

محورهای اساسی تأثیر تفکر فارابی بر اندیشه سینایی

دکتر زهره توازیانی

چکیده:

بی شک تفکر سینایی بیش از آنکه متأثر از اندیشه های مابعد الطبیعی ارسطو باشد حکایت روشنی از تأثیر حکیم عالم اسلامی، فارابی است و گرچه ابن سینا به عنوان معروفترین و بارزترین شخصیت فلسفه مشاء در اندیشه شرقی شناخته می شود و در تاریخ فلسفه نیز از او به عنوان فیلسوفی تأثیر برگرفته از ارسطو یاد می شود اما در یک مطالعه دقیق و عمیق تطبیقی به خوبی می توان نشان داد که این تأثیر تام و تمام نبوده و نمی توان از ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مشائی محض که تابع بی چون و چرایی برای ارسطوست نام برد. هرچند با وجود این، منکر تأثیر اساسی و اصولی حکمت تحلیلی ارسطو بر او هم نمی توان شد. اما نگارنده در پی آن است که نشان دهد در بازیابی سهم تأثیر کنندگان بر ابن سینا، بیشترین میزان این سهم از آن حکیم فارابی است و این ادعایی است که شواهدی نیز در کلام خود شیخ دارد.

بیشترین تأثیر ارسطو بر ابن سینا در حوزه امور طبیعی خلاصه می شود، به خوبی می توان نشان داد که ابن سینا در فن سماع طبیعی و در خصوص مقولاتی همچون طبیعت، ماده و صورت، زمان و مکان، خلأ، متناهی، عدم تناهی و حرکت شیوه ای ارسطویی دارد هر چند در همین مسائل هم، در جای خود صاحب آرای است که در آن ارسطو را تا انتها همراهی نمی کند. اما آنچه مسلم است نه تنها ابن سینا بلکه عموم فلاسفه مشاء مسلمان در روش تحقیق مسائل فلسفی کاملاً وامدار اندیشه ارسطویی هستند. اما در حوزه مسائل

مابعد الطبیعی و در خصوص مندرجات باورهای فلسفی، فلاسفه مسلمان عموماً و ابن سینا، خصوصاً راه خود را رفته اند.

اندیشه های مابعد الطبیعی ابوعلی با مشخصه تأثیر پذیری از اندیشه های کلامی، قرابت او را بیش از همه به فارابی نشان می دهد. ابن سینا در سه حوزه بحث «خدا»، «خدا و عالم» و «خدا و انسان» که محورهای اساس تفکر او در بخش الهیات فلسفه است به شدت از فارابی متأثر است، گرچه در نظرات دیگر خود، از جمله در مسائل طبیعی، سیاسی و غیره نیز بی تأثیر از او نبوده است.

نویسنده مقاله در صدد است جهت اثبات ادعای خود، در سه حوزه مذکور، این تأثیر را بنحو روشنی به تصویر کشد و نشان دهد که این تأثیر صرفاً در صورت کلی مطرح نیست بلکه فیلسوف این مقال حتی در طرح مسئله و پاسخ بدان هم گاه همان راهی را رفته است که سلف دانایش رفته است.

مقدمه

محورهای اساسی تأثیر تفکر فارابی بر اندیشه سینائی

- گرچه ابن سینا به عنوان معروفترین و بارزترین شخصیت فلسفه مشایی در اندیشه شرقی ، بیش از هرکس دیگری حکایت تأثیر ارسطو را تصویر می کند و در تاریخ فلسفه از او به عنوان فیلسوفی متأثر از ارسطو یاد می شود اما مطالعه اندیشه وی و مقایسه او با فیلسوف بزرگ غرب به خوبی نشان می دهد که این تأثیر تام و تمام نبوده ، و نمی توان از او به عنوان یک فیلسوف مشائی محض که تابع بی چون چرایی برای ارسطوست نام برد. هرچند نمی توان منکر تأثیر اساسی و اصولی حکمت تحلیلی ارسطو بر او هم بود. نوشته حاضر بر آن است تا نشان دهد که عناصر اصلی اندیشه او را باید بیشتر در تفکر فارابی جستجو نمود تا ارسطو. و می توان ادعا نمود که فارابی به عنوان حکیمی مسلمان که گرچه خود متأثر از ارسطو بوده است اما به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی و فیلسوفی صاحب نظر تأثیرش بر ابن سینا به مراتب پایدار از ارسطوست و قرابت بیشتری میان او و ابن سینا وجود دارد و البته پوشیده نیست که راز چنین قرابتی را باید در اندیشه های دینی ای جستجو نمود که هر دو فیلسوف مورد نظر ما در آن به وحدت می رسند.
- بیشترین تأثیر ارسطو بر ابن سینا را می توان در نظرات طبیعی او جستجو نمود. در مطالعه آثار طبیعی ارسطو و بررسی اندیشه های ابن سینا در این خصوص به خوبی می توان در یافت که ابن سینا در فن سماع طبیعی ، در خصوص مقولاتی همچون طبیعت ، ماده و صورت، زمان و مکان ، خلاء ، متناهی ، عدم تناهی و حرکت شیوه ای ارسطویی دارد و گرچه در باب حرکت این پیروی آشکارتر است ، اما در همین مسئله هم ابن سینا صاحب رأیی است که در آن رأی ارسطو را تا انتها همراهی نمی کند به عنوان مثال نظر او درباب میل نظریه ای ضد ارسطویی تلقی شده که «در قرنهای بعد مبنای علم مکانیک جدید واقع می شود.» (طبیعیات ، ارسطو ، ترجمه مهدی رشاد، ص ۳۲).

ناگفته پیداست که فیلسوفان مشائی، در حوزه تفکر اسلامی، همگی در آنچه روش تحقیق در مسائل فلسفی نامیده می شود کاملاً وامدار اندیشه ارسطویی بوده اند. اما این تبعیت در مندرجات مجموعه باورهای ایشان چندان مشهود نیست و فیلسوفی نظیر ابن سینا نیز در آراء الهی خود بیش از آنکه ملتزم به باورهای ارسطویی باشد، راه خود را پیموده است.

اندیشه مابعدالطبیعی ابوعلی در چهارچوب تفکرات کلامی شکل گرفته است، همچنانکه ژیلسن در کتاب «عقل و وحی در قرون وسطی»، (صص ۳۴ و ۳۵) به این فقره اعتراف کرده، می گوید: «ابن سینا فلسفه ای را تأسیس کرد که ملکه آن «الهیات تکوینی» [الهیات بالمعنی الاخص] بود و بدین قرار دری را برای ورود نور طبیعی وحی بازگذاشت». ابوعلی در کتاب «الشفاء» (مقاله دهم) و آثار دیگر خود به مباحثی نظیر مبدأ و معاد، اثبات نبوت و کیفیت دعوت نبی، در عبادات و منفعت دنیوی و اخروی آنها، در خلافت و امامت و وجوب طاعت ایشان، بنحوی اخصاصی می پردازد و این حالی است که در نظریات عامتر او در فلسفه نیز بگونه ای محسوس پای اعتقادات دینی به میان می آید که مسئله خدا یکی از محوری ترین آنهاست و در کتاب المبدأ و المعاد (صص ۹۱-۱۲) بحثهای مفصل را در خصوص بقاء نفس انسان و سعادت حقیقی و شقاوت اخروی، مسئله نبوت و وحی، معجزات و کرامات دارد، که مجموعه مباحثی از این نوع گواه روشنی بر استقلال رأی فیلسوف شهیر عالم اسلام، لااقل در بخش الهیات آن است که نشان از کم رنگ شدن صبغه ارسطویی و متقابلاً شدت گرایش به اندیشه های فارابی را دارد و از قضا از ناحیه همین آراء است که شخص او در حوزه اسلامی مورد تعرض متکلمان نامدار مسلمان قرار گرفته و بزرگانی چون امام محمد غزالی در تهافت الفلاسفه (صص ۲۳ و ۲۴) خود صریحاً اقرار می کند که آن بخش از آراء فلاسفه را که با دین سرو کار ندارند مورد

تعرض قرار نمی دهد. زیرا آن آراء مربوط به علم طبیعی است که مستلزم بحث مدح و ذمی نمی شوند.

در تعرض امام محمد غزالی به عنوان یک متکلم مسلمان به ابن سینا و قرارداد وی در ردیف ابونصر فارابی و ترتیب هجمه ای بر علیه ایشان و نسبت «رؤسای ضلال» (تہافت الفلاسفہ ، ص ۹۳-۷۴) و یا نامیدن ایشان به عنوان پیشوایان گمراهی و متفلسف ، سند دیگری است که نشان می دهد اندیشه ابن سینا در میان مسلمانان همتراز با تفکر فارابی شناخته می شده است.

بنابراین جا دارد عناصر همترازی در تفکر دو فیلسوف مسلمان ، که در ضمن باز نمود تأثیر یکی بر دیگری است مورد کاوش جدی قرارگیرد. اگر محورهای اساسی در تفکر سینایی را جستجو کنیم می توان آنها را در چند سؤال اصلی پی گرفت ، اینکه اساساً خدا کیست؟ چه نسبتی با عالم دارد؟ و نسبت انسان در مجموعه عالم با خدا چیست؟ اینها سئوالاتی هستند که در سراسر تاریخ فلسفه؛ فکر بشر را به خود مشغول داشته است. نظامهای فلسفی پیشین؛ هر یک به وسع خود؛ پاسخی به هر یک از این سؤالات داده اند ، پاسخهایی که در جای خود قابلیت نقد و بررسی را دارند. اما آنچه منحصرأ؛ در این میان؛ سهم فارابی محسوب می شود؛ تأسیس نظامی است که در آن؛ پاسخگویی؛ نظر به مبانی دینی دارد و شاید اساساً به همین دلیل هم او را مؤسس فلسفه اسلامی خوانده اند. برای فارابی؛ همچنانکه برای ابن سینا نیز؛ این یک دغدغہ اساسی بود که در فلسفه چگونه می تواند خدایی را اثبات کند که مطلوب دین هم؛ همان باشد و یا آن خدا چگونه خدایی باشد که با عالم همان رابطه ای را داشته باشد که خدای ادیان با عالم دارد و با انسان هم چنان رابطه ای را داشته باشد که معتقد ادیان هم همان باشد. اثبات این ادعا را در نوع صفاتی که آن دو فیلسوف برای خدا اثبات کرده اند به خوبی می توان سامان بخشید.

ابن سینا در این سه حوزه؛ یعنی بحث "خدا"؛ "خدا و عا لم" و "خدا و انسان"؛ که محورهای اساسی تفکر او در بخش الهیات فلسفه است به شدت متأثر از فارابی است. گرچه در نظرات دیگر خود نظیر مسائل طبیعی و یا سیاسی و غیره نیز بی تأثیر از او نبوده است اما اهم این تأثیر را در بخش الهیات می توان نشان داد.

از نظر فارابی خداوند با مشخصه هایی نظیر وجوب بالذات؛ تمامیت وجود؛ ازلیت و دوام؛ افضلیت و اقدمیت؛ وحدت و صفاتی چون علم و حکمت تعریف می شود:
وجود عین ذات: «وجوده لایمکن ان یکون خارجاً عن ذاته لشیء ما اصلاً.» (السیاسة المدنیة ص ۴۳)

"لا یمکن ان یکون استفاده وجوده عن شیء آخر غیره اقدم منه." (همانجا)

تمامیت وجود: «و اما الاول فلیس فیہ نقص اصلاً و لا بوجه من الوجوه.» (همان، ص ۴)
اکملیت و افضلیت: «و لایمکن ان یکون وجود اکمل و افضل من وجوده»
(همانجا)

اقدمیت خدا بر هر موجودی: «و لایکمّن وجود اقدم منه و لافی مثل رتبه وجوده لم یتوفّر علیه»
(همان، صص ۴۲ و ۴۳)

از نظر فارابی همانطور که خداوند وجودی مستقل دارد، دارای رتبه ای خاص نیز هست که هیچ موجودی را با او برابر نیست زیرا وجود موجودات همتراز برای خداوند به منزله نقص وجودی برای اوست:

«لایکمّن ان یکون فی مثل رتبه وجوده اصلاً لم یتوفّر علیه والّا کان وجوده ناقصاً.»

(همان، ص ۴۳)

وجود ممتاز و مستقّلی که فارابی برای خداوند ثابت می داند بواسطه وحدتی است که عین ذات اوست:

«فلذلک یکون انحیازه عمّا سواه بوحدة هی ذاته»
(همان، ص ۴۴)

و معنای وحدتی که خداوند به آن متصف می گردد به عدم وجود ماده در او تعریف می شود ، زیرا از نظر حکما ماده مانع جدی برای «عقل» بودن شی است و چون جوهر الهی «عقل محض» است ، او را مخالطت با ماده نیست ، ضمن اینکه اعتقاد حکما به اینکه کثرت، برخاسته از ماده است، وجه دیگری برای ربط این بحث با وحدت خداوند بدست می دهد ، همانطور که فارابی خود نیز در کتاب *السیاسة المدنیة* (ص ۴۵) به آن مطلب چنین اشاره می کند:

«فالاول ایضاً بهذا الوجه واحد و احق من کل واحد سواه باسم الواحد و معناه لانه لامادة له ولا بوجه من الوجوه فانه بجوهره عقل ، لان المانع للشیء من ان یکون عقلاً و ان یعقل بالفعل هو المادة».

اثبات بحث وحدت با نفی وجود ماده در او بستر یک حکم دیگر از احکام مهم مربوط به خدا را در افکار فارابی رقم می زند که بعداً در آثار ابن سینا و در مواضع مختلف به صورت یک قاعده مهم فلسفی در الهیات ظاهر می شود ، و آن «عقل» و «عقل» و «معقول» بودن خداوند است:

«وهو معقول من جهة ماهو عقل». «و كذلك ليس يحتاج في ان يكون عقلاً و عاقلاً الى ذات اخرى و شی آخر يستفیده من خارج . بل یکون عقلاً و عاقلاً بان یعقل ذاته». (*السیاسة المدنیة*، ص ۴۵)

فارابی در کتاب « *السیاسة المدنیة* » (ص ۴۲-۴۷) صفات و احکام دیگری را به خداوند نسبت می دهد که عیناً محل توجه ابن سینا قرار گرفته است . که از جمله آنها وجود علم و حکمت در خداوند ، جمال و زینت و بها ، لذت و فرح و سرور ، حب و عشق و اعجاب است . او خداوند را عالمی می داند که در علم خویش نیازمند ذات دیگری نیست ، همچنین او را معلومی می داند که برای معلوم بودنش نیز نیازی به ذات دیگری نیست بلکه ذات حق تبارک و تعالی به تنهایی در عالم بودن و معلوم بودنش

کفایت می کند. زیرا که علم او به ذاتش چیزی غیر ذات نیست و علم و عالم و معلوم بودن در او یک امر واحد است.

از جمله نزاعاتی که متعاطیان فلسفه را سخت درگیر خود نموده است نحوه و کیفیت علم خداوند به ما سوای خود است. زیرا بحث علم خداوند قابل طرح در دو حوزه جداست، «علم خداوند به ذات خود» و «علم او به ماسوا». طرح این مسئله از آن جهت در دو حوزه متفاوت صورت بسته است که علم خداوند به ماسوا به اعتبار متعلقات آن موهم کثرتی است که اگر بنا بر قول عینیت صفات با ذات نهاده شود، قائلین باید توضیح دهند که چگونه ذات واحد و بسیط حق می تواند با علوم برخاسته از کثرت معلومات عینیت داشته باشد؟ و اساساً همین محذور باعث شده است که عموم فلاسفه مسلمان و حتی متکلمین آنها در این خصوص مواضع مختلفی را اتخاذ نمایند، در حالیکه در حوزه علم ذات به ذات، وجود چنین اختلافی گزارش نشده است.^۱

فارابی نیز در کتاب «فصوص الحکم»، (ص ۹۹) تصریح دارد بر اینکه علم خداوند به ذاتش مفارق از ذات نیست بلکه عین ذات اوست، حال آنکه علم او به ماسوا صفتی برای ذات است نه اینکه عین ذات باشد. علم او به ماسوا لازمه ذات اوست و در آن فرض کثرت غیر متناهی به حسب کثرت معلومات غیر متناهی هم می توان کرد و چون این کثرت «بعدالذات» است، قدحی را متوجه ذات نمی کند، و این «بعدالذات» بودن به حسب زمان نیست بلکه به ترتب وجودی است:

۱- مرحوم صدر المتألهین شیرازی در کتاب اسفار و در جلد ششم آن مشروحی از این بحث را آورده و به نقد و بررسی تک تک آنها پرداخته است همچنین مرحوم علامه طباطبایی به فقراتی از این اختلاف هاهم بذلایة الحکمة و هم در نهایت الحکمة اشاره نموده است.

«ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته ، و علمه بالكلِّ صفةً لذاته ليست هي ذاته بل لازمةً ذاته ، و فيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرت المعلومات الغير المتناهية و بحسب مقابلة القوة و القدرة الغير المتناهية ، فلاكثره في الذات بل بعد الذات ، فان الصفة بعد الذات لايزمان بل بترتب الوجود...»

صفت علم از مجرای دیگری هم برای خدا قابل اثبات است و آن عاقلیت خداوند است و چون ذات او عاقل است ، عالم است . همچنین از نظر فارابی ذات باری حکیم است اما «نه به حکمتی که از خارج برای او حاصل شده باشد». (آراء اهل مدینه فاضله ، ص ۱۱) او حکمت را به تعقلی تعریف می نماید که در ان افضل اشیا به افضل علم معلوم حق می گردند و علم افضل را علم تامی تعریف می نماید که برای موجود لایزال همیشه موجود است:

«و كذلك في انه حكيم: فان الحكمة هو ان يعقل افضل الاشياء بافضل علم ، و بما يعقل من ذاته و يعلمها يعلم افضل الاشياء بافضل علم ، و العلم الافضل هو العلم التام الذي لايزال لما هو دائم لايزول. فلذلك هو حكيم لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج عن ذاته . بل في ذاته كفايه في ان يصير حكيماً بان يعلمها» (السياسة المدينية، صص ۴۶ و ۴۷)

فارابی در «فصول منتزعه» (ص ۵۱ و ۵۲) نیز به بحث علم و حکمت اشاره می کند و تفاوت آنرا در ما و خداوند توضیح می دهد . همچنین در همان کتاب (ص ۶۱ و ۶۲) به مقایسه تعقل و حکمت پرداخته ، حکمت را خاص خدا معرفی می کند.

علاوه بر حکمت و علم و تباینی که از این حیث خداوند را با بقیه موجودات است ، اعتراف او به تباین ذاتی حق با موجودات (السياسة المدينية، ص ۴۳) و طرد هرگونه ضدی برای او (السياسة المدينية، ص ۴۴) به انحياز او از سایر موجودات تصریح می کند و آنرا بواسطه وحدتی می داند که عین ذات است و تعقلی را که برای او ثابت می داند این تفاوت اساسی را با تعقل آدمی دارد که خداوند در عقل و عاقل بودنش نیازمند ذات دیگری نیست ، همچنانکه در عالم بودنش نیازمند ذات دیگری نیست ، که از رهگذر آن

فضیلتی را کسب نماید یا فائدتی برد «کذلک لیس یحتاج فی ان یکون عقلاً و عاقلاً الی ذات اخری و شی آخر یستفیده من خارج ، بل یکون عقلاً و عاقلاً بان یعقل ذاته» (السیاسة المدینة، ص ۴۵)

«وکذلک الحال فی انه عالم : فانه لیس یحتاج فی ان یعلم الی ذات اخری یستفید بعلمها الفضیلة خارجاً عن ذاته و لا فی ان یکون معلوماً الی ذات اخری تعلمه ، بل هو مکتف بجوهره فی ان یعلم و یعلم ...» (السیاسة المدینة، ص ۴۵) حاصل این نحوه تفکر درباره علم و حکمت خداوندی ، صدور موجودات از علم خداوند است ، یعنی علم او منشاء صدور موجودات است ، علمی که فعلی است نه انفعالی ، علمی که متبوع است نه تابع و این دیدگاه خاصی است که تصویر دقیق آن در نوع «فاعلیت بالعنايه» خداوندی صورت می بندد ، یعنی همان دیدگاهی که مشائین مسلمان به آن مشهورند .

علاو بر اوصاف مذکور ، خدای فارابی با ویژگیهای دیگری هم شناسانده می شود که در آن ویژگیها نیز ، تأثر ابن سینا را می توان بخوبی نشان داد ، از جمله اثبات «جمال و زینت و بها» است که فارابی آنرا در کتاب «السیاسة المدینة» ، (ص ۴۶) به خدا نسبت می دهد و آنرا تعلیل به افضلیت وجود حق می نماید:

«و اذا كان الاول وجوده افضل الوجود ، فجماله اذن فائت لجمال کل ذی جمال - و کذلک زینته و بهاؤه»

همچنین در همان کتاب (صص ۴۶ و ۴۷) «لذت» و «فرح» و «سرور» را که حاصل و تابع درک اجمل به ادراک اتقن است را به خدا نسبت می دهد و می گوید: از آنجا که خداوند اجمل و ابهی و ازین علی الاطلاق است و ادراک او از ذاتش ادراک اتقن و علم افضل است ، بنابراین لذتی که خدا از آن برخوردار است لذتی است که احدی را فهم کنه آن مقدور نیست و از این رهگذر به وصف دیگری از ذات حق می توان راه یافت و آن

«حب» ، «عشق» و «اعجاب» است با این تفاوت که حب و عشق و اعجاب در خدا برخلاف ما متعلقی جز ذات حق ندارد.

«فهو يحب ذاته و يعشقها اكثر ، فانه بين أن الاول يعشق ذاته ضرورة و يحبها و يعجب بها عشقاً و اعجاباً نسبتبه الى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلة هو و كمال ذاته الى فضيلتنا نحن و كمالنا الذي نعجب به من انفسنا و المحب منه هو المحبوب بعينه و المعجب منه هو المعجب بعينه فهو المحبوب الاول و المعشوق الاول.» (همان ، ص ۴۷)

به اعتقاد عدم رهیایی ترکیب به ذات خداوندی ویژگی دیگری است که فارابی یک بار در «فصول منتزعه» (ص ۸۷) بر آن استدلال نموده است و بار دیگر در «السیاسة المدینة» (ص ۴۴) تحت عنوان «لا ینقسم» بودن حق به آن پرداخته است:

«و ایضاً فانه غیر منقسم فی ذاته بالقول ، اعنی انه لا ینقسم الى اشياء بها تجوهره.»

علاوه بر اوصاف مذکور ، باور به انتزاع اسماء از ارتباطات گوناگون خداوند با مخلوقات خویش به معنای پذیرش اوصاف اضافی در مورد خداوند است که البته این اسمها دلالت بر ترکیب در ذات ندارد . و برخلاف صفاتی نظیر حیات که از نظر فارابی عین ذات است ، این صفات زائد برذاتند . و زیادت آنها ، با وصف کثرتشان ، کثرتی را متوجه ذات نمی سازند.

مجموعه‌ای از صفات و ویژگیهایی که فارابی آنها را برای خدا ثابت می داند ، این حقیقت را که امکان شناخت خداوند امری محقق است بر ما می نمایاند . اما قطعاً شناختی که وی آنرا در مورد خدا ممکن می داند بیرون از حد تعریف است . زیرا از آنجا که معرفت ما به خدا باید دقیق ترین و واضح ترین معرفتها باشد ولی محدودیت ادراکی ما مانع از تحقق چنین امری است ، بنابراین هر نوع شناختی در مورد حق تعالی « شناخت بیرون از حد تعریف خواهد بود» . (تاریخ فلسفه در جهان اسلام ، ج ۲ ، ص ۴۱۴).

از نظر ابن سینا نیز که به نظر می رسد در این مسئله خاص تابع تفکر فارابی است ، امکان رهیافت ما به خدا یا عدم آن تابع امکان دیگری است که در آن بحث از امکان شناسایی اشیا به طور کلی می شود و اینکه اساساً انسان تا چه حد و حدودی می تواند به شناخت چیزی نائل آید . البته معلوم است که این محدودیت هم می تواند متوجه فاعل شناسایی باشد و هم متوجه متعلق شناسایی .

