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)، وابن 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) اليوناتيون، 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 /٨٠-٨٣/١٢٤.

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

(٤) السابق٨١/٨٨ 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 الوافد والعرض. فمقالة حنين ابن اسحق "**فى الضوء وحقيقته**" جمعها من كتب أرسطوطاليس بمجرد إعادة كتابتها وعرضها عرضاً نسقيا[2]. تمثل الوافد 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 الوافد. 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 الوافد 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 اثباتها 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[١]. 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 [٢]. والجواب في غاية الاختصار والايجاز. فالتأليف ما زال فى أوله عند المترجمين [٣]. 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[٤]. وكالعادة تبدأ الرسالة بالبسملات والاستعانات بالله بالدعوة للسائل[٥].

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 [٦].

---

(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 متنهاه 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 متنهاه.

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 الفلسفي 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 أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سببا 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 أتي، 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 نبدأ 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(١). 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(٢).

---

(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 احترام 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 نصرودويه 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 الوافد وأنه لا يضم إلا الوافد 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 الذلل، 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 والجزرجـ٢ص١٣٣، 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.

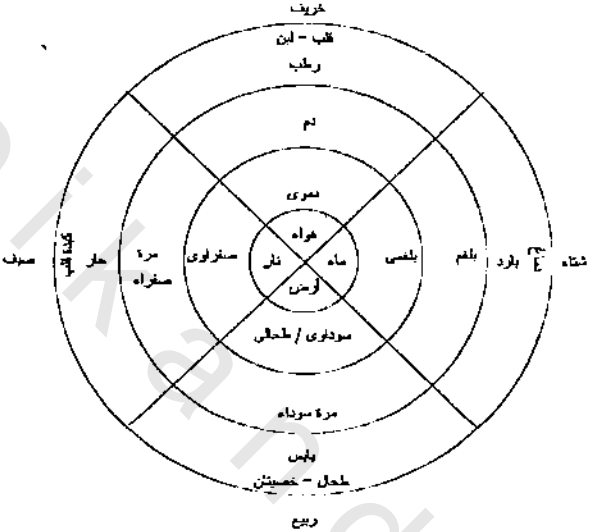
١- الرازى. التراث العلمى هو جزء من التراث الفلسفى، الطبيعيات والرياضيات وليس منفصلا عنه باسم تاريخ العلم وبداياته الأولى قبل اكتماله فى العلم الغربى الحديث وكما هو الحال فى جمعيات تاريخ العلم الدولية فى الغرب الآن، وهو ليس جزءا من تاريخ العلم عند العرب كرد فعل على الاستشراق بل هو جزء من التراث الفلسفى 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[١]. 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[١]. 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[٢].

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[٣]. فيستشهد بكتاب الأصول لأقليدس وليس نقلا عنه[٤]. 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 الخلط 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[1]. ما تم توضيحه من قبل فلا حاجة إلى تكراره وما يحتاج إلى توضيح يتم بالتمام[2]. وبطبيعة الحال لا تظهر إلا صيغة "أقول" من صيغ أفعال القول فالقوهى هو الذى يتحدث[3]. ومن الموروث تظهر البسملة فى البداية والحمدلة فى نهاية المقالة الأولى [4].

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[5].

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. عرف 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 فاطيغورياس 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 بارميندس. 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 بارميندس 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(١).

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(٢).

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(٣).

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(٤).

---

(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. فأول 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 الكاذب. 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[١].

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[٢]. 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[٣].

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"٥٢-٦٣/٥٣.

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

(٣) أحوال النفس ص ٧٨-٧/٧/٩.

لخزانة السلطان وليس للصالح العام[١].

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[٢]. 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[٣]. ويظهر أيضا هم الاختصار واستبعاد التطويل خاصة فى الرسائل كنوع أدبى. ومع ذلك قد يطيل آخرون لجعل الموضوع أوضح وأجلى[٤].

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[٥].

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 الوافد بالشرح إلا أن تمثل الوافد 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 ض٤٠٣.

(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 الوافد كلية ولا يبقى الا العقل الخالص. لذلك لا يذكر من الوافد 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 الوافد 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 الوافد 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 الوافد 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[١].

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 [٢].

و- وفى "**مقالة عن ثمرة الحكمة**" يأتى أقليدس فى المقدمة، لدرجة تلقيب ابن الهيثم بأقليدس الثانى بعد بطليموس الثانى[٣]. 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[٤].

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[٥]. 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) "فليبتد 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 فىْ 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 فى 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. فالداقع 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 ٢٥٩/٢٦١-٢٦٢/٢٦٤-٢٥٢/٢٥٤-٢٥٦/٢٥٧-٢٤٥/٢٥٠-٢٤٤/٢٤٩/٢٥١.

(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.