

تصدير الطبعة الرابعة

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

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

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

وكانت له صلة بملك الروم يكتب إليه^(١) - بل إن المعتزلة وهم خواص أهل التقوى فى هذا الوقت - كانت تفضل فى الديانة يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان على عمر بن عبد العزيز^(٢).

كان الأمويون إذاً أول من حملوا إلى العالم الإسلامى شظية القاع - شظية قاع الحضارة اليونانية أو الفكر اليونانى وخلالهم انطلقت إلى قلب العالم الإسلامى. وتتضح حقيقة الشظية التى أجابت الحضارة الإسلامية بالمتكثرات الأخيرة من ثمار اليونان الفكرى وبخاصة المنطق فى العصر العباسى، حيث بدأت تتغلغل منشورات الشظية فى صدور المسلمين، وفى صدور بنيهم وتتوغل فى نقب عميقة وتكون خراجات ودمامل كبيرة. بدأت منذ اللحظة الأولى تملأ البنيان قيحاً. ولكن البنيان كان قادراً على أن يتخلص بسرعة من هذه النقب وأن يرد عليها بعنف ونحن نعلم الصيحة المشهورة من منطق زندق - ولم تكن هذه الصيحة كما قلنا فى مواضع متعددة فى كتاباتى ترديداً لتزمت عقلى لموقف جامد رجعى. إنما كانت صيحة حضارية تعبر عن روح الحضارة المختلفة تماماً عن حضارة اليونان. وسنعود إلى هذه العبارة فيما بعد لنرى أبعادها وأعماقها الحضارية والعقلية، ولكن نمضى قدماً فنقول إن نظرية القاع الرشاشية أو دوامة القاع الأخيرة إنما تتحقق تماماً فى أوائل حكم العباسيين وتتطور مع مضى حكمهم فنلاحظ أولاً حركة الزندقة، التى قيل إن رأسها ومرجعها الأول والنهائى، إنما كان عبد الله بن المقفع. وكما قلت فى

(١) مروج الذهب ج ٤ ص ١٨.

(٢) مروج الذهب.

إحدى مقدمات هذا الكتاب إنه لم يكن أبداً عبد الله المقفح ، إنما كان دائماً روزبه الفارسي القديم - ومنه أو من ابنه ظهرت أول ترجمة ، أو أول تلخيص لكتب المنطق الأرسطاليسي وتتابعت الترجمات. ونلاحظ ثانياً أنه ما من ترجمة حدثت للمنطق أو الفلسفة اليونانية إلا وكان أصحابها من نصارى المشرق. فلم يكن بعد عبد الله بن المقفح أو ابنه هذان المدعيان للإسلام ، مسلم واحد بين الترجمة. ثالثاً نحن نعلم أن حركة الترجمة بلغت أوجها في عهد المأمون. ولقد حفظ لنا التاريخ خبر بعثته إلى القسطنطينية لجمع الكتب اليونانية وتردد ملك بيزنطة في إرسالها ولكن ما لبث كبير الأساقفة أن ألح عليه في إرسالها للمسلمين «إنها والله ما دخلت على أهل ملة إلا ونقضتها وهدمت بنيانها» كانت الكنيسة البيزنطية على وعى تام بأنه لا بد من إدخال علوم اليونان إلى المسلمين ! وأنها السبيل الوحيد لينقض ملة الإسلام من خارج ومن داخل ، وأنها ستعمل على تشييق البنيان وهدمه شيئاً فشيئاً. وهؤلاء النصارى هم الذين وقفوا بدراسة المنطق حتى آخر القياسات الحملية وأن ما بعد هذا إنما هو بحث في موضوعات فلسفية وأن البرهان وموارده إنما هي موضوعات للميتافيزيقا اليونانية وتخالف المسيحية مادة وصورة وحرماً دراسته على المجتمع المسيحي ، ولكن هي حلال عندهم إذا دخلت إلى ملة الإسلام. وكان أغلب المترجمين رجال دين مسيحي. وهم الذين عاونوا على نقل هذه المواد إلى المسلمين ترجمة وتعليماً. لست أود أن أطيل ولكني أقول إن الأمر واضح تمام الوضوح أن المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية إنما أدخلت إلى البنية العقلية واللغوية للحضارة الإسلامية. فماذا كان موقف البنيان هل قبلها أم لم يقبلها هل اعتبرها عوامل خارجية مضادة ، أم اعتبرها نزوة داخلية من بعض رجاله ممن أطلق عليهم متفلسفة أو فلاسفة الإسلام تلك هي المحاولة الفكرية التي تشغلنا في هذا الكتاب وهي أكبر مشكلة أخذت مكانها في تاريخ الفكر الإسلامي كله في مختلف نطاقاته. وإنى أتساءل ألسنا الآن في نفس الموقع تجاه فتنة بل فتنات خارجية تنقض على رأس العالم الإسلامي من ناحية والعالم العربي من ناحية أخرى وتحاول بكل وسيلة أن تنفذ إلى الكل إلى حيث

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

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

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

تصدير الطبعة الأولى

كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين - شرقيين وأوروبيين - أن المنطق الأرسطاليسي قوبل في العالم الإسلامي - حين ترجم وتوالت تراجمه - أحسن مقابلة. فسرعان ما اعتبرته المدارس الإسلامية - على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها - قانون العقل الذي لا يرد، والمنهج العلمي الثابت.. تعاريفه وحدوده ثابتة، وأحكامه وقضاياها مسلمة، وأقيسته منتجة لليقين وموصلة إلى العلم من حيث هو. ومن ثمة نشأت تلك الفكرة القائلة: إن المنطق الأرسطاليسي أميز مثال «للفتنة اليونانية» التي افتتن بها المسلمون، والتي سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة. وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج في العالم الإسلامي.. إن هذا المنهج كان أرسطاليسياً، إن في كلياته وإن في تفصيلاته.

وقفت أمام هذه الفكرة - بعد دراسة عميقة للمنطق الأرسطاليسي - موقف الشك والارتياب: إن هذا المنطق هو منهج البحث في علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص، يتصل بها أوثق اتصال، وتختلط أبحاثه وتتشابك بأبحاثها. ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون وفي محاولتها إقامة مذاهبها في الوجود. وقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظاً قاسياً، وحاربها أشد محاربة. كانت الروح الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضارى جديد، وتنأى أشد النأى عن النظر في العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وفيزيقا وغيرهما.. فكان من المحتم أن يكون لها منهج في البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العلمية، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسى وجوهرها الوحيد. بدأت البحث في التراث المنهجي للعالم الإسلامى، وحاولت الكشف عن نتاج العبقريّة الإسلاميّة في التوصل إلى المنهج - لا في كتب من يدعون «فلاسفة الإسلام»

وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامى العام - بل فى كتب ممثلى الإسلام الحقيقىين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين. وقد توصلت - خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحياناً، وخلال كتابات يعوزها التحليل والتركيب فى الكتب العربية القديمة أحياناً أخرى - إلى إقامة المنهج الإسلامى كمنهج علمى ثابت. ولقد أيقنت أنى أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوروبى فيما بعد.. اكتشاف المنهج التجريبى فى العالم الإسلامى فى أكمل صورة. هذا علاوة على أبحاث أخرى مهمة سبق المسلمون الأوربيين المحدثين فيها أيضاً سبقاً تاماً. وإن هذا البحث الذى أعرضه للقارئ هو تاريخ تلك الحركة الفكرية التى سادت العالم الإسلامى، والتى أدت إلى الكشف عن هذا المنهج.

وقد كان هذا البحث موضوع رسالتى للحصول على الماجستير فى مايو ١٩٤٢.

وإنى أقدمه للقارئ كما هو، بدون تغيير ولا تبديل.

وإنى لأبعث - بمناسبة طبع بحثى هذا - إلى تلك الروح الممتازة الوديدة... روح أستاذى الجليل مصطفى عبد الرازق.. آيات حبى وولائى، وأذكر مقدار تشجيعه لى فى كتابة هذا البحث. أما وقد فصل الموت بينى وبينه - فإنى سأذكر على الدوام تلك السنوات الطوال التى لم نفترق فيها إلا لماماً، والتى أمدنى فيها بالكثير من علمه ورقته وخلقه.. والتى أرتنى كيف يكون «السيد العظيم» فى حياتنا الأرضية.

على سامى النشار

الإسكندرية فى

٧ صفر سنة ١٣٦٧هـ

٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧م

تصدير الطبعة الثانية

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

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

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

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

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

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

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

بل كان المنهج قد تكون منذ البدء - مستنداً على القرآن والسنة، معبراً عن روح الإسلام الحقيقى.. إن البعث الحقيقى للروح الإسلامية وللأمة الإسلامية هو العودة الكاملة لهذا المنهج، هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة والعودة إلى قانونيهما. إن خلفاء روزبة كثيرون فى عصرنا، وقد تعددت أشكالهم، وتنوعت صورهم، ولكن هم جميعاً نسخ مشوهة منتنة لابن المقفع الكريه. ولقد فشل ابن المقفع من قبل، وهم أيضاً فاشلون.

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

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

الأساسية، ولكن أضيف إلى مادته زيادات كثيرة ولكن مازال الكتاب محتفظاً بطابعه
الأساسي الأول.

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

الثلاثاء

٨ صفر عام ١٣٨٥هـ

٨ يونية عام ١٩٦٥م

obeikandi.com

مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد: فهذه هي الطبعة الثالثة لكتايبى «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى الحديث فى العالم الإسلامى». وقد أضفت فى هذه الطبعة بعض الإضافات والزيادات، ولكن جوهر البحث - كما كتب لأول مرة - بقى كما هو. لقد كان أكبر عمل قامت به العقلية الإسلامىة البحتة هى كشفها للمنهج الاستقرائى التجريبي، معبراً عن حضارتها منقداً فى باطنها، مثيراً لحركة دافقة خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ الإسلام.. العصر الذهبى اللامع فى تاريخ الإنسانىة جميعاً.

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

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

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

وأسأل الله التوفيق

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

مقدمة عامة

انتقال المنطق الأرسطاليسى إلى العالم الإسلامى

إن هناك مشكلتين مهمتين حضاريتين تقابلان الباحث فى بنية الحضارة الإسلامية، وما تطلبته هذه البنية من مقومات سواء أكانت هذه المقومات داخلية أم خارجية، المشكلة الأولى هى: هل كان انتقال علوم الأوائل، علوم اليونان، والمنطق منها بالذات هو انتقال دخول أم انتقال إدخال.

والمشكلة الثانية - هل كانت البنية الداخلية للحضارة الإسلامية - بمعناها الشامل - فى حاجات ملحة وضرورية - داخلياً وخارجياً - للأخذ أو لتقبل هذه العلوم، علوم الأوائل. علوم اليونان، وللعمل على انصهار هذه العلوم فى عناصر علومها هى، أو بمعنى أدق إنها قبلت وضع هذه العلوم فى باطن بنياتها، بحيث انقذح «طبيعياً» أو «عادياً» فى الهيكل الإسلامى.

