حسن حنفى
من «النقل» إلى «الإبداع»

عرض

د. مصطفى النشار

استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب

جامعة القاهرة

حسن ، حنفى

من النقل إلى الإبداع / حنفى حسن . ـ القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠

٣٩٥ ص ؛ ٢٤ سم .

*** تمهيد:**

يعتبر حسن حنفى بحق مفكرا مصريا من طراز فريد، فهو مهموم بالتراث إلى أقصى حد، ومهموم بمشكلات الواقع إلى أقصى حد! وبين الانشغال بتحليل التراث الإسلامى القديم والانشعال بقضايا الواقع المعاصر وقع حسن حنفى فى إشكالية يعبر عنها التساؤل التالى: كيف يمكن حل مشكلات الواقع المعاصر الفكرية لدى من لا هم له إلا تحليل قضايا وإشكالات تراثية ؟!

لقد كتب حسن حنفى من قبل «التراث والتجديد»، و«من العقيدة إلى الثورة» فى عدة مجلدات؛ فى الأول وضع التنظير لمشروعه الفكرى، وفى الثانى بدأ محاولة لتطبيق رؤاه النظرية من خلال الغوص فى مشكلات وقضايا تتعلق بالعقيدة الإسلامية بغرض تثويرها ! فبدا الأمر لكثيرين أنه «لا عقيدة» و «لا ثورة»، وإنما غرق د/ حسن فى التراث، ولم ينجح لا فى تثويره ولا فى استجلاء صورة العقيدة الصحيحة، بل ربما زادها غموضاً وإلغازاً !

وهكذا الحال فى «من النقل إلى الإبداع» ففيه يحاول إعادة بناء علوم الحكمة كما حاول فى «من العقيدة إلى الثورة» إعادة بناء علوم أصول الدين. والحقيقة أنه رغم الجهد الخارق فى تجميع المصادر وقراءتها وتحليلها باستخدام المناهج المعاصرة إلا أنه فى مجمله تكرار للغوص فى التراث بما فيه من ترجمات وشروح وتلخيصات وجوامع لعرضها دون نقدها، والبحث عن طريق جديد لتجاوزها وصولاً إلى الإبداع الحقيقى، والمشاركة فى الإبداع المعاصر بأسلوب العصر ذاته، وليس فقط باستخدام مناهجه فى قراءة التراث!

*** أولاً: الصورة العامة لكتاب «من النقل إلى الإبداع»:**

الكتاب فى مجمله هو على حد تعبير صاحبه «المحاولة الثانية لإعادة بناء علوم أصول الدين فى مشروع «التراث والتجديد» فى جبهته الأولى: موقفنا من التراث القديم من أجل إعادة بناء العلوم الإسلامية طبقا لظروف العصر[١].

وهو موجه ضد فريقين: الأول المستشرقون وأتباعهم من العرب الذين يرون علوم الحكمة مجرد نقل لفلسفة اليونان وامتداد للتراث اليونانى داخل التراث الإسلامى حكمًا على ظاهرة اللغة وتأثرًا بالحضارة الغربية التى ترى أن اليونان هم الأصل !... والثانى: الفقهاء القدماء والمحدثون فهم الذين يعتبرون فلاسفة الإسلام مجرد دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، يكفرونهم ولا يرون لهم أى دور إلا فى تبعية اليونان بل التآمر على العقيدة[٢].

وواضح من أسلوب حسن حنفى فى عرضه لمشروعه الفكرى وفى رسمه لمعالمه النظرية، أننا أشبه ما نكون فى ميدان معركة حربية، الأعداء فيها يتقاتلون وكل يقف فى جبهة معادية للآخر يرسم خطته ويدافع عن حدوده. ولا للحرب لدى كل فريق استراتجيتها المستقلة، فإن استراتيجية مفكرنا تقوم على فرض عمل مغاير لفرض الأخرين، وفرضه فى «من النقل إلى الإبداع» هو ! «أن الحكماء لم يكونوا تابعين للنقل ولا نقلة عنهم (يقصد عن اليونانيين) بل كانوا مبدعين. نقلوا أولاً من أجل التمثل ثم أبدعوا ثانيًا تأكيدا على وحدة الثقافة. وهم ليسوا دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، بل مفكرون على التخوم مردوجوا الثقافة. يد فى الموروث ويد فى الوافد. يد تبنى ويد تحمل السلام[٣] ولعل الجملة الأخيرة تؤكد أننا بالفعل أمام معركة حقيقية وإن كانت هنا معركة فكرية وليست حربية رغم أن «يداً تبنى ويداً تحمل السلاح» !! ورغم أن الفرضية الحنفية (نسبة إلى حسن حنفى) تبدو وبداخلها عوامل تناقضها؛ حيث التناقض واضح بين القول بأن فلاسفتنا مبدعون، وبين أنهم نقلوا للتمثل أولا، ثم الإبداع ثانيًا !! فالمبدع لا ينقل أولاً ثم يبدع ثانيًا؛ فهو أن تأثر بالسابقين عليه فهو يتجاوزهم ويقدم رؤية فكرية جديدة تمامًا بحيث يبدو تأثره بالسابقين عليه مجرد رافد من روافد إبداعه، وليس أساسًا له !! فهل كان فلاسفة الإسلام أقرب إلى النقل أم أقرب إلى الإبداع. الحق أنهم كانوا أقرب إلى الأولى منهم إلى الثانية رغم ما فى شروحهم من مهمة حضارية عظيمة قاموا بها لصالح الحضارة الإسلامية وهى مهمة التوفيق بين الحكمة والشريعة، وإزالة صور التناقض الظاهرية بينهما.

أقول رغم أن الفرضية الحنفية تبدو بداخلها تناقضات عبرنا عن أحدها فى الفقرة السابقة، إلا أن هذا التناقض ربما يزول إذا ما اقتصر الهدف من هذه المحاولة على قراءة داخلية لتفاعل الوافد مع الموروث، ورد الوافد إلى وظائفه الداخلية بصرف النظر عن مصدره الخارجى وشده إلى الموروث بدلاً من شد الموروث إليه[٤].

وإن كنا نوافق على أنه مجرد قراءة داخلية للتفاعل بين الموروث والوافد، فإننا لا نوافق مفكرنا على مسألة «شد الوافد إلى الموروث، لأن السؤال هو: هل مسألة شد الوافد إلى الموروث وجعله كذلك كانت غاية من غايات الفلاسفة المسلمين ذاتهم، أم أنها غاية من غايات حسن حنفى فى قراءته لأعمالهم ؟!

