حولية كلية الآداب والعلوم الاجتماعية

العدد الثاني عشر

١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م

ترجمة التراث اليوناني
وأثرها على الحضارة الاسلامية

الدكتور فتح الله خليف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

تتردد في أيامنا هذه عبارة ، أشعر بكثير من الاستياء لسماعها ، وأعني بها عبارة «فكر مستورد» . ووصف الفكر بأنه مستورد فيه تسوية بين الفكر والبضاعة التي يستوردها التجار . واستعارة كلمة «مستورد» من عالم التجارة إلى عالم الفكر شيء لا يقبله ذوق .

إن مثل هذه الألفاظ الغريبة على حياتنا الفكرية لم تخطر أبداً على بال المفكرين الإسلاميين الذين أسهموا في بناء الحضارة الإسلامية ، إنما أطلقوا على تراث من سبقهم من الأمم عبارة في غاية التهذيب هي «علوم الأوائل»[1] . وهذه التسمية تحمل في طياتها تقدير المسلمين لكل فكر إنساني سبقهم . وهذا التقدير يتجلى في تلك الرعاية الفائقة «لعلوم الأوائل» ، وبالذات العلوم اليونانية من قِبَل خلفاء المسلمين ، وحرصهم على نقل «علوم الأوائل» إلى اللغة العربية . ومن المعروف أن النشاط الرسمي بدأ من قبل الدولة الإسلامية في ترجمة التراث اليوناني في عصر المأمون في نهاية القرن الثاني للهجرة .

ويذكر ابن النديم في كتاب الفهرست قصة طريفة في السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد . يقول ابن النديم إن الخليفة المأمون رأى فيما يرى النائم رجلاً أبيض اللون ، مشرباً حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، أشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالساً على سريره .

أمـا جنـديشابور فكانت مقر المدرسة الطبية المشهورة التي أسسها كسرى الأول ، ومنهـا استمـد المسلمـون الكثـيرَ من أطبـائهم ومترجميهم وخاصة آل بختيشوع الذين كان لهم شأن يذكر في تاريخ الترجمة والطب العربي .

أمـا حَران فكانت ملجأَ الوثنيةَ اليونانيةَ بعد أن أغلق جوستنيان المدارسَ الفلسفية في الغـرب . وقـد أمـدت المسلمين بطائفة من العلماء والمترجمين على رأسهم ثابت ابن قرة[٤] .

ولم يلتفت المسلمون إلى جنس أو عقيدة في بحثهم عن مترجمين ينقلون إليهم ثمرات الحضارات الإنسانية . فقد استعانوا بالفرس والهنود والصابئة واليهود والمسيحيين[٥] .

وهناك عنصر آخر له وزنُه على التأثير الذي وقع تحتَه المأمون وإنشغالِه بالفكر اليوناني وهو أنه كان يعيش بين المسلمين كثيرٌ من الجواري الروميات ممن لهن حظٌ كبيرٌ من الثقافة ، وكن يقمن بوظائف التربية والخدمة في بيوت الخلفاء والعظماء فكان لهن بلا شك تأثيرٌ في تعريف بعض الأوساط ببعض نواحي الفكر اليوناني . ولا شك أن دراسة حياة المأمون ومجتمع القصور في عصره يمكن أن تنير أمامنا الطريق للكشف عن هذاالتأثير والانشغال بالفكر اليوناني في اليقظة والمنام جميعاً .

ثالثاً : تدل هذه الرؤية على قوة تأثير المعتزلة على المأمون ، فالحسن يعرف بالعقـل أولاً ، ثم بالشرع ثانياً ، ثم بالإجماع ثالثاً . ونحن نعرف أن المعتزلة قدمت العقل على النقل ، وأخضعت النقل للعقل . فالعقلُ عند المعتزلة قادرٌ بقوته الذاتية وبغير معونة الشرع على الحكم بإيجاب ما يجب : وأول ما يجب على الإنسان في مذهب المعتزلة معرفةُ اللَّهِ بالعقل ، وبعد ذلك يجب على الإنسان أن يأخـذ عن الرسول أو عن السمع ما لا يوافيه به عقلهُ من معرفة الله . بل إن

الإنسان الذي لا يعرف اللَّهَ بعقله ، ولم يتيسر له أن يتلقى معرفةَ اللَّهِ بواسطة الوحي ، هذا الإنسان مسئول ويستحق العذاب وغير معذور لعدم وصول السمع إليه ؛ وذلك لأن العقل كفيل بأن يعطيه من معرفة الله ما يدفع عنه هذا الجهل . كذلك فإن العقلَ قادرٌ بقوته الذاتية على التمييز بين الخير والشر أو الحُسْن والقبح من غير معونة الشرع . بل إن خيريةَ الأفعالِ وشريتَها أو حسنَ الأفعالِ وقبحَها لا ترجع إلى الأمر بها أو النهي عنها من قِبَل الشرع ، لكن الحسنَ والقبحَ صفتان ذاتيتان للأفعال في مقدور العقل الكشف عنها .

هذا التيار العقلي المعتزلي قدر له أن يظل من أنشط روافد الفكر الإسلامي المتدفق طوال خمسةِ قرونٍ كاملةٍ منذ القرن الثاني للهجرة حتى القرن السابع الهجري . ولم يتخلف أهلُ السنةِ والجماعةِ من الأشاعرة الذين جاءوا بعد الأشعري ونصروا مذهبَه عن متابعة هذا التيار . فالإمام فخر الدين الرازي المتكلم الأشعري يقرر صراحة في كتاب أساس التقديس :

«الفصل الثاني والثلاثون : في أن البراهين العقلية إذا صارت مُعَارضَةَ بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ أعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ، ثم وجدنا أدلةً نقليةً يُشعر ظاهرُها بخلاف ذلك فهنا لا يخلو الحالُ من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقلِ والنقلِ ، فيلزم تصديق النقيضين ، وهو محال . وإما أن يبطلَ فيلزم تكذيبُ النقيضين ، وهو محال . وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطلٌ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحةَ الظواهرِ النقلية إلا إذا عَرفنا بالدلائل العقلية إثباتَ الصانعِ وصفاتِه وكيفيةَ دلالةِ المعجزة على صدق الرسول وظهور المعجزات على محمد عليه السلام . ولو جوزنا القدحَ في الدلائل القطعية صار العقلُ متهماً غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبولَ القول في هذه الأصول . وإذا لم تثبت هذه الأصولُ خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدةً . فثبت أن القدحَ في العقل لتصحيح النقل يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً ،

وأنه باطل . ولما بطلت الأقسامُ الأربعةُ لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقليةِ القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غيرُ صحيحةٍ ، أو يقال إنها صحيحةٌ إلا أن المراد منها غير ظواهرها»[٦] .

ولم يقف أهل السنة عند هذا الحد من الاعتداد بالعقل فذهبوا في الشوط إلى نهايته وأعلنوا صراحة أن المسلم لا يصح إسلامُه حتى يكونَ قبل بلوغه شاكاً غيرَ مصدقٍ ، واشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليه فور أن يراهق البلوغ[٧] .

كل ذلك يدعونا إلى مراجعة شاملة للأحكام التي ألفناها عن هذه المذاهب ؛ لكي نُوقظ في أنفسِنا جذوةَ العقل ، لأن العقلَ أعدلُ الأشياء توزعاً بين الناس كما يقول ديكارت ، وهو النور أو الشمعة التي وهبها اللَّهُ لنا «وقبيح ممن أُعطي شمعة أن يطفئَها ويمشي في الظلام» كما يقول ابن الجوزي[٨] .

وقد آن لنا أن نبدد هذا الظلام الذي خيم علينا زماناً طويلاً إن أردنا أن ندفع بتراثنا إلى النور . ولنا في رسول الله قدوةٌ . فإنه عليه السلام كان متعبداً بشريعة العقل قبل الوحي كما يقول بعضُ علماءِ أصولِ الفقه ، ولا شك أن التعبد على شريعة العقل كان جزءاً من الإعداد الإلهي للنبي ليصبحَ في مستوى تلقي الوحي والقيام بتبعات النبوة ، مثلما كان السمو الخلقي الرفيع الذي اتصف به قبل بعثة نبيا .

هذه بعض الملاحظات على رؤية المأمون التي كانت سبباً مباشراً لاتخاذ هذا القرار الخطير بترجمة الآثار اليونانية إلى اللغة العربية . لكن عناية المسلمين بالتراث اليوناني بدأت مبكراً في عصر الأمويين . فمن الثابت تاريخياً أن أول ترجمة أو نقل حصل في الإسلام كان بفضل طبيب اسمه ماسرجويه ، وهو سرياني عاش في العصر الأموي ونقل كتاباً يسمى بالعربية الكُنّاش لأهرُن ، وهو كتاب

في الميكانيكا أو كما كانت تُسمى في هذا الوقت «الحيل»[٧] . ويُروى أن عمر بن عبدالعزيز عندما عُرض عليه أمرُ الترجمةِ حَفِظَ الكتابَ عندَه عدةَ أيامٍ ، واستخارَ اللَّهَ في ذلك ، ثم أذن بنقله إلى اللغة العربية . فكان هذا بلا شك حدثاً مهماً في التقريب بين الأفكار وفي نقل معالم حضارة إلى حضارة أخرى .

وليس بين أيدينا كثيرٌ من هذه الأعمال المترجمة إلى العربية في عصر الأُمويين . ولكن مما لا شك فيه أن الترجمة ازدهرت في عصر العباسيين وتم نقل معظم الكتب الفلسفية لأرسطو وبعض محاورات أفلاطون وتاسوعات أفلوطين التي نسبت خطأ إلى أرسطو . هذا فضلاً عن ترجمة كتب الطب والفلك والهندسة .

ولم يكن هذا النقل هيناً فقد واجه المترجمون صعوبات كثيرة فاللغةُ العربية لم تكن ذاتَ عهدٍ بهذا النوع من العلوم على الإطلاق ، ولم يكن هناك أيُ تمهيدٍ لجعلها صالحةً لقبول هذه الأفكار التي هي من إنتاج شعب غريب ذي حضارة غريبة وعقلية مختلفة عن العقلية العربية كل الاختلاف . فاللغةُ العربيةُ لا تتصل باللغة اليونانية من أي جهة من جهات القرابة اللغوية . فكان عملُ المترجمين إذن عملاً ينطوي على جرأةٍ وشجاعةٍ يقل أمثالُها في تاريخ الحضارات . ذلك أن الرومان مثلاً قد سبقوا العرب ، وكانت لهم حضارةٌ عظيمةٌ ، وقد جاءوا بعد اليونان وأخذوا عنهم العلوم ، ولكنهم لم يترجموا الآثار اليونانية على نحو ما ترجمها العرب . وكان المثقفون منهم يعرفون الأفكارَ اليونانيةَ من أدب وفلسفة بعد أن تعلموا اللغةَ اليونانية . وكان من الصعب عليهم أن يتكلموا في الفلسفة والعلوم اليونانية بلغتهم أي باللغة اللاتينية . فتعلمَ الغالبُ لغةَ المغلوب ، ولذلك قيل بأن الرومانَ قد غزت اليونانَ حربياً ، ولكن اليونانَ قد غزتهم وأخضعتهم ثقافياً ، ذلك لأن الرومان كانوا يفاخرون بمعرفتهم لليونانية والحضارة اليونانية في لغتها . أما العرب فكانوا أجرأ من الرومان ، وبدلاً من حمل المثقفين منهم على تعلم لغة قديمة فإنهم نقلوا ما أنتجه السابقون إلى لغتهم .

وهنـاك صعـوبـاتٌ أخرى كانت تعترضُ المترجمين ، منها أن طبيعة اللغة العربية مختلفة في تراكيبها وفي طرقها الخاصة بالتعبير عن اللغة اليونانية . وأولُ اختلافٍ هو مثلاً طريقةُ الإسنادِ . فاللغةُ العربيةُ لا تحتاج إلى فعل للدلالة على الإسنـاد في القضية الخبرية البسيطة . ولهذا أهميةٌ كبيرةٌ ؛ لأن أداةَ الإسنادِ أو الرابطة كما يقال في المنطق لها وظائف مختلفة أهمها التعبير عن الوجود ، بينما تكاد تخلو اللغةُ العربيةُ من تعبير مشابه عن معنى الوجود .

انتبـه إلى هذه الصعـوبـة المترجمون فعمدوا إلى اختراع لفظة للدلالة على الرابطة هي ضمير الغائب ، فقالوا مثلاً : سقراط هو مائت ، في الإنجليزية Socrates is mortal . وقالوا عن مصدر الربط الهوية . فالهوية تساوي being أو être في اللغات الأوروبية .

أمـا الفرس فلم تعجبهم كلمة الهوية وفضلوا استعمال كلمة هستية وهي مصدر من هست أي وجود . فهستيةُ الشيء بمعنى وجوده .

وهناك صعوبات أخرى من صنف آخر غير اللغة ، ونعني بها الصعوبات الخـاصـة بالعقلية ، فالعقلية اليونانية كانت متعودة على فكرة تعدد الآلهة ، ومتعودة على تأليه بعض الموجودات . فمثلاً يكثر في اللغة اليونانية وصفُ النفس بأنها إله أو التعبير عن الموجودات ذات الرتب العالية بأنها آلهة . ولا حرج في اللغة اليونانية من مثل هذه التعبيرات ، لكن لا يمكن أن تُستساغ مثل هذه التعبيرات في اللغة العربية خصوصاً بعد ظهور الإسلام .

وكان للعرب في الترجمة طريقتان : طريقة الترجمة الحرفية وبمقتضاها كان ينقل المترجم النص اليوناني إلى اللغة العربية حرفاً حرفاً أو كلمة كلمة . وهي طريقةٌ بدائيةٌ وصعبةٌ جداً وعقيمةٌ ولا يمكن استساغتها . وتوجد نماذجُ كثيرة من هذه الترجمة أشهرها ترجمة بشر بن متى لكتاب الشعر لأرسطو . هذه الترجمة هي

من الدقة والأمانة بحيث سوغت للمهتمين بالآثار اليونانية وبكتاب الشعر لأرسطو على الخصوص أن يتمموا ما في النص اليوناني من نقص بواسطة هذه الترجمة العربية .

ثم عَرِف العربُ الترجمةَ بالمعنى ، أي قراءة النص ، ثم تحويله إلى فكرة ، ثم التعبير عن هذه الفكرة باللغة التي يُراد الترجمةُ إليها .

وقد وجد العربُ مؤلفاتٍ يونانية مكتوبة باللغة السريانية فنقلوها مباشرة من السريانية إلى العربية دون أن يمروا بالنص اليوناني . فقد كان يحدث أحياناً أن ينقل عالمٌ النصَ اليونانيَ من اليونانية إلى السريانية لمعرفته باليونانية والسريانية ، ثم يتولى عالم آخر النقل من السريانية إلى العربية لمعرفته بالسريانية والعربية .

ولذلك فإننا نعتبر اللغةِ السريانية واسطة ذات أهمية كبرى في نقل العلوم اليونانية إلى اللغة العربية .

كذلك وجد العرب مؤلفات يونانية باللغة الفارسية المتوسطة ، فترجمت هذه المؤلفات من الفارسية إلى العربية دون المرور على النص اليوناني .

وقد نقلت عن الفارسية المتوسطة كتب لأرسطو لا سيما بعض كتبه في المنطق . ويبدو أثرُ النقلِ من الفارسية إلى العربية واضحاً في الاختلاف حول المصطلحات المنطقية مثل اصطلاحات المقولات مثلاً . فالناقل الفارسي كان يستعمل كلمةَ العين بدل الجوهر . ومن الطريف أن العرب كانوا يفضلون استعمال كلمة الجوهر الفارسية بينما يفضل الفرس كلمة العين العربية . ويبدو أن السبب في ذلك أن العرب لم ترقهم كلمة عين لأنها من الألفاظ المشتركة ، فتقال على العين المبصرة وعلى البئر وعلى وجيه القوم وعلى الجاسوس ، وبذلك لا تدل نصاً على معنى معين ففضلوا استخدام كلمة جوهر الفارسية . على أن كلمة العين قد تسللت من المنطق إلى علم الكلام وظلت هي المصطلح المفضل لدى

علماء ما وراء النهر من أهل السنة من الماتريدية أصحاب الإمام أبي منصور الماتريدي[١٠] .

كذلك كان الناقل الفارسي يستعمل كملة الجدَة بدل المِلْك أو مقولة له أي Avoir . وقد ظلت كلمة الجدة هي المفضلة لدى المناطقة العرب الذين اشتغلوا بالتأليف في المنطق الأرسطي من أمثال الإمام أبو حامد الغزالي ، فهو يستخدم الجدة للدلالة على مقولة الملك في كتابه معيار العلم في فن المنطق .

ومن المؤسف أن بعض المناطقة الذين يكتبون في المنطق ويشتغلون به اليوم تغيب عنهم هذه المصطلحات ، مع أن المصطلحات والصيغ جزء من المنهج العلمي ، ومن تاريخ العلم .

إذن فاللغة السريانية واللغة الفارسية من أهم وسائط النقل عن اليونانية إلى العربية . وهناك لغاتٍ أخرى أقل شأناً من السريانية والفارسية مثل اللغة القبطية إذ يقال أن خالد بن يزيد بن معاوية استعان ببعض رهبان القِبْط في نقل كتب الصنعة أي الكيمياء من اللغة القبطية إلى اللغة العربية .

هؤلاء المترجمون لم يكونوا مجرد نقلة ، وإنما كانوا على علم بما ينقلون فابن النديم يسميهم بالعلماء المترجمين ، ويدخل الشهرستاني طائفةً منهم في زمرة الفلاسفة ، كما أطلق عليهم في العصر الحديث البارون كارا دي ڤو لقب الموسوعيين . وإن كنا نلحظ ميلاً خاصاً لكل واحد من المترجمين نحو لون من ألوان المعرفة . فحنين ابن اسحق مثلاً كان له شغفٌ خاص بالطب وبوجه أخص بمؤلفات جالينوس . وبلغ شغفُه بجالينوس ومؤلفاته إلى الحد الذي جعله يألف الأسلوب الجالينوسي في الكتابة ، بحيث كان يستطيع الحكم على مخطوط طبي ما بمجرد قراءته أهو من وضع جالينوس أم لا . أما ابنُه اسحق ابن حنين فقد

انصرف إلى الفلسفة وبالذات كتب أرسطو وشروحها ، فترجم ما يزيد على نصف ما عرف منها في العربية ، وأصبح حجة في هذا الميدان . وكان حنين وابنُه اسحق من أكبر المترجمين في الدولة الإسلامية . أما ثابت ابن قرة فقد اتجه إلى العلوم الرياضية وترجم لاقليدس كتاب العناصر[١١] .

