

حضور المنطق الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية السؤال التاريخي والسؤال الوظيفي*

أ. سماحي بوحجرة*

لا يشكل حضور الفلسفة اليونانية في الثقافة العربية الإسلامية، إشكالية تاريخية فحسب، بل، إشكالية حضارية تتعلق بقيمة التراث العربي الإسلامي ومدى مساهمته في الحضارة الإنسانية، خاصة عندما يتعلق الأمر بالمنطق، لا كمبحث من مباحث الفلسفة وحسب، بل كآلة للعلم يمتد تأثيره إلى الآليات التي يتوسل بها في إنتاج العلم والبرهنة على صدقه، هذه القيمة اليبستمولوجية للمنطق اليوناني يرى البعض أنها تحققت كإمكانية تاريخية في علاقة المنطق الأرسطي بالعلوم العربية الإسلامية، حيث نفذ هذا المنطق إلى صميم العلوم العربية الإسلامية كالنحو والبلاغة وعلم أصول الفقه وعلم الكلام ... الأمر الذي يجعل من عملية فحص وتقييم حضور المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي بصفة موضوعية، مهمة لها أهميتها المعرفية والتاريخية، هذه المهمة ستتوزع إلى مهمة تاريخية من خلال السؤال التاريخي: متى وكيف تغلغل المنطق الأرسطي في الثقافة الإسلامي؟ وإلى مهمة وظيفية من خلال السؤال: ماهي مختلف الوظائف والمهام التي حققها، أو على الأقل كان من المتوقع أن يحققها؟

1- السؤال التاريخي: الإجابة عن السؤال التاريخي، عملية بالغة الحساسية والتعقيد، لدرجة أن تقرير واعتماد أية إجابة أو أي افتراض تاريخي يؤدي إلى نتائج جذرية، على الأقل فيما يتعلق بقيمة وتأثير التراث الأجنبي في الحضارة العربية الإسلامية، وفي هذا المبحث تبلغ هشاشة تاريخ الأفكار ذروتها، بسبب ضياع ما تم نقله وترجمته، إذ أن أقدم ما وصل إلينا من الترجمات يعود إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين، والسبب الآخر هو تعدد

واختلاف آراء مؤرخي الفكر حول عملية النقل والترجمة لدرجة أن هذا الاختلاف يصل الى حد التعارض والتناقض ، كما سيأتي بيانه لاحقا. ومهما يكن، فان عملية نقل وترجمة التراث الأجنبي إلى اللغة العربية، عملية حيوية حدثت في الثقافة العربية الإسلامية في فترة من فترات تطورها وبضغط من الحاجات والظروف التي أفرزها تطور المجتمع ونموه في جميع المجالات وعلى مستوى كل الأصعدة، حيث اندفعت وبوعي الى طلب الثقافة الأجنبية عموما، والثقافة الإغريقية منها على الخصوص، فكما فتحت الدولة الإسلامية الأرض أرادت وبنفس الدرجة فتح الفكر لإحكام سلطتها على الواقع والفكر ، هذا الطموح يمكن وصفه بعملية مرور من "المحلي" الى "الكوني". و"الكوني" هنا مجرد وصف يعبر عن سيطرة للتراث الإغريقي أو العقل "الكوني" وبالضبط الفلسفة الأرسطية ومنطقها الصوري كمنهج ورؤية في تلك الفترة في المناطق التي بسط المسلمون نفوذهم عليها، يصدق هذا الحكم حتى على منطقة ايران، بفضل الترجمات المكثفة للتراث الإغريقي الى الفارسية بتشجيع من الملك "كسرى أنوشروان".

وما وصفته بالمرور، يعرفه "هنري كوربان": "بأنه إدماج الإسلام، مأوى الإنسانية الروحية، الحياتي الجديد، لكل ما وصلت إليه الثقافات الأجنبية التي سبقته في الشرق والغرب"⁽¹⁾ أو "جعل المنقول مأصولاً"⁽²⁾ وإذا كان "هـ كوربان" يتكلم في تعريفه السابق عن نقل كل الثقافات من الشرق والغرب، لأن ذلك سيغذي اهتمامه المتمركز حول تاريخ "التشيع" أساسا، فان إشكالية هذا البحث تقتضي أن نتجه أساسا الى عملية نقل التراث الإغريقي، الأرسطي منه خاصة .

وإذا كان بعض الباحثين يرون أن لسؤال التاريخي ليس مهما⁽³⁾، فانه بالنسبة الى موضوع هذا البحث، غاية في الأهمية، لأن تحديد التاريخ سينفي أو يؤكد مشروعية القول بنشوء علوم عربية إسلامية قبل توغل المنطق الأرسطي في ساحة الثقافة العربية الإسلامية. ان قيمة الإجابة عن السؤال:

متى كانت الصلة الفعلية بالمنطق الأرسطي؟ ليست مساوية لقيمة الإجابة عن السؤال: متى كانت الصلة الفعلية بالتراث الإغريقي؟ ذلك أن نقل التراث الإغريقي الى الثقافة العربية الإسلامية لم يتم دفعة واحدة، بل أن هناك عناصر من ذلك التراث سبقت عناصر أخرى في الدخول الى دائرة الثقافة العربية الإسلامية، فالذي كان يتحكم في ذلك هو حاجة المسلمين لهذا العلم أو ذاك.

قبل الإجابة عن هذا السؤال - متى كانت الصلة الفعلية بالمنطق الأرسطي؟- وغيره، لابد من القيام بعملية تشخيص للساحة الثقافية للمناطق التي فتحها المسلمون أي منطقة إيران والشام، في عملية مسح لذلك، يذكر "هنري كوربان" مركزين للعمل: الأول، يتناول ما قام به السوريان، وهو العمل الذي تم بين شعوب غرب وجنوب الإمبراطورية الفارسية، ومحور هذا العمل كان الفلسفة والطب. الثاني، يتعلق بشمال وشرق فارس ويغطيه ما يسميه "هنري كوربان" بالتقليد اليوناني - لمشرقي ونوع أعمال هذا المحور هو السيمياء وعلم الفلك والفلسفة وعلوم الطبيعة بما في ذلك العلوم السحرية.

