

مبانی کیهان‌شناسی فارابی

بتول احمدی^۱، قاسم پورحسن^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۵/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۰/۱۲

واژگان کلیدی:

فارابی، کیهان -

شناسی، جهان -

بینی، نظریه

صدور، تعقل،

فلک.

چکیده: کیهان‌شناسی فارابی یکی از ابعاد فلسفه فارابی است که بازتابی از جهان‌بینی وی است. فارابی نخستین فیلسوف اسلامی است که در مورد کیهان، نظریه منسجم و مدونی را نگاشت که به‌عنوان الگو و مبنایی برای کیهان‌شناسی در سنت فلسفه اسلامی قرار گرفته است. کیهان‌شناسی فارابی آمیزه‌ای از دو میراث یونانی، اعم از فلسفی و علمی و دیگری میراث تمدن نوظهور اسلامی است که با نوآوری و ابتکار خاص وی همراه شده است. فارابی با پذیرش نظریه صدور، نگاه ذات‌گرایانه و ماهوی ارسطو در کیهان‌شناسی را کنار زد و با رویکرد هستی‌شناسی، کیهان‌شناسی مختص خویش را ترسیم کرد. کیهان‌شناسی فارابی نظامی پارادایمی و الگو‌محور است که مبدأ آن مشخص است و بر اساس مبدأ اولیه مقصد نیز قابل ترسیم است؛ درست برخلاف نظام ارسطویی که نظامی اکتشافی است و موجودات در مراحل تحقیق و تأمل منکشف می‌شوند. بر اساس کیهان‌شناسی فارابی نتایجی نظیر خدا‌باوری، نظام‌محوری، انسان‌مداری، تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و رابطه علی و معلولی قابل پی‌گیری است. با توجه اینکه پژوهش مستقلى در زمینه کیهان‌شناسی فارابی انجام نشده است، نوشتار پیش‌رو در تلاش است کیهان‌شناسی فارابی را بر اساس خاستگاه، مبانی، ابداعات و ابتکارات فارابی توصیف کند.

DOI: 10.30470/phm.2022.530057.1991

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی، (نویسنده مسئول) pourhassan@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی، r.ahmadi5@yahoo.com

مقدمه

با وجود تحقیقات بسیاری که درباره اندیشه‌های فارابی انجام شده و کتاب‌های و مقاله‌های فراوانی که در این زمینه به چاپ رسیده است، اما هنوز فارابی پژوهی به جایگاه شایسته‌ای که باید، دست نیافته است. یکی از ابعاد فکری فارابی که بیشتر از دیگر ابعاد مغفول مانده است، کیهان‌شناسی فارابی است. کیهان‌شناسی فارابی یکی از دیدگاه‌های برجسته فارابی است که پیوند عمیقی با نظام فلسفی وی دارد. کیهان‌شناسی در فلسفه‌های کلاسیک نظیر فلسفه فارابی، حکم اصل موضوع را دارد که بدون شناخت آن نمی‌توان درک درستی از نظام و دستگاه فکری او ارائه کرد، به‌ویژه تفکر در چهارچوب نظام سلسله‌مراتبی که خود از الزامات کیهان‌شناسی فارابی بوده است و هر موضوعی جایگاه خاص خود را دارد. تبیین اینکه چرا هر موضوع و یا به تعبیر سارتر، هر موجود جایگاه خاص خود را دارد، تنها از

طریق درک کیهان‌شناسی فارابی میسر است. علی‌رغم اهمیت و ضرورتی که کیهان‌شناسی فارابی برای درک فلسفه وی دارد، کار تحقیقاتی مستقلی در این زمینه انجام نشده است. تنها یک کتاب در زمینه کیهان‌شناسی فارابی با عنوان *روش، ساختار و شرح کیهان‌شناسی فارابی* (Janos, 2012) از دامین جانز به زبان انگلیسی به نگارش درآمده است.

یکی از نظریه‌های مهم و بنیادین در کیهان‌شناسی فارابی، نظریه فیض یا صدور است. فارابی کتاب مستقلی در مورد کیهان‌شناسی ندارد، اما وی در دو کتاب *آرای اهل مدینه فاضله و سیاسته المدنیه و همچنین رساله زنون، رساله باورهای قلبی و تعلیقات نظام سلسله‌مراتبی خود را به‌خوبی تشریح کرده است*. نظام سلسله‌مراتبی از استلزامات نظریه فیض یا صدور است که به‌صورت مدون برخاسته از دیدگاه افلوپین و شاگردان وی است. در این نوشتار ابتدا کیهان‌شناسی فارابی بر اساس آنچه وی در این دو کتاب و

تاریخ بشر دارد. پرسش از پیدایش جهان، چگونگی آغاز، تکامل و حتی سرانجام آن در فلسفه نیز مورد توجه است. کیهان‌شناسی در حکم اصل موضوع برای فلسفه کلاسیک محسوب می‌شد، به ویژه در فلسفه‌هایی که در غالب نظام سلسله‌وار، تأملات فلسفی خود را بیان می‌کردند. ترسیم ساختار جهان، الگویی به فیلسوف ارائه می‌کرد تا سایر مسائل را در همان الگو و چهارچوب طرح‌ریزی کند.

تا قبل از عصر علمی به معنای تجربی کلمه، کیهان‌شناسی مبتنی بر باورهای برآمده از اسطوره‌ها، باورهای دین و حتی قومیت بوده است. نگاه اساطیری، قدیمی‌ترین نظریه‌ها را در مورد آفرینش بیان کرده است. منظور از جهان‌شناسی اساطیری، مجموعه‌ای از باورها در مورد جهان است که خاستگاه آن‌ها، اسطوره‌ها هستند. جهان‌شناسی هندی را می‌توان نمادی از جهان‌شناسی اسطوره‌ای دانست (ن. ک: شایگان، ۱۳۹۳).

دیگر آثار خود که به صورت پراکنده‌تر آورده است، توصیف می‌شود؛ در گام بعدی، مبانی و استلزامات کیهان‌شناسی فارابی تبیین خواهد شد.

۱. کیهان‌شناسی

جهان چیست؟ آیا جهان تنها مجموعه‌ای از اشیاء مادی است؟ جهان چگونه پدید آمد؟ آیا می‌توان برای جهان، آغازی در نظر گرفت؟ آیا جهان سیر تکاملی داشته است؟ سرانجام آن کجاست؟ پاسخ به این پرسش‌ها در شاخه‌ای از علوم طبیعی به نام کیهان‌شناسی^۱ بررسی می‌شود. جهان‌شناسی یا کیهان‌شناسی شاخه‌ای از علوم طبیعی است که چگونگی آغاز و انجام جهان را مطالعه می‌کند. چگونگی آفرینش جهان، محوری‌ترین رکن مطالعه کیهان‌شناسی است که آغاز جهان و فرجام جهان را دست‌کم در حالت کلی مشخص می‌کند. پرسش‌های پیرامون جهان، پرسش‌های بنیادینی هستند که قدمتی به قدمت

1- Cosmology.

گونه دیگری از جهان‌شناسی، جهان‌شناسی مبتنی بر ادیان الهی است. جهان‌شناسی دینی که به‌طور کلی، ادیان توحیدی با منشأ الهی مد نظر است، مجموعه‌ای از باورهای برخاسته از دین است. دین یهود و اسلام مؤثرترین دیدگاه در مورد خلقت جهان را عرضه کرده‌اند. دین یهود مراحل آفرینش را از جانب خدا می‌داند که او در شش روز، زمین و آسمان را خلق کرده است. خلق تاریکی، روشنایی، آب، زمین و آسمان در کتاب مقدس یهودیان توصیف شده است (کهن، ۱۳۵۰). در دین اسلام، خدا خالق جهان است؛ جهان اعم از زمین، آسمان و آنچه مابین این دو است. آسمان در هفت طبقه آفریده شد و به تبع آن، آفرینش زمین را نیز این‌گونه وصف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۷). قرآن هفت بار به‌صورت صریح و دوبار به کنایه، از آسمان‌های هفت‌گانه یاد کرده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۲۶).

