



مؤلف العصر



دراسات في الفلسفة الإسلامية

من التجربة إلى التأمل العقلي

جابر بن حيان وتأسيس الفلسفة العربية

د. رسول محمد رسول (*) 

• تقديم :

منذ ستينيات القرن الأول الهجري (القرن السابع الميلادي) أخذ العرب بالانفتاح على معارف الآخر العلمية التجريبية بعد شروق نور الإسلام، وفي غضون القرن الثاني الهجري، أخذت النصوص والمفاهيم والمعارف الفلسفية اليونانية طريقها إلى العلماء العرب والمسلمين على نحو تفاعلي متناقف في محاولة جديدة لإحياء الموروث العقلي الذي تمتد جذوره إلى الحراك الثقافي والمعرفي الذي كان شائعاً في مدينة الحيرة التاريخية، وكذلك إلى الحضارة والثقافة اليونانية والرومانية التي تدهورت إلى مشرق البلاد العربية.

وفي ظل تلك الأجواء المعرفية والثقافية المتنامية، كان (جابر بن حيان الكوفي)، أحد الذين جمعوا بين العلم التجريبي والفلسفة التأملية في مركّب معرفي (Knowledge-based compound) خلال القرن الثاني الهجري؛ جابر الذي اختلف الرواة في سنة ولادته ووفاته؛ (١٠١/١١٧-١٩٣ / ١٩٤هـ)^(١)، لكنه، ورغم ذلك، عاش القرن الثاني الهجري برمته تقريباً، وأدرك نهاية الدولة الأموية وعقوداً وافرة من ظهور الدولة العباسية على عهد خلفائهم المتبارين على كرسي الحكم؛ أبو العباس السفاح، أبو جعفر المنصور، محمّد بن عبد الله المهدي، محمّد بن موسى المهدي، وهارون الرشيد. في عهد هؤلاء الحكّام، كان الاهتمام بنص الآخر المعرفي يمثل «حكمة خالصة يمكن الاستفادة منها في موجّهات الطابع الفكري لأي حضارة»^(٢) في ظل شروق الجدل الكلامي والعقلي في مدينة البصرة على يد واصل بن عطاء (٨١ - ١٣١ هـ).

(*) أكاديمي عراقي

نمو ظاهرة التشكيك بالذات الإلهية، وكذلك الزندقة الإلحادية مطلع القرن الأول الهجري، والحاجة المتنامية لبناء مشهد فكري يدفع الحركة الثقافية الإسلامية إلى التفاعل المنتج عبر الثقافات مع معارف الآخر المختلف بروح جديدة، وتوطيد قيمة العقل في النظر إلى الإنسان والطبيعة والوجود وما وراءهم.

لقد تنبه الفقهاء والفلاسفة والعلماء العرب لهذا التطلُّع، وفكروا في طبيعة أدوارهم المعرفية فيه، وكان لجابر بن حيان دوره البارز في إعادة بناء المعرفة العلمية التجريبية والمعرفة الفلسفية التأملية، من بين معارف أخرى، وفق منظور عربي إسلامي في القرن الثاني الهجري حتى صارت تجربته تلك منطلقاً لعدد كبير من العلماء والفلاسفة الذين جاءوا بعده، وحاولوا بناء تلك المعارف، عربياً وإسلامياً، بالتفاعل معها، خصوصاً اليونانية منها، من خلال توافرهم على متونها العلمية والفلسفية عبر وسائط الترجمات التي كانت متاحة في زمانه لتلك المتون وملخصاتها وشروحها وجوامعها.

يتناول هذا البحث طريقة جابر بن حيان في التعامل مع التراث الفلسفي للآخر المختلف، والكيفية التي عمل بها على التمهيد لبناء المعرفة الفلسفية عامة، والطبيعية والميتافيزيقية منها على نحو خاص في ذلك القرن، وفق رؤية تنطلق من مرجعيات الثقافة العربية والإسلامية (أسلمة المعرفة الفلسفية) حتى أصبح الممهد الحقيقي للمعرفة الفلسفية في القرون الذهبية الإسلامية اللاحقة عليه، كذلك يتوخى هذا البحث

التأكيد على أن النصوص الفلسفية اليونانية في عصر جابر بن حيان وجدت مترجمة إلى اللسان العربي قبل إنشاء (بيت الحكمة) في بغداد سنة ٢١٧هـ، ناهيك عن اعتقادنا في هذه الدراسة بأن جابر بن حيان هو المؤسس الحقيقي لخطاب الفلسفة العربية الإسلامية.

-١-

غالباً ما يُوصف (جابر بن حيان) بالكيميائي، وبالحراني الصوفي، وبالفيلسوف، وبصاحب الحروف والطلاسم، لكن وصفه بـ(العالم الفيلسوف) وبـ(صاحب الصنعة) يغلب أكثر، وهو وصف يعود بنا إلى العراق القديم؛ إلى الثقافة البابلية؛ فقد كان أنموذج المثقف في تلك الفترة يوصف بهذا الوصف، حتى إن ابن النديم (ت ٣٨٥هـ) يخبرنا، في آخر كتابه الموسوعي (الفهرست)، شيئاً عن (هرمس البابلي) الذي كان يجيد صنعة الكيمياء مع اشتغاله بالحكمة، فكان هرمس «حكيماً فيلسوفاً» بحسب توصيف ابن النديم^(٣) الذي دُلَّ على وجهة نظره هذه بالعودة إلى محمد بن زكريا الرازي (٢٥٠ - ٣١١هـ)، لما قال «إنه لا يجوز أن يصحَّ علم الفلسفة، ولا يُسمى الإنسان بالعالم الفيلسوف، إلا أن يصحَّ له علم صناعة الكيمياء»^(٤)، خصوصاً أن جابر عاش سنوات طوال في مدينة (الكوفة)، تلك المدينة التي توارثت الحراك العقلي واللقاء الثقافي والفكري والحضاري بين الفرس والروم والعرب واليونانيين عن مدينة (الحيرة) في ظل تداول اللغة السريانية فيها، والتي، ومن خلالها، أُقبلت



النخب المثقفة على قراءة نصوص من التراث العقلي لتلك الملل المتوارثة، بدوره، عن بلاد فارس وأنطاكية والإسكندرية حتى أصبح، ذلك التراث، مادة مؤثرة في نسيج المعرفة، وكذلك في بناء صورة المثقف الذي يعيش في رحاب مدينة الكوفة.

لهذا، يمكن القول إن جابر بن حيان يعدُّ (هرمس) القرن الثاني الهجري في تاريخ الثقافة العلمية والفلسفية العربية الإسلامية، في وقت كانت فيه علوم الصنعة الكيميائية وغيرها من العلوم التجريبية، الوافدة من ديار أخرى عربية وغير عربية، أخذت طريقها إلى العرب مطلع ستينيات القرن الأول الهجري عندما طلب (خالد بن يزيد أو حكيم آل مروان) (١٣-٩٠هـ)، المهتم بعلم الكيمياء، طلب من (اصطفن القديم)، وهو مترجم، بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء إلى اللسان العربي^(٥) في تلك الفترة الباكرة من تاريخ العرب التي توافر خلالها للعلماء من حوله كتب مترجمة من التراث العلمي التجريبي غير العربي ولا الإسلامي، ما يعني أن أربعين عاماً مضت قبل ولادة جابر بن حيان تشهد على وجود ذلك التراث العلمي الأجنبي باللسان العربي، وتلك ذخيرة ممتازة أحسن بن حيان قراءتها وتمثلها والبحث في مضمارها، فضلاً عن اهتمام الأمراء والخلفاء العباسيين الذين عاصروهم بترجمة مجموعة من نصوص الفكر التجريبي إلى اللسان العربي.

يمكن القول إن جابر بن حيان عاش في مرحلة

فضية شهدت بوادر الإقبال على التفاعل مع الفكر الفلسفي والعلمي للآخر المختلف علمياً، ومن ثم فلسفياً، ولكن ليس بعيداً عن منظومة العلوم التي فرضت وجودها تطورات المشهد الفكري العربي الإسلامي بعد شروق نور الرسالة الإسلامية والمحمّدية وما أتت به من علوم ومعارف ذات صلة جوهرية بالنص القرآني، وكذلك بنص الحديث النبوي الشريف، وبمنظومات المعرفة الأخرى المتوالدة عنهما عبر السلالة المحمّدية الشريفة، ولهذا صنّف جابر بن حيان علوم عصره إلى «علم الدين» و «علم الدنيا» في معرض تصنيفه الباكر لمنظومة العلوم في عصره، وهو ما تبدى في مقدّمة (كتاب الحدود)^(٦).

قارئ نصوص جابر بن حيان يجد بيسر اهتماماته بالكيمياء والطب والفلك والنجوم والرياضيات والطلاسم والحروف، وهي تفي كدليل على حرفته وصنعتة في هذا المجال، إلا أننا نجد، في القراءة ذاتها لنصوصه ورسائله وكتبه، إمعاناً منقطع النظير في القول الفلسفي (Discourse philosophy)، وبذلك يتحقّق المعادل الموضوعي للوصف الذي يُقال عليه بأنه (عالم فيلسوف)؛ وفي ذلك مسوّغات كثيرة دالة على اهتمامه وكتابته في شؤون الفلسفة:

أولاً: في حياته الطويلة، وضع الرجل بحثاً فلسفية جلية التخصّص؛ إذ يورد ابن النديم في موسوعته (الفهرست) جملة أسماء لكتب ألفها بن حيان، بل ويؤكّد أنه رأى بعضها وشاهدها الثقات من المؤرخين والمفهرسين

والعلماء والفلاسفة، وهي كثيرة، وكان نصيبها من الفلسفة مُستحسن العدد، ومنها: (كتاب أسطقس الأس الأول إلى البرامكة)، و(كتاب أسطقس الأس الثاني إلى البرامكة)، و(كتاب الأسطقس)، و(كتاب البرهان)، و(كتاب الجواهر الكبير)، و(كتاب الطبيعة)، و(كتاب ما بعد الطبيعة). وليس هذا فقط، بل يذكر ابن النديم وجود عشر مقالات يسميها كتباً، ومنها: (كتاب مصحّحات فيثاغورس)، و(كتاب مصحّحات سقراط)، و(كتاب مصحّحات أفلاطون)، و(كتاب مصحّحات أرسطاليس)، و(كتاب مصحّحات ارسنجانس)، و(كتاب مصحّحات أركاغانيس)، و(كتاب مصحّحات أمورس)، و(كتاب مصحّحات ديمقراطيس). كذلك وضع بن حيان (كتب المنطق على رأي أرسطاليس)، وغيرها في الحقل الفلسفي بحسب رواية ابن النديم^(٧)، وما وردنا من رسائله، ويتضح هنا، أن كل عناوين هذه الكتب تعكس أموراً عدة؛

(أ) فهي تكشف عن الثقافة الفلسفية الكبيرة التي اضطلع بها جابر بن حيان نتيجة قراءته المعمقة لنصوص الفلسفة اليونانية التي كانت متاحة له في الفترة التي عاشها عالماً فيلسوفاً.

(ب) تكشف عن أنه كان من أوائل الفلاسفة العرب الذين وضعوا أسماء الفلاسفة اليونانيين في عنوانات مؤلفاتهم ورسائلهم، وتلك تجربة تأصيلية ريادية مهمة. علماً أن بن حيان تميز باصطفاء عناوين ذات انزياحات شعرية رائقة لمؤلفاته؛ وكان أول إصدار له في حياته بعنوان

(كتاب الرحمة)، وهو عنوان قد يوحي بدلالة روحية دينية، لكنه في الحقيقة يتناول صناعة الذهب والفضة.

(ج) تكشف عن تناوله مفاهيم فلسفية قائمة برأسها مثل (الأس)، و(الأسطقس = الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة)، و(الطبيعة) = (علم الميزان)، و(ما بعد الطبيعة)، وغيرها من المصطلحات الفلسفية التي جاء إلى استخدام دلالاتها بثقة علمية عالية في كتاباته الفلسفية.

(د) إذا كان عالم المشرقيات الهولندي (دي بور) يعتقد بأن «المفكرين الأولين في الإسلام كانوا مؤمنين بسمو العلم اليوناني»^(٨)، فإن بن حيان كان يقدر سمو ورقي ذلك العلم، لكنه لم يكن التقدير الأعمى، بل تقدير تناسي نقدي تواصل؛ ففي «الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم، وإن اتشحو برداء اليونان، فإن رداء اليونان لم يخف ملامحهم الخاصة»^(٩).

ثانياً: لعل ما يؤكّد توافر بن حيان على قراءة النصوص الفلسفية الأرسطوطاليسية ذاتها في حياته هو ما قاله في إحدى كتاباته الفلسفية عندما راح يتصدّى لتعريف مصطلح أو حدّ (النفس)، فقال: «حدّ النفس إنها كمال للجسم الذي هو آلة لها في الفعل الصادر عنها، وهذا الحد، من جهة التركيب، إنما ذكرناه لأنه لا متجانس لما ذكره أرسطوطاليس فيها إذ يقول: إن النفس كمال لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة. وقد بيّنا ما في هذا الحد من الفساد والقبح والنقصان منزلة المعتقد له في ردنا



عليه في (كتاب النَّفس)، ولكننا نضع الكتب لكل محب لهذه العلوم على طبقاتهم ليأخذ كل فهم بمقدار عقله، ومبلغ فهمه»^(١٠).

وواضح هنا أن (كتاب النَّفس) لأرسطوطاليس كان مُترجماً إلى اللسان العربي في حياة بن حيان منذ القرن الثاني الهجري، وإلا لما توافر - بن حيان - نفسه على نقد دلالة تعريف أو حد أو مصطلح (النَّفْس) فيه، والتأكيد على وجود (كتاب النَّفس) في نصه حتى حاجه وردّه ونقضه، وذلك يمثل قيمة معرفية مُهمة في تلك الفترة كونها توّكّد على أن (كتاب النَّفس) لأرسطوطاليس كان متوفراً لدى القارئ العربي في ذلك القرن وليس بعده، كما يعتقد الكثير من الباحثين في هذا الشأن، لكنني أميل إلى القول إن ترجمته كانت باكراً، وقد تكون توفرت كملخصات مع التأكيد على أن تعريف أرسطوطاليس للنَّفْس، والذي أورده بن حيان في نصه السابق، هو نفسه يظهر في نص (كتاب النَّفس) لأرسطوطاليس مطابقاً^(١١).

ثالثاً: إن ما يعزّز توافر بن حيان على قراءة نصوص فلسفية أرسطوطاليسية مترجمة إلى اللسان العربي هو ذلك الإقبال الكبير على جملة من المفاهيم والحدود والمصطلحات الفلسفية التي اشتغل بها الفلاسفة اليونانيون وعلى رأسهم أرسطوطاليس، وهو ما كرّسه بن حيان في نص (كتاب الحدود) بما يكفي استنتاجاً بأن للرجل ثقافة فلسفية عميقة، وبأن له باعه الطويل في التعرّف على المعرفة الفلسفية اليونانية الوافدة، بل إنه غامر، وعلى نحو جليل،

ليخوض غمار كتابة أول (معجم فلسفي) صغير في تاريخ العلوم الفلسفية والتجريبية العربية الإسلامية لتأتي بعده تجربة يعقوب الكندي (١٨٥ - ٢٥٦ هـ) الفلسفية، فالخوارزمي الكاتب (٢٣٢ - ٣٨٧ هـ) الشاملة، وتالياً تجارب آخرين في هذا المجال.

أما من أين أتت لجابر فكرة وضع (معجم فلسفي) فأحسب أنه اطلع على (كتاب المقولات / قاطيغورياس)، الذي يمكن النظر إليه بوصفه معجماً مصغراً لعدد من المفاهيم المنطقية أو كان قد اطلع على (مقالة الدال) لأرسطوطاليس وكلاهما بمثابة (معجم فلسفي) أول في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي حتى وإن كانت إرادة أرسطوطاليس المعرفية لا تقصد أي وعي معجمي في حينها، لا سيما أن (كتاب المقولات) جاء ضمن منظومة المعرفة المنطقية (قاطيغورياس)، و(مقالة الدال) جاءت ضمن منظومة المعرفة الميتافيزيقية (ما بعد الطبيعة). ولكن، ومهما كانت الاحتمالات

قائمة بهذا الشأن، فإن جابر بن حيان ابتنى على غرارهما تجربته المعجمية الأولى عربياً وإسلامياً، وهي تجربة رائقة رائدة توّكّد حرصه على إشاعة المعرفة الفلسفية في المجتمع مع فارق التجريبتين من حيث تناول التعريفي، ومن حيث بناء دلالات المصطلحات التي رام تعريف حدودها ورسومها، خصوصاً الطابع النقدي الذي تحلّت به تجربته المعجمية تلك، وهي مهمة علمية مضيئة باكراً اضطلع بها جابر بن حيان في تاريخ المعرفة العربية

الإسلامية المتعلقة بدلالات المصطلحات الوافدة إلى العرب والمسلمين في القرن الثاني الهجري، ليس بعيداً عن اشتغالات المترجمين أنفسهم الذين عاصروهم في حياته، خصوصاً أولئك الذين تصدوا لترجمة عيون من الفكر التجريبي إلى اللسان العربي، وكذلك ليس بعيداً، ربما، عن تجربة معاصره الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ - ١٧٥ هـ)، الذي وضع أول معجمين لغويين في تاريخ الثقافة العربية؛ معجم (معاني الحروف)، ومعجم (كتاب العين)، وما كان بين جابر بن حيان والخليل الفراهيدي إنما هي علاقة التجاور المعرفي أو الوعي الفينومينولوجي المتجاور بأهمية المعجزة العربية في ذلك القرن. وكمؤشر على وعي جابر الفينومينولوجي بأهمية تبيئة المصطلح العلمي والفلسفي في الوعي العربي حينها، نراه يؤكد على القيمة الإدراكية والمعرفية في التعامل مع قراءة المصطلح، فيقول: «يا ليت شعري، كيف يتم عمل لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا؛ فإذا قرأته، يا أخي، فلا تجعل قراءتك مثل قراءة سائر الكتب، بل ينبغي أن تكون قراءتك للكتب مرة في الشهر، وأما (الحدود) فينبغي أن يُنظر فيه كل ساعة»^(١٢).

لهذا، وإذا كان بن حيان غير ذي اطلاع على مقالة أرسطوطاليس المعجمية (مقال الدال)، فيكون عندها قد بادر وراة مهمة التأسيس للحقل المعجمي العلمي والفلسفي طريقه العربي الإسلامي الخاص به، وذلك عندما

أحاط بتجربته حراك الفكر العلمي التجريبي والفلسفي معاً في (كتاب الحدود)، وتلك مزية إبداع تُحسب له؛ ففي (مقالة الدال) من كتاب (ما بعد الطبيعة)، عمل أرسطوطاليس على تعريف حوالي اثنين وثلاثين مصطلحاً فلسفياً، وهي تجربة أولى في مجال وضع معجم فلسفي في تاريخ المعرفة البشرية كما قلنا ذلك، بينما تضمّن مشروع بن حيان المعجمي نحو اثنين وتسعين مصطلحاً فلسفياً وغير فلسفي^(١٣). وبينما التزم أرسطوطاليس بوحدة موضوع كتابه (ما بعد الطبيعة) وبوحدة (كتاب المقولات) في وضع معجم فلسفي من دون تسمية متخصصة، نرى بن حيان يلتزم بوحدة خطاب المعرفة العلمية والفلسفية في زمانه؛ فهو لم يأت إلى تأليف مجرد معجم فلسفي متخصص، ولا حتى مجرد معجم علمي متخصص بالكيمياء أو الفلك أو الدين فحسب، إنما معجم مصطلحات يشمل العلوم التي تخصص بها هو شخصياً كمتقف فرد، وكذلك العلوم التي تحيط به كمتقف ينتمي إلى حضارة وثقافة ذات رسالة سماوية، وبذلك يقدم لنا بن حيان بوصفه مثقفاً، صورة وعي فينومينولوجي من جهة؛ يدرك به دور المثقف في بناء المعرفة وفق قدراته الذهنية والعقلية، وصورة وعي وجودي من جهة أخرى؛ يدرك به أهمية عدم إغفال الدور التاريخي الذي تضطلع به أمته صاحبة الرسالة الثقافية والحضارية والثورة المعرفية الجديدة التي أقبلت عليها منذ ذلك الزمان.



عليه، ولكن هذا لا دليل لنا عليه في ظل غياب المنقول الفلسفي اليوناني عن تلك اللغة صوب لغتنا العربية.

ثانياً: ربما لا نغامر في قولنا إن المترجم (اصطفن القديم) سعى إلى ترجمة نصوص فلسفية ومنطقية وغيرها، إلى اللسان العربي أو حتى طلب من بعض الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا يقطنون مصر بترجمة تلك النصوص الفلسفية الأرسطوطاليسية أو شروحها أو جوامعها أو ملخصاتها من اليونانية والقبطية إلى العربية بتكليف من (خالد بن يزيد بن معاوية) أو حتى من دون ذلك التكليف كأن تكون مبادرة من (اصطفن) نفسه، لكن هذا التخريج يبقى مجرد افتراض لدينا حتى الآن في ظل غياب الدلائل التاريخية، بل، وكما يقول (دي بور)، في ظل «ضياح الكثير مما تُرجم في القرن الثاني الهجري»^(١٣).

ثالثاً: في دراسة رائعة له، يعتقد (بول كراوس)^(١٤)، أن نصوص أرسطوطاليس الفلسفية وجدت طريقها إلى اللسان العربي على زمن الخليفة المهدي (١٢٧-١٦٩ هـ)، وكذلك الخليفة هارون الرشيد (ت ١٩٣ هـ)، فكان أحدهما قد طلب من (الجاثليق طيماتاوس) أو (طيماتاوس الجاثليق)، ربما، ابتداءً من عام ١٧٠ هـ وما بعدها أو حتى قبلها بقليل؛ طلب ترجمة كتاب (طوبيقا) لأرسطوطاليس من السريانية إلى العربية عبر مترجم اسمه (أبو نوح) الذي كان ضليعاً بالترجمة، يوم كان جابر بن حيان يعيش أوج حياته العلمية والمعرفية. ولهذا، ربما توافر

لعلّ السؤال يطرح نفسه هنا، فإذا كان جابر بن حيان قد توافر على قراءة النصوص الفلسفية اليونانية، فمن أين تحصّل عليها في ظل اتفاق عشرات الباحثين، العرب وعلماء المشرقيات الأجانب على أن ترجمة النصوص الفلسفية غير العربية إنما بدأت على عهد المأمون الذي أسس (بيت الحكمة)؟

في الواقع المتاح، نحن نفترض، وبحسب ما تشير إليه بضعة مصادر تاريخية إلى إمكانية وجود محاولات ترجمية أولى لبعض نصوص أرسطوطاليس الفلسفية، تلك التي عاش جابر بن حيان في كنفها المعرفي، وترانا ندلل على ذلك بما هو آت وفق بعض المعطيات التاريخية:

أولاً: تذهب أغلب الدراسات المعنية بهذا الشأن إلى أن تأسيس (بيت الحكمة)، ابتداءً من عام (٢١٧ هـ)، كان سبباً لتوافر العرب على ترجمات لتلك النصوص الفلسفية اليونانية، لكننا نعتقد أن الترجمات للنصوص العلمية التجريبية والمعملية؛ الطبية والكيميائية، بدأت منذ ستينيات القرن الأول الهجري، وهذا يعني دخول العرب عصر الترجمة منذ تلك المرحلة الباكرة. أما ترجمة النصوص الفلسفية، فنحن غير متيقنين بأن جابر بن حيان كان يجيد الترجمة من لغات أخرى إلى اللسان العربي، ومنها اللغة اليونانية أو السريانية، وحتى لو كان يجيد الترجمة من اللسان الفارسي لقلنا إنه توافر على قراءة نصوص فلسفة أرسطوطاليس التي تُرجمت إلى اللسان الفارسي في زمن سابق



بن حيان على ترجمات (أبو نوح) لنصوص أرسطوطاليس الأخرى سواء كانت شروحات أم ملخصات أم جوامع في خلال تلك الفترة إن أقبل عليها أبو نوح هذا فعلاً ترجمياً.

رابعاً: إن ترجمة الكتب المنطقية التي قرأها بن حيان وكتب فيها وعنها ملخصاً إياها في مناسبات عدة، ربما تمت على يد مترجم اسمه (محمد بن عبد الله المقفع)، والذي قد يكون هو (ابن عبد الله المقفع (١٠٦ - ١٣٩ أو ١٤٢ هـ)؛ صاحب كتاب (كليلة ودمنة)، ذلك (الابن) الذي عاصر بن حيان، وتمتع بحظوة لدى الخليفة أبو جعفر المنصور (ت ١٥٨ هـ) حتى ترجم له بضعة نصوص فلسفية من التراث اليوناني الفلسفي إلى العربية. إلا أن (بول كراوس) يعتقد بأن «ما نحن بصده ليس ترجمة لكتب أرسطوطاليس المذكورة، وإنما هو تلخيص موجز لشرح لها، وهذا يتفق مع ما يورده فهرست ابن النديم»^(١٥)، بل ويتفق أيضاً مع ما ورد في مخطوطة رديئة محفوظة بمكتبة (كلية القديس يوسف) في بيروت، والتي أشارت إلى وجود «ترجمة عربية لإيساغوجي، وقاطيغورياس، وباري أرمينياس، وأنالوطيكا، قام بها محمد بن عبد الله المقفع»^(١٦) الذي عاش معاصراً لجابر بن حيان، مما يسوغ لنا القول إن تلك المترجمات والملخصات والمختصرات والجوامع الفلسفية وصلت إلى بن حيان، خصوصاً أن الخوارزمي الكاتب سيذكر ابن المقفع الابن في كتابه (مفاتيح العلوم) بالصيغة الخاطئة (عبد الله المقفع) قائلاً في معرض تعريفه لمفهوم الجوهر:

«ويسمي عبد الله المقفع الجوهر عيناً، وكذلك سمي عامة المقولات، وسائر ما يُذكر في فصول هذا الباب بأسماء اطرحها أهل الصناعة، فتركت ذكرها، وبينت ما هو مشهور فيما بينهم»^(١٧).

وما هو مؤكّد هنا أن (الخوارزمي الكاتب) لم ينتبه إلى التمييز بين عبد الله المقفع، صاحب (كليلة ودمنة)، وولده (محمد) بن عبد الله المقفع، صاحب الحظوة لدى الخليفة المنصور، لكن في ذكره لهذا الاسم يكشف عن تخصص المقفع (الابن) بالنص الفلسفي الأرسطوطاليسي المنطقي في حينه الذي تزامن فيه مع وجود جابر بن حيان. ليس هذا فقط؛ إذ يوحي هذا النص بأن للفلاسفة والمترجمين العرب دوراً مهماً في تبيئة المصطلح الفلسفي اليوناني استناداً إلى المنظومة الثقافية واللغوية والمعجمية العربية الإسلامية، على أن فعل التسمية هنا، والذي اضطلع به المقفع (الابن)، وكذلك الفلاسفة المعاصرون له، تنصرف دلالاته إلى فعل الترجمة الذي كان يشغل بمسؤولية ثقافية ومعرفية عالية المستوى تتم عن وعي معرفي فينومينولوجي واضح كونه يعمل وفق إدراك رفيع المستوى لأهمية تبيئة المصطلح الفلسفي الوافد تبيئة عربية إسلامية، وخلق معجمية تتساق مع تلك التبيئة كمشروع معرفي شرع بن حيان به، فهو أزل من وضع المعرفة الفلسفية في الحاضنة المعرفية العربية والإسلامية من خلال تقسيمه لشجرة العلوم، وكذلك من خلال تأليفه لمعجمية مصطلحية تمثلت كيانه المعرفي في (كتاب الحدود).



من جانب آخر، يذكر القفطي في كتابه (أخبار العلماء بأخبار الحكماء) بأن لكتاب أرسطوطاليس (المقولات / قاطيغورياس) مترجمين عديدين، لكنه، وفي الوقت نفسه، يؤكد بأن «لهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة وغير مشجرة لجماعة، منهم؛ ابن المقفع، وابن بهرين، والكندي، واسحاق بن حنين، وأحمد بن الطيب، والرازي»^(١٨).

واللافت في هذا النص، هو ترتيب الأسماء التي أتى عليها القفطي، وهي؛ (ابن المقفع)، و(ابن بهرين)، و(الكندي)، و(اسحاق بن حنين)،... وهو ما يعزز رأينا أن المقفع (الابن) كان قد شارك في تقديم نصوص أرسطوطاليس في المنطق مترجمة إلى العربية، فضلاً عن (ابن بهرين)؛ الذي لم نعرف عنه شيئاً. وكذلك الأمر مع كتاب (العبرة / باربرملياس)، حيث اختصره ابن المقفع (الابن) من بين آخرين، وكتاب شرحه لكتاب (الكون والفساد)، وهي اختصارات وشروح وجوامع قد تكون وصلت إلى جابر بن حيان، وأفاد منها في كتاباته، لا سيما أنه كان كثير السفر والتجوال في بلدان عدة، نحن نعتقد أنه قرأ شيئاً من تلك النصوص والشروحات واعتمدها في بحوثه.

حتى الآن، لا حديث عن كتب أرسطوطاليس في (الطبيعة) وفي (ما بعد الطبيعة) مترجمة إلى العربية، ولكن، وبحسب كتابات جابر بن حيان نفسه، فإنه توافر على قراءتها بمتونها أو ملخصاتها أو شروحها، بدليل أنه اشتغل عليها، وذكرها في كتاباته، بل وألف فيها في وقت يعتقد

فيه (بول كراوس) اجتهاداً بأن «معرفة الفلسفة الأرسطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلا في عصر المأمون»^(١٩). وهذا اجتهاد ضعيف وغير منضبط؛ وإلا كيف تسنّت لجابر بن حيان قراءة كتب أرسطوطاليس الطبيعية والنفسية والميتافيزيقية باللسان العربي في ضوء ما كتبه فيها وعنهما، لا سيما أن جابر توفي قبل وفاة المأمون (١٦٩ - ٢١٨ هـ) بأكثر من عشرين سنة، كما أن (بيت الحكمة) تأسس أيضاً بعد وفاة ابن حيان؟ ولكن يبقى هناك احتمال واحد يمكن استنتاجه من عبارة أو ملفوظ (بول كراوس) في نصه أعلاه، ألا وهو قوله «عصر المأمون»؛ حيث يمكن أن تشير هذه العبارة إلى فترة قبل تأسيس (بيت الحكمة)، ولكن مع ذلك تبقى - تلك الفترة - دون حياة جابر ابن حيان الذي ودّع الدنيا بين عامي ١٩٣ / ١٩٤ هـ، وهو الذي عاش مرحلة المنصور المهدي والرشد كاملة، تلك المرحلة التي شهدت ترجمة لنصوص أرسطوطاليس في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا على نحو باكر، بحسب منظورنا، قبل مجيء المأمون إلى السلطة في سنة ١٩٨ هـ، وبالضرورة قبل تأسيس (بيت الحكمة) سنة ٢١٧ هـ، بدليل دخول جابر بن حيان إلى الأجواء المعرفية لتلك المترجمات درساً وتحليلاً ومناقشة وتأليفاً فيها، بل وبدليل ما ذكره (دي بور) الذي قال اجتهاداً بأنه «لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور»^(٢٠)، ذلك العهد الذي عاشه ابن حيان وتنعم بقراءة مترجماته.

ما هو مؤكّد لدينا أن جابر بن حيان اطلع على كتاب (الطبيعة)، وكتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطاليس عبر نصوص مترجمة قد تكون كاملة المتن أو مفردة أو عبر شروحات، وملخصات، وجوامع.

وكان ابن النديم في موسوعته (الفهرست) قد ذكر لابن حيان (كتاب الطبيعة) و(كتاب ما بعد الطبيعة)، لكنهما، وهذا مؤسف، لم يصلا إلينا، ولذلك هما في عداد المفقودات، إلا أن صوتهما المعرفي بقي ماثلاً في كتابات ابن حيان الأخرى، ومنها مؤلفه (كتاب الحدود) الذي يضمُّ نخبه مهمة من المفاهيم والمصطلحات الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية، وهو ما يدل على سعة اطلاعه، بل وقراءته للنصوص الفلسفية في هذا المجال، خصوصاً ما يتعلّق، من الناحية الابستمولوجية أو (المعارفية)، بشجرة العلوم التي رسمها في ذلك الوقت الباكر؛ فـ (العلم) علمان؛ علم الدّين، وعلم الدُّنيا، وعلم الدّين نجد فيه العلم الشرعي، والعلم العقلي، وهذا الأخير فيه علم الحروف وعلم المعاني، و(علم المعاني) يضمُّ العلم الفلسفي والعلم الإلهي.

يتضح هنا انبثاق التيار العقلي الفلسفي لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي مقابل التيار العقلي الكلامي الذي كان يقوده (واصل بن عطاء) في مدينة البصرة منذ بداية القرن الثاني الهجري، كتأسيسه لمدرسة المعتزلة في الإسلام، وهو معاصر لابن حيان، وكذلك نمو تيار الزندقة والتشكيك والإلحاد بقيم الإيمان

بالعقيدة الإلهية ما تطلّب رؤية عقلانية تستنفر طاقة العقل في التصدي لبنية التطرف واللامعقول في وقت كان كلاهما يزحف صوب إضعاف بنية الإيمان العربي بالذات الإلهية كمصدر من مصادر التنوير المعرفي. ومن شجرة العلوم التي ابتناها جابر بن حيان، يمكن الاستنتاج أن (العقل) هو معول التفكير الفلسفي لديه، و(التجربة العملية) هي عماد فلسفة العلم عنده ليجمع بين الاستقراء والتأمّل في منهجية واحدة متساوقة المنهج.

إن توظيف طاقة العقل وإعمالها في النّظر إلى العالم الطبيعي وما وراءه، أدّى بجابر بن حيان إلى تحديد مساره المعرفي في ضوء تخصّصه في عالم الموجودات الطبيعية، وتوسله العلوم التطبيقية أو التجريبية العملية كأداة في البحث، متأثراً بخطاب معلّمه وأستاذه الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) (٨٠ - ١٤٨ هـ)، الذي جمع بين الحكمة الدّينية والعقلية والطبيعية الاستقرائية في توجّهاته العقائدية والفكرية والفلسفية والعلمية؛ حيث «العلم مشاهدة، ونزاهة فكرية في استخلاص النتائج»^(٢١). ولذلك حاول بن حيان الموازنة بين (العلم الطبيعي) بكل فروع التجريبية و(العلم الفلسفي) بقدراته العقلية التأمّلية حتى خرج بنمط من العقلانية الأداتية العلمية الباكورة التي تجمع بين العقل كطاقة وأداة معرفية، والعالم الطبيعي كفضاء للتحليل والتفكير وصار رائدها الأول في الثقافة العربية الإسلامية، لكنها عقلانية محاثة (Immanent)؛ عقلانية غير مطلقة،



خصوصاً أن (العلم الفلسفي) بحسب تعريفه هو «العلم بحقائق الموجودات المعلولة»، وبحسب منظوره، يختص هذا العلم بـ «الأمر الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والقريبة والبعيدة من أسفل». وفي كلا التعريفين، يجعلنا نجد أنفسنا بإزاء فلسفة علم باكرة الظهور دشّنها بن حيان في تاريخ الفكر العربي الإسلامي؛ فلسفة علم لا تحطّ من قيمة (العقل) بوصفه (أداة) لتحصيل البقاء ودوامه، والعبور من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة عبر (العلم الإلهي)، بحثاً عن العلة الأولى التي تتطلّب تفكيراً تجردياً رفيع المستوى. في (كتاب الحدود)، نجد مخرجاً تأسيسياً لتعريف أربعة من العلوم تغطي حقولاً كبرى في منظومة المعارف الظاهرة حتى القرن الثاني الهجري، وهي:

(١) علم الدّين: «إنه صور يُتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت»^(٢٢).

(٢) علم الدّنيا: «إنه الصور التي يقتنيها العقل والنفس لاجتلاب المنافع، ودفع المضار قبل الموت»^(٢٣).

(٣) العلم الشّرعي: «هو العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة، ديناً ودنياً، لما كان من منافع الدّنيا بعد الموت»^(٢٤). ويأتي تالياً لتعريف (علم الشّرعي) فيقول: «هو العلم بالسّنن النافعة إذا استعملت على حقائقها فيما بعد الموت وقبله من الأشياء النافعة فيما بعده»^(٢٥). وهو التعريف التحليلي الذي يستند إلى تعريف العلم الشّرعي.

(٤) العلم العقلي: «هو علم ما غاب عن الحواس، وتحلّى به العقل الجزئي من أحوال العلة الأولى،

وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلي، والنفس الكلية والجزئية، فيما يُتعلّل به الفضيلة في عالم الكون والفساد، ويتوصّل به إلى عالم البقاء»^(٢٦).

في التعريف الأول الخاص بـ (علم الدّين)، نلاحظ التوجه العقلي في تفكير بن حيان، وتعريفه للدّين كعلم (Science) مستفيداً هنا من حض المرجعية القرآنية الإنسان على استعمال (العقل) في معاينة الواقع، على أن الانسجام مع النصّ القرآني هنا لا يفصم العلاقة مع الواقع الموضوعي لحياة الإنسان، ولهذا لا يغفل بن حيان ضرورة وجود (علم الدّنيا) الذي ينظر في الصور التي يقتنيها العقل والنفس.

وعندما يأتي إلى تعريف (العلم العقلي) نراه يلج علم الفلسفة لكون العقل وسيلة التفكير الفلسفي وأداته الأولى التي تستوفي التفكير في العالم المادي؛ فـ (العلم الفلسفي) هو «العلم بحقائق الموجودات المعلولة»^(٢٧)، وسيقول عنه لاحقاً بأنه: «العلم بالأمر الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والقريبة والبعيدة من أسفل»^(٢٨).

أما مبحث (ما وراء الطبيعة) فيهتم به (العلم الإلهي)، الذي هو: «العلم بالعلة الأولى، وما كان عنها بغير واسطة أو بوسيط واحد فقط»^(٢٨)، وأيضاً سيقول عنه لاحقاً بأنه: «علم ما بعد الطبيعة؛ من النفس الناطقة، والعقل، والعلة الأولى وخواصها»^(٢٩)، وها هنا تتضح عملية الدمج المعرفي بين (العقل) و(الإيمان)، بل قل الدمج الفلسفي بينهما تلك التي يوفرها (العلم الإلهي) بشقي تعريفه.

ولو أردنا العودة إلى أرسطوطاليس في كتابه (ما بعد الطبيعة)، سنجد المقاربة جلية، إذ كان أرسطوطاليس قد ذكر فيه مصطلحات دالة ما هو مفارق مثل ومصطلح (الحكمة)، ومصطلح (الفلسفة الأولى)، ومصطلح (العلم الأول)، ومصطلح (العلم الإلهي)، تحت أبحاث ما بعد الطبيعة، حتى إنه أتى إلى ذكر شيء مهم عن العلم الإلهي في (مقالة الألف الصغرى)، فقال: إن «العلم الذي يناسب الله أكثر من أي علم آخر هو العلم الإلهي، وكذلك أي علم يدرس الموضوعات الإلهية، ولهذا العلم وحده هاتان الصفتان معاً؛ فقد قيل إن الله هو من بين الأسباب جميعاً أو هو المبدأ الأول، ومثل هذا العلم إما أن يكون الله وحده أو أن الله هو فوق جميع الموضوعات الأخرى، والواقع، أن جميع العلوم ربما كانت أكثر ضرورة من هذا العلم لكنها ليست أفضل منه»^(٣٠). ويعني هذا، في نهاية الأمر، أن للميتافيزيقا دلالة خاصة تنصرف إلى دراسة الجوهر المفارق أو (الله) وموضوعه (العلم الإلهي).

وكل ذلك يشير إلى أن منطقة العلم الإلهي هي منطقة الميتافيزيقا التي لم يسمها جابر بن حيان على نحو تعريبي بـ (الميتافيزيقا)، بل فضّل ترجمتها إلى (ما بعد الطبيعة)، ليحافظ بذلك على سلامة اللغة العربية منذ ذلك الوقت، ويكرس الترجمة العلمية لمصطلح (Ta meta) في شكله الأرسطوطاليسي الذي نشره (أندرونيقوس)، جامع محرر تراث أرسطوطاليس الفلسفي في القرن الأول قبل

الميلاد، بل ويؤصّل المنحى العربي في تداول مصطلح (ما بعد الطبيعة)، الذي سيجد صداه في فلسفة (يعقوب الكندي) الذي فضّل استخدام مصطلح عربي في وصف الأبحاث الميتافيزيقية ذلك هو مصطلح (الفلسفة الأولى) استناداً إلى ما استخدمه أرسطوطاليس نفسه في كتابه (ما بعد الطبيعة)، ولم ينحدر الكندي إلى التعريب كما سيفعل ذلك غيره، وكل ذلك مرده إلى تجربة جابر بن حيان في تأصيل المصطلح الفلسفي عربياً في الثقافة الإسلامية، وهو الأمر الذي تأثر به يحيى بن عدي (٢٨٠ - ٣٦٣ هـ) في تفسيره / تأويله لمقالة أرسطوطاليس (الألف الصغرى)؛ أولى مقالات (ما بعد الطبيعة)؛ بن عدي الذي وصف عنوان كتاب أرسطوطاليس بـ (ذي الحروف)، وعزّب مصطلح (Ta meta phusika) إلى (مطافوفوسيقا)، وترجمه أيضاً إلى (ما بعد الطبيعيات)^(٣١)، بمعنى أنه جمع بين إمكانات النقل الثلاثة إلى اللسان العربي، التعريب والترجمة والكنية، وخلق بذلك تمامية خاصة بنقل هذا المصطلح المركزي في المعرفة الفلسفية عبر تاريخها الطويل.

وإذا ما جمعنا التعريفين للعلم الإلهي عند بن حيان، سنجد تكرار الاهتمام بموضوعات مهمة كالعلم الأول، والعقل، والنفس الناطقة، فلا يشير بن حيان فيها إلى كل ما هو ديني، لأنها ذات دلالات فلسفية، ما يجعلنا نستنتج بأن هذا العلم يخص التأمل الفلسفي أكثر منه التأمل الديني، لكنه، وفي وعيه الفينومينولوجي الداخلي، ربما يشير إلى أن العلة الأولى هي (الله)،



فهل كان صعباً على بن حيان قول ذلك؟.

بالتأكيد يمكن القول بـ (لا)؛ فالمفاهيم ودلالاتها تبدو واضحة في ذهنية هذا الفيلسوف الذي تغلب عليه الرغبة المعرفية بأسلمة المعاني والدلالات الفلسفية في حينه، وتلك مزية رائقة تمتع بها هذا الفيلسوف النابه لصيرورة نمو المعرفة في زمانه، وهو الذي خصّ (العلم الشرعي)، وكذلك (علم الدين) بتعريف دلالاتهما على نحو جلي، وكلاهما يرتبط بالمعرفة الدينية وليس الفلسفية التي قصرها على دراسة حقائق الموجودات المعلولة، وكذلك العلم بالأمر الطبيعي وعللها القريبة من الطبيعة في أبعادها المنظورة، بحسب منطوق التعريفين اللذين ذكرهما.

لقد ظل هاجس التأسيس الفلسفي متيناً في تجربة جابر بن حيان وهو الكيميائي؛ فاشتغاله على المفاهيم الفلسفية يمثل جانباً مهماً من بناء تجربته الفلسفية، وهو بذلك إنما يكرس وعياً فينومينولوجياً يجعل من المعرفة الفلسفية ظاهرة مفكراً فيها كهمٌّ وجودي - معرفي.

إن بناء شجرة علوم معرفية هو شروع حقيقي للتعبير عن ذلك الهم، وأن تحديد دلالات مصطلحات فلسفية منتخبة يمثل التطلع الحقيقي لبناء لغة فلسفية عربية باكرة في القرن الثاني الهجري، والتأكيد على ضرورة الفلسفة بوصفها همماً ذاتياً لهذا الفيلسوف دعتة إلى ربطها بنبويًا بمشهد الفكر البشري في كل صورته.

● الهوامش:

(١) حيث تشير بعض المصادر إلى أنه ولد في حدود سنة ١٠١هـ / ٧٢١م، وقيل أيضاً في ١١٧هـ / ٧٣٧م، أما وفاته فهي متأرجحة بين عامي ١٩٣ / ١٩٤هـ / حوالي ٨١٥ / ٨١٦م.

(٢) د.حسن مجيد العبيدي: من الآخر إلى الذات دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفي الفكر العربي الفلسفي المعاصر، ص ١٠٣، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨. وفي هذا الصدد يقول الدكتور عبد العزيز الدوري: «في العصر العباسي كان الالتفات إلى الثقافات الأخرى لضرورات عملية وعلمية، ونشطت حركة الترجمة - رسمية وأهلية - وكان لها أثرها في إغناء الثقافة العربية». ينظر: (د. عبد العزيز الدوري: أوراق في التاريخ والحضارة / أوراق في التاريخ العربي الإسلامي، ص ٢٤٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩). ضمن الأعمال الكاملة لمؤلفات الدكتور الدوري، والتي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت.

(٣) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٣، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٨.

(٤) ابن النديم: المصدر السابق نفسه، ص ٤٩٤.

(٥) ينظر: (ابن النديم: المصدر السابق نفسه، ص ٤٩٧). يقول دي بور: «يروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد، وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب مسيحي، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي، وكذلك جمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا، وبالإجمال جمع كل ما له علاقة بتاريخ الفلسفة، وترجم منذ العهد الأول، ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور». ينظر: (دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٢٢، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨).

- (٦) جابر بن حيان: كتاب الحدود، ضمن: (بول كراوس: مختار رسائل جابر بن حيان، ص ١٠٠، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٤).
- (٧) ينظر: (ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٩).
- (٨) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٣.
- (٩) دي بور: المصدر السابق نفسه، ص ٣٥.
- (١٠) جابر بن حيان: كتاب الحدود، ضمن: (بول كراوس: مختار رسائل جابر بن حيان، ص ١١٣).
- (١١) ينظر: (أرسطوطاليس: كتاب النفس لأرسطوطاليس، ترجمة: د. محمد فؤاد الأهواني، مراجعة عن اليونانية: د. الأب جورج شحاه قنواطي، ص ٤٢ - ٤٣، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩).
- (١٢) جابر بن حيان: (الجزء الأول من كتاب الأحجار على رأي بليناس)، ضمن: (بول كراوس: مختار رسائل جابر بن حيان، ص ١٣٨).
- (١٢ب) ينظر: (د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب.. دراسة وتحقيق، ص ٢٣، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ١٩٨٥).
- (١٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٢. مصدر سابق.
- (١٤) بول كراوس: التراجم الأرسطوطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع. ضمن كتاب (د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.. دراسات لكبار المستشرقين، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط ٤، ١٩٨٠).
- (١٥) بول كراوس: المصدر السابق نفسه، ص ١١٧.
- (١٦) بول كراوس: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٦.
- (١٧) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، طبع وتصحيح وترقيم: عثمان خليل، مراجعة: محمد كمال الدين الأدهمي، ص ٨٩، مصر، ١٩٣٠.
- (١٨) القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٧، دار الأناضول، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠).
- (٢٧) دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د ت).
- (١٩) بول كراوس: التراجم الأرسطوطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع، ص ١١٨.
- (٢٠) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٢. مصدر سابق.
- (٢١) عبد الحليم الجندي: الإمام جعفر الصادق، تحقيق: أحمد جاسم المالكي، ص ٣٦١، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب لإدارة النشر والمطبوعات، طهران، ٢٠٠٤.
- (٢٢) جابر بن حيان: (كتاب الحدود)، ضمن: (بول كراوس: مختار رسائل جابر بن حيان، ص ١٠١).
- (٢٣) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٢.
- (٢٤) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٥.
- (٢٥) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٣.
- (٢٦) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٤.
- (٢٧) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١١٠.
- (٢٨) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٤.
- (٢٩) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١١٠.
- (٣٠) أرسطوطاليس: (ما بعد الطبيعة)، (مقالة الألفا الكبرى)، (١م، ٢ف). ضمن كتاب: (د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا.. مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ص ٢٦١، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥). كذلك ينظر: كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، ترجمة ومقابلة وجمع: د. جمال حسنين أبو طوق، المقالة الثانية الموسومة بالألف الكبرى، (١٩٨٣)، ص ٥٠، دار البراق، بيروت، ٢٠١٠).
- (٣١) نص التفسير في كتاب: (د. عبد الرحمن بدوي: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عربي، ١٦٩، دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠).



From experience to mental meditation

Jaber Bin Hayyan and the establishment of Arabic philosophy

By: Dr. Rasoul Mohammed Rasoul

Abstract

Jabir Bin Hayyan may be known in Arab culture as a chemistry Pioneer, but the philosophical dimension was not leave him, The obsession with philosophical foundation has remained in the experience of Jabir Bin Hayyan, a chemist; His work on philosophical concepts represents an important aspect of building his philosophical experience, It thus establishes a cognitive awareness (phenomenology) that makes philosophical knowledge a conceptual phenomenon in them as existential - cognitive.

Building a knowledge-science tree is a real project to express that concern, And that the identification of the meanings of the terminology of the elected philosophers represents the real aspiration to build an early Arabic philosophical language in the second century AH, The emphasis on the need for philosophy as a self-grant to this philosopher called on him to relate structurally to the scene of human thought in all its forms. This is what this research wants to say.