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

إن نظرية الدخول، هى نظرية حضارية، إن الحضارة الجديدة إنما تبدأ دائماً، إنما تولد حضارة صغيرة متحركة حركة منتظمة ما تلبث بعوامل من باطنها أن

تتحرك ببطء بادئ الأمر، ثم تنطلق، في ديالكتيك صاعد إلى أعلى، وتقوى الدوامة، بما تبده من قوى مختلفة خلاقة، في باطنها، تزيد في حركتها إلى أعلى، وهي في حركاتها الزمانية، في حركة الميلاد، ثم حركة الشباب، وحركة النضوج قد تستلهم من الخارج، كما تستلهم من الداخل، ولكن تصهر كل ما يصل إليها في بوتقتها هي. وما لم يتكيف في دوامتها أو يخفف في حركتها الصاعدة، تلفظه خارجياً، وهي في الحركة دائمة إلى أعلى، حتى تبلغ قمة القمم سدرة المنتهى الحضارية، وتبدو الدوامة حينئذ وكأنها إله، وتعيش في السدرة آتات من الزمان ولكن تبدو وكأنها دوامة دائمة، أبدية، ساكنة، ولكن الوجود تغير وسيلان، ولا بد من دوامة وجودية - والحضارة جزء من الوجود، من الحركة والتغير، ولم يعد ثمت مجال لأعلى. وهنا تفقد الدوامة شيئاً من مقوماتها. فيختل قليلاً توازنها المدارى وتبدأ الحركة إلى أسفل - حركة ديالكتيك نازل ويسلب منها شيئاً فشيئاً قوة الحركة العليا، وتضمحل الدوامة تدريجياً وتضيق في نزولها شيئاً فشيئاً، وهكذا تم دوراتها في حالة الشيوخوخة الأخيرة، وأخيراً تنتهي الدوامة إلى القاع، ولكن وهي تنحط إلى أسفل سافلين تحاول في صحو الموت الأخيرة، ولا بد من تحقق هذا في الآنة القاعية، وأن ترتفع، ولكن لا مناص. لا بد من السقوط، لا بد من الارتطام بقاع القاع، وخلال الارتطام، تنفجر إلى شظايا كبيرة وصغيرة، ولا بد وأن تنطلق شظية كبيرة وصغيرة، ولا بد وأن تنطلق شظية كبيرة، وأن تصيب وترتبط بما بقى لها من حركية الدوامة الآفلة بدوامة جديدة تجاورية محايشة لها في الوجود، دوامة حضارة ناشئة، فإما أن تلفظها تلك الحضارة، وإما أن تلتحم بها وتبدأ الدوامة الجديدة دورتها.

لن أحاول أن أتبع نظرية الدوامات، ومن المعروف أن إشبينجلر فيلسوف الحضارات الألماني كان أول من وضع أصولها. ولن أستقرأ تطبيقاتها في مختلف الحضارات ولا عرض إشبينجلر الذي يحوى أخطاء متعددة فيما يخص الحضارة العربية، وهي التي أسماها الحضارة السحرية. إن النظرية تحوى بعض الحقيقة،

ولكن لا الحقيقة كاملة. إذا حاولنا فى ضوءها أن نبين انتقال الشظية الأخيرة من حضارة اليونان، لتوصلنا إلى أن الشظية قد أصابت دوامة الحضارة الإسلامية فى مواضع متعددة فى الإسكندرية وفى حران وفى جندى سابور وفى دمشق وكان ارتطامها الأخير بدوامة هذه الحضارة الأخيرة فى بغداد، هل كان إنطلاق الشظية تلقائياً، أم مصطنعاً مفتعلاً؟ يدعونى هذا إلى عرض نظريتى فى الإدخال.

نظرية الإدخال: لست أحاول بهذه النظرية أن أفسر كل الحضارات، ولكننى أفسر فقط انتقال فلسفة اليونان والمنطق بالذات إلى العالم الإسلامى. من ناحية حضارية إن هذا الانتقال إنما كان إدخالاً لا دخولاً. إن الشظية الهيلينستية إنما وجهت ببراعة نادرة إلى قلب الدوامة الجديدة، لكى تشوه دورتها. أو لكى تحطمها تحطيماً نهائياً. وعلام نقول بنظرية الدوامات؟ سأفترض فرضاً جديداً: نظرية البنيان والثوابت والمتغيرات: بنيان أو بنية الحضارة الجديدة: البنية الثابتة التى تتكون من أصول ثوابت داخلياً، ثم المتغيرات الخارجية، وكل حضارة إنما تكون هكذا: أصول ثابتة والمتغيرات الداخلية ثم متغيرات من خارج. المتغيرات الداخلية أيضاً هى نزوات ذاتية ينزو بها المجتمع وتنزو منه، قصيرة الأمد، عاصفة عاتية داخلية. وإذا طال أمد النزوة الحيوية الذاتية، انقلبت ثورة داخلية ذاتية، يهتز البنيان ويتململ ويتصور الناظر من خارج أنه على وشك أن ينهار ويتلاشى. ولكن البنيان أقوى من أن تحطمه نزوة ذاتية باطنية أو ثورة حيوية باطنية إن هى إلا أعاصير وأنوار ورياح عاتية جارفة لسفح البنيان، ولكنه يبقى صامداً. الصمدية سمة الإله والله جعلها سمة البنيان. هنا يلجأ أعداء البنيان إلى نزوة غير ذاتية خارجية تحاول أن تنفذ إلى أعماقه وتبدو بطرافتها وجدتها جذابة للبنيان. تنفذ أحياناً وأحياناً أخرى لا تنفذ فهل نجحت نزوة اليونان، فتنة اليونان، المنطق، أن ينفذ تآمرياً إلى قلب البنيان! تلك هى المشكلة التى نواجهها فى بحثنا هذا.

أعود إلى اليونان أنفسهم حينما ظهر البنيان اليونانى، بروح يونانية بحتة بنظرة إلى الوجود لا تخلف فيها. الوجود، الطبيعة، هى كل شىء لا شىء أعلى

منها، كل شيء محايث فيها، وظهرت الدوامة إذا استخدمنا تعبير إشبنجلر أو ظهر أساس البنيان إذا استخدمت تعبيرى، وانطلقت الدوامة أو ارتفع البنيان بروح يونانية. الروح اليونانية: قداسة النظر، سادة وعبيد، الوثنية المطلقة، قدم المادة، إله باهت أو غير موجود، مادة قديمة، انعدام النظرة فى الخلق، ليس هناك إلا الهىولى صورة الإله الباهتة سواء كانت عنصراً أول أو مثال الخير أو المحرك غير المتحرك، النظرة التشاؤمية التى تشيع فى التراجيديا اليونانية، عبادة الجنس والنوع، وانطلقت الدوامة أو أقيم البنيان، وتحركت الدوامة أو ارتفع البنيان، وعلقت بالدوامة أو البنيان نظريات جزئية: الأحادية المادية، الصراع الأبدى بين الأضداد. العناصر الأربعة، العدد، عصر التنوير الكبير: حين قام السفسطائيون يعلنون الشك فى كل شيء ونسبية كل الحقيقة، قيام السفسطائى الكبير سقراط ولكن كان سفسطائياً موجباً. ينطلق الكل من روح الحضارة اليونانية، ويفسد سقراط كل شيء يفسد عصر التنوير بمحاولته توليد المعانى. ويظهر أفلاطون محاولاً أن يعود إلى روح الحضارة اليونانية، وتردد بين الكم والكيف، وجمع بين الجدل الصاعد والجدل النازل ليفتح الطريق أمام أرسطو. ويظهر العقل من حيث هو منعكساً على ذاته وبذاته منطلقاً إلى آفاق أخرى ويضع منطق الماهية الساكنة منطلقاً إلى آفاق الكينونة الأولى معبرة عن روح اليونان الحقيقية. وتظهر الروح الهيلينية فى أوج صورها لدى هذا الفكر الأستاجيرى. هنا كانت القمة، أوج الأوج، حيث وصلت الروح اليونانية إلى التعبير عن ذاتها.

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

انطلق الإسكندر فى أرجاء الدنيا يحطم عروش الأباطرة والأكاسرة، ويحاول جاهداً أن يدول علم اليونان، وعلم اليونان إنما كان هو فقط لليونان. ولكن الإسكندر

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

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

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

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

كله وحدة، فى وحدة وجود فقدت الروح اليونانية فيها خصائصها، فخرجت من عبقرية اليونان ومن وجود اليونان إلى الوجود كله. وأتى الشرق بغنوصيته ونفذ إلى أعماق أفلوطين وحل الشوق أو الحدس أو الفيض محل العقل وجسمت الهيلينية تحت روح الأسطورة الشرقية وهنا نام اليونان فى حلمهم الهيلنستى، وأشرق الوحى الإلهى العتيد فى أعلى جبال فاران على عربى، من قريش، هو محمد بن عبد الله، برسالة جديدة، وخرج يبشر الناس بميلاد عالم جديد، يختلف بالكلية عن هذا العالم القديم ويعلن إتمامه لنظريات فى الوحى عرفت من قبل، ولكنها لم تنفذ فى أعماق الفكر الإنسانى من حيث هو فكر.

بدأت دوامة جديدة لحضارة جديدة أو بتفسيرى أنا بدأ بنيان جديد لحضارة ولفكر جديد، فكيف تم الاتصال بين الثابت وبين المتغير، بين المجاور جديده والمتجاور من حضارة آفة، كيف أتت الشظية هل انطلقت أم أطلقت.

من المقرر أن تحديد علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية من الصعوبة بمكان، بحيث يكتفى الباحثون فى تاريخ الدراسات الفلسفية والعلمية الإسلامية بالإشارة إلى عصر العباسيين كنقطة البدء فى معرفة المسلمين لفلسفة اليونان وعلومهم ونقل الفلسفة وتلك العلوم إلى العالم الإسلامى. ومع اختلافهم فى تحديد عهد الخليفة العباسى الذى بدأت فيه الترجمة بمعناها الصحيح، فإنهم يكادون يجمعون على أن المنطق والطب هو أول ما عرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفى والعلمى. ومع تسليمنا بهذه الفكرة الأخيرة. فإننا لا نستطيع أن نهمل حركة نقل علوم اليونان الفلسفية والعلمية. ومنها المنطق بالذات، فيما قبل العهد العباسى أى فى عصر بنى أمية (٤٠ - ١٣٢هـ - ٦٦١ - ٧٥٠م) وفى صدره على الخصوص. فما كادت تستقر الفتوح فى البلاد التى كانت تسودها الروح الهيلينيسية - ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب، بل العراق وفارس أيضاً - حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة، وساعد عليه عوامل عدة

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

وقد كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الإسلامى فى البلاد المفتوحة. وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم بل إلى مناقشة المسلمين فى عقائدهم، وقد اختلفت صيغ الردود بين المسلمين الأوائل من عرب أقحاح، والمسلمين التالين للصدر الأول، وكانوا مهجنين وذوى عقلية مركبة. ومن ثم أقبل عدد من هؤلاء المسلمين الأخيرين على هذا العلم اليونانى وحاولوا تعرفه - ولو أنهم لم يأخذوا بشيء منه، كما سنرى ذلك فيما بعد. وليس من المستغرب أن يذكر بعض مؤرخى الفكر الكلامى الأول أن المتكلمين الأول، أمثال أصحاب واصل بن عطاء (١٣٣هـ - ٧٢٨م) طالعوا كتب الفلاسفة^(١).

