فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشهٔ نوین دینی
سال سوم، شماره دهم، پاییز ۱۳۸۶
صفحات ۱۰۰ ـ ۷۳

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 3, No. 10, Autumn 2007

چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه فارابی

عین الله خادمی*

چکیده:

فارابی، فیض را با قیود متعدد سلبی تبیین می‌کند و اولین صادر را عقل نخستین معرفی می‌کند. او پیدایش کثرت از طریق عقول را بر مبنای نظام ثنایی (تعقل ذات خویش و تعقل ذات واجب‌الوجود) تفسیر می‌کند، هر چند این تبیین را حکیمان پیشین به ویژه ابن سینا نپذیرفتند. او میان طبیعیات قدیم و نظریه فیض پیوند برقرار می‌کند و به همین جهت در اکثر رساله‌هایش تعداد عقول را به ده عقل محدود می‌کند و می‌گوید: از عقل اول تا عقل نهم در هر کدام یک عقل و یک فلک ایجاد می‌شود، امّا عقل دهم (عقل فعال) مدبر عالم مادون قمر است. برخلاف نظر برخی نویسندگان، میان مکتوبات فارابی درباره تعداد عقول و افلاک، ناسازگاری وجود ندارد. فارابی در تبیین نظریه‌اش وامدار افلوطین بوده است، به همین جهت نظریه او با نظریه افلوطین از جهت فرم، شکل ظاهری و ایجاد موجودات، به ضرورت و سلسله مراتب موجودات شباهت دارد؛ اما او مقلد محض افلوطین نبوده و تحولاتی در این نظریه ایجاد کرده است و به همین جهت اختلافاتی میان نظریه او و نظریه افلوطین وجود دارد که عبارتند از:

۱. دخالت دادن طبیعیات در حوزه مسائل فلسفی؛ ۲. تأثیرپذیری از ادبیات دینی؛ ۳. تبیین کثرت به شکل ثنایی؛ ۴. عدم تلقی یکسان از مفهوم عقل؛ ۵. تفاوت سیاق کلام افلوطین و فارابی در برخی مواضع.

واژگان کلیدی: نظام فیض، واجب‌الوجود، احد، عقل، نفس، فلک و ماده.

---

* دانشیار دانشگاه شهید رجایی تهران.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۱۱/۲۵ پذیرش نهایی: ۸۷/۳/۹

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

۱. طرح مسأله

متألهان سترگ و ژرف‌اندیش بر این باورند که مبدأ عالم هستی از تمام جهات کثرت، پاک و منزه است و از جمیع جهات، واحد و بسیط است. از طرف دیگر، حکیمان روشن، ضمیر از دیرایام، در تأملات فلسفی خویش، قاعده جهان‌شناختی «**الواحد لایصدر عنه الا الواحد**» را کشف کردند و بر اساس تفسیر حداقلی[1] این قاعده، باید از واجب الوجود ـ که از جمیع جهات واحد است ـ تنها موجود واحدی صادر شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۳ـ۱۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲، ۲۰۴؛ ۲۰۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۰: ۴۲ ـ ۴۴)

از سوی دیگر همه فیلسوفان ـ بر خلاف عرفا ـ کثرت را در جهان، امری حقیقی تلقی می‌کنند و موجودات متکثر در عالم هستی را به رسمیت می‌شناسند. اکنون با در نظر داشتن مقدمات پیش‌گفته، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه از موجود واحد، این همه موجودات کثیر صادر شده‌اند؟

این پرسش از دیرباز تاکنون، ذهن حکیمان ژرف‌اندیش را به چالش کشانده است و بسیاری از فیلسوفان با جد و جهد وصف‌ناپذیر، به تعمق درباره این مسأله فلسفی پرداخته‌اند، تا پاسخی شایسته به این پرسش بایسته فلسفی بدهند.

فارابی یکی از بزرگ‌ترین و به تعبیری، اولین حکیم مسلمانی است که آستین همت بالا زده و با آگاهی‌های فراوان از حوزه‌های مختلف معرفتی و کندوکاو در آثار دانشوران مختلف، درصدد ارایه یک نظریه خاص درباره این مسأله برآمد. برای فهم دقیق نظریه فارابی درباره نظام فیض، باید به پرسش‌های ذیل پاسخ داد:

- فارابی معنای اصطلاحی «فیض» را چگونه تبیین می‌کند؟
- وی سلسله مراتب (مبادی) موجودات را چگونه ترسیم می‌کند؟

با توجه به رسمیت شناختن کثرت و پذیرش قاعده «الواحد» از سوی فارابی، او پیدایش موجودات کثیر از واجب‌الوجود واحد را چگونه تبیین می‌کند؟

---

۱. مفاد قاعده براساس تفسیر حداکثری، این است که مراد از واحد در این قاعده، اعم از واحد حقیقی و غیر حقیقی است. (صدرالدین شیرازی، ١٣٦٨: ٧، ٢٠٤؛ آشتیانی، ١٣٦٠: ٤٣؛ فرامرز قراملکی، ١٣٨٢: ٢٠ ـ ٢٣)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

ـ او کثرت در عقول، به ویژه کثرت در عقل اول را چگونه تفسیر می‌کند؟

ـ آیا این تفسیر فارابی، مورد قبول حکیمان بعد از او قرار گرفته است یا نه؟ چرا؟

ـ کدام یک از حکیمان، تفسیر فارابی در مورد چگونگی کثرت در عقول را پذیرفته‌اند و کدامیک، آن را با دیده انکار نگریسته‌اند؟

ـ او نحوه مشارکت اجرام سماوی در پیدایش امور کثیر در عالم طبیعت را چگونه تفسیر می‌کند؟

ـ آیا همانطور که برخی مؤلفان ادعا کرده‌اند، میان سخنان فارابی درباره تعداد افلاک در کتب مختلفش ناهماهنگی وجود دارد؟ و چه دلیلی برای رد این ادعا می‌توان ذکر کرد؟

ـ فارابی در طرح نظریه خود تا چه میزان وامدار افلوطین بوده است؟

ـ بین این دو نظریه علاوه بر جهت فرم و شکل ظاهری، چه تشابهات دیگری وجود دارد؟ از دیگر سو، اختلافات بین آن دو در چیست و فارابی در نظریه افلوطین چه تغییراتی ایجاد کرده است؟

ـ آیا فارابی در بحث نظام فیض از ادبیات دینی تأثیر پذیرفته است؟

ما در این نوشتار، بر آنیم که در حد توان به بررسی و تحلیل پرسش‌های پیش‌گفته بپردازیم.

۲. معنای اصطلاحی فیض از نظر فارابی

کاوش در معنای واژه «فیض» از نظر فارابی، تا حدی ما را در درک «نظریه فیض» او یاری می‌کند؛ بدین جهت پسندیده است قبل از اینکه درباره نظریه او گزارشی ارایه دهیم، با معنای فیض از دیدگاه خود او آشنا شویم. وی برای تبیین معنای فیض از قیود سلبی استفاده می‌کند و آن را چنین بازگو می‌نماید:

۱ـ وقتی ما می‌گوییم خداوند فیاض است و افاضه فیض می‌کند، بدین معناست که موجوداتی که از حضرت حق فایض شده‌اند به هیچ وجه، سبب وجود او نیستند؛ زیرا این امر با واجب‌الوجود بودن او سازگار نیست. همچنین هیچ‌یک از موجودات، غایت وجود او نیستند، زیرا این امر، سبب رهیابی نقص در ذات حضرت حق می‌گردد.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

۲ـ چنین نیست که حضرت حق از طریق افاضه وجود به ماسوای خود، به کمال یا کمالات مفقود دست یابد و این‌گونه اعمال برای واجب‌الوجود محال است؛ زیرا این کار اوّلیت و اقدمیت وی را نزول داده، غیر او را اقدم از او و سبب وجود او قرار می‌دهد.

۳ـ چنین نیست که برای واجب‌الوجود، دو وجود باشد، یکی ذات و دیگری منشأ فیض؛ و به بیان دیگر، یک وجودی که گوهر ذاتش بدان باشد و دیگری وجودی که به وسیله آن به غیر، افاضه وجود کند.

۴ـ چنین نیست که وجودی که بوسیله آن به غیر، افاضه وجود می‌کند، کامل‌تر از وجود گوهری او باشد. البته این امر، سالبه به انتفاء موضوع است، زیرا همان طور که گفتیم اصولاً واجب‌الوجود دارای دو وجود نیست، اما مقصود فارابی از افزودن این قید آن است که واجب‌الوجود از آن جهت که افاضه وجود می‌کند، کامل‌تر از جهت ذاتش نیست تا از آن نتیجه گرفته شود که صدور موجودات با ذات او فاصله دارند و موجودات هنگامی صادر شده‌اند که جهت افاضه او کامل شده باشد.

۵ ـ صدور موجودات از ذات وی به طور مطلق، تأخر زمانی ندارد، بلکه تأخر آنها از ذات واجب از نوع تأخر معلول از علت تامه خویش است.

۶ ـ در فایض شدن وجود چیزی از وجود او، به امری خارج از ذاتش نیاز نیست.

۷ـ فیض، مبتنی بر قصد و غرض نیست، زیرا این امر بیانگر نوعی نقص است و با ذات باری سازگاری ندارد.

۸ ـ افاضه فیض از سوی او بر مبنای طبیعتِ فاقدِ معرفت و اراده نیست. فارابی با افزودن این قید درصدد آن است که فیضان وجود از سوی حضرت حق با تحقق افعال از سوی موجودات طبیعی اشتباه نشود.

۹ـ فیض براساس سلسله مراتب صورت می‌گیرد و هر موجود بر اساس سعه وجودی خود، بهره‌ای از این فیض می‌برد (فارابی ۱۳۴۹: ۳)

با تأمل در مطالب پیشگفته چند نکته مشخص می‌شود:

نکته اول: واجب‌الوجود برای افاضه فیض، به حرکت نیاز ندارد تا به واسطه آن به کمالی که فاقد آن است دست یابد.

نکته دوم: واجب‌الوجود برخلاف مخلوقاتش، برای افاضه فیض، به آلت و ابزاری خارج از

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

ذاتش نیاز ندارد؛ مثلاً نجّار برای انجام کارش به اره و خیاط هم به نخ و سوزن و... محتاج است، اما این امر در مورد فیض خداوند صادق نیست.

نکته سوم: فیض بر مبنای تعقل است و او در اکثر رساله‌های خویش به جز رساله **عیون المسائل** (فارابی، ۱۹۰۷: ۶۷ و ۶۸) پیدایش کثرت در عقول را با دخالت عنصر تعقل، تبیین می‌کند؛ یعنی هر عقل به تعقل ذات مبدأ و تعقل ذات خویش می‌پردازد و از تعقل ذات مبدأ، عقل دیگر و از تعقل ذات خویش یک موجود سماوی ایجاد می‌شود و این روند تا پیدایش عقل دهم (عقل فعال) و کره قمر ادامه می‌یابد.

فارابی در دنباله به این نکته اشاره می‌کند که این تعقل، امر زمانی نیست؛ یعنی فیضان هستی بدین شکل نیست که امری در مقطعی از زمان جامه نیستی بر تن کرده باشد و معطی وجود، این جامه را از تن برون آورده و لباس فاخر هستی بر او بپوشاند، بلکه فیضان هستی به شکل ابداعی است، یعنی بین مفاض و مفیض چیزی از قبیل ماده، ابزار یا زمان، واسطه نیست. (فارابی، ۲۰۰۲: ۴۵-۴۷؛ همو، ۱۹۹۶: ۴۵-۴۸؛ همو، ۱۳۴۹: ۳ و ۴؛ همو، ۱۹۰۷: ۶۷ و ۶۸، همو، ۱۳۷۵: ۵۴ و ۵۵)

نکته چهارم: فارابی با بیان فوق، یکی از نظریه‌های بدیل نظریه فیض، یعنی نظریه حدوث (خلق از عدم براساس برخی تقریرها یا خلق بعد از عدم براساس تقریرهای دیگر) را نفی کرد، در حالی که اکثر متکلمان[1] از این نظریه دفاع کرده‌اند (ماتریدی، بی‌تا: ۱۲۷، ۲۲۵؛ جوینی، ۱۴۲۰: ۱۱۳؛ ابوبکر بن میمون، ۱۴۰۷: ۵۵ و۵۶؛ سمیح دغیم، ۱۹۹۸: ۵۴۹ و ۵۵۵)

نکته پنجم: یکی دیگر از نظریه‌های بدیل نظام فیض، نظریه تجلی یا ظهور عرفاست. در جهان‌بینی عرفانی، پیدایش کثرت، تنها بر مبنای تجلی و ظهور، قابل تحلیل است. عرفا

۱. برخی از متکلمان مثل عبدالرزاق لاهیجی مخالف نظریه حدوث هستند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۲۸-۲۳۰)، و برخی دیگر مثل موسی بن میمون مسأله حدوث یا قدم عالم را از مسائل جدلی الطرفین دانسته و بر این باورند که برهان قطعی به نفع هیچ یک از دو طرف قضیه نداریم و بر هر دو طرف نظریه اشکالاتی وارد است، اما بر نظریه قدم زمانی عالم در مقایسه با حدوث زمانی عالم، اشکالات بیشتری وارد است. به همین جهت است که او نظریه حدوث زمانی عالم را بر قدم آن ترجیح می‌دهد و مفاد متون دینی یهودی ـ که موید حدوث زمانی عالم است ـ را تأویل نمی‌کند. (موسی بن میمون، بی‌تا: ۲، ۳۴۳ و ۳۴۴، ۳۵۰ و ۳۵۱)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

بر این باور هستند که تجلی، دارای مراتبی است؛ ظهور ذات، صفات و لوازم صفات بر ذات در تعیّن اول به فیض اقدس است. این تجلّی اول، واسطه بین ذات و ظهور اعیان است و چون در این تجلی، ظاهر و مظهر، ظهور و فیض به یک وجود موجودند، آن را تجلی به حسب باطن ذات نامیده‌اند. تعینات در دایره فیض اقدس، فرصت ظهور نیافته و در آنجا مندمجند، اما به دلیل استعدادها و قابلیت‌هایی که در فیض اقدس هست، از همان تجلی اول، میلی ارادی و حرکتی حبی و عشقی بر می‌خیزد و واجب تعالی به حسب این شوق و میل، به تعین دیگر به گونه‌ای ظاهرتر تجلی می‌نماید و سبب ظهور عینی فیضی نو به نام فیض مقدس می‌شود. تجلی فیض مقدس را چون تنزل از مقام فیض اقدس و تجلی اول است، تجلی به اعتبار ظاهریت و آخریت ذات نامیده‌اند.

عرفا از این فیض مقدس با نام‌های مختلف مثل نفس رحمانی، غیب مطلق، احدیت، اعیان ثابته و... یاد می‌کنند و این در واقع اولین عالم از عوالم پنج‌گانه (حضرات خمس) عرفا است. به نظر عرفا خلق و ایجاد از این مرحله به بعد قابل طرح است، زیرا قبل از این مراتب، چیزی جز ذات، ظهور ندارد و این مرتبه در واقع سرچشمه همه کثرت‌هاست و این فیض مقدس (اعیان ثابته) به حسب وجود خارجی که دارای مراتبی است، ظهورهایی در عالم عقول، عالم مثال، عالم حس و ماده و عالم کون جامع (انسان کامل) دارد. (قیصری، بی‌تا: ۱، ۶۹؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۲ و ۱۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۷۰ـ۴۷۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۲۸، ۱۲۹، ۳۶۶ و ۳۶۷؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۳۹ ـ ۴۵)

میان نظریه نظام فیض ارائه شده از سوی فیلسوفان به صورت اعم و فارابی به صورت اخص و نظریه تجلی عرفا، علی‌رغم برخی مشابهت‌ها، تفاوت‌های بنیادی وجود دارد.[۱]

۳. گزارشی درباره نظریه فارابی در بحث نظام فیض

بعد از آشنایی با معنای اصطلاحی فیض از نظر فارابی، حال درباره نظریه او گزارشی می‌دهیم.

۱. جهت بررسی بیشتر این بحث، رجوع شود به مقاله اینجانب با عنوان «چگونگی پیدایش کثیر از واحد از نظر عرفا» در **خردنامه صدرا**، ش ٤٠، ص٢٤-٣٥.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

مسأله نظام فیض یکی از مسایل اساسی در نظام فلسفی فارابی است و او این مسأله را در رساله‌های مختلف خویش از قبیل **احصاء العلوم** (۲۰۰۲: ۷۶ و۷۷)، **فصوص الحکمه** (۱۳۵۸: ۲۰۹) **فصول منتزعه** (۱۴۰۵: ۵۳ و ۵۴، ۶۲-۷۸) **رساله فی اثبات المفارقات** (۱۳۴۵: ۲-۸) **فصول مبادی آراء اهل المدینه الفاضله** (۱۹۸۶: ۸۱) **رساله فی العقل** (۱۹۸۶: ۳ و ۴، ۲۴-۳۶) **عیون المسائل** (۱۹۷۰: ۶۷-۶۹) **التعلیقات** (۱۴۱۲: ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۶ و ۱۴۸) **آراء اهل المدینه الفاضله** (۲۰۰۲: ۵۲-۵۴) و **السیاسه المدنیه** (۱۹۹۶: ۲۱-۲۳) مطرح کرده و درباره آن سخن گفته است. طرح مکرّر این مسأله، خود مبین اهمیت مسأله از سوی این اندیشور بزرگ مسلمان است.

او در کتاب باارزش خود به نام **کتاب السیاسه المدنیه** سخن را با بحث درباره مبادی موجودات آغاز می‌کند و آن‌ها را به شش دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از:

۱ـ سبب اول در مرتبه اول
۲ـ اسباب ثوانی در مرتبه دوم
۳ـ عقل فعال در مرتبه سوم
۴ـ نفس در مرتبه چهارم
۵ـ صورت در مرتبه پنجم
۶ـ ماده در مرتبه ششم

سپس می‌افزاید: سه مرتبه اول از مراتب شش‌گانه، نه جسم هستند و نه در جسم واقع هستند، اما سه مرتبه دیگر با این که خود جسم نمی‌باشند، اما در اجسام واقع هستند. (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱)

او بعد از ذکر این مطالب در تکمیل بحث مبادی موجودات، عالم اجسام را به شش دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از:

۱ـ اجسام آسمانی
۲ـ حیوان ناطق
۳ـ حیوان غیرناطق
۴ـ نبات

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]
[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

۵ـ جسم معدنی

۶ـ عناصر اربعه (همان: ۲۱ و ۲۲)

حال این سوال جدّی مطرح می‌شود که با توجه به واحد بودن خدا و نفی جهات کثرت در او، چگونه این موجودات کثیر در عالَمِ هستی تحقق یافته‌اند؟

او برای پاسخِ این سؤال، بحث دیگری را تحت عنوان «اسباب اول و ثوانی» مطرح می‌کند و می‌گوید: مقصود از «سبب اول» الله است که سبب قریب برای وجود اسباب ثوانی و وجود عقل فعال است و در مورد اسباب ثوانی چنین توضیح می‌دهد که مراد از آنها اسباب وجود اجسام سماوی یعنی عقول است ـ که از عقل اول تا عقل نهم را شامل می‌شود ـ و از بالاترین اسباب ثوانی (عقول) از حیث رتبه (عقل اول) آسمان (فلک) اول و از پایین‌ترین آنها از حیث رتبه (عقل نهم) کره قمر ایجاد شد و از ثوانی متوسط (بین اعلی و ادنی) هرکدام یک فلک ایجاد شد؛ پس در مجموع، عدد ثوانی به میزان عدد اجسام سماوی (نه تا) است. او در پایان می‌گوید: شایسته است که بر این اسباب ثوانی، روحانیون و ملائکه اطلاق شود. (همان: ۲۲ و ۲۳)

فارابی معتقد است که در سلسله مراتب نظام فیض، بعد از اسباب ثوانی، عقل فعال واقع می‌شود و درباره عقل فعال مطالبی بیان می‌کند، او در پایان می‌گوید: شایسته است که عقل فعال با نام‌هایی از قبیل «روح الامین» و «روح القدس» خوانده شود و رتبه آن به نام «ملکوت» یا اسامی مشابه نام‌گذاری شود. (همان: ۲۳)

براساس دیدگاه فارابی در سلسله مبادی موجودات، چهارمین رتبه به نفس تعلق دارد. او ابتدا نفوس را به نفوس اجسام سماوی، نفوس حیوان ناطق و نفوس حیوان غیر ناطق تقسیم می‌کند و برای نفس ناطقه، چندین قوه (ناطقه، نزوعیه، متخیله و حساسه) ذکر کرده، برای هر یک از آنها توضیحاتی ارائه می‌دهد. او در مورد نفوس اجسام سماوی می‌گوید:

> نفوس اجسام سماوی با بقیه نفوس، متفاوت است؛ زیرا نوع آنها منحصر به فرد است و علاوه بر این، شرافت آنها از نفوس دیگر از چند جهت بیشتر است. (همان: ۵-۲۳)

براساس نگرش فارابی پنجمین و ششمین رتبه، به صورت و ماده اختصاص دارد.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

وی نحوه پیدایش اسباب ثوانی از سبب اول و اجسام آسمانی از اسباب ثوانی را در برخی کتب خویش مثل **فصوص الحکمه** (۱۳۵۸: ۲۰۹) **احصاء العلوم** (۲۰۰۲: ۷۷) **فصول مبادی آراء اهل المدینه الفاضله** (۱۹۸۶: ۸۱) و **کتاب السیاسه المدنیه** (۱۹۹۶: ۲۱-۲۳) به صورت بسیار خلاصه و در کتاب **عیون المسایل** (۱۹۰۷: ۶۸ـ۷۰) با کمی توضیح بیشتر و در کتاب **آرا اهل المدینه الفاضله و مضاداتها** به صورت مفصل‌تر و واضح‌تر بیان می‌کند. ما در ابتدای بحث به خاطر آشنایی بیشتر با نظریه فارابی درباره نظام فیض، سخنان او را از کتاب **آرا اهل مدینه الفاضله و مضاداتها** که واضح‌تر و کامل‌تر از سایر کتب اوست ذکر می‌کنیم. او نظام طولی فیض را چنین به تصویر کشیده است:

ـ موجود دوم از موجود اول (خدا) صادر می‌شود که جوهری مجرد است و هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم ذات موجود اول را؛ با تعقل ذات اول، موجود سوم و از جهت تعقل ذات خود، آسمان اول (فلک اول یا فلک اطلس) از او صادر می‌گردد.

ـ موجود سوم نیز جوهر عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند؛ به جهت تعقل ذات موجود اول، موجود چهارم (عقل سوم) و به واسطه تعقل ذاتش کره کواکب ثابته از او ایجاد می‌گردد.

ـ موجود چهارم (عقل سوم) نیز هم ذات موجود اول و هم ذات خویش را تعقل می‌کند؛ بواسطه تعقل ذات اول، موجود پنجم (عقل چهارم) و بواسطه تعقل ذات خود، کره زحل از آن ایجاد می‌گردد.

ـ موجود پنجم (عقل چهارم) نیز هم ذات موجود اول و هم ذات خود تعقل می‌کند؛ با تعقل ذات اول، موجود ششم (عقل پنجم) و از جهت تعقل ذات خویش، کره مشتری از او صادر می‌گردد.

ـ موجود ششم (عقل پنجم) نیز هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند؛ با تعقل موجود اول، موجود هفتم (عقل ششم) و با تعقل ذات خویش، وجود کره مریخ از او تحقق می‌یابد.

ـ موجود هفتم (عقل ششم) نیز هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند؛ با تعقل ذات اول، موجود هشتم (عقل هفتم) و با تعقل ذات خود، وجود کره آفتاب از او

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

تحقق می‌یابد.

موجود هشتم (عقل هفتم) نیز هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند؛ با تعقل ذات موجود اول، موجود نهم (عقل هشتم) و به خاطر تعقل ذات خود، وجود کره زهره از آن ایجاد می‌گردد.

ـ موجود نهم (عقل هشتم) نیز هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند؛ با تعقل ذات اول، موجود دهم (عقل نهم) و به واسطه تعقل ذات خود، وجود کره عطارد از او تحقق می‌یابد.

ـ موجود دهم (عقل نهم) نیز هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند؛ با تعقل موجود اول، موجود یازدهم (عقل دهم) و بواسطه تعقل ذات خویش، کره قمر از آن ایجاد می‌گردد.

ـ عقل دهم نیز هم ذات موجود اول هم ذات خودش را تعقل می‌کند، اما در این مرحله، سلسله امور ختم می‌گردد و از عقل دهم عقل دیگری به وجود نمی‌آید، بلکه معلول آن محتاج به ماده و موضوع است. عقل دهم (عقل فعال یا موجود یازدهم) مدبّر عالم مادون فلک قمر است و با وجود کره قمر، وجود اجسام آسمانی ختم می‌شود. بعد از آن، ما با اجسام زمینی سر و کار داریم. (فارابی، ۲۰۰۲: ۵۲ـ۵۴)

۴. تحلیل آرای فارابی درباره نظام فیض

با تأمل در مکتوبات فارابی درباره نظام فیض، چند نکته برای ما مشخص می‌شود:

نکته اول: همان طور که در گزارش نظریه فارابی مشاهده کردیم، او نظام فیض را به شکل ثنایی تقریر کرد، یعنی چگونگی پیدایش کثرت در جهان را از طریق دو عامل (تعقل ذات مبدأ و تعقل ذات خویش) تبیین کرد، امّا این روش از سوی متفکران بعد از او خصوصا ابن‌سینا پذیرفته نشد و او نظام فیض را به شکل ثلاثی تقریر کرد، یعنی چگونگی پیدایش کثیر از واحد را از طریق سه عامل (امکان، وجود و وجوب بالغیر) تبیین کرد. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف: ۴۰۵ ـ ۴۰۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۲۴۴،۳ ـ ۲۴۷؛ همو، ۱۳۶۳ب: ۷۸ـ۸۰؛ رازی، ۱۴۰۷: ۳۹۲،۴)

به گمان نگارنده، مهم‌ترین دلیل عدم پذیرش نظریه فارابی را ـ در تقریر نظام فیض

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

به شکل ثنایی ـ از سوی ابن‌سینا می‌توان چنین تبیین کرد که همان طور که فارابی بیان کرد و مورد تأیید ابن‌سینا نیز قرار گرفت از عقل اول تا عقل نهم، از هر عقل، یک عقل و یک فلک ایجاد می‌گردد. به عنوان مثال از عقل اول، عقل دوم و فلک اول (اطلس) و از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم و... ایجاد می‌گردد.

از طرفی بر مبنای طبیعیات قدیم که مورد تأیید هر دو حکیم است، هر فلکی علاوه بر جسم، دارای نفسی است که مدبر آن است؛ پس در حقیقت، ما در اینجا با سه شیء متفاوت (عقل، جرم فلک و نفس فلک) مواجه هستیم و براساس اصل سنخیت میان علت و معلول، هر کدام از این سه شیء، علت متناسب و هم سنخ خویش را می‌طلبند؛ در نتیجه ما در تبیین کثرت، نیاز به سه عامل داریم، در صورتی که فارابی در تبیین خود، تنها به دو عامل اشاره کرده است.

البته بیان این نکته ضروری است که شیخ اشراق در برخی آثار خویش از قبیل **هیاکل النور** و **حکمة الاشراق** (۱۹۷۷: ۱۳۲،۲ و ۱۳۳) و به پیروی از او، شراح آثارش (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۰ و ۱۱؛ شهرروزی، ۱۳۷۳: ۳۴۴ و ۳۴۵؛ شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۲۳ و ۳۲۴) نیز نظام فیض را به شکل ثنایی تقریر کرده‌اند. ملاصدرا نیز در برخی رسایل خویش از قبیل **الشواهد الربوبیه** (۱۳۷۵: ۱۸۸ـ۱۹۰ و ۲۸۶ و۲۸۷) و **المبدأ و المعاد** (۱۹۷۶: ۱۸۸ـ۱۹۰) نظام فیض را به شکل ثلاثی، اما در رساله **اجوبه المسائل النصیریه** (۱۳۷۵: ۱۷۱-۱۷۳) بـه شکل ثنایی تقریر کرده است.

نکته دوم: یکی از محققان معاصر در ترجمه و شرح نظریه فارابی درباره نظام فیض دچار بـدفـهـمی شـده و به خاطر عـدم تـأمـل کـافـی در سخنان فارابی، او را به خطای در نوشتار متهم کرده است.

نویسنده محترم، گفتار فارابی درباره اسباب اول و ثوانی را چنین ترجمه می‌کند:

> ... از هر یک از اسباب ثوانی، یک جسم از اجسام آسمانی صادر می‌گردد، بنابراین... به نام روحانیات و فرشتگان و امثال آن نامیده می‌شوند. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۳۴ و ۱۳۵)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

سپس نویسنده محترم خطای او را چنین گوشزد می‌کند:

> باید توجه داشت با بیانی که فارابی گفته است، لازم است ده عقل و ده فلک وجود داشته باشد، در حالی که فلاسفه به اتفاق گفته‌اند، ده عقل و نه فلک وجود دارد. (همان)

هر خواننده ژرف‌اندیش با اندک تأملی در نوشتار فارابی، به صحت گفتار وی و خطای مترجم پی می‌برد؛ زیرا خطا از آنجا ناشی شده است که ایشان درباره معنای اسباب ثوانی از دیدگاه فارابی تأمل کافی نکرده است و همان طور که قبلا بیان کردیم، فارابی در نوشتار خویش عقل فعال را از رده «اسباب ثوانی» خارج کرد و آن را در رتبه سوم قرار داد. (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱) با لحاظ این نکته، اسباب ثوانی، عقل اول تا عقل نهم را در برمی‌گیرد و هر عقل دارای یک فلک و در مجموع نه عقل، دارای نه فلک هستند و این سخن فارابی با سخن سایر فلاسفه هماهنگ است و تهافتی میان آنها وجود ندارد. مترجم محترم عقل فعال را نیز در رده اسباب ثوانی قرار داده و لذا چنین حکم کرده که لازمه سخن فارابی آن است که ما باید ده فلک داشته باشیم و اگر دقیقاً مراد فارابی را درک می‌کرد قطعاً چنین خطایی را به وی نسبت نمی‌داد.

نکته سوم: فارابی همان طور که پیدایش کثرت در عقول را براساس عامل مهم «تعقل» تبیین می‌کند، برای تبیین کثرت در عالم طبیعت نیز برای «تعقل» نقش مهمی قائل است. او در برخی رساله‌هایش مثل **رساله زینون الکبیر الیونانی** (۱۳۴۹: ۷ و ۸) از دو تعقل برای عقل فعال (تعقل باری تعالی و تعقل عقول دیگر، یعنی عقل اول تا عقل نهم) سخن می‌گوید و مدعی است که تعقل باری‌تعالی سبب پیدایش نفوس ناطقه و تعقل عقول دیگر با مشارکت نفوس فلکی، سبب پیدایش صور می‌گردد. اما او در برخی دیگر از رساله‌هایش مثل **الدعاوی القلبیه** (۱۳۴۹: ۵) ضمن تأکید بر نقش تعقل در پیدایش کثرت و بیان دو نوع تعقل برای عقل فعال، مدعایش اندکی متفاوت است؛ یعنی او از دو تعقل (تعقل باری و تعقل ذات) سخن می‌گوید و بر این باور است که تعقل باری‌تعالی سبب پیدایش نفوس ارضیّه و تعقل ذات با مشارکت اجرام سماوی، سبب پیدایش «اسطقسات» یا عناصر اربعه می‌گردد.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

او همچنین در رساله **عیون المسائل** (۱۹۰۷: ۶۹) بدون اینکه از دو نوع تعقل سخن بگوید، به اجمال بیان می‌کند که عقل فعال از یک حیثیت، سبب پیدایش نفوس ارضیه و از حیثیت دیگر با وساطت افلاک، سبب پیدایش عناصر (ارکان) اربعه می‌گردد.

در جمع آرای فارابی در رساله‌های مختلفش می‌توان چنین گفت که فارابی برای عقل فعال، سه نوع تعقل قائل است:

۱. تعقل باری تعالی از سوی عقل فعال که سبب پیدایش نفوس ارضیه (نفوس نباتی، حیوانی و ناطقه) می‌شود؛ البته رتبه نفوس ناطقه از سایر نفوس ارضیه بالاتر است.

۲. تعقل عقول دیگر (تعقل عقل اول تا عقل نهم از سوی عقل فعال) که با مشارکت نفوس فلکی، زمینه را برای صدور صور نوعیه عناصر اربعه فراهم می‌کند.

۳. تعقل ذات از سوی عقل فعال که با مشارکت اجرام سماوی سبب پیدایش هیولای اسطقسات (ارکان یا عناصر اربعه) می‌گردد.

اما در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که نحوه مشارکت اجرام سماوی با عقل فعال در پیدایش امور کثیر در این عالم چگونه است؟

در پاسخ باید گفت: علیت عقل فعال و اجرام سماوی را با دو حیثیت می‌توان مورد کنکاش قرار داد؛ از یک جهت اجرام سماوی، علل قریب و عقل فعال، علت بعید است و از سوی دیگر، اجرام سماوی علل إعدادی هستند و عقل فعال، علت فاعلی است، زیرا اجسام عنصری برخلاف اجسام سماوی، پذیرای انواع تغییرات و حرکات هستند و عقل فعال نمی‌تواند علت قریب این تغییرات باشد چون علت قریب باید خودش متغیر باشد ولی اجرام سماوی ـ به جهت اینکه با حرکت دوری و وضعی خود همیشه در معرض تغییر هستند ـ می‌توانند علل این تغییرات باشند.

از طرفی چون اجسام عنصری، مرکب از هیولی (ما به الاشتراک در اجسام عنصری) و صورت (ما به الاختلاف در اجسام عنصری) هستند و هرکدام از این دو جزء نیز پذیرای حرکت و تغییرند، ناگزیر باید این دو جهت در اجرام سماوی نیز باشد. حال اجرام سماوی به جهت اشتراک در حرکت دوری در پیدایش هیولای مشترک اجسام عنصری و به جهت اختلاف در پیدایش صور اجسام عنصری به عنوان علل إعدادی، نقش ایفا می‌کنند و عقل فعال به عنوان علت فاعلی، بعد از ایجاد زمینه مناسب از سوی اجرام

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

سماوی به عنوان علل اعدادی، به افاضه صور نوعیه می‌پردازد.

بعد از پیدایش عناصر اربعه، به سبب اختلاف نسبت‌های عناصر با اجرام سماوی و با اموری که برخاسته از آنهاست، امتزاجاتی پدید می‌آید که پیدایش آن‌ها به حسب دوری و نزدیکی از اعتدال، مقدمه پیدایش معدن، نبات و حیوان می‌گردد. بعد از طی این مقدمات، عقل فعال، نفوس نباتی، حیوانی و انسانی را افاضه می‌کند. (فارابی، ۱۳۴۹: ۵ و ۶؛ همو، ۱۹۰۷: ۶۷؛ همو، ۱۳۴۹: ۷ و ۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۴۲-۱۴۸)

در نظام فلسفی و اجتماعی فارابی، عقل فعال از اهمیت زیادی برخوردار است و از جهات مختلف قابل بررسی است که از موضوع این مقاله خارج است. (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۴؛ همو، ۱۳۶۱: ۹ ـ ۲۲؛ مجموعه نویسندگان، ۱۳۵۴: ۵۲ ـ ۵۴: ۱۰۱ـ ۱۰۹)

نکته چهارم: درباره اجرام سماوی از دیدگاه فارابی، ممکن است پرسشی دیگر بدین گونه مطرح شود که از دیدگاه فارابی، اجرام سماوی تا چه حدی در وقایع زمینی مؤثر هستند؟

فارابی در برخی رسایل خویش از جمله در **التعلیقات** نقش ستارگان در مورد حوادث زمینی را به صورت فوق طبیعی تحلیل می‌کند. او بر این باور است که همان گونه که حرکات اجرام سماوی سبب پیدایش برخی امور روی زمین می‌گردند، تخیل برخی امور از سوی ستارگان، هم سبب پیدایش حوادثی روی زمین می‌گردد؛ همان سان که با تخیل برخی امور از سوی ما، انگیزه‌ای در ما ایجاد می‌گردد، که درصدد تحقق آن امور برمی‌آییم. بنابراین پیش‌بینی وقایع در نفوس اجرام سماوی نقش می‌بندد و بر طبق همان پیش‌بینی در عالم، تحولات رخ می‌دهد. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۴۶ ـ ۱۴۸؛ همو، ۱۳۵۳: ۲۳۴)

اما فارابی در اثر دیگرش با نام رساله فی **فضیلة العلوم**[1] تأثیر مرموز و فوق طبیعی ستارگان بر حوادث روی زمین را به طور کلی انکار می‌کند و معتقد است که تأثیر اجرام

۱. برخی ناشران، همین رساله را به نام **النکت فیما یصح و مالایصح من احکام النجوم** چاپ و منتشر کرده‌اند، تنها تفاوت النکت... با **فضیله العلوم** در این است که در ابتدای **النکت**... از قول ابواسحاق ابراهیم بن عبدالله بغدادی داستان نگارش رساله بیان می‌شود. (فارابی، ۱۹۰۷: ۷٦ و ۷۷)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

آسمانی بر حوادث روی زمین به صورت طبیعی و از طریق اشعه‌هایی است که از سوی ستارگان به زمین می‌رسد و در موارد گوناگون به جهت تفاوت استعدادهای مواد و اجسام زمینی، آثار گوناگون از آنها صادر می‌شود.

به عنوان مثال، بالا آمدن آب دریاها (مدّ) به واسطه روبه‌رو شدن با قرص ماه، یک اثر طبیعی است که سبب آبیاری زمین‌ها و رویش گیاهان و انتفاع مردم از آنها می‌گردد. آثار طبیعی مستقیم یا غیرمستقیم اجرام آسمانی ممکن است اسباب رفاه و آسایش را برای عده‌ای یا اسباب بدبختی و هلاکت را برای گروهی دیگر فراهم کند. به همین جهت، اعتقاد به سعد و نحسِ اوضاع و نسب ستارگان و تنظیم امور پادشاهان و مردم به صورت کلی، تنظیم امور مملکت بر این اساس را به صورت جدی زیر سؤال می‌برد. (فارابی، ۱۳۴۰: ۶ ـ ۱۴)

نکته پنجم: مرحوم علامه طباطبایی در آثار خویش از جمله **اصول فلسفه و روش رئالیسم** و بویژه در تعلیقه گران‌سنگ خویش بر **الاسفارالاربعه** درباره ارتباط میان طبیعیات کهن و نظام فیض، دیدگاه خویش را به صورت شفاف چنین بیان کرده است:

بخشی از یافته‌های طبیعیات قدیم که در بحث نظام فیض به کار گرفته شد، در واقع جزء اصول موضوعه‌ای است که فیلسوفان در بحث نظام فیض از آن بهره گرفتند و این یافته‌های طبیعیات قدیم، جزء جوهره و ذاتیات نظریه نظام فیض نیست. حال که با تحقیقات نوین، صحت هیأت بطلیموسی زیر سؤال رفت، ما نباید اصراری در پیوند میان هیأت بطلیموسی با نظریه نظام فیض داشته باشیم و حذف پیوند میان هیأت بطلیموس و نظام فیض، هیچ ضرری به نظریه نظام فیض نمی‌زند. (طباطبایی، بی‌تا: ۴، ۳۰۸ـ۳۱۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷، ۱۰۹)

وی همچنین در آثار متعدد خویش (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۱۸۵ـ۱۹۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۲۳ ـ ۳۳۱؛ همو، بی‌تا: ۱۹۴،۵-۱۹۹) نظام فیض را بدون ارتباط با طبیعیات قدیم تقریر کرده است. این امر بدین معناست که با حذف ارتباط میان نظریه نظام فیض و طبیعیات قدیم، امروز نیز می‌توان از نظریه فارابی دفاع کرد.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

۵ . وامداری فارابی از افلوطین در نظریه نظام فیض

فارابی یکی از بزرگ‌ترین حکیمان مسلمان است که برای تعمیق خردورزی خویش ـ در حوزه‌های مختلف از جمله در حوزه فلسفی ـ با جد و جهد وصف ناپذیر از آرا و نظریات متفکران مختلف بهره گرفته است که یکی از این متفکران افلوطین است. فارابی برای تقریب آرای دو فیلسوف سترگ، یعنی افلاطون و ارسطو تلاش فراوان کرده است و حتی برای اثبات عدم اختلاف میان این دو حکیم بزرگ، کتاب **الجمع بین رأیی الحکیمین** را نگاشته است. مهم‌ترین سند فارابی برای دست‌یابی به هدفش در رساله پیشگفته، کتاب **اثولوجیا** است. فارابی از این کتاب در مواضع مختلف **الجمع بین رأیی الحکیمین** برای اثبات عدم اختلاف میان ارسطو و افلاطون بهره گرفته است. البته فارابی بر اساس پنداری نادرست، ارسطو را مؤلف این کتاب می‌دانست و این تصور نادرست او تا چند دهه قبل نیز میان برخی متفکران رایج بوده است (افلوطین، ۱۴۱۳: ۳ و ۴)

لکن تمام یا حداقل بخش‌های مهمی از آن کتاب، متعلق به افلوطین است. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۹ و۲۰)

بر این اساس، قطعاً فارابی در تفکراتش، از افلوطین متأثر بوده است. حال برای این که با میزان این تأثیر در بحث نظام فیض بیشتر آشنا شویم، به برخی تشابهات و اختلافات نظریه فارابی و أفلوطین در بحث نظام فیض اشاره می‌کنیم.

۵ـ۱ـ تشابهات نظریه افلوطین و فارابی درباره نظام فیض

با کندوکاو در آثار فارابی و أفلوطین در می‌یابیم که میان نظریه‌های این دو حکیم درباره نظام فیض از جهات ذیل تشابه وجود دارد:

۵ـ۱ـ۱ـ تشابه از جهت فرم و شکل ظاهری

افلوطین و به تبع او فارابی، برای تبیین چگونگی پیدایش کثیر از واحد، از واژه فیض استفاده کرده‌اند ـ شاید به همین جهت این نظریه، نظام فیض نامیده شده است ـ که به

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

معنای تشعشع و پرتو افکنی و پربودن است و بر اساس نظر هر دو متفکر. همین پر بودن، سبب لبریز شدن (فیضان) می‌گردد و از همین طریق، موجود دیگری که از حیث رتبه در مرحله پایین‌تر است، تحقق می‌یابد. (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۵؛ همو، ۲۰۰۲: ۴۵)

۵ـ۱ـ۲ـ ایجاد موجودات به ضرورت

یکی دیگر از نقاط اشتراک افلوطین و فارابی آن است که هر دو حکیم معتقد هستند که ایجاد موجودات از أحد یا واجب‌الوجود بر حسب ضرورت است. البته باید توجه داشت که معنای این سخن، آن نیست که کسی یا چیزی أحد یا واجب‌الوجود را مجبور به انجام چنین کاری کرده باشد و او در برابر جبر جابر، چاره‌ای جز افاضه فیض نداشته باشد، بلکه معنای این سخن آن است که با توجه به ویژگی‌ها و اوصافی که أحد یا واجب الوجود دارد ـ بخیل نیست، ضعیف نیست، ناقص نیست، منّاع الفیض نیست، منشأ همه خیرات و همه کمالات است، حب به ذات و آثارش دارد ـ ضروری است که فیوضات از او ساطع شود. پس این ضرورت و وجوب از نوع ضرورت و وجوبی نیست که موجود دیگری بر او تحمیل کرده باشد (وجوبٌ علیه) بلکه ضرورت و وجوبی است که ما از ذات حضرت حق، استنباط می‌کنیم (وجوبٌ عنه).

بنابراین ضرورت فیض از نظر افلوطین و فارابی ضرورتی در مقابل اتفاق است، نه ضرورتی در مقابل اراده. به بیان دیگر، ضرورت فیض به نوعی ضرورت درونی (ضرورت فلسفی) بازمی‌گردد. (افلوطین، ۱۴۱۳: ۱۲۷؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۴۵؛ همو، ۲۰۰۲: ۴۵)

۵ـ۱ـ۳ـ سلسله مراتب موجودات

اگر نظریه افلوطین و فارابی را درباره نظام فیض با هم مقایسه کنیم، درمی‌یابیم میان نظریه این دو حکیم از جهت چگونگی ترتب موجودات بر یکدیگر، مشابهت وجود دارد. از نظر افلوطین «أحد» در صدر سلسله موجودات قرار دارد و بعد از آن «نائوس» (عقل یا روح) واقع می‌شود. رتبه سوم به «نفس» تعلق دارد. افلوطین از این سه موجود به **اقانیم ثلاثه**[1] نام می‌برد. افلوطین بر این باور بود که نفس دارای دو وجه (چهره) است. یک وجه

۱. اقانیم جمع اقنوم و به معنای جوهر است. افلوطین به سه جوهر معین (احد، عقل و نفس) معتقد بود

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

آن درونی است و از تعالی بیشتری برخوردار است، و وجه دیگر آن بیرونی است که دارای منزلت پایین‌تری است. بر اساس وجه اول (درونی) نفس به نائوس (عقل) روی می‌آورد و به واسطه آن به واحد نظر می‌کند. این نگرش نفس به عقل و در نهایت، نگرش آن به واحد ـ البته با واسطه عقل ـ باعث پری و کمال او می‌گردد و در واقع این سیر نفس، سیر صعودی است.

براساس وجه دوم (بیرونی) نفس، نظر به عالم پایین دارد، و سیر نفس در این مرحله سیر نزولی است و این سیر نزولی باعث پیدایش خورشید، ماه، ستارگان و همه موجودات عالم مادی (عالم طبیعت) می‌شود. (أفلوطین، ۱۳۶۶: رساله دوم از انئاد پنجم بند اول و دوم؛ همو، ۱۴۱۳: ۸۴-۸۷)

فارابی نیز تحت تاثیر افلوطین بر این باور است که اولین رتبه این سلسله از آن واجب‌الوجود است و در رتبه بعد، عقول واقع می‌شوند. بعد از عقول، نفوس و در رتبه آخر، عالم طبیعت واقع می‌شود. البته در تبیین رابطه عقول، نفوس و عالم طبیعت میان افلوطین و فارابی تفاوت‌های جدی وجود دارد که اشاره خواهیم کرد. (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱ و۲۲؛ همو، ۲۰۰۲: ۵۲ ـ ۵۴)

۵ـ۲ـ اختلافات میان نظریه أفلوطین و فارابی

همان طور که در مباحث قبلی بازگو کردیم، فارابی در نظریه نظام فیض خویش تحت تاثیر مستقیم افلوطین بوده است اما این سخن بدین معنا نیست که نظریه فارابی یک نظریه تقلیدی محض باشد بلکه فارابی متفکری بزرگ و صاحب‌رأی بوده است. او برای ارائه نظریه در هر مسأله از مسائل فلسفی و همچنین در حوزه‌های دیگر، تمام مساعی خویش را بکار می‌برد تا از نظریه‌های متفکران مختلف، درباره مسأله مورد بحث آگاه شود. وی بعد از فهم آرای دانشوران سترگ سلف، خود به خردورزی می‌پرداخت و مباحثی را که صحیح و صواب می‌یافت می‌پذیرفت و مطالبی را که سقیم یا ناقص

و ماده را عرض می‌دانست. به نظر وی اینها نخستین واقعیت‌ها هستند، چون همه واقعیت ما یا اشیا با هر درجه‌ای از واقعیت در عالم، تجلیات آنهاست. (اروین، ۱۳۸۰: ۲۵۲)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

می‌یافت به کنار می‌نهاد و گاهی هم از ترکیب آرای مختلف، نظریه جدیدی ارائه می‌داد. وی در بحث نظام فیض با استفاده از آرای متفکران بزرگ درصدد ارائه نظریه خویش برآمد و به همین خاطر است که ما شاهد تفاوت‌هایی میان نظریه فارابی و افلوطین هستیم. این تفاوت‌ها عبارتند از:

۵ـ۲ـ۱ـ دخالت طبیعیات در حوزه مسائل فلسفی

فارابی علاوه بر فلسفه به معنای اخص، بر علوم مختلف زمانش از قبیل منطق، طبیعیات، اخلاق، ادبیات و... تسلط داشت و به همین جهت تلاش می‌کرد از نتایج علوم مختلف در فلسفه استفاده نماید که یکی از آن موارد، مربوط به بحث نظام فیض است.

ظاهراً فارابی اولین حکیمی است که میان نظامِ فیضِ افلوطینی و هیأت بطلیموسی ارتباط برقرار کرد و چون تعداد افلاک بر مبنای طبیعیات قدیم نه تا بود، ایشان جهت ارتباط عقول با افلاک، تعداد نه عقل را مطرح کرد و گفت: عقل دهم (عقل فعال) به تدبیر عالم مادون عالم قمر می‌پردازد. بر این اساس تعداد عقول را به ده عقل منحصر کرد.

این ابتکار فارابی (پیوند میان نظام فیض افلوطین و هیأت بطلیموسی) در دوره‌های بعد تا حد زیادی مورد قبول فیلسوفان سترگی همچون ابن‌سینا (۱۳۶۳: ۴۰۵ـ۴۰۷؛ ۱۴۰۳: ۲۴۴،۳ـ۲۴۷)، سهروردی (۱۹۷۶: ۶۳،۱ و ۶۴؛ ۱۳۷۳: ۵۳،۳ و ۵۴)، خواجه نصیر طوسی (۱۹۸۵: ۳۳۸؛ ۱۹۸۵: ۴۵۴؛ ۱۹۸۵: ۵۰۹ـ۵۱۵؛ ۱۹۸۵: ۵۱۶)، اخوان الصفا (بی‌تا: ۱۹۶،۳ ـ ۱۹۸) و ملاصدرا (۱۳۷۵: ۱۷۱ـ۱۷۳؛ ۱۹۷۶: ۱۸۸ـ۱۹۰) قرار گرفت. البته برخی فیلسوفان مثل سهروردی (۱۳۷۳: ۱۴۸،۳ و ۱۴۹؛ ۱۹۷۶: ۴۴۹،۱ و ۴۵۰) و ملاصدرا (۱۳۶۰: ۷۰؛ ۱۳۶۸) انتقادهایی نسبت به آن داشته‌اند تا اینکه علامه طباطبایی صدرالدین شیرازی (۱۳۶۸: ۱۰۹،۷) ملازمه منطقی میان هیأت بطلیموسی و نظام فیض را برنتابید.

با مطالعه در آثار افلوطین متوجه می‌شویم که وی صدور موجودات را بر مبنای فیضان و پری تبیین می‌کند. (افلوطین، ۱۳۶۶: رساله دوم از انئاد پنجم، بند اول؛ ۱۴۱۳: ۸۵) وی عین مسأله پری و فیضان را در تبیین پیدایش روح یا نفس (همان) و

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

عالم طبیعت (همان، بند دوم) نیز مطرح می‌کند. او درباره ارتباط میان افلاک نه‌گانه و عقول ده‌گانه سخنی نمی‌گوید، اما با کندوکاو در آثار فارابی متوجه می‌شویم که ایشان پیوند وثیقی میان نظام فیض افلوطینی و هیأت بطلیموسی برقرار می‌کند. (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱ و ۲۲؛ همو، ۲۰۰۲: ۵۲ ـ ۵۴)

۵ـ۲ـ۲ـ دخالت دادن گرایش دینی در نظریه فیض (تاثیرپذیری از ادبیات دینی)

اگر در آثار و مکتوبات فارابی تأمل نماییم، مشاهده می‌کنیم یکی از اهداف او تقریب عقل و وحی (فلسفه و دین) بوده است؛ به همین جهت، وی در مباحث مختلف، از طرق مختلف، گرایش‌های دینی را ظاهر می‌سازد. یکی از این روش‌ها که فارابی در بحث نظام فیض از آن بهره می‌گیرد، بکارگیری واژه‌ها و ادبیات دینی در ضمن مباحث فلسفی است؛ مثلا ایشان بعد از اینکه درباره اسباب ثوانی، بعنوان وسایط فیض از جهت فلسفی بحث می‌کنند، می‌فرمایند:

> و الثوانی هی التی ینبغی ان یقال فیها الروحانیون و الملائکة و اشباه ذلک. (فارابی، ۱۹۹۶، ۲۲ و ۲۳)

مشاهده می‌کنیم که فارابی واژه‌های روحانیون و ملائکه را که در ادبیات دینی، کاربرد فراوانی دارد به عنوان معادل اسباب ثوانی ـ که جزء مصطلحات فلسفی است ـ معرفی می‌کند.

یا در بحث عقل فعال، بعد از آنکه در مورد نقش عقل فعال به عنوان یکی از وسایط فیض الهی از جهت فلسفی بحث می‌کند چنین می‌گوید:

> و العقل الفعال هو الذی ینبغی ان یقال انه الروح‌الامین و روح‌القدس و یسمی باشباه هذین من الاسماء. (همان، ۲۳ و ۲۴)

فارابی در این موضع نیز تلاش می‌کند در برابر واژه «عقل فعال» که کارکرد فلسفی دارد، در جهت تقارب دین و فلسفه، واژه‌های معادلی از ادبیات دینی برای آن معرفی کند، به همین خاطر واژه‌های «روح الامین» و «روح القدس» که در ادبیات دینی استعمال فراوانی دارد، به عنوان واژه‌های معادل عقل فعال معرفی کند.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

۵ـ۲ـ۳ـ تبیین کثرت به شکل ثنایی

یکی دیگر از موارد تفاوت میان افلوطین و فارابی در نظام فیض، در مورد چگونگی تبیین کثرت در عقول است. افلوطین به صورت جدی به این مسأله توجه نکرده است و صرفاً از طریق پربودن و فیضان، مسأله پیدایش عقل (نائوس) از أحد (افلوطین، ۱۳۶۶: رساله دوم از انئاد پنجم، بند اول). نفس از عقل (همان) و طبیعت ـ در عالم مادی ـ از نفس (همان، بند دوم) را تبیین می‌کند.

اما فارابی اصل فیضان هستی از واجب‌الوجود (أحد) را از افلوطین به عنوان شرط لازم در تبیین کثرت می‌پذیرد اما آنرا شرط کافی نمی‌داند. او بر این باور است که باید علاوه بر بحث فیضان، تبیین دیگری ارائه داد تا مشخص کند که چطور از واجب‌الوجود ـ که از تمام جهات، واحد است ـ موجودات متکثر ایجاد شده‌اند؟ فارابی معتقد است در عقل نخستین، باید از جهاتی مایه‌های کثرت، وجود داشته باشد تا بتواند توجیه‌گر پیدایش کثرت در عالم هستی باشد؛ به همین خاطر در عقل اول و سایر عقول، دو جهت کثرت (تعقل ذات خود و تعقل ذات واجب‌الوجود) معرفی می‌کند تا از این طریق پیدایش کثرت را توجیه کند. (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱ و ۲۲؛ همو، ۲۰۰۲: ۵۲ ـ ۵۴)

۵ـ۲ـ۴ـ عدم تلقی یکسان از مفهوم عقل

تلقی فارابی و افلوطین از عقل، یکسان نیست و بحث عقل در فلسفه فارابی بسیار پخته‌تر از فلسفه افلوطین مطرح شده است. افلوطین در **اثئادها واثولوجیا** در اکثر قریب به اتفاق، واژه عقل را به صورت مفرد و بدون افزایش قید توصیفی خاص، استعمال می‌کند و در موارد بسیار اندک، عقل را با قیود توصیفی مثل «عقل اول» (أفلوطین، ۱۴۱۳: ۱۳۹) یا «العقل اثنان» (همان، ۱۸۸) و یا به صورت (جمع‌العقول) بکار می‌برد (همان) و در فلسفه افلوطین ما شاهد طبقه‌بندی منظمی در مباحث مربوط به عقل نیستیم و به پرسش‌های ذیل به صورت صریح پاسخ داده نشده است که؛

ـ آیا عقل دارای معنای واحدی است یا معانی متعددی دارد؟

ـ آیا ما یک عقل داریم یا عقول متعدد داریم؟ اگر آری، تعداد عقول چندتا است؟

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

ـ آیا میان عقول، رابطه طولی وجود دارد یا عرضی یا هر دو؟ و...

تأمل و تتبع با کنکاش در مکتوبات او در می‌یابیم که وی عقل را به معنای وسیعی بکار برده است، زیرا او عقل را علاوه بر عقول طولی[1] ـ که مورد تأیید او و فارابی است ـ به معنای عقول عرضی و ارباب انواع نیز بکار برده است که در نظام فلسفی فارابی از آن سخنی به میان نمی‌آید، ولی در فلسفه اشراقی سهروردی و در حکمت متعالیه از آن زیاد سخن گفته شده و برای اثبات آن، دلایل متعددی ذکر شده است. (افلوطین، ۱۴۱۳: ۶۹، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲ـ۱۵۸)

بر خلاف افلوطین، فارابی در رساله‌های متعدد خویش بویژه در **رساله فی العقل** (۱۹۸۶: ۳ و ۴) معانی مختلف عقل را برشمرده و مشخص نموده است که مقصود او از عقل در بحث نظام فیض، عقول طولی است و تعداد این عقول ده تا است که از عقل اول تا عقل فعال ادامه دارد و وظایف و کارکرد هرکدام از این عقول را به صورت شفاف بیان کرده است.

۵ـ۲ـ۵ـ امکان ابهام در مفاد قاعده الواحد

به نظر نگارنده، افلوطین در مورد قاعده الواحد، صورت مسأله را بسیار جالب، جذاب و واضح در مواضع متعددی از اثولوجیا (افلوطین، ۱۴۱۳: ۱۱۳،۱۱۴ و ۱۳۴) مطرح کرده است اما پاسخ افلوطین به این مسأله پژوهشی به زیبایی، کمال و وضوح بیان صورت مسأله نیست و در قیاس با آثار فیلسوفان بعد او بویژه فارابی، کمال، وضوح و پختگی کمتری را دارا است ـ البته ناگفته نماند که این امر در ارتباط با پیشرفت علوم در طی زمان، امری طبیعی است ـ .

افلوطین در پاسخ به این سؤال که چگونه از واحد محض ـ که فاقد هرگونه جهت کثرتی است ـ اشیاء متکثر ایجاد شده‌اند، در مواضع متعدد **اثولوجیا** (همان، ۱۱۲، ۱۱۸

۱. البته افلوطین عقول طولی را مثل فارابی به عقل اول، دوم، سوم و... تقسیم نکرده است، فقط در موارد معدودی عقل را به صورت جمع (عقول) به کار برده است. در این موارد نیز توضیح کافی نداده است.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

و ۱۱۹، ۱۳۴ و ۱۳۵) به قاعده بسیط الحقیقه متوسل می‌شود و می‌گوید:

> واحد محض، بسیط الحقیقه است و حاوی همه کمالات اشیاست.

و در ادامه می‌افزاید:

> مقصود این نیست که او در اشیاء حلول کرده باشد تا به حد آنها محدود شود، بلکه این سخن بدین معنا است که واحد محض از حیث کمالات، تمام بلکه فوق تمام است و به خاطر شدت و افراط در تمام بودن از حیث واجد بودن کمالات، اشیاء از او ریزش و فوران کرده‌اند. (همان: ۱۰۸-۱۱۲، ۱۳۴ و ۱۳۵)

او برای تکمیل بحث می‌افزاید:

> این ریزش و فوران فیض براساس درجات و مراتب است. در رتبه اول، عالم عقل، در رتبه دوم، عالم سماوی و در نهایت، عالم حسی واقع می‌شود. (همان: ۱۱۹ و ۱۲۰)

افلوطین درباره صادر اول از اصطلاحاتی از قبیل قابل اول (همان: ۱۰۸) مثال اول (همان) هذا الشیء الشریف الفاضل الجوهر (همان: ۱۱۱) العالم العقلی (همان: ۱۱۸ و ۱۲۰ و ۱۳۴) الهویه الاولی (همان: ۱۳۴ و ۱۳۵) هویه العقل (همان: ۱۳۴ و ۱۳۵) العقل الاول (همان: ۱۳۹) العقل (همان: ۱۰۸-۱۱۳، ۱۱۹، ۱۳۵،۱۳۶ و ۱۳۹) استفاده کرده است. به خاطر ابهامی که در معنای عقل در فلسفه افلوطین وجود دارد، مفاد قاعده الواحد در ارتباط با نظام فیض در بوته ابهام باقی می‌ماند یا حداقل امکان چنین ابهامی منتفی نیست، اما در فلسفه فارابی چنین ابهامی درباره عقل وجود ندارد و او عقل اول را به عنوان صادر نخستین معرفی کرده است.

۵ـ۲ـ۶ـ تفاوت سیاق کلام افلوطین و فارابی

یکی دیگر از نکات مهمی که در مقایسه دیدگاه فارابی و افلوطین در بحث نظام فیض قابل مشاهده است، تفاوت سیاق کلام افلوطین با فارابی، حداقل در برخی مواضع است.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

شیوه بیان افلوطین در **انئادها** و در اکثر مواضع **اثولوجیا** در ترسیم کلی نظام فیض با شیوه بیان فارابی بسیار نزدیک است؛ یعنی افلوطین از واژه‌هائی مثل باری‌تعالی و باری اوّل (افلوطین، ۱۴۱۳: ۶۶،۶۵ و ۶۸) اوّل (همان: ۱۷۸و ۱۸۸) واحد محض (همان: ۱۳۴ و ۱۳۵) واحد حق (همان: ۱۳۵ و ۱۸۶) فاعل اوّل (همان: ۶۸، ۱۷۵، ۱۷۷ و ۱۸۴) علت اولی (همان: ۶۹، ۱۳۰ و ۱۷۷) علت العلل (همان: ۱۵۶ و۱۵۷) و... استفاده می‌کند که در آثار فارابی نیز به وفور قابل مشاهده است. اما در برخی مواضع **اثولوجیا** ما شاهد هستیم که ایشان در تقریر نظام فیض از واژه‌هایی مثل نورالانوار (افلوطین، ۱۴۱۳: ۷۹) نور (همان: ۲۲) و نور ذاتی (همان: ۱۸۶) استفاده می‌کند که در فلسفه مشایی از جمله در آثار فارابی چندان به چشم نمی‌خورد، اما برعکسِ فلسفه مشایی، پایه‌های فلسفه اشراقی بر روی چنین تعابیری بنا نهاده شده است و همان‌طور که برخی محققان (آشتیانی، ۱۳۹۸: ۱۱-۱۳) اشاره کرده‌اند، **اثولوجیا** یکی از منابع مهم برای پیدایش تفکر اشراقی بوده است. البته تذکر این نکته ضروری است که ما در **فصوص الحکمه** فارابی برخی اصطلاحات عرفانی از قبیل عرش، کرسی، قلم و لوح (فارابی، ۱۳۵۸: ۲۰۹) را در مبحث نظام فیض شاهد هستیم که بر فرض صحت انتساب این کتاب به وی (فارابی، ۱۳۵۸: مقدمه یک تا بیست و نه؛ همو، ۱۳۸۱: مقدمه بیست و نه تا چهل) به نوعی می‌توان تفاوت سیاق در کلام این دو فیلسوف بزرگ را ملاحظه کرد.

۶ـ نتیجه

فارابی در تبیین نظریه فیض از أفلوطین متأثر بوده و مثل او از واژه فیض استفاده کرده است و بسان او پر بودن و لبریز شدن (فیضان) را سبب پیدایش موجودات می‌داند. هر دو حکیم بر این باور هستند که ایجاد موجودات از أحد یا واجب‌الوجود بر حسب ضرورت است و در رأس سلسله موجودات أحد یا واجب‌الوجود و سپس عقول و در مرتبه بعد نفوس و در نهایت، عالم ماده قرار دارد.

اما فارابی تغییراتی در نظریه افلوطین ایجاد کرد. او اولین بار میان طبیعیات قدیم و نظریه فیض، پیوند برقرار کرد و بر این اساس در اکثر رساله‌هایش تعداد عقول را به ده

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

عقل و تعداد افلاک را به نه فلک منحصر کرد و میان مکتوبات او از این جهت ناهماهنگی وجود ندارد. وی در قالب این نظریه تا حدی در صدد تقریب عقل و وحی (فلسه و دین) بوده است و بر خلاف افلوطین، کثرت را به شکل ثنایی در عقول مطرح کرد. همچنین تلقی او از عقل با دیدگاه افلوطین سازگار نیست و علاوه بر این در برخی مواضع،میان سیاق کلام أفلوطین و فارابی تفاوت مشاهده می‌شود.

منابع و مآخذ

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۰، ***شرح مقدمه قیصری***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

۲. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳٦۰، ***اساس التوحید***، تهران، مولی.

۳. ابن ترکه، صائن الدین، ۱۳٦۰، ***تمهید القواعد***، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

٤. ابن سینا، ۱۳٦۳، حسین بن عبدالله، ۱۳٦۳ الف، ***الشفاء و الالهیات***، تهران، انتشارات ناصر خسرو.

۵. همو، ۱٤۰۳، ***الاشارات و التنبیهات***، با شرح خواجه نصیر الدین طوسی، ج ۳، تهران، دفتر نشر الکتاب.

٦. همو، ۱۳٦۳، ***المبدأ و المعاد***، دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل.

۷. ابن عربی، ***الفتوحات المکیه***، ج ۱، بیروت، دار صادر.

۸. ابوبکر بن میمون، ۱٤۰۷، ***شرح الارشاد***، تحقیق احمد حجازی السقا، مصر، مکتبه الانجلو المصریه.

۹. اخوان الصفا، بی‌تا، ***رسائل اخوان الصفا***، بیروت، دار صادر.

۱۰. اروین، ترنس، ۱۳۸۰، ***تفکر در عهد باستان***، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات قصیده.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، ***تحریر تمهید القواعد***، الزهراء.

۱۲. جوینی، ۱٤۲۰، ***الشامل فی اصول الدین***، بیروت، دارالکتب‌العلمیه، الطبعه الاولی.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

۱۳. خادمی، عین الله، ۱۳۸٤، «چگونگی پیدایش کثیر از واحد از نظر عرفا»، ***خردنامه صدرا***، ش ٤٠.

١٤. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۲، ***اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغروه***، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.

١٥. رازی، فخرالدین، ١٤٠٧، ***المطالب العالیه***، ج ٤، بیروت، دار الکتاب العربی.

١٦. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۱، ***فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتالهین***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

١٧. رحیمیان، سعید، ١٣٧٦، ***تجلی و ظهور در عرفان نظری***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، تابستان.

١٨. سمیح دغیم، ١٩٩٨، ***موسوعه مصطلحات علم الکلام الاسلامی***، بیروت، مکتبه لبنان، ناشرون.

١٩. سهروردی، ١٩٧٦ الف، ***مجموعه مصنفات، «التلویحات»***، ج ١، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

٢٠. همو، ١٩٧٦ ب، ***مجموعه مصنفات، «المشارع و المطارحات»***، ج ١، تصحیح و مقدمه هنری کربین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

٢١. همو، ١٩٧٧، ***مجموعه مصنفات، «حکمة الاشراق»***، ج ٢، تصحیح و مقدمه هنری کربین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

٢٢. همو، ١٣٧٣ الف، ***مجموعه مصنفات، « الواح عمادی»***، ج ٣، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

٢٣. همو، ١٣٧٣ب، ***مجموعه مصنفات، «پرتونامه»***، تصحیح و مقدمه حسین نصر، ج ٣، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

٢٤. «صدر الدین محمد شیرازی»، ١٣٧٥ الف، ***مجموعه رسائل فلسفی، «شواهد الربوبیه»***، تهران، حکمت.

٢٥. همو، ١٣٧٥ ب، ***مجموعه رسائل فلسفی، «رساله اجوبه المسائل النصیریه»***، تهران، حکمت.

٢٦. همو، ١٩٧٦، ***المبدأ و المعاد***، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.

٢٧. همو، ١٣٦٠، ***الشواهدالربوبیه***، با تعلیقات حاج ملاهادی سبزواری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

٢٨ و ٢٩. همو، ١٣٦٨، ***الاسفار الاربعه***، ج ٢ و ٧، قم، انتشارات مصطفوی.

٣٠. شیرازی، قطب الدین، ١٣٨٠، ***شرح حکمة الاشراق***، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

اسلامی، دانشگاه مک گیل.

۳۱. شهروزی، ۱۳۷۳، ***شرح حکمة الاشراق***، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۳۲. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳٦۲، ***نهایة الحکمه***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۳. همو، ۱٤۰٤، ***بدایة الحکمه***، قم، نشر دانش اسلامی.

۳۵ و ۳٤. همو، بی‌تا، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، ج ٤ و ۵.

۳٦. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱٤۰۵ الف، ***نقد المحصل***، بیروت، دارالاضواء.

۳۷. همو، ۱٤۰۵ ب ، ***قواعد العقاید***، بیروت، دارالاضواء.

۳۸. همو، ج ۱٤۰۵ ج، ***رساله فی العلل والمعلولات***، بیروت، دارالاضواء.

۳۹. همو، د ۱٤۰۵د، ***رساله صدور الکثره عن الواحد***، بیروت، دارالاضواء.

٤۰. همو، ۱٤۰۵ هـ ، ***مصارع المصارع***، قم، مکتبه آیت اللّه العظمی المرعشی النجفی.

٤۱. فارابی، ابونصر، ۱۹۹٦، ***کتاب السیاسه المدینه***، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

٤۲. همو، ۲۰۰۲، **آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها**، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

٤۳. همو، ۱۳۷۱، **سیاست مدنیه**، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

٤٤. همو، ۱۳۵۳، ***هماهنگی افکار دو فیلسوف افلاطون و ارسطو***، ترجمه و شرح از عبدالمحسن مشکو ة الدینی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.

٤۵. همو، ۱۳۵۸، ***شرح فصوص الحکمه منسوب به فارابی***، شارح: محمدتقی استرآبادی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.

٤٦. همو، ۱۳۷۵، ***نصوص الحکم بر فصوص الحکم***، حسن حسن زاده آملی، تهران، رجاء.

٤۷. همو، ۱۳۸۱، **فصوص الحکمه**، با شرح سید اسماعیل الحسنی الشنب غازانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

٤۸. همو، ۲۰۰۲، ***احصاء العلوم***، با تصحیح علی بوملحم، دار و مکتبه الهلال.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

٤٩. همو، ١٣٤٥، ***رساله فی اثبات المفارقات***، حیدر آباد الدکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه.

٥٠. همو، ١٩٨٦، ***فصول مبادی آرای اهل المدینه الفاضله***، بیروت، دارالمشرق.

٥١. همو، ١٩٨٦، ***رساله فی العقل***، بیروت، دارالمشرق.

٥٢. همو، ١٩٠٧، ***النکت فیما یصح و مالا یصح من احکام النجوم***، مصر، احمد ناجی الجمالی و... .

٥٣. همو، ١٣٤٠، ***رساله فی فضیله العلوم***، حیدر آباد الدکن، المطبعه دائرة المعارف النظامیه الکائنه فی الهند.

٥٤. همو، ١٣٤٩، ***شرح رساله زینون الکبیر الیونانی***، حیدرآباد الدکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه.

٥٥. همو، ١٣٤٩، ***تجرید رساله الدعای القلبیه***،حیدر آباد الدکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه، صفر.

٥٦. همو، ١٩٠٧، ***عیون المسائل***، مصر، مطبعه ستاره.

٥٧. همو، ١٤٠٥، ***فصول منتزعه***، تهران، مکتبه الزهراء.

٥٨. همو، ١٣٧١، ***التعلیقات***، تهران، انتشارات حکمت.

٥٩. همو،١٣٦١، ***اندیشه‌های مدینه فاضله***، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.

٦٠. مجموعه نویسندگان، ١٣٥٤، ***مجموعه خطابه‌های تحقیقی***، تهران، انتشارات کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و مرکز اسناد.

٦١. فرامرز قراملکی، أحد، ١٣٨٢، «نقش روش‌شناختی در قاعده الواحد» ***خردنامه صدرا***، پاییز، شماره ٣٢.

٦٢. أفلوطین، ١٣٦٦، ***دوره آثار فلوطین***، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

٦٣. همو، ١٤١٣، ***اثولوجیا افلوطین عند العرب***، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار.

٦٤. همو، ١٣٩٨، ***اثولوجیا***، ترجمه ابن ناعمه حمصی با تعلیقات قاضی سعید قمی و مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.

٦٥. قیصری، ١٤١٦، ***شرح فصوص الحکم***، انوار الهدی.

٦٦. لاهیجی، فیاض، ١٣٧٧، **گوهر مراد**، قم، اسلامیه.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]

٦٧. ماتریدی، بی‌تا، ***کتاب التوحید***، تحقیق و تقدیم: الدکتور فتح الله خلیف، دار الجامعات المصریه.
٦٨. موسوی بن میمون، بی‌تا، ***دلالة الحائرین***، تصحیح و ترجمه: حسین آقایی، مکتبه الثقافه الدینیه.
٦٩. یثربی، یحیی، ١٣٧٤، ***عرفان نظری***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-16]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.10.3.4]