

# مابعدالطبیعه در جهان اسلام

چارلز جنکوواند

ترجمه‌ی دکتر مجید ملایوسفی\*

## چکیده

مقاله‌ی حاضر سیر تاریخی تلقی فیلسوفان مسلمان از موضوع و مسایل مابعدالطبیعه را مورد بررسی قرار می‌دهد. بدین منظور پس از ذکر مقدمه‌ای در باب نام‌گذاری مابعدالطبیعه در مجموعه‌ی آثار ارسطو، به تعبیر مختلف از متافیزیک در متون فلسفی به زبان عربی اشاره می‌کند. سپس به دیدگاه فارابی و ابن سینا در خصوص موضوع و حیظه‌ی مابعدالطبیعه و تفاوت آن با فلسفه‌ی طبیعی می‌پردازد. نویسندگان در ادامه به ارتباط میان عالم مادی و غیر مادی (مفارق) و نظریه‌ی فیض پرداخته و در این خصوص به دیدگاه‌های کندی، فارابی و ابن سینا اشاره می‌کند و سپس این نظریه را در چارچوب نظریه‌ی کیهان‌شناسی فیلسوفان مسلمان مورد تجزیه و تحلیل و نقد قرار می‌دهد. در پایان مقاله نیز دیدگاه‌های مختلف در خصوص جایگاه فلسفه به طور کلی و نظریه‌های مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی به طور خاص در فرهنگ و تمدن اسلامی را مورد بحث قرار می‌دهد.

## کلیدواژه‌ها

مابعدالطبیعه، فلسفه‌ی اولی، وجود، فیض، الهیات، حکمت

---

\* استادیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)



در حالی که دیگر بخش‌های عمده‌ی فلسفه (منطق، علم طبیعت، اخلاق، و غیره) در ارتباط با موضوعی کاملاً مشخص یا حوزه‌ی مطالعاتی تعریف می‌شوند، مابعدالطبیعه عنوان خویش را مرهون یک کتاب، یعنی *مابعدالطبیعه‌ی* ارسطو است، که عنوان آن اشاره به رساله‌هایی دارد که در مجموعه آثار او پس از *علم طبیعت* قرار گرفته‌اند. علاوه بر این، موضوع واقعی این کتاب عمدتاً مسئله برانگیز است: برای مثال، برخلاف *علم طبیعت* که عالم مادی کون و فساد را بررسی می‌کند، بخش عمده‌ی *مابعدالطبیعه* به یافتن موضوع و تلاش در جهت تعریف آن اختصاص می‌یابد. پیامد اصلی این امر آن است که برای مدتی مدید نوشته‌های مابعدالطبیعی عمدتاً به شکل شروحاتی بر متن اصلی ارسطو در آمدند. بدین سان وجود تأملات مابعدالطبیعی در اسلام کاملاً به در دسترس بودن ترجمه‌های این اثر وابسته است، هر چند دیگر منابع نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. ترجمه‌ای نسبتاً کامل از اثر ارسطو (به نظر می‌آید برخی کتب هرگز ترجمه نشدند) توسط اوسطاط نامی (اثوستاتیوس؟) در عصر کندی صورت پذیرفته است و در شرح ابن رشد موجود است. چند ترجمه‌ی بعدی همگی بسته‌گرفته بودند. به دلیل دشواری این متن، فیلسوفان مسلمان غالباً ترجیح می‌دادند تا از تعبیر و خلاصه‌ها استفاده کنند که از آن میان تعبیر و خلاصه‌های اسکندر افرویدیسی و تمستیوس به طور خاص ارجح نهاد شده‌اند.

متون نو افلاطونی نیز ترجمه گشتند، ولی تأثیر آن‌ها بر فلاسفه آن‌طور که انتظار می‌رفت عمیق نبود. برخی از رساله‌های فلوطین و پروکلس در روزگار کندی در دسترس مسلمانان بود، گزیده‌هایی از *انتهای [تاسوعات] فلوطین* تحت عنوان *الهیات [اثولوجیای] ارسطو* گرد هم آمده بودند، و مطالب زیادی از *[کتاب] مبادی الهیات پروکلس* در هیأت‌های مختلف، هم‌چون *کتاب خیر محض*، اقتباس و به غلط به ارسطو نسبت داده شده بود. این اشتباه و خلط (آیا باید بگوییم فریب؟) را این واقعیت آسانتر ساخته بود که اصول خاص‌تر نو افلاطونی اغلب تا حد غیر قابل تشخیص، تعدیل یافته بود. ساختار اصلی سلسه مراتبی





عقل - نفس - طبیعت، می‌توانست از این متون استنباط شود، اما شأن خاص واحد و رای عقل و وجود، کاملاً محو شده بود.

هر چند آگاهی از پیشینه و تبار این مفاهیم به کار گرفته شده از سوی فیلسوفان مهم است، [اما] این امر نباید ما را از معانی جدیدی غافل سازد که به واسطه‌ی قرار گرفتن این مفاهیم در بافت و زمینه‌های متفاوت حاصل آمده‌اند. درست همان‌طور که مساجد اولیه را بی‌تردید مسجد می‌دانیم و لو این‌که مؤلفه‌های خصایص فنی آن‌ها ممکن است ریشه در کلیساهای قدیمی یا ابنیه‌های تاریخی دیگر داشته باشند، ترکیب حاصل آمده در فلسفه‌ی اسلامی شکلی کاملاً خاص به خود گرفته که آن را علی‌رغم تشابه کلی، از منشأ و اصل آن متمایز می‌سازد.

### مابعدالطبیعه چیست؟

«metaphysics» در منابع و متون فلسفه به زبان عربی با تعابیر مابعد (فوق، وراء) الطبیعه، الفلسفه الاولی، الهیات، یا حتی حکمت، خوانده می‌شود. در مراحل اولیه تأملات فلسفی در اسلام، به لحاظ تاریخی تمامی این اصطلاحات به جز اصطلاح حکمت از معادل‌های یونانی آن‌ها اقتباس شده و به نظر می‌آید نحوه‌ی کاربرد این اصطلاحات بیشتر به واسطه‌ی نحوه‌ی به کارگیری منابع یونانی مربوطه یا الگوهای مؤلفان مسلمان تعیین گشته باشد تا معنای تحت اللفظی یا صحت آن اصطلاحات. بدین طریق، کندی در آغاز رساله فی الفلسفه الاولی چنین شرح می‌دهد که فلسفه‌ی اولی بدین نام نامیده شده است، زیرا علم به واقعیت اولی (حق) است که آن علت هر واقعیتی است، و معرفت یافتن به هر شیء‌ای مستلزم معرفت به علت آن است. کمی بعد او اشاره به پژوهش در خصوص اشیای فوق الطبیعه، یعنی اشیای غیر مادی، ارتباط میان علت اولی و اشیای غیر مادی به طور کلی می‌کند که تا کنون تبیین ناشده باقی مانده است. با این حال، آنچه که روشن است وجود تقابل است میان اشیای مادی، که هم ماده





دارند و هم حرکت و اشیای غیر مادی، که نه ماده دارند و نه حرکت. فصل سوم از همین رساله به بحثی بلند در باب وحدت و کثرت اختصاص یافته که منتهی به تصدیق مجدد وجود علت اولی "عالی و اشرف از همه چیزها و مقدم بر آنها که علت وجود و بقای آنهاست" می‌شود. یکی از دلایل این امر آن است که فرض سلسله‌ای نامتناهی از علل محال است. علاوه بر این، علت اولی واحد است؛ علت اولی نه حرکت است، نه نفس، نه عقل، نه هیچ چیز دیگر، بلکه علت تمام چیزهای دیگر است. این علیت هم‌چنین ابداع و فیض خوانده می‌شود. در رساله در باب عدد آثار ارسطو، مابعدالطبیعه یا مافوق‌الطبیعه علم به اشیای غیر مادی و خداوند به عنوان علت فاعلی و غایی عالم است.

