الوعيُّ الأنطولوجيُّ للفيض
صيرورة الوجود وفقاً لقاعدة الواحد في الصُّدور

علي هاشم
باحث وأستاذ محاضر في الفلسفة الإسلامية . لبنان

ملخص إجمالي:

تُعدُّ نظريَّة الفيض نموذجًا فلسفيًّا لبيان عمليَّة الخلق، وقد أسَّس لذلك أفلوطين وأتباعه في المدرسة الأفلوطينيَّة، لتدخل العالم الإسلاميَّ عبر الفارابي وابن سينا، ومن بعده من الفلاسفة كالسهرورديِّ والملاَّ صدرا. أمَّا قاعدة الواحد فهي إحدى أهمِّ القواعد الفلسفيَّة المعرفيَّة التي تعتمد عليها هذه نظريَّة الصُّدور، وتشكِّل هي ومثيلاتها، المدخل الأساسيَّ لفهم صدور الكثرة عن الوحدة، ومراتب الفيض في عالم الوجود، وبالتالي من فروع مباحث العليَّة والتي تؤسِّس لأصل السنخيَّة بين العلَّة والمعلول، فلا يمكن من أمر واحدٍ بسيط بالمعنى الواقعيِّ صدور أكثر من شيء واحد لاستلزام التركيب، وتعدُّد الجهات فيه البسيط الصَّرف، وهو ما يتنافى مع وحدانيَّة الخالق وبساطته.

يرى الكثير من الحكماء، كابن سينا، بداهة هذه القاعدة. فهي بيِّنة الثبوت ولا تحتاج سوى إلى تنبيه، لأنَّ مفاد أصل العِلِّيَّة انتساب جميع الموجودات إلى ذات الله جلَّ وعلا، سواء كانت بوساطة أم لا. ولقد تمسَّك الملاَّ صدرا الشيرازي بمفاهيم من قبيل بسيط الحقيقة، والفقر الوجوديِّ للممكنات، والوجود التشكيكيِّ، والرَّابط، وقاعدة إمكان الأشرف، وكذلك تعيين المصداق الحقيقيِّ للواحد والصادر الأول، فبيَّن مُفاد هذه القاعدة بشكل لا يخالف قدرة الله المطلقة واللاَّمتناهية.

* * *

مفردات مفتاحية: الفيض – أفلوطين – الفارابي - ابن سينا - الملا صدرا - الكثرة والوحدة- بسيط الحقيقة – الفقر الوجودي.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

تشكِّل مسألة الوحدة والكثرة واحدةً من أعقد المسائل الفلسفيَّة، لما لها من خاصِّيّة شموليَّة في جوانب عديدة كالجانب العلميِّ والإنسانيِّ واللَّاهوتيِّ على السَّواء. وقد اهتمَّ الإنسان بهذه المشكلة منذ بدايات الفكر التأمُّليِّ، واستخلص من ذلك منظوماتٍ وقواعدَ، أهمُّها نظريَّة الفيض وقاعدة الواحد التي تشكِّل إحدى أهمِّ القواعد الفلسفيَّة. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الجذور الأولى لمسألة إرجاع الكثرة إلى الوحدة تعود إلى العصر اليونانيِّ[1] وما بعده من إرهاصات فلسفيَّة معرفيَّة شملت بدايات العصر الإسلاميِّ بجميع أبعاد موروثاته الفكريَّة، وكذلك بجميع مدارسه السقراطيَّة وما قبل السقراطيَّة، فضلاً عن الأفلاطونيَّة، كما أنَّ أثر الأفلاطونيَّة المحدَثة عبر أفلوطين وأبروقلس لا يقلُّ أبدًا عن أثر أرسطو وتلامذته، بل قد يزيد عليه في تشعُّبه حيث شمل الفلسفة والمذاهب الدّينيَّة. وهنا نشير على وجه التحديد إلى كتابيَ أبروقلس "الإيضاح في الخير المحض" و"عناصر اللَّاهوت"، خصوصًا لجهة ما يتَّصل بنظريَّة الفيض، أو ما عُرفت لاحقًا بالأدبيَّات الفلسفيَّة الإسلاميَّة بـ"العقول العشرة"، والتي هي فرع متأخِّر عن تأسيس قاعدة الواحد، وكانت تفسيراً وتبريرًا لكيفيَّة خروج الكثرة عن الوحدة حفاظًا على مبدأ الصيرورة في الوجود. أمَّا مؤدَّى هذا المبدأ فهو كما تقرَّر أنَّ "الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، والعلَّة لا تنتج إلَّا معلولاً واحدًا من جنسها"[2]. ولقد استطاع الحكماء المسلمون تسييله بعدما وجدوا فيه ما يفي تطلُّعاتهم العلميَّة والفكريَّة في أعظم نهضة علميَّة شهدتها الأمم، ممَّا أثمر الكثير من النظريَّات العلميَّة والفلسفيَّة. وأورد جميع الحكماء المسلمين تقريبًا هذه القاعدة في كتبهم، وقبلوا مفادها إلَّا القليل القليل منهم، وهوما تشير إليه رسائل ابن إسحاق الكِنديّ.[3]

---

[1]- ابن رشد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعه أرسطو ، ج3، ص1648.

[2]- محمد إبراهيم ناهد، نظرية الفيض عند أبروقلس وأثرها في الفكر الفلفسي الإسلامي، الفارابي وابن سينا نموذجًا، ص:315.

وقد ذكرت في كتاب أوثولوجيا من التاسوعات، ونسبها ابن رشد إلى أفلاطون وثامسطيوس من فلاسفة اليونان القدامى. راجع: ابن رشد محمد بن أحمد، ما بعد الطبيعة، ص: 160.

لكن عندما نحقق في التراث الفلسفيّ اليونانيّ نجد نسبتها إلى أرسطو وفق ما ذكره زينون في الرسالة التي نظّمها الفارابي. راجع: الفارابي أبو نصر، رسائل الفارابي، ص:3؛ وهذا اشتباه حيث لم تكن هذه المسألة واضحة للفلاسفة المسلمين، خصوصًا أنَّ الكنديَّ في رسالته لم يذكرها من ضمن كتب أرسطو. راجع: الكندي أبو إسحاق، رسائل الكندي الفلسفيَّة، ص: 374؛ كما أن ابن سينا قد تردَّد بنسبة هذه الرسالة إليه وطعن فيه. راجع: ابن سينا حسين بن علي، المباحثات، ص: 375.

هذا فضلاً عن أنّ الثابت في تاريخ الفلسفة هو أنَّ هناك شخصين باسم زينون لا يرتبطان بأرسطو أبدًا، أحدهما كان قبله وهو تلميذ بارمينيدس وقد ذكره أفلاطون، والآخر مؤسِّس المدرسة الرّواقيَّة وهو بعده بمدَّة زمنيَّة مديدة. راجع: كـوپلستون فريدريك، تاريخ الفلسفة، ج1، ص: 441.

ولا شكَّ في أنَّها لأفلوطين وقد ذكرها في كلامه بقوله: فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء فـي الواحـد المـبسوط الذى ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات؟

قلنا لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء مـن الأشـياء، فلما كان واحدًا محضًا انبجست منه الأشياء كلُّها، ذلك أنَّه لم تكن له هوية انـبجست مـنه الهـوية. راجع: بدوي عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، ص: 204.

[3]- الكندي أبو إسحاق، رسائل الكندي الفلسفيَّة، ص: 147

هذه القاعدة نفسها نقلها الفارابي متأثِّرًا بالتعاليم الأفلوطينيَّة، رغم كون العناية في الفكر الفلسفيِّ الإسلاميِّ كانت من نصيب أرسطو حتى قيل عنه المعلِّم الأول[1]، لكن لم تستطع الروح الإسلاميَّة أن تهضمه تمامًا لكون منظومته منطقيَّة جافة، فاستعانت على ذلك بالأفلاطونيَّة المحدَثة والتي هي مزيج من الروح الشرقيَّة والروح اليونانيَّة[2]، وهذا ما اصطنعه الكِندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، حيث ضمّوا كثيراً من نظريَّات رجالات كبار من الأفلاطونيَّة المحدَثة أكثر أصالة وتجذُّرًا إلى نظريَّات أرسطو[3]. ومن أبرز هؤلاء أبروقلس الذي نُسِبَ كثيرٌ من كلامه إلى أرسطو خصوصًا كتابه في "الخير المحض"[4].

لم يكن هدف أبروقلس إقامة نسقٍ فلسفيٍّ خاصٍّ فحسب، وإنما أيضًا محاولة نشر الفلسفة الدينيَّة في إطار العقليَّة الإغريقيَّة القديمة؛ وذلك انسجامًا مع أفلاطونيَّته التي جاءت كفلسفة دينيَّة أو دين متفلسف، وتهدف إلى وضع ترتيبٍ منطقيٍّ - غيبيٍّ للكون يجمع بين مستوياتٍ متعاقبة من الوعي، الفكر والوجود[5]. وبهذا ارتقى بثنائيَّة الرُّوح والمادَّة إلى أعلى درجةٍ ممكنة ليفصل بين الأول (الواحد) وبين بقيَّة الأشياء، مع تقديم آراء مفصَّلة في الوسائط، وبيان كيفيَّة نزول الأشياء من الواحد حتى المادَّة، أي من أعلى إلى أسفل (قوس النُّزول) بتفصيلٍ عقليٍّ مرتَّب يكون الكون فيه صادرًا عن واحدٍ أول[6] ووجودٍ أول عبر ثالوثٍ مقدَّس تمثِّله ثلاثة مستوياتٍ رئيسيَّة يتميَّز كلٌّ منها بنوعٍ فاردٍ من الوحدة. هذه المستويات الثلاثة تبدأ بالواحد (الأول) الثابت، ثمَّ العقل الكليِّ (الأقنوم الثاني) الذي يحتوي على الصور أو المُثل، ثمَّ النَّفس الكلّيَّة (الأقنوم الثالث) والتي يصدر عنها النفوس الجزئيَّة المتكثِّرة بالهيولى[7].

---

[1]- مطر حلمي، أميرة، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص:17.

[2]- بدوي عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، ص: 2.

[3]- بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مقدِّمة المؤلِّف.

[4]- وقد راج هذا الكتاب في الأوساط الثقافيَّة تحت أكثر من مسمَّى فعرف باسم الخير المحض، وكتاب العلل، وكتاب الخير الأول، والإيضاح في الخير المحض، وللقدّيس توما الإكويني شرح عليه فيه تحقيقات مهمَّة وشيّقة. بدوي عبد الرحمن، الأفلاطونيَّة المحدَثة عند العرب، ص: 6؛ وفخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، من طاليس إلى أفولطين وأبروقلس، ص: 204.

[5]- هذا وقد تركّزت عنايتها في محاولة انتاج مذهبٍ فلسفيٍّ خاصٍّ يمكن أن يلبّي مطامح الإنسان الروحيَّة أجمع، الدينيَّة والعقليَّة والأخلاقيَّة عبر تقديم صورة شاملة ومتَّسقة ومنطقيَّة مع الكون ومكانة الإنسان فيه، مع بيان كيفيَّة تحقيق السعادة والخلاص واستعادة الإنسان لتوازنه وحالته الأصليَّة المفقودة، خصوصًا في ظلّ الظروف التي شهدها العصر الهلينستيّ (Hellenistic age). راجع: النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، ص: 367.

[6]- بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ص: 151.

[7]- لقد أوضح أفلوطين أنَّ الموجودات تصدر عن الواحد بضرب من الإشعاع، تمامًا كما تفيض البرودة عن الثلج، فالواحد حينما يتعقَّل ذاته يلد مولودًا أقلّ منه في الكمال والنضج، وهو العقل الكليُّ الذي يضمُّ الواحد في طيَّاته، وهو دائم الوجود ليس له ماضٍ ولا مستقبل، بل هو في حاضرٍ دائم في عالم الأبديَّة.

