Journal of the Faculty of Arts (JFA)

Volume 84 | Issue 1 Article 6

1-1-2024

Greek Origins in Annazzam's Immanence Theory

Ahmed Mertah
ahmedmertah92@gmail.com

Follow this and additional works at: https://jfa.cu.edu.eg/journal

Recommended Citation
Mertah, Ahmed (2024) "Greek Origins in Annazzam's Immanence Theory," *Journal of the Faculty of Arts (JFA)*: Vol. 84: Iss. 1, Article 6.
DOI: 10.21608/jarts.2023.201969.1345
Available at: https://jfa.cu.edu.eg/journal/vol84/iss1/6

This Original Study is brought to you for free and open access by Journal of the Faculty of Arts (JFA). It has been accepted for inclusion in Journal of the Faculty of Arts (JFA) by an authorized editor of Journal of the Faculty of Arts (JFA).

الأصول اليونانية لنظرية الكُمُون عند النَّظَّام(*)

دكتور/ أحمد مرتاح ابراهيم محمد
مدرس الفلسفة اليونانية
كلية الآداب/ جامعة العريش

الملخص:

يتناول هذا البحث" **الأصول اليونانية لنظرية الكُمُون عند النَّظَّام**"، وتُعد نظرية الكُمُون شكلًا من أشكال خلق العالم التي عرفها الفكر الإسلامي، ويُعدُّ النَّظَّام المفكر الأبرز التي ارتبطت به هذه النظرية، فلا يُذكَر الكُمُون في الفكر الإسلامي إلا ويذكر معه النَّظَّام؛ لجعله الكُمُون النظرية الرئيسة والمحورية لمذهبه في البحوث الإلهية، وكذلك الطبيعية، والإنسانية، ويركز البحث على عرض نظرية الكُمُون عند النَّظَّام بالقدر الذي يظهر أصولها اليونانية.

وقد قسَّمتُ البحث إلى ثلاثة عناصر، تناول **العنصر الأول**" الكُمُون والإلهيات عند **النَّظَّام**"؛ إذ إنه تأثر في قوله بالكُمُون في الإلهيات بنظرية الوجود بالقوة وبالفعل عند أرسطو، وتناول **العنصر الثاني**" الكُمُون والطبيعيات عنده"؛ إذ يقترب النَّظَّام في حديثه عن الكُمُون في الطبيعيات من مادية الرواقيين وخاصة قولهم في التداخل المطلق، أما **العنصر الثالث**" الكُمُون في المسائل الإنسانية"، وتأثر فيه النَّظَّام بعدد من مذاهب الفلاسفة اليونانيين أمثال ديموقريطس وأبيقور وأفلاطون، وتوصل الباحث في نهاية بحثه إلى أن هناك أصولًا يونانية لنظرية الكُمُون التي قال بها النَّظَّام؛ إذ إنه استفاد من الفلسفة

(*)**مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد (٨٤) العدد (١) يناير ٢٠٢٤.**

اليونانية، ولكنه صبغ فكرته بروح تغاير ما كانت عليه عند السابقين؛ فارتبط الكمون عنده بأصل التوحيد.

الكلمات المفتاحية: الكُمُون، النَّظَّام، الرواقيون، القوة، الفعل، الحركة.

Greek Origins in Annazzam's Immanence Theory

Abstract

This study deals with **the Greek origins in Annazzam's immanence theory** that is a form of the creation of the world known to Islamic thought. Annazzam is considered the most prominent thinker with whom this theory is associated, being pivotal to his divine, natural, and human thought. In other words, the paper is an attempt to examine Annazzam's immanence theory to the extent that shows its Greek origins.

The paper tackles three main elements: Annazzam's immanence and divinities (the influence of Aristotle's theory of potentiality and actuality), Annazzam's immanence and naturalism (the influence of the Stoics' view of the absolute overlap), Annazzam's immanence in human matters (the influence of Greek philosophers such as Democritus, Epicurus and Plato). The study concludes that there are Greek origins for Annazzam's Immanence theory--Annazzam benefitted from Greek philosophy, but he engrained his thought differently--which shows that immanence is closely related to monotheism.

Keywords: Immanence, Annazzam, The Stoics, Potentiality, Actuality, Movement.

مقدمــة:

يُعدُّ إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام من أوائل المفكرين الإسلاميين المتفلسفين الذين مهدوا الطريق للفلسفة الإسلامية المعروفة في القرن الثالث الهجري، ويُمثِّل دور الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة خير تمثيل، وسيتناول هذا البحث نظرية من أهم النظريات المتصلة بالفلسفة الإلهية والطبيعية على السواء وهي نظرية الكُمُون، وقد تبنَّى النَّظَّام هذه النظرية باعتبارها بديلًا للاعتقاد السلفي الإسلامي في الخلق المتصل الذي رفضه ورفض معه نظرية السلف في الأجزاء التي لا تتجزأ (نظرية الجوهر الفرد).

ويُمثِّل القول بالكُمُون شكلًا من أشكال خلق العالم التي عرفها الفكر الإسلامي، ويُعدُّ النَّظَّام المفكر الأبرز التي ارتبطت به هذه النظرية، فلا يُذكَر الكُمُون في الفكر الإسلامي إلا ويذكر معه النَّظَّام؛ لجعله الكُمُون النظرية الرئيسة والمحورية لمذهبه في البحوث الإلهية، وكذلك الطبيعية والإنسانية؛ إذ إنَّ الكُمُون عنده لم يشمل الإلهيات فقط، بل امتدَّ أيضًا إلى المجال الفيزيقي؛ فبحث في الجوهر الفرد، والقوة والفعل، والتداخل، والمجاورة، والحركة، إلى غير ذلك من المباحث الفيزيقية التي تُعد بعض أبعادها مرتبطة بالبحث في الكُمُون سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

وتكمن أهمية البحث في أنه يُركز على نظرية الكُمُون وهي نظرية من أهم القضايا المتصلة بالفكر الإسلامي المعتزلي؛ إذ حاول النَّظَّام عن طريقها الدفاع عن العقيدة الإسلامية، **ويهدف هذا البحث** إلى فحص وتحليل الأثر اليوناني في نظرية الكُمُون عند النَّظَّام، وعندما أتناول بالدراسة " **الأصول اليونانية لنظرية الكُمُون عند النَّظَّام**"، فهذا لا يعني عرض نظرية الكُمُون عنده بشكلٍ كليٍّ، بل بالقدر الذي يُظهر تأثرها بالفلسفة اليونانية، كما أود الإشارة إلى أنه إذا كان هناك تأثير وتأثر بين النَّظَّام والفكر الفلسفي اليوناني، أقصد التشابه في عدة نقاط، فهل كان هذا التشابه مجرد تطابق فقط؟ أم كان تأثيرًا وتأثرًا لا تخلو منه إبداعات النَّظَّام المعرفيّة والفلسفيّة؟ علمًا بأن أفكار النَّظَّام

هي ابنة عصره، وضعها استجابة لتساؤلات فرضتها عليه ظروف عصره، وإنْ كان هذا لا يمنع أنه قد وجد في الفلسفة اليونانية سبقًا في بعض القضايا، فهل استفاد النَّظَّام منها؟ وكيف يتم ذلك مع تقرير القول إنّه ابن ظروف عصره أكثر ممّا هو متأثر بالفلسفة اليونانية؟

- **إشكالية البحث:**

تتلخص إشكالية البحث في السؤال المركزي الآتي:

ما المقصود بنظرية الكُمُون عند النَّظَّام؟ وما أصولها اليونانية؟

ويتفرع عن هذا السؤال عدة أسئلة:

١- ما المقصود بالكُمُون في اللغة والاصطلاح؟

٢- ما المقصود بنظرية الكُمُون عند النَّظَّام في فلسفته الإلهية؟ وما أصولها اليونانية؟

٣- ما الأصول اليونانية لنظرية الكمون في الطبيعيات عند النَّظَّام؟

٤- كيف طبَّق النَّظَّام نظريته عن الكُمُون في المسائل الإنسانية؟ وهل يظهر أثر يوناني في ذلك؟

٥- ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفلاسفة اليونان والنَّظَّام في نظريتهم عن الكُمُون؟

٦- ما الغاية التي دعت النَّظَّام إلى القول بالكُمُون؟ وهل تتوافق مع غايتها في الفلسفة اليونانية؟

- **الدراسات السابقة:**

لاشك أن هناك دراسات سابقة حول فكر النَّظَّام وفلسفته وخاصة نظريته عن الكُمُون وتطبيقاتها في المسائل الإلهية والطبيعية والإنسانية، ومنها على سبيل المثال:

١- **د. محمد عبد الهادي أبو ريدة:** إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية

والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦.

تناولت هذه الدراسة نشاط النَّظَّام الفكري، وكذلك مكانته بين المعتزلة ومفكري عصره، كما تناولت آراء النَّظَّام الإلهية والطبيعية والأخلاقية والسياسية، وفي خاتمة الدراسة وضح د. أبو ريدة أثر النظام في مفكري الإسلام اللاحقين به.

٢- **د. رجاء أحمد علي:** الكُمُون والفكر الإسلامي" موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكُمُون"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ط١.

تناولت هذه الدراسة نظرية الكُمُون باعتبارها نظرية في الفكر الإسلامي أقرها الكثير وعلى رأسهم النَّظَّام، كما تناولت موقف فلاسفة ومتكلمي الإسلام النقدي من هذه النظرية، وتناولت أيضًا العلاقة بين الكُمُون ونظرية التطور في العصر الحديث.

٣- **ماجدة رمضان مصطفى:** نظرية الكُمُون بين إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام والميرداماد الأسترآباديّ" دراسة نقدية مقارنة"، بحث منشور في مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، العدد(٩١)، ٢٠١٨م.

وتهدف هذه الدراسة إلى عقد مقارنة بين متكلم معتزليّ(إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام) وفيلسوف مشائيّ شيعيّ(الميرداماد الأسترآباديّ)، فيما يتعلق بنظرية الكُمُون؛ للوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف فيما بينهما.

ولكن نظرية الكمون وأصولها اليونانية على وجه الخصوص لم تلق عناية كافية من الباحثين؛ لذا كان التركيز عليها مهمة الباحث لأجل كشف هذه الأصول.

- **منهج البحث:**

أحاول في هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال اتباعي

لبعض مناهج البحث المختلفة أهمها: **المنهج التاريخي** الذي يسمح بتتبع الفكرة وبيان تطورها مما يزيد من معلوماتنا عنها، **والمنهج التحليلي** لتحليل آراء النَّظَّام في نظريته عن الكُمُون؛ وللوقوف على تفاصيل هذه النظرية، كما استخدمت أيضًا **المنهج المقارن** لبيان مدى التأثير والتأثر بين النَّظَّام والفكر الفلسفي اليوناني، كما استخدمت **المنهج النقدي** لبيان موقفي من هذه النظرية.

- **تقسيم البحث:**

بناءً على ما تقدَّم قسَّمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة عناصر، أما المقدمة فقد طرحت فيها التعريف بموضوع البحث وأهميته والهدف منه، وكذلك إشكالية البحث والمنهج المستخدم والدراسات السابقة، أما التمهيد فقد عرضت فيه نبذة مختصرة عن البيئة الثقافية التي عاش فيها النَّظَّام ومدى اتصاله بالفلسفة اليونانية وكيفية تأثره بها، وأيضًا مفهوم الكُمُون في اللغة والاصطلاح، أما العناصر هي كالآتي:

أولًا- الكُمُون والإلهيات عند النَّظَّام.

ثانيًا- الكُمُون والطبيعيات.

١ – إبطال الجزء الذي لا يتجزأ.

٢ – نظرية التداخل والنزعة المادية الحسية.

٣ – نظرية الحركة.

٤ – الأجسام ونفي الأعراض.

ثالثًا- الكُمُون في المسائل الإنسانية.

ثم اختتمت ذلك كله بنتائج البحث العامة، وقائمة لأهم المصادر والمراجع التي اعتمدتُ عليها.

- **تمهيـد:**

يُعد النَّظَّام(*) من أهم فلاسفة المعتزلة؛ إذ إنَّه عاصر الرشيد(**)

والمأمون(***) واتصل بالبرامكة(****)، ولكن شهرته الحقيقية كانت في عهد المعتصم(*****)، أي أنه كان في وسط الحركة العقلية الفلسفية التي بلغت أوجها في ذلك الحين(١)، وفي هذا العهد تُرجم العديد من الكتب اليونانية أهمها: عدة رسائل لأرسطو، وكتاب المجسطي لبطليموس، وأصول الهندسة لإقليدس(٢)، والغاية من الحديث عن حركة الترجمة هي إظهار تأثر النَّظَّام بما تُرجم في عصره؛ لأنَّ الترجمة كانت رافدًا من أهم روافد العلوم العقليَّة والفلسفة اليونانيَّة(٣).

وكان هناك العديد من المدارس الفلسفية في ذلك العصر في كل من الإسكندرية وأنطاكية وحرّان(مدينة قديمة في بلاد ما بين النهرين)، وكان أصحاب الديانات المختلفة يقصدونهم ليأخذوا منهم المبادئ التي يدافعون بها عن ديانتهم(٤)، وقد طاف النَّظَّام بمعظم أرجاء البلدان الشرقية من الدولة الإسلامية، وكان كثير منها مراكز ثقافات قديمة وملتقى حضارات هندية وفارسية ويونانية، وينسب بعض المؤرخين النَّظَّام إلى بلخ (النَّظَّام البلخيِّ بدلًا من النَّظَّام البصريِّ)، وكانت هذه مركزًا للثقافة اليونانية وملتقى طرق تجارية آتية من الهند(٥).

وقد اتصل النَّظَّام بفلسفة أرسطو، وهذا ما يذكره القاضي عبد الجبار في مؤلفه" طبقات المعتزلة"؛ إذ إنَّ النَّظَّام قد بات ليلة عند جعفر بن يحيى البرمكي(*)، فتحاورا في خبر الأوائل، وذُكر أرسطو طاليس فقال النَّظَّام: قد نقضت عليه كتابه، فقال له جعفر: كيف وأنت لا تُحسن أن تقرأه؟ قال: أيما أحب إليك، أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يقرأ شيئًا فشيئًا وينقض عليه(٦).

ولا ننسى ونحن نلتمس ظهور الفلسفة اليونانية في عهد النَّظَّام أنه تتلمذ على يد أبي الهُذيل العلَّاف(**)، وهو رجل قد اطلع على الفلسفة اليونانية وانتهج منهجها، وانتصب للرد على المخالفين على اختلاف مذاهبهم، وقد ورث النَّظَّام عن أستاذه هذه النزعات كلها(٧)، فابتداءً من أبي الهُذيل العلَّاف أخذت

المعتزلة تُطالع كتب الفلاسفة اليونانيين التي تُرجمت إلى السريانية والعربية في ذلك العهد؛ فكانت محاورة تيمايوس لأفلاطون قد ترجمت في ذلك العهد، وعندما أُغلقت مدارس أثينا الفلسفية لجأ "سمبليقيوس" الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة، وترك سمبليقيوس عدة شروح لنظريات أرسطو، وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفرس، فهذه الترجمات العربية لكتب الفلاسفة اليونانيين التي قام بها السريان من جهة، والترجمات التي قام بها الفرس من جهة أخرى، ساعدت المعتزلة على مطالعة الفكر اليوناني، وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه(٨).

والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها هي أنه لا يمكن أن ننفي بصفة قطعية تأثر المتكلمين بالفلسفة اليونانية؛ إذ إنَّ النَّظَّام نبغ في عصر ترجمة الثقافات الأجنبية، وأن ثقافة هذا العصر كانت متنوعة، وإن كان من الطبيعي أن يتغذى عقله ويتكوَّن متأثرًا بهذه الثقافات، بحيث لا يكون تفكيره مبتكرًا من كل جهة، ولكن هذا التأثير لا يعني التطابق التام بين أفكار النَّظَّام وأفكار الثقافات السابقة عليه، ومن ثم إلغاء أصالة فكر النَّظَّام، فهذا أمر مرفوض؛ لأنَّ هذا يؤدي حتمًا إلى محو الخصائص التي يتميز بها التفكير الفرديِّ الذي يستمد عبقريته من الظروف التاريخية والثقافية في عصره إضافة إلى الاجتهاد الشخصي، وهذا سيظهر من خلال عرض نظرية الكُمُون عنده؛ إذ إنَّه انتفع بالفلسفة اليونانية وكذلك الثقافات الأخرى وعارض الكثير منها أيضًا، وأضاف إلى ذلك شيئًا من عنده، فلا يمكن أن يُقطع الفكر عن أصوله وجذوره، ولا يطغى على أصالة العلاقة بين العمل الفكريِّ والعصر الذي نبت فيه.

- **مفهوم الكُمُون في اللغة والاصطلاح:**

١- مفهوم الكُمُون في اللغة (Immanence):

يُعد الكُمُون صفة لما هو كامن، وهو مرادف البطون(٩)؛ إذ إنَّ الكُمُون من معانيه البطون والاستتار(١٠)، فكَمَن الشيء في المكان توارى واختفى،

والكامن ما ينطوي عليه باطن الشيء من صفات دائمة[١١]، ويقابله التعالي Transcendence[١٢]، ويقول ابن منظور: "كَمَن، كُمُونا: اختفى، وكَمَنَ لَهُ يَكْمُنُ كُمُونًا: استخفى، وكَمَن فلان إذا استخفى في مَكَمْنٍ لا يُفْطَنُ لهُ"[١٣]، ويُعرِّف الخوارزمي الكُمُون في كتابه "مفاتيح العلوم" بأنه استتار الشيء عن الحس، كالزبد الذي في اللبن قبل ظهوره، وأيضًا كالدهن في السمسم[١٤].

ومصطلح الكُمُون أصله لاتيني Immanare، ويعني(ليبقى في To remain)، ويشير هذا المصطلح في فلسفة الدين إلى أنَّ الإله كامن في العالم بوصفه روحًا أو قوة محركة للعالم؛ فوجود الإله في العالم يُعدُّ عملًا من الأعمال الإبداعية الأصيلة التي جلبت العالم إلى الوجود، كما حافظ على الخلق في هذه الوجود[١٥].

٢- مفهوم الكُمُون في الاصطلاح:

الكُمُون نظرية تذهب إلى القول بأن أجسامًا أو عناصر تختبئ داخل أجسام أخرى مرئية يمنعها من الظهور عوامل مختلفة، فإذا أُزيلت هذه العوامل خرجت إلى حيز النظر[١٦]. وللكُمُون صور متعددة[١٧]، مثل :

أ- **كُمُون الاختناق:** ككُمُون الدهن في السمسم، والزيت في الزيتون، والدم في الإنسان، والعصير في العنب، وهو كُمُون طبيعي.

ب- **كُمُون العناصر المتضادة:** وهو كُمُون عناصر متضادة في الجسم الواحد، مثل: كُمُون النار والهواء والماء والتراب في عود الحطب.

ج - **كُمُون ما هو بالقوة:** ككُمُون النخلة في النواة، والإنسان في النطفة.

د - **كُمُون الذر:** أي وجود ذرية آدم في صلبه على هيئة الذر.

أولًا- الكُمُون والإلهيات عند النَّظَّام:

يقول الشهرستاني حاكيًا عن النَّظَّام:" إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتًا، وحيوانًا، وإنسانًا، ولم يتقدَّم خلق آدم -عليه السلام- خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقُّدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكُمُون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدًا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"(١٨).

ويحكي البغدادي عن النَّظَّام أنَّه كان يقول:" إن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان، وأصناف النبات، والجواهر المعدنية كلها في وقتٍ واحدٍ، وأن خلق آدم -عليه السلام- لم يتقدَّم على خلق أولاده، ولا يتقدَّم خلق الأمهات على خلق الأولاد، وزعم أنَّ الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقتٍ واحدٍ، غير أن أكثر الأشياء بعضها في بعض؛ فالتقدَّم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها"(١٩).

هكذا يجعل النَّظَّام الكائنات كامنة بعضها في بعض، وتأخر كائن منها عن كائن آخر هو تأخر في تاريخ الظهور وحده، أي إنَّ أول كائن خلقه الله لو أتيح لنا أن نحلل مضمونه لوجدنا كامنًا في مضمونه كل الكائنات التي ظهرت بعد ذلك؛ فليس في الأمر أكثر من أن نتصور ذلك الكائن الأول كأنه شريط التف حول نفسه، ثم أخذ على مر العصور ينبسط لتظهر كوامنه، فهذا الظهور وإن تأخر وقوعه إلا أنه من حيث الوجود نفسه قد كانت تلك الكوامن موجوده منذ وجد الكائن الأول(٢٠)، ويذكر النَّظَّام مثالًا في النصوص السابقة على سبيل تطبيق فكرته، وهو مثال آدم وبنيه، وهم أفراد الإنسانية جميعًا، فهو يعتقد أنه لو حللنا آدم من حيث إنه أصل لوجدناه متضمنًا كل فرد أو إنسان ظهر بعد ذلك على مدار الدهر(٢١).

أما الأشعري فلا يُحدِّثنا بأكثر مما حُكي عن النَّظَّام من أنه قال" إن

الله تعالى خلق الأجسام ضربة واحدة، وأن الجسم في كلِّ وقت يُخلق"[٢٢]، ويذكر الخيَّاط عن النَّظَّام قوله" إنَّ الله خلق الدنيا جملة"[٢٣]، وذكر ابن حزم عن النَّظَّام قوله:" إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في وقتٍ واحدٍ"[٢٤].

وفي كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري، نجد عرضًا لنظرية الكُمُون مختلفة؛ إذ يشير الأشعري إلى قوله بكُمُون الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر، ويحكي عن ضرار بن عمرو[*] أن الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن؛ فأما الكوامن فمثل الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والعصير في العنب، وكلَّ هذا على غير المداخلة – بين الأجسام– التي أثبتها إبراهيم النَّظَّام، وأما اللاتي ليست بكوامن فالنار في الحجر، وما شابه ذلك[٢٥].

ولعل أحسن بيان وأوفاه لأقوال النَّظَّام في الكُمُون هو الذي ذكره تلميذه الجاحظ؛ إذ يورد لنا في كتاب الحيوان مذهب النَّظَّام في الكُمُون مع أدلته عليه وحججه على الخصوم، إلا أن المطلع على ما أورده الجاحظ والمقارن له بما ورد عن الشهرستاني والبغدادي وغيره يجده يتحدث عن كُمُون الدهن في السمسم والزيت في الزيتون والدم في الإنسان[٢٦]، ولا يتحدث عما رواه الشهرستاني والبغدادي من أن الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات كلها في وقتٍ واحدٍ، وهذا ما يُسمى عند النَّظَّام بكُمُون الاختناق؛ فالشيء الكامن المحبوس مع وجوده بالفعل في داخل شيء آخر يُسمى المُختنق، ولا فرق عند النَّظَّام بين المختنق والكامِن من حيث اختفاء كل منهما[٢٧].

وكان النَّظَّام يكره التعجب من قوم يأخذ أحدهم العود فيُنقيه، ويقول: أين تلك النار الكامنة؟ مالي لا أراها؟ وقد ميزَّتُ العود قِشرًا بعد قشر[٢٨]، ويجيب النَّظَّام – فيما ذكره الجاحظ– بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعًا من الاستخراج، وضربًا من العلاج؛ فالعيدان تخرج نيرانها بالاحتكاك، واللبن

يخرج زبده بالمخض، ولو أن إنسانًا أراد أن يخرج القطران من الصنوبر، والزفت من الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويدقه أو يقشره، بل يوقد له نارًا بقربه، فإذا أصابه الحرُّ عرق وسال في ضروب من العلاج[٢٩].

وكان النَّظَّام يزعم أن احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه، وهذا هو تأويل الاحتراق، وليس أن نارًا جاءت من مكان فعملت الحطب، ولكن النار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها، فلما اتصلت بنار أخرى، واستمدت منها، قويتا على نفي ذلك المانع؛ فلما زال المانع ظهرت[٣٠].

ومن خلال العرض السابق لمفهوم الكُمُون عند النَّظَّام نجده يُشير إلى مظاهر مختلفة للكُمُون؛ **أولها: الكُمُون في الإلهيات**، أي إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة وأن الله أكمن بعضها في بعض، مثل كُمُون ذرية آدم في صلبه، وهذا ما يذكره كل من الشهرستاني[٣١]، والبغدادي[٣٢]، وابن الرواندي[٣٣](كما ذكرت سابقًا)، **وثانيها: كُمُون الاختناق**، ككُمُون الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والنار في الحجر والدم في الإنسان، وهذا ما حكاه كل من الأشعري[٣٤] والجاحظ[٣٥]، **وثالثها: كُمُون العناصر المتضادة**؛ إذ تتكون الأجسام عنده من عناصر أو أجناس متضادة؛ فعود الحطب مكوَّن من نار ودخان وماء ورماد، والنار من حرٍ وضياء، والماء من سيولة ورطوبة، والدخان من طعمٍ ولونٍ ورائحة وهذا ما يذكره الجاحظ[٣٦].

وهنا بقى التساؤل: ما المصدر الذي أخذ منه النَّظَّام نظريته عن الكُمُون؟ في الواقع نجد اختلافات بين المؤرخين والباحثين في هذا المجال؛ فمنهم من يحاول رده إلى أنكساجوراس، ومنهم من يحاول رده إلى أرسطو، ومنهم من يرده إلى أقوال الرواقيين في العِلة البذرية، ، وهناك من يرده إلى المصدر الإسلامي، وأحاول فيما يأتي عرض هذه الآراء مع اتخاذ موقف نقدي منها، وإلى أي هذه الآراء أميل أو أتفق؟

- **أنكساجوراس:**

وأول هذه الآراء هو رأي الشهرستاني الذي يرجع بهذا المصدر إلى الفلاسفة؛ إذ افترض أن النَّظَّام أخذ فكرته عن الكُمُون والظهور في مسألة خلق الموجودات دفعة واحدة عن الفلاسفة اليونانيين الطبيعيين(٣٧)، وإن كان الشهرستاني لم يُحدد في معرض حديثه هنا مذهبًا بعينه من مذاهب هؤلاء الفلاسفة أخذ عنه النَّظَّام فكرة الكُمُون والظهور، فإننا نجد هذا التحديد في موضع آخر عند حديثه عن أنكساجوراس؛ فيقول الشهرستاني:" أنكساجوراس هو أول من قال بالكُمُون والظهور؛ حيث إنَّ الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول، ووجود هذه الأشياء عن طريق ظهورها من ذلك الجسم نوعًا وصنفًا ومقدارًا وشكلًا وتكاثفًا وتخلخلًا، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة، فكل ذلك ظهور عن كُمُون، وفعل عن قوة"(٣٨)، ويظهر من هذا النص أن الشهرستاني ذهب إلى تأثر النَّظَّام بأنكساجوراس في نظريته عن الكُمُون ويتفق معه كل من الجرجاني(٣٩)، وكذلك القاضي عبد الجبار(٤٠).

وكتب هورتن مقالًا طويلًا عن حقيقة نظرية الكُمُون وأصلها والنظريات المتصلة بها في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية، ومجمل رأيه أن نظرية الكُمُون ترجع إلى فلسفة أنكساجوراس، وهو يمضي في تقريره للمسألة على نحو ما يذكره الشهرستاني في هذا الشأن(٤١).

وعلينا أن ننظر إلى مذهب أنكساجوراس بوصفه وحدة متكاملة، ولا نقتطع أجزاء منه؛ لنحكم من خلاله على المشابهة مع فكرة الكُمُون والظهور في الإلهيات عند النَّظَّام، ويقول أنكساجوراس" يجب علينا أن نفترض احتواء الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وأن بذور جميع الأشياء تحتوي على أشكال من كل ضرب، وألوان من كل نوع، وأذواق لذيذة، وأن الناس أيضًا قد تألفت منها، وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة،...، وقبل أن تنفصل هذه

الأشياء كانت كلها معًا، دون أن يتميَّز أي لون؛ لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك؛ لامتزاج الرطب واليابس، والحار بالبارد، والنور بالظلمة، وكان في الامتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأنَّ شيئًا لا يُشبه شيئًا آخر، ولما كان الأمر كذلك، فعلينا أن نعتقد أن كل شيء موجود في الكل"(٤٢)، ويقول أنكساجوراس في شذرة أخرى" ويخطئ الهيلينيون في قولهم إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفي، فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود، والصواب أن يقولوا عن ظهور الأشياء إلى الوجود إنها امتزاج، وعن التي تختفي عن الوجود إنها انفصال"(٤٣).

ومن خلال شذرات أنكساجوراس السابقة نجد أن تفسيره لتكوين الموجودات يقوم على ثلاث نقاط رئيسة(٤٤):

١- كل موجود من الموجودات الجديدة يتضمن صفات جميع العناصر التي كانت محتواه في الكتلة الأم، ولكننا نُسَمِّي كلًّا منها بالعنصر الغالب عليه.

٢- جميع العناصر كانت خليطًا في كتلة كبيرة تحوي جميع صفات الموجودات، ولمّا تفتت هذه الكتلة ظهرت الموجودات جميعًا.

٣- وجود قوة بسيطة مفارقة للطبائع كلها حرَّكت المادة الأولى حتى كوَّنت الكل.

ومن هنا يُمكن القول بأن أنكساجوراس أشار إلى الكُمُون والظهور على نحو معين، يختلف عما ذهب إليه النَّظَّام الذي تحدَّث عن خلق الموجودات دفعة واحدة، وعن طبائع مودعة في الأشياء غير مفارقة لها؛ فالنَّظَّام لم يتحدث عن كتلة كبيرة تحتوي على كل الموجودات؛ إذ إنه تحدَّث عن خلق الموجودات دفعة واحدة، وعن كُمُون النار في الحجر، والزيت في السمسم، فالنَّظَّام يقول بكُمُون الأشياء في بعضها البعض، ولكن عددها عنده محدود ومتناهي، وهذا

يختلف عما ذهب إليه أنكساجوراس؛ لذا لا يسعنا إلا أن نختلف مع ما ذهب إليه الشهرستاني وهورتين Horten من أن أنكساجوراس هو المصدر الرئيس للنظام في نظريته عن الكُمُون في الإلهيات.

- **المصدر الأرسطي:**

يعزو النَّظَّام التنوع في الأشياء إلى تنوع الكُمُون فيها ومنه كُمُون الاختناق(٤٥)، ككُمُون الدهن في السمسم والزيت في الزيتون، وهذا ما يذكره الجاحظ(٤٦) والأشعري(٤٧) عن النَّظَّام، وبهذا يعني الكُمُون عنده وجود الأشياء بعضها في بعض بالقوة أي بالإمكانية الداخلية التي تُعد من طبيعة الأشياء التي جلبها الله عليها(٤٨)؛ فالله خلق جميع الأشياء منذ الأزل البعيد وأبقاها في حالة من الإمكان، بحيث يُمكن القول إنها كانت "موجودة بالقوة"، ثم أخرجها إلى حيز الوجود الفعلي في فترات متتابعة(٤٩).

إنَّ كل الأشياء المخلوقة – عند النَّظَّام – احتوت في ذاتها على كلِّ أنواع الأشياء التي من شأنها أن توجد في المستقبل، وبما أن كل الأشياء كامنة في الأشياء المخلوقة وقت خلق العالم، فإن ظهور أي من هذه الأشياء من مكمنها يجب اعتباره ظهورًا فحسب(٥٠)، وتعدُّ لفظتا الكُمُون والظهور متكافئتين مع اصطلاحي القوة والفعل(٥١)، وهما اصطلاحان مرتبطان بنظرية أرسطو في الوجود؛ حيث يُقسِّم أرسطو الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ فما هو بالقوة لحم أو عظم ليس له طبيعة ما لم يقبل الصورة التي بها تحدّه، فنقول في اللحم ما هو، وفي العظم ما هو، ويقال على الشيء إنه "هو" إذا حصل باستكماله(٥٢)، ويقول:" إن الوجود بالفعل يعني وجود الشيء لا بالطريقة التي تُعبِّر بها عن وجود بالقوة، فنحن نقول إن الوجود بالقوة على سبيل المثال في حالة تمثال هرميس موجود في كتلة خشبية، وحتى الرجل الذي لا يَدرِس، فإننا نقول عنه إنه رجل علم مادام قادرًا على الدراسة وإلا كان كذلك بالفعل"(٥٣).

إذن يُمكن أن نلمس في تفسير النَّظَّام للكُمُون، أنه تعبير في لغة

مبسطة عن رأي أرسطو في أن الطبيعة كامنة في قلب الأشياء بما هي علة انتقالها من القوة إلى الفعل، ولذا يمكنني القول بأن النَّظَّام قد تأثر في قوله بالكُمُون والظهور بنظرية القوة والفعل عند أرسطو أو المادة والصورة عنده على أساس أن ما يظهر إنما يعد انتقالًا من القوة إلى الفعل أو من المادة إلى الصورة، وهذا ما يذكره النَّظَّام فيما حكاه عنه الجاحظ من أن احتراق الثوب والحطب، إنما هو خروج نيرانه منه، فالنار كامنة في الحطب، وهذا تأويل الاحتراق وليس أن نارًا جاءت من مكان آخر(٥٤)؛ ولذا فهناك تشابه بين قول النَّظَّام وأرسطو في ذلك.

ويُمكن أن نتساءل عن المصدر الذي استقى منه النَّظَّام مذهب أرسطو هذا، ونجد أنه من المحتمل أن يكون ذلك من خلال كتاب الطبيعة الذي ظهرت ترجمة مبكرة له على يد سلاّم الأبرش(*) في أواخر القرن الثاني للهجرة، وتعد ترجمته هذه أقدم ترجمة لهذا الكتاب(٥٥)، ومن المحتمل أن يكون النَّظَّام قد عرف هذه الفكرة أيضًا من خلال اطلاعه على كتاب "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة " والمنسوب إلى فلوطرخس، فقد تُرجم على يد قسطا بن لوقا البعلبكي الذي حقق شهرة كبيرة في الترجمة عام ٢٢٠هـ(٥٦)؛ لذا أرى أن النَّظَّام قد استفاد من نظرية أرسطو في الوجود بالقوة والوجود بالفعل، واستعان بها في نظريته عن الكُمُون وهذا ما أشار إليه د. عاطف العراقي(٥٧) وهاري أ.ولفسون(٥٨)، باستثناء ما رفضه النَّظَّام من الرأي الأرسطي في قِدَم العالم؛ باعتباره متكلمًا مسلمًا يدين بعقيدة التوحيد.

- **المصدر الرواقـي:**

يعد هورفيتز Horovits بوجه خاص من المستشرقين الألمان الذين حاولوا إظهار التأثير الفلسفي في علم الكلام، ففي عديد من الدراسات حاول هورفيتز أن يُبيِّن كيف أن بعض المتكلمين تبنّوا أفكارًا فلسفية يونانية بعينها(٥٩)، وطبقًا لهورفيتز فإن نظرية النَّظَّام عن الخلق دفعة واحدة مشتقة من

النظريات الرواقية في اللوجوس البذري الذي يعد نوعًا من القوة الإبداعية الكامنة، ولتأييد الأصل الرواقي للكُمُون يُشير هورفيتز إلى مماثلة بين عبارة النَّظَّام:" إن خلق آدم لم يسبق خلق أولاده" والنظرية الرواقية في "أن النار الأولى هي البذرة لكل أفراد النوع الإنساني"(٦٠).

على أن الأثر الرواقي الذي يَزعُم هورفيتز وجوده عند النَّظَّام ليس ظاهرًا، فمُلخَّص رأي الرواقيين في كون العالم وما فيه، هو أن العالم بأجمعه جسم؛ فالعالم حي له نفس حار وهي نفس عاقلة ترتبط أجزاؤه وتؤلف منها كلًّا متماسكًا(٦١)؛ فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل، والمادة هي المبدأ المنفعل، ولم يكن هناك سوى النار في الخلاء اللامتناهي، ولم يكن عداها شيء وتوترت فتحولت هواء، وتوتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول ترابًا، وانتشر في الماء نفس حار ولَّد فيه "بذرة مركزية" هي قانون العالم "لوجوس"، بمعنى أنها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث إن كل حي فهو "مزيج كلي" من ذريته جمعاء(٦٢)، وبعد مدة يصبح هذا الحي بدوره قادرًا على إنتاج بذرة كائن جديد، وبعد السنة الكبرى حينما تعود الكواكب إلى وضعها الأول ينتج العالم بذرة ينشأ عنها عالم جديد(٦٣).

ولا نجد عند النَّظَّام شيئًا من هذا كله؛ إذ إن الرواقية تتحدَّث عن بذرة كلية تحوي بذور جميع الموجودات، ثم إن تكوُّن هذه البذرة مر بمراحل كثيرة، نار فهواء فماء فتراب، ثم نفَس حار يتغلغل في التراب فتتكون تلك البذرة المركزية، وهذا يختلف عن نظرية النَّظَّام التي تتحدث عن طبائع مودعة في الأشياء وفي العناصر المخلوقة وعن خلق جميع الموجودات دفعة واحدة، كما أن فكرة الرواقية عن الكُمُون تشير إلى أن الإله في حقيقته روح تسود الكون بأكمله(٦٤)؛ لذا آمنت الرواقية بوحدة الوجود بمعنى أن العالم بأسره بالنسبة إليهم يتخلله الروح الإلهية(٦٥)، وهذا يختلف تمامًا عما ذهب إليه النَّظَّام الذي كان ينشد التوحيد وينزِّه الإله عن كلِّ مخلوقاته، وإن لم يكن هناك أثر للرواقية على

النَّظَّام في نظريته عن الكُمُون في الإلهيات خلافًا لما أثبته هورفيتز، إلا أن النَّظَّام تأثر بالرواقية في عدة جوانب- خاصة الطبيعيات منها- سنذكرها تباعًا في ثنايا البحث.

- **المصدر الإسلامي:**

هناك من المفكرين مَنْ يُشير إلى وجه الشبه بين قول النَّظَّام بالكُمُون والمصدر الديني الإسلامي؛ فالخيَّاط المعتزلي في معرض دفاعه عن إبراهيم النَّظَّام يذكر ما جاء في الحديث النبوي من أنَّ الله تعالى مسح ظهر آدم فأخرج ذريته منه في صورة الذر، وكما ورد أيضًا من أن آدم-عليه السلام- حينما عرضت عليه ذريته رأى رجلًا جميلًا؛ فقال: يارب مَنْ هذا؟ قال هذا ابنك داوُد(٦٦)، وقد عضد النَّظَّام نظريته في الكُمُون ببعض الآيات القرآنية منها قوله تعالى:" وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ(١٧٣)(٦٧)، فهذه الآية إذن دليل على القول بالكُمُون، كُمُون ذُرية آدم في ظهره وهو ما يُسمى(بكمون الذر) أي وجود ذرية آدم في صلبه على هيئة الذر، وكأن الموجودات خُلقت دفعة واحدة ولم يتقدم خَلْقُ آدم خَلْقَ ذريته، فالله أكمن بعضها في بعض(٦٨).

ويرى أبو ريدة أنه ليس غريبًا أن يتأثر النَّظَّام بمثل هذه النصوص الدينية؛ ففي هذه الآيات ما يدل على أن ذرية آدم أُخرجت من ظهره، إذن فقد كانت موجودة في ظهره على صورة الذر، ومعنى هذا أن بعض أبناء آدم في بعض، وأنهم وجدوا بوجود أبيهم الأول، ولماذا لا يكون النَّظَّام قد تأثر في قوله بالكُمُون بهذه المصادر الإسلامية أيضًا؟ خصوصًا إذا عرفنا أنه تأثر بالقرآن واستشهد بآياته فيما ذهب إليه من آراء، ولا نذهب بعيدًا، ففي القرآن إشارات كثيرة إلى تطور الإنسان من النطفة وبيان مراحل هذا التطور(٦٩).

وأتفق مع الخيَّاط وأبي ريدة في أن المصدر الإسلامي من أهم مصادر قول النَّظَّام بالكُمُون في الإلهيات؛ لأن القول بالكُمُون عنده مرتبط بأصل التوحيد، فالله–عنده– يقهر المتضادات على غير طباعها، وأن الجسم تجتمع فيه جواهر متضادة بفعل الله فيها، وقهره لها على غير ما في طبعها، وذلك بأن يجمعها ويفرقها(٧٠)؛ فالنَّظَّام أخذ يبحث عن معنى لاجتماع المتضادات فوجده في الكُمُون، انطلاقًا من مبدأه في التوحيد والدفاع عنه(٧١).

ولعل الدافع الأول الذي حمل النَّظَّام على القول بالكُمُون في الإلهيات هو البيئة الفكرية التي وجد فيها، وما اضطره من ضرورة مواجهة أصحاب الاتجاه الإلحادي: دهرية(*) وديصانية(**)؛ حيث إنه التزم بالفعل طريقة الاعتزال في مبدأ التوحيد وهو المبدأ الأصل في تفكيره، ولكن ليس من تناقض في القول بين الأصالة وبين الاعتراف بالأثر اليوناني وخاصة الأرسطي؛ إذ إنه استوعب ثقافة عصره بعمق وسعة، وما كان يمكن إلا أن يستفيد من فاعلية صلاته المتنوعة بمختلف الثقافات– وخاصة اليونانية منها– التي ارتبط بها الفكر العربي الإسلامي في ذلك العصر؛ لذلك أرى أن النَّظَّام قد تأثر بنظريته عن الكُمُون في الإلهيات بالفكر اليوناني وخاصة نظرية القوة والفعل عند أرسطو، ولكنه صبغ هذه الفكرة بروح تغاير ما كانت عليه عند أرسطو، وانتفع بها في الدفاع عن عقيدته في التوحيد.

ثانيًا– الكُمُون والطبيعيات:

هكذا قدَّم النَّظَّام فكرته عن الكُمُون في الإلهيات، وكانت غايته الدفاع عن عقيدة التوحيد، وقد فسَّر النَّظَّام العالم الطبيعي وما فيه من أجسام من خلال نظريته في الكُمُون، وهنا يظهر تأثره بالفلسفة اليونانية بشكل أكثر وضوحًا وذلك فيما يأتي:

١– إبطال الجزء الذي لا يتجزأ:

كان لمذهب الجزء الذي لا يتجزأ(مذهب الذرة) أو الجوهر الفرد شأن

كبير عند متكلمي الإسلام؛ إذ قال به كبار المعتزلة – أمثال أبي الهُذيل العلَّاف– أمَّا النَّظَّام فقد أنكر وجود الجزء الذي لا يتجزأ[٧٢]، وقد عرض الشهرستاني وجهة نظر النَّظَّام في هذا الشأن فقال" إنه قد وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ[٧٣]"، أما الأشعري فحكى عنه أنه قال:" لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبدًا، ولا غاية له من باب التجزؤ"[٧٤]، أما البغدادي؛ فإنه لا يزيد في الفضيحة العاشرة[*] من فضائحه قوله بانقسام كل جزء إلى ما لا نهاية[٧٥]، وقد ذهب النَّظَّام أيضًا إلى أنه لا جزء وإن دقَّ إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدًا بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضًا، وإن دقَّ أبدًا[٧٦].

ومن خلال النصوص السابقة نجد أن النَّظَّام هو الخصم اللدود لمذهب الجزء الذي لا يتجزأ[٧٧]، وهذا ما أكده الخيَّاط أيضًا في كتابه الانتصار[٧٨]، والجرجاني في شرح المواقف[٧٩]، فالنَّظَّام إذن يقول بقسمة الجسم إلى ما لانهاية، بقى الآن أن نعرف أي نوع من القسمة يقول بها النَّظَّام، أي هل تكون قسمة الجسم بالقوة أم بالفعل؟.

في الحقيقة لا نجد قولًا صريحًا في أن النَّظَّام ذهب إلى أن القسمة بالقوة أو قسمة بالفعل؛ فالأشعري مثلًا في عرضه لموقف النَّظَّام لم يُبيِّن فيما إذا كان يقول بقسمة بالقوة أو بقسمة بالفعل، وكذلك الشهرستاني لا يزيد على أن يقول" إنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ"؛ ففي مثل هذه الأقوال لا نجد ما يؤكد لنا أي قسمة يقول بها، ولكن أشار الخيَّاط إلى أن القسمة التي كان يقصدها النَّظَّام هي قسمة بالقوة وليست بالفعل؛ إذ يقول الخيَّاط:" وإنما أنكر إبراهيم النَّظَّام أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء ولا تتجزأ، وزعم أنه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين"[٨٠]، وكثيرًا ما تُفيد القسمة بالوهم عند الفلاسفة القسمة بالقوة[٨١]، أي أن النَّظَّام –كما يرى الدكتور

أبو ريدة – كان يقول بقسمة وهمية ذهنية احتمالية[٨٢]، وهذا ما أثبته الخيَّاط في قوله بأن النَّظَّام كان يؤمن بأن الأجسام متناهية في مساحتها وذرعها[٨٣].

وأتفق مع كل من الخيَّاط وأبي ريدة في أن النَّظَّام كان يقصد بهذه القسمة(قسمة الجسم)، القسمة بالقوة وليست بالفعل؛ لأنَّ القسمة الفعلية عند النَّظَّام تُخالف مبدأ التوحيد والخلق عنده، فتناهي الأجسام بالقوة هو تصوره للقدرة أو العلم الإلهي على نحو إنساني؛ فالله عند النَّظَّام كان قادرًا على أن يخلق أمثال هذا العالم إلى ما لا نهاية، كما أن علمه يُمكن أن يُحيط بما يمكن أن يتصور الوهم من أجزاء لا نهاية لها.

وإن صح ما رجحته من أن انقسام الجسم إلى غير نهاية عند النَّظَّام بالقوة، فهو يوافق مذهب أرسطو؛ إذ إن أرسطو أول من اعترض بوجاهة على الذريين اليونانيين[٨٤]؛ فيقول في كتابه" الكون والفساد":" أما ما هو بيِّن فهو أن الجسم ينقسم بالفعل إلى أجزاء متميزة ومنفصلة وإلى عظام أصغر فأصغر دائمًا تتباعد بعضها عن بعض وتنعزل، ولكن من المحقق أيضًا أن هذه التجزئة البعضية لا يُمكن أن يجاوز بها إلى اللانهاية وأنه ليس من الممكن أيضًا قسمة الجسم في أية نقطة ما؛ لأن هذه القسمة غير المحدودة ليست ممكنة الإجراء، ويجب أن تصل إلى حدٍّ معينٍ"[٨٥]، ويقول في نصٍّ آخر:" من الصعوبة الكبرى افتراض أن الجسم يوجد وأنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية وأنه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه؟ فإذا افتُرِض أن شيئًا قابل للقسمة مطلقًا، وأنه يمكن قسمته هكذا، فلا يكون من المحال أنه يُمكن قسمته مطلقًا مع أنه لم يُقسَّم في الواقع ولا أنه قد قُسِّم فعلًا"[٨٦].

ومن خلال النصيين السابقين نجد أن المحصلة النهائية لنظرية أرسطو في مفهومه عن الجسم اللامتناهي هو ما يكون مستمرًا وقابلًا للقسمة إلى ما لا نهاية[٨٧]، ولكن اللامتناهي عنده لا يوجد بالفعل بل هذه القسمة توجد

بالقوة[٨٨]، أي أن نحمل عليه وجودًا بالقوة من نوعٍ خاصٍ بحيث يبقى دائمًا بالقوة ولا يتحقق بالفعل[٨٩].

وعلى ذلك يُمكن القول إنَّ النَّظَّام قد تأثر في إبطاله نظرية الجزء الذي لا يتجزأ بمفهوم اللامتناهي عند أرسطو؛ إذ وافق النَّظَّام أرسطو في إمكانية قسمة الجسم بالقوة إلى مالا نهاية ولكنه أنكر– متابعًا في ذلك أرسطو– أن يُقسَّم الجسم بالفعل إلى ما لا نهاية، وكون القسمة اللامتناهية عند أرسطو لا متناهية بالقوة فحسب، وهو أمر عَرفه النَّظَّام أيضًا من الترجمة العربية لكتاب "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" المنسوب إلى فلوطرخس؛ إذ تتميز فيه القسمة اللامتناهية عند أرسطو عن القسمة اللامتناهية عند أتباع طاليس وفيثاغورس في أنها لا متناهية بالقوة فحسب وليست بالفعل[٩٠].

٢– نظرية التداخل والنزعة المادية الحسية:

تُشكِّل فكرة التداخل الوجه الآخر لفكرة الكُمُون؛ لذا كان لزامًا علينا أن نُبرز رأي النَّظَّام فيها، ومن أي مصدر استقى منه النَّظَّام نظريته هذه؟ ففي حديثه عن الكُمُون قال:" إن العالم يتألف من عناصر متضادة بالطبع وأن الله بقدرته هو الذي قهر هذه المتضادات، وجمع بينها، فكيف يكون هذا الاجتماع؟ يتم هذا الاجتماع عند النَّظَّام عن طريق التداخل، والتداخل عنده كما عرَّفه الأشعري:" هو أن يكون حيِّز أحد الجسمين حيِّز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر"[٩١]، ويرى النَّظَّام أنَّ كلَّ شيء قد يداخله ضده الممانع المفاسد له، فالحلاوة تداخل المرارة، والحر يداخل البرد، وقد يداخل الشيء خلافه، فالحلاوة تداخل البرودة أو الحرارة، واللون يداخل الطعم والرائحة، وزعم أن الخفيف يداخل الثقيل[٩٢].

إذن يقول النَّظَّام بتداخل الأشياء؛ فيقول بمداخلة الأجسام اللطيفة المتضادة بعضها في بعض، مثل الحرارة والبرودة، كما يرى أيضًا أن الأجسام والأعراض تجتمع في مكانٍ واحدٍ عن طريق التداخل، فكُمُون النار في الحطب،

والزيت في الزيتون، والدهن في السمسم لا يتم إلا عن طريق هذا التداخل(٩٣).

وأعتقد أن قول النَّظَّام في التداخل يقترب من قول الرواقيين في التداخل المطلق، ولعل هذه النظرية من ابتكارهم(٩٤)؛ فلمَّا كانت الصفات عند الرواقيين مادية، والوجود الذي يحمل تلك الصفات ماديًّا كان لابد من تفسير كيفية التداخل بين الحامل وبين الصفات، ومن هنا جاءت نظريتهم في التداخل المطلق أو المداخلة، وفحوى هذه النظرية عندهم أن الأجسام تتداخل بعضها في بعض، فأي جسم يستطيع أن يتداخل أو ينفذ إلى أي جسم آخر ويحل في جميع أجزائه دون أن يصبح الجسمان جوهرًا واحدًا(٩٥).

وعلى هذا الأساس فسَّرت الرواقية كلَّ تغير في الوجود؛ فتسخين الحديد يتم بأن تنفذ النار داخل الحديد وتظل في داخله كما هي، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتد تسخين الحديد، هكذا فسَّرت الرواقية عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض وجود الصفات أو تعلُّق الصفات بالأجسام(٩٦)، وهذا ما اقترب منه النَّظَّام في نظريته عن التداخل؛ ولذا يمكنني القول بأن النَّظَّام تأثر بنظرية التداخل عند الرواقيين؛ إذ فسر نشأة الكون والأشياء بنظرية التداخل، باعتبار أن الجواهر المادية التي تنحل إليها جميع الموجودات إنما هي جواهر متداخلة.

إنَّ نظرية التداخل عند النَّظَّام هي نتيجة منطقية لمذهبه الحسي القائل بأنَّ المعرفة الحسية لا تكون إلا بمداخلة الأجسام اللطيفة للحس، ومن الطبيعي أن الجزئيات التي تدخل جسمًا معينًا هي خلاف الجزئيات التي تدخل جسمًا آخر(٩٧)، وهنا يوضح النَّظَّام كيفية إحداث الإحساس والإدراك، ويرى أيضًا أن الإنسان لا يَدرِك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة، فلابد أن يظفر البصر إلى المدرَك فيداخله، ولابد أن يتصل الذوق بالفم، وكذلك القول في المشموم(٩٨).

ويفصِّل الشهرستاني مذهب النَّظَّام في كيفية حصول السمع؛ فيقول:"

ذهب النَّظَّام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم، ويقرع أجزاء الهواء، فيتموج الهواء بحركته، ويتشكَّل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الأذن؛ فيتشكَّل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال، فيعرض على الفكر العقلي، فيفهم،...، وإنما أخذ مذهبه في هذه المسألة وغيرها من المسائل من مذاهب الفلاسفة"(٩٩).

هكذا كان تفسير النَّظَّام- في الطبيعيات- لمسألة المعرفة تفسيرًا حسيًّا ماديًّا، وهنا يقترب من مذاهب الطبيعيين الأقدمين أمثال ديموقريطس وأبيقور؛ إذ إن ديمقريطس يُفسِّر الإدراك الحسي ببخار لطيف يتخلل من الأجسام في كلِّ وقتٍ؛ حيث تحتفظ ذرات البخار بخصائص الجسم المبتلة منه، فهي صور وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الموضوع المحسوس وبين العضو الحاس بفعل الخاتم أو الطابع في الشمع وتتغلغل في مسام الحواس فتدرك(١٠٠)، كما يُفسِّر أبيقور الإحساس بأنه عبارة عن قشور رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها؛ فهي أشباه لها حتى إذا صادفت الحواس أحدثت الإحساس(١٠١).

إذن نجد أن ديموقريطس وأبيقور يؤكدان أن المعرفة الحسية لا تكون إلا إذا صادفت القشور الرقيقة المنبعثة من سطح الأشياء الحواس، أي إن المعرفة الحسية لا تتم إلا عن طريق التداخل، والنَّظَّام لا يبتعد عن هذا التفسير كثيرًا؛ إذ يُفسِّر الإحساس بالسمع -مثلاً- عن طريق الكلام الذي يعتبره جسمًا لطيفًا يقرع أجزاء الهواء حتى يصل إلى الأذن ويتداخل معها، وهذا تقريبًا ما ذهب إليه ديموقريطس وأبيقور.

والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها أن مذهب النَّظَّام في الطبيعيات مذهب حسيٌّ، تأثر فيه بمادية الرواقيين وخاصة نظريتهم في التداخل، كما تأثر بمذاهب الطبيعيين الأقدمين أمثال ديموقريطس وأبيقور في تفسيره الماديِّ لعملية الإدراك الحسيِّ.

٣- نظريـة الحركـة:

يُعَدُّ الشهرستاني والأشعري أفضل مصدريين تناولَا نظرية النَّظَّام عن الحركة؛ فالأول يذكر في جملة المسائل التي انفرد بها النَّظَّام عن أصحابه المعتزلة قوله:" إن أفعال العباد كلها حركات فحسب، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس، ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة وإنما الحركة عنده مبدأ تغيير ما، كما قال الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف والكم والوضع والأين والمتى"(١٠٢)، أما الأشعري فيذكر عن النَّظَّام أنه قال:" أفاعيل الإنسان كلها حركات وهي أعراض وإنما يقال سكون في اللغة إذا اعتمد الجسم في المكان قيل سَكَنَ في المكان، فليس للسكون معنى غير اعتماده، وزعم أن الاعتمادات والأكوان هي الحركات وأن الحركات على ضربين: حركة اعتمادٍ في المكان، وحركة نقلةٍ عن المكان، وزعم أن الحركات كلها جنس واحد وأنه محال أن يفعل الذات فعلين مختلفين"(١٠٣).

ويظهر من النصين السابقين أن الحركة عند النَّظَّام هي الشكل الوحيد لأفعال الإنسان، حتى أفعال الوعي منها، كالعلوم والإرادات التي سماها حركات النفس، أما السكون فقد جعله النَّظَّام شكلًا من أشكال الحركة أيضًا وسماه حركة اعتماد؛ بمعنى أنه حركة داخلية خفية في الفعل(١٠٤)، كما يظهر أيضًا أن الأجسام كلها متحركة، وليس السكون إلا اصطلاحًا لغويًّا؛ فالعالم عنده في خلق مستمر متحرك متغير(١٠٥)، كما أن الحركة عنده قسمان: حركة نقلة في المكان، وحركة اعتماد في نفس المكان.

وإننا نجد النَّظَّام في نظريته للحركة والسكون ينطلق من نظرة ذات محتوى مادي ديالكتيكي، وهنا يقترب النَّظَّام من عدد من الفلاسفة اليونان؛ فقوله بالحركة والتغيير المستمر ورفضه للسكون يقترب من رأي هيراقليطس في التغير؛ إذ يقول هيراقليطس:" لا يمكنك أن تنزل مياه النهر مرتين؛ لأن مياهًا جديدة تغمرك باستمرار"(١٠٦)، ويقول أيضًا:" السكون من التغير"(١٠٧)، فلولا

التغير عند هيراقليطس لما تبقى شيء؛ لأن الاستقرار موت وعدم؛ لذا قال بتجدد الأشياء باستمرار وأنها لا تبقى على حالها لحظة واحدة، وهذا ما ذهب إليه النَّظَّام تقريبًا في قوله بالخلق المستمر أي استمرارية الحركة ونفيه للسكون.

كما أن حديث النَّظَّام عن أن الطبيعة هي العلة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم، بمعنى أنها العلة الجوانية للانتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل(١٠٨)، هو تبني للنظرية الأرسطية القائلة بأن" الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون والتغير"(١٠٩)، وأن" الطبيعة مصدر الحركة في الأشياء وهي حاضرة فيها إما بالقوة، وإما بالفعل"(١١٠)، وأن" الحركة هي كمال بالقوة بما هي كذلك"(١١١)؛ فالطبيعة إذن عند أرسطو كامنة في قلب الأشياء بما هي علة الانتقال من القوة إلى الفعل، وكل حركة للأشياء الموجودة في العالم، والتي تُحدثها تلك الطبيعة مباشرة في الأشياء ذاتها هي حادثة على وجه الإطلاق بمحرك أول هو الإله.

وبالرغم من أن النَّظَّام كان راغبًا في قبوله هذا الرأي الأرسطي عن الطبيعة الحالّة في الأشياء، إلا أنه لم يستطع – بما أنه مُسلِم يؤمن بفكرة الخلق كما وردت في القرآن– أن يقبل رأي أرسطو في القول بأن العالم قديم مع محركه الأول الذي يُسميه الإله؛ فقد عدَّل من النظرية لتتواءم مع اعتقاده بحدوث العالم؛ إذ جعل النَّظَّام الطبيعة شيئًا غرزه الله الخالق في العالم وقت حدوثه، غير أن النَّظَّام ابتداءً لم يكن معنيًّا بتصحيح رأي خاطئ لأرسطو، وكان اهتمامه الأساسي هو دفاعه عن عقيدة التوحيد وقوله بالخلق المستمر؛ إذ كان يوضح وجود شيءٍ ما من المخلوقات وهو طبيعة خلقها الله أيضًا تجعل تلك المخلوقات تتحول إلى أشياء أخرى أو تتسبب في إحداث أشياء أخرى عنها؛ فهناك انطباع بأن في الأشياء كلها ما هو كامن تظهره الطبيعة(١١٢)، والنتيجة التي تتضح هنا أن النَّظَّام قد تأثر بأرسطو في نظريته عن الحركة، ولكنه عدَّل من النظرية لتتواءم مع اعتقاده بعقيدة التوحيد وقوله بحدوث العالم.

وقد قسَّم النَّظَّام أنواع الحركات إلى نوعين: حركة النقلة، وحركة الاعتماد –كما ذكرت سابقًا– إذ يرى النَّظَّام أن النوع الأول من الحركة يستلزم القول بوجود المكان(١١٣)، وهو بهذا يدخل هذه الحركة في مقولة المكان، وهنا يقترب من فكرة أرسطو عن الحركة؛ إذ ذكر أرسطو هذا النوع من الحركة– حركة النقلة– في كتابه الطبيعة واعتبرها أول أنواع الحركات(١١٤).

أما النوع الثاني من الحركة عند النَّظَّام وهي حركة الاعتماد (حركة داخلية خفية في الأشياء) فهي قريبة من حركة التوتر عند الرواقيين؛ فالمادة عند الرواقيين مكونة من تيارات أساسها التوتر بين حالة التضاغط أو التركز، وحالة الامتداد أو التخلخل، وهذا يدلُّ على أنَّ المادة عندهم ديناميكية؛ لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة دائمة(١١٥)؛ فهم لا يجعلون الأشياء المادية تتركب على هذا الأساس فحسب، بل يجعلون الصفات والأشياء التي يمكن أن نعدها عارية من المادة خاضعة لهذا التوتر، ومحور التفكير في هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هي فكرة التداخل المطلق(١١٦)، وهذا –تقريبًا– ما ذهب إليه النَّظَّام في قوله بحركة الاعتماد، تلك الحركة المتوترة الخفية في الأشياء التي تدعم فكرته عن التداخل، ومن ثَمَّ فكرته عن الكُمُون في طبيعة الأشياء.

٤– الأجسام ونفي الأعراض:

يُعرِّف النَّظَّام الجسم على أنه الطويل والعريض والعميق، وهو في هذا يوافق المعتزلة، ولكنه يختلف معهم اختلافًا جوهريًّا في حقيقة الجسم؛ نظرًا لرفضه مذهبهم المثبت للجزء الذي لا يتجزأ، ويسلك مسلكًا مخالفًا؛ فيقول النَّظَّام:" الجسم هو الطويل، والعريض، والعميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وأن لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء، وكانت الفلاسفة تجعل حد الجسم أنه العريض العميق"(١١٧).

وزعم النَّظَّام أن الطول هو الطويل، والعرض هو العريض، وكان يُثبت

الألوان، والطعوم، والروائح، والأصوات، والآلام، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، أجسامًا لطافًا، ويزعم أن حيِّز اللون هو حيِّز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطاف تدخل في حيزٍ واحدٍ، وكان لا يثبت عرضًا إلا الحركة فقط(١١٨).

ويُمكن التمييز بين نوعين من الأجسام عند النَّظَّام من خلال هذين التعريفين؛ فالجسم المقصود في النصِّ الثاني ليس هو نفسه الجسم المقصود في النص الأول؛ فالثاني يتميز باللطافة في حين يتميز الأول بالثقل والكثافة، فالجسم عند النَّظَّام ضربان: جسم ثقيل وجسم لطيف، أما الجسم الثقيل أو الكثيف فهو الجسم الطبيعي القابل للتشكيل في طول وعرض وعمق، وأما الجسم اللطيف فهو ما اعتاد المتكلمون أن يطلقوا عليه اسم العرض، ولكن النَّظَّام لا يثبت عرضًا إلا الحركة؛ لذلك قال إن الأصوات والألوان والطعوم والروائح أجسام، ولكنها متميزة بلطافتها وبإمكانية حلولها عن طريق المداخلة في حيز واحد، كاجتماع اللون مع الطعم والرائحة(١١٩).

وهكذا يتكوَّن العالم عند النَّظَّام من أجسام، أما الأعراض فهو ينفيها ولا يثبت منها إلا الحركة، فالأعراض وفقًا لرأي النَّظَّام لا وجود لها باعتبارها موجودات غير جسمية، وما يسميه المتكلمون أعراضًا، هو عند النَّظَّام جسمٌ لطيفٌ؛ إذ إن العرض بوصفه شيئًا مجردًا لا يتناسب مع نزعة النَّظَّام الحسية؛ فالأعراض عنده أجسام مختلفة متداخلة مع الأجسام.

وهنا يتوافق النَّظَّام مع مادية الرواقيين في الطبيعيات؛ إذ تُعرِّف الرواقية الجسم بأنه ما له أبعاد ثلاثة، طول وعرض وعمق(١٢٠)، كما أنه لا وجود إلا لما هو جسمي(١٢١)، أي إن خواص الأجسام وصفاتها، كاللون، والرائحة، والطعم، والشكل، والصوت، كلها أشياء جسمانية(١٢٢)، أي إن الأعراض هي نفسها الأجسام، ومن ثَمَّ قالت الرواقية بنفي الأعراض(١٢٣)، وهذا تقريبًا ما ذهب إليه النَّظَّام في حديثه عن الأجسام ونفي الأعراض؛ لأنه

يتماشى مع نزعته الحسية ونظريته عن الكُمُون.

ولكن رغم تأثر النَّظَّام بالفلسفة الرواقية إلا أنه أخذ منها ما يتوافق مع مذهبه وعقيدته؛ إذ امتدت النظرية المادية الحسية في الطبيعيات الرواقية لتشمل الإله نفسه، فالإله عندهم هو جسم مادي أيضًا(١٢٤)؛ إذ إنَّ تصورهم للإله تصور مادي يتخلل العالم بأكمله(١٢٥)، وهذا يبتعد تمامًا عن عقيدة النَّظَّام في التوحيد والتنزيه المطلق؛ فالنَّظَّام كان بالفعل صاحب نزعة حسية تنكر الأمور المجردة، فالطول عنده هو الطويل، والخلق هو المخلوق، والإرادة هي المراد(١٢٦)، ولكنه مع ذلك قال بمعرفة نظرية ندرك بها الله، فهو إذن حسي، ولكنه يعترف أن المعلومات ضربان: محسوس وغير محسوس، والمحسوس منها أجسام، ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس، والحس عنده لا يقع إلا على جسم، وأما غير المحسوس فضربان: قديم وعَرَض، ويعلمان بالقياس والنظر دون الحس والخبر(١٢٧)، ويبتعد النَّظَّام بهذا عن تجسم الإله عند الرواقيين؛ إذ إنَّ تأثره بالمذهب الرواقي في الطبيعيات واطلاعه عليه لم يمنعه من أن يصوغ مذهبه الخاص به، الذي يختلف في المنطق والغاية عن المذاهب القديمة التي اطلع عليها.

ثالثًا- الكُمُون في المسائل الإنسانية:

ذهب النَّظَّام إلى أن الإنسان مكون من جسد وروح(١٢٨)، وتساءل النَّظَّام: أي أمور الدنيا أعجب؟ قال الروح(١٢٩)، وهذا دليل على أن هذا الموضوع قد شغل فكره وحيَّره حتى رآه أعجب ما في هذا الوجود؛ فقال النَّظَّام فيما رواه الأشعري:" الروح هي جسم وهي النفس، وزعم أن الروح حي بنفسه، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوي، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه فكانت أفعاله على التوالد والاضطرار"(١٣٠).

وعلى هذا الأساس بنى النَّظَّام رأيه في الإنسان؛ فقال:" إنَّ الإنسان هو

الروح، ولكنها مداخلة للبدن ومشابكة له، وأن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له، كما أن الروح هي الحساسة الداركة، وأنها جزء واحد"(١٣١)، ويقول البغدادي فيما رواه عن النَّظَّام قوله:" إن الإنسان هو الروح، وهي جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف، وأن الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنها في الجسد على سبيل المداخلة، وأنها جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد"(١٣٢).

وكان النَّظَّام يزعم أن الأرواح جنس واحد وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والروائح آفة عليها(١٣٣)، ولابد للأرواح عنده إذا أراد الله أن يوفيها ثوابها في الآخرة أن يدخلها في هذه الأجسام من الألوان والطعوم والروائح؛ لأنَّ الأكل، والشرب، والنكاح، وأنواع النعيم، لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها(١٣٤)، وهذا يعني أن الروح تَكمُن في الجسد وتتشابك معه، وتسري فيه سريان ماء الورد في الورد(١٣٥)، كما أن الروح لا يتطرق إليها تحلل وتبدل، وإنما المتحلل والمتبدل هو البدن(١٣٦).

إذن من خلال ما سبق نجد أن الروح عند النَّظَّام هي جسم، ولكنها من طبيعة غير طبيعة البدن؛ فالبدن جسم كثيف أو ثقيل، أما الروح فإنها جسم لطيف، كما أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة كُمُون وتداخل، أي إنها تتشابك مع البدن، كما أن الروح عنده هي من جنس واحد، وهي التي تحس وتدرك بنفسها، وما الحواس إلا أبواب تدرك الروح منها الأشياء.

وهذه الآراء التي طرحها النَّظَّام تتشابه مع آراء فلسفية كانت معروفة قبله، وهذا ما يشير إليه الشهرستاني؛ إذ يقول:" قد وافق النَّظَّام قول الفلاسفة في أنَّ الإنسان في الحقيقة هو الروح، والبدن آلتها وقالبها، فمال إلى قول الطبيعيين منهم، بأن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، ومداخل للقلب بأجزائه مداخلة الماء في الورد، والدهن في السمسم، والسمن في اللبن"(١٣٧).

ويمكن تحديد هؤلاء الفلاسفة الذين أشار إليهم الشهرستاني؛ فقول النَّظَّام بأن الروح مادية قولٌ ذهبت إليه المدرسة الذرية اليونانية؛ إذ رأى

ديموقريطس أن الروح مادية مؤلفة من أدق الذرات وأسرعها حركة، كما أن ذرات النفس هي ذرات لطيفة منتشرة في الهواء تندفع إلى الأجسام بالتنفس، فتسري في البدن كله(١٣٨)، وقد تصورت الأبيقورية أيضًا الروح تصورًا ماديًّا(١٣٩)؛ إذ أكد أبيقور أن الروح مادية تتكون من جزئيات دقيقة مشتتة في جميع أنحاء الجسم(١٤٠).

كما نجد أن النَّظَّام يقترب من الرواقيين في قوله بأن النفس جسم لطيف يسري في البدن سريان ماء الورد في الورد، وهي تتخلل الجسم على جهة المداخلة والمشابكة، وهذه تقريبًا نفس ألفاظ الرواقيين الذين كانوا ماديين إلى أبعد حد؛ إذ إنَّ الرواقية تُصرِّح بأن النفس الإنسانية في حقيقتها جسم لطيف يُداخل المادة(١٤١)؛ فالرواقيون يقولون إنَّ الشيء لا يكون حقيقيًّا ما لم يكن جسمانيًّا، فكل علة عندهم جسم من الأجسام، وكل حقيقة هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له لا وجود له؛ ولذلك ذهب الرواقيون إلى أن الروح في حقيقتها جسمٌ لطيفٌ يتداخل مع البدن(١٤٢).

كذلك نجد صدى لآراء أفلاطون في موقف النَّظَّام من الروح؛ إذ إنَّ الإنسان عند النَّظَّام مؤلف من روح وجسد، وأن الجسد هو آفة الروح وسجنها، وهنا يقترب النَّظَّام من محاورة فيدون لأفلاطون؛ إذ إنَّ الإنسان عند أفلاطون مكون من جوهرين الروح والبدن(١٤٣)، وأن البدن آفة وشرٌّ للروح؛ لأنه مصدر شهوات وعناء متصل(١٤٤)، كما أن قول النَّظَّام بأن الروح هي الحساسة الداركة تقرير لمذهب أفلاطون الذي اعتبر النفس هي الجزء المهم الذي يقوم به الشعور والإدراك(١٤٥).

وبناءً على ما سبق يمكن القول بأن النَّظَّام اقترب من الذريين (ديمقريطس وأبيقور) في اعتباره أن النفس مادية، واقترب من الرواقيين في جعلها جسمًا لطيفًا ليس كالأجسام العادية متداخلًا مع الجسد، ثم يقرر مذهب أفلاطون في النفس حين يجعل الجسد سجنًا للنفس، ويجعل النفس هي

الحساسة الداركة، كما أن البدن آفة لها، ولكن لا يسايره في التجريد بسبب نزعته الحسية، فجعل الروح مادية على خلاف ما ذهب إليه أفلاطون؛ لذا يمكنني القول إن مذهب النَّظَّام في النفس تأثر فيه بعدد من الفلاسفة اليونان؛ إذ حاول فيه أن يأخذ من كل مذهب من هذه المذاهب ما يتناسب مع نزعته الحسية وفكرته عن الكُمُون.

هكذا عرض النَّظَّام نظريته عن الكُمُون في الإلهيات والطبيعيات وفي المسائل الإنسانية، واستفاد من الفلسفة اليونانية كما يظهر من هذا البحث، خاصة أنه اطلع على العديد من الترجمات اليونانية في عصره، ولكنه أخذ منها ما يتوافق مع مذهبه الخاص، وما يدعم عقيدته في التوحيد، وهذا لا يعني عدم أصالة فكر النَّظَّام، فليس هناك تعارض بين الأصالة وبين التأثير والتأثر؛ إذ إنَّ النَّظَّام قد صاغ مذهبه الخاص في ضوء ثقافة عصره، ولكن هذا لا يمنع تأثره بالفكر الفلسفي اليوناني، ولكنه صبغ هذا الفكر بروحٍ تغاير ما كانت عليه، وانتفع بها في سياق مذهبه.

الخاتمــة :

وبعد عرضنا للأصول اليونانية لنظرية الكُمُون عند النَّظَّام يُمكن إجمال أهم نتائج هذا البحث على النحو الآتي:

١- أوضحت الدراسة أن نظرية الكُمُون عند النَّظَّام هي النظرية الرئيسة والمحورية لمذهبه في البحوث الإلهية، والطبيعية، والإنسانية، كما أنها تُمثِّل شكلًا من أشكال خَلق العالم التي عرفها الفكر الإسلامي آنذاك، وقد أشار النَّظَّام إلى مظاهر مختلفة للكُمُون أولها: الكُمُون في الإلهيات، ويعني كُمُون ذُرية آدم في صُلبه، وثانيها: كُمُون الاختناق ككُمُون الزيت في الزيتون، وككُمُون الروح في الجسد.

٢- تأثر النَّظَّام في نظريته عن الكُمُون في الإلهيات بنظرية القوة والفعل عند أرسطو؛ إذ إن الكُمُون عند النَّظَّام يعني وجود الأشياء بعضها في بعض بالقوة، أي بالإمكانية الداخلية التي هي من طبيعة الأشياء التي جلبها الإله عليها، ويكافئ لفظي الكُمُون والظهور اصطلاحي القوة والفعل عند أرسطو؛ حيث قسَّم أرسطو الوجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، على أساس أن ما يظهر إنما يعد انتقالًا من القوة إلى الفعل، أو من المادة إلى الصورة، وهذا يقترب مما ذكره النَّظَّام في حديثه عن الكُمُون.

٣- تأثر النَّظَّام في إبطاله ونفيه لنظرية الجُزء الذي لا يتجزأ بمفهوم اللامتناهي عند أرسطو؛ إذ إن القسمة التي كان يقصدها النَّظَّام هي قسمة بالقوة وليست بالفعل؛ لأن القسمة الفعلية تخالف مبدأ التوحيد عنده، وهنا يتوافق النَّظَّام مع نظرية أرسطو في مفهومه عن الجسم اللامتناهي، فهو قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، ولكن هذه القسمة عند أرسطو لا يمكن أن تكون بالفعل بل توجد بالقوة فقط، وهذا ما أشار إليه النَّظَّام في إبطاله لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ.

٤- إن قول النَّظَّام في التداخل يقترب من قول الرواقيين في التداخل المطلق؛ إذ يقول النَّظَّام بمداخلة الأجسام بعضها في بعض، وهذا ما ذهبت إليه الرواقية حين فسَّرت وجود الصفات وتعلقها بالأجسام عن طريق التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض، وهذا ما اقترب منه النَّظَّام في نظريته عن التداخل؛ فالجواهر المادية التي تنحل إليها جميع الموجودات إنما هي جواهر متداخلة.

٥- تأثر النَّظَّام في تفسيره المادي لعملية الإدراك الحسي بمذاهب الطبيعيين الأقدمين أمثال ديموقريطس وأبيقور؛ فالمعرفة الحسية عند النَّظَّام لا تكون إلا بمداخلة الأجسام اللطيفة للحس؛ إذ إن الإنسان لا يُدرِك المحسوس إلا بالمداخلة والمجاورة والاتصال، وهذا يتشابه مع ما ذهب إليه كل من ديموقريطس وأبيقور؛ إذ يؤكدان أن المعرفة الحسية لا تكون إلا إذا صادفت القشور الرقيقة المنبعثة من سطح الأشياء الحواس، أي إنها لا تتم إلا عن طريق التداخل، وهذا لا يبتعد كثيرًا عن تفسير النَّظَّام.

٦- استعان النَّظَّام في قوله بالأجسام ونفي الأعراض بالرواقيين؛ إذ إن الأعراض وفقًا للنّظَّام لا وجود لها باعتبارها موجودات غير جسمية؛ لأن العَرَض بوصفه شيئًا مجردًا لا يتناسب مع نزعة النَّظَّام الحسية، وهنا يتوافق مع مادية الرواقيين في الطبيعيات؛ حيث قالت الرواقية بنفي الأعراض، فلا وجود عندهم إلا لما هو جسمي.

٧- اقترب النَّظَّام في مذهبه عن النفس بعدد من مذاهب الفلاسفة اليونان؛ إذ حاول أن يأخذ من كل مذهب ما يتناسب مع نزعته الحسية وفكرته عن الكُمُون، فتأثر فيه بالذريين اليونان" ديموقريطس وأبيقور" في اعتباره أن النفس مادية، وكذلك تأثر بمذهب أفلاطون في النفس حين جعل الجسد سجنًا للنفس، وكذلك بالرواقيين في جعله النفس جسمًا لطيفًا.

٨- إن النَّظَّام في رأيي قد تأثر في نظريته عن الكُمُون بالفكر الفلسفي اليوناني، ولكنه صبغ هذه الفكرة بروح تغاير ما كانت عليه عند السابقين، فأخذ من الفكر الفلسفي اليوناني ما يخدم مذهبه، فاستفاد منه، وصاغ مذهبه الخاص الذي يختلف في المنطق والغاية عن المذاهب اليونانية السابقة؛ إذ ارتبط القول بالكُمُون عند النَّظَّام بأصل التوحيد عنده؛ فكانت غايته الدفاع عن عقيدة التوحيد، والتنزيه المُطلق للإله.

الهوامش :

(*)أبو إسحاق إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام(١٦٠هـ/٧٧٥م-٢٢١هـ/٨٣٦م): أحد كبار المعتزلة في البصرة، له العديد من المؤلفات أهمها: كتابٌ في "الجزء"، و" الحركة"، و" التوحيد"، و" العالم"، و"النُّكت"، على أن كتب النَّظَّام وإن كانت لم تصل إلينا، فإننا نجد شذرات طويلة من آرائه في كتاب "الحيوان" للجاحظ، وفي كتاب "الانتصار" للخياط، وفي كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري، وفي كتاب "الفَرق بين الفِرق" للبغدادي، وغير ذلك من كتب المؤلفين، وهذا ما سيظهر من خلال عرضنا لنظرية الكمون عنده.

انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦، صـ١: صـ٦. ولأهم مؤلفاته، انظر: المرجع نفسه: صـ٧٥. وأيضًا: ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة "فلاسفة الإسلام الأسبقين"، ج١، التوحيد " الله – العالم"، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، د.ت، صـ١٧ وما بعدها.

(**) هارون الرشيد(١٤٩هـ-١٩٣هـ): من أشهر الخلفاء العباسيين، وتميَّز عصره بالحضارة والثقافة وانتشار الترجمات.

(***) عبد الله المأمون(١٧٠هـ-٢١٨هـ): سابع الخلفاء العباسيين، وتفرَّد عصره بتشجيع مطلق للعلوم من فلسفة، وطب، ورياضيات، وفلك، واهتمام خاص بعلوم اليونان، ومن أبرز سمات عهده حركة الترجمة التي رعاها في ولايته؛ إذ نُقلت خلالها العلوم والآداب من السريانية والفارسية واليونانية إلى العربية.

(****) البرامكة: أسرة ازدهرت في عصر هارون الرشيد، ويعود أصلها إلى مدينة بلخ.

(*****) المعتصم بالله(١٧٩هـ-٢٢٧هـ): ثامن الخلفاء العباسيين.

(١) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٤، ط١، صـ٤٨٥.

(٢) د. فرج بالحاج: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام بين الفلسفية وعلم الكلام، الدار التونسية للكتاب، تونس، ٢٠١٤، ط١، صـ٣٥.

(٣) المرجع نفسه: صـ٣٧.

(٤) المرجع نفسه: صـ٢١.

(٥) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دراسة فلسفية في آراء الفرق الإسلامية " المعتزلة"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ط٥، صـ٢١٩.

(*) جعفر بن يحيى البرمكي: أحد أفراد أسرة البرامكة، ووزير هارون الرشيد.

(٦) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة"، تحقيق: فؤاد سيد، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٧، ط١، صـ٢٤٢، صـ٢٤٣. وأيضًا: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسته ديفلد، بيروت، ١٩٨٧، ط٢، صـ٥٠، صـ٥١.

(**) أبو الهُذيل العلَّاف(١٣٥هـ-٢٣٥هـ): شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو معاصر للنّظَّام، ولُقب بالعلَّاف لأن داره في العلَّافِيينَ. انظر: القاضي عبد الجبار: المرجع السابق، صـ٢٢٩.

(٧) د. فرج بالحاج: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام بين الفلسفة وعلم الكلام، صـ٢٠.

(٨) د. طلعت الأخرس: أبو الهُذيل العلَّاف المعتزلي" آراءه الكلامية والفلسفية"، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ط١، صـ٤٧.

(٩) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢ " ط: ي"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٣، صـ ٢٤٤. مادة (الكُمُون). وانظر أيضًا: أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهد وإشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، ٢٠٠١، ط٢، صـ٦٢٢. مادة (كُمُون).

(١٠) د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية "مصطلحات وشخصيات"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ط١،

صـ٧٧. مادة (كُمُون). وانظر أيضًا: د. رجاء أحمد علي: الكُمُون والفكر الإسلامي" موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكُمُون"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ط١، صـ٢٠.

(١١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢ " ط: ي"، صـ ٢٢٢. مادة (الكامِن).

(12) Robert Audi: The Cambridge dictionary of Philosophy, Cambridge University press, 1999, 2nd edition, p. 418. (Immanence).

(١٣) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث عشر، دار صادر، بيروت، د.ت، صـ٣٥٩. مادة (كَمَن).

(١٤) الخوارزميِّ: مفاتيح العلوم، تحقيق: محمد كمال الدين الأدهمي، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠، صـ٩٥.

(15) Patric Quinn: Philosophy of Religion (A-Z), Palgrave Macmillan, New York, 2005, p. 101.

(١٦) د. طلعت الأخرس: أبو الهُذيل العلَّاف المعتزلي " آراؤه الكلامية والفلسفية، صـ٨٣، صـ٨٤ . وانظر أيضًا: د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧، صـ٥٢١. مادة (كُمُون).

(١٧) د. محمد صالح محمد: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١، صـ٣٠٨. وانظر أيضًا: د. رجاء أحمد علي: الكُمُون والفكر الإسلامي" موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكُمُون"، صـ٥٤ وما بعدها.

(١٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣، ط٣، صـ٧٠، وانظر أيضًا: القاضي عبد الجبار: المُنْيَةُ والأمل، تحقيق: د. علي سامي النشار، ود. عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢، صـ٩٤.

(١٩) البغدادي: الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم" عقائد الفرق

الإسلامية وآراء كبار أعلامها"، دراسة وتحقيق: د. محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٨، صـ١٢٨، صـ١٢٩.

(٢٠) د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠، صـ١٠٧.

(٢١) المرجع نفسه: صـ١٠٧.

(٢٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، صححه: هلموت ريتر، فرانز شتايز، فيسبادن، ألمانيا، ١٩٨٠، ط٣، صـ٤٠٤.

(٢٣) الخيَّاط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد" ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم"، بدون دار نشر، صـ٥١، صـ٥٢.

(٢٤) ابن حزم: الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ج٥، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦، ط٢، صـ١٧٣.

(*) ضرار بن عمرو: تلميذ واصل بن عطاء المعتزلي، وصاحب مذهب الضرارية من فرق الجبرية.

(٢٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ٣٢٨. وأيضًا: هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين، المجلد الثاني، ترجمة وتعليق: د. مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩، ط٢، صـ٦٥٢.

(٢٦) الجاحظ: الحيوان، ج٥، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي، القاهرة، ١٩٤٣، ط١، صـ١٢، صـ١٣.

(٢٧) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٤٧. وانظر أيضًا: رشيد الخيون: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة " نشأته وأصوله ومقالاته في الوجود"، دار مدارك للنشر، الرياض، ٢٠١٥، ط٣، صـ١٩٧.

(٢٨) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٤٨.

(٢٩) الجاحظ: الحيوان، ج٥، صـ٥٢، صـ٥٣.

(٣٠) المصدر نفسه: صـ٢٠، صـ٢١. وانظر أيضًا: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية في آراء الفرق الإسلامية "المعتزلة"، صـ٢٤٤، صـ٢٤٥.

(٣١) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، صـ٧٠.

(٣٢) انظر: البغدادي: الفَرق بين الفِرق، صـ١٢٨، صـ١٢٩.

(٣٣) انظر: الخيَّاط: الانتصار، صـ٥١، صـ٥٢.

(٣٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٣٢٨.

٣٥() انظر: الجاحظ: الحيوان، ج٥، صـ١٢، صـ١٣.

(٣٦) انظر: المصدر نفسه: صـ١١.

(٣٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، صـ٧٠. وأيضًا: د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" المعتزلة، الأشعرية، المنطق"، المجلد الثاني، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨، ط٢، صـ٢١٠. وانظر أيضًا: د. رجاء أحمد علي: الكُمُون والفكر الإسلامي" موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكُمُون"، صـ٢٩.

(٣٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، صـ٣٧٩.

(٣٩) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٥٣.

(٤٠) القاضي عبد الجبار: المُنْيَةُ والأمل، صـ٩٤.

(٤١) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراءه الكلامية والفلسفية، صـ١٤٢. وأيضًا: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ط١، صـ٤٣٤.

(42)John Burnet: Early Greek Philosophy, A & C Black, London, 1920, 3rd edition, p.190, Frag (4).

وانظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، صـ١٩٣.

(43)Johan Burnet: Op. Cit. p. 192, Frag (17).

(٤٤) د. محمود محمد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، بيروت، ٢٠١٠، ط١، صـ١٤٧، صـ ١٤٨.

وأيضًا:

-Frank Thilly: A History of philosophy, Revised by: Ledger wood, Central Book Depot, 1982, 3rd edition, p44.

-Anthony Kenny: An illustrated brief History of western philosophy, Blackwell, U.S.A. 2006, p. 23, p. 24.

(٤٥) رشيد الخيون: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة " نشأته وأصوله ومقالاته في الوجود"، صـ١٩٧، صـ١٩٨.

(٤٦) الجاحظ: الحيوان، ج٥، صـ١٢، صـ١٣.

(٤٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ٣٢٨.

(٤٨) رشيد الخيون: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة " نشأته وأصوله ومقالاته في الوجود"، صـ١٩٧.

(٤٩) دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، صـ١١٢.

(٥٠) هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين، م٢، صـ٦٥٤.

(٥١) المرجع نفسه: صـ٦٦١. وانظر أيضًا: د. رجاء أحمد علي: الكُمُون والفكر الإسلامي" موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكُمُون"، صـ٧٧.

(٥٢) أرسطو: الطبيعة، ج١، ترجمة: إسحاق بن حنين، حققه وقدَّم له: د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ط٢، صـ٨٦.

وأيضًا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٣٦، صـ٢٢٨.

(٥٣) أرسطو: الميتافيزيقا، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٩، صـ٤٧٠، B١٠٤٨.

(٥٤) الجاحظ: الحيوان، ج٥، صـ٢٠.

(*) سلَّام الأبرش: من أوائل المترجمين في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري أيام البرامكة وفي عهد هارون الرشيد. انظر: مقدمة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب الطبيعة لأرسطو، صـ٩.

(٥٥) مقدمة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب الطبيعة لأرسطو، صـ٩.

(٥٦) د. محمود محمد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، صـ١٥٤، صـ١٥٥.

(٥٧) د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية" مصطلحات وشخصيات"، صـ٨٢.

(٥٨) هاري أ.ولفسون: فلسفة المتكلمين، م٢، صـ٦٥٤.

(٥٩) هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين، م١، ترجمة وتعليق: د. مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩، ط٢، صـ١٢.

(٦٠)هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين، م٢، صـ٦٦٤.

(٦١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ٣٠٣.

(٦٢) المرجع نفسه: صـ٣٠٣. وأيضًا:

- Anthony Kenny: Anew History of western philosophy, volume I, "Ancient Philosophy", Oxford University press, New York, 2004, p. 99.

(٦٣) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٥٦.

(64)Kevin L.Flannery: Ancient philosophical theology, in A companion to philosophy of religion, Edited by: Charles Taliaferro and Others, Wiley–Blackwell, 2010, 2nd edition, p. 88.

(65)Dorothea Frede: Stoic Determinism, in the Cambridge Companion to the stoics, Edited by: Brad Inwood, University of Toronto, Cambridge University press, without date, p. 185.

(٦٦) الخيَّاط: الانتصار، صـ١٣٣. وأيضًا: د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية" مصطلحات وشخصيات"، صـ٨٢، صـ٨٣.

(٦٧) سورة الأعراف: الآية ١٧٢-١٧٣.

(٦٨) د. رجاء أحمد علي: الكُمُون والفكر الإسلامي" موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكُمُون"، صـ٤٣، صـ٤٤.

(٦٩) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٥٤.

(٧٠) د. وجيه أحمد عبد الله: الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ت، صـ٣٣.

(٧١) د. فرج بالحاج: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام بين الفلسفة وعلم الكلام، صـ١١٤. وانظر أيضًا: د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤، صـ٨٤.

(*) الدهرية: طائفة من الأقدمين تذهب إلى أن الطبيعة مستكفية بذاتها، مستغنية عن خالق يوجدها، وزعموا أن العالم موجود بنفسه، فهو كائن وسيكون إلى الأبد. انظر: البغدادي: الفَرق بين الفِرق، صـ١١١،(في الهامش).

(**) الديصانية: نسبة إلى مؤسسها ديصان، وسُمي ديصان نسبة إلى اسم نهر ولد عليه، وقد آمن ديصان بالأصلين القديمين "النور والظلمة"؛ فالنور يختار أي فعل باختياره، والشر مطبوع يفعل الشر اضطرارًا، والنور عالم، وقادر، وحساس، ودارك، ومنه تكون الحركة والحياة، والظلام ميت، وجاهل، وعاجز، ولا فعل له ولا تمييز، ولابن ديصان: كتاب "النور والظلمة"، وكتاب "روحانية الحق" وغيرهم. انظر: ابن النديم: الفهرست، تحقيق: د. أيمن فؤاد سيد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، صـ٤٧٤.

(٧٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٢٠.

(٧٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، صـ٦٩.

(٧٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ٣١٨.

(*) كان البغدادي دائم السخرية ممن يخالفه الرأي، و"الفضيحة العاشرة" هو تعبير استخدمه البغدادي لبيان ضلال آراء النَّظَّام الكلامية والفلسفية؛ إذ ذكر البغدادي في مؤلفه" الفَرق بين الفِرق " إحدى وعشرين فضيحة– على حد تعبيره– للنَّظَّام. انظر: البغدادي: الفَرق بين الفِرق، صـ١٢٠ وما بعدها.

(٧٥) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، صـ١٢٦.

(٧٦) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٢٢.

(٧٧) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦، صـ٤.

(٧٨) الخيَّاط: الانتصار، صـ٣٣.

(٧٩) الجرجاني: شرح المواقف للعضد الإيجي، المجلد الثاني، دار الطباعة العامرة، د.ت، صـ١٩٩.

(٨٠) الخيَّاط: الانتصار، صـ٣٣.

(٨١) د. فرج بالحاج: فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الإسلامي" دراسة مقارنة بالذرية اليونانية" ، الدار التونسية للكتاب، تونس، ٢٠١٤، ط١، صـ٩٨.

(٨٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٢٢.

(٨٣) الخيَّاط: الانتصار، صـ٥٥.

(٨٤) أرسطو: الكون والفساد، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وصدَّرها بمقدمة في تاريخ الفلسفة الإغريقية وعلَّق عليها تعليقات متتابعة: بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية: د. أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ك١، ب١، ف٤، صـ١٠٩.

(٨٥) المصدر نفسه: ك١، ب٢، ف١٨، صـ١٢٤.

(٨٦) المصدر نفسه: ك١، ب٢، ف١٠، صـ١١٩، صـ١٢٠.

(87) Christopher Shields: Aristotle, Published in the Taylor & Francis e-Library, London, 2007, p. 198. and see also, Ross: Aristotle, Routledge, London, and New York, 1995, 6th edition, pp. 86-87.

(٨٨) أرسطو: الطبيعة، ج١، صـ٢٥٠.

(٨٩) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ط١، صـ١٠٦.

(٩٠) هاري أ.ولفسون: فلسفة المتكلمين، م٢، صـ٦٤٨.

(٩١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ٣٢٧.

(٩٢) المصدر نفسه: صـ٣٢٧

(٩٣) د. فرج بالحاج: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام بين الفلسفة وعلم الكلام، صـ١١٦.

(٩٤) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥، صـ٢٣٧. وانظر أيضًا: د. رجاء أحمد علي: الكُمُون والفكر الإسلامي" موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكُمُون"، صـ٣٤.

(٩٥) د. حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان "العصر الهيللينستي"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٢١، صـ٣٤.

(٩٦) د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ط٤، صـ٢٨.

(٩٧) ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة " فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج٢" العدل، الإنسان، الأخلاق والسياسة"، مطبعة الرباط،١٩٥١، صـ٢٠.

(٩٨) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط١٠٦.

(٩٩) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، مكتبة المُثنى، بغداد، بدون تاريخ، صـ٣١٨.

(١٠٠) د. علي سامي النشار، د. علي عبد المعطي، د. محمد عبودي إبراهيم: ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٢، ط١، صـ٤٢٢.

(١٠١) د. حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان "العصر الهيللينستي"، أورينتال، د.ت، صـ١٣٥.

(١٠٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، صـ٦٩.

(١٠٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ٣٤٦، صـ٣٤٧.

(١٠٤) د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" المعتزلة، الأشعرية، المنطق"، م٢، صـ٢٨٧.

(١٠٥) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٣١.

(106) John Burnet: Early Greek philosophy, P. 100, Frag (41). and see also, A.C.Gray ling: The History of Philosophy, penguin Books, U.K, 2019, p. 49.

(107) John Burnet: Op. Cit, P. 103, Frag (83).

(١٠٨) هاري أ.ولفسون: فلسفة المتكلمين، م٢، صـ٦٥٤.

(١٠٩) أرسطو: الطبيعة، ج١، صـ١٦٥.

(١١٠) أرسطو: الميتافيزيقا، صـ٣٥٥، A١٠١٥.

(١١١) أرسطو: الطبيعة، ج١، صـ١٧١ وأيضًا:
Ross: Op. Cit. P. 84.

(١١٢) انظر: هاري أ.ولفسون: فلسفة المتكلمين، م٢، صـ٦٤٩، صـ٦٥٠.

(١١٣) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، صـ١٣١.

(١١٤) انظر: أرسطو: الطبيعة، ج١، صـ١٧٠، صـ١٧١.

(١١٥) د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، صـ٣٥.

(١١٦) المرجع نفسه: صـ٢٨.

(١١٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ٣٠٧.

(١١٨) المصدر نفسه: صـ٣٤٧.

(١١٩) د. فرج بالحاج: فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الإسلامي "دراسة مقارنة بالذرية اليونانية"، صـ٢٠٧.

(120) Michael J. white: Stoic Natural Philosophy " Physics and Cosmology", in the Cambridge companion To the Stoics, Edited by: Brad Inwood, Cambridge University Press, Without date, p. 130.

(121) Anthony Kenny: An illustrated brief History western of Philosophy, P. 97. See also, William turner: History of Philosophy, GiNN & Company, London, 1903, p.167.

(١٢٢) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، صـ١٢٠. وانظر أيضًا: د. جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، تونس ١٩٩٢، صـ٣٠.

(123) Michael J. white: op.cit.p.130.

(١٢٤) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، صـ١١٩.

(125) Chas H.Stanley: Greek and Roman Stoicism and some of its disciples, Herbert Biturner, Boston, 1903, p.74.

(١٢٦) د. فرج بالحاج: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام بين الفلسفة وعلم الكلام، صـ٨٨، صـ٨٩.

(١٢٧) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، صـ١٢٧.

(١٢٨) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية في آراء الفرق الإسلامية "المعتزلة"، صـ٢٥٠.

(١٢٩) الجاحظ: الحيوان، ج٧، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨، ط٢، صـ٢٠٣.

(١٣٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ٣٣٣، صـ٣٣٤.

(١٣١) المصدر نفسه: صـ٣١٣.

(١٣٢) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، صـ١١٢.

(١٣٣) الخيَّاط: الانتصار، صـ٣٦.

(١٣٤) المصدر نفسه: صـ٣٧.

(١٣٥) الجرجاني: شرح المواقف للعضد الإيجي، صـ٣٢٥.

(١٣٦) عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ت، صـ٢٥٩.

(١٣٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، صـ٦٩.

(١٣٨) د. علي سامي النشار، د. علي عبد المعطي، د. محمد عبودي إبراهيم: ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، صـ٤٢١.

(139) Peter Worth: Stoic Philosophy "its origins and influences", An essay on Journal of Social Philosophy Research, New York, 2014, p. 63. See also, Donald M.Borchert: Encyclopedia of philosophy, Vol. 8, Thomson & Gale, 2006, 2nd edition.p.103.

(140) Ralph mcInery: A History of western Philosophy, Volume I, Translated by: W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1952.

وأيضًا: د. حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان "العصر الهيللينستي"، صـ١٢٥، صـ١٢٦.

(١٤١) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، صـ١١٩، صـ١٢٠.

(142) Anthony Kenny: : An illustrated brief History western of Philosophy, P. 97. see also A.C.Gray ling: Op. Cit. p. 128. see also, William Turner: op. Cit. p.167.

(143) Plato: Phaedon, The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and introduction by: B. Jowett, Oxford University1891, , 3rd edition, p. 1030.

(144) Ibid, P. 1021.

(١٤٥) د. فرج بالحاج: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام بين الفلسفة وعلم الكلام، صـ٨١.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا- المصادر:

أ – المصادر العربية والمترجمة إليها:

١- ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسته ديفلد، بيروت، ١٩٨٧، ط٢.

٢- ابن النديم: الفهرست، تحقيق: د. أيمن فؤاد سيد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

٣- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦، ط٢.

٤- أرسطو: الطبيعة، ج١، ترجمة: إسحاق بن حنين، حققه وقدَّم له: د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.

٥- ـــــ: الكون والفساد، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وصدرها بمقدمة في تاريخ الفلسفة الإغريقية وعلق عليها تعليقات متتابعة: بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية د.أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨.

٦- ـــــ: الميتافيزيقا، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٩.

٧- الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، صححه: هلموت ريتر، فرانز شتايز، فيسبادن، ألمانيا، ١٩٨٠، ط٣.

٨- البغدادي: الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم "عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها"، دراسة وتحقيق: د. محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٨.

٩- الجاحظ: الحيوان، ج٥، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي ، القاهرة، ١٩٤٣، ط١.

١٠- ـــــ: الحيوان، ج٧، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، القاهرة، ١٩٦٨، ط٢.

١١- الجرجاني: شرح المواقف للعضد الإيجي، المجلد الثاني، دار الطباعة العامرة، بدون تاريخ.

١٢- الخيَّاط: الانتصار والرد على ابن الراوندي المُلِد، بدون دار نشر.

١٣- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣، ط٣.

١٤- الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفرد جيوم، مكتبة المُثنى، بغداد، بدون تاريخ.

١٥- عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.

١٦- القاضي عبد الجبار: المُنْيَةُ والأمل، تحقيق: د. سامي النشار، د. عصام الدين محمود، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢.

١٧- ـــــــــــ: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ضمن كتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة"، تحقيق: فؤاد سيد، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٧، ط١.

ب- المصادر الأجنبية:

1- Plato: Phaedon, The dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and introduction By: B. Jowett, Oxford University Press, 3rd edition, 1891.

ثانيًا- المراجع:

أ – المراجع العربية والمترجمة إليها:

١- ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة " فلاسفة الإسلام الأسبقين"، ج١، التوحيد" الله- العالم"، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، د.ت.

٢- ـــــــــــ: فلسفة المعتزلة " فلاسفة الإسلام الأسبقين"، ج٢، "العدل، الإنسان، الأخلاق، السياسة،" مطبعة الرباط، ١٩٥١.

٣- الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق: محمد كمال الدين الأدهمي، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠.

٤- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩.

٥- د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دراسة فلسفية في آراء الفرق الإسلامية "المعتزلة"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ط٥.

٦- د. جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، تونس، ١٩٩٩.

٧- د. حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان" العصر الهيللينستي"، أورينتال، بدون تاريخ.

٨- د. حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان " العصر الهيللينستي"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٢١.

٩- د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" المعتزلة- الأشعرية – المنطق"، المجلد الثاني، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨، ط٢.

١٠-د. رجاء أحمد علي: الكُمُون والفكر الإسلامي" موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكُمُون"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ط١.

١١-د. رشيد الخيون: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة " نشأته وأصوله ومقالاته في الوجود"، دار مدارك للنشر، الرياض، ٢٠١٥، ط٣.

١٢-د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠.

١٣-د. طلعت الأخرس: أبو الهُذيل العلَّاف المعتزلي "آراءه الكلامية والفلسفية"، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ط١.

١٤-د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ط٤.

١٥-د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ط١.

١٦-د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥.

١٧-د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار

المعارف، القاهرة، ١٩٧٤، ط٩.

١٨-د. علي سامي النشار، د. علي عبد المعطي، د. محمد عبودي إبراهيم: ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٢، ط١.

١٩-د. فرج بالحاج: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام بين الفلسفة وعلم الكلام، الدار التونسية للكتاب، تونس، ٢٠١٤، ط١.

٢٠-ـــــــــــ: فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الإسلامي" دراسة مقارنة بالذرية اليونانية"، الدار التونسية للكتاب، تونس، ٢٠١٤، ط١.

٢١-د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤.

٢٢-د. محمد صالح محمد: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١.

٢٣-د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦.

٢٤-د. محمود محمد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، بيروت، ٢٠١٠، ط١.

٢٥-د. وجيه أحمد عبد الله: الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ت.

٢٦-د.س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة

النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦.

٢٧- دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٢٨- هاري أ.ولفسون: فلسفة المتكلمين، المجلد الأول، ترجمة وتعليق: د. مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩، ط٢.

٢٩- ــــــــــــ: فلسفة المتكلمين، المجلد الثاني، ترجمة وتعليق: د. مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩، ط٢.

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

ب- المراجع الأجنبية:

1- A.C. Gray Ling: The History of philosophy, penguin Books, U.K, 2019.
2- Anthony Kenny: An illustrated brief history of western Philosophy, Blackwell, U.S.A, 2006.
3- ــــــــــ: Anew History of western Philosophy, Volume I, "Ancient Philosophy", Oxford University press, New York, 2004.
4- Chas H.Stanley: Greek and Roman Stoicism and some of its disciples, Herbert Biturner, Boston, 1903.
5- Christopher shields : Aristotle, Published in the Taylor & Francis, E-library, London, 2007.
6- Dorothea Frede: Stoic Determinism, in the Cambridge companion to the stoics, Edited by: Brad

Inwood, Cambridge University press, without date.

7- Frank Thilly: A History of Philosophy , Revised by: Ledger wood, Central Book Depot, 1982, 3rd edition.

8- John Burnet: Early Greek philosophy, A.& C Black, London, 1920, 3rd edition.

9- Kevin L. Flannery: Ancient Philosophy theology, in A companion to Philosophy of Religion, Edited by: Charles Taliaferro and others, Wiley – Blackwell, 2010, 2nd edition.

10- Michael J.White: Stoic Natural Philosophy "physics and cosmology", in the Cambridge companion to the stoics, Edited by: Brad Inwood, Cambridge University press, without date.

11- Patric Quinn: Philosophy of Religion (A-Z), Palgrave Macmillan, New York, 2005.

12- Peter worth: Stoic Philosophy "its origins and influence", An essay on Journal of Social Philosophy Research, New York, 2014.

13- Ralph mcInery: A History of western Philosophy, Volume I, Translated by: W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1952.

14- Ross: Aristotle, Routledge, London, New York, 1995.

15- William Turner: History of Philosophy, GiNN & Company, London, 1903.

ثالثًا– المعاجم والموسوعات:

أ– المعاجم والموسوعات العربية والمترجمة إليها:

١– ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث عشر، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

٢- أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهد وإشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، ٢٠٠١، ط٢.

٣- د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢، "ط:ي" ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٤- د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية" مصطلحات وشخصيات"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ط١.

٥- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ط١.

٦- د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧.

ب- المعاجم والموسوعات الأجنبية:

1- Donald M.Borchert: Encyclopedia of Philosophy, Volume 8, Thomson & Gale, 2006, 2nd edition.

2- Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University press, 1992, 2nd edition.

3- The Routledge Hand book of the stoic tradition, Edited by: John Sellars, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, without date.