فارابی در [رساله‌ی] فلسفه‌ی ارسطو در چند خط کوتاه توضیح می‌دهد که مابعدالطبیعه موجودات را از منظری متفاوت از منظر فلسفه‌ی طبیعی مورد پژوهش قرار می‌دهد. اما قطعه‌ای دیگر از همان اثر تصویری کلی از برداشت فارابی از ارتباط میان این دو رشته به دست ما می‌دهد: بررسی ماهیت اجرام سماوی ارتباطی به فلسفه‌ی طبیعی ندارد، زیرا فلسفه‌ی طبیعی تنها به موجوداتی می‌پردازد که تحت مقولات عشر واقع می‌شوند. اما موجوداتی وجود دارند که تحت مقولات واقع نمی‌شوند، هم‌چون عقل فعال یا چیزی که به اجرام سماوی حرکت می‌بخشد. بدین قرار بررسی موجودات به شیوه‌ای جامع‌تر از فلسفه‌ی طبیعی ضروری است، و این بررسی جامع‌تر، که نمایان‌گر عالی‌ترین دست‌آورد و بالاترین هدف بشر است، مابعدالطبیعه است.

فارابی در رساله‌ی کوچک خویش در باب اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، نشان می‌دهد که از دوگانگی غرض در اثر استاد مطلع است: مابعدالطبیعه مشتمل بر علم کلی به موجود و الهیات است. وی بیان می‌دارد بسیاری از افراد به خطا گمان کرده‌اند که موضوع این کتاب عبارت است از خدا، عقل، نفس و آنچه که ملازم با این هویات است؛ اما تنها کتاب لام (=لامبدا=XII) با این تعریف مطابقت می‌کند. مابعدالطبیعه علمی کلی است که مفاهیم عامی هم‌چون وجود، وحدت، انواع،





اعراض و نظایر آن را بررسی می‌کند. اما الهیات (العلم الالهی) بخشی از این علم است، زیرا خداوند منشأ وجود به طور کلی است.

جامع‌ترین پرداخت به مسئله‌ی تعیین موضوع (موضوعات) دقیق مابعدالطبیعه، همان‌طور که انتظار می‌رود، پرداخت ابن سینا است. اصطلاحی را که او جهت نام‌گذاری این رشته ترجیح می‌دهد اصطلاح *الهیات* است، که عنوان بخش مابعدالطبیعه از دایره المعارف فلسفی مهم او [یعنی] *الشفاء* است. اما ابن سینا مراقب است تا نام‌گذاری‌های سنتی دیگر در باب مابعدالطبیعه را در نظر گیرد و [از این رو] دست به ترکیب دیدگاه‌های مختلف اتخاذ شده در این خصوص می‌زند، [و] نشان می‌دهد که این دیدگاه‌ها می‌باید شیوه‌های مختلف تصور رشته‌ای واحد باشند. بدین سان، الهیات به تحقیق در باره‌ی اشیای منفک از ماده، علت نخستین موجودات مادی و *عله العلل* و مبدأ المبادی که خداوند است، می‌پردازد. افزون بر این "فلسفه‌ی اولی" یی وجود دارد که مبادی سایر علوم را فراهم می‌آورد: آن هم‌چنین به درستی "حکمت" نامیده شده است: موضوع این علم به اشکال مختلف بیان شده است هم‌چون (۱) شریف‌ترین علم در باره‌ی شریف‌ترین معلوم؛ (۲) صحیح‌ترین و متقن‌ترین علم؛ (۳) علم به اسباب اولیه‌ی عالم. اما این‌ها صرفاً توضیحات سه‌گانه‌ی مختلفی از علمی واحدند.

در این‌جا ابن سینا تمایزی را میان موضوع علم و هدف، یا مطلوب اش مطرح می‌سازد. موضوع هر علمی در آن علمی که صرفاً به بررسی احوال موضوع آن علم می‌پردازد، مسلم فرض شده است. خداوند و نیز اسباب قصوی مطلوب این علم اند نه موضوع آن. حال موضوع مابعدالطبیعه چیست؟ موضوع مابعدالطبیعه می‌باید چیزی باشد که در این علم مسلم فرض شده است: هیچ علمی نمی‌تواند موضوع خاص خویش را اثبات نماید، زیرا مستلزم وجود علمی عالی‌تر به عنوان نقطه‌ی شروع اثبات است. بنابراین موجود بما هو موجود موضوع اولیه این علم است، زیرا بررسی اوصاف موجود در عین حال بررسی مبادی آن نیز هست. علاوه بر این، این مبدأ مبدأ کل وجود نیست، زیرا در این صورت می‌باید





مبدأ خودش نیز باشد، که محال است. کل وجود مبدأ ندارد؛ این مبدأ تنها مبدأ موجود معلول است. بدین طریق، ابن سینا سعی می‌کند از اشکال تسلسل‌رهایی یابد.

این علم به بخش‌های متفاوت تقسیم می‌شود: (۱) علل قصوی، یعنی علل هر موجود معلومی؛ (۲) علت نخستین که هر موجود معلولی از آن فیضان می‌یابد؛ (۳) اوصاف وجود؛ (۴) مبادی علوم خاص. این علم به دو معنا در خور نام "فلسفه‌ی اولی" است: به عنوان علم به نخستین موجود، یعنی علت نخستین و به عنوان علم به کلیات اولیه، یعنی وجود و وحدت. این علم از آن‌جا که معرفت به خداوند و به علل غیر مادی عالم است، علمی "الهی" است. اصطلاح "مابعدالطبیعه"، تحت‌اللفظی "آن‌چه که پس از طبیعت است"، اشاره به این واقعیت دارد که اجسام طبیعی، یا محسوس، چیزهایی هستند که ما نخست به ادراک در می‌آوریم. اگر ماهیت این علم را مورد لحاظ قرار دهیم می‌باید "آن‌چه که پیش از طبیعت است" نامیده شود. آن‌چه را که ابن سینا بدین نحو در صفحات نخستین *الهیات* خویش به اجمال شرح می‌دهد، تلاشی است جهت آشتی دادن میان دو وجه ظاهراً متضاد مابعدالطبیعه‌ی ارسطو: علم به موجود من حیث هو موجود، و بررسی علل الهی و غیر مادی عالم طبیعی. این‌که چگونه این طرح می‌باید محقق شود چیزی است که باید در ادامه‌ی بحث به طور جزئی‌تر مورد لحاظ قرار گیرد.