وكذلك كان المترجمون على معرفة تامة باللغات التي يترجمون منها وإليها . فمن المعروف أن حنين ابن اسحق مثلاً الذي تخرج على يديه أجيال عديدة من المترجمين سافر إلى بلاد الفرس لتعلم اللغة العربية على يد الخليل بن أحمد ثم عاد ليقرأ كتب الخليل على يد تلاميذ الخليل من أمثال سيبويه ليتمكن من اللغة العربية تمكناً لا مزيد عليه . فكان للترجمة شأن كبير في وضع المصطلحات الفلسفية والعلمية بلغتنا العربية . وطُوّعت هذه اللغة للتعبير عن أدق مصطلحات «علوم الأوائل» . «وإذا لم يجد المترجمون في العربية اللفظ الملائم مباشرة استعانوا بالنحت والاشتقاق لخلق ألفاظ تؤدي المعاني الجديدة . وكان لهم في المصادر الصناعية فسحة كبيرة ، فيُزاد على الكلمة ياء مشددة وتاء التأنيث كالهوية والماهية . وقد ساعد هذا المصدر على أداء بعض الحقائق العلمية والفلسفية ، وبخاصة في التعبير عن أسماء النظريات والمذاهب المنتهية بـ 'ism' في الفكر الأوروبي الحديث مثل Socialism اشتراكية ، Capitalism رأسمالية ، existentialism وجودية ، وغيرها . وقد يضمون «لا» النافية إلى كلمة ما ليكوّنوا منها لفظاً جديداً كاللا أدرية ، واللانهائية ، وهذا تركيب غير مألوف في اللغة العربية . فإن أعوزتهم الألفاظ العربية لجأوا إلى اللغات الأجنبية فعربوا بعض كلماتها . وكان نصيب الفلسفة من هذه الألفاظ غير قليل . فعن اليونانية أخذوا مثلاً هيولي ، اسطقس ، فنطاسيا ، ناموس . ومن السريانية نجد كلمة ميمر بمعنى باب أو فصل ، وسمع الكيان أو شمعاً كياناً ترجمة لعنوان كتاب الطبيعة لأرسطو ، وأما الألفاظ الفارسية المعربة فقد استُعمل منها كثير كالهندسة والجوهر . يقول الخوارَزْمي : إن أكثر هذه الأوضاع أي المصطلحات أسام

وألقاب اختُرِعت ، أو ألفاظ من كلام العجم عربت»[١٢] .

وقد حرص المترجمون على أن يكون المصطلح أدخل في المعنى وأكمل في الأداء بصرف النظر عن كونه عربياً أو مُعرّباً[١٣] .

وما أن حل القرن الرابع الهجري حتى اكتملت لغة العلم في الإسلام ، واستقرت مصطلحاتها ، وتداولها الباحثون في المشرق والمغرب ، لا تختلف من قطر إلى قطر ، فكانت لغةُ العلمِ واحدةً في قرطبة والقيروان ، والفسطاط ودمشق ، وبغداد وأصفهان ، وبخاري وسمرقند . وبدأ تسجيل هذه المصطلحات في معجمات خاصة مِثل «مفاتيح العلوم» للخوارزمي ، «وكشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي .

ويوم أن ركد البحث العلمي في الإسلام ركدت لغتُه معه[١٤] . فنحن في حاجة إلى حصر المصطلحات القديمة ، والعلوم العربية ملأى بالمصطلحات التي لم تنشر ولم تعرف بعد على وجهها . وهذا تراثٌ لا يصح أن نهملَه أو نضيعَه . . . . فعند دراسة عالِم أو فيلسوف إسلامي نعني بمصطلحاته بقدر ما نعني بآرائه ونظرياته . وعند نشر مخطوط أو إعادة طبع كتاب قديم نأخذ أنفسنا بإبراز ما فيه من ألفاظ فنية ، ومصطلحات . إنا إذا فعلنا أحيينا معالم تراثنا القديم وكشفنا عما فيه من ثروة ويسرنا على المشتغلين بالعلوم الحديثة تخير ما يلائمها من مصطلحات[١٥] .

ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية كما ترجم العلم اليوناني من طب وهندسة وفلك وكيمياء ، فكانت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني هما عماد الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامي . وقام فلاسفةُ المسلمين بشرح الفلسفة اليونانية وتفسيرها والتعليق عليها والتأليف في المسائل الخاصة بها ، وتركوا لنا آثاراً يحق لنا أن نعتز بها اليوم ونوليها أكبرَ الاهتمام ؛ لأن فلاسفةَ الإسلام لم يكونوا مجرد قارئين للفلسفة اليونانية وناقدين لها ومحتذين حذوها فحسب بل إنهم عالجوا

المسائل التي شُغِل بها اليونانيون في فلسفتهم ، وحاولوا أن يجدوا لها حلولاً بحسب اجتهادهم . وهؤلاء الفلاسفةُ كثيرون في المشرق والمغرب جميعاً .

كما تدارس المسلمونَ علومَ الطب والكيمياء والفلك والهندسة وأقاموا المعامل والمراصد وانتهوا إلى كشوف لم يُسبقوا إليها .

وعبرت الفلسفةُ الإسلاميةُ والعلمُ الإسلامي إلى أوروبا في العصر الوسيط فكانت عمادَ الفكرِ الغربي حتى بداية العصر الحديث .

وإلى جانب هذه العلوم التي قامت على أصول يونانية صرفة وجدت علومٌ أخرى في الملة الإسلامية بعيدة في نشأتها عن أي تأثير أجنبي كعلم الكلام والعلوم الدينية من فقه وأصول وتفسير ، وإن كانت هذه العلوم قد اصطبغت بصبغة فلسفية في القرنين السادس والسابع للهجرة . فالإمام فخر الدين الرازي المتوفي عام ٦٠٦هـ والذي تفقه على مذهب الإمام الشافعي يعالج مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلسوف ، ويسلط عليها المنطق الأرسطي ومصطلحاته ، فتتحول مسائلُ الفقهِ العملية إلى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادي الذي ينبغي عليه التفقه في أمر دينه . ولعل ذلك يفسر لنا لِمَ لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسير الرازي للآيات التي تتعلق بمسائل الفقه والتي عالجها في تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب . بل إن تفسير الرازي للقرآن الكريم يعتبر موسوعة فلسفية وكلامية بأدق معاني الكلمة[١٦] .

أما علمُ الكلام أو علمُ أصول الدين أو علمُ التوحيد فقد ظهر بين المسلمين في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الفلسفة ، ولم يكن بحال من الأحوال ناتجاً عنها ولا ثمرةً من ثمراتها . بل كان المسلمون في باديء الأمر يتكلمون في موضوعات فكرية انبثقت من صميم الديانةِ الإسلامية . فعند مقتل عثمان مثلاً أثيرت مسألة مرتكب الكبيرة ، أي القتل ، فذهبت الخوارج إلى أن مرتكب الكبيرة كافر ،

وقالت المعتزلة بأن مرتكب الكبيرة فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، بل هو في منزلة بين المنزلتين . أما أهل السنة فالمؤمن عندهم لا يخرج عن الإسلام بكبيرة يرتكبها من زنى أو قتل ، وليس بين الإيمان والكفر منزلةٌ بين المنزلتين ولا اسم بين الإسمين ، فإما مؤمنٌ وإما كافرٌ ، لقوله تعالى «هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن» (سورة التغابن ٦٤ آية ٢) . ثم إن مرتكب الكبيرة وقت ارتكابها مصدّقٌ غيرَ مكذّبٍ ، يرجو عفوه ويخاف عذابه . وهذه مسائل انبثقت من واقع المسلمين وإن كانوا قد استعانون في تفكيرهم بالمنطق . ثم اتسعت هذه الثقافة الكلامية بدخول الفلسفة في العالم الإسلامي فاتسع بهذا علم الكلام حتى اضطر أصحابه في القرن الرابع للهجرة أن يدرسوا الفلسفة دراسة كافية فتغير بذلك منهجهم في علم الكلام . ثم غلبت الفلسفة بعد ذلك على مناهجهم فأصبح علم الكلام أشبه ما يكون بقسم الإلهيات من الفلسفة . على أنه مقيد بقيد مهم هو مطابقة الشرع والوحي . والواقع أن الفرق بين الفلسفة وعلم الكلام حين تصور بصورته النهائية هو في المنهج فقط ؛ إذ المتكلم يبدأ بالتسليم بالعقائد الإيمانية كوجود الله ووحدانيته وصفاته وأفعاله صحيحة من الشرع ثم ينادي الأدلة العقلية للبرهنة على ما جاء به الشرع ، بينما الفلسفة لا تسلم مقدماً بصحة قضية ما قبل أن يبرهن العقل عليها . وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته : «إن نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد . وبالجملة فموضوع الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية»[١٧] .