بیان صریح شیخ الرئیس در «التعلیقات» (صص ۳۴ و ۳۵) مبنی بر اینکه «وقوف بر حقایق اشیا در قدرت بشر نیست» در ذهن هر محققى پایان راه را می نمایاند و همین اندازه کافی است تا بفهمیم که در مورد خداوند چه خواهد گفت . شیخ معتقد است ما امکان شناسایی اشیا را نداریم مگر از طریق خواص و لوازم و اعراض آنها . برای ما ممکن نیست که فصول مقومّه اشیا را که دال بر حقیقت آنهاست بشناسیم ، بنابراین ما نه حقیقت اول تعالی را می توانیم بشناسیم نه حقیقت نفس را و نه فلک و آتش و هوا و آب را . از نظر شیخ ، ما حتی حقایق اعراض را هم نمی توانیم بشناسیم ، چه رسد به حقایق جواهر . از نظر ابوعلی چون خداوند اوسط البسائط است ، نهایت شناختی که از او می توان بدست آورد «وجوب وجود» اوست که اخص لوازم او نیز می باشد . وجوب وجود لازمی از لوازم اوست نه حقیقت او و شناخت خدا از طریق لازمی چون وجوب وجود؛ راه را برای شناخت لوازم دیگر او؛ همچون وحدانیت و سایر صفات او فراهم می سازد .

همانطور که پیشتر گفتیم؛ از آنجا که رهیابی به حقیقت ذات خدا در مفهوم ابن سینایی آن؛ امری ناممکن است و از طرفی ابوعلی با طرح نظریه «شناخت از طریق لوازم» ونفی انسداد کلی باب شناسایی امکان آنرا محقق دانسته است؛ قطعاً او به ما خواهد گفت که راه شناخت خدا از طریق صفات خواهد بود؛ همچنانکه این اتفاق افتاده است و با ترسیم جدول ویژگیها و صفات واجب که از مجموعه کتب شیخ استخراج شده؛ علاوه بر اینکه ادعای ما را

در خصوص شناخت صفاتی اثبات می کند ضمناً نشان می دهد که ویژگیهای مورد نظر وی که او آنها را به خدا نسبت داده است تا چه اندازه متأثر از اندیشه فارابی است. این امر خصوصاً بعد از طرح نظرات فارابی که بیشتر ذکر شد؛ قابل اثبات است.

خدا در تعریف ابن سینایی اش؛ موجودی است که موصوف به ویژگیها و احکام زیر است.

۱- خداوند موجود است. از نظر شیخ؛ اولین صفتی که می توان به واجب نسبت داد این است که او «ان» و «موجود» است. (الشفاء؛ ص ۳۹۴ و ۳۹۵- الرسائل؛ رسالة عرشیه؛ ص ۲۴۲ المباحثات؛ ص ۲۴۸ و ۳۰۰ التعليقات؛ ص ۳۷، ۶۷، ۱۸۰، ۷۹، ۸۰ و ۱۸۱).

۲- خداوند، واجب الوجود است. شیخ بر این باور است که «وجوب وجود»، خاص خداست و نمی تواند صفت چیز دیگری باشد. (الشفاء، ص ۵۹ و ۶۰- التعليقات، ص ۲۲۱- دانشنامه علایی، ص ۱۱۱- الرسائل، عیون الحکمة ص ۷۱-)

۳- خداوند، از جمیع جهات، واجب است. (الرسائل، عیون الحکمة ص ۷۲-)

۴- واجب الوجود، واحد است. (الشفاء، ص ۵۶ و ۵۷- النجاة، ص ۵۵۰ و ۵۵۱- التعليقات، ص ۲۲۲ و ۲۲۳- المبدأ و المعاد، ص ۱۲ و ۳۲- المباحثات، ص ۳۰۰- الرسائل، عرشیه، ص ۲۴۳- الشفاء، ص ۳۶۶)

۵- واجب الوجود، من جمیع جهات واحد است. (الشفاء ص ۴۰۱- النجاة، ص ۵۵۶ و ۵۵۷- المبدأ و المعاد، ص ۶- الرسائل، تفسیر سورة التوحید، ص ۳۱۸).

۶- خداوند، شریک ندارد. (الشفاء، ص ۳۷۹ و ۴۰۱ و ۵۲ و ۵۳- النجاة، ص ۵۴۹ و ۵۵۰- الرسائل، عیون الحکمة، ص ۷۱- الرسائل، تفسیر سورة التوحید، ص ۳۱۹)

۷- خداوند؛ ضد ندارد. (الشفاء، ص ۳۷۹ و ۴۰۱- النجاة، ص ