

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴  
صفحات ۵۹۳-۶۲۲

## تطورات بنیادین مفهوم «ذات نامتناهی»

حسین صابری ورزنده\*

دکتری فلسفه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۲)

### چکیده

مفهوم «ذات نامتناهی» که هم از جنبه فلسفی و هم الهیاتی اهمیت دارد، تطورات بنیادین زیادی را در طول تاریخ تفکر در غرب پشت سر گذاشته است. پیشاسقراطیان برخورد دوگانه‌ای با آن داشته‌اند. برخی چون آناکسیمندر و ملیسوس به دیده پذیرش به آن نگریسته‌اند. این آرچه از نظر آنان، منشأ الهی، فناپذیر، درون‌ماندگار در جهان طبیعت و سابق بر کثرات و مشتمل بر آنهاست، اما در عین حال «شخص» نیست. در مقابل، فیثاغورس، پارمنیدس، افلاطون و ارسطو نامتناهی را با نامتعیین، نامعقول و آشوبناک یکی دانسته‌اند و از این جنبه، آن را وصفی منفی تلقی کرده‌اند. اما فیلون و به تبع او متألهان مسیحی، نامتناهی را وصف خدا قلمداد کرده‌اند و با فراروی از سنت پیشاسقراطی بر تعالی کامل ذات نامتناهی و همچنین شخص بودن آن تأکید ورزیده‌اند. در انتهای قرون وسطی بازگشتی سوی درون‌ماندگار دانستن ذات نامتناهی ظهور می‌کند، اما همچنان شخص بودن آن حفظ می‌شود. دکارت به این بازگشت با دیده پذیرش نمی‌نگرد و باز بر تعالی و تشخیص به صورت توأمان تأکید می‌کند. اتخاذ هر کدام از این نظریات، پیامدهای فلسفی و الهیاتی خاصی را به همراه دارد.

### واژگان کلیدی

خدا، درون‌ماندگار، متعالی، متناهی، نامتناهی.

## مقدمه

در متون دینی تلقی‌های مختلفی از خدا ارائه شده است. فرهنگ‌های متفاوت به فراخور وسعت اندیشه و چارچوب‌های فکری و زبانی خود، تصویری از ساحت قدسی هستی تدارک دیده‌اند و آن را با صفات بسیار توصیف کرده‌اند. تائویسم، کنفوسیانیسم و شینتویسم در خاور دور تا هندویسم، بودیسم و جاینیسم در هند و آیین‌های زرتشتی، مانوی، مزدکی، یهودی، مسیحی و اسلام در خاورمیانه و غرب، سلباً یا ایجاباً، مسئله خدا را در مرکز اندیشه‌های خود قرار داده‌اند. تقریباً همه سنت‌های تفسیری ادیان ابراهیمی، خداوند را بدون حد و مرز و نامتناهی تصور کرده‌اند. موجودی که از هر چه به تصور آید بزرگ‌تر است، نهایی برای او تصورشدنی نیست، از هر حدی فراتر می‌رود، قدرتش به هیچ قیدی محصور نمی‌شود و علمش از هر مرز و کرانی درمی‌گذرد. ابتدا و انتها ندارد، بلکه ابتدا و انتهای همه چیز است. هیچ زمانی نیست که نبوده باشد (گذشته) و هیچ زمانی هم نیست که نباشد (اکنون و آینده). هیچ کمالی وجود ندارد که به تصور آید و خداوند فاقد آن باشد و هیچ نقصی نیست که مورد نظر قرار گیرد و خداوند واجد آن باشد. به عبارت دیگر، گزاره «خداوند نامتناهی است» یعنی «خدا مطلق است» و البته در عین مطلق بودن، با انسان مرادده دارد. بنابراین، کاوش در اطراف مفهوم «ذات نامتناهی» اهمیت فلسفی و الهیاتی بسیاری پیدا می‌کند.

اصطلاحات «نامتناهی» و «ذات نامتناهی» در مواضع گوناگون به کار می‌روند و به فراخور این کاربردهای مختلف، احکام متفاوت پیدا می‌کنند. در آثار فلسفی، درباره دو واژه نامتناهی و متناهی در دو زمینه کاملاً متمایز بحث و فحص می‌شود:

۱. گاهی نامتناهی وصفی است که بر مقدار و عدد حمل می‌شود. برای مثال، وقتی می‌گوییم عالم از نظر امتداد نامتناهی است، منظور این خواهد بود که ابعاد عالم از هیچ جهتی محدود به حدود مکانی نمی‌شود و هیچ مرزی برای عالم وجود ندارد. یا وقتی گفته می‌شود

که جهان ازلی است، یعنی هیچ زمانی نبوده که در آن زمان، جهان وجود نداشته است. پس، این معنای نامتناهی و در مقابلش متناهی، هم در زمینه کمیات قارالذات و هم برای کمیات غیرقارالذات اطلاق می‌شود (بحث در حوزه طبیعیات، تعلیمات و گاه متافیزیک).<sup>۱</sup>

۲. گاهی نامتناهی بر ذات یک چیز حمل می‌شود.<sup>۲</sup> یعنی دیگر نه وصفی برای کمیت و مقدار که از جمله اعراضند، بلکه وصف حقیقت یک چیز است و ذات آن را از نظر حد وجودیش توصیف می‌کند. به عبارت دیگر، در اینجا اتصاف موجود یا جوهر به عدم تناهی، برمی‌گردد به هویت اطلاق آن موجود یا جوهر از آن حیث که همه کمالات ایجابی را واجد و از هر نقصی مبرا است (بحث در حوزه متافیزیک؛ Wolfson, 1934, Vol 1: pp 133-134).

درباره نامتناهی در معنای ابتدایی آن، یعنی در معنای وصف کمیت در حوزه فلسفه‌های اسلامی، مسیحی و یهودی، در سه موضع بحث می‌شود:

الف) در طبیعیات: در احوال جسم به بحث تناهی و عدم تناهی پرداخته می‌شود. برای مثال، بحث از تناهی یا عدم تناهی ابعاد عالم، بحث در تناهی یا عدم تناهی ذرات تشکیل‌دهنده یک جسم و بحث در تناهی یا عدم تناهی دیمومت زمانی یک جسم، از اهم این مباحث هستند.

ب) در الهیات به معنای اعم: آیا این امکان وجود دارد که شیئی در سلسله علل هستی‌بخش خود، زنجیره‌ای نامتناهی را در پس خود داشته باشد یا اینکه سلسله علل هستی‌بخش، همیشه متناهی است؟

---

۱. در فلسفه اسلامی در باب استحصال عدم تناهی ابعاد، براهینی اقامه شده است که اهم آنها عبارتند از: برهان سَلَم (سَلَمی)، تطبیق، حفظ النسبه، موازات، مسامته و تُرسی. نک: ابن سینا، ۱۴۳۰، ج ۴: ۲۱۲-۲۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷، ج ۱: ۲۱-۲۴؛ لاهیجی، ۱۳۰۶، ج ۲: ۳۳۹-۳۴۳؛ بغدادی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳-۸۴.

۲. ارسطو تقسیم‌بندی دیگری را مطرح می‌کند که در سیاق تفکر افلاطونی معنا می‌یابد و نباید با این تقسیم‌بندی خلط شود. برای مثال، در کتاب فیزیک می‌نویسد: «بعضی مانند فیثاغوریان و افلاطون، نامحدود را مبدأ به معنای جوهر قائم به ذات تلقی کرده‌اند نه به معنای صفتی برای اشیا دیگر» (Physics, 203a4). جلوتر در مورد تمایز «نامحدود» و «نامتناهی» بیشتر بحث خواهد شد.

ج) در الهیات به معنای اخص: مهم‌ترین بحث در این زمینه به موضوع حدوث و قدم زمانی عالم باز می‌گردد و اینکه آیا خلقت امری غیرحادث و در نتیجه جهان ازلی است یا اینکه جهان خلقت، حادث به حدوث زمانی است و بنابراین، می‌توان هرچند به‌طور «وهمی» زمانی را به تصور آورد که در آن زمان، هنوز جهان خلق نشده بوده و از لحظه‌ای به بعد، پای در عرصه هستی نهاده است (طالب‌زاده، ۱۳۸۵: ۸۸-۱۰۲)؟

آنچه بحث نامتناهی را در این مقاله رقم می‌زند، اتصاف ذات خدا به عدم تناهی است. در چنین اطلاقی، عدم تناهی روشن‌کننده حقیقت وجودی خدا خواهد بود و به یک معنا، تشخیص خداوند به عدم تناهی اوست. چنین برداشتی از مفهوم ذات نامتناهی به یکباره حاصل نشده و در تاریخ تفکر فلسفی و دینی تطورات بسیاری را پشت سر گذاشته و منظومه‌ای از مفاهیم را در اطراف خود گرد آورده است. این مقاله، تطورات را در جغرافیای اندیشه‌های فلسفی و الهیاتی مغرب زمین پیگیری می‌کند و چنانکه مرسوم است، از نظریه آناکسیمندر در زمینه «آپیرون» آغاز می‌شود، پس از گذار از دیگر اندیشه‌ورزان پیشاسقراطی، به افلاطون و ارسطو و فلوطین می‌پردازد و از این طریق خدای نامتناهی را از آن جهت که نامتناهی است، در چارچوب فکری متألهان مسیحی تا انتهای قرون وسطی کاوش می‌شود و در نهایت تلقی دکارت را در این زمینه بررسی خواهیم کرد.

### ۱. پیشاسقراطیان و مفهوم «ذات نامتناهی»

در تاریخ فلسفه مغرب زمین بحث نامتناهی (یا نامحدود) با آناکسیمندر در یونان گره خورده است. آناکسیمندر برای تبیین آرچه یا عنصر بنیادین از اصطلاح آپیرون (απειρον/apeiron) به معنای نامتناهی (infinite) یا نامحدود (indefinite) استفاده می‌کند. طبق بیان سیمپلیکیوس: «از کسانی که آن را واحد، متحرک و آپیرون می‌داند آناکسیمندر است. به گفته وی، اصل و مبدأ اشیا آپیرون است. به گفته وی، آن نه آب است و نه دیگر مبادی مذکور، بلکه یک طبیعت آپیرون دیگر است که همه آسمان‌ها و جهان‌های در آنها، از آن به وجود

می‌آیند و هیپولیتوس اضافه می‌کند که بنا به تلقی آناکسیمندر، آپیرون "ازلی و پیری‌ناپذیر است و همه جهان‌ها را در بر می‌گیرد" (Kirk et al, 1990, pp 106-108). در تعیین مراد آناکسیمندر از واژه آپیرون اختلاف نظر وجود دارد و بیشتر در سه بعد مکانی، زمانی و کیفی تفسیر شده است. برخی آن را به معنای امتداد مکانی نامتناهی لحاظ کرده‌اند و ارسطو در کتاب فیزیک (Physics, 203a16) به چنین معنایی اشاره می‌کند (Barnes, 2005, pp 22 - 23; Kirk et al, 1990, pp 113 - 114). البته بعضی از محققان معاصر قائلند که رأی ارسطو در این مورد صحیح نیست، چرا که امکان فلسفی طرح چنین مفهومی پس از بحث‌های ملیسوس و زنون درباره امتداد متصل و تجزیه‌پذیری بی‌پایان، مجال بروز یافته است (see: Kirk et al, 1990, p 110). از این نظر، بعضی آپیرون را به معنای امتداد نامحدود فرض کرده‌اند، نه به این معنا که تناهی ندارد، بلکه به این معنا که آنقدر پهناور است که نمی‌توان به پایان آن رسید و ریشه آن را در توصیف هسیودس از خائُس (chaos/χάος) هراس‌انگیز بین زمین و تارتاروس (هسیودس، ۱۳۸۷، بند ۷۳۶-۷۴۳) جست‌اند.<sup>۱</sup> این خائُس بسیار وسیع است، اما نامتناهی نیست.

با توجه به این تلقی، برخی ریشه واژه apeiron را نه به peras (مرز و حد)، بلکه به perao به معنای «پیمودن» بازگردانده‌اند و آپیرون را به واسطه وسعت بسیارش، «ناپیمودنی» معنا کرده‌اند (Solmsen, 1962, pp 123-124; Barnes, 2005, p 27).<sup>۲</sup> همچنین بعضی از مفسران بر این عقیده‌اند که آپیرون، آپیرون نامیده شده است نه به این دلیل که حدود

۱. در این اطلاق، نامحدود در نسبت با فاهمه متناهی انسان، بی‌مرز «می‌نماید» یا به عبارت دیگر، حدودش به تصور عقل انسان در نمی‌آید. اگر نامحدود این‌گونه تفسیر شود، تمایزش با نامتناهی به همین دقیقه معطوف می‌شود، یعنی نامتناهی در واقعیت و فی‌نفسه بی‌مرز است، اما نامحدود به ذهن انسان، بی‌مرز «می‌نماید» اگر چه در واقعیت و وجود فی‌نفسه‌اش بی‌مرز و بی‌کران نیست.

۲. سولمسن این فرض را نامعقول نمی‌داند که آناکسیمندر پای را یک قدم جلوتر نهاده است و از بسیار وسیع به نامتناهی رسیده باشد. نک: Solmsen, 1962, pp 123 - 124

مکانی ندارد، بلکه به این واسطه که شکل آن از نظر آناکسیمندر دایره‌ای است و دایره انقطاعات ضلعی مشخصی ندارد و نمی‌توان از ابتدا یا انتهای محیط آن سخن گفت (Cornford, 1952, p 126 & 177; Guthrie, 1962, p 85).<sup>۱</sup>

ارسطو در تفسیری که از اندیشه‌های پیشاسقراطیان دارد، گاهی آپیرون را به معنای آرچه میانی می‌گیرد که میان آب و هوا (De Caelo, 303b9 - 13) یا هوا و آتش (Physics, 203a16 - 18) یا آب و آتش (ibid, 189b3) قرار دارد و بنابراین، در هیچ‌یک از حدود طرفین واقع نمی‌شود. البته در خصوص اینکه در اینجا ارسطو به آناکسیمندر نظر دارد یا به متفکر دیگری، بحث‌های زیادی صورت گرفته است.<sup>۲</sup> برخی نیز پا را فراتر نهاده‌اند و با اتکای به نقل قول سیمپلیکیوس، آپیرون را به معنای نامتعین دانسته‌اند، به این معنا که آرچه در نظر آناکسیمندر هیچ نوع تعین ماهوی ندارد و از این جنبه، می‌توان آن را با هیولای اولی در نگاه مشائیان مقایسه کرد. البته در اینکه عدم تعین نسبت به چهار عنصر بوده (Holscher, 1970, p 304.n54) یا عدم تعین کامل مورد نظر است (Kahn, 1960, p 33)، نمی‌توان به قطع و یقین سخن گفت (Finkelberg, 1993, p 230). این عدم تعین با توصیف آرچه به آنچه همه چیز را «در بر می‌گیرد» پیوند پیدا می‌کند. اگرچه می‌توان آن را به معنای مکانی فهمید، با توجه به اینکه آپیرون اصل و منشأ همه چیز نیز هست، ما را به این معنا نزدیک می‌کند که آرچه آناکسیمندر در ذاتش متعین به هیچ‌یک از این تعینات نیست.<sup>۳</sup> آناکسیمندر عدم حدود را در دو بعد دیگر نیز به آرچه نسبت

۱. نامحدود به این معنا نیز با متناهی جمع‌پذیر است.

۲. دروزدک و کِرک این عبارات را اشاره به آناکسیمندر می‌دانند، ولی رأس در خصوص عنصر میان آب و هوا قائل است که به یکی از شاگردان آناکسیمنس اشاره شده است. نک: Drozdek, 2008, pp 10-12; Kirk et al, 1990, p 112; Ross, 1981, Vol 1, p 178

۳. البته این سؤال به قوت خود باقیست که آیا برای یونانیان آنچه هیچ‌گونه تعینی ندارد، شاید بهره‌ای از وجود داشته باشد؟ آیا تعین و فعلیت متساوینند؟ تنها با پاسخ قطعی به این دو پرسش است که می‌توان معنای درستی از

می‌دهد: آرچه بی‌آغاز است و آرچه زوال‌ناپذیر است (Owen, 1968, p 668). همین دو وصف برای وی کافی بود تا به‌واسطه آنها آپیرون را الهی بداند.<sup>۱</sup> این مطلب رابطه مستقیمی با این بیان لائرتیوس از آپیرون آناکسیمندری دارد که در آپیرون اجزا تغییر می‌کنند، اما کل نامتغیر است (Kahn, 1960, p 43). آنچه بیش از هر چیز مد نظر ماست، مفهوم دربردارندگی و سبق وجودی کل بر اجزاست که در ذیل مفهوم آپیرون مندرج هستند؛ ما با نوعی اشتغال سعی مواجهیم که تمام تعینات به آن ارجاع داده می‌شود و در عین حال، خود این اصل محیط، به هیچ تعین خاصی احاله داده نمی‌شود (Cornford, 1952, p 162). به عبارت دیگر، آرچه در مقام آپیرون، هم منشأ همه چیز و هم به‌طور سعی محیط و شامل و در عین حال، سابق بر کثرات است. همچنین نمی‌توان گفت که آپیرون ماورای جهان طبیعت قرار دارد و چون الوهیت دارد، بنابراین جهان کثرات در این حقیقت الوهی مقرر است: پان‌ان‌تئیسم (Panentheism). البته ذکر دو نکته لازم است: ۱. «بودن در» در اینجا هنوز پیچیدگی‌های فلسفی سپسین خود را نیافته است و می‌توان گفت که از تصورات مکانی و اندراج مکانی خالی نیست؛ ۲. الوهیت مورد نظر هنوز به صفاتی متصف نیست که بتوان بر مبنای آنها، چنین آرچه‌ای را شخص (person) دانست. اما آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که آپیرون «دربرگیرنده»، «حاضر در بنیان همه تعینات»، «الهی» و «فنانا‌پذیر» است.

فیثاغوریان نیز که عدد را اصل اشیا می‌دانستند، باز از جوانبی سنت آناکسیمندری را مد نظر قرار می‌دهند، اما آپیرون را نه کل فراگیر، بلکه یکی از دو عنصر عددی می‌دانند که عبارتند از: عدد زوج که محدود (limited/περας) است و عدد فرد که نامحدود یا

عدم تعین آرچه آناکسیمندری به دست داد. این پرسش‌ها جنبه‌های الهیاتی مهمی نیز می‌یابند.

۱. این دقیقاً مطلبی است که ارسطو به آن اشاره می‌کند: «و این [آپیرون] الهی است، چرا که نامیرا و فسادناپذیر است، همان‌طور که آناکسیمندر و بیشتر علمای طبیعی چنین می‌گویند» (Physics, 203b7).

آپیرون است و هر دوی این‌ها به یک/ واحد برمی‌گردند که محیط بر همه اعداد است (ibid, 986a15-20). با توجه به این مطلب، نامحدود در اینجا بیشتر به معنای حالت بی‌تعینی و بی‌شکلی خواهد بود که به واسطه محدود تعیین می‌یابد. این مسئله در اندیشه یونانی بسیار اساسی است و تقریباً اکثر اندیشمندان یونانی عدم تعیین را با نامعقولی و وضعیت آشوبناک پیشاکیهانی<sup>۱</sup> و غیرنظام‌مند بودن پیوند می‌زنند و آن را منفی تلقی می‌کنند. برای مثال، پارمنیدس وقتی هستی را محدود معرفی می‌کند، آن را نه نقص هستی، بلکه کمال آن می‌پندارد، چه از نظر وی، هستی همان اندیشه است و اندیشه به حدود تعلق می‌گیرد و آنچه حدی ندارد، نااندیشیده و بنابراین، فاقد هستی است. وی همچنین بین محدود بودن و ضرورت داشتن و تغییرناپذیری، پیوند برقرار می‌کند (Kirk et al, 1990, pp 250 - 253). در حقیقت پارمنیدس با تمایزی که بین «آنچه هست» و «آنچه نیست» می‌گذارد، استدلال می‌کند که هستی با نیستی جمع‌شدنی نیست و بنابراین، از آنجا که نامتناهی نوعی نفی است (نا + متناهی) و نفی در «آنچه هست» راه ندارد، پس «آنچه هست» نامتناهی نیست. آپیرون در این دیدگاه وجهه‌ای سلبی و منفی دارد و نه به ساحت حقیقت، بلکه به حوزه گمان و پدیدار متعلق است (Undusk, 2009, p 311).

آنچه در دیدگاه فیثاغورس<sup>۲</sup> و پارمنیدس اهمیت دارد، پیوند زدن مفهوم واحد با مفهوم آرخبه است. البته چنین پیوندی به بهترین شکل در ملیسوس تحقق می‌یابد. ملیسوس که در

۱. باز این پرسش‌ها طرح‌شدنی است که آیا یونانیان وضعیت پیشاکیهانی را کاملاً آشوبناک می‌دانستند؟ آیا آشوبناکی مطلق، امکان تحقق دارد؟ برای مثال، در محاوره تیمائوس (48e-51d)، دمیورگ نه در بی‌نظمی مطلق، بلکه در نظم مایی یک نظم ایجاد می‌کند.

۲. در اندیشه فیثاغورس، دم نامحدود یا خلأ نامتناهی که واحد به‌نحوی از آن نفس می‌کشد، یادآور این اندیشه کهن دینی و اسطوره‌ای است که کیهان از خائس و آشوب اولیه درمی‌آید و به آشوب اولیه نیز بازمی‌گردد و باز این فرایند تا ابد ادامه می‌یابد. از این نظر نیز می‌توان گفت که نامتناهی در نزد فیثاغوریان مفهومی منفی، سلبی، آشوبناک و نامنتظم تلقی می‌شود.



سنت پارمنیدسی می‌اندیشد، طی استدلال مبهمی، بین بی‌آغازی و بی‌پایانی آرچه از یک سو و عدم تناهی آن از سوی دیگر، نسبت برقرار می‌کند و در ادامه از عدم تناهی آرچه به وحدت آرچه می‌رسد (Kirk et al, 1990, p 393-395). از این جنبه، بین سه مفهوم «سرمدی» (که امکان دارد به معنای زمان نامتناهی یا بی‌زمانی باشد)، «عدم تناهی» و «وحدت» ارتباط پیدا می‌شود. البته عدم تناهی مورد نظر ملیسوس به عدم تناهی در امتداد معطوف است. چنین امتدادی نه تقسیم‌پذیر است و نه فناپذیر، و این به حیث معقول واحد برمی‌گردد که پیشتر پارمنیدس با این عبارت به آن اشاره کرده بود: «زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است».<sup>۱</sup> در اینجا ترکیب مفهومی بسیار مهم و پیچیده‌ای ذیل مفهوم نامتناهی شکل می‌گیرد که گاهی مجزا و گاهی به صورت ترکیبی، حقیقت آرچه را ظاهر می‌کند. این مفاهیم عبارتند از: «کل سابق بر جزییات»، «واحد»، «سرمدی»، «امتداد بی‌نهایت و تقسیم‌ناپذیر<sup>۲</sup>» و «اندیشه».

نکته مهمی که نباید از آن غفلت ورزید، نسبت بین آرچه و فوسیسیس / طبیعت (φύσις) است. برای پیشاسقراطیان آرچه و طبیعت دو مفهوم جدا از یکدیگر نیستند، بلکه طبیعت عبارت است از آرچه و تطورات آن. از آنجا که «هیچ‌یک از پاره‌ها تعریف مستقیمی از این واژه (فوسیسیس) ارائه نمی‌کنند ... و عقایدنگاران هم در توصیف نظریات پیشاسقراطیان، عموماً به جای فوسیسیس، واژه کاملاً ارسطویی آرچه را قرار می‌دهند» (Lovejoy, 1909, p 369) در میان اندیشمندان بر سر معنای واقعی این واژه نزد پیشاسقراطیان اختلاف نظر وجود دارد. نداف قائل است که واژه physis از فعل phuō-phuomai می‌آید و خود ریشه در واژه هندو- اروپایی bhū دارد که به معنای سر برآوردن و بالیدن است (بهشتی، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۷).

### 1. tó gár autó noeín estín te kaí éinai

۲. امتدادی که معقول، نامتناهی، سرمدی و تجزیه‌ناپذیر است و بنابراین، با امتداد به معنای فیثاغوری، دموکریتوسی و ارسطویی (که تجزیه‌پذیر است) تفاوت دارد.

لذا از نظر او می‌توان معنای فوسیس را رشد و نمو کردن دانست، و با وجود پسوند sis که رساننده یک فراگرد در فعل واژه است، می‌توان گفت که معنای لغوی واژه فوسیس، فراگرد رشد و نمو یک چیز از تولد تا بلوغ است (Naddaf, 2005, p 12).<sup>۱</sup> طبق تقسیم‌بندی نداف، تاکنون چهار معنا و تفسیر از واژه فوسیس ارائه شده است که عبارتند از:

۱. فوسیس به معنای ماده اولیه و اصلی: مطابق رأی برنت، فوسیس به معنای جوهر اولیه است. طبق نظر نداف، استشادهای کاربردی برنت (Physics, 193a21; Laws, 892C2) هیچ‌کدام برای نظر وی کافی نیستند و می‌توان این عبارات را به گونه دیگری فهمید؛ ۲. فوسیس به معنای فراگرد: این معنای از فوسیس هم هرچند با تبیین ریشه‌شناختی واژه قرابت دارد، نمی‌تواند آن وجهی از واژه را نشان دهد که با مفهوم آرچه در ارتباط است؛ ۳. فوسیس به معنای ماده اولیه و فراگرد آن: که مورد نظر یگر است و به ایلید هومر (۲۰۱.۱۴) اشاره می‌کند. از نظر نداف این تلقی هرچند از دو معنای قبلی کامل‌تر است، یک عنصر را برای تکمیل معنای فوسیس ندارد و آن نتیجه فراگرد است؛ ۴. فوسیس به معنای منشأ فراگرد و نتیجه: که دیدگاه بارنز و خود نداف است. با توجه به این معنا، می‌توان گفت که فیلسوفان اولیه صرفاً در پی شناخت جهان آن‌گونه که هست نبوده‌اند، بلکه علاقه‌مند به تاریخ جهان نیز بوده‌اند، یعنی تبیین منشأ (آرچه)، مراحل تکامل (فراگرد و رشد) و نتیجه حاصله (کاسموس آن‌گونه که می‌شناسیم) (Naddaf, pp 17-20).<sup>۲</sup>

۱. گاتری نیز قائل است که: «واژه فوسیس به عام‌ترین صورت، به معنای ساختار یا خصوصیت واقعی اشیا است، شامل طریقی که اشیا رفتار می‌کنند، اگر چه آن همچنین به معنای تولد یا رشد نیز می‌تواند باشد. این دو معنا بی‌ربط نیستند، زیرا همان‌طور که ارسطو نیز می‌گفت (Physics, 193b12)، فوسیس در معنای به‌وجود آمدن، طریق به‌سوی فوسیس است. به معنای حالت یا ساختاری که در نهایت به دست می‌آورد» (Guthrie, 1962, Vol 1, pp 82 - 83).

۲. شایان ذکر است که ارسطو در کتاب‌های فیزیک (کتاب دوم) و متافیزیک (1014b16-1015a18) بحث‌های بسیار روشنگرانه‌ای در زمینه معنای فوسیس دارد و طی آنها به همه این جوانب اشاره می‌کند.

همچنین نباید از معنای فوسیس در ساحت پدیدارهای طبیعی و قوانین اخلاقی نیز غفلت ورزید. همان‌طور که ولاستوس در این زمینه توضیح می‌دهد، فوسیس در ساحت پدیدار به معنای «مجموع خصوصیات ثابت شیء است که به واسطه آنها می‌توانیم شیء را تشخیص داده و درک کنیم و می‌توانیم حدودی را که آن شیء می‌تواند بر دیگر اشیا اثر کند یا از دیگر اشیا اثر بپذیرد، پیش‌بینی کنیم» (Vlastos, 2005, pp 19-20). همین‌طور مفهوم فوسیس در اخلاق که عمده تقابل سقراط و سوفسطاییان بر سر آن بود، اهمیت ویژه‌ای دارد. وقتی می‌گوییم قانون اخلاقی یا اجتماعی بر اساس فوسیس است، در اینجا فوسیس در مقابل امر قراردادی است. بنابراین، فوسیسی بودن قانون یعنی ریشه در واقعیت و طبیعت داشتن و به عبارت دیگر، بازگشت بایدها به هست‌ها. با توجه به این مطلب، ضمیمه کردن معنای چهارم فوسیس به جنبه‌های اخلاقی آن، مفهوم موسعی از طبیعت را در پیش‌روی قرار می‌دهد که کل بودن آن را روشن می‌کند. طبیعتی که به فراتر از خود ارجاعی ندارد و در عین حال، هر آنچه را که از نظر هستی‌شناختی لازم است، در خود دارد: «طبیعت خود بنیاد». چنین تلقی موسعی از مفهوم طبیعت به‌عنوان آرخه و تطورات آن است که به پیشاسقراطیان این امکان را می‌دهد که آرخه الهی را درون ماندگار بدانند و به تعالی مطلق آن حکم ندهند.

در اینجا دو مسئله اساسی وجود دارد: یکی توجیه کثرت و رفع استحصال تحقق امر متناهی، و دیگری نحوه انتشای متناهی و متعین از نامتناهی و آپیرون که مسئله سنخیت بین علت و معلول را به همراه دارد؛ چگونه ممکن است آنچه وجه تشابهی با منشأ خود ندارد، از آن منشأ به وجود آمده باشد؟ ملیسوس با نفی هرگونه کثرت از جانب واحد و هستی، افلاطون را بر آن داشت تا در محاوره سوفسطایی (Sophistes, 259a-260b) با طرح تمایز بین «عدم مطلق» و «عدم مضاف» یا «همان» و «غیر»، به نحوی وجود کثرت و تناهی را توجیه کند. همچنین در میان پیشاسقراطیان کوشش‌های بسیاری برای تبیین تبدیل آرخه به اشیا متناهی صورت گرفت. این آناکسیمنس بود که در ابتدا دو مفهوم طبیعی «تخلخل»

و «تکائف» را در توجیه این فرایند تبدیل و انتشار کثرت مطرح کرد: «وی آن را هوا می‌نامد، و این در ماهیت خود به وسیله رقیق شدن و غلیظ شدن مختلف می‌شود» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۴۵). هراکلیتوس هم به نحوی همین مفاهیم را از آناکسیمنس می‌پذیرد و با طرحی دیالکتیکی که مبتنی بر تضاد است، دو مفهوم نسبتاً غیرفیزیکی «وفاق» و «شقاق» را مطرح می‌کند. به یک معنا هراکلیتوس ثبات پارمنیدسی را از هستی نفی می‌کند تا تبدیل و تکثر را توجیه کند و برای وی چنین امری با آرخبه آتش و تحول همواره آن تحقق می‌یابد (Kirk et al, 1990, pp 188-194).

دو مسئله اساسی در اندیشه هراکلیتوس وجود دارد که به شکلی، درونی بودن آرخبه را با وجود تعالی آن<sup>۱</sup> روشن می‌کند: یکی مفهوم لوگوس و دیگری حریق جهانی است. هر دوی این مفاهیم حاکی از آرخبه‌ای هستند که در عین تعالی داشتن، در عمق ساحت امور متناهی جاری است و سریان تام دارد. این مفهوم «امر متعالی درون ماندگار» (immanent-transcendent) را نیز باید به ترکیب مفهومی که پیشتر ذکر شد، اضافه کرد. آناکساگوراس نیز قائل بود که در همه چیز از همه چیز هست (بهره‌مندی) و به این صورت، سعی داشت تا مسئله تبدیل اشیا را توجیه کند. وی همچنین قائل به تعداد نامتناهی اشیا و همین‌طور اشیا به‌طور نامتناهی کوچک بود (خراسانی، ۱۳۸۷: ۴۰۴) و از این طریق، دیدگاهش درست در مقابل نظریه نامتناهی بالقوه ارسطو قرار داشت و از جانب ارسطو نقد شد.

هر چند مفهوم بالقوه و بالفعل و ماده و صورت ارسطو نظریه بدیلی است برای تبیین تبدیل و تغییر، اما سهم مفهوم بذرهای (spermata) آناکساگوراس را در شکل‌گیری مفهوم «بالقوه» ارسطو نباید از نظر دور داشت. نزد آناکساگوراس، این کثرت نامتناهی از اشیا در

۱. از این جهت تعالی دارد که به واسطه الهی بودنش ازلی و ابدی است، اما اشیا بر آمده از آن، تاریخ کون و فساد دارند.

«نامحدود» جمع بوده‌اند و به واسطه عقل کیهانی (Nous) و در لحظه‌ای معین، نخستین تکان بر نامحدود وارد می‌شود و تکثر اشیا تعیین و تحقق می‌پذیرد. در اینجا باز مفهوم نامحدود با مفهوم کل‌گره می‌خورد که البته عقل را باید بیرون از این کل دانست.<sup>۱</sup> نظر به این مطالب، طرح بحث سنخیت علی و معلولی، ناظر به پیشینه‌ای است که از متعالی دانستن کامل امر الهی ابا دارد و نوعی خودبنیادی را در طبیعت مد نظر قرار می‌دهد. امر الهی اگرچه خودبنیاد است، بیرون از مرزهای عالم طبیعت نیست، بلکه جوهر طبیعت است و کثرات را بدون واسطه‌های هستی‌شناسانه در بر می‌گیرد.

#### ۱. «ذات نامتناهی» از افلاطون تا فلوطین

در ارتباط با بحث‌های پیش گفته، توجه به این نکته حائز اهمیت است که مسئله آپیرون در میان پیشاسقراطیان - و آنچنانکه خواهیم دید نزد افلاطون و ارسطو - اگر چه در وجه ایجابی آن (آناکسیمندری - ملیسوسی) با الوهیت پیوند دارد (هر آنچه ازلی و ابدی است، الوهی است) همچنان از حدود بحث‌های طبیعت‌شناسانه چندان فراتر نمی‌رود و قدم در حیطه الهیات به معنای اخص نمی‌گذارد. به عبارت دیگر، ما هنوز با یک ذات نامتناهی به عنوان خدای مقدسی که با انسان مراوده انسانی داشته باشد، مواجه نیستیم. نزد افلاطون هم آپیرون اگرچه وارد حوزه انسان‌شناسی فلسفی (علم‌النفس) و اخلاق می‌شود، جنبه سلبی و منفی فیثاغوری - پارمینیدسی خود را حفظ می‌کند. در اندیشه او، خدا آپیرون نیست، چرا که آپیرون با فقدان صورت، تصورناپذیری، آشوبناکی، ابهام و بی‌سامانی‌گره خورده است.

---

۱. ارسطو وقتی می‌خواهد درباره نوس آناکساگوراس سخن بگوید، آن را به عنوان خدای بیرونی یا امدادگر غیبی (deus ex machina) معرفی می‌کند که حاکی از خدایی است که بیرون از نظام امور قرار دارد و رخنه‌پوشانه به تدبیر و تنظیم امور می‌پردازد. بنگرید به ترجمه بارنز از عبارت 19 - 985a18 متافیزیک در جلد دوم مجموعه آثار ارسطو. در خصوص چنین خدایی لازم نیست سخن از سنخیت علی و معلولی به میان آید.

افلاطون در محاوره فیلبوس هر آنچه را که در جهان موجود است به چهار بخش تقسیم می‌کند: ۱. نامحدود؛ ۲. محدود؛ ۳. آمیخته محدود و نامحدود و ۴. علت آمیزش (Philebus, 23c-d). هر چیزی که درجات شدت و ضعف می‌پذیرد، در حوزه نامحدود<sup>۱</sup> قرار دارد، زیرا این درجات، بُعدی متصل تشکیل می‌دهند که به‌طور نامتناهی قسمت‌پذیر است. برای مثال، گرم‌تر و سردتر از این جمله‌اند و همچنین لذت و درد. در مقابل، مفاهیمی که متضمن اندازه و عدد هستند، مثل برابری و دوبرابری و در رأس همه آنها دانش، به حوزه محدود تعلق دارند. از آمیزش این دو مبدأ، زیبایی و نیرومندی و نظم پدید می‌آید که مبدأ سوم است و سلامتی و موسیقی هم به آن تعلق دارند (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۳۴ - ۱۱۳۵). عنصر چهارم نیز که براساس ایجاد نوعی تناظر بین عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان) بر ساخته می‌شود، یک عقل و روح کیهانی است. در اینجا روح معنایی جز حیات ندارد و به‌طور دقیق‌تر در تیمائوس (29d-30b) بررسی و تبیین می‌شود (Guthrie, 1978, Vol 5, pp 214 - 216). با این تفصیل، مشخص می‌شود که افلاطون در مورد بحث نامحدود (تصورناپذیر)، در حوزه تفکر فیثاغورسی می‌اندیشد و آن را عنصری منفی و در تقابل با تعین و عقلانیت و کمال و سامانمندی جهان مُثُل تلقی می‌کند (ibid, p 216).

ارسطو به‌طور مبسوط در کتاب فیزیک به تحلیل مفهوم آپیرون می‌پردازد (Physics, 202b-208a). وی پس از بیان این مهم که بحث در مورد آپیرون به حوزه پژوهش عالم طبیعی برمی‌گردد، پنج مورد را به‌عنوان منابع اعتقاد به آپیرون برمی‌شمرد: ۱. طبیعت نامتناهی زمان؛ ۲. تقسیم نامتناهی مقادیر نزد علمای ریاضی؛ ۳. این واقعیت که ادامه کون و فساد به این علت است که آنچه اشیا از آن «می‌شوند» نامتناهی است؛ ۴. از این واقعیت که حد شیء محدود به واسطه شیء دیگر است، پس به حکم ضرورت، انتهایی برای اشیا

۱. ارسطو در کتاب فیزیک قائل است که نامحدود در اندیشه افلاطون مثال هم دارد. نک: Physics. 202b

نیست و گرنه شیء نهایی، به واسطه شیء دیگری محدود نخواهد شد و ۵. این عقیده که آنچه بیرون از آسمانها تقرر دارد، دارای امتداد نامتناهی است. تقسیم بسیار مهمی که ارسطو در زمینه وصف نامتناهی بیان می‌کند، این است که نامتناهی یا جوهر است، یا وصف ذاتی یک جوهر یا اتصافی بالعرض (از حیث بُعد یا عدد) (ibid, 203b). در ادامه، ارسطو بحث جسم با ابعاد نامتناهی را بررسی می‌کند و تحقق آن را محال می‌داند، اما متذکر می‌شود که نفی نامتناهی به‌طور کامل، به این عقیده می‌انجامد که زمان آغاز و پایانی داشته باشد، مقدار قابل قسمت به مقادیر بی نهایت نباشد و عدد نامتناهی نباشد. پس به گفته او: «نامتناهی به یک معنا وجود دارد و به یک معنا وجود ندارد» (ibid, 206a). در اینجا است که ارسطو نامتناهی را با مفهوم بالقوگی پیوند می‌زند و آن را در مقابل فعلیت به کار می‌برد: «وجود بالقوه نامتناهی، همان‌گونه است که ماده وجود دارد، نه به وجه مستقل مانند وجود شیء متناهی» (ibid, 206b). سپس ارسطو میان پارمنیدس و ملیسوس داوری می‌کند و حق را به پارمنیدس می‌دهد. از نظر وی، همان‌طور که پیشتر هم بیان کردیم، وقتی پارمنیدس از متناهی و ملیسوس از نامتناهی سخن می‌گویند، آن را با کل یکی می‌گیرند و «کل چیزی است که هیچ چیزی از آن کم نباشد» (Physics, 207a).<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، وقتی سخن از آرخه نامتناهی پیش آید، این آرخه چیزی بیرون از خود ندارد و کل است. البته ارسطو این مطلب را اضافه می‌کند که کل و کامل فقط امکان دارد وصف امر متناهی باشد، زیرا از نظر او، چیزی که پایان ندارد کامل نیست و پایان حد و مرز است و این دقیقاً وجه تفارق ارسطو با آناکسیمندر و ملیسوس را روشن می‌کند، چرا که برای آنها کلی که نامتناهی محسوب می‌شود حائز معناست، اما برای ارسطو کل بودن با حد و مرز داشتن معنا پیدا می‌کند. از این جنبه، با ظهور اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و غالب آمدن

۱. شایان ذکر است که عبارات منقول از ارسطو در این چند بند، از ترجمه فارسی سماع طبیعی آورده شده است.

نک: ارسطو، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۸ - ۱۳۴.

آنها، بحث نامتناهی در وجه منفی آن تفوق می‌یابد.<sup>۱</sup> البته هم در مثال خیر افلاطون در رساله جمهوری که «فراتر از وجود» (epékeina tés ousías) است (Republic, 509b)<sup>۲</sup> و نه با دانش دیالکتیکی بلکه به شهود مستقیم ادراک می‌شود (Taylor, 1971: 231)، و هم در محرک نامتحرک اول (próton kinouón akíneton) ارسطو که گرداننده جهان است، اشارات و استلزاماتی وجود دارد که نطفه‌های شکل‌گیری تصور واحد نامتناهی نزد فلوطین را به صورت خام در خود مندرج دارند. فراتر بودن از وجود و از طور اندیشه دیالکتیکی، به نحوی به سوی فراتر از حد و مرز اشاره دارد و ارسطو نیز در بحث از محرک نامتحرک، اگرچه صریحاً آن را قسمت‌ناپذیر و فاقد اجزا و مقدار می‌داند (Physics, 267b25) متصف به قدرت نامتناهیش می‌کند (ibid, 266a25 - 30). آیا در اینجا به مرزهای اندیشه و زبان رسیده‌ایم یا اینکه به راستی، فرض ذات نامتناهی در اندیشه فلسفی ضروری است؟

نقطه ارتباط بین خدا در گستره بحث‌های الهیاتی و آپیرون به عنوان مفهومی فلسفی را باید در اندیشه‌های فلوطین جست‌وجو کرد. بدون شک، متألهان مسیحی اولیه نیز خدا را محدود نمی‌دانستند. همچنین این برقراری ارتباط بین دین و فلسفه به اندیشه متألهین یهودی قبل از میلاد مسیح برمی‌گردد. گرایش‌های عقل‌گرایانه که ریشه در برخی آیات عهد عتیق دارد (مزامیر: ۱۹، ۲ و ۲۴، ۹؛ اشعیا: ۴۰، ۲۶؛ عاموس: ۵، ۸)، متألهان یهودی را از قدیم‌ترین ایام قادر می‌ساخت تا با وجود تصورات انسان‌وارانگاران‌ه‌ای که کتاب مقدس آکنده از آنهاست، به نگرشی روحانی درباره خداوند دست یابند. این روحانیت بخشیدن به تصور خداوند، بیشتر در برخی تغییرات مشهور به تیقون سوفریم (Tikkune Soferim/ تصحیحات کاتبان) که منسوب به عزراست، بازتاب یافت، تغییراتی که به منظور تعدیل

۱. ارسطو به ازلیت عالم معتقد بود و از این جنبه در باب زمان، نامتناهی غیرقارالذات لایقف را قبول داشت. اما

این نامتناهی، تقرر بالفعل همه اجزایش با هم میسر نیست. نک: Moor, 2001, p 47

۲. ریشه‌های الهیات سلبی را باید در همین نکات جست‌وجو کرد.



برخی تعبیر انسان‌وارانگاران در متن کتاب مقدس وارد شد و این در ترجمه‌های آرامی کتاب مقدس، موسوم به ترگومیم (Targumim) که در آنها از هر نوع تعبیر انسان‌وارانگاران‌ای دوری جسته می‌شود، کاملاً صراحت می‌یابد (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۳۵ - ۲۳۶). اما قدم اصلی در تلفیق دو سنت، توسط فیلون اسکندرانی (۲۵ق.م - ۴۰م) برداشته شد که در بحث از تطورات مفهوم ذات نامتناهی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

از نظر فیلون، هم در فلسفه یونانی و هم در کتاب مقدس و سنت یهودی یک حقیقت واحد (لوگوس: واسطه خدا و جهان) می‌توان یافت (کاپلستون، ۱۳۸۰ الف: ۵۲۷؛ گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۱۵۶ - ۱۶۶). به باور فیلون، خداوند نه تنها غیرجسمانی است، بلکه همچنین عاری از همه حالات و کیفیات است. از صفات واحد می‌توان به این موارد اشاره کرد: وجود بحت، بسیط مطلق، آزاد مطلق و قائم به ذات. او شاغل فضا یا مکان نیست، اما بر همه اشیا احاطه دارد. گرایش به تعالی بخشیدن به خداوند و فرض اراده و اختیار جزافی برای او (see: Wolfson, 1962, Vol 1, Ch 8, P 2)، فیلون را به فرض واسطه‌هایی بین خدا و جهان مجبور کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰ الف: ۵۲۸-۵۳۱؛ گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، فصول ۵-۶). فیلون صفت «فاقد کیفیات» (ápoios) را برای خدا به کار برد (Undusk, 2009, p 325) که به نحوی به عدم تعیین مورد نظر در سنت آناکسیمندری اشاره دارد، هرچند می‌توان مأخذ اصلی اندیشه او را عهد عتیق دانست. وی همچنین قائل بود که وجود خدا را نمی‌توان محدود و مشروط تصور کرد، چرا که خدا صفات بی‌پایانی دارد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۲۲۲) و همین عدم تناهی در ناحیه صفات است که ذات او را ادراک‌ناپذیر می‌کند (همان: ۲۲۶ - ۲۲۹). بنابراین ما در اندیشه‌های فیلون، با اولین کوشش‌ها در زمینه تعالی بخشیدن مطلق به حقیقت نامتعیین و نامتناهی مواجهیم. در اینجا مفهوم نامتناهی به ذات و حقیقتی معطوف می‌شود که اگر چه نامتناهی است، «دربرگیرنده همه چیز» نیست و بیرون از مرزهای جهان طبیعت قرار دارد. در عین حال اگرچه فیلون عدم تناهی و ادراک‌ناپذیری را همچون بسیاری از یونانیان به هم پیوند می‌زند، چنین

پیوندی را به عنوان وجه منفی ذات نامتناهی تلقی نمی‌کند. این وفور وجود در خداست که او را از ساحت اندیشه انسانی تعالی می‌بخشد و در مرتبه‌ای فراتر از مکان و زمان قرار می‌دهد. بنابراین تعالی خدا از جهان طبیعت، اطلاق صفت امتداد بر او را نیز ناممکن می‌کند<sup>۱</sup> و به این واسطه، مسئله رابطه خدا و جهان، ثابت و متغیر، غیرممتد و ممتد و در یک کلام مسئله سنخیت بین علت و معلول اهمیت دو چندان می‌یابد. بنابراین تفکرات فیلون نقطه عطفی در بحث مفهوم ذات نامتناهی است و چرخش مهمی نسبت به تفکرات افلاطون و ارسطو در فلسفه او وجود دارد. او سخن از هستنده‌ای می‌گوید که در عین حال که نامتناهی محسوب می‌شود، کامل است و تعالی و تشخیص نیز دارد.

اندیشه «تعالی» خدای نامتناهی از مهم‌ترین فاصله‌گیری‌های مفهومی از چارچوب تفکر پیشاسقراطی درخصوص آپیرون است که در دین یهودی و مسیحی و در ارتباط با خدای خالق شکل می‌گیرد. نامتناهی جنبه الهیاتی می‌یابد، اما در عین حال، از جایگاه آرخه درون ماندگار فراگیرنده، به مقام خالق متعال تغییر موضع می‌دهد. این تعالی خدای نامتناهی و استلزامات فلسفی آن در اندیشه‌های فیلون و سپس فلوطین بروز جدی می‌یابد و لایه‌های معنایی متفاوتی به خود می‌گیرد و تاریخ الهیات و فلسفه مسیحی، یهودی و اسلامی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. فلوطین پس از نقد نظریه هیولای اولی مشایبان و نفی نامتناهی بالقوه و بالعرض ارسطو (Enead, II, vi-v) ابتدا به وجود نامتناهی بالقوه ذهنی (subjective) قائل می‌شود که فقط در اذهان ما وجود دارد و سپس اضافه می‌کند که این معنا از نامتناهی، موجب رضایت او نیست و حتی اطلاق‌پذیر بر عدد در جهان عقلانی نیست، عددی که بر اذهان ما تقدم دارد. از نظر وی، عدد نامتناهی بالفعل، در جهان معقول وجود دارد و آن را به فرض کثرت نامحدود (unlimited plurality) در پارمنیدس افلاطون (Parmenides, 144a) ارجاع می‌دهد (Armstrong, 1955, 48). اندیشه‌های

۱. بازگرداندن این صفت به خدا در سده هفدهم و در فلسفه اسپینوزا صورت می‌گیرد، اگرچه اسپینوزا نیز در این خصوص، وامدار برخی متألهان یهودی و مسیحی پیش از خود است

ایجابی فلوطین در اطراف مفهوم نامتناهی را می‌توان به سه تصور اصلی بازگرداند: ۱. نامتناهی به‌عنوان ماده که هم در جهان محسوس و هم در جهان معقول مابازاء دارد، البته نه با ماهیت مشابه؛<sup>۱</sup> ۲. عدم تناهی (Unboundedness) در جهان معقول که جدای از ماده نامتناهی معقول است و ۳. واحد نامتناهی (ibid, p 49). از نظر فلوطین، ماده چیزی بی‌صورت است و صورت به آن شکل و تعیین می‌دهد. ماده محسوس به‌طور بی‌زمان به‌وسیله ماده معقول برساخته می‌شود. باید توجه داشت که از نظر فلوطین، نامتناهی در جهان معقول، نامتناهی مطلق نیست. نامتناهی مطلق در دقیق‌ترین صورت آن، فقط واحد یا خیر است و از آنجا که وجود و ماهیت برای فلوطین انفکاک‌ناپذیرند، به این معنا که موجود نزد وی به‌معنای «این موجود» است، واحد را ناموجود لحاظ می‌کند که بیان دیگری از عدم تناهی در خصوص اوست (ibid, pp 49-50). پس بی‌شکلی و عدم تناهی در درجه اول و به‌طور مطلق صرفاً اطلاق‌شدنی بر واحد است (Undusk, 2009, pp 324-325)، و حتی عقل الهی هم بی‌صورت مطلق نیست، چرا که مُثُل درون آن، به‌نحوی به آن تعیین می‌بخشد. اگر چه خود فلوطین مُثُل نامتناهی (از نظر تعداد) را نفی می‌کند (Enead, V, i) در مکتب فلوطین پذیرفتنی است و می‌توان تأثیر آن را در اندیشه‌های بوناونتورا مشاهده کرد (Armstrong, 1955, p 51). از کسانی که از اندیشه‌های فلوطین در مورد نسبت خدا و عدم تناهی تأثیر بسیار پذیرفتند، می‌توان به آباء کاپادوکیه و از جمله گرگوری اشاره کرد. تفاوت گرگوری با فلوطین در این است که وجود را از خدا نفی نمی‌کند و از این زمان به

۱. «اگر صورت‌ها [Ideas] متعددند، پس باید همه دارای وجه مشترکی باشند و در عین حال هر صورت باید ویژگی خاص خود را داشته باشد. این ویژگی خاص که ... شکل فردی هر یک از آنهاست. ولی وجود شکل مشروط بر این است که چیزی باشد که آن شکل را به خود بپذیرد تا فرق صورتی با صورت دیگر از آن راه نمایان شود. بنابراین در آنجا [عالم معقول] نیز باید ماده‌ای باشد که به‌عنوان مایه هر شکلی به‌کار رود» (فلوطین، انشاد ۲، رساله ۴، بخش ۴؛ به نقل از: فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۳). در خصوص برخی از تفاوت‌های ماده در جهان محسوس و ماده در جهان معقول بنگرید به: همان: ۲۰۱ - ۲۰۵.

بعد و توسط آباء کاپادوکیه و در ببحوحه نزاع‌های فکری بر سر ماهیت تثلیث است که صحبت از خدایی مسیحی - یهودی با وصف «وجود نامتناهی» که در عین حال «شخص» هم هست، به‌جد بر مسند بحث‌های الهیاتی و فلسفی می‌نشیند (Armstrong, 1955, p 52).

از اصطلاحات رایج در اثناها، قدرت نامتناهی و حیات نامتناهی است. قدرت نامتناهی هم بر واحد، هم بر عقل و هم بر نفس الهی اطلاق‌شدنی خواهد بود. همچنین باید مد نظر داشت که نامتناهی: کل، بدون حدود، فراگیر، فراگرفته‌ناشده و اندازه‌ناپذیر است، چرا که چیزی بیرون از آن نیست که آن را اندازه بگیرد و خودش سنجه هر اندازه‌گیری محسوب می‌شود (ibid, p 53). اصولاً فلوطین به‌سوی این رویه گرایش دارد که عدم تناهی مطلق واحد را در الهیاتی سلبی مطرح کند. او هر اسمی - حتی واحد و خیر - را از جانب حقیقت مطلق سلب می‌کند و آن را با شناخت‌ناپذیری واحد پیوند می‌زند که سنتی فیلونی است. این تقدم عدم تناهی متافیزیکی و تأخر شناخت‌ناپذیری معرفت‌شناختی نامتناهی، در الهیات مسیحی نیز نقش مؤثری ایفا می‌کند (ibid, pp 56-57).

دو مطلب در فلسفه فلوطین وجود دارد که او را از سنت پیشاسقراطی بسیار دور می‌کند. یکی تعالی کامل واحد و دیگری شناخت‌ناپذیری عقلانی آن است. از فیثاغوریان و هراکلیتوس تا پارمنیدس و ملیسوس و تا افلاطون و ارسطو، درک حقیقت بر عهده عقل است و هیچ‌یک از این متفکران بر درک فراعقلی تأکید نداشته‌اند. اما با تعالی خدا (حتی تعالی از جهان مُثُل) در سنت یهودی، مسیحی و همچنین نوافلاطونی که تا حدود زیادی در مکاتب فیثاغوری جدید و مذهب افلاطونی میانه و اندیشه‌های فیلون ریشه دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰ الف: ۵۳۵)، خداوند در ساحتی قرار داده می‌شود که شناختی به آن تعلق نمی‌گیرد و یکسره در پشت ابرهای ندانستن پنهان می‌ماند و تنها با شهودی عرفانی و رازوار می‌توان به درک آن نائل شد.<sup>۱</sup>

۱. البته در زمینه اینکه واحد فلوطین صرفاً متعالی است یا خیر، نمی‌توان به یقین سخن گفت. اگر واحد کل است

نکته بسیار مهم در اندیشه ارسطو، متألهانی همچون فیلون و کلمنت و سپس فلوطین، بحث قدرت نامتناهی است. اطلاق قدرت نامتناهی بر مبدأ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همچنین در سنت‌های الهیاتی یهودی، مسیحی و اسلامی، اطلاق صفت قدرت بر خداوند شیوع تام دارد و قدرت اصولاً از امهات صفات خداوند شمرده می‌شود. وجه فلسفی و متافیزیکی چنین اعتقادی شاید این مطلب باشد که در فلسفه، وجود عموماً به «منشأ اثر بودن» تعریف می‌شود، و از آنجا که مبدأ در بالاترین مرتبه هستی قرار دارد، بنابراین، بیشترین منشأییت اثر را حائز است و همین والاترین منشأییت اثر است که وقتی بیانی شبه‌محسوس پیدا می‌کند، از آن به قدرت نامتناهی تعبیر می‌شود.

## ۲. «ذات نامتناهی» از آگوستین تا دکارت

در ادامه سنت فیلونی - نوافلاطونی، آگوستین خداوند را وجود نامتناهی بالفعل و همچنین متعالی معرفی می‌کند و سرمدیت خداوند را از مفهوم زمان نامتناهی جدا می‌کند. زمان اگرچه نامتناهی است، اجزایش هرگز حضور مجموعی ندارند. در مقابل، سرمدیت خداوند از زمان فراتر می‌رود، چرا که فی الحال حضور تام و تمام دارد و حرکت و سیورورت و سیر لایقف و غیرقارالذات در آن تصورپذیر نیست (Moore, 1990, pp 46-47). این مسئله در باب علم او نیز مصداق دارد. علم وی همچون کمالش مطلق است و در عین حال، همه موجودات را در یک آن و لحظه می‌شناسد و اصولاً عرض زمان بر او حمل نمی‌شود (ایلخانی، ۱۳۸۶: ۱۰۰-۱۰۱). آکویناس نیز در زمینه نامتناهی متافیزیکی در همین سنت می‌اندیشد و خداوند را به‌عنوان وجود نامتناهی کامل مطلق می‌پذیرد. او به‌وضوح، عدم تناهی ریاضی را که دربردارنده اجزاست و به این واسطه نقص دارد، از ساحت خداوندی

---

(Enneads, VI, ix)، بنابراین، تعالی آن با نوعی درون‌ماندگاری همراه است. اگر مطلب از این جنبه مورد نظر قرار گیرد، اندیشه فلوطینی نسبت به اندیشه‌های یهودی و مسیحی، به اسپینوزا نزدیک‌تر است که تعالی مطلق را برای خدا نمی‌پذیرفت. نک: Undusk, 2009, p 319

نفی می‌کند و عدم تناهی متافیزیکی را با بساطت خداوند پیوند می‌زند.<sup>۱</sup> او همچنین وجود نامتناهی ریاضی بالفعل - در اندازه و کثرت - در جهان مخلوقات را منتفی می‌داند و نامتناهی بالقوه را می‌پذیرد (Moore, 1990, pp 48-49). آکویناس همچنین در ادامه سستی که پیش از وی آگوستین و غزالی و بسیاری دیگر از متکلمان مسیحی، یهودی و مسلمان پی گرفته بودند و سپس توسط بوناونتورا و دیگران دنبال شد، فرض قدم عالم را نامستدل خواند و نظریه حدوث زمانی آن را پذیرفت (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۷۰-۴۷۲). شایان ذکر است که عمده بحث‌های سده سیزدهم و چهاردهم به مسئله نامتناهی ریاضی معطوف می‌شود و کسانی چون یوهانس دونس اسکوتوس و ویلیام اُکامی در این زمینه بحث‌های دامنه‌داری را مطرح کردند که عموماً از اندیشه‌های ارسطویی متأثر بود.

در سده پانزدهم دوباره بحث در مورد نامتناهی متافیزیکی از جانب نیکولائوس کوزانوس احیا شد. وی که در این زمینه سنت نوافلاطونی را دنبال می‌کرد، نامتناهی را خدا، حقیقت و اعلائی مطلق می‌دانست و در عین حال متذکر می‌شد که این‌ها هیچ‌کدام ما را به درک نامتناهی نمی‌رساند، چه متناهی به‌سوی شناخت نامتناهی حرکت می‌کند، ولی هرگز به شناخت حقیقت و اصل آن نائل نمی‌شود. در نظر او، نامتناهی فراتر از تمام مقولات انسانی است و از این روی، چون آدمی گرفتار در اصل تناقض است و نامتناهی از این اصل فراتر می‌رود (*coincidentia oppositorum*/ سازگاری متضادها) بنابراین، آگاهی انسان توان درک چنین ساحتی را ندارد (Moore, 1990, pp 55-56). خداوند برترین (*maximum*) است و به‌عنوان برترین و بی‌نهایت، چیزی را در مقابل خود ندارد که به‌واسطه آن تعیین یافته باشد. او که به عدم تناهی عالم معتقد بود، به این قائل شد که خداوند انقباض (*complicatio*) مخلوقات و مخلوقات انبساط (*explicatio*) خداوند هستند. نظریه مزبور مبین این امر است

۱. Aquinas, 1912, vii, 1؛ به شماره پرسش و شماره بخش کتاب ارجاع داده شده و شایان ذکر است که پرسش هفتم و چهارم بخش ذیل آن به عدم تناهی خدا می‌پردازد.

که همه چیز در خداست و خدا در همه چیز است (quod ipse in omnibus)، خداوند وحدتی (unitas) است که در کثرت مخلوقات گسترش می‌یابد (ایلخانی، ۱۳۸۶: ۵۵۳-۵۵۵). خدایی که اینچنین با وجود تعالی، درون‌ماندگار هم هست و به سنت تفکر اریوگنایی، نوافلاطونی و رواقی برمی‌گردد، به جد توسط اسپینوزا دنبال می‌شود. پس از کوزانوس نیز جوردانو برونو که عمیقاً از اندیشه‌های وی متأثر بود، به الوهیتی غنی بالذات و وصف‌ناپذیر قائل شد که در خود جامع تناقضات است و خود را در جهان مکانی - زمانی که نامتناهی (ماده نامتناهی) است، ظاهر می‌کند. وی قائل بود که انسان قدرت وحدت یافتن با این حقیقت مطلق را دارد و همچنین در تقابل با سنت ارسطویی در صدد اثبات عدم تناهی ابعاد عالم برآمد (ibid, p 56). اندیشه‌های نیکولائوس کوزانوس و جوردانو برونو حاکی از این دقیقه مهم است که در انتهای قرون وسطی، زمزمه‌های بازگشت به برخی مفاهیم پیش‌افیلونی در حوزه الهیات وجود داشت، اگرچه این بازاندیشی کامل نبود. تعالی مطلق به نحوی مردود اعلام می‌شود، اما خدا همچنان مشخص است. اسپینوزا در سده هفدهم بر همین جنبه متناقض‌نما انگشت می‌گذارد و تشخیص را نیز از خدا نفی می‌کند، اما دکارت که پیش از وی به تفکر پرداخت، چندان روی خوشی به بازاندیشی‌های انتهای قرون وسطی در خصوص ذات نامتناهی نشان نداد.

یکی از کارهای عمده دکارت در نظام فلسفی خویش، پل زدن بین فاعل اندیشنده و جهان خارج است. این مهم در تأملات به واسطه «تصور ذات نامتناهی» صورت می‌گیرد. این تصور هر چند از جنبه تصور بودن، در عرض سایر تصورات فاعل شناسا قرار دارد، به واسطه محتوا و جنبه حکایت‌گری آن، تصور اقدم و اعلی است. دکارت از همین مطلب استفاده می‌کند و منشأ آن تصور را یک جوهر نامتناهی یا همان خدا می‌داند<sup>۱</sup> و آن را با

۱. «تمام واقعیتی که به‌طور ذهنی (objective) در این مفاهیم هست، به‌نحو صوری (formal) در آن علت مندرج است (دکارت، ۱۳۸۵: ۶۰).

مفاهیم سرمدی، تغییرناپذیر، عالم مطلق و قادر مطلق پیوند می‌زند (Descartes, 1984-85, Vol 1, pp 30 - 32) و بر خلاف سنت افلاطونی - ارسطویی، عدم تناهی و کامل بودن را جمع‌ناپذیر نمی‌داند؛ جوهر نامتناهی یا خداوند «کامل مطلق است و در آن مطلقاً هیچ چیز نمی‌یابیم که متضمن نقص یا محدودیت کمال وی باشد» (دکارت، ۱۳۸۶: ۱۹۴). در اینجا مسائل عدیده‌ای پیش روی دکارت قرار می‌گیرد. وی در مباحثاتی که با بورمان دارد به این پرسش مهم پاسخ می‌دهد که چگونه یک ذهن متناهی قادر به درک نامتناهی است. دکارت در پاسخ به این پرسش بین درک احاطی (comprehendere) و فهم (intelligere) فرق می‌گذارد. از نظر وی، ما درک احاطی نسبت به نامتناهی نداریم و به ذات آن واقف نیستیم، اما آن را می‌فهمیم (Descartes, 1991, p 339). همین مطلب در پاسخ به دسته اول اعتراض‌ها تکرار می‌شود:

خود آن چیز را که نامتناهی است ... درک ما از آن به نحو جامع نیست، یعنی از تمام آنچه در آن قابل شناخت است، درک احاطی و کامل نداریم ... بنابراین، همراه با تمام متکلمین می‌پذیریم که ذهن بشر نمی‌تواند درک احاطی و کامل از خدا داشته باشد ... اما کسانی که می‌کوشند به کمالات خدا به صورت جدا از هم توجه کنند، در وجود او منبع موضوعی بسیار وسیع‌تر و مهیاتری برای شناخت واضح و متمایز خواهند یافت تا در هر یک از مخلوقات (دکارت، ۱۳۸۶: ۱۲۲-۱۲۳).

همچنین دکارت نسبت به اعتراضی که در دسته پنجم اعتراض‌ها از سوی گاسندی مطرح می‌شود، مبنی بر اینکه می‌توان تصور نامتناهی را صرفاً سلبی و بنابراین، جعلی و اکتسابی دانست (Descartes, 1984-5, Vol 2, p 212)، بین مفهوم نامتناهی و نامحدود تمایز می‌گذارد و اولی را ایجابی و دومی را سلبی معرفی می‌کند. به عقیده دکارت، تصور ما از نامتناهی تصور سلبی صرف نیست، یعنی به صرف سلب محدودیت از تصور متناهی جعل نشده است، بلکه از نظر دکارت «من» به وضوح «می‌بیند» که جوهر نامتناهی واقعیت بیشتری از جوهر متناهی دارد و مقدم بر تصور متناهی است (کاپلستون، ۱۳۸۰ ب: ۱۳۰).



در مقابل، تصور نامحدود کاملاً سلبی است و دکارت آن را متوجه ابعاد عالم و تقسیم‌پذیری شیء می‌کند. بر مبنای مطلبی که دکارت در پاسخ به دسته اول اعتراض‌ها متذکر می‌شود، مسئله ابعاد روشن‌تری پیدا می‌کند:

در واقع من بین نامحدود و نامتناهی فرق می‌گذارم و فقط چیزی را به معنای دقیق کلمه نامتناهی می‌نامم که در آن مطلقاً هیچ حدی وجود نداشته باشد. به این معنا فقط خداوند نامتناهی است. به علاوه چیزی را که فقط از یک جهت برای آن حدی نمی‌شناسم - مانند گسترش یک فضای خالی، کثرت عددی و یا قابلیت تقسیم اجزای کمیت و نظایر آن - در واقع نامحدود می‌نامم و نه نامتناهی، زیرا چنین اموری از جمیع جهات نامحدود نیستند (دکارت، ۱۳۸۶: ۱۲۱).

البته خدای دکارت از جهات بسیاری همان خدای متشخصی است که در میان متألهان ادیان ابراهیمی پذیرفته شده، از جمله اینکه متصف به اراده جزافیه است (Descartes, 1984-5, Vol 2, pp 292-294; ibid, 1991, p 24)، صرفاً تعالی دارد و علت درون‌ماندگار جهان نیست. علاوه بر این، خدای دکارت بیشتر اصلی فلسفی است برای پوشاندن فاصله بین من دکارتی و جهان. از این جنبه، آن حضوری را که خدا در همه ابعاد فلسفه‌های قرون وسطایی دارد، فاقد است. یکی از کارهای عمده‌ای که از طریق دکارتیان پی‌گرفته شد، بازگرداندن خدا به عرصه وسیع‌تر مسائل فلسفی بود. این تلاش به وضوح در نوشته‌های مالبرانش، اسپینوزا و لایبنیتس مشاهده می‌شود (حسن‌زاده و آیت‌اللهی، ۱۳۸۶: ۸۷ - ۱۰۲).

### نتیجه‌گیری

مفهوم نامتناهی از آن جنبه که به عنوان وصف ذات به کار رفته، تطورات بنیادین زیادی را به خود دیده است که می‌توان به چهار مرحله اصلی از آناکسیمندر تا دکارت اشاره کرد: ۱. در یونان برخی آن را با عدم تعین، نامعقولیت و آشوبناکی همراه دانسته‌اند و از این‌روی،

چنین وصفی را برای خدا به کار نبرده‌اند، چه عدم تناهی و کامل بودن را ناسازگار یافته‌اند. در مقابل، بعضی از آنها ذات الهی را نامتناهی دانسته‌اند و منظومه مفهومی پیچیده‌ای را در اطراف آن تدارک دیده‌اند: وحدت، کل سابق بر جزئیات، فراگیر بودن، امتداد نامتناهی، اندیشه و ... شاخصه اصلی چنین دیدگاهی این است که در منظومه مفاهیم مورد نظر، اوصافی وجود ندارد که ناظر به تشخص یا تعالی مطلق ذات نامتناهی باشد؛ آپیرون آرخه بنیادین، عین فوسیس و درون‌ماندگار است؛ ۲. اما در ذیل الهیات مبتنی بر دین یهودیت و مسیحیت، این خدای متشخص انسان‌وار است که به وصف نامتناهی متصف می‌شود، الهیاتی که کمال و عدم تناهی را توأمان برای ذات الهی متعال از جهان طبیعت به کار می‌برد؛ ۳. در انتهای قرون وسطی بازگشت دوباره‌ای به درون‌ماندگار دانستن خدای نامتناهی وجود دارد (برای مثال در نزد نیکولائوس کوزانوس و جوردانو برونو) اما همچنان تشخص و انسان‌وارانگاری خدا حفظ می‌شود و ۴. در نهایت دکارت نیز بی‌اعتنا به تغییر رویکردهای برخی متألهان اواخر قرون وسطی از تعالی‌گرایی مطلق به درون‌ماندگار انگاری خداوند، کمال و عدم تناهی (که متفاوت از نامحدود است) را دو مفهوم سازگار می‌داند و هر دو را وصف خداوند تلقی می‌کند، علاوه بر اینکه همچون بسیاری از متألهان متقدم یهودی و مسیحی، تعالی و تشخص را برای ذات الهی محفوظ می‌دارد.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۰). *الشفاء*، جلد ۱۰، چاپ ابراهیم مدکور و سعید زاید، قم، انتشارات ذوی القربی.
۲. ابن میمون، موسی (۱۹۷۲). *دلالة الحائرين*، به تحقیق یوسف آتای، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
۳. ایستاین، ایزیدور (۱۳۸۵). *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. ارسطو (۱۳۷۷). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
۵. ارسطو (۱۳۷۹). *در آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات هرمس.
۶. ارسطو (۱۳۸۵). *سماع طبیعی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، نشر طرح نو.
۷. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، جلد ۴، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۸. ایلخانی، محمد (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، انتشارات سمت.
۹. ایلخانی، محمد (۱۳۸۷). *وجود در قرون وسطای متقدم، دوفصلنامه شناخت*، شماره ۵۹: ۷ - ۲۵.
۱۰. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *الکتاب المعتبر فی الحکمه*، افست، اصفهان.
۱۱. بهشتی، محمدرضا (۱۳۸۷). *تحول تاریخی مفاهیم*، نامه پژوهش، شماره ۱۳: ۴۹ - ۶۶.
۱۲. حسن‌زاده، صالح؛ آیت‌اللهی، حمید رضا (۱۳۸۶). *سیر و تطور مفهوم خدا در فلسفه غرب از نظر سه فیلسوف دکارتی*، نامه مفید، شماره ۵۹: ۸۷ - ۱۰۲.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۷). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۵. دکارت، رنه (۱۳۷۶). *فلسفه دکارت: قواعد هدایت ذهن، اصول فلسفه، انفعالات نفس*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات الهدی.
۱۶. دکارت، رنه (۱۳۸۵). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت.
۱۷. دکارت، رنه (۱۳۸۶). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی افضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. ژیلسون، اتین (۱۳۷۴). *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۳۷). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، افست، قم.
۲۰. طالب‌زاده، سید حمید (۱۳۸۵). *متناهی و نامتناهی*، مجله فلسفه، شماره ۱۱: ۸۷-۱۰۲.
۲۱. فلوطین (۱۳۸۹). *دوره آثار افلوطین*، جلد ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰ الف). *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.
۲۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰ ب). *از دکارت تا لایبنیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات سروش.
۲۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه: از آوگوستینوس تا اسکوتوس*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد ۲، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۶. گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲). *فیلون اسکندرانی: مؤسس فلسفه دینی*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب و سازمان سمت.
۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۰۶). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تهران، انتشارات مهدوی.
۲۸. هسیودس (۱۳۸۷). *تئوگونی هسیودس*، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

29. Aquinas, Thomas (1912), *Summa Theologica*, Catholic Church Edition, Vol 1, London.
30. Aristotle (1984), *The Complete Works*, 2 Vols, Trans by Lonathan Barnes, Princeton.
31. Armstrong, A. H (1955), *Plotinus Doctrine of the Infinite and It's Significance for Christian Thought*, Downside Review(73), pp 47-58.
32. Augustine, Aurelius (1871), *On the Trinity*, trans by Arthur West Haddan, Edinburgh.
33. Augustine, Aurelius (1912), *Confessions: Books 1-8*, trans by William Watts, Loeb Classical Library.
34. Barnes, Jonathan (2005), *The Presocratic Rhilosophers*, Routledge.
35. Borchert, Donald (edi:2006), *Encyclopedia of Philosophy*, 10 Vols, Mcmillan.
36. Cornford, F. M (1952), *Principium Sapientiae*, Cambridge.
37. Cornford, F. M (1997), *Plato's Cosmology*, Routledge.
38. Descartes (1984-85), *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans by Cottingham, Vol 1 & 2, Cambridge.
39. Descartes (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans by Cottingham, Vol 3, Cambridge.
40. Drozdek, Adam (2008), *In the Beginning Was the Apeiron*, Stuttgart.
41. Finkelberg, Aryeh (1993), *Anaximender's conception of the apeiron*, phronesis(38/3), pp 229- 256.
42. Furley, David & Allen, R (edi:1970), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol 1, Routledge.
43. Guthrie, W. K. C (1962), *A History of Greek Philosophy*, Vol 1. Cambridge.
44. Guthrie, W. K. C (1978), *A History of Greek Philosophy*, Vol 5. Cambridge
45. Holscher, U (1970), *Anaximender and the Beginnings of Greek Philosophy*, In Furley & Allen (edi:1970), pp 281-322.
46. Kahn, Charles (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Philosophy*, New York.
47. Kirk, G.S; Raven, J.E; Schofield, M (1990), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.
48. Lovejoy, Arthur (1909), *The Meaning of phusis in the Greek Physiologers*, The philosophical Review(18/4), pp 369-383.
49. Moore, A. w (2001), *The Infinite*, London, Routledge.
50. Naddaf, Gerard (2005), *The Greek Concept of Nature*, New York.

51. Owen, H. P (1967), *Infinity in Theology and Metaphysics*, In Borchert(edi:2006), Vol 4, pp 667-671.
52. Plato (1989), *Collected Dialogues*, 2 Vols, Trans by Edith Hamilton, Princeton.
53. Plotinus (1969-1988), *Enneads*, Translated by A. H. Armstrong, 7 Vols, Loeb Classical.
54. Ross, david (1981), *Aristotle's Metaphysics*, 2 Vols, Oxford, Clarendon.
55. Solmsen, Friedrich (1962), *Anaximander's infinite*, AGPH(44/2), pp 109-131.
56. Taylor, A.E (1971), *Plato: The Man and His Works*, London.
57. Undusk, Rein (2009), *Infinity on the Threshold of Christianity*, Trames(63/58), pp 307-340.
58. Vlastos, Gregory (2005), *Plato's Universe*, Washington, Parmenides Pub.
59. Wolfson, Harry (1934), *The Philosophy of Spinoza*, 2 Vols, Harvard.
60. Wolfson, H. A (1962), *Philo: Foundations of Religious Philosophy*, Vol 1, Harvard.