[١]

ابن سينا:
أسطورة الفلسفة المشرقية

«وبعد، فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً في ما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما أَلِفَه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألّفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن اللّه لم يهدِ إلاّ إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم».

[ابن سينا: **منطق المشرقيين**]

ما تشبث ناقد العقل العربي قط بإزاحة فاعل من فَعَلة العقل العربي الإسلامي عن موقعه في نسق معرفي للزجّ به، على سبيل التشهير، في نسق معرفي آخر، تشبثه بإزاحة ابن سينا من البرهان «العقلاني» إلى العرفان «اللاعقلاني».

وقد بلغ من ضراوة هذه الحملة التشهيرية على ابن سينا، ما حملنا على أن نصفها، في موضع آخر، بأنها «ذات طابع هذائي»[١]؛ وها نحنذا نستعيد هنا الشواهد التي تبرر توصيفنا ذاك:

ـ «لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام»[٢].

---

(١) «**مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**»، دار الساقي، بيروت ١٩٩٣، ص ١٠٩.

(٢) محمد عابد الجابري: «**نحن والتراث**»، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٢، ص ٢١١.

ـ «كان [= ابن سينا]، برغم كل ما أضفى على نفسه وما أُضفيَ عليه من أبهة وجلال، المدشِّن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط»[٣].

ـ «إن ابن سينا يبدو من هذه الناحية ـ وهي أهم من غيرها ـ لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يُعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرّس وعمل على تكريس لاعقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي»[٤].

ـ «لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المنفتحة... إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة»[٥].

ـ «الفلسفة المشرقية السينوية كانت إذاً... فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»[٦].

ـ «إن فلسفة ابن سينا هي فلسفة «التحطيم الذاتي» فعلاً... فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»[٧].

ـ «إن ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها، بتصوفها وعلومها السرية السحرية... وفلسفته المشرقية تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله... وهو بكل تناقضاته يسجل لحظة انفجار تناقض العقل العربي مع نفسه»[٨].

وكما هو واضح من هذه النصوص ـ كما من عنوان الدراسة التي خصّ بها الجابري فكر ابن سينا[٩] ـ فإن «جسم الجريمة» ووسيلة التجريم معاً «لإبراز الوجه الظلامي الغنوصي» لابن سينا، هما **الفلسفة المشرقية** المحمّلة بشحنة هائلة من

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٦. وهذا الحكم، الذي ورد في المدخل العام لكتاب **«نحن والتراث»**، يستعيده الجابري بحرفه في دراسته عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية» (**«نحن والتراث»**، ص ٢٢٧).

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٧) **«تكوين العقل العربي»**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٦٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨.

(٩) **ابن سينا وفلسفته المشرقية: حفريات في جذور الفلسفة العربية بالمشرق**، في: **«نحن والتراث»**، ص ١٢٥ ـ ٢٤٠.

اللامعقول. فابن سينا قد «جنَّد نفسه»، من خلال فلسفته المشرقية، لإضفاء «المشروعية العقلية على مختلف جوانب اللامعقول التي ورثها الإسلام كحضارة وثقافة عن الحضارات والثقافات القديمة»(١٠). ومن خلال «عملية التخريب الذاتي التي مارسها عقل ابن سينا»، كان هو الصانع الفكري لعصر الانحطاط وذلك بقدر ما «ترك فلسفته المشرقية تقدم نفسها كـ «علم» وكـ «معرفة» لايديولوجيا عصر الانحطاط»(١١).

ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إننا نجد أنفسنا هنا أمام ما يشبه «محكمة تفتيش» تستهدف **أَبْلَسة** ابن سينا وإدانته بوصفه «أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام». وتماماً كما في محاكم التفتيش القروسطية، فإن التهمة الرئيسية الموجهة إلى صاحب «الفلسفة المشرقية» هي **السحر**، وهذا بالمعنى الحقيقي للكلمة كما بمعناها الفلسفي المرادف **للامعقول** بكل مضامينه وتلاوينه. هكذا يقول الجابري في ختام مرافعته: «لقد جعل ابن سينا من التنجيم والسحر والعزائم والطلسمات والرقى والتعلق بالموتى وغير ذلك من مظاهر اللامعقول، «علوماً» تجد مكانتها «الطبيعية» في منظومته «العلمية» الفلسفية التي طلاها بطلاء أرسطوطاليسي كاذب. وأخطر من ذلك وأكثر تأثيراً في توجيه الفكر العربي، هذا التوجيه الظلامي الدامس، خلال العصور الوسطى، توظيفه لـ «علوم» اللامعقول في تأويل الآيات القرآنية التي تتحدث عما وراء الطبيعة تأويلاً جنح بها نحو روحانية دامسة أكثر تخلفاً من «الواقعية الساذجة» التي كان عليها العرب حتى قيام الإسلام... من هنا نستطيع أن نقول إن الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة وبالتالي العقلانية في الإسلام، لم تكن تلك التي تُعزى إلى الغزالي بسبب كتابه **«تهافت الفلاسفة»**، بل كانت تلك التي جاءت على يد «أكبر» فيلسوف في الإسلام: الشيخ الرئيس ابن سينا، وذلك من خلال مؤلفاته الصغيرة ورسائله الكثيرة العدد الواسعة الانتشار التي كانت تحمل وتذيع **فلسفته المشرقية**... فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة.. وكرست الرؤية السحرية... مما جعل الظلامية تعم الفكر الشيعي والفكر السني معاً... و [مما] كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي، وارتداده عن عقلانيته المتفتحة إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة»(١٢).

---

(١٠) **«نحن والتراث»**، ص ٢٠٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١١ و٢٢٧.

الجريمة المشرقية لابن سينا قابلة إذاً، للتلخيص بعبارة واحدة: **تدمير مدينة العقل في الإسلام**. ومن هنا فإن العقوبة التي كان المحتم أن يطلبها له ناقد العقل العربي، المتماهي مع دوره كمدّع عام، هي الطرد الأبدي من مدينة العقل التي يريد العرب المحدثون إعادة تشييدها: فما دمنا «قضينا نحن العرب حياتنا خارج التاريخ (= في جمود وانحطاط) لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا»، فلنقطع إذاً مع من تسبّب لنا في هذه القطيعة مع التاريخ، أو بعبارة تقصّد ناقد العقل العربي أن تكون خطابية: «لنخضها معركة حاسمة ضدها (= السينوية)»، و «لنقطع قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية»[١٣].

الملف الاستشراقي للفلسفة المشرقية

لنتمسك بتشبيه المحاكمة: فهو يبيح لنا أن نؤكد على ضرورة حضور محامي دفاع في مواجهة المدعي العام. ولنقل حالاً إن مهمة محامي الدفاع غالباً ما تكون واحدة من اثنتين: إما تفنيد بيان الاتهام بنداً بنداً، ودليلاً دليلاً، للوصول إلى تبرئة المتهم، وإما نفي التهمة من أساسها وإثبات بطلانها دفعة واحدة، إما بدليل غياب يثبت عدم وجود المتهم في مسرح الجريمة ساعة وقوعها، وإما بدليل انتفاء يثبت عدم وقوع جريمة أصلاً (لا قتيل ولا جثة، بل محض «اختفاء»). ولنصارح القارئ حالاً بأننا سنضطر ـ ونحن نتلبس دور محامي الدفاع ـ إلى أن نسلك السبيلين كليهما معاً. فمن جهة أولى، سنعمل على إعادة بناء الملف **العقلاني** «للفلسفة المشرقية» بما يبطل تورط ابن سينا في جريمة «قتل العقل والمنطق في الوعي العربي». وسنعمل من الجهة الثانية على إثبات عدم وقوع الجريمة أصلاً، اعتقاداً منا ـ وهذه قد تكون مفاجأة للقارئ النائب هنا مناب هيئة المحلفين ـ أن **الفلسفة المشرقية أسطورة، خرافة، أو في أدنى الأحوال صرعة استشراقية**. وبدون أن ننفي أن للفلسفة المشرقية الموهومة جذوراً تاريخية ـ ستكون لنا إليها عودة ـ فإننا نعتقد اعتقاداً راسخاً أن المستشرقين، أو غالبية منهم على الأقل، هم الذين استنبتوا من تلك الجذور **شجرة**، وهم الذين استزرعوا من الشجرة **غابة**.

لقد نشأ الإشكال، أول ما نشأ، **كصعوبة لغوية** اعترضت سبيل أوائل المستشرقين. فمعلوم أن قصة ابن طفيل الفلسفية المعنونة «**حي بن يقظان**» «قصة ذاع صيتها وانتشرت في أوروبا انتشاراً واسعاً، فتُرجمت إلى اللاتينية والإنكليزية والألمانية والهولندية تحت

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٥.

عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً، في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر»[١٤]. والحال، أن ابن طفيل كان افتتح قصته بالقول: «سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم ـ منحك اللّه البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي ـ أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها»[١٥]. وقد اختار بوكوك الابن (١٦٤٨ ـ ١٧٢٧)، مترجم القصة إلى اللاتينية، أن يترجم لفظ «مشرقية» بمعنى «شرقية» (Orientali) تقديراً منه بأنها تحيل إلى فلسفة الهند. وقد قال بصدد ذلك: «من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذي قصده [ابن سينا] في هذا الكتاب. ولكن يظهر أنه بحث فيه فلسفة الشرقيين أي الهنود، وقارنها بتعاليم المشائين. والذي يجعلنا نفترض هذا الفرض هو أن أبا الريحان البيروني، وكان معاصراً له، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة، ومن جهة أخرى علّم الفلسفة اليونانية بشهادة أبي الفرج»[١٦].

وقد درج سائر المترجمين الأوروبيين لقصة ابن طفيل، على مجاراة بوكوك الابن في تأويله، إلى أن تصدى لتفنيده ـ بعد مرور قرن كامل من الزمن ـ مستشرق ألماني هو إ. توك. ففي أطروحة له صادرة عام ١٨٢٦ تحت عنوان «مذهب التثليث النظري في العصور المتأخرة في الشرق»، نفى التفسير الشرقي الهندي لفلسفة ابن سينا الموسومة بالمشرقية، وأكد على أنها لا يمكن أن تعني شيئاً آخر سوى «حكمة الإشراق» التي قال فيها بعض المتصوفة المسلمين، بالتواصل مع الأفلاطونية المحدثة، وبالإحالة إلى ما كان الإغريق أنفسهم يسمونه «الحكمةَ الكلدانية». وفي عام ١٨٣٥ تدخل المستشرق أ.ب. بوزي ـ تدخلاً بدا في حينه حاسماً ـ ليؤيد التأويل «الإشراقي» للفلسفة المشرقية بالاستشهاد بالفقرة المتعلقة بـ «حكمة الإشراق» من كتاب حاجي خليفة «**كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون**» الذي لم يكن قد طُبع بعد. و «سرعان

---

(١٤) كرلو ألفونسو نلينو: «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية»، في: «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**»، ترجمة عبد الرحمن بدوي، طبعة وكالة المطبوعات الكويتية ودار القلم اللبنانية المصورة، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(١٥) «**حي بن يقظان**» لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٦، ص ٥٢.

(١٦) «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**»، مصدر آنف الذكر، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

ما اصبح القول بأن **الفلسفة المشرقية** هي حكمة **الإشراق**، نوعاً من الحقائق المسلم بها من الجميع عند الباحثين». وبعد نحو ربع قرن تدخّل المستشرق الكبير ص . مونك في كتابه «**أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية**» ليؤيد المرادفة بين حكمة الإشراق والفلسفة المشرقية، وليلاحظ في الوقت نفسه علاقة اشتقاقية مباشرة بين الشرق والمشرق والاشراق، وليقيم تمييزاً ما بين الفلسفة اليونانية بطبعتها المشائية و«المذاهب الشرقية» التي خالطتها من خلال مدرسة الإسكندرية الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. وكان تطوّر جديد عندما أقدم المستشرق الفرنسي دي سلان سنة ١٨٦٨ على ترجمة **مقدمة** ابن خلدون إلى الفرنسية. فابن خلدون، الذي يتحدث عن ابن سينا بدون أن يأتي بذكر الفلسفة المشرقية المعزوة إليه، يتحدث بالمقابل، في الفصل المخصص لعلم الإلهيات، عن عميد علماء الكلام المتأخرين فخر الدين الرازي وكتابه المسمى «**المباحث المشرقية**». والحال، أن دي سلان عندما ترجم عنوان هذا الكتاب قال (Mebaheth Mochrikiya)، أي إنه قرأ **مَشْرقية** على أنها **مُشْرقية**. وفي وقت لاحق تصدى المستشرق الهولندي راينهارت دوزي لهذا التأويل الاشتقاقي، ورفض في كتابه «**ملحق المعاجم العربية**» المطبوع سنة ١٨٨١ في ليدن قراءة دي سلان، وإن وافقه على المرادفة بين «المشرقية» و «الإشراقية». ويبدو أن المستشرق الفرنسي دارنبور أراد التخلص من هذا الإشكال اللفظي، فعمد في فهرسه للمخطوطات العربية بالاسكوريال (باريس ١٨٨٤) إلى ترجمة لفظ «مشرقي» و «إشراقي» على حد سواء بـ «روحاني» (Spiritualiste). وهكذا سمى كتاب الفخر الرازي بـ «**المباحث الروحانية**»، وسمى قصته «**حي بن يقظان**»، بالإحالة إلى ما جاء في مقدمة ابن طفيل، «**أسرار الحكمة الروحانية**».

ولكن ما كان مقتصراً حتى ذلك الحين على خلاف بين المستشرقين حول ترجمة عنوان كتاب ابن سينا الضائع عن «**الحكمة المشرقية**»، وجد في شخص المستشرق البلجيكي أ . ف . مهرن من يعممه ليطلقه على جملة المؤلفات الصغيرة والرسائل الصوفية المنسوبة إلى ابن سينا عندما نشرها، في أربعة كراسات صدرت بليدن في ١٨٨٩ ـ ١٨٩٩، بنصها العربي، مع تحليل لمضمونها بالفرنسية، تحت عنوان عام هو: «**رسائل في أسرار الحكمة المشرقية**». وقد ذهب إلى هذا المذهب المستشرق المجري الكبير غولدزيهر عندما نشر في عام ١٩٠٩ دراسة عن «**الفلسفة الإسلامية واليهودية**» ميّز فيها بين كتب ابن سينا الأرسطوطاليسية، و«رسائله الصوفية التي يحتمل

أن تكون جزءاً من الحكمة المشرقية (أي الشرقية)، وهي التي يشير إليها باعتبارها تكملة لفلسفته»[١٧].

وفي الوقت نفسه، أعاد المستشرقون الفرنسيون في مطلع القرن إحياء قراءة دي سلان للفظة «مُشرقية». وهذا ما فعله كارا دي فو في كتابه عن **ابن سينا** الصادر عام ١٩٠٠، حيث أصر على المرادفة بين «مُشرق» و «إشراقي»، وبالتالي على شجب المرادفة بين «مشرقية» و «شرقية». وقد قال إن خطأ قراءة «مشرقية» بفتح الميم بمعنى «شرقية» يرجع إلى «بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه في اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية». وفي مقال لاحق له ظهر عام ١٩٠٢ تحت عنوان: «حكمة الإشراق عند السهروردي المقتول»، لخص النتائج التي أوصله إليها بحثه بقوله: «لقد قلنا إن فلسفة ابن سينا، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق، اللَّهُمَّ إلاّ في التسمية فحسب. وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نُسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراق، من دون أن يكون المرء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم، فرض عدم الإخلاص [لمذهبه]»[١٨].

ومع أن المستشرق الفرنسي ليون غوتييه قرأ «مَشْرقية» بفتح الميم، في كتابه عن **«الفلسفة المسلمة»** الصادر عام ١٩٠٠، إلاّ أنه تراجع عن موقفه وقرأها بدوره بضم الميم (Mochriqiyya) في كتابه عن **«ابن طفيل، حياته ومؤلفاته»** الصادر عام ١٩٠٩، مرادفاً بينها وبين «إشراقية» (Illuminative)، ومقترحاً في الوقت نفسه إطلاق صفة «المَشرقية» بفتح الميم، وبمعنى «الشرقية»، على الصوفية الفارسية والهندية حصراً من دون «حكمة الإشراق» التي تظل بطبيعتها الفلسفية أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة «الغربية»[١٩].

وفي عام ١٩١٢، انتصر المستشرق الألماني ماكس هورتن بدوره في كتابه عن **«علم الكلام النظري والوضعي في الإسلام»** لقراءة «مُشرقية» بضم الميم، معتمداً على الحجج التي قدمها المستشرق بريم لكي يثبت جواز مثل هذه القراءة من الناحية الفيلولوجية.

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(١٩) ليون غوتييه: *(Ibn Thofaïl, Sa vie, Ses Œuvres)* منشورات إرنست لورو، باريس ١٩٠٩، ص ٦٠ ـ ٦١.

وقد تأول الحكمةَ المُشرقية على أنها محاولة من ابن سينا، الذي كان عميق العاطفة الدينية في رأيه، لكي «يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثني بطابع إسلامي». وفي تعليق له، على هامش ترجمته الموجزة عام ١٩١٣ لكتاب ابن رشد **«تهافت التهافت»**، يقول: «هذه الفلسفة المُشرقية ترمي إذاً إلى معرفة اللّه عن طريق الوجدان والذوق، في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي. فهي تقول إن الحقيقة شيء **«يشرق»** للعقل، فهي **«مُشرقة»**. وعلى هذا النحو يشرق اللّه للصوفي، فهو مشرق. ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه «مُشرقي»، أي صوفي، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذي يستخدم طريق البرهان»[٢٠].

ولم يلبث المستشرق الإسباني الكبير آسين بلاثيوس أن انتصر هو الآخر لقراءة «مُشرقية» بضم الميم، وذلك في كتابه الصادر في مدريد عام ١٩١٤ عن **«ابن مسرة وفلسفته: نشأة الفلسفة الإسبانية الإسلامية»**. وبعده بسنتين، وصف المستشرق الفرنسي كليمان هيوار في مادة «حكمة» في **«دائرة المعارف الإسلامية»** حكمة الإشراق بأنها نزعة أفلاطونية محدثة، وهي عينها «الفلسفة المُشرقية» التي «كانت موجودة أيام ابن سينا الذي كتب مؤلفاً عنوانه «الحكمة المُشرقية»، وكان لها حينذاك طابع سري فقدته منذ ذلك الحين». وفي **«دائرة المعارف الإسلامية»** أيضاً، ولكن في مادة «إشراقيون» هذه المرة، أكد المؤرخ المميّز للفلسفة الإسلامية ت .دي بور، أن «الإشراقيين هم أتباع حكمة الإشراق أو الحكمة المُشرقية (أما مَشرقية فمعناها = شرقية). ويُطلق هذا اللفظ على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهروردي. ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً».

وفي عام ١٩٢٥، تدخّل الإيطالي ك.أ .نلينو ـ «زعيم المستشرقين المعاصرين» كما يسميه ع .بدوي ـ ليحسم الجدل الدائر في اثنتين من نقاط تقاطعه. ففي مقال بعنوان «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية» ـ وهو عينه الذي ترجمه بدوي بعنوان: «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» ـ تصدى نلينو للإجابة عن سؤالين: هل فلسفة ابن سينا «الضائعة» مَشرقية أم مُشرقية؟ وهل هذه الفلسفة المشرقية شرقية أم إشراقية؟ وفي ما يتعلق بالسؤال الأول، كان سهلاً على نلينو أن يثبت أن قراءة «مُشرقية» بضم الميم، قراءة غالطة لأنها تتنافى مع الطبيعة الفيلولوجية للغة العربية التي تأبى زيادة ياء النسبة إلى آخر اسم الفاعل إلاّ إذا كان علَماً، كما في قولنا «مستظهري» نسبة إلى

---

(٢٠) **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، مصدر سابق، ص ٢٦٥.

الخليفة المستظهر أو «قادري» نسبة إلى الخليفة القادر، أو إلاّ إذا كان دالاً على انتماء جمعي كما في قولنا «معتزلي» أو «باطني». والحال، أنه لم توجد في التاريخ المعلوم فرقة أو طائفة عُرفت باسم المُشرقة لينسب إليها «المُشرقي» بصيغة المُفرد.

ولكن لئن أسقط نلينو بسهولة هذه القراءة الشاذة، فقد كان أصعب عليه بما لا يُقاس أن يخرق شبه الإجماع المنعقد في أوساط الاستشراق ليؤكد أن فلسفة ابن سينا «الصوفية» لا تمتّ بصلة إلى حكمة الإشراق. فعنده أن حكمة الإشراق كما تمثلت في مذهب السهروردي المقتول، «تختلف اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابي وابن سينا». وصحيح أن الأفلاطونية المحدثة تُعتبر من قبل بعض الدارسين قاسماً مشتركاً بين تلك الحكمة وهذه الفلسفة، ولكن هذه الأفلاطونية المحدثة، الواضحة الأثر في هذه كما في تلك، ليست هي نفسها واحدة. فعلى العكس من فلسفة الفارابي وابن سينا، فإن «حكمة الإشراق لا تستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانيين، وإنما تأخذها من ميتافيزيقا النور المتأخرة التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتي حافظ عليها ونماها صابئة حران حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس». أضف إلى ذلك أن هذه الميتافيزيقا الغنوصية النورية قد خُلطت من قبل السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذة من الديانة الزرادشتية. و«على هذا النحو أصبح هرمس وأغاذيمون واسقلبيوس وفيثاغورس، وغيرهم من الشخصيات التي تُعتبر حجة في كتب العلوم المستورة، الرؤساء المزعومين لحكمة الإشراق، هم وجاماسب وبزرجمهر وغيرهما من الحكماء الخرافيين في فارس القديمة، والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضح وضوحاً كبيراً إلى درجة أن عمى الباحثين الكبار في هذا الصدد لا بد من أن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة مع حكمة الإشراق».

ولم يكتفِ نلينو بنسف الجسور بين حكمة الإشراق والفلسفة المشرقية، بل حاول أن يخطو خطوة إيجابية إلى الأمام عندما اقترح في نهاية مقاله، بعد الاستشهاد بنص طويل لابن سينا يُعرف باسم **منطق المشرقيين**، تأويل حكمة ابن سينا الضائعة أو المستورة على أنها لا تعدو أن تكون محاولة للتحلل من قيود المشائية اليونانية، ولتقديم مساهمة شخصية متمايزة عن الموروث الأرسطي، أو حتى لمعارضته بـ «طرق المشرقيين» من موقع منطقي وفلسفي صرف وبدون سقوط في أية «مذاهب صوفية

مستورة». ولكن نظراً إلى ضياع مخطوطة «**الحكمة المشرقية**»، فإن نلينو يمتنع عن تقديم تحليل مضموني لطبيعة **القراءة الاختلافية** التي يؤكد أن ابن سينا قد حاولها في كتابه الضائع، ولكنه يتكهن بأنه «من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف **الحكمة المشرقية** عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائي، اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر»[٢١]. الشيء الذي يعني ـ إذا صح ـ أن **ابن سينا بقي، حتى وهو يحاول تخطي المشائية، مشائياً**.

لقد خُيل على هذا النحو لنلينو أنه حسم النقاش وأغلق ملف قضية **الحكمة المشرقية**. ولا شك في أن مقالة نلينو أسهمت إلى حدّ غير قليل في **عقلنة** الجدل الذي كان لا يزال دائراً إلى حينه في أوساط المستشرقين حول تلك القضية. ولكنها لم تغلق، وما كان لها أن تغلق الملف ما دامت لم تجب عن سؤال جوهري: لماذا سمى ابن سينا فلسفته المشرقية هذا الاسم؟ وإذا لم تكن هذه الفلسفة إشراقية، فما معنى أن تكون **مشرقية**، ولا سيما أن نلينو ـ بعد إسقاطه قراءة «مُشرقية» ـ قد أبقى هو نفسه الباب مفتوحاً أمام قراءتين: **مَشرِقية** بكسر الراء **ومَشرَقية** بفتحها؟

فضلاً عن هذا الباب الذي تركه نلينو منفرجاً، فإن الحلّ **العقلاني** الذي اقترحه لقضية **الحكمة المشرقية** قد تسبب هو نفسه على ما يبدو، من قبيل رد الفعل، في انديا‌ح موجة جديدة من **اللاعقلانية** في الأوساط الاستشراقية في التعاطي مع «أسرار الحكمة المشرقية». إذ إن نسف الجسور ما بين الفلسفة المشرقية وحكمة الإشراق قد استثار تصميماً على إعادة بنائها، ولو عن طريق ركوب مركب الغلو الذي لا يضبطه ضابط معرفي أو منهجي. وقد تجلى ردّ الفعل هذا بأكثر أشكاله تطرفاً لدى **الأوساط الكهنوتية والروحانية والتيوصوفية من الاستشراق الفرنسي**. فلويس غارديه نُشر سلسلة مطولة من الدراسات عن ابن سينا ثم أصدرها مجموعة في كتاب نُشر عام ١٩٥١ تحت هذا العنوان الدال: «**فكر ابن سينا الديني**». وبرغم اعتراف ل. غارديه بأن مشكلة «الفلسفة المشرقية» عسيرة ومعقدة، فإنه يرى أنها غير قابلة للحل ـ هذا إذا حُلت ذات يوم ـ إلاّ على ضوء «جميع المعاني المجازية والصوفية التي كان ينطوي عليها لفظ «الشرق» [أو المشرق] بالنسبة إلى الوسط الذي كان يعيش فيه ابن سينا. أفلا نقرأ في شرحه سورة النور، أن المشرق هو المكان الذي يكون منه مطلع النور؟ ألا تعلمنا رسالته عن «حي

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠ ـ ٢٨٩.

بن يقظان» بصريح العبارة، أن المغرب هو مكان الظلمات والجدب والهيولى، وأنه إنما في المشرق يتواجد عالم المعقولات: فهو مقام النفس البشرية أولاً، ثم مقام الملائكة الأرضية والجن، ثم المعقولات المجردة، ثم العقل الأول، وأخيراً المبدأ الأول؟ إننا نلتقي هنا اشتراك المعنى الذي ينطوي عليه جذر «ش ر ق» حيث يرمز الشرق الجغرافي إلى إشراق الأذهان... وعليه لن نتردد في القول إن مشروع «حكمة مشرقية» لدى ابن سينا ما كان له إلاّ أن يحثه [في آخر حياته] على استلهام أفلاطون وأرسطو **التيولوجيا** المنحول (أي أفلوطين)، وهذا بغرض تطوير اجتهادات أكثر أصالة، ولكن ليس في اتجاه «العقلنة»، بل في اتجاه غنوص عقلي المنزع»[٢٢].

وفي عام ١٩٥٢ رمى لويس ماسينيون ـ وكان سبق له أن ترجم **«منطق المشرقيين»** إلى الفرنسية ـ بكل ثقله في المعركة ليؤكد في مقال شديد الاقتضاب، ولكن أيضاً شديد القطع، أن ابن سينا إنما حاول من خلال فلسفته المشرقية **التوفيق بين الفلسفة اليونانية والحكمة السامية التقليدية**[٢٣]. وقد بنى ماسينيون حكمه هذا على تحليل «للأبجدية الفلسفية» التي ادعى أن ابن سينا اعتمدها في **رسالته النيروزية**، مؤكداً على غنوصية ابن سينا وضلوعه في علم الجفر «الإسماعيلي». وقد قفز المستشرق الكبير، في مدعاه هذا، على واقعتين أساسيتين: أولاهما أن **الرسالة النيروزية** (في علم الجفر) منحولة على ابن سينا (وما أكثر ما نحل عليه من رسائل مشابهة!)، وثانيتهما أن ابن سينا نفسه لم يكن «سامياً» لا بالمعنى الإثني ولا بالمعنى اللغوي لهذا الوصف.

وفي عام ١٩٥٢ أيضاً، أصدر هنري كوربان، من طهران، ترجمة فرنسية لنص **«حي بن يقظان»** و **«رسالة الطير»** ونصوص «مشرقية» أخرى لابن سينا، في إطار دراسة شاملة أطلق عليها هذا العنوان الدال: **«ابن سينا والسرد الرؤيوي»**. ومن الممكن أن تُعتبر هذه الدراسة، التي تعمدت ألا تلتزم بالمنهج التاريخي، أكبر محاولة في نوعها لـ **غَوْنَصَة** ابن سينا. وقد عقد كوربان في هذه الدراسة، التي أعيد طبعها مراراً وترجمت إلى الإنكليزية، فصلاً ختامياً استعرض فيه «الأبحاث الجديدة حول فلسفة ابن سينا المشرقية

---

(٢٢) لويس غارديه: **«فكر ابن سينا الديني»** *(La Pensée Religieuse D'Avicenne)*، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٥١، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٢٣) ل. ماسينيون: «فلسفة ابن سينا المشرقية وأبجديته الفلسفية»، في: **«الأعمال الصغرى»** *(Opera Minora)*، تصنيف الأب يواكيم مبارك، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٩، م٢، ص ٥٩١.

وانتهى إلى رفض «المعنى الطوبوغرافي» لمفهوم «المشرق»، أو على الأقل عدم الاكتفاء به، ليتمسك بالمقابل بمعنى مفارق، متعالٍ، تألهي، وعلى حد تعبير عنوان دراسته: «**رؤيوي**». وفي ردّ مباشر على نلينو يقول: «إنه لا يكفي أن يكون المرء مشرقياً بالمعنى الجغرافي والسياسي للكلمة لكي يعمل بصورة تلقائية فلسفة مشرقية». فالحكمة المشرقية تلغي قانون المكان كما قانون الزمان لتربط مثلاً، و «بلا سلسلة تاريخية سببية»، بين ابن سينا «المشرقي» في القرن الحادي عشر للميلاد، وتوما الإنجيلي المنحول صاحب «**الرسائل الغنوصية**» الموضوعة في أرجح الظن في مصر في القرن الثاني أو الثالث للميلاد[٢٤]. فالحكمة المشرقية هي تلك التي تستمد معانيها (= إشراق، شروق، مشرق) من «جوهر الشرق» بوصفه الفجر المشرق. فهي إذاً، «المعرفة الشارقة (Cognito Matutina)، لأنها هي المشرق بالنسبة إلى كل معرفة»[٢٥].

على هذا المجرى جرى تلميذ كوربان كرستيان جامبيه في كتابه الذي تعمّد أن يسميه ـ طلباً للمفارقة ـ «**منطق المشرقيين**». فعنده أن «الفلسفة المشرقية» لو لم توجد عند ابن سينا لكان ينبغي اختراعها. فهي تروي عطش جميع الظامئين إلى الروح، أو بتعبير أدق إلى «**الغنوص الإشراقي**». فابن سينا هو للنفس كما كانط أو هيغل للعقل. لا النفس الفيزيقية، بل النفس المتألهة. وأكثر ما يرفضه ك. جامبيه هو أن يكون ابن سينا مجرد متابع لأرسطو وللأفلاطونيين المحدثين، أو مجرد مفكر موسوعي، أو حتى مجرد معماري لميتافيزيقا العقل. فابن سينا ـ وكل سلالة حكماء الإشراق من بعده ـ «موكول إليه رسالة أسمى هي إعطاء المؤمنين، ولو عن طريق النظر الفلسفي، المعنى الخفي والحقيقة المستورة للوحي الإلهي». ولهذا، فإن أسوأ تأويل للفلسفة المشرقية هو اعتبارها «فلسفة مشرقيين بالمعنى الجغرافي للكلمة». وسواء أكانت الفلسفة المشرقية بحكم الضائعة أم متضمنة فعلاً في رسائل ابن سينا الرمزية والصوفية، فإن ميزتها الكبرى أنها تبقى، بخلاف ما هو تاريخي ووقائعي، مفتوحة للتأويل وإعادة الاختراع. فهي على الدوام بمثابة «نص آخر». والمعرفة التي تحيل إليها ليست معرفة

---

(٢٤) يعقد كوربان صلة نسب بين حي بن يقظان، بطل ابن سينا والسهروردي وابن طفيل، وبين بطل «**الرسائل الغنوصية**» الأمير الفتى «المشرقي» الذي «غرّبه» أهله إلى مصر ليفوز بـ «الدرة اليتيمة»، والذي تجرد عند عودته إلى مسقط رأسه من ملابسه الدنيوية «المغربية» ليعاود ارتداء ثوبه النوراني «المشرقي».

(٢٥) هنري كوربان: «**ابن سينا والسرد الرؤيوي**» *(Avicenne et le Récit Visionnaire)*، منشورات برغ الدولية، باريس ١٩٧٩، ص ٤٧. وانظر كذلك ص ١٧٢ وص ٢٩٢ ـ ٣٠١.

علمية أو موضوعية، بل هي ـ على حد تعبير سبينوزا ـ «معرفة من النوع الثالث». فما هي علم بالوجود، شأنها شأن الفلسفة العادية، بل هي **علم بالأشكال العليا للوجود**. وبصفتها فلسفة فوق الفلسفة، فإن معيار التاريخية لا يسري عليها. والفلسفة «يفسرها على كل حال حاضرها، لا ماضيها». ومن ثم، ليس المهم أن تكون الفلسفة المشرقية قد وُجدت في التاريخ أو لم توجد، وإنما المهم أنها تلبي حاجة معاصرة. فالفلسفة المشرقية تصلح لأن تكون **الفلسفة الروحية لعصر بلا روح**. وحتى لو قيل إن مثل هذه القراءة للفلسفة المشرقية **بعدية** وليست **قبلية** كما يفترض المنهج التاريخي، وبالتالي غير مطابقة للواقع الفعلي للفلسفة المشرقية عند ابن سينا نفسه، فإنها تظل هي الأخصب بما لا يقارَن. فهي إذ تلتزم بمبدأ الرغبة لا بمبدأ الواقع ـ وهل للواقع من تعريف آخر سوى أنه مغامرة الرغبة؟ ـ فإنها تفتح الباب على مصراعيه «لاختراع ابن سينا ومضاعفته»، وبالتالي لتوليد «معرفة جديدة» بدل الاكتفاء ـ صنيع القراءة التاريخية والعقلانية ـ بـ «التصديق على حقيقة قائمة من قبل»[٢٦].

إزاء هذا «الشطح» المنفلت من كل ضابط، تصدت مستشرقة وحيدة هي آميلي ماري غواشون، الاختصاصية اللامعة في السينوية، للدفاع عن قراءة عقلانية لابن سينا ولتبديد كل ضباب الغنوص الإشراقي الذي أحيطت به فلسفته المشرقية على يد المدرسة الكوربانية. فضداً على قراءة كوربان «الرؤيوية» لقصة «**حي بن يقظان**»، وضعت كتاباً بكامله عن «الحكاية» نفت فيه «وجود أي أثر للغنوص» فيها، وأكدت على أنها «متمحورة بتمامها على نظرية المعرفة»، وهذا بمعنى المعرفة العقلية في التقاليد الفلسفية البرهانية، ولا سيما منها التقليد الأرسطي، ورفضت أن ترى فيها «رمزاً أو كناية أو تأويلاً، أو سرداً باطنياً... أو رواية روحية... أو رؤية رؤيوية». وإنما هي محض خلاصة مكثفة «لمذهب ابن سينا في المعرفة في نسيج من صور يجد معظمها أصله الواضح كل الوضوح في مؤلفاته الفلسفية والعلمية»[٢٧]. وبدون أن تنكر الوجود التاريخي لفلسفة مشرقية، فقد أصرت، في المقدمة المطولة التي كانت وضعتها لترجمتها كتابَ ابن سينا «**الإشارات والتنبيهات**»، على **الطابع العلمي** الصرف لهذه

---

(٢٦) كرستيان جامبيه: «**منطق المشرقيين**» *(La Logique des Orientaux)*، منشورات سوي، باريس ١٩٨٣، ص ٩٦ ـ ٩٧. وانظر كذلك ص ٧٢ ـ ٧٣ وص ٢٠٠ ـ ٢٠٣.

(٢٧) آ.م. غواشون: «**حكاية حي بن يقظان**» *(Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan)*، منشورات دكليه دي بروير، باريس ١٩٥٩، ص ٩ ـ ١٥.

الفلسفة من خلال ربطها بمدرسة جنديشابور العلمية[٢٨]. وقد غلت في هذا التأويل ـ غير المسبوقة إليه ـ إلى حد الافتراض أن تلك الفلسفة المشرقية إنما تعبّر عن «التطور الذي أصابته السينوية بفضل استثمارها لإنجازات مدرسة جنديشابور في حقل الطب والعلوم الطبيعية، مما دفع بها إلى أن تتقدم في اتجاه معرفي أقل اتصافاً بالطابع التأملي وأكثر اتصافاً بالطابع التجريبي مع تغليب ظاهر لتقنية الاستقراء ولمقولة السببية بالمعنى الحديث للكلمة»[٢٩]. وعلى هذا النحو لم تكتفِ الآنسة غواشون بتجريد الفلسفة المشرقية من ردائها الغنوصي المزعوم، بل انتقلت من النقيض إلى النقيض لتلبسها ثوباً «علمياً»، هو بكل تأكيد أكثر ملاءمة لروح الأزمنة الحديثة، لكنه يبقى ـ في تقديرنا ـ كسابقه، **زياً تنكرياً**.

وختاماً، لن نستطيع، ونحن على وشك إغلاق هذا الملف الاستشراقي عن الفلسفة المشرقية، إلاّ أن نتوقف عند مفارقة. فقد كان ناقد العقل العربي، في مداخلة له عام ١٩٨٤، شن حملة قاسية على الظاهرة الاستشراقية رابطاً إياها بالظاهرة الاستعمارية والمركزية الأوروبية ورواسب الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام في العصور الوسطى. وقد وجّه في الوقت نفسه نقداً لا يقل لذوعاً إلى مستبطني الاستشراق من «الباحثين والكُتّاب العرب» ممن يسيرون على نهج المستشرقين ويتبنون أطروحاتهم بـ «صورة تابعة» مما «يعكس مظهراً من مظاهر **التبعية الثقافية**»[٣٠]. والحال، أن **الفلسفة المشرقية** كما استعرضنا ملفها الاستشراقي بإيجاز شديد في الصفحات السابقة، تقدم لنا عيّنة ناجزة من **سلعة ثقافية منتَجة ومعلّبة في المصنع**

---

(٢٨) اعتبرت آ.م. غواشون أن الفلسفة المشرقية سميت هذا الاسم لأنها تنتمي جغرافياً إلى الجناح الشرقي الأقصى للحضارة العربية الإسلامية الممتد ما بين بخارى وسمرقند وأصبهان وهمذان، ولكنها بربطها بمدرسة جنديشابور أوقعت نفسها في مغالطة. فجنديشابور، التي كان أنشأها الملك الساساني شابور الأول في القرن الثالث ب.م. في إقليم خوزستان على الخليج الفارسي (وليس على البحر الأحمر كما تذكر سهواً)، تقع جغرافياً إلى الغرب من بخارى، مثلها في ذلك مثل بغداد الموصوفة من قبل الآنسة غواشون بأنها «غربية». وهي تبعد، مثل بغداد أيضاً، عن بخارى وسمرقند نحواً من ألفي كليومتر.

(٢٩) انظر مقدمة آ.م. غواشون للترجمة الفرنسية لكتاب ابن سينا: **«الإشارات والتنبيهات»**، منشورات مكتبة فران الفلسفية (بالمشاركة مع اللجنة الدولية لترجمة الروائع ببيروت)، باريس ١٩٥١، ص ١٠ ـ ١٢ و٦٧ ـ ٦٨.

(٣٠) **«التراث والحداثة»**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٩١، ص ٢٩.

الاستشراقي. والحال أيضاً، وبرغم كل التنديد الصاخب بـ «التبعية الثقافية»، فإن من استورد هذه السلعة إلى السوق الثقافية العربية وروّجها على نحو غير مسبوق إليه، هو ناقد العقل العربي نفسه، ونكاد نقول: ليس أحد سواه. ولو استعرضنا كل من كُتب قبله في تاريخ الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية لوجدناه يهمل مسألة الفلسفة المشرقية إهمالاً تامّاً، أو لا يعرض له ـ عندما يعرض ـ إلاّ بصورة فرعية مقتضبة. فمن الذين أهملوها مصطفى عبد الرازق في **«تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»** (١٩٤٤)، وإبراهيم مدكور: **«في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق»** (١٩٤٧)، وحسين مروة في: **«النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»** (١٩٧٨)، وإن يكن هذا الأخير قد أشار ـ مجرد إشارة ـ إلى الوجود الاستشراقي للمسألة[٣١]. ومن الذين أشاروا إليها إشارات عابرة جميل صليبا في: **«تاريخ الفلسفة العربية»** حيث أكد على وجود «اتجاه إشراقي» لدى ابن سينا ناجم عن جمعه ما بين «العلم اليوناني والحكمة الشرقية»، بدون أن يعرض لمسألة **الفلسفة المشرقية** عرضاً مباشراً خلا استشهاده بقولة لابن سينا ـ ستكون لنا عودة إليها ـ ينفي فيها أن يكون ابن سينا «أدرك الفلسفة المشرقية»[٣٢]. وهذا ما يفعله أيضاً حنّا الفاخوري وخليل الجر في **«تاريخ الفلسفة العربية»** (١٩٥٧). فهما يستشهدان بقولة للسهروردي ـ ستكون لنا إليها عودة أيضاً ـ ينفي فيها أن يكون ابن سينا سبقه إلى اكتشاف الحكمة المشرقية. كما يستشهدان بالمقدمة التي كتبها هنري كوربان لـ «مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين السهروردي» نشرتها له جمعية المستشرقين الألمانية ليخلصا إلى القول: «يبدو من هذه الدراسة أن المحاولات التي قامت قبل شهاب الدين السهروردي على يد ابن سينا أو على يد فخر الدين الرازي وغيرهما، لم تكن موفقة لأن الذين قاموا بها لم يتوصلوا إلى منابع الحكمة المشرقية التي وُضعت في أيام الفرس من الخسروانيين»[٣٣]. وقد

---

(٣١) حسين مروة: **«النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»**، دار الفارابي، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨١، ج٢، ص ٥٨٣.

(٣٢) جميل صليبا: **«تاريخ الفلسفة العربية»**، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٣، ص ٢١٨.

(٣٣) حنا الفاخوري وخليل الجرّ: **«تاريخ الفلسفة العربية»**، دار الجيل، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٢، ج١، ص ٣٠٥. وهذا الشاهد الذي ينفي فيه كوربان وصول ابن سينا إلى منابع الحكمة المشرقية ليس مثيراً للعجب. ففي حينه كان كوربان لا يزال يعتقد أن السهروردي ـ وليس ابن سينا ـ هو محيي الحكمة المشرقية.

أفرد ماجد فخري في «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**» (١٩٧٠) الذي وضعه بالإنكليزية، فقرتين مقتضبتين للفلسفة المشرقية المعزوة إلى ابن سينا. ففي إحداهما أشار إلى «كثرة المشاكل» التي يثيرها كتابه المعروف بـ «**الحكمة المشرقية**» وربط في الوقت نفسه هذه الحكمة بما افترضه من وجود «نزعة صوفية في تفكير ابن سينا بقيت كامنة في مؤلفاته الباكرة وأبحاثه النظرية وتبلورت في ما بعد في كتاب «**الإشارات**» وفي عدد من كتاباته الموغلة في الرمزية كقصة «**حي بن يقظان**» و «**رسالة الطير**». وفي ثانيتهما نفى وجود ثنائية في تفكير ابن سينا ما بين مشائية ظاهرة وحكمة مشرقية مستورة، مؤكداً أن «المخطوطات التي وصلت إلينا من كتاب له بعنوان «**الفلسفة المشرقية**» لا تثبت وجود الثنائية المزعومة في تفكيره»، ومضيفاً: «من دون أن نطيل الكلام في هذه القضية التي اختلفت حولها الآراء، نذكر أن أكثر البيّنات الداخلية والخارجية تتعارض، على ما يبدو، مع القول بثنائية تفكير ابن سينا، لأن المفارقة لمذهب المشائين كما تُستشف من كتاب «**منطق المشرقيين**» أو «**الحكمة المشرقية**» أو كتاب «**الإشارات والتنبيهات**» ـ وهو من أواخر مؤلفاته، والمفترض أنه من أنضجها ـ لا تعدو في أكثر الأحيان كونها مفارقة شكلية أو لفظية لا غير»[٣٤]. ولكن إلى عكس هذا الرأي ذهب محمد علي أبو ريان في الفقرة السريعة التي خصّها من كتابه «**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**» (١٩٧٦) لفلسفة ابن سينا المشرقية. ففي معرض إشارته إلى «تخريج نلينو للمشكلة» وإلى إنكار السهروردي لـ «وجود حكمة مشرقية بمعنى إشراقية لدى ابن سينا»، يقول: إن ذلك «لا يقدم حلاً حاسماً للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب «**الحكمة المشرقية**» ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الأخرى المشائية»[٣٥]. ولكن لئن انتهى أبو ريان على هذا النحو إلى ضرب من التشكيك في التشكيك، فإن الصانع الحقيقي لمعضلة الفلسفة المشرقية في الثقافة العربية المعاصرة، عنينا عبد الرحمن بدوي الذي تولى ترجمة دراسة نلينو ونشر النصوص السينوية ذات الصلة بتلك الفلسفة في كتابه «**أرسطو عند العرب**»، مال إلى القول بالنفي. ففي الفصل المطول الذي عقده من **موسوعته الفلسفية** لابن سينا لم يأتِ بذكر الفلسفة المشرقية إلاّ في ختام الفصل وبالأسطر القليلة التالية:

---

(٣٤) ماجد فخري: «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**»، ترجمة كمال اليازجي، منشورات الجامعة الأميركية، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤، ص ١٨٤ و٢٠٨.

