

## ترجمة الفلسفة إلى العربية دراسة تاريخية نقدية

زهير قوتال . جامعة باتنة

### الملخص:

تشكل الترجمة سؤالاً عميقاً في الفلسفة العربية الإسلامية، بل إنها السؤال المصيري إنها مسألة موت أو حياة بالنسبة لهذه الفلسفة ، ذلك أنّ وضع الفلسفة العربية الإسلامية بوجود الترجمة هي أشبه بالميّت من الحيّ ، لأنّ حياة الفلسفة تقاس بوجود الإبداع فيها و موتها يقاس بغياب هذا الإبداع عنها . و إذا كانت الفلسفة العربية الإسلامية تعاني من أزمة إبداع فإنّ سبب ذلك راجع إلى الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة. و لما كان هذا هو الحال ، فإنّ هذا البحث أراد أن يسلط الضوء على حركة الترجمة قديماً و حديثاً ناظراً في بداياتها و مراحلها صعوداً ونزولاً، قوة و ضعفاً.

إنّ هذا البحث يرمي إلى الكشف عن الطريقة التي مورست بها الترجمة قديماً وحديثاً حتى جعلت من الفلسفة بين ظهرانينا اتباعاً و ليس إبداعاً.

### Le Résumé

#### La traduction de la philosophie en arabe

La traduction représente un problème profond dans la philosophie arabo-musulmane ,voire une question primordiale pour cette discipline, puisque le rôle de la traduction dans la philosophie musulmane est une question de vie ou de mort du moment que la situation de cette philosophie en présence de la traduction est semblable à un mort plutôt qu' un vivant, parce que la vie de la philosophie dépend de sa créativité alors que la perte de cette dernière signifie sa mort.

Si la philosophie arabo-musulmane est en crise de créativité, cela est du à la rétrogradation de la manière de la traduction.

Puisque c' est le cas , cette recherche consiste à clarifier le rôle de la traduction jadis et aujourd'hui en montrant ses débuts et ses étapes qu' ils soient en croissance ou en décadence.

Cet article voudrait découvrir la façon de la traduction qui s'est exercée dans l'histoire de la philosophie musulmane et qui a rendu la philosophie parmi nous sans créativité, une philosophie sans vie.

### مقدمة

تشكل الترجمة بالنسبة للفلسفة العربية الإسلامية مسألة حياة أو موت ، ووضع هذه الفلسفة على الرغم من وجود الترجمة أشبه بالميت منها بالحي ، وذلك لفقدان الإبداع منها ، و هذا ناجم عن الطريقة التي تُمارس بها هذه الترجمة قديما وحديثا ، إذ هي " طريقة بكماء لا تتطرق و عمياء لا تبصر، ويأتي بكماها من أنها تريد أن تتطرق لغة أجنبية في لغة عربية ، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك ، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي ، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذلك".

من هنا تأتي أهمية الترجمة بالنسبة إلى الفلسفة ، وليس كما يعتقد البعض من خارج الفلسفة " أن موضوع الترجمة " مستهلك قديم " ، ذلك لأنّ هذا البعض لا حظّ له في الفلسفة ولا يورقه إشكال فلسفي واحد ، بل هو في الأصل جاهل باللغات الأجنبية ناهيك عن جهله بالفلسفة نفسها. إن

سؤال الترجمة سؤال مصيري بالنسبة للفلسفة فضلاً عن الاستشكالات الفلسفية التي يمكن أن تنتج بفعل النظر في العلاقة بين الترجمة و الفلسفة.

إن تتبع حركة الترجمة في العالم العربي الإسلامي قديماً وحديثاً منذ بداياتها وعبر المراحل التي مرت بها يتيح للمشتغل بالإنسانيات عموماً والفلسفة خصوصاً معرفة الأسباب التي تجعل من الترجمة عنصر إبداع والأسباب التي تجعل منها عنصر تقليد وإتباع.

**مدخل:**

جاء في لسان العرب لابن منظور: <sup>(1)</sup> "يترجم الكلام أي ينقله من لغة إلى لغة أخرى، والشخص يُسمّى المترجمان، وهو الذي يفسر الكلام". كما جاء في قاموس المحيط للفيروز آبادي: <sup>(2)</sup> "المترجمان هو المفسر، وترجمه وترجمه عنه، والفعل يدل على أصالة التاء". فالمطلع على المعاجم والقواميس يلاحظ أنّ كلمة "ترجم" كان لها معان كثيرة منها فسر، وأوضح، وأبان، وقد استعملها العلماء قديماً بهذا المعنى، إلا أنّ معنى الترجمة أخذ يتغير من الشمول إلى الخصوص، وصار يعني نقل الكلام من لغة إلى أخرى، هذا إلى جانب المعنى اللغوي للترجمة أما جانبها الفعلي فالترجمة قديمة قدم الأمم والمجتمعات البشرية، حيث كانت وسيلة الاتصال والتفاهم بين كلّ أمة أو جماعة تتكلّم بلسان ما مع الأمم أو الجماعات الأخرى التي تتكلم باللسنة أخرى.

أمّا دواعي الاتصال بين الجماعات والأمم والثقافات فهي كثيرة، منها ما يتصل بشؤون التبادل التجاري والاقتصادي والسياسي والفكري في أيام السلم، ومنها ما يتعلّق بشؤون النزاع والقتال ثم ما يتلوها من تفاوض وتصالح أيام الحرب.

وقد وُجدت ستمائة لوحة خزفية في تل العمارية بمدينة المينا في المنطقة التي تضمّ مدينة "آخت آتون" التي بناها الفرعون "أخناتون" في القرن الخامس عشر قبل الميلاد وقد يكون الفرعون "أخناتون" قد أحضر أكثرها من "طيبة" إلى عاصمته الجديدة، وقد كتبت هذه اللوحات المكتشفة باللغة الأكادية وبالخط المسماري حيث وصلت إلى مصر من جهات عدّة من خارج المملكة الفرعونية: من بابل وآشور وبلاد الحثيين وجزر اليونان، وكان الفراعنة يرثون على المراسلات باللغة الأكادية أيضاً، فقد عثر الباحثون على بعض رسائل الفراعنة بين آثار الحثيين لهذه اللغة.<sup>3</sup>

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الثقافات المتبادلة بين الأمم والحضارات المتعاقبة عبر التاريخ البشري، عرفت وسيلة الترجمة حتى تصدر أو تستورد بعض الأفكار والمعارف من وإلى الآخر، ومن المعلوم أنّ اليونان نقلوا وترجموا معارف الأمم الأخرى إلى لغتهم فاستبطنوها وهضموها ثم أخرجوها إلى العالم بعد أن أضافوا إليها معارف ومناهج جديدة، فكان فكراً يونانياً مميزاً ابتداءً من طاليس في القرن السابع قبل الميلاد، وإلى غاية الرواقيين والأبيقوريين مروراً بسقراط وأفلاطون وأرسطو.

ولعلّ من الواضح والبيّن أن للهجرات التي شجعها الإسكندر المقدوني من بلاد اليونان إلى الشرق والعكس، من الشرق إلى الغرب، أثرها العميق في ازدهار الفكر وتتميته في منطقة آسيا الصغرى وشمال أفريقيا، ثم إنّ المعاناة والاضطهاد اللذين لحقا بالفلاسفة والمفكرين اليونان والمقدونيين على أيدي الرومان وأباطرتهم بعد زوال حكم الإسكندر المقدوني جعلت أبصار هؤلاء المفكرين والفلاسفة يومئذ تتجه نحو الشرق، لتجد أبوابه مشرعة ومرحبة بقدمهم، ومشجعة لهم على تأسيس المدارس الفكرية وإنشاء المراكز التنقيفية، وقد استمرت المدارس في الإسكندرية نشاطها ذلك "لأن أوراق البردى البيزنطية تتحدث عن متاحف للدراسة وعن أكاديميات في المدينة، ثم إن أمانئوس بن هرمياس تلميذ برقس أحد الأفلاطونيين المحدثين مشهور جداً باعتباره رئيساً لإحدى المدارس، وكان العرب يعرفون أسماء تلاميذه: سنبلقيوس، ويحيى النحوي (جون فيليبوس) ودمسقيوس واسقليبيوس وثيودوتوس... وفي النصف الأول من القرن السادس الميلادي كان يحيى النحوي الشخصية الكبيرة في مدرسة الإسكندرية، ولسنا ندري هل كان رئيس مدرسة أو لم يكن... وقد تخرّج في مدرسة الإسكندرية في القرن السادس الميلادي الفيلسوف النصراني يوحنا الأبامي والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عيني والطبيب أيتيوس الأميدي... إنّ هذا النشاط الذي يوجد في القرن السابع كان استمراراً لحركة العصر الإسكندراني الذهبي".<sup>4</sup>

وقد تركّزت تلك الهجرات للعلماء والمفكرين إلى بلاد الشام وفارس ومن ثم انطلقت منها تيارات الفكر اليوناني العتيّد لتعم بعد ذلك مواطن أخرى من بلاد الشرق الواسعة، ليلتقي بعضها بظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية ومحيطها.

وقد كان السريان هم حملة الثقافة اليونانية من مواطنها الجديدة في الإسكندرية وأنطاكية، وجنديسابور حيث نقلوا الثقافة الهيلينية إلى لغتهم مدشنيين عصر الترجمة لديهم ابتداءً من القرن الرابع بعد الميلاد، ويمتد إلى حوالي الثامن منه.<sup>5</sup> وفي القرن الرابع ترجم السريان مجموعات من الحكم إلى لغتهم وكان أول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس "probus" كان قسيساً وطبيباً في أنطاكية وكان عمله تقريباً مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية إساغوجي (المدخل) لفرفورئوس poruphyrius،<sup>6</sup> وأشهر من بروبوس، سرجيس السرسغي الذي عاش في القسطنطينية على الأرجح، وهو راهب وطبيب من منطقة العراق، أحاط بالعلم الذي وجدته بالاسكندرية، وشملت ترجمته كل أنواع المعارف من إلهيات وأخلاق وطبيعة، وطب وفلسفة، بشكل عام.<sup>7</sup>

وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح الإسلامي حيث ترجم يعقوب الرهاوي (640-708م) كتب اليونان في الإلهيات كما أنّه اشتغل بالفلسفة عامة، إلى جانب الإلهيات حيث شارك في تعليم أبناء المسلمين علوم القدامى من فلسفة وطب وكيمياء وأخلاق...<sup>8</sup>

## 1- حركة الترجمة الأولى في الحضارة الإسلامية:

إنّ الحديث عن مراكز النقل والترجمة يدعو إلى حصر هذه المراكز التي أوصلت إلى خمسين مدرسة ما بين النهرين فقط، ويبدو أنّ هذا متعذر لأنّ السريان لم يكونوا محصورين أو موجودين فيما بين النهرين فقط، بل لقد انتشروا انتشاراً واسعاً وصلوا فيه إلى إفريقيا غرباً و آسيا شرقاً، فكان السريان الشرقيون يُسمون "بالنساطرة" نسبة إلى "نسطوريوس" والسريان الغربيون يُسمون "باليعاقة" نسبة إلى "يعقوب السروجي"، إلا أنّ تأثير السريان النساطرة كان أظهر في حركة النقل إلى السريانية من اليعاقة.<sup>9</sup>

ثم إنّ هذه المراكز التعليمية لم تكن كلّها واضحة المعالم في مسألة الترجمة إلى اللغة السريانية؛ وكان يطلق عليها مدارس تجاوزاً لأنّ أغلبها كان عبارة عن جزء من دير أو بيت، كما أنّ هذه المدارس أو هذه المراكز أسسها السريان في غضون القرن السادس والسابع الميلاديين، وأشهر هذه المدارس هي:<sup>10</sup>

- أ- مدرسة ومكتبة الإسكندرية، نشأت قبل القرن الثالث الميلادي.
- ب- مدرسة أنطاكية، نشأت حوالي القرن الأول الميلادي.
- ت- مدرسة جنديسابور أسسها كسرى أنوشروان، حوالي سنة 579م.

ث- مدرسة حرّان

ج- مدرسة الرّها، نشأت في القرن الثاني قبل الميلاد.

لقد اعتبر السريان في الغالب أمناء في الترجمة خاصة "سيرجيس" غير أنّ مطابقة الترجمة للأصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الأخلاق أو الميتافيزيقا، فقد حذفوا ما حذفوا من غوامض هذين العلمين، أو ربما فهموه على غير وجهه أو قل لقد أولوا النص الأصلي ليتطابق مع مجالهم التداولي عقيدة ولغة ومعرفة؛ فأحلّوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني، فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وحلّ الإله الواحد محل الآلهة المتعددة، ثم نرى أفكاراً لفكرة الدنيا والخلود والخطيئة تصبغ بالصبغة المسيحية<sup>11</sup>.

وقد اعتنى السريان بكلّ المعارف اليونانية وعلى الخصوص كتب المنطق والطبيعات وخاصة كتب المنطق الأرسطي وذلك لفائدة المنطق في فهم كتب علماء الكنيسة اليونانيين، حيث كانت هذه الكتب الدينية متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل، إلا أنّ المنطق لم يكن معروفاً كله، كما أنّه لم يُعرف خالصاً نقياً، فقد اختلط بالشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني المحدث<sup>12</sup>.

إنّ هذه المراكز والمدارس التي كانت منتشرة في العالم القديم، استمرت في عملها ونشاطها إلى غاية الفتوحات الإسلامية وبعدها،

فمدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقتئذ، يوم أن فتح العرب مصر حيث كانت هذه المدرسة هي المدرسة اليونانية الوحيدة التي بقيت في البلاد التي فتحها العرب إبان فتوحاتهم الأولى.<sup>13</sup> وكذلك الشأن بالنسبة للمدارس الأخرى المشهورة منها وغير المشهورة حيث كان يشرف عليها أسانذة نسطوريون أو يعاقبة، وقد عرف المسلمون أسماء رجال تلك المدارس السابقين على الإسلام وعرفوا كتبهم،<sup>14</sup> وفي مدرسة جنديسابور التي أسسها الفرس ازدهرت المعارف فيها من يونانية وسريانية وفارسية ثم اختلطت بالمعارف الآتية من الهند، وكان رئيس هذه المدرسة "جورجيس بن يختيشوع" الذي انتقل إلى بغداد، وبقيت أسرته بعده لمدة ثلاثة قرون تحت رعاية الخلفاء العباسيين.<sup>15</sup>

وكما هو معلوم ، فإنّ مسرح الإسلام الأول الذي هو الجزيرة العربية، كان مفتوحاً أمام الأفكار والثقافات ومن بينها الفكر والثقافة اليونانيتين، إلا أنّ هذه الثقافة لم تدخل بقوة، في حين دخلت الديانة اليهودية الجزيرة العربية ولم تلق نجاحاً يذكر بل بقي اليهود فيها طويلاً ولم تنهَؤْ الجزيرة العربية إلا فيما ندر، كما أنّ المسيحية دخلت الجزيرة ولم يتتصر من العرب إلا أفراداً قلائل، ثم إنّ هؤلاء الذين نأوا بأنفسهم عن الوثنية وشرك الجاهلية لم يؤمنوا بالمسيحية، بل اعتزلوا دين العرب الوثني، وعبدوا الله بدون شعائر ولا طقوس، سواء كانت يهودية أو مسيحية وقد كانوا يسمون أنفسهم بالحنفاء معلنين أنهم يتبعون الحنيفية الأولى.

وكذلك، دخلت الفلسفة اليونانية إلى الجزيرة العربية بضعف على غرار اليهودية والمسيحية، على يد "النضر بن الحارث" ابن عمه النبي محمد صلى الله عليه وسلم وغيره ولم تترك أثراً يذكر في تفكير العرب الجاهلي.<sup>16</sup>

وظهر الإسلام ووضع القواعد العامة لمذهب في الوجود الإلهي والعالم الطبيعي والإنسان، مخالفاً لقواعد الميثافيزيقا الإغريقية، والطبيعة اليونانية والأخلاق الهيلينية، ولم يكن حينذاك ممثلون كثيرون لهذه الروح اليونانية في الجزيرة العربية، ثم انطلق الإسلام شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً، فكان الانفتاح الحضاري الكبير على مشرق الأرض ومغربها، وبدأ العامل الثقافي يلعب دوره في التلاحم والتلاقي الفكري والعلمي مع تراث الشعوب الأخرى، بعد أن حُررت بقاع من الأرض شاسعة المدى، فانضوت في ظلال الثقافات المتفتحة الجديدة، فلم ينقض جيل النبي صلى الله عليه وسلم حتى ظهرت مسألة النص والتفسير والتأويل، ولحقت بها المسائل التي تقتدر غالباً بالعقيدة الدينية، كمشكلات القضاء والقدر والظاهر والباطن، وقضية الصفات الإلهية، وما ينبغي للروح من الصفاء بمعزل عن المادة أو عالم الأجساد، فكانت تلك المسائل في جملتها عوامل داخلية ساهمت في إنماء وإغناء الفكر الإسلامي وإثارته لتدفع به نحو مواقع ومواقف وتأويلات جديدة.<sup>17</sup>

ولم يكن هذا يدعو إلى الخوف والارتياح، ذلك أنّ القرآن قد حثّ المسلمين على إعمال الفكر وممارسة النظر، والسير في الأرض والسفر في أصقاعها للاعتبار من الأمم والحضارات الأخرى، كما أنّه أمرنا أن نتدبر في خلقه ونعمل الذهن في فهم آياته في إطار غاية ملتزمة وجدية تتحرك ضمن حرية مسؤولية لتعبر عن نظرتها الشمولية، ثم بدت الحاجة إلى "علوم الأوائل": من الطب وعلم الهيئة والهندسة والرياضيات والطبيعات والموسيقى والفلسفة... وتمثلت الحاجة هذه بالأفراد أولاً ثم بالجماعات. وكان من أبرز تلك المظاهر في بدء نموها هي الحركة العلمية، التي تبناها الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان (ت 85هـ) حيث كانت له "همة ومحبة للعلوم، وخطر بباله للصناعة (الكيمياء)، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصناعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل (رسمي) في الإسلام إلى لغة أخرى".<sup>18</sup> إلا أنّ الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، يعتبر خالد بن يزيد من المترجمين في عصره!<sup>19</sup> ومن المؤسف أنّه لم يُعثر على ترجمات تلك الحقبة، التي لم يبق سوى عناوينها فحسب.

## 2- حركة الترجمة في العصر العباسي:

لقد اكتفى الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي بالإشارة إلى العصر العباسي كنقطة بداية لاتصال المسلمين بالثقافة اليونانية ونقل تلك الثقافة

إلى العالم الإسلامي، إلا أنه وكما أسلفنا الذكر أنّ هناك إثباتات وشواهد تدلّ على أنّ الاتصال بين الفلسفة والفكر اليونانيين وبين الفكر الإسلامي بدأ منذ بدء الفتوحات الإسلامية الأولى<sup>20</sup> وما قبلها؛ ففي عصر بني أمية (40هـ-132هـ)، ما كادت تستقر الفتوحات في البلاد التي كانت تسودها الروح الهيلينية - ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب بل العراق وبعض المناطق الفارسية أيضاً - حتى بدأ التزاوج بين الأمم المحررة وبين الفاتحين، وقد ذكر ابن كثير: <sup>21</sup>"أنّ علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنّها لم تكثر فيهم ولم تنتشر، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها".<sup>22</sup> وقد نقل صدر الدين الشيرازي عن المطارحات للسهورودي (المقتول) حيث قال: "بأيديهم (أي المتكلمين الأوائل) مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتبهم من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أنّ كل اسم يوناني فهو فيلسوف، ووجدوا فيها كلمات استحسّنها: وذهبوا إليها وفرّعوها رغبة في الفلسفة، وانتشرت في الأرض وهم بها فرحون".<sup>23</sup>

إلا أنّ صدر الدين الشيرازي يصرّح بأنّ المتكلمين الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية، ولكنها ليست من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون بعد ذلك ومن الراجح أنهم قد عرفوا الأفلاطونية والفلاسفة المتأخرين من الرواقيين والأبيقوريين.

ومن الأسماء التي تلوح في أفق هذا الاتجاه الذي باشر الترجمة لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي عبد الله بن المقفع (ت 142هـ) وولده محمد بن عبد الله بن المقفع ، حيث يعتبر ابن المقفع الأب رأس قائمة النقلة والمترجمين بما امتاز به من فصيح القول وسلامة التعبير، ومنقولاته عن الفارسية معروفة ومشهورة ولكنها مفقودة الأصول.<sup>24</sup> أمّا ولده فقد ترجم كتاب "المدخل" ("إيساغوجي") "لفروريوس الصوري" (ت 204م) من اليونانية إلى العربية كما ذكر بول كراوس (1936م) في دراسة حول كتاب إيساغوجي (المدخل).<sup>25</sup>

ويضاف إليهما يحيى بن خالد البرمكي أول من عُني بتفسير وإخراج الكتاب المعروف بالمجسطي إلى اللغة العربية على يد نقلة مجوّدين - ويُعد الكتاب من أقدم النصوص الفلكية التي وصلت إلينا من مؤلفات بطليموس (ت 184م). ويبدو أنّ النقل والترجمة لم يقتصر على لغة واحدة فحسب، بل كان يجري في ظل لغات عديدة كاليونانية والعبرانية والسريانية والفارسية والعربية والهندية. وقد انتقد أبو حيان التوحيدي التعدد والتنقل من لغة إلى أخرى حتى الوصول إلى اللغة العربية حيث قال: "على أنّ الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلّت بخواص المعاني وأبدلت الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد، فلو كانت معاني اليونانية تهجس في أنفس العرب، مع

بيانها الرائع وتصرفها الواسع وافتتانها المعجز وسعتها المشهورة، كانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص".<sup>26</sup>

إذن لقد عرف المسلمون الفلسفة اليونانية قبل عصر المأمون وعصر المنصور من قبله عصر الترجمة الرسمي، فقد عرف المسلمون في تلك الحقبة الفلسفة اليونانية من طريقين، طريق المشافهة وطريق الترجمة والنقل؛ فالطريق الأول كان يعتمد على المناقشات والجدل بين المسلمين وغيرهم من أصحاب المدن المفتوحة. وكان ذلك أمراً تفرضه الضرورة لما احتوته الفلسفة من تصورات كانت تبدو -ولا زالت- متعارضة مع الدين، ذلك أنّ تاريخ الفكر الفلسفي منذ نشأته وحتى العصر الإسلامي وحضارته، تتازعته صور عدّة، وكان من أبرزها العقيدة، إلا أنّ جوانب هذا النزاع تختلف حدّة وتتباين منهجاً وهدفاً: فمثلاً لدى اليونانيين كان مصدر التأثير بالدين إرادة الفيلسوف بالذات، بمعنى أنّه لم يكن هناك إلزام عقائدي على الفكر، فالاختبار كان مصدره الإنسان الحكيم Le Sage ذاته بينما اختلف الموقف لدى الفلسفات الإنسانية التي ظهرت بعد قيام الأديان السماوية، حيث يلحظ فيها جوانب الالتزام المباشر وغير المباشر.

والعصور الإسلامية والعصور الأوروبية الوسطى تساقان كنموذج تأثير العقيدة على الفيلسوف، ولا جدال في أن الفلسفة الإسلامية تتصف بأنّها اتجاه عقلي وديني ظهر في ظل عقيدة جديدة متطورة متنامية تعي الفرد وملتزماته والجماعة وحاجاتها سواء بسواء. ولكن لا يجب تشبيهها

بالفلسفات الأوروبية في العصور الوسطى أو بالفلسفة المدرسية scolastique في أوروبا، لأنّ هذه الفلسفة كانت عبارة عن وقفة دينية خالصة مثلها رجال دين حقيقيون من أساقفة ورهبان لا غير، بينما الفكر الفلسفي في الإسلام لم يكن رجاله وأصحابه من هذه الفئة على الخصوص، بل كان هناك متكلمون وأصوليون ومتصوفة وفلكيون، رياضيون وأطباء ومناطق. ثم إنّ ظاهرة الدين الإسلامي ظاهرة دينية واجتماعية وسياسية، ذلك لأنّ الإسلام لم يكن يوماً دين كهنوت تختص به جهة بعينها وإن حاول البعض أن يجعل من الإسلام كذلك!<sup>27</sup>

إذن فالجدل والنقاش الذي حدث في القرن الأول الهجري بين المسلمين والمسيحيين حول القضاء والقدر، وحرية الإرادة، والكلام الإلهي وغيرها من المسائل الكلامية تعتبر من أهم الأسباب المؤثرة في بداية التفلسف عند المسلمين قبل دخول الترجمات اليونانية، ذلك أنّ الآراء التي كان يواجهها المسلمون من قبل المسيحيين كانت آراء مسيحية مطعمة بالفكر الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث بالخصوص، وكذلك فلسفات الأخلاق الرواقية الأبيقورية.<sup>28</sup>

أمّا الطريق الثاني وهو طريق النقل والترجمة فقد مرّ بمراحل متعددة ذلك لأنّ علوم الأوائل لم تنتقل إلى اللغة العربية دفعة واحدة كما هو معلوم، ويعتبر المؤرخون عصر الخليفة أبي جعفر المنصور بداية الدور الحقيقي للترجمة على اعتبار أنّ البداية التي حصلت في عصر بني أمية

