African Journal of Advanced Studies in Humanities and Social Sciences (AJASHSS)
المجلة الإفريقية للدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية
Online-ISSN: 2957-5907
Volume 4, Issue 2, April-June2025
Page No: 317-331
Website: https://aaasjournals.com/index.php/ajashss/index
Arab Impact factor 2024: 0.81 **SJIFactor 2024: 6.856** **ISI 2024: 0.846**

ومن الحُلم ما عقل ! أو كيف كان حُلم المأمون بأرسطو ترحالاً فلسفيّا إلى أرض العرب ؟

د. مفتاح حلاب *
قسم الفلسفة، المعهد العالي للعلوم الإنسانية بجندوبة، جندوبة، تونس

Some Dreams Are Rational! Or: How Was Al-Ma'mun's Dream of Aristotle a Philosophical Journey to the Land of the Arabs?

Dr. Meftah Halleb *
Department of Philosophy, Higher Institute of Humanities in Jendouba, Jendouba, Tunisia

*Corresponding author meftahhalleb@gmail.com *المؤلف المراسل
تاريخ النشر: 2025-04-23 **تاريخ القبول:** 2025-04-19 **تاريخ الاستلام:** 2025-03-09

الملخص
إذا كانت الفلسفة " أم العلوم"، كما قال أرسطو بحقّ ، فإنّه لا شيء خارجها. وهذا ما يُفسّر، ربّما، امتدادها على مناطق تفكير شاسعة. وفي هذا السياق سنرى، محاولة من أجل العودة إلى تلك اللّحظة الفعليّة لولادة الفلسفة في أرض العرب، والوقوف عند ذلك الحدث الكبير ،أعني تلقّي الفلسفة اليونانيّة بصفة عامّة و فلسفة أرسطو بصفة خاصة، على اعتباره "من الفلاسفة العظام " على حدّ تعبير براترند راسل (*B.Russell*)،وإن صحّ التعبير، سور اليونان العظيم ومن عجائب الإنسانيّة قديما وحديثا . وسنرى أنّ حُلم الخليفة العبّاسي المأمون بأرسطو(*Aristote*) لم يكن مجرّد أضغاث أحلام، بل كان المنعطف الفكري الحقيقي والشرارة القويّة التّي غيّرت وجه ثقافتنا وحضارتنا التّي بلغت ازدهارا منقطع النّظير على جميع الأصعدة وقتئذ . لقد كان حُلما استثنائيّا لحاكم قد لا يتكرّر أبدا، لقد تفطّن المأمون أنّنا" نحتاج إلى الجنون"(بعبارة فوكو عندما يتحدّث عن نيتشه) من أجل النّظر إلى الضفّة الأخرى من الإنسانيّة. لقد أدرك بأنّ المعلّم الأوّل (أرسطو) " مقياس لكلّ شيء "، أعني مقياس الحقيقة الأوّل والأخير.

الكلمات المفتاحية: فلسفة، أرسطو، المأمون، الإنسانية، الحضارة.

Abstract
this scholarly paper seeks to revisit the significant event of the Abbasi Caliph el Ma ‘mun’s dream of the philosopher Aristotle, which represented a key moment in emphasizing it into the Islamic culture. It marks the philosophical revival (second birth) in the Arab world. This dream was not merely a vision or a quest but also served as the driving impetus and the intellectual journey for the Islamic civilization.
The crucial question that urgently arises is: How should we interpret -(understand) this philosophical dream as an intellectual journey from philosophy to translation?

Keywords: philosophy, Aristotle, al-Mamun, humanism, civilisation.

المقدمة

إذا كانت الفلسفة "أمّ العلوم" كما قال أرسطو بحقّ، فإنّه لا شيء خارجها. وهذا ما يفسّر، ربّما، امتدادها على مناطق تفكير شاسعة. وفي هذا السّياق رأينا اليوم، أنّ هذا المُلتقى يُمثّل فرصة العمر من أجل العودة إلى تلك اللّحظة الحقيقيّة الاستثنائيّة لتركيز العقل في الثّقافة الإسلاميّة، إنّها الولادة الثّانية للفلسفة في أرض العرب. وربّما تكون هذه الفرصة مواتية كذلك، للوقوف عند ذلك الحدث الكبير، أعني تلقّي الفلسفة اليونانيّة بصفة عامّة وفلسفة أرسطو على وجه التّحديد، على اعتباره من "الفلاسفة العظام" على حدّ تعبير براتراند راسلB. Russell)) . ورأينا فيما رأينا أنّ حلم الخليفة العباسي المأمون (170هـ 786م – 218هـ - 833م بأرسطو (Aristote) لم يكن مجرّد أضغاث أحلام، بل كان المنعطف الفكري الحقيقي والشرارة القويّة لانطلاق حركة الترجمة، التّي غيّرت وجه ثقافتنا وحضارتنا على جميع الأصعدة وقتئذ. لقد كان حلما استثنائيّا سياسيّا لحاكم قد لا يتكرّر أبدًا، ويبدو أنّ الخليفة العباسي قد تمثّل ذلك القول الأفلاطوني بأن "يحكم الفلاسفة ويتفلسف الحكّام"[1].

لقد تفطّن المأمون إلى سرّ الرقيّ الحضاري وأدرك ضرورة مدّ الجسور الثقافيّة، لذلك عمل على التّخطيط للانفتاح على الضفّة الأخرى من الإنسانيّة، واستوعب بواسطة ثقافته الفلسفيّة الرّفيعة أنّ المعلّم الأوّل (أرسطو) "مقياس لكلّ شيء"، أعني مقياس الحقيقة والمعرفة الأوّل والأخير.

لقد كان حلم المأمون هندسة للأرواح، فهو من قبيل الأحلام السياسيّة، ولم يكن مجرّد منامة عابرة، إنّه فلسفة واضحة ترتقي إلى فكرة التّأسيس والبحث عن قاعدة توحيد المنطلقات المعرفيّة وامتصاص الصّراعات الإيديولوجية التّي تعصف بالواقع الثقافي العبّاسي، والتّي أدّت إلى "صراع الكلّ ضدّ الكلّ" بين الفرق الإسلاميّة، أعني داخل البيت الثّقافي الواحد.

إنّ المرجع المؤسّس في نظر المأمون كان بلا شكّ، العقل الكلّي الذّي قطع حبله السرّي بكلّ أشكال العقول المحليّة (العقل الفقهي، العقل الكلامي...) التّي أصابها نوع من الإعياء الميتافيزيقي.

ولعلّ التّكرار والنّفي الذّي جاء في آخر سطور نصّ الحلم "ثم ماذا ... ثمّ لا ثمّ"، علامة من علامات نسقيّة الحقيقة وتوحيد أصولها.

والحقّ، لا يهمّ إن كان هذا الحُلم حقيقة أم من نسج خيال المأمون أو من تدبير ابن النديم الراوي، سيّما أنّ أفلاطون أجاز الكذب السياسي، وسمّاه "الكذب النّبيل"، وما هو مهمّ أن تتحوّل السّياسة في عهد العبّاسيين إلى فنّ تدبير قضايا الشأن العام، وكأنّ الفلسفة نزلت إلى الحقول العمليّة وتخلّت عن العوالم المتعالية.

إنّ الدّلالة الفلسفيّة للحلم تكشف عن الوجه الآخر لهذه المنامة، حيث أخفى المأمون طموحاته واستراتيجيّاته وبرامجه، لأنّ هذا الحلم لم يكن يغرّد خارج سرب التاريخ[2].

ولم تكن التّرجمة مرحّبا بها في الأوساط الدينيّة المغلقة، لقد كان الانفتاح على الآخر الذّي لا يشبهنا بمثابة الأحلام المستحيلة في عصر المأمون، نظرا لهيمنة ثقافة السّكون ورفض كلّ أشكال الترحّل والمغايرة والتّثاقف.

إن صدق زعمنا بهذه التأويلات للحلم، فإنّه من قبيل أحلام اليقظة[3]، التّي عكست إرادة الحاكم الذّي اختار الانخراط في السّياق الإنساني ضمن عالم من التّلاقح الثّقافي المتبادل وجسّد "عولمة قبل عصرها" بعبارة تشيس روبنسون (Claire Robinson) ، لقد كان هذا الحلم ترحّلا معرفيّا إلى أرض العرب، واختار المأمون التّرجمة وسيلة لتجديد مشروع الدّولة بالاستعانة بالفلسفة ومعلّمها الأوّل أرسطو.

وتهدف هذه الورقة العلميّة إلى إطلاق صيحة فزع من أجل استئناف الفلسفة والتّفكير في أوطاننا اللافلسفيّة التّي هيمن عليها ما يسمّيه آلان دونو (A. Denault) "نظام التفاهة"، أعني إنّنا نعيش في عصر يشهد انكفاء العرب وحكّامهم على أنفسهم ورفضهم لفكرة الترحّل المعرفي و"الهجرة إلى الإنسانيّة". ولعلّ هذا الوعي هو ما يقف على عتبة هذا البحث من أجل إحياء هذا الحلم الكبير. ولذلك نتساءل : كيف يمكن أن

---

[1]- أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، نقلها إلى العربيّة شوقي داود تمراز، الأهليّة للنشر والتوزيع ، ط1، بيروت، 1994، محاورة الجمهورية.

2- نشير ها هنا إلى أنّ أحلامنا يخترقها التاريخ، فلا وجود لحلم من لا شيء، وفي هذا الصدد يرى فرويد (S. Freud) بأنّ الحلم "تحقيق الرغبة". راجع، فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة عبد المنعم الحنفي. مكتبة مدبولي، ط1، بيروت،1996، ص .189.

3- أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصريّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط6، 1964، ج1، ص268.

نؤوّل حلم المأمون الفلسفي بأرسطو ؟ وعلى أيّ نحو كان الترحال المعرفي من الفلسفة إلى التّرجمة ؟ وما هي تجلّيات الأرسطيّة في مباحث الفلسفة الإسلاميّة ؟
أخيرا هل تكفي العودة إلى هذا الحلم حتّى نعود إلى أنفسنا ؟

1. في تعبير حلم المأمون بأرسطو:

ربّما علينا الاعتراف في البداية بأنّ مسألة الحلم لا يمكن استثناؤها أو عزلها عن المباحث الفلسفيّة الصّارمة، حيث كان الحلم أحد أهمّ موضوعاتها قديما وربّما إلى اليوم. وإذا كانت الأحلام في السّياقات الفلسفيّة الحديثة والمعاصرة (فرويد Freud وديكارتDescontes) قد قتلت بحثا وتحليلا، فإنّ الحلم في السّياقات الفلسفيّة العربيّة الإسلاميّة مازال من الموضوعات غير المحسومة[4].
وإذا كان- ذلك - كذلك، من المهمّ الإشارة إلى أنّ القارئ المتحمّس للتّراث الفلسفي الإسلامي يستوقفه نصّ شهيرً لابن النديم (ت 384 هـ - 994 م) في كتابه "الفهرست"[5] الذّي كتبه حوالي (938)، ويستوقفنا في هذه الوثيقة التاريخيّة حدث مهمّ يمكن أن نسمّيه ميلاد الفلسفة الإسلاميّة، وقد جاء هذا الحدث الجَلَل تحت عنوان "ذكر السبب الذّي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة"[6] والحقّ، أنّ هذه الجملة التي تعدّ بمثابة التوطئة لحلم المأمون بأرسطو يمكن اعتبارها من الجمل المهمّة والملهمة في هذا الكتاب الاستثنائي (الفهرست).
وإذا كان من عادة الخطاب الفلسفي عدم البقاء في الأماكن المخصّصة للمؤرّخين، فإنّه يسعى إلى بناء وجهة نظر نقديّة والكشف عن السرّ المُضمر (implicite) في خطاب ابن النديم، من أجل تمحيص كلّ ما يحيط بسياق هذا الحلم الكبير وفهمه.
إذ نرى أنّه، لابدّ أوّلا وقبل كلّ شيء، من فهم معنى "السّبب"، الذي يُفيد في اللّغة : "كلّ شيء يتوصّل به إلى غيره.. "[7].
وبالتّالي، فإنّ المدار الحقيقي من "السّبب" في الفهرست هو تحديد العلاقة بين الحدث أو السّبب هو "الحلم" وحدث آخر يسمّى الأثر أو نتيجة الحدث الأوّل، ونستطيع أن نحاكي، ها هنا، نظريّة "السببيّة" أو ما يسمّى في الفلسفة المعاصرة عند الانجليزي دافيد هيوم (D. Hume) "العليّة".
بقي علينا أن ننزّل هذه الصياغة الفلسفيّة للحلم ضمن سياقها التاريخي الحقيقي، حيث بإمكاننا التّلميح إلى أنّ هذه الإشارات التّي وردت في توطئة الحلم، إنّما يستقيها ابن النديم من أعمال أرسطو على اعتباره الموضوع الأساسي للحلم. فأرسطو له الفضل في بذر فكرة "السّبب" في السّياقات الفلسفيّة، فالحديث عن الأسباب عامّة هو حديث نظريّ عن العلل، وهذا ما يقودنا، عنوة، إلى الحديث عن "العلل الأرسطيّة الأربعة."[8]
ومن، ها هنا، فإنّ هذا الحلم الفلسفي يأخذ من مقدّمته طابع الجدّ، وعليه يخضع لقواعد العقلانيّة الصارمة. فالسؤال عن السبب هو من الأسئلة الفلسفيّة المفتوحة التّي لا تتوّقف عن إثارة الشكوك حول الحقيقة، ذلك أنّ العلاقة بين السبب والمسبّب يقتضي من كلّ فيلسوف أن يربط بين الأشياء ومسبّباتها من أجل معرفة الحقيقة. فيكون العقل بمثابة الحدّ الفاصل بين السبب والمُسبّب، وإذا كان السّبب (الحلم) يلفّه الخوف من كلّ النواحي، فإنّه علينا طرح أصل هذا الحلم من أجل البحث عن مدى مطابقة الرّواية التّي نقلها ابن النديم لأهدافها الأصليّة التّي رسمها المأمون في روايته للحلم.
نعود هنا، إلى تتبّع مصطلح "السبب" في سياقه اللّغوي، حيث ورد هذا اللّفظ في القرآن في تسعة مواضع (البقرة 16– الكهف 58، 84 -غافر 37 - الأنعام 108 - الحج 15).

---

[4]- علي الوردي، **منطق ابن خلدون، في ضوء حضارته وشخصيّته**، دار كوفان، ط2، لندن، 1954، الخاتمة.
[5]- ابن النديم، **الفهرست**، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر،ط 1، تونس،1994، ص339، وبالإمكان العودة إلى النسخة التي حقّقها غوستاف فلوغل، ليبزيغ فوعل، سنة 187، ص 243 ، أوردها الجابري في **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات، الوحدة العربيّة، بيروت، 2011، ص ص220-252.
[6]- **نفسه**، ص 339.
[7]- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر - دار الطليعة، ط9، بيروت - لبنان 2009، حرف السين، السبب، الجزء، رقم7.
[8]- أرسطو، **مفهوم العلّة في فلسفة الطبيعة عند أرسطو**، مجلّة أبحاث، عدد 15، لمزيد التفاصيل، 2023، ص ص 195 – 222.

ونشير إلى أنّ المصطلح في جميع مواضعه ورد بصيغة الاسم، التّي تفيد عند النحويّين الاستمراريّة والثّبات والفعليّة. ومن هنا، فإنّ الرّبط بين العقل واليقين القرآني والحلم تجعلنا ندرك بأنّ هذا الأخير (الحلم) هو من قبيل الرّؤية الصّادقة وليس مجرّد أضغاث أحلام.

ويجب الانتباه إلى أنّ هذا الحلم لم يكن بوجه مّا إلّا طريقة جديدة للتفلسف على الآخر.

وقبل أن نضع النّقاط على الحروف في تأويل هذا الحلم الفلسفي، ينبغي وضع صياغته نُصب أعيننا قبل قراءة محتواه. كتب ابن النديم في "الفهرست" : "أحد الأسباب في ذلك أنّ المأمون رأى في منامه كأنّ رجلًا أبيض اللون مشرباً حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أجلح الرأس أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون : كأنّي بين يديه قد مُلئت به هيبة. فقلت من أنت ؟ قال : أنا أرسطاليس. فسررت به وقلت : أيّها الحكيم أسألك؟ قال سل. قلتُ : ما الحسن ؟ قال : ما حَسُن .. في العقل. قلتُ : ثمّ ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور. قلتُ : ثمّ ماذا ؟ قال : ثمّ لا ثمّ (...). فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب. فإنّ المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما عنده من مختار من العلوم القديمة المخزونة المدّخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع "[9].

ليس الهدف من هذا البحث الفلسفي الخوض في مسألة صحّة هذا الحلم من عدمها، فهذا موضوع قد أخذ حظّه بشكل واف[10]، بل هدفنا التركيز على تأويل منطقيّ لهذا الحلم الذي لم يكن مجرّد منامة، وفي هذا السّياق، ثمّة أكثر من تساؤل يحوم حول هذا الحدث، من ذلك :

لماذا كان أرسطو بطلاً من أبطال هذه الرّؤيا ؟ هل كان مجرّد صدفة أم أنّه لا مجال للصّدف في التّفكير الفلسفي ؟

من هذه الاستفهامات تكون قراءتنا لهذا الحلم انطلاقا من المركزيّة الأرسطيّة لهذا الحدث. فالمعلّم الأوّل كان معلّما بكلّ ما للكلمة من معاني السيطرة والتحكّم بزمام الحوار، ويتجلّى ذلك من خلال طول الأجوبة التّي هيمنت على الخطاب مقابل اكتفاء صاحب الحلم (المأمون) بطرح بعض الأسئلة المختزلة، مثل "ثمّ ماذا" ؟ وتكرارها.

وإذا نبشنا في تاريخ الفلسفة اليونانيّة القديمة، سنجد بأنّ أرسطو كان من أوّل الخائضين في مسألة "التنبّؤ والأحلام" من وجهة نظر فلسفيّة، حيث ذهب إلى أنّ الحلم مجرّد استمراريّة لما يحدث زمن اليقظة، فهو أداة دماغيّة لتنظيم الأفكار على نحو مّا، إذ يربط أرسطو بين الميول والعواطف وبين تشكيل الأحلام، فالإنسان يرى في منامه الأمور التّي كانت تشغله في يقظته، ويردّ المعلّم الأوّل عوامل الحلم لعدّة أسباب لعلّ أهمّها "عامل الاهتمام الخاصّ. [11]

هذه المقارعة بين نصّي ابن النديم وأرسطو تُحيلنا إلى أنّ هذا الحدث كان أكثر من مجرّد حلم أو صدفة أو منامة عابرة، إنّه من الأحلام القصديّة أو الموجّهة، أعني نوعا من مطاردة الأحلام القابلة للتحقّق في الواقع، هذه المطاردة تكتسي أهميّتها من خلال القدرة على التحلّي بالشّجاعة من أجل تقليص المسافة بين اليقظة والحلم. وعلى مايبدو، فلا شيء خارج دائرة أرسطو سيّما أنّ المأمون(170 هـ/ 786م -218هـ /833م) كان منذ صغره "مفتونا" ومولعًا وشغوفا بالفلسفة[12].

ووصل به الشّغف إلى حدّ إرسال العلماء "كالحجاج بن مطر" و"ابن البطريق" إلى بيزنطا (الروم) لنقل الكتب[13]. فقد عمل على النّهوض بالثقافة الإسلاميّة على كلّ الأصعدة.

وعلى ضوء الملاحظات السّابقة، نلاحظ أنّ هذا الحلم كأنّه على المقاس، أعني مستوفيا لكلّ الشّروط الأخلاقيّة والعقليّة التي حدّد معالمها أرسطو، فالشّجاعة العقليّة التّي تحدّثنا عنها آنفا تندرج ضمن الدرس

---

[9]- ابن النديم، **الفهرست**، مصدر سابق، ص 339.

[10]- نذكر، ها هنا، على سبيل الذكر لا الحصر المغربي الجابري في (**تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص220) والتونسي محمد بن ساسي في (**الشكوك على أرسطو طاليس، فصول في تاريخ العلوم العربية**، منشورات نيرفانا، ط1، تونس، 2020، ص ص 265 - 285.

[11] - علي الوردي، **الأحلام والعقيدة**، دار كوفان، ط 2، بيروت، لندن، 1994، ص ص 34 -35.

[12] - أحمد رفاعي، **عصر المأمون**، مطبعة دار الكتب المصريّة، ط2، القاهرة، 1927، ص 210.

[13] ابن النديم، **الفهرست**، مصدر سابق، ص 353.

الأخلاقي الأرسطي، وهي "فضيلة" اعتبرها حدّا أوسطا بين رذيلتين[14]. ومن هنا، نفهم الحضور الأرسطي القويّ في حلم المأمون.

ونعتقد بأنّ قراءة هذا الحلم ومداورته ومغايرته على نحو آخر تقتضي الاستعانة بالمناهج النقديّة المعاصرة، على غرار "نظريّة التلقّي" التي دشّنها الألمانيّان ياوس (H.R. Jauss) وايزر(W.GISER)، اللذين اعتبرا أنّ المتلقّي من العناصر الأساسيّة والفاعلة في العمليّة التواصليّة بين الراوي والمروي له، ومن هنا فإنّنا نعترف بأنّ التعامل مع هذا النصّ المنامي لابن النديم يتطلّب اختراق بنيته الرمزيّة المعقّدة وتفكيكها من الداخل على طريقة الفرنسي دريدا (Derrida) فالصّياغة الفلسفيّة للحلم ملغّمة بالدّلالات والمعاني، ولذلك ينبغي البحث عن "الشفرة" بعبارة دريدا ذاته، للتسلّل إلى أغوار هذا الحلم الفلسفي ،أعني لا ينبغي علينا إهمال المنحى التأويلي لهذه النصوص، فالأمر، ها هنا، لا يرتبط فقط بمحاولة فهم النصّ الرئيسي للمعلّم، وإنّما بإعادة إنتاج شروط وجودنا الفلسفي التّاريخي، ويبدو أنّ "التأويل" خارج حدود اليونان، عندئذ، (زمن حلم المأمون) هو بمثابة "بضاعة تهريب"، وكان المأمون من المهرّبين الكبار، أعني أنّه يريد أن يهرّب إرثا ثقافيّا كاملا.

ولذلك ينبغي اقتفاء آثار أرسطو داخل الرّواية ومعرفة الأسباب التّي جعلت المأمون يستدعي هذا الفيلسوف والحقّ، ينبّهنا دريدا إلى ضرورة اتّخاذ استراتيجيا حذرة في التّعامل مع النصوص، ودعا إلى تفكيك "فكرة الأصل (Origine) ، والتّأسيس لفكرة الاختلاف داخل اللّغة من أجل استعادة دور الكتابة وإمكان تمثّل الوجود المكتوب على نحو مّا[15]. هذا التّنبيه يقودنا عنوة إلى ضرورة تدوير منطلقات هذا الحلم من أجل تحويله إلى مشكلة منطقيّة، لأنّ الفلسفة هي التّفكير في الأشياء على أساس مبادئ العقل، وفي هذا السياق يقرّ راسل (B.Rassel) بأنّ أيّ مشكلة فلسفيّة إمّا أن تكون مشكلة منطقيّة وإمّا أن لا تكون أبدًا[16]. وعليه لابدّ من توضيح للمصطلحات الواردة في حلم المأمون- الوارد في رواية ابن النديم- نظرا لأهميّة الدلالة اللفظيّة اللغويّة في استشكال الدّلالة المعنويّة. فحلم المأمون يتحقّق بالنصّ وفي النصّ وليس خارجه، غير أنّه من المهمّ الحذر من كثافة المعانم (Les sèmes) التّي هي عبارة عن وحدات دلاليّة صغيرة منتشرة على مساحات شاسعة من المساحة الروائيّة، وهذا ربّما، ما يخلق نوعا من الفوضى المعنويّة والاكتظاظ التأويلي ضمن حراك النصّ، لذلك لابدّ من البحث عن مستوى دلالي أرفع شأنا من هذه المعانم، حتّى ينظّم حركيّتها ويعيد رسم خريطة توزّعها المعنوي، ونعتقد أنّ أفضل المستويات الدلاليّة هو "السياق الداخلي" لهذه الرّواية، حيث يتحوّل النصّ إلى مستودع من السّياقات وليس الدّلالات، ولهذا فإنّ هذا النوع هو من النّصوص الكامنة التّي تنتمي إلى سلسلة تتطلّب التعيين المستمرّ حتّى نكتب على ضوئها نصوصنا الخاصّة بنا، وهذا ما أكدّه أومبيرتو إيكو(Umberto Eco) [17].

وعلى ضوء ما سبق، نشير إلى أنّ الصياغة الفلسفيّة للحلم لم ترد فيها عبارة "الحلم" أبدا، بل عمد صاحبها إلى استعمال مصطلح "الرؤيا"، المشتقّ من فعل "أرى"، وتفيد الدّراسات اللغويّة بأنّ كلمة "رؤية" (بالتاء المربوطة) لم ترد في النصّ القرآني أبدا، أمّا "الرؤيا" جاءت في سبع مرّات في النصّ القرآني في موضع الرّؤيا الصّادقة، ولم تُستعمل بصيغة المفرد، وقد جاءت في أغلب المرّات مقترنة بالأنبياء، وفي ذلك أمارة على صدق الإلهام. أمّا عن عبارة الحلم الذّي يفيد المنامة، فإنّ القرآن استعمل لفظ الأحلام أربع مرّات، منها ثلاثة مواضع في صيغة الجمع، هذا الاستعمال يفيد معاني "الأضغاث"، دلالة على الخلط والتّشويش، وهذا ما نبّه إليه محمد بن ساسي[18].

---

[14] - أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة إسحاق بن حنين، حقّقه عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت، د.ت، ص 89 .

[15]- Derrida, **L'écriture et la différence**, éd. Seuil, Paris, 1964 p.83.

[16]- حول هذه المعاني والسياق الذي جاءت فيه، عُد على سبيل المثال إلى يمنى طريق الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن، ط1، الكويت، 2000، ص ص 251-256، (بتصرّف).

[17]- أومبيرتو إيكو، **التأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة**، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، الرباط المغرب 2016، ص 118.

[18] - محمد بن ساسي، **الشكوك على أرسطو طاليس**، مرجع سابق ، ص 268.
حيث يصرّح : "... تجدر بنا الإشارة إلى أنّهما - الصياغتان - لا تستعملان مصطلح "الحلم" بل مصطلح "الرؤيا" باعتبار أنّ الحلم في ذلك الزمان يؤخذ غالبا على أنّه من وساوس الشيطان، فالرؤيا من الله والحلم من الشيطان ...".

وفي الحقيقة، فإنّ كلّ هذه المعطيات المتوفّرة لدينا تفيد بأنّ حلم المأمون بأرسطو، كان رؤيا فلسفيّة، تحمل نواة أوّل المشاريع الثقافيّة في الحضارة الإسلاميّة.
أمّا عن الأسباب المتخفيّة وراء اختيار، فربّما تعود إلى شساعة دائرة المعارف الأرسطيّة، فقد وجد الفلاسفة لدى المعلّم الأوّل كلّ الحلول للمشكلات التي اعترضتهم في مناقشاتهم العلميّة والفلسفيّة.
أمّا عن التّفاصيل الأخرى للحلم، فإنّ مصطلح "الحسن" الذّي كان الموضوع الأساسي للحلم، فإنّه من الموضوعات الأرسطيّة، إذ يفيد، في نظره، "الفضيلة"، فالمقولة الثّالثة لأرسطو (مقولة الكيف)[19]، موضوعها الحسن.
وإذا نزّلنا موضوع النّقاش في الحلم بين المأمون وأرسطو في سياقه التّاريخي، نقول بأنّ تلقّي الحاكم بأمره لأجوبة أرسطو كان في إطار البحث عن حلول عاجلة للمآزق الإيديولوجيّة التّي كانت تنخر المجتمع العبّاسي وتهدّد كيانه في الدّاخل(تنامي المدّ المانوي) والخارج (خطر الروم والبيزنطيّين) كذلك.
لذلك لجأ المأمون إلى الاستعانة بالفلسفة ضدّ خصومه، وأدرك الحاكم أنّه ما من سبيل آخر لتوحيد المنطلقات المعرفيّة لكلّ هذه الفرق المتصارعة والمتناحرة داخل البيت الإسلامي المعرفي الواحد إلاّ بالفلسفة القادرة على امتصاص كلّ الاختلافات والجمع بين الأضداد.
ولعلّ الغاية القصوى من هذا الحلم هي تحرير العقل الإسلامي وتركيز كونيّته وتخليصه من كلّ القيود الإيديولوجيّة التّي عصفت به ومزّقته إربا إربًا (عقل سنّي، معتزلي، عقل مانوي ... إلى آخر ذلك).
وهذا ربّما، ما يجعلنا نجازف ونقرّ بأنّ هذا الحلم لم يكن حلما طبيعيّا (منامة) إنّما كان حلما صناعيّا مبتكرا، أعني من هندسة خيال المأمون لغاية في نفسه.
وما يجعل فرضيّتنا منطقيّة وأقرب إلى الصواب منه إلى غيره، أوّلا بُعد المسافة الزمنيّة بين الرائي (المأمون) والراوي (ابن النديم)، إذ تمتدّ لأكثر من قرن من الزّمن، وهذا ربّما ما يجعل التّدقيق في تفصيل الحلم أمرًا غير ممكن من النّاحية العلميّة. وثانيا لقد أثبت التاريخ أنّ العلاقة بين السياسة والحقيقة تشكّل في الغالب نوعا من العلاقات المشبوهة، وما يدعم صحّة هذه التّخمينات، المحاصرة بكثرة الأسئلة والتهرّب الواضح من الإجابة هي علامات واضحة على "الكذب". فهل بعد كلّ هذا مازلنا نناقش مسألة صحّة حلم المأمون من عدمها ؟ أوليس الأجدر بنا أن نتساءل عمّا خفي في الحلم؟.
وأليست التّرجمة هي الحقيقة الخلفيّة لهذا الحلم الأقرب إلى اليقظة ؟

2. من الحلم الفلسفي إلى حلم الترجمة:

يبدو أنّ إقحام أرسطو في هذه الحادثة الاستثنائيّة في تاريخ الثّقافة الإسلاميّة، لم يكن إلّا إعلانا غير مباشر على خوصصة الخطاب الثّقافي، لأنّ الجوّ الفكري، وقتئذ لم يكن على أحسن ما يرام، فالفتنة على أشدّها والخلاف يخيّم بين الفرق والناس والمذاهب، فضلا عن الغياب الكلّي لكلّ مظاهر العقل والتّفكير والإبداع وهيمنة الخطاب الديني المقدّس على كلّ دواليب الثقافة، وهذا ما خلق جوّا فكريّا مشحونا ومكتفيا بنفسه ولا يقبل الاختلاف والتنوّع، فالحقيقة تُدار بواسطة القوانين الشرعيّة الفقهيّة، أعني بواسطة العلوم المحمودة، أمّا الفلسفة فكانت أيّام المأمون من "العلوم المذمومة"، وفق عبارة ابن رشد، ولذلك فإنّ مسألة التّرجمة كانت من المسائل غير المرحّب بها في المجتمع العباسي، الذّي تتحكّم بزمامه الأوساط الدينيّة الرسميّة.
ويبدو أنّ التّرجمة كانت بمثابة الحلم السياسي للحاكم (المأمون) الذّي اشتهر بالعبّ من الفكر المعتزلي ورفع شعاره الكبير "لا إمام سوى العقل ".
ولذلك كان حلمه من قبيل "المضنون به على غير أهله"، أي من الأحلام الممتلئة بـ"الإشارات والتّنبيهات"، لقد كان مسوّدة خياليّة لمشروع سياسي ضخم في أرض المسلمين، إنّه مشروع التّرجمة الرسميّة، كمشروع دولة أراد صاحبها أن يجعلها مركزا عالميّا للثقافة. وتفطّن إلى أنّ ذلك الترحّل المعرفي لن يتحقّق إلّا من بوّابة أرسطو العظيم.

[19] - ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، حقّقه محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدّم له وعلّق عليه، تشارلس بترورث وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط1، القاهرة، 1980.

والحقّ، أنّ هذه الفرضيّة قد اشتغل عليها محمد عابد الجابري ضمن مشروعه الكبير "تكوين العقل العربي"[20]، حيث أشار إلى أنّ أرسطو قبل هذا الحلم كان حضوره محتشما، أعني نستطيع القول بأنّ هناك ما يمكن أن نسمّيه شذريّة أرسطيّة، فلم يكن (أرسطو) حاضرا بقوّة في دائرة المعارف الإسلاميّة قبل عهد المأمون. لقد اقتصر حضوره على بعض "الشروحات" و"الملخّصات"، فهو كما يقول الجابري، "باهتا"، أعني بلا جدوى وكأنّه عابر سبيل فلسفي. وهذا ما يجعلنا نعترف بأنّ المشائيّة الرسميّة كانت انطلاقا من مشروع الترجمة الذّي دشّنه المأمون، والذّي كان تجسيدا لذلك الحلم على أرض الواقع. لقد مثّل هذا المشروع (الترجمة) "استراتيجيا" ثقافيّة كاملة، كما يقول الجابري، حيث تكفّلت الدولة بهذا المشروع من كلّ النّواحي الماديّة واللوجستيّة. ولذلك فإنّ الجانب التّطبيقي لهذا المشروع الثّقافي الكبير، عُرف فيما بعد، بـ"حركة الترجمة عند العرب".فابن النديم يقرّ صراحة بأنّ المأمون قد نجح في دفع حركة الترجمة والنّقل ممّا ساهم في انتشار الترجمة وازدهارها وقيامها على أسس متينة وقويّة[21].

فقد بلغت جهود المأمون ذروتها في التّشجيع على الترجمة وجلب المراجع والكتب الفلسفيّة والعلميّة من مكتبات البيزنطيّين والقسطنطينيّة وصولاً إلى قبرص، فقام بإرسال البعثات العلميّة إلى كلّ أصقاع العالم. ولذلك كان الانكباب على الترجمة على أشدّه في عهد المأمون، والجدير بالملاحظة أنّ الحاكم لم يكتف بترجمة الكتب الجديدة ونقلها بل كلّف المترجمين بضرورة مراجعة الترجمات القديمة وتدارك ما تسرّب إليها من أخطاء[22].

ولكن ينبغي الكشف عن السرّ وراء تنشيط حركة الترجمة في عهد المأمون، الذّي هو "بيت الحكمة" أو "خزانة الحكمة" وهو الخزانة العامّة للكتب التّي تشرف على النّقل المعرفي.

وقد أكّد بعض المؤرّخين أنّ بعض الكتب التي كانت في حوزة المأمون و"بيت الحكمة"، هي من الكتب الغنائم(الأنفال)، أعني الكتب التّي غنمها المأمون ضمن تسويات عسكريّة أو معاهدات سلام أبرمها مع حاكم قبرص في الغزوات الإسلاميّة لبلاد بيزنطا، وهذا ما أكّداه ابن نباتة ودمتري غوتاس حديثا[23].

من كلّ هذا، نستطيع التأكيد أنّ المأمون مثّل "اليد الطّولَى" في حركة الترجمة في الثقافة الإسلاميّة، فله الفضل الأكبر في دعم بيت الحكمة وتنظيم أنشطتها وتوسيعها، فقد جمع العلماء على اختلاف توجّهاتهم ووحّد أهدافهم ضمن مجلسه العلمي "بيت الحكمة " من أجل مشروع الأمّة، وهذا ما يفسّر رواج بعض التّسميات على غرار "الترجمة المأمونيّة".

إذن ، فقد عكس حلم المأمون هواجس ثقافيّة كانت تراود الحاكم، فقد حلم بالترجمة ولذلك سعى إلى الحصول على الكتب الفلسفيّة اليونانيّة وخاصّة مؤلفات أرسطو[24].

ومن هذا المنطلق، لننظر إذن إلى الجوانب المسكوت عنها في النصّ المذكور (نصّ الحلم) وعلاقتها بحركة الترجمة التّي بلغت ذروتها في عهد صاحب هذا الحلم الجميل (المأمون). ولكي نوضّح هذه الملاحظة نشير إلى الدور الحاسم الذّي لعبته الترجمة، حيث مثّلت نقطة البداية لوضع "النواميس" الفلسفيّة من خلال نقل المصطلاحات وتهيئة البنية اللغويّة والأرضيّة النقديّة في الثقافة الإسلاميّة، من أجل إقامة الاستثمارات الأرسطيّة ضمن حركة الترجمة التي عملت على نقل الفكر اليوناني بكلّ تفاصيله المعقّدة إلى اللغة العربيّة.

وإذا أردنا أن نبدأ الحديث عن حركة الترجمة، نقول إنّ المعطيّات السابقة تجعلنا نُقرّ بأنّ المأمون خوصص

---

[20] - محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص ص 220 - 252 .

[21] - ابن النديم، **الفهرست**، مصدر سابق، من 353 .

[22] - السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، وزارة الأوقاف الدينية، ط 2، قطر، 2013، ص121.

[23]- جمال الدين بن نباتة المصري، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط1، 1964، ص 213. وعُد كذلك، على سبيل المثال، إلى دمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربيّة، حركة الترجمة اليونانيّة العربيّة في بغداد والمجتمع العباسي المبكّر، ترجمة وتقديم نقولا زيادة، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2003، ص ص 168 – 181.

[24] -Gutas, D. , **Greek Thought, Arabic culture: the Graeco -Anabic Translation Movement in Baghdad and Early Society**, (20nd-4th/8th-10th Centuries) (London : 1998.

هذه الحركة وجعلها حكرا على رجالات الدولة من أمثال الكندي (المعاصر للمأمون) الذي كان "صاحب أوّل مشروع لتعليم الفلسفة عند العرب..."[25].
حيث عمد "فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها"[26]، إلى "نحت ألفاظ الفلسفة"، بعبارة بن ساسي،و كان فيلسوفنا على رأس قائمة المترجمين العباسيّين ، فهو حذّاقها [27]، فهو من الأوائل الذين اهتُّموا بالمصطلح الفلسفي. وسعى إلى توطينه وتبيئته في الثقافة المحليّة من أجل التأسيس للانطلاقة والولادة الفلسفيّة الثانية التي ستتحقّق على أرض الواقع مع الفارابي.
هذه الشّهادة تقودنا عنوة إلى مواصلة ذكر الأسماء الفلسفيّة الكبرى التّي عوّل عليها المأمون لقيادة حركة الترجمة الكبرى، فنذكر حنين بن اسحاق (809م - 877م) الذي واصل مشواره الترجمي في كنف المأمون، وتميّز بالفصاحة المنقطعة النظير التي أفحم بها نظّاره وخصومه، وتولّى الأمانة العامّة للترجمة في بيت الحكمة، وحضي بالمعاملة الخاصّة من قبل المأمون، ويُعدّ من أهمّ المترجمين لأعمال "مدرسة جند ينسابور" (أسّسها ملك الفرس كسرى أنوشروان 531م - 579 م، وهو الذي سمح للفلاسفة اليونان بالتحوّل إليها عندما أقفلت مدرسة أثينا أبوابها، كما أنّ هذه المدرسة لا تُنسب إليها أعمال اليونان فقط، بل وكذلك، المؤلّفات الفلسفيّة الهنديّة).
ولهذا وعُرف بطريقة الترجمة المعنويّة، أعني الترجمة اللاحرفيّة، ويُشيد محمد أركون بهذا النوع من الترجمة، معتبرا أنّ "الإخلاص الحرفي"[28] يمثّل نوعا من الخيانة الدلاليّة للنصّ الأصلي، واعتبر طه عبد الرحمان أنّ الترجمة الحرفيّة تساهم في تشكّل "قلق العبارة وغموض الأغراض"[29].
ولعلّه من حسن حظّنا، أنّنا نجد في مؤلّف حنين بن إسحاق "نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلّمين القدماء وتسبقة رسالة في كتب جالينوس" ما يبرهن على صحة فرضيّاتنا، وأنّ الترحّل الفلسفي إلى أرض العرب كان في أوّله بواسطة حركة الترجمة التي شهدت أوج ازدهارها في عهد الخليفة المأمون، ولعلّ هذا نفسه ما أبزره ابن إسحاق في هذا المؤلّف، حيث نجده يُعنون أحد فصوله بـ" اجتماع الفلاسفة في بيوت الحكمة في الأعياد وتفاوض الحكمة بينهم"[30].
وهكذا ندرك أهميّة الحديث عن جسر الترجمة الذي ساهم في الترحّل المعرفي وبدء التحوّلات الثقافيّة في أرض العرب.
ولعل السؤال الذي لا يتحمّل التأجيل، ها هنا، ما هي مظاهر الترحّل المعرفي الفلسفي الذي تحقّق من خلال حركة الترجمة ؟
وبمعنى آخر: فيم تتمثّل النسخ الأرسطيّة العربيّة ؟

3. من أرسطو اليوناني إلى أرسطو العربي:

لعلّ من الأشياء المهمّة التّي بحث فيها عبد الرحمان بدوي، القريب منّا، مسألة "أرسطو عند العرب"[31].
فقد تناول الصور الأرسطيّة التّي أصبح عليها المعلّم الأوّل في الترجمات العربيّة، بمعنى كيف تمّ تحوير أرسطو؟
كما تطرّق كذلك إلى "المشائيّة الإسلاميّة"، وبرهن على أنّ أرسطو كان الوجهة الفلسفيّة الإسلاميّة الأولى في حركة الترجمة.

---

[25] - محمد بن ساسي، **شكوك ومناظرات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، منشورات نيرفانا، ط1، تونس، 2024، ص ص 19 - 36.
[26] - هي من الألقاب التي قدّم بها صاعد الأندلسي الكندي، ولمزيد التفاصيل عُد إلى كتابه:
التعريف بطبقات الأمم، تصحيح وتحقيق غلام رضا جمشيد ثراوال منشورات، انتشارات هجرت، 1376 هجري (1997)، ص ص 218 – 219.
[27] - محمد بن ساسي، **نفس المرجع السابق**، ص 35 (هامش 53). ونشير إلى المصدر الذي لجأ إليه الباحث : ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، دار الثقافة، ط1، بيروت، د.ت، ص 179.
[28] - محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة هاشم صالح، دار اللساني، ط3، بيروت، 2006 ، ص 5.
[29] - طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان والتكوثر العقلي**، المركز الثقافي للنشر، ط1، الرباط، 1998، ص328.
[30] - حنين بن إسحاق، **نوادر الفلاسفة**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار بيبليون، ط1، بيروت، 2009.
[31] - عبد الرحمان بدوي، **أرسطو عند العرب**، مكتبة النهضة المصريّة، ط1، 1947، (المقدّمة).

وكنّا، فيما مضى، وضّحنا أهميّة مساهمة الكندي في وضع حجر الأساس الفلسفي ورسم خطاطة الانتقال الفلسفي إلى الشرق الكبير، ولذلك عدّ صاحب أوّل مشروع فلسفي عربي، وعاصر النّزاع الدّيني الذّي كان يمزّق الثقافة المحليّة في ظلّ أجواء مذهبيّة مشحونة عصفت بها رياح الاعتزال وهيمنة غلاته على الخطاب الرسمي وأسرارها، وكيف لا يكون كذلك، وهو الذّي احتكّ بالناقل والمنقول من خلال مواكبة الثقافة السريانيّة التّي عرفت من اليونان مباشرة، وهذا ما جعله حذّاقا.

فقد استطاع هندسة أوّل معجم فلسفي إسلامي وهو عبارة عن رسالة للاصطلاح الفلسفي، وضع لها عنوان "رسالة حدود الأشياء ورسومها"[32]. وتضمّ هذه الرسالة أكثر من مائة تعريف من شتّى العلوم (المنطقيّة، الرياضيّة، الطبيعيّة، ما بعد الطبيعيّة، النفس، الأخلاق إلى آخر ذلك).

وبطبيعة الحال، فقد استحوذت المصطلحات الفلسفيّة على القسم الأكبر من هذه الرسالة المعجميّة.

ونذكر على سبيل الذكر لا الحصر، مفاهيم "الجوهر" و"الصورة" و"المقولات"إلى غير ذلك.

والواضح أن هذه الرسالة تؤكّد بأنّ الكندي كان أرسطيّا إلى النخاع، حيث نهل "مادّته" من معين فلسفة المعلّم الأوّل، وهذا ما أكّده الطيّب التيزيني، في مشروعه النقدي[33].

وهكذا نلاحظ أنّ الكندي سعى إلى "تنصيب" العقل الكلّي في الثقافة الإسلاميّة، بواسطة تغذية العقل المحلّي (الفقهي، الكلامي...) بدعائم من الفكر الإنساني بواسطة الترجمة التي حذقها على أحسن وجه وصار فيها من المبرّزين، وقد أكّد ابن أبي أصيبعة على أهميّة الدور الذّي لعبه الكندى في حركة الترجمة[34]. وباختصار، لقد تمكّن فيلسوف العرب من التبحّر في الفلسفة وحذا حذو أرسطو، ونقل حكمته ومقولاته وبسّطها واختصرها وراجع بعض التّرجمات السريانيّة المشائيّة وعرضها بالعربيّة وصحّحها، وتجلّى ذلك خصوصا في شرح بعض الغوامض ونقل المشكلات الفلسفيّة إلى الثقافة المحليّة في "رسالة في كميّة كتب أرسطو"[35].

وهكذا نستطيع القول، بأنّ الكندي مثّل المنعطف الفلسفي الإسلامي الأوّل، حيث ساهم في وضع القواعد الأساسيّة لتعليم الفلسفة، التي كانت من المحظورات في الثقافة الإسلاميّة.

وساهم بواسطة الترجمة في خلق مناخ من الحريّة سيساعد لاحقا، على تحريك سواكن العقل الإسلامي النمطي واستفزازه من أجل تفعيل مشكلة الاختلاف، ووضع حدّ لكلّ أشكال الخلاف الثقافي. لذلك كان من أولئك الذين لا يؤمنون بالحدود، أعني من الذين يؤسّسون "للتثاقف"، وفق عبارة الفرنسي إدغار موران[36]، لتصبح الترجمة مجالا للتلاقي والحوار بين اللغات والمعارف، سيّما أنّ نصوص أرسطو تُعدّ من النصوص المتشبّعة بالقيم الكونيّة (الوجود، الجوهر، الكون، الله). لقد ساهم في تدشين ما يسمّيه الفيلسوف التونسي الواعد محمد محجوب: "مسالك الابتداء"[37].

ولا ريب عندي، في أنّ الكندي الذي ترجم وناقش أرسطو، وحذا حذوه، ليس سوى فيلسوف يحمل لواء العقل الكوني. يتجلّى ذلك من خلال، تحويل اللغة إلى تجربة لغوسيّة Logos (عقليّة)، هذه التجربة تمنح الفيلسوف فسحة أمّل المعاني المختلفة.

وما يهمّنا من كلّ هذا، نجاح الكندي في إقامة الجسر الثقافي اليوناني. فقد كان حريصا كلّ الحرص، على المحافظة على هويّة النصّ الأصلي وعلى تجذيره ، في نفس الوقت، في بيئته العربيّة الجديدة.

فعلى سبيل المثال، يؤدّي مفهوما " الأيس" و"الليس" عند الكندي بنا إلى مصدر الطرح "أوسيا" الذي هو(الجوهر)عند أرسطو.

وكلّ هذا كفيل بتكذيب ادّعاءات بعض المستشرقين، من أمثال هنري كوربان (Henry Corbin)، الذّي يرى أنّ الكندي كان مجرّد وسيط ومساعد في عمليّة الترجمة [38].

---

[32] - الكندي، **رسائل الكندي الفلسفيّة**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ط 1، 1953.

[33]- تيزيني طيّب، **مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الوسيط**، دار دمشق،ط1، سوريا، 1971، ص264.

[34]- في هذا السياق، عُد على سبيل المثال إلى **فيلسوف العرب والمعلّم الثاني**، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، القاهرة، 1940، ص22.

[35]- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفيّة**، مصدر سابق، رسالة في كميّة كتب أرسطو، ص370.

[36] - Morin (E), **Une politique de civilisation**, ed. Erléov, Paris, 1997, pp. 18-19.

[37] - محمد محجوب، **مسالك الابتداء : دراسات هيدغريّة**، دار كلمة، ط1، تونس، 2021، المقدّمة.

[38] - هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ترجمة نصير مروّة وحسن قيسي، مكتبة عويدات للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1966، ص 236. وفي هذا السياق يؤكّد الابستمولوجي التونسي محمد بن ساسي على المساهمة الكبيرة للكندي في مشروع الترجمة

وعليه، فإنّ كلّ المؤيّدات النصيّة تفيد بأن لا أحد بإمكانه أن يجحد فضل الكندي في المساهمة في الترحّل الثقافي من اليونان إلى أرض العرب، أو ما يمكن أن نسمّيه و"الولادة الفلسفيّة الثانية". ويؤكّد المستشرق فرانزروزنتال (F. Rosenthal) في مؤلّفه "علم التاريخ عند المسلمين"[39] بأنّ مسألة "الصناعة الكبرى" التي تدارسها الكندي في "رسائله" توازي أصولها اليونانيّة عند أرسطو "المقالات"، وقد نقلها الكندي تحت مسمّى "التلاخيص"، وتبرز هذه الطريقة الأصالة الفلسفيّة عند فيلسوف العرب الأوّل، وهي من الأشياء التّي ستبقى سارية المفعول مع ابن رشد، الذي وضع "التلاخيص" و"الجوامع" والشروحات".

وهذا ما قد يكون أكسب الفلسفة اليونانيّة نوعا من الديمومة على نحو آخر، وفي بيئة أخرى وزمان آخر، هذه الاستمراريّة سمّاها الفيلسوف التونسي الكفؤ محمد محجوب بـ"الفلسفة الثانية"[40].

لقد جعل الكندي الترجمة قضيّة من قضايا الفلسفة، حيث تعكس هذه الحركة سعي الفكر لإعادة قراءة تراث إنساني من أجل مغايرته واستئنافه على نحو آخر.

والحقّ، أنّ هذا العمل التحضيري الكبير الذي قام به الكندي سيستمرّ مع المعلّم الثاني (الفارابي)، فقد بلغت الترجمة في عهده مرحلة النضج والوضوح، خاصّة منها الترجمة الفلسفيّة حيث استفاد من التمهيدات والقواعد والمصطلحات التي انشغل بها الكندي قبله.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الفارابي تناول مسألة الترجمة الفلسفيّة في كتابه "الحروف"، الذي ركّز فيه على المسائل اللغويّة الدقيقة بالأساس، وكيفيّة تحديد القواسم المعنويّة المشتركة بين اللغتين اليونانيّة والعربيّة، وأحيانا يضطرّ الفارابي إلى إقحام لغة ثالثة في بعض النقاشات الفلسفيّة العميقة، وقد صرّح بأهميّة هذه العمليّة اللغويّة الشائكة، فقال: "فإذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمّتهم الألفاظ التي كانوا يعبّرون بها عن تلك المعاني بالعاميّة بأعيانها فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة"[41].

لقد أدرك الفارابي عُسر النقل والترجمة من الأصل اليوناني، سيّما أنّ لغة أرسطو (اليونانيّة) لم تكن من اللغات السامية، أعني أنّه ليس هناك تشابها وتقاربا بينها وبين لغة الضادّ . ولذلك عمل الفارابي على الانشغال والاشتغال بهذه العوائق "الاتمولوجيّة" (علم التأثيل Etymology) ، وتتبّع تحوّلات المصطلحات عبر سياقاتها الزمنيّة، وآثر ذلك على تشكّل الأفهام، وربّما هذا ما سيكون له صدى في الفلسفة المعاصرة، حيث سيتحوّل المفهوم مع جيل دولوز (G. Douleuze) إلى شبيه "الكائن الحي"[42]، وهذا نفس ما أقرّه صاحب كتاب "الحروف "، حيث يقول:

"... فلمّا كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان وأمثلة هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك صارت الأشياء التي قصد أرسطو طاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بيّنة ولا مفهومة عند أهل زماننا حتّى ظنّ أناس كثر من أهل هذا الزمان كتبه في المنطق أنّها لا جدوى منها"[43].

ومن هنا، نكتشف بأنّ الفارابي هو واضع "أرغانون" الترجمة، فهو أول من خاض في تجربة الترجمة التطبيقيّة عند العرب، معنى ذلك أنّه قام بتركيز "العقل التطبيقي" في الثقافة الإسلاميّة، وهذا العقل، في واقع الأمر، هو "براديغم" (نموذج) إشكالي أدخله المعلّم الثاني (الفارابي) في السياق العامّ لحركة الترجمة، فقد عمد إلى تجميع العلوم المحليّة (الفقهيّة، الكلاميّة) والعلوم الأجنبيّة (الفلسفة، الفلك، الطب...) وإحصائها[44] بواسطة العقل الكلّي الذي وسِع كلّ شيء تحت مظلّة "العقلانيّة التجريبيّة"، بالمعنى الحديث الذي دشّن مباحثها المعلّم الأوّل. ونذكر أنّ الفارابي وضعها تحت مسمّى "العلوم المدنيّة".

وإحقاقا للحقّ، لقد أثمرت مجهودات الفارابي، الكبيرة، الانتقال من مرحلة التصنيف والإحصاء إلى مرحلة التوظيف، وتجلّى ذلك من خلال استعمال القياس المنطقي في حلّ المشكلات الأساسيّة في القطيعة

وخاصّة في تبيئة مصطلحاتها الفلسفيّة والعلميّة، (لمزيد من التفاصيل، انظر : محمد بن ساسي، **شكوك ومناظرات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص151.)

[39] - روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة العلي أحمد صالح والسيد رضوان، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، 2017 .

[40] - محمد محجوب،**في استشكال اليوم الفلسفي تأمّلات في الفلسفة الثانية** ، دار كلمة ، ط1،تونس،2021.

[41] - الفارابي،**كتاب الحروف**،دار المشرق،ط2،بيروت،1990،ص150.

[42]- جيل دولوز وفيلكس غتّاري، **ما هي الفلسفة ؟**، تعريب الدكتور جورج سعد، دار عويدات الدوليّة، ط1، بيروت، باريس، 1994، ص 13 .

[43] - الفارابي، **كتاب القياس الصغير**، دار المشرق، ط1، بيروت، 1986، ص69.

[44]- الفارابي، **إحصاء العلوم**، صحّحه عثمان محمد أمين، مكتبة السعادة الخانجي، ط1، 1931، المقدّمة.

الإسلاميّة، مثل (الوجود، الجوهر، الماهيّة ... إلى آخر ذلك). لقد كان الفارابي أمارة نضج الترجمة وثمرة من ثمار حكم المأمون الثقافي. وقد اقتنص ابن سينا هذه الانجازات الفارابيّة وعمل على جعمها وتطويرها على نحو آخر، وهذا ما تظهره نصوص "الإشارات والتنبيهات"[45] أو "منطق المشرقيّين"[46] خاصّة في توضيح مراحل "الفيض".

أمّا الغزّالي (أبو حامد 450هـ - 505هـ)، فقد كان من أكبر المستفيدين من هذه التبيئة الفلسفيّة المنطقيّة الفارابيّة التي حصلت على إثر حركة الترجمة الإسلاميّة الذي تنظّمت منذ عهد المأمون وأصبحت قطوفها دانية منذ الفارابي، وربّما ثلاثيّته المنطقيّة تبرهن على صحّة آرائنا[47].

غير أنّ ابن رشد له رأي آخر في علاقته بأرسطو والترجمة، ولم ينهج نهج حجّة الإسلام.

فقد لا نخطئ، إذا قلنا بأنّ المشائيّة الإسلاميّة (الأرسطيّة) بلغت ذروتها مع ابن رشد (الحفيد) (الفيلسوف الأندلسي 1126م – 1198م). فقد تكفّل "الشارح الأكبر"[48] بالانكباب على تصنيف الشروح الكبرى لأعمال أرسطو، فالترجمة لم تكن مجرّد نقل ساذج وحرفي لنصوص أرسطيّة لها تضاريسها اللغويّة التي لا تشبهنا، أعني بيننا وبينها بون بائن على المستوى اللغوي، على الأقلّ، بل كانت الترجمة مرفوقة بالشروح والتفسيرات والتأويلات.

لقد استمات ابن رشد في الدفاع عن فيلسوفه المفضّل (أرسطو) بكلّ الوسائل، وانتصر لمناهجه وطرقه وسار على دربه، وتجشّم خطورة"الاستعمال العمومي" للعقل حتّى في أعتى المسائل الدينيّة وأشدّها خطورة، فلا تضادّ بين العقل و الفلسفة،فـ"الحقّ" في نظره "لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له"[49].

إنّنا نودّ أن نُلفت الانتباه إلى الأثر الحاسم لحركة الترجمة في الحضور المكثّف لأرسطو في المتن الرشدي، حيث نلحظ عنده نوعا من المعاملة الخاصّة للنصوص المشائيّة، فيستهلّ أغلب شروحه بعبارات من قبيل "قال" "أو قال أرسطو" أو "يقول"، ثمّ يلقي بكلماته، التي تختلط بكلام المعلّم الأوّل إلى درجة يصعب على غير المتخصّصين التفريق بينهما. وفي هذا السياق، يذكر رينان (Renan) إعجاب ابن رشد الكبير بأرسطو، حيث يلقّبه بـ"الفيلسوف الإلهي" ويذهب إلى أنّ فلسفته تمثّل زبدة "الحقّ المطلق"[50]. فهو في يعتبره من الفلاسفة الذين يُقطع معهم الشكّ، وبذلك يكون أرسطو، في نظره، ذلك : "المفكّر الأعظم الذي وصل إلى الحقّ الذي يشوبه الباطل"[51].

وعلى العموم ،فقد حرص ابن رشد على إزاحة كلّ العواقب اللغويّة في ترجمة أرسطو و"أسلمته"، ولذلك سعى إلى تبديد "قلق العبارة"، وكان في تصوّره أنّ منطق أرسطو منطق كامل ولا تشوبه شائبة ولا يمسّه الباطل، وقد ذكر مرّة : " ... ونحن أيضا فقد أجهدنا أنفسنا في ذلك زمان انكبابنا على هذه الأشياء، واستقرينا جميع الأقاويل فلم نلق شيئا يخرج عنها ولا يشذّ إلّا ما يتنزّل منزلة اللاحق أو منزلة البسيط المجمل أو كيف قال"[52].

---

[45]- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1948.

[46] - ابن سينا، **منطق المشرقيّين**، تقديم شكري النجّار، دار الحداثة، ط1، بيروت، 1882.

[47] - المقصود، هاهنا، بالثلاثيّة المنطقيّة للغزّالي :

محكّ النظر، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1994.

معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، ط2، بيروت، 2913.

القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)، قرأه وعلّق محمود بيجو، المطبعة العلميّة، ط1، دمشق، 1993.

[48] - أرنست رينان، **ابن رشد والرشديّة**، ترجمة عادل زغتير، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، القاهرة، 1957.

[49] - ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط7، بيروت، ص35.

[50] - رينان، **ابن رشد والرشديّة**، مصدر سابق، ص 70.

[51] - دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمه عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربيّة، ط1، بيروت، 1981، ص ص 385-386.

[52] - ابن رشد، **تلخيص منطق أرسطو**، كتاب الجدل والمغالطة، تحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت المجلّد 7، ص ص 729 - 730.

الخاتمة

تنتهي فصول هذا البحث إلى سؤال حارق مفاده : كيف نترحّل من فلسفة أرسطو إلى فلسفة أنفسنا ؟
يبدو أنّ العودة إلى الذات بعبارة تايلور(Taylor) هي من أهمّ العودات المُشكّلة لمعنى وجودنا الإنساني.
ولأجل هذا، علينا أن نستلهم كلّ معاني هذا الحلم حتّى تُساعدنا على إعادة ترتيب ذواتنا المحطّمة على عتبة الإنسانيّة الحاليّة.
علينا أن نُعيد تمارين اللّقاء الفلسفي مع أرسطو، لأنّ الفلسفة مازالت إلى حدّ اليوم، منشغلة ومهتمّة بهذا الفكر المستمرّ وما ترك وراءه من أصداء وأسئلة متحوّرة وجارية. ونستطيع ها هنا، أن نُحاكي مقالة لنيتشه (F. Nietzsche) مفادها :" الحياة من دون موسيقى غلطة"، لنقول إنّ الحياة الفلسفيّة من دون أرسطو غلطة كبرى.
وعلى العموم، نستطيع القول بأنّ هذه الرؤيا اختزلت ما قام به المترجمون في عصر المأمون من ترجمة لفلسفة وعلوم الأوائل خاصّة المشائيّة (نسبة أرسطو).
ومن خلال حرص المأمون شخصيّا اتّخذت الفلسفة الترجمة وجهة جديدة، وصارت أكثر حرفيّة ودقّة ونجاعة وتنظيما. وهو ما جعل لغة الضاد يتسّع صدرها من أجل استيعاب كلّ المصطلحات والعبارات والكلمات والمفاهيم الفلسفيّة الأجنبيّة، بواسطة الترجمة التي حوّلتها إلى لغة مفتوحة على مصراعيها. فقد بلغت زمن المأمون وبعده مستويات رفيعة. ونجح المترجمون (حنين بن إسحاق الكندي، الفارابي ...) في خلق نوع من التوأمة بين المصطلحات اليونانيّة والعربيّة، وبدأت بعض المصطلحات العربيّة تشقّ طريقها اليوناني دون أن تقطعه، من ذلك مثلا تحوّل "سوفسطيقا" مع الفارابي إلى "المقولات" و"بولطيقا" أصبحت "السياسة".
لقد اكتشف هؤلاء المترجمون خاصّة المشّائيون العرب (الفارابي، ابن سينا) أنّ العربيّة قادرة على استيعاب المعنى وقول الحقيقة على طريقة أرسطو، ولكن دون شدو.
والحقّ بعد كلّ هذا، لابدّ من الاعتراف بأنّه يُمكن اعتبار الأرسطيّة بمثابة "الطفرة" التي حصلت للغة العربيّة بواسطة الترجمة.
ولذلك كانت المشائيّة ولا زالت الوجهة الفلسفيّة المفضّلة، فكلّ الاستثمارات الترجميّة (الفلسفيّة والعلميّة) أيّام المأمون لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بأرسطو.
ولهذا كما يقول الكندي : "ينبغي أن يعظم شكرنا للأتين بيسير الحقّ فضلا عمّن أتى بكثير من الحقّ، إذا شاركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الخفيّة التي تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفيّة، فإنّ ذلك إنّما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر ... وينبغي أن لا نستحي مع استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى"[53].
وبناء على ما تقدّم، يمنحنا هذا الحلم طرقا لبناء التثاقف مع الآخر، أعني كيفيّة الترحّل من الحلم الفلسفي إلى الحلم "الاستيفائي" (فكر الفكر) بالمصطلح الهيدغيري، ولذلك تعلّمنا قراءة الأحلام التعامل معها على أنّها ليست حُلما وإنّما حِلم، حيث يشمل الحلم (الحاء مكسورة) معاني الصبر والأناة والمعرفة، وهذا ما تجلّى في حلم المأمون، حيث إنّ السؤال الرئيسي للنقاش بين المأمون وأرسطو مداره على "الحُسن"، الذّي هو أعلى درجات الأخلاق والفضيلة. وهذا يعني أنّ العقل هو أشرف مقاييس المعرفة.
غير أنّه من المفيد، متابعة هذا الترحّل المعرفي الذّي حصل في أوّل المشوار مع المأمون، فقد وقع التحوّل الكبير من الترجمة إلى التبيئة، وبداية نشأة الفلسفة التي طرحت إشكاليّات عديدة. ولذلك نستطيع القول، إنّ فلسفة أرسطو وجدت مستقبلها في الفلسفة الإسلاميّة، كما ستجد فلسفة ابن رشد مستقبلها في أوروبا الحديثة، وهذا ما يفيد الترحّل المعاكس.
وخلاصة القول، إنّ الترجمة هي الرحيل المعرفي الذي لا يهدأ ولا ينفكّ من أجل امتلاك ثقافة مّا.
وينبغي أن ندرك أن كلّ ترجمة هي نوع من فهم الآخر ،فالتثاقف هو عالم الترجمة المفتوح بواسطة العقل الكلّي، من أجل التصدّي للحركات الباطنيّة والغنوصيّة والنكوصيّة الأصوليّة.

[53] - الكندي، **رسائل الكندي الفلسفيّة**، مصدر سابق، ص ص 102 - 103.

ولذلك كان هذا الحلم السياسي، حلما دبُّر بليل، من أجل التأسيس لمشروع دولة وفق استراتيجيّة صارمة داخل مؤسّسة تسهر على تحقيق ذلك المشروع (وهي مؤسّسة بيت الحكمة ببغداد).
هذه المؤسّسة هي بيت الترجمة أعني مركز بحوث وإنتاج يحظى بالدعم المأموني المادّي والمعنوي. وهي في نفس الوقت مؤسّسة رقابيّة، تراقب عن كثب ترحّل المفاهيم وتحوّلاتها اللغويّة وتكيّفها مع التضاريس اللغويّة للبيئة الحاضنة.
وهذا ما يفسّر حماسة المأمون، فالنقاش الذّي تضمّنته رواية الحلم يبرهن على أنّ الترجمة هي أمّ المعارك اللغويّة (صراع الكلمات والمصطلحات والمعاني والبنى والسياقات والدلالات) داخل اللغة التي تمثّل الرحم (la matrice) الذّي تتخصّب داخله المصطلحات لتشكّل زبدة الحقّ.
إنّ الخشية كلّ الخشية اليوم، أن يضيع العقل العربي المعاصر في متاهة اللاّمعقول الذّي يشهد انتشارا غير مسبوق في أيّامنا هذه، فثمّة انفلات عقلي كبير يعبر ثقافتنا مخلّفا حروقا تأويليّة كبيرة.
ولهذا حقيق بنا أن نحيي هذه الأحلام الجميلة راهنا، لأنّ التّاريخ، على ما يبدو، يُعيد نفسه في شكل مهزلة كبرى، حيث نشهد تراجع العقل الكوني وانسحابه مقابل توغّل العقل الأصولي.
وإذا أردنا أن ننهض بأحوالنا على جميع الأصعدة علينا أن نرفع أصواتنا ونُجاهر بالكوجيتو الجديد:
"أنا أترجم إذن أفكر إذن أنا موجود".
وإنّ من شروط الترحّل المعرفي أن لا تكرّر لغتنا لغة الآخر، بل الأهمّ من كلّ هذا هو أن نفكّر فيها ونغايرها على نحو آخر غير حرفي.
ونعتقد بأنّ العودة إلى حلم المأمون هو رسالة مضمونة الوصول للأجيال القادمة للنّهوض بأحوال التّرجمة جسر عبور بأوطاننا نحو "يوتوبيا" السّعادة والرّخاء. لكنّ ذلك يتطلّب تحريك السّواكن وتنشيط التّرجمة من جديد وإتقانها.
وينبغي التّأكيد على أنّ استرجاع حلم المأمون ليس إلّا محاولة لإيقاظ تلك الخلايا الفكريّة النائمة في أعماق ذاكرتنا الفلسفيّة المكلومة. وعلينا أن نعي أنّ هذا الحلم قد جعله المأمون حقيقة.
وربّما هذا ما يجعلنا نعترف بأنّ وراء كلّ حلم عظيم حضارة عظيمة. وفي ذلك قال الكبير دريدا مرّة :
"حلمت دوما بقلم يكون كالحقنة"، هذا القول يحثّنا على تفعيل أحلامنا وبدئها في كلّ مرّة على أساس أنّ للحلم بقيّة ...

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العربية:

أرسطو (طاليس):

- **علم الطبيعة**، تحقيق وترجمة وتعليق بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربيّة محمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصريّة، ط1، القاهرة، 1935.
- **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة إسحاق بن حنين، حقّقه عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت ، د. ت.

محمد (أركون) :

- **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة هاشم صالح، دار اللساني، ط1، بيروت، 2006.

ابن أبي أصيبعة (أبو العباس) :

- **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، دار الثقافة، ط1، د. ت.

أفلاطون:

- **المحاورات الكاملة**، نقلها إلى العربيّة شوقي داودتمراز، الأهليّة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1994، محاورة الجمهوريّة.

أحمد (أمين) :

- **ضحى الإسلام**، مكتبة النهضة المصريّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط6، 1964، ج 4، ص 268

صاعد (الأندلسي) :
- **التعريف بطبقات الأمم** ، تصحيح وتحقيق غلا مرضا، جمشيد ثراوول، منشورات انتشارات هجرت، ط1، طهران، 1997.

حنين (بن إسحاق) :
- **نوادر الفلاسفة**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار بيبليون، ط1، بيروت، 2009.

أومبرتو (إيكو) :
- **التأويل بين السميائيّات والتفكيكيّة**، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي ط3، الرباط، 2016.

عبد الرحمان (بدوي) :
- **أرسطو عند العرب**، مكتبة النهضة المصريّة، ط1، 1947.

الطيب (تزيني) :
- **مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الوسيط**، دار دمشق، ط1، سوريا، 1971.

محمد (عابد الجابري) :
- **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط11، بيروت، 2011.

جيل (دولوز) :
- **ما هي الفلسفة ؟**، تعريب الدكتور جورج سعد، دار عويدات الدوليّة، ط1، بيروت، باريس، 1954.

ابن رشد (أبو الوليد) :
- **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط1، بيروت ، د.ت.
- **تلخيص منطق أرسطو**، كتاب الجدل والمغالطة، تحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، م 1، د.ت.

روزنتال:
- **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة العلي أحمد صالح والسيد رضوان، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، 2017.

ابن سينا (أبو علي) :
- **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1968.
- **منطق المشرقيّين**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، ط1، بيروت، 1982.

السيوطي:
- **تاريخ الخلفاء**، وزارة الأوقاف الدينيّة، ط2، قطر، 2013.

طه (عبد الرحمان) :
- **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي للنشر، ط1، الرباط، 1988.

الغزّالي (أبو حامد) :
- **محكّ النظر**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994 .
- **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، ط2، بيروت، 2013.
- **القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)** قرأه و علّق عليه محمود بيجو،المطبعة العلميّة،ط1،دمشق،1993.

ديمتري (غوتاس):
- **الفكر اليوناني والثقافة العربيّة، حركة الترجمة اليونانيّة العربيّة في بغداد والمجتمع العباسي المبكّر**، ترجمة وتقديم نقولا زيادة، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2003.

الفارابي (أبو نصر :
- **كتاب الحروف**، دار المشرق، ط2، بيروت، 1990.

- **كتاب القياس الصغير**، دار المشرق، بيروت، 1986.
- **إحصاء العلوم**، صحّحه عثمان محمد أمين، مكتبة السعادة ، الخانجي، ط1، 1931.

سيغموند (فرويد) :
- **تفسير الأحلام**، ترجمه عبد المنعم الحنفي، مكتبة مدبولي، ط1، بيروت، 1996.

الكندي (أبو إسحاق):
- **رسائل الكندي الفلسفيّة**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ط1 1953.

كوربان (هنري) :
- **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ترجمة نصير مروّة وحسن قيسي، مكتبة عويدات للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1966.

ابن منظور:
- **لسان العرب**، دار صادر - دار الطليعة، ط9، بيروت، 2003.

ابن نباتة (المصري) :
- **شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط 1، 1964 .

ابن النديم:
- **الفهرست**، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، ط1، تونس، 1934.

المراجع العربيّة:

يُمنى طريق (الخولي) :
- **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن، ط1، الكويت، 2000.

مصطفى (عبد الرزّاق) :
- **فيلسوف العرب والمعلّم الثاني**، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، القاهرة، 1940.

أحمد (الرفاعي):
- **عصر المأمون**، مطبعة دار الكتب المصريّة، ط2، القاهرة، 1324.

محمد (ساسي):
- **الشكوك على أرسطو طاليس**، فصول في تاريخ العلوم العربيّة، منشورات نيرفانا، ط1، تونس، 2020.
- **شكوك ومناظرات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، منشورات نيرفانا، تونس، 2024.

إسماعيل (فرحات):
- **مفهوم العلّة في فلسفة الطبيعة عند أرسطو**، مجلّة أبحاث، عدد 15، الجزائر، 2013.

محمد (محجوب):
- **مسالك الابتداء : دراسات هيدغريّة**، دار كلمة، ط1، تونس، 2021.
- **في استشكال اليوم الفلسفي : تأمّلات في الفلسفة الثانية** : دار كلمة، ط1، تونس، 2021.

علي (الوردي):
- **منطق ابن خلدون**، في ضوء حضارته وشخصيّته، دار كوفان، ط2، لندن، 1994.
- **الأحلام والعقيدة**، دار كوفان، ط2، لندن، 1994.

المراجع الأجنبيّة:

(Derrida, J.):
- **L'écriture et la différence**, éd. Seuil, Paris, 1967.

(Gutas, D.):
- **Greek Thought, Arabic culture : the Graeco. Arabic Translation Movement in Boghdad and Early Society** (2nd-4th/8th-10th centuries) (London, 1998).
- **(Morin, E.) Une politique de civilisation**, éd. Erléov, Paris, 1997.