضاف اليه كتاب "الحجج" (عام ٥٨٤هـ) كما اقتضى تلخيص القياس المراجعة، وكما تحيل الجوامع إلى التفسير الكبير.

وموضوعات المقالات فى المنطق والطبيعيات تبدو علمية صرفة باردة مجردة لا حياة فيها بالرغم من أنها تجارب حية عند ابن رشد تعيش فى وجدانه وتظهر وحدة مشروعه، الوافد والموروث والواقع بالرغم من المقالات الصغيرة المساندة فى نقد التراث المنطقى والطبيعى وتأويلات الشراح القدماء والمحدثين التى شوهت تعاليم أرسطو لأنها لم تدرك مقاصده فى تحديد النتائج المتولدة عن المقاييس المركبة من المقدمات الضرورية والمتعلقة والممكنة لعدم فهم معنى المقدمات المطلقة والضرورية وعدم تنبههم إلى أن الأمر يتعلق بوجود القضايا لا مادتها[1]. شروح ابن رشد دفاع عن صلة العقل بالنقل ضد الحشوية الذين يقولون بالنقل دون العقل، وضد الغزالى الذى ينكر على الحكمة استخدام العقل، وضد الشراح، يونان ومسلمين الذين يسيئون تأويل أرسطو، وضد الباطنية الذين

---

(١) يشبه مشروع ابن رشد مشروع "التراث والتجديد" بجبهاته الثلاث : الموقف من التراث القديم ، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع المباشر.



يقضون على النقل كلية لحساب التأويل الباطنى. فصلة العقل بالنقل أو الحكمة بالشريعة وضرورة التأويل هو مفتاح ابن رشد .

ويغلب على المقالات المنطقية وهى أكبرها منطق البرهان، المقولات، والعبارة والقياس والبرهان، وليس منطق الظن: الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. بالرغم من أن جمع مقالات المنطق والطبيعة مجرد عرض من صنع الناشر إلا أن دلالته الفكرية أعمق فى الصلة بين العقل والطبيعة، بين الذات والموضوع. وما الالهيات إلا تطابق العقل والطبيعة حتى تظهر الوحدة بين النص والعقل والطبيعة بعيدا عن تشخيص الوحدة فى الالهيات والقضاء على العقل باسم الوحى، وتدمير الطبيعة باسم الارادة الالهية.

ويغلب على المقالات الطابع النقدى، فتمثل الوافد لا يعنى مجرد الاستيعاب وحسن الاستقبال بل التمثل الايجابى، رفض الصحيح ونقد سوء التأويل[1]. ولا فرق فى النقد بين الشراح اليونان والشراح المسلمين. وأغلب النقد موجه لابن سينا فى حين يبدو الفارابى أكثر فهما لأرسطو. يبدو واضحا لأنه هو الوسيلة إلى أرسطو والشارح له. وهو أقرب إلى ابن رشد لاعتماده كليا على العقل الصريح. وتكشف عناوين المقالات المنطقية الخمسة عشرة عن الخلاف بين أرسطو وشراحه يونان ومسلمين. فالشرح تأويل، والتأويل اتصال وانقطاع. ويمكن معرفة ذلك بتحليل عناوين المقالات[2]. ونقد الداخل أكثر من الخارج، وأن الهدف من تمثل الوافد هو نقد الموروث. ونقد ابن سينا أكثر من الفارابى إذ يظهر ابن سينا فى عناوين ثلاث مقالات، والفارابى فى مقالين، والفارابى والاسكندر فى مقال، وثامسطيوس فى مقال [3].

ويمكن إيجاز منهج ابن رشد فى تمثل الوافد فى عدة عناصر مثل احترام القدماء، والاحساس بالوعى التاريخى بالانحراف عن المسار الأول وضرورة تصحيحه. وهو موقف تحليلى ظاهر وكأن كل تفسير ليس قراءة، وكأن هناك المنطق الخام خارج عمليات

---

(١) لذلك وضع الناشر لفظ "النقد" فى عناوين المقالات.

(٢) مثلا مقالة لم خالف أبو نصر أرسطو فى كتاب البرهان فى ترتيبه وقوانينه، مقالات ص ١٧.

(٣) ابن سينا: القول فى المحمولات المفردة والمركبة ونقد مذهب ابن سينا، نقد مذهب ابن سينا فى عكس القضايا، القول فى القياس الحملى والشرطى ونقد القياس الاقترانى عند ابن سينا. الفارابى: من كتاب العبارة لأبى نصر (فى الكلمة والاسم المشتق)، من كتاب البرهان لأبى نصر: الفارابى والاسكندر: القول فى الحد ونقد مذهبى الاسكندر وأبى نصر. ثامسطيوس: نقد مذهب ثامسطيوس فى المقاييس الممكنة فى الشكلين الأول والثانى.

التأويل والقراءة وهو بعد الألفاظ، لحترام العقل للاعتماد عليه وهو بعد المعانى، والأمر نفسه واللجوء إلى الأشياء ذاتها وهو بعد الموضوعات، والموازنة بين المتخاصمين، ومقارنة أدلة كل فريق، والتحقق من صدقها ثم إصدار الحكم المبنى على الحيثيات.

ويكشف تاريخ تأليف المقالات على انتشار التأليف على مدى واسع فى حياة ابن رشد ضد التقسيم الأولى لحياته إلى ثلاث فترات، كل منها يختص بأحد أنواع الشروح، الأكبر والأوسط والأصغر. ومعرفة التواريخ ليست مقصودة بذاتها بل للتعرف على مسار فكر الفيلسوف والتحول من النقل إلى الابداع فى حياته [1]. ليس ابن رشد مؤرخا للفلسفة بمعنى الرصد الموضوعى لتاريخ الأفكار بل يعيد قراءته مؤولا أرسطو ومحافظا عليه. ولا فرق بين المؤلف والناسخ والقارىء والحامل. الكل ينتسب إلى النص باعتباره عملا حضاريا جماعيا فيقدم الناسخ العمل ويطلب الرحمة للمؤلف. ولما كان الناسخ يكتب ما يفهم فقد توجد بعض الأخطاء التاريخية فى نسبة النص إلى صاحبه أو إلى موضوعه. وبطبيعة الحال تتفاوت نشرات النصوص بين النشرات غير المحققة فى الهند والنشرات المغالى فى تحقيقها فى المغرب [2].

---

(١) هى أعوام ٥٦٣-١٦٧/٥٧٠-٥٧١/٥٩١.

(٢) يقوم النشر فى حيدر أباد- الدكن فى ظروف نفسية وحضارية صعبة، للحفاظ على التراث القديم الذى تقوم به الجامعة العثمانية بعد ضياع استقلالها. فالمهم تقديم النص والحفاظ عليه، وابراز المخطوطات وقد يكون حضور الفكر بديلا عن خسارة الأرض. وفى مقابل ذلك يقلد الاستشراق العربى الاستشراق الغربى ويضاعف أخطاءه تاريخيته وتفصيليته وغياب دلالته وكأن التراث جسم بلا روح، احساسا منه بالعظمة التى تكشف عن عقلية الغرب بالاضافة إلى وضع الباحث العربى الذى يريد مناقشة الاستشراق ومزاحمة الزميل العربى ولأخذ مكان الصدارة حتى يلحق بالكبار بعيدا عن الصغار وحتى يعيش نفسيا فى المركز بالرغم من أنه جسديا يعيش فى الأطراف. ففى مقدمة الناشر كثيرا من المغربيات فى التحليل والمراجع وهجوم على المؤرخين القدماء لما تحمله من تخليط وبهتان على الاستشراق الخالص مثل وضع فهرس مؤلفات ابن رشد (قنواتى). المقالات ص ٢٦-٢٧. وأحيانا يعطى الاستشراق الغربى العربى مادة دون تأويل أو قراءة مع أن الفلسفة هى القدرة على القراءة والتأويل من أجل اقتناص الدلالات. ويتابع الاستشراق العربى آخر مفاهيم الحى اللاتينى، ويضيع الموضوع الثابت فى اللهث وراء الجديد المتغير فى المفاهيم والمناهج. وقد لا يزيد تعليق الناشر الاستشراقى عن مجرد تكرار نصوص أخرى فى الهامش تدعيما للنص الأول. ويستحيل معرفة هذه المعركة، خصومة ابن رشد مع الشراح وانتصاره لأرسطو دون اعادة بناء الموقف القديم كله. المقدمة ص ٥-٦٦. وينعى الناشر غياب ترجمة عربية لكتاب مونك Mélanges والمغاربة أولى بترجمته لمعرفتهم باللغة الفرنسية وقربهم من الثقافة الفرنسية. صحيح أن بعض مؤلفات ابن رشد مازالت فى ترجماتها العبرية أو عربية بحروف عبرية تنتظر ردها إلى العربية. ويهود المغرب أقرب إلى تحقيق هذه الرغبة دون ما انتظار إلى =

جـ- وتبين كل رسالة على حدة أولوية تمثل الوافد على تنظير الموروث. ففى رسالة "**فى لزوم جهات النتائج من المقدمات**" يتصدر الوافد على الموروث[1]. يأتى أرسطو أولا ثم الاسكندر ثم ثاوفرسطس وثامسطيوس ثم أودميوس وأسماء الفرق كلها من الوافد ثم المفسرون المتأخرون ثم المتقدمون. كما أن كل الاحالات من الوافد مثل القياس والبرهان[2]. الموضوع هو تبعية النتائج إلى جهات المقدمات فى القياس. والمفسرون فريقان: المتأخرون، الاسكندر وثامسطيوس وأبو نصر، والمتقدمون ثاوفرسطس وأوديموس. وقد توهم المتأخرون فى تحديد المقدمات الوجودية عند أرسطو فى الزمان أى المقدمة الموجودة بالفعل بينما قال المتقدمون مثل ثاوفرسطس بوجود المحمول للموضوع بأطلاق، لا فرق بين الفردى والضرورى والممكن. وقد أتفق المفسرون على ذلك مع أن ظاهر كلام أرسطو يوحى بتحديد زمان للمقدمات لأنها مطلقة. وتطلق المقدمة الوجودية على الضرورى والممكن معا. ومع ذلك أخطأ المفسرون مثل الاسكندر والفارابى فى تحديد زمانها وأنواعها. يرى الاسكندر وتابعه فى ذلك أبو نصر أن المقدمات توجد فى زمان محدود وهو غير صحيح. فالمطلقة العامة ليست الوجودية المخصوصة. حجة الاسكندر أن شرط المقول على الكل أن يكون له مادة وأن تكون بالضرورة أو بالامكان أو بالفعل. وهو ما أوهم ابن رشد فى شبابه وجعله يعتقد شرط المقول على الكل فى المقدمة الضرورية أى الكبرى على مذهب الاسكندر. وكما حل الاسكندر الشكوك على أرسطو بعد خمسة قرون فقد حل ابن رشد شكوك الاسكندر بعد ألف عام. ويبدو أثر علم الحديث عند الشراح المسلمين فى تحديد زمان الرسل وزمان النصوص وكأن المقدمة المنطقية رواية لها زمانها وأجيالها المتعاقبة، والمطلقة ليست هى

= تأسيس جمعية مثل الأكاديمية الأمريكية للعصور الوسطى. ولا يمكن تحويل الترجمة الانجليزية من العبرية إلى ترجمة عربية لأنها ليست أسلوبا عربيا مؤلفا بها حذف وزيادة. ويستحيل تحليل المضمون لها لأنها ليست النص الاصلى. ويصف الناشر أول كل ورقة أسوة بالاستشراق الغربى. كما يترك للمستشرق التحقق من شخصية أبى مليح الرقاد (ص١١-١٢). وكان يمكن للناشر ترجمة النص الفرنسى لدارنبرج دون السخرية من الباحثين العرب (عبد المجيد الغنوشى ص ١٢) وإزاحة الزملاء عن الطريق لافساح المجال للعالم الأوحد والناشر المدقق. ويبدو التعالم فى رفض عرض مسألة لأنها بلغت من الشهرة حدا يستحيل معه تفصيل القول فيها(ص٢٢). وإن تصنيف الباحثين إلى مشارقة ومغاربة قد يكشف عن اتجاة عرقى أو ثقافى وتقليد الغرب فى تمييزه بين المغرب الاسلامى L'Occident Musulman عن مشرقه وربط المغرب بالغرب أكثر من ربطه بالشرق.

(١) مقالات ص١٧٦-١٨٦.

(٢) أرسطو(٣٨)، الاسكندر(٩)، ثاوفرطس،ثامسطيوس (٢)،أوديموس (١) المفسرون المتأخرون (٢)، المتقدمون (١)، القياس، البرهان (١).

الوجودية المخصوصة بوقت. ويعتمد ابن رشد على الشراح المسلمين الفارابى وابن سينا فى فهمهم لأرسطو، أن النتيجة تابعة للمقدمة الكبرى وإن كانت فى المختلطة تابعة لأخس المقدمتين. بل احتج ابن سينا لمذهب أرسطو بالمقول على الكل كشرط لانتاج القياس. وداخل الفارابى شك لأنه أراد أن ينتقل من صورة القياس إلى مادته فى الانتاج. فكيف يشترط أرسطو فى انتاج القياس من قبل صورته ما يوجد فى مادته؟ أرسطو الصورى على حق فى تبعية النتائج للمقدمات فى القياس من حيث صورته. ويحيل ابن رشد إلى كتاب البرهان مفسرا الجزء بالكل، والقضية بالمذهب. ويبدد شكوك الشراح اليونان مثل الاسكندر وهو أن شرط المقول على الكل عند أرسطو هو أن تكون أ ضرورية و ب ممكنة بالفعل. وقد شك أبو نصر أيضا فى أن تكون المقدمة الكبرى ضرورية والصغرى ممكنة ولا يكون القياس باطلا. فالأولوية عند أرسطو للضرورى على الممكن، وللوجودى بالفعل على الوجودى بالقوة، والأهم هو الكبرى لا الصغرى لأن الكبرى هى التى تحدد جهة النتائج. ويبدو ذلك فى الشكل الأول وفى الشكلين الثانى والثالث بعد ردهما إلى الأول. وإعطاء الأولوية للأول على الثانى والثالث لأن الأول أشرف فكر دينى مقنع واسقاط للقيمة على أشكال القياس الصورية. وهذا كله يبين لمن ارتاض هذه الصناعة. والحكم بين أرسطو وشراحه فى حاجة إلى خبرة طويلة بصناعة المنطق. وقد فهم ابن رشد أرسطو أخيرا فاكتملت الحكمة النقلية به عندما أوتيت له كما اكتملت الحكمة النظرية والعملية بالكندى والفارابى وابن سينا.

ويعتمد ابن رشد فى نقده للشراح دفاعا عن أرسطو على أرسطو نفسه بعد أن يكون قد درس الموضوع بنفسه حتى يحكم بين الخصمين. ويرفض اقتراح الشراح بوجود خطأ فى النسخ كحل لحيرتهم وشكوكهم مادام يمكن حل الشك عقلا بالعودة إلى نص أرسطو وحسن فهمه، وافتراض الصحة التاريخية وارد من علم الحديث وعلم أصول الفقه. يعرض حجج أرسطو وحجج الشراح مسلمين ويونان ثم يبين مدى اختلاف الشراح واتفاقهم مع مذهب أرسطو ثم ينقد الشراح لمخالفاتهم للمذهب. ويبين أسباب سوء التأويل والفهم دفاعا عن المذهب بالرغم من اعتذار الكل بنص أرسطو تمحكا به. وينتهى ابن رشد إلى حسن الظن بأرسطو ونهاية الشكوك والتأويلات الفاسدة من الشراح. وقد أتت هذه الشكوك إلى الشراح من جهة اشتراك الاسم وهو أمر فى غاية الخفاء لخفاء المعنى اذا لم يصرح أرسطو فى كتاب "البرهان" بأن جهات النتائج تتبع جهات المقدمات الكبرى فى مادتها وجهتها بل من حيث صورتها فحسب. وقد أطلق أرسطو القول ونبه على ذلك [1].

---

(١) السابق ص ١٦٠/١٨١-١٨٢/١٨٦/١٧١-١٧٢/١٨٣-١٨٤.

مسار الفكر فى التاريخ هو سوء الفهم والانحراف والخروج على الأصل الأول. وكلما توالت الأجيال فان الجيل اللاحق يقلد الجيل السابق ويقع فى أوهامه. هذا هو مصير أرسطو بين الشراح اليونان أولاً والمسلمين ثانيا، من المتقدمين مثل ثاوفرسطس وأوديموس ومن المتأخرين مثل الاسكندر وثامسطيوس وأبى نصر. ويقوم ابن رشد بمهمة تصحيح الانحراف وتصويب الخطأ، والتحول من الظن الى اليقين، وتلك مهمة الأجيال، وفعل التقدم فى التاريخ، من المتقدمين الى المتأخرين بعد أن أضل المتقدمون المتأخرين. التاريخ قبل ابن رشد انهيار وتقليد وبعده نهضة وابداع. لقد أضل متقدمو الشراح مثل ثاوفرسطس وأوديموس المتأخرين مثل ثامسطيوس وأبى نصر. وتابع المتأخرون وهم المتقدمين . فالتقليد يؤدى الى الانهيار [1].

ويتجه ابن رشد مباشرة الى الكشف عن غرض أرسطو وقصده مستعملا أفعال البيان. ويعانى مع أرسطو والشراح وكأنه الغزالى فى "المنقذ من الضلال". يبدأ بالشكوك، ويتحدث فى ضمير المتكلم الجمع تعبيرا عن الأنا الحضارى. ويستعمل منهج التأويل لحل الشك بعد البداية بحسن الظن بأرسطو وأن نظره أعلى من الكل. وينتهى الى أن الغلط على الناس من جهة اشتراك الاسم طبقا لمبحث الألفاظ عند الأصوليين. كما يستعمل المنهج الرياضى فى المطلوب إثباته، فرض المقدمات ثم الاستدلال ثم النتيجة[2].

وقد خطأ فريق آخر من الشراح مثل ثاوفرسطس وأوديموس وكثير من قدماء المشئين أرسطو فى جعله النتيجة تابعة لجهة المقدمة الكبرى فى المقاييس المختلطة من الوجودية والضرورية، وأرادها تابعة لأخس الجهتين. الخلاف فى الرؤية بين أرسطو وشراحه فى سلم القيم، القيمة الأعلى عند أرسطو والأدنى عند الشراح وكأن المنطق أيضا يخضع للقيمة.

وفى المورث يتقدم الفارابى ثم ابن سينا [3]. خالف الفارابى الشراح اليونان فى جعل النتيجة تابعه لأخس المقدمتين وجعلها تابعة للأشرف. كما شارك الاسكندر فى جعل المطلقة هى الوجودية المخصوصة فى الوقت. وسبب خطئه عدم فهم معنى المقول على الكل عند أرسطو وشكه عليه كيف يشترط أرسطو انتاج القياس من جهة صورته ما يوجد فى مادة دون مادة. ويستعمل ابن رشد برهان الخلف لتفنيد حجة الفارابى. فلو كان هذا

---

(١) السابق ص ١٨٠-١٨١-١٨٣-١٨٤/١٧٦-١٧٧

(٢) السابق ص ١٧٦-١٧٧/١٨٢/١٨٥.

(٣) الفارابى (٧)، ابن سينا(١).

من شرط المقول على الكل لما نتج القياس من الممكنين. إن شرط المقول على الكل عند أرسطو فى الكبرى هو ما يقره الفارابى. خطأ الفارابى ليس فى القصد الحضارى الكلى مثل خطأ ابن سينا ولكن فى الجزئيات والاستدلالات. خلاف ابن رشد مع الفارابى خلاف الصديقين، ومع ابن سينا خلاف العدوين. خطأ الفارابى من الداخل وخطأ ابن سينا من الخارج. أخطأ ابن سينا فى استعمال حجج أرسطو لمخالفته فى تبعية النتيجة لأشرف المقدمتين وجعلها ابن سينا والشراح تابعة لأخس المقدمتين. وتغيب المقدمات والخواتيم الايمانية من هذا المقال نظرا لطابعه المنطقى الصرف. لذلك يعيب ابن رشد على الشراح النصارى مثل يحيى بن عدى خلط أرسطو بالدين[1].

د- وفى "المقول على الكل" يتصدر أرسطو ثم الاسكندر ثم ثاوفرسطس وثامسطيوس وأوديموس. ومن أسماء الفرق المشاؤون والمفسرون ثم المتفلسفون من النصارى والمفسرون من القدماء[2]. يحدد ابن رشد معنى المقول على الكل عند أرسطو تماما وبدقة ويثبت خطأ المفسرين فى اختلافاتهم عليه. الغرض موضوع أرسطو فى إحدى كتبه وليس أرسطو نفسه وتحديد الموضوع بدقة متجاوز الشخص الى الموضوع وتحليله. يريد ابن رشد تخليص أرسطو من براثن الشراح ويعيده الى مساره الصحيح فى التاريخ ودفع التهم عنه وتبرئته باعتباره قاضيا، لا فرق بين الشراح اليونان مثل ثاوفرسطس والاسكندر وبين الشراح المسلمين، الفارابى وابن سينا. لم يفهم المفسرون ما قاله أرسطو لذلك لم يوافقوه فى جهات نتائج المقاييس المختلفة[3].

لقد أجمع المفسرون على أن مذهب أرسطو هو لزوم جهات النتائج لجهات المقدمات. وخرج البعض منهم على هذا الاجماع اعتمادا على وهم بعض المتأخرين مثل الاسكندر وثامسطيوس وأبى نصر لا المتقدمين مثل ثاوفرسطس وأوديموس. ولم يوافق الشراح على ما يقوله أرسطو فى جهات نتائج المقاييس المختلطة. ويعرض للشراح المسلمين مثل الفارابى وابن سينا كما يعرض للشراح اليونان. وقد ظن ابن سينا أنه زاد على أرسطو ضروبا كثيرة من المقاييس. يذكر ابن رشد أرسطو بمناسبة تصحيح فهم ابن سينا له أى بسبب صورة الوافد فى الموروث وليس تعاملا مع الوافد وحده. ويعيد تأويل

---

(١) المقالات ص ١٨٠/١٧٨/١٧٦.

(٢) أرسطو (٣٥)، الاسكندر(٧)، ثاوفرسطس، ثامسطيوس، أوديموس(١)، المشاؤون، المفسرون(٢)، المتفلسفون من النصارى ، المفسرون من القدماء(١).

(٣) المقالات ص ١٥٢-١٥٤/١٦٠

الشراح ويرده الى أصله فى أقوال أرسطو فيضرب عصفورين بحجر واحد. عيب المفسرين اغماض الأمر حتى على فاهم أرسطو، والمعرفة عن طريق الوساطة دون الذهاب الى أقوال أرسطو نفسه. مع أن دور الشراح هو المساعد على فهم النص الأصلى. ودور الشراح المتقدمين مساعدة الشراح المتأخرين[1]. لذلك يعتمد ابن رشد فى تصحيحه للشراح على أرسطو نفسه وعلى أقواله عودا الى الأصل. وفى نفس الوقت يعتمد على الأمر نفسه أى على الموضوع ذاته وهو أصل النص. فالأصل قول أو شىء. والقول الفصل قول ابن رشد الذى يتحد بالشىء فى صيغة "فنحن نقول" تمايزا بين الأنا والآخر.

ويحتج الاسكندر بأن الأمثلة التى يستعملها أرسطو مقدمات طبيعية متوسطة بين الضرورى والممكن. ظن الاسكندر أن الوجودية التى عناها أرسطو فى زمان ومكان معينين وليست الموجودة فى كل زمان ومكان لأن الاطلاق عند أرسطو فى المقدمة، متى وجد الموضوع وجد المحمول. وقد ذهب ذلك على سائر المفسرين القدماء، وأختلفوا فى المقدمة الوجودية. ويرى الشراح ثاوفرسطس وأوديموس أن الوجودية عند أرسطو تعم الضرورى والممكن والموجود بالفعل. وعند الاسكندر الموجودة بالفعل فى زمان معين فقط. وعند أوديموس وثاوفرسطس الوجودية تعم الضرورى والممكن والموجود بالفعل على عكس الاسكندر الذى يعنى بالوجودية الموجودة بالفعل[2].

ويحيل ابن رشد الى باقى مؤلفات أرسطو شارحا المنطق بما بعد الطبيعة. فالضرورة والامكان مقولتان فى المنطق وموضوعان فيما بعد الطبيعة وأحيانا يرجع ابن رشد أخطاء الشراح الى أخطاء مادية فى النسخ التى قرأها الشراح أو فى الأصل القديم. فالمعنى هو الذى يحكم النص. وهو ما وقع لأبى نصر فى تأويله على أرسطو أنه متى كانت الكبرى ضرورية بالقوة فى الشكلين الثانى والثالث كانت النتيجة ضرورية. وهو قول متناقض. وقد كان ذلك أيضا نفس اعتذار الفارابى لأرسطو [3].

ويعبر ابن رشد عن قصد أرسطو بطريقة معيارية، ما ينبغى أن يكون عليه المعنى لأنه يعرف الموضوع بتحليله الخاص ومن ثم يضبط معانى أقوال أرسطو من أعلى ومسبقا. لا تفهم أقوال أرسطو من الألفاظ الى المعانى بل من المعانى الى الألفاظ. وما ينبغى أن يكون عليه المعنى ينبع أيضا من طبيعة العقل. ولما كان العقل هو الذى

---

(١) السابق ص ٥٤/١٥٦/١٦٠.

(٢) السابق ص ١٥٦-١٥٧/١٦٣.

(٣) السابق ١٦٤/١٦٩.

يجمع بين أرسطو وابن رشد سهل فهم المعنى واتفاق العقلاء عليه. فالمقدمة الكبرى هى التى تحدد الجهة فى النتيجة، والمعنى المعيارى هو الذى يمنع الشكوك ويقضى على سوء تأويل الشراح. وهو الحق فى نفسه، الشىء فى ذاته، ويتفق مع اللفظ. يختلف مع الشراح، ومن ثم يعارضون اللفظ والشىء فى ذاته. لذلك لم يفهموا الأنواع الوجودية والمطلقة والضرورية. وعندما يجد الشارح نفسه مختلفا مع أرسطو فأنه يعتذر عنه ويؤوله حتى يتفق مع قوله وكأن ابن رشد هنا يقرأ الشرح بطريقة المتكلمين الذين يؤولون النقل طبقا للعقل. وهذا ما فعله ثامسطيوس وأبو نصر[1].

يتحدث ابن رشد عن هذا الرجل ويقصد أرسطو دون تبجيل أو تعظيم بلقب الحكيم أو المعلم الأول، رجل يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق دون تأليه أو تعظيم أو إعجاب. ويشعر ابن رشد بمسؤولية جيله وزمانه فى تبديد الشكوك. وضعف نظر الناس وقلة حكمتهم سبب التشكك عليه ورد قوله بما يظهر لهم. ويزداد الضعف إذا لم يظهر للمتقدمين، وبالتالى يكون التاريخ جهلا مركبا، جيلا وراء جيل. وأسوأ شىء للمتأخر الاضطراب عن تعليم أرسطو وسلوك طريقة أخرى وكأن ابن رشد يدافع عن نمطية الفكر فى التاريخ دون بدائل. لقد انحرف الفارابى عن مسار أرسطو فى المنطق كما انحرف عنه ابن سينا فى الطبيعيات والالهيات.

ويتبع ابن رشد مسار فكر أرسطو من البداية الى النهاية مستدلا معه وبمنطقه لبيان اتساق الحجج وسلامة المنطق وأن قول أرسطو واضحا بذاته. فلم يرد أرسطو أن يكون القياس منتجا من سالبتين لا بالقوة ولا بالفعل. يبحث ابن رشد عن الوضوح وما هو بين بنفسه. فان كان غامضا أظهره. يبين الاستدلال، ويضع المقدمات، ويستنبط النتائج. ومسار التاريخ من أرسطو الى المشائين مسار من الوضوح الى الغموض، ومن متقدمى المشائين الى متأخريهم مسار من الغموض الى الأكثر غموضا، مع أن المتقدم معين للمتأخر وليس سببا فى حيرته، وعامل مساعد لاستخراج الحق. فتاريخ الحقيقة سقوط وانهيار من الحق الى الظن، ومن الصواب الى الخطأ، ومن الحقيقة الى الوهم. وتكون مهمة ابن رشد التاريخية هو العود من الغموض الى الوضوح، ومن الظن الى الحق، ومن الخطأ الى الصواب، من الوهم الى الحقيقة. ونادرا ما يخطىء ابن رشد أرسطو ويصوب الشراح. ويبين ابن رشد غرض أرسطو وقصده أى اتجاه أقواله. فالقول ليس فقط لفظا أو معنى بل هو اتجاه وقصد يجمع بين اللفظ والمعنى والشىء. ويصح قول ابن

---

(١) السابق ص ١٦٣/١٦٥-١٦٦/١٧٠.

رشد إذا ما اتفق مع قصد أرسطو، يصح قول أرسطو إذا ما أتفق مع قول ابن رشد. وتخطىء أقوال المفسرين إذا ما حادت عن قول أرسطو ولكن لا يخطىء قول أرسطو إذا ما حاد عن قصد المفسرين. فالقول ليس خاصا فقط بأرسطو. بل ان ابن رشد أيضا يقول كما يقول السائل افتراضا. وبيان القصد بطبيعته يكون موجزا لأنه يتجه الى الكلى وليس الى الاجزاء[1]. وربما كان ابن رشد قاسيا على الشراح ظانا أن الشرح هو المطابقة وليس القراءة فى حين أن الشرح هو قراءه للآخر من منظور الأنا، وإعادة كتابة للنص فى بيئة ثقافية مخالفة ولأهداف مغايرة. فلا يوجد فهم صحيح أو خاطىء ولكن هناك تأويل فى ظروف مغايرة وهو بداية الابداع. فما يسميه ابن رشد سوء تأويل ابن سينا أو غيره قد يكون قراءه له أو إبداعاً منه[2].

وفى الموروث يتصدر الفارابى ثم ابن سينا. ويحال الى كتاب القياس للفارابى[3]. يبدو الفارابى شارحا أرسطو لأنة يأتى بعده مباشرة وقبل الاسكندر وابن سينا. والاحالة الى قياس الفارابى تعادل الاحالة الى قياس أرسطو. ويروى الفارابى عن الاسكندر سوء تأويل موقف أرسطو فى القول على الكل. فمعرفة ابن رشد بالاسكندر عن طريق رواية الفارابى، المعلم الثانى. والحقيقة أن كليهما، أبا نصر والاسكندر يسىء تأويل أرسطو بطريقتين مختلفتين. فعند أرسطو يكون المحمول موجبا أو مسلوباً من كل ما هو جزء للموضوع أو يتصف بالموضوع، عند الاسكندر بالفعل، وعند الفارابى بالقوة وبالفعل. وقد ظن الاسكندر أن أرسطو أراد بالمطلقة الوجودية فقط، وانها مطلقة من اللفظ لامن الضمير ويعنى بذلك المقدمات الكلية المخصوصة بالوجود فى الزمان. وهذا كله سوء تأويل لأرسطو. فأرسطو يتحدث عن الأخلاق دون تحديد بزمان. ولكن طبيعة الذهن البشرى ومسار التاريخ يؤديان الى الانتقال من الصورى الى المادى، ومن المطلق الى المعين. لقد توهم الفارابى أن المقول على الكل ما وصف بالموضوع، وأنه معنى زائد على مفهوم المقدمة الكلية. بين الدلالة الأولى والدلالة الثانية. وهو فى ذلك تابع لثاوفرسطس وأوديموس من القدماء والاسكندر من المحدثين، مؤرخا لهم وراويا عنهم، وشارحا قول الاسكندر أن حذف الجهة دليل عليها. وهذا سائغ فى اليونانية وليس فى العربية دون اشارة صريحة الى التمايز بين اللغتين. يعيد ابن رشد الواقد الى الموروث،

---

(١) السابق ص ١٥٢-١٥٣/١٥٦-١٥٩/١٦٠-١٦١/١٦٣/١٦٦-١٦٨/١٦٩-١٧١/١٧٥.

(٢) انظر دراستنا: "من المطابقة والتأثير الى القراءة والابداع ، مراجعة لكتاب أرسطوطاليس فى الشعر لشكرى عياد فى "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧ ص ٣٩٣-٤٠٨.

(٣) الفارابى(١٤)، ابن سينا(٤)، كتاب القياس للفارابى(١).

ويتمسك بظاهر اللفظ وبمنطق اللغة. وقد عنى أرسطو بتقسيم المقدمات الى ثلاثة أقسام بحسب انقسام طبيعة الموجودات وليس فقط حسب طبيعة الاعتقاد أى ما يوجد فى النفس، توحيدا من أرسطو بين المنطق والوجود وكأن ابن رشد يقرأ أرسطو قراءة هيجلية. وقد خالف الفارابى أرسطو. ويعتذر ابن رشد عن ذلك بسوء التأويل. وهو منهج إسلامى خالص فى اتفاق النقل الصحيح مع العقل الصريح دون ما حاجة الى تأويل النقل حتى يتفق مع العقل. تأويل الفارابى تقول عليه، وخروج على ظاهر اللفظ وعلى الأمر نفسه. وقد توهم الفارابى أن الخطأ فى القسمة حتى يشرع فى التأويل. هنا يبدو ابن رشد ظاهريا[1]. لقد شرح الفارابى أرسطو ولخصه ابن رشد. وكان خطؤه أنه تصور أن الوجودية مخصوصة بزمان معين. أراد الفارابى تحويل المنطق الصورى الى منطق مادى، وادخال الوجود والموضوع والزمان فى مادة القضايا. وذلك ليس خروجا على أرسطو بل تطويرا له وإبداعاً فيه. وتلك علاقة الخلف بالسلف، إبداعاً لا تقليدا، وتطويرا لا تبعية مثل علاقة المسيحية باليهودية وعلاقة الاسلام بالمسيحية. ويبدو المنهج الاسلامى واضحا فى المقالات، العودة الى النص الأول لأرسطو تطهيرا له من سوء تأويل الشراح مثل العودة الى النص القرآنى الأول تخليصا له من براثن المفسرين. كما أن منهج الحكم بين المتخاصمين، أرسطو وشراحه، ومقارنة أدلة كل فريق بأدلة الفريق الآخر والتحقق من صحتها ثم إصدار حكم بالبراءة لأرسطو وإدانة الشراح هو منهج أبى الوليد قاضى قضاة قرطبة. كما أن اللجوء الى ظاهر قول أرسطو هو منهج القاضى الظاهرى. وتبدو الأمثلة الفقهية مضحكة أحيانا كما هو الحال فى الفقه الافتراضى مثل "ولا مفكرا واحدا غراب" سالبة ضرورية لا وجودية. وربما تشير الوجودية الى الاحساس بضرورة الواقعية فى المنطق، وأهمية المواد مع الاشكال [2].

وقد أخطأ ابن سينا فى معنى المقول على الكل يشير اليه فى بداية المقال وفى نهايته، وظن أن هناك مقاييس اقترانية غير الحملية والشرطية وجعل عددها كالحملية أو قريبا منها. وأخرج الحملية مثل الشرطية، وألف منها أقاويل ثم خلط الحمليات بها. وظن أنه بذلك قد زاد على أرسطو. وقد اقتبسها من المتفلسفين من النصارى وليس من المشائين. ابن سينا سارق وليس مبدعا، سارق من النصارى المتفلسفين وليس من المشائين. وإن كان له إبداع فهو منحرف تابع للفروع وليس للأصول. وظل تشكيك ابن

---

(١) انظر دراستنا: ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية، كلية المقاصد الاسلامية، بيروت، فبراير ٢٠٠٠.
(٢) السابق ص ٦٩/١٧.

سينا وانحرافه حتى زمان ابن رشد. والزمان كفيل بحل الشكوك حتى من أضعف الناس حكمة وأقلهم نظرا. التاريخ هنا عنصر إيجابى لكشف الحقائق، انتقالا من الزيف الى الصدق، ومن الخطأ الى الصواب. كتب ابن سينا مملوءة بالتشكيك على أرسطو خاصة فى المسائل الكبار. ومن أراد التعلم فعليه تجاوز كتب الفارابى المنطقية وكتب ابن سينا الطبيعية والالهية [1].

ويضع ابن رشد تقابلا بين لسانهم ولساننا، بين اليونانية والعربية، احساسا بالتباين اللغوى. فما يسوغ فى لسان اليونان قد لا يسوغ فى اللسان العربى بل يكون مستكرها. فاللسان العربى هو أساس الذوق اللغوى، استحسانا أو استكراها. ويبدأ المقال بالبسملة والصلاة والسلام على محمد وآله والدعوة بالتيسير والرحمة مع تحديد وقت الفراغ من التأليف، أربعة أعوام قبل ان ينتقل الى الرفيق الأعلى مما يدل على أن التأليف كان على فترات متباعدة وغير مرتبط بفترة معينة من حياته[2] . والسؤال الآن: ما دلالة هذة القضية ؟ معنى المقول على الكل، اتفاق جهات النتائج مع جهات المقدمات، وما أهميتها؟ هل العلم للعلم؟ لذلك فضل الفقهاء الانتقال الى العلم النافع بالرغم من محاولات نقل المنطق من المستوى الصورى الى المستوى المادى بالأمثلة الفقهية والقياس الشرعى.

هـ- و"فى المقاييس المختلطة" يتقدم أرسطو ثم الاسكندر ثم ثاوفرسطس وبحال الى كتاب القياس لأرسطو. والفرق كلها يونانية مثل المفسرين وقدماء المشائين والمتأخرين[3] . يبدأ ابن رشد بفحص غرض أرسطو فى المقال بداية بالموضوع. ثم يبين مخالفة المشائين المتقدمين له ومخالفة المشائين المتأخرين لأرسطو وللمتقدمين. ويرجع الى الأصل مبينا تطابق أرسطو مع الخلف، ومخالفة المتقدمين له أقل من مخالفة المتأخرين. يحلل ابن رشد الموضوع وأرسطو يتفق معه وليس العكس. ابن رشد هو المشروح وأرسطو هو الشارح. ابن رشد هو الذى يقول وليس أرسطو، ثم يعلن اتفاق الأمر فى نفسه أى الموضوع كما حلله مع اقوال أرسطو ومخالفة أقوال الشراح له وللموضوع على السواء، وهو أن المقاييس المختلطة من الوجودية والضرورية غير تامة، وأن جهات النتائج فيها تابعة لجهات المقدمات. ولا يكتفى ابن رشد باعلان الحكم

---

(١) السابق ص ١٥٥-١٥٦/١٧٥.

(٢) السابق ص ١٥٨/١٥٢.

(٣) أرسطو (٢١)، الاسكندر(٣)، ثاوفرسطس(١)، كتاب القياس(١)، المفسرون، قدماء المشاؤون، المتأخرون(١). مقالات ص ١٣٩-١٥٠.

النهائى مثل القاضى بل يعطى الحيثيات أى تعليل الحكم، وكل حكم يقوم على علة كما هو الحال فى منطق الأصول، وبناء على مقياسين، أقوال أرسطو والأمر نفسه أى الأصل والفرع. مهمة ابن رشد إيجاد العلة وتعدية الحكم. ويستعمل أحيانا فى منطق الحكم برهان الخلف أى افتراض صحة موقف الشارح ثم بيان مناقضة أرسطو له كنوع من الجدل فى افتراض صحة أقوال الخصوم. ويتحدث فى ضمير المتكلم المفرد " أما أنا فلست أدرى" مما يدل على أن الموضوع معاش فى وعيه وليس مجردا حتى ولو كان موضوعا منطقيا. وأحيانا يأخذ تأويل أرسطو الخاطىء، ويستخرج نتيجتين مستحيلتين منه من موقف الشراح يونان ومسلمين مما يدل على معرفة ابن رشد ببناء المذهب دون أن يكون الشراح طول الوقت على خطأ وأرسطو طول الوقت على صواب، مرة لهم ومرة عليهم. فالغاية الوصول الى الحق الذى يراه ابن رشد [١]. ويهدف ابن رشد الى التوضيح. يضع مقدمات الاستدلال وينتهى الى نتائجه، ولا داعى للتكرار. ومقياس معرفة أرسطو هو ظاهر قوله والأمر فى نفسه اللفظ والشىء. يقوم ابن رشد بتوضيح المعنى وهو الرابطة بينهما. فمستويات التحقق ثلاثة: اللفظ والمعنى والشىء، اللفظ أى النقل والمعنى أى العقل، والشىء أى الطبيعة نظرا لاتحاد الوحى والعقل والطبيعة. والقول ليس مقصورا على أرسطو بل ممتد أيضا الى ابن رشد [٢].

واشترط الاسكندر فى المقول على الكل شرط الفعل كى يكون موجبا. وقد يكون فى ذلك معذورا لأن أرسطو أتى برسمه فى أول كتاب القياس. ويبدد ابن رشد هذا الشك ويجد للاسكندر مخرجا. فهو القاضى والحكم. ولم يتعد ثاوفرسطس الظن فى حين وصل ابن رشد الى اليقين، نفس يقين أرسطو فى تطابق جهات النتائج مع جهات المقدمات. ونظرا لاتساق مذهب أرسطو وإحالة الاجزاء الى الكل فان موضوع جهات النتائج فى المقاييس المختلطة يحيل الى موضوع المقول على الكل [٣].

وفى الموروث يتصدر الفارابى. ويحال الى كتاب القياس له أيضا دون الاكتفاء بمجرد السماع أو الشهرة[٤] . فاذا تعادلت الاحالات الى المصادر بين أرسطو والفارابى فان الفارابى يتصدر الاسكندر. وقد اعترض الفارابى على معنى المقول على الكل عند

---

(١) مقالات ص ١٣٩/١٤١/١٤٤.

(٢) السابق ص ١٤٠-١٤٦/١٥٠.

(٣) السابق ص ١٤٥/١٤٨-١٥٠.

(٤) الفارابى (٥)، كتاب القياس(١).

أرسطو بأن القياس المركب من مقدمتين ممكنتين غير بين الانتاج. ويحاجج ابن رشد الفارابى على مستوى ظاهر قول أرسطو وعلى مستوى الموضوع نفسه بأن شرط الانتاج غير شرط النتيجة. ويستعمل ابن رشد لفظ "اللهم" كتعبير أدبى. ويبدأ المقال بالبسملة وطلب العون من الله والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد، وينتهى بطلب التوفيق للصواب برحمة الله[1] .

و- و"**فى المقدمة الوجودية أو المطلقة**" يتصدر أرسطو ثم الاسكندر ثم ثاوفرسطس ثم ثامسطيوس ثم أوديموس. ويحال الى كتابى "البرهان" و"القياس" لأرسطو. والفرق كلها يونانية، المفسرون ثم متأخرو المفسرين وقدماء المشائين[2]. مرة يبدأ ابن رشد بالخلاف مع الشارح الذى أساء تأويل أرسطو، ومرة يبين موقف أرسطو ثم الخلاف مع الشارح، مرة من الخصم ومرة من النفس، ومرة من الآخر ومرة من الأنا، مرة من المتهم ومرة من المتهم. يزعم كل مفسر أن مذهب أرسطو توقع الخلط بين الفرع والاصل بل تم استبدال الفرع بالأصل. ومن ثم يكون مقال ابن رشد عودا الى الأصول، وهو الأصولى الفقيه. ويحتج كل مفسر على أرسطو إما من جهة الأمر نفسه أى الموضوع أو من كلام أرسطو. ويعيد ابن رشد دراسة الموضوع، وينتهى الى نتيجة مخالفة للمفسر. ويعيد تفسير كلام أرسطو، ويثبت سوء تأويل المفسر له. مرة يتجه ابن رشد الى الشيء ومرة الى القول، مرة يصحح الرؤية ومرة يصحح الشرح، مستشهدا بنص أرسطو الأصلى. يعرض حجج الشراح وينتقدها حجة حتى تظهر صحة قول أرسطو المتفق مع صحة الرؤية المباشرة للموضوع. وهو منهج علمى يقوم على التحقق من صحة القروض. وهى فى هذه الحالة أقوال الشراح ومطابقتها مرة على الأصل، وهو نص أرسطو، ومرة على الفرع وهو الأمر نفسه، مرة فى القول ومرة فى الشيء نفسه. ويبين ابن رشد أسباب خطأ الشراح إما سوء فهم ألفاظ أرسطو، لذلك يورد ابن رشد نص أرسطو بألفاظه، أو عادة أرسطو فى الاستعمال والاستبدال والنقل بين أشكال القضايا أو تبعية الشراح بعضهم لبعض، والنقل عن بعضهم البعض كما نقلوا عن الاسكندر. وينتهى ابن رشد الى كشف الحقيقة، حقيقة الموضوع كما رآه أرسطو، وحقيقة قوله المطابق لرؤيته، وخطأ تأويل الشراح لقوله لأنهم لم يروا الموضوع، واعتمدوا على شرح القول

---

(١) مقالات ص ١٣٩/١٤١-١٤٢/١٤٩-١٥٠.

(٢) أرسطو(١٧)، الاسكندر(١٠)، ثاوفرسطس(٤)، ثامسطيوس(٣)، أوديموس(١). البرهان، القياس(١). المفسرون(٤)، متأخرو المفسرين، المشائون(١). مقالات ص ١١٤-١١٢.

دون رؤية الشيء، على الحجج النقلية دون العقلية. والنقل دون العقل ظن لأنه يعتمد على اللغة ومنطقها فى حين أن البرهان نظر فى الأشياء. ويحيل ابن رشد الجزء الى الكل، والقياس الى البرهان. فلا يفهم الجزء إلا فى اطار الكل كما هو الحال فى النص والسياق[1].

ومع ذلك لا يبرىء ابن رشد أرسطو على طول الخط اذ يكون أحيانا هو المسؤول عن ما وقع فيه الشراح من خلط وسوء تأويل. فقد كان عليه أن يبين جهة من جهات الوجود، يذكر أحكامها فى الانتاج وهى الوجودية خارج النفس. بل أن أرسطو يخلط أحيانا فى رؤيته للموضوع بين أنواع المطلقة كما خلط بين أنواع الممكنة. ومنهج ابن رشد فى رفع الخلط وسوء التأويل من الشراح منهج معيارى يقوم على معرفة الأمر فى نفسه أى رؤية الشيء ثم مطابقة قول أرسطو به ومخالفة أقوال الشراح له. لذلك كان مذهب أرسطو باستمرار معروفا بنفسه أى بديهيا مطابقا للعقل عار من الشكوك التى تلزم الشراح وحدهم. عرفه أوائل الشراح أكثر مما عرفه أواخرهم. فالسلف خير من الخلف، ومطابق للواقع أى التجربة والمشاهدة، جمعا بين العقل والطبيعة. وهذه حكمة أتاها الله له. فالوحى والعقل والطبيعة نظام واحد [2]. معركة ابن رشد مع أرسطو، مشائين ومسلمين، مع الموروث الوافد والوافد الموروث. فلا فرق بينهما فى الشرح ووضعه فى سياقه التاريخى. ويتبع منهج القاضى بين المتخاصمين. يقارن بين أدلة كل من الطرفين ويتحقق منها ثم يصدر الحكم القائم على الحيثيات. فهو ليس فقط قاضيا، قاضى قضاة قرطبة ولكنه قاضى بين متخاصمين فكريين فى الفلسفة، بين الشراح من ناحية، وبين الشراح وأرسطو من ناحية أخرى، لا ينحاز الى فريق أو يميل لفريق أخر. ويتحقق من الأدلة على مستويات ثلاثة: الأول تحديد معانى الالفاظ، والثانى دقة المعانى، والثالث الأمر نفسه. ويضع احتمال خطأ الشراح حتى يصح أرسطو فى النهاية.

ويبين ابن رشد الغرض من المقال وهو الفحص عن المقدمة الوجودية والمطلقة فى حد ذاتها أولا ثم معرفة أرسطو ثانيا ثم اختلاف المفسرين ثالثا. فابن رشد هو المؤلف الأول وأرسطو هو المؤلف الثانى الذى تطابق نتائجه نتائج المؤلف الاول ثم الشراح الذين أساءوا تأويل المؤلف الثانى لأنهم بدأوا من القول وليس من الشيء. ومن ثم يراجع ابن رشد تأويلاتهم على الأمر نفسه أولا وعلى أقوال أرسطو ثانيا. والتفسير بالغرض جزء من المشروح كله عند ابن رشد، تحويل أرسطو الى أغراض ومقاصد . كما يبحث ابن

---

(١) مقالات ص ١١٤-١١٦/١١٩.

(٢) السابق ص ١١٦/١١٩-١٢٠.

رشد عن الواضح بنفسه، ويستدل من المقدمات على النتائج، ويراجع ويتحقق على مستويات التحقق الثلاث، اللفظ والمعنى والشيء، وابن رشد هو الذى يقول مع أرسطو وليس أرسطو.

ومن الموروث يتصدر الفارابى ثم ابن سينا مع الاحالة الى كتابين لابن سينا "الشفاء" و"النجاة" وكتاب واحد للفارابى هو البرهان [1]. وهنا يصعب التفرقة بين الموروث والوافد نظرا لأن الموروث خاصة الفارابى راو عن الوافد ومصنف لمذاهب الشراح اليونان. إذ يحكى أبو نصر أن مذاهب الشراح فى المقدمة الوجودية متعددة متضاربة، مذهب اوديموس وثامسطيوس فى مقابل مذهب الاسكندر. الأول المقدمة المطلقة والوجودية هى التى حذف منها جهة الامكان وجهة الاضطرار. والمطلقة عند ثاوفرسطس ليس لها إلا وجود فى الذهن فتكون قوتها فى ذوات الجهات إذا نسبت اليها قوة المهملة فى ذوات الأسوار أو نسبت اليها. عند ثاوفرسطس وأدويموس الوجودية عند أرسطو تعم الضرورى والممكن والموجود بالفعل. وعند الاسكندر الموجودة بالفعل فى زمان معين فقط نظرا للتمييز بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. وكالعادة يعرض ابن رشد حجج الشراح وموقف أرسطو على مستوى القول ثم يعرض الأمر كما هو فى نفسه، الأشياء ذاتها. وثامسطيوس راو فى كتابه عن المفسرين شارحين أرسطو. وله رأى مخالف لرأى الاسكندر. مذهب الاسكندر. أن المقدمة الوجودية هى المقدمة الممكنة إذا وجدت بالفعل فى الزمان الحاضر. يعسر وجودها كلية بل توجد بالاتفاق فى الزمان. وهو المذهب الذى مال الفارابى اليه. ليست الوجودية هى الأقلية كما فهم الناس عن الأسكندر بل ربما الأكثرية أو كلاهما معا. ويرجع الخطأ الى احتمالين: الأول أن الأسكندر لم يفهم معنى قول أرسطو والذى يدركه ابن رشد جيدا. والثانى أن الاسكندرانيين لم يفهموا ما فهم الاسكندر على وجه الصحة. ويرجح ابن رشد الاحتمال الثانى. يبدو الفارابى هنا راويا ومؤرخا للفلسفة بعد الكندى مما يدل على ظهور الوعى التاريخى الفلسفى مبكرا. ويميل الفارابى الى مذهب الاسكندر فى المقدمة الوجودية بالفعل. أما المقدمة الممكنة فى أقل الزمان والوجودية فى أكثر الزمان أى يوجد محمولا لكل موضوعها فى أكثر الزمان فانها تستعمل فى العلوم. ومنها المقدمات الضرورية وغير الضرورية[2].

وابن سينا له مذهب مستقل فى الموضوع يقوم على الخلط ابتداء من تقسيمه

---

(١) الفارابى (٤)، بن سينا(٢)، الشفاء، النجاة، البرهان(١).

(٢) مقالات ص ١١٤/١١٦/١١٨-١١٩/١٢٠/١٢٢.

الحمل الضرورى على أنحاء خمسة طبقا للمقدمات. خطؤه فى متابعة الاسكندر دون الرجوع الى الأصل وهو أرسطو. وهو منهج إسلامى يلجأ الى الأصل دون الفرع كما هو الحال فى التفسير وفى الأدلة الشرعية الأربعة. فخطأ المسلمين مزدوج بسبب فهم أرسطو من خلال شراحه. وقد ناقض ابن سينا نفسه بين "الشفاء" و"النجاة". اعتبر فى "الشفاء" أن المطلقة هى التى محمولها موجود للموضوع مادام المحمول موجودا رأى سخيف ثم عاد فى "النجاة" وجعل المطلقة تقال على الأربعة وعلى الثلاثة وعلى هذا المعنى الذى سخفه من قبل ونسبه الى الاسكندر. ويدل ذلك على وعى تاريخى عند ابن رشد وفى نفس الوقت على ضرورة اتساق الحكيم. وقد يكون التناقض ظاهريا نظرا لتغيير السياق. فكل تحليل ابن وقته متسق مع نفسه وليس مع تحليل فى موقف سابق. هذا هو الخلاف بين موقف "الشفاء" وموقف "النجاة" دون افتراض تغيير الرأى وتطوره بالضرورة. ليس ابن سينا مؤرخا وانما هو الذى بنى الحكمة وقسمها فى ثلاث. لذلك كان صامتا عن مصادره. المهم البنية لا التاريخ[1].

ويظهر الله كموضوع فى قضية حملية يكون المحمول فيها وجود الموضوع دائما وضروريا وباطلاق مثل: الله حق، الفلك متحرك أو أزلى. فالله موضوع منطقى. كما أن صفاته تعزى إلى الطبيعة مثل الفلك أزلى. القضية الأولى طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، والثانية إلهيات مقلوبة إلى أسفل. ويبدأ المقال بالبسملة وطلب العون بلطف الله والصلاة والسلام على محمد وآله، وينتهى بالحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد الكريم[2].

ز- **"وفى جهات النتائج"** فى المقاييس المركبة يتصدر أرسطو والحكيم ثم الاسكندر ثم ثامسطيوس وثاوفرسطس ثم أوديموس. ومن الفرق يتصدر القدماء ثم قدماء المشائين ثم المشاؤون والمتأخرون [3]. يعرض ابن رشد القضية ثم يحاول التعرف على بنية المذاهب فيها. والقضية هو مذهب أرسطو فى جهات النتائج الحادثة عن المقاييس المركبة من مقدمتين مختلطتين ذوات الجهات الثلاث، وهو المذهب الحق بالرغم من إمكانية نقده وتصحيح بعض دعاويه واستدلالاته. يحب ابن رشد أرسطو ولكن حبه للحق أعظم. وهو مذهب يجعل نتائج المقاييس المركبة فى الشكل الأول من الضرورية

---

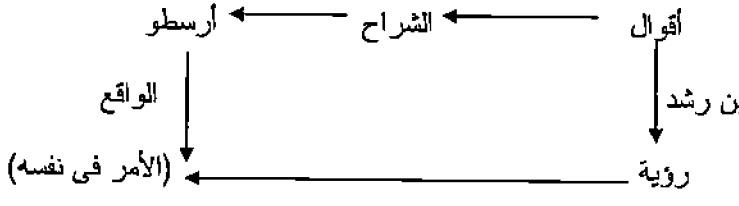
(١) السابق ص ١١٦/١٢٠-١٢٢.

(٢) السابق ص ١١٦/١٢٢/١٢٠.

(٣) أرسطو (٤١)، الحكيم(٨)، الاسكندر(١١)، ثامسطيوس، ثاوفرسطس (٣)، أوديموس (١)، القدماء المشاؤون (٢)، المشاؤون، المتأخرون(١) مقالات ص ١٢٣-١٣٨.

والوجودية تابعة فى الجهة لجهة المقدمة الكبرى. فالانتاج بحسب أشرف الجهتين. وخطأ الشراح أنهم جعلوه من جهة أحسن الجهتين وكأن المنطق يخضع للقيمة وأن أشكال القياس خاضعة لسلم القيم. ويستقى ابن رشد مذهب أرسطو من مصادره الأولى وليس من أقوال الشراح رجوعا إلى الأصل.يرفض تأويل الشراح ويعود إلى أصول أرسطو بلا تأويل. وهو موقف ظاهرى يرفض التأويل مع أن كل قراءة تأويل سواء من الشراح لأرسطو او من ابن رشد للشراح لأرسطو. فى حين أن ابن رشد المتكلم الفيلسوف يقوم بالتأويل حتى تتفق النصوص مع اجتهادات الفلاسفة فى قدم العالم وخلود النفس الكلية [1].

ويحدد ابن رشد قصد أرسطو عن طريق تعميم الخصوص وتخصيص العموم كما يفعل الأصولى، وهو صحة الانتاج الذى يوجد فيه شرط المقول على الكل. ويحيل إلى مقاله الآخر فى الموضوع. وقد صرح أرسطو نفسه بهذا القصد وهذا الشرط. غرض ابن رشد بيان أن مذهب أرسطو هو الحق، وهو مذهبه فى جهات النتائج الحادثة عن المقاييس المركبة من حقيقتين مختلطتين من المقدمات ذوات الجهات الثلاث لا ما توهم ثاوفرسطس وثامسطيوس وكثير من قدماء المشائين طبقا لظاهر قول أرسطو لا على ما أوله الاسكندر أو أبو نصر تابعا له. يحدد ابن رشد الغرض من المقال وهو انقاذ مذهب أرسطو من سوء التأويل عائدا إلى قول أرسطو نفسه طبقا لظاهر قوله . ويبدو ظاهرى النزعة ضد التأويل ان كان اخراجا للقول عن معناه الصحيح. وبالتالى فان صحة مذهب ابن رشد ليست قطعية مبدئية بل تعتمد على فهم ظاهر القول وبناء على الأمر نفسه أى تجريبيا. يبحث عن الموضوع، ويستدل من المقدمات على النتائج، ويصف مسار فكر أرسطو موازيا لمسار فكره. يقيم السابقين ويصحح تأويلاتهم. ويبحث عن الصواب والخطأ، ويحكم بعد المداولة مثل التحقق من الخصومة بين الفريقين. وابن رشد هو الذى يقول وليس أرسطو. يشرح نص الشراح شارحين نص أرسطو على مستوى القول. وفى نفس الوقت يرى الموضوع نفسه ويراجع عليه القولين السابقين على النحو الآتى:



(١) السابق ص ١٢٣/١٢٧/١٣٧-١٣٨.

والحكيم والحقيقة شيء واحد. أقواله حقيقة ونموذج ومعيار يقاس عليه أقوال الشراح. فالحكيم هو الحكم إذا اختلف الشراح فيما بينهم. ففى المقاييس المختلطة من الوجودى والضرورى تتبع النتيجة المقدمة الكبرى لأنها المقول على الكل. واذا كانت المقدمات غير تامة فالنتائج كذلك. قد يتفق أقوال الشراح مع ظاهر كلام الحكيم أو تخرج عليه بدافع تأويل بعيد. والتأويل منهج موروث لدراسة علاقة أرسطو بالشراح، الأصل بالفرع، النص بالشرح. يعود ابن رشد إلى الأصل والى النص للحكيم على الفرع وعلى الشرح. كلام الحكيم هو الظاهر، وأقوال الشراح هو المؤول. وكلاهما مقولتان أصوليتان. وأحيانا يؤول ابن رشد كلام الحكيم حتى يتفق مع شرحه الصحيح. ويتصور ابن رشد اعتراض الخصم من أجل معرفة سبب الشبهة والدفاع عن فهم أرسطو الصحيح. يدخل فى مسار فكر أرسطو ليتبع منطق استدلالاته ومن ثم يكون ابن رشد هو الحكم بين المتخاصمين فى أرسطو. ينقد الفارابى لسوء فهم أرسطو وينقد أرسطو لسوء فهمه للحقيقة والواقع أى الأمر فى نفسه. ابن رشد هو المراجع والمحقق والدارس والعالم (١).

ويذكر ابن رشد ثامسطيوس وثاوفرسطس معا. الأول من متقدمى المشائين والآخر من متأخريهم. ويقرن ثاوفرسطس بأوديموس أيضا من قدماء المشائين والغرض الدفاع عن مذهب أرسطو فى جهات النتائج ضد توهم ثامسطيوس وثاوفرسطس. فثامسطيوس توهمات بالنسبة لموضوع جهات النتائج عند أرسطو. وخطأ أرسطو جعل النتائج تابعة للمقدمات فى المقاييس المختلطة من الوجودية والضرورية. فظن الشراح فى مقابل يقين أرسطو وابن رشد. ويصح فهم أرسطو إذا ما أخذ على ظاهره دون تأويل كما يفعل ابن رشد.

وكما أخطأ الاسكندر فى التأويل وتبعه الفارابى فى نفس الخطأ يؤيد ابن رشد الاسكندر إذا فهم أرسطو على ظاهره لأن كلام أرسطو لا يحتاج إلى تأويل. وينقده إذا ما أول أرسطو. لذلك أخطأ الأسكندر عندما فهم الوجودية عند أرسطو أنها الموجودة بالفعل. وقد أدرك الفارابى أن تأويل الاسكندر غير صحيح. فالشارح الاسلامى مرة يتبع الشارح اليونانى، ومرة يستقل عنه طبقا لنص أرسطو أو طبقا للأمر نفسه. الشرط عند الاسكندر مادى، لا فرق بين وجودية وضرورية. شرط القول على الكل أن يكون الحد الأوسط موجودا بالفعل فى المادة الوجودية والضرورية لا فى جميع المواد وبالتالى يتبدد شك الفارابى عليه.

---

(١) السابق ص ١٢٧-١٣٤/١٣٣/١٣٥

ولا يخطىء ابن رشد إلا الشراح المتقدمين على الاسكندر. ولا يصدر حكما واحدا على الشارح فى كل الحالات بل طبقا لكل حالة. فالشارح مرة يحسن الفهم ومرة يسيؤه. مرة يأخذ الكلام على ظاهره ومرة يؤوله. مسار الشرح اذن من سىء إلى أسوء، من تأويل قريب من النص إلى تأويل بعيد عنه، من الأشرف إلى الأخس توحيدا بين المنطق والقيمة. ويحاول ابن رشد العودة إلى الأصل فى مسار معاكس من التاريخ إلى النص، ومن الشرح إلى الأصل، وكأنه أصولى بمعنين، العودة إلى الأصول أى النص، وكما هو الحال فى التيار الأصولى، والعودة إلى الأصول أى الأول فى الزمان كما هو الحال فى التيار السلفى. والقدماء لفظ عام يوحى بالبعد التاريخى للفكر. فقد توهم القدماء وشكوا فى كيفية جعل أرسطو النتيجة تابعة لجهة إحدى المقمتين، وعدم التفرقة بين المقدمة الكلية والمقول على الكل وكأن ابن رشد يفصل بين مرحلتين تاريخيتين ما قبل القدماء وما بعد المحدثين[1].

ومن الموروث يتصدر الفارابى الشارح الأول لأرسطو قبل الاسكندر [2]. ولا توجد إحالة إلى مصادر إلا إلى شرح القياس. وقد تأول الفارابى أرسطو أيضا كما أوله ثاوفرسطس من قدماء المشائين والاسكندر وثامسطيوس من محدثيهم، خروجا على مذهب أرسطو. لقد تابع الفارابى الاسكندر فى تأويله لأرسطو فى معنى الوجودية وجعله الموجودة بالفعل. والفارابى راو ومؤرخ للشراح خاصة الاسكندر. ومع ذلك خالفه فى تأويل معنى المقول على الكل عند أرسطو، كما أنه حاد عن صحة بعض تأويلاته. شرط الفارابى فى جميع المواد إنما يصدق فى مادة واحدة هى الضرورية والوجودية. وهو ما قصده الاسكندر بوجود الحد الأوسط بين الكبرى والصغرى ومن ثم لا يصح شك الفارابى على الاسكندر. يقوم ابن رشد هنا بدور القاضى الذى يحكم أحيانا لصالح الفارابى ضد الاسكندر وأحيانا أخرى لصالح الاسكندر ضد الفارابى. ويبين ابن رشد شرط المقول على الكل الذى اختلف فيه المفسرون مراجعا التاريخ وعائدا به إلى أصوله الأولى عند أرسطو. وبالرغم من رفض الفارابى مذهب الاسكندر فى المقول على الكل إلا أن ابن رشد يرفض رفض الفارابى استنافا لعملية التطهير لنص أرسطو. اذ يسىء الفارابى أيضا تأويل أرسطو، وعذره رغبته تصحيح أرسطو بعد أن تحقق أن أمر المقول على الكل غير صحيح لأنه كان سبب استبعاد بعض المقاييس غير التامة. ويستأنف ابن رشد تبرير الفارابى لأرسطو مصححا فهمه بأن المقول على الكل عنده بالمعنى العام [3].

---

(١) السابق ص ١٢٤/١٢٦-١٢٧/١٢٩/١٣٧/١٣٢.

(٢) الفارابى (١٢).

(٣) مقالات ص ١٣١-١٣٤/١٣٦/١٤٥/١٤٧/١٢٩-١٣٠.

ويبدو موقف أرسطو متفقا مع الفطرة الاسلامية أى الفكر الطبيعى الذى يجعل الطبيعة قيمة. ويبدأ بالبسملة والصلاة على محمد وآله وصحبه. وينتهى بالدعوة إلى الله بالتوفيق للصواب سبحانه لا اله إلا هو وحده. وتختلف الدعوات والابتهالات والمقدمات الايمانية بحسب الأمزجة والعادات. ويتم تحديد مكان النسخ وزمانه، اشبيلية والدعوة لها بأن يجيرها الله مما يثير الأشجان والأوجاع ثمانية وعشرين عاما قبل رحيل ابن رشد مما يدل على امتداد فترة التأليف على فترات حياته كلها.

ح- "وفى القياس الحملى والشرطى، ونقد القياس الاقترانى عند ابن سينا"

يتصدر أرسطو والحكيم ثم ثامسطيوس. ويحال إلى القياس وأنالوطيقا الأول ثم إلى الجدل. ومن الفرق يحال إلى المفسرين وحدهم[1] . ويؤلف ابن رشد فى موضوعات أرسطو حتى ولو لم يختلف عليها الشراح من أجل تدعيمها وعرضها وفهمها وتنظيرها وبيان معقوليتها مثل استحالة طلب مجهول أول بقياس شرطى منفصل أو متصل، ولهذا لم يثبته أرسطو فى كتاب القياس محيلا الجزء إلى الكل. يبدأ ابن رشد بالفاعل "أرسطو" ثم بالفعل "يرى"، بالمؤلف الأول، أرسطو وليس بالمؤلف الثانى، ابن رشد نفسه. عيبها أنها لا تتكون من ثلاثة حدود لأنها ليست مقاييس حملية. لذلك لا تدخل تحت حد القياس المطلق بل فى كتاب الجدل. لا تسمى قياسا إلا باشتراك الاسم. ولا يطلب منها مجهول بالرغم من استعمال أرسطو فى كتبه مقدمات جدلية بصيغ شرطية. فكل قياس إما حملى وإما شرطى وإما مركب منهما وهو قياس الخلف. والصيغ الحملية هى الصيغ التقريرية الوصفية فى حين أن الصيغ الشرطية هى الصيغ الاحتمالية. وقد قدم أرسطو ذلك بناء على تحليله الأمر نفسه أى الأشياء ذاتها وليس بناء على رأى خاص أو وجهة نظر شخصية[2] . ويبحث ابن رشد عن الوضوح. ويستدل من المقدمات على النتائج. ويرفض الهذيان. وابن رشد يقول وليس أرسطو وحده[3]. ويستغرب من تبعية الشراح للحكيم أحيانا دون التشكيك عليه حتى يثير الفكر، ويبرز الخلاف، ويحكم بين المتخاصمين. فاذا أجمع المفسرون على شىء واضطربوا فى شىء آخر فالاجماع حجة ودليل شرعى.

ومن الموروث يتصدى الفارابى ثم ابن سينا. ويحال إلى التحليل والبرهان

---

(١) أرسطو (١١)، الحكيم (١)، ثامسطيوس (١)، القياس (٧)، أنالوطيقا الأول (١)، الجدل (٢)، مقالات ص١٦٧-٢٠٧.

(٢) السابق ص ١٨٧/١٩٠/١٩٢/١٩٤-١٩٥/١٩٧/٢٠٦-٢٠٧.

(٣) السابق ص ١٨٢/١٩٧/١٩٠-١٩١/١٩٩/٢٠٢-٢٠٣/٢٠٦.

للفارابى والى المقدمات لابن سينا. ومن الأسماء يتصدر النبى ومحمد ثم مسيلمة. ومن التعبيرات الدينية "يوحى اليه" مما يدل على أن الموروث ليس الفلسفى وحده بل أيضا الدينى العام[1]. وقد شك الفارابى على أرسطو فى القياس المطلق شاملا الحملى والشرطى معا. وشاركه ابن سينا فى هذا الشك. اذ ان ابن سينا يخالفه أحيانا ويتفق معه أحيانا أخرى. واذا كانت نسب أجزاء البراهين الشرطية مثل نسب ما ألف فى الحملية إلا أن صيغة الشرطى تقتضى بذاتها الشك فى المستثنى مما يتطلب إلا يكون قياس شرطى ما كان المستثنى فيه بين بنفسه. وبالرغم من موافقة ابن سينا على ذلك إلا أنه لا يرضى ببرهانه وتشكك فيه. ويحكم ابن رشد بينهما، ويرجح كفة الفارابى، ويعطى حيثيات الحكم. ويستشهد ابن رشد بنصوص أبى نصر وليس بنصوص أرسطو إلا من أجل التوفيق. ويؤيد الفارابى ويهاجم ابن سينا كرجل وشخصية وليس فقط كأفكار[2].

ويتفق ابن سينا مع الفارابى فى حد القياس المطلق الذى يشمل القياسين. ويتمايز ابن رشد عنهما بالرغم من أنه أقرب إلى موافقة الفارابى أولا ثم مخالفته ثانيا، فى مقابل هذيان ابن سينا فى "الشفاء". ويرفض ابن رشد اقتراح ابن سينا بوجود قياس اقترانى بالاضافة إلى الحملى والشرطى. وهو مأخوذ من النصارى المتفلسفين وليس ابداعا خاصة وأن ابن سينا صامت عن مصادره. فنظرا لرغبة ابن سينا فى التجميع ضم المتفلسفين النصارى ظانا أنه رد على أرسطو القياس الاقترانى كما يعترف ابن سينا نفسه فى "الشفاء". وهو تناقض لأنه يرى أن كل قياس حملى يمكن أن يتحول إلى قياس شرطى وأن كل قياس شرطى، يمكن أن يتحول إلى قياس حملى. ومع ذلك هما قياسان مختلفان. وأقيسة ابن سينا خارجة عن الطبع لا يمكن للعقل استعمالها. ولا تعبر عن الفكر الانسانى بالطبع كاستعمال الحملية. فكل أنواع الشرطيات المتصلة تعتمد على مقدمات خارج الطبع. لذلك يكثر منها ويملؤ الشفاء بها. ويعترف أن صدقها بالاتفاق مع أن ما بالاتفاق غير متناه لا تنظر فيه أية صناعة لأن مقدماته متعاندة. وصحيح يثير قياس الشفاء الدهشة من هذه الأشكال المتبعة، مصادرها وطرق إبداعها وأوجه استعمالها. ويحيل ابن رشد إلى كتاب ابن سينا "المقدمات" ويعنى به بارمنياس. ويستعمل بعض الأمثلة المحلية من الموروث قبل فعل "يوحى اليه" وأسماء النبى محمد ومسيلمة فى

---

(١) الفارابى (٧)، ابن سينا (٦)، التحليل، البرهان (الفارابى)، المقدمات (ابن سينا) (١)، النبى (٦)، محمد (٣)، مسيلمه (١)، يوحى اليه (٤).

(٢) مقالات ص ١٨٨/١٩٧-١٩٩-٢٠٠/٢٠٢/٢٠٥/٢٠٧.

أشكال القضايا الحملية تقريبا للأفهام بدلا من هوميروش والأمثال اليونانية. ويبدأ بالبسملة، ويطلب العون من الرب والصلاة على محمد وآله والحمد لله رب العالمين.

و"فى كتاب الحد" يتصدر الاسكندر ثم أرسطو أى الشارح على المشروح مما يدل على أهمية تخليص أرسطو من براثن الشراح، ثم الاسكندرانيون ومتأخرو الاسكندرانيين إحساساً بالتاريخ، وأن السلف خير من الخلف، والأوائل أفضل من الأواخر حيث أرسطو مازال حيا فى القلوب مثل النبوة قبل أن يصيبها التحريف والتغيير فى الزمان، وقبل أن تتحول الخلافة إلى ملك عضود [1]. يبدأ أرسطو بالموضوع الأرسطى، تعريف الحد ثم يبين تشويه الشراح اليونان والمسلمين له. وبعد المقارنة بين أقوال أرسطو وأقوال الشراح يبرىء أرسطو ويتهم الشراح. والصلة بين النص والشرح هى الصلة بين الأصل والفرع، بين الاستقامة والانحراف. ويستمر الانحراف كلما تقدم الزمان. فمتقدمو الشراح أفضل من متأخريهم نظرا لقربهم من النص. ومتأخرو الشراح أسوء من متقدميهم نظرا لبعدهم عن النص. مسار التاريخ اذن من الكمال إلى النقص، ومن اليقين إلى الظن، ومن الوحدة إلى التعدد. يقوم ابن رشد بتصحيح المسار والعودة إلى الأصل والاستقامة واليقين والوحدة الأولى فى النص الأرسطى.

يُرجع ابن رشد التاريخ من المتأخر إلى المتقدم عودا إلى الأصول. يعيد متأخرى الاسكندرانيين إلى متقدميهم، ومتقدمى الاسكندرانين إلى الاسكندر، والاسكندر إلى أرسطو. ويظهر البرىء أمام المتهمين الشراح على اختلاف أجيالهم. يظهر الاسكندرانيون أتباع الاسكندر. منهم المتقدمون والمتأخرون إحساساً من ابن رشد بالزمان عكسيا. فالمتقدم خير من المتأخر، والسلف خير من الخلف. وبالرغم من اتهام الفارابى الاسكندرانيين بتحريف كلام الاسكندر إلا أنه يشارك فى نفس التصور، أن الخلف انحراف عن السلف. لا خلاف فى ذلك بين الشراح المسلمين والشراح اليونان. ولو أن الشراح المسلمين اتبعوا المتقدمين مثل الاسكندر أكثر من اتباعهم المتأخرين. فالسلف خير من الخلف، والأوائل أفضل من الأواخر. يدافع أبو نصر عن الاسكندر ضد الاسكندرانيين وجعل ما طلبه الاسكندر شرطا يذهب أى شك فى المقدمة. ويرفض ابن رشد زيادة الاسكندر العرضة للنقد لأن رسم أرسطوطاليس ليس ناقصا كما رأه الاسكندر بل كاملا لا يحتاج إلى تمثيل. ومن ثم يكون حد أرسطو للحد حدا تاما لا ينقصه تمثيل كما توهم الاسكندر وأبو نصر فى حين أن زيادة الاسكندر فيها زيادة ونقص. يدافع ابن

---

(١) الاسكندر(٩)، أرسطو(٦)، الاسكندرانيون، متأخرو الاسكندرانيين(١)، مقالات ص ٩٧-٩٩.

رشد عن الرسم التام عند أرسطو وأنه ليس فى حاجة إلى تمثيل كما يقول الشراح. فالمقدمة، وهو الحد، تتحل بالذات إلى موضوع ومحمول دون حاجة إلى تمثيل. الموضوع هو أن اقتران الموضوع بالمحمول وهو شرط المقدمة ليس حدا عند الاسكندر.

ويتصدر الفارابى بمفرده. كما يظهر كلام العرب لابراز الموروث اللغوى. يوافق الفارابى الاسكندر فى سوء فهمه لأرسطو. ويتابع تحريف الاسكندرانيين، وكلاهما متوهمان. أما ابن رشد فانه يعود إلى الأصل. فالأصل أصدق من الفرع. وهو مقياس أصولى لحل مشكلة التعارض والتراجيح. فحد أرسطو هو الحد التام لا ينقصه شىء لا زيادة ولا تمثيلا كما توهم الاسكندر وأبو نصر[1].

ونص أرسطو قصير وهو جوهر المسألة. يقوم ابن رشد بنقد الوافد والموروث عند الشراح المسلمين والموروث الوافد عند النصارى، ويحاول فض النزاع بين المتخاصمين كقاضى عالم. لم يخطىء أرسطو إلا نادرا. ويعود خطؤه إلى الشراح. وبالرغم من أنه يقول أحيانا "زعم" أرسطو فانه لا يعنى تخطئته بل تطهيره من سوء التأويل فى الحضارتين اليونانية والاسلامية كما طهر الاسلام العقائد المسيحية من الخلافات العقائدية والعودة إلى الأصول الأولى والوضوح العقلى والأمر نفسه. إعادة دراسة الشراح نوع من عذر أرسطو، واكمال الناقص أو الجمع بينه وبين أفلاطون كما فعل الفارابى أو عذره بسبب اللغة اليونانية ونقلها إلى اللغة العربية.

ويحيل ابن رشد إلى كلام العرب حتى فى مقالات المنطق ولو بدرجة أقل من شروحه وتلخيصاته وجوامعه لأنها أقرب إلى منطق العرب منها إلى منطق اليونان. مثال ذلك غياب الرابطة فى القضية الحملية إلا الضمير وهو الميدان الذى تألق فيه الفارابى[2]. وينتهى المقال بالدعوة إلى الله بالتوفيق للصواب والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه.

ى- و"فى **كليات الجواهر وكليات الأعراض**" يتصدر أرسطو وحده. ولا يظهر فعل القول إلا مرة واحدة فى زمن المضارع تعبيرا عن حقيقة وليس رواية لتاريخ قبل أن يرصد ابن رشد تأويلات الآخرين له، إبرازاً للموضوع، جسم الجريمة قبل اتهام المؤولين والدفاع عن أرسطو[3]. وكلام أرسطو أوضح وأبسط وأسهل من شروح مؤوليه. يستعمل

---

(١) الفارابى(٤)، كلام العرب(١).

(٢) وقد استأنف القضية من المعاصرين عثمان أمين.

(٣) أرسطو (٥) مقالات ص ٧٥-٨٠.

ابن رشد برهان الخلف فى تفنيد التأويلات الخاطئة لأرسطو من أصل اثبات المحال الذى ينتج عنها. وينتهى إلى بعد غور أرسطو وفطرته الفائقة وقدرته على الوصول إلى الحق. والعمق والفطرة مقياسان إسلاميان، العمق والوضوح، الباطن والظاهر. يهدف ابن رشد إلى معرفة الشيء وتأويلاته القديمة عند اليونان والجديدة عند المسلمين فيقوم بتصحيحها والعودة إلى أصل أرسطو.

والحقيقة أن الفارابى وابن سينا كانا يقومان بعمليات حضارية، النقل والاستيعاب. وابن رشد الفقيه يريد العودة إلى النص الأصلى فى الفلسفة مثل ابن حزم وابن تيمية فى الكلام. وهذا انتصار لأرسطو لاتفاق قوله مع قول ابن رشد مع الأمر نفسه الذى تم اكتشافه فى حضارتين مختلفتين وعبر عنه فيلسوفان.

ومن الموروث يتصدر الفارابى ثم ابن سينا. فالشارح أكبر من المشروح. ومن ثم يكون هذا المقال أقرب إلى تنظير الموروث قبل تمثل الوافد بفارق ضئيل. يؤول الفارابى الكليات ويجعلها ضربين كمذهب ثان فى مقابل المذهب الأول. والمذهب الثالث هو تأويل ابن سينا. يجمع ابن رشد بين التأويلات الثلاثة، القديم والفارابى وابن سينا ليفصل بينهما كما يفعل القاضى بين المتخاصمين حتى لو اضطره ذلك إلى الدفاع عن ابن سينا بعد اكتشافه خلل الفارابى. وتأويل ابن سينا هو اعتبار المقول على الكل محمولا لا على كثيرين. وبالتالى يكون مفهوم القول على ضربين: الأول يشير إلى الموضوعات ذاتها، والثانى ليس فى موضوع. كما يؤول ابن رشد أرسطو عن طريق الخلف. لو أراد الشراح ما قاله أرسطو لذهب مذهب أبى نصر مفسرا الأصل باستحالة الفرع. ومناهج هذه القراءات المتداخلة والمتراكمة أهم من موضوعاتها. فالأزمة والحل فى المنهج أكثر منها فى الموضوع. وكما يبدأ المقال بالبسملة وطلب العون من الله والصلاة والسلام على محمد وآله ينتهى بالدعوة إلى الله بالتوفيق.

ك- و"فى المقاييس الممكنة" يذكر الحكيم وأرسطو ثم ثامسطيوس. فالرمز له الأولوية على الشخص، والشارح يعادل المشروح. ويحال إلى كتاب السفسطة لأرسطو[1]. وابن رشد كالعادة ضد ثامسطيوس ومع أرسطو. فلما احتج ثامسطيوس على أرسطو مسيئا تأويله وعدم فهم موضعه أظهر ابن رشد حجج أرسطو ضد شراحه اليونان والمسلمين. فبيان أرسطو كلى توهمه ثامسطيوس جزئيا. وكذلك شك الفارابى ودون ان

---

(١) الحكيم (٨)، أرسطو (٣)، ثامسطيوس (٣)، كتاب السفسطة (١)، مقالات ص ١٠٦-١١٣.

يحل شكه فى قول أرسطو بأنه لا يكون قياس من ممكنتين فى الشكل الثانى. ويتم الانتقال من الشخص إلى اللقب، ومن أرسطو إلى الحكيم. يخالف ثامسطيوس الحكيم فى المقاييس الممكنة الصرفة فى موضعين. الأول أن القياس الذى يتكون من مقدمتين سالبة وموجبة لا ينتج ممكنة سالبة ولا موجبة فى رأى الحكيم. وللحكيم حجة فى الانتاج أو عدمه لهذا الشكل أو ذلك فى هذه المادة أو تلك، مرة سالبة ضرورية ومرة موجبة ضرورية الحكيم هنا رمز للحقيقة، للأشياء ذاتها، والبرهان العقل. والحكيم يقظ ومنتبه وذكى، لا يرد عليه إلا من كان فى منزلته من اليقظة والانتباه والذكاء وكل رد عليه ممن هو أقل منه يكشف صحة أقوال الحكيم وخطأ أقوال نقاده لأن أقوال الحكيم تتفق مع مجرى الطبع والعادة، بالاضافة إلى ما تقتضيه طبيعة البرهان . يعرض ابن رشد الموضوع الخلافى، ويتحقق من صدق الخصمين ثم الانتصار لأرسطو دون الشراح، للأصل دون الفرع حتى ولو كانت موضوعات الخصومة نظرية وليست عملية كما هو الحال فى الفقه. وكثيرا ما تنتهى دراسة ابن رشد لنفس الموضوع الخلافى إلى نفس النتائج التى توصل اليها الحكيم نظرا لاتفاق الوحى والعقل والطبيعة. وقد خالف ثامسطيوس الحكيم فى توهمه أن البيان الذى استعمله أرسطو جزئيا وليس كليا، وأرسطو برىء من هذا الاتهام. وثامسطيوس يعانده باحتجاجات لا تقنع. كان لدى القدماء صناعات غير برهانية سوف السفسطة تستعمل الأقلية مثل صناعة النحر والذبائح. يمثل القدماء مرحلة التفكير غير البرهانى ولا فرق بين قدماء المشائين ومتأخريهم. ويحيل ابن رشد إلى السفسطة والخطابة دون تحديد هل يشيران إلى الكتاب أم إلى العلمين.

وفى الموروث يتصدر أبو نصر. فهو وحده الشارح وليس ابن سينا ويحال إلى شرح القياس له أيضا. ويعادل الشارح الاسلامى أبو نصر الشارح اليونانى بل والمشروح نفسه[1]. وقد أجاب أبو نصر على شك ثامسطيوس فى المقاييس الممكنة فى الشكلين الأول والثانى ولكنه لم يجب على شك آخر أجاب عنه ابن رشد. الذى يستمر فى عملية التطهير التى بدأها الفارابى. وقد أجاب الفارابى بأن المقدمات الممكنة على التساوى يمكن استعمالها فى الخطابة. فى حين أنه فى الجدل قد يسأل سائل عن مقدمات سالبة أقلية. فان سلم بها الخصم تتغلب عليه إذا ما تحولت إلى الأكثرية. وهى شبيهة بقياس الأولى عند الأصوليين. كما يبحث ابن رشد عن السبب كأصولى يبحث عن العلل، ويعد حجج العناد، ويبين أخطاء هذا الرجل وذاك، يونانيا مثل ثامسطيوس أو اسلاميا مثل ابن سينا وماوقعا

---

(١) ابو نصر (٣)، شرح القياس (١).

فيه من تخليط وتشويش. وابن رشد هو الذى يقول وليس أرسطو وحده. ويظهر العلم الالهى كعامل محدد وللعلم الطبيعى. فاذا كان الممكن الأكثرى معلوما بنفسه بفعل الأكثرية فى مقدماته فان الممكن الأقلى يمكن أيضا أن يكون معلوما بنفسه اعتمادا على مقدمات أقلية أو استنادا إلى معلوم بنفسه مثل العلم الالهى الذى يعتمد على الأقل من الآيات الطبيعية لاتيان الأكثر وهو الله. فالممكن الأقلى يؤدى إلى الضرورى الأكثرى. وهنا يبدو أيضا أن المنطق إلهيات، منطق عقلى فى الخارج والالهيات منطق عقلى فى الداخل، كما أن الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى، والالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أسفل. هناك علم واحد، نسق واحد يظهر فى الوحى والعقل والطبيعة، فى المنطق والطبيعيات والالهيات.

ل- وفى **"القول فى محمولات البراهين"** يتصدر أرسطو والحكيم تحولا من الشخص إلى الرمز ويغيب الشراح اليونان الثلاث. ويحال إلى البرهان لأرسطو[1]. يعيد ابن رشد عرض منطق أرسطو بمصطلحات الأصول. فقد أعطى أرسطو فى أول كتاب البرهان السبارات التى تسير بها المحمولات. والسبر مصطلح أصولى أى التعرف على مواطن التعليل فى منهج السبر والتقسيم . ويشرح ابن رشد أقوال الحكيم للشراح بتحليل الأمر فى نفسه ورؤية الأشياء ذاتها إذا ما سأله أحد على طريقة أحكام السؤال والجواب، والمفتى والمستفتى فى علم الأصول مثل السؤال حول اشتراط الحكيم فى البراهين أن تكون محمولاتها أولية أو قوله إن المحمولات فى أكثر الأمر أعم من الموضوعات. ويستدل ابن رشد من المقدمات على النتائج ويبحث عن العلل والأسباب كأصولى يبحث عن العلل وهو ما يربط النتائج بالمقدمات كالحدود الوسطى فى الأقيسة. وابن رشد هو الذى يقول أيضا وليس أرسطو وحده. كما يحيل إلى كتبه مثل البرهان والمسائل المنطقية مما يدل على وحدة الرؤية ودخول الأجزاء فى كل واحد.

ومن الموروث يتصدر أبو نصر وحده معادلا لأرسطو[2]. ظن أبو نصر أن الجوهر يتبرهن لأن الأجناس تتبرهن بالفصول مع أن الجوهر لا يتبرهن. ويظن أنه يكفى فى البراهين أن يكون الحد الأوسط سبب الطرفين أو لأحدهما وهو غير صحيح لأن السبب يقتضى وجود الشىء. يبدو الفارابى منطقيا يريد البرهنة على كل شىء، وابن رشد عالما طبيعيا يبحث عن علل الأشياء. ويبدأ الكتاب كالعادة بالبسملة وطلب العون من الرب والصلاة والسلام على محمد وآله وينتهى بالحمدلة والصلاة على محمد.

---

(١) أرسطو(١)، الحكيم(٣)، البرهان(١). مقالات ص ٢١٠-٢١٤.

(٢) أبو نصر(١).

م- وفي "من كتاب العبارة" ينصدر الحكيم النموذج لا الشخص ثم أوميروش ويغيب الشراح اليونان. ومن الفرد يأتي المفسرون ثم المشاؤون، ومن الكتب يحال إلى سوفسطيقى والسفسطة لأرسطو[1]. والحكيم والحقيقة شيء واحد. إذا اجتمعت المحمولات المفردة أو تفرقت فانها تصدق مجموعة أو مفردة. والمحمولات المجموعة مركبة وهى صنفان: المحمول بالعرض والمحمول بالذات. فالحقيقة مستقلة عن أرسطو. الحقيقة هى الحكمة بعد أن يتحول الشخص إلى الرمز، وأرسطو إلى الحكيم، والرمز إلى الحقيقة، والحكيم إلى الحكمة. وفي كل الحالات ابن رشد هو الذى يدرس ويستشهد بقول الحكيم. وأحيانا يتفق الشراح فيما بينهم على قول الحكيم بينما يتأول البعض مثل ابن سينا على معنى آخر. وابن رشد يعرض قصد الحكيم لاثبات انحراف الشراح عنه. وقد يكون اثبات كذب مفهوم من جهة الاستعمال أو العادة وليس من جهة الأمر فى نفسه. وذلك لا يمنع من توجيه بعض الشكوك إلى الحكيم والى الشراح من بعده بشرط أن تفهم أقواله فهما صحيحا دون تأويلها. ويبحث ابن رشد عن الوضوح. ويستدل من المقدمات على النتائج. ويبدد الشكوك، ويكشف الكذب والوهم والغلط. وابن رشد يقول أيضا وليس أرسطو وحده.

ومن الموروث يتصدر ابن سينا ثم أبو نصر. ويحال إلى كتاب السفسطة للفارابى[2]. وابن سينا أكثر حضورا من الفارابى لأنه موضوع النقد. والمقال كله نقد لابن سينا بالرغم من غموض العنوان هل هو كتاب العبارة لأرسطو أم للفارابى أم لابن سينا. والأرجح أنه لأرسطو. فالمقالات كلها فى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. وقد شك ابن سينا على أرسطو وعلى جميع الشراح وبخهم. واعتقد أنه إذا كان المفهوم من اللفظ فى الأفراد وهو المفهوم بعينه فى التركيب كان المفهوم من الأفراد صادقا حقا. وذهب عليه أنه ليس بافراد بل هو تركيب بالقوة. لذلك تكذب بعض المقدمات بالضرورة إذا اطلقت بطبيعة الاطلاق لا من قبل الوهم والعادة كما ظن ابن سينا. يقتضى الحل والتركيب بذاته نقلة الفهم من الاطلاق إلى التقييد ومن التقييد إلى الاطلاق، من الوحدة إلى الكثرة ومن الكثرة إلى الوحدة ليس لأن المُفهوم واحد أو مغاير كما اعتقد ابن سينا نقلة بالعرض. عيب ابن سينا هو حسن ظنه بنفسه والثقة الزائدة بها دون شك أو ارتياب. وبالتالى يستعمل ابن رشد تحليل الشخصية فى النقد. والعيب كله من المفسرين لأرسطو مثل ابن سينا نقلا عن الفارابى من كتاب السفسطة. والحقيقة أن الفارابى وابن سينا كانا

---

(١) الحكيم(٩)، أوميرش(٤)، المفسرون، المشاؤون(١)، سوفسطيقى، السفسطة (١). مقالات ص ٨٧-٩٤.
(٢) ابن سينا(٥)، أبو نصر(١)، السفسطة(١).

يقومان بعمليات التمثل لدرأ أخطار الوافد. وابن رشد يقوم بعملية أخرى بعد التمثل وهى النقد التاريخى دفاعا عن أرسطو ضد الشراح المسلمين. ويقوم بدور القاضى بين المتخاصمين على تركة أرسطو. كان الشراح اليونان يمثلون الموروث الوافد بينما كان الشراح المسلمون يمثلون الوافد الموروث. ويشك ابن سينا شكا على المشائين يتوجه إلى أرسطو نفسه والى من أتى بعده من المفسرين. لم يكن ابن سينا مشائيا تابعا بل هو مشائى مبدع. ويدرك ابن رشد مدى اتصاله وانفصاله عن المشائين. وقد أجمع المفسرون على مذهب الحكيم رواية عن ابن سينا وشرحا من الفارابى. ويستعمل ابن رشد بعض الأمثلة العربية للتوضيح مثل "زيد طبيب". ويبدأ المقال بالبسملة وطلب العون من الله والصلاة والسلام على محمد وآله.

ن- و"**فى السابعة والثامنة من السماع الطبيعى**" يتصدر أرسطو ثم يحيى النحوى ثم أفلاطون ثم أبوقراط. فشارح أرسطو هو يحيى النحوى وليس الاسكندر أو ثامسطيوس. وظهر أفلاطون حتى تكتمل الصورة الأفلاطونية. فالشراح أحد أسباب الانحراف عن أرسطو وأيضا علماء اليونان مثل أبوقراط. ويحال إلى السماء والعالم "لأرسطو مرة واحدة". كما يحيل ابن رشد إلى باقى أجزاء الكتاب إلى المقالتين الثانية والثالثة تفسيرا للجزء بالكل نظرا لوحدة الموضوع ووحدة العمل[1]. ومن الموروث يحال إلى الفارابى ثم إلى كتابه "الموجودات المتغيرة" ثم إلى المتكلمين من أهل ملتنا مع ذكر اشبيلية مكان التأليف[2].

والسؤال هو: لماذا كتب ابن رشد فقط مقالا فى السابعة والثامنة من السماع الطبيعى؟ وما سبب الاختيار، الموضوع الدقيق أم الاشكال الخاص، كل متحرك له محرك وهو اساس البرهان على وجود الله فى الفكر الدينى ولتصحيح فهمه حتى يقوم الفكر الدينى الكلامى أو الفلسفى على أساس عقلى متين؟ يثبت ابن رشد التمايز بين المطلوبين فى السابعة والثامنة دون تحديد المطلوب. والغرض من التمييز رفع الخلط، وإحكام الاشتباه، وبيان المجمل كما هو معروف فى منطق الأصول.

يعرض ابن رشد مقدمات أرسطو، ويستنبط معه نتائجه، ويصف مقاصده، ويستأنف استدلالاته لبيان صحة قول أرسطو، واتساق مقدماته مع نتائجه. كل شىء له محرك، والمحرك الأول لا يتحرك. ولا يوجد "قال أرسطو" لأن التاليف معالجة

---

(١) أرسطو (١٦)، يحيى النحوى(٥)، أفلاطون(٢)، أبقراط(١)، السماء والعالم(١)، مقالات ص ٥١-٦٦.
(٢) الفارابى (٤)، الموجودات المتغيرة (٢)، المتكلمون من أهل ملتنا(٢)، اشبيلية(١).

للموضوع نفسه واعادة دراسته سواء اتفق أو اختلف مع أرسطو بعد أن أصبح غامضا بفعل الشراح المسلمين مثل أبى نصر والنصارى مثل يحيى النحوى الذين أسرعوا بالتشبث بالموضوع من أجل الاسراع فى تبرير الخلق وتمرير وجود الله. فالمهم ليس أرسطو بل الدين، ليس الوسيلة بل الغاية. والغاية تبرر الوسيلة. وتظهر أيضا أفعال الشعور مثل الفهم والبيان والفحص، ومسار الفكر البداية والنهاية، ووضع المقدمات واستنباط النتائج ومراجعة فهم المفسرين ومقتضيات المنطق المعيارى. ويكشف ابن رشد منذ البداية عن الغرض من قول أرسطو أن كل متحرك له محرك فى السابعة والثامنة ومقارنة القولين. فبالرغم من التمايز بينهما إلا أنهما يشتركان فى نفس الموضوع. فلا زيادة عند أرسطو ولا تكرار، لا ترديد ولا تحصيل حاصل. كما يبحث ابن رشد عن الوضوح. وهو الذى يقول وليس أرسطو وحده. وينقد ابن رشد الشراح بأرسطو دفاعا عن أرسطو وشارحا أرسطو بأرسطو مثل شرح القرآن بالقرآن. ولا يشير ابن رشد إلا إلى المفسرين مرة واحدة لبيان عدم فهمهم أمر الثقيل والخفيف وحركتهما من غيرهما.

وطريقة ابن رشد هى نفس طريقة أرسطو فى فهم الحركة لا طريقة الفارابى أو يحيى النحوى. فقد فهم أبو النصر أن القوة على المحركة تنقصها بالزمان ولا تتسلسل المحركات بعضها عن بعض إلى مالا نهاية. فى حين أن ابن رشد يثبت أزلية الحركة كما هو الحال عند أرسطو . وخطأ الفارابى أنه ظن أن أرسطو يحدد الحركة بالزمان. وكذلك عارض يحيى النحوى أرسطو بحركة الاسطقسات من ذاتها فى مقابل قول أرسطو بأزلية الحركة. فالقوة التى تتقدم الحركة توجد فى الجسم وليس خارجة عنه. وقد فهم يحيى النحوى بطريقة مخالفة لفهم ابن رشد لأرسطو ، وتابعه أبو نصر، وهى أن القوة على الحركة تتقدم الحركة بالزمان. وعارض أزلية الحركة عند أرسطو. وقد تعرض ابن رشد ليحيى النحوى فى الطبيعيات وليس فى المنطقيات. يؤيد الفارابى أزلية الحركة ولكنه يسىء تأويل أرسطو، ويعارضها يحيى النحوى. فالشارح الاسلامى اكثر التزاما بأرسطو من الشارح النصرانى، وأكثر قدرة على التمييز بين العقل والنقل، بين الوسيلة والغاية باسم الوحى. فى حين أن يحيى النحوى ضحى بالعقل فى سبيل الايمان، وبالوسيلة من أجل الغاية. ويقوم ابن رشد بدور القاضى بين الاثنين، الفارابى الذى يسىء تأويل أرسطو لاثباته أزلية الحركة بارتباطها بالزمان، ويحيى النحوى الذى يثبت نهايتها، ويعود إلى أرسطو أى إلى الموضوع ذاته. وأقوى شك ليحيى النحوى على أرسطو صاغه فى قياس من ثلاث مقدمات ونهايته على النحو الآتى :

كل جسم متناه

والسماء جسم

وكيف يقبل السماء قوة غير متناهية

∴ إما أن السماء أزلى وإما أن القوة متناهية

وفى القياس التقليدى من قياسين على النحو الآتى:

كل جسم متناهى السماء متناهى

السماء جسم والمتناهى لا يقبل قوة غير متناهية

∴ السماء متناهى ∴ السماء لا يقبل قوة غير متناهية والا كان أزليا

لم يصرح أرسطو بهذا لظهوره، ولكن الشراح هم الذين جعلوا الواضح غامضا. أرسطو اذن بين يدى الشراح اثنان: أرسطو الاشراقى الأفلاطونى الذى روج له يحى النحوى وأبو نصر والمتكلمون من أهل ملتنا، وأرسطو الطبيعى كما هو عليه وكما فهمه ابن رشد. لذلك يميز ابن رشد بين تيارين فى فهم أرسطو. الأول التيار الاشراقى الأفلاطونى وهو تيار يحى النحوى والفارابى.والثانى التيار الطبيعى وهو تيار ابن رشد. ويفصل ابن رشد صراع الفارابى ضد يحيى النحوى، الأزلية ضد الحدوث، كأن الفارابى المسلم أقرب إلى أرسطو الذى يقول بقدم العالم من يحيى النحوى النصرانى الذى يقول بالحدوث اثباتا للخلق. الفارابى أكثر التزاما بالفلسفة منه بالدين الشعبى فى حين أن يحيى النحوى أكثر دفاعا عن الدين ضد الفلسفة. وكتاب "الموجودات المتغيرة" للفارابى الذى يحيل اليه ابن رشد مفقود.

ولا يحيل ابن رشد إلى أصل الموروث فى الكتاب والسنة أو إلى العقائد الكلامية إلا أن القيمة تعقيل للعقيدة. إذ تدل ألفاظ الشرف فى مقابل الخسة والكرم فى مقابل الوضاعة كما تدل أفعال التفضيل مثل "اكرم" و"أفضل" و"أشرف" على هذا التعالى فى الشعور. القيمة تعقيل للعقيدة، والأخلاق أساس الدين. للقيمة وجود فى الطبيعة، والطبيعة قيمة تتجه نحو الأشرف.

وقد ظن أفلاطون أنه لا يمكن أن تكون حركة قبلها حركة لاثبات المحرك الأول. وهو قول صحيح إن وضع بالذات ، وكاذب أن وضع بالعرض. والخطأ أخذ ما بالعرض على أنه بالذات لأن الحركة الأزلية لا أول لها بالذات. وتعرض الشكوك إذا أخذ

بالعرض. لذلك اتجه شراح أرسطو اتجاهين. الأول التفسير الاشراقى عند أفلاطون ويحيى النحوى والفارابى والمتكلمين من أهل ملتنا، والثانى التفسير العقلى الطبيعى عند ابن رشد وأرسطو على حقيقته. وبالرغم من أن موضوع الحركة موضوع طبيعى إلا أن دلالته الهية مما يدل على أن العلمين الطبيعى والالهى علم واحد، مرة إلى أسفل ومرة إلى أعلى. ويثبت ابن رشد ضرورة أن يكون المحرك الأول بسيطا لأن المركب يقبل التغير، والانسان يألم لأنه مركب، ولو كان بسيطا لما تألم. ومن ثم تثبت بساطة الله باثبات تركيب الانسان مما يدل على أن الالهيات إنسانيات مسقطة إلى أعلى، وأن الانسانيات إلهيات مسقطة إلى أسفل. ويكشف تعبير "المتكلمون من أهل ملتنا" تبعيتهم إلى أفلاطون فى تصورهم للحركة مثل يوحنا النحوى كتيار مضاد للتيار الأرسطى الطبيعى. المتكلمون فى مقابل الحكماء، واللاهوتيون فى مقابل الطبائعيين، والدين فى مقابل العلم. يثبت المتكلمون الحركة بارادة، والمحرك بارادة، حركة أولى ليس قبلها حركة لا فى ذاته ولا فى المتحرك. وهو أمر مستحيل عند ابن رشد الذى يدافع عن ازلية الحركة. فالمتحرك من ذاته لا يتحرك إلا وتتقدمه حركة أخرى إما فى جسمه وإما فى نفسه. وهذا هو الصراع بين نمطين من التفكير، الدينى الكلامى الطولى الذى فى حاجة إلى محرك أول بذاته، والعلمى الدائرى الذى يقول بقدم الحركة. ومازال لفظ "الاسطقسات" معربا. ويختلف تعريب يحيى النحوى مرة يحيى ومرة يوحنا. ويذكر الناسخ مكان النسخ اشبيلية مما يثير أشجان النفس، يا زمان الوصل بالأندلس، ثلاث سنوات قبل رحيل ابن رشد. ويبدأ المقال بالبسملة وطلب العون من الله الرب والصلاة والسلام على محمد وآله.

٣- **العرضى:** وفى كتاب "**الهيئة**" **لمؤيد الدين العرضى (٦٦٤هـ)** استمر هذا النوع الأدبى، تمثل الوافد حتى تنظير الموروث إلى فترة متأخرة، القرن السابع. وله ألقاب كثيرة مما يدل على عظمة المؤلف وقدرته وقدره وصورته فى تاريخ العلم. وبالاضافة إلى لقب الشيخ يضاف "قدس الله روحه"[1]. وتطول أسماء الفصول ودون ترقيم. وللعرضى مذهب خاص يراجع على أساسه الوافد والموروث، وكان لديه احساس بالابداع والابتكار. ويطالب الآخرين بالمراجعة والتحقق من صدق تحليلاته. ويبدو ارتباط

---

(١) مؤيد الدين العرضى: كتاب الهيئة، تحقيق وتقديم د. جورج صليبا، مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت ط ١٩٩٥/٢ مثل: الامام، العالم، الكامل، المحقق، المتقن، شرف المهندسين، أعجوبة الدهر، نادرة العصر، مؤيد الملة والدين، زين الاسلام والمسلمين، مؤيد بن بريك، المهندس العرضى العامرى، أحسن الله توفيقه، السابق ص ٢٨/٢٥.

الفلك بالجغرافيا كارتباط السماء بالأرض[1].

وتسبق أفعال البيان أفعال القول لأن الهيئة موضوع للتوضيح والشرح والبيان وليس نقلا لأقوال السابقين تتلوها أفعال الاستدلال مع باقى أفعال الشعور المعرفى. ويتصدر أفعال القول صيغة "نقول" المتكلم المفرد مما يدل على أن المؤلف هو الذى يتكلم ولا ينقل أقوال غيره[2].

ويتصدر الوافد الموروث. من الوافد يظهر بطليموس ثم كتاباه "المجسطى" و"الاقتصاص"، ثم أبرخس، ثم أرشميدس، وأوميروس، وكتاب الأصول لاقليدس ثم أرطولوقس، وأرسطوطاليس، وأبلينوس، وثاون، وماطن، وانطليمن، وأراطس الحكيم، وثاودسيوس صاحب الأكر. ويحال إلى الكل باعتباره جزءا من التراث العلمى. ويأخذ أبرخس وبطليموس لقب الفاضل[3]. وهذا لا يمنع من نقد بطليموس أحيانا بالقول الخطابى

---

(١) فأما على مذهبنا، السابق ص ٢٥٤، ومن البين أن هذا الرأى فى غاية البعد عن الصحة لما يلزم عنه من الفساد المخرج من المملك القويم، السابق ص ٢٦٢، وهذا رأى صحيح موافق للأصول وليس فيه شىء من تلك التعجرفات الشنيعة. وقد ابتكرت فى هذا المعنى رسالة لم أسبق اليها أودعتها رسالتى التى صنفتها فى الكرة الكاملة التى اخترعت لها ما ملكت به الكرة على ما وضعته. ولم أسبق اليه أيضا، السابق ص ٢٧٤، وبعد وفاتى اقسم بالله العظيم على متصفح كتابى أن لا يبادر إلى دفع مالم يألفه سمعه فيقابله بالتكذيب مالم يحط به علما ان كان عالما بهذا الفن. فان لم يكن عالما به فلا ينكره. فان القدرة الالهية أعظم من أن يعجز ها شىء. فأما من بحث فأنصف وفتش عن الأصول وسلك الطريق فظهر له فساد فعليه أن يبنيه ولا لوم، السابق ص ٣١٣ وقد كنت لما بدا لى هذا الأمر متوقفا عن وضعه فى كتابى هذا مرة من الزمان لكثرة مخالفته لما فى أيدى الناس ثم عنّ لى أن اثبت بعد ذلك لما وثقت بصحة الطريق التى سلكتها فى تحصيله، السابق ص ٣٤٠.

(٢) أفعال البيان: (٥٠)، وضح (٣)، شرح (٢) أفعال الاستدلال: استدل (١١)، توهم (٥)، شك، ظن، فرض (١). أفعال القول: نقول (١٩)، قال (٥)، يقال، قوله، ظنا، يقول (١).

(٣) بطليموس (١٠٢) المجسطى (٥٠)، الاقتصاص (٣٦)، أبرخس (١١) أرشميدس، أوميروس الشاعر اليونانى، الأصول (اقليدس)(٢)، أوطولوقوس، أرسطوطاليس، أبلينوس، ثاون، ماطن، انطليمن، أراطس الحكيم، ثاودسيوس (الأكر) (١). السابق ص ١٩٤/٥٥/٤٧. وهذه الفصول الخطابية التى تكلف إيرادها فانى لا أرى عاقلا يقنع بها ولا يصغى إلى استماعها ص١٩٠، فعلى هذا الوجه صححنا حركات هذه الكواكب ص٢٣٠. أصلحنا ما فى القمر والكواكب من الخلل ص ٢٤٦، رجع عن ما ظنه فى المجسطى ص٢٤٧، فهذا جملة ما أدى بنا الحساب الذى لزم عن الأصول الموجودة فى المجسطى لزوما قطعيا بالضرورة، وتركنا ما أصلناه فى هيئتنا لأن لو علمنا بمقتضى أصولنا لكان لقائل أن يقول إنما وقع هذا الاختلاف الفاحش لأجل الخلاف بين الأصلين. فلذلك لم نعمل عليه وحملنا على ما يلزم من قول بطليموس فأدى بنا إلى ما شرحنا من أمرها، السابق ص٣١٣، فهذه هى المقدمات التى أهملت من المجسطى ص ٣٦٧.

ومراجعة أعماله والتحقق من صدق نظرياته. ومن أسماء الفرق والمجموعات المتأخرون ثم القدماء[١]. وهناك إحساس بتطور العلم ومساهمة العصر "فى زماننا"[٢]. وهناك حرص على الايجاز دون التطويل، وإحالة السابق إلى اللاحق، واللاحق إلى السابق. وتظهر ألفاظ الاستدلال، ومقياس الاتساق ورفض التناقض "وهذا خلف"[٣].

ومن الموروث يذكر الحرفى صاحب التبصرة ثم كوشيار الزرقالة المغربى ثم ابن الهيثم[٤]. فى معرض النقد. فقد غلطه فى حد وسط الشمس وتعديلها جماعة ممن يظن بهم الفضل من المتأخرين وعابوا على بطليموس حده[٥].

ومن الأقوام والأماكن والخلفاء العرب ثم المغرب ثم الإسكندرية والشرقيون والمأمون ومكة، شرفها الله. ويظهر الأسلوب العربى الانشائى أحيانا مثل "ولعمرى[٦]". وهناك إحساس باختلاف المصطلحات باختلاف اللغات مثل البيابانية والفارسية واشتقاق اسم الفلاة[٧].

وبالرغم من غياب القرآن والحديث إلا أن التوجه القرآنى حاضر. فالمصنوع دلالة على الصانع ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. وكل شىء فى العالم أراده الله لحكمة. وتظهر بعض العبارات الايمانية مثل "انشاء الله". ويبدأ الكتاب بالبسملة، رب تمم بالخير والحمدلة والشكر لله لكمال صفاته التى تدل عليها جميع مصنوعاته والصلاة على أنبيائه وصفوته وخلفه والصالحين من عباده وعلى نبيه محمد والمنتمين الطاهرين وهى صياغة تدل على تشيع المؤلف. وينتهى الكتاب بدعوات الناسخ أن يغفر الله ذنوبه وتاريخ النسخ ٦٧١هـ[٨].

---

(١) المتأخرون (١٠)، القدماء(١).
(٢) الهيئة ص ٨٦.
(٣) السابق ص ٩٨.
(٤) الحرفى صاحب التبصرة (٣) كوشيار، الزرقالة المغربى (٢)، ابن الهيثم (١) الهيئة ص ٨١-٨٢ / ١٠١/ ١٠٩.
(٥) المغرب (٣)، العرب(٢)، الاسكندرية، الشرقيون، المأمون(١)، السابق ٣٤١.
(٦) الهيئة ص ٢١٤.
(٧) السابق ص ٣٧٦.
(٨) السابق ص ٢٧-٢٨/٣١/٩٨/١٩٢.

الفصـــل الثالث

تمثل الوافد مع تنظير الموروث

أولاً: يحى بن عدى، والعامرى، ومسكويه، وابن سينا.

"تمثل الوافد مع تنظير الموروث" نوع أدبى ثالث، حالة افتراضية خالصة لا وجود لها إحصائيا من حيث التعادل الكمى بين نتائج تحليل المضمون للوافد وتحليل المضمون للموروث. هذا التعادل الاحصائى الكمى الدقيق لا وجود له تجريبياً. هذا النوع مجرد معبر بين نوعيين أدبيين متقابلين، تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (الفصل الثانى) وتنظير الموروث قبل تمثل الوافد. وهو الفصل الأول من بداية التراكم الفلسفى (الباب الثالث). ولا يعنى التعادل التساوى الكمى المطلق. بل هو فى الغالب أولوية تمثل الوافد من حيث العمق أى من حيث تردد بعض الأسماء مثل ديسقوريدس أو جالينوس وأولوية تنظير الموروث من حيث الاتساع أى عدد الأعلام المذكورة. تمثل الوافد عن طريق أسماء وأعلام قليلة وترداد الأول منها كثير، وتنظير الموروث عن طريق عدد أسماء أعلام كثيرة وترداد الأول منها قليل. وكان من الأفضل وضع حرف العطف "مع" أفضل من "و" بالرغم من إفادة كل من الحرفين معنى التعادل دون أولوية أحدهما على الآخر. وقد يكون "مع" أكثر دلالة من "و" حتى يتفق مع استعمالات حروف العطف الأخرى مثل "قبل" فى "تمثيل الوافد قبل تنظير الموروث"(الفصل الثانى) أو تنظير المورث قبل تمثل الوافد (الفصل الأول من الباب الثالث). ولم يستعمل حرف "بعد" لأن الأولوية باستمرار للقبل على البعد فى النوع الرابع تنظير الموروث قبل تمثل الوافد (الفصل الأول من الباب الثالث) وليس تمثل الوافد بعد تنظير الموروث حتى لا يكون المعيار باستمرار هو الوافد سواء كان قبلا أو بعدا.

وقد يدل عدم التناسب الكمى بين الأنواع الأدبية الست على مراحل التحول من النقل إلى الإبداع. فبينما يبدو "تمثل الوافد" (الفصل الأول) صغيرا نسبياً فان "تمثل الوافد قبل تنظير الموروث" (الفصل الثانى) يبدو ضعفه نظراً لأنه يتعامل مع مصدرى الفكر، الوافد والموروث، وليس مع مصدر واحد. ويعود "تمثل الوافد مع تنظير الموروث" إلى الصغر النسبى لأنه مجرد حالة افتراضية لاوجود لها احصائيا، مجرد ممر أو انتقال من "تمثل الوافد قبل تنظير الموروث" (الفصل الثانى فى التأليف) إلى تنظير الموروث قبل

تمثل الوافد (الفصل الأول فى التراكم).

وبطبيعة الحال إلا يظهر هذا التعادل بين تمثل الوافد وتنظير الموروث قبل القرن الرابع الهجرى نظراً لانشغال المترجمين والفلاسفة الأوائل إما بتمثل الوافد (الفصل الأول) أو بتمثل الوافد قبل تنظير الموروث (الفصل الثانى). فالتعادل بين المصدرين يحتاج إلى معرفة متساوية للاثنين وهو ما تم عند العامرى ومسكويه وابن سينا فى القرن الرابع الهجرى.

١- **يحيى بن عدى.** ويبدو تمثل الوافد مع تنظير الموروث" أيضاً عند المترجمين مما يدل على ان الترجمة ليست فقط تمثلاً للوافد قبل تنظير الموروث بل إن تمثلها للوافد يعادل تنظيرها للموروث لأنها تعمل بين ثقافتين، تنقل النص من ثقافة الوافد إلى ثقافة الموروث.

فمن رسائل يحيى بن عدى (٣٦٤ هـ) "**جواب عن كتاب أبى الجيش النحوى فى ما ظنه ان العدد غير متناه**" يظهر تعادل الوافد، فيثاغورس، مع الموروث، أبو الجيش النحوى [١]. يعتمد يحيى بن عدى على برهان فيثاغورس لاثبات أن العدد متناه سواء كان عن طريق الاتصال أو الانفصال. ثم يضيف دليلاً جديداً يقوم على إثبات تناهى الكمية. والعدد كمى فهو اذن متناه. ويضيف دليلا ثانياً يقوم على قسمة العدد إلى زوج وفرد وكلاهما نوع متناه. فالموروث يسأل والوافد يجيب. الواقع يثير الشكوك والوافد يعطى اليقين دون الاكتفاء بالنقل بل بزيادة براهين العقل. فالعقل هو الجامع بين الوافد والموروث.

٢- **العامرى.** فى "**الأمد على الأبد**" للعامرى (٣٨١ هـ) يتصدر الوافد على الموروث فى العمق بينما يتصدى الموروث على الوافد فى الاتساع. فمن الوافد يتصدر ذو القرنين أو الاسكندر ثم فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو ثم سقراط ثم أرشميدس وديوجانس الكلبى وديمقراطيس الطبيعى وأومبرس وجالينوس وأقليدس وسقراط الطيب وبرقليس الدهرى ويحيى النحوى، حوالى خمسة عشر علما. ومن الكتب يذكر فادن وطيماوس ومن أسماء الشعوب يذكر اليونان ثم رومى[٢]. فالرسالة بهذا المعنى جمع بين أفلاطون وأرسطو ربما لصالح أفلاطون نظرا لذكر محاورتين له، وفيثاغورث مؤسس المدرسة الأفلاطونية. ويتضح من العنوان أيضاً نفس الشىء الرغبة فى الجميع بين الأمد

() يحيى بن عدى: مقالات فلسفية، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، عمان ١٩٨٨ ص ٢٩٩-٣٠٢. فيثاغورس (٢)، أبو الجيش النحوى (٢).

(٢) أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى: الأمد على الأبد، تصحيح ومقدمة أورث ك. روسن E.F. Rowson دار الكندى بيروت، ١٩٧٩.

والأبد أى بين أرسطو الذى يمثل الزمان وأفلاطون الذى يمثل الأبدية أو الخلود. وهى أيضاً رسالة فى فلسفة التاريخ التى تبزغ من تمثل الوافد مع تنظير الموروث جمعا بين الفلسفة والكلام، تحاول الجمع بين التاريخ والبنية، فالتاريخ هو الأمد، والبنية هو الأبد. بل أنها أقرب إلى البنية منها إلى التاريخ إذ لا يتجاوز التاريخ ثلاثة فصول من عشرين فصلا. كما يبدأ التنظير المباشر للواقع فى الظهور، ويتضخم على حساب الاقلال من الوافد فى الاتساع ومن الموروث فى العمق. وتقسم عناوين العامرى بهذا الايقاع الثنائى الذى يدل على بداية الابداع وأولويته على العرض والتأليف[1] مثل: الآبار والأشجار، الافصاح والايضاح، العناية والدراسة. ويحيل العامرى إلى باقى أعماله تأكيدا على وحدة المذهب، الابصار والمبصر[2]. وأحيانا يكون حرف العطف "و" حرف جر "عن" مثل الأبحاث عن الأحداث. وأحيانا يتكون الجزء الثانى من إيقاعين جزئيين مثل: الإبانة عن علل الديانة، "الاعلام بمناقب الاسلام، الارشاد لتصحيح الاعتقاد، الاتمام لفضائل الأنام، التقدير لأرجح التقدير، التبصير لأوجه التعبير. وأحيانا يتكون الجزء الأول والثانى من إيقاعين مثل: النسك العقلى والتصوف الملى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، الفصول البرهانية للماحث النفسانية، فصول التأدب وفضول التحبب، تحصيل السلامة من الحصر والأسر. وتتميز عناوين برجسون أيضا بهذا الايقاع الثنائى مثل: المادة والذاكرة، الفكر والمحرك، الطاقة الروحية، منبعا الأخلاق والدين، المعطيات البديهية للوجدان، الديمومة والمعية.

وحكماء اليونان خمسة: أبنادفليس تلميذ لقمان ولكنه لم يأخذ المعاد. قال بالمحبة والغلبة. وله مذهب فى صفات البارى وكأنه متكلم أو فيلسوف. واختلط عليه أمر المعاد. وفيثاغورس حكيم أخذ من لقمان، وأتى إلى مصر فأخذ الحكمة من أصحاب سليمان. وتعلم الهندسة ونقلها مخلوطة بالطبائع والدين إلى اليونان، وادعى أنه استفادها من النبوة. ويتفق العامرى مع فيثاغورس باستثناء أن الحكمة قبل الحق. كما خالفه فى شأن المعاد. وأضاف العالم أربعة عشر قسما، أربعة أرضية (العناصر) وثمانية علوية. وأخذ سقراط

---

(١) ذو القرنين (٢)، الاسكندر (٤)، فيثاغورس، أفلاطون، أرسطو (٦)، سقراط (٤)، أرشميدس، ديوجانس، ديموقراطيس الطبيعى، أوميرس، جالينوس، إقليدس، بقراط الطبيب، برقليس الدهرى، يحيى النحوى (١)، فادن، طيماوس (١)، يونان (٣)، رومى (١).

(٢) يحيل إلى "العناية والدراية" عرضا لمذهب أرسطو، وإلى "التوحيد والمعاد" لتوضيح طرق مذهب أرسطو، وإلى "الارشاد لتصحيح الاعتقاد" استقصاء دعوى المجوس والثنوية واليهود والنصارى، وإلى "الافصاح والايضاح" لشرح آية﴿ تعرج الملائكة والروح إليه فى كل يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ الأمد ص ١٥٢/٦٩/٨٦.

الحكمة من فيثاغورس. وهو زاهد خالف اليونان وحاججهم وقتل. وزاد على فيثاغورس أن كل إنسان شريف بالحكمة. كما يتفق العامرى مع سقراط إلا فى موضوعين، أن الله حكيم أى أن الله حق، وأن السماء تصير بالكواكب فى النشأة الثانية. وأخذ أفلاطون الحكمة من فيثاغورس. جمع بين الالهيات والطبيعيات والرياضيات. العالم أبدى مثل برقلس الدهرى الذى ألف فى أزلية العالم ونقضه يحيى النحوى. وسبب اشتغاله بالهندسة ظهور وباء على الأرض. فتضرع الناس إلى الله وسألوا أحد أنبياء بنى إسرائيل. فأوحى له الله بناء مذبح على شكل مكعب فزاد الوباء لأنهم لم يضعفوه. فقرر أفلاطون دراسة الهندسة. والمشهور عنه أن معرفة الشيء مشروطة بمعرفة الله. وأرسطو معلم الاسكندر الذى حارب الشرك دفاعا عن التوحيد، وهو تلميذ أفلاطون. فحسن قوله ورفع التناقضات فيها. فقد قال أفلاطون فى "النواميس" أن للعالم مدبرا. وقال فى "فيدون" أن النفس لا تموت، وفى "طيماوش" أنها تموت. أوضح حقيقة الصواب فى الصلة بين الحكمة والحق، بين فيثاغورس وسقراط، أيهما أصل وأيهما فرع؟ له منطق وطبيعيات وإلهيات، ولكن كتبهم محشورة بالرموز والألغاز حماية للناس منها وإبعاد الكسالى عنها وتشحيذاً للطبع. والمشهور عن أرسطو أنه قال أنه كان قبل اليوم يشرب ويظمأ فلما عرف الله عز وجل روى بلا شرب. هؤلاء الخمسة لا يحترمون من لا يقر بالصانع، ولا يوقن بالثواب، ويعتبرونه ملحدا. عيبهم خلافهم مع الملة الاسلامية، ولا يعترفون بالبعث والنشور ولا يؤمنون إلا بخلود الأرواح. لذلك حكم الاسلام عليهم بالبغى والضلال. ولكنهم آمنوا وبرهنوا على إثبات الصانع ووحدانية، ونفى الند والضد عنه. والطب والهندسة والتنجيم والموسيقى لعمارة البلاد، ترجمتها الألسنة. والبعض أصحاب صنعة وليسوا حكماء مثل: أبقراط الطبيب، هوميروس الشاعر، أرشميدس المهندس، ديوجانس الكلبى، ديموقريطس الطبيعى. وليس كل من قرأ إقليدس يصبح حكيما. أما جالينوس فطبيب وحكيم، ولكنه يشك فى حدوث العالم والمعاد وخلود النفس. أما أوساخ الزنادقة فيصطادون ضعاف العقول، ويوهمونهم بأنه لو كان الله موجودا لعرفتهم هذه العقول. ويتهم الجدليون بالتعطيل والالحاد. النية صادقة ولكن اتهامهم بالتعطيل قد يؤدى إلى تزيين الالحاد وتفخيم الزندقة، مما يقوى حيل البرية على الضعاف من البرية[1]. وهذا كله "أسلمة" لليونان، ورؤية الآخر من منظور الأنا، وحكماء اليونان ما هم إلا تلاميذ أنبياء بنى إسرائيل، مما يجعل العامرى تقليدى الاتجاه. فالعقيدة أساس الحكمة.

---

(١) الأمد ص ٧٦ - ٧٧.

ومن الموروث تتصدر آيات القرآن والأحاديث ثم الأنبياء، آدم ثم موسى ثم سليمان ثم المسيح ولقمان ثم الرسول وعيسى وإدريس (هرمس) ونوح وداود، والعذراء البتول وابراهيم وهود وأخنوخ. ومن تاريخ الأنبياء عاد وآدم وثمود[1]. فآدم يأتى أولاً وهو الأصل الذى اجتمعت فيه البشرية والنبوية. فلا بشرية دون نبوة، ولا نبوة دون بشرية. وموسى هو النبى والقائد. وسليمان هو الحكيم. ولقمان أول الحكماء. أخذ من الباطنية. ويؤسس العامرى فلسفة للتاريخ ابتداء من قصص الأنبياء. وهم فى الغالب أنبياء بنى إسرائيل. ولا يذكر من الحكماء إلا الكندى والرازى الطيب والبلخى وأبا معشر المنجم[2]. وينقد وصف الرازى بأنه حكيم مع أنه صاحب صنعة الطب. يقول بالقدماء الخمسة. وكان أحمد بن سهل البلخى يرفض تسمية حكيم من يخرج على العقائد، وهو الموقف السلفى الذى يتعاطف معه العامرى. ولا يذكر الفارابى وهو الاشراقى. ومن الفرق يذكر المعتزلة وأصحاب الرأى، وأصحاب الحديث، والشيعة والخوارج[3]. ويقول أهل الاسلام باليعث والنشور والجنة إلا المعتزلة التى ترى أن النفوس الناطقة لا وجود لها بالحقيقة، والفلاسفة يهولون بها على العامة وأنه ليس للانسان إلا ما يشاهده، وأن الحياة عرض، والموت ضدها، وأن البدن بعد انحلاله لا حياة فيه ولا موت. والله يجمع البدن فى النشأة الأخرى، ويخلق فيه الحياة، جنة أو نارا. وهو رأى جمهور الاسلام أصحاب الرأى والحديث، والشيعة والخوارج. الأرواح البشرية يتوفاها ملك الموت، تفارق الجسد، وتحاسب ثوابا أو عقابا.

ويظهر تاريخ الأمم السابقة، اليهود والنصارى[4]، أنبياء التوراة وشخصياتها وغزو نبختنصر البابلى[5]. كما تذكر أسماء البقاع المحلية مثل الشام ومصر ثم بيت المقدس ثم القلزم وفلسطين[6]. وتظهر الثقافة الفارسية الشرقية أيضاً مثل فارس ثم يزدجربن شهريار ثم دارا وكيومرت وهرمزروز ومزوردين وزرادشت والمجوس[7]. بل

---

(١) القرآن (١٦)، الحديث (٢) الأنبياء: آدم (٨)، موسى (٦) سليمان (٤)، المسيح، لقمان (٢)، عيسى، أدريس، نوح، داود، العذراء البتول، إبراهيم، اخنوخ، هود، عاد، ثمود، آدم (١).

(٢) الرازى الطبيب، البلخى، الكندى، أبو معشر المنجم (١).

(٣) المعتزلة، أصحاب الرأى، أصحاب الحديث، الشيعة، الخوارج (١).

(٤) اليهود (٤)، السامرة، النصارى (١).

(٥) نبختنصر (٥)، متوشالح (٢)، لا مخ (١).

(٦) الشام، مصر (٣)، بيت المقدس (٢)، القلزم، فلسطين (١).

(٧) فارس (٣)، يزدجر بن شهريار (٢)، دارا، كيومرث، هرمزروز، مزوردين، زرادشت، المجوس (١).

تذكر الهند. فالغالب على الدهماء فيها أن الأجساد متى حرقت بالنيران تخلصت الأرواح من المذلة والهوانية. وتبدأ الرسالة كما تنتهي بالحمدلات والبسملات[1].

٣- **مسكويه.** وفي **"اللذات والآلام"** لمسكويه (٤٢١هـ) يتساوى تقريبا الوافد والموروث. من الوافد يذكر الحكماء والطبيعيون دون تحديد لاسم بعينه. فالتأليف يمكن دون أرسطو. ومن الموروث فليسوف الاسلام على بن أبي طالب مما يدل على تشييع مسكويه، وآية قرآنية واحدة، وعمار بن ياسر يخاطب عليا[2]. وهو موضوع أخلاقي مثل موضوعات الرازي دون إحالة إلى الفارابي، وهو فيلسوف الانسان. وليس سؤالا فقهيا كما هو الحال في "النفس والعقل" بل تأليف مباشر. عند الحكماء الطبيعة عالم الآلام لأنه عالم الحركة في حين أن عالم العقل هو عالم اللذات لأنه عالم السكون. فالحركات آلام، والسكنات لذات. كما قالت الحكماء أن لذة الخالق بذاته وفرحه وسروره بها لا تقارنها لذة أخرى أو فرح آخر. ولذة الفضلاء هي الثواب الموعود والمقام المحمود في دار الخلود التي دعا إليها الأنبياء وأثبتها الحكماء. وعند الطبيعيين اللذة رجوع إلى الحالة الطبيعية، ولا تصح في الأمور النفسية أو الالهية[3].

ومن الموروث يستشهد مسكويه بقولين لفيلسوف الاسلام على بن أبي طالب: الأول أن اللذات خادعة لأنها ليست طريقا إلى الله وفي الأمور الطبيعية خدعة للحيوان مثل السفسطة والدواء المر المحلى للصبيان. فتزين المرأة أحسن شيء فيها وهو وجهها وتريد أقبح شيء فيها وهو فرجها. والثاني أن لذات الدنيا خمس: مأكول وأفضله العسل وهو في ذبابة، ومشروب وأفضله الماء وهو أهون موجود، وملبوس وأفضله الديباج وهو لعاب دود، ومشموم وأفضله المسك وهو دم فارة، ومنكوح وأفضله مبال في مبال. أما المبصرات والمسموعات فهي من ملذات الآخرة، تعرف في الدنيا تشوقا لها في الآخرة. ولكن ألم تصور الجنة أيضا على أنها لذات حسية من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح والمشموم؟ أليس المسموع والمرئي من محرمات الدنيا والموسيقى والرقص؟ وماذا عن من لا يذوق العسل ولا يحبه؟ ولماذا الماء أهون موجود وهو ينحت الجبال ويولد الطاقة؟ ولماذا احتقار الدنيا إلى هذا الحد؟ وهل يمكن أن يقال ذلك للفقراء؟ ومن الموروث تذكر آية قرآنية واحدة عن لذة المعرفة الالهية في مقعد صدق عند مليك مقتدر

---

(١) الأمد ص ١٥٢-١٥٣/٧/٧٧-٥٥/٥٨.

(٢) الحكماء (٣)، الطبيعيون (١).

(٣) اللذات ص ١-١٠٤.

بالذوق المباشر بالتخلى عن العلائق، والانقطاع عن الدنيا، والتوجه نحو الكمال والغاية. وتبدأ الرسالة بالبسملة وتنتهى بالحمدلة والصلاة والسلام على محمد النبى وآله.

وآليات الابداع فى "اللذات والآلام" بسيطة[1]. تقوم على القدرة على رؤية الأمور بعين الوحدة، والذهاب إلى ما وراء الألفاظ بعد عرض الآراء المختلفة كما فعل الفارابى فى "الجمع بين رأيى الحكمين"، وفى نفس الوقت القدرة على تصور الحياة، ارتقاء، ونشأة، وتطورا واكتمالا، بداية بعالم الكون والفساد والحركة، وتوسطا بعالم الشهوة والنزاع والمحبة والعشق ووصولا إلى عالم اللذة والكمال، اثنان فأربعة فاثنان. عالم الطبيعة هو عالم كمال الآلام، وعالم العقل هو عالم اللذات. والموجود بالنسبة للمعشوق ثلاث مراتب: مالا يُعطى وهو الجماد والنبات والحيوان، وما يُعطى بالقوة وهو الانسان، وما يُعطى بالفعل وهو الملاك. والرسالة كلها خطاب فى البيان[2].

٤- **ابن سينا.** أ- وفى رسالة "**إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم**" لابن سينا (٤٢٨ هـ) يذكر أرسطو ثم أفلاطون ثم فيثاغورس وسقراط والاسكندر. فقد عدّل أفلاطون أرسطو لاذاعته الحكمة وإظهاره العلم حتى قال: اعترف أرسطو أنه بالرغم من أعماله العديدة إلا أنه ترك فيها مهاوى كثيرة لا يقف عليها إلا الخاصة من العلماء والعقلاء، وهو ما قاله الفارابى من قبل فى الجمع بين رأيى الحكيمين. ولا تهم الحقيقة التاريخية. فأفلاطون سابق على أرسطو وبالتالى يستحيل تعديله وتوبيخه لاذاعته الحكمة. بل تهم الدلالة وهى أن الحكمة لا يقدر عليها إلا الخاصة دون العامة كما صرح الغزالى من قبل فى "المضنون به على غير أهله" و "إلجام العوام عن علم الكلام". بل هو إجماع العلوم الاسلامية كلها، الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. هى علوم للخاصة وليست للعامة، علوم التنزيه فى الكلام والتأويل فى الفلسفة، والذوق فى التصوف، والاستدلال فى الأصول. ويذكر أفلاطون وفيثاغورس وسقراط وفلاسفة يونان فى هذا السياق. فقد قال أفلاطون فى كتاب "النواميس" بضرورة تأويل رموز الرسل حتى ينال الملكوت الالهى. وقد استعمل فلاسفة يونان وأنبياؤهم المراميز والاشارات. وهنا يوسع ابن سينا مفهوم الفلسفة ليشمل النبوة، ويضم الأنبياء إلى فلاسفة يونان، قراءة للنفس فى الآخر، وإكمالاً للآخر بالنفس. ويميز ابن سينا بين كتاب "النواميس" الرمزى الاشارى الصوفى النبوى

---

(١) تذكر آليات الابداع إذا كانت واضحة بعد تحليل الوافد والموروث طبقا للموقف الحضارى، الوافد هو الآخر، والموروث هو الأنا، وآليات الابداع التنظير المباشر للواقع.

(٢) اللذات ص ٩٨-٩٩.

وكتاب "السياسة" أى "الجمهورية" لأفلاطون[1]. الأول للخاصة والثانى للعامة. الأول أقرب إلى الموروث فيتم تعشيق الاثنين فيه، والثانى أقرب إلى الوافد. ويظهر المصطلح الفلسفى الجديد مثل المراميز جمعا لرمز. واعتبر فلاسفة اليونان وحكماؤهم مثل فيثاغورث وسقراط وأفلاطون أقرب إلى الأنبياء والرسل لما فى أقاويلهم من رموز واشارات. كما يستشهد بأرسطو لشرح اسم النور الذاتى وليس المستعار أى أرسطو العالم الطبيعى، والمستعار من اللغة العربية. ويدافع عن أرسطو ضد سوء تأويل الاسكندر الأفروديسى بجعل العقل الكلى الاله الحق الأول. كما يستشهد بأرسطو فى آخر كتاب "سمع الكيان"، أن نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع، فلك الأفلاك، وأن الله هناك وعليه لا على حلول. ففى موضوع موروث مثل الالوهية والنبوة يظهر اليونان. إذ أنهم يمثلون ثقافة العصر واستعمالها من أجل موضوع موروث كما تستعمل الآن ثقافة العصر فى العلوم السياسية من أجل علم الكلام السياسى والشريعة والقانون والاجتماع والعلوم الانسانية بوجه عام[2].

ومن الموروث يتصدر القرآن والحديث القدسى ثم اسم محمد والنبى[3]. ولا يظهر متكلم أو فيلسوف أو صوفى أو أصولى أو فقيه أو مفسر أو محدث. يتعامل ابن سينا مع الأصول الأولى وحدها لتنظيرها وكأنها موضوعات، وكأن علوم الحكمة أصبحت بديلا عن علوم التفسير. الآية الأولى هى آية المشكاة ﴿ الله نور السموات والأرض﴾ يستعملها الصوفية، ويفسرها الغزالى. ويمكن من خلالها عرض نظرية المعرفة الاشراقية، شرح كلمة كلمة وعبارة عبارة[4].

والآية الثانية ﴿ يحمل عرش ربك يومئذ ثمانية﴾. وتتضمن صورا فنية لموضوع غيبى قريب الشبه بموضوع الاستواء فى علم الكلام. فالعرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية وليس كما يقول أنصار التشبيه من المتشرعين أى الفقهاء من حلول الله فيه وجلوسه عليه. نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع، فلك الأفلاك. ومن ثم فلا حلول كما بين أرسطو. وهنا يستعمل أرسطو دفاعا عن التنزيه. أما الحكماء الفقهاء فقد أجمعوا

---

(١) رسالة النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، تسع رسائل ص ١٢٠-١٣٢ أرسطو (٥)، أفلاطون (٣)، فيثاغورس، سقراط، الاسكندر (١).

(٢) السابق ص ١٢٤-١٢٥ / ١٢٨.

(٣) القرآن (٣)، الحديث القدسى (٢)، محمد (٥)، النبى (١).

(٤) هذا ما فعله أيضا ممثل الوضعية المنطقية فى العالم العربى، زكى نجيب محمود فى "المعقول واللا معقول" فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، القاهرة.

على أن العرش هو هذا الجرم، وأن الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية لأنه الحركات إما ذاتية وإما غير ذاتية، والذاتية إما طبيعية وإما نفسية. فنفسه ناطق كامل فعال. والأفلاك لا تفنى ولا تتغير كما ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء، فهى مثل الأفلاك. ومن ثم صح أن العرش محمول على الأفلاك الثمانية. والحمل نوعان، بشرى من حامل ومحمول، وطبيعى كحمل الماء على الأرض والنار على الهواء، وهو المقصود بحمل العرش دون التماس. وتحديد الحمل بالساعة والقيامة لأن من مات قامت قيامته. ولما كانت النفس الانسانية مفارقة ارتبطت بوقت المفارقة، الوعد والوعيد. يحول ابن سينا الكلام إلى الفلسفة، والشرعيات إلى كونيات، ويفسر الاستواء على العرش بالأفلاك. ويعتمد على النقل والعقل مفسراً الشرع بالشرع، والنص بالنص، والكتاب بالسنة. وفى نفس الوقت يثبت المعاد، الوعد والوعيد والثواب والعقاب. يؤكد على الزمان فى "يومئذ"، ويهرب من المكان فى "فوقهم". لم يتخل ابن سينا عن التصور المكانى كلية. فالعرض نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية. فهل هو أول الخلق أم آخره؟ مخلوق أم غير مخلوق؟ وأين كان الله يستوى قبل الخلق؟ وإذ كان العرش قديما فهل يوجد قديمان؟ وهى مسائل نظرية لا حل لها إلا فى التأويل المجازى كما قال المعتزلة أو فى الصورة الفنية والتخييل كما قال الحكماء دون الوقوع فى تأسيس علم كلام فلسفى جديد بالرغم من السخرية من علم الكلام القديم عند المتشبهة والمتشرعة[1].

ويفسر ابن سينا الآية الثالثة ﴿ عليها تسعة عشر﴾ بأن الجحيم هى النفس الحيوانية، باقية دائمة فى جهنم. وهى قسمان: إدراكية وعملية. والعملية قسمان: شوقية وغضبية، وهى تصورات الخيال، المحسوسات بالحواس الظاهرة الستة عشرة، والقوة الوهمية حاكمة على تلك الصور حكما غير واجب، واحدة ذاتيا فيكون المجموع تسعة عشر. يحاول ابن سينا إيجاد التجارب الانسانية المقابلة للأعداد سواء الثمانية السابقة أو التسعة عشرة الحالية. تصف الآية واقعا إنسانيا كما هو الحال فى تحقيق المناط عند الأصوليين. يلجأ ابن سينا إلى هذه الموضوعات الغيبية التى تسمح بالتأويل الفلسفى كما تفعل الصوفية. الجحيم هو الجهل، والنعيم هو العلم. وهو تأويل يفيد مجتمعات الجهل التى تريد أن تتحول إلى مجتمعات العلم. أما الملائكة فهى القوة اللطيفة غير المحسوسة، صورة فنية للتعبير والتأثير. ويبدأ ابن سينا الآية بأنها ما بلغ النبى محمدا عن ربه. ثم يؤولها تأويلا إنسانيا. فالالهى إنسانى على مستوى التبليغ والفهم كما يقول المعاصرون. لذلك

---

(١) السابق ص ١٢٥ / ١٢٨-١٢٩.

يذكر اسم النبى محمد ويصلى ويسلم عليه فى التبليغ وصحة دعوته للعاقل وفى ايصال رسالته إلى العرب الأجلاف[1].

والحديث القدسى الأول "ان للنار سبعة أبواب وللجنة ثمانية أبواب" تبليغ من الله إلى النبى. فالأشياء المدركة إما مدركة للجزئيات، الحواس الخمس الظاهرة ثم إدراك الصور مع المواد أو بدون المواد فى خزانة الحواس، وهو الخيال، وقوة حاكمة عليها حكما غير واجب وهو الوهم، وقوة حاكمة عليها حكما واجبا هو العقل. فهذه ثمانية إذا اجتمعت أدت إلى السعادة السرمدية والدخول فى الجنة، وإن نقصت إحداها أدت إلى الشقاوة السرمدية والدخول فى النار. وفى اللغة المؤدى إلى الشئ يسمى بابا. لذلك سميت أبوابا، السبعة المؤدية إلى النار والثامنة المؤدية إلى الجنة، وإذا كان العدد الرمزى سبعة فلماذا زيد واحد فى الجنة؟ ولماذا أخذ ابن سينا ثلاث حواس باطنية فقط ولم يأخذ الخمسة كلها مثل التذكر والحس المشترك؟ وهو أيضاً موضوع غيبى يمارس فيه ابن سينا منهجه فى التأويل بتحويله إلى دلالات إنسانية قياسا للغائب على الشاهد. لقد استطاع ابن سينا تحويل النصوص إلى تجارب إنسانية ومعانى عقلية على أوسع نطاق من العمومية والشمول، ولكن ظل التأويل مرتبطا بثقافة العصر، علم الفلك القديم، وعلم النفس، وطرق المعرفة القديمة. فإذا ما تغيرت ثقافة العصر تغير التأويل. وهل يمكن تجاوز تشخيص الطبيعة إلى الانسانيات مباشرة وإعطاء تأويل إنسانى عام لكل العصور أم أن التأويل بطبيعته فهم للنصوص فى ثقافة كل عصر؟

ويؤول ابن سينا الحديث القدسى الثانى "ان على النار صراطا صفته أنه أحد من السيف وأدق من الشعر، ولن يدخل أحد الجنة حتى يجوز عليه. فمن جاز عليه نجا، ومن سقط عنه خسر" كمناسبة لتحويل الغيبيات إلى مشاهدات، والوحى إلى تجارب إنسانية[2]. وهى صورة فنية للعقاب ودون فهم العقاب أولا. وبدون التجربة الانسانية لا يمكن فهم الصورة الفنية المتضمنة فى النص. الصورة الفنية وسيط بين الوعى والنص. بها من الوعى الشعور أو الخيال وبها من النص الحروف والكلمات. الثواب هو البقاء فى العناية الالهية الأولى ولا يحصل إلا بعد الكمال العلمى والعملى، وذلك عن طريق مجاهدة النفس الحيوانية فى أفعالها العملية وادراكاتها العلمية. ويكون الهلاك بمطابقة الوهم للقوى الحيوانية فى غيبة الحواس. وتكون النجاة بمطابقة العقل للصور العقلية الشريفة. ويمكن

---

(١) السابق ص ٢٤-١٢٥ / ١٣١-١٣٢.

(٢) ويمكن دراسة "التأويل الفلسفى" عن ابن سينا موضوعا لرسالة جامعية.

على هذا الأساس فهم الجنة والنار. فالعوالم ثلاث: عالم حسى، وعالم خيالى ووهمى، وعالم عقلى. العالم العقلى وهو المقام فى الجنة. والعالم الخيالى الوهمى هو الحطب. والعالم الحسى هو القبور. ولما كان العقل فى حاجة إلى استقراء الكليات من الجزئيات فإنه يحتاج إلى الحس الظاهر الذى يقدم المحسوسات إلى الخيال والوهم. وهذا هو طريق جهنم، الصراط الدقيق. فإذا توقف الانسان ولم يتجاوز الوهم والخيال إلى العقل وقف على الجحيم وسكن فى جهنم. يحول ابن سينا الأخرويات من مستوى الكونيات إلى مستوى المعرفة. فالصراط ليس شعرة حسية بل طريقا للمعرفة يؤدى إلى الوهم أى إلى النار أو إلى العقل أى إلى الجنة. التأويل إذن هو إرجاع الخارج إلى الداخل، والموضوع إلى التراث، والشىء إلى المعنى، والواقع إلى الفكر[1]. لقد توجهت علوم الحكمة إلى السمعيات كى تحيلها إلى عقليات متجاوزة علم الكلام، محولة الصور الفنية إلى علوم نظرية وسلوك عملى ومتجاوزة المصادفة والسير على الصراط عندما تتكافؤ الأدلة وكأن المؤمن بهلوان تساعده الملائكة كى يقع فى الجنة أو تدفعه الشياطين كى يقع فى النار. وقد اختار ابن سينا الآيات القرآنية والأحاديث القدسية من نفس النوع الغيبى الأخروى الذى يسمح له بالتأويل الإشراقى، وليس الآيات والأحاديث العملية التى تنفع الناس فى الدنيا، وكما نحتاج هذه الأيام فى مجتمعات الضلال والتخلف. حول ابن سينا الأخرويات إلى إنسانيات، الثواب والعقاب، السعادة والشقاء.

ب- وفى "سر القدر" ذكر الحكيم تحولا من الشخص إلى الرمز وأفلاطون فى المقدمة الثالثة، إثبات المعاد للنفوس وليس فى المقدمتين الأوليين، نظام العالم وحديث الثواب والعقاب. ينكر الحكيم وجود الشر القصدى فى العالم على عكس الخير. فالشر إعدام وليس وجودا. وهى نظرة متفائلة تشبه نظرة الاسلام على عكس أفلاطون الذى يرى أن الشر والخير مقصودان استشهادا بالآية القرآنية ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة، إرجعى إلى ربك راضية مرضية﴾ كمقدمة نقلية. فالموروث وعاء للوافد، والوافد مادة للموروث ومضمون لها. ولا يستشهد بالقرآن إلا فى المقدمة الثالثة بعد الأولى فى نظام العالم والثانية حديث الثواب والعقاب، إثبات المعاد للنفوس. فالمعاد دعوة للنفس المطمئنة. ويعود ابن سينا إلى المسألة الصوفية التى سئل عنها "من عرف سر القدر فقد ألحد" إلى الأصل فى الحديث "القدر سر الله، ولا تظهروا سر الله" بصرف النظر عن صحة السند أو المتن مع أن صيغة "ما روى" وليس حديث الرسول أو قال الرسول تشكك فيه.

---

(١) النبوات ص ١٣٢.

والأقوال الثلاثة المنسوبة إلى على تحتمل الشك أيضا إذ أنها تدور حول نفس المعنى بصياغات أدبية متعددة مما قد يكشف عن الإبداع الذاتى، الفكرة التى تخلق صورها. وقد يدل استشهاده بعلى ثلاث مرات على تشيعه. كما يستشهد بحديث أو قول مأثور "اعملوا، فكل ميسر لما خلق الله". وتظهر بعض التعبيرات القرآنية تعبر عن المخزون الأدبى لابن سينا. كما تظهر العبارات القرآنية وأساليبه فى الخطاب مثل الشراب الطهور، وضرب الأمثال، ولا يسأل عما يفعل، وكل شىء هالك إلا وجهه[1].

ثانيا ــ ابن باجه.

١- **الرسائل.** ويقع كثير من رسائل ابن باجه فى هذا النوع، التعادل بين تمثل الوافد وتنظير الموروث، مثل:

أ- **"ومن كلامه ما بعث به لأبى جعفر بن يوسف بن حسداى"**[2]. فقد ذكر من الوافد بطليموس ثم أرسطو والاسكندر ثم ثامسطيوس. ومن الكتب يحال إلى السماع الطبيعى والكون والفساد. ومن أسماء الفرق يذكر المفسرين[3]. ويرد ابن باجه على من زعم أن ما أتى به أرسطو فى الحركة والمحرك ليس برهانا. كما يضع ابن باجه نسقا لأرسطو كله فى موضوع واحد غير مؤلفات أرسطو كما فعل فى حد الأضداد الفاعلة والمنفعلة. وتبدو أهمية السابعة والثامنة فى السماع أن بها نظرية الحركة والمحرك خاصة المحرك الأول الذى لم يرد أرسطو بيانه باطلاق كما توهم المفسرون بل المحرك الأول بالاضافة إلى حركة مفروضة. يستشهد ابن باجه بأرسطو بعد الدراسة وليس قبلها تدعيما لموقفه وليس نقلا عنه. لم يكن غرض أرسطو ذكر المحرك باطلاق أى أن غرضه لم يكن الالهيات بل الطبيعيات. وأكمله المسلمون كعلم مستقل لدرجة اعتبرها المفسرون خارج العلم. وهو ما صرح به ابن باجه فى المقالتين السابعة والثامنة ونقد ثامسطيوس وجالينوس فى خلطهما معنى المحرك عند أرسطو. وهو نفس موقف ابن رشد فيما بعد مع اختلاف التفاصيل[4]. وقد دافع الاسكندر عن أرسطو وزعم الناس أنه فى الحركة والمحرك لم يأت ببرهان لأن البرهان منطقى أى أن تكون أجزاء القياس أى

---

(١) سر القدر، جامع ص ٢٤٥-٢٤٩.

(٢) رسائل جـ١ ص ٧١-٨١.

(٣) بطليموس (٣)، أرسطو، الإسكندر (٢)، ثامسطيوس (١)، السماع الطبيعى، الكون الفساد (١)، المفسرون (١).

(٤) رسائل جـ١ ص ٨٠ هامش (١٩).

الحدود الوسطى بالعرض. وينقد ابن باجه الاسكندر، ويجعل الحد الأوسط ذاتيا. ويحيل إلى "السماع الطبيعى" بعد أن تحول الكتاب إلى موضوع مستقل عن صاحبه وبعد أن تحول إلى علم دون كتاب، والعلم مشاع بين الجميع. ويحيل إليه مسألتين رئيسيتين تؤخذ منهما المسائل الأخرى حد الأضداد الفاعلة والمنفعلة وحد أرسطو لها حدوداً متأخرة فى الكون والفساد كما يحلل ابن رشد الموضوعات بالاحالة إلى كل طبيعيات أرسطو. ويشير ابن باجه إلى الموروث الناقد للوافد مثل الشكوك على بطليموس لابن الهيثم استئنافا للتراكم الفلسفى.

ويظهر الموروث فى اسم الرسالة، حسداى. فاليهود جزء من الأمة[1]. وتدل المراسلة مع ابن حسداى على التعايش السلمى بين المسلمين واليهود فى الأندلس، والصداقة بين الفيلسوفيين فى مجتمع دينى يقوم على الوحى بلا تمييز بين مراحله، بل ويقدر تراث المجتمع الوثنى الدينى السابق، وهو فى حد ذاته موقف إبداعى. ويتصدر الزرقالة ثم ابن حسداى وابن الهيثم وأبو نصر. ويحال إلى كتاب الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، وإلى مكان تأليف الرسالة، أشبيلية[2]. والزرقالة بطليطلة معروف بولد الزرقيان أو ولد الزرقيال فى الأرصاد والكواكب والأفلاك والآلات النجومية. وله صحيفة الزرقيال التى لم يفهمها المشرق. وينقد ابن باجه نقد الزرقالى وابن الهيثم لبطليموس. والموضوع علمى يضع فيه ابن باجه تجاربه الشخصية. وهو على وعى بمنظوره. وينقسم إلى موضوعات متقطعة انعكست على طريقة التأليف فى فقرات متقطعة[3]. ويصرح ابن باجه بأنه تعلم عن الفارابى المنطقى ضروب البرهان. وقد تعلم منه ذلك متأخرا بعد الرياضيات والفلك والموسيقى. وينقد ابن باجه الزرقالة ابراهيم بن يحيى الأندلسى بأنه لم يكن من أهل صناعة الهيئة. بل كان يقول فيها بحسب سوانحه ولوائحه. فتضطرب أقواله، ويكثر الكلام فيما لا معنى له. لذلك ناقض بطليموس. فالزرقالة نموذج البعيد عن الصناعة بالرغم من كتابته مقالا يبطل فيها طريق بطليموس فى استخراج البعد الأبعد لعطارد. فهو نموذج الهاوى فى العلم لا المتخصص. ينقد ابن

---

(١) ابن حسداى طبيب سافر من الاندلس إلى مصر، وارتبط بالمأمون الذى أمره بشرح كتب أبو قراط. وكان قد بدأ بشرح كتاب الايمان لابقراط. له أيضا بعض شروح كتاب الفصول. وله مع ابن باجه مراسلات.

(٢) الزرقالة (٤)، ابن حسداى، ابن الهيثم، أبو نصر (١)، الشكوك على بطليموس لابن الهيثم (١).

(٣) وذلك مثل: "أما الزرقالة ..." "وهذا رأى وقع فيه من تقدمه" ثم فقرة فى التجارب الشخصية "وهذه صناعة شغلت بها نفسى"، ثم فقرة فى الموضوع، والمقالة التى قال الزرقالة ثم عود إلى التجربة الشخصية" وأما صناعة الموسيقى فانى زاولتها"، ثم عود إلى الموضوع فى مسألتين.

باجه الموروث قدر تعامله مع الوافد. الزرقالة غير عميق فى الفلك، ذاتى غير موضوعى، ذو كلام مضطرب، كثير الكلام بلا دلالة، يذهب عليه بعض معانى العلم، ويناقض بطليموس. ويدافع ابن باجه عن بطليموس فى حين أن ابن رشد ينتصر لأرسطو وينتقد بطليموس فى مقالة اللام. يطهّر ابن رشد الأصل الوافد، ويطهر ابن باجه العلم الوافد. فالعلم ليس الإشراق ومع ذلك يوضح الإشراق العلم. العلم من الذات لامن الموضوع، من الداخل لا من الخارج. العلم تصوف العلم. يعيد ابن باجه تأويل العلم الطبيعى فى الأندلس تأويلاً صوفيا. فكيف يقال أن مشروع الغرب الإسلامى كان عقلانياً وفيه ابن باجه وابن عربى ومدرسة بن مسرة "وزهر" فى التصوف اليهودى. وخطأ الزرقالة هو خطأ ابن الهيثم بل ان ابن الهيثم أسوء من الزرقالة وأبعد عن صناعة الفلك. ينقد ابن باجه موقف ابن الهيثم من بطليموس. ابن الهيثم مثل الزرقالى فى نقده لبطليموس مع أن الهيثم أوضح والزرقالى مشوش. لم يقرأ ابن الهيثم الصناعة إلا من أسهل الطرق. بل إنه أبعد منها عن الزرقالة. ربما لأنه بصرى وليس فلكيا. ربما لم يكن لديه وقت أو نقله عن غيره وكأن ابن باجه يجد له الأعذار. المهم هو تحليل التراكم التاريخى الفلسفى والعلمى ووضع الوافد والموروث فى وعى تاريخى واحد. ولا يوجد هجوم مماثل على الداخل على الأشعرية والكلام والإشراق عند ابن سينا. وتظهر البيئة الجغرافية المحلية مثل أشبيلية مدينة تعلم صناعة الموسيقى.

ب- وفى **"من كلامه على إباتة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس"** يظهر من الوافد أبولونيوس مع كتابه فى المخروطات وأقليدس وليس أرسطو[1]. ويقارن ابن باجه بين توليد القطوع عن ابن سيد والمخروط عند أوقليدس فى آخر المقالة العاشرة من كتابه، بين الموروث العلمى والوافد العلمى. كما ينقد أبولونيوس لأن البرهان بين أن التماس لا يكون بإحدى الجهتين اللتين ذكرهما أبولونيوس. ويذكر ابن باجه محيلا إلى المقالة الأولى من "المخروطات" دون ذكر اسم مؤلفه أن كل سطح يلقى بسيط مخروط ولا يمر برأسه يقطعه وغير ذلك من المسائل الرياضية.

ومن الموروث يذكر ابن سيد ثم ابن الإمام وابن الصائغ وابن النضر مع ذكر مكان أشبيلية. ويحكم ابن باجه على الداخل مع احترام كامل للآخرين دون إزاحتهم كما يفعل المغاربة المعاصرون. وهو موضوع رياضى ينتمى إلى المرحلة الأولى. ويتضح ذلك من المرسل إليه، وهو من أهل بلنسة، عالم بالحساب والعدد والهندسة. ويستأنف ابن

---

(١) الرسائل. جـ١ ص ٨٤-٨٧.

باجه ما قام به ابن سيد المهندس من قبل بعد أن استأنف ابن سيد نفسه تراث المهندسين قبله، ولكنه كان أقرب إلى الاتصال معهم دون أن يطور الموضوع وينقله نوعيا ربما لعوائق عصره أو لعمله بمفرده مما يحتاج إلى تطوير وإكمال. ومع ذلك استطاع ابن سيد أن يختص بشيء جديد بالإضافة إلى تراث القدماء، وهنا يدخل ابن ماجة لاستئناف الجديد، فالتراكم التاريخي شرط الإبداع.

جـ- وفيما **كتب رضى الله عنه إلى الوزير أبى الحسن بن الإمام**" يبدو الوافد أولا فى إقليدس ثم ثامسطيوس وأرسطو والاسكندر وأبولونيوس وشاعر اليونان. ومن الكتب يحال إلى نيقوماخيا والبرهان وبارمينياس[1]. والموضوع بين الرياضيات والمنطق. وذكر ابن باجه السياق التاريخي له مما يدل على أنه يدرس موضوعا ولا يشرح قولا. وتبدو أهمية العلة الغائية. كما تظهر القيمة فى المنطق. ويبين ابن باجه كيف لخص أرسطو موضوع الروية والاستعداد، نشأتها وكمالها فى السادسة من نيقوماخيا بالرغم من صعوبة وجود صناعة محدودة للارتياض أو إيجاد أسماء للأفعال الرياضية والتجريب من أصنافها. ويرى ابن باجه أن وجود الفكرة البرهانية والروية فى كل إنسان لم تلحقه آفته وله قوة على قبولها. وهى بالاكتساب. ويستشهد بثامسطيوس أنها قد توجد لبعض الناس بالطبع فى القياس فى ذوى الفطر الفائقة. ويستشهد بتسمية الاسكندر القياس الصادق البرهان المنطقى وهو الذى يستلزم الحد الأوسط ويكون ما به قوامه وإلا كان القياس مجرد دليل ليس ما به قوامه. ويضرب المثل من إقليدس على أن الأقاويل الهندسية أمور بالعرض سهوا وتسامحا من المهندس مثل أن ضلع المسدس إذا اتصل بضلع المعشر انقسم الخط على نسبة ذات ونسبة طرفين. وهو قل ما يوجد فى كتب المهندس، إنما تسامح أوقليدس فى ذلك أو فات عليه لتلازم وجود ضلع المسدس ونصف القطر بالتكافؤ لزوم الموجود. فأوقليدس موضع نقد. قد يخطىء عن قصد أو عن غير قصد. ويبين ابن باجه حد الخطوط الصم. وهو الموضوع الذى يتعرض له أوقليدس فى المقالة العاشرة من كتابه. كما يبين القطاع الثلاثة كما فعل أبولونيوس فى أول كتابه عن المخروطات لأن الحدين لم يكونا واضحين. مهمة ابن باجه إذن توضيح الوافد العلمى. فهو الدارس والوافد المدروس. وهو على علم بمطالب الموروث وبمكانه فى الوافد على وجه الدقة وليس فقط بالاحالة إلى مقالات الكتاب.

---

(١) رسائل جـ١ ص ٨٨-٩٦. اوقليدس (٤)، ثامسطيوس، أرسطو، الاسكندر، أبولونيوس، شاعر اليونان (١)، نيقوماخيا، البرهان، بارمنياس (١).

ويبرز ابن باجه الطابع المحلى اليونانى للوافد فى ضرب الأمثلة على أن المهندس الذى ليست له القوة على صنعة براهينها واقتصر على حفظها يصبح مثل الكتاب المبسوط كما قال شاعر اليونان على طريق التشبيه. ويحيل الموضوع إلى كتاب البرهان وإلى كتاب بارامنياس وكأنهما مرجعان سابقان وتراث سابق يحال اليه دون تكراره.

ويظهر الموروث فى العنوان بالإضافة إلى ابن سيد وأبى نصر وامرؤ القيس والإحالة إلى أشعار العرب ونحويى العرب وشرح الخطابة من الوافد الموروث عند الفارابى[1]. يكشف ابن باجه حقيقة الظنون التى قيلت عن الفارابى مثل أن الأقاويل الرياضية بلاغية. ويكشف عن سوء تأويل شرح الفارابى كما يفعل ابن رشد مع شراح أرسطو. وكان ابن سيد قد استخرج بعض البراهين من نوع هندسى لم يشعر بها أحد من قبله دون أن يدونها بل لقنها شفاها لاثنين، الأول استشهد فى الجهاد، والثانى ابن باجه الذى استخرجها وزاد عليها وأضاف اليها مسائل برهن عليها وهو فى السجن للمرة الثانية. وكتب عنها إلى الوزير دون تفصيل إتماما لابن سيد واعترافا بفضله. فالمحرك الأول له الفضل على المحرك الثانى. ويكشف السياق عن اشتراك العلماء فى الجهاد ضد الأعداء فى الخارج حتى الاستشهاد وضد الأمراء فى الداخل حتى السجن والاعتقال وعن الأمانة العلمية لابن باجه فى الاعتراف بفضل القدماء ونسبة الحق اليهم دون نسبته إلى نفسه، واستعمال مصطلح المحرك الأول، وهو تصور دينى، كتشبيهات فى تحليل الحركة فى الطبيعيات. ويظهر الشعر العربى كمادة محلية موروثة. فنسبة المنطق إلى الرياضة كنسبة النحو إلى الشعر والخطابة. المنطق نحو الفكر والنحو منطق اللغة. لذلك يروض النحاه المتعلمين بإعراب أشعار العرب كشعر امرئ القيس وغيره.

د- وفى "**النفس النزوعية**" من الوافد يذكر أرسطو ويحال إلى الثامنة من السماع الطبيعى ثم إلى السماء والعالم والحيوان[2]. والموضوع رياضى طبيعى استبعادا للالاهيات وكأنها انحراف عن المنطق والطبيعة. ويعود ابن باجه إلى الكندى متجاوزا إشراقيات الفارابى وابن سينا مما ساعد مهمة ابن رشد فى العودة إلى العقل والطبيعة أساسى للوحى. المشروع الفلسفى فى المشرق العربى عند الكندى هو نفسه المشروع الفلسفى فى المغرب العربى عند ابن باجه وابن رشد حصارا لاشراقيات الفارابى وابن سينا فى الشرق، وابن طفيل فى الغرب.

---

(١) وهو شرح لم يصل الينا.

(٢) رسائل جـ١ ص ١٠٦-١٢٠، بدوى ص ١٤٧-١٥٦.

وابن باجه هو الدارس للشيء والرائي له. والاستشهاد بأرسطو هو إرجاع قوله إلى الشيء المرئي عند ابن باجه. الموروث يوضح الوافد ويؤكده. ويحيل إلى الثامنة ويفهم أنها من السماع الطبيعي. فقد أصبح كل مقال موضوعا توخيا للدقة وتمييزا للموضوعات عن الكتب. لكل متحرك محرك، ومحركه غيره ومن ثم تتوالى أجناس المحرك. ويحيل إلى السادسة في أن الحركة لا أجزاء لها. كما يحيل إلى الثامنة في أن الجمادات ليست تفعل بل تنفعل. ويحيل إلى الخامسة وإلى الأولى من السماء والعالم وإلى الحيوان. ابن باجه هو الدارس ثم يتبين قول أرسطو بإظهار ابن باجه الشيء المدروس.

ومن الموروث يُحال إلى أبي نصر وكتاب الموجودات المتغيرة، كيف يصير ما بالقوة الطبيعية أسفلا أسفلا بالفعل، وكيف يتحرك بحركة محركة. فالحكمة مشروع متكامل بين المشرق والمغرب، بين الفارابي وابن باجه. كما يحال إلى لغة العرب لبيان خصوصية اللغة. ويحاول إيجاد أسماء عربية للمعاني الفلسفية مثل النقلة للحركة في المكان. وإذا قيلت على باقي أصنافه تسمى الانتقال. ويستعمل الأسلوب العربي في زيد وعمرو للاشارة إلى الفاعل أو المبتدأ في النحو أو الموضوع والمحمول في المنطق[1].

هـ- وفي "النزوعية" يظهر من الوافد أرسطو. ويحال إلى "السماء" ثم إلى "الكون والفساد" ثم إلى "الآثار العلوية" و"قاطيغورياس". ومن الفرق يحال إلى المفسرين. ومن الموروث يذكر أبو نصر والمنصور ثم عبد الله بن علي. كما تذكر العربية والعرب والشرع والسنن مما يدل على أولوية الفارابي وظهور بعض المصطلحات الموروثة[2]. ومن مؤلفات ابن باجه يحال إلى رسالة "الوداع" تأكيدا على وحدة المذهب. ويضرب ابن باجه المثل بقتل المنصور عبد الله بن علي وإن لم يفعل ذلك بيده على أن الآلة قد تكون متصلة بالفاعل وقد تكون منفصلة.

و- "وفي المتحرك" من الوافد يذكر سقراط أولا ثم أفلاطون ويحال إلى السماع الطبيعي[3]. وسقراط هو نموذج الشهيد في الوعي الاسلامي، خلود الروح وفناء البدن.

---

(١) الموروث: أبو نصر (١)، كتاب الموجودات المتغيرة، لغة العرب (١).

(٢) رسائل ص ١٢١-١٣٤، بدوي ص ١٥٧-١٦٧.

الوافد: أرسطو(٩)، السماع (٦)، الكون والفساد (٢)، الآثار العلوية، قاطيغورياس (١)، المفسرون (١).

الموروث: أبو نصر، المنصور (٢)، عبد الله بن علي (١)، العربية، العرب، الشرع، السنن(١).

(٣) رسائل جـ١ ص ١٣٥-١٣٩، بدوي ص ١٣٧-١٤٠.

الوافد: سقراط (٥)، أفلاطون (١) السماع (١).

ويضرب ابن باجه المثل بأفلاطون فى الحركة والمتحرك فى ذم المحرك القريب أو مدحه بدلا من زيد وعمرو. والمتقدمون عند ابن باجه أفضل من المتأخرين طبقا لتصور أهل السلف. ويحال إلى "السماع الطبيعى" فى أن الحركة تكون أكثر من محرك واحد، وإلى الثامنة فى أن المحرك الأول الحقيقى هو محرك الحركة السرمدية من خلال حركات الكائنات الفاسدة بالعرض لا بالذات وإلى كتاب "الحيوان" وكتاب "النفس" فى أن المحرك الأول فى الحيوان هو النفس. وواضح كثرة الاحالة إلى الطبيعيات. والاحالة إلى الوافد ضمن نظرية عامة فى الايضاح والاثبات عن طريق اللجوء إلى الأدبيات السابقة تأكيدا للقول بارجاعه إلى الشىء، واثباتا للشىء بابداع السابقين.

ومن الموروث يحال إلى أبى مسلم والمنصور ثم إلى جعفر والرشيد. ومن الألفاظ الموروثة تظهر الشريعة[1]. ويحال إلى أعمال ابن باجه تأكيدا على وحدة المشروع الفكرى إما إلى الشرح مثل الحيوان والنفس أو إلى التأليف مثل رسالة "الوداع" و"سيرة المتوحد". والموضوع هو الله المحرك الأول تعشيقا للوافد فى الموروث طبقا لظاهر التشكل الكاذب. ويظهر الأسلوب العربى الدينى فى لفظ "اللهم". كما تظهر بعض الموضوعات الدينية. وينقل ابن باجه مستوى التحليل الطبيعى للحركة إلى المستوى الإنسانى الشرعى، ومن ثم تصبح الأفعال خاضعة للوم والحمد على ما حرك بالعرض. وفرق فى العقاب بين القتل الخطأ والقتل العمد. ويضرب ابن باجه المثل بقتل الرشيد جعفرا أو قتل المنصور أبا مسلم على اتصال الحركة وانفصالها وعلاقة اليد بالآلة.

ز- و"فى الوحدة والواحد" من الوافد يذكر أرسطو أولا ثم أفلاطون ثم الاسكندر. ومن المؤلفات يحال إلى ما بعد الطبيعة أو الحروف أو الفلسفة الأولى، وكلها أسماء لكتاب واحد مرة مترجما، ومرة معربا، ومرة معبرا عن مضمونه، "الفلسفة الأولى"، وإلى كتاب الحروف للاسكندر. والموضوع أفلوطينى فى الظاهر، إسلامى فى الباطن، التوحيد. ولا توجد فلسفة إلا وتتناول الواحد والوحدانية تنظيرا للتوحيد. ويضرب ابن باجه المثل بأرسطو والفارابى على الوحدة والواحد مما يكشف عن حضور شعورى للوافد والموروث على حد سواء كتجارب حية فى الوعى الفلسفى التاريخى. كما يستحسن تشبيه أفلاطون وأرسطو وليس أرسطو وحده. كما ذكر أرسطو الكامل مجملا فيما بعد الطبيعة، مرسلا دون تفصيل فى المقالة الأولى من "الفلسفة الأولى". ويظهر مصطلح المرسل من علم الحديث. ويفصل ابن باجه الموضوع الذى شبهه أفلاطون بالدوائر اللولبية وأرسطو

---

(١) الموروث: أبو مسلم المنصور (٢)، جعفر، الرشيد (١)، الشريعة (١).

بانحناء الخط المستقيم. ويضرب المثل بالاسكندر على الصور الروحانية مثل زيد وعمرو، وبقوم تبع المذكورين فى القرآن.

ومن الموروث يحال إلى الفارابى. ويذكر قوم تبع ولسان العرب. والدلالة على المعقولات غير معروفة فى لسان العرب وربما فى باقى الألسنة، وهو المعنى الكلى الذى يقال على كثيرين. فالمنطق مرتبط باللغة. واللغة العربية إطار مرجعى ومقياس للفكر. هناك خصائص للمنطق العربى نظرا لارتباطه باللسان العربى فى مقابل المنطق اليونانى وارتباطه باللسان اليونانى. ويستعمل ابن باجه الأسلوب العربى مثل زيد وعمرو للدلالة على الفاعل والمبتدأ والخبر فى النحو أو المحمول والموضوع فى المنطق[1].

ح- و "فى المعرفة النظرية والكمال الإنسانى أو فى الاتصال بالعقل الفعال" يذكر من الوافد أرسطو والاسكندر[2]. وأرسطو هو نموذج العقل الكامل مثل الأولياء، نموذج الاشراقى الكامل، وليس المنطقى الطبيعى، قراءة للوافد بألفاظ الموروث، ويستعير ابن باجه لوصف حالة كون الفعل فى ذاته وبذاته تشبيه الاسكندر للكامل ورجوع ذاته بذاته، الراجع والمرجوع، الذات والموضوع. فيكون روحانيا لا جسمانيا، ولا يحتاج فى وجوده إلى جسم ولا قوة جسمانية.

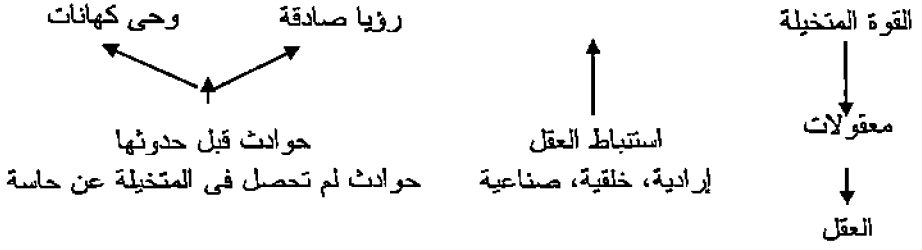
ومن الموروث يحال إلى أبى نصر والغزالى، ومن المؤلفات إلى كتاب الملة، ومن الفرق إلى الصوفية[3]. وصورة الفارابى عند ابن باجه أنه شيخ يدعو إلى تصفية النفس بذكر الله وتعظيمه فى كتاب "الملة". ويؤيد ابن باجه الغزالى بالرغم من نقده له فى "تدبير المتوحد" وفى "رسالة الوداع". فطريق الصوفية، طريق الغزالى، موصل إلى المعرفة والسعادة ومأخوذ من النبى. ولا يوجد نقد لهم مع أن ابن باجه نقدهم من قبل مع الغزالى. فهو طريق قاصر على بلوغ الصور الروحانية. ويستشهد بقول بعض رؤساء المتصوفين "ولو وصلوا ما رجعوا". ومن ثم يغيب البرهان وإيصال الحقائق للناس. وقد أفرط الصوفية فى وصف هذه الحالة، الخيالات التى توجد فى نفوسهم حسب الظن دون التيقن من صدقها أو كذبها، مجرد نفس نزوعية لا تتصل إلا بالنفس الوهمية. ولا يتحقق

---

(١) رسائل جـ١ ص ١٤٠-١٤٩، بدوى ص ١٤١-١٤٦.
الوافد: أرسطو (٤)، أفلاطون(٣)، الاسكندر(١)، ما بعد الطبيعة، الحروف، الفلسفة، الأولى(١).
(٢) رسائل جـ١ ص ١٥٦-١٥٩.
الوافد: أرسطو الاسكندر (١).
(٣) الموروث: أبو نصر، الغزالى (٢)، كتاب الملة (١)، الصوفية (١).

من الصدق والكذب بالنزوعى المنطقى الذى يصيب النفس بحالة الفرح. أما النزوعية فهى أقرب إلى البهيمية.

وتظهر بعض الموضوعات الدينية مثل الوحى والكهانة والرؤيا والفيض والملائكة والرسل والكتب. وهى موضوعات موروثة خالصة. قد تكون الرؤيا الصادقة بالوحى أوبالكهانة. ولا حرج من الاعتراف بأشكال النبؤات الأخرى. كما يتم العلم بالفيض على الملائكة، ومن الملائكة على عقول الانسان طبقا لاستعداده كما هو الحال عند الصالحين المخلصين المؤمنين بملائكته وكتبه ورسله، وعملوا بما يرضيه فيفيض الله عليهم بواسطة ملائكته فى الرؤيا وحوادث العالم العجيبة. كل ذلك فى موضوع النبوة وتركيب نظرية الاتصال عليها والخيال فى موضوع "بين العقل والقوة المتخيلة واتصال العقل الإنسانى بالأول" على النحو التالى:



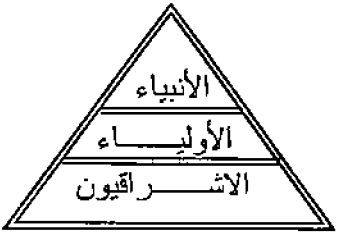
هناك إذن علاقة متبادلة بين العقل والخيال، كل منهما مصدر للآخر. وهو خليط إشراقى من الصوفية والغزالى وأبى نصر مع الاتصال مع الوحى.

ط- وفى "الفطر الفائقة والتراتب المعرفى" يظهر من الواقد أرسطو وحده، نموذجا للمتدين الكامل الاشراقى، وتوارى أرسطو المنطقى الطبيعى[1]. ولا يظهر من الموروث إلا آية قرآنية واحدة. والفطر الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنسانى معدة لقبول العقل الإنسانى. فالكمال هو العقل، قبول العقل الالهى المستفاد من الله. وهى الفطر التى تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة والبقاء والسرور. والعلم رؤية ببصيرة النفس، موهبة من الله. ويؤدى بلوغ الكمال الإنسانى إلى العلم الالهى والكمال العقلى. وهما أيضا بصيرة للأشياء. فلا فرق بين العلم النازل والعلم الصاعد، بين التنزيل والتأويل. ويتفاضل الناس فى هذه الموهبة التى هى بصائر القلوب. وأعظمها بصائر الأنبياء يعلمون بها الله ومخلوقاته دون تعلم أو اكتساب، علما كليا بالله وملائكته. ثم يأتى

(١) رسائل جـ١ / ١٧٥-١٧٨.

الأولياء بعد الأنبياء. يأخذ أصحاب الفطر الفائقة علمهم من الأشياء، ما يوصلهم إلى العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى. ويظلون كذلك حتى يروا العلم بأنفسهم، ويرونه ببصائرهم حسب درجات الموهبة من الله. فيأنسون بالعلم، ويلتذون بالفكر، وينعمون بذكر الله، سواء نطقت بذلك ألسنتهم أم لم تنطق. يفيض الله عليهم بحسب الرؤيا جزءا يسيرا مما وهبه الله للأشياء من الاطلاع على المغيبات. ومن الأولياء صحابة النبى، وكل من أخلص وصدق. وبعد الأولياء طائفة وهبهم الله بصائر يتحققون بها تدريجيا حتى يصلوا إلى اليقين بالمخلوقات والعلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة. تبرأوا من البدن، وحصل لهم الكمال وهى السعادة القصوى، بقاء بلا فناء، وعز بلا ذل. يدرك الإنسان أجل مطلوباته، وهو العلم بالله والالتذاذ به، يرضى به ولا يحاكيه. وبفطرته وبصيرته يهتدى إلى علم الأنبياء فيصل إلى العلم الواحد من طريقين. ويفسر سورة الفاتحة فيجعل المنعمين عليهم الذين وهبهم الله المعرفة، والمغضوب عليهم الذين وهبهم الله الموهبة ولكن يتبعون هواهم، والضالون الذين عدموا الموهبة.

والرسالة كلها خطاب دينى مطعم بآية قرآنية، سورة الفاتحة، بالإضافة إلى آيات مرسلة حتى أصبح موضوع الرسالة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، مضمونها الفقهى. تتأرجح بين الفطرة والاكتساب كما هو الحال فى الأشعرية. لذلك كان الصوفية أدق عندما جعلوا الأحوال مواهب والمقامات مكاسب. كما تتأرجح بين المعرفة والوجود، بين العلم بالغيب والعلم بالواقع والمشاهد، بين الإيمان التعليمى والاستدلال الفعلى كما هو الحال فى حكمة الإشراق. تجعل قدرات الأنبياء نظرية أكثر منها عملية. فهل الأمر لذة المعرفة أم شقاء الجهاد؟ ويتصور ابن باجه مدينة إلهية قمتها الأنبياء ثم الأولياء ثم فلاسفة الإشراق والصحابة والأولياء ويستعمل مصطلحات الصوفية مثل الفناء والبقاء، ولغة اللذة والعشق، حرمانا من الدنيا وإشباعا فى الآخرة، تطهر وثنائية مانوية وكأننا فى "رسالة



الطير" لابن سينا أو رسائل إخوان الصفا. يفسر الفاتحة تفسيرا صوفيا صرفا، والوحى على نحو إشراقى. والسؤال: كيف يكون هذا الظن والفلسفة يقين وبرهان؟ وتبدأ الرسالة بالفطرة الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنسانى المعدة لقبول العقل الإنسانى ثم العقل الإلهى

وهو عقل مستفاد من الله. وتنتهى بالمعقولات الأولى التى يعملها الله للإنسان المعد لأن يعلم بها بالموهبة من الله. وهو دور منطقى، لا يعلم الإنسان الله إلا بالموهبة التى يعطيها الله له وكأن الله هو المهيء للمعرفة وموضوع المعرفة، وأن الإنسان ليس له دور إلا السير فى الطريق المرسوم له.

ى- و"**فى الفيض والعقل الإنسانى والعلم الإلهى**"، من الوافد لايحال إلا إلى اسم كتاب "إيضاح الخير" دون مؤلفه وهو منحول على أفلوطين أو ابرقلس. فالمهم الموضوع لا الشخص حتى ولو لم يتم التعرف عليه تاريخيا ونسبته إلى صاحبه. ومن الموروث لا يحال إلا إلى عيون المسائل للفارابى دون ذكر اسمه مقارنا بالغزالى فى تأويل الكتاب واتفاقهما فى الفيض من العلم الإلهى إلى العقل الإنسانى. وهو موضوع أقرب إلى روح أفلوطين الإشراقى منه إلى روح أرسطو المنطقى الطبيعى. الرسالة كلها وثنيه الطابع. إذ يفيض الله من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والعمل. فيتقبل كل موجود حسب مرتبته من كمال الوجود. والعقول تقبل من العلم حسب مراتبها، وكذلك الأجرام تقبل الأشكال والصور النفسانية حسب مراتبها، ومراتبها حسب أمكنتها. ولكل جرم سماوى خاضع للكون والفساد عقل ونفس. بالنفس يفعل الأفعال الجزئية المحسوسة على جهة التخيل. وبالعقل يعلم الإنسان العلوم المنزلة عليه من الله ما يتعلق بالماضى وبالمستقبل وما لم يشاهده بالعيان، غيب لا يطلع عليه إلا من يشاء من عباده بواسطة الملائكة. ويحدث العمل عنه فى الأجرام بواسطتها لأن أعماله بذاته عن علمه أو بتوسط عقلى أعلى من الإنسان. فالعمل فيض من الله مثل العلم وفيض على العقول والأجرام. وليس على الإنسان جهد أو إبداع. ونتيجة لذلك سينشأ الإيمان بالقضاء والقدر. الرسالة كلها تصرف ودعاء ودعوات. تحولت من المنطق الطبيعى إلى الفلسفة الاشراقية والمواعظ الأخلاقية. لا فرق بين أبرقلس والغزالى والفارابى وابن باجه. وفى البداية يحيل ابن باجه إلى القضاء والقدر لتقدير الفيض والعلم. وفى النهاية يتحسر على الضلال ويأسف للشغل بالأحوال والأهل. ويدعو القارىء إلى اغتنام التفرغ حيث لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم[1].

٢- **آليات الإبداع**. ويمكن جمع آليات الإبداع فى رسائل ابن باجه كلها فى منطق واحد. يظهر فعل القول كعادة متبعة فى أسلوب التأليف، الأقل منها لأرسطو، والأكثر

---

(١) رسائل جـ٢ / ١٨١-١٨٥، بدوى: الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ١٩٥.
الوافد: ايضاح الخير (١). الموروث: عيون المسائل، أبو حامد (١).

للمؤلف أو للرد على الاعتراض مسبقاً "فإن قيل.. قلنا". المؤلف هو الذى يقول أساسا بضمير المفرد أو الجمع وليس فقط الآخر الفعلى أو الآخر المتوهم فى الاعتراض المسبق. وهو قول موجز وليس شرحا أو إسهابا. الإسهاب نقل، والإيجاز إبداع. وكثيرا ما يذكر القول بمفرده دون نسبته إلى أحد، الأنا أو الآخر. وقد يفهم أنه قول الأنا وليس قول الآخر من السياق وإضافة ضمير المتكلم المفرد أو الجمع لاسم فعل آخر. وقد يستعمل فعل القول كمبنى للمجهول. فالمهم ما يقال وليس من قال. وقد يخلو مقال بأكمله من فعل القول ومشتقاته مثل "تدبير المتوحد" لأنه لا يوجد فيه حوار بين الأنا والآخر بل تعامل مع الواقع المباشر[1].

وقد يقصد المؤلف القول، ويكون للعبارة قوة "أقول" مع فعل آخر مثل: قصد، فرغ، وقف. ويظهر القصد والغرض باعتباره موضوع الفكر. لا يتعامل الفيلسوف مع القول بل مع القصد، والغرض من القول. لذلك يظهر فعل "قصد" واسم "غرض" كثيرا. وقد يضاف إلى القصد ضمير المتكلم المفرد أو الجمع. وقد يعبر عن القصد أو الغرض سلبا بأنه ليس كذا. ويتضح بالتأمل حتى تظهر المعانى القصدية[2]. وتستعمل أفعال البيان فى الأزمنة الثلاثة لإظهار القصد. وكذلك تستعمل أفعال الظهور والكشف. فغاية البيان الظهور.

ويبدو المسار الفكرى وكأنه نظرية فى الإيضاح فى مشتقات لفظ البيان اسما أو فعلا، فى الأزمنة الثلاثة تأكيدا على تواصل المسار الفكرى. وقد يكتفى بالجمع بين زمانين الماضى والمستقبل لما كان الحاضر مجرد ممر من الأول إلى الثانى. تكشف كثير من التعبيرات عن المسار الفكرى لابن باجه وعن وحدة مشروعه الفكرى. يحيل الموضوع إلى موضوع آخر لمزيد من الإيضاح والتفصيل، يحيل إلى موضوع سابق أو لاحق. ويمكن تصنيف هذه التعبيرات طبقا للزمان أو الموضوع أو العموم والخصوص. وأغلب الإحالات إلى الكتب المعينة فى الماضى. ويدل المستقبل على تأجيل تفصيل الموضوع إلى وقت لاحق. ويبدو من المسار الفكرى استنباط النتائج من المقدمات فى استدلال منطقى. ونظرا لطول العبارة استبدل بها المهندسون العلامات. وتظهر أنماط

---

(١) الوداع ص١٢٩، اتصال ١٥٥/١٥٦/١٥٩/١٦٢، الوزير ص٩٤، النفس ص١١١/١١٨، الوحدة ص ١٤١/١٤٥.

(٢) إلى الوزير ص٩٢، النفس ص١١٦/١١٩، اتصال ص١٥٩/١٦٣/١٦٤/١٧١، تدبير ص٨٩، حسداى ص ٧٩-٨٠، النفس ص١١٣/١١٦، الوزيرص٩١، الوحدة ص ١٤٠/١٤٣، الوداع ص١٥٢/١٢٤/ ١٢٥/١٢٨/١٣٠-١٣١/١٤٨-١٥٤.

الاعتقاد من شك وظن ويقين [1].

وتتم الإحالة فى الماضى إما إلى مواضيع عامة سابقة أو إلى كتاب من الكتب المؤلفة سابقا أو إلى علم من العلوم التى تم التأليف فيها سابقا أو إلى الموضوع إجمالا أو تفصيلا. وقد تكون الإحالة إلى الماضى فى صيغة المبنى للمعلوم لأحد مشتقات فعل القول أو بصيغة المبنى للمجهول. وأحيانا تظهر إحدى مشتقات فعل البديان. وهنا ترتبط الإحالة بنظرية الإيضاح. وتكشف الإحالات إلى أعمال أخرى عن وحدة العمل كله أو وحدة المذهب الذى يميل اليه ابن باجه فى باقى أعماله لمزيد من البيان والإيضاح مما يدل على وجود مشروع فكرى عام متكامل لابن باجه. وأكثر ما يحال اليه: تدبير المتوحد، ثم رسالة الوداع ثم كتاب النفس ثم المقولات والحيوان والنبات. وقد يشير إلى العلم مثل العلم المدنى[2]. والإحالة إلى كتاب النفس تأليفا وليس شرحا لأرسطو. فتحول الكتاب من أرسطو إلى الشراح إلى الموضوع أوالعلم هو تحول من النقل إلى الإبداع. تكون الإحالة من كتاب النفس إلى النفس انتقالا من الكتاب إلى الموضوع، خطوة فى التحول من النقل إلى الإبداع. ويتم نفس التحول عند ابن باجه انتقالا من "كتاب التوحد" إلى "تدبير المتوحد". ويمكن عن طريق الإحالة إلى المؤلفات معرفة ترتيبها الزمانى. وواضح أن الإحالات إلى المتأخرة كثيرة ومعتدة. وتدبير المتوحد من أواخر الكتب[3].

ومؤلفات ابن باجه لا تنفصل عن حياته. فكره قدره، وعلمه تجاربه، ولا يقتصر ذلك عليه وحده بل هى سمة عامة عند الحكماء منذ الكندى حتى ابن رشد. الحديث عن النفس، والعلم تجربة. التعاليم الشفاهية بجوار المصادر المدونة، ليس استعراضا ذاتيا أو خروجا عن الموضوعية بل بيانا لنشأة العلم وتكوينه فى الشعور. ويكشف التطور الفكرى لابن باجه عن اشتغاله أولا بالموسيقى ثم بالفلك. والموسيقى علم رياضى وكذلك الفلك

---

(١) تدبير ص١٠١-١٠٥/١٠٢/١٠٩/١١٢-١١٣/١١٩/١٤١/١٤٦، الوداع ص ١١٦/١٤٣-١١٧/١٢٢-١٢٣/١٤٨-١٤٩، الغاية ص١٠١-١٠٢، اتصال ص١٦٠/١٦٦/١٦١، المتحرك ص١٣٧، الوحدة ص ١٤٥، الوزير ص٨٩، النفس ص ١٠٥/١١٢.

(٢) الوداع ص ١٣٤/١٣٨-١٣٩/١٤٢/١٤٧-١٤٩، تدبير ص٩٥/٩٧/١٠٣/١٠٩/١١٣، الوقوف ص ١٠٧، اتصال ص ١٥٧/١٦١/١٦٧، الوزير ص ٨٩، الوحدة ص ١٤٣.

(٣) تدبير المتوحد (١٣)، كتاب النفس (٩)، رسالة الوداع (٧)، المقولات، الحيوان، النبات (١)، العلم المدنى (١)، المتحرك ص ١٣٦-١٣٩، الوداع ص ١١٣/١١٥/١٢٥/١٣٢/١٤٧/١٤٨/١٦٠/١٦١/١٦٦، قول يتلو ص ١٤٧-١٤٨/١٥١-١٥٢، تدبير ص ١٠٤/٤٠، الغاية ص ١٠١-١٠٢، اتصال ص ١٥٩-١٦٣، حسداى ص ٧٨-٧٩.

والهندسة. ويذكر أشبيلية مدينة الموسيقى والغناء مما يدل على الطابع الموروث المحلى للعلم والثقافة والفن. ثم اشتغل بالعلم الطبيعى قدر اشتغاله بالمنطق اعتمادا على الفارابى. وتشمل التجارب الأسفار والأماكن والزيارات. فقد كانت المعرفة تأتى من الواقع المباشر فى مرحلة التأليف كما أتت من النص فى مرحلة النقل، وأتت من العقل الخالص فى مرحة الإبداع. كما ينقد ابن باجه سابقيه ومعاصريه. فهو مرحلة من وعى تاريخى وليس فقط من وعى اجتماعى. يحاور الماضى كما يحاول الحاضر. ويتجاوز الأمر مجرد الطابع الشخصى فى التأليف، رسالة إلى صديق أو إلى فيلسوف، الكندى والمعتصم، ابن رشد والأمير، ابن باجه والوزير، ابن سينا والبلخى. يتحد الموضوع بالذات، والذات بالموضوع، والعلم بالتجربة، والتجربة بالعلم. ولا يعيب ذلك البداية الموضوعية بالعلم. فالعلم تجربة وحياة، هم بين قصر العمر وطوله. وأهم شىء فى السلوك البشرى هو الغاية. وهى التى وضعها الحكماء السابقون وأكد عليها أبو نصر. ومع ذلك منعت ندرة كتبه فى الأندلس من الاطلاع عليها. لذلك يستأنف ابن باجه التأليف، إبداعا لا نقلا، وذاتيا لا موضوعيا. وإن ما تركه أرسطو فى الحادية عشرة من الأخلاق مجمل جداً لا يكفى. وهذا هو دافع التأليف، استكمال ما بدأه القدماء، الوافد أوالموروث، ويشتد هذا الشجن، اللقاء والوداع، فى رسالة الوداع. ولا ينفى ابن باجه تعلمه على أيدى المشارقة بالرغم من بعد المشرق. فالعلم يتجاوز المناطق والجهات، وإن لم يصبح المشرق، رمزا كما هو الحال عند ابن سينا فى "منطق المشرقيين" وابن طفيل فى "أسرار الحكمة المشرقية" أو ابن عربى فى "عنقاء مغرب". والفيلسوف موقف معرض للمخاطر. البدن رقيق، والإنسان وصحبه يستطيع به الأسفار والتحرك واللقاء. ومع ذلك، الأخطار محدقة، أخطار سياسية واجتماعية، وإغراءات دنيوية.

ولأن العلم تجربة حية يخاطب المؤلف القارئ. فالتأليف عمل مشترك، رسالة متبادلة بين المعطى والمستقبل. وفى مخاطبة القارىء يظهر قول المؤلف كما تظهر غايته وقصده حتى البيان والإيضاح. وهو القارىء العادى، دعوة له للمشاركة فى نفس التجارب والتأمل فى النفس للانتهاء إلى نفس النتائج مع غاية الأدب والاحترام له، وكأن ابن باجه يعبر عقليا عن آية ﴿ وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفكسم أفلا تبصرون﴾[1].

---

(١) الوزير ص ٨٨/١١٥/١٥٤/١٦١-١٦٢/٧٠، الوداع ص ١١٤/١٤٣، الوحدة ص ١٤٩، الغاية ص ٨٩/٦٥/١٠٢، الاتصال ص ٧٢/٥٥-٧٣، تدبير ص ١٢٦/٣٩/٦٥، ابن حسداى ص ٩٦/٨٨/٧٧، النفس ص ١٢٠/١٠٨، النزوعية ص ١٢١، اتصال ص ١٧٢.

ويقوم الفن الشعبى أيضا على تجربة مشتركة بين الفنان والمشاهد مثل قراءة القرآن كتجربة جمالية مشتركة بين المقرىء والمستمع. ويترك للقارىء الاختيار بين طريقين: طريق الكمال المادى بالآلات واليسار، وهو كمال العبيد حتى ولو كان الإنسان حرا. وهو كمال وهمى وإن بدا فى الظاهر كمال الصحة. هو كمال الفضائل الشكلية التى يخضع فيها الإنسان لمدبر آخر سواه، فيخرج عن مرتبة الإنسانية إلى مرتبة أشرف الحيوان غير الناطق، كالأسد فى الجرأة. وقد يحدث الكمال بالصناعات العملية لخدمة إنسان آخر بتوسط مثل الاعداد للخيل أو دون توسط كالكلب. والأفضل الكمال النفسى وبالذات. وهو أشرف مراتب الكمال، عندما تستمد الذات وجودها من ذاتها. وهذا هو طريق الحكماء السابقين واللاحقين فى وعى تاريخى متصل، من الأنبياء إلى الحكماء، دون تجريح للقدماء أو غلق باب الاجتهاد على القادمين. هو خطاب لمن هو أهل له، اعتراف من حكيم إلى حكيم، وتوجيه من شيخ إلى مريد. وينتهى الخطاب بآية قرآنية مرسلة عن هذا الوعى التاريخى من السلف إلى الخلف، من رضى الله عنهم ورضوا عنه، وفازوا بالفوز العظيم. طريق التأمل متصل قبل ابن باجه ومعه وبعده. يشير ابن باجه إلى معاصريه ولمن لديهم الفطرة على السير فيه. قد يكون القارىء متميزاً، وزيرا مثلا، ومريدا طالب الحكمة مع الدعاء له بطول العمر والبقاء والعزة والعافية. يخاطب المؤلف القارىء ويجعله طرفا فى عملية الفكر فى تجربة حضارية مشتركة، ومشاركة المؤلف القارىء ودعوته له تجعل القارىء يكتشف الحقيقة بنفسه استجابة لدعوة المحبة والود والدعوة لطلب الكمال واقتناء الفضائل. وأفضل علم ما تم نقله شفاهياً من الشيخ إلى المريد. فان تعذر لقاء الأبدان يكون لقاء الأرواح عن طريق التدوين. إذا عزت الأذن حضرت العين. وأحيانا يكون العلم استيضاح المدون سواء من المؤلف أو القارىء مما يتطلب تغيير ترتيب العبارة والأسلوب على نحو أفصح. لذلك يشرح المؤلف لمزيد من الإفهام. ويرسل إلى القارىء المدون نفسه. فالعلم تبادل. بل إن المؤلف يسمح للقارىء بأن يحسن العبارة ويجعلها أكثر فصاحة وأنصع أسلوبا. فالقضية واحدة، والهدف مشترك. العلم إذن على ضربين: صناعى وطبيعى. الصناعى ما يتعلمه المتعلم من الآخرين، والطبيعى ما يكتشفه المعلم بنفسه. الأول داخل للنقل، والثانى خارج للإبداع. والعلم مشقة ومعاناة. ممكن بالرغم من زحمة الحياة وضيق الوقت وقصر العمر. العلم هداية من الله وتوفيق منه. فالمتعلم ليس فقط فى حاجة إلى الصدق الالهى لأن العلم كله من الله وهو أسلوب التأليف منذ الكندى بالرغم مما فى الأسلوبين من عجمة لغوية وألفاظ عربية قديمة لم تستمر ربما لأنه أول فيلسوف بالمغرب مثل الكندى أول فيلسوف فى المشرق.

ولا يقل دور الناسخ عن دور القارىء في صياغة النص. فالناسخ هو الذى يقدم النص، ويقطعه إلى فقرات، كل منها مسبوق بقال فلان بكنيته أو بلقبه[1]. "قال"، "يقول" عادة من الناسخ لأنه جزء من الحضارة، وينتمى إلى النص، ويعتبر نفسه مسؤولا عنه مسؤولية المؤلف. يتم ذلك مع الموروث والوافد. تعبير "قال أرسطو"، لايدل على تبعية لأرسطو أو تقليد لأقواله بل هى عادة تقطيع النص إلى وحدات صغرى طبقا للموضوعات. هو عمل إبداعى يدل على فهم تمفصيلات الموضوع بتعبير المغاربة المحدثين. وقد يقوم الناسخ بإضافة مقدمة أو خاتمة قبل فعل القول. ويشعر الناسخ بأن ابن باجه مفكر مسلم ينتمى إلى الحضارة الإسلامية فيطلب رضى الله عنه. وهو يقطع كلامه فى بداية المقال وفى نهايته مع البداية بالبسملة والدعوة بالتوفيق من الله والنهاية بالحمدلة والترحم عليه.

ثالثاً: المجوسى، وابن البيطار، والطوسى، والفارسى، وابن الألعانى.

١ – **المجوسى:** كامل الصناعة الطبية. ويسمى أيضا "الملكى" لأنه مهدى لعضد الدولة كما هى العادة فى أمهات التآليف[2]. وللمؤلف عدة ألقاب ومع ذلك فهو المتطبب أى الذى يمارس الطب دون أن يكون بالضرورة حكيما. فالطب فرع من الطبيعيات من علوم الحكمة[3]. ويتكون من جزأين، الأول فى الطب النظرى والثانى فى الطب العملى. الأول فى فلسفة الطب باعتباره من الطبيعيات. لذلك تتضمن مقالاته العشر المفاهيم الطبية الرئيسية مثل القوى والأفعال والأرواح والعلل والعلاقات والتمييز بين ما هو طبيعى وما هو خارج عن الطبيعى، وطرق الاستدلال [4]. والثانى فى الطب العملى أى فى العلاج والأدوية. وهنا تتغلب الأدوية المحلية العراقية والفارسية والهندية والبابلية. كما تئل الاحالة إلى أسماء الإعلام من الموروث أو الوافد. وهو أكبر من الأول من حيث الكم لأنه تجميع أكثر منه تنظيراً[5]. وبالرغم من المطابع الشمولى للكتاب وتفصيلاته الشديدة

---

(١) أبو على (ابن سينا)، أبو محمد (ابن حزم)، أبو بكر (ابن الصائغ)، أبو نصر (الفارابى)، أبو الوليد (ابن رشد)، أبو يعقوب (الكندى)، أبو حامد (الغزالى)، قاضى القضاة (الباقلانى)، الأستاذ (أبو على الدقاق).

(٢) المجوسى: كامل الصناعة الطبية (جزءان)، القاهرة ١٢٩٤ هـ.

(٣) وألقابه "طبيب زمانه، وفريد عصره وأوانه على بن العباسى المجوسى رحمة الله تعالى ونفع به آمين.

(٤) خاصة المقالات ٤ ــ فى ذكر القوى والأفعال والأرواح ٥ ــ فى الأمور التى ليست بطبيعية ٦ ــ فى الأمور الخارجية عن الأمر الطبيعى. ٧ ــ فى معرفة الدلائل العامة على الأمراض والعلل. ٨ ــ فى الاستدلال على الأمراض الظاهرة للحس وأسبابه. ٩ ــ فى الاستدلال على الأعضاء الباطنة. ١٠ ــ فى الدلائل المنذرة وأسبابها وعلاماتها.

(٥) الجزء الأول ص ٤٣٤، الجزء الثانى ٦٠٨ أى بزيادة حوالى الربع.

إلى أنه يحيل إلى السابق ويذكر به ويعد باللاحق ويوعد به[1].ويغلب زمن الماضى على الحاضر والمستقبل. وأيضا يبين الفكر نفسه بغية الوضوح. لذلك تكثر أمثال عبارة "وقد بينا" وقد "شرحنا" [2]. كما تستعمل أفعال القول فى ضمير المتكلم "فنقول"، "فأقول"، "قلنا" فى أقل القليل. ومعظم الفقرات تبدأ بالأشياء، العلل والأسباب[3]. ويعتمد الملكى على بعض الاقتباسات تنتهى بعبارة "انتهى" التى تعادل قفل القوسين عند المحدثين[4]. ويخاطب القارئ من المتخصصين فى صيغة "اعلم ذلك"، وتكثر فى الطب النظرى عن الطب العملى أو فى صيغة "افهم" [5].

وفى التصدير يصف المجوسى الحالة الراهنة للطب فى عصره. فأبقراط إمام الصناعة، حوى كل شيء فى كتاب "الفصول" إلا أنه سلك طريق الايجاز حتى غمض كثير من معانى كلامه مما يحتاج إلى تفسير. وجالينوس مقدم فاضل وضع كتبا كثير ولكنه طول وكرر وجادل وعارض مما يحتاج إلى اختصار وتركيز فى كتاب واحد يوفى بغرض الصناعة. ولا يوجد كتاب وسط بين التفريط والافراط إلا "الملكى". وأوريباسيوس قصر فى كتابيه لابنيه ولعوام الناس. فلم يذكر شيئا من الأمور الطبيعية والأسباب. وكذلك لم يذكر قوليوس فى كتابه من الأمور الطبيعية إلا اليسير، وبالغ فى بيان الأسباب والعلامات وأنواع المداواة والعلاج باليد دون أن يتبع طريق التعليم. هذا فى الوافد.

وأما المحدثون أى فى الموروث فلا يوجد إلا كتاب هارون الذى وضع فيه كل شئ ولكن على طريق الايجاز من غير شرح واضح. وترجمته سيئة تعمى على القارئ كثيراً من المعانى خاصة من لم ينظر فى ترجمة حنين. فكتاب هارون وافد أصبح موروثاً. ولم يذكر سرابيون فى كتابه إلا المداواة والتدبير، وأسقط العلاج باليد، وترك كثيرا من العلل. ووضع مسيح كتابا مثل هارون ونحا نحوه فى قلة شرح الأمور الطبيعية وغير الطبيعية مع سوء وقلة معرفته بالكتب السابقة. وهذه مرحلة متوسطة بين النقل

---

(١) وإذ قد ذكرنا، على ما ذكرنا، لو قدم الذى ذكرنا، وإذ قد أتينا ذكر، وإذ أتينا على ذكره، بما ذكرنا آنفا، نحن نذكر، بما سنذكره.

(٢) وإذ قد بينا، وإذ بينا وشرحنا، وإذ قد اتينا وشرحنا، مبينا أسباب.

(٣) نقول (١٥)، أقول (٧)، قلنا (٥).

(٤) انتهى (١٠).

(٥) اعلم ذلك، اعلم ارشدك الله، فاعلم ذلك ترشد، اعلمه، فافهم ترشد، فافهم ذلك، فافهم ذلك ترشد جـ١ (٧٥)، جـ٢ (٣٥).

والإبداع، مرحلة تأليف الأطباء السريان باليونانية أو السريانية.

ثم بدأت مرحلة التأليف عند الرازى فى كتابة "المنصورى" حاويا كل شيء إلا انه لم يستقص شرح ما ذكره، واستعمل طريقة الايجاز والاختصار. ووضع فى "الحاوى" كل شيء إلا أنه لم يذكر شيئا من الأمور الطبيعية ولا وجوه التعاليم. وتعنى الأمور الطبيعية المسائل النظرية كالأمزجة والأخلاط والأسطقسات. ونقصه الترتيب إلى جمل وأبواب وفصول ولا أورد ما يوجبه القياس. وجاء عائق الموت قبل إتمامه مع أنه طول فيه بغير حاجة. جمع فيه ما قاله الأطباء، قدماء ومحدثين[1].

وكرد فعل على هذه الحالة الراهنة للتأليف الطبى فى عصره بين الاطناب والايجاز، وبين النظرية والممارسة، وبين الوضوح والغموض أتى "الملكى" جمعا بين الطرفين، بالاضافة إلى الاعتماد على الطب المحلى فى العراق وفارس وليس فقط على طب اليونان [2].

ويحدد "الملكى" مناهج البحث الطبى أى النحو التعليمى عن طريق القسمة لأن أنحاء التعليم خمسة: التحليل بالعكس، التركيب، الحد، الرسم، ثم القسمة. فالتحليل بالعكس يقوم على وصف الشيء فى الوهم من أوله إلى آخره وهو التحليل ثم من آخره إلى أوله وهو العكس. والتركيب هو إعادة جمع الأشياء التى تم تحليلها فى الطريق الأول. والحد هو تصور الشيء ووضعه فى أجناسه وأنواعه وفصوله. والرسم هو وصف الشيء من أعراضه دون جوهره أى من كيفياته دون ذاته. أما طريق القسمة فهو قسمة الشيء إلى سبع جهات، قسمة الجنس إلى أنواع، وقسمة النوع إلى أشخاص، وقسمة الكل إلى الأجزاء، وقسمة الاسم المشترك إلى معانى مختلفة، وقسمة الجواهر إلى أعراض، وقسمة الأعراض إلى جواهر، وقسمة الأعراض إلى أعراض [3].

وتتم مخاطبة القارئ بصيغة "اعلم" لمشاركته فى العلم. فهو يكتب للمتخصصين. وتتخلل الكتاب بعض الرسوم التوضيحية للآلات الطبية، مزيدا فى الايضاح [4].

---

(١) السابق جـ١ ص ٢-٩.

(٢) السابق جـ١ ص ١٠-١١.

(٣) السابق جـ١ ص ٤١/٤٣/٦٢/٧٢/٨٣/٨٧/٨٩-٩٠.

(٤) السابق جـ١/٥٢.

ويتعادل فيه تمثل الوافد مع تنظير الموروث. ففى الوافد يتصدر أبقراط ثم جالينوس ثم أوريناسيوس ثم فولس وأنطات وقولبيوس وأرسطو. ومن الشرق أنوشروان[1]. وغالباً ما ترد أسماء الوافد فى التسميات والمصطلحات وكأن المجوسى يعرف المسميات ويريد فقط إطلاق الأسماء عليها. ولما كانت الأسماء والمصطلحات فى الغالب يونانية عند أطباء اليونان تمت الاحالة اليهم. فالكتاب تأليف فى الموضوع أى الطب وليس شرحاً أو تلخيصاً أو جوامع لطب اليونان. ومع ذلك تظل الأسماء قليلة بالنسبة لحجم الكتاب وكأنه أقرب إلى الابداع منه إلى التأليف.

ومن المؤلفات يذكر كتاب "الفصول" و"حفظ الصحة"، ولأبقراط كتاب "تقدمة المعرفة". ويحال إلى "القدماء من الأطباء" إحساسا بتطور علم الطب من القدماء إلى المحدثين. ولا يذكر ديسقوريدس لأنه لم يكن قد تمت ترجمته بعد. ويستشهد بكسرى أنوشروان على أهمية العلم. فإذا كان النقل من الغرب اليونان فالوجدان فى الشرق الفارسى [2].

ومن الموروث يتصدر بطبيعة الحال اسم المؤلف على بن العباسى المجوسى ثم أستاذه أبو ماهر موسى المجوسى ثم عضد الدولة الذى كتب له المجوسى كتابه "الملكى" والكندى وهارون ثم حنين بن اسحق، واسحق بن حنين، ويوحنا بن سرابيون، ومسيح، والرازى، ويحي النحوى، ومحمد عليه السلام [3]. وواضح أن الأطباء السريان كانوا مرحلة متوسطة بين النقل والابداع بالتأليف فى المنقول باليونانية أو السريانية أو العربية. ولا يذكر الكندى إلا فى العلاج وكأنه ليست له نظريات فى الطب [4].

ويظهر الموروث أكثر فى تصور العالم أكثر من أسماء الأعلام. فالطبيعة من خلق الله، وعلم الطب هو الكاشف عن الخلق. كما أن علم الطبيعة فى الكلام هو الكاشف عن حدوث العالم. ويبدو الخلق فى التصور الوظيفى للأعضاء. فكل شيء فى البدن من أجل وظيفة. والوظيفة هى الغاية. وهو ما يسميه علم الكلام العناية [5]. لذلك كان الطب أكرم صناعة كرم الله بها عز وجل خلقه. فقد خلق ما خلق من أجل الإنسان. لذلك تكثر

---

(١) أبقراط (٣٠)، جالينوس (١٦)، أوريناسيوس (٢)، فولس، أنطات، قولبيوس، أرسطو (١)، ومن الشرق أنوشروان (١).

(٢) إذا اراد الله خيراً جعل العلم فى ملوكها والملك فى علمائها، السابق جـ٢ /٢.

(٣) على بن العباسى المجوسى (١١)، أبو ماهر موسى بن سياد المجوسى (٤)، الكندى، هارون، عضد الدولة (٢)، حنين بن اسحق، اسحق بن حنين، يوحنا بن سرابيون، مسيح، الرازى، يحي النحوى، محمد عليه السلام (١).

(٤) الملكى جـ٢/٢٦٦/٥٧٥.

(٥) والله تعالى أعلم بالحال جـ١/١٤٧/٩.

تعبيرات "الله أعلم"، "الله تعالى أعلم" خاصة فى الطب النظرى وتعبيرات "باذن الله تعالى" فى الطب العملى[1]. ويبدأ الكتاب بحمد الله والثناء عليه والشكر له، خالق الخلق بقدرته، وباسط الرزق بحكمته، والمنان على عباده بفضله، والمعطى لهم ما يقدرون به على إصلاح معايشهم فى الدنيا والفوز فى الآخرة. هو العقل سبب كل خير، ومفتاح كل نفع، والسبيل إلى النجاة، وفضله على سائر ما خلق من نبات وحيوان [2]. وتنتهى كل مقالة "بحمد الله وعونه"، و"الله الموفق للصواب"، وغيرها من العبارات الايمانية التى قد تطول وتقصر. وتغلب الايمانيات أيضاً على المصحح، وذكر التاريخ الهجرى. وتظهر البسملة وسط الكتاب فى بداية بعض المقالات [3].

وهو أيضاً مهدى إلى السلطان لدرجة تسمية الكتاب الملكى [4]. والسلطان والعالم قديما الذى يشجع العلم والعلماء زينة البلاط خير من السلطان الجاهل حديثا الذى يزين مجلسه بضباط الجيش والشرطة.

٢ــ **ابن البيطار**. واستمر تمثل الوافد مع تنظير الموروث فى القرون المتأخرة، السابع والثامن فى الطب والرياضيات. مثال ذلك "**الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**" لابن البيطار (٦٤٦هـ)[5]. وغرض الكتاب استيعاب القول فى الأدوية المفردة والأغذية

---

(١) والله أعلم جـ١ (٢٧)، جـ٢ (١٠٧)، والله تعالى اعلم (١٠).

(٢) إن شاء الله تعالى جـ١ (١٨)، جـ٨ (٩٦) باذن الله تعالى جـ٢ (٧).

(٣) مثل "والحمد لله وصلى وصلى الله على من لا نبى بعده سيدنا محمد وآله وصحبه جـ١/٢١٧، والله المسؤول على معونتنا على تمام ما نقصد اليه، إنه ما على يشاء قدير، وهو حسبى ونعم الوكيل،جـ١/ ٥٥٢، تم بعون الله وحسن توفيقه بحمد الله وعونه جـ١/٨٤، والحمد لله على كل صلاة جـ٢/٦٠٧، وبالله التوفيق جـ١/١، جـ٢/١، والله الموفق جـ٢/١، المصحح جـ٢/٦٠٧، عام ١٢٩٤ هـ.

(٤) "فقد أسعد الله الملك الجليل العنصر، الفاضل الجوهر، عضد الدولة، بما خصه الله به من الفضائل النفسية والفضائل الشريفة، وأعطاه من العقل أوفره، ومن الفهم أغزره ومن الذهن ألطفه، ومن الخلق أبهاه، ومن الخلق أرضاه، ومن الدين أحسنه، ومن الحلم أقصده، ومن الحياء أحمده، ومن الرأى أصوبه، ومن التدبير أجوده، ومن الفضل أكمله، ومن الثناء أجمله، ومن النفس أكبرها، ومن الهمم أبعدها، ومن الشجاعة أبرعها، ومن الفصاحة أبلغها، ومن البلاغة أتمها، ومن السماحة أعمها، ومن المنطق أحلاه، ومن الملك أسناه، ومن العز أسماه، ومن الرتب أعلاها، ومن الكرامة أهناها، ومن المنازل أرفعها، ومن النعم أسبغها، ومن القسم أجزلها، ومن السير أعدلها، ومن السياسة أحكمها، وكمل له هذه الفضائل فى المناقب ورتبها وزينها بما قرن بها من محبة العلم والحكمة وأهلهما والرغبة فيهما، والحرص على استفادتهما، والبحث والتفتيش عما وضعته العلماء فى كل نوع منها"، السابق جـ١/٢/١.

(٥) ابن البيطار: الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، أربعة أجزاء فى مجلدين، مكتبة المثنى، بغداد. وله أيضا الابانة والاعلام عما فى كتاب المنهاج من الخلل والأوهام، جـ١/١٦.

المستعجلة فى الاحتياج وإسناد الأقوال لأصحابها، وإثبات صحة النقل فيما ذكره الأقدمون والمتأخرون وتصحيح ذلك بالمشاهدة كما سيكرر ذلك ابن خلدون فى التحقق من روايات السابقين فى أول "المقدمة"، واستبعاد التكرار إلا عند ضرورة البيان، والترتيب الأبجدى لسهولة المعرفة، والتنبيه على الأغلاط فى الدواء والمراجعة والتصحيح، وذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات وأماكنها، بالبربرية واللاتينية وهى أعجمية الأندلس المشهورة عند العرب وموجودة فى الكتب وتشكيل الأسماء منعا للخطأ[1]. لذلك سمى "الجامع" بين الدواء والغذاء. جمع فأوعى، واختصر فاستقصى. وهو مجرد قاموس طبقاً للحروف الأبجدية مثل تفسيره للأدوية المفردة لجالينوس. وقد تختلط أسماء الأدوية وأسماء الأعلام نظراً لأن كثيرا من أسماء الأدوية منسوبة إلى أصحابها. واسم المؤلف نفسه مشتق من اسم المهنة، البيطار من البيطرة. ونظراً لكثرة التعريب يصعب التمييز بين اسم الدواء واسم الطبيب فكلاهما يونانى. ويستمر الكتاب على وتيرة واحدة كالقاموس لا يقرأ كلياً بل يستفاد منه جزئيا وحين الحاجة.

ويحيل ابن البيطار إلى مؤلفه الآخر مما يوحى بوحدة عمله[2]. ولا تظهر فى الكتاب أفعال القول كثيرا لأن المادة العلمية خاصة أسماء الأدوية لا يقولها أحد. ويذكر الموروث راويا للواقد فى رواية مزدوجه كما هو الحال فى التناص فى الأدب مثل قال "الرازى قال جالينوس"[3]. وقد بدأت فى القرن السابع حركة تأليف الموسوعات وتجميع المعلومات. فالذاكرة تنشط عندما يهن العقل. لذلك غلب على الكتاب التجميع فى عصر المدونات والموسوعات فى الأندلس وقت الضياع كما حدث فى المشرق إبان الحكم العثمانى.

وللتجميع مصادر متعدّدة مدونة وشفاهية مع بعض الاقتباسات لتعريف أسماء الأدوية دون تحليل[4]. وأحيانا لا يذكر المصدر ويكتفى بفعل القول فى المبنى للمجهول "قيل". وتذكر بعض كتب الرحلات العلمية مثل "الرحلة المشرقية"[5]. وأحيانا يذكر الكتاب وأحيانا الكتاب وصاحبه وأحيانا المؤلف فقط ما يدل على التأرجح بين العمل وصاحبه.

لذلك غابت الدلالة، وقل الفكر نظرا لأن التيارات الفكرية كحركة فى التاريخ قد

---

(١) السابق جـ١ / ٣ ص ٢ /٤٠/٤٦.

(٢) هو كتاب "الابانة والاعلام بما فى كتاب المنهاج من الخلل والأوهام" جـ١/ ١٦.

(٣) جـ٢ / ١٤٦.

(٤) جـ١ / ١٧٦.

(٥) جـ٤/٧٤ جـ٣/٣٩، لدرجة عدم ذكر اسم مؤلفه ولم يعد كذلك فى العصور التالية.

ضعفت أو توقفت. العلم هو تجميع المعلومات وفى الطب بوجه عام مع بعض التصحيحات والزيادات بناء على التجربة والقياس. ومن كثرة التجميع لا يكاد يظهر تعليق على منقول. وكتاب "التجربتين" مشهور فى عصره.

والواقد فى العمق، والموروث فى الاتساع. فمن الواقد يتصدر ديسقوريدس ثم جالينوس ثم أرسطو ثم بديقورس ثم أبقراط ثم بولس، ثم روفس ثم هرمس من مجموع ثمانية وعشرين علما يونانيا[1]. ومن أسماء الكتب يحال إلى عشرات[2]. ويذكر اليونانيون واليونان واللغة اليونانية ثم اللاتينية والرومية ثم انطاليا ثم لينوس وعشرات من البلدان من البيئة اليونانية[3].

أما الموروث فيتصدر الرازى مع بعض كتبه مثل "الحاوى" و"المنصورى" و"دفع مضار الأغذية" ثم الغافقى ثم ابن سينا ثم الشريف الادريسى ثم اسحق بن عمران ثم أبو حنيفة الدينورى، ثم ابن ماسويه ثم عيسى بن ماسة ثم التميمى ثم على بن ربن الطبرى ثم حبيش من حوالى سبعين اسما[4]. ومن أسماء الكتب العشرات[1]. وفى البيئة الجغرافية

---

(١) الواقد: ٢٨ علما: ديسقوريدس (١١٦٥)، جالينوس (٦٤٢)، أرسطوطاليس (٣٠)، بديقورس (١٩)، أبقراط (١٦)، بولس (١٥)، روفس (١٣)، هرمس (١٠)، كرقراطيس (٣)، قسطس لوطوس (٢)، دياغورس، سطراطيس، منسيمس، فورس، قرانيطس، أرياسيس، ابراقيطوس، سادوق، ديوجينس، مالينوس، دوفس، ارياسلس، بيواس، الاسكندر (ذو القرنين)، أطورمس، قراطس الرومانى، بلياس (١).

(٢) مثل: الفلاحة النبطية (٣)، رسالة إلى أغلوقن، كتاب الأغذية، كتاب التدبير فى الفلاحة الرومية (١) كتاب الأسرار لهرمس.

(٣) اليونانية (٩٠)، اليونانيون (١٢)، اللاتينية، الرومية (٣) القبرس (٥)، إيطاليا (٤) أهل رومية (١٣)، ملك الروم (٢)، بلاد الروم، مصاليا، طورش، بلاد إيطاليا، أرمنيا، سوريا، فرفيس، ارقاما، قيدغرس، عاليا، قنادوقيا، انطيفورا، إقليقيا، أطروسيقا، أسبانيا، سرديليا، أنطاكية، لوندة، الروم، الأفرنجية (١).

(٤) الرازى (٣٥٣)، مع الحاوى (٦٠)، الحاوى (١٧)، المنصورى(٢٧) دفع مضار الاغذية(٤٥) (٤٥٧)، ابن سينا (٢٦٠)، مع القانون (٦)، الغافقى (٢٠٢)، الشريف الادريسى (١٨٠)، اسحق بن عمران (١٦٠)، أبو حنيفة الدينورى (١٣٢)، ابن ماسويه (١٣٢)، عيسى بن ماسة (١٠٠)، المسيح بن الحكم الدمشقى(٩١)، التميمى (٧٣)، على بن ربن الطبرى، حبيش (٥٥)، ابن جلجل (٥٠)، أبو العباس النباتى (٤٨)، حنين بن اسحق (٤٥)، البصرى (٤٣)، سليمان بن حسان (٣٥)، ابن سمحون (٣٠)، الاسرائيلى (٢٨)، المجوسى، ابن واقد (٢٤)، اسحق بن سليمان (٢٣)، ابن رضوان، أبو جريج الراهب،ابن سرابيون صاحب فقه اللغة (٢٠)، ابن الجزار (١٨)، سفيان الأندلسى (١٧)، البالسى (١٣)، أبو العباس الحافظ (١٢)، الخليل بن أحمد، على بن محمد (١٠)، محمد يعبدون ابن التلميذ (٧)، الكندى (٦)، حسين بن على، ابن البطريق، الدمشقى، عيسى بن على حكيم بن حنين (٥) ابن وحشية، أبو عبيد البكرى، أمية أبن أبى الصلت (٤)، السعودى، ابن رقيا، الجاحظ (٣)، ابن حجاج -

تأتى الأندلس ثم الهند ثم مصر وفارس ثم المغرب وأفريقيا ثم الصين ثم البربر وفلسطين والترك ثم قبرص وعشرات من الأماكن الصغرى[٢].

ولا يوجد إحساس قوى بالتمايز بين الوافد والموروث بعد أن أصبح الوافد موروثا. كلاهما علم يتم تجميعه بصرف النظر عن مصدره ونشأته. وأحيانا تظهر بعض الأسماء التى كانت معروفة فى عصرها ولكن شهرتها لم تستمر مثل باقى الأطباء الكبار. وأحيانا يذكر اللقب دون الاسم تحولا من العالم إلى العلم.

من الوافد يمدح حنين بن اسحق لأن كان مدققا فى علمه بلغة اليونانيين. وهو من أفضل النقلة فيها الا أنه لم يثبت فى هذا الموضع فزل بذلك جميع من أتى بعده من علماء عصره. وتكثر أعلام الوافد والموروث لدرجة أنه تقل عدد الصفحات الخالية منها. وأحيانا يذكر اسم العلم واحد مثل مسيح وأحياناً كاملا مثل مسيح بن الحكم. وقد ذكر أرسطو راويا عن آخرين[٣]. ويظهر هرمس فى الطب وليس فقط فى الحكمة وكأنه شخص حقيقى مما يدل على التحول من الأسطورة إلى الشخص ومن الشخص إلى الأسطورة[٤]. ويكثر حضور مصر والمشرق فى المغرب على عكس المغاربة المحدثين أنصار القطيعة المعرفية، ومصر هى حلقة الاتصال بين المشرق والمغرب. كما يكثر حضور آسيا بالرغم من بعدها. ويعظم حضور الهند وفارس الجناح الشرقى للحضارة الاسلامية.

- الأشبيلى، الخوز، ابن الصائغ، على بن أحمد، أهرن القس، أحمد بن داود (٢) وحوالى ثلاثين اسماً كل منها مرة مثل ثابت بن قرة، يونس الحرانى، قسطا بن لوقا، اسطفن بن باسيل، ابن سهلان، ابن جزلة.

(١) مثل: التجربتان (٥٠)، الفلاحة النبطية (٤٠)، خواص ابن زهر (٣٢)، الرحلة، المنهاج (٢٥) الرحلة لأبى العباسى النباتى، المدخل التعليمى للرازى، العلل العادية للرازى، عجائب البلدان لابن الجزار، الكرمة لحنين، الرحلة المشرقية لأبى العباس الحافظ، السموم للكندى، الجوهرة، إصلاح الأدوية المسهلة، المغنى المفرد فى أوصاف الورد، الجامع الكبير للرازى، الكيموسين لحنين، الشراب للرازى، التكميل، دفع مضار الأغذية، الأدوية المسهلة، الأسماء الهندية، الاختصارات الاربعين، الجواهرى للطبرى، الكرمة، الترياق، السحائم، الارشاد.

(٢) الأندلس (١١٥)، الهند (٨٥)، مصر، فارس (٧٠)، المغرب، افريقيا (٥٠)، الصين (٤٠)، البربر (٣٥)، العرب، الروم (٣٠)، العراق (١٥)، الاسكندرية، اليمن (١٠)، القاهرة (٧)، بيت المقدس، فلسطين، الترك (٦)، قبرص (٥)، وعشرات من الأسماء الأخرى مثل الحبشة (٥)، الصين، اليمن (٤)، أسبانيا، غرب الأندلس، تونس (٣)، شرق الأندلس، جبل لبنان، مراكش (٢).

(٣) جـ٣ /١١/١٨/٦٤، جـ٣ /١٠-١١ جـ٢ /٤٥.

(٤) مرتبط بالواقع البيئى المحلى سواء فى الوافد أو الموروث. وقد يظهر ذلك سليما مثل غياب الدواء فى منطقة جزائية بعينها مثل المغرب أو الأندلس.

كما يحضر الجنوب، أفريقيا ويكثر الحديث عن البربر كما هو الحال عند ابن زهر وابن خلدون دون أدنى حرج كما هو الحال فى هذه الأيام. كل ذلك يؤكد وحدة العالم الاسلامى كحضارة وفى نفس الوقت ظهور الخصوصيات الاقليمية فى الطب الجغرافى أوالجغرافيا الطبية. علم مرتبط بالواقع البيئى المحلى سواء فى الوافد أو فى الموروث. وقد يظهر ذلك سلباً مثل غياب الدواء فى منطقة جغرافية بعينها مثل المغرب أو الأندلس. ويتم الحديث عن الفلاحة الفارسية وهو غير الفلاحة النبطية[١].

ولا يظهر ابن رشد كثيرا إما لنكبته وضياع كتبه ولأنه لم يعش فى التراث التالى له واما لأن هذا هو أثره الفعلى فى التاريخ، وأن تضخيم دور ابن رشد إنما كان من أثر الرشدية اللاتينية والفكر العربى المعاصر تبعية للاستشراق وهجوما على الجماعات الاسلامية المعاصرة باسم التنوير[٢]. والعجيب أن ابن زهر أكثر ذكرا منه وهو الذى قدمه ابن رشد وطلب منه تأليف كتابه "التيسير".

وأحيانا يقع التقابل بين الأنا والآخر، بين نحن وهم[٣]، هو يقول وأنا أقول. وهناك إحساس بتطور العلم وتغير الزمان من الطب القديم إلى الطب الحديث[٤]. بل يتطور المؤلف نفسه من مرحلة الشباب إلى مرحلة الكهولة، ويذكر الكندى اذى يكاد يتوارى فى التراكم الفلسفى[٥]. وقد تغير الوافد القديم من اليونان إلى الوافد الحديث من الغرب أى الأفرنج ايطاليا وفرنسا شمال العالم الاسلامى. فيتحدث ابن البيطار عن بلاد الافرنج كما سيتحدث ابن خلدون فيما بعد. فقد بدأت الحروب الصليبية، وعرف المسلمون حضارة الشمال[٦].

ويذكر ابن البيطار أسماء المدارس الطبية المختلفة مثل أصحاب القياس وأصحاب التجربة، وعلى أساسها يقوم تصحيح الأقوال التى تبدأ بلفظ "زعم" لذلك يقول بعد وصف الدواء "وهو مجرب". وربما ترجع أخطاء الأقوال عن المفسرين والشراح اللغويين غير الأطباء[٧]. بالاضافة إلى ذلك هناك أيضا دراسة الحالة التى تقوم على مشاهدة. لذلك

---

(١) جـ١ /٣٥ جـ٢ /١٤٧ /٢٦.

(٢) مثل فرح انطون "ابن رشد وفلسفته" وتبعيته لرينان فى كتابه "ابن رشد والرشدية".

(٣) جـ ١/١٠٠ جـ٢ /١٦٢/٤٢ جـ٣ /٩٩/٦٨ جـ٤ /٢٠٩.

(٤) جـ٢ /٦٦ جـ١ /٤٧.

(٥) جـ٤ /٣٣.

(٦) جـ٢ /١٥٥.

(٧) السابق جـ١/٣-٥/٥٧/٧٦/٤٨-٤٩ جـ٣ /١٢٠ جـ٤/٦٥/٧٣/٩ /٣٢/٤٨ جـ٣/١٢٩/١٣٧، ويمكن اعداد رسالة جامعية عن القياس والتجربة فى الطب العربى.

يقول "ورأيته بحد البصر".

ومن ثم يقوم ابن البيطار بتحليل الموضوع وهو الأدوية على مستويات ستة: الدواء واسمه معرب أو منقول ولغته يونانية أو لاتينية وآثاره أى علاجه وطرق معرفته التجربة أم النقل وأماكن وجوده فى الشرق أو المغرب أوفى بلاد الافرنج.

وبطبيعة الحال تبدو بعض العبارات الايمانية من خلال الكتاب بالرغم من قلتها بالنسبة لهذا العصر المتأخر الذى تزداد فيه نظرا لتغلغل الأشعرية والتصوف فى الثقافة الشعبية وربما لأنه مجرد قاموس. تبدأ الأجزاء بالبسملات وتنتهى بالحمدلات. ويستعمل أسلوب القرآن الحر مثل: لقد جئت شيئا قربا. ويتدخل الله كعلة فاعلة للأمراض والعلاج والشفاء. فهو الذى خلق بنية الانسان وسخر له ما فى الأرض من جماد وحيوان ونبات وجعلها أسبابا لحفظ الصحة وشفاء الدار. وبعض الأدوية تم الارشاد إليها فى المنام. وكل شيء بمشيئته وإذنه. وقد ذكر الله البقل فى القرآن وأشاد به الشعراء. وتعرف الخليل بن أحمد على الموز فى القرآن. وتتم دعوة الله أن يحفظ البلاد[1]، الأندلس ويعيدها إلى الاسلام بكرمه[2]، إما الجزيرة كلها أو ما ضاع منها فى الشرق. فالكتاب يحمل "هموم الفكر والوطن". ويخاطب القارىء، فالعلم تجربة مشتركة بين المؤلف والقارىء. ولا يمنع ذلك من طلب التأليف بأمر من السلطان[3].

٣- **الطوسى.** وفى القرن السابع الذى حمل لواءه الفكر الشيعى فى العلوم الطبيعية والرياضية والاخلاقية يمثل **"التذكرة فى علم الهيئة"** لنصير الدين طوسى (٦٧٢هـ) نموذج التعادل بين الوافد فى العمق والموروث فى الاتساع[4]. فمن الوافد يتصدر بطليموس ثم أرشميدس وإقليدس فحسب. ومن الكتب يتصدر المجسطى ثم السماء والعالم[5].

---

(١) جـ١/٢-٣/٤٨/١٤٥/١٥٥/٥٠/٥٢/٥٧/٨٩/٧٤/٣٧/٤٠، جـ٢/١٧٩/٤٠/١٢٦.

(٢) السابق جـ١/٢١/١٣٧ جـ٢/٩٧ جـ٣/١٤٥ جـ٤/١٥٥.

(٣) وتشكر المطبعة خباب اسماعيل بن ابراهيم بن محمد على، ومحمد باشا توفيق، وسعادة حسين كامل ناظر الجهادية ودولتو حسن باشا. وحضرة محمد افندى حسن وحضرة أبى العنين أفندى جـ٤/٢١١.

(٤) نصير الدين الطوسى: التذكرة فى علم الهيئة، مع دراسة لاسهامات الطوس الفلكية، دراسة تحقيق د. عباس سليمان، دار سعاد الصباح، القاهرة ١٩٩٣.

(٥) الوافد: بطليموس (١٣)، أرشميدس، اقليدس (١). المجسطى (٤)، السماء والعالم (١).
الموروث: ابن سينا، ابن الهيثم (٢)، البيرونى، الرازى (الطبيب)، المأمون (١).
ومن الأماكن: جزائر الخالدات (٣)، البحر الغربى، الحبشة، المغرب، مصر، مكة (٢)، أندلس، بربة سنجار، الشام، مصر، البحر الجنوبى، بحر خوارزم، بحر طبرستان، بحرورنك، الخليج الأخضر،=

ويبدو ارتباط الطوسى ببطليموس شارحا مسار فكره، يدخل فيه ويعلل اختياره أحد الاحتمالين. ثم يتجاوزه إلى ابن الهيثم المتمم له. والحقيقة أن بطليموس هو شارح السيوطى وارتباط السيوطى به مجرد ارتباط الجديد بالقديم، مثل ارتباط الاسلام بالمراحل السابقة للوحى، المسيحية واليهودية تطويرا وإتماما لها[1]. ولما ارتبط الفلك بالهندسة تم الاعتماد على أرشميدس ومصادراته لبيان مساحة الدوائر بالتقريب وعلى إقليدس لبيان نسبة الكر إلى الكره. هدفه تنقيح بطليموس من سوء الترجمة والشروح. و"المجسطى" نفسه مجرد رواية عن الفلك القديم فى حاجة إلى برهان[2].

لم يتوقف شرح الوافد والتأليف فيه فى هذا العصر المتأخر بل ظهر فى نوع أدبى جديد هو التحرير أى إعادة الكتابة والعرض[3].

ومن الموروث يتصدر ابن سينا وابن الهيثم ثم البيرونى والرازى الطبيب والمأمون. ومن البلدان جزائر الخالدات ثم الحبشة والمغرب ومكة ثم الأندلس وبرية سنجار والشام ومصر. ومن البحار والخلجان البحر الغربى ثم البحر النوبى وبحر خوارزم وبحر طبرستان وبحر درنك والخليج الأخضر والخليج الأحمر والخليج البربرى وخليج فارس. ويبين الخلاف بين ابن سينا والرازى تطويرا للتراث الفلكى الموروث ويستأنف أحكامهم مثل حكم ابن سينا على بقعة بأنها من عزل البقاع وتفسير الرازى ذلك بأنه تشابه الأحوال لأنها فى خط الاستواء. كما يعتمد على ابن الهيثم ومؤلفاته وعلى البيرونى وطرقه فى معرفة مساحة الأرض. ويذكر طائفة من الحكماء فى عهد المأمون[4]. وفى نفس الوقت ينقد علم التنجيم وخرافات المنجمين وأهل الطلسمات ومزامعهم وإسقاطاتهم البشرية على الأفلاك: الدب والتنين والهواء والدجاجة والعقاب والأرنب والكلب والغراب والسبع والحية والفرس[5].

وقد يكون الدافع على تأسيس علم الهيئة هو التوجه القرآنى نحو الطبيعة ﴿ تبارك

= الخليج الأحمر، الخليج البربرى، خليج فارس (١).

(١) التذكرة ص١٥١/١٥٧-١٥٩/٢٠١-٢٠٢/٢٠٤-٢٧٩/٢٨٠-٢٨٣/٢٨٩/٢٩٣/٢٩٥.

(٢) السابق ص ٢٧٥/٢٨٨/١١١-١١٢.

(٣) لنصير الدين مؤلفات فى الوافد مثل: تحرير المجسطى لبطليموس فى علم الفلك، شرح كتاب الثمرة فى أحكام النجوم لبطليموس، تحرير كتاب ظاهرات الفلك لاقليدس، تحرير كتاب أرسطرفس فى جرمى النيرين وبعديهما، تحرير كتاب الأكر وتحرير كتاب المساكن لثاوذوسيوس.

(٤) السابق ص ٢٣٦-٢٣٧/٢٠٢/٢٠٤/٢٧٦/٢٧٨.

(٥) السابق ص ١٣٩/١٤٢/١٠٧/٢٠٧/٢٩٨.

الذى جعل فى السماء بروجا» والتأمل فى السماء والأرض. فعلم الهيئة مرقاة منصوبة إلى السماء العلى. كما يرتبط فى تطوره بالفقه ومعرفة مواقيت الصلاة والصيام والحج. وقد يكون الدافع على الابداع فيه الرغبة فى التنبؤ بحوادث المستقبل وتحويل التنجيم إلى فلسفة فى التاريخ من أجل التنبؤ بقيام الدول وسقوطها. كما تظهر صفات الله مستمدة من علم الهيئة مثل فاطر السماوات والأرض فوق الأرضين. ويبدأ النص بالبسملة وينتهى بالحمدلة لله مفيض الخير وملهم الصواب والصلوات على محمد المبعوث بفصل الخطاب وعلى آله خير آل وأصحابه خير أصحاب. ويذكر علم الهيئة لبعض الأحباب ويدعو لهم بتمام التوفيق وحسن المآب.

وقد ارتبط الطوسى بهولاكو وانقسم إلى حاشيته كما ارتبط ابن خلدون بتيمورلنك. وأسس له هولاكو مرصد مراغة، ولم يكتف بمجرد الدعوة لله والسلطان.

٤- **الفارسى.** ومع الطب ازدهر الحساب فى إيران عند الشيعة فى القرون المتأخرة التى ظن أهل السنة ان الفلسفة قد انتهت عند ابن رشد فى الأندلس. مثال ذلك **"أساس القواعد فى أصول الفوائد"** لكمال الدين الفارسى (٧١٨ هـ) مع شرح ابن الخوام البغدادى من نفس القرن[١]. وهى موسوعة رياضية مثل طابع الموسوعات فى هذا العصر حفاظا على التراث وتدوينه من الذاكرة. تتضمن علم الحساب فى العاملات وقوانين البيوعات وفى أنواع المساحات للسطوح والمجسمات وعلم الجبر والمقابلة وكيفية استخراج المسائل به. من شرح الوافد يتصدر اقليدس ثم أرشميدس المجسطى، وتاوذوسيوس، وفيثاغورس[٢]. ففى كتاب إقليدس عن الأصول ومبادئ براهنيها حوالى مائتى شكل ورسوم توضيحية، جعل مبدأ العدد الوافد. بين وسمى ووضح ما يعرف الطوسى. ويذكر اسم قشا، وهو مهندس أراد معرفة مساحة أحد الأشكال. وقال بالكسور. وتستعمل أفعال البيان مع أرشميدس. وتذكر أكر تاوذوسيوس. وقد وصل العرض إلى درجة عالية من التجريد والتجميع تكشف عن فقد الدافع الحيوى فى الابداع بالرغم من وضوح مسار الفكر، ومخاطبة القارىء، وشرح الغامض، وإضافة كثير من الجداول التوضيحية، واستعمال أفعال البيان فى الأزمنة الثلاثة[٣]. ويتم استعمال القياس أى النظر

---

(١) كمال الدين الفارسى: أساس القواعد فى أصول الفوائد، تحقيق د. مصطفى موالدى، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٤ شرح ابن الخوام البغدادى "الفوائد البهائية للقواعد الحسابية".

(٢) اقليدس (٢٤)، ارشميدس (٦). المجسطى (٢).

(٣) السابق ص ٤٠٨-٤١٥/٤٣٨-٤٣٩/٨٦/٢٢٤/١٥٢.

والاستدلال ولا يأتى الاستقراء إلا استثناء من القاعدة.

ومن الموروث تذكر الآيات ثم بنو موسى ثم الرسول ثم الكرجى ثم علمين أبى طالب وعشرات آخرين[1]. وتدل الآيات على الحساب الدقيق من الله وتأسيس علم الحساب بتوجه قرآنى[2]. وكلها فى سياق واحد، الحساب الدقيق فعل الهى. وعرضه على بن أبى طالب بداهة. ويستعمل الموروث مثل أبى موسى فى كتاب "معرفة الاشكال البسيطة والكرية" لشرح الواقد ومعه الكرخى فى كتابه "الكافى فى مساحة ذوى الاضلاع الكثيرة" وأبو يونس الموصلى والمسعودى، وهناك أيضا نقد متبادل فى الموروث مثل نقد الموصلى الكرخى بأنه أخذ أمرا جزئيا واستعمله مكان أمر كلى. واستعمل الشعر كوسيلة للتعبير عن الحساب عودا إلى المخزون العربى القديم[3]. ويستلهم السرى الرقاء والسموأل وعروة بن الورد والمتنبى وآخرين. ويتصف الله بصفات حسابية. فهو الذى لا يعده عد أو الطبيعة. وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده. وتظهر الصور القرآنية فى الأسلوب مثل ﴿ آنست نارا ﴾. وبالرغم من الطابع التجريدى للنص الا أنه يكشف عن حياة المؤلف ومراحل عمره. فالعلم فى القلب والروح. وكما بدأ النص بالبسملة فإنه ينتهى بالحمدلة والصلوات على الرسول[4].

٥- **ابن الألعانى.** وفى القرن الثامن يمثل، **"غنية اللبيب عند غيبة الطبيب"** للألعانى (٧٤٩ هـ) عودا إلى الطب[5]. من الواقد يتصدى أبقراط كبير الأطباء ثم جالينوس فاضل الأطباء. ولا يوجد موروث إلا التصور الدينى للخلق. فقد خلق الله الانسان فى أحسن تقويم، وخلق بدن الانسان من أعضاء متوازنة وأمشاج متعادلة وقوى ظاهرة وباطنة، وخص كل واحد بما لم يخص الآخر بناء على مبدأ التفرد الشخصى.

---

(١) الآيات (٥)، بنو موسى (٤)، الرسول، الكرجى (٢)، على بن ابى طالب أمير المؤمنين، ابن محمد الخوام البغدادى، ابن محمد الجوينى، ابن يونس، الموصلى كمال الدين، بهمينار الحكيم، الجوينى محمد بن محمد، الطوسى، عزيز مصر، الفارسى، قشا، السعودى، ومن الأنبياء محمد ، ويوسف.

(٢) الآيات هى: ﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾، ﴿ وكفى بنا حاسبين ﴾، ﴿ وان كان مثقال حبة من خردل آتينا بها ﴾ ، ﴿ وهو أسرع الحساب ﴾، ﴿ لتعلموا عدد السنين والحساب ﴾، ﴿ هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل ﴾، ﴿ اجعلنى على خزائن الأرض وإنى حفيظ عليم ﴾.

(٣) أساس القواعد ص ١٤١/٢٦٦/٤٢٦/٤٣١/٤٤٠/٣٤٦/٤٢١/٥١٥.

(٤) السابق ص ١٤/٦٢/٥٧-٥٩/٦٧-٦٨/٥٨/٦٠/٢٦٢/٢٩٢/٣٠٨/٤٥٩/٤٦٩/٥١٢/٦٠٦.

(٥) محمد بن ابراهيم بن ساعد الأنصارى المعروف بابن الألعانى: غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، وتحقيق صالح مهدى عباس، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العربى، بغداد ١٩٨٤.

والعلاج قوة أودعها الله البدن فى حال صحته كافية شافية فى دفع المرض لأن الأدوية لا تعالج الأمراض بل تساعد الطبيعة. وإذا ظهرت للطبيعة حركة إلى جهة قصد نحوها كما هو معروف فى العلاج الطبيعى. ويبدأ النص بالبسملة وينتهى بالحمدلة، وكل شىء بهدى الله وتوفيقه والصلاة والسلام على من بشر به المسيح بعد الكليم[1].

رابعا ــ داود الأنطاكى، والقليوبى، والمنذرى.

١- **داود الأنطاكى.** وقد استمر هذا النوع الأدبى حتى القرن العاشر فى:

أ- **تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب"** لداود الأنطاكى (١٠٠٨ هـ) والمشهور باسم "تذكرة داود" والذى أصبح فى الثقافة الشعبية دليلا على الشفاء وفى الثقافة العالمة مؤشرا على الجهل والخرافات والطب غير العلمى والوصفات الشعبية مع أنه صورته فى التاريخ هو الحكيم الفيلسوف الماهر الفريد، الطبيب الحاذق الوحيد جالينوس أوانه وأبقراط زمانه، العالم الكامل، الهمام الفاضل الشيخ داود الضرير الأنطاكى، "نفعنا الله بمؤلفاته آمين"[2]. فهو الجامع بين الموروث والوافد. وهو طبيب ضرير. الجزء الثالث من عمل تلاميذه كتعليق وهو المملوء بالطب النبوى والطلاسم والذى طغى على جزئى الأستاذ لما فيه من إغراء شعبى وإغواء للناس[3].

والدافع على التأليف الجمع والاحصاء والحفظ والتدوين فى عصر الموسوعات فى القرون المتأخرة وفى نفس الوقت إعطاء مختصر وليس مطولا طبقا لهموم قصر العمر[4]. وقد يكون الدافع هو الوطن ووضع الطب بين أيدى المسلمين بعد أن كان بأيدى اليهود وهو أشبه بالقاموس مثل "القانون فى الطب" لابن سينا "فى الأدوية المفردة والحشائش" لديسقوريدس و"جامع مفردات الأدوية. "لابن البيطار" وتذكر أحيانا المصادر التى يتم منها التجميع مثل الفلاحة النبطية، وإرشاد اللبيب، جمعا بين رجوع الشيخ إلى صباه، شرح الأسباب، شرح القانون ويضم أربعة أبواب معظمها يبحث فى الكليات والقوانين، القانون لابن سينا والكليات لابن رشد. الأول كليات العلم والمدخل إليه لتصنيف العلوم، والثانى قوانين الافراد والتركيب، والثالث المفردات والمركبات، والرابع الأمراض

---

(١) السابق ص ٢٠-٢١/٥٨-٥٩.

(٢) داود الأنطاكى: تذكرة أولى الالباب والجامع للعجب العجاب (ثلاثة أجزاء)، نسخة مصححه على النسخة الأميرية المطبوعة عام ١٢٨٢ هـ.

(٣) السابق جـ٣ /٢-١٨٣.

(٤) السابق جـ١/٣٢/٥/١٨/١٠٣-١٠٤/١١٣/١٤٦/١١٦/٣٠٦ جـ٢/٦٥/٧٧/٢٠.

وعلاجها وهو أكبر الأبواب. والخاتمة نكت وغرائب ولطائف وعجائب للتشويق والتى طورها التلاميذ. وهو أفضل النصوص المتأخرة فى علم المتقدمين. ومن هنا أتت شهرته عند العلماء. وكل مسألة عملية لها مقدمة نظرية. هناك البنية قبل الأبجدية[١].

وتنقسم العلوم طبقا لمناهجها إلى قسمين: الأول بالفيض والإلهام، والثانى بالتجربة والقياس. والطب من النوع الثانى. كما تنقسم من حيث تعلمها إلى ضرورية ومكتسبة، والطب من النوع الثانى. فالطب جزء من نسق عام للعلم، مرتبط بعلم النجوم والجغرافيا والأخلاق. يقوم على مقدمات نظرية فلسفية كلامية أولى قبل أن يكون علما عمليا للممارسة والعلاج. لذلك ارتبط الطب بالفلسفة الأولى.

وهو ينقد أطباء العصر وينعتهم بالجهل. ويقيم الطب على التجربة والقياس. لذلك يكثر تعبير "ومن المجربات". ويقيم طب السابقين مثل الرازى. يقبل ما هو أصح عنده ويرفض استدلالات إذا كانت صورة القياس باطلة. ومع ذلك سادته بعض الخرافات للربط بين الطب والفلك فى صورة التنجيم خاصة لو كانت البداية بنظرية الفيض. والاعتماد على الأفلاك للشفاء عجز عن فهم الأمراض وعللها وأدويتها، بالرغم من أن الربط بين الطب والجغرافيا فى الطب الجغرافى أو الجغرافيا الطبية تيار علمى. وفى العصور المتأخرة عندما توقف الإبداع وتم اكتشاف الأصول الأولى، النبوة وما قبلها فى الشعر، ظهر الطب النبوى إما بمفرده أو بالتوفيق بينه وبين الطب العلمى. بل إن أرشميدس هو أول من أسس علم الطلسمات ربطا للحاضر بالماضى، وللموروث بالوافد مع كثير من الرسوم التوضيحية.

ويظهر الوافد فى العمق والموروث على الاتساع[٢]. فمن الوافد يتصدر جالينوس ثم أبقراط مع الأستاذ ثم المعلم الأول والمعلم والحكيم ثم أفلاطون ثم هرمس ودسقوريدس اليونانى وأندروماخوس ثم إقليدس ثم ديموقريطس وآل إسقلبيوس والاسكندر وفيثاغورس وحوالى عشرين آخرين[٣]. ومن الصفات يتصدر اليونانى مذكرا ومؤنثا ثم الروم ثم

---

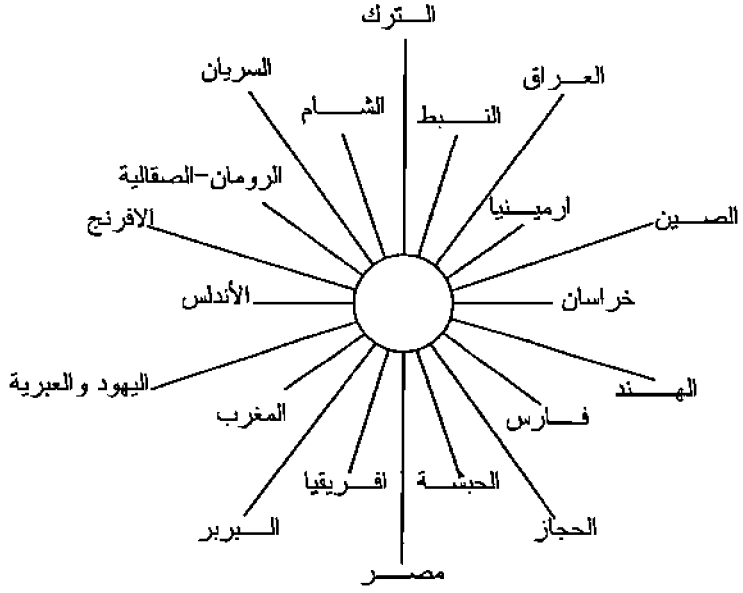
(١) السابق جـ٢ /٢-٧.

(٢) الوافد حوالى ٢٥ علما والموروث حوالى ٦٠ علماً.

(٣) جالينوس (٦١)، أبقراط (٣٣) + الأستاذ (٥)، المعلم الأول، العلم، الحكيم (١١)، أفلاطون (٧)، هرمس، ديسقوريدس اليونانى، أندروماخوس (٥)، إقليدس، الإسكندر (٤)، آل إقليبوس، فيثاغورث، ديموقراطيس (٣) أفلاطونيات (٢)، أرسطيبوس، روفس، إسقليبوس، فيلاطوس، إفراقيلس، سوماخوس، أنطاغوراس. أفليون، فولس، بطليموس، سمانيطس الأنطاكى، فورفريوس (١)، اليونانية=

السريان خاصة باللسان أو القوم. ومن الفرق الحكماء ثم الصقالية ثم القدماء والأطباء والفلاسفة وحكماء النصارى وبعض الأطباء وحكماء مصر والأقباط. ومن الأسماء المعربة الأرتماطيقى، جوماطريا، قاطيغورياس. ويدل تحليل الألقاب مثل الفاضل لأبقراط وجالينوس على مدى تعظيم القدماء. والبعض منهم أشبه بالرسل عليهم السلام مثل آل اسقليبوس وهرمس عليهما السلام. ويذكر الواقد البابلى، حكيم من بابل يسمى دويدرس البابلى. ويبدو أن آدم تراث قومى عند الكلدانيين وكما ظهر عند البيرونى.

ويظهر الواقد فى أسماء الدواء من الشمال والجنوب والشرق والغرب على النحو الآتى:



ومن الموروث يتصدر ابن سينا والشيخ ثم بختيشوع ثم الرازى وأبو الفرج ثم النفيس ثم ابن التلميذ ثم ابن رشد والكندى وابن ماسون (ابن النفيس) وابن البيطار وأبو البركات الطبيب والشريف والترمذى وابن عباس والحاكم وإدريس فى المرتبة السادسة ثم عشرات الأطباء الآخرين والصحابة والفقهاء والمؤرخين والحكماء والخلفاء وزوجات

- (٧٧)، الروم (٣٠)، السريانى (١٦)، اللاطينية (٧)، الحكماء (٦)، الصقالية (٢)، المتأخرون، القدماء، الأطباء، الفلاسفة، حكماء النصارى، بعض الأطباء، حكماء مصر، الأقباط (١)، ومن الأماكن: إنطاكية (٣)، الإسكندرية، البندقية، الإغريقية (٢)، سقلية، الإفرنجى (١). الأسماء المعربة: الإرتماطيقى، جومطريا، قاطيغورياس (١).

الرسول والأنبياء الأقل تكرارا[1]. ومن أسماء الأماكن يتصدر الهندى ثم الفارسى ثم العربية ثم الشام ثم العراق ثم المغرب ثم البربرى ثم أرمينيا والعبرية ثم الزنجى والحجاز والأندلس وسرنديب ثم بغداد والقدس ثم إفريقيا وعشرات آخرين من الأماكن الأقل تكرارا[2]. ويتصدر الحديث القرآن، وكلها فى الطب النبوى. تتعلق بالخلق والحكمة والحمى والمرض والعدوى ووسائل العلاج والاتكال على الله[3]. ومنها حديث بالفارسية "اشلم درد" ومعناه وجع البطن[4].

ويبدو مسار الفكر حتى فى التجميع، الإحالة إلى السابق. وكما يبدأ الكتاب بالبسملة ينتهى بالحمدلة ويعطى صفات للذات تتعلق بالطب مثل مبدع مواد الكائنات بلا مثال سبق، ومخترع صور الموجودات فى أكمل نظام ونسق، ومنوع أجناس المزاج الثانى نتائج الأوائل، ومقسم فصوله المميزة على حساب الفواعل والقوابل، والمجرب المعيشى. وكل شىء بحمد الله وتوفيقه وبمشيئته، له الحكم فى كل شىء. وهو الشاهد، لا ضرر ولا

---

(١) ابن سينا (الشيخ) (٣٣)، بختيشوع (٧)، النفيس (٦)، الرازى، أبو الفرج (٥)، ابن التلميذ (٣)، ابن رشد، ابن ماسويه، أبو الفرج، ابن البيطار، الكندى، أبو البركات الطبيب، ابن النفيس، الشريف، المسيحى، إدريس (٢)، الطبرى، الزهراوى، ابن الصلاح، ابن وحشية، ابن زكريا، الشافعى، ابن القف، المعلم الثانى، على بن ابى طالب، ابن جبريل الرشيد، ابن حنين، جعفر الصادق، ابن قرة، ابن سراپيون، فخر الدين، البغدادى، الفارسى، ابن جبريل، الشريف، جرجس، اسحق بن يوحنا، الجرجانى، ابن جميل، ابن الملوك، الطوسى، عائشة، كف مريم، الصائغ، ابن الجزار، ابن الأشعث، أبو حنيفة، الشريف، جرجس بن يوحنا، أمين الدولة، الفاضل بن يحيى جزلة، الحاذق الفاضل محمد بن على الصورى، اخنوخ، سليمان، ابن السنى، أبو نعيم، صهيب، أحمد، أبو هريرة، البزاز، رحمون بن موسى اليهودى (١).

(٢) الهند (١٣٤)، مصر (٩٩)، فارس (٧٨)، الصينى (٤٠)، العربية (٢٥)، العراق (١٧)، المغرب(١٥)، بربرى (١٢)، أرمينيا، العبرية (٨)، الزنجى، الحجاز، الأندلس، سرنديب (٤)، بغداد، القدس (٣)، إفريقيا (٢)، نيسابور، سوس، القلزم، السودان، دجلة، جحون، عجمى، كرمانى، خراسان، النبطى، اليمن، حلب سجستان، بابل، خوزستان، ديار بكر، جزيرة العرب، (١). أسماء الفرق: النصارى (٣)، الترك (٢)، جل المحققين. الكادانيون(١).

(٣) الحديث (١٥)، القرآن (١). والأحاديث مثل: الحمى قطعة من النار فأطفؤوها عنكم بالماء البارد، الحمى من فيح جهنم فبردوها بالماء، ما من عبد يعمد فى الإسلام أربعين سنه إلا حرق الله عنه أنواع المرض، الجنون والجذم والبرص، لا عدوى ولا طيرة، فمن أعدى الأول، كل باسم الله، عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواها.. وارض بالسير، هلا بكرا، عليكم بأبوال الإبل البرية وألبانها ص٢/١٣٠/١١١/٦٩/٦٥/٤١/٤٣/١٠٠/٤.

(٤) السابق ص٢/٨٠.

نفع إلا بقضائه، وهو أعلم من العلماء[1].

ويمتلىء التذييل لبعض التلاميذ كنموذج للعمل الجماعى الذى يكشف عن الوعى الجمعى بالثقافة بالرسوم التوضيحية والمعادلات والصور للملائكة، والجداول الإحصائية وحساب القوى الطبيعية وجداول طبائع الحروف وتراكيبها وجداول الأفلاك وجداول الكلمات وأشكال الأحجبة ورسوم هندسية وصوّر حيوانات. ويضيف الرقى والطلسمات والفلقطاريات والموسيقى والسمياء كأجزاء من الطب مع بيان الدلالة السحرية لأعضاء الجسم اعتمادا على علم النفس الإيهامى والصوفية ومشايخ الطرق وعلم الأسرار والحروف ونماذج من الدعوات والاحجبة والصلوات للشفاء مع إضافة القرآن. كل شىء له حجاب مثل كل شيخ وله طريقة، مما يكشف عن صراع مكتوم بين الخرافة والعلم[2].

ومن الوافد يتقدم جالينوس ثم أبقراط ثم فرفوريوس وأفلاطون ثم فيثاغورث وارکيغانس وسقافيلوس. ومن أسماء الفرق يأتى الحكماء ثم الفلاسفة ثم حكماء اليونان. ويذكر الفرنجة إحساسا بالشمال الناهض وباليونانية. ومن الكتب يذكر السماع والطبيعيات[3].

ومن الموروث يتقدم الشيخ (ابن سينا) ثم الإمام الشافعى ثم الرازى والمعلم الثانى (الفارابى) ثم الشيخ محمد زيتون ثم السهروردى والشيخ الفاضل أبو الفرج الملطى ثم الغزالى وذو النون المصرى والبهلول وعبد الله بن هلال والحكيم أبو بكر والحلاج والطرطوسى والشيخ على المقدسى وسليمان ونوح[4]. وواضح سيادة الصوفية على الحكماء[5]. كما تكثر الأسماء الخرافية السحرية مثل شمهورش فى الثقافة الشعبية. ويتم الشفاء بآيات القرآن والأحاديث المكررة، وكما تطور الطب النبوى إلى الطب العلمى بفضل الوافد يتحول الآن الطب العلمى إلى الطب النبوى "مؤسلما" الوافد. تكثر آيات

---

(١) السابق جـ١/٢-٣/١٩/ ص٢/٩١/٧٩/٩١/١٠٣/١٣٦-١٣٧/٣٤/٢٩٢.

(٢) السابق جـ٢/٤/١٥١/٥٦/٨٣/٨٧/٩٢-٩٣/١٤٠-١٤٢/١٤٧/٥٧-٥٨/٨٠-٨٢/ ٨٥/٨٩/٩٥/٩٩/ ١٠١-١٠٢/١٣٣-١٣٤/١٣٩/١٤٦/١٤٨/١٥٢/١٧٦-١٧٧.

(٣) جالينوس (١٠)، أبقراط (٩)، فرفريوس، أفلاطون (٢)، فيثاغورس، ارکيغانس، سكافيلوس (١). الحكماء (٤)، الفلاسفة (٣)، حكماء اليونان (١).

(٤) الشيخ (ابن سينا) (٧)، المعلم الثانى (الفارابى)، الرازى، الإمام الشافعى، الشيخ محمد زيتون (٣)، السهروردى، الملطى (٢)، الغزالى، ذو النون، البهلول، عبد الله بن هلال، الحكيم أبو بكر، الحلاج، الطرطوسى، الشيخ على المقدسى (١).

(٥) وذلك مثل: عبد الرازق، عبد الله، أبو فروة، الملك المكرم، السيد الأعظم، عبد رب، آل شداد، أدوناى ص٣/٨٦.

القرآن فى الأحجية[1]. ومن الأماكن تذكر الهند وحكماء الهند ومصر والعرب ثم الحجاز والصين[2]. ويحال إلى بعض المصادر الموروثة[3].

وتزداد العبارات الإيمانية فى البداية والنهاية وألقاب التشايخ والتنبيه على أن المنفعة والضرر من الله، وأن الأدوية ليس فى قوتها ما ينفع ولا يضر. إنما هى عادة. ويقتصر ذلك على المسلمين وحدهم وكأن الجسم يتحدد طبقاً للملة. وكل شىء بقدرة الله ومشيئته وإذنه، وكله من عجائب الحكمة الإلهية. والشفاء لا يتم إلا بالقرآن كتابة وقراءة.

ب- ولداود الأنطاكى أيضا "**التزهة المبهجة فى تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة**" على هامش "التذكرة"[4]. وهو آخر ما ألف مما يكشف عن نضجه العقلى ورؤيته الفلسفية وعن تجاوز التجميع من الكتب السابقة إلى التفكير وضم المعقول إلى المنقول. مصادر التأليف عقلية أكثر منها نقلية مثل الحكميات والفلسفة، وإرجاع المركب إلى البسيط، ووضع الجواهر فى الألفاظ مما يدل على غلبة التفكير على التدوين، والداخل على الخارج. ويقوم ذلك كله على مسلمة تطابق العقل والوجود، الذات والموضوع. ومن ثم يعود الطب إلى أصله فى واجب الوجود. ليس الغرض تكرار المادة الطبية بل تأسيسها على نحو عقلى وهو على هذا النحو أقرب إلى الإبداع الخالص بالرغم من ظهور الواقد والموروث. فالكتاب فى فلسفة الطب أكثر منه فى الطب[5]. لذلك تقل الرسوم التوضيحية

---

(١) مثل: ﴿ فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾، ﴿ الله لا اله الا هو الحى القيوم﴾، ﴿ ونزعنا ما فى صدورهم من غل﴾، ﴿ انفروا خفافا وثقالا﴾، ﴿ وأنزل الفرقان﴾، ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾، ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح﴾، وحديث: "كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر"، "تداووا فان الذى أنزل الداء هو الذى أنزل الدواء"، "وما من داء إلا وله دواء"، "الدواء من العقر"، "من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل"، "العين حق" جـ٣/٢-٣ /٨٩-٩٠/ ٩/ ١١/ ١٣٥/ ١٣٦/ ١٤٥/ ١٠٢/ ١٣٥/ ١٧٢/ ١٢٦.

(٢) هندى، حكماء الهند (٣)، مصر العرب (٢)، الحجاز، الصين (١).

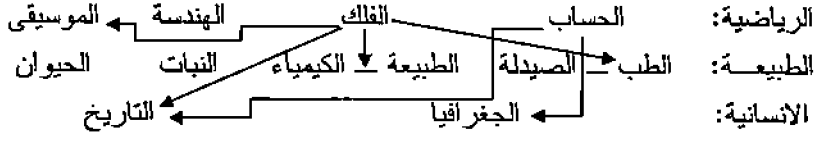
(٣) "ولتعلم يا أخى وتعتقد أن الأدوية والأغذية لسائر المفردات والمركبات ليس فى طبعها ولا قوتها أن تجلب نفعا ولا تدفع ضررا إنما الله هو الفاعل المختار والنافع الضار، يحدث عند تعاطيها النفع والضرر عادة ولا تتخلف ولا يجوز تعاطيه لغير إسلامى لأنه يشتمل على أحاديث كثيرة ولا يجوز إعارتها ولا مطالعتها لأنه من الكبائر" جـ٣/٣ ص٢/٣-٤-٥/ ٤٥/ ١٣٢/ ٩٨/ ١٢٦/ ٤٤/ ٥٨-٥٩/ ٦٤/ ٩٠/ ٩٢.

(٤) "لم أكن فيها كلا على كتاب بل اقتصرت على ما فى قوى عقلى من مسألة وجواب، واعتمد على ما أرشد اليه الدليل والاجتهاد، وصح عليه التعويل والاعتماد. فان نقلت عبارة فللمناقشة أو نظرت فى كلام فللمناقشة (على هامش التذكرة). النزهة جـ١/ ٤-٦

(٥) النزهة جـ١/ ٣٨/ ٦٦/ ٦٨/ ١٤٤/ ١٨٦/ ٢٣٥/ ٢٨٩ جـ٢ /١٣/ ٢٢/ ٥٩.

ويختفى الترتيب الأبجدى نظرا للاعتماد على العقل الخالص. تظهر روح إخوان الصفا من جديد، الكل فى الكل. ويكثر تقييم التراث الطبى السابق والحكم بالصحة والبطلان والصواب والخطأ. ويظهر التمايز بين الأنا والآخر فى أفعال القول، "أنا أقول" (١).

وكما بدأ الفارابى باحصاء العلوم ينهى داود أيضا بتصنيف العلوم ووضع الطب فيه. فالطب جزء من العلوم الطبيعية كالصيدلة والكيمياء والنبات والحيوان والطبيعة، وعلى صلة بالعلوم الرياضية كالحساب والفلك والهندسة والموسيقى. وكلاهما على صلة بالعلوم الانسانية كالجغرافيا والتاريخ بل وبالعلوم الشرعية مثل علوم الحكمة الالهية الكلامية والفقهية، العقيدة والشريعة، النظر والعمل على النحو الآتى:



ويتضح من ذلك أهمية الفلك وأثره على العلوم الطبيعية كالطب والصيدلة والطبيعة والكيمياء بل وعلى الموسيقى، وأهمية الحساب للجغرافيا والتاريخ. والأعلى هو الذى يؤثر فى الأدنى مما يعطى الأولوية للعلوم الرياضية على الطبيعية والانسانية. كما ترتبط العلوم الرياضية بعضها بالبعض مثل الفلك والموسيقى. فالكون نغم، والنغم روح. الطبيعة والروح لغة واحدة. شرف العلم طبقا لمرتبته أى لشرف الموضوع. وهو الأعلى الذى يجمع بين المراتب الثلاث أو لجمعه بين مرتبتين أو لمدى الحاجة إليه فى مرتبة واحدة وهو المستوى الانسانى(٢). ويحتاج الطبيب إلى كل هذه العلوم. فهو من علوم الحكمة. البداية من أعلى. كل علم يؤدى إلى الآخر فى نسق استنباطى واحد. الشريعة قاموس إلهى، وجزء من نسق العلم. فالشريعة سياسة الأرواح كما أن الطب سياسة الأبدان. ولا فرق بين العلوم العقلية الرياضية والطبيعية والانسانية والعلوم النقلية. والنبوة جزء من منظومة العلوم.

ويتضح ذلك النسق فى مقدمة الكتاب وتبويبه. إذ تشمل على استنباط الطب من الحكمة. ثم تعالج الأبواب الثمانية الكليات، والأسباب، والأحوال والعلامات، والقوانين

---

(١) السابق حـ١/٤١/٥٩/٦٤/٤٤/١١٢.

(٢) النزهة ص ١٠-٢٦.

والوصايا. وهي كلها أمور حكمية. وأخيرا يظهر علم الطب الخاص في الأمراض الباطنة عضوا عضواً، من الرأس إلى القدم، من أعلى إلى أدنى، وفي الأمراض الظاهرة[1]. وداود مثل ابن سينا الرئاسة في القلب على عكس أبقراط وجالينوس حيث الرئاسة الدماغ، مما يعبر عن جوهر حضارتين، القلب والعقل. ويرتبط علم النفس بعلم الطب لوضع علم الطب النفسي أو علم النفس الطبي، أو علم نفس الحواس[2]. وهنا يدخل السحر لأنه من أثر العالم العلوي على العالم السفلي. والفراسة جزء من الطب، معرفة الأمراض عن طريق قوانينها الحسية، معرفة الداخل عن طريق الخارج.

ويعتمد على القياس والتجربة لبيان وحدة الوحي والعقل والطبيعة. ولا ريب من القياس والتجربة على الحيوانات من أجل معرفة شخصية الانسان. لذلك تكثر عبارات "وهذا من مجرباتنا"، "ومن المجرب فيها"... الخ. وتظهر العبارات الدالة على مسار الفكر في هذه المرحلة المتأخرة مما يدل على أن الفكر لم يتوقف حتى في عصر الشروح والملخصات. وهي العبارات الدالة على ما يتم وما سيتم[3]. والعمل وحدة واحدة بالرغم من قلة الاحالات إلى مصادر أخرى مثل "كتاب البلدان". ويظهر أسلوب الاعتراض والرد عليه مسبقا أسوة بالعلوم العقلية. وفي نفس الوقت يخاطب القارئ لمشاركته في الفكر والاستدلال[4].

ومن الوافد يتصدر جالينوس ثم أبقراط ثم المعلم والحكيم باللقب وليس بالاسم ثم فيثاغورس وفوفوريوس ثم بطليموس وأفلاطون وديموقريطس وديسقوريدس وأندروماخوس وروفس وأنباذقليس وسقراط وخطافورس[5]. كما تظهر صفة يونانية كثيرا مما يدل على التمايز بين الوافد والموروث. ويشار إلى بعض الكتب مثل أسطرنوميا وأرثماطيقي وكتب السماع. ومن أسماء الفرق يظهر الحكماء على الاطلاق دون تحديد واقد أو موروث ثم الفلاسفة. كما تظهر أسماء أماكن مثل رومية والافرنج.

---

(١) الكتاب الأول من المبادئ العامة للطب مثل المزاج والأخلاط والعناصر . والثاني أفضل من الأول تنظيرا أو تركيزاً ويخلو من إضافة الطلاب. والجزء الثالث الذي به السحر والخرافة من إضافة الطلاب.

(٢) السابق حـ٢ ص٦٢/١٨١/١٠١. حـ ٣ ص ٢٩/٣٤/١٧٩-١٨١.

(٣) السابق حـ١ /٩/١٢٧/١٧٢/١٨١/٢٦٩/١٤٢/٢٢٩.

(٤) السابق حـ١ / ٩-٣٥/٣٦/٤٩/٥٧/٨٨/١٥١/١٧٣/١٧٤/١٧٨-١٧٩/١٩٠/١٩٣/١٩٦/٢٢٤/٢٣٦/ ٣٠٩ حـ٢/١٠/٤١ حـ٣ /٤٧/١٥٢/١٦٠.

(٥) جالينوس (٣٤) أبقراط (٢٩)، المعلم (١٨)، الحكيم (٩)، فيثاغورس، فرفوريوس، فليمون الرومي، الطرطوسي (٢)، بطليموس، أفلاطون، ديسقوريدس، أندرماخوس، مظافورس، روفس، أنبادقليس، سقراط، اركيغانس، هرمس (١).

وما زالت بعض الألفاظ اليونانية المعربة حتى هذا العصر المتأخر مثل أسطغورياس أى المنزل ولوازمه. ولم يعد لفظة الحكمة يشير إلى الوافد بل الحكمة ذاتها دون تمايز بين الوافد والموروث. ونظرا للبعد عن الوافد يتم التعريف بالبعض فان أندروماخوس من المشائين، وفوطاغورس يعنى صاحب المرتبة أتى بعد أرسطو. وتنقل بعض النصوص المترجمة. بل قد يختفى اللفظ الوافد ولا يبقى إلا الموروث قبل السياسة الملكية والسلطانية. وعندما يشار إلى جالينوس فليس المقصود بداية الوافد عند اليونان بل استمرار تراثه عند المتأخرين، من حضارة إلى حضارة [١].

ومن الموروث يتصدر الشيخ ثم أبو الفرج المالطى ثم المسيحى ثم الرازى وصاحب الحاوى والكامل ثم الصابى ثم المعلم الثانى[٢]. والشيخ ابن سينا من أتباع المعلم الأول وهو معلم الطب. وتذكر أقواله فى الشفاء. والرازى والمعلم الثانى أهم من ابن رشد. وتذكر الألقاب قبل الأسماء فى الموروث أيضا مثل الصابى، المالطى وليس فى الوافد فقط. ولا تظهر أعلام أخرى مثل ابن النفيس. ويوصف الرازى بأنه من الاسلاميين إحساسا بالتمايز بين الموروث والوافد، كما أن جالينوس من اليونانيين. ومن أسماء البلدان يظهر العدد الهندى ثم الدار صينى ثم الفارسى ثم الرومى ثم مصر والأرمنى ثم الحبشة والعرب والحجاز والشام وصفا للأدوية ومصادرها. ومن الفرق يذكر حكماء الهند وحكماء النصارى وأهل الشرع والمتأخرون وأهل الطبيعة ومحققوا الفلاسفة. وتظهر بعض الموضوعات الكلامية مثل الآجال والأرزاق. وتستعمل بعض المفاهيم الأصولية مثل عموم البلوى.

ويظهر اتفاق العلم والدين، القرآن والطب، الحديث والعلاج فى هذه النصوص المتأخرة. الله حكيم وضع الحكمة فى الطبيعة وهى أصول الطب. فكل ما يحدث فى الطبيعة من تغير يفتقر إلى الايجاد الالهى. وفى ظواهرها عجائب الحكمة الالهية. وحوادثها من مقتضيات عناية الحكيم [٣].

---

(١) النزهة ص ٩-١٠/٢٤٨/١٥٩/٢٠٩.

(٢) الشيخ (١٤)، أبو فرج المالطى (٢٦)، المسيحى، الرازى وصاحب الحاوى والكامل (٧)، الرازى (٦)، المعلم الثانى (٥)، ابن رشد، السهروردى، أبو البركات، يوحنا، الامام، بختيشوع، السويدى، سليمان، آدم (١)، عود هندى (٢٠)، دار صينى (٩)، الفارسية (٥)، مصر، الروم، الحجر الأرمنى (٤)، الحبشة، العرب الحجاز، الشام (١)، أهل الطبيعة، محققوا الفلاسفة، أهل الشرع، المتأخرون، حكماء النصارى، حكماء الهند (١).

(٣) السابق حـ١ ٣٥/٨٣/٢٠٩/٣٤.