وقد قامت مدن فارسية بدور مهم في نقل التراث الإغريقي ، يتعلق الأمر بـ "رها" -Edessa- التي أغلقت من قبل "زيتون" الإمبراطور البيزنطي سنة 489م لأن أساتذتها كانوا "نسطوريين"⁽⁴⁾ فلجأ الكثير منهم إلى "نصيبين" التي أصبحت مركزاً لاهوتياً وفلسفياً لاقى كل التشيع من قبل الساسانيين، أذكر ذلك دون أن أنسى التنويه بشخصية سياسية فارسية كان لها بعد الأثر في نقل التراث الإغريقي، أنه "كسرى أنوشروان" الذي وصف بأنه ملك مستنير ومتفتح، ما قام به يشبه إلى حد كبير ما قام به المأمون في الحضارة العربية الإسلامي، فقد أسس هذا الملك في سنة 521م مدرسة "جنديسابور" جنوب الإمبراطورية الفارسية والتي كان معظم أساتذتها من السوريان، وهي المدينة التي يذكر ابن النديم في "الفهرست" بشأنها أن

المنصور ثاني خلفاء بني العباس استقدم منها الطبيب "جوريوس بن يختشوع" والذي يقال أنه نقل إلى الخليفة العباسي كتباً في الطب، وهكذا شكلت هذه المدينة مركزاً ثقافياً التقت فيه الثقافة الهندية، الفارسية والإغريقية، ثم فيما بعد الثقافة العربية الإسلامية، إذ أن نشاط هذه المدينة استمر حتى بعد الفتح الإسلامي بمدة طويلة. وبعد حوالي ثماني سنوات من تأسيس "جنديسبور" أي في 529م أقفلت مدرسة "أثينا" من قبل "جستنيان" مما جعل سبعة من الفلاسفة الأفلاطونيين المتأخرين يلجؤون إلى فارس مما أثرى الحركة الثقافية في منطقة فارس.

هناك مدينة أخرى ظلت تلعب دوراً نشيطاً في الحركة الثقافية سواء من قبل الفتح الإسلامي أو بعده، إنها مدينة "حاران" القريبة من من "الرها" والتي تعد مركزاً للصابئة على ما تذكر كتب التاريخ، والأهم ما في الأمر أن الكثير من مفكرها كان لهم اتصال علمي بالمسلمين من القرن الثاني إلى القرن الرابع للهجرة حسب "دي بور"⁽⁵⁾

وتحتفظ لنا كتب التاريخ بأسماء لامعة من تلك الفترة، فقد ارتبطت مدرسة الفرس في الرها بأول مترجم من اليونانية إلى السريانية إنه "برويس" ثم هناك "سيرجيوس الرأس عيني" *Sergius Von RasAin* -الراهب النسطوري والذي يعتبر الأول الذي نقل كتب اليونان إلى السريانية من حيث الكم، إلى جانبه "البرديوط بود" الكاهن المسيحي الذي نقل كتاب كلية ودمنة من الفهلوية إلى السريانية، واليعقوبي المذهب⁽⁶⁾ "سويرس سيوخت" (ت 677م) و"أخودمية" وهو من اليعاقبة أيضاً ويعقوب الرهاوي *Jakob Von Edessa* والذي ترجم كتب اليونان في الإلهيات وهناك "جورجيوس" الملقب ب"راهب العرب"، ثم "بولس الفارسي" *Paulus Persa* الذي أهدى رسالة في المنطق للملك "أنوشروان".

ويذكر "هنري كوربان" أن هذه الترجمات كانت على شكل مجامع حكمة، مرتبة على شكل تاريخ للفلسفة، ويبدو أن طابع فلسفة أفلاطون خصوصاً

مباحثه في النفس قد راقتهم لدرجة أنهم يمزجونه - أي أفلاطون- بوجه
الرهبان الشرقيين⁽⁷⁾ ويؤكد هذه الظاهرة "دي بور" إذ يقول: "وكان محور
اهتمامهم نظرية أفلاطون في النفس عدلت بعده بما يتفق مع الفلسفة
الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة، أو بما يتفق مع النصرانية. بل نجد
السيران في أديرتهم يصورون أفلاطون في صورة راهب شرقي انتبذ لنفسه
صومعة في قلب البرية بعيدا عن مساكن البشر، وبعد أن لبث ثلاث
سنوات صامتا يتفكر في آية من الكتاب المقدس، انتهى به تأمله إلى الإيمان
بالتثليث"⁽⁸⁾ وهكذا، نلاحظ عابرين أن تلك الترجمات- الحقيقية والمنحولة-
للتراث الإغريقي قد مورس عليها فعل إعادة الصياغة والتشكيل، لتصبح
أكثر استجابة للطموحات العقائدية والادبولوجية. هذه هي الساحة
الثقافية التي حطت فيها الثقافة العربية الإسلامية رحالها حيث حدث
الاتصال بين حضارة الإسلام وحضارات أخرى، ولنعيد السؤال السابق: متى
بدأ الاتصال الفعلي بين التراث اليوناني؟

لا فائدة من التنصيص مرة أخرى على أهمية هذا السؤال التاريخي،
ولنتجه إلى فحص الأطروحات المختلفة التي قيلت كإجابات عن هذا
السؤال. أولا: نلاحظ اضطرابا كبيرا إلى حد التعارض والتناقض بين
الباحثين الذين تصدوا للبحث في موضوع انتقال التراث الإغريقي إلى العالم
الإسلامي، في صفوف الباحثين المسلمين خصوصا، كما سبق وأن أشرت إلى
ذلك سابقا، فهم قد اعتمدوا على مؤرخي الفرق والذاهب من المؤرخين
القدماء أمثال الشهرستاني والبغدادي وابن النديم وابن أبي أصيبعة
والقفطي وابن خلكان وغيرهم، ولكن عودتهم إلى هؤلاء كانت تغلب عليها
طابع الانتقاء لما يستجيب لمسلمات ومهمات أبحاثهم، أما المستشرقون
الذين تصدوا لهذا الموضوع فهم في أغلبهم ألمان، استخدموا منهجهم
الفيلولوجي في نقد النصوص التاريخية وتحققها أمثال، "مايرهوف"
وبرولكمان" وبول كراوس"... الخ ومقالاتهم ترجمها ونشرها عبد الرحمان
بدوي في الكتاب المعرف ب: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية". وإذا

تفحصنا أطروحات الفريق الأول، وإذا كان من غير الممكن ذكر آراء كل الباحثين العرب، فسأختار من بينهم أعمال كل من "علي سامي النشار" و"حسين مروة"⁽⁹⁾ فالباحث الأول وإن كان يقر بصعوبة تحديد بداية علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية، ناقلا في نفس الوقت اختلاف الباحثين حول أي خليفة عباسي بدأ في عهده الترجمة، يقرر أن أول ما عرف المسلمون من التراث الإغريقي، كان المنطق، يقرر ذلك بناء على الإجماع من الباحثين، دون أن يحدد من الذين أجمعوا على ذلك، لكنه يرى أن تلك لمعرفة تمت في عهد الدولة الأموية (40هـ-132هـ-661م-750م) مستندا في حكمه هذا على عدة عوامل أهمها: طبيعة الإسلام نفسه- انفتاحه، حرته ومساواته- هذه الطبيعة التي سمحت بتعرف المسلمين على العلم الاغريقي، ليؤكد بعد ذلك أن لمسلمين لم يتأثروا بما نقلوه لا سلبيا ولا ايجابيا. وهنا نطرح سؤالا على هذا الباحث :

لماذا نقل المسلمون التراث الإغريقي وهم لم يتأثروا به؟ ه كان نقلهم له من باب الترف والوصول مثلا؟ وكيف نفسر الاهتمام الرسمي للدولة بترجمة التراث الإغريقي؟ يرصد علي سامي النشار مجموعة من الدلائل تؤكد حسب رأيه انتقال التراث الاغريقي إلى الحضارة العربية الإسلامية في عهد الدولة الأموية، ذلك ما ذكره السيوطي نقلا عن ابن كثير أن علوم الأوائل دخلت الى بلاد المسلمين في القرن الأول لما ملل فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر، لما كان السلف يمنعون الخوض فيها⁽¹⁰⁾ وفي هذا الإطار يستشهد النشار بالشهرستاني من أن المتكلمين الأوائل أمثال واصل بن عطاء طالعوا كتب الفلسفة، ثم أن المسلمين اتصلوا بأباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين وناقشوهم في عقائدهم، وكانت أديرة هؤلاء مجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدمتها المنطق الأرسطي حتى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى أي آخر القياسات العملية. وما يؤكد هذا حسب النشار دائما، الآثار الرواقية في نقد المتكلمين الأوائل لمنطق أرسطو، أن التراجم لأولى للأرغانون هي على غرار الكتب المنطقية

المسيحية- تقف عند آخر الأشكال الحملية- وبالاستناد الى رواية الصاعد في طبقاته والذي يذكر أن الأمير الأموي خالد بن يزيد (ت90هـ) أمر بعض علماء اليونان الذين كانوا يقيمون في الإسكندرية بترجمة الأرخانون من اليونانية غالى العربية.

أمام هذا العرض لا يسع الباحث إلا أن يطرح جملة من الملاحظات والأسئلة، فأول ملاحظة تفرض نفسها، هو عدم ثبات صيغة واحدة في التعبير والتحليل، أو لنقل غياب الدقة في استعمال المصطلحات، فتارة يستعمل الباحث مصطلح العلم اليوناني وتارة الفلسفة اليونانية وتارة المنطق اليوناني دون تحديد أي علم؟ أية فلسفة؟ أي منطق؟ مع العلم أن التحديد هنا مهم وحساس. ثم إذا عدنا إلى الإجماع الذي يستند إليه والذي يؤكد من خلاله أن أول ما عرف المسلمون من التراث الإغريقي هو المنطق، نتساءل: من الذين أجمعوا على ذلك؟ وعلى أي أساس اعتمد هؤلاء؟ علما أن عملية النقل تحكمت فيها الحاجات العملية، فكان الطب وعلم الفلك هما المطلوبين الأولين، فبحكم قوانين تطور المجتمع وتطور حاجاته لا يمكن أن تكون هناك حاجة ملحة لعلم ذو طبيعة صورية مثل المنطق الأرسطي في مجتمع ما زال في مرحلة التكون. وإذا رجعنا إلى رواية السيوطي التي نقلها عن ابن كثير، فإنها لا تعدو أن تكون إشارة إلى دخول علوم الأوائل إلى العالم الإسلامي في القرن الأول لكن تلك الرواية تسكت عن تحديد أي علم من علوم الأوائل؟ ومن هم بالتحديد هؤلاء الأوائل الذين نقلت علومهم؟ أسأل هذا السؤال وأحيل إلى الشهرستاني (ت548) الذي نلمس لديه تداخلا وخلطا تاريخيا في تقديمه للفلسفة اليونانية، من ذلك مثلا جعله أرسطو يتأخر تاريخيا عن الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة⁽¹¹⁾ أورد الشهرستاني هنا بأنه متقدم على من استدل بهما علي سامي النشار - السيوطي وابن كثير- ولأن الشهرستاني أحسن من أرخ للملل والنحل، اذ كان عرضه ذا طابع فلسفي لأنه عرف بالأفكار التي يعرضها بحكمه، ه متكلم أشعري، وأخيرا أريد من خلال كل

هذا القول بأن المسلمين لم يعرفوا التراث الإغريقي معرفة دقيقة ويتأكد هذا من خلال عرض الشهرستاني للفلسفة الإغريقية، إن أول ما عرفه المسلمون منها هو الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة وليس أرسطو، يزكي هذا الطرح أن المكان الذي انتشر فيه الإسلام وبحكم الترجمات السابقة التي تمت في إيران، كانت تحمل الطابع الذي ذكره الشهرستاني، وقد تم تأكيد ذلك في مقدمة هذه الدراسة. ولن نغادر هذه المنطقة وبالضبط أديرة وصوامع رجال الدين المسيحيين دون التساؤل كذلك عن المنطق الذي عروه ونقلوه للمسلمين، فهم لم يعرفوا كل أرسطو ولا كل منطق، فعلى سبيل المثال لم يعرفوا أو هم منعوا أنفسهم من معرفة التحليلات الثانية أو ما كانوا يسمونه "الجزء الذي لا يقرأ" وهذا الجزء هو ما يعطي للمنطق الأرسطي طابعه البرهاني، وهو الجزء - التحليلات الثانية أو كتب البرهان - الذي لم يترجم إلى العربية إلا في القرن الرابع للهجرة على يد "بشر بن يونس" بعد أن كان "إسحاق بن حنين" قد ترجمه من اليونانية إلى السريانية.

أما المفكر "حسين مروة" ورغم الهوة الأيديولوجية بينه وبين "علي سامي النشار" فإنه يتفق معه في الكثير من الأفكار، فهو يسلم كذلك بالإجماع الذي ذكره سامي النشار والذي مضمونه أن أول ما عرف في العالم الإسلامي من التراث اليوناني هو المنطق، دون أن يقدم بدوره أي دليل على هذا الإجماع أو مضمونه، كما يتفق مع الباحث السابق في أن عملية الانتقال تمت في القرن الأول مرتكزا على علامات تاريخية اتخذها قاعدة للاستنتاج وأهمها اتساع دائرة النقاش والجدال بين المسلمين والمذاهب الدينية غير إسلامية التي كانت متأثرة بالمنطق الأرسطي، وهناك علامة أخرى تتمثل في أن مؤرخي الفرق كالشهرستاني يروون أن المتكلمين الأوائل طالعوا كتب الفلاسفة، مستشهدا بجلال الدين السيوطي وهو نفس الاستشهاد المذكور عند سامي النشار لذا فما قيل عن تخمينات هذا الأخير تقال عن حسية مروة الذي بدوره وبعد أن يستعيد رواية "صاعد

الأندلسي " عن ترجمات للارغانون حدثت في عهد "أبي جعفر المنصور" يرى أن العصر الذهبي للترجمة كان في عهد المأمون ليتوقف طارحا السؤال التالي: ما منشأ ومصدر هذا الاضطراب؟ هل سببه ضياع الكثير من الترجمات التي حدثت في القرن الثاني للهجرة وقبله، حتى أن أقدم ترجمة وصلت الينان تعود إلى القرن الثالث للهجرة؟ إلا أن هذا ليس سببا كافيا، ذلك أن هناك سؤال آخر هو لماذا ضاعت ترجمات المنطق بينما وصلتنا ترجمة " عبد الله بن المقفع " لأعمال أدبية من التراث الهندي والفارسي؟ ان هذا السؤال لا يحتمل إلا إجابة واحدة ألا وهي عدم وجود ترجمات للمنطق أصلا في تلك الفترة يمكن أن تصل الين، وهذا يؤكد أن المسلمين لم يعرفوا المنطق وبالتالي لم يعرفوا أرسطو ألا لاحقا، أي ابتداء من القرن الثالث للهجرة . الباحث "حسين مروة" وان كان يلزمه السؤال الوصول إلى الحقيقة السابقة، يرى انه استنتاج غير صحيح لأنه غير واقعي بمقاييس لواقية عنده، يقول: "فان الوضع الواقعي لحركة تطور المجتمع العربي الإسلامي في القرنين السابع والثامن الميلاديين يدفع لنا بمعطيات تكاد تكون نصا صريحا على أن الفكر العربي الإسلامي عرف مسائل المنطق وقواعده الأساسية منذ ما قبا القرن الثامن"⁽¹²⁾ من ذلك نمو وتطور العلوم الإسلامية بفعل تفاعلها مع المنطق الأرسطي خصوصا "نحو البصرة" التي عرت بمدرسة القياس، وهو في هذا الحكم يتبنى موقف المستشرق "دي بور" القائل بتأثر العلوم العربية بالمنطق الأرسطي تأثرا تاما. وإذا كان المفكر "حسين مروة" قد اضطرابا لاضطرابا لهذه النتائج انسجاما مع مسلمات بحثه ومنطقاته الايديولوجية، وزيادة على النتائج التي وصل إليها سابقا، هناك أسئلة أخرى تتعلق بتسمية البصرة ب "مدرسة القياس" أي قياس هذا الذي تنعت به مدرسة البصرة في النحو؟ هل هو القياس البياني أم القياس الجمع - الأرسطي-؟ ثم متى حازت البصرة على هذه التسمية؟ وهل في تلك الفترة المبكرة استطاع المسلمون نق المنطق الأرسطي وفهمه لدرجة توظيفه في بناء عمارة النحو واستخلاص قوانينها؟ ان منطق حركة

المجتمع وتطوره التي تكلم عليها حسين مروة تخالف ذلك، ناهيك عن طبيعة النحو وما تفرضه من اللجوء إلى نوع معين من القياس هو القياس البياني وبالضبط القياس النحوي. هكذا وفي ظل عدم وصول أية ترجمة إلينا قبل القرن الثالث للهجرة، وإذا كانت هناك إشارات في بعض كتب التاريخ للمفكرين العرب، تشير هنا وهناك إلى حدوث مثل هذا الأمر، فإنها تظل أحاديث مرسلة باصطلاح المحدثين - أي لا سند لها - عادة ما تبدأ بفعل مبني للمجهول: يقال، يروى، يحكى... الخ. فان النتيجة التي تفرض نسفا أن المسلمين لم يعرفوا أرسطو الحقيقي ولا كل منطقته الا بفضل التي الترجمات التي حدثت في عهد المأمون، يزيد من قيمة هذا الحكم أن معرفة المسلمين لأرسطو تمت بالتدرج، وأن أرسطو لم يستبد وحده من أول وهلة بعقول العرب، يقول "دي بور": "على أنه من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول المر... فكان العرب يرون فيه خطرا على دينهم حتى لقد ألف متكلمو الإسلام في القرن الثالث والرابع الهجريين كتبا كثيرة للرد عليه".⁽¹³⁾ ويضيف مؤكدا الحضور الضبابي لأرسطو في الثقافة العربية الإسلامية، أن العرب يعتبرون أرسطو متميزا بمنطقه فقط، أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب "فيتاغورس" و"أنباذوقليس" و"أنكساغوراس" و"سقراط" و"أفلاطون" ولذلك كان المترجمون، النصراني والحرانيين ومن حذا حذوهم يأخذون آرائهم في النفس والخلق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو⁽¹⁴⁾ يدل على هذا الحكم كذلك عدم التفريق بين المنحول والحقيقي في مؤلفات أرسطو، من ذلك نسب كتاب "ثيولوجيا" لأرسطو فترة طويلة من الزمن حتى عصر ابن سينا، مع أنه جزء من تاسوعات أفلوطين، كذلك الخلط بين منطق أرسطو ومنطق الرواقيين، يؤكد هذا الباحث "فهني جدعان" "إذ أن المسلمين لم يستطيعوا التفريق بين منطق أرسطو ومنطق الرواقيين، فقد نسبوا كل ذلك إلى أرسطو"⁽¹⁵⁾. ثم أن المعتزلة الذين ردوا على أرسطو كما ورد في نص دي

بور وبالضبط متأخريهم لم يستطيعوا فهم أرسطو نظرا لتمسكهم بطريقتهم المثلى - الاستدلال بالشاهد على الغائب - وارتباط هذا المنهج بالبيان العربي، اذ شكل كل ذلك عائقا أمام فهم أرسطو أو الرد عليه ردا في مستوى بنائه المنطقي، يقول بهذا "الجابري" مستندا في ذلك على ما رواه القفطي في معرض كلامه عن كتاب السماء والعالم "كيف ان "الجبائي ابو هاشم" وضع كتابا سماه "التصفح" ابطال فيه قواعد أرسطو وواخذه بألفاظ ززعع بها قواعده التي أسسها وبني الكتاب عليها مصيفا - القفطي - وسمعت ن يحي ابن عدي المنطقي - حضر مجلس بعض الوزراء في بغداد في يوم هناء، واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام، فقال لهم الوزير: تكلموا مع الشيخ "يحي" فانه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية فستعفاه يحي، فسأله لسبب فقال يحي: هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم، وأخاف أن يجري لي ما جرى للجبائي في كتاب التصفح فانه نقب كلام أرسطو طاليس ورد عليه بقدر ما تخيل له من فهمه ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه، وهو يظن أنه قد أتى بشيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد"⁽¹⁶⁾. فالمسلمون، إذن لم يعرفوا أرسطو الحقيقي إلا بعد الترجمات التي حدثت في عهد المأمون، وأن ما عرفوه كان مجرد شروح وملخصات بعضها منحولة وبعضها حقيقي، وأن الساحة الثقافية كانت مغلقة تماما من قبل نمط معين من الفكر، انه الفكر الغنوصي الهرمسي. وإذا تقدمنا في البحث خطوة إلى الإمام، وانطلاقا من ما سبق، فانه علينا تبني الموقف الذي يذهب الى أن الترجمات تمت في عهد بني العباس (113هـ - 565هـ - 750م - 1253م) مع تسجيل خلاف حول أي خليفة تمت في عهده، أهو المصور أم المأمون؟ ففي الفهرست لأبن النديم، يذكر ترجمات للأرغانون قام بها عبد الله بن المقفع، ويذهب "صاعد الأندلسي" نفس المذهب، لكنه يضيف أن عبد الله بن المقفع ترجم كذلك التحليلات الأولى وايساغوجي ل"فورفريوس" وكان ذلك في عهد المنصور (136هـ 158هـ)⁽¹⁷⁾، إلا أن بول كراوس ينفي أن تكون تلك الترجمات لعبد

الله بن المقفع، ولكنها لأبنة محمد، وكان ذلك في خلافة الهادي والمهدي، وهي ليست ترجمات لكتب أرسطو لتلخيصات لشروح لهذه الكتب وأنها نقلت من اليونانية مباشرة، مؤكداً أن الفلسفة الأرسطية قدمت كلها إلى المسلمين بفضل حركة الترجمة النشيطة التي تدهنت بداية من عصر المأمون حتى كادت تغطي كل القرن 4هـ - 10م - (18)، فإلى هذه الترجمات نتجه الآن. قبل ذلك هناك سؤال يجب طرحه لأن الإجابة عنه ستسخ كل لافتراضات الذاهبة إلى القول بحدوث معرفة التراث الإغريقي عامة والمنطق الأرسطي خاصة في القرن الأول للهجرة، هذا السؤال يمكن صياغته كما يلي: لو حدثت معرفة تامة ودقيقة بمنطق أرسطو قبل عصر المأمون، فلماذا يلجأ هذا الخليفة إلى القيام بترجمة التراث اليوناني خاصة فلسفة أرسطو، بتجنيد كل إمكانيات الدولة؟ وإذا كانت هناك ترجمات فقد كان الغائب فيها من طلب وبشكل ملح من قبل المأمون لدرجة أنه رآه في المنام، وليس هذا الغائب سوى أرسطو. فما هي الدوافع التي حركت المأمون للقيام بما قام به؟ قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال لا بأس من ذكر أهم المترجمين في تلك الفترة، "لقد كان أبو زيد حنين بن إسحاق (ت260هـ) وابنه إسحاق بن حنين (ت 298 هـ) وابن أخيه حبيش بن الحسن، أوفر المترجمين إنتاجاً، ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً، فإن كتباً كثيرة تنسب للواحد منهم تارة وللآخر تارة أخرى... وكان حنين يؤثر ترجمة كتب الطب، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة"⁽¹⁹⁾ وهناك أهمهم على الإطلاق أبو بشر متى بن يونس القنائي (ت328 هـ) مترجم التحليلات الثانية - كتاب البرهان - وبه اكتمل نقل الارغانون إلى اللغة العربية⁽²⁰⁾ وهناك، كذلك زكرياء يحيى بن عدي المنطقي وابن زرعة (371هـ - 448هـ) وأبو الخير بن الحسن الخمار المولود سنة (331هـ) وهو أحد تلامذة يحيى بن عدي، وهكذا فإن الترجمات التي امتدت من عصر المأمون واستمرت حتى النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة هي التي قدمت للثقافة العربية الإسلامية أرسطو

ومنطقه كاملا. لنعد ونذكر بالسؤال الذي طارحناه أنفا: ماهي دوافع التي وقفت وراء ما قام به المأمون؟

يذكر ابن لنديم في "الفهرست" الأسباب التي من أجلها كثرت كتب الفلسفة في بلاد المسلمين، من ذلك مرآة المأمون في حلمه من أن رجلا تدل مواصفاته على الهيبة والوقار، والذي لم يكن ذلك الرجل إلا أرسطو نفسه، إذ يدخل على المأمون الذي يتأكد من انه أمام المعلم الأول، فيغتنم الفرصة ليسأله: ما الحسن؟ فيجيب أرسطو: ما حسن في العقل ويضيف المأمون سائلا: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور، ثم يضيف المأمون سائلا: ثم ماذا؟ قال: ثم لا، ثم لا. يطلب المأمون نتيجة هذا الحلم كتب اليونان من بلاد الروم، ويحضر المترجمين موفرا لهم شروطا مادية مغرية ليقوموا بما قاموا به، وإذا كان الباحثون المسلمون لا يتوقفون عند دلالات هذا الحلم إلا القليل منهم في حدود اطلاعي، فانه من الأنسب استثمار ذلك الحلم للوقوف على العوامل التي دفعت المأمون إلى الالتجاء إلى أرسطو بالضبط، وذلك بالاستعانة باستقراء التاريخ السياسي والادبيولوجي لعصر المأمون. السؤال الأول المرشح للطرح، لماذا أرسطو في الحلم بالذات بدلا من أفلاطون المشهور جدا أو سقراط أو فيثاغورس...ألخ؟ لو سلمنا بوقوع ذلك الحلم فعلا.. وباعتماد آلية التأويل الفرويدي، فسيشكل أرسطو الرغبة أو الحاجة التي تسكن لاوعي المأمون وفئة معينة من المثقفين. لكن ماهي الموانع التي جعلت المأمون لا يمارس رغبته في الواقع بشكل واقعي حتى مارسها على صعيد الحلم وهو خليفة المسلمين؟ هل الأمر يتعلق بإضفاء مشروعية على عمل مثل هذا؟ نقول هذا ونحن نعرف انه في المناطق التي يسيطر عليها نزعة التصوف والعرفان كثيرا ما يلجأ أفرادها الى اصطناع الأحلام لتصويغ وتبرير عمل ما، ولابد أن نتساءل مع الجابري عن هذه الملاحظة: لقد حدد الحلم طرق الكشف عن الحسن - بواسطة العقل ثم الشرع والإجماع - وهي كلها تشكل أصولا للمعرفة في المجتمع الإسلامي الرسمي على الأقل. فهل كان ذلك تأكيدا وتقريراً لرأي المعتزلة في مسألة

