

خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی

طاهره کمالی زاده*

چکیده

پرسش بنیادی نزد فیلسوفان پیش از ارسطو این بود که اشیا چگونه پدید می‌آیند و این پیدایش چگونه روی می‌دهد و سرانجام سبب دگرگونی موجودات چیست؟ ارسطو در فیزیک حرکت را بنیاد طبیعت و پدیده‌های طبیعی می‌داند و از آنجا به وجود نخستین محرک نامتحرک منتهی می‌شود. در متافیزیک نیز با ارائه استدلال جهان‌شناختی به اثبات وجود خدا می‌پردازد و به وجود یک جوهر (اوسیای) نامتحرک جاویدان منتهی می‌شود. اما آنچه مسلم است، این است که محرک نخستین ارسطو، آفریننده جهان نیست زیرا به عقیده او ماده مخلوق نیست بلکه ازلی است. لذا خلقت و چگونگی آن هیچگاه برای ارسطو به عنوان مسئله مطرح نبوده است.

اما فارابی قائل به خلق است، کیفیت خلقت و صدور کثیر از مبدأ واحد بسیط از اهم مسائلی است که برای وی مطرح است. لذا با توجه به نظریه نوافلاطونی فیض و ارائه قرآنی نو و مبتنی بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و با تمییز بین قدیم بالذات و بالزمان و قدم عالم نه به معنای مشارکت با خداوند و نه امر جدای از او، به حل مسئله می‌پردازد. فارابی اساس را بر خلقت ابداعی قرار داد. وی با ارائه نظریه عقل توانست هم مسئله خلق کثیر از واحد و نیز حرکت و تغییر را تبیین نموده و

*. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان.

هم مسئله خلقت و تکوین را توضیح دهد.

واژگان کلیدی: خدا، جهان، قدیم، خلق، فیض، ابداع، عقل.

طرح مسئله

ارتباط بین هستی‌شناسی (انتولوژی) و الهیات (تئولوژی) در ارسطو به قدری نزدیک است که همواره این سؤال مطرح بوده است که آیا مابعدالطبیعه، هستی‌شناسی است یا خدانشناسی؟ و آیا این دو حوزه در ارسطو یک علم بشمار می‌روند و در الهیات ادغام شده‌اند یا هر یک علمی جداگانه بحساب می‌آیند؟^۱ پیرامون این مسئله که آیا فلسفه اولی، الهیات و علم الهی است و یا اعم از آنست، بین شارحان ارسطو و ارسطو‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد، منشأ این اختلاف بیشتر ناشی از فقراتی از کتاب *تأ* است. ارسطو در این عبارات بیان می‌کند که جوهری هست مفارق و مقدم بر جوهر فیزیکی، پس علمی که با آن سروکار دارد (تئولوژی) نیز مقدم بر فیزیک است. و از سویی این دانش را فلسفه نخستین می‌داند که به بررسی و نگرش در باره موجود بماهو موجود می‌پردازد (متافیزیک، ۱۰ا، ۱۰۲۶-۳۰). لذا برخی از شارحان ارسطو، انتولوژی را همان علم الهی و مقدم بر سایر علوم می‌دانند و برخی دیگر آن را اعم و مشتمل بر موضوعات سایر علوم می‌شمرند، و عده‌ای دیگر علم الهی و انتولوژی را دو علم متفاوت می‌دانند. لئس (Leszl) پس از بیان این آراء و فرضیات مختلف، بیان می‌کند که آیا فلسفه اولی، علم کلی و در مورد اجناس اولیه است و یا با نوع یا انواع خاصی از موجودات سروکار دارد؟ ارسطو به این سؤال پاسخ نداده است. او در پاسخ به ارتباط بین انتولوژی و تئولوژی همینقدر تصریح کرده است که هر دو علم در نهایت مقدم بر فیزیکنند اما هیچ نشانه‌ای نمی‌توان در آثار ارسطو یافت که آیا این دو یک علم هستند و یا یکی تابع دیگری است.^۲ (Leszl, 1974, pp.534-535).

ارتباط بین هستی‌شناسی و الهیات از این منظر، مورد بحث این پژوهش نیست. این مقاله در بیان ارتباط واقعی بین موجود نخستین و جهان به بررسی سئوالات ذیل می‌پردازد.

نظام شگفت‌انگیز و تحسین‌برانگیز خلقت که از سویی عقل را در حیرت و شگفت می‌افکند و از سویی دیگر در معرض کون و فساد است، از کجا و چگونه پدید آمده است؟ قدیم است یا حادث؟ و آیا طبیعت ذاتی و جوهر وجودی آن در ایجادش کافی است یا نیازمند علتی خارجی است؟ تکوین عالم چگونه است و ماده نخستین آن کدام است؟ آیا خلق از عدم است و یا جهان دارای ماده ازلی است؟ آیا نظامی بر این جهان حاکم است؟ و آیا این نظام آغاز و انجام دارد؟ آغاز و انجام آن چگونه است؟

این پرسشها از آغاز تاریخ اندیشه بشر، مطرح بوده و مورد بحث و استدلال واقع شده است. طالس ماده مواد عالم را آب، دیگری هوا و یا عناصر اربعه و یا واحد و عدد قرار دادند، تا ارسطو که معتقد به ماده و صورت ازلی برای عالم شد و برای حرکت دائمی عالم، محرکی ازلی قائل شد. همه این مذاهب به نوعی

معتقد به قدم ماده و عدم فای آن بودند. یعنی ماده کائن در نظر آنها ازلی و باقی الی الابد تلقی می‌شد. اما ادیان آسمانی معتقدند که خدای واحد، عالم را از عدم خلق نموده و به اراده و قدرت ازلی خویش هرگاه بخواهد آن را به عدم اعاده می‌فرماید. بنابراین عالم حادث بوده و متناهی و موجود ازلی نیز جز «خدا» نخواهد بود. از اینرو فلاسفه مسلمان و در رأس آنها فارابی با دو مسئله جدی رو به‌رو بودند؛ یکی اعتقاد به خلقت و خلق از عدم که ناسازگار با اندیشه و نظام فلسفی ارسطویی بود و دیگری مسئله مهم وحدت مبدأ و ارتباط آن با کثرت موجودات. حکمای یونان این مشکل را نیز به شکل طبیعی حل می‌کردند، اما حکمای اسکندریه و بعد از آنها حکمای مسلمان در صدد برآمدن تا برای عالم وجود، نظامی قائل شوند که هم مطابق عقل باشد و هم موافق با برخی ضروریات اعتقادی ادیان. در چنین نظامی مسئله خلقت و خلق از عدم و صدور کثیر از واحد در رأس مسائل و مباحث بود، لذا با تمییز بین قدیم بالذات و بالزمان و تعبیر قدم عالم نه به معنای مشارکت با خدا، و نه امر جدای از او، با تبیین و تدوین نو از نظریه فیض فلوطین، سازگاری میان نظریه ارسطویی و اعتقاد دینی به خلق از عدم در فلسفه تحقق پذیرفت. در این پژوهش در بررسی تطبیقی دو نظام فلسفی مشائی یونانی و اسلامی، ابتدا تحلیل ارسطو گزارش شده و سپس تحلیل فارابی به عنوان نخستین شارح مسلمان ارسطو با نظر به تقریر و تبیین جدید و متمایز وی از نظریه فیض نوافلاطونی ارائه می‌گردد تا هم اختلاف دو نظام فلسفی یونانی و اسلامی در خصوص این مسئله مشخص شود و هم روشن شود که فلسفه فارابی صرفاً توضیح و تفسیر فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی نیست و فارابی نه فقط یک شارح و مفسر بلکه یک فیلسوف مؤسس است و در نظام برساخته وی اصول اساسی‌ای را می‌توان یافت که به هیچ وجه در فلسفه یونانی سابقه ندارد.

