نقد ابن تيمية

لإشكالية التعريب والنقل الفلسفي

سالم بن محمد الشهري

أوراق نماء
فلسفيــة

16يوليو 2022

جميع الحقوق محفوظة 2022

بسم الله الرحمن الرحيم

نقد ابن تيمية لإشكالية التعريب والنقل الفلسفي

سالم بن محمد الشهري

في زحمة الوثنية والإلحاد وظلمة البقعة اليونانية من أنوار النبوات، وتخبط العقل البشري في أسئلة الكون والوجود، ولدت وشاخت الميتافيزيقيا الإلهيات اليونانية، ووصلت إلى اللا شيء بسلاسل أدلة طويلة ومعقدة، ثم تسربت في كلام الأمم وتناقلتها أقلام المترجمين والنقلة، لتصل علوم الرجل القديم المنقطع عن مسلّمات الوحي وأصول الرسالات إلى المسلمين، عبر نسخة مضطربة أدرك معها الفيلسوف الإسلامي حجم الفجوة وبُعد الهُوَّة بين البرهان ودعاوى البرهان، فاجتهد في تقريبها إلى مسلّمات الإسلام وأصوله لتروج في مناهج المسلمين، فـ(أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح حتى راجت على من لم يعرف دين الإسلام من الطلبة النُّظَّار، وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده، ولكن سلموا لهم أصولًا فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل، فصار ذلك سببًا إلى ضلالهم في مطالب عاليةٍ إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون بل يسفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات)[1].

وضع ابن تيمية يده على الجذر الأكثر حساسية، الذي تسرّب بشكل مكثف في المناهج الكلامية، في الكلام عن واجب الوجود وصفاته وغيرها من المباحث، ليبين حجم العلم الأجنبي الذي انطلق من قواعد منقطعة عن مبادئ النبوة ومسلمات الوحي في التأثير في سلسلة مخرجات كلامية وفلسفية طويلة، التي تبدو في شكلها النهائي خلافيات من داخل النص الشرعي، لكن سطوة خفية من التأثير الفلسفي لازمت المناهج العلمية في الأصول، تحتاج إلى تحقيق وتمحيص

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص144.

يُرجع الخلافيات الكبرى إلى مصادرها الأصلية، ويُخلّص الخلافات الإسلامية من الاشتباك في الجذور مع مسلمات من علوم أجنبية، واحدة من مشاريع ابن تيمية الكبرى هو تحليل خارطة التأثر والتأثير في العلوم الكلامية والفلسفية، لما آلت إليه المناهج الإسلامية في الإلهيات من تداخل في الأصول والموضوعات، والذي تعقدت معه طرق النظّار في الوصول إلى المطالب الإيمانية والمقاصد القرآنية.

تُعنى هذه الورقة بتحليل ابن تيمية حالة اضطراب الفلسفة الإسلامية من حيث النقل والترجمة، وبيان الإشكاليات الكبرى في حكاية الفلسفة وأقوال الفلاسفة، مع تقييم الفلاسفة من حيث مواردهم العلمية وحالة التأثير الزماني والمكاني والمؤثرات التي رافقت الفلاسفة الإسلاميين وأثَّرت من حيث الأساس في نقل فلسفة موثوق بها، وأثر إشكاليات ابن سينا وذويه في المتكلمين الذي تلقوا نسخة الفلسفة السينوية، وتحريره لحالة الاضطراب الفلسفي بين الفارابي وابن سينا إلى ابن رشد وأبي البركات في محاولة لإبراز اضطراب هذا الجذر التاريخي المتسرب في المناهج الإسلامية.

من مرتكزات ابن تيمية في نقده المنهجي للفلسفة هو معالجة حالة التعريب والنقل التي واجهت الفلاسفة الإسلاميين، وأدت إلى الاضطراب في الدرس الفلسفي والتعارض في نقل المذاهب وحكاية الأقوال، إلى الشكل الذي تنوعت به المدرسة الفلسفية إلى ألوان وأشكال، وتعد ممارسة نقد حالة الترجمة والنقل بصيرة علمية أولى في مشروع المباحثة في الحقل الفلسفي، كونها تنطلق من التحقق من ماهية المفاهيم ودقة نقل الأفكار المتداولة والمنقولة من لغة اليونان، وهذا التحقق يعد مرحله حساسة في فهم المقولات المنقولات، لكون الترجمة مهارة متفاوتة في نفس المترجم من حيث التمكن من اللغتين والمعرفة الشمولية بسياقات ومفاهيم المعاني المترجمة، وكل قصور في الإحاطة بالنص المعرّب ينتج قصور في التعريب، يتسرّب بعد ذلك كمسلمات فلسفية في بعض المدونات العلمية، مع تجاوز الباحثين مساحة التحقيق في دقة النقل والترجمة، ولكونه ليس مطلوبًا من كل باحث في الكلام والفلسفة الرجوع إلى النص الأصلي مع ملازمة هذه الإشكالية

البحثية له فقد اجتهد ابن تيمية في النقد والتقييم وفي وضع الإرشاد المناسب من حيث تلقي المعارف اليونانية ومن حيث بيان أثر هذا الاضطراب وما أنتج من الخلافيات، ومن حيث عقده لجملة مقارنات بين الفلاسفة الإسلاميين من حيث الاقتراب من النص الفلسفي، مع محاولات عدة إلى بيان حالة خلط بعض المعربين بين كلام فلاسفة اليونان في الإلهيات وما لدى المُعرب من حمولات ثقافية وتأثره بمدارس أجنبية حتى عن النص الفلسفي، فصار للقوم كلام كثير في الإلهيات وهو قليل في أصله على حد تعبير ابن تيمية.

ويستطيع الناظر للنقد التيمي على النقل الفلسفي أنه مكثف من هذه الجهة على ثلاث ملاحظات: أولاً: في إشكالية الترجمة والتعريب عند الفلاسفة الإسلاميين وما لحقها من إشكاليات واضطراب، ثانيًا: في إشكالية خلط كلام الفلاسفة الإسلاميين القدماء لا سيما في الإلهيات بما لديهم من كلاميات وعلوم إسلامية وأجنبية على النص الفلسفي، ثالثًا: في إشكالية حصر التلقي الفلسفي عن فيلسوف واحد أو مدرسة واحدة مع القصور عن المعرفة الشمولية لفلسفة القدماء وكيف تؤثر هذه الإشكالية على النقل والتلقي واستيعاب وفهم فلسفة القدماء.

فلما كان التعريب والنقل هو الجسر الضروري الأول في البحث في حقل الفلسفة الإسلامية ومن خاض فيها من المتكلمين في البحث العقدي، كانت مقدمة أو فاصلة من المناقشة التيمية وقد عُني بها في صدد حديثه عن النقل الفلسفي كما بحث هذه المسائل في مناقشاته للنقل عند أهل الكتاب، مع أحاديث مطولة عن أثر هذا الإشكال ومحاولة ربط النقاش في هذه المباحث بهذه الإشكالية؛ لأنه يقر أن التعريب كان الواسطة إلى علوم القوم ومفاهيمهم المتسربة بشكل مكثف في الفلسفة الإسلامية والنقاشات الكلامية (فإنا نحن لا نعرف لغة اليونان، ولم يُنقل ذلك عنهم بإسناد يُعرف رجاله، ولكن هذا نقل أئمة أصحابهم الذين يعظمونهم ويذبّون عنهم بكل طريق، وقد نقلوا ذلك إلينا وترجموه باللسان العربي، وذكروا أنهم بيّنوه وأوضحوه وقدّروه وقرّبوه إلى أن تقبله

العقـول ولا تـرده)[1]، ومنـذ الترجـمات الأولى في الأوسـاط الإسـلامية نجـد نصـوص عـدم الاطمئنـان إلى دقـة المنقـولات الفلسـفية وصعوبـة التعبـير عنهـا بالعربيـة عـلى النحـو الـوارد في كتـب أهلهـا، يقـول الجاحـظ: (وكيـف يقـدِر عـلى أدائهـا وتسـليم معانيهـا، واسـتعمال تصاريـف ألفاظهـا، وتأويـلات مخارجهـا، مثـل مؤلـف الكتـاب وواضعـه؟ فمتـى كان رحمـه اللـه تعـالى ابـن البطريـق، وابـن ناعمـة، وابـن قـرة وابـن فهريـز، وثيفيـل، وابـن وهيـلي، وابـن المقفـع، مثـل أرسـطو؟ ومتـى كان خالـد -بـن يزيـد بـن معاويـة- مثـل أفلاطـون)[2]؛ لأنـه يـرى أنـه لا بُـدَّ للترجـمان لـكي يصـل إلى معـاني الترجمـة (أن يكـون بيانـه في نفـس الترجمـة، في وزن علمـه في نفـس المعرفـة، وينبغـي أن يكـون أعلـم النـاس باللغـة المنقولـة والمنقـول إليهـا، حتـى يكـون فيهـما سـواء وغايـة)[3]، وهـذا التمكـن في اللغتـين يجـب أن يرافقـه مـادة معرفيـة شـمولية في ذهـن المترجـم، وغيـاب المعرفـة الشـمولية يُلمـس أثـره في تقريـر الباحـث في لغـة واحـدة وهـو أشـد وأكـثر أثـرًا في اللغتـين، وهـذا التفـاوت في الملَـكات في هـذا الحقـل العويـص يُنبـه إلى ضرورة العنايـة بنقـد أعـمال الترجمـة وأثـره عـلى المنقـولات الفلسـفية مـن كتـب ومقـالات.

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (9/276).

(2) ينظـر كلام الجاحـظ عـن الترجمـة وشروط الترجـمان في (الحيـوان)، (1/54)، وقـد شـكك ونقـد الجاحـظ الترجمـة وأعـمال المترجمـين بـكلام متفـرق في كتبـه، ويُعـد نقـد ابـن تيميـة للترجمـة والتعامـل معهـا أقـرب إلى الموضوعيـة مـن موقـف الجاحـظ، لكـن أبـا عثـمان عـبرّ عـن صعوبـات الترجمـة وشروطهـا بمـا لا يمكـن تجـاوزه في المعرفـة بحالـة تلقـي أعـمال الترجمـة في الأوسـاط العلميـة الإسـلامية (فإنـا نوجدكـم مـن كـذب التراجمـة وزياداتهـم، ومـن فسـاد الكتـاب، مـن جهـة تأويـل الـكلام، ومـن جهـة جهـل المترجـم بنقـل لغـة إلى لغـة، ومـن جهـة فسـاد النَّسْـخ، ومـن أنـه قـد تقـادم فاعترضـتْ دونـه الدهـور والأحقـاب، فصـار لا يُؤْمَـنُ عليـه ضروبُ التبديـل والفسـاد، وهـذا الـكلامُ معـروفٌ صحيـحٌ) (الحيـوان 6/462).