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

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

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

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

(ب) ويزيد هذا النص توضيحاً فقرة من كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي - نقلها عن المطارحات للسهروردي - خاصة بمصادر مذاهب المتكلمين الأول، تقرر أنه «بأيديهم (أي بأيدي المتكلمين الأول) مما نقله جماعة في عهد بني أمية في كتبهم من كتب (قوم) أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو فيلسوف، ووجدوا فيها كلمات استحسوها، وذهبوا إليها وفرعوها رغبة في الفلسفة، وانتشرت في الأرض وهم بها فرحون»^(١).

(ج) ومما يثبت صلة المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول احتكاك المسلمين العلمي واتصالهم بأباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين. وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية، فكانت كمجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدمتها منطق أرسطو «حتى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى أي إلى آخر القياسات الحملية»^(٢) وذلك فضلاً عن أثر المنطق والفلسفة الرواقية في عقائد الكنيسة^(٣)، ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود مخطوطات سوريانية من مخطوطات هذا العهد، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين، كما أن البحث في حياة يوحنا الدمشقي وتراثه - وقد وصل إلينا الكثير من هذا التراث، يدعم هذه الفكرة. وهناك دليان يثبتان أن المسلمين عرفوا المنطق اليوناني عن طريق احتكاكهم بأباء الكنيسة:

أما أولهما: فهو الآثار الرواقية في نقد المتكلمين الأول لمنطق أرسطو^(٤). وكذلك وجود عناصر رواقية في كتب علماء أصول الفقه الأول من أمثال الجصاص.

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

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

و انظر الترجمة الرائعة لهذا المقال في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٣٧ إلى ١٠٠ وانظر على الخصوص ص ١٤.

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

(٤) الباب الثاني - الفصل الثالث - من هذا البحث.

وأما ثانيهما: فهو أن التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون التي وصلتنا أو التي وصلت إلينا أسماؤها هي على غرار الكتب المنطقية المسيحية، أي أنها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجودية^(١).

(د) ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليوناني أيضًا في عهد بني أمية ما يذكر من أن خالد بن يزيد (٩٠هـ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يعيشون في الإسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية^(٢) وإن كان لنا أن نفترض أن هناك شكوكًا تحوط شخصية هذا الأمير الأموي الغريب المدعو بفيلسوف العرب الأول - فقد ثبت أن مجلس التعليم الطبي والفلسفي في مدينة الإسكندرية كان موجودًا حين دخول العرب وأنه لم ينته بدخولهم. ولم يعد بعد أبحاث ماكس ما يرهوف مجالًا لقبول الأسطورة المزعومة السخيفة أن مكتبة الإسكندرية أحرقت بأمر الخليفة عمر بن الخطاب. بل هناك نصوص تثبت أن عمر بن عبد العزيز كان من منتابي هذا المجلس، وأنه هو الذي أمر بنقله إلى أنطاكية.

يمكننا إذاً أن نصل من تلك الدلائل السابقة إلى أن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري، وأوائل القرن الثاني، وابتدأ المترجمون في نقل كتبها إلى اللغة العربية. وإذا كان للعباسيين (١٣٣ - ٦٥٦هـ - ٧٥٠ - ١٢٥٨م) فضل بعد ذلك، فهو أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب، وكان أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم^(٣). ومظهر ذلك إذا ما وصلنا إلى عهد الترجمة الرسمية، «أن مؤرخي الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يذكرون أن أقدم تراجم الكتب اليونانية» ترجمة كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة في صورة المنطق - وهي كتاب قاطيغورياس، وكتاب باري أرميناس، وكتاب أنالوطيقا الأولى وإيساغوجي لفرفوربوس^(٤). وأن صاحب هذه

(١) صاعد. طبقات الأمم (طبعة القاهرة) ص ٧٥ - ابن أبي أصيبعة عيون الأنبياء ج ٢ ص ١٣٥.

Leclerc: L'histoire de la medecine arabe T. I. p. 86. (٢)

(٣) صاعد. طبقات الأمم. ص ٨٥.

(٤) صاعد. طبقات الأمم. ص ٧٥.

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

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

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

(٢) Craus: Rivista XIV (1933) P. 20. وقد ترجمت هذه المقالة أخيراً فى «التراث اليونانى»،

ترجمة الدكتور بدوى من ١٠١ - ١٢٠.

(٣) القفطى: إخبار ص ٣٥.

(٤) صاعد: طبقات ص ٧٥.

المحتم - إذا ما كانت هذه المترجمات فارسية الأصل - أن يلجأ المترجم إلى كلمة «جوهر» الفارسية. ولا يرى نلينو في هذا دليلاً على أن المترجمات لم تكن فارسية، لأن من المرجح أن يكون ابن المقفع تابع المتكلمين الأولين في استخدامهم لكلمة عين مكان كلمة جوهر، ويبدو أن ابن المقفع الفارسي كان يختار العبارات التي تستخدم في لغته الأصلية، وبخاصة إذا كانت هذه العبارات أدق وأضبطاً^(١)، لكن المسألة على وجهها الصحيح أن ابن المقفع لم يقم بترجمة هذه الكتب ولكن قام بتلخيصهما كما قلنا. وتقيد في التلخيص بالنص الأصلي تقيداً تاماً، ولم يحاول مطلقاً أن يغير من اصطلاحات النص أو من ترتيب الكتاب، كما هو الشأن عند جميع ملخصي الكتب القديمة في العالم الإسلامي.

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى آخر الأشكال الحمالية أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة، وهما نصرانيان من السوريان، وكان الأخير معاصراً للمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٢٣ م) على ما يذكر صاحب الفهرست^(٢) وقد قام حنين بن إسحق (ولد سنة ١٩٤ هـ = ٨٠٩ م وتوفي سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م) ومدرسته - بعد سلم - بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية، ثم إلى اللغة العربية، أو من اللغة اليونانية، إلى العربية مباشرة.

وأبرز أفراد تلك الأسرة هو إسحق ابن مؤسسها (٩١٠ م) وكان إسحق نصرانياً كوالده، ولكنه أسلم على يد المكتفى^(٣) وترجم إسحق أكثر أجزاء الأورجانون وقام بترجمة بعض أجزاء الأورجانون أبو بشر متى بن يونس، وفي أول النسخة المصورة لأنالوطيقا الثانية الموجودة في مكتبة جامعة القاهرة يذكر أن ناقلها أبو بشر متى بن يونس القنائي^(٤) إلى العربية بعد نقل إسحق بن حنين للنص

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

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

(٣) البيهقي. تنمة صيوان الحكمة (لاهور سنة ٢٥١) ص ٥.

(٤) مات أبو بشر متى بن يونس ما بين سنة ٣٢١ هـ وسنة ٣٢٩ - ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه توفي ببغداد

في ١٢ رمضان سنة ٣٢٨ هـ - ٢٢ يونيو ٩٤٠ م.

اليوناني إلى السوربانية^(١) كذلك يذكر في أول كتاب الشعر أن أبا بشر متى بن يونس نقله من السوربانية إلى العربية. ولمتى أثر كبير في دراسة المنطق أيضاً، بحيث يذكر صاعد عن أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده الأعمى «أنه كان منطقياً وألف كتاباً مبسوطاً في المنطق ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس^(٢) ومن بين المترجمين الذين ترجموا بعض أجزاء الأورجانون عبد المسيح ابن ناعمة الحمصي^(٣) ثم أتى بعد هؤلاء سورباني آخر له أهمية في ترجمة المنطق. هو يحيى ابن عدى^(٤) المتوفى عام ٢٦٤ = ٩٧٥م وقد سمي بالمنطقي لشهرته في ترجمة المنطق. ولم يكتف يحيى بن عدى بالترجمة بل اختصر بعض الكتب المنطقية. وعلى العموم ترجم المنطق الأرسطاليسي تراجم عدة ونقل إلى العالم الإسلامي ووصلت إلينا في العصور الحديثة ترجمة كاملة للأورجانون^(٥)، ولكن هل كان المنطق الأرسطاليسي هو وحده الذي وصل إلى العالم الإسلامي؟ أو بمعنى أدق: هل عرف المسلمون المنطق الرواقى، وهو منطق يحاول Brochard أن يثبت أنه مخالف للمنطق الأرسطاليسي تمام المخالفة^(٦) وهل توصل المسلمون إلى معرفة حجج الشكك ضد المنطق الأرسطاليسي والرواقية من ناحية ومذهب الشكك التجريبيين من ناحية أخرى؟ وهل عرفوا منطق الشراح متقدميهم ومتأخريهم؟ ثم هل عرفوا شروح اللاتين على التراث اليوناني المنطقي؟».

أما عن المدرسة الرواقية على العموم، فقد ذكر مؤرخو الفكر الفلسفي الإسلامي شيئاً عنها. فالشهرستاني يذكر «حكماء أهل المظلة وهم خروسيس وزينون»^(٧).

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

(٢) صاعد طبقات. ص ١١٩.

(٣) ابن النديم - الفهرست (طبعة ليبزج) ص ٢٢٤ - القفطي أخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٨.

(٤) ابن النديم - الفهرست ص ٢٥٤ - القفطي. أخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٧ ابن أبي أصيبعة. عيون ج ١

ص ٢٣٥.

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

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

(٧) الشهرستاني: الملل والنحل ج ٢ ص ٣٢.

ويقول القفطى: ويقرر أن فى تقسيم حنين بن إسحق وأبى نصر الفارابى لفرق الفلسفة إلى سبع فرق «فرقة هى شيعة كرسبس، وهم أصحاب المظلة، سموا لذلك لأن تعلمهم كان فى رواق هيكل مدينة أثينية^(١)»، كما يذكر فى فقرة أخرى أنه «كان فى زمن جالينوس قوم يسبون إلى علم إرسطوطاليس، وهم المسمون بأصحاب المظلة، وهم الروحانيون^(٢)» كما عرفوا أيضاً باسم أصحاب الأسطوانة.

ويشير صاحب الأسفار الأربعة إليهم بقوله إنه «أراد أن يجمع أقوال المشائين ونقاوة أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين^(٣)» ويقسم صاحب دستور العلماء أتباع أفلاطون إلى ثلاث فرق، منهم «الرواقيون، وهم الذين حضروا مجلسه وجلسوا فى الرواق واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته وإشارات» (ص ١٤٤ ج ٢). ومع أن المسلمين عرفوا اسم الرواقية - كما رأينا، وأسماء بعض الرواقيين، إلا أننا لا نجد فى قوائم الكتب المترجمة أى ذكر لكتب زينون أو كريزيب أو غيرهما من الرواقيين^(٤) ويزيد المسألة صعوبة أن كتب الرواقية نفسها لم تصل إلينا فى العالم الحديث، بل فقدت جميعها - ووقف مؤرخو الفلسفة من هذا المنطق مواقف متعارضة: فبينما ينكر كل من تسلىر وهاملان وبرانتل على هذا المنطق كل طرفة - يحاول بروشار أن يثبت طرفة هذا المنطق واستقلاله. وسرى فى خلال هذا البحث عناصر رواقية فى منطق الشراح والملخصين، وفى نقد الأصوليين والفقهاء الهدى لمنطق أرسطو ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية فى التراث المنطقى الإسلامى فينبغى تحديد المصادر التى استمد منها المسلمون هذه العناصر، وتتلخص هذه المصادر فيما يأتى: أولاً - من المرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية نقلت فى العصر الأموى. ثانياً: عن طريق

(١) القفطى: أخبار الحكماء ص ٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٤.

(٣) الشيرازى. الأسفار الأربعة ص ٢.

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

الاحتكاك العلمى والاتصال بالقسس فى الأديرة والكنائس، وللرواقية أثر كبير على هذه المدارس. ثالثاً: عن طريق صابئة حران، وهى فرقة أفلاطونية، ودخل فيها أيضاً عناصر رواقية. كما أن الكتابات الهرميسية - وهى فى مجموعها أفلاطونية محدثة ممتزجة بعناصر غنوصية فارسية تحوى عدداً كبيراً من الآراء الرواقية. رابعاً: عن طريق المتأخرين من شراح الأورجانون وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامى، وفيها عناصر رواقية كثيرة - وأهم الشراح اليونان الإسكندر الأفروديسى وجالينوس، ومن المعروف أن هذين المفكرين هاجما الرواقية^(١). ويذكر العرب عن جالينوس أنه كتب فى نقد أصحاب المظلة وأصحاب المظلة هم الرواقيون^(٢). خامساً: كانت الكنائس الديصانية موطناً للآراء الرواقية، وقد أثرت فى النزعة الاسمية والمادية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلى.

أما عن الشكاك فقد عرف المسلمون حججهم، ولا يخلو كتاب من كتب الكلام أو الفلسفة من عرض لآرائهم، بحيث يكون من العبث محاولة تعيين الكتب التى ذكرت آراؤهم، يعبر الطوسى عن السوفسطائية بالعندية والعنادية، وباللا أدرية عن الشكاك^(٣)، ولكن هل نقلت كتبهم نفسها إلى العربية أم أن آراءهم نقلت عن طريق غير مباشر ليست هناك أية إشارة إلى هذا. ويرى أسين بلاسيوس فى بحث كتبه عن معنى كلمة «تهافت» أن «كتاب التهافت للغزالي ليس فى معظمه إلا ترديداً لكتب سكستوس أمبريقوس»^(٤) غير أن البيهقى يشير إلى أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوى الديلمى الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون. يقول البيهقى: «يحيى النحوى الملقب بالبطريق - كان يحيى الديلمى من قدماء الحكماء، وكان فيلسوفاً نصرانياً ويحيى النحوى البطريق هو الذى صنف كتباً

Brochard: Etudes p. 323. (١)

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

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

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

رد بها وفيها على أفلاطون وأرسطو حين همت النصارى بقتله. وقال في شأنه أبو علي: هو يحيى النحوى المموه على النصارى، وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمة الله عليه في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى»^(١) «ويقول الشهرزورى» يحيى النحوى الديلى هو غير يحيى النحوى الإسكندرى» ثم لا يخرج كلام الشهرزورى بعد هذا عما ذكره البيهقى^(٢)، ولا شك أن يحيى النحوى قد اطلع على آراء سكستوس أمبريقوس وأنه استخدمها فى نقد أفلاطون وأرسطو - وأنها نقلت خلاله إلى الغزالي وقد أثرت حجج سكستوس ضد المنطق فى ابن تيمية، واستخدمها أيضاً فى نقده للمنطق.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من المؤكد أن كثيراً من آراء الشكاك نقلت عن طريق شراح الأورجانون وخلال كتابات جالينوس على الخصوص ويذكر أيضاً عن جالينوس أنه نقد الشكاك^(٣)، كما يقول الشهرزورى «أنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب»^(٤) فهل معنى هذا أنه نقل أيضاً الجانب الإنشائى من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامى، وخاصة أن هذا الأخير كان تجريبياً! يحتمل هذا كثيراً.

أما عن منطق الشراح اليونان، متقدميهم ومتأخريهم، فقد وصل إلى العالم الإسلامى. عرف المسلمون ثيوفرسطس وأوديموس، وعرفوا القضايا والأقيسة الشرطية. وكانا أول من أشار إليها. أما عن الشراح المتأخرين فوصلت إلى المسلمين أبحاثهم وفيها أثر كبير للأفلاطونية الحديثة.

أما عن شروح اللاتين للمنطق الأرسطاليسى فلا يذكر مؤرخو الفلسفة الإسلامية شيئاً عن ترجمتها إلى اللغة العربية، غير أننى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين ترجموا بعض هذه الشروح، وأستند فى هذا إلى مخطوطة نادرة لأسعد بن على

(١) البيهقى. تنمة صيوان الحكمة ص ٢٤.

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

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

(٤) الشهرزورى: روضة - لوحة ١٩.

ابن عثمان البانيوي هي «رسالة في المنطق»^(١) يقول المؤلف في مقدمة كتابه إنه أراد دراسة العلم اليوناني في مصادره فطلب الكتب الفلسفية يونانية كانت أو لاتينية حتى وجدها، ثم أخذ في تعلم اللغتين على يد رجل رومي في القسطنطينية حتى أتقنها. ثم أراد بعد ذلك ترجمة الكتب الإلهية والطبيعية الأرسطاليسية ولكن لما كانت هذه الكتب مستندة على القانون العقلي وهو المنطق، اضطر إلى البحث في المنطق أولاً - ثم أراد ترجمته، وترجم بالفعل إبساغوجي «لفورفويوس الصوري» «وقاتغورياس» وأكثر «باري أرمنياس».

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

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

ولهذا الكتاب عندي قيمة كبيرة - أولاً: لأنه يثبت معرفة الإسلاميين لبعض الكتب اللاتينية وترجمتها. ثانياً: تزداد هذه القيمة في أن مؤلف الكتاب نفسه استند في تأليفه على الكتب اليونانية واللاتينية مباشرة. ثالثاً: إنه يحاول في كتابه أن يبين ما أضيف إلى الأبحاث الأرسطاليسية من عناصر غير أرسطاليسية^(٢).

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

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

(٢) البانيوي: نفس المصدر - لوحة ١٣.

من بعده، من مصادر متعددة، كما أن عناصر هامة من المنطق الرواقي قد نفذت خلال مسالك متعددة. ثم انتقل إلى العالم الإسلامي في وقت متأخر جداً إلى التراث اللاتيني، وهو في مجموعه مكون من عناصر أرسططاليسية ورواقية. ووقف مفكرو الإسلام أمام المنطق الأرسططاليسى مواقف متعددة. أما الهلينيون الإسلاميون، فانقسموا أمامه قسمين القسم الأول فلاسفة الإسكندريين المتأخرين، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة، واعتبروه قانون العقل الذى لا يتزعزع لعل متعددة سببها فى بحثنا لموقفهم من المنطق الأرسططاليسى. ولكنهم حاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسططاليسية وبين منطق أرسطو مع زيادات وإضافات لغوية، استلزمها طبيعة لغتهم - اللغة العربية - وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون أو الأفلاطونيون المحدثون. ويمثلهم الكندى ومدرسته والفارابى ومدرسته ثم ابن سينا وتلامذته ومدرسته الممتدة حتى نصير الطوسى ومدرسة فلاسفة الأندلس، منتهية بابن رشد. القسم الثانى: فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطق المتأخرين، أخذوا بهذا المنطق، مع محاولة لتغيير عناصره والتخلص من نزعتة الميتافيزيقية مع إضافات كثيرة من منطق الرواق، وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب. بل أضافوا أبحاثاً خاصة بهم.

أما المتكلمون والأصوليون الأولون، فلم يقبلوا المنطق الأرسططاليسى على الإطلاق، وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية فى جوهره.

ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من ناحية، ومفكرو السلف من ناحية أخرى من المنطق الأرسططاليسى بل من المنطق اليونانى على العموم موقف العداوة العامة، واصطنع بعضهم حجج الشكك اليونانيين، وأضاف إليها حججاً ابتدعوها، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر إنشائى.

أما الأبحاث اللغوية، وبخاصة النحو فقد بقيت بمنأى عن هذا المنطق اليونانى حتى تكون علم أصول النحو على يد أبى على الفارسى وابن جنى جزئياً ثم اكتملت صورته على يد ابن الأنبارى ونضج نضوجه الكامل فى أبحاث السيوطى. ولم يتأثر

علم أصول النحو بالمنطق الأرسطاليسى حتى زمن السيوطى ، بل احتضن منطق المتكلمين والأصوليين ، ولكن فى العصور المتأخرة أخذ النحو يستمد أيضاً عناصر من المنطق اليونانى .

ولم يقبل فلاسفة التاريخ ولا رواد علم الاجتماع السياسى المنطق الأرسطاليسى بل طبقوا فى أبحاثهم المنطق الإسلامى الخالص ونجد نفس الأمر فى دائرة العلماء التجريبيين من علماء الطبيعة والكيمياء ، وفى دائرة الأطباء ، فقد طبقوا فى أبحاثهم التجريبية منطق الأصوليين وهو منطق استقرائى ورفضوا بالكلية منطق أرسطو القياسى .

وحارب الصوفية المنطق ، ورفضوه ، كما رفضوا أى منهجية تستند على العقل ، ولكننا نرى السهروردى المقتول يقوم بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق أرسطو . هذا هو موقف مفكرى الإسلام من المنطق الأرسطاليسى بل من المنطق اليونانى على العموم . وسنبدأ فى الباب القادم فى عرض موقف الشراح ، مشائين كانوا أو رواقيين منه ، ثم نتابع فيما يلى من الأبواب مواقف طوائف الإسلام التى ذكرناها أيضاً منه . ثم نبين آخر الأمر الدافع الحقيقى الذى دفع بالمسلمين إلى هذا النقد وأى طائفة من المسلمين يتمثل فيها الدافع .