

## خلقت و فیض از منظر ابن سینا<sup>۱</sup>

نوشته جولیس جانسنس

ترجمه موسی ملایری

ابن سینا در متافیزیک خود ساختاری سه ضلعی برای فیض عرضه می‌کند<sup>۲</sup>، که بر آن اساس هر یک از عقول عالیه منشأ سه امر است: عقلی دیگر، یک نفس و جرمی فلکی مناسب با آن نفس. این فیض‌ها سه لایه ناشی از ادراکات سه‌گانه هر یک از عقول است: ۱- ادراک خداوند به‌عنوان نخستین مبدأ ضرورت بخش و درک خویش به‌عنوان حقیقتی ممکن که به دو حیثیت منقسم است. ۲- تعقل خویش به‌عنوان ممکن بالذات و ۳- تعقل خویش به‌عنوان واجب بالغیر.

این نظریه به اندازه کافی شناخته شده است و نیاز به توضیح بیشتر ندارد؛ اما دو مطلب قابل بررسی است: یکی این که ابن سینا خود، عدد عقول عالیه را به ده منحصر می‌کند و تا جایی که من می‌دانم دلیلی موجه بر این مدعا نمی‌آورد. اگرچه او برای توجیه مدعا به ضعف و نقصان هر درجه از وجود، نسبت به درجه قبل، به‌عنوان یکی از لوازم نظریه فیض اشاره می‌کند؛ اما چگونه می‌توان با این مطلب کلی دقیقاً به عدد ده رسید؟ به نظر می‌رسد ابن سینا عدد ده را از یک اصل ثانوی، یعنی از عدد متحرک‌های سماوی (= افلاک) اخذ کرده است که منطبق بر فلک‌شناسی دوران او است. علاوه بر این ممکن است این شیوه، نوعی نمادپردازی عددی، و یا حتی متأثر از برخی ملاحظات قرآنی باشد.<sup>۳</sup>

دومین مطلب این که ابن سینا تأکید ویژه دارد که از خداوند به‌عنوان یک «واحد» تنها یک موجود صادر می‌شود. این مدعا متکی بر قاعده‌ای است که می‌گوید: «از واحد من جمیع الجهات تنها یک موجود صادر می‌شود.» قاعده مذکور علی‌رغم داشتن ریشه آشکار نو افلاطونی، صورت‌بندی جدیدش از آن ابن سیناست.<sup>۴</sup> همین قاعده، آشکارا او را در تبیین نحوه صدور انبوه کثرات از علت نخستین و واحد مطلق، مدد رسانده است.

تا اینجا تصویری بسیار فشرده از نظریه فیض ابن سینا ارائه شد. اکنون باید پرسید که او فیض یا افاضه را به چه معنی و مفهومی درک می کرده است؟ چنین پرسشی ممکن است در نگاه اول بیهوده جلوه کند؛ اما چنین نیست. علی‌رغم تفاوت‌های آشکاری که بین طرح ابن سینا و طرح نو افلاطونی در این مسأله وجود دارد، در نگاه نخست در به نظر می‌رسد او مفهوم نو افلاطونی فیض را تأیید می‌کند؛ اما به مجرد این که کسی به بررسی دقیق متافیزیک ابن سینا بپردازد، در می‌یابد که هدف اصلی او تلفیق متافیزیک ضرورت [نو افلاطونی] با متافیزیک امکان، و به بیان دیگر تلفیق نظریه فیض با نظریه خلق است. از این منظر، بی‌شک استفاده ابن سینا از اصطلاحات مختلفی که مفاهیم دقیقی از فیض و خلق را عرضه می‌کنند، نه تنها بی‌اهمیت نیست؛ بلکه شایسته توجه فراوان است. در ادامه نوشته، یک به یک، به بررسی اصطلاحاتی می‌پردازیم که ابن سینا آن‌ها را برای عرضه و افاده نظریه فیض و خلق بکار می‌بندد.

## ۱- واژه‌شناسی فیض در آثار ابن سینا

با مطالعه آثار ابن سینا دست‌کم چهار تعبیر را می‌یابیم که به اشکال مختلف دقیقاً به مفهوم فیض اشاره دارند. این تعابیر عبارتند از: فیض، تجلی، صدور و انبعاث. به این مجموعه باید واژه انبجاس را نیز افزود که دو بار در شرح ابن سینا بر اثولوجیا، به کار رفته است.<sup>۵</sup> از آنجا که این واژه در هیچ‌یک از دیگر آثار او به کار نرفته است، خواننده نمی‌داند آیا ابن سینا با آن موافقت دارد یا نه؟ به ویژه با توجه به اینکه دو فراز مورد بحث که واژه انبجاس در آنها آمده ظاهراً به پیروی از خود متن اثولوجیا نوشته شده‌اند. این نکته نیز باید مورد توجه بیشتر قرار بگیرد، در حالی که انبجاس در نو افلاطونی عربی، به افاضه مستقیم عقل اول (و همه هستی) از خداوند اشاره دارد،<sup>۶</sup> ابن سینا این نوع از ایجاد را با واژه ابداع بیان می‌کند. در نتیجه، انبجاس در تفکر ابن سینا آن جایگاه اساسی را پیدا نکرد که مثلاً در فلسفه اخوان الصفا<sup>۷</sup> بدست آورده است. بنابراین ما نیز از این پس فقط به بررسی همان چهار واژه نخست می‌پردازیم:

## الف: فیض

ریشه (فَیْ ضَ) در اصلی‌ترین معنایش<sup>۸</sup> بر لبریز شدن و طغیان آب دلالت دارد، که البته چون این طغیان سبب حاصل‌خیزی و باروری است لزوماً بار منفی ندارد. معنای دیگر آن جدا شدن روح یا پر کشیدن آن از بدن، به هنگام مرگ است. هم‌چنین به معنای انتشار اخبار یا افشای سر آمده است. در شکل اسمی‌اش به معنی نیکوکاری در راه خداوند نیز به کار می‌رود. عنصر مشترک در همه معانی پیشا فلسفی این واژه همان «لبریز» شدن است که معنای ضمنی مثبتی دارد.

در اثولوجیا<sup>۹</sup> این واژه یکی از اصلی‌ترین اصطلاحات برای دلالت بر مسأله صدور است. ایده افاضه و طغیان، در کنار معنای مثبتش، بر نوعی ضرورت و ایجاب دلالت دارد. انبجاس در اثولوجیا با افاده معنای «فوران یا انفجار» دلالتی موکد بر ضرورت و ایجاب دارد. این واژه در اصل لغویش<sup>۱۰</sup> به این نکته اشاره دارد که آب برای جاری شدن از چشمه و یا فوران، در جستجوی روزنه‌ای است. واژه انبجاس علی‌الخصوص در این معنا، به وضوح بر یک رخداد بدون اراده و خودکار [و ضروری] اشارت دارد.

لذا در سیاقی که اثولوجیا از این واژه بهره می‌برد، افاده نوعی پانتئیسم اجتناب‌ناپذیر است. مصنف اثولوجیا احتمالاً از این پیامد آگاه است؛ لذا تلاش می‌کند مانع آن شود و یا دست‌کم آن را کم‌رنگ کند. به همین دلیل آن را با برخی مفاهیم دیگر مثل حیات، قوه، نور و خیر<sup>۱۱</sup> مرتبط می‌کند. احتمالاً غیر از انگیزه‌های توحیدی<sup>۱۲</sup> او می‌خواهد با استفاده از مفهوم «خلق از عدم» یا ابداع (که بعداً در باب آن بحث خواهیم کرد) در تبیین مشکل خلقت، اصلاحاتی به عمل آورد. با این حال، هنوز هم غالباً صدای آرامی از پانتئیسم در اثولوجیا به گوش می‌رسد، علی‌الخصوص وقتی [با تکرار فراوان تعبیر] «بأنه فقط»<sup>۱۳</sup> تصدیق می‌کند که خداوند، فقط از وجود خویش، بدون استعانت از هر امر دیگری [حتی صفاتش]

همه مخلوقات را به بار آورده است. آشکار است که چنین فعلی بدون هرگونه علم و اراده<sup>۱۴</sup> خواهد بود.<sup>۱</sup>

امّا ابن سینا چنان که قبلاً گفته شد، از بکار بردن مفهوم غلیظ انبجاس پرهیز کرده است. لذا در مقام تبیین مسأله خلقت، آشکارا تعبیر «فاض» و مشتقات آن را ترجیح می‌دهد.

علاوه بر این، نکته قابل توجه آن است که ابن سینا در تقابل صریح با اثولوجیا، هرگز بر آن نیست که مخلوقات، فقط از وجود خداوند به بار آمده‌اند. و سرانجام این که ابن سینا در کنار کاربرد واژه «فیض» بر اموری تأکید می‌کند که در اثولوجیا نشانی از آن‌ها نیست. نخست آن که او افاضه مخلوقات را «لازمه» جلالت خداوند<sup>۱۵</sup> می‌داند.\* به عبارت دیگر مقصود ابن سینا آن است که تحقق ساحت هستی ذاتی وجود خداوند نیست. «لازمه» بودن برای چیزی اساساً به معنای امکان انفکاک و عرضی بودن آنست؛ لذا این مسأله تصادفی نیست که ابن سینا نسب و اضافات منسوب به خداوند را نه ذاتی می‌شمارد و نه جزئی از ذات خداوند محسوب می‌کند<sup>۱۶</sup>. لازم به ذکر است که این انکار، پس از اقرار به آنست که خداوند واحدی است که همه اشیاء از او افاضه شده‌اند.

علاوه بر آنچه گذشت، ابن سینا اظهار می‌کند که فیض متعین، «مباین» با ذات خداوند است<sup>۱۷</sup>، و بدین ترتیب است که در نظریه او فاصله خالق و مخلوق بیشتر شده؛ بلکه به جانب افراط می‌رود. خلاصه کلام آن که تعبیر «تباین» در سیاق عبارات ابن سینا هرگونه یگانگی و اتحاد میان ذات الهی و مخلوقات را نفی می‌کند. از این رو، این نکته بسیار حائز اهمیت است که ابن سینا خود، آشکارا موجودات فیاض از خداوند را «معلول» می‌شمارد<sup>۱۸</sup>.

۱- برخی تعبیر اثولوجیا، که موید نظر نویسنده باشد از این قرار است: «و الفاعل الاول لا يتقدم فعله ارادة لانه انما يفعل بانه فقط.» اثولوجیا، ۱۷۴ «و الفاعل التام هو الذى يفعل بانه فقط لا بصفة من الصفات» همان، ۲۱۳. «فلیس يحتاج [هو] الى ابداع بروية ولا فکرة.» همان، ۹۷ (مترجم)

\* «و ذاته عالمة بان کماله و علوه بحيث یفیض عنه الخیر و ان ذلک من لوازم جلالت المعشوقة لها لذاتها.» الهیات

چنان که پیش تر گفته شد، نویسنده اثولوجیا بین حیات، قوه، نور و خیر، با فیض پیوند برقرار می‌کند؛ اما در شفا جستجو برای یافتن پیوندی میان حیات و قوه از یک‌سو، و پیوند آنها با فیض از سوی دیگر کاری عبث خواهد بود.<sup>۱۹</sup> در این بحث مفهوم «نور» مورد توجه ابن‌سینا قرار گرفته و ما عن‌قرب در بحث تجلی از آن سخن خواهیم گفت. اما بر خلاف دو مفهوم حیات و قوه، می‌بینیم ابن‌سینا ترجیح داده است مفهوم خیر را به صراحت با مفهوم فیضان پیوند دهد.<sup>۲۰</sup> اگرچه عیناً همین پیوند میان خیر و فیضان در اثولوجیا نیز دیده می‌شود. با این حال شیوه ابن‌سینا نسخه‌برداری از اثولوجیا نبود، بلکه منحصر به خود اوست. او بدون درنگ مفهوم خیر را به مفهوم «نظام هستی» می‌افزاید و «نظام» را به اراده خداوند مرتبط می‌کند و می‌نویسد:

«چنان نیست که خداوند نخست قصد کند تا به آنچه از او صادر شده است نظم بخشد؛ بلکه اراده خداوند عین نظم موجودات است، نه مقدم بر آن‌ها.»<sup>۲۱</sup>

ابن‌سینا در تقابلی عمیق با اثولوجیا، فعل ازلی خداوند را به صراحت ارادی می‌داند و بدین ترتیب به نحو غیر مستقیم آن را فعلی عالمانه دانسته است. از نظر ابن‌سینا دو صفت اراده و علم عین ذات خداوندند، اگرچه این کلام به معنی آن نیست که بین خداوند و این صفات هیچ‌گونه تمایزی ممکن نباشد. من معتقدم ابن‌سینا دست‌کم برای قبول تمایز منطقی آن‌ها، فضای کافی را ایجاد می‌کند.

سرانجام اگرچه ابن‌سینا همانند اثولوجیا می‌پذیرد که افاضه مخلوقات فعل ازلی خداوند محسوب می‌شود؛ اما در مخالفت صریح با تعبیر «بأنه فقط» در اثر لوجیا، بر نفی هرگونه داعی و غرض بیرونی یا درونی برای فعل خداوند، تأکید می‌کند، او می‌نویسد: «افاضه، فعل فاعلی است که دائم‌الفیض است و جز نفس فعل هیچ سبب یا غرضی او را به فعل او نمی‌دارد.»<sup>۲۲</sup>

در اثنای این مایه تأکید بر استقلال مطلق فعل خداوند و این که تحت تأثیر دواعی مختلف نیست، امکان ذاتی [و نفی ضرورت] همه مخلوقات تضمین می‌شود.

و بدین ترتیب در فلسفه ابن‌سینا، راه برای پذیرش نوعی «خلق از عدم» [که مستلزم مابینت خالق و مخلوق است] باز می‌ماند. حتی اگر او بطور قاطع احتمال زمانی بودن خلقت را نفی کرده باشد؛ اما در نهایت فضا را برای پذیرش نوعی خلق [از عدم] ازلی، می‌گشاید. در عین حال این مطلب قطعی نیست؛ چرا که نظریه فیض بطور ضمنی بر پیوند ضروری [و سنخیت] مفیض و مفاض، دلالت دارد. البته چنان که در نشان داده‌ام، در اینجا نوعی اصلاحات در نظریه خلقت صورت گرفته است و این اصلاحات در آثار ابن‌سینا نسبت به اثر لوجیا، بسیار چشمگیرترند. بدین وسیله مفهوم ابن‌سینایی فیض به نحو آشکارتری جانب آموزه بنیادین و پیشا فلسفی «دوام جود» را نگه می‌دارد. در همه این موارد ابن‌سینا همان گرایش را توسعه می‌دهد که پیش‌تر در نو افلاطونی عربی خود را نشان داده بود. با این همه بسیار شتاب‌زده خواهد بود که بر اساس آنچه گفته شد، نتیجه بگیریم که ابن‌سینا در باب خلقت به نظریه‌ای اصیل دست یافته است. بنابراین، تحلیل و بررسی بیشتر واژه شناسی ابن‌سینا در باب خلقت و صدور، لازم می‌نماید. لذا بحث را با بررسی مفهوم «تجلی» ادامه می‌دهیم.

## ۲- تجلی

قبل از بررسی معنای دقیق تجلی، می‌خواهم اندکی به مفهوم «افاضه نور» توجه کنیم. این واژه فقط در دو رساله کوچک «اجابۀ الدعاء و کیفیۀ الزیارة» و «تفسیر سوره فلق» آمده است.<sup>۲۳</sup> از عناوین این دو رساله آشکار است که به موضوعاتی کاملاً دینی می‌پردازند. یعنی یک عمل عبادی و تفسیرکردن سوره‌ای از قرآن-کریم. لذا ممکن است چنین به نظر برسد که ابن‌سینا تعبیر «افاضه نور» در این دو رساله را به یک بافت و سیاق عرفانی - مذهبی ویژه، اختصاص می‌دهد. اما چنین برداشتی بالبداهه نادرست است؛ زیرا تعبیر مذکور به خوبی با فضای نو افلاطونی نیز سازگار است. در رساله اجابۀ الدعاء، ابن‌سینا خداوند را به عنوان: «سرچشمه فیضان نور به ماسوی»<sup>۲۴</sup> توصیف می‌کند. و بلافاصله پس از آن از صدور مخلوقات سخن می‌گوید. و بدین ترتیب، روشن می‌شود که چرا گوی جونز

«فیضان نور» را به عنوان فعلی وجود بخش تفسیر می‌کند.<sup>۲۵</sup> در عین حال ابن سینا چند سطر بعد می‌نویسد:

«عقلِ فلکِ قمر [عقل دهم] بر نفوس انسان‌ها افاضه نور می‌کند؛ تا نفوس، به امداد او معقولات را دریابند. به همان قیاس که فیضان خورشید بر اعیان مادی، از آن روست که مرئی شوند.»<sup>۲۶</sup>

در این عبارت به روشنی «فیضان»، مفهوم معرفت‌شناسانه دارد، و نه وجودشناسانه. این مسأله محتمل است؛ بلکه ظن قوی می‌رود که ابن سینا در عبارات پیش‌تر نیز «فیضان» را به معنای معرفت‌شناسانه‌اش بکار برده باشد. با این همه، آنجا که ابن سینا در تفسیر سوره فلق از «افاضه نور وجود بر ماهیات ممکنه»<sup>۲۷</sup> سخن می‌گوید، وجودی دانستن «فیضان»، تنها تفسیر مقبول از آن خواهد بود. افزون بر این - در تفسیر سوره فلق - ابن سینا خود مستقیماً «فیضان» را با انفلاق [= شکافتن] پیوند داده است، گویی از نظر او مسأله چنین است که خداوند باید خود را بگشاید تا مخلوقات از او فوران کنند. اگر این تفسیر از کلام او صحیح باشد، ابن سینا خواسته یا ناخواسته، آشکارا، از نوعی وحدت وجود، هواداری کرده است. تنها، زمانی این نتیجه افراطی اجتناب‌ناپذیر است که مطلب فوق را منفصل و بریده از کل رساله در نظر آوریم. چه؛ به مجرد این که شخصی، تصویری جامع‌تری از کل رساله را در نظر بیاورد، امکان قضاوت متعادل‌تری فراهم می‌آید. بدین ترتیب استفاده ابن سینا از عبارت «انفلاق» که با نام سوره، یعنی «فلق»، ارتباط کامل دارد، طبیعی خواهد بود. وقتی موضوع اصلی رساله، مسأله شر است، ممکن است تعبیر انفلاق صرفاً به در هم شکستن ظلمت شر بواسطه طلوع روز و نور الهی اشاره داشته باشد. اگر از این زاویه نظر کنیم تعبیر «افاضه نور وجود» از ابن سینا در ذیل سوره فلق مبین آنست که وجود خیر (یا خیر وجود) [و زوال شر] تنها، در نتیجه تابش نور الهی ممکن است.

بدین ترتیب استفاده ابن سینا از تعبیر فیضان نور، به هیچ وجه این نتیجه قطعی را نمی دهد که او از نظریه ای صدور ی - وحدت وجودی، دفاع کرده باشد. شاید از بررسی دقیق تر مفهوم سینوی «تجلی»، شواهد قاطع تری بر آنچه گفته شد، بدست آید. افزون بر آن، من هم اکنون رد پای از چنین شواهدی در دو اثر کوچک ابن سینا، یعنی «رساله عشق»<sup>۲۸</sup> و «شرح اثولوجیا» یافته ام. با وجود این که این دو اثر، حجم محدود و اندکی دارند، و از شرح اثولوجیا تنها قطعاتی در دسترس است<sup>۲۹</sup>؛ اما اهمیت فلسفی این دو اثر به سختی قابل انکار است. قبل از بررسی استفاده ابن سینا از مفهوم «تجلی»، لازم است نگاه کوتاهی به معانی پیشا فلسفی این واژه داشته باشیم.

ریشه (جَ لَی) <sup>۳۰</sup> در معنای نخستین و حقیقی اش به معنای وضوح و روشنی است. یعنی این که شیئی به دلیل تابش نور، روشن گردد. اما معنای مجازی آن نیز به سرعت قبول عام یافت و بدین ترتیب «تجلی» مجازاً بر اموری اطلاق شد که برای ذهن، روشن هستند. این واژه در قرآن آشکارا برای تجلی خداوند، یعنی ظهور جلال الهی، به کار رفته است. از توسعه این معنای اخیر در سنت عارفان، دو معنای دیگر بدست آمد: یکی مفهوم «ظهور نور جلال الهی» که از ذات نشأت می گیرد، و دیگری «ظهور تغیر و تقلب» در جهان است که ناشی از عنایت حق تعالی است.

اکنون به تفسیر ابن سینا از مفهوم تجلی باز می گردیم. در شرح اثولوجیا، جمله - ای آمده که می گوید: عقل (در معنای افلوطینی اش) از طریق علمش به ذات خویش بر همه اشیاء آگاهی دارد: «هنگامی که عقل ذات خویش را تعقل کرد، همه اشیاء را تعقل میکند.» این جمله آشکارا قابل سوء تفاهم است؛ چه، تلویحاً تصدیق می کند که عقل با علمش به ذات خویش، برترین موجودات، یعنی خداوند را نیز تعقل می کند. اما ابن سینا در شرحش با این مطلب توافق کامل ندارد؛ لذا می نویسد:



«تعقل عقول فعاله نسبت به مبدأ اول، بواسطه تجلی مبدأ اول بر آن‌هاست. پس از آن که بر آن‌ها تجلی کرد، آن‌گاه او را تعقل می‌کنند، و نیز به مدد همین تجلی است که عقول، ذات خویش و حتی موجودات مادون را تعقل می‌کنند.»<sup>۳۱</sup>

بدین ترتیب عقول عالیه نه تنها بدون تجلی سابق الهی، قادر نیستند به خداوند علم پیدا کنند؛ بلکه بدون آن تجلی حتی قادر نیستند خود و یا موجودات پس از خود را در یابند. بدین ترتیب امکانِ عالمیت آن‌ها با تجلی خداوند تضمین می‌شود. این مطلب همان مفهوم مجازی تجلی، یعنی روشن کردن، برای عقل را به خاطر می‌آورد.

سرانجام در «رساله فی العشق» در بادی امر، تفسیری وجودی‌تر از مفهوم تجلی به عمل آمده است. در این خصوص دو عبارت بسیار مناسب در فصل هفتم این رساله آمده است [که در آن‌ها تجلی در مفهومی وجودشناسانه به کار رفته است]. در آنجا می‌نویسد:

«حق تعالی به سبب جودش عاشق تجلی خویش است. و وجود اشیاء همه از تجلی او ناشی می‌شوند.»<sup>۳۲</sup>

و در اواخر فصل، با عبارتی صریح‌تر می‌نویسد:

«اگر خیر مطلق، تجلی نمی‌کرد، به خواست خویش نمی‌رسید، و اگر به خواسته‌اش نمی‌رسید، شیئی موجود نمی‌شد. پس اگر تجلی نمی‌کرد، موجودی، تحقق نمی‌یافت. لذا تجلی او علت هر موجودی است.»<sup>۳۴</sup>

خواننده محق است که در هر دو عبارت بالا، مفهوم تجلی را با مفهوم کاملاً نو افلوطونی فیض و صدور یکسان بینگارد. یا همانند گویچونز، آن را «خلق ازلی» بدانند. این واقعیت که منشاء این تجلی همواره علم خداوند است، به هیچ وجه چنین تفسیری از تجلی را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا ابن‌سینا، علم خداوند را علم فعلی می‌داند، که بر اساس آن، دانستن خداوند به منزله خلق کردن او است. مضافاً اینکه رساله مذکور در مجموع، ساختاری نو افلوطونی دارد؛ چه، مرکز ثقل مضامینش بر مرحله دوم طرح صدور، یعنی «فرایند خلاق» معطوف است. گو

این که در اینجا با توسعه نو افلوطونی بیشتری در ارتباط بین خیر و خورشید، مواجهیم، حتی بیشتر از آنچه در جمهوری افلاطون<sup>۳۵</sup> آمده است. با وجود این که من نمی‌خواهم عناصر قوی نو افلوطونی این رساله را انکار کنم؛ اما این را نیز درست نمی‌دانم که آن را رساله‌ای صرفاً نو افلوطونی بدانیم. در واقع تا آنجا که به موضوع رساله - یعنی عشق طبیعی مخلوقات و تلاش برای پیوند دادن آن با خداوند، از بُعد کمال‌خواهی هر شیء - مربوط می‌شود، تا همین مقدار نیز در این رساله با نوعی انشقاق ابن‌سینا از منابع مشائی روبرو می‌شویم.<sup>۳۶</sup>

باری طبق معمول، ابن‌سینا مقلدانه از منابع پیروی نمی‌کند. او به اصلاح آن‌ها می‌پردازد و ممکن است این اصلاح صرفاً انگیزه‌های دینی نداشته باشد. به عنوان مثال او بدون آن که تردید کند، یک مضمون اسلامی ویژه یعنی مضمون «اختیار» مخلوقات برای پذیرش تجلی الهی را در مفهوم عشق طبیعی مشائی وارد می‌کند. جالب توجه است که او تنها با چنین کاری توانست بین نفوس پست و عالیه انسانی، در این دنیا و جهان آخرت کاملاً تمایز ایجاد کند؛ زیرا خصوصیات هر نفس و ترقی او مستقیماً به گشادگی‌اش برای دریافت تجلی و فیض الهی وابسته است. در اینجا نمی‌توان از تمایل به نوعی اسلامی کردن منابع مشائی یونانی چشم‌پوشی کرد.

با چنین وضعیتی، آیا این فرض نامعقول است که سایر عناصر اندیشه نو افلوطونی نیز دچار نوعی اسلامی‌سازی، شده باشند؟ آیا به نظر نمی‌رسد که تجلی خداوند - به گونه‌ای که از ملاحظه کل این رساله به دست می‌آید - بیش از آن که علت فاعلی اشیاء باشد، علت غایی آن‌ها باشد، و بیشتر حافظ بقای آن‌ها باشد تا موجد آن‌ها؟ اگر این حدس درست باشد می‌توان گفت تجلی خداوند هیچ‌کجا علت هستی بخش نبوده است؛ لذا هر مخلوق (دست‌کم در عالم فوق قمر) هم‌چون آینه‌ای برای تجلی نور خداوند عمل می‌کند. چنین موجودی با شفاف شدن و درخشندگی، و در نتیجه با انعکاس مستمر همان تجلی الهی، منشاء موجودات (یعنی آینه‌های) دیگر می‌گردد.<sup>۳۷</sup> اما، مهم‌تر آن که، تجلی خداوند به هر موجود مدد می‌رساند تا به کمالات خویش واصل شود. در این صورت تجلی هم‌چون

نیروی حقیقی ترقی و تغیر موجودات، در درون آن‌ها عمل می‌کند. با چنین تفسیری از تجلی، من - در توافق با عارفانی که شاید گمنام‌اند؛ اما قابل تأیید و اعتنا هستند - برای اندیشه عرفانی تبدیل صور، تبیینی فلسفی یافته‌ام. و بدین ترتیب با تفسیری برخاسته از تصوف اصیل اسلامی، [و با تمایز نهادن میان خداوند و آنچه محصول تجلی خداوند است] ابن‌سینا امکان تصور یک وحدت کامل میان خداوند و موجودات را قاطعانه رد می‌کند. اگر تفسیر مذکور درست باشد، می‌توان دریافت که اینجا بین اندیشه نو افلوطونی فرایند خلاق، و آموزه عرفانی-اسلامی طلب جلال الهی، نوعی تلفیق رخ داده است. لذا جستجوی من برای یافتن یک رد پای کوچک از مفهوم تجلی، در نو افلوطونی عربی بی‌هدف و بیهوده نبوده است. بر اساس مطلب آغازین فصل هفت شرح اثولوجیا، این نکته تأیید می‌شود که تجلی الهی از وجود موجوداتی که به خداوند عشق می‌ورزند، متأخر است. این خوانش دست‌کم در دو نسخه از سه نسخه چاپ شده، شرح اثولوجیا، شواهد محکمی دارد. متنی که ابن‌سینا دو بار در آنجا بیان می‌کند که وجود عقول عالیه، بر تجلی الهی، تقدم دارند.<sup>۳۸</sup> اما چون این خوانش قطعی نیست، نمی‌خواهم بر اهمیتش پافشاری کنم.

اگر بخواهیم قضاوتی کلی داشته باشیم، به نظر می‌رسد تفسیر مجازی از مفهوم تجلی در آثار ابن‌سینا، بر تفسیر وجود شناسانه آن رجحان دارد. در عین حال باید اذعان کرد که تفسیر وجود شناسانه نیز کاملاً مردود نیست، و حتی آهنگ آرام نو افلوطونی-صدوری آن به‌طور کامل قابل اغماض نخواهد بود. با این حال ابن‌سینا با این تصویر آخر بر سر نزاع است. باز هم تکرار می‌کنم که ابن‌سینا در مفهوم تجلی به اصلاحات توحیدی و آفرینشی دست زده است. اما آیا این اصلاحات برای طراح و تثبیت یک اندیشه اصیل پیرامون خلقت کفایت می‌کند؟ با آنچه گذشت به خوبی روشن شد که این پرسش به سادگی قابل پاسخگویی نیست. امید است که تحلیل اصطلاحات باقی‌مانده، به روشن شدن این مسأله کمک کند.

## انبعاث و صدور

نخست مایلم بر مفهوم «جاری شدن» تکیه کنم که در زبان عربی با ریشه بعث به صورت انبعث، تعبیر می‌شود.<sup>۳۹</sup> این ریشه در معنای اصلی و دقیقش به معنای فرستادن است. و در میان معانی مشتقش بر بیرون ریختن آب به نحو راندن یا واداشتن، و نیز بر، برانگیختن دلالت دارد. در ائولوجیا این واژه به عنوان یک اصطلاح بی‌بدیل برای دلالت بر نظریه ....<sup>۴۰</sup> افلوپونی به کار رفته است. اگرچه این نکته را باید تذکر داد که ائولوجیا غالباً انبعث را [نه در باب خداوند؛ بلکه] در سطح وسائط، برای عقل یا نفس به کار برده است. این کاربرد به روشنی نزد حلقه اسماعیلیه، در قرون دهم و یازدهم، به عنوان مثال در سجستانی و کرمانی حفظ شده است.<sup>۴۱</sup>

با بررسی آثار ابن‌سینا، من حدود ده مورد از کاربرستی صور مختلف این واژه را در الهیات شفا یافته‌ام.<sup>۴۲</sup> در غالب این موارد، ارتباط غیرقابل انکاری با مفهوم شوق [تشبه] وجود دارد. اما نکته مهم‌تر این است که از میان همه آن‌ها، فقط از دو موردشان طنین آرامی از صدور شنیده می‌شود. و ابن‌سینا به جز آن دو مورد، هیچ یک از موارد باقی‌مانده را با نظریه خلقت آغازین اشیاء پیوند نمی‌دهد. اکنون همان دو مورد را مورد بررسی دقیق‌تری قرار می‌دهیم.

سیاق عبارت، در اولین مورد با تعقلِ فلک اول نسبت به خداوند ارتباط دارد. ابن‌سینا می‌گوید پس از این تعقل، فلک، از هر چیز دیگری فارغ می‌شود، جز این - که در همان زمان: «از این تعقل امری منبعث می‌شود که از آن پست‌تر است. و آن عبارتست از شوق تشبه به باری تا سرحد امکان».<sup>۴۳\*</sup>

می‌خواهم تأکید کنم که در اینجا مسأله اصلی، نه خلق یک موجود جدید؛ بلکه حرکت یک جرم سماوی است. این حرکت، ناآگاهانه و نتیجه جهد مشتاقانه فلک برای وصول به برترین کمالاتش می‌باشد. علاوه بر این، با این حرکت است که

\* - «لکنه ینبعث عن ذلک ما هو ادون مرتبة عنه و هو الشوق الی التشبه به بمقدار الامکان» ابن‌سینا، الهیات شفا،

بقای وجود فلک تضمین می‌گردد. این حرکت در تکوین و پیدایش فلک نقشی ندارد، اگرچه بی‌شک در تکوین موجودات پس از او سهیم است.

اما این سهیم بودن را چگونه باید فهمید؟ آیا خداوند قدرت ایجادیش را به آن فلک افاضه کرده است؟ با توجه به پس زمینه اسلامی ابن سینا که بی‌شک، چنان-که قبلاً نشان دادیم، در اندیشه او مؤثر افتاده است، فرض افاضه کردن، مورد قبول او نیست. در اندیشه ابن سینا این یک مطلب غیرقابل انکار است، و گواهِش آنست که می‌نویسد: «همه هستی از وجود خداوند منبعث می‌گردد اما نه بالطبع یا بالقصد»<sup>۴۴</sup>

در این عبارت، خداوند به‌عنوان مكوّن همه اشیاء تعیین می‌شود. او، و نه هیچ موجود دیگر، سرچشمه واقعی وجود است. در همه این‌ها می‌توانیم تمایل ابن-سینا را برای وفاداری به نظریه علتِ طولیِ نوافلوطونی در یابیم، که تا حدی با استمدادِ خلاقانه از ایده‌ی پروکلسی نظام واسطه، اصلاح شده است. اگرچه این نظام واسطه، نقشی تضعیف شده دارد؛ لذا ابن سینا به شدت تأکید می‌کند که هر چیزی، حتی همان نظام واسطه که با موجودات سماوی ایفای نقش می‌کند، وابسته به خداست؛ زیرا نه اراده مستقل آن‌ها و نه سرنوشت کور و محتوم؛ بلکه تنها، شوق تشبه به خداوند است که در پیدایش مخلوقات جدید نقش دارد. تا آنجا که من می‌دانم در اثولوجیا، بکلی نشانی از این «شوق» دیده نمی‌شود. حتی در نویسندگان فوق‌الذکر اسماعیلی چنین مفهومی را نمی‌یابیم. ممکن است باز هم انگیزه‌های اسلامی مثل: قدرت مطلق خداوند و تمایز همه جانبه میان خدا و انسان (که وحی را تنها با وساطت مَلک موجه می‌داند) در کار باشد که ابن سینا را به چنین جرح و تعدیلی متقاعد می‌کند. با این حال او به‌عنوان یک فیلسوف، راه‌حلی کاملاً فلسفی را به کار بسته است، و از این لحاظ ممکن است پروکلس\* مبانی قابل توجهی را برای حل فلسفی این مسأله در اختیار او نهاده باشد. با این

\* - فیلسوف نوافلوطونی که پس از فلوطین تأثیرگذارترین اندیشمند بر فلسفه و کلام اسلامی بوده است.

حال نباید فراموش کنیم که مفهوم انبعاث در آثار ابن‌سینا یک موقعیت محوری ندارد.

«صدور» و «صدَر» در معنای لغویش<sup>۴۵</sup> بر عمل یا گفتاری دلالت دارد که از فاعل یا گوینده‌ای نشئت می‌گیرد. این واژه بی‌شک ادبیات فیلسوفان برای بیان دقیق نظریه فیض، اصطلاحی فنی محسوب می‌شود که برخلاف انبعاث در آثار ابن‌سینا مکرر به کار رفته است.

جای شگفتی دارد که در الهیات شفا من تنها یک جمله را یافته‌ام که در آن ابن‌سینا این نحوه پدید آوردن را به خداوند نسبت داده است. در آنجا می‌نویسد: «در ذات باری تعالی مانع یا کراهتی برای صدور کل اشیاء از او وجود ندارد.»<sup>۴۶</sup>

حتی در همین یک مورد نیز ابن‌سینا تلاش می‌کند، با تأکید بر این که صدور از لوازم جلالت خداوند است، از هرگونه عواقب وحدت وجودی آن اجتناب کند. او افزون بر این تأکید می‌کند که هیچ مانع بیرونی یا درونی برای صدور اشیاء از او وجود ندارد. با تصدیق مطلب اخیر، ابن‌سینا افاده می‌کند که عمل صدور صرفاً لازمه اراده آزاد خداوند است. و بدین ترتیب گویی راهی را برای تأیید نظریه خلق از عدم می‌گشاید. او حتی با وابسته کردن صدور به اراده، که مقدم بر صدور است، برداشت فوق را تقویت می‌کند. در «الرسالة العرشية فی توحیده تعالی و صفاته» فصلی که به صدور مخلوقات می‌پردازد، به نحو معنی‌داری تحت عنوان: «گفتار در صدور افعال از خداوند»، آمده است.<sup>۴۷</sup>

با اشراف بر مجموعه اصطلاحات ابن‌سینا که با صدور مرتبط هستند، می‌توان نتیجه گرفت که او تمایل دارد حتی‌المقدور هرگونه مضمون وحدت وجودی این نظریه را کنار بگذارد. این گرایش پیشتر خود را در نوافلوطونی عربی نشان داده بود؛ اما در ابن‌سینا بسیار برجسته شده است. این فاصله گرفتن از منابع یونانی نو افلوطونی، که نه تنها به لحاظ زمانی؛ بلکه به لحاظ مضمون و محتوی [به تدریج] گسترش یافته است، تا حدی ناشی از این واقعیت است که ابن‌سینا خود را آشکارا متعلق به سنت مشائی ارسطویی می‌داند و نه سنت نو افلوطونی. علاوه بر این که تا حدی نیز از گرایش‌های اسلامی او ناشی می‌شود. این کاملاً آشکار است که

ابن سینا هر جا ممکن باشد می‌کوشد تا از یک وحدت‌گرایی جبران‌گارانۀ محض پرهیز کند. با این حال اگر هدف مصرّح او چنین باشد، معلوم نیست که آیا در تحقق آن موفق بوده است یا نه؟

من فکر می‌کنم هنوز هم زود است که به سؤال دقیق فوق پاسخی قطعی بدهیم. بهتر است قبل از صورت‌بندی نتیجه نهایی، جزئیاتِ واژه‌شناسی ابن سینا پیرامون خلقت را بررسی کنیم.

## ۲- واژه‌شناسی خلقت در آثار ابن سینا.

### الف: تکوین و احداث

از آنجا که ال. گاردت، در پژوهش مشهورش، تعریف بسیار روشنی از این دو واژه بدست داده است، من به یافته‌های او اتکاء کرده و فقط به یک یادآوری اساسی اکتفا می‌کنم. گاردت در تعریف تکوین می‌نویسد: «تکوین، ایجاد موجود فسادپذیر است با واسطه» و احداث را به: «ایجاد اشیاء حادث غالباً غیر مسبوق به زمان، و گاه مسبوق به زمان»<sup>۴۸</sup> تعریف می‌کند. با این حال این دو اصطلاح، به معنی دقیق کلمه، به حل این پرسش کمک نمی‌کنند که آیا می‌توان «خلق کردن» را به معنای دقیقش به ابن سینا نسبت داد یا نمی‌توان؟ با این حال می‌خواهم بر این نکته تکیه کنم که دومین معنای احداث [در تعریف گاردت] معنای شادی است که فقط توسط ابن سینا استفاده شده و مختص موجودات مادی است.<sup>۴۹</sup> علاوه بر این که متضمن معنای پررنگی از حدوث است. فعلاً به همین تعاریف اکتفا کرده و بحث درباره معنای دقیق حدوث را به آخر مقاله موکول می‌کنم.

### ب: خلق

مفهوم خلق در اصلی‌ترین معنایش<sup>۵۰</sup> بر پدید آوردن چیزی به مقدار، [احداث امری مراعیّ فیہ التقدیر] دلالت دارد. این واژه در قرآن تلویحاً به «خلق از عدم» در

زمان اشاره دارد. و در علم کلام، کاملاً منطبق با معنای قرآنیش، به‌عنوان یک اصطلاح فنی، به معنای خلق کردن در زمان است.

ابن‌سینا گاه آن را به معنای عام «افاده وجود»، و غالباً به معنای دقیق‌تر «افاده هرگونه وجودی که حاصل ترکیب ماده و صورت باشد»،<sup>۵۱</sup> به‌کار می‌برد. از آنجا که معنای دوم، اخص از معنای اول است، من کاملاً با گاردت موافقم که مقصود از خلق در فلسفه ابن‌سینا عبارتست از: «خلق موجود مادی به نحو بی‌واسطه و یا باواسطه. خواه فسادپذیر باشد یا ابدی».<sup>۵۲</sup> اگرچه این مطلب باید روشن شود که نه فقط مفهوم مادیت؛ بلکه مفهوم «تقدیر» است که به روشنی فهم ابن‌سینا از این اصطلاح را نشان می‌دهد. حتی اگر کسی همین نکته اخیر را مورد ملاحظه قرار بدهد، در می‌یابد که مراد ابن‌سینا از این مفهوم، با معنای کلامی آن و بالتبع با معنای قرآنی آن یکسان نیست. بدین ترتیب به نظر می‌رسد او این موقعیت خطیر را از دست داده باشد که مفهوم دینی «خلق» را در نظام فکری خود جای دهد. بنابراین، [اگر خلق به معنای دینی اش در فلسفه ابن‌سینا جای نداشته باشد] آیا در اینجا با گرایشی مواجه هستیم که به صراحت با آنچه در اصطلاح صدور مشاهده شد، مغایرت دارد و به جانب چشم‌اندازی وحدت وجودی از خلقت سیر می‌کند؟ این، بی‌شک نتیجه‌ای بسیار گران خواهد بود؛ و قابل انکار نیست که مسأله را باز هم پیچیده‌تر می‌کند. بنابراین، در بهترین حالت، ابن‌سینا هنوز هم می‌تواند به نوعی خلق با واسطه، وفادار بماند. اما آیا او این کار را می‌کند؟ بررسی مفهوم ابداع، که هنوز هم باقی مانده است، به وضوح نهایی مطلب کمک خواهد کرد.

### ج: ابداع

این اصطلاح، که علی‌الاصول در صور مختلفش با خلق کردن مترادف است، به معنای ایجاد کردن چیزی است که هرگز موجود نبوده است.<sup>۵۳</sup> در قرآن نیز این واژه کاملاً غایب نیست، در آنجا به معنای آفرینش کامل و بدون پیشینه و سابقه



آسمان و زمین<sup>۵۴</sup> آمده است.\* این مفهوم بارها در نوافلاطونی عربی<sup>۵۵</sup> تکرار شده، همان طور که نزد نویسندگان نخستین اسماعیلیه<sup>۵۶</sup> پر تکرار است. چنان که قبلاً به روشنی بیان شد، در این دو مکتب تمایل آشکاری وجود دارد که تا حدی نظریه «صدور» اصیل نوافلوطونی را به نفع نوعی خلقت وحدت بنیاد\* اصلاح کنند. این فرایند با ساختن مفهوم دقیق ابداع به اوج خود می‌رسد. اما علی-الخصوص راجع به نوافلاطونی عربی این پرسش قابل طرح است که سبک و اصطلاحاتی که متکفل معنای صدور بودند، آیا به مقدار کافی از منابع یونانی‌شان مستقل شده‌اند که بتوانند به نحو موفقیت‌آمیز و به درستی مفهوم خلق از عدم را بیان کنند؟ ظاهراً پیش‌تر نویسندگان اسماعیلی بعضی از مشکلات این «بدعت» نوافلوطونی عربی را لمس کرده بودند. به همین دلیل شیوه بسیار روشن‌تری را برای بیان حدوث نخستین موجود آزمودند. آن‌ها بین خداوند که او را فوق وجود تلقی می‌کردند، و عقل اول که نخستین موجود بود، غالباً به یک واسطه، یعنی کلمه خدا<sup>۵۷</sup> قائل بودند. چنین اقدامی، آشکارا برای دست یافتن به هماهنگی بهتری میان دو مفهوم خلق و صدور بود. دو مفهومی که در نگاه نخست به شدت ناسازگار بودند. آن‌ها خواستند هرگونه آشفتگی بین خدا و خلق را چاره کنند؛ اما این که به این مقصود رسیده باشند، ممکن است قابل تردید باشد و سزاوار پژوهشی مستقل است. بنابراین من این پرونده را مفتوح می‌گذارم.

اکنون باز هم به ابن سینا باز می‌گردیم. با توجه به آنچه پیش‌تر گفته شد، این نکته محتمل است؛ بلکه ظن قوی می‌رود که او نیز واژه ابداع را اقتباس کرد تا به مدد آن بین نظریه صدور و نظریه خلق، نوعی تلفیق ایجاد کند. اگرچه، چون ابن سینا خدا را نه «ماورای وجود» بلکه به‌عنوان موجودی در قلمرو هستی تلقی می‌کند، تئوری نهایی او منطبق بر هیچ‌یک از تئوری‌های پیش‌گفته نیست. اکنون

\* - بدیع السموات و الارض.

برای فهم این مسأله تا آنجا که ممکن باشد، بعضی از مهم‌ترین عبارات ابن‌سینا را که به مفهوم ابداع می‌پردازند، شرح و تفسیر می‌کنم.

اصلی‌ترین تعریف ابن‌سینا از ابداع همانست که در رساله حدودش آورده است. در آنجا می‌گوید: «ابداع اسم مشترکی است میان دو مفهوم: یکی بوجود آوردن چیزی نه از چیز دیگر و نه به واسطه چیز دیگر، و دیگری این‌که سببی بدون واسطه به معلول وجود مطلق عطا کند. معلولی که فی‌نفسه اقتضای عدم دارد به واسطه علت، این اقتضا به کلی از او زائل شود.»<sup>۵۸</sup>

این تعریفِ دوگانه، چشم‌انداز جالبی را می‌گشاید؛ اما چنان مختصر و فشرده است که به سختی می‌توان مفاد کاملش را دریافت. با این حال نکات غیر قابل‌تردیدی در آن یافت می‌شود. از جمله این‌که: بی‌شک در تعریف اول مفهوم ابداع بر ایجابی دلالت دارد که هیچ‌گونه واسطه‌ای نداشته باشد.

ابن‌سینا حتی به نحو حشوگونه، افزوده است که آنچه به نحو ابداع موجود می‌شود، از چیز دیگر، و به معنی دقیق کلمه، از هیچ چیز دیگری آفریده نشده است. بدین ترتیب تعریف اول، دقیقاً فقط یک مصداق خواهد داشت و آن عقل اول است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد واسطه نداشتن، عنصر محوری ابداع است؛ چه، در هر دو تعریف بر آن اشارت رفته است. و در نهایت این‌که، در تعریف دوم به روشنی، بر امکان، یا خصیصه امکانی مُبدَع تأکید شده است. این، یک آموزه رایج سینیوی است که ماهیتِ ممکن، فی‌نفسه تمایل به جانب عدم دارد. [به تعبیری با نظر به ذاتش مستحق عدم است] و نیز هر مخلوقی ممکن‌الوجود است. این مطلب با تمایز همه‌جانبه ابن‌سینا میان ذات شیء [که موصوف به امکان است] و وجود شیء [که زائد بر ذات است] به بهترین وجه بیان شده. اما آیا تمایزی واقعی میان دو تعریف مذکور وجود دارد؟ مطمئناً نشانه‌های مختلفی برای چنین تمایزی هست، در عین حال با نگاه جدی و سخت‌گیرانه، به نظر می‌رسد فقط عقل اول و نه هیچ چیز دیگر، مصداق و مدلول نهایی هر دو تعریف است.

آیا چنین مطلبی می‌توانسته مد نظر ابن‌سینا بوده باشد؟ ولی گو این‌که مسأله چنین نیست که نفی هرگونه واسطه، در کنه معنی ابداع نهفته باشد. لذا به جد احتمال می‌رود که ابن‌سینا خود، از دومین تعریف مفهوم گسترده‌تری از ابداع، یعنی ایجاد بدون وساطت ماده، را قصد کرده است. اکنون بر اساس این معنی [گسترده] نه تنها عقل اول؛ بلکه همه عقول به نحو ابداعی خلق شده‌اند. اگر این تفسیر درست باشد، تعریف دوم به نوعی «گسترش» و در عین حال نسخه رقیق شده تعریف اول است.

[برای این تفسیر شواهدی قابل ذکر است.] ابن‌سینا آنجا که به اقسام علوم می‌پردازد، چهارمین بخش از متافیزیک را بحث در باب: «جوهر روحانی نخستین که به نحو ابداعی خلق شده‌اند»<sup>۵۹</sup>، دانسته است. جوهر روحانی نخستین، بی‌شک همان عقول عالی‌هاند، که در عبارت فوق مُبَدَع خوانده شدند. همین عبارت تفسیر ما از «بی‌واسطه» در تعریف ابداع را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که مقصود از نفی واسطه، نفی واسطه مادی است.

اما یک دلیل قاطع که صحت تفسیر ما را تأیید می‌کند و هرگونه شک و شبهه را می‌زداید، در کلام ابن‌سینا در شرح اثولوجیا آمده است. در آنجا می‌نویسد:

«بطور کلی مُبَدَع هستی‌اش را از ناحیه غیر می‌گیرد و از حیث ذاتش واجد وجود نیست. علاوه بر این که مُبَدَع با وساطتِ ماده ایجاد نمی‌شود، چنین نیست که مُبَدَع [پیش از ایجادش] در ماده‌ای بالقوه باشد.»<sup>۶۰</sup>

عبارت فوق به صراحت تصدیق می‌کند که مُبَدَع مادامی که مستلزم ماده نباشد، می‌تواند با وساطت غیر ایجاد می‌شود. با این حال باز هم ممکن است کسی بر این نکته اصرار ورزد که مفهوم ابداع [در نظریه خلقتِ ابن‌سینا نقش مهمی ندارد، و] صرفاً تکمله‌ای است منطقی برای سه اصطلاح مرتبط با ایجاد، یعنی: احداث، تکوین و خلق. در این صورت، ابداع صرفاً تعبیری خواهد بود برای بیان نحوه ایجاد موجودات روحانی محض. اگر مسأله از این قرار باشد، باید گفت ابن‌سینا اساساً

به نظام مبتنی بر صدور [افلوپینی] وفادار مانده و در نهایت اصلاحات ناچیزی در آن به عمل آورده است. و در این صورت او علی‌رغم جعل عناصر نو در واژگان مرتبط با صدور، از نوافلاطونی عربی یا اسماعیلیان معاصرش، فاصله چندانی نمی‌گیرد.

اما [به گمان من] ابداع برای ابن‌سینا مفاد بسیار ویژه‌ای دارد. او به نحو کاملاً مشابه با کتاب تعریفات، در شرح اثولوجیا نیز تعریف دوگانه‌ای از آن عرضه می‌کند: یعنی یک تعریف عام، که در عبارت پیش، از آن سخن گفتیم، و یک تعریف خاص. بیان او چنین است:

«مُبَدَع به معنی عام<sup>۶۱</sup>، چیزی است که وجودش از شیء دیگر بوده و خود فی‌نفسه مقتضی نیستی و عدم است، اما به وساطت ماده نباشد. و اما مُبَدَع به معنی خاص، موجودی است که بدون هیچ واسطه‌ای توسط واجب تعالی ایجاد گردد و مسبوق به عدم نباشد؛<sup>۶۲</sup> بلکه مَبْدَأ، هستی مطلق [= بدون شرط و واسطه] به او داده است، نه این‌که عدم متمکن در او<sup>۶۳</sup> را زایل کرده باشد. پس ابداع عبارتست از نسبت میان مبدع به مبدع در جایی که چنین وجودی محقق باشد.»<sup>۶۴</sup>

این نقل قول، علی‌رغم آن‌که فهم و تفسیر دقیقش دشوار است؛ اما چند نکته را به صراحت بیان می‌کند: نخست آن‌که بر فرایند ابداع، عدم مطلق تقدم دارد. [یعنی] آنچه به طریق ابداع ایجاد می‌شود، قبل از تحققش، به لحاظ وجودشناسانه از هیچ نحوه‌ای از تحقق برخوردار نیست. و اگر هیچ تحقق نداشته، هیچ قوه‌ای نیز بر او مقدم نبوده است. بنابراین برای تحقق آن [هیچ شرط یا] مانعی در کار نبوده است. و مادامی که در بقعه امکان محض است متضمن عینیت و واقعیتی نیست؛ بلکه به معنی دقیق کلمه هنوز هیچ هویتی ندارد. در موضعی دیگر می‌نویسد:

«ابداع حقیقی آنست که امکان [= قوه‌ی] وجود شیء، مقدم بر آن، و مجاور با عدم سابقش نباشد. که در این صورت، قوه متقدم با وجود متأخر قابل جمع نیست.<sup>۶۵\*</sup>»

بر ابن سینا پوشیده نیست که امکان وجود مخلوق، حالتی نیست که بر وجود آن مقدم باشد؛ بلکه خصیصه امکانی هر شیء فقط پس از تحقق او آشکار می‌شود. بنابراین آنچه به طریق ابداع ایجاد می‌شود، جز بر خداوند، مسبوق به هیچ امری نیست. در جای دیگر می‌نویسد:

«و اما ابداع، به معنی آنست که شیئی وجودش فقط از خداوند است.<sup>۶۶\*</sup>»

مطمئناً این عبارت به این معنی نیست که مبدع پیش از ایجاد، به نحو بالقوه [با ذات الهی] یا جزئی از ذات الهی بوده است. چنین امری اکیداً با توحید، تعارض دارد. به نظر می‌رسد درست به همین دلیل، ابن سینا ایجاد به طریق ابداع، در ظرف زمان را مردود می‌داند. اگر ابداع، زمانی باشد، دیگر تضمینی نخواهد بود که امکان [= قوه] سابق با وجود لاحق قابل جمع باشد. [چرا که قوه سابق با تحقق وجود لاحق زائل می‌شود]. لذا قبلیت و بعدیت در باب ابداع، بی‌شک خصیصه غیر زمانی دارند.

اکنون اگر ابداع بدین معنی باشد که شیء قبل از تحققش از هیچ نحو تحقق‌ی برخوردار نباشد؛ به ناچار با مفهوم خلق از عدم مترادف خواهد بود. از دیدگاه دینی، خلق از عدم، همیشه یا غالباً، بر یک آغاز زمانی دلالت دارد. اگرچه از نقطه

---

\* «فلابداع الحق أن لا يتمكن امکان وجود الشيء أن يتقدمه، مجاوراً لعدمه، تقدماً بقبليته، لا تصطبح هي و بعديتها معاً.» تأکید نویسنده آنست که نشان دهد مفهوم ابداع، نظریه خلقت ابن سینا را از نظریه صدور فلوطینی متمایز میکند. بر اساس نظریه صدور، صادر پیش از صدور به وجود مصدر محقق بوده است. و صدور چیزی نیست الا جاری شدن و تنزل از مصدر. به اعتقاد نویسنده، ابن سینا با تأکید بر مفهوم ابداع قائل به نوعی خلق از عدم است که بر اساس آن، مخلوق، پیش از تحققش از هیچ نحوه‌ای از وجود برخوردار نیست. حق آنست که اگر ابداع متضمن چنین معنایی باشد، باز هم مستلزم نفی امکان ذاتی سابق مبدعات نیست. اگرچه، مستلزم نفی سبقت امکان استعدادی و قوه بر وجود مبدع خواهد بود. به نظر می‌رسد نویسنده امکان استعدادی را از امکان ذاتی متمایز نمی‌کند؛ لذا تقدم هردو را انکار میکند. مترجم

نظر فلسفی صرف، ممکن است این بُعد زمانی متقدم، انکار شود. کما این که ابن-سینا در انکار آن تردید به خرج نمی‌دهد. اکنون جای این پرسش است که آیا ابن‌سینا از نظریه بنیادین خلق از عدم پیروی کرده است؟ در عبارات بالا نشانه‌های مثبتی برای این پیروی وجود دارد. با این حال این تعبیر نمی‌تواند خواننده نقاد را راضی کند. او به درستی توقع شواهد روشن‌تر و بیشتری دارد. و من معتقدم که چنین شواهدی را یافته‌ام. ابن‌سینا در موضعی دیگر می‌نویسد:

«وقتی این مسأله [یعنی معیت علت و معلولی] روشن شد، باید دانست، اگر علتی علی‌الدوام سبب وجود معلولی باشد، پس مادامی که موجود باشد، سبب آن خواهد بود. در این صورت اگر علت دائم‌الوجود باشد، معلول نیز دائم‌الوجود خواهد بود. چنین علتی شایسته‌تر به وصف علیت است؛ زیرا مطلقاً عدم را از معلول می‌زداید و به آن وجود تام اعطا می‌کند. حکما چنین امری را ابداع می‌گویند. ابداع عبارتست از وجود بخشیدن به شیء، بعد از آن که مطلقاً معدوم بود [و هیچ نحوه از وجود نداشت]. معلول، فی‌نفسه معدوم است، و تنها با نظر به علتش موجود است. آنچه هر شیء فی‌نفسه و بالذات دارد، ذاتاً - نه زماناً - در نزد ذهن اقدم است بر آنچه از ناحیه غیر دارد. پس هر معلولی بعد از نیستی ذاتی تحقق پیدا می‌کند.»<sup>۶۷</sup>

در این پاراگراف دو مطلب، برجسته شده است. نخست این که یک معلول نمی‌تواند بدون علت موجود باشد. دیگر آن که تحقق یافتن از طریق ابداع متضمن آنست که مُبدع قبل از تحققش مطلقاً معدوم بوده و [از هیچ نحوه تحققی برخوردار نباشد]. در هر دو مطلب، امکان همه‌جانبه‌ی همه معالیل و بالتبع همه مخلوقات، به شدت مورد تأکید قرار گرفته. برعکس، در خداوند هیچ امکانی نیست. بنابراین او، یک علت، در میان سایر علل و مشابه آنها نیست. تنها و تنها او، علتی است که هستی را جایگزین نیستی محض می‌کند. به واقع اوست که چیزی را از عدم می‌آفریند. اما آنجا که مخلوقی علت واقع می‌شود، مخلوق دیگر را نه از عدم محض، بلکه از عدم مضاف می‌آفریند.

این نکته نیز شایسته توجه است که در پاراگراف بالا، ابن سینا مجموعه‌ای از اصطلاحات قدیمی را بکار می‌گیرد. او مقصود خویش را با تعبیر «تأییس، ایس و لیس» به جای «وجود بخشیدن، وجود و عدم»، بیان می‌کند. تا جایی که من می‌دانم فارابی چنین اصطلاحاتی را کاملاً کنار نهاده است، و تقریباً در زمان ابن-سینا استعمال نمی‌شدند. بنابراین من معتقدم او آگاهانه به بازآفرینی اصطلاحاتی پرداخته است که در زمان کندی و حلقه او رایج بودند؛ چه، کندی به صراحت از نظریه خلق از عدم (در زمان) دفاع کرده است. درحالی که فارابی به صراحت چنین اعتقادی نداشت.

بنابراین، آیا این فرض دور از ذهن است که تصور کنیم، ابن سینا آن گاه که کمابیش به بازآفرینی نظریه کهن خلق از عدم می‌پردازد، به کندی بازگشته است؟ اگرچه شاید ابن سینا با استمداد از فارابی به خوبی از مشکلات فلسفی نهفته در ایده آفرینش زمان مند آگاه بود. بنابراین تصویر کندی از آفرینش را به روشنی اصلاح کرده، او نه فقط با حذف کردن بُعد «در زمان بودن»؛ بلکه خلق شدن به معنی دقیقش را فقط به مخلوق اول منحصر می‌کند؛ [لذا آفرینش خداوند در زمان صورت نمی‌گیرد] با این حال در همین فعل ایجادی نخستین، موهبت [کمالات] تمام موجودات دیگر نهفته است.

بدین ترتیب خداوند، به عنوان خالق تمام جهان و کل وجود ظاهر می‌شود؛ اگر چه، باز هم به ظاهر با نوعی خلق با واسطه مواجه هستیم؛ اما این، با قدرت مطلق خداوند تعارض ندارد. معلوم است که ابن سینا به این مشکل متفطن بوده است؛ لذا سعی می‌کند آن را با علت العلل خواندن خداوند، چاره کند. این اصطلاح، که در منابع عرفانی ریشه دارد، بدان معنی است که حق تعالی علیت خویش را با تفویض آن به وسائط اعمال می‌کند. لذا هر نوع علیتی در نهایت از او ریشه گرفته است.<sup>۶۹</sup>

در حالی که در ارسطو، خداوند بالاتر از همه، علت غایی آفرینش است، در ابن سینا بیش از هر چیز، علت فاعلی است.<sup>۷۰</sup> علاوه بر این می‌توان گفت که در اینجا بین

علیت طولی - که با فهم عربی از فلسفه پروکلس مطرح شد - از یک سو، و فهم اسلامی - عرفانی از خدا به عنوان تنها علت هستی‌بخش، از سوی دیگر، نوعی آمیزش رخ داده است. پیوندی که پیدایش همه هستی را با جایز شمردن علیت عرضی برای علل ثانوی، میسر می‌کند.

گمان می‌کنم می‌توان به این نتیجه رسید که ابن‌سینا با استفاده از مفهوم ابداع، می‌خواست نسخه‌ای ناب از نظریه خلق از عدم را عرضه کند، که بر اساس آن خداوند هستی را «لا من شیء» آفریده است و این آفرینش آگاهانه و با اختیار رخ داده است و اشتراک وجود بین او و مخلوقاتش تنها یک اشتراک منطقی نیست، بلکه یک اشتراک و همانندی متعالی است.

### نتایج کلی مقاله

از آنچه گذشت روشن شد که ابن‌سینا تمایل دارد نظریه خلق از عدم را با نظریه صدور، ترکیب کند. او بی‌شک با چنین کاری مسئولیتی مشقت‌بار و خطیر را به عهده گرفته است. اکنون این پرسش قابل طرح است که آیا او توانسته است راه-حلی موفقیت‌آمیز، برای این مسأله حساس پیشنهاد کند. نظریه او اگر چه در حد خودش تا حدودی قوت و جذابیت دارد؛ اما از نظر من خالی از تعارض و تنش نیست. علی‌الخصوص دو مورد از تعارض‌ها چنان اساسی‌اند که نمی‌توان از آن‌ها صرف نظر کرد. بیان مختصر آن چنین است:

اولین تعارض ناشی از پیوندی است که ابن‌سینا بین خالقیت خداوند و تعقل او برقرار می‌کند. در اینجا است که نوعی جبر صریح [در فاعلیت خداوند] غیر قابل اجتناب است؛ چرا که در نظریه او برای خداوند، فضای واقعی برای هیچ انتخابی وجود ندارد. حتی این انتخاب که جهان موجود بهترین جهان‌های ممکن باشد.<sup>۷۱</sup> ابن‌سینا خود به این مشکل واقف بود. او مفهوم فعل الهی را [نسبت به اختیار او] برجسته کرد؛ اما بالاتر از آن، اختیار خداوند را بصورت اختیار مطلق ترسیم می‌کند، یعنی اختیاری که بدون گزینش است. اکنون آیا چنین اختیاری یک اختیار



واقعی است؟ در پاسخ به این پرسش ابن سینا خاموش است و تا جایی که من می-دانم راه حل مؤثری برای این مشکل ندارد.

دومین تعارض، در این ایده ابن سینا نهفته است که می گوید: آنچه ایجاد شده است، با ملاحظه وجود علتش ضروری الوجود است. اگر هر «ممکن بالذات» با ملاحظه علتش «واجب بالغیر» بشود، آیا هیچ رخداد واقعی، را می توان نشان داد که هنوز هم ممکن الوجود باشد؟ این پرسش هنگامی تقویت می شود که بدانیم - تا حدی در مدل نوافلوطونی - ممکن بالذات، امری است که با نظر به خودش، رجحان به جانب عدم داد. مطمئناً آنجا که ابن سینا می گوید: علت فاعلی به هیچ وجه امکان ذاتی شیء را زایل نمی کند، در کلامش نوعی استعداد تعارض بروز می کند. من نمی دانم این دو موضع متعارض [یعنی وجوب بالغیر و امکان ذاتی] چگونه به یک روش کاملاً سازگار قابل جمعند؟

با این حال آیا تئوری خلقت ابن سینا، کاملاً شکست خورده است؟ این یک نقد بسیار خشن و بی رحمانه است. تئوری ابن سینا باز هم بینش های ارزشمندی را عرضه می کند. و تا آنجا که به اصل پروژه ابن سینا، یعنی سازگار کردن دو آموزه تجلی و خلق، که به ظاهر ناسازگارند، مربوط می شود، نظریه ای قابل اعتناست. به تعبیر گودمن، ابن سینا سعی کرد متافیزیک «ازلیت فیض وجود» را با متافیزیک «امکان همه جانبه وجود» سازگار کند.<sup>۷۲</sup> به معنی دقیق کلمه یکی از نتایج عمده پروژه فلسفی ابن سینا، مشارکت در تلفیق کلانی است که بین نظام ارسطویی و نظام نوافلوطونی بعمل آمده است.<sup>۷۳</sup> با تأکید مجدد بر هر آنچه گفته شد، این گرایش غیر قابل انکار در ابن سینا وجود دارد که سعی می کند آموزه های اسلامی را در قامت نظریه های فلسفی فاخر عرضه کند.<sup>۷۴</sup>

بنابراین جای شگفتی ندارد که فلسفه ابن سینا، با وجود برخی ناهمخوانی هایش، باز هم از جنبه های مختلف به عنوان یک فلسفه واقعاً دوست داشتنی، چه در شرق و چه در غرب، باقی ماند و احتمالاً هنوز هم باقی است. و به اعتقاد من از

حیث نظریه پردازی اش پیرامون خلقت، هنوز هم در خور توجه است، اگرچه ما را ملزم نمی کند که از ارائه راه حل های بسیار ساده تر برای حل مشکل دست برداریم.

#### پی نوشت ها

۱- این نوشته، نسخه نسبتاً تجدیدنظرشده ای است از بخش دوم فصل ۲/۲ رساله دکترای من تحت عنوان «ابن سینا بین نوافلاطونی و اسلام».

Avicenna: tussen neoplatonism en islam, leuven, 1984, 2 vol. I, pp. 25-112.

آغازگر این مطالعات گویچون بود. در این اثر:

A.M. Gojchon. La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn sina (Avicenne), Paris 1937, pp. 210 ff.

با در نظر گرفتن اطلاعات نو و فراوانی که پس از تحقیقات گویچون تاکنون فراهم شده است، تحلیل جدیدی از واژه شناسی فیض و خلقت در آثار ابن سینا، لازم به نظر رسید. با توجه به این تحقیقات روشن شد که مطالعات گویچون اگرچه به واقع بسیار شایسته بود؛ اما تا حدی قدیمی است و آشکارا به ویرایش و حتی اصلاحات جدی نیاز دارد.

۲- خطوط اساسی این طرح مبتنی بر فیض، در همه آثار مهم ابن سینا آمده است. نگاه کنید به: ابن-سینا، الهیات شفا، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۶۰، مقاله نهم فصول ۴-۵.

۳- در خصوص احتمال چنین تأثیرپذیری ای از نمادپردازی عددی نگاه کنید به: نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان: ابن سینا، سهروردی و ابن عربی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی. در خصوص احتمال وجود یک پیش زمینه قرآنی برای این مسأله نگاه کنید به: ابن سینا، رساله فی اثبات النبوة، تصحیح، ام. مارمورا، بیروت، ۱۹۶۸، ص ۵۴-۵۳.

4 - H.A.DAVIDSON, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect, New York - Oxford 1992, p. 75, n. 3.

۵- ابن سینا، شرح کتاب اثولوجیا المنسوب الی ارسطو، یحیی مهدوی، کتاب شناسی ابن سینا، ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۴۷، چاپ مجدد در کویت، ۱۹۷۸، ص ۲۲-۲۳، ۶۲-۶۳.

۶- به عنوان مثال نگاه کنید به:

Die sogenannte des Aristoteles aus arabischen Handschriften Zum ersten Mal herausgegeben von F. Dieterici, Leipzig.p. 136.

۷- تا آنجا که من می دانم مفهوم انبجاس در رسائل اخوان الصفا بعد از فیض، مهم ترین مفهوم برای بیان مسأله صدور است.

8 - E.W. LANE, An Arabic- English Lexicon, 8 vol., London 1885 (repr. Beirut 1968), pp. 2471-2472.

۹- با بررسی مهم‌ترین نوشته‌های نوافلوطونی عربی، هیچ اصطلاح جدیدی را نیافتیم که با واژگان مسأله صدور در اثولوجیا در ارتباط باشد. همان واژگانی که به نحوی معنادار در طرح من برای تحلیل نظریه ابن‌سینا مشارکت کردند. بنابراین، چه در باب این واژگان و چه در مورد سایر مفاهیمی که به خلقت و صدور مربوط می‌شوند، من فقط به اثولوجیا ارجاع خواهم داد.

10 – LANE, *Lexicon cit.*, p. 153.

11 – Cf. e.g., DIETERICI (ed.), *Die sogenannte Theologie cit.*, pp. 104, 105 and 111 (life); 157 (power); 51 and 107 (light); 77 and 111 (good). In all the given references here God functions as the source of the overflowing.

12 – C. D'ANCONA COSTA, *Per un profilo filosofico dell' autore "Teologia di Aristotele"*, "Medioevo", 17, 1991, pp. 112 ff.

13 – DIETERICI (Ed.), *Die sogenannte Theologie cit.*, pp. 109, 118 and 152.

14 – D'ANCONA COSTA, *Per un profilo cit.*, pp. 96, 115, 121–126.

۱۵- ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۴۰۳، سطر ۱

۱۶- همان، ص ۳۴۴، سطر ۵-۱

۱۷- همان، ص ۴۰۳، سطر ۱۳

۱۸- همان، ص ۱۶-۱۴، و ۳۶۶، سطر ۷-۳

۱۹- از مفهوم حیات در این سیاق به کلی نشانی نیست، در حالی که مفهوم قوه فقط یک بار و آن نیز در ارتباط با کواکب، به کار رفته است. همان، ص ۴۰۱، سطر ۱۱

۲۰- همان، بعنوان مثال: ص ۳۶۶ سطر ۹؛ ۴۱۵ سطر ۶-۵ و ۴۲۵ سطر ۱۷. این نکته قابل ذکر است این پیوند، در بیشتر موارد با ارجاع به مفهوم «نظام» پیگیری شده است.

۲۱- ابن‌سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۳، ص ۹۴ سطر ۱۲-۱۱

۲۲- همان، ص ۸۱ سطر ۲-۱

۲۳- برای تصحیح جدید و معرفی این دو کتاب نگاه کنید به اثر من تحت عنوان:

*An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970–1989) Including Arabic and Persian Publications, and Turkish and Russian References*, Leuven 1991, pp. 64–65.

۲۴- ابن‌سینا، اجابة الدعاء و کیفیة الزبارة، تصحیح، م. مهران، (Traites Mysique) لیدن، 1894 و فصل ۳، ص ۴۵ و حسن عاصی، التفسیر القرآنی و اللغة الصوفیة فی فلسفة ابن‌سینا، بیروت، ۱۹۸۳، ص ۲۸۴.

25 – GOICHON, *La distinction cit.*, p. 213.

26 – *Ibid.*, p. 46, resp. pp. 285 – 286.

۲۷- ابن‌سینا، تفسیر المعوذة الاولى، در جامع البدایع، قاهره، ۱۹۱۷، ص ۲۵ و در عاصی، التفسیر،

۲۸- برای تصحیح جدید و معرفی این اثر بار دیگر نگاه کنید به: کتاب‌شناسی من (Bibliography) ص ۶۸

۲۹- از قطعات چاپ شده می‌توان دریافت که آن‌ها فقط بخش‌هایی از یک تفسیر جامع هستند که در هر صورت هنوز پیدا نشده است. امید است که از نسخه‌های تحقیق نشده، قطعات بیشتری از این شرح بدست آید. اهمیت و احتیاج به فهرست جامع‌تری از دست نوشته‌های باقی‌مانده از ابن‌سینا بوسیله جی. میقات در اثر زیر نشان داده شده است:

J. Mighot, un important recueil avicennien du VII/ XIII s. la Majmu  
30 – LANE, Lexicon cit., pp. 446 – 447.

۳۱- ابن‌سینا، شرح اثولوجیا، ص ۴۹. (بر اساس نسخه بدل، من بجای ثالث، تالیه قرائت کردم)

G. Vajda, Les notes d'Avicenne sur la Theologie d'Aristote. "Revue Thomiste",  
51, 1951, p. 368 , n. 3

۳۲- «و انه لوجوده عاشق آن ینال تجلیه و این وجود الاشیاء بتجلیه».

۳۳- ابن‌سینا، رساله فی العشق، تصحیح مهران، (رسائل عرفانی)، فصل ۳، ص ۲۲. این نکته قابل ذکر است که برخی از نسخ خطی، در انتها، عبارت «تجلیه» را بجای «بتجلیه» ثبت کرده‌اند. در این صورت بین وجود اشیاء و تجلی خداوند، وحدتی کامل برقرار است. اگر نسخه بدل مذکور صحیح باشد تأییدی قطعی و بدون چون و چرا بر وحدت وجود خواهد بود؛ اما ابن‌سینا همیشه از اظهارات روشنی در تأیید وحدت وجود اجتناب می‌کند. بنابراین احتمالاً نسخه‌ای که «بتجلیه» ثبت کرده درست‌تر است. این‌که من «تجلی» را در ترجمه انگلیسی با واژه «manifestation» برابر نهاده‌ام و نه با واژه «effulgence» به دلیل تمایل آشکاری است که برای انتقال بی‌طرفانه متن دارم، تا این‌که متن تا آنجا که ممکن است برای تفسیرهای بیشتر گشاده باشد.

۳۴- همان، ص ۲۶.

35 – F. RUNDGREN, Avicenna on Love. Studies in the Risala fimahiyat al – isp, I, "Orientalia Suecana", 27 – 28, 1978 – 79, p. 57.

36 – M. SORETH, Text- und Quellenkritische Bemerkungen zu Ibn Sina's Risala fi'l- isq, "Oriens" 17, 1964, pp. 126 ff.

37 – J. MICHOT, La destine de l'homme selon Avicenne. Le retoura Dieu et l'imagination, Locanii 1986, pp. 87 – 93 (Academie Royale de Belgique. Classe des Letters. Fonds Draguet, 5), but with a slightly different emphasis then ours.

38 – IBN SINA, Sarh cit., pp. 49 and 60.

39 – LANE, Lexicon cit., p. 223.

40 – Cf. e.g. DIETERICI (ed.), Die sogenannte Theologie cit., pp. 6, 12 and 90.

41 – For al – Sigistani, see: P. WALKER, Early philosophical Shi'ism. The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani, Cambridge 1993, pp. 53, 86,98 (Combridge Studies in Islamic Civilization). As to al- Kirmani,

see I. NETTON, Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic philosophy, Theology and Cosmology, London and New York 1989, pp. 222 – 228.

۴۲- به لطف لکسی کا در کتاب Avicenna Latinus بود که من توانستم حضور این واژه را در آثار ابن سینا کشف کنم. حضوری که از نظر ابن سینا شناسان بزرگی همچون گویچون و گاردت دور مانده بود. برای کاربرد های دقیق این واژه نگاه کنید به:

S.van Riet, Avicienna Lier de philosophia prima sive scientia divina, I-X. Lexiques, Louvain-la-Neuve – Leiden 1983, p.10 sub 75.

۴۳- ابن سینا، الهیات شفا، ص ۳۹۱ سطر ۱۱۸ الی ۳۹۲ سطر ۱

۴۴- همان، ص ۳۹۷ سطر ۱۸

45 – LANE, Lexicon cit., p. 1160.

۴۶- ابن سینا، الهیات شفا، ص ۴۰۲ سطر ۱۷

۴۷- ابن سینا، العرشیه فی التوحید، در مجموعه رسائل شیخ الرئیس، حیدرآباد، ص ۱۵.

48 – L. GARDET, La pensee religieuse d'Avicenne, Paris 1951, pp. 64 – 65 (Etudes de philosophie medievale, 41).

۴۹- مقایسه کنید مثلاً با ابن سینا، الهیات شفا، ص ۱۸۱ سطر ۷

50 – LANE, lexicon cit., pp. 700 – 800.

۵۱- ابن سینا، کتاب الحدود، تصحیح گویچون، قاهره، ۱۹۶۳، ص ۴۳

52 – GARDET, La pensee cit., p. 65.

53 – LANE, lexicon cit., p.166.

۵۴- قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۱۱۷ و سوره انعام آیه ۱۰۱.

55 – Cf. G. ENDRESS, Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus de Institutio Theologica in arabischer Ubersetzung, Beirut 1973, p. 231 (Beiruter Texte u. Studien, 10).

56 – NETTON, Allah Transcendent cit., pp. 220 ff.

57 – W. MADELUNG, Aspects of Isma'ili Theology, the prophetic Claim and thr God

Beyond Being, in S. H. NASR (ed.) Isma'ili Contributions to Islamic Culture, Tehran 1977, pp. 51 – 65.

۵۸- ابن سینا، کتاب الحدود، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۳- ۴۲ عربی، ۳۵ فارسی، قابل ذکر است که من مطابق با چهار مورد از نسخه بدلهای، بجای تأسیس، تأییس را پسندیدم. علی الخصوص با نظر به شباهتشان با الهیات شفا، ص ۲۲۶ سطر ۱۳- ۱۲.

۵۹- ابن سینا، فی اقسام العلوم العقلیه، در تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعیات، قاهره، ۱۳۲۶، ص ۱۱۳.

۶۰- ابن سینا، شرح اثولوجیا، ص ۵۹.

۶۱- این عبارت اشاره به ابداع به معنی عام آنست.

۶۲- چنین تسلط پیشینی، برای عدم در واقع غیر قابل تصور است. زیرا اساساً غیر ممکن است.

۶۳- از نظر ابن سینا چنین فرضی نادرست است.

۶۴- ابن سینا، شرح اثولوجیا، ص ۶۰-۵۹. متن مغلق ابن سینا چنین است: «المبدع علی الاطلاق هو الذی وجوده من شیء آخر و له من نفسه ان لا یكون له وجود، ثم لیس بتوسط ماده فُدر فیها وجود ذلك، و المبدع علی الوجه المخصص هو الذی مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غیر توسط واسطه اصلاً بوجه من الوجوه. و یكون وجوده هذا من الموجد له. بحيث لم يتسلط علیه قبله العدم، بل یكون المبدع اعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه. لیس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن. و الابداع نسبة المبدع الی المبدع.»

۶۵- همان، ص ۶۴ سطر ۱۳-۱۲

۶۶- همان، ص ۶۴ سطر ۶-۵

۶۷- ابن سینا، الهیات شفا، ص ۲۶۶ سطر ۱۵-۹

68 – ENDRESS, Proclus Arabus cit., pp. 104 – 105.

69 – See my *Ibn Sina's Ideas of Ultimate Realities. Neoplatonism and the Qur'an as Problem-Solving Paradigms in the Avicennian System*, "Ultimate Reality and Meaning", 10, 1987, pp. 265 – 266. As to its probable mystical origin, cf. R. FRANK, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg 1992, p. 39, n. 64 (Abh. Heidelb. Ak. der Wiss., Philos.- hist. Klasse).

70 – J. JOLIVET, *La repartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement*, in J. JOLIVET, Z. KALUZA, A. DE LIBERA (eds.), *Lectionum Varietates. Hommage a Paul Vignaux (1904 – 1987)*, Paris 1991, p. 53.

71 – Al-Gazali seems to have adopted this latter thesis. See E.M. ORMSBY, *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds"*, Princeton 1984, passim.

72 – L. E. GOODMAN, *Avicenna*, London 1992, p. 61 (Arabic Thought and Culture).

73 – This fact is well observed and exposed by A. HASNAOUI, *Aspects de la synthese avicennienne*, in *Penser avec Aristote*, Toulouse 1991, pp. 227 – 244.

۷۴- به نظر من این تمایل یک عنصر اساسی است و باید هنگام بررسی اندیشه ابن سینا جدی تلقی شود؛ اما متأسفانه، تاکنون به نحو شایسته مورد توجه قرار نگرفته است. مثلاً در مطالعات اخیر گاتاس می‌توانست مورد ملاحظه قرار گیرد. اگرچه مطالعه او از جهات دیگر بسیار شایان توجه است؛ ولی به این جنبه از فلسفه ابن سینا توجه نشده است. نگاه کنید به:

D.GUTAS. *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 1988 (I.P.T.S., 4).



