نظرية الفيض عند أبروقلس، وأثرها في الفكر الفلسفي الإسلامي
(الفارابي، وابن سينا نموذجاً)

د. ناهد إبراهيم محمد محمد
مدرس الفلسفة اليونانية
كلية التربية - جامعة الإسكندرية
dr.nahedebrahim@gmail.com

الملخص :
من الأمور ذات المغزي في شأن الفلسفة، الاعتناء بحياة الفكر، في تطوره، بفعل انتقاله عبر الحضارات المختلفة. فانفتاح بعض الحضارات علي بعضها، يتبعه، بلا أدني شك، احتكاك الثقافات، الأمر الذي ينتهي إلي تآلفها، أو صراعها، ولا نستطيع أن نستثني الحضارة الإسلامية من هذه القاعدة؛ فعلي الرغم من اختلاف الروح اليونانية، عن الروح الإسلامية، إلا أن محاولات فلاسفة ومتكلمي الإسلام، في التوفيق بين الفكرين، رغم تعارضهما، قد أثمرت عن الكثير من النظريات الفلسفية المهمة، التي أظهرت مدي الاهتمام بأعلام الفكر اليوناني. ويمكننا القول إن أثر الأفلاطونية المحدثة الممثل في **أفلوطين** (ت/ ٢٧٠م)، **وأبروقلس** (ت/٤٨٥م) لا يقل، أبداً، عن أثر أرسطو في العالم الأسلامي، فلقد كان لكتابي أبروقلس**:** (الإيضاح في الخير المحض)، و(عناصر اللآهوت) أثر بالغ الأهمية في الفكر الفلسفي الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بنظرية الفيض، والتي عُرفت في الفكر الإسلامي بنظرية (**العقول العشرة**)، خاصة عند كل من: **الفارابي** (٣٣٩هـ=٨٧٢م)، **وابن سينا** (ت/٤٢٧ هـ =١٠٣٧م)، وذلك بأن جعلا منها تبريراً وتفسيراً لكيفية خروج الكثرة عن الواحد؛ حفاظاً علي المبدأ الذي ورثاه عن الفلسفة اليونانية، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والعلة لا تنتج إلا معلولاً من جنسها.

- إشكالية البحث:
تكمن في محاولة التعرف علي (**نظرية الفيض**) عند **أبروقلس**، وأثرها في نظرية (**العقول العشرة**) عند كل من: **الفارابي، وابن سينا**، بحيث يمكننا الوقوف علي أهم الأفكار الفلسفية التي تضمنها الأصل اليوناني، ومعرفة مدي تطورها في الفكر الإسلامي.

- المنهج المُستخدم:
استخدمت في إعداد هذا البحث بعض مناهج البحث المختلفة: **كالمنهج التاريخي**؛ وذلك لتتبع فكرة الفيض عند أبروقلس، ومفكري الإسلام، **والمنهج التحليلي**؛ وذلك للوقوف علي تحليل النصوص الفلسفية، لكل منهما، واستنباط ما يمكن استنباطه منها. **والمنهجين**: **النقدي، والمقارن**؛ وذلك للوقوف علي أوجه الاختلاف والتقارب بين تصور كل من أبروقلس، وفيلسوفي الإسلام (الفارابي، وابن سينا) لفكرة الفيض، وما تبعها من إشكاليات مختلفة.

الكلمات المفتاحية : الفكر الفلسفى الأسلامى - احتكاك الثقافات– الأصل اليونانى.

- تمهيد :

من الأمور ذات المغزي في شأن الفلسفة، الاعتناء بحياة الفكر، في تطوره، بفعل انتقاله عبر الحضارات المختلفة. فانفتاح بعض الحضارات علي بعضها، يتبعه، بلا أدني شك، احتكاك الثقافات، الأمر الذي ينتهي إلي تآلفها، أو صراعها، فلم يحدث أن انغلقت حضارة علي نفسها، إلا وقد حكمت علي نفسها بالذبول والضياع . ولا نستطيع أن نستثني الحضارة الإسلامية - التي قد بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي - من هذه القاعدة؛ فلقد أثمرت في العلم والفلسفة، مذاهب ونظريات لها طابعها الخاص، الذي يدعو إلي تفسير الحياة، والوجود، تفسيراً يستند إلي التوحيد الإلهي، إلا أن هذا الإبداع، بالطبع، لم يتأت دون الإطلاع علي تراث الأوائل، ونقصد بهذا الأخير، بالتحديد، الحضارة اليونانية، والتي تميزت بتراث مُدون بصورة سليمة، صحيحة، واضحة، لم يتعرض للضياع أو التحريف، مثلة كمثل تراث الأمم الأخري، فلقد تقبل العرب المسلمون تراث اليونان، ووجدوا به ما يفي تطلعاتهم العلمية، والفكرية، فحاولوا التوفيق، قدر الإمكان، بين العقل والنقل، أو بعبارة أخري: التوفيق بين الفكر الإسلامي، والفكر الوثني اليوناني([1]).

فعلي الرغم من اختلاف الروح اليونانية، عن الروح الإسلامية، إلا أن محاولات فلاسفة ومتكلمي الإسلام، في التوفيق بين الفكرين، رغم تعارضهما، قد أثمرت عن الكثير من النظريات الفلسفية المهمة، التي أظهرت مدي الاهتمام بأعلام الفكر اليوناني، وبالتحديد: أفلاطون(ت/٣٤٧ق.م)، وأرسطو (ت/ ٣٢٢ق.م)، وأفلوطين (ت/ ٢٧٠م).

وإذا كانت العناية بفكر أرسطو في العالم الإسلامي، قد أخذت اهتماما خاصا، لدرجة أنه قد تُوج في الثقافة العربية منذ القرن التاسع الميلادي، حتي قيل عنه: إنه المعلم الأول([2]) إلا أن أثر **أفلوطين** لا يقل، أبداً، عن أثر أرسطو في العالم الإسلامي، بل يزيد عليه في تشعبه؛ إذ شمل الفلسفة، والمذاهب الدينية، وقد تغلغل في نفوس، وضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية، كانت أعمق نفوذاً من المذهب الأرسطي المنطقي الجاف([3]) فأرسطو لم تستطيع الروح الإسلامية أن "تهضمه" تماما، فاستعانت علي هضمه بالأفلاطونية المُحدثة، التي هي مزيج بين الروح الشرقية، والروح اليونانية([4]) ولهذا اصطنع الفلاسفة المسلمون كالكندي

---

[1] أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، ص ص٣/٤.

[2] المرجع السابق، ص١٧.

[3] عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص٢.

[4] علي الرغم من أن الأفلاطونية المُحدثة قد قامت علي أصول الأفلاطونية، ومن هنا جاء المصطلح (الذي عُرف في القرن الثامن عشر الميلادي علي يد أحد الباحثين الألمان، وأراد به تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية= =بصورة دقيقة، بحيث تبدأ الأفلاطونية المحدثة بأفلوطين، وتنتهي بأتباعها من آخر الفلاسفة الوثنيين المُحدثين أمثال يامبليخوس وأبروقلس، فضلاً عن تأثر بعض الفلاسفة المسيحيين بأفكارها أمثال القديس أغسطين، ويوحنا سكوت إريجينا، وغيرهما) إلا أن وجهات نظر المؤرخين قد اختلفت بصددها؛ فالبعض يتنكر كونها فلسفة إغريقية، مستندين في ذلك إلي بعد الزمن بين العهدين، وذلك لأن مؤسسها أفلوطين قد ولد عام ٢٠٥م؛ فهذه الفلسفة، إذن، وليدة المسيحية، فضلاً عن أن الطابع العام لهذه الفلسفة، ليس إغريقياً بحتاً، وإنما هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقي، كما أن مركزها كان في الإسكندرية، لا في اليونان، وكانت الإسكندرية مدينة عالمية يتقابل فيها الناس من كل جنس، ويلتقي فيها الشرق بالغرب، ولهذا كانت الأفلاطونية المحدثة فلسفة توفيقية تلفيقية، مثلّت عناصر من جميع المذاهب، فلسفية، ودينية شرقية، ويونانية، بما في ذلك السحر، والتنجيم، والعرافة. والذين يؤكدون علي أهمية المؤثرات الشرقية في الأفلاطونية المحدثة، يذهبون إلي أن فكرة (الفيض) أو (الصدور)، هي فكرة شرقية مأخوذة،

(ت/٢٥٦ه=٨٧٣م) والفارابي (٣٣٩هـ = ٨٧٢م)، وابن سينا (ت/٤٢٧هـ = ١٠٣٧م)، وابن رشد (ت/٥٩٥ه=١١٩٨م) كثيراً من نظرياتها، إلي جانب نظريات أرسطو([1]).

وعلي الرغم من مكانة أفلوطين عند العرب، إلا أننا لا يمكن أن نختصر معرفة فلاسفة الإسلام بالأفلاطونية المُحدثة في أفلوطين فقط([2]) فلقد عرف العرب **أبروقلس**(ت/٤٨٥م)، أكثر رجال الأفلاطونية

أساساً، عن المذاهب الفارسية والهندية،وإن كانت تبدو بصورة أكثر وضوحا في بعض المذاهب الهندية، رغم أن أفلوطين، القائل بها، لم يذهب إلي الهند،ولم يلتق بأي من الأفكار الشرقية، ولم يختلط أساسا بالبيئات الشرقية؛ فقد وُجدت هذه العناصر الشرقية في القرون الثلاثة الأولي للميلاد، علي وجه الخصوص، وانتشرت في جميع الأوساط الشرقية المتوسطة، بين الشرق القريب، والشرق اليوناني، أي في مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية في تلك الأوساط.

- Gerson.L.P: Neoplatonism, Published in: The Blackwell Guide to Ancient Philosophy, Edited by: Shields.Christopher, Blackwell, U.S.A, 2006,P.303.

-Emilsson.E.K: Neo-Platonism, Published in: Routledge History of Philosophy, V.2(From Aristotle to Augustine), Edited by: Furley.D, Routldge, London and NewYork, 2005, P.357.

- حربي عباس عطيتو: إتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، مطبعة البحيرة، دمنهور، ٢٠٠٧، ص٣٠١ - ٣٠٣.

[1] عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،١٩٤٠، (مقدمة المؤلف) ص/ أي.

[2] انقسمت الأفلاطونية المُحدثة في مدرسة الإسكندرية إلي أكثر من إتجاه: الإتجاه الروماني عند فورفوريوس الصوري Porphyry(ت/٣٠٥م)، والإتجاه السوري عند نومينيوس الأبامي Numenius of Apamey (نهاية القرن الثاني الميلادي تقريبا)، ويامبليخوس Jamblichus (ت/ ٣٣٠م)، وقد انقسم اتباع هذا الإتجاه إلي قسمين: أولاً/ أتباع المدرسة السورية مثل: سوباتر Sopater، وأيديوسيوس Aedesius، وديكسيبوسDexippus، وتيودورس الأسيني Theodorous of Asina، ثانيا/ أتباع مدرسة برجامة،= =مثل: أيديسسوي الكابادوسي Adesius of Cappadocia، وكريسانتينوس Chrysantius، وماكسيموس Maximus، وجوليان Julian، وإيزوبيوس Eusepius، وليبونيوس Liponius، ويونابيوس الساردیسي Eunaoius of Sardes، أما الإتجاه الثالث، فهو الإتجاه الأثيني عند أبروقلس Proclus (٤١٠-٤٨٥م)، وقد ولد في القسطنطينية، وارتحل إلي أثينا في سن العشرين، ورأس المدرسة عدة سنوات، وقد كان تكوينه العقلي يستند إلي مصدرين: النزعة المدرسية التي تلقاها من فلسفة أفلوطين، ثم التيارات الدينية، وهي ترجع إلي يامبليخوس. من أهم مؤلفاته : الإيضاح علي الخير المحض، ومبادئ الإلهيات، وعناصر علم اللآهوت، فضلاً عما قدمه من تعليقات علي المحاورات الأفلاطونية، وشروح للمبادئ الرئيسة للأفلاطونية المُحدثة، وخاصة الميتافيزيقا.

- انظر: حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص،ص/ ٣٠٤،٤٠٧،٤٠٨،٤١١.

- أيضاً : محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط٣، ١٩٧٢، ص٣٤٥.

المحدثة أصالة، وتأثيراً في الأجيال القادمة بعد أفلوطين، واحتل في فكرهم مكانة خاصة، نتيجة ترجمة مؤلفاته إلي اللاتينية، ومعرفة الغرب بها، وقد نسب العرب إليه نصوصه صراحة وحقاً، وذلك رغم بعض النصوص التي نُسبت انتحالاً لأرسطو، وهي في الحقيقة لرجال الأفلاطونية المحدثة، ومن أهمها كتاب (**الإيضاح في الخير المحض**) لأبروقلس([1]) وقد راج، هذا الكتاب، في الأوساط الثقافية تحت أكثر من مُسمي؛ فعُرف باسم (**الخير المحض**)، وأيضاً (**كتاب العلل**)، كما كان له وقع في العالم الإسلامي؛ فكان يُسمي أولاً (**كتاب الخير الأول**)، ثم سُمي باسم (**الإيضاح في الخير المحض**)([2]).

-Martijn.Marije: Proclus on the order of philosophy of nature(Article), Published online at: at Springerlink.com, 6 November 2008, PP.207/208.

[1] عرف العرب الأفلاطونية المُحدثة في آثارها الأصلية، إلا أنهم لم ينسبوها، في الغالب، إلي أصحابها الأصليين، بل حسبوها من آثار أرسطو، ولعل أهم تلك الآثار كتاب (الإيضاح في الخير المحض) لأبروقلس، والذي نُسب انتحالاً لأرسطوطاليس، وقد عرفته أوروبا اللاتينية في الربع الأخير من القرن الثاني عشر (السادس الهجري)، ودُرس من ذلك الحين علي أنه عُمد إلهيات أرسطو ! ثم حدثت مشكلة أخري، حين وُجد نص غامض للقديس ألبرت الكبير (ت/١٢٨٠م = ٦٧٩هـ) في الجزء الثاني من كتابه (في علل ونشوء الكون)، يقول فيه: "لما كنا قد حددنا، فيما سبق، صفات واجب الوجود وصفات ما أبدعه، فقد بقي علينا الآن أن نحدد العلل الأولي، ولهذا أخذنا بكل ما قاله الأوائل من آراء جيدة جمعها قبلنا رجل يُدعي داوود اليهودي، جمعها من أقوال أرسطوطاليس، وابن سينا، والغزالي، والفارابي، ورتبها علي هيئة جُمل قصار وأضاف إليها هو شرحاً... وقد سُمي ذلك الكتاب الميتافيزيقا .. وقد جمع داوود ذلك الكتاب من رسالة أرسطو التي ألفها في مبدأ الكون، وأضاف إليها كثيراً من أقوال ابن سينا، والفارابي" وقد تبين أن كتاب "الميتافيزيقا" الذي يُشير إليه ألبرت الكبير، وينسب تصنيفه إلي داوود اليهودي، هو كتاب (الخير المحض) كما عرفه اللاتينيون، ومن هنا، نشأ الفرض التالي: إمكان أن يكون كتاب (الخير المحض) من تأليف ابن داوود اليهودي! وجدير بالذكر أنه قد عُرف، بعد ذلك، إن داوود اليهودي هو نفسه (يحيي الإشبيلي) المترجم المشهور، والذي سمي نفسه بعد تحوله من اليهودية إلي النصرانية باسم يوحنا بن داوود. وقد استمر البحث في إشكالية صاحب الكتاب إلي أن أدرك القديس توما الإكويني (ت/١٢٧٤م) أن هذا الكتاب مأخوذ من كتاب (عناصر الثاؤلوجيا)= =لأبروقلس، فقال في شرحه علي كتاب (الخير المحض): " فيه توجد بعض الحقائق عن المبادئ الأولي مصوغة في جمل مختلفة علي هيئة منفصلة واحدة بعد الأخري، ويوجد في اليونانية كتاب لبرقلس الأفلاطوني يشتمل علي مائتين وتسع جملة بعنوان (عناصر الثاؤلوجيا)، وفي العربية يوجد كتاب يسمي عند اللاتين باسم (في العلل)، ومن المؤكد أنه مُترجم عن العربية ولا يوجد في اليونانية، ومن هذا يظهر أن أحد الفلاسفة العرب قد استخلصه من كتاب أبروقلس هذا؛ لأن كل ما هو مُتضمن في هذا الكتاب، مُتضمن في ذلك الكتاب علي نحو أوسع جداً، وأكثر تفصيلاً" فأدرك اللاتينيون أن الكتاب لأبروقلس في حوالي حدود سنة ١٢٧٠م (٦٦٩هـ)، وقد ترجمه إلي العربية جيرارد أوف كريمونا Gerard of Cremona (ت/١١٨٧م).

– انظر: عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونية المُحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧، ص١–٦.

– أيضاً: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (٦٠٨ق.م) إلي أفلوطين (٢٧٠م) وأبروقلس (٤٨٥م)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١، ص٢٠٤.

[2] Emilsson.E.K,Op.Cit,P.379.

– أيضاً: حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤٢١.

– عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المُحدثة عند العرب، ص١.

ولقد كان هدف أبروقلس ليس فقط إقامة نسق فلسفي متكامل، علي نحو ما فعل أفلاطون وأرسطو؛ بقدر ما كان هدفه محاولة نشر الفلسفة الدينية في إطار العقلية الإغريقية القديمة، ويتضح ذلك من عرضه لميتافيزيقاه في كتابه الرئيس (عناصر اللاهوت)، والذي يعد موجزاً واضحاً لإلهيات أفلوطين، ولكن بصورة معدلة، خاصة ما يتعلق بتفسيره لمراتب الوجود([1]) أو ما يُعرف بنظرية الفيض أو الصدور([2]) والتي كان لها أثر، بالغ الأهمية، في الفكر الفلسفي الإسلامي (**وقد عُرفت بنظرية العقول العشرة**) خاصة عند كل من: **الفارابي، وابن سينا**.

فنظرية الفيض (الصدور) قد حاولت تفسير صدور العالم عن الإله الواحد، أو بعبارة أدق، حاولت الإجابة عن السؤال الآتي: **كيف صدر هذا العالم المتعدد المتكثر عن الإله الواحد البسيط، الذي لا كثرة فيه؟ أو كيف صدر ما هو متحرك، عما هو ثابت؟** وعليه، فكان لابد من القول: إما بوحدة العالم، وإما بتعدد الخالق وكثرته، وكلاهما خلاف للواقع! لذلك حاول رجال الأفلاطونية المحدثة حل هذه المعضلة بالقول بنظرية (الفيض)، ووضع تصور معين عن ترتيب الموجودات في الكون، وكيفية صدورها عن الواحد، ثم جاء فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي، وابن سينا، فتقبلوا هذه النظرية، وطوروها إلي نظرية (العقول العشرة)، التي جعلوا منها تبريراً وتفسيراً لكيفية خروج الكثرة عن الواحد([3])؛ حفاظاً علي المبدأ الذي ورثوه عن الفلسفة اليونانية، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والعلة لا تنتج إلا معلولاً من جنسها([1]).

---

[1] حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤١٤.

[2] عُرف القول بالفيض، أو الصدور، بمُسمي آخر وهو القول (بالانبثاق)، وقد أُشتق هذا المصطلح من الفكرة العامة للنظرية، وهي اشتقاق وجود الوسائط من الوجود السابق عليها في المرتبة والمكانة، بحيث ينبثق الوجود اللاحق من فيض الوجود السابق بصورة منظمة منطقية، وكأنها سلسلة سببية من الفيض المستمر.

– Whittaker.Thomas: The Neo–Platonists (A Study In The History of Hellenism), Cambridge University Press, Cambridge,2ed, 1918,PP.54/55.

[3] ذهب عبد الرحمن بدوي إلي أن هناك تأثراً واضحاً من قبل فلاسفة الإسلام بآراء أبروقلس في نظرية الفيض في كتابه (الخير المحض)؛ فعلي سبيل المثال قد تأثر به (الفارابي) في القسم الأول من (المدينة الفاضلة)، في بيان صدور جميع الموجودات عن الواحد، وفي كيفية صدور الكثير عن الواحد، وفي الموجودات الثواني. وكذلك في كتاب (السياسة المدنية) قد تأثر بالروح العامة للمذهب الوارد في (الخير المحض) دون تحديد نصوصاً معينة منقولة عنه. أما (ابن سينا)، فقد تأثر به في المقالة التاسعة من إلهيات (الشفاء)، خصوصاً في الفصل الذي عنوانه (في كيفية صدور الأفعال عن المبادئ العالية)، وبصورة أوضح في كتاب (الإشارات والتنبيهات): (النمط السادس/ في الغايات ومبادئها في الترتيب)، حيث يتحدث عن الغني التام، وهو يناظر ما في (الخير المحض):"العلة الأولي مستغنية بنفسها وهي الغناء الأكبر"، وعن التشبه بالواحد، والواحدانية، وغيرها من الأفكار. وكذلك نري أثره عند (أبو البركات البغدادي ت/٥٦٠هـ) في ثنايا القسم الثالث من كتابه (المعتبر)، خصوصا في الفصل الثاني عشر، وإن لم يذكر أبروقلس بالاسم. ولقد تساءل عبد الرحمن بدوي: لماذا لم يذكر ابن سينا، والفارابي، علي وجه الخصوص، اسم أبروقلس صراحة؟ وقد أجاب بأن كلاً منهما مشائي النزعة، فمن غير المنتظر أن نراهما يذكران أفلاطونياً صريحاً مثل أبروقلس.

– انظر: عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ص٢٠/٢١.

- إشكالية البحث:

تكمن في محاولة التعرف علي (**نظرية الفيض**) عند **أبروقلس**، وأثرها في نظرية (**العقول العشرة**) عند كل من: **الفارابي، وابن سينا**، بحيث يمكننا الوقوف علي أهم الأفكار الفلسفية التي تضمنها الأصل اليوناني، ومعرفة مدي تطورها في الفكر الإسلامي.

- أما عن تساؤلات البحث، فيمكن إجمالها فيما يلي:

١- ما أصل نظرية الفيض عند أبروقلس ؟

٢- ما التعديلات الجوهرية التي أدخلها أبروقلس علي مذهب أفلوطين ؟

٣- ما ملامح نظرية (**العقول العشرة**) عند كل من: الفارابي، وابن سينا؟ وكيف فسر ابن سينا قوله تعالي: {**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**} في سورة الإخلاص، في ظل قوله بنظرية الفيض؟

٤- ما الانتقادات التي وجهها **أبو البركات البغدادي** لنظرية الفيض؟ وكيف استطاع أن يجمع بين القول (بالخلق) و(الصدور) في آن واحد، فيما يسمي بنظرية (**الخلق متعدد الأبعاد**)؟

- المنهج المُستخدم: استخدمت في إعداد هذا البحث بعض مناهج البحث المختلفة: **كالمنهج التاريخي؛** وذلك لتتبع فكرة الفيض عند أبروقلس، ومفكري الإسلام، **والمنهج التحليلي؛** وذلك للوقوف علي تحليل النصوص الفلسفية، لكل منهما، واستنباط ما يمكن استنباطه منها. **والمنهجين: النقدي، والمقارن؛** وذلك للوقوف علي أوجه الاختلاف والتقارب بين تصور كل من أبروقلس، وفيلسوفي الإسلام (الفارابي، وابن سينا) لفكرة الفيض، وما تبعها من إشكاليات مختلفة.

- **المبحث الأول: نظرية الفيض عند أبروقلس، وأصولها القديمة:**

سبقت الإشارة إلي أن الأفلاطونية المُحدثة (أو مذهب الإسكندرانيين كما يسميها العرب) كانت من أهم الإتجاهات الفلسفية التي ظهرت في مدرسة الإسكندرية في القرون الأولي للميلاد؛ والتي وصلت فيها إلي ذروة التفكير الفلسفي؛ إذ لا يزال غالبية المؤرخين يعدون أفلوطين آخر ممثلي الفلسفة اليونانية الكبار. فلقد كانت الأفلاطونية المحدثة بمثابة دين متفلسف، أو فلسفة دينية، تهدف لوضع ترتيب منطقي، غيبي، للكون، يجمع بين مستويات متعاقبة من الوعي، والفكر، والوجود. وقد تركزت عنايتها في محاولة إنتاج مذهب فلسفي يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحية جميعاً: عقلية، ودينية، وأخلاقية؛ وذلك بتقديم صورة شاملة، ومتسقة منطقياً مع الكون، ومكانة الإنسان فيه، وبيان كيفية تحقيق السعادة والخلاص، واستعادة الإنسان لتوازنه، وحالته الأصلية المفقودة، خاصة في ظل الظروف التي شهدها العصر الهللينستي Hellenistic age([٢])،

---

[١] سعد الدين السيد صالح : قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، الإمارات، ١٩٩٨، ص٢١٧-٢١٩.

[٢] مصطفي النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٣٦٧.

- أيضاً: محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتي المرحلة الهلنستية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص٣١٧.

- حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٣٠١ .

- Siorvanes.Lucas: Proclus (c.AD411-85), Published in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge,1998, P.6094.

والنتائج التي ترتبت عليها؛ من سوء في الأحوال السياسية، والاجتماعية، والدينية([1])، فلقد حاول أفلوطين تجديد الفكر الأفلاطوني، بإضافة الشروح والتعليقات، التي أضافت قوة كبيرة، من عدة جوانب، لموضوعات هذا الفكر الرئيسة، بحيث تم تقديمها في ثوب جديد يتناسب مع غاية الفلسفة في ذلك العصر([2]) ولقد تميز،

[1] يميز المؤرخون الفلسفة اليونانية عادة بين حقبتين أو عصرين هما: العصر الهللينى، والعصر الهللينستي، أما الحقبة الهللينية فيبدأ تاريخها من القرن السادس قبل الميلاد تقريبا (منذ بداية ظهور الفلسفة اليونانية علي يد طاليس)، وتمتد حتي وفاة الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ق.م. أما الحقبة الهللينستية فهي التي أعقبت وفاة الإسكندر الأكبر، وتمتد لثلاثة قرون تالية، وإن كانت في الواقع تمتد إلي أبعد من ذلك؛ حيث إنها ستظل ممتدة إلي ظهور الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. وتمثل الفترة الهللينستية شيخوخة، واضمحلال الفلسفة الإغريقية في طورها الأخير، الذي يمتد من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلي أواخر القرن الخامس بعد الميلاد، وهي تلك الحقبة التي أمست فيها الثقافة الإغريقية مِلكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر المتوسط، وكانت اليونانية لغة العلم والثقافة لديهم؛ فمنذ وفاة الإسكندر الأكبر، وحتي الفتح المقدوني انتشرت هذه= =الثقافة رويداً رويدا، امتداداً من مصر وسوريا، وصولاً إلي روما وإسبانيا . والمقصود بالاصطلاح (الهللينستي): إن حضارة ذلك العصر كانت مزيجاً من الحضارة الهللينية (الإغريقية) لبلاد اليونان، والحضارة الشرقية، التي تشكلت منها حضارة جديدة، ميزت الممالك والدول التي قامت علي أنقاض إمبراطورية الإسكندر الأكبر، لذلك كان العصر الهللينستي فاتحة لحقبة تاريخية وحضارية جديدة، لعبت فيها الإمبراطوريات الهللينسيتية الكبري (المقدونية في بلاد اليونان، والبطلمية في مصر، والسلوقية في سوريا) دوراً بارزاً في صياغة تاريخ المنطقة وحضارتها. إلا أن الجو العام، في ذلك العصر، كان يفتقر إلي الشعور بالأمان، ومرد ذلك إلي طبيعة العصر نفسه، نتيجة وجود جيوش المرتزقة التي تعبث في البلاد فساداً، مما أدي إلي سوء الأحوال السياسية، والاجتماعية، والدينية عقب موت الإسكندر، فانتهي الأمر بالفرد إلي الزهد في الحياة العامة، ورغب في الهروب أو الانسحاب منها إلي أغوار نفسه، باحثاً عن وسيلة لتحقيق الهدوء والاستقرار والأمن، وأصبح هدف الفلسفة ينحصر في هذه الغاية؛ فأضحت الفلسفة أقرب شبهاً (بعربة الإسعاف) التي تسير في مؤخرة المعركة القائمة من أجل البقاء، وتلتقط الصرعي من الضعفاء والجرحي! فلقد انحدرت الفلسفة نحو الهاوية، علي حد قول عبد الرحمن بدوي، فماذا يعنيها الآن، وسط هذا الوضع المضطرب، من العقول والصور الأزلية، والمحرك الأول، والتغير والثبات، والقوة والفعل؟ كل ما ترجوه، الآن، أن تنعم بالطمأنينة السلبية والهدوء، أو اللذة الحسية، وإن كان ولا بد، من أجل تحقيق هذه الغاية، إقامة النظرة الجديدة علي بعض الأسس النظرية، فلا ضرر من الاختيار، من هنا ومن هناك مما قال به السالفون، ما يبرر السلوك الجديد! ولهذا وُصفت مدارس هذا العصر (مثل: الرواقية، والأبيقورية، والفيثاغورية الجديدة، والأفلاطونية المحدثة) بنزعتها التوفيقة، التلفيقية.

– انظر: مصطفي النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٤١.

– أيضاً : ولبانك. فرانك: العالم الهيللينستي (حملة الإسكندر علي الشرق ونشأة الممالك الهيللينستية) ترجمة وتقديم: آمال محمد محمد الروبي، مراجعة: محمد إبراهيم بكر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ص٧/٨.

– عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، ٢٠١٠، (تصدير المؤلف).

– حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٧–١٢.

[2] إذا كان أفلاطون أول فيلسوف إغريقي قدم نسقاً فلسفياً متكاملاً شاملاً في مباحث الوجود، والمعرفة، والأخلاق، والسياسة، والجمال، فإن أفلوطين قد قدم فلسفة ذات بناء روحي منظم، يتميز بالوحدة العضوية بين سائر أجزائه؛ ويوضح هذا البناء معالم طريقين: أحدهما هابط تدريجياً يوضح ملامح سلسلة هبوط الموجودات، بدايةً من الواحد إلي العقل الكلي، إلي النفس بأنواعها

حقا، فيما وصل إليه من نظريات عما انتهي إليه غيره من أصحاب التيارات السالفة المتقدمة عليه، والذين حاولوا أن يرتفعوا بالتعارض بالروح والمادة (أو الثنائية بوجه عام) إلي أعلي درجة ممكنة؛ ومع هذا، لم يصلوا إلي القول بوجود علوّ مطلق من جانب (الواحد)، أو الصانع الأول، بالنسبة لبقية المخلوقات، كائنة ما كانت هذه الأخيرة عقلية أم مادية، ولكن أفلوطين هو الذي استطاع، لأول مرة، أن يفصل، فصلاً تاماً، بين الأول، وبين بقية الأشياء، فضلاً عما قدمه من آراء مفصلّة في هذه الوسائط، وبيان كيف ينزل الإنسان بالتدريج من الواحد حتي المادة (أي من أعلي إلي أسفل، وليس العكس)، ومن ثم، كان أفلوطين قادراً علي تنظيم هذه الوسائط علي صورة نظام مُحكم الأجزاء، يقوم علي تفسير عقلي مُرتب؛ بحيث أصبح الوجود المادي (أو الكون) شيئاً صادراً، ومشتقا، في تخطيط منظم، عن الوجود الأول([1]) أو وجود الواحد([2]) فالأصل

المختلفة، حتي أدني الحقائق ثبوتاً، وهي الأجسام المحسوسة، وفي هذه الحركة الهابطة تتم عملية الفيض أو الصدور، فهو طريق ميتافيزيقي أو= =عقلي. أما الطريق الثاني، يصف النفس في ارتفاعها إلي الخير المطلق، أو الواحد، واتحادها به، وهذا ما يسمي بتجربة الاتصال أو الجذب الصوفي، وفي هذه الحركة الصاعدة تنطلق النفس من الكثرة إلي الاتحاد بالواحد، فهو طريق صوفي.

– انظر: حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص ص ٣١٨/٣١٩ .

[1] عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص١٥١–١٥٣ .

– أيضاً: كارس.جيمس.ب: الموت والوجود (دراسة لتصورات الفناء الإنساني)، ترجمة: بدر الديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ١٩٩٨، ص٣٨٢.

– Gerson.Lloyd.P: What is Platonism? (Article), Published in: Journal of the History of Philosophy (43),January 2005, P.7.

[2] يُعرف مذهب أفلوطين بأنه تفسير الوجود بحسب مبدأ الصدور، وتبدأ ميتافيزيقاه بثالثوث مقدس، تمثله ثلاث مستويات رئيسة، وكل مستوي يتميز بنوع مميز من الوحدة. يبدأ هذا الثالثوث بالواحد، أو الأول (الإله)، ثم يصدر عن هذا الواحد الساكن الثابت (العقل الكلي/ الاقنوم الثاني) الذي يحتوي علي الصور أو المثل الأفلاطونية، ثم يصدر عن هذا الأخير (النفس الكلية/الاقنوم الثالث)، ثم يصدر عنها أخيراً النفوس الجزئية المتكثرة بالهيولي. ولقد أوضح أفلوطين أن الموجودات تصدر عن الواحد بضرب من الإشعاع، تماما كما تفيض البرودة عن الثلج، أو كما تفيض الأشعة عن الشمس، مع ثباتها، وهنا نجد استعارة الضوء؛ فالواحد حينما يتعقل ذاته، يلد مولوداً أقل منه في الكمال والنضج، وهو العقل الكلي، الذي يضم ضوء الواحد في طياته، وهو دائم الوجود، ليس له ماض، ولا مستقبل، بل هو في حاضر دائم في عالم الأبدية. ولما كانت الكثرة لاحقة للوحدة، والواحد سابق عليها، وهو أكثر منها علواً، وهو المبدأ الأول الذي صدرت عنه سائر الموجودات، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحس؛ لكي يتحقق النظام في المادة، وهذا الوسيط هو النفس الكلية، فحين يتأمل العقل الواحد، تصدر عنه نفس لها أجزاء، أعلاها موجود في العقل، وأدناها موجود في العالم المحسوس. فالعقل هو صورة الواحد، والنفس هي صورة العقل، وكل مستوي أدني يعد بمثابة صورة للمستوي الأعلي الذي أوجده. ومن هنا، تكونت الأقانيم الثلاثة: ففي قمة الوجود (الواحد) وأعلي منه، ويصدر عنه (العقل)، وعن العقل تصدر (النفس الكلية)، وعند ثلاثي الأقانيم هذا، تقف سلسلة الموجودات الإلهية= =التي لا ينفد إليها شر. ولقد أوضح أفلوطين أن النفس قريبة من المعقولات؛ لأنها تليها مباشرة في المرتبة، لذلك فإنها تستمد عدم انقسامها منها، غير أن من طبيعة النفس أن تحل، بالضرورة، في جسم، الأمر الذي يجعلها منقسمة في الأبدان، ومن ثم تجمع بين الطبيعتين: الانقسام، وغير الانقسام؛ فالنفس لا تظل ثابتة؛ بل تتحرك حركة مضادة للعقل؛ لكي تلد صورة منها، هي

في الفيض هنا إنما هو كمال (الأول)، لا التسلسل السببي، أو الضرورة المنطقية (كما كان الحال عند أرسطو) بمعني أن الحركة لا تنتقل من المُحرك إلي المتحرك علي سبيل الضرورة، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب

الطبيعة، في عالم النبات، والإحساس في عالم الحيوان، وكل صور الحياة العضوية، وغير العضوية في العالم الحسي. ومعني هذا: إنه يمكن التمييز بين مستويين للنفس الكلية: المستوي الأعلي للنفس؛ حيث تعمل بوصفها تعبيراً عن العقل، والمستوي الثاني الأدني؛ حيث تعمل بوصفها مبدأ الحياة العضوية بنشاط وفاعلية في العالم المحسوس، سواء في مستواه النباتي، أو الحيواني، أو العناصر الطبيعية. فلقد أعتقد أفلوطين بأن وحدة العقل أرفع من وحدة النفس؛ لأن في مقدور العقل أن يكتفي بذاته، وتأملها، أما النفس فلابد لها من عالم، أو جسم، تنظمه، وتبث فيه الحياة. فعندما ينتهي الفيض عند النفس، تجد نفسها في حاجة إلي جزء من الامتداد، تنتشر فيه وتبعثر به ما تركز في عالم الصور، ومن ثم تخلق لنفسها مكانها الخاص. فالنفس الفردية توجد أولاً داخل النفس الكلية، ولكنها ما تلبث أن تخضع للرغبة في حياة مستقلة في جسم منفصل، ولكنها عندما تحل في هذا الجسم فإنها لا تفقد ماهيتها الروحية النقية، بل تظل متحدة بالنفس الكلية بصورة ما. ولقد أوضح أفلوطين أن النفس لا توجد في الجسم كوجود الجسم في المكان، ولا كوجود الجزء في الكل؛ وإنما كوجود طبيعي كوجود النار في الهواء دون أن تختلط به، ولذلك علينا ألا نقول: إن النفس توجد في الجسم؛ بل الأفضل أن نقول: إن الجسم يوجد في النفس؛ لأنها هي التي تحتوي، في مجال نشاطها، علي العناصر الجسمانية. وجدير بالذكر أن نظرية الفيض عند أفلوطين ترتبط بآرائه في الفلك، فيذهب إلي أن السماء مركبة من أفلاك مركزية، والفلك الذي تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوي علي الثوابت، أما الأفلاك التي تقل عنه في قوة الإشعاع، فإن كلاً منها يشتمل علي كوكب سيار، وفي هذا التصور للسماء نجد صورة متقنة دقيقة تجعل الحركات والضرورة، في عالمنا، تجري حسب قواعد معقولة، وعالم كهذا، لابد، أن يكون أزلياً، تتعاقب عليه الأدوار واحداً بعد الآخر، وقد دافع أفلوطين ومدرسته عن هذا التصور الفلكي، وانتقد الآراء المعارضة له، وكذلك دافع عن قدم العالم وأزليته، وانتقد فكرة الخلق في الزمان، وهي الفكرة التي تابعه فيها أبروقلس بعد ذلك.

- Erdmann.J.H: A History of Philosophy, Vol.2, Swan Sonnenschein, London, 3ed edition, 1876,P.242.

- Emilsson.E.K,Op.Cit,PP.364/365.

- Whittaker.Thomas,Op.Cit.P.57.

- أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص٤١٤-٤١٧.

- مصطفي غالب: أفلوطين (في سبيل موسوعة فلسفية)، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٧، ص٢٤.

- أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٥، ص ص ١٠٦/١٠٧.

- برهييه.إميل: تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني (الفلسفة الهلنستية والرومانية)، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٨، ص ٢٥٤=

= جانيه.بول، سياي.جبريل: مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحيي هويدي، مراجعة: محمد مصطفي حلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥، ص ص ٢٠٧/٢٠٨.

- كارس.جيمس.ب، مرجع سابق، ص٣٨٤.

- حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٣١٩- ٣٢٩ .

- محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص٣٢٧-٣٣٤ .

للمُحرك، ويتأثر به، فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في (الأول)، وتصدر الأشياء عن هذا الكمال([1]) فالواحد، هنا، مثل النبع الذي ليس له مصدر، أو نبع آخر، وهو يصب ذاته في كل الأنهار، دون أن يجف، أو ينفد بما يفيض به([2]) بل يبقي علي ما هو عليه دون أن يعتريه شئ([3]) فالعالم عند أفلوطين ينبثق كنوع من الفيض التدريجي عن الحياة الإلهية، التي تنبثق أصلاً عن الواحد، دون أن تُنقص من ذاته شيئاً([4]).

وإذا كان الواحد يفيض إلي الخارج، تماما كما تشع الشمس بالضوء والحرارة دون أن يقلل ذلك من شأنها شيئاً، ودون أي اعتبار لأي من الموجودات الأخري، ودون دافع، أو مبرر، فإنه ولاشك أن وهج الشمس يتناقص مع المسافة، فكذلك الأمر أيضاً مع الواحد، فعند مصدر الضوء هناك وحدة لا شبهة فيها، لكن إذا تتبعنا الفيوضات الخارجة عنه، نجد نقصاً متزايداً في الوحدة، فهكذا نري أن استعارة الفيض تسمح لأفلوطين أن يقيم مراتب للوجود، يتميز الواحد منها عن الآخر بطابع الوحدة، فالأقرب إلي الواحد مرتبة هو (العقل)، وهو يعادل، إلي حد ما، (الصانع/الديمورج) بالمعني الأفلاطوني. والعقل غير منقسم، إلا أنه أيضاً متعدد الأجزاء؛ إذ أنه يحتوي بداخله علي كل الصور والأشكال التي تتشكل بها كل مراتب الوجود، ثم (النفس) التي تقع في موقع متوسط بين العقل وبين الفيوض الدنيا، ووظيفتها الجوهرية في التوسط بين قوي العقل الخلاقة، فتنقل الصور القائمة في العقل في حال من الوحدة الخالصة إلي المادة الجامدة التي لا شكل لها في المستوي الأدني من الوجود. فالنفس تكسو العناصر الأربعة (التراب، والماء، والهواء، والنار) بشكلها الكوني، ولكن العقل الصانع هو الذي يمدها بصورها([5]).

ولقد تضمنت تعاليم أفلوطين نظرة دينية إلي جانب أبعادها الفلسفية النظرية؛ بحيث تميزت هذه النظرة بخاصيتين:

- **أولاً/** الاعتقاد بألوهية عالم السماء، وقدم العالم، والاعتقاد بالأصل الإلهي للنفس، ورجوعها إلي عالم الآلهة.
- **ثانيا/** الاعتقاد في السحر والتعاويذ، وبالقوة الخارقة، أو فوق الطبيعة التي تُنسب للشعائر والطقوس الدينية، ولقد كان هذا هو الطابع العام الذي تميزت به المدرسة في كتابات المتأخرين من أتباعها، ابتداء من فورفوريوس، إلي يوحنا الدمشقي، مارة بيامبليخوس، وأبروقلس، والذي عُرف عنه اهتمامه بتيارات الزهد وعلوم الطلسمات، وتحمسه، الشديد، في ممارسة الطقوس والشعائر الدينية، والتمسك باعتقاداتها وخرافاتها. فلقد تجمعت لدي أبروقلس تيارات الفلسفة، مع تيارات الدين في عصره([6])، وقد كان قادراً، باستخدام قدرته

---

[1] محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص٣٣٣.

[2] تساءل برهييه: إذا كان الواحد بهذا الكمال، فلماذا لا يبقي وحيداً؟ وقد أجاب بأن آية ذلك، تبعاً للفكر الأفلوطيني، أن كل موجود كامل ينتج، متي صار إلي النضج، شبيهه، شيمته في ذلك شيمة الكائن الحي، ويكون هذا الإنتاج عن غير وعي، وعن غير إرادة، ومرده إلي درب من الغزارة، كغزارة الينبوع حينما يطفح، أو كغزارة النور حينما ينتشر؛ فالكائن الحي، والينبوع، والنور، لا تخسر شيئاً بانتشارها، بل تحتفظ في ذاتها بالوجود كله. فضلاً عن أن الناتج يتوق أن يكون لصيق مُنتجه؛ فمنه يتلقي وجوده كله، فما أن ينبثق عنه حتي يلتفق إليه ليتأمله، وفي فعل الالتفات، أو الارتداد هذا، يتولد (تولداً قديماً ولا زمانياً بطبيعة الحال) الأقنوم الثاني، الذي هو – في آن معاً – عقل وعاقل ومعقول.

– انظر: برهييه، مرجع سابق، ص ص٢٤٧/٢٤٨.

[3] كارس.جيمس.ب، مرجع سابق، ص٣٨٤.

[4] مصطفي النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ص٣٧٠/٣٧١.

[5] كارس.جيمس.ب، مرجع سابق، ص٣٨٤.

[6] عاش أبروقلس زاهداً متقشفا طوال حياته؛ حيث امتنع عن تناول لحوم الحيوانات، علي الطريقة الفيثاغورية، وكان مشغولاً، دائماً، بالدراسة، والكتابة، والخواطر الشخصية، بالإضافة إلي العبادات والصلوات، وكثيراً ما كان عصبي المزاج، متغطرساً

الجدلية، وعبقريته في التنسيق، علي صياغة مذهب يعبر عن النزعة التلفيقية، المُستحكمة، التي انتهي إليها العقل اليوناني في العصر الهللينستي، ولقد كان الدافع الأساسي في التنسيق الجدلي عند أبروقلس هو تطور نظرية الفيض، والتي استمدت أساسها، عنده، من ثلاثيات يامبليخوس الوجودية([1]) بحيث يتعذر، أحياناً،

أحياناً، ميالاً للنقد الفلسفي، ويُقال إنه كان يمارس عدة تقشفات طقسية في الأيام المقدسة لكل الأديان، بالإضافة إلي أيام خاصة مُحددة بظهور القمر. ولقد تأثر بالكهانة الشائعة في الشرق، وبميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو، والفيثاغورية الجديدة، كما كان متكلماً في كثير من العلوم، وله تصانيف كثيرة في الحكمة؛ منها: كتاب حدود أوائل الطبيعيات، كتاب شرح أفلاطون أن النفس غير مائتة في ثلاث مقالات، كتاب الثأولوجيا (الربوبية)، وكتاب تفسير وصايا فيثاغورس الذهبية، وغيرها من المؤلفات. ولقد أوضح أبروقلس أن هدف فلسفته، الرئيس، يكمن في فهم علة الكثرة في هذا العالم، والبحث في صلة الموجودات بالواحد، وعلاقة الآحاد بعضها ببعض.

– انظر : حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص ص٤١٢/٤١٣.

– Siorvanes.Lucas,Op.Cit,PP.6904/6905.

[1] كان يامبليخوس السوري أيضاً من القائلين، كأفلوطين، بصدور الموجودات بعضها عن بعض، إلا أنه قد طغي تغير كبير علي روح الأفلاطونية المحدثة مع يامبليخوس؛ فلقد ادخل تعديلات جوهرية علي مذهب= =أفلوطين أفضت إلي توسيع خيالي حقيقة؛ فلقد كان البناء الكوني لدي أفلوطين يتكون من ثلاثة (الواحد، والعقل، والنفس)، أما يامبليخوس، فقد تميز عنه بأنه أكثر من مراتب الوجود، وجعل في كل مرتبة ثلاثة حدود، كما أنه رأي أن في تسمية أفلوطين للواحد بأنه (خير بالذات) تعيين له، فوضع فوقه واحد غير معين أصلاً، ووضع بعده العالم المعقول، فصاروا ثلاثة حدود. وقد اشتمل العالم المعقول عند يامبليخوس علي ثلاثة حدود، هي: العقل، والقدرة الإلهية، والصانع، وبالطريقة نفسها قسم النفس الإنسانية إلي ثلاثة أقسام، هي: نفس مفارقة للعالم، ونفسان آخران صدرتا عنها. أما العالم فيجري نظامه بواسطة ثلاثة طوائف من الآلهة أو القوي، هي: الملائكة، والجن، والأبطال. ومن ثم، فإن يامبليخوس قد وضع نظاماً معقولاً أكثر فيه من عدد الوسائط التي توجد بين كل موجود، وما يشارك فيه من موجودات أخري، وبخاصة الوسائط المادية المحسوسة بين الواحد، والمخلوقات، وقد وضع هذا النظام تبعاً لقانون (الأطراف الوسيطة) الذي بمقتضاه يجب دائماً أن ترتبط واقعتان مزدوجتان غير متشابهتين عن طريق طرف وسيط، يشبه إحداهما من جهة، ويشبه الثانية من جهة أخري، بحيث يشكل ثالوثاً معهما، ولا يمكن الربط بينهما دون هذا الطرف الوسيط، بحيث نتعرف في كل مستوي من مستويات المنظومة علي حركة ثلاثية من (البقاء) و(التقدم) و(العودة)، تفيض فيها الآثار عن عللها وتعود إليها مرة أخري، وهذا شئ كان ضمنياً عند أفلوطين، لكنه لم يستعمله كمبدأ بنيوي مُطبق بصرامة. ويأخذ يامبليخوس بالسحر، والتنجيم، ويخلط كل هذا بالفلسفة الرياضية للفيثاغوريين.

– Ueberwsg.Friedrich: History of philosophy(From Thaled to the Present Time), Charles Scribner'S Sons,NewYork, 1909,P.254.

– انظر: مصطفي النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٦٨.

– أيضاً: آرمسترونغ.أ.هـ: مدخل إلي الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ٢٥٨/٢٥٩.

– حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص ص٤٠١/٤٠٢.

التمييز بينهما في كثير من المواضع؛ فنري أبروقلس يخضع الوجود لدوره ثلاثية، كتلك التي أشار إليها يامبليخوس، وهي علي الترتيب: الوحدة، ثم صدور الكثرة عنها، وأخيرا عودة إلي الوحدة مرة أخري؛ فكل ما هو موجود إنما يصدر عنه موجود لا يلبث أن يعود إليه([1]).

فيقول أبروقلس: **"إن كل ما هو كامل يتجه لتوليد ذاته، وإن كل علة منتجة تتولد عنها كل المبادئ اللآحقة، أو التالية، بينما هي ثابتة"([2]).**

فلقد قدم أبروقلس في مبادئ الإلهيات-الذي يتألف من ٢١١ قضية- فكرته الكاملة عن الوجود فوق الحسي، ببراعة منهجها يتألف من قضايا مُبرهن عليها بالمنهج الإقليدي، ويعتمد فيها أبروقلس برهان (الخلف) الذي يستبقي فرضاً واحداً باستبعاده جميع الفروض الأخري، ويجوز أن يتم تسميتها (قضية التفارق): (إن الحد الماثل في جميع حدود السلسلة ما لا يمكنه أن ينيرها جميعاً إلا إذا كان كائناً، لا في واحد منها، ولا فيها جميعاً، بل قبلها جميعاً)، إما أن يكون فيها جميعاً، وموزعاً فيها جميعاً، فيكون في حاجة إلي حد آخر يجمع أجزاءه، وإما أن يكون في واحد منها فقط، وعندئذ لن يكون ماثلاً فيها جميعا([3])، والقصد من هذه القضية أن يقول علي سبيل المثال: إنه لا وجود للأشياء الطيبة، إن لم تكن الطيبة موجودة من قبل، ولا وجود للأشياء

- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ص٤٣٠/٤٣١.

- ماجد فخري، مرجع سابق، ص٢٠٣.

[1] حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤١٥.

- أيضاً: محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص،ص/ ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٥ .

[2] نقلاً عن: حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤١٦.

[3] الدافع الأساسي في التنسيق الجدلي عند أبروقلس هو التطور الثلاثي، ومن المؤكد أن يامبليخوس قد استخدم هذا المبدأ، إلا أن أبروقلس استخدمه بدقة منطقية، وجدلية ملحوظة، وجعله المبدأ المسيطر من الخطوة الأولي وهي انبثاق الموجودات من الواحد المتعالي. أي في صدور ترتيب الموجودات من العلة الأولي الأعلي سُفلاً حتي أعظم مرحلة دنيا؛ فكل شئ يبدأ منه، وإليه يعود. والنتيجة هي أن الوجود الذي تقدم يشبهه من ناحية علة أو مصدر الصدور، ولا يشبهه من ناحية أخري. من حيث أن الوجود الذي تقدم يشبه مصدره، يُنظر إليه علي أنه وجود يتحد، إلي حد ما، مع مبادئه، إنه فقط بفضل هذا الإتصال الذاتي بالأخير تتم عملية السير. ومن ناحية طالما أن هناك عملية تسير، فلابد أن يكون هناك شئ ليس متحداً مع المبدأ، بل مختلفاً معه. ومن ثم فهناك في الحال لحظتان للتطور: اللحظة الأولي هي البقاء في المبدأ بفضل الهوية الجزئية. واللحظة الثانية، هي لحظة الاختلاف بفضل عملية السير الخارجي. غير أن لكل وجود يتقدم هناك نزعة طبيعية نحو الخير، تعني العودة إلي مصدر الفيض المباشر من جانب الوجود الذي يفيض أو يتقدم. وهكذا يميز أبروقلس بين ثلاث لحظات في التطور: أ) لحظة البقاء في المبدأ، ب) لحظة السير أو الخروج من المبدأ، ج) لحظة العودة إلي المبدأ. وهذا التطور الثلاثي، أو التطور عبر ثلاث لحظات يسيطر علي سلسلة الفيض أو الصدور كلها.

- انظر: كوبلستون.فردريك: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ص ٦٣٦/٦٣٧.

- Ueberwsg.Friedrich,Op.cit,P.257.

- Martijn.Marije,Op.Cit,P.216.

الأبدية، إن لم تكن الأبدية موجودة من قبل. فقبل الروح لابد من وجود العقل، وقبل العقل لابد من وجود الواحد في صورة تعاقب سببي([1]).

وبمقتضي هذه القضية، يتم تصنيف مراتب الوجود في عموميتها النازلة، بحيث يوجد حد عام علة للأشياء التي يجوز فيها القول إنها واحدة، ويتم تصنيفها في ترتيب هرمي، يكون (الواحد) فيه هو مبدأ كل شئ؛ حيث يعزو صدور جميع الموجودات عن ذلك المبدأ الأول إلي لا تناهي طاقته علي إشاعة الخير والوجود في كل ما هو دونه؛ فذلك المبدأ بحكم خيريته يولّد كل ما هو موجود عن طريق الفاعلية الموحدّة فيه؛ ذلك أن الخير المطلق عبارة عن الواحد، فوجب ألا يختلف الفعل الذي يتصف بالخيرية عن الفعل الموحد. وعلي الوجه نفسه، يتحتم علي المبادئ الصادرة منه، بحكم كمالها، أن تولد مبادئ أخري أدني منها مرتبة في الوجود؛ **"فالمُنتَج لا يتساوي مع المُنتِج، ولا يكون أرفع منه شأناً، المُنتِج أرفع من المُنتج"**؛ لأن الكمال جزء من الخير، والكامل من حيث هو كامل، يتشبه بالخير المطلق([2]).

فهذه المبادئ تختلف عن الواحد الأول من حيث كونها مشاركة في الواحد، وليست واحدة بحد ذاتها؛ وذلك وفقاً للمبدأ القائل: إن العلة الفاعلة من شأنها أن تولد الشبيه وليس العكس. ومن ثم، فإن أبروقلس قد قرر أن هذه الآحاد المشاركة للواحد الأول في وحدته، هي مجموعة من الآلهة الأسطورية؛ التي تعلو علي الوجود، والحياة، والعقل، ويستحيل وصفها أو إدراكها، إلا من خلال الموجودات المشاركة لها في وحدانيتها أو المشتقة عنها، وذلك خلافاً للواحد الأول الذي لا يُدرك ولا يُوصف بمعني مطلق([3]) فيقول أبروقلس: **"علي الرغم من أن كل هذه الوسائط مؤلهة، حتي ما يوجد منها في الدرك الأسفل، يعتبر مُشاركاً للواحد في الألوهية تبعاً لمكانته أو ترتيبه، إلا أنه لا يوجد أعظم من الواحد؛ فهو علة ألوهيتها في المقام الأول"**([4]).

ولقد أوضح أبروقلس أن هذه الآحاد (الآلهة/الوسائط) من شأنها أن تدبر عالم الموجودات الدنيا الصادرة عنها، وذلك بعنايتها الكلية، وتحيط بها علماً علي وجه أزلي غير منقسم. وهذه الآلهة تختلف مراتبها، وأفعالها، وقواها باختلاف قربها أو بعدها عن الواحد، رغم أنها تشاركه جميعاً في إيجاد الكائن الصادر عنه، فلقد أكد أبروقلس علي ضرورة تجلي الطبيعة الإلهية حتي يتسني لقوي الآلهة، وفاعليتها اللامتناهية، أن تشيع في جميع مناطق الكون حتي الأدني منها، وذلك من خلال سلسلة من الوسائط (أو الأسباب) تشمل عنايتها جميع أنحاء الكون، وينتج عنها جميع مستويات الوجود([5]) **بحيث تصبح مُرتبة علي النحو التالي:**

أولا/ الواحد:

---

[1] برهييه، مرجع سابق، ص ص٢٧٥/٢٧٦.

– Whittaker.Thomas,Op.Cit,PP.165/167.

[2] Proclus: The Elements of Theology, Translated by: Dodds.E.R, 2ed edition, The Clarendon Press, Oxford, 1963, P.9.

– أيضاً: ماجد فخري، مرجع سابق، ص٢٠٤.

– أيضاً: برهييه، مرجع سابق، ص ص ٢٧٦/٢٧٧.

[3] ماجد فخري، مرجع سابق، ص ص٢٠٤/٢٠٥.

[4] Berg.Vanden.R.M: Proclus' Hymns(Essays, Translations, Commentary), Brill, Boston,2001,P.43.

[5] ماجد فخري، مرجع سابق، ص٢٠٥.

– Siorvanes.Lucas,Op.Cit,PP.6906.

في قمة الوجود نجد **الواحد**، هو الوجود الأولي، والوحدة المطلقة، أصل الأشياء طراً؛ فهو المبدأ الأصلي لعملية التطور كلها. فلابد أن تكون هناك علة للموجودات، ومن غير الممكن السماح لهذه العلة بأن ترتد إلي ما لا نهاية؛ ولهذا كان لابد لأبروقلس أن يقول بعلة أولي تخرج منها كثرة الموجودات، كما تتفرع الفروع عن الجذر، بحيث تصبح بعض الوسائط أقرب إلي العلة الأولي، وبعضها الآخر بعيداً عنها؛ فبوجه عام لا يمكن أن يكون هناك سوي علة أولي واحدة فحسب؛ لأن وجود الكثرة هو، باستمرار، وجود ثانوي بالنسبة للوحدة([1]). ومن ثم، فلابد أن يكون (الواحد) موجوداً، مادامنا مضطرين، منطقياً، لأن نرد الكثرة كلها إلي الوحدة، وأن نرد جميع النتائج إلي العلة المطلقة، وكذلك كل الخير الذي يشارك في الخير المطلق. والواحد عند أبروقلس لا صلة له بالعالم، رغم ما له من وظائف شتي، منها: إنه يجعل الأشياء مكتملة، ويشد معاً أجزاء ماهيتها، ويحمي حدها، وبفضله يكون هناك ثمة نسق من موجودات محددة ومنتظمة. وهو علة دون أن يكون له علة، وهو ليس وجوداً، أو لا وجود، فضلاً عن أنه لا يتسني لنا معرفته؛ لأنه فائق للطبيعة، ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه([2]).

فالمبدأ الأول عند أبروقلس يجاوز محمولات العلة، والخير، تماماً مثلما يجاوز الوجود ويتعالي عليه، وينجم عن ذلك إننا لسنا مؤهلين أن نحمل أي شئ حملاً إيجابياً علي المبدأ المطلق؛ فنحن نستطيع أن نقول: ما لا ليس هو، وأن نتحقق أنه يقف أعلي من كل تفكير منطقي، وحمل إيجابي، فهو لا يُوصف، ومجهول، ومتعال، ولا يحيط به شئ([3]) ومن الواحد تصدر الوحدات الأخري (أو سلسلة الأسباب) التي يُنظر إليها علي

---

[1] لماذا تبع أبروقلس أستاذه أفلوطين في تقنين عدد الوسائط بين الواحد والعالم؟ أجاب أبروقلس بأنه لا يمكن أن تستمر سلسلة الأسباب إلي ما لانهاية؛ أو أن يزيد عددها بصورة غير منطقية، أو غير منظمة؛ فكلما زاد عدد الوسائط، قلت الكفاءة التي تُمكنهم من آداء وظائفهم بصورة لائقة؛ نتيجة لابتعادهم عن الواحد، ولذا يجب تقنين عدد الوسائط، بحيث تصبح هذه الأقانيم أكثر كفاءة من أي وسائط آخري يمكن تخيلها. من ناحية أخري، لابد أن ترتد كل هذه الوسائط (الأسباب) إلي الواحد كعلة أولي رئيسة للكون تقف وراء كل هذه الأسباب، لذا يجب تقنين عددها بالرجوع إلي الواحد، وإلا ستستمر سلسلة الأسباب إلي الأبد، وترتد بأعداد لا نهائية في كل إتجاه.

– Siorvanes.Lucas: Proclus on The Elements amd The Celestial Bodies, Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University College London, 1986, P.56.

– Proclus,The Elements of Theology,P.13.

[2] محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص٣٤٦.

– أيضاً: كوبلستون، مرجع سابق، ص٦٣٧.

– برهييه، مرجع سابق، ص٢٧٨.

[3] يتفق أبروقلس هنا مع ما ذهب إليه أفلوطين من قبل، من أن الواحد يقع خارج متناول اللغة، ولا يوجد أي وصف، أو تعريف يمكن أن يصل إليه؛ لقلة شأن هذه الأوصاف، وهوان أمرها. فالمبدأ الأول عند أفلوطين لا يمكن وصفه بأي صفات يمكن أن نصف بها موجوداته التي هي أدني مرتبة منه، فضلاً عن أن أي صفة يمكن أن نصفه بها تنطوي علي نوع من الثنائية؛ لذلك نجد أفلوطين يسلب كل الصفات التي من شأنها أن توهم، حتي مجرد الوهم، بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه، فعلي سبيل المثال: لا يُوصف الواحد بالوجود؛ إذ أننا سنحمل عليه الوجود، فيكون هناك محمول يُحمل عليه، وبذلك يفقد الواحد وحدته المطلقة، فضلاً عن أن كل موجود إنما يكون متأثراً، أي خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال، والواحد ثابت لا يتغير. ولا يُوصف بأنه عقل؛ لأن هناك ثنائية بين العاقل والمعقول، وكذلك لا يمكن أن يُوصف بالإرادة؛ لأنه إذا كان مُريداً، فهذا معناه كونه محتاجاً لغيره،

وفي هذا نقص، والنقص علي الواحد محال؛ كما أن الإرادة تقتضي التفرقة بين المريد والمُراد. وأيضاً لا يمكن أن يُوصف بالعلم أو التفكير؛ لأن العلم يقتضي القسمة، لأنه عبارة عن تركيب معان جزئية لاستخراج معني كلي، وهذا يتعارض مع بساطة الواحد. ومن ثم، فإن الواحد الأفلوطيني أزلي، ثابت، ساكن في الماضي والحاضر والمستقبل، مطابق لذاته، فوق الفكر لأنه يتجاوزه، وفوق الكون، وفوق العلم، وفوق الجمال وعلته، فهو أعلي من كل شئ، وعلة كل شئ، وهكذا الحال في كل الصفات، فكلها دونه، وهو فوقها جميعاً ومصدرها، وعلتها. وهو اللا متناهي، الغني المكتفي بذاته، فهو البسيط، الخارج عن كل صفة، وكل تركيب. ولما كان الواحد لا متناهياً بشكل مطلق، فإنه لا يمكن إدراكه بشكل مطلق أيضاً، فهو مستحيل علي التعريف، أو وصفه بالصفات الإيجابية، ومن ثم فإننا لا نستطيع في هذه الحالة إلا أن نقوم بفعل من اثنين: إما أن نصمت، وهو ما يُعرف بالصمت الفلسفي Philosophical Silence، وإما أن نصفه بالصفات السلبية، ونصمت عما هو دون ذلك، وهو ما يُعرف باللآهوت السلبي (أي قول ما ليس هو) ويكمن في النفي النقدي لكل أنواع الإيجاب المختصة بالإله التي يليها نفياً آخر لنفيها. فيقول أفلوطين:"ليس الواحد شيئاً إذن، لا بكيف، ولا بكم، وليس روحاً ولا نفساً، لا يتحرك، كما أنه لا يسكن، لا يقيم في زمان، أو في مكان؛ بل هو المثال المتفرد المقيد بما كان عليه في ذاته .. وإذا تحرينا الدقة في قولنا، لم نقل عنه: هذا، ولا ذاك". فالواحد ليس بماهية، بل هو أسمي من الماهية. وعلي الرغم من هذا، هناك صفتان إيجابيتان، فقط، يمكن نصف بهما الإله عند أفلوطين، هما: الخير، والوحدة. ولكن ألا تعد صفة الخير وصفا إيجابياً للواحد لا يتناسب مع اللآهوت السلبي؟ لقد حدد أفلوطين معني الخير الذي يقصده بقوله:"حتي ليجب ألا يوصف بأنه الخير الذي يمد به غيره، بل هو من وجه آخر، الخير الذي كان فوق كل خير سواه" أما صفة الوحدة، "فلقد اجمع الرأي في نظر أفلوطين أن الاسم الذي يليق به هو الواحد".

- The Concise Encyclopedia of Western Philosophy,Edited by:Rée.Jonathan and Urmson.J.O,Routledge,London and NewYork,Third edition,2005,(Art: Plotinus),P.297.
- Banner. Nicholas: The Power of the Unsaid(Philosophic Silence in Plotinus), Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of Exeter, UK, April, 2013, P.227.

- Gerson.L.P,Op.Cit,P.309=

= Emilsson.E.K,Op.Cit,P.367.

- Siorvanes.Lucas,Op.Cit,PP.6906.

- رسل.برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص٤٤٣.

- أفلوطين: التاسوع السادس، الفصل التاسع (في الخير والواحد)، نشر في: تاسوعيات أفلوطين، نقلها إلي العربية: فريد جبر، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧، ص٦٩٢-٦٩٦.

- ستيس.وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص٣٠٣.

- محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨٨، ص٢٣٠.

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦، ص٣٢٥.

- مصطفي غالب، مرجع سابق، ص٢٤.

أنها الآلهة العليا التي ينتج عنها مستويات الوجود، وهي لا يحيط بها شئ، وهي مصدر النعمة الإلهية والخير([1]) فيقول أبروقلس: **"إن الواحد فوق الأشياء جميعاً، ولا يمكن مشاركته، ولا حتي معرفته، وأنه أسمي من الوجود والفكر، فائق للطبيعة، وتندرج تحته وحدات، أو وسائط، بينه وبين العقل، ثم يأتي العقل بمراتبه الثلاث التي ترمز للوجود والحياة والفكر، كما توجد بعد النفس نفوس ثلاث إلهية وجنية وإنسانية، وأخيراً توجد بعد الطبيعة طبيعيات"([2]).**

ولقد أصر أبروقلس علي أنه في عملية الفيض هذه، تظل العلة المنتجة هي نفسها دون أن تتغير، وهي تحقق بالفعل دائرة الوجود التابع لها، والمشتق عنها، دون حركة، ودون أن تُفقد، بحيث تظل محتفظة بماهيتها الخاصة، فلا هي تتحول إلي نتائجها، ولا هي تعاني من أي نقص([3]) ومن ثم، فإن الناتج لا يظهر نتيجة للانقسام الذاتي للمُنتِج، ولا نتيجة لتحوله؛ فالوجود الأولي (الواحد) لا هو قد تغير في وحدته مع الكثرة الناتجة عنه، ولا هو قد تناقص من خلال إنتاج الوجود الثانوي، أو التابع، من داخل ذاته([4]).

فيقول أبروقلس: **"إن العلة الأولي تدبر الأشياء المبتدعة كلها من غير أن تحيط بها؛ وذلك أن التدبير لا يُضعف وحدانيتها العالية علي كل شئ، ولا يوهنها، ولا تمنعها وحدانيتها المباينة للأشياء من أن تدبر الأشياء. وذلك أن العلة الأولي ثابتة قائمة بوحدانيتها المحضة دائماً، وهي تدبر الأشياء المُبتدعة كلها، وتفيض عليها القوة، والحياة، والخيرات، علي نحو قوتها واستطاعتها"**([5]).

ثانياً/ العقل:

الأقنوم الثاني عند أفلوطين، وهو وحدة، لكنه متكثر في ذاته، وبداخله مراتب ثلاث، هي: الوجود، والعلم، والحياة، ممثلة في الترتيب الآتي:

– عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ص١٧٤/١٧٥.

– حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص ص٣٢٢/٣٢٣.

[1] كوبلستون، مرجع سابق، ص٦٣٧.

– Siorvanes.Lucas,Op.Cit,PP.6906.

[2] نقلاً عن: حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤١٥.

[3] يتفق أبروقلس، هنا، مع ما ورد عند أفلوطين من قبل في تاسوعياته، من أن الواحد نبع أزلي يفيض ولا ينقص أبداً، فيقول أفلوطين عن الواحد: "ما عساه يكون؟ إنه قوة الأشياء كلها، وفي بطلانه، بطلان الأمور كافة؛ فما من شئ، ولا روح يكون لها حياة أولي، ولا حياة قط! إذ أن ما هو فوق الحياة، إنما هو سبب الحياة. والحياة فعلا، مع كونها الأشياء كلها، ليست هي الأولي، بل تكاد تفيض فيضاً مثلما يخرج الماء من نبعه، تصور نبعاً لا أصل له يأخذ عنه إذاً. فإنه يتدفق كله في أنهار ولا تُنفذ الأنهار ماءه، بل يبقي ساكناً علي حاله..أو إن شئت فتصور الحياة في شجرة عظيمة، فإنها تجتاز الشجرة كلها، ويبقي أصلها علي= =حاله، لا يبدد في كل الشجرة، بل يلزم جذورها ويقيم فيها. أجل إنه يمد الشجرة بحياتها كلها، وهي كثيرة المظاهر، لكنه يبقي هو بريئاً من الكثرة، ولو كان أصل الكثرة، وما في غرابة..فإن الأصل لا يتقسم في العام الكلي؛ إذ أنه لو تقسم، لزال العالم الكلي..مادام الأصل ليس باقياً في ذاته مع ذاته، ثابتاً في غيريته. لذلك تري أن الأشياء تُرد إلي الوحدة دائماً؛ فلكل أمر جزئي وحدة يُرد إليها..ويمر الأمر حتي حيث ينتهي بنا إلي الواحد المطلق".

– انظر: أفلوطين، التاسوع الثالث، الفصل الثامن(في الطبيعة والمشاهدة والواحد)، ص ص٢٨٩/٢٩٠.

[4] كوبلستون، مرجع سابق، ص٦٣٨.

[5] نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المُحدثة عند العرب، ص٢٠.

أ) **مرتبة المعقول** The Intelligible Gods، ونجد بها الموجود اللامتناهي، ثم الغاية أو الصورة، ووحدتهما في (المتناهي/ أو الوجود).
ب) **مرتبة المعقول الحاصل علي الفكر** The Intelligible-Intellective Gods، ونجد بها القوة والوجود ووحدتهما (الحياة المعقولة)؛ فهي الآلهة المسئولة عن منح حياة العلم والعدالة.
جـ) **مرتبة ماهو حاصل علي الفكر** The Intellective Gods، ونجد بها الفكر الثابت، ثم الفكر في حركته، أي الإدراك الحسي، ووحدتهما أي (الفكر المتأمل)، فهي المسئولة عن حضور الفكر وانتشاره في أنحاء العالم كافة([1]).

وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الأولي الفائقة للطبيعة: فالأولي هي التي قد تلقت من علتها الوجود فقط، أما الثانية فإنها قد تلقت الحياة والوجود معاً، ومن ثم، فإنها تكشف عن خصوبته التي لا تنضب (أي عن حياته)، والثالثة والأخيرة، هي تلك التي تلقت القدرة علي الإدراك والفهم الصحيح (أي المعرفة)، وبالتالي فهي تكشف عن كماله اللامتناهي (أي عن تأمله وفكره). فالمراتب الثلاث للآلهة يعملون علي: توحيد، وحراسة، وإبقاء، وإتقان العالم، فضلاً عن إمداده بمقومات الوجود، والحياة، والفكر. ويقسم أبروقلس المرتبتين الأولي والثانية إلي ثلاث ثلاثيات، أما الفكر فإنها تنقسم إلي سبع ثلاثيات، وينتهي أبروقلس إلي تسمية أفراد هذه الثلاثيات باسم الآلهة، ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهة الشعبية([2]).

ثالثاً/ النفس:

الأقنوم الثالث عند أفلوطين، تعد بمثابة همزة وصل بين العالم المعقول، أو المثالي، والعالم المحسوس أو المرئي. فلابد من وجود وسط مشارك، في الهبوط السببي، يربط بين العقل والمادة بصورة منطقية. وقد وضع لها أبروقلس ثلاث مراتب: مرتبة إلهية (يقصد بها نفوس الآلهة التي كان يعظمها اليونان)، ثم مرتبة القوات (النفوس الجنية)، ثم المرتبة الإنسانية (الناطقة)، وذلك علي النحو التالي([3]):

أ) **المرتبة الأولي** (الإلهية) تنطوي تحتها علي ثلاث مراتب للنفوس: مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة، مرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة، ثم مرتبة الآلهة الحالة في العالم، وهي: آلهة النجوم، والكواكب، وآلهة العنصريات.

---

[1] Fortier.Simon: The Prolegomenon to Proclus' Platonic Theology (An Introduction, Translation, and Commentary of Chapters 1–7 of Book I of the Platonic Theology), Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of Javal, Canada, 2014,P,P/91,98,100,103.

– أيضاً: محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص٣٤٦.

– Emilsson.E.K,Op.Cit,P.382.

[2] محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص٣٤٦.

– Fortier.Simon,Op.Cit,P.102.

[3] محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص٣٤٦/٣٤٧.

– أيضاً: حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤١٦.

– Martin.John N: Proclus on the Logic of the Ineffable (Paper), Published in: Themes in Neoplatonic and Aristotelaina Logic: Order, Negation and Abstraction, 2003, PP.9/10.

ب) **المرتبة الثانية** من النفوس تنقسم إلي: آلهة هي ملائكة، وآلهة هي الجن، ثم آلهة الأبطال([1]).
جـ) أخيرا نجد **مرتبة النفوس الثالثة**، وهي النفوس الإنسانية التي تحل في الأجسام مؤقتاً، وتكون ذات طبيعة أثيرية نورانية.

وجدير بالذكر أن النفس عند أبروقلس ذات طبيعة روحية، وليست مادية، كما أنها مستقلة عن البدن؛ ولهذا فهي خالدة، أما البدن فطبيعته مادية صارمة، ومن ثم فهو العضو القابل للانحلال والفساد، وهذا بالطبع رأي أفلوطيني قديم([2]).

ولقد أوضح أبروقلس أن النفس تشمل جميع المثل التي كانت كامنة في العقل الأول أصلاً، وتستخدم الأجسام المختلفة التي تستمد حياتها وحركتها منها، ابتداءً من الجرم السماوي الأزلي، ونزولاً إلي عالم الكائنات والفاسدات، التي تختلف حال النفس فيها باختلاف طبيعتها، ثم تعود إلي الصعود مرة أخري، بفضل تجردها من كل ما هو مادي، واستعادة صورتها الأصلية، تشبهاً بالنفس التي كانت تستخدمها؛ وذلك لأن النفس إنما تهبط من جراء مبادئ الحياة غير العاقلة التي اكتسبتها، وتصعد بخلع جميع تلك القوي التي تنزع إلي الصيرورة الزمنية، والتي التصقت بها عند هبوطها، وبالتطهر من كل تلك القوي التي كانت تخدم أسباب تلك الصيرورة([3]).

وإذا كان أبروقلس يتفق مع أفلاطون وأفلوطين حول طبيعة النفس، إلا أنه يختلف عنهما في مسألة الهبوط أو السقوط؛ فلقد علل أفلاطون هبوط النفس إلي الجسم بفكرة الخطيئة، أو الإثم الذي ارتكبته النفس في عالمها العلوي، إلا أنه يذكر في مواضع آخري أن الهبوط أمر ضروري لبعث النظام والجمال فيه، وقد تابعه أفلوطين في ذلك. أما أبروقلس فلم يكن متابعاً لهما؛ فرأي أن هبوط النفس إلي الجسم لا يعد خطيئة، أو إثما اقترفته النفس، أو عقاباً لها، ولكن يعد هذا الهبوط أمراً ضرورياً ومهماً؛ لتربية النفس وتهذيبها. وقد أشار إلي أن هناك نفوس خالدة، وأخري فانية، وذكر أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بنفوس الآلهة، والنفوس الجنية؛ لأنه ليس بمقداره معرفة هويتهما([4]).

رابعاً/ المادة، العالم، وتفسير وجود الشر:

الأقنوم الرابع عند أفلوطين، وإذا كان هذا الأخير قد اشتقها من النفس، فإن أبروقلس يشتقها، مباشرة، من اللامحدود الذي يُضاف إليه المحدود، فيكون منهما الخليط. وهذه ثلاثية معقولة نجدها عند أفلاطون في محاورة فيليبوس؛ حيث نجد (الخليط) إشارة إلي صدور الكثرة عن الواحد([5]).

وقد تابع أبروقلس أستاذه أفلوطين في قوله بقدم العالم([1])؛ فهذا الأخير كان، ويكون، وسوف يستمر في الوجود دائماً. فالعالم وُجد أزلياً ليستمر في الوجود أبد الدهر، وليعبر من وجود إلي وجود، أو من فيض إلي فيض، بصورة لا نهائية([2]) ولكن، ألا تعد استمرارية الفيض، في العالم، تغيراً في ماهية الواحد؟

---

[1] كيف يمكن للآلهة، باختلاف مراتبها، أن تدرك سلطاتها في الوجود، خاصة في ظل عدم القدرة علي إدراك الواحد؟ أجاب أبروقلس بأن الآلهة يدركون سلطاتهم بصورة "وجودية" بسبب طبيعتهم الإلهية؛ فوظائفهم تتبع وجودهم الإلهي بصورة منطقية منسجمة تماماً.

– Butler.Edward.P: The Intelligible GODS in the Platonic Theology of Proclus (Article), Published in: Méthexis XXI, 2008,P.136.

[2] حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤١٨.

[3] ماجد فخري، مرجع سابق، ص٢٠٦.

[4] حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص ص٤١٨/٤١٩.

[5] محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص٣٤٧.

أجاب أبروقلس عن هذا السؤال بأنه لابد من وجود علة أولي ثابتة للموجودات الموجودة في الكون كافة. فالعالم لا يكف عن الوجود، وهو موجودا أبداً في استمرارية دائمة، من ثم فلابد من استمرار عملية الفيض أيضاً بصورة دائمة. إلا أن ثبات الواحد لا يتعارض مع دوام الفيض، فهذا الأخير قد يُعد تغيراً، حقاً، أو استحالة أو صيرورة، في حالتين: أولاً/ نقص المصدر بانتقال ما فيه من (خير)، أو(طاقة) إلي الوسائط الأخري. ثانياً/ وجود توقيت معين تتم فيه عملية الفيض من الواحد. حيث لابد للتغيير - إذا تم الاعتراف بحدوثه - من وقت يحدث فيه، بحيث يتم استغراق وقت معين، ينتقل فيه الفيض من الواحد إلي الوسائط. أما الحالة الأولي، فلقد رفضها أبروقلس، كما رفضها أستاذه أفلوطين من قبل؛ فالفيض لا يُعد انتقالاً أو نقصاً لكمال الواحد المنزه عن النقص؛ ومن ثم لا يُغير من هويته الثابتة في شئ([3]) أما عن الحالة الثانية، فقد أوضح أبروقلس أن القول بوجود توقيت معين يُقاس فيه فيض الواحد، يتعارض بصورة رئيسة مع قوله بأزلية الواحد وكماله، وتنزيهه عن الانفعال والحركة، وبالتالي نفي حالتي التغير([4]).

فلقد أوضح أبروقلس أن أي حد من ثالثوث الفيض يمكن أن يُصنف كحالة واحدة من ثلاث حالات: إما أن يكون أعلي من الدهر (أي قبله)، وأما أن يكون مع الدهر، وإما أن يكون بعد الدهر وفوق الزمان: أما الحالة الأولي (أعلي من الدهر) فهي العلة الأولي (الواحد)؛ لأنها علة له، وأما الحالة الثانية التي هي مع الدهر، فهي العقل؛ لأنها الوجود الثاني، وأما الحالة الثالثة، والتي هي بعد الدهر وفوق الزمان، هي النفس؛ وذلك لأنها في أفق الدهر سفلاً وفوق الزمان **"فالعلة الأولي فوق الدهر؛لأن الدهر معمول منها.والعقل يُحاذي الدهر؛لأنه ممتد معه، ولا يتغير ولا يستحيل. والنفس لاصقة مع الدهر سفلاً،ومن فوق الزمان؛لأنها علة الزمان"([5]).**

وإذا كان أفلوطين من جهة أخري قد ذهب إلي أن الشر موجود بالضرورة، ويحدده بعدم الاستقرار في العالم المادي (وبالتالي، فإن المادة، ليست شراً، كما أنها ليست خيراً؛ بل هي محايدة)، فإن أبروقلس قد ذهب إلي أنه لا يجوز أن نصف هذا العالم بالشر؛ فالعالم، هذا الكائن الحي، قد شكلته الأرواح الإلهية، وهي التي تقوده، ومن ثم فلا يمكن أن نسند الشر إلي المادة بحد ذاتها، فالمادة لا يمكن أن تكون شريرة بطبيعتها؛ مادامت تصدر عن مبدأ إلهي خيّر؛ فالشر موجود بالضرورة في العالم، ويرجع وجوده إلي النقص الموجود في المتوسطات التي تتوسط بين الواحد والعالم، وبالتحديد الدركات السفلي من سلم الوجود. وبذلك يدفع أبروقلس فكرة إرجاع الشر في وجوده عن الآلهة، وأنه إذا كانت المادة أصلاً للشرور، فإن ذلك لم يكن

---

[1] يقول أفلوطين: "إذا قلنا إن العالم قديم بجسمه، كان أولاً ولن يزول، وأسندنا ذلك إلي إرادة الإله، فإن قولنا قد يكون صائباً..إذ ثبت لدينا أن الإرادة الربانية قادرة..علي أن تحفظ للعالم كله بقاءه...فإنه باق هو هو، لا زيادة فيه ولا نقصان، بل لا يدركه الهرم..إنا لفي تحول مستمر بما يدخل فينا وما يخرج منا، ثم أن كلاً منا مع ذلك يبقي ردحاً من الزمن. أما العالم، فليس يخرج عنه شئ... لم يكن لهذا العالم بداية ولن يكون له نهاية، بل هو دائماً باق مادام عالم الروح باقياً".

– انظر: أفلوطين، التاسوع الثاني، الفصل الأول (في العالم) ص١١٥–١١٧، أيضاً: الفصل التاسع (الإغنسطيّون، رداً علي الذين يدعون أن صانع العالم شرير وأن العالم شر) ص١٧١.

[2] Taylor.Thomas(ed): The Fragments That Remain of the Lost Writing of Proclus (Surnamed The Platonic Successor), Black and Young, London, 1825,P.4–6.

[3] راجع حاشية ص ص١٧/١٨.

[4] Taylor.Thomas(ed),The Fragments That Remain of the Lost Writing of Proclus,P.39–41.

[5] عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المُحدثة عند العرب، ص ص٤/٥.

بمحض إرادتها، وإنما بسبب نقص المراتب الوسطي والدنيا، وقصورها عن قبول الخير، كما أن هذا النقص أيضاً بسبب كون المادة أقل مراتب الوجود كمالاً ووجودية([1]).

فيقول أبروقلس: **"إننا نمنح زعامة كل شئ للآلهة؛ فهي القادرة علي تدبير جميع الأشياء، ولديها كل المزايا والقدرات اللازمة علي ذلك، فهل من المتوقع من هذه الآلهة أن تهمل عنايتها للعالم؟ أو هل من الممكن أن يكونوا أقل قدرة، من سائر الآلهة الأخري، علي تدبير الطبيعة؟ إن الآلهة ترغب في تحقيق الأفضل دائماً في النهاية، إلا أن الأشرار هم الذين يتغاضون عن خير الرجال، ويتمسكون بالرذيلة وليس الفضيلة"([2]).**

فالشر، والذي يعد انحرافاً عرضياً أو فشلاً غير مقصود، يحدث في العالم نتيجة لبعض الأسباب الجزئية التي تعوق الوسائط عن الوصول لأهدافها الملائمة، أو تحقيق وظائفها التي وُجدت من أجلها. فنحن، كثيراً، ما نُرجع وجود الشر للجسم فقط، بحيث تقع مسئولية الشر، كلها، علي المادة، إلا أن أبروقلس قد أوضح أن الروح تتحمل بعضاً من تلك المسئولية؛ نتيجة لما يوجد بها من نوازع تعوق الحياة بصورة ما، مثل الرغبات، والنوايا، وصور النزاع المختلفة في هذا العالم، والتي يمكن القضاء عليها بتآلف الموجودات معا، بحيث يتم السيطرة علي الأسباب اللاعقلانية التي تبث الشر في العالم([3]).

ولقد أوضح أبروقلس أن الشر يوجد في العالم علي ثلاثة وجوه([4]):

أولاً/ الأرواح غير العقلانية، ويقصد بها تلك التي لا تتميز بملكة الفكر، أو لا تحيا وفقاً لقوانين العقل (وهو الذي يفوقها في المكانة، كوسيط أقرب للواحد).

ثانياً/ الأجسام بطبيعتها المادية التي تتفاوت في حالاتها بين السكون والحركة.

ثالثا/ الأفعال التي تكون علي نقيض الطبيعة.

أما الأرواح الشريرة، فهي نوعان: نوع يتم إجباره علي الأفعال الشريرة دون إرادته، بحيث يتم دفعه إلي فعل الشرور، ويتوقف الأمر علي تدبيره لتلك الأفعال، مما يؤدي إلي كثير من صور الفساد. أما النوع الثاني، فيتعلق بالأرواح التي تمتلك القدرة علي الاختيار بين الخير والشر؛ فمثل هذه الأرواح قادرة علي فعل الشر وتحمل مسئوليته، إلا أنها، في كثير من الأحيان، تختاره بسبب قرار خاطئ دون قصد؛ نتيجة الطيبة (أو السذاجة) الزائدة([5]).

وبالتالي، فإن الشر، في جميع صوره، حالة عرضيه من الاضطراب أو الفساد، يمكن أن تصيب الروح، والجسد علي حد سواء. إلا أن (الشر الروحي) يعد أسوأ في عواقبه الأخلاقية من (الشر الجسماني)؛ فهذا الأخير مصيره محتوم بفناء الجسم في نهاية الأمر(مثل المرض العضوي)، إلا أن الروح الخالدة التي تعاني

---

[1] حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤١٧.

– أيضاً: كوبلستون، مرجع سابق، ص٦٣٨.

– ماجد فخري، مرجع سابق، ص٢٠٧.

– Siorvanes.Lucas,Op.Cit,P.6908.

[2] Proclus: On the Theology of Plato, Translated by: Taylor.Thomas, electronic edition, 2010, P.81.

[3] Chlup.Radek: Proclus'Theory of Evil: An Ethical Perspective (Article), Published in: The International Journal of the Platonic Tradition, Charles University, Prague, 2009, PP.28/29.

[4] Chlup.Radek,Op.Cit,P.29.

[5] Ibid.,PP.33/34.

من الشر (أو مرض الروح علي حد قول أبروقلس مثل الشك، أو الأنانية) تحيا في ظلام عصيب، يعوق الإنسان عن الوصول إلي الحالة الطبيعية من الانسجام، والطمأنينة النفسية([1]).

فالشر (أو النقص) يحدث حين يتوقف الإنسان عن النظر إلي الأمور بحيادية، ويقوم بإرجاع ما يحدث له من أمور (شريرة من وجهة نظره) إلي سوء الحظ، إلا أنه من الأفضل للإنسان، في نظر أبروقلس، أن ينظر لهذه الأمور علي أنها مجرد عائق للحياة التي يرتضيها، بحيث يدرك أن الأمر ليس بما يملكه، بل بكيفية استخدامه؛ فالثروة ليست شراً في حد ذاتها، إذا علم الإنسان السبيل الأخلاقي الأفضل لإنفاقها، والصحة ليست خيراً، إذا اقترنت بحياة الفسق والفجور([2]).

- المكان، الزمان، والأجرام السماوية:

إن الانطباع الأول عن تصور أبروقلس **للمكان** يُوحي بأنه لا يختلف، كثيراً، عن التصور الأرسطي([3]) من حيث كونه امتداداً ثابتاً، غير قابل للقسمة، تشغله الأجسام المادية؛ إلا أن أبروقلس قد اختلف عن أرسطو في نقطة جوهرية؛ وذلك لكونه من الفلاسفة القلائل الذين اعتبروا المكان جسماً غير أساسي، وقد كان هذا الاستنتاج نابعاً من المبدأ المتعلق بوجود وسطاء بين أنماط الوجود المختلفة([4]).

فالمكان، في نظر أبروقلس، حالة من الوجود غير واضحة المعالم، تعد وسطاً بين الفراغ (أو الطبيعة غير المادية)، وبين الجسم بطبيعته المادية الكاملة. فالمكان جسم كوني غير مادي، يتكون من وحدات من الضوء، يصنفها أبروقلس ضمن الأسباب الكونية التي لها دور محدد يمنح الأجسام المادية الامتداد الملائم لها في هذا العالم([5]).

---

[1] Ibid.,PP.30/31.

Platonis Successor), Richard Taylor, (-Cousin.Victor,Taylor.Thomas: Two Treatises of Proclus the

London, 2017,P.72.

[2] Chlup.Radek,Op.Cit,P.32.

[3] يُعرف أرسطو المكان بأنه "السطح الساكن للجسم الحاوي" أي السطح الباطن المماس للجسم الحاوي، فالمكان الخاص، إذن، هو الحاوي الأول للجسم ، وهو مفارق له خارج عنه، وقد يتحرك الجسم، ويتحرك معه المكان الذي يحويه، فتكون حركة المكان بالعرض؛ لأنه يكون ساكناً في ذاته، وغير متحرك. فلقد أوضح أرسطو أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا إلي مكان آخر، مما يؤكد فكرته بأن المكان موجود مادامنا نشغله بالفعل، وكذلك عندما نصب الماء من الكوب، فإن الهواء يحل محله. ولقد أنكر أرسطو صفة الجسمية للمكان تماماً؛ قائلاً: "من المحال أن يكون المكان جسماً؛ لأنه يلزم عن ذلك أن يكون جسمان في مكان واحد بعينه" فالمكان ليس جزءاً ولا حالة، ولكنه منفصل عن كل شئ. فالمكان من حيث هو مفارق، فإنه ليس بهيولي، ولا بصورة؛ فالأجسام تتحرك دائماً إلي المكان، والشئ لا يتحرك إلي ذاته؛ لأنه لا يتحرك إلي ما له، ولو كان المكان هيولي، أو صورة، لكان ذلك الشئ المركب. من ناحية أخري، فإن المكان قد يُوصف بأنه إما فوق، أو أسفل، أما الهيولي والصورة، فلا يمكن أن تتصفا بفوق، أو أسفل.

- انظر: ماهر عبد القادر: فلسفة العلوم (المشكلات المعرفية)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،٢٠٠٠، ص ص١٤٠/١٤١.

- أيضاً: محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص٩٦-٩٨.

[4] Siorvanes.Lucas,Op.Cit,PP.112/113.

[5] Ibid.,P.113.

أما **الزمان**، فلقد اعتبره أبروقلس ذا حالات مختلفة قسمها إلي وجوه ثلاثة: الوقت غير المشارك (دون حركة ملازمه له، أي في هدوء تام بلا حِراك)، الوقت المشارك المستقل(ما تحدث فيه حركة متواصلة دائمة دون توقف مثل: الأبدية)، والوقت المشارك التابع (ما تحدث فيه الحركة بصورة متقطعة غير مستمرة، مثل: وقت الحياة، والأحداث العابرة في الكون)، مع الأخذ في الاعتبار أن هناك (كيانات مستقلة) هي ما نقيس الوقت علي أساسها، ويقصد بها حركة الأجرام السماوية، مثل: الشمس، والقمر، والنجوم([1]).

فالأجرام السماوية، ليست مجرد أجسام متحركة في السماء؛ بل كيان إلهي مقدس في المقام الأول، يمتلك من الروح ما يجعله قادراً علي الحركة بصورة مستقلة؛ تبعاً لمبدأه الخاص في الحركة الذاتية، الدائمة، المنظمة في الفضاء الحر([2]).

فعلي الرغم من أن حركة النجوم تتفاوت في الانتظام، بحيث نجد بعض النجوم تتحرك بصورة منتظمة دائمة (حركة دائرية)، وأخري ذات حركة عشوائية (رأسية، وأفقية)، إلا أن ذلك لا يمنع من أن تكون كل هذه الحركات، المعقدة والمنوعة، دليل علي انتظام الكون؛ فحتي الحركة العشوائية للنجوم تحدث بانتظام وفق تدبير محدد، ونسب رياضية دقيقة، تقترب كثيراً في معناها من مفهوم الانسجام الفيثاغوري([3]).

وجدير بالذكر أن أبروقلس قد حدد طبيعة الأجرام السماوية، بأنها غير مادية، وغير قابلة للتغيير! **فكيف يمكن أن تكون تلك الكيانات المقدسة (أجراما/أجساما)، وفي الوقت نفسه غير مادية؟** أو بعبارة أخري: **كيف يمكن للجسم أن يكون غير مادي؟**

أجاب أبروقلس عن هذا السؤال بأن الأجرام السماوية تتكون في طبيعتها من العناصر الأربعة المعروفة (الهواء، والماء، والتراب، والنار)، إلا أن هذه العناصر لا تتشابه في طبيعتها المادية مع العناصر الأرضية؛ فطبيعتها إلهية متعالية رقيقة([4]) وبالتالي، فهي ثابتة، أزلية، لا يمكن أن تفسد، أو تتحلل، كما هي الحال مع العنصر الأرضي. فالأجرام السماوية الإلهية صنعة العقل نفسه، وكل ما يصدر عن علة أزلية غير متغيرة، هو غير متغير بالضرورة. أما السماء، فهي تتكون من نفس حارة رقيقة؛ وذلك لسيادة عنصر النار أكثر من العناصر الأربعة الأخري التي لا يشكل وجودها أي فارق جوهري؛ فعنصر الماء شفاف غير مرئي، وكذلك الهواء، أما التراب فلإضافة نسبة من الصلابة غير قابلة للذوبان، مع الأخذ في الاعتبار أن النار السماوية غير مُدمِرة، وغير حارقة؛ بل منتشرة في انسيابية هادئة في كل أرجاء الكون، بحيث تحتضن الأجرام السماوية في حركة دائرية أزلية([5]).

وجدير بالذكر أن أبروقلس قد أوضح أن الأجرام السماوية مثلها كمثل "الكلمات" أو القوانين، أو القواعد المدنية التي تضم أمور المدينة (أو العالم الأرضي) وتضع كل شئ منها؛ فتشبه "السُنة" التي فيها يتعرف أهل المدينة علي ما ينبغي لهم أن يفعلوه، مما لا ينبغي لهم فعله، ومن ثم يهتدون إلي الأمور الممدوحة، ويمتنعون عن الأمور المذمومة، وبها يثابون، أو يعاقبون، علي أعمالهم. إلا أن تلك السنن، وإن اختلفت، فإنها كلها تدعو إلي شئ واحد، وهو الخير؛ فالسُنة هي التي تسوق الخير للناس، وكذلك الكلمات التي هي في العالم، فهي تسوق الأشياء إلي الخير؛ لأنها في العالم كالسُنة في أهل المدينة([6]).

---

[1] Siorvanes.Lucas,Op.Cit.,P.113-115.

[2] Ibid.,P.119.

[3] Ibid.,P.219-222.

[4] الأمر أشبه بالطبيعة المقدسة الإلهية المتعالية لعنصر الماء عند طاليس، أو عنصر النار في الفكر الرواقي.

[5] Siorvanes.Lucas,Op.Cit,P.234-240.

[6] عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص٧٤.

إلا أن أبروقلس قد أوضح أن تلك الأجرام السيّارة لا تعد عللاً لشرور العالم الأرضي، فتلك الأجرام، كما أوضح بالقول، لا تسوق إلا الخير فقط، ومن ثم فلا يمكن للإنسان أن يعتقد بكونها عللاً للأشياء المذمومة التي تحدث في عالمنا. فالأجرام السيارة لا تفعل الخير بإرادتها؛ **"وذلك لأن كل فاعل يفعل بإرادة فإنما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة، ويفعل خيراً وشراً، وكل فاعل يفعل فعله بغير إرادة منه، فإنه فوق الإرادة. فلذلك إنما يفعل الخير فقط، وأفاعيلها كلها مُرضية محمودة"**. فكل آت قادم من الأجرام هو خير لا شر، ويصبح شراً حين يختلط بالأشياء الأرضية المذمومة؛ فربما تنال الطبيعة الأرضية شيئاً من العلو الخيّر للأجرام السماوية، إلا أنها بعد ذلك تنفعل انفعالاً معيناً يلزم عنه الشر بصورة اضطرارية([1]).

فالأعمال الكائنة، المتصلة بحركة الأجرام السيّارة، من الرُّقي والسحر، ربما حدثت دون حيلة احتالها محتال، بحيث تكون من الواحد الحق، وربما كانت كذب وافتراء. فالسحر "الصناعي" زور وخداع؛ لأن كله يخطئ ولا يصيب، أما السحر الحقيقي، فهو سحر العالم، وهو المحبة والغلبة، والساحر العالم هو الذي يستعمل المحبة في موضع، والغلبة في موضع آخر، بحيث يقوي علي فعل المحبة أكثر من غيرها؛ فالساحر الحق هنا هو من يعرف الأشياء المنقادة إلي بعضها، فإذا عرفها قوي علي جذب الشئ بقوة المحبة الفاعلة في الشئ([2]) أما الرُّقي التي تكون بالملامسة أو بالكلام، إنما هي حيلة ليتوهم، من يري الساحر، أن ذلك الفعل فعله، وهو في الواقع ليس بفعله، إنما فعل تلك الأشياء التي يستعملها؛ فإن للأشياء طبائع تجمع وتجذب بعض الأشياء إلي بعض([3]).

فلقد ذهب أبروقلس إلي أن الأشياء الأرضية بها قوي تفعل أفاعيل عجيبة، وقد نالت تلك القوي من الأجرام السماوية؛ فتفعل تلك الأفاعيل بمعونة منها، وما يقوم به الناس من رُقي وحيل وسحر ودعاء، إنما يعود إلي ما يستعملونه من أشياء وعناصر، تفعل قواها بفضل الأجرام السيارة وحركتها، والقوي الآتية منها. فالأمر ليس بالرُقي والدعاء؛ **"فإنهم وإن لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك، لم يحتاجوا إلي حيلهم، فإنهم إذا استعملوا الأشياء الطبيعية، ذوات القوي العجيبة، في الوقت الملائم لذلك الفعل، أثروا تلك الآثار في الشئ الذي أرادوه"**. فالعالم الأرضي (السفلي) يفعل وينفعل معا، أما العالم السماوي فهو يفعل ولا ينفعل، فهو الرئيس الشريف. ومن ثم، فإن الجرم السماوي والكواكب، لا تنفعل، وليست بقابلة للآثار، لا بأجرامها، ولا بأنفسها؛ لأن أجرامها باقية ثابتة علي حال واحدة([4]).

- **المبحث الثاني: نظرية العقول العشرة في الفكر الإسلامي (الفارابي، وابن سينا نموذجاً):**

إن نظرية الفيض لم يقل بها أفلوطين إلا ليحاول التوفيق بين الواحد والمتكثر؛ حيث وجد أن الاتصال المباشر بين الصانع والموجودات قد يُوجب في الذات الإلهية تغيراً، وبالتالي تصور وجود وسائط بينهما تُوجد العالم، بكل ما فيه، علي دفعات أو مراتب. ورأي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل، وبذلك حافظ علي وحدانية الواحد-أو خُيل له أنه فعل- أما الكثرة، فتبدأ بعد العقل (الأقنوم الثاني). ومن ثم، فإن نظرية الفيض تعمل علي تقديم مرحلة متوسطة تكون حلقة اتصال بين الواحد، والكثرة، وتمنع الاتصال المباشر بين الواحد والعالم الحسي. وإذا كان الواحد يفيض مثل الشمس التي لا تستطيع حبس الضوء الذي يصدر عنها، فإن الواحد لا يستطيع منع فيض الموجودات عنه، ومما لا شك فيه أن هذه النظرة للواحد تتنافي، تماماً، مع مفهوم الدين الإسلامي عن الله عز وجل، فكأنه، حاشا لله، لا حيلة له في خلق العالم، ولا شأن له به! وهذه

---

[1] المرجع السابق، ص٧٥.

[2] المرجع السابق، ص٧٦.

[3] نفسه.

[4] عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص ص٧٨/٧٩.

الصورة لا تتعارض، فقط، مع فكرة الحدوث، أو الخلق من العدم، ومع ما نفترضه من الخلق الإرادي، بل أيضاً مع العناية الإلهية للعالم، وهو من صميم العقيدة الإسلامية([1]).

وعلي الرغم من تعارض نظرية الفيض، بصورة صريحة، مع الدين الإسلامي، إلا أن كلاً من الفارابي، وابن سينا قد تأثراً بها في صورة واضحة؛ فكان **الفارابي** أول فيلسوف إسلامي تتأثر فلسفته بنظرية الفيض الأفلاطونية؛ فقدمها في نظرية (**العقول العشرة**)، والتي أخذها عنه **ابن سينا**، فأضحت نظريته الشهيرة في ترتيب الموجودات بين الواحد والعالم المتكثر([2]).

أولاً/ صدور الموجودات عن الواحد عند الفارابي:

اهتم الفارابي، اهتماما كبيراً، بنظرية الفيض؛ إذ نراه تارة يذكر نظريته في (العقول العشرة) باستفاضة في بعض كتبه، وتارة يشير إليها إشارات قليلة في كتب أخري له. فإذا رجعنا، علي سبيل المثال، إلي كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، وجدناه في القسم الفلسفي من هذا الكتاب، وقبل أن يتحدث عن الجانب السياسي، يكشف لنا بطريقة تفصيلية عن كيفية وجود الموجودات عن الله، وذلك في كثير من الفصول المهمة، مثل:(القول في كيفية صدور الموجودات عنه)، وفصل آخر (القول في مراتب الموجودات)، وفصل ثالث (القول في كيفية صدور الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير)، فضلاً عما ذكره عن نظرية الفيض في سائر كتبه، مثل: (عيون المسائل)، و(فصوص الحكم)، و(السياسة المدنية)، ولكن لا يعني هذا أن نظرية العقول العشرة موجودة بنصها عند أفلوطين، وأبروقلس؛ إذ من الواضح أن الفارابي قد استفاد في صياغة أفكاره من الأصول اليونانية، ومزجها معاً، بحيث أصبحت نظرية (العقول العشرة) هي نظرية الفيض القديمة علي الصورة الفارابية([3]).

فيقول الفارابي في كيفية صدور جميع الموجودات عن الواحد في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها): **" والأول هو الذي عنه وجد، ومتي وُجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، علي ما هي عليه من الوجود، الذي بعضه مُشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو علي جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر، وعلي أن وجود غيره فائض عن وجوده هو. فعلي هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا علي أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الابن- من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الأبوين، من جهة ماهما أبوان"**([4]).

فالفيض عن الواحد لا يفيده كمالاً، أو سعادة، أو لذة، كحال الإنسان الذي يمنح بعض الخيرات لغيره؛ فالأمر هنا مختلف تماماً عن التصور الإنساني لإحساس المنح أو العطاء؛ فالأول (الواحد) ليس وجوده لأجل غيره، وهو نفسه لا يوجد بغيره، حتي يكون الغرض من وجوده أن يُوجد جميع الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، وفي هذه الحالة، لا يكون أولاً، **"ولا أيضاً بإعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً لم يكن له من قبل خارجاً عما هو عليه من كمال"** فالاستفادة من الخيرات، ومصادر السعادة المختلفة، والكرامة، وغيرها، مُحال أن تكون في الواحد الأول؛ لأنه بهذه الأشياء يُسقط أوليته وتقدمه، ويجعل غيره أقدم منه، وسبباً لوجوده، وهذا مُحال؛ لأن وجود الأول لأجل ذاته، ووجوده الذي فاض به إلي غيره، هو جوهره، وماهيته التي بها يحصل وجود غيره عنه([5]).

---

[1] يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩، ص٢٠٦.

[2] المرجع السابق، ص،ص/ ٢٠٦،٢١٥.

[3] عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٨٤، ص١٠٩.

[4] الفارابي.أبو نصر محمد: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٣، ص٢١.

[5] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢١.

فجدير بالذكر أن الفارابي قد قسم الموجودات علي ضربين: ممكن الوجود، وواجب الوجود، أو بعبارة أخري: (الممكن)، و(الواجب)، وليس ثمّ سوي هذين الضربين من الوجود. (الممكن) لابد أن تتقدم علية علة تخرجه إلي الوجود، وبالنظر إلي العلل لا يمكن أن تتسلل إلي غير نهاية، فلابد من القول بوجود موجود واجب الوجود لا علة لوجوده، له بذاته الكمال الأسمي، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته، ولا يعتريه التغير من حال إلي حال، خير محض، وله غاية الكمال، والجمال، والبهاء، وله أعظم السرور بذاته، لا برهان عليه، بل هو برهان جميع الأشياء، وهو العلة الأولي لسائر الموجودات. فوجود (العالم) ممكن، وإذا تحقق في الإمكان أصبح موجوداً بالفعل. ولكي يفرق الفارابي بين العالم (الواجب) بعد أن وُجد، وبين (الله عز وجل) الذي لابد من وجوده، أي هو واجب أيضاً، ميز بين (الواجب بذاته)، وبين (الواجب بغيره). فالله، جل شأنه، واجب بذاته؛ فهو العلة الأولي؛ أما الواجب بغيره، فهو مثل الضوء عن الشمس؛ فهو لم يوجد نفسه بنفسه، أي لم يوجد مصادفة وعرضاً، كما يقول بذلك أصحاب التفسير المادي للكون([1]) فيقول الفارابي في (عيون المسائل): **"إن ممكن الوجود إذا لو كان ممتنع الوجود لما وُجد، ولو كان واجب الوجود، لكان لم يزل ولا يزال موجوداً، وممكن الوجود يحتاج في الوجود إلي علة تخرجه من العدم إلي الوجود؛ فكل ما له وجود لا عن ذاته، فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده عن غيره .. فلابد أن يستند وجود ما هو ممكن الوجود إلي واجب الوجود بذاته، تعالي شأنه"**([2]).

ويقول أيضاً في (فصوص الحكم/ فص٩): **"واجب الوجود لذاته، لا فصل له، ولا جنس له، فلا حد له، واجب الوجود لا مقوم له؛ فلا موضوع له، فلا مُشارك له في الموضوع، فلا ضد له"([3]).**

وإذا كان الفارابي قد ارتضي القول بالفيض؛ فإن ذلك يلزم بأن يصدر عن الواحد واحد مثله، إلا أنه قد اختلف عن أبروقلس في تحديد الوسائط التي تصدر عن الواحد.

فيقول في (المدينة الفاضلة) فصل (القول في مراتب الوجود): **"الموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة، وجوهره (أي الواحد) يفيض منه كل وجود (كيف كان هذا الوجود)، كان كاملاً أم ناقصاً، وجوهره أيضاً جوهر، إذ فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته، فيبتدئ من أكملها وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً..فهو جواد، وجوده هو في جوهره، ويترتب عنه الموجودات، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته؛ فهو عدل وعدالته في جوهره، وليس ذلك لشئ خارج عن جوهره"([4]).**

فلقد قسم الفارابي الموجودات إلي قسمين، ثم كشف لنا عن مراتب كل نوع([5]):

---

[1] عاطف العراقي، مرجع سابق، ص ص ٩٥/٩٦.

– أيضاً: دي بور.ت.ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص٢١٨.

– جمال المرزوقي: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ص٩٥/٩٦.

[2] الفارابي: عيون المسائل، (د.م)،(د.ت)، ص ص٢٧/٢٨.

[3] الفارابي: فصوص الحكم، تحقيق: محمد حسن آل يس، انتشادات بيدار، العراق، (د.ت)، ص٥٣.

[4] الفارابي، المدينة الفاضلة، ص٢٣.

[5] الفارابي، السياسة المدنية، (د.م)، (د.ت)، ص٢.

– أيضاً: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ص٢٧/٢٨.

– يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادكسيم، جنيف، ١٩٨٦، ص٩٣.

– جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩، ص١٤٨.

أ- قسم يمثل **الموجودات الروحية** (ست مراتب: أعلاها الله تعالي، وتنتهي عند الهيولي).
ب- قسم يمثل **الموجودات المادية** (ست مراتب: تبدأ بالأجرام السماوية، وتنتهي بالعناصر الأربعة).

فأما **الموجودات الروحية**، فإن **المرتبة الأولي** بها لا يمثلها إلا الله فقط، وعنه يصدر الكل، وعلمه هو قدرته العظمي، وله بذاته الكمال الأعلي، وهو موجود بالفعل من جميع الجهات، ووجوده خلو من كل مادة، ومن كل صورة، وهو السبب الأول لجميع الموجودات، وهو تام الوجود، ولا يعتريه التغيير. وهو واحد لا شريك له، ولا صد له، وهو في غاية الكمال، والجمال، والبهاء، وهو عقل محض، وعاقل محض، ومعقول محض.

ومن تعقله واجب الوجود الدائم لذاته ينبثق كائن بسيط طبيعته قريبة من طبيعته، ويسمي الفارابي هذا الكائن (العقل الأول) وهو كواجب الوجود دائم التعقل، ولذا فهو يعتبر مصدراً للفيض أيضاً. غير أن تفكير العقل الأول يختلف عن تعقل الله؛ فتفكير الله واحد، أما تفكير العقل فمتشعب؛ فمن تعقله للواجب، صدر عنه العقل الثاني، الذي بتعقله للأول ولذاته، يفيض عنه العقل الثالث، وهكذا.

وإذا كان الله يمثل المرتبة الأولي، فإن العقول العشرة ابتداءً من العقل الأول، وانتهاء بالعقل العاشر، تمثل كلها **المرتبة الثانية** وهي ملائكة السماء (أو الأسباب الثواني) وهي أسباب وجود الأجسام السماوية([1]) وكل واحد من الثواني يلزم عنه وجود واحد فقط من الأجسام السماوية، فأعلي الثواني رتبة يلزم عنه وجود السماء الأولي، وأدناها يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر، **"والمتوسطات التي بينهما يلزم عن واحد واحد منها، وجود واحد واحد من الأفلاك التي بين هذين الفلكين؛ فعدد الثواني علي عدد الأجسام السماوية"**. فلقد لزم عن العقل الثاني كرة السماء الأولي، وعن العقل الثالث لزم وجود كرة الكواكب الثابتة، وعن العقل الرابع لزم وجود كرة زُحل، وعن العقل الخامس لزم وجود كرة المشتري، وعن السادس لزم وجود كرة المريخ، وعن السابع لزم وجود كرة الشمس، وعن الثامن لزم وجود كرة الزهرة، وعن التاسع لزم وجود كرة عطارد، وعن العقل العاشر لزم وجود فلك القمر، وعنده ينتهي وجود الأجسام السماوية.

أما **المرتبة الثالثة**، فيمثلها العقل الفعّال، وهو بدوره يمثل الصلة بين ما هو علوي، وبين ما هو سفلي، وفعله العناية بالحيوان الناطق (الإنسان) والتماس تبليغه أقصي مراتب الكمال الذي يمكن للإنسان أن يبلغه، وهو السعادة القصوي. والعقل الفعّال ذاته واحدة أيضاً، وهو الذي ينبغي أن يُقال إنه (الروح القدس)، أو (الروح الأمين)، ورتبته تسمي (الملكوت).

والمرتبة الرابعة تمثلها النفس الإنسانية، وتليها **المرتبة الخامسة** تمثلها الصورة، **والمرتبة السادسة** تمثلها الهيولي.

والمراتب الثلاث الأولي (الله، وملائكة السماء، والعقل الفعّال) تعد أعلي من المراتب الثلاث الأخيرة، وهي مراتب روحية صرفة، أي ليست أجساماً، ولا هي في أجسام. أما المراتب الثلاث الأخيرة (النفس، والصورة، والمادة) فهي تلابس الأجسام، وإن لم تكن ذواتها أجساماً.

- عاطف العراقي، مرجع سابق، ص١١٠-١١٢.
- دي بور.ت.ج، مرجع سابق، ص١١٩-٢٢١.

[1] لماذا توقف فيض الأسباب الثواني عند عشرة عقول فقط؟ لا يوجد تعليل واضح عند الفارابي لانتهاء الفيض عند العقل العاشر سوي أن تسلسل الموجودات بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون بلا نهاية؛ فالعقول المفارقة مختلفة الأنواع، وكل واحد منها نوع علي حدة، فإذا فاضت عن الأول بحسب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه ومرتبته من الوجود، فيبتدئ من أكملها وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لايزال بعد ذلك يتلو الأنقص، فالأنقص، إلي أن ينتهي إلي الموجود الذي إن تخطي عنه إلي ما دونه تخطي إلي ما لم يمكن أن يوجد أصلاً.

- انظر: جميل صليبا، مرجع سابق، ص١٥١.

وإذا كان أعلي الثواني رتبة يلزم عنه وجود السماء الأولي، وأدناها يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر كما سبق القول، فإن العالم الذي يقع دون فلك القمر يُسمي (العالم السفلي) وهو عالم العناصر الأربعة، وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة، وهو متوقف، كلياً، علي عالم الأفلاك السماوية؛ فالعالم العلوي يتناول العالم السفلي في جملته، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام. فالأفلاك باجتماعها تؤلف سلسلة متصلة؛ لأن الوجود واحد، وإيجاد العالم وحفظ وجوده شئ واحد، وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط، ولكنه أيضاً، في نظامه البديع مظهراً للعدل الإلهي؛ فالعالم في ترتيبه قائم علي نظام طبيعي وحكيم معاً([1]).

أما الموجودات المادية، فهي ست مراتب([2]):

١- الأجرام السماوية.
٢- أجسام الآدميين (الحيوانات الناطقة أي البشر).
٣- أجسام بقية الحيوانات (غير الناطقة).
٤- أجسام النباتات.
٥- أجسام المعادن.
٦- العناصر الأربعة (النار- الهواء - الماء - التراب).

ولقد أوضح الفارابي أن أنفس البشر تختلف عن أنفس الحيوانات؛ فالإنسان له: القوة الناطقة، والقوة النزوعية، والقوة المتخيلة، والقوة الحساسة. فأما **الناطقة**، فهي التي يجوز بها للإنسان العلوم والصناعات المختلفة، والتمييز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يري ما ينبغي له أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها النافع والضار، والملذ، والمؤذي. وأما **النزوعية**، فهي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشئ أو يهرب منه، ويشتاق إليه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه، وبها تكون المحبة والكراهية، والصداقة والعداوة، والخوف والأمن، والغضب والرضا، والقسوة والرحمة، وغيرها. **والمتخيلة**، فهي التي تحفظ رسوم المحسوسات التي يراها الإنسان في العالم الخارجي بعد غيابها عن الحواس؛ بحيث تركب بعضها إلي بعض، أو تفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، فتُصيب في أحوال، وتخطئ في أخري. أما **الحساسة**، فهي التي يدرك بها الإنسان المحسوسات المختلفة بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، فيعرف بها الملذ والمؤذي، لكنه لا يميز بها بين النافع والضار، ولا الجميل والقبيح([3]) أما الحيوان، فبعضه يوجد به القوي الثلاث الباقية، دون الناطقة بالطبع، بحيث تقوم القوة المتخيلة فيه مقام القوة الناطقة عند الإنسان، وبعضه يوجد به القوة الحساسة، والنزوعية فقط([4]).

إلا أن أنفس الأجرام السماوية (التي تُحرك أفلاك السماء في حركة دائرية) لها طبيعة مختلفة، تماماً، عن الأنفس السابقة؛ فهي مباينة لها في نوعها، مفردة عنها في جوهرها؛ حيث أنها أشرف وأكمل وأفضل جوداً من أنفس الإنسان والحيوان؛ وذلك لأنها لم تكن بالقوة أصلاً، ولا في أي وقت من الأوقات؛ بل هي دوماً بالفعل، أما أنفس البشر فهي بالقوة أولاً، ثم تصير بالفعل. وهذه الأنفس لا توجد بها القوة المتخيلة، أو الحساسة؛ بل لها النفس التي تعقل فقط، بما يتشابه، إلي حد ما، مع القوة الناطقة عند الإنسان([5]).

ولقد ذهب الفارابي إلي أن أنفس الأجرام السماوية لا تعقل الأمور المادية التي يتعقلها الإنسان؛ وذلك لأنها أرفع رتبة بجوهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته **"وإن عقل ذاته، فقد عقل**

---

[1] دي بور.ت.ج، مرجع سابق، ص٢٢٢-٢٢٤.

[2] عاطف العراقي، مرجع سابق، ص١١١.

[3] الفارابي، السياسة المدنية، ص ص٢/٣.

[4] المصدر السابق، ص٣.

[5] الفارابي، السياسة المدنية، ص٣.

الموجودات كلها؛ لأن سائر الموجودات إنما أُقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده". أما الثواني، فكل واحد منها يعقل ذاته، ويعقل الأول. وأما العقل الفعّال، فإنه يعقل الأول، والثواني كلها، ويعقل ذاته، ويجعل الأشياء المادية (مثل الحجارة والنبات) معقولة للإنسان بفعل القوة الناطقة، التي لم تكن عقلاً بالطبع، ولكن جعلها العقل الفعّال كذلك، بحيث تصبح الأشياء معقولة بالفعل للقوة الناطقة([1]).

فمنزلة العقل الفعّال من الإنسان منزلة الشمس من البصر؛ **"فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء، فيصير البصر- بالضوء الذي استفاده من الشمس- مُبصراً بالفعل بعدما كان مبصراً بالقوة، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التي هي السبب في أن أبصر بالفعل. وبالضوء أيضاً تصير الألوان التي هي بالقوة مرئية بالفعل، ويصير البصر، الذي هو بالقوة، بصراً بالفعل"** فكذلك العقل الفعّال؛ حيث به تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوة، معقولة بالفعل، وبه، أيضاً، يصير الإنسان الذي هو عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل، ويقترب أكثر من الكمال، بحيث يصير أقرب إلي رتبة العقل الفعّال بعد أن لم يكن كذلك، فيصير إلهياً، بعد أن كان هولانياً (أي يشع جوهره الروحي أكثر، بعدما كان مادياً شهوانياً، بحيث تصبح الروح هي المتحكمة في الجسد، وليس العكس)، ولهذا سُمي العقل الفعّال بهذا الاسم([2]) فالنفس كمال الجسم، أما كمال النفس فهو العقل، وما الإنسان علي الحقيقة إلا العقل([3]).

والصورة هي في الجسم المادي مثل شكل المقعد في المقعد، والمادة مثل خشب المقعد، فالصورة هي التي بها يصير الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل، والمادة هي التي بها يكون جوهراً بالقوة؛ فالصورة قوامها بالمادة، والمادة موضوعة لحمل الصورة([4]).

وجدير بالذكر، إن الصور المحتاجة إلي المادة علي مراتب: فأدناها مرتبة هي صورة العناصر الأربعة، والتي لها نوعية واحدة **"فإن التي هي مادة للنار، هي بعينها يمكن أن تجعل مادة للهواء ولسائر الأسطقسات"**، وباقي صور الأجسام ناتجة عن اختلاط هذه العناصر معاً، بحيث تصبح بعضها أرفع من بعض. فإن صور النبات، علي تفاضلها، أرفع مرتبة من صور الأجسام المعدنية، وصور أنواع الحيوانات المختلفة، أرفع مرتبة من صور النبات، وبالطبع صور الإنسان أرفع مرتبة من صور الحيوان([5]).

ولقد أوضح الفارابي أن كلاً من: الصورة والمادة هما أنقص المبادئ وجوداً؛ وذلك لأن كل واحد منهما مفتقر في وجوده، وقوامه، إلي الآخر؛ فالصورة لا يمكن أن يكون لها قوام إلا بالمادة، وهذه الأخيرة بجوهرها، وطبيعتها موجودة لأجل الصورة، ووظيفتها، وماهيتها في حملها، ومتي لم تكن الصورة موجودة، لم تكن المادة موجودة. إلا أن الجواهر غير الجسمانية لا يلحقها شئ من النقص الذي يلحق بالصورة والمادة؛ فكل واحد منها قوامه لا في موضوع، ووجود كل واحد منها لا لأجل غيره، ولا للاستفادة من وجود آخر في المستقبل([6]).

وفيما يتعلق بالأجرام السماوية وحركتها، فلقد أوضح الفارابي أنها كثيرة، وأنها تتحرك باستدارة حول الأرض بأصناف مختلفة من الحركة، والتي تكون كلها بحركة السماء الأولي، وتلك الأخيرة تمدها بالقوي المتباينة التي يلزم عنها أنواع حركتها المختلفة؛ **"فالقوة التي تشترك فيها جملة الجسم السماوي، يلزم عنها وجود المادة الأولي المشتركة لجميع ما تحت السماء، ويلزم عن الأشياء التي تتباين بها وجود الصور**

---

[1] المصدر السابق نفسه.

[2] المصدر السابق، ص ص٣/٤.

[3] دي بور.ت.ج، مرجع سابق، ص٢٢٥.

[4] الفارابي، السياسة المدنية، ص٤.

[5] الفارابي، السياسة المدنية، ص٥.

[6] المصدر السابق نفسه.

الكثيرة المختلفة في المادة الأولي" ثم تلحق هذه القوة بالأجسام السماوية؛ مما يؤدي لاختلاف أوضاعها بالنسبة للأرض **"أن تقترب أحياناً من الشئ وتبعد أحياناً، وأن تجتمع أحياناً وتفترق أحياناً، وتظهر أحياناً وتستر أحياناً، ويعرض لها أن تسرع أحياناً وتبطئ أحياناً"** وهذه الاختلافات، أو المتضادات، ليست في جوهرها؛ ولكن في إضافة بعضها لبعض، أو في إضافتها إلي الأرض، أو في إضافتها إلي الأمرين معاً([1]) فهذه الأجرام **"ترفد بعضها وتضاد بعضها، وما ترفده فأنه ترفده حيناً وتضاده حيناً، وما تضاده فأنه تضاده حيناً وترفده أيضاً حيناً آخر"** بحيث تقترن أصناف الأفعال السماوية فيها إلي أفعال بعضها لبعض، فيحدث من اقترانها امتزاجات واختلاطات أخري كثيرة جداً، وهي من أسباب وجود الأشياء الطبيعية تحت السماوية([2]).

فالأجرام السماوية في جواهرها علي كمالاتها الأخيرة؛ ولها فعلين: الفعل الكائن عنها أولاً هو حصول أجرامها نفسها، ومقاديرها، وأشكالها، وسائر مما لا يتبدل عليها من مختلف خصائصها وصفاتها التي **"لا تضاد فيها ولا لها أضداد من الخارج".** أما فعلها الثاني، هو حركتها التي لا تنقطع أبداً([3]).

ثانياً/ نظرية العقول العشرة عند ابن سينا:

تابع ابن سينا الفارابي في نظرية الفيض، ولم يضف إلي مبادئ الفارابي شيئاً جديداً؛ إلا زيادة توضيح، وتعليل، وتفسير؛ حيث استندت نظريته في الفيض إلي ثلاثة مبادئ رئيسة([4]):

- **المبدأ الأول:** القول بانقسام الوجود إلي ممكن وواجب؛ فالعالم بأسره ممكن بذاته، وواجب بغيره، والله وحده هو الواجب الوجود بذاته([5]).
- **المبدأ الثاني:** القول إن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ فالله واحد من جميع الوجوه، فإذا صدر عنه شئ، وجب أن يكون هذا الشئ واحد بالعدد، وهذا شبيه بقول أفلوطين في كتاب التاسوعيات أن

---

[1] المصدر السابق، ص١٢.

[2] الفاربي، المدينة الفاضلة، ص٤٤.

[3] الفارابي، السياسة المدنية، ص١٦.

[4] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٣٦.

[5] أوضح ابن سينا في (النجاة) أن الواجب الوجود هو الموجود الذي متي فرض عدم وجوده كان الأمر مُحالاً، وإن ممكن الوجود هو الذي فرض وجوده، أو عدم وجوده، كان الأمر غير مُحال. فواجب الوجود هو ضروري الوجود، وممكن الوجود هو الذي لا ضرورة له بوجه، أي لا في وجوده، ولا في عدمه. وواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته، وقد يكون واجباً بغيره. فأما واجب الوجود بذاته، فهو الذي يكون بذاته لذاته لا شئ آخر. وأما الواجب الوجود بغيره فهو مثل (العدد ٤) واجب الوجود لا بذاته، ولكن حين تم إضافة ٢+٢ وجبت هذه النتيجة، أو مثل الاحتراق واجب الوجود بغيره لا بذاته، ولكن عند فرض حدوث التقاء الحارق بالمُحترق. ولقد أوضح ابن سينا أن الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره، وأن الواجب بغيره ممكن، فضلاً عن أنه لا يجوز أن يكون شئ واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، وكل ما هو واجب الوجود بغيره، هو ممكن الوجود بذاته؛ لأن ما هو واجب الوجود بغيره وجب وجوده بإضافة ما؛ فـ (أ) واجب الوجود بـ (ب) لا بذاته، و(ب) واجب الوجود بـ (أ) لا بذاته، فكل منهما هنا واجب الوجود لا بذاته، ولكن بغيره.

– انظر: ابن سينا.أبو علي الحسين بن عبد الله: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢، ص ص٢٦١/٢٦٢.

الواحد لا يصدر عنه إلا أقنوم ثان وهو العقل؛ لأن الواحد غير معين، أما الأقنوم الثاني فهو عقل، وموجود، ومعقول معاً.

- **المبدأ الثالث:** القول إن التعقل إبداع([1])؛ فتعقل الله علة للوجود علي ما يعقله، فإذا عقل شيئاً وُجد ذلك الشئ علي الصورة التي عقله بها.

فإذا جمعنا هذه المبادئ الثلاثة، أمكننا أن نوضح كيفية فيض العالم عن الله؛ لأنه، عز وجل، واجب الوجود بذاته، وهو واحد، وهو عقل يعقل ذاته، **"فنقول إنه عقل وعاقل ومعقول..وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض، فهو بذاته معقول"**([2]) وإذا كان واجباً بذاته، كان علة أولي لكل موجود ممكن بذاته واجب بغيره، وإذا كان واحداً لم يصدر عنه إلا واحد، وإذا كان عقلاً وجب أن يعقل ذاته، ويعقل أنه مبدأ الموجودات كلها([3]).

فالله، عز وجل، واجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة، ولكن يمكن أن تُضاف إليه صفات كثيرة، كالقول بإنه عقل ونحو ذلك، غير أنه لا يوصف بها إلا علي سبيل السلب أو الإضافة، حتي لا تتعارض مع وحدة الذات([4]) فيقول في المقالة الثانية من إلهيات (النجاة) فصل (في إنه واحد من وجوه شتي): **"وأيضاً فهو تام الوجود لأن نوعه له هو فقط، فليس من نوعه شئ خارج عنه، وأحد وجوه الواحد أن تاماً، فإن الكثير والزائد لا يكونان واحدين، فهو واحد من جهة تمامية وجوده، وواحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم، ولا بالمبادئ المقومة له..وواحد من جهة أن لكل شئ وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية، وأيضاً هو واحد من جهة أخري، وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود، ليس إلا له"**([5]).

ويقول أيضاً في المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، الفصل الأول، فصل (أ)، في بيان فاعلية المبدأ الأول: **"فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس، أو واقع تحت حد أو برهان، برئ عن الكم والكيف والماهية والأين والمتي والحركة، لا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، وأنه واحد من جميع الوجوه؛ لأنه غير منقسم..فهو بهذه الوحدة فرد"**([6]).

ولقد ذهب ابن سينا إلي القول بالعقول العشرة المفارقة التي تفيض عن واجب الوجود؛ فأعلي الموجودات التي تفيض عن واجب الوجود هو العقل الأول، أو المعلول الأول، وأدناها هو العقل العاشر، أو العقل الفعال

---

[1] الإبداع في اللغة إحداث شئ علي غير مثال سابق، وله في اصطلاح الفلاسفة عدة معانٍ: الأول/ تأسيس شئ عن شئ، أي تأليف شئ جديد من عناصر موجودة سابقاً كالإبداع الفني، والإبداع العملي. الثاني/ إيجاد الشئ من لا شئ، كإبداع الباري عز وجل، فهو ليس بتأليف أو تركيب، وإنما هو إخراج من العدم إلي= =الوجود وقد فرقوا بين الإبداع والخلق: فالإبداع إيجاد شئ من لا شئ، والخلق إيجاد شئ من شئ، لذلك قال الله تعالي: بديع السماوات والأرض، ولم يقل بديع الإنسان؛ بل قال خلق الإنسان، فالإبداع بهذا المعني أعم من الخلق. الثالث/ إيجاد شئ غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع.

– انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، (مادة الإبداع)، ص٣١.

[2] ابن سينا، النجاة، المقالة الثانية من الإلهيات، فصل (في إنه واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول)، ص٢٨٠.

[3] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٣٢.

[4] دي بور.ت.ج، مرجع سابق، ص٢٦٠.

[5] ابن سينا، النجاة، ص ص٢٦٦/٢٦٧.

[6] ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، راجعة وقدم له: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص٣٧٣.

المتصرف في عالم الكون والفساد والسماوات، فكلها حلقات متصلة لها عقل ونفس وجسم([1]) إلا أن ابن سينا قد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، فزعم بأن هذه العقول العشرة هي الملائكة، وأن العقل العاشر هو مصدر الوحي للأنبياء([2]) فضلاً عن أنه قد فارق الفارابي حين أوضح أن المادة لا تصدر عن الله، وبذلك جعل المعقولات في مكان أعلي من كل ما هو مادي، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم المعقول، وعالم الأجسام([3]).

فالواجب، عند ابن سينا، برئ عن الجسم؛ فهو **"غير محسوس الذات البتة؛ لأنه ليس بجسم، ولا في مكان، ولا حامل للعوارض التي تحملها الأجسام"**([4])؛ وذلك **"لأن ذاته مفارقة للمادة من كل جانب"**، وهو احد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلي مادة وصورة، وإلا اختلفت الجهات في ذاته. ومن ثم، فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات، وهو عقل محض، ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صور مادية، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها. وإذا كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحال أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شئ غير مفارق؛ فالمادة في المرتبة الدنيا بعد النفس([5]).

فلقد أوضح ابن سينا أن واجب الوجود، الله عز وجل، يعقل ذاته، فيصدر عن تعقله لواجب الوجود (علته) عقل ثان يليه في المرتبة، ويصدر عن هذا العقل، عند تعقله لذاته من حيث هو ممكن بذاته نفس الفلك الأقصي (أي نفس السماء الأولي) التي يفعل فعله بتوسطها، وجسم (أي كرة السماء الأولي). ومن ثم، فإن هناك ثلاثة أشياء تصدر عن العقل الأول، هي العقل الثاني، وجرم الفلك الأقصي، وصورته التي هي النفس. ويلزم عن العقل الثاني عقل ثالث يصدر عنه نفسه وجسم هو كرة الكواكب الثابتة، مثل المشتري وغيره، ويستمر الصدور علي هذا النحو، وهكذا حتي ينتهي الفيض إلي فلك القمر، وكرة الهواء المحيطة بالأرض؛ فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل، ونفس، وجسم. فالعقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها، وأخيراً يأتي العقل الفعال (المرتبط بفلك القمر) وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية والنفوس الإنسانية (أي عالم ما دون القمر)، وهو يدبرها كلها([6]) فيقول ابن سينا في المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء: **"وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل، حتي تتكون كرة القمر، ثم تتكون الاسطقسات، وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن العقل الأخير.. فإذن يجب أن يحدث**

---

[1] أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص٦٢.

[2] يحيي هويدي، مرجع سابق، ص٢١٥.

– أيضاً: سعد الدين السيد صالح، مرجع سابق، ص٢٢٠.

[3] دي بور.ت.ج، مرجع سابق، ص٢٥٩.

[4] ابن سينا: المبدأ والمعاد، تحقيق: عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، ١٣٦٣، ص٦.

[5] ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الثامنة، الفصل السادس (فصل (و) في أنه تام بل فوق التام)، ص٣٥٦.

–أيضاً: حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة،(د.ت)، ص٩٤.

– دي بور.ت.ج، مرجع سابق، ص٢٥٩.

[6] أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص٦٢.

– أيضاً: دي بور.ت.ج، مرجع سابق، ص٢٦١.

– جمال المرزوقي، مرجع سابق، ص ص ١٣٧/١٣٨.

عن كل عقل عقل تحته، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد؛ لتكثر الأسباب، فهناك ينتهي"([1]).

وجدير بالذكر، إن العقل العاشر، عند ابن سينا، ليس له القدرة علي الإبداع الموجودة في العقول السابقة عليه؛ إذ ليس لديه الطاقة اللازمة لكي يصدر بدوره عقلاً ونفساً، إلا أن انطلاقا منه يتفجر الفيض في كثرة الأنفس البشرية. فالعقل الفعال يتوسط العالمين: المعقول، والمحسوس، وهو يلعب دوراً رئيساً بالنسبة لعالمنا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادي، ووجودنا الذهني أيضاً، فضلاً عن أن العناصر الأربعة الرئيسة لهذا العالم المحسوس حاصلة عن العقل الفعال، كما أن المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل الفعال([2]).

ومن ثم، فإن لكل فلك من الأفلاك عند ابن سينا نفساً تحركه وعقلاً يدبره؛ فالنفس هي المُحرك القريب، والعقل هو المُحرك البعيد، ولا يمكن أن يكون المُحرك القريب عقلاً؛ لأن ذلك يوجب تغييراً في جوهر العقل، والذي من المفترض أنه لا يتغير. أما النفس الفلكية، فإنها تبدل تصوراتها وإرادتها، وتحرك جرم الفلك، كما تحرك النفس الإنسانية بدنها، إلا أن حركات الأفلاك مستديرة، وهي أكمل الحركات، وبها يصبح الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدأ الأول([3]) فيقول أيضا في المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء: **"فالفلك يتحرك بالنفس، والنفس مبدأ حركته القريبة، وتلك النفس متجددة التصور والإرادة .. وهي كمال جسم الفلك وصورته"([4]).**

ويقول أيضاً في المقالة الثانية من إلهيات (النجاة) فصل (في إثبات انتهاء مبادئ الكائنات إلي العلل المُحركة لحركة مستديرة): **"وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدأ قريباً لحركة، بل يحتاج إلي قوة أخري من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة..وهذا يسمي النفس، وإن العقل المجرد إذا كان مبدأ لحركة، فيجب أن يكون مبدأ آمراً مثلاً..وأما مباشرة التحريك فكلا. بل يجب أن يباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغير بوجه ما، ويحدث فيه إرادة بعد إرادة عن إتصال...فقد بان من هذا إنه لا بد من إتصال الكون من حركة متصلة، ولا تتصل..غير المستديرة"([5]).**

مع الأخذ في الاعتبار أن المُحرك الأول لهذه الأفلاك هو الله تعالي، إلا أن هذا يتم بتوسط، عن طريق خلق طبيعة الحركة في الأجرام السماوية بالطبع([6]) وهذا هو مبدأ الحركة نفسه، وهي الفكرة نفسها التي قال بها أبروقلس من قبل.

---

[1] ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة التاسعة، الفصل الرابع (فصل (د) في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدأ الأول)، ص٤٠٩.

[2] جمال المرزوقي، مرجع سابق، ص١٣٨.

[3] جمال صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٣٤.

[4] ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة التاسعة، الفصل الثاني (فصل (ب) في أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل، بل نفس، والمبدأ الأبعد عقل)، ص٣٨٦.

[5] ابن سينا، النجاة، المقالة الثانية من الإلهيات، فصل (في إثبات انتهاء مبادئ الكائنات إلي العلل المُحركة لحركة مستديرة)، ص٢٧٧-٢٨٠.

[6] أوضح ابن سينا أن حركة الفلك السماوي، والذي هو مستدير الشكل والحركة، هي علي سبيل التسبيح لله تعالي. ومن ثم، فإن فإن الجرم السماوي لا يتزحزح عن موضعه الطبيعي، ولا أيضاً يسكن علي موضع واحد بالطبع، ولا يتحرك باستقامة البتة؛ فحركته الدائرية طاعة لله، عز وجل، وإفاضة قوي فعالة فيما تشتمل عليه هذه الأجرام من أجسام أخري وعناصر مادية. (فكوكب زحل) يفيض منه قوي تفعل في الأجسام برداً وجموداً ويبساً، واستحالة في الأنفس استعداداً لقبول التخيل والتذكر

فيقول في رسالة (الأجرام العلوية): **"وتلك الأجسام مختلفة الأنواع كالنار، والأرض؛ فتلك صاعدة بالذات، وتلك هابطة، والمُحرك هو الإله تعالي، ولكن بتوسط اعتماد خلق فيهما ذاتي للنار، وذاتي للأرض، وهذا الاعتماد هو مبدأ الحركة، يسمي طبيعة، إن كان كونه مبدأ الحركة والسكون علي سبيل التسخير، مجرد عن القصد"([1]).**

فحركة السماء، وما بها من أفلاك حركة بالطبع، أو بالطبيعة، مع الأخذ في الاعتبار أن هذه الأخيرة هي فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس([2]).

إلا أن ابن سينا قد أوضح أن فيض الموجودات عن المبدأ الأول، ليس علي سبيل القصد؛ ولا علي سبيل الطبع؛ إنما هو فيض ضروري معقول؛ لأن الأول إذا قصد غيره صار المقصود أعلي مرتبة من القاصد؛ ولأنه لا يعقل أن يكون العالم صادراً عن الله علي سبيل الطبع من غير أن يكون له به معرفة ورضي؛ فالله، عز وجل، عقل يعقل ذاته، ويلزم عن ذلك صدور الكل عنه، فليس يصح إذن أن يكون صدور العالم عنه علي سبيل الطبع([3]).

فيقول ابن سينا: **"وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء؛ وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء..وهذا محال، وإما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من جهة، وهذا مُحال..فلأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شئ من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه"([4]).**

فالفيض، هنا، علي سبيل الحدس الخارج عن الزمان؛ فالله، جل شأنه، يعقل أنه مبدأ نظام الخير، وذلك العقل ليس علي سبيل الانتقال من معقول إلي معقول، ولا علي سبيل الانتقال من القوة إلي الفعل، وهذا يدل علي أن الفيض، هنا، ضروري معقول أزلي دائم. وإذا كان كذلك، وجب كذلك أن يكون العالم كله خاضعاً لنظام ثابت؛ لأن الوجوب الذي يستمده العالم من إضافته إلي الله أشبه بسريان الروح في الجسم، وإذا كان كل شئ يفيض عن الله بتوسط العقول السماوية، ويستمد من المبدأ الأول وجوبه، وخيريته، وكماله، كان العالم مصطبغاً بصبغة إلهية، وإذا كانت المادة لا تتعين إلا بالصورة التي تفيض عليها من واهب الصور، كان في كل شئ أثر من الله، فكأن الله موجود في كل شئ، وكأن كل شئ مظهر من مظاهر الذات الإلهية([5]) فالعالم في نظر ابن سينا يدخل في مقولة الممكن، وعلاقته بالسبب الأول علاقة الممكن بالضروري، إلا أن إمكان العالم

والتفكر والتوهم. و(كوكب المشتري) يفيض منه قوي تحفظ كمال الأجسام، وتهيئ الأنفس لقبول قوة الحس. و(كوكب المريخ) يفيض منه في الأجسام قوة تفعل فيها حرارة غريزية، أما (الشمس) فإنها تفيض منها قوة في الأجسام تهيئ المركبات لقبول كمالاتها المزاجية، والحرارة الغريزية، وقبول الحركات الزائدة. وأما (الزهرة) فتفيض في الأجسام البرودة، و(عطارد) فيفيض في الأجسام قوة اليبس الطبيعي، و(القمر) يفيض في الأجسام الرطوبة، والاستعداد للقوة الغاذية.

– انظر: ابن سينا: رسائل في الحكمة والطبيعيات، ترجمها من اليوناني: حنين بن إسحاق، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ١٢٩٨، ص ص٣٩/٤٠.

[1] ابن سينا: رسائل في الحكمة والطبيعيات، الرسالة الثانية (في الأجرام العلوية)، فصل (اعلم أن الإلهي منهم في فن الطبيعي...)، ص٣٢.

[2] ابن سينا، المبدأ والمعاد، فصل (٢٠/ في أن حركة السماء مع أنها نفسانية كيف يقال إنها طبيعية)، ص٥٣.

[3] جمال صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٣٥.

[4] ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الثامنة، الفصل السادس (فصل (و) في أنه تام بل فوق التام..)، ص ص٣٥٨/٣٥٩.

[5] جمال صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٣٥.

أزلي، وصدوره عن المبدأ الأول قديم، وكل ما يحدث فيه هو واجب الوجود بالله، ففي العالم إذن حتمية، وكل شئ فيه بقدر([1]).

وإذا كان المبدأ الأول واجب الوجود كاملاً خيراً محضاً لا نقص فيه، فمراتب الكمال متدرجة؛ فالأنقص يتجه إلي الأكمل بشوق، وسبب النقص يرجع إلي درجات الإمكان في الوجود؛ فكلما زاد الوجوب في الوجود زاد الخير، وكلما زاد الإمكان زاد النقص والشر، إلي أن نصل إلي المادة وهي عدم، فإذا فاض عليها العقل الفعال بالصور وتقبلتها حصلت علي الوجود، فالصورة هي إشراق وتجلي وفيض([2]) فالحركة الفلكية، علي سبيل الفيض أو الانبعاث، كائنة بالإرادة والشوق؛ **"فإذا بلغ التلذذ بتعقل المبدأ الأول، وبما يُعقل منه أو يُدرك منه علي نحو عقلي أو نفساني، شغل ذلك عن كل شئ، وكل جهة، لكنه ينبعث عن ذلك ماهو أدني مرتبة منه، وهو الشوق إلي التشبه به بمقدار الإمكان"([3]).**

فلما كان الفيض بالضوء لا يفيض من الشمس مباشرة علي كل جسم، بل يكون بواسطة وسائط أخري تستمد نورها من الشمس، فكذلك يقال إن فيض الخير المطلق علي الموجودات يكون بوسائط؛ لذلك تختلف الموجودات في حظها من التجلي الإلهي([4]) فإذا كانت الأشياء كلها في نظر ابن سينا تسبح في بحر من الخير، فمرد ذلك إلي أن العالم كله يفيض عن الله، فكلما صعدت من الأدني إلي الأعلي في مراتب الوجود ازداد الخير ونقص الشر، فالصورة أكثر خيرية من الجسم، والجواهر المفارقة أكثر خيرية من الصورة، ولا تزال هذه الخيرية تزداد صعوداً حتي تصل إلي الله، وهو كما يري ابن سينا علة كل الخير([5]).

- **تفسير ابن سينا لسورة (الإخلاص) في ضوء نظرية الفيض :**

أوضح ابن سينا، كما سبق القول، إن الله، عز وجل، واحد، لا شريك له، خير محض، وهو عقل وعاقل ومعقول، وهو، جل شأنه، العلة الأولي والأخيرة، ومنه يفيض الخير للوجود بأسره، وأنه ما من شئ في الوجود إلا وقد صار موجوداً، بوجه ما، بسببه تعالي. إلا أن السؤال الذي يتبادر إلي الأذهان: كيف يمكن لابن سينا، ومن قبله الفارابي، أن يقولا بنظرية الفيض، وهي كنظرية فلسفية، تتعارض، تماماً، مع الدين الإسلامي، وهناك نص قرآني مقدس قد أبطل نظرية الفيض بصورة صريحة؛ فيقول الله عز وجل في سورة الإخلاص: **{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ(١) اللَّهُ الصَّمَدُ(٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ(٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ(٤)}.** فما تفسير ابن سينا لسورة الإخلاص، في ظل قوله بنظرية الفيض؟

فسّر ابن سينا قوله تعالي {**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**} بأنه هو، جل شأنه، المطلق الذي لا يكون هويته متوقفه علي غيره، فهو واجب الوجود لذاته هو، الذي لا هو إلا هو، أي كل ما عداه ليس هو؛ فالإله هو الذي يُنتسب إليه غيره، ولا ينتسب هو، عز وجل، إلي غيره. وقوله بإنه **"أحد"** بيان بالوحدانية، وأنها أقصي غايات في الوحدة، وبيان بساطة الذات الإلهية، ووحدتها، وأنه، جل شأنه، واحد من جميع الوجوه، بسيط لا يصدر عنه أكثر من واحد، علي الترتيب الهابط من عنده طولاً وعرضاً([6]).

---

[1] المرجع السابق، ص٢٣٦.

[2] أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص٦٢.

[3] ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الثامنة، الفصل السادس (فصل (و) في أنه تام بل فوق التام..)، ص ص٣٩١/٣٩٢.

[4] أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص٦٣.

[5] جمال صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٣٦.

[6] ابن سينا: تفسير سورة الإخلاص (مخطوط)، معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو، اليابان، (د.ت)، ص١-٧.

وقوله تعالي {**اللَّهُ الصَّمَد**} يفسره ابن سينا تبعاً لبيان معني (الصمد) في اللغة([1]) أي أنه تعالي الحق، واجب الوجود، المطلق من جميع الوجوه، وأنه سيد جميع المخلوقات، أي مبدأ الكل، فهو، جل شأنه، الإله الذي لا يكون إلا كذلك([2]).

أما عن قوله تعالي: {**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**}، وهي الآية الكريمة التي ينفي فيها الله تعالي بصورة قاطعة نظرية الفيض، فنجد أن ابن سينا يفسرها بأن الكل مُستند إليه سبحانه، ومحتاج إليه، وأنه هو المُعطي لوجود جميع الموجودات، وهو الفياض للوجود، وأنه واجب ألا يكون هو، جل شأنه، متولداً عن غيره، وأنه يُمتنع أن يتولد عنه مثله، وأن الألوهية معناها الإفاضة علي الكل بالإيجاد([3]).

وقوله تعالي: {**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**} يفسره ابن سينا بأنه ليس هناك ما يساويه، عز وجل، في الوجود، فهو تعالي الغني عن الكل، المنزه عن الحاجة، وكل الموجودات في حاجة إليه، فهو القوي، ولا يوجد ما يضاهيه في القوة، أو الفيض علي الوجود بأسره([4]).

ويتضح لنا مما سبق، إن ابن سينا قد فسر سورة الإخلاص بما يتناسب مع اعتقاده الشخصي في نظرية الفيض، وذلك رغم تعارضها الصريح مع الدين الإسلامي، وعدم مطابقتها لصريح المعقول، أو صحيح المنقول.

- **نقد نظرية الفيض في الفكر الإسلامي (نظرية الخلق متعدد الأبعاد لأبو البركات البغدادي ت/ ٥٦٠هـ):**

وضع أصحاب نظرية الفيض في الفكر الإسلامي مسلماً أساسياً؛ وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ فأول ما وُجد عن الواحد شئ واحد جادت ذاته بإيجاده، وصدر عن ذاته لأجل ذاته، وقد انتقد **أبو البركات**

---

[1] صمد يصمده صمداً: أي قصده، وأصمد إليه الأمر: أي أسنده، و(الصمد) في اللغة السيد، وقيل: هو الذي لا جوف له (وهذا لا يجوز علي الله عز وجل)، وقيل أيضاً: الصمد هو السند الدائم الذي يُقصد إليه في الأمور، والصمد عند العرب: شريف القوم، أو السيد المُطاع، أو السيد المقصود الذي لا يُقضي أمر من دونه، ولا يقضي فيه غيره، وهو الذي يُصمد إليه في الحوائج أي يُقصد. وقيل أيضاً: الصمد هو الدائم بعد فناء خلقه، وهو الذي خلق الأشياء كلها، لا يستغني عنه شئ، وكلها تدل علي وحدانيته عز وجل.

– انظر: القيسي.مكي بن أبو طالب: تفسير المشكل من غريب القرآن، تحقيق: علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٥، باب سورة الإخلاص، (مادة/ الصمد)، ص٣٠٨.

– أيضاً: ابن قتيبة.أبو محمد عبد الله بن مسلم: تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، باب سورة الإخلاص، (مادة/ الصمد)، ص٥٤٢.

– ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير (وآخرون)، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، (مادة/صمد)، ص ص٢٤٩٥/٢٤٩٦.

– محمد التوبخي: المعجم المفصل في تفسير غريب القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣، باب الصاد، (مادة/ ص م د)، ص ٢٨٨.

[2] ابن سينا، تفسير سورة الإخلاص، ص٩.

[3] المصدر السابق، ص٩–١١.

[4] ابن سينا، تفسير سورة الإخلاص، ص١١–١٣.

البغدادي([1]) هذه النظرية عند ابن سينا (وأتباعه المشائيين)؛ نظراً لقولهم بالكثرة؛ وهذا بالطبع يتعارض مع الإيمان بالوحدانية المطلقة لله عز وجل؛ فضلاً عما ساقوه من براهين وحجج غير مقنعة علي الإطلاق، ومطالبتهم للغير بالتسليم بها مقدماً كأنها وحي مقدس من عند الله تعالي![2] فيقول البغدادي في الجزء الثالث من كتابه المعتبر في الحكمة الإلهية: **"فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصوا فيها نصاً كالوحي الذي لا يُعترض ولا يعتبر، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره، ولم يقولوا بوجوبه، وإن كان جاءهم عن وحي، فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا؛ حتي يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون"**([3]).

من ناحية أخري، يري البغدادي أن نظرية الفيض تتضمن حداً للقدرة الإلهية؛ وذلك لافتراضها أن عملية الصدور تتخذ إتجاهاً واحداً فقط، هو الإتجاه الطولي، بحيث تصبح (أ) علة لـ(ب)، و(ب) علة لـ(ج)، و(ج) علة لـ(د)، وهكذا إلي أن نصل إلي المعلول الأخير، فبحسب قولهم هذا لا يوجد موجودان في الكون موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر، أو معلوله **"ونحن نري في الوجود أشخاصاً لا يتناهي عددها، ليس بعضها علة لبعض، ولا معلولاً له؛ كالإنسان والفرس، وإنسان من سائر أشخاص الناس، وفرس من سائر أشخاص الفرسان، ولا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر، ولا الأخر معلوله؛ فليس كل ما هو علة لشئ ما، هو معلول له"**([4]).

فلقد أوضح البغدادي أن القائلين بنظرية الفيض قد خالفوا مبدأهم الأصلي (إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل الأول) حين جعلوا من هذا الموجود الأول مصدراً لباقي العقول، وهم بهذا يناقضون مبدأهم الذي وضعوه؛ فكيف يجوزون صدور تلك العقول عن الواحد، بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟ فلقد كان من الأفضل لهم أن يقولوا بإن الواحد قادر علي خلق (وليس فيض) موجوداً واحداً، ثم يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر، مع بقاء الواحد الأول (أي الله عز وجل) علة أولي لهذين الموجودين معاً، وهكذا. فالرجل قد يشتري عبداً، ثم يشتري عبداً آخر لهذا العبد، وعبداً ثالثاً لهذا الأخير، وهكذا. فالعبد الأخير، هنا، يكون مرتبطاً بسيده، في الوقت الذي هو مرتبط فيه مع العبد السابق له في الشراء، والذي اُشتري هو من أجله. فالله، عز وجل، خلّاق دائماً([5]).

فالله يخلق في كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر، وغير مباشر، وقد خلق الله مخلوقاً واحداً بطريق مباشر، بذاته، ولذاته تعالي، في بدء الخليقة، ثم خلق، جل شأنه، مخلوقاً ثانياً من أجل هذا المخلوق الأول، وهنا تبدأ نقطة التحول عن نظرية الفيض؛ فالمخلوق يخلقه الله تعالي؛ ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق

---

[1] هبة الله علي بن ملكا، فيلسوف عربي من أصل يهودي، اعتنق الإسلام علي مذهب السنة متأخراً، ومات عن ثمانين أو تسعين عاماً. لُقب بأوحد الزمان، وكان نموذجاً للفيلسوف الشخصي الذي يؤثر الابتعاد عن شئون السياسة والمجتمع؛ لأن مخالطتها نقضاً لفكرة الفيلسوف بالذات. له تصور لا يخلو من أصالة عن تاريخ الفلسفة؛ ففي رأيه أن القدماء علموا أفكارهم شفهياً؛ خوفاً من ألا يقدر الآخرين علي فهمها، وعلي هذا يكون تاريخ الفلسفة إفساد، وسوء تأويل للمأثور القديم.

– انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦، ص٣٦.

[2] محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص٣٨٦.

– أيضاً: جمال رجب سيدي: أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا)، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٠٧.

[3] نقلاً عن: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٨٦.

[4] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٩١.

[5] المرجع السابق، ص ص٣٨٨/٣٨٩.

عليه في الوجود، وهذا هو معني الخلق بطريق غير مباشر([1]) وهي الفكرة الرئيسة في نظريته (**الخلق متعدد الأبعاد**).

فيقول البغدادي: **"الذي يوجد عنه بذاته في بداية إيجاده واحد لا محالة، فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته؛ لأن وجوده صدر عن ذاته بإرادته؛ لأجل ذاته، فهو فاعل وهو غايته([2])...ثم إنه أوجد موجوداً ثانياً لأجل الأول، وهو أيضاً لأجله؛ لأنه لأجل ما هو من أجله، فهو للأول غاية أولي، وهو الغاية القصوي، وللثاني غاية قصوي، وليس هو الغاية القريبة الأولي، وغاية الغاية، وهي الغاية البعيدة أحق، بمعني الغاية من الغاية القريبة، فإن كل شئ من أجل الغاية البعيدة، والبعيدة ليست من أجل شئ"**([3]).

فالله تعالي قد خلق الأول من أجل ذاته، وخلق الثاني من أجل ذاته أيضاً، وبالتالي تتكون الموجودات عن الله تعالي، ومنه تبتدئ الكثرة فيما عنه طولاً وعرضاً، فتتضاعف إلي ما لا نهاية([4]).

فلقد تساءل البغدادي: لم لا يُقال إنه تعالي جاد، فأوجد؟([5]) ولم يقتصر إيجاده علي موجود واحد فقط؟ بحيث بحيث يُقال إن الله تعالي أوجد بذاته عن ذاته موجوداً ثان، وثالث، ورابع، وهكذا؟ بحيث يصدر عن هذا الموجود الأول الأشياء التي يريديها الله تعالي وفقا لمشيئته؟ فالشخص، منا، يتخذ لنفسه بيتاً وزينة، ويقتني ما يشاء من الأشياء، وما تستلزمه هذه الأخيرة من أشياء أخري أيضاً، لكنها، كلها، في النهاية ملك للشخص الذي يملكها **"وكذلك يخلق الله تعالي الموجودات فتوجد عنه، وعما عنه، والذي عنه، منه لأجله، ومنه لأجل ما عنه"**([6]).

فالله، عز وجل، يخلق شئ لأجل شئ، فتكون الموجودات عن الموجودات؛ فالله تعالي هنا قد أراد الخلق بأسره علي طريق الجملة؛ لإيجاد كل ممكن الوجود، ثم علي طريق التفصيل؛ لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلي الفعل، بحسبه في تقديره، وتوقيته أزلياً وزمنياً؛ فتصدر عن الموجودات أشياء يكون الله تعالي فاعلها بذاته، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته، بحيث تصبح، المخلوقات والأشياء، أسباباً يسخرها الله بمقتضي حكمته، فيتسق ذلك كله مع إرادته الأولي جل شأنه. ومن ثم، فإن هذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقضية([7]).

---

[1] المرجع السابق، ص٣٩٢.

[2] يذهب البغدادي إلي أن الله، عز وجل، علة فاعلة للوجود، وهو الغاية الأولي والأخيرة، فكما أن الفاعل الأول هو فاعل كل فاعل بعده، كذلك الغاية الأولي هي غاية كل غاية قبلها؛ فهو الأول والأخير، الأول من جهة كونه فاعلاً، والآخر من جهة كونه غاية.

– انظر: جمال رجب سيدي، مرجع سابق، ص٩٠.

[3] نقلاً عن: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٩٢.

[4] نقلاً عن المرجع السابق، ص ص٣٩٢/٣٩٣.

[5] أوضح البغدادي ما يقصده بصفة الجود؛ فذهب إلي أن جميع الموجودات وُجدت بفضل جود الله عز وجل، وليس بطريقة تقترب من الميكانيكية، أو الآلية الجبرية، كما هي الحال في فكر أصحاب نظرية الفيض، فالبغدادي يربط بين صفة الجود، وصفة الكمال؛ فالكامل جاد فأوجد الخلائق والموجودات؛ وذلك لأنه تعالي منزه عن الحاجة؛ فهو الغني الكامل بذاته؛ فخزائنه لا تنفد جل شأنه.

– انظر: جمال رجب سيدي، مرجع سابق، ص٩٣.

[6] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص٣٨٩/٣٩٠.

[7] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٩٠.

وهكذا نري أن الله يتدخل في الزمان بعدما كان الفعل الإلهي أزلياً خارج الزمان([1]) ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة في هذا العالم دون الحاجة إلي متوسطات. ويضرب البغدادي مثالاً بالشمس؛ فهي حين تنعكس علي جدار فتضيئه، وينعكس شعاع من الجدار المضاء علي جدار آخر فيضيئه، وهكذا. فإن هذا الضوء، بأسره، صدر عن الشمس أصلاً، فلا يصح أن يقال إن الشعاع قد صدر عن الجدار المضئ؛ فهو أصلاً عن الشمس، وقد انعكس الضوء علي حائط آخر([2]) أي أن البغدادي يريد أن يبرهن، هنا، علي خطأ دعوي أصحاب الفيض في قولهم بجوهرية الوسائط؛ فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس علي الجدار الآخر، فالفاعل الحقيقي هو ضوء الشمس، والشمس هي العلة الأولي، والله، جل شأنه، كمثال الشمس في هذا المثال([3]).

فالله، عز وجل، هو مبدأ المبادئ، وعلة العلل، والغاية القصوي في كل زيادة من فضيلة وخير؛ فهو نور الأنوار، وهو أحق بأن يُري، ولسنا أحق بأن نراه؛ لبعد نوعنا عن مقام منظره ومداه؛ فهو الظاهر الخفي، أما ظهوره فبذاته وصفاته ووجوده واجب الوجود بذاته، وما وجب عنه في سائر مخلوقاته. وأما خفاؤه، فعند من ضعف بصره الذاتي عن إدراكه، كضعف عين الخفاش في ضوء النهار. فالله تعالي هو الظاهر لكل وجود، ولكنه لا يُري، لا لأنه غير موجود، ولكن لشدة ظهور واتضاح نوره، ويمكن أن يمتلئ منه المرء عن طريق الحدس المباشر، ولا يرقي إلي هذا إلا أصحاب الأذواق والمقامات العالية؛ لأنه لا يدرك النور الإلهي، إلا من أنار الله بصيرته لتلقي فيض من هذا النور([4]) فالله جل شأنه هو نور الأنوار، لا نهاية له، ولا ينفد أبداً([1]).

---

[1] انتقد أبروقلس، ومن تبعه في القول بالفيض، فكرة الخلق في الزمان، فلقد تساءلوا: ما الدافع الذي دفع الإله علي الخلق في وقت معين، بعد هذا الركود والخمول اللذان كان فيهما منذ الأزل؟ أليس ذلك لأنه رأي أن هذا هو الأحسن، وبذلك كان عليه ثمة أمرين: إما أنه كان يجهل هذا الفضل، أو كان يعلمه. فإذا كان يجهله، فالجهل لا يتفق مع الألوهية، وإذا كان يعلمه، فلماذا لم يبدأ الخلق بعد ذلك؟ ولقد أعلن كثير من فلاسفة الإسلام (مثل الفارابي، وابن سينا، وابن رشد) قولهم بقدم العالم، وقد كفرهم الغزالي (ت/٥٠٥هـ) في كتابيه (تهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال)، فأعد مذهب الفلاسفة في هذا الصدد أحد المسائل الثلاث التي نبغي تكفيرهم فيها، وهي:(إنكار علم الله بالجزئيات، إنكار الحشر الجسماني، والقول بقدم العالم). وقد هاجمهم ابن تيمية (ت/٧٢٨هـ) في مؤلفاته(مثل: الصفدية، والرد علي المنطقيين، وغيرها)، ورد عليهم بكثير من الأدلة العقلية والنقلية التي تثبت حدوث العالم، وتوضح فساد مذهبهم؛ ليس لأنه فقط مخالفاً للعقيدة الإسلامية؛ بل لأنه مخالف لتعاليم جميع الأديان السماوية، التي تنص علي أن كل ما سوي الله تعالي مخلوق محدث، مسبوق بعدم، فليس مع الله عز وجل شئ قديم بقدمه في العالم، لا أفلاك، ولا ملائكة، ولا غير ذلك. وأن الله، عز وجل، أوجد كل حادث بعد أن لم يكن موجوداً. أما عن سبب خلق الله للعالم في وقت معين بعد أن لم يكن موجوداً، فلقد أوضح ابن تيمية أن الإرادة الإلهية فوق كل شئ، وأنه تعالي قد قدر مقادير العالم قبل خلقه.

– انظر: عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص١٩٦-٢٠٢.

– أيضاً: حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص٤١٨.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٩٣.

[3] المرجع السابق، ص٣٩٣.

[4] أري من وجهة نظري، إن الخوض الدقيق في الذات الإلهية المقدسة، ومسائل الخلق، خاصة التي لم ترد في الوحي المقدس بالتفصيل، هو خوض فيما لا يصح، ولا يفيد، فما سكت عنه الوحي السماوي؛ هو لحكمة يعلمها الله عز وجل، وعقولنا

- تعقيب:

من خلال الدراسة التحليلية النقدية المقارنة لنظرية الفيض عند أبروقلس وأثرها في الفكر الفلسفي الإسلامي، يمكنني أن أرصد أهم النتائج التي توصلت إليها، وذلك في النقاط الآتية:

أولاً/ لقد استطاع **أفلوطين** أن يبين، بصورة دقيقة، كيفية صدور الموجودات عن الواحد، وتوضيح آثار القوي الإلهية في الأشياء، وترتيب كل هذا في نظام معقول منطقي، في نسيج واحد مُحكم الأجزاء، بحيث أصبحت نقطة البدء، عنده، هي البحث الفلسفي من أجل تحصيل المعرفة الدينية، والوصول للتجربة الروحية الصوفية، كسبيل فلسفي لطمأنينة القلب، وسكينة الروح. وقد تبع **أبروقلس** أستاذه أفلوطين في قوله بالفيض، إلا أنه قد أضاف كثيراً من التفاصيل الفلسفية التي جعلت من مذهبه أكثر اتساقاً، متابعاً بذلك هدف أستاذه في الدفاع عن قدم العالم وأزليته، ورغبةً منه في نشر الفلسفة الدينية في إطار العقلية الإغريقية القديمة.

ثانياً/ ما أضافه **أبروقلس** لمذهب أستاذه في الفيض، لم يمس روح المذهب الأصلي؛ فالإجابة عن السؤال الرئيس الذي يُدخلنا مباشرة إلي نظرية الفيض: كيف صدرت الكثرة عن الواحد؟ أو كيف صدر ما هو متحرك عما هو ثابت؟ وهي تلك الإجابة التي عرضها أبروقلس في كتابه (عناصر اللاهوت)، كانت تقريباً الإجابة نفسها في إلهيات أفلوطين، ولكن بصورة مُعدلة بعض الشئ. فالثالوث الأفلوطيني القديم (الواحد، العقل، والنفس) عند أبروقلس، يمر بثلاث لحظات علي الترتيب: هي الوحدة، ثم ما يصدر عنها، ثم العودة إلي الواحد مرة أخري، مع تفصيل لمراتب الوجود، يجعل كل من العقل، والنفس أقنوم متكثر في ذاته في ثلاث مراتب، مع الاعتراف بوحدته. وتلك الثلاثيات المُتضمنة في كل منهما، تعد سلسلة من الأسباب، يصدر عنها مستويات الوجود المختلفة، فهي بمثابة الآلهة العليا، التي تدبر الأشياء المُبتدعة كلها.

ثالثاً/ تابع أبروقلس أستاذه أفلوطين في قوله بقدم العالم، وهي الفكرة الرئيسة التي قال بها، أيضاً، أصحاب نظرية (العقول العشرة) في الفكر الإسلامي؛ وذلك في ضوء رفضهم لفكرة الخلق في الزمان. فعملية الفيض مستمرة بصورة دائمة، وثبات الواحد لا يتعارض مع دوام الفيض، في حين إن القول بوجود وقت معين حدث

الإنسانية القاصرة لن تصل بفكرها المتواضع إلي تصور عقلي عن الذات الإلهية وعملية الخلق، إلا ما أثبته الله عز وجل لنفسه في الوحي، سواء في القرآن الكريم، أو علي لسان نبيه الكريم صلي الله عليه وسلم؛ هذا لأن المعيار الرئيس الذي يمكننا الرجوع إليه لقياس صحة الفكرة الفلسفية، هو الوحي السماوي المقدس. فمنبع الحقيقة هو قوة البيان، وقوة الإقناع الذي يحمل معه التصور الواضح الذي لا يساوره الشك، وهو في الدين الإسلامي، الكتاب المقدس، والسنة النبوية التي لا تنطق عن الهوي. ففي الحديث الشريف الذي رواه البخاري في ثلاثة مواضع في صحيحه (في كتاب التوحيد، وكتاب بدء الخلق، وكتاب المغازي) لما قدم وفد اليمن علي النبي صلي الله عليه وسلم، فقالوا: جئناك لنتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر، فقال: "كان الله ولم يكن شئ قبله، وكان عرشه علي الماء، وكتب في الذكر كل شئ، وخلق السماوات والأرض". وورد أيضاً في صحيح مسلم (كتاب الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم) عن النبي صلي الله عليه وسلم، إنه كان يقول: "أنت الأول فليس قبلك شئ، وأنت الآخر فليس بعدك شئ، وأنت الظاهر فليس فوقك شئ، وأنت الباطن فليس دونك شئ، اقض عني الدين، واغنني من الفقر". وصدق الله عز وجل حين قال في سورة الرعد: {وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ} (الرعد/١٣).

– لمزيد من المعلومات راجع: عبد الفتاح أحمد فؤاد، مرجع سابق، ص١٩٨.

[١] جمال رجب سيدي، مرجع سابق، ص٩٤.

فيه الخلق، يتعارض بصورة رئيسة مع كمال الواحد وأزليته، وتنزيهه عن الانفعال والحركة والتغير، وهي الفكرة التي هاجمها كل من: الغزالي، وابن تيمية، وأسقطوها بالأدلة العقلية والنقلية.

رابعاً/ تأثر كل من: **الفارابي، وابن سينا** بنظرية الفيض عند أبروقلس، وحاولاً الاستعانة بها؛ تبريراً لكيفية خروج الكثرة عن الواحد، وحفاظاً علي المبدأ اليوناني الرئيس: بإن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وفي ضوء هذا المبدأ تطورت نظرية الفيض اليونانية إلي نظرية (**العقول العشرة**) في الفكر الفلسفي الإسلامي، إلا أنها لم تخرج عن الثوب الوثني اليوناني؛ فلقد تقّبل الفارابي، وابن سينا الفكرة العامة لنظرية الفيض بصورة كاملة، رغم عدم وجود أي دليل نقلي، أو عقلي يبرر القول بها، في الوقت الذي توجد به مئآت الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة التي تعارضها بصورة صريحة، وتُسقطها بصورة واضحة. فلقد وصل مبلغ تأثر كل من: الفارابي، وابن سينا بالعقلية اليونانية الدرجة التي تجعلهما يقولا بنظرية فلسفية خارج نطاق الأديان السماوية تماماً، فضلاً عما تبعه هذا القول من الاعتقاد بقدم العالم، وإنكار فكرة الخلق في الزمان، وهي مسألة إيمانية رئيسة في الدين الإسلامي. والسؤال الذي يطرح نفسه: كيف يمكن لمفكري الإسلام أصحاب القول بالفيض، أن يتجاهلاً الوحي السماوي المقدس، والآيات القرآنية الكريمة، وأن يدافعا، بضراوة، عن فكرة فلسفية وثنية، لا يدعمها وحي، ولا تساندها حجة، ولا يثبتها منطق عقلي؟

خامساً/ هاجم **أبو البركات البغدادي** نظرية الفيض، وانتقد قول الفارابي، وابن سينا بها؛ وذلك لعدم وجود الأدلة النقلية، أو العقلية، المُدعمة والمقنعة لها، ولقد ذهب إلي القول بنظرية أخري، حاول فيها الجمع بين المبدأ اليوناني الرئيس: بإن العلة لا تنتج إلا معلولاً من جنسها، وإن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مثله، وبين الاعتقاد الإسلامي بخلق الله، عز وجل، للعالم وكل ما فيه من مخلوقات، وذلك في نظريته القائلة (**بالخلق متعدد الأبعاد**)؛ بحيث يتم الاعتراف بصدور جميع المخلوقات عن الله تعالي دون وساطة، وفي صلة مباشرة معه عز وجل، دون وجود روابط علّية بين تلك المخلوقات وبعضها؛ فالله تعالي هو العلة الأولي والأخيرة دون شريك. فإذا كان فعل الصدور عند المشائيين ذا بعد واحد طولي، يقيد القدرة الإلهية، فإن البغدادي قد قال بالحرية الإلهية المطلقة في دورها الخلّاق، ومن ثم قد رفض الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الصدور عند أصحاب القول بالفيض.

المصادر والمراجع:

أولا/ المصادر:

أ- العربية:

١- ابن سينا.أبو علي الحسين بن عبد الله: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية،نقحه وقدم له: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢.

٢ـــــــــــــ: الشفاء (الإلهيات)، راجعة وقدم له: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠.

٣- ـــــــــــــ: المبدأ والمعاد، تحقيق: عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، ١٣٦٣.

٤ـــــــــــــ: تفسير سورة الإخلاص (مخطوط)، معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو، اليابان، (د.ت).

٥ـــــــــــــ: رسائل في الحكمة والطبيعيات، ترجمها من اليوناني: حنين بن إسحاق، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ١٢٩٨.

٦- الفارابي.أبو نصر محمد: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضداتها، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٣.

٧- ـــــــــــــ: السياسة المدنية، (د.م)، (د.ت).

٨- ـــــــــــــ: عيون المسائل، (د.م)،(د.ت).

٩- ـــــــــــــ: فصوص الحكم، تحقيق: محمد حسن آل يس، انتشادات بيدار، العراق، (د.ت).

ب- الأجنبية المترجمة:

١- أفلوطين: تاسوعيات أفلوطين، نقلها إلي العربية: فريد جبر، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧.

٢- رسل.برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.

ج - الأجنبية:

1- Proclus: On the Theology of Plato, Translated by: Taylor.Thomas, electronic edition, 2010.

2- Proclus: The Elements of Theology, Translated by: Dodds.E.R, 2ed edition, The Clarendon Press, Oxford, 1963.

ثانياً/ المرجع:

أ- العربية:

١- أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٥.

٢- أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.

٣- ـــــــــــــــــــــــــــــــ: الفلسفة عند اليونان تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.

٤- جمال المرزوقي: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢.

٥- جمال رجب سيدي: أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا)، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٦.

٦- جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩.

٧- حربي عباس عطيتو: إتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، مطبعة البحيرة، دمنهور، ٢٠٠٧.

٨- حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة،(د.ت).
٩- سعد الدين السيد صالح : قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، الإمارات، ١٩٩٨.
١٠- عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٨٤.
١١- عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠١.
١٢- عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.
١٣- ـــــــــــ : الأفلاطونية المُحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧.
١٤- ـــــــــــ : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠.
١٥- ـــــــــــ : خريف الفكر اليوناني، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، ٢٠١٠.
١٦- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (٦٠٨ق.م) إلي أفلوطين (٢٧٠م) وأبروقلس (٤٨٥م)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١.
١٧- ماهر عبد القادر: فلسفة العلوم (المشكلات المعرفية)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠.
١٨- محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتي المرحلة الهلنستية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣.
١٩- ـــــــــــ : مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨٨.
٢٠- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط٣، ١٩٧٢.
٢١- ـــــــــــ : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.
٢٢- مصطفي النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦.
٢٣- ـــــــــــ: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.
٢٤- ـــــــــــ: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥.
٢٥- مصطفي غالب: أفلوطين (في سبيل موسوعة فلسفية)، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٧.
٢٦- يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية: دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩.
٢٧- يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادكسيم، جنيف، ١٩٨٦.
٢٨- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦.

ب- الأجنبية المترجمة:

١- آرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلي الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٩.
٢- برهييه.إميل: تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني (الفلسفة الهلنستية والرومانية)، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٨.
٣- جانيه.بول، سياي.جبريل: مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحيي هويدي، مراجعة: محمد مصطفي حلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥.
٤- دي بور.ت.ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣.
٥- ستيس.وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.

٦- كارس.جيمس.ب: الموت والوجود (دراسة لتصورات الفناء الإنساني)، ترجمة: بدر الديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ١٩٩٨.
٧- كوبلستون.فردريك: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
٨- ولبانك. فرانك : العالم الهيللينستي (حملة الإسكندر علي الشرق ونشأة الممالك الهيللينستية) ترجمة وتقديم: آمال محمد محمد الروبي، مراجعة: محمد إبراهيم بكر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

ج- الأجنبية:

1-Berg.Vanden.R.M:Proclus'Hymns(Essays,Translations, Commentary), Brill, Boston,2001.
2- Cousin.Victor,Taylor.Thomas: Two Treatises of Proclus the (Platonis Successor), Richard Taylor, London, 2017.
3-Erdmann.J.H: A History of Philosophy, Vol.2, Swan Sonnenschein, London, 3ed edition, 1876.
4-Taylor.Thomas(ed): The Fragments That Remain of the Lost Writing of Proclus (Surnamed The Platonic Successor), Black and Young, London, 1825.
5-Ueberwsg.Friedrich: History of philosophy(From Thaled to the Present Time), Charles Scribner'S Sons,NewYork, 1909.
6-Whittaker.Thomas: The Neo-Platonists (A Study In The History of Hellenism), Cambridge University Press, Cambridge,2ed, 1918.

ثالثاً/ المقالات الأجنبية:

1- Butler.Edward.P: The Intelligible GODS in the Platonic Theology of Proclus (Article), Published in: Méthexis XXI, 2008.
2- Chlup.Radek: Proclus'Theory of Evil: An Ethical Perspective (Article), Published in: The International Journal of the Platonic Tradition, Charles University, Prague, 2009.
3- Gerson.Lloyd.P: What is Platonism? (Article), Published in: Journal of the History of Philosophy (43),January 2005.
4- Martijn.Marije: Proclus on the order of philosophy of nature(Article), Published online at: at Springerlink.com, 6 November, 2008.
5- Martin.John N: Proclus on the Logic of the Ineffable (Paper), Published in: Themes in Neoplatonic and Aristotelaina Logic:Order, Negation and Abstraction, 2003.

رابعاً/ الموسوعات والمعاجم:

أ- العربية:

١- ابن قتيبة.أبو محمد عبد الله بن مسلم: تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.

٢- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٣- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦.

٤- القيسي.مكي بن أبو طالب: تفسير المشكل من غريب القرآن، تحقيق: علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٥.

٥- لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير (وآخرون)، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

٦- محمد التوبخي: المعجم المفصل في تفسير غريب القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣.

ب- الأجنبية:

1- Emilsson.E.K: Neo-Platonism, Published in: Routledge History of Philosophy, V.2(From Aristotle to Augustine), Edited by: Furley.D, Routldge, London and NewYork, 2005.

2- Gerson.L.P: Neoplatonism, Published in: The Blackwell Guide to Ancient Philosophy, Edited by: Shields.Christopher, Blackwell, U.S.A, 2006.

3- Siorvanes.Lucas: Proclus (c.AD411-85), Published in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge,1998.

4-The Concise Encyclopedia of Western Philosophy,Edited by:Rée.Jonathan and Urmson.J.O,Routledge,London and NewYork,Third edition,2005.

خامساً/ الرسائل العلمية الأجنبية:

1- Banner. Nicholas: The Power of the Unsaid(Philosophic Silence in Plotinus), Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of Exeter, UK, April, 2013.

2- Fortier.Simon: The Prolegomenon to Proclus' Platonic Theology (An Introduction, Translation, and Commentary of Chapters 1-7 of Book I of the Platonic Theology), Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of Javal, Canada, 2014.

3- Siorvanes.Lucas: Proclus on The Elements amd The Celestial Bodies, Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University College London, 1986.

Proclus's Theory of Emanation, and it's impact in The Islamic Philosophical Thought.
(Al-Farabi, and Avicenna for Example)

Dr.Nahed Ebrahim Mohamed Mohamed
Doctor of Greek Philosophy
Faculty of Education - Alexandria University
dr.nahedebrahim@gmail.com

Abstract

One of the greatest points for philosophy to take care of the life of thought, as it evolves, as it moves through different civilizations. The openness of some civilizations to each other is undoubtedly followed by the friction of cultures, which leads to their familiarity or conflict, and we can't exclude Islamic civilization from this rule. Although the Greek spirit differs from the Islamic spirit, the attempts of Islamic philosophers and speakers, in reconciling the two ideas, despite their opposition, has yielded many important philosophical theories, which have shown interest in the flags of Greek thought, and we can say that the impact of the modern Platonism represented in Plotinus (270 AD) and **Proclus** (485 AD) is no less than the impact of Aristotle in the Islamic world.

The two books of **Proclus**: (Clarification in the pure good), and (Elements of theology) a significant impact in Islamic philosophical thought, especially with regard to **the theory of Emanation**, which was known in Islamic thought as: (Ten minds theory), especially at: Al-Farabi (v.339AH=872AD), and Avicenna (v.427AH=1037AD), and that to explain how the many emerged from the one; in order to preserve the main Greek philosophical principle: that the One emerge only one, and the Cause only produces Her sex.

- The problem of research:

The mainly problem of this research is to understand Proclus's Theory of Emanation, and it's impact in The (Ten minds theory), especially at: Al-Farabi, and Avicenna, so that we can stand on the most important philosophical ideas contained in the Greek text, and it's development in the Islamic Philosophical Thought.

- Approach used:

Some different research approaches was used in this research: the historical approach; which is used to follow the idea of the **Emanation** in both Greek and Islamic thought, and the analytical approach; to analyze the philosophical texts, for **Proclus, Al-Farabi**, and **Avicenna** . And the monetary, and comparative approaches ;in order to find out the differences and convergence between them.

Key words: Islamic philosophical thought - friction of cultures - Greek origin.