يساعد الطب على الإيمان كما يساعد الإيمان على الطب. التوفيق بين الدين والعلم ممكن، والخلاف بينهما فى الايجاب أى فى الضرورة. فى العلم موجباته الاسباب، وفى الايمان موجباته الحكمة الالهية. فإذا قال أهل الشرع أن ما يحدث فى الطبيعة بقدرة الله والطاقة وصناعته فذلك لا يناقض العلم، وإنما الخلاف فى الايجاب. فإذا رأى الرسول الغيب فان ذلك يُعتبر نقدا للحسيين الذين يقصرون المعارف على الحس. وكان أول ما يعتبر به الحكماء التشريح لأنه يزيد الايمان بالصانع الحكيم ويرشد إلى مواقع الحكمة كما لاحظ ابن سينا.

وتظهر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتفسير الطب أو ليفسرها الطب وذلك مثل آية التطور ﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين﴾ . وهو ما عادل التفسير العلمى للقرآن الآن، ومثل آية ﴿ فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر﴾ فلا خلاف بين التطور والشرع. وإذا نهى الشرع عن البحث فى الروح﴿ قل الروح من أمر ربى﴾ فإن الغاية من هذا الزجر حب الاستطلاع وبالتالى الحث على العلم، والنفس مولعة بالبحث عما نهيت عنه. وقد يكون الهدف هو البحث فى البدن. فالطب هو علم الابدان كما أن الدين هو علم الأرواح. وقد أشار القرآن إلى علم الفراسة فى آية ﴿ إن فى ذلك لآيات للمتوسمين﴾. وفى الحديث "ان خلق أحدكم ليجمع فى بطن أمه أربعين يوما" مما يدل على التطور فى الزمان قبل الولادة وبعدها. الطب مصداق للحديث[1]. وفى الحديث، "تداووا فإن الذى أنزل الداء أنزل الدواء"، "الدواء من الداء". فالله هو سبب المرض والعلاج[2].

وفى البسملات والحمدلات تظهر وحدة الحكمة الالهية مع الحكمة الطبيعية. فالأجرام تسجد لله صاغرة، والأخلاط تمتزج بحكمته خادمة له متصاغرة. وأنعم الله على الأعضاء ببعث الأرواح، وجعل الأفعال غايات القوى، واستمداد العصمة والتوفيق من واهب العقل. والله أعلم بحقائق الأمور. وكل شئ يتم بمشيئته وبإذنه. والله الموفق للصواب، وإليه المرجع والمآب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وهو نعم الوكيل، والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه. ويتوارى مدح السلطان إلى مدح الشيخ، سلطان العلم بشعر ركيك لمدح مذموم[3].

---

(١) السابق جـ١ /٨٢/١٥٦/١٤٠/١٦٥.

(٢) السابق جـ١ /١٤٦/٢٦٨/١٤٣/١١٧/٢١٧، جـ٣ / ١١٧-١١٨/١٧٤.

(٣) السابق جـ١/٢-٥/٦/١٦٣/٢٣/٣٢/٨٣/١٧٢/٢١٥/٢٤٧/٢٨٩، جـ٣ / ١١١، جـ٢/ ٨٨.

٢- القليوبى. وتجمع "تذكرة القليوبى فى الطب والحكمة" للعالم العلامة والبحر الفهامة الشيخ أحمد القليوبى من علماء القرن الحادى عشر بين الطب والحكمة لبيان أن الطب جزء من الحكمة الطبيعية بصرف النظر عن ألقاب التعظيم والتبجيل التى تغلب على طرقية العصر[١]. وهو أقرب إلى الإبداع الخالص فى هذا العصر المتأخر. إذ لا تتجاوز الاحالات إلى الوافد جالينوس، ولا يتعدى الموروث حكاية ظرفية عن ضعف بصر أحد الأولياء فرأى النبى وشكى له فأمره بالاكتحال بحروق قشر اللوز الحلو. كما يذكر العود الهندى والهندبا وطاعون مصر والشب اليمانى وغيره[٢]. يعتمد النص على الأقل الخالص وفى نفس الوقت يجمع ما تفرق من تصانيف ويغنى عنها كالسهل الممتنع. ويصنف الأمراض من أعلى إلى أدنى فى البدن. وفى البسملة والحمدلة تظهر العبارات الدينية الطبية مثل الحمد لله الذى جعل نوع الانسان أكمل الأنواع وميزه بالنطق والادراك والاختراع وجعل صحة بدنه وعقله سبب وجوده والصلاة على محمد الذى اعتدل فى الجسم والأخلاق والطباع وعلى آله وصحبه الاتباع. لا دواء ولا داء الا بمشيئة الحكيم الأقدس. وهو الأعلم والملهم للصواب. وتتدخل الخرافات برسم ما ينفع الطاعون من الطلاسم تكتب فيها البسملة وآية ﴿ أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها﴾ أو ﴿ ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى بل لله الأمر جميعا﴾، وعدد آخر من الآيات مع بعض الأسماء الحسنى مثل: فرد، حى، قيوم، حكم، عدل، قدوس فى شكل رباعى إلى آخر ما هو معروف من الطب السحرى الخرافى. ويخاطب القارئ، فالقارئ جزء من الخطاب حتى هذا العصر المتأخر.

رقيب	مقتدر
خلاق	عليم

٣- المنذرى. وكعادة كل الأشكال الأدبية فى صلة الوافد بالموروث، تنتهى كلها فى القرون المتأخرة بسيادة الموروث الخرافى الشعبى سواء فى الطب أو فى الفلك، فى بدن الانسان أو فى بدن الكون، فى العالم الأصغر أو فى العالم الأكبر. فإذا كانت "تذكرة داود" أو القليوبى هو النموذج للطب الشعبى فان "**كشف الأسرار الخفية فى علم الأجرام السماوية والرقوم الحرفية**" للعلامة عمر بن مسعود بن ساعد المنذرى (١١٦٠هـ) يعتبر

---

(١) تذكرة القليوبى، مكتبة القاهرة (د. ت). وتقرأ التاء بالفتحة والكسر.

(٢) السابق جـ١/٥/١٧/٢٩/٢/٦٥/٧/٥٠/٦٦.

نموذج الفلك الشعبى، والتحول من علم الهيئة أو علم النجوم إلى علم التنجيم [1].

وفى هذه الحالة تقل دلالة الموروث والوافد، العنصرين المكونين للابداع الفلسفى لصالح الواقع النفسى والاجتماعى للعلوم الاسلامية التقليدية. ويتضخم هذا المكون الثالث لدرجة احتوائه للمكونين الأولين. فالموروث هو الموروث الخرافى الأسطورى الموضوع. والوافد هو الوافد الخرافى الشعبى المنحول. يصبح الابداع غير مشروط بمكوناته الأولى وتعبيرا عن الخيال الحر. فيتحول العلم إلى خرافة، والواقع إلى أسطورة، والعقل إلى خيال.

تظهر أسماء الأعلام فى الجزء الأول وتقل تباعا حتى تختفى كلية الجزء السادس. البداية بالتاريخ، والنهاية خارج التاريخ. كما يقل عالم الحروف الرقمية فى الجزء الأول ويكثر تباعا حتى يسود كلية الجزء السادس. البداية بعالم الأشياء، والنهاية بعالم الرموز.

يتضمن الجزء الأول "فى تقرير أصول علم النجوم والاضطرار اليه وفيما يخص كل برج وينسب اليه" واحدا وأربعين بابا تبين فضل علم الحكمة، والنجوم والبحث عن الأسرار وأثر عالم النجوم والسحر المبنى على تصفية النفس، وكلها بإذن الله [2]. وكلها إسقاطات من النفس على الطبيعة، والانشاء على الخبر.

---

(١) عمر بن مسعود بن ساعد المنذرى: كشف الأسرار المخفية فى علم الأجرام السماوية والرقوم الحرفية، ستة أجزاء فى ثلاثة مجلدات، أمون، القاهرة ١٩٨٣/١٩٨٦.

(٢) وهى": ١- علم الحكمة والنجوم والبحث عن الأسرار ٢- شرط الاشتغال به. ٣- تقرير الأصول الكلية والنظر فى ماهيته وأسبابه الفاعلية وأحوال من يمارسه،والارادات والتأثيرات. ٤- معرفة طبائع الكواكب والبروج نظرا أم عملا. ٥- السحر المبنى على تصفية النفس وتعليق الوهم. ٦- ضبط أعمال صاحب الصنعة. ٧ - الدلائل على تأثير النجوم باذن الله. ٨ - باقى الاستدلال. ٩ - ضبط أبواب العلم. ١٠- تقسيم الفلك اثنى عشر برجا. ١١- طبائع البروج. ١٢- البروج المذكرة والمؤنثة والنهارية والليلية. ١٣- صفات البروج. ١٤- ما أضيف اليها. ١٥- ألوان البروج. ١٦- طبائعها ودرجاتها. ١٧- الشمالية والجنوبية منها. ١٨- طبائعها وحظوظها. ١٩ - مثلثاتها وأربابها. ٢٠- المنقلبة والمجسدة. ٢١- المستقيمة والمعوجة والمتفقة (الطبيعة) والمتضادة. ٢٢- اتجاهات الفلك الأربعة. ٢٣ - بيوت الفلك. ٢٤- أحوال مقايسة البروج. ٢٥ - مناظرتها وأسمائها. ٢٦- تفاضلها فى القوة. ٢٧- مراتبها من الحظوظ. ٢٨- دلالتها. ٢٩- قسمة منازلها. ٣٠- منازلها مع القمر. ٣١- أشهرها الرومية وموقعها من الشمس. ٣٢- زوال الشمس زيادة و نقصانا. ٣٣ - الاستقواء بالمنازل. ٣٤- فصولها وطبائعها. ٣٥- قياس ظل البروج بالأصابع. ٣٦- أجزاء الساعات. ٣٧- طوالعها. ٣٨- مغيب القمر وطلوعه. ٣٩- بروج القمر. ٤٠- سير الكواكب فى البروج. ٤١- حركات الأفلاك ومواضع الكواكب الثابتة وسيرها فى البروج.

والجزء الثانى "فى أحوال الكواكب السبعة السيارة ومعرفة طبائعها وما يعرض لها من السعادة والنحوسة وفيما يضاف لها وينسب إليها وفى قوتها وضعفها ودلالتها" يتضمن ثمانين بابا تختلط فيها الطبيعة بالانسان، ويتداخل فيها الموضوع بالذات، ويظهر فيها أثر الكواكب فى مصائر البشر سعادة وشقاء، وإسقاط العالم الانسانى على العالم الطبيعى فى قسمة الكواكب إلى مذكر ومؤنث وتفاوتها فى مراتب الشرف، والصداقة والعداوة، وشقائها ونحسها، ويقينها وحيرتها، وربط الكواكب وحركاتها على أفعال البشر مما يسلب حرية الانسان وقدراته الطبيعية، وقضاء حوائجه أو وقفها. فهى عالم إنسانى من الاستعلاء والقوة والفاعلية والكمال [1].

والجزء الثالث "فى تسخير الكواكب وفيما ينسب إلى كل كوكب مكنها من الأعمال والمطالب فى ساعاتها". ويضم ثمانية وعشرين بابا، تدور معظمها حول مفهوم التسخير،

---

(١) وهذه الأبواب هى باختصار: ١- حال الكواكب السبعة من الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، ٢- حالها فى السعادة والنحوسة، ٣- ذكورتها وأنوثتها، ٤- ليلتيها ونهاريتها، ٥- تشريقها وتغريبها، ٦ - مدة استقامتها، ٧- مدة رجوعاتها، ٨- رباطاتها، ٩- مدة الاحتراقين، ١٠- ظهورها واختفائها، ١١- قربها وبعدها عن الشمس، ١٢- أنوارها كأجرام، ١٣- إضافاتها من الكواكب، ١٤- تعلقاتها بالبروج، ١٥- وبالاتها، ١٦- أشرافها، ١٧- هبوطها، ١٨- أرباب المثلثات، ١٩- النهيرية، ٢٠- وجوه البروج، ٢١- الدريجان ، ٢٢- الكواكب الخمسة المتحيرة والبروج الاثنا عشر، ٢٣- اثنا عشرية البيوت للكواكب، ٢٤- حيرتها، ٢٥- فرحها، ٢٦- ترحها، ٢٧- الدستورية، ٢٨- صداقتها وعداواتها، ٢٩- مراتبها، ٣٠- اتصالها بالقمر، ٣١- اتصالها وانفصالها، ٣٢- تفاصيلها، ٣٣- حالاتها، ٣٤- قواها واستعلاء بعضها على بعض، ٣٥- ضعفها وإضرارها بالمواليد، ٣٦- سعادتها ونحوسها، ٣٧- صلاح القمر، ٣٨- فساد القمر، ٣٩- حظوظ الكواكب وبيوتها، ٤٠- أوجاتها، ٤١- صعودها وهبوطها وسرعتها وبطؤها، ٤٢- طبائعها، ٤٣- عروضها فى الشمال والجنوب، ٤٤- شهاداتها فى قضاء الحوائج، ٤٥- شهادات صاحب الطالع، ٤٦- قضاء الحوائج وفسادها، ٤٧- قبولها لبعضها البعض، ٤٨- صحة قابل التدبير، ٤٩- مقاصد أدلة كمالها، ٥٠- الأمور الكلية المحظورة، ٥١- دليل الطالع، ٥٢- معرفة الضمير، ٥٣- أحوال السائل، ٥٤- حمل السهام، ٥٥- الاختيارات، ٥٦ – تفاصيلها، ٥٧- اتصال القمر بالكواكب، ٥٨- ممازجتها بزحل، ٥٩- اتصالها بالمشترى، ٦٠- اتصالها بالمريخ، ٦١- اتصالها بالشمس، ٦٢- ممازجتها بالزهرة، ٦٣- ممازجتها بعطارد، ٦٤- حلولها فى أشرافها، ٦٥- رأسها وذيلها، ٦٦- ظهورها بالمشرق، ٦٧- غرسها، ٦٨- رجوعها، ٦٩- استقامتها، ٧٠- اختياراتها، ٧١- طبائعها وتأثيراتها، ٧٢- سائر أقسام الصناعة الاتفاقية الفلكية، ٧٣- الاستدلالات النجومية، ٧٤- النيران، ٧٥- تعلقها بالقمر والشمس، ٧٦- المتجانسات فى السعادة والنحوس، ٧٧- الكواكب المتحيرة، ٧٨- مدة الكواكب والبروج والمنازل، ٧٩- الأفلاك والبيوت والوبال والشرق والهبوط والحظوظ والأفراح والأتراح والمعادن والطبائع، ٨٠- صاحب السنة والوالى عليها من الكواكب.

تسخير الكواكب فى حياة الانسان عن طريق السحر، كوكبا كوكباً، القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشترى وزحل، ودفع مضارها وكيفية الاستعانة بها وحمدها وأثرها فى زرع المحبة والكراهية فى نفوس البشر وطرق عمل الطلسمات فى مختلف ساعات النهار [1].

والجزء الرابع "فى علم الحروف المرقومة وما يخصها من الأسرار المكتوبة" يعرض سر حرف حرف من الحروف الأبجدية بلا فصول أو أبواب مثل باقى الأجزاء ضاربا المثل بمعنى البسملة كما هو الحال عند ابن عربى وتقابلها مع تاريخ النبوة. فلكل نبى حرف ورقم وما يقابله من الطبائع. ويبدو أن تتبع الحروف الثمانية والعشرين ابتداء من الألف حتى الياء أغنى عن تقسيم هذا الجزء الرابع إلى أبواب وفصول. وحروف أوائل السور جزء من النظرية العامة فى الحروف الرقمية. وكل حرف له شكل ومضمون يميلان إلى درجة المعرفة ومرتبة الوجود. والحروف ليست مرتبة أبجدياً بل يتغير ترتيبها وفقا لنسق خاص.

والجزء الخامس "فى علم التكسير وحزب الأوفاق واستخراج الأسماء والأقسام وإظهار الأرواح النورانية". ويضم ثلاثين فصلا حول أثر أفعال الاقلاك فى العالم الانسانى. ويغلب عليها موضوع الحروف، طبائعها ومراتبها، وتصرفها، وأنواعها، وأسرارها، ومعانيها، واستخراج الحقائق منها، والأصول اللازمة لها، وطرق تكسيرها، ووجودها فى أم الكتاب، وطبائعها، سعدها ونحسها، منافعها ومضادها، وما ينسب إلى الأيام السبعة من الكواكب والآيات والملائكة العلوية والسفلية والعرشية، وكيفية العمل فى كل يوم، وتسبيح الملائكة، وتجريد النفس، وشرح تركيب الغزالى وفق زحل، وصفة

---

(١) وهى: ١- الطباع التام فى الانسان من النفوس الفلكية. ٢- أنواع السحر. ٣- أصول الصناعة. ٤- كيفية التعامل لتسخير الكواكب. ٥- تسخير القمر. ٦- تسخير عطارد. ٧- تسخير الزهرة. ٨- تسخير الشمس. ٩- تسخير المريخ. ١٠- تسخير المشترى. ١١- تسخير زحل. ١٢- دفع مضاد تسخير الكواكب. ١٣- دخن الكواكب. ١٤- قراناتها. ١٥- كيفية الاستعانة بها. ١٦- كيفية التسابيح لها والثناء عليها. ١٧- أسماء أرواحها. ١٨- أسماؤها الوهمية. ١٩- عملها فى الحب والبغض والتمريض والنوم والألسنة والسحر. ٢٠- الاشكال المتقابلة والمتنافية والمتشابهة فى أسباب الحب والدفع. ٢١- نجورات الكواكب. ٢٢- أعمال الطلسمات. ٢٣- كيفية الطلسمات. ٢٤- الأعمال. ٢٥ – ساعات الأيام والياليى. ٢٦- أسماء وساعات النهار. ٢٦- ساعات الليل. ٢٧- ساعات النهار. ٢٨- الساعات المذكرة والمؤنثة والسعدة والنحسة.

الأقلام، وآداب الدعاء وأوقاته وفضله، وشروطه وآدابه [1].

والجزء السادس "إغاثة اللهفان فى علم تسخير الروحانية والجان" أشبه بكتاب مستقل خاتمة للكتاب نفسه. ولا ينقسم أيضاً إلى أبواب أو فصول. فالتصوف يرى العالم بعين الوحدة المطلقة. وتتكشف الأسرار المخفية فى الأحجية والطلسمات.

ولما كان "تمثل الوافد مع تنظير الموروث" حالة افتراضية صرفة فالتعادل ليس وسطا حسابياً بل هو تعادل نسبى. قد يزيد الوافد على الموروث وهو الاحتمال الأقل. وقد يتضخم الموروث على حساب الوافد وهو الأغلب. ويقل الوافد والموروث تباعا. يظهران فى المجلد الأول، ويقلان فى المجلد الثانى، ويكاد يختفيان فى المجلد الثالث. ما زالا يمثلان نقطة بداية فى التاريخ، تاريخ الآخر اليونانى وتاريخ الأنا العربي الإسلامي. ثم يتحول النقل التاريخى إلى إبداع خارج التاريخ.

ويتداخل الوافد الشرقى مع الوافد الغربي. فالشرق موطن السحر، والغرب السحري أثر من آثار الشرق. ويتصدر الوافد البابلى مثل نتكوشا المذكور عند ابن وحشية فى "الفلاحة النبطية"[2]. ويذكر أيضاً أبوراطيس البابلى وأسماء أخرى شبه هندية يونانية مثل بهرماطوس، سمهياطس. ويذكر الكلدانيون باعتبارهم رواد علم الفلك الأوائل والعالمين بأسرار النجوم. وهم فى نفس المنطقة الجغرافية التى نشأت فيها الصابئة عبدة الكواكب، دين قوم إبراهيم. ويذكر كسرى من الموروث الفارسى.

ومن الوافد اليونانى يذكر أرسطاليس وهرمس ثم بنداغوس والاسكندر، وبطليموس،

---

(١) وهي: ١- أفعال الأفلاك وآثارها فى العالم الانسانى. ٢- أصل وجود الحرف من العدم. ٣- أسرار أرواح الحروف. ٤- طبائعها ومراتبها. ٥- الأحرف السعيدة. ٦- التعرف بها. ٧- التعرف بالأحرف النحسة. ٨- التعرف بالأحرف الممتزجة. ٩- الأحرف النورانية. ١٠- الأحرف المظلمة. ١١- الحروف الناطقة. ١٢- أسرار الحروف. ١٣- التكسير والتركيب والمزج والبسط. ١٤- خواص الأعداد والأوفاق وتعلقها بالكواكب. ١٥- استخراج أحلال الأوفاق. ١٦- استخراج القسمة الروحانى والخادم من الحروف. ١٧- أحوال المتصرف وشروطه. ١٨- معانى التكسير وأسراره. ١٩- طرقه. ٢٠- أسماء الله الحسنى واسم الله الأعظم. ٢١- تأثيرات كل اسم. ٢٢- الحروف الساقطة من أم الكتاب وأشكالها وطبائعها وسعدها ونحسها ومنافعها ومضادها. ٣- الأيام السبعة من الكواكب. ٢٤- العمل اللازم المطلوب فى كل يوم وخدامه وأعوانه وأسماء أرواح الكواكب والأيام. ٢٥- تسبيح الملائكة. ٢٦- تجريد النفس وتهذيبها وتصفيتها. ٢٧- شرح تركيب الغزالى وفقا لزحل. ٢٨- صفة الأقلام. ٢٩- الدعاء وآدابه وأوقاته وفضله. ٣٠- شروطه.

(٢) من النقل إلى الابداع جـ١ النقل، الفصل الثالث، الانتحال، ص ٣٨٢-٣٩٥.

وأسطاليوس ثم سقراط، وأبقراط. وأرسطو هو المنحول الاشراقى الصوفى وكذلك كل فلاسفة اليونان. أما هرمس فهو زعيم السحرة وهو إدريس النبى [1].

وبالرغم من ظهور أسماء بعض الفرق مثل الحكماء والفلاسفة والقدماء والمشايخ القدماء والحكماء الفلسفيون وهو ما يشير عادة إلى حكماء اليونان إلا انه يشار إلى فرق شرقية أخرى، ليس فقط المعروفة منها مثل الكسدانيين وهم الكلدانيون بل أيضاً غير المعروفة مثل الأنوسيين والزماطرة.

والموروث الغالب هو القرآن والحديث. والغالب على الآيات، آيات المعجزات والسحر وغرائب الطبيعة وعجائب الكون أو آيات النور والاشراق والإيمان أو آيات الكون، الخلق والبعث، أو آيات المعاد. فلا فرق فى الكون بين الدنيا والآخرة. ويتحول القرآن إلى آيات سحر ومعجزات لشفاء الأمراض بكتابتها فى الأحجبة والطلسمات. ويتحول التنجيم إلى الطب. ومعظم الأحاديث موضوعية عن الحروف والأرقام والكتب المنزلة. وتدخل الاسرائيليات، ليس فقط أنبياء بنى إسرائيل، آصف بن برخيا، وسليمان وموسى، بل كل الأنبياء الذين كانت لهم علاقة بالخوارق والمعجزات. فالدين واحد.

ومن الموروث يذكر أبو معشر البلخى ثم أبو العباس البونى، وقسطا بن لوقا، وعلى بن أبى طالب ثم ابن سينا، والخازن والأصفهانى، وابن سيار، والجمعينى، والقمى، والخياط، والغزالى، وجابر بن حيان الصوفى، والكوفى، والحامدى وأبو سعيدى. وواضح تداخل الفلاسفة مع الصوفية والعلماء والصحابة فى رؤية واحدة، العلمية الصوفية [2]. وأسماء البقاع كلها عربية لا يونانية. وتكثر البسملات والحمدلات وكأن الإيمان الدينى قادر على فك أسرار الطبيعة. كما تتردد عبارة "الله أعلم" مما يوحى بالأسرار، وباتساع محيط العلم.

وهو كتاب تجميعي شامل. يبدأ بالفلك وينتهى بالطب والكيمياء. يعتمد على نصوص سابقة يعاد توظيفها واستخدامها فى الهدف الجديد الذى يعبر عنه العنوان، كشف الأسرار الخفية فى علم الأجرام السماوية. وقد يساهم الناسخ فى التجميع. فالهدف هو ملأ القالب وليس المادة. ويبدو ذلك فى الجزء الرابع عن الحروف الرقمية المقتبس من كتب

---

(١) ابن وحشية (٤)، أرسطاليس، بهرماطوس، هرمس، تنكلوشا (٣)، بنداغوس، سطاليوس، بطليموس، الاسكندر (٢)، سقراط، بقراط، سمهياطس، كسرى، أبوراطيس البابلى (١).

(٢) أبو معشر البلخى (٥)، قسطا بن لوقا الغزالى (٢)، ابو العباس البونى، على بن ابى طالب، الخازن، الأصفهانى، ابن سينا، الجمعينى، الحامدى، البوسعيدي، القمى، الخياط، جابر بن حيان الصوفى، الكوفى (١).

أخرى لنفس المؤلف مثل كتاب الاقتباس.

تغيب عنه البنية. ويخلو من الأبواب والفصول. بل يخلو من ترقيم الصفحات، مكتوب بخط اليد، بالأسود والأحمر وعلى ورق مطرز محشى بالزخارف، مملوء بالرسوم التوضيحية والجداول بالحروف والأرقام. وتتخلله عبارات غامضة مثل عبارات "شمهورش" فى الثقافة الشعبية لتوحى بعالم الأسرار وحديث الجن. ويعتمد على أسرار الحروف. وهو ما يوحى به الجزء الأخير من العنوان "والرقوم الحرفية" والتقابل بين أسرار الحروف وأسرار الأرقام.

ولا يخلو الكتاب من سجال ضد علم النجوم كعلم طبيعى ينكر أن تكون الأفلاك كائنات حية ناطقة. لم يستمر من الفلسفة القديمة المنطق بل من أضعف أجزاء الطبيعيات وهو علم التنجيم بالرغم من تفرقة الفارابى فى البداية بين العلمين ونقد علم التنجيم فى "ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم". ولا يظهر من موضوعات الفلسفة القديمة إلا فيما ندر ودون أساس علمى أو فلسفى مثل علم الله بالجزئيات.

ويخاطب المؤلف القارئ على عادة المؤلفين المسلمين خاصة إخوان الصفا من أجل تجنيده للدعوة. فليس الهدف هو المعرفة النظرية بل الارشاد العلمى.

ويحال إلى أعمال أخرى مشابهة مما يدل على أن "كشف الأسرار المخفية" ليس حالة فريدة أو مؤلفا واحدا بل يدل على تيار عام فى القرون المتأخرة، فى الفترة الثانية من تطور الحضارة الاسلامية ما بعد ابن خلدون التى حلت فيها الذاكرة محل العقل، والشرح محل المتن، والخيال بدل الواقع، والخرافة بدل العلم[1].

وكما بدأ العرب شعراء، ثم أصبحوا مفكرين وعلماء انتهوا إلى شعراء. فغلب الشعر على العلم، ووجد العرب فى ثقافتهم الأولى هويتهم الأخيرة، وكأن العلوم القديمة التى نشأت فى الفترة الأولى للحضارة الاسلامية كانت مجرد قوسين كبيرين.

الهدف منه السيطرة على عالم الأفلاك والكواكب من أجل إعادة السيطرة على العالم عن طريق أثر الأعلى فى الأدنى، وعالم السماء فى عالم الأرض، والروح فى البدن، فالعجز عن تأسيس العلم الطبيعى والسيطرة على العالم يتحول إلى التأثير فيه عن طريق السحر من خلال الكواكب والأفلاك، والملائكة والأرواح، والجن والشياطين كما

(١) مثل "أسرار الأدوار" و"تشكيل الأنوار فى أسرار الحقائق الكائنة" و"الأسرار النورية فى النورانية".

هو الحال فى قراءة الطالع، والسعود والنحوس طبقا للأبراج فى الثقافة الشعبية. لذلك تظهر لغة الملوك والسلاطين والرؤساء كما هو الحال عند الصوفية والقاب الأقطاب والأبدال. فمنهم تنشأ السلطة وتصدر الأوامر وما على الناس إلا السمع والطاعة. ويكثر استعمال لفظ "التسخير" وهو مفهوم قرآنى، تسخير الله الطبيعة لصالح البشر عن طريق العلم بقوانين الطبيعة. وهنا عن طريق السحر وتأثير القوى الروحانية فى مسار الطبيعة وأحداث الواقع والتاريخ.

كلها إسقاطات انسانية. غياب الواقع وحضور الوهم. لا فرق بين الدنيا والآخرة، بين الخلق والبعث، بين المادة والروح، بين التنزيل والتأويل، بين الذهاب والاياب فى إطار حركة كونية روحية للخلاص مما يأذن بنهاية الفترة الثانية فى تطور الحضارة الاسلامية وبداية فترة ثالثة فى أعقاب التحرر من الاستعمار الحديث والصلة بالوافد الغربى الجديد.

المحتويات

البـــاب الأول

التألـــيف

الفصـــل الأول

تمثـــل الوافـــد

الموضـــــوع	الصفحـــة
أولاً: أنواع التأليف	٧
ثانياً: المترجمون	١٣
١ – حنين ابن اسحق	١٣
أ – فى حفظ الأسنان واللثة واستصلاحها.	١٤
ب – المسائل الطبية	١٥
جـ – كتاب العشر مقالات فى العين.	١٦
د – كتاب المولدين	١٧
هـ – فى الضوء وحقيقته	١٨
٢ – قسطا بن لوقا	١٨
٣ – يحيى بن عدى	١٩
أ – فى غير المتناهى	٢٠
ب– تبيين وجود الأمور العامية والنحو الذى عليه تكون محمولة والنحو الذى تخرج به من أن تكون محمدلة.	٢١
جـ – مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ	٢١
د ـ مقالة بينه وبين إبراهيم بن عدى الكاتب ومناقصته فى أن الجسم جوهر وعرض.	٢٢
هـ – قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق.	٢٢
و – فى تبيين أن الشخص اسم مشترك.	٢٢

ز – مقالة فى الموجودات ٢٣
ح – القول أن كل متصل فانه ينقسم إلى أشياء تنقسم إلى دائماً بغير نهاية..... ٢٣
ط – إثبات طبيعة الممكن ونقض حجج المخالفين لذلك والتنبية على فسادها.. ٢٣
ثالثاً: الكندى ٢٤
١ – الرسائل الفلسفية والطبيعية..... ٢٤
أ – رسالة إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى. ٢٤
ب – فى سجود الحرم الأقصى. ٢٦
جـ – فى المد والجزر ٢٨
د – رسالة فى الجو. ٢٨
هـ – فىالجواهر الخمسة ٢٩
و – فى ماهية النوم والرؤيا ٣٠
ز – فى العقل ٣١
ح – الحيلة لدفع الأحزان ٣٢
٢ – **آليات الإبداع** ٣٣
رابعاً: الرازى، والخازن، والسجستانى، والقوهى ٣٧
١ – الرازى ٣٧
أ – الفروق بين الأمراض ٣٧
ب – كتاب القولنج ٣٩
٢ – الخازن ٣٩
٣ – السجستانى ٤٠
٤ – القوهى ٤٠
خامساً: الفارابى، والعامرى، وابن سهل ٤١
١ – الفارابى ٤١
أ – معانى العقل ٤١
ب – المسائل الفلسفية ٤٤

جـ – عيون المسائل ٤٥
د – فصوص الحكم ٤٦
هـ – كتاب السياسة ٤٧
و – آراء أهل المدينة الفاضلة ٤٧
ز – كتاب الملة ٤٧
ح – السياسات المدنية ٤٨
٢ – العامرى ٤٨
٣ – ابن سهل ٤٨
أ – كتاب الحراقات ٤٨
ب – فى البرهان على أن الفلك ليس هو فى غاية الصفاء ٥٠
جـ – مسألة هندسية ٥٠
سادساً: ابن سينا ٥٠
١ – الرسائل الفلسفية ٥٠
أ – الحدود ٥٠
ب – الجوهر النفيس ٥١
جـ – دفع الغم من الموت ٥٢
د – فى الأجرام العلوية ٥٢
هـ – أحوال النفس ٥٣
و – القولنج ٥٤
٢ – آليات الإبداع ٥٥
سابعاً: ابن الهيثم، وعلى ابن رضوان ٥٥
١ – ابن الهيثم ٥٥
أ – حل شكوك حركة الالتفاف ٥٦
ب – الشكوك على بطليموس ٥٨
جـ – مقومة ضلع المسبع ٦٠

د – رسالة فى الكرة المحرقة ٦٠
هـ – رسالة الكرة المحرقة ٦١
و – مقالة عن ثمرة الحكمة ٦٢
٢ – على بن رضوان ٦٤
ثامناً: ابن باجة، وابن رشد ٦٦
١ – ابن باجة ٦٦
أ – الغاية الانسانية ٦٦
ب – قول يتلو رسالة الوداع ٦٦
جـ – الصورة الأولى والمادة الأولى ٦٦
د – تراقب العقول وخلودها ٦٨
٢ – ابن رشد ٦٨
أ – فى المزاج ٣٦
ب – البذور والزروع ٧٠

* * *

الفصـــل الثانى

تمثل الوافد قبل تنظير الموروث

الموضـــــوع	الصفحـــة
أولاً: المترجمون: ثابت بن قرة، ويحيى بن عدى	٧٣
١ – ثابت بن قرة	٧٣
٢ – يحيى بن عدى	٧٤
أ – تعاليق عدة فى معانى كثيرة	٧٤
ب – أجوبة بشر اليهودى عن مسائله	٧٥
جـ – التوحيد	٧٩
ثانياً: الرازى، وابن الجزار، والبلدى، والعامرى، وابن هندو	٨٠
١ – الرازى	٨٠
أ – المنصورى	٨٠
ب – الحاوى	٨٣
جـ – الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس فى الكتب التى نسب إليه.	٨٤
٢ – ابن الجزار	٨٧
أ – زاد المسافر وقوت الحاضر	٨٧
ب – فى المعدة وأعراضها ومداواتها	٨٩
٣ – البلدى	٩٠
٤ – العامرى	٩١
أ – شرح كتاب المقولات لأرسطو	٩١
ب – شذرات فى الفلسفة الخلقية	٩٣
٥ – ابن هندو	٩٣
ثالثاً: مسكويه	٩٧
أ – تهذيب الأخلاق	٩٧

ب – فى النفس والعقل ١١٧
جـ – آليات الإبداع ١٢١
رابعاً: ابن سينا، والبيرونى، وابن الهيثم ١٢٤
١ – ابن سينا ١٢٤
أ – الأضحوية ١٢٤
ب – المبدأ والمعاد ١٢٨
جـ – مبحث القوى النفسانية ١٣٠
د – القانون فى الطب ١٣٢
هـ – أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبى الريحان البيرونى ١٤١
و – جواب الشيخ الرئيس عن سؤال أبى الحسن أحمد السهلى عن علة قيام الأرض والسماء ١٤٦
٢ – البيرونى ١٤٨
أ – كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم ١٤٨
ب – الآثار الباقية عن القرون الخالية ١٤٩
٣ – ابن الهيثم ١٥٣
خامساً: ابن بختيشوع، وابن رضوان، وعمر الخيام ١٥٣
١ – ابن بختيشوع ١٥٣
٢ – على بن رضوان ١٥٨
٣ – عمر الخيام ١٦٠
سادساً: الطغرائى، واللوكرى، وابن باجه ١٦٣
١ – الطغرائى ١٦٣
٢ – اللوكرى ١٦٥
٣ – ابن باجه ١٦٧
أ – تدبير المتوحد ١٦٧
ب – رسالة الوداع ١٧٧

جـ – اتصال العقل بالإنسان ١٨٠
د – الوقوف على العقل الفعال ١٨١
سابعاً: ابن زهر، وابن رشد، والعرضى ١٨١
١ – ابن زهر ١٨١
٢ – ابن رشد..... ١٨٥
أ – الكليات ١٨٥
ب – مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى ١٨٨
جـ – فى لزوم جهات النتائج من المقدمات ١٩٥
د – فى المقول على الكل ١٩٨
هـ – فى المقاييس المختلطة ٢٠٣
و – فى المقدمة الوجودية أو المطلقة ٢٠٥
ز – فى جهات النتائج..... ٢٠٨
ح – فى القياس الحملى والشرطى ونقد القياس الاقترانى عند ابن سينا ٢١٢
ط – فى كتاب الحد ٢١٤
ى – فى كليات الجواهر وكليات الأعراض ٢١٥
ك – فى المقاييس الممكنة ٢١٦
ل – القول فى محمولات البراهين ٢١٨
م – من كتاب العبارة ٢١٩
ن – السابعة والثامنة من السماع الطبيعى ٢٢٠
٣ – العرضى..... ٢٢٣

* * *

الفصـــل الثالث

تمثل الوافد مع تنظير الموروث

الموضـــــوع **الصفحـــة**

أولاً: يحيى بن عدى، والعامرى، ومسكويه، وابن سينا ٢٢٧

١ ـــ يحيى بن عدى ٢٢٨

٢ ـــ العامرى ٢٢٨

٣ ـــ مسكويه ٢٣٢

٤ ـــ ابن سينا ٢٣٣

أ ـــ اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ٢٣٣

ب ـــ سر القدر ٢٣٧

ثانياً: ابن باجه ٢٣٨

١ – الرسائل ٢٣٨

أ – ما بعث به لأبى جعفر بن يوسف بن حسداى ٢٣٨

ب – فى إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس ٢٤٠

جـ – كتاب إلى الوزير أبى الحسن بن لامام ٢٤١

د – فى النفس الترعية ٢٤٢

هـ – فى الترعية ٢٤٣

و – فى المتحرك ٢٤٣

ز – فى الوحدة والواحد ٢٤٤

ح – فى المعرفة النظرية والكمال الإنسانى أو فى الاتصال بالعقل الفعال ٢٤٥

ط – فى الفطر الفائقة والتراتب المعرق ٢٤٦

ى – فى الفيض والعقل الإنسانى والعلم الالهى ٢٤٨

٢ – آليات الإبداع ٢٤٨

ثالثاً: المجوسى، وابن البيطار، والطوسى، والفارسى، وابن الالعانى ٢٥٣
١ – المجوسى ٢٥٣
٢ – ابن البيطار ٢٥٧
٣ – الطوسى ٢٦٢
٤ – الفارسى ٢٦٤
٥ – ابن الالعانى ٢٦٥
رابعاً: داود الانطاكى، والقليوبى، والمنذرى ٢٦٦
١ – داود الأنطاكى ٢٦٦
أ – تذكرة أولى الألباب للعجب العجاب ٢٦٦
ب – التحفة المبهجة فى تشحيذ الأذهان وتعطيل الأمزجة ٢٧١
٢ – القليوبى ٢٧٦
٣ – المنذرى ٢٧٦

* * *

* لنفس المؤلف *

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث النشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (المعلم لأوغسطين، الايمان باحثا عن العقل لأنسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- إسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، الطبعة الرابعة ١٩٩٤، الطبعة الخامسة ١٩٩٧.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨، الطبعة الرابعة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩٠.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧، الطبعة الرابعة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩٠.

٤- دراسات اسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولي، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٩٥.

٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى)، الطبعة الثانية، مدبولى القاهرة ١٩٩١.

٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩٥.

١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، حـ١ التراث والعصر والحداثة، حـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٢- جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة١٩٩٨.

١٣- حوار الأجيال ، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

خامساً: مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, cilm Usul al – Fiqh, Le Caire, 1965.

2- L'exégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988.

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop Cairo, 1995, Kebaa, Cairo 2000.