

آفرینش از دیدگاه

فارابی و ابن سینا

مقدمه

آفرینش در متون دینی است اشاره می‌شود.

هدف این مقاله بررسی دیدگاه فارابی

نظریات آفرینش در بین متفکران

و ابن سینا به عنوان دو نماینده فلسفه مشاء

اسلامی

در حوزه تفکر اسلامی در باب آفرینش

در یکی از مقالات دایرة المعارف دین

جهان است که در ضمن آن میزان سازگاری

تحت عنوان «پیدایش جهان» نظریه خلق از

دیدگاه مشائین درباره آفرینش با مضامین

عدم دیدگاه ادیان سامی در باب آفرینش

دینی و تلقی رایج از خلقت در امت

معرفی شده است و این دیدگاه به عنوان^(۱)

اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

یکی از هفت دیدگاه درباره پیدایش جهان

همچنین در این مقاله به انگیزه تمایل

آمده است که از جمله آنها نظریه تجلی و

مشائین به نظریه «فیض» در باب آفرینش و

ظهور است. اینکه نظریه خلق از عدم

رویگردانی آنها از نظریه «خلق از عدم» به

دیدگاه ادیان توحیدی شمرده شده است^(۲)

روایت متکلمین که همان تلقی رایج از

1. Cosmogony

2. Chonrles H.lings. Cosmigony Encyclopedia of Religion Mercea eliade Vol 4

هدف اصلی ما دیدگاه فلاسفه (مشاء) است ولی به عنوان مقدمه به نظریه متکلمین به طور خلاصه اشاره می‌شود.

دیدگاه متکلمین و علت مخالفت مشائین با آن

ویژگی اصلی خلق از عدم در نظر متکلمین حدوث زمانی عالم است. غزالی در این باره می‌گوید: چه چیز مانع از این اعتقاد است که بگوییم خداوند ازلی اراده نمود که عالم به طور مستمر مدتی معدوم بماند آنگاه بعد از گذشت این زمان در آن هنگامی که جهان پیدا شد آن را ایجاد نمود. پس در این صورت وجود عالم قبل از آن مدت مورد اراده خداوند نبود و لذا حادث نشد تا این که در وقتی خاص به اراده قدیم الهی بوجود آمد. از این سخنان روشن می‌شود که مقصود متکلمان از خلق از عدم خلق چیزی از نیستی نیست^(۱) بلکه مقصودشان همان مسبوق بودن موجودات به عدم زمانی است. در این دیدگاه خداوند

سخن درستی است اما اگر بخواهیم درباره دیدگاه طرفداران و پیروان ادیان توحیدی و مخصوصاً اسلام سخنی بگوییم نباید نظریه خلق از عدم را در مقابل نظریات دیگر مثل نظریه تجلی در ظهور قرار دهیم بلکه باید خلق از عدم را مقسم دیدگاه‌های آفرینش قرار داد. زیرا بدون شك ظاهر متون مقدس مؤید خلقت از عدم بوده و از این روی معمولاً دیدگاه‌های بدیل در باب آفرینش به صورتی حمل بر خلق از عدم گردیده‌اند. می‌توان گفت در حوزه تفکر اسلامی نظریه خلقت از عدم به سه گونه تفسیر شده است:

۱. تفسیر متکلمین: خلقت یعنی خلق موجودات از لا شیء.
 ۲. تفسیر فلاسفه: خلقت یعنی صدور و فیضان وجود از مبدأ اعلی و خلق موجودات لاعن شیء.
 ۳. تفسیر عرفا: خلقت یعنی تجلی و ظهور وجود.
- تفسیر عرفا خارج از بحث ماست و

۱. ابو حامد غزالی، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، مطبعة الحلبي، ۱۹۴۷م، ج ۲، ص ۴۹۵.

علت تامه ندانید که خود مستلزم نقص در ذات مبدأ اعلی است.

۳. اراده حادث مستلزم تغییر ذات خداوند است.