كانت بداية غير منظمة وبصورة فردية؛ ففي عصر عمر بن عبد العزيز انتقل التعليم من الإسكندرية التي كانت عند ظهور الإسلام حاضرة العلم والفلسفة بعد أثينا وروما إلى أنطاكية وإلى حرّان، في أيام المتوكل وبعد ذلك انتشرت مدارس الفلسفة في أرجاء الدولة الإسلامية، وشملت الرّها وجنديسابور وكان السريان النصارى هم الذين يتولون التدريس في هذه المدارس وكانت لغتهم هي لغة التدريس تحت سمع الإسلام وبصره.<sup>29</sup>

وأول علم أعتني به من علوم الفلسفة هو علم المنطق والنجوم، وقد ذكر مؤرخو الفكر الإسلامي من المسلمين وغيرهم أنّ أقدم الترجمات للكتب اليونانية هي كتب أرسطو طاليس المنطقية الثلاثة في صُور المنطق وهي كتاب قاطيغورياس (الكليات) (les catégories) وكتاب باري أرمنياس (العبارة) وكتاب أنالوطيقا الأول (التحليل الأولي) إيساغوجي لفرفوروريوس، وكان صاحب هذه الترجمة هو عبد الله بن المقفع ترجمها لأبي جعفر المنصور، وقيل إن ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع هو المترجم.<sup>30</sup>

ثم تلا ذلك حركة كبيرة وعظيمة للترجمة رعاها الخلفاء العباسيون وبإشرافهم، حيث أسست دار الحكمة للعلوم والمعارف وكانت رئاستها قد أسندت إلى يوحنا بن ماسويه في أول القرن الثالث، ثم خلفه حنين بن إسحاق (311هـ) فقام حنين وابنه إسحاق بنقل وترجمة العديد من الكتب اليونانية إلى العربية كما أنّهم قاموا بإصلاح ترجمات سابقة وكان يسانداهم

مترجمون بارعون من أمثال ثابت بن قره، وقسطا بن لوقا النصراني البعلبكي ويحيى بن عدي، وهذا عن الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية.

والجدير بالذكر أنّ المترجمين لم ينقلوا ولم يترجموا المنطق الأرسطي وفلسفة أرسطو وأفلاطون فحسب بل لقد نقل هؤلاء المترجمون فضلاً عن ذلك كلّ الشروحات التي قام بها التلاميذ والمريدون، كما أنّهم نقلوا فلسفات أخرى مخالفة لفلسفة أرسطو مثل فلسفة الرواقيين والأبيقوريين والشكّاك، فقد ذكرهم الشهرستاني في "الملل والنحل"، وخاصة أهل المظال (الرواقيون) مثل خروستين وزينون.<sup>31</sup>

وذكرهم القفطي عندما قال في كتابه أخبار الحكماء: "إنّ في تقسيم حنين بن إسحاق وأبي نصر الفارابي لفرق الفلسفة إلى سبع فرق -فرقة هي شيعة كرسبيين وهم أصحاب المظلة، سمّوا بذلك لأنّ تعلّمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية".<sup>32</sup>

وتلقى هذه الفلسفة أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (257هـ) ثم تلاه تلامذته أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن كريب، وأحمد بن الطيب السرخسي، وأبو زيد أحمد البلخي، وقد اعتبرهم شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه **تجريد النصيحة** بفراخ اليونان وتلامذة الروم.<sup>33</sup> فلم يعتبرهم البعض فلاسفة الإسلام، ذلك أنّهم لا يمثلون الفلسفة الإسلامية بالمعنى الحقيقي وإنما هم شراح للفلسفة اليونانية أو قل هم عبارة عن امتداد للروح

الهيلينية في العالم الإسلامي، كما اعتبر هؤلاء الشراح التراث الأرسطي كوحدة فكرية كاملة وأنه محكوم بقانون العقل *la loi de la raison* الذي لا يتزعزع.<sup>34</sup>

ومن الخطأ القول أنّ المعتزلة ومن بعدهم الأشاعرة تعلموا المنطق عن الكندي ومدرسته الفلسفية، ذلك لأنّ علماء الكلام لم يقبلوا هذا المنطق جملة وتفصيلاً، إلا فيما ندر خاصة قبل القرن الخامس الهجري، باعتبار أنّ المنطق لا يمكن فصله عن الميتافيزيقا، إلا أنّ هذا الفريق من المسلمين تبني بعض آراء الرواقين كما أنّهم أضافوا أبحاثاً وتفصيلات جديدة على المنطق الخاص بهم.<sup>35</sup>

وقد تخبط الكثير من المستشرقين وعلى رأسهم ماكس مايرهوف حين اعتبر أنّ المعتزلة تأثروا بالكندي وأنّهم أخذوا منه المنطق، ثم يعلن من جهة أخرى أنّهم ليسوا بفلاسفة وإنّما هم رجال دين أصحاب نزعة عقلية وأنّهم لم يستخدموا المنطق في الدفاع عن الدين والعقيدة، ثم يعلن مرّة أخرى أنّ مناطق المسلمين كانوا ينظرون إلى المعتزلة نظرة استخفاف ودُئو باعتبارهم غير فلاسفة ولا منطقة.<sup>36</sup>

### 3- مراحل الترجمة في العهد العباسي

بدأت الترجمة، كما ذكرنا أعلاه، في عصر بني أمية، إلا أنّ الأمويين كانوا منشغلين بالفتوحات وتوطيد أركان الدولة وتأسيسها، فلم يُتاح للترجمة أن يتسع أفقها، ومع ذلك فقد خطت في أيامهم خطواتها

التمهيدية، ومثلت اهتماماً فردياً وجهداً شخصياً ، وانصرفت إلى الكيمياء والطب والفلك وفن العمارة، وأكثر الكتب التي ترجمت في هذه المرحلة دعا إلى ترجمتها، كما ذكرنا، الأمير الأموي خالد بن يزيد الذي استُبعد من الخلافة فانصرف إلى العلم، حيث يقول ابن النديم عنه: "أول من تُرجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء [...] فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان، ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة (الكيمياء) من اللسان اليوناني واللسان القبطي إلى العربية، وكان هذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة".<sup>37</sup> وربما يكون خالد بن يزيد قد استعمل أحد علماء مدرسة الإسكندرية الذي يُسمى "الإصطفن" (Etienne) في نقل بعض الكتب الطبية من اليونانية إلى العربية، ويرى المستشرق الإيطالي "تالينو" أنه ربما كان أول كتاب نُقل من اليونانية إلى العربية كتاب "أحكام النجوم" المنسوب إلى هرمس الحكيم. وهناك عدّة روايات رُويت عن الخلفاء الأمويين واهتمامهم بالترجمة وخاصة ترجمة كتب الطب والدواوين وذلك في عهد مروان بن الحكم (65هـ) وعمر بن عبد العزيز (101هـ) وفي هذه المرحلة نقلت كتب الطب والكيمياء من اليونانية إلى العربية والدواوين من الفارسية إلى العربية ومن القبطية إلى العربية.<sup>38</sup>

أمّا في العصر العباسي فقد عرفت الترجمة ثلاثة مراحل:

أ- المرحلة الأولى: تبتدئ من خلافة المنصور إلى وفاة هارون الرشيد وقد كان أبو جعفر المنصور (الذي حكم من 136هـ إلى 158هـ) شغوفاً بالطب والهندسة والفلك والنجوم، وهو أول من راسل ملك الروم طالباً منه كتب الحكمة والمعارف الأخرى، فبعث إليه كتاب أقليدس وبعض كتب الطبيعيات،<sup>39</sup> وجمع حوله صفوة مختارة من العلماء في مختلف المعارف، وشجّع المترجمين على النقل والترجمة، وأنشأ ديواناً للترجمة. كما نقل جورجios بن جبرائيل بن بختيشوع للخليفة المنصور كتباً كثيرة من كتب اليونان، وكان قد استقدمه من مدرسة جنديسابور التي كان رئيساً للأطباء فيها، فغدا طبيبه الخاص.<sup>40</sup>

ثم جاء الرشيد (الذي حكم من 170 إلى 193هـ) فاهتم بترجمة الكتب ووسع ديوان الترجمة الذي أنشأه جدّه المنصور، لنقل العلوم، وطلب من البيزنطيين بعد فتح عمورية تسليمه المخطوطات الإغريقية القديمة، وأشهر الكتب التي ترجمت في عهده كتاب المجسطي لبطليموس ومعناه الترتيب الكبير في علم الفلك، وعرفت هذه المرحلة مترجمين كثر منهم يحيى بن البطريق الذي ترجم كتاب السماء والعالم لأرسطو، ثم عبد الله بن المقفع الذي ترجم كليلة ودمنة وبعض الكتب الأرسطية، ويوحنا بن ماسويه الذي اختص بترجمة الكتب الطبية.

