تصدير الطبعة الرابعة

إن الاتصالات بين الحضارتين الإسلامية واليونانية إنما تمت كما سنبين فيما بعد فى العهد الأول من الإسلام وفى عهد بنى أمية بالذات. ولا شك أن الأمويين كانوا فى أعماقهم جزءًا من مؤامرة كبرى على الإسلام ولم يذهب منهم على الإطلاق حقد جدهم الغنوصى القائم، ولم يكن أبو سفيان وثنيًا بل كان مانويًا وزرع الحقد الدفين فى عقولهم وقلوبهم، ونحن نعلم أن أقرب الناس إلى يزيد بن معاوية قاتل الحسين إنما كان الأخطل من ناحية ويوحنا الدمشقى المفكر المسيحى الذى رفعته الكنيسة إلى مرتبة القديسين، إنما كان فيلسوفًا وكان له المكانة الكبرى فى بلاط معاوية وأحفاده. وقد حفظ لنا التاريخ مناقشات يوحنا الدمشقى مع المسلمين ومهاجمته الإسلام على أساس فلسفى بل إنه كان يعتبر الإسلام عقيدة فلسفية ينبغى عليه أن يحاربها بفلسفته. فى هذا الوسط نشأ خالد بن يزيد بن معاوية هذا الأمير الأموى الغامض الذى لقب بفيلسوف العرب الأول وكان قد فقد الخلافة. وقيل إنه اتجه إلى الصنعة أى علم الكيمياء ومحاولة تحويل المعادن بعضها إلى بعض وخاصة إلى معدن الذهب. وهناك نصوص متعددة تثبت هذا فى كتب مؤرخى العلم الأقدمين. ولكن ما يهمنا هنا أنه يوجد نص هام يثبت أنه طلب من بعض علماء مدرسة الإسكندرية ترجمة أرغانون أرسطاطايس.

كانت مدرسة الإسكندرية هناك لم تحرق على الإطلاق وبجوارها عاش عمر بن عبد العزيز طفولته وشبابه، حينما كان أبوه واليًا على مصر لمدة عشرين سنة على الأقل ولقد أطلق الأمويون أساطير وخرافات عن عدالة هذا الخليفة وهى كلها افتعال وانتحال ومحاولة ساذجة لإظهار عمر بن عبد العزيز كالخليفة العادل الذى لم تر له الدنيا مثيلاً وهو بهذا صورة من عمر بن الخطاب.

إن هنـاك نصوصًـا تثبت أن عمر بن عبد العزيز إنمـا كان على صلة وثيقة بعلماء مجلس التعليم الطبى والعلمى فى الإسكندرية، وأنه أمر بترجمة كتاب فى الطب إلى اللغة العربية، وحينما تولى الخلافة أمر بنقل مدرسة الإسكندرية الفلسفية والطبية إلـى أنطاكية خوفًا عليها من هجمات الروم المتكـررة على المدينة وتبادل المدينة باستمرار بين أيدى العرب والبيزنطيين ونقلت المكتبة بأمره إلى أنطاكية.

وكانـت له صلـة بملك الروم يكتب إليـه[1] - بل إن المعتزلـة وهم خواص أهل التقـوى فى هـذا الوقت - كانت تفضل فى الديانة يزيد بـن الوليد بن عبد الملك بن مروان على عمر بن عبد العزيز[2].

كان الأمويون إذًا أول من حملوا إلى العالم الإسـلامى شـظية القاع - شـظية قاع الحضارة اليونانية أو الفكر اليونانى وخلالهم انطلقت إلى قلب العالم الإسلامى.

وتتضح حقيقة الشـظية التى أجابـت الحضارة الإسـلامية بالمتكثرات الأخيرة مـن ثمار اليونان الفكرى وبخاصة المنطق فى العصر العباسـى، حيث بدأت تتغلغل منثورات الشـظية فى صدور المسـلمين، وفى صدور بنيهم وتتوغل فى نقب عميقة وتكون خراجات ودمامل كبيـرة. بدأت منذ اللحظة الأولى تملأ البنيان قيحًا. ولكن البنيـان كان قـادرًا على أن يتخلص بسـرعة من هذه النقب وأن يـرد عليها بعنف ونحن نعلم الصيحة المشـهورة من منطق تزندق - ولم تكن هذه الصيحة كما قلنا فى مواضـع متعددة فـى كتاباتى ترديدًا لتزمت عقلى لموقـف جامد رجعى. إنما كانت صيحة حضارية تعبر عن روح الحضارة المختلفة تماما عن حضارة اليونان. وسنعود إلى هـذه العبارة فيما بعد لنرى أبعادها وأعماقها الحضارية والعقلية، ولكن نمضى قدمًا فنقول إن نظرية القاع الرشاشـية أو دوامـة القاع الأخيرة إنما تتحقق تمامًا فى أوائل حكم العباسـيين وتتطور مع مضى حكمهم فنلاحظ أولاً حركة الزندقة، والتى قيل إن رأسـها ومرجعها الأول والنهائى، إنما كان عبد الله بن المقفع. وكما قلت فى

(١) مروج الذهب جـ ٤ ص ١٨.

(٢) مروج الذهب.

إحـدى مقدمـات هذا الكتاب إنه لم يكن أبدًا عبد الله المقفـع، إنما كان دائمًا روزبة الفارسى القديم - ومنه أو من ابنه ظهرت أول ترجمة، أو أول تلخيص لكتب المنطق الأرسطاليسـى وتتابعت الترجمات. ونلاحظ ثانيًا أنه ما من ترجمة حدثت للمنطق أو الفلسـفة اليونانية إلا وكان أصحابها من نصارى المشرق. فلم يكن بعد عبد الله بن المقفع أو ابنه هذان المدعيان للإسلام، مسلم واحد بين التراجمة. ثالثًا نحن نعلم أن حركة الترجمة بلغت أوجها فى عهد المأمون. ولقد حفظ لنا التاريخ خبر بعثته إلى القسـطنطينية لجمع الكتب اليونانية وتردد ملك بيزنطة فى إرسـالها ولكن ما لبث كبير الأساقفة أن ألح عليه فى إرسالها للمسلمين «إنها والله ما دخلت على أهل ملة إلا ونقضتها وهدمت بنيانها» كانت الكنيسة البيزنطية على وعى تام بأنه لابد من إدخال علوم اليونان إلى المسلمين! وأنها السبيل الوحيد لينقض ملة الإسلام من خارج ومن داخل، وأنها سـتعمل على تشقيق البنيان وهدمه شـيئًا فشيئًا. وهؤلاء النصارى هم الذين وقفوا بدراسـة المنطق حتى آخر القياسـات الحمليـة وأن ما بعد هذا إنما هو بحث فى موضوعات فلسـفية وأن البرهان ومـوارده إنما هى موضوعات للميتافيزيقا اليونانية وتخالف المسيحية مادة وصورة وحرموا دراسته على المجتمع المسيحى، ولكن هى حلال عندهم إذا دخلت إلى ملة الإسلام. وكان أغلب المترجمين رجال دين مسيحى. وهم الذين عاونوا على نقل هذه المواد إلى المسلمين ترجمة وتعليمًا. لست أود أن أطيـل ولكنى أقول إن الأمر واضح تمام الوضوح أن المنطق اليونانى والفلسـفة اليونانية إنمـا أدخلت إلى البنية العقلية واللغوية للحضارة الإسـلامية. فماذا كان موقف البنيان هل قبلها أم لم يقبلها هل اعتبرها عوامل خارجية مضادة، أم اعتبرها نزوة داخلية من بعض رجاله ممن أطلق عليهم متفلسـفة أو فلاسفة الإسلام تلك هى المحاولة الفكرية التى تشـغلنا فى هذا الكتاب وهى أكبر مشـكلة أخذت مكانها فى تاريخ الفكر الإسـلامى كله فى مختلف نطاقاته. وإنى أتسـاءل ألسـنا الآن فى نفس الموقـع تجاه فتنة بل فتنات خارجية تنقض على رأس العالم الإسـلامى من ناحية والعالـم العربى مـن ناحية أخرى وتحاول بكل وسـيلة أن تنفذ إلى الكل إلى حيث

تلاقى آثارة من آثارات الحضارة الإسلامية فتحاول اقتلاعها اقتلاعًا. أو بمعنى آخر إن بنائنا المعاصر الذى تقوض خلال فترات طويلة تحت ضربات خارجية، بقى فيه جمرات من مقاومة، واتت الوافدات من خارج لكى تطفئ هذه الجمرات إلى الأبد ولكن ما زالت هناك ومضات تضيء خلال الأنقاض قد تبدو وقد تسطع وقد تنتج شموسًا صغيرة، بل شمسًا كبيرة. إن سطوع الحضارة ثانية إنما يستند على الإمكانيات الباطنية الداخلية وعلى استرجاع الذات الأصلية وتطويرها خلال نزوات حيوية داخلية وثورات ذاتية داخلية أيضًا.