۴. این دیدگاه مستلزم امساک فیض از مبدأ فیاض وجود است که با کمال مطلق او ناسازگار است.

چنین مشکلاتی از جهتی مانع پذیرش این نظریه از طرف فلاسفه اسلامی و از جهت دیگر باعشی برای تمایل آنها به نظریه فیض شد به گونه‌ای که گرایش رایج در بین حکمای اسلامی همان نظریه فیض است.

نظریه فیض و منشأ این نظریه

از آنجا که موضوع این نوشته بیان دیدگاه دو فیلسوف بزرگ مشائی یعنی فارابی و ابن سینا در باب آفرینش است و از جهتی هر دوی آنها قائل به دیدگاه فیض بوده‌اند لازم است به طور خلاصه این دیدگاه توضیح داده شود:

فاعل بالقصد است و با اراده زائد بر ذات، عالم را پدید می‌آورد و چنین تصور می‌شود که خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود آنگاه اراده کرد و جهان را آفرید این دیدگاه متکلمین همان تصور رایج مردم مسلمان از خلقت است.

خلقت به این معنا به دلایلی نمی‌توانست مورد خشنودی فیلسوفان مسلمان باشد و اگر از کندی^(۱) بگذریم دیگر حکمای اسلامی به اتفاق چنین برداشتی از خلقت را صحیح و معقول نمی‌دانسته‌اند. و در این دیدگاه کاستی‌هایی دیدند که باعث شد نظریه دیگری در باب آفرینش اظهار نمایند. بعضی از این اشکالات بدین قرار است:

۱. این دیدگاه بر خلاف قاعده مسلم «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» است که خود اصلی مسلم در فلسفه است.

۲. اگر خلقت عالم مسبق به عدم زمانی باشد انفکاک معلول (جهان) از علت تامه (خدا) لازم می‌آید مگر آن که خدا را

۱. ابویوسف، اسحاق کندی، معروف به فیلسوف عرب.

دیدگاه فیض از ابداعات فلوطین است که ریشه در افکار افلاطون دارد. فلوطین که خویش را مفسر آرای افلاطون می‌داند به سه اقوم^(۱) قائل گردیده است که به اقامیمه ثلاثه مشهوراند:

۱. احد.
۲. عقل.
۳. نفس.

کرد به شرط آن که به عنوان صفت ذات گرفته نشود. حتی صفت آفرینش را نمی‌توان به خدا نسبت داد. آفرینش، فعل احد نیست زیرا لازمه‌اش نسبت دادن صفت^(۲) فعل به احد است بلکه آفرینش، فیضان و صدور است بدون آن که مستلزم تغییر یا کم شدنی باشد.^(۳)

دومین اقوم یعنی عقل از احد فائض می‌گردد.

عقل جایگاه مُثُل (صور کلیه) است و دوگونه تعلق دارد: تعلقی به احد و تعلقی به خویش. از عقل، نفس صادر می‌گردد که اقوم^(۴) سوم است. نفس غیر جسمانی و تغییرناپذیر است. هر یک از این مراتب، همه کائناتی را که در مکان مشخص می‌یابند دربردارند. در احدیت همه چیز هست منتهی بدون تمییز. عقل حاوی همه موجودات است ولی در عین تمییز متحداند به نحوی که هر کائنی بالقوه محتوی دیگر کائنات است اما در نفس این

اقوم اول که احد است می‌توان آن را خدای فلوطین معرفی کرد کما این که برداشت حکمای اسلامی همین است و از آن تعبیر به خدا می‌کنند. صفاتی که فلوطین برای احد می‌آورد تماماً صفات سلبی است. در «ائسولوجیا» که آن را برگرفته از آثار فلوطین می‌دانند یک سری صفات ثبوتی برای واحد بیان شده است. از نظر فلوطین احد متعالی است و هیچ وصف و محمولی درباره او نمی‌توان آورد. احد حتی برتر از وجود است تنها صفت احد و نیز صفت خیر را می‌توان به او اطلاق

1. Plotinus

۲ و ۳ و ۴. ر. ک دوره آثار، ترجمه محمدحسین لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۷۳-۶۷۴.

دیدگاه فارابی درباره آفرینش

فارابی تدوین کننده نظریه فیض در قالب اسلامی آن است و به کمک این نظریه در نزدیک کردن فلسفه به شریعت توفیق فراوانی یافته است.

یکی از کارهای مهم فارابی فرق نهادن بین وجود و ماهیت است که در تبیین ربط و حدث به کثرت و توجیه صدور عالم کثرت از مبدأ واحد بسیار کارآمد بوده است. طبق این تفکیک می توان موجود واحد را از حیث چیستی و هستی تفکیک کرد و هستی آن را منشأ یک موجود و چیستی آن را منشأ موجود دیگری دانست. علاوه بر این که مجال آن را به دست می دهد که موجود واحد از حیث وجود بسیط بماند و جایز باشد که با این بساطت ذاتی منتسب به مبدأ اعلی گردد. (۳)

انتساب موجود بسیط از حیث وجود به

کائنات متمایز و مشخص اند و چون به عالم محسوس می رسند جدا و پراکنده می شوند. فلوطین در نحوه پیدایش عقل از احد می گوید: چون واحد (نخستین) کامل و پر است و چیزی نمی جوید و چیزی ندارد و نیازمند^(۱) چیزی نیست می توان گفت لبریز شد و از این لبریزی^(۲) چیزی دیگر پدید آمد آن چیز دیگر همان عقل است و به همین ترتیب باز نفس از عقل فائض می شود.

این، نمای کلی نظریه قبض است که فلوطین بیان نموده است. فارابی و ابن سینا علاوه بر این که نظریه فیض را با بسط و تفصیل بیشتری بیان نموده اند و به تکمیل آن پرداخته اند در تطبیق آن بر نظریه خلق از عدم نیز کوشیده اند. در سخنان ابن دو از فیضان وجود، تعبیر به خلق می شود که اصطلاحی دینی است.

۱. حنا الفاخوری، خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیت. انتشارات علمی فرهنگی چاپ پنجم، ۱۳۷۷، ص ۸۶.

۲. فلوطین، انتادها، انتاد پنجم، رساله دوم، بخش ۱.

۳. ر. ک سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، انتشارات بوستان قم، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴.

مبدأ اعلیٰ زمینه‌ساز پیدایش معنای فاعلیت وجودی است که همزمان جایگزین دو اندیشه دیگر باشد: یکی دیدگاه ارسطو که فاعلیت را محدود به فاعل حرکت نمود و دیگری تفسیر متکلمین از نظریه خلق از عدم که مشکلات خاص خود را در نزد فیلسوفان داشت. بر مبنای فاعلیت وجودی، شیشوی واحد می‌تواند در جریان دریافت وجود از دو حیث، هم ممکن بالذات و هم واجب بالغیر باشد و این از ابتکارات فارابی در نظریه فیض بود.

تغییر دیگری که فارابی انجام داد این بود که نظریه فیض فلوطین را بر هیئت بطلمیوس منطبق کرد و رقم عقول و افلاک را به ده عدد رسانید. در نظریه فیض فارابی کل هستی دارای مراتب ششگانه است:

مرتبۀ اوّل: الله که سبب قریب وجود ثوانی و عقل فعال است.

مرتبۀ دوم: ثوانی که علت وجود اجسام آسمانی اند. بلند مرتبۀترین فرد از ثوانی سبب وجود آسمان اوّل و پایین‌ترین ثوانی سبب پیدایش کره قمر است و از هر يك از ثوانی که در وسط واقع گشته‌اند

فلکی بوجود می‌آید ثوانی در نظریه فارابی همان عقول طولیه در فلسفه مشاء است.

