بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 17 يوليو 2017

تكامل العلم والإيمان في فلسفة يحيى النحوي

سعيد البوسكلاوي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

تكامل العلم والإيمان في فلسفة يحيى النحوي[1]

سعيد البوسكلاوي
جامعة زايد، أبوظبي / جامعة محمد الأول، وجدة

[1] ألقيت هذه الورقة في ندوة: «الدين والعلم من منظور فلسفي»، المنعقدة بتاريخ 01 و02 نيسان/أبريل 2015م، اشراف د. صابر مولاي احمد، تنسيق د. عبد النبي الحري. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بالتنسيق مع مختبر «التاريخ والعلم والمجتمع» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة شعيب الدكالي.

ملخّص:

غايتنا، في هذا العمل، الكشف عن بعض جوانب التجديد العلميّ والكلاميّ لدى الفيلسوف والمتكلّم النصرانيّ الاسكندرانيّ يحيى النحوي، الذي عاش في القرن السادس الميلاديّ، مع التركيز على إبراز بعض عناصر تفاعل الإيمان والعلم في فلسفته. سنحاول الجواب، إذاً، عن السؤال الآتي: ما أهمّ القضايا التي أبدع فيها الفيلسوف المتكلّم الاسكندرانيّ يحيى النحوي، وكيف تضافر الإيمان والعلم في إتيان الجديد فيها؟ ولئن كنّا سنركّز أكثر على تبيان كيف أنّ الإيمان أدى دوراً في تحرّر يحيى النحوي من الأفكار العلميّة السائدة في عصره (ولاسيما الأرسطيّة منها، في مجالات الديناميكا، والكوسمولوجيا، والبصريات، وغيرها)، ومن ثمّ كيف فتح له آفاقاً رحبة نحو التجديد العلميّ، من خلال شرحه على **(السماع الطبيعي)**، وكتاب **(النفس)**، إلى جانب مؤلّفاته السجاليّة **في الردّ على برقلس**، و**الردّ على أرسطوطاليس**، فإنّه لن يفوتنا أن نبرز، أيضاً، كيف أسهم المنطق في تسهيل تحرّره من الأفكار العقديّة السائدة (أفكار القائلين بالطبيعة الثنائيّة للمسيح، ولاحقاً أفكار القائلين بالطبيعة الواحدة معاً)، وفتح له آفاقاً جديدة في تفسير النصّ المقدّس، وتجديد الفكر الدينيّ، من خلال كتابي **(الحَكَم)** و**(فيخلق العالم)**وغيرهما. هكذا، واعتماداً على منهج تاريخيّ تحليليّ مقارن، سنشرع، أوّلاً، بتسليط بعض الضوء على حياة يحيى النحوي، وتكوينه العلميّ، وأهمّ مؤلّفاته الفلسفيّة والكلاميّة؛ وثانياً، نكشف عن بعض القضايا العلميّة الدقيقة التي أبدع فيها، ولاسيما في علوم الديناميكا، والكوسمولوجيا، والبصريات، وكيف أسهم الإيمان فيها. وأخيراً نبرز، بإيجاز، بعض جوانب الجدّة في مساهمته العقديّة، وحضور العلم فيها.

تقديم:

إنّ فكرة التكامل بين العلم والدين ليست جديدة؛ بل تجلّت في نماذج تاريخيّة كثيرة، وفي مختلف العصور. فمنذ التفاعل الأوّل، الذي حدث بين الفلسفة اليونانيّة، والعقائد التوحيديّة، بعد فتوحات الإسكندر الأكبر، اغتنى أهل التقليد الفلسفي، كما اغتنى أهل التقليد الديني؛ بل اقتربت الرؤى وتشابكت، حيث صار من الصعب الحديث عن تقليدين متميّزين في كثير من الأحيان، إلى درجة يمكن معها القول: إنّ مسائل قِدَم العالم، وطبيعة الإرادة الإلهيّة، والعلم الإلهي، والأفعال الإنسانيّة، ظلّت محور الاختلاف بين توجّهين داخل التقليد الفلسفيّ نفسه لا خارجه، بعد أن امتلك الجميع، تقريباً، أدوات المنطق، ومبادئ الطبيعيّات، والفلكيّات، والتعاليميّات، وغيرها، وإن كان ثمّة من لم ينخرط في هذه الديناميّة من الطرفين طبعاً. وقد تعايشت أصول الدين التوحيدي مع المنهج الفلسفي اليوناني، ولاسيما في الإسكندريّة، منذ فيلون اليهودي (نحو 25-50 ق. م)، وأوريجين النصرانيّ (نحو 184/5-253/4 م) وغيرهما، وبلغ ذلك التفاعل قمّته عند فلاسفة الإسلام مشّائيه ومتكلّميه، وإن كانت أبرز عند المتكلّمين، الذين يمثّلون بحقّ استمرار التوجّه الثاني في التقليد الفلسفيّ. ونموذج الكندي، والغزالي، وابن رشد، وفخر الدين الرازي، وأبي البركات البغدادي، وابن تيمية، وغيرهم أوضح. والأمر لا يختلف عند المفكّرين اليهود والنصارى وغيرهم عبر مختلف العصور.

نقف، في هذا العمل، عند أنموذج متميّز من هذا التفاعل المثمر، الذي حدث بين العلم والإيمان في مدرسة الإسكندريّة في القرن السادس الميلادي. ونكشف عن بعض جوانب التجديد العلمي والكلاميلدى الفيلسوف والمتكلّم النصراني يحيى النحوي، الذي كان له حضور قويٌّ عند المسلمين، مع التركيز على إبراز بعض عناصر تفاعل الإيمان والعلم في كتاباته العلميّة والعقديّة معاً. وسنحاول الإجابة عن السؤال الآتي: ما أهمّ القضايا التي أبدع فيها الفيلسوف المتكلّم الاسكندراني يحيى النحوي، وكيف تضافر الإيمان والعلم في إتيان الجديد فيها؟ كيف أبدع يحيى النحوي في العلم والدين معاً؟ أي كيف دفعت القناعات الدينيّة يحيى النحوي إلى الإبداع في العلم، وكيف أعاد تكوينه الفلسفي تشكيل تصوّره للدين وقضاياه؟ نضع نصب أعيننا، إذاً، إبراز بعض الجوانب الإبداعيّة في مساهمتيه العلميّة والعقديّة مضموناً ومنهجاً. ولئن كنّا سنركّز أكثر على تبيان كيف أنّ الإيمان أدى دوراً في تحرّر يحيى النحوي من الأفكار العلميّة السائدة في عصره (ولاسيما منها الأرسطيّة في مجالات الديناميكا، والكوسمولوجيا، والبصريّات، وغيرها)، ومن ثمّ فتح له آفاقاً رحبة نحو التجديد العلمي، من خلال شرحه على **(السماع الطبيعي)**، وكتاب **(النفس)** إلى جانب مؤلّفاته **في الردّ على برقلس في قدم العالم**، و**الردّ على أرسطوطاليس في قدم العالم وفي حدث العالم**، فإنّه لن يفوتنا أن نبرز، أيضاً، كيف أسهم المنطق في تسهيل تحرّره من الأفكار العقديّة السائدة (أفكار القائلين بالطبيعة الثنائيّة للمسيح، كما من أفكار القائلين بالطبيعة الواحدة معاً)، وكيف فتح له آفاقاً جديدة في تفسير النصّ المقدّس، وتجديد الفكر الديني، من خلال كتابي **(الحَكَم)** و**(فيخلق العالم)**، علاوة على رسالته **في التثليث**، ورسالة **في البعث**، وغير ذلك.

وهكذا، اعتماداً على منهج تاريخي تحليليّ مقارن لنصوص يحيى النحوي، وما كتب عنها، في العلم والدين على السواء. سنشرع، أوّلاً، بتسليط بعض الضوء على حياة يحيى النحوي، وتكوينه العلمي والعقدي، وأهمّ مؤلّفاته الفلسفيّة والكلاميّة. وثانياً، نكشف عن بعض القضايا العلميّة الدقيقة، التي أبدع فيها، ولاسيّما في علوم المناظر، والديناميكا، والكوسمولوجيا، وكيف أسهم الإيمان فيها. وأخيراً، نبرز، بإيجاز، بعض جوانب الجدّة في مساهمته الدينيّة، ومنزلة العلم فيها.

1. سيرة يحيى النحوي وأهمّ مؤلّفاته الفلسفيّة والعقديّة[1]:

لن أخوض، هنا، في تفاصيل سيرة يحيى النحوي، وتكوينه، ومؤلّفاته، والأسئلة الكثيرة التي تطرحها على مستويات عديدة. أشير، فحسب، إلى أنّنا لا نعرف الشيء الكثير عن سيرة يحيى النحوي، والمعلومات القليلة التي وصلتنا تبقى متضاربة، على الرغم من الجهود الكبيرة، التي بذلها الدارسون في التعريف بهذا الفيلسوف وأعماله[2]. فنحن لا نعرف تاريخ ولادته، ولا وفاته، بالضبط. وكلّ ما نملك، اليوم، إشارات هنا وهناك نبني عليها افتراضات تقريبيّة في أحسن الأحوال[3]. غير أنّه من الثابت أنّه فيلولوجيّ، وفيلسوف أفلاطوني محدث، ومتكلّم نصرانيّ اسكندرانيّ، عاش في القرن السادس الميلادي[4]. وقد اشتهر بلقبين؛ ويبدو أنّ غراماطيقوس؛ أي النحوي، هو اللقب الأوّل والأشهر في العصرين القديم والوسيط، ويعني فيلولوجي وأديب، وهو نفسه كان يسمّي نفسه كذلك على ما يبدو. وقد عُرِف بلقبه الثاني في فترة لاحقة. ولسنا ندري

---

1 نكتفي، هنا، بتلخيص دراسة سابقة عن سيرة يحيى النحوي، سوف تُنشر قريباً، عملنا فيها على استجماع بعض عناصر الموضوع، وعرض بعض نتائج الأبحاث السابقة، من أجل استخلاص بعض الأحكام الصحيحة أو القريبة من ذلك فيما يخصّ تواريخ ولادته ووفاته، واسمه، ولقبه، ومذهبه، ومؤلّفاته. انظر، أيضاً، مقالاتنا المنشورة الآتية: مدرسة الإسكندريّة وبعض عناصر استمرارها في العصر الإسلاميّ، ضمن مؤسّسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلاميّة، تنسيق بنّاصر البُعزاتي، الرباط، منشورات كلّية الآداب، 2008م، ص 11- 43؛ ----- يحيى النحوي في المصادر البيو-بيبليوغرافيّة العربيّة، مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في الرباط، العدد 29، 2009م، ص 57 -81؛ ----- مؤلّفات يحيى النحوي في العربيّة، مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في الرباط، العدد 31، 2011م، ص 197-231.

2 وزاد الدارسون في تعقيدها بتأويلاتهم المتباينة، لكنّها مفيدة مع ذلك في رسم مسار تقدّم البحث في حياة يحيى النحوي، ووضع كرونولوجيا مؤلّفاته. انظر، على سبيل المثال، لا الحصر:

Dictionnaire des philosophes antiques publié sous la direction de Richard Goulet, t. 5, 2012. (Giardina G. R., Goulet R., et Gannagé E.); Verrycken, K., “The development of Philoponus’ thought and its chronology”, in: Sorabji, R., (ed.), Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence (London: Duckworth, 1990) 233–274; Scholten, C., Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie inder Schri “De Opificio Mundi” des Johannes Philoponos (Berlin—New York: Wal-ter de Gruyter, 1996) (PTS, 45) 125–132; MacCoull , “A new look at the career of John Philoponus”, JECS 3 (1995) 269–279; Benevich, G., “John Philoponus and Maximus the confessor at the crossroads of Philosophical and theological thought in late antiquity”, Scrinium VIII. 1 (2011-2012). Ars Christiana, pp. 102-130.

3 وكلّ الاقتراحات، التي قدّمها الدارسون، انبنت، بالأساس، على تاريخ تأليف ثلاثة أو أربعة من أهمّ كتبه: كتاب شرح السماع الطبيعي، عام 517، وكتاب الردّ على برقلس، عام 529، وكتاب الردّ على أرسطوطاليس، نحو 530، وكتاب خلق العالم، في وقت ما بين عامي 546 و560.

4 يكاد يجمع الدارسون، اليوم، على أنّه عاش بين عام 490 و570 تقريباً. انظر على سبيل المثال:

Christian Wildberg, “John Philoponus”, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007; RichardSorabji, ‘John Philoponus,’ in Richard Sorabji (ed.), Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987; Wisnovsky, R., «Yaḥyā al-Naḥwī. » Encyclopaedia of Islam, 2012; Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5, op. cit., 2012.

هل لُقِّب فيلوبونوس في حياته، أو بعد وفاته، والسبب الحاسم الذي يقف وراء ذلك اللقب[5]، وإن كنّا نرجّح أنّه وصِفَ به بسبب ما عرف عنه من اجتهادٍ، وحرصٍ، وحبٍّ العمل. والألقاب المختلفة (المجتهد، والحريص، والمحبّ للتعب[6])، التي أطلقت عليه في التراث الإسلامي، كلّها ترجمات حرفيّة للّقب اليونانيّ (فيلوبونوس)[7]، تماماً كما اشتهر لقب (النحوي) بوصفه ترجمة حرفيّة للّقب اليوناني (غراماطيقوس) لا أكثر[8]. ومن الثابت، أيضاً، فيما يهمّنا هنا، أنّه وُلِد نصرانيّاً، ومات كذلك، ولا نشكُّ في أنّه كان دائماً متديّناً، وكونه قد أخذ دروساً في الفلسفة لم تجعل منه يوماً شخصاً وثنيّاً ولا علمانيّاً. واسم يحيى يؤكّد مولده النصراني. ولا يبدو قط أنّه كان وثنيّاً وتحوّل من الوثنيّة إلى النصرانيّة، كما افترض البعض[9]؛ بل كان عالماً نصرانيّاً طوال حياته[10].

ومن المؤكّد، أيضاً، أنّه كان ليحيى تكوين عميق في الأدب، والمنطق، والفلسفة، في مختلف فروعها العلميّة كما كان دارساً جيّداً للنصوص الدينيّة وعلومها. نعرف أنّه تتلمذ على يدّ أمونيوس ابن هرمياس، الفيلسوف الأفلاطونيّ المحدث، الذي تتلمذ، بدوره، على يدِ برقلس في أثينا. وكان أمونيوس رئيس المدرسة

---

5 افترض بعض الدارسين أنّه قد يكون سُمّي كذلك بسبب انتمائه إلى جماعة نصرانيّة حركيّة كانت تسمّى (الفيلوبونيّون). انظر على سبيل المثال: مايرهوف، ماكس، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبّي عند العرب، ضمن: بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 4، 1980م، ص 42. حيث يقول: «كانت تقوم بحماية أعضائها من اعتداء الطلاّب الوثنيّين، وتحارب المعلّمين الوثنيين، وتقوم، في بعض الأحيان، بالهجوم على المعابد الوثنيّة كي تحطّم صور الآلهة الموجودة بها».

6 نجد لقب المجتهد عند ابن أبي أصيبعة، حيث يقول: «وليحيى النحوي هذا لقبٌ آخر بالرومي يقال له فيلوبينوس؛ أي المجتهد. وهو من جملة الحكماء السبعة المصنّفين للجوامع الستّة عشر وغيرها في مدينة الإسكندريّة». ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965م، ص 153. ونقرأ عند البيهقي ما يأتي: «وقيل ليحيى النحوي: يحبُّ التعب والكدّ في طلب العلوم، وتحقيق ماهيات الأشياء». البيهقي، تتمّة صوان الحكمة، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م، ص 49. ونقرأ عند شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (ق 7): «وقيل إنّه محبٌّ للتعب لكدّه في طلب العلوم، وتحقُّق ماهيات الأشياء». نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحكماء)، تحقيق محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، 1414هـ/1993م، ص 509. ويقول المسعودي: «وحكى يحيى النحوي، وهو المعروف بالحريص الاسكندرانيّ، في كتابه الذي دلّ فيه على أنّ العالم محدث». التنبيه والإشراف (ألّفه سنة 345هـ)، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1981م، ص 27-28. ويقول إسحاق بن حنين: «الذي يسمّيه الناس المحبّ للتعب، من قِبل أنّه كان إذا همّ بتأليف شيء من الأشياء بحث عنه بحثاً مستقصى، وتعب فيه تعباً كثيراً، ولم يأتِ به إلا على صحّة». إسحاق بن حنين، تاريخ الأطباء، ضمن:

Rosenthal, F., ‘Ishaq b. Hunayn’s Tarih Al-Atibba’, in Oriens, Vol. 7, N°. 1. (jun. 30, (1954), pp. 55-80.

انظر مقالتنا: يحيى النحوي في المصادر البيو-ببليوغرافيّة العربيّة، مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في الرباط، العدد 29، 2009م، ص 57-81.

7 يرد كما هو، أحياناً، في العربيّة أيضاً؛ انظر على سبيل المثال: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965م، ص 153.

8 كلّ ما عندنا احتمالات، وأخرى أضعف من ذلك، في ضوء المعطيات المتاحة، وبتغيّر المعطيات مع تقدّم البحث قد تتغيّر درجة الاحتمال. يحضر لقب (النحوي) بقوّة في ردود سمبليقيوس عليه. انظر بعضها ضمن نشرة كريستيان وايلدبرغ كتاب الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي، الذي جمع أغلبه ممّا حفظه سمبليقيوس من نصوص يحيى النحوي في ثنايا ردود الأوّل على هذا الأخير.

Philoponus, J., Against Aristotle, on the Eternity of the World, fragments assembled and translated into English by Christian Wildberg, London: Duckworth, 1987.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّه عُرف في العصر الإسلامي، أيضاً، باللقب اليوناني كما هو؛ أي غراماطيقوس أو الأجرومي، لاسيما في الأوساط النصرانيّة. يقول أبو الفرج ابن العبري: «في هذا الزمان اشتهر بين الإسلاميّين يحيى النحوي، المعروف عندنا بـ غراماطيقوس». ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، دار المشرق، بيروت، ط 3، 1992م، ص 102.

9 انظر على سبيل المثال:

Evrard, E., «Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux météorologiques» Bulletin de l’académie royale de Belgique, 51 h serie, XXXIX(1953).

10 وهو الرأي الذي يكاد يجمع عليه الدارسون اليوم.

في الإسكندريّة في القرن السادس الميلاديّ. وقد عرف يحيى النحوي باجتهاده في التحصيل العلميّ في مختلف فروع المعرفة، ونبغ باكراً، وتدرّج في تكوينه العلميّ في مدرسة الإسكندريّة من درس اللغة إلى المنطق، ومن علوم التعاليم والطبيعيّات إلى الإلهيّات وغيرها. وتأليفه يعكس، أيضاً، نوعاً من التدرّج في التأليف، أيضاً، من الشرح إلى النقد والإبداع، ومن اللغويات والمنطقيّات إلى الطبيعيّات والإلهيّات. ويبدو أنّ بعض أعماله الأولى عبارة عن تحرير محاضرات أستاذه أمونيوس، لكنّها لا تخلو من ملاحظات شخصيّة نقديّة. غير أنّ بعضها الآخر يزخر بأفكاره الخاصّة[11]. ويبدو، أيضاً، أنّه لم يكتب في التفسير والعقائد سوى في أواخر حياته كما سنرى.

ألّف يحي النحويّ أكثر من أربعين عملاً في مختلف الحقول، مثل النحو، والمنطق، والرياضيات، والفيزياء، وعلم النفس، والكوسمولوجيا، وعلم الفلك، وعلم اللاهوت، والطبّ، وغير ذلك[12]. وقد وصلتنا أجزاء مهمّة من أعماله، غير أنّ بعض أعماله فُقِدت في أصولها اليونانيّة، واحتُفِظ بها في ترجماتها السريانيّة أو العربيّة فحسب، أو أنّها لم تُعرَف أصلاً، في بعض الحالات، سوى بشكل غير مباشر من خلال اقتباسات أو ترجمات إلى اللغتين المذكورتين[13]. وعلى العموم، يمكننا أن نقسّم إنتاجاته العلميّة تبعاً لفترات ثلاث من حياته: أوّلاً، أعمال فترة الشباب، التي غلب عليها الشرح عموماً، وتحرير محاضرات أستاذه أمونيوس، وإن كانت بعض هذه الأعمال تتضمّن ملاحظات نقديّة بالغة الأهمّية، مع عدم استبعاد أنّه راجع بعض شروحه، وأدخل عليها بعض التعديلات في فترة لاحقة، كما افترض بعض الدارسين. ثانياً، أعمال فترة النضج، التي غلب عليها الإبداع العلميّ والفلسفيّ، والتحرّر من التصوّرات الأرسطيّة والأفلاطونيّة، تمثّلها بالخصوص ثلاثيّته في (**الردّ على برقلس في قدم العالم**) و(**الردّ على أرسطوطاليس في قدم العالم**) وفي (**حدث العالم**). وأخيراً، أعمال فترة الشيخوخة، التي مال فيها إلى الكتابة في الإلهيّات، ولعلّ من أهمّ كتابات هذه الفترة كتاب (**في خلق العالم**)، و**كتاب** (**الحكم**) و(**الردّ على خلكدونيّة**) وفي **التثليث**، ورسالة **في البعث** وغيرها.

بالفعل، لقد صنّف يحيى النحوي، على طريقة الفلاسفة القدامى، في مختلف حقول المعرفة العلميّة، والفلسفيّة، والدينيّة. ألّف شروحاً على منطق أرسطو، بدءاًمن كتاب (**المقولات**)[14]، و(**التحليلات الأولى**)[15]

---

11 انظر على سبيل المثال:

Wildberg, C., "John Philoponus", in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007.

12 Idem.

13 يلاحظ وايلدبرغ قائلاً: «عرفت بشكل غير مباشر، فحسب، من خلال استشهادات، أو ترجمات إلى السريانيّة والعربيّة». المرجع نفسه.

14 حفظ لنا النصّ اليوناني، نشره بوس (Busse)، ضمن سلسلة CAG:

Commentaria in AristotelemGraeca, vol. 13, part 1, 1898.

انظر:

Philoponus, On Aristotle Categories 1-5 with Philoponus, A Treatise concerning the Whole and the Parts, edited by Riin Sirkel, Martin Tweedale, John Harris, Daniel King, ACA, 2014.

15 حفظ النصّ اليوناني، نشره والیز (Wallies)، في سلسلة (CAG) المذكورة، 13/ 2/ 1905م.

و(**التحليلات الثانية**)[16]، كما كتب شرحاً على **مدخل** فورفوريوس[17]. ومن غير المستبعد أن يكون قد كتب شروحات أخرى مفقودة منها شرح كتاب (**الجدل**)[18]، أو حتّى كتاب (**السفسطة**)[19]. وفي الطبيعيّات شرح كتاب (**السماع الطبيعي**)[20]، و(**الكون والفساد**)[21]، و(**الآثار العلويّة**)[22]، علاوة على (**كتاب النفس**)[23]، بالإضافة

16 حفظ لنا هذا النصّ اليونانيّ أيضاً، نشره واليز (wallies)، أيضاً في سلسة (CAG) المذكورة، 13/ 3/ 1909م. وتُرجم مؤخّراً إلى الإنجليزيّة. انظر:

Philoponu, J., On Aristotle Posterior Analytics 1. 1-8, translated by R. Mckirahan, London: Bristol Classical Press, 2008; -----, On Aristotle Posterior Analytics 1. 9-18, translated by R. Mckirahan, London: Bristol Classical Press, 2011; -----, On Aristotle Posterior Analytics 1. 19-34. Bristol Classical Press, 2012; -----, On Aristotle Posterior Analytics 2, translated by O. Goldin, London: Bristol Classical Press, 2009.

17 يحيل عليه في كتاب الفيزياء، وقد احتفظ بمقاطع منه في ترجمتها السريانيّة، نشرها مع ترجمة إلى الألمانيّة في ومستارك، عام 1900م، انظر:

Bausmstark, A., Aristotlelis bei den Syrern vom V-VIII Jahr-hundert, Leipzig: 1900, pp. 167-181.

انظر أيضاً:

Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5, op. cit., p. 482.

18 يذكره ابن النديم بقوله: «والكتاب بتفسير يحيى نحو ألف ورقة، ومن غير كلام يحيى شرح أمونيوس للمقالات الأربع الأولى، والإسكندر للأربع الأواخر». ابن النديم، الفهرست، م. س، ص 349.

19 Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5, op. cit., p. 481.

20 احتفظ بأجزاء منها (المقالات الأربع الأولى، وشذرات من المقالات الأربع الأخرى) في اليونانيّة. نشرها فيتلّي (H. Vitelli).

واحتفظ بأجزاء مهمّة منه في الترجمة العربيّة على هامش كتاب السماع الطبيعيّ، الذي نشره بدوي بعنوان كتاب الطبيعة، ترجمه إسحاق بن حنين، القاهرة، 1964م. وقد ترجمت إلى الإنجليزيّة؛ انظر:

Philoponus, J., On Aristotle Physics 1. 1-3, tr. C. Osborne (UEA), 2006; -----, On Aristotle's Physics 1. 4-9, tr. Catherine Osborne (UEA) 2009; -----, On Aristotle Physics 2, tr. A. R. Lacey (King's College London), 1993; -----, On Aristotle Physics 3, tr. M. Edwards (Oxford), 1994; -----, On Aristotle Physics 4. 1-5, tr. by K. Algra & J. Ophuijsen, 2012; -----, On Aristotle Physics 4. 6-9, tr. by P. Huby, 2012; -----, On Aristotle On Physics 4. 10-14, tr. by S. Broadie, 2011; -----, On Aristotle Physics 5-8 (Arabic Fragments), tr. P. Lettinck (Amsterdam), with Simplicius on Aristotle on the void, 1993/4.

21 حفظ لنا النصّ اليوناني، ونشره فيتلّي أيضاً، وتُرجمت أجزاءٌ منه إلى الإنجليزيّة. انظر:

Philoponus, J., On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 1. 1-5, tr. C. J. F. Williams, London and Ithaca N. Y. 1998; -----, On Aristotle On Coming-to-be and Perishing 1. 6-2. 4, tr. C. J. F. Williams (Bristol),2000; -----, On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 2. 5-11, tr. I. Kupreeva (Edinburgh),2005.

22 وصلنا النصّ اليونانيّ، ونشره هايدوك (M. Hayduck) عام 1901م، وتُرجمت أجزاءٌ منه إلى الإنجليزيّة. انظر:

Philoponus, J., On Aristotle Meteolrology 1. 1-3, translated by L. G. Westerink and I. Kupreeva and, London: Bristol Classical Press, 2011; -----, On Aristotle Meteolrology 1. 4-9 and 12, translated by I. Kupreeva, London: Bristol Classical Press, 2011.

23 وصلنا النصّ اليونانيّ ونشره هايدوك (M. Hayduck) عام 1896م، وتُرجمت أجزاءٌ منه إلى الإنجليزيّة والفرنسيّة. انظر:

Commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du «Traité de l'âme» d'Aristote. Liège, Faculté de philosophie et lettres; Paris, E. Droz,1934; John Philoponus, On Aristotle on the Intellect (de Anima 3. 4-8), translated by William Charltonwith the assistance of Fernand Bossier, London: Duckworth,1991 ; -----,On Aristotle on the intellect (De Anima3), translated by William Charlton, 1992; -----, On Aristotle On the Soul 1. 1-2, tr. P. van der Eijk (Newcastle), 2005; -----, On Aristotle On the Soul 1. 3-5, tr. P. van der Eijk (Newcastle), 2006; ----, On Aristotle On the Soul 2. 1-6, tr. By W. Charlton, London/Ithaca, N. Y. 2005; -----, On Aristotle On the Soul 2. 7-12, tr. W. Charlton (formerly Edinburgh), 2005; -----, On Aristotle On the Soul 3. 1-8, tr. W. Charlton (formerly Edinburgh), 2000; -----, On Aristotle On the Soul 3. 9-13 with Stephanus On Aristotle On Interpretation, tr. W. Charlton (formerly Edinburgh), 2000..

إلى كتاب (**ما بعد الطبيعة**)على الأرجح[24]. وعلاوة على الشروح، صنّف أعمالاً أصيلة جدّاً منها (**الردّ على برُقلُس في قدم العالم**)[25] و(**الردّ على أرسطوطاليس في قدم العالم**)[26]، و(في **حدث العالم**)[27]. وألّف في الرياضيات رسالة (**نظريات مختلطة**)[28]، و(**تعاليق على مقدّمة نيقوماخوس الحسابيّة**)[29]. وصنّف، أيضاً، في النحو، وإن كانت تواليفه في اللغة قليلةً جدّاً مقارنةً مع كتاباته الفلسفيّة والعقديّة. نذكر منها رسالة **في**

24 انظر:

Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5, op. cit, p. 482.

25 حفظ لنا النصّ اليونانيّ ونشره رابه (H. Rabe) عام 1899م (ضاع منه جزء من المقالة الأولى حفظ في العربيّة لحسن الحظّ)، وتُرجم الكتاب مؤخّراً إلى الإنجليزيّة في أربعة مجلّدات، وهي كما يأتي:

Philoponus, J., Against Proclus On the Eternity of the World 1-5, translated by Michael Share, Ithaca: Cornell University Press, 2005; -----, Against Proclus On the Eternity of the World 6-8, translated by Michael Share, London: Duckworth, 2005, -----, Against Proclus On the Eternity of the World 9-11, translated by Michael Share, London: Duckworth, 2010; -----, Against Proclus On the Eternity of the World 12-18, translated by James Wilderding, Ithaca, NewYorl: Cornell University Press, 2006.

26 الكتاب مفقود في أصله اليوناني، غير أنّ سمبليقيوس حفظ لنا أجزاء مهمّة منه في سياق ردّه عليه في شرحه على كتابي السماء، والسماع الطبيعي، بالإضافة إلى مقاطع حفظها الفارابي وغيره، جمعها كرستيان وايلدبرغ(Christian Wildberg) جميعها، وترجمها إلى الإنجليزيّة. انظر:

Philoponus, J., Against Aristotle, on the Eternity of the World, fragments assembled and translated into English by Christian Wildberg, London: Duckworth, 1987.

وقد نقلت إلى العربيّة تلخيص كريستيان وايلدبرغ لهذا الكتاب. انظر:

وايلدبرغ، كريستيان، جوامع كتاب يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس، ترجمة سعيد البوسكلاوي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 14- آذار/مارس- 2015م، 25 صفحة.

27 فُقد هذا العمل في أصله اليوناني، وحُفِظت أجزاءٌ منه في العربيّة بعنوان معاني في الدلالة على حدث العالم، نشرها جيرار تروبو عام 1984م. انظر:

Troupeau, G., 'Un Epitomé Arabe du «De Contingentia Mundi» de Jean Philopon' in: Antiquité Païenne et Chrétienne, Mémorial André – Jean Festugière, éd. par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Genève 1984.

وكان ش. بينيس سبّاقاً إلى ترجمتها إلى الإنجليزيّة ودراستها عام 1972م. انظر:

Pines, S., 'An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus,' Israel Oriental Studies, Vol. II, 1972, pp. 320-352.

وقد نقلت دراسة بينيس إلى العربيّة. انظر:

س. بينيس، ملخّص عربي لكتابٍ مفقود ليحيى النحوي، مجلّة العرب والفكر العالمي، العدد 30-31، 2012م، ص 26-41.

28 سوميكتا ثيوريماتا، وهو كتاب مفقود.

29 حفظ لنا هذا النصّ، انظر:

Niomachi Geraseni, Introductionis arithmeticae libris II recensuit R. H. Accendunt codicis Cizensis problemata arithmetica, edited by R. Hoche, coll. BT., Leipzig 1864-1867; Giardina, G. R., Giovani Filopono matemtico tra neopitagorosmo e neoplatonismo. Commentario alla Introduzione Aretmetica di Nicomaco di Gerasa. Introduzione, testo, traduzione e note, coll. "Symbolon" 20, Catania 1999.

وقد أثار الكتاب سجالاً بين الدارسين حول أصالته في علاقته بنصّ آخر في الموضوع نفسه ألّفه أسقلبيوس، ولعلّ النصّان معاً يعودان إلى أصلٍ واحدٍ هو محاضرات أمونيوس. انظر تفاصيل هذا السجال في:

Giardina, G. R., in Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5, op. cit., pp. 489-491.

(الألفاظ التي يكون معناها مختلفاً باختلاف تنغيمها)[30]، و**(مبادئ في التنغيم)**[31]، كما نسبت إليه ثلاث رسائل **في (علم اللهجة)**[32]. وفي الأسطرلاب كتب دراسةً بعنوان **في (استعمال الأسطرلاب وبنائه وفي المسارات التي يقدّمها)**[33]. كما ألّف في الطبّ؛ إذ تنسب إليه رسالة **في (الحمّى)**[34]، ورسالة **في (الخفقان)**[35]، دون أن ننسى أنّ التقليد العربيّ ينسب إلى يحيى النحوي مجموعة من الكتابات الطبيّة، ليس ثمّة ما يثبت صحّة نسبتها جميعها إليه[36].

ومن مؤلّفاته العقديّة، نذكر كتاب في **(خلق العالم)**[37]، **وهو كتاب** في التفسير، وكتاب **(الحكم)**[38]، الذي كتبه جواباً على طلب الإمبراطور جوستنيان في محاولة التوفيق بين الفريقين المتصارعين حول طبيعة المسيح: اليعاقبة القائلون بالطبيعة الواحدة، والملكانيّون، والنساطرة القائلون بالطبيعتين. ويبدو أنّه انتصر للمذهب الأوّل كما سنرى. كما ألّف رسائل أخرى في الموضوع مثل **(حلّ مزدوج لشكوك**

30Iohannis Philoponi: De Vocabulis Quae Diversum Significatum Exhibent Secundum Differentiam Accentus (Memoirs of the American Philosophical Society), 151, Philadelphia 1983. (Philoponus, On the accent of homonyms, edited by Lloyd W. Daly. Philadelphia, American Philosophical Society, 1983).

31 Ioannes Philoponos, edited by W. Dindorf, Leipzig 1825.

32 Manuzio, A., Thesauraus Cornucopie et Horti Adonidis, Venetiis 1496; O. Hoffmann, Die griechischen Dialekte in ihrem historischen Zusammenhange, 3 vol., Göttingen 1891-1898; Consani, C., ΔΙΑΛΕΚΤΟΣ. Contributo alls storia del concerto di “dialetto”. Coll. Testi linguistic, 18, Pisa 1991.

انظر:

Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5, op. cit., p. 499.

33 Philopon, J.,Traité de l′astrolabe, [intro., notes et traduction de A. P. Segonds]. Paris: [Société internationale de l′astrolabe], 1981.

34 On Fevers, Mosquinsis Gr. 466, fol 157 ff.

35 On Pulses, Cod, vat. Gr. 280, fol 204 ff.

36 يذكره ابن أبي أصيبعة ضمن الحكماء السبعة، الذين عملوا على جمع كتب جالينوس الستّة عشر وتفسيرها، وينسب إليه مجموعة من المؤلّفات الطبّية جلّها جوامع وشروح على جالينوس، وصل عددها إلى 19 عنواناً. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشره نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965م، ص 151 -153. ويحيى بن عدي يحيل على شرح يحيى النحويّ على كتاب جالينوس الصغير في النبض. انظر: مقالات يحيى بن عدي الفلسفيّة، تحقيق سحبان خليفات، عمان، 1988م، ص 328.

37 تُرجم إلى الفرنسيّة. انظر:

Philopon, J., la création du monde, traduit par Marie-Claude Rosset et Marie-Hélène Congourdeau, introduction, notes, guide thématique par Marie-Hélène Congourdeau, Paris, 2004.

38 حُفِظَ في اللغة السريانيّة، ونُشر عام 1930م مع ترجمة إلى اللاتينيّة. انظر:

Ṡanda, A., Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi, Beirut 1930;

تُرجِمَت أجزاءٌ منه إلى الألمانيّة من قبل (Böhm) عام 1967م، وإلى الإنجليزيّة من قبل (Ebied, Van Roey and Wickham) عام 1981م، قبل أن يُترجَم كاملاً، مؤخّراً، إلى الإنجليزيّة، ويدرسه (Uwe Michael Lang) عام 2001م. انظر:

Uwe Michael Lang, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter, Leuven: Peeters 2001.

انظر ظروف تأليف كتاب الحكم وملابسات تحريمه في:

Mckenna, J., ‘John Philoponus, Sixth Century Alexandrian Grammarian, Christian Theologian and Scientific Philosopher’, Quodlibet Journal, Vol. 5 n°1, January 2003. http://www.quodlibet.net

على كتاب الحكم)[39]، و(**أربعة أدلّة ضدّ مجلس خلدكدونية الرابع)**[40]، و(**رسالة في الكلّ والأجزاء)**[41]، **في (الاختلاف والعدد والقسمة)**[42]، **و(رسالة إلى جوستنيان)**[43]، وألّف أيضاً **في (التثليث)**[44]، وفي **(الردّ على ثامسطيوس)**[45]، كما احتفظ بمقاطع من أعمال مفقودة في السريانيّة. بالإضافة إلى رسالة **في (البعث)**[46]، وفي **(الردّ على أندرياس)** (والأريانيّين)[47]، وغيرها من الأعمال التي تتناول موضوعات ذات طابع عقديّ.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ كثيراً من أعمال يحيى النحوي تُرجمت إلى السريانيّة، والعربيّة، واللاتينيّة، وكان لها تأثير كبير في المفكّرين المسلمين، ومن خلالهم؛ في المفكّرين اللاّتين، مثل بونافنتور(Saint Bonaventure) (1221-1274م)، وأوريسم (Nicole Oresme) (1320/1325-1380م) وجاليلي (Galileo Galilei) (1564-1642م)، وغيرهم. وقد احتفظ ببعضها في هذه اللغات، بعد أن فقدت أصولها اليونانيّة كما سبقت الإشارة. وقد أبدع يحيى النحوي بحقّ في قضايا علميّة، وفلسفيّة، وكلاميّة، وأثارت كتاباته سجالاتٍ كثيرة عبر العصور، ووصلنا كثير من تآليفه. فما هي بعض مظاهر التجديد في مساهمة يحيى النحوي، بوصفه عالماً، ومتكلّماً، ومفسّراً؟ لنبدأ برصد بعض نظرياته العلميّة المتميّزة، وإبراز كيف تفاعل العلم والإيمان في إنتاجها.

---

39 انظر:

Ṡanda, Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi, Beirut 1930.

40 وصلتنا مقاطع من هذا النصّ. انظر:

Chabot, J. -B., Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), coll. CSCO, 4 vol., Paris 1901-1910.

41 انظر:

Ṡanda, Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi, Beirut 1930

42 Idem.

43 Idem.

44 حُفظت بعض أجزائه في السريانيّة، وتُرجم بعضها إلى الفرنسيّة، والإيطاليّة، والإنجليزيّة. انظر:

Van Roey, A., "les fragments trithéistes de Jean Philopon", OLP 11, 1980, pp. 148-145 et 158-161; Chabot, J. -B., Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), op. cit., t. 4, pp. 361-362, trad. Fr. t 2, pp. 331-332; Ebied, Van Roey and Wickham, (ed.) Peter of Callinicus, Qnti-Tritheist dossier, OLA 10 , Louvain 1981.

45 حُفظت أجزاء منه في السريانيّة، وترجمت إلى اللاتينيّة، وتُرجم بعضها إلى الإيطاليّة والإنجليزيّة. انظر:

Van Roey, A., "les fragments trithéistes de Jean Philopon", op. cit., pp. 154-156 et 161-162; G. Furlani, «Sei scritti antitritesistico in lingua siriaca», PO 14, 1920, pp. 679-736; -----, «Un florilegio antitritesistico in lingua siriaca», AIV 83, 1923-1924, pp. 663-665, 667-669, 671, 674; Ebied, Van Roey and Wickham, (ed.) Peter of Callinicus, Qnti-Tritheist dossier, OLA 10, Louvain 1981.

46 حُفظت بعض المقاطع في اليونانيّة، وأخرى في السريانيّة، وقد نشر فان روي هذه المقاطع السريانيّة، وترجمها إلى الفرنسيّة. انظر:

Van Roey, A., "Un traité canonique contre la doctrine de Jean Philopon" , dans Antidoron, Homage à Maurits Geerard, Wetteren 1984, pp. 123-139.

47 انظر:

Van Roey, A., "Fragments antiariens de Jean Philopon", OLP 10, 1979, pp. 241-248.

2. بعض مظاهر تجديده العلميودور الإيمان فيه:

كان يحيى النحوي (مفكّراً أصيلاً) أحدث قطيعة مع جوانب مهمّة في التقليد الأرسطيّ والأفلاطونيّ المحدث، الذي تكوّن في أحضانه، «ومهّد الطريق لمقاربات أكثر نقديّة وتجريبيّة في العلوم الطبيعيّة»[48]. لقد أبدع في قضايا علميّة دقيقة وكثيرة أسهمت في تقدّم البحث العلميّ في البصريات، والديناميكا، والكوسمولوجيا، وغيرها، عرضها في تواليفه الأصيلة، كما في شروحاته على أرسطو وغيره[49]. سنكتفي، هنا، بضرب بعض الأمثلة، التي تعكس بوضوح قوّة مساهمته العلميّة، ودور الإيمان فيها.

في شرحه على (**كتاب النفس**)، قدّم يحيى النحوي نظريّة غير مسبوقة، على ما يبدو، في علم المناظر. ففي الفصل السابع من المقالة الثانية من (**كتاب النفس**)، ذهب أرسطو إلى أنّ الضوء ليس بجسم، ويعرّفه بأنّه كمال الشفّاف[50]؛ أي انتقال الشفاف بما هو شفّاف من القوّة إلى الفعل[51]. فإذا لم يكن هناك ضوء، فلأنّ الشفاف هو كذلك بالقوّة فحسب، ولكن؛ لأنّ من طبيعته أنّه شفاف، يمكن أن يصير بالفعل مثل الهواء والماء. أمّا التراب فلا يمكن أن يصير شفّافاً؛ لأنّه لا يملك هذه الطبيعة بالقوّة. وإن كان يحيى النحوي يوافق أرسطو في أنّ الضوء ليس جسماً، إلا أنّه أدخل تعديلات عميقة على تصوّر أرسطو؛ فجعل من الضوء نشاطاً غير جسمانيّ، لا يكتفي بإضاءة الوسط فحسب، وإنّما يسخّن الأجسام أيضاً. ويُقارن الضوء بمبدأ النفس؛ فالنفس نشاط غير جسمانيّ يسخّن جسم الحيوان أيضاً[52]. يستعيد هذا التصوّر في كتاب (**الآثار العلويّة**)، حيث يفسّر الضوء والحرارة بوصفهما انعكاساً لطبيعة الشمس، التي هي النار، فالحرارة نتاج انكسار الأشعّة، التي تفيض من الشمس، وتسخّن الهواء، بفعل الاحتكاك[53].

يكمن وراء هذا التصوّر الجديد للضوء مبدأ إيمانيّ قوي، لكنّه ضمني، لا يُصرِّح به يحيى النحوي في كتاباته الفلسفيّة. فما يسكت عنه هو إيمانه بأنّ الإله خلق الشمس، وجعل لها طبيعة النار، وخلق لها قوّة الإنارة والتسخين، وهي قوّة غير جسمانيّة تمدّها للأجسام القريبة من الشمس، وهذه الأجسام تأخذ تلك

48 Wildberg, C., «John Philoponus», op. cit., 2007.

انظر أيضاً:

Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5, op. cit., p 498.

49 وهي شروحات لا تخلو من ملاحظات نقديّة طوّرها في كتاباته اللاحقة، ومن المؤكد أنّ كثيراً من العمل ينتظر الباحثين؛ إذ لم يُدرس كثير من هذه المؤلفات بعد، ولاسيّما شروحاته المنطقيّة التي تُرجم كثيرٌ منها إلى الإنجليزيّة في السنوات القليلة الأخيرة.

50 (الصفاء)، نقرأ في الترجمة العربيّة القديمة: «فالضوء فعل هذا الصفاء». أرسطوطاليس، في النفس، تح. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط 2، 1980م، ص 45.

51 «La lumière[…] est l'acte[…] du diaphane en tant que diaphane»; Aristote, De l'âme, texte etabli par A. Ja - none, traduit par E. Barbotin, Gallimard, les Belles Lettres, 1989, p. 57.

52 انظر ص 330ff، نقلاً عن كريستيان وايلدبرغ:

Wildberg, C., "John Philoponus", op. cit., 2007.

53 Idem.

القوّة وتمدّها بدورها إلى الأجسام القريبة منها، وهكذا ينتشر الضوء والحرارة في كلّ الأرجاء، مادام جسم العالم متّصلاً. والأمر نفسه، تقريباً، ينطبق على نظرية الميل القسري في مجال الديناميكا كما سنرى. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ **كتاب (النفس)** يُعدُّ، إلى جانب شرح (**السماع الطبيعيّ**)، من الشروح التي تضمنّت ملاحظات نقديّة غير مسبوقة على أرسطو، وهو أمر يكشف أنّ شروح يحيى النحوي على أرسطو ليست شروحاً خالصة. وسؤال هل راجعها أو ضمّنها ملاحظاته منذ البداية يبقى مطروحاً[54]، والأمر ينطبق، أيضاً، على الافتراض الذي مفاده أنّ شرحه على **كتاب (النفس)** هو «أوّل عمل يتضمّن مقاطع يتخلّى فيها يحيى النحوي عن الشرح الخالص، ويضمّنه نقداً لأرسطو»[55]؛ لأنّ ثمّة شروحات أخرى تتضمّن تأويلات جديدة، وملاحظات نقديّة، منها ما هو مدروس، وما ليس كذلك، مثل شروحاته المنطقيّة، كما سبقت الإشارة، علاوة على شرحه على كتاب (**السماع الطبيعي**)[56] وغيره.

وفي شرحه على كتاب (**السماع الطبيعيّ**) لأرسطو، الذي احتُفِظ بأجزاء مهمّة منه في العربيّة على هامش ترجمة إسحاق كتاب أرسطو، قدّم يحيى النحوي نظرية متميّزة في علم الديناميكا، غير بعيدة عن نظريته في الضوء، ولا يخفى دافع الإيمان، الذي يقف وراءها أيضاً، وهي نظرية الميل أو القوّة الدافعة المطبوعة (Theory of impetus). وهذه النظرية أشهر من الأولى، وكان لها تأثير كبير في تاريخ الفيزياء أسهمت في التحرّر من الديناميكا الأرسطيّة، وفتحت المجال واسعاً أمام تطوّر الفيزياء الحديثة، التي تعتمد على مبدأ العطالة[57]. ومفاد هذه النظرية أنّ الحركة القسريّة تحديداً هي نتاج قوّة محرّكة يطبعها محرّك في متحرّك، فيتحرّك بها بدوره إلى أن تكلّ هذه القوّة المطبوعة فيه. وسياق اقتراحها مشكلة، وحلّ غير مقنع. أمّا المشكلة، فطرحها موضوع الحركة القسريّة، وظلّت معلّقة على مدار قرون، وهي: لماذا يستمرّ السهم في الحركة حتّى وهو يبتعد عن القوس؟ ولماذا يستمرّ الحجر في الحركة وهو يبتعد عن يد الرامي؟ وقد انطلق في صياغة نظريته من حلّ غير مقنع قدّمه أرسطو: ولأنّه لابدّ من محرّك لكلّ متحرّك، ولابدّ أن يكون المحرّك والمتحرّك متّصلين في التصوّر الأرسطيّ، فقد افترض أرسطو أنّ الهواء المدفوع حول الحجر أو القوس يدور حوله، ويدفعه من جهته، فتستمرّ الحركة التي قد تبدو لنا غير متّصلة، في

54 يصعب مجاراة وايلدبرغ فيما ذهب إليه من أنّ النقد، الذي يتضمنّه شرح كتاب النفس، يعود إلى نسخة مراجعة من هذا الشرح، وإلا فإنّه يجب افتراض أنّه راجع، أيضاً، مختلف شروحاته الأخرى التي تتضمّن ملاحظات نقديّة، والأمر لا يبدو كذلك، وإلا لكانت المراجعة أوسع وأشمل. ومع أنّ التعديلات تبدو أساسيّة أحياناً، إلا أنّها قليلة، ولا تعكس روح النقد الصريح، الذي ضمّنه مؤلّفاته النقديّة اللاحقة. ففي الشروحات يساير يحيى النحوي أرسطو، عموماً، في مختلف قضايا علم النفس، والفيزياء، والكون، والفساد، وغيرها، مع إضافات وتأويلات متميّزة من حين إلى آخر. وإذا افترضنا أنّه أعاد مراجعتها بعد تحرير مؤلّفاته النقديّة، فمن المستبعد أن يكتفي، والحال هذه، بتسجيل ملاحظات محصورة في بعض المواضع دون غيرها.

55 Wildberg, C., "John Philoponus", op. cit., 2007.

56 يفترض بعض الدارسين أنّ هذا النقد يعود إلى نسخة مراجعة من تلك الشروح. ويمكن التمييز، حسب وايلدبرغ، بين نوعين من النقد: «تعديل جوهريّ في الأفكار الأرسطيّة من جهة، والرفض التامّ من جهة أخرى». ويلاحظ وايلدبرغ أنّ شرح كتاب النفس يقدّم مثالاً جيّداً عن النوع الأوّل من النقد. انظر:

Wildberg, C., "John Philoponus", op. cit., 2007.

57 ولئن كانت هذه الفكرة تجد بذورها الأولى عند أرسطو، والرواقيّين، وإيبارخوس (نحو 190-120 ق. م)، والإسكندر الأفروديسيّ (عاش في أواخر القرن الثاني وبداية الثالث الميلادي)، وغيرهم. ونسبت إلى جون بوريدان(Jean Buridan) في القرن الرابع عشر، على الأقلّ، تسميّة الحركة الدافعة إمبتوس (Impetus)، إلا أنّ الأبحاث أبرزت، بشكل واضح، أنّ يحيى النحوي أرسى معالمها الواضحة بشكل مستقلّ عن سابقيه، فيما يبدو، في القرن السادس الميلاديّ في شرحه على كتاب السماع الطبيعي، الذي ضمّنه ملاحظات نقديّة في غاية الأهمّية، لاسيما في مجال الديناميكا.

حين أنّ الهواء يقوم هنا بدور الوساطة بين يد الرامي والحجر المقذوف، ومن ثمّ فإنّه يؤدي دور المعين على الحركة. وقد اقترح يحيى النحوي حلاً معقولاً مفاده أنّ المقذوف يتحرّك بسبب قوّة ذاتيّة طبعها فيه المحرّك، ويلحقها الكلال أثناء الحركة في وسط معيق للحركة. يسمّي يحيى النحوي هذه القوّة قوّة دافعة غير جسمانيّة، ويقارنها بحركة الضوء. وقد أبدع في منح الوسط دوراً معيّناً في الحركة غير الدور الذي افترض أرسطو أنّ الهواء يقوم به؛ فالوسط، في نظره، يؤدي دور العائق للحركة لا دور المعين. ولعلّ من أخطر النتائج التي انتهى إليها يحيى النحوي في هذا الصدد، ضدّ النظرية الأرسطيّة، تصوّر إمكانية قيام الحركة في الفراغ؛ أي تصوّر حركة أجسام في غياب العائق[58]. وكان أرسطو قد افترض أنّ سرعة سقوط جسم في وسط تكون متناسبة مع ثقله، ومن ثمّ مع كثافة الوسط، وهي الفرضية التي أبطلها يحيى النحوي بافتراض تجربة سقوط في فراغ اشتهر بها جاليلي لاحقاً. ويبدو أنّ المسلمين تعرّفوا على نظرية الإمبيتوس مباشرة من خلال نصوص يحيى النحوي التي نُقلت إلى العربيّة، وأنّ اللاتين إنّما تعرّفوا عليها من خلال أعمال ابن سينا، والبغدادي، وابن باجة، وغيرهم من العلماء المسلمين[59].

وقد انتهى يحيى النحوي إلى هذا التصوّر الجديد للحركة، كما للضوء، والحرارة، وغيرها، اعتماداً على تصوّر جديد لمفهوم القوّة، بوصفها إنيرخيا أو ديناميس؛ قوّة يطبعها محرّك في متحرّك يظلّ يتحرّك بها ولو بعد انفصاله عن المحرّك الأوّل. وهو تصوّر يجد أصله الأوّل في مبدأ الإيمان بإله خالق يطبع في الأشياء قوّة ذاتيّة تتحرّك بها إلى حين كلالها، في استقلال ظاهر عن المحرّك الأوّل. وهي قوّة متناهية عمّمها على كلّ أنواع الحركات، بما فيها الحركة الطبيعيّة، وعلى مختلف الأجسام، بما فيها جسم العالم[60]. إنّ تصوّر يحيى النحوي تصوّر شامل، وإن كان يجد دافعه في الإيمان إلا أنّه ليس من أجل أن يرفض نتائج العلم، واحتضان أفكار غير علميّة جاهزة، وإنّما لأنّه مقتنع بأنّ مضمون النصّ المقدّس لا يمكن أن يُعارض الظواهر؛ ولذلك نجده يمعن في محاولة تقديم تفسير علميّ يعكس حقيقة ظواهر الكون التي لا يمكن أن تعارض الإيمان بوجود خالق مدبّر لها. وقد سمح له هذا التصوّر بالإتيان بنظريات جديدة ومترابطة فيما بينها يقود إحداها إلى الأخرى. فتصوّر عنصر النار، بوصفه يشكّل طبيعة الشمس، يعكس نظريته في وحدة

58 فإذا كان أرسطو قد استبعد الفراغ، بوصفه مُحالاً منطقيّاً، فإنّ يحيى النحوي، الذي يوافق أرسطو، مع ذلك، على أنّ الفراغ لا يوجد أبداً في الواقع الفعليّ، إلا أنّ ذلك لا يمنع من تصوّر الفراغ، وهو تصوّر ضروري من أجل تفسير الحركة في الملاء؛ لأنّه لا يمكن تصوّر الحركة من مكان إلى مكان إلّا بتصوّر فراغ ممكن يتمّ ملؤه من خلال ذلك الانتقال. انظر: وايلدبرغ، نفسه.

59 نجد أبرز معالم هذه النظرية عند النظّام، والفارابي، وابن سينا، وأبي البركات البغدادي، وابن باجة، والبطروجي، وغيرهم من العلماء المسلمين. وإن كانت نظرية الميل القسري، وإن كانت قد ظهرت في سياق مشكلة الحركة القسريّة في السياق الفيزيائيّ، إلا أنّها تتجاوز المبحث الطبيعيّ إلى ما بعد الطبيعة واللاهوت. فإبراهيم النظّام يرى «أنّ كلّ ما جاوز حدَّ القدرة من الفعل، هو من فعل الله –تعالى- بإيجاب الخلقة؛ أي أنّ الله –تعالى- طبع الحجر طبعاً، وخلقه خلقة، إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوّة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبّعاً». وفي سياق فحصه لمسألة الحركة القسريّة في كتاب (الشفاء)، يدافع ابن سينا على أنّ المذهب الأصحّ هو مذهب أولئك الذين رأوا أنّ المتحرّك يكتسب ميلاً من المحرّك يصير مبدأ حركته، وبرزت هذه النظرية بشكل أوضح عند أبي البركات البغدادي في كتاب (المعتبر)، حيث يرى أنّ المحرّك يعطي ميلاً قسريّاً للمتحرّك، وأنّه ينقص كلّما ابتعد المتحرّك عن المحرّك. والأمر نفسه نجده عند ابن باجة في شروحاته المتميّزة على كتاب أرسطو في (السماع الطبيعي) وغيره. نهيّئ مقالة في الموضوع سوف تُنشر قريباً.

60 ودليله المشهور من قوّة الجسم المتناهية يعكس هذا التصوّر.

الكون، وتخلّيه عن نظرية الأثير الأرسطيّة والعنصر الخامس، بوصفه يشكّل طبيعة الأجرام السماويّة. وأكثر من ذلك.

إنّ التفسير الذي قدّمه لقوّة الضوء يعكس تصوّره لنظرية الإمبتوس، بوصفها قوّة يمدّها محرّك إلى متحرّك آخر يصير بها متحرّكاً، وقد يكون محرّكاً بدوره لمتحرّكٍ آخر بالقوّة التي تسلّمها من المحرّك السابق. ولا ينفصل تصوّر يحيى النحوي للفراغ عن تصوّره للمكان والفضاء. فإذا كان أرسطو «يتصوّر مكان الجسم بوصفه السطح الداخليّ للجسم، أو لجميع الأجسام التي توجد فيه»[61]، فإنّ يحيى النحوي يتصوّر المكان بوصفه امتداداً ثلاثيّ الأبعاد يناسب حجم الجسم. وعلى غرار المكان، يتقدّم الفضاء، أيضاً، بوصفه امتداداً ثلاثيّ الأبعاد غير محدّد بلا جسم، ومن ثمّ فهو لا يكون لا نهاية له بالفعل، ويحيى يوافق أرسطو في ذلك[62]. وفي ضوء هذا التصوّر للفضاء، والمكان، والملاء، والفراغ، قدّم يحيى النحوي مفهوماً جديداً للمادّة بوصفها البعد الثلاثيّ، كما سنرى.

وقد توسّع في بناء هذه النظريات وغيرها في كتاب (**الردّ على برقلس**)؛ وهو كتاب نقديّ وأصيل في ثماني عشرة مقالة يردّ فيه مقالات برقلس الثماني عشرة **في (قدم العالم)**، وفيه تبدو آراء يحيى النحوي أبرز، وأكثر استقلالاً عن آراء الفلاسفة السابقين، ولاسيما في مسألة القوّة، والفعل، والزمان، والمادّة الأولى، وطبيعة السماء، ومفهوم الإرادة الإلهيّة، وغيرها. وإذا كان دافع الإيمان واضحاً في أطروحة الكتاب؛ إذ جعل كلّ همّه تفنيد فكرة قدم العالم، والاستدلال على أنّ العالم مخلوق في الزمان، ومن ثمّ له خالق، إلا أنّه يعتمد في ذلك على المبادئ والعلوم ذاتها التي يعتمدها خصومه ويوظّف، علاوة على أرسطو، نتائج ومقدّمات أفلاطون، وبرقلس، وغيرهم، من أجل إنتاج نقيضها بطريقة علميّة وفلسفيّة لا دينيّة تقليديّة. فعلاوة على أدلّته غير المسبوقة على حدوث العالم[63]، عرض مفهوماً متميّزاً لعلاقة الإرادة بموضوعاتها؛

61 Wildberg, C., "John Philoponus", op. cit., 2007.

62 Idem.

63 ففي سياق ردّه على دليل برقلس الأوّل من جود الباري، والثاني من مثال العالم، يورد يحيى النحوي أشهر أدلّته: دليل القوّة المتناهيّة، ودليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية، الذي نجده بقوّة عند المتكلّمين، بوصفه دليلاً مستقلاً، أو جزءاً من دليل الأعراض.

فتغيّر الموضوع لا يعني تغيّر الإرادة[64]. ونجد في هذا الكتاب، أيضاً، مفهوماً جديداً للزمان الأزلي؛ إذ يدافع عن أزليّة غير أزليّة الزمان، أزليّة متعاليّة وإلهيّة لا ترتبط بحركة الكواكب؛ أي أزليّة غير زمانيّة[65]. كما أوضح مفهوماً مختلفاً للمحدث عن مفهوم غيره من شراح أفلاطون القائلين بقدم العالم، وعلى رأسهم برقلس، في سياق تفسير ما يقصده أفلاطون بالمحدث؛ ففنّد مختلف المعاني المقدّمة اعتماداً، بالأساس، على نصوص أفلاطون نفسه، وانتهى إلى أنّ المقصود من المحدث هو الشيء الحادث في الزمان[66]. ثمّ أوضح مفهوماً جديداً للجوهر والأعراض، في سياق مناقشته مسألة **الجوهر والأعراض** في المقالة الثامنة، مؤكّداً أنّه ليس كلّ شيء حدث حدث عن مضادّ؛ فالجوهر لا ضدّ له، كما بيّن ذلك أرسطو في كتاب **المقولات**، ولا يكون عن ضدّ؛ بل ولا الأعراض، مادام ليس كلّ الأشياء المكوّنة تتكوّن عن ضد[67]. كما قدّم في هذا الكتاب تفكيكاً ونقداً قويّاً وغير مسبوق لمبدأ لاشي من لا شيء، مستدلاّ على أنّه ليس كلّ ما يتكوّن يتكوّن عن مادّة سابقة؛ لأنّه، أوّلاً، لا مجال لقياس الخلق الإلهيّ على الخلق الطبيعيّ، منطلقاً في ذلك من تمييز أساسي بين

---

64 إنّ إرادة إيجاد العالم في وقت دون آخر (وهو المقصود هنا بالتغيّر)، وإن كان يشي بنوع من التغيّر، فإنّ هذا لا يجعل إرادة الله متغيّرة. إنّه يوجد الأشياء بالإرادة فحسب، ولا يحتاج إلى شيء آخر، ليس ثمّة ضرورة تجعل الشيء يُوجَد في الوقت الذي يفكر فيه الله؛ بل «ليس من الضروريّ، تماماً، أن كلّ ما يفكر فيه الله يجب أن يوجد في الحال مع الفكرة». يوضّح النحوي، وهي الفكرة التي نجدها لاحقاً عند الأشاعرة، أنّ الإرادة هي نفسها المبدأ المخصّص، وليست تابعة ضرورة، وفي الحال، لعلمه تعالى. وهذا دليل آخر على قوّة تأثير يحيى النحوي في الفكر الكلاميّ الإسلاميّ. وإن كان النحوي متّفقاً مع برقلس في أنّ إرادة الله لا يجب أن يلحقها التغيّر والزمان، إلا أنّه يرفض أن يكون الأمر يلحق الإرادة من جهة الخلق الزمانيّ للعالم. ونجده يناقش مشكلة الإرادة قياساً على مسألة العلم (انظر سوربجي، مقدّمة كتاب الردّ على برقلس 1-5) يستدلّ: إذا كانت الإرادة الإلهيّة لا تخضع للتغيّر، فهذا لا يعني أن ما يوجد عنها يجب أن يكون، بدوره، غير خاضع للتغيّر. انظر:

Philoponus, J., Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,translated by Michael Share, Ithaca: Cornell University Press, 2005, chap. 4, pp. 64-65.

ويعود يحيى النحوي إلى موضوع طبيعة الإرادة الإلهيّة في المقالة السادسة عشرة من كتاب الردّ على برقلس. انظر:

Philoponus, J., Against Proclus On the Eternity of the World 12-18, translated by James Wilderding, Ithaca, NewYork: Cornell University Press, 2006.

65 وفي سياق ردّه على برقلس، يدافع النحوي عن إمكانية الحديث عن حين حتّى عندما لا يكون هناك زمان، حين بمعنى لا زماني. وهذا ناتج عن تصوّر جديد يقدّمه للأزليّة، فهي «ليست عبارة عن نقطة»؛ بل «بما أنّ الأزليّة هي مقدار حياة الأشياء الأزليّة»، فإنّها سيكون لها امتداد غير زمانيّ في علاقتها بوجود الأشياء الأزليّة، حيث «سيكون ثمّة حين، حينما لا يكون هناك زمان»، على حدّ تعبيره؛ أي سيكون ثمّة حين عندما لا يكون هناك سماء ولا زمان. انظر:

Philoponus, J., Against Proclus On the Eternity of the World 1-5, op. cit., chap. 5, pp. 85-86.

66 العالم منظوراً إليه بوصفه كلاً أو أجزاء. انظر المقالة السادسة من كتاب الردّ على برقلس في قدم العالم:

Philoponus, J., Against Proclus On the Eternity of the World 6-8, translated by Michael Share, London: Duckworth, 2005, p. 63.

يؤخذ على برقلس تعسّفه في تأويل كلام أفلاطون بشكل يخدم تصوّره عن قدم العالم. ويورد نصوصاً لأفلاطون تثبت صراحة فكرة أن للعالم بداية في الزمان. يتساءل أفلاطون: هل العالم قديم أم له بداية، ويقرّر أنّه مُحدث؛ لأنّه مرئي، ومحسوس، وله جسم؛ وكان قد بيّن، قبلاً، أنّ كلّ جسم يُدرَك حسيّاً، فهو محدث (نفسه، ص 24). يعلّق يحيى النحوي بالقول: إنّه «لا شرح يمكن أن يقدّم مقصود أفلاطون أوضح ممّا فعله هو نفسه» (نفسه، ص 26). ونجد في هذه المقالة فكرة جيّدة عن تقنيّات نقد النصوص، كما يعطينا فكرة على أنّ المدافعين عن فكرة الخلق، كما القائلين بالقِدم على السواء، يجدون في النصّ الأفلاطونيّ ما يبرّر تصوّرهم، وهو ما جعل النقاش ينحصر في دائرة تأويل نصّ تيماوس، ولاسيما «التأويل الصحيح لفعل جينيسثاي (genesthai)»، والكلمات المرتبطة به حين تطلق على الكون» (انظر مقدّمة المترجم مايكل شير، نفسه، ص 3). إنّ النقاش، هنا، هو بين مفسّرين للنصّ الأفلاطونيّ، بين تأويلات مختلفة للنصّ ذاته. إنّهم جميعهم فلاسفة أفلاطونيّون محدثون، ولسنا أمام فلاسفة من جهة، ورجال دين من جهة أخرى، كما قد يفهم البعض. انظر:

Philoponus, J., Against Proclus On the Eternity of the World 6-8, op. cit., pp. 24-26.

67 المرجع نفسه. انظر: دراسته مسألة الجوهر والأعراض في المقالة الثامنة من كتاب الردّ على برقلس، لاسيما ص 124-125.

طبيعة الإبداع الطبيعي، والإبداع الفني، والإبداع الإلهيّ، وثانياً، لا مجال لقياس الكلّ على الجزء[68]. وهو أمر قاده إلى تناول مسألة المادّة الأولى، وعلاقة الصورة بالمادّة، وانتهى إلى تقديم تصوّر جديد تماماً لمفهوم المادّة الأولى، حصره في البعد الثلاثيّ للجسم لا في مادّته بمفهومها الأرسطيّ[69]؛ فإذا كانت المادّة الأولى، عند أرسطو، هي الموضوع، أو ما يتبقّى بعد تجريد الجسم من كلّ خواصّه، فإنّ هذا البسيط المتبقّي عند تجريد الجسم من كلّ كيفيّاته هو البعد الثلاثيّ للجسم في نظر النحوي. وإذا كانت عند أرسطو غير جسمانيّة، وبلا صورة، فإنّها عند النحوي ذات صورة ومادّة في آن واحد[70]. وبالإضافة إلى ما سبق، فقد ضمّن كتابه تصوّراً جديداً تماماً لطبيعة السماء والأجرام السماوية يقوم على رفض نظرية العنصر الخامس، وتأكيد أنّ طبيعة العالم السماويّ لا تختلف عن طبيعة العالم الأرضي؛ بل تخضع مثلها للتضاد، ومن ثمّ فهي موضوع فساد أيضاً[71].

وقد عاد إلى تسليط مزيد من الضوء على هذه الأطروحات وغيرها في كتاب **(الردّ على أرسطوطاليس)**، وأعاد النظر في كثير من المفاهيم والحدود الأرسطيّة: فعلاوة على تقديمه أدلّة قويّة ضدّ قدم العالم، بغرض إثبات حدوثه، كسّر يحيى النحوي الثنائيّة الكوسمولوجيّة الأرسطيّة تماماً، ومهّد الطريق لإعادة النظر إلى الكون، بوصفه كياناً واحداً ذا طبيعة واحدة. وأيضاً فقد أعاد النظر في مفهوم الحركة، وقدّم مفهوماً جديداً للقوّة، بوصفها ديناميس، ومن ثمّ أعاد النظر كلّية في طبيعة العلاقة القائمة بين القوّة والفعل. وحدّد الفراغ، بوصفه فرضيّة علميّة ضروريّة، كما قدّم تصوّراً جديداً للضوء والمناظر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وغير ذلك من المساهمات التي تكشف عن قوّة أفكار هذا الفيلسوف وأصالتها[72].

---

68 يؤكد يحيى النحوي أنّه ليس من الضروريّ أن يكون الله قد خلق العالم من مادّة موجودة سلفاً، كما هو الحال في الطبيعة. يقارن بين الخلق الإلهي، والخلق الطبيعي والفني. إذا كانت الطبيعة هي العلّة القريبة لكون الأفراد (سقراط، وأفلاطون، وهذا الفرس المشار إليه، وهذا الماء، وكلّ شيء آخر من الموجودات (الأرضيّة)، وإذا كان الكلّ أو الكون، كما يزعم أفلاطون، بالفعل، خلقه الله دون أيّ وساطة، فكيف نقول إنّ الله، إذا كان بالفعل يعطي الوجود إلى ما كان غير موجود، لا يمكن أن يخلق إلا بالطريقة نفسها التي تخلق بها الطبيعة هذه الأشياء الجزئيّة؟ ثمّ يقارن بين فعل الخلق الذي تقوم به الطبيعة، وذاك الذي يقوم به الفنّ؛ فالأولى تتجاوز الفنّ في عملها الإبداعي، من حيث إنّها لا تكتفي بالمحاكاة، وتركيب أجزاء عناصر موجودة، وإنّما تحمل إلى الوجود جواهر فعليّة، تخلق صور أشياء لم تكن موجودة قطّ سلفاً. ويخلص إلى أنّه «إذا كانت، إذاً، الطبيعة تتجاوز الفنّ بكثير، فإنّه من المؤكد أنّ عمل الخلق لدى الله (العمل الإبداعيّ الإلهيّ) يجب أن يكون يتجاوز عمل الطبيعة بفارق كبير لا يضاهى. ومن جهة ثانية، إنّهم يقيسون على الأشياء الجزئيّة، فيقولون إنّ الكون خلق من أشياء سابقة في الوجود؛ «ومن ثمّ، بما أنّ الطبيعة هي خالقة الأشياء الجزئيّة، والله هو خالق الكلّ، أو الكون، وبما أنّ الطبيعة، التي تخلقها، توجد قبل أيّ شيء جزئي، والأشياء التي تحمل إلى الوجود متأخّرة في الزمان عن الطبيعة التي تعطيها الوجود، فإنّ خالق الكون، من ثمّ، سوف يسبق، أيضاً، في وجوده الكون، حتّى وإن كان قد خلقه من شيء ما غير حادث. وهكذا، فإنّ الكون سوف لن يوجد مع الله منذ الأزل». و«إذا كانت الطبيعة والله لا يخلقان بالطريقة نفسها، فإنّه إذا كانت الطبيعة تخلق من أشياء موجودة، فإنّ الله سوف يكون يخلق لا من أشياء موجودة؛ بل من لاشيء». فلا مجال، إذاً، لقياس ما يحدث في الأشياء الجزئيّة على الكلّ. انظر:

Philoponus, J., Against Proclus On the Eternity of the World 9-11, translated by Michael Share, London: Duckworth, 2010, pp. 31-32.

69 Idem.

70 أبرزه بشكل أوضح فرانس دي هاس في كتابه تعريف جديد للمادّة الأولى لدى يحيى النحوي. انظر:

Haas, F. A. J. de. John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. Leiden-New York-Köln, E. J. Brill: 1997..

71 استعدت، هنا، بعض مضامين دراسة سابقة عن (كتاب يحيى النحوي في الردّ برقلسفي قدم العالم، وحضوره في العربيّة)، ضمن كتاب قضايا في الفلسفة، عروض في كتاب، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في وجدة، (قريباً).

72 أكتفي، هنا، بالإحالة على مقالة (كتاب الردّ على أرسطوطاليس وحضوره في العربيّة) (قريباً).

وأخيراً، نجد في كتاب (**في الدلالة على حدث العالم**)، الذي احتُفظ به في العربيّة، ولو جزئيّاً، على ما يبدو، مفهوماً مختلفاً للقوّة والفعل استدلّ فيه بقوّة على تقدّم الفعل على القوّة لا العكس، علاوة على أدلّة قويّة على حدوث العالم، ومنها دليل قوّة تناهي جسم العالم، ودليل التركيب، ودليل امتناع التسلسل، إلى ما لانهاية له، بعيداً عن الطابع السجالي الذي طبع الكتابين السابقين[73].

والغاية من كلّ ذلك غايتان: أوّلهما إثبات أنّ العالم مخلوق، وأنّ له خالقاً يخلق أشياء كاملة لها وجود فعليّ يخلقها من لا شيء بعيداً عن التصوّرات الوثنيّة التي لم يكن بإمكانها أن تفكّر خارج مبدأ لا شيء من لا شيء، وأنّ الخالق يمدّ الأجسام بقوّة تتحرّك بها على نحو ذاتيّ، لكنّها قوّة متناهيّة، والأمر ينسحب على جميع الأجسام، ومنها جسم العالم. لقد كان للإيمان دور أساس في توجيه يحيى النحوي وجهات جديدة مخالفة للتصوّر الفسلفيّ، الأرسطيّ تحديداً، السائد في عصره. وقد أدّى به هذا إلى بناء نظرية جديدة متكاملة في الإمبتوس، بافتراضه قوّة مطبوعة في الأشياء بها تتحرّك إلى حين أن تكلّ؛ قوّة يطبعها الخالق والمحرّك في الأجسام الطبيعيّة دون تمييز بين السماء والأرض؛ لأنّ طبيعتها واحدة وحركتها وزمانها متناهيين بتناهي قوّتها. وتصوّره هذا لقوّة ذاتيّة مطبوعة في الأجسام كان وراء تغيير جملة من التصوّرات للكون، والحركة، والضوء، والمادّة الأولى، والمكان، والفراغ، والقوّة، والفعل، ساهمت في تقدّم العلم في مجالات علميّة كثيرة، كما سبقت الإشارة. وثانيهما، إثبات أنّ العلم والإيمان لا يتعارضان؛ فالفكرة الدينيّة، التي تقف وراء فكرة القوّة الذاتيّة، هو حضور الإرادة الإلهيّة في العالم والأشياء؛ وهو تفسير يوفّق بين معطيات الظواهر والإيمان بقوّة إلهيّة مطلقة تمنح قوّة ذاتيّة للأشياء بها تتحرّك إلى حين. إنّه تفسير مزدوج الغاية. فبقدر ما ينقد التفسير العلّيّ الطبيعي الماديّ، فإنّه ينقد، أيضاً، التفسير اللاهوتيّ لتدخُّل الإرادة الإلهيّة في الظواهر على حدّ سواء. والنتيجة أنّ الإيمان أدى دوراً في تجديد العلم يبدو واضحاً في اعتراضاته القويّة على الفلاسفة السابقين، وفي اكتشافاته العلميّة. وفي المقابل، كان للعلم دور في تجديد الدين أيضاً، تعكسه اعتراضات يحيى النحوي على الكنيسة الرسميّة، وتجديده المذهبي، وتفسيره العقلي للكتاب المقدّس. كيف ذلك؟

3. بعض مظاهر التجديد في كتاباته الدينيّة واستمرار المنهج الفلسفي:

في كتاب (**خلق العالم**)[74]، وهو كتاب في التفسير، بصم يحيى النحوي على آراء متميّزة عن المعتقدات، التي كانت متداولة في عصره، بروح يغلب عليها البحث عن الحقيقة، والاحتكام إلى العقل ومعطيات العلوم المتاحة في عصره؛ بل أبدع في منهجيّة التفسير نفسها. ففي خضمّ الردّ على ثيودور الأنطاكي (Theodore of Mopsuestia)، من خلال الردّ على تلميذه كوسماس الأنطاكي (Cosmas Inicopleustès)، اعتمد

73 انظر: دراستنا عن (كتاب يحيى النحوي في حدث العالم وحضوره في العربيّة) (قريباً).

74 اشتهر هذا الكتاب بعنوان (في خلق العالم)، إلا أنّه ليس العنوان الأصليّ، الذي وضعه يحيى النحوي على ما يبدو؛ إذ نجد عنده بدل ذلك عنوان تفسير تكوّن العالم عند النبيّ موسى. ويتكوّن الكتاب من سبعة فصول، وهي تقابل أيام الخلق الستّة، بالإضافة إلى يوم السبت. ويفتتح كلّ فصل بالآية موضوع التفسير في ترجمتها اليونانيّة، ويليها التفسير على طريقة الاسكندرانيّين.

آراء عقديّة جديدة مدعّمة بمعطيات العلم في عصره. نذكر، على سبيل المثال، أوّلاً أنّه دافع بقوّة في هذا الكتاب عن فكرة كرويّة الكون ضدّ القائلين بأنّ له شكل قوس[75]. وإذا كان المتمسّكون بهذا الرأي يأخذون تفسيرهم ذاك مثالاً على تعارض العلم الإغريقيّ مع النصّ المقدّس، فإنّ في إمعان يحيى النحوي في الدفاع عن تفسيرٍ يفيد أنّ الكون له شكل دائريّ تفنيداً للرأي السابق، وتأكيداً لعدم تعارض النصّ مع العلم. ودافع، ثانياً، عن فكرة الوجود المسبّق للأرواح[76] ضدّاً لكوسماس الأنطاكي، الذي ذهب على غرار ثيودور إلى أنّ خلق الأرواح والملائكة تمّت مع خلق السماء والأرض في اليوم الأوّل، في حين دافع يحيى النحوي، على غرار بازيل القيصري (Basil of Caesaria)، عن فكرة الخلق المسبق لعالم غير مرئيّ سابق على العالم المحسوس يشتمل على الملائكة[77]. غير أنّ هذه الفكرة كانت محفوفة بمخاطر اعتبار النفوس سابقة لخلق الأجسام، وقد كاد يحرم يحيى النحوي، بسبب ذلك، من قبل مجلس قسطنطينية عام 553م[78]، وهو التحريم الذي صدر في حقّه بعد وفاته في المجلس الموالي، بسبب آرائه العقديّة المخالفة للكنيسة الرسميّة. ولم يتوقّف الأمر عند هاتين الفكرتين، وإنّما نجده، ثالثاً، ينتقد بقوّة الفكرة السائدة عند نصارى حرّان، التي مفادها أنّ

75 تلاحظ ماري هيلين كونغوردو أنّ هذا الموضوع يتعلّق، بالضبط، بعدم التعارض بين الكتاب المقدّس والعلم؛ إذ يتناول موضوع (الظواهر). وهذه الكوسمولوجيا تعارض، بشكل مباشر، تلك التي قدّمها التفسير الآسيويّ، الذي جعل العلم (الإغريقي) في تعارض مع النصّ في معرفة الخلق؛ انظر:

Philopon, J., La création du monde, traduit par Marie-claude Rosset et Marie-Hèlène Congourdeau. Introduction, notes, guide thématique par Marie-Hélène Congourdeau, Paris: 2004, p. 299.

76 انظر:

Philopon, J., La création du monde, op. cit., livre 1,chap. 16-17, pp. 60-70.

تلاحظ كونغوردو أنّ فكرة الوجود القبليّ للملائكة، أو، بالأحرى، للعالم المعقول، الذي خلق قبل السماء والأرض، نجدها، قبل يحيى النحوي، عند الأب بازيل القيصريّ (عاش بين 329-379م تقريباً). كان ثمّة اختلاف بين تصوّرين: تصوّر بازيل تحت تأثير مدرسة الإسكندريّة وأوريجين، وتصوّر ثيودور الأنطاكي (ح 352/5-428م)، الذي هاجم بازيل في هذه المسألة بقوّة. ويبدو أنّ يحيى النحوي يدافع عن رأي بازيل، معترفاً بأنّ الكتاب المقدّس لا يقول شيئاً عن خلق الملائكة (انظر المقالة الأولى، فصل 11)؛ لأنّ ذلك ليس هو قول موسى (انظر المقالة الأولى، فصل 8). وهذا الأمر سمح له، في نظر كونغوردو، بأن يظلّ على مستوى الفكر في تناوله هذه المسألة: فبوصفها معقولات مثل النفوس، فإنّ الملائكة تشترك معها في كونها لم تخلق مع خلق الأجسام في وقت واحد (انظر المقالة الأولى، فصل 10)، وهذا يعني، مبدئيّاً، أنّ النفوس الإنسانيّة لم تخلق مع الأجسام الإنسانيّة في وقت واحد. كان يمكن أن ينتهي يحيى النحوي إلى تبنّي فكرة وجود النفوس وجوداً قبلياً، غير أنّ ما يقتضيه هذا القول منعه من ذلك. ولا يخفى أنّه في ذلك الزمانلم يكن يتصوّر القول بالوجود القبلي سوى في إطار السقوط، حيث يتصوّر أنّ الوجود الحسيّ هو نتاج خطيئة وفشل، في حين أنّ الكتاب المقدّس يقول إنّ الله كرّم الكائنات، ورأى أنّ الخلق أمر خيّر، لاسيما أنّ ثمّة دعوة صريحة في الكتاب المقدّس إلى التكاثر؛ فما كان الله ليتمنّى أن تتكاثر أجسام الناس لو كان الجسم عقوبة أو سجناً للنفس (انظر: المقالة السابعة، فصل 2). فعلى عكس ماني، يعدّ الخلق أمراً خيّراً (م 7، 10-11). ولا يردّ يحيى النحوي على ماني فحسب، بل يناقش كلّ التقليد الأفلاطونيّ الذي جعل من الجسد قبراً، ومن العالم نسخة أنقص من العالم المعقول. وتختم كونغوردو بالقول: «إذا كان الكتاب المقدّس لا يعارض الظواهر، حسب يحيى النحوي، فثمّة تأويلات تعتمد العلم العقلي لا يمكن أن تطابق العقيدة النصرانيّة». انظر ماري هيلين كونغوردو، ضمن:

Ibid, pp. 300-301.

77 ويمكن اختصار هذا الاختلاف في موضوع خلق العالم، أرواحاً وأجساماً، بالقول: إنّه اختلاف بين توجّهين كوسمولوجيّين: كوسمولوجيا أنطاكية عند ثيودور الأنطاكيّ وتلميذه كوسماس، وكوسمولوجيا إسكندريّة يمثّلها يحيى النحوي.

78 Philopon, J., La création du monde, op. cit., p. 250.

المرأة لم تخلق في صورة الإله[79]، وغير ذلك كثير[80]. كما ينتقد، رابعاً، رأي المجسّمين، الذي يرون الإله في صورة الإنسان، ويأخذون النصوص التي تفيد أنّ الله يتكلّم، وينفخ، ويصنع، وغير ذلك، على حرفيّتها. والأمر الأهمّ، ربّما، الذي أبدع فيه يحيى النحوي في هذا الكتاب، أنّه قدّم منهجيّة غير مسبوقة في التفسير تقوم، بالأساس، على التمييز بين أجناس القول؛ فموسى لم يكن يقصد إنجاز بحث فلسفيّ في مسألة تكوّن العالم على طريقة الفلاسفة (الطبائعيّين)، وإنّما كان غرضه أن يقود الناس إلى معرفة الإله الخالق، بعبارة يحيى النحوي[81]. ويلاحظ، أيضاً، أنّه يعتمد على التأويل؛ إذ يرى أنّه «لا يجب البقاء عند الدلالة الحرفيّة للكلمات، وإنّما يجب البحث عن المعنى الخفيّ الكامن وراء كلّ كلمة منها»[82]. لكنّ البحث عن المعنى الخفيّ لا يعني إهمال الحرف[83]. وأيضاً، فقد كان يحيى النحوي يقارن مختلف الترجمات اليونانيّة للكتاب المقدّس، مادام لم يكن في متناوله النصّ العبريّ[84]. وأكثر من ذلك، لعلّ مكمن الجدّة في هذا الكتاب لا تبرز في الموضوعات، التي تناولها في تفسير سفر التكوين، وهي تقليديّة، ولا في بعض التفسيرات المتميّزة فحسب، بل في الطريقة الفلسفيّة والعلميّة، التي تناول بها مسألة الخلق. وهو أمر يعكس استمرار المنهج الفلسفي في كتابات يحيى النحوي، وأنّه لم يتخلَّ قطّ عن طريقته في التفكير والكتابة مهما اختلفت المباحث، والموضوعات، والمسائل. صحيح أنّ نصوص الكتاب المقدّس أخذت مكان نصوص أفلاطون، وأرسطو، وغيرهما، من الفلاسفة القدامى، غير أنّ روح العلم ظلّ حاضراً بقوّة في هذا التفسير، إلى درجة قد يشعر معها القارئ بأنّه أمام كتاب في الفلسفة لا في التفسير التقليديّ. فأرسطو يحضر بقوّة في هذا الكتاب، إلى

79 انظر:

Ibid, Livre 6, chap. 9-17.

80 ينتقد ثيودور وتلامذته، في آراء كثيرة منها، نظريتهم في الأرواح التي تحرّك الأجرام، وفي شجرة الخير والشرّ، بوصفهما شجرة تين، وفي صوت الإله (انظر: المقالة الأولى، 22)، وفي طبيعة الظلام (المقالة الثانية، 15)، وفي شكل الأرض (المقالة الثالثة، 10)، في تأويل الخلق تبعاً للصورة (المقالة السادسة، 9-17). وفي هذا الصدد، انتقد بقوّة نظرية نصارى حرّان في أنّ المرأة لم تخلق في صورة الإله (المقالة السادسة، 9-17)، كما سبقت الإشارة، وغير ذلك. انظر: كونغوردو، المرجع نفسه، ص 294-295.

81«Rien d'étonnant à ce que le très ancien Moïse ait disposé de la sorte le récit de la création du monde pour ceux qu'il conduisait à la connaissance de Dieu..»; Jean Philopon, La création du monde, op. cit., livre 1,chap. 2, p. 34.

تعلق ماري هيلين كونغوردو بالقول: «لم يكن قوله فلسفيّاً أو علميّاً؛ بل تيولوجياً». المرجع نفسه، ص 293. وأنّ جدّة يحيى النحوي واضحة في هذا التمييز بين أجناس القول: «والمفسّرون المعاصرون يميّزون، من جهتهم، بين (الأجناس الأدبيّة) في الكتاب المقدّس: تبرز هنا حداثة يحيى بشكل واضح، بعبارة كونغوردو. لم يكن هدف يحيى النحوي هو البحث في سفر التكوين عن تفسير فيزيائيّ للظواهر (أي العالم كما يظهر، وكما هو معطى للبصر)، غرضه يتحدّد في إثبات أنّ ما يقوله الكتاب المقدّس لا يعارض هذه الظواهر. ويقدم أدلّة على ذلك، مثلاً، بالنسبة إلى حركات الشمس (المقالة الثالثة، 10)، أو قبّة السماء الزرقاء (المقالة الثالثة، 12)، اعتماداً على نصوص مأخوذة من مجموع الكتاب المقدّس، من يعقوب إلى سفر الجامعة (l'ecclésiaste)، مروراً بالمزامير (les psaumes)، وأشعياء (Isaie)». كما لاحظت كونغوردو:

Ibid, p. 293.

82 «Il ne faut pas s'attacher à la lettre nue, mais chercher le sens caché de chacun de ces mots»; Ibid, livre 1, chap. 18, p. 70.

83 انظر: كونغوردو، حيث ترى أنّ يحيى النحوي (يقدّم لنا درساً جيّداً في التفسير الإسكندريّ على طريقة أوريجين والكابادوسيّين).

Ibid, pp. 292-293.

84 Idem.

جانب أفلاطون، وإيبارخوس، وبطليموس، علاوة على المؤلّفين النصارى[85]. ويحاول أن يوضّح، في هذا الكتاب، أنّ أفلاطون، وهذين الأخيرين، إنّما أخذوا أفكارهم عن موسى[86]. وإجمالاً، تحتلُّ المباحث الفلسفيّة ولغتها مكانة مهمّة في هذا الكتاب (وفي غيره من مؤلّفاته الدينيّة)، ويستحضر مختلف العلوم المعروفة في عصره من منطق، ونحو، ورياضيات، وفيزياء، وجغرافيا، وعلم الهيئة، وعلوم الحياة، والأمثلة كثيرة على ذلك[87]. ففي سياق تفسير ما ورد في سفر التكوين من أنّ الماء غطّى الأرض كلّية، ينبّه يحيى النحوي إلى أنّ الأرض لو لم يكن شكلها دائريّاً لما غطّاها الماء كلّية، ويعتمد على نظرية أرسطو في الثقل، التي بمقتضاها تتحرّك الأجسام الثقيلة نحو الأسفل (أي نحو مركز الأرض) بطبيعة الحال، والأجسام الخفيفة نحو الأعلى بطبيعة الحال[88]. وهكذا، يحيط الماء بالأرض، ويحيط به الهواء، ثمّ النار؛ ولأنّ الأرض كرويّة الشكل، فإنّ ذلك يجعل الكون كلّه كرويّاً. وهذا يرد في الكتاب المقدّس، أيضاً، حسبه. إنّ الكتاب المقدّس يؤكّد ما قاله أرسطو، وأرسطو يؤكّد ما جاء في الكتاب المقدّس، بعبارة كونغوردو. غير أنّ الأوّليّة للكتاب

85 تؤكد كونغوردو أنّ يحيى النحوي، في هذا الكتاب، متكلّم ومفسّر بالدرجة الأولى؛ لذلك يعتمد على كتابات النصارى، وهو أمر جديد مقارنة بأعماله السابقة، ولاسيما كتاب الردّ على برقلس، حيث يورد بعض الإحالات القليلة على أوسيب القيصري. يعتمد، بالأساس، على بازيل، وتفسيره سفر التكوين، الذي هاجمه ثيودور الأنطاكي. يأخذ منه أفكاراً مبنيّة على نحو كامل عن معنى كلمة أرخي (م 1، 3)، وعن الوجود المسبّق للملائكة (الأرواح) (م1، 8)، وجوهر الضوء (م2، 10)، وعن الظلام بوصفه مجرّد غياب للضوء (م2، 15)، ودائرة السماء التي تتحرّك على نحو دائريّ حول الأرض (م2، 67). انظر دليل كونغوردو الموضوعاتي:

Ibid, pp. 294-295.

86 Ibid, p. 294.

تلاحظ كونغوردو أنّ يحيى النحوي وظّف كثيراً الفلاسفة الإغريق في هذا الكتاب: لقد وظّف أرسطو في التمييز بين العلل (العلّة الأولى والعلل الثانوية، التي هي العلل المادّية (المقالة الأولى)، والعنصر الخامس بوصفه ربّما مادّة السماء (المقالة الأولى، 9؛ المقالة الثالثة، 5)، والأجرام السماويّة (المقالة الثالثة، 3)، وغير ذلك. ولا غرابة في اتّفاق آرائه مع أفلاطون الذي يرى أنّه أخذ كثيراً من الكتاب المقدّس (المقالة الأولى، 2)، ولاسيما في محاورة طيماوس، التي يحيل عليها يحيى كثيراً. يستدلّ بأفلاطون في مادّة السماء والأرض (المقالة الثالثة، 5)، كون الكواكب مخلوقة وفاسدة (المقالة الثالثة، 10)، وخلق الصورة (المقالة السادسة، 21)، ومدح المخلوقات (المقالة السابعة، 12). ويرى أنّ إيبارخوس وبطليموس أخذا، بدورهما، عن موسى (المقالة الأولى، 7)، ووظّفهما في إثبات الجرم التاسع، الذي ليس كوكباً، ويقارنه بقبّة السماء، كما يستحضر نظريات بطليموس في تفسير الحركات غير العادية للكواكب، من خلال الأجرام غير المتمركزة، أوأفلاك التدوير (المقالة الثالثة، 3). المرجع نفسه.

87 وهكذا، فإنّه «لم تمنعه هجومات كوسماس من استعمال القياسات، وأشكال المنطق الأخرى الأرسطيّة. وهكذا، من خلال استدلال من هذا النوع، برهن على أنّ الملائكة ليست جسمانيّة» (المقالة الأولى، 9). انظر تلخيص كونغوردو لهذا الدليل. المرجع نفسه، ص 296. بالفعل، يوظّف يحيى النحوي مختلف العلوم المتاحة في عصره؛ في الفيلولوجيا والنحو: يستخدم مصادر علم تعدّد المعاني، وعلم الاشتقاق، وعلم التركيب، وعلم النحو، وعلم الأصوات، وغير ذلك. وفي الرياضيات يوظّف مفاهيم هندسيّة (مثل النقطة، والخطّ، وقطر الدائرة)، أو عددية (مثل الأعداد الكاملة والقيمة). وفي الفيزياء، تشكّل الفيزياء الأرسطيّة أساس تصوّره الكوسمولوجيّ. وفي الجغرافيا، يصف سطح الأرض الخشن، حيث الجبال تتشكل من التراب الذي يخرج من حفر المنخفضات، حيث ستصبّ البحار. (المقالة الرابعة، 3). يتحدّث عن النيل، وبحيرة ماريا، وغير ذلك. وفي علم الفلك، تؤكد كونغوردو أنّ العلم الأشرف، بالنسبة إلى يحيى النحوي معاصر بطليموس، هو علم الفلك. إنّ خلق السماء، والأرض، والنجوم، كانت فرصة لتوظيف كلّ علمه في هذا الميدان. ونجده يستعيد التصوّر الكوسمولوجي السائد في عصره أثناء برهنته على كرويّة العالم، وحركة الكواكب؛ بل يبدع في تطوير فكرته عن دور الشمس في تحديد النهار والليل، حسب كونغوردو (م 2، 18؛ م 4، 14)، وحول آليات كسوف الشمس، وخسوف القمر، (المقالة الثانية، 21، المقالة الثالثة، 8)، ويقدّم أدلّة على كرويّة الأرض، وحركة السماء حولها، (المقالة الثالثة، 9-10)، ومقارنة الشمس والقمر بالنجوم (المقالة الرابعة، 15-16). ويوظّف علوم الحياة في سياق حديثه عن خلق النبات والحيوان، علاوة على تصنيف الكائنات حسب وظائفها (المقالة الخامسة، 1)، والتقريب بين الطيور والسمك (المقالة الخامسة، 3)، والدفاع عن فكرة النشوء التلقائيّ (المقالة الخامسة، 5)، وفساد النفوس الحيوانيّة (المقالة الخامسة، 10)، وغير ذلك. انظر كونغوردو، التي قدّمت أمثلة كثيرة عن كلّ علم من هذه العلوم في كتاب يحيى النحوي (في خلق العالم).

Ibid, pp. 296-298.

88 Ibid, livre 4, chap. 3, p. 166.

المقدّس؛ لأنّ مثل هذه الكوسمولوجيا لا تصحّ في نظر يحيى النحوي، إلا إذا كان العالم مخلوقاً، في حين أنّ أرسطو جعله قديماً[89].

يبرز هذا الكتاب، بشكل أوضح، **أطروحة تكامل العلم والدين** لدى يحيى النحوي؛ إذ نحا فيه المنحى نفسه، الذي سلكه في كتاباته السابقة، وهو أفق التوفيق بين الدين والعلم. والخصومة كانت قائمة بين أشخاص يحملون تصوّرات مختلفة ومتباعدة في هذا الموضوع. ويمكن التمييز، عموماً، بين فريقين واجههما يحيى النحوي معاً: فريق الفلاسفة الوثنيّين القائلين بقدم العالم؛ والثاني، أصحاب ملّته المحافظون[90]. فإذا كان الفريق الأوّل لا يعترف له بصفة الفيلسوف، يذهب الفريق الثاني إلى تبديعه، وإخراجه من دائرة الإيمان الصحيح؛ بل ويتّهمونه «بتبنّي أفكار تخالف الكتاب المقدّس (مثل فكرة أنّ الكون له شكل دائريّ)، والاعتماد على القياسات، بدل النصّ»[91]. كانت مهمّة يحيى النحوي مزدوجة وصعبة؛ الردّ على من كان يضع الكتاب المقدّس في موقف تعارض مع الظواهر من الفريقين؛ أي من يرى أنّ ما فهمه من النصّ هو الصحيح، وأنّ الظواهر خاطئة، أو العكس؛ إنّ ما يقدّم على أنّه عقيدة صحيحة تعارض نتائج العلم. إنّ المهمّة، إذاً، هي إنقاذ العقيدة والعلم معاً. فالعقيدة لا يمكن أن تناقض العلم، ولا العكس، أيضاً، في نظر يحيى النحوي. ومن أجل إثبات أنّ الكتاب المقدّس لا يمكن أن يعارض الظواهر، ولا العكس، يقدّم يحيى النحوي دليلاً حاسماً، وهو أنّ الطبيعيّين والفلاسفة، الذين فسّروا هذه الظواهر إنّما أخذوا علمهم عن أفلاطون[92]. فهو يحاول إقناع الفلاسفة بأنّ العقيدة، التي تقدّم لهم بوصفها تعارض العلم، ليست كذلك، ويحاول إقناع رجال الدين بأنّ علم الظواهر الذي يقدّم إليهم، بوصفه يعارض الكتاب المقدّس خاصّة في مسألة قدم العالم، ومن ثمّ إثبات وجود الله، ليس هو كذلك، مستنتجاً أنّ العلم الحقيقيّ لا يمكن أن يعارض الأفكار العقديّة الحقّة المبنيّة على المنطق والعلم. فالتفسير يجب أن يعتمد على المنطق واللغة؛ بل أن يؤسّس على مختلف العلوم؛ لأنّ العلم لا يعارض العلم. واللغة المستعملة في المجالين مختلفة، وموسى لم يكتب نصّاً فلسفيّاً؛ بل نصّاً دينيّاً، والغرض مختلف في النصّين أيضاً. هذه هي الروح التي كتب بها تفسيره على سفر التكوين الموسوم بكتاب **(في خلق العالم)**. وتجدر الإشارة إلى أنّه ألّف كتابه في التفسير بعد أن صنّف في الموضوع نفسه

89 Ibid, livre 4, chp. 2, pp. 165-166; Congourdeau, p. 299.

اعتمدت كثيراً على ملاحظات كونغوردو، التي ضمّنتها دراستها القيّمة، التي قدّمت بها ترجمتها الجيّدة، إلى جانب ماري كلود روسي، لكتاب يحيى النحوي (في خلق العالم)، كما في الدليل الموضوعاتي، والفهارس المفيدة جدّاً، التي ذيّلت بها عملها.

90 لاسيما الآسيويّين والحرّانيّين منهم، يذكر منهم ثيودور، وتلميذه كوسماس.

91 (ces gens qui… passent pour chrétiens dit Cosmas), Ibid, p. 292.

92 Ibid, livre 1, chap. 2; Congourdeau, p. 292.

تواليف فلسفيّة يذكّر بها في مطلع كتابه[93]، وما كان ليفعل لولا إلحاح بعض أصدقائه وتلامذته عليه، والردّ على من أخذ عليه إهمال الاستشهاد بأقوال موسى، في ردّه على الفلاسفة في مسألة قدم العالم، وهو أمر يذكره هو نفسه في مقدّمة الكتاب[94].

وفي كتاب (**الحكم**)[95]، الذي رام منه التوفيق لا بين العلم والدين، كما هو الحال في الكتاب السابق؛ بل بين فريقين متصارعين داخل الملّة النصرانيّة، بين القائلين بطبيعة المسيح الواحدة، والقائلين بالطبيعتين[96]، يؤكّد يحيى النحوي، منذ مطلع الكتاب، على أمرين أساسيّين: أوّلهما، وحدة الحقيقة واستقلالها عن نوازع الناس، وحاجة هؤلاء إلى تعلّم أدوات من أجل بلوغها، وعلى رأسها المنطق، وتفادي ما يمنع من بلوغها. وإن كانت الحقيقة تتمظهر في صور وأجناس تعبيريّة مختلفة دينيّة وعلميّة، إلا أنّها في جوهرها واحدة. ولابدّ من المنطق والتمرّن على مختلف العلوم قبل أيّ زعم بامتلاك علمي التفسير، وأصول الدين. فهذان العلمان الأخيران يقتضيان دربة طويلة في علم المنطق، كما يفهم من كلام يحيى النحوي[97]. وثانيهما أنّ الأطراف المتصارعة من نصارى عصره، «باستثناء قلّة منهم، يتّفقون في آرائهم على نحو واسع»؛ والخلاف بينهم لفظيّ فقط، ولا يمسّ جوهر المعتقد بالتجسّد المقدّس للكلمة، ولا يخوضون فيه على نحو سجاليّ في الغالب؛ إذ يتّفقان على الاتّحاد المقدّس للكلمة والإنسانيّة، وبعده يدافع فريق عن طبيعة واحدة مركّبة، ويدافع الفريق

93 يفتتح الفصل الأوّل بالتذكير بأعماله السابقة ضدّ الفلاسفة في مسألة قدم العالم، حيث يقول: «لقد أنجزت دراسة طويلة حول أصل العالم في نصوص كثيرة، تتبّعت فيها المتاهات المختلفة والمعقدة للقياسات، التي من خلالها اعتقد أصحاب الفلسفة المقدّسة أنّهم برهنوا على أنّ هذا العالم لم يخلق، إلى درجة كادوا معها أن يستنتجوا من ذلك أنّ الله ليس خالقه أصلاً، ما دام لم يصنعه عندما لم يكن موجوداً. غير أنّي برهنت، أيضاً، على أنّ هذا كانت له بداية، وقد قدّمت أدلّة كثيرة على ذلك. غير أنّ كثيراً من الناس شرعوا في إزعاجي ومؤاخذتي بسبب هذا الأمر: لقد صارعت، في زعمهم، بما يفوق طاقتي، تقريباً، من أجل تفنيد الخطابات الغريبة عن ديننا، وأهملت الأقوال المستوحاة من موسى الكبير حول خلق العالم».

Philopon, J., La création du monde, op. cit., p. 31.

94 في مقدّمة الكتاب، يوضّح ما دعاه إلى تأليف هذا الكتاب، بعد أن فنّد أدلّة الفلاسفة، وصاغ أدلّة قويّة مستقلّة تثبت حدوث العالم. يورد سببين، على ما يبدو؛ الأوّل ردّاً على من أخذ عليه عدم أخذ أقوال موسى في تكوين العالم بعين الاعتبار في ردوده على الفلاسفة، والثاني استجابة لإلحاح وطلب صديقين وتلميذين له وهم سرجيوس وأثاناس. انظر:

Ibid, pp. 31-32.

95 نقله أ. م. لانغ من السريانيّة إلى الإنجليزيّة، ضمن كتاب يحيى النحوي والسجالات حول خلكدونيّة في القرن السادس الميلادي، لوفن: بيترز، 2001م. يستعرض لانغ، في هذه الدراسة، يحيى النحوي بوصفه مؤلّفاً نصرانيّاً عالماً بالديانة النصرانيّة. قسّم الكتاب إلى قسمين: يقدّم في القسم الأوّل دراسة طويلة عن يحيى النحوي، وعلم عقيدة المسيح، وفي القسم الثاني، يقدّم ترجمة كتاب الحكم.

96 يفحص كتاب الحكم، كما نقرأ في عنوان الكتاب، «أقوال الفريقين اللذين يحتجّان أحدهما ضدّ الآخر حول تجسّد الإله الكلمة».

97 يقول يحيى النحوي: «الحقيقة مكتفية بنفسها في ترافعها الخاصّ مع من ينظر إليها بعين الروح بحماسة. غير أنّ ثمّة أشياء كثيرة تغشى العقل، وتحرّف الحكم السليم. وذلك لأنّ الضغائن الشخصيّة والخصومات الملتهبة والطمع، والطموح، وأنّه لا ينتظر أن يتخلّى المرء عن فهمه الخاطئ السابق باللجوء إلى تعلّمات جديدة من الحقيقة كما هي، كلّ ذلك يجعل جلسة الاستماع في محكمة الروح مملّة إذا ما تمّ تفضيل آراء تشكلت سابقاً. والأمر الآخر هو النقص في خبرة سليمة في المنطق ونقص في قدرات التفكير. وثالثاً، صعوبة التحرّر من الأفكار السابقة [...] يلاحظ أنّ المرء لا يخجل من إعلان جهله بمسألة جاءته من فنّ آخر، غير أنّه قد يخجل من إعلان جهله في علم أصول الدين، إلى درجة أنّه قد يضع نفسه متخصّصاً يقارن نفسه بمن قضى حياته كلّها في دراسة المنطق». انظر:

Philoponus, J., The Arbiter, in Uwe Michael Lang, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter, op. cit., p. 173.

الآخر عن طبيعتين[98]. ومن المُلاحَظ أنّه يوظّف بقوّة مفاهيم المنطق وقياساته في هذا الكتاب؛ بل وجعله صراحة في مطلع رسالته أساس كلّ معرفة دينيّة، وأنّه دونه لا تقوم لعلم أصول الدين قائمة، كما قد يُفهم من كلامه. فما ينقص الفريقان المتصارعان امتلاك أدوات المنطق حتّى يعرفا، في آخر المطاف، أنّهما متّفقان في المبدأ، وفيما يحاول كلّ منهما تفاديه في مذهبه، ويتّهم الآخر بالسقوط فيه. فلا غرابة، والحال هذه، أن تكون المصطلحات والعبارات المستعملة مصطلحات فلسفيّة وأرسطيّة تحديداً. فهو ينهل بقوّة من العلوم الطبيعيّة، ومن علم النفس الأرسطيّ تحديداً، من أجل مناقشة مسألة علاقة الإنسيّ بالإلهيّ، واتّحادهما في شخص المسيح. فثمّة أفعال خاصّة بالبدن لا يمكن للنفس أن تأتيها، كما أنّ ثمّة أفعالاً تكون النفس مبدأها لا البدن، وإن كان البدن موضوعها، وهو المتحرّك عن النفس، بوصفها محرّكاً. وثمّة أفعال لا يمكن أن تحدث إلا بتكامل النفس والبدن. وهكذا، يستعمل مفاهيم المحرّك والنفس الناطقة، وكمال البدن، والدوافع، والحقيقة؛ والحركات الخاصّة بالجسم، والنفس بوصفها مدبّرة الجسم، ومفاهيم الجزء والكلّ، والمركّب والبسيط، وغيرها. ومن الملاحظ، أيضاً، أنّه يطرح أسئلة منطقيّة منتقاة بعناية، ويقدّم مختلف الإجابات الممكنة، فيختار منها أصحّها. يقدّم أدلّة، ويضرب أمثلة، ويقترح بدائل، ويفحم، ويفصل، ويدعو إلى اعتبار أدلّة جديدة، ويقدّم خلاصات، ويربط السابق باللاحق، ويستعرض الآراء المختلفة، ويركّز على المشترك بينها أوّلاً، ثمّ يرجع المختلف فيه إلى المشترك، وحين يتعذّر ذلك يحاول تفسير أصول الاختلاف بروح علميّة قلّ نظيرها في الكتابات العقديّة القديمة[99].

ويمثّل الكتاب، الذي ألّفه في التثليث، تتويجاً لاعتماد المنهج الفلسفيّ في الدراسات العقديّة؛ وقد دافع فيه عن مذهب التثليث في لغة فلسفيّة عمادها المصطلح الأرسطيّ تحديداً. وقد رأى فيه بعضهم أنّه يمثّل نوعاً من التوفيق بين الأرسطيّة والنصرانيّة؛ بل ذهب البعض إلى أنّه يدافع عن نصرانيّة أرسطيّة[100]. وكان الغرض منه توضيح مشكلة التثليث، وحسم الاختلاف النظريّ باعتماد لغة منطقيّة واضحة، يحضر فيها بشكل قويّ مفهوم الجوهر بالمعنى، الذي يرد فيه في **كتاب (المقولات)** أساساً. فمن يقول بجوهر واحد وأقانيم

98 يقول: إنّ «أغلب معاصرينا، الذي يدافعون عن التجسّد المقدّس للكلمة، باستثناء قلّة منهم، يتّفقون في آرائهم على نحو واسع، ويعارض بعضهم بعضاً في الألفاظ فحسب. فبينما يتّفق فريق على أنّه بعد الاتّحاد المقدّس، الذي يتجاوز حدود العقل بين الكلمة والإنسانيّة، يدافعون عن طبيعة واحدة مركبة للمسيح، يعتقد الفريق الآخر أنّه بعد الاتّحاد يجب أن يدافع، مع ذلك، عن طبيعتين لا واحدة. إنّ ما يدلّ على أنّ رأييهما لا يتعارضان، كما سبق القول، هو كون أغلب معاصرينا لا يقولون بهذه الأمور على نحو سجاليّ؛ بل إنّنا نرى، في كلّ جملة ينطقها كلّ منهما، أنّ كلّ فريق يتفادى ما قد يترتّب على رأيه من محالات التغيّر واستحالة الطبيعتين المتّحدتين بالنسبة إلى أحد الفريقين، وبالنسبة إلى الفريق الآخر، الانقسام إلى أقانيم جزئيّة بشكل قد يظهر معه كلّ أقنوم مستقلاً، كما قد يسمع المرء من أولئك المرضى بمعصية نسطور، الذي يتحدّث عن اتّحاد واحد في شكل علاقة فقط. فالفريق الأوّل، يسمّي طبيعتين فقط؛ لأنّه يخاف الوقوع في الخلط، والثاني، يسعى إلى تفادي لفظ (ثنائيّة)؛ لأنّه يخاف حلّ الوحدة؛ يحفظ نقاوة كلّ طبيعة دون الوقوع في الخلط بينهما، على الرغم من أنّهما يعترفان بأنّ الواحد [المسيح] هو غاية الإنتاج من تركيبهما».

Ibid, pp. 173-174.

99 ففي الفصل الأوّل، يتساءل: أنتج شيء واحد عن الاتحاد أم لا؟ ويتساءل ما طبيعة الاتّحاد بين الإنسيّة والألوهيّة في المسيح، أهو مجرّد اسم، أم واقع؟ وإذا كان واقعاً، فهل هو جوهر، أو عرض له؟ ومن ثمّ المركب من الطبيعتين أهو شيء واحد، وطبيعة واحدة، أم شيئان وطبيعتان؟ أيدلّ اسم المسيح على الطبيعتين أم على طبيعة واحدة؟ ولا يخفى مقصوده هنا، لكن يهمّنا طريقته في الاستدلال على طبيعة المسيح الواحدة. وهو في ذلك يستعمل مصطلحات التواطؤ والاشتراك، فيبحث: أيستعمل اسم إنسان في حقّ المسيح بتواطؤ أم باشتراك؟ وعلى هذا النحو، يتناول موضوع الاتّحاد والتركيب تناولاً فلسفيّاً عميقاً لا يخلو من أصالة. وقد اعتمد هذه الطريقة الفلسفيّة على مدار فصول الكتاب جميعها.

100 انظر:

Wildberg, C., "John Philoponus", op. cit., 2007.

ثلاثة لا يتحدّث عن الجواهر الأولى؛ بل عن الجوهر بالمعنى الثاني؛ أي بوصفه معنى، وماهية، وطبيعة كلّية، لا بوصفه شيئاً فرديّاً. وإذا كان في **كتاب (الحكم)** يقدّم مفهوماً معيّناً للأقنوم بمعنى قريب من الجوهر الأوّل بالمعنى الأرسطيّ في **كتاب (المقولات)**؛ أي شيئاً فرداً، فإنّ هذا المعنى يتأكّد في الشذرات المحتفظ بها من رسالته **في (التثليث)**[101].

وفي رسالته **في (البعث)**، التي حفظت لنا شذرات منها في السريانيّة، يستند يحيى النحوي على نظرية أرسطو في الصورة والمادّة في نقد المذهب النصرانيّ في بعث الأجساد. وهذا جلب عليه انتقادات شديدة من قبل النصارى[102]. وهذه الطريقة الفلسفيّة نجدها، أيضاً، في **رسالة (الكلّ والأجزاء)**، وهي مهداة إلى الأسقف سرجيوس. ومع أنّ الموضوع يتعلّق بطبيعة المسيح، فإنّه تناوله بطريقة فلسفيّة خالصة، ويدافع فيه عن فكرة أنّه ليس صحيحاً أن نتحدّث عن أجزاء الكلّ؛ فالكلّ كلّ، وليس بأجزاء، ولاسيما عندما يتعلّق الأمر بطبيعة المسيح[103].

خاتمة:

كان يحيى النحوي مفكّراً أصيلاً في العلم والدين على السواء؛ وإذا كان قد أحدث قطيعة مع جوانب مهمّة في التقليد الأرسطيّ والأفلاطونيّ المحدث، فبسبب اجتهاده العلمي، مدعّماً بقوّة إيمانه التوحيديّ. وكذلك فإنّ تكوينه العلميّ أسهم في تقديم تفسيرات منطقيّة للنصّ الدينيّ بعيداً عن كلّ أسطرة، أو وضع حواجز بين نتائج البحث العلميّ والتصوّرات الدينيّة، كما يقدّمها مفسّرو النصّ المقدّس في الغالب. وليس غريباً، والحال هذه، إذا رفضه كثير من النصارى بسبب إدخاله المفاهيم الأرسطيّة في التفسير والعقيدة، كما رفضه الفلاسفة، قبل ذلك، بسبب نقده أفكار أفلاطون وأرسطو الفلسفي. وإذا كان الفريق الثاني لا يعترف له بصفة الفيلسوف، فإنّ الأوّل يبدّعه ويخرجه من دائرة الإيمان الصحيح، بدعوى أنّه يعتمد على القياسات بدل النصّ. ولذلك كانت مهمّة يحيى النحوي صعبة ومزدوجة في الردّ والإقناع. غير أنّ الغاية واحدة وواضحة؛ هي إنقاذ العقيدة والعلم معاً، فالعقيدة لا يمكن أن تناقض العلم، ولا العكس.

---

101 يلخّص وايلدبرغ رأي يحيى النحوي في التثليث بقوله: «ولأنّ الأقنوم ليس عرضاً من أعراض الألوهيّة، يستدلّ يحيى النحوي، فإنّه يجب أن يكون صحيحاً أنّ الأقانيم الثلاثة هي جواهر إلهيّة جزئيّة لها خاصيّات متميّزة». وانسجاماً مع مفهوم الجوهر عند أرسطو، يرى يحيى النحوي أنّ الكلّيات توجد في الذهن فحسب، ومن ثمّ، فإنّ الدعوى، التي مفادها أنّ ثمّة إلهاً واحداً، هي صحيحة فقط إذا قيلت عن الوحدة التي يشكلها مفهوم الألوهيّة. وفي الواقع الفعلي، ثمّة ثلاثة آلهة منفصلة: الأب، والابن، والروح. ومن أجل تمييز المفهوم التوحيديّ للآلهة الثلاثة عن المفهوم الوثنيّ (آلهة مفردة ومستقلّة بعضها عن بعض)، يرى يحيى النحوي أنّ الكيانات الإلهيّة الثلاثة في التثليث هي من طبيعة واحدة، ومماثلة بالمعنى الكلّي للـ(طبيعة). ولم يكن غريباً أن يتعرّض أصحاب التثليث، بسبب هذا التصوّر الأرسطيّ للنصرانيّة، لنقد حادّ من قبل غيرهم من النصارى، ويحيى النحوي نفسه تعرّض للحرم في مجلس قسطنطينية عام (680- 681). انظر: وايلبرغ، المرجع نفسه.

102 Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5, op. cit., p. 498.

103 Ibid, p. 494.

وراء هذا الإبداع سيرة متميّزة؛ سيرة عالم مؤمن، ومؤمن عالم، تدرّج من الشرح إلى الإبداع، ومن علوم الظواهر إلى علوم النصّ لا العكس. والنتيجة إبداع في العلم والدين معاً. وقد حرص يحيى النحوي على عدم فقدان أيّ منهما طيلة حياته، وعرف كيف يوظّف قوّة إيمانه، ويجعل من اعتقاده في وجود إله خالق للعالم مبدأً خلّاقاً وظّفه بقوّة في مختلف مجالات الإبداع العلمي والفلسفي، كما وظّف، أيضاً، في المقابل، قوّته المنطقيّة والاستدلاليّة العلميّة في بناء تصوّر دينيّ عقلانيّ لا يخالف معطيات العلم. والنتيجة واضحة: تفاعل خصب بين الإيمان والعلم في فلسفته.

وبعد، فإن كان من فائدة علميّة، وعمليّة، وتربويّة، نحصّلها من سيرة يحيى النحوي، وتدرّجه من علوم الظواهر إلى علوم النصّ، وتأكيده ضرورة التدرّج على النحو نفسه في التأليف أيضاً، هو أنّ المرء لا يمكن أن يصير عالماً في العلوم الدينيّة، وفي علمي التفسير والعقيدة تحديداً، دون أن يكون عالماً في المنطقيّات، والطبيعيّات، والإنسانيّات. ولا يمكن ذلك في بداية مشوار الدارس العلمي؛ بل في قمّته ونهايته. فانظر إلى التأليف الدينيّ في مجتمعاتنا، فهو المبتدأ في الغالب لا المنتهى من جهة، وهو ما يستسهله الناس دون غيره من العلوم من جهة ثانية، وهو أمر نبّه عليه يحيى النحوي بقوّة في القرن السادس الميلادي.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي أصيبعة، أبو العبّاس، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965م.

- ابن العبري، أبو الفرج، **تاريخمختصر الدول**، دار المشرق، بيروت، ط 3، 1992م.

- أرسطوطاليس، **في النفس**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة االمطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط 2، 1980م.

- بن عدي، يحيى، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، تحقيق سحبان خليفات، عمان، 1988م.

- البوسكلاوي، سعيد، مدرسة الإسكندريّة وبعض عناصر استمرارها في العصر الإسلاميّ، ضمن **مؤسّسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلاميّة**، تنسيق بنّاصر البُعزّاتي، منشورات كلّية الآداب، الرباط، 2008م.

-----، كتاب يحيى النحوي **في الدلالة على حدث العالم** وحضوره في العربيّة، (قريباً).

-----، كتاب يحيى النحوي **في الردّ برقلسفي قدم العالم** وحضوره في العربيّة؛ ضمن كتاب **قضايا في الفلسفة، عروض في كتاب**، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في وجدة، (قريباً).

-----، كتاب يحيى النحوي **في الردّ على أرسطوطاليسفي قدم العالم** وحضوره في العربيّة، (قريباً).

-----، مؤلّفات يحيى النحوي في العربيّة، **مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في الرباط**، العدد 31، 2011م.

-----، يحيى النحوي في المصادر البيو- ببليوغرافيّة العربيّة، **مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في الرباط**، العدد 29، 2009م.

- بينيس، سلومون، ملخّص عربيّ لكتاب مفقود ليحيى النحوي، مجلّة **العرب والفكر العالميّ**، العدد 30-31، 2012م.

- البيهقي، ظهير الدين، **تتمّة صوان الحكمة**، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م.

- الشهرزوري، **نزهة الأرواح وروضة الأفراح** (تواريخ الحكماء)، تحقيق محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1414ه/1993م.

- مايرهوف، ماكس، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث في تاريخ التعليم الفلسفيّ والطبّي عند العرب، ضمن: ع. بدوي، **التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط4، 1980. م

- المسعودي، أبو الحسن، **التنبيه والإشراف** (ألّفه سنة 345ه)، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1981م.

- وايلدبرغ، كريستيان، جوامع كتاب يحيى النحوي في **الردّ على أرسطوطاليس**، ترجمة سعيد البوسكلاوي، موقع **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**، 14-آذار/مارس- 2015م، 25 صفحة.

- Aristote, De l’âme, texte etabli par A. Jannone, traduit par E. Barbotin, Gallimard, les Belles Lettres, 1989.

- Bausmstark, Aristotlelis bei den Syrern vom V-VIII Jahr-hundert, Leipzig: 1900.

- Chabot, J. -B., Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d’Antioche (1166-1199), coll. CSCO, 4 vol., Paris 1901-1910.

- Consani, C., ΔΙΑΛΕΚΤΟΣ. Contributo alls storia del concerto di “dialetto”. Coll. Testi linguistic, 18, Pisa 1991.

- Dictionnaire des philosophes antiques publié sous la direction de Richard Goulet, T. 5, 2012.

- Ebied, Van Roey and Wickham, (ed.) Peter of Callinicus, Qnti-Tritheist dossier, OLA 10, Louvain 1981.

- Evrard, E. «Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux météorologiques» Bulletin de l'académie royale de Belgique, 51 h serie, XXXIX (1953).

- Furlani, G., « Sei scritti antitritesistico in lingua siriaca », PO 14, 1920, pp. 679-736

  -----, «Sei scritti antitritesistico in lingua siriaca», PO 14, 1920, pp. 679-736.

  -----, «Un florilegio antitritesistico in lingua siriaca», AIV 83, 1923-1924, pp. 663-665, 667-669, 671, 674.

- Giardina, G. R., Giovani Filopono matemtico tra neopitagorosmo e neoplatonismo. Commentario alla Introduzione Aretmetica di Nicomaco di Gerasa. Introduzione, testo, traduzione e note, coll. "Symbolon" 20, Catania 1999.

- Grigory Benevich, John Pjiloponus and Maximus the confessor at the crossroads of Philosophical and theological thought in late antiquity, Scrinium VIII. 1 (2011-2012). Ars Christiana, pp. 102-130.

- Haas, F. A. J. de. John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. Leiden-New York-Köln, E. J. Brill: 1997.

- Ioannes Philoponos, edited by W. Dindorf, Leinzig 1825.

- MacCoull, "A new look at the career of John Philoponus", JECS 3 (1995) 269–279.

- Manuzio, A., Thesauraus Cornucopie et Horti Adonidis, Venetiis 1496; O. Hoffmann, Die griechischen Dialekte in ihrem historischen Zusammenhange, 3 vol., Göttingen 1891-1898.

- Mckenna, J., 'John Philoponus, Sixth Century Alexandrian Grammarian, Christian Theologian and Scientific Philosopher', Quodlibet Journal, Vol. 5 n°1, January 2003. 1 http://www. Quodlibet. Net

- Niomachi Geraseni, Introductionis arithmeticae libris II recensuit R. H. Accendunt codicis Cizensis problemata arithmetica, edited by R. Hoche, coll. BT., Leipzig 1864-1867.

- Philoponus, J., Against Aristotle, on the Eternity of the World, fragments assembled and translated into English by Christian Wildberg, London: Duckworth, 1987.

  ----, Against Proclus On the Eternity of the World 6-8, translated by Michael Share, London: Duckworth, 2005,

-----, Against Proclus On the Eternity of the World 1-5, translated by Michael Share, Ithaca: Cornell University Press, 2005.

-----, Against Proclus On the Eternity of the World 12-18, translated by James Wilderding, Ithaca, NewYorl: Cornell University Press, 2006.

-----, Against Proclus On the Eternity of the World 9-11, translated by Michael Share, London: Duckworth, 2010.

----, Commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du «Traité de l'âme» d'Aristote. Liège, Faculté de philosophie et lettres; Paris, E. Droz, 1934.

-----, On Aristotle Categories 1-5 with Philoponus, A Treatise concerning the Whole and the Parts, edited by Riin Sirkel, Martin Tweedale, John Harris, Daniel King, ACA, 2014.

-----, On Aristotle Meteolrology 1. 1-3, translated by L. G. Westerink and I. Kupreeva and, London: Bristol Classical Press, 2011; -----, On Aristotle Meteolrology 1. 4-9 and 12, translated by I. Kupreeva, London: Bristol Classical Press, 2011.

-----, On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 1. 1-5, tr. C. J. F. Williams, London and Ithaca N. Y. 1998.

-----, On Aristotle On Coming-to-be and Perishing 1. 6-2. 4, tr. C. J. F. Williams (Bristol), 2000.

-----, On Aristotle on the Intellect (de Anima 3. 4-8), translated by William Charltonwith the assistance of Fernand Bossier, London: Duckworth, 1991.

-----, On Aristotle on the Intellect (de Anima 3. 4-8), translated by William Charltonwith the assistance of Fernand Bossier, London: Duckworth, 1991.

-----, On Aristotle on the intellect (De Anima3), translated by William Charlton, 1992.

-----, On Aristotle on the intellect (De Anima3), translated by William Charlton, 1992.

-----, On Aristotle On the Soul 2. 7-12, tr. W. Charlton (formerly Edinburgh), 2005.

-----, On Aristotle Posterior Analytics 1. 1-8, translated by R. Mckirahan, London: Bristol Classical Press, 2008.

-----, On Aristotle Posterior Analytics 1. 9-18, translated by R. Mckirahan, London: Bristol Classical Press, 2011.

-----, On Aristotle Posterior Analytics 1. 19-34. Bristol Classical Press. 2012.

-----, On Aristotle Posterior Analytics 2, translated by O. Goldin, London: Bristol Classical Press, 2009.

-----, On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 2. 5-11, tr. I. Kupreeva (Edinburgh), 2005.

-----, On Aristotle On Physics 4. 10-14, tr. by S. Broadie, 2011.

-----, On Aristotle On the Soul 1. 1-2, tr. P. van der Eijk (Newcastle), 2005.

-----, On Aristotle On the Soul 1. 3-5, tr. P. van der Eijk (Newcastle), 2006.

----, On Aristotle On the Soul 2. 1-6, tr. By W. Charlton, London/Ithaca, N. Y. 2005.

-----, On Aristotle On the Soul 2. 1-6, tr. W. Charlton (formerly Edinburgh), 2005.

-----, On Aristotle On the Soul 3. 1-8, tr. W. Charlton (formerly Edinburgh), 2000.

-----, On Aristotle On the Soul 3. 9-13 with Stephanus On Aristotle On Interpretation, tr. W. Charlton (formerly Edinburgh), 2000.

-----, Commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du «Traité de l'âme» d'Aristote. Liège, Faculté de philosophie et lettres; Paris, E. Droz, 1934

-----, On Aristotle Physics 2, tr. A. R. Lacey (King's College London), 1993.

-----, On Aristotle Physics 3, tr. M. Edwards (Oxford), 1994.

-----, On Aristotle Physics 5-8 (Arabic Fragments), tr. P. Lettinck (Amsterdam), with Simplicius on Aristotle on the void, 1993/4.

-----, On Aristotle Physics 4. 1-5, tr. by K. Algra & J. Ophuijsen, 2012.

-----, On Aristotle Physics 4. 6-9, tr. by P. Huby, 2012.

-----, On Aristotle Posterior Analytics 1. 19-34. Bristol Classical Press, 2012

-----, On Aristotle Physics 1. 1-3, tr. C. Osborne (UEA), 200.

-----, On Aristotle's Physics 1. 4-9, tr. Catherine Osborne (UEA) 2009.

-----, "De Opificio Mundi" des Johannes Philoponos (Berlin—New York: Wal-ter de Gruyter, 1996) (PTS, 45) 125–132.

-----, On the accent of homonyms, edited by Lloyd W. Daly. Philadelphia, American Philosophical Society, 1983. (Iohannis Philoponi: De Vocabulis Quae Diversum Significatum Exhibent Secundum Differentiam Accentus (Memoirs of the American Philosophical Society), 151, Philadelphia 1983).

- Philopon, J., La creation du monde, traduit par Marie-claude Rosset et Marie-Hèlène Congourdeau. Intriduction, notes, guide thématique par Marie-Hélène Congourdeau, Paris: 2004.

-----, Traité de l'astrolabe, [intro., notes et traduction de A. P. Segonds]. Paris: [Société internationale de l'astrolabe], 1981.

- Pines, S., 'An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus, ' Israel Oriental Studies, Vol. II, 1972, pp. 320-352.
- Rosenthal, F., 'Ishaq b. Hunayn's Tarih Al-Atibba', in Oriens, Vol. 7, N°. 1. (jun. 30, 1954), pp. 55-80.
- Sorabji, R., 'John Philoponus', in Richard Sorabji (ed.), Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987.
- Ṡanda, A., Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi, Beirut 1930.
- Troupeau, G., 'Un Epitomé Arabe du "De Contingentia Mundi" de Jean Philopon' in: Antiquité Païenne et Chrétienne, Mémorial André – Jean Festugière, éd. par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Genève 1984.
- Uwe Michael Lang, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter, Leuven: Peeters 2001.
- Van Roey, A., "Fragments antiariens de Jean Philopon", OLP 10, 1979, pp. 241-248.

  -----, "les fragments trithéistes de Jean Philopon", OLP 11, 1980, pp. 148-145 et 158-161.

  -----, "Un traité canonique contre la doctrine de Jean Philopon", dans Antidoron, Homage à Maurits Geerard, Wetteren 1984, pp. 123-139.
- Verrycken, K., "The development of Philoponus' thought and its chronology", in:
- Sorabji, R., (ed.), Aristotle Transformed. The Ancient Com-mentators and Their Influence (London: Duckworth, 1990) 233–274.
- Scholten C., Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie inder Schri "De Opificio Mundi" des Johannes Philoponos (Berlin—New York: Wal-ter de Gruyter, 1996) (PTS, 45) 125-132.
- Wildberg, C., "John Philoponus", in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007.
- Wisnovsky, R., «Yaḥyā al-Naḥwī. «Encyclopaedia of Islam, 2012.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017