(٣٥) محمد علي أبو ريان: «**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**»، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٦، ص ٢٩١.

«الخلاصة أن مذهب ابن سينا يُعَدُّ أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام. وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو ـ وهو قد تمثّلها خير تمثيل ـ وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية. ولئن كان أقل التزاماً بنصوص أرسطو من ابن رشد، فإن ذلك كان أيضاً ميزة من جهة أخرى، من حيث أنه أفسح له في المجال ليستقل أحياناً بفكره الخاص. صحيح أن تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام، ولم تكن **«فلسفته الشرقية» غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل**، لكنه استطاع على كل حال ـ في موسوعته الفلسفية الكبرى **«الشفاء»** ـ أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى»[٣٦].

وحده ناقد العقل العربي ـ الذي دمغ غيره من الباحثين الفلسفيين العرب بـ «التبعية الثقافية» للمستشرقين ـ أخذ بالإشكالية الاستشراقية عن الفلسفة المشرقية بحذافيرها، وتوسع فيها ليس كمّاً فحسب، بل على الأخص كيفاً. فهو لم يفرد لها دراسة في مئة وخمس عشرة صفحة فحسب، بل اتخذها أيضاً مفتاحاً لكل المنظومة الفلسفية السينوية، مؤكداً أنها تقوم لها مقام **القاعدة الابستمولوجية**، فضلاً عن أنها تمثّل **مضمونها الأيديولوجي** الحقيقي. ونستطيع أن نقول إن ناقد العقل العربي نفّذ هنا، على المستوى الإجرائي المنهجي، **مناورة انقلابية**: فعلى العكس من سائر المستشرقين و «التابعين» لهم من الباحثين العرب الذين حاولوا أن يتكهنوا بطبيعة الفلسفة المشرقية المفقودة انطلاقاً من كتابات ابن سينا الموجودة، فقد سعى إلى تفسير المنظومة الفلسفية السينوية برمتها، وبكل بعدها الموسوعي، بالجزء الضائع منها: كتاب **«الحكمة المشرقية»**. وهكذا فإنه **بدلاً من أن يستدلّ بالشاهد على الغائب، فقد استدل بالغائب على الشاهد**. وليس هذا فحسب، بل إن هذه المفارقة تأخذ بعدها الحقيقي متى أدركنا أن الشاهد المُستدَل عليه هنا هو **الكل**، في حين أن الغائب المستَدَل به هو **الجزء**. وهذا ما يتنافى مع أبسط قواعد المنطق الاستدلالي.

الفلسفة المشرقية والفلسفة المشائية

لم تتخلق الأسطورة الاستشراقية عن الفلسفة المشرقية من عدم. فالفلسفة المعمدة بهذا الاسم لها حضورها التاريخي الأكيد في المأثور العربي الإسلامي. ولكنه **حضور**

---

(٣٦) عبد الرحمن بدوي: **«موسوعة الفلسفة»**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، م١، ص ٦٧. والتسويد منا.

غياب أكثر منه حضور وجود. فالفلسفة المشرقية، كما سنرى، لا تحضر إلاّ بوصفها فلسفة **مفقودة** أو مفتقَدة. وأول شهادة تردنا بهذا الخصوص تعود إلى ابن سينا نفسه. ففي رسالتين له يشير إلى ضياع كتابات له حول ما يمكن أن يسمى «فلسفةً شرقية». ففي واحدة من الرسالتين يشير إلى «تحزّن» مراسله على «ضياع الإشارات والتنبيهات» ويطمئنه بالقول: «عندي أن هذا الكتاب وُجد له نسخة محفوظة». ولكنه يفيده بالمقابل بأن ما ضاع هو كتاب آخر عنوانه «**المسائل الشرقية**». يقول: «أما «المسائل الشرقية» فقد كتبتُ أعيانها، بل كثيراً منها في أجزائها لا يطلع عليها أحد، وأثبتُّ أشياء منها «**من الحكمة العرشية**» في جزازات: فهذه هي التي ضاعت، إلاّ أنها لم تكن كبيرة الحجم، وإن كانت كثيرة المعنى، كلية جداً. وإعادتها أمر سهل: بلى، كتاب «**الإنصاف**» لا يمكن أن يكون إلاّ مبسوطاً وفي إعادته شغل. ثم مَنْ هذا المعيد ومن هذا المتفرغ عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل! لقد أنشب القدر فيَّ مخالب الغِيَر، فما أدري كيف أتملص وأتخلص. لقد دُفعت إلى أعمال لست من رجالها[٣٧]، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سجف ثخين، مع شكري للّه تعالى، فإنه على الأحوال المختلفة والأهوال المتضاعفة والأسفار المتداخلة والأطوار المتناقضة، لا يخليني من وميض يحيي قلبي ويثبّت قدمي»[٣٨].

وفي رسالة ثانية، لها شهرتها عند المؤرخين، يفيد مراسله ـ وهو الكيا أبو جعفر محمد بن المرزبان الذي ستكون لنا إليه عودة ـ بـ «أني كنت صنفت كتاباً سميته «**كتاب الإنصاف**»، وقسّمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللدد تقدمت بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحت شرح المواضع المشكلة في الفصوص إلى آخر «**أثولوجيا**» على ما في «**أثولوجيا**» من المطعن. وتكلمت على سهو المفسرين،

---

(٣٧) لعل في ذلك إشارة إلى تكليفه مكرهاً بتقلد الوزارة مرتين في عهد شمس الدولة وثورة العسكر عليه وسجنه.

(٣٨) عبد الرحمن بدوي: «**أرسطو عند العرب**»، منشورات وكالة المطبوعات الكويتية ودار القلم اللبنانية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٤٥. هذا ويختلف النص كما حققه محسن بيدار فر بعض الاختلاف عن تحقيق ع .بدوي حيث جاء فيه: «أما المسائل الشرقية فقد كنت عبأتها ـ بل كثيراً منها ـ في أجزائها بحيث لا يطلع عليها وأثبتّ أشياء أيضاً من «**الحكمة العرشية**» في جزازات».

وعملت في ذلك في مدة يسيرة ما لو حُرِّر لكان عشرين مجلّدة. فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلاّ نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزهة. وأنا، بعد فراغي من شيء أعمله، أشتغل بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك، ولا لي مهلته، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم. وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجرى مع القوم في ميدان. فيكاد أن يكون أفضل من سَلَف من السلَف. ولعل اللّه يسهل معه الالتقاء، فتكون استفادة وإفادة. وليعذرني في تشوش الخط وتعوّج الحروف، فما توليت مخاطبة بيدي منذ سنة وسنتين لأمراض نهكَتْني وطالت علي وامتخرت هُنانتي[٣٩] وكانت أقعدتني وكفت يدي عن الخط والكتابة. فهذا أول ما كتبته، وهو من بركات معرفته. واللّه يمتّعني به، ورأيه في ذلك موفّق إن شاء اللّه»[٤٠].

وهذا النص هو الذي وضع أيديهم عليه كبار مصنفي تواريخ الفلسفة في المأثور العربي الإسلامي من أمثال البيهقي في «**تتمة صوان الحكمة**» والقفطي في «**أخبار الحكماء**» وابن أبي أصيبعة في «**عيون الأنباء**». وقد أجمع ثلاثتهم على أن كتاب «**الإنصاف**»، الذي أنصف فيه ابن سينا بين «المشرقيين والمغربيين»، قد فُقد كله أو أكثره في نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود الغزنوي لمدينة أصبهان سنة ٤٢٥هـ، وذلك نقلاً عن رواية لأبي عبيد الجوزجاني، تلميذ ابن سينا المخلص.

لكن هل كتاب «**الإنصاف**» الضائع هذا هو عينه كتاب «**الحكمة المشرقية**» المفقود كما افترض عدد من المستشرقين؟ فما سر التداخل في هذه الحال بين العنوانين؟ وهل يكفي أن يكون ابن سينا تحدّث فيه عن «مشرقيين»، بالمقابلة مع «مغربيين»، حتى نعده ـ صنيع ناقد العقل العربي ـ واحداً من «المؤلفات التي عرض فيها ما سمّاه «الفلسفة المشرقية»[٤١]؟ وإذا كان الكتابان الضائعان: «**المسائل الشرقية**» و «**الإنصاف**» يتضمنان فعلاً ما يقوم لكل منظومته الفلسفية مقام الأساس والمفتاح ـ طبقاً لفرضية ناقد العقل العربي دوماً ـ، فهل كان ابن سينا سيتردد في إعادة كتابتهما، وهو الذي من عادته أن يشتغل بإعادة كل شيء يعمله «وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً»؟ وإذا كانت لهما تلك

---

(٣٩) الهنانة: بقية المخ والشحمة في باطن العين. ويُقال ما به هنانة أي ما فيه خير.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٤١) «**نحن والتراث**»، ص ١٣٦.

الأهمية الأيديولوجية والابستمولوجية التي يعزوها ناقد العقل العربي إلى «الحكمة المشرقية»، فكيف نفسّر في هذه الحال لا امتناع ابن سينا عن إعادة شغلهما فحسب، بل كذلك استهانته الظاهرة بمضمون كتاب «**الإنصاف**» الذي كان العمل فيه «نزهة»، والذي يؤثر ألا يبدد وقته في إعادة كتابته نظراً إلى اشتغاله «الآن» بمن هم أثقل وزناً من «البغدادية» ـ الموصومين من قبله بالضعف والتقصير والجهل ـ أي شراح أرسطو «مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم»؟

لكن لنرجئ البحث مؤقتاً في هذه النقطة المهمة لنعود إلى الشهادة التي يدلي ابن سينا نفسه بها عن فلسفته المشرقية اسماً ومحتوى. فهو من يصرح، في ثلاثة مواضع على الأقل، بأنه وضع كتاباً في «**الحكمة المشرقية**»: في تفسيره كتاب «**أثولوجيا**»، وفي مقدمة موسوعته «**الشفاء**»، وفي مقدمة نص «**منطق المشرقيين**». ففي تفسير كتاب «**أثولوجيا**»[٤٢] يحيل قارئه ست مرّات إلى كتابه «**الحكمة المشرقية**». مرّة أولى في معرض النقاش لإمكان تجرد النفس من المادة وبقاء «الهيئات» مطبوعة فيها بلا «توسط مادة»، فيقول: «الجواب عن ذلك إحالة على **الحكمة المشرقية**». ومرة ثانية في معرض الكلام أيضاً على تجرد النفس من المادة واشتياقها إلى الاتصال بملكوت اللّه الأعلى بدون أن تبيد ببيد بدنها. ولئن يكن من عادة الناس «الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهي بالأدعية. ولتطلب من **الحكمة المشرقية**». ومرة ثالثة في معرض مناقشة الفقرة من كتاب أثولوجيا التي تتعلق بطبيعة ذكريات النفس بعد مفارقتها البدن وصيرورتها إلى عالم المعقولات حيث تنعتق من الذكريات الجزئية والأشياء الدنية، ولا يعود لها من إدراك وشوق إلى إدراك «حقيقة ذات الأول» إلاّ أن يكون كلياً: «وأما الكلام الفصل فيها فليُتأمل في الكتب وفي «**الحكمة المشرقية**» وأنه كيف يجب أن يُقال في إدراك العقل لما فوقه». ومرة رابعة في معرض مناقشة الوحدة والكثرة في عالم المعقولات العلوية، حيث ينتصر ابن سينا على ما يبدو لمبدأ الكثرة في عالم المعقول «على ما فصّل في **الحكمة المشرقية** خاصة». ومرة خامسة في معرض الكلام عن «المُبْدَع» الذي «وجوده من شيء آخر وله من نفسه ألا يكون له وجود»، الشيء الذي

(٤٢) يفترض ع. بدوي أن «تفسير كتاب «**أثولوجيا**» هو جزء من كتاب «**الإنصاف**» الضائع. لكن ليس لهذا الافتراض ما يبرره. فكتاب «**الإنصاف**» ـ كما تقدم البيان ـ هو كتاب في التحكيم بين المغربيين والمشرقيين. والحال أن ع. بدوي يقر بأن ابن سينا «لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح». وهذا لأن «تفسير كتاب «**أثولوجيا**» هو «شرح» وليس «إنصافاً».

يعني أن المبدَع محكوم بشرط «الاثنينية» لأنّ «له بحسب ذاته الإمكان، ومن جانب الحق الأول الوجودَ». و «أما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات، وهل يدخل مع ذلك في الإبداع أم لا يدخل... فقد شُرح في **الحكمة المشرقية**». ومرة سادسة وأخيرة عندما يعود إلى مناقشة طبيعة تذكُّر النفس التي قد يجوز لها في عالم «العقل المحض» أن «تتذكر هناك شيئاً. وأما أنه كيف يجوز، وبتوسُّط ماذا يكون، فليُطلب من **الحكمة المشرقية**»[٤٣].

أما النص الثاني الذي يرد فيه ذكر كتاب «الفلسفة المشرقية» فقد ورد في كتاب **المنطق** من موسوعة **الشفاء** التي وضعها ابن سينا، بحسب تصريحه، نزولاً عند طلب تلميذه الجوزجاني الذي كان سأله «شرح كتب أرسطو» فاعتذر لأنه «لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت». ولكنه أضاف قوله، بحسب رواية الجوزجاني: «ولكن إن رضيت مني بتصنيف أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم، فعلت ذلك. فرضيتُ به [= القول للجوزجاني]، فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سمّاه **الشفاء**». والحال أنه في مقدمة قسم **المنطق** من كتاب «**الشفاء**» هذا ـ ويبدو أنه تأخر بضع سنوات حتى أنجزه ـ يذكر ابن سينا: «ولي كتاب غير هذين الكتابين[٤٤] أوردت فيه الفلسفة على ما هي بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره، وهو كتابي في «**الفلسفة المشرقية**». وأما هذا الكتاب [= **الشفاء**] فأكثر بسطاً، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب. ومن أراد الحق على طريق فيه ترضٌّ ما إلى الشركاء وبسط كثير وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب»[٤٥].

أما النص الثالث فهو لا يسمي «الفلسفة المشرقية» بالاسم، بل يرسم النطاق العام لمضمونها ويحدد غائيتها. وقد يكون هذا النص، الذي نشر لأول مرة في القاهرة سنة ١٩١٠ تحت عنوان «**منطق المشرقيين**»، أهم ما تبقى من كتاب «**الفلسفة المشرقية**»

---

(٤٣) «**أرسطو عند العرب**»، ص ٤٣، ٥٣، ٥٨، ٦١، ٧٢.

(٤٤) يشير ابن سينا هنا، فضلاً عن كتابه «**الشفاء**»، إلى كتاب ثانٍ كان ينوي تأليفه باسم «**اللواحق**».

(٤٥) ابن سينا: «**الشفاء**»، كتاب «**المنطق**»، «**المدخل**»، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة ١٩٥٢، ص ١٠.

الضائع، لأنه تضمن، علاوة على شتات من فصول في تصنيف العلوم والمنطق، مقدمة تلخص تصوّر ابن سينا لما يمكن أن تكون **مساهمته الاجتهادية الشخصية** في الموروث الفلسفي للعصر الوسيط المعقودة إمرة قيادته لأرسطو. ونظراً إلى الأهمية القصوى لنص المقدمة بما يسلطه من إضاءة باهرة على قضية «الفلسفة المشرقية»، فسنثبته ـ على طوله ـ كاملاً.

يقول ابن سينا:

«نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً في ما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نُبالي من مفارقة تظهر لنا لما أَلِفَه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلّة فهم، ولما سُمع منا في كتب أَلِّفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن اللّه لم يهدِ إلاّ إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلَفهم [= أرسطو] في تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي إطلاعه الناس على ما بيّنها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط، وتهذيب مُفْسَد، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه، ويرمّوا ثلماً يجدونه في ما بناه، ويفرّعوا أصولاً أعطاها، فما قدر مَنْ بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه.

«وأما نحن فسهّل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق اللّه ما قصّر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه. ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطقَ) ـ ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ـ حرفاً حرفاً، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكل شيء وجهة، فحقّ ما حق وزاف ما زاف.

«ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى (المشائين) من اليونانيين **كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم**

بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغو أربهم منه، وأغضضنا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون. فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل. فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون في النهار الواضح. وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين في العصر، فقد بلينا برفقة منهم عاري الفهم كأنهم «خُشُب مسندة» يرون التعمق في النظر بدعةً، ومخالفة المشهور ضلالةً، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث، لو وجدنا منهم رشيداً ثبّتناه بما حققناه، فكنا ننفعهم به، وربما تسنى لهم الإيغال في معناه فعوضونا منفعة استبدوا بالتنفير عنها.

«ومن جملة ما ضننا بإعلانه ـ عابرين عليه ـ حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتلقى إلاّ بالتعصب. فلذلك جرينا في كثير مما نحن خبراء ببجدته مجرى المساعدة دون المحاقة. ولو كان ما انكشف لنا أول ما انصببنا إلى هذا الشأن لم نبدِ فيه مراجعات منا لأنفسنا، ومعاودات من نظرنا ـ لما تبينا فيه رأياً ولاختلط علينا الرأي وسرى في عقائدنا الشك وقلنا لعل وعسى. لكنكم أصحابنا تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره وطول المدة التي بين حكمنا الأول والثاني. وإذا وجدنا صورتنا هذه فبالحري أن نثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به واستدركناه، ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى التي اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات. ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه مَنْ نظر كثيراً وفكّر ملياً ولم يكن من جودة الحدس بعيداً واجتهد في التعصب لكثير في ما يخالفه الحق، فوجد لتعصبه وما يقوله وفاقاً عند الجماعة غير نفسه، ولا أحق بالإصغاء إليه من التعصب لطائفة إذا أخذ يصدق عليهم فإنه لا ينجيهم من العيوب إلاّ الصدق.

«وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا ـ وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في (كتاب **«الشفاء»**) ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في (اللواحق) ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه، وعلى كل حال فاستعانة باللّه وحده»[٤٦].

---

(٤٦) ابن سينا: **«منطق المشرقيين»**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢، ص ١٩ ـ ٢٢. ونحن نعتقد ـ لأسباب سنوضحها في ما بعد ـ أن في النص تصحيفاً، إذ سقطت كلمة =

ما الذي يمكننا أن نستخلصه من هذه الشهادات الثلاث الصادرة مباشرة عن «المتهَم» باقتراف جريمة «الفلسفة المشرقية الظلامية» التي «قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»؟

أولاً ـ تاريخ وقوع «الجريمة»، أي تاريخ تأليف كتاب «**الفلسفة المشرقية**»: فقد وجدنا ابن سينا يقول في مقدمة قسم **المنطق** من كتاب «**الشفاء**»: «ولي كتاب غير هذين أوردت فيه الفلسفة على ما هي بالطبع... وهو كتابي في **الفلسفة المشرقية**». وفي الفقرة الختامية من «**منطق المشرقيين**» وجدناه يقول: «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا ـ وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب «**الشفاء**» ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم». وعلى هذا النحو يبدو كتاب «**الفلسفة المشرقية**» وكأنه سابق على كتاب «**الشفاء**» ولاحق عليه في آن معاً. ولكن هذا الإشكال[٤٧] يجد حله بسهولة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن ابن سينا تأخر بضع سنوات حتى يحرر قسم **المنطق** من كتاب «**الشفاء**». وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول إن ابن سينا عندما بدأ بتحرير قسم **الطبيعيات** من كتاب «**الشفاء**» ـ بحسب شهادة الجوزجاني نفسه ـ فإنه لم يكن قد كتب بعد مسودة «**الفلسفة المشرقية**». ولكنه عندما شرع بتحرير قسم المنطق من «**الشفاء**» كان أنجز كتابتها. والحال أن الجوزجاني نفسه يفيدنا بأن ابن سينا بدأ العمل بكتاب «**الشفاء**» وهو في همذان التي استوزره عليها للمرة الثانية صديقه الأمير شمس الدولة قبيل وفاته عام ٤١٢هـ، وأنهاه في أصفهان بعد فراره إليها عام ٤١٦هـ، فمعنى ذلك أن مسودة «**الحكمة المشرقية**» قد تمّ تحريرها في فترة متوسطة ما بين ٤١٢ و٤١٦هـ[٤٨]. وفي أرجح التقدير في نحو العام ٤١٥هـ، أي قبل نحو ثلاث عشرة سنة من وفاته التي كانت عام ٤٢٨ للهجرة. وهذه نقطة لها أهميتها. فابن سينا، المولود سنة ٣٧٠هـ، يكون قد كتب «**الفلسفة المشرقية**» وهو في الخامسة

= «غير» في العبارة التي تتعلق باسم المنطق؛ وفي تقديرنا أنه ينبغي أن تقرأ هكذا: «ولا يبعد أن يكون له عند غير المشرقيين اسم غيره».

(٤٧) استغل ناقد العقل العربي هذا الإشكال لينفي أن يكون «**منطق المشرقيين**» جزءاً من كتاب «**الفلسفة المشرقية**» وليعزوه جزافاً إلى كتاب «**الإنصاف**».

(٤٨) انظر التفاصيل التاريخية لرواية الجوزجاني عن تأليف «الشفاء» في ابن أبي أصيبعة: «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**»، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت بلا تاريخ، ص ١٤٤١ ـ ٤٤٢.

والأربعين من العمر، أي في ذروة نضجه الفكري. والحال أن قراءة ناقد العقل العربي **لبنية** الفلسفة السينوية تقوم على تفسيرها **بتكوينها**. فالمسار المشرقي، وبالتالي الغنوصي، أو حتى **الحراني**، لابن سينا قد تحدد، بموجب فرضية ناقد العقل العربي، منذ مراهقته. يقول هذا الأخير: «إن ما يلفت النظر في ما حكاه ابن سينا عن نفسه، نقصد عن تكوينه الفكري، إفادته بأن أباه وأخاه كانا «ممن أجاب داعي المصريين» أي الإسماعيلية. وإن جماعة من هؤلاء كانوا يترددون على منزل والده، وإنه كان يسمع منهم كلاماً في «النفس والعقل» وفي «الفلسفة والهندسة وحساب الهند»، وإنهم كانوا يدعونه إلى اعتناق وجهة نظرهم، ولكن نفسه ـ بحسب تعبيره ـ لم تكن تقبل ذلك. فلنسجل إذاً أن **ابن سينا تعرف في حداثته إلى الفلسفة الإسماعيلية، وأنها كانت بشكل أو بآخر مصدراً من مصادر تكوينه**. ولنضف إلى ذلك أن البيهقي يذكر أن ابن سينا قرأ في حداثته رسائل إخوان الصفا، وهي نفسها موسوعة فلسفية ذات طابع إسماعيلي واضح»[٤٩]. فإذا كان ابن سينا قد «تغونص» وهو حدث، فلِمَ انتظر كل تلك السنوات الطوال حتى يُخرج إلى النور «فلسفته المشرقية»؟ وإذا كان كتاب **«الفلسفة المشرقية»** قد ضاع، فلِمَ لم يظهر أثر الغنوصية والهرمسية في المؤلفات التي صنفها في الفترة نفسها التي صنف فيها **«الفلسفة المشرقية»**، ونعني **«الشفاء»**، و **«النجاة»** مختصره، و **«دانش**

---

(٤٩) **«نحن والتراث»**، ص ١٢٩. والتسويد من الجابري الذي أراد منه أن يلمح إلى احتمال **«تسمعل»** ابن سينا لكن بدون أن يجزم. والواقع أن الجابري يبدي هنا، وفي مواضع أخرى من كتاباته، ميلاً سهلاً إلى تضخيم دور «المؤامرة الإسماعيلية» في كل بنية الفكر المشرقي. ولكن إذا كانت عينه «الابستمولوجية» ترى إلى بعيد في ما يتعلق بالفاعلية الفكرية لدعاة الإسماعيلية، فإن عينه «التاريخية» تقف حسيرة عن رؤية الاضطهادات التي تعرضوا لها هم ومعتنقو أفكارهم. وهكذا، فلئن صوّر بخارى السامانية، التي تكوّن فيها ابن سينا فكرياً، وكأنها «بؤرة إسماعيلية» (و «حرانية» أيضاً كما سنرى)، فقد غفل عن الإشارة إلى الحملات «الاستئصالية» التي تعرّضت لها من قبل القوى السياسية والعسكرية القيِّمة في حينه على «العقيدة القويمة»، وفي مقدمتها قوى الغزنويين. وهكذا، وفي الوقت الذي يسلّط الإضاءة على دور «داعي المصريين»، فإنه يبقي في الظل ما كتبه ـ مثلاً ـ واحد من كبار القيِّمين على العقيدة القويمة في القرن الخامس الهجري، وهو نظام الملك الذي قال في كتابه **«سياسة نامه»** في معرض كلامه عن بخارى السامانية ما ترجمته: «على أثر اتفاق بين قادة الجيش، نهب العساكر الترك بخارى ومنطقتها وذبحوا السكان بحيث ما بقي في كل خُراسان وما وراء النهر واحد من تلك الطائفة، ولئن بقي منهم نفر فقد اختبأوا».

نامه» (كتاب العلم) معادله الفارسي[٥٠]؟

ثانياً ـ إن تحديد التاريخ التقريبي لكتابة «**الفلسفة المشرقية**» لا يساعدنا فقط على نفي ما يريد ناقد العقل العربي تحميلها إياه من نزوع مبكر إلى «التغونص» و «التمشرق»، بل يقدم لنا أيضاً قرينة ثمينة ـ ولا نقول دليلاً ـ على ما يمكن أن يكونه المضمون الفعلي لتلك الفلسفة المشرقية. فأن يكون ابن سينا كتب مسودة هذا الكتاب لا في حداثته، بل في فترة نضجه، فهذا ينهض بحد ذاته دليلاً على أنه ما كان له أن يتصدى لتحرير «**الفلسفة المشرقية**» قبل أن ينضج. لماذا؟ لأن **النضج شرط للسير في طريق المخالفة**، أو على حد تعبير ابن سينا نفسه في طريق «المفارقة لما أَلِفَه متعلمو كتب اليونانيين... من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن اللّه لم يهدِ إلاّ إياهم». آية ذلك أن ابن سينا ما كان له أن يتطلع إلى مفارقة **المشائية السائدة** قبل أن يكون دار هو الآخر في مدار جاذبيتها. وبالفعل، ومن منظور المشائية السائدة تحديداً، فإننا نستطيع أن نرصد ثلاث مراحل في سيرته الفكرية: أولاً ـ مرحلة **الهضم والتمثل** للمشائية؛ ثانياً ـ مرحلة **إعادة الإنتاج**؛ ثالثاً ـ مرحلة محاولة **المفارقة** وتطوير **مساهمة شخصية**. فمرحلة الهضم والتمثل تجد تعبيرها في ما رواه هو نفسه في سيرة حياته عن صعوبات اعترضت سبيله إلى فهم كتاب أرسطو «**ما بعد الطبيعة**» برغم أنه كان أحكم «المنطق والطبيعي والرياضي» في طور انفتاح «أبواب العلم» عليه بفضل سهر الليالي: «كنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي... حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت إلى الإلهي، وقرأت كتاب «**ما بعد الطبيعة**» فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه، ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذ أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلاّل مجلد ينادي عليه... فاشتريته، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي «**في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة**». ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته.

---

(٥٠) معلوم أن ابن سينا وضع «**كتاب العلم**» هذا بالفارسية تلبية لطلب الأمير البويهي علاء الدولة بن كاكويه، ولذلك اشتهر هذا الكتاب أيضاً باسم «**العلائي في الحكمة**».

فانفتحت عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب. وفرحت بذلك، فتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً للّه»[٥١].

بعد طور التحصيل والتمثل هذا، جاء دور الإنتاج، أو بتعبير أدق ـ وبحكم سيادة المشائية بوصفها **إشكالية العقل في العصر الوسيط**، الإسلامي كما المسيحي (كما اليهودي) ـ دور إعادة الإنتاج. وإذا تابعنا هذه الاستعارة المأخوذة من علم الاقتصاد السياسي، فإننا نستطيع أن نتحدث، في هذه المرحلة الثانية، عن **إعادة إنتاج مضيقة** كما في مثال «**عيون الحكمة**» و «**النجاة**»، وعن **إعادة إنتاج موسعة** كما في «**الشفاء**» و «**كتاب العلم**». فهٰهنا يبقى أرسطو هو المرجع الأول والأخير بوصفه «رئيسَ الحكماء ومعلمَ الفلاسفة» كما يصفه ابن سينا في قسم **ما بعد الطبيعة** من «**كتاب العلم**»[٥٢]. بل إن ابن سينا كان في هذه المرحلة، حتى عندما يطرق موضوعات ذات صلة بالعقيدة الدينية الإسلامية، يحرص على تقديم الأشياء من وجهة نظر أرسطية لا همّ لها غير أن تلتزم **بعقيدة المعلم القويمة**. هكذا يعلن ابن سينا في مقدمة كتاب «**المبدأ والمعاد**» على سبيل المثال: «وبعد، فإني أريد أن أدل في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ والمعاد... وأتحرى أن أوضح ما أغلقوا، وأعلن ما ستروا وكتموا، وأجمع ما فرّقوا، وأبسط ما أجملوا بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي»[٥٣].

وإنما في المرحلة الثالثة وحسب، وبعد أن بات ابن سينا متحققاً من تمثله **ما يعتقد أنه عصارة المشائية الصافية**[٥٤]، تصدى لتقديم قراءته الشخصية للفلسفة ولإيرادها «على ما هي عليه بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانبُ الشركاء في الصناعة»، غير متهيب من «شق العصا ومخالفة الجمهور» وغير ملتزم حتى بالحدود التي كان ألزم نفسه بها في الكتب التي ألّفها «للعاميين من المتفلسفة». ولكن حتى في هذه المرحلة التي «استحلّ» فيها أن يعيد بعض النظر في «ما قاله الأولون»، وأن يجتهد اجتهاد «من نظر كثيراً وفكر ملياً»، وأن يتعمق في النظر الشخصي حتى ولو

---

(٥١) «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**»، مصدر آنف الذكر، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٥٢) ابن سينا: «**كتاب العلم**» *(Le Livre de la Science)*، نقله إلى الفرنسية محمد أشنا وهنري ماسيه، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٦، ج٢، ص ٢١٥.

(٥٣) ابن سينا: «**المبدأ والمعاد**»، تحقيق عبد اللّه نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه، تهران ١٣٨٣هـ، ص ١.

(٥٤) نسوّد هذه الجملة لأنه ستكون لنا إلى هذا «الاعتقاد» عودة.

بدَّعه «حنابلة» المشائية، فإنه يضع اجتهاده وتعمقه في **خط متابعة أرسطو، لا في خط الخروج عليه**، على اعتبار أن أجمل أشكال الوفاء لأمير الفلاسفة **يتجلى لا في تكرير ميراثه، بل في تطويره**. فالإقرار «بفضل أفضل السلَف» لا يعني أن يبقى المُقِرّ «مشغولاً عمره بما سلف». فمن حق الرائد على «مَنْ بعده» ألا يذهبوا أعمارهم في «تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره»، بل «أن يلموا شعثه ويرمّوا ثلماً يجدونه في ما بناه، ويفرعوا أصولاً أعطاها».

ثالثاً ـ ما نستطيع أن نقوله إذاً، هو أن ابن سينا أراد **أن يتقدم بالمشائية** أكثر مما سعى إلى أن **يتجاوزها**. والواقع أنه لو شاء أن يتجاوز المشائية لما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لأن المشائية كانت هي **الأفق العقلي** لعصره. وما كان له أن يتجاوزها ما لم يتجاوزها العصر نفسه. وبصرف النظر عن عبقريته الشخصية، فإنه ما كان أن يفك نفسه من **الإسار الابستمولوجي** لعصره. ولا شك في أن ابن سينا كان على قدر غير قليل من الاعتداد بنفسه. يشهد على ذلك ما رواه على لسان نفسه في سيرته الذاتية من انفتاح «أبواب العلم» (= المنطق والفلسفة والهندسة والطب والفقه) له وهو لا يزال دون الثامنة عشرة من العمر. ويشهد على ذلك أيضاً ما حكاه بضمير الغائب في «**كتاب العلم**» عن «فتى عرفه شخصياً» وكان له من قوة الحدس العقلي ما جعل منه مكتبة حية، بحيث إنه «ما بلغ الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة من العمر حتى كان هضم العلوم الفلسفية ـ المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة والهندسة والحساب والفلك والموسيقى والطب وكثرة من العلوم العويصة الأخرى ـ وهذا حتى عزّ عليه أن يلتقي شخصاً مثله، وعاش بعد ذلك سنوات عديدة بدون أن يضيف شيئاً إلى ما علمه من البداية، مع أن كل علم من تلك العلوم يقتضي سنوات حتى يتحصل للمرء»[٥٥]. ولا شك في أن هذه الثقة المفرطة بالنفس كانت ضرورية لكيما يتطلع ابن سينا يوماً، وفي المرحلة الختامية من مساره الفكري، إلى الخروج من الصف والتحول عن شرط **التلمذة** إلى شرط **الأستذة**. ولكن ما كان له، مهما حلّق، أن يطير في غير فضائه العقلي. ففضلاً عن أن المشائية كانت تحتبس العقل الفلسفي للحضارة العربية الإسلامية في **إشكالية غير قابلة للتجاوز**، فقد كانت محتبسة هي نفسها في **ملابسة مستغلقة** بقدر ما هي مستعصية على الوعي التاريخي والنقدي. عنينا هنا ملابسة التزاوج ما بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة من

---

(٥٥) «**كتاب العلم**»، مصدر آنف الذكر، ج٢، ص ٨٩.

جراء مثول كتاب «**اثولوجيا**» المنحول عن أفلوطين أو تلميذه فورفوريوس في المنظومة المرجعية للمشائية العربية (الإسلامية كما المسيحية كما اليهودية) بوصفه من كتب **الفصوص** لا من كتب **الشروح**. وكما وقع الفارابي أسير هذه الملابسة وهو يحاول «**الجمع بين الحكيمين**»، كذلك فإن ابن سينا، في كل مرة كان يخيل إليه فيها أنه أفلح في الانعتاق من إسار الجاذبية المشائية، ما كان يخرج في الواقع من مدار أرسطو إلاّ ليدخل في مدار أفلوطين، أو بالعكس. وصحيح أن ابن سينا تنبه، كما جاء في رسالته إلى الكيا، إلى «ما في «**أثولوجيا**» من المطعن»، ولكن كما لاحظ تلميذه فقد أصر، عندما اشتغل كتابه المتأخر «**الإنصاف**»، «المشتمل على شرح جميع كتب أرسطوطاليس حتى أدخل فيها كتاب «**أثولوجيا**» وأخرج في معانيه ما لم يحتسب منه»[٥٦]. وهذا ما يعيدنا إلى تفسير ابن سينا لكتاب «**أثولوجيا**» المنشور في مجموعة «**أرسطو عند العرب**»، والذي أحال فيه قارئه ست مرات، كما تقدم البيان، إلى كتاب «**الحكمة المشرقية**». فحديث ابن سينا في تلك المواضع الستة عن تجرد النفس من المادة واشتياقها إلى الاتصال بملكوت اللّه الأعلى وطبيعة ذكرياتها بعد مفارقتها البدن واستمداد الفيض الإلهي، إلخ، لا يندرج في عداد أية فلسفة غنوصية مستورة أو مشرقية مزعومة، بل يدخل في صلب ما كان ابن سينا ـ ومعه معظم فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية ـ يعتقد أنه الزبدة الخالصة للأرسطية.

ونحن نملك على كل حال دليلاً حاسماً على عدم وجود «فلسفة مشرقية» بذلك المعنى الغنوصي المستور الذي يجهد ناقد العقل العربي لتلبيسها إياه ـ يقدمه لنا مدخل قسم المنطق من كتاب «**الشفاء**». ولنستعد هنا النص: «ولي كتاب... أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه بالطبع... وهو كتابي في «**الفلسفة المشرقية**». وأما هذا الكتاب [= **الشفاء**] فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب. ومن أراد الحق على طريق فيه ترضٍ ما إلى الشركاء وبسط كثير **وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب**». فالجملة التي سوّدناها تشير، على نحو لا يقبل التباساً، إلى أن كتاب «الفلسفة المشرقية» **المقبوض** متضمّن بالتلويح في كتاب «**الشفاء**» **المبسوط**. ومن كان ذا فطنة من القُراء وذا قدرة على قراءة السطور وما بين السطور معاً، استغنى

(٥٦) نص هذه الرسالة المهمة، التي ستكون لنا إليها عودة، منشور في كتاب «**المباحثات**»، تحقيق محسن بيدار فر، منشورات بيدار، رقم ١٤١٣هـ، ص ٨٠.

بالكتاب الثاني عن الأول، وكفاه «**الشفاء**» مؤونة الرجوع إلى «**الفلسفة المشرقية**». إذاً، فليس في «**الفلسفة المشرقية**» شيء غير موجود، ولو بذرياً، في «**الشفاء**». والمسافة بين الكتابين ليست بأبعد من تلك التي تفصل **التصريح** عن **التلميح**، وما تترجم عنه من حركة أقرب إلى أن تكون **حركة اعتماد منها حركة انتقال**. وحتى إن يكن ثمة انتقال فهو في داخل الإشكالية المشائية، وليس خروجاً عليها.

مشرقيون ومغربيون

لئن حسمنا على هذا النحو مسألة **مضمون** الفلسفة المشرقية، فإننا لا نكون حسمنا مسألة **الاسم**.

وما لم يُقشع الغموض الذي يغلف عنوان كتاب «**الفلسفة المشرقية**»، فسيظل الباب مفتوحاً على مصراعيه لضرب أخماس بأسداس حول الطبيعة **المشرقية** لهذه الفلسفة.

ولقد رأينا بالفعل أن المستشرقين انقسمت صفوفهم على مدى قرنين ونيف انقساماً حاداً حول المعنى الذي ينبغي أن يعطى لصفة **المشرقية**: أهي تحيل إلى **المشرق** بمعناه الجغرافي، أي الشرق، أم إلى **المشرق** بمعناه الفلكي، أي مكان طلوع الشمس، وبالتالي بمعناه الرمزي: مشرق الأنوار؟

وقد بدا، منذ أن نشر نلينو مقاله عن «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية؟» عام ١٩٢٥، وكأن المسألة قد حُسمت لصالح الفريق الأول. ولكن تدخل مترجم المقال إلى العربية، عنينا عبد الرحمن بدوي، أحدث من جديد نوعاً من الانقلاب في التأويل. ففي «الدراسة الفيلولوجية» التي مهد بها للنصوص التي جمعها في كتاب «**أرسطو عند العرب**» ـ وفي عدادها نصوص لابن سينا ذات صلة بـ «الفلسفة المشرقية» ـ اقترح تأويلاً مغايراً تماماً لذاك الذي استقر عليه خلاف المستشرقين. فلئن يكن ابن سينا قد ذكر في رسالته إلى الكيا أنه صنّف كتاباً ـ «**ذهب في بعض الهزائم**» ـ قسّم فيه العلماء «قسمين: مغربيين ومشرقيين» وتضمّن «تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم»، فقد استغل ع. بدوي هذه الإشارة ليؤكد أن المقصود عند ابن سينا بـ **المشرقيين** هم «المشاؤون المعاصرون له من أهل بغداد»، على حين أن **المغربيين** هم «شرّاح أرسطو الغربيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي»[٥٧].

(٥٧) «**أرسطو عند العرب**»، ص ٢٨.

وقد انطلقت في صفوف المستشرقين على أثر صدور هذا التأويل، موجة جديدة من المناقشات بصدد «**الفلسفة المشرقية**»، ولكن بدون أن يترجَّع صداها في الثقافة العربية المعاصرة التي بقيت واقفة، من هذا المنظور، عند كتابَيْ ع .بدوي الذائعي الصيت: «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**»، و«**أرسطو عند العرب**».

ومن هنا كانت المفاجأة التي طالع بها محمد عابد الجابري القارئين العرب عندما نشر عام ١٩٨٠ دراسته المستفيضة عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية» التي بدا فيها ـ وسيدرك القارئ حالاً لِمَ نشدّد على كلمة بدا هذه ـ وكأنه يقترح بدوره تأويلاً جديداً أشد إثارة حتى من تأويل ع .بدوي.

فبعد عرض مطول ـ تمّ فيه تصوير الفلسفة المشرقية وكأنها جريمة بحق العقلانية ـ وبعد إثارة شوق القارئ إلى معرفة «من هم المشرقيون والمغربيون في اصطلاح الشيخ الرئيس»، وبعد الاستشهاد بقول لأبي الحسن العامري ورد فيه أنه «أصح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته **مشرقية** وصورته **عراقية**، فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خُراسان وظرف العراق»، ينتهي إلى القول: «وواضح من هذا النص أن أبا الحسن العامري، وهو فيلسوف معاصر لابن سينا، يستعمل مصطلح «المشرق» بمعنى «خُراسان». وبما أنه يعارض خُراسان بالعراق، فإن «المغرب» بهذا الاعتبار سيكون هو العراق وعاصمته بغداد». هذا من جهة. ومن جهة أخرى يُفهم من النص ذاته أنه كانت هناك منافسة علمية ـ علاوة على المنافسة السياسية ـ بين العراق وخُراسان. يقول أبو حيان التوحيدي: «لقد ورد (العامري) بغداد سنة أربع وستين وثلاثمئة في صحبة ذي الكفايتين (أبي الفتح بن العميد)، فلقي من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً ومناكدة، وذلك لأن طباع أصحابنا (= العراقيين) معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يرى من غير بلدهم». نحن إذاً، أمام شهادة تاريخية ثمينة تكشف لنا، ليس فقط عن مدلول مصطلح «مشرقي» و «مغربي» في عصر ابن سينا، بل تطلعنا كذلك على واقع تاريخي يكتسي التعرف إليه أهمية بالغة بالنسبة إلى موضوعنا، واقع التنافس، بل الخصومة بين «المشرقيين» أهل خُراسان (مسقط رأس ابن سينا) و «المغربيين» أهل العراق. وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره المقدسي من أن أهل خُراسان حرانية (أي من أتباع مدرسة حران)، وما سنذكره بعدُ عن المدرسة المنطقية ببغداد التي كان يتزعمها النصارى من التراجمة والمتفلسفة، لأدركنا حقيقة الإطار الذي يدخل فيه تأليف ابن سينا لكتابه «**الإنصاف**»، وهو الكتاب الذي خصصه، كما قال، لمعارضة آراء «المغربيين» بآراء

«المشرقيين» منتصفاً لهؤلاء، كاشفاً، كما يقول، «ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم»[٥٨].

ويعود الجابري في **«تكوين العقل العربي»** إلى تكرار الفرضية نفسها عن «الصراع» بين مشرقيي خُراسان ومغربيي بغداد، ولكن مع تعضيدها بعناصر جديدة. فبعد أن يستشهد مجدداً برسالة ابن سينا إلى الكيا وبمقدمة **«منطق المشرقيين»** ومقدمة قسم **المنطق** من **«الشفاء»**، يقول: «تضعنا هذه النصوص، التي سبق أن وظفناها في دراسة خاصة عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية»، تضعنا في قلب الصراع الذي نشب في القرن الرابع الهجري بين من يسميهم ابن سينا «المشرقيين» ويتحدث باسمهم، وبين من يسميهم «المغربيين» ويقصد بهم كما هو واضح من النص الأول [= الرسالة إلى الكيا] مناطقة بغداد. فما هو موضوع هذا الصراع وما نوع الحلول التي يقدمها ابن سينا؟... أن يكون «المغربيون» هم مناطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية كما أوضحنا ذلك في الفقرة السابقة[٥٩]، وأن يكون «المشرقيون» هم إخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليون ومَن تأثر بفلسفتهم، فهذا ما يحيلنا مباشرة إلى الصراع التاريخي بين الدولة العباسية وأيديولوجيتها السنية من جهة، والحركة الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية من جهة ثانية. وإذاً، فالخلاف الفلسفي بين «المغربيين» و «المشرقيين» على عهد ابن سينا، إنما هو امتداد على صعيد الفكر «المجرد» لهذا الصراع نفسه. وكما رأينا في الفقرة السابقة فقد عبّر هذا الصراع السياسي عن نفسه فلسفياً من خلال الهجوم العنيف الذي شنه «المغربيون»، الذين كان على رأسهم أبو سليمان المنطقي السجستاني، على أصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم من الفلاسفة «المشرقيين» كالبلخي والنيسابوري والعامري»[٦٠].