فعلم الكلام إذن يحتوي على الفلسفة الحقيقية للمسلمين . ولم يستطع مفكرو الغرب أن ينكروا على المسلمين فلسفتهم الكلامية . فأولُ كتاب في تاريخ الفلسفة العربية كما كانت تسمى في الغرب وقتئذ ظهر في أوروبا في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعنوان : رسالة في المذاهب الفلسفية للعالم الألماني

شمولدرز Schmolders ينتهي فيه المؤلف إلى أن الذي يحاول أن يبحث عن فلسفة حقيقية للعرب عليه أن لا يفتش عنها عند المشهورين من الفلاسفة الإسلاميين أمثال ابن سينا وابن رشد وغيرهما ، بل عليه أن يبحث عن هذه الفلسفة عند مفكرين آخرين غير معروفين في الغرب وهم المتكلمون . أما الفلسفة المسماه بهذا الإسم -أي الفلسفة الإسلامية- فهي ليست من خواص الإنتاج الفكري للمسلمين وإنما هي مسايرة للتفكير الفلسفي اليوناني تكاد تكون دون انحراف ولا اجتهاد .

هذه النتيجة التي خرج بها شمولدرز من دراسته لفتت أنظارَ فلاسفة الغرب المهتمين بالفلسفة الإسلامية إلى علم الكلام فبدأوا بنشر التراث في هذا الميدان . فنُشرت بعض أجزاء من كتاب المواقف للايجي ، ونُشر كتاب الملل والنحل للشهرستاني وترجم إلى اللغة الألمانية ، كما نشر نيبرج العالم السويدي بجامعة أبسالة كتاب الانتصار للخياط المعتزلي وهو أول كتاب يظهر ويحتوي على أقدم نصوص للمعتزلة . ويلي كتاب الانتصار في الأهمية كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري الذي نشره المستشرق الألماني ريتر . ثم توالى الاهتمام بنشر كتب علم الكلام إلى يومنا هذا في الغرب والشرق على السواء . ولعل من أعظم منجزات وزارة الثقافة في مصر نشر الموسوعة الفلسفية الكلامية للمعتزلة وهي كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار تحت إشراف الدكتور طه حسين . ومازال في تراثنا في هذا الميدان متسع لأجيال وأجيال لإحياء هذا التراث الأصيل . ولا شك أن إحياء التراث هو بداية النهضة الحقيقية للعرب ، تماماً كما كانت عودة الأوروبيين لإحياء التراث اليوناني والروماني هي بداية نهضتهم في العصر الحديث .

أما الشق الآخر من النتيجة التي انتهى إليها شمولدرز من دراسته وهي أن الفلسفةَ الإسلامية ليست من خواص الإنتاج الفكري للمسلمين وإنما هي مسايرةٌ للتفكير الفلسفي اليوناني تكاد تكون دون انحراف ولا اجتهاد ، فقد أخذ

بها من بعده غالبيةُ المستشرقين في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن . لكن هذه النظرة بدأت تخف رويداً رويداً مع تزايد أعداد الباحثين العرب في جامعات الغرب وكشفهم لمكنونات الفلسفة الإسلامية وما تنطوي عليه من أصالة وابتكار . ويأتي في مقدمة الرعيل الأولى في هذا الميدان مصطفى عبدالرازق وإبراهيم مدكور وأبو العلا عفيفي . هذا الجيل من الرواد الأوائل للجامعة المصرية عالج هذه النتيجة بحذر شديد وموضوعية تامة ووقف عند الحد الذي قام عليه دليل واقعي مباشر على أن الفلسفة الإسلامية ليست مجرد ترجمة للفلسفة اليونانية أو حلقة منفصلة في تاريخ الفكر الفلسفي . ولكنها فلسفةٌ التأمت فيها عناصرُ الفكر الشرقي والغربي القديم مع الوحي ، وتمثلت كل هذه العناصر وأضافت إليها أفكاراً جديدة لم تكن معروفة في العالم القديم شرقياً كان أم غربياً ، تقربها كل القرب من الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقدر ما تباعد بينها وبين الفلسفة القديمة ، فمهدت بذلك للفلسفة الحديثة والمعاصرة وأمدتها بعناصر كثيرة أفاد منها الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين والمعاصرين[١٨] . فلم يقل ديفيد هيوم David Hume مثلاً في نقد مبدأ العلية كمبدأ أولي في الذهن شيئاً أكثر مما قاله من قبله بمئات السنين القاضي أبو بكر الباقلاني المتكلم الأشعري والإمام أبو حامد الغزالي . ومع ذلك فقد عُرِف هيوم واشتهر في تاريخ الفلسفة بمذهبه في نقد مبدأ العلية الذي أيقظ كنط Kant من ثُباته الاعتقادي وحفزه إلى نقد العقل .