(3) المرجع السابق.

يؤكّد ابن تيمية إلى ضرورة معرفة المترجم باللغتين بالشكل الذي يُقرب المعاني عن اللغة المُترجم منها مع توضيحه لمنهجي الترجمة والتعريب :(فالمترجم لا بُدَّ أن يعرف اللغتين: التي يترجمها، والتي يترجم بها، وإذا عرف أن المعنى الذي يقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يقصد به في اللغة الأخرى وترجمه، كما يترجم اسم الخبز، والماء، والأكل، والشرب، والسماء، والأرض، والليل، والنهار، والشمس، والقمر، ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس وما تضمنته من الأشخاص، سواء كانت مسمياتها أعيانا أو معاني، والترجمة تكون للمفردات وللكلام المؤلف التام وإن كان كثير من الترجمة لا يأتي بحقيقة المعنى التي في تلك اللغة بل بما يقاربه لأن تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة لا سيما لغة العرب فان ترجمتها في الغالب تقريب)[1][2]، وهو بيان لمنهجي الترجمة الحرفية وترجمة الكلام التام، وهي تفيد التقريب في المحصلة النهائية، فبمقدار نسبة الجهل بمعاني الكلام التام وسياقاته

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص48.

(2) لصلاح الدين الصفدي تحليل لطرائق الترجمة الفلسفية وهي توضح بعض ما وقع في بعض أساليب الترجمة من إشكاليات في إيصال معاني متطابقة أو قريبة من المعنى الأصلي: (للترجمة في النقل طريقان، أحدهما طريق يوحنا بن البطريق، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة في اليونانية، وما تدل عليه، ثم يأتي المترجم بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، فيثبتها وينتقل إلى الأخرى، كذلك حتى يترجم جملة ما أراد تعريبه. وهذه الطريقة رديئة لوجهين، أحدهما: أنه لا يوجد في اللغة العربية الكلمات الكافية التي تقابل اللغة اليونانية، ولهذا وقع في خلال التعريب كثيراً من الكلمات اليونانية على حالها، والوجه الثاني: أن أسلوب التركيب في لغة يختلف إلى لغة أخرى، فتقع أخطاء في استعمال المجاز، أما الطريق الثاني في التعريب فيمثله حنين ابن إسحق، والطريقة في أن يأتي بجملة. فيحصّل معناها في عقله، ثم يعبر عنها باللغة الأخرى بجملة تطابقها، هذه الطريقة أجود من الأولى، لذلك لم تحتج كُتب حنين إلى تصحيح إلا في كُتب الرياضيات؛ لأنه لم يكن متعمقاً بها، أما كُتب الطب والمنطق والعلوم، فأغلب كتبه لم تحتج إلى أي تصحيح) (الغيث المسجم للصفدي 1/79).

ومـرادات القـوم مـن مصطلحاتهـم ومـا تواضعـوا وتعارفـوا عليـه مـن التعبير يكـون انتاج معـان قـاصرة في الترجمـة، وترجمـة مُخلـة في تقريـب المعـاني الأصليـة.

فالمصطلحـات والمعـاني تعيـش مرحلـة نشـوء وتكـوّن منـذ الـولادة إلى الاسـتقرار في لغـة أهلهـا، وتتعاقـب عـلى نقدهـا وصقلهـا الأقـلام والمباحثـات، حتـى تسـتقر بشـكلها النهـائي وهـي مثقلـة بحمولـة مـن المفاهيـم الأوليـة اللازمـة لـدرك مـا فيهـا مـن المعرفـة، فقصـور المترجـم عـن عمـق هـذه المعرفـة لا يمكـن سـتره بنحت حـرف عربي يقابـل المصطلـح المُترجَـم، ولذلـك جـاءت العديـد مـن الترجـمات في صـوره مشـوِّهه للمعـاني الأساسـية ونتـج عـن هـذا التشـوه تشـقيق كثـير وتفريـع طويـل، وسـيأتي معنـا في النقـد التيمـي تمثيلـه لمثـل هـذا اللـون في نقـد أعـمال الترجمـة الفلسـفية، وفي معـرض حديـث ابـن تيميـة عـن التحقـق فيـما ينقـل عـن أنبيـاء أهـل الكتـاب تأكيـد عـلى ضرورة التفتيـش والتحقيـق في سـلامة أعـمال المترجمـين قبـل تلقيهـا على التسـليم (وقـد يحتـاج إلى مقدمـة ثالثـة في حـق مـن لم يعـرف اللغـة العبريـة، فـإن مـوسى وداود والمسـيح وغيرهـم إنمـا تكلمـوا باللغـة العبريـة، فمـن لم يعـرف بهـا، وإنمـا يعـرف بالعربيـة أو الروميـة، لابـد أن يعـرف أن المترجـم مـن تلـك اللغـة إلى هـذه قـد ترجـم ترجمـة مُطابِقـة)[1]، ومبحـث الـكلام عـن إشـكاليات النقـل عنـد أهـل الكتابـين يُشـابه إشـكاليات مانحـن بصـدده وعنـد ابـن تيميـة نقـاط مشـتركة في البحـث فيهـما، لكونـه مبحـث يشـترك في إشـكالية الترجمـة والنقـل والتحريـف، فمـن المهـم الإشـارة إلى هـذا الاشـتراك في هـذه الورقـة للوقـوف عـلى القواعـد المنهجيـة لابـن تيميـة في البـاب.

والمقصـود أن الترجمـة يقـع فيهـا الغلـط كثـيراً في تقريـب المعـاني الأصليـة (والترجمـة يقـع فيهـا الغلـط كثـيراً كـما وجدنـا في زماننـا مـن يترجـم التـوراة مـن العبريـة إلى العربيـة ويظهـر في الترجمـة مـن الغلـط مـا يشـهد بـه الحـذاق الصادقـون ممـن يعـرف اللغتـين)[2]، كـما عـبر أبـو حيـان التوحيـدي فيلسـوف الأدبـاء عـن ذات

(1) ابن تيمية، الجواب الصحيح، (3/96).

(2) ابن تيمية، الجواب الصحيح، (3/32).

الإشكالية في قصور المعرفة بعد الترجمة عن مطابقة المعنى الأصلي (إن الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية قد أخلّت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد)[1].

كما لم يُغفل أبو سعيد السيرافي في مناظرته الشهيرة لمتى بن يونس أن يُنبه إلى مدى إشكالية أخذ علوم القوم وقد وضعت (على لغة أهلها، واصطلاحهم عليها، وما يتعارفون به من رسومها وصفاتها)، على أن لغتهم (قد عفت منذ زمن طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها ، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها، على أنك تنقل من السريانية، فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟)، وفي معرض تسليمه الجدلي لمتى بن يونس يؤكد استحالة نقل المعاني على الوجه المطابق لمرادات الفيلسوف (قال أبو سعيد: إذا سلمت لك أن الترجمة صدقت وما كذبت، وقومت وما حرفت، ووزنت وما جزفت، وأنها ما التاثت ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدمت ولا أخرت، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ولا بأخص الخاص ولا بأعم العام- وإن كان هذا لا يكون، وليس هو في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني)[2]، وكذلك استمرت حالة التشكيك وعدم الاطمئنان للترجمة الفلسفية ملازمة لكثير من الخائضين في البحث الفلسفي، وتعبر عن إشكالية أولية سائدة في الأوساط العلمية منذ نشوء الترجمات الإسلامية العربية للفلسفة.

(1) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص 258، ثم يقول (ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم كان ذلك أيضا ناقعًا للغليل، وناهجًا للسبيل، ومبلغا إلى الحد المطلوب. ولكن لا بد في كل علم وعمل من بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفايا لا يهتدي أحد من البشر إليها؛ وهذا لكي يكون الله تعالى ملاذا للخلق ومعاذا للعالم، وهذا الذي سرى بين الجميع في الانقياد والطاعة حتى حصل هذا مستجيبًا لما هو صامد له بطباعه، وهذا صائر إلى ما هو مدعو إليه، فإنه وكنه. هذه العيوب معترف به في الجملة، ومسلم إليه في التفصيل).

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 91.

وأبـو حامـد الغـزالي صاحـب التهافـت حـاول الاسـتناد في تصحيـح المنسـوب إلى الفلاسـفة إلى مـا نقلـه الفـارابي وابـن سـينا عـلى اعترافـه بمـا وقـع في مدونـات الترجمـة والتعريـب مـن الخطـأ والتحريـف فقـال في التهافـت: (المترجمـون لـكلام أرسـطو لم ينفـك كلامهـم عـن تحريـف وتبديـل محـوج إلى تفسـير وتأويـل حتـى أثـار ذلـك أيضًـا نزاعًـا بينهـم، وأقومهـم بالنقـل والتحقيـق مـن المتفلسـفة في الإسـلام الفـارابي أبـو نـصر وابـن سـينا، فنقتـصر عـلى إبطـال مـا اختـاروه ورأوه الصحيـح مـن مذهـب رؤسـائهم في الضـلال فـإن مـا هجـروه واسـتنكفوا مـن المتابعـة فيـه لا يتـمارى في اختلالـه، ولا يفتقـر إلى نظـر طويـل في إبطالـه وأقومهـم بالنقـل والتحقيـق مـن المتفلسـفة في الإسـلام الفارابي وأبـو نـصر وابـن سـينا، فتقتـصر عـلى إبطـال مـا اختـاراه ورأيـاه الصحيـح. فليعلـم أننـا مقتـصرون عـلى رد مذاهبهـم بحسـب نقـل هذيـن الرجلـين)[1]، كـما رجـع في المنقـذ مـن الضـلال ليؤكـد هـذه الحقيقـة: (عـلى أنـه لم يقـم بنقـل علـم أرسـطاطاليس أحـد مـن المتفلسـفة الإسـلاميين كقيـام هذيـن الرجلـين، ومـا نقلـه غيرهـما لا يخلـو مـن تخبـط وتخليـط يتشـوش فيـه قلـب المطامـع حتـى لا يفهـم ومـا لا يفهم كيـف يـرد أو يقبـل؟)[2].

