مقالة ثابت بن قرة

في تلخيص كتاب

ما بعد الطبيعة لأرسطو

حققها وقدم لها بدراسة نقدية وتحليلية

الأستاذ الدكتور

عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

عالم الكتب الحديث

Modern Book's world

للنشر والتوزيع

2021

مقالة ثابت بن قرّة

في تلخيص كتاب

ما بعد الطبيعة لأرسطو

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
2021-1442

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2020/8/3385)

189.5
أحمد، عزمي طه السيد
مقالة ثابت بن قرة في تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو/عزمي طه السيد أحمد.-
إربد: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2020
(84) ص.
ر.إ.: 2020/8/3385
الواصفات: /الفلسفة الإسلامية//الترجمة//النقد الفلسفي/
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ردمك: ISBN 978-9923-14-285-1

الناشر
عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع
إربد- شارع الجامعة
تلفون: (00962 -27272272)
خلوي: 0785459343
فاكس: 00962 -27269909
صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)
E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني
جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع
الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت
روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357
فاكس: 00961 1 475905

مقالة ثابت بن قرة

في تلخيص كتاب

ما بعد الطبيعة لأرسطو

حققها وقدم لها

بدراسة نقدية وتحليلية

الأستاذ الدكتور

عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد-الأردن

٢٠٢٠ م - ١٤٤١هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح المغفور لها

أم طه

رحمها الله رحمة واسعة،،

وفاء بالعهد،،

عزمي طه

المحتوى

إهداء	٥
مقدمة	٩
التعريف بالمقالة ومؤلفها	١١
مؤلف المقالة	١٣
أبو الحسين القاسم بن عبيد الله	١٩
وصف المقالة	٢١
أهمية المقالة	٢٣
دراسة نقدية للمقالة	٣٥
صورة الصفحة الأولى من المقالة	٥٧
نص مقالة ثابت بن قرة في تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو	٥٩
مراجع الدراسة	٧٦
أولاً : المراجع العربية	٧٦
ثانياً : المراجع الأجنبية	٧٨
أبرز أعمال المؤلف	٧٩
المؤلف	٨٤

مقدمة

إن تاريخ الفلسفة الإسلامية في الصورة الموضوعية المعتمدة على النصوص الأصلية للفلاسفة، لم تتم كتابته بعد، بالرغم من وجود عدد من المحاولات الجادة في هذا الاتجاه التي تستحق الثناء والتقدير، ولذلك أسباب من أبرزها عدم اكتمال معرفتنا بكل ما صنفه الفلاسفة الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية في عصورها المختلفة ذلك أن جزءاً غير قليل لا يستهان به من أعمالهم لا يزال حتى يومنا هذا إما مفقوداً لم يعثر عليه بعد، أو مخطوطاً في خزائن دور الكتب في أرجاء العالم المختلفة.

من هنا تبرز قيمة نشرة أية نصوص أصلية لأي من فلاسفة الإسلام[1].

لقد شاء الله أن نعثر في أثناء بحثنا عن بعض المخطوطات الفلسفية، على مقالة ثابت بن قرّة هذه، وأن يعيننا على تحقيقها ونشرها مع دراسة نقدية وتحليلية. هذه المقالة نرى أنها تضيف شيئاً يسيراً إلى معرفتنا بفلسفة هذا الفيلسوف العالم وفكره، وهي بالتالي تضيف يسيراً إلى تاريخ الفلسفة في الإسلام، هذا

---

(١) المقصود بالإسلام هنا ليس الدين الإسلامي، وإنما المعنى الحضاري، ففلاسفة الإسلام هم الذين برزوا في المجتمع الإسلامي وفي ظل الحضارة الإسلامية، والمصطلح شائع في الاستخدام ليشير إلى هذا المعنى الأخير وهو الذي سرنا عليه في سياق بحثنا هذا.

التاريخ الذي يحتاج - كما تقدمت الإشارة آنفاً - إلى استكمال المعرفة بكل نص من نصوصها الأصلية .

كما أن هذه المقالة تلقي ضوءاً على الجوّ الفكري الفلسفي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، الذي ازدهر فيه الحوار والجدل بين المتكلمين والفلاسفة اليونان والمسلمين .

وهكذا نرجو أن يكون في نشر هذا النصّ ما يساهم في تقدم المعرفة بفلسفة صاحبه وبتاريخ الفلسفة الإسلامية .

(١)

التعريف بالمقالة ومؤلفها

مؤلف المقالة : ثابت بن قرّة

هو ثابت بن قرّة بن مروان بن ثابت بن كرايا ، واحد من أعلام الفلسفة في العالم الإسلامي ، كان طبيباً ورياضياً وفلكياً ومنجماً ، ولكن «كان الغالب عليه الفلسفة»[1] .

ولد ثابت «سنة إحدى عشرة ومائتين [للهجرة] بحرّان في يوم الخميس الحادي والعشرين من صفر ، وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائتين ، وله من العمر سبع وسبعون سنة»[2] .

نشأ ثابت بن قرّة في حرّان ، وأصبح صيرفياً فيها[3] ، وكان على ديانة الصابئة[4] التي كانت منتشرة ومتمركزة في حرّان ،

---

(١) سلين بن حسان الأندلسي (ابن جلجل) ، **طبقات الأطباء والحكماء** ، تحقيق : فؤاد سيد ، ط٢ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٥م ، ص ٧٥ .

(٢) موفق الدين بن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، ج٢ ، ط٢ ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٨١م ، ص ١٩٦ .

وابن النديم يذكر عن مولده ووفاته ما يلي : «مولده سنة احدى وعشرين ومائتين ، وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائتين وله سبع وسبعون سنة شمسية» (ابن النديم ، **الفهرست** ، تحقيق : د . ناهد عباس عثمان ، ط١ ، دار قطري بن الفجاءة ، ١٩٨٥م ، ص ٥٤٨) ، وواضح أن كلام ابن النديم هذا غير دقيق ؛ وأن كلام ابن أبي أصيبعة هو الراجح لدينا .

(٣) انظر مقدمة عبدالرحمن بدوي لكتاب : **الطبيعة** ، لأرسطو ج١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤م ، ص ١٥ .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج٢ ، ص ١٩٣ .

ويبدو أن الصدفة جمعته بمحمد بن موسى بن شاكر في إحدى رحلات عودته من بلاد الروم، فأعجب محمد بفصاحته وذكائه، ورأى فيه مشروع عالم كبير، فاصطحبه معه إلى بغداد التي كانت عاصمة الدولة الإسلامية وحاضرتها الأولى بجانب كونها مركزاً للعلوم والفلسفة، فاعتنى محمد بثابت، و «قرأ على محمد بن موسى، فتعلم في داره»[1] الرياضيات والفلك والتنجيم والطب والفلسفة، وتوطدت بينهما الصلات العلمية والشخصية، «فوجب عليه حقه، ووصله بالمعتضد وأدخله في جملة المنجمين»[2].

وتشير الأخبار إلى أن منزلة ثابت عند المعتضد كانت عالية، يذكر ابن أبي أصيبعة أن الخليفة المعتضد «أقطعه ضياعاً جليلة، وكان يجلسه بين يديه كثيراً بحضرة الخاص والعام. ويكون بدر الأمير قائماً والوزير، وهو جالس بين يدي الخليفة»[3]، وقد «نال من الرئاسة والأموال فنونا»[4]، ولا شك أن ذلك كله كان نتيجة تفوقه في العلوم والترجمة،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩٣، وابن النديم، **الفهرست**، ص ٥٤٨.

(٢) المصدران السابقان، الصفحات نفسها.

(٣) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢، ص ١٩٤.

(٤) شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٣، تحقيق: علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ص ٤٨٥.

فقد ذُكر أنه «لم يكن في زمن ثابت بن قرّة من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة .... و [أنه كان] لثابت أرصاد حِسان للشمس ، تولاها ببغداد وجمعها في كتاب بيّن فيه مذهبه في حركة الشمس وما أدركه بالرصد في موضع أوجها ومقدار سنيها وكمية حركاتها وصورة تعديلها ، و [أنه] كان قوي المعرفة باللغة السريانية وغيرها»[1] .

والحق أن الناظر إلى عناوين مؤلفاته يجد مصداق هذا القول حيث شملت مؤلفاته التي قاربت مائة وخمسين كتاباً ومقالة موضوعات مختلفة كالطب والرياضيات والفلك والفلسفة ، كما ألف كتبا علمية بالسريانية ، ونقل بعض الكتب[2] من السريانية إلى العربية وأصلح ترجمات بعض آخر ، وثابت من أوائل من ألفّ في تصنيف العلوم إذ «له كتاب في تصنيف العلوم نشرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا»[3] ، هذا

---

(١) ابن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج٢ ، ص ص ١٩٣-١٩٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة في **عيون الأنباء** ، ج١ ، ص ٢٠٧ ما يؤكد حذق ثابت في الترجمة ، فقال : قال أبو معشر في كتاب **المذكرات** لشاذان : حُذّاق الترجمة في الإسلام أربعة : حنين بن اسحق ويعقوب بن اسحق الكندي وثابت بن قرة الحراني وعمر بن الفرخان الطبري .

(٣) دي بور : **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، نقله إلى العربية وعلق عليه د . محمد عبدالهادي أبو ريده ، ص ٤ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧م ، هامش ٢ ، ص ٥٧ .

بالإضافة إلى الكتب الخاصة المتعلقة بمذهبه وهو الصابئة ، ألفها بالسريانية[1] .

عاصر ثابت الوزير القاسم بن عبيد الله الذي كتب له هذه المقالة ، كما وعاصر والد الوزير القاسم ، وكتب لأبي القاسم أيضاً كتاباً في صناعة الطب ، ذكر عنه ابن أبي أصيبعة ما يلي :

«كتاب الخاصة في تشريف صناعة الطب وترتيب أهلها وتعزيز المنقوصين منهم بالنفوس ، والإخبار أن صناعة الطب أجل الصناعات ، كتب به إلى الوزير أبي القاسم عبيد الله بن سليمان»[2] .

وقد كان ثابت رئيساً لجماعة الصابئة في بغداد ، وكان له دور هام في إدخال هذه الديانة إلى أرض العراق[3] ، واستقرار أحوال هذه الطائفة وعلو منزلة أفرادها من خلال اشتغالهم بعلوم الطب والفلك والتنجيم والفلسفة ، فبعد ثابت «ثبتت أحوالهم وعلت مراتبهم وبرعوا»[4] .

---

(١) انظر ثبتا بحوالي ١٤٠ كتاباً ومقالة في : ابن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج٢ ، ص ص ١٩٧-٢٠١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .

(٣) د . الشحات السيد زغلول ، **السريان والحضارة الإسلامية** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، فرع الاسكندرية ، ١٩٧٥ ، ص ٥٩ .

(٤) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٥٤٨ .

ولثابت تلاميذ أبرزهم عيسى بن أسيد النصراني ، وابنه سنان بن ثابت بن قرة .

ولما توفي ثابت رثاه الشاعر أبو أحمد بن يحيى بن علي بن المنجم النديم بقصيدة منها هذه الأبيات :

ألا كل شيء ما خلا الله مائت ... ومن يغترب يرجى ومن مات فائت
نعينا العلوم الفلسفيات كلها ... خبا نورها إذ قيل قد مات ثابت
مضى علم العلم الذي كان مقنعاً ... فلم يبق إلّا مخطئ متهافت[٦]

(١) ابن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج٢ ، ص ص ١٩٦-١٩٧ .

أبو الحسين القاسم بن عبيد الله

كتب ثابت بن قرة مقالته هذه - كما ورد في مفتتحها - إلى الوزير «القاسم بن عبيد الله بن سليمان بن وهب بن سعيد الحارثي الذي ولي الوزارة بعد موت والده الوزير الكبير عبيد الله في سنة ثمان وثمانين [ومائتين]»[1]، وكان له من العمر ثلاثون سنة، وقد «ظهرت شهامته وزاد تمكنه، فلما مات المعتضد في سنة تسع وثمانين ومائتين، قام القاسم بأعباء الخلافة وعقد البيعة للمكتفي»[2] وهو «في غيبته بالرقة ووزره له»[3].

تلقى القاسم العلم على أيدي كبار علماء عصره، وكان مؤدبه «أبو اسحاق الزجاجي»[4] وحين أصبح وزيراً صار مجلسه ملتقى لكبار الشعراء والعلماء، وقد كان القاسم على قدر كبير من العلم، ومما يؤيد هذا ما رواه الذهبي عن الصولي، في قوله «أخبرنا علي بن العباس النوبختي، قال: انصرف ابن الرومي الشاعر من عند القاسم بن عبيد الله،

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) خير الدين الزركلي، الأعلام، ج٦، ط٣، (دون تاريخ)، ص ١١.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص ١٩.

فقال لي : ما رأيت مثل حجة أوردها اليوم الوزير في قدم العالم ، وذكر أبياتاً»[1] .

وبرغم ما كان لهذا الوزير من هيبة ومكانة عالية بحكم المنصب وبرغم اشتهاره بالشهامة والتمكن ، إلا أنه كان عند البعض متهماً في اعتقاده ، فعلي بن العباس النوبختي - المشار إليه آنفاً - يعلق على ما ذكره ابن الرومي عن الحجة التي قدمها القاسم لإثبات قدم العالم ، بقوله : «هذه أمور مؤذنة بشقاوة هذا المغتّر ، نسأل الله خاتمة الخير»[2] .

وروى الذهبي ما قاله عنه ابن النجار الذي وصف القاسم فقال : «كان جواداً مُمَدّحاً . إلّا أنه كان زنديقاً ...»[3] .

لم يعش القاسم بن عبيد الله طويلاً ، فقد وافته المنية «عن ثلاث وثلاثين سنة .. في ذي القعدة سنة إحدى وتسعين ومائتين»[4] ، بعد أن مارس الوزارة ثلاث سنين .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ص ١٩-٢٠ .

وصف المقالة

توجد هذه المقالة ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٠ / أيا صوفيا الموجود بالمكتبة السليمانية باستنبول ، وتشغل الصفحات من ظهر الورقة ٦٠ إلى وجه الورقة ٦٢ (٦٠ظ - ٦٢و) . ويضم هذا المخطوط القيم عدداً كبيراً من الكتب والرسائل الفلسفية للكندي وغيره من الفلاسفة والعلماء في الإسلام .

وهذه المقالة التي ننشرها عن هذا المخطوط هي - على قدر علمنا - النسخة الوحيدة لها ، وقد كنت حصلت على صورة لها مع مقالات ورسائل فلسفية أخرى ، بمساعدة الأستاذ الدكتور حسين آتاي ، الأستاذ بكلية الإلهيات بجامعة أنقرة ، منذ أكثر من عقد من الزمان .

عنوان هذه المقالة كما ورد في مفتتحها : «مقالة ثابت بن قرة في تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس في كتاب فيما بعد الطبيعة ، مما جرى الأمر فيه على سياقة البرهان ، سوى ما جرى من ذلك مجرى الإقناع ، كتبها للوزير أبي الحسين القاسم بن عبيد الله» (ص ٦٠ظ) .

لم يرد عند ابن النديم في **الفهرست** ذكر لهذه المقالة ضمن الكتب والمقالات التي ألفها ثابت بن قرة ، ولكننا نجد ذكراً لها عند ابن أبي أصيبعة في **عيون الأنباء** ، الذي يشير سياق كلامه

عن ثابت بن قرة إلى أنه يستمد معلوماته من حفيده ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة ، إذ أكثر الرواية عنه فيما كتبه عن جده ، ونجد ضمن قائمة مؤلفات ثابت التي أوردها ابن أبي أصيبعة العنوان الآتي : «**اختصار كتاب ما بعد الطبيعة**»[1] ، وقد نقل مصنفون لاحقون العنوان نفسه كما ورد عند أبي أصيبعة ، نذكر من هؤلاء على سبيل المثال صاحب كتاب : **هدية العارفين**[2] .

---

(١) ابن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج٢ ، ص ١٩٧ .

(٢) اسماعيل باشا البغدادي ، **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** ، مج١ ، استانبول ، ١٩٥١ ، ص ٢٦٤ .

(٢)

أهمية المقالة

أهمية المقالة

لمقالة ثابت بن قرة هذه أهمية من أكثر من ناحية ، فهي من ناحية بمثابة وثيقة تاريخية من جملة الوثائق الباقية التي تمثل مرحلة من مراحل تطور التفكير الفلسفي في الحضارة الإسلامية ، وهذه المرحلة هي المرحلة التي تلت مرحلة الترجمة والنقل التي بلغت أوجها في عصر المأمون ، وهي مرحلة يمكن أن يطلق عليها : مرحلة الدراسة والفهم ، والتي كان من مظاهرها الاحتفاء بالتلخيصات والتعليقات والمختصرات والتفاسر للعديد من الكتب الهامة لفلاسفة اليونان المشهورين وبخاصة أرسطو وأفلاطون ، وهذه المرحلة هي في نظرنا تطور طبيعي لمرحلة النقل والترجمة ، فبعد أن أصبحت كتب الفلسفة ميسورة في العالم الإسلامي من خلال الترجمات العربية للكثير من أبرز كتب الفلسفة اليونانية ، كان لا بدّ لأستاذة الفلسفة من العكوف على دراستها ، ومحاولة تيسيرها لعامة الناس وللطلبة المبتدئين في تحصيل الفلسفة ، ويمكن أن تصنف بعض جهود الكندي في هذه المرحلة ، وجزء من جهود الفارابي ، الذي يمثل مرحلة الانتقال من هذه المرحلة الثانية إلى مرحلة النضج والتأليف المستقل ، والتي كان من مظاهرها تأليف الكتب بطريقة مستقلة كما نجده على سبيل المثال عند ابن سينا .

لقد كانت غاية المقالة : «تلخيص ما أتى به أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة» (المقالة ٦٠ظ) وهذا ما يجده القارئ بالفعل إذ يجد تلخيصا ، لكنه ليس تلخيصا للكتاب بأكمله وإنما لأبرز جزء في الكتاب وهو «مقالة اللام» منه ، هذه المقالة التي يُجمع الباحثون في أرسطو على أنها تمثل «حجز الزاوية» وأهم مباحث أرسطو في مجال ما بعد الطبيعة ومجال الإلهيات[1] .

وهذا يقودنا إلى أهمية المقالة من ناحية ثانية ، وهي ناحية موضوعها ، فموضوع الرسالة يقع ضمن مبحث الإلهيات ، وهو عند الفلاسفة اليونان البارزين كأفلاطون وأرسطو ، وعند فلاسفة المسلمين أيضاً ، يعتبر أبرز وأهم مباحث الفلسفة النظرية وأشرفها ، وشرفه نابع من شرف موضوعه وهو الله .

فمقالة ثابت هنا ، برغم أنها تعبر عن رأي أرسطو ووجهة نظره في الإله الذي يسميه ثابت بن قرة في مقالته : «جوهر غير متحرك وغير قابل للشوق إلى شيء خارج عن ذاته» (٦٠ظ) وهو المعروف بالمحرك الأول الذي لا يتحرك ، إلّا أنه لم يذكر لفظ الجلالة أو الإله في المقالة وإنما عبارات مثل : «الذات غير المتحركة» (٦٠ظ) ، و «العلة الأولى» (٦١و ، ٦٢و) ، و «المبدأ الأول» (٦١و ، ٦١ظ ، ٦٢و ، ٦٢ظ) و «المحرك الأول» (٦١ظ) .

---

(١) W. D. Ross, **Aristotle**, Methuen & Co LTD, London Reprinted, 1968, P. 179 .

والمقالة تحاول أن تثبت بعض الصفات الأساسية للمحرك الأول أو العلة الأولى وهي أنه «واحد بالحقيقة» (٦٠ظ) وأنه «المبدأ والعلة في وجود صور الجواهر الجسمانية كلها وبقائها» (٦١ظ) وأنه «يحرك الأول [أي الفلك المحيط] الذي هو علة حركة كل ما في الكون بالشوق» (٦٢و) وأنه «ليس بذي عظم وغير ملابس للمادة» (٦٢و) ، و «أن جوهر هذا المبدأ الأول هو العلم نفسه» (٦٢و) .

فالمقالة ، إذن ، تشتمل على عرض مختصر لرأي أرسطو في العلة الأولى وصفاتها ، وهو الموضوع الرئيس في الأديان السماوية بعامة ، والدين الإسلامي بخاصة ، كما أنه الموضوع الرئيس عند علماء الكلام ، ولقد كانت أراء أرسطو هذه موضع جدل ونقاش عند الفلاسفة المسلمين وعند المتكلمين ، وظهر بسبب الجدل فيها ، والحوار معها ، مباحث عديدة وجليلة في موضوع الإلهيات سواء عند الفلاسفة أو عند علماء الكلام .

وهذا يقودنا إلى أهمية أخرى للمقالة وهي أهميتها الراجعة إلى صلتها بصاحب الآراء الأصلي ، أرسطو ، وإلى كتابه الذي يُعرض تلخيصه في هذه المقالة ، وهو **ما بعد الطبيعة** ، فمقالة ثابت هذه تشير من جانبها إلى المكانة الهامة التي احتلها أرسطو ومؤلفاته في العالم الإسلامي ، وهي مكانة غير مجهولة للمشتغلين بالفلسفة الإسلامية بخاصة ، والمشتغلين بجوانب الحضارة الإسلامية المختلفة بعامة ؛ وأحد مظاهر هذه المكانة العدد الكبير من

الترجمات والشروحات والتلخيصات والتفاسير والتعليقات والردود التي حظيت بها كتب أرسطو[1].

وفي هذا الجانب من الأهمية الذي تكتسبه المقالة (موضوع الإلهيات) من خلال ارتباطها بأرسطو، تكتسب أهمية أخرى يلحظها القارئ من محاولة ثابت في بدايتها ربطها بأفلاطون وذلك من خلال ذكره أفلاطون ورأيه في الجوهر، ومقارنته برأي أرسطو في الموضوع نفسه، فكأن ثابت يريد أن يجعل لمقالته سبباً يتصل بأفلاطون بجانب اتصالها الأساسي بأرسطو.

هذه الأهمية التي ترجع إلى صلة المقالة بأرسطو وأفلاطون وآرائهما تقودنا إلى أهمية أخرى للمقالة، وهي أهميتها في ذاتها، أي فيما تحمله عباراتها وسطورها من آراء وتوجهات ومواقف قصد إليها ثابت، نعم إن المقالة تلخص آراء أرسطو في موضوع الجوهر غير المتحرك، الذي هو المحرك الأول لكل ما في العالم، ولكن هناك، بجانب الآراء المعروضة، توجهات ومواقف معينة لمؤلفها، وهي توجهات ومواقف تستحق الإشارة إذا ما علمنا

---

(١) كمثال على هذه المكانة التي حظيت بها كتب أرسطو نشير إلى مظاهر الاهتمام بواحد من كتب أرسطو هو كتابه: **في السماء والعالم**، والتي أحصيناها إحصاء موثقاً في بحث لنا عنوانه: «معلومات جديدة عن كتاب السماء والعالم عند العرب»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، جامعة الكويت، المجلد ٤، ١٩٨٤، ص ص ٥٤-٧٦، فكانت: ثلاث ترجمات تامة لشروحه، وترجمة جزئية واحدة، وترجمة عربية تامة لشروحه اليونانية، وأخرى جزئية، لإحدى مختصراته اليونانية، وثلاثة شروح تامة للكتاب بالعربية وشرحين جزئيين ومختصرين له بالعربية، وثمانية ردود وتعليقات بالعربية.

أنها تعبر عن خلاصة موقف ثابت بن قرة الذي وصل إليه بعد خبرة عمره في دراسة العلوم العقلية والفلسفية ، ذلك أن ثابت - كما تقدم آنفاً - كتب هذه المقالة في آخر سنة عاشها وقد كان عمره سبعة وسبعين سنة .

أول هذه التوجيهات التي نجدها في المقالة هو محاولة إظهار أنه لا يوجد فوارق جوهرية بين رأي أفلاطون ورأي أرسطو في موضوع «الجوهر غير المتحرك» وأنه إذا ما طرحنا الاختلافات الظاهرية بين رأييهما ، «لم يضرنا اختلافهما في ذلك فيما نريد أن نعلمه من أمر هذه الذات غير المتحركة» (٦٠ظ) ويبدو لنا هذا التوجه لدى ثابت بمثابة إرهاص للموقف الذي سيعلنه الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» .

(وسنوضح هذه النقطة في التحليل النقدي للمقالة فيما سيأتي) .

أما التوجه الآخر الذي نجده في المقالة ، فهو محاولة التوفيق بين العقل وعقيدة التوحيد بصورة عامة . إن العقيدة الإسلامية هي عقيدة التوحيد الأكمل ، لكننا لا نظن أن ثابت ، الذي كان على عقيدة الصابئة ، كان في ذهنه عقيدة الإسلام ، كموضوع للتوفيق ، بقدر ما كانت عقيدة الصابئة محوراً لاهتمامه الأساس ، خصوصاً وأنه كان رئيساً للصابئة . وعقيدة الصابئة على ما فيها من مخالفات وابتعاد عن عقيدة الإسلام في الشريعة والعبادة ،

تقول بالتوحيد[1] .

لقد أراد ثابت أن يتخذ موقفاً من مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين ، وهو موقف واضح في مقالته بالرغم من أنه لم يذكره أو يشير إليه بعبارات صريحة ، ذلك أن ثابت أراد أن يعرض من آراء أرسطو ، الواردة في كتاب **ما بعد الطبيعة** ، فقط ما يتعلق بإثبات وجود الله وصفاته الإيجابية . وما أورده أرسطو - من وجهة نظر ثابت - «على سياقه البرهان سوى ما جرى من ذلك مجرى الأقناع» (٦٠ظ) ومعلوم - في سياق المنطق الأرسطي - أن المقصود بلفظ «البرهان» هو الدليل الذي تكون مقدماته يقينية وصورته صحيحة ، فثابت بن قرة يريد أن يقول إننا

---

(١) من المؤرخين القدامي الذين ذكروا شيئاً عن الصابئة واعتقاداتهم ، ابن النديم في كتابه : **الفهرست** ، ص ص ٦٣٣-٦٤٣ ، والبيروني في كتابه : **الآثار الباقية** ، وكلاهما يؤكد أن معتقد هذه الطائفة كان توحيد الله ، ويؤكد ابن النديم تأثرهم بآراء أرسطو ومذهبه في السماء والعناصر والآثار العلوية ، يروي عن الكندي أنه قال : إنه نظر في كتاب يقرّ به هؤلاء القوم ، وهو مقالات لهرمس في التوحيد ، كتبها لابنه ، على غاية من التقانة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحه عنها والقول بها» (ص ٦٣٥) . ويرى أستاذنا الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة أن «أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله ، والعناصر الفلسفية المأخوذة في الغالب عن أرسطو» (انظر : هامش (١) ص ص ٢٢-٢٣ في : دي بور ، **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، نقله وعلق عليه د . محمد عبدالهادي أبو ريدة) .

نستطيع إثبات وجود علّة أولى للعالم ونستطيع إثبات عدد من صفاتها الإيجابية والسلبية على طريق «البرهان» ، أي عن طريق الفلسفة العلمية الصحيحة ، وأن الفلسفة فعلت ذلك بالفعل على يد أرسطو - كما تبين هذه المقالة - وبالتالي فلا تعارض بين الفلسفة وبين ديانة التوحيد .

وثابت بن قرة في هذا الموقف لا يشذ عن مواقف الفلاسفة المسلمين السابقين له كالكندي واللاحقين كالفارابي وابن سينا وغيرهم في محاولاتهم المختلفة للتوفيق بين الفلسفة والدين ، إذ كانت هذه المسألة إحدى المسائل الرئيسة المطروحة في الساحة الفكرية في المجتمع الإسلامي بعامة ، وعند الفلاسفة بخاصة ، ولكن مع الأخذ في الاعتبار أن الدين في ذهن ثابت بن قرة هو ديانة الصابئة ، بينما كان الإسلام في أذهان هؤلاء الفلاسفة المسلمين .

وهذه المقالة ، التي كتبت - كما ذكر آنفاً - للوزير القاسم بن عبيد الله ، الذي تشير المصادر إلى أن مجلسه كان يضم النخبة من أهل الفكر والأدب ، وأنه كان متمكناً من علم الكلام ومن الفلسفة ، تمثل في نظرنا نموذجا من الصراع الفكري أو الجدل الذي كان قائماً بين الفلاسفة والمتكلمين في مسائل الإلهيات وبخاصة مسألة صفات الله ومسألة حدوث العالم وقدمه . فمن المعلوم أن المتكلمين خالفوا رأي أرسطو الشائع في القول بقدم العالم ، وردّوا على ما قدمه من أدلة على ذلك ، وثابت بن قرة

هنا يعرض رأي أرسطو الذي هو رأي جماعة الصابئة ، التي كان رئيسها في بغداد ، بصورة تؤكد اقتناعه بهذا الرأي وتأييده له ، وهو رأي مخالف لرأي المتكلمين الذين كان بعض زعمائهم يحضرون مجلس الوزير العالم القاسم بن عبيد الله ، فثابت في هذه المقالة يرد على آراء المتكلمين في القول بحدوث العالم حاكياً ما يريده على لسان أرسطو دون أن ينسبه مباشرة إلى نفسه حتى يتجنب هجوم المتكلمين عليه ، فكأنه يهاجم آراء المتكلمين مستتراً وراء أرسطو من جهة ، ومتخذاً من صلته بالوزير القاسم بن عبيد الله درعاً وحامياً ، خصوصاً وإن الوزير القاسم بن عبيد الله قد تأثر بأدلة أرسطو في القول بقدم العالم من خلال ثابت بن قرة ، وقد تقدمت الإشارة إلى حضور الشاعر ابن الرومي لمجلسه وإعجابه بأدلة قدمها الوزير القاسم «في قدم العالم» .

وبعد ، فمن كل ما تقدم نستطيع أن نلخص أهمية نشر هذه المقالة بقولنا : إنها وثيقة جديدة تضاف إلى جملة الوثائق الموجودة التي تعبر عن خصائص مرحلة من مراحل تطور الفلسفة في العالم الإسلامي ، وقد تقدم القول بأنها مرحلة الدراسة والفهم والتي تجلت في الشرح والتلخيص والتعليق على التراث الفلسفي الأجنبي المنقول إلى العالم الإسلامي وبخاصة اليوناني .

ثم أن هذه المقالة تعطينا فكرة عن القضايا الفكرية والفلسفية الهامة التي كانت محور اهتمام المفكرين في عصر ثابت بن قرة ، وهو القرن الثالث الهجري ، وواضح أن أهم هذه القضايا هي

قضيـة الأولوهيـة وصفـات الله ، وقـدم العـالم ، وكتابـة هـذه المقالـة إلى أكـبر شـخصية سياسـية في الدولـة بعـد الخليفـة (أعنـي الوزيـر القاسـم بـن عبيـد الله) يشـير إشـارة غـير خافيـة إلى أن مـا يبحـث فيهـا هـو مـن أهـم القضايـا .

وأخـيراً فـإن هـذه المقالـة تضيـف إلى مـا نعرفـه عـن مؤلفهـا معرفـة جديـدة وتسـاهم - ولـو بقـدر يسـير - في تقـدم معرفتنـا بمفكـر وفيلسـوف بـارز في الحضـارة الإسـلامية وأعنـي بـه ثابـت بـن قـرة ، وتلقـي ضـوءا يزيـد في توضيـح موقفـه الفلسـفي .

(٣)

دراسة نقدية للمقالة

دراسة نقدية للمقالة

موضوع الرسالة ، كما أخبرنا كاتبها ، ثابت بن قرة ، هو «تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة مما جرى الأمر فيه على سياقة البرهان سوى ما جرى من ذلك مجرى الإقناع» (٦٠ظ) .

ويبتدىء ثابت المقالة بقوله : «إنما عنون أرسطو طاليس كتابه هذا ، فيما بعد الطبيعة ، لأن قصده فيه البحث عن جوهر غير متحرك وغير قابل للشوق إلى شيء خارج عن ذاته ، ولأن ليس هذه سبيل الأمور الطبيعية ، وإن كان قد يضطره الأمر ، في تبيان ذلك ، إلى أن يبحث في طريقه عن أمور كثيرة من أمور الجوهر المتحرك» (٦٠ظ) .

هذه الفقرة التي أوردنا من المقالة تثير ثلاث مسائل الأولى : عنوان الكتاب ومعنونه ، والثانية : منهج البحث في كتاب ما بعد الطبيعة ، والثالثة : قصد أرسطو وغرضه من تأليف الكتاب أو الموضوع الرئيس للكتاب .

أما مسألة عنوان الكتاب وواضع العنوان فالذي يفهم من كلام ثابت بن قرة أن أرسطو هو الذي وضع عنوان هذا الكتاب وجعله : «ما بعد الطبيعة» لأن موضوع الكتاب البحث عن جوهر غير مادي مرتبته الوجودية وراء مرتبة الجواهر الطبيعية أو الطبيعة .

والواقع التاريخي هو أن أرسطو لم يعنون هذا الكتاب الذي يضم عدداً من المقالات معنونة على حسب ترتيب حروف الهجاء اليونانية ، يبلغ عدها في صورتها الحالية أربع عشرة مقالة ، وهذه الصورة ترجع إلى عهد الإسكندر الأفروديسي في القرن الثالث الميلادي ، وإنما الذي وضع العنوان : «ما بعد الطبيعة» هو اندرونيكوس الروديسي (حوالي ٧٠ ق .م) الذي جمع عشرة من هذه المقالات أو المحاضرات المختلفة والمتصلة بما أسماه أرسطو «الفلسفة الأولى» ، في محل واحد ، ووضع له هذا العنوان الذي استمر استخدامه حتى الآن ، وقد كان اندرونيكوس يقصد بهذا العنوان ، وأعني «ما بعد الطبيعة» ، الكتابات التي تأتي بعد تلك المتعلقة بالطبيعة من حيث ترتيبها في نشرته لكتب أرسطو[١] .

ويبدو أن المعلومات التاريخية عن جمع كتب أرسطو بعامة وعن وضع اندرونيكوس الروديسي «ما بعد الطبيعة» عنواناً لهذه المجموعة من المقالات بخاصة ، لم تكن متوافرة لدى ثابت بن قرة .

أما المسألة الثانية فنجدها في تحديد ثابت للأجزاء التي سيلخصها من كتاب «ما بعد الطبيعة» وقصرها على الأجزاء التي استخدم فيها «البرهان» دون تلك التي استخدم فيها الإقناع ، هذا الأمر يشير أولاً إلى معرفة ثابت بهذا الكتاب

---

(١) انظر: J. H. Randal, **Aristotle**, Columbia University Press, 7th printing, 1971, P. 108

والموضوعات المختلفة التي عالجها ، خصوصاً وأن الكتاب كان مترجماً إلى العربية قبل ثابت[1] ، إضافة إلى إمكان اطلاع ثابت عليه في نصه السريان ، اللسان الذي كان ثابت يتقنه ، ويشير ثانياً إلى منهج أرسطو وطريقة بحثه في الكتاب وأن هذه الطريقة لم تستخدم طريق «البرهان» (أي استخدام القياس الذي يعتمد في الوصول إلى النتائج على مقدمات صحيحة ويكون مستوفيا لشروط القياس المنتج ، كما هو معلوم في منطق أرسطو) في جميع أجزاء الكتاب ، بل كان منهج البرهان في بعض الأجزاء ، وفي البعض الآخر كان المنهج هو «الإقناع» في صوره المختلفة ، كالقياس الخطابي والقياس الجدلي .

هذه الملاحظة الدقيقة التي أشار إليها ثابت بن قرة بإيجاز شديد هي ما لاحظه أحد أبرز الباحثين في فلسفة أرسطو في القرن العشرين وأعني به ديفيد روس W. D. Ross حين قال في مقدمة شرحه لكتاب **ما بعد الطبيعة** : «يمكننا القول ، بصورة عامة ، بأن طريقته (أي أرسطو) في **ما بعد الطبيعة** ليست الانتقال من المقدمات إلى النتائج ، ولكنها طريقة ينتقل فيها من آراء مقبولة في الحس المشترك وأفكار مشهورة إلى حقيقة محددة تحديداً أكثر بقليل ، حيث تكون هذه [الآراء والأفكار] تعبيراً

---

(١) انظر ما ذكره ابن النديم : **الفهرست** ، ص ٦١٥ ، عن كتاب الحروف ، وما ذكره : عبدالرحمن بدوي في : **أرسطو عند العرب** ، من مناقشة لما أورده ابن النديم عن الكتاب وعن مقالة اللام وشروحاتها ، ص ص ٢١-٣١ .

غير دقيق عنها ، ويكون إثبات مثل هذه الحقيقة بإبراز ما يترتب على إنكارها من نتائج»[1] .

ولكن ما هي هذه الأجزاء التي جرى فيها أرسطو على سياقة البرهان؟ الواضح أن ثابت يقصد جزءاً خاصاً من كتاب ما بعد الطبيعة وهو مقالة اللام ، ذلك أن الغالبية العظمى مما أورده في مقالته من قضايا هو مما عالجته مقالة اللام .

ولكن هل سار أرسطو في مقالة اللام ملتزماً بمنهج البرهان الذي أشرنا إليه ، هذا البرهان الذي يوصلنا إلى العلم ، أي المعرفة اليقينية - كما هو معلوم في منطق أرسطو واصطلاحاته؟

لقد ذكر أرسطو في بداية مقالة اللام بأن «هناك علما يبحث الوجود من حيث هو وجود» (ما بعد الطبيعة / ١٠٠٣ / أ / ٢١) وإنه يريد البحث عنه ، ولأن لفظة «علم» تعني بحسب اصطلاحات أرسطو المنطقية - التي يفترض أن يكون قد التزمها في مقالته هذه - العلم البرهاني ، فإننا نعتقد أن ثابت بن قرة ، قد فهم من ذلك أن أرسطو مقدم في هذه المقالة على معالجة الموضوع مستخدما منهج البرهان .

والواقع أن أرسطو قد حاول ذلك في هذه المقالة وإن كان من الصعب أن تكون جميع النتائج التي قدمها ملتزمة التزاماً صارماً

---

(١) W. D. Ross, **Aristotle's Metaphysics, A revised text with introduction and commentary**, vol . 1, 6th Edition, Oxford University Press, . 1970, P . Ixxvii

بشروط البرهان ، إذ يصعب أن تكون جميع المقدمات المستخدمة يقينية تماماً ، فهناك مثلاً «تعريفات غير مبرهنة»[1] لبعض الحدود المستخدمة ، وبعض المسلمات (غير المبرهنة) استخدمت كمقدمات اعتمد عليها في الوصول إلى النتائج التي عرضها في هذه المقالة ، لكن ذلك لا ينفي أن كون الصفة الغالبة على مقالة اللام هذه هي «سياقة البرهان» على ما قاله ثابت بن قرة ، فالباحث في فلسفة أرسطو يجد أنه «في هذا الكتاب فقط بوجد له مقالة منظمة منهجياً في الإلهيات»[2] .

أما المسألة الثالثة فهي قصد أرسطو وغرضه من تأليف كتاب «ما بعد الطبيعة» . لقد ذكر ثابت في الفقرة التي أوردنا ، كلاماً واضحاً يبين فيه غرض أرسطو في هذا الكتاب وهو : «البحث عن جوهر غير متحرك وغير قابل للشوق إلى شيء خارج عن ذاته» وأن ما قد يرد من بحث مرتبط بـ «الجوهر المتحرك» والذي هو موضوع العلم الطبيعي ، ليس مقصوداً لذاته في هذا الكتاب ، وإنما هو بمثابة المقدمات المهدة للغاية الأساسية ، وهي : «البحث عن جوهر غير متحرك» ، وأنه لأجل أن موضوع بحثه ليس داخلاً في الطبيعة جعل عنوان كتابه : «ما بعد الطبيعة» .

---

(١) انظر W. D. Ross, **Aristotle's Metaphysics**, vol. i, P. 251 .

(٢) Ibid, P P . Cxxx-Cxxxi

هنا يبدو ثابت بن قرة متأثراً بما ورد في مقالة اللام التي نجد فيها وحدها قصراً وتحديداً لنطاق ما بعد الطبيعة عند أرسطو على جزء من الوجود هو الجوهر غير المحسوس ، ذلك أن أرسطو يقسم الجوهر إلى ثلاثة أقسام : الجوهر المحسوس الأزلي ، وهو الأجرام السماوية ، والجوهر المحسوس الكائن الفاسد ، ثم الجوهر غير المحسوس ، ويجعل أرسطو نوعي الجوهر المحسوس موضوعا لعمل الطبيعة ، بينما الثالث هو موضوع ما بعد الطبيعة ، ويعتبر البحث في الطبيعة مجرد تمهيد للبحث فيما بعد الطبيعة[1] .

هذا الموقف نجده مطبقا في مقالة اللام حيث نجد الفصول الخمسة الأولى منها مهتمة بدراسة الجوهر المحسوس ، الذي اعتبره أرسطو - كما أشرنا آنفا - تمهيداً للكلام على الجوهر غير المحسوس ، وهذه الفصول لم يقف ثابت عندها طويلاً لشعوره بأنها أدخل في علم الطبيعة منها في علم ما بعد الطبيعة[2] .

ومع أن ثابت بن قرة يشير إلى تفرقة أرسطو بين العلمين (الطبيعة وما بعد الطبيعة) ، ويحاول أن يلتزم في تلخيصه هنا بهذه التفرقة «فإنه لا يمكن القول بأن التفرقة في الممارسة العملية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة قد حققها أرسطو بصورة جيدة ، وأنه

---

(١) W. D. Ross, **Aristotle**, P. 157 .

(٢) W. D. Ross, **Aristotle's Metaphysics**, vol. 2, P. 346 .

يمكن أن نلاحظ أن القدر الأكبر من كتاب **الطبيعة** هو ما ينبغي أن يسمى «ما بعد الطبيعة»[1] .

* * * * *

يشير ثابت في مقالته إلى اختلاف أفلاطون وأرسطو بالنسبة إلى الذات غير المتحركة ، حيث يذكر أن أرسطو اعتبرها جوهراً ، في حين جعلها أفلاطون فوق الجوهر وجعل الجوهر تحتها باعتبار أن تلك الذات علة والجوهر معلول لها ، والسبب في ذلك عند أفلاطون - على ما يقوله ثابت - هو أنه لا يوجد معنى أو صفة مشتركة بين الجوهر والذات غير المتحركة (أي الإله) وهذه الملاحظة من ثابت ملاحظة صحيحة تشير إلى معرفة فلسفية دقيقة بمذهب أفلاطون ، ذلك أن الجواهر عند أفلاطون هي المثل العقلية الموجودة وجوداً فعلياً في عالم المثل[2] . أما الإله فهو مختلف عن المثل ، وهو مصدرها وعلتها ، فثابت هنا ينحاز إلى الفريق الذي فهم إله أفلاطون على أنه متميز عن المثل وعن مثال الخير في مقابل الذين رأوا أن أفلاطون وحّد بين مثال الخير والإله[3] .

---

(١) Ibid, P. 157 .

(٢) د . سامي نصر لطف ، **فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي** ، مكتبة الحرية الحديثة ، ط١ ، ص٢٠ (رسالة دكتوراه) .

(٣) د . مصطفى حسن النشار ، **فكرة الألوهية عند أفلاطون** ، ط٢ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ص ص ١٨٤-١٩٤ (رسالة دكتوراه) .

وينبهنا ثابت إلى أن الاختلاف الناتج عن استخدام مصطلح واحد - وهو هنا مصطلح : الجوهر غير المتحرك - بمفهومين مختلفين أو أكثر ، لا ينبغي أن يسبب مشكلة لنا إذا ما جرى التعامل مع مفهوم المصطلح كما حدده واضعه ، وثابت في الحقيقة يريد أن يؤكد أن الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو في موضوع الجوهر غير المتحرك ، أي الإله ، اختلاف لفظي وليس اختلافا في المضمون أو اختلافا حول طبيعة الإله ، كل هذا واضح من قول ثابت : «فأما نحن فإنا إن فهمنا تفسير المعنى الذي يذهب إليه كل واحد من هذين الرجلين ، لم يضرنا اختلافهما في ذلك فيما نريد أن نعلمه من أمر هذه الذات غير المتحركة» (٦٠ظ) ، فها هنا محاولة لإظهار الاتفاق بين آراء أفلاطون وأرسطو والحرص على عدم إظهار اختلافات جذرية بينهما ، خصوصا في موضوع أساسي مثل موضوع الألوهية ، لقد رأى بعض الباحثين في مقالة اللام على وجه الخصوص روحاً أفلاطونية وذلك لأن أرسطو «جعل من شعر أفلاطون علماً ، ولأنه اتبع منطق الكمال ، «منطق العاشق» ، وليس «منطق الوجود» ، «منطق الطبيعة» ، و «منطق العمليات الطبيعية»[1] . ولهذا كانت لغة مقالة اللام «هي لغة الأساطير الأفلاطونية ... والكثير مما في مقالة اللام يمكن تفسيره تفسيراً أفلاطونياً»[2] .

---

(١) . J. H. Randall, **Aristotle**, P. 140

(٢) . Ibid., P. 141

ويرى ويرنر يجر W. Jaeger أنه «يمكننا القول [من مجموعة ملاحظات] بأن مقالة اللام تمثل ... مرحلة كانت لا تزال أفلاطونية صرفة»[1].

والسؤال هنا : هل يا ترى كان مثل هذا الفهم موجوداً في ذهن ثابت؟

الواقع أن المقالة لا تسمح بإجابة شافية وكل ما نستطيع تقريره هو وجود هذا التوجه لإظهار الاتفاق بين آراء أفلاطون وأرسطو ، ويمكن اعتبار هذا التوجه بمثابة إرهاص سبق به ثابت بن قرة الفارابي في محاولته التوفيق بين رأيي الحكيمين : **أفلاطون وأرسطو** ، وبرغم أن ما عند ثابت بن قرة مجرد توجه وليس محاولة « للجمع» مدعمة بالنصوص ومحاولة تفسيرها أو تأويلها في صورة تحقق هدف «الجمع» ، إلّا أننا نستطيع القول أن الأسباب والدوافع التي جعلت ثابت والفارابي يفكران بمسألة عدم وجود اختلاف بين أفلاطون وأرسطو هي في الغالب متشابهة ونستطيع أن نرجعها إلى سببين : **الأول** : أنه كان هناك من يشنّع على الفلسفة بحجة اختلاف آراء الفلاسفة وتعارضها لدرجة التناقض أحياناً ، مستشهدين بالاختلافات بين أبرز فيلسوفين معروفين ، أفلاطون وأرسطو ، **والثاني** : إظهار

---

(١) Werner Jaeger, **Aristotle, Fundamentales of the History of His Development**, Translated by : Richard Robinson, Second Edition, Oxford University Press, London, 1967, P. 221 .

عدم تعارض الفلسفة عموما مع الدين بإظهار أن آراء أفلاطون وأرسطو - في موضوع الإلهيات على الأقل - لا تتعارض في جوهرها مع الدين[1] .

وربما يكون ثابت بن قرة قد تأثر بما «يشبه أن يكون محاولة سابقة في هذا المضمار»[2] قام بها مؤسس الأفلاطونية المحدثة أمونيوس ساكاس ، أستاذ أفلوطين (٢٠٥م-٢٧٠م) ، وهذه المحاولة أشار إليها الفارابي في «**كتاب الجمع بين رأي الحكيمين**»[3] ، وإن كنا لا نعلم الطريقة أو الكيفية التي سلكها أمونيوس ساكاس في «توفيقه بين أفلاطون وأرسطو»[4] .

وتدفعنا هذه المعلومات إلى القول بأن ثابت بن قرة ، الذي كان يجيد السريانية قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة التي كانت كُتبها وآراؤها معروفة في مدرسة حرَّان ولدى أساتذة الفلسفة السريان .

* * * * *

---

(١) انظر : تحليلاً وتعليقاً على كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي في : د . فهمي جدعان ، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى** ، دار الشروق - عمّان ، ١٩٨٥ ، ص ص ٢٣٣-٢٣٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٣٥ .

(٣) الفارابي ، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين** ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٢ .

(٤) A. H. Armstrong, **An Introduction to Ancient Philosophy**, Methuen & Co. LTD., (Reprinted) 1977, P. 177 .

يواجه ثابت بن قرة، في تلخيصه كتاب أرسطو: ما بعد الطبيعة، نفس المشكلات التي يواجهها شراح أرسطو عند تعرضهم بصورة عامة لشرح الكتاب وبصورة خاصة لمقالة اللام منه؛ وترجع هذه المشكلات في نظرنا إلى سببين: أحدهما موضوعي مرتبط بالمقالة نفسها، والآخر ذاتي يرجع إلى الشراح أنفسهم: وتوضيح ذلك أن مقالة اللام في جوهرها بحث عقلي عن تفسير منطقي لهذا العالم وما فيه من حركة، «فالمحرك الذي لا يتحرك» ليست له أية علاقة بأي خالق للحركة، أو «مُبدىء» أو «مبادر» لها، ولا بأي علاقة علة أولى بالمعنى الدنيوي لـ «الأول»، «أنه تفسير منطقي وليس علة فيزيائية أو قانونا طبيعيا أو قوة»[1] وهذا التفسير المنطقي، لا يرقى إلى درجة اعتباره «لاهوتا بأي معنى ديني»[2]. هذا إضافة إلى ما أشار إليه ثابت بن قرة من وجود عدم وضوح أو غموض في معرفة غرض أرسطو في هذا الكتاب الأمر الذي جعل الكثيرين من الشراح يؤلفون مقالات وكتبا في شرح غرض أرسطو في هذا الكتاب، فثابت يقول بأن أرسطو طاليس «يأتي في كتابه هذا بأقاويل فيها إغماض يومئ فيها إلى غرض واحد إذا وفي حقه من الشرح والبيان، قبل على هذه الجهة»(٦٠ظ)، والفارابي يؤلف مقالة خاصة لشرح أغراض أرسطو في هذا الكتاب وابن سينا

---

(١) J. H. Randall, **Aristotle**, P. 135.

(٢) Ibid., P. 136.

يقرأ الكتاب أربعين مرة فلا يفهم قصد أرسطو فيه حتى يقرأ مقالة الفارابي هذه ، فتنكشف «له أغراض هذا الكتاب»[1] .

هذه المشكلة الموضوعية واجهها ثابت بن قرة ، وحاول أن يحلها بطريقته الخاصة التي تمثلها هذه المقالة .

هذه المشكلة الموضوعية تقودنا إلى المشكلة الذاتية ، وهي أن الغالبية العظمى من شراح **ما بعد الطبيعة** بعامة ومقالة اللام بخاصة وجدوا صعوبة في تصديق أن يكون رأي أرسطو في الألوهية هو فقط ما يدل عليه ظاهر كلامه في هذه المقالة[2] ، فالمحرك الأول الذي لا يتحرك أو الإله عند أرسطو «ليس خالقاً لأي شيء ، لأن العالم أزلي ، والحركة والزمان أزليان ، وهو ليس حتى الحافظ للعالم بالمعنى الذي في الأفلاطونية المحدثة ، لأن العالم عند أرسطو لا يحتاج إلى حفظ ، إنه بدلاً من ذلك بحاجة إلى أن يُفسر ويفهم ، والمحرك الأول الذي لا يتحرك لا يمارس أية عناية أو تدبير ، وهو لا يملك إرادة وليست لديه غاية ، إنه لا يعرف العالم ، إنه لا يعرف أي شيء بأكثر مما يمكن أن يقال عن قوانين الطبيعة بأنها تعرف أي شيء»[3] .

هذا التصور للإله فيه قصور كثير عن تصور الإله الحقيقي

---

(١) انظر قصة ابن سينا هذه في : ابن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج٢ ، ص ص ٣-٤ .

(٢) W. D. Ross, **Aristotle**, P. 183 .

(٣) J. H. Randall, **Aristotle**, P. 136 .

الـذي قدمتـه الأديـان السـماوية ، ومـن هنـا جـاءت الصعوبـة لـدى الـشراح في الاقتنـاع بـأن يكـون هـذا هـو رأي أرسـطو الحقيقـي ، ولذلـك وجدناهـم «قـد حاولـوا قـراءة شيء مـا مختلـف مـن خـلال ما قالـه»[1] أرسـطو : فعـل ذلـك الاسـكندر الأفروديـسي الـذي «حـاول أن يجـد لـدى أسـتاذه شـيئاً مـن الاعـتراف بالعنايـة الإلهيـة ، ووافقـه في هـذا معظـم العلـماء القدامـى ، حتـى ابـن رشـد .... نسـب إليـه [الإلـه في تصـور أرسـطو] معرفـة بالقوانـين العامـة للكـون ...»[2] . وهـذا تقريبـاً مـا وقـع فيـه ثابـت بـن قـرة هنـا ، فقـد حـاول أن يعـرض تصـوّر أرسـطو للإلـه وكأنـه قريـب مـن تصـور الإلـه في الأديـان السـماوية ، لقـد عـرض ثابـت دليـل أرسـطو عـلى وجـود محـرك أول لا يتحـرك يحـرك الفلـك الأقـصى بطريـق العشـق ، أي عشـق الفلـك لهـذا المحـرك ، وهـو تحريـك سـلبي ، ولكنـه بعـد ذلـك أكـد عـلى النتائـج ، وقـرأ كلام أرسـطو بالطريقـة التـي تقـرب تصـور أرسـطو للمحـرك الأول مـن تصـور الديانـات السـماوية ، فأكـد عـلى أن «المحـرك الأول إذن ، هـو المبـدأ والعلـة في وجـود صـورة الجواهـر الجسـمانية كلهـا وبقائهـا» (٦٠ظ) ، وأكـد هـذا المعنـى ثانيـة بعـد رده عـلى بعـض مـا يمكـن أن يُعـترض بـه فقـال : «فقـد تبـين مـن هـذا أن كل جوهـر جسـماني معلـول في جوهـره ووجـوده وبقائـه للعلـة الأولى التـي هـي المبـدأ الأول لحركـة الجميـع ... مـن غـير أن يكـون ، إنـما

---

(١) W. D. Ross, **Aristotle**, P. 183 .

(٢) Ibid, P. 183 .

صار كذلك في زمان ، وبعد أن لم يكن كذلك ، إذ ليس وجوداً ولا شيء له بقاء إلا به» (٦١و) ، وينتهي بعد الرد على اعتراضات أخرى إلى القول : «فينبغي أن يسلم لأرسطو طاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال» (٦١و) . ولا يخفي ما في هذه الجملة الأخيرة لثابت من تأييد لأرسطو ، ومن قراءته الذاتية لكلام أرسطو الذي لا يدل ظاهرياً ومنطقياً - كما أشرنا آنفاً - على أن المحرك الأول الذي لا يتحرك عنده هو «على غاية ما يمكن من التمام والكمال» .

ويحاول ثابت في قراءته لأرسطو أن يؤكد أيضاً أن هذا المحرك الأول الذي لا يتحرك له إرادة وقصد ، فيقول : «فإذن ليس يؤثر جوهر هذه العلة أثراً ولا تفعل فعلاً منفلتاً عن قصدها وإرادتها ولا دون إرادتها ... فليس يوجد إذن أمر يحدث عن هذه الذات بالطبع وبغير إرادة» (٦١ظ) . فثابت هنا في قراءته لأرسطو يجعل المحرك الأول فاعلاً يفعل الأفعال بقصد وإرادة ، وليس هذا حقيقة ما قاله أرسطو عن محركه الذي لا يتحرك .

* * * * *

حرص ثابت بن قرة في مقالته هذه أن يُظهر أرسطو - حين لخص آراءه في الجوهر غير المتحرك - على أنه من القائلين بالتوحيد ، فقد قرأ ثابت وصف أرسطو للمحرك الأول الذي لا يتحرك على أنه واحد بالحقيقة ، أو هذا ما كان يريد ثابت من أرسطو أن يقوله ، فنجده قبل البدء في عرض البراهين على

وجود المحرك الأول وكماله واكتفائه بذاته ، يقرر أنه «يجب فيما كان واحداً بالحقيقة ألّا يقال عليه شيء ، اللهم إلا من جهة فعله والإضافة ومن خارج» (٦٠ظ) فهذه الجملة في سياقها تشير إلى أن المقصود بهذا الوصف : «الواحد بالحقيقة» ، هو المحرك الأول غير المتحرك ، ثم إنه بعد ذلك له فعل ، وهاتان الفكرتان لم يقصد أرسطو إليهما ، نعم العلة الأولى للحركة عنده واحد ، لكن أرسطو لم يذكر أنه هو الواحد بالحقيقة ، في مقابل الواحد بالمجاز ، والكلام عن الله باعتباره الواحد الحقيقي أو الذي له الوحدة بالمعنى المطلق نجده بصورة مفصلة عند بعض الفلاسفة المسلمين كالكندي في كتابه : **في الفلسفة الأولى**[1] ، ونجده عند المتكلمين بصورة عامة ، أما كون المحرك الذي لا يتحرك له فعل ، فأرسطو لم يجعل له فاعلية سوى أنه يعقل ذاته ، وهو علة لحركة العالم ، لكنها علة سلبية لا إيجابية ، وهذه الأمور لا توصف بأنها فعل من جانب المحرك الأول وغير المتحرك كما يفهمه أرسطو .

ويذكر ثابت بن قرة في مقالته هذه أن «أرسطو طاليس يقول : إنه إنما يتوصل إلى صحة التوحيد بجهة السلب ، أي أن لا ابتداء لهذه الذات غير المتحركة وهذا المبدأ الأول ، ولا مادة ولا حركة» (٦٢و) .

---

(١) الكندي ، **رسائل الكندي الفلسفية** ، القسم الأول تحقيق وتقديم وتعليق د . محمد عبدالهادي أبو ريدة ، ط٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ص ٨٣-١٧٠ .

واضح من هذه العبارة أن ثابت يريد أن يظهر أرسطو موحداً بالمعنى المقبول في الأديان السماوية ، وهو أمر لم يفعله أرسطو ، ولا يلزم من كلامه ، لقد ذكر أرسطو في الفصل السابع من مقالة اللام بعض صفات المحرك الأول غير المتحرك السلبية فذكر أنه جوهر أزلي «لا يمكن أن يكون له عظم وليس بمائت أو منقسم»[1] ، ولكن الأمر عنده لم يصل إلى حد التنزيه المطلق عن مشابهة المخلوقات كما نجده عند فيلسوف كالكندي ، أو كالذي عند المعتزلة في نفيهم تعدد القدماء ، إذ يقرر أرسطو في الفصل الثامن من مقالة اللام وجود جواهر أزلية تحرك الأفلاك السماوية المتعددة ، عددها «هو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون»[2] وهي أزلية قديمة شأنها شأن المحرك الأول الذي لا يتحرك ، هكذا نجد ثابت يحاول في هاتين العبارتين اللتين أوردنا هنا وفي سياق مقالته هذه أن يظهر أرسطو موحداً في حين أن أرسطو «ليس موحداً بالمعنى التام للتوحيد»[3] كما قرره بعض الباحثين .

* * * * *

(١) هذا النص من مقالة اللام في : عبدالرحمن بدوي ، **أرسطو عند العرب** ، ط٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٨ ، ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨ .

(٣) W. D. Ross, **Aristotle's Metaphysics**, vol. 2, P. 405 .

من القضايا الهامة التي حاول ثابت بن قرة أن يبرزها في مقالته هذه قضية قدم العالم، وهي قضية عارضها المتكلمون وبعض الفلاسفة المسلمين كالكندي والغزالي إذ قالوا بحدوث العالم، وثابت هنا يستخدم حجج أرسطو في إثبات أن «السماء غير مكونة ولا قابلة للفساد» الواردة في المقالة الأولى من كتابه في **السماء والعالم**[1]، لكي يؤكد «أن الأفضل في المبدأ الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود وسبب بقاء كل باق، منذ الأبد من غير أن يكون إنما صار كذلك في زمان، وبعد أن لم يكن كذلك، .... فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى **علة وجود العالم في زمان**» (٦١و).

ويصف ثابت ظن من يظن أنه يلزم من قول أرسطو بقدم العالم «أن يكون غير معلول في جوهره لعلة خارجة عنه» (٦١و) بأنه «ظن كاذب» (٦١و). ويرد على ذلك بلسان أرسطو قائلاً: «إن كان الأمر كما يظن من رأى أن للعالم ابتداءً زمانياً، فما العلة المحددة التي أوجبت أو دعت إلى إخراج العالم إلى الوجود بعد أن لم يكن موجوداً زماناً بلا نهاية؟ وما هي العلة الباعثة للعلة الأولى على ذلك؟» (٦١و) هذه حجة من حجج القائلين بقدم العالم، والتي رد عليها المتكلمون

---

(١) انظر الترجمة العربية لكتاب أرسطو في **السماء**، في: أرسطو طاليس: **في السماء والآثار العلوية**: حققها وقدم لها عبدالرحمن بدوي، النهضة المصرية، ١٩٦١، ص ص ١٩٦-٢٢٢.

في عصر ثابت وبعده . والغزالي عرض لآراء الفلاسفة وحججهم في القول بالقدم بالتفصيل ورد عليهم في كتابه : **تهافت الفلاسفة**[1] .

ويرد ثابت على اعتراض آخر لقوم «يرون أنه يجب ... من وجود العالم مع العلة الأولى أن يكون لا صنع إرادياً للعلة الأولى في وجود العالم ، كما لا صنع لها في وجود جوهرها» (٦١و) . وهؤلاء «القوم» أصحاب هذا الاعتراض هم المتكلمون عموما ، والمهم هنا هو أن الرد الذي أورده ثابت ليس ردّ أرسطو ، وإنما هو ردّ ثابت نفسه ، فمسألة «الصنع الإرادي للعلة الأولى في وجود العالم» ليست واردة عند أرسطو ، والردّ الذي قدمه ثابت على لسان أرسطو ردّ غير مقنع ، لأنه اعتمد فيه على كون العلة الأولى معشوقة ، وأنها ينبغي أن تكون «أمورها على أفضل ما يكون وجود شيء عليه» (٦١ظ) وهذا أمر ورد عند أرسطو ، لكن النتيجة التي رتبها ثابت على هذه المقدمات وهي قوله : «فإذن ليس يؤثر جوهر هذه العلة أثراً ولا تفعل فعلاً منفلتا عن قصدها وإرادتها ...» (٦١ظ) هي نتيجة لم يقررها أرسطو من جهة ، وهي غير لازمة عن هذه المقدمات من جهة أخرى وإنما هي كما رأينا أكثر من مرّة ، ما يريد ثابت أن يقرأه من كلام أرسطو ليردّ به على هؤلاء القوم المعارضين لآرائه ، وهم المتكلمون عموماً .

* * * * *

(١) أبو حامد الغزالي : **تهافت الفلاسفة** ، تحقيق : موريس بويج مكتبة ، ط٣ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ص ٤٨-١١٠ .

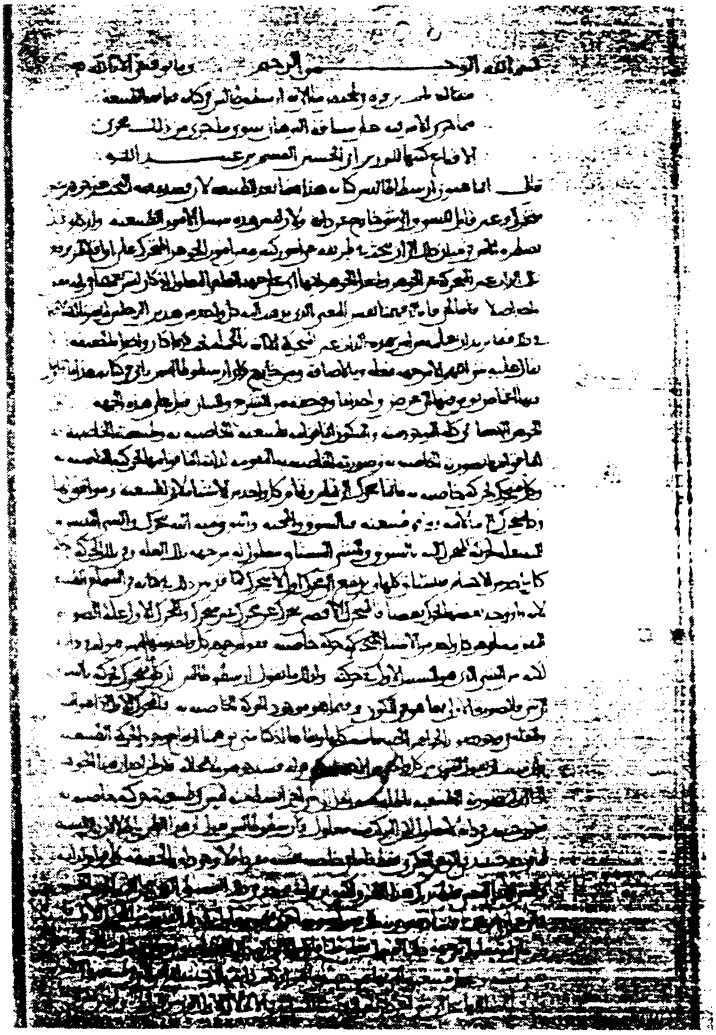
هناك مسألة أخيرة تعرضت لها مقالة ثابت ، وهي مسألة «علم» المحرك الأول الذي لا يتحرك ، فثابت يؤكد أن «جوهر هذا المبدأ الأول هو العلم نفسه» (٦٢و) ، وأنه صورة مجردة عن المادة ، «وهذه الصورة عنده [أي أرسطو] هي ينبوع كل صورة ، فهي إذ رأت ذاتها فقد رأت سائر الصور» (٦٢و) . الواقع أن ثابت بن قرة هنا متأثر بآراء شراح أرسطو لهذه المسألة التي تعرض لها أرسطو بطريقة غير واضحة تماماً يشوبها الغموض ، في الفصل العاشر من مقالة اللام ، ويبدو أثر ثامسطيوس في شرحه لمقالة اللام واضحاً لدى ثابت حيث يقول ثامسطيوس : «وقد تبين من جميع الأشياء أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معاً ... فالعقل الأول يعقل العالم ...»[1] نعم ، رأي أرسطو في العلة الأولى أنه عقل لأن عقل أحسن ما في الوجود[2] ، وهو يعقل ذاته لأن تعقله لغيره معناه نقصه وحاجته وهو الأكمل والأفضل ، وعليه فهو لا يعلم من أمر العالم شيئاً ، هذا ما يلزم عن كلام أرسطو نفسه ، لكن شراحه ، بما فيهم ثابت بن قرة ، لم يتصورا أن هذا هو رأي الفيلسوف الكبير ، فقرأوا كلامه على ما يريدون ، وقد كان لثابت في تقديرنا أكثر من مأرب في قراءته لبعض المواضع عند أرسطو على غير ما يفيده الكلام نفسه ، وهي في تقديرنا - حسبما تقدم ذكره - إظهار أن

---

(١) عبد الرحمن بدوي ، **أرسطو عند العرب** ، ص ٢١ .

(٢) أرسطو ، **ما بعد الطبيعة** ، ١٠٧٢ ب ، ص ص ٢٠-٢٢ .

فلسفة أرسطو بخاصة والفلسفة بعامة لا تتعارض مع الدين ، وبخاصة الدين الذي يقول بالتوحيد ، والرد على المتكلمين في قولهم بحدوث العالم وبعض المسائل المرتبطة بالحدوث وصفات الله مثل صفة العلم ، من خلال أرسطو ، وهما مأربان متصلان ليس أحدهما ، عند ثابت ، بمنفصل عن الآخر .



صورة الصفحة الأولى من المخطوط - رقم (٦٠ظ)

مقالة ثابت بن قرة
في تلخيص كتاب
ما بعد الطبيعة لأرسطو

[٦٠ظ] بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله

مقالة ثابت بن قرة في تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس في كتابه : **فيما بعد الطبيعة** ، مما جرى الأمرَ فيه على سياقة البرهان سوى ما جرى من ذلك مجرى الإقناع ، كتبها للوزير أبي الحسين القاسم[١] بن عبيد الله .

قال : إنما عنون أرسطو طاليس كتابه هذا : فيما بعد الطبيعة ، لأن قصده فيه البحث عن جوهر غير متحرك وغير قابل للشوق إلى شيء خارج عن ذاته ، لأن ليس هذه سبيل الأمور الطبيعية ، وإن كان قد يضطره الأمر في تبيان ذلك إلى أن يبحث في طريقه عن أمور كثيرة من أمور الجوهر المتحرك .

على أن أفلاطن[٢] يرفع تلك الذات غير المتحركة عن الجوهر ، ويجعل الجوهر تحتها ، أي على جهة العلة والمعلول ، إذ كان ليس يعمّهما في رأيه معنى واحد أصلاً . فأما نحن فإنا إن فهمنا تفسير المعنى الذي يذهب إليه كل واحد من هذين الرجلين ، لم يضرنا اختلافهما في ذلك فيما نريد أن نعلمه من أمر هذه الذات غير المتحركة .

---

(١) في الأصل : القسم .

(٢) أي أفلاطون .

إلا أنه بالجملة يجب فيما كان واحداً بالحقيقة ألّا[1] يقال عليه شيء ، اللهم إلا من جهة فعله ، وبالإضافة ، ومن خارج ؛ ولأن أرسطوطاليس يأتي في كتابه هذا بأقاويل فيها إغماض يومئ[2] فيها إلى غرض واحد إذا وفي حقه من الشرح والبيان ، قُبل على هذه الجهة[3] . فإن الجوهر الجسماني كله ، الموجود منه والمتكون ، إنما قوامه بطبيعته الخاصيّة به ، وطبيعة الخاصيّة به إنما قوامه بحركته الخاصيّة به ، وكل متحرك بحركة خاصيّة به فإنما يتحرك إلى تمام ، وتمام كل واحد من الأشياء[4] ملائم لطبيعته وموافق لها ، وكل متحرك إلى ما لاءمه ووافق طبيعته ، فبالشوق والمحبّة والتوق منه إليه يتحرك ، والشيء المتشوق إليه علة لحركة المتحرك إليه بالشوق ، والشيء المشتاق معلول له من جهة تلك العلة ، وفي تلك الحركة وحركة كل واحد من الأجسام ، تشتاق كلها ويرتفع إلى محرك أول لا يتحرك ، كما قد بيّن ذلك في كتابه : **في السماع الطبيعي** ، لأنه وإن وُجد بعضها يحرك بعضاً

---

(١) في الأصل : ان لا .

(٢) في الأصل : يومى .

(٣) بعد لفظة : الجهة ، فراغ بقدر كلمة من أربعة حروف . وعبارة «هذه الجهة» تعود إلى ما قبلها ، وهو الجهات التي يقال فيها شيء عن الواحد بالحقيقة ، وهي : جهة فعله ، وجهة الإضافة وجهة الوصف الخارجي .

(٤) في الأصل : الاشعا .

فالمتحرك الأقصى يتحرك عن محرك غير متحرك ، والمحرك الأول علّة الصورة المقومة لجوهر كل واحد من الأشياء المتحركة حركة خاصيّة ... فقوام جوهر كل واحد منها ليس هو له في ذاته ، لكنه من الشيء الذي هو السبب الأول في حركته ، ولذلك ما يقول أرسطو طاليس : إن كل ما يتحرك فحركته بالشوق إلى شيء . فالصورة الأولى فيما هو في الكون وفيما هو موجود الحركة الخاصيّة به ، فالمحرك الأول إذن هو المبدأ[1] والعلة في وجود صور الجواهر الجسمانية كلها وبقائها[2] ، إذ كنا متى توهمنا ارتفاع وجود الحركة الطبيعية ، وإن شئت أن تقول القوى ، من كل واحد من الأجسام التي هي له ، فسد جوهره لا محالة .

فإن ظن أحد أن هذا الجوهر إذا أُنزلت صورته الطبيعة بالجملة منه انحل إلى شيء آخر أبسط منه ليس في طبيعته حركة خاصيّة به ، فيكون حينئذ في ذاته لا معلول ، لكن المركب منه معلول ؛ فأرسطو طاليس يقول : إن هذا الظن باطل[3] ، لأن تلك النسبة إنما توجد حينئذ في الوهم الفكري فقط ، فإما في خاصة نفسه مفرداً ، فلا وجود له بالحقيقة ولا قوام لذاته . وليس بهذا المعنى فقط يُدرك هذا الظن ، ولكنه يرى أنه يوجد في ذلك البسيط

---

(١) الكلمة غير كاملة في الأصل .

(٢) في الأصل : بقاها .

(٣) في الأصل : باطلا .

الـذي ينحـل[1] إليـه الجوهـر الجسـماني في الوهـم ، إذا توهمنـا فسـاد صورتـه تلـك قبـول صـورة أخـرى ، فهـو معلـول في تلـك[2] الصـور مـن المحـرك الأول .

فـإن ظـن ظـان أنـه معلـول مـن جهـة ذلـك القبـول فقـط ، قلنـا : فـإن أنزلنـا إزاءه ذلـك القبـول منـه قـد بطـل[3] وجـب أن تبطـل[4] ذاتـه ، يعنـي نفسـه وتنحـل طبيعتـه التـي بهـا هـو حينئـذ مـا هـو ، إذ كانـت ذاتـه تلـك حينئـذ إنـما هـي التـي في طبيعتهـا القبـول .

فـإن قيـل أيضـاً إنهـا تنحـل إلى شيء آخـر كان الجـواب فيـه كـما أجبنـا بـه في الانحـلال الأول الـذي مـن قبلـه ؛ وليـس يمكـن أن ينحـل [٦١و] هـذا دائـماً إلى مـا لا نهايـة .

فقـد تبـين مـن هـذا أن كل جوهـر جسـماني معلـول في جوهـره ووجـوده وبقائـه للعلـة الأولى التـي هـي المبـدأ الأول لحركـة الجميـع ، ولأنـه ليـس يلـزم أن يكـون كل عـدم أقـدم بالزمـان مـن الوجـود فيـما علـة الوجـود شيء غـيره ، ولا كل لا - نظـام أقـدم مـن النظـام ، ولا كل بسـيط أقـدم مـن المركّـب ، لأنـه ليـس كل مـا كان تقدمـه لغـيره فـإن قـوام غـيره بـه أو بسـببه أو وجـود غـيره عنـه ، وجـب أن يكـون قـد تقدمـه في الزمـان .

---

(١) في الأصل : غير منقوطة .

(٢) في الأصل : دلل .

(٣) في الأصل : غير منقوطة .

(٤) في الأصل : غير منقوطة .

ولذلك ما يقول أرسطو طاليس إن الأفضل في المبدأ الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود وسبب بقاء[1] كل باق منذ الأبد من غير أن يكون إنما صار كذلك في زمان، وبعد أن لم يكن كذلك، إذ ليس موجود ولا شيء له بقاء[2] إلاّ به.

وقال: وذلك أنه لم يزل، ولا وجود ولا قوام للفلك ولسائر الأجسام الطبيعة إلّا بالمبدأ الأول، يعني المحرك الأول، إذ صورة كل واحد منها هي حركته الخاصيّة به، وحركته الخاصيّة به هي المقومة لجوهره التي بارتفاعها يرتفع وجوده، فإذن[3] الأول علة وجود هذه الحركة.

قال: فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود [العالم][4] في زمان. قال: وكان يجب من هذا أن الأشياء الموجودة لم يكن لها بتّة وجود زماناً بلا نهاية ثم أخرجت إلى الوجود، ويلزم من ذلك أن يكون لوجود العالم علة أخرى مشاركة للعلة الأولى [ ][5] وفوق العلة الأولى، لأنه إن لم تكن العلة الأولى في

---

(١) في الأصل: دون همزة ودون تنقيط.

(٢) في الأصل: دون همزة ودون تنقيط.

(٣) في الأصل: فإذا.

(٤) في الأصل حروف اللفظة غير واضحة سوى الحرفين الأخيرين فقط.

(٥) في الأصل: كلمة غير مفهومة من ثلاث حروف آخرها ألف ممدودة، وقد رأينا حذفها من المتن لوضوح واكتمال المعنى بدونها، ولعدم قدرتنا على قراءتها قراءة تنسجم مع السياق.

إخراج العالم إلى الوجود أمراً من الأمور ، ولا ها هنا علة أخرى تعين أو تدعو[1] العلة الأولى إلى إخراج العالم إلى الوجود غير ذاتها ولا علة تعوقها وتُريِّثها ، فليس لتأخر وجود العالم عن وجود ذات العلة الأولى سبب توجيه ، فكيف يمكن أن يتأخر وجوده زماناً بلا نهاية ثم يخرج إلى الوجود كحال من كان نائماً فانتبه ، وأرسطو طاليس[2] ينكر أن يكون هذا [هو][3] الرأي الجاد .

والظن الذي يظنه كثير من الناس من أنه يلزم من ظن أرسطو طاليس أن العالم أبدي ، أن يكون غير معلول في جوهره لعلة خارجة عنه ، ظنّ كاذب ، وأرسطو طاليس يقول : فإن كان الأمر كما يظن من رأى أن للعالم ابتداءً زمانياً[4] فما العلة المحددة[5] التي أوجبت أو دعت إلى إخراج العالم إلى الوجود بعد أن لم يكون موجوداً زماناً بلا نهاية؟ وما هي العلة الباعثة للعلة الأولى على ذلك؟ وما كانت العلة المرتبة؟ نعم ، ويلزم أهل هذا الرأي أن يكون في المبدأ الأقصى الذي عنده يتناهى الأبد في ابتداء كل فعل ما هو بالقوة ، وما

---

(١) في الأصل : دون تنقيط مع ألف الجماعة .

(٢) في الأصل : ارسطالس .

(٣) زيادة من الباحث .

(٤) في الأصل : ابتدا زماني .

(٥) في الأصل : المنحررة .

بالقوة ليس يخرج[1] ما هو له بالقوة بغير علّة داخلة عليه من خارج يصير معلولاً لها في تلك الجهة ، لأنه إذا كان ليس لإخراج ما هو له بالقوة إلى الفعل سبب غير ذاته ، فيجب أن يكون وجود ذلك الأمر بالفعل مع وجود تلك الذات المخرجة له ، وذلك الشيء غير متأخر عن وجودها .

فإذن تكون العلة الأولى والمبدأ الأول ليس بمبدأ أول على الحقيقة ، لأنه يحتاج حينئذ ، إذ كانت تلك حاله ، إلى مبدأ آخر ، وأيضاً ، فيلزم جوهر العلة الأولى ، وإن كان لها ما هو بالقوة حينا ثم يخرج إلى الفعل ، تغير ؛ وهذا أمر قد احترز عنه سائر القدماء .

فينبغي أن يُسلَّم لأرسطو طاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال[2] .

وكما أنه لا يمكن بتةً في مادة من المواد أن تؤخرها الطبيعة لحظة عن أن تعمل منها أجود ما ينعمل من مثلها ما لم يعق عن ذلك عائق من خارج ، كذلك يرى أرسطو طاليس أن الأمر واجب[3] في جملة أمر العالم ؛ أي في وجود جملته ، إذ كان إمكانه لم يزل ، والإمكان له بمنزلة المادة .

---

(١) في الأصل : بحرحه .

(٢) في متن الأصل : الكمال والتمام ، وعلى الهامش الجانبي الأيمن التمام والكمال ، وهو ما اثبتناه .

(٣) رسم اللفظ في الأصل أقرب إلى ما أثبتناه ، وإن كان يمكن أن تقرأ : واحد .

إلا أن قوماً يرون أنه يجب من هذا ، أعني من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى ، أن يكون لا صنع إرادي للعلة الأولى[1] في وجود العالم ، كما لا صنع لها في وجود جوهرها ، إذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى ، فيكون وجوده لازماً اتباعه لوجود العلة الأولى ، فتكون العلة الأولى علة طبيعية للعالم ومتممة له ، ويكون القياس في ذلك كالقياس فيما يفعله الفلك ويؤثره[2] بطبيعته ، إذ وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك ، ولا سيما وأن أرسطو طاليس يقول : إن المحرك الأول إنما يحرك الأولى الذي هو علة حركة كل ما في الكون بالشوق ، فالأولى على ظاهر الأمر أن يكون الشيء المتشوّق إنما يُتَشوّق بجهة طبيعته لا بإرادته [٦١ظ] ، لأنه قد يمكن أن يكون المعشوق والمتشوّق نائماً أو غير ذي إرادة وهو يحرك المشتاق والعاشق له ، إلا أنه ينبغي أن يكون[3] أمر العلة الأولى في جوهرها وفي سائر أمورها على أفضل ما يكون يمكن وجود شيء عليه .

فإذن[4] ليس يؤثر جوهر هذه العلة أثراً ولا تفعل فعلًا

---

(١) هذه الكلمة موجودة في هامش الأصل على الجانب الأيسر .

(٢) في الأصل : الحروف الوسطى من اللفظة غير واضحة .

(٣) في الأصل : غير واضحة المعالم .

(٤) في الأصل : فإذا .

منفلتاً[1] عن قصدها وإرادتها ، ولا دون إرادتها ، إذ ليس في هذه الذات بعض يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوق جوهرها أمر تقتبس منه ازدياداً في شيء من حالة ولا نقص لها أمر يحتاج إلى استدفاعه ، فجوهرها إذن[2] ليس فيه شوق إلى شيء ولا صائرة لشيء ، ولا قبول لتغيير ولا لحدوث شأن متجددة .

فليس يوجد إذن[3] أمر يحدث عن[4] هذه الذات بالطبع وبغير إرادة ، فليس يوجد إذن[5] أمر يدعو[6] هذه الذات إلى حال أو شأن ليس هي المبدأ الأول والعلة فيه .

وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع وعلى الجهة الطبيعية التي بيّنا ، فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق[7] بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته ، والمشتاق معلول من جهة شوقه [إلى][8] المتشوق له ، والشيء المتشوّق مبدأ له في ذلك الشوق ، ومن جهة

---

(١) في الأصل : غير واضحة المعالم ، وهذه أقرب قراءة ممكنة للمعالم الباهتة جداً ، وتوافق السياق .

(٢) في الأصل : فاذا .

(٣) في الأصل : اذا .

(٤) غير موجودة في الأصل وأضفناها لاستقامة المعنى .

(٥) في الأصل : اذا .

(٦) في الأصل : يدعوا .

(٧) في الأصل : شوقا .

(٨) في الأصل : بياض بقدرها .

أنه[1] هو له علة بما فيه من جهة من الجهات ، وليس يليق هذا الأمر بتّة بالمبدأ الأول ، لأنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة .

في أنّ هذا المبدأ ليس بجسم ، وكل جسم فإما أن يكون بسيطاً وإما مركبا ، وليس يمكن أن يتوهم على هذه العلة وهذا المبدأ جسم مركب من أجسام هي أبسط وكالأسطقسات .

فأما أن يظن أنه قد يمكن أن يكون جسماً بسيطاً فعساه ، إلا أن مما لا يمكن دفعه أن لكل جسم بسيط حركة بسيطة طبيعية له نحو جوهره ، فيجب من ذلك أن يكون المحرك الأول والمبدأ الأول متحركاً ، وكل متحرك معلول من جهة حركته ، لأن أرسطو طاليس قد بين في كتابه : **في السماع الطبيعي** ، أن كل ما يتحرك فعن شيء غيره يتحرك ، فإذن[2] للمبدأ الأول علة ومبدأ آخر ، أي مبدأ متمم ، وهذا محال على حسب ما بين أرسطو طاليس في كتاب : **السماء** ، أنه ليس في الوجود جسم آخر غير هذه الأجسام المقسمة للثلاث الحركات التي هي على الوسط وإلى الوسط ومن الوسط .

فإذن[3] إن ظُن أن هذه العلّة وهذا المبدأ جسم ، فأقرب ما ظن به إلى الحق جسم الفلك ، وأولاها بذلك الفلك المتحرك

(١) في الأصل : ان .

(٢) في الأصل : اذا .

(٣) في الأصل : فاذا .

أولاً بالحركة الأولى ، لأن هذا الفلك هو أولى الأجسام بهذا الظن ، إلا أنه إما أن يكون هذا الفلك ذا نفس أو يكون غير ذي نفس ، فإن كان غير ذي نفس وجب من ذلك أن تكون علّة هذا العالم الأولى أسوأ من حال النائم المستغرق في نومه ، بل غير ذي حياة ، وهذا شيء إذا توهمه الإنسان كان عندي في حال من لا عقل له .

وأيضاً يلزم أن يكون محركه شيء آخر غيره ، على ما بيّن أرسطو طاليس ، فيستحيل بهذا السبب أن يكون المبدأ الأول ؛ وأيضاً فيجب أن تتناهى حركته بتناهي قوته ، إذ قوة كل جسم متناهية ، فإن كان هذا الفلك ذا نفس فمثل ذلك يعرض من تناهي حركته وانقطاعها بتناهي قوة جرمه لا قوة نفسه ؛ وكل شيء قوته أحد مقومات ذاته ، وكل جسم حركته متناهية فقوته متناهية .

فإذن[1] هذا المبدأ قابل للفساد إن لم يكن له شيء آخر فوقه ويرفده ويمده بقوة في بقائه وحركته .

وأيضاً فكل ذي جرم وعظم ففيه ما هو بالقوة وما هو بالفعل ؛ وماله بالقوة ، لا يمكن أن يكون مبدأ أولاً ، على حسب ما تبيّن قبل .

وأيضاً فكل متحرك بحركة خاصية به ، فإنما يتحرك إلى

---

(١) في الأصل : فاذا .

تمـام ، فيكـون ، إذن[1] المبـدأ الأول دائـما يسـعى إلى تمـام ، فهـو إذن[2] بالشوق يتحرك إلى ذلك التمام .

فـإن كان هـذا الأمـر المتشـوّق المتمـم لـه خارجـاً عـن ذاتـه ، فذلـك هـو عـلى الحقيقـة أولى بـأن يكـون هـو العلـة الأولى المحركـة لهـذا الجـرم ، وهـذا هـو المبـدأ الأول .

وإن كانـت هـذه العلـة في ذاتـه ، أعنـي العلـة التـي تسـوقه وتحركـه بالشـوق إليـه ، فليـس يحتـاج إلى حركـة ، لأن مـا كان تمامـه بذاتـه لا مـن جهـة هـي خارجـة عنهـا ، فليـس يحتـاج إذن[3] إلى أن يكتسـبه بنقلـه ولا بحركـة .

فـإذن[4] حركتـه حركـة لا لعلـة ، وهـذا محـال ، لأن المتحـرك إنـما يتحـرك إمـا طاعـة في إرادتـه أو طبعـه إلى الشـوق إلى أمـر يتممـه أو التنحـي[5] عـن أمـر يخالـف ذلـك ، وإمـا بالعَـرض والقـسر .

وإذا تبينـت الأمـر مـن جهـة مـا قالـه أرسـطو طاليـس في كتابه : في السـماع الطبيعـي ، وجـدت الأمـر بيّنـاً في أن علـة [٦٢و] كل متحـرك خارجـة عنـه ، لأنـه ليـس يمكـن في شيء مـن الأشـياء أن يحـرك الجـزء

---

(١) في الأصل : اذا .

(٢) في الأصل : اذا .

(٣) في الأصل : اذا .

(٤) في الأصل : فاذا .

(٥) في الأصل : مرسومة هكذا دون نقط .

منه عينه[1] الذي به يتحرك ، لأنه إذا عمد إلى الشيء الذي به يفعل كل ما[2] يفعله ، فأراد أن يعكس ما يمكنه به إلى ما يمكنه فيه ، وإمكانه يحصل في ذلك الشيء ، فمن أين له إمكان آخر؟ وكيف يمكن الشيء أن يؤثّر فيما به يؤثّر؟

فالأمر ينتهي لا محالة في الحركة عند محرك غير متحرك ، فالمحرك الأول إذن ليس بذي عظم وغير ملابس للمادة . ولما فرغ أرسطو طاليس من هذا المعنى قال في حدّ العلّة الأولى ضرورة توجب[3] أن يكون بمنزلة المبدأ ، وذلك أن الصورة التي لا تشوبها المادة بتّة ، ليس يمكن أن تتكثر ، وكذلك المعنى الواحد ليس يمكن أن يتكثر إلّا من جهة مادته الموضوعة له التي هي الألفاظ .

وكل صورة تكثر في مادة فبحسب اتساع المادة الموضوعة لها أيضاً تتكثر .

---

(١) الجزء منه ، في الأصل مرسومة هكذا : الحرمنة ، وعينه غير واضحة في الأصل ، وقد قرأنا العبارة كما اثبتناه في المتن بالرجوع إلى كتاب أرسطو : **في السماء الطبيعي (الطبيعة)** في الموضوع المشار إليه ، وهو : التعليم الأول من المقالة السابعة .

انظر : أرسطو طاليس ، **الطبيعة** ، ترجمة اسحق بن حنين ، مع شروح : ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب ، ج٢ ، حققه وقدم له : عبدالرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ص ٧٣٤-٧٣٥ (٢٤٢أ) .

(٢) في الأصل : كما .

(٣) في الأصل : غير منقوطة .

ولذلك يقول أرسطو طاليس في كتاب السماء : إنه لو جمعت المادة الي يتكون منها الناس حتى يعمل منها إنسان واحد لما أمكن أن يوجد في هذا العالم إنسان آخر غير ذلك الإنسان ، فإذا كان هذا فيما له مادة ، فما ظنك بما لا تشوبه المادة بتّة ، ولهذا ما ذكر أن الضرورة توجب هذا الأمر في المبدأ الأول ، أعني أن يكون واحداً .

وأرسطو طاليس يقول : إنه إنما يتوصل إلى صحة التوحيد بجهة السلب ، أي أن لا ابتداء[1] لهذه الذات غير المتحركة وهذا المبدأ الأول ، ولا مادة ولا حركة .

فإن طالب مطالب في باب العلم بخلاف السلب ، إذ هو لهذه الذات بالإيجاب ، فأرسطو طاليس يرى أن جوهر هذا المبدأ الأول هو العلم نفسه ؛ وذلك أن الموجود إذا لم تكن له مادة ولا ذا مادة ، فهو صورة ، لأنه ليس عنده أن في القسمة شيئاً آخر ، أي قسمة المبدأ والموجود بذاته ؛ لأنه ليس يخلو[2] كل ما هو موجود بذاته من أن يكون إما مادة ، وإما في صورة ، وليس هو مادة ، لأن المادة تتبين بحسب الصورة التي تركبها ، وإذا لم يكن مادة فقد[3] بقي أن تكون صورة ، وهذه الصورة عنده هي

---

(١) في الأصل : دون تنقيط أو همزة .

(٢) في الأصل : يخلوا .

(٣) في الأصل : ففي .

ينبوع كل صورة ، فهي إذا رأت ذاتها فقد رأت سائر[1] الصور ، وإذا كانت ترى ذاتها فذاتها هي الرؤية[2] لأنها ليس ترى حالًا من الأحوال كأنها تحجز بينها وبين جوهر ذاتها ، فجوهرها هو العلم .

وهذا مبلغ ما يقوله أرسطو طاليس في هذا الأمر على طريق الجملة .

تمت المقالة لثابت ،

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين .

---

(١) في الأصل : دون همزة .

(٢) في الأصل : دون تنقيط .

مراجع الدراسة

أولاً : المراجع العربية :

١) أرسطو ، **في السماء والآثار العلوية** ، حققها وقدم لها : عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١م .

٢) أرسطو ، **الطبيعة** ، ترجمة اسحق بن حنين ، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب ، (جزءان) ، حققها وقدم لها : عبدالرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤م ، ١٩٦٥م .

٣) أخرموفق الدين بن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، (جزءان) ، ط٢ ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٨١م .

٤) (الأندلسي) سليمان بن حسان الأندلسي (ابن جلجل) ، **طبقات الأطباء والحكماء** ، تحقيق : فؤاد سيد ، ط٢ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٥م .

٥) (بدوي) عبدالرحمن بدوي ، **أرسطو عند العرب** ، دراسة ونصوص غير منشورة مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

٦) (البغدادي) اسماعيل باشا البغدادي ، **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** ، مجلد١ ، استانبول ، ١٩٥١م .

٧) (جدعان) د . فهمي جدعان ، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى** ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٥م .

٨) (دي بور) ت .ج . دي بور ، **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، نقله إلى العربية

وعلق عليه د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ط٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥م .

٩) (الذهبي) شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ، **سير أعلام النبلاء** ، ج١٣ ، تحقيق : علي أبو زيد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٣م .

١٠) (الزركلي) خير الدين الزركلي ، **الأعلام** ، ج٦ ، ط٣ ، (لات) .

١١) (زغلول) ، د . الشحات السيد زغلول ، **السريان والحضارة الإسلامية** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، فرع الإسكندرية ، ١٩٧٥م .

١٢) (الغزالي) أبو حامد الغزالي ، **تهافت الفلاسفة** ، تحقيق : موريس بويج ، ط٢ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٢م .

١٣) (الفارابي) أبو نصر الفارابي ، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين** ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨م .

١٤) (الكندي) يعقوب بن اسحق الكندي ، **رسائل الكندي الفلسفية** ، القسم الأول ، تحقيق وتقديم وتعليق : د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ط٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٨م .

١٥) (لطف) د . سامي نصر لطف ، **فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي** ، مكتبة الحرية الحديثة ، ط١ ، ١٩٨٨م ، (رسالة دكتوراه) .

١٦) (النشار) مصطفى حسن النشار ، **فكرة الألوهية عند أفلاطون** ، ط٢ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨م ، (رسالة دكتوراه) .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1- **Aristotle, Metaphysics, Arevised text with introduction and commentary**, by : W. D. Ross, (2 vols.), 6th Edition, Oxford University press, 1970 .

2- Armstrong, A. H. , **An Introduction to Ancient Philosophy**; Methuen and CO. LTD., Reprinted, 1977 .

3- Jaeger, W., **Aristotle, Fundamentals of the History of his Development**, Translated by : Richard Robinson, 2nd Edition, Oxford University press, London, 1967 .

4- Randall, J. H., **Aristotle**, Columbia University press, 7th printing, 1971 .

5- Ross, W. D., **Aristotle**, Methuen and CO. LTD, London, Re-printed, 1968 .

أبرز أعمال المؤلف العلمية

أولاً : بحوث منشورة في كتب :

- **الكندي ورأيه في العلم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو** ، (رسالة ماجستير) ، جامعة الكويت ، ١٩٧٦م . وقد نشرت كالآتي :

حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان (مقارنة بين آراء الكندي وأفلاطون وأرسطو) ، عالم الكتب الحديث ، عمّان ، ٢٠١٥م .

- **آراء الغزالي في المنطق** ، (رسالة دكتوراة بالإنجليزية) ، جامعة أدنبرة - بريطانيا ، ١٩٨١م .

- **في الصناعة العظمى للكندي** ، دراسة وتحقيق ، قبرص ، دار الشباب ، ١٩٨٧م . وقد نشر في طبعة ثانية عن عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٨م.

- **نظرية العلم عند الغزالي** ، العين ، الإمارات العربية المتحدة ، ١٩٨٧م .

- **تطور الفكر الغربي** (بالاشتراك) ، الكويت ، مكتبة الفلاح ، ١٩٨٧م .

- **تطور الفكر الفلسفي** (بالاشتراك) ، جامعة الإمارات العربية المتحدة ، العين ، ١٩٩٠م .

- **مقالة ثابت بن قرة في تلخيص ما بعد الطبيعة** ، دراسة وتحقيق ، قبرص ، دار الشباب ، ١٩٩٣م .

- **فلسفة الدين عند الفارابي** ، قبرص ، دار الشباب ، ١٩٩٤م .

- **مدخل جديد إلى الثقافة الإسلامية** ، المؤسسة العربية الدولة للتوزيع ، ١٩٩٤م .

- **الثقافة الإسلامية** (بالاشتراك) ، عمان ، دار المناهج للنشر والتوزيع ، (٦ طبعات) ، ١٩٩٥م ، ١٩٩٩م ، ٢٠٠٢م ، ٢٠٠٣م ، ٢٠٠٤م .

- **الثقافة الإسلامية** ، مقرر رقم ٠٢٠٦ (بالاشتراك) ، منشورات جامعة القدس المفتوحة ، ١٩٩٦م .

- **محاضرات في مناهج البحث عند العلماء المسلمين وفي مناهج البحث العلمي**

الحديث، (مذكرة) ألقيت على طلبة الماجستير في جامعة آل البيت خلال الأعوام (١٩٩٦-٢٠٠٣م) مركز ميس الريم، المفرق (ط١/ ٢٠٠٠م، ط٢/ ٢٠٠٢م).

- **حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري**، ط٢، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، عمان، ٢٠٠٠م.

- **الدين والأيديولوجيا في مشروع الفارابي السياسي**، دار المسار للنشر والتوزيع، المفرق، ٢٠٠٢م. وقد نشر في طبعة ثانية بعنوان:

الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٥م.

- **الفلسفة، مدخل حديث**، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٣م. وقد نشر في طبعة ثانية معدلة بعنوان:

الوجه الآخر للفلسفة، مدخل معاصر، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٥م.

- **التحديات التي تواجه الهوية العربية**، منشورات مؤتمر الأحزاب العربية، عمّان، ٢٠٠٣م.

- **التصوف الإسلامي: حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري**، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٤م. وقد نشر في طبعة ثانية معدلة بعنوان:

مدخل إلى التصوف الإسلامي، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٥م.

- **الثقافة والثقافة الإسلامية: رؤية جديدة وعلم جديد**، أمانة عمّان الكبرى، ٢٠٠٧م. وقد نشر في طبعة ثانية معدلة بعنوان:

نظرة جديدة للثقافة ومدخل إلى علم ثقافة إسلامي، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٥م.

- **الثقافة العربية وتحدياتها في عصر العولمة**، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠٠٨م. وقد نشر في طبعة ثانية معدلة بعنوان:

هموم ثقافية في عصر العولمة (دراسات فلسفية تأصيلية)، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٥م.

- **علم الثقافة الإسلامية: مدخل**، العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٨م. وقد نشر في طبعة ثانية معدلة بعنوان:

  مدخل إلى الثقافة الإسلامية، عمّان، ٢٠١٥م.

- **مدخل إلى علم المنطق**، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٥م.

- **ليتفقهوا في الدين**، وزارة الثقافة الأردنية، عمّان، ٢٠١٧م.

ثانياً: أبرز البحوث المنشورة في مجلات علمية وأعمال مؤتمرات:

- تطور الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (بالإنجليزية)، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الثالث، ١٩٩٤م.

- منهج الكندي العلمي، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الرابع، ١٩٩٥م.

- رؤية جديدة للثقافة الإسلامية والمثقف في عالم متغير، **أفكار**، وزارة الثقافة، عمان، العدد ١٢٤، ١٩٩٦م.

- اعتقادات الفارابي في السعادة، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد الخامس، ١٩٩٨م.

- التصوف الإسلامي والمشروع الحضاري، **مجلة كلية الآداب**/ جامعة القاهرة، المجلد ٥٨، العدد (٢)، ١٩٩٨م.

- مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل، **ندوة العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد**، تحرير: د. فتحي ملكاوي ود. عزمي طه السيد أحمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، عمان، ١٩٩٩م.

- المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، **المنارة للبحوث والدراسات**، جامعة آل البيت، ٢٠٠٢م.

- الثقافة : مراجعة نقدية للمفهوم ورؤية جديدة له (دراسة فلسفية انثروبولوجية) ، ملتقى عمان الثقافي التاسع ، بعنوان : **التنمية والثقافة** ، وزارة الثقافة ، عمان ، أيلول ، ٢٠٠٠م .

- مصادر الإسلام الرئيسية (بالإنجليزية) ، مقال منشور ضمن كتاب : **تراث الإنسانية** ، المجلد الرابع ، اليونسكو ، باريس ، ٢٠٠٠م .

- تحديد المفهوم العلمي لكل من الثقافة والثقافة الإسلامية ، بحث منشور ضمن : أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م ، بعنوان : **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات** ، عمان ، ٢٠٠٣م .

- إعلان تأسيس علم الثقافة الإسلامية ، بحث منشور ضمن : أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م ، بعنوان : **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات** ، عمان ، ٢٠٠٣م .

- مكانة فلسفة الكندي في الحضارة الإسلامية ، ندوة الفلسفة الإسلامية المنعقدة في الجامعة الأردنية بالاشتراك مع جامعة برجام يونج ، مايو ٢٠٠١م ، **مجلة البيان** ، جامعة آل البيت ، المفرق ، ٢٠٠٢م .

- مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون ، **إسلامية المعرفة** ، العدد ٥٠ ، ٢٠٠٧م .

- فلسفة العبادة في الإسلام ، **مجلة التسامح** ، عُمان : وزارة الأوقاف .

- فلسفة الهداية في الإسلام ، نشر ضمن كتاب **ليتفقهو في الدين** .

- نحو نظام عربي جديد الإطار الاجتماعي والثقافي (دراسة تأسيسية) ، منتدى الفكر العربي و هيئة جائزة سليمان عرار للفكر والثقافة، عمّان، ٢٠١٠م .

- فقه السنن الإلهية والثقافة السننية، بحث مقدم للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمّان، ٢٠٢٠م.

ثالثاً : أعمال الترجمة المنشورة :

- **القانون الدولي وقضية فلسطين** (مترجم عن الإنجليزية) ، تأليف : سيف الوادي الرمحي ، دار كاظمة للنشر ، الكويت ، ١٩٨٣م .
- **الكندي وبطلميوس** (مترجم عن الإنجليزية) ، بحث للمستشرق المعروف فرانز روزنثال ، ضمن : في الصناعة العظمى ، دار الشباب للنشر ، الكويت ، ١٩٨٧م .
- **محاورة كراتيليوس لأفلاطون** (مترجم عن الإنجليزية) ، وزارة الثقافة ، عمان ، ١٩٩٥م . وقد نشر في طبعة ثانية معدلة بعنوان:

فلسفة اللغة عند أفلاطون، ومعه نصّ محاورة كراتيليوس (دراسة وترجمة)، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٥م.

المؤلـــف

الأستاذ الدكتور عزمي طه « السيد أحمد »

أستاذ الفلسفة

- من مواليد دورا - الخليل .
- حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعـــة أدنبره - بريطانيا ، عام ١٩٨١م .
- عمل في التدريس الجامعي في كل من جامعة أدنبره - بريطانيا ، وجامعة الإمارات العربية المتحدة ، وجامعة العلوم التطبيقية - الأردن ، وجامعة آل البيت - الأردن ، وجامعة اليرموك - الأردن ، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن ، والجامعة الأردنية - الأردن .
- شغل وظيفة رئيس قسم الفلسفة في جامعة الإمارات العربية المتحدة ، وعميد شؤون الطلبة في جامعة العلوم التطبيقية ، ورئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع ، وعميد متطلبات الجامعة وعميد البحث العلمي في جامعة آل البيت - الأردن .
- عضو في عدد من الجمعيات الفلسفية واللجان ومجالس التعليم العالي والهيئات العلمية المتخصصة .
- أستاذ الفلسفة الإسلامية ، والمنطق ، ومناهج البحث .
- رئيس تحرير المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية (سابقاً) .