ولمّا كانت الكثرة لاحقّة للوحدة، والواحد سابقًا عليها وهو أكثر منها علوًّا، وهو المبدأ الأول الذي صدرت عنه جميع الموجودات، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحسِّ كي يتحقَّق النظام في المادَّة. هذا الوسيط هو النفس الكليَّة، فحينما يتأمَّل العقل الواحد تصدر عنه نفس لها أجزاء، أعلاها موجود في عالم العقل وأدناها موجود في عالم الحسّ، فالعقل هو صورة الواحد، والنفس هي صورة العقل، وكلّ مستوى أدنى يُعدُّ بمثابة صورة للذي هو أعلى، ومن هنا تكوَّنت الأقانيم الثلاثة. راجع، برهييه إيميل، تاريخ الفلسفة، ج2 (الفلسفة الهلنستيَّة والرومانيَّة)، ص: 254.

هذا ما كسبه أبروقلس من أفلوطين الذي أكَّد أنَّ النَّفس قريبة من المعقولات لأنَّها تليها مباشرة في المرتبة، لذلك تستمدُّ عدم انقسامها منها، غير أنَّ من طبيعة النفس أن تحلَّ في الأجسام بالضرورة، الأمر الذي يجعلها منقسمة في الأبدان، ومن ثمَّ تجمع بين طبيعتين: الانقسام وغير الانقسام.

كما أوضح أمرًا فارقًا جدًّا يبيّن فيه حقيقة صيرورة الخلق وعامل التكوين. فالنفس لا تظلُّ ثابتة بل تتحرَّك حركة مضادَّة للعقل تلد فيها الصورة، إذ الفيض هو كمال الأول لا التسلسل السّببيّ، أو الضرورة المنطقيَّة، كما هو الحال عند أرسطو، بمعنى أنَّ الحركة لا تنتقل من المحرِّك إلى المتحرِّك على سبيل الضرورة، وإنَّما المتحرِّك هو الذي يستجيب للمحرِّك ويتأثَّر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في الأول، هذا الكمال تصدر عنه جميع الأشياء وتنبثق كنوعٍ من الفيض التدريجيِّ عن الحياة الإلهيَّة التي تنبثق أساسًا من الواحد من دون أن تنقص من ذاته شيئًا[1].

مُحاكاة الفارابي للفيض الأفلوطينيّ:

هذا الأمر تأثَّر به الفاربي كثيرًا[2] من دون أن تكون نظريَّته موجودة بنصِّها[3] كما عند أفلوطين وبروقلس. لكن، من الواضح أنَّه استفاد منها ومن أصوله الفكريَّة لتصبح نظريَّة العقول العشرة هي الفيض القديمة على الصورة الفارابيَّة[4]، وهو أول من قال بنظريَّة الفيض والصُّدور في الإسلام بعد دمجها بمقولات علم الفلك آنذاك خصوصًا نظريَّة بطليموس، فأصبحت العقول

---

[1]- النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، ص: 370.

[2]- هنالك معنى آخر للفيض مستعمل في أدبيَّات إخوان الصفا والإسماعيليَّة غير هذا الفيض حيث مراتب الفيض أربعة هي: الله، فالعقل الأول، فالنفس الكليَّة، فالنفوس البشريَّة وسائر ما هو ذو صورة وهيولى من إنسان وحيوان وجمادات، هذا فضلاً عن أنّ ضرورات الإبداع خمس: «العقل الكليّ، النفس الكليَّة، المادَّة، الزكان، المكان». راجع: ضاحي محمد عبد علي، نظرية الفيض الفارابيَّة في ميزان العقائد السماويَّة، ص: 241.

[3]- تعرض الفارابي لهذه النظريَّة في كتبه آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«عيون المسائل»، و«فصوص الحكم»، و «السياسة المدنيَّة».

[4]- العراقي عاطف، ثورة العقل في الفلسفة الإسلاميَّة، ص: 109.

يؤمن الفارابي بصدق وكباقي المسلمين بالإله وبوحدانيَّته، ويشرح مفهومه للوحدانيَّة بأنَّ الله «واحد لا فرق بين ذاته وعقله... فهو العقل والعاقل والمعقول وهو العلم والعالم والمعلوم... ولا يدخل تحت تحديد من التحديدات التي تنطبق على الممكنات»، وهو المفهوم نفسه الذي نجده عند ابن سينا الذي يرى أنَّه تعالى «هو الوجود المحض والخير المحض والعلم المحض.. من غير أن يدلَّ بكلِّ واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، لأن المعنى والذات شيء واحد...»، وهذا مفهوم يخالف مخالفة محمودة أرسطو الذي قرّر أنَّ واجبي الوجود هما الله والمادَّة، إلَّا أنَّه يخالف أيضًا علماء الكلام في إثباتهم للصفات معتزلة وغيرهم مع فرق في درجة الخلاف، ويظهر أصحابه بمظهر من يسلم بقدم العالم، لأنهم - فيما سنرى- يقولون بأنَّ الموجودات صادرة عن الله بسبب علمه لذاته، وحيث أن علمه هو نفس ذاته فعلمه قديم قدَّم ذاته، وبالتالي قدَّم ما يصدر عن علمه بطريق الفيض، وهي الموجودات أو على الْله الموجود الأول بعد الله!

ويضطرّ الفارابي بسبب تفسيره للوحدانيَّة إلى رفض صلة العليَّة والقول أنَّ الكثرة لا توجد من الواحد، والشيء لا يوجد من غير جنسه، والمتغيّر(العالم) لا يصدر عن غير المتغيّر الله، فمصدر الكلّ هو الله لكن بطريق غير مباشر، إلَّا أنَّ شرحه لطريقة صدور الأشياء عن الله بواسطة يضطرّه لرفض الاتجاه الإسلاميّ القائم على تفسير السببيَّة، أي أنَّ صلة الله بالعالم هي صلة الصانع بمصنوعه، وبدلًا من ذلك وانسجامًا مع مسلَّماته يقدم كجواب للتساؤلات أعلاه- وكبديل لنظريَّة علماء الكلام نظريَّة « الفيض» المتناسقة.

الفلكيَّة المفارقة عشرة والنفوس الفلكيَّة تسعة[1].

يتمحور جوهر نظريَّة الفارابي حول أنَّ "الأول هو الذي عنه وُجِد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لَزِمَ ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهدٌ بالحسِّ وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنَّما هو على جهة فيض وجودهِ لوجود شيءٍ آخر، وعلى أنَّ وجود غيره فائض عن وجوده هو؛ فعلى هذه الجهة - كما يضيف الفارابي - لا يكون وجود ما يوجد عنه سببًا له بوجهٍ من الوجوه ولا على أنَّه غاية لوجود الأول، كما يكوم وجود الابن من جهة ما هو ابن، غاية لوجود الأبوين من جهة ما هما أبوان"[2].

لقد قسّم الفارابي الموجودات إلى وجودات ممكنة (الممكن)[3] ووجودات واجبة (الواجب)[4]، يقول في هذا الصدد: "إنَّ ممكن الوجود إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودًا، وممكن الوجود يحتاج إلى علَّة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكلُّ ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، فوجوده عن غيره، فلا بدَّ أن يستند وجود ما هو ممكن الوجود إلى واجب الوجود بذاته تعالى شأنه"[5]، الذي " لا فصل له ولا جنس له، فلا حدَّ له، واجب

---

[1]- لقد واجه الفارابي في نظريَّته هذه منظومتين فلسفيَّتين هما:
المدرسة الماديَّة: وهي ترى قدم الوجود وأولويَّة المادَّة وماديَّته، وأنَّه لا يحتاج إلى شيء فاعل أو إله، عاجزة عن تفسير مقبول للوعي والحياة وتكثر الأشياء.
المدرسة المثاليَّة (الروحي) وهي تفترض وجود الله أساسًا، وقد قدَّمت الحلول التالية لمشكلة الوجود:
أ.مع القول بالثنائيَّة:
1. نظريَّة الصنع: الله والمادة قديمان وصنع الله منها الأشياء، مع القول بثنائيَّة الجسم (الماديّ) والروح أو النفس (اللَّاماديَّة)، وأبرز من قال بها أفلاطون.
2. نظريَّة المحرِّك الغائي: قدم الله والعالم، والله محرك غائي فقط، لا خلق ولا صنع، لا ثنائيَّة في الأحياء الأرضيَة، ولا غاية ولا خلود فردي، وأبرز ممثّليها أرسطو.
3.نظريَّة الخلق من عدم محض: بفعل إله متقدّم على الموجودات، يمثّل ذلك الأديان الثلاثة المعروفة ومتكلّموها.
ب.مع الآحادية:
1.الله هو الأشياء أو هو في الأشياء (الرواقيَّة): وقد وجدت أنّ أرسطو يجعل وجود الله شكليًّا ولأسباب أخرى أدخلت الله في العالم وقالت بالأحاديَّة ووحدة الوجود.
2. نظريَّة الفيض: في الإسكندريَّة ومع المسيحيَّة، وقولها بالكلمة وحلّها الخاصّ لمشكلة علاقة الله بالعالم. راجع: الآلوسي حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص:126.
[2]- وكذلك الفيض عن الواحد لا يفيده كمالاً ولا سعادة ولا لذَّة كحال الإنسان الذي يمنح بعض الخيرات لغيره، إذ الأول ليس وجوده لأجل غيره وهو نفسه لا يوجد بغيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد جميع الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، وهو بذلك لا يكون أولًا. راجع: الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص: 21.
[3]- والممكن هو الذي يجب أن تتقدَّم عليه علَّة لتوجده ولا أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، فكان لا بدَّ من علَّة واجبة تقف عندها سلسلة العلل، لها بذاتها الكمال الأسمى، وهي بالفعل من جميع جهاتها منذ الأزل قائمة بذاتها لا يعتريها التغيُّر من حال إلى حال خير محضة ولها غاية الكمال والجمال والبهاء، لا برهان عليها بل هي برهان جميع الأشياء، وهي العلَّة الأولى لجميع الموجودات.
[4]- يفرق الفارابي بين الموجودات الواجبة بالفعل، وهي الموجودات الممكنة بالذات بعد تحقُّقها (الواجب بغيره)، وبين الموجودات الواجبة بالذات (الواجب بالذات)، وهي الله جل جلاله.
[5]- الفارابي أو نصر، عيون المسائل، دون، ص: 27.

الوجود لا مقوِّم له فلا موضوع له فلا مشارك له في الموضوع فلا ضدَّ له"[1].

ثمَّ بعد تقسيمه الموجودات إلى قسمين من حيث النوع، فصَّل لها مراتبها من حيث القوَّة والضعف، فقال: "الموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة، وجوهرها (أي الواحد) يفيض منه كلُّ وجود (كيف كان هذا الوجود)، كان كاملاً أم ناقصًا، وجوهره أيضًا جوهر، إذا فاضت منه الموجودات كلُّها بترتيب مراتبها حصل عنه لكلِّ موجود قسطه الذي له من الوجود ومراتبه، فيبتدئ من أكلمها وجودًا ثمَّ يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، فهو جواد وجوده هو في جوهره، ويترتَّب عنه الموجودات، ويتحصَّل لكلِّ موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته، فهو عدل وعدالته في جوهره، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره"[2].

ثمَّ ذكر فصولها وتعيُّناتها على قسمين:

قسم يمثِّل الموجودات الروحيَّة: وهي ست مراتب تبدأ بالله تعالى وتنتهي بالهيولى[3].

قسم يمثِّل الموجودات الماديَّة: وهي ست مراتب تبدأ بالأجرام السماويَّة وتنتهي بالعناصر الأربعة[4].