وعـلى حـصره التصحيـح عـلى هذيـن الرجلـين إلا أن جملـة لابـأس بهـا من نقـد ابن رشـد لـه في «تهافـت التهافـت» هـو حـصره معرفـة مـا لـدى أرسـطو عـن هذيـن وتخطئة فهمهـم لبعـض معـاني أرسـطو (وقـد رد عـلى أبي حامـد في تهافـت التهافـت ردًا أخطـأ في كثـير منـه، والصـواب مـع أبي حامـد، وبعضـه جعلـه مـن كلام ابـن سـينا لا مـن كلام سـلفه، وجعـل الخطـأ فيـه مـن ابـن سـينا، وبعضـه اسـتطال فيـه عـلى أبي حامـد ونسـبه فيـه إلى قلـة الإنصـاف؛ لكونـه بنـاه عـلى أصـول كلاميـة فاسـدة)[3]، مـما يجعلنـا في دورة مـن النقـد لفهـم النـص الفلسـفي مـن الداخـل، فيتركـز كثـير مـن نقـد ابـن رشـد لأبي حامـد عـلى جهلـه بفلسـفة الأوائـل لكونـه انحـصر في منقـول ابـن سـينا عنهـم (لم

(1) الغزالي، التهافت،

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال،

(3) ابن تيمية، منهاج السنة، (1/356).

ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة)[1]، وهو يرى أن ابن سينا لديه الكثير من التقريرات عن الفلاسفة في الإلهيات لا تنتمي لعلوم الأوائل و(قد ذكر-ابن رشد- هذا في غير موضع من كتابه، وذكر أن ما ذكره ابن سينا خروج عن طريقة الفلاسفة القدماء)[2]، ويقول (ولهذا كان ابن رشد وأمثاله من المتفلسفة يقولون: إن ما ذكره ابن سينا في الوحي والمنامات وأسباب العلم بالمستقبلات ونحو ذلك هو أمر ذكره من تلقاء نفسه، ولم يقله قبله المشاؤون سلفه)[3]، وأكثرها مسائل في أصول الإلهيات وليست فروعا أو مسائل هامشية.

وإن كان الفارابي قد عبّر عن صعوبة نحت المصطلحات الشاملة المقابلة لمعاني اليونان[4] لكن يعبر عن هذه الإشكالية في الداخل الفلسفي بشكل أكبر فيلسوف قرطبة ابن رشد وإن بصورة ضمنية، فالمشكلة ليست في مجرد صعوبة النقل والترجمة بل هي مشكلة أكثر تجذرًا في فهم أقوال القدامى وإدراكها بصورة شمولية على مناهجهم، وهذا كثير البروز في نقده للفارابي وابن سينا في إشكالية فهمهم النص الأرسطي لا سيما في الإلهيات، وترتكز أهمية نقد ابن رشد للمعلم الثاني والشيخ الرئيس؛ لأنها موجهة للترجمات وإدراك المعاني التي ارتكز عليها التداول الفلسفي والفلسفي الكلامي في المدونات بعدهم، فابن رشد يتوافق مع أبي حامد ضد الفارابي وابن سينا في مواطن عدة من رده ويعنينا منها إقراره بإشكالية النقل أساسا عن نص أرسطو وخلط النقل عن الفلاسفة بعلومهم الكلامية الدخيلة على الفلسفة (وهذه كلها خرافات أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها دخيلة في الفلسفة، ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل لم تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي، فضلاً عن الجدلي، ولذلك يحق ما يقول أبي حامد في

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص254.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (8/187).

(3) ابن تيمية، المنهاج، (1/348).

(4) الفارابي، كتاب الحروف، ص122.

غـير مـا موضـع مـن كتبـه، إن علومهـم الإلهيـة هـي ظنيـة)[1]، وكان يُكـثر في رده عـلى أبي حامـد ببيـان أن هنـاك إشـكالية في النقـل عـن الفلاسـفة تلقـاه النـاس عـن الفـارابي وابـن سـينا وهـي ليسـت كذلـك كـما يقـول في نظريـة الفيـض (والعجـب كل العجـب كيـف خفـي هـذا عـلى أبي نـصر وابـن سـينا؟ لأنهـما أول مـن قـال هـذه الخرافـات، فقلدهـما النـاس، ونسـبوا هـذا القـول إلى الفلاسـفة)[2]، ويبـين أن هنـاك حالـة مؤثـرة مـن ضعـف تحصيـل الفلاسـفة الإسـلاميين لمذهـب القدمـاء (والذي سـلك هـذا المسـلك مـن الفلاسـفة هـم المتأخرة مـن أهـل الإسـلام لقلـة تحصيلهـم لمذهـب القدمـاء)[3]، ويسـتكمل شـكواه في تغيـير الفلاسـفة الإسـلاميين الأوائـل لمذهـب الفلاسـفة القدمـاء ويتهمهـم أنهـم غـيّروا العلـم الإلهـي (فانظـر هـذا الغلـط مـا أكـثره عـلى الحكـماء، فعليـك أن تتبـين قولهـم هـذا: هـل هـو برهـان أم لا؟ أعنـي: في كتـب القدمـاء، لا في كتـب ابـن سـينا وغـيره، الذيـن غـيَّروا مذهـب القـوم في العلـم الإلهـي، حتـى صـار ظنيًـا)[4]، هنـا تـبرز ملامـح الإشـكال بـين فلسـفة منقولـة تلقاهـا النـاس لقـرون وتلقتهـا كتـب المقـالات ودونتهـا المصنفـات وتعامـل معهـا الباحثـون بالبنـاء والتركيـب والاسـتدلال ثـم يـأتي مـن داخـل الفلاسـفة ومـن فيلسـوف قرطبـة أحـد أقـرب النـاس إلى نـص الفلاسـفة لا سـيما أرسـطو ليحـكي عـن جمهـرة منهـا أنـه (كلام غـير صحيـح، ولا يقـول بـه أحـد مـن الفلاسـفة)، فيتبـين مـما سـبق أن الاعـتراف بإشـكالية النقـل عـن الفلاسـفة ينطلـق مـن دائـرة الفلاسـفة أنفسـهم قبـل أن يخـرج إلى غيرهـم، ويُلاحـظ أن التشـكيك وعـدم الاطمئنـان كان سـائدًا في أوسـاط المـدارس العلميـة الإسـلامية.

يـأتي هنـا ابـن تيميـة ليبـين أن الاضطـراب متراكـم داخـل الفلسـفة يزيـد فيـه المتأخر عـلى المتقـدم (واضطربـوا هنـا اضطرابًـا يظهـر بـه أن القـوم في ظلـمات بعضهـا فـوق بعـض فـكلام سـلفهم فيـه خطـأ كثـير وقـد حصـل في النقـل والترجمـة مـا حصـل مـن

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 165.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 164.

(3) المرجع السابق.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، ص

الخطأ ويزيده متأخروهم خطأ فصاروا في شر من دين اليهود والنصارى)[1]، وهي إشارة الى التراكم التحريفي الحاصل في كتب أهل الكتاب، ومع ذلك فالكائن في نقل علوم الفلاسفة القدماء أشد منه لقلة المختصين مقارنة بعلماء الملل، ولوقوع ترجمات عدة من لغات مختلفة، ولكونه لا يصدر عن كتاب واحد وفيلسوف واحد؛ لأن المجمع عليه أن الفلاسفة القدماء كانوا مختلفين على الصعيد المذهبي في مسائل الفلسفة الأولية، فمن المشكل في كتب المقالات والنقولات نسبة قول إلى الفلاسفة بعمومهم مع هذا الاضطراب، لكن لن يفوت ابن تيمية عقد مقارنات إلى الأكثر قربًا إلى النص الفلسفي والأكثر تجريدًا له عن غيره من العلوم الدخيلة عليه.

وحول الإشكالية في الترجمة والتعريب يبين ابن تيمية أن هناك نوع من اللبس يقع للناظر في الكتب المترجمة من حيث الاشتراك في المصطلحات، فالمصطلح بعد تعريبه له حمولة فلسفية خاصة لكن لأنه بلفظ عربي يُحمّل بحمولته العربية والإسلامية فيقع فيه خلط من هذا النوع ينتج إشكالات في فهم مرادات الفلاسفة، ويضرب لذلك مثالا باسم (الإله) ومعنى (الله) لدى اليونان وما لدى العرب والمسلمون وإطلاق القران يقول: (لكن اسم الإله لما كان موجودا في القرآن وذكره المعربون لكتب أولئك وبينوا معناه في لغة أولئك صار بسبب الاشتراك في اللغتين في إطلاقه تلبيس على من لم يعرف مراد القرآن العزيز باسم الإله ومراد القوم باسم الإله وبين المرادين بون عظيم)[2][3]، (وبين-أبو البركات البغدادي- أن العلم

(1)ابن تيمية، الصفدية (2/297).

(2) ابن تيمية، الصفدية، (2/336).

(3) (فقد غابت معظم الدلالات في المقالات العشر الأولى -لأرسطو- وتم اختزانها حتى صبت كلها في المقالة الأخيرة- مقالة اللام-، يصبح النص دالاً كلما اقترب من البؤرة (الله)، مركز الحضارة الجديدة ومقصدها الأول. وهي قصيرة حتى يسهل قضمها ومضغها وابتلاعها خاصة وأنها دسمة الدلالات. عيبها فقط الدخول في موضوع الأفلاك، نقطة الضعف في إلهيات الحكماء. تظهر الدلالة باستمرار نظرًا لكثرة التداخل بين الوافد والموروث، بين العاشق =

الإلهي يتكلمون فيه على جنس الآلهة ثم على صفات الإله الأكبر الذي هو إله الآلهة فالإلهية عند القوم أمر مشترك بين الله وبين الملائكة وبين المعلمين ومن نقتدي به لكن إلهية الله أفضل وأكمل كما أن الوجود مشترك بين الموجودات لكن الوجود الواجب أكمل)، (ولهذا يقولون: إن كل فلك يتحرك للتشبه بعقله ففلك القمر يتحرك للتشبه بالعقل العاشر والفلك التاسع يتحرك للتشبه بالعقل الثامن، وبهذا الطريق أثبت أرسطو وأتباعه وجوده وقالوا إن الفلك يتحرك للتشبه به وشبهوه بتحريك المعشوق لعاشقه لكن العاشق يحب ذات المعشوق والفلك عندهم إنما يحب التشبه بالله وهو كتحريك الإمام للمصلين والمتبوع للتابعين فلم يثبتوا بهذا أن الله رب العالمين خلقه وأنشأه ولا أنه إله العالم الذي يحبه العبد ويرجوه ويخشاه)[1].

ومثل هذا إطلاقات كثيرة يقع فيها الاشتراك بعد التعريب مع ضرورة التفريق بين معنى المصطلحين، وقد أطال ابن تيمية في نقاش ما يورثه هذا اللبس بين المعنين الواقعين على مصطلح واحد، وهي إشارة منهجية في البحث الفلسفي لها تفريعات طويلة مفادها التنبيه على المراد بمصطلح النص المترجم والحذر من فهمه على إطلاقه العربي والإسلامي فضلاً عن عقد محاكمات ومباحثات واستدلال بالكتاب والسنة كحديثهم عن (العقل) على سبيل المثال، فقال في معرض نقده لاستدلالهم بالحديث الموضوع (أول ما خلق الله العقل) (وسبب غلطهم أن لفظ

= والمعشوق في وحدات صغيرة حتى يسهل إعادة بنائها هضمًا وتمثلاً وإخراجًا، وأحيانًا يصل تقطيع النص إلى عبارة واحدة. ومع ذلك تظل المقالة أقل نقلاً على الداخل نظرًا لحضور الوافد وتصدره على الموروث. ونظرًا لدلالتها الواضحة سمي العلم كله «ما بعد الطبيعة» و«الإلهيات» من إخوان الصفا وابن سينا مع أن موضوعها ليس الله بل الطبيعيات المثالية المجردة، وبداية تدخل الإنسانيات في قياس الغائب على الشاهد أو بداية الإشراقيات في نظرية الاتصال، وبداية الاغتراب في الإلهيات عن الطبيعيات والمنطق)(حسن حنفي كتاب (من النقل إلى الإبداع) (سادسا) تفسير ما بعد الطبيعة (ابن رشد)).

(1) ابن تيمية، الصفدية، (2/335).

العقل في لغة المسلمين ليس هو لفظ العقل في لغة هؤلاء اليونان، فإن العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً، كما في القرآن {وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير} {إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون} {أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها} ويراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها، وأما أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه كالعاقل، وليس هذا مطابقًا للغة الرسل والقرآن)[1]، فللفلاسفة إطلاقات خاصة للمعاني يجب تمييزها عن المصطلح العربي قبل مناقشتها وبحثها، فبحث معاني اليونانيين بالحرف العربي يجب أن يفهم معه معنى المصطلح بعرف أهله لا بُعرف اللغة المترجم بها، وقد أوقع الجهل بما للمصطلحات الفلسفية من معان خاصة بلغة أهلها في أغلاط لا حصر لها وقاعدته العامة أن (الواجب على من أراد أن يعرف مراد المتكلم أن يرجع إلى لغته وعادته التي يخاطب بها لا نفسر مراده بما اعتاده هو من الخطاب فما أكثر ما دخل من الغلط في ذلك على من لا يكون خبيرا بمقصود المتكلم ولغته)[2].

ولأنه لابد من عبور جسر التعريب في التداول البحثي، فيشير ابن تيمية إلى منهج التلقي عن هذه العلوم المترجمة، وستناول أمرين برزت في النقاشات التيمية وهي: -1 المقارنة البحثية بين المترجمات والنقولات من حيث القدرات التي لدى المترجم والناقل لهذه الأقوال. -2 ومن حيث مدى التوافق والاختلاف بين المترجمين، فالفلسفة كسائر العلوم بحاجة إلى معرفة ما تواطئ عليه المترجمون أو نقله الجمع الذي يغلّب الظن أنه الأقرب إلى حقيقة نسبة الأقوال إلى قائليها، وهي جانب مرجّح نجد هذه المنهجية قد صرّح بها في تعامله مع ترجمات أهل الكتاب يقول (الوجه الثاني: أن يقال ترجمة الكلام من لغة إلى لغة لا تحتاج إلى معصوم بل هذا أمر تعلمه الأمم فكل من عرف اللسانين أمكنه الترجمة ويحصل العلم بذلك إذا كان المترجمون كثيرين متفرقين لا يتواطؤون على الكذب وبقرائن

(1) ابن تيمية، الفرقان، ص 101.

(2) ابن تيمية، الصفدية، (2/84).

تقترن بخبر أحدهم وبغير ذلك وهذا موجود معلوم بل إذا ترجمه اثنان كل منهما لا يعرف ما يقوله: الآخر ولم يتواطؤوا حصل بذلك المقصود في الغالب)[1]، وإن كان هذا الكلام قد يُقال في شأن الترجمات بشكلها العام، لكنه صعب التحقيق في حقل الفلسفة الإسلامية؛ لأن نفي التأثر والتأثير بين المترجمين يصعب الحكم به، كونها من العلوم الوليدة في الحواضر العلمية والإسلامية، وبدأت بطريقة منهجية وتحت رعاية الخلفاء والسلاطين، وغيرها مما لا يخفى على المعتنين والمحققين في شأن تاريخ الترجمة في البلدان الإسلامية، إلا أن هذا المنهج يكون ظاهرًا متى ما اتفق المترجمون عليه ولاسيما في الرياضيات والطبيعيات، وكلما تكاثر النقلة للمعنى الواحد كان أدعى بالمناقشة وأقرب من القول الواحد.

وحين يبين ابن تيمية منهج التعامل مع الترجمة من حيث تغليب الظن بنقل الكثرة والمنتشرون مكانيًا وزمانيًا بشكل تصعب معه دعوى التلقي والتأثير، يبين في الشأن الفلسفي أن هناك قرائن تعين على تقييم النقلة والمترجمين من حيث قدراتهم البحثية وصحة الأدوات وسلامة نقلهم من خلطه مع العلوم الدخيلة عليه، ومن حيث التجرد والحياد والتعصب لمذهب الفلاسفة في حكاية الأقوال كما هي، كون بعضهم أراد تقريب معاني الفلاسفة إلى المعاني الإسلامية ليسهل رواجها وقبولها في الأوساط العلمية الإسلامية، وغيرها من المؤثرات على سلامة ودقة النقل، مما يندرج كله تحت الترجيح بالاستقراء والقرائن، فعقد رحمه الله مقارنات عدة بين الفلاسفة الإسلاميين تُعد قراءات ذكية فيما وراء النص المترجم، ووصف المواد العلمية المؤثرة على المترجم والناقل على صعيد الاطلاع والتأثر، وعلى صعيد البيئة الثقافية والمكان الجغرافي الذي نشأ فيه ولم يستطع التخلص من آثاره وشحن كتبه الفلسفية بما تلقاه من هذه المؤثرات مخلوطا بهذه الفلسفة.

متأخرو المحققين وجدوا أنفسهم أمام الاشتباك الكبير في النص الفلسفي والخلط بين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والأرسطية وغيرها عند متقدمي

(1) ابن تيمية، الجواب الصحيح، (2/83).

الفلاسفة الإسلاميين[1]، فقد حاول الفارابي «الجمع بين رأي الحكيمين» وفيما قرره من نظريات لا يخفى الخلط بينهما فيها، انطلاقًا من نظرية المعرفة وأسئلة الفلسفة الأولى فقد مزج تقريره في نظرية المعرفة مثلا بين العقل والحس والإشراق ولكل منها جوانب حسية وتجريدية وإلهية، في مزيج بين الفلسفة العقلية والإشراقية مع تأثر ديني، وقد وظف أبو نصر في تحليله لنظرية المعرفة أغلب المفاهيم المتداولة في هذا النسق من النفس وقواها والعقل ومراتبه وغيرها، وهو مثال أولي للإشكال في نقل الفلسفة القديمة عند الفلاسفة الإسلاميين، هناك اشتغال في الفلسفة الإسلامية الأولى بمحاولة عرض فلاسفة القدامى لا سيما قطبي الفلسفة أرسطو وأفلاطون بنوع من التقريب بينهما والتماسك في شرح المنطلقات الفلسفية والمقاصد النهائية أو ما يمكن تسميته بوحد الفلسفة، الذي وصل عند المعلم الثاني ذروته في كتابه الجمع بين رأي الحكيمين.

والمثير للاهتمام أن واحدة من أساسات الاعتماد على آراء أرسطو فيه عن كتاب (أثولوجيا) المنحول على أرسطو وهو لأفلوطين أحد أبرز ممثلي الأفلاطونية المحدثة، وفيه جذور عدة أفكار ستلعب دورًا خطيراً في الفلسفة الإسلامية كنظرية الفيض، فيعد الكتاب جزءًا من الموسوعات الأفلاطونية فهل كان الجمع بين رأي الحكيمين جمع بين أفلاطون والأفلاطونية المحدثة؟، مع العلم أن الأفلاطونية المحدثة هي في ذاتها

(1) يقول محمد علي أبو ريان (إن الاتجاه الأول في الفلسفة الإسلامية لم يكن مشائياً كما اعتقد جمهرة المؤرخين بصدد ما كان أفلاطونياً مستتراً تحت ستار أرسطي مزعوم، إذ أن لبّ نظرية الفيض إنما يرجع إلى أفلاطون الحقيقي، وكان لا بد من الكشف عن هذا التيار الأفلاطوني الكامن في بناء الفلسفة الإسلامية الأولى.

وقد تصدى لهذا العمل النقدي الكبير فيلسوف هو أبو البركات البغدادي الذي يعتبر (عمانويل كانت الفلسفة الإسلامية)، إذ إنه كان على مفترق الطرق إلى ظهور مدرسة أفلاطونية واضحة المعالم تتعصب لأفلاطون وهي المدرسة الإشراقية، ومدرسة أرسطية يتزعمها ابن رشد). (المشكاة، مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الانسانية مهداه الى اسم الدكتور علي سامي النشار ص20).

جمع وتلفيق بين آراء القدامى وحاولت تقديم فهم شامل للكون والحياة وموقع البشري فيه وفيها مؤثرات عدة، (في الواقع لقد استوعبوا وخصصوا ووافقوا-أي الأفلاطونية المحدثة- بطريقة مبتكرة تقريبًا التراث الإغريقي الكامل للفلسفة والدين وحتى الأدب مع استثناءات لمذهب الأبيقوريون، التي رفضوها دومًا والمذهب المادي المغالي التابع للفلسفة الرواقية)[1]، ولقد توجهت سهام النقد لمشروع الفارابي منذ وقت مبكر واستمرت وصولاً إلى ابن رشد وأبي البركات.

وابن سينا كذلك تاثر بهذا الخلط والجمع وهو (إنما حذق فيها -أي الفلسفة- بما وجده من كتب الفارابي)[2] وزاد على ذلك فقد مزج ما بلغه من فلسفة أفلاطون وأرسطو فأنتج فلسفة تعد خلطًا بينهما مع ما انضاف على ذلك من موارد علمية من الأفلاطونية المحدثة والمتكلمين من أهل الملل والسريان سيأتي بيانها[3]، وبحسب ابن رشد فهذا الخلط هو الذي مكّن الغزالي من ابن سينا وسلفه الفارابي، وتعد نظرية الفيض أحد أبرز الأمثلة على ذلك[4].

(1) الأفلاطونية الحديثة، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة عبد الرحمن بلال، موقع (حكمة) في الشبكة العنكبوتية.