خدا و جهان در فلسفه ارسطو

فلسفه طبیعی ارسطو که موضوع اصلی آن فرایند طبیعت و امور طبیعی است، نتیجه چالش‌های او با نظریات پیشینیان است، بویژه طبیعت‌شناسی فیلسوفان پیش از سقراط و معارضه با نظریات افلاطون. پرسش بنیادی نزد فیلسوفان پیش از ارسطو، این بود که اشیاء چگونه پدید می‌آیند و این پیدایش چگونه روی می‌دهد و سرانجام دلیل دگرگونی در موجودات چیست؟ ارسطو به همه این پرسشها می‌پردازد و تلاش می‌کند تا پاسخهای منطقی و عقلانی مناسب برای آنها بیابد. مشاهده و ادراک حسی نشان می‌دهد که چیزها پیوسته در حال تغییر و دگرگونی‌اند، همه همواره در جریان شدن (صیرورت) اند. ارسطو انگیزه این دگرگونی یا شدن را «حرکت» می‌داند لذا هسته اساسی فلسفه طبیعت ارسطو را مفهوم جنبش (حرکت) تشکیل می‌دهد (طبیعیات، ۲۰۱ a، ۸-۱۴).

کل جهان از دیدگاه ارسطو به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: جهان فرازین؛ جهان بالای سپهر ماه و جهان فرودین؛ جهان زیر سپهر ماه. نگاه کلی به جهان بینی فلسفی ارسطو نشان می‌دهد که وی فلسفه خود را از جهان فرودین (ناسوت) آغاز می‌کند و به جهان فرازین (لاهوت) پایان می‌دهد. وی چنانکه حرکت را بنیاد طبیعت و پدیده‌های طبیعی می‌داند، موجودات را نیز از این حیث به سه گونه تقسیم

می‌کند: آنچه متحرک است اما محرک نیست، آنچه هم محرک است و هم متحرک و آنچه محرک است اما خود متحرک نیست. از آنجا که وی حرکت را جاویدان یعنی بی‌آغاز و بی‌انجام (ازلی و ابدی) می‌داند، به این نتیجه می‌رسد که ناگزیر باید موجودی جاودانی وجود داشته باشد که محرک بوده و خود متحرک نباشد. و آن «نخستین محرک نامتحرک» است (طبیعیات، ۲۵۸b، ۱۰-۱۵).

این نظریه در متافیزیک نیز مطرح شده است و بین این مباحث در طبیعیات با آنچه در متافیزیک آمده است، پیوندی استوار برقرار است. ارسطو تصریح می‌کند که باید در این باره پژوهش کنیم یعنی درباره آغاز حرکت، که چگونه است، زیرا این کار نه تنها برای بینش حقیقت درباره امور طبیعی سودمند است، بلکه همچنین برای رهیافت به «مبدأ» (اصل) نخستین نیز مفید است (خراسانی، ۱۳۷۵، ص ۶۰۳-۶۰۴). او در متافیزیک، با ارائه یک استدلال جهان‌شناختی به اثبات وجود خدا می‌پردازد. کتاب لامبدا، پس از اشاره به انواع سه گانه جوهر، به ضرورت وجود یک جوهر (اوسیای) نامتحرک جاویدان منتهی می‌شود: «جوهر، نخستین چیزهای موجودند. و اگر همه جوهر تباهی‌پذیر باشند، همه چیز تباهی‌پذیر خواهد بود» لذا بر این عقیده است که ممکن نیست «حرکت» و «زمان» پدید آمده باشند یا تباہ شوند و این دو امر ازلی به حرکت دوری ازلی منتهی می‌شود که پدید آمدن این حرکت ازلی، مستلزم وجود محرک ازلی خواهد بود؛ محرکی که غیرمحرک بوده و جوهرش فعلیت محض است. پس باید این چنین مبداً وجود داشته باشد (متافیزیک، ۱۰۷۱b-۲۱). بنابراین محرک نخستین باید فعلیت محض باشد و همچون علت غایی انگیزه حرکت واقع شود. اما آیا محرک نخستین (خدا) از دیدگاه ارسطو فقط علت غایی است یا علت فاعلی آن نیز است؟ ارسطو شناس نامی دیوید راس بر این عقیده است که خدا از طریق علت غایی بودن علت فاعلی است و نه از هیچ طریق دیگر (Ross, 1995, p.275). این محرک نخستین چون طبیعتی غیرمادی دارد، هیچ فعل جسمانی انجام نمی‌دهد و فعالیتش طبیعی نیست بلکه فعالیت آن فقط فعالیت عقلانی است. بنابراین فعالیت خدا «فکر» است. ارسطو در عبارتی که به نظر اکریل (J.L. Akkrill) بیشتر رمزگونه است، می‌گوید چون فکر محض عالی‌ترین صورت فعلیت است، و وجود الهی به چیزی پایین‌تر از تعالی نمی‌اندیشد، لذا معرفتی که خدا داراست نمی‌تواند معرفتی مستلزم تعبیر و احساس باشد. بنابراین خدا در یک فعل سرمدی شهود یا خود آگاهی، خود را می‌شناسد. بدینسان ارسطو خدا را به عنوان «فکر فکر» تعریف می‌کند (نک: لامبدا، ۱۰۷۴ b، ۳۳-۳۵؛ Akkrill, 1981, p.133).

به عقیده بسیاری از مفسران ارسطو و ارسطو شناسان، تصویری که وی از خدا، در لامبدا ارائه می‌دهد قطعاً تصویری رضایت بخش نیست. خدای ارسطو به این جهان متغیر نه می‌اندیشد و نه علاقه‌ای دارد، با این حال هماهنگی و نظام احسن آن سرانجام به وی وابسته است؛ چرا که این هماهنگی و نظام به نحوی ناشی از این است که تمام اشیاء به شیوه خاص خودشان از او تقلید می‌کنند (Akkrill, 1981, p.133). به نظر ارسطو علم خداوند به جهان مادی تعلق نمی‌گیرد و تأثیر وی بر جهان هم از علم او ناشی نمی‌شود بلکه تأثیری است که به سختی حتی می‌توان آن را «فعلیت» نامید. پذیرش اینکه این دیدگاه واقعی ارسطو باشد برای مفسران هم کار آسانی نیست، از این‌رو اکثر آنها کوشیده‌اند معنایی

متفاوت از آنچه از ظاهر متن برمی‌آید برای آن اثبات کنند. حتی اسکندر تلاش می‌کرد در استادش گونه‌ای قول به مشیت الهی به اثبات برساند. همچنین ابن رشد که هر گونه فعالیت آفرینشی خدا و هر گونه آزادی اراده او را انکار می‌کند - و گمان می‌رود که او در این جهت از ارسطو پیروی کرده باشد - علم خداوند به قوانین کلی جهان را می‌پذیرد. در نهایت برخلاف تلاش سن توماس در تفسیر ارسطو، ارسطو هیچ نظریه‌ای درباره مشیت و عنایت الهی ندارد. اما آیا ارسطو خدا را آفریننده جهان می‌داند یا خیر؟ قطعاً پاسخ منفی خواهد بود. به عقیده او ماده مخلوق نیست، بلکه ازلی است و او علناً بر ضد آفرینش جهان استدلال می‌کند.

در لامبداً به نظر می‌رسد که ارسطو خدا را هم متعالی از جهان می‌داند و هم درون جهان: «باید پژوهش کنیم که به کدام یک از دو طریق، طبیعت کل دارای «خیر» و بهترین است، آیا همچون چیزی جدا و فی نفسه، یا همچون نظم کل. شاید طبیعت کل خیر را به هر دو طریق داراست (متافیزیک، ۱۰۷۵a، ۱۵-۱۱). ارسطو می‌گوید «خیر» هم مانند روحی متعالی و هم مانند نظمی درونی در جهان وجود دارد، اما نمی‌گوید که خدا نیز از چنین وجودی برخوردار است (نک: Ross, 1995, pp.271-281; Akkril, 1981, p.132). در آثار ارسطو عباراتی وجود دارد که دال بر نسبت دادن نظم عمومی جهان به خدا است؛ عباراتی نظیر «خدا و طبیعت هرگز بیهوده عمل نمی‌کنند» (در آسمان، ۲۷۱a، ۳۳). فقرات بسیاری نیز یافت می‌شود که می‌گوید «طبیعت بیهوده عمل نمی‌کند» اما او بر خلاف سقراط و افلاطون هرگز کلمه «مشیت» خدا را بکار نبرده است و به پاداش و مجازات اخروی نیز عقیده چندانی ندارد (Ross, 1995, p.282).

خدای متعال ارسطو، عالم ما را بوجود نیاورده است، او حتی عالم را به عنوان چیزی غیر از خود نمی‌شناسد، لذا نمی‌تواند موجودات یا اشیایی را که در آن هستند محافظت کند. از آنجا که عالم ارسطو، عالمی ازلی و ابدی است و ضرورت ازلی دارد، مسئله این نیست که نمی‌دانیم چگونه به وجود آمده بلکه این است که دریابیم در آن چه رخ می‌دهد؟ در اوج عالم ارسطو یک مثال قرار ندارد بلکه فعل ازلی «فکر» واقع است؛ فکری الهی که به خود می‌اندیشد. پایین‌تر از آن افلاک آسمانی متحدالمرکز واقعند که به واسطه عقل مفارقی که خودش خدای مفارقی نیز هست، حرکت دائمی دارند. به سبب حرکت ازلی همین افلاک، کون و فساد یعنی پیدایش و نابودی همه موجودات ارضی از ازل ایجاد می‌شود (ژیلیسون، ۱۳۷۴، صص ۳۲-۴۱).

به نظر ژیلیسون، ارسطو کاملاً دریافته بود که خدا میان موجودات تنها وجودی است که احق از همه آنها به عنوان وجود است لیکن اعتقاد او به شرک مانع از این بود که امر الهی را جز صفت مشترک میان یک طبقه از موجودات بداند و محرک غیرمحرک را با اینکه الهی‌ترین موجودات و در اشد مراتب وجود می‌دانست، تنها یکی از «وجودات از آن حیث که وجود است» می‌شمرد. بنابراین علی‌رغم اینکه برخی از مفسران عدم توجه ارسطو به آفریدگاری خدا را ناشی از ضعف ارتباط منطقی اجزاء فلسفه او با یکدیگر می‌شمرند، ژیلیسون مسئله را ساده‌تر از این می‌بیند و معتقد است اصول فلسفه ارسطو، علت عدم توجه او به مسئله خلقت بوده است. اگر ارسطو به این حقیقت پی می‌برد که «خدا» «وجود» است و تنها در

اوست که «وجود عین ماهیت» است، امکان نداشت که بتوان او را در غفلت از قبول خلقت معذور دانست. کسی که تعداد اشیایی را که می‌توانند وجود مطلق بحساب آیند به چهل و چهار عدد می‌رساند، نمی‌تواند معنی خالقیت با تمایز وجود و ماهیت در ماسوای خلقت را درک کند (ژیلسون، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳ و ۱۲۷).

بنابراین افلاطون و ارسطو هر چند با طرح مسئله «منشأ وجود» گام در راه حقیقت نهاده‌اند اما هر دو در آستانه یکی از مراحل مهم متوقف شدند و به عقیده ژیلسون این همان مرحله تمایز وجود و ماهیت است (صص ۱۲۸-۱۲۹).

فارابی و نظریه نوافلاطونی فیض

فارابی نظام عالم وجود را به طور کلی بر نظریه فیض بنا می‌کند. اما این نظریه اصلاً ابداع او نیست بلکه ریشه در اندیشه فلاسفه قدیم یونان، مخصوصاً فلوطین دارد. اهمیت فلسفه فلوطین در نظریه فیض (Emanation) نهفته است و این نظریه بر تمام نظام فلسفی «واحد محور» فلوطینی سایه افکنده است. فلوطین نظریه صدور را در *اتاد* و *اثولوجیا* مطرح نموده است. این نظریه نخستین بار با ترجمه *اثولوجیا* مورد توجه متفکران مسلمان قرار گرفت. منتخبی از آثار فلوطین با روایت و تفسیر فرفوربوس صوری (شاگرد فلوطین) نخستین بار در قرن دوم هجری از زبان سریانی توسط عبدالملیح بن ناعمه حمصی (حدود ۲۲۰هـ.ق) با انتساب به ارسطو و تحت عنوان *اثولوجیا* به عربی ترجمه شد و سپس به درخواست احمد بن معتصم (خلیفه عباسی ۲۱۸-۲۸۲) توسط یعقوب بن اسحق کندی اصلاح و تدوین جدید یافت (ابن ندیم، ۱۳۴۳، ص ۴۶۰) و از همان آغاز ورود فلسفه یونانی به جامعه اسلامی مورد توجه و اقبال اندیشمندان و متفکران مسلمان قرار گرفت. اکثر محققان دلیل اقبال فیلسوفان مسلمان به این کتاب را انتساب آن به ارسطو دانسته‌اند اما شاید، سازگاری محتوای این کتاب با عقاید دینی فیلسوفان مسلمان نیز در این اقبال مؤثر باشد. توجه به اهمیت این کتاب در تاریخ فلسفه اسلامی تا حدی است که فیلسوفان مسلمان از کندی تا ملاصدرا در آثار و اندیشه‌های فلسفی خویش به نحوی به *اثولوجیا* و شیخ یونانی ارجاع داده‌اند.

نظریه فیض فلوطین درصدد بیان نحوه صدور کثیر از واحد و بیان اوصاف سلبی و اثباتی فاعل مفیض است. این نظریه که انواع واسطه‌های بین احد و عالم طبیعت (عقل و نفس) را نیز برمی‌شمرد مبتنی بر مبانی‌ای است که از جمله آنها می‌توان به قاعده بسیط الحقیقه، قاعده الواحد، ابداع عالم، وساطت عقول، قدم عالم و دوام فیض اشاره کرد (افلوطین، ۱۳۶۲، ص ۱۳۱؛ قمی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

در بیان ماهیت فیض، نظرات فلسفی مختلفی ارائه شده است. نوافلاطونیان نیز در تعریف آن یک سلسله استعارات و تشبیهات ارائه داده‌اند. در نظریه فلوطین، «فیض» کمال و امتلاء است. «هستی به اصطلاح نخستین شدن» است، چون «نخستین» کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد (افلوطین،

(۱۳۶۲، ص ۶۸).

فعل واحد محض در اثنولوجیا، اعطاء وجود و احداث هویت اشیاء است بنابراین او معطی هویت اشیاء است و در نتیجه هر گونه فضیلت وجودی نیز از ناحیه او اعطا می‌شود (ص ۶۲).

جهان به منزله فیض صادر از خدا، سه صورت یا روایت عمده دارد. طبق نظر فلوطین «احد» یا «خدای واحد» فراتر از اندیشه و وجود است. اگر قرار بود جهان بخشی از «احد» باشد صرافت و بساطت او از بین می‌رفت، و اگر با عمل اراده، جهان را می‌آفرید، تغییرناپذیری او از دست می‌رفت؛ بنابراین افلوطین نظریه «صدر» را مطرح کرد که نفس و جهان مادی از «احد» فیضان و صدور می‌یابد (چنانکه اشعه از خورشید صادر می‌شود) بی آنکه قیومیت او خدشه‌دار گردد (خرم‌شاهی، ۱۳۷۲، صص ۲۴-۲۵). علت اولی (احد) در اثنولوجیا بسط محض و فوق علم و عقل است و غرض فاعلی از صدور و فیضان ندارد. مطابق قاعده الواحد، صدور کثیر از او بی‌واسطه نبوده بلکه با وساطت عقول صورت می‌گیرد (افلوطین، ۱۳۶۲، صص ۱۱۹، ۱۳۱ و ۱۳۵).

در نظریه فلوطین صدور عالم از «واحد» به طریقه مباشر نیست. زیرا اولاً خلق مقتضی تغییر در ذات خالق است و تغییر نقص است و دور از ذات خالق که کمال محض است. ثانیاً خالق فوق عالم است اما خلقت و خلق، مقتضی اتصال دائم بین خالق و مخلوق. ثالثاً مبدأ نخستین واحد است و از او به نحو مباشر بجز واحد صادر نمی‌شود. این نظریه‌ایست که در مدرسه اسکندریه مطرح بوده و فارابی از آن، برای ارتباط خدا با کائنات - با حفظ وحدت خداوند متعال و صدور کثیر از واحد - سود می‌جوید.

فارابی بنیاد نظام عالم وجود را بر نظریه فیض قرار می‌دهد لیکن در نظام فلسفی خویش، توضیح، تبیین و تصویری خاص و متمایز، از نظریه فیض فلوطینی ارائه می‌کند. پایه‌گذاری مبنایی فلسفی برای تشریح امکان فاعلیت وجودی و ارائه نظریه فیض در فارابی مبتنی بر نظریه ابداعی وی در بحث وجود و ارائه نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت یا چیستی و هستی اشیاء است. فارابی طبق این نظریه، موجودات را در انقسام اولیه به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می‌نماید. واجب الوجود که تنها اوست که به ضرورت وجود خویش هستی یافته است، یگانه‌ای که وجود محض است و نمی‌تواند ماهیتی داشته باشد جدای از وجود، و ماهیات با امکان محض مناسبت دارد.

این تقسیم از سویی زمینه‌ساز تدوین و تشکیل نظریه فاعلیت وجودی به معنای فاعل معطی وجود گردید و زمینه وابستگی و تعلق موجودات را از ناحیه وجود به مبدأ هستی فراهم آورد. از سوی دیگر وی بر اساس نظریه تمایز، وجود واجب الوجود و خالق عالم را به عنوان معطی وجود و فاعل وجودی، و معیت او با عالم را اثبات کرد.

«فیض» به معنای لبریز شدن از جهت پری و امتلاء است و اطلاق فیض بر جهان به عنوان فعل صادر از واجب الوجود به این معنا است که جهان به عنوان فعل لازم لاینفک ذات او است. اما اگر صدور جهان از ناحیه ذات واجب الوجود همانند جاری شدن آب از سرچشمه و یا چون نم و یم باشد که با عمل صدور از فاعل کاسته شود و زمانیکه دوباره به مصدر خود برگردد چیزی به مصدر افزوده شود، چنین اعتقادی با اصول فلسفه اسلامی سازگار نیست. در فلسفه اسلامی در مقابل نظریه متکلمان که فعل

فاعل مختار را منفک از او می‌دانند، واجب الوجود فاعل تام با علم و اراده دانسته می‌شود که فعل او لازم لاینفک اوست در عین حال چیزی از او کاسته نمی‌شود و به او چیزی نیز افزوده نخواهد شد. بنابراین قدر مشترک مورد نظر از این واژه در فلسفه اسلامی عبارت از آن است که فعل واجب الوجود لازم لاینفک فاعل بوده و علم عنایی منشأ این فعل است.^۳

فارابی بر خلاف سنت فلسفی نوافلاطونی تبیینی عقلی از فیض ارائه می‌دهد که «عالم از او پدید آمد از آن حیث که او به ذات خود عالم بود، پس علم او، علت وجود عالم است» (۱۳۴۹ الف، ص ۴). بنابراین مبدأ نخستین فارابی فاعل بالطبع نیست که صدور اشیاء از او بدون معرفت حاصل شود، بلکه همان فاعل بالعنايه مشاء است که ظهور و صدور اشیاء از او، از ناحیه علم او به ذاتش حاصل می‌شود. او مبدأ نظام خیر در وجود است و علم او علت وجود شیئی است که به او علم دارد، لذا علم خدا که علم فعلی - نه زمانی - است برای ایجاد اشیاء کافی است و همین علم علت وجود جمیع اشیاء است.

در هر حال صدور موجودات از مبدأ اول، نه از راه قصد و اراده و نه به مقتضای ذات بوده بلکه صرفاً از تعقل ذات باری تعالی نسبت به ذات خویش که عقل محض و خیر مطلق است ناشی شده است. بنابراین چون واجب الوجود کمال محض و فیاض مطلق است بدون قصد و اجبار و بلکه از راه علم و اختیار فیض وجود را به موجودات ارزانی داشته است و این فیضان ناشی از تعقل ذات خود اوست. وجودی که از او صادر می‌شود وجودی ابدی و نافی عدم است، نه اینکه صرفاً وجود مسبوق به عدم اعطا نماید لذا مبدأ نخستین فارابی علت مبدع صادر اول است. فارابی اساس را بر خلقت ابداعی عالم قرار داده و صدور موجودات را از راه فیض تبیین می‌نماید.

ابداع

فارابی با استناد به اثولوجیا که «وجود مساوق با زمانندی نیست و فاعلیت احد نیز به تبع ذات او، فاعلیت فوق زمان است و نه در ظرف زمان، خلقت کل آفرینش نیز واقع در لازمان است» (افلوپطین، ۱۳۶۲، ص ۱۲۴) قائل به نظریه ابداع است. او مبدأ نخستین را فاعل مبدع و خلق ابداعی و دوام فیض را سازگار با فاعلیت وجودی مبدأ واحد و قدم عالم می‌داند و ابداع را به حفظ و دوام وجود شیء که وجود آن لذاته نیست و دوامی که از ناحیه هیچ علتی جز ذات مبدع نیست، تعریف می‌کند. ابداع یا به معنا ایجاد شیء است، بدون اینکه مسبوق به ماده و زمان باشد و یا به این معنا که هیچ واسطه‌ای غیر از فاعل در میان نباشد. طبق معنای اول عقول و حتی خود ماده و زمان ابداعی خواهند بود. اما طبق معنای دوم فقط صادر اول ابداعی است (فارابی، ۱۳۴۹ الف، ص ۶).

فارابی می‌گوید «بین او و موجودات علت دیگری واسطه نیست» یعنی میان فاعل نخستین و فعل او هیچ واسطه‌ای نیست و سایر موجودات از ناحیه ذات او ایجاد می‌شوند زیرا وجود آنها فائض و فیضان وجود است و این فیض ناشی از تعقل واجب الوجود است. لذا همه آنچه از او صادر می‌شود از ناحیه تعقل او صادر می‌شوند و موجودات از آن جهت که موجودند، معقولند و از همان جهت معقولیت، موجود.

بنابراین تمایزی بین نفس وجود آنها و معقولیت آنها نبوده و یکی مترتب بر دیگری نیست. چنانکه وجود باری تعالی نیز همان نفس معقولیت اوست و چون در او عقل و عاقل و معقول یکی است، لازم است صور معقوله نیز نفس وجودشان همان نفس معقولیت آنها باشد و گرنه معقولات دیگری علت وجود این صور معقوله خواهند بود و این منجر به تسلسل خواهد شد (۱۹۹۲ب، ص ۳۸۰).

ایجاد موجودات از ناحیه واجب و از جهت فیض وجود او است، وجود او به اقتضاء ذات اوست و وجود موجودات از لوازم وجود او. از لواحق گوهری او این است که خلق جهان همه از او صادر می‌شوند و وجودی که منشأ جود و وجود به خلق و منشأ خلاقیت و فیض است، عین ذات اوست و چنین نیست که واجد دو وجود باشد یکی ذات و یکی منشأ فیض؛ یکی وجودی که گوهر ذاتش به آنست و یکی وجودی که به وسیله آن افاضه وجود می‌کند. در افاضه به غیر نیز نیاز به چیزی که خارج از ذات او باشد ندارد، نه محتاج به حرکتی است که به واسطه آن چیزی و حالی که فاقد بوده حاصل کند و نه نیازمند به آلت و ابزار است. از سوی دیگر ممکن نیست که هیچ امری مانع از افاضه وجود موجودات از ناحیه نفس ذات وی شود. از این رو صدور موجودات از ذات وی به طور مطلق تأخر زمانی ندارد بلکه موجودات بلافاصله از ذات حق صادر گشته و نوع تأخر آنها تأخر معلول از علت است.

پس موجود اول به واسطه ضرورت ذاتیه‌ای که دارد موجودات این عالم را پدید می‌آورد و این عالم چیزی به کمال وجود اعلی و اتم او نمی‌افزاید و به هیچ وجه تعینی از جهت علت نهایی یا غایی برای او نیست. لذا «هو الاول و الاخر لانه هو الفاعل و الغایه، فعلیته ذاته و ان مصدر کل شیء عنده و مرجعه الیه» (ص ۱۴). در این فیضان وجود، مبدأ اول از تمامی وسایط و اعراض در تحقق اغراض عالییه خود در خلق عالم مستغنی است و هیچ مانعی چه داخلی و یا خارجی نمی‌تواند از جریان این افاضه دائمی ممانعت نماید (۱۳۷۱، ص ۱۵۵؛ ۱۹۹۲ب، ص ۴؛ ۱۳۷۹، ص ۹۱).

فارابی با ارائه نظریه فیض، اغلب توابع و لوازم ضروری آن مثل قاعده الواحد، کیفیت صدور کثیر از واحد، وساطت عقل، مراتب و درجات وجود و مسئله قدم عالم را نیز پذیرفت؛ هرچند نظریه فیض در نظام فلسفی او تقریر و تبیینی جدید یافت.

مبادی نظریه فیض فارابی

نظریه فیض در نظام فلسفه فارابی مبتنی بر سه اصل است: ۱- تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و تقسیم موجودات به واجب الوجود بذاته و ممکن الوجود بذاته ۲- قوه فیض و ابداع در تعقل خداوند و عقول مفارقه و ۳- قاعده الواحد.

طبق مبدأ دوم، علم و قدرت و اراده در خداوند متعال و همچنین در عقول مفارقه یکی است و کافی است که خداوند متعال به چیزی علم داشته باشد (به چیزی بیاندیشد). در اندیشه او آگاهی (علم) به آن چیز و توجه به آن و اراده و ابداع عین یکدیگر بوده و امری واحد است. چنانکه مشائیان در مورد انسان نیز مثال می‌زنند که تصور سقوط و حضور صورت آن در ذهن و خیال سبب سقوط خواهد بود، اما در

انسان این اعمال به ترتیب زمانی رخ می‌دهد و عمل انجام نمی‌پذیرد مگر به نحو متعاقب؛ گرچه در زمانی اندک باشد. اما در مورد خداوند متعال که کائن ازلی است و منزّه از مکان و زمان و نقص و ماده، فعل او به نحو ضرورت ازلی تحقق می‌یابد.

این امر فارابی را به قول ازلیت ماده و جهان رهنمون شده است. زیرا قدیم چنین است که یا هرگز از او چیزی ایجاد نمی‌شود و فعلی صادر نمی‌گردد و یا ایجاد و فعل او مستمر و دائمی خواهد بود. لذا اگر خداوند قدیم فرض شود و عالم (ممکنات) از او صادر نشود مگر به تراخی زمانی، به تدریج و تأنی (نظر متکلمان) و این تأخیر به سبب آن باشد که نخست در امر ایجاد جهان از عدم مرجعی نبوده و عالم از امکان به وجود خارج شده است، جای این اشکالات خواهد بود که چه کسی او را ایجاد (احداث) نموده و چرا در حدوث و ایجاد تأخیر کرده است. این نقص در ادراک پدید آورنده یا تجدد غرض و یا ایجاد وسیله، و یا عدم قدرت، یا عدم اراده بر ایجاد که سپس اراده به ایجاد تعلق گرفته است، خواهد بود و تمام این امور دال بر نقص در ذات باری تعالی است و خدا منزّه از هر نقصی است. از ازل خدا بوده و عالم (جهان) نیز با او معیت داشته است؛ هرچند به تقدم ذاتی (نه زمانی) که نحوه تقدم علت است بر معلول، بر عالم تقدم دارد.

بنابراین مبدأ نخستین (خدا) از حیث ذات ازلی است و عالم (جهان) نیز قدیم است ولی نه از حیث ذات بلکه از حیث زمان یعنی زمانی نیست و نبوده که نتوان تصور نمود که عالم نبوده است. زیرا خود زمان معلول جهان و حرکت افلاک است و قدمت جهان و استمرار وجود آن از ناحیه علت ازلی (خدا) است. فاعلیت احد در *اثولوجیا* نیز هرچند فوق علم و عقل است نه توأم با آن؛ ولی فوق زمان است و نه در زمان. بنابراین خلقت کل آفرینش نیز در لازمان است (افلوطن، ۱۳۶۲، ص ۱۲۴).

با ارائه این نظریه (پذیرش ازلیت ماده با حفظ تقدم و شرف علی باری تعالی بر جمیع کائنات) فارابی و ابن سینا و پیروان آنها سعی در توافق و نزدیکی بین دین و فلسفه نمودند.

اما مبدأ سوم، از واحد از آن جهت که واحد است جز واحد صادر نشود که مفاد قاعده فلسفی «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» را تشکیل می‌دهد و یکی از مهمترین قواعد فلسفی محسوب می‌شود که بسیاری از مسائل فلسفی به نحو مستقیم و یا غیرمستقیم بر آن مترتب است و مورد پذیرش اکثر حکمای اسلامی قرار گرفته، ریشه‌های آن تا ارسطو قابل پیگیری است. فارابی مبتکر این قاعده را ارسطو می‌داند و در این مورد به سخن زنون که از شاگردان ارسطو بوده و مفاد این قاعده را از استاد خویش شنیده استناد می‌کند: «از معلم خویش ارسطو شنیدم که گفت اگر از علت واحد حقیقی دو امر صادر شود، خالی از دو وجه نیست یا این دو امر از حیث حقیقت مختلفند و یا در جمیع امور متفق می‌باشند. اگر متفق باشند که دو نیستند و اگر مختلف باشند علت واحد نخواهد بود» (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۸). پیش از فارابی نیز مفاد این قاعده در آثار یعقوب ابن اسحاق کندی - نخستین فیلسوف مسلمان - به نحو صریح قابل بررسی و استناد است (کندی، ۱۳۴۸، ص ۱۵) و پیش از وی نیز فلوطن این قاعده را در زمره مبادی نظریه فیض قرار داده است. اما مهمترین براهین در اثبات این قاعده در آثار شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا و شاگرد وی بهمنیار مشاهده می‌شود.

طریقه فیض یا کیفیت و ترتیب صدور موجودات از مبدأ

مبدأ نخستین «واجب الوجود» واحد و بسیط، عقل محض و دائم التأمّل لذاته است که چون ذات خویش را تعقل کند (طبق مبدأ دوم) از او موجود واحد صادر شود (طبق مبدأ سوم) که عقل اول است و مفارق و مجرد از ماده و بسیط و واحد است. عقل اول به‌رغم آنکه واحد بالعدد است خالی از ترکیب نیست، بلکه در طبیعت و ادراکش متعدد است؛ از یک سو مبدأ را که واجب الوجود است ادراک می‌کند و از سوی دیگر ذات خودش را که ممکن بذاته است و از این تعدد در اعتبار، کثرت در کون نشأت می‌گیرد. بنابراین ادراک و اندیشه هر یک از عقول مجرده، متضمن فیض جدید و پیدایش امری تازه و نو خواهد بود. البته کثرت و تعدد در عقل صادر از خدا نیست، بلکه لازمه وجود عقل است؛ به دلیل امکان ذاتی و وجوب غیری او از ناحیه مبدأ اول (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۵۹). و بدین گونه امکان از واجب و کثرت از واحد افزایه می‌شود.

مراتب موجودات ثوانی

اولین افزایه از «موجود اول» موجود دوم یا عقل اول است که جوهری است نه متجسم و نه در ماده، بلکه جوهری غیر جسمانی و غیرمادی است که هم ذات مبدأ را تعقل می‌کند و هم ذات خویش را و با تعقل او از ذات واجب وجود عقل دوم لازم می‌آید و از جهت تعقل جوهر ذات خویش، منشأ صدور آسمان (فلک) اول (فلک کواکب ثابتة) می‌گردد. بدین ترتیب فیض ادامه می‌یابد، با تعقل و اندیشه هر یک از عقول به مبدأ اول، عقلی دیگری فائض می‌گردد و از اندیشه هر عقلی به ذات خویش فلکی که مشتمل بر نفس و جسم است صادر می‌شود.^۴ از صادر اول عقل دوم و کره آسمان صادر می‌شود و از عقل دوم، عقل سوم و کره ثوابت؛ از عقل سوم، عقل چهارم و کره زحل؛ از عقل چهارم، عقل پنجم و کره مشتری؛ از عقل پنجم، عقل ششم و کره مریخ؛ از عقل ششم، عقل هفتم و کره شمس؛ از عقل هفتم، عقل هشتم و کره زهره؛ از عقل هشتم عقل نهم و کره عطارد و از عقل نهم، عقل دهم (عقل فعال) و کره قمر افزایه می‌گردد. در اینجا اجسام سماویه متوقف می‌شود و عقل فعال تمام همت و تلاشش را در ابداع عالم ارض که جهان ماتحت‌القمر یا عالم کون و فساد است محصور می‌نماید.

طبق نظر فارابی خدا نیز عقل است، و سلسله عقول به بازده می‌رسند (بجای عقول دهگانه) و لذا آسمان اول از برکت و فیض وجود عقل دوم خواهد بود. البته این مطلب با مطالب قبل ناسازگار نیست؛ چرا که فلک اول از نخستین عقلی که از مبدأ صادر می‌شود پدید می‌آید. چه مبدأ خود عقل اول باشد و نخستین صادر از او عقل دوم، و یا علی‌رغم آنکه مبدأ خود هم عقل است و هم عاقل و هم معقول، شمار عقول را از صادر اول آغاز کنیم و عقل صادر از او را عقل اول بنامیم، در هر حال مصادر همه عقول اند و آسمان از عقل ایجاد می‌شود (۱۳۷۹، صص ۹۰-۹۲).

در اندیشه فارابی، خلق ابداعی است و مبدأ نخستین فاعل مبدع است و اول مبدعات (عقل اول) واحد بالعدد. اما از آنجا که ممکن الوجود بذاته و واجب الوجود بالاول است و هم ذات مبدأ را تعقل می‌کند و

هم ذات خویش را، کثرت بالعرض در او حاصل می‌شود و بنابراین عقل اول دارای دو جهت خواهد بود: از جهت آنکه واجب الوجود بالاول و عالم به مبدأ است، عقل دوم از او صادر می‌شود (که در عقل ثانی نیز کثرت عرضی عقل اول حاصل است) و از جهت آنکه ممکن الوجود بذاته است و علم به ذات دارد ماده و صورت (نفس) فلک اعلی از او صادر می‌گردد. با توجه به نحوه کثرت عرضی در مبدع اول، فیض در اندیشه فارابی ثنایی خواهد بود.

ابن سینا نظریه فیض را از فارابی اخذ نموده و مبادی و طریقه و عدد عقول و افلاک و خصوصیات آنها را پذیرفته ولی فیوضات ناشی از هر یک از عقول را ثلاثی می‌داند و می‌گوید که سه فیض با هر یک از عقول افاضه می‌شود: ۱- از ادراک عقل واجب الوجود را، عقل دیگر افاضه می‌شود ۲- از ادراکش به اینکه واجب الوجود بغیره است نفس کلیه و ۳- از ادراکش به اینکه ممکن الوجود بذاته است جسم فلکی افاضه می‌گردد (ابن سینا، ۱۹۹۳، نمط ۷؛ ۱۳۶۴، ص ۲۱۷؛ ۱۳۵۳، ص ۱۵۶).

اما سلسله عقول بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد و به عقل فعال منتهی خواهد شد که در این مرحله عدد افلاک نیز پایان می‌پذیرد و عقل اخیر به وجهی سبب وجود نفوس ارضیه می‌گردد و به وجهی دیگر - به وساطت افلاک - با افاضه صورت و هیولا سبب وجود ارکان یعنی عناصر اربعه می‌شود (فارابی، ۱۳۴۹ الف، ص ۷-۸).

فارابی شاید نخستین متفکر و صاحب نظری باشد که در فلسفه به صراحت نظریه افلاک بطلمیوس و قول به نفوس فلکی را با نظریه صدور کثیر از واحد افلوطنین (صدور عقل از احد) در آمیخت و کثرت طولی عقول را با تعداد خاص عقول، استنتاج نمود.

تکون کائنات

تحت عالم اجرام سماوی، عالم ارضی قرار دارد که سیر کمال در آن بالعکس عالم سماوی است. یعنی اول هیولای اولی قرار دارد و به دنبال آن عناصر اربعه، معدنیات و نباتات و حیوانات و بالاخره انسان که در این جریان ماریجی و متصاعد مخلوقات در عالم ارضی قرار گرفته است. بنابراین، فیض در عالم سفلی از حیث رتبه است.

مبادی موجودات

در اندیشه فارابی مبادی موجودات که مقوم اجسام و اعراض‌اند در شش مرتبه اصلی خلاصه می‌شوند. در مرتبه اول، سبب اول است که همان ذات خداوند است. مرتبه دوم، سبب دوم است که فلاسفه و نیز فارابی آن را عقول و مجردات عقلی و نفسی می‌دانند. عقل فعال در مرتبه سوم قرار دارد و آخرین مرتبه موجودات ثوانی و حاکم بر طبیعت است. نفس در مرتبه چهارم و صورت در مرتبه پنجم و ماده در مرتبه ششم هستند. سبب اول یا موجود در مرتبه اول را فارابی خدای جهان می‌داند که سبب نخستین برای وجود موجودات ثوانی و عقل فعال و مدارج عکس عالم افلاک است، لذا عالم سماوات از مرتبه اعلی تا

مرتبۀ ادنی افاضه می‌شود، به نحوی که از واجب الوجود آغاز شده و به عقل فعال که آخرین عقول مفارقه و نزدیک‌ترین آنها به ماده است منتهی می‌گردد. در حالیکه عالم طبیعت به نحو صعودی از اخس به اعلی می‌رود؛ از عناصر اربعه آغاز شده و سپس به معادن و جماد و نبات و حیوان و در نهایت به انسان منتهی می‌شود. کاملترین جسم طبیعی، جسم انسانی است و اشرف صوری که از ناحیه عقل فعال افاضه می‌گردد، نفس انسانی می‌باشد.

تعداد اسباب ثوانی به اندازه تعداد اجسام آسمانی است و اسباب ثوانی در آفرینش در وضعی قرار دارند که شایسته است به نام روحانیات و فرشتگان نامیده شوند. عقل فعال که آخرین مرتبه عقول است، به عنایت کردن به حیوان ناطق می‌پردازد و در پی آن او را به بالاترین مراتب کمال لایقش می‌رساند که همان سعادت نهایی است و این سعادت نهایی برای انسان به واسطه رسیدن به مرتبه عقل فعال حاصل خواهد شد. فارابی به عقل فعال روح الامین و روح القدس اطلاق می‌کند و رتبه او را رتبه ملکوت می‌داند.

سه مرتبه اول از مراتب ششگانه، نه جسم‌اند و نه واقع در جسم و سه مرتبه دیگر، جسم نیستند لیکن واقع در اجسام‌اند. اجسام نیز بر شش قسمند: اجسام آسمانی، حیوان ناطق، حیوان غیرناطق، نبات، جسم معدنی و عناصر چهارگانه. مجموعه این اقسام و اجناس ششگانه را عالم اجسام می‌نامند (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۱۳۳-۳۵؛ ۱۹۹۲، ص ۱۱).

مراتب موجودات و حلقه‌های اتصال آنها

فارابی در یک تقسیم بندی کلی، موجودات را بعد از مبدأ نخستین به چهار مرتبه تقسیم می‌کند: عقول مفارقه در مرتبه اول، سپس نفوس سماوی و بعد از آن افلاک و آخرین مرحله، عالم ماتحت‌القمر است. سپس در شرح این مراتب می‌گوید: موجودات کثیرند و با وجود کثرت دارای ترتیب تفاضلی‌اند. جوهر ذات خداوند تعالی جوهری است که از او کل موجودات اعم از کامل و ناقص به ترتیب مراتبشان فیضان می‌یابد. از جانب او برای هر موجود، آن سهم و مرتبه وجودی که خاص اوست، افاضه می‌شود؛ از اکمل مراتب وجودی آغاز و به دنبال آن انقاص فالانقص به طور پیوسته صادر می‌شوند. افضل مراتب کائنات از جانب اول تعالی، چیزی است که نه جسم است و نه جسمانی. و بعد از آن موجودات آسمانی‌اند که افضل این موجودات از حیث مفارق بودن صادر دوم است و سپس سایرین، تا منتهی شود به رتبه یازده که کره قمر است. این سیر در موجودات علویه پایان می‌یابد. اما در کائنات سفلی به طریقه تصاعدی از ادنی به اعلی، آغاز می‌شود که اخس آنها ماده اولی مشترک است و افضل از او اسطقتات، سپس معدنیات و پس از آن حیوان غیرناطق و سپس حیوان ناطق که افضل موجودات در کائنات است. ملاک تعیین مرتبه این موجودات، قرب و بُعد آنها از کمال صورت و عقل فعال است، پس هر چه صورت اتم باشد در مرتبه اشرف و اعلی قرار می‌گیرد. لذا هیولا که فاقد هر نوع صورتی است در ادنی مرتبه بوده و انسان که بهترین و کاملترین صورتی است که واهب‌الصور افاضه فرموده است، در بالاترین مرتبه جای دارد

(فارابی، ۱۳۷۹، ص ۹۶-۹۷).

بنابراین نظام طبقه بندی موجودات در عالم طبیعت، نظام متصاعد است و نظام موجودات ماورای طبیعت نظام متنازل. موجودات طبیعی عالم شهادت در آخرین مرتبه سیر صعودی متصل می‌شوند به آخرین مرتبه نظام متنازل موجودات ماوراء طبیعت در حدی که باید آن را حد مشترک نامید. در نظام متنازل ماوراء طبیعت، برزخ و حد فاصل بین عالم طبیعت و عالم عقول، عقل فعال است و در نظام متصاعد طبیعت، حد فاصل آخرین و کاملترین مرتبه قوه ناطقه، یعنی عقل مستفاد می‌باشد که به عقل فعال اتصال می‌یابد. بنابراین حلقه اتصال بین این دو نظام و دو مرتبه از عالم (عالم ماوراء و عالم طبیعت) عقل فعال است از جهت افاضه معقولات و عقل مستفاد است از جهت استفاضه معقولات (صص ۱۷ و ۱۹-۲۱).

فارابی همانگونه که موجودات عالم (اعم از عالم طبیعت و یا ماورای طبیعت) را در نظامات متصاعد و یا متنازل در طبقاتی خاص قرار می‌دهد، موجودات این عالم را نیز طبقه‌بندی می‌نماید چرا که همه نظامهای عالم را مطابق دانسته و این نظم و هماهنگی را حتی در درون موجودات این عالم (عالم طبیعت) نیز، جاری و ساری می‌داند (۱۳۷۱، ص ۱۵۸).

نتیجه

تلقی یونانیان در تعیین موجود نخستین و ارتباط آن با جهان و انسان با تلقی فلاسفه قرون وسطی اعم از مسیحی و مسلمان متفاوت است. مدار فلسفه یونانی «عالم» است اما در فلسفه اسلامی «خدا» محور و دایره مدار کائنات، و این مطلبی است که یونانیان هرگز به آن نرسیده‌اند و فلاسفه بزرگ یونان مانند افلاطون و ارسطو هرگز مطرح نکرده‌اند. صانع افلاطون، اشیاء را بر طبق الگو و نمونه‌های موجود در جهان ایده‌ها می‌سازد. وی مبدع نبوده و موجودات را از عدم خلق نمی‌کند. افلاطون از کیفیت صدور اشیاء از عالم مثال سخن نمی‌گوید؛ هرچند اشیاء سایه‌های مثل اند ولی نحوه تأثیر مثل بر آنها نامعلوم است. مثل قائم به ذات افلاطونی را فارابی امور قائم به عقل الهی می‌داند که با افاضه وجود از ناحیه او به حقایق بالفعل تبدیل می‌گردند. خدای ارسطو نیز صرفاً علت غایی است که جز از این راه نمی‌تواند علت فاعلی باشد چراکه خلقت در نظام فکری و فلسفی ارسطو نیز مطرح نیست.

ارسطو خدا و جهان را دو امر جدا و متمایز می‌داند بنحوی که خدا هیچ ارتباط فاعلی با این جهان و موجودات آن نمی‌تواند داشته باشد. شبهه معلم اول در اتصال بین مبدأ و جهان، در اندیشه معلم ثانی به اتصال حقیقی بین خدا و جهان مبدل می‌شود. نظریه فیض فلوطینی نیز در تفکر فارابی قرائت و تدوینی نو و متناسب با نظام فلسفی وجودی او می‌یابد. در *انثاد و اثولوجیا* صدور کائنات از واحد احد صرفاً با یکسری استعارات و تشبیهات بیان شده است؛ بدون آنکه تبیین و تحلیلی متقن و فلسفی از حقیقت فیض ارائه شود. فارابی با ارائه تفسیر و تحلیلی فلسفی از نظریه فیض متناسب با نظام فلسفه وجودی خویش کیفیت صدور ثنائی را مطرح و تعداد عقول را به عنوان واسطه‌های خلقت ده عدد مشخص نمود.

درحالیکه ارسطو تعداد آنها را بین ۴۵ و ۵۴ می‌داند و فلوطین نیز هیچگاه عدد عقول و صدور ثنائی را مطرح نکرده است.

خدای ارسطو فاقد علم به غیر ذات است و نیازی به تعقل غیر ندارد، احد افلوطین نیز فوق علم و عقل است درحالیکه فاعل وجودی فارابی عالم به ذات و به غیر است و صدور و خلقت جهان از ناحیه علم ذاتی اوست. نهایت اینکه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت که مقوم نظریه فیض فارابی است جایی در نظام فلسفی ارسطویی و نوافلوطینی ندارد. لذا فارابی فلسفه افلاطون و ارسطو و افلوطین را درنوردیده و با ارائه تبیین و تقریر جدید و دقیق و تکمیل نظریه آنها نظام فلسفی نو ارائه داده است. در فلسفه اسلامی خدا علت کائنات است و به طریقه ابداع، موجودات در یک سلسله نظام طولی و با یک نظم عقلانی از او صادر می‌شوند و چون موجودات فیضان وجود اویند، هیچگاه از او منفک نبوده، عمیق‌ترین و وثیق‌ترین ارتباط بین مبدأ عالم، و جهان و موجودات برقرار است.

پی‌نوشتها

۱. تقریباً همان اختلاف نظرها و تشتت آراء پیرامون موضوع فلسفه اولی، در اینجا نیز به نوعی مطرح می‌شود.
۲. در این مورد به کتاب مفهوم هستی‌شناسی ارسطو اثر Walter Leszl مراجعه شود.
۳. واجب الوجود، همچنانکه به جوهر خود عقل بالفعل است، به نفس خود، ذات خود را تعقل می‌کند و بواسطه تعقلی که از ذات خود می‌کند هم عاقل است و هم معقول بالفعل. در عالم بودنش نیز نیازی به ذات دیگری خارج از ذات خویش ندارد تا به واسطه علمش فضیلتی خارج از ذات خودش حاصل کند و نیز در معلوم بودن این چنین است. خود ذات هم در عالم بودن و هم معلوم بودنش مکتفی به خود باشد و علم به ذاتش سوای جوهر خود چیز دیگری نیست (فارابی، ۱۳۷۹، صص ۹۵-۹۷). و علم او به اشیاء به نحوی است که تغییری در علم او حاصل نشود، زیرا علم او به اشیاء تعلق می‌گیرد به وسیله اسباب عقلیه و ترتیب وجودی آنها. بنابراین علم او به اشیاء از طریق علم به اسباب است و نه حواس. و علم عقلی متغیر نیست (۱۳۴۹، صص ۵-۶).
۴. هر یک از کواکب واجد فلکی‌اند که حول آن حرکت می‌کنند و واجد نفس کلیه‌ای هستند که جسم فلکی آنها را حرکت می‌دهد و علت حرکت جسم فلکی آنهاست.

منابع

- آل‌یس، جعفر. (۱۹۹۲) *الاعمال الفلسفیه*. بیروت: دارالمناس.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۵۳) *دانشنامه علایی*. تهران: دهخدا.
- (۱۳۶۴) *النجات*. تهران: مرتضوی.
- (۱۹۹۳) *الانشارات و التنبیهات*. سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه التعمان.
- ابن ندیم. (۱۳۴۳) *الفهرست*. ترجمه تجدد. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- ارسطو. (۱۳۵۸) *طبیعیات*. ترجمه علی‌اکبر فرورقی. تهران: دانشگاه ملی ایران.
- (۱۳۷۸) *متافیزیک*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی
(God and the World in Aristotle and Farabi's Philosophical System)

- (۱۳۷۹) *در آسمان*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.
- افلوپین. (۱۳۶۲) *مجموعه آثار*، ج ۲. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی ۱۳۶۲.
- (۱۹۶۶) «اثولوجیا» در *افلوپین عند العرب*. قدم له عبدالرحمن بدوی. قاهره: دارالنهضة العربیه.
- خراسانی، شرف الدین. (۱۳۷۵) «ارسطو». *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۲) *خدا در فلسفه*. تهران: دفتر پژوهش‌های علمی فرهنگی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۴) *خدا و فلسفه*. ترجمه شهرام یازوکی. تهران: انتشارات حقیقت.
- (۱۳۷۹) *روح فلسفه قرون وسطی*. ترجمه داوودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۴۹) «دعای قلبیه»، در *مجموعه رسائل فارابی*، حیدرآباد دکن: دائره المعارف عثمانیه.
- (۱۳۴۹ الف) «عیون المسائل» در *مجموعه رسائل فارابی*.
- (۱۳۴۹ ب) «ثبات مقارقات» در *مجموعه رسائل فارابی*.
- (۱۳۴۹ د) «شرح رساله زینون کبیر» در *مجموعه رسائل فارابی*.
- (۱۳۷۹) *آراء اهل مدینه فاضله*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۱۳۷۱) *سیاست مدینه*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۱۹۹۲ الف) *تحصیل السعاده*. در آل یس (۱۹۹۲).
- (۱۹۹۲ ب) *تعلیقات*. در آل یس (۱۹۹۲).
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۶۰) *شرح اثولوجیا*. تصحیح آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- کندی، یعقوب ابن اسحق. (۱۳۴۸) *رسائل فلسفیه*. تهران.
- Ackrill, J.L. (1981). *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press.
- Leszl, walter. (1974). *Aristotle Conception of Ontology*. Padova.
- Ross, David. (1995) *Aristotle*, with a new introduction by John L. Ackrill. London and New York: Routledge.