---

(٥٨) **«نحن والتراث»**، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٥٩) كان الجابري في «الفقرة السابقة» المشار إليها قد نوّه بـ «ازدهار المدرسة المنطقية في بغداد على عهد متى والفارابي ويحيى بن عدي وأبي سليمان السجستاني المنطقي الذي كان «سلطة مرجعية» في المنطق والفلسفة ببغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري... والذي كانت دعوته [ضد إخوان الصفا] إلى فصل الدين عن الفلسفة والفلسفة عن الدين... جزءاً من الصراع الذي اشتهر في عصره... بين «المشرقيين» و «المغربيين» بحسب تعبير ابن سينا. وكان هذا الأخير ينتمي لأولئك بينما كان أبو سليمان على رأس هؤلاء» ـ **«تكوين العقل العربي»**، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٣.

(٦٠) **«تكوين العقل العربي»**، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

وبدورنا، نقول إن هذين النصين لناقد العقل العربي يضعاننا في نقطة القلب مما لا نجد مناصاً من وصفه ـ برغم شديد حرصنا على تحاشي اللغة الهجائية ـ بأنه **فضيحة معرفية جديدة**.

آية ذلك أن ناقد العقل العربي «يقتبس» تفسيره الشخصي «المبتكر» للغز السينوي بخصوص المواجهة بين «المشرقيين» و «المغربيين» من مستشرق تدخّل متأخراً على خط «الفلسفة المشرقية» هو سالومون بينس. وعلى معهود ما بات مألوفاً لدينا، فإن ناقد العقل العربي يقتبس عنه تفسيره بحرفيته ـ وبحيثياته كما سنرى ـ بدون أن يسميه أو يسمي مصدره. فلنحضِر إذاً، ما هو مغيَّب.

فرضية س. بينس

في عام ١٩٥٢ ـ وكانت قد مضت أربع سنوات على صدور كتاب ع .بدوي «**أرسطو عند العرب**» ـ نشر س .بينس ـ الذي يعرفه القُراء العرب من خلال كتابه عن «**مذهب الذرة عند المسلمين**» ـ دراسة مطولة في أكثر من ثلاثين صفحة من القطع الكبير تحت عنوان «فلسفة ابن سينا المشرقية ومناظرته ضد البغداديين». وقد نُشرت الدراسة في حينه في مجلة «**أرشيفات التاريخ المذهبي والأدبي للعصر الوسيط**» التي كانت تصدر سنوياً عن «المركز القومي للبحث العلمي» بفرنسا. فبعد أن قدم س .بينس ترجمة حرفية لرسالة ابن سينا إلى الكيا بما تضمنته من قسمة للعلماء إلى «مشرقيين ومغربيين»، أعلن عن تصديه «لتقديم حل جديد للغز الذي تثيره فلسفة ابن سينا المشرقية»، وقال ما ترجمته بالحرف الواحد:

«في ما يتعلق بالمساجلة بين «المشرقيين» و «المغربيين»، لا بدّ لنا بادئ ذي بدء من أن نعرف ما هوية الطرفين المتواجهين. فهل قصد ابن سينا أن يضع ـ تحت اسم «المشرقيين» ـ معاصريه من مشائيي بغداد في مواجهة مع الشرّاح اليونانيين (الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي وآخرين) الذين يمثلون المذهب «المغربي»؟ ذاك هو رأي السيد بدوي كما أفصح عنه في تصدير «**أرسطو عند العرب**» بدون أن يعرض الحجج التي تسنده.

«والحال أن الفرضية التي تودّ الدراسة الراهنة أن تقترحها مغايرة جداً. إذ يتراءى لي أن ثمة أسباباً مشروعة للتوكيد أن كتاب «**الإنصاف**»، بقدر ما أن المراد منه بيان المساجلات المذهبية، إنما كان يعالج في المقام الأول خصومة تمس ابن سينا عن

أقرب قرب، إذ تضعه في مواجهة، وهو المتحدر من بخارى والقاطن في أقاليم الشرق، مع فلاسفة بغداد، المدينة الواقعة إلى الغرب.

«لنرجع إلى النصوص.

«ثمة معطى أول تمدنا به الفقرة من **الرسالة إلى الكيا** التي يذكر فيها ابن سينا أن كتاب «**الإنصاف**» كان يشتمل على «تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم»... ولا شك في أن كتاب «**الإنصاف**»، بحسب ما جاء في الرسالة المذكورة، كان ينطوي أيضاً على نقد «للشراح» الذين لا يستبعد أنهم كانوا من الفلاسفة اليونانيين. ومع ذلك فإن النص يميز في ما يبدو بين هذه الانتقادات والمساجلةِ بين المغربيين والمشرقيين.

«هل كان هؤلاء الأخيرون هم الناطقون بلسان ابن سينا، أم كانوا، على نحو ما تذهب إليه أطروحة السيد بدوي، الممثلين لخصومه البغداديين؟ سؤال حاسم الأهمية. والجواب، الذي لا يحتمل لبساً، يمكن استخلاصه من مقابلة **الرسالة إلى الكيا** بالشذرات الواصلة إلينا من كتاب «**الإنصاف**».

«ولا بد أولاً من كلمة بصدد بعض سمات هذه الشذرات التي تختلف في الواقع اختلافاً بيّناً عما كان يمكن أن نتصوره طبقاً للإشارات الواردة في **الرسالة إلى الكيا**.

«وبالفعل، إننا لا نقع في هذه التعليقات ـ التي تفتقر كل الافتقار إلى الترابط ـ على نصوص أرسطوطاليسية أو منحولة على أرسطو، على أي أثر لما هو متوقع منها من ترتيب منهجي يبدأ بعرض الدعويين المتناحرتين ويعقب عليهما بتحكيم. وليس هناك من ذكر أصلاً «للمغربيين» ولا لتحكيم.

«بالمقابل، فإن «المشرقيين»... يأتي ذكرهم تكراراً... على نحو يقطع دابر كل شك بصدد تطابق آرائهم مع آراء ابن سينا

«ومن المحقق أن خطة ابن سينا ـ سواء أنفذت أم لا ـ كانت تقتضي أن يشتمل كتاب «**الإنصاف**» على عرض للخلافات المذهبية الناشبة بين المغربيين والمشرقيين. ومن المحقق أيضاً أن هؤلاء الأخيرين مسخَّرون في ذلك الكتاب للنطق بلسان مؤلفه. ومن المحقق أخيراً أن الكتاب يفسح مجالاً واسعاً لمحاجّة ابن سينا ضد فلاسفة بغداد. ولئن نال شراح أرسطو اليونانيون هم أيضاً حظهم من الانتقاد، فذلك في أرجح الظن لأنهم كانوا المعلمين الذين أمدت كتاباتهم البغداديين بتأويلات مأذونة للنصوص الأرسطوطاليسية.

«إن هذه المعطيات تستدعي بمنتهى الوضوح، في تقديري، استنتاجاً ختامياً: إن ما يجعل خصوم ابن سينا البغداديين مطابقين في الهوية «للمغربيين»، هو كونهم مغربيين بالنسبة إلى البخاري القاطن في أقاليم المشرق. ويظهر، في خلاصة القول، أنهم كانوا ـ في نظر ابن سينا ـ ممثلي مأثور يعود في أصوله إلى مشائية الشراح اليونانيين الذين لا جدال في كونهم يقبلون الوصف هم أيضاً بأنهم «مغربيون»»[٦١].

هل نستطيع أن نتحدث هنا عن «توارد خواطر»؟ ذلك أنه قد يتفق بالفعل في التاريخ أن يكتشف عالمان حقيقة واحدة وفي زمن متواقت. ولكن «اكتشاف» الجابري جاء هنا بعد أكثر من خمس وعشرين سنة من «اكتشاف» بينس. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإننا لسنا هنا أمام **حقيقة** ليحتمل اكتشافها من قبل عالمين في آن معاً. وإنما نحن أمام **قصة** أو **رواية**. وكما في كل قصة أو رواية من صنع المخيلة، فإن المؤلف لا يمكن إلاّ أن يكون واحداً. وإذا كرر مؤلف ثانٍ حكاية مؤلف أول، فإنه لن يكون في هذه الحال إلاّ **منتحلاً**، أو في أحسن الأحوال **مترجماً** إن يكن هناك تحويل من لغة إلى لغة. ولكن الإشكال مع ناقد العقل العربي أنه في الوقت الذي ينقل فيه إلى العربية القصة التي تخيلها بينس بالفرنسية، فإنه يهمل إهمالاً تاماً الإشارة إلى اسم المؤلف الأصلي.

أضف إلى ذلك أن الجابري لا يأخذ عن بينس **نتيجة الحكم** وحدها ـ بحرفها، بل كذلك **حيثيات الحكم**[٦٢]، وهذا ما يلغي بصورة نهائية كل دور «للصدفة». وبالفعل،

---

(٦١) س. بـــيـــنـــس: (La Philosophie Orientale D'Avicenne et sa Polémique Contre les Bagdadiens)، فـــي: *(Archibves D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age)*، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٥٣، ص ١٠ ـ ١٦.

(٦٢) مما يؤكد التبعية الحرفية هنا أن الجابري يحذو بينس أحياناً حذو النعل بالنعل في التفاصيل. فبعد أن يورد خاتمة الرسالة إلى الكيا حيث يقول ابن سينا: «وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يُجرى مع القوم في ميدان. فيكاد يكون أفضل مَنْ سَلَف من السلف. ولعل اللّه يسهل اللقاء معه فيكون إما إفادة أو استفادة»، يفتح هامشاً ليعلق: «واضح من النص أن الضمير في «معه» يعود إلى الكيا الموجهة إليه الرسالة، لا إلى الفارابي كما فهم ذلك بدوي في ص ٤٠ من المقدمة التي صدر بها الكتاب المذكور» (**«التراث والحداثة»**، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١). والحال أن هذه الملاحظة نفسها كان أبداها بينس في هامش الصفحة ٩ من مقالته حيث يقول: «إن ابن سينا يشير في هذا المقطع من الرسالة إلى احتمال لقاء مع المرسل إليه وليس كما يفترض بدوي (في ص ٤٠ من **«أرسطو عند العرب»** المدخل) إلى توافق روحي مع الفارابي =

ما هي الحيثيات التي بنى عليها بينس التفسير الخاص الذي اقترحه للغز «المشرقيين والمغربيين» في «مناظرة ابن سينا ضد البغداديين»؟ على كون **مدار الخلاف** بين «المشرقي» ابن سينا و «المغربيين» البغداديين هو، كما يتراءى له، حول **نظرية النفس**. وفي ذلك يقول: «إن مذهب المشرقيين الذي ينزعون إلى بيانه في تلك التعليقات هو أن للنفس وجوداً مفارقاً للبدن. وهذا موقف مخالف للمأثور المشائي. وهم يتماسكون مع أنفسهم منطقياً عندما يؤكدون ـ هذا إن لم يكن ابن سينا هو من يتكلم باسمه الشخصي ـ أنه لا دليل على أن النفس صورة متقوِّمة في بدن. إذاً، فهم أصحاب فكر مستقل، أو على الأقل منعتق من الولاء لأرسطو الذي لا يوفرونه في انتقاداتهم. وعندهم أن كتابه «**في النفس**»، الذي يعالج موضوعاً هو في منتهى السمو، يدلل على قدر أقل من البراعة في البرهان ومن الدقة في عرض المذهب مما في كتابات أرسطو الأخرى التي تتناول فروعاً شتى من العلوم الطبيعية. وهذا لا يمنعهم مع ذلك من أن يسعوا أحياناً إلى شدّه إلى جانبهم، برغم أنف هذا الشارح أو ذاك (المقصود في غالب الأحيان الإسكندر الأفروديسي) من الشراح الذين يتهمهم ابن سينا ـ بواسطة أولئك الناطقين بلسانه أو بتخليه عن ذلك الاسم المستعار ـ بتحريف فكر الفيلسوف اليوناني، وذلك هو واقع الحال في ما يخص المذهبين اللذين يشير إليهما ابن سينا في **الرسالة إلى الكيا**: المذهب المتعلق بطبيعة العقل الهيولاني ومذهب بقاء النفس [= بعد مفارقة البدن]. وبالفعل، يرى «المشرقيون» أن العقل الهيولاني هو استعداد للنفس، ويؤكدون أنهم في كلال عن أن يدركوا كيف أمكن للإسكندر الأفروديسي أن يسلم بإمكانية أن تعزى إلى أرسطو نظرية تعتبر أن العقل الهيولاني والنفس التي هذا العقل قوة لها هما من طبيعة مادية. وهذا موقف يطابق موقف ابن سينا كما يتجلى في **الرسالة إلى الكيا** التي اشتملت، على كل حال، على نقد لفيلسوف يقول بأن العقل الهيولاني استعداد للقلب، أي بالتالي مادي. فهل تستهدف هذه المساجلة الإسكندر الأفروديسي أم نصرانياً من بغداد في جملة من يندد ابن سينا في تلك **الرسالة** بضلالاتهم في ما يخص نظرية النفس والعقل؟ هذا ما نجهله، مثلما نجهل ما كان عليه مذهب البغداديين بخصوص خلود النفس. ولكن نظراً إلى ما تضمنته **الرسالة إلى الكيا** من تقييم لهم

= الذي مات من زمن بعيد». والجدير بالذكر أن بدوي وقع في هذا الغلط في معرض تصحيحه رواية البيهقي لنص الرسالة حيث أورد اسم «أبي الخير» (الحسن بابا بن سوار) بدل «أبي نصر» (الفارابي).

لا مجاملة فيه، لا يبقى ثمة مجال للشك في الخلاف القائم بهذا الصدد بينهم وبين ابن سينا الذي يؤكد مذهبه على بقاء النفس الفردية بالتعارض مع المذهبين ـ المتباينين أصلاً ـ اللذين يقول بهما المفسران الأشهران: الإسكندر وثامسطيوس. والحال، أنه من شبه المؤكد، بالرجوع إلى «التعليقات على حواشي كتاب **«النفس»** لأرسطو»، أن ابن سينا يعزو أطروحته حول هذه المسألة إلى المشرقيين. وهذا بطبيعة الحال دليل إضافي على أن هؤلاء ليسوا هم الفلاسفة البغداديين»[٦٣].

هذه الحيثيات، التي ارتكز عليها بينس ليقيم مماهاته بين ابن سينا والمشرقيين من جهة أولى، وبين فلاسفة بغداد والمغربيين من الجهة الثانية، هي التي يعيد الجابري إنتاجها لحسابه الخاص، وبتركيز مماثل على بندَيْ مفارقة النفس ومادية العقل الهيولاني. فبعد أن تحدّث، في النص الذي سبق لنا الاستشهاد به، عن «الهجوم العنيف الذي شنه «المغربيون» الذين كان على رأسهم أبو سليمان المنطقي السجستاني على أصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم من الفلاسفة «المشرقيين» كالبلخي والنيسابوري والعامري»، أضاف قوله: «أما ابن سينا فهو يريد أن يتجنب هذه المواجهة المباشرة التي كانت ستُظهره بمظهر المدافع عن الإسماعيلية وفلسفتها، ولذلك نقل الصراع إلى ما يؤسسه ابستمولوجياً، إلى مسألة المعرفة وأدواتها، **وبالضبط إلى أيهما يجب اعتماده كأداة للمعرفة الصحيحة: العقل أم النفس**[٦٤]؟ ولذلك نجد ابن سينا يهاجم «المغربيين» بسبب ما دعاه بـ «تبلدهم وترددهم» في فهم أمر «النفس والعقل»، رابطاً ذلك بما عبّر عنه بـ «حيرة» الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما من شرّاح أرسطو أمام «التباس مذهب صاحب المنطق عليهم» حول النفس وخلودها... وقد انشغل شراح أرسطو بهذه المسألة (= مسألة العقل الفعّال وخلوده ودوره في إخراج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل) ولكن من دون أن يمسوا طبيعة العلاقة بين النفس والبدن

---

(٦٣) أرشيفات التاريخ المذهبي والأدبي للعصر الوسيط، مصدر آنف الذكر، ص ١٢ ـ ١٥.

(٦٤) التسويد من الجابري. ولكن لو لم يسوِّد هذه الجملة لكنا سوّدناها بنفسنا. فإيهاماً منه للقارئ بأن ابن سينا «نفسي» المنزع لا «عقلي» المنزع، يقيم تقابلاً ما بين العقل والنفس وكأنهما ضدان متفارقان، متجاهلاً ـ أو جاهلاً ـ أن نظرية العقل عند أرسطو هي جزء من نظرية النفس، وأن تعريف العقل عنده هو أنه القوة الأولى للنفس، وأنه هو ـ وليس أحد سواه ـ هو من أوقع التلامذة والمفسرين المشائين من بعده أسرى إشكالية لا مخرج لها، إشكالية العقل الفعّال والعقل المنفعل التي ختم عليها كتابه في **«النفس»** والتي هيمنت بلا منازع على الفكر الفلسفي للعصر الهلنستي، كما للعصر الوسيط، الإسلامي والمسيحي على حد سواء.

كما حددها أرسطو. فالإسكندر الأفروديسي يرى أن «النفس صورة الجسم، وجميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية، فالنفس شيء من الجسم، وعلى ذلك فالعقل الهيولاني فاسد بفساد الجسم. أما العقل الفعّال فلما كان هو هو الذي يجعل صور الماديات معقولة، فيجب أن يكون مفارقاً وليس جزءاً من النفس، ولكنه يفعل في النفس من خارج، هو اللّه العلة الأولى». وأما ثامسطيوس «فقد ذهب إلى أن الحجج التي تضطر إلى اعتبار العقل الفعّال مفارقاً، تضطر إلى اعتبار العقل المنفعل (= العقل الهيولاني) مفارقاً كذلك من حيث إنه يعقل المعقولات. فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالإضافة إلى بني الإنسان جميعاً»(٦٥). أما ابن سينا فقد ذهب مذهباً آخر تماماً، فتبنى النظرية الهرمسية التي تقوم على اعتبار النفس جوهراً مستقلاً عن البدن، وأنها في الأصل جزء من الإله المتعالي، غرسها الإله الصانع في الجسم البشري، وأنها تمكث مدة في هذا الجسم، فإذا هي خضعت لعملية «التطهير» عادت إلى أصلها الإلهي. تبنى ابن سينا هذه النظرية ودافع عنها في مختلف كتبه، وانشغل أيما انشغال بالبرهنة على وجود النفس وعلى أنها جوهر روحاني مستقل وأنها مفارقة وخالدة، وأنها هبطت إلى الإنسان من «المحل الأرفع»(٦٦).

وإذا استثنينا هذا الاتهام ـ الجزافي كما سنرى ـ لابن سينا بالهرمسية، وإذا استثنينا أيضاً التعريف المقتضب بمذهب الإسكندر وثامسطيوس بالاستعانة بيوسف كرم، فلن يعسر علينا أن نتعرف في نص الجابري إلى نص بينس. ولكننا إذ نقارب على هذا النحو بين النصين، فلا مناص لنا أيضاً من أن نباعد بينهما، أو بتعبير أدق بين كاتبيهما. فالجابري يستعير بلا أدنى شك **العمود الفقري** لفرضيته عن الحكمة المشرقية من بينس، ولكن حشوة هذا العمود الفقري وكسوته تعودان إليه حصراً. فبينس ما زاد، في تصديه لحل «لغز» الحكمة المشرقية، على اقتراح تحديد جديد لهوية المتساجلين المشرقيين والمغربيين ولموضوع المساجلة: خلود النفس ومادية أو لامادية العقل الهيولاني. ولكن ناقد العقل العربي لم يتوقف عند الحدود العلمية المتواضعة التي رسمها بينس لمحاولته الاجتهادية ـ وهي الحدود المتعينة سلفاً بما أسميناه الملابسةَ الأفلاطونية المحدثة للإشكالية المشائية في التراث الفلسفي العربي الإسلامي ـ بل تعداها إلى

---

(٦٥) يقبس الجابري هذين التعريفين ـ الموضوعين بين مزدوجين ـ لمذهبي الإسكندر وثامسطيوس من كتاب يوسف كرم: **«تاريخ الفلسفة اليونانية»**.

(٦٦) **«تكوين العقل العربي»**، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

توظيف أيديولوجي شرس ـ تحت ستار الحفر الابستمولوجي ـ ضد فلسفة ابن سينا «المشرقية» من حيث إنها **مشرقية** تحديداً. والحال إن هذا التوظيف الأيديولوجي قد حدا به ليس فقط إلى استعمال النصوص ـ باعترافه ـ «استعمالاً وظيفياً لا استعمالاً معرفياً»[٦٧]، بل كذلك إلى **المغالطة المتعمدة** في تأويلها كما في تأويل **الوقائع التاريخية** التي تحيل إليها.

وبالفعل، إذا عدنا إلى النصين اللذين تقدم بنا الاستشهاد بهما من «**نحن والتراث**» (ص ١٩٢ ـ ١٩٣) و «**تكوين العقل العربي**» (ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥)، لأمكننا حصر الإضافات «الحشوية» للجابري على الهيكل العظمي لفرضية بينس بما يلي:

أولاً ـ ادعاء وجود «منافسة سياسية» ـ لم يحدد النص طبيعتها ـ «بين العراق وخُراسان».

ثانياً ـ ادعاء وجود «منافسة علمية» موازية بين «المشرقيين أهل خُراسان، والمغربيين أهل العراق، والتدليل على هذه المنافسة «بالعنت الشديد والمناكدة» اللذين استُقبل بهما العامري «المشرقي» في بغداد «المغربية».

ثالثاً ـ المزاوجة بين هذه المنافسة العلمية وبين صراع أيديولوجي طرفاه: «الدولة العباسية بأيديولوجيتها السنية» و «أهل خُراسان الذين كانوا حرانية» بشهادة المقدسي.

رابعاً ـ قيادة المدرسة المنطقية البغدادية المغربية (= متى والفارابي ويحيى بن عدي)، تعود إلى أبي سليمان السجستاني، مثلما تعود قيادة المدرسة المشرقية (= إخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليين والبلخي والنيسابوري والعامري) إلى ابن سينا.

خامساً ـ هذا الصراع الفلسفي الجغرافي هو في حقيقته استمرار للصراع على تراث أرسطو، بتأويله المغربي العقلاني وتأويله المشرقي اللاعقلاني. وهذا الصراع يتفرع في اتجاهين:

أ ـ الموقف من نظرية أرسطو في العقل وقسمته إياه إلى عقل فعّال مفارق وعقل منفعل (أو «هيولاني»)، هو عند تلميذه الإسكندر «مادي» وبالتالي «فاسد»، وعند تلميذه ثامسطيوس «مفارق» وبالتالي «خالد».

---

(٦٧) «نحن والتراث»، ص ١٢٨.

ب ـ الموقف من نظرية أرسطو في النفس والاختلاف على كونها متقومة بالبدن أو مستقلة عنه وهابطة عليه من «المحل الأرفع»، مما ينهض بحد ذاته معياراً لعقلانية المعسكر المغربي بقيادة أبي سليمان السجستاني، ولهرمسية المعسكر المشرقي بقيادة ابن سينا.

لقد كان ناقد العقل العربي أخطرنا بأنه يريد استعمال النصوص «استعمالاً وظيفياً، لا استعمالاً معرفياً». ولكن هل يمكن أن يصدق على **الوقائع** ما يصدق على **النصوص**؟ فالوقائع لا تصلح للتوظيف في تأويل النصوص إلاّ بقدر ما تكون «معرفية»، أي «واقعية». أما إذا كفت عن أن تكون كذلك، فإنها تكف عن أن تكون **وقائع** لتصير **مغالطات**. والحال أن جميع الوقائع الخمس التي يسوقها ناقد العقل العربي كمستندات مادية وتاريخية للتأويل، لا تعدو ـ كما سنثبت ـ أن تكون مغالطات. والحال أيضاً أنه عندما تتكاثر المغالطات ويأخذ بعضها برقاب بعض في سلسلة من خمس حلقات، فإن تفكيكها يتطلب من الباحث تأنياً مثلما يتطلب من القارئ صبراً. فنحن هنا كما لو في **حقل ألغام**: فإزالة المزروع منها يقتضي من الجهد والوقت أضعاف ما بُذل في زرعها.

المنافسة الموهومة بين العراق وخُراسان

إن الواقعة الأولى التي ينطلق منها ناقد العقل العربي هي واقعة «المنافسة السياسية بين العراق وخُراسان» في نحو العام ٣٦٤هـ، عام ورود العامري إلى بغداد بصحبة ابن العميد بمقتضى نص التوحيدي. فما هو المشهد السياسي الذي تقدمه العراق وخُراسان في ذلك النصف الثاني من القرن الرابع الهجري؟ إنه **المشهد البويهي**. مشهد إطباق موحِّد على الدولة العباسية من جانب الأمراء البويهيين على كامل جناحها الشرقي الممتد من العراق إلى خُراسان. فمنذ أن دخل أحمد بن بويه بغداد عام ٣٣٤هـ، وامتلكها وتلقّب باسم «معز الدولة»، غدا كل ذلك الجناح الشرقي من الخلافة العباسية تحت إمرة حاملي لقب «الدولة» من ديالمة آل بويه: من عز الدولة (٣٥٦ـ٣٦٧هـ) إلى عضد الدولة (٣٦٧ـ٣٧٢) إلى شرف الدولة (٣٧٢ـ٣٧٩) إلى بهاء الدولة (٣٧٩ ـ ٤٠٣) إلى جلال الدولة (٤١٦ـ٤٣٥) في العراق وخوزستان وكرمان، ومن عماد الدولة (٣٢٠ـ٣٣٨) إلى صمصام الدولة (٣٧٩ـ٣٨٨) إلى عماد الدولة أبي كاليجار (٤١٥ـ٤٤٠) في فارس، ومن ركن الدولة (٣٢٠ـ٣٦٦) إلى مؤيد الدولة (٣٦٦ـ٣٧٣) إلى فخر الدولة (٣٧٣ـ٣٨٧) إلى مجد الدولة (٣٨٧ـ٤٢٠) إلى شمس الدولة

(٣٨٧ـ٤١٢) إلى سماء الدولة (٤١٢ـ٤١٤) في الري وأصفهان وهمذان. وبرغم تعدد الإمارات البويهية ما بين العراق وفارس وخُراسان، فإن أكثر ما اتصف به بنو بويه، في الحقبة الأولى من تسلطهم على الأقل، هو انضباطهم و «التضافر الوثيق» في ما بينهم، كما كان لاحظ آدم متز. وما دام نص التوحيدي، الذي يستشهد به الجابري، يحيلنا إلى عام ٣٦٤هـ، فلنذكر أنه في تلك الحقبة تحديداً تجلّت الوحدة السياسية، لا «المنافسة السياسية»، بين الأمراء البويهيين بأقوى صورها. يقول آدم متز أيضاً: «كان عضد الدولة (المتوفى عام ٣٧٢هـ) من دون سائر أعضاء أسرته، هو الذي يمثّل السيِّد الحاكم تمثيلاً حقيقياً، وقد خضعت لسلطانه، في آخر أمره، البلادُ الممتدة من بحرِ الخزر إلى كرمان وعمان، فلا بدع بأن يُلقب بشاهنشاه (ملك الملوك) لأول مرة في الإسلام»[٦٨].

والواقع أنه إن تكن من «منافسة سياسية» في ذلك العصر فليست ـ كما يوهم الجابري قارئه ـ بين «العراق وخُراسان»، بل بين الأسرة البويهية المهيمنة على كامل الرقعة الممتدة بين العراق وفارس وأقاليم ما دون النهر من خُراسان، وبين الأسرة السامانية المسيطرة على أقاليم ما وراء النهر من خُراسان. والحال، أن هذه المنافسة السياسية تنقض ـ ولا تثبت ـ التأويل الجابريّ «للمنافسة العلمية» بين المغربيين والمشرقيين. فالبويهيون، الذين فرضوا «حمايتهم» على الخلافة العباسية ببغداد، كانوا كما هو معلوم من الشيعة الاثني عشرية. أما السامانيون، الذين بقوا مستقرين في بلاد ما وراء النهر وعاصمتها بخارى، إلى نهاية القرن الرابع الهجري، فكانوا سنيي العقيدة (وإن يكن واحد من أمرائهم وهو نصر بن أحمد (٣٠١ـ٣٣١) اعتنق الإسماعيلية، فثار عليه غلمان الترك وقتلوه واستأصلوا شأفة الإسماعيليين). وبدون أن يدخلوا في صدام عسكري وسياسي مباشر مع البويهيين، فقد كانوا يزاودون أيديولوجياً على الحماة الشيعيين للخلافة حتى «يثبتوا على الملأ أن المذهب السني لن ينجو من محنته في نهاية الأمر إلاّ على يدهم»[٦٩]. ولكن حتى لو سلمنا بأن هذا الصراع الساماني ـ البويهي كان له تأثير على «المنافسة العلمية» بين المشرقيين والمغربيين، فإن تأثيراً مزعوماً من هذا

---

(٦٨) آدام متز: **«الحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري»**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الخامسة، دار الكتاب العربي، بيروت بلا تاريخ، م١، ص ٦٠.

(٦٩) كلود كاهن: **«تاريخ العرب والشعوب الإسلامية»**، ترجمة بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٢، م١، ٢٨٧.

القبيل كان لا بد من أن يأتي في عكس الاتجاه الذي يتأوله به ناقد العقل العربي. فـ «البخاريّ» الذي كانه ابن سينا، الزعيم المفترض للمشرقيين، كان سينتصب في هذه الحال، من موقع ساماني سني، لمواجهة المغربيين من «مناطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية» من موقع بويهي شيعي. والواقع أن كل هذه «الشورباء» لا معنى لها. فلا مدرسة بغداد المنطقية التي «كان يتزعمها النصارى من التراجمة والمتفلسفة» ـ بمقتضى نص الجابري ذاته ـ كانت معنية بالدفاع عن «الأيديولوجيا السنية» للدولة العباسية بقيادتها الشيعية، ولا ابن سينا نفسه قابل للتفسير فلسفياً بالصراع السني ـ الشيعي، لأنه قضى حياته متنقلاً بين بلاطين ومكتبتين: بلاط السامانيين السنيين ومكتبتهم العظيمة ببخارى، وبلاط البويهيين الشيعيين ومكتبتهم التي لا تقل عظمة في الري.

وإذا تركنا القرن الرابع إلى القرن الخامس الهجري وجدنا أنفسنا أمام منافسة سياسية ثانية، ولكن من مواقع جغرافية وطبيعة أيديولوجية مغايرة للأولى. ففي النصف الأول من القرن الخامس احتدت المنافسة السياسية بين البويهيين المسيطرين على العراق وفارس وبين الغزنويين الذي سيطروا على خُراسان وما وراء النهر بعد أن أسقطوا دولة السامانيين. وفي هذه المرة أيضاً لم تكن **الخريطة الأيديولوجية للمنافسة السياسية** تطابق وهمَ صورتها لدى ناقد العقل العربي. ففي الوقت الذي استمرت الهيمنة البويهية، الشيعية، على العراق العباسي، العربي والعجمي معاً، فإن الأيديولوجيا السنية كانت وجدت ملاذها في خُراسان الغزنوية. وإزاء التسامح النسبي للبويهيين، وعلى الأخص للسامانيين، فإن الغزنويين كانوا شديدي التعصب للدين وعلى الفلسفة في آن معاً. ومدرسة بغداد الفلسفية لم يكتب لها بعض البقاء في مطلع القرن الخامس إلاّ بقدر ما بقيت عاصمة الخلافة تحت سيطرة البويهيين وبعيداً عن قبضة الغزنويين. ولقد لفظت المدرسة البغدادية أنفاسها تماماً عندما سيطر السلاجقة على دولة الخلافة العباسية: إذ ما كان السلجوقيون، من وجهة النظر الإثنية والأيديولوجية معاً، إلاّ نسخة من الغزنويين.

من هنا، خرافة «المنافسة العلمية» التي يتوهم الجابري ويوهم قارئه معاً، أنها كانت قائمة على قدم وساق بين العراق «المغربي» وخُراسان «المشرقية» في عصر ابن سينا. والحال، إن الدليل اليتيم الذي يسوقه ناقد العقل العربي بهذا الخصوص هو ما رواه أبو سليمان السجستاني، ومن بعده أبو حيان التوحيدي، عن «المتاعب» التي تعرض لها العامري «المشرقي» في بغداد «المغربية». فقد ذكر صاحب «**صوان الحكمة**»

أن أبا الحسن العامري «قصد بغداد وتصدر بها، وإن لم يرضَ أخلاقَ أهلها، وعاد وهو فيلسوف تام. . . وقيل له لما عاد من بغداد: كيف رأيت الناس فيها قال: رأيت عندهم طُرفاً ظاهرة وشارة معجبة ومرآة معشوقة. لكنني رأيت من وراء ذلك سخفاً بالغاً ووداً فاسداً واستحقاراً لأهل خُراسان وجميع البلدان. وأصح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية وصورته عراقية. فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خُراسان وظرف العراق، مفارقاً لبلاده خُراسان ورعونة العراق. وكان أبو الحسن قريح القلب من أخلاق العراقيين، فإنهم سلخوه وفسَّخوه وهجروا معه الإنصاف فضلاً عن الإسعاف»[٧٠].

وقد وجدنا ناقد العقل العربي يعزز هذا النص بآخر يتحدث عما لقيه العامري من «عنت ومناكدة» من «الأصحاب البغداديين» عند قدومه إلى عاصمتهم «سنة أربع وستين وثلاثمئة بصحبة ذي الكفايتين»، لينتهي إلى القول بأنه «واضح من هذا النص أن أبا الحسن العامري، وهو **فيلسوف معاصر لابن سينا**، يستعمل مصطلح «مشرق» بمعنى «خُراسان». وبما أنه يعارض خُراسان بالعراق، فإن «المغرب» بهذا الاعتبار هو العراق وعاصمته بغداد. . . هذا من جهة. ومن جهة أخرى يُفهم من ذات النص أنه كانت هناك منافسة علمية ـ علاوة على المنافسة السياسية ـ بين العراق وخُراسان»[٧١].

والسؤال الذي يطرح نفسه حالاً: هل نحن فعلاً، كما يؤكد الجابري، «أمام شهادة تاريخية ثمينة تكشف لنا، ليس فقط عن مدلول مصطلح «مشرقي» و «مغربي» في عصر ابن سينا، بل تطلعنا كذلك على واقع تاريخي يكتسي التعرف إليه أهمية بالغة بالنسبة لموضوعنا، واقع التنافس بل الخصومة بين المشرقيين أهل خُراسان، والمغربيين أهل العراق»؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من أن نتوقف هنيهة للتدقيق في مرجع الجابري في هذا الشاهد. فالجابري يحيلنا في الهامش إلى مقدمة أحمد عبد الحميد غراب في تحقيقه لكتاب العامري «**الإعلام بمناقب الإسلام**». ولنقرّ حالاً لناقد العقل العربي بأنه يلتزم هنا ـ على غير مألوف عادته ـ الدقة. فالنصان ـ نص السجستاني في «**صوان الحكمة**» ونص التوحيدي في «**المقابسات**» ـ قد وردا كلاهما، بالفعل، في

---

(٧٠) أبو سليمان السجستاني: «**صوان الحكمة وثلاث رسائل**»، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طهران ١٩٧٤، ص ٣١٠.

(٧١) «**نحن والتراث**»، ص ١٩٢. والتسويد منا لسبب سيتضح تواً.

مقدمة محقق «**الإعلام بمناقب الإسلام**». ولكن قد يتساءل القارئ: لِمَ رجع الجابري هنا إلى مصدر من «يد ثانية»، ولم يرجع إلى النصين في مصدريهما الأصليين، والمفروض أنهما معلومان لديه؟ قد لا نجد من تفسير لذلك سوى الآلية اللاشعورية التي تتحكم بما أسماه فرويد علمَ نفس الهفوات، ذلك أن **المنطوق به ههنا يخفي مسكوتاً عنه**: فالجابري يدين على ما يبدو لمحقق كتاب «**الإعلام بمناقب الإسلام**» بأكثر مما يصرح بأنه يدين له به. فهو لا يقبس من أحمد عبد الحميد غراب نصي السجستان والتوحيدي فحسب، بل كذلك ـ ولكن بلا تصريح هذه المرة ـ فكرة المنافسة السياسية والعلمية المزعومة بين العراق وخُراسان. وبالفعل، كان محقق كتاب العامري، في مقدمته العائد تاريخها إلى عام ١٩٦٧، قد علق على النصين المشار إليهما بقوله: «يبدو أن المنافسة الشديدة ـ ولا سيما المنافسة العلمية والسياسية ـ بين العراق وخُراسان كان لها دخل كبير في هذه المعاملة غير الكريمة التي لقيها العامري ببغداد»[٧٢]. وعلى أي حال، فإن محقق كتاب العامري يقر بأنه هو نفسه ليس سبّاقاً إلى فكرة تلك المنافسة، إذ اقتبسها عن المستشرق إ.ج .براوني في كتابه «**التاريخ الأدبي لفارس**» (A litterary history of persia). وعلى أي حال أيضاً، فليست الفكرة بحد ذاتها هي المهمة، ولا حتى «لطشها» المسكوت عنه؛ وإنما الخطورة في فصلها عن سياقها، وإزاحتها عن مدارها بما لا يقل عن نصف قرن من الزمن، والإصرار على اختلاق علاقة تعاصُر بين العامري وابن سينا[٧٣] لإجبار «فلسفته المشرقية»، العائدة زمانياً إلى الربع الأول من القرن الخامس، على الدخول في خانة المنافسة السياسية والعلمية التي كانت دارت بين بلاط السامانيين في بخارى، وبلاط البويهيين في بغداد (وكذلك الري وهمذان وأصفهان) في الربعين الثاني والثالث من القرن الرابع.

وبصرف النظر عن هذه الإزاحة الزمانية التي تغدو ضرباً من **اللامعقول التاريخي** منذ أن أخلى السامانيون مكانهم للغزنويين وغادروا مسرح التاريخ نهائياً عقب انقراض ملكهم عام ٣٨٩هـ على يد السلطان محمود بن سبكتكين، فإننا نتساءل: هل كان

---

(٧٢) أبو الحسن العامري: كتاب «**الإعلام بمناقب الإسلام**»، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧، ص ٨. (ولعل تلك الآلية اللاشعورية، الشافّة عن ضغط المكبوت، هي التي جعلت ناقد العقل العربي يهفو أيضاً بتحريف اسمه من أحمد عبد الحميد غراب إلى عبد المجيد غراب. انظر: «**نحن والتراث**»، ص ٢٣٧).

(٧٣) لا ننسى أنه في عام قدوم العامري، الذي يؤكد الجابري أنه «فيلسوف معاصر لابن سينا»، إلى بغداد بصحبة ذي الكفايتين سنة أربع وستين وثلاثمئة، لم يكن ابن سينا قد رأى النور بعد.

للمنافسة السياسية والعلمية بين البلاطين الساماني والبويهي **مدلول فلسفي** كذاك الذي يعطيه ناقد العقل العربي للمنافسة الأيديولوجية المزعومة بين مدرسة المعقول الأرسطي في العراق ومدرسة اللامعقول الهرمسي في خُراسان؟ ولو كان ثمة تضامن، كما يفترض ناقد العقل العربي، بين الأيديولوجيا السنية والفلسفة الأرسطية، فكيف نفسر أن يكون اللامعقول الهرمسي قد وجد ملاذه في البلاط الساماني السني بخُراسان، بينما آلت حضانة المعقول الأرسطي إلى البلاط البويهي الشيعي بالعراق؟

ثم ما هذه النزعة المادية والتاريخية الساذجة التي تقيم علاقة **تبعية** بين السياسة والفكر، وتنكر على الفلسفة كل **سؤدد ذاتي** وكل استقلال ـ ولو نسبي ـ عن الأيديولوجيا، وتعتبر المدارس الفلسفية مجرد **انعكاس** للمصالح والصراعات السياسية التي هي، في الحالة التي نحن بصددها، محض صراعات بين سلالات وإثنيات وعصبيات وعسكريات ارتزاقية(٧٤)؟

وإذا عدنا إلى نصي السجستاني والتوحيدي عن العامري ـ وهما الشاهد اليتيم الذي يسوقه ناقد العقل العربي نقلاً عن أ.ع. غراب للتدليل على وجود المنافسة المشرقية/ المغربية وفاعليتها الأيديولوجية ـ فإننا نتساءل: هل «المتاعب» التي لقيها العامري في بغداد قابلة للرد إلى التنافس الفلسفي المزعوم بين المدرستين الخُراسانية والعراقية؟

إن النص يشير أولاً ـ ولنتحدث عنه وكأنه نص واحد ـ إلى «استحقار البغداديين» ليس فقط «لأهل خراسان»، بل كذلك لأهل «جميع البلدان». فنحن لسنا إذاً، أمام واقع **تنافس أيديولوجي** بين مشرقيين خُراسانيين ومغربيين عراقيين، بل أمام ما يسميه فرويد «نرجسيةَ الفروق الصغيرة»، أي ضرب من **مركزية إثنية** (Ethnocentrisme) كثيراً ما يلحظها علماء الأنتروبولوجيا في العلاقات بين الأمم والبلدان المتجاورة، ويعززها في الحالة التي نحن بصددها كون بغداد العاصمة الزاهرة ـ إلى ذلك الحين على الأقل ـ لدولة الخلافة الإسلامية.

---

(٧٤) من المفيد أن نذكّر هنا **بموقف نظري صحيح** كان وقفه ناقد العقل العربي نفسه عندما دافع عن أطروحة تقول إن الإشكاليات الفكرية «لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبّر بالضرورة عن مصالح طبقية»، وأن «الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع»، وأن بعض الإشكاليات النظرية والفلسفية «يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المثة بالمثة». انظر مداخلته في «ندوة التراث وتحديات العصر» في الكتاب الصادر بهذا العنوان عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٩ ـ ٣١.

ويتحدث النص ثانياً عن **أخلاق** العراقيين، ويقابل ليس بين علم العراقيين وعلم الخراسانيين، بل بين **ظرف** الأوائل **ومتانة** الثانين. فالمسألة إذاً، ذات صلة بـ «أخلاق الشعوب»، لا بمنافسة فلسفية مزعومة. فنحن نقف هنا على أرضية **أنتروبولوجية**، لا على أرضية **أيديولوجية**. ومما يؤكد ذلك ما رواه مسكويه في «**تجارب الأمم**» من أنه عندما جاء القائد التركي بجكم إلى بغداد «حمل معه كثيراً من ضروب الغلظة التي اقترنت بحياته الجندية. وعندما دخل واسط طالب أهلها بالمال واشتد في تعذيبهم حتى كان يضع على بطن الرجل منهم طستاً فيه جمر، فنبهه البعض إلى أنه يفعل ما كان يفعل مرداويج بأهل الجبل، وذكّره بأنه في بغداد ودار الخلافة، لا الري وأصبهان، ولا تحتمل بغداد هذه الأخلاق»(٧٥).

والنص مروي ثالثاً على لسان أبي سليمان السجستاني نفسه. وهذه نقطة بالغة الأهمية. فأبو سليمان يسمي البغداديين «أصحابَنا»، مما يعني أنه يميّز نفسه عنهم، وهو في الواقع ينتقدهم ويندد بأخلاقهم ويبدي تعاطفه مع العامري، لا معهم، متهماً إياهم بأنهم «هجروا الإنصاف، فضلاً عن الإسعاف»(٧٦). فلو صح أن السجستاني هو فعلاً زعيم العراقيين «المغربيين»، ولو صح أن المسألة هي فعلاً مسألة منافسة علمية وأيديولوجية بين «المغربيين» الممثَّلين بالسجستاني، وبين «المشرقيين» الممثَّلين بالعامري، لكان أخلق بالسجستاني أن يتعالى بدوره على العامري، لا أن يتعاطف معه. والواقع أن ما يُشتم من النص هنا أن السجستاني نفسه «مشرقي» وليس «مغربياً» ولا قائداً فكرياً «للمغربيين». فعدا كونه منسوباً إلى سجستان، وهي من أمصار «المشرق» ـ وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة ـ فإن السجستاني لا يخفي تضامنه مع العامري «المشرقي»، ولا يتحفظ في كيل المديح له، مثلما لا يتحفظ في توجيه انتقاداته إلى «المغربيين». ولنعد إلى النص كما ورد كاملاً في «**المقابسات**». فبعد أن يورد التوحيدي للعامري مجموعة مطولة من الأقوال والحكم الجامعة، يضيف على لسان السجستاني: «هذا آخر التعليق **نضّر الله وجهه**. وقد كان قادراً على هذا الجنس من الكلام **لطول ارتياضه، وكثرة فكره فيه، مع سيرة جميلة**. ولقد ورد بغداد سنة أربع وستين وثلاثمئة في صحبة

---

(٧٥) نقلاً عن آدم متز: «**الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**»، مصدر آنف الذكر، ج١، ص ٦٩.

(٧٦) الواقع أنه لا ينبغي أن نبالغ في معاملة المنبوذ التي يوحي كلام السجستاني وكأن العامري عومل بها. فالنص نفسه يذكر أن أبا الحسن حينما قصد بغداد «تصدر بها».

ذي الكفايتين، فلقي من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً ومناكدة، وذلك أن طباع أصحابنا معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يُرى من غير بلدهم. وذلك كله جالب للتنافس، مانع من التناصف، وهو خُلُق تابع لهوائهم وترابهم. وقد احتاجوا من أجل ذلك إلى علاج شديد ومفاوضة طويلة. وقلّ من يتخلص إلى غاية هذا الباب، لغلبة الطباع وسوء العادة وشراسة النفس. **والحكمة على ألسنتهم أظهرُ منها على أفعالم، ومطالبتهم بالواجب لهم أكثرُ من بذلهم الواجبَ عليهم.** وهذا باب وإن كان فاشياً في جميع الناس، **فكأنه في أصحابنا أفشا، وهو من جهتهم أعدا.** وعلى ذلك لا يُعْشِر واحد منهم، إذا برز في فن، عشرة من غيرهم. وإذا كان الكمال عزيزاً في النوع، فكيف لا يكون عزيزاً في الواحد. نسأل اللّه خُلُقاً طاهراً وعملاً صالحاً وعلماً نافعاً»[٧٧].

إن هذا النص لا يدع مجالاً للشك في ما بين العامري والسجستاني من «وحدة حال» وشعور بالتضامن في مواجهة عنت البغداديين ومناكدتهم وشراس طباعهم وعجرفتهم، وبكلمة واحدة **تبغددهم**[٧٨]. ولكن إذا فارقنا هذا النص إلى نص آخر من نصوص التوحيدي الكثيرة عن العامري جاز لنا أن نطرح سؤالاً إضافياً: هل «العنت والمناكدة» اللذان لقيهما العامري من الأصحاب العراقيين يعودان فقط إلى كونه خُراسانياً «مشرقياً»؟ الإجابة هنا نتركها لأبي حيان التوحيدي نفسه: فهو لا يتردد، في رواية أخرى له عن العلاقة المتوترة بين العامري والبغداديين، في أن يردّ جفوة الأخيرين إلى جفاء في خُلُق الأول نفسه. فعندما سأله الوزير ابن العارض في الليلة الثانية والعشرين من ليالي الإمتاع والمؤانسة: «ارو لي شيئاً من كلام أبي الحسن العامري، فإني أرى أصحابنا يرذّلونه ويذيلونه، فلا يرون له في هذه العُصبة (= أهل الفلسفة والجدل) قدماً ولا يرفعون له في هذه الطائفة علماً»، قال: «فقلت: كان الرجل، لكزازته وغلظ طباعه وجفاء خُلُقه، ينفّر الناس من نفسه ويغري الناس بِعرّضه»[٧٩].

---

(٧٧) الواقع أن السجستاني نفسه كان منبوذاً من «البغداديين»، مستبعداً من مجالسهم، إذ كان في ملبسه رثاثة، وفي لسانه «لكنة ناشئة عن العجمة» ـ ودالة بالتالي على أصله الخُراساني ـ فضلاً عما كان في وجهه من عور وبرص، انظر: **«الإمتاع والمؤانسة»**، ج١، ص ٣١.

(٧٨) التبغدد في العامية الشامية هو التعجرف.

(٧٩) أبو حيان التوحيدي: **«الإمتاع والمؤانسة»**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، صيدا ١٩٥٣، ج٢، ص ٨٤.

عصبية ابن سينا الشرقية؟

لا نستطيع أن نطوي صفحة المنافسة الفلسفية المزعومة ما لم نثر التساؤل التالي: صيغة «المفاعلة» في «المنافسة» تقتضي وجود طرفين يتبادلان فعل التنافس، ولئن نفينا أن يكون أحد هذين الطرفين هم «البغداديون»، ولا سيما في حال تمثيلهم بالسجستاني ـ المنتقد لهم لا المتعاطف معهم ـ فإننا نتساءل: وماذا عن موقف الطرف الثاني والشريك المقابل في تلك المنافسة المغربية ـ المشرقية؟ فابن سينا لا يستطيع أن يضطلع بدور قائد «الفريق الخراساني» في مواجهة «الفريق العراقي» ما لم تثبت عليه عصبيتان: **عصبية للمشرقيين من أهل خُراسان وعصبية على المغربيين** من أهل العراق. والحال أننا نحوز من النصوص ما يدحض صدوره عن أي من هاتين العصبيتين.

فبدلاً من أن يتعصب للخراسانيين نراه يتعصب ضدهم. ففي مباحثة له مع تلميذه بهمنيار بن المرزبان يقول إن طروء «الخراسانية» على الفلسفة قد «ألحق الصواعق على الدنيا». وبدلاً من أن يكون «مجيء الخراسانية» عامل إنضاج لطبخة الفلسفة، فقد كان سبباً في بقائها فجة. يقول: «إن هذه المسألة [مسألة «لِمَ يجب أن يكون مُخرج العقل من القوة إلى الفعل عقلاً؟] لم تنضج بعد، وهي في القِدْر وتحتها النار والوقود! ولم تكن الخراسانية بأولئك الطاهين الحاذقين حتى ينضج لأجلهم ما لم ينضج. بل لعلهم أَولى بأن يكونوا أسباباً للفجاجة»[٨٠].

مَنْ هؤلاء «الخراسانية»؟ إن النص لا يسميهم. ولكن المباحثة نفسها تسمي الشيخ أبا القاسم الكرماني. وكذلك تفعل المباحثة الثالثة التي تسمي معه خراسانياً آخر هو مسكويه. ففي المباحثة السادسة يرفض ابن سينا أن يجيب عن أحد الأسئلة قائلاً: «هذا الجواب من بابة الكراماني». وفي المباحثة الثالثة يقذف الكرماني بشتيمة مقذعة ويضيف قائلاً: «إنه قبيح بي أن أجري مجرى مسكويه والكرماني وهؤلاء»[٨١].

ومن «الخراسانية» الآخرين الذين يطولهم ابن سينا بسلاطة لسانه ـ وقد كان الشيخ

---

(٨٠) «المباحثات»، مصدر آنف الذكر، المباحثة السادسة، ص ٢٥٥.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧٤. هذا ويشير البيهقي إلى تلاسن دار في مجلس لمسكويه بينه وبين ابن سينا. كما يروي القفطي أن ابن سينا «قال في بعض كتبه ـ وقد ذكرت مسألة ـ فقال: فهذه المسألة حاضرت بها أبا علي بن مسكويه، فاستعادها كرات، وكان عسر الفهم، فتركته ولم يفهمها».

الرئيس سليط اللسان ـ أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي يلمع ناقد العقل العربي في أكثر من موضع إلى أنه كان الأستاذ «المشرقي» الحقيقي لابن سينا في التأسيس «للعقل المستقيل» في الإسلام. ففي جوابه عن المسألة الثانية من المسائل العشرين التي طرحها عليه أبو الريحان البيروني يصم الرازي بأنه «المتكلف الفضولي في شروعه في الإلهيات وتجاوز قدره في بطّ الجراح والنظر في الأبوال والبرازات. لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله في ما حاوله ورامه»(٨٢).

هذا عن عصبية ابن سينا المزعومة للخراسانيين. أما عصبيته على البغداديين فينقضها نقضاً عنيفاً نص رسالة ـ حفظها لنا التاريخ لحسن الحظ ـ موجهة من ابن سينا، القائد المزعوم لفريق «المشرقيين» في «التنافس، بل الخصومة» مع أهل العراق «المغربيين»، إلى «علماء مدينة السلام». ولا بدّ من تثبيت نص الرسالة بتمامه لخطورته التاريخية أولاً، ولما يسلطه ثانياً من ضوء حاسم على خرافة «المنافسة العلمية» على حد تسمية الجابري، أو «مناظرة ابن سينا ضد البغداديين» على حد تعبير س. بينس.

يقول نص الرسالة التي حفظتها لنا مخطوطات خزائن الكتب الفارسية تحت عنوان **رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام:**

«سَلامُ اللَّهِ على مَشايخِ العلمِ والحِكْمةِ بمدينةِ السَّلام، مدَّ اللَّهُ فِي أَعْمارِكُم، وزَادَ في الخيراتِ لَدَيكم، وأَفَاضَ مِن حِكَمِه عليكُم، وَرَزَقَنا مُجاوَرَتَكُم، وَعَصَمَنا وَإِيّاكم مِن الخطأ والخَطَل؛ إِنَّه واهبُ العقلِ ومُفيضُ العَدْلِ، ولَه الحَمْدُ، والسَّلامُ عَلَى رسوله وآله الطَّيِّبين الطّاهرين.

«وبعد، إنّ رجلاً مِن أهلِ بُخارا أَحَبَّ الفلسفَةَ وجَهِدَ فيها بِمقدارِ ما أوتي من المقدور. وَلمَّا عَرَضَتْ لَه السَفْرَةُ إلى هذه البلادِ، لَقِيَ قوماً ممّن أَخَذُوا عَنْكُم، فكانوا يُحلّونَه محلَّ أَهلِ العِلم، وكَان يَسْمَعُ منهم أصولاً مُشاكِلَةً لِما أَخَذَها مِن مُعلِّمِيه والكتبِ التي استَفرغَ فِي تَدَبُّرِها جُهْدَه، والنتائِجِ الَّتي نتجتْ لفكره، حتَّى بَلَغَ مدينةَ همذانَ(٨٣)، فصادَفَ بِها شيخاً كبيراً غزيرَ المحاسن، وافِرَ العُلومِ، مُتْقِناً في العلوم

(٨٢) انظر النص الكامل للأسئلة والأجوبة في مجلة «**التراث العربي**»، العددان ٤ ـ ٥، السنة الثانية، عدد خاص بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا.

(٨٣) إذا علمنا أن قدوم ابن سينا إلى مدينة همذان كان في نحو العام ٤٠٧هـ، فهذا معناه أنه كان، يوم كتب الرسالة، في نحو السابعة والثلاثين من العمر.

الحِكميّةِ والشريعةِ السَّمعيةِ، فأستأنسَ وأستطابَ مجاورتَه، إلاّ أنّه لما أستكشفَ مذاهبَه صادَفَها غريبةً، عجيبةً، مُباينةً لِما فَهِمَ عن الأقدمين: أمّا المنطقُ فمنطقٌ آخَر، وأمّا الطبيعياتُ فطبيعيّاتٌ أُخر، وأما الإلٰهياتُ فَنَمطٌ مناسبٌ لكلامِ الصوفيّةِ عَجيبٌ. ورأى له أيضاً في الهندسةِ رقماً آخر. وتَعَجَّبَ من شيءٍ لا يزال يصير عليه عندَ كلِ مخالفةٍ يُعْرَض، ويَقولُ إنّ هذا بَديهيّةٌ، وإنّ هذا إجماعٌ، وإنّ هذا مأخوذٌ من أفواهِكُم مَعْشَر الحُكماءِ بمدينةِ السَّلامِ ومن أفواه سَلَفٍ منكم قَد انقَرضَ، بارَكَ اللّهُ فِي أَعمارِكُم. وإذا تَكَلَّم تَكَلَّمَ بنوعٍ آخر من المقائيس يَراها مُنْتِجَةً لمطلوباتِها، وهي غير مُنتِجةٍ لَها بالفعلِ ولا بالقوةِ القَريبةِ من الفعل. وإذا حَلَلْت له مقائيسَه وأَثْبَتّ عُقْمها وإنتاجها غير مطلوبه، لم يَنْجَعْ فيه، بل رام إصلاحَها بما هُو أَبعدُ من الأوّلِ.

و«قَد أَنْفَذْتُ إليكم، متّعنا اللّه بكم، نُسخة مقالة في نقض مذهب تقفون عَليه، ومقالةً لي في إبانةِ بُعدِهِ عنِ الحقِ. ثُم كَتَبْتُ بَعْدَ ذَلِكَ مذاهبَه في مسائلَ أخرى لِما ورد فيها قياسات له أو لي، بل نفس المذهبِ.

«أَسأَلُكُم أَن تُصَرِّحوا عنِ الحقِّ. فإنّ المذاهبَ كلَّها إمّا حقّةٌ وإمّا باطِلةٌ لها قوةٌ، وإمّا من جنسِ الغَفلةِ والقصورِ. فأسألُكُم أن تَدُلّوا على مذهبي ومذهَبِه في تلك المسائلِ أنّه من أَيِّ القسمَة الثلاثة.

«وأعلَموا أَنّكم، أطالَ اللّهُ بَقاءَكُم وحَرَس قصدَكم، إذا تَصَفَّحْتم كلامَ الرجلِ لُمْتُم من محلّه محلَ النقضِ والمُقابَلةِ، واستحقرتم من يتعرّضُ لذلك ويُضيعُ وقتَه به. لكن لِكلِّ إنسانٍ عُذرٌ في ما يفعَلُه، ولا يَقِفُ عليه غيرُهُ. واللّهَ أَسأَلُ أن يَحرُسَ جماعاتِكُم ويُطيلَ مدّتَكُم»[٨٤].

إن هذه الرسالة لا تدع مجالاً للشك في أن ابن سينا كان يعتبر ـ حتى ذلك التاريخ من حياته على الأقل ـ علماء بغداد بمثابة **سلطة مرجعية** له ولكل العاملين في حقل الفلسفة. فهو لا يقرّ لهم بأنهم «مشايخ العلم والحكمة» فحسب، بل يحتكم إليهم

---

(٨٤) نص الرسالة منشور في مجموعة: «**رسائل الشيخ**» الرئيس ابن سينا، منشورات بيدار، قُم ١٤٠٠هـ، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٥. ويؤكد ابن أبي أصيبعة وجود هذه الرسالة، إذ يدرج في عداد مؤلفات ابن سينا «رسالة له إلى علماء بغداد يسألهم الإنصاف بينه وبين رجل همداني يدعي الحكمة».

ويحكّمهم في خلافاته في التأويل الفلسفي مع الحكيم الهمذاني، باعتبارهم ممثلين للسنّة الفلسفية، وباعتبار مذاهبهم هي المطابقة للحق كما تفوه به الأقدمون. وهذا الانضواء تحت السنة المشائية يبيح لنا أن نخمّن أنه وإن كتب تلك الرسالة في مرحلة النضوج من عمره فقد كتبها قبل أن يدخل في طور النضوج الفكري يوم سيعكف على تحرير كتاب «**الشفاء**» الذي ضمّن ما بين سطوره **تلويحات** إلى خلافاته مع «الشركاء في الصناعة»، وبالتالي بذور حلمه في الاجتهاد الشخصي والاستقلال الفلسفي.

ثم إن الرسالة إلى علماء مدينة السلام تتضمن ـ بصدد ما نحن فيه من محاولة لتفكيك «لغز» الفلسفة المشرقية المزعومة ـ إشارة ثمينة إلى أن الفلسفة السائدة في «هذه البلاد» ـ ويقصد ابن سينا همذان وسائر المنطقة الواقعة تحت الهيمنة البويهية في الطرف الأدنى من نهر جيحون ـ ليست هي أية فلسفة أخرى سوى تلك التي كان يذيعها «قوم ممن أخذوا» عن علماء بغداد ومما يتطابق مع ما كان أخذه هو نفسه عن «معلميه والكتب التي استفرغ في تدبرها جهده» في بخارى وفي مكتبتها السامانية التي يعزو إليها ناقد العقل العربي «أهمية فائقة في التكوين الفلسفي «الباطني» و «الحراني» لابن سينا»[٨٥]. والواقع، أن أكثر ما يسترعي الانتباه في الرسالة إلى علماء بغداد، من منظور العقيدة القويمة الفلسفية، هو تعجب ابن سينا من أن يكون هناك «منطق آخر وطبيعيات أُخَر» ونمط من الإلهيات مباين «لما فُهم عن الأقدمين» و «مناسب لكلام الصوفية». فما أبعدنا إذاً، عن **فلسفة سرية** يُقال لنا إن ابن سينا استقاها في يفاعته من أفواه الدعاة الإسماعيليين ومن كتب مستورة في دار كتب السامانيين، وما فتئ يتمثلها ويعيد إنتاجها إلى نهاية حياته!

إزاحة تاريخية

لا يكتفي الجابري بتوهم وجود «منافسة علمية» بين المغربيين والمشرقيين، بل يرفع هذه المنافسة المزعومة إلى مستوى **التعبير الأيديولوجي** عن صراع تاريخي طرفاه: من جهة أولى «الدولة العباسية بأيديولوجيتها السنية»، ومن الجهة الثانية «الحركة

---

(٨٥) انظر على سبيل المثال توكيده على «الأهمية التي كانت لهذه المكتبة في تكوين فكر الشيخ الرئيس ومعارفه» (**«نحن والتراث»**، ص ١٣٠)، وعودته إلى التوكيد بعد أكثر من ستين صفحة على «الأهمية الفائقة التي كانت لمكتبة بخارى، تلك المكتبة التي اطلع عليها ابن سينا وقال عنها إنه رأى فيها من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط» (ص ١٩٦).

الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية» و «أهل خُراسان الذين كانوا حرانية» بشهادة المقدسي. وفي ما يتعلق بالشق الأول من هذه الدعوى، فإن ناقد العقل العربي يخطئ على ما يبدو **التشخيص الأيديولوجي والمرحلة التاريخية** معاً. فقد رأينا أن مدرسة بغداد الفلسفية عرفت ازدهارها الكبير في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري في ظل الهيمنة البويهية الشيعية على الدولة العباسية. أما المواجهة بين «الدولة العباسية بأيديولوجيتها السنية والحركة الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية»، فتعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، لا النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وتحديداً إلى عصر الهيمنة السلجوقية على الدولة العباسية، وهو العصر الذي شهد استئصال شأفة الفلاسفة «البغداديين» **عملياً** على يد السلطة السياسية (ممثلة بالخليفة القائم بأمر اللّه ثم برئيس وزراء السلاجقة نظام الملك) المتحالفة مع فقهاء العصر، **ونظرياً** على يد الغزالي الذي تصدى للفلاسفة أجمعين ـ بغداديين وغير بغدادين ـ يبدّعهم ويكفّرهم.

ولولا هذه **الإزاحة التاريخية** للعصر البويهي في النصف الثاني من القرن الرابع إلى العصر السلجوقي في النصف الثاني من القرن الخامس ـ أي بمسافة زمنية لا تقل عن قرن ـ لما كان تأتّى للجابري أن يتصوّر، وأن يصوِّر المدرسة الفلسفية البغدادية ذات الغالبية النصرانية وكأنها موكلة من الدولة العباسية، الواقعة تحت الهيمنة البويهية الشيعية، بالدفاع عن أيديولوجيتها السنية، ولما كان تأتّى له أيضاً أن يزيح ابن سينا ـ المتوفى سنة ٤٢٨هـ ـ من موقعه الفعلي في الثلث الأول من القرن الخامس إلى موقع متوهم في الثلث الثالث من القرن نفسه ليجعله ناطقاً أيديولوجياً بلسان «الباطنية» الذين كانت الدولة العباسية ـ بعد انتقالها من الهيمنة البويهية الشيعية إلى الهيمنة السلجوقية السنية ـ قد دخلت فعلاً في صراع حياة أو موت معهم.

هذا في ما يتعلق بالشق الأول من دعوى الجابري عن **تعبيرية** المنافسة العلمية المغربية ـ المشرقية المزعومة عن الصراع التاريخي للدولة العباسية السنية مع خصومها الباطنيين؛ ويبقى بعد ذلك الشق الثاني من الدعوى الجابرية الذي يؤكد على «حرانية» أهل خُراسان بشهادة المقدسي. والواقع أن خطأً مطبعياً قد شاء هنا أيضاً أن يحرمنا من معرفة المرجع الذي يحيل الجابري قارئه إليه عند إشارته ـ في النص الذي أثبتناه آنفاً ـ إلى «ما ذكره المقدسي من أن أهل خُراسان كانوا حرانية». ولكن ما دام الجابري يرجعنا في الأحوال جميعاً إلى المقدسي، فلنرجع بدورنا إلى المقدسي. فماذا يقول

مؤلف «**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**» عن خُراسان ومذاهب أهلها؟: «هو أجلّ الأقاليم، وأكثرها أجلّة وعلماء، ومعدن الخير، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم». ثم بعد أن يعيد التوكيد «وهو أكثر الأقاليم علماً وفقهاً»، وبعد أن يصف مذاهب أهله بالاستقامة، يشرع بتعدادها: «ومذاهبهم مستقيمة، غير أن الخوارج بسجستان ونواحي هراة كثيرة، وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة، وللشيعة والكرّامية بها جلبة، والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة، إلاّ في كورة الشاش وابلاق وطوس ونسا وأبيورد وطراز وصنفاج وسواد بخارا... فإنهم شفعوية كلهم، والعمل في هذه المواضع على مذاهبهم... وبرساتيق هيطل أقوام يُقال لهم: «بيض الثياب» مذاهبهم تقارب الزندقة، وأقوام على مذهب عبد اللّه السرخسي لهم زهد وتقرُّب. وأكثر أهل ترمذ جهمية، وأهل الرقة شيعة، وأهل كُنْدُر قدرية»[٨٦]. وكما هو واضح من النص فإننا أمام **تعددية مذهبية إسلامية حقيقية**. وإذا أضفنا أيضاً ما يقوله المقدسي عن وجود في الإقليم لـ «يهود كثيرة ونصارى قليلة وأصناف المجوس»، فإننا نستطيع أن نتحدث كذلك عن **تعددية دينية كتابية**[٨٧]. ولكن ليس ثمة من كلام عن «حرانيين». وصحيح أن هناك إشارة إلى وجود غامض في «رساتيق هيطل»[٨٨] لـ «أقوام يُقال لهم «بيض الثياب»، مذاهبهم تقارب الزندقة». لكن هل يمكن أن نستنتج من ذلك أنهم «حرانية»[٨٩]؟ وحتى لو فعلنا، فهل لنا أن نعمم «الحرانية» على أهل خُراسان جميعاً بلا استثناء كما يفعل نص الجابري؟

---

(٨٦) محمد بن أحمد المقدسي: «**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**»، مطبعة بريل، ليدن ١٩٠٩، الطبعة الثانية، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٨٧) خلافاً لما هو شائع في الاعتقاد اليوم فإن المجوس كانوا معدودين في أهل الكتاب بدلالة الآية ١٧ من سورة الحج: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس، والذين أشركوا إن اللّه يفصل بينهم يوم القيامة**﴾.

(٨٨) هيطل هو عند المقدسي اسم أحد الأخوين الأسطوريين اللذين عمرا الإقليم، وثانيهما هو «خراسان»، وكلاهما «ابنا عالم بن سام بن نوح». وهو عنده أيضاً اسم أحد جانبي نهر جيحون (اليوم آمو ـ داريا) الذي يفصل بلاد ما وراء النهر عما قبلها.

(٨٩) هذا ما تأوله بالفعل بعض المستشرقين، ولعل الجابري ينقل عنهم في المصدر الذي غيّبه الخطأ المطبعي. ولكن في مثل هذا التأويل تجوُّز كثير، ولا يبيحه قول للمقدسي نفسه كان حصر بموجبه وجود «معدن الصابئين بالرُها وحران في جميع المملكة» («**أحسن التقاسيم**»، ص ١٣٢).

أشباح وأشباه

ولكن المسألة لا تقتصر على **تلفيق هوية حرانية خُراسانية**، وعلى **إزاحة تاريخية من العصر البويهي إلى العصر السلجوقي**. ففرضية الجابري عن صراع تاريخي وأيديولوجي ما بين «المشرقيين» بقيادة ابن سينا و «المغربيين» بقيادة أبي سليمان المنطقي تقوم أيضاً وأساساً على **استحالة كرونولوجية**. فهذا الصراع إما أنه دار في عهد أبي سليمان، وإما في عهد ابن سينا. أما أن يكون قد دار في عهد الاثنين، فهذا هو المستحيل بعينه. فالسجستاني كانت وفاته، على ما تذكر أكثر المصادر، في عام ٣٨٠هـ. ويومئذ لم يكن خصمه الموهوم ابن سينا ـ المولود سنة ٣٧٠هـ ـ قد تخطى العاشرة من العمر[٩٠]. والواقع أنه عندما تصدى ابن سينا للكتابة عن «المشرقيين» و «المغربيين» في مصنفه الضائع **الإنصاف** في منتصف العقد الثاني من القرن الخامس الهجري، كان جميع أبطال المدرستين المزعومتين «المشرقية» و «المغربية» خلا أبا الخير الحسن بن خمار قد ماتوا: أبو زيد البلخي (ت٣٢٢هـ)، ومتى بن يونس (ت٣٢٨هـ)، والفارابي (ت٣٣٩هـ)، ويحيى بن عدي (ت٣٦٤هـ)، والعامري (ت٣٨١هـ) والتوحيدي نفسه (ت٣٩٩هـ)[٩١].

وقد لا يكفي هنا أن نقول إن الصراع الذي يديره ناقد العقل العربي بين «المشرقيين» و «المغربيين» هو، **كرونولوجياً**، صراع بين **أشباح** (والشبح في المعاجم خيال الميت)، بل ينبغي أن نضيف أنه يديره **أيديولوجياً** بين **أشباه** (والشبه في المعاجم ما لا حقيقة له). ذلك أن **الهويات الأيديولوجية** لا تتطابق اطلاقاً والمواقع المعزوة إليهم في المعسكرين المتناحرين «المشرقي» و «المغربي». فنحن هنا، وبصريح العبارة، أمام **هويات مزوّرة**. ولنأخذ مثال أبي الحسن العامري. فهو منسوب، بمقتضى الأخيولة الجابرية، إلى المعسكر المشرقي بقيادة ابن سينا، مع أن انتماءه الحقيقي إنما هو إلى مدرسة أبي

---

(٩٠) حتى لو أخذنا بعين الاعتبار ما يقوله أحد دارسيه ـ وهو د. ناجي التكريتي ـ من أن العمر امتد بالسجستاني إلى عام ٣٩١هـ، فإن عمر «خصمه» لا يكون قد تعدى في هذه الحال الحادية والعشرين. وهو ما كان بعد خطّ سطراً واحداً في الفلسفة. وعلى أي حال فإن النص/ الشاهد الذي يشير إليه التكريتي قد وقع فيه، على ما نرجّح، تصحيف فـ «أحد وتسعين» يجب أن تقرأ «أحد وسبعين»، وهو ما سنوضحه لاحقاً.

(٩١) إلى هؤلاء الأموات ينبغي أن نضيف أبا تمام النيسابوري. فعلى الرغم من أن تاريخ وفاته مجهول، فإن أبا حيان التوحيدي يربط بينه وبين القائد مرداويج ووزيره مطرّف بن محمد (**«الإمتاع والمؤانسة»**، ج٢، ص ١٥). والحال أن مقتل مرداويج نفسه كان، كما هو معلوم، في عام ٣٢٣هـ، أي قبل نحو قرن بتمامه من تصنيف ابن سينا كتاب **«الإنصاف»**.

سليمان «المغربية». وهذه الواقعة تؤكدها أولاً وفاته التي كانت ـ كما رأينا ـ عام ٣٨١هـ، أي بعد نحو أحد عشر عاماً من مولد ابن سينا، بما يلغي أي احتمال لتتلمذه عليه أو حتى للاتصال بينهما[٩٢]، وتؤكدها ثانياً حياته التي أمضى شطراً منها في بغداد حيث أتم **تكوينه الفلسفي**. وفي ذلك يقول أبو سليمان السجستاني نفسه: «قصد بغداد وتصدَّر بها وإن لم يرضَ أخلاق أهلها، وعاد وهو **فيلسوف تام**»[٩٣]. وتؤكدها ثالثاً النصوص المتاحة. ففي المرتين اليتيمتين اللتين يأتي فيهما ذكر العامري بقلم ابن سينا، في «**الشفاء**» ثم في «**النجاة**»، نرى «الشيخ الرئيس» يستصغره ويستحقره ناعتاً إياه ـ هو وغيره من خريجي مدرسة أبي سليمان ـ بـ «أحداث المتفلسفة الإسلامية». بل إنه في «**النجاة**» يدمغه بالفدامة[٩٤]. وبالمقابل، فإن أبا سليمان السجستاني لا يتحدث عنه إلاّ **بحبّ الأستاذ لتلميذه**. ومن قبيل ذلك دعاؤه له وهو يستشهد بأقوال له من كتابه «**الأمد على الأبد**»: «وذكر أبو الحسن محمد بن يوسف العامري ـ **قدس الله روحه العزيز!** ـ في كتابه الذي يسميه «**الأمد على الأبد**»، أن أول من وصف بالحكمة كان لقمان الحكيم»[٩٥]. والواقع أن الدارس المتخصص لفكر العامري ـ بوصفه أفلاطوني النزعة في المقام الأول ـ لا يتردد في أن يقطع: «يعتبر العامري من تلامذة مدرسة السجستاني البارزين»[٩٦].

ولنأخذ أيضاً مثال أبي زيد البلخي. فقد رأينا ناقد العقل العربي يدرجه في لائحة

---

(٩٢) يؤكد أحمد أمين وعدة من مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية ومن المستشرقين، ومنهم هنري كوربان ـ نقلاً عن رواية لابن أبي أصيبعة ـ أنه كانت للعامري مراسلات مع ابن سينا. وهذا ما أوقعنا نحن أنفسنا في الغلط فذكرنا في مادة «العامري» في «**معجم الفلاسفة**» أنه «تبادل رسائل فلسفية مع ابن سينا». وهذا مستحيل كرونولوجياً.

(٩٣) «**صوان الحكمة**»، مصدر آنف الذكر، ص ٣٠٧.

(٩٤) انظر قوله: «يمكن أن تُتوهم المعشوقات المختلفة أجساماً، لا عقولاً مفارقة، حتى يكون مثلاً الجسم الذي هو أخس متشبهاً بالجسم الذي هو أقدم وأشرف، كما ظنه أبو الحسن العامري، الفدم من أخبث المتفلسفة الإسلامية في تشويش الفلسفة إذ لم يفهم غرض الأقدمين» («**النجاة**»، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت ١٩٩٢، ج٢، ص ١٣٠. ونحن نرجّح أن في كلمة «أخبث» تصحيفاً ويجب أن تقرأ «أحداث»).

(٩٥) «**صوان الحكمة**»، ص ٨٢، والتسويد منا. وقد رأينا أيضاً في «**مقابسات**» التوحيدي كيف دعا له بالقول: «نضّر الله وجهه!».

(٩٦) ناجي التكريتي: «**الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**»، دار الشؤون الثقافية، الطبعة الثالثة، بغداد ١٩٨٨، ص ٢٨٦.

أعضاء مدرسة ابن سينا «المشرقية» برغم أنه سبقه إلى الوفاة بأكثر من مئة سنة. ومن المؤسف أن تراثه الذي ضاع كله لا يتيح لنا أن نحدد هويته الأيديولوجية. ومع ذلك، فإنه إن لم يكن بد من الربط أيديولوجياً بينه وبين مدرسة أبي سليمان «المغربية» ومدرسة ابن سينا «المشرقية»، فالأَوْلى بنا أن نربطه بالأولى. إذ على حين أنه لا يأتي له ذكر اطلاقاً في كتابات ابن سينا وتلامذته، فإن له حضوره الواضح في كتابات أبي حيان التوحيدي، التلميذ الأكثر إخلاصاً لأبي سليمان السجستاني. ففي كتابه «**تقريظ الجاحظ**» يقول عنه: «ما رُئي في الناس من جمع الحكمة والشريعة سواه»[٩٧]. وفي «**الإمتاع والمؤانسة**» يصفه بأنه «سيد أهل المشرق في الحكمة»[٩٨]. وفي «**المقابسات**» يقبس بعض كلامه في كتاب «**أقسام العلوم**» وكتابه المسمى «**اختيار السيرة**»، بل إنه يضع اقتباسه الثاني هذا على لسان أبي سليمان نفسه. وحسبنا أن نسوق الشاهد بلا تعليق كيما يدرك القارئ كم كان زعيم المدرسة البغدادية «المغربية» يكنّ الإعجاب لأبي زيد البلخي «المشرقي». يقول أبو حيان: «قال أبو سليمان، وأنا أقرأ عليه كتاب «**النفس**» للفيلسوف [= أرسطو] سنة إحدى وسبعين وثلاثمئة بمدينة السلام: إن النفس قابلة للفضائل والرذائل، والخيرات والشرور... وقد شفى الكلام في هذا الباب أبو زيد البلخي في كتابه الذي يسميه «**اختيار السيرة**». ومن استوعب ذاك بفهمه، وتزوّده لعلمه، لحظ من هذا الباب أبعد مرام، وفاز منه بأفوز السهام»[٩٩].

ولنأخذ ثالثاً مثال يحيى بن عدي. فهو لا يحتل موقعه في عداد «المغربيين» المكلفين بتنفيذ «الاستراتيجية الثقافية» لـ «الدولة العباسية بأيديولوجيتها السنية» إلاّ على حساب تغييب موقعه الفلسفي الحقيقي كلاهوتي. فابن عدي لم يكن فيلسوفاً **مسيحي الديانة** فحسب، بل كان ـ وهذا أهم بما لا يُقاس ـ فيلسوفاً **مسيحي الفلسفة**. ولعل توصيفه بأنه فيلسوف هو، من هذا المنظور، **غير مطابق**. فابن عدي كان لاهوتياً، أو بالإحالة إلى مفردات اللغة الفلسفية العربية الإسلامية، **متكلماً يعقوبياً**. وعلى ما له من

---

(٩٧) نقلاً عن ياقوت في «**معجم الأدباء**»، نقلاً عن أطروحة دكتوراه غير منشورة لمحمد أحمد عوّاد عن «أبي زيد البلخي وعالمه الفكري».

(٩٨) «**الإمتاع والمؤانسة**»، ج٢، ص ٣٨. وسوف تكون لنا عودة إلى مدلول «المشرق» في هذا الشاهد..

(٩٩) «**المقابسات**»، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، وذلك هو بالمناسبة النص الذي وقع فيه تصحيف، فحلّت «إحدى وتسعين» محل «إحدى وسبعين».

دور تاريخي لا يُنكَر في ترجمة كتب اليونانيين وشرحها، فإن مساهمته الشخصية تتمثل بكتاباته التي وضعها دفاعاً عن العقيدة النصرانية في مواجهة انتقادات المتكلمين المسلمين. وفرادة «منزلته في تاريخ الفكر الكلامي في الإسلام» تعود إلى كونه واحداً من «العلماء القليلين من نصارى العصر الذين دخلوا في مناظرات كلامية مع معاصريهم من متكلمي المسلمين»[١٠٠]. وفي هذا السياق تندرج مجموعة «مؤلفاته الكلامية التي حفظتها لنا مخطوطات عديدة في الفاتيكان أو في باريس»، والتي نُشر بعضها في «مجلة الشرق المسيحي» (Revue de L'Orient Chrétien)، وبعضها الآخر في سلسلة «التراث العربي المسيحي» الصادرة عن المكتبة البولسية في لبنان والمعهد البابوي الشرقي في إيطاليا تحت إشراف المطران الحلبي ناوفيطوس أدلبي. وفي هذا السياق تندرج عدة من ردوده الدفاعية عن النصرانية، ومنها مقالته في **«إثبات صدق الإنجيل على طريق القياس»**، ورسالته **«في صحة اعتقاد النصارى»**، ومقالته **«في التوحيد»** دفاعاً عن عقيدة التثليث وتفنيداً لرسالة الكندي ـ الضائعة ـ في **«الرد على النصارى في التثليث»**، وأخيراً رسالته إلى أبي الحسن القاسم بن حبيب في **«الرد على النسطورية ونقض حججهم وإثبات ما تخالفهم فيه اليعقوبية»**. وهذا كله ما حدا بأحد كبار ممثلي الفكر القبطي العربي في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو أبو إسحاق بن العسال، إلى أن يكيل له عاطر الثناء بصفته: «الشيخ الأجلّ، العالم الفاضل العلامة، حجة دين النصرانية، برهان النحلة اليعقوبية، يحيى بن عدي»[١٠١].

وبديهي أننا لا ننكر أن ابن عدي عمل أيضاً في المنطق والفلسفة نقلاً وشرحاً، ولكننا نشك كثيراً في أن يكون، كما يصوره ناقد العقل العربي، مشائياً خالصاً ورائداً للنزعة البرهانية الأرسطية. فالشاهد الذي تركه عنه المسعودي ـ وهو معاصر له ـ يشير على العكس إلى أنه «خريج» مدرسة محمد بن زكريا الرازي الذي يعدّه ناقد العقل العربي واحداً من أبرز ممثلي «العقل المستقيل» في الإسلام ورائداً للروحانية الغنوصية واللاعقلانية الهرمسية[١٠٢]. يقول المسعودي في شاهده، وهو يؤرخ لظهور الفلسفة في الإسلام ويسمي سلسلة الفلاسفة الذين تعاوروا على «شرح كتب أرسطاطاليس

---

(١٠٠) ماجد فخري: **«تاريخ الفلسفة الإسلامية»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٧١.

(١٠١) الشيخ يحيى بن عدي: **«مقالة في التوحيد»**، تحقيق الأب سمير الخليل اليسوعي، سلسلة التراث العربي المسيحي، المكتبة البولسية، بيروت ١٩٨٠، ص ١٤٩.

(١٠٢) ت.ع.ع، ص ١٩٧ ـ ١٩٩.

المنطقية: «ولا أعلم في هذا الوقت (عام ٣٤٥هـ) أحداً يُرجع إليه في ذلك إلاّ رجلاً واحداً من النصارى بمدينة السلام يعرف بأبي زكرياء بن عدي، وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته درس طريقة محمد بن زكرياء الرازي، وهو رأي الفوثاغوريين في الفلسفة الأولى على ما قدمنا»[١٠٣].

وإذا كنا نستطيع في حالة يحيى بن عدي أن نتكلم على هوية **مكتومة**، أو حتى مزوَّرة، فإننا نستطيع في حالة الفارابي أن نتكلم على **هوية مزدوجة**. فقد كان كل علمنا حتى الآن أن **المعلم الثاني** «مغربي الانتماء» بحكم عضويته ـ بموجب نص الجابري في «المدرسة المنطقية» التي «ازدهرت في بغداد على عهد متى والفارابي ويحيى بن عدي وأبي سليمان السجستاني المنطقي الذي كان سلطة مرجعية **ببغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري**». ولكن ها هوذا الجابري ينقله في نص آخر، وبشخطة قلم، إلى خندق مضاد في معسكر «المشرقيين». فتعليقاً على استثناء ابن سينا للفارابي من ضعاف «البغدادية» وإقراره له بأنه «يكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف»، يقول الجابري: «نستطيع أن نفهم، بناء على ما تقدم، لماذا استثنى ابن سينا الفارابي من «المغربيين». إن أبا نصر الفارابي هو «مغربي» بهذا الاصطلاح: فقد درس في بغداد وعاش المرحلة الأخيرة من عمره في دمشق، وهو بعد لا علاقة له لا بخراسان ولا بأهلها[١٠٤]. ولكن الفارابي كان مع ذلك «مشرقي» النزعة في فلسفته. لقد تبنى «التوظيف المشرقي» لفكرة الفيض وقال بالعقول العشرة. وبعبارة أخرى كان الفارابي ينتمي **بكامل فلسفته إلى المدرسة المشرقية لا إلى المدرسة البغدادية** (= المغربية)»[١٠٥].

ومثل هذا الانقلاب ـ وأخطر منه بعد ـ يطالعنا في موقف الجابري من أبي سليمان السجستاني نفسه. فقد وجدناه يؤكد على «مغربية» هذا القائد المكرَّس للمدرسة البغدادية متجاهلاً نسبته ـ في اسمه بالذات ـ إلى سجستان المعدودة جغرافياً إقليماً من خراسان، ومتجاهلاً أيضاً كونه أمضى الشطر الأول من حياته في بلاط أبي جعفر بن

---

(١٠٣) أبو الحسن المسعودي: **«التنبيه والإشراف»**، طبعة دار ومكتبة الهلال المصورة، بيروت ١٩٨١، ص ١٢٢.

(١٠٤) يبدو أن الجابري لا يعلم أن «فاراب» التي «يُنسب إليها الحكيم الأفضل أبو نصر بن طرخان الفارابي» هي ـ كما يقول القزويني ـ «مدينة من بلاد ما وراء النهر» (انظر: **«آثار البلاد وأخبار العباد»** للقزويني، طبعة دار صادر البيروتية، ص ٥٤٨).

(١٠٥) **«نحن والتراث»**، ص ١٩٢، والتسويد منا.

بابويه، ملك سجستان «الفيلسوف». ولكن في نص أحدث عهداً يرفض الجابري ـ ضداً على اقتراح لمحاوره فهمي جدعان ـ إدراج السجستاني في سلالة «المغربيين» العقلانية التي انتهت إلى ابن رشد، ويصر على إدراجه في سلالة الفارابي ـ ابن سينا المشرقية اللاعقلانية مؤكداً بالحرف الواحد على أن «إشكالية السجستاني بقيت مشرقية»(١٠٦).

حقيقة المدرستين السجستانية والسينوية

هكذا يكون ناقد العقل العربي قد أهار بضربة معول واحدة كل عمارة المدرسة البغدادية المغربية المنطقية العقلانية التي استأدت منه صفحات طوالاً لرفعها لبنةً لبنةً على أساس من الوهم المطلق لتنتصب في مواجهة عمارة أخرى لا تقل انبناء على الوهم، ألا هي عمارة الفلسفة السينوية المشرقية الحرانية الهرمسية القاتلة للعقل وللمنطق.

ومع ذلك كله لا يعسر علينا أن ندرك سر ذلك الانقلاب المباغت على أبي سليمان السجستاني ونقله، بجرّة قلم، من خانة «المغربيين» إلى خانة «المشرقيين» مع التشكيك في أهليته العلمية ومقدرته القيادية. **فالجغرافية الابستمولوجية** التي تنتظم كل مشروع الجابري في نقد العقل العربي، والتي تؤسسها قسمة ثنائية عضال لهذا العقل إلى عقل مشرقي لاعقلاني وعقل مغربي كلي العقلانية، ما كان لها أن تقبل بوجود «مدرسة مغربية» للعقلانية خارج المغرب نفسه بالمعنى الجغرافي للكلمة. وعلى هذا النحو يكون انقلاب الجابري على زعيم مدرسة بغداد «المغربية» بمثابة **انقلاب تصحيحي ذاتي** يردّ فكر المشرق إلى المشرق ويجرّده من وسام استحقاقه «المغربي» الذي لا يمكن أن يعود إليه لا جغرافياً ولا ابستمولوجياً. وحتى لا يبدو علينا وكأننا نبالغ في تأويلنا، فلنستمع إلى الجابري وهو يموضع بنفسه انقلابه على السجستاني في إطار **قطيعة ابستمولوجية مزعومة بين المغرب والمشرق**. يقول:

«لقد تبيّن لي ـ وهناك نصوص وليست المسألة خيالاً ـ أنه نشأت في الأندلس مدرسة تختلف تماماً عن المدرسة الفلسفية في المشرق... من حيث المنهج والمفاهيم

---

(١٠٦) انظر حواره ـ اللاحواري في الواقع ـ مع فهمي جدعان على صفحات مجلة **«العربي»** الكويتية في أيلول ١٩٨٩، والمعاد نشره في: **«التراث والحداثة»**، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٥. وفي هذا الحوار نفسه ينكر حتى أهلية السجستاني لقيادة «المنافسة العلمية» بقوله: «لقد كان السجستاني أحد البارزين في المدرسة المنطقية ببغداد، ولكنه لم يكن فيلسوفاً في مستوى ابن سينا» (ص ٣٣٠).

والرؤية والإشكالية. فالفلسفة في المشرق كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي إشكالية علم الكلام. أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام، ولا فِرَق، ولا تعدد. في المشرق أخذوا الميتافيزيقا... أما في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق. وأصبح أرسطو هو الأصل، وأصبح الفكر الفلسفي أرسطياً محضاً، خالياً من الأفلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها... ونحن نعتقد أنه كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية عامة: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب. وهناك نوع من الانفصال بينهما داخل الاتصال الظاهري. هذا الانفصال نرفعه إلى درجة القطيعة المعرفية... وإشكالية السجستاني بقيت إشكالية مشرقية... السجستاني والكندي وكل هؤلاء الذين عاشوا في المشرق كانوا محكومين منهجياً بالإشكالية الكلامية. كان الفيلسوف لا ينتج المعرفة الفلسفية إلاّ مع مذهب كلامي معين أو ضده. هناك اختلاف بين بنية الفكر النظري في المشرق وبنية الفكر النظري في المغرب. هناك انقطاع... والحقيقة أننا إذا أردنا أن نجد تاريخاً حقيقياً للفلسفة العربية الإسلامية فيه شيء من التقدم، وشيء من الانتقال إلى ما هو أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلاّ إذا بنيناه على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجياً النظرة المشرقية»[١٠٧].

إننا لن نتوقف هنا عند ما في هذا النص الطويل من مصادرات «رهيبة»، ومنها توصيف الفكر المشرقي بأنه «كلامي» والفكر المغربي بأنه «فلسفي»، ومنها محاولة الإيحاء بأن الفكر الأول «ميتافيزيقي» والثاني «علمي» (وحتى «علماني» كما سنجده يقول في توصيف لاحق). ولن نتوقف عند ما ينطق به النص من نزوع إلى تنزيل «النظرة المغربية» و «النظرة المشرقية» في قوام ماهوي ثابت ثبات الجوهر المتأقنم على ذاته. فما يعنينا هنا هو الموقف الانقلابي من السجستاني وحبسه ـ بعد زحزحته من موقعه «المغربي» ـ في «الإشكالية المشرقية». فهذا الانقلاب يضع بكل تأكيد نهاية غير متوقعة لأخيولة الصراع الفلسفي والأيديولوجي، على خلفية وهمية أيضاً من الصراع السياسي، بين «مغربيي» المشرق و «مشرقييه». ولكن انقشاع وهم الأخيولة الصراعية لا يجوز أن يحجب عن وعينا، مع ذلك، **واقع الوجود التاريخي المتمايز** للمدرستين السجستانية والسينوية. فالمدرستان وُجدتا بالفعل، ولكن من خلال تمايزات ثلاثة.

---

(١٠٧) «التراث والحداثة»، ص ٣٢٨ ـ ٣٣١.

فهما، أولاً، غير متقابلتين ولا متوازيتين تاريخياً. فمدرسة أبي سليمان ازدهرت في الربع الثالث من القرن الرابع، ومدرسة أبي علي ازدهرت في الربع الأول من القرن الخامس للهجرة. وفارق نصف القرن بينهما يجعل منهما مدرستين متعاقبتين، لا متزامنتين، ولا على الأخص متنافستين.

ثانياً، إن مدرسة أبي سليمان **ممتدة أفقياً** بينما مدرسة أبي علي **متركزة عمودياً**. فالمدرسة التي ترأسها السجستاني ضمت «كشكولاً» من المتفلسفة المتباينين بنزعاتهم ومشاربهم واجتهاداتهم وتوجهاتهم العقائدية. وكان أبو سليمان يقوم لهم مقام «مدير الجلسة» أكثر منه مقام المدرّس والموجّه. أما مدرسة أبي علي فكانت **مدرسة معلم وتلاميذ** بكل معنى الكلمة. أو إذا شئنا فلنقل إن مدرسة أبي سليمان كانت أقرب إلى **الصالون الأدبي** منها إلى **المدرسة الفلسفية**. أما مدرسة ابن سينا فكانت أشبه ـ أو طمعت في أن تكون أشبه ـ بأكاديمية أفلاطون أو لقيون أرسطو. وقد كان **مجلس** أبي سليمان يتسع ـ عدا المسلمين من أمثال التوحيدي والعامري وأبي العباس البخاري وأبي محمد العروضي ـ لغالبية من النصارى ولأقلية من اليهود والصابئة من أمثال ابن الخمار وابن زرعة وابن السمح ونظيف القس وابن يعيش وأبي الخير اليهوديين، وأبي إسحق الصابي. أما مجلس ابن سينا فكان عبارة عن **ورشة عمل**، ولا يضم غير التلاميذ من أمثال بهمنيار وابن زيله والجوزجاني والمعصومي[١٠٨]. وقد احتفظ لنا شمس الدين الشهرزوري بصورة عن كيفية العمل في تلك الورشة: «وكان كل ليلة يجتمع في داره طلبة العلم. وأبو عبيد يقرأ من «**الشفاء**» نوبة، والمعصومي من «**القانون**» نوبة، وابن زيلة من «**الإشارات**» نوبة، وبهمن يار من «**الحاصل والمحصول**» نوبة. فإذا فرغوا حضر المطربون واشتغلوا بالشرب. وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار»[١٠٩]. ولأن المدرسة السينوية كانت على هذا النحو فرقة عمل وبحث فقد جاء نتاجها على درجة عالية من **الموسوعية** («**الشفاء**» بالآلاف من صفحاته) ومن **التقنية** («**الإشارات والتنبيهات**» بلغته الفلسفية الرفيعة الاختصاص). أما مجلس أبي سليمان، الأقرب إلى أن يكون محفلاً للمناظرات ولعرض «العضلات الثقافية»، فما كان له أن ينتج سوى

---

(١٠٨) ورد اسمه في بعض المصادر بالقاف بدل العين: المقصومي.

(١٠٩) «**نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء**»، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٨، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

مقطّعات ومنتخبات من الحكم والأقوال الجامعة المانعة. ومن هنا وجدت صيغتها الفنية المثلى في «**المقابسات**» وفي مسامرات «**الإمتاع والمؤانسة**» التي استحق عليها التوحيدي لقب **أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**.

ثالثاً، لأن المدرسة السينوية كانت مدرسة فلسفية حصراً فقد ذهبت كل عنايتها إلى **المفاهيم**. أما مدرسة السجستاني، التي كانت مضماراً للتباري وللظهور الثقافي، فقد أولت اهتمامها الأول **للألفاظ**. وهذا ما كان تنبه له مؤرخ مبكر للفلسفة العربية الإسلامية هو ت .دي بور في كتابه «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**» الصادر بالألمانية في شتوتغارت عام ١٩٠١. فقد لاحظ أن مدرسة السجستاني، على أهمية دورها في التاريخ الثقافي العام، لم تمثّل أكثر من انحطاط لفظي للفلسفة المنطقية والمفهومية كما أرسى تقاليدها الفارابي. وقد قرن بين دورها ودور إخوان الصفاء في رسائلهم وقال: «هنا. . . نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل إلى فلسفة لفظية، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني والتدقيق في التمييز بينها. . . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني، بينما كان إخوان الصفاء يتلاعبون بالأعداد والحروف. وكانت الصوفية نهاية لكلا الفريقين». وختم بالقول: «إن ظهور السجستاني والجماعة التي كانت تلتف حوله، أمر له خطره وشأنه في تاريخ الثقافة. أما في ما يتعلق بتقدم الفلسفة في الإسلام فلا شأن له، والأمر الذي كان عند الفارابي لُباب العقل أصبح في الغالب عند شيعة أبي سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل»[١١٠].

إذاً، ـ عدا الغلط الكبير بحق الواقع التاريخي ـ فإنه لغلط كبير أيضاً أن توضع مدرسة السجستاني ومدرسة ابن سينا في كفتين متقابلتين من ميزان واحد، عدا عن أن ترجح كفة الأول على كفة الثاني بوصفه ممثلاً للعقل البرهاني في مواجهة اللاعقل العرفاني. ولكن ههنا وجدنا ناقد العقل العربي يتدخل ـ ولو متأخراً ـ ليعفينا من مؤونة متابعة النقاش بصدد هذه النقطة باعترافه بأن السجستاني ـ فضلاً عن أن «إشكاليته بقيت إشكالية مشرقية» ـ «لم يكن فيلسوفاً في مستوى ابن سينا أو ابن رشد»[١١١].

---

(١١٠) ت.ج. دي بور: «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**»، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة بلا تاريخ، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(١١١) الواقع أن التوحيدي نفسه، على شدة إعجابه بشيخه أبي سليمان، ما كان يتردد في أن يُرجع صفاء فكره إلى «قلّة نظر في الكتب» («**الإمتاع والمؤانسة**»، ج١، ص ٣٣).

العقل والنفس: نظرية المعرفة للعصر الوسيط

رأينا ناقد العقل العربي يقرر، في واحدة من شطحاته الاستيهامية الكبيرة التي لا يطابقها شيء لا في تاريخ الفكر ولا في الواقع الجغرافي، أن الخصوم «المغربيين» لابن سينا «المشرقي» يتألفون من فريقين متدامجين: مناطقة بغداد من مدرسة السجستاني وشراح أرسطو اليونانيين، أو الكاتبين باليونانية كما نؤثر أن نقول. وهذه القفزة فوق التاريخ وفوق الجغرافيا من أجل **تغريب** المدرسة البغدادية السجستانية بالمقابلة مع **تشريق** المدرسة الخراسانية السينوية، لا تستهدف في محصلة الحساب سوى اصطناع **جغرافيا أيديولوجية** تفصل المغرب عن المشرق فصل العقل عن اللاعقل، والتمنطق عن التهرمس. فصحيح أن بغداد تنتمي **جغرافياً** إلى المشرق، ولكنها تنتمي **أيديولوجياً** إلى المغرب. وإنما من منظور هذه الجغرافيا الأيديولوجية يبيح ناقد العقل العربي لنفسه أن يقسم «المدرستين الفلسفيتين اللتين عرفهما المشرق» إلى مدرستين متفارقتين ومتنافستين: «مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية»(١١٢).

ولكن علامَ أقام الجابري تشخيصه الأيديولوجي هذا؟ على استنساخ **مسكوت عنه** ـ كما رأينا ـ لفرضية سالمون بينس القائلة إن مدار الخلاف بين ابن سينا «المشرقي» والبغداديين «المغربيين» هو حول مذهب أرسطو في «النفس وخلودها»، وبالتالي حول مقصود صاحب المنطق ـ الذي كان أثار حيرة الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وغيرهما من الشراح ـ من العقل الفعّال والعقل المنفعل والعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالقوة (= العقل الهيولاني بحسب تسمية الإسكندر).

ولا شك في أن الإيجاز الشديد، والغموض الأشدّ، اللذين صاغ بهما أرسطو فقرة **العقل الفعّال** من كتابه في **«النفس»**، مسؤولان إلى حد كبير عن البلبلة التي وقع فيها شراحه اليونانيون، والتي أورثوها من بعدهم لشراحه العرب واللاتين(١١٣).

فانطلاقاً من المبدأ الذي يقوم للمنظومة الفلسفية الأرسطية مقام حجر الزاوية ـ ومقتضاه أن «ما هو بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلاّ بفعل شيء هو بالفعل» ـ افترض

---

(١١٢) **«نحن والتراث»**، ص ٢٤٣. والتسويد من الجابري.

(١١٣) حينما نقول «اليونانيون» أو «العرب» أو «اللاتين» لا نقصد المعنى الإثني للفظ، بل فقط «الأبجدي». وبالتالي فإن مؤدى الكلام هو: الكاتبون باليونانية، أو بالعربية، أو باللاتينية.

أرسطو وجود قوة تفعيلية تُخرج العقل نفسه من القوة إلى الفعل سمّاها **العقل الفعّال**، ودورها أشبه ما يكون ـ إذا جازت المماثلة مع ما هو مادي ـ بالضوء الذي يجعل الألوان مُبصَرة للعين والعين مُبصِرة بها. وموضع الإشكال ليس في التسمية بقدر ما هو في التوصيف. فقد حدّ أرسطو هذا العقل بأنه «مفارق، غير مخالط، لا منفعل، لأنه بماهيته فعل. إذ إن الفاعل أشرف دوماً من المنفعل، والمبدأ أشرف من الهيولى، والعلم بالفعل هو هو موضوعه. ولكن لئن يكن العلم بالقوة أسبق بالزمان لدى الفرد المفرد، فإنه بالمطلق ليس حتى أسبق بالزمان. ومع ذلك لا ينبغي أن نعتقد أن هذا العقل مرة يعقل ومرة لا يعقل. فإنما عندما يكون مفارقاً فقط يكون هو ما هو؛ وهذا وحده اللافاني والأزلي. بيد أننا لا نتذكر، لأن هذا العقل لا ينفعل، بينما العقل المنفعل يفسد، وبدونه لا نتعقل شيئاً»(١١٤).

وقد نشب خلاف أول بين شراح أرسطو القدامى حول عائدية الفاعل في جملة «مرة يعقل ومرة لا يعقل»: أهي للعقل الفعّال أم للعقل المنفعل؟

ثم كان تطوّر كبير ثانٍ في الخلاف عندما قسّم الإسكندر الأفروديسي ـ من مشائي مدرسة الإسكندرية في مفصل القرن الثاني والثالث للميلاد ـ العقل المنفعل إلى اثنين: عقل خام قبل التعقل أسماه العقل الهيولاني، وعقل خرج من القوة إلى الفعل هو العقل

---

(١١٤) توخياً للدقة ترجمنا هذا النص عن ثلاث ترجمات متباينة له: الأولى لجان تريكو في ترجمته لكتاب «**النفس**» *(De L'Âme)*، منشورات مكتبة فران، باريس ١٩٧٢؛ والثانية لأدمون باربوتان في ترجمته لكتاب «**النفس**» أيضاً، منشورات الآداب الجميلة، باريس، ١٩٦٦؛ والثالثة لفرانسوا نوينز في كتابه «**تطوّر نظرية أرسطو في النفس** *(L'Évolution de la Psychologie D'Aristote)*، منشورات المعهد العالي للفلسفة، لوفان ١٩٧٣». وحرصاً على المزيد من الفائدة نثبّت الترجمة العربية القديمة بقلم اسحق بن حنين: «وهذا العقل الفعّال مفارق لجوهر الهيولى. وهو غير معروف ولا مفارق لشيء. والفاعل أبداً أشرف من المفعول به، والمبدأ أكرم من الهيولى. وكذلك حال العقل الفعّال. فأما العقل الذي حاله حال قوة، فإنه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلا زمان. ولست أقول إنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل؛ بل هو بعدما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت. والذي دعانا إلى أن قلنا إن هذا العقل لا يستحيل ولا يألم أن التوهم هو العقل الآلم، وإنه يفسد. وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئاً بغير توهم» (نشره عبد الرحمن بدوي في مجموعة: «**أرسطوطاليس في النفس**»، منشورات وكالة المطبوعات الكويتية، الطبعة الثانية ١٩٨٠، ص ٧٥. هذا وقد شكك دارسون معاصرون في صحة نسبة بدوي هذه الترجمة إلى اسحق بن حنين).

المستفاد. وقد ذهب الإسكندر إلى أن العقل الهيولاني، بوصفه مادياً، هو وحده الفاسد؛ أما العقل المستفاد فمثله مثل العقل الفعّال لا يقبل الفساد، أو بتعبير الناقل العربي القديم «لا مائت»[١١٥].

وفي القرن الرابع الميلادي دخل ثامسطيوس، مدير جامعة القسطنطينية، في مناظرة مع الإسكندر الأفروديسي، ليؤكد أن العقل بجميع تسمياته، سواء أكان هيولانياً أم مستفاداً أم فعالاً، هو عقل مفارق وخالد.

وهذا الخلاف المتعدد الحلقات هو الذي ورثه شرّاح أرسطو من العرب، وخاض فيه ابن سينا وابن رشد، قبل أن يورثوه بدورهم للشرّاح واللاهوتيين اللاتين، وفي مقدمتهم ألبرتوس الأكبر وتوما الأكويني وسيجر البرابنتي.

وعدا التراكم في الخلاف، الذي صار بحد ذاته مؤلّداً لمزيد من الخلاف، فإن المناظرة العربية الإسلامية، ثم اللاتينية المسيحية، حول دور العقل الفعّال في عملية المعرفة، قد رزحت تحت ثقل عامل إضافي: الترجمة. فلا ابن سينا وابن رشد كانا يعرفان اليونانية، ولا ألبرتوس وتوما كانا يعرفان العربية فضلاً عن اليونانية. وعلى هذا النحو ارتهنت تأويلات الشراح باجتهادات المترجمين. وفي الحالة اللاتينية كان هذا الارتهان مضاعفاً: فكتب أرسطو لم تنقل إلى اللاتينية من اليونانية مباشرة، بل من الترجمة العربية (وقد عرفت الثقافة الفلسفية العربية تطوراً مماثلاً عندما اعتمدت حركة النقل إلى العربية في المرحلة الأولى على وساطة السريانية). ومما زاد في تعقيد هذا الإشكال أن بعض النصوص الأساسية المعتمدة في المناظرة ضاعت أصولها. فمقالة الإسكندر الأفروديسي «**في العقل على رأي أرسطوطاليس**» قد فُقد أصلها اليوناني، ولم يبقَ سوى ترجمتها العربية المنسوبة إلى إسحق بن حنين. كذلك فإن «**شرح كتاب النفس**» لابن رشد ـ وهو حاسم الأهمية في المناظرة ـ مفقود بالعربية وغير متوافر إلاّ باللاتينية بترجمة ميخائيل اسكوتس[١١٦].

---

(١١٥) انظر: «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس»، ترجمة إسحق بن حنين، في: عبد الرحمن بدوي: «**شروح على أرسطو مفقودة باليونانية**»، دار الشرق، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٥.

(١١٦) قام بترجمته حديثاً إلى الفرنسية ـ عن اللاتينية طبعاً ـ آلان دي ليبيرا الذي كان ترجم من قبل كتاب توما الأكويني عن ابن رشد المعروف باسم «**وحدة العقل ضداً على الرشديين**».

الارتهان للترجمة

هذا الارتهان للترجمة هو ما حكم سلفاً بعسر المخاض على تولّد مشروع فلسفي تام الأصالة في الحضارة العربية الإسلامية، وهو ما جعل الفلسفة العربية الإسلامية تتبدى في نظر العديد من دارسيها المستشرقين وكأنها نسخة من الفلسفة اليونانية[١١٧].

ذلك أن الفلسفة هي في المقام الأول **تاريخها**. فالحقول المعرفية الأخرى، ولا سيما منها العلمية، يقوم تقدمها على التجاوز الدائم لذاتها. أما الفلسفة فتقوم على **الاستعادة الدائمة لذاتها**. فالمفاهيم الفلسفية، خلافاً للوقائع والقوانين العلمية، لا تموت ولا تقع حتى طائلة النسخ. فهي تتراكم ويعاد بناؤها وإغناؤها باستمرار. والحال أن المفاهيم الفلسفية، خلافاً للمفاهيم العلمية أيضاً، لا تقبل انفصالاً عن لغتها. فمفهوم الجاذبية العلمي، كما صاغه نيوتن، قابل للترجمة إلى جميع لغات العالم ـ أو على الأقل ما ارتقى منها إلى مستوى ثقافي مكتوب ـ بدون أن يخسر شيئاً من معناه. ولكن مفهوم اللوغوس في الفلسفة اليونانية لا يقبل الترجمة بالمقابل إلاّ لقاء تضحيات دلالية كبيرة[١١٨]. وقل مثل ذلك عن «ميتوس» و «كسموس» و «نوس» إلخ. وبهذا المعنى يمكن أن يُقال إن الفلسفة ـ كل فلسفة ـ هي في المقام الأول **فلسفة في اللغة**. وبصفتها كذلك فإنها لا تقبل الترجمة بدون خسارة دلالية. وحسبنا هنا أن نشير إلى ما طرحته «هو» الوجودية ـ التي لا تدخل ضمن المنطق النحوي للغة العربية ـ من إشكالات على النَقَلة كما على الشرّاح والمتفلسفين في الثقافة العربية الإسلامية[١١٩].

والواقع أن الارتهان للترجمة كان واحداً من الأسباب التي حالت بين الفلسفة وبين

---

(١١٧) هذا الحكم يصدق على الفلسفة اللاتينية المسيحية أيضاً. وليس من قبيل الصدفة، من وجهة النظر هذه، أن تكون الحضارة الغربية الحديثة قد بدأت بتطوير فلسفة مستقلة وجديدة ابتداء من عصر النهضة. ففي ذلك العصر أعيد إحياء اللغة اليونانية بعد طول هجران لها في الحقبة اللاتينية وأعيدت ترجمة كتب أفلاطون وأرسطو وباقي الفلاسفة اليونانيين عن لغتها الأم، مما أوجد إمكانية فعلية لقراءة مطابقة لها، وبالتالي لتجاوزها.

(١١٨) انظر ما ذكرناه في **«نظرية العقل»** (ص ١٥٦) عن تعدد معاني لوغوس: قصة، حساب، نظر، كلام، بيان، لغة، عقل، إلخ.

(١١٩) من الذين تحدثُوا عن هذا الإشكال الفارابي، وكذلك ابن سينا الذي أتاح له وضعه **«كتاب العلم»** بالفارسية أن يعرض للمسألة باستيعاب نظراً إلى وجود «هو» الوجودية في اللغة الفارسية.

التمتع **بكامل حق المواطنة** في المدينة العربية الإسلامية، ورسمت حول مشروعيتها علامات استفهام واتهامات سهّلت في خاتمة المطاف نفيها من المدينة العربية الإسلامية واستئصال شأفتها منها.

ولا يصعب على الباحث أن يلحظ في اللغة الفلسفية العربية ـ من جراء ارتهانها للترجمة ـ **ركاكة** تظهر بوضوح لدى النقَلة، الذين كانوا سريانياً قبل أن يتعربوا، ولدى المناطقة الأوائل مثل ابن المقفع وابن بهريز، ولدى الكندي أول فيلسوف «عربي»[١٢٠]، وحتى لدى فيلسوف متأخر مثل ابن رشد الذي تثقل لغة الترجمة على شروحه الفلسفية والمنطقية بوطأة ينعدم أثرها، بالمقابل، في مؤلفاته الكلامية.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية قامت في ركيزة أساسية من ركائزها على اللغة بحكم مركزية النص القرآني لها، فلا غرو في أن يتبدى المتفلسفون في هذه الحضارة وكأنهم ـ في ارتهانهم للترجمة ـ يتكلمون لغة أخرى غير اللغة المرجعية لهذ الحضارة، أو يستحدثون ـ على حد تعبير السيرافي في مناظرته مع متى ـ «لغة في لغة مقررة بين أهلها»[١٢١]. ومن هنا السهولة التي أحرز بها السيرافي، بوصفه إمام النحويين «المتعربين» انتصاره في تلك المناظرة على متى بوصفه إمام المنطقيين «المتهلينين»[١٢٢]. ومن هنا أيضاً المهزأة التي تعرّض لها الكندي في مجلس أبي العباس[١٢٣] إن صحت رواية ابن الأنباري القائلة إن «فيلسوف العرب» لم يستطع أن

---

(١٢٠) يعزو أبو سليمان السجستاني إلى الملك الفيلسوف أبي جعفر بن بابويه قوله إن الكندي «على غزارته وجودة استنباطه، رديء اللفظ قليل الحلاوة» (**«صوان الحكمة»**، ص ٢٩٩).

(١٢١) **«الإمتاع والمؤانسة»**، ج١، ص ١٢٢.

(١٢٢) حاول يحيى بن عدي في مداخلة لاحقة له أن يستدرك بعض خسائر تلك المناظرة بوضعه مقالة في «تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي» (حققها ونشرها جرهارد أندرس في مجلة **«تاريخ العلوم العربية»**، جامعة حلب، المجلد الثاني، العدد الأول، أيار ١٩٧٨). وقد بناها على الفصل التقليدي بين النحو بوصفه صناعة تعنى بالألفاظ، والمنطق بوصفه صناعة تعنى بالمعاني. ولكن وجه القصور في مداخلته، كما في مداخلة متى من قبله، أنه لم يتنبه إلى أن المعاني، حتى في حال مقاربتها منطقياً، لا تقبل انفصالاً عن ألفاظها. وقد حسم البحث الحديث النقاش حول المسألة منذ أن أثبت أن مقولات أرسطو المنطقية لا تعدو هي نفسها أن تكون مقولات نحوية للغة اليونانية (انظر: بنفينست: «المقولات الفكرية والمقولات اللغوية» في **مشكلات الألسنية العامة** *(Problèmes de Linguistique Générale)*، غاليمار، باريس ١٩٦٦، ج١، ص ٦٣ ـ ٧٤).

(١٢٣) لا حاجة للتساؤل، كما يفعل الجابري (ت.ع.ع، ص ٢٥٨)، حاذياً حذو مصطفى عبد =

يميّز فروق المعنى في قول القائل: عبد اللّه قائم وإن عبد اللّه قائم وإن عبد اللّه لقائم. وهذا كله في القرنين الثالث والرابع، قبل أن يتم في القرن الخامس تكفيرهم، ثم في القرون التالية إعلان خروجهم على الشريعة والأمة والدعوة إلى قتلهم حيثما ثُقفوا[١٢٤].

الخلاف بين الشرّاح ومع الشرّاح

إذا رجعنا الآن ـ بعد هذا الاستطراد الذي كان لا مناص منه لوضع المشكلة في إطارها التاريخي والمعرفي ـ إلى فقرة **العقل الفعّال** من كتاب «**النفس**» لأرسطو، فسنلاحظ تعقيداً إضافياً في الإشكال، ودوماً من منظور الارتهان للترجمة في الشرح والتأويل. فنحن ههنا أولاً لا أمام **نص**، بل أمام **فص** كما كان يقول متعاطو الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية. وقد كان لهذا النص المركزي عدة ترجمات، وكانت تحيط به دوائر من شروح متصالبة أو متعارضة تزيده على استغلاقه استغلاقاً[١٢٥]. وما كان يندر للشارح العربي أن يقول، نظير ما يفعل ابن سينا: «هذا... وفي ترجمة أخرى». بل إن ابن رشد، في شرحه المفقود بالعربية على كتاب «**النفس**»، يعتمد ترجمتين في آن معاً، من دون أن يمنعه ذلك من أن يتدخل على النص في بعض المواضع ليتمم من عنده نقصاً يفترض وجوده في الترجمة.

= الرازق: أهو العباس المبرد أو ثعلب؟ فراوية الخبر، ابن الأنباري، كان تلميذاً لثعلب لا للمبرد. وكان بين هذين الأخيرين منافرة وعداء صنعة. (وينبغي ألا نخلط بين ابن الأنباري هذا، وكنيته أبو بكر (ت ٣٢٨هـ) وبين سميّه ابن الأنباري أبي البركات (ت ٥٧٧هـ)، وهو الخلط الذي وقع فيه فهرس أعلام كتاب «**تكوين العقل العربي**»).

(١٢٤) انظر بعض تفاصيل ذلك في كتابنا: «**مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**»، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨.

(١٢٥) نستطيع أن نكوّن فكرة عن «العقدة» التي بات يشكّلها كتاب «**النفس**» باستعادة الفقرة التي خصه بها ابن النديم من كتابه. يقول صاحب الفهرست في موضع «الكلام على كتاب النفس»: «هو ثلاث مقالات نقله حنين إلى السرياني تاماً، ونقله اسحق إلاّ شيئاً يسيراً، ثم نقله اسحق نقلاً ثانيا تاماً جوّد فيه، وشرح ثامسطيوس هذا الكتاب بأسره... وللامقيدورس تفسير سرياني، قرأت ذلك بخط يحيى بن عدي. وقد يوجد بتفسير جيد، ينسب إلى سنبليقوس، سرياني، وعمله إلى أثاواليس. وقد يوجد عربي. وللإسكندرانيين تلخيص هذا الكتاب نحو مئة ورقة. ولابن الطريق جوامع هذا الكتاب. قال إسحق: نقلت هذا الكتاب إلى العربي من نسخة رديئة، فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة فقابلت بها النقل الأول، وهو شرح ثامسطيوس» (**الفهرست**، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤).

ومع أن الغائية التي يصدر عنها النص وجميع المتدخلين عليه، هي محاولة صياغة نظرية معقلنة في المعرفة، فإن استغلاق النص أصلاً وشرحاً وترجمةً، أتاح الفرصة لناقد العقل العربي لإمداد روايته المنحولة عن «أسرار الحكمة المشرقية» بمادة هذائية جديدة لا يردعها رادع من مساءلة أو محاسبة علمية. وهكذا فإنه لم يكتفِ بأن يرى في تدخل ابن سينا «المشرقي» ضد الإسكندر وثامسطيوس «المغربيين» تطوراً درامياً جديداً من تطورات تلك الرواية الشديدة الإلغاز، بل لم يُحجم أيضاً عن خلع صفة «الهرمسية التامة» على محاولة ابن سينا الاجتهادية الخاصة للخروج من **المتاهة المسدودة** التي حبس فيها المعلم الأول تلاميذه وشراحه بما أورثه إياهم من معادلة متعددة المجاهيل عن عقل فعّال وعقل منفعل وعقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل بالملكة وعقل هيولاني وعقل مستفاد.

والحال، أن السؤال الذي يثور حالاً: هل يثبت ابن سينا، بتدخله على تلك المعادلة، شيئاً آخر سوى **انئساره للإشكالية الأرسطية الآسرة للعصر الوسيط ـ العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي ـ برمته؟** وصحيح أن ابن سينا تراءى له أنه مستطيع ـ وهذا هو كل سر فلسفته المشرقية ـ أن يشق لنفسه مخرجاً شخصياً من المتاهة، ولكن هل يحلم بالخروج من المتاهة إلاّ من كان في داخلها؟ وهل من وظيفة للمتاهة كمتاهة سوى أن تردّ كل مسعى للخروج منها إلى **خبط عشواء** داخل جدرانها؟

وحتى نخرج بدورنا من المتاهة التي يريد ناقد العقل العربي أن يحبس فيها قارئه فإننا نتساءل: هل الخلاف، في إطار الإشكالية الأرسطية عن العقل الفاعل والعقل المنفعل، مع الإسكندر الأفروديسي أو ثامسطيوس (أو ثيوفراسطس أو سمبليقيوس أو أي شارح آخر)، يمكن أن ينهض بحد ذاته دليلاً على «التمشرق» أو معياراً لـ «التهرمس»؟

إن ملاحظات ثلاثاً تفرض هنا نفسها:

أ ـ إن خلاف ابن سينا مع الإسكندر الأفروديسي يبقى خلافاً بين شراح، ولا يمكن بالتالي أن يرقى إلى مستوى **مواجهة ابستمولوجية** بين عقل «مشرقي» وعقل «مغربي». بل إن ذلك الخلاف، المحصور أصلاً ببعض الجزئيات، لا يرقى أصلاً إلى أن يكون خلافاً، وكم بالأحرى صراعاً ومواجهة. فابن سينا نفسه يتفق له في بعض المواضع أن يلقب الإسكندر الأفروديسي بـ «فاضل المتقدمين»، أو حتى أن يسميه

«الإسكندر الإلهي». وصحيح أن ابن سينا يتفق له أن يقول: «غلط الإسكندر ومَن كان على رأيه»، ولكن قد يتفق له أيضاً أن يقول في النص نفسه: «نِعْم ما قال الإسكندر وغيره»(١٢٦). وحتى إذا رجعنا إلى **الرسالة إلى الكيا** ـ التي تؤلف في نظر ناقد العقل العربي جزءاً أساسياً من «جسم الجريمة» ـ فإننا نجد ابن سينا لا يجمع الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما من الشراح القدامى في سلة «مغربية» واحدة مع البغداديين بحسب فرضية الجابري، بل يحرص، على العكس، على التمييز في الموقع وفي المقام وفي الأهلية العلمية بين البغداديين «المغربيين بالوهم» وبين «المغربيين بالفعل» الذين هم الشراح اليونانيون أو الكاتبون باليونانية المتقدمون. وكلام ابن سينا في نص الرسالة لا يحتمل التباساً: «لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك [= إعادة الشغل في كتاب **«الإنصاف»** الضائع] ولا لي مهلته، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم»(١٢٧).

ب ـ ما وجه الخلاف بين ابن سينا «المشرقي» والإسكندر الأفروديسي «المغربي»؟ إنه عين الخلاف بين ثامسطيوس «المغربي» والإسكندر «المغربي». فباعتراف الجابري نفسه في الشاهد الذي يقبسه عن يوسف كرم، فإن مادية العقل الهيولاني كانت هي موضع اعتراض ثامسطيوس على الإسكندر، إذ «ذهب إلى أن الحجج التي تضطر إلى اعتبار العقل الفعّال مفارقاً تضطر إلى اعتبار الفعل المنفعل (= العقل الهيولاني) مفارقاً كذلك». والحال، أن ابن سينا، في اعتراضه على الإسكندر، لا يزيد على ما قاله ثامسطيوس: «ما أدري كيف جوّز الإسكندر إلى هذا الرجل [= أرسطو] أنه يقول إن

---

(١٢٦) **«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس»** في: **«أرسطو عند العرب»**، ص ١٠٦ و١١٤.

(١٢٧) لنستحضر هنا نص الجابري: «وإذ تبيّن كل ذلك، اتضح بالتالي من يقصد ابن سينا بـ «العاميين من المتفلسفة» الذين يشبههم بـ «الحنابلة في كتب الفقه» لشدة تعصبهم للتقليد المشائي. إنهم بدون شك من وصفهم بـ «البله النصارى من مدينة السلام». أما «المشاؤون اليونانيون» الذين يؤاخذهم بالاقتصار على تقليد أرسطو والتعصب له، فهم... الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم. **وإذاً فمصطلح المغربيين في استعمال ابن سينا يشمل هؤلاء جميعاً مع أهل بغداد من معاصريه باعتبارهم مشائين»** (**«نحن والتراث»**، ص ١٩٣، والتسويد من الجابري).

العقل الهيولاني، وهو هذه القوة الاستعدادية، هيولاني مادي، وإن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية!»[١٢٨].

والواقع أن إيهام الجابري قارئه بأن ابن سينا وقف موقف المعارضة والمخالفة من الإسكندر وثامسطيوس معاً باعتبارهما «مغربيين»، إنما المقصود منه تثبيت صفة «المشرقية» على ابن سينا في وهم القارئ إياه. والحال أن معارضة ابن سينا للإسكندر ـ وهذا في المواضع التي عارضه فيها ـ إنما جاءت من موقع التوافق مع معارضة ثامسطيوس للشارح الإسكندراني. والنصوص في ذلك قاطعة. يقول ابن سينا في رسالته **«في السعادة»**، وفي معرض «القول في أحوال النفس عند مفارقتها»، إنه «قد اختلف العلماء والحكماء في قوامها دون البدن. فأما الإسكندر الأفروديسي المفسر فإنه كان يرى أن هذه القوة تبطل عند فساد البدن، وعليه يؤول قول أرسطاطاليس. وأما ثامسطيوس فإنه يخالف هذا الظن ويرى أن القوة باقية بعد فساد البدن، وعليه يؤول قول الفيلسوف. وهذا القول هو الصحيح، وبه نأخذ»[١٢٩].

ج ـ لو كان الاعتراض على تفاسير الإسكندر وغيره من الشراح «المغربيين» دليلاً على انتماء «مشرقي»، لكان ينبغي أن تُلصق هذه الصفة الأخيرة بابن رشد قبل ابن سينا. فابن سينا لم يفعل في نهاية المطاف غير أن يعترض على بعض أقوال الشارح الإسكندراني، وحصراً منها ما يتصل بمادية العقل الهيولاني، على حين أن ابن رشد اعترض على كامل مذهب الإسكندر، وكاد أن يخصص للرد عليه كامل شرحه الكبير لكتاب **«النفس»**. ولا يخلو أن نقع في هذا الشرح على عبارات شديدة القسوة بحق الإسكندر الأفروديسي، وحتى بحق ابن باجه نفسه بقدر ما تأثر بالشارح الإسكندراني. ومن ذلك قوله: «إن ما يقوله الإسكندر لا قيمة له»، أو قوله: «هذا ما قاد الإسكندر إلى عرض متهافت لغلط سافر»[١٣٠]. بل إنه لا يتردد في أن يقيم محكمة حقيقية للإسكندر ليحمّله كل مسؤولية ضلال **المحدثين** من الفلاسفة. فعلى حين «أن أحداً من **القدامى** ما اعتدّ قط في زمنه برأي الإسكندر، بل نبذوه جميعاً... فإن العكس هو ما

---

(١٢٨) **«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٥.

(١٢٩) **«رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(١٣٠) ابن رشد: **«العقل والفكر أو شرح النفس الكبير»** *(L'Intelligence et la Pensée, gran Commentaire du de Anima)*، نقله إلى الفرنسية وقدم له ألان دي ليبيرا، منشورات فلاماريون، الطبعة الثانية، باريس ١٩٩٨، ص ٦٥ و٦٦.

يحصل، وا أسفاه، عند **المحدثين**. فعندهم أن ليس عالم تام إلاّ أن يكون تلميذاً للإسكندر. ومرد ذلك إلى شهرة هذا الرجل الكبير وإلى إجماع الناس على الاعتقاد بأنه حقاً واحد من مفسري أرسطو المجيدين»[١٣١].

هذا بصدد الموقف السلبي من الإسكندر. أما بخصوص التوافق بين ابن رشد وثامسطيوس فإنه يكاد يكون نسخة طبق الأصل من موقف ابن سينا الإيجابي من الشارح القسطنطيني. ففي أكثر من موضع من «**شرح النفس الكبير**» يعلن: «نحن على وفاق مع ثامسطيوس» أو «ثامسطيوس على وفاق معنا، ولكن الإسكندر على موقف مخالف». وهذا إلى حد حمل ناقل نصه من اللاتينية إلى الفرنسية على القول: «إن ابن رشد لا يشرح أرسطو بدءاً من الصفر، بل يقرأه **ضد** الإسكندر **وبمساعدة** ثامسطيوس، وإن بتجاهل ابن سينا»[١٣٢].

نظرية النفس

قد يعترض ناقد العقل العربي هنا ـ وهو يفعل ـ بأن معيار «الهرمسية» السينوية لا يتمثّل فقط بكون ابن سينا اختلف مع شراح أرسطو من المشائين «المغربيين»، بل بكونه أيضاً رفض مذهب أرسطو في النفس بوصفها «كمالاً أول للبدن»، متقوِّمة به وليست مستقلة عنه، و «ذهب مذهباً آخر تماماً، فتبنى النظرية الهرمسية التي تقوم على اعتبار النفس جوهراً مستقلاً عن البدن»[١٣٣]، وأنها من «أصل إلهي» وأنها تهبط إلى الأبدان عقاباً لها على ذنوبها، وأنها «تمكث مدة في الجسم، فإذا هي خضعت لعملية التطهير عادت إلى أصلها الإلهي».

وهنا أيضاً تفرض ثلاث ملاحظات نفسها:

أ ـ فمن الافتئات الكبير على ابن سينا أن يُقال إنه تبنى النظرية الهرمسية، المانوية ـ الثنوية، في النفس، وإنه «دافع عنها في مختلف كتبه، وانشغل أيما انشغال بالبرهنة على وجود النفس وعلى أنها جوهر روحاني مستقل، وأنها مفارقة وخالدة، وأنها

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٠١. وقد أنكر دي ليبيرا في تعليقه على هذا النص وجود أية إمكانية لقراءة تخفيفية له، مؤكداً أن كل نظرية ابن رشد في العقل هي نقد لنظرية الإسكندر فيه (ص ٢٦١).

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٣٣) ت.ع.ع، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

هبطت إلى الإنسان من «المحل الأرفع»[١٣٤]. فابن سينا يعلن، على العكس، رفضه الصريح والقاطع لـ «النظرية الهرمسية» في النفس، متمثلةً بـ «الفرقة» التي ينقض «آراءها الباطلة» نقضاً شديداً في رسالته «**الأضحوية**»، أي الفرقة التي تعتقد النفس «جوهراً نورانياً من عالم النور، مخالطاً للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية ومن ذهب مذهبهم، وسعادته خلاص النور من الظلمة، وخرقه الأفلاك، وخروجه إلى عالم النور؛ وشقاؤه بقاؤه في العالم المظلم»[١٣٥]. ولا يكتم ابن سينا قارئه أن «موضع التدليس» في كلام هذه الفرقة ـ ومعها أيضاً الفرقة القائلة بالتناسخ ـ «فرضهم النفوس موجودة قبل الأبدان». وهو الفرض الذي يعززونه بالاستشهاد بما «قال حكيم اليونانيين» من «أن النفس هبطت لترتاش»، وبما «قال «الآخر» من أنها أذنبت ذنباً فعوقبت بسجنها في البدن أو هربت من سخط اللّه إلى البدن»[١٣٦].

وواضح من هذا النص أن «هبوط النفس» ليس في الأصل «نظرية هرمسية»؛ وإنما القائل به «حكيم اليونانيين»، أي أرسطو، ولكنه أرسطو «**الأثولوجيا**»، أي في محصلة الحساب أفلوطين. وواضح من النص أيضاً أن من سبق إلى القول بسجن النفس في البدن عقاباً لها على ذنب اقترفته، ليسوا أصحاب هرمس، بل حكيم اليونانيين الآخر، أي أفلاطون.

ولا شك في أن الملابسة الأفلوطينية ـ المحدثة للمشائية العربية الإسلامية، كما من قبلها للمشائية الهلنستية، قد شلّت سلفاً قدرة ابن سينا على السداد في المحاكمة. ولكن ذلك لا يمنعه من أن يتبنى بقوة وثبات الأطروحة المركزية لأرسطو غير المنحول، وهي الأطروحة التي تقول إنه «لا يمكن أن تكون النفوس موجودة قبل الأبدان، بل هي حادثة مع الأبدان»[١٣٧]. وهذه الأطروحة هي التي سيدافع عنها بمزيد من القوة في رسالته «**المبدأ والمعاد**»، حيث يعقد فصلاً بتمامه ليثبت أن «النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن»[١٣٨]. وهذه الأطروحة هي عينها التي سيفصّل فيها المزيد

---

(١٣٤) الموضع نفسه.

(١٣٥) ابن سينا: «**الأضحوية في المعاد**»، تحقيق د. حسن عاصي، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٣٨) «**المبدأ والمعاد**»، مصدر آنف الذكر، ص ١٥٧.

من القول في رسالته «**في النفس وبقائها ومعادها**»، حيث يؤكد أن «البدن علة للنفس في الوجود»، وأنه «محال أن تكون قد وُجدت قبل البدن»، لأنها لا تحدث إلاّ «كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها»(١٣٩).

قد يثور هنا سؤال: إذا كان ابن سينا يعتقد جازماً أن النفس حادثة بحدوث البدن، فكيف يقول إذاً، في قصيدته العينية، إنها «هبطت من المحل الأرفع»؟ والجواب عن ذلك أن هذه القصيدة **منحولة على ابن سينا ضمن الكثير الكثير مما نحل عليه**. وبدلاً من أن يجعل منها ناقد العقل العربي حجراً من أحجار الزاوية في فرضيته عن تهرمس ابن سينا، فقد كان أولى به أن يلزم حداً أدنى من الحذر النقدي، وأن يشير إلى أن باحثين مرموقين، ومنهم أحمد أمين، وكذلك أحمد فؤاد الأهواني، محقق كتب ابن سينا وابن رشد معاً في النفس، قد شككوا في أمر نسبة القصيدة العينية إلى الشيخ الرئيس، لأسباب عدة، ومنها على الأخص «مخالفة ما جاء فيها» لقناعة ابن سينا الثابتة بأن «النفس حادثة مع حدوث البدن، ولم تكن موجودة وجوداً سابقاً، ثم هبطت إلى البدن وأَلِفَت جواره»(١٤٠).

ويبقى بعد ذلك إشكال. فابن سينا، الذي قال على هذا النحو بحدوث النفس بحدوث البدن، لم يقل مع ذلك بفنائها بفنائه. فمن **مقدمة أرسطية** ما استطاع أن ينتهي إلاّ إلى **نتيجة أفلاطونية**. فهل نتحدث ههنا عن **مأزق في داخل المنظومة السينوية**، كما لاحظ إبراهيم مدكور(١٤١)، أم نرد **أيضاً** هذا المأزق إلى **ملابسة أفلاطونية للمنظومة الأرسطية نفسها**، وهي ملابسة اشتغلت بفاعلية مضاعفة في سياق النظام الابستمي للعقل العربي الإسلامي، كما سنرى تواً؟

ب ـ أن تكون النفس حادثة بحدوث الجسم، فهذا معناه أنها **عرض** له. ولكن أن تكون غير فانية بفنائه، فهذا معناه أنها **جوهر**، وبالضرورة جوهر روحاني، لأن كل ما هو جسماني فانٍ لا محالة.

اختيار ابن سينا في حلّ هذه المحارجة ذهب إلى المخرج الثاني. وما كان له أصلاً

---

(١٣٩) ابن سينا: «**أحوال النفس**»، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربي (عيسى البابي الحلبي)، القاهرة ١٩٥٢، ص ٩٦ ـ ٩٩.

(١٤٠) المصدر نفسه، من مقدمة المحقق، ص ٣٥.

(١٤١) إبراهيم مدكور: «**في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق**»، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨، ج١، ص ١٨٢.

أن يذهب إلى غير هذا المخرج، لأنه كفيلسوف ما كان يفكر في سماء المجرد، بل على أرضية الحضارة العربية الإسلامية التي بنت تصورها الديني عن العالم ومنظومتها القيمية على فكرة المعاد وبقاء النفس ومحاسبتها في الآخرة على أعمالها في الدنيا ثواباً أو عقاباً[١٤٢].

فهل كان لابن سينا، وهو فيلسوف من **فلاسفة الإسلام**، ألا يقول بمعاد النفس[١٤٣]؟ ولئن يكن قد قال بجوهرية النفس وروحانيتها وخلودها، فهل يكون قد «تهرمس»؟

لو صح ذلك لكان ينبغي أن يُرمى جميع فلاسفة الإسلام بالتهرمس، لأن جميع فلاسفة الإسلام بلا استثناء قد ذهبوا هذا المذهب، بدءاً بالكندي ومروراً بالسجستاني وانتهاء بابن رشد (ونحن نقتصر على هؤلاء الثلاثة لأنهم، في نظر الجابري، براء من مشرقية ابن سينا المزعومة).

فالكندي حدّ النفس بأنها «بسيطة... منفردة عن هذا الجسم، مباينة له، وأن جوهرها جوهر إلهي روحاني... وهذه النفس، التي هي من نور الباري، إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم، ولم يَخْفَ عنها خافية... وفي قوتها ـ إذا تجردت ـ أن تعلم سائر الأشياء كما يعلم الباري بها، أو دون ذلك برتبة يسيرة... لأنها... إذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في عالم العقل فوق الفلك، صارت في نور الباري ورأت الباري وطابقت نوره وحلّت في ملكوته، فانكشف لها علم كل شيء، وصارت الأشياء كلها بارزة لها، كمثل ما هي بارزة للباري»[١٤٤].

أما أبو سليمان السجستاني، الذي كان يُفترض فيه أن يكون شيخ المدرسة

---

(١٤٢) **﴿واتقوا يوماً تُرْجَعون فيه إلى اللّه ثُم تُوفّى كل نفس ما كسبت وهم لا يُظلمون﴾** (البقرة: ٢٨١)؛ **﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير مُحضراً وما عملت من سوء﴾** (آل عمران: ٣٠)؛ **﴿ليجزي اللّه كل نفس ما كسبت إن اللّه سريع الحساب﴾** (إبراهيم: ٥١)؛ **﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفّى كل نفس ما عملت وهم لا يُظلمون﴾** (النحل: ١١١)؛ **﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾** (الفجر: ٣٠).

(١٤٣) لا ننسى أن الغزالي أفتى بتكفير الفلاسفة لأنهم، على قولهم بمعاد النفس، لم يقولوا أيضاً بمعاد الأبدان.

(١٤٤) **«رسائل الكندي الفلسفية»**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٠، ج١ ص ٢٧٣ ـ ٢٧٦.

البغدادية «المغربية» الملتزمة ـ زعماً ـ بمذهب أرسطو في النفس بوصفها كمالاً أول للبدن، فإن كلامه في النفس يدرجه لا محالة، كما كان لاحظ دارسه، في صفوف الأفلاطونيين والأفلوطينيين، لا في صفوف الأرسطيين والمشائين[١٤٥]. فعنده أن «النفس قوة إلهية... وشيء بسيط عالي الرتبة، بعيد عن الفساد، منزه عن الاستحالة... تبقى ولا تفنى، وليس يطرأ عليها ما يفنيها، بساطتها وبُعدها من التركيب العجيب المعرِّض للتحلل». ومعدنها من «معدن الكرامة» لا من معدن الطبيعة. فهذه وإن تكن «هي أيضاً قوة نفسية»، لكنها «بالمواد أعلق، والمواد لها أعشق» و «ليس لها ترقي النفس إلى عالم الروح»، حيث «لا كون هناك ولا فساد»، وحيث «لا حاجة بها إلى عِلْم العالم السفلي» لأن «لها في عالمها البهجة والغبطة، والحبور والسرور، والدوام والخلود والخلافة الإلهية»[١٤٦].

وابن رشد نفسه، على شديد حرصه على التقيد بالسُنّة المشائية، وعلى شديد حرصه أيضاً على تمييز نفسه عن ابن سينا، لا يذهب في النفس مذهباً مغايراً للتقليد الذي رست عليه الفلسفة العربية الإسلامية بجماعها. وحسبنا شاهد واحد. فابن رشد يخصص العُشر الأخير بتمامه من «**تهافت التهافت**» ليدافع عن مبدأ «تجرد النفس الإنسانية» وليبطل دعوى الغزالي في تعجيز الفلاسفة «عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم». وبعبارة أخرى، إن ما يأخذه ابن رشد على عاتقه ليس الدفاع عن التصور الأرسطي للنفس بوصفها كمالاً أول للبدن، بل بالعكس الدفاع عن المذهب الأفلاطوني الذي يرى فيها «جوهراً روحانياً قائماً بنفسه». وبعبارة أخرى أيضاً، إن ابن رشد ينهض، في رده على الغزالي، **داعية إلى فكّ الارتباط بين النفس والجسم**، ليؤكد أنها، مثلها مثل العقل الذي هو قوة لها، **مبدأ مفارق**، أي «غير مرتبط بالجسم»، حتى وإن يكن هو آلتها. والدليل أنها لا «تبطل في الموت»[١٤٧] و «لا تعدم بعدم البدن»، لأن «الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس

---

(١٤٥) «أما عن أفلاطونية السجستاني فالواقع أنه أطلع على الفلسفة اليونانية بصورة عامة، إلاّ أنه لم يكن أرسطوطاليسياً، بل كان أفلاطونياً واضحاً» (ناجي التكريتي: «**الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**»، ص ٢٦٤).

(١٤٦) «**الإمتاع والمؤانسة**»، ج٣، ص ١١٠ ـ ١١٤.

(١٤٧) يستعين ابن رشد هنا بالمماثلة «الجمهورية» بين حالة النوم وحالة الموت ليدلل على بقاء النفس. يقول: «وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قِبَل =

لها قوام به». وبكلمة واحدة، إن ابن رشد هو من يقول بلسان نفسه ـ في فاتحة المسألة الثالثة من الطبيعيات في **«تهافت التهافت»** ـ «باستحالة الفناء على النفوس البشرية» لأن «النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود»، فحتى «إذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس»(١٤٨).

ج ـ إن ابن سينا نفسه لم يرفض في أي موضع من كتاباته صيغة أرسطو عن النفس بوصفها كمالاً أول للبدن. بل تلك هي **قاعدة انطلاقه** في أهم وأوسع ما كتبه في النظرية النفسية، عنينا كتاب **«النفس»** من موسوعته الكبرى: **«الشفاء»**. يقول بمنتهى الوضوح والجزم منذ الفصل الأول: «النفس التي نحدّها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة»(١٤٩). ولكنه إذ يأخذ بهذا التعريف الأرسطي للنفس، فإنه لا يكتفي به ـ وما كان له أن يكتفي به. فمثل هذا التعريف **الفيزيقي** للنفس كانت تصادمه وقائع ثلاث هي جميعها من طبيعة ذهنية واعتقادية. أولاً ـ التصور الديني الذي قدّم لكل الحضارة العربية الإسلامية نظامها الابستمي والذي يقوم في ركيزة أساسية من ركائزه على الاعتقاد بخلود النفس وأيلولتها الأخروية إلى ثواب أو عقاب. ثانياً ـ الملابسة الأفلاطونية المحدثة للإشكالية الأرسطية في الثقافة العربية الإسلامية، كما من قبلها في الثقافة المسيحية الشرقية، اليونانية والسريانية معاً، كما من بعدها في الثقافة المسيحية الغربية اللاتينية. والحال، إن جوهرية النفس ومفارقتها ولاماديتها هي النواة الصلبة لتلك الملابسة التي كانت محكومة بالنظام الابستمي للثقافات الدينية الثلاث، وليس بصدفة الخطأ التي شاءت **للأوثولوجيا الأفلوطينية** أن «تندسّ» بصورة لاشعورية في المنظومة المشائية. ثالثاً ـ نظرية العقل الأرسطية، كما صيغت في فقرة **العقل الفعّال**

= أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هي. فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم، لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع ولائق للجمهور في اعتقاد الحق» (**«تهافت التهافت»**، ص ٨٣٣ ـ ٨٣٤).

(١٤٨) أبو الوليد محمد بن رشد: **«تهافت التهافت»**، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١، ج٢، ص ٨٤٧ و٨٥٩ و٨٦٢. والطريف أن ابن رشد، في تعجيزه تعجيز الغزالي للفلاسفة، لا يحجم عن الاستعانة بأفلاطون كما في قوله: «من هنا يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن، لأنها هي المخلِّقة له والمصوِّرة. ولو كان البدن شرطاً في وجودها لم تخلُقه ولا صوَّرته» (ص ٨٦١).

(١٤٩) ابن سينا: **«الشفاء»**، **«الطبيعيات»**، ٦ ـ **«النفس»**: تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٠.

في المقالة الثالثة من كتاب «**النفس**». فما دام التعقل هو الوظيفة الأولى والأشرف للنفس، وما دامت واسطة التعقل التي هي العقل، سواء أكان فاعلاً أم منفعلاً، هي ـ بموجب الصيغة الأرسطية نفسها ـ من طبيعة مفارقة وخالدة (أو «روحانية غير ميتة» بمقتضى الترجمة العربية القديمة)، فكيف لا يثب التصور الديني للعصر الوسيط على الفرصة المتاحة **لينقل نظرية النفس من المستوى الفيزيقي إلى المستوى الميتافيزيقي؟** وبهذا المعنى، يمكن القول إن ابن سينا كان **منفذ الوصية الابستمية لعصره**. فعلى حين أن من تقدمه من فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية اكتفى، في ما يتعلق بنظرية النفس، بـ «الجمع بين رأيي الحكيمين»، فإن المهمة التي أخذها على عاتقه هي **الفصل الإجرائي** بين المستويين لرفع التناقض الظاهر لا بين أرسطو وأفلاطون فحسب، بل إيضاً ـ وربما في المقام الأول ـ بين أرسطو «الطبيعي» وأرسطو «الإلهي»..

فابن سينا لم يرفض أن يقول مع أرسطو، إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي وذي حياة. كما لم يرفض أن يقول ـ بمعجم أرسطو دوماً ـ إن النفس صورة الجسم. ولكنه لم يرتضِ هذا التعريف إلاّ بقدر ما «يوضح الصلة بين النفس والجسم»، لا من حيث إنه «يفسر النفس من حيث هي»[١٥٠]. أو فلنقل إنه لا يقبل بالتعريف الأرسطي إلاّ من حيث إنه تعريف **وظيفي**، لا تعريف **ماهوي** (علماً بأن الدرس الأرسطي نفسه ـ ومعه بالتالي كل المنطق الصوري للعصر الوسيط ـ يقوم على أنه لا حد إلاّ بالماهية). يقول ابن سينا: «إنا إذا عرفنا أن النفس كمال... لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيتها... بل عرفناها من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة عليها». ويضيف ـ وهي إضافة بالغة الأهمية ـ إنه بقدر ما «يؤخذ البدن في حدها.. **صار النظر في النفس من العلم الطبيعي**»[١٥١]. ولكن «النظر في النفس من حيث هي نفس» يقتضي التحول عن **الوظيفة** إلى **الماهية**، والترقي من **العلم الطبيعي** إلى **العلم ما بعد الطبيعي**، أو «الصناعة الحكمية» على حد توصيف ابن سينا في موضع لاحق من كتاب «**النفس**»[١٥٢]. وإنما

---

(١٥٠) كما لاحظ إبراهيم مدكور في تقديمه المقتضب والممتاز لكتاب **النفس من الشفاء**.

(١٥١) **النفس من كتاب الشفاء**، مصدر آنف الذكر، ص ٩.

(١٥٢) «إن كلامنا في هذا الموضوع إنما هو في أمر النفس من حيث... هي مقارنة للمادة. فليس ينبغي لنا أن نتكلم في أمر معاد النفس ـ ونحن متكلمون في الطبيعة ـ إلى أن ننتقل إلى الصناعة الحكمية وننظر فيها في الأمور المفارقة. وأما النظر في الصناعة الطبيعية، فيختص بما يكون لائقاً بالأمور الطبيعية، وهي الأمور التي لها نسبة إلى المادة والحركة» (ص ٢١١).

مع هذه النقلة الصاعدة في مراتب علم النفس تخرج النفس من **مقولة الصورة** لتدخل في **مقولة الجوهر**، ويتوقف الحديث في النفس الطبيعية، الحاسة والغاذية والشهوية والغضبية، ليبدأ الكلام في النفس الناطقة والعاقلة والمفارقة اللافانية.

هنا يطرح سؤال نفسه: هل هذه **الطبوغرافيا السينوية** في علم النفس مفارقة **للطبوغرافيا الأرسطية**؟ وهل يشكل تجاوز ابن سينا التعريف الفيزيقي للنفس، بوصفها صورة الجسم، إلى تعريف ميتافيزيقي يحدها بأنها جوهر مفارق، هل يشكل هذا التجاوز خروجاً على الإشكالية الأرسطية؟

الواقع، أن ابن سينا لا يفعل شيئاً آخر هنا سوى أنه يشرح أرسطو أو ينفذ وصيته. فأرسطو هو من كان أثار، في موضعين على الأقل من كتاباته، إشكالية **التصاعد الإجرائي** من المأخذ الفيزيقي للنفس إلى المأخذ الميتافيزيقي. فعل ذلك مرة أولى في كتابه «**في النفس**» الذي أرسى الأساس الدائم وغير القابل للتجاوز لعلم النفس الكلاسيكي قبل أن ترى النور السيكولوجيا بمعناها العلمي الحديث، ومرة ثانية في كتابه «**أجزاء الحيوان**»، وهو من كتابات المرحلة العلمية البيولوجية الأخيرة من حياته. وفي الحالين، يقصر أرسطو مهمة «الطبيعي» على النظر في انفعالات النفس من غضب وشهوة وحب وكره، وذلك من حيث إنها تتظاهر في الجسم وبواسطة الجسم. ولكن علم «الطبيعي» هذا لا يمكن أن يكون هو كل العلم. فإلى جانب «الطبيعي» الذي يدرس «الفاعليات والمفعوليات العائدة إلى جسم بعينه»، هناك «الرياضي» الذي يدرس هذه الكيفيات نفسها ولكن بقدر ما «هي مجردة بدون أن تكون مفارقة». وهناك أخيراً «الميتافيزيقي» الذي ينظر فيها من حيث «هي ذات وجود مفارق تمام المفارقة»[١٥٣]. وعلى أي حال فإن العلم الطبيعي لا يمكن أن يكون هو كل العلم، وإلاّ لانتفت الحاجة إلى الفلسفة نفسها من حيث هي **علم أول**، في الوقت الذي لا يعدو العلم الطبيعي أن يكون **فلسفة ثانية**. فالعلم الطبيعي يمكن أن يدرس مبدأ النمو ومبدأ الحس ومبدأ الحركة في الكائن، سواء أكان نباتاً أم حيواناً أم إنساناً على التوالي، ولكنه لا يستطيع أن يدرس **مبدأ التعقل**، لأن هذا المبدأ يعود حصراً إلى الإنسان، ويعود في الإنسان إلى النفس. وصحيح أن جزءاً ـ أو أكثر ـ من هذه النفس الإنسانية يعود إلى

---

(١٥٣) أرسطو: «**في النفس**» *(De L'Ame)* (٤٠٣ أ ـ ب)، ترجمة ج .تريكو، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٧٢، ص ١٢٨.

الطبيعة، ولكن «ليست كل نفسه تعود بتمامها إلى الطبيعة»[١٥٤]. ولهذا فإن العلم (= علم النفس) لا يمكن أن يقف حيث يشاء أن يوقفه «الفيزيولوجيون».

والواقع أن تصور أرسطو للنفس باعتبار أنها «لا تعود بتمامها إلى الطبيعة» وباعتبار أن الجزء الذي لا يعود منها إلى الطبيعة إنما تقع مهمة دراسته لا على الفيزيولوجي المختص بشؤون ما دون فلك القمر، بل على الميتافيزيقي، أو حتى على الثيولوجي المختص بشؤون ما فوق فلك القمر، نقول: إن تصوّر أرسطو للنفس هذا لا يخلو من بقية تأثير للمذهب المثالي للمعلم الذي انتفض عليه: أفلاطون. وفي موضع واحد على الأقل من كتاب «**النفس**» يقر أرسطو بالصحة الجزئية لمذهب أفلاطون في النفس بقوله: «إن ذلك الجزء من النفس الذي يسمى العقل (وأعني بالعقل ما تعقل به النفس وتتصور) لا يكون متقوماً بالفعل في أي موجود قبل أن يعقل. لهذا لا يساغ لنا أن نسلم بأن العقل مخالط للجسم... بل لا بدَّ من أن **نوافق في الرأي قول من قال إن النفس هي موضع المُثُل**، لكن شريطة أن يكون المقصود، لا النفس بتمامها، بل النفس الناطقة»[١٥٥]. وقد يصح، من وجهة النظر هذه، أن نطبق على أرسطو ما قاله ابن العربي عن الغزالي: لقد ابتلع أرسطو معلمه أفلاطون، ثم لمّا أراد أن يتقيأه ما استطاع. ولهذا أيضاً لم يخطئ كل الخطأ مَن أراد، بدءاً بالأفلاطونيين المحدثين وانتهاء بالفارابي، «الجمع بين الحكيمين». فأرسطو، المترقي من المستوى الفيزيولوجي إلى المستوى الميتافيزيقي، كان لا بدّ من أن يلاقي في نقطة انتصاف ما من الطريق أفلاطون المتنزّل على العكس مما فوق فلك القمر إلى ما دونه. ولهذا تبدو لنا مصيبة تمام الصواب ملاحظة ذكية لأبي عليّ مسكويه، في معرض تعليق له على ما ينسب من خلاف إلى الحكيمين في نظرية العقل، جاء فيها: «ليس الأمر على ما يظنه كثير من الناس من أن هاهنا خلافاً من هذين الحكيمين. ولكن إنما اختلف نظراهما، كما يختلف نظر الإنسان إلى فوق وإلى أسفل: فإن المترقي والمنحدر بينهما مسافة بعينها ليست فوق ولا أسفل، ولما كان أرسطو إنما يعلمنا الحكمة بالترقي فيها من الأشياء الطبيعية، وأفلاطون كان من عادته أن ينحدر فيها من الأمور الإلهية،

---

(١٥٤) أرسطو: «**في أجزاء الحيوان**» *(Les Parties des Animaux)* (٦٤١ أ)، طبعة يونانية ـ فرنسية مشتركة، تحقيق وترجمة بيير لويس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٥٦، ص ٧ ـ ٨.

(١٥٥) «**في النفس**» (٤٢٩ أ)، مصدر آنف الذكر، ص ١٧٥. والتسويد منا.

اختلف نظراهما كما اختلف تعليماهما، والمعاني متفقة»[١٥٦].

إشكالية العقل الفعّال

بالعودة إلى فقرة **العقل الفعّال** من كتاب «**النفس**» نتساءل: هل نستطيع أن نعتبر هذه المقولة سقطة **عرفانية** في مسيرة أرسطو **البرهانية**؟ هذا ما يبدو أن ناقد العقل العربي يريد توكيده ـ ودوماً في معرض تسفيه «مشرقية» ابن سينا: «قد تردد أرسطو في تحديد هوية القوة العقلية التي تُخرج العقل من القوة إلى الفعل، فتارة يعتبرها عقلاً مفارقاً: خالداً وتارة ينفي عنها هذه الصفة. وعلى كل، فإن القول بمفارقة هذه القوة العقلية وخلودها (= العقل الفعّال) إنما **ورد عرضاً في سياق تحليله لعملية الإدراك**»[١٥٧]. فهل نحن فعلاً أمام عرض عارض لا يحتل موقعه إلاّ في **هامش** التحليل الأرسطي لما يسميه ناقد العقل العربي «عملية الإدراك» ـ بقصد التخفيف دوماً ـ، أم نحن على العكس في قلب **المتن** وفي نقطة المركز من النظرية الأرسطية في المعرفة؟

إن للجواب هنا أهميته ليس فقط من منظور أرسطوي، بل أيضاً من منظور سينوي. **فتبييض** الصفحة الميتافيزيقية لأرسطو لا يستهدف في خاتمة المطاف سوى **تسويد** الصفحة الميتافيزيقية لابن سينا ولكل «العقل المشرقي» بصورة عامة. والحال، أن التصعيد الميتافيزيقي باتجاه مقولة العقل الفعّال ليس «مما لا يتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية»[١٥٨]، كما يحاول ناقد العقل العربي الإيحاء، بل هو مطلب

---

(١٥٦) ابن مسكويه: في مجموعة عبد الرحمن بدوي: «**دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص ٥.

(١٥٧) «**تكوين العقل العربي**»، ص ٢٦٥. والتسويد منا. ذلك أن ناقد العقل العربي، المصرّ على أن يقدم قراءة فيزيولوجية خالصة للمنظومة الأرسطية، يعمد، كلما ارتطم ببعد ميتافيزيقي في فكر المعلم الأول، إلى تشذيبه وتقليمه والتخفيف من حمولته. هكذا يقول، في معرض توكيد أولوية الطبيعة على اللّه في فكر أرسطو (وفي الفكر اليوناني إجمالاً): «إن إله أرسطو يبدو وكأنه مجرد فرضية «علمية» لتفسير مبدأ الحركة، فهو من هذه الناحية مجرد «مطلب» منطقي أكثر منه شيئاً آخر. وحتى الصورة الميتافيزيقية التي ترسمها عنه بعض كتابات أرسطو تجعل منه عقلاً مشغوفاً بنفسه، معرضاً عن كل ما عداه، جاهلاً لكل شيء آخر غير ذاته هو» (ت.ع.ع، ص ٢٨).

(١٥٨) «**بنية العقل العربي**»، ص ٤١٠.

أونطولوجي وابستمي معاً لهذه المنظومة كما كان لاحظ دارس مميّز لنظرية النفس الأرسطية[١٥٩]. فليس هناك، بعد أفلاطون، من أصرّ على تفسير العالم الحسي بالعالم ما فوق الحسي، والواقع المنظور بالواقع اللامنظور، مثل أرسطو. ومن هنا إصراره على **تأليه العقل** إصرار أفلاطون على **تأليه النفس**. ولا شك في أن أرسطو مرّ، منذ انقلابه المعرفي على أفلاطون والأفلاطونية، بمراحل متعددة ومتدرجة من التطور الفكري، ولكن «ما بقي ثابتاً في نظرية المعرفة الأرسطية عبر جميع مراحل تطورها، هو القول ـ وهذه نظرية أفلاطونية الأصل ـ بالطابع الإلهي للعقل»[١٦٠]. فمنذ وقت مبكر أعلن أرسطو على لسان أنكساغوراس في كتابه «**التمهيد**»: «إن العقل هو اللّه فينا»[١٦١]. وفي «**النفس**»: «إن العقل يطرأ فينا كشيء له وجود جوهري وليس عرضة للفساد... فهو على قدر أكبر من الألوهية واللاانفعالية»[١٦٢]. وفي «**ما بعد الطبيعة**»: «إن لفي العقل شيئاً إلهياً. ولهذا، فإن التأمل بالفعل هو المتعة الأسمى والخير الأمثل»[١٦٣]. وفي «**تولد الحيوان**»: «ثمة موجودات يباطنها عنصر إلهي، وذلك هو ما يسمى العقل»[١٦٤]. وفيه أيضاً: «العقل وحده يأتي من الخارج وهو وحده الإلهي، وليس من شيء مشترك بين أية فاعلية جسمية وبين فاعليته هو»[١٦٥]. وفي «**أجزاء الحيوان**»: «الإنسان وحده بين الحيوانات من ينتصب مستقيماً لأن طبيعته وماهيته إلهيتان. والحال، إن التعقل والفكر هما من عمل الجزء الأكثر ألوهية منه»[١٦٦]. ولكن النص الأطول والأبلغ دلالة هو ذاك الذي ورد في «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**»، وهو

---

(١٥٩) فرانسوا نوينز: «**تطور نظرية أرسطو في النفس**»، مصدر آنف الذكر، ص ٢١١.

(١٦٠) أدمون باربوتان: «**النظرية الأرسطوطاليسية في العقل طبقاً لتيوفراسطس**» *(La Théorie Aristotélicienne de L'Intellect D'après Théophraste)*، منشورات كلية الآداب بجامعة باريس ١٩٥٤، ص ٢١٩.

(١٦١) استعاد أرسطو هذه القولة في «**ما بعد الطبيعة**»، (٩٨٤ ب).

(١٦٢) «**في النفس**» (٤٠٨ ب)، مصدر آنف الذكر، ص ٤٦.

(١٦٣) أرسطو: «**ما بعد الطبيعة**» (١٠٧٢ ب) *(Métaphysique)*، ترجمة جان تريكو، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٧٠، ج٢، ص ٦٨٢.

(١٦٤) أرسطو: «**في تولد الحيوان**» (٧٣٦ أ) *(De la Génération des Animaux)*، طبعة يونانية ـ فرنسية مزدوجة، ترجمة بيير لويس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦١، ص ٦١.

(١٦٥) المصدر نفسه (٧٣٦ ب)، ص ٦١.

(١٦٦) «**في أجزاء الحيوان**» (٦٨٦ أ)، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٤.

من آخر كتب أرسطو: «إذا كانت السعادة فاعلية مطابقة للملكة، فمن المعقول أن تكون فاعلية للملكة الأسمى، وهذه ستكون ملكة الجزء الأنبل من نفوسنا. وسواء أكان العقل ـ أو أية ملكة أخرى ـ هو ما يحوز بطبيعته الإمرة والقيادة، وهو ما يمتلك معرفة الماهيات الجميلة والإلهية، وسواء أكان هذا العنصر هو نفسه إلهياً أم فقط الجزء الأكثر ألوهية من أنفسنا، فإن فعل الجزء بمقتضى الملكة العائدة إليه سيكون هو السعادة التامة... بيد أن مثل هذا النمط من الحياة أكثر رفعة من أن يكون في طاقة الإنسان؛ فالإنسان لن يحيا على هذا النحو بصفته إنساناً، ولكن من حيث إن عنصراً إلهياً ما ماثل فيه... وإذا كان العقل شيئاً إلهياً نسبة إلى الإنسان، فإن الحياة بمقتضى العقل هي إلهية أيضاً بالمقارنة مع الحياة الإنسانية. إذاً لا ينبغي أن نعير أذناً صاغية لمن ينصحون الإنسان بأن يحدّ عقله بالأشياء الإنسانية لأنه إنسان، وبالأشياء الفانية لأنه فانٍ. بل على الإنسان، بقدر طاقته، أن يخلّد نفسه وأن يفعل كل ما في مستطاعه ليحيا وفق الجزء الأكثر نبلاً من نفسه»(١٦٧).

إن هذه النصوص قاطعة الدلالة: فإن يكن هناك من قراءة «لا تتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية» فهي تحديداً تلك التي تتأولها على أنها محض فلسفة طبيعية، وتجردها من طابعها الميتافيزيقي أو حتى الثيولوجي لتجعل منها محض منظومة فيزيولوجية، ولتزيحها بالتالي عن موقع الصدارة الذي لها في **الفلسفة الأولى** لتحط نصابها إلى **فلسفة ثانية**.

وبما أننا لسنا هنا بصدد تقييم عام للمنظومة الأرسطية، بل فقط بصدد مراجعة للشق المتعلق منها بنظرية العقل ـ المتهم ابن سينا بالخروج «المتمشرق» و «المتهرمس» عليها ـ فلنقل، على سبيل الختام، إن نظرية العقل الأرسطية قد لعبت بالفعل دوراً خطيراً ومزدوجاً في تاريخ العقل البشري.

فنظرية العقل الفعّال قدمت أولاً الإطار المرجعي لكل **العقل الديني** للعصر الوسيط.

ليس فقط العقل الديني الإسلامي والمسيحي، بل كذلك العقل الديني «الوثني».

ذلك أن القلاع المحاصرة للفلسفة اليونانية «الوثنية» اضطرت، في مواجهة مد

---

(١٦٧) أرسطو: **«الأخلاق إلى نيقوماخوس»** (١١٧٧ أ ـ ١١٧٨ أ) *(Éthique à Nicomaque)*، ترجمة ج. تريكو، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٦٧، ص ٥٠٨ ـ ٥١٤.

المسيحية الصاعد، لأن تتدّين هي الأخرى، ولأن تكتشف في «العقل الفعّال» الإله الذي كانت تفتقده. ومن هنا، ما بدا من الإسكندر الأفروديسي من مغالاة في التأويل ـ جاراه فيها من بعده عدة من الفلاسفة الإسكندرانيين والأفلاطونيين المحدثين[١٦٨] ـ بمماهاته بين العقل الفعّال والله.

ولئن يكن الخوف من تهمة الشرك قد منع «فلاسفة الإسلام» من متابعة الإسكندر في مغالاته، فإنهم لم يمسكوا بدورهم عن **تديين** العقل الفعّال. فابن سينا اعتدّه تعبيراً عن «الفيض الإلهي»[١٦٩]، وابن رشد رادف بينه وبين «ملك الشريعة»، مثلما قرن آخرون بينه وبين «ملاك الوحي» أو «اللوح المحفوظ».

أما الدور الثاني الذي لعبته نظرية العقل الأرسطية في تاريخ العقل البشري فكان من طبيعة سلبية تماماً: ففرضية العقل الفعّال انتصبت على مدى التاريخ الوسيط **عقبة ابستمولوجية** كأداء أمام أي تقدم فعلي في نظرية المعرفة. فالغموض، بله الإلغاز الذي صيغت به فقرة العقل الفعّال من كتاب «**النفس**»، ترك الباب مفتوحاً ليدخل في وهم الشراح «الوثنيين» والمسلمين والمسيحيين أنهم يمارسون، من خلال اجتهاداتهم، حرية حقيقية في الإبداع الفلسفي، مع أن هذه الحرية ما تعدّت قط في الواقع **حرية تحريك البيادق** ضمن إطار ـ أو فلنقل إسار ـ **رقعة الشطرنج** كما رسمها لهم أرسطو. والحال، أن وهم الحرية هذا هو الذي جعل ـ في سياق المتطلبات الابستمية للعقل الديني ـ **إشكالية العقل الفعّال الأرسطية غير قابلة للتجاوز**. فالإشكالية الفكرية السائدة في عصر بعينه لا تُتجاوز إلاّ عندما يتكشف للأجيال الجديدة **جانب العبودية** فيها. أما ما دامت الإشكالية السائدة قابلة لتأويلات جديدة، وفي سياق من صراع أيديولوجي فعلي كذاك الذي نشب بين الشراح **القدامى** (الإسكندر، ثامسطيوس، يحيى النحوي)، أو بين

---

(١٦٨) إن ظاهرة الأفلاطونية المحدثة يمكن أن تُعدّ بحد ذاتها تعبيراً تاريخياً عن حاجة الفلسفة تلك إلى التدين في مواجهة المدّ الصاعد للمسيحية، وهي المواجهة التي أملت توحيد معسكر الفلاسفة بعد طول انقسامهم إلى أفلاطونيين وأرسطيين، والتي أورثت بالتالي فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية مشكلة (أوثولوجيا) المنحولة وإشكالية «الجمع بين الحكيمين».

(١٦٩) يغلط ع .بدوي عندما يقول إن ابن سينا سمى العقل الفعّال «العقلَ القدسي» (انظر تصديره لكتاب: «**في النفس**» لأرسطوطاليس، ص ٨). فابن سينا لم يطلق ذلك الاسم ـ وهذا على كل حال ضرب من التديين أيضاً ـ إلاّ على العقل الهيولاني عندما يكون في أعلى درجاته لاستقبال العقل الفعّال بقوله: «يجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً» («**النفس من الشفاء**»، ص ٢١٩).

الشراح **المحدثين** (ابن رشد، توما الأكويني)، فإنها تبقى سائدة. وقد لا يكفي أن نلاحظ أن فرضية العقل الفعّال اعتقلت النظرية المعرفية للعصر الوسيط في شبكة واسعة الحلقات بما فيه الكفاية لتجدد الماء والأوكسجين، ولكن ضيقة الحلقات بما فيه الكفاية أيضاً لمنع سمك الفكر الحي من الإفلات منها. بل ينبغي أن نضيف أيضاً أنه كان لا بدّ من انتظار مرور الوقت الكافي لتتهرأ الشبكة نفسها، وتتفعّل بالتالي إمكانية الانعتاق منها، وهو ما استغرق العصر الوسيط بأكمله، أي ألفية بتمامها من السنين. والأنكى من ذلك، أن نظرية المعرفة اضطرت، خلال حقبة الألف سنة تلك، لأن تدور على نفسها حول **محور من الفراغ**. والمسؤولية هنا تقع، لا على غموض المعلم الأول، بل على وضوحه. فأرسطو قد سد سلفاً كل المنافذ الممكنة إلى الخروج منذ أن بنى كل فرضيته الغامضة عن العقل الفعّال على أساس مصادرة صريحة تقول إن هذا العقل **مفارق**، أي غير مخالط للمادة وللجسم. فأرسطو، بعد أن يدرس كتابه في «**النفس**» الإحساس والتخيل مؤكداً ارتباطهما بالحواس الخمس، ينتقل إلى الفحص عن ذلك «الجزء من النفس الذي به تدرك النفس وتَعْقِل»، ليؤكد، على العكس، أن التعقل لا يرتبط لا بالحواس ولا بأي جسم أو جزء من الجسم. فـ «العقل ينبغي بالضرورة أن يكون غير مخالط ـ كما كان قال انكساغوراس ـ كيما تعود إليه الإمرة، وبالتالي القدرة على المعرفة». إذ «لو كان العقل مخالطاً للجسم لغدا كيفية متعينة، باردة أو حارة، ولصار له عضو مثل الحاسة. والحال، أنه ليس له من ذلك شيء». وعلى العكس من «مَلَكة الحس التي لا توجد إلاّ بوجود الجسم، فإن العقل مفارق لأي جسم»[١٧٠]. وأرسطو لا يكتفي على هذا النحو بأن يصادر على أن التعقل لا عضو له ولا آلة، بل يصر إصراراً عجيباً على أن هذا العضو لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال هو **الدماغ**. فالدماغ عند أرسطو هو محض **آلة للتبريد**، ووظيفته معاكسة لوظيفة القلب الذي هو في الجسم مصدر الحرارة التي هي مبدأ النفس. يقول أرسطو في «**أجزاء الحيوان**» ـ وهو من كتب مرحلته البيولوجية: «إن الدماغ هو أبرد أجزاء الجسم... وبرودته ظاهرة من ملمسه. ثم إن هذا العضو، بين سائر أجزاء الجسم الرطبة، هو أقلها مؤونة بالدم وأكثرها يبوسة... وانعدام الارتباط بين الدماغ وأعضاء الحس يتقرر بمحض المعاينة البصرية... وبما أن المبدأ الحار هو الأنسب بين سائر المبادئ لوظائف النفس...

---

(١٧٠) «في النفس» (٤٢٩ أ ـ ٤٢٩ ب)، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

وبما أن كل شيء بحاجة إلى مكافئ مضاد له لبلوغ التوازن والوسط العَدْل. . . لهذا السبب، وكمكافئ لمنطقة القلب والحرارة المنبعثة منها، اخترعت الطبيعة الدماغ»[١٧١].

ولا يعسر علينا أن ندرك أين يكمن مأزق نظرية أرسطو في العقل المفارق واللامخالط: في مصادمتها العنيفة **للواقعة التشريحية**. والعجيب أن تكون هذه المصادمة قد جاءت من أرسطو **البيولوجي**. والأعجب أيضاً أن تكون هذه المصادمة للواقعة التشريحية قد لقيت المساندة ـ أكثر ما لقيتها ـ في الجناح العربي الإسلامي من الفلسفة من جانب الفلاسفة **الأطباء**، وعنينا حصراً ابن سينا وابن رشد. فالأول هو من دافع بأشد الحرارة عن دعوى التعقل بلا آلة بوصفه «أخص فعل» لـ «جوهر النفس الناطقة». يقول: «إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية. . . لكان يجب ألاّ تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة وأن لا تعقل أنها عقلت. فإنه ليس لها بينها وبين ذاتها آلة، وليس لها بينها وبين آلتها آلة، وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة. لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تُدَّعى لها، وتعقل أنها عقلت، فإذاً تعقل بذاتها لا بآلة»[١٧٢]. ومع أن ابن سينا ما كان له، كطبيب، أن يجهل ما كان أرسطو يجهله عن دور الدماغ في العملية التفكيرية، فإن **الفيلسوف** الذي فيه ـ وهو فيلسوف أرسطي التوجه ـ قد غلب بسهولة **الطبيب**. ففي الفصل الذي يخصصه من كتابه «**القانون في الطب**» لـ «القوى النفسانية المدركة»، يرسم طبوغرافيا دماغية متتامّة لهذه القوى. فالقوة المدركة قوتان: «قوة مدركة في الظاهر» ومرجعها إلى الحواس الخمس، و «قوة مدركة في الباطن» ومرجعها إلى الدماغ. وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى ثلاث قوى: القوة المتخيلة وموطنها «البطن المقدم من الدماغ»، والقوة المفكرة ومسكنها «البطن الأوسط من الدماغ»، والقوة الحافظة أو المتذكّرة و «موضعها البطن المؤخر من بطون الدماغ». ولكن هذه الخريطة التشريحية الدماغية لا تلزم في نظر ابن سينا سوى راسميها من الأطباء. وهؤلاء لا سلطة لهم على «المحصلين من الحكماء». بل العكس هو الصحيح. فبمقتضى التراتبية الهرمية التي أقامها أرسطو نفسه ما بين «الطبيعي» و «الرياضي» و «الميتافيزيقي»، فإنه يتعين على الطبيب أن يتسلم علمه من الفيلسوف، نظراً إلى أن «مبادئ العلوم الجزئية تتبرهن وتتبين في علوم أقدم منها، وهكذا حتى ترتقي مبادئ العلوم كلها إلى الحكمة الأولى

---

(١٧١) «**في أجزاء الحيوان**» (٦٥٢ أ ـ ٦٥٢ ب)، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٧٢) «**النفس من الشفاء**»، ص ١٩٣. وهذا القول سيكرره بحرفه في «**المبدأ والمعاد**» وفي «**الرسالة في النفس وبقائها ومعادها**».

التي يُقال لها علم ما بعد الطبيعة». وحتى إذا وجد من يجمع ـ مثل جالينوس ـ بين الطب والفلسفة، فلا مناص عندما ينتقل في الكلام من جزئيات الأمراض إلى كليات العناصر والأمزجة، من أن يكف عن الكلام «من جهة أنه طبيب» ليشرع بالكلام «من جهة أنه يحبّ أن يكون فيلسوفاً»، مثله في ذلك مثل الفقيه الذي «إذا حاول أن يثبت صحة وجوب متابعة الإجماع فليس له ذلك من جهة ما هو فقيه، ولكن من جهة ما هو متكلم». والحال أنه في ما يتصل بـ «القوة الباقية من قوى النفس المدركة، وهي الإنسانية الناطقة»، فإن «تحقيق الحق في هذا هو على الفيلسوف». وبما أن الفيلسوف قد أسقط هذه القوة من علم الأطباء وقضى بأن يكون «نظرهم مقصوراً على أفعال القوى الثلاث لا غير»، خرجت قوة النفس الإنسانية الناطقة من خريطتهم التشريحية الدماغية، وآل المطلب فيها من الطب التجريبي إلى علم البرهان النظري[١٧٣].

الموقف نفسه يطالعنا، بصورة شبه حرفية، من جانب ابن رشد الذي كان هو الآخر ـ لا ننسى ذلك ـ طبيباً كبيراً. ففي معرض دفاعه عن أطروحة المعلم الأول القائلة إن العقل لا عضو له، وإن التعقل يتم بلا آلة، يطعن طعناً شديداً في أطروحة الأطباء التي تموضع الملكات الفكرية في بطون الدماغ المتجاورة. يقول: «لقد شكك بعضهم في ما تقدم القول به، وهو أن العقل لا عضو له، محتجّين على ذلك بأن موضع القوة المتخيلة في مقدم الدماغ، والقوة المتفكرة في وسط الدماغ، والقوة المتذكرة في مؤخر الدماغ، وبأن ذلك ليس هو قول الأطباء وحدهم، بل هو مبيَّن أيضاً في **«الحس والمحسوس»**[١٧٤]. والحال، أن استدلال جالينوس على تموضع تلك الملكات على هذا النحو مبني على ما هو مشهور في الاعتقاد من مواضع التلازم، بدون أن يرقى هذا الاعتقاد من مرتبة الظن إلى مرتبة اليقين بالمعنى البرهاني»[١٧٥].

إزاء نص كهذا لا يقر بصفة البرهان إلاّ للقياس الأرسطي وينكرها على الاستدلال التجريبي للأطباء ـ ولو على حساب المصادمة الجبهية للواقعة التشريحية، ألا يمكن أن نقول إن أكبر هزيمة منيت بها نظرية المعرفة في العصر الوسيط تمثلت تحديداً في أن الفكر الذي انتصر في ذلك العصر هو فكر أرسطو بصيغته السكولائية الممذهبة، والقائم

---

(١٧٣) أبو علي الحسين بن سينا: **«القانون في الطب»**، طبعة دار صادر المصورة بالأوفست عن طبعة بولاق، بيروت بلا تاريخ، ج١، ص ٥ و٧١ ـ ٧٢.

(١٧٤) **«في الحس والمحسوس»**، كتاب لأرسطو لخصه ابن رشد.

(١٧٥) ابن رشد: **«العقل والفكر: شرح النفس الكبير»**، ص ٨٣.

برهانه على الاتصال بالعقل الفعّال بدلاً من فكر أبقراط وجالينوس بصيغته العلمية «البدائية» ولكن الطالب لبرهانه من التجربة؟

على أنه ينبغي أن نضيف حالاً، هنا أيضاً، أن هذا الانتصار لم يكن من قبيل صدف التاريخ: فقد كانت تستدعيه وتستلزمه ـ كما قلنا ونكرر القول ـ المتطلبات الابستمية للعقل الديني للعصر الوسيط(١٧٦).

الابستمولوجيا والجغرافيا

ولسنا نستطيع، ونحن في ختام تفكيكنا لهذا البند الخامس والأخير من محاكمة الجابري، إلاّ أن نشير إلى مفاجأة انقلابية يخبئها ناقد العقل العربي ـ على معهود عادته ـ لقارئه. فقد رأيناه يبني الدليل الخامس والأخير من أدلته على مشرقية ابن سينا الإشراقية والهرمسية على كونه اتخذ موقف المعارضة من شراح أرسطو المغربيين في موضوع العقل والنفس. ولقد تجشمنا ـ والقارئ معنا ـ جهداً طويلاً ومتشعباً في تفكيك هذا الدليل وفي بيان **وحدة الانئسار الأيديولوجي والابستمي** لجميع الشراح ضمن الإشكالية الأرسطية على ما بينهم من خلافات وخصومات في التفسير، وعلى تباين مواقعهم الجغرافية وانتماءاتهم الحضارية. لكن ها هوذا الجابري ـ وهذه هي مفاجأته ـ ينسف

---

(١٧٦) من مفارقات الأشياء أن متفلسفاً متأدباً ـ وليس فيلسوفاً متطبباً ـ هو ابن مسكويه كان وحده، بين سائر فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية، من أورثنا نصاً يؤكد على حاجة العملية التعقلية إلى آلة جسمية. ففي جواب عن سؤال لسائله يقول: «ولعمري إن الفكر الصحيح محتاج إلى آلة صحيحة ومزاج ما في جزء من الدماغ خاص به واعتدال من الدم الذي يجري في الشرايين التي بين آخر الدماغ، فإن هذه آلات الفكر. وكما إن طبقات العين واعتدالاتها آلات للقوة الباصرة، فإذا لحقتها آفة ساء البصر، حتى إذا عولجت رجعت إلى الصحة وأبصر بها المبصر، فكذلك حال الدم الرقيق الذي يجري من القلب في الشرايين الدقاق التي تتخلل الدماغ: له اعتدال في الرقة، وله بخار لطيف في تجويف الشريان، فمتى انحرف عن اعتداله وتكدّر ذلك البخار، حدث في الفعل الصادر عن قوة النفس بهذه الآلة نقصان واضطراب حتى يعالج ويرد إلى اعتداله. فيُصْدِر حينئذ الفاعلُ بهذه الآلة فِعْلَه على التمام» (عبد الرحمن بدوي: «**دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**»، مصدر آنف الذكر، ص ٧٣). وبديهي أن صدفة هذا النص ما كان لها أن تخرق الأسوار المنيعة للقلعة الأرسطية الوسيطية، ولا سيما أن مسكويه نفسه كان يفكر داخلها لا خارجها، وهذا بدلالة فقرة تالية من النص نفسه يعاضد بها ما صرّح به «الحكيم» من أن «العقل أبدي مفارق للجسم، وأنه هو وحده من جميع ما يوجد للإنسان يمكن أن يبقى لأنه أزلي، ولم يوجد بوجوده فيفسد بفساده، بل هو جوهر قائم بذاته» (ص ٩٣).

بجرة قلم واحدة دليله عينه الذي سعينا إلى تفكيكه بمنتهى التؤدة المطلوبة في النقاش العلمي. ففي دراسة تالية لدراسته عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية» حملت عنوان «ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس»، قال بالحرف الواحد في معرض الإشادة بابن باجة بوصفه أول فيلسوف أندلسي ـ مغربي يشق «الطريق إلى فلسفة علمية برهانية»، إنه بادر «انسجاماً مع الروح الواقعية العلمية التي... تميّز بها... يطرح جانباً كل التأويلات الإشراقية اللاهوتية الطابع لدى شراح أرسطو من الإسكندر وثامسطيوس إلى ابن سينا، ويحاول في المقابل تقديم شروح أكثر اتساقاً مع النظرة العلمية الأرسطية. وهذا بالضبط ما نوه به ابن رشد تنويهاً خاصاً، معتبراً الطريق التي سلكها ابن باجة في هذه المسائل هي «الحق» لأنها كما يقول هي **الطريقة** البرهانية»[١٧٧].

وهكذا، وبعد أن كان ناقد العقل العربي بنى مرافعته التجريمية ضد ابن سينا على اصطناع **قطيعة** بينه وبين شراح أرسطو «المغربيين» ليثبت مشرقية فلسفته بالمعنى الإشراقي الهرمسي، نراه في هذا النص الجديد يجمع بين «المشرقي» ابن سينا و «المغربيين» الإسكندر وثامسطيوس في سلة واحدة، ويقيم بينهم **اتصالية** تتمثّل بالطابع الإشراقي اللاهوتي لشروحهم وتأويلاتهم على أرسطو.

وبصرف النظر عن الادعاء بأن «المغربي» ابن باجة هو وحده من أفلح، من دون سائر مَن تقدمه من الشراح، في «تقديم شروح أكثر اتساقاً مع النظرة العلمية الأرسطية»، فإنه لا يصعب علينا أن ندرك ما سر انقلاب ناقد العقل العربي هذا على نفسه. فالمسألة هي بمنتهى البساطة **مسألة تحول في الجهة الجغرافية للخطاب الجابريّ**. فما دام بيت القصيد تبخيس ابن سينا من حيث إنه مشرقي، فليكن السبيل إلى هذا التبخيس الإيهام بوجود قطيعة بينه وبين الشراح المغربيين. ولكن ما دام النص الجديد يستهدف إبراز السياق «العلمي»، أو حتى «العلماني» (كذا!) لـ «ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس»، فليكن السبيل إلى ذلك هو العكس تماماً من السبيل الأول: **فابن سينا عرفاني لأنه قطع مع برهانية الشراح، وابن باجة برهاني لأنه قطع مع عرفانية هؤلاء الشراح أنفسهم**. فالشراح في مواجهة ابن سينا المشرقي **برهانيون**، وفي مواجهة ابن باجة المغربي **عرفانيون**. أيقال إن في هذا إخلالاً بمبدأ عدم التناقض الأرسطي؟

---

(١٧٧) «**نحن والتراث**»، ص ٢٥٧. هذا وستكون لنا عودة إلى «تنويه» ابن رشد المزعوم هذا بابن باجة.

ولكن ناقد العقل العربي يستطيع أن يجيب بأن أرسطو لا يمنع أن يكون الشيء هو الشيء ونقيضه في آن معاً إلاّ إذا كانت جهة الحكم واحدة. والحال، أن الجغرافيا، التي تقوم للابستمولوجيا الجابرية مقام حجر الزاوية، هي بطبيعتها ثنائية، ومن ثم فإن هذه الابستمولوجيا لا تخشى الإخلال بمبدأ التناقض: فما دامت محكومة، في بنيتها التحتية كما الفوقية، بثنائية المشرق/المغرب، فإنها تستطيع بمنتهى الطمأنينة المنطقية أن تقول الشيء وعكسه، لأنها لا تقوله، جغرافياً، من جهة واحدة.

الحكمة المشرقية: لغز بلا لغز

لقد استأدى منا تفنيد المقدمات التي بنى عليه ناقد العقل العربي مرافعته التجريبية ضد ابن سينا، صفحات طوالاً. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع الاكتفاء بإثبات براءة المتهم من اقتراف جريمة الفلسفة المشرقية. بل نحن نطمع أيضاً في أن نقيم الدليل على عدم وقوع الجريمة أصلاً. فهذه نقطة لها أهميتها الحاسمة بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بما هو كذلك.

وبالفعل، كنا رأينا أن «الفلسفة المشرقية» تحولت بأقلام المستشرقين المعنيين بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، إلى ضرب من «رواية بوليسية» أتاحت لكل واحد منهم أن يتلبس دور التحري ليتفنّن في اقتراح حل مبتكر للغزها المستعصي. وقد رأينا أن أكثر الحلول طرافة كان ذاك الذي اقترحه آخر التحريين سالومون بينس ـ ومتابعه الجابري ـ بإحداثه نقلة نوعية في اتجاه التحقيق والجغرافيا معاً بتثبيته «مغربية» موقع مناطقة بغداد بالمقابلة مع «مشرقية» موقع ابن سينا.

وما دامت استعارة الرواية البوليسية تفرض هنا نفسها، فلننتهز الفرصة لنتسلح بدورنا في فكّ لغز «الفلسفة المشرقية» بالمنطق الذي فُكَّ به لغز قصة بوليسية مشهورة، هي **«الرسالة المسروقة»** للكاتب والشاعر الأميركي إدغار ألن بو.

فبرغم ضخامة الوسائل التي جندتها الشرطة الباريسية للاهتداء إلى المكان الذي أخفى فيه السارق الرسالة المسروقة، منيت جهود التحريين بالفشل الذريع، لأنهم نقّبوا عنها في أخفى المواضع لا في أظهرها للعيان، وطلبوا التعقيد حيث البساطة، وتوهموا السر حيث لا سر، كما يقول راوية القصة الناطق بلسان الحساسية الشاعرية لإدغار ألن بو: إن بساطة الأشياء هي التي قد تجعل أحياناً العقل الاستدلالي، الذي اعتاد على الربط بين الذكاء والتعقيد، عاجزاً عن استكناه سرها.

وعندنا ـ كما سنحاول أن نثبت حالاً ـ أن سر فلسفة ابن سينا المشرقية يكمن تحديداً في أنها بلا سر.

فصفة «المشرقية» في هذه الفلسفة لا تحيل ـ خلافاً لكل الاجتهادات والتكهنات الاستشراقية ـ لا إلى مشرق **حقيقي** بالمقابلة الجغرافية مع مغرب مفترض، ولا إلى مشرق **مجازي** يقابل نقيضه المغربي مقابلة النور الطالع للنور الآفل.

فالمشرق هنا محض اسم علم مفرد، ومكانه الحقيقي، بلا أي مقابل أو نقيض، في معاجم البلدان.

لنستعد ـ تدليلاً على ما نقول ـ النص المشهور كما ورد في **«صوان الحكمة»** للسجستاني، والذي جاء فيه أنه «أصح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية وصورته عراقية، فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خُراسان وظرف العراق، مفارقاً لبلادة خُراسان ورعونة العراق».

فالنص يستخدم اللغة الأرسطية ليقابل بين الطينة المشرقية[١٧٨] والصورة العراقية في أخلاق أهل العصر. وكما هو واضح من النص، فإن المقابلة هي بين اسمي علم من أعلام البلدان. والمشرق هنا مرادف لخُراسان، ولا يقابل العراق مقابلة المشرق للمغرب بالمعنى الجغرافي. وبالأصل لا وجود في النص للفظ المغرب حتى تصح المقابلة الجغرافية. والايحاء بأن العراق مغرب بالنسبة إلى خُراسان لا يعكس حقيقة جغرافية مسلَّم بها عصرئذ بقدر ما يعكس وهماً إسقاطياً من أوهام الذهن البشري الذي اعتاد على تعقل الأشياء بثنائيات استقطابية.

وأما أن المشرق هنا هو اسم علم، فهذا مما يمكن الاستدلال عليه من نصوص معاصرة لـ **«صوان الحكمة»**. ففي **«الإمتاع والمؤانسة»** لأبي حيان التوحيدي، وهو معاصر وتلميذ للسجستاني، يرد مثلاً وصف أبي زيد البلخي بأنه «سيد أهل المشرق في أنواع الحكمة»[١٧٩]. وفي موضع آخر يفاخر التوحيدي بنفسه بصفته «مشرقياً» ويسائل على سبيل «المكايدة» «الأصحاب ببغداد» ـ وهي عاصمة الخلافة والثقافة والظرف في حينه ـ: «هل كان في حسبانكم أن يطلع عليكم من المشرق من يزيد ظرفه على

---

(١٧٨) في النقول المبكرة للنصوص الفلسفية اليونانية كان يسود مصطلح «الطينة» بدل المادة أو الهيولى.

(١٧٩) **«الإمتاع والمؤانسة»**، ج٢، ص ٣٨.

ظرفكم، ويبعد بعلمه عن علمكم، ويبرّز هذا التبريز في كل شيء تفخرون به على غيركم؟»[١٨٠].

وتشير بعض الروايات التاريخية إلى أن الأمير الساماني نوح بن منصور، الذي فتح مكتبته العظيمة لابن سينا بعد أن شفاه من مرض أعجز الأطباء، لقّب نفسه بـ «ملك المشرق». وبالفعل، تجمع المصنفات المعنية بالتأريخ للحكماء والمتوافقة كلها في رواية سيرة الجوزجاني عن حياة ابن سينا على وصف نوح بن منصور تارة بأنه «ملك المشرق»، وطوراً بأنه «ملك المشرق وخُراسان»[١٨١].

وإذا تركنا كتب الأدب والحكمة وجئنا إلى كتب المؤرخين والرحالة، فنجد جغرافياً لامعاً من المدرسة الجغرافية الكلاسيكية للقرن الرابع الهجري، هو أبو القاسم محمد بن حوقل يستخدم مصطلح **المشرق** للإشارة إلى مملكة السامانيين الذين يثني عليهم لحسن إدارتهم المالية بقوله: «وليس بأرض المشرق مُلْك أمنع جانباً، ولا أوفر عِدة، ولا أكمل عُد ة، ولا أنظم أسباباً، ولا أكثر أعطية، ولا أدرّ أطعاماً، ولا أدوم عشرينيات منهم، مع قلّة جبايتهم، ونزور أخرجتهم، وتفه الأموال في خزائنهم»[١٨٢].

ولكن النص الأحسم دلالة يبقى بلا جدال نص المقدسي (٣٣٥ ـ ٣٩٠هـ) صاحب «**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**». فهذا الجغرافي الرحالة ـ الذي وُجد بين الباحثين المختصين من يصفه بأنه «أكبر جغرافي عرفته البشرية قاطبة»[١٨٣] ـ جعل «**إقليم المشرق**» في رأس أقاليم الأعاجم الثمانية من مملكة الإسلام، وقال فيه: «إقليم المشرق هو أجلّ الأقاليم وأكثرها أجلّة وعلماء... ترى به رساتيق جليلة، وقُرى نفيسة، وأشجاراً لافتة، وأنهاراً جارية، ونعماً ظاهرة، ونواحي واسعة، وديناً مستقيماً، وعدلاً مقيماً، في دولة أبداً منصورة مؤيَّدة، ومملكة جعلها اللّه عليهم مؤبَّدة[١٨٤]، فيه يبلغ الفقهاء درجات الملوك، ويملك في غيره من كان فيه مملوك. وهو سد الترك، وترس الغز، وهول الروم، ومفخر المسلمين... وجزيرة العرب أوسع منه رقعة، غير أنه أعمر

---

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(١٨١) الشهرزوري: «**نزهة الأرواح وروضة الأفراح**»، مصدر آنف الذكر، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٩.

(١٨٢) أبو القاسم ابن حوقل: «**كتاب صورة الأرض**»، طبعة دار صادر المصورة عن طبعة بريل، ليدن ١٩٣٩، ج٢، ص ٤٦٩.

(١٨٣) هو الباحث الألماني أ .إشبرنغر.

(١٨٤) الإشارة هنا إلى مُلك السامانيين الذين يمتدح، في أكثر من موضع، سيرتهم في الحكم.

منها، وأكثر كُوراً وأعمالاً. وقد جعله أبو زيد[١٨٥] ثلاثة أقاليم: خُراسان وسجستان وما وراء النهر. وأما نحن فجعلناه واحداً ذا جانبين، يفصل بينهما جيحون»[١٨٦].

والواقع أن المقدسي هو نفسه من يلاحظ بذكاء أن وضع **المشرق** هنا مثل وضع **المغرب**. فكما إن المغرب اسم لمصر بعينه واسم لإقليم، كذلك فإن المشرق اسم لمُلْك بعينه هو ملك السامانيين واسم لإقليم. بل إن هذه المماثلة تمضي إلى أبعد من ذلك. فكما إن للمغرب جانبين: جانب الأندلس وجانب المغرب بحصر المعنى، كذلك فإن للمشرق جانبين: جانب هيطل وجانب خراسان. وكما يفصل بين جانبي المغرب مضيق جبل طارق، كذلك يفصل بين جانبي المشرق نهر جيحون. وفي ذلك يقول المقدسي بالحرف الواحد: «إن مَثَل المغرب كمَثَل المشرق، كل واحد منهما جانبان. فكما إن المشرق خراسان وهيطل يفصل بينهما جيحون، فكذلك المغرب والأندلس يفصل بينهما بحر الروم»[١٨٧]. وأخيراً، فإن المقدسي هو من يلاحظ أيضاً ما في مصطلحي المشرق والمغرب من اشتراك في الاسم ما بين المدلول الجغرافي والمدلول الإقليمي. فلئن يكن لفظا المشرق والمغرب يشيران، كاسمَيْ علم، إلى مُلك السامانيين ومُلك الإدريسيين حصراً، فإنهما، كاسمَيْ جنس جغرافيين، يرادفان الشرق كله: من العراق إلى فارس إلى خُراسان إلى ما وراء النهر، والغرب كله: من الشام إلى مصر إلى أفريقيا إلى المغرب إلى الأندلس. وفي ذلك يقول المقدسي وهو يعرض خطة كتابه: «في كتابنا هذا اختصار لفظ يدل على معانٍ... فكلما قلنا المشرق فهي دولة آل سامان، فإن قلنا الشرق أردنا أيضاً فارس وكرمان والسند. فإن قلنا المغرب فهو الإقليم، فإن قلنا الغرب تبع ذلك مصر والشام»[١٨٨].

ونظراً إلى أن ابن سينا عاش الشطر الأول والأغنى من حياته في بخارى، عاصمة

---

(١٨٥) هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي (٢٣٥ ـ ٣٢٢هـ) الذي درس على الكندي الفيلسوف واشتهر كما تقدم تواً بالحكمة، والذي وضع في شيخوخته مصنفاً مشهوراً في الجغرافيا باسم «**صور الأقاليم**» وإليه يشير المقدسي.

(١٨٦) «**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**»، مصدر آنف الذكر، ص ٢٦٠. (ما دامت سجستان على هذا النحو جزءاً من إقليم المشرق، ففي ذلك دليل إضافي على أن أبا سليمان المنطقي المنسوب إليها كان «مشرقياً» وليس «مغربياً» كما في الأخيولة الجابرية).

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٧.

مشرق آل سامان، الذين يقول فيهم المقدسي إنهم «من أحسن الملوك سيرة ونظراً وإجلالاً للعمل وأهله»[١٨٩]، فقد كان طبيعياً أن ينسب إلى الإقليم الذي وُلِدَ وعاش وتثقف ومات فيه، بدون أن تطأ قدماه أرضاً سواه قط، بعض مؤلفاته، ولا سيما منها ما اعتدّه يعبر عن اجتهاد شخصي له ضمن إطار الإشكالية الفلسفية الأرسطية السائدة، فكان على هذا النحو كتابه في **«الحكمة المشرقية»**، وكتاب آخر ضائع له أسماه **«الأصول المشرقية»** (أو **«المسائل المشرقية»**). وما كان ابن سينا في ذلك مبتدعاً، بل كان يتابع تقليداً سائداً من قبله كما من بعده في الثقافة العربية. وحسبنا هنا الإشارة إلى أبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، المتقدم على ابن سينا بجيل واحد. فقد كان هذا النحوي المبرّز، الذي تتلمذ عليه ابن جني، يتبع «عادةً هي أن ينسب إملاءاته في كل بلدة إليها، وهي نسبة تعيّن رحلاته وأماكن دراساته، فمن ذلك **المسائل العسكرية** نسبة إلى عسكر مكرم، **والمسائل القصرية** نسبة إلى قصر ابن هبيرة بنواحي الكوفة، **والمسائل الحلبية والمسائل الدمشقية والمسائل البصرية والمسائل البغدادية والمسائل الكرمانية** نسبة إلى كرمان في إيران **والمسائل الشيرازية»**[١٩٠]. وليس هذا فحسب، بل إن مصنّفاً جغرافياً ووزيراً سامانياً، هو أبو عبد الله الجيهاني (نسبة إلى جيهان، وهي بلدة مشرقية على شاطئ نهر جيحون)، كان سبق منذ مطلع القرن الرابع الهجري ابن سينا إلى اعتماد صفة «المشرقية» في عنوان كتابه الذي يعدّ، مع كتاب ابن خرداذبه، من العلامات البارزة في مسيرة المدرسة الجغرافية الكلاسيكية في الإسلام، ألا هو **«المسائل المشرقية»**[١٩١]. أما أبرز من استخدم، بعد ابن سينا، صفة «المشرقية» في عنوان مصنفاته فهو بلا جدال الإمام الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) في موسوعته الكلامية الكبرى **«المباحث المشرقية»**. وقد احتار الدارسون هنا أيضاً في تعليل هذه التسمية[١٩٢]،

---

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٨. بل إن المقدسي يبلغ من حماسته هنا للسامانيين إلى حد القول: «لو أن شجرة خرجت على آل سامان ليبست».

(١٩٠) شوقي ضيف: **«المدارس النحوية»**، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٥٦.

(١٩١) انظر: **«آثار البلاد وأخبار العباد»** للقزويني، طبعة دار صادر، بيروت بلا تاريخ، ص ٢٨٥. وللمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى **«تاريخ الأدب الجغرافي العربي»** لكراتشوفسكي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(١٩٢) انظر: مقدمة محقق **«المباحث المشرقية»** محمد البغدادي، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٠، م١، ص ٧١ ـ ٨٢.

ومالوا بصورة آلية إلى الربط في المضمون بينها وبين «**الحكمة المشرقية**» لابن سينا، نظير ما فعل ماجد فخري في «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**» حيث قال: إن كتاب «**المباحث المشرقية**» للرازي «ولعله أهم مؤلفاته... هو كما يوحي عنوانه، بمثابة حلقة في سلسلة أبحاث الفلسفة المشرقية التي نبّه إليها ابن سينا في أحد مؤلفاته المتأخرة، وهو كتاب «**الإشارات والتنبيهات**»[١٩٣]. وقد غاب عن هؤلاء الدارسين أن القاسم المشترك بين الإمام الرازي وابن سينا ليس متابعته له في فلسفة إشراقية ما، بل في كونه مشرقي المولد والمعيش والممات، وأنه مثله مثل ابن سينا ما وطئت قدماه قط أرضاً غير مشرقية. ومع أن الجابري نفسه يقرّ بأنه «يجب ألاّ تُعطى كلمة «مشرقية» الواردة في عنوان الكتاب أية دلالة تحيل إلى معنى الإشراق»، فإنه يصرّ مع ذلك على ربط **المباحث المشرقية** بعنوان كتاب ابن سينا «**الفلسفة المشرقية**» لأنه مثله «لا يتقيد بالمشائية وإنما يقتفي آثار ابن سينا في الانتقاء والتلفيق وعدم الالتزام بما قرره الأولون (= المشاؤون)»[١٩٤].

والحق، أننا لا ندري كم عدد المصنفات التي نسبها ابن سينا إلى مسقط رأسه: أواحد أم اثنان أم حتى ثلاثة؟ فعدا **الحكمة المشرقية** التي تتكرر الإشارة إليها في عدة مواضع من كتابات ابن سينا، ترد في رسائله إشارتان إلى كتابين آخرين يحملان في عنوانهما صفة «المشرقية». أولهما هو «**المسائل المشرقية**» الذي وجدنا ابن سينا يؤكد، في رسالته الجوابية إلى «الشيخ الفاضل» الذي كان أبدى «تحزنه على ضياع **التنبيهات والإشارات**»، أنها «هي التي ضاعت» وأن «إعادتها أمر سهل» لأنها «لم تكن كبيرة الحجم، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً». أما ثانيهما فهو «**الأصول المشرقية**»، وقد وردت الإشارة إليه في ما يعرف بكتاب «**المباحثات**»، وهي التعليقات ـ الخمسمئة عدداً ـ الملحقة برسالة ابن سينا إلى الكيا. فقد جاء في التعليق رقم ٤٥٨: «أما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى درك البيان. ولي في **الأصول المشرقية** خوض

---

(١٩٣) ماجد فخري: «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**»، مصدر آنف الذكر، ص ٤٣٨.

(١٩٤) «**بنية العقل العربي**»، ص ٤٩٨. وشاهد الجابري هنا ثمين من منظور آخر. فهو بمثابة إقرار ضمني ـ ومتأخر ـ بأن فلسفة ابن سينا المشرقية ليست هرمسة باطنية، بل هي محض فلسفة انتقائية لا تلتزم بالسنة المشائية. وهذا قريب مما نذهب إليه في اعتبارنا إياها محض محاولة للاجتهاد الشخصي ضمن إطار الإشكالية الأرسطية السائدة.

عظيم في التشكك ثم في الكشف. وأما في النبات فالبيان أصعب»[١٩٥]. ولسنا نستطيع أن نجزم أنحن أمام كتب ثلاثة أم أمام عناوين ثلاثة لكتاب واحد حال ضياع مسوداته دون استقرار على عنوان بعينه منها. ولكن إذا صح أن **الحكمة والمسائل والأصول** تحيل جميعها إلى نص «مشرقي» واحد، فإننا سنلاحظ أن عنواناً من قبيل «**المسائل المشرقية**» ما كان ليوحي بوجود **فلسفة سرية** تحته على نحو ما يوحي به عنوان من قبيل **الحكمة المشرقية**. وفي هذه الحال ما كان أحد ليتحدث عن «أسرار المسائل المشرقية» كما تحدث ابن طفيل عن «أسرار الحكمة المشرقية».

المشرقيون والمنطق

أياً يكن من أمر، فنحن نحوز نصاً تاريخياً ثميناً وردت فيه إشارة مباشرة إلى كتاب «**الحكمة المشرقية**». فنصير الدين الطوسي (٥٨٧-٦٧٢هـ)، في شرحه لكتاب «**الإشارات والتنبيهات**»، يشير إلى أن الشارح الذي سبقه إلى شرحه، وهو فخر الدين الرازي (٥٤٣-٦٠٦هـ)، أورد نصاً من «**الحكمة المشرقية**» في معرض شرحه قول ابن سينا إن ذات واجب الوجود «ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل». وقد قال الشارح الثاني (الطوسي) في رده على الشارح الأول (الرازي): «إنك نقلت في المنطق عن الشيخ أنه قال في «**الحكمة المشرقية**» «إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول. وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهنَ تصورُها إلى حاق الملزومات، وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود». ويستغل الطوسي هذا القول المنقول عن ابن سينا في «**الحكمة المشرقية**» ليرد بدوره على الرازي قائلاً: «فهذا ما ذكرته في المنطق، ولم تزد عليه. وواجب الوجود، إذ ليس بمركب، فلا حد له. وإذ هو منفصل الحقيقة عما عداه، فليس له لازم يوصل تصورُه العقلي إلى حقيقته، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته. فإذاً لا تعريف له يقوم مقام الحد»[١٩٦].

إن هذا النص - على أهميته التوثيقية - يبيّن أحسن بيان أننا أبعد ما نكون هنا عن نص «مشرقي» بالمعنى «المتغونص» و «المتهرمس» الذي يعطيه ناقد العقل العربي لهذه

---

(١٩٥) كتاب «**المباحثات**»، في «**أرسطو عند العرب**»، ص ٢٢٨. هذا وقد نشر محسن بيدار، في الطبعة الإيرانية لكتاب «**المباحثات**»، الشذرة المتعلقة بـ «**الأصول المشرقية**» لا في ملحق الرسالة إلى الكيا، بل في ملحق الرسالة الآنفة الذكر إلى «الشيخ الفاضل».

(١٩٦) «**الإشارات والتنبيهات**»، هامش شرح الطوسي، ص ٤٧٩.

الكلمة. فالمقطع المشار إليه من «الحكمة المشرقية» يمكن أن يحتل مكانه في قسم الحدود وتركيبها من أي كتاب في المنطق الصوري بأرومته الأرسطية. وفي الوقت الذي لا يحيل هذا المنطوق المنطقي للنص إلى أية حكمة إشراقية باطنية مستورة، فإنه يؤكد ما أكدناه تكراراً وهو أن الفلسفة المشرقية السينوية لا تعدو أن تكون محاولة اجتهادية من داخل المنظومة الأرسطية للتميّز عنها بدون خروج عليها. فأرسطو ـ وليس أحد سواه ـ هو صاحب التعريف المشهور للحد بأنه تركيب الجنس والفصل. وابن سينا، كما هو واضح من النص، لا يخرج عن هذا التعريف للحد، ولكنه ينكر أن يكون قابلاً للتطبيق على واجب الوجود: «فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل».

وما دام هذا النص المقتضب قد قادنا إلى حديث المنطق، فقد يكون هنا محل معاودة الكلام على ذلك النص المنطقي المطول الذي طالما اتخذ ذريعة للتكهن بالطبيعة «الإشراقية» و «الباطنية» المزعومة لفلسفة ابن سينا الشرقية: عنينا هنا «**منطق المشرقيين**»، وتحديداً منه الفقرة المتعلقة باسم «المنطق». فقد وجدنا الجابري ـ ومن قبله بطبيعة الحال س .بينس ـ يستغل إشارة ابن سينا إلى أن «ذلك النمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطق) لا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»، ليوهم القارئ بأن ثمّة مصدراً آخر سرياً ـ «مشرقياً» ـ استمد منه فلسفته «من غير جهة اليونانيين». وهذه الإشارة إلى احتمال وجود اسم آخر للمنطق لدى «المشرقيين» حملت نلينو نفسه على محاولة تعليل ذلك بما اعتبره «حقيقة» كانت قائمة في زمان ابن سينا، «وهي أنه كان كثير من المتكلمين وأرباب العلوم الشرعية يفخرون بمعارضتهم لدراسة المنطق، معتبرين هذا العلم خطراً على العقائد الدينية... ولهذا فإنه خوفاً من هذا الذم للمنطق بعينه كان كثير من المسلمين، ومن بينهم المتكلمون الذين أدخلوا المنطق في كتبهم... يغيرون النظام الموجود في كتب اليونانيين في المنطق»، نظير ما فعل الغزالي عندما سمى «كتبه المختلفة في المنطق أسماء لا تجرّ على صاحبها وبالاً»[١٩٧]. والواقع أن ابن سينا ما كان بحاجة إلى أن يركب مركب هذه «التقية» لأنه ما عاش في عصر الغزالي ولا في بلاط السلجوقيين. فلا السامانيون ولا البويهيون كانوا من أعداء الفلسفة والفلاسفة؛ بل بناء على طلب أمرائهم وضع ابن سينا بعضاً من أهم كتبه في الفلسفة والمنطق، ومنها على سبيل المثال «**كتاب العلم**» أو «**العلائي في الحكمة**» الذي حرره

---

(١٩٧) «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**»، ص ٢٨٠.

بالفارسية بناءً على طلب علاء الدولة صاحب أصفهان. والحق أنه متى ما تجرد مصطلح «المشرق» من دلالته الإشراقية أو الباطنية ليحيل، في حالة ابن سينا، إلى مجرد الإقليم الذي وُلِدَ وعاش وكتب ومات فيه، نجد النص يضيء عندئذ بدلالة مغايرة. وبالفعل، لا نفتح الصفحة الأولى من الفصل الأول ـ بعد المقدمة ـ من الشذرة الواصلة إلينا من **منطق المشرقيين** حتى نقع على مقطع ينطق بعكس التأويل الذي يذهب إليه بينس/ الجابري بصورة رئيسية، ونلينو بصورة فرعية. يقول النص: «والعلم الذي يُطلب ليكون آلة قد جرت العادة في **هذا الزمان وفي هذه البلدان** أن يسمى علم المنطق، ولعل له عند **قوم آخرين** اسماً آخر. لكننا نؤثر أن نسميه الآن هذا الاسمَ المشهور»[١٩٨]. فالنص هنا واضح منتهى الوضوح: و «في هذا الزمان وفي هذه البلدان» اشتهر علم المنطق بهذا الاسم، ولكن لا يبعد أن يكون له اسم آخر عند «قوم آخرين»، أي من غير «المشرقيين». ولسنا ندري مَنْ هؤلاء القوم الآخرون الذين يلمح إليهم ابن سينا. بيد أننا نعلم تاريخياً أن المنطق كعلم قائم بذاته لم يرَ النور إلاّ في ثقافتين فلسفيتين: السنسكريتية واليونانية. فهل يشير ابن سينا هٰهنا إلى الأصل الهندي للمنطق[١٩٩]، أم يشير إلى الاسم الآخر الذي كان للمنطق عند اليونانيين أنفسهم نظراً إلى أن هذه التسمية تعود إلى تلاميذ أرسطو، وليس إلى أرسطو نفسه الذي كان يسميه علمَ التحليل؟ أياً يكن من أمر، فإن إحالة ابن سينا إلى احتمال وجود اسم آخر للمنطق عند «قوم آخرين» في بلدان أخرى وزمان آخر إنما تقطع، مرة أخرى، بأننا لسنا أمام «علم سري» موقوف على «المشرقيين» من دون سواهم. فـ «منطق المشرقيين»[٢٠٠] هو هو منطق اليونانيين،

---

(١٩٨) «**منطق المشرقيين**»، مصدر آنف الذكر، ص ٢٤، وقد يكون من المفيد أن نورد هنا تتمة النص لما فيه من توكيد على الوظيفة المعرفية للمنطق: «وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحوٍ وجهةٍ يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول. وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تضلّ الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول، ولا يكون كذلك».

(١٩٩) انظر ما كتبناه عن المنطق الهندي في «**نظرية العقل**»، ص ١٠١ ـ ١١٥.

(٢٠٠) لا ننسى أن هذه التسمية لا تعود إلى ابن سينا نفسه، بل هي من صنع الناشر المصري الأول للشذرة الواصلة إلينا من «**منطق المشرقيين**»، عنينا محيي الدين الخطيب (وعبد الفتاح القتلان) مؤسس المكتبة السلفية القاهرية التي تولت نشر النص لأول مرة عام ١٩١٠.

ولكن بعد تطويره ليتسع للاجتهادات والإضافات الشخصية لابن سينا الذي لا يمكن لباحث أن يماري في دوره التاريخي الكبير بما أدخله على النظرية المنطقية الموروثة عن اليونانيين «من تجديد لم يسبقه إليه الدارسون من قبل برغم شروحهم المطولة على المنطق الأرسطوطالي»[٢٠١]، علماً بأن هذا التجديد في النظرية كما في الممارسة المنطقية ما كان له أن يخرج هٰهنا أيضاً عن الإشكالية الأرسطية السائدة ولا أن يتحرك خارج رقعة شطرنجها. وبرغم ما عُرف عن ابن سينا من اعتداد كبير بنفسه، فقد كان واعياً بمحدودية دوره كشارح وناقد ومطور للمأثور المنطقي، بما لا يسمح له ـ ولا لغيره في إطار النظام الابستمي للعصر الوسيط ـ أن يرقى إلى مصاف **مؤسس جديد**. فإنما من منطلق التنويه بأن ما ذكره صاحب المنطق هو «التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح»، يبيح لنفسه أن يشيد بالجديد الذي أضافه إلى صرح المنطق القائم ليقول في المدخل إلى قسم المنطق من كتاب «**الشفاء**» «وقد أضفتُ إلى ذلك مما أدركته بفكري وحصّلته بنظري، وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعده، وفي علم المنطق، حيث أوردتُ في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو منه الكتب الموجودة»[٢٠٢].

من هذا كله، نستطيع أن نخلص مرة أخرى ـ وأخيرة ـ إلى القول إن صفة «المشرقية» لا تسمي عند ابن سينا فلسفة مغايرة للفلسفة المشائية السائدة ـ ودوماً بملابستها الأفلوطينية ـ بل تعيّن فقط **مستوى بعينه** من حرية التحرك والاجتهاد الشخصي في إطار المنظومة الفلسفية ذاتها. فالمستوى **المشرقي** يحدد عند ابن سينا مستوى مقابلاً لما يسميه هو نفسه في بعض رسائله المستوى **الرسمي**. وهكذا يفرّع ابن سينا في المباحثة الخامسة من **مباحثاته الصديقية** المطالبات الفلسفية إلى مطالبات **رسمية** ومطالبات **مشرقية**، وذلك في معرض تمييزه بين الجوهر في جوهريته الخاصة والجوهر في جوهريته المطلقة، فيقول: «المطالبات على هذا: منها رسمية... ومنها مشرقية»[٢٠٣]. وبرغم العواصة التقنية للمعجم السينوي في هذه **المباحثات الصديقية**، فإنه لا يصعب علينا أن ندرك ما المقصود هٰهنا بالمطالبات **الرسمية** بالمقابل مع

---

(٢٠١) جعفر آل ياسين: «**المنطق السينوي**»، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٣، ص ١١.
(٢٠٢) «**الشفاء**»، كتاب «**المنطق**»، المدخل، مصدر آنف الذكر، ص ١٠.
(٢٠٣) «**المباحثات**»، ص ١٣٧.

المطالبات **المشرقية**: فهي تلك التي تتقيد برسم المذهب وتلتزم **بحرف** العقيدة القويمة المشائية بدون أن تتجرأ على الارتقاء من المستوى **التلميذي** إلى المستوى **الأستاذي**، مع أن المعلم الناجح ـ وأرسطو سيد المعلمين ـ ليس هو ذاك من يفلح في تخريج تلاميذ، بل ذاك الذي يفلح في تخريج معلمين يتابعون من بعده ما بدأه ويكون من حقهم ـ على حد تعبير ابن سينا في مقدمة «**منطق المشرقيين**» ـ أن «يلموا شعثه ويرمّوا ثلماً وجدوه في ما بناه، ويفرعوا أصولاً أعطاها».

هذا الاستخدام الدلالي عينه لكلمة «الرسميين» يطالعنا في رسالة ابن سينا إلى الكيا. ففي معرض تعليقه على «**كتاب يحيى النحوي في مناقضة الرجل**»[٢٠٤] وعلى ما أثاره من شكوك حول قِدَم العالم، يقول: «كتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف. وفي الوقوف على تلك الشكوك والوصول إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم. وقد قضيتُ الحاجة إلى ذلك في ما صنفته من كتاب «**الشفاء**» العظيم، المشتمل على جميع علوم الأوائل، حتى الموسيقى، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول. وتلك الشكوك ليست مما يفطن لعُقَدها الرسميون ممن تعلمه، فإن انحلالها مبني على فروع أصول من كتاب «**السماع الطبيعي**». فإن بين «**السماع الطبيعي**» وبين «**السماء والعالم**» أصولاً هي فروع للأصول المورَدة في «**السماع الطبيعي**». وتلك الفروع غير مصرَّح بها في «**السماع الطبيعي**» تصريحاً بالفعل، بل بالقوة. فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معاني «**السماع الطبيعي**» عن زُبَد تلك الفروع، كان مفرِّطاً في ما يحاول من فهمه، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحيى النحوي»[٢٠٥]. **فالرسميون** هُهنا إنما هم المشاؤون العاجزون عن فهم المشائية، أو من هم في الفلسفة كالحنابلة في الحديث؛ فهم يقفون في النصوص عند النصوص، ويرون فيها معطى جاهزاً ونهائياً، ويمارسون إضراباً حقيقياً عن التفكير، برسم أنفسهم كما برسم غيرهم، إذ «يرون التعمق في النظر بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة».

ولكن حتى نتقدم خطوة أخرى في تعيين هوية هؤلاء «الرسميين»، فسنلاحظ ابن سينا، في رسالته إلى الكيا، يحرص على تمييز موقفه من موقفهم ـ عدا تنديده بتعصبهم الجاهل لنص المشائية ـ في نقطتين عينيتين: فهم أولاً ممن صدقوا تمويه

---

(٢٠٤) الإشارة هنا إلى كتاب يحيى النحوي في «**الرد على أبروقلس في قدم العالم**».
(٢٠٥) «**أرسطو عند العرب**»، ص ١٢١.

يحيى النحوي عليهم وأخذوا بشكوكه وظاهر نفيه لقدم العالم، وهم ثانياً ممن تبلبلوا «في أمر النفس والعقل» والتبس عليهم «مذهب صاحب المنطق» في القوة العقلية المفارقة واللافانية، وظنوا «أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت»[٢٠٦]. ونحن نعلم من هو الفريق الذي كان بأمسّ الحاجة أيديولوجياً إلى تخريج الإشكاليتين الأرسطيتين في النفس والعالم هذا التخريج اللاهوتي: إنهم النصارى الذين ورثوا مدرسة الإسكندرية بعد أيلولة قيادتها إلى يحيى النحوي (٤٩٠ـ٥٦٦م) «المتنصّر»[٢٠٧]، وأدخلوا المنظومة الأرسطية إلى الثقافة العربية الإسلامية، لا بملابستها الأفلاطونية المحدثة فحسب، بل أيضاً بثوبها التنكري اللاهوتي، مما كان يلبي بدوره حاجة أيديولوجية وابستمية لدى البناة الفكريين للحضارة العربية الإسلامية التي مثّلت النموذج الأتم والأمثل لحضارة متمركزة حول نص مقدس.

فهل هؤلاء المتفلسفة من نصارى بغداد، الذين يرميهم ابن سينا تارة «بالضعف والتقصير والجهل»، وينعتهم تارة أخرى بـ «البله النصارى من أهل مدينة السلام»، هم خصوم ابن سينا «المغربيون» كما تفترض أطروحة بينس/الجابري، أو خصومه «المشرقيون» كما تفترض أطروحة ع. بدوي[٢٠٨]؟

---

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٠٧) إن لابن سينا أكثر من نص يشير فيه إلى أن «تنصّر» يحيى النحوي كان كاذباً وضرباً من «التقية» بعد الانتصار التام للمسيحية على العالم الوثني القديم، وهو الانتصار الذي آذن بقيام العصر الوسيط بالمعنى الابستمي للكلمة. وهكذا نراه يتحدث عن «يحيى النحوي المموه على النصارى بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس في هذا القول، ومن نظر إلى تفسيره لآخر الكون والفساد وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه موافقته لأرسطوطاليس في هذه المسألة» (**«رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا»**، منشورات بيدار، ص٤١٦).

(٢٠٨) لا بد هنا من تبديد التباس. فابن سينا لم يُعرف عنه التعصب الديني. وقد كان في عداد أصدقائه ومعاشره نصارى مثل ابن سهل عيسى المسيحي، كما كان في عداد تلاميذه زرادشتيون، ومنهم بهمنيار بن المرزبان وأبو منصور بن زيلة. والواقع أن تعبير «البله النصارى من أهل مدينة السلام» لا يعود إليه، بل هو يردده عن مراسله الكيا. والدليل سياق النص نفسه: «والذي ذكره (الكيا) من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل، وتبلدهم وترددهم فيه، لا سيما البله النصارى من أهل مدينة السلام، فهو كما قال». والواقع أيضاً أنه لا المراسل ولا المجاوب يرميان النصارى بـ «البله» من حيث إنهم نصارى، بل من حيث إنهم متفلسفة التبس عليه مذهب صاحب المنطق وظنوه يخوض في بقاء النفس أو عدمها عند الموت.

أسئلة حول كتاب «الإنصاف» الضائع

إن العودة إلى نص رسالة ابن سينا تفرض ههنا نفسها.

يقول ابن سينا في رده الجوابي إلى الكيا[٢٠٩]: «والذي استخبره من حالي... فأخبره أني كنت صنّفت كتاباً سميته كتاب **«الإنصاف»** وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حق اللدد تقدمت بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحت شرح المواضع المشكلة في الفصوص إلى آخر **«أثولوجيا»** على ما في **«أثولوجيا»** من المطعن. وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرر لكان عشرين مجلدة. فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلاّ نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزهة. وأنا، بعد فراغي من شيء أعمله، أشتغل بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك، ولا لي مهلته. ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم. وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يُجرى مع القوم في ميدان. فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف»[٢١٠].

---

(٢٠٩) إن إرادة التشنيع على ابن سينا توقع الجابري في خطأ شنيع. فهو يعلق في الهامش على هذه الرسالة بقوله: «يخاطب ابن سينا الشخص الموجهة إليه الرسالة بالكيا، وهو لقب بالفارسية للتعظيم، كما يستعمل ضمير الغائب في مخاطبته له كذلك. والغالب أن المقصود هو تلميذه أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان المتوفى سنة ٤٣٠هـ. وكان ابن سينا يلقبه بالكيا» (**«تكوين العقل العربي»**، ص ٢٩١). والواقع أن الجابري يخلط بين الكيا والتلميذ لأنهما كليهما يحملان اسم ابن المرزبان. ولكن الكيا هو أبو جعفر محمد بن المرزبان، وقد كان بالفعل «كياً»، وهو من ألقاب الأشراف والرؤساء. أما التلميذ فهو بهمنيار بن المرزبان. ومن كتبه المنشورة: **التحصيل** (منشورات دانشكاه، تهران ١٣٧٥هـ). وقد كانت وفاته لا في سنة ٤٣٠ كما يذكر الجابري، بل في سنة ٤٥٨هـ، إذا صدقت رواية البيهقي والشهرزوري من أنه «مات بعد موت أبي علي بثلاثين سنة». والطريف أنه في الوقت الذي يتهم فيه الجابري ابن سينا بتملق تلميذه وبتلقيبه إياه بالكيا، فإننا نملك نص رسالة موجهة بالفعل من ابن سينا إلى تلميذه بهمنيار يلقبه فيها بـ «الخادم» (انظر نص الرسالة في كتاب **المباحثات**، طبعة بيدار بقم، حيث يبدأها بالقول: «الخادم بهمنيار بن المرزبان خادم مولانا الرئيس»، ص ١٤٥).

(٢١٠) **«أرسطو عند العرب»**، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

إن ملاحظات تسعاً يمكن استخلاصها من هذا النص الذي لا مماراة في أهميته:

أولاً ـ يقول ابن سينا إنه قسّم **العلماء** في كتاب «**الإنصاف**» الضائع قسمين. فلو كان **المغربيون** يتألفون حصراً، بحسب فرضية بينس/الجابري، من «البله النصارى من أهل مدينة السلام» ومن «البغدادية» المتهمين بالضعف والتقصير والجهل، فكيف يرفعهم ابن سينا في قسمته الثنائية إلى مصاف **العلماء**؟

ثانياً ـ إن ابن سينا يشير إلى أن الكتاب الضائع كان «يشتمل على **تلخيص** ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم». وهذه الإشارة تؤكد بلا مراء على حضور «البغدادية» في كتاب «**الإنصاف**»، ولكن على سبيل **التلخيص**، أي على سبيل **الحضور الجانبي** وليس على سبيل **الحضور المركزي** كما تفترض فرضية بينس/الجابري.

ثالثاً ـ إن كتاب «**الإنصاف**»، كما هو واضح من عنوانه كما من نص رسالة ابن سينا، هو كتاب **تحكيمي**. والتحكيم لا يكون إلاّ بين **خصوم متكافئين**. فإذا كان «البغدادية»، ولا سيما النصارى منهم، هم على ما هم عليه من بلاهة وضعف وجهل وخفة الوزن، فكيف يضعهم ابن سينا ـ وهو يتصدى لأداء دور الحكم ـ في كفة مقابلة لكفة أصحاب الوزن الثقيل من أمثال «الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي»؟

رابعاً ـ إن لم يكن **للاهوتيي بغداد** ـ وهذه هي تسميتهم الحقيقية وليس **مناطقة بغداد** ـ سوى بعض الحضور، لا كل الحضور، في كتاب «**الإنصافص**»، فمن يمكن أن يكون له الحضور الأكبر إلى جانبهم وبالتمايز عنهم في آن معاً؟ إن الرسالة تسمّيه: فهو ذاك الذي «يجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان». فالفارابي كان إلى عهد ابن سينا ـ وهذا بدوره إلى عهد ابن رشد ـ هو الشارح الأكبر لأرسطو، وهو الوحيد من يتمتع بثقل الوزن الضروري ليوضع في موضع المواجهة مع «مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي».

خامساً ـ إن مدار الخصام واللداد والتحكيم هو أرسطو وشرح أرسطو، وليس أي شيء آخر سوى تفسير نصوص أرسطو، وإيضاح «الجوانب المشكلة في الفصوص»، بدءاً ـ كما تشير الرسالة ـ بـ «**السماع الطبيعي**» و «**السماء والعالم**» وانتهاء بـ «**أثولوجيا**» المنحول على أرسطو.

سادساً ـ أن تكون المنظومة الأرسطية، بملابستها الأفلوطينية دوماً، هي المدار ـ الذي لا مدار سواه ـ لكتاب «**الإنصاف**» المفقود، فهذا ما يسدد ضربة معول قاصمة

إلى عمارة «**الفلسفة المشرقية**» المزعومة ويبقيها معلقة ـ كالوهم ـ في الهواء بدون أساس، وذلك ما دام الأساس الذي بنيت عليه هذه الأسطورة ـ وهو كتاب «**الإنصاف**» ـ هو محض كتاب تحكيمي في خصومات المشائين حول المشائية، ولا يمت من قريب أو بعيد بصلة إلى أي مشروع «للتمشرق» بمعنى التغونص والتهرمس.

سابعاً ـ إن الخصومة التي استوجبت تدخّل ابن سينا التحكيمي ليست إذاً، بين فلسفة مشرقية وفلسفة مغربية، بل بين مشرقيين ومغربيين. والقسمة هنا محض قسمة جغرافية ولا تحمل أي مدلول أيديولوجي. وقد كان بوسع ابن سينا أن يقسم العلماء قسمة مرادفة إلى **مفسرين باللغة العربية ومفسرين باللغة اليونانية**، أو إلى شراح **محدثين** وشراح **قدامى**، نظير ما سيفعل ابن رشد عندما وضع في سلة هؤلاء ثيوفراسطس والإسكندر وثامسطيوس، وفي سلة أولئك فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن باجة وابن سينا نفسه.

ثامناً ـ خلافاً لما قد توحي به هذه القطبية الجغرافية الثنائية، فإننا لا نستطيع حتى أن نتحدث عن مواجهة بين معسكر المشرقيين ككل ومعسكر المغربيين ككل. فداخل معسكر المغربيين كانت هناك ـ كما رأينا ـ خصومات بين الإسكندر وثامسطيوس حول طبيعة العقل الهيولاني، أو بين يحيى النحوي «المتنصر» وبين من تقدمه من شُراح أرسطو المقيمين على «الوثنية» حول قِدَم العالم. كذلك فإن الفارابي المتقدم بالزمان لا يقف في معسكر المشرقيين في خندق واحد مع لاهوتيي بغداد المتأخرين عنه بالزمان كما بالفكر.

تاسعاً ـ في أي معسكر كان يقف ابن سينا نفسه؟ الواقع أن دوره كَحَكَم كان لا يبيح له أن يقف إلى جانب أي معسكر. فقد كان عليه، من حيث المبدأ، أن يضع نفسه خارج الخصومة وفوق المتخاصمين، وألا يتدخل إلاّ متى «حق اللدّد» فيتقدم «بالإنصاف». ولكن هنا يثور سؤال: كيف كان يمكن لابن سينا وهو «المشرقي» ألا يقف إلى جانب «المشرقيين»؟ إن هذا الإشكال لا حلّ له إلاّ إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الكلام هنا على «المشرق» و «المشرقيين» إنما هو ـ كما كان يطيب القول لابن سينا ومن بعده لابن رشد ـ **باشتراك الاسم**. فالمقصود بالمشرقيين في كتاب «**الإنصاف**» المفقود، المشرقيون بالمعارضة الجغرافية مع المغربيين. أما في كتاب «**الحكمة المشرقية**» ـ المفقود هو الآخر ـ فإن صفة «المشرقية» تحيل إلى الاسم العلم لإقليم

بعينه، كما رأينا، وليس إلى المشرق بالمعنى الجغرافي المعارض للمغرب.

وبديهي أنه ما دام الكتابان، كلاهما مفقود، فإن استنتاجاتنا التسعة ـ ولا سيما منها الأخير ـ تبقى أدخل في باب **التكهن** منها في باب **اليقين**. ولكننا نملك ـ لحسن الحظ ـ دليلاً مادياً ثميناً على أننا، في ما نذهب إليه، أقرب إلى الباب الثاني منا إلى الأول. فقد حفظ لنا التاريخ نص رسالة كتبها تلميذ مباشر لابن سينا ـ نرجح أنه ابن زيله ـ وفيها تفاصيل ثرة عن تاريخ تأليف «**الإنصاف**» ومنهجه ومضمونه وظروف ضياعه، كما عن خصومة ابن سينا مع لاهوتيي بغداد وبعض أسماء هؤلاء الخصوم.

الهوية الحقيقية للاهوتيي بغداد

إن الفقرة الأولى من الرسالة، عدا أنها تحدد تاريخ التأليف، تقطع الشك باليقين وتؤكد بصريح العبارة أن كتاب «**الإنصاف**»، الذي كان المتكأ الأول لكل القائلين من المستشرقين ـ ومتابعهم ناقد العقل العربي ـ بأسطورة الفلسفة المشرقية، هو كتاب في **شرح كتب أرسطو ليس إلا**. فكاتبها يستهل بالقول إنه «كان اتفق من الدواعي عام طروق ركاب السلطان الماضي هذه البلاد[٢١١] ما بعثه [ابن سينا] على الاشتغال بكتاب سمّاه **الإنصاف**، المشتمل على شرح جميع كتب أرسطوطاليس، حتى أدخل فيها كتاب «**أثولوجيا**»[٢١٢]، وأخرج في معانيه ما لم يحتسب منه»[٢١٣].

وتؤكد الفقرة الثانية من الرسالة أن «**الإنصاف**»، كما يدل عنوانه، هو محض كتاب في **التحكيم بين شراح أرسطو**: «ونظر في اختلاف التفسير كله، فأنصف في كل مسألة وفي كل قائل مدحاً وثناء وذماً واستقصاراً، وخرج من الشكوك والحلول والفروع المبنية على الأصول عدد، اللّه به أعلم».

وتشير الفقرة الثالثة إلى ضخامة مشروع «**الإنصاف**»، ولكنها تؤكد هي أيضاً على أنه لم يتعدّ طور التصنيف إلى طور التحرير، وأنه عندما ضاع فقد ضاع وهو في

---

(٢١١) الإشارة هنا إلى علاء الدولة بن كاكويه الذي قدم إلى همذان سنة ٤١٤ هـ وحرر ابن سينا من معتقله في قلعة فردجان. وقد كان زجه فيها تاج الملك وزير الأمير البويهي سماء الدولة بن شمس الدولة. ووصف الرسالة لعلاء الدولة بـ «السلطان الماضي» يشير إلى أنها كتبت بعد خلعه على إثر استيلاء مسعود بن محمود الغزنوي على الري وأصفهان سنة ٤٢٠هـ.

(٢١٢) هذه ثاني إشارة إلى أن كتاب «**أثولوجيا**» كان، في أجواء المدرسة السينوية، موضع شبهة.

(٢١٣) انظر: النص الكامل للرسالة في المباحثة الرابعة من كتاب «**المباحثات**»، ص ٨٠ ـ ٨٥.

مسوداته قبل تبييضها: «والمدة من منتصف ماه دي إلى آخر ماه خرداذ من السنة[٢١٤]؛ والمبلغ أكثر من ستة آلاف ورقة بالخط النزل وعشرة آلاف ورقة بالخط العدل[٢١٥]. إنما كان خفف عن نفسه ما يحتاج أن يُنقل، فترك له فرجاً وعلامات. وكان عدد ما تكلم فيه وجعله موضعاً ونسب الكلام المتقدم فيه إلى ظلم وخطأ أو تقصير أو تحريف فوق سبعة وعشرين ألف موضع. وقبل أن نقل ذلك إلى المبيضة وقع عليه قطع في هزيمة ألمأت بأسبابه وكتبه كلها على باب أصفهان»[٢١٦].

أما الفقرة الرابعة فهي أطول فقرات الرسالة، وعليها معقدها. ونثبتها بتمامها لما تسلطه من ضوء باهر على طبيعة العلاقة بين ابن سينا ولاهوتيي بغداد: «فلما عاد إلى الري هز لمعاودة ذلك التصنيف فاستفز [= انزعج]، فإن معاودة المفروغ منه مستثقلة، فلم يزل يُحرَّض ويُبعَّث، وقيل: لعلك إن استدعيت ما أحدثه المحدثون بمدينة السلام كانت الخواطر الجديدة تحرك نشاطاً للحكم عليها بالتصويب أو التخطئة. وانبرى بعض أولاد الأمراء من أهل الفضل قائلاً إنه يستفتح من ماله إلى مدينة السلام لاستدعاء ما يوجد للشيخين فيها، وكانا يعيشان ـ أطال الله عمر باقيهما ـ ما يحتاج إليه. فامتعض من ذلك وكره أن يقف موقف البخلاء، ورسم لبعض أصدقائه أن يبتاع ما تجدد من كتب الشيخين، فلم يظفر إلاّ بكتب الشيخ الجليل الباقي منهما ـ متع الله به ـ فعومل غير معاملة من ينصف في المساومة، واشتط عليه، ولم يجد من ذلك الشيخ ارتياحاً لاستدعاء مثله لكتبه. وكان [ابن سينا] أوعز لصاحبه أن لا تقبضه المغالاة عن الاستيام. فحصل من كتبه عدة كتب، فلما تأملناها رأيناها شيئاً لا عهد لأهل التحصيل بمثله تشويشاً واختلاطاً، فطال لسانه على محرضيه وقال: ألم أقل لكم إن الطبقة هذه

---

(٢١٤) أي نحو من خمسة أشهر ونصف شهر ممتدة من العشر الأول من كانون الثاني/ يناير إلى مطلع العشر الثالث من حزيران/ يونيو.

(٢١٥) في المعاجم أن الخط النزل: إذا وقع في قرطاسٍ يسيرٍ كلامٌ كثير.

(٢١٦) كان فرار ابن سينا من همذان إلى أصفهان ـ عاصمة مُلك علاء الدولة ـ في نحو العام ٤١٦ أو ٤١٧هـ، بعد أن ضاق ذرعاً بمعاملة تاج الملك له وتعليله إياه بكاذب الوعود. وقد توجه إلى أصفهان ـ ومعه أخوه وتلميذه الجوزجاني ـ «متنكراً في زي الصوفية» كما يروي هذا الأخير الذي يضيف قائلاً إنه قبل الوصول «إلى طبران على باب أصفهان قاسينا شدائد في الطريق» («**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**ص، ص ٤٤٢). والإشارة هنا إلى النهب الذي تعرّض له رحل ابن سينا على أيدي بعض قُطاع الطرق الذين صادروا في جملة ما صادروا من متاعه، مسودةَ كتاب «**الإنصاف**».

الطبقة؟ والتصرف هذا التصرف؟ وإن أبا الخير بن الخمار وابن السمح ـ على ضيق مجالهما ـ كان تعلقهما برواية بعض الكتب أحسن حالاً من غيرهما، والشأن في إعظام القوم للطينة، ومغالاتهم في القيمة كأنهم يهدون ما لا عين رأت ولا أذن سمعت. ثم قال: إن سبيل هذه الكتب أن ترد على بايعها ويترك عليه أثمانها». ويختم التلميذ هنا بالقول: هذا وقد بلغني أن الشيخ ـ يعني أبا الفرج بن الطيب ـ قد خولط وقتاً في عقله للأمراض التي لا تزال تصيب أهل الفكرة. فلعل هذا من تصنيفه ذلك الوقت».

إن هذه الفقرة من الرسالة تسمي ثلاثة من لاهوتيي بغداد، وثلاثتهم من تلاميذ يحيى بن عدي، وثلاثتهم ممن شارك في نقل كتب اليونانيين إلى العربية، وثلاثتهم ممن شرحوا أرسطو، وثلاثتهم أخيراً ممن تصدروا للتوفيق بين الفلسفة والمسيحية، نظير ما فعل ابن الخمار في كتابه «**الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى**»، وأبو الفرج بن الطيب الذي كان طبيباً وكاهناً نسطورياً وترك ثلاثة مؤلفات لاهوتية بعنوان «**فردوس النصرانية**» و«**فقه النصرانية**» وفي «**التثليث والتوحيد**».

وواضح من الرسالة أن ثلاثتهما كان لهم حضورهم في كتاب «**الإنصاف**» بوصفهم من شراح أرسطو البغداديين. ولكن حين كتابة الرسالة، أو بعبارة أدق حينما نجح المحرضون من تلاميذ ابن سينا في إقناعه بالتحرك من جديد «للحكم بالتصويب أو التخطئة» ـ نظير ما كان فعل في «**الإنصاف**» ـ على «ما أحدثه المحدثون بمدينة السلام»، لم يكن قد بقي منهم في بغداد سوى اثنين: واحدهما هو بكل تأكيد أبو الفرج بن الطيب، نظراً إلى أن الرسالة تسميه ونظراً إلى أن وفاته كانت عام ٤٣٣هـ، أي بعد خمس سنوات من وفاة ابن سينا نفسه. أما ثانيهما فهو ـ بحسب ما ذكر البيهقي والقفطي وابن أبي أصيبعة الذين غالباً ما يروون نقلاً عن بعضهم بعضاً[٢١٧] ـ أبو الخير الحسن بن خمار. ولكننا نرجح، بل نقطع بأنه ابن السمح. ذلك أن ابن الخمار، على ما تذكر المصادر إياها، كان انتقل في أثناء ذلك من بغداد إلى خوارزم. والروايات المتطابقة تؤكد أنه «وهو بغدادي المولد، قد حمله إلى خوارزم شاه مأمون بن محمد بن خوارزم شاه. فلما استولى محمود بن سبكتكين على خوارزم حمله إلى غزنة وعرض عليه الإسلام فأبى»[٢١٨]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الإمارة الخوارزمية، التي تعاقب

(٢١٧) وإليهم يضاف لاحقاً شمس الدين الشهرزوري.

(٢١٨) الشهرزوري: «**نزهة الأرواح**»، ص ٢٩٧.

عليها المأمون بن محمد والمأمون بن المأمون اللذان تلقب كل منهما بخوارزم شاه، قامت في عام ٣٨٥هـ وانتهت في عام ٤٠٧هـ يوم تمّ فتح خوارزم على يد السلطان الغزنوي محمود بن سبكتكين، فمعنى ذلك إن إقامة ابن الخمار فيها قد دامت نحواً من اثنين وعشرين عاماً. وليس هذا فحسب، بل نحن نملك شهادة تاريخية ثمينة تشير إلى أنه كان ثمة لقاء وتعاون طبي دام نحواً من عشر سنوات بين ابن الخمار وابن سينا نفسه. فأبو عبيد الجوزجاني، في السيرة المفصلة التي وضعها عن حياة أستاذه أبي علي بن سينا، يؤكد أن «الشيخ الرئيس» إذ دعته الضرورة إلى مغادرة عاصمة السامانيين بخارى قبيل سقوطها عام ٣٨٩هـ في أيدي الغزنويين، يمم شطر كركانج، عاصمة الإمارة الخوارزمية، حيث أجرى له المأمون الثاني «مشاهرة تقوم بكفاءة مثله». وفي بلاط الخوارزم شاه المأمون بن المأمون التقى ابن سينا بابن الخمار وانعقدت بينهما أواصر صداقة لم تصل بكل تأكيد إلى مثل متانة الصداقة التي جمعت بين ابن سينا وأستاذه ابن سهل المسيحي، ولكنها لم تكن أقل إثماراً من وجهة النظر الطبية[٢١٩]. وقد عادت مصائر الرجلين إلى الافتراق عندما جاءت إلى كركانج أوامر السلطان مسعود بترحيل جميع العلماء فيها إلى بلاطه في غزنة، فآثر ابن سينا الفرار من العاصمة الخوارزمية بعد نحو عشر سنوات من الإقامة فيها[٢٢٠]. وما نريد أن نستخلصه من كل هذه الوقائع أن ابن الخمار، الذي كان بكل تأكيد من أبرز الوجوه في «مدرسة» أبي سليمان السجستاني البغدادية «المغربية»، انتهى في الثلث الأخير من حياته إلى أن «يتمشرق» حيث أقام في كركانج ما بين ٣٨٥ و٤٠٧هـ وفي غزنة من عام ٤٠٧هـ إلى نهاية حياته[٢٢١]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن سينا كتب **«الإنصاف»** كما تقدم في

---

(٢١٩) من الممكن الرجوع بصدد تفاصيل اللقاء والتعاون الطبي بين ابن سينا وابن الخمار إلى كتاب جلبير سينويه: **«ابن سينا أو طريق أصفهان»** *(Avicenne ou la Route D'Ispahan)*، منشورات دنويل، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٩٧، ولا سيما الصفحات ١٠٦ ـ ١٦٥. وصحيح أن هذا الكتاب هو عبارة عن رواية تاريخية، ولكن مؤلفه استند، من الناحية الوقائعية، إلى مخطوط غير منشور للجوزجاني (أو بالأحرى غير منشور بتمامه لأن القفطي وابن أبي أصيبعة أوردا مقتطفات واسعة منه).

(٢٢٠) اختار ابن سهل المسيحي أيضاً الهرب مع ابن سينا، ولكنه هلك في العاصفة الرملية التي اعترضتهما وهما في طريقهما إلى مرو.

(٢٢١) لا يُعرف بالضبط تاريخ وفاة ابن الخمار. ولكن إذا صحت روايات مؤرخي الحكماء والأطباء من أنه «عمّر حتى جاوز المئة»، وإذا صح أيضاً ما ذكره ابن النديم من أن مولده كان في «شهر =

نحو العام ٤١٤ـ٤١٥هـ، فإنه ما كان له أن يعتدّ ابن الخمار من «البغدادية» ولا أن يدمغه بمثل ما دمغ به من «البله» معاصريه من نصارى مدينة السلام.

وإذا استبعدنا على هذا النحو ابن الخمار من أهل العصر من «البغدادية»، فلا يبقى لدينا من الأسماء الثلاثة التي أشارت إليها رسالة تلميذ ابن سينا سوى اثنين. وبالفعل، إن الرسالة تتحدث عن «الشيخين» و «كتب الشيخين في مدينة السلام». ولنستعد هنا ما أشارت إليه الرسالة من أن ابن سينا، إذ «كره أن يقف موقف البخلاء»، أرسل يبتاع من ماله ـ لا من مال الأمراء ـ «ما تجدد من كتب الشيخين». ولكن في أثناء ذلك كانت وفاة أحدهما، «فلم يظفر إلاّ بكتب الشيخ الجليل الباقي منهما» ـ وهو أبو الفرج بن الطيب كما تصرّح الرسالة. ولئن نجا ابن السمح بفضل وفاته[٢٢٢] من سلاطة لسان ابن سينا، فإن غضبة الشيخ الرئيس «المضرية» قد انصبت بالمقابل على ابن الطيب لكونه جاوز الحدود إلى ما «لا عهد لأهل التحصيل بمثله تشويشاً واختلاطاً»، ولم يبلغ بالمقارنة مع سائر شراح المشائية من النصارى حتى من هم في طبقة ابن الخمار وابن السمح اللذين «كان تعلقهما برواية بعض الكتب ـ على ضيق مجالهما ـ أحسن حالاً من غيرهما».

والواقع أن أبا الفرج بن الطيب، الذي كان كاتباً لجاثليق نساطرة بغداد، كان، كسائر نصارى المدرسة البغدادية، **لاهوتياً أكثر منه فيلسوفاً**. فصحيح أن ابن العبري يقول عنه إنه «فيلسوف فاضل مطّلع على كتب الأوائل وأقاويلهم، وعني بشروح الكتب القديمة في المنطق وأنواع الحكمة من تآليف أرسطو... وبسط القول في الشروح بسطاً شافياً قصد به التعليم والتفهيم»[٢٢٣]، وصحيح أيضاً أنه «أنجز شرحاً ضخماً لإلهيات أرسطو» كما كتب شرحاً «**للسماع الطبيعي**» وتفسيراً لكتاب «**أيساغوجي**» لفرفوريوس، ولكن قائمة كتبه اللاهوتية تبدو بالمقابل لامتناهية الطول. فقد وضع تفسيراً كاملاً للكتاب

= ربيع الأول سنة ثلاثين وثلاثمئة»، فهذا معناه أنه قد عاش إلى ما بعد ٤٣٠هـ، مما يعني أنه قضى في «المشرق» نيفاً وخمسة وأربعين عاماً.

(٢٢٢) كانت وفاة ابن السمح، على ما تذكر المراجع، عام ٤١٨هـ. وهذه قرينة ثمينة على أن تأليف كتاب «**الإنصاف**» الضائع ـ الذي همّ ابن سينا بمعاودته ـ كان قبل ذلك التاريخ. وتجدر الإشارة هنا إلى أن محسن بيدار فر، محقق كتاب **المباحثات**، قد التبس عليه على ما يظهر، فخلط بين ابن السمح هذا المتوفى سنة ٤١٨هـ وبين أبي القاسم أصبغ بن محمد، المنجم والرياضي الأندلسي المعروف أيضاً باسم ابن السمح، والذي كانت وفاته سنة ٤٢٦هـ.

(٢٢٣) أبو الفرج جمال الدين ابن العبري: «**تاريخ مختصر الدول**»، نشره أنطون صالحاني اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٥٨، ص ١٩٠.

المقدس سماه «**فردوس النصرانية**»، وأتبعه بكتاب في «**فقه النصرانية**». وله أيضاً «**تفسير المشرقي للأربعة أناجيل**»[٢٢٤]، و «**مقالة في التوحيد والتثليث**»، و «**مقالة في التوبة**» و «**مقالة في الأقانيم والجوهر**». وقد كان ابن سينا يحترمه كطبيب، ولكن يزدريه كفيلسوف. وكان، قبل «**الإنصاف**»، قد كتب مقالة في الرد عليه جاء فيها: «إنه كان يقع إلينا كتب يعملها الشيخ أبو الفرج بن الطيب في الطب، ونجدها صحيحة مُرضية، خلاف تصانيفه التي في المنطق والطبيعيات وما يجري معها»[٢٢٥].

إن هذا السجال مع ابن الطيب، ومن قبله مع ابن السمح وابن الخمار، و «جميع من أشبههم من مشايخهم»[٢٢٦]، لا يدع مجالاً للشك في أن كتاب «**الإنصاف**» المفقود هو كتاب خلافيّ وتحكيمي حول أرسطو ومذهب أرسطو، ولا يمتّ بصلة إلى أي «فلسفة مشرقية» مزعومة. فابن سينا لا يصب جام سخطه على ما «أحدثه المحدثون بمدينة السلام» إلاّ لأنهم انحرفوا في نظره عن جادة مذهب أرسطو، وأساؤوا فهمه وتفهيمه، وأخرجوه عن منطوقه الفلسفي الكوني إلى منطوق لاهوتي خاص بالعقيدة النصرانية. ومن هنا قسوته، في الرسالة إلى الكيا، في التشنيع على «البله النصارى من أهل مدينة السلام». ولكن مشروع ابن سينا عن أرسطو انقلب عليه في محصلة الحساب. فابن سينا ما ظُلم قط كما ظُلم بصدد كتاب «**الإنصاف**»؛ أولاً، لأن هذا الكتاب قد ضاع ـ إلى الأبد على ما يبدو ـ مع أنه كان يمكن أن يكون فريد نوعه في أدب السجال والتحكيم الفلسفيين. وثانياً، لأن هذا الكتاب الضائع قدم الذريعة لكثرة كثيرة من المستشرقين للتلبيس على ابن سينا بخرافة الفلسفة المشرقية. وثالثاً، لأن ناقد العقل العربي اغتنم فرصة ضياع «جسم الجريمة المادي» هذا لكي يفتري على ابن سينا

---

(٢٢٤) نشره يوسف منقريوس في جزئين في القاهرة ١٩٠٨ ـ ١٩١٠.

(٢٢٥) «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**»، ص ٤٢٤. والواقع أن هذا النقد الذي كان وجهه ابن سينا إلى ابن الطيب «الفيلسوف» هو ما يفسر شماتة ابن الطيب بدوره بابن سينا في تعليق له على المناظرة التي دارت بينه وبين أبي الريحان البيروني والتي ساق ظهير الدين البيهقي خبرها في «**تتمة صوان الحكمة**» على النحو التالي: «وقد بعث أبو الريحان البيروني مسائل إلى أبي علي [= ابن سينا]، فأجاب عنها أبو علي، واعترض أبو الريحان على أجوبة أبي علي وهجّنه وهجّن كلامه وأذاقه مرارة التهجين، وخاطب أبا علي بما لا يخاطب به العوام فضلاً عن الحكماء. فلما تأمل أبو الفرج الأسئلة والأجوبة قال: من نجل الناس نجلوه. ناب عني أبو الريحان».

(٢٢٦) «**المباحثات**»، ص ١٨٤. وقد يكون التلميح هنا إلى يحيى بن عدي نفسه لأنه هو، لا أبو سليمان السجستاني، الزعيم الحقيقي للمدرسة اللاهوتية البغدادية في القرن الرابع.

فريته الكبرى ليؤكد «أنه لم يكن أرسطوطاليسياً بالمرة»[٢٢٧]، ولكي يلفق من عنديانه تأويلاً هذائياً للفلسفة المشرقية المزعومة، بوصفها ردة فعل انتقامية من جانب القوى المظلمة للامعقول الهرمسي بقيادة ابن سينا «المشرقي» ضد التقدم الذي أحرزته العقلانية الأرسطية على أيدي «المغربيين» من لاهوتيي مدينة السلام المعمَّدين ـ ويا للصدفة! ـ باسم «مناطقة بغداد».

استطراد حول «التعليقات»

ومع ذلك، لا نستطيع أن نختم هذه الفقرة عن كتاب «**الإنصاف**» وحقيقة هوية خصوم ابن سينا من لاهوتيي بغداد، بدون أن نشير إلى أن شطراً من المسؤولية في كل هذه «الجعجعة بلا طحن» حول الفلسفة المشرقية الموهومة، يتحمله عبد الرحمن بدوي نفسه. فهذا الباحث المميّز، الذي أسدى خدمات جلى للمكتبة الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة، نشر في مجموعة «**أرسطو عند العرب**» نص **التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس** بوصفه جزءاً من كتاب «**الإنصاف**» الضائع[٢٢٨]. وقد أدخل من جراء ذلك الباحثين ـ مستشرقين وعرباً ـ في متاهة لا مخرج منها. فكل ما بنوه من تكهنات وكل ما ضربوه من أخماس بأسداس حول فلسفة ابن سينا المشرقية، إنما قام، في أحد مرتكزاته الأساسية، على الاعتقاد الواهم بأن **التعليقات على حواشي كتاب النفس** يمكن أن تقدم المفتاح لسر الحكمة المشرقية. والحال، أننا نحوز أدلة أربعة حاسمة على أن نص **التعليقات** لا يؤلف جزءاً من كتاب «**الإنصاف**» الضائع.

أولاً ـ إن النص تام التحرير وليس فيه «فُرَج» برسم الملء كما جاء في توصيف الرسالة أعلاه لـ «نسخة التصنيف» الضائعة من كتاب «**الإنصاف**»، وليس فيه إشارة إلى مواضع «ظلم وخطأ أو تقصير أو تحريف». والنقص الوحيد الذي فيه أن فصوص كتاب

---

(٢٢٧) «**نحن والتراث**»، ص ٢٠٧. وهذه الفرية تأخذ دلالتها كاملة متى علمنا أن الأرسطية هي، عند ناقد العقل العربي، معيار مطلق للعقلانية.

(٢٢٨) انظر تصديره العام حيث يقول: إنه على الرغم من أن مخطوطة كتاب «**التعليقات**» لا يأتي فيها «ذكر لكونه من «**الإنصاف**»»، فإن «هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب «**الإنصاف**»». وبعد الاحتجاج بما أورده ابن سينا في رسالته إلى الكيا عن قسمته العلماء إلى مغربيين ومشرقيين، ينتهي إلى القول: «لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص [= **التعليقات**] هو أيضاً من كتاب «**الإنصاف**»» (التصدير، ص ٢٨ ـ ٢٩).

«**النفس**» قد استعيض عنها بأحرف مصطلح عليها من الأبجدية تحيل إلى مواضعها في نص أرسطو. وهذه طريقة في الاستشهاد تذكرنا إلى حدّ بالطريقة التي يعتمدها الباحثون المحدثون عندما يكتفون بالاحالة، فيما يتعلق بالنصوص الأرسطية، إلى ترقيم صفحاتها في الطبعة الكاملة الأولى لمؤلفات أرسطو بإشراف بيكر من أكاديمية برلين عام ١٨٣١.

ثانياً ـ إن النص لا يتضمن أي إشارة ولا يرد فيه أي ذكر للاهوتيي بغداد الذين يفترض بهم أنهم يمثلون طرفاً ما من أطراف الخصومة في كتاب «**الإنصاف**».

ثالثاً ـ إن النص لا ينطوي في صياغته على أي مورفولوجيا تحكيمية. فابن سينا لا يتدخل بين معسكرين متخاصمين لينصف بينهما. فحضوره في النص حضور الخصم المساجل، لا حضور الحَكَم المحايد. وبدلاً من أن يتعالى، كما الشأن في كل تحكيم عادل، على المعسكرين المتواجهين، فإنه يتماهى مع واحد بعينه تماهياً تامّاً.

رابعاً ـ إن النص يسمي **المشرقيين** إحدى وأربعين مرة، ولكنه لا يسمي **المغربيين** ولا مرة واحدة. وباستثناء الإسكندر وثامسطيوس المسميين في النص بالاسم، فإنه لا حضور لعلماء آخرين لتمكن قسمتهم إلى مشرقيين ومغربيين، وليمكن للحَكَم بينهم أن ينصف «في كل قائل مدحاً وثناء أو ذماً واستقصاراً».

بيد أن جميع هذه العُقد والإشكالات تنحلّ من تلقاء نفسها إذا عدنا إلى الأخذ بفرضيتنا البسيطة القائلة إن سر اللغز يكمن في أنه لا سرّ له، وإن «المشرقية» ليست إلاّ صفة النسبة إلى المشرق كاسم علم لموطن ابن سينا. وعلى هذا الأساس نستطيع أن ندرك حالاً لِمَ يتماهى ابن سينا تمام التماهي مع المشرقيين الذين تتردد تسميتهم في النص إحدى وأربعين مرة. **فهم هو، وهو هم**. وفي كل مرة يقول: قال المشرقيون فإنما قصده أن يقول: قال ابن سينا. وعندما يطالب القارئ بالرجوع إلى كتب المشرقيين، فإنما يطالبه بالرجوع إلى كتبه هو. وعندما يقول في نص آخر «برهان مشرقي»[٢٢٩] فإنما يعني «برهاناً سينوياً». وكل ما هنالك أن كناية «المشرقيين» هذه تغنيه عن استعمال ضمير «الأنا» الذي لا يخفى ما يمكن أن يكون في الإكثار من استعماله من تنرجس وتبجح. ولأنه يتماهى على هذا النحو تماهياً تامّاً مع الناطقين بلسانه الذين هم المشرقيون، فإنه لا يوجه إلى أطروحاتهم أي نقد[٢٣٠]، بل يعطيها

---

(٢٢٩) «المباحثات» في «أرسطو عند العرب»، ص ١٤٥.

(٢٣٠) من هنا فداحة الغلط الذي يقع فيه ع .بدوي عندما يؤكد أن المقصود هنا بالمشرقيين «هم =

الأولوية في التقديم ويعرضها على أنها هي الحق، وانطلاقاً منها يناقش أطروحات المفسرين الآخرين لأرسطو، ولا سيما منهم الإسكندر وثامسطيوس. ولا يمسك أحياناً عن توجيه النقد إلى أرسطو نفسه كما في مفتتح **التعليقات** على كتاب «**النفس**»، حيث يقول بلسان المشرقيين: «قد تحققنا من أمر النفس شرفَ الموضوع؛ فأما دقة البراهين ولطف المذهب، فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي»[٢٣١]. أو كما يضع على لسان المشرقيين، في معرض الكلام على مدى الحاجة إلى الغذاء في حال توقف النمو، قولهم: «قول الأطباء في هذا الباب أسدّ من قول فيلسوف مثله»[٢٣٢].

وفي الوقت الذي لا يختلف أبداً مع المشرقيين، لأنه لا يستطيع أن يختلف مع نفسه، فإنه قد يتفق له أن يقر بأنهم ما استتموا الكلام في نقطة بعينها، ويعد بالقول بلسان حاله: «هذا شيء يتكفل المشرقيون بتتميم القول فيه»[٢٣٣].

وقد يتفق له أن يستحسن قولاً للإسكندر أو رأياً لثامسطيوس، ولكن هذا نادر، والأغلب انتقاده إياهما بالاسم، أو مع سائر المفسرين بواو الجمع، لتقصير من جانبهم في فهم مذهب المعلم الأول أو ذهابهم في الشرح والتفسير إلى غير غرضه. والواقع أن نص **التعليقات** يكاد أن يكون بتمامه حواراً متتابعاً مع الإسكندر وثامسطيوس. وإذا استذكرنا الآن ما كان قاله ابن سينا في رسالته إلى الكيا من أنه لا يريد أن يعود إلى الخوض في موضوع «ضعف البغدادية وتقصيرهم» لأنه يشتغل «بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم»، فإنه لا يعود لدينا شك في أن **التعليقات على حواشي كتاب النفس** هو حصيلة ذلك الاشتغال. ولئن ورد فيه تعبير **المشرقيين** بمثل تلك الغزارة غير المألوفة في كتابات ابن سينا الأخرى، فلأنه يمثّل أنضج محاولة من جانب ابن سينا لتمييز تفسيره الشخصي لأرسطو عن تفاسير من تقدمه من الشراح الكاتبين باليونانية.

= المشاؤون والبغداديون، خصوصاً من معاصري ابن سينا» (التصدير، ص ١٣٤. فلو كان ذلك هو واقع الحال لكان يفترض بابن سينا أن يسفه المشرقيين تسفيهاً، كما وجدناه يفعل في الرسالة أعلاه، لا أن ينتصر لهم انتصاره لنفسه.

(٢٣١) «**أرسطو عند العرب**»، ص ٧٥.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ٨٦.

من نقد العقل العربي إلى نقد العقل المشرقي

هنا يطرح سؤال أخير نفسه: إذا كان أظهر وجود **للمشرقيين** إنما هو في **التعليقات**، فهل نستطيع أن نقع في هذا النص على أثر ظاهر، أو حتى خفي، للفلسفة المشرقية بالمعنى المتأوَّل على ابن سينا؟

الواقع أن نص **التعليقات** هو، أكثر من أي نص سينوي سواه، حوار حول المنظومة الأرسطية، ومن داخل المنظومة الأرسطية، ومع «بابوات» المنظومة الأرسطية، إن جاز التعبير. وكما هو متوقع فإن شطراً مهماً من ذلك الحوار كان لا بدّ من أن يدور حول وظيفة العقل الفعّال وطبيعة العقل الهيولاني وآلية فعل التعقل: أبأداة جسمانية أم لا؟ وفي جميع هذه القضايا، المتعلقة بنظرية العقل الأرسطية، لا يسعى ابن سينا إلى الابتعاد عن تفاسير الشراح إلاّ ليزداد قرباً ـ أو هكذا يخيل إليه ـ من مذهب المعلم. بل إن الأمر يتلبس هنا شكل **مفارقة**: فمسعى ابن سينا إلى الاجتهاد الشخصي ـ وتلك هي نقطة كبريائه كما قلنا ـ يبدو في **التعليقات** وكأنه لا يتمخض في محصلة الحساب إلاّ عن مزيد من الانئسار داخل الإشكالية الأرسطية.

وقد نستطيع هنا أن نشير إلى مفارقة ثانية. فبدلاً من تلك الفلسفة المشرقية الموهومة التي لا نقع على أي انعكاس لها في مواقف «المشرقيين» الناطقين في **التعليقات** بلسان ابن سينا، فإن هذا الأخير يصوغ، في معرض سجاله مع المفسرين، فكرة تمثّل نوعاً من قطيعة في مساره الفكري وفي انئساره اللاشعوري للملابسة الأفلاطونية المحدثة. فمعلوم أن مذهب أفلوطين قد قام، في إحدى ركائزه الأساسية، على القول بوحدة العقل والعاقل والمعقول. وهذه الأطروحة هي التي قدمت بدورها الركيزة الأساسية لكل مذاهب وحدة الوجود عند المتصوفة كما عند حكماء الإشراق كما عند التيارات المتغونصة فعلاً. والحال، أنه في **التعليقات** تحديداً يضع ابن سينا ـ ربما للمرة الأولى ـ **مسافة ما** بينه وبين تلك الأطروحة الأفلوطينية المركزية. فهو يقول: «الذي يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد، يصح في العقل وحده. وفي غيره: العقل شيء، والعاقل شيء، والمعقول شيء، وتصوّر العقل للمعقول شيء»(٢٣٤).

وقد نستطيع هنا أن نسوق مفارقة ثالثة وختامية: فابن سينا، بتوقفه عن القول بوحدة

---

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

العقل والعاقل والمعقول، قد نسف الجسر النظري الوحيد الذي كان يمكن أن يصل بين منظومته الفلسفية الفعلية بنواتها الأرسطية وغلافها الأفلاطوني، وبين الطبعة الإشراقية من الفلسفة المشرقية الموهومة المنسوبة إليه. وبالفعل، إن معظم الذين شاركوا على قدم وساق في بناء أسطورة الفلسفة المشرقية، جنحوا إلى تأويلها على أنها فلسفة إشراقية، ومن ثم بادروا إلى الربط بينها وبين حكمة الإشراق كما قال بها السهروردي المقتول. بل إن نصيراً كبيراً لحكمة الإشراق في أوساط المستشرقين، وهو هنري كوربان، أصرّ على أن يعتبر أن أنجب تلاميذ ابن سينا ليس الجوزجاني ولا ابن زيله ولا حتى بهمنيار بن المرزبان، بل شهاب الدين يحيى السهروردي (٥٤٨ ـ ٥٨٧هـ) الذي «أخذ على عاتقه تنفيذ مشروع **الفلسفة المشرقية**»[٢٣٥]. والحال، إن أول من أنكر هذه الوراثة هو السهروردي نفسه. فقد أصرّ على أنه هو ـ وليس أي أحد سواه ـ من أحيا «الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم»، وذلك «في الكتاب المسمى حكمة الإشراق»، الذي وإن «لم يعرف المبتدئ قدره، يعرف الباحث المستبصر أني ما سُبقت إلى مثله». وقد أصر أيضاً، وربما بقدر أكبر، على إنكار أبوّة ابن سينا للفلسفة المشرقية بقوله إن «الكراريس المتفرقة» التي تركها «الشيخ أبو علي» منسوبة «إلى المشرقيين»، «هي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، إلاّ أنه ربما غيّر العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً لا يباين كتبه الأخرى بوناً يعتدّ به، ولا يتقرّر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية»[٢٣٦]. والحال، إن ناقد العقل العربي، الذي يعرف تصريح السهروردي هذا، لا يستشهد به إلاّ ليثبت ما ينفيه، وليوظفه بعكس مدلوله، توكيداً لا لمشائية ابن سينا، بل لـ «إشراقيته»، وليجمع ـ لا ليفصل ـ بين «الشيخ الرئيس» و «شيخ الإشراق» في سلسلة واحدة متصلة الحلقات، وليؤكد أخيراً أن «حكمة الإشراق» لا تختلف «جوهرياً بمنهجها ومصدرها عن الفلسفة المشرقية السينوية»، وأنها «ليست سوى نسخة منها مكتوبة بمصطلحات نورانية»[٢٣٧].

---

(٢٣٥) هنري كوربان: «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**»، *(Histoire de la Philosophie Islamique)*، منشورات غاليمار، باريس ١٩٨٦، ص ٢٤٦.

(٢٣٦) انظر: «**الكتاب التذكاري**» عن شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، إشراف إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٥٥.

(٢٣٧) «**نحن والتراث**»، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

وإذ تُلوى عنق الحقيقة على هذا النحو وتوقف الأشياء على رأسها ويُحوَّل شهود النفي إلى شهود إثبات ـ وهذا بعد طول خلط لحابل التاريخ بنابله كما رأينا في فقرة «مشرقيون ومغربيون» ـ فإن المرء لا يملك إلاّ أن يتساءل: لِمَ كل هذا الاستشراس في تلبيس ابن سينا جريمة الفلسفة المشرقية حتى بعد ظهور الفاعل الحقيقي وإقراره، بلسان السهروردي، بأنه غير مسبوق له من قبل أحد، وعلى الأخص من قبل **المشائي** ابن سينا، إلى إحياء حكمة الإشراق العتيقة؟

ليس لهذا التساؤل من جواب معرفي. فالدافع هُهنا، على ما يبدو، **نفسي محض**. فلم يسبق قط في تاريخ الفكر أن صبّ باحث علمي كراهته على شخصية كان لها عطاؤها المميّز نظير ما يفعل ناقد العقل العربي مع الممثل اللامع لهذا العقل الذي كانه ابن سينا. فضراوته كمدّعٍ عام ضد المجرم الظنين بالفلسفة المشرقية تبطن، خلف واجهة من البرود الابستمولوجي، شحنة هائلة من الانفعالية التي تغلي غلياناً في مرجل اللاشعور. ورغبته الجامحة في إثبات لاعقلانية ابن سينا، ولو عن طريق تلفيق الأدلة، تنمّ هي نفسها عن درجة عالية من التوتر النفسي اللاعقلاني. ومهما بحثنا عن أسباب لهذه الرغبة العصابية في إدانة ابن سينا، فلسنا بمستطيعين أن نهتدي إلاّ إلى سبب واحد يتيم: فابن سينا مجرم بمشرقيته ليس إلاّ. فهو آتٍ ليس من المشرق فحسب، بل من **مشرق المشرق**. وعدا مشرقيته المضاعفة هذه فقد شاء له سوء طالعه أن يسمي أحد كتبه «**الحكمة المشرقية**» نسبة إلى مسقط رأسه في الإقليم الذي كان يسمى في تلك القرون «المشرق». وقد كان ذلك كافياً ليكفّ الكاره الكبير لابن سينا عن أداء دوره كناقد للعقل **العربي** ليصير محض ناقد للعقل **المشرقي**. ولعل كلمة «يصير» ليست هنا في محلها. فالعنوان المعلن لمشروع «**نقد العقل العربي**» لم يكن من البداية إلاّ يافطة يختفي وراءها مشروع غير قابل للتسمية لـ «**نقد العقل المشرقي**». وسوف نرى، بدءاً من الفصل التالي، أن ما كان موضوعاً للنقد وللتبخيس سيغدو محلاً للتثمين اللامشروط مع الانتقال في التشريح المعرفي للعقل العربي الإسلامي من نصف كرته المشرقي إلى نصف كرته المغربي. فلنختم إذاً، رحلتنا المشرقية ولنبدأ رحلتنا المغربية، ولنرَ كيف ستنقلب الابستمولوجيا الجابرية، مع هذا التحول في الاتجاه، من **ابستمولوجيا هجائية إلى ابستمولوجيا مدحية**.