(2) ابن تيمية، الاستغاثة في الرد على البكري، ص320.

(3) يقول ابن تيمية عن مصادر التأثير عند ابن سينا (وابن سينا أحدث فلسفة ركبها من كلام سلفه اليونان ومما أخذه من أهل الكلام المبتدعين الجهمية ونحوهم. وسلك طريق الملاحدة الإسماعيلية في كثير من أمورهم العلمية والعملية ومزجه بشيء من كلام الصوفية وحقيقته تعود إلى كلام إخوانه الإسماعيلية القرامطة الباطنية؛ فإن أهل بيته كانوا من الإسماعيلية: اتباع الحاكم الذي كان بمصر وكانوا في زمنه ودينهم دين أصحاب «رسائل إخوان الصفا» وأمثالهم من أئمة منافقي الأمم الذين ليسوا مسلمين ولا يهود ولا نصارى. وكان الفارابي قد حذق في حروف اليونان التي هي تعاليم أرسطو وأتباعه من الفلاسفة المشائين) (المجموع 11/571)

(4) يقول الدكتور إبراهيم محمد الوجرة (وفي رأينا لم يأخذ الفارابي وابن سينا نظرية الفيض من باب الترف الفكري، بل لقد كانت هناك حاجة في غاية الأهمية دعتهم إلى الأخذ بها، وهذه الحاجة مرتبطة بشكل أساسي بالعقيدة الدينية، فقد أثيرت الكثير من القضايا الفلسفية في الفكر =

فابـن تيميـة يقـرر أن الفلسـفة التـي أنتجهـا ابـن سـينا (فلسـفة مركّبـة) مـن مجمـوع فلاسـفة اليونـان وغيرهـا مـن التأثـيرات الكلاميـة[1]، وضرب الأمثلـة في عـدد مـن كتبـه عـلى هـذه الفلسـفة المركبـة والتناقـض الواقـع بـين مـا ينقلـه ابـن سـينا عـن آحادهـم ومـا يصـل إليـه في نهايـة المطـاف مـن تقريـرات، وعـلى سـبيل التمثيـل فقـد قـرر ابـن تيميـة بالتحريـر أن مـا يصـل إليـه ابـن سـينا مـن أن (الممكـن) قـد يكـون قديمًـا أزليًـا ضروريًـا واجبًـا بغـيره ، وقولـه في أن (الواجـب) الـضروري القديـم الأزلي الـذي يمتنـع عدمـه أزلاً وأبـدًا، ينقسـم إلى واجـب بنفسـه وإلى ممكـن بنفسـه واجـب بغـيره قـد خالـف فيهـما أرسـطو[2]بل وسـائر العقـلاء، كـما أشـار إلى تأثـر ابـن سـينا في تقريـره لإثبـات النبـوات بـ(الأعـداد المجـردة) عنـد فيثاغـورس و(الأمثـال المجـردة) عنـد أفلاطـون وأصحابـه الذيـن أثبتـوا هيـولى مجـردة عـن الصـورة، ومـدة وخـلاء مجرديـن[3]، ونبـه مـرارًا إلى هذا التداخـل في المـوارد والمـواد العلميـة عنـد أمثـال ابـن سـينا مـن الفلاسـفة الإسـلاميين القدامـى، وأحيانًـا يثبتـون تقريـر الفيلسـوف في مـكان ويناقضونـه في مـكان آخـر حـين يحاولـون تقريـب أفكارهـم للأصـول الإسـلامية.

هنـاك حركـة تاريخيـة في الحقـل الفلسـفي الإسـلامي مـن سريـان وتطـور المقـالات بصـور مزدوجـة بـين مناهـج متفارقـة لتنتـج خليطًـا لا يتـماشى مـع مناهـج القدامـى بـل يعـد مذهبًـا جديـدًا وقـولاً ثالثًـا لم تصـل إليـه عقـول القدامـى عـلى حـد التعبـير التيمي؛ لأن هـؤلاء جمعـوا بـين آراء الفلاسـفة وغيرهـم وأضافـوا مـا بلغهـم مـن آثـار النبـوة، وهـذا المزيـج عقّـد الربـط ورسّـخ الإشـكال في طبيعـة التعامـل مـع الفلسـفة الإسـلامية باعتبارهـا نقـل وترجمـة وامتـداد للفلسـفة القديمـة (ومـن ناحيـة أخـرى يُلاحـظ أن

= الإسـلامي خاصـة عنـد علـماء الـكلام، كـ«بـدء الخلـق، القـدم، الحـدوث...» وغـير ذلـك مـن القضايـا التـي دعـت الطـرف الآخـر مـن الفلاسـفة المسـلمين كالفـارابي وابـن سـينا إلى الأخـذ بهـذه النظريـة التـي اعتبروهـا حـلا لتلـك المشـاكل المتعلقـة ببـدء الخلـق والقـدم والحـدوث) (نظريـة الفيـض ص98).

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (11/571).

(2) ابن تيمية، الدرء، (8/186).

(3) ابن تيمية، الفرقان، ص(98).

المشـائية الإسـلامية المزعومـة، والتـي ترجـع في هيكلهـا العـام إلى نظريـة الفيـض الأفلاطونيـة تنطـوي عـلى أصـول أفلاطونيـة مسـتترة تبـدأ مـن الكنـدي مـارّة بالفـارابي وابـن سـينا، وتعـد نظريـة العقـول العـشرة هـي قـوام مذهـب المشـائية الإسـلامية في الميتافيزيقيـا، وقـد ظـل جمهـور المؤرخـين الإسـلاميين يرددونهـا دون أن يفطنـوا إلى مصدرهـا الحقيقـي حتـى ظهـرت الانتقـادات حولهـا، وكذلـك عرفـت المثـل الأفلاطونية ووجـه النقـد إليهـا، وتبـين أن تطـور مذهـب أفلاطـون هـو المصـدر الحقيقـي لنظريـة الصـدور، ولم يكـن المسـلمون قـد عرفـوا الوضـع الميتافزيقـي للأعـداد العـشرة، وهـو الأمـر الـذي انتقـده أبـو الـبركات البغـدادي ليجعـل اللـه خالقـا بالـذات وليـس بالطبـع، ومـن ثـم يعـد مذهبـه حلقـة وسـطى بـين المشـائية الإسـلامية والاتجـاه الأفلاطـوني الأرسـطي)[1]، ومـن السـهل الحكـم بهـذا الخلـط بـين مذاهـب الفلاسـفة لـدى الفلاسـفة الإسـلاميين؛ إذ هـو ظاهـر في التحريـر العلمـي المفصـل، وهـو اعـتراف وإقـرار داخـل المدرسـة الفلسـفية نفسـها عـلى يـد ابـن رشـد وأبي الـبركات وغيرهـم مـن المتأخريـن بعـد مـا توجهـت سـهام النقـد إلى تقريـرات الفلاسـفة الاسـلاميين الأوائـل.

فحـين يقـرر ابـن تيميـة حجـم التصرفـات في النقـل والترجمـة عندهـم، فهـو يقـرر أن جملـة منهـم في تاريـخ تناقـل وترجـمات الكتـب الفلسـفية أرادوا إصـلاح سـقط الفلاسـفة وضلالتهـم وتقريبهـا لأهـل ملتهـم فصـار في هـذه الكتـب تصرفـات واجتهـادات لا تنتمـي للقدمـاء (وإذا كان كلام قدمائهـم في العلـم باللـه تعـالى قليـلاً كثـير الخطـأ، فإنمـا كـثر كلام متأخريهـم لمـا صـاروا مـن أهـل الملـل، ودخلـوا في ديـن المسـلمين واليهـود والنصـارى، وسـمعوا مـا أخـبرت بـه الأنبيـاء مـن أسـماء اللـه وصفاتـه وملائكتـه وغـير ذلـك، فأحبـوا أن يسـتخرجوا مـن أصـول سـلفهم ومـن كلامهم مـا يكـون فيـه موافقـة لمـا جـاءت بـه الأنبيـاء لمـا رأوا في ذلـك مـن الحـق العظيـم الـذي لا يمكـن جحـده، والـذي هـو أشرف المعـارف وأعلاهـا، فصـار كل منهـم يتكلـم بحسـب اجتهـاده، فالفـارابي لـون، وابـن سـينا لـون، وأبـو الـبركات صاحـب المعتـبر لـون، وابـن رشـد الحفيـد لـون، والسـهروردي المقتـول لـون وغـير هـؤلاء ألـوان أخـر،

(1) محمد أبو ريان، أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، ص230.

وهـم في هواهـم بحسـب مـا تيـسر لهـم مـن النظـر في كلام أهـل الملـل)[1]، فأصبـح مـن الـضروري في المنهجيـة التيميـة بيـان أن هنـاك اقـتراب وابتعـاد عـن منهـج القدامـى يسـتدعي عنـد البحـث والمناقشـة ترتيب هـؤلاء الفلاسـفة الإسـلاميين ووصـف مواردهم العلميـة ليسـهل الفصـل بـين هـذا المزيـج المتراكـم داخـل المدونـات الفلسـفية، التـي أصبحـت مـورد تأثـير خطـير في المدونـات الكلاميـة والمناهـج الصوفيـة وغيرهـا مـن الحـركات التاريخيـة العريضـة في الأوسـاط العلميـة الإسـلامية.

يـدرك المطلـع عـلى اشـتغال ابـن تيميـة في نقـد الفلسـفة، موقـع ابـن رشـد أبي الـبركات البغـدادي صاحـب المعتـبر في مـن حيـث كونهـما أقـرب إلى جـودة النقـل عـن القدامـى مـن الفلاسـفة الإسـلاميين الأوائـل مـع قصـور التأثـير بشـكل نسـبي في مواردهـم العلميـة المؤثـرة عـلى مـا يحكونـه عـن الفلاسـفة (فهـذا مـن كلام أبي الـبركات عـلى قـول أرسـطو، وهـو أقـرب إلى تحريـر النقـل وجـودة البحـث في هـذا البـاب مـن ابـن رشـد، وابـن رشـد أقـرب إلى جـودة القـول في ذلـك مـن ابـن سـينا)[2]، فعـلى صعيـد تحريـر القـول لا سـيما الأرسـطي يقـدم ابـن تيميـة أبـا الـبركات البغـدادي صاحـب المعتـبر عـلى متقدمـي الفلاسـفة وهـو شـديد العنايـة بكتبهـما، وقـد عقـد

(1) ابن تيمية، الدرء، (6/246).