وليس اللُوم على طالعنا بل على أنفسنا لأن مفكري الإسلام لما يأخذوا مكانتَهم اللائقةَ بهم في تاريخ الفكر الفلسفي . يخفف من أثر هذا اللوم تلك الهمة الصادقة التي نشهدها اليوم للكشف عن مكنونات تراثنا . فلقد ظهرت دراسات وأبحاث متعددة حول مشاكل الفكر الإسلامي ومناهجه في علم الكلام والفلسفة والتصوف والأخلاق والمنطق في مختلف أرجاء العالم العربي ، وفطن المستشرقون إلى ما تنطوي عليه هذه الأبحاث -وبعضها تم تحت إشرافهم ونال درجات علمية رفيعة من أرقى جامعات الغرب- من أصالة وابتكار وإضافات

حقيقية إلى الفكر الإنساني فعذلوا من نظرتهم إلى تراثنا ، وظهر أثر ذلك في الطبعة الجديدة لدائرة المعارف الإسلامية . وبدأ نوع من التلاحم الفكري والتقدير المتبادل بين الشرق والغرب فنظمت جامعة لندن عام ١٩٦٤ سلسلة من حلقات البحث تحت عنوان : The meeting of East and West أي التقاء الشرق والغرب .

ولم تكن الحضارة الإسلامية في نشأتها الأولى إلا ثمرة لهذا اللقاء وذلك عندما فتح المسلمون نوافذهم على العالم ونقلوا إلى لغتهم ثمرات الفكر اليوناني والفارسي والهندي .

ولم يتعصبوا ضد فكر غريب أو يرفعوا شعارات زائفة ولكنهم أخذوا من كل فكر ما ينفع الناس ، وصدق الله العظيم حيث يقول في كتابه الكريم «فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض»[١٩] .

مراجع البحث ومصادره

(١) ابن أبي أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص٤٣٨ ، تحقيق نزار رضا ، بيروت ، ١٩٦٥ .

- البيهقي ، ظهير الدين ، تاريخ حكماء الإسلام ، ص٥٥ ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، حققه ونشره محمد كرد علي ، دمشق ١٩٤٦ .
- القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ، تاريخ الحكماء ص٤١٥ ، طبعة المثني ببغداد .
- إبن النديم ، الفهرست ، ص٣٣٥ ، المكتبة التجارية ، القاهرة .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

(٣) الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد ، إحياء علوم الدين جـ١ ص٧١ ، كتاب الشعب ، القاهرة .

(٤) مدكور ، إبراهيم بيومي ، في اللغة والأدب ، ص٨٥ ، بحث في «نشأة المصطلحات الفلسفية في الإسلام» سلسلة «إقرأ» رقم ٣٣٧ ، دار المعارف ، ١٩٧١ ، القاهرة .

(٥) المرجع السابق ، ص٨٥ .

(٦) الرازي ، الإمام فخر الدين ، أساس التقديس ، ص٢١٠ - ٢٢١ ، طبعة القاهرة .

(٧) ابن حزم ، أبو محمد علي الأندلسي ، الفِصَل في الملل والأهواء والنحل ، جـ٤ ، ص٣٥ ، طبعة المثني ببغداد .

(٨) ابن الجوزي ، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن ، نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس ص٧٩ ، طبعة القاهرة .

(٩) الفهرست ص٤١٣ .

(١٠) أنظر مثلاً كتاب البداية من الكفاية في الهداية للإمام نور الدين الصابوني ، تحقيق الباحث ، دار المعارف ، ١٩٦٨ .
- مدكور ، في اللغة والأدب ، ص٩١ ، بحث في «نشأة المصطلحات الفلسفية في الإسلام» .

(١١) المرجع السابق ، ص٨٨ .

(١٢) مدكور ، في اللغة والأدب ، ص٩٠ .

(١٣) المرجع السابق ، ص٦٦ .

(١٤) المرجع السابق ، ص٦٦ ، أبحاث في : «لغة العلم» ، «مدى حق العلماء في التصرف في اللغة» ، «نشأة المصطلحات الفلسفية في الإسلام» ، المصطلحات العلمية المعاصرة .

(١٥) المرجع السابق ، ص٩٢ .

(١٦) فتح الله خليف ، فلاسفة الإسلام ، ص٣٠٠ وما قبلها ، دار الجامعات المصرية ، الأسكندرية .

(١٧) ابن خلدون ، عبدالرحمن بن محمد ، المقدمة ص٤٦٦ ، طبعة دار الفكر .

(١٨) مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ص١٧٢ - ١٩٤ ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

(١٩) آية رقم ١٧ سورة الرعد رقم ١٣ .