ب- المرحلة الثانية: تبتدئ منذ تولّى المأمون للخلافة وحتى وفاته، فقد حكم هذا الخليفة عشرين سنة (من 198هـ إلى 218هـ) وكان رجلاً يميل

إلى العلم والحكمة والمناظرة، حيث كان يجمع العلماء ورجال الفكر والأدب ليتناظروا في حضرته وكان يشاركونهم في مناظراتهم.<sup>41</sup>

وقد طالب المأمون مخائيل الثالث الإمبراطور البيزنطي أن يتنازل عن إحدى المكتبات الشهيرة في القسطنطينية حتى يتم الصلح بين الدولة الإسلامية والإمبراطورية البيزنطية.<sup>42</sup> وقد أرسل البعثات إلى بلاد الروم للحصول على الكتب حتى يتم نقلها وترجمتها إلى اللغة العربية.<sup>43</sup>

ومن أهم ما يميز حركة الترجمة في عصر المأمون أنّ هذا الخليفة الاستثنائي قد نظمها وجعلها نشاطاً رسمياً من نشاطات الخلافة، وأنفق من أجلها الأموال الطائلة، حيث كان يعطي لمن يترجم زنة ذهب ما ينقله من الكتب إلى اللغة العربية مثلاً بمثل.<sup>44</sup> في عام 215 للهجرة أنشأ المأمون مدرسة للترجمة في بغداد سُمّيت باسم "بيت الحكمة"، وقد اعتبرت بمثابة أكاديمية علمية وفلسفية، وقد كانت مقسمة إلى عدّة أقسام منها قسم النقل ويتألف بدوره من أقسام صغيرة حسب اللغات: اليونانية، والفارسية والسريانية والهندية... وقسم خاص بالتأليف، وقسم خاص بالبحث الفلكي والمرصد. وقد وُضع هذا البيت بأقسامه كلها تحت إشراف عالم أو عالمين، وهذا ما يُفسّر ورود اسم شخصين أو أكثر على أنّ كلاّ منهما صاحب بيت الحكمة، وأوّل من ترأس هذا البيت هو يوحنا بن ماسويه، وكان حنين الشاب أنشط من فيها من المترجمين، وبعد 25 سنة جدّد المتوكل هذه المدرسة وجعل حنين رئيساً لها، وأشهر المترجمين في عصر

المأمون هم يوحنا بن البطريق، والحجاج بن مطر، وقسطا بن لوقا البعلبكي، وعبد المسيح حنين بن إسحاق، وثابت بن قرة الصابئي. وقد كانت الترجمة في هذا الطور تتم من السريانية واليونانية إلى اللغة العربية، كما أن المترجمين قاموا بإصلاح الترجمات السالفة وخاصة ترجمات إسحاق بن حنين الفلسفية والرياضية على يد ثابت بن قرة، والذي بدوره قام بترجمة العديد من الكتب الفلكية والرياضية من تأليف إقليدس وأبلونيوس، ونيقوماخوس، وأوطولوقس، وبطليموس.<sup>45</sup>

**ج- المرحلة الثالثة:** والتي جاءت بعد وفاة المأمون واستمرت قرابة نصف قرن على وجه التقريب، عرفت نوعاً ما من الاستمرارية والاستقرار، ثم بعد ذلك بدأت عملية التفلسف تدب داخل العالم الإسلامي، فتوقفت الترجمة رويداً رويداً.

إنّ العصر العباسي شهد توسعاً وازدهاراً كبيرين للترجمة ويرجع ذلك لعدة عوامل:

**العامل الأول:** كثرة الجدل والحوارات والمناظرات التي شهدتها العصر العباسي بين أصحاب الفرق من المسلمين من جهة ثم بين هذه الفرق وبين أصحاب الديانات والطوائف الأخرى من جهة ثانية، مما حدا بهم إلى الترجمة ونقل الثقافة اليونانية والفارسية وخاصة كتب المنطق.

**العامل الثاني:** هو عامل علمي بحث، حيث اتسعت رقعة الإسلام واتصل المسلمون بالثقافات الأخرى، وتعرّفوا على المدارس التي كانت منتشرة في الأراضي المفتوحة مما دفعهم إلى التعرف عليها، فاضطروا بذلك إلى نقل كتب تلك الحضارات والأمم.

**العامل الثالث:** رعاية الخلافة الإسلامية للترجمة، حيث كان المنصور والرشيد ومن بعدهما المأمون، يأخذون على عاتقهم أمر حركة النقل، فعملوا على تنشيطها مستخدمين شتى السبل والأساليب المادية منها والمعنوية، وقد بذلوا جهودهم للحصول على الكنوز المعرفية الموجودة في المكتبات الرومانية وخاصة مكتبات القسطنطينية.

**العامل الرابع:** رعاية بعض الأسر والأفراد للترجمة، ولعلّ أشهر الأسر التي تميّزت بالترجمة أسرة موسى بن شاكر التي كانت مصدراً مالياً خصص لأعمال الترجمة، كما أقام بعض الأفراد مدارس خاصة لتعليم المترجمين وإصلاح ما يترجمون.

**العامل الخامس:** ترجمة الأمم الداخلة في الإسلام ثقافتها إلى العربية، حتى يتعرف عليها العرب من جهة وحتى يحافظون عليها خوفاً من الاندثار، وكان العنصر الفارسي هو السائد في العصر العباسي الأول حيث عكف نقلة الفرس على ترجمة تراثهم إلى العربية، سواء بسوء نية ضد السيطرة العربية أو

بحسن نية باعتبار أن الإسلام يحتوي ويستوعب جميع

الثقافات.<sup>46</sup>

#### 4- الترجمة تحت النقد

إنّ الشيء الذي يمكن تأكيده هو أنّه "لم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها، حتى أنه لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة"،<sup>47</sup> والتي كانت السبب المباشر الذي أدى إلى أن يتعرّش الإبداع الفلسفي أو يموت بين أيدينا.

وإذا كان البعض يعتبر أنّ الترجمة العربية في العصر الإسلامي الأول كانت أكثر أمانة وأدقّ تعبير، وأقرب إلى روح النص من الترجمات الحديثة لتلك الكتب، فإنّه لا يخفى على أحد أنّ أسلوب الترجمة الأولى، من حيث طبيعة اللغة التي صيغت بها تلك الكتب، كانت تتضوي تحت العربية حرفاً، ولكنها لا تتساب معها طريقة ومعنى، فعلى الرغم من عربيتها كانت تحمل أسلوباً هجيناً صاغه النقلة والمترجمون دون تبصّر وتدبر، فقد دونوا ترجماتهم بلسان عربي غير مبين، بل بأسلوب يوناني - أعجمي!<sup>48</sup> مما جعل الكتب المنقولة ذات لغة حَرْدَة، صعبة المنال، ركيكة التركيب والدلالة في كثير من الأحيان تخالف قواعد اللغة العربية في صرفها واشتقاقها، وإذا كان المترجمون قد وُفّقوا في كثير من الأحيان إلى إيجاد المصطلحات الملائمة، فلا يعني أنّ ذلك تمّ من الوهلة الأولى أو بالسهولة التي نتوهم، بل لقد عجزوا في كثير من الأحيان عن العثور على

لفظ عربي يؤدي المعنى فضلاً عن التراكيب والأمثلة المواتية لها، فقد استخدم الأوائل من المترجمين ألفاظاً من مثل الأرتماطيقى وفيزيقا، وقاطيغوراس، واسطقس، ثم أوجدوا بعد ذلك ما يقابلها بالعربية: الحساب والطبيعة والمقولات والعنصر؛ كما أنهم قالوا البيوطيقى والبريطوريقي والبولوجسمون فاستبدلوها بالشعر والخطابة والقياس على الترتيب.<sup>49</sup>

إذن لم تكن الترجمة في العصر الأول (الأموي والعباسي) بالأمر الهين واليسير، ذلك أنّ النقلة والمترجمين كانوا يشقون درياً جديداً ويرتادون أرضاً مجهولة ويندبون أنفسهم لعمل لم يسبقوا إليه، ألا وهو الترجمة إلى اللغة العربية، الكثير من المعارف والفنون والأفكار اليونانية والفارسية والهندية...

لقد كان عليهم أن يستوعبوا معارف علمية وفنونا وأفكارا جديدة عليهم كل الجدة، من حيث أغراضها ومعانيها، وكان عليهم أن يصوغوها بلسان عربي مبين وبعبارات وألفاظ ملائمة يتمكن القارئ العربي من تلاوتها وفهمها دون عسر، وليس كما يتوهم البعض من أنّ اللغة العربية كانت قاصرة في صياغاتها عن التعبير بشكل جزل عن الفكر الجديد! بل إنّ العكس هو الصحيح، فالعربية أقدر من غيرها في إغناء تراث كهذا التراث اليوناني لو تدبر ناقلو هذا التراث أصول اللغة العربية الدقيقة والواسعة، ثم إنّ الترجمة في غالبيتها مرّت وانتقلت من اليونانية إلى العبرانية-الآرامية، ومنها تمّت الترجمة إلى السريانية وبعدها إلى العربية،

وأدى هذا التثليث في الترجمة إلى إخلال وتحريف في النص وفي طبيعة العبارة ودلالاتها، "ولولا ذلك لكنا على معرفة تامة [كما يقول التوحيدي] ببيان اليونانيين ومعانيهم المبدعة، ولكانت الحكمة قد وصلت إلينا بلا شوب، وكاملة بلا نقص، وكان ذلك نافعا للغيل، وناهجا للسبيل ومبلغا إلى الحد المطلوب".<sup>50</sup>

ونظراً لأهمية الترجمة في الحياة الثقافية العربية الإسلامية، فقد استدعت أن تكون موضع نظر المفكرين والأدباء العرب فيتمعنون في أهدافها ومراميها وشروطها ولعل من أبرز من تطرق إلى هذه الترجمة وشؤونها أبو عثمان الجاحظ والتوحيدي، وابن النديم، ففي كتاب الحيوان، قال الجاحظ:<sup>51</sup> "ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية. ومتى وجدناه أيضاً قد تكلم بلسانين علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما، لأن كل واحدة من اللغتين تجتذب الأخرى وتأخذ منها وتعرض عليها. وكيف يكون تمكّن اللسان منهما مجتمعين فيه كتمكنه إذا انفرد بالواحدة، وإنما له قوة واحدة، فإن تكلم بلغة واحدة استفرغت تلك القوة عليها، وكذلك إذا تكلم بأكثر من لغتين على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات، ولما كان الباب من العلم أعسر وأضيق والعلماء به أقل، كان أشد على المترجم وأجدر أن يخطئ فيه ولن تجد البتة مترجماً يفي بواحد من هؤلاء العلماء"، ثم قال: "إن

الترجمان لا يؤدي أبداً قول الحكيم على خصائص معانيه وحقائق مذهبيه ودقائق اختصاراته وخفيّات حدوده، ولا يقدر أن يُوفيها حقوقها ويؤدي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل، ويجب على الجريء، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها والإخبار عنها على حقها وصدقها إلا أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصاريّف ألفاظها، وتأويلات مخرجها، مثل مؤلّف الكتاب وواضعه، فمتى كان -رحمه الله تعالى- ابن البطريق، وابن ناعمة، وابن قرّة وابن فهريز، وتيفيل وابن وهيلي، وابن المقفع مثل أرسطاطاليس؟! ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟<sup>52</sup>.

فالجاحظ يطرح جملة من القضايا المتصلة بإشكالية النقل والترجمة، والتي ما تزال جدية بالنظر والدراسة والتمحيص، ويمكن أن نصوغ تلك الإشكالات الجاحظية على شكل شروط يلتزم بها كل مترجم:

1- أن يكون المترجم عارفاً ومتخصصاً بالموضوع الذي يترجمه  
مثل الترجمة الفلسفية، يجب أن تكون من قبل شخص متمرس بالفلسفة.

2- أن يكون بيانه في الترجمة في وزن علمه بالموضوع الذي يترجمه.

3- أن يكون متقناً اللغتين المنقول عنها والمنقول إليها.

4- أن يكون عارفاً بأسلوب المؤلف وعباراته وألفاظه وتأويلاته.

وكتب ابن النديم في الفهرست، أنَّ أسوأ المترجمين في هذه المرحلة هو أبو بشر متى بن يونس (ت 329هـ) المنطقي المشهور حيث "كانت كتبه مطرحة مجفوة لأنَّ عباراته كانت عَفْطِيَّة (لكناء) غلقة"<sup>53</sup>.  
هكذا نرى الصورة مقلوبة، فنجد أنفسنا في دائرة من الإشكالات ولَّدَها فينا هذا التزاوج بين الترجمة ومشكلاتها وبين الفلسفة وشروطها، وكنتيجة لهذا الموقف نجد أن أسلوب فلاسفة الإسلام وخاصة المتقدمين منهم اصطبغ إلى حدٍ بعيد بذات المسحة الغربية التي اصطبغت بها الترجمة، فصارت تصانيفهم كأثها في صياغاتها صوراً مشابهة لأساليب أولئك النقلة والمترجمين.

نعم، إنَّ الفلسفة والعلم اليوناني بالذات لم يأتيا إلى العالم الإسلامي بفعل قوتها الحضاريَّة والسياسية، ولم تكن الفلسفة وسيلة لتحقيق غايات سياسية واجتماعية، بل إنَّ الذي ساق الفلسفة إلى الحضارة الإسلامية هو موجة الترجمة، أمَّا في العصر الحديث فإنَّ الأهمية التي حظيت بها الفلسفة إنَّما كانت لناحية ارتباطها بالعالم الغربي القوي المتحضر وكونها من رموزه ومعالم قوته. بعبارة أخرى إذا كان العلم والفلسفة مهمين في حدِّ ذاتهما في العصر الإسلامي الأول، فإنَّ أهميتهما في العصر الحديث والراهن، فرضها الاهتمام بالفوائد والنتائج التي توصل إليها العالم الغربي. وفي كلتا الحالتين فإنَّ الفلسفة ارتبطت عضوياً ومصيرياً بالترجمة فلا فلسفة عندنا إلا من خلال الترجمة!

## 6- أطوار الترجمة في الحضارة الإسلامية قديماً وحديثاً.

فالفلسفة إذن نشأت وتطورت عندنا وما زالت تتطور وتتشكل بواسطة أعمال الترجمة، كما أنّ هذه الأعمال الترجمة تعددت وتنوعت أشكالها واختلفت طرقها وتقلبّت أطوارها كما أرخت كتب تاريخ العلم في العالم الإسلامي جاعلة من القرن الثالث والقرن الرابع للهجرة، الفترة التي بلغت فيها الترجمة ذروتها.<sup>54</sup> فالترجمة والفلسفة لم تنترحزا عن موقعهما عبر مختلف مراحل العلاقة بينهما، وكان لهذا الجمود والتموقع على هذين الموقعين آثار معتبرة لمن أراد أن يقوم بالترجمة. ولقد مرّت الترجمة في العالم الإسلامي على عدّة مراحل أساسية:<sup>55</sup>

- **مرحلة ابتداء النقل:** وهي الترجمات الأولى التي وضعت لكل نص فلسفي يوناني، سواء كانت نقلاً مباشراً من اللغة اليونانية أو كانت بواسطة لغة ثانية غيرها، حيث يميّز هذا الطور بأنّ أول عهد للمجال التداولي الإسلامي العربي بالفكر المسمى فلسفة والذي يختلف عن حكم العرب وأمثالهم بتجريده العقلي وترتيبه المنطقي. كما أنّ الفلسفة اليونانية تميّزت عن ما أنتجه المجال التداولي الإسلامي من فقه وكلام وتفسير، وأصول وتصوّف، فالترجمة في المرحلة الأولى كانت هي الأصل، بينما كانت الفلسفة هي الفرع المتولد عن هذا الأصل، وعليه فإنّ العرب لم يعرفوا النظر الفلسفي المجرد والمرتب إلا من خلال النقول الأولى للمصنفات اليونانية، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ ما لحق الترجمات الأولى

من وجوه التعثر المختلفة سواء من حيث الغموض في المعنى أو العسر في اللفظ أو الاضطراب في التركيب أو التهلل في الأسلوب، فلا محالة أن تنعكس هذه الآثار في ممارسة الفكر العربي للنمط الجديد من النظر، فتدخل على هذه الممارسة وجوه من التعثر في المعنى واللفظ والتركيب والأسلوب، أدت إلى مزيد من الفروق بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، وبما أن تبعية هذا الفكر الفلسفي للترجمات الأولى، جلبت له من الضرر على قدر هذه الفروق، فقد لقي هذا الفكر أقصى المعارضة وأقوى المخاصمة من مختلف فئات "أهل المأصول" من محدثين وفقهاء وأصوليين وصوفية وعلماء كلام ولغويين وأدباء، ويرجع هذا الترسيخ للفروق والاختلاف وهذا التشديد للمصادمة التي وقع فيها المترجمون إلى أسباب مختلفة منها:

أ- القصور في ضبط المقتضيات التداولية العربية كضعف السليقة في اللسان العربي.

ب- تجاهل مضمون العقيدة الإسلامية.

ج- الجهل بالتوجه العملي للمعرفة الإسلامية.

كما يجب أن لا ننسى "أن لغة معظم هؤلاء المترجمين الأصلية هي السريانية، وأن عقيدتهم الغالبة أو الأصلية كانت المسيحية، فجاءت نقولهم الأولى على قدر من الركافة في العبارة والفجاجة في المضمون"،<sup>56</sup> ثم ألفت المترجمون بأفكار ومعتقدات توافق مضامين النقل، حتى أنهم لا

يرون الفروق حيث يراها المسلم والعربي، ولا يشعرون بآثارها في النفوس مثلما يشعر بها العربي المسلم.

- **طور استصلاح النقل:** يتمثل هذا الطور في حركة تنقيح الترجمات الواسعة التي دخل فيها بعض المترجمين من فلاسفة الإسلام، حيث قام هؤلاء بإصلاح الترجمة بما يتلاءم وعلى قدر الإمكان - مع بعض مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، فلما تمّ للنقلة والمترجمين والمتفلسفة تبين الفوارق بين "الفكر المنقول" و"الفكر المأصول"، دخلوا في أوسع مشروع نقلي مَيّز عطاءهم الفكري، ألا وهو إصلاح النقول بحسب المحددات والمقومات التداولية العربية الإسلامية، والمتمثلة في الأصول العربية؛ والعقدية والمعرفية!<sup>57</sup> وقد اتخذ هذا الإصلاح صوراً وأشكالاً مختلفة؛ منها ما يمكن أن يُسمى بـ"التلخيصية" وهي التي اشتملت عليها التلاخيص والجوامع والمختصرات، ومنها أيضاً ما يمكن أن يُسمى بـ"الترجمة الشرحية" وتمثلت في نصوص الشروح وشرح الشروح والحواشي؛ ومنها ما يُسمى بـ"الترجمة التفسيرية"<sup>58</sup> وهي التي ضمتها التفاسير على اختلاف أحجامها صغرى ووسطى، وكبرى. نعم لقد كانت هذه الأعمال من أعمال فلاسفة الإسلام، إلا أنّ طرق النقل المتبعة في هذه الأعمال هي ذاتها ومشابهة إلى حدٍ بعيد لأعمال المترجمين وقد لاحظ الغزالي في كتابه التهافت،<sup>59</sup> أنّ هناك مترجمين "لكلام أرسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار

ذلك نزاعاً بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام، الفارابي أبو نصر وابن سينا"، وكان أبو الوليد بن رشد في بعض مؤلفاته أقرب إلى الناقل المترجم منه إلى المؤلف المنشئ، لا سيما في تلخيصه، حيث يكون عمله عبارة عن تقويم لعبارة المنقول أي إصلاح له على وفق مقتضى التداول اللغوي العربي رافعاً قلق العبارة عن المنقول. ثم إن المترجم يُمارس على النصوص الأصلية ما يمارسه المؤلف، فقد كان مثله يلخص ويشرح ويفسر،<sup>60</sup> وإن كان قد غلب عليه التلخيص كما يشهد بذلك قول أحد المترجمين ألا وهو حنين بن إسحاق على ترجماته: "وقد كان ترجم هذا الكتاب إلى السريانية أيوب [الرهاوي] ثم ترجمته أنا مع الكتب التي ذكرتها قبله وبالغت في تلخيصه"،<sup>61</sup> وجاء هذا القول في معرض كلامه من كتاب جالينوس في علم سقراط بالتشريع.<sup>62</sup>

فالترجمة إذن في طورها الإصلاحي كانت هي الأصل الذي تفرع عليه النظر الفلسفي، فلما كان هذا الطور قد استبدل بالطرق المضيق في الترجمة طوقاً موسعة مثل الترجمة التلخيصية والترجمة الشرحية والترجمة التفسيرية، فقد تجلّى النظر الفلسفي في اشتغال الفلاسفة بوضع التلخيص والمختصرات والجوامع والشروح والتفاسير، غير أن هذه الترجمة الثانية، وإن لطفت من غلواء الفروقات بين النظر الفلسفي والنظر العربي، فإنها قصرت عن التقليل من تبعية الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي لأعمال الترجمة، إذ ظلّ هذا الإنتاج متخذاً لأشكالها وآخذاً بوظائفها ومن ثم فقد

ظلّ المتفلسف العربي الإسلامي منصاعاً للمنقول الفلسفي اليوناني، فقد انتشر بين فلاسفة الإسلام تقليد هذا المنقول الفكري، واستغرق هذا التقليد قرناً طويلاً.<sup>63</sup>

- **في طور استئناف الترجمة:** تجددت حركة النقل العربي الإسلامي للفلسفة وسائر المعارف الأخرى، منذ مطلع القرن العشرين، وأخذ المترجمون العرب والمسلمون ينقلون الأعمال الفلسفية التي أنتجتها أوروبا الحديثة، إلا أنّ هذه الحركة لم تبلغ ما بلغته حركة النقل في المرحلة الأولى من حيث الاتساع والتنظيم ولا ما بلغته حركة النقل الإصلاحية من الضبط والتوجيه، إلا أنّ هذه الحركة اصطنعت لنفسها المعلم الأول الخاص بها - باعتبار أنّ أرسطو هو المعلم الأول للترجمات القديمة - الذي هو ديكارت، ثم إن! النقلة الجدد ليسوا جاهلين بمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، جهل نقلة المرحلة الأولى به، فإنّهم (أي النقلة الجدد) من أصل عربي، فنشأوا على الكلام باللسان العربي، على خلاف أسلافهم الذين كانوا من أصل أعجمي، فتعاطوا تعلّم اللسان العربي. ثمّ إنّ الترجمة للأعمال الفلسفية التي جرت في هذا الطور الأخير ليست منقطعة عن باقي الترجمات الأدبية والعلمية والسياسية، وهذا عكس ما حدث في الترجمات الأولى التي ركّزت بشكل أساسي وكلّي على الفلسفة، والمنطق، والمعارف، التي كانت مندرجة تحت الفلسفة الأمّ، من طب وفلك وكيمياء ورياضيات...<sup>64</sup> ثمّ إنّ أغلب المترجمين في ذلك العصر لم يكونوا من ذوي

الاختصاص، أي من أهل الحكمة، ولم يكونوا يتقنون اللغة العربية إلا ما ندر منهم، واهتمامهم بالفلسفة كان لاعتبارات مادية بحثة في أغلب الأحيان وبإيعاز ورعاية الدولة، ثم أنه لم يكن المفكر و"المبدع" العربي الإسلامي حين ذاك كثير الاهتمام بالفكر اليوناني ولا بترجمته في ذلك الوقت، وخاصة قبل القرن الرابع مما جعل من الترجمة عملاً اتباعياً وليس إبداعياً، عملاً تقليدياً وليس تأصيلياً، فإذا كانت الفلسفة هي حب الحكمة على أقل تقدير فإن المترجمين لم يكونوا في غالبيتهم من محبي الحكمة ولا من عشاقها. والحكمة بلا محبة أو بلا عشق، لا تعطي إبداعاً ولا تؤسس تأصيلاً بل اتباعاً وتقليداً.

أما الواقع الجديد للفلسفة في البلاد العربية والإسلامية فهو عبارة عن اقتباس عشوائي تارة من واقع الرغبة في الإبداع وإثبات القدرات أو بمقتضى الضرورات السياسية والإيديولوجية، ومن منطلق التأليف والترجمة بنية التدريس والتعليم في أفضل الحالات، ذلك أن المترجمين الجدد قلما بادروا إلى الترجمة من منطق حب الفلسفة وعشقها، بل غالباً ما كان اختيارهم وترجمتهم للكتب مرهوناً بدوافع خارجية عن مجال التفلسف والإبداع الفلسفي، ولأن الفلسفة أريدت لغرض آخر فإنها لم تتجذر ولم تعط الثمار المنشودة.

لا ينبغي مقارنة الفلسفة بالعلوم لا من حيث التأثير ولا من حيث الفوائد المرجوة منهما، فالعلوم لها واقع تطبيقي، وليست بمنأى عن التقنية

في عصرنا الحالي، ولها فوائد ظاهرة وهذا ما يدعو إلى تعلّمها أي من أجل منافعها وفوائدها المباشرة.

في المقابل ليس للفلسفة فوائد يُمكن تحديدها، وهي وإن عدّت كسائر المعارف في كونها مجرد معلومات مكتسبة وللتعلم فقط، فعندها لن تُعدّ شجرة المعرفة وجذورها، وربما لن تكون سوى خشبة مسندة. إنّ الفلسفة لها جسم وروح، والذي يدرس في الثانويات والجامعات تحت اسم الفلسفة ويمكن تعلمه إلى حدٍ ما إنما هو جسدها بل ربما هو ما يشبه الجسد. على أنّ الجسم هو الذي تدبّ فيه الروح في الوقت المناسب لدى المبدعين، وحينها فقط تكون الفلسفة مصدر التطور والتغيير، وإلا فإنّ تعلّم اللغات والاصطلاحات ومعاني الفلسفة ومفاهيمها وأساليب الاستدلال، على الرغم من أنّه أمر ضروري ومهم في ذاته إلا أنّه لا يمثل حقيقة الفلسفة.

فعندما يُقال أنّ الميتافيزيقا والفلسفة هي أساس العلم،<sup>65</sup> وقاعدة الحضارة الجديدة في أوروبا منذ عصر غليليو وديكارت وبُكون، فإنّه لا ينبغي تصوّر صرح العلم يُشيدّ بمجرد حصول الترجمة والتعليم ونشر بعض المدونات الفلسفية. ذلك أنّ الفلسفة ليست مقدمة للعلم، ولا يمكن تفكيكها بأسلوب البحث العلمي... فالفلسفة هي حبّ للحكمة وهذا يعني التمسك والتعلّق بأصل ومبدأ المعرفة، وكذلك امتلاك الأذن الصاغية للكلام بمعنى آخر أن تكون هناك رغبة وهمة وعشق، فالفلسفة أو التفلسف

لا يتحقق عن طريق الترجمة والتقليد والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى بدوافع سياسية إيديولوجية أو بدوافع تعليمية فقط دون أسس إبداعية. إذن، فالسبب الأساسي الذي أدّى إلى اعوجاج الفلسفة وتهافتها بين أيدينا، هو الترجمة، ثم إنّ هذا الاعوجاج والموت الذي أصاب قديم الفلسفة العربية الإسلامية وحديثها إنما هو لكونها ابنة التقليد الذي لم ينقطع حبله.

### الهوامش

- (1) ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط6، 1997، ج11، ص 66.
- (2) الفيروز آبادي: قاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1993، ص 1399.
- (3) أطلس d.t.v. الفلسفة، مجموعة من المؤلفين الألمان، ترجمة جورج كتورة، بيروت، المكتبة المشرقية، ص 27.
- (4) ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، الطبعة الرابعة، 1980، ص 41.
- (5) جعفر آل ياسين، الفكر الفلسفي عند العرب، بيروت، دار المناهل، ص 50.
- (6) ماكس مايرهوف، مرجع سابق، ص 47-52.

(7) المرجع نفسه، ص 53-54.

(8) المرجع نفسه، ص 55.

(9) Bertrant Russell, Hitoire de la philosophie occidentale, tra.Hélène Kern, éd.Gallimard, Paris, 1952, p 436.

(10) انظر كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ت.ج. دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار النهضة العربية، بيروت ط 5-1981، ص 20-25. وكذلك كتاب مراكز البحث عند المسلمين، علي بن إبراهيم النملة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط 1، 1992، ص 42-45.

(11) ماكس مايرهوف، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 52.

(12) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق ص 25-34.

(13) ماكس مايرهوف، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 52.

(14) المرجع نفسه، ص 50.

(15) المرجع نفسه، ص 56.

(16) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط9، 1999، ج 2، ص 103.

(17) الفكر الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص 61-66.

(18) ابن النديم، **الفهرست**، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1338 هـ، ص 338.

(19) الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار الخانجي، دون تاريخ، ج 1، ص 328.

(20) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، ص 19.

(21) ابن النديم، **الفهرست**، مرجع سابق، ص 338.

(22) جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت ص 12.

(23) **صدر المتألهين**، صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة الحكمة المتعالية، طبعة طهران، ص 17.

(24) ابن النديم، **الفهرست**، مرجع سابق، ص 118.

(25) انظر **التراجم الأرسططالية**، المنسوبة إلى ابن مقفع، بول كراوس، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 101-120.

(26) أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق د. علي شلق، بيروت، دار المدى، ط 1، 1986، ص 164.

(27) **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 105.

- (28) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 105-108، وكذلك التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 21.
- (29) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 111.
- (30) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 23.
- (31) الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار الفكر، ج 1، ص 237.
- (32) القفطي، أخبار الحكماء، تحقيق يوليوس، ليبرس، ليبزغ، ديتريخ، 1903، ص 25.
- (33) نقلاً عن مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 26.
- (34) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (35) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 30.
- (36) انظر: ماكس مايرهوف، كتاب تراث اليونان في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 97.
- (37) ابن النديم، الفهرست، مرجع سابق، ص 352.
- (38) الفهرست، مرجع سابق، ص 352.
- (39) الحاجي خليفة، كشف الظنون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ص 679.
- (40) انظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، في طبقات الأطباء، القاهرة، المطبعة الوهبية، ط 1، 1882، ج 1، ص 123.
- (41) صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، ص 47.

- (42) ديوراني، ول وإيريل، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، بيروت، دار الجيل، 1988، ج 13، ص 177.
- (43) ابن النديم، الفهرست، مرجع سابق، ص 532.
- (44) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ص 260.
- (45) انظر: ماكس مايرهوف، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 57.
- (46) محمّد الحاد حسن الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، 1993، ص 26.
- (47) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، بيروت المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص 19.
- (48) المقابسات، المقابسة 63، مرجع سابق، ص 164 وما بعدها.
- (49) انظر، فريد جبر، "الأورغانون"، دائرة المعارف، بإدارة افرام البستاني، بيروت 1971، المجلد 10، ص 120.
- (50) التوحيدي، المقابسات، المقابسة 63، مرجع سابق.
- (51) أبو عثمان الحاجظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ط 1، 1996، ج 1، ص 76.
- (52) أبو عثمان الحاجظ، كتاب الحيوان، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 75-76.

- (53) ابن النديم، **الفهرست**، مرجع سابق، ص 367.
- (54) عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، بيروت، دار القلم، 1979، ص 11.
- (55) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة-1- الفلسفة و الترجمة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1 1995، ص 84.
- (56) **فقه الفلسفة -1-**مرجع سابق، ص 85.
- (57) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996 ص 244-245.
- (58) انظر الكتاب القيم لجمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، المغرب، دار توبقال، ط1، 1986، ص 5.
- (59) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط4، 1966، ص 77.
- (60) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، بيروت، المركز الثقافي العربي ط 1، 1998، ص 318.
- (61) انظر عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، ص 161.
- (62) **المرجع نفسه**، والصفحة نفسها.
- (63) عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، مرجع سابق، ص 172.

(64) **فقه الفلسفة-1** - مرجع سابق، ص 85

(65) أنظر رنيه ديكارت في كتابه تأملات ميتافيزيقية

### قائمة المراجع بحسب ظهورها

-ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ط6، 1997، ج11، ص 66.

-\_الفيروز آبادي: **قاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1993، ص 1399.

-**أطلس d.t.v. الفلسفة**، مجموعة من المؤلفين الألمان، ترجمة جورج كتورة، بيروت، المكتبة المشرقية.

\_ عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، بيروت، دار القلم، الطبعة الرابعة، 1980.

-جعفر آل ياسين، **الفكر الفلسفي عند العرب**، بيروت، دار المناهل.

-Bertrant Russell, Hitoire de la philosophie occidentale, tra.Hélène Kern, éd.Gallimard, Paris, 1952, p 436.

-ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت ط1، 1981.

-**مراكز البحث عند المسلمين**، علي بن إبراهيم النملة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط 1، 1992.

- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط9، 1999، ج 2.
- ابن النديم، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1338 هـ.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار الخانجي، دون تاريخ، ج 1.
- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، 1984.
- جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.
- صدر المتألهين، صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة الحكمة المتعالية، طبعة طهران.
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق د. علي شلق، بيروت، دار المدى، ط 1، 1986.
- الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار الفكر، ط1، 1999.
- القفطي، أخبار الحكماء، تحقيق يوليوس، ليبرس، ليبزغ، ديترخ، 1903.
- الحاجي خليفة، كشف الظنون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، في طبقات الأطباء، القاهرة، المطبعة الوهيبية، ط 1، 1882، ج 1.

- صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2003.
- ديورانت، ول وإيريل، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، بيروت، دار الجيل، 1988، ج 13.
- محمد الحاج حسن الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، 1993.
- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، بيروت المركز الثقافي العربي، ط1، 1999.
- فريد جبر، "الأورغانون"، دائرة المعارف، بإدارة افرام البستاني، بيروت 1971، المجلد 10.
- أبو عثمان الحاجظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ط 1، 1996، ج 1.
- \_ عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت، دار القلم، 1979.
- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1 1995.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.

-جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، المغرب، دار توبقال، ط1،

1986،

- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مصر،

دار المعارف، ط4، 1966.

- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، بيروت، المركز الثقافي العربي

ط 1، 1998