(2) ابـن تيميـة، الـدرء، (9/434)، كـما يجعلهـما أقـرب إلى الإسـلام نسـبًا مـن أمثـال ابـن سـينا (وأبـو الـبركات صاحـب المعتـبر، وابـن رشـد الحفيـد وأمثالهـما يوافقونـه تـارة ويخالفونـه أخـرى، وهـما أقـرب إلى الإسـلام مـن ابـن سـينا وأصحـاب رسـائل حـي بـن يقظـان) (الـرد عـلى الشـاذلي (1/189)، وتسـتمر المقارنـات التيميـة بـين اقـتراب الفلاسـفة الإسـلاميين وبعدهـم عـن الإسـلام فيقـدم ابـن سـينا عـلى سـلفه الفـارابي ففـي معـرض حديثـه عـن مـا تقـول الفلاسـفة مـن كـون مـا تقولـه الأنبيـاء عـلى سـبيل التخييـلات والأمثلـة لتقريـب الحقائـق إلى العامـة يقـول (وهـذه طريقـة الفـارابي وابـن سـينا؛ لكـن ابـن سـينا أقـرب إلى الإيمـان مـن بعـض الوجـوه وإن لم يكـن مؤمنًـا. فمـن أدركتـه رسـالة محمـد صـلى اللـه عليـه وسـلم وبهرتـه براهينهـا وأنوارهـا ورأى مـا فيهـا مـن أصنـاف العلـوم النافعـة والأعمال الصالحـة - حتـى قـال ابـن سـينا: اتفـق فلاسـفة العـالم عـلى أنـه لم يطـرق العـالم نامـوس أفضـل مـن هـذا النامـوس) (المجمـوع 12/22).

المحاكمات الطويلة بينهما وبين خصومهما كابن سينا والغزالي، والفارابي أقل حضورًا في المناقشات التيمية من المذكورين، وعناية ابن تيمية بأبي البركات محل تأمل فهو يراه (من أعظم الفلاسفة المتأخرين قدرًا)[1]، وأحيانًا حين يمر بذكره بين مجموع الفلاسفة الإسلاميين يميزه عنهم (ولكن مذهب الفلاسفة الذين نصره الفارابي وابن سينا وأمثالها كالسهروردي المقتول على الزندقة وكأبي بكر بن الصائغ وابن رشد الحفيد هو مذهب المشائين أتباع أرسطو صاحب المنطق، وهو الذي يذكره الغزالي في كتاب مقاصد الفلاسفة وعليه رد في التهافت وهو الذي يذكره الرازي في الملخص والمباحث المشرقية ويذكره الآمدى في دقائق الحقائق ورموز الكنوز وغير ذلك، وعلى طريقهم مشى أبو البركات صاحب المعتبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره؛ بل اعتبر ما ذكروه بحسب نظره وعقله، وكذلك الرازي والآمدي يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يسنح لهم، وابن سينا أيضًا قد يخالف الأولين في بعض ما ذكروه، ولهذا ذكر في كتابه المسمى بـ «الشفاء» أن الحق الذي ثبت عنده ذكره في الحكمة المشرقية، والسهروردي ذكر ما ثبت عنده في حكمة الاشراق والرازي في المباحث المشرقية)[2]، ومقصود هذا النقل أنه حين يمر بذكر أبي البركات يميزه عنهم أنه لم يتلقى نسخة سينوية للفلسفة أو نقل الفلسفة بالتقليد دون اعتبار وإعمال عقلي، وقد نقل في كتبه منقولات مطولة عنه وقارن بين كلامه وكلام متقدميه من الفلاسفة وأشاد به وقدمه عليهم، وهذه الإشادة هي نوع استثمار ذكي في النقد المنهجي لابن تيمية على الفلسفة سيأتي بيانه، وليست موافقة أو تبني لآراء مثل أبي البركات.

فإذا انحصرت قائمة التقييم في نقل وترجمة الفلسفة لا سيما الأرسطية على ابن رشد وابن ملكا نجد ابن تيمية يقدم الأخير لإثباته ألفاظ أرسطو وبُعده عن التعصب لأرسطو فقد أثبت ألفاظه ثم أجاد بحسب ابن تيمية في الرد

(1) ابن تيمية، الدرء، (الدرء 2/298).

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص336.

على المعلم الأوائل في مسائل مثل (إنكار علم الله بالجزئيات) (وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وأمثاله)[1]، ومع ذلك يثبت التعصب لابن رشد مع أنه (من أعظم الناس انتصاراً لهم، وسلوكا لطريقتهم، لا سيما لأرسطو وأتباعه)[2]،وكثيراً مايشير إلى كون ابن رشد (مع غلوه في تعظيم أرسطو وشيعته)[3]، فهو يجمعها من حيث القرب من التحرير وجودة العبارة لكن يفرق بينهما من حيث إعمال النظر والاعتبار والبعد عن التعصب ويرى أنَّ أبا البركات (من أقرب هؤلاء إلى اتباع الحجة الصحيحة بحسب نظره، والعدول عن تقليد سلفهم)[4]، فنجد ابن تيمية في مناقشة ما أثبته أبو البركات ابن ملكا عن الفلاسفة من إنكار علم الله بالجزئيات وهي إحدى المسائل الكبار في تكفير الفلاسفة، يذكر إنكار ابن رشد لها ويُعلّق (إنكاره-ابن رشد- أن يكون المشاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه بجزيئات العالم، فهذا يدل على فرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل، وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم، فإنه دائمًا يتعصب لأرسطو، صاحب التعاليم المنطقية والإلهية ، وكلامه في مسألة العلم معروف مذكور في كتابه ما بعد الطبيعة، وقد ذكر بألفاظه أبو البركات صاحب المعتبر وغيره، ورد ذلك عليه أبو البركات، مع تعظيمه له)[5]، فهذا المورد من التجرد والتعصب يعمله ابن تيمية فيما انحسر عنه تقييم هؤلاء الفلاسفة من حيث النقل، وهو مورد في غاية الحساسية والتأثير.

فمن أسباب تقديمه التي يبرزها ابن تيمية أن أبا لبركات كان يتميز مع جودة النقل بإعمال عقله في الاختيارات والتقريرات فهو لا يُقلد ويتعصب للفلاسفة في اختياراتها (وأما أبو البركات صاحب المعتبر ونحوه، فكانوا بسبب عدم تقليدهم

(1) ابن تيمية، الدرء، (3/324).

(2) ابن تيمية، الدرء، (6/267).

(3) ابن تيمية، الدرء، (9/434).

(4) ابن تيمية، المنهاج (1/403).

(5) ابن تيمية، الدرء، (9/397).

لأولئك، وسلوكهم طريقة النظر العقلي بلا تقليد، واستنارتهم بأنوار النبوات، أصلح قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء ، فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله، وبين ما بينه من خطأ سلفه، ورأى فساد قولهم في أسباب الحوادث، فعدل عن ذلك إلى أن أثبت للرب ما يقوم به من الإرادات الموجبة للحوادث)[1]، فهو عند ابن تيمية يتمتع بجودة النقل وجودة الرد والنقد مع إعمال النظر العقلي، ومع ذلك فلم تكن تقريراته النهائية محل رضى تام عند أبي العباس، وإنما هو مديح مفهوم في سياقه بين هؤلاء الفلاسفة وفي حدود المسائل المبحوثة، فقد قدم نقدا طويلا لأبي البركات في مثل قوله في قدم بعض العالم أو إرادة الحوادث المتعاقبة عليه بإرادات متعاقبة وغيرها فيما ناقشه من كلامه.

نلاحظ مما تقدم أن أبا البركات ابن ملكا البغدادي في أعلى سلّم الفلاسفة عند ابن تيمية من حيث جودة النقل وتحرير العبارة وإثبات ما قاله الفلاسفة على وجهه دون تعصب وغلو في أرسطو وأمثاله رغم أنه رد عليه في مسائل، وفي إجابة سؤال لماذا ابن ملكا؟ مع أنه آخر الفلاسفة المذكورين فقد توفي في(560هـ)، أما بعده عن التعصب فقد أشار ابن تيمية أن سببه البيئة المكانية التي عاشها أبو البركات في بغداد بين علماء السنة والحديث فعرف بذلك الحق واستنار بنور النبوة وإن أسلم متأخرًا، وابن تيمية يهتم بهذا التأثير المكاني الذي يعيشه العالم والفيلسوف، وهي ملاحظة ذكية فموارد التأثير المكانية دراسة تحليلية فيما وراء الآراء والاختيارات، فالحركات العلمية في البيئة المكانية لها سطوة خفية على العالم، ونفس الملاحظة المكانية أوردها على الفلاسفة القدماء فهو يرى أنه بحسب المنقول أن أرسطو هو أول من قال بـ(قدم العالم)، (وقد نقل غير واحد أن أول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقدم صورة الفلك)[2]، ويهتم بما نقله العامري من حيث أن بعض

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، (1/348).

(2) المرجع السابق، (2/167)، وإن كانوا يقولون بقدم أمور أخرى (وأما القدماء كأفلاطون وغيره، =

الفلاسفة قبل أرسطو دخلوا أرض الشام وأخذوا من أتباع الأنبياء كداوود وسليمان أو لقمان الحكيم[1]، فهو نفس التأثير المكاني الذي يجعل من سماع كلام الأنبياء له تأثير في معالجة المشاكل الفلسفية وأسئلة الفلسفة في الكون والحياة ومخففًا لأثر الفلسفة ومزاحمًا لكلام الفلاسفة المعقد والطويل.

ويبين أثر السطوة المكانية كمورد مؤثر على الفيلسوف فيعقد مقارنة مكانية بين هؤلاء الفلاسفة الإسلامية من حيث النشأة المكانية (ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات، وابن رشد نشأ بين الكلابية، وأبو البركات نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث، فكان كل من هؤلاء بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسل، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك)[2]، وقاعدة ابن تيمية العامة في هذا الصدد من تقييم الفلاسفة أن (كل من كان إلى السنة وإلى طريقة الأنبياء أقرب كان كلامه في الإلهيات بالطرق العقلية أصح كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح؛ لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض)[3].

ولكن المسألة ليست مجرد تأثير مكاني فمشروع أبو البركات الفلسفي في تحرير القول الأرسطي المتخلص من أثر الفلاسفة الإسلاميين الأوائل والرجوع للمصادر الأصلية، وتخليص فلسفة أرسطو من الاشتباك التاريخي الذي أنتجته أقلام الفلاسفة الأوائل في مسائل كبار يُعد مشروعًا رائدًا في بابه، يستحق الاهتمام العلمي من حيث إن ابن ملكا كان على وعي بما أنتجه التأثير الديني والكلامي على الأسئلة الفلسفية وأثر الأجوبة التي قدمها أمثال ابن سينا على هذه المشكلات العويصة على الفلسفة،

= فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك، وإن كانوا يقولون- أو كثير منهم -بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء أخر، ويخلق من ذلك شيء آخر، إلى أن ينتهي الخلق إلى هذا العالم، فهذا قول قدمائهم، أو كثير منهم، وهو خير من قول أرسطو وأتباعه) (الدرء 9/124).

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص337.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة، (1/354).

(3) ابن تيمية، الدرء، (6/247).

ففي عصره كتبت (تهافت الفلاسفة) و(مصارع الفلاسفة) وغيرها من المدونات التي هاجمت المدرسة الفلسفية بشكل مباشر، فكان نمطًا فريدًا داخل الدرس الفلسفي الإسلامي من حيث صياغة الأسئلة والمشكلات والإجابة عنها بطريقة الفلاسفة القدامى بصفتها خطابًا له خصوصيته واستقلاله يصنع مفاهيمه الخاصة وفق الطرق البرهانية[1] على حد الزعم الفلسفي القديم، ويعيب بعض المعاصرين تأثر ابن تيمية بأبي البركات باعتباره أحد المؤثرين على مشكلاته العقدية بحسب زعمهم، وهو قصور عن إدراك مشروع ابن ملكا الفلسفي وقصور عن طريقة استثمار ابن تيمية لابن ملكا في نقده الممنهج للمشروع الفلسفي الكلامي.

من عرف طريقة ابن تيمية في تحليل العلوم واهتماماته بأدوات الفحص والاعتبار، يدرك سبب الاهتمام بأبي البركات، فينطلق ابن ملكا في المعتبر من شكواه مما سبق بيانه من ضعف التعريب وصعوبة الوصول إلى علوم القدماء لاختلال العبارات مع ما أحدثه الفلاسفة الإسلاميين من التبديل والتطويل والبعد عن الحجة والدليل، وقراءة هذه الشكوى التي صدّر بها كتابه فيها دلالات مكثفة توضح مانحن بصدده من عدة جهات يقول :

(فلما قُدّر لي الاشتغال العلوم الحكمية بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون كنت أقرأ كثيراً، وأكب عليها إكبابًا طويلاً، حتى أحصل منه علمًا قليلاً؛ لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عباراته في نقله من لغة إلى لغة، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما بدل عليه وحجته عن محجته واعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع إما للغموض، وإما للإعراض، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح والعلم لأجل الدليل والبينة)[2]، وهنا نلاحظ انطلاق أبي البركات من الإشكال المتعلق بالوصول إلى علوم القدماء من حيث التعريب والخلط والتبديل، وهي شكاية تتوافق مع ما بينه أبو العباس بصور مطوله.

(1) انظر د/عبد الحكيم أجهر، أبو البركات البغدادي بناء العالم على مسائل الدين ودرس في الهوية.

(2) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، (1/3).

وحين شرح الإشكال بيّن أنه كان يشتغل بالاجتهاد والفحص والتمحيص فيما كتب فيتحصل أحيانًا على موافقات ومخالفات للقدماء، وهو في سبيل ذلك يرجح بالدليل والبرهان ويرفض ما عداه كائنًا ما كان وممن كان، فالبحث عن الحقيقة مع التصريح بعدم تعظيم مذهب قديم ولا مؤلف كبير تُعجب شيخ الإسلام ويتبين منها سبب إفراده بالثناءات المتقدمة فمن عرف ابن تيمية في اهتمامه بتخليص النفوس والبحوث من التقليد والتعظيم المطلقين الذين يوردان موراد الغلط، يعلم أن اهتمامه بأبي البركات كانت لأسباب معقوله في سياقاتها، يقول أبو البركات (وسميته بالكتاب المعتبر؛ لأنني ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه وتممته لا ما نقلته من غير فهم، أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار، ولم أوافق على ما اعتمدت فيه من الآراء والمذاهب كبيرا لكبره ولا خالفت صغيرا لصغره، بل كان الحق من ذلك هو الغرض، والموافقة والمخالفة فيه بالعرض) ، ثم يقول (وذكرت في كل مسألة آراء المعتبرين من الحكماء وألحقت ما أعوز ذكره من أقسام الرأي، وأوردت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذُكر منها وما لم يُذكر، ثم تعقبتها بالاعتبار واعتمدت من جملتها على ما رجحت به في العقول كفة الميزان، وانتصر وثبت بالدليل والبرهان، ورفضت ما عداه كائنًا ما كان وممن كان، كما يظهر لمتأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة ويرى عذري في البيان وحجتي في الحجة وبرهاني في البرهان)[1].

وخلاصة القول في التقديم التيمي اهتمامه بإثبات أقوال القدماء على وجهها، مع بعده عن التعصب والتعظيم وعدم التردد في النقد والمخالفة، في مثل المسائل الكبار المتعلقة بقدم العالم وعلم الله بالجزئيات وغيرها، مع بيانه حجم الخلط عند الفلاسفة الإسلاميين المتقدمين وتطويلهم بكلامياتهم في التقريرات الفلسفية بغير الطرق البرهانية، مع اهتمامه بالاعتبار كطريقة في دراسة الفلسفية تعتمد على التحقيق والفحص ومن المعلوم قلة الاعتماد عليها في المدرسة الفلسفية الإسلامية الأولى، فجاءت نسقًا يستحق الاهتمام، كما أن لابن تيمية مقاصد أهم ترتكز على

(1) أبو البركات البغدادي، المعتبر، (1/4).

الاستناد الفلسفي على مدارس مضطربة ومتناقضة وعلوم مبدلة ومحرفة، والتأثير الفلسفي المضطرب الطويل على المدارس الكلامية، فإن الجملة الأولى من الاعتماد الكلامي على الفلسفة كان في عصر الفارابي وابن سينا وبعدهم وقبل ابن رشد وأبي البركات، مما يدل على أن التأثير الفلسفي على المتكلمين كان بالنسخة المنتقدة من متأخري الفلاسفة وأكثرهم تحقيقًا فإذا ظهرت إشكاليات الأصول تنوعت الأغاليط في الفروع، مما يطرح السؤال الأكثر حساسية في مخرجات النقد التيمي هل كان التأثير الفلسفي كان بمادة محكمة وفلسفية أصيلة، أو أنه خليط مركب ومضطرب، وهو تأثير ليس بالمخرجات الفلسفية النهائية بل هو فيما سلمه لهم المتكلمين في بنية الأدلة الكلامية ومقدماتها الفلسفية، وتأثير في نوع الأسئلة والإشكالات والمعارف المطروحة فلسفيًا.

فابن تيمية حين يصور الإشكالية في المعركة التاريخية الكلامية، يجعل أحد أبرز موارد التأثير على المتكلمين هم الفلاسفة وأنهم تلقفوها في صور مسلّمات وصاغوا منها صيغ أدلة، فوقعوا في مضائق كبرى أدت إلى مخرجات نهائية مضطربة كقولهم في دليل الأعراض وحلول الحوادث وهو أحد أبرز الأدلة الكلامية في سجال الصفات الطويل يراه ابن تيمية فلسفيًا في أصله ويقر قبله أبو الحسن الأشعري بهذا[1]، وقد أثر دليل الأعراض في فروع طويلة في أقوال الفرق المنتسبة للإسلام في نفي الأسماء والصفات، وفي إنكار الصفات الفعلية، والقول بالجواهر الفردة، والعرض لا يبقى زمانين، وإنكار الحكمة والإرادة في صفات الله وأفعاله، وإنكار العلو، والقول بخلق القرآن، وقولهم لا داخل العالم ولا خارجه، والقول أن وجود الله وجودًا مطلقًا، والقول بأن للمعدوم حقيقة ووجود، وقولهم إن للماهية حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وقولهم بتماثل الأجسام، وانطلاقهم من نظرية أرسطو في الحركة والمحرك الذي لا يتحرك الذي لخصه في مقالة (اللام) (وهي أخر العلم الإلهي ومنتهى فلسفته)[2] له، وما أفرزته النظريات

(1) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى اهل الثغر ص114،

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص268.

الفلسفية في كونه سبحانه لا يدرك بالحواس فأفرزت تقريرات أدت إلى إشكاليات كبرى كمسألتي (الكلام) و(الرؤية) وإمكانية إدراكهما بالحواس ومسائل الصفات بشكل عام، فهو يعيد هؤلاء إلى الفلسفة ثم يأتي على الفلاسفة في الأصول فيبين حالة الاضطراب والخلل، مما يجعل اعتماد المتكلمين على الفلاسفة وتأثرهم بهم ساقط بإسقاط أصله.

فوصف الفلسفة بالاضطراب وخلل الأصول وتوصيف مصادر الفلسفة ومواردهم العلمية وما فيها من التلفيق والتركيب، ليصل به إلى نتائج نهائية أن الانحراف الكبير الحاصل بشكل تاريخي في المدارس الإسلامية الكلامية، كان شديد التأثر بمنهج دخيل أجنبي لا ينطلق من أصول النبوات وهو في أصله منقول أساسا بصورة مضطربة، وهم في أصولهم وفروعهم متناقضون حتى في النسبة عن فيلسوف واحد كأرسطو، مما يعيدنا إلى معالجة هذا الجذر التاريخي الذي لازم الفرق الكلامية وأخذوا بعض قواعده على أصل التسليم، مع كون أكثرهم يجعلون أنفسهم خصومًا للفلسفة والفلاسفة، فالنظر إلى مشروع ابن تيمية بشكله الشمولي يتبين معه وجود أوليات ومقاصد نهائية في المداولة والسجال المطول مع الفرق المخالفة.

فينطلق ابن تيمية بتكثيف أثر الفلسفة في الكلام، وهي محل تقرير طويل في فصول طويلة من النقاشات الكلامية في الوجود والماهية وفي أدلة وجود الله وما يتفرع عنها كدليل التناهي والجواهر والأعراض والعلة الفاعلة العالم والتأثيرات المتعلقة بمسائل الصفات كالمحرك الذي لا يتحرك وإدراك الله بالحواس وغيرها مما تقدم، وبذلك ظهرت دعاوى عريضة لدى المستشرقين حول التأثر الكامل والنسبي بين علم الكلام والفلسفة[1]، وفي المقابل قرر بعض الباحثين أصالة علم

(1) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، ص27، دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ص105.