مرتبۀ سوم: عقل فعال که کار او توجه به حیوان ناطق است و به سبب او انسان به سعادت نهایی می‌رسد. فارابی می‌گوید شایسته است گفته شود عقل فعال همان روح الامین و روح القدس است.

مرتبۀ چهارم: نفس که خود دارای انواعی است: نفوس اجسام سماوی، نفوس ناطقه، و نفوس حیوان غیر ناطق. مرتبۀ پنجم: صورت.

مرتبۀ ششم: ماده.

مرتبۀ اوّل و دوم و سوم (خدا و ثوانی و عقل فعال) جسم نیستند. مرتبۀ چهارم و پنجم جسم نیستند اما در جسم واقع گشته‌اند و اما مرتبۀ ششم که جسم است دارای مراتبی است که عبارتند از:

۱. جسم سماوی

۲. جسم حیوان ناطق

۳. جسم حیوان غیر ناطق.

۴. جسم نباتی

۵. جسم معدنی

۶. اسطسقات اربعه.

و از تعقل ذات خویش آسمان اول . وجود سوم نیز بدون ماده و ذاتاً عقل است . او ذات خود و ذات اول را تعقل می‌کند . از تعقل ذات خویش فلک ثوابت و از تعقل ذات اول وجود چهارم بوجود می‌آید . تا این که منتهی به وجود یازدهم می‌گردد. (۳)

وجود یازدهم نیز مجرد است و ذات خویش و ذات اول را تعقل می‌کند لکن در نزد او وجود به مرتبه‌ای رسیده است که نیازمند به ماده و موضوع است وجود یازدهم از تعقل ذات خویش کرهٔ قمر را بوجود می‌آورد که انتهای اجسام آسمانی است و او موجودی است که به طبیعت خویش حرکت دوری دارد .

این وجود یازدهم همان عقل فعال است . آنچه از تعقل ذات مبدأ اعلی توسط او حاصل می‌شود نفوس بشریه است که شأن آن ندارند که از ابتداء با کمالات افضل

نکته مهم این است که فارابی مجموعه آنچه را که داخل در اجناس^(۱) این اجسام شش گانه است ، «عالم» می‌نامد : «والجملة المجتمعة من هذه الاجناس الستة من الأجسام هي العالم» . (۲)

کیفیت صدور وحدت از کثرت

اکنون باید دید که فارابی صدور کثرت از وحدت را چگونه تبیین می‌کند . او در این باره می‌گوید :

از وجود اول وجود دوم فائض می‌شود و این دوم جوهری است بدون جسم و در ماده نیست . آنگاه دوم ذات خود و ذات اول را تعقل می‌کند . البته آنچه ذات خویش را تعقل می‌کند چیزی غیر از آنچه ذات اول را تعقل می‌کند نیست . از تعقل ذات اول وجود سوم (عقل دوم) لازم می‌آید

۱ . ابونصر فارابی کتاب السياسة المدنية ، تحقیق علی بوملحم ، دارو مكتبة الهلال ، بيروت ، چاپ اول ، ۱۹۹۶ ، ص ۲۱-۲۸ .

۲ . همان ، ص ۲۲ .

۳ . ابونصر فارابی ، آراء اهل المدينة أهل المدينة الفاضلة ومعناها ، تحقیق علی بوملحم ، دارو مكتبة الهلال ، بيروت ، چاپ اول ۱۹۹۵ م ، ص ۵۲-۵۴ .

است. ولی نظریات فارابی خارج از یکی از این دو حالت نیست. فارابی سخنانی دارد که به روشنی می‌توان از آنها دریافت که فیض همان بخشش وجود است. به عبارت دیگر فیضان عبارت است از صدور وجود از کمال مبدأ اعلی و سریان وجود در عالم هستی. این صدور و فیضان در بعضی موجودات، ازلی و به معنای استمرار وجود است در حالی که در بعضی دیگر به معنای جعل و حدوث صورتی خاص برای موجودات است. و از اینجا در مفهوم ابداع و حدوث در فلسفه فارابی جایگاهی خاص می‌یابد و جریان خلقت به دو شاخهٔ ابداع و حدوث منشعب می‌گردد.

خلقت مجردات و فیضان آنها از مبدأ اعلی ابداع نامیده می‌شود در حالی که ایجاد عالم ماده و موجودات آنها را حدوث باید نامید.

فارابی در معنای ابداع می‌گوید «وانه ایجاد شیء لا عن شیء» ابداع ایجاد شیء لا عن شیء است. در جای دیگر می‌گوید

بوجود آیند. بلکه باید در ابتدا به صورت وجودی ناقص ایجاد شوند آنگاه به تدریج کمالات شایستهٔ خود را بپیمایند.^(۱)

تقسیم آفرینش به ابداع و حدوث

در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که آیا این نحوهٔ آفرینش که به طریق فیضان وجود حاصل می‌آید می‌تواند نوعی خلق از عدم تلقی گردد؟ فارابی مدعی است که عالم را حادث می‌داند، لکن پاسخ به این پرسش و فهمیدن صحت این مدعای فارابی منوط به آن است که مقصود وی از فیض روشن شود. پس ابتداء باید به این پرسش پاسخ داد که مقصود فارابی از فیض چیست؟

می‌توان این پرسش را این گونه مطرح کرد که آیا فیض از نظر فارابی بخشش وجود است یا بخشش ماهیت؟ ظاهراً پاسخ این پرسش مستلزم انتخاب مبنا در نزاع دربارهٔ اصالت وجود یا اصالت ماهیت باشد، که در زمان فارابی هنوز مطرح نشده

عالم بوده^(۲) و این حدوث همان ایجاد شیء «لا عن شیء» است نه «عن لا شیء» که مراد متکلمین است.

و اما مرحله دوم آفرینش موجودات که مربوط به عالم ماده است به نحوی همان حدوث زمانی است. به این معنا که موجودات مادی با صور خاص، همگی مسبوق به عدم زمانی اند. فارابی می‌گوید: زمان مقدار حرکت فلک است و از حرکت فلک حادث می‌شود پس زمان، خود حادث است. آنگاه بعضی اجزای عالم بر بعضی دیگر در این زمان متقدم‌اند. و از آنجا که زمان، حادث به حرکت فلک است، پس اجزای عالم هم حادث‌اند لکن از آنجا که خود فلک به ابداع باری دفعة و بلا زمان ابداع شده است حرکت آن را آغازی نیست.^(۳) به عبارتی اصل حرکت ازلی است هر چند اجزای آن لحظه به لحظه حادث می‌شوند.

ابداع عبارت است از استمرار وجود آنچه بذاته موجود^(۱) نیست، استمراری که به علتی غیر از ذات مبدع متکی نیست؛ ادامه تأسیس ما هو بذاته لیس ادامه لا تتعلق بعلة غیر ذات المبدع با توجه به این معنای خلقت، معلوم می‌شود که مبدعات نمی‌توانند مسبوق به عدم زمانی باشند. ابداع آنها به معنی استمرار وجود آنهاست، وجودی که ازلا بوده و تا ابد نیز خواهد بود. از این رو در این مرحله از خلقت، خلق از عدم تنها به معنای عدم ذاتی است نه عدم زمانی، و حدوث این موجودات، حدوث ذاتی است هر چند ممکن است متکلمان به این نحو حدوث راضی نباشند و اصلاً حادث ذاتی را حادث ندانند ولی به هر حال فارابی نه تنها خود مجردات را به این معنا حادث می‌داند بلکه در کتاب جمع بین رأی الحکمین سعی می‌کند اثبات کند که ارسطو (البته مقصود او صاحب اثولوجیا است) نیز مانند افلاطون قائل به حدوث

۱. همو، کتاب الجمع بین رأی الحکمین، تعلیق البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، چاپ چهارم، ص

۱۰۳.

۳. همان، ص ۱۰۱.

۲. پیشین، ص ۱۰۳.

دیدگاه ابن سینا در باره آفرینش

نظریه فیض ابن سینا، از جهات متعدد همان دیدگاه فارابی است و تنها در موارد اندکی تفاوت دارد. مهمترین تفاوت دیدگاه ابن سینا با فارابی در سه گانه بودن فیضان وجود از عقل اول به بعد است. در دیدگاه فارابی دیدیم که عقل اول و به تعبیر خود فارابی وجود ثانی، آنگاه که ذات مبدأ اعلی را تعقل می کند، وجود عقل دوم از او فائض می شود و آنگاه که ذات خود را تعقل می کند، آسمان اول بوجود می آید. پس طبق نظر فارابی فیضان وجود صورتی دوگانه دارد و به عبارت دیگر در هر يك از موجودات ثنونی تنها دو جهت کثرت، فرض شده که از يك جهت عقل بعدی او، و از جهت دیگر فلکی حاصل می شود. اما ابن سینا در صادر اول سه جهت کثرت تشخیص داده است که باعث می شود از هر يك از عقول، سه موجود دیگر فیضان یابند، به این صورت که صادر اول معلول بذاته و ممکن الوجود است ولی از آنجا که معلول واجب تعالی است، واجب بالغیر

است و وجوب وجود او از آن روست که عقل است و عقل، فعلیت محض است و از این حیث منتسب به مبدأ اول است و هیچ کثرتی از این جهت در او نیست. اما در عین حال او ممکن الوجود است و این امکان امری است که مربوط به ذات اوست نه به مبدأ اول. از مبدأ اول آنچه به او رسیده، صرف وجوب وجود بوده است اما امکان در مرحله بعد از لوازم ذات اوست.

آنگاه ابن سینا از این نحوه وجود عقل اول سه جهت کثرت بیرون می آورد و می گوید عقل اول از آن حیث که اول تعالی را تعقل می کند عقل دیگری تحت او بوجود می آید و از آن حیث که ذات خود را تعقل می کند، صورت فلک اقص و کمال آن بوجود می آید که همان نفس فلکی است و از آن حیث که امکان خود را مورد توجه قرار می دهد. جرم فلک اقص بوجود می آید.

پس در اینجا از عقل اول سه موجود دیگر بوجود آمده که عبارتند از عقل دوم، نفس فلک اول و جرم فلک اول، این فیضان سه گانه ادامه می یابد تا این که به عقل دهم یعنی عقل فعال منتهی می شود و از عقل

الصنع والابداع، نامیده است و این همان تقسیم دوگانه آفرینش است که در نظریه فارابی وجود داشت. مبدع یعنی مخلوقی مسبوق به ماده و مدت نیست. مجردات و نیز خود ماده در زمره مبدعات اند. در حالی که مصنوع یعنی مخلوقی که مسبوق به ماده و مدت است. به عقیده ابن سینا خدا خالق عالم است. او از کلمه «خلق» در بیان نسبت جهان به مبدأ اعلی استفاده می‌کند. اما مخلوق اعم از این است که مسبوق به عدم زمانی باشد یا نباشد. به عبارت دیگر ابن سینا،^(۴) مخلوق را به دو قسم تقسیم می‌کند: مخلوق قدیم و مخلوق حادث. مجردات و مادیات همگی مخلوق اند و تمام موجودات، فعل مبدأ اعلی اند، لکن بعضی قدیم اند که ابن سینا آنها را مُبَدَع و آفرینش آنها را ابداع می‌نامد و

فعال تأثیری بوجود می‌آید که واحد بالنوع و متکثر بالعدد است^(۱) و آن همان هیولای عالم عنصری است. تکثیر در اینجا به حدی است که به حسب استعداد و قبول این ماده عالم عنصری صور متعدد از عقل فعال را پذیرا می‌گردد. عقل فعال علت قریب پیدایش موجودات عالم مادی است و از آنجا که صور (نفوس)^(۲) از ناحیه فعال بالاترین درجه کمال انسان است و باعث اطلاع وی از علوم غیبیه می‌گردد.

به غیر از آنچه گذشت تفاوت مهم دیگری بین نظریه فیض ابن سینا با فارابی وجود ندارد^(۳) جز آن که در تعابیر آنها تفاوت‌ها وجود دارد.

از جمله این اختلاف در تعبیرها، دیدگاه ابن سینا در صنع و ابداع است. ابن سینا نمط پنجم از شرح اشارات را، فی

۱. ابن سینا، الهیات شفا، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق، ص ۴۳۷.

۲. همان، ص ۴۴۳.

۳. همو، المبدأ والمعاد، تحقیق عبدالله نوری، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۱۹.

۴. ابن سینا، الهیات شفا، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۹.

بعضی حادث که محدث‌اند و آفرینش آنها صنع نامیده می‌شود. (۱)

کیفیت فیضان عقل اول و دیگر مراتب هستی از مبدأ اعلی

ابن سینا علاوه بر این که مانند فارابی ترتیب فیضان وجود از مبدأ اعلی را بیان نموده، به کیفیت این فیضان نیز اشاره می‌کند. در حالی که کیفیت فیضان وجود عقل اول از مبدأ اعلی در دیدگاه فارابی مسکوت مانده است.

ابن سینا این مطلب را با يك مثال توضیح می‌دهد و می‌گوید: «بدان که معنی معقول گاهی از چیزی که موجود است گرفته می‌شود، مانند این که ما به واسطه رصد و حس، صورت معقولی از فلک به دست می‌آوریم و گاهی بر عکس، صورت معقوله، از وجود چیزی گرفته نمی‌شود (بلکه وجود چیزی نتیجه صورت معقوله است) نظیر این که ما صورت بنایی

را تصور می‌کنیم آنگاه آن صورت معقوله اعضای ما را به حرکت و می‌دارد تا این که آن را در خارج بوجود آوریم. پس چنین نبود که باشد آنگاه ما آن را تعقل کنیم. بلکه آن را تعقل کردیم و سپس بوجود آمد. و نسبت همه هستی به اول تعالی چنین است. زیرا او ذات خود و آنچه بواسطه ذاتش بوجود می‌آید را تعقل می‌کند و نحوه وجود آمدن هستی از ذات خودش را نیز می‌داند، این تعقل و داشتن او، موجودات را همان گونه که او تعقل نموده است در پی می‌آورد. نه این که مانند بدنبال آمدن نور، نور دهنده را و یا گرما آتش را بلکه به این صورت که او عالم به چگونگی نظام خیر در وجود است و عالم است به این که این نظام خیر از اوست و عالم به این فیضان نیز هست، و از این علم او وجود به همان ترتیبی که تعقل نموده است، فیضان می‌کند. (۲) پس خلقت عالم فیضانی است که سبب آن تعقل ذات خداوند خویش و مبدأیت را،

۱. همو الاشارات والتنبیها، نشری بلاغه قم، چاپ اول، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۸۶.

۲. همو، الهیات شفا، ص ۳۹۰.

ویژگی‌های آفرینش از نظر ابن سینا و فارابی

در این قسمت از مقاله به دو پرسش درباره آفرینش از دیدگاه فارابی و ابن سینا پاسخ می‌دهیم: نخست آن که آیا آنچه این دو حکیم مشائی بیان نموده‌اند، از نوع خلق از عدم است؟ دوم آن که آیا آفرینش جهان با اراده و اختیار خدا صورت گرفته است یا این که خدا در خلقت عالم مجبور بوده است؟

در پاسخ به پرسش اولی بعضی معتقداند که آنچه فارابی و ابن سینا در باب آفرینش بیان نموده‌اند، و آن را خلقت نامیده‌اند، در واقع خلقت نیست، قضاوت متکلمین در این باره استثنا چنین است. اما قبلاً گذشت که اساساً تصور خلقت به معنای^(۲) مورد نظر متکلمین از نظر فارابی و ابن سینا نسبت به مجموعه عالم غیر معقول است و لذا حکیم مشائی ابائی از آن ندارد که خلق از عدم را به همان حدوث

است و این تعقل باعث فیضان و صدور هستی از او می‌گردد.