على كل حال فإن «من النقل إلى الإبداع» هو قراءة حنفية لشروح وتلخيصات فلاسفة الإسلام على فلاسفة اليونان؛ فبعد مرحلة التفسير والشروح والاستيعاب، وهذا فى حد ذاته يعد إنجازًا يحسب لفلاسفة الإسلام الذين نجحوا فى توظيف شروحهم لفلاسفة اليونان لخدمة الحضارة الإسلامية؛ لأنهم بمقتضى هذه الشروح أزالوا التعارض الظاهر بين الحكمة والشريعة وهذا ما أوضحه حسن حنفى نفسه فى بعض مقالات كتابه «دراسات إسلامية» وقد قامت القراءة الحنفية لهذه الشروح القديمة على أسس جديدة، حيث استخدم فيها حسن حنفى عدة مناهج معاصرة ومزج بينها هى: المنهج التاريخى بعد أن أزال عنه الصبغة المدرسية ـ التعليمية المعاصرة، والمنهج البنيوى الذى يركز على الكشف عن بنية النص التى مكنته من اكتشاف البنيات الذهنية والموضوعية المستقلة عن الأشخاص والمذاهب وحوادث التاريخ وتطوره، والتعامل مع علوم الحكمة باعتبارها علومًا مستقلة لها يقينها ووسائل التحقق من صدقها فى داخل آفاقها. ومع هذين المنهجين استخدم منهج تحليل المضمون الذى تحقق من خلال خطوات ثلاثة هى:

(١) وصف تكوين النص بغرض معرفة كيف تكون فى التاريخ.

(٢) تحليل مكونات النص باعتباره خبرة فردية لصاحبه، بالإضافة إلى كونه كذلك خبرة جماعية لمجتمعه وثقافته وحضارته.

(٣) قراءة النص من أجل إعادة توظيف بنيته الأولى التى تكونت فى العصر الحاضر سواء بنفس البنية أو ببنية أخرى معدلة أو مغايرة(٥).

وبالطبع فالخطوة الثالثة والأخيرة هى مناط التركيز عند حسن حنفى فى كتابه الذى بين أيدينا، ولذلك فهو يوضح لنا هنا مستويات قراءة النص لديه فيرى أنها ثلاثة مستويات:

(١) عرض المادة القديمة كما هى بأمانة تامة.

(٢) مناقشة هذه المادة القديمة بعقد حوار مع بنيتها الداخلية، وبيان كيفية توظيفها فى ظروفها القديمة.

(٣) ثم إعادة بناء النص القديم بناء على ظروف العصر، وإعادة كتابته بعد ألف عام، وكأن الحكماء قد بعثوا من جديد، ويقومون بفعل التفلسف فى ظروف جديدة، وهذا هو المستوى الإبداعى

الخالص الذى يرى فيه الحكيم الجديد الحكيم القديم(٦).

ومرة أخرى نجد أن المستوى الثالث هو المستوى الأكثر غموضًا؛ ولذا يوضحه حسن حنفى بقوله: أنه يتحقق عبر أربع خطوات متمايزة أولها: تخليص النص من شوائبه التاريخية والبيئة الثقافية القديمة، أسماء الأعلام والأماكن والشواهد حتى يصبح ماهية خالصة يسهل التعامل معها وتحريكها فى التاريخ من الماضى إلى الحاضر، وثانيها: نقل هذه البنية الخالصة للنص من الماضى إلى الحاضر، وتسليطها على الحاضر لمعرفة استمراها فيه. وثالثها: ملؤها بمضمون جديد لو كانت مطابقة أو تعديلها طبقًا للمضمون الجديد. ورابعها: إنشاء بنية جديدة فى حالة وصول التجديد إلى أقصى حالاته، وأبعد حدوده، وخلق نص فلسفى جديد لا يكون فقط إعادة قراءة «الشفاء»، أو إعادة إنتاجه من جديد، بل خلق «الشفاء» الثانى موازيًا للأول، وكأن ابن سينًا قد بعث من جديد بعد ما يقرب من ألف عام(٧) على حد تعبير مفكرنا الذى يقوم هو بكل ذلك ! ولا عجب فهو الذى يقول عن نفسه «إنى من القدماء بين المعاصرين، ومن المعاصرين بين القدماء... إنى مفكر من القدماء مثل نهاية العصر الوسيط الأوروبى، خارجًا عن الكهوف، ومثل ابن سينا فى «الشفاء». لذلك تغلب على أعمالى الموسوعات الضخمة(٨).

على أى حال، فتلك هى الصورة العامة لكتاب «من النقل إلى الإبداع» مضمونًا ومنهجًا.

فماذا عن ملاحظاتنا على الجزء الذى نركز الحديث عنه كنموذج للكتاب ككل وهو الجزء الثالث من المجلد الأول عن «الشرح» ؟!

ثانيًا: الصورة العامة «لشرح حسن حنفى» للشروح القديمة:

لقد عرض حسن حنفى لهذه الشروح عبر الأنواع الثلاثة التى استخدمها القدماء فى عناوين مؤلفاتهم. حيث استخدموا الشرح أو التفسير بنفس المعنى تقريبًا، وكذلك استخدموا التخليص، وأيضًا الجوامع.

لقد شرح فلاسفة الإسلام كتب اليونان القدامى، ولخصوها، وكتبوا الجوامع فيها. فما الفروق بين الشرح والتلخيص والجوامع ؟! لقد بذل مؤلفنا جهده فى توضيح الفروق قائلاً: «إن الشرح أكبر من حيث الكم؛ لأنه تقطيع للنص، ومحاولة مضغه قطعة قطعة؛ حتى يسهل ابتلاعه قبل أن يتمثله التلخيص، وتخرج الجوامع فضلاته، ويستبقى التأليف عصارته... والتلخيص أقرب إلى العرض؛ لأنه يتعامل مع الشرح الذى يتضمن قلب الترجمة. والجوامع أقرب إلى الارتفاع نحو العمق؛ لأنها تتجه نحو الموضوع والقصد، وتستخرج اللب من القشور»(٩).

إن «الشرح مملوء بأسماء الوافد أكثر من الموروث؛ لأنه ما زال يتعامل مع الخارج أكثر مما يتعامل مع الداخل. وفى التلخيص أسماء الموروث أكثر من أسماء الوافد؛ لأنه يبحث عن

مواطن التعشيق. والجوامع لا هذا ولا ذاك، لا بذور ولا تربة، بل زرع جديد فى التأليف وحصاد جديد فى الإبداع»[١٠].

ورغم هذه الفروق التى أدركها مؤلفنا بين الشروح والتلاخيص والجوامع، فهو يعود ليؤكد أنه «يصعب فى الواقع التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة، خاصة أنه لا توجد أمثلة واضحة من كل نوع. وقد يكون السبب فى ذلك أنها متداخلة المهام، فى كل منها تعميم وتخصيص، تحليل وتركيب، فك وادغام، حذف وإضافة. ما يفعله الشرح مع الترجمة يفعله التلخيص مع الشرح، وتفعله الجوامع مع التلخيص[١١].

إن الدكتور/ حسن يحاول إضفاء رؤية فلسفية خاصة على دور الشروح والتلاخيص والجوامع فى التراث الإسلامى، ومع ذلك فهذه الرؤية الخاصة لها سند واضح من استقرار واقع الحال وهو نفسه تنتابه الحيرة فى ذلك حينما يجد نصًا لابن رشد يعتبره غريبًا وفريدًا، هذا النص يوحى بالترتيب المضاد الذى قرره لأسبقية الشروح على التلاخيص، ولأسبقية الملخصات على الجوامع !؛ فابن رشد يقول فى «تفسير ما بعد الطبيعة» ما يوحى بأن الجوامع فى الشباب، والتلاخيص فى منتصف العمر، والشروح فى النهاية[١٢].

على كل حال، فإن حسن حنفى رغم اعترافه بصعوبة التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة للشروح، وإدراكه لبعض ما يكذب رؤيته العامة لترتيب هذه الشروح ودورها. إلا أنه يصر على فرض هذه الرؤية على قراءته العامة لهذه الشروح بنفس الترتيب الذى يراه؛ حيث بدأ فى الفصل الأول من هذا الجزء الثالث من المجلد الأول بالحديث عن التفسير الذى قلنا إنه يستخدم عند القدماء بنفس معنى الشرح، ثم يعرض فى الفصل الثانى للتخليص، وفى الثالث للجوامع.

وفى فصل التفسير يعرض أولاً لتفسيرات وشروح الفارابى ويحيى بن عدى، وثانيًا لتفسير أبى الفرج الطيب لكتاب إيساغوجى لفورفريوس، ثم لشروح ابن باجة، وبعد ذلك لشروح ابن رشد، وخاصة شرح البرهان، وتفسير ما بعد الطبيعة، ثم يعرض لشرح النفس والأرجوزة فى الطب لابن سينا، وأخيرًا لتفسير كتاب ديسقوريدس لابن البيطار، وشرح فصول أبو قراط لابن النفيس.

أما فى الفصل الثانى الذى خصصه للتلخيص؛ فيعرض أولاً لتلاخيص المترجمين، ثم يعرض لتلخيص ابن رشد لكل كتب أرسطو المنطقية ثم تلخيصه لكتاب الشعر ثم تلخيصه للعلم المدنى: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون.

أما فى الفصل الثالث الذى خصصه للجوامع؛ فقد عرض فيه لجوامع الشعر للفارابى وجوامع المنطق لابن رشد، ولجوامع الطبيعيات لابن رشد أيضًا، وكذلك لجوامعه لما بعد الطبيعة.

وقد اتبع حسن حنفى فى عرضه لهذه الشروح جميعًا منهجًا واحدًا هو تحليل المضمون بالصورة التى أشرنا إليها من قبل مميزًا فى كل

كتاب من الكتب التى عرض لها من هذه الشروح والتلاخيص والجوامع بين الوافد والموروث؛ ليؤكد على رؤيته العامة، وصدقها دائمًا حيث غلبة الوافد على الموروث فى الغالب على الشروح، بينما يقل الوافد، وتبقى الغلبة للموروث تدريجيًا فى التلاخيص، ثم فى الجوامع. وحاول فى إطار التأكيد على هذه الرؤية المنهجية استخدام الإحصاءات الكمية لورود أسماء الوافد، وأسماء الموروث كم مرة ورد قول: «يقول»، أو «يريد»، أو «قال».. إلى آخر هذه الإحصاءات التى شكلت بلا شك عبئًا ثقيلاً على مؤلفنا، لكنه فيما يبدو كان سعيداً بها رغم أن الفكر بشكل عام لا يأخذ دلالاته القوية بالإحصاء الكمى، وإنما بغلبة الكيف على الكم !

إن نتائج مثل «أن النص الشارح فى المتوسط يعادل ثلاثة أضعاف النص المشروح»(١٣)، وأن «التلخيص أكبر من الترجمة بحوالى الربع»(١٤) نتائج ذات دلالة قوية عند مفكرنا؛ لأنها تدل» على أن الشرح ليس مجرد شرح لفظى، بل هو تناول الموضوع نفسه، وإعادة دراسته بحيث يكون النص المشروح مجرد البداية التاريخية»(١٥).

والحقيقة أن هذه الإحصاءات والدلالات الكمية قد تشير إلى صعوبة النص على الشارح ومحاولة الشارح فك رموز النص وتوضيحها على القارئ باعتبار أنها ليست من تراثه. وهذا هو السبب الحقيقى فى كبر حجم الشرح عن النص. فالأمر لا يعدو أن يكون محاولة من الشارح نحو تعريب النص باستخدام الأمثلة العربية بدلاً من اليونانية وباستخدام الجمل المطولة لشرح مصطلح معين لا يمكن تعريبة باستخدام لفظ واحد.. إلى غير ذلك. لقد حمل الدكتور حسن الدلالات الإحصائية فوق ما تحتمل وخاصة من هذه الزاوية؛ فزيادة الشرح كما على النص الأصلى شىء طبيعى وضرورى، وخاصة أن الكثير من الشروح، وخاصة الشروح الكبرى كانت تتضمن أحيانًا النص نفسه مقطعًا إلى فقرات، ثم تشرح كل فقرة.

* ثالثًا: ملاحظات نقدية على «شرح» «الشروح»:

(أ) ملاحظات جزئية:

وبالطبع فإن الطريقة الموسوعية التى يكتب بها حسن حنفى، وأسلوبه السيال المتدفق كثيراً ما يؤدى به إلى الوقوع فى براثن الأحكام العامة أحيانًا، المتسرعة أحيانًا أخرى. ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك فيما يلى:

١ - فى إطار حديثه عمّا يسميه التاريخ والبنية مميزًا بين الأنواع الأدبية الثلاثة (الشروح والتلاخيص والجوامع) يقول «يتضمن الشرح الأكبر التفضيل والتفصيص والدراسة وعمل «الفيشات» بلغة العصر؛ حتى يمكن فهم النص كمًا وكيفًا، فى حين يتطلب التلخيص وعيًا بالكم دون الكيف. ومعرفة بالمضمون دون العبارة؛ مما يتطلب تركيزًا وجهدًا وعمقًا ونضجًا»(١٦).

فلقد وصف التلخيص بأنه اهتمام ووعى بالكم دون الكيف، مع أنه فى بقية العبارة يرى أن العكس هو الصحيح. فالتلخيص كما قال فى آخر العبارة السابقة يتطلب معرفة بالمضمون دون العبارة. إنه إذن اهتمام بالكيف دون الكم!!

٢ ـ كثيراً ما ترد عند مفكرنا نتيجة أيضًا لهذا الأسلوب السيال المتدفق عبارات غامضة تؤدى عكس المعنى المطلوب أحيانًا؛ وذلك مثل قولة فى إطار حديثه عما أسماه «اللفظ والمعنى والشىء» مبيناً مستويات الفكر الثلاث، ودور كل من الشرح والتلخيص والجوامع فى كل منها:»

١ ـ التحول من الأسلوب العربى المترجم حرفيا أو معنوياً إلى الأسلوب العربى المؤلف (١٧)"؛ فهو يعنى بكلمة معنوياً هنا تركيز المترجم على المعنى دون النقل الحرفى، لكن استخدام كلمة "معنوياً" هنا قد تشير إلى معنى آخر لم يقصده مفكرنا بالطبع !!

ومثل قولة فى نفس الفقرة " ٢ ـ التخلى كلية عن المصطلحات المعربة إلى المترجمة، واستقرار المصطلح العربى، وكأنه نابع من اللغة العربية العادية أو الاصطلاحية للموروث(١٨)"؛ فقد بدأ هذه العبارة بعكس ما يريد أن يعبر عنه فالمفروض أن تكون ـ حسب المطلوب منها ـ "التخلى كلية عن المصطلحات المترجمة إلى المعربة"!!؛ فالتعريب كما هو معروف مرحلة أكثر تقدمًا من مرحلة الترجمة الحرفية !

ومثل قولة أيضاً فى نفس الفقرة نفسها " ٧ ـ تقوية يسار الأرسطية ضد يمينها، وتخليص النص الأرسطى من التأويلات المسيحية اليونانية والإسلامية، مع توظيفه إلى الداخل لنقد الأشعرية والتصوف، والفلسفة الإشراقية (١٩)"؛ فرغم أنه هنا يعيب على التأويلات المسيحية ـ اليونانية ـ الإسلامية، ويرى أن على يسار الأرسطية أن يخلص النص الأرسطى من هذه التأويلات، إلا أنه ختم العبارة بضرورة توظيف النص بتأويل أكثر تطرفًا لينقد من خلاله الأشعرية، والتصوف، والفلسفة الإشراقية !! كما استخدم مصطلحات لايعرفها أرسطو ولا شراحه: يسار ويمين. وبالطبع فليس معنى أن أرنست بلوخ استخدام مصطلح اليسار الأرسطى (٢٠) أن نوافقه عليه. فأرسطو هو أرسطو نصاً وروحاً ولم يكن يعرف لاهو ولا شراحه اليونان مسألة اليمين واليسار هذه !!

٣ ـ كثيراً ما تردد عبارات تقف أمامها كقارئ حائراً كيف كتبها مفكرنا وهو المتخصص فى الفلسفة عموماً وفى الشروح على أرسطو ـ فى هذا الكتاب على وجه الخصوص، حيث تتضمن العبارات خلطًا بين الشراح، وموقفهم تجاه النص الأرسطى وتفسيره. خذ مثلا ما يقوله فى العبارة التالية:

«أما إبرقلس الأفلاطونى فهو نموذج الأفلاطونى الإشراقى الإسكندرانى عكس أرسطو

العقلانى، فى التأويل الخاطئ لأرسطو؛ مما يجعل الفارابى قريبًا من أرسطو فى تعدد النزعة الإشراقية فى شرح أرسطو. ولو أن الخلاف بين إبرقلس وأرسطو فى منطق القضايا وإعطاء إبرقلس قانونًا فى التلازمات المعدولات، ولزوم الأعم وإعطاء منها الأخص (٢١).

فهذه العبارة بها الكثير من أوجه الخلط والالتباس؛ فإبرقلس ليس أفلاطونيًا بهذا المعنى الكلى - المطلق الذى ورد فى مطلع العبارة؛ إذ على الرغم من أنه من المعروف أن إبرقلس كان تلميذاً لأفلوطين وهو كاتب أسرار حياته ومنظم تاسوعاته، إلا أن أبرقلس كان فى الأصل أرسطياً مشائيًا. وجل تجديده فى الفلسفة أنه حاول الجمع بين الأفلوطينية (وليس الأفلاطونية) والأرسطية. ومن ثم فهو ليس إشراقياً بالمعنى الأفلوطينى ! كما أنه ليس بإطلاق عكس أرسطو العقلانى !!

أما أن يكون الفارابى قريبًا من أرسطو فى تعدد النزعة الإشراقية فى شرح أرسطو، فهذا حكم غريب؛ فلم يكن لدى أرسطو نزعة إشراقية بأى حال حتى يكون الفارابى قريبًا منها حتى من خلال الشروح ! اللهم إن كان قصد حنفى وقوع الفارابى قريبًا فى خطأ التوفيق بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو استناداً إلى الترجمة الخاطئة لعبد المسيح بن ناعمة الحمصى لبعض تاسوعات أفلوطين على أنها لأرسطو !!

ولنأخذ مثلاً آخر على تلك العبارات المتلبسة الغامضة بقوله" فى كثير من الأحيان يجمع ابن بشد طريقة أرسطو، وطريقة الفارابى كوجهين مختلفين لموضوع واحد. فأرسطو يمثل الأفضل والفارابى يمثل الضرورى لتحويل حكم القيمة إلى حكم الواقع، والانتقال من الضرورة القيمية إلى الضرورة (٢٢) ".

فجمع ابن رشد بين طريقتى أرسطو والفارابى يبدو مفهومًا، لكن ما ليس مفهومًا هو قوله إن ارسطو يمثل الأفضل والفارابى الضرورى؛ فماذا يعنى بأن أرسطو الأفضل ؟! وماذا يعنى بأن الفارابى يمثل الضرورى؟! أفضل لمن ولماذا؟ وضرورى لمن ولماذا؟! وماذا يعنى بتحويل حكم القيمة الى حكم الواقع؟! وكيف يمكن الانتقال من الضرورة القيمية إلى الضرورة المنطقية ؟! وهل الضرورة القيمية يفترض أن تكون أسبق من الضرورة المنطقية حتى يتم الانتقال من الأولى إلى الثانية؟! أم أن المفترض دائمًا أن الضرورة المنطقية أسبق منطقياً من أية ضرورة أخرى؟!!

٤ - أما الأخطاء التى ترد فى مثل هذا الأسلوب السيال، والتى لا يمكن أن يقع فيها حسن حنفى بسهوله؛ مما يؤكد أنه لم يراجع كتابه هذا بعد صياغته الأولى، فمثلها ورد فى قوله "وبالرغم من أن ابن رشد هو الشارح الأعظم إلا أن الشرح كان نوعًا مبكرًا عند الفارابى فى" شرح رسالة زينون الكبير اليونانى". وهو زينون الرواقى وليس زينون السوفسطائى...(٢٣). فالمعروف حتى لطلاب الفرقة الأولى بقسم الفلسفة أن زينون - الذى ورد فى نهاية العبارة هو زينون الإيلى، وليس

سوفسطائيًا بحال. فلدينا فى الفلسفة اليونانية فقط: زينون الإيلى تلميذ بارمنيدى، وصاحب الحجج الشهيرة التى تنفى الكثرة والحركة عن الوجود البارمنيدس، وزينون الرواقى مؤسس المدرسة الرواقية، وهو المقصود فى شرح الفارابى السابق الإشارة إليه !!

٥ ـ وهناك عبارات عند مفكرنا يصح أن يطلق عليها عبارات صادمة؛ فهى تصدم القارئ المتخصص لشدة التباسها وغموضها ومخالفتها للحقائق المعروفة مما يجعلك تبادر إلى العودة فوراً إلى الأصل لعلك تجد تصديقاً لما تقرأ !! أو تأكيداً لما كنت تعرف من قبل !! ومن أمثلة هذه العبارات قول الدكتور حسن فى إطار عرضه لشرح ابن رشد لمقالة اللام من كتابة ما بعد الطبيعة لأرسطو: "والنفس على صلة باللّه كما هو معروف فى نظرية الاتصال يراها أفلاطون وقد حدثت عن الألهة الثوانى. ويرى أرسطو أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل. لذلك يشبه أرسطو قواها بأنها القوى الصناعية. ويقول إنها إلهية مادامت فيها القوة على إعطاء الحياة مثل العقل؛ لأنها متجهة نحو غاية. وارتباط اللّه بالنفس هو بداية الإشراق، وفى الوقت نفسه بداية الإنشاء والتشخيص الإنسانى سواء فى الصفات، العلم والقدرة والحياة، أو فى الأفعال مثل العناية.(٢٤)".

فهذه العبارة صدمتنى حين قرأتها منذ بدايتها، لكن كانت المفاجأة حينما راجعتها على الأصل أن وجدتها موجودة فى شرح ابن رشد(٢٣)، لكن ما لم أجده ولم يكن ممكناً أن أجده فى الأصل قولة فى السطرين الأخيرين " ارتباط اللّه بالنفس هو بداية الإشراق" فهذه العبارة أبعد ما تكون عن الأصل الأرسطى، فضلا عن شرح ابن رشد له؛ لأن أرسطو كما سبق أن أشرنا لم يكن إشراقيا وكذلك شارحه الأكبر ابن رشد. إن أرسطو لا يتحدث مطلقاً فى كتاب النفس ولا فى أى كتاب آخر عن ارتباط اللّه بالنفس بهذه الصورة الإشراقية؛ فلا علاقة من اللّه بالعالم، وإنما العلاقة دائماً من العالم بما فيه حتى النفس نحو اللّه! ومن ثم فأرسطو لم يكن من المؤمنين مطلقاً بالعناية الإلهية كما ظن الشراح الأوائل نتيجة التراجم الخاصة لبعض تاسوعات أفلوطين، ونسبتها خطأ إلى أرسطو. وكان من فضل ابن رشد أنه خلص أرسطو ونصوصه من هذه الشروح والترجمات الخاطئة إلى حد كبير !

٦ ـ أثار الدكتور حسن تساؤلات هامة حينما عرض لشرح ابن رشد لمقاله اللام، وخاصة حينما وجد أن ابن رشد يبدأ شرح هذه المقالة لا من نص أرسطو، بل من شرح الإسكندر، فتساءل عن السبب فى ذلك، وخاصة أن هذه المقالة بالذات من بين مقالات كتاب ما بعد الطبيعة هى التى شرحها ابن رشد مستنداً إلى شرح الإسكندر؟! كما تساءل عن السبب فى اختيار ابن رشد لشرح الإسكندر، وليس أية شروح الإسكندر؟! كما تساءل عن السبب فى اختيار ابن رشد لشرح الإسكندر، وليس أية شروح يونانية

أخرى؟! وتساءل بخبث: "ألم يكن باستطاعة ابن رشد الدخول مباشرة فى نص أرسطو دون توسط الإسكندر؟! هل قام بذلك تقية أم احترامًا للشرح؟ وهل فى نص أرسطو ما يخشى منه؟ ألغام يتجنب ابن رشد السير عليها؟ وإذا كانت مهمة ابن رشد تخليص أرسطو من براثن الشراح فكيف هذه المرة يضع نفسه فى هذه البراثن[٢٥]"!!!

ولم يجيب د. حسن هنا فى هذا الموضع عن كل هذه التساؤلات، بل اكتفى بالتعليق بعبارة من عباراته الغامضة الغريبة قائلاً: "فى النهاية ابن رشد هو القاضى الحصيف، ويقوم الإسكندر بدور المحضر، يصحح الوقائع ثم فى النهاية يصدر الحكم[٢٦]"، فهل هذه العبارة أجابت على تلك التساؤلات الهامة !!

وربما أحس د. حسن بذلك فعاد إلى التعليق، والإجابة على هذه التساؤلات بعد ذلك بعدده صفحات فقال: "فالإجابة على سؤال: لماذا بدأ ابن رشد بشرح الإسكندر قد تكون فى التقليد المتبع آنذاك عند الشراح اليونان والمسلمين استمر فيه ابن رشد، خاصة أن الشرح يبدأ بقضية ترتيب المقالات الداخلى وعددها، وهو موضوع عرفة ابن رشد من قبل فى أول عرض الغاية من كتاب ما بعد الطبيعة ..[٢٧]".

ومع ذلك فلم تكن هذه الإجابة، هى الإجابة الشافية على تساؤلات مهمة بهذا الشكل. فالحقيقة التى يمكن أن نشير إليها هنا هى: أن مقالة اللام بالذات تحتوى على موقف أرسطو من الألوهية، وهو موقف يمكن أن يكون شائكا إذا ما شرح على علاته بالنسبة للمسلمين، فأرسطو لم يكن يؤمن كما قلنا سابقا بأى شكل من أشكال العناية الإلهية ولا بصلة الله بالعالم. ومن ثم استند ابن رشد على شرح الاسكندر الذى كان منذ شرحه لكتاب النفس، ومنذ كتابته لأول مقال عن "العقل" فى تاريخ الفلسفة قد اتخذ منحى جديداً فى فهم أرسطو، وفى ربط العقل الإنسان بالعقل الإلهى، ووضع بعض أصول هذه النزعة المسماه إشراقية فى تفسير نظرية العقل، وكذلك نظرية الألوهية وعلاقتها بالعالم الطبيعى والإنسانى. والاحتمال الآخر؛ أنه ربما لم يجد ابن رشد ترجمة يعتد بها لهذه المقالة حتى يستند عليها فى شرحه، ففضل أن يشرحها مستخدما شرح أقرب الشراح اليونان إلى أرسطو وهو الاسكندر الأفروديسى!

* رابعًا: ملاحظات نقدية على "شرح" "الشروح":

(ب) ملاحظات عامة:

وبالطبع فإن تلك الملاحظات الجزئية لايمكن أن تقلل من كم المجهود الهائل الذى بذلة د: حسن حنفى خلال الكتاب ككل أو خلال هذا الجزء الخاص بالشرح الذى ركزنا ملاحظاتنا عليه. فقد حصر الكتاب كل أو على الأقل معظم ما كتب فى التراث الإسلامى من شروح وملخصات وجوامع وصنفها وحللها مستخدماً - كما قلنا سابقًا - مناهج معاصرة عديدة تكشف عن وجوه لم يكن ممكنًا الكشف عنها لو

لم تستخدم هذه المناهج المعاصرة فى قراءة النص، واستخراج دلالاته، ومعرفة أهدافه، وإدراك غاياته ودورة فى إثراء الحضارة الإسلامية.

ومع استفادتى الكاملة مع هذا الجهد الرائد وتقديرى العميق لصاحبه أستاذًا ومفكرًا من طراز فريد نعتز به ونقدر له إسهامه فى فكرنا العربى المعاصر، فإن تساؤلات عديدة ألحت علىَ أثناء قرأتى للمجلد الأول. ويمكننى بلورة هذه التساؤلات فى ملاحظات عامة أتمنى أن تكون مفيدة منها مايلى:-

(١) إن الكتاب فى مجملة رغم تعدد المناهج التى أستخدمها فيه فى قراءة تراث الشروح الإسلامية على فلاسفة اليونان، إنما هو- فى اعتقادى - قراءة ظاهراتية- وصفية لشروح الشراح العرب على الفسلفة اليونانية سواء أكانت نصوصاً أصلية أم شروحًا على الفلاسفة اليونان، ولم تكن مجرد نقول أو شروح لفظية توضح معنى النص، بل كانت تحمل روح الشارح، وعبق حضارته وثقافتها. وتجاوزت فى كثير من الأحيان شرح الوافد. إلى شرح الوافد من خلال الموروث حتى غلب عليها فى النهاية ثقافة الموروث، وبدت كأنها نصوصًا عربية كتبت فى قلب الحضارة العربية - الإسلامية.

أقول رغم أنها حققت بنجاح هذا الغرض الذى حدده لها د. حسن حنفى، فإن هذا الغرض فى حد ذاته قد سبق تحقيقه لدى حسن حنفى من خلال أبحاثه الجزئية عن الفارابى شارحا حتى ابن رشد شارحا، تلك الدراسات التى نشرها فى كتابه الهام "دراسات إسلامية[٢٨]. وهنا يكون التساؤل: إذا كان هذا الغرض لإثبات أن الشروح لم تكن مجرد ترجمة أو نقل أو مسايرة لليونانيين، بل كانت تتضمن مواطن كثيرة.

للإضافة وللإبداع قد أوضحته وحققته وحققته دراسات علمية سابقة، فلماذا إذن هذه المجلدات الثلاث بأجزائها العديدة ! وما جدوى كل هذا المط والتطويل والتكرار لإثبات ما أثبته د. حسن نفسه من قبل ؟!

(٢) اتبع د. حسن فى هذا الكتاب منهجًا إحصائيًا يعتمد على التحليل الكمى الذى اعتبره د. حسن "يهدف لمعرفة آليات الشرحه، وليس مضمون النص[٢٩]"، إنما هو منهج إن ساعد أو ساهم فى استكمال فهم الصورة الظاهرية للنص أو فى معرفة آليات الشرح على حد تعبير مفكرنا، فهو منهج ممل وليس فكريًا بحال، فهو كما قلنا من قبل لايكتشف عن دلالات فكرية إلا فى أضيق الحدود. ولنا أن نتساءل هنا: ألم يكن الأجدى أن يدخل مفكرنا فى تحليل مضمون النص ليكشف عن مواطن الجدة والإضافات الحقيقية التى وردت فى شروح الفلاسفة العرب، ولم ترد فى نص آرسطو الأصلى؟ فبعض دارسى الفلسفة الإسلامية يرون أن الشروح تتضمن فلسفة الشارح أكثر مما تتضمنه مولفاته !. أما كان الأفضل والأجدى بدلاً من التوقف عند عرض بدايات النص بالبسملة

والحمد لله ونهاياته بالدعاء للمؤلف والناسخ، وحصر كما مرة ورد ما يدل على الموروث، وما ورد يدل على الوافد.. إلى آخر هذه الآليات التى تكررت لدى مفكرنا حين عرضه لأى نص من الشروح التى عرض لها، أما كان الأفضل والأجدى أن يتم التركيز على بيان جوهر الإضافة التى تجدها فى هذه الشروح الإسلامية على أرسطو، أو على أفلاطون أو غيرهما من فلاسفة اليونان ؟! أما كان الأجدى والأفضل أن يتوقف د. حسن عند بيان مواطن الأصالة فى هذه الشروح خاصة أن الموضوع الأساسى للكتاب هو "من النقل إلى الإبداع" ؟!

وعلى كل حال، فإن د. حسن، فضّل الإسهاب والمغالاة فى عرض آليات الشرح فى المجلد الأول مؤجلاً الدخول فى مضامين الإبداع لدى فلاسفة الإسلام إلى المجلد الثالث. وإن كنت أرى أن الشروح غير المؤلفات، ولازلت أرى مع من يرون أن بالشروح مواطن عديدة للإضافة والأصالة والإبداع كان ينبغى الكشف عنها مباشرة فى ثنايا قراءة الشروح وعرضها !

(٣) رغم بلاغة د. حسن حنفى فى تحديده لغايات مشروعه الفكرى العامة، وفى تحديده للهدف من كتابه الحالى على وجه الخصوص، إلا أن هذه البلاغة غلبت الطابع الإنشائى ـ الخطابى على التحليل العلمى الموضوعى ـ المتواضع ؛ لقد قال محدداً تلك الغاية: إذا كانت الغاية فى "من العقيدة إلى الثورة" هى التثوير ضد الاحتلال والقهر والتخلف، فإن الغاية فى "من النقل والإبداع" هو القضاء على التغريب فى عصرنا ضربا للمثل بنموذج القدماء... هو القضاء على التبعية للخارج وتقليد الآخر وتحويل الثقافة الأجنبية إلى ثقافة عالمية، تعطى حقائق أكثر مما تعطى وقائع، ومصدراً للعلم بدلاً من أن تكون موضوعاً للعلم.... وتحويل ثقافة المركز الحالية على الأمد الطويل إلى ثقافة الأطراف كما كانت عبر التاريخ(٣٠)...".

ولايخفى علينا ما فى هذه الأقوال من تهويل وتضخيم لدور الكاتب فى هذا الكتاب، فليس معنى شرح الشروح القديمة، وبيان ما فيها من أصالة أنه بذلك سيقضى على التغريب، وأنه قادر بعد حين على تحويل ثقافة المركز إلى ثقافة الأطراف. إن القدماء أنفسهم الذين نتمثل تجربتهم لم يفعلوا ذلك أو لم يدعوه !. إن المسألة ليست مسألة مركز أو أطراف، بل هى مسألة بث الثقة بالنفوس التى اعتادت النظر إلى ذاتها بدونية واتخاذ النموذج الأمثل من الغرب المعاصر. كل ما هنالك أنه يمكن الاستفادة من دراسة تجربة القدماء فى التحول من التقليد والشرحه إلى الإضافة والإبداع ؛ فكما أن أسلافنا لم يشعروا بالدونية أمام الثقافة اليونانية، بل تعاملوا معها بفاعلية وإيجابية، كذلك ينبغى لنا أن نتعامل مع الثقافة الغربية المعاصرة تعامل الند والمشارك، وليس تعامل الأدنى والأضعف.

والحقيقة أن مفكرينا المعاصرين هم المسئولون عن سيادة تلك النظرة الدونية فى حياتنا الفكرية. إنهم صوروا الأمر من خلال ثنائية حاسمة: فإما الأصالة أو المعاصرة! إما الانسلاخ عن الحاضر والعيش فى الماضى وإحياء التراث، أو فك الصلة بالماضى والارتماء فى أحضان العصر. وكانت الطامة الكبرى حينما وجدوا أن الحل الأمثل هو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة والجمع بينهما فى أن معًا! وهكذا تحزب المتحزبون فى الفرق الثلاث، وتحاربوا، ولاتزال الحرب دائرة حتى الآن. وليست المحاولة التى نناقشها الآن ببعيدة عن هذا الفصام وهذه المعارك الفكرية المفتعلة. فهى تأتى فى إطار نفس السياق سياق التوفيق بين «التراث والتجديد»، وإن كانت بمقدمتها النظرية وبأجزائها التطبيقية المتتالية أميل إلى التراث منها إلى التجديد؛ حيث يرى صاحبها بوجه عام أن التجديد يأتى من خلال إعادة قراءة التراث، وليس أكثر من ذلك ! !.

(٤) وهنا نصل إلى التساؤل الأهم فى تقييم محاولة حسن حنفى وأقرانه من المفكرين العرب الذين يقعون فى نفس الدائرة: هل مجرد الانكفاء على قراءة التراث مهما كانت المناهج التى نقرأه بها، معاصرة أو ثورية، هو الحل الأمثل لخروجنا من مأزق التبعية والتقليد ؟!

إن أفضل ما يوضح لنا الصورة هو النظر فيما كتب حسن حنفى حتى الآن؛ إذ سنجد أنه فى معظمة إما تحليل للتراث بغرض تثويره أو أنسنته أو تحليل الفكر الغربى بغرض وضعه فى دائرة التهميش والتقويص !!. وإذا استخدمنا المنهج الاحصائى الذى عادةً ما يستخدمه د. حسن نفسه وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة هى لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة ! وإذا ما تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة، فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابعة فى عقلة مؤثرة بشدة على مسيرة فكره. ويظل عيبها الرئيسى كما ألمح نقاده(٣١) أنه لم يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، فقد مال فى كتاباته ميلاً شديداً نحو التوقف عند التراث لدرجة أنه كاد يغرقنا فيه وفى تفصيلاته بشروحها وتلاخيصها وجوامعها وهوامشها. والحقيقة أننا نريد أن يعيش معنا العصر الذى نعيشه دون أن نطالبه بأن ينسى التراث، فالتراث تراثنا وهو أكثر قوة وفعالية إذا ما أحسنا استخراج قيمة الدافعة إلى التقدم مثل: العقلانية والعلمية والتجريبية فضلا عن الإيمان بالإله الواحد الذى يحس معه المرء بحريته الفردية الرائعة دون خشية أى سلطة أو سلطان. إننا نريد أن يركز على إبراز هذه القيم من تراثنا دون أن يغرقنا معه فى إحصاءات وتحليلات مسهبة لم يعد لها داع، ولم يعد ممكنا أن يقرأها أحد، وإن قرأها فهو لن يخرج منها بالفائدة المرجوة !

إننا نريد منه وهو المفكر المشارك فى معظم الحوارات المعاصرة فى الشرق والغرب ممثلا لنا أن يقدم لنا ببساطة، وبدون الإغراق فى جزئيات

والتفصيلات والتخصيصات بلاغية طريقة تشبه لتحويل العصر من بنيه السلكي والمشاركة في ركب الإبداعية؟!

(٥) أخيراً .. لقد تصورت حين قبلت أن أطلع على الكتاب الذي بين أيدينا بعنوانه الرائق "من النقل إلى الإبداع" الذي ساهم د. حسن حنفي في الجزء الأخير بتقديم تاريخه المستقلة للخروج من عهد النقل إلى نور الإبداع من الركود إلى النهضة ومن التقليد إلى عهد المشاركة في العصر بإبداعات مستقلة. والحق لم يكن ممكنا أن يرسم لنا معالم هذا الانتقال من النقل إلى الإبداع بشكل مفصل إلا وهو مستفيد من تجربة الأجداد. لكن لم أتصور مطلقا أن هذه الثنائية العتيدة لا تزال مجرد قراءة لجانب من جوانب التراث كسابقتها في "من العقيدة إلى الثورة"!!

يبقى لا تزال أسئلة تطلب من مفكرنا الإجابة في مشروع فكري مستقل .. هذا عن موقفنا الآن من الغرب؟! كيف يمكن الانتقال الآن من النقل إلى الإبداع؟ مستفيدا من تجربة القدماء مستفيدا من هذا الأمر، لكن لا ينبغي أبدا أن نغفل هذه التجربة ونكرر دراستها حقبة تتم الانطلاق إلى معالجة معاصرة للمواجهة الفكرية المعاصرة واستكشاف طريقة فكرية جديدة نخرج من خلاله بصمات الفكرية على العصر الذي نحياه دون أن نحيل الآخر لا إلى هامش ولا إلى أطراف.. إننا فقط نريد أن نشارك في العصر فلا في مستقبل أفضل للأجيال القادمة.

ولا ينبغي أن ننسى في إطار ذلك نقطة في غاية الأهمية، ألا وهي أن أسلافنا من الفلاسفة العرب القدامى قد تعاملوا مع الحضارة اليونانية وهي الحضارة التي كانت قد جفت منابعها وتساقطت أوراقها، وعاشت خريفها الفكري في ظل الحضارة الرومانية التي تسلم منها العرب الراية. أما الآن فنحن نتعامل مع حضارة حية متجددة تجدد نفسها باستمرار، وقادرة على فرض إرادتها السياسية والاقتصادية بل العسكرية علينا بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ!

ومع إدراكنا لهذا الفارق الضخم بين تعامل أجدادنا مع الحضارة الغربية القديمة (يونانية ورومانية)، وبين تعاملنا الآن مع حضارة تجدد وتستحدث آليات مبتكرة للسيطرة والهيمنة لا ينبغي أن نفقد الأمل؛ إذ ليس بعيداً ولا مستحيل علينا أن نمتلك هذه الآليات نفسها ونعيد توظيفها لكسر احتكار الآخر لها مخاطبين الشعوب بلغة حضارية أكثر توازناً، وأكثر عدالة وأكثر إنسانية وكل هذا لن يتأتى إلا إذا امتلكنا الثقة في الذات وامتلكنا إرادة التحدي الحضاري دون الإغراق لا في الأصالة، ولا في المعاصرة!! وإنما فقط نحيا العصر بكل ما فيه مسلحين بأدوات، واثقين من تقدمنا الحضاري، وقادرين على اكتشاف ملامح نهضة فكرية جديدة يمكن أن نصنعها بأنفسنا عبر الحوار، وعبر امتلاك أدوات التوازن مع الغرب اقتصاديا وسياسيا وعسكريا.

****

(١) حسن حنفى : من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول (النقل)، الجزء الأول (التدوين)، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠ ، ص ٧.

(٢) نفس المصور السابق، ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣) نفسه ، ص ٣٦ .

(٤) نفسه ، ص ٣٦ .

(٥) انظر : نفس المصدر السابق ، ص ٤٠-٥١ .

(٦) انظر : نفسه ، ص ٥٢ .

(٧) انظر : نفسه ، ص ٥٢-٥٣ .

(٨) انظر : الهامش الأول من المصدر السابق ، ص ٥٨ .

(٩) حسن حنفى ، نفس المصدر، المجلد الأول - الجزء الثالث (الشرح) ، ص ١٤ .

(١٠) نفسه ، ص ١٥ .

(١١) نفسه .

(١٢) انظر : نفس المصدر السابق، ص ١٦ وهامشها رقم (١) .

(١٣) نفسه ، ص ٢٤٩ بالهامش رقم (٤).

(١٤) نفسه ، ص ١١٣ .

(١٥) نفسه ، ص ١٥ .

(١٦) نفسه ، ص ٢٢ .

(١٧) نفسه ، ص ٢٢ .

(١٨) نفسه ، ص ٢٣ .

(١٩) نفسه ، ص ١٠٠ .

(٢٠) نفسه ، ص ١٧٧ .

(٢١) لقد راجعتها على المصدر نفسه: ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت ١٩٧٣ م . الجزء الثالث، ص ص ١٤٩٤ - ١٥٠١ .

(٢٢) نفسه ، ص ١١١ .

(٢٣) نفسه ، ص ١١٢ .

(٢٤) نفسه ، ص ١١٢ .

(٢٥) انظر : د. حسن حنفى : دارسات إسلامية، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ م.

(٢٦) د. حسن حنفى : من النقل إلى الإبداع، مجلد (١) ، جـ ٣ ، ص ١٢٢ .

(٢٧) نفسه ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢٨) انظر : نفس المصدر ، مجلد (١)، جـ ١ ، ص ٧-٨ .