الفيض الفارابي وعلم الله تعالى:

يذهب الفارابي إلى صدور هذه العقول عن الله بمجرَّد علمه لذاته لا بإرادة أو قصد أو غرض، وقد اختار هذا لينفي عن الله، في ما يعتقد، أن تكون له مصلحة أو غرض من وراء أفعاله أو يكون متغيرًا، ويعبرّ عن ذلك بقوله «إن وجود الأشياء عنه لا من جهة قصد يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وأنَّه مبدأ الخير في الوجود على ما يجب أن

---

[1]- الفارابي أبو نصر، فصوص الحكم، ص: 53.

[2]- الفارابي أبو نصر، المدينة الفاضلة، ص: 23 فما بعد.

[3]- المرتبة الأولى لا يمثِّلها إلاَّ الله تعالى، والمرتبة الثانية هي مرتبة العقول العشرة كلِّها، والمرتبة الثالثة هي مرتبة العقل الفعَّال، والمرتبة الرابعة هي مرتبة النفس الإنسانيَّة، والمرتبة الخامسة هي مرتبة الصورة النوعيَّة، والمرتبة السادسة هي مرتبة الهيولى.
والمراتب الثلاث الأولى روحيَّة صرفة، والمراتب الثلاث الآخر روحيَّة غير صرفة لملابستها للمادَّة. راجع: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص:222.

[4]- المرتبة الأولى هي مرتبة الأجرام السماويَّة، والمرتبة الثانية هي مرتبة الأجسام العنصريَّة الناطقة، والمرتبة الثالثة هي مرتبة الأجسام العنصريَّة العجماويَّة، المرتبة الرابعة هي مرتبة الأجسام العنصريَّة النباتيَّة، والمرتبة الخامسة هي مرتبة الأجسام العنصريَّة المعدنيَّة، والمرتبة السادسة هي مرتبة العناصر الأربعة. راجع: العراقي عاطف، ثورة العقل في الفلسفة الإسلاميَّة، ص: 111.

يكون عليه، فإذًا علمه علَّة لوجود الشيء الذي يعلمه»[1]، فبعلمه لذاته فاض عنه العقل الأول الذي يشتمل على نوعين من الكثرة هما:

أ. **ثنائيَّة**: وهي آتية من تفرقته بين الماهيَّة والوجود.

ب. ثلاثيَّة: وهي آتية من الإدراكات الثلاثة المتخيّلة للعقل، فهو: يدرك المبدأ الذي فاض عنه، وهنا يفيض عنه بدوره عقلٌ ثانٍ خاصٌّ به. وهو يدرك ذاته وأنَّها واجبة الوجود لعلَّة، وهنا تفيض نفس الفلك الأول. وكذلك يدرك ذاته، وأنَّها ممكنة الوجود، فيفيض عنه جسم الفلك الأول .

وعن العقل الثاني وبالتّصوُّر نفسه، يفيض عقل ثالث وفلك ثانٍ ونفس هذا الفلك، وعن العقل الثالث يفيض عقل رابع وفلك ثالث ونفس للفلك الثالث، وهكذا تتسلسل عمليَّة فيض العقول والأفلاك والنفوس، إلى أن تصل إلى العقل العاشر أو العقل الفعّال، وهو يدرك العقل الأول فتفيض عنه النفوس البشريَّة، ويدرك كلَّ العقول قبله فتفيض صور الأشياء، وعند إدراكه لذاته تفيض عنه العناصر التي تنشأ منها الأشياء.

العقل العاشر هو الذي يتحكَّم في عالم الأرض، أي عالم العناصر الأربعة، وعن طريقه تتَّصل العقول البشريَّة بعالم الغيب حيث تنكشف أمامها أسرار الكون وتطَّلع على الغيب وتتمُّ سعادتها، وهي منزلة لا تصل إليها إلَّا العقول البشريَّة المستفادة. وعليه يتمُّ حصول العقل المستفاد إمَّا:

أ. بطريق الحكمة والبحث والنظر، وهو طريق الحكماء.

ب. بطريق الحصول على العقل المستفاد من العقل العاشر، هو طريق النبوَّة بواسطة المخيّلة القويَّة أو الإلهام[2].

أمَّا خلاصة نظريَّة الفيض الفارابيَّة بخصائصها العامَّة فهي على الوجه التالي:

- **الخاصِّيَّة الأولى:** صدور العالم عن الواحد الواجب القديم ذاتًا أزلاً بمعنى أنَّ العالم حادث ذاتًا قديم زمانًا. (واجب الوجود يغيره).

---

[1]- الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، 25.

[2]- وتأتي العقول المستفادة التي تستطيع الوصول إلى هذه المنزلة التي لا مطمح بعدها، في طليعة العقول البشريَّة التي صنَّفها تصنيفًا تصاعديًّا، على خلاف ترتيب العقول السماويَّة، مبتدئًا بالعقل بالقوَّة عند الطفل منذ ولادته، ثمَّ العقل بالفعل، ويحصل بالتعلُّم والإحساس، ثمَّ العقل المستفاد، ويحصل بالتعمُّق في البحث والتفكير والممارسة عند الحكماء، وبالمخيِّلة القويّة عند الأنبياء. فالعقل الإنسانيُّ يمرُّ إذًا بالمراحل الثلاث ليتَّصل بالعقول السماويَّة، ويعلم أسرار الكون، ويطَّلع على صور الأشياء قبل أن توجد.

- **الخاصِّيَّة الثانية:** علم الله واحدٌ لا يتغيَّر، وعلمه وفعله شيءٌ واحدٌ فلا يصدر عنه تعالى مباشرة إلَّا شيء واحد[1].

- **الخاصِّيَّة الثالثة:** الله فاعل مختار لكنَّه صدر عنه العالم أزلاً لأنه علَّة تامَّة لا يتأخَّر عنها فعلها، ولاستحالة الترجيح من دون مرجِّح، ولقِدَم الهيولى بالزمان، ولاستحالة حدوث الزمان واستحالة حدوث الحركة بعد أن لم تكن.

وعي ابن سينا لنظريَّة الفيض:

تابع ابن سينا الفارابي في ترسيم نظريَّة الفيض هذه، ولم تزد أقواله في مبادئه شيئًا جديدًا سوى التوضيح والتعليل والتفسير، فاستندت نظريَّته إلى ثلاثة مبادئ رئيسيَّة هي:

الأوَّل: انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب، فالعالم كلُّه ممكن بذاته واجب بغيره، والله تعالى واجب الذات[2].

الثاني: الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، فالله واحد من جميع الوجوه، فإذا صدر عنه شيء وجب أن يكون هذا الشيء واحدًا بالعدد، قال في النجاة: "الواحد من حيث هو واحد إنَّما يوجد عنه واحد"[3]، وهذا شبيه بقول أفلوطين، كما مرَّ، من أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ أقنوم ثانٍ (واحد) وهو العقل، لأنَّ الواحد (الأول) غير معيَّن، أمَّا الأقنوم الثاني فهو معيَّن، وهو العقل، وموجودٌ ومعقولٌ معًا.

الثالث: التعقُّل والإبداع[4]، فتعقُّل الله علَّة وجود ما يتعقَّله، فإذا عقل الله شيئًا وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله الله بها.

---

[1]- يقول ابن رشد: الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد، قضيَّة اتَّفق عليها القدماء، حيث اتفقوا على أنَّ المبدأ واحد للجميع، فراحوا يطلبون سبب الكثرة، بعد أن بطل عندهم القول بمبدأين للخير والشرِّ. والذي دفعهم إلى القول بمبدأ واحد هو أنَّهم رأوا الموجودات تؤمُّ غاية واحدة، ولمَّا استقرَّ رأيهم على أن المبدأ واحد وراموا تفسير الكثرة، جاءوا فيه بأجوبة ثلاثة:
الكثرة إنَّما جاءت من قبل الهيولى.
الكثرة جاءت من قبل كثرة الآلات.
الكثرة جاءت من قبل المتوسِّطات. راجع: ابن رشد، تهافت التهافت، ص: 176.
فصدور الكثرة مباشرة عن الله تعالى يعني:
اتصال الله اللَّامادِيِّ بالأشياء الماديَّة.
كون الله متكثرًا ومركبًا.
التغيُّر في ذاته تعالى.
[2]- أوضح ابن سينا في كتابه «النجاة» أنَّ الواجب الوجود هو الذي متى فرض عدم وجوده كان الأمر مُحالاً. راجع: ابن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 261.
وهذا تبيين إضافيٌّ وتفسير تحديد أكثر دقَّة وتصويرًا.
[3]- ابن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 45.
[4]- الإبداع في اللُّغة هو إحداث شيء على غير مثال سابق، واصطلاحًا هو إيجاد الأيس عن ليس، أي إيجاد الشيء لا عن شيء، فهو ليس بتأليف ولا تركيب، أو هو: إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ويقابله الصنع. راجع: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 31.

وعليه، إذا جمعنا هذه المبادئ كلَّها أمكننا أن نوضح كيفيَّة فيض العالم وصدوره عن الله عزَّ وجلَّ، إذ إنَّه واجب الوجود بذاته وهو واحد، وهو عقل يعقل ذاته، "إنَّه عقل وعاقل ومعقول، وكلُّ ما هو بذاته مجرَّد عن المادَّة والعوارض، فهو بذاته معقول"[1]، فإذا كان واجبًا بذاته كان علَّة أولى لكلِّ موجود ممكن بذاته واجب بغيره، وإذا كان واحدًا لم يصدر عنه إلَّا واحد، وإذا كان عقلاً وجب أن يعقل ذاته ويعقل مبدأ الموجودات كلِّها[2].

فالله تعالى واجب الوجود لا كثرة في ذاته بوجهٍ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة؛ لكن يمكن أن تضاف إليه صفات كثيرة كالقول بأنَّه عقل ونحو ذلك، غير أنَّه لا يوصف بها إلَّا على سبيل السّلب، أو الإضافة حتى لا تتعارض مع وحدة الذات[3]، "فهو تامُّ الوجود لأنَّ نوعه له هو فقط[4]، فليس من نوعه شيء خارج عنه، وأحد وجوه الواحد أنّه تامّ، فإنّ الزائد والكثير لا يكونان واحدين، فهو واحد من جهة تمامية وجوده، وواحد من جهة أنّ حدّه له، وواحد من جهة أنَّه لا ينقسم لا بالكمِّ ولا بالمبادئ المقوِّمة له، وواحد من جهة أنَّ لكلِّ شيء وحدة تخصُّه وبها كمال حقيقته الذاتيَّة، وأيضًا هو واحدٌ من جهة أخرى، وتلك الجهة هي أنَّ مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود، ليس إلَّا له"[5].

من هنا "فقد ظهر لنا أنَّ للكلِّ مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس أو واقع تحت حدٍّ أو برهان، بريء عن الكمِّ والكيف والماهيَّة والأين والمتى والحركة، لا ندَّ له ولا شريك له ولا ضدَّ له، وأنَّه واحدٌ من جميع الوجوه لأنَّه غير منقسم فهو بهذا الوحدة فرد"[6].

ضرورة الواحد وسنخيَّة العلَّة:

لقد بيّن ابن سينا أنَّ إحدى خصائص وجود كهذا هي استحالة صدور أكثر من واحد عنه، وضرورة السنخيَّة بين العلَّة والمعلول، فلا صدور عن المجرَّد التامِّ الصرف إلَّا بوسائط، كما لا يصدر عنه إلَّا ما يسانخه، قال: "وقد علمت أنَّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ الإثنين معًا إلَّا بتوسُّط أحدهما، ولا مبدأ للجسم إلَّا بتوسط، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقليَّة الأُخر بتوسُّط ذلك الواحد والسماوات بتوسُّط العقليَّات"[7].

كذلك أقرَّ نظريَّة العقول العشرة المفارقة التي تفيض عن الواجب، فأعلى الموجودات التي

[1]- ابن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 280.
[2]- صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربيَّة، ص: 232.
[3]- دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، ص: 260.
[4]- ماهيَّته تعالى إنيَّته.
[5]- ا بن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 266.
[6]- ابن سينا حسين بن علي، الشفاء، الإلهيَّات، ص: 373.
[7]- ابن سينا حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص: 241.

تفيض عن الباري هو العقل الأول (المعلول الأول)، وأدناها هو العقل العاشر (العقل الفعَّال) المتصرِّف في عالم الكون والفساد والسماوات، فكلُّها حلقاتٌ متَّصلة لها عقل ونفس وجسم[1]. وذهب إلى أنَّ هذه العقول هي الملائكة، وأنَّ العقل العاشر هو مصدر الوحي للأنبياء[2]. كما أنَّه فارق الفارابي في أنَّ المادَّة لا تصدر عن الله، وهو بذلك جعل المعقولات في مكانٍ أعلى من كلِّ ما هو مادّيٌّ فرفع بذلك مقام النّفس في كونها وسيطةً بين عالم المعقول وعالم الأجسام[3].

من هنا، فإنَّ الواجب عند ابن سينا "غير محسوس الذات البتَّة، لأنَّه ليس بجسمٍ ولا في مكان ولا هو حاملٌ للعوارض التي تحملها الأجسام، لأنَّ ذاته مفارقة للمادَّة من كلِّ جانبٍ"[4]، وهو أحدٌ من كلِّ وجه، فلا يصدر عنه الكثير لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادَّة وصورة، وإلَّا اختلفت الجهات في ذاته[5]. ومن ثمَّ فأول الموجودات عنه واحدٌ بالعدد والذات، وهو عقل محض، ولا يمكن أن يكون أول صادرٍ عنه صورة ماديَّة[6] وإلاَّ كان ما بعدها من الصور موجود بتوسُّطها، وإذا كانت العقول والنفوس جواهرَ مفارقةً استحال أن يكون وجودها عن الأول بتوسُّط شيءٍ غير مفارق[7] ، فالمادَّة في المرتبة الدنيا بعد النفس"[8].

وعي كيفيَّة الخلق وصيرورة الوجود (قوس النُّزول):

رتَّب ابن سينا كيفيَّة الخلق وفق نظريَّته التي أقرَّها فذكر ما يلي: "واجب الوجود الله يعقل ذاته فيصدر عن تعقُّله لواجب الوجوب (علته) عقلٌ ثانٍ يليه في المرتبة، ويصدر عن هذا العقل عند تعقُّله لذاته من حيث هو ممكن بذاته نفس الفلك الأقصى (أي نفس السماء الأولى) التي يفعل فعله بتوسُّطها، وجسم (أي كرة السماء الأولى). ومن ثمَّ فإنَّ هناك ثلاثة أشياء تصدر عن العقل الأول، هي: العقل الثاني وجرم الفلك الأقصى وصورته التي هي النفس، ويلزم عن العقل الثاني عقل ثالث يصدر عنه نفسه، وجسم هو كرة الكواكب الثابتة مثل المشتري وغيره، ويستمرُّ الصدور على هذا النحو حتى ينتهي الفيض إلى فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض. عن كلِّ عقل تصدر ثلاثة أشياء هي: العقل، النفس، الجسم؛ فالعقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير وساطة فلا بدَّ له من نفس يؤثر بتوسُّطها، وأخيراً يأتي العقل الفعَّال (المرتبط بفلك القمر)، وعنه تصدر مادة

[1]- مطر حلمي أميرة، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص: 62.
[2]- هويدي يحي، دراسات في علم الكلام والفسلفة الإسلاميَّة، ص: 215.
[3]- سعد الدين السيد صالح، قضايا فلسفيَّة في ميزان العقيدة الإسلاميَّة، ص: 218.
[4]- ابن سينا حسين بن علي، المبدأ والمعاد، ص:6.
[5]- وسيأتي برهان وتنبيه ابن سينا على ذلك في عند الاستدلال على قاعدة الواحد.
[6]- وسيأتي مزيد تفصيلٍ لهذا الدليل في المدرسة الصدرائيَّة.
[7]- وهذا لضرورة وجوب السنخيَّة بين العلَّة والمعلول.
[8]- ابن سينا حسين بن علي، الشفاء، الإلهيَّات، ص: 356.

الأشياء الأرضيَّة والنفوس الإنسانيَّة (عالم ما دون القمر)، وهو يدبِّرها كلَّها[1]". وفي هذا السياق، يقول ابن سينا: "وهذا بعد استتمام وجود السماويَّات كلِّها، فيلزم دائمًا عقلٌ بعد عقل، حتى تتكوَّن كرة القمر، ثمَّ تتكوَّن الأستقسات وتتهيَّأ لقبول تأثير واحدٍ بالنوع كثير بالعدد عن العقل الأخير، فإذن يجب أن يحدث عن كلِّ عقلٍ عقلٌ تحته، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقليَّة منقسمة متكثِّرة بالعدد، لتكثُّر الأسباب، فهناك ينتهي"[2].

جدير بالذكر أنَّ العقل العاشر ليس له قدرة الابداع الموجود في العقول السابقة عليه، فلا يصدر بدوره عقلاً ونفسًا، إنَّما يكون منه الفيض في كثرة الأنفس البشريَّة، فالعقل الفعَّال يتوسَّط عالمين:

1. العالم المعقول.
2. العالم المحسوس.

العقل الفعَّال هو المصدر لوجودنا الذهنيِّ والماديِّ، فضلاً عن عناصر العالم الأربعة الرئيسيَّة، وكذلك تستمدُّ المعرفة البشريَّة صدقها وصحَّتها منه[3]. أمَّا "الموجودات فهي كلُّها صادرة عن ذاته، ومقتضى ذاته، فهي غير منافية له، ولأنَّه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلُّها مراده لأجل ذاته، فكونها مراده له ليس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنّها مقتضى ذاته، فليست هذه الموجودات مراده لأنَّها هي بل لأجل ذاته ولأنَّها مقتضى ذاته"[4].

قاعدة الواحد وتقعيد نظام الفيض:

يثبت لنا ما تقدَّم هندسة[5] الخلق في بعده الفلسفيِّ وفق آثار المدارس اليونانيَّة القديمة والموروثة، الكلاسيكيَّة والمحدَثة، وما رافقها من بلورةٍ لتناغمٍ وانسجامٍ في البعد المذهبيِّ الدّينيِّ الذي قام به فلاسفة كبار، حاولوا التوفيق بين العقل والنقل، في مزيج تسييليٍّ تأويليٍّ، فكانت نظريَّة الفيض[6] والصدور والعقول، كلُّها نظريَّات تأويليَّة تحكي نمْذَجة ترتيب خروج الكون من عالم اللَّاشيء واللَّاتحقُّق الخارجيِّ إلى عالم الشّيء والتّحقُّق الخارجيّ.

كما يتَّضح أيضًا تأصيل ذلك وفق قاعدتين عقليَّتين أساسيَّتين هما: قاعدة الواحد في الصدور،

---

[1]- مطر حلمي أميرة، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص: 62.

[2]- ابن سينا حسين بن علي، الشفاء، الإلهيَّات، ص: 409.

[3]- المرزوقي جمال، الفلسفة الإسلاميَّة، الندّيَّة والتبعيَّة، ص: 218.

[4]- الشيرازي محمد صدر الدين، الأسفار، ج6، ص: 358.

[5]- التركيز على مفردة هندسة إنمَّا هو للتدلال على كون المسلمين كانوا بصدد تبيينٍ منطقيٍّ ومعقول لعمليَّة الخلق وإبداع الكون وفق المعطيات العقليَّة والفلسفيَّة.

[6]- الفيض اصطلاحًا هو أنَّ جميع الموجودات التي يتألَّف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد من دون أن يكون في أفعال هذا المبدأ أو الجوهر تراخٍ أو انقطاع، لذلك كان القول بالفيض مقابلاً لقول خلق العالم من العدم. راجع: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص: 172.

وقاعدة ضرورة السنخيَّة بين العلَّة والمعلول. وزاد صدر الدين الشيرازي قاعدتين أساسيَّتين هما: أصالة الوجود وإمكان الأشرف، لتصبح القاعدة أساسًا منهجيًّا محكمًا تتربَّع على رأس الفكر الفلسفيِّ الإسلاميِّ في صورته الصَّدرائيَّة[1].

وعي الفيض الإلهيِّ ونظريَّة الخلق في المدرسة الصَّدرائيَّة:

وافق الملاَّ صدرا الفارابي وابن سينا في نظريَّة الفيض الإلهيِّ، وقدَّم لها نظريَّة تقسيم الموجودات واجب وممكن وممتنع، والواجب إلى واجبٍ بالذات وواجبٍ بالغير، مع تفصيلٍ أكثر لتحديد الأصالة في تحقُّق الموجودات، فاعتبر الأصالة للوجود في التحقُّق والاعتباريَّة للماهيَّة، بمعنى أنَّ منشأ الآثار الخارجيَّة إنَّما يتبع الوجود لا الماهيَّة[2]، وهذا الأمر جارٍ في جميع المفاهيم والحقائق بالقياس إلى أيِّ محمولٍ كان. كذلك ترتبط المسألة في الفكر الصدرائيِّ بمباحث الوجود الأخرى، كوجود العالم والنفس، فواجب الوجود هو حقيقة الوجود كلِّه، وأنَّ كلَّ شيء موجود ينتهي إلى وجود بحتٍ لا يشوبه شيء، وأنّ إنّيَّته تعالى عين ماهيَّته وماهيَّته عين إنيّته، فلا ماهيَّة له سوى الوجود الخاصِّ المجرَّد عن مقارنة الماهيَّة، فالواجب صرف الوجود ومحض الذات[3] وهو في الواقع كلُّ الأشياء[4]، في كتاب المشاعر يقول الملاَّ صدرا: "....إنَّ الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدٌّ ولا نهاية، إذ لو كان له حدٌّ ونهاية كان له تحدُّد وتخصُّص بغير طبيعة الوجود، فيحتاج إلى سببٍ يحدِّده ويخصِّصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود، فإذن ثبت أنَّ واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص يعتريه ولا قوَّة ولا إمكانيَّة فيه، ولا ماهيَّة له ولا يشوبه عموم ولا خصوص، فلا فصل ولا تشخُّص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كلِّ شيء، لأنَّه كمال ذاته وكمال كلِّ شيء، لأنَّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرِّف له ولا كاشف له إلاَّ هو، ولا برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانيَّة ذاته، كما قال {شهد االله أنَّه لا إله إلاَّ هو}"[5].

---

[1]- باعتبار أنَّ الفلسفة الصَّدرائيَّة أو مدرسة الحكمة المتعالية هي النموذج الأخير عن الفلسفة الإسلاميَّة، وأمَّا التيَّارات الأخرى كالمدرسة التفكيكيَّة لم تستطع أن تشكِّل لنفسها صياغة للوعي في المفهوم الفلسفيِّ، ولذلك لا تعدو كونها تيَّارًا لا أكثر.

[2]- الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص: 15.

[3]- المصطفوي محمد كاظم، الحكمة المتعالية، شرح تحفة الحكيم، ص: 35.

[4]- الشيرازي محمد صدر الدين، الأسفار، ج2، ص: 368.

ومعنى هذه القاعدة أنّ الذات الإلهيَّة مستجمعة لجميع كمالات الأشياء، وعدّت هذه القاعدة ركنًا وثيقًا في المنظومة المعرفيَّة الفلسفيَّة للملاَّ صدرا حيث استدلَّ بها على وجوب وجود الذات وعينيَّة الذات مع الصفات وكيفيَّة علم الله بذاته وبالموجودات، فضلاً عن ردِّ شبهات ابن كمونة في التوحيد وواجب الوجود. راجع: الأسفار، ج6، ص: 145، وج1، ص: 135، وج6، ص: 217.

وهو كلّ الوجود، وكلّه الوجود، وكلّ البهاء، وكلّه البهاء والكمال، وما سواه على الإطلاق لمعات نوره، ورشحات وجوده، وظلال ذاته؛ وإذ كلّ هويَّة من... هويته، فهو المطلق، ولا هو على الإطلاق إلاّ هو. راجع: الميرداماد محمد باقر، التقديسات، بنقل من أسرار الحكم للسبزواري، ص: 39.

[5]- الشيرازي محمد صدر الدين، رسالة المشاعر، ص: 127.

حدوث العالم أو قِدَمه:

ينطلق الملاَّ صدرا الشيرازيُّ، في عرض موقفه إزاء مسألة حدوث العالم، من طرح آراء الفلاسفة السابقين عليه كأرسطو والفارابي وابن سينا وغيرهم، إضافة إلى عرض آراء المتكلِّمين الإسلاميين، فنجده أقرب ما يكون إلى الدفاع عن آراء الفلاسفة من دون غيرهم، «أولئك الذين أسيء فهمهم وظنَّ بعضهم أنَّهم ذهبوا إلى القول بقِدم العالم قِدمًا ذاتيًّا ينفي عن االله تبارك وتعالى صفة الخلق والإبداع»[1].

ونقضًا لهذه الظنون، يورد صاحب الحكمة المتعالية بحوثًا مستفيضة في مسائل الإمكان والوجوب، والقوَّة والفعل، والحركة والسكون، والحركة الجوهريَّة في الطبيعة والزمان، وما إلى ذلك لينتهي به المطاف، كغيره من الفلاسفة، إلى القول بحدوث العالم لا قِدَمه، وتبنَّى نظرية الفيض، فـ «إنَّ القوَّة الإلهيَّة لم تقف ولا تقف ذاتها من غير أن تفيض على ما دونها من الأشياء فيضانًا دائمًا لكونها غير متناهية في الشدَّة والمدَّة والعدَّة، بل أفاض أولاً على العقل وصوره على مثاله قبل أن يفيض على غيره، إذ لم يجز في العناية الواجبيَّة صدور الممكن الأخسِّ قبل الأشرف، ولما كان العقل أيضًا تامًّا كاملاً بعد الأول لم يجز وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه، فأفاض من نوره وقوَّته على النفس، وكذلك لمَّا امتلأت نورًا وقوَّة وغيرها من الفضائل والخيرات لم تقدر على الوقوف على ذاتها، لعلَّة أنَّ تلك الفضائل والخيرات التي أفادها العقل تُشَوّقها إلى التّشبُّه بالعقل والاتصال به، فأفاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها، لكن ليس على سبيل التّجدُّد الزمانيِّ إذ ليست تامَّة الوجود وإلاَّ كانت عقلاً لا نفسًا، فملأت العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الأنواع وطبائع الجسمانيَّات كالأفلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن، فتلك الصورة أيضًا في غرائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها، فالطبيعة راجعة إلى النفس، والنفس راجعة إلى العقل، والعقل راجع إلى الواحد القهَّار»[2]، و «الواحد المحض هو علَّة الأشياء، كلا وليس بشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلّها فيه وليس هو في شيء من الأشياء؛ وذلك لأنَّ الأشياء كلَّها انبجست منه، وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها»[3]، فـ» الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان، أنَّ الحق موجود مع العالم ومع كلِّ جزء من أجزاء العالم، وكذا الحال في نسبة كلِّ علَّة مقتضية بالقياس إلى المعلول، فالمعلول لأجل نقصه وإمكانه غير موجود مع العلَّة في مرتبة ذاتها الكماليَّة، ولكن العلَّة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول، من غير مزايلة عن وجودها الكماليّ»[4].

---

[1]- آل ياسين جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدِّد الفلسفة الإسلاميَّة، ص: 83.

[2]- مرتضى بسام، نظرة في الإلهيَّات، ص: 63.

[3]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج7، ص: 272.

[4]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج7، ص: 331.

وسائط الفيض وتسييل الصدور:

إلى هذا، يؤكِّد على استحالة صدور الأفعال والمعلولات المتكثِّرة عن الواحد مباشرة ومن دون وسائط[1] عبرَّ عنها بالكلمات التامَّة الإلهيَّة[2]، بالإضافة إلى أنَّ تأكيد أصالة الوجود في المدرسة الصدرائيَّة وإثبات التشكيك في الكثرات بعنوان كونها مراتب وشؤونًا وجوديَّة للوجود الواحد، جعل نظريَّة الفيض أكثر تحديدًا ودقَّة[3].

تشييد قاعدة الواحد وتثبيت الفيض:

قام ابن سينا بعد الفارابي، ببرهنة قاعدة الواحد وتشييد معالمها، وكذلك فعل شيخ الإشراق مع تغيير في بعض مصطلحاتها أحيانًا فعبرَّ عن الصادر الأول بـالجوهر العقليِّ الوحدانيِّ أو النور الأقرب[4]، وقد اعتبروها من البديهيَّات رغم إقامتهم أدلَّة عديدة عليها.

بدوره، نصَّ الميرداماد على أنَّها من أمَّهات الأصول العقليَّة وقبولها من فطريَّات العقل[5]. كما استشهد لها الملاَّ صدرا بقوله تعالى ﴿**وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر**﴾[6].

بيد أنَّ هذه القاعدة أحدثت بلبلة كبرى في الأوساط العلميَّة، لأنَّنا إذا قلنا بالخلق اعتبرنا الواحد هو مصدر الكثرة سواء بالمعنى الفلسفيِّ[7] أم بالمعنى الكلاميِّ[8]، وإذا قلنا بالأزليَّة اعتبرنا أنَّ الأشياء لا يصدر بعضها عن البعض بل جميعها أزليَّة وقائمة بذاتها، وهذا ما خلَّف جدلاً واسع النطاق انسحب ليشمل جلَّ العلوم المعرفيَّة والإنسانيَّة والفلسفات المضافة[9]

---

[1]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج8، ص: 84.

[2]- الشيرازي صدر الدين محمد، أسرار الآيات، ص: 74.

[3]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 138.

[4]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج2: 132، ج4: 1165.

[5]- الميرداماد محمد باقر، القبسات، ص351

[6]- سورة القمر، الآية: 50. راجع: ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 135.

[7]- أي منع صدور أكثر من واحد عنه.

[8]- أي جواز صدور كل المخلوقات عنه.

[9]- لم يمضِ وقتٌ طويل على بلورة الفلسفات المضافة بوصفها علماً من العلوم المستقلَّة والمنسجمة، كما لم تأخذ حقّها في حقل المعارف الحكَميَّة كما ينبغي.

ويرجع سبب ذلك إلى وجود الكثير من الإبهام والغموض لمسائل من قبيل: الماهيَّة، والموضوع، والحدود، والبنية، والأسلوب، والاتجاه، وأنواع الفلسفات المضافة ممَّا أدّى إلى زيادة هذا الإبهام وتقطيم مفاهيمه، إذ تارةً يتمُّ اعتبار هذه العلوم صورًا تفصيليَّة لرؤوس العلوم الثمانية، وأخرى بحيث تنطبق على العلوم المضافة، ويقع تارةً في تعريفها تشويش وتكثّر، ومن حين إلى آخر يتمّ التوهّم بأنّ الفلسفة المضافة منحصرة في الفلسفات المضافة إلى العلوم، وأحيانًا يتمّ اعتبار الفلسفات المضافة جزءًا من المعارف الثانويَّة، كما يتمُّ الخلط في قواعد هذه العلوم ـ رغم كونها فرعًا من الفلسفة ـ إلى الخوض في الضرورة وعدمها، وبيان ما ينبغي وما لا ينبغي، وأحيانًا يتمُّ تصوّر المطالب والمباحث غير الفلسفيَّة بوصفها جزءًا من مباحث الفلسفات المضافة، وإغفال الاشتراك اللفظيِّ في استعمال مفردة الفلسفة في «الفلسفة المضافة».

لمزيد من المعرفة حول الموضوع راجع: رشاد علي أكبر، الفلسفة المضافة الهويّة والمفهوم والارتباط، ترجمة حسن علي مطر، نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، -18 -1 2018.

كفلسفة الجمال[1]، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الاجتماع.

ورغم كون البون شاسعًا بين البحث الفلسفيِّ والبحث في العلوم الإنسانيَّة الروحيَّة[2]، إلاَّ أنَّ حقيقة الإرجاع واحدة في محاولة تفسيرها ووعيها، وهذا ما يشكِّل حيثيَّة السؤال الأساسيِّ في المقام.

حيثيَّة الجواب في إشكاليَّة السؤال:

تشيّد القاعدة جوابًا فلسفيًّا متقنًا لإشكاليَّة أنطولوجيَّة معقَّدة يوضح صدورة الكثرة عن وحدة بسيطةٍ بتمام الذّات والجهات، واستحالة فرض إثبات الفعليَّة التامَّة والخالقيَّة المطلقة لله تعالى من دون فرض وسائط للزوم نسبة جميع الكثرات والموجودات الماديَّة، وكذلك الممكنات بجميع شؤونها ولوازمها الماهويَّة إلى الحقِّ تعالى، وهذا له محاذير عدَّة أهمُّها إنكار العِلّيَّة والمعلوليَّة بين الموجودات الإمكانيَّة، ولزوم التكثُّر والتركيب في الذات الواحدة وإنكار السنخيَّة بين العلَّة والمعلول والمفيض والمستفيض، وصدور الموجودات الماديَّة والمتغيِّرة عن الموجود المجرَّد والثابت[2].

كما أنَّ هذه الوسائط تكون في الواقع عللاً معدَّة واعتباراتٍ وشروطًا مصحّحة لصدور الكثرة عن الوحدة، ولا دخالة لها في الإيجاد أبدًا. وقد مرَّ معنا كلام ابن سينا في استحالة صدور معلولين من الواحد إلاَّ بتوسُّط أحدهما[3]، وأكَّد هذا بقوله: «إنَّ الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقيِّ لكنَّ البعض بتوسُّط البعض»[4]. وتابعه على ذلك شيخ الإشراق[5]، خصوصًا لجهة استحالة صدور الجسم الماديِّ عنه تعالى، فقال: «واعلم أنَّ الجسم لا يصدر عنه، فأول صادر عنه تعالى جوهرٌ عقليٌّ»[6]، وكذلك تحريكه للجسم مباشرة إذ «واجب الوجود لا يتصوَّر أن يحرِّك جسمًا مباشرة»، وهذا لا يلازم أبدًا محدوديَّة قدرة نور الأنوار، بل هو له الإحاطة والسلطة بجميع الأنوار، سواء منها النور المقرَّب، أم الأنوار القاهرة، أو الأنوار ما دون، لا بل كلُّ إشراق أو فيض

---

[1]- اعتبر أوغسطين أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم الجماليَّة، راجع: بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص: 24.
وهو ما أسَّس لاحقًا لظهور علم الجمال الاستيطقا Aesthetics وتشعُّب مدارسها، راجع: نانسي أمير توفيق مرقص، نظريَّة المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى، نماذج ممثلة، من دون، ص: 9، وكذلك بدر الدحاني، في فلسفة الفن والجمال، من دون، ص:7.
[2]- يطلق اصطلاح العلوم الروحيَّة في الدراسات الأكاديميَّة في الثقافة الألمانيَّة على العلوم الإنسانيَّة.
[2]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 135.
[3]- ابن سينا حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص: 241.
[4]- ابن سينا حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص: 343
[5]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج2، ص: 126، الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج2، ص: 219.
[6]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج2، ص: 126

صادر منه تعالى سواء بواسطة أو بغير واسطة فهو محيط به»[1].

ويرتِّب شيخ الإشراق الموجودات الصادرة عن الله تعالى، فأول ما صدر النور القاهر، ثمَّ في المرتبة اللَّاحقة النور المدبِّر، ثمَّ بترتيب الأنوار وفق الأشرف فالأشرف إلى أن يصل إلى الأنوار الإسفهبديَّة والأنوار القاسرة[2].

مفاهيم القاعدة ومفرداتها:

الواحد:

ذُكر معنيان للواحد في القاعدة هما:

1. الواحد بالوحدة الحقيقيَّة الحقّة، أي موجود البسيط المبرّأ من الأجزاء العينيَّة والذهنيَّة[3].

2. الواحد في المركّب، أي تلك الجهة الواحدة والحيثية الواحدة في الكلّ، فالمركّب لا بد أن يتألف من بسائط يكون كلّ واحدٍ منها مصدراً ومنشأً لأمر واحد، والمجموع من هذه الآثار هو الكثير[4].

تتكثَّر عندنا الثّمرات وموارد تطبيق هذه القاعدة إذا أردنا أن نعمِّم القاعدة لتشمل الواحد بالوحدة الحقيقيَّة والواحد بالجهة، أي أنَّه لا يصدر من الواحد من جهة واحدة إلَّا واحد، أو لا يصدر من الواحد من حيث هو واحد إلَّا واحد[5].

ومن هنا فالمعنى يختلف عن الواحد في العلوم الإنسانية، والاشتراك اللفظي هذا جعل الكثيرين

---

[1]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج2، ص: 170.

[2]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 138.

[3]- العقلية والوهيمية والخيالية والتخيلية، وهو مبنى ابن سينا وبهمنيار وشيخ الإشراق والمحقق خواجة نصير الدين الطوسي وعبد الرزاق اللاهيجي.

[4]- وهو مبنى المحقِّق السبزواري والمحقِّق الأصفهاني والميرزا النوري، راجع: الأشتياني مهدي، أساس التوحيد، ص42 - 43.

[5]- المقصود بوحدانيَّة العلَّة هو بساطتها، أي تلك الهويَّة البسيطة التي تستبطن منشأ الشيء (المعلول) وظهوره، سواء أكانت بسيطة من جميع الجهات (بسيط الحقيقة)، أم أنَّها فقط من حيث هي جهة المنشأ. إيمان بور منصور، قاعده الواحد ومسئله نخستين افاضه باريتعالى، ص:20.

يقعون بالخلط في مقام مقاربة الفكرة، خصوصاً في الدراسات المقارنة الحديثة[1].

الصدور:

يراد به العلّيَّة ومفهومها البسيط، وهو وجود شيء من شيء من دون أن يطرأ على العلَّة أيُّ تغيير من كمال أو نقص[2]، وهو ما يسمَّى النظام الطوليَّ بين العلَّة والمعلول، بمعنى الترتيب في الخلق وإيجاد الأشياء، وبالاصطلاح هو الترتيب في فاعليَّة الله وصدور الأشياء عنه تعالى[3].

من هنا، فعلى المعنى الأول يكون الصدور هو إفاضة الوجود لا إعطاء الحركة، ولا يكون للقاعدة مصداق سوى الله عزَّ وجلَّ، وعلى المعنى الثاني لا يكون الصدور فقط هو إفاضة الوجود بل يشمل أيضًا إعطاء الحركة، ويكون التغيير صدورًا أيضًا، والصدور الذي هو بمعنى الإيجاد مختصٌّ بالله تعالى.

براهين القاعدة:

رغم اعتقاد الفلاسفة ببداهة هذه القاعدة وكونها ضروريَّة، إلَّا أنَّهم أقاموا عليها بعض البراهين عبرّوا عنها بـ "إلفات" و "منبِّهات". وعلى هذا، صدّر ابن سينا استعراضه للقاعدة بقوله "تنبيه" للدلالة على أنَّ القاعدة واضحة جدًّا وبديهيَّة لا تحتاج إلى استدلال وإنَّما فقط تنبيه لتزول الغفلة، وقد أيّد صاحب شرح حكمة الإشراق ذلك، وذهب إلى أنَّ القاعدة ضروريَّة وواضحة لا تحتاج إلَّا إلى تنبيه فقط[4].

قال ابن سينا في إشاراته في النمط الخامس تحت عنوان تنبيه:

"مفهوم أنَّ علَّة ما بحيث يجب عنها -أ- غير مفهوم أنَّ علَّة ما بحيث يجب عنها -ب-، وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيّتين مختلفتَي الحقيقة، فإمَّا أن يكونا من مقوِّماته، أو من لوازمه

---

[1]- يقصد بالواحد في العلوم الإنسانيَّة قيام الشيء بذاته واستقلاليَّته عن الغير، والوحدة هي عكس الكثرة، والقول بها يمكننا من تفسير كثرة الموجودات بإرجاعها إليها، يقول توما الاكويني « الواحد لا يزيد على الموجود شيئاً ثبوتياً بل ينفي القسمة إذ ليس المراد بالواحد إلا الموجود الغير المنقسم، فالواحد هو ما كان غير مقسوم في ذاته أي غير مقسوم بالفعل، وان أمكن قسمته في المركبات تركيباً طبيعياً كالإنسان والحجر ..إلخ. ونريد باللامقسومية الكائن بالفعل، والانفراد في الذات والانحياز عن الغير، فمعلومة الوحدة هذه تقوم بالحصر باللامقسوميَّة الموجود الفعليَّة، وتدلُّ على معنى وضعيٍّ وإن عبَّرنا عنها بالسلب، أي أنَّها تدلُّ على حالة انحياز الكائن عن الغيار وهذا التعريف للوحدة يشمل كل انواع الوحدة وهي: أ. وحدة البساطة، ب. وحدة التركيب الطبيعي، ج. وحدة التركيب الصناعي، د. وحدة الالتصاق «. راجع: PROF.DR للعلوم الإنسانيَّة والباطنيَّة على الرابط التالي: https://kenanaonline.com/

أمّا الكثرة، فالقصد منها هو بيان كثرة الموجودات وعدم إمكانيَّة إرجاعها إلى مصدر واحد، أي القول بجواهر عديدة « فالكثرة تقابل الوحدة إذ تدلُّ على مجموعة من الأفراد أي على تعدد الموجودات اللَّامقسومة في ذاتها والمنحازة عن غيرها، ومن تعدُّد الأفراد يتألَّف العدد وهو كثرة مقدَّرة بالواحد أي كثرة مركَّبة من جملة أحاد محدَّدة».

[2]- إيمان بور منصور، قاعده الواحد ومسئله نخستين افاضه باريتعالى، ص: 20

[3]- مطهري مرتضى، العدل الإلهي، ص117.

[4]- الشيرازى قطب‌الدين، شرح حكمة الإشراق، ص: 305.

أو بالتفريق، فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعًا فتنتهي هي إلى حيثيَّتين من مقوِّمات العلّة مختلفتين إمَّا للماهيَّة، وإمَّا لأنّه موجود، وإمَّا بالتفريق، فكلّ ما يلزم عنه اثنان معًا ليس أحدهما بتوسُّط الآخر فهو منقسم الحقيقة"[1].

وقد أوضح الخواجة نصير الدين الطوسي هذا بقوله:

"يريد بيان أنَّ الواحد الحقيقيَّ لا يوجب من حيث هو واحد إلَّا شيئًا واحدًا بالعدد، وكأنَّ هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنّبيه، وإنَّما كثرت مدافعة الناس إيَّاه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقيَّة.

وتقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه -أ- غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه -ب-، أي عليّته لأحدهما غير علّته للآخر وتغاير المفهومين يدلُّ على تغاير حقيقتيهما. فإذن المفروض ليس شيئًا واحدًا، بل هو شيئان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدًا وهذا خلف".

وهذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى، ولزيادة الوضوح قال: "وذلك الشيئان إمَّا أن يكونا من مقوِّمات ذلك الواحد أو من لوازمه، فإن كانا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف، فهما إذن من مقوِّماته".[2]

وفي كتاب "المباحثات" يقول:

إذا صدر من شيء (ب) من الجهة التي صدر منها (أ)، فمن حيث صدر (أ) صدر عنه (لاأ) أي (ب)أيضًا، وهذا خلف وتناقض[3].

---

[1]- ابن سينا حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج3: 122.

يعني: إذا وجب مفهومان عن العلَّة (أ) و (ب)، فإنَّه يلزم أن يكون أحدهما غير الآخر، لأنّ هاتين الحيثيَّتين في (أ) و (ب) واللتين صدرتا من العلَّة إمَّا أنهما من لوازم العلَّة أو من مقوِّماتها، أو أنّ الأولى لازمة والأخرى مقوّمة، وكلُّ هذا يستلزم التركيب في ذات العلَّة.

[2]- ابن سينا حسين، الإشارات والتنبيهات، ج3، 141.

خلاصة الأمر:

إنّ تلك الحيثيَّتين في الواحد إمَّا أنّها مقوَّمة له أو أنَّها من لوازمه، أو أنّ إحداها مقوَّمة والأخرى لازمة؛ ويلزم على الأول أن يكون الواحد مركَّبًا، وعلى الثاني أن يكون كلا اللازمين معلولين للواحد، وعلى الثالث أن تكون حيثيَّة الاستلزام لذاك اللازم خارجةً عن ذات الواحد، وكلُّ هذا يستلزم التركيب في ذات الواحد.

وهو تركيب يمكن أن يكون بهيئة التركيب في الماهيَّة كالجسم، أو في الوجود كالعقل، أو في الوجود والماهيَّة كالشيء المنقسم بأجزائه، وعلى كلِّ هذا ينتهي إلى القول بالتركيب.

وهذا يثبت لنا أصل المدعى بطريق الخلف وفي جميع الموارد تكون النتيجة أنّ قبول أي فرض للمسألة خلاف قاعدة الواحد يؤدّي إلى تركيب العلَّة وتكثرها، وهذا خلف لأنَّ موضوع قاعدة الواحد هو العلَّة الواحدة والبسيطة.

وهذا ما عرضه ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات، ج3، ص141، والفخر الرازي في المباحث المشرقيَّة، ج1، ص558، والملَّا صدرا في الأسفار، ج7، ص273.

[3]- ابن سينا حسين بن علي، المباحثات، ص:253.

وقد ركّز ابن سينا برهانه في كتاب "الإشارات والتنبيهات" على مسألة صدور المعلولات بالنظر إلى الحيثيَّات والجهات المختلفة التي تستلزم التركيب في العلَّة، أمَّا في كتاب "المباحثات" فقد ركَّز على صدور معلولين من جهة واحدة وهذا يستلزم التناقض. وكذلك صاغ الدليل في إلهيَّات الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد على النحو التالي:

"لا يمكن أن يكون الصادر الأول عن الحق تعالى كثيراً، سواء اعتبرناها كثرة عدديَّة أو عقليَّة (مادَّة وصورة)، لأنَّ الإيجاد من الحقِّ تعالى لا لشيء آخر سوى ذاته، فلا يمكن أن تكون منشأً لموجود آخر. وعليه، فإذا صدر اثنان عن ذات الواجب يلزم أن يكون هناك جهات كثيرة في ذاته تعالى".

ثمَّ يتابع ابن سينا كلامه بالقول:

"إنَّ الجهات المفترضة ليست في ذاته تعالى وإنما هي لازمة لها، غير مجدٍ لأنَّ البحث في لوازم الجهات يرجع في النهاية إلى الذات، فذاته تعالى ليست مركَّبة ولا قابلة للتقسيم"[1]. هذا بشكل عام ما استدلّ به ابن سينا في برهنة هذه القاعدة، وقد تابعه على هذه الأدلَّة بقيَّة الفلاسفة بعده وإن اختلفت عبائرهم ومصطلحاتهم[2]، وجميعها يبتني على قواعد "البساطة في ذات الحق" و "قانون العليَّة وأصل السنخيَّة"[3].

قاعدة الواحد في مدرسة الحكمة المتعالية:

قدَّم الفلاسفة في مدرسة الحكمة المتعالية دليلاً أكثر اتقانًا استعرضوه على نحو القياس الاستثنائيِّ تكون المفاهيم فيه في الجواهر والأعراض، باعتبار أنَّها محلٌّ للحوادث. قالوا: "إنَّ الصادر الأول عن الله تعالى إما هو جوهر أو عرض، ولا شكَّ في أنَّه ليس عرضًا لاحتياجه إلى جوهرٍ يحلُّ فيه، إذ العرض موجودٌ متقوّم بالجوهر يحلُّ فيه، كما يلزم منه أن يكون العرض علَّة للجوهر وهذا خلف محال، كما أنّ العرض في وجوده يحتاج الجوهر، وفي الفرض أن العرض هو علَّة الجوهر فحصل الدور أيضًا. فتبيّن أنَّ الصادر الأول ليس عرضًا، كما أنَّه لا يمكن أن يكون جوهرًا ماديًّا، لأنَّ الجوهر الماديَّ مركَّبٌ من مادَّة وصورة، وهما حيثيَّتان متغايرتان ومتمايزتان ومتلازمتان فلا يمكن أن يصدر كلاهما معًا عن الواحد، فلا بدَّ من أن يتقدَّم أحدهما على الآخر في الصدور. وهنا يلزم صدور المادة أولاً أن يكون الموجود الماديُّ قابلاً وفاعلاً في الوقت نفسه، وهذا محال أيضًا، فلا مناص من القول أنَّ الصادر الأول موجودٌ مجرَّد يكون وساطة في صدور

[1]- ابن سينا حسين بن علي، النجاة، ص: 651؛ الشفاء ، ص: 403؛ المبدأ والمعاد، ص: 78.
[2]- السهروردي شهاب الدين، المجموعة الكاملة، ج1، ص50، والملاَّصدرا، الأسفار، ج7، ص: 204.
[3]- شكر عبد العلي، قـدرت نامتناهى خداوند و قاعده الواحد عقل و دين، ص: 104.

الموجودات وفق لازمة السنخيَّة وترتيب الأشرف فالأشرف"[1].

لقد استخدم الملاَّ صدرا مناهج عدَّة لأجل إثبات هذه الوسائط بين الموجودات المتكثِّرة والواحد البسيط. وأسَّس لهذه الغاية ما يقارب 12 قاعدة تؤكّد الوساطة بين الموجود المفارق والوساطة بين الخالق والمخلوق[2]، كما سعى لمطابقتها مع بعض التعاليم الوحيانيَّة الواردة عن النبيِّ وأهل بيته (ع)، كأوّل ما خلق الله العقلَ، أول ما خلق الله القلم، أول ما خلق الله نوري[3].

إلى ذلك، فإنَّ الصّادر الأول لا بدَّ من أن يكون من حيث الرّتبة هو الأشرفَ على الإطلاق، لكونه أقربَ الأشياء إلى مبدأه، ومن حيث السّعة الوجوديَّة الأوسعَ على الإطلاق لكونه الموجودَ الأتمّ، ومن حيث ذاته وفعله لا يحتاج إلاَّ إلى مبدعه وخالقه حتى يتمكَّن من تلقّي الوجود وإفاضته على غيره من المخلوقات.

إنَّ موجودًا كهذا لا يكون إلاَّ عقلاً مجرّدًا وجوهرًا قدسيًّا غير ماديٍّ، قال: "إنّ الصّادر منه أولاً هو أشرف أجزائه وأتمُّ مقوِّماته وهو العقل الأول، إذ العقل هو كلُّ الأشياء كما مرَّ ذكره، ثمَّ باقي الأجزاء واحدًا فواحدًا على ترتيب الأشرف فالأشرف، والأتمّ فالأتمّ، وهكذا إلى أدون الوجود وأضعفه"[4]، "فيُبتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف، إلى أن ينتهي إلى ما لا أخسَّ منه في الإمكان ولا أضعف"[5]، "إذ لما لم يتصوَّر أن يجعل الأشرف والأخسَّ معًا، وجاز للأشرف أن يكون مبدأً لما هو دونه في الشرف، ولا يجوز للأخسِّ أن يكون مبدأً لما هو أشرف منه، فالوسائط بينه وبين الأخسّ، الأشرف فالأشرف"[6].

يستخلص الملاَّ صدرا من ذلك أمرين أساسيَّين:

- **الأمر الأول:** صدور الكثير من الواحد ممتنع عقلاً (للزوم تعدُّد الجهات في الواحد وتكثُّره)[7].

- **الأمر الثاني:** استحالة أن يقوم الله بأفعالٍ ماديَّة جزئيَّة عرضةً للكون والفساد بشكلٍ مباشر وبلا وساطة. (ببيان أنّ مَن عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدّر عظمة الله)[8]. فالله تعالى يقوم بهذه الأمور بوساطة العقول والوسائط والملائكة الموكلة بالإحياء والرزق والإماتة وغيره[9]، ﴿**ولله جنود**

[1]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 144.
[2]- صدر الدين الشيرازي محمد، الأسفار، ج7، ص: 262.
[3]- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج72، ص: 199.
[4]- الشيرازي صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، ص: 31.
[5]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج5، ص: 271.
[6]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج2، : 134، و ج7، ص: 246.
[7]- الشيرازي صدر الدين محمد، الشواهد الربوبيَّة، ص: 173.
[8]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج8، ص:126.
[9]- ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، ص: 146.

السماوات والأرض وكان الله عليماً حكيما﴾[1]. ولذا فابتداء الوجود بالعقل الأول، ثمَّ النفس، ثمَّ الصورة، ثمَّ المادة، أو فقل:

الموجود الأول هو العقل، ثمَّ البرزخ وعالم المثال، ثمَّ النفس، ثمَّ الصورة والمادة؛ وهذه السلسلة متعاكسة في قوس النزول والصعود فتبدأ بالعقل وتنتهي بالعقل[2]، ﴿**كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾**[3].

خلاصة مقدِّمات الفلاسفة لإثبات قاعدة الواحد:

1. واجب الوجود واحد بسيط صرف لا تركيب في ساحة ذاته ولا صفاته تعالى.
2. جميع الممكنات معلولة له تعالى، واستناد جميع الموجودات غير الواجبة إليه[4].
3. يجب استناد الأمور غير المادّيَّة إلى الأمور المجرَّدة وغير الماديَّة، ويستحيل استناد الأمر المجرَّد إلى الأمر الماديِّ، إذ يستحيل صدور الأمر المجرَّد من الأمر المادّيّ[5].
4. يستحيل أن يكون الصادر الأول والذي هو أمر واحدٌ ماديًّا[6].
5. تصدر الموجودات عن الحقِّ تعالى وفق ترتيب الأشرف فالأشرف، والمعلول الأخسُّ لا يمكنه أن يكون علَّة للموجود الأشرف[7].

وبناءً على هذا كلّه يصرِّح الملاَّ صدرا بما يلي: "لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة إلى فاعلٍ واحدٍ من غير توسُّط جهات متكثِّرة بالفعل"[8].

النتيجة:

نستنتج من هذا البحث أنَّ ظهور الكثرات في عالم الوجود حمل الحكماء على التمسُّك بوجود وسائط مختلفة في الصدور. وقد بيَّنوا ذلك بصور مختلفة مستفيدين من نظريَّة الفيض الأفلوطينيَّة. فهناك صادر أول فقط هو الذي صدر عن مبدأ الوجود مباشرة ومن دون أيِّ واسطة، وهو العقل الأول، وعلى أثر تعقُّله للواحد يصدر منه العقل الثاني، وعلى أثر تعقُّل نفسه يصدر منه الفلك

---

[1]- سورة الفتح، الآية: 4.
[2]- الشيرازي صدر الدين محمد، الشواهد الربوبيَّة، ص: 182.
[3] سورة الأنبياء، الآية: 104.
[4]- وهذا وفق قاعدة الفاعليَّة المطلقة لله تعالى والفقر الوجودي لجميع ما سوى الله.
[5]- وهذا وفق قاعدة كون العلة أشرف من معلولها.
[6]- وهذا وفق قاعدة السنخيَّة بين العلَّة والمعلول ونفي التكثرُّ عن الواجب.
[7]- وهذا وفق قاعدتي السنخيَّة والأشرف بالإضافة إلى قاعدة التشكيك بالوجود.
[8]- الشيرازي صدر الدين محمد، الأسفار، ج8، ص: 84.

الأول، وهكذا تستمرُّ الأمور إلى العقل العاشر (العقل الفعال) والفلك التاسع، وبعدها توجد النفوس البشريَّة وبقيَّة العناصر الماديَّة.

وقد طوّر الفارابي هذه النظريَّة ووسائطها بعد دمجها بمقولات علم الفلك آنذاك خصوصًا نظريَّة بطليموس، فأصبحت العقول الفلكيَّة المفارقة عشرة والنفوس الفلكيَّة تسعة. وحين قسَّم الموجودات إلى واجبة وممكنة، رأى أنَّ ممكن الوجود يحتاج إلى علَّة تخرجه من العدم إلى الوجود، وأنَّ كلّ ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، فوجوده عن غيره. كذلك عيّن مراتب الوجودات من حيث القوَّة والضعف ليتحصّل لكلِّ موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته، ثمَّ ذكر فصولها وتعيّناتها على قسمين: قسم يمثِّل الموجودات الروحيَّة، وقسم يمثّل الموجودات الماديَّة، كما أنَّ العقول عن الله بمجرَّد علمه لذاته لا بإرادة أو قصد أو غرض، علم الله واحدٌ لا يتغيَّر، وعلمه وفعله شيءٌ واحدٌ فلا يصدر عنه تعالى مباشرة إلَّا شيء واحد، وهو بهذا قد مهَّد لبلورة قاعدة الواحد في الصدور.

وجاء ابن سينا فتابعه الفارابي في ترسيم نظريَّته في الفيض، والتي استندت إلى ثلاثة مبادئ رئيسيَّة هي:

انقسام الموجودات إلى واجب وممكن، والواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، التعقّل والإبداع؛ فإذا جمعنا هذه المبادئ كلَّها أمكننا أن نوضح كيفيَّة فيض العالم وصدوره عن الله عزّ وجلَّ، إذ إنَّه واجب الوجود بذاته وهو واحد، وهو عقل يعقل ذاته، كما يستحيل صدور أكثر من واحد عن وجود كهذا، ولضرورة السنخيَّة بين العلّة والمعلول، فلا صدور عن المجرَّد التامِّ الصرف إلَّا بوسائط، ولا يصدر عنه إلَّا ما يسانخه، وقد أقرَّ نظريَّة العقول العشرة المفارقة، فأعلى الموجودات التي تفيض عن الباري هو العقل الأول، وأدناها هو العقل العاشر المتصرّف في عالم الكون والفساد والسماوات، وكلّها حلقاتٌ متّصلة لها عقل ونفس وجسم، وفارق الفارابي في أنَّ المادَّة لا تصدر عن الله، إذ المعقولات في مكانٍ أعلى من كلِّ ما هو مادّيٌّ، فرفع بذلك مقام النّفس في كونها وسيطةً بين عالم المعقول وعالم الأجسام.

وقد وافق الملَّا صدرا الفارابي وابن سينا في الفيض الإلهيِّ، وقدَّم لها نظريَّة تقسيم الموجودات واجب وممكن وممتنع، والواجب إلى واجبٍ بالذات وواجبٍ بالغير، مع تفصيلٍ أكثر لتحديد الأصالة في تحقُّق الموجودات، فاعتبر الأصالة للوجود في التحقُّق والاعتبارية للماهيَّة، بمعنى أنَّ منشأ الآثار الخارجيَّة يتبع الوجود لا الماهيَّة، وأنَّ إنّيته تعالى عين ماهيَّته وماهيَّته عين إنيّته، فلا ماهيَّة له سوى الوجود الخاص المجرَّد عن مقارنة الماهيَّة، فالواجب صرف الوجود ومحض الذات، وهو في الواقع كلُّ الأشياء التي لم تقف ولا تقف ذاتها من غير أن تفيض على ما دونها من الأشياء

فيضانًا دائمًا لكونها غير متناهية في الشدَّة والمدَّة والعدَّة، بل أفاض أولاً على العقل وصوره على مثاله قبل أن يفيض على غيره، إذ لم يجز في العناية الواجبيَّة صدور الممكن الأخسّ قبل الأشرف، ولمَّا كان العقل أيضًا تامًّا كاملاً بعد الأول لم يجز وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه، فأفاض من نوره وقوَّته على النفس. وكذلك لمّا امتلأت نورًا وقوَّة وغيرها من الفضائل والخيرات لم تقدر على الوقوف على ذاتها، لعلّة أنَّ تلك الفضائل والخيرات التي أفادها العقل تُشَوّقها إلى التّشبُّه بالعقل والاتصال به، فأفاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها، لكن ليس على سبيل التّجدُّد الزمانيِّ، إذ ليست تامَّة الوجود وإلاَّ كانت عقلاً لا نفسًا، فملأت العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الأنواع وطبائع الجسمانيَّات كالأفلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن، فتلك الصورة أيضًا في غرائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها، فالطبيعة راجعة إلى النفس، والنفس راجعة إلى العقل، والعقل راجع إلى الواحد القهَّار، الذي يستحيل صدور الأفعال والمعلولات المتكثّرة عنه مباشرة من دون وسائط هي في الواقع الكلمات التامَّة الإلهيَّة.

هذا كلُّه يعني أنَّ قاعدة الواحد إحدى أهمِّ القواعد الفلسفيَّة المعرفيَّة التي تعتمد عليها نظريَّة الفيض والصدور في الفكر الإسلاميّ، وهي من فروع مباحث العليَّة التي تؤسِّس لأصل السنخيَّة بين العلة والمعلول، فلا يمكن من أمر واحدٍ بسيط بالمعنى الواقعيِّ صدور أكثر من شيء واحد، لأنَّ الكثرة من مصدرٍ بسيط يستلزم إنكار العليَّة والمعلوليَّة بين الموجودات الإمكانية، ولزوم التكثّر والتركيب في الذات الواحدة وإنكار السنخية بين العلة والمعلول والمفيض والمستفيض، وصدور الموجودات الماديَّة والمتغيّرة عن الموجود المجرَّد والثابت. وقد ركّز ابن سينا برهانه في كتاب «الإشارات والتنبيهات» على مسألة صدور المعلولات بالنظر إلى الحيثيَّات والجهات المختلفة التي تستلزم التركيب في العلَّة، أمَّا في كتاب «المباحثات» فقد ركَّز على صدور معلولين من جهة واحدة وهذا يستلزم التناقض، كما صاغ الدليل في إلهيَّات الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد على أنَّ الإيجاد من الحقِّ تعالى لا لشيءٍ آخر سوى ذاته، فلا يمكن أن تكون منشأً لموجودٍ آخر، وعليه، فإذا صدر إثنان عن ذات الواجب يلزم أن يكون هناك جهات كثيرة في ذاته تعالى.

وزاد ملاَّ صدرا الشيرازي في الدّليل ليرى أنَّ الصادر الأول موجودٌ مجرّد يكون وساطة في صدور الموجودات وفق لازمة السنخيَّة وبسيط الحقيقة والفقر الوجوديِّ للممكنات والوجود الرابط، وكذلك تعيين المصداق الحقيقيِّ للواحد والصادر الأول وترتيب الأشرف فالأشرف، فهو الأشرفَ على الإطلاق لكونه أقربَ الأشياء إلى مبدأه، والأوسعَ على الإطلاق من حيث السّعة الوجوديَّة لكونه الموجودَ الأتمّ، فلا ينافي الفيضُ ولا مفادُ هذه القاعدة قدرةَ الله المطلقة واللاَّمتناهية.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. PROF.DR للعلوم الإنسانيَّة والباطنيَّة على الرابط التالي: https://kenanaonline.com/
3. ابن رشد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعه أرسطو. طهران، انتشارات حكمت، 1380هـ ش.
4. ابن رشد محمد بن أحمد، تهافت التهافت، تحقيق علي أصغر حلبي، انتشلرات جامي، طهران، 1384هـ ش.
5. ابن رشد محمد بن أحمد، ما بعد الطبيعة، دار التراث العربي، القاهرة، 1958.
6. ابن سينا حسين بن علي بن عبد الله، المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، 1371هـ ش.
7. ابن سينا حسين بن علي، ، الشفاء، الإلهيَّات، تحقيق إبراهيم مدكور، الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة، القاهرة، 1960.
8. ابن سينا حسين بن علي، النجاة، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق، بيروت، 1982.
9. ابن سينا حسين بن علي، كتاب الإشارات والتنبيهات، شرح الطوسي، خواجة نصير الدين، تحقيق فيضي كريم، قم، مؤسسه مطبوعات ديني، 1400 هـ ش.
10. ابن‌سينا حسين بن علي، الشفاء (الإلهيَّات)، تصحيح سعيد زايد، قم، انتشارات مكتبه آيت‌الله المرعشى، 1404هـ.
11. ابـن‌سينا حسين بن علي، المبدأ والمعاد، تحقيق عبدالله نورانى، طهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامى، 1363هـ ش.
12. ابن‌سينا حسين بن علي،النجاة مـن الغرق في بحر الضلالات، تصحيح محمدتقي دانش‌پژوه، طهران، انتشارات جامعة طهران، 1397هـ ش.
13. الأشتياني مهدي، أساس التوحيد، أمير كبير، طهران، 1360 هـ ش.
14. آل ياسين جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلاميَّة، مطبعة المعارف، العراق، 1995.
15. الآلوسي حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيرت، 1980
16. إيمان بور منصور، قاعده الواحد ومسئله نخستين افاضه باريتعالى، مجلة خردنامه، العدد20، 1382هـ ش.
17. بدوي عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، 1955.
18. بدوي عبد الرحمن، الأفلاطونيَّة المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
19. بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميَّة، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، 1940.
20. بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، 1956.
21. برهييه إيميل، تاريخ الفلسفة، (الفلسفة الهلنستيَّة والرومانيَّة)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1998.

22. توفيق نانسي أمير، نظريَّة المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى، نماذج ممثلة، من دون تاريخ.

23. الداماد محمد باقر، القبسات، اهتمام مهدي محقق، مؤسسه مطالعات اسلامي، طهران، 1356 هـ ش.

24. الدحاني بدر، في فلسفة الفن والجمال، دائرة الثقافة، حكومة الشارقة، من دون تاريخ.

25. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 2013.

26. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقيَّة، بيروت، دار الكتاب العربي، 1400هـ.

27. رشاد علي أكبر، الفلسفة المضافة الهويّة والمفهوم والارتباط، ترجمة حسن علي مطر، نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، -18 -1 2018.

28. ساماني مهدي نيكويي، نظريه وسائط ومسأله ربط كثرت به وحدت از ديدگاه صدر المتالهين، فصلنامه علمي پژوهشى دانشگاه قم، سال دهم، شماره دوم.

29. السبزواري ملا هداي، أسرار الحكم، تحقيق كريم فيضي، انتشارات مطبوعات ديني، قم، 1382 هـ ش.

30. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفيَّة في ميزان العقيدة الإسلاميَّة، جامعة الإمارات العربيَّة المتَّحدة، الإمارات، 1998.

31. السهروردي شهاب الدين يحيي، تصحيح هنري كوربان، انتشارات موسَّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، 1372هـ ش.

32. الشيرازي صدر الدين محمد، أسرار الآيات، تحقيق محمد خواجوئي، انجمن اسلامى حكمت و فلسفة، طهران، 1360 هـ ش.

33. الشيرازي صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، قم ، منشورات مصطفوي، 1400 هـ ش.

34. الشيرازي صدر الدين محمد، الشواهد الربوبيَّة، تحقيق مصطفى محقق الداماد، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران. 1384هـ ش.

35. الشيرازي صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تحقيق السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة أنجمن فلسفة، طهران، 1354.

36. الشيرازى قطب الدين، شرح حكمه الاشراق، تحقيق عبدالله نورى ومهدى محقق، طهران، انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگى، 1383هـ ش.

37. الشيرازي محمد صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981.

38. الشيرازي محمد صدر الدين، رسالة المشاعر، تحقيق خالد عبد الكريم الطرزي، من دون تاريخ ولا ناشر.

39. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

40. ضاحي محمد عبد علي، نظريَّة الفيض الفارابيَّة في ميزان العقائد السماويَّة، مجلَّة «البحوث والدراسات الإسلاميَّة»، العدد60.

41. الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق غلام رضا فياضي، جامعة المدرّسين، قم، 1384هـ ش.

42. العراقي عاطف، ثورة العقل في الفلسفة الإسلاميَّة، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص: 109.

43. العراقي عاطف، ثورة العقل في الفلسفة الإسلاميَّة، دار المعارف، القاهرة، 1987.

44. الفارابي أبو نصر ، السياسة المدنيَّة، تحقيق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، 1996.

45. الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق الدكتور عبد الحميد حمدان، دار المشرق، بيروت، 1986.

46. الفارابي أبو نصر، رسائل الفارابي، دائرة المعارف العثمانيَّة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية حيدر اباد الدكن – الهند، 1367هـ.

47. الفارابي أبو نصر، عيون مسائل النفس، المكتبة السلفيَّة، القاهرة، 1910.

48. الفارابي أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، 1405هـ ش.

49. الفارابي أبونصر، آراء اهـل المـدينة الفاضلة. تحقيق دكتر البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1990.

50. فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، من طاليس إلى أفلوطين وأبروقلس، دار العلم للملايين، بيروت، 1991.

51. الكندي أبو إسحاق، رسائل الكندى الفلسفيَّة، محمد تحقيق محمد عبدالهادي ابوريده، مصر، دارالفكر العربي، 1950.

52. كوپلستون فـردريك، تاريخ فلسفه يونان وروم، تـرجمة سـيد جلال الدين مجتبوى، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى وانتشارات سروش، طهران، 1388هـ ش.

53. المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، 1982.

54. محمد إبراهيم ناهد، نظرية الفيض عند أبروقلس وأثرها في الفكر الفلسفي الإسلامي، الفارابي وابن سينا نموذجًا، مجلة «البحث العلمي في الآداب»، العدد20، سنة 2019.

55. مرتضى بسام، نظرة في الإلهيَّات، دار الرسول الأكرم، بيروت، 1998.

56. المصطفوي محمد كاظم، الحكمة المتعالية، شرح تحفة الحكيم مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، 1379هـ ش.

57. مطر حلمي، أميرة، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1996.

58. مطهري مرتضى، العدل الإلهي، انتشارات مؤسسة أم القرى، قم، 1386هـ ش.

59. النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة، 2006.

60. هويدي يحي، دراسات في علم الكلام والفسلفة الإسلاميَّة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.