

# علم انسان به خدا در تفکر فارابی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۷/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۱

مهدی عباسزاده\*

## چکیده

مسئله «علم انسان به خدا» با وجود اینکه در طول تاریخ دیرپای فلسفه و الهیات، سابقه‌ای کهن دارد، اما همچنان ذهن متفکران دینی به‌ویژه فلاسفه دین و حتی برخی از معرفت‌شناسان معاصر را به خود مشغول داشته است. در این میان، فارابی معتقد است که قوای ادراکی بشر در شناخت اشیا و به‌ویژه خدا با محدودیت‌ها و موانع مهمی مواجه است و ایجاد صورت معقول (مفهوم) خدا در ذهن یا عقل انسان مشکلاتی جدی به همراه دارد. همچنین نام‌ها و اوصافی که خدا با آنها نامیده می‌شود، به‌نحوی معنادار هستند و سخن‌گفتن از خدا به‌گونه‌ای که هم معتبر (صادق و موّجه) باشد و هم به مشکلات کلامی نینجامد (تنزیه خدا از مخلوقات حفظ شود و تشبیه او به مخلوقات منتفی گردد)، نهایتاً با زبان اشتراک معنوی امکان‌پذیر است. فارابی در کنار بیان فلسفی علم انسان به خدا، می‌کوشد تبیین عرفانی از آن نیز ارائه دهد و اگر فصوص الحکم را از آن وی بدانیم، او بحث مشبعی را به روش عرفا در باب موانع و محدودیت‌های شناخت عقلی انسان از خدا و لزوم شناخت شهودی انسان از او مطرح کرده است. نوشتار حاضر، ضمن تبیین مباحث فوق، به بررسی و نقد دیدگاه‌های فارابی در این باره و نظرات برخی محققان می‌پردازد که تا حدی متعرض این مسئله شده‌اند.

**واژگان کلیدی:** فارابی، علم انسان به خدا، سخن‌گفتن از خدا، عقل، شهود.

## طرح مسئله

مسئله «علم انسان به خدا»، یکی از غوامض و دشواری‌های فلسفه و الهیات است. این مبحث، در طول تاریخ فلسفه و الهیات چه در غرب و چه نزد متفکران اسلامی، سابقه‌ای کهن دارد، به نحوی که شاید بتوان طرح خام و اولیه آن را به ابتدای ظهور فلسفه در یونان و سپس روم باستان بازگرداند و تا قرون وسطای مسیحی و فلسفه جدید غربی و نیز فلسفه و کلام اسلامی امتداد داد. با این حال، این مسئله همچنان ذهن متفکران دینی به‌ویژه فلاسفه دین و حتی برخی از معرفت‌شناسان معاصر را به خود مشغول داشته است.

در این میان فارابی - مؤسس فلسفه اسلامی - ظاهراً برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، در آثار و متون مختلف خویش، به تفصیل به بحث در باب امکان و نحوه علم انسان به خدا پرداخته و از این جهت راه‌گشای فلاسفه بعدی از جمله ابن‌سینا، سهروردی و صدرالمآلهین شده است. او به‌ویژه در هفت رساله خویش این مسئله را به طور جدی و برجسته مطرح کرده و در هر یک از آنها به وجهی از وجوه مختلف این مسئله پرداخته است. این رساله‌ها عبارت‌اند از: *آراء اهل المدینة الفاضله و مضاداتها؛ السیاسة المدنیة؛ فی الملة الفاضله؛ فی التعلیقات؛\* التجرید علی رساله الدعاوی القلبیة؛\* فی العلم الالهی؛\*\*\* فصوص الحکم.\*\*\**

قابل ذکر است که فارابی در آثار خویش امکان اثبات وجود خدا از طریق عقل بشری (براهین عقلی) را پذیرفته، بلکه خود نیز ادله‌ای بر آن اقامه کرده است و لذا این بحث، مسئله نوشتار حاضر

---

\* اثری به نام *تعلیقات* به ابن‌سینا نیز منسوب است که مفاد آن بسیار نزدیک، بلکه یکسان با مفاد رساله *فی التعلیقات* فارابی است؛ تا آنجا که برخی معتقدند احتمالاً یکی از شاگردان ابن‌سینا آن را عیناً از روی رساله فارابی استنساخ کرده است.

\*\* ظاهراً این رساله در زمان فارابی، منسوب به ارسطو بوده و فارابی آن را ترجمه کرده و استدلال‌هایی بدان افزوده است. همانند *اثولوجیا* شاید این رساله نیز در حقیقت مربوط به فلوطین و برخی نوافلاطونیان باشد.

\*\*\* این رساله منسوب به فارابی است. اگرهم این انتساب صحیح باشد، این رساله در واقع ترجمه فارابی از انناد پنجم از *اننادها یا تاسوعات* فلوطین است. با این حال، شاید بتوان انتخاب این متن از سوی فارابی برای ترجمه را به منزله نحوه‌ای تأیید مفاد آن نزد او تلقی کرد.

\*\*\* این رساله نیز منسوب به فارابی است و در باب صحت این انتساب، مناقشات فراوانی شده است. بسیاری از محققان این رساله را از آن فارابی نمی‌دانند. در مقابل، برخی دیگر معتقداند این کتاب از آن اوست. نگارنده در اینجا فرض می‌گیرد که دیدگاه دوم درست است و البته دلایلی هم بر این مدعا دارد که از حوصله نوشتار حاضر بیرون است.

نیست. مسئله‌ای که در نوشتار حاضر دنبال می‌شود، این است که آیا در آثار فارابی شناخت حقیقت خدا به وسیله عقل بشری امکان‌پذیر است؟

خدا به مثابه انیت و وجود محض، فاقد هر گونه ماهیتی است؛ بنابراین آن‌گاه که از «حقیقت» خدا سخن می‌گوییم، مرادمان از حقیقت خدا قطعاً ماهیت خدا نیست؛ بلکه به تعبیری «هویت» او - هر چه هست - را مدنظر داریم؛ خواه این هویت را همان وجود خدا بدانیم و خواه چیزی دیگری؛ البته فرض چیز دیگری غیر از وجود نیز در مورد خدا منتفی است؛ چه هر چیز دیگری در کنار وجود برای خدا اثبات شود، به ترکیب خدا خواهد انجامید و بساطت او از میان خواهد رفت.

در نوشتار حاضر نشان داده خواهد شد که از دید فارابی، قوای ادراکی بشر در شناخت اشیا و به‌ویژه خدا با محدودیت‌ها و موانعی مهم، مواجه است و ایجاد صورت معقول (مفهوم) خدا در ذهن انسان مشکلاتی جدی به همراه دارد. از این گذشته، ملاحظه خواهیم کرد که در فلسفه فارابی، نام‌ها و اوصافی که خدا با آنها نامیده می‌شود، به نحوی معنادار هستند و سخن گفتن از خدا به‌گونه‌ای که هم معتبر (صادق و موّجه) باشد و هم به مشکلات کلامی نینجامد (تنزیه خدا از مخلوقات حفظ شود و تشبیه او به مخلوقات منتفی گردد) با زبان خاصی (زبان اشتراک معنوی) امکان‌پذیر است.

گفتنی است که در باب معناشناسی اوصاف الهی و به‌ویژه سخن گفتن از خدا که بخش مهمی از «زبان دین» است، از دیرباز چهار دیدگاه عمده مطرح بوده است: زبان سلبی (Negativa)، زبان اشتراک لفظی (Aequivocatio)، زبان اشتراک معنوی (Univocatio) و زبان تمائل (تشابه) (Analogia). سه دیدگاه اخیر، در مقابل دیدگاه نخست، می‌کوشند زبانی ایجابی (Positiva) برای سخن گفتن از خدا معرفی کنند؛ چه، زبان سلبی نهایتاً انسان را به شناختی مثبت و ایجابی از خدا نمی‌رساند و چیزی بر علم انسان از خدا نمی‌افزاید؛ زیرا منفی و سلبی است و صرفاً به ما می‌گوید که خدا «چه نیست» و نمی‌گوید که خدا «چه هست». هر یک از این دیدگاه‌های چهارگانه، طرفدارانی در سنت اسلامی و مسیحی دارد (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۴-۴۵). در نوشتار حاضر نشان داده خواهد شد که فارابی در آثار خویش در باب سخن گفتن از خدا زبان اشتراک معنوی را برگزیده و از این جهت بر بسیاری از فلاسفه اسلامی و غربی بعد از خودش تأثیر گذاشته است.

همچنین گاه اشاراتی به زبان تماثل و حتی زبان سلبی نیز در آثارِ منسوب به فارابی دیده می‌شود. او گاه می‌کوشد در کنار بیان فلسفی علم انسان به خدا، تبیین عرفانی از آن نیز ارائه دهد. نهایتاً اگر رساله **فصوص الحکم** را از آن او بدانیم، مباحثی مهم در باب مسئله علم انسان به خدا به روش عرفا به چشم خواهد آمد. در پایان نوشتار حاضر، به بررسی و نقد دیدگاه‌های فارابی در باب علم انسان به خدا و نظرات برخی از محققانی خواهیم پرداخت که تا حدی متعرض این مسئله شده‌اند.

تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است، در موضوع نوشتار حاضر تا کنون کتاب یا مقاله‌ای نگارش نیافته و لذا موضوع «علم انسان به خدا در فلسفه فارابی» می‌تواند نوآورانه تلقی گردد.

## ۱. موانع و حدود معرفت انسان به اشیا و خدا

در رساله **فی التعلیقات**،\* فارابی پیش از ورود به مبحث امکان و نحوه علم انسان به خدا، بحثی در باب موانع بازدارنده از معرفت حقیقی مطرح می‌کند و سپس به بررسی شناخت انسان نسبت به خدا می‌پردازد.

از منظر او، مهم‌ترین مانع معرفت حقیقی، ماده و شئون مادی است. ماده و قوای بدنی و حسی نه تنها مانع معرفت حقیقی نفس انسان نسبت به دیگر چیزهاست؛ بلکه مانعی برای معرفت نفس نسبت به خودش (خودآگاهی) نیز می‌باشد. نفس تا هنگامی که با ماده قوای بدنی و حسی آمیخته و پیوسته است، نمی‌تواند ذات مجرد خویش و صفات و احوال آن را که در حالت تجرد واجد آنهاست، بشناسد و لذا در این حالت فاقد علم حضوری نسبت به خویش است؛ زیرا نمی‌تواند به ذات خاص خویش رجوع کند و از آن آگاهی یابد. نفس آن‌گاه که نتواند از لباس مادی خویش تجرد یابد، نمی‌تواند به ذات خویش و آگاهی به صفات و احوال آن دست یابد (فارابی، ۲۰۰۸ ب، ص ۷۶).

\* نگارنده قصد نداشت مسئله علم انسان به خدا در تفکر فارابی را به نحو رساله محور دنبال کند، لیکن با توجه به مواضع بعضاً مختلف هفت رساله مزبور در باب این مبحث، ممکن است طرح مسئله به نحو موضوع محور، تصویر دقیق از دیدگاه فارابی را مخدوش سازد.

فارابی در ادامه توضیح می‌دهد که ماده و قوای بدنی و حسی همچنین مانع ادراک عقلی در انسان است. ادراک انسان دارای مراتبی است که اجمالاً عبارت‌اند از: حسی، خیالی و عقلی. قوای بدنی و حسی، مانع از تفرد (تنهایی) نفس با ذات خویش و ادراکات ویژه آن هستند. در شرایط آمیختگی و پیوستگی نفس با ماده، اشیای متعلق معرفت نفس، به صورت متخیل ادراک می‌شوند و نه به صورت معقول؛ یعنی ادراک در حد حس و خیال متوقف می‌شود و به مرحله عقلی نمی‌رسد؛ زیرا نفس در این حالت در ماده و قوای بدنی جذب شده و تحت استیلای آنها قرار گرفته و نمی‌تواند از آنها فراتر رود. نفس در چنین وضعیتی هنوز با امور عقلی مؤانست و الفت نیافته؛ بلکه صرفاً در حد امور حسی رشد یافته است و لذا به همین امور حسی اطمینان و اعتماد می‌کند و چنین توهم می‌کند که اساساً امور عقلی وجود ندارند و عقلیات، اوهای بیش نیستند (همان، ص ۷۶-۷۷).

فارابی سپس به بررسی حدود و قلمرو معرفت انسان می‌پردازد. از دید او، انسان نمی‌تواند حقیقت اشیا را دریابد و صرفاً اعراض آنها را می‌شناسد؛ بلکه حتی حقیقت آن اعراض را هم نمی‌شناسد. او به این امر تصریح می‌کند و از همین جا به عدم امکان شناخت حقیقت خدا از سوی انسان منتقل می‌شود: «آگاهی یافتن بر حقیقت‌های اشیا در توان بشر نیست. ما از چیزها فقط خواص و لوازم و اعراض را می‌شناسیم؛ اما فصول مقوم هر یک از چیزها که بر حقیقت آن دلالت دارند را نمی‌شناسیم، بلکه صرفاً می‌دانیم که آنها چیزهایی هستند دارای خواص و اعراضی. ما حقیقت اول (موجود یا علت اول/ واجب‌الوجود)، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و خاک را نمی‌شناسیم و [حتی] حقیقت‌های اعراض را هم نمی‌شناسیم» (همان، ص ۷۷). او در همین رساله، باز هم تأکید می‌کند: «انسان حتماً حقیقت شیء را نمی‌شناسد. این بدان دلیل است که مبدأ شناخت انسان، همانا حس است. انسان سپس میان امور مشابه و امور متباین تمییز می‌نهد و در این هنگام، به واسطه عقل، برخی از لوازم و ذاتیات و خواص شیء را می‌شناسد و از همین جا به سوی شناخت اجمالی و غیرمحقق منتقل می‌شود» (همان، ص ۸۵).

برای نمونه فارابی به این موارد توجه می‌دهد: انسان نمی‌تواند حقیقت جوهر را دریابد؛ بلکه صرفاً می‌تواند بداند که چیزی دارای چنان خاصیتی است که «موجود نه در موضوع» است و بس؛ درحالی‌که چنین دانسته‌ای اصلاً حقیقت جوهر را تشکیل نمی‌دهد. همچنین انسان نمی‌تواند حقیقت جسم را دریابد؛ بلکه صرفاً می‌تواند بداند که چیزی چنان خاصیتی دارد که دارای طول،

عَرَض و عمق است. نیز انسان نمی‌تواند حقیقت حیوان را بداند؛ بلکه تنها می‌تواند بداند که چیزی دارای ادراک و فعل است؛ اما چنین شناختی دالّ بر حقیقت حیوان نیست؛ چه ادراک‌کنندگی و فعال‌بودن، اساساً حقیقت حیوان را تشکیل نمی‌دهند؛ بلکه این دو صرفاً دو خاصیت یا دو امر لازم برای حیوان هستند و بس. فصل حقیقی حیوان که مایه امتیاز آن از دیگر اجناس می‌شود، به شناخت انسان در نمی‌آید و لذا اختلافاتی در درک ماهیت چیزها پدید می‌آید؛ زیرا هر کسی چیزی را امر لازم برای حیوان می‌داند که دیگری نه آن را، بلکه چیز دیگری را امر لازم برای حیوان می‌داند و به اقتضای همان چیزی که درک کرده است، بر حیوان حکم می‌کند (همان، ص ۷۷).

فارابی تصریح می‌کند که انسان در شناخت یک شیء، از خاصیتی به خاصیت دیگر و از خاصیت اخیر نیز به خاصیت بعدی پی می‌برد تا به شناخت انیت (وجود عینی) آن شیء برسد. اما حتی اثبات انیت شیء نیز از طریق ذات شیء صورت نمی‌گیرد: «ما انیات اشیا را اثبات می‌کنیم، اما نه از طریق ذوات آنها؛ بلکه از طریق نسبت‌های آنها به چیزهایی که [قبلاً] شناخته‌ایم یا از طریق عارضی برای آنها یا از طریق لازمی برای آنها» (همان). برای نمونه، انسان در مورد نفس ملاحظه می‌کند که جسم یا بدنی دارد که حرکت می‌کند و چنین حرکتی را به محرکی نسبت می‌دهد و می‌بیند که حرکت جسمش مخالف با حرکات دیگر اجسام است و نتیجه می‌گیرد که جسمش دارای محرکی ویژه خویش است و این محرک، دارای صفتی است که دیگر محرک‌ها چنین صفتی ندارند. سپس از یک خاصیت نفس به خاصیت دیگر آن و از یک امر لازم نفس به امر لازم دیگر آن می‌رسد و سپس به واسطه این خواص و لوازم، به شناخت انیت نفس، نائل می‌شود. اما چنین شناختی ناظر به ذات و ماهیت نفس نیست (همان).

از دید فارابی همین فرآیند عیناً در مورد شناخت انسان نسبت به خدا نیز جریان دارد: انسان نمی‌تواند حقیقت موجود اول (خدای تعالی) را دریابد؛ بلکه صرفاً می‌تواند بداند که او موجودی است که وجود برایش واجب است. اما «وجوب وجود» یکی از لوازم موجود اول است و نه حقیقت او. انسان به واسطه این لازم به شناخت لوازم دیگر خدا می‌رسد؛ لوازمی مانند وحدت و دیگر صفات او. اما اینها نیز حقیقت او را تشکیل نمی‌دهند (همان، ص ۷۸).

به باور فارابی، حتی نظریه مشائی تعریف (تعریف به حد) نیز مشکل شناخت حقیقت اشیا را بسیط و طبعاً خدا را حل نمی‌کند و تعریف حدی امور بسیط نمی‌تواند به شناخت مقومات حقیقت

آنها بینجامد؛ چه «اجزای حد یک امر بسیط، [صرفاً] اجزای حد آن هستند و نه اجزای مقوم [ذات یا ماهیت] آن. این [وجود اجزا برای امر بسیط]، چیزی است که ما آن را فرض گرفته‌ایم؛ زیرا امر بسیط در ذاتش هیچ جزئی ندارد؛ چنان‌که ما درباره اول [خدای تعالی] به نحو اولی و غیراکتسابی می‌دانیم که او واجب‌الوجود بذاته است؛ زیرا ما وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم، سپس به واسطه اینکه از ابتدا دانسته‌ایم که او واجب بذاته است، درمی‌یابیم که واجب‌الوجود بذاته، ضروری است که واحد [بسیط] باشد» (همان).

از دید فارابی، انسان به‌هیچ‌وجه امکان دستیابی به حقیقت خدا را ندارد. انسان می‌تواند وجود خدا را به وسیله عقل نظری اثبات کند، اما حقیقت خدا برای او قابل دستیابی معرفتی نیست؛ چه خدا وجود محض است و حقیقت به معنای ماهیت ندارد و حقیقتش همان انیت یا وجود عینی‌اش است. حتی تأکید (شدت) وجود یا وجوب وجود نیز حقیقت حقه خدا را تشکیل نمی‌دهد؛ لیکن بهترین تعبیر برای شناخت حقیقت خدا همین (تأکید یا وجوب وجود) است و این، نهایت تلاش انسان است:

وجود از لوازم ماهیت‌ها است و نه از مقومات آنها. لیکن درباره اول [خدای تعالی] که ماهیتی جز انیت ندارد، گویی حکم این است که وجود همانا حقیقت او باشد، آن‌گاه که این وجود دارای صفتی [ویژه] باشد و آن صفت، تأکید وجود است. تأکید وجود، وجودی نیست که به تأکید تخصیص یافته باشد، بلکه معنایی است فاقد نام که از آن به تأکید وجود تعبیر می‌شود.\* گویی بهترین چیزی که درباره خدا می‌توان گفت، این است که حقیقت او همانا وجوب به معنای مطلق است و نه وجوب به معنای عام. معنای وجوب مطلق این است که وجود برای او ضروری است... اگر حقیقت اول شناخته شده بود، وجوب وجود قطعاً شرح‌الاسم آن حقیقت می‌بود (همان).

این بحث در رساله التجرید علی رساله الدعاوی القلیبیه نیز پیگیری می‌شود: نمی‌توان برای شناخت واجب‌الوجود تعریفی ارائه کرد؛ چه او انیت محض و فاقد ماهیت است و لذا هیچ جنس

\* به بیان دیگر، وجود خدای تعالی وجودی نیست که تأکید (شدت) پذیرفته باشد؛ بلکه خود چنین وجودی مؤکد (شدید) است و برای این معنا نمی‌توان نامی دقیق پیدا کرد، بلکه صرفاً می‌توان از آن به تأکید وجود تعبیر کرد. ظاهراً این تعبیر، ناظر به «تشکیک وجود» است و اینکه خدای تعالی قوی‌ترین وجود است و در اوج سلسله مراتب وجود قرار دارد؛ نظریه‌ای که بعدها از سوی صدرالمتألهین به تفصیل مطرح می‌شود.

و فصلی ندارد. اساساً هیچ وجودی همانند وجود او نیست. وجود خدا در ذات خویش، غیر از وجودی که او را از دیگر چیزها متمایز می‌کند نیست؛ او فقط دارای یک وجود است. او هیچ ضدی هم ندارد که به واسطه آن شناخته شود (فارابی، ۲۰۰۸ الف، ص ۱۲۸).

## ۲. مشکل صورت معقول خدا

فارابی در رساله آراء اهل المدینة الفاضله و مضاداتها صورت معقول (مفهوم عقلی) خدا در نفس انسان را کامل‌ترین مفاهیم انسانی معرفی می‌کند. استدلال او این است که هر موجودی که کامل‌تر باشد، صورت معقول آن در ذهن انسان، کامل‌تر خواهد بود. به همین نحو، هر آنچه ناقص‌تر باشد، صورت معقولش نیز نزد انسان، ناقص‌تر است. پس حرکت، زمان، بی‌نهایت، عدم و امور دیگری مانند اینها که امور ناقصی هستند، صورت معقولشان نیز ناقص است؛ در حالی که عدد، مثلث، مربع و مانند اینها که از کمال وجودی بیش‌تری برخوردارند، صورت معقولشان نزد انسان، کامل‌تر است. از این روی از آنجا که خدا در نهایت کمال وجود است، آنچه از او در نفس انسان، معقول واقع می‌شود نیز ضروری است که در نهایت کمال باشد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۳۸-۳۹).

این اظهارنظر فارابی ظاهراً با اعتقاد وی به نارسایی شناخت عقلی انسان از خدا، ناهمخوان است. اما او پس از این توضیح می‌دهد که این فقط یک «شأن» برای خدا است که صورت معقولش کامل‌ترین مفهوم در ذهن انسان باشد؛ لیکن انسان عملاً و واقعاً چنین صورت معقولی از خدا و لذا چنین علم کاملی نسبت به او ندارد و انسان این نکته را در خویشتن خویش آشکارا درمی‌یابد؛ زیرا دو عامل، مانع از تحقق چنین علمی از خدا نزد انسان می‌شوند: کمال و بزرگی خدا از یک‌سو و ضعف قوای ادراکی انسان از سوی دیگر؛ و در این میان، ضعف قوای ادراکی انسان البته مانع اصلی است:

شایسته است بدانیم که ادراک خدا از جهت خودش دشوار نیست؛ زیرا او در نهایت کمال است، اما به سبب ضعف نیروهای عقل‌های ما و آمیختگی آنها با ماده و عدم، ادراک او دشوار و تصور او بر ما سخت است و [لذا] در تعقل او به همان نحوی که وجود او بر آن



است، ضعف داریم. پس زیادی کمال او ما را درمانده می‌سازد؛ لذا قوتی [در خویشتن] بر تصور او به نحو تمام [و کمال] نمی‌یابیم؛ همان‌گونه که نور، نخستین دیدنی‌ها و کامل‌ترین آنها و آشکارترین آنهاست و دیگر دیدنی‌ها به واسطه آن دیدنی می‌شوند و او نخستین سبب دیدنی شدن رنگ‌هاست. در مورد رنگ‌ها ضروری است که هر رنگی هرچقدر تمام‌تر و بزرگ‌تر باشد، ادراک بینایی نیز برای آن تمام‌تر باشد. اما ما خلاف این کار را می‌بینیم؛ زیرا هرچقدر که نور بزرگ‌تر باشد، دید ما از آن ضعیف‌تر می‌گردد، نه به جهت پنهانی و نقص آن نور؛ بلکه آن نور، فی‌نفسه دارای نهایت آشکارگی و نورانیت است؛ لیکن کمال آن از آن جهت که نور است، چشم‌ها را درمانده می‌سازد؛ پس چشم‌ها از آن سرگشته می‌شوند. سبب اول و عقل اول و حق اول [خدای تعالی] و عقل‌های ما نیز بر همین قیاس‌اند. نقص [صورت] معقول او نزد ما به جهت نقصان فی‌نفسه او نیست و سختی ادراک ما از او، به جهت سختی او در وجودش نیست؛ لیکن به جهت ضعف نیروهای عقل‌های ما تصور او [برای ما] سخت می‌شود (همان، ص ۳۹-۴۰).

فارابی در ادامه توضیح می‌دهد که دو عامل باعث می‌شود که انسان صورت معقول کامل‌تری از خدا داشته باشد و به ادراک دقیق‌تری از خدا دست یابد: یکی اینکه انسان از ماده و تعلقات آن جدا شود و دیگر اینکه انسان عقل بالفعل گردد. آمیختگی نفس انسان با ماده و شئون مادی، سبب اصلی این است که جوهرهای ما از جوهر خدای تعالی\* دور باشند. لذا هرچقدر جوهرهای ما به او نزدیک شوند، مفهوم یا تصور ما از او صادق‌تر و یقینی‌تر خواهد بود. بنابراین انسان هرچقدر به مفارقت از ماده نزدیک‌تر شود، تصورش از خدا تمام‌تر خواهد بود. همچنین انسان در صورتی به خدا نزدیک‌تر می‌شود که عقل بالفعل گردد و در این صورت، آنچه از او در اذهان انسان، معقول واقع می‌گردد، کامل‌ترین معقول خواهد بود (همان، ص ۴۰-۴۱).

\* جوهر یا اوسیا (Ousia) در فلسفه ارسطو، به معانی و دلالت‌های مختلفی به کار رفته است. از دید او، مصداق جوهر، بر سه قسم است: جوهر محسوس و فناپذیر (مانند گیاهان و جانوران)، جوهر محسوس و فناپذیر (مانند افلاک و اجرام آسمانی) و جوهر نامحسوس، مفارق و سرمدی (مانند جزء عاقله بالفعل از نفس انسان و محرك نامحرك اولی یا علت نهایی همه اشیا). اقسام اول و دوم، موضوع دانش طبیعی هستند؛ چه معروض حرکت می‌باشند؛ اما قسم سوم، موضوع دانش دیگری است (دانش الهی یا فلسفه اولی) (Aristotle, 1991, p.169). قسم سوم، برترین قسم جوهر است و همین قسم، جوهر در غایی‌ترین معنای آن می‌باشد. فارابی تحت‌تأثیر دیدگاه ارسطو، تعبیر جوهر را در مورد خدا به کار می‌برد.

### ۳. معاشناسی اوصاف الهی و سخن گفتن از خدا

فارابی در رساله *فی الملة الفاضله* به بحث از معنای خدا و اوصاف او و زبان سخن گفتن از او می‌پردازد. او ابتدا توضیح می‌دهد که انسان نسبت به معنای موجود اول (خدای تعالی) که همان وجود او و جوهر او است، دچار بدفهمی است و تصور و تخیل معنای خدا برای انسان بسیار بعید به نظر می‌رسد (همو، ۱۹۸۳، ص ۳۴).

فارابی در ادامه، سخن گفتن از خدا به نحوی که با یک زبان ایجابی امکان‌پذیر باشد را بررسی کرده، «زبان اشتراک معنوی» را برمی‌گزیند. باید اذعان کرد که او از این جهت، بر بسیاری از فلاسفه اسلامی و غربی بعد از خودش تأثیر گذاشته است. در زبان اشتراک معنوی، انسان با همان اوصافی که با آنها از مخلوقات سخن می‌گوید، از خدا نیز سخن می‌گوید و این اوصاف در خدا و مخلوقات به یک و همان معنا هستند؛ هر چند انسان نقص‌های این اوصاف را کنار می‌زند تا شایسته حمل بر خدا شوند.

از دید فارابی، نام‌ها و اوصاف بسیاری وجود دارند که شایسته است انسان خدا را با آنها بخواند، اما باید دلالت‌های آنها را به گونه‌ای ترسیم کند که کثرت آنها این توهم را در انسان ایجاد نکند که در وجود خدا نیز کثرتی وجود دارد؛ چه کثرت، قسمی نقص در وجود است. این نام‌ها چنان‌اند که انسان ابتدا برای توصیف موجودات دیگر جز خدا از آنها بهره می‌گیرد، موجوداتی که انواع مختلف نقص کمابیش در آنها دیده می‌شود. پس این نام‌ها ابتدا بر موجودات کثیر و ناقص دلالت دارند و لذا همین عادت اولیه فهم انسان از آنها ممکن است به این تخیل یا توهم بینجامد که در خدا نیز کثرت و نقصی هست. بنابراین انسان باید این نام‌ها و دلالت‌های آنها را دقیقاً بشناسد و اصلاح کند تا دچار چنین توهمی نگردد (همان، ص ۳۴-۳۵).

فارابی این بحث را در رساله *السیاسة المدنیة* نیز پی می‌گیرد. او شناخت انسان از معنای اوصاف الهی را از طریق حرکت از شناخت اوصاف انسانی (مخلوقات) و سپس تعمیم صورت مطلق از آنها به خدا (خالق) میسر می‌داند. نام‌ها و اوصافی که بر کمال، فضیلت و دیگر اوصاف کمالی در مخلوقات دلالت دارند، بر دو قسم‌اند: نخست، نام‌هایی که بر خدا فی‌ذاته و نه از این جهت که او به چیز دیگری اضافه شده است، دلالت دارند؛ مانند «موجود»، «واحد» و

.... دوم، نام‌هایی که بر ذات خدا، از این جت که او به چیز دیگری بیرون از خودش اضافه شده است، دلالت دارند؛ مانند «عادل»، «جواد» و...<sup>\*</sup> هر یک از نام‌های قسم اخیر، آن‌گاه که بر یک مخلوق حمل شود، خود این اضافه، جزئی از آن کلی است که این نام به آن دلالت دارد و لذا قوام این نام به آن چیزی است که آن مخلوق به آن اضافه شده است. اما این نام اگر بر خدا حمل شود، نباید اضافه خدا به آن چیز بیرونی را جزئی از کمالی که این نام بر آن دلالت دارد، قرار داد و نباید قوام آن کمال را به آن اضافه دانست؛ بلکه باید آن نام را دال بر جوهر و کمال خدا و آن اضافه را تابع و لاحق این کمال در نظر گرفت و قوام آن اضافه را به جوهر خدا و به آن کمالی که برای خداست، دانست (همو، ۱۹۹۶، ص ۴۸).

فارابی می‌افزاید نام‌ها و اوصافی که در خدا و مخلوقات مشترک هستند، بر دو قسم اند: نخست، نام‌هایی که همه موجودات در آنها مشارکت دارند. دوم، نام‌هایی که فقط برخی از موجودات در آنها مشارکت دارند. بسیاری از نام‌هایی که موجودات غیر از خدا در آن مشارکت دارند، اولاً بر کمال خدا به نحو تام دلالت دارند و ثانیاً بر مخلوقات بر حسب مرتبه و درجه وجودی آنها نسبت به خدا که خالق و افاضه‌کننده آنهاست؛ مانند «موجود» و «واحد» (همان، ص ۴۸-۴۹).

فارابی در ادامه، تلویحاً به گونه‌ای «زبان تمائل» در سخن گفتن از خدا اشاره می‌کند که بر طبق آن، اوصاف مختلف، به دلیل مشابهت و مماثلتی که میان خدا و مخلوقات وجود دارد، نه دقیقاً به یک و همان معنا؛ بلکه به معنایی مشابه و مماثل، بر خدا حمل می‌شوند.<sup>\*\*</sup> بسیاری از نام‌های مشترکی که بر جوهر و وجود خدا دلالت دارند، آن‌گاه که بر غیر خدا دلالت کنند، به دلیل «مشابهت» فراوان یا اندکی است که میان خدا و آن مخلوق، تخیل (تصور) شده است. لذا این نام‌ها ابتدا و به شایستگی بیش‌تری بر خدا و سپس بر غیر خدا حمل می‌شوند. ایرادی ندارد که حمل این نام‌ها بر خدا از نظر زمانی پس از حمل آنها بر غیر خدا قرار داشته باشد؛ زیرا حمل آنها بر خدا طبعاً و وجوداً همچنان مقدم است و نقضی را بر خدا تحمیل نمی‌کند (همان، ص ۴۹).

فارابی توضیح می‌دهد، نام‌هایی که نزد ما وجود دارند و بر کمالاتی دلالت می‌کنند، به طور

\* در اصطلاح متکلمان، دسته نخست، صفات ذات الهی هستند و دسته دوم، صفات فعل الهی.

\*\* در فلسفه و الهیات غرب، توماس آکوئینی به ارائه تقریری خاص از زبان تمائل در بحث از سخن گفتن از خدا مشهور است.

کلی بر دو قسم اند: نخست، برخی از این نام‌ها بر کمالات مختلف، از آن حیث که کمالات اند - و نه از آن حیث که انواع یا اقسام خاصی از کمالات اند - دلالت دارند. آشکار است که در مورد هر نام، ابتدا برترین این کمالات و سپس کمالاتی که در مخلوقات، تمام‌تر و کامل‌تر است، ضرورتاً به آن نام شایسته‌تر است. لذا باید به شناختی ارتقا یابیم که نهایت کمال است و آن را نامی برای خدا قرار دهیم؛ مانند «موجود» و «واحد». دوم، برخی دیگر از این نام‌ها بر انواع یا اقسام خاصی از کمالات - و نه بر انواعی دیگر - دلالت دارند. برخی از این نام‌ها در ذهن انسان به برترین مراتب کمال آن نوع، ارتقا یافته‌اند، به نحوی که هیچ نقصی در آنها متصور نیست و این نام‌ها به نحو مطلق در جوهر خدا موجوداند؛ مانند «علم»، «عقل» و «حکمت». این قبیل نام‌ها را می‌توان نام‌هایی برای خدا قرار داد. اما در مورد آن نوع کمالاتی که نقص و پستی وجودی با آنها همراه است و اگر این نقص و پستی از آنها سلب شود، جوهر آنها تماماً زائل می‌شود، شایسته نیست که خدا را با نام‌های این قبیل کمالات بخوانیم (همان، ص ۴۹-۵۰).

#### ۴. تبیین عرفانی علم انسان به خدا

فارابی در رساله فی العلم الالهی، با توصیفات شبه‌عرفانی، مفهوم خدا نزد عقل انسان را یکسره ناکافی می‌داند و معتقد است مفهوم‌سازی عقل از خدا به هیچ‌وجه دریافت درستی از او به دست نمی‌دهد. این بدان جهت است که انسان، متکثر است و خدا واحد محض. انسان آن‌گاه که مفهومی از چیزی در ذهنش ایجاد می‌کند، از تفکر در باب چیزی، به تفکر در باب چیز دیگری منتقل می‌شود و لذا گویی در ذاتش متکثر می‌شود. عقل به نسبت خدا متکثر است. بنابراین مفهوم‌سازی انسان از خدا، چیزی از قبیل صورت حاصل از ادراک حسی است؛ صورتی که از طریق چشم در ذهن انسان ایجاد می‌شود و در مورد خدا مطلقاً ناکافی است. عقل می‌خواهد به دیدن خدا سوق پیدا کند، اما نمی‌تواند او را عیناً ببیند. عقل می‌خواهد خدا را بشناسد، اما در وهمس چیز دیگری غیر از حقیقت خدا ارتسام یافته است. عقل در این هنگام در واقع، کثیر است و نه واحد. عقل در این هنگام گویی چشم است و نه عقل؛ زیرا صرفاً آن‌گونه که چشم چیزی را می‌بیند، گویی خدا را دیده است (همان، ص ۱۷۴).

این رساله همچنین ضمن اشاره به نارسایی نام‌ها و اوصافی که خدا را با آنها می‌خوانیم، به قسمی «زبان سلیبی» که خدا را قابل توصیف به نحو ایجابی نمی‌داند، اشاره می‌کند: مثلاً نام «جوهر» حتی جوهر حقیقی، شایسته خدا نیست. ما در همه چیزها چیزی همانند او و نامی از نام‌های آنها که شایسته او باشد نمی‌یابیم؛ پس به ناچار او را با بهترین این نام‌ها می‌نامیم؛ اگرچه او هیچ نامی همانند مخلوقات ندارد. او برتر از «جوهر»، برتر از «عقل»، برتر از «بینایی» و برتر از «علم» است. او ذاتی است که یکسره برتر از هر ذاتی است (همان، ص ۱۷۵).

طبق مفاد این رساله، انسان نمی‌تواند خدا را با صفتی توصیف کند که تناسبی با او داشته باشد. هیچ عارفی نمی‌تواند او را آن‌گونه که شایسته است بشناسد و به کُنه معرفت او راه یابد. انسان فقط می‌تواند او را با صفات چیزهای شناخته‌شده نزد خودش توصیف کند. گاه انسان چیزی را توصیف می‌کند، اما آن را نشناخته است. این نکته در مورد خدا، بیش از هر چیز دیگری صادق است. می‌توان او را عقل پاک و پاکیزه‌ای نامید یا با اوصافی مانند جوهر، عقل و چیزهایی همانند اینها توصیف کرد؛ اما او یکسره برتر و گرامی‌تر از اینهاست. او از همه این صفات، بی‌نهایت بزرگ‌تر و برتر است؛ زیرا ابداع‌کننده این صفات به نحو نامتناهی است. پس بهتر است بگوییم که او جوهر، عقل، حس و... نیست (همان، ص ۱۷۶).

در ادامه این رساله، تأکید می‌شود که ما از خدا یاد می‌کنیم و او را همراه با دیگر چیزها برمی‌شمریم (یعنی به عدد درمی‌آوریم و مثلاً می‌گوییم: «او واحد است» و «او کثیر نیست»)، اما او برتر از هر گونه عددی است و از همه اصناف عدد، بیرون است؛ چه عدد بر دو قسم است: عدد جوهری و عدد کَمّی. عدد جوهری، بر انیت چیزها حمل می‌شود و عدد کَمّی بر اندازه انیت چیزها، چنان‌که می‌گوییم: «آن چیز چقدر (چندتا) است؟». اما هیچ یک از این دو قسم عدد، بر خدا حمل نمی‌شود (همان، ص ۱۸۰).

در پایان در این رساله اظهار می‌شود که خدا در چیزها موجود است و در عین حال در آنها موجود نیست. اگر کسی بخواهد او را وصف کند، همه صفات را کنار می‌گذارد و او را صرفاً با صفت «خیر» وصف می‌کند؛ لیکن او امر واحد و بسیطی است که خیر را در هر چیزی قرار داده است. پس هیچ یک از صفات اشیا، عیناً در خدا موجود نیست و او برتر از همه صفات (حتی صفت خیر است) است؛ زیرا او علت همه صفات است. او خودش خیر محض است. پس همه

صفات مخلوقات به نحوی برتر و شریف‌تر در او موجوداند (همان، صص ۱۸۰ و ۱۸۳).

## ۵. علم انسان به خدا در فصوص الحکم

در رساله فصوص الحکم، بحث مشبع و مفصّلی به روش عرفا در باب موانع و محدودیت‌های شناخت انسان از خدا مطرح می‌شود.

از یک سو خدا وجود محض است و ماهیت ندارد؛ لذا جنس و فصل هم ندارد. پس شناخت ذات خدا از طریق تعریف به حد، قطعاً ناممکن است (همو، ۱۴۰۵، ص ۵۳)؛ اما از سوی دیگر، خدا هیچ موضوعی ندارد و لذا هیچ عوارض و حالاتی ندارد؛ پس هیچ پوشیدگی‌ای ندارد و لذا صریح و همواره آشکار (ظاهر) است (همان، صص ۵۳-۵۴). موضوع، به این دلیل که آمیخته به لواحق (صفات، احوال و اعراض) دور و غریب است، حقیقت روشن را پنهان می‌کند؛ دقیقاً مانند نطفه که صورت انسانیت را در خود می‌پوشاند (همان، ص ۹۵)؛ اما خدا موضوع ندارد؛ پس حقیقتش پنهان نمی‌شود و لذا صریح و آشکار است.

اما خدا چگونه هم غیرقابل تعریف (و لذا پوشیده و پنهان) است و هم صریح و آشکار؟ پاسخ این رساله، این است که هر چیزی که از ادراک انسان پوشیده و پنهان است، به سه جهت چنین است:

۱. آن چیز دارای سقوط در مرتبه وجود است و دارای وجود ضعیفی است؛ مانند یک نور ضعیف.
۲. آن چیز دارای شدت در وجود است و دارای وجودی قوی است و لذا قوای ادراکی انسان از شناخت آن ناتوان‌اند؛ مانند قرص خورشید که به دلیل نور زیاد، چشم را از دیدن شکل دقیق آن ناتوان می‌کند.
۳. آن چیز دارای ستر (پوشیدگی) است؛ یعنی پنهانی او از ادراک انسان به دلیل پوشیدگی آن است. ساتر (پوشاننده) یک چیز، بر دو قسم است: ۱. پوشاننده، مابین و جدای از آن چیز است؛ مانند دیواری که میان چشم انسان و شیء بیرونی، حائل می‌شود. ۲. پوشاننده، غیرمابین و غیرجدا از آن چیز است. قسم دوم، یعنی پوشاننده غیرمابین یک چیز، خود بر دو قسم است: ۱. پوشاننده، مخالط (آمیخته) با حقیقت آن چیز است؛ مانند موضوع و عوارض حقیقت انسان که بر حقیقت

انسان پرده می‌افکند و آن را از ادراک انسان پوشیده می‌دارد. همه محسوسات چنین‌اند و لذا عقل برای اینکه حقیقت آنها را ادراک کند، ناچار است آن را نقشیر (پوست‌کننده) و تجرید (برهنه) کند؛ یعنی عوارض و محسوسات آن را کنار بگذارد تا به کنه و حاق آن راه یابد. ۲. پوشاننده، ملاصق (چسبیده) و غیرمخالط (ناآمیخته) با حقیقت آن چیز است؛ مانند لباسی که بر تن انسان است و تن را پوشیده می‌دارد. این قسم، در حکم پوشاننده مباین است (همان، ص ۵۴-۵۵).

ذات خدا به لحاظ وجودی هیچ‌گونه سقوطی ندارد و هیچ پوشیدگی‌ای ندارد؛ پس آشکارترین چیزها است. بنابراین چون شق اول (سقوط در مرتبه وجود) و شق سوم (پوشیدگی در همه اقسام آن) در مورد خدا جاری نیست؛ پس خدا همواره مطلقاً آشکار است و لذا ناتوانی انسان از ادراک او، به دلیل شق دوم (شدت وجود خدا) است. به این دلیل، شناخت ذات یا حقیقت خدا ناممکن است.

در این رساله همچنین نزدیکی و دوری، به مثابه مانع ادراک حقیقت اشیا برشمرده می‌شود. نزدیکی و دوری بر دو قسم است: مکانی (جسمانی) و معنوی. اما خدا غیر مکانی است؛ پس در مورد او، نزدیکی و دوری مکانی، قابل تصور نیست. نیز نزدیکی و دوری معنوی، یا به جهت اتصال از ناحیه وجود است یا به جهت اتصال از ناحیه ماهیت. اما خدا به لحاظ ماهیت با هیچ چیزی تناسب ندارد (بلکه خدا فاقد ماهیت است)، پس هیچ چیزی با او نسبت نزدیک‌تر و دورتر به لحاظ ماهیت ندارد. اما در مورد اتصال وجودی باید گفت، هیچ چیزی اقتضای نزدیکی‌ای نزدیک‌تر از نزدیکی او به وجود را ندارد؛ چه او مبدأ و اعطاکننده هر وجودی (به نحوی واسطه یا باواسطه) است. بنابراین هیچ وجودی کامل‌تر از وجود خدا نیست؛ پس او هیچ‌گونه پوشیدگی از ناحیه نقص در وجود هم ندارد (همان، ص ۹۵-۹۶). لذا دوری انسان و قوای ادراکی‌اش از مبدأ وجود، مانع از ادراک حقیقت خدا می‌شود.

نهایتاً در مورد پوشیدگی و در عین حال آشکارگی خدا چنین اظهارنظر می‌کند: «او [خدا] پنهان [باطن] است؛ پس چگونه پنهان نباشد، در حالی که آشکار شده است. پس او از آن جهت که پنهان است، آشکار است و از آن جهت که آشکار است، پنهان است. بنابراین از پنهانی او به سوی آشکارگی‌اش راه یاب [تا برایت] آشکار شود و پنهان گردد» (همان، ص ۵۹). خدا پنهان است؛ چون دارای آشکارگی شدید و قوی است و از فرط آشکارگی‌اش بر ادراک انسان چیره می‌گردد و پنهان

می ماند. اما خدا آشکار است؛ چون همه آثار موجود در جهان، به صفات وی انتساب دارند و از ناحیه ذات وی واجب (واجب بالغیر) شده اند و به واسطه آن صفات تصدیق شده اند؛ صفاتی مانند قدرت، علم و... (همان، ص ۵۷). خدا در ذاتش آشکارگی و ظهور است و از شدت آشکارگی اش پنهان است. هر امری که پوشیده بوده و آشکار شده است، به واسطه او آشکار شده است؛ همانند خورشید که هر امر پوشیده ای را آشکار می کند، اما خودش برای چشم انسان پنهان است، نه به دلیل پوشیدگی اش؛ بلکه به دلیل شدت نورش (همان، ص ۹۶).

از مطالب فوق نتیجه می شود که آگاهی انسان از ذات خدا ناممکن و ممتنع است. هیچ کسی از حقیقت ذات وی اطلاع و آگاهی ندارد. البته او از جهت ما پنهان است و نه از جهت خودش؛ زیرا اشاره شد که او از جهت خودش کاملاً آشکار است. آن گاه که انسان سایه ای از صفات الهی را به دست بیاورد، از صفات انسانی جدا و از امور جسمانی برکنده می شود و به ادراک ذات الهی «از این جهت که نمی تواند او را ادراک کند» نائل می گردد. در این حالت، از ادراک این حقیقت که نمی تواند ذات خدا را ادراک کند، لذتی به انسان دست می دهد. بر انسان است که از پنهانی خدا به آشکارگی او برسد تا از افق پست و عالم بشری، افق برین و عالم ربوبیت بر وی آشکار شود (همان، ص ۵۸).

بدین جهت در این رساله، با بهره گیری از «زبان سلبی»، چنین اظهار نظر می شود: «هیچ راهی به سوی ادراک ذات احدیت [خدای تعالی] نیست؛ بلکه آن ذات به واسطه صفاتش ادراک می شود (که این هم ادراک حقیقت او نیست). نهایت راهی که به سوی [شناخت] آن ذات است، این است که هیچ راهی به سوی [شناخت] آن نیست» (همان، ص ۸۷). نه فقط حس بلکه حتی عقل انسان نیز از شناخت حقیقت خدا ناتوان است: «حس در چیزی تصرف می کند که از عالم خلق است؛ در حالی که عقل در چیزی تصرف می کند که از عالم امر\* است. آنچه برتر از خلق و امر است [خدای تعالی]، هم از حس در حجاب است و هم از عقل. حجاب امر برتر از خلق و امر، چیزی جز انکشاف [شدت نورانیت] او نیست؛ چنان که خورشید اگر اندکی در نقاب شود [پشت ابری قرار گیرد و از شدت نورش کاسته شود]، بسیار واضح می گردد» (همان).

\* اشاره به آیه شریفه «ألا له الخلق والأمر» (اعراف: ۵۴). فلاسفه اسلامی، عالم امر را که مربوط به مجردات است در مقابل عالم خلق که مربوط به ماده و جسم است، قرار داده اند.



اگرچه شناخت خدا به وسیله حس و عقل ناممکن است، اما از طریق «رؤیت» - که معادل ادراک شهودی قلبی است - امکان پذیر است:

«هر ادراکی، یا به یک چیز خاص مانند «زید» تعلق می‌گیرد و یا به یک چیز عام مانند «انسان». چیز عام، قابل رؤیت نیست و به حس در نمی‌آید؛ اما (وجود) چیز خاص یا به واسطه استدلال ادراک می‌شود و یا به واسطه‌ای جز استدلال. نام مشاهده، بر آن چیزی اطلاق می‌شود که وجودش در ذات خاصش عیناً بدون واسطه استدلال، اثبات می‌گردد؛ زیرا [صرفاً] بر امر غایب استدلال آورده می‌شود و به امر غایب به واسطه استدلال می‌توان رسید؛ اما آن چیزی که بر آن استدلال نمی‌شود و با این حال بر انیت آن بدون هیچ شکمی حکم می‌شود، غایب نیست. پس هر موجودی که غایب نیست، مشاهده شده است و ادراک امر مشاهده شده همانا مشاهده است. مشاهده یا به واسطه مباشرت و ملاقات [جسمانی] است و یا بدون مباشرت و ملاقات [جسمانی]، و این [قسم اخیر] همان «رؤیت» [شهود قلبی] است» (همان، ص ۹۳).

فارابی می‌افزاید که رؤیت خدا مستلزم «تجلی» الهی است و این تجلی قطعاً از سنخ مباشرت و ملاقات جسمانی نیست؛ زیرا اگر این کار به نحو جسمانی باشد - که البته خدا برتر از آن است - در این صورت، خدا لمس‌کردنی یا چشیدنی یا جز آن خواهد بود و اگر خدا قادر باشد که توان چنین ادراکی را در عضو بینایی (چشم) انسان در عالم آخرت قرار دهد، بعید نخواهد بود که خدای تعالی در روز قیامت بدون تشبیه و بدون تغییر و بدون رودررویی (مسامته) و روبه‌رویی (محاذاه)، قابل رؤیت (به وسیله چشم) باشد، اما خدا از این نیز برتر است (همان، ص ۹۳-۹۴).

در واقع رؤیت بر دو قسم است: بصری و قلبی. رؤیت بصری، دیدن خدا به وسیله چشم ظاهری است که دیدگاه مشبّهه، مجسمه و اشاعره است؛ اما معتزله چنین رؤیتی را از خدا نفی می‌کنند. در این رساله نیز رؤیت خدا به این معنا (حتی در آخرت) ناممکن دانسته شده است. اما رؤیت قلبی، به معنای دیدن خدا به وسیله چشم باطنی است که بدون وساطت، مباشرت و ملاقات جسمانی است و صرفاً از طریق ترک تعلقات مادی و دنیوی امکان پذیر است و هر اهل شهودی به اندازه مرتبه وجودی‌اش خدا را شهود می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، صص ۴۴۴، ۴۵۲، ۴۵۴ و ۴۵۶).

## ۶. بررسی و نقد دیدگاه‌ها

در این بخش، به بررسی و نقد دیدگاه‌های فارابی در باب علم انسان به خدا و نظرات برخی از محققانی که تا حدی به این موضوع پرداخته‌اند، می‌پردازیم.

۱. دیدیم که فارابی معتقد است که انسان از اشیا چیزی جز خواص، لوازم و اعراض آنها را درک نمی‌کند. مثلاً انسان از حقیقت جوهر، آگاهی ندارد و تنها می‌تواند آن را به مثابه «موجود نه در موضوع» بشناسد؛ اما این شناختی سلبی است و حقیقت جوهر را نمایان نمی‌سازد. انسان، حقیقت جسم را هم نمی‌شناسد و تنها می‌تواند آن را به مثابه آنچه دارای طول، عرض و عمق است بشناسد؛ اما این نیز حقیقت جسم را باز نمی‌نماید. انسان از حیوان نیز فقط همین را می‌داند که امری است که دارای ادراک و فعل است و بس. بنابراین انسان به طریق اولی، حقیقت ذات موجود اول (خدا)، عقل، نفس و ملک (فرشته) را نیز در نمی‌یابد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵).

عمدتاً چنین تلقی شده است که فلاسفه اسلامی «جز می‌سلک» اند و عقل انسان را قادر به ادراک حقیقت اشیا دانسته و در این باره تشکیک و تردیدی به خود راه نداده‌اند؛ اما دست‌کم این تلقی در مورد فارابی صادق نیست؛ چه، دیدیم که او انکار می‌کند که عقل بشری بتواند حتی حقیقت اشیا را بشناسد؛ چه رسد به اینکه بتواند به شناخت حقیقت خدا دست یابد.

همچنین دیدیم که فارابی اظهار می‌دارد که خدا بسیط است و لذا جنس و فصل ندارد، پس قابل تعریف به حد نیست. انسان به میزانی که از پلیدی ماده رها شود، خدا را می‌شناسد. انسان در برابر وجود کامل خدا، همانند چشمی است ضعیف در برابر قوی‌ترین نورها (همو، ۱۳۷۴، ص ۵۳).

منطقیون و مشائیان، شناخت اشیا را به واسطه تعریف به حد که کامل‌ترین قسم تعاریف است؛ امکان‌پذیر می‌دانند. اما طبق توضیح فارابی، خدا غیر قابل تعریف حقیقی است؛ زیرا فاقد جنس و فصل است. لذا فارابی بدون بهره‌گیری از تعبیر و اصطلاحات عرفا و متصوفه و صرفاً بر مبنای تفکر مشائی نیز خدا را بدین معنا شناخت‌ناپذیر می‌داند.

۲. اظهار نظر شده است که به تصریح فارابی در فی التعلیقات، انسان نمی‌تواند «حقیقت» اشیا را درک کند؛ بلکه فقط می‌تواند «برخی از لوازم و ذاتیات و خواص» آنها را دریابد. اما «ذاتیات»

همان حقیقت اشیا است؛ پس فارابی ظاهراً دچار تناقض‌گویی شده است و بر همین اساس است که ابن‌سینا در تعلیقات خویش اصطلاح «افعال و تأثیرات» را جایگزین اصطلاح «ذاتیات» کرده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۲) و در واقع به باور ابن‌سینا، مراد فارابی در اینجا، ذاتی باب ایساغوجی یعنی جنس و فصل نبوده؛ بلکه ذاتی باب برهان یعنی عرض لازم بوده است (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۴۶-۴۸).

گفتیم که اثری به نام تعلیقات به ابن‌سینا منسوب است که مفاد آن بسیار نزدیک بلکه یکسان با مفاد رساله فی التعلیقات فارابی است؛ تا آنجا که برخی معتقداند که احتمالاً یکی از شاگردان ابن‌سینا آن را عیناً از روی رساله فارابی استنساخ کرده است. در هر حال، اظهار نظر فوق درست به نظر می‌رسد و گرنه باید تناقض در آرای فارابی حکم کرد.

۳. اظهار نظر شده است که فارابی در فی التعلیقات، عبور از ذات و ماهیت (حقیقت) اشیا را پیشنهاد کرده است: انسان در این دنیا فقط با حواس سروکار دارد و با معقولات و مجردات جز به واسطه تخیل آشنایی ندارد. انسان فقط با خواص، لوازم و عوارض اشیا مواجه است و حقیقت آنها حتی حقیقت همین اعراض و لوازم را هم نمی‌تواند بشناسد. انسان از راه همین خواص و لوازم به وجود اشیا پی می‌برد و سپس خواص و لوازم دیگری را برای اشیا شناسایی می‌کند (یثربی، ۱۳۸۸، ص ۴۹۴).

این اظهار نظر قابل تأمل به نظر می‌رسد؛ اما آیا این به معنای گذار فارابی از نظریه مشائی تعریف اشیا به ذاتیات آنها و اکتفا به خواص و اعراض اشیا در تعریف آنها - آن گونه که سهروردی (شیخ اشراق) در حکمة الاشراق می‌گوید (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، صص ۱۹-۲۱ و ۷۲) - است؟ در این صورت، سهروردی سخن جدیدی به میان نیاورده و همان سخن فارابی را تکرار کرده است. اما به نظر می‌رسد، در این باره باید قدری احتیاط کرد و سهم سهروردی در تبیین و بسط این دیدگاه فارابی را همواره در نظر داشت؛ ضمن اینکه ظاهراً فارابی در فی التعلیقات چنین اظهار نظر صریح و آشکاری کرده است و در دیگر آثارش چنین تصریحی به چشم نمی‌خورد و لذا نباید این دیدگاه را به مثابه دیدگاه نهایی او تلقی کرد.

۴. برخی از محققان اظهار نظر کرده‌اند که فارابی در بُعد ارسطویی و اثباتی (ایجابی) تفکر خویش، تحت تأثیر ارسطو معتقد است که قلمرو علم بسیار وسیع است و شامل همه چیزهای

مادی و غیرمادی می‌شود و بسیاری از اموری که ارسطو بررسی آنها را لازم شمرده بود را در بر می‌گیرد؛ اما همو در بُعد نوافلاطونی و منفی (سلبی) تفکر خویش، تحت تأثیر نوافلاطونیان و الهیات سلبی آنان متوجه محدودیت‌های معرفت‌شناسی اثباتی و محدودیت‌های زبان بشری می‌شود و لذا توصیف او از خدا نیز در اینجا زبان سلبی به خود می‌گیرد و اظهار می‌دارد که خدا قابل شناختِ ایجابی نیست. بدین‌سان فارابی در معرفت‌شناسی خویش هم رویکرد اثبات‌گرایی (Positivism) دارد و هم رویکرد منفی‌گرایی (Negativism) (نتون، ۱۳۸۹، ص ۷۷-۷۸).

این اظهارنظر نیز قابل تأمل به نظر می‌رسد؛ چه فارابی در آثار و متون خویش گاه رویکرد دوگانه‌ای به مسئله محدودیت شناخت انسان از حقیقت «اشیا» دارد. او در اغلب آثار خویش محدودیت مشخصی برای شناخت انسان از حقیقت اشیا در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه در یکی از آثارش (فی التعليقات) از عدم امکان شناخت حقیقت اشیا توسط انسان سخن می‌گوید. اما او در همه آثار خویش، انسان را از شناخت حقیقت «خدا» ناتوان می‌داند و از این جهت هیچ رویکرد دوگانه‌ای در پیش نگرفته است.

نیز در بحث از زبان سخن‌گفتن از خدا، فارابی در اغلب آثارش زبان اشتراک معنوی را برگزیده که قسمی زبان ایجابی است (اگر گاه به زبان تماثلی اشاره کرده، این زبان هم قسمی زبان ایجابی است) و صرفاً در دو رساله فی العلم الإلهی و فصوص الحکم نحوه‌ای زبان سلبی مطرح شده است. اما در باب این دو رساله، گفتیم که رساله نخست، منسوب به فارابی است و اگر هم این انتساب درست باشد، این رساله ترجمه فارابی از اثناد پنجم از اثنادها یا تاسوعات فلوطین است و آشکار است که فلوطین و نوافلاطونیان به الهیات سلبی معتقد بوده‌اند. با این حال، اگر بتوان انتخاب این متن از سوی فارابی برای ترجمه را به منزله نحوه‌ای تأیید مفاد آن نزد او تلقی کرد، در این صورت می‌توان گفت که فارابی با توجه به مفاد این رساله به نحوه‌ای الهیات سلبی نیز معتقد بوده است. اما درباره صحت یا عدم صحت انتساب رساله دوم به فارابی مناقشات فراوانی شده است. گفتیم که بسیاری از محققان این رساله را از آن فارابی نمی‌دانند. در مقابل، برخی دیگر معتقداند این کتاب از آن اوست. نگارنده در اینجا فرض گرفته که دیدگاه دوم درست است. در این رساله نیز گونه‌ای الهیات سلبی به کار گرفته شده است.

۵. دیدیم که فارابی در رساله فی الملة الفاضله تحت تأثیر ارسطو، تعبیر «جوهر» را در مورد خدا

به کار می‌برد و از جوهرِ خدا سخن می‌گوید؛ اما باید گفت که استفاده از این تعبیر در مورد خدا، خالی از مسامحه نیست. لذا در اینجا جوهر را نباید معادل آن جوهری که نزد منطقیون و مشائیان از اقسام ماهیت است و در مقابلِ عرض قرار دارد، در نظر گرفت؛ چه خدا وجود محض است و ماهیتی ندارد. همچنین به نظر می‌رسد، تعبیر «وجود جوهری» در مقابلِ وجود عرضی نزد صدرالمتألهین که مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک وجود است و لذا اساساً از حیطة ماهیت بیرون است، هنوز نزد فارابی شکل نگرفته است. بنابراین ظاهراً فارابی با این تعبیر قصد دارد قوام مطلق وجود خدا به ذات خویش را بفهماند. شاید هم در اینجا بتوان جوهر را به معنای «هویت» نزد متأخرین لحاظ کرد؛ چه خدا هرچند ماهیت ندارد، اما به هر حال هویتی دارد که البته برای ما کاملاً ناشناخته است.

۲۵

قیس

علم انسان به خدا در تفکر فارابی

۶. فارابی در رساله *آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها* از «تمثیل نور» برای توضیح عدم امکان شناخت حقیقی انسان از خدا استفاده می‌کند. در تاریخ فلسفه اسلامی، این تمثیل ظاهراً با فارابی آغاز می‌شود و به فلاسفه اسلامی بعدی به‌ویژه سهروردی (شیخ اشراق) می‌رسد که در تفکر او خدا «نورالانوار» و در اوج نورانیت است. در حکمت متعالیه صدرالمتألهین نیز تمثیل نور نقش مهمی در تبیین برخی از مسائل فلسفی به‌ویژه تشکیک وجود ایفا می‌کند. لذا از این جهت نیز فارابی تأثیر مهمی بر فلاسفه بعدی داشته است.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مجموع دیدگاه‌های فارابی در مسئله «علم انسان به خدا»، با توجه به مفاد رساله‌های وی و آثاری که به او منسوب‌اند، از نظر گذشت. فارابی در بحث از محدودیت‌ها و موانع قوای ادراکی بشر در شناخت اشیا و خدا، معتقد است که انسان نمی‌تواند حقیقت اشیا و به‌ویژه حقیقت خدا را دریابد. حتی نظریه مشائی تعریف (تعریف به وسیله حد) نیز مشکل شناخت حقیقت اشیا را بسیط و طبعاً خدا را حل نمی‌کند. در خصوص صورت معقول (مفهوم) خدا در ذهن انسان، فارابی بر این باور است که این فقط یک «شأن» برای خدا است که مفهوم او در ذهن انسان، کامل‌ترین مفاهیم انسانی باشد؛ لیکن انسان عملاً و واقعاً چنین صورت معقولی از خدا و لذا علم کاملی نسبت به

خدا ندارد. دو عامل، مانع از تحقق چنین علمی به خدا نزد انسان می‌شوند: کمال و بزرگی خدا از یک‌سو و ضعف قوای ادراکی انسان از سوی دیگر. با این حال، دو عامل دیگر باعث می‌شوند که انسان به ادراک دقیق‌تری از خدا دست یابد: یکی اینکه انسان از ماده جدا شود و دیگر اینکه انسان، عقل بالفعل گردد.

در بحث از معناداری نام‌ها و اوصاف الهی و سخن گفتن از خدا به وسیله یک زبان ایجابی که هم معتبر باشد و هم به مشکلات کلامی نینجامد، فارابی نهایتاً «زبان اشتراک معنوی» را برگزیده که قسمی زبان ایجابی است. انسان با همان اوصافی که با آنها از مخلوقات سخن می‌گوید، از خدا نیز سخن می‌گوید و این اوصاف در خدا و مخلوقات به یک و همان معنا هستند؛ هرچند انسان نقص‌های این اوصاف را کنار می‌زند تا شایسته حمل بر خدا شوند. او از این جهت، بر بسیاری از فلاسفه اسلامی و غربی بعد از خودش تأثیر گذاشته است. اشاراتی به زبان تماثل نیز در برخی آثار منسوب به فارابی به چشم می‌خورند؛ اما این زبان نیز قسمی زبان ایجابی است و از این جهت، تهافت چندانی با زبان اشتراک معنوی ندارد. مشکل اصلی اینجاست که در برخی از آثار منسوب به فارابی (فی العلم الالهی و فصوص الحکم) به نحوی الهیات و زبان سلبی ترجیح داده شده است. در این آثار، کوشش شده است تا تبیینی عرفانی از علم انسان به خدا ارائه شود. مفهوم خدا نزد عقل انسان، یکسره ناکافی است و این بدان جهت است که انسان، متکثر است و خدا واحد محض. شناخت انسان نسبت به خدا با محدودیت‌ها و موانع جدی مواجه است. لذا تنها ابزار شناخت خدا «رؤیت» است که معادل شهود قلبی است و این اوج شناخت انسان نسبت به خداست. چنین رؤیتی، از طریق ترک تعلقات مادی و دنیوی امکان‌پذیر است و هر کسی به اندازه مرتبه وجودی‌اش خدا را رؤیت می‌کند. اما صحت انتساب این دو اثر به فارابی همچنان محل تردید است؛ ضمن اینکه اثر نخست، ترجمه بخشی از یک کتاب فلوپین است و نه اثر خود فارابی. اما با فرض صحت انتساب این دو اثر به او، اگر تاریخ دقیق و قطعی نگارش همه آثار فارابی معلوم می‌شد، این امکان وجود داشت که از این رهگذر، خط سیر تطور دیدگاه وی در مبحث سخن گفتن از خدا به خوبی ترسیم شود.

در پایان نوشتار حاضر، دیدگاه‌های فارابی در باب علم انسان به خدا و نظرات برخی از محققانی که تا حدی به این موضوع پرداخته‌اند، مورد بررسی و نقد قرار گرفت.

## منابع و مأخذ

- \* قرآن مجید.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
  ۲. اکبری، فتح‌علی؛ ترجمه تعليقات فارابی؛ آبادان: نشر پرسش، ۱۳۹۰.
  ۳. حسن‌زاده آملی، حسن؛ نصوص الحکم بر فصوص الحکم؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
  ۴. داوری اردکانی، رضا؛ فارابی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
  ۵. —؛ ما و تاریخ فلسفه اسلامی؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
  ۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ حکمة الاشراف: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
  ۷. عباس‌زاده، مهدی؛ «سخن‌گفتن از خدا در الهیات دنس اسکوتوس با نگاهی با تأثیر آراء ابن سینا»، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی؛ دانشگاه امام صادق علیه السلام پردیس خواهران، س ۱۹، ش ۵۴، پائیز و زمستان ۱۳۹۴.
  ۸. فارابی، ابونصر؛ آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها؛ مقدمه و شرح و تعلیق از علی بوملحم؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
  ۹. —؛ التجريد على رسالة الدعاوى القلبية: رسائل الفارابی؛ تحقیق موفق فوزی الجبر؛ دمشق: الینایع، ۲۰۰۸م الف.
  ۱۰. —؛ السياسة المدنية؛ تحقیق و شرح از علی بوملحم؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.
  ۱۱. —؛ فصوص الحکم؛ تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.

۱۲. \_\_\_\_\_؛ «فی التعليقات»، رسائل الفارابی؛ تحقیق موفق فوزی الجبر؛ دمشق: دارالینابیع، ۲۰۰۸م ب.
۱۳. \_\_\_\_\_؛ فی العلم الالهی؛ تحقیق و تقدیم عبدالرحمن بدوی؛ قاهره: دارالنهضة العربیه، ۱۹۶۶.
۱۴. \_\_\_\_\_؛ «فی الملة الفاضله»، رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی و ابن‌باجه و ابن‌عدی؛ تحقیق و تقدیم عبدالرحمن بدوی؛ [بی‌جا]، دارالاندلس للطباعه و النشر، ۱۹۸۳م.
۱۵. نتون، ایان ریچارد؛ فارابی و مکتب او؛ ترجمه غلام‌رضا جمشیدی‌ها و کوشا وطن‌خواه؛ تهران: نور علم، ۱۳۸۹.
۱۶. یثربی، سیدیحیی؛ تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی، به ضمیمه نقد محتوایی کتاب؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
17. Aristotle, *Metaphysics*; Translated by W. D. Ross; *The Complete Works of Aristotle*; Edited by Jonathan Barnes; Vol.2, Fourth Printing, Princeton: Princeton University Press, 1991.