نکته‌ای که در اینجا نباید از نظر دور بماند این است که با ابن سخن ابن سینا، نظریه فیض او به دیدگاه تجلی و ظهور عرفا نزدیک می‌شود. البته در اینجا فرصتی برای بیان نظریه ظهور نیست. تنها به این شباهت اشاره می‌شود که تجلی در دیدگاه عرفا منشأ پیدایش هستی است و لازمان است و یک نحوه توجه حضرت حق به ذات خویش است که در اثر آن اسماء و صفات با آن کیفیت خاص ظاهر می‌شوند، در این دیدگاه ابن سینا، توجه مبدأ اعلی به ذات خویش باعث بهجت و سرور می‌گردد. او می‌گوید: «بالاترین شاد شونده به چیزی، اول تعالی است که با توجه به ذات خویش بهجت می‌یابد».^(۱) اغراق نیست اگر بگوییم در نظریه فیض، ابن سینا، قدم به وادی عرفان نهاده است.

۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۵۹.

۲. ر. ک مقدمه ابراهیم مذکور بر الهیات شفا.

ذاتی تفسیر کند.

اما در پاسخ به پرسش دوم لازم است دیدگاه مشائیان درباره علم خداوند مورد توجه قرار گیرد. فارابی و ابن سینا هر دو، خدا را فاعل بالعنایه می‌دانند. علم عنایی خدا به عالم باعث پیدایش عالم می‌شود و باید توجه داشت که این علم خداوند علمی ازلی است. اراده خداوند در این دیدگاه به علم خداوند برمی‌گردد که همان عنایت و توجه او به ذات خویش است و همچون علم، اراده خداوند هم ازلی است. از اینجا دو نتیجه مهم حاصل می‌شود: نخست همان که قبلاً هم گذشت که جهان طبق این دیدگاه، قدیم و ازلی می‌گردد، و دوم آنکه آفرینش، غیر ارادی و بدون اختیار صورت می‌گیرد. البته ابن سینا در مقابل کسانی که می‌گویند صدور عقل اول طبق دیدگاه ابن سینا به گونه‌ای است که در آن مفهوم عدم رضایت و اجبار خوابیده است می‌گوید: فیضان کل از اول تعالی به

رضیات اوست. گویا ابن سینا اضطرار و اجبار را به این معنا می‌گیرد که عاملی از خارج باعث انجام فعلی از اول تعالی گردد.^(۱) و یا به خاطر نقص و کمبودی مجبور شود فعلی را انجام دهد که این معنا مسلماً در مورد خدا منتفی است، زیرا این تعقل اوست که علت بوجود آمدن کل عالم می‌گردد و این تعقل عین همان علم و قدرت و اراده اوست. پس صدور کل از خداوند لازمه و تابع وجود و کمال خداوند است.

با همه این توجیها، این نکته از دیده تیزبین حکمای اسلامی مخفی نمانده است که این نحوه فاعلیت خدا نسبت به عالم با فاعلیت بالاجبار فرقی ندارد و لذا فیلسوف الهی معاصر، علامه طباطبایی می‌گوید: در واقع فرقی بین فاعل بالعنایه و فاعل بالجبر نیست و در هر دو، فعل به صورت اجبار و اضطرار از فاعل صادر می‌شود.^(۲)

۱. ابن سینا، الهیات شفا، ص ۴۳۴.

۲. محمدحسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳.