



Avempace's Reading of the Theory of Grace

Hasan Abasi Hosseinabadi¹⁵

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e-Noor University, Tehran,
Iran. h_abasi@pnu.ac.ir

Abstract

Avempace (Ibn Bajja) has discussed "grace" in several paragraphs of his collection of philosophical treatises. The subject and central question of this article are Avempace's reading and understanding of the theory of grace. Did he use the theory of grace in an existential meaning and existential function? The hypothesis is that Avempace has proposed the theory of grace based on the theory of grace in the *Book of Causes*, which has achieved a new and different plan from the theory of the ten intellects. In this article, we have reached the following findings through a descriptive-analytical method: Grace in Avempace's philosophy is explained under different titles, "superior nature" (*Fitrah*), "gift" and "vision", "revelation and inspiration" and "predestination" and in two meanings, "gift and divine illumination" and "existential." In conclusion, Avempace, in addition to the epistemological function, also believes in the existential function of grace in the theory of grace and has proposed a different plan from the theory of ten intellects in which he presents an account of the cooperation of the active intellect and celestial bodies in the production of the universe of corruption.

Research Article



Keywords: grace, Avempace, emanation of being, Book of Causes, gift.

Received: 2024/11/06 ; Received in revised form: 2025/04/10 ; Accepted: 2025/02/06 ; Published online: 2025/06/05

▣ Soleimani, M.H. & Hosseini, D. (2025). Avempace's Reading of the Theory of Grace. *Journal of Philosophical Theological Research*, 27(2), 141-160. <https://doi.org/10.22091/JPTR.2025.11600.3173>

▣ © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Introduction

In his philosophical treatises, Avempace has discussed the concept of Grace (*fayz*). Al-Jaberi's emphasis on the absence of the theory of grace in Avempace due to the lack of attention to astronomical minds is the starting point for the article "Avempace's reading of the theory of grace." If Al-Jaberi's statement is true, how did Avempace discuss grace in several sections? What does the application of grace mean for Avempace, and does the existential function of the theory of grace for him explain how beings come into being? Regarding the research background of Avempace's theory of grace, no research has been conducted in Arabic, English, or Persian.

Research Findings

Avempace's theory of grace is presented in two meanings: divine gift and illumination, and existential meaning. One of the functions of grace is the imparting of knowledge and forms to beings. For Avempace, God is the source of knowledge, and He imparts His knowledge and goodness to beings and creatures, and every being accepts the perfection of existence according to its existential level. God imparts His scientific form to all beings, whether they are in the genesis and corruption realm (i.e., material realm) or the intellectual realm, through mediation or without mediation.

In another paragraph, Avempace explains "Grace" by talking about "superior nature" (*Fiṭrah*), and it mainly refers to the cognitive function of grace. The superior nature is ready to accept human perfection with the same readiness to accept human reason and then divine reason from God Almighty. The superior nature is a gift that is not in the control of man, and man has no influence on its existence.

Grace is accompanied by light and blessing, and since this grace and illumination from above are necessary and not acquired, Avempace brings in the concept of predestination; in the sense that God knows everything and the scientific form of all beings is in divine knowledge and by imparting forms to every being, He creates them.

Avempace by moving away from al-Farabi's theory of ten intellects, has proposed a different plan in which, influenced by the *Book of Causes*, he explains the theory of grace in the expression of the forms, knowledge, and goodness of beings and creatures, as well as the emergence of beings in the realm of creation and corruption (i.e., the material realm). In fact, the active intellect places the forms of objects in celestial souls, and the celestial bodies create the details in the material realm according to the forms that the active intellect imparts to it.

Therefore, the existential meaning of grace can be explained in two ways: one in terms of the active intellect and cooperation with the celestial bodies in the emergence of multiplicity, and the other in terms of predestination and the diffusion of the forms of beings to all beings, even the beings of the material realm. Thus, grace, according to Avempace, is the diffusion of forms, knowledge, and perfections from God to creatures.

Conclusion

1. What was obtained from this article speaks of the participation and cooperation of the active intellect and the celestial bodies in Avempace's thought. In fact, it is true that the ten intellects and celestial bodies in the Farabian sense are not mentioned in Avempace, but he has not eliminated the role of celestial bodies in general in the emergence of multiplicity.

2. In terms of the fact that the theory of grace in Avempace has both a cognitive function and the diffusion of knowledge and forms, as well as an existential function, by combining the Aristotelian theory of reason and the theory of grace in the Explanation of the Pure Good,

Avempace proposes a plan in explaining the emergence of multitudes in such a way that true agency belongs to God and the proximate agent is involved in the emergence of beings and multitudes. And that proximate agent of heavenly bodies is in the cooperation of the active intellect. Therefore, in Avempace's theory of grace, the "First" has the position of creative agency and is the true and praiseworthy agent, and the active intellect holds the position of the "custodian" of the First.

The theory of grace in Avempace is in line with the theory of grace in the *Book of Causes*. He speaks of the one diffusion and grace, of the first and second intellects, and the hierarchy of intellects in receiving grace. He speaks of light, illumination, the illumination of light from above and higher intellects to lower intellects and intellect of man, which has an Aristotelian basis but its illuminating and Neoplatonic color is much stronger when all of this is combined with the Islamic perspective, so that he also speaks of destiny, gift, vision, and the different levels of gifts in humans.

References

- Afifi, Z. (2009). *Ibn Bajjah wa ara'uhu al-falsafiyah* [Ibn Bajjah and his philosophical views]. (A. Al-Iraqi, Ed.). Maktabat al-Thaqafah al-Diniyah. [In Arabic].
- Al-Jaberi, M. A. (2011). *Qira'ah jadidah li-falsafat al-Maghrib wa-al-Andalus* [A new reading of the philosophy of Morocco and Andalusia]. (S. M. Aal-Mahdi, Trans.). Thales publication. [In Persian].
- Awidah, M. M. (1993). *Ibn Bajjah al-Andalusi, al-faylasuf al-khallaq* [Ibn Bajjah al-Andalusi, the creative philosopher]. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Badawi, A. (1977). *Al-Idah fi al-khayr al-mahd li-Aritotalis: al-Aflatuniyyah al-muhdathah 'ind al-'Arab* [The clarification of the pure good by Aristotle, Neoplatonism among the Arabs]. Wakalat al-Matbuaat. [In Arabic].
- Davidson, H. A. (1992). *Al-Farabi, Avicenna, and Averroes, on intellect*. Oxford University Press.
- Hanafi, A. (1992). *Al-Mu'jam al-falsafi* [The philosophical dictionary]. Maktabah Madbuli. [In Arabic].
- Hanafi, H. (2022). *Min al-naql ila al-ibda'* (vol. 2). Muassasat Hindawi. [In Arabic].
- Ibn Bajjah, M. (Avempace). (1991). *Rasa'il Ibn Bajjah al-ilahiyah* [The divine treatises of Ibn Bajjah]. (M. Fakhri, Ed.). Dar al-Nahar lil-Nashr. [In Arabic].
- Ibn Bajjah, M. (Avempace). (n.d.). *Rasa'il falsafiyah li-Abi Bakr Ibn Bajjah* [Philosophical treatises of Abu Bakr Ibn Bajjah]. (J. Al-Alawi, Ed.). Dar al-Thaqafah/Dar al-Nashr al-Maghribiyyah. [In Arabic].
- Matual, J. (2004). Thomas Aquinas and his criticism of Avempace's theory of the intellect. *Verbum Analecta Neolatina*, VI(1), 95–107.
- Mohammad, N. I. (2019). Nazariyyat al-fayd 'ind Abroqlus wa atharah fi al-fikr al-falsafi al-Islami [Proclus's theory of grace, and its impact in the Islamic philosophical thought (Al-Farabi, and Avicenna for example)]. *Volume of Scientific Research in Literature*, 10(20), 315–359. [In Arabic].
- Plotinus. (2000). *Uthulujya* [Theology]. (H. Malakshahi, Trans. & Commentary). Soroush. [In Persian].
- Shatawa, L. M., & Qaddu, M. H. (2015). Naqd Ibn Rushd li-nazariyyah al-fayd wa al-sudur 'ind al-Farabi wa Ibn Sina [Averroes's criticism of the theory of grace and emanation in Al-Farabi and Avicenna]. *Al-Majallah al-Libiyah lil-Dirasat*, 268-283. [In Arabic].



خوانش ابن‌باجه از نظریه فیض

حسن عباسی حسین‌آبادی

دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. H_abasi@pnu.ac.ir

چکیده

ابن‌باجه در فقرات متعددی از مجموعه رسائل فلسفی درباره «فیض» بحث کرده است. چپستی خوانش ابن‌باجه از نظریه فیض مسئله این نوشتار است. آیا نزد او نظریه فیض کارکرد وجودی و وجودبخشی دارد؟ فرضیه این است که ابن‌باجه نظریه فیض را بر اساس نظریه فیض کتاب ایضاح فی الخیر/المحض مطرح کرده است، که به طرحی نو و متفاوت از نظریه عقول دهگانه دست یافته و در آن افاضه صور به موجودات و نیز پیدایش موجودات در کون و فساد تبیین می‌شود. در این نوشتار، با روش توصیفی-تحلیلی به این یافته‌ها دست یافتیم که فیض در فلسفه ابن‌باجه با عناوین مختلف، از قبیل «فطرت فائقه»، «موهبت» و «رؤیا»، «وحی و الهام» و «قضا و قدر» و به دو معنای «موهبت و اشراق الهی» و معنای «وجودی» تبیین می‌شود. فیض افاضه صور به همه موجودات و عقل انسانی و نیز افاضه علم، خیرات و کمالات از خدا به عقول انسانی و همه موجودات است. به این نتیجه دست یافتیم که ابن‌باجه در نظریه فیض، علاوه بر کارکرد معرفتی در معنای موهبت و اشراق، به کارکرد وجودی فیض نیز قائل است و طرحی متفاوت از نظریه عقول دهگانه مطرح کرده که در آن گزارشی از همکاری عقل فعال و اجرام فلکی در پیدایش عالم کون و فساد ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: فیض، ابن‌باجه، افاضه وجود، خیرالمحض، موهبت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۳/۱۵

□ عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۴۰۴). خوانش ابن‌باجه از نظریه فیض. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۷(۲)، ۱۶۰-۱۴۱.

<https://doi.org/10.22091/JPTR.2025.11600.3173>



مقدمه

مسئله فیض به جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی و خداشناسی پیوند دارد. اگر با صدور همراه باشد، جهت حل مسئله رابطه واحد و کثیر و رابطه ثابت و متغیر است؛ اگر با موهبت همراه باشد، جهت تبیین علم و مراتب علم است؛ و با توجه به منشأ و مبدأ فیض، بحث خدا یا علت نخستین و واحد به عنوان مبدأ فیض مطرح می‌شود و این فیض ضروری یا ارادی است.

نظریه فیض (صدور) سعی در تفسیر صدور عالم از خدای واحد و یکتا دارد و سعی در پاسخ به این پرسش که چگونه این عالم متعدد متکثر از خدای واحد بسیط که کثرتی در او نیست صادر شده است؟ چگونه آنچه متحرک است از آنچه ثابت است صادر شده است؟ ناگزیر باید به وحدت عالم یا به تعدد خالق و کثرت آن قائل شد که خلاف واقع است. نوافلاطونیان این معضل را با نظریه فیض و وضع تصور معینی از ترتیب موجودات در آفرینش و چگونگی صدور آن از واحد پاسخ می‌دادند. سپس فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا، با تطور آن نظریه در قالب عقول دهگانه، تفسیری برای چگونگی خروج کثرت از واحد ارائه کردند، مبتنی بر این اصل که از مبدأ نزد فلسفه یونانی، و همان واحد، جز واحد صادر نمی‌شود، و علت جز معلولی از جنس خود را نتیجه نمی‌دهد (محمد محمد، ۲۰۱۹، ص. ۳۱۹).

ابن‌باجه در رسائل فلسفی در فقره‌های فیض العلم الهی، فی الفیض والعقل الانسانی والعلم الالهی، فی الفاعل القریب و الفاعل البعید و خلود العقل، و فی ترتیب العقول و خلودها درباره «فیض» بحث کرده است. او در این مباحث در طرح نظریه فیض به کتاب ایضاح فی الخیر المحض و عیون المسائل استناد می‌کند که خود از آنها در طرح این نظریه بهره گرفته است. اما به نظر الجابری، این که ابن‌باجه به عقول فلکی و صور اجسام مستدیر توجه ندارد، مهر تأیید بر غیاب نظریه فیض در اندیشه اوست (الجابری، ۱۹۹۳، ص. ۱۹۸؛ الجابری، ۱۳۹۱، ص. ۵۴). همین تأکید الجابری بر غایب بودن نظریه فیض در ابن‌باجه به دلیل توجه نداشتن به عقول فلکی، نقطه عزیمتی برای طرح این نوشتار شد که «نظریه فیض در ابن‌باجه» را بررسی کنیم، که اگر آن طور که الجابری می‌گوید به دلیل توجه نداشتن به عقول فلکی، بحث درباره فیض در فلسفه ابن‌باجه منتفی است، چگونه ابن‌باجه در چند فقره درباره فیض بحث کرده است. کاریست فیض نزد ابن‌باجه به چه معناست و آیا کارکرد وجودی نظریه فیض نزد او چگونگی پیدایش موجودات را تبیین می‌کند؟

درباره پیشینه تحقیقی نظریه فیض در ابن‌باجه، هیچ تحقیقی و پژوهشی چه به زبان عربی، چه انگلیسی و چه فارسی صورت نگرفته است. مقاله‌ای با عنوان «نقد ابن‌رشد لنظریه الفیض والصدور عند الفارابی وابن‌سینا» در سال ۲۰۱۵ در مجله البییه للدراسات چاپ شده که در دسترس نیست. مقاله‌ای با عنوان «چیستی عقل فعال در نظریه عقل نزد ابن‌باجه» در سال ۱۴۰۲ در فصلنامه فلسفه به چاپ رسیده است. بر این اساس مقاله حاضر مسئله‌ای نو را بررسی می‌کند.

نظریه فیض

فیض به معنای لبریز شدن از جهت پری و امتلاء است و در اصطلاح علما فیض بر فعل فاعلی اطلاق می‌شود که آن را به طور دائمی بدون عوض و بدون غرض انجام می‌دهد، و آن فاعل وجودش همیشگی است، چون دوام صدور فعل تابع دوام وجود است، و مبدأ فیاض به معنای صاحب فیضی است که فیض را به همه موجودات افاضه می‌کند، و مقصود از فیض آن موجودی است که از مبدأ فیاض افاضه می‌شود (حنفی، ۱۹۹۲، ذیل فیض، ص. ۲۰۰). فیض نظریه‌ای است که پیشینه آن به نوافلاطونیان می‌رسد. از نظر *اثولوجیا* و *نئادهای* افلوطین، ساختار عالم سلسله‌مراتبی طولی و مشکک از کثرت وجود دارد که ضرورتاً از وحدتی مطلق افاضه می‌شوند. در *اثولوجیا* احد یا واحد افلوطین همواره به سوی پائین در حال فیضان است تا از خلال عقل و نفس به محسوسات برسد (فلوطین، ۱۳۷۸، صص. ۱۷۱-۱۷۶).

نزد پروکلس، مراتب وجود در قوس نزول در حد عام علت اشیاء است، و ترتیب آن‌ها به طور هر می به پایان می‌رسد. واحد مبدأ کل شیء است. از حیث صدور همه موجودات از آن مبدأ اول و اشاعه خیر و وجود به هر آنچه در مراتب پائین است صادر می‌شود. پس آن مبدأ به حکم خیریت هر آنچه را موجود است از طریق فاعلیت یگانه ایجاد می‌کند و آن که خیر مطلق و واحد است. از مبدأ اول مبادی دیگری صادر می‌شود به حکم کمالشان، و آن‌ها نیز مبادی دیگری از مرتبه وجود ایجاد می‌کنند (محمدمحمد، ۲۰۱۹، ص. ۲۳۴).

ابن سینا درباره «فیض» از یک مبدأ و یک صدور سخن می‌گوید، چنان که فارابی در تفسیر نظریه پیدایش و صدور از قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» سخن گفته است. ابن سینا نیز به این راه فارابی برای کیفیت حدوث فیض اعتماد کرده است. اینان بحث را بسط دادند و به علم و صدور مرتبط کردند و هر دو کوشیدند بین نظریه فیض و صدور نوافلاطونی و آنچه در دین اسلام آمده (یگانگی خدا و خالق بودن او) پیوند برقرار کنند. آنان از مبادی و واسطه‌ها سخن گفتند، مبادی‌ای که اجسام و اعراض را قوام می‌دهند در رأس آنها اول است، و دیگر مبادی عقول و اجرام آسمانی هستند. چنان که فارابی بر آن تأکید دارد، عقل الهی واجب لذاته است و نتیجه تعقل ذات او افاضه وجود به عقول است (شتاوه و قدوع، ۲۰۱۵، ص. ۲۶۸).

ابن‌باجه در قول فیض و علم الهی به کتاب *ایضاح خیر المحض و عیون المسائل* فارابی اشاره می‌کند و می‌گوید «به کتاب *ایضاح الخیر* بنگرید در ابواب زیادی درباره خیر آن را می‌یابید. با نظر به ابوابش نوری بر من کشف می‌شود و علمی یقینی که به دلیل وابستگی به آن قادر نیستم از آن جدا شوم» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۳). مؤلف کتاب *ایضاح خیر المحض*، در باب‌های اول، نوزدهم، بیست و یکم و بیست و دوم درباره «فیض» بحث کرده است.

ابن‌باجه فیض را در فقره‌های مختلف مطرح کرده است. او در *رساله فلسفی* در چند فقره «فیض» را

با عناوینی مانند «موهبت» (ص. ۱۷۶-۱۷۸)، «فطرت فائقه» (ص. ۱۷۵-۱۷۸)، «قضا و قدر» (ص. ۱۸۱)، «بصیرت» (ص. ۱۵۷)، «نور اشراقی» (ص. ۱۸۳، ۱۹۶)، «وحی و الهام» (ص. ۱۷۸، ۱۹۵-۱۹۶) و «رؤیا» (ص. ۱۷۶) بیان می‌کند. فیض با همه این عناوین به معنای «موهبت و اشراق الهی» است که مراد از آن افاضه کمالات و خیرات و علم و بصیرت به موجودات است. ابن‌باجه نظریه فیض را در بستر علم الهی و عقل الهی مطرح می‌کند و کارکردی وجودی نیز برای فیض بیان کرده است.

فیض به معنای موهبت و اشراق الهی

یکی از کارکردهای فیض افاضه علم و صور به موجودات است. نزد ابن‌باجه خدا سرچشمه دانش است، از علمش و خیرش بر موجودات و مخلوقات افاضه می‌کند، و هر موجودی، بر حسب مرتبه وجودی‌اش، کمال وجود را قبول می‌کند (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۸۰-۱۸۱).^۱ او در ادامه از اجرام آسمانی در مقابل اجسام زمینی در کون و فساد سخن می‌گوید و مراد او از اجرام آسمانی صور روحانی مستدیر است. صور اجسام مستدیر یا اجرام آسمانی حرکت دوری همیشگی دارند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱-الف، ص. ۴۹). همان گونه که خداوند علم و عمل را به موجودات و مخلوقات خود عطا می‌کند، «هر موجودی را بر حسب مرتبه کمال وجودی خود می‌پذیرد. عقول بر حسب مراتب خود دانش می‌پذیرند، و اجرام نیز بر حسب مراتب خود اشکال و صور روحانی را بر حسب مرتبه مکانی خود می‌پذیرند» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۹). عمل فیض افاضه علم و صور بر عقول و اجرام است، و انسان با تلاش یا خلاقیت آن را به دست نمی‌آورد. در نتیجه اعتقاد به قضا و قدر پدید می‌آید (حنفی، ۲۰۲۲، صص. ۲۷۹-۲۸۰). ابن‌باجه در بحث فیض به قضا و قدر و تقدیر و افاضه علم اشاره می‌کند.

او می‌گوید اگر به قضا و قدر^۲ برگردیم، او (خدا) هر چیزی را می‌داند، چون همه خیرها را افاضه می‌کند (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۱). هر شیء موجودی از حیث قابل بودن برای دریافت فیض مختلف و متفاوت است و این افاضه بر هر موجودی است، حتی آنچه در ماده است و قابلیت کون و فساد دارد. افاضه هم با واسطه و هم بی‌واسطه است، و در هر دو صورت به یک نسبت به موجودات اعطا می‌شود، یعنی

۱. *ایضاح فی‌الخیر المحض* نیز در این باره چنین می‌گوید: علت نخستین تاّم و فوق تمام است و مبدع اشیاء و مفیض خیرات به آن‌ها با افاضه تام است، برای این که خیر بی‌نهایت است (بدوی، ۱۹۷۷، (باب ۲۱)، ص. ۲۳). در باب نوزدهم نیز آمده است: «نخستین خیرات را بر همه اشیاء با فیض واحدی افاضه می‌کند، مگر این که هر یک از اشیاء آن فیضان نحوه وجود خود قبول کند» (بدوی، ۱۹۷۷، (باب ۱۹)، صص. ۲۰-۲۱).

۲. قضا و قدر مراتبی از علم الهی است. قضا صورت‌های علمی و معقول ذات الهی هستند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۳۱۵). و «قدر» ثبوت وجود صور علمی جزئی موجودات در نفس فلکی است که این صور جزئی مطابق مواد خارجی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۲۸۰).

اعطا و افاضه برای موجودات به یک نسبت واحد است؛ اما دریافت آن افاضه بنا بر قابلیت موجودات است. فائض از علمش، به سبب علم به ذاتش، افاضه می‌کند، تا با افاضه صورتی مثل آنچه در علمش دارد ایجاد کند، و بر قابل صورتی افاضه می‌کند تا صورت را قبول کند.^۱ این در همه موجودات دیگر، حتی موجودات در ماده و کون و فساد و حتی در عقل انسان نیز برقرار است (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۳). بنابراین خدا یا با واسطه یا بی‌واسطه از صورت علمی خود به همه موجودات، چه در کون و فساد و چه در مرتبه عقل، صورشان را افاضه می‌کند.

افاضه علم به عقل چگونه است؟ ابن‌باجه درباره عقل می‌گوید این موجود یکی از موجودات ازلی در عالم کون و فساد است و وجودش زایل نمی‌شود. وجود او همیشگی است با دهر نه با زمان.^۲ بر این اساس، عقل انسانی بقای همیشگی دارد (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۳). تعقل و تعلم نیاز به عقلی دارد که آنچه به آن افاضه می‌شود را بگیرد، مانند نیاز سایر عقول عالی به عقلی که فوق آن‌هاست که از او دریافت می‌کنند. این فیض به امور پایین دائمی است. عالی به دانی به طور دائمی افاضه می‌کند و از سبب اول به این ترتیب افاضه شده است. پس کمال انسانی همیشه به افاضه کردن به قوه ناطقه مبتنی است. به طور دفعی یا به تدریج از عقل فعال بصیرتی که انسان با آن عالم را می‌بیند افاضه می‌شود (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۵۷). ابن‌باجه در این عبارات بر افاضه و فیض از مراتب اعلی به مراتب پایین‌تر اذعان دارد و تفکر و تعقل انسان را نیز ناشی از افاضه عقل فعال به قوای ناطقه و عقول مربوط به نفس ناطقه و در ادامه فیض و افاضه از عالی به دانی می‌داند. او عقل فعال را در رده سایر عقول عالی و فوق عقول انسانی قرار می‌دهد که به قوه ناطقه و عقول از طریق فیض بصیرتی افاضه می‌کند.

او در رسائل فلسفی فقره فی ترتیب العقول و خلوها از مراتب عقول و کثرت عقول سخن می‌گوید:

ما عقل را در ترتیبی از نزدیک‌ترین عقول به عقل اول تا دورترین عقل به عقل اول که همان عقل انسان است قرار دادیم و وجود عقل انسانی با بصیرتی که از عقل اول دریافت می‌کند یکی است. اختلاف عقول بر حسب قابل بودن آن‌هاست و آن بصیرت مانند نور خورشید برای بینایی به وقت دیدن است؛ همان طوری که دیدنی‌ها با کمک نور خورشید برای چشم دیدنی می‌شوند، معانی عقلی نیز با بصیرت و نور عقل برای عقل دیده می‌شود. مراتب عقل بنا بر این که مستقیماً از عقل نخستین گرفته شده باشند و بی‌واسطه باشند یا این

۱. این مبحث به باب نوزدهم کتاب *ایضاح خیر/المحض* اشاره دارد: «اختلاف خیرات و فضائل از جهت قابل آن است. قوایل خیرها را به صورت یکسان قبول نمی‌کنند، بلکه بعضی بر حسب بزرگی وجودش بیشتر قبول می‌کند» (بدوی، ۱۹۷۷، (باب ۱۹)، ص. ۲۰).

۲. این مطلب نیز به باب دوم کتاب *ایضاح خیر/المحض* اشاره دارد. «اثبت که با دهر است همان عقل است» (بدوی، ۱۹۷۷، (باب ۲)، ص. ۲).

که با یک یا واسطه بیشتری از عقل نخستین گرفته شوند متفاوت می‌شوند و نسبت آنچه گرفته شده است با آنچه از آن گرفته شده است مانند نسبت نور خورشیدی است که درون خانه‌ای است و آن خورشید که به آن خانه می‌تابد. (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۹۵-۱۹۶)

ابن‌باجه در دو فقره فیض و خلود عقل با تأسی از نظریه عقل فعال ارسطو از «نور» و «بصیرت عقل» سخن می‌گوید. انسان با نوری که در قلب است به معقولات نظر می‌کند، همان طور که با بینائی چشم اشیاء مرئی را می‌بیند. پس آن بصیرتی که با آن معقولات را می‌بیند لوازم معقولات را می‌بیند، همان عقل مجرد است و همان نظرش فی‌ذاته و بذاته است. او ذاتش را فقط با بصیرت فائض از «اول» تعقل می‌کند و با نظر به نور قلب، آنچه برای او حاصل می‌شود همیشه می‌بیند و آن نور را می‌بیند و رحمت خدای فیاض بر آن را می‌بیند و همان که وجودش کامل‌ترین است (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۸۳، ۱۹۳-۱۹۴). بر این اساس، به نظر ابن‌باجه انسان به غایت نهایی خویش و درک حقیقت الهی تمایل دارد و با طبیعت خود نمی‌تواند به این هدف برسد، بلکه فقط از راه فیض می‌تواند (Matual, 2004, p. 109)، تنها با قدرت تأثیر فیض الهی عقل می‌تواند مستقیماً خدا را ببیند (Matual, 2004, p. 106).

ابن‌باجه در فقره‌ای دیگر در تبیین «فیض» از «فطرت فائقه» می‌گوید که بیشتر بر کارکرد معرفتی فیض دلالت دارد. فطرت فائقه واجب است تا انسان با آن خدا و آنچه را در عالم است بشناسد، از موجوداتی که خدا با قدرتش ابداع کرده، چرا که شأن انسان دانستن و تعلم است و فطرت فائقه هرگاه نزد خدای متعال و علمش باشد او بر همه چیز دانا و عالم است. پس خدا معقولات اولایی را به انسان می‌آموزد که برای انسان معدّ است که با آن بشناسد و آنچه برای او حاصل شده از خدای متعال است (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۸). در رساله‌الوداع آمده است فطرت فائقه همان فطرتی است که علم نظری را به وجود می‌آورد و سعی می‌کند با انجام افعالی به سوی علم پیش رود (ابن‌باجه، ۱۹۹۱-الف، ص. ۱۲۸).

فطرت فائقه آماده برای قبول کمال انسانی و همان آمادگی برای قبول عقل انسانی و سپس عقل الهی و همان عقل مستفاد از خدای متعال است ... همان فطرتی که خدا و فرشتگان و کتب و پیامبران و روز آخرت و سعادت که فنایی در آن نیست تعلیم می‌دهند. علم انسان با بصیرت خودش که موهبتی از خدای متعال است موجودات را با کمال وجودش می‌بیند. کسانی که به بلوغ و رشد کمال انسانی می‌رسند کسانی که خدای بلندمرتبه و مخلوقاتش را می‌شناسند این علم صورتی برای آنهاست و همان کمال عقلی است. چه کمال بزرگی برای انسان، به قدری بزرگ است که «عقل» نامیده می‌شود و این موهبت بصیرت اشیاء است. (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۶)

این عقلی که واحد است همان ثواب خدا و نعمت اوست برای کسانی که از بندگی او

راضی و خوشنود هستند. کسی که از خدا اطاعت کند و برای رضای او عمل کند با عقل ثواب می‌کند و خدا برای او نوری قرار می‌دهد که با آن هدایت شود. و برعکس آن، کسانی که عصیان کردند و عملی برای رضای او انجام ندادند در ظلمات و جهالت باقی می‌مانند. این مراتب با فکر درک نمی‌شود و خدا علم را با شریعت تمام و کامل می‌کند. (ابن‌باجه، ۱۹۹۱-الف، ص. ۱۶۲)

فطرت همان هبه و بخشش از خدا به بعضی از بندگان مختار است. عقل مفارق از بدن با نوری از انوار الهی باقی است. راهی است که خدا به مثابه نور الهی که بر آنچه بخواهد از بندگان و انبیا و نوری افافنه می‌کند این راه همان راه وحی و الهام است. (عویضه، ۱۹۹۳، ص. ۲۳۴)

ابن‌باجه بر اساس دریافت موهبت و فیض مراتبی برای انسان‌ها قائل می‌شود که برترین آن‌ها پیامبران‌اند. برترین مدرکات علم به خدای متعال است و خداوند آن‌ها را با معرفش و معرفت فرشتگان هدایت می‌کند تا به حوادث جزئی در این عالم با بصیرت قلوبشان غیر از مشاهده با چشم‌هایشان علم یابند. غیر از پیامبران، اولیای خدا کسانی هستند که «فطرت آنها برترین فطرت است». خدای متعال به واسطه رؤیا به مخلص‌ها افافنه می‌کند و رؤیا جزئی از آن بخشش خدا به انبیاء است که از طریق رؤیا از معانی و امور غیبی که نزد خدا است اطلاع می‌یابند (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۶). بعد از اولیای الهی تعداد اندکی از انسان‌ها هستند که خدا به آن‌ها لطف کرده است با بصیرتشان به تدریج واقعیت هر چیزی را درمی‌یابند و به علم یقینی در مورد مخلوقات خدای متعال و بخشنده دست می‌یابند، قادرند خدا، فرشتگان او، کتب، رسولان و جهان دیگر را بشناسند (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۶).

این موهبتی از خدای متعال برای آن‌هایی است که بصیرت قلوب دارند و در انسانیت برتری عظیم دارند و عظیم‌ترین موهبتی از خدای متعال، بصیرت انبیاء است که خدا و مخلوقاتش را می‌شناسند و با بصیرتشان فائقه در نفوسشان می‌بینند آن علم عظیم بدون تعلیم است و اکتسابی نیست. (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۶)

موهبتی است که در اختیار انسان نیست، و انسان در وجود آن تأثیری ندارد و باوجود این به شکل نادری در افرادی از مردم وجود پیدا می‌کند. ... خدا این موهبت الهی را به هر کس که می‌خواهد می‌بخشد و انسان را در آن سببی نیست. و به شکل عام موهبت‌های الهی نزد ابن‌باجه «موهبت‌هایی نیستند که انسان بتواند سبب‌ساز آنها باشد». (جابری، ۱۳۹۱، ص. ۵۰).

ابن‌باجه میان «فیض» و «فطرت» تمایز قائل می‌شود. فیض را شامل همه موجودات حتی موجودات بی‌جان هم می‌داند و همان قابلیت است که برای دریافت صور دارند و به آن‌ها افافنه می‌شود. برای

انسان‌ها نیز همان قابلیت اولیه برای دریافت کمالات و افاضات است. بنابراین از مبدأ فیاض صور به همه موجودات و عقل انسانی افاضه می‌شود. انسان‌ها علاوه بر آن فیض عمومی، از فطرت نیز برخوردار هستند و فطرت خاص انسان است و آن هم آمادگی عقل برای دریافت کمال انسانی است. آمادگی برای دریافت موهبت الهی که خاص افراد خاص است. موهبتی است که قابلیت اجتناب از شر و انجام امور خیر را به انسان می‌دهد. پیامبران و اولیا و افراد مخلص از این موهبت بهره‌مند هستند. شمول فیض عام‌تر از فطرت است. اما هردو فیض و فطرت اکتسابی نیستند و به خلاقیت و کوشش موجودات و انسان نیازی نیست.

فیض به معنای افاضه وجود

ابن‌باجه علاوه بر فیض به معنای موهبت و اشراق الهی، به فیض در افاضه وجود نیز می‌پردازد. «اول» اشیاء را نه از جهت اشیاء،^۱ بلکه از علم به ذات کامل وجودش می‌شناسد و از کمال وجود او به هر موجودی افاضه می‌شود و او همان سبب وجود موجودات است و علمش به موجودات همان علم به حرکات آن‌ها و اسباب آن‌هاست، پس او مخترع حرکات آن‌هاست و همه اسباب را با علمش ایجاد کرد، به ترتیب مخترع همه آن‌هاست. (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۴).

فاول مخترع منه العقل الأول،^۲ (ثم سائر) الموجودات علی ترتیب إلى انقصها، و هی مادة الكون و الفساد. (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۳)

«اول» واحد حقیقی است که همه موجودات از او افاضه می‌شود. (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۴)

ابن‌باجه در ادامه می‌گوید:

«اول» به همه جزئیات عالم و به ثوانی و اجرام سماوی علم دارد و به هر یک از آن‌ها علم بالذات دارد، پس او مخترع و ایجادکننده همه جزئیات ماده کون و فساد است، و سبب وجود و ایجاد آن‌ها عقل فعال است.^۳ پس هر یک از ثوانی جرمی دارند و براساس آنچه

۱. «بعضی معتقدند که علم اول به جزئیات از جهت علمش به حدود آن‌هاست و این نقص در وجود است؛ چون معلومات کثیر است» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۴).

۲. در اینجا نیز به کتاب *العلل* اشاره دارد. در باب چهارم می‌گوید: «إن أول الأشياء المبتدعة الإتیة» (بدوی، ۱۹۷۷، (باب ۴)، صص. ۶-۷). در کتاب *العلل* «مبتدع» آمده و در ابن‌باجه «مخترع». و تعریف «مخترع» فعلی است که تنها مسبوق به ماده است. بنا بر طبیعیات قدیم، اجسام فلکی مخترع هستند؛ چون حکمای قدیم معتقد بودند جسم فلکی تنها مسبوق به ماده است، نه زمان، و به این جهت خلقت آن‌ها را «اختراع» می‌نامیدند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۴، ۲۱۷).

۳. «فهو مخترع جميع جزئیات مادة الكون و الفساد، و سبب وجودها ایجادها العقل الفعال» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۴).

در نفس جرم ترسیم شده است، فعل انجام می‌دهد. و عقل فعال در نفوس اجرام آنچه قصد ایجاد جزء به جزء از ماده را دارد ترسیم می‌کند، پس عقل فعال متولی آن از اول است^۱ و آن را می‌شناسد. و اول هر چیزی را در مورد هر نفسی و هر ذره‌ای می‌داند. (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۴)

بنا بر آنچه در این فقرات آمده است، در بیان ابن‌باجه ابهام و پیچیدگی وجود دارد. او چگونگی وجودبخشی به موجودات در کون و فساد را با طرحی نو تبیین کرده است که با نظریه فیض و صدور و عقول دهگانه فارابی متفاوت است. او معتقد است علم، و ایجاد، و حتی علم به حرکات و اسباب ایجاد، همگی از «اول» است که همان علت نخستین و خدا است، یعنی خدا با علمش وجودبخش به موجودات است. همین که به موجودات و اشیاء علم دارد سبب ایجاد و حرکت آنهاست. علم او علم ایجاد است. اما در گفتار او کمی ابهام پیش می‌آید وقتی از مخترع اول، یعنی عقل اول، سخن می‌گوید و وقتی می‌گوید «سبب وجود آنها عقل فعال است». این سؤال پیش می‌آید که آیا وجودبخشی از «اول» یعنی خداست یا از «عقل اول» و عقل فعال؟ اما در ادامه این ابهام تا حدی رفع می‌شود، چراکه می‌گوید عقل فعال متولی از اول است. و متولی در فرهنگ لغت عمید یعنی کسی که کاری بر عهده او سپرده شده و سرپرست و جانشین است (عمید، ۱۳۸۹، ذیل متولی، ص. ۹۱۵). پس عقل فعال متولی و جانشین اول است و علت ایجاد و سبب ایجاد مخلوقات و هر آنچه از اشیاء است خدا است.

ابن‌باجه در ادامه متن از سه‌گانه «عقل فعال و نفوس اجرام و اجرام» سخن می‌گوید که عقل فعال صور اجرام را در نفوس اجرام ترسیم می‌کند و عناصر و موجودات کون و فساد با توجه به نفوس اجرام دارای جرم می‌شوند.

در تقویت این بحث می‌توان به مطلبی از فقره *خلود عقل* ارجاع داد. در آنجا ابن‌باجه با توجه به نظر فارابی در *عیون/المسائل*، و نظر ارسطو در *سماع طبیعی*، می‌گوید اول همان است که فاعل قریب را ایجاد کرد تا فعل انجام دهد. عقل فعال به کمک اجرام آسمانی که همان فاعل قریب برای جزئیات کون و فساد هستند، آنها را خلق کرد؛ چون او فاعل ابدی بالحقیقه است و همان چیزی که مستحق حمد است (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۹۲-۱۹۳). اینجا تمایزی بین فاعل اول حقیقی و فاعل قریب که فعل انجام می‌دهد می‌گذارد. آن که شایسته حمد است فاعل ابدی حقیقی است و فاعل قریب از او ایجاد شده که در ایجاد کثرات نقش دارد. در واقع عقل فعال صور اجرام را در نفوس فلکی قرار داده و اجرام آسمانی مطابق صوری که عقل فعال به آنها افاضه کرده جزئیات را در عالم کون و فساد ایجاد می‌کنند.

در فلسفه ابن‌باجه «صور» و اقسام آن نقش مهمی دارد. ابن‌باجه در *تدبیر المتوحد* صور روحانی را به اقسامی تقسیم می‌کند: «نخستین آن صور اجسام مستدیر است؛ دوم عقل فعال و عقل مستفاد است...»

۱. «فالعقل الفعال متولی ذلک عن الأول و يعلم ذلک ...» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۴).

(ابن‌باجه، ۱۹۹۱-الف، ص. ۴۹-۵۰). ابن‌باجه عقل فعال و عقل مستفاد را در یک رده از صورت‌های روحانی قرار می‌دهد و بر تمییز این دو از «صورت‌های اجسام مستدیر» (عقول فلکی) تأکید دارد (جابری، ۱۳۹۱، ص. ۳۹-۴۰؛ الجابری، ۱۹۹۳، ص. ۱۸۷). او معتقد است اجرام آسمانی موجودات عاقل جاننداری هستند که تحت عقول غیرجسمانی قرار دارند. این عقول علل «وجود» افلاک هستند (Davidson, 1992, pp. 144-146).

عملکرد اجرام آسمانی چنین است که هر جرم آسمانی که در معرض کون و فساد است عقل و نفس دارد.

با نفس، اعمال جزئی و محسوس را در اجرامی که تحت کون و فسادند از طریق تخیل انجام می‌دهد ... و با عقل، انسان علوم منزل از جانب خداوند، ذوات معقول، و جزئیاتی که در آینده و حال و گذشته روی می‌دهد و روی داده‌اند آنچه را که به چشم خود ندیده است، را می‌شناسد، و آن غیب خدای متعال به واسطه فرشتگان بر بندگان آشکار کرده است. (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۹)

همچنین ابن‌باجه از عقل اول و عقول ثانی می‌گوید. عقول ثانی در پیدایش نقشی ندارند. آن‌ها دریافت‌کننده فضایل و کمالات به نسبت دوری و نزدیکی به عقل نخستین هستند، و آنچه در خیر المحض آمده عقل اول و عقول ثانی است. بنابراین راهی که ابن‌باجه برای تبیین کثرات از واحد و نظریه فیض دنبال می‌کند در سیر خط فکری کتاب خیر المحض است. در باب چهارم/ایضاح فی الخیر المحض آمده است:

عقول اول به عقول ثانی فضایی که از علت اولی به آن رسیده است افزوده می‌کنند فضایل در آن راه می‌یابد و از آن به دیگری می‌رسد. عقول عالی نخستین که از علت اولی هستند صور ثابتی قائم ایجاد می‌کنند که تغییر نمی‌یابد؛ اما عقول ثانی صوری که زوال می‌یابد ایجاد می‌کنند؛ مانند نفس از تأثیر عقول ثانی به وجود آمده است و کثرت نفوس به کثرت عقول بالنوع است. نفس عالی فضایل را که از عقل قبول کرده است به نفس سفلی افزوده می‌کند و هر نفسی از عقل قوه بیشتری بپذیرد از آن تأثیر بیشتری می‌پذیرد و مؤثر در آن ثابت و باقی است. (بدوی، ۱۹۷۷، (باب ۴)، ص. ۶-۷)

بنابراین ابن‌باجه در تبیین مسئله پیدایش و کثرت عقول به باب چهارم از/ایضاح فی الخیر المحض توجه دارد و طرحی نو متشکل از همکاری عقل فعال با اجرام سماوی مطرح می‌کند؛ یعنی پیدایش کثرات حاصل فعالیت و فاعلیت این دو باهم است که هر دو مخلوق و آفریده خدا هستند و خدا فاعل اول و حقیقی و شایسته پرستش است و این دو فاعل قریب و شریک فاعل قریب هستند و عقل فعال متولی از خدا است؛ به عنوان کارگزار و شریک اجرام سماوی عمل می‌کند. در واقع به جای عقول دهگانه در

پیدایش موجودات در کون و فساد، سه‌گانه‌ای مطرح می‌شود: خدا به عنوان فاعل حقیقی، عقل فعال به عنوان متولی از خدا، و عقول فلکی یا اجرام سماوی.

تحلیل و بررسی

آنچه الجابری معتقد است در اندیشه ابن‌باجه جای آن خالی است، نظام فیض و صدور نوافلاطونی و عقول دهگانه است که در جهان‌شناسی و رابطه واحد و کثیر اهمیت می‌یابد. ولی آنچه ابن‌باجه به آن توجه دارد از حیث توجه معنای اشراقی فیض و افاضه علم و خیرات از علت نخستین و خدا به موجودات است که به کتاب خیر محض توجه دارد. نظریه فیض ابن‌باجه در دو معنای موهبت و اشراق الهی و معنای وجودی مطرح می‌شود. فیض در اندیشه ابن‌باجه با «فطرت»، «وحی و الهام» و افاضات اشراقی و حتی رؤیا معنا می‌شود و بیشتر گویای واسطه عالم بالا و پایین در افاضه خیرات و علم و کمالات و آگاهی است.

ابن‌باجه در فقره «فیض، عقل بشری و علم الهی» به کتاب *ایضاح فی‌الخیر المحض* پروکلس و *عیون المسائل* فارابی، بدون ذکر نام، اشاره کرده است و در تفسیر نظریه فیض از آن‌ها بهره گرفته است. او با گذار از نظریه عقول دهگانه فارابی، که الجابری همان را دلیل بر غایب بودن نظریه فیض در ابن‌باجه دانست، طرحی متفاوت از آن مطرح کرده است که در آن، با تأثیرپذیری از کتاب *ایضاح فی‌الخیر المحض*، نظریه فیض را در افاضه صور، علم و خیر موجودات و مخلوقات و نیز پیدایش موجودات در کون و فساد تبیین می‌کند. او برای این مسئله از سه‌گانه «خدا»، «عقل فعال»، «نفوس اجرام سماوی» استفاده کرده است. بر این اساس ابن‌باجه نظری متفاوت از پیشینیان ارائه کرده است.

دلیل این که فیض در معنای وجودی نزد ابن‌باجه متفاوت از نظریه فیض فارابی است این است که ابن‌باجه از تکرار عقول سخن می‌گوید (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۹۵-۱۹۶)، اما از عقول دهگانه و با آن ساختاری که در فارابی و ابن‌سینا است و سبب پیدایش کثرت می‌شوند سخن نمی‌گوید. او از قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا واحد» پیروی نمی‌کند. اگرچه با تأثیرپذیری از کتاب *خیر المحض*، عقل اول را اولین مختار و در مرتبه دهر می‌داند و عقل انسانی را دورترین در مرتبه عقول می‌بیند. اما این مراتب عقول برای تبیین پیدایش کثرات در عالم کون و فساد نیستند. تنها فاعل حقیقی خداست، او علت وجود همه آن‌ها و علت وجود اسباب آن‌هاست و فاعل قریب برای پیدایش کثرات اجرام سماوی است. عقل فعال متولی و کارگزار از «اول» یا خدا است؛ در واقع از «واحد»، کثرت صادر می‌شود؛ چون علت ایجاد و وجودی و سبب حرکات اشیاء همان «اول» است.

ابن‌باجه در فقره *فی ترتیب العقول و خلودها* با تأثیرپذیری از کتاب *خیر المحض*، از مراتب عقل سخن می‌گوید (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۹۵-۱۹۶)، اما آن مراتب را در تبیین پیدایش کثرت به کار نمی‌گیرد. از این رو فیض در ابن‌باجه سلسله‌مراتبی از بالا به پایین است، فیضی «واحد» و «دارای

مراتب» است (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۵۷). فیض واحد از «اول» یا علت نخستین بر مراتب پایین‌تر و تا مرتبه دانی افاضه می‌شود و دریافت‌کنندگان بر حسب قوایل، فیض را با درجات و مراتب متفاوت دریافت می‌کنند، و فیض واحد دارای مراتب می‌شود (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۵۷، ۱۹۵-۱۹۶). ابن‌باجه در فقره فی ترتیب العقول و خلودها با تأکید بر اهمیت کتاب خیر المحض در مسئله مراتب عقول و مراتب فیض، ترتیب مراتب فیض از مراتب عقل را با رویکرد این کتاب توضیح می‌دهد و می‌گوید عقل مراتب دارد و مراتب آن از نزدیک‌ترین عقول تا رتبه‌های بعد و دورترین است که همان عقل انسان باشد که از «اول واحد» افاضه می‌شود و آن‌ها، یعنی آن مراتب، بر حسب قابلیت برای دریافت، مختلف و متفاوت می‌شوند،^۱ و نور عقل سبب آگاه شدن از معانی می‌شود، همان طور که نور خورشید است که سبب دیده شدن دیدنی‌ها است (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۹۵).

بنابراین فیض مد نظر ابن‌باجه از این حیث مشابه فیض مطرح‌شده در کتاب خیر المحض است که در آن فیض واحد است، دریافت‌کنندگان فیض و قوایل متفاوت و متنوع هستند. فیض واحد و به یک نسبت واحد افاضه می‌شود؛ اما دریافت‌کنندگان بنا بر قابلیت خود آن را متفاوت و دارای مراتب دریافت می‌کنند.

فیض با نور و موهبت همراه می‌شود و چون این فیض و اشراق از بالا ضروری است و اکتسابی نیست، ابن‌باجه پای قضاو قدر را به میان می‌کشد؛ به این معنا که خدا به هر چیزی علم دارد و صورت علمی همه موجودات در علم الهی است و با افاضه صور به هر موجودی آن‌ها را ایجاد می‌کند. بنابراین از دو طریق می‌توان معنای وجودی فیض را تبیین کرد: یکی از حیث عقل فعال و همکاری با اجرام سماوی در پیدایش کثرات، و دیگری از حیث قضاو قدر و افاضه صور موجودات به همه موجودات، حتی موجودات عالم کون و فساد. این گونه است که فیض با تقریر ابن‌باجه، افاضه صور و علم و کمالات از خدا به مخلوقات است.

حسن حنفی مؤلف کتاب من نقل الابداع به نقد رویکرد ابن‌باجه به فیض پرداخته و می‌گوید:

پیام ابن‌باجه از طرح نظریه فیض، عمل و دعا و مناجات است. از منطق طبیعی به فلسفه اشراقی و مواظ اخلاقی تحول می‌یابد. (حنفی، ۲۰۲۲، صص. ۲۷۹-۲۸۰)

برخی از مباحث دینی مانند وحی، رؤیا، فیض، ملائکه، رسولان و کتب و مباحثی مطرح می‌شود که کاملاً موروثی است. رؤیت واقعی ممکن است از طریق وحی باشد، و علم نیز با فیض از سوی فرشتگان و از ملائکه به ذهن انسان به میزان آمادگی او به دست

۱. «... مفیض واحد است و بر همه اشیاء خیرات را به صورت مساوی افاضه می‌کند. پس از علت نخستین خیر به صورت مساوی به همه اشیاء افاضه می‌شود و اشیاء خودشان علت اختلاف فیضان خیر هستند. پس ناگزیر همه اشیاء در علت نخستین به یک نحو واحد وجود ندارند» (بدوی، ۱۹۷۷، (باب ۲۳)، ص. ۲۳).

می‌آید، چنان که در مورد انسان‌های صالح و مخلصی که به فرشتگان و کتاب و رسولان او ایمان دارند و موهبت بیشتر است. خداوند از طریق فرشتگان خود در رؤیایها و حوادث شگفت‌انگیز جهان بر آن‌ها افاضه می‌کند. همه این‌ها در مبحث نبوت و بنای نظریه ارتباط عقل و قوه خیال مطرح می‌شود. (حنفی، ۲۰۲۲، ص. ۲۷۹)

به نقد حسن حنفی درباره فیض مد نظر ابن‌باجه در متن نوشتار با توجه به کارکرد وجودی فیض پاسخ داده شده است. در واقع حنفی با توجه به اصطلاحاتی که ابن‌باجه در مباحث فیض (فطرت، رؤیا، وحی و الهام، قضاو قدر) به کار برده است، تنها به کارکرد افاضه خیر و کمالات و صور توجه کرده و از فیض واحد در مراتب مختلف موجودات، و نیز کارکرد وجودی فیض در همراهی عقل فعال و اجرام سماوی در تبیین پیدایش کثرات غفلت کرده است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به این نتیجه رسیدیم که نظریه الجابری از دو جهت به چالش کشیده می‌شود:

۱. از حیث اجرام سماوی، که الجابری معتقد است، چون نقش آنها در پیدایش کثرات و نظریه عقول دهگانه در ابن‌باجه مطرح نشده، پس نظریه فیض غایب است. آنچه از این نوشتار به دست آمد در ابن‌باجه از شراکت و همکاری عقل فعال و اجرام سماوی سخن می‌گوید. در واقع، درست است که عقول دهگانه و اجرام سماوی به معنای مورد نظر فارابی در ابن‌باجه مطرح نشده، اما نقش اجرام سماوی را به طور کلی در پیدایش کثرات حذف نکرده است. با این حال، نظر الجابری درست است که فیض به معنایی که در عقول دهگانه سبب پیدایش کثرت می‌شود در ابن‌باجه مطرح نمی‌شود.

۲. از این حیث که نظریه فیض در ابن‌باجه هم کارکرد معرفتی و افاضه علم و صور دارد هم کارکرد وجودی. ابن‌باجه نظریه فیض و صدور را که در فارابی و ابن‌سینا مطرح شده با نظریه عقل ارسطویی و نظریه فیض در *ایضاح فی الخیر المحض* آمیخته است و نظریه فیض را به صورتی متفاوت از آن‌ها ارائه می‌کند. او نظریه فیض را در تبیین پیدایش کثرات به گونه‌ای مطرح می‌کند که هم فاعلیت حقیقی از آن خداست، هم فاعل قریب در پیدایش موجودات و کثرات دخیل است. آن فاعل قریب نیز اجرام سماوی در همکاری با عقل فعال است؛ از یک سو، چون «عقل فعال» کارگزار از «اول» و خداست، از سوی دیگر، چون با اجرام سماوی همکاری می‌کند. بنابراین در نظریه فیض ابن‌باجه، «اول» جایگاه فاعلیت ایجاد دارد و فاعل حقیقی و شایسته حمد است، و عقل فعال جایگاه «متولی» از اول دارد.

نظریه فیض در ابن‌باجه در راستای نظریه فیض در *ایضاح فی الخیر المحض* است. از افاضه و فیض واحد و مراتب مختلف آن به دلیل تفاوت در دریافت فیض سخن می‌گوید و از عقول اول و ثانی و مراتب عقول در دریافت فیض که در *ایضاح فی الخیر المحض* مطرح شده است. اما او صرفاً متکی به *ایضاح فی الخیر المحض* نیست و از نور، اشراق، افاضه نور از بالا و عقول بالاتر به عقول پائین‌تر و قوه ناطقه

انسان نیز سخن می گوید، که بن مایه ارسطویی دارد اما رنگ اشراقی و نوافلاطونی آن بسیار قوی تر است، و وقتی همه این ها با نگاه اسلامی تلفیق شود چنین می شود که از قضا و قدر و موهبت و رؤیا و مراتب مختلف موهبت در انسان ها نیز سخن به میان می آورد.

تعارض منافع

نویسنده هیچ گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

فهرست منابع

- ابن باجه، محمد بن یحیی. (۱۴۱۲). کتاب النفس. (محمد صغیر حسن معصومی، محقق). دار صادر.
- ابن باجه، محمد بن یحیی. (۱۹۹۱-الف). رسائل ابن باجه الالهيه. (ماجد فخري، محقق). دارالنهار للنشر.
- ابن باجه، محمد بن یحیی. (۱۹۹۱-ب). شرح السماع الطبيعي. (ماجد فخري، محقق). دارالنهار.
- ابن باجه، محمد بن یحیی. (بی تا). رسائل فلسفیه لأبی بکر بن باجه: نصوص فلسفیه غیر منشوره. (جمال الدین العلوی، محقق). دارالثقافه؛ دار النشر المغریه.
- ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۸۷). تهافت التهافت. (حسن فتحی، مترجم). حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). صنع و ابداع: شرح نمط پنجم اشارات و تنبیهات. (احمد بهشتی، شارح و مترجم). انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). الهیات نجات. (یحیی یربی، مترجم و شارح). بوستان کتاب.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۷). الايضاح فی الخیر المحض لأرسطوطاليس: الأفلطونیه المحدثه عند العرب. وکالت المطبوعات.
- جابری، محمدعابد. (۱۳۹۱). خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس. (سید محمد آل مهدی، مترجم). نشر ثالث.
- الجابری، محمدعابد. (۱۹۹۳). نحن والتراث. المركز الثقافي العربي.
- حنفی، حسن. (۲۰۲۲). من النقل إلى الابداع (ج. ۲). مؤسسه هندوای. بازیابی شده از: <https://www.hindawi.org>
- حنفی، عبدالمنعم. (۱۹۹۲). المعجم الفلسفی. مکتبه مدبولی.
- شتاوه، لطفی محمد، و قدوع، محمدحسن. (۲۰۱۵). نقد ابن رشد لنظریه الفیض والصدور عند الفارابی وابن سینا. المجله البییه للدراسات، ۲۶۸-۲۸۳.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج. ۶). دارالاحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۹). نهایه الحکمه (چاپ دهم، ۳ مجلد). (علی شیروانی، مترجم و شارح). مؤسسه بوستان کتاب.
- عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۴۰۲). چستی عقل فعال در نظریه عقل نزد ابن باجه. فلسفه، ۲۱ (۲)، ۱۲۷-۱۴۸.
- <https://doi.org/10.22059/jop.2023.349980.1006751>
- عفیفی، زینب. (۲۰۰۹). ابن باجه و آراؤه الفلسفیه. (عاطف العراقی، مصحح). مکتبه الثقافه الدینییه.
- عمید، حسن. (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید. (عزیزالله علیزاده، ویراستار). راه رشد.
- عویضه، محمدمحمد. (۱۹۹۳). ابن باجه الاندلسی الفیلسوف الخلاق. دارالکتب العلمیه.
- فلوطين. (۱۳۷۸). اتولوجیا. (حسن ملکشاهی، مترجم و شارح). سروش.
- محمدمحمد، ناهد ابراهیم. (۲۰۱۹). نظریه الفیض عند أبروقلس، وأثرها فی الفكر الفلسفی الإسلامی (الفارابی، و ابن سینا نموذجا). مجلد البحث العلمی فی الآداب، ۱۰ (۲۰)، ۳۱۵-۳۵۹.

References

- Afifi, Z. (2009). *Ibn Bajjah wa ara'uhu al-falsafiyah* [Ibn Bajjah and his philosophical views]. (A. Al-Iraqi, Ed.). Maktabat al-Thaqafah al-Diniyah. In Arabic].

- Al-Jaberi, M. A. (1993). *Nahn wa al-turath*. Al-Markaz al-Theqafi al-Arabi. [In Arabic].
- Al-Jaberi, M. A. (2011). *Qira'ah jadidah li-falsafat al-Maghrib wa-al-Andalus* [A new reading of the philosophy of Morocco and Andalusia]. (S. M. Aal-Mahdi, Trans.). Thaless publication. [In Persian].
- Amid, H. (2010). *Farhang-i Farsi-yi Amid*. (A. Alizadeh, Ed.). Rah-i Rushd. [In Persian].
- Awidah, M. M. (1993). *Ibn Bajjah al-Andalusi, al-faylasuf al-khallaq* [Ibn Bajjah al-Andalusi, the creative philosopher]. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Badawi, A. (1977). *Al-Idāḥ fī al-khayr al-mahḍ li-Aritotalis: al-Aflatuniyyah al-muhdathah 'ind al-'Arab* [The clarification of the pure good by Aristotle, Neoplatonism among the Arabs]. Wakalat al-Matbuaat. [In Arabic].
- Davidson, H. A. (1992). *AlFarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect*. Oxford University Press.
- Hanafi, A. (1992). *Al-mu'jam al-falsafī* [The philosophical dictionary]. Maktabah Madbūlī. [in Arabic]
- Hanafi, A. (1992). *Al-Mu'jam al-falsafī* [The philosophical dictionary]. Maktabah Madbuli. [In Arabic].
- Hanafi, H. (2022). *Min al-naql ila al-ibda'* (vol. 2). Muassasat Hindawi. [In Arabic].
- Hossein Abadi, H. (2024). Whatness of the “active intellect” in Ibn Bajjah’s theory of intellect. *Philosophy*, 21(2), 127-148. <http://www.doi.org/10.22059/jop.2023.349980.1006751>. [In Persian].
- Ibn Bajjah, M. (Avempace). (1991). *Kitab al-nafs*. (M. S. Hasan Masoumi, Ed.). Dar Sadir. [In Arabic].
- Ibn Bajjah, M. (Avempace). (1991). *Rasa'il Ibn Bajjah al-ilahiyah* [The divine treatises of Ibn Bajjah]. (M. Fakhri, Ed.). Dar al-Nahar lil-Nashr. [In Arabic].
- Ibn Bajjah, M. (Avempace). (1991). *Sharh al-sama' al-tabi'ie*. (M. Fakhri, Ed.). Dar al-Nahar. [In Arabic].
- Ibn Bajjah, M. (Avempace). (n.d.). *Rasa'il falsafiyah li-Abī Bakr Ibn Bajjah* [Philosophical treatises of Abu Bakr Ibn Bajjah]. (J. Al-Alawi, Ed.). Dar al-Thaqafah/Dar al-Nashr al-Maghribiyyah. [In Arabic].
- Ibn Rushd, M. (2008). *Tahafat al-tahaft*. (H. Fathi, Trans.). Hekmat. [In Arabic].
- Ibn Sina, H. (Avicenna). (2006). *Ilahiyat nijat*. (Y. Yathribi, Trans. & Commentary). Bustan-i Kitab. [In Arabic].
- Ibn Sina, H. (Avicenna). (2010) *Sun' wa ibda': Sharh namat panjum isharat wa tanbihat*. (A. Beheshti, Trans. & Commentary). University of Tehran Press. [In Arabic].
- Matual, J. (2004). Thomas Aquinas and his criticism of Avempace’s theory of the intellect. *Verbum Analecta Neolatina*, VI(1), 95–107.
- Mohammad, N. I. (2019). Nazariyyat al-fayd 'ind Abroqlus wa atharah fi al-fikr al-falsafi al-Islami [Proclus’s theory of grace, and its impact in the Islamic philosophical thought (Al-Farabi, and Avicenna for example)]. *Volume of Scientific Research in Literature*, 10(20), 315–359. [In Arabic].
- Plotinus. (2000). *Uthulujiya* [Theology]. (H. Malakshahi, Trans. & Commentary). Soroush.

[In Persian].

- Shatawa, L. M., & Qaddu, M. H. (2015). Naqd Ibn Rushd li-nazariyyah al-fayd wa al-sudur 'ind al-Farabi wa Ibn Sina [Averroes's criticism of the theory of grace and emanation in Al-Farabi and Avicenna]. *Al-Majallah al-Libiyyah lil-Dirasat*, 268-283. [In Arabic].
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi l-asfar al-'aqliyyat al-arba'ah* (vol. 6). Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tabataba'ii, M. H. (2010). *Nihayat al-hikmah* (10th ed.) (3 vols.). (A. Shirwani, Trans. & Commentary). Bustan-i Kitab. [In Arabic].