یکی از چشمگیرترین ویژگی‌های آثار مابعدالطبیعی ابن رشد و به طور خاص اثر موسوم به تفسیر کبیر او ناکامی مطلق آن در تمایز نهادن میان وجوه یا بخش‌های مختلف علم مابعدالطبیعه مطابق با اصطلاحات مختلفی است که بنا به سنت برای نامیدن آن به کار می‌رود و ابن رشد آن‌ها را کاملاً مترادف هم به کار می‌برد. حقیقت این است که سبک این تفسیر منجر به ابراز عقاید شخصی نمی‌شود، و ابن رشد شخصاً مایل است در هر مورد اصطلاحی را برگزیند که خود ارسطو در عبارتی به کار برده است که در آن خصوص اظهار نظر شده است، بدین قرار [ابن رشد] تا حد زیادی ابهامات مابعدالطبیعه‌ی ارسطو را نقل



قول می‌کند. برای مثال، ابن رشد نام علم الهی را در تنها متن از [کتاب] مابعدالطبیعه که ارسطو صراحتاً موضوع آن را تئولوژیک [theologike] تعریف می‌کند، به کار می‌برد. در آنجا مابعدالطبیعه علم به جوهری که غیر متحرک و مفارق از ماده است تلقی شده، که در مقابل [علم] طبیعت یا فلسفه‌ی طبیعی قرار دارد که به جوهر متحرک و مادی می‌پردازد، و [نیز] ریاضیات که از جوهری بحث می‌کند که غیر متحرک اما تنها بنا به تعریف مفارق از ماده است. ابن رشد تأکید دارد بر این که جوهر "مفارق" موضوع واقعی مابعدالطبیعه است، اما باید تمایز میان اشیای متحرک سرمدی (یعنی اجرام سماوی) و علل آن‌ها که غیر متحرک و سرمدی‌اند، حفظ شود؛ با این حال، طبق نظر ابن رشد هر دو این‌ها موضوع [علم] مابعدالطبیعه‌اند. این مطلب به طرز بسیار صریح در متن بسیار مهمی آمده است که در آن ارسطو به الهیات یا جواهر مفارق اصلاً اشاره‌ای نمی‌کند:

او [ارسطو] در باره‌ی فلسفه‌ی طبیعی بیان داشته است که فلسفه‌ی طبیعی نسبت به فلسفه‌ی اولی و شأن آن ثانوی است، زیرا اشیای مفارق که موضوع اصلی فلسفه‌ی اولی هستند، مبادی موضوع علم طبیعی‌اند و علم طبیعی به لحاظ رتبه نسبت به فلسفه‌ی اولی ثانوی است، و موضوع علم طبیعی یکی از شئون موضوع فلسفه‌ی اولی است که اشیای الهی‌اند (یعنی اجرام سماوی).

بدین قرار موضوع اصلی فلسفه‌ی اولی یا مابعدالطبیعه عالم امر الهی، اشیای مفارق، یعنی اجرام سماوی و علل یا مبادی آن‌هاست.

این که محتوای عینی این فلسفه چیست چیزی است که اکنون می‌باید بدان بپردازیم. پرسشی که اکنون مطرح است مربوط به جایگاه و کارکردی است که ابن رشد برای بررسی کلی وجود، یا بررسی موجود بما هو موجود، و ارتباطش با "علم الهی" در نظر گرفته است. پاسخ به چنین پرسشی سخت است، زیرا ابن رشد اساساً تمایل دارد گام به گام متن ارسطو را پی‌گیرد بدون این که مسئله‌ی کلی سازگاری طرح ارسطو را مطرح سازد. با این حال ابن رشد صریحاً بیان





می‌دارد که مابعدالطبیعه به مبادی همه انواع جواهر می‌پردازد، چرا که جوهر تماماً وجود است. مابعدالطبیعه همه‌ی انواع جواهر، هم متحرک و هم سرمدی را بررسی می‌کند اما از منظری متفاوت از منظر فلسفه‌ی طبیعی. افزون بر این جوهر سرمدی و غیر متحرک تماماً موضوع مابعدالطبیعه است.

اما جهت تعریف دقیق‌تر ارتباط موجود میان این دو نوع جوهر و ارتباط میان این دو رشته می‌باید به جهان‌شناسی فلاسفه عطف توجه کنیم.

### مسئله‌ی جهان‌شناسی و نظریه‌ی فیض

توافقی عام میان فیلسوفان مسلمان در باره‌ی وجود دو عالم وجود دارد؛ عالم مادی طبیعت، یعنی عالم اشیای دست‌خوش کون و فساد، و عالم غیر مادی [و] مفارق. یکی از مسایل اصلی فلسفه‌ی اسلامی تعیین نوع ارتباط میان این دو عالم با یکدیگر است. ارسطو وجود چنین ارتباطی را به صورت مبهم و با اشاراتی وسوسه انگیز مورد تصدیق قرار داده است، اما جدای از این واقعیت آشکار که حرکت سالانه‌ی خورشید به امتداد منطقه البروج، با ایجاد تغییرات فصلی، منشأ چرخه حیات کون و فساد است، دیدگاه‌های او در باره‌ی این موضوع در حد یک طرح کلی باقی مانده است.

این اندیشه‌ی مهم مبنی بر این‌که اجرام سماوی و به طور خاص سیارات (که به طور قطع شامل خورشید و ماه می‌شود) موضعی میانه ما بین موجود کاملاً غیر مادی که معمولاً با خدا یکی انگاشته شده است، و عالم طبیعی کون و فساد را اشغال می‌کنند، در تمامی نظام‌های فلسفی اسلام سنتی، به هیأت‌های مختلف جلوه‌گر می‌شود.

از نظر کندی تنها علت واقعی خداست که عالم را از هیچ خلق کرده است؛ سایر علل دیگر تنها بالمجاز علت نامیده می‌شوند. این علت واقعی، یا علت اولی، علت بعیده نیز نامیده شده، که در مقابل علت قریبه است. عالم سماوی از قمر گرفته تا فلک اقصی (فلک ستارگان ثابت) به کلی فاقد کیفیات اولیه (گرم، سرما،





رطوبت و خشکی) [و] نیز فاقد کون و فساد است که تنها در عالم سُفلی که از عناصر چهارگانه (آتش، هوا، آب و خاک) ترکیب یافته است، یافت می‌شوند. تمام تغییرات پیش آمده در عالم طبیعت به واسطه‌ی حرکات اجرام سماوی، سرعت و مسافتات مختلف آن‌ها، [و] مقارنه‌ها و مقابله‌های آن‌ها است. این امر به طور خاص در مورد خورشید که حتی بر ساختار جسمانی ساکنان منطقه‌ی حاره تأثیرگذار است، به عیان آشکار است. اما تمام این‌ها به واسطه‌ی اراده‌ی خالق رخ می‌دهد. ارتباطی تنگاتنگ میان کیفیات اولیه، عناصر چهارگانه و فصول چهارگانه وجود دارد.

بدین سان ستارگان، یا افلاک علت هر آنچه که در عالم رخ می‌دهد هستند، اما کندی مؤکداً اصرار دارد بر این‌که تنها به واسطه‌ی اراده‌ی خداوند است که این امر چنین است، زیرا خداوند آن‌را این‌گونه تنسیق کرده است. علت فاعلی واقعی هر چیزی خداوند است. نظر به چنین نظریه‌ی اراده‌گرایانه‌ای در باب خلقت، بسیار جالب است اشاره شود که در کندی ما با اصطلاح «فیض» که با «جود» پیوند دارد نیز مواجه‌ایم. نظریه‌ی خلق و نظریه‌ی فیض اغلب به عنوان راه‌حل‌های متناقض برای مسئله‌ی صیرورت تلقی می‌شوند. بی‌تردید در مورد کندی چنین نیست، چرا که از نظر او فیض نتیجه‌ی اراده و لطف خالق است. مسئله‌ی فیض بعداً پی‌گرفته خواهد شد.

خدای کندی علت نخستین است و بدین معنا ذاتاً واحد است؛ تنها واحد حقیقی اوست، تمام اشیای دیگری که واحد تلقی می‌شوند، تنها به یک معنای مجازی واحدند. کندی در انتهای بخش به جا مانده از رساله‌اش *فی الفلسفه الاولی*، یکی از نخستین و کامل‌ترین نمونه‌های الهیات سلبی در اسلام را به دست می‌دهد: واحد هیچ یک از اشیای معقول نیست و هیچ یک از اصطلاحاتی که ممکن است در خصوص چیزهای دیگر به کار رود نمی‌تواند در باره‌ی او به کار رود. وحدتی که از او فیضان می‌یابد در عین حال علت تکوین همه‌ی اشیای محسوس است. او هم‌چنین فاعل، مبدع و محرک است، تمامی این اصطلاحات از نظر کندی به ظاهر



اشاره به وجوه مختلف واحد دارد. اگر وحدت از عالم اعراض کند عالم فنا خواهد شد.

از نظر کندی گستره‌ی حوزه‌ی مابعدالطبیعه از عقل فعال رو به بالا، مشتمل بر افلاک، و به طور طبیعی خداوند، است. اگر بخواهیم دریابیم فارابی چه برداشتی از این عالم داشته است می‌باید به رساله‌های سیاسی - جهان‌شناختی او، خصوصاً رساله *آراء اهل المدینه الفاضله* رجوع کنیم. این اثر و دیگر آثار او با محتوایی مشابه می‌باید فلسفه‌ی خاص او معرفی شوند، و هر چند بسیاری از عناصر موجود در آن بی‌تردید از منابع یونانی اخذ شده، ساختار کلی آن و شیوه‌ای که در آن این عناصر با هم ترکیب یافته‌اند، می‌تواند به درستی خاص فارابی تلقی شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، فارابی در شرحش بر فلسفه‌ی ارسطو تقریباً به کلی مابعدالطبیعه‌ی ارسطو را نادیده گرفته است. کاملاً به حق چنین بیان شده است که دلیل این امر آن است که فارابی از مابعدالطبیعه‌ی ارسطو ناخشنود است، خصوصاً از ترتیب بی‌نظم آن، و خواسته است که آن را با نظریه‌ی خاص خویش جابه‌جا کند.

فارابی با توصیف *علت اول*، یا به طور ساده‌تر *اول*، و اوصاف اصلی‌اش آغاز می‌کند. *اول* منشأ هر موجود دیگری است؛ *اول* کامل مطلق است؛ او واحد، عالم، حکیم، حق و حی است. تأثیر کلام معتزلی را می‌توان در این اوصاف یافت. هم‌چون خدای ارسطو، *اول* به خود می‌اندیشد. باید اشاره شود که فارابی، هم‌داستان با بیشتر فیلسوفان مشائی مسلمان، تمایز نو افلاطونی میان عقل و واحد را نمی‌پذیرد: چنین تصویری از واحد فوق و ورای وجود و عقلانیت برای آن‌ها غیر قابل تصور بوده است.

از *اول* است که در وهله‌ی اول تمامی موجودات دیگر و عالم سماوی از طریق فرایندی که عموماً فیض (فیض تحت اللفظی یعنی «جاری شدن» یا «سرریز شدن») نامیده شده است، ناشی می‌شوند. این فیض نتیجه‌ی وجود محض *اول* است؛ فیض پی‌آمد ضروری وجود اول است. اصطلاحاتی که ماهیت ضروری این



فرآیند را بیان می‌دارند (یلحق، یلزم، یتبع) عموماً به عنوان مترادف‌های [اصطلاح] فیض به کار می‌روند. اول به واسطه‌ی این فیض نه چیزی به دست می‌آورد و نه چیزی را از دست می‌دهد، و نه به خاطر دستیابی به غرضی خاص آن را باعث می‌شود، زیرا این امر مخالف با کمال خاص اوست، چون که مستلزم نیاز اول به غیر است. مفهوم اراده که کندی چنین تأکید فراوانی بر آن دارد، در توصیف فارابی از [نظریه] فیض غایب است. هم‌چنین نظامی سلسله مراتبی از موجودات وجود دارد که از اول فیضان کرده و تا پایین‌ترین درجه‌ی وجود ادامه می‌یابد:

از اول (عقل) دوم فیضان می‌یابد؛ عقل دوم با تعقل اول، عقل سوم، و با تعقل خویش فلک اول را موجب می‌شود. عقل سوم به نوبه‌ی خویش، با تعقل اول، عقل چهارم، و با تعقل خویش فلک دوم را که فلک ستارگان ثابت است، پدید می‌آورد. همین فرایند ده بار تکرار می‌شود، در نتیجه موجب پدید آمدن ده فلک سماوی و ده موجود (عقل) که از اول ناشی گشته‌اند، می‌شود. عقل دهم معروف به عقل فعال است که آخرین موجود از موجودات غیر مادی است. این عقل نه تنها کارکرد معرفتی دارد، همان‌طور که در سنت یونانی داشته است، بلکه کارکردهای مادی و جهان‌شناختی نیز دارد. این عقل به واسطه‌ی انطباق صورت در ماده ارتباط نهایی میان افلاک و عالم طبیعت را باعث می‌شود. علی‌رغم شباهت‌های ظاهری، کارکرد این عقول سماوی کاملاً متفاوت از کارکرد محرک‌هایی است که ارسطو آن‌ها را در مابعدالطبیعه‌ی خویش مسلم فرض کرده است. نه تنها فارابی با پذیرش نظریه‌ای ساده‌تر در نجوم با ده موجود به جای چهل و هفت یا پنجاه و پنج موجود، تعداد آن‌ها را تقلیل داده است؛ [بلکه] کارکرد آن‌ها [از نظر او] اعطای وجود به اجرام سماوی است، نه اعطای صرف حرکت به آن‌ها.

بدین نحو فارابی مواجه با اشکالی می‌شود که خود در خصوص طرح ارسطو مطرح کرده بود مبنی بر این که این طرح نتوانسته است وجود را برای افلاک توجیه کند، بلکه تنها توجیه‌گر حرکت آن‌هاست. علت امر اخیر کمی بعدتر در همین اثر تبیین می‌شود: هر یک از اجرام سماوی نیز صورتی دارد، که عبارت از



عقل بوده، و به واسطه‌ی آن اول و عقل را که وجودش از آن ناشی می‌شود، مورد تعقل قرار می‌دهد. این عقل ثانوی در جرم فلکی قرار دارد؛ جرم فلکی کاملاً غیر مادی نیست و بنابراین با انسان اشتراکاتی دارد. این امر مجدداً موضع میانه‌ای را که اجرام سماوی میان حوزه‌ی عقل محض و عالم انسانی اشغال کرده‌اند، مورد تأکید قرار می‌دهد. فارابی هنگامی که پای تبیین حرکت دوری افلاک به میان می‌آید به راه‌حل مکانیکی عجیب و غریبی متوسل می‌شود: از آن‌جا که اجرام سماوی کروی شکل‌اند، و هیچ جزئی از آن‌ها نسبت به جزء دیگر مستحق [بودن در] مکانی که اشغال کرده است نیست، اجزاء آن‌ها می‌باید در هر بخشی از فضا که توسط فلک اشغال شده است، از پی هم بیایند، در نتیجه یک حرکت دوری سرمدی را پدید می‌آورند. حرکات سماوی و مواضع دائم‌التغییر اجرام سماوی نسبت به یکدیگر علل ماده‌ی سُفلی و سیلان دائمی صور در این ماده است. اما این [بحث] مربوط به فلسفه‌ی طبیعی است.

وقتی به ابن سینا رجوع می‌کنیم، درمی‌یابیم که او تقریباً همان اساسی را که فارابی بنیان گذاشته است، مبنا قرار می‌دهد ولی تحولی بسیار بزرگ در آرای او پدید می‌آورد. ابن سینا در وهله‌ی اول می‌خواهد وجود علت اول را اثبات نماید در حالی‌که فارابی قانع گشته بود که آن‌را مسلم فرض کند. برهان ابن سینا مبتنی بر محال بودن پذیرش سلسله‌ای نامتناهی از علل است. هر سلسله‌ای از علل، هر قدر هم که بلند باشد، وجود یک طرف بالا و یک طرف پایین را مفروض می‌گیرد. طرف بالا علتی است بدون علت، یعنی علت اول. از حیث ساختار این برهان مشابه برهان ارسطو (در کتاب طبیعت) است که از طریق محال بودن فرض سلسله‌ای نامتناهی از محرک‌ها انجام می‌پذیرد. اما ابن سینا بنا بر عادت علت حرکت را با علت وجود جابه‌جا می‌کند. فارابی قبلاً ناخرسندی خویش را در نیافتن تبیینی از منشأ وجود بر خلاف حرکت در نوشته‌های ارسطو اظهار داشته بود. ابن سینا اول کسی است که ابطال کامل برداشت ارسطو از خداوند به عنوان محرک اول و مبدأ حرکت تا مبدأ وجود را به عهده می‌گیرد. ابن سینا حتی سرمدی بودن حرکت

فلک را اثبات ناشده تلقی می‌کند.

ابن سینا نقطه‌ی آغاز کاملاً جدیدی را در خصوص تقسیمات اصلی، یا احوال وجود اتخاذ می‌کند. احوال وجود عبارتند از ضروری، ممکن (یا ممکن خاص) و محال که هر یک از آنها مستلزم دیگری است به گونه‌ای که تمامی تعاریف ارائه شده در خصوص این اصطلاحات در معرض اتهام دوری بودن قرار دارند. در بین این سه امر، «ضروری» در شناخت ما از آنها نسبت به بقیه اولویت دارد. موجود ضروری الوجود غیر معلول است، در حالی که موجود ممکن الوجود علت دارد. علاوه بر این، موجود ضروری الوجود غیر معلول است، در حالی که موجود ممکن الوجود علت دارد. علاوه بر این، موجود ضروری الوجود واحد است: موجود ضروری الوجود هیچ کثرتی را نه به عنوان انواع یک جنس و نه به عنوان افراد یک نوع نمی‌پذیرد. موجود ضروری الوجود معنایی مشترک در کثرتی از موجودات نیست. در نتیجه، تنها مبدأ اول ضرورتاً موجود است، و هر چیز دیگری وجودش را از آن اخذ می‌کند، یعنی نه تنها صورت آن، بلکه هم‌چنین ماده‌اش نیز مخلوق است. اول هیچ ماهیت (یا تعریف) دیگری غیر از انبیت ندارد، اما وجود را بر ذوات ماهیاتی که فی نفسه ممکن محض‌اند، افاضه می‌کند. طبق یک سنت قدیمی از زمان کندی اول با الفاظ و مفاهیم صرفاً سلبی توصیف می‌شود. در خصوص او برهانی وجود ندارد، هر چند که در خصوص هر چیزی برهان وجود دارد. او تنها می‌تواند به واسطه‌ی دلایل واضح، یعنی از طریق استقرا به تصور درآید، نه باروش برهانی یا قیاسی. او خیر محض، حق، عقل و معقول محض، [و] خود موضوع تعقل خاص خویش است، بدون این که این امر به نحوی موجب وجود دوگانگی یا کثرت در آن شود. بنابراین تمایز نو افلاطونی میان واحد و عقل آشکارا از سوی ابن سینا رد می‌شود هم‌چنان که از سوی کندی و فارابی رد شده بود.

واجب الوجود علاوه بر خیر بودن، غایت یا کمال نیز هست، یعنی علت غایی هر چیزی، یا آن چه که هر چیزی اشتیاق بدان دارد. به معنای دقیق کلمه، او





محبوب و معشوق است. در این مورد استدلال ابن سینا با برهان مطرح در علم طبیعت در باره‌ی سرمدیت حرکت که در حرکت دوری اجرام سماوی اثبات گشته است، ارتباط می‌یابد. این حرکت طبیعی نیست بلکه از سرِ اراده است؛ محرک قریب آن می‌باید نفس باشد، نه عقل، و این نفس، مفارق از ماده‌ی فلک نیست. همچنین ضروری است که وجود یک عقل به عنوان غایت و غرض نفسی که به واسطه‌ی طلب و شوق به سوی آن حرکت می‌کند، مسلم فرض شود؛ این طلب نوعی طلب کاملاً عقلانی است و بنابراین می‌تواند اختیار یا اراده تعریف شود، که در واقع شوق مربوط به جزء عقلانی نفس است. انواع شوق متعلق به دو جزء پست نفس، یعنی غضب و شهوت مناسب جسم لایتغیری هم‌چون جرم فلکی نیست. خیر طلب شده از سوی نفس به گونه‌ای نیست که بتواند با حرکت حاصل آید، زیرا در این صورت حرکت هنگامی که خیر حاصل آمده باشد، قطع می‌گردد. بنابراین خیر بذاته باقی است و نمی‌تواند حاصل آید؛ اما عقل تلاش دارد تا آنجا که ممکن است بدان تشابه یابد، و همین امر است که علت حرکت دائمی اوست. افزون بر این، نیروی یک جسم محدود ضرورتاً محدود است، به گونه‌ای که حرکت نامحدود افلاک را می‌باید منبع قدرتمند نامحدودی که علت اولی است، عطا کرده باشد.

تیبین ابن سینا از این حرکت دوری به طور قطع از تیبین فارابی اقتباس شده است؛ اگر جزئی از جرم فلکی بالفعل در مکانی خاص باشد، [در این صورت] بالقوه در مکانی دیگر است؛ اما از آنجا که جرم فلکی تلاش دارد که خود را از هر قوه و امکانی رها سازد، به حرکت درمی‌آید تا در همه‌ی بخش‌های فلک تا آنجا که ممکن است بالفعل حضور یابد. به عبارت دیگر، آنچه که برای یک فرد ممکن نیست چه بسا در توالی ممکن باشد. ابن سینا هم‌چنین این حرکت را با نوعی عبادت ملکیه یا فلکیه مقایسه می‌کند. محرک اول و معشوق اول یکی است و نمی‌تواند بیش از یکی باشد، اما هر یک از نه فلک (ابن سینا آشکارا نظام بطلمیوسی را می‌پذیرد) محرک قریب خاص خویش (یعنی یک نفس) و مطلوب و



معشوق خاص خویش را دارد. هر یک از افلاک به واسطه‌ی طلب و شوق به اصل خاص خویش، حرکت خاص خود را کسب می‌کند، و تمامی افلاک به واسطه‌ی طلب و شوق به اول در حرکت دوری (حرکت روزانه) سهیم می‌شوند. عقل دهم (عقل یازدهم مشتمل بر اول) عقل فعال است که همان ارتباطی را با نفوس انسانی دارد که هر یک از عقول فلکی با نفس فلکی مطابق با آن دارد.

ابن سینا نظریه‌ی فیض را در نتیجه‌ی طرح اخترشناسی و جهان‌شناسی‌اش عرضه کرد. همه‌ی موجودات از اول ناشی می‌شوند، اما نه بر اثر قصدی آگاهانه؛ اول نمی‌تواند هیچ چیز دیگری جز خودش را اراده کند، زیرا این در حکم پذیرش نقص برای اوست. اول به خود می‌اندیشد و این اندیشه موجودات دیگر را پدید می‌آورد. اول از طریق اندیشیدن به خود عقل اول (عقل فلک بدون ستاره) را پدید می‌آورد. عقل اول به ذات خویش به عنوان ذاتی که فی‌نفسه ممکن است می‌اندیشد و از این تعقل فلک اول بالضروره ناشی می‌شود (لزوم می‌یابد). عقل اول همچنین به ذاتش به عنوان ذاتی که از جانب اول وجوب یافته می‌اندیشد و از این تعقل نفس فلک اول بالضروره ناشی می‌شود. در نهایت، اول از طریق اندیشیدن عقل بعدی را که بدون واسطه تحت آن قرار گرفته پدید می‌آورد. این فرآیند سه گانه در سطح هر یک از افلاک سماوی ده‌گانه تا عقل فعال تکرار می‌شود.

به نظر می‌آید دلایل متعددی وجود دارد که تبیین می‌کند چرا ابن سینا، بعد از فارابی، این طرح عجیب و غریب در باب فیض را پذیرفته است. این طرح به منظور تبیین حرکات سماوی طبق نظریه‌ی اخترشناسی بطلمیوس طراحی گشته بود، هر چندی برخی از پیچیدگی‌های آن را نادیده می‌گیرد. این طرح همچنین پیدایی کثرت از وحدت را تبیین می‌کند. افزون بر این، می‌باید بین اول و عالم طبیعت بیش از یک واسطه وجود داشته باشد؛ از واحد تنها یک واحد می‌تواند صادر شود، که عقل اول است. اما از عقل اول تنها کثرتی نوعی، نه کثرت عددی می‌تواند صادر شود، زیرا کثرت عددی وجود ماده را مفروض می‌گیرد. بنابراین



کثرت نفوس منفرد انسانی نمی‌تواند بی‌واسطه از علت اولی یا هیچ عقل مفارق دیگری صادر شود. آن‌ها همانند تمامی صور عالم طبیعی منطبق در ماده از عقل دهم، یعنی واهب الصور فیضان می‌یابند. شرح ابن سینا در باره‌ی منشأ ماده و عناصر چهارگانه خیلی روشن نیست؛ به نظر می‌آید او آن‌ها را اموری می‌داند که حرکات و عقول سماوی آن‌ها را پدید آورده‌اند.

نظریه‌ی فیض عموماً گونه‌ای فلسفه و عنصری بسیار مهم در آن تلقی شده است. هر چند درست است که اهمیت این نظریه به صورت‌های مختلف در بخش اعظمی از نظام‌های فلسفه‌ی اسلامی آمده، [اما] به طور خاص در مورد ابن سینا عموماً مبالغه شده است. این نظریه به طور عجولانه در پایان چیزی آمده که در مقایسه، توضیح بسیار جزئی از سازوکار حرکات اجرام سماوی در اشتیاق عاشقانه‌شان به سوی علت اولی است. حرکت صعودی کل عالم نیازمند یکی از ویژگی‌های چشم‌گیر فلسفه‌ی ابن سینا است که از این حیث قابل مقایسه با غایت‌شناسی ارسطویی است. هدف نظریه‌ی فیض ایجاد ارتباط میان علت اولی، محرک‌های سماوی و عالم طبیعی است که در نظام ارسطو مفقود بوده، همان‌طور که برخی از جانشینان یونانی او قبلاً بدان اشاره و در باره‌ی آن اظهار تأسف کرده‌اند. البته ممکن است سؤال شود که چرا خود مفهوم خلق مدام یا علیتی که مبتنی بر این نظریه است می‌تواند به طرز معقولی به معنایی غیر از علیت غایت‌شناسی مورد تصدیق قرار گیرد. خلق به معنای علیت فاعلی به نظر مستلزم [وجود] زمان میان علت و معلول است؛ اما این بدین معنا نیست که اندیشه‌ی فیض با تعالی علت اولی ناسازگار است؛ صحیح‌تر این‌که این ابزاری که فلاسفه و ابن سینا به طور خاص فکر می‌کردند از طریق آن می‌توانند میان این دو مفهوم سازش ایجاد کنند. به هر روی در جهان‌شناسی ابن سینا تأکید بیشتری وجود دارد بر نظام صعودی شوق موجودات فروتر نسبت به امور متعالی و میل آن‌ها جهت تشبه به آن‌ها تا بر نظام نزولی علت فاعلی. از این حیث این نظریه کاملاً سازگار با روان‌شناسی اوست که به صعود نفس به سوی خالق منتهی شده است.





ابن سینا علی‌رغم قصد آشکارش مبنی بر جایگزینی مابعدالطبیعه‌ی وجود (هستی‌شناسی) به جای مابعدالطبیعه‌ی حرکت ارسطویی، در نظام خویش برای حرکت نقش ممتازی را در نظر می‌گیرد؛ همچنان‌که این امر را این واقعیت آشکار می‌سازد که از طریق حرکت است که موجودات فروتر شوق خود به موجودات متعالی را ابراز می‌دارند و نیز از طریق حرکت است که اجرام سماوی علت تغییرات پدید آمده در عالم مادی می‌شوند. این امر می‌تواند اشاره به مشکل پذیرش هر نوع تغییری غیر از حرکت در یک عالم ازلی داشته باشد.

ابن رشد بیشتر ابداعات مطرح از سوی ابن سینا را در خصوص آنچه که اساساً نظامی ارسطویی است، رد کرده است. مفهوم وجودی که بذاته ممکن، و بغیره واجب باشد از نظر او بی معنا است. با این حال، می‌توان در مورد حرکت به این تمایز قایل بود: حرکت اجرام سماوی فی نفسه ممکن است، بدین معنا که اگر آن‌ها صرفاً به منابع خویش بسنده کنند متوقف می‌شوند، اما این حرکت به واسطه‌ی فعل محرک اول که لاینقطع است، ازلی و ضروری است. جوهر این اجرام ازلی است، زیرا آن‌ها مرکب از ماده و صورت نیستند، یا به دلیل این‌که آن‌ها ضد ندارند. از این امر چنین نتیجه می‌شود که تنها دلیل بر وجود محرک اول (یعنی خدا) برهان حرکت ارسطو است، و این‌که تلاش ابن سینا برای استنتاج نه تنها حرکت بلکه هم‌چنین وجود اجرام سماوی از عقول غیر مادی می‌باید کنار گذاشته شود. حرکت طبیعت و امر الهی، عالم فلکی را به هم مرتبط می‌سازد. افزون بر این، از آن‌جا که نمی‌توان بر مبادی اولیه استدلال کرد (نکته‌ای که ابن رشد بر سر آن با ابن سینا توافق دارد، هر چند از او به خاطر به کارگیری آن به طرز بسیار انعطاف‌ناپذیر، انتقاد می‌کند)، تنها از طریق نوعی استقرار، استدلال دیالکتیک که با معالیل آن‌ها در عالم صیورورت آغاز می‌شود است که وجود و اوصاف آن‌ها می‌تواند اثبات شود. این امر تبیین می‌کند که چرا بیشتر مابعدالطبیعه‌ی ارسطو را مباحث مربوط به جوهر محسوس تشکیل می‌دهد.

از نظر فارابی و ابن سینا و نیز ابن رشد اجرام سماوی واسطه‌های میان





محرک غیر متحرک اول و عالم طبیعت‌اند؛ آن‌ها به واسطه‌ی میل‌شان به تشابه به محرک اول به حرکت در می‌آیند، و این حرکت به نوبه‌ی خویش علت فرآیندهایی است که در عالم طبیعی رخ می‌دهند. هر جسم سماوی دارای عقلی است که میل به محرک اول دارد، و این میل علت حرکت دوری آن اجرام است. علاوه بر این، همه‌ی اجرام سماوی را علت غایی واحدی به حرکت در می‌آورد. به عبارت دیگر آن‌ها در طلب محبوبی واحد، یعنی محرک اول‌اند. ضرورتی ندارد علت غایی مختلفی را برای هر جسم سماوی فرض گرفت؛ چه بسا همگی آن‌ها در طلب شی‌ای واحد باشند، با این حال متناسب با طبایع مختلف خاص خویش، یا متناسب با اندیشه و طلب وجوه مختلف محرک اول، دارای حرکات مختلف باشند. این رشد در این مورد خود را از ابن سینا متمایز می‌سازد، هم‌چنان‌که در خصوص مسئله‌ی فیض، که به شدت رد می‌شود نیز چنین می‌کند. دلیل عمده‌ی مورد ادعای ابن رشد در این مورد این است که اندیشه‌ی فیض مستلزم وجود قوه و امکان در شی‌ای است که شی‌ء دیگر منبعث شده یا فیضان می‌یابد. بدین سان مفهوم انبعاث ازلی از نظر او در بیان متناقض به نظر می‌رسد. او هم‌چنین نافی علت اولایی و را و متمایز از محرک فلک اول است؛ هیچ چیز به عبث وجود ندارد و تنها توجیه برای وجود عقول سماوی محرک افلاک بودن آن‌ها است. در نظام ابن سینا اول صرفاً منبع وجود عقل فلک اول است، اما خودش محرک نیست: در نتیجه آن از نظر ابن رشد بی‌فایده است. اگر وی هم نظریه‌ی فیض و هم استدلال ابن سینا را بر اول که مبتنی بر تمایز میان وجود واجب و ممکن است رد می‌کند، به این دلیل نیست که او یک ارسطوگرای متعصب است، آن‌گونه که عموماً بیان می‌شود، بلکه دلایل آن است که دو اصل ازلیت عالم و اولویت حرکت عمیقاً مبتنی بر یک‌دیگرند؛ به عبارت دیگر، تنها طریقی که در آن می‌توان مقصود از ارتباط میان خدایی ازلی و عالمی ازلی را بیان کرد، حرکتی ازلی و در نتیجه دوری است.

## فیض

مفهوم فیض و معنای این اصطلاح هنگامی که در ارتباط با نظام جهان‌شناسی فلسفه‌ی اسلامی به کار می‌رود، مشکل‌آفرین است. از نظر فارابی و ابن سینا اجرام سماوی و عقول آن‌ها یکی از دیگری در اثر تعقل ناشی می‌شوند. اما اصطلاح فیض که دقیقاً با صدور (سر ریز شدن) مطابقت دارد، بیان‌گر چیزی کاملاً متفاوت است، یعنی گونه‌ای فیضان خودجوش مستقل از هرگونه فعالیت آگاهانه؛ همچنین افعال/نبعث و انبجس؟ نیز بدین معنا اشاره دارند که عموماً در الهیات [اثولوجیای] ارسطو و متون مرتبیطی که استعاره‌ی نور در آن شایع است، یافت می‌شوند؛ هم‌چون متون مربوط به فلوپین. اما این فرآیند مستمر که صور خیالی آن‌را پدید آورنده‌اند به هیچ وجه قابل مقایسه با سلسله‌ی مراتب و سلسله‌ی منقطع موجودات منفصل پدیدآمده توسط افلاک سماوی و عقول آن‌ها که نزد فارابی و ابن سینا سراغ داریم. به نظر نمی‌رسد فلاسفه، احتمالاً ناخواسته متأثر از انگاره‌های مربوط به خلقت بودند که آن‌ها را بر آن می‌داشت تا به معنایی هستی‌شناسانه‌تر در فرآیندهای اساساً شناختاری نو افلاطونی‌گرایی یونانی بیندیشند.

تصوری واضح‌تر از تمایز میان خلق (ابداع) و فیض (انبجاس، انبعث) در هیأت پیشرفته‌ی نظام اسماعیلی شکل می‌گیرد، آن‌چنان که آن‌را در آثار سجستانی و به طور خاص کرمانی مشاهده می‌کنیم. هر چند اصطلاحات این نویسندگان در حوزه‌ی کیهان‌شناسی اشتراک زیادی با اصطلاحات فلاسفه دارد، [اما] تصورات آن‌ها از برخی جهات مهم با تصورات آن‌ها متفاوت است؛ آن‌ها در نسبت با فیلسوفان خداوند را با الفاظ و مفاهیم سلبی سازگارتری توصیف می‌کنند. خداوند حتی نمی‌تواند علت نامیده شود، زیرا این مستلزم وجود معلوم است، در حالی که او مستقل از مخلوقش است. خلق از عدم (ابداع) امتیاز منحصر بفرد اوست. خداوند از طریق قول یا امر عقل اول را خلق می‌کند که از این‌رو مبدع





اول نیز نامیده می‌شود. اما مراتب وجود از عقل به طرف پایین از طریق فیض پدید می‌آیند؛ نفس کلی، طبیعت، افلاک سماوی و عناصر. نظام کرماتی از برخی جهات مبسوط‌تر و پیچیده‌تر از نظام سجستانی است، اما خصایص اولیه، و به طور خاص کارکردهای متمایز خلق و فیض در این دو نویسنده یکی است. نوآوری مهمی که کرماتی در این نظام پدید می‌آورد از سجستانی گرفته شده است؛ یعنی فرآیند مضاعف فیض، که از یک سو پدید آورنده‌ی عقول سماوی و از سوی دیگر افلاک است، به نظر می‌آید ناشی از تأثیر ابن سینا باشد.

همان‌طور که در نو افلاطونی‌گرایی یونانی اتفاق افتاد، در اسلام شمار موجودات (hypostases) فیضان یافته از اول مستعد آن بود که همراه زمان افزایش یابد. مورد چشمگیری از این پدیده را سهروردی ارائه داده است. در کیهان‌شناسی او انوار محض جایگزین سلسه مراتب عقول و افلاک می‌گردند، و خود اول نور الانوار می‌شود. اما با این همه مفاهیم ابن سینا به طور کامل کنار گذاشته نشده بود؛ عبارت واجب الوجود نزد سهروردی وجود داشت، هم‌چنین حرکت فیض نزولی و شوق صعودی. برهان وجود خدا که بر محال بودن سلسله‌ی نامتناهی انوار ممکنه مبتنی بود، چیزی نبود جز صورت‌بندی مجدد استدلال ابن سینا، که خود این استدلال از ارسطو گرفته شده بود. با این حال به کارگیری منحصر بفرد صورت خیالی نور، یعنی "هستی‌شناسی نور" او را نسبت به هر کس دیگری از اسلافش به فلوطین نزدیک می‌ساخت.

نقطه‌ی شروع برخی از مفاهیم فلسفی یا حکمت الهی که شالوده‌ی نظام ابن عربی را شکل می‌دهند نیز می‌باید در مابعدالطبیعه ابن سینا یافت شوند؛ برای مثال این امر در تعریف او از خداوند به عنوان واجب الوجود بذاته نمایان می‌شود. شهود اصلی ابن عربی که مشرف بر پیشرفت کامل اندیشه‌ی اوست، اندیشه‌ی وحدت است؛ نه تنها وحدت مطلق خداوند، بلکه وحدت کلی موجودات تجلی خداوند تلقی شده است. به یک معنا، این نظریه می‌تواند نتیجه‌ی منطقی فیض که به نتایج غایی خویش واصل شده، تلقی شود. این نظریه وحدت وجود است، که طبق آن





تمامی موجودات خاص تجلیات صرف خداوند تلقی می‌شوند. این پرسش که آیا چنین نظریه‌ای در معرض اتهام همه خدا انگاری است نمی‌تواند در اینجا مورد بحث قرار گیرد، اما احتمالاً می‌باید پاسخ منفی بدان داده شود. اندیشه‌ی ابن عربی به نظر می‌آید این باشد که هیچ چیز بدون این‌که تا حدی مرتبط با منبع هر موجودی باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد، و تا همین حد است که می‌تواند انطباقی از نظریه‌ی خلق مدام که به صورت‌های مختلف در اندیشه‌ی تمامی فلاسفه جلوه گراست، محسوب شود. اما تجلیات عالم از نظر ابن عربی نسبت به مثلاً، عقول سماوی فارابی یا ابن سینا نسبت بسیار نزدیکتری با خدا دارند؛ آن‌ها دارای هیچ گونه واقعیت هستی‌شناسی نیستند بلکه تجلیات صرف خداوند در نفس بشر هستند. با این حال نخستین (به معنای غیر زمانی) تجلیات خداوند با الفاظ و مفاهیمی توصیف می‌شوند که بر گرفته از سلسله مراتب سنتی نو افلاطونی موجودات (عقل، نفس کلی و طبیعت) است. این واقعیت که توالی فیض‌ها دایره‌ای را در بر گرفته و به خداوند باز می‌گردد کاملاً سازگار با ساختار کلی مابعدالطبیعه‌ی نو افلاطونی است که در آن رجوع (epistrophe) قرینه‌ی ضروری صدور (proodos) است.

## نتیجه‌گیری

در خصوص جایگاه فلسفه به طور کلی، و نظریه‌های مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی آن به طور خاص، در تمدن اسلامی، عموماً سه گونه ملاحظه بیان شده که منعکس‌کننده‌ی دیدگاه‌های بسیار متباین‌اند و سخت قابل جمع‌اند. اولاً، فلسفه‌ی اسلامی به واسطه‌ی مسئله‌ی هم‌سازسازی سنت یونانی با وحی اسلامی قائل به توحید تفوق یافت و جریان پیشرفتش عمدتاً توسط آن شکل گرفته بود.

ثانیاً، اندیشه‌ی فلاسفه اساساً ناسازگار با برخی از گرایش‌های الهیات اسلامی خصوصاً گونه‌ی سنی آن است و در نتیجه پس از شکوفایی کوتاه و



درخشنده‌ای، نابهنگام خاموش گشت.

ثالثاً، فیلسوفان اسلامی زیر تهدیدات و اذیت و آزارهای فکری کار می‌کردند و در نتیجه مجبور بودند اندیشه‌ی واقعی خویش را کتمان کنند یا آن را در قالبی کنایی تمثیلی ارائه دهند.

حلقه‌های سنتی و محافظه کار از همان اول فلسفه را با سوء ظن می‌نگریستند. اما مهم بود میان رشته‌های مختلف تمییز داده شود؛ بخش‌های بزرگ فلسفه، هم‌چون منطق، اخلاق و سیاست به آرامی و در مدتی طولانی جذب جریان اصلی تفکر اسلامی می‌شدند. خطرناکترین رشته، همان‌طور که قبلاً غزالی بدان اشاره کرده بود، مابعدالطبیعه (به معنای علم الهی، الهیات) است که می‌تواند در تعارض مستقیم با برداشت‌های سنتی از خداوند واقع شود. اما حتی در این حوزه‌ی نسبتاً محدود مهم است اشاره شود که از سه اصل اعتقادی که طبق نظر غزالی می‌باید انگ کفر را بدان زد، تنها یکی، یعنی ادّعای ازلیت عالم در واقع مهم‌ترین اصل اعتقادی فلسفه‌ی یونانی و اسلامی است. نفی علم خداوند به اشیای جزئی و نفی معاد جسمانی نتایجی هستند که حکیمان مسلمان آن‌ها را بیشتر از برخی اصول اساسی فلسفه‌ی یونانی گرفته‌اند تا نظریه‌های فلسفی که صریحاً از سوی فلاسفه مورد تصدیق قرار گرفته‌باشد. در مراحل اولیه‌ی پیشرفت فلسفه در اسلام، تفکر اسلامی سنتی و تأمل فلسفی در اغلب موارد هم‌پوشی نداشته‌اند. برخی از مهم‌ترین مطالب بحث برانگیز در اسلام در واکنش به اصول فلسفی بسط یافته بودند (برای مثال مذهب اصالت علل موقعی در برابر علیت طبیعی)، که بسیار شبیه به موردی است که در آن به نظر برخی از سنن اسلامی به عنوان واکنش آگاهانه در برابر مسیحیت رشد کرده بودند (مثل صورت پرستی). فلاسفه‌ی اسلامی از فرامین عقل پیروی می‌کردند در حالی‌که در پی ایجاد سازگاری میان عقل و وحی بودند، برای مثال نظریه‌ی عجیب و غریب فیض، همان‌طور که دیدیم، می‌تواند تلاشی جهت سازگار کردن اندیشه‌ی ازلیت عالم با برخی صور خلقت‌گرایی تلقی شود، و با اصرار ابن سینا مبنی بر این‌که خداوند علت نه تنها



حرکت بلکه وجود نیز هست، ارتباط دارد. اما این تصور از خدا به عنوان علت فاعلی عالم قبلاً نزد آخرین فیلسوفان مُلحد باستان، خصوصاً آمونیوس و سیمپلیوس بوده است. موضوعات مهمی که بارها در اسلام طرح گشته یکراست مربوط به مباحث نو افلاطونی‌گرایی اخیر است.

نخستین واکنش‌های خصمانه نسبت به فلسفه، که متوجه‌کندی بود، احتمالاً می‌باید مربوط به اختلافات درونی مسلمانان باشد؛ یعنی اختلاف سنت‌گرایی با معتزله و با فیلسوفانی که با خلفانی معتزلی مصاحبت و همکاری داشتند. در برخی موارد، هم‌چون اختلاف مشهور میان سیرافی و متی، گونه‌ای واکنش ملی‌گرایانه‌ی مشهود است که فرهنگ کهن عربی بدان وسیله در برابر رشته‌های نو ظهوری که از یونانیان اخذ شده‌اند، قدرت‌نمایی می‌کند. خودآگاهی از ناسازگاری محتوایی میان وحی قرآنی و عقل‌گرایی فلسفی در واقع به طرز شگفت‌آوری به آهستگی حاصل آمد. اما هم‌چنان که اسلام فقه‌محور سنت‌گرا از شأن خاص خویش آگاه می‌گشت، دیگر نمی‌توانست هیچ رقیبی را در حوزه‌ی تعلیم و تربیت، به جز رشته‌های بسیار فنی هم‌چون ریاضیات یا نجوم تحمل نماید. حتی طباً بدون لحاظ کلام مشکوک بود. این‌که پیدایی علما، ایجاد مدرسه‌ها و واکنش‌های ضد فلسفی، که غزالی تجلی همه‌ی این پدیده‌ها بود، تقریباً در یک زمان رخ داده است، اتفاقی نیست.

اما راجع به این دیدگاه که فلاسفه عقاید واقعی خویش را در پوشش نمادها و حمایت ظاهری از اسلام کتمان می‌کردند، نه تنها ذاتاً نامحتمل بلکه هم‌چنین آشکارا در تضاد با واقعیت‌هایی تحقق‌پذیر است. یک چنین رهیافت سری‌تنها زمانی معنا می‌دهد که معنای پنهان متون بتواند توسط خواننده‌ی باریک‌بین به درستی فهم شود؛ طرفداران این تعبیر قادر نبوده‌اند هیچ شاهد قاطعی به نفع خویش ارائه دهند.

فلسفه در اسلام با ابن رشد نمرد؛ آنچه که احتمالاً با ابن رشد مُرد، فلسفه به عنوان رشته‌ای کاملاً مستقل است که بدون هیچ گسیختگی با سنت یونانی



مرتبط است. فلسفه برای این‌که باقی بماند، مجبور بود با جریان‌های دیگر تفکر که به طور کامل‌تری با اسلام تلفیق یافته بودند؛ هم‌چون عرفان، معنویت شیعی یا کلام، ترکیب یابد، تا حدی که حملات غزالی و دیگران فلسفه را وا داشت تا به نوعی سازگاری با شریعت نایل شود. درست همان‌طور که پیشرفت فلاسفه علما را در دستیابی به فهمی عمیق‌تر از شأن خاص اسلام یاری رسانده بود، درست به همین ترتیب پیشرفت اسلام منجر به انطباق فلسفه با نیازهای یک فرهنگ متفاوت شد.



ژئوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی