

بررسی کتاب ایضاح الخیر المحض و تأثیر آن در تاریخ فلسفه اسلامی

غلامحسین احمدی آهانگر*

چکیده

کتاب *الخیر المحض* برگرفته از پایه‌های الهیات برقلس برغم حجم کمش به‌مراه *اثولوجیا* بیشترین تأثیر را در فلسفه اسلامی برجای نهاده است. برقلس در این رساله مسائل را در حوزه‌های علت اولی، عقول و نفوس مطرح کرده که نزد فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده است.

برقلس با طرح چهار بخشی علت اولی، وجود، عقول و نفوس در نظریه جهان‌شناختی صدور مبتنی بر فیض و تقسیم هر یک از عقول و نفوس به اولی و ثانوی و طرح آنها براساس جایگاه وجودی و شرافتشان از نظریه صدور فلوطین فاصله می‌گیرد.

با ترجمه کتاب *الخیر المحض* به عربی بعلت سازگاری بیشتر آن با اندیشه‌های دینی و حیوانی فیلسوفان مسلمان، حضوری پر رنگ نزد آنان یافت؛ بگونه‌یی که در مواردی عین الفاظ و عبارات *الخیر المحض* در آثار آنان آمده است مانند رساله *فی المعالم الالهیه عامری*، اما نزد بقیه، اصول و مبادی و مسائل *الخیر المحض* با صورتبندی جدیدی آمده است. ما در نوشتار حاضر تلاش

۹

* استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ ahmadiahangar.babol@gmail.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۲۴



میکنیم تا تأثیر آن را نزد فیلسوفان مسلمان اثبات نماییم.

کلید واژه‌ها: برقلس، فلسفه اسلامی، فیض

* * *

مقدمه

برقلس لیکایوس^۱ در بین سالهای ۴۱۰ تا ۴۱۲ م. در بیزانس، مرکز امپراتوری رم شرقی، در یک خانواده حقوقدان دنیا آمد و به قصد تحصیل حقوق به اسکندریه رفت، اما بر اثر رخدادهایی در آتن به مدرسه افلاطونی سوریانوس پیوست و در آنجا بود که نزد پلوتارک آتنی و سوریانوس، فلسفه ارسطو و افلاطون را با رویکرد نوافلاطونی فراگرفت و بزودی یکی از مؤثرترین نویسندگان و اندیشمندان فلسفه نوافلاطونی شد و پس از سوریانوس نزدیک به پنجاه سال ریاست مکتب نو افلاطونی را عهده‌دار بود.

برقلس فیلسوف نوافلاطونی کثیر التالیف، پرکار و متدینی بود که افلاطون برای او مرجعیت نهایی داشت، اما ارسطو نزد او جایگاه فرعی داشت، چون در نظر او ارسطو نتوانسته بود الهیات شایسته‌یی را بپروراند بلکه فقط در محدوده منطق و طبیعیات باقی ماند. بخشی از برنامه آموزشی او در حوزه نوافلاطونی شرحهای جامعی است که بر آثار بزرگ کلاسیک نگاشته شده است، همچون شرح بر رساله‌های پارمنیدس و تیمائوس که در تیمائوس از نظریه علت غایی افلاطون در برابر طبیعیات ارسطو دفاع میکند. برقلس در حین شرحها از نظریه خاص خود نیز دفاع میکند. او بخصوص در دو اثر خویش پایه‌های الهیات^۲ و الهیات افلاطونی^۳ اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی خویش را تدوین و جهانبینی نو افلاطونی را شرح و بسط میدهد.

پایه‌های الهیات جامعترین اثر برقلس است که بنیادیترین قضایای مابعدالطبیعه

1. Proclus Lycaeus

2. *The Elements of Theology*

3. *Platonic of Theology*



را در دویست و یازده قضیه به روش هندسی تدوین کرده است. خلاصه‌یی از این کتاب با نام *الخیر المحض* به عربی ترجمه شده که همراه با *اثولوجیا* بیشترین تأثیر را در فلسفه اسلامی داشته است. اینکه *الخیر المحض* دقیقاً در چه تاریخی و توسط چه کسی ترجمه شده است مشخص نیست، مضاف بر اینکه همچون *اثولوجیا* باید آن را از جمله کتابهای منحولی دانست که به ارسطو نسبت داده می‌شود. آنچنانکه در *فی ما بعد الطبیعه* عبدالطیف یوسف بغدادی کتاب *الایضاح الخیر* به ارسطو نسبت داده شده است.^(۱) در قرن دوازدهم با ترجمه این رساله به لاتین بنام *فی العلل* یا کتاب *ارسطو طالیس فی ایضاح الخیر المحض* و در قرن سیزدهم با ترجمه پایه‌های *الهیات* از یونانی به لاتینی بلافاصله توماس آکوئیناس دریافت که کتاب *فی العلل* یا *الخیر المحض* تلخیص گونه‌یی از پایه‌های *الهیات* برقلس است. از آن تاریخ (۱۲۷۰ م) مسلم است که این رساله را ارسطو تألیف نکرده، هرچند مطالب و مسائل آن خود گواه بر این است که همگی صبغه نوافلاطونی دارند نه ارسطویی.

تشابه مسائل موجود در *خیر المحض* با مسائل مندرج در *آراء اهل مدینه فاضله*، *سیاست مدنیه* و *عیون المسائل* فارابی سبب شد تا فارابی را مؤلف آن بدانند، اما با بررسی صورت گرفته دقیقاً معلوم گردید که احتمالاً یکی از اندیشمندان متأخر نوافلاطونی یا یکی از شاگردان برقلس آن را از روی پایه‌های *الهیات* اقتباس کرده و احتمالاً اسحق بن حنین یا ابی علی عیسی بن زرعه بدلیل سبک ترجمه یا ابن‌بطریق یا ابن‌ناعمه بدلیل پیوند استوار بین ترجمه اینها و رساله *الخیر المحض* آن را به عربی ترجمه کرده‌اند.^(۲)

کتاب *الخیر المحض* که توسط بدوی در کتاب *الافلاطونیه المحدثه عند العرب* منتشر شده، حاوی سی و یک باب است که تمام آن تحلیل جهان‌شناختی صدور مبتنی بر علیت و فیض است و بجرئت میتوان گفت تقریباً همهٔ مسائلی که در این ابواب آمده بوسیله فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده و وارد مکتب نوافلاطونی اسلامی گردیده است.

کتاب *الخیر المحض* از چهار عنصر واحد، وجود، عقل و نفس گفتگو میکند.

1. De causis



تفاوت آن با/تولوجیا - دیگر اثر نوافلاطونی تأثیرگذار در فلسفه اسلامی - در افزودن عنصر چهارم به سه عنصر افلوطینی است. فلوطین در جهان‌شناختی صدور، از احد، عقل و نفس کلی بحث میکند، اما برقلس با افزودن عنصر وجود یا انیت معتقد است که پس از وحدانیت، بعنوان نخستین ابداع، جای میگیرد.

نوشتار حاضر شامل دو بخش است: بخش نخست، مهمترین مسائل *الخير المحض* را در خصوص علت اولی و افعال او، وجود، عقول و نفوس معرفی میکند و بخش دوم تلاش دارد تا با تحقیق دو مسئله را به اثبات رساند: اول آنکه مسائل *الخير المحض* در آثار کندی نیامده است که دلایل آن در جای خود خواهد آمد. دوم اینکه در آثار فلسفی فیلسوفان بصورت ملموس و آشکار نظریه برقلس آمده است که این بمعنای آگاهی و دریافت فیلسوفان مسلمان از این نظریه نوافلاطونی است.

بخش نخست: مسائل *الخير المحض*

۱. واحد

نخستین مسئله‌یی که در باب واحد اهمیت دارد این است که چه اسم و نامی باید بر او نهاد. برقلس علت اولی را برتر از هر اسمی میداند که بر او گذارده میشود.^(۳) چون هیچ نقصی در او نیست نمیتوان نامهایی را که حکایت از نقص دارند بر او اطلاق کرد و اگر از طریق این نامها و اسامی درصدد توصیف «واحد» باشیم، برقلس هیچ نوع توصیفی را بر «واحد» جایز نمیداند و او را بالاتر از هر نوع وصفی میشمارد و چون نمیتوان انیت وجود «واحد» را توصیف کرد پس خود «واحد» نیز توصیف‌ناپذیر است.^(۴) علل ثوانی (عقول) که مستنیر به نور علت اولی هستند توصیف میشوند، اما خود علت اولی که به معلول خویش نور میدهد ولی خودش از نور دیگری مستنیر نمیگردد - چون بالاتر از او نوری نیست و نور محض است - توصیف نمیشود. برقلس دو دلیل در توصیف‌ناپذیری واحد ارائه میکند:

دلیل نخست مبتنی بر این اصل است که توصیف و شناخت هر چیزی بواسطه علتش صورت میپذیرد. «واحد» فقط علت است و بالاتر از او علتی نیست تا بواسطه آن شناخته شود، از اینرو میگوییم «واحد» توصیف نمیشود و برتر از هر نوع صفتی

۱۲



است و اساساً منطقی او را درنمییابد تا بتواند توصیف کند. برقلس در اینبار میگوید توصیف بواسطه منطقی صورت میپذیرد، منطقی بواسطه عقل، عقل بواسطه فکر، فکر بواسطه وهم و وهم بواسطه حس، اما علت اولی از همه اینها برتر است، زیرا علت آنهاست. از آنجاییکه «واحد» تحت حس، وهم، فکر، عقل و منطقی واقع نمیشود پس توصیف ناپذیر است.

دلیل دوم چنین است که شیء برای آنکه توصیف بپذیرد و شناخته شود باید محسوس باشد تا تحت عقل قرار گیرد و یا متغیر باشد تا در ذیل کون و فساد بیاید و در نتیجه فکر او را دریابد. اما علت اولی برتر از همه اشیاء عقلی، حسی و وهمی است از اینرو هیچیک از قوای شناختی انسانی آن را درنمییابد و نمیتواند توصیفی از آن ارائه دهد. البته چون از راه علت دوم که عقل باشد درباره آن استدلال میشود میتوان آن را به اسم معلول نخستینش نام نهاد، اما بنحو برتر و بالاتر.^(۵)

برقلس با استفاده از افق دهر، انیت را به اقسام انیت برتر از دهر و قبل از دهر، انیت همراه با دهر و انیت بعد از دهر و برتر از زمان تقسیم میکند. در این تقسیم، انیت علت اولی قبل از دهر و انیت عقل با دهر و انیت نفس پس از دهر میباشد و چون انیت علت اولی انیت مستفاد است و دهر معلول معلول علت اولی است^(۶)، قوای شناختی انسان به چنین عالمی راه ندارد تا بتواند توصیفی از آن داشته باشد و نامهایی بر او بگذارد.

برقلس با اینکه در مرحله نخست دلایل متعددی می آورد که بر علت اولی نمیتوان نام نهاد و آن را توصیف کرد، اما در عین حال آن را با اسامی مختلفی نام مینهد که همه آنها در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده اند. برخی از این اسامی عبارتند از: علت اولی^(۷)، انیت محض^(۸)، واحد حقیقی^(۹)، نور محض^(۱۰)، هویت نخستین مبتدعه^(۱۱)، هویت اولی^(۱۲)، علة العلل^(۱۳)، الخیر الاول^(۱۴)، واحد محض^(۱۵)، فاعل حقیقی^(۱۶)، مدبر حقیقی^(۱۷)، غناء اکبر^(۱۸)، فوق تمام^(۱۹)، مستغنی بالذات^(۲۰)، خیرالمحض^(۲۱)، مدبر^(۲۲)، لایتناهی محض نخستین^(۲۳)، واحد حقیقی محض^(۲۴)، واحد انیت محض^(۲۵)، واحد حقیقی^(۲۶)، واحد نخست حقیقی^(۲۷).

برقلس در کتاب اسطوخوسیس صغری نیز توصیف واحد و حتی نامگذاری آن را نمیپذیرد. بهترین چیزی که گمان میرود درباره علت اولی شایسته توصیف است،

این است که گفته شود: علت اولی ادراک نمیشود و علم به او تعلق نمیگیرد؛ نه حواس میتواند او را ادراک کند و نه عقل میتواند بر او احاطه یابد. در بین اسامی اسمی که شایسته او باشد یافت نمیشود و در بین اوصاف، وصفی که از حقیقتش خبر بدهد وجود ندارد، با ذاتش متفرد و با جوهرش متعالی از خلایق است.^(۲۸)

به این ترتیب از *الخیر المحض* و *اسطوخوسیس* چنین برمی آید که خداوند از هر توصیفی متعالیتر است و چون عقول و به طریق اولی حواس او را درنمییابند پس نمیتوان اسمی بر او نهاد تا نشان دهنده وصف شایسته‌اش باشد؛ اما از طرف دیگر در تمام ابواب *الخیر المحض* و حتی در همین *اسطوخوسیس* مبینیم که نامهای بسیاری بر «واحد» نهاده است که ما به برخی از آنها اشاره کردیم. کثیری از این نامها را عقول بشری بر خدا گذارده است و با همین اسامی، خداوند توصیف میشود. برقلس در پاسخ میگوید: «اینکه میگوییم او خود، خیر است و اینها را اسم او قرار میدهیم بدلیل این است که علت اولی برترین اشیاء است و ما نیز شریفترین اسمهایی را که مییابیم بر او قرار میدهیم و همین اسمها در عین حال ناتوان از همه توصیفات علت اولی هستند.»^(۲۹) از باب قاعده حضور علت نزد معلول و حضور معلول نزد علت^(۳۰) و هر آنچه در معلول حضور دارد در علت نیز به نوع برتر و شریفتر حاضر است^(۳۱)، اسامی معلول را بر علت اولی نیز میتوان نهاد مشروط بر آنکه بنحو برتر و شریفتر باشد.^(۳۲)

پس از بیان مسائلی در خصوص توصیف و نامگذاری واحد، به برخی از مهمترین مسائل واحد که برقلس در *الخیر المحض* برشمرده، میپردازیم:

الف) فیض علت اولی بر معلولش بیشتر از علت کلی دوم است.^(۳۳) علت اولی هر چند نسبت به علت کلی دوم از معلول دورتر است اما بلحاظ آنکه علیتش شدیدتر و احاطه‌اش بیشتر است، فعلش نیز قویتر است، مضاف بر آنکه علت اولی هم انیت را به علت دوم اضافه میکند و هم فعل او را متعین مینماید، بنابراین هر فعل یا معلولی را که علت دوم متعین کرده باشد علت اولی همه آنها را بنحو شدیدتر و برتر از قبل، متعین میکند و از اینرو اگرهم بنا به فرض علت دوم از معلولش مفارقت حاصل کند و فیض را قطع نماید، علت اولی از آن معلول مفارقت نمییابد، زیرا لزومیت فعل او شدیدتر از لزومیت فعل علت قریب معلول است و همچنان فیض علت نخست بر چنین معلولی جریان مییابد و او را حفظ میکند. در همه حال، علل پس از علت

۱۴



نخست، بینیا از علت نخست نیستند.^(۳۴)

ب) نخستین چیزی که از علت اولی افاضه میشود، انیت است.^(۳۵) برقلس در مواضع چندی تصریح میکند که از واحد، نخستین چیزی که صادر میشود، وجود است و در جاهایی نیز تأکید دارد همه آنچه از واحد صادر میگردد فقط وجود است و غیر از وجود چیزی از او افاضه نمیشود.

وجود برتر از حس و نفس و عقل است و هیچ معلولی بعد از علت اولی وسیعتر و گسترده‌تر از وجود، نمیباشد. گفتیم که انیت بر واحد و نیز غیر واحد اطلاق میشود، بنابراین باید بگوییم که پس از واحد، وجود گسترده‌ترین معلول است و چون انیت معلول به انیت محض واحد نزدیک است، اتحادش با انیت محض شدیدتر است.

هم انیت معلول و هم انیت علت از حیث وحدت و بساطت اشتراک دارند، اما در علت کثرت جهان وجود ندارد، لیکن در معلول با اینکه بسیطترین معلولهاست، کثرت جهات یافت میشود؛ به این معنا که مرکب از نهایت و لانهایت است.^(۳۶)

اینکه برقلس انیت را نخستین معلول و در رتبه دوم بین واحد و عقل جای میدهد، به این معنا نیست که علاوه بر عقل و نفس، معلول سومی تحت عنوان انیت بصورت مستقل از واحد صادر میشود بلکه در نظر او انیت بر همه اینها اطلاق میگردد. در باب دوم، انیت حقیقی را برمبنای دهر به انیت برتر از دهر، انیت با دهر و انیت بعد از دهر اما برتر از زمان تقسیم میکند که این انیت شامل واحد، عقل و نفس است.^(۳۷) بعلاوه در جای دیگر تصریح میکند که «پس از علت اولی عقل تام کامل می‌آید»^(۳۸) و یا نخستین هویتی را که علت اولی ابداع میکند، عقل است.^(۳۹) از اینجا دریافت میشود نخستین صادر که قبلاً انیت نام گرفت، همان عقل الهی است.

ج) نخستین ابداع و فیض علت اولی انیت است و این انیت در مرتبه نخست عقل تام کامل یا عقل نخست است لیکن این به آن معنا نیست که علت اولی بقیه اشیاء عالم را تدبیر نمیکند هر چند از تحلیل الف درمیابیم که علت اولی در همه اشیاء عالم حضور دارد. علت اولی همه اشیاء عالم را تدبیر میکند و این تدبیر، وحدانیت علت را ضعیف و سست نمیسازد و مانع آن نمیشود. بدلیل آنکه علت اولی در وحدانیت محض خویش ثابت و قائم است و در عین حال قوت، حیات و خیر را بر همه اشیاء افاضه میکند.^(۴۰)

۱۵



علت اولی با یک فیض خیرها را بر معلولها اضافه میکند. بیشی و کمی از جانب فاعل وجود ندارد، اما این فعل و افاضه واحد بمعنای دریافت یکسان نیست. اشیاء با توجه به کون و انیتشان آن را دریافت میکنند. بعبارت دیگر، از جانب فاعل اختلافی نیست و اگر کمی و زیادی و یا اختلاف در اشیاء یا معلولها دیده میشود، از جانب قابل است و این قابلها هستند که خیرها را به یک اندازه دریافت نمیکنند.^(۴۱)

د) علت اولی نزد همه اشیاء حضور یکسان دارد و نه بر عکس.^(۴۲) وقتی علت اولی فیض واحد داشته باشد و با همان فیض واحد همه خیرها را به معلولهایش افاضه کرده باشد، بنابراین باید علت اولی به یک نوع نزد همه معلولها و اشیاء حاضر باشد. اما در مقابل، اشیاء به یک نوع علتشان حضور ندارند و این بدلیل وجود قبولهای مختلف و متنوع نزد معلولهاست که برقلس به برخی از این قبولها اشاره میکند: برخی اشیاء قبول وحدانی دارند و برخی قبول متکثری. بعضی قبول دهری دارند و بعضی زمانی. عده‌یی از قبول روحانی برخوردارند و عده‌یی دیگر از قبول جرمی.^(۴۳) بنابراین قبولها از ناحیه قابل متفاوت میشود و این تفاوت به دو چیز بستگی دارد: ۱) اندازه قبول رابطه مستقیمی با قرب قابل به علت اولی دارد؛ به این معنا که هر قدر معلول به علت اولی نزدیکتر باشد قابلیتش بیشتر و شدیدتر است. ۲) قدرت و توانایی معلول. هر قدر قدرتش بر قبول بیشتر باشد، بیشتر بدان دست مییابد و لذتش افزون میگردد و لذت بیشتر، رابطه مستقیمی با وجود معلول که معرفت باشد دارد.^(۴۴) با این تبیین آشکار میشود که هر قدر معرفت معلول به علت اولی بیشتر باشد، قرب و لذتش بیشتر و در نتیجه قبولش نیز افزون میشود.

ه) علت اولی مستغنی بالذات و غنی اکبر است. دلیل برقلس مبتنی بر وحدت محض و بساطت مطلق علت اولی است. وحدت علت اولی، وحدت منتشره نیست بلکه وحدانیت محض و خالص است. وقتی به اشیاء مرکب مینگریم، همه آنها را محتاج مییابیم؛ یا محتاج به دیگری هستند و یا محتاج به اجزاء خود. اما موجود بسیط مطلق، بینیاز مطلق است.^(۴۵)

دلیل دیگر برقلس مبتنی بر وحدت انیت محض با خیر و الواحد است. علت اولی هویت و انیت محض است و انیت و هویت او همان خیر است^(۴۶) و خیر و الواحد یک چیزند. در نتیجه هویت انیت، خیر و الواحد همگی یک چیزند و این یک چیز غنی اکبر

است که قوتها، خیر، حیات و هویت را افاضه میکند اما هیچ چیز بر او افاضه نمیشود. زیرا او فوق تمام است و فوق تمام مبدع اشیاء و مفیض کامل خیرهاست.^(۴۷) چنین موجودی غنی اکبر است اما دیگر اشیاء چه حسی باشند و چه عقلی، مستغنی بالذات نیستند، بلکه محتاج به واحد حقند تا همه خیرها و فضایل را بر آنها افاضه کند.^(۴۸)

۲. عقل

جایگاه عقل با مقیاس دهر، انیت دوم و به‌مراه دهر است.^(۴۹) عقل نخستین موجود پس از علت اولی است و پس از این عقل دیگر جای میگیرد. در اینجا برقلس از دو دسته از عقول یعنی عقول اول و عقول ثوانی نام میبرد.^(۵۰) همه عقول مملو از صور عقلی هستند، اما این صور در عقول اول بنحو کلی و در عقول ثانی بنحو جزئی است. قوای عقول اول نسبت به عقول ثانی بدلیل نزدیکی به واحد محض حقیقی عظیمتر و وحدانیتش شدیدتر و کمیتش کمتر است.^(۵۱)

برقلس عقول اول را به عقل الهی و عقل فقط تقسیم میکند. عقل الهی فضایل را مستقیم از علت اولی دریافت میکند که همان عقل نخست نام میگیرد، اما عقل فقط فضایل را بواسطه عقل اول از علت اولی دریافت مینماید.^(۵۲)

عقول نخست همه در یک مرتبه جای ندارند. هر قدر به علت اولی نزدیکتر باشند، فضایل و صور عقلی در آنها گسترده‌تر و کلیتشان شدیدتر و اختلافشان نسبت به هم اختلاف نوعی است و وقتی که عقول با هم اختلاف داشته باشند، صور عقلی نیز مختلف میشوند ولی در عین حال تباین شخصی ندارند.^(۵۳)

عقول هر یک صوری را که از مرتبه بالاتر دریافت کرده‌اند به عقل بعدی افاضه میکنند و آخرین عقل در سلسله عقول اول، فضایل را بر عقول ثانی افاضه میکند و بدین ترتیب فضایل در عقول تا آخر جریان مییابد و از تأثیر عقول ثانی، نفس ظاهر میشود و با کثرت عقول، کثرت نفوس بوجود می‌آید.^(۵۴)

الف) نخستین خصوصیتی که برقلس برای عقل یاد میکند تجزیه ناپذیری است، به این معنا که عقل بسیط است. وی برای اثبات بساطت عقل دلایلی اقامه میکند؛ از جمله آنکه عقل عظم، جسم و هیچ حرکتی ندارد در نتیجه ضرورتاً نباید جزء داشته باشد. بعلاوه، اگر جزء داشته باشد، باید تجزیه‌پذیر باشد و این تجزیه یا از راه کثرت

است یا عظم و یا حرکت. از هر یک از اینها لازم می‌آید، شیء تجزیه‌پذیر داخل در زمان باشد، در صورتی که قبلاً بیان داشتیم که انیت عقل با دهر است نه داخل زمان. بنابراین عقل باید برتر و بالاتر از هر جسم و کثرت باشد.^(۵۵)

ب) عقل از آنجاییکه مملو از صور عقلی است، به معلولهایش علم اعطاء میکند و هر علم حقیقی از جانب عقل افاضه میشود و عقل نخستین عالم است.^(۵۶) عقل هم به مافوقش علم دارد و هم به مادونش؛ مافوق از حیث آنکه علتش است و فضایل را از او کسب میکند و مادون از حیث آنکه معلولش هستند. این علم عقل به علت و معلولش به نوع جوهر خودش است نه آنگونه که آنها هستند و چون خودش جوهر عقلی است علم او نیز علم عقلی است.^(۵۷) با این قاعده، فضایی که از عقل افاضه میشوند فضایل عقلی هستند و حضور اشیاء محسوس جسمانی در عقل نیز به نوع عقل است.

ج) ثبات و قوام عقل به خیر محض است. عقل اشیاء مادونش را تدبیر و فضایل را بر آنها افاضه میکند. این افاضه و تدبیر بواسطه قوه الهی است و چون عقل معرفتش به علت اولی از همه معلولها بیشتر است در نتیجه وحدانیتش نیز بیشتر و شدیدتر است. بواسطه علت اولی عقل حافظ و مدبر همه اشیاء میشود و بر آنها احاطه مییابد.^(۵۸) بدین ترتیب، دریافته میشود که عقل بر همه اشیاء ریاست دارد. البته این تدبیر بر نفس بصورت مستقیم صورت میگیرد و بر اکوان و طبیعت غیرمستقیم؛ به این معنا که عقل بر نفس، نفس بر طبیعت و طبیعت بر کون احاطه دارند و این تدبیر تام عقل بدلیل علت اولی است و علت اولی مبدع و مدبر حقیقی همه اشیاء عالم است و این تدبیر بر عقل مستقیم و غیر عقل بواسطه عقل صورت میگیرد.^(۵۹)

عقل از حیث تشابه حداکثری به اله عالم اشیاء مادونش را تدبیر میکند و همچنانکه الله تبارک و تعالی خیر را بر اشیاء افاضه مینماید، عقل علم را افاضه میکند. در اینجا برقلس بیان میکنند که هم اله وهم عقل اشیاء را تدبیر میکند اما تدبیر اله تقدم بر تدبیر عقل دارد از آن برتر و شریفتر است. به این دلیل که اله تدبیر را به عقل بخشیده است. بعلاوه، اگر تدبیر عقل بر چیزهایی تعلق نگیرد، تدبیر اله آن را دربرمیگیرد. بنابراین هیچ چیز نیست که از تدبیر اله خارج باشد و اله همواره بدنبال آن است تا خیرش همه اشیاء را دربرگیرد.^(۶۰)

د) عقل چیزهایی را که از بین نمیروند و تغییر نمیکنند تعقل میکند.^(۶۱) عقل

همواره بیحرکت است و از اینرو علت برای چیزهایی واقع میشود که دگرگونی در آنها راه ندارد و تحت کون و فساد نمی‌آیند. عقل با انیتش تعقل میکند و انیت دهری عقل هیچ وقت دگرگون نمیشود و تغییر نمیکند و چنین انیتی نمیتواند علت اشیاء زمانی واقع شود. علت اشیاء زمانی باید یک جرم زمانی باشد.

۳. نفس

جایگاه نفس نزد برقلس برمبنای دهر، انیتی پس از دهر است. در افق سفلی دهر و برتر و بالاتر از زمان واقع شده است.^(۶۲) نفس از حیث سفلی، متصل به دهر است که کمترین تأثیر را از عقل میپذیرد و در عین حال نفس علت زمان است.^(۶۳) نفس سه فعل نفسانی، عقلانی و الهی انجام میدهد.^(۶۴) برقلس در یک قاعده کلی مدعی است که انیات نخستین (علت اولی، عقول و نفوس) در همدیگر بگونه‌یی که شایسته‌شان باشد حضور دارند.

الاولی کلها بعضها فی بعض بالنوع الذی یلیق ان یکون احدهما فی الآخر^(۶۵)

او دربارهٔ علت اولی تصریح میکند:

العله الاولی موجوده فی اشیاء کلها الی ترتیب واحد^(۶۶)

با توجه به دو قاعدهٔ مذکور، هریک از علت اولی و عقول در نفوس به نوع نفسانی حضور دارند. در نتیجه نفس علاوه بر فعل نفسانی، فعل عقلانی و الهی نیز انجام میدهد. فعل الهی نفس، تدبیر طبیعت بواسطه قوه‌یی است که علت اولی در او نهاده و آن قوه همان انیت نفس است که علت اولی بواسطه عقل در نفس ابداع کرده است. فعل عقلی نفس علم به اشیاء است بواسطه قوه‌یی که عقل در او گذارده است. وقتی علت اولی بواسطه عقل، انیت نفس را افاضه کرده، او را براساس سیاق عقل قرار داده و عقل در نفس افعالش را انجام میدهد و در نتیجه نفس عقلی فعل عقل را که علم به اشیاء باشد انجام میدهد. اما فعل نفسانی نفس به حرکت درآوردن جرم نخست و همهٔ اجرام طبیعی است. این ایجاد حرکت کمترین تأثیری است که نفس با پذیرش تأثیر عقل میتواند در مادونش ایجاد کند.^(۶۷)

۱۹



نفس بین اشیاء عقلی ثابت و اشیاء حسی متحرک واقع شده است. عقل علت برای نفس و نفس علم و نشانه برای آنهاست و از طرف دیگر نفس علت مثالی برای اشیاء متحرک و اجرام است.^(۶۸) بر این اساس، هم اشیاء عقلی در نفس حضور دارند و هم اشیاء حسی متحرک. حضور اشیاء عقلی در نفس بنحو تکثیر و حرکت است و حضور اشیاء حسی متحرک بنحو مثالی و نفسانی روحانی، زیرا نفس علت مثالی اجرام است.^(۶۹)

در پایان بخش نخست، ذکر این نکته ضروری است که اگر بخواهیم به همه مسائل موجود در رساله *الخبیر المحض* پردازیم، بطور قطع رساله مستقلی را میطلبد. این کتاب با اینکه حجمش کم است اما به مسائل پرداخته است، زیرا در حقیقت فشرده و خلاصه کتاب *پایه‌های الهیات* است که در دویست و یازده باب تألیف شده است.

بخش دوم: تأثیر *الخبیر المحض* در تفکر فیلسوفان مسلمان

۱. عدم تأثیر *الخبیر المحض* در نخستین فیلسوف مسلمان

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف مسلمان و یگانه دوران در فهم همه علوم قدیم، در جایی ظهور کرد که مجادلات اولیه کلامی بین عقل‌گرایی اعتزالی و نقل‌گرایی به اوج خود رسیده بود. اگر بخواهیم تعالیم اولیه او در بصره و تکمیل آن را در بغداد و یا حضورش را در دربار خلفای عباسی - مأمون، معتصم و واثق - در نظر بگیریم باید بگوییم در آن دوران تفکر اعتزالی در همه جا حضور پررنگ داشت و بلکه تنها تفکر حاکم در دربار بود و طبیعی است که کندی که در دربار و معلم احمد (پسر معتصم خلیفه عباسی) بود با تفکر اعتزالی هم‌سنخ باشد. کندی در زمانی به تفکر فلسفی روی آورد که بزرگان معتزله همچون ابوهذیل علاف، بشر بن معتمر، نظام، اشرس، اسکافی و دیگران در دربار مباحث و مسائل عقل‌گرایی را مطرح میکردند و برخی از این متکلمان همچون ابوهذیل علاف و نظام علم کلام را بر مبنای فلسفه یونان استوار گردانیدند. بهمین دلیل است که ابوالحسن اشعری ارسطو را منشأ تفکرات ابوهذیل میدانند.^(۷۰) از برخی تراجم احوال چنین برمی‌آید که کندی رسائلی به سبک اصول معتزله تألیف کرده است، مانند: کتاب *فی ان افعال*

۲۰



الباری جل اسمہ کلہا عدل لاجور فیہا، فی التوحید و الرد علی المنانہ و الاستطاعہ و زمان کونہا. در واقع این رسائل دل بستگی او را به اعتزال نشان میدهد.^(۷۱) او در کتاب الکندی فی الابانہ عن العله الفاعلہ القریبہ لکون و الفساد مسئلہ اسباب و مسببات یا نظریہ کلامی تولد و در اواخر رسالہ فی الفلسفہ الاولی مسئلہ تنزیہ مطلق خداوند را آورده است کہ ہمہ اینہا از اصول و مسائل مورد علاقہ معتزلہ است. بدلیل استفادہ از زمینہ‌های اہل اعتزال است کہ وی بعنوان «فیلسوف الہیات معتزلی» نیز شناختہ شدہ است.^(۷۲)

سؤالی کہ برای نوشتار حاضر اهمیت دارد، بعد فلسفی فکر کندی و تأثیرپذیری آن از افکار نوافلاطونیان بخصوص برقلس است. برای پاسخ بہ این مسئلہ از یک طرف باید بہ کتابہای تراجم احوال فیلسوفان و از طرف دیگر بہ مجموعہ رسالہ‌های کندی مراجعہ کرد. ابن ندیم تفسیر کتاب/تولوجیا را بہ کندی نسبت دادہ است^(۷۳) و در عین حال از کتاب الخیر الاول بہمراہ/تولوجیای برقلس نیز نام بردہ است.^(۷۴) بعلاوہ، خلیفات نقل میکنند کہ مجموعہ‌یی از متون فلسفی منقول از کتابہای برقلس یا دیگر متون کہ از حیث اسلوب و اصطلاحات با آن همانندی بلکہ مطابقت تام دارد، برای فیلسوف عرب ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی ترجمہ شدہ و او از آن ترجمہ‌ها در نوشتہ‌های خود بہرہ جستہ و از آنها اقتباس نمودہ است.^(۷۵) اما وقتی آثار کندی را مورد بررسی قرار میدہیم، کمترین اثری از نظریہ جہان‌شناختی صدور فلسفہ نوافلاطونی یافت نمیشود.

از میان مجموعہ رسائل کندی، دو رسالہ بیشترین قرابت را با طرح اندیشہ نوافلاطونی دارند؛ یکی الابانہ عن العله القریبہ للکون و الفساد و دیگری رسالہ الابانہ عن سجود الجرم الاقصی و طاعتہ اللہ عزوجل است. کندی در رسالہ نخست می‌خواہد بہ این پرسش پاسخ دہد کہ علت قریب کون و فساد چیست؟ دربارهٔ علت بعید کون و فساد می‌گوید: ما در رسالہ فی الفلسفہ الاولی آشکار کردیم کہ علت اولی خداوند مبدع و متمم کل و علت العلل است.^(۷۶) اما علت قریب آن، اجرام سماوی یا اشخاص عالیہ هستند و وی علت آن را حرکت خورشید میداند.^(۷۷) در اینجا کندی هیچ یادی از نظریہ واسطہ‌ها کہ عقول یا نفوس باشند نمیکند و آنها را بطور عام، عقل دہم یا عقل فعال را بطور خاص، علت بیواسطہ مادون فلک قمر نمیداند.

۲۱



غلامحسین احمدی آہنگر؛ بررسی کتاب ایضاح الخیر المحض و تأثیر آن در تاریخ فلسفہ اسلامی

در رساله دوم، کندی می‌خواهد آیه‌یی از آیات قرآن کریم را تفسیر کند و آن سجده اجرام سماوی است. وی ضمن تأکید بر فاعل قریب بودن فلک، از خصوصیات فلک همچون حرکت دائمی، حی، حساس و ناطق بودن نام می‌برد و هیچ سخنی از عقول و نفوس بمیان نمی‌آورد.^(۷۸) بنظر میرسد کندی در رساله‌*انه* توجه جواهر لا اجسام می‌خواهد مجموعه جواهر غیر جسمانی را یک به یک مشخص گرداند، اما در متن رساله فقط به نفس ناطقه می‌پردازد نه به دیگر جواهر مجرد.^(۷۹) البته وی تنها در یک رساله است که می‌خواهد مسئله جایگاه نفس را پس از مفارقت از بدن مشخص گرداند به افلاک اشاره میکند و آن رساله *القول فی النفس المختصر من کتاب ارسطو و سایر الفلاسفه* است. کندی در این رساله که حالت گزارشگرانه از اقوال فیلسوفان یونان دارد بیان میدارد که نفس پس از مفارقت، افلاک را از قبیل فلک قمر، عطارد و ... یک به یک بالا می‌رود تا در نهایت وارد عالم نور یا ربوبیت یا عالم عقل شود.^(۸۰)

کندی نه تنها در هیچیک از رسائل خویش، به نظریه جهان‌شناختی صدور مبتنی بر فیض اشاره‌یی ندارد حتی به کتابهای منحول نیز نمی‌پردازد. او در رساله *کمیة کتب ارسطو طالیس و ما یحتاج الیه فی تحصیل الفلاسفه* مجموعه تألیفات ارسطو را در چهار بخش منطقیات، طبیعیات، مستغنی از طبیعت و مابعدالطبیعه دسته‌بندی میکند و همه آنها را یک به یک نام می‌برد، اما هیچ اشاره‌یی به دو اثر بسیار تأثیرگذار در فلسفه اسلامی یعنی *اثولوجیا و الخیر المحض* نمی‌کند.

از همه آنچه درباره کندی بیان شد، میتوان دو نتیجه مهم گرفت:

اول آنکه وی به منابع اصیل تفکر یونانی نزدیکتر بوده است و آنگونه که ابوریح از قفطی میگوید: «کندی در بین ملت اسلامی مشهور به تبحر در فنون حکمت یونانی و پارسی و هندی بوده و در بین فیلسوفان مسلمان به استقلال فکری نزدیکتر است»^(۸۱) و در عین حال بیشترین تأثیر را از افلاطون و ارسطو پذیرفته و رساله‌ها را به روش ارسطو تألیف میکند و حتی چه بسا در موضوعاتی دست به قلم می‌برد که ارسطو برده است و فلسفه ارسطو را مبنای تألیفاتش قرار میدهد.^(۸۲) تا جایی که رساله *فی الفلاسفه الاولی* او را شرحی بر مابعدالطبیعه ارسطو دانسته‌اند.

دوم آنکه رساله *الخیر المحض* یا در زمان کندی ترجمه نشده و یا اگر هم ترجمه

شده، کندی از آن اطلاعی نداشته است و حتی از *تولوجیا* نیز با اینکه عبدالمسیح بن ناعمه در قرن سوم آن را ترجمه کرده بیخبر بوده است. از اینرو در هیچیک از رساله‌های کندی هیچ گزارشی از تفکر نوافلاطونی سراغ نداریم.

ابن‌ندیم نیز کندی را برای رعایت تقدم و موقعیت او در طبیعی در زمره فیلسوفان طبیعی آورده است^(۸۳)، کندی در علم طبیعت هم از حیث معنا و هم از حیث ماده با ارسطو اتفاق تام دارد و اختلاف آنها در مابعدالطبیعه و بخصوص مسئله قدم عالم و اصول مبتنی بر آن است.^(۸۴) ابن‌ندیم گزارش میدهد که اسطاط تمام کتاب حروف *مابعدالطبیعه* ارسطو را برای کندی ترجمه کرده است^(۸۵) و کندی در تألیف رساله *فی الفلسفه الاولی* متأثر از ارسطو بوده است. از اینجا میفهمیم که کندی به آراء واقعی و خالص ارسطو دسترسی داشته و او را از وراء نوافلاطونیان نمیشناخته است. اما از آراء نوافلاطونیان بی اطلاع بوده است.

اگر گفته شود که کندی بدلیل تعصب دینی و بر مبنای دیدگاه معتزله، برغم اطلاعش از نظریه عقول و نفوس در هیچیک از رساله‌های خویش از آن یاد نمیکند؛ باید گفت اینکه کندی همه آراء حکیمان متقدم را بر اساس تعالیم دینی بنحو عام و دیدگاه معتزله بنحو خاص، بکار میگیرد مطلبی کاملاً صحیح است که مرحباً در تاریخ فلسفه‌اش بدان پرداخته است.^(۸۶) اما به دلایلی نمیتواند مبنای غفلت کندی از نظریه نوافلاطونیان بوده باشد: اولاً، وی در برخی مسائل فقط آراء متقدمان را گزارش میکند و طبیعی است که این نظریه را نیز گزارش کرده باشد. ثانیاً، در کتاب *الحدود* که در جهت تعریف اصطلاحات تألیف کرده است، باید به اصطلاحات مهمی چون فیض و عقول نیز میپرداخت. ثالثاً، او مسئله افلاک و عروج نفس به افلاک را که هیچ نص و حیانی برای آن یافت نمیشود گزارش میکند، چگونه ممکن است به وسایط فیض خداوند در وصول کمالات و خیرات به موجودات هیچ اشاره‌ی نکرده باشد. رابعاً، کندی حتی برخی از نظریه‌های فیلسوفان متقدم را که با آنها مخالف است بصورت آشکار در رساله‌اش نقد میکند. اگر بنا به فرض نظریه فیض هم مخالف بود، باید آن را نقل و نقد میکرد. همه این قرائن و شواهد درصدد است ثابت کند که کندی به احتمال قوی اساساً از این نظریه جهان‌شناختی صدور مبتنی بر فیض باخبر نبوده است.

۲. تأثیر الخیر المحض در فلسفه اسلامی

مراد از فلسفه اسلامی در این نوشتار فلسفه‌یی است که در سرزمین اسلامی زیر سایه تعالیم وحیانی اسلام شروع به بالندگی کرده است. تعالیم وحیانی قرآن زمینه‌ساز ظهور و بروز تفکر فلسفی در جهان اسلام بوده است، چرا که در جنب تعالیم اخلاقی، با آیات فراوانی در حوزه اصول عقاید دینی مواجه می‌شویم که در باب مبدأ و معاد زمینه‌ساز تفکر عقلانی در جهان اسلام هستند، بخصوص آنکه قرآن در آیات فراوانی چه بصورت استفهام انکاری و چه بصورت مستقیم، عقل و تعقل را ارج نهاده است و همگان را به تدبیر و تعقل در موضوعهای گوناگون فراخوانده است.

علاوه بر این، باید به بخشهایی از کلام امامان شیعه بخصوص امام علی(ع) اشاره کرد که زمینه‌ساز الهیات تنزیهی در بین متفکران سده نخست بوده است. معتزله که در قرون نخست، طلایه‌دار الهیات تنزیهی بودند، افراطشان در این تفکر، ملازم با حذف اوصاف از حق تعالی گردید. هر چند تفکر آنان مشابهت فراوانی با تفکر فیلسوفان نوافلاطونی داشت، اما بدلیل عدم ترجمه چنین اندیشه‌هایی و ناآشنایی معتزلیان نخست باید پذیرفت که تفکر اعتزالی در جهان اسلام استقلال داشت، اما در عین حال زمینه‌ساز پذیرش اندیشه‌های نوافلاطونی در سده‌های بعدی گردید. در ادامه درصددیم تا تأثیر اندیشه‌های برقلس را در مسئله واحد، عقول و نفس نزد فیلسوفان مسلمان دریابیم.

نوشتار حاضر مدعی است که این تأثیر را نخست باید نزد فارابی جست و او بود که بذر اندیشه‌های نوافلاطونی را بطور عام و برقلس را بطور خاص در فلسفه اسلامی پاشید و پس از او تقریباً نزد همه فیلسوفان مسلمان یافت میشود. شواهدی در تعلیمات فلسفی و آثار او نشان از اندیشه‌های برقلسی دارد:

۲۴ نخستین قرینه، به حضور فارابی در بغداد - مرکز علوم و تمدن اسلامی آن زمان - برمیگردد. او در بغداد در محضر ابوبشر متی بن یونس به تحصیل میپرداخت. متی بنا بنقل ابن ندیم، کتاب لامبدای مابعد/الطبیعه با شرح ثامسطیوس و اسکندر افروودیسی را به عربی برگردانده است.^(۸۷) وی نزد فیلسوفان سریانی، فلسفه یونانی و نوافلاطونی را آموخته و از سریانی به عربی ترجمه نموده است و باید همین اندیشه‌ها را در کلاسهایش

به متعلمان تعلیم میداد. طبیعی است که فارابی نزد او در تعلیم منطقی با اندیشه‌های نوافلاطونی که حضوری پر رنگ در آثارش داشته، آشنا شده باشد.

قرینه دوم، بررسی دو اثر مابعدالطبیعی مهم فارابی (*آراء اهل المدینه/الفاضله* و *السیاسة المدنیة*) است که درمیابیم ترتیب طرح مسائل و بیان مراتب موجودات یادآور ترتیب و مراتب موجودات در *الخیر المحض* برقلس است.

الف) تأثیر نظریه جهان‌شناختی صدور مبتنی بر فیض

نظریه صدور نزد برقلس بر مبنای فیض تبیین میشود که در ابواب مختلف کتاب *الخیر المحض* آمده است و ما به ذکر آن پرداختیم.

در جهان اسلام، نظریه فیض محور توسط فارابی به فلسفه اسلامی راه یافت و پس از او تقریباً همه فیلسوفان مسلمان آن را مبنای صدور کثرت قرار دادند؛ این سینا هم این نظریه را در آثار مختلف خویش بتفصیل آورده است.

فارابی هم نظریه فیض محور و هم نظریه علت محور را در چگونگی تبیین کثرت صدور بکار میگیرد لیکن بنا به دلایلی نظریه فیض را اصل و مبنا قرار میدهد که در دو اثر اصلی خویش (*آراء اهل المدینه/الفاضله* و *السیاسة المدنیة*) فقط با نگاه فیض، چگونگی کثرت را تبیین میکند. وی در *آراء اهل مدینه* تصریح میکند:

و وجود ما یوجد عنه انما هو علی جهة فیض وجوده لشیء آخر^(۸۸)

و در *السیاسة المدنیة* هر چند در ابتدا به سلسله موجودات در قوس نزول وجود از اشرف به اخس میپردازد، اما تقریباً در تمام فصول کتاب، صدور آنها را مبتنی بر تعقل دانسته و تصریح میکند:

۲۵

وجود ما یوجد عنه علی جهة فیض وجوده لوجود شیء آخر و علی ان وجود

غیره فائض عن وجوده.^(۸۹)

فارابی در برخی از رسائل خویش از قبیل *عیون المسائل* و *فصوص الحکم* با طرح ابتکاری تفکیک هویت از ماهیت، نظریه علت محور را در تبیین صدور کثرت مطرح کرده است. او در این نظریه خویش با تفکیک موجود به واجب و ممکن، ممکن را



غلامحسین احمدی آهنگر؛ بررسی کتاب ایضاح الخیر المحض و تأثیر آن در تاریخ فلسفه اسلامی

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۳۶-۹

موجودی دانسته که هرگاه ذاتش اعتبار شود، وجودش واجب نباشد^(۹۰) بلکه در مرتبه ذات هالک است اما بجهت مبدأ واجب بغیره میشود.

نظریه علی میتوانست بطور کامل جریان صدور را تبیین کند، همچنانکه شاکله نظریه صدور فیلسوفان حکمت متعالیه را تشکیل میدهد.^(۹۱) اما فارابی در همه آثارش نظریه فیض نوافلاطونی را بکار میگیرد.

وقتی نوبت به ابن‌سینا میرسد، باید گفت که او موضوع و مسائل فلسفه را با تقسیم وجود به واجب و ممکن پایه‌گذاری میکند و در آثار مختلف خویش با همین رویکرد نظریه فیض را با نظریه علت محور در هم می‌آمیزد و بر مبنای توصیف واجب و ممکن، به سلسله مراتب موجودات در قوس نزول و صعود و چگونگی صدور کثرات از واجب و بازگشت کثرات به واجب می‌پردازد؛ ما اینگونه تبیین را بوضوح در *اشارات* نمط چهارم *بعید و الهیات شفاء* از مقاله *شش بعید و بخصوص در مبدأ و معاد* می‌یابیم. وی در مقاله *دوم مبدأ و معاد* نظریه فیض و ترتیب آن را بیان میکند و با استفاده از اصل فوق نتیجه می‌گیرد:

فاذن الموجودات کلها وجودها عنه.^(۹۲)

پاسخ به این پرسش که چرا فارابی نظریه علت محور را در نظریه صدور بکار نگرفته و در عوض نظریه فیض نوافلاطونی را با تفصیل مبنا قرار داده است؟ از اهداف نوشتار حاضر نمیباشد و پرداختن بدان، مقاله را از هدف اصلیش دور میکند در مجالی با استفاده از شواهد و قرائن در آثار فارابی و عامری، گستره عالم امکان از نظر فارابی تبیین خواهد شد و نشان داده میشود که از شش مرتبه موجودات چه مراتبی در عالم امکان جای میگیرند. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که نظریه فیض برقلس نزد همه فیلسوفان مسلمان، شاکله صدور موجودات از حق تعالی را شکل میدهد و همه آنان با استفاده از این نظریه بر مبنای قاعده الواحد به اثبات چگونگی شکلگیری کثرات می‌پردازند و فضل تقدم در این رویکرد با فارابی است که قائل شده است:

کل ما یصدر عن واجب الوجود فانما یصدر بواسطه عقلیته.^(۹۳)

ب) مراتب موجودات در سلسله نزول وجود

گفته شد که برقلس بر مبنای دهر، انیت را به مافوق دهر یا الاول و با دهر یا عقول و مابعد دهر یا نفوس تقسیم نمود. این ترتیب را نزد فیلسوفان مسلمان از یک طرف با تفصیل بیشتر و از طرف دیگر براساس آموزه‌های وحیانی با اصطلاحات دینی و اسلامی می‌یابیم. فارابی بجای سه مرتبه برقلس، از شش مرتبه قوام‌بخش اجسام و اعراض سخن می‌گوید و مرتبه نخست را که سبب اول باشد الله که یک اصطلاح درون دینی است، می‌نامد^(۹۴) و به مرتبه عقول یا توانی روحانیون یا ملائکه و به عقل فعال «روح القدس» یا «روح الامین» می‌گوید.^(۹۵) فارابی با اینکه فیض را بمعنای نوافلاطونی آن یعنی تعقل میدانند، اما در فصوص الحکم از مفهوم تعقل اجتناب می‌ورزد و بجای آن اصطلاح «لحظ» را بکار می‌گیرد تا بیشتر رنگ و بوی اسلامیت داشته باشد:

لحظت الاحدیة ... فلحظت القدرة، یا اذا لحظ ذاته.^(۹۶)

مراتب موجودات با تفصیل بیشتر نزد عامری با نامهای کاملاً دینی و قرآنی بیان میشوند و رنگ و بوی آموزه‌های وحیانی بخود می‌گیرند. عامری موجود مافوق دهر را همانند فارابی باریتعالی نام مینهد اما به موجودات ابداعی با دهر «قلم و الامر» و به موجودات مخلوق بعد دهر «لوح و عرش» می‌گوید: او با این رویکرد، موجودات را در پنج مرتبه جای میدهد: موجود بالذات یا فوق دهر، موجود بالابداع یا با دهر، موجود بالخلق یا بعد دهر و فوق زمان، موجود بالتسخیر یا با زمان و موجود بالتولید یا بعد زمان.^(۹۷) سلسله مراتب موجودات نوافلاطونی با رویکرد اسلامی را نزد ابن‌سینا نیز می‌یابیم. او چهار مرتبه موجود را از واجب‌الوجود تا هیولی اولی از هم تفکیک میکند: «مرتبه واجب بالذات یا الله تعالی، مرتبه عقول یا ملائکه روحانی مجرد، مرتبه نفوس یا ملائکه روحانی، مرتبه اجرام آسمانی و در انتها ماده جای دارد که صورتها را می‌پذیرد.»^(۹۸)

۲۷

ج) توصیف واجب بالذات با اوصاف دینی بجای تنزیه مطلق

زبان فلسفه برقلس در خصوص علت اولی، تنزیه مطلق است و آن را از هرگونه توصیفی حتی صفات کمال مبرا میدانند و در مقامی برتر از وجود جای میدهد وی دو



دلیل برای این نظر خویش می‌آورد که بتفصیل به آن پرداختیم. او حتی افاضه علم را به عقل نسبت میدهد نه به علت اولی.^(۹۹)

رویکرد فیلسوفان مسلمان برمبنای تعالیم قرآنی متفاوت است. زبان تنزیه نزد ایشان بسیار پررنگ و غلیظ است، اما این دلیل بر نفی صفات کمال از خداوند نمیشود. فیلسوفان مسلمان برمبنای قاعده «واجب الوجود من جمیع جهات و حیثیات» او را واجب العلم، واجب القدرت و... دارای دیگر صفات کمال میدانند.

کندی فلسفه یونان را آموخته و با استفاده از آن بدنبال تبیین اصول اعتقادی برمی‌آید و تعلیم فلسفه را از باب آنکه متضمن حق است واجب میدانند، با این حال زبان او در راستای تعالیم معتزله زبان تنزیه‌ی است.^(۱۰۰) زبان تنزیه بعد از کندی نزد فیلسوفان از باب منزله دانستن خداوند از نقایص، حضور دارد، اما نه تنزیه مطلق تا تعطیل لازم آید، بلکه مطابق با تعالیم و حیانی او را متصف به صفات ثبوتی حقیقی نیز میکنند و این میتواند وجه ممیزه فلسفه اسلامی از فیلسوفان نوافلاطونی همچون فلوطین و برقلس بشمار آید.

فارابی در همه آثار خویش در بحث حق تعالی، ابتدا تنزیه او را از نقایص با تفصیل یاد میکند و سپس او را متصف به علم، حکمت و حیات و... مینماید^(۱۰۱) و براساس قاعده کلی وجود هر قدر شریفتر و برتر باشد کمالات بیشتری خواهد داشت^(۱۰۲) همه کمالات از جمله جمال، بهاء، زینت و لذت را به او نسبت میدهد. وی در تعلیقات تصریح میکند که خداوند متصف به صفات کمال میشود و صفات کمال او عین هم و عین عنایت او میباشند.^(۱۰۳)

این نظریه را با تفصیل بیشتر نزد ابن‌سینا نیز میتوان یافت. او پس از اثبات واجب بالذات بیدرنگ به زبان سلیبی روی می‌آورد، اما نمیتواند آیات بیشمار قرآن کریم در توصیف خداوند را نادیده بگیرد و همانند نوافلاطونیان عمل کند، از اینرو به توصیف خداوند میپردازد و او را متصف به صفات حقیقی از قبیل علم، حیات، قدرت، اراده و حکمت میکند و میگوید: «همه اینها یک چیزند چون که ذات واحد محض تجزیه نمیشود».^(۱۰۴)

د) همه مسائلی که در بیان علت اولی از برقلس آورده شد، مقبول فیلسوفان مسلمان بوده است و آثار آنان مشحون از این دست مطالب نوافلاطونی است که ذکر یک به یک آنها از حوصله نوشتار حاضر خارج است: تنها تفاوت در این است که در

فلسفه اسلامی مبانی هریک از آنها تبیین شده و رنگ و بوی اسلامیت بخود گرفته است؛ مثلاً گفته شد که از نظر برقلس انبیت نخستین و تنها چیزی است که از علت اولی افاضه میشود. همین مسئله وقتی که در فلسفه اسلامی نزد فارابی مطرح میشود او علت و مبنای آن را به دقت و اکاوی میکند و با تقسیم وجود به واجب و ممکن و توصیف هریک میگوید که واجب بالذات وجود صرف و بسیط است و براساس نظریه فیض، غیر از وجود چیز دیگری نمیتواند از او افاضه شود و وجود افاضه شده نمیتواند غیر از وجودی باشد که جوهر حقتعالی را قوام میبخشد.^(۱۰۵) با این رویکرد در عمل فیض مفیض، مفاض و عمل فیض همگی فقط وجود است:

وجود ما یوجد عنه انما هو علی وجه فیض وجود لوجود شیء آخر و علی ان وجود غیره فائض عن وجوده هو.^(۱۰۶)

وی در *السیاسة المدنیة* با بیان وحدت خداوند و عدم راهیابی هر نوع کثرتی در ذات حقتعالی میگوید که همه آنچه را علت اولی عطا مینماید و معلول اخذ میکند وجود است.^(۱۰۷)

این نظریه فارابی در خصوص بساطت، صرف الوجودبودن و وحدت مطلق و حقیقی خداوند مقبول همه فیلسوفان مسلمان واقع شده است و ابن سینا با همین رویکرد تصریح میکند که «ان» و «موجود» نخستین صفت واجب الوجود است و همه اوصاف دیگر از این وصف نخست اخذ میشوند. در همه اوصاف دیگر یا امر اضافه‌یی حضور دارد یا همین وجود همراه با سلبی تحقق دارد. در هر حال در ذات خداوند کثرت یا مغایرتی نباید لازم بیاید.^(۱۰۸) وی درباره چگونگی اخذ دیگر صفات، هم به صفات غیر وحیانی از قبیل جوهر، عقل، عاقل و معقول اشاره میکند و هم به صفات وحیانی همچون قادر، حی، مرید، جواد و خیر.^(۱۰۹)

۲۹

۳. عقل

فیلسوفان مسلمان در سیر نزولی وجود همانند برقلس عقل را در مرتبه دوم جای میدهند و آنچه برقلس در باب ماهیت و عملکرد عقل بیان داشته را میپذیرند، با این تفاوت که اولاً، اصول و مبانی پذیرش و کثرت عقول در فلسفه اسلامی بدقت



بیان شده است و ثانیاً، برای تبیین فلسفی برخی از اصول اعتقادی دینی عقول را به دو دسته تقسیم میکنند و بر اثر تأثیرپذیری از ارسطو و شارحان او، عقل فعال را بصورت مستقل مورد بررسی قرار میدهند. در صورتی که نزد برقلس، عقل فعال و عملکرد آن اصلاً مطرح نیست و هیچ اشاره‌یی به آن نشده است.

درباره مسئله وحدت واجب‌الوجود، همه فیلسوفان مسلمان به طرق مختلف هیچ نوع کثرت و تعددی را در ذات واجب نمیپذیرند و با دلایل مختلف اثبات میکنند که واجب، بسیط مطلق و وجود صرف است و موجودی اینچنینی فقط میتواند ذات خویش را تعقل کند. اما براساس قاعده الواحد و نظریه فیض نوافلاطونی از تعقل ذات، فقط یک موجود لازم می‌آید که «این موجود از هر نوع کثرت عددی و انقسام به ماده و صورت مبراست، چونکه هر آنچه از واجب لازم آید در حقیقت از ذات واجب لازم می‌آید»^(۱۱۰) از نظر فیلسوفان، کمیت عقول نمیتواند منحصر در همین عدد یک باشد.

فیلسوفان اسلامی برخلاف برقلس، کثرت عقول را تبیین ناشده‌ها نمیکنند بلکه افرادی همچون ابن‌سینا برای اثبات کثرت عقول از حرکت‌های مختلف و متنوع اجرام سماوی استفاده میکنند. فاعل قریب حرکت‌های اجرام سماوی، نفوس آنهاست و این اجرام از باب شوق به تشبه به عقل مفارق، دائم در حرکتند، اما حرکت آنها از یک نوع نیست بلکه با رصدهای دقیق نجومی در همان یونان باستان دریافتند که حرکتها کثیر، نامتشابه و نایکسانند که لازمه آن کثرت متشابه به یا عقول است و آلا لازم می‌آید که همه حرکت اجرام یکسان و متشابه باشد که اینگونه نیست.^(۱۱۱)

فلسفه اسلامی دو کارکرد مهم از نظریه عقول استنتاج میکند که برای برقلس و دیگر فیلسوفان نوافلاطونی شناخته نشده بود: اول، هماهنگی بین نظریه قدم ماده ۳. جهان و خلق جهان بواسطه خداوند است. فعالیت فلسفی فیلسوفان پیشاسقراطی از قبیل طالس و آناکسیمنس و دیگران معطوف به یافتن ماده نخستین بود و ارسطو در همین راستا هیولی را ماده نخستین همه کثرات دانست و در عین حال آن را ازلی و ابدی لحاظ کرد؛ لیکن براساس تعالیم دینی اسلامی جهان مخلوق خداوند است، پس چگونه میتوان یافته‌های فلسفی را با آموزه‌های دینی وفق داد؟ فلسفه اسلامی با کمک نظریه عقول توانست خلقت جهان را اثبات کند که در ادامه به آن

خواهیم پرداخت. دوم، تنزیه خداوند از کثرت و انقسام است. تنزیه خداوند هم در فلسفه و هم در تعالیم قرآن کریم از جایگاه ویژه‌ی برخوردار است. یکی از نوآوریهای فلسفه اسلامی، جایگاه و کارکرد خاص عقل فعال است که از ابداعات فارابی و ابن‌سینا محسوب میشود. نظریه عقل فعال نزد برقلس و دیگر فیلسوفان نوافلاطونی اصلاً مطرح نبود، اما فیلسوفان مسلمان برای تبیین فلسفی نظریه خلقت قرآن و بیان سعادت قصوای انسان، نظریه عقل فعال و کارکرد آن را ابداع کردند.

براساس نظر فارابی و ابن‌سینا، عقل فعال در قوس نزول وجود، سبب حدوث عناصر و مزاجهای چهارگانه انسانی میشود^(۱۱۳) و بر اثر تعقل خداوند، نفوس ارضی نیز از او افاضه میگردد^(۱۱۳) و حتی در تدبیر عالم مادون فلک قمر مؤثر واقع میشود.^(۱۱۴) ماده که توسط عقل فعال افاضه میگردد بدون صورت نمیتواند تحقق داشته باشد، از اینرو عقل فعال با کمک نفوس فلکی و با تعقل ثوانی صور را نیز بر ماده افاضه میکند.^(۱۱۵)

در عالم ارضی عقل فعال عنایت ویژه‌ی به انسان دارد. کمال انسان و سعادت قصوای او نیز در تحقق معقولات در نفس ناطقه و عقل بالفعل و بلکه بالمستفاد شدن عقل هیولانی است. عقل برای آنکه به مرتبه کمال دست یابد، لازم است به عقل فعال متصل شده و یا متحد با او گردد تا عقل فعال بتواند معقولات را بر او افاضه نماید.^(۱۱۶)

تبیین نبوت و وحی با کمک عقل فعال، آخرین عملکرد عقل فعال است که این نوشتار به آن میپردازد؛ یک تبیین اینچنینی در فلسفه نوافلاطونی یافت نمیشود. مطابق نظر ابن‌سینا و فارابی هرگاه قوه متخیله انسانی قوی شده باشد بگونه‌ی که محسوسات بر او مسلط نشوند و از حدس قوی برخوردار گردد و نفس به مرتبه بالفعل و بلکه بالمستفاد رسیده باشد و در نتیجه به عقل فعال متصل گردد و بر اثر این اتصال، در کمترین زمان از معقولات اولی به ثانیه راه یابد، در چنین موقعیتی هرگاه عقل فعال معقولات را به این نفس بتاباند، خیال معقولات را اخذ مینماید و در حس مشترک مصور میکند و قوه بینایی از آنها منفعل میگردد و در نتیجه در قوه باصره مرتسم میشود و قوه باصره آنها را در فضای مقابل خویش مینماید به چنین

۳۱



شخصی «نبی» و به این فرایند و «حی» اطلاق میشود.^(۱۱۷) در این تبیین آشکار است که شرط وحی در نظر فارابی، حلول عقل فعال در عقل بالمستفاد و بتعبیر ابن سینا، اتصال نفس ناطقه به عقل فعال است.^(۱۱۸) بهمین دلیل فارابی به عقل فعال «روح القدس» و «روح الامین» میگوید.

در این تبیین فلسفی وحی، عنصر قوه متخیله، نفس ناطقه و عقل فعال نقش بنیادی دارند. آنچه از عقل فعال به نفس ناطقه منتقل میشود، در قالب نظریه فیض بیان میگردد. هرچند عنصر عقل فعال و مراتب نفس ناطقه رنگ و بوی ارسطویی و فیض نوافلاطونی دارند، اما اینها مواد تحلیلی را در اختیار فلسفه اسلامی قرار دادند تا بتوانند با کمک این مواد و صورت‌پردازی بدیع آنها، یک مسئله ایمانی و دینی را تبیین فلسفی نمایند.

فارابی در تحلیل خویش از مدینه فاضله، بار دیگر از عقل فعال کمک میگیرد و میگوید که اگر امتی بخواهد برگزیده و فاضل باشد، شرط بنیادی آن این است که رئیس فاضل داشته باشد تا بمنزله قلب در بدن باشد؛ چنین رئیسی فقط اثر اتصال با عقل فعال و دریافت بیواسطه معقولات از او میتواند جامعه را سعادت‌مند سازد.^(۱۱۹)

نتیجه‌گیری

رساله کم حجم اما کثیرالمسائل کتاب *الایضاح فی الخیر المحض* برقلس به‌مراه *اثولوجیا* بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری فلسفه اسلامی و مسائل آن داشته‌اند. در مورد *الخیر المحض* کمترین تحقیق و تدقیقی صورت پذیرفته است. ما با بررسی مسائل مندرج در آن و تطبیق آن با فلسفه اسلامی اثبات کردیم که مبادی و اصول برقلس حضور پررنگی در فلسفه اسلامی دارد؛ بگونه‌یی که در بسیاری مسائل قابل تطبیق است. اما از طرف دیگر فیلسوفان مسلمان در فضایی استنشاق میکردند که آکنده از تعالیم قرآنی بود و خود نیز به ایمان دینی اخلاص داشتند و فلسفه را در خدمت تبیین آموزه‌های دینی بکار میبردند، از اینرو هم مواد برقلسی را با صورت‌پردازی ابتکاری بکار گرفتند و هم در بسیاری موارد، مسائل جدیدی را در تبیین اصول عقاید دینی ابداع نمودند.

۳۲



پی نوشتها:

۱. بدوی، عبدالرحمن، *الافلاطونية المتحدثة عند العرب*، ص ۲۴۸.
۲. همان، ص ۱۹؛ خلیفات، سبحان، *رسائل ابوالحسن عامری*، ص ۱۳۳.
۳. برقلس، *الایضاح الخیر المحض*، در مجموعه *الافلاطونية المتحدثة*، باب ۲۱. از این پس، فقط با ذکر شماره باب ارجاع میشود.
۴. همان، باب ۵.
۵. همانجا.
۶. همان، باب ۲.
۷. همان، باب ۱، ۱۵.
۸. همان، باب ۴.
۹. همانجا.
۱۰. همان، باب ۵.
۱۱. همان، باب ۱۵.
۱۲. همان، باب ۱۷، ۱۵.
۱۳. همانجا.
۱۴. همان، باب ۱۹.
۱۵. همان، باب ۱۸.
۱۶. همان، باب ۱۹.
۱۷. همانجا.
۱۸. همان، باب ۲۰.
۱۹. همان، باب ۲۱.
۲۰. همان، باب ۲۰.
۲۱. همان، باب ۸.
۲۲. همان، باب ۲۲.
۲۳. همان، باب ۱۵.
۲۴. همان، باب ۱۶.
۲۵. همان، باب ۲۰.
۲۶. همان، باب ۳۱.
۲۷. همانجا.
۲۸. برقلس، *استوخوسیس*، در مجموعه *الافلاطونية المتحدثة*، ص ۲۵۷.
۲۹. همان، ص ۲۵۸.
۳۰. *الخیر المحض*، باب ۱۱.
۳۱. همان، باب ۵.
۳۲. همانجا.
۳۳. همان، باب ۱.
۳۴. همانجا.
۳۵. همان، باب ۴.
۳۶. همانجا.
۳۷. همان، باب ۲.
۳۸. همان، باب ۴.



۳۹. همان، باب ۱۵.

۴۰. همان، باب ۱۹.

۴۱. همانجا.

۴۲. همان، باب ۲۳.

۴۳. همانجا.

۴۴. همانجا.

۴۵. همان، باب ۲۰.

۴۶. همان، باب ۱۹.

۴۷. همان، باب ۱۲.

۴۸. همانجا.

۴۹. همان، باب ۲.

۵۰. همان، باب ۹.

۵۱. همانجا.

۵۲. همان، باب ۱۸.

۵۳. همان، باب ۴.

۵۴. همانجا.

۵۵. همان، باب ۶.

۵۶. همان، باب ۱۷.

۵۷. همان، باب ۷.

۵۸. همان، باب ۸.

۵۹. همانجا.

۶۰. همان، باب ۲۲.

۶۱. همان، باب ۱۰.

۶۲. همان، باب ۲.

۶۳. همانجا.

۶۴. همان، باب ۳.

۶۵. همان، باب ۱۱.

۶۶. همان، باب ۲۳.

۶۷. همان، باب ۱۳.

۶۸. همانجا.

۶۹. همانجا.

۷۰. نصر، سید حسین، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۹.

۷۱. ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، ص ۴۶۵.

۷۲. همان، ص ۴۸۵.

۷۳. همان، ص ۴۶۰.

۷۴. همان، ص ۴۶۱.

۷۵. رسایل ابوالحسن عامری، ص ۱۳۳.

۷۶. کندی، رسایل الکندی الفلسفیه، تحقیق عبدالهادی ابوریده، ص ۲۱۹.

۷۷. همان، ص ۲۳۶.

۷۸. همان، ۲۴۶ - ۲۵۵.



۷۹. همان، ص ۲۶۷.
۸۰. همان، ص ۲۷۸.
۸۱. همان، ص ۱۰.
۸۲. همان، ص ۸۰ (۱۳).
۸۳. الفهرست، ص ۴۶۵.
۸۴. رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۸۰ (۱۴).
۸۵. الفهرست، ص ۴۶۰.
۸۶. مرحبا، محمد عبدالرحمن، الکندی فلسفته منتخبات، ص ۳۹ و ۴۰.
۸۷. الفهرست، ص ۴۶۱.
۸۸. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیرنصری نادر، ص ۵۵.
۸۹. همو، السیاسة المدنیة، تحقیق فوزی متری نجار، ص ۴۷.
۹۰. همو، عیون المسائل، تصحیح شیخ فرید رخ دیتربیسی، ص ۵۷.
۹۱. طباطبایی، سیدمحمد حسین، بدایة الحکمة، ص ۱۵۸.
۹۲. ابن سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، ص ۷۵.
۹۳. فارابی، ابونصر، التعليقات، ص ۴۴.
۹۴. السیاسة المدنیة، ص ۳۱.
۹۵. همان، ص ۳۲.
۹۶. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، تصحیح شیخ فرید رخ دیتربیسی، فص ۱۳ و ۵۴.
۹۷. رسائل ابوالحسن عامری، ص ۳۰۴.
۹۸. ابن سینا، الهیات شفاء، تحقیق حسن زاده آملی، ص ۴۷۹ و ۴۸۰.
۹۹. الخیر المحض، باب ۱۷.
۱۰۰. رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.
۱۰۱. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۴۷ و ۴۸.
۱۰۲. همان، ص ۵۲.
۱۰۳. التعليقات، ص ۳۷ و ۴۶.
۱۰۴. المبدأ و المعاد، ص ۱۴ و ۱۵.
۱۰۵. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۵۶.
۱۰۶. همان، ص ۴۶ و ۴۷.
۱۰۷. السیاسة المدنیة، ص ۴۶.
۱۰۸. الهیات شفاء، ص ۳۹۴.
۱۰۹. همان، ص ۳۹۴ و ۳۹۵.
۱۱۰. همان، ص ۴۳۵.
۱۱۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، شرح خواجه نصیر طوسی، ج ۳، ص ۱۵۶.
۱۱۲. المبدأ و المعاد، ص ۷۸.
۱۱۳. عیون المسائل، ص ۵۹.
۱۱۴. المبدأ و المعاد، ص ۸.
۱۱۵. الاشارات و التنبیہات، ص ۲۵۷.
۱۱۶. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۱۲.
۱۱۷. همان، ص ۱۱۵ و ۱۲۵؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۱۹.
۱۱۸. الاشارات و التنبیہات، ص ۲۶۹.

منابع:

۱. ابن سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
۲. _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ج ۱.
۳. _____، الاشارات و التنبيهات، همراه با شرح خواجه نصیر طوسی، قم، نشر بلاغه، ج ۳، ۱، ۱۳۷۵.
۴. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۶.
۵. بدوی، عبدالرحمن، الافلاطونیه المتحدثة عند العرب، کویت و کاله المطبوعات، ج ۳، ۱۹۷۷.
۶. برقلس، لیکایوس، الايضاح فی الخیر المحض، در مجموعه الافلاطونیه المتحدثة عند العرب، ۱۹۷۷.
۷. _____، اسطوخوسیس، در مجموعه الافلاطونیه المتحدثة عند العرب.
۸. خلیفات، سبحان، رسایل ابوالحسن عامری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، بدایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴.
۱۰. عامری، ابوالحسن، رسایل ابوالحسن عامری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۱۱. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ج ۲، ۱۹۸۶.
۱۲. _____، السیاسة المدنیة، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، انتشارات کاتولیکیه، ۱۹۶۴.
۱۳. _____، فصوص الحکم، تصحیح شیخ فرید رخ دیتریصی، چاپ شده در الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، لیدن، ۱۸۸۹ م.
۱۴. _____، عیون المسائل، تصحیح شیخ فرید رخ دیتریصی، چاپ شده در الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، لیدن، ۱۸۸۹ م.
۱۵. کندی، یعقوب بن اسحاق، رسایل الکندی الفلسفیه، تحقیق عبدالهادی ابوریده، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۵۰ م.
۱۶. مرحبا، محمد عبدالرحمن، الکندی الفلسفته منتخبات، بیروت، منشورات عویدات، ج ۱، ۱۹۸۵ م.
۱۷. نصر، سید حسین، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۳.