

02 Temmuz 2018

MADDE YAYIMLANDIKTAN  
SONRA GELEN DOKÜMAN

BIESTERFELDT, Hans Hinrich. "Eternalists" and "materialists" in Islam: a note on the *Dahriyya*. *Eternity: a history*. Ed. Yitzhaq Y. Melamed. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 117-123. *Ebed* 050016

# E

29 Eylül 2015

Ebed (050016)

Eternity MADDE YAYIMLANDIKTAN  
SONRA GELEN DOKÜMAN

The concept of **eternity** served Muslim thinkers, from an early date, as a means of spelling out the difference between Creator and creation: God is eternal, while everything else has an origin in time. Both theological and philosophical considerations served to complicate this seemingly simple dichotomy. The terminology for eternity thus long remained fluid, allowing for further distinctions to be drawn, according to need and circumstance. Eternity past, eternal present, and future eternity all received their share of attention, and poets as well as philosophers probed the limits of the use of such temporal language to connote that which is not subject to the ordinary passage of time. This article aims to throw light on the basic terms used in the classical sources.

## 1. FROM WORLDLY ORIGINS TO ETERNAL GOD

In *kalām* theology, proofs for God's existence typically sprang from a demonstration of the world's originated (*muḥdath*) status. As a first step, every embodied

existent was shown to have a temporal beginning: in al-Māturīdī's (d. 333/944) concise formulation, all originated things have come to exist after not having existed (*Kitāb al-tawḥīd*, ed. Bakr Ṭubāl Ūghlī and Muḥammad Ārūshī, Istanbul and Beirut 2010, 79). From the impossibility of an infinite regress of antecedent causes and entities—a premise needed to counter the party of the Dahrīs, who would claim that material things succeed one another from eternity, for all eternity—it follows that the world as a whole must likewise be originated and have an originator (*muḥdith*) that is not itself originated. The details of the *kalām* proofs vary, but the overall structure stays the same, to the extent that Anglophone scholars today refer to a suitably abstracted version as the *kalām* cosmological argument (Davidson, 117–53; Craig; the proof originates with the sixth-century C.E. Christian philosopher John Philoponus).

From the proof there emerges the notion of a Creator or Maker of the world who is eternal (*qadīm*), a term glossed by theologians as “that which precedes” (*mutaqādim*) or “that which has no first” moment to

ss- 104-113

ilim dalı: KLM

madde: Ebed

A. Br. : c. VII, s. 598

B. L. : c. VI, s. 8491

F. A. : c. 7, s. Kavramlar bölümü

M. L. : c. IV, s. 31-32

T. A. : c. XIV, s. 252-253

TENKİT AÇISINDAN BAKILACAK

Sel. Ü. İlahiyat

10 OCAK 1994

.1988 Kelâm

Hüseyin BAYRAK

Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK Ehli Sünnet ve Mu'tezileye Göre Ebedilik Anlayışı

090016 EBED

51

4. Lisans Tezi  
sayfa.

GÖZEL

İSLAM  
ELED  
EBED

MEIER, F. The ultimate origin and the hereafter in Islam. *Islam and its cultural divergenae. Studies in honor of Gustave E. von Grunebaum*, 1971, pp. 96-112

İslamda ezel ve ebed

EBED (KLM)

01671 SMITH, Janet. Reflections on aspects of immortality in Islam. *Harvard theol. R.* 70 (1979) pp. 85-98.

İslamda ölümün aşkıpın gününümümleri  
üzeline düşünceler.

است.

مآخذ: گوتشمید، آلفرد، تاریخ ایران و مسالک همجواری آن، ترجمه کیکاروس جهاننداری، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۸۲-۱۸۴؛ نیز:

Bivar, H., «The Political History of Iran under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, III(1)/73-74; Frye, R. N., *The History of Ancient Iran*, München, 1984, p. 200; Justi, F., «Geschichte Irans», *Grundriss der iranischen Philologie*, ed. W. Geiger and E. Kuhn, Berlin, 1974, II/507; id., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963, p. 2; Spiegel, F., *Erânische Altertumskunde*, Leipzig, 1871, III/69; Tacitus, *The Annals*, tr. J. Jackson, London, 1970, book IV, pp. 36-37, 42, 44.

بروز رجی

**اَبَدٌ وَ اَزَلٌ** [abad va azal]، دو اصطلاح فلسفی - کلامی، اولی به معنی جاودانگی و بی پایان بودن، و دومی به معنی قدم و بی آغاز بودن. ابد و ازل برای دلالت بر مدت بی آغاز و بی انجام به کار می روند و دو صفت ابدی و ازلی به هستی مجرد از زمان اختصاص دارند.

دربارۀ این دو واژه احتمال وجود اصلی غیر عربی مطرح شده است، بدین توضیح که ابد از آدیا یا آدیا پهلوی گرفته شده، و مرکب است از پیشوند نفی آ و یاد به معنی پا و پایان، و ازل از اسر پهلوی، مرکب از پیشوند «ا» و «سر» به معنی آغاز. ضمن آنکه این نظر را به آسانی نمی توان تأیید کرد، ریشه واژه ازل میان لغویان عرب محل بحث بوده است. واژه ابد نیز بارها در قرآن کریم آمده است.

مجرد بودن از ماده و زمان که ویژگی موجود ابدی است، شرط لازم بی آغاز بودن یا قدم و ازلیت نیز به شمار می رود. از این رو میان اندیشه ازلیت و ابدیت ارتباط تامی وجود دارد که اصطلاح سرمد برای دلالت بر مجموع آن دو به کار رفته است.

مفهوم ابد از دیرباز در عقاید ادیان وجود داشته است. از جمله در بسیاری از آیینهای هندی از این مفهوم سخن رفته است و به ویژه ماده قدیم و ابدی شناخته می شود. در عهد عتیق و عهد جدید نیز بارها از مفهوم ابد دربارۀ خداوند بی آغاز و انجام، و ملکوت و اموری چون سعادت و شقاوت یاد شده است.

ابد و ازل و مشتقات آنها در فرهنگ اسلامی برای دلالت بر کمال وجود خداوند و بی آغاز و بی پایان بودن او به کار رفته است. در قرآن کریم به جاودانگی ذات الهی با واژههایی مشتق از مصدر بقاء اشاره شده است (طه/۲۰؛ الرحمن/۵۵) و واژه ابد تنها برای بیان همیشگی بودن زندگی انسان در بهشت یا دوزخ به کار رفته است (مثلاً نساء/۴، ۵۷/۴، ۱۲۲، ۱۶۹). در پاره ای احادیث و آثار کلامی، از ابد و ابدی به عنوان اسم و صفت الهی نام برده شده است، اما در این مورد تعبیر لایزال در آثار کهن کاربرد بیشتری دارد.

در فلسفه و کلام: ابد و ازل از مفاهیم کهنی هستند که در فلسفۀ مابعدالطبیعه در مواضع گوناگون از آنها سخن رفته است. در فلسفۀ افلاطون ارباب انواع یا مثل که اصل و حقیقت اشیاء را تشکیل می دهند، به عنوان صور علمی صانع جهان، از ابدیت و ازلیت برخوردارند، چنان که از آنها به «جوهرهای جاودان» و «انسانهای ابدی» تعبیر شده

روی سینه و قسمت کمی از شکم را می پوشانند. بالهای زیری که بلندترند، همانند بادبزن فرنگی تا می شوند. و انتهای آنها به وسط دم می رسد. طول شاخکها تقریباً با طول پیش گرده برابر است. این حشره دارای چشمان مرکب کوچک و یک جفت چشم ساده در روی پیشانی است و معمولاً عضو شنوایی ندارد. اگر این عضو وجود داشته باشد، در سطح داخلی ساق پاهای جلو دیده می شود. بعضی گونه ها می توانند صدای خاصی نیز ایجاد کنند.

تخمهای این حشره شیری رنگ و بیضی شکل هستند و ۳ تا ۴ میلی متر طول دارند. آبدزدک زمستان را به صورت پوره یا حشره کامل در خاک به سر می برد و در بهار پس از جفت گیری، در خاک تخم ریزی می کند. ماده ها معمولاً در خاک مرطوب دالانهایی به عمق ۱۵ تا ۲۰ سانتی متر حفر می کنند و در آنها حدود ۳۰۰ تا ۶۰۰ تخم می گذارند. در محیط مناسب پس از ۱۵ تا ۲۰ روز، حشره از تخم بیرون می آید. پوره ها نخست از حشرات زیرزمین و کرم تغذیه می کنند؛ اما همخواری هم در بین آنها دیده می شود. شکل ظاهری پوره ها شباهت زیادی به حشرات کامل دارد؛ تنها از نظر جثه کوچک تر هستند. آبدزدک ۵ سن پورگی دارد. این حشره شبها از خاک بیرون می آید و در سطح خاک به فعالیت مشغول می شود. در این هنگام، پروازهای متعدد کوتاه و سنگینی به سوی نور دارد. آبدزدک هر دو سال یک نسل دارد و عمر حشره کامل از ۶ ماه تا ۲ سال متغیر است. آبدزدک معمولی آفت زیان آوری است که از ریشه و طوقه بسیاری از گیاهان زراعی، به ویژه سبزیها و میوه ها، گیاهان زینتی و چمن تغذیه می کند و در بیشتر مناطق ایران پراکنده است. علی رضایی نژاد

**اَبَدَگِیْس** [abdagases]، صورت یونانی نام دو تن از بزرگان اشکانی.

۱. یکی از بلندپایگان و سرداران دربار اردوان سوم. به هنگام توطئه و شورش درباریان به سرکردگی سینناکس، پدر ابدگسس (۳۵ م) برای برکنار نهادن اردوان از سلطنت که منجر به فرار او از تیسفون به شرق دریای خزر، و انتخاب تیرداد سوم به سلطنت شد، ابدگسس نیز در زمره مخالفان بود. ابدگسس که خزانه شاهی را در اختیار داشت، با به سلطنت رسیدن تیرداد خزانه را تحویل او داد و به وزارت برگزیده شد. فرهاد و هیرون، دو تن از بزرگان اشکانی که قدرت واقعی را در دست خاندان ابدگسس می دیدند، اردوان را دعوت به بازگشت کردند. با نزدیک شدن اردوان به پایتخت در ۳۶ م، به توصیه ابدگسس تیرداد با تنی چند از یارانش به سوریه گریخت.

۲. یکی از شاهان هندی - اشکانی، ظاهراً در ساتراپ نشین رُخَج (آراخوسیا) یا در هندوستان بعد از ۴۰ م. ابدگسس به گواهی سکه های موجود از او، خواهرزاده گوندفورس و جانشین او بوده است. از حکومت و روابط او با حکومت اشکانیان ایران اطلاعی در دست نیست، تنها می دانیم که در سکه های برجای مانده از او شاه شاهان خوانده شده

خداوند بی‌آغاز و انجام، و ملکوت و پدیده‌هایی چون سعادت و شقاوت یاد شده است (مثلاً: سفر پیدایش، ۱۷: ۱۳، ۱۹: ۴۹؛ ۲۶: ۲۶؛ مزامیر، ۹: ۵، ۶: ۴۵؛ ۱۷: ۱۷؛ دانیال، ۴: ۳، ۳۴: ۳، متی، ۲۵: ۴۶، یوحنا، ۳: ۱۵؛ ۵: ۲۳).

در قرآن مجید ۲۹ مرتبه واژه ابد، گاه در مفهوم دنیوی آن یعنی هرگز (مثلاً: نور / ۴/۲۴؛ احزاب / ۵۳/۳۳) و گاه در مفهوم اخروی یعنی خارج از زمان و غالباً همراه و مرادف با «خالد» (مثلاً: نساء / ۵۷/۴؛ توبه / ۲۲/۹) به کار رفته است.

مفهوم فلسفی و کلامی: مفهوم ابد از جمله مفاهیم کهنی است که در فلسفه مابعدالطبیعه در مواضع گوناگون از آن سخن رفته است. عقول ارسطویی، احیاناً متصف به ابدیت بوده‌اند و البته پیداست که «جوهرهای جاودان» و «انسانهای ابدی» که ارباب انواع افلاطونی و مثل او هستند (ارسطو، ۶۵، ۳۴۷) و نیز «محسوسات ازلی» (ابن رشد، ۲۰۹/۱) از ابدیت برخوردارند. در تمدن اسلامی، در دو مکتب عمده اشراق و مشاء با اختلافاتی که در تعابیر دارند، نیز در علم کلام با توجه به هدف خاص آن، این مفهوم مورد بحث و استفاده بوده است. کندی اشیاء ابدی را در متن تعریف فلسفه ذکر کرده است: «فلسفه، علم به اشیاء ابدی کلی است» (ص ۱۷۳). ابن سینا نسبت ابدیات را به عنوان پدیده‌های نامتغیر، به زمان، به عنوان پدیده‌ای متغیر، «دهر» می‌نامد و نسبت ابدیات به ابدیات را «سرمد». از این رو، وی ذات حق تعالی را سرمدی، عقول و جواهر مجرد را دهری و متغیرات را زمانی دانسته است (تعلیقات، ۴۳). شهاب‌الدین سهروردی نیز گذشته از آنکه زمان را ابدی و ازلی دانسته، فیوضات حق را نیز به دلیل ذات او که در «ابدالآباد بی‌حد و نهایت است» ازلی و ابدی دانسته و اشاره کرده که به همین دلیل اهل سعادت از نعیم ابدی برخوردارند (۷۶/۱، ۴۳۲)؛ ولسی غزالی (صص ۷۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۶)، جهان مادی را ازلی و ابدی نمی‌شمارد، بلکه به عقیده او فقط ذات خداوند ازلی و ابدی است. صدرالدین شیرازی (۱۶۵/۳، ۱۷۲) برحسب دستگاه فلسفی خود، اصالت وجود، ازل و ابد و ازلیات و ابدیات را به وجود ارجاع داده و آنها را مراتب و جلوه‌های وجود یکپارچه ساری در همه جهان دانسته است. اما در حوزه اندیشه‌های کلامی: ناصر خسرو قبادیانی پس از اشاره به معنای «خلود» و «ابد» و «ازل»، ابد را به بی‌آخر، و ازل را به بی‌اول تعبیر کرده و گفته است: هرچه ازلی باشد، ابدی است، زیرا ازلی آن باشد که تغییر و تبدیل در او راه نیابد و فنا نپذیرد، پس بقای آن را پایان نباشد. وی همچنین جوهر انسان را جوهری ابدی یعنی بی‌پایان - نه بی‌آغاز - دانسته است (رساله در جواب نود و یک مسئله فلسفی، ۵۸۰، ۵۸۲). ابن حزم اندلسی (۵۸/۳، ۸۳/۴، ۸۴) نیز پس از بحث در مفهوم ابد و ازل اشاره کرده که عمده توجه ارباب مذاهب پس از ازلیت و ابدیت حق تعالی، به ابدیت نفوس در بهشت و دوزخ، و عذاب و لذت جاوید است، همچنانکه شهرستانی نیز ضمن بیان عقاید فرقه‌ها و مکاتب مختلف، از موجودات ازلی و ابدی از دیدگاه آنان سخن رانده است (۱۴۲/۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱).

آبَد، در لغت به معنای همیشه و همواره و بی‌انجام، دهر، دائم، قدیم و جاوید و جمع آن «آباد» و «آبود» است و به معنای زمان هم آمده است. برخی از این معانی مدلول مطابقی واژه ابد و برخی دیگر مدلول غیرمطابقی و مجازی آن است. ابد و ابدی و ابدیت در اصطلاح دارای مفاهیم گوناگونی است:

مفهوم دینی: این مفهوم از دیرباز در آرا و عقاید مذهبی، خاصه در باب زمانیات به کار می‌رفته است، چنانکه در آیین مزدایی از زمان بی‌کرانه نام برده می‌شود و «میان زمان و ابدیت، تفاوت چندان روشنی وجود ندارد» (بوزانی، ۹۶/۱-۹۸). فروهران نیز مفهوم ابدی و ابدیت را در خود نهفته دارند (یشتها، ۵۶۲/۱، ۵۹۰، ۵۹۹). شهاب‌الدین سهروردی نیز فروهران را که در برابر جهان مادی از گونه‌ای ابدیت برخوردارند، با ارباب انواع یا ارباب اصنام انطباق داده است (مجموعه مصنفات، ۱۵۷/۲؛ نیز قطب‌الدین شیرازی، ۳۷۲). در بسیاری از آیینهای هندی، جز آیین بودایی که ظاهراً گرایشی به ابدیت و موجود ابدی در آن دیده نمی‌شود (قدیر، ۴۵/۱)، نیز از این مفهوم سخن رفته و به ویژه ماده را قدیم و ابدی می‌دانند (همو، ۵۹/۱). در عهد عتیق و جدید نیز به کرات از مفهوم ابد و مشتقات آن درباره

Fbed

Yablo, S. (1987) 'Identity, Essence, & Indiscernibility', *Journal of Philosophy* 84: 293-314. (Expands on §§2, 4.)

STEPHEN YABLO

**ETERNALITY** *see* ETERNITY

**✓ ETERNITY**

*The distinctive, philosophically interesting concept of eternity arose very early in the history of philosophy as the concept of a mode of existence that was not only beginningless and endless but also essentially different from time. It was introduced into early Greek philosophy as the mode of existence required for fundamental reality (being) contrasted with ordinary appearance (becoming). But the concept was given its classic formulation by Boethius, who thought of eternity as God's mode of existence and defined God's eternity as 'the complete possession all at once of illimitable life'. As defined by Boethius the concept was important in medieval philosophy. The elements of the Boethian definition are life, illimitability (and hence duration), and absence of succession (or timelessness). Defined in this way, eternity is proper to an entity identifiable as a mind or a person (and in just that sense living) but existing beginninglessly, endlessly and timelessly.*

*Such a concept raises obvious difficulties. Some philosophers think the difficulties can be resolved, but others think that in the light of such difficulties the concept must be modified or simply rejected as incoherent. The most obvious difficulty has to do with the combination of atemporality and duration.*

*Special objections have arisen in connection with ascribing eternity to God. Some people have thought that an eternal being could not do anything at all, especially not in the temporal world. But the notion of an atemporal person's acting is not incoherent. Such acts as knowing necessary truths or willing that a world exist for a certain length of time are acts that themselves take no time and require no temporal location. An eternal God could engage in acts of cognition and of volition and could even do things that might seem to require a temporal location, such as answering a prayer.*

*The concept of God's eternity is relevant to several issues in philosophy of religion, including the apparent irreconcilability of divine omniscience with divine immutability and with human freedom.*

- 1 The concept
- 2 Difficulties associated with the concept
- 3 The history of the concept
- 4 Applications of the concept to issues in the philosophy of religion

1 The concept

Eternality – the condition of having eternity as one's mode of existence – has been understood in more than one way. Sometimes 'eternal' has been associated with endless temporal existence (as in 'eternal life') or with beginningless temporal existence (as in the medieval debate over whether the world was eternal). In these senses the concept of eternality presents no distinctive philosophical difficulties. But there is another sense of 'eternality' in which the concept has been an issue in philosophy from the Greeks to the present. The concept was given its classic formulation in this sense by BOETHIUS (§5), who defined it as 'the complete possession all at once of illimitable life' (*The Consolation of Philosophy*, bk V, pr. 6).

Although the interpretation of the definition becomes controversial in its details, it pretty clearly identifies four elements of eternality. First, anything eternal in the Boethian sense has life. In this sense, then, eternality could not characterize numbers, truth or the world. Next, the life of whatever is eternal is illimitable – necessarily beginningless and endless. Sometimes this element has been interpreted as attributing to whatever is eternal a mode of existence that is illimitable in virtue of being absolutely unextended (like a single instant) and only in that way without a beginning or an end. But a more natural reading and one more consonant with other things Boethius and his successors say about eternity is that it is illimitable in virtue of its infinite duration. Duration is thus the (implicit) third element of eternality in Boethius' formulation. The fourth and last is conveyed by the phrase 'complete possession all at once'. Although living temporal persons may be said to possess their life, they do not possess it completely all at once because they live out their life successively. Past parts of their life they possess no longer, future parts not yet. Consequently, whatever is eternal is also not in time. Eternality thus combines atemporality and duration. (This apparent incoherence is discussed in §2 below.)

Eternity, then, is a real, atemporal mode of existence characterized by both the absence of succession and limitless duration. Nothing in that concept denies the reality of time or implies that temporal experiences are illusory. Boethius and others who use the concept suppose that reality includes time and eternity as two distinct modes of

MADDE... AN  
SONRE... KUMAN

16 MART 2007

**Edit. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy,**  
vol. 3, 1998 London. 422-430

Ebed

established by inference to the best explanation (see SCIENTIFIC REALISM AND ANTIREALISM). Proponents of the argument deny that this circularity is objectionable. Also, altogether different defences of inference to the best explanation may sanction its use in theoretical settings.

4 Further issues

Bas van Fraassen (1989) and others have written critically about inference to the best explanation from a Bayesian or probabilist perspective. They hold that necessary and sufficient conditions for justified belief are provided by the probability calculus and the requirement that a subject's beliefs should be updated by the process of conditionalization (see PROBABILITY THEORY AND EPISTEMOLOGY §2). To the extent that inference to the best explanation imposes some further qualitative condition on the way one updates one's beliefs, such inference would lead one to accept, irrationally, bets that are guaranteed to lose. One way to try to meet this challenge would be to show how explanatory inference could be incorporated within a probabilist setting. Another response would be to argue that these critics have somehow misconstrued the way inference to the best explanation works.

There are various important aspects of inference to the best explanation that have not even been touched upon here. These include its implications for 'explanatory coherence' theories, the relation between inference to the best explanation and causal inference, and the utility of inference to the best explanation in responding to sceptical arguments (see the further reading suggestions offered below for references on these topics).

See also: RATIONAL BELIEFS; SCEPTICISM

References and further reading

\* Boyd, R. (1991) 'Observations, explanatory power, and simplicity: toward a non-Humean account', in R. Boyd, P. Gasper and J.D. Trout (eds) *The Philosophy of Science*, Cambridge, MA: MIT Press. (Rich treatment of many of the issues discussed in this entry.)

Cartwright, N. (1983) *How the Laws of Physics Lie*, Oxford: Oxford University Press. (See especially chapters 4 and 5; against inference to the best explanation, with an interesting comparison to causal inference.)

\* Ennis, R.H. (1968) 'Enumerative induction and best explanation', *Journal of Philosophy* 65 (18): 523-9. (Criticizes Harman's thesis that enumerative induction is implicitly inference to the best explanation.)

\* Friedman, M. (1983) *Foundations of Space-Time Theories*, Princeton, NJ: Princeton University Press. (Advanced work, of which chapters 6 and 7 are most relevant; makes points that are both supportive and critical of inference to the best explanation.)

\* Harman, G.H. (1965) 'The inference to the best explanation', *Philosophical Review* 74 (1): 88-95. (A seminal article.)

— (1968) 'Enumerative induction as inference to the best explanation', *Journal of Philosophy* 65 (18): 529-33. (Harman's response to Ennis.)

Lipton, P. (1991) *Inference to the Best Explanation*, London: Routledge. (A good and approachable monograph.)

Peirce, C.S. (1960) *Pragmatism and Pragmaticism*, in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge, MA: Harvard University Press. (Important source for Peirce's views about inference to the best explanation, which he calls 'abduction' or 'hypothesis'.)

Railton, P. (1989) 'Explanation and metaphysical controversy', P. Kitcher and W.C. Salmon (eds) *Scientific Explanation*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 13, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. (Masterly discussion of some issues raised in §3 above.)

\* Reichenbach, H. (1976) *Experience and Prediction*, Chicago, IL: University of Chicago Press. (Classic treatment of induction, simplicity and the curve-fitting problem.)

Sellars, W.S. (1979) 'More on givenness and explanatory coherence', in G.S. Pappas (ed.) *Justification and Knowledge*, Dordrecht: Reidel. (Difficult but essential discussion of explanatory coherence.)

\* van Fraassen, B.C. (1989) *Laws and Symmetry*, Oxford: Oxford University Press. (Advanced work that raises important objections from a probabilist perspective.)

Vogel, J.M. (1990) 'Cartesian skepticism and inference to the best explanation', *Journal of Philosophy* 87 (11): 658-66. (Discusses the use of inference to the best explanation to solve the problem of scepticism about the external world.)

JONATHAN VOGEL

INFINITARY LOGICS

An infinitary logic arises from ordinary first-order logic when one or more of its finitary properties is allowed to become infinite, for example, by admitting infinitely long formulas or infinitely long or infinitely branched

Edit. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 4, 1998 London. 5 769-778

M 6 MAR 2007

MADE WITH THE ORIGINAL COPY

## السَّرْمَدُ

المستقبل يسمى «السرمد». وينبغي ألا يختلط مفهوم «السرمد» منسوبا إلى الأشياء مع مفهوم «القدم» الذي لا ينسب إلا لله عز وجل حسب مذهب المعتزلة، ونتج عن تماديهم ومبالغتهم في هذا المذهب كثير من المشكلات الكلامية والفلسفية، ومنها مسألة خلق القرآن أو «كلام الله المخلوق» (انظر مادة الصفات).

أما المعنى الذي يفهم من تفسير الآيتين الكريمتين من سورة القصص (٧١ - ٧٢) فلا يتضمن معنى الأزلية أى اللابدائية، بل أكثر ما يفهم منها هو معنى اللانهاية، لأنه لو كان المقصود أن يجعل الله الليل أو النهار أزليا أبدياً لما عرف الناس غير الليل أو النهار، ولما عرفوا الفرق بينهما ولا الحكمة من اختلافهما، بل لأصبحوا يخافون اختلاف الليل والنهار الذي جعله الله آية من آياته الكبرى. كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالظُّلَمِ الَّذِي تَجْرِي فِيهِ الْبِحَارُ بِمَا يُنْفَعُ النَّاسَ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة ١٦٤). فلا يتم المعنى المقصود في آيتي سورة القصص إلا

لغة: هو الدائم الذي لا ينقطع.  
اصطلاحاً: هو «ما لا أول له ولا آخر» (التعريفات للجرجاني)، أو هو الدائم والطويل من الليالي كما جاء في معلقة طرفة ابن العبد:

لعمرك ما أمرى على بغمه

نهارى ولا ليلى على بسرمد

وقد ورد هذا اللفظ مرتين في القرآن الكريم بذات المعنى في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَضِيَاءٌ أَفَلَا تَسْمَعُونَ. قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَلِيلٌ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (القصص ٧١ - ٧٢).

ويجتمع في لفظ السرمد معنيان: الأزل والأبد. فالأول ما لابدائية له، أو كما يعرفه الفلاسفة «الوجود في أزمنة مقدره غير متناهية في جانب الماضي». أما الأبد فهو: «الوجود في أزمنة مقدره غير متناهية في جانب المستقبل» والشئ الذي يوصف باللانهاية في الماضي واللانهاية في



والقوافي ، تحقيق الحساني حسن عبد الله ، القاهرة ١٩٧٧ . ابن الأنباري : أسرار العربية ، تحقيق محمد بهجة البيطار ، دمشق ١٩٥٧ . القزويني : التلخيص في علوم البلاغة ، بشرح عبد الرحمن البرقوقي ، ط ٢ القاهرة ١٩٣٢ . ابن هشام : مغني اللبيب . ابن حجة الحموي : خزانة الأدب وغاية الأرب ، القاهرة ١٣٠٤ . السيوطي : معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع ، القاهرة ١٩٠٩ .

Goldenberg, G. : Subject and Predicate in Arab Grammatical Tradition, ZDMG 138, 1988, pp. 39-73. Troupeau, G. : Lexique - Index du Kitab de Sibawayhi, Paris 1976.

( رمزي منير بعلبكي )

## الأبد :

الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل ، ويقال في مقابل الأزل وهو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي . ومع أن المستقبل والماضي من المفاهيم المتعلقة بالزمان ، فإن الأبد غير الزمان ، والفرق بينهما يكمن في طبيعة كل منهما ، فالزمان داخل تحت مقولة الكم ، قابل للقسمة وفيه قبل وبعد ، أما الأبد فهو كل غير قابل للقسمة ، واحد لا يُثنى ولا يُجمع (الآباد مولد) . فالأبد إذن لا متناه ولا يتصور منعداً ، وبالتالي هو مرادف للدهر والسرمد ، ذلك لأن ما لا ينعدم أبداً كان سرمداً .

والأبد في اعتقاد الحكماء « مدة لا يُتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل بتة » . والأبد والأزل عندهم صفتان لله « أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده » (عبد الكريم الجلي ، الإنسان الكامل : ٦١ — ٦٢) ومعناه أن الله لكونه واجب الوجود موجوداً بالفعل دائماً ، فهو الأول والآخر ، ولتعقل آخريته أو بقاءه بعد انقطاع وجود الممكنات يلزم انقطاع الإضافة الزمانية عنه « فبقاؤه الذي ينقطع الزمان دون مسايرته هو الأبد » (المرجع السابق : ٦٢) .

فالأبد إذن « معقولة البعدية لله تعالى وهو حكم له من حيث ما يقتضيه وجوده الوجوبي الذاتي » ، والبعدية هنا ليست زمانية « لاستحالة مرور الزمان على الله » وإذا أخذت الذات الإلهية بحد ذاتها فلا قبليّة فيها ولا بعديّة ، وبالتالي « لا أزل ولا أبد ، كان الله ولم

الغاية من الزمان إحدى المسائل الخلاقية (الإنصاف : المسألة ٥٤) .

بلاغياً ، يرادُ الابتداء في باب المواضع التي ينبغي للمتكلم أن يتأق فيها ، وهي ثلاثة : الابتداء ، والتخلص ، والانتها ، (الايضاح : ٢٤١) . وقد جمع ابن المعتز (البدیع ٧٥ — ٧٧) طائفة من الأبيات مثل بها على حسن الابتداءات لم يتعدّها . أما المتأخرون ، كالقزويني ، فيجعلون الابتداء جزءاً من كل ينتظم القصيدة خاصة . ويحدد القزويني أهمية الابتداء في أنه « أول ما يقرع السمع » ، فإما أن يُقبل السامع على الكلام ويعيه جميعه أو يُعرض عنه ويرفضه ، ويؤكد أن « أحسن الابتداءات ما ناسب المقصود » ، وهذا يسمى « براعة الاستهلال » (الايضاح : ٢٤١ — ٢٤٢) . وخارج نطاق الشعر ، ذكرت فواتح السور أمثلة على حسن الابتداء (الايضاح : ٢٤٤) ، كما مثل ابن الأثير (المثل السائر ٢ : ٢٣٥ — ٢٥٨) وابن حجة الحموي (خزانة الأدب : ٣ — ٢٠) على حسن الابتداء أو الاستهلال في النثر بنماذج من مفتحات الكتب والرسائل مبينين مناسبتها للمعاني والأغراض المرادة .

أما في الاستعمال العروضي فالابتداء — في عبارة الخطيب التبريزي — اسم لكل جزء يعتل في أول البيت بعلة لا تكون في شيء من الحشو كالخرم ، لأنه يلزم في أول البيت خاصة (الكافي : ١٤١) . وقد جوزه بعضهم في أول النصف الثاني ، ومثلهم التقليدي على ذلك قول امرئ القيس :

وعين لها حذرة بادرة

شقت ماقيهما من أحر

حيث جاءت « شقت » على « فعلن » بدلا من « فعلن » المصادر والمراجع :

ابن السراج : الأصول في النحو ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، بيروت ١٩٨٥ . الزجاجي : حروف المعاني ، تحقيق علي توفيق الحمد ، بيروت ١٩٨٤ . الجرجاني : دلائل الإعجاز ، تصحيح محمد رشيد رضا ، نسخة مصورة في بيروت ١٩٨١ — العوامل المائة ، ضمن العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية بشرح خالد الأزهرى ، تحقيق البدرأوي زهران ، القاهرة ١٩٨٨ . الخطيب التبريزي : الكافي في العروض

خداوند بی‌آغاز و انجام، و ملکوت و پدیده‌هایی چون سعادت و شقاوت یاد شده است (مثلاً: سفر پیدایش، ۱۷: ۱۳، ۱۹: ۴۹، ۲۶: ۴۹؛ مزامیر، ۵: ۹، ۶: ۴۵؛ دانیال، ۳: ۴، ۳۴: ۳، متی، ۲۵: ۴۶، یوحنا، ۳: ۱۵، ۵: ۲۳).

در قرآن مجید ۲۹ مرتبه واژه ابد، گاه در مفهوم دنیوی آن یعنی هرگز (مثلاً: نور / ۴/۲۴؛ احزاب / ۵۳/۳۳) و گاه در مفهوم اخروی یعنی خارج از زمان و غالباً همراه و مرادف با «خالد» (مثلاً: نساء / ۵۷/۴؛ توبه / ۲۲/۹) به کار رفته است.

مفهوم فلسفی و کلامی: مفهوم ابد از جمله مفاهیم کهنی است که در فلسفه مابعدالطبیعه در مواضع گوناگون از آن سخن رفته است. عقول ارسطویی، احياناً متصف به ابدیت بوده‌اند و البته پیداست که «جوهرهای جاودان» و «انسانهای ابدی» که ارباب انواع افلاطونی و مثل او هستند (ارسطو، ۶۵، ۳۴۷) و نیز «محسوسات ازلی» (ابن رشد، ۲۰۹/۱) از ابدیت برخوردارند. در تمدن اسلامی، در دو مکتب عمده اشراق و مشاء با اختلافاتی که در تعابیر دارند، نیز در علم کلام با توجه به هدف خاص آن، این مفهوم مورد بحث و استفاده بوده است. کندی اشیاء ابدی را در متن تعریف فلسفه ذکر کرده است: «فلسفه، علم به اشیاء ابدی کلی است» (ص ۱۷۳). ابن سینا نسبت ابدیات را به عنوان پدیده‌های نامتغیر، به زمان، به عنوان پدیده‌ای متغیر، «دهر» می‌نامد و نسبت ابدیات به ابدیات را «سرمد». از این رو، وی ذات حق تعالی را سرمدی، عقول و جواهر مجرد را دهری و متغیرات را زمانی دانسته است (تعلیقات، ۴۳). شهاب‌الدین سهروردی نیز گذشته از آنکه زمان را ابدی و ازلی دانسته، فیوضات حق را نیز به دلیل ذات او که در «ابدالآباد بی‌حد و نهایت است» ازلی و ابدی دانسته و اشاره کرده که به همین دلیل اهل سعادت از نعیم ابدی برخوردارند (۷۶/۱، ۴۳۲)؛

ولسی غزالی (صص ۷۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۶)، جهان مادی را ازلی و ابدی نمی‌شمرد، بلکه به عقیده او فقط ذات خداوند ازلی و ابدی است. صدرالدین شیرازی (۱۶۵/۳، ۱۷۲) برحسب دستگاه فلسفی خود، اصالت وجود، ازل و ابد و ازلیات و ابدیات را به وجود ارجاع داده و آنها را مراتب و جلوه‌های وجود یکبارچه ساری در همه جهان دانسته است. اما در حوزه اندیشه‌های کلامی: ناصرخسرو قبادیانی پس از اشاره به معنای «خلود» و «ابد» و «ازل»، ابد را به بی‌آخری، و ازل را به بی‌اول تعبیر کرده و گفته است: هرچه ازلی باشد، ابدی است، زیرا ازلی آن باشد که تغییر و تبدیل در او راه نیابد و فنا نپذیرد، پس بقای آن را پایان نباشد. وی همچنین جوهر انسان را جوهری ابدی یعنی بی‌پایان - نه بی‌آغاز - دانسته است (رساله در جواب نود و یک مسئله فلسفی، ۵۸۰، ۵۸۲). ابن حزم اندلسی (۵۸/۳، ۸۳/۴، ۸۴) نیز پس از بحث در مفهوم ابد و ازل اشاره کرده که عمده توجه ارباب مذاهب پس از ازلیت و ابدیت حق تعالی، به ابدیت نفوس در بهشت و دوزخ، و عذاب و لذت جاوید است، همچنانکه شهرستانی نیز ضمن بیان عقاید فرقه‌ها و مکاتب مختلف، از موجودات ازلی و ابدی از دیدگاه آنان سخن رانده است (۱۴۲/۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱).

آبَد، در لغت به معنای همیشه و همواره و بی‌انجام، دهر، دائم، قدیم و جاوید و جمع آن «آباد» و «أبود» است و به معنای زمان هم آمده است. برخی از این معانی مدلول مطابقی واژه ابد و برخی دیگر مدلول غیرمطابقی و مجازی آن است. ابد و ابدی و ابدیت در اصطلاح دارای مفاهیم گوناگونی است:

مفهوم دینی: این مفهوم از دیرباز در آرا و عقاید مذهبی، خاصه در باب زمانیات به کار می‌رفته است، چنانکه در آیین مزدایی از زمان بی‌کرانه نام برده می‌شود و «میان زمان و ابدیت، تفاوت چندان روشنی وجود ندارد» (بوزانی، ۹۶/۱ - ۹۸). فروهران نیز مفهوم ابدی و ابدیت را در خود نهفته دارند (بشتها، ۵۶۲/۱، ۵۹۰، ۵۹۹). شهاب‌الدین سهروردی نیز فروهران را که در برابر جهان مادی از گونه‌ای ابدیت برخوردارند، با ارباب انواع یا ارباب اصنام انطباق داده است (مجموعه مصنفات، ۱۵۷/۲؛ نیز قطب‌الدین شیرازی، ۳۷۲). در بسیاری از آیینهای هندی، جز آیین بودایی که ظاهراً گرایشی به ابدیت و موجود ابدی در آن دیده نمی‌شود (قدیر، ۴۵/۱)، نیز از این مفهوم سخن رفته و به ویژه ماده را قدیم و ابدی می‌دانند (همو، ۵۹/۱). در عهد عتیق و جدید نیز به کرات از مفهوم ابد و مشتقات آن درباره

## الأبد

معظمها بلفظ «الخلود» في الجنة أو في النار، وفي بعضها الآخر (ثلاث عشرة مرة) مفيداً النفي المطلق لوقوع فعل ما، كما في قوله تعالى: ﴿ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾ (البقرة ٩٥). وقد ورد ذكر لفظ «الأبد» مرة واحدة بمعنى استمرار شيء إلى الأبد في قوله تعالى: ﴿وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً﴾ (المتحنة ٤).

أما في السنة المطهرة فقد ورد لفظ «الأبد» مرات عديدة بمعنى «عمر الإنسان» مثال ذلك قوله ﷺ: «لا صام من صام الأبد» (رواه البخاري).

أما في الفلسفة فقد استخدم لفظ «الأبد» للدلالة على الاعتقاد في قدم الدهر، وسمى أصحاب هذا الاعتقاد بـ «الدهرية».

أ. د / السيد محمد الشاهد

الأبد لغة: محركة تعنى «الدهر» وجمعها «آباد» و«أبود». وقيل إنها تعنى الدهر مطلقاً، كما قيل إنها تعنى الدهر الطويل الذى ليس بمحدود<sup>(١)</sup>.

واصطلاحاً: يذكر الشريف الجرجاني «للأبد» ثلاثة تعريفات في الاصطلاح، فيعرفه أولاً: بأنه «استمرار الوجود في أزمنة مقدره غير متناهية في جانب المستقبل، كما أن «الأزل» استمرار الوجود في أزمنة مقدره في جانب الماضي».

كما يعرفه ثانياً: بأنه «مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة». وعرفه ثالثة: بأنه «هو الشيء الذى لا نهاية له»<sup>(٢)</sup>.

وقد ورد لفظ «الأبد» بهذا المعنى في القرآن الكريم ثمانياً وعشرين مرة، اقترن في

١ - القاموس المحيط للفيروز ابادى - مطبعة الطبى - القاهرة - د. ت.  
٢ - التعريفات للشريف الجرجاني، على بن محمد - مكتبة لبنان - بيروت - ١٩٨٥ م.

siècle, et au sujet duquel n'existe aucune tradition historique digne de confiance. Les fractions les plus importantes et les mieux connues au Soudan sont celles des Fuqarā et des Milaykāb qui, selon la tradition, furent transférées sur leur habitat présent par les rois Fundj de Sennār afin d'assurer la garde des routes de caravanes entre l'Égypte et le Soudan. Un petit contingent de 'Abābda, définis par Cailliaud comme les plus mauvais soldats de l'armée, furent employés comme irréguliers par Ismā'īl Pāshā lors de l'invasion du Soudan. Pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, les 'Abābda sont souvent mentionnés par les voyageurs comme guides et comme chameliers entre Korosko et Abū Ḥamad, et leurs chefs de la famille des Khalifa ont occupé des postes honorifiques sous le gouvernement égyptien. Ḥusayn Khalifa était *mudīr* de Berber au moment de la révolte mahdiste, et des irréguliers 'Abābda prirent part à la lutte contre les Derviches. En dehors des traditions relatives aux guerres contre les tribus voisines, nous n'avons aucun renseignement sur leur histoire ancienne.

*Bibliographie* : H. A. MacMichael, *History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge 1922; C. G. Seligman, *Races of Africa*, Londres 1930; G. W. Murray, *Sons of Ishmael*, Londres 1935; H. A. Winckler, *Aegyptische Volkskunde*, Stuttgart 1936 (bibliographie complète). (S. HILLELSON)

**ABAD** (A.) signifie primitivement temps en un sens absolu, et est synonyme de *dahr* [q.v.]; voir aussi ZAMĀN]. Lorsque, sous l'influence de la philosophie grecque, le problème de l'éternité du monde (voir KĪDAM) fit l'objet de discussions en Islam, *abad* (ou *abadiyya*) devint un terme technique correspondant au mot grec ἀφθαρτος, incorruptible, éternel *a parte post*, par opposition à *azal* (ou *azaliyya*) correspondant au mot grec ἀγεννητος, incréé, éternel *a parte ante*. (Ibn Rushd — cf. éd. Bouyges, index — utilise *azaliyya* dans les sens d'incorruptible). (Pour *azal*, voir KĪDAM). En ce qui concerne le problème soulevé, c'est-à-dire de savoir si le monde est incorruptible, les philosophes de l'Islam adoptèrent le point de vue aristotélien : *azal* et *abad* s'impliquent réciproquement, ce qui a un commencement doit avoir une fin, et ce qui n'a pas de commencement ne saurait avoir de fin. Selon cette théorie, le temps, le mouvement et le monde en général sont éternels dans les deux sens. Parmi les théologiens, qui croient tous à la création du monde à un moment donné, seul Abū l-Hudhayl, un des premiers Mu'tazilites, admit ce point de vue d'Aristote. (Il appliqua la maxime « ce qui a un terme *a parte ante* doit en avoir un *a parte post* » à la connaissance et à la puissance mêmes de Dieu, affirmant que Dieu, parvenu au terme final de Sa puissance, ne serait même plus capable de créer un atome, d'agiter une feuille ou de ressusciter un moustique. Voir al-Khayyāt, *al-Intisār*, éd. Nyberg, 8 sqq.; Ibn Ḥazm, IV, 192-3). Les théologiens répliquèrent à la théorie aristotélienne en arguant que si le monde n'avait pas eu de commencement, une période de durée infinie se serait écoulée jusqu'à l'instant présent, ce qui est impossible (cf. KĪDAM); dans le futur cependant, une telle impossibilité n'existe pas, car aucune période infinie ne se sera jamais écoulée dans le futur. En outre, la série des nombres entiers nécessite un premier terme, mais non pas un dernier, et un homme peut avoir un remords éternel, mais son remords doit avoir un commencement (Maḳḳisī, *al-Bad' wa-l-ta'rikh*, éd. Huart, I, 125, cf. II, 135). Ils conclurent en conséquence qu'il n'existe aucune preuve rationnelle ni en faveur de l'incorruptibilité du monde ni en

faveur de la théorie adverse. Selon le Qur'ān, XXXIX, 67, au jour du Jugement, « la terre, en totalité... sera une poignée en Sa main et les cieux seront ployés en Sa droite ». Le point de vue orthodoxe devant que la destruction de l'univers (y compris celle du ciel et de l'enfer, qui ne se produira cependant pas, conformément à la révélation) est possible, *ḡiā'iz*, considérée comme réalisable par Dieu (Baghdādī, *Fark*, 319). Ce bas-monde (*dunyā*) sera détruit, mais non le ciel ni l'enfer.

*Bibliographie* : Le problème est traité intensément par Ghazzālī dans le ch. II de son *Tahāfut al-falāsifa*, éd. Bouyges, 80 sqq.; cf. Ibn Rushd, *Tahāfut al-tahāfut*, éd. Bouyges, 118 sqq., trad. par S. van den Bergh, 69 sqq. (avec annotations); cf. aussi S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenteleologie*, 15, n. 1. (S. VAN DEN BERGH)

**ĀBĀDĀN**. [Voir 'ABBĀDĀN].

**ĀBĀDEH**, petite ville de Perse, sur la route de l'Est (route d'hiver) de Shīrāz à Iṣfahān. Par la grande route actuelle, Ābādeh se trouve à 280 km. de Shīrāz, à 204 km. d'Iṣfahān, et par une voie bifurquant vers l'Est (*via* Abarkūh) à 100 km. de Yazd. Actuellement (1952), du point de vue administratif, Ābādeh est le district (*shāhristān*) le plus septentrional de la province (*ostān*) du Fārs. La population s'occupe principalement d'agriculture et de commerce (opium, huile de ricin, huile de sésame). Ikḷīd [peut-être \*kilid « clé (du Fārs) »] est une autre petite ville rattachée à Ābādeh. Le district compte en tout 223 villages avec 82.000 habitants. Dans les chroniques historiques, il est surtout mentionné au XIV<sup>e</sup> siècle. La ville doit être distinguée de plusieurs villages homonymes du Fārs (Ābāda-yi Tashk, dans le district de Niriz, etc.).

*Bibliographie* : Le Strange, 297; Mas'ūd-Geyhān, *Djūgrāfiyā-yi mujaṣṣal*, 1311, II, 223; *Farhang-i djūgrāfiyā-yi Irān*, VII, 1330/1951, 2. (V. MINORSKY)

**ABĀDITES**. [Voir IBĀDIYYA].

**ABĀKĀ**. [Voir ILKHĀN].

**ABĀN**. [Voir TA'RĪKH].

**ABĀN B. 'ABD AL-ĤAMĪD AL-LĀḤIKĪ** (fils de Lāḥik b. 'Ufayr), poète arabe, mort vers 200/815-16, connu également sous le nom d'al-Raḳāshī; sa famille, originaire de Fasā, était en effet cliente des Banū Raḳāsh. Poète de cour des Barmakides, il écrivit des panégyriques en leur honneur, ainsi qu'en celui de Hārūn al-Rashīd. Il se fit également dans certains vers le champion des justifications des 'Abbāsides contre les prétentions des 'Alides. Selon l'usage de l'époque, il se livra à de vigoureux échanges d'invectives avec les poètes de son temps — parmi lesquels Abū Nuwās. Ses ennemis, sans raison valable, semble-t-il, le taxèrent de manichéisme (voir G. Vajda, in *RSO*, 1937, 207). Son œuvre la plus importante est la mise en vers, sous forme de distiques [*muzdawijī*, q.v.], de contes populaires d'origine indienne et persane : *Kalīla wa-Dimna* [q.v.]; extraits in Šūlī, *Bilawhar wa-Yūdasī* [q.v.], *Sindbād* [q.v.], *Mazdak* [q.v.] et les histoires romancées d'Ardašhīr et d'Anūshirwān. Il écrivit aussi des poèmes originaux sous forme de *muzdawijī*, notamment un poème sur la cosmologie et la logique (*Dhāt al-hulal*) et un autre sur le jeûne (extrait in Šūlī). De nombreux membres de sa famille, son fils Ḥamdān par exemple, sont également connus comme poètes.

*Bibliographie* : Šūlī, *al-Awraḳ*, Section sur les poètes, 1-73, éd. Heyworth Dunne (les pp. 1-12 contiennent un recueil de passages relatifs à Abān réunis par l'éditeur); *Aghānī*, XX, 73-78; *Djahshiyāri, al-Wuzarā'*, 259; al-Khaṭīb, *Ta'rikh*

*Donner les références*  
*déjà*  
*en arabique*  
*et en*

XV The 'antinomy' of the eternity of the world in  
Averroes, Maimonides and Aquinas  
*Le Muséon* 66. Louvain la Neuve, 1953

139-155

Majid Fakhry

Philosophy, Dogma and the Impact  
of Greek Thought in Islam.

1994, Variorum, Hampshire - Great Britain

IRCICA: 28385

MADDE YATIRILANDIKTAN  
SONRA GELEN DOKÜMAN

11 TEMMUZ 1996

XV  
- Ibn Maimun n Maimon  
- ~~Ebed~~

THE «ANTINOMY»  
OF THE ETERNITY OF THE WORLD  
IN AVERROES, MAIMONIDES AND AQUINAS

Students of Philosophy will remember how Kant dismisses the problem of the eternity of the world as insoluble, in the third part of the Critique of Pure Reason<sup>1</sup> on account of the inherent dialectical nature of Pure Reason, which finds itself involved in antinomial conflicts with itself, whenever it sets out to settle the cardinal problems of metaphysics in a positive way. This negative conclusion of the Kantian critique of metaphysics, it will be further recalled, however, is modified in the Canon of Pure Reason,<sup>2</sup> as well as in the Critique of Practical Reason. Here Kant affirms his conviction in the possibility of settling these problems on practical grounds. True, such a settlement affects only three out of the four antinomies he expounds in the Transcendental Dialectic; so that the problem of the eternity of the world, which we propose to consider here, is left without solution.

In the strict sense, of course, this problem constitutes the only genuine antinomy of the Kantian Critique; for it alone is set forth as an «aporia», a metaphysical riddle which admits of no solution, either on speculative or on practical grounds<sup>3</sup>. It is a question of definite philosophical and historical interest where the actual roots of this notion of an «antinomy» are to be found, and what purpose is such a notion made to serve in the system of the hypothetical forerunner of Kant. Kant himself makes no pretence to originality in this ingenious conception of the antinomial character of reason; since he simply follows the lead of at least one

<sup>1</sup> Tr. N.K. SMITH, London, 1933, p. 396-8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 630 sq.

<sup>3</sup> This is borne out by Kant himself: cf. *op. cit.*, p. 455-6, especially footnote to p. 456.

*al-qur'āniyya wa-l-bī'a l-'arabiyya fi mashāhid al-qiyāma*, Najaf 1966; S. el-Saleh, *La vie future selon le Coran*, Paris 1971; M.M. al-Sawwāf, *al-Qiyāma. Ra'y al-'ayn*, Mecca 1978; J. Smith and Y. Haddad, *The Islamic understanding of death and resurrection*, Albany 1981; A.J. Wensinck, *The Muslim creed*, New York 1965.

## Eternity

The state of being in infinite time (q.v.) as contrasted with the ever-changing quality of earthly existence (see COSMOLOGY). In the Qur'an, God is the only eternal being in both the past and the future, while created beings will dwell in states of bliss or damnation for eternity (*khulūd*, *abad*) only in the afterlife (see ESCHATOLOGY). In addition, the Qur'an denounces a pre-Islamic Arab belief according to which existence and death are attributable to nothing more than time (*dahr*, see FATE; HISTORY AND THE QUR'ĀN).

God's eternal existence is denoted in the affirmation that he was not begotten (*lam yūlad*, Q 112:3) and his titles "the first" and "the last" (*al-awwalu wa-l-ākhiru*, Q 57:3; see GOD AND HIS ATTRIBUTES). He is also called the everlasting refuge (*al-ṣamad*, Q 112:2) in the context of his relationship with the created world (see CREATION). These references, and the general qur'anic notion of God as a limitless being, led exegetes to state explicitly that God is a being with neither a beginning nor an end (e.g. al-Rāzī, *Sharḥ asmā' Allāh*, 315-8, 323-32).

The greatest part of the qur'anic discussion of eternity is concerned with human beliefs and destinies (see DESTINY). Although no human has ever been assigned the gift of escaping death (Q 21:34), human desire for such a state is exemplified in the fact that Satan (see DEVIL) was able to lure Adam (see ADAM AND EVE) to a forbidden deed by promising him an undecaying kingdom and the tree of eternity (*shajarat al-khuld*, Q 20:120; some Mu'tazilīs [q.v.]

discussed whether or not the garden in which Adam dwelt [cf. Q 2:35] was the garden of eternity; cf. van Ess, *7G*, ii, 274-5). The inevitability of the cycle of life and death led pre-Islamic Arabs (see AGE OF IGNORANCE; PRE-ISLAMIC ARABIA AND THE QUR'ĀN) to believe that humans exist only in their earthly states and, consequently, time (*dahr*) in the sense of fate is an all-powerful universal force (Q 45:24). The Qur'an denies this doctrine due to its atheism (see POLYTHEISM AND ATHEISM), and a tradition from Muḥammad, reported in various versions (Bukhārī, Muslim, Ibn Ḥanbal, Abū Dāwūd, Mālik; see ḤADĪTH AND THE QUR'ĀN), states that what is called time is nothing other than God exercising his powers (cf. al-Āṭī, *al-Zamān*, 66).

Against the materialistic fatalism of pre-Islamic Arabs (q.v.), the Qur'an proclaims God's promise of an eternal reward or punishment (see REWARD AND PUNISHMENT) for humans in the afterlife as contingent upon their earthly actions (see LAST JUDGMENT; GOOD DEEDS; GOOD AND EVIL). On the day of eternity (*yawm al-khulūd*, Q 50:34), the righteous will be told of the pleasures they can enjoy in the garden (q.v.) of eternity (*jannat al-khuld*, Q 25:15) with its eternal (*dā'im*) fruit and shade (Q 13:35). They shall live there forever (*abadan*, Q 4:122; 5:119; 9:22, 100; 18:2-3; 64:9; 65:11; 98:8) with their spouses (Q 4:57; see MARRIAGE AND DIVORCE). In contrast, those who were evildoers (see EVIL DEEDS) or unbelievers (see BELIEF AND UNBELIEF) will be put forever in a place of severe chastisement (Q 4:169; 10:52; 25:15; 33:65; 72:23; 98:6; see CHASTISEMENT AND PUNISHMENT). They are God's enemies since they denied his signs (Q 41:28), and God shall forget them in the fire (q.v.) on account of their acts (Q 32:14). The eternity of paradise (q.v.) and hell (q.v.) is made subject to God's will in one place in the Qur'an where it is stated that the punish-

ment and reward will continue so long as he sustains the existence of the heaven and the earth (Q 11:107-8).

It is noteworthy that the classical Islamic period witnessed extensive theological and philosophical controversies regarding the createdness or eternity of the cosmos. Authors of such discussions, however, for example al-Ghazālī (d. 505/1111) and Ibn Rushd (d. 595/1198), relied almost exclusively on rational arguments instead of the authority of the Qur'an to substantiate their viewpoints. Finally, the created versus the eternal nature of the Qur'an itself was the subject of extensive theological debates (see CREATEDNESS OF THE QUR'ĀN).

Shahzad Bashir

## Bibliography

- Primary: al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad, *Tahāfut al-falāsifa. A parallel English-Arabic text*, tr. M.E. Marmura, Provo, UT 1997; Ibn Rushd, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad, *Tahāfut al-tahāfut*, ed. M. Bouyges, Beirut 1930; Rāzī, *Sharḥ asmā' allāh al-ḥusnā*, ed. T. 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Cairo 1976.
- Secondary: R. Arnaldez, Kīdam, in *EP*, v, 95-9; I. al-Āṭī, *al-Zamān fi l-fikr al-islāmī (Ibn Sīnā, al-Rāzī al-Ṭabīb, al-Ma'arrī)*, Beirut 1993; S. van den Bergh, *Abad*, in *EP*, i, 2; G. Böwering, *Ideas of time in Persian Sufism*, in *Iran* 30 (1992), 77-89; van Ess, *7G*; I. Goldziher/A.M. Goichon, *Dahriyya*, in *EP*, ii, 95-7; F. Meier, *The ultimate origin and the hereafter in Islam*, in G.L. Tikku (ed.), *Islam and its cultural divergence. Studies in honor of Gustave E. von Grunebaum*, Urbana, IL 1971, 96-112; H. Ringgren, *Studies in Arabian fatalism*, Uppsala 1955; W.M. Watt, *Dahr*, in *EP*, ii, 94-5.

## Ethics and the Qur'an

The subject matter of this article is elusive, since the word "ethics" itself is used in various ways in English. If we take the definition of a standard reference work, we learn that "ethics" is "(1) a general pattern or way of life, (2) a set of rules of conduct or moral code, and (3) inquiry about life and

rules of conduct..." (*Encyclopedia of philosophy*, iii, 81-2). This article's focus, then, will be qur'anic ethics in senses (1) and (2) above; we might also use the word "morality," i.e. "beliefs about human nature, beliefs about ideals — what is good for its own sake, rules stipulating action, and motives (ibid., vii, 150). Both terms, ethics and morals, suggest the scope of our inquiry. The Qur'an abounds with "rules of conduct," and, taken in its entirety, establishes much of a "way of life." While it has little by way of "inquiry about rules of conduct," that is, what philosophers call philosophical or meta-ethics, nonetheless it is possible to infer from the qur'anic text certain meta-ethical presuppositions and methods.

It must be recognized from the start that the Qur'an contains more exhortation than stipulation. Despite the plethora of rules that confronts the Qur'an's reader in the first sūras (which, chronologically speaking, are actually from the latter part of the period of revelation), most of the Qur'an rallies Muslims to act rightly, and reframes their moral knowledge in a context of retribution and reward in this world (see BLESSING; CHASTISEMENT AND PUNISHMENT), and judgment and subsequent punishment and reward in the next (see LAST JUDGMENT; REWARD AND PUNISHMENT).

Two general points about qur'anic morality follow from recognizing the nature of the qur'anic discourse. The Qur'an assumes that (a) humans know the good and nonetheless often fail to follow it; (b) that since humans know the good, they know too that explanations of why the good is the good are beside the point; the good has the utility of guaranteeing success and reward, but nothing suggests that the good is good for some reason extrinsic to itself. These two moral facts are framed by two other important features of qur'anic ethics: (a) that the Qur'an takes for granted the

# Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy

HERBERT A. DAVIDSON  
University of California, Los Angeles

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Felsefesi	
Kayıt No. :	11181
Tasnif No. :	200 DAV-P

New York \* Oxford  
OXFORD UNIVERSITY PRESS  
1987

Ebed (9-15, 85)

## II

### Proofs of Eternity from the Nature of the World

#### 1. Proofs of eternity

The writings of medieval Islamic and Jewish philosophers reveal stock proofs of the eternity of the world, proofs that recur repeatedly through the centuries with little change. Proofs of the eternity of the world are, of course, advanced by philosophers espousing eternity. But they are also recorded by philosophers who, on the contrary, espouse creation; and since the advocates of creation were more numerous than the advocates of eternity, more citations of the standard proofs for eternity can be gleaned from the writings of the former than from the writings of the latter. When the advocates of creation record proofs of eternity, their purpose, naturally enough, is to prepare the way for a refutation. In that, John Philoponus may well have served as the model; Philoponus had painstakingly refuted all the arguments for eternity which he had discovered in Aristotle and Proclus, and his refutations of Aristotle and Proclus together with his own arguments for creation were known to, and used by, the Islamic and Jewish philosophers.<sup>1</sup> Not only were the proofs for eternity standardized; the refutations were, as well. A repertoire of stock refutations was thus arrayed against a repertoire of stock arguments. And the refutations, in their turn, often elicited surrejoinders from the proponents of eternity. This chapter and the next examine the philosophic proofs for eternity appearing in the writings of medieval Islamic and Jewish advocates of eternity or creation; rebuttals of the proofs for eternity; and surrejoinders to the rebuttals.

Ancient and medieval proofs of eternity do not all have the same aim. The more comprehensive seek to establish that the world has existed from eternity in the form in which it exists today. But less comprehensive proofs, too, are in evidence. They seek to establish the eternity of the matter of the world, leaving open the possibility that the form of the world is not eternal, that the world was,

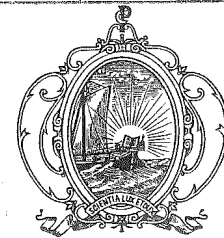
<sup>1</sup>Examples are offered in this and the following three chapters.

## Philosophy and Arts in the Islamic World

Proceedings of the Eighteenth Congress of the  
*Union Européenne des Arabisants et Islamisants*  
held at the Katholieke Universiteit Leuven  
(September 3 – September 9, 1996)

edited by  
U. VERMEULEN  
and  
D. DE SMET

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	76956
Tas. No:	297.09 UNL. E



UITGEVERIJ PEETERS  
LEUVEN  
1998

232

M. ZONTA

<i>On the Posterior Analytics</i>	Some quotations in Averroes' logical works	—	Some quotations in Albert the Great's <i>Liber posteriorum analyticorum</i> ?
<i>On the Third and the Eighth Books of the Topics and On Some Points of the Eighth Book of the Topics</i>	Three brief quotations on <i>Top. III</i> in Averroes' <i>Middle Commentary</i>	Several excerpts on <i>Top. VIII</i> in Todros Todrosi's "anthology" (unpublished)	—
<i>On the Sophistic Elenchus</i>	—	—	A quotation in Albert the Great's <i>Liber elenchorum</i> ?
<i>On the Rhetoric</i>	Some fragments <sup>52</sup>	—	The introduction, translated by Hermannus Alemannus (ed. Grignaschi)

### INFINITY AND LIES IN MEDIEVAL ISLAM

M.G. CARTER — Oslo

This paper examines the relationship between infinity, truth and lies in medieval Islam with a view to showing that not only was the existence of various kinds of infinity well recognized as a threat to the stability of Islamic doctrine, but also that measures were consciously adopted to define and thus restrict the role of infinity. The following remarks are merely exploratory and the evidence presented may seem too fragmentary and incoherent to be convincing, but the main supposition of the paper seems reasonable, and the writer hopes to develop the enquiry more thoroughly in a monograph.

Our starting point is the observation by George Steiner that lying is not only potentially infinite but also the only truly creative activity open to humanity: as Steiner puts it, the latent totality of language is awesome<sup>1</sup>, "the series of possible false answers, of imagined or stated 'alternatives' is limitless. It has neither a formal nor a contingent end, and that unbounded mass of falsehood is crucial both to human liberty and the genius of language"<sup>2</sup>. The implications for Islam will be obvious, given its logocentric nature and consequent vulnerability to linguistic corruption.

It was widely recognized that there was no limit on the number of sentences that could be generated by the rules of Arabic: there is an infinite possible number of subjects for the verb "write" (limited of course to those that can write!), says Ibn Anbārī (d. 1181), and there is an infinite number of possible *ma'mūls* for every *'āmil*. Furthermore while the *'awāmil* are few in number, the words (*alfāz*) they can operate on are uncountable (*ḡayr maḥṣūra*); if it were not for *qiyās* and *'aql*, i.e. if we only had to rely on *naql* and *riwāya*, many things could not be said if there were no previous instance of their having been said<sup>3</sup>. It is not without interest to compare this with a recent study of language by Greimas, who also points out the inherent infinity of language: the number of predicates is infinite, he says, and there are "millions and millions" of

<sup>52</sup> A passage of al-Fārābī's *Long Commentary* on the *Rhetoric* has been published in L.V. BERMAN, *Quotations from al-Fārābī's Lost Rhetoric and his al-Fuṣūl al-Muntaza'a*, *JSS* 12, 1967, pp. 268-272.

<sup>1</sup> G. STEINER, *After Babel: Aspects of Language*, Oxford 1975, p. 216.

<sup>2</sup> *id.*, p. 223.

<sup>3</sup> Ibn al-Anbārī, *Luma' al-adilla*, ed. A. AMER, Stockholm 1963, pp. 47-8.



## البداء

١. د. أحمد قوشى عبد الرحيم

ثانياً: تعريف البداء اصطلاحاً:

لا يكاد تعريف البداء اصطلاحاً يختلف بصورة كبيرة عن المعنى اللغوى الذى ذكرناه آنفاً وقد عرفه ابن الأثير بأنه استصواب شىء علم بعد أن لم يُعلم<sup>(٣)</sup>، وعرفه المتولى الشافعى بأنه استقادة علم لم يكن، أو هو عبارة عن يهم بأمر ويقصد ثم يندم على ما قدم<sup>(٤)</sup>، وعرفه كل من الجرجاني<sup>(٥)</sup> واناوى<sup>(٦)</sup> بأنه ظهور الرأى أو الشىء بعد أن لم يكن، وقسم الشهرستاني البداء إلى عدة أقسام، يعيننا منها البداء فى العلم: وهو أنه يظهر له خلاف ما علم، والبداء فى الإرادة: وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم<sup>(٧)</sup>.

ولا يخفى أن هذه المعانى كلها إن جازت فى حق البشر فهى مستحيلة فى حق الله سبحانه وتعالى، العليم بكل شىء والذى لا يعزب عنه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبا: ٣).

أما مفهوم البداء عند الشيعة فقد اقتصر عدد من علمائهم المتقدمين على

أولاً: تعريف البداء لغة:

البداء اسم مصدر من الفعل بدأ، يقال بدأ الشىء يبدؤاً وبدؤاً وبدؤاً وبداءً، وتدل هذه المادة على معنى كلى وهو ظهور الشىء، يقال: بدأ الشىء يبدؤ، إذا ظهر؛ ويتفرع عن هذا المعنى الكلى معنيان فرعيان:

الأول: الظهور بعد الخفاء، يقال: بدأ سور المدينة أى: ظهر.

والثانى: نشأة الرأى الجديد، واستصواب شىء علم بعد أن لم يعلم، يقال بدأ لى فى هذا الأمر بداء، أى ظهر لى فيه رأى آخر<sup>(٨)</sup>.

وقد ورد كلا المعنيين فى القرآن الكريم، فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٤٨) وقوله

تعالى: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ (الزمر: ٤٧) أى ظهر لهم من الله من العذاب والنكال بهم ما لم يكن فى بالهم ولا فى حسابهم<sup>(٩)</sup>. ومن الثانى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِنَا لَيْسَ جُذُوءٌ حَتَّى

حِينَ﴾ (يوسف: ٢٥)



Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmaları Merkezi Kütüphaneleri	
Dem. No:	205438
Tas. No:	030.2974

جمهورية مصر العربية  
وزارة الأوقاف  
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

(١٠)

موسوعة

# العقيدة الإسلامية

إشراف وتقديم

الأستاذ الدكتور / محمود حملى زقزوق

وزير الأوقاف

القاهرة

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

MADDE YAYIMLANDIKTAN  
SONRA GELEN DOKÜMAN