هنا يتململ البنيان وتهاجمه العواصف والأنواء والزوابع ويأتيه الطوفان ولكن ليعقب هذا النجاة والسكينة والطمأنينة وتكوين دوامة من جديد ترتفع صاعدة وصاعدة إلى الأوج.

دكتور على سامى النشار
الرباط فى ١٤ رمضان سنة ١٣٩٧هـ
الموافق ٣٠ أغسطس ١٩٧٧م

تصدير الطبعة الأولى

كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين – شرقيين وأوربيين – أن المنطق الأرسطاليسى قوبل فى العالم الإسلامى – حين ترجم وتوالت تراجمه – أحسن مقابلة. فسرعان ما اعتبرته المدارس الإسلامية – على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها – قانون العقل الذى لا يرد، والمنهج العلمى الثابت.. تعاريفه وحدوده ثابتة، وأحكامه وقضاياه مسلمة، وأقيسته منتجة لليقين وموصلة إلى العلم من حيث هو. ومن ثمة نشأت تلك الفكرة القائلة: إن المنطق الأرسطاليسى أميز مثال «للفتنة اليونانية» التى افتتن بها المسلمون، والتى سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة. وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج فى العالم الإسلامى.. إن هذا المنهج كان أرسطاليسيًا، إن فى كلياته وإن فى تفصيلاته.

وقفت أمام هذه الفكرة – بعد دراسة عميقة للمنطق الأرسطاليسى – موقف الشك والارتياب: إن هذا المنطق هو منهج البحث فى علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص، يتصل بها أوثق اتصال، وتختلط أبحاثه وتتشابك بأبحاثها. ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية فى نظرتها إلى الكون وفى محاولتها إقامة مذاهبها فى الوجود. وقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظًا قاسيًا، وحاربها أشد محاربة. كانت الروح الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضارى جديد، وتنأى أشد النأى عن النظر فى العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وفيزيقا وغيرهما.. فكان من المحتم أن يكون لها منهج فى البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العلمية، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسى وجوهرها الوحيد.

بدأت البحث فى التراث المنهجى للعالم الإسلامى، وحاولت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية فى التوصل إلى المنهج – لا فى كتب من يدعون «فلاسفة الإسلام»

وهـم دوائـر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسـلامى العام – بـل فى كتب ممثلى الإسـلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين. وقد توصلت – خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحيانًا، وخلال كتابات يعوزها التحليل والتركيـب فى الكتب العربية القديمة أحيانًا أخرى – إلى إقامة المنهج الإسـلامى كمنهـج علمى ثابت. ولقد أيقنت أننى أمام أعظم كشـف عرفـه العالم الأوربى فيما بعد.. اكتشاف المنهج التجريبى فى العالم الإسلامى فى أكمل صورة. هذا علاوة على أبحاث أخرى مهمة سبق المسلمون الأوربيين المحدثين فيها أيضًا سبقًا تامًا.

وإن هذا البحث الذى أعرضه للقارئ هو تاريخ تلك الحركة الفكرية التى سـادت العالم الإسلامى، والتى أدت إلى الكشف عن هذا المنهج.

وقد كان هذا البحث موضوع رسـالتى للحصول على الماجسـتير فى مايو ١٩٤٢. وإنى أقدمه للقارئ كما هو، بدون تغيير ولا تبديل.

وإنى لأبعث – بمناسبة طبع بحثى هذا – إلى تلك الروح الممتازة الوديعة... روح أسـتاذى الجليل مصطفى عبد الرازق.. آيات حبى وولائى، وأذكر مقدار تشجيعه لى فـى كتابـة هذا البحث. أما وقد فصل الموت بينى وبينه – فإنى سـأذكر على الدوام تلك السـنوات الطوال التى لم نفترق فيها إلا لمامًـا، والتى أمدنى فيها بالكثير من علمه ورقته وخلقه.. والتى أرتنى كيف يكون «السيد العظيم» فى حياتنا الأرضية.

على سامى النشار
الإسكندرية فى
٧ صفر سنة ١٣٦٧هـ
٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧م

تصدير الطبعة الثانية

كانت غايتى من كتابة هذا الكتاب أن أقدم نموذج الفكر الإسلامى الأعلى.. النموذج الوحيد المعبر عن روح الحضارة الإسلامية، والمنبعث - فى تدفق سيال - من روح القرآن وسنة محمد ﷺ.

حاولت أوربا - أو العالم الغربى - خلال علمائها ومفكريها أن تفرض علينا «ثقافة» أوربا «وحضارتها» مدعية أن أسلافنا من قبل فعلوا هذا، حين أخذوا بفلسفة اليونان وحضارة اليونان وقالوا إن الحضارة الإسلامية لم تكن سوى صورة مشوهة لحضارة اليونان أو لم تكن غير جسر عبرت عليه هذه الحضارة إلى أوربا. كانت حضارة الإسلام إذن وفكر الإسلام إذن - فى رأى هؤلاء - ذيلًا لحضارة اليونان، وترديدًا لها. وقد تابع أوربا - فى العقود الأربعة الأولى من هذا القرن - هذا الجيل المأفون، ممن دعوا بالمجددين وقادة الفكر ورجال الرأى..

وكان سلاح هؤلاء جميعًا العلمى فى سيطرة الفتنة اليونانية، البحث فى المنهج واندفع هؤلاء المستشرقون والمبشرون وأذنابهم يعلنون أن المسلمين احتضنوا منهج الحضارة اليونانية.. المنطق الأرسطاليسى، وأنه لم يكن لهم ثمة منهج غيره. وقد كان المنطق الأرسطاليسى، وسم الحضارة اليونانية، والفكر اليونانى، والمعبر النهائى عن جوهرها.

وأنا أعلم أن «روزبة» القديم - عبد الله بن المقفع، وكان أكبر ضاغن على الإسلام فى القديم - قدم أول ما قدم للقضاء على نظام الإسلام الإجتماعى - كتاب مزدك، ثم كتب باب برزويه ليثبت تناقض الأديان - وبخاصة الإسلام - وعدم يقينها وما يظهر له فيها من تناقض، بينما يؤكد يقينية الفلسفة ووصولها إلى الحق المطلق. ثم قدم أو دفع ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع ليقدم أول ترجمة لعلم ظن

أنه الصورة الكبرى لليقين.. قانون بديهى فى نظره، فى أفق فوق الخطأ.. فإذا أعلن المسلمون أن كتابهم المقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أشار لهم إلى باب برزويه، الذى يقرر خطأ الكتاب وتناقضه، وأن طريق الفلسفة هو صورة طريق اليقين، ثم يدعم كل هذا بصور من المنطق الأرسطاليسى، البناء المتكامل اليقينى فى نظره...

لقد غرس روزبة الغرس، وأتى ثمره، فنشأت مجامع الغنوصية الخطيرة فى إثر روزبة، كما تناول المنطق، متفلسفة ظهروا فى الإسلام، ومجدوه، ورفعوه فوق كل يقين، وحاولوا مزجه بكل علم إسلامى.

ولم تكن الجماعة الإسلامية غافلة عن كل هذا. فسرعان ما تناولت هذا المنطق الأرسطاليسى بالدراسة والتمحص فمزقته كل ممزق وأنشأت منهجها.

بل كان المنهج قد تكون منذ البدء – مستندًا على القرآن والسنة، معبرًا عن روح الإسلام الحقيقى.. إن البعث الحقيقى للروح الإسلامية وللأمة الإسلامية هو العودة الكاملة لهذا المنهج، هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة والعودة إلى قانونهما.

إن خلفاء روزبة كثيرون فى عصرنا، وقد تعددت أشكالهم، وتنوعت صورهم، ولكن هم جميعًا نسخ مشوهة منتنة لابن المقفع الكريه. ولقد فشل ابن المقفع من قبل، وهم أيضًا فاشلون.

إن الدراسة العلمية النزيهة، وهى التى أقدمها للباحثين كافة فى هذا الكتاب، تثبت بصورة قاطعة أن المسلمين لم يقبلوا هذا المنطق الأرسطاليسى القياسى، بل هاجموه ونقدوه أشد الهجوم وأعنف النقد، ثم وضعوا منطقًا جديدًا أو منهجًا جديدًا – هو المنطق أو المنهج الاستقرائى. وكل منهج من هذه المناهج يعبر عن روح حضارة خاصة، ذات ملامح تختلف أشد الاختلاف عن الأخرى.

وقد كتبت الصورة الأولى من هذا الكتاب فى سنين الشباب الباكر، (١٩٤٠ – ١٩٤٢) ثم نشرته عام ١٩٤٧ – وها أنذا أقدمه فى طبعة ثانية، لم تتغير فيه الفكرة

الأساسية، ولكن أضيف إلى مادته زيادات كثيرة ولكن مازال الكتاب محتفظًا بطابعه الأساسى الأول.

دكتور على سامى النشار
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب جامعة الإسكندرية

الثلاثاء
٨ صفر عام ١٣٨٥هـ
٨ يونية عام ١٩٦٥م

مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد: فهذه هى الطبعة الثالثة لكتابى «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى الحديث فى العالم الأسلامى». وقد أضفت فى هذه الطبعة بعض الإضافات والزيادات، ولكن جوهر البحث - كما كتب لأول مرة - بقى كما هو.

لقد كان أكبر عمل قامت به العقلية الإسلامية البحتة هى كشفها للمنهج الاستقرائى التجريبى، معبرًا عن حضارتها منقدحًا فى باطنها، مثيرًا لحركة دافقة خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ الإسلام.. العصر الذهبى اللامع فى تاريخ الإنسانية جميعًا.

ولم أعن أبدًا، ولم أقل - كما ذهب الناقد الممتاز (محمود أمين العالم) - إلى أن القياس الأرسطاليسى المعبر عن حضارة اليونان قد أهمل بالكلية. إن القياس - كما نعلم - مرحلة من مراحل التحقيق فى المنهج الاستقرائى.. لست غافلاً عن هذا، ولم يغفل عنه المسلمون، بل إنهم صرحوا به تمام التصريح. ولكن ما أؤكده هو: أن المسلمين لم يقبلوا أبدًا القياس الأرسطاليسى، كنموذج وحيد للوصول إلى العلم اليقينى.

أما أننى أهملت النظرة إلى التراث العلمى لمتفلسفة الإسلام - كابن سينا ومدرسته - ونظرت فقط فى تراثهم الفلسفى، وإننى لو نظرت إلى التراثين معًا، لوجدت المنهجين سويًا - منهج القياس ومنهج الاستقراء... هذا اعتراض على بعيد: إن ابن سينا - فى جانبه العلمى العملى - متأثر بمنهج المسلمين العام، فإذا انتقلنا إلى تراثه الفلسفى، لوجدناه مقطوع الصلة بالفكر الإسلامى تمامًا.. إنه يونانى فى جوهره، عالم لم يعرفه المسلمون، بل لفظوه وأنكروه.

وبعد: فإنى لأشكر محمود العالم على كتاباته النقدية الرائعة لكتابى، وإنى على يقيـن – بالرغم من اختلافه معى – أنه علـى رأس جيل من جبابرة النقاد فى العالم العربى.

وأسأل الله التوفيق

على سامى النشار
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب جامعة الإسكندرية
الخرطوم فى ١٨/ ١٠/ ١٩٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عامة

انتقال المنطق الأرسطاليسى إلى العالم الإسلامى

إن هنـاك مشـكلتين مهمتيـن حضاريتين تقابـلان الباحث فى بنيـة الحضارة الإسـلامية، وما تطلبته هذه البنية من مقومات سـواء أكانت هذه المقومات داخلية أم خارجيـة، المشـكلة الأولى هى: هـل كان انتقال علوم الأوائـل، علوم اليونان، والمنطق منها بالذات هو انتقال دخول أم انتقال إدخال.

والمشـكلة الثانية – هـل كانت البنية الداخلية للحضارة الإسـلامية – بمعناها الشـامل – فى حاجـات ملحة وضوروية – داخليًا وخارجيًـا – للأخذ أو لتقبل هذه العلـوم، علوم الأوائل. علـوم اليونان، وللعمل على انصهار هـذه العلوم فى عناصر علومهـا هى، أو بمعنى أدق إنها قبلت وضع هذه العلـوم فى باطن بنياتها، بحيث انقدح «طبيعيًا» أو «عاديًا» فى الهيكل الإسلامى.

أما عن المشـكلة الأولى مشـكلة انتقال علوم اليونان، فيهمنـا بالذات منها فى هـذا الكتـاب المنطق اليونانى. وقـد قلت من قبل وفى كثير مـن أبحاثى إن المنطق اليونانى – قد اعتبر شعار الحضارة اليونانية، والفكر اليونانى – وقد عبر عنه بأنه الفتنة اليونانية، إنه النظرية المتكاملة للفكر اليونانى – بل للحضارة اليونانية وقد انتقل إلى العالم الإسلامى – كما سنبين هذا، وكما بينه باحثون كثيرون، ولكن هنا تقابلنا أخطر مشكلة حضارية – وهى هل كان انتقاله دخولاً أم إدخالاً.

إن نظرية الدخول، هـى نظرية حضارية، إن الحضارة الجديدة إنما تبدأ دائمًا، إنمـا تولد حضارة صغيرة متحركـة حركة منتظمة ما تلبث بعوامـل من باطنها أن

تتحرك ببطء بادئ الأمر، ثم تنطلق، فى ديالكتيك صاعد إلى أعلى، وتقوى الدوامة، بما تبدعه من قـوى مختلفة خلاقة، فى باطنها، تزيد فى حركتها إلى أعلى، وهى فـى حركاتها الزمانية، فى حركة الميلاد، ثم حركة الشـباب، وحركة النضوج قد تسـتلهم من الخارج، كما تسـتلهم من الداخل، ولكن تصهـر كل ما يصل إليها فى بوتقتهـا هى. وما لم يتكيف فـى دوامتها أو يخفف فى حركتهـا الصاعدة، تلفظه خارجيًـا، وهى فـى الحركة دائمة إلى أعلى، حتى تبلغ قمة القمم سـدرة المنتهى الحضاريـة، وتبدو الدوامة حينئذ وكأنها إله، وتعيش فى السـدرة آنات من الزمان ولكن تبدو وكأنها دوامة دائمة، أبدية، سـاكنة، ولكن الوجود تغير وسيلان، ولابد مـن دوامة وجودية - والحضـارة جزء من الوجود، من الحركـة والتغير، ولم يعد ثمـت مجال لأعلـى. وهنا تفقد الدوامة شـيئًا من مقوماتها. فيختـل قليلاً توازنها المدارى وتبدأ الحركة إلى أسـفل - حركة ديالكتيك نازل ويسلب منها شيئًا فشيئًا قوة الحركة العليا، وتضمر الدوامة تدريجيًا وتضيق فى نزولها شـيئًا فشيئًا، وهكذا تم دوراتها فى حالة الشـيخوخة الأخيرة، وأخيرًا تنتهى الدوامة إلى القاع، ولكن وهى تنحط إلى أسفل سافلين تحاول فى صحوة الموت الأخيرة، ولابد من تحقق هذا فـى الآنة القاعية، وأن ترتفع، ولكن لا مناص. لابد من السـقوط، لابد من الارتطام بقاع القاع، وخلال الارتطام، تنفجر إلى شـظايا كبيـرة وصغيرة، ولابد وأن تنطلق شـظية كبيرة وصغيرة، ولابد وأن تنطلق شـظية كبيرة، وأن تصيب وترتبط بما بقى لها مـن حركية الدوامة الآفلة بدوامـة جديدة تجاورية محايثـة لها فى الوجود، دوامة حضارة ناشئة، فإما أن تلفظها تلك الحضارة، وإما أن تلتحم بها وتبدأ الدوامة الجديدة دورتها.

لـن أحـاول أن أتتبع نظريـة الدوامات، ومن المعروف أن إشـبنجلر فيلسـوف الحضـارات الألمانـى كان أول من وضع أصولها. ولن أسـتقرأ تطبيقاتها فى مختلف الحضارات ولا عرض إشـبنجلر الذى يحـوى أخطاء متعددة فيمـا يخص الحضارة العربية، وهى التى أسـماها الحضارة السحرية. إن النظرية تحوى بعض الحقيقة،

ولكـن لا الحقيقـة كاملة. إذا حاولنا فى ضوئها أن نبين انتقال الشـظية الأخيرة من حضارة اليونان، لتوصلنا إلى أن الشـظية قد أصابت دوامة الحضارة الإسـلامية فى مواضـع متعددة فى الإسـكندرية وفى حران وفى جندى سـابور وفى دمشـق وكان ارتطامها الأخير بدوامة هذه الحضارة الأخيرة فى بغداد، هل كان إنطلاق الشـظية تلقائيًّا، أم مصطنعًا مفتعلاً؟ يدعونى هذا إلى عرض نظريتى فى الإدخال.

نظرية الإدخال: لسـت أحاول بهذه النظرية أن أفسـر كل الحضارات، ولكننى أفسـر فقط انتقال فلسـفة اليونان والمنطق بالذات إلى العالم الإسـلامى. من ناحية حضاريـة إن هذا الانتقال إنما كان إدخالاً لا دخولاً. إن الشـظية الهيلنيسـتية إنما وجهت ببراعة نادرة إلى قلب الدوامة الجديدة، لكى تشوه دورتها. أو لكى تحطمها تحطيمًا نهائيًا.وعلام نقول بنظرية الدوامات؟ سأفترض فرضًا جديدًا: نظرية البنيان والثوابـت والمتغيرات: بنيان أو بنية الحضارة الجديدة: البنية الثابتة التى تتكون من أصول ثوابت داخليًا، ثـم المتغيرات الخارجية، وكل حضارة إنما تكون هكذا: أصـول ثابتـة والمتغيرات الداخلية ثـم متغيرات من خارج. المتغيـرات الداخلية أيضًـا هى نزوات ذاتية ينزو بها المجتمـع وتنزو منه، قصيرة الأمد، عاصفة عاتية داخليـة. وإذا طال أمد النزوة الحيوية الذاتيـة، انقلبت ثورة داخلية ذاتية، يهتز البنيان ويتململ ويتصور الناظر من خارج أنه على وشـك أن ينهار ويتلاشـى. ولكن البنيـان أقوى من أن تحطمه نـزوة ذاتية باطنية أو ثورة حيويـة باطنية إن هى إلا أعاصير وأنوار ورياح عاتية جارفة لسفح البنيان، ولكنه يبقى صامدًا. الصمدية سمة الإله والله جعلها سـمة البنيان. هنا يلجأ أعداء البنيان إلى نزوة غير ذاتية خارجية تحـاول أن تنفذ إلى أعماقه وتبـدو بطرافتها وجدتها جذابة للبنيـان. تنفذ أحيانًا وأحيانًـا أخرى لا تنفذ فهل نجحت نـزوة اليونان، فتنة اليونان، المنطق، أن ينفذ تآمريًا إلى قلب البنيان! تلك هى المشكلة التى نواجهها فى بحثنا هذا.

أعود إلى اليونان أنفسـهم حينما ظهـر البنيان اليونانى، بـروح يونانية بحتة بنظرة إلى الوجود لا تخلف فيها. الوجود، الطبيعة، هى كل شـىء لا شـىء أعلى

منها، كل شـيء محايـث فيها، وظهرت الدوامة إذا اسـتخدمنا تعبير إشـبنجلر أو ظهر أسـاس البنيان إذا اسـتخدمت تعبيرى، وانطلقت الدوامة أو ارتفع البنيان بروح يونانية. الروح اليونانية: قداسـة النظر، سادة وعبيد، الوثنية المطلقة، قدم المادة، إله باهت أو غير موجود، مادة قديمة، انعدام النظرة فى الخلق، ليس هناك إلا الهيولـى صورة الإلة الباهتة سـواء كانت عنصـرًا أول أو مثال الخير أو المحرك غير المتحرك، النظرة التشاؤمية التى تشيع فى التراجيديا اليونانية، عبادة الجنس والنوع، وانطلقت الدوامة أو أقيم البنيان، وتحركت الدوامة أو ارتفع البنيان، وعلقت بالدوامة أو البنيان نظريات جزئية: الأحادية المادية، الصراع الأبدى بين الأضداد. العناصر الأربعة، العدد، عصر التنوير الكبير: حين قام السفسطائيون يعلنون الشك فى كل شيء ونسبية كل الحقيقة، قيام السفسطائى الكبير سقراط ولكن كان سفسطائيًا موجبًا. ينطلق الكل من روح الحضارة اليونانية، ويفسـد سقراط كل شيء يفسد عصر التنوير بمحاولته توليد المعانى. ويظهر أفلاطون محاولاً أن يعود إلى روح الحضارة اليونانية، وتردد بين الكم والكيف، وجمع بين الجدل الصاعد والجدل النازل ليفتح الطريق أمام أرسـطو. ويظهر العقل من حيث هو منعكسًـا علـى ذاته وبذاته منطلقًا إلى آفاق أخرى ويضع منطق الماهية الساكنة منطلقًا إلى آفاق الكينونة الأولى معبرة عـن روح اليونان الحقيقية. وتظهر الـروح الهيلينية فى أوج صورها لدى هذا الفكر الأستاجيرى. هنا كانت القمة، أوج الأوج، حيث وصلت الروح اليونانية إلى التعبير عن ذاتها.

وصـل البنيان إلى اكتماله أو كما قال إشـبنجلر، وصلت الدورة إلى أوجها: إنى أعبر عنها بأسلوبى الإسلامى: سدرة المنتهى، ألوهية الدورة الحضارية. ولكن لابد من النزول، لابد من تحرك الدورة إلى أسـفل بعد أن خيل إليها وإلى أصحابها أنهم فى قمة البهاء السرمدى حيث لا حيث.

انطلق الإسـكندر فى أرجـاء الدنيا يحطم عروش الأباطرة والأكاسـرة، ويحاول جاهدًا أن يدول علم اليونان، وعلم اليونان إنما كان هو فقط لليونان. ولكن الإسـكندر

ذهب إلى آسيا الصغرى وإلى فارس وإلى الهند يكون إسكندرانيات متعددة ويفرض على أرجاء العالم وأركانه حضارة اليونان وعلمهم وفلسفتهم، كنا هذا إيذانًا بانتهاء روح الحضارة اليونانية. لم تكن حضارة اليونان، كما قلت إلا لليونان، ولم يكن جوهر فكرهم إلا لهم.

أما دوليته وعالميته فإنما هو تغير جديد لا يعبر عن قلب وباطن الفكر الهيلنى. ومنذ ذلك الحين، وقد انتهت الهيلنية لتحل محلها الهيلينستية الوجودية، وجود أعلى من اليونانى فى محدوديته فى يونان الصغرى.

وقد أنتج الإسكندر أو حركة الإسكندر العالمية: المسيح عيسى، كانت هنا النزوة الحيوية الأخيرة لحركة الإسكندر، دولية الإنسان وعالميته. وظهر نبى يهودى مسيح جديد من مسيحى اليهود، مسيح أعرج ذو أنف يهودى وسمات جسدية وعقلية يهودية وأنكره بنو إسرائيل كعادة هذا الشعب الذى يشعر دائمًا حتى فى وقت نصره بالحرج وبآلام الشعب الجريح الذى يشعر أنه مهزوم أبدًا حتى لو انتصر. وحين رأى أصحاب هذا المسيح الجديد أنهم ممثلون للفكر اليونانى غيروا صورة المسيح اليهودى إلى صورة الإسكندر، وصبغوا وجه اليهودى السامى بصبغات يونانية فجعلوه إسكندر الدين ونسبوا إليه صورة أبيقور بل نقلوا حديقة هذا الفيلسوف اليونانى الذى أساءت فهمه الأجيال المتعاقبة وصوروا مسيحهم بصورته. فالمسيح الجديد الذى يعفو عن مريم المجدلية الزانية الكبرى إنما هو صورة لأبيقور الذى يجمع فى حديقته مدينة الله بغايا اليونان يضفى عليهن الرحمة والحب حب الفلسفة، وحب تأملاتها الكبرى.

وتأتى الرواقية لتبشر فى قلب اليونانى بالمادية والاسمية، وتعلن اللوغوص، القانون الذى يسرى فى الموجودات وتعيش الموجودات به. وحين تلفظ الحضارة اليونانية روحها الأخير تترك هذا القانون اللوغوص الكلمة فى أعماق الفكر المسيحى، فى قلب المسيحية نفسها. ولقد عبرت الرواقية بمذهبها الوجودى عن عمل إسكندر الأكبر الكبير. لم يعد يشغلها يونان الصغرى أو الكبرى، وإنما الوجود

كلــه وحدة، فى وحدة وجود فقدت الروح اليونانيــة فيها خصائصها، فخرجت من عبقريــة اليونان ومن وجــود اليونان إلى الوجود كله. وأتى الشــرق بغنوصيته ونفذ إلى أعماق أفلوطين وحل الشــوق أو الحدس أو الفيض محل العقل وجســمت الهيلنية تحت روح الأسطورة الشرقية وهنا نام اليونان فى حلمهم الهيلنستى، وأشرق الوحى الإلهــى العتيد فى أعلى جبال فاران على عربى، من قريش، هو محمد بن عبد الله، برســالة جديدة، وخرج يبشــر الناس بميلاد عالم جديــد، يختلف بالكلية عن هذا العالــم القديم ويعلن إتمامــه لنظريات فى الوحى عرفت من قبل، ولكنها لم تنفذ فى أعماق الفكر الإنسانى من حيث هو فكر.

بــدأت دوامة جديدة لحضارة جديدة أو بتفســيرى أنا بدأ بنيــان جديد لحضارة ولفكــر جديد، فكيف تــم الاتصال بين الثابت وبين المتغيــر، بين المجاور جديده والمتجاور من حضارة آفلة، كيف أتت الشظية هل انطلقت أم أطلقت.

من المقرر أن تحديد علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية من الصعوبة بمكان، بحيث يكتفى الباحثون فى تاريخ الدراسات الفلسفية والعلمية الإســلامية بالإشارة إلى عصر العباســيين كنقطة البدء فى معرفة المسلمين لفلسفة اليونــان وعلومهم ونقل الفلســفة وتلك العلوم إلى العالم الإســلامى. ومع اختلافهم فــى تحديد عهد الخليفة العباســى الذى بــدأت فيه الترجمــة بمعناها الصحيح، فإنهم يكادون يجمعون على أن المنطق والطب هو أول ما عرف المســلمون من تراث اليونان الفلســفى والعلمى. ومع تســليمنا بهذه الفكرة الأخيرة. فإننا لا نستطيع أن نهمل حركــة نقل علوم اليونان الفلســفية والعلمية. ومنها المنطــق بالذات، فيما قبــل العهد العباســى أى فى عصر بنى أمية (٤٠ - ١٣٢هـــ - ٦٦١ - ٧٥٠م) وفى صدره على الخصوص. فما كادت تســتقر الفتوح فى البلاد التى كانت تسودها الروح الهيلينيســتية - ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب، بل العراق وفارس أيضًا - حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة، وســاعد عليه عوامل عدة

تتصل بطبيعة الإسلام نفسه، وأهم هذه العوامل هى: إعلان الإسلام التسوية التامة بين معتنقية سواء أكانوا عربًا أم عجمًا. إنه يخاطب الإنسان يخاطب الناس جميعًا وهذا ما دعا الكثيرين من رعايا الأمم المغلوبة وكانوا ذوى حضارات سابقة وعادات مختلفة وعلى علم بعلوم اليونان - إلى اعتناق الإسلام. ولم يكن الإسلام «دينًا مغلقًا»، بل سرعان ما انفتحت الجماعة الإسلامية لكل داخل فيها، وسنرى بعد أحد خلفاء الأمويين - وفى الأمويين روح جاهلية عمياء - يضيق صدره حين يسمع أن العدد الأكبر من المحدثين والفقهاء والمعاصرين له من الموالى. أى من أصول فارسية. ولكن الإسلام قد انتصر. وسادت الروح الإنسانية كل مظاهر مجتمعه. إنه أعطى الإنسان - حرية الفكر.

وقد كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الإسلامى فى البلاد المفتوحة. وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم بل إلى مناقشة المسلمين فى عقائدهم، وقد اختلفت صيغ الردود بين المسلمين الأوائل من عرب أقحاح، والمسلمين التالين للصدر الأول، وكانوا مهجنين وذوى عقلية مركبة.

ومن ثم أقبل عدد من هؤلاء المسلمين الأخيرين على هذا العلم اليونانى وحاولوا تعرفه - ولو أنهم لم يأخذوا بشىء منه، كما سنرى ذلك فيما بعد. وليس من المستغرب أن يذكر بعض مؤرخى الفكر الكلامى الأول أن المتكلمين الأول، أمثال أصحاب واصل بن عطاء (١٣٣هـ - ٧٢٨م) طالعوا كتب الفلاسفة[١].

وعلى أية حال ففى خلال هذا التزاوج، وفى عصر بنى أمية، وصلت فلسفة اليونان إلى العالم الإسلامى، وهناك من الدلائل ما يثبت هذا:

(أ) ما يذكره ابن كثير من «أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين فى القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر ولم تنتشر. لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها »[٢]. والمقصود بعلوم الأوائل هنا: العلوم الفلسفية اليونانية.

(١) الشهر ستانى. الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠) جـ ١ ص ٥٨.

(٢) السيوطى: صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ص ١٧.

(ب) ويزيد هذا النص توضيحًا فقرة من كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى – نقلها عن المطارحات للسهروردى – خاصة بمصادر مذاهب المتكلمين الأول، تقرر أنه «بأيديهم (أى بأيدى المتكلمين الأول) مما نقله جماعة فى عهد بنى أمية فى كتبهم من كتب (قوم) أساميهم تشبه أسامى الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسم يونانى فهو فيلسوف، ووجدوا فيها كلمات استحسنوها، وذهبوا إليها وفرعوها رغبةً فى الفلسفة، وانتشرت فى الأرض وهم بها فرحون »[1].

(حـ) ومما يثبت صلة المسلمين بفلسفة اليونان فى القرن الأول احتكاك المسلمين العلمى واتصالهم بآباء الكنيسة فى الشام وما بين النهرين فى أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين. وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية، فكانت كمجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفى مقدمتها منطق أرسطو «حتى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى أى إلى آخر القياسات الحملية[2]» وذلك فضلاً عن أثر المنطق والفلسفة الرواقية فى عقائد الكنيسة[3]، ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود مخطوطات سوريانية من مخطوطات هذا العهد، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين، كما أن البحث فى حياة يوحنا الدمشقى وتراثه – وقد وصل إلينا الكثير من هذا التراث، يدعم هذه الفكرة. وهناك دليلان يثبتان أن المسلمين عرفوا المنطق اليونانى عن طريق احتكاكهم بآباء الكنيسة:

أما أولهما: فهو الآثار الرواقية فى نقد المتكلمين الأول لمنطق أرسطو[4]. وكذلك وجود عناصر رواقية فى كتب علماء أصول الفقه الأول من أمثال الجصاص.

---

(١) الشيرازى: الأسفار الأربعة (طبعة طهران) ص ١٧.

(٢) Max Meyrhoof: Transmission of Greeck sciences to Arabic World: Islamic Culture 1936.

و انظر الترجمة الرائعة لهذا المقال فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٣٧ إلى ١٠٠ وانظر على الخصوص ص ١٤.

(٣) Erdmann: History of Philosophy, P. 254.

(٤) الباب الثانى – الفصل الثالث – من هذا البحث.

وأما ثانيهما: فهو أن التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون التى وصلتنا أو التى وصلت إلينا أسماؤها هى على غرار الكتب المنطقية المسيحية، أى أنها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجودية[1].

(د) ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليونانى أيضًا فى عهد بنى أمية ما يذكر من أن خالد بن يزيد (٩٠هـ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يعيشون فى الإسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية[2] وإن كان لنا أن نفترض أن هناك شكوكًا تحوط شخصية هذا الأمير الأموى الغريب المدعو بفيلسوف العرب الأول – فقد ثبت أن مجلس التعليم الطبى والفلسفى فى مدينة الإسكندرية كان موجودًا حين دخول العرب وأنه لم ينته بدخولهم. ولم يعد بعد أبحاث ماكس ما يرهوف مجالا لقبول الأسطورة المزعومة السخيفة أن مكتبة الإسكندرية أحرقت بأمر الخليفة عمر بن الخطاب. بل هناك نصوص تثبت أن عمر بن عبد العزيز كان من منتابى هذا المجلس، وأنه هو الذى أمر بنقله إلى أنطاكية.

يمكننا إذًا أن نصل من تلك الدلائل السابقة إلى أن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية فى القرن الأول الهجرى، وأوائل القرن الثانى، وابتدأ المترجمون فى نقل كتبها إلى اللغة العربية. وإذا كان للعباسيين (١٣٣ – ٦٥٦هـ – ٧٥٠ – ١٢٥٨م) فضل بعد ذلك، فهو أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب، وكان أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم[3]. ومظهر ذلك إذا ما وصلنا إلى عهد الترجمة الرسمية، «أن مؤرخى الفكر الفلسفى فى العالم الإسلامى يذكرون أن أقدم تراجم الكتب اليونانية» ترجمة كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة فى صورة المنطق – وهى كتاب قاطيغورياس، وكتاب بارى أرميناس، وكتاب أنالوطيقا الأولى وإيساغوجى لفرفوريوس[4]. وأن صاحب هذه

(١) صاعد. طبقات الأمم (طبعة القاهرة) ص ٧٥ – ابن أبى أصيبعة عيون الأنباء جـ ٢ ص ١٣٥.

(٢) Leclerc: Lhistoire de la medecine arabe T. I. p. 86.

(٣) صاعد. طبقات الأمم. ص ٨٥.

(٤) صاعد. طبقات الأمم. ص ٧٥.

الترجمة هو عبد الله بن المقفع (١٣٩هـ) كاتب أبى جعفر المنصور[١] (١٢٦ – ١٥٨هـ – ٧٤٦ – ٧٧٥م). وأثبت المأسوف عليه بول كراوس أن مترجم هذه الكتب لم يكن عبد الله بن المقفع وإنما ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع، واستند الباحث فى هذا إلى المخطوطة رقم ٢٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببيروت، وهى التى تحوى هذه الكتب، وقد ذكر فى آخرها أن مترجمها هو محمد بن عبد الله بن المقفع. ثم أثبت أن هذه الكتب ليست ترجمة لكتب أرسطو، ولكن هى تلخيص لشرح لهذه الكتب[٢]. وهذا القول يجعلنى أشك فى نسبة ترجمة هذه الكتب إلى محمد بن عبد الله بن المقفع، ويبرز هذا الشك ما نلاحظه فيما كتب عن مؤلفات أرسطو التى نقلت إلى العالم الإسلامى فى العصر العباسى، فلا نجد فيها مطلقًا أية إشارة إلى أن تلخيصًا لشرح من شروح كتب أرسطو نقل إلى العربية، ولكن نجد القفطى يذكر ترجمة شرح للإسكندر الأفروديسى على قاطيغورياس. ويقرر أن لابن المقفع (ولا يعنينا هنا الأب ولا الأبن) مختصرًا له. كما يذكر القفطى أيضًا أن ابن المقفع اختصر بارى أرمنياس[٣] وإنى أرجح أن محمد بن عبد الله بن المقفع لم يترجم هذه الكتب، ولكنه لخصها عن شروح ترجمت فى عهده أو فى عهد بنى أمية من قبل، ووضعها هو فى عبارة سهلة قريبة المأخذ – كما يذكر صاعد[٤]، ثم فقدت هذه التراجم ولم يبق إلا المختصر، فنسب بعد طول العهد إلى ابن المقفع على أنه ترجمة لا على أنه لخصه.

أما اللغة التى ترجمت عنها هذه الملخصات، وهل كانت اليونانية أو الفارسية: فيرى كراوس أن النقد الداخلى لهذه الكتب يثبت أنها ترجمت عن اليونانية، لأن المترجم استخدم كلمة «عين» ترجمة للكلمة اليونانية «أوسيا» بينما كان من

(١) المصدر نفسه. نفس الصحيفة – القفطى. إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبع ليبزج سنة ١٣٢٠هـ) ص ٢٢.

(٢) Craus: Rivista XIV (1933) P. 20. وقد ترجمت هذه المقالة أخيرًا فى «التراث اليونانى»، ترجمة الدكتور بدوى من ١٠١ – ١٢٠.

(٣) القفطى: أخبار ص ٣٥.

(٤) صاعد: طبقات ص ٧٥.

المحتم – إذا ما كانت هذه المترجمات فارسية الأصل – أن يلجأ المترجم إلى كلمة «جوهر» الفارسية. ولا يرى نللينو فى هذا دليلاً على أن المترجمات لم تكن فارسية، لأن من المرجح أن يكون ابن المقفع تابع المتكلمين الأولين فى استخدامهم لكلمة عين مكان كلمة جوهر، ويبدو أن ابن المقفع الفارسى كان يختار العبارات التى تستخدم فى لغته الأصلية، وبخاصة إذا كانت هذه العبارات أدق وأضبط[1]، لكن المسألة على وجهها الصحيح أن ابن المقفع لم يقم بترجمة هذه الكتب ولكن قام بتلخيصهما كما قلنا. وتقيد فى التلخيص بالنص الأصلى تقيدًا تامًا، ولم يحاول مطلقًا أن يغير من اصطلاحات النص أو من ترتيب الكتاب، كما هو الشأن عند جميع ملخصى الكتب القديمة فى العالم الإسلامى.

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى آخر الأشكال الحملية أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة، وهما نصرانيان من السوريان، وكان الأخير معاصرًا للمأمون (١٩٨ – ٢١٨هـ = ٨١٣ – ٨٢٣م) على ما يذكر صاحب الفهرست[2] وقد قام حنين بن إسحق (ولد سنة ١٩٤هـ = ٨٠٩م وتوفى سنة ٢٦٤هـ = ٨٧٧م) ومدرسته – بعد سلم – بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية، ثم إلى اللغة العربية، أو من اللغة اليونانية، إلى العربية مباشرة.

وأبرز أفراد تلك الأسرة هو إسحق ابن مؤسسها (٩١٠م) وكان إسحق نصرانيًا كوالده، ولكنه أسلم على يد المكتفى[3] وترجم إسحق أكثر أجزاء الأورجانون وقام بترجمة بعض أجزاء الأورجانون أبو بشر متى بن يونس، وفى أول النسخة المصورة لأنالوطيقا الثانية الموجودة فى مكتبة جامعة القاهرة يذكر أن ناقلها أبو بشر متى بن يونس القنائى[4] إلى العربية بعد نقل إسحق بن حنين للنص

(١) Rivista, P. 120. وكتاب التراث اليونانى السالف الذكر.

(٢) ابن النديم. الفهرست (طبعة ليبزج سنة ٨٨٢) ص ٢٤٣.

(٣) البيهقى. تتمة صيوان الحكمة (لاهور سنة ٢٥١) ص ٥.

(٤) مات أبو بشر متى بن يونس ما بين سنة ٣٢١هـ وسنة ٣٢٩ – ويذكر ابن أبى أصيبعة أنه توفى ببغداد فى ١٢ رمضان سنة ٣٢٨هـ – ٢٢ يونيو ٩٤٠م.

اليونانى إلى السـوريانية[1] كذلك يذكر فى أول كتاب الشـعر أن أبا بشـر متى بن يونس نقله من السـوريانية إلى العربية. ولمتى أثر كبير فى دراسة المنطق أيضًا، بحيـث يذكر صاعد عن أبي الحسـن على بن إسـماعيل بن سـيده الأعمى «أنه كان منطقيًا وألف كتابًا مبسـوطًا فى المنطق ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس[2] ومن بيـن المترجميـن الذين ترجموا بعض أجـزاء الأورجانون عبد المسـيح ابن ناعمة الحمصى[3] ثم أتى بعد هؤلاء سوريانى آخر له أهمية فى ترجمة المنطق. هو يحيى ابـن عـدى[4] المتوفى عام ٢٦٤ = ٩٧٥م وقد سـمى بالمنطقى لشـهرته فى ترجمة المنطـق. ولم يكتف يحيى بن عدى بالترجمة بل اختصـر بعض الكتب المنطقية. وعلـى العموم ترجم المنطق الأرسطاليسـى تراجم عدة ونقل إلى العالم الإسـلامى ووصلـت إلينـا فى العصور الحديثـة ترجمة كاملة للأورجانـون[5]، ولكن هل كان المنطق الأرسطاليسـى هو وحده الذى وصل إلى العالم الإسـلامى؟ أو بمعنى أدق: هل عرف المسـلمون المنطق الرواقى، وهو منطق يحاول Brochard أن يثبت أنه مخالف للمنطق الأرسطاليسـى تمام المخالفة[6] وهل توصل المسـلمون إلى معرفة حجج الشـكاك ضد المنطق الأرسطاليسـى والرواقية من ناحية ومذهب الشـكاك التجريبيين من ناحية أخرى؟ وهل عرفوا منطق الشـراح متقدميهم ومتأخريهم؟ ثم هل عرفوا شروح اللاتين على التراث اليونانى المنطقى؟».

أما عن المدرسـة الرواقية على العموم، فقد ذكر مؤرخو الفكر الفلسفى الإسلامى شيئًا عنها. فالشهرستانى يذكر «حكماء أهل المظلة وهم خروسيس وزينون»[7].

---

(١) منطق أرسطو ٢ – أنا لوطيقا الثانية. نسخة مصورة. جامعة القاهرة.

(٢) صاعد طبقات. ص ١١٩.

(٣) ابن النديم – الفهرست (طبعة ليبزج) ص ٢٢٤ – القفطى أخبار ص ١٨ – ٣٥ – ٣٨.

(٤) ابن النديم – الفهرسـت ص ٢٥٤ – القفطى. أخبار ص ١٨ – ٣٥ – ٣٧ ابن أبى أصيبعة. عيون جـ ١ ص ٢٣٥.

(٥) La Biblotheque Nationale, Paris Manuscrit arabe. No. 2346.

(٦) Brochard: Etudes de philosophie moderne et ancienne p. 222.

(٧) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ٢ ص ٣٢.

ويقول القفطى: ويقرر أن فى تقسيم حنين بن إسحق وأبى نصر الفارابى لفرق الفلسفة إلى سبع فرق «فرقة هى شيعة كرسبس، وهم أصحاب المظلة، سموا لذلك لأن تعلمهم كان فى رواق هيكل مدينة أثينية[1]»، كما يذكر فى فقرة أخرى أنه «كان فى زمن جالينوس قوم ينسبون إلى علم إرسطوطاليس، وهم المسمون بأصحاب المظلة، وهم الروحانيون[2]» كما عرفوا أيضًا باسم أصحاب الأسطوانة.

ويشير صاحب الأسفار الأربعة إليهم بقوله إنه «أراد أن يجمع أقوال المشائين ونقاوة أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين[3] ويقسم صاحب دستور العلماء أتباع أفلاطون إلى ثلاث فرق، منهم «الرواقيون، وهم الذين حضروا مجلسه وجلسوا فى الرواق واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته وإشاراته» (ص ١٤٤ جـ ٢). ومع أن المسلمين عرفوا اسم الرواقية - كما رأينا، وأسماء بعض الرواقيين، إلا أننا لا نجد فى قوائم الكتب المترجمة أى ذكر لكتب زينون أو كريزيب أو غيرهما من الرواقيين[4] ويزيد المسألة صعوبة أن كتب الرواقية نفسها لم تصل إلينا فى العالم الحديث، بل فقدت جميعها - ووقف مؤرخو الفلسفة من هذا المنطق مواقف متعارضة: فبينما ينكر كل من تسلر وهاملان وبرانتل على هذا المنطق كل طرافة - يحاول بروشار أن يثبت طرافة هذا المنطق واستقلاله. وسنرى فى خلال هذا البحث عناصر رواقية فى منطق الشراح والملخصين، وفى نقد الأصوليين والفقهاء الهدمى لمنطق أرسطو ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية فى التراث المنطقى الإسلامى فينبغى تحديد المصادر التى استمد منها المسلمون هذه العناصر، وتتلخص هذه المصادر فيما يأتى: أولاً - من المرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية نقلت فى العصر الأموى. ثانيًا: عن طريق

(١) القفطى: أخبار الحكماء ص ٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٤.

(٣) الشيرازى. الأسفار الأربعة ص ٢.

(٤) تقدمت الأبحاث - بعد كتابة هذا البحث - عن الرواقية، وثبت وجود رسائل رواقية كما أن نشر كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس يؤكد معرفة المسلمين بكثير من آراء الرواقيين. وانظر نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام لمؤلف هذا الكتاب الفصل الخاص بالفلسفة اليونانية والإسلام (الجزء الأول).

الاحتكاك العلمى والاتصال بالقسس فى الأديرة والكنائس، وللرواقية أثر كبير على هـذه المدارس. ثالثًا: عن طريق صابئة حران، وهـى فرقة أفلاطونية، ودخل فيها أيضًـا عناصر رواقية. كما أن الكتابات الهرميسـية - وهى فى مجموعها أفلاطونية محدثـة ممتزجة بعناصر غنوصية فارسـية تحوى عددًا كبيرًا مـن الآراء الرواقية. رابعًا: عن طريق المتأخرين من شـراح الأورجانون وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامى، وفيها عناصر رواقية كثيرة - وأهم الشراح اليونان الإسكندر الأفروديسى وجالينـوس، ومن المعروف أن هذين المفكرين هاجما الرواقية[1]. ويذكر العرب عن جالينوس أنه كتب فى نقد أصحاب المظلة وأصحاب المظلة هم الرواقيون[2]. خامسًا: كانـت الكنائس الديصانية موطنًـا للآراء الرواقية، وقد أثرت فى النزعة الاسـمية والمادية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلى.

أما عن الشـكاك فقد عرف المسـلمون حججهم، ولا يخلو كتاب من كتب الكلام أو الفلسـفة من عرض لآرائهم، بحيث يكـون من العبث محاولة تعيين الكتب التى ذكرت آراؤهم، يعبر الطوسـى عن السوفسـطائية بالعندية والعنادية، وباللا أدرية عن الشـكاك[3]، ولكن هل نقلت كتبهم نفسـها إلى العربية أم أن آراءهم نقلت عن طريق غير مباشـر ليست هناك أية إشارة إلى هذا. ويرى أسين بلاسيوس فى بحث كتبه عن معنى كلمة «تهافت» أن «كتاب التهافت للغزالى ليس فى معظمه إلا ترديدًا لكتب سكسـتوس أمبريقوس»[4] غير أن البيهقى يشـير إلى أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوى الديلمى الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون. يقـول البيهقى: «يحيى النحوى الملقب بالبطريـق - كان يحيى الديلمى من قدماء الحكمـاء، وكان فيلسـوفًا نصرانيًـا ويحيى النحوى البطريق هـو الذى صنف كتبًا

(١) Brochard: Etudes p. 323.

(٢) القفطى. أخبار الحكماء ص ٤٢٢، الدكتور عثمان أمين: الرواقية ص ٢٨٨.

(٣) الرازى محصل. ص ٢ - تعليقات الطوسى.

(٤) Asin Palacios: Sens du mot Tehafot dans. les oeuvers d' El Ghazali, p. 12.

رد بهـا وفيها على أفلاطون وأرسـطو حيـن همت النصارى بقتله. وقال فى شـأنه أبو علـى: هو يحيى النحوى الممـوه على النصارى، وأكثر مـا أورده الإمام حجة الإسـلام الغزالى رحمة الله عليه فى تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى»[1] «ويقول الشهرزورى» يحيى النحوى الديلى هو غير يحيى النحوى الإسكندرى» ثم لا يخرج كلام الشهرزورى بعد هذا عما ذكره البيهقى[2]، ولا شك أن يحيى النحوى قد اطلع على آراء سكسـتوس أمبريقوس وأنه اسـتخدمها فى نقد أفلاطون وأرسطو - وأنهـا نقلـت خلاله إلى الغزالى وقد أثرت حجج سكسـتوس ضد المنطق فى ابن تيمية، واستخدمها أيضًا فى نقده للمنطق.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من المؤكد أن كثيرًا من آراء الشـكاك نقلت عن طريق شـراح الأورجانون وخلال كتابات جالينوس علـى الخصوص ويذكر أيضًا عن جالينوس أنه نقد الشـكاك[3]، كما يقول الشهرزورى «أنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب»[4] فهل معنى هذا أنه نقل أيضًا الجانب الإنشائى من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامى، وخاصة أن هذا الأخير كان تجريبيًا! يحتمل هذا كثيرًا.

أمـا عن منطق الشـراح اليونـان، متقدميهـم ومتأخريهم، فقد وصـل إلى العالم الإسـلامى. عرف المسـلمون ثيوفرسـطس وأوديموس، وعرفوا القضايا والأقيسـة الشرطية. وكانا أول من أشار إليها. أما عن الشراح المتأخرين فوصلت إلى المسلمين أبحاثهم وفيها أثر كبير للأفلاطونية الحديثة.

أما عن شـروح اللاتين للمنطق الأرسطاليسى فلا يذكر مؤرخو الفلسفة الإسلامية شـيئًا عن ترجمتها إلى اللغة العربية، غير أننى أسـتطيع أن أجزم بأن المسـلمين ترجموا بعض هذه الشـروح، وأسـتند فـى هذا إلى مخطوطة نادرة لأسـعد بن على

(١) البيهقى. تتمة صيوان الحكمة ص ٢٤.

(٢) الشهرزورى، نزهة الأرواح وروضة الأفراح (نسخة مصورة مكتبة الجامعة) لوحة ١٨٢ ب.

(٣) Brehier: Histaire de la Philosophie. T. I. p. 75.

(٤) الشهرزورى: روضة - لوحة ١٩.

ابن عثمان البانيوى هى «رسالة فى المنطق[1]» يقول المؤلف فى مقدمة كتابه إنه أراد دراسة العلم اليونانى فى مصادره فطلب الكتب الفلسفية يونانية كانت أو لاتينية حتى وجدها، ثم أخذ فى تعلم اللغتين على يد رجل رومى فى القسطنطينية حتى أتقنها. ثم أراد بعد ذلك ترجمة الكتب الإلهية والطبيعية الأرسطاليسية ولكن لما كانت هذه الكتب مستندة على القانون العقلى وهو المنطق، اضطر إلى البحث فى المنطق أولاً - ثم أراد ترجمته، وترجم بالفعل إبساغوجى «لفورفويوس الصورى» «وقاتغورياس» وأكثر «بارى أرمنياس».

ولكنه رأى أن يشرح - قبل القيام بترجمة الأورجانون - ما صعب فهمه من هذه الكتب، وأن يترك شرح الكتب السهلة منها، وأن يختصر ما فصل المؤلف من تلك الكتب السهلة.

ويذكر فى فقرة أخرى أن كتابه هذا سيشتمل على خلاصة آراء حكماء اليونان المتأخرين وعلى خلاصة آراء اللاتين - وأنه سيضمن كتابه على الخصوص الشرح الأنور للحكيم الكامل يوانس فوتنيوس. ويقتبس المؤلف كثيرًا من شرح «توما أقوناس» أى توما الأكوينى، ويعرض كثيرًا من أقواله.

ولهذا الكتاب عندى قيمة كبيرة - أولاً: لأنه يثبت معرفة الإسلاميين لبعض الكتب اللاتينية وترجمتها. ثانيًا: تزداد هذه القيمة فى أن مؤلف الكتاب نفسه استند فى تأليفه على الكتب اليونانية واللاتينية مباشرة. ثالثًا: إنه يحاول فى كتابه أن يبين ما أضيف إلى الأبحاث الأرسطاليسية من عناصر غير أرسطاليسية[2].

وأخيرًا يمكننا أن نقول إن المنطق الأرسطاليسى دخل إلى العالم الإسلامى أو أدخل إليه منذ زمن مبكر. ثم توالت تراجمه أو تكررت، ووصل بجانبه وممتزجًا به أحيانًا أبحاث أخرى غير أرسطاليسية أضافها الشراح اليونانيون من المشائين

(١) البانيوى، رسالة فى المنطق (نسخة مصورة - مكتبة جامعة القاهرة نمرة ٢٢٠٢) ألف هذا الكتاب فى سنة ١٣٤هـ.

(٢) البانيوى: نفس المصدر - لوحة ١٣.

مـن بعـده، من مصادر متعددة، كمـا أن عناصر هامة من المنطـق الرواقي قد نفذت خلال مسالك متعددة. ثم انتقل إلى العالم الإسلامي في وقت متأخر جدًّا إلى التراث اللاتيني، وهو في مجموعه مكون من عناصر أرسطاليسـية ورواقية. ووقف مفكرو الإسـلام أمام المنطق الأرسطاليسـي مواقف متعددة. أما الهلينيون الإسـلاميون، فانقسـموا أمامه قسمين القسم الأول فلاسفة الإسكندريين المتأخرين، فقبلوه كوحدة فكريـة كاملـة، واعتبروه قانون العقـل الذي لا يتزعزع لعلل متعددة سـنبينها في بحثنا لموقفهم من المنطق الأرسطاليسي. ولكنهم حاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطاليسية وبين منطق أرسـطو مع زيادات وإضافات لغوية، استلزمتها طبيعة لغتهم – اللغة العربية – وهؤلاء هم الشـراح الإسلاميون المشاؤون أو الأفلاطونيون المحدثون. ويمثلهم الكندي ومدرسـته والفارابي ومدرسـته ثم ابن سـينا وتلامذته ومدرسته الممتدة حتى نصير الطوسي ومدرسة فلاسفة الأندلس، منتهية بابن رشد.

القسم الثاني: فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين، أخذوا بهذا المنطـق، مع محاولة لتغيير عناصره والتخلص من نزعته الميتافيزيقية مع إضافات كثيرة من منطق الرواق، وهؤلاء هم الشـراح الإسلاميون الرواقيون، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب. بل أضافوا أبحاثًا خاصة بهم.

أمـا المتكلمـون والأصوليـون الأولون، فلم يقبلـوا المنطق الأرسطاليسـي على الإطلاق، وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية في جوهره.

ووقف فقهاء أهل السـنة والجماعة من ناحية، ومفكرو السلف من ناحية أخرى من المنطق الأرسطاليسي بل من المنطق اليوناني على العموم موقف العداوة العامة، واصطنع بعضهم حجج الشـكاك اليونانيين، وأضـاف إليها حججًا ابتدعوها، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر إنشائي.

أما الأبحـاث اللغوية، وبخاصة النحو فقد بقيت بمنأى عن هذا المنطق اليوناني حتى تكون علم أصول النحو على يد أبي علي الفارسـي وابن جني جزئيًا ثم اكتملت صورته على يد ابن الأنباري ونضج نضوجه الكامل في أبحاث السـيوطي. ولم يتأثر

علـم أصول النحو بالمنطق الأرسطاليسـى حتى زمن السـيوطى، بل احتضن منطق المتكلميـن والأصوليين، ولكن فى العصور المتأخرة أخذ النحو يسـتمد أيضًا عناصر من المنطق اليونانى.

ولم يقبل فلاسفة التاريخ ولا رواد علم الاجتماع السياسى المنطق الأرسطاليسى بل طبقوا فى أبحاثهم المنطق الإسلامى الخالص ونجد نفس الأمر فى دائرة العلماء التجريبييـن مـن علماء الطبيعـة والكيمياء، وفـى دائرة الأطباء، فقـد طبقوا فى أبحاثهـم التجريبية منطق الأصوليين وهو منطق اسـتقرائى ورفضوا بالكلية منطق أرسطو القياسى.

وحـارب الصوفية المنطق، ورفضوه، كما رفضوا أى منهجية تسـتند على العقل، ولكننا نرى السهروردى المقتول يقوم بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق أرسطو.

هذا هو موقف مفكرى الإسلام من المنطق الأرسطاليسى بل من المنطق اليونانى علـى العموم. وسـنبدأ فى البـاب القادم فى عرض موقف الشـراح، مشـائين كانوا أو رواقيين منه، ثم نتابع فيما يلى من الأبواب مواقف طوائف الإسلام التى ذكرناها أيضًا منه. ثم نبين آخر الأمر الدافع الحقيقى الذى دفع بالمسلمين إلى هذا النقد وأى طائفة من المسلمين يتمثل فيها الدافع.