رویکرد فلسفی به کیهان، نوع

دیگری از کیهان‌شناسی را رقم زد. جهان‌شناسی یا کیهان‌شناسی فلسفی، مجموعه باورهایی است که بیش از هر چیزی مبتنی بر اندیشه و تأمل است. به بیانی دیگر، ابزار اصلی کشف حقایق جهان، بیشتر مبتنی بر عقل و استدلال است که همان عقل تجربی است که در آن مشاهده و تجربه از طریق عقل راستی آزمایی می‌شود. به این ترتیب، مشاهدات و تجربه‌ها که از طریق چشم و دیگر حواس غیر مسلح به‌دست می‌آید، اگر با معیارهای عقلی در تضاد نبود، مورد تأیید قرار می‌گرفت.

در پاسخ به این پرسش که چرا کیهان‌شناسی در فلسفه اهمیت دارد، باید بیان کرد که رویکردها متفاوتی به کیهان در تاریخ فلسفه قابل پیگیری است. در فلسفه‌های پیشاسقراطی، محوری‌ترین دل‌مشغولی‌های فلسفی با پرسش از دنیای پیرامونی آغاز شد. پرسش‌های به‌ظاهر ابتدایی، مقدمه‌ای برای شناخت جدی‌تر کیهان شد. آراء فیلسوفان یونانی اعم از پیشاسقراطیان و پساسقراطیان، بستری را برای مطالعات



اسماعیلیان (اخوان‌الصفاء، ۱۳۸۷) و فیلسوفانی نظیر ابن‌سینا مورد تأیید قرار گرفت و در دامن فلسفه اسلامی مسیر تکاملی خود را طی کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۱؛ ۱۳۵۳). تلاش فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی، نبوغ و ابتکار وی در تبیین آفرینش جهان هستی را که با آفرینش دینی و اسلامی سازگار است، به نمایش می‌گذارد. چگونگی ترسیم کیهان، مبانی و استلزامات آن در دامن فرهنگ و فلسفه اسلامی از ابتکارت فارابی است.

۲. منابع فارابی در شناخت کیهان

فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی فلسفی-اسلامی از چند منبع عمده سود جست است که یکی میراث یونان و دیگر خاستگاه اسلامی است. میراثی که از یونان به فارابی رسیده است که خود از دو منبع سرچشمه گرفته است؛ یک بخش آن آثار فلسفی است که عمدتاً از آثار ارسطو و همچنین اقتباس از آثار نوافلاطونیان به‌ویژه افلوطین به دست

بعدی فراهم کرده است که در بخش میراث فلسفی یونان به آن اشاره می‌شود.

امروزه علم فیزیک، خود را مسئول پاسخگویی به این پرسش‌ها در مورد کیهان می‌داند؛ البته فیزیک به شاخه‌های مختلف تقسیم می‌شود که شامل علمی چون اخترشناسی، اخترفیزیک، زمین‌شناسی و ... دانشی از کل جهان به‌دست می‌دهد که از آن به کیهان‌شناسی یاد می‌شود (Dodelson, 2003).

فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی خود، ابتدا به ترسیم جهانی می‌پردازد که متناسب با جهان‌بینی وی است. بعد از خلق جهان او به بررسی، مطالعه و تعیین جایگاه هر موضوعی می‌پردازد. جهان‌بینی و کیهان‌شناسی فارابی بیش از آنکه تجربی باشد، روایتی خاص و ویژه از کیهان‌شناسی ارسطویی-بطلمیوسی است که با عناصر اسلامی سازگار شده است. سازگاری که فارابی به‌وجود آورد، خود ایده نو و تازه محسوب می‌شود که بعدها توسط

تالس آشکار شد. تالس، عنصر نخستین جهان را آب دانست. از نظر او، آب عنصری است که جوهر تمام اشیاء از آن است. وی بر اساس این دیدگاه که همه چیز از آب است، زمین را در فضا شناور می‌دانست، درست مانند توپی که در آب شناور است (سهاکیان، ۱۳۹۸: ۲۴).

فیثاغوریان با این باور بنیادین که همه چیز از عدد است، نتیجه گرفتند که همه پدیده‌های جهان از نسبت‌های عددی مشخصی پیروی می‌کنند. بر این اساس، یک هماهنگی بین آن‌ها وجود دارد؛ همچنین فیثاغوریان گمان می‌کردند فاصله بین اجرام آسمانی تا زمین را می‌توان از طریق همین نسبت‌های عددی مشخص کرد (هالینگ دیل، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۵). کیهان که از واژه‌ای یونانی (Kosmos) مشتق شده است و به معنای زینت، نظم و جهان فیزیکی و مرئی است، نخستین بار از سوی فیثاغوریان عنوان شد (peters, 1961: 108).

گام مهم بعدی در راستای شناخت

فارابی رسیده است (Damien, 2012: 16&28) بخش دیگر آن، میراث علمی است که برخاسته از سنت نجومی موجود است که همان هیأت بطلمیوسی می‌باشد. چگونگی درک فارابی از این میراث دو گانه، پرسش محوری است که پاسخ به آن فهم درستی از کیهان‌شناسی فارابی به دست می‌دهد؛ در گام بعدی، تأثیر تمدن اسلامی که در آغاز رشد و بالندگی خود بود، بررسی می‌شود.

۱-۲. منابع یونانی-فلسفی

نخستین تلاش‌های فلسفی در مورد کیهان و شناخت آن از سوی فیلسوفان پیشاسقراطی انجام شد. همه تلاش آنان معطوف به یافتن ماده‌المواد یا جوهر نخستین بود که تمام واقعیت جهان را به آن نسبت دهند. تمایز این دسته با پیشینیان در این بود که کیهان‌شناسی آنان اسطوره‌ای و دینی نبود، بلکه آنان از راه مشاهده و تفکر، نگاه واقع‌بینانه‌ای را برای شناخت جهان در پیش گرفتند. اولین طلیعه کیهان‌شناسی در دیدگاه نخستین فیلسوفان پیشاسقراطی، یعنی



خالق ماده نیست، زیرا ماده ازللی است؛ همچنین وظیفه نوس، ایجاد حرکت چرخشی یا دورانی در بخش توده مخلوط است. زمانی که حرکت چرخشی گسترش یابد، علت برای حرکت بعدی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۸۶). این تلاش‌ها حکایت از آن دارد که فیلسوفان پیشاسقراطی گام‌های اولیه و مؤثری را برای شناخت کیهان برداشتند.

افلاطون که از فیلسوفان پساسقراطی است، نظریه‌های منسجم‌تری نسبت به پیشینیان خود ارائه کرده است. وی در رساله تیمائوس روش خاصی را برای درک کیهان و پیدایش جهان بیان می‌کند. «دمیورژ» خدای صانع، صورت‌گر و نظم‌دهنده بی‌نظمی‌ها را معرفی می‌کند. نزد افلاطون، ماده ازللی است و دمیورژ از روی صورت و مثل اعلی‌الگو می‌گیرد و جهان مادی را نظم و ترتیب می‌بخشد. از نظر افلاطون، چهار عنصر، یعنی آب، آتش، خاک و هوا در حال حرکت و

کیهان را «هراکلیتوس» برداشت. هراکلیتوس مفهوم لوگوس^۱ را وارد فلسفه کرد. لوگوس معانی مختلفی دارد. لوگوسی که هراکلیتوس به آن اشاره دارد، قانون و نظم حاکم بر جهان است. قانونی که تضادها و کشمکش اضداد را که هراکلیتوس بدان باور داشت، در آن سازش می‌یابند. لوگوس، واحد و هم‌پای زئوس است. خدا، زئوس یا لوگوس، عقل جهان یا همان قانون کلی درون همه اشیاء است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۵-۵۴).

گام مؤثر دیگر برای شناخت کیهان از آن «آناکساگوراس» است. آناکساگوراس مفهوم نوس^۲ یا عقل را برای ساخت اشیاء از توده نخستین در نظر می‌گیرد. نوس بر تمام موجوداتی که حیات دارند، توانایی دارد. نوس، نامتناهی و خودمختار است و با هیچ چیزی آمیخته نیست، بلکه تنها، به‌نفسه و قائم به خود است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۸۴-۸۵). نوس در تمام اشیاء زنده، حضور دارد و یکی است. نوس

2-Nous.

1-Logos .

(Dewitt, 2010, p:13-14)

۱. زمین در مرکز جهان قرار دارد.
۲. زمین ثابت است، نه مانند خورشید به دور جسم دیگر می چرخد و نه بر محور خود در گردش است.
۳. ماه، سیارات و خوشنما به دور زمین در گردش هستند و کامل می شوند.
۴. جهان به دو بخش مافوق قمر و تحت قمر تقسیم می شود.
۵. جهان تحت قمر، یعنی قلمروی از ماه تا زمین و خود زمین چهار عنصر اساسی وجود دارد. این عناصر عبارتند از: آب، هوا، خاک و آتش.
۶. اجسام مافوق ماه از جمله خود ماه، خورشید، افلاک و ستارگان، عنصری متفاوت از عنصر زمینی دارند که همان اثر یا اتر است.
۷. هر کدام از این عناصر ماهیتی دارند، ماهیت آن‌ها علت رفتار آن‌هاست.
۸. هر عنصر بر اساس طبیعت خود مایل به حرکت هستند.
۹. خاک تمایل دارد به سمت مرکز زمین حرکت کند؛ بر همین اساس، کلوخ یا سنگ به محض سقوط به

تغییرند. دمیورژ به این چهار عنصر، شکل هندسی می بخشد (افلاطون، ۱۳۸۰). کیهان‌شناسی افلاطونی بیشتر جنبه توجیهی و استدلالی داشته است تا اینکه جهان را از دریچه افلاک، ستارگه و زمین بررسی کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۸۷-۲۸۸).

دیدگاه ارسطو در مورد کیهان، نقطه عطفی را برای شناخت کیهان در دوران یونان باستان و کلاسیک رقم زده است. تفکر ارسطو در مورد کیهان به مراتب شفاف‌تر و منسجم‌تر از پیشینیانش بود (ارسطو، ۱۳۸۵؛ ارسطو، ۱۳۸۷؛ ارسطو، ۱۳۹۳؛ ارسطو، ۱۳۹۶). کیهان‌شناسی با الگوی ارسطو، قرن‌ها به‌عنوان مدلی بی‌بدیل بر اندیشه‌ها حاکم بود. ارسطو، الگوی خاصی را برای شناخت کیهان ترسیم کرد که خود، جهان‌بینی ارسطو را نشان می‌دهد. «دیویت» در کتاب جهان‌بینی مقدمه‌ای بر تاریخ و فلسفه علم، باورهای مبنایی ارسطو را که بازتابی از جهان‌بینی وی است، در چهارده فقره خلاصه می‌کند که عبارتند از:



تا اسلامی و از اسلامی تا قرون وسطی ترسیم کرد، بلکه حتی در آراء علمی نیز الگو بوده است. هیأت بطلمیوسی، اصول موضوعه و مبانی آن، برگرفته از دیدگاه‌های کیهان‌شناسی ارسطو است.

کیهان‌شناسی ارسطویی در دوران هلنیسمی مورد پذیرش بوده است که با قرائت‌ها و تفسیرهای مختلف همراه شد. کیهان‌شناسی ارسطو کم‌کم با آموزه‌های دینی در مورد خلقت همراه شد. نخستین فرد که سعی کرد بین فلسفه و دین آشتی برقرار کند نومنیوس آپامئیایی^۱ (حدود ۱۸۰-۱۶۰م) بود. او افلاطون را موسایی و یهودی می‌دانست که به زبان یونانی سخن می‌گفت (دلیمی، ۱۳۷۴: ۳۷). دیدگاه وی در مورد سازش بین دین و فلسفه، الگویی برای فیلسوفان بعدی قرار گرفت که تمام تلاش خود را صرف پیوند فلسفه و دین داشته باشند.

«فیلون اسکندرانی» نقطه عطف مهم دیگر در تفسیر و خوانش دیدگاه ارسطو در مورد کیهان‌شناسی محسوب

سمت زمین حرکت می‌کنند.

۱۰. آب نیز تمایل دارد به سمت مرکز زمین حرکت کند، اما میل آن به اندازه میل خاک نیست. وقتی خاک با آب مخلوط می‌شود، این مخلوط به سمت زمین گرایش دارد، در عین حالی که آب بر روی خاک قرار می‌گیرد و این همان تمایل کمتر است.

۱۱. عنصر هوا تمایل دارد به سمت منطقه‌ای حرکت کند که بالاتر از زمین و آب است.

۱۲. عنصر آتش تمایل دارد که از مرکز زمین دور شود؛ بر همین اساس، آتش همواره به سمت بالا در حرکت است.

۱۳. اتر یا جسم اثیری، جسم اجسام آسمانی را تشکیل می‌دهند. از ویژگی‌های آن، تمایل به حرکت دوار و دایره‌گون است.

۱۴. افلاک و سیارت، به‌طور مداوم در مدار زمین، یعنی مرکز جهان در حرکت هستند.

جهان‌بینی ارسطو نه تنها الگویی برای فیلسوفان بعدی، از دوران هلنیسمی

1 - Numinous of Apamea.

مخلوق است. عقل، لوگوس یا نوس جایگاه خود را در فلسفه نوافلاطونیان پیدا کرده بود. احد، خدای خالق عقل است. احد، فراهستی است و قابل شناخت نیست (Plotinus, V.1, I,5). احد، عقل را خلق می‌کند و عقل، نفس را به وجود می‌آورد. نفس با توجه به قدرت سیر به صورت تنزلی، جهان محسوس را خلق می‌کند. دیدگاه افلوپین در باب کیهان با انسان‌شناسی عجین است. محور شناخت کیهان و جهان، انسان است. نظریه فیض یا صدور افلوپین، نحوه پیدایش جهان را تبیین و توصیف می‌کند. فارابی این نظریه را به گونه‌ای اصلاح و بازسازی کرد که با مفاهیم دینی اسلام در تضاد نباشد.

۲-۲. منابع یونانی-علمی: هیأت بطلمیوسی

کلاودیوس بطلمیوس^۱ (۹۰-۱۶۸ م) یکی از فیلسوفان و منجمان برجسته یونان باستان بود. بطلمیوس الگویی برای کیهان تدوین کرد که همان منظومه خورشیدی امروزی است. در

می‌شود. فیلون، فیلسوفی یهودی است که پروای سازش آموزه‌های دینی با میراث یونانی و فلسفی را در سر می‌پروراند. در منظومه فکری فیلون، لوگوس همان عقل الهی در نظر گرفته شد. فیلون صور معقول افلاطون را با این قرائت که این صور به مثابه افکار و قوای خدا در عقل الهی موجود هستند، پذیرفت. لوگوس صورت خداست و جهان، صورت صورت خداست. لوگوس، عقل الهی است که به منزله صورت صورها و جامع صور تفسیر می‌شود (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۱۳۸). اندیشه‌های فیلون بر افلوپین (بنیان‌گذار فلسفه نوافلاطونی) بسیار تأثیرگذار بود. محوری‌ترین اندیشه افلوپین، نظام سلسه‌مراتبی مراتب هستی، متشکل از واحد، عقل و نفس است که در اصل، برخاسته از اندیشه‌های فیلون اسکندرانی است. در اندیشه افلوپین، احد خالق عالم است و ماده دیگر ازلی نیست، برخلاف اندیشه‌های فیلسوفان یونانی، بلکه

1 - Claudius Ptolemy.



بطلمیوسی کمک می‌گیرد و مراتب عقول را متناظر با افلاک تنظیم می‌کند. آنچه را که می‌توان از ابتکار خاص فارابی در نظریه افلاک دانست، قائل شدن به فلک نهم است که به صراحت در نظریه صدور به آن اشاره می‌کند. فلک نهم در سامانه بطلمیوسی وجود نداشت و این از نوآوری‌های منجمان اسلامی بوده است (نصر، ۱۳۷۷: ۳۱۵) که فارابی در رأس آنان قرار دارد. بعدها ابن‌سینا، نظریه افلاک نه‌گانه را در طبیعات خود بسط داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۷۵).

۲-۳. منبع وحیانی و کلامی

فرهنگ و تمدن اسلامی با ظهور اسلام آغاز شد و در قرون اولیه اسلامی با درخشش بی‌نظیر علمی همراه شد. علم‌آموزی به شیوه آکادمیک و علمی با کمک و مساعدت دربار خلفای اسلامی، به‌ویژه خلفای عباسی رونق گرفت. عصر ترجمه، تجلی و شکوه علم‌آموزی را در این عصر نشان می‌دهد. در این زمان بسیاری از کتاب‌ها

هیأت بطلمیوسی، زمین مرکز عالم است و خورشید و ماه و افلاک به دور زمین در گردشند. در هیأت بطلمیوسی برای مسیر فرضی سیارات از مفهوم فلک استفاده می‌کردند. فلک یک جسم کروی صلب و نامرئی است که زمین در مرکز آن قرار دارد و سیارات به محیط آن چسبیده‌اند (کنعانی، ۱۳۹۳: ۱۲۸). با چرخش فلک به دور زمین، سیاره نیز به دور زمین می‌گردد. بطلمیوس به هشت فلک باور داشت که آخرین آن، فلک‌الافلاک است که همه ستاره‌ها بر روی آن چسبیده‌اند؛ همچنین او بر این باور بود که خدا و فرشتگان پس از فلک‌الافلاک قرار دارند (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۴). هیأت بطلمیوسی در اصل مدل زمین مرکزی را ارائه کرده است که در مقابل نظریه خورشید مرکزی قرار دارد. در هیأت بطلمیوسی هفت فلک وجود دارند که به ترتیب عبارتند از: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل، فلک ثوابت یا اطلس. فارابی در تدوین نظریه صدور، از هیأت

بطلمیوسی آن چنان مورد قبول و پذیرش مسلمانان بود که علی‌رغم ایمانی که به آیات الهی داشتند، در عمل، هیأت بطلمیوسی مورد عنایت و پذیرش قرار گرفت. دلیل این امر را می‌توان چنین بیان کرد که هیأت بطلمیوسی از قدمت بیشتری برخوردار بود و با استدلال‌ها و مشاهدات مورد تأیید و پذیرش علوم تجربی و نجوم قرار گرفت و به لحاظ فلسفی نیز بسیار مورد تأیید بوده و استدلال‌های بسیاری برای آن آورده شده است. بدین ترتیب اصول بطلمیوسی بیشتر مورد پذیرش بود و کمتر در آن تردید وجود داشت. این امر از سرب‌بی‌اعتمادی و نادرست دانستن آیات الهی نبود، بلکه آنان قائل به این امر بودند که آیات الهی، دلالت‌های ظاهری و باطنی دارد. بدین ترتیب علی‌رغم تصویرسازی بسیار متفاوت قرآن از افلاک، این رویکرد نتوانست بر هیأت بطلمیوسی غالب شود؛ در حالی که نظر قرآن پدیده‌ای نوظهور بود و برای بشر آن زمان که

از زبان فارسی، سانسکریت، سریانی و حتی یونانی به عربی ترجمه شد. نگاه همه‌جانبه به علم، دوران ویژه‌ای را برای تمدن اسلامی رقم زد که به عصر طلایی اسلام شهره است.

علاوه بر کتاب‌هایی که از میراث دیگر سرزمین‌ها بودند، قرآن یکی از منابع حایز اهمیت برای کیهان‌شناسی بوده است. برجسته‌ترین تصویری که قرآن در مورد کیهان و جهان هستی ترسیم می‌کند، هفت طبقه بودن آسمان و زمین است: الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن^۱ که آیات مشابه دیگری نیز با همین مضامین در قرآن وجود دارد. این آیات با افلاک چندگانه‌ای که هیأت بطلمیوسی بر آن مبتنی است، منافات داشت. هفت طبقه بودن زمین و آسمان، جایگاهی در کیهان‌شناسی فارابی دست‌کم در ظاهر و تصویرسازی از کیهان ندارد. دلیل این امر را می‌توان غلبه هیأت بطلمیوسی بر جهان علمی دوران اولیه اسلام دانست. هیأت

خالی از تجهیزات علمی و فناوری بود، امکان راستی‌آزمایی وجود نداشت. با وجود اینکه برخی از دیدگاه‌های قرآنی به‌نحو تأویل و تفسیر درک شد و نقش مؤثری در ترسیم کیهان‌شناسی فارابی ایفا نکرد، مسألهٔ حدوث یا قدم عالم که از دامان آموزه‌های دینی و کلامی سرچشمه گرفته بود، در ترسیم کیهان‌شناسی فارابی بسیار تأثیرگذار بوده است. قدیم یا حادث بودن عالم، به‌نوعی چرخش از هیأت بطلمیوسی به سوی آموزه‌های اسلامی در مورد آفرینش بوده است. مسألهٔ محوری حدوث و قدم عالم بر این پرسش مبتنی بود که واحد (الله) علت عالم و قدیم است و عالم به‌عنوان مخلوق و معلول، حادث است (اشعری، ۱۹۶۳: ۳۱۵-۳۱۴). خداوند از عدم خلق می‌کند، یعنی ماده یا چیزی شبیه به آن وجود ندارد که خدا به آن صورت یا حرکت ببخشد؛ بنابراین، فارابی به بن‌مایه‌های اصلی آفرینش از آموزه‌های اسلامی عنایت داشت که در کیهان‌شناسی خود با توسل به نظریهٔ صدور، آن را بازتاب

داده است.

۳. کیهان‌شناسی فارابی

فارابی از یک سو با آموزه‌های اسلامی روبه‌رو بوده است و از سوی دیگر با میراثی که در عصر طلایی اسلامی، از یونان به سرزمین‌های اسلامی وارد شده بود. این میراث با استقبال عامی از سوی متفکرین اسلامی مواجه شد. فضای آکنده از حقیقت‌جویی که از پشتوانهٔ معنوی و مادی حاکمان نیز برخوردار شد، زمینه و بستر فکری مطلوبی را برای فارابی فراهم کرده بود؛ همچنین تلاش‌های مصرانه و عالمانهٔ کندی، مسیر تفکر به‌شیوهٔ فلسفی و بر محور خرد را برای فارابی میسر کرد (آدامسون، ۱۳۹۹). فارابی این مسیر را با پشتکار و علاقه‌ای که به فراگیری فلسفه داشت، ادامه داد و توانست فلسفه و نظام کیهانی مستقل از فلسفهٔ یونانی و نوافلاطونی بنا کند. به این ترتیب، آثار فارابی نه تنها شرح و بسط افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان نبود، بلکه خود از مبانی و بنیادهای ویژه‌ای برخوردار

هستی، اعم از انتزاعی یا واقعی، خارج از پدیده‌های مادی را نمی‌پذیرد (Davidson, 2019).

فارابی به شدت به نظریه صدور یا فیض باور دارد و آن را همسو با آموزه‌های اسلامی می‌بیند. مسأله خلق از عدم، اصل دینی است که فارابی در راستای نحوه پیدایش عالم، آن را به‌عنوان اصل بنیادین پذیرفته است. از نظر فارابی، موجودی افضل و اقدم بر علت اول نیست (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۵). فارابی در کتاب سیاست مدینه ابتدا شش مرتبه از موجودات را برمی‌شمرد و موجودات را در این شش دسته محدود و محصور می‌کند؛ مرتبه اول: علت در مرتبه اول؛ مرتبه دوم: علت‌های در مرتبه دوم؛ مرتبه سوم: عقل فعال؛ مرتبه چهارم: نفس؛ مرتبه پنجم: صورت؛ مرتبه ششم: ماده (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱).

فارابی نظریه صدور را به‌شکلی مطرح و تدوین کرد که با خدای اسلام در تضاد نباشد. خدای اسلام، خدای

بود که خاص نظام فکری وی بوده است. در ادامه به عناصر کیهان‌شناسی فارابی می‌پردازیم.

۳-۱. نظریه صدور، اصل بنیادین کیهان‌شناسی فارابی

نظریه صدور^۱ نظریه‌ای در باب هستی‌شناسی یا کیهان‌شناسی است که بارقه‌های آن را در فلسفه افلوپین و پیروان وی می‌یابیم. فارابی از جمله نخستین فیلسوفان مسلمان است که این نظریه را در سنت فلسفه اسلامی جاری کرد. او قرائتی از نظریه صدور ارائه کرد که با آموزه‌های اسلامی در تضاد نباشد. بر اساس اصل صدور، همه موجودات از یک وجود متعالی سرچشمه گرفته‌اند و موجودات بر اساس یک نظام طولی رتبه‌بندی شده‌اند؛ یعنی موجود مرتبه بالاتر، کامل‌تر از موجود مرتبه پایین‌تر است. به تعبیری بر اساس نظریه صدور، موجودات از یک اصل مشتق شده‌اند. نظریه صدور یا فیض در مقابل نظریه ماتریالیستی قرار دارد که هیچ ذاتی یا

1. Emanation.



سوی دیگر، خدا خالق و مبدع عالم است. عالم مجموعه‌ای از اشیاء کثیر است. بر این اساس، خدای واحد چگونه این همه کثرات را پدید آورده است. این پرسش بنیادین فارابی در مواجهه با فلسفه آفرینش بود. بدین ترتیب خدای فارابی باید کثرات را از نیستی، لباس هستی ببوشاند. با این اوصاف، خدای واحد، چگونه مبدع و خالق کثرات است؟ آیا این امر با قاعده «الواحد» در تضاد نیست؟ آیا خلق کثرات که واقعیت انکارناپذیر برای ذهن واقع‌گرای فارابی است، با قاعده «الواحد» تناقض ندارد؟ فارابی برای رفع این تناقض‌ها و توجیه مسأله خلقت از یک سو و خالقیت خدا از سوی دیگر، نظریه صدور را (که میراث افلوپین و شاگردان آن بود) پذیرفت و آن را قابل بازسازی برای توجیه معضل پیش‌رو دانست.

نظریه صدور یا فیض فارابی به لحاظ روشی بر دو اصل بنیادین مبتنی است. این دو اصل بنیادین، تعقل و علیت است. علت در مرتبه اول یکتا و

واحد، خالق و مبدع است. او در نظریه صدور خود به گونه‌ای این امر را بازسازی کرد که از بطن آن، تمامی این صفات قابل استیفا است. خدایی که فارابی معرفی می‌کند، خدای فلسفی است که نه تنها منافاتی با خدای دینی ندارد، بلکه در راستای همسویی با خدای اسلام معنا و مفهوم می‌یابد. فارابی در کتاب *مدینه فاضله* شرح و توصیف کاملی از علت اول یا همان خدا ارائه می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۲-۲۵).

خدای فارابی در درجه اول، یکتا، یعنی واحد است. یگانگی خدا منحصر به فرد و از ویژگی ذاتی اوست. ذات خدا منحصر به فرد است و هیچ شرکی در ذات ندارد. فارابی قائل است ماهیت خداوند همان ذات و وجود اوست (فارابی، ۱۴۱۳ ه. ق: ۳۸۳). لازمه چنین ذاتی، وحدت صرف است که کثرت در آن راه ندارد. یکی از استلزامات چنین ذاتی به حکم قاعده عقلی «الواحد لا یصدرُ عنه الا الواحد» نمی‌تواند مبدع کثرات باشد، اما از

از واحد صادر می‌شود. موجود دوم یا همان عقل اول، جوهری مجرد است که هم ذات خود و ذات موجود اول را تعقل می‌کند. با تعقل ذات علت اول، عقل دوم و با تعقل ذات خود، آسمان اول (فلک اول یا فلک اطلس) از او صادر می‌شود. موجود دوم بر اساس اصل بنیادین تعقل و علیت موجود سوم و فلک اطلس را ایجاد می‌کند.

موجود سوم نیز جوهری عقلی است که ذات موجود اول و ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود چهارم (عقل سوم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره کواکب ثابت به وجود می‌آید.

موجود چهارم (عقل سوم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود پنجم (عقل چهارم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره زحل از آن ایجاد می‌شود.

موجود پنجم (عقل چهارم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود

واحد است و هیچ جهت کثیری در آن راه ندارد. موجود دوم را موجود اول صادر می‌کند. این صدور در مرتبه اول به نحو ضروری نیست، بلکه به نحو ارادی است؛ چون خدای فارابی، موجودی مختار و دارای اراده است (فارابی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۳۷۲). بنابراین، خلقت و آفرینش به نحوی ضروری به معنای غیرارادی نیست، برخلاف نظریه فیض افلوطن که صدور به نحو ضروری و غیرارادی است (Plotinus, V.2.1: 15). فارابی، موجودات در مرتبه دوم را عقل می‌نامد. تعداد عقول متناظر با تعداد افلاک نه گانه است، یعنی هر عقلی یک فلک ایجاد می‌کند که تدبیر آن را نیز بر عهده دارد (فارابی، ۱۳۹۵: ۵۲)، به جز عقل دهم که دیگر فلک را ایجاد نمی‌کند، بلکه جهان محسوس را ایجاد و تدبیر می‌کند. مراتب صدر و عقل فارابی به این نحو است که:

موجود دوم یا همان عقل اول، از علت اول (خدا) صادر می‌شود و بر اساس قاعده «الواحد»، تنها یک موجود



ذات خود، کره زهره از آن ایجاد می‌شود.

موجود نهم (عقل هشتم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود دهم (عقل نهم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره عطارد از آن ایجاد می‌شود.

موجود دهم (عقل نهم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود یازدهم (عقل دهم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره قمر از آن ایجاد می‌شود.

عقل دهم نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند، اما از تعقل ذات خود، عقل دیگری به وجود نمی‌آید. عقل دهم، همان عقل فعال است. معلول عقل دهم موجودی است که محتاج ماده و موضوع است. عقل دهم یا موجود یازدهم، مدبر عالم مادون فلک قمر

اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود ششم (عقل پنجم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره مشتری از آن ایجاد می‌شود.

موجود ششم (عقل پنجم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود هفتم (عقل ششم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره مریخ از آن ایجاد می‌شود.

موجود هفتم (عقل ششم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود هشتم (عقل هفتم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره آفتاب از آن ایجاد می‌شود.

موجود هشتم (عقل هفتم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود نهم (عقل هشتم) به وجود می‌آید و با تعقل

است. به بیانی دیگر، کیهان‌شناسی در فلسفه از آن جهت اهمیت دارد که حکایت از جهان‌بینی یا همان نگرش کلی در مورد جهان است. اندیشه و باور به اینکه موجودی برتر و متعالی، جهان را خلق کرده است، سابقه طولانی در تاریخ اندیشه بشری دارد. در برابر باور به خالق بودن موجودی برتر، نظریه ماده‌باوری وجود دارد که جهان را حاصل فعل و انفعالات خودجوش ماده می‌داند. نظریه مه‌بانگ^۱ چنین دیدگاهی در باب جهان دارد. کیهان‌شناسی فارابی مبتنی بر جهان‌بینی الهی است که مبانی و استلزاماتی دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۴-۱. خداباوری

خداباوری در نظام فکری فارابی موج می‌زند. نظام فکری فارابی بی‌تردید نظام الهی و وحدانی است که به شدت از آموزه‌های دینی متأثر است. در سراسر نظام فارابی، به خداوند، چه به زبان

است. فلک قمر، مرز میان اجسام آسمانی و زمینی است (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۲-۵۴). این نظریه متناظر با نظریه هیأت بطلمیوسی است که عالم طبیعت را به دو بخش مافوق قمر که همان افلاک نه‌گانه هستند و مادون قمر که زمین و موجودات با جسم زمینی هستند، توصیف می‌کند.

۴. مبانی کیهان‌شناسی فارابی

جایگاه کیهان‌شناسی در فلسفه فارابی به مثابه چارچوب و الگویی است که وی اندیشه‌های خود را بر اساس آن تنظیم می‌کند. بنابراین کیهان‌شناسی در حکم فرم و قابی است که فارابی در داخل آن نقاشی ذهنی خود را تصویر می‌کند و البته نه از سر ذوق هنری صرف و تخیلی، بلکه بر اساس زمینه‌های فکری با روش عقلی، ساختار آن را بنا می‌نهد. بدین ترتیب بی‌شک در ورای کیهان‌شناسی فارابی، تفکری نهفته است که همان جهان‌بینی فارابی

1. Big Bang Theory.



می‌گیرد.

۴-۲. نظام محوری

یکی دیگر از مبانی کیهان‌شناسی فارابی، نظام محوری است. فارابی همانند بسیاری از فیلسوفان کلاسیک و سنتی، فیلسوف نظام محور است. منظور از نظام محوری این است که اندیشه‌ها و دیدگاه‌های فیلسوف در دل یک نظام شکل گرفته است و موضوعات در بطن نظام معنا می‌یابند. نظام محوری در مقابل موضوع محوری است. در موضوع محوری، بحث و چالش‌ها پیرامون یک موضوع مطرح می‌شود، در حالی که نظام محوری مجموعه‌ای از موضوعات به صورت روشمند مورد توجه قرار می‌گیرند. فلسفه فارابی منظومه‌ای نظام‌مند محسوب می‌شود که موضوعات غالباً در راستای اهداف نظام، معنا و مفهوم می‌یابند. در مورد اینکه چرا فارابی کتاب *الجمع* را نوشته است، بیان «ریچارد نتون» قابل توجه است. نتون قائل است از آنجایی که فارابی در پی تأسیس نظامی مستقل بود،

فلسفی، یعنی علت‌العلل یا واجب‌الوجود و چه به بیان دینی که همان الله است، بارها و بارها اشاره می‌شود. در این نظام، خدا در رأس است که مبدأ و مبدع عالم ممکنات است. خدای فارابی کاملاً همسو با خدای قرآنی است که در آثار فارابی به نحو ایجابی و سلبی توصیف شده است. اوصاف ایجابی عبارت است از یکتایی خدا، کمال، جلال و ازلیت او؛ صفات سلبی عبارت است از تغییرناپذیری خدا، تقسیم‌ناپذیری، تعریف‌ناپذیری و غیرمادی بودن او (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۰-۲۵).

در واقع، این اوصاف نقش تعیین‌کننده‌ای در ترسیم کیهان‌شناسی فارابی دارند. فارابی به گونه‌ای نظریه‌صدور را بیان کرده است که در راستای تأمین همه اوصاف الهی باشد. خدای فارابی ازلی است و عالم ممکنات حادث هستند. بر این اساس، ازلی بودن ماده که میراث فلسفه یونان است دیگر معنای محصلی در نظام فارابی ندارد. همچنین احد که در نظام افلوطین، فراهستی است در فلسفه فارابی، اصل و عین هستی است و هستی یا ممکنات از واحد سرچشمه

جدید سوق می‌دهد. در نظام پارادایمی و الگومحور، از ابتدا جایگاه هر یک از موجودات و مراتب آن‌ها مشخص است. در مرحله بعد، توصیف و تبیین ویژگی‌های هر کدام از این موجودات با توجه به مراتب آن‌ها بیان می‌شود. ارسطو در راستای توصیف و شرح واقعیت، دست به مشاهده و استدلال استقرایی می‌زند و برای تبیین واقعیات مشاهده‌ای، از محسوس به معقول و متافیزیک می‌رسد؛ در حالی که در نظام فارابی این امر برعکس است. همچنین نظام فارابی از نظام سلسله‌مراتبی افلوپین نیز فاصله گرفته است. در نظام افلوپینی، هستی از فراهستی به‌نحو غیرارادی و ضروری سرچشمه می‌گیرد، در حالی که در نظام فارابی، هستی دارای نظامی اراده‌محور است. خدای فارابی خدایی است که با اراده خود، موجودات را خلق می‌کند و هیچ نوع ضرورت که در واحد افلوپین شاهد آن هستیم، در مورد خدای فارابی طرح نمی‌شود. نبوغ و ابتکار خاص فارابی این است که

سعی داشت میراث یونانی را که به ظاهر ناسازگارند، با هم سازگار سازد تا بتواند در تأسیس نظام خود (که این میراث نقش مهمی داشته است)، به طرح نظام سازگارتر و بزرگ‌تر دست زند (نتون، ۱۳۹۷: ۱۴۵).

نظامی که فارابی از طریق آن دیدگاه و اندیشه‌های فلسفی خود را بیان کرده است، نظامی الگویی و پارادایمی است در مقابل نظام ارسطویی که اکتشافی و تکاملی است. منظور از نظام پارادایمی، نظامی است که مبدأ و منتهای مشخص دارد و طراح بدان آگاهی و وقوف دارد؛ برخلاف نظام ارسطویی که اگر مبدأ را طبیعیات یا حتی فاعل‌شناسا در نظر بگیریم، مقصد و منتهی آن در سیر تکاملی مشخص می‌شود و آگاهی و وقوف از موضوعات و یا موجودات در حین بررسی موضوعات گشوده می‌شود. نظام پارادایمی فارابی، ویژگی‌ها و مشخصه‌های خود را دارد که فارابی را از میراث یونانی تا اندازه زیادی جدا می‌سازد و به‌سوی خلق یک نظامی



فلسفه آفرینش فارابی، اراده مقدم بر علم مطرح نیست، اما با تسامح می‌توان گفت که در تعقل، اراده نیز دخیل است. فارابی در رساله زینون کبیر، خداوند را با اراده و مختار می‌داند (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۰). این امر خود شاهد بر آن است که فارابی علی‌رغم اینکه نظامی مکانیکی و خودکار از مسأله آفرینش ارائه می‌دهد، اما ارادل الهی در مسأله آفرینش وی قابل استیفا است.

تعقل، مولفه‌ای است که اگر نگوییم فارابی آن را به منظومه فلسفی کلاسیک اضافه کرده است، اما دست‌کم می‌توان گفت که آن را مسجل کرده است و به‌عنوان روشی برای خلق و ایجاد از آن سود برده است. در فلسفه افلوپین به‌صورت رسمی عقل در پیدایش عالم و به‌عنوان یکی از مراتب هستی نمود می‌یابد، اما عنصر اندیشه و تعقل که موجب خلق و پیدایش شود، وجود ندارد، بلکه احد و عقل به‌نحو غیرارادی و سرریزی از سر پری، به‌سان آبشار که بدون هیچ

فعالیت عقلانی یا همان اندیشه را در نظام خود تعریف می‌کند. علت اول از راه اندیشه و علم به خود موجب خلق علت دوم می‌شود و از علت دوم تا سلسله تنازلی دیگر، این جریان ادامه می‌یابد. رابطه علی و معلولی بعد از آفرینش و به‌لحاظ معرفتی قابل درک است. ضرورت علی و معلولی در مرحله بعد از صدور تبیین می‌شود. تبلور اراده از طریق تعقل، تجلی می‌یابد و رابطه علی و معلولی و ضرورت علی از لوازمات آن محسوب می‌شود.

صدور موجودات به اراده الهی است، بدین معنا که او فاعل موجودات است و به فاعلیت خود علم دارد. موجودات، مقتضای ذات الهی موجود هستند. از این‌رو متناسب با ذات هستند. از آنجایی که ذات الهی، عشق و حبّ به ذات دارد، به موجودات نیز حبّ و عشق دارد. بنابراین به موجودات بر اساس حبّ عنایت و رضایت دارد و همگی مراد و مورد اراده او هستند (امامی جمعه، ۱۳۸۱: ۱۱). در مورد اراده الهی لازم به ذکر است که در

مختلف، آن را مبنایی برای فلسفه خود قرار داده‌اند. فارابی از طریق همین تمایز به اثبات واجب‌الوجود و به تعبیر خود فارابی، علت‌العلل دست می‌یابد. علت‌العلل فارابی موجودی است که علت برای موجودات دیگر است. ماهیت آن همان وجود اوست. بنابراین، شاخصه اصلی نظام فلسفی فارابی، تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی است.

ذات‌گرایی ارسطویی پیوند وثیقی با غایت‌گرایی او داشته است اما نزد فارابی، هستی‌شناسی است که با غایت‌گرایی گره می‌خورد. هستی اول خود غایت است. علت اولی با تعقل خود موجب صدور موجودات دیگر می‌شود. اینجاست که فلسفه فارابی با میراث یونانی اعم از ارسطویی و افلاطونی و حتی افلوپینی فاصله می‌گیرد و تفسیر جدیدی پیدا می‌کند که با آموزه‌های اسلامی تناسب بیشتری دارد.

با توجه به نظریه صدور، مراتب موجودات صادر می‌شوند و نظام آفرینش در افقی مشخص شکل

زحمت و مشقتی، آب از آن سرریز می‌شود، مرتبه بعدی خلق می‌شود. بنابراین، صدور در فلسفه افلوپین، ضروری و غیرارادی است، اما در فلسفه فارابی، عنصر تعقل وسیله‌ای برای توجیه ارادی بودن آفرینش از سوی خدا است؛ حتی عقول در مراتب دیگر هم به نحو ارادی و با تعقل، عقل و فلک را خلق کرده‌اند.

۳-۴. تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی

فلسفه ارسطو، فلسفه‌ای ذات‌گرایانه است. ذات‌گرایی یعنی پرداختن به ماهیت، منهای وجود است. در این فلسفه، وجود شیء چندان مورد توجه نیست و تنها ماهیت مرکز توجه است و هستی شیء در ماهیت ذوب می‌شود. طرح تمایز وجود از ماهیت و به تبع آن، تقسیم موجود به واجب و ممکن از دستاوردهای فلسفی فارابی محسوب می‌شود (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۰۸). این دستاورد چنان وسیع و پردامنه بود که به‌عنوان اصلی از اصول فلسفه اسلامی قد علم کرد و فیلسوفانی مانند ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا با قرائت‌های



علت، پیش فرض قابل قبول و بلامنزاعه برای فارابی است. بر این اساس، علت اول در مرتبه علت برای دیگر مراتب موجودات است. علت در مرتبه اول، همان الله در دین اسلام است. الله، علت قریب برای علت‌های در مرتبه دوم و عقل فعال است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۲).

علت‌های در مرتبه دوم، علل وجود اجرام آسمانی هستند. علت‌های ثانی، علت وجود جوهر این اجرام آسمانی است. لازمه وجود هر کدام از علت‌ها در مرتبه دوم، پدید آمدن یکی از اجسام آسمانی است. از اولین و بالاترین علل در مرتبه دوم، وجود آسمان اول لازم می‌آید. از آخرین و پایین‌ترین علت از علت‌های ثانی، کره ماه به وجود می‌آید. علت‌های مابین علت‌های ثانی اولی و آخری، فلک‌های مابین دو فلک اولی (اطلس و ماه) را به وجود می‌آورند. تعداد علت‌های در مرتبه دوم با تعداد اجسام سماوی برابر است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳). نکته قابل تأمل در مورد علت در مرتبه دوم این

می‌گیرد. بر همین اساس بیان شد که نظام فارابی، نظامی پارادایمی و ترسیمی است. خدا و علت اول به نحو ارادی و عقلی، مراتب بعدی را به وجود می‌آورد و از هر مرتبه، مرتبه بعدی صادر می‌شود. در فلسفه افلوطین، واحد امری فراهستی است و از مرتبه دوم هستی ظاهر می‌شود که همان عقل است؛ اما برای فارابی، وجود از چنان عظمتی برخوردار است که علت اول موجود است و وجودش عین موجودیتش است.

۴-۴. رابطه علی و معلولی

ترتیب موجودات در نظام سلسله‌مراتبی فارابی بر اساس رابطه علی و معلولی قابل تبیین است. رابطه علی و معلولی یکی از بنیادهایی است که فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی بدان متوسل شده می‌شود. از نظر فارابی رابطه علی و معلولی، رابطه قابل دفاع و عقلانی در تبیین هستی و ممکنات است. گواه روشن بر این امر، تبیین نظریه صدور و فیض بر اساس این رابطه است. بنابراین

مرتبه دوم و عقل فعال را هم‌رتبه با اشباح روحانی و فرشته می‌داند. وی عقل فعال خود را مطابق با جبرئیل یا روح الامین می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۴-۲۳).

مرتبه چهارم از موجودات، نفس است. نفس، خود چند نوع دارد: نفوس اجسام سماوی، نفس حیوان ناطق و نفس حیوان غیرناطق. نفس حیوان ناطق علاوه بر نزوعیه، متخیله و حاسه دارای قوه ناطقه نیز است. انسان از طریق قوه ناطقه علم و صنعت را فرا می‌گیرد. همچنین از طریق این قوه می‌تواند حُسن و قبح افعال و اخلاق را از هم تمییز دهد، و نیز از طریق آن سود و زیان را درک می‌کند. قوه ناطقه بر دو گونه است: عملی و نظری.

مرتبه پنجم، مرتبه صورت است. مرتبه ششم از آن ماده است. سبب اول که همان موجود اول یا موجود در مرتبه اول واحد است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد (قاعدة الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) مراتب دیگر موجودات کثرت در آنها راه می‌یابد. سه مرتبه اول

است که فارابی این علت‌های ثوانی یا همان علت وجود افلاک را از جنس روحانی، فرشتگان، اشباح روحانی و نظایر آنها توصیف می‌کند و شایسته می‌داند که ثوانی را روحانی، فرشته و اشباحی نظیر آن بدانند. عقل فعال، سومین مرتبه از موجوداتی است که فارابی به آن باور دارد. فعل عقل فعال، عنایت به حیوان ناطق است و تلاش رسیدن به بالاترین سطح کمالی که فرد می‌تواند به دست آورد که همان نهایت سعادت است و اینکه فرد، هم‌رده شدن با عقل فعال را تمنا می‌کند. چنین کمالی در سطحی فراتر از بدن، ماده، یا اعراض اتفاق می‌افتد تا انسان بتواند در کمالی دائمی باقی بماند. عقل فعال ذاتاً واحد و یگانه است، اما به اعتبار حیوان ناطق و رسیدن به سعادت رتبه لحاظ می‌شود. فارابی عقل فعال را همان روح الامین و روح القدس در متون دینی دانسته است. توصیفی که فارابی در ضمن بحث مراتب وجود انجام می‌دهد، مبحث فرشته‌شناسی او نیز رقم می‌خورد؛ زیرا وی تمامی علت‌ها در



عالم جسمانی. به همین ترتیب، عالم روحانی نیز نسبت به عوالم پایین‌تر علت محسوب می‌شوند.

۴-۵. انسان محوری

در نظام فلسفی فارابی علاوه بر سیر نزولی که جهان‌شناسی ترسیم می‌شود و به عبارتی آغاز آفرینش را نشان می‌دهد و سیر صعودی که انسان‌شناسی است که به گونه‌ای با معادشناسی پیوند دارد، فارابی سیر دیگری را نیز در فلسفه خویش پرورش داده است که می‌توان آن را استمرار سیر نزولی دانست. این سیر بر جنبه انسان‌شناسی اجتماعی-سیاسی تأکید دارد؛ همان که فارابی از آن به مدینه فاضله یاد می‌کند. در مدینه فاضله حاکم، انسان خردمند و فیلسوف است که شهروندان را رتبه‌بندی می‌کند. رتبه‌بندی حکیم (پادشاه) بر آن اساس است که خدا همه پدیده‌های طبیعی را رتبه‌بندی کرده است، از روحانی تا مادی. گفتیم که در نظام فارابی، موجودات به شش مرتبه تقسیم می‌شوند که علاوه بر تأکید بر

موجودات، نه تنها جسمانی نیستند، بلکه در جسم حلول یا عروض ندارند. نفس، ماده و صورت یا جسمانی هستند، مثل ماده در جسم حلول دارند؛ برای نمونه نفس و یا عارض بر جسم هستند که صورت است. سه مرتبه نفس، صورت و ماده با جسم و جسمانی در ارتباط هستند. فارابی اجسام را در شش قسم منحصر می‌کند که عبارتند از: اجسام آسمانی، حیوان ناطق، حیوان غیر ناطق، نبات، جسم معدنی، عناصر چهارگانه. فارابی مجموعه این اقسام و اجناس شش‌گانه عالم را اجسام می‌نامد.

بدین ترتیب فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی خود، موجودات را به شش مرتبه محدود می‌کند. او در گام بعد، موجودات در ساحت روحانی و موجودات در عالم جسمانی را از هم متمایز می‌کند. جهان فارابی مجموعه‌ای از دو عالم روحانی و مادی است که نسبت بین دو عالم از طریق نسبت علی و معلولی تبیین می‌شود. علت در مرتبه اول، علت قریب علت‌های ثوانی و عقل فعال است و همچنین علت بعید برای

جنبه انسان‌محوری فارابی مورد تأکید است که کیهان‌شناسی وی پیوند ناگسستنی با انسان‌شناسی دارد، حتی در عرصه سیاسی و اجتماعی به گونه‌ای تنظیم شده است که انسان در مسیر خاصی در حرکت است. اینجاست که پیوند عمیق کیهان‌شناسی فارابی با انسان‌شناسی قابل درک است. کیهان‌شناسی فارابی به گونه‌ای با انسان‌شناسی درآمیخته است. در واقع، درک جایگاه انسان، درک بهتری از کیهان به دست می‌دهد (آنچه در کیهان‌شناسی معاصر مغفول واقع شده است).

نتیجه‌گیری

کیهان‌شناسی فارابی با اصل بنیادین خلق از عدم آغاز می‌شود. برای ترسیم کیهان بر اساس آموزه دینی خلق از عدم، نظریهٔ صدور بهترین راه کار برای فارابی بود. خدا علت اول و مبدأ است و غایتی خارج از ذات ندارد. تمامی این مؤلفه‌ها در نظریهٔ صدور فارابی به شدت جریان دارد. خداوند ذات خود را تعقل

رابطهٔ علی و معلولی، تأکیدی بر رتبه و برتری آن‌ها نیز وجود دارد. خدا برتر از همهٔ ممکنات و علت همهٔ ممکنات است. عقل، برتر از نفس و علت نفس، نفس برتر از صورت و علت آن و صورت برتر از ماده و به‌نوعی خالق ماده است. فارابی در کتاب سیاست مدینه، مراتب ریاست‌ها و طبقات مردم را بر اساس همین مراتب بیان می‌کند (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۶). اگر بخواهیم توجیهی فلسفی برای این مسأله که فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی که به‌نوعی فلسفهٔ تعلیم و تربیت نیز محسوب می‌شود، بیان کنیم، بهترین بیان این خواهد بود که سیر و سلوک زمینی سیر مقدماتی برای سیر صعودی است که همان بازگشت انسان به اصل خود است. شاید فارابی در پی آن بود که بتوان آموزهٔ دینی مستفاد از آیهٔ «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» را به‌نحوی تبیین کند. وحدتی که فارابی بین نظام فلسفی از یک سو و نظام سیاسی، اجتماعی و تعلیمی از سوی دیگر بخشیده است، کار این مقاله نیست، اما



بدین ترتیب فارابی کیهانی را ترسیم می‌کند که بدون وجود علت اول یا خدا شکل نمی‌گیرد. کیهان‌شناسی فارابی بر اساس هیأت بطلمیوسی بر زمین محوری مبتنی است که افلاک نه‌گانه بر گرد وجودش در گردشند. قوانین عالم بر اساس جسم که به دو دسته کلی عنصری و اثری تقسیم می‌شود، عالم فوق قمر و تحت قمر شکل می‌گیرد. بررسی علم فوق قمر در علم نجوم قابل پیگیری است و عالم تحت قمر بر اساس جسم عنصری به‌عنوان زیرشاخه‌های علوم طبیعی مورد توجه است. همچنین کیهان‌شناسی فارابی به‌گونه‌ای خاص با انسان‌شناسی پیوند خورده است. درک جایگاه انسان از یک سو و پیوندی وی با نظام کیهانی، مسأله‌ای است که در کیهان‌شناسی امروزی جایگاهی ندارد و مفعول مانده است.

می‌کند. عالم از علم او به ذات خود پدید می‌آید و علم خدا علت برای عالم است. بدین ترتیب کیهان‌شناسی فارابی را می‌توان کیهان‌شناسی الهی دانست که منشأ آن نه تنها ماده نیست، بلکه ماده آخرین مرتبه وجود به‌لحاظ مراتب وجود است. اگرچه مراتب شش‌گانه موجودات که فارابی در آفرینش خود آن را برشمرده است، می‌توان به‌نحو جداگانه و در علمی جدا مورد توجه قرار داد، اما در یک نگاه کلی، همه مراتب موجودات در سایه نظامی الهی قابل تبیین هستند؛ همچنین کیهان‌شناسی فارابی را می‌توان نظام کیهانی دوساحتی توصیف کرد که یک ساحت آن غیرمادی و ساحت دیگر آن، مادی است. ساحت غیرمادی که همان عقول هستند، تناظر یک‌به‌یک با ساحت مادی دارند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان‌نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان‌نامه/رساله نبوده است.

- منابع**
- ارسطو. (۱۳۹۹). *درباره آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۹۶۳م). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، مصحح ریتز هلموت. آلمان: مرکز نشر فرانز شتاينر بقیسبادن.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه دوره آثار افلاطون*، جلد سوم (تیمائوس)، ترجمه حسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- امامی جمعه، مهدی. (۱۳۸۱). *نارسایی‌های نظریه فیض در فلسفه فارابی و تهذیبات ابن سینا*. مشهد: نشریه دانشکده الهیات مشهد، شماره ۵۶، صص ۲۱-۸.
- اولیری، دگیسی. (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلام*، ترجمه احمد آرام. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۸). *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*. رشت: کتاب مبین.
- آدامسون، پیترو. (۱۳۹۹). *کندی: متفکر بزرگ سده‌های میانه*. تهران: نقد فرهنگ.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). *الهیات؛ دانشنامه علائی، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین*. همدان: دانشگاه بوعلی همدان؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). *شفا (طبیعیات)*. منشورات قم، مکتبه آیت الله نجفی.
- اخوان الصفا. (۱۳۸۷). *رسائل (مجموعه الحکمه)*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ارسطو. (۱۳۸۵). *سماح طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۷). *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.



- ساهاکیان، ویلیام. (۱۳۹۸). تاریخ فلسفه از آغاز تا امروز، ترجمه حمیدرضا بسحاق. تهران: نشر چشمه.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۳). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. تهران: فرزانه روز.
- شهرستانی، سید هبه‌الدین. (۱۳۸۷). اسلام و هیئت، ترجمه و توضیحات سیدهادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ه.ق). الأعمال الفلسفیه (التعلیقات). بیروت: دار المناهل.
- _____ (۱۴۰۵ ه.ق). الجمع بین رأیی الحکیمین. تهران: مکتبه الزهراء.
- _____ (۱۳۹۰). رسائل فلسفی فارابی (مجموعه دوازده رساله از آثار معلم ثانی)، ترجمه سعید رحیمیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۹۹۶). إحصاء العلوم. لبنان: بیروت.
- _____ (۱۳۸۱). إحصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جرم. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۷۱). سیاست مدینه، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، جلد یکم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کهن، راب ا. (۱۳۵۰). گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیرفریدون گرگانی. تهران: چاپخانه زیبا.
- کنعانی، ناصر. (۱۳۹۳). محمد بن موسی خوارزمی. تهران: فدک ایساتیس.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۸). مبانی مابعدالطبیعی اندیشه سیاسی فارابی. فصلنامه تأملات فلسفی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۸، ۸۰-۵۹.
- گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۲). http://phm.znu.ac.ir/article/19509_7043e003f2b619b6c46b8c6b4920b9dd.pdf
- فیلون اسکندرانی. مؤسس فلسفه دینی.

- Development in Al-Farabi's Cosmology*, Brill.
- Rescher, Nicholas (1963), *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*; Pittsburg University of Pittsburg Press.
 - Matthew, Davidson (2019), "God and Other Necessary Beings", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/god-necessary-being/>>.
 - Peters, F. E. (1961), *Greek Philosophical Terms, a Historical Lexicon*, New York: New York University Press, London: University of London Press Limited.
 - Plotinus, (voles (I & II) (1988), With an English Translation by A .H . Armstrong, London, Cambridge. Massachuse, Harvard University press.
 - Toomer, G. J (1984), *Ptolemy's ALMAGEST, Translated and Annotated*, Gerald Duckworth & Coltd.
- قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین (سمت).
- نتون، یان ریچارد. (۱۳۷۹). *خدای متعال*، ترجمه سیده لیلا اصغری. تهران: انتشارات حکمت.
 - نصر، سید حسین. (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: انتشارات خوارزمی.
 - نلینو، کرلو الفونسو. (۱۳۴۹). *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمه احمد آرام. تهران: چاپ بهمن.
 - هالینگ دیل، رچینالد. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: انتشارات ققنوس.
 - Dewitt, Richard (2010), *Worldviews an Introduction to the History and Philosophy of Science*, Second Edition, Wiley-Blackwell.
 - Gyeky, Kwame (1972), "Al-Farabi on Analysis and Synthesis", *Aperion: A Journal for Ancient Philosophy and Science*; Vol.6, No.1, pp.33-38.
 - Janos, Damien (2012), *Method, Structure and*