الحسن والقبح وهي المسألة التي يتعلق بها الكثير من قضايا علم الكلام؟ أم بتقرير تلك الأصول كان يريد ضرب مذاهب وفرق أخرى تشكل كلها خصوما تقليديين للسلطة القائمة؟ لنرى ذلك بتشخيص الظروف التاريخية التي سادت عصر المأمون بصفة خاصة والقرن الثالث للهجرة بصفة عامة.

لقد ميز عصر المأمون بالذات الحوادث التالية: ظهور الباطنية واستفحال أمرها لدرجة تهديد استمرار الدولة، لقد كان القرن الثالث هجري - التاسع م - في عمومها تاريخا عاصفا، فقد تدشن بذلك الصراع المير على السلطة بين المأمون وأخيه الأمين، وما أن أمسك المأمون بزمام السلطة حتى بدأت الدعوة الباطنية بالظهور، فقد ذكر أصحاب التواريخ أن الدعوة الباطنية ظهرت أول ما ظهرت في زمن المأمون، وانتشرت في زمن المعتصم⁽²¹⁾ وتمخض عن ظهورها، وعلى امتداد القرن الثالث للهجرة ' ظهور ثلاث ثورات: القرمطية، لثورة البابكيين الخرميين والزنج، ويبدو أن هذه الثورات كانت تصدر عن دوافع وطموحات واحدة، مما يجعله تلتقي على الصعيد الايديولوجي والممارسة فصارت الخرمية والباطنية يدا واحدة"⁽²²⁾، ومؤرخي الملل والنحل والفرق في الإسلام يؤكدون صدور الدعوة الباطنية عن معتقدات وديانات منطقة إيران، فالذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم"⁽²³⁾ لقد كانت هذه الحركات امتدادا لتنامي المعارضة الشيعية خصوصا عندما قام الإمام جعفر الصادق بهيكله المذهب وصياغته صياغة منظمة تؤهله للسيطرة الفكرية والسياسية. وأهم ما في هذا العرض التاريخي، هو التنبيه أن هذه الحركات من مانوية وباطنية وشيعية، كانت تصدر عن أساس معرفي متقرب إن لم نقل واحد- العرفان الشيعي الغنوص المانوي - وهذا الأساس يتناقض والأساس الايديولوجي الرسمي للدولة العباسية، وإذا سلطنا الضوء على المعارضة الشيعية فإن الأساس الذي بنيت عليه معرضتهم هو القول بان الإمامة إنما تكون بالوصية وأن الإمام معصوم. مع العلم أن المواجهة كانت تدار بكل الوسائل، بل الوسائل الايديولوجية

والمعرفية كانت مستمرة ومتواصلة عكس العنف المسلح الذي كان متقطعا. وأمام هذا الوضع كان لابد من وسيلة فعالة لمقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي، ولم تكن هذه الوسيلة الفعالة سوى العقل الكوني، ممثلا بأرسطو ومنطقه، فحركة الترجمة التي نشطها المأمون والتي اتجهت إلى أرسطو أساسا إنما كان الهدف منها مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي، أي مصدر المعرفة التي الذي تدعيه وتنفرد به الحركات المعارضة للعباسيين. وإذن فحركة الترجمة تلك التي اتجهت إلى أرسطو بالذات كانت جزءا أساسيا ورئيسيا من إستراتيجية جديدة لجأ إليها المأمون لمقاومة الأساس المعرفي لايدولوجيا خصومه السياسيين⁽²⁴⁾.

قبل إغلاق هذه الإشكالية لابد من طرح إشكال آخر يتعلق دائما بسلوك المأمون، فالجميع يعرف تلك العلاقة "الحميمية" التي ربطت المأمون بالمعتزلة وإن كانت دوافع تلك العلاقة معروفة إلى حد ما في ضوء الصراع الذي خاضه هذا الخليفة على كل الجبهات ف"الفكر المعتزلي، يقوم على التنزيه المطلق للذات الإلهية، وهو مفهوم التوحيد الرسمي" وهذا يعترض وحداية الحقيقة، وهي الحقيقة الدينية، أي الشريعة ذات المصدر الإلهي الأوحد: وهذا هو الأساس لأيدولوجية الطبقة الحاكمة في دولة الخلافة الإسلامية⁽²⁵⁾ لكن تصرف المأمون المتمثل في اللجوء إلى أرسطو فيه نوع من التخلي عن تلك العلاقة "الحميمية" بالمعتزلة، الم يكن يكفيه عقل المعتزلة ومنطقهم القائم على قياس الغائب على الشاهد؟ ألا يدل ذلك لسلوك على أن العقل البياني ومنطقه لم يعد سلاحا كافيا وحاسما؟ وبسؤال ذو دلالة ايديولوجية: هل وصل البيان إلى مرحلة الأزمة؟ أي لم يعد بعلومه وآلياته قادرا على استيعاب التحديات الجديدة؟ يزداد السؤال إلحاحا إذا علمنا أن الترجمات التي تمت في عهد المأمون، وقدمت للثقافة العربية الإسلامية كل الأركان، جعلت بعض الأصوليين ابتداء من القرن الخامس للهجرة يهرعون إلى تبني منطق أرسطو وإدخاله إلى علم من أشد العلوم البيانية تجذرا في العقل العربي الإسلامي ومن أكثر العلوم تعبيراً عن

خصوصيته، انه علم أصول الفقه. وأما الذين قاموا بذلك فهما إمام الحرمين الجويني والغزالي وهما من المتكلمين الكبار في المذهب الأشعري، المذهب المناهض للفلسفة أو على الأقل لفلسفة الإسلام ن وهل مناهضة الفلسفة لا تعني مناهضة الفلسفة؟ إنها إشكالية مصير البيان العربي ومنطقه، هذه الإشكالية التي تستحق العناية، الدرس والتحليل أكثر، سأكتفي بالشارة إلى بعض القضايا التي تتعلق بها لدى تحليل السؤال الوظيفي.

2- السؤال الوظيفي: بعدما بسطنا القول في السؤال التاريخي وما تعلق به من رهانات معرفية وحضارية، جاء الدور على السؤال الوظيفي، والذي يتعلق أساسا بإشكالية مهام ووظائف التراث الإغريقي المنطقي منه خاصة في الحضارة العربية الإسلامية، والسؤال الذي يعبر عن هذه لإشكالية هو: ما مصير التراث الإغريقي في الحضارة العربية الإسلامية؟ أو ماذا فعلنا بما تلقيناه؟ هل حققت الترجمة أهدافها ووظائفها؟ أي إحداث تحولات في المجتمع العربي الإسلامي شبيه بما أحدثه التراث الإغريقي عندما نقل من العربية إلى اللاتينية؟ الكثير ممن تصدى لهذه الإشكالية، يجزم بفشل المنقول الإغريقي في إحداث التأثير الإيجابي في المجتمع العربي الإسلامي، مقارنة بما أحدثه في أوروبا فيما بعد، ممن يرون هذا الرأي " زكي نجيب محمود"، اذ يرى تفاوت تأثير التراث الإغريقي في العالم الإسلامي وأوروبا لصالح هذه الأخيرة، معللا ذلك بكون التراث الإغريقي وجد في أوروبا أناسا من جنسه وطبيعته، بينما العالم الإسلامي لم يشكل التربة الصالحة للتراث الإغريقي فاقتصر تأثيره على النخبة فقط⁽²⁶⁾ لكن السؤال الذي لم يطرحه هذا المفكر هو لماذا فشل المنقول الإغريقي في إحداث التأثير الإيجابي في العالم الإسلامي؟

الواقع أن الفلسفة والعلم الإغريقيين فشلا في عقر دارهما في إحداث تحولات في المجتمع الإغريقي، فكيف يمكن لتراث فشل في إحداث

نهضة في مجتمعه ان يحدث نهضة في مجتمع آخر؟ وهنا نسال سؤالاً شاملاً هو: لماذا فشلت الفلسفة الإغريقية المنظومة الأرسطية منها خاصة، في إحداث تأثير ايجابي محسوس في المجتمع الإغريقي؟ ألا يمكن القول بأن طابعها السلبي بسبب تجريد المسيطر عليها واحتقارها للتجريب وراء ذلك الفشل في المجتمع الإغريقي وحتى في العالم الإسلامي؟ إن الطابع الصوري التجريدي للعقل الإغريقي جعله عقلاً محايداً، مسالماً، يأنف من تلطيخ أرسطراطيته في أحوال الواقع المادي والاجتماعي، من أجل ذلك لم ينتج علماً تجريبياً ولا تقنية، انه عقل نرجسي، عاكف على تأمل ذاته مهملاً عالم التجربة والواقع ومن هنا كانت أزمة ذلك العقل وعقمه الذي اتهم به من قبل البيانين كابين تيمية على الخصوص وكذا صانعي النهضة الفكرية في أوروبا، ديكرت، بيكون وج س م... وإذا كنا نتكلم عن المنظومة الأرسطية خصوصاً منطبقاً في العالم الإسلامي، فان هذا المنطق قد مورست عليه عملية تكييف مستمرة مع الواقع الايديولوجي ومع خصوصيات البيان العربي، لعل أهمها نزع محتواه والاحتفاظ بطابعه الشكلي مما ضاعف من حضور النتائج التي وصفتها لتوي.

لم يستعمل المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي لقيام علم برهاني، لكنه كان وسيلة لإدارة الصراع بين النخب فكان مجرد موظف سياسي في قصور الخلفاء، الأمراء والوزراء، ومسامراً في مجالس "الإمتاع والمؤانسة" لم يستطع الوصول الى الواقع ولم يستطع التعبير عن مشاكل الجماهير التي شكل التصوف والفقهاء خبزها اليومي. ومع ذلك فتلك الحركة، أي حركة الترجمة في عهد المأمون قد توجت بتأسيس مدرسة بغداد التي أنجبت ما يسمى فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا، وهذا يعني واقعيًا تجذر مشكلات المجتمع العربي للإسلامي مما استدعى اللجوء إلى منهج أكثر شمولية، منهج له القدرة على استيعاب الواقع بربط الجزء بالكل وليس ربط الجزء بالجزء الذي هو منهج البيانين.

إن دخول المنطق الأرسطي إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية، أحدث ردود أفعال جعلت تلك الساحة أكثر تنوعا وغنى، فتنوعت الأنظمة المعرفية وتبلورت أكثر، وهكذا شهد القرن الرابع للهجرة نموا وتطورا في جميع مجالات الثقافة، وإن وازى ذلك تراجعاً في تماسك البنية التحتية للمجتمع الإسلامي، فقد اتجه وعلى المستوى السياسي والاجتماعي نحو مزيد من التشضي والانقسام.

هناك ملاحظة هامة لا بد من إبدائها، لها علاقة بقيمة الترجمات ومن ثم قيمة تأثيرها، يتعلق الأمر بمستوى الترجمات من حيث الوضوح، سواء على مستوى الصياغة اللغوية الشكلية أو على مستوى المضمون، فملاحظ أن تلك الترجمات التي اتبعت طريقة الترجمة الحرفية لم تكن سليمة الصياغة والتركييب، فقد أتت قلقة العبارة غامضة الغرض نظراً لأن هؤلاء المترجمين كانت معرفتهم باللغة العربية غير دقيقة، فقد نقلوا إليها عبارات ومفاهيم يونانية وفق الصيغ الصرفية والنحوية لتلك اللغة، الأمر الذي أدى إلى ارتباك كبير مس الجانب الصرفي والنحوي واللفظي فانعكس ذلك على فهم مضامين تلك الترجمات، كما أن هؤلاء المترجمين لم يكونوا فلاسفة ولم تكن معرفتهم لهل معرفة المختصين إذ "لا ينبغي أن نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن، إذ كان يندر أن يقبل احدهم على الترجمة من تلقاء ذاته بل كان في كل الأحوال تقريبا يعمل طاعة لخليفة أو وزير أو رجل عظيم" (27) كما أنهم كانوا مسيحيين في معظمهم، الأمر الذي قلل من اتصالهم بالقرآن الذي شكل محور الأعمال والأبحاث البيانية فحرموا من اكتساب أساليب التعبير البياني، "واجتمعت هذه العوامل كلها: الترجمة الحرفية والنقص في امتلاك العربية وفي التكوين الفلسفي، وقوة المعتقد، لتؤدي إلى وضع لغوي جد معقد لا تفيد معه قواعد اللسان العربي ولا أساليب الكتابة العربية، ويستحيل على العارف باللسان العربي وحده ان ينفذ الى معمياته" (28) أمام هذا الوضع اضطر كل من تبني المنطق الأرسطي من فلاسفة الإسلام، القيام بجهد لغوي كبير لتقريب المنطق

الأرسطي من دائرة البيان العربي، لقد وعى هؤلاء الفلاسفة ان عملية تبينة المنطق لا يمكنها أن تحدث بدون التوسل في ذلك الى أساليب وطرق البيان العربي في التعبير، من أجل ذلك "عملية النقل هذه لم تكن مجرد ترجمة قاموسية بل كانت عملية تبينة واستنبات، تطلب تحقيقها جهودا فكرية جبارة ومعاناة فكرية مضمّنية، ونستطيع أن نلتبس ذلك بسهولة بمقارنة نص من النصوص المترجمة كنصوص إسحاق بن حنين مثلا ، وهو من أحسن المترجمين القدامى، مع نص من نصوص الفارابي أو ابن سينا يعالج نفس الموضوع. في النصوص المترجمة نجد أنفسنا فعلا إزاء ما عبر عنه أبو سعيد السيرافي ب "إحداث لغة مقررة بين أهلها"⁽²⁹⁾ فلم تكن أعمال الفلاسفة على الترجمات مجرد شرح عبارة بعبارة Paraphrase، وإلا "أصبح فلاسفة الإسلام مجرد وكلاء حضاريين لليونان أو للغرب"⁽³⁰⁾.

لقد تبين من خلال العرض التاريخي وكذا عملية استقصاء مختلف الأطروحات التي تناولت إشكالية حضور المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي أن الأمر يتعلق فعلا بإشكالية بالغة الحساسية لها انعكاس مباشر على الأقل على قيمة المجهود الفكري لمفكري وعلماء الإسلام، ولقد حولنا في هذا البحث مناقشة ونقد مختلف الأحكام الي اتسمت بالقطعية والبداهة في تقرير تواريخ لبدائيات معرفة المسلمين بالمنطق الأرسطي، لتحاول في مقابل ذلك التنبيه الى ضرورة اتحفظ التاريخي وان عملية تاريخية مثل هذه جاءت في سياق الاستجابة لحاجات المجتمع العربي الاسلامي خاصة على مستوى النسق السياسي، حيث أن معرفة المسلمين بالمنطق الأرسطي، معرفة تامة، انما حدثت في عهد المأمون وجاءت نتيجة قرار سياسي تحدد من قبل بواعث اديولوجية، انعكست على أدواره ومهامه.

* أستاذ فلسفة بقسم علم الاجتماع، جامعة مستغانم

الإحالات :

- (1) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ت نصيرة مروة وحسين قيسي ، ط3 ، بيروت-باريس، منشورات عويدات، 1983، ص55
- (2) طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، بيروت -المدار البيضاء، لمركز الثقافي العربي ، 1984. ص237
- (3) من هؤلاء على سبيل المثال حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية
- (4) أصحاب نستور...قال: ان الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة ، الوجود والعلم والحياة ، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو ، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام...كاشراق الشمس في كوة أو على بلور.. عن الشهرستاني ، الملل والنحل ، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد ، بيروت ، دار الكتب العلمية (ب ، ت) ص 251 و252
- (5) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده ، تونس ، الجزائر ، البار التونسية للنشر -المؤسسة الوطنية للكتاب (ب ، ت) ص47
- (6) اليعاقبة هم : " أصحاب يعقوب - البرذغاني- قالوا بالأقانيم الثلاثة...إلا أنهم قالوا انقلبوا الكلمة لمحا ودماء ، فصار الاله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو ... عن الشهرستاني ، الملل والنحل ص253 و254
- (7) يعتبر هنري كوربان أن الفكرة التي تكونت في الإسلام عن أنبياء للإغريق كانت بسبب الظاهرة المذكورة ، هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص57
- (8) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص50
- (9) وذلك ضمن أعمامه لتأليه وبالترتيب : 1 مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، بيروت ، دار النهضة العربية ، ط3 ، 1984 . 2 النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، بيروت ، دار الفارابي ، ط4 ، 1981
- (10) جلال الدين السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، نقلا عن : سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص20
- (11) الشهرستاني الملل والنحل ، تصحيح وتعليق الأستاذ أحمد فهمي محمد ، بيروت ، دار الكتب العلمية . (ب، ت)، ج2 ص " وما بعدها حتى 496 ، حيث يعرض تاريخ الفلسفة اليونانية .
- (12) حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ص895
- (13) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص63 و64
- (14) نفس المرجع السابق ، ص62
- (15) *Fehmi Jodaane, L'influence du Stoïcisme sur la pensée Musulmane ·Bierut, Dar-Machreq Editeurs, 1968, p99*
- (16) القنطي ، أخبار العلماء ، نقلا عن : محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط3 ، 1988 ، ص234
- (17) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص235
- (18) بول كراوس ، التراجم الارسطوطاليسية المنسوبة لأين المقفع ، في : عبد الرحمان بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، بيروت ، دار النهضة العربية ، 1965 ، ص 101 وما بعده حتى ص 120
- (19) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص57
- (20) يذكر سامي النشار أنه قد وصلتنا ترجمة كاملة للأرغانون موجودة في مكتبة جامعة القاهرة وهي نسخة مصورة عن نسخة مكتبة باريس المترجمة: 23056
- (21) عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، بيروت ، دار المعرفة ، (ب ، ت) ، ص284
- (22) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة
- (23) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة
- (24) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ص224
- (25) حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، ج2 ، ص856
- (26) زكي نجيب محمود ، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، ط3 ، بيروت - القاهرة ، دار الشروق ، 1981 ، ص 115 وحتى 123
- (27) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص58
- (28) طه عبد الرحمان ، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية القولات ، ورقة مقدمة لندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي ، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الانسانية في 23، 22، 12، أبريل 1978 ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1981 ، ص193
- (29) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1986 ص508
- (30) حسن حنفي ، ايقن رشد شارحا لأرسطو ، ضمن أعما : مؤتمر ابن رشد ، المنظمة العربية للثقافة والاعلام - وزارة الثقافة في الجزائر 4-9 نوفمبر 1978 ، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، 1985 ، ج1 ، ص57