الكلام إلى القرن الخامس الهجري[1]، والذي لا يمكن إنكاره وجود تأثيرات فلسفية متقدمة في علم الكلام بصورة مؤثرة على المخرجات النهائية، لكن الخلافيات في حجم هذا التأثير وسلامة كل مؤثر على حده، لكن التأثير حاصل بلا شك عند المقارنة بين المدرستين، وقد أورثته الجهمية والمعتزلة للأشاعرة، وكتب الصوفية أخذت خطًا آخر في التأثر الفلسفي عند ابن عربي وغيره، مع ما أفرزته مطالعة شيوخ المعتزلة لكتب الفلسفة التي تُرجمت أيام المأمون وخلطوا كلامهم بها كما سجلها مؤرخي المقالات كالبغدادي والشهرستاني[2]، ينضاف إلى ذلك أن من طبيعة المدرسة الكلامية الجدلية الخوض في قواعد الخصوم والمناقشة فيها ومنها فدخلت موضوعات الفلسفة في مدونات الكلام بالشكل الذي يصعب معه تحديد ماهية الكتاب على حد التعبير الخلدوني.

بل نجد نوع من التعييب والانتقاد داخل كل مدرسة لبعض رموزها، أنه لحقه نوع تأثر من مطالعة لكتب الحكماء، كما في نقد المازري في المدرسة الأشعرية لأبي المعالي الجويني في مسألة الاسترسال وعلم الله بالجزئيات يقول الرازي (إنما سهل عليه ركوب هذا المذهب إدمانه النظر في مذهب أولئك)[3]، وكما في نقد الحاكم الجشمي في المدرسة الإعتزالية لأبي الحسين البصري (كان لأصحابنا عنه نفرة لشيئين، أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل...)[4]، وهي تهمة سيّارة تحمل دلالات مؤثرة ولا تنطلق من العدم، والمسألة ليست

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص33.

(2) الفرق بين الفرق ص113، الملل والنحل (1/55) يقول الشهرستاني (طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين تشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام) (1/30).

(3) السبكي، الطبقات، (5/201)، وقد دافع السبكي عن الجويني في إثبات هذا القول الفلسفي له، ونقل من كتبه ما يدحض ذلك، وحيث كانت عبارته موهمه فيها والمتحقق منه هو إثباته لعلم الله بالجزئيات في باقي كتبه، فالإنصاف يحتّم أنه لا يجوز نسبة هذا القول له، لكن المثال جاء لأجل طبيعة نقد المازري الذي له دلالات مهمة.

(4) شرح العيون، ص387.

مجـرد دعـاوى مرسـلة لكـن البحـث في تفاصيـل المسـائل الكلاميـة يُلاحـظ معـه حجـم التأثـير الفلسـفي في علـم الـكلام، ووجـود هـذا التقـارب بـين الـكلام والفلسـفة مرصـود لـدى المـدارس الكلاميـة نفسـها فالجاحـظ ينبـه عـلى ضرورة المعرفـة الفلسـفية للمتكلـم يقـول (وليـس يكـون المتكلـم جامعًـا لأقطـار الـكلام متمكنًـا في الصناعـة، يصلـح للرياسـة، حتـى يكـون الـذي يحسـن مـن كلام الديـن في وزن الـذي يحسـن مـن كلام الفلسـفة. والعـالم عندنـا هـو الـذي يجمعهـما، والمصيـب هـو الـذي يجمـع بـين تحقيـق التوحيـد وإعطـاء الطبائـع حقائقهـا مـن الأعـمال)[1]، وبشـكل عـام فـإن التأثـير الفلسـفي في علـم الـكلام متحقـق بشـكل لا يمكـن إنـكاره وهـو مـا انطلـق منـه ابـن تيميـة في نقـده لمـدارس المتكلمـين هـو فحـص الاسـتنادات والأدلـة وأثـر الـكلام في اللـه والـشرع مـن منطلقـات أجنبيـة وثنيـة أو ملحـدة، وأن هـذا لـه نتائـج خطـيرة وتحـولات محوريـة في تاريـخ الحـركات العلميـة الإسـلامية[2].

وابـن تيميـة حـين يبـين خارطـة التأثـر والتأثـير الفلسـفي في المدونـات الكلاميـة ينطلـق مـن تأثـر الجهميـة الأوائـل ثـم المعتزلـة ثـم الأشـاعرة، ويتضـح ذلـك بجـلاء في نقـاش الأدلـة ومخرجـات الطوائـف في إثبـات وجـود اللـه ونفـي الصفـات والاسـتناد عـلى صيـغ أدلـة لا تخلـو مـن الأثـر الفلسـفي، ثـم يبـين أن المـادة الفلسـفية التـي تداولوهـا هـي فلسـفة قـاصرة ومخلوطـة، فقـد اعتمـد متأخروهـم عـلى ابـن سـينا بشـكل ظاهـر فهـو يكـثر مـن بيـان أن مـادة ابـن سـينا الفلسـفية مركبـة هـي عمـدة أكـثر هـؤلاء، فهـو يقـرر أن المـادة الفلسـفية التـي في أكـثر كتـب الـكلام كـما عنـد الغـزالي والشهرسـتاني والـرازي والآمـدي وغيرهـم هـي مـادة ابـن سـينا المركبـة، (ولكـن كثـير مـن هـؤلاء المتأخريـن لا يعرفـون مـن مذاهـب الفلاسـفة إلا مـا ذكـره ابـن سـينا حججه)[3]،(والـذي يحكيـه الغـزالي والشهرسـتاني والـرازي وغيرهـم مـن مقـالات

(1) الجاحظ، الحيوان، (1/134).

(2) انظـر في دراسـة هـذا الأثـر كتـاب أثـر الفلسـفة اليونانيـة في علـم الـكلام الإسـلامي محمـود محمد نفيسـة، وكتـاب نظريـة ابـن تيميـة في المعرفـة والوجود يوسـف سـمرين.

(3) ابن تيمية، الدرء، (3/66).

الفلاسفة هو من كلام ابن سينا)[1]،(ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل؛ إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب ابن سينا)[2]، وذكر هذا المورد المعرفي المؤثر عند الرازي فينتقده أنه يحكي إجماع الفلاسفة وليس عنده عنهم إلا ما نقله ابن سينا (وكثيرا ما يقول اتفق الفلاسفة ولا يكون عنده إلا ما ذكر ابن سينا)[3]وكذلك الآمدي[4] في نقده ونظرته الفلسفية أنها تعتمد على ما كتبه وحكاه ابن سينا عن الفلاسفة، وحين يقارن ابن تيمية بين كتب النقولات يضيف مزيد عناية للكتب التي لا تنقل الفلسفة بواسطة ابن سينا وذويه ومن اتبعه كأكابر المتكلمين، فيبين أن هناك كتب نقلت للفلاسفة (أقوالا كثيرة للفلاسفة لا يذكرها هؤلاء الذين يأخذون عن ابن سينا)[5]، في نقد ظاهر لنقل الفلسفة الوارد في المدونات الكلامية.

فحين ظهر لابن تيمية أن الحركات العلمية والمدونات الشائعة في عصره قد تأثرت بالفلسفة، وأن أكثر اعتمادهم في الفلسفة المنقولة عن ابن سينا وكتبه كالإشارات والتبيهات الذي يسميه «مصحف الفلاسفة» والشفاء والحكمة المشرقية وغيرها، فقد تكلم كثيراً وبشكل موسع عن ابن سينا، فجعل نقده الأبرز أن فلسفة ابن سينا ليست فلسفة خالصة؛ بل مركبة من عدة موارد، (و ابن سينا أحدث فلسفة ركبها من كلام سلفه اليونان ومما أخذه من أهل الكلام المبتدعين الجهمية ونحوهم. وسلك طريق الملاحدة الإسماعيلية في كثير من أمورهم العلمية والعملية ومزجه بشيء من كلام الصوفية وحقيقته تعود إلى كلام إخوانه الإسماعيلية القرامطة

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، (5/282).

(2) ابن تيمية، الدرء، (3/130).

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجمهية، (4/384).

(4) على أنه يذكر للآمدي (مع أن الآمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبحرًا في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاما وأمثلهم اعتقادا) (الانتصار لأهل الأثر، ص267).

(5) ابن تيمية، المنهاج، (5/283).

الباطنية؛ فإن أهل بيته كانوا من الإسماعيلية)[1]، فابن تيمية يقرر أن كلام أرسطو وأمثاله في الإلهيات قليل وجل كلامهم في الطبيعيات والرياضيات، لكن ابن سينا وذويه وسعوا كلامهم في الإلهيات بهذه الموارد الكلامية والصوفية (وهذا الرجل وأتباعه إنما عامة كلامهم في الطبيعيات فهي علم القوم الذي شغلوا به زمانهم وأما الإلهيات فكلام الرجل فيها وأتباعه قليل جدا إلى غاية ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا كلامهم في الإلهيات بكلام كثير من متكلمي أهل الملل فصار للقوم كلام في الإلهيات بكلام كثير من متكلمي أهل الملل فصار للقوم كلام في الإلهيات)[2].

فابن تيمية حين يبين التأثر والتأثير الفلسفي الكلامي، والتأثير السينوي في النقل عن الفلاسفة على مدونات الكلام والفلسفة، فهو يوجه نقدًا في أصول التداول والتعاطي مع الفلسفة أو مع المتكلمين النقلة عن الفلاسفة في الأدلة وفي تفاصيل النقولات، وحين كانت الفلسفة عنده أحد جذور الانحراف الكلامي في الكلام في المسائل الكبرى في الشريعة فهو يبين الاضطراب الكبير في أصل هذا المورد بين الفلاسفة أنفسهم، وضعف هذه المعرفة المنقولة عن الفلاسفة ضعف في النقل والتعريب وضعف في الفهم، وإشكالات كبرى في التركيب والخلط والتلفيق بين موارد علمية متعارضة في الأصول والمقاصد، وإذا سرت هذه الإشكاليات في الأصول فقد بانت وظهرت تفاصيلها على الفروع في أبوب عدة من مسائل العقيدة والتوحيد.

فنتيجته النهائية هو تحليل لإجابة سؤال عن أي فلسفة نتحدث؟ فناقش وساجل في مشروع طويل تفاصيل المسائل الكلامية الفلسفية، لكن عناية هذه الورقة أن ابن تيمية وجه نقده الأولي إلى هذه المعرفة الفلسفية المنقولة والمعظمة عند الفلاسفة والمؤثرة على المتكلمين، في أنها مادة معرفية غير موثوق بها في الإلهيات لكونها منطلقة من بيئة وثنية أجنبية عن علوم الأنبياء ومع ذلك لحقها

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (11/571).

(2) ابن تيمية، الصفدية، (1/237).

الإشـكال مـن حيـث النقـل والتعريـب والفهـم وليسـت سـليمة مـن الخلـط والتلفيـق، وهـو نقـد في الأصـول للـمادة الفلسـفية الإسـلامية المتداولـة والمؤثـرة في الحـركات العلميـة الإسـلامية ومـا أنتجتـه مـن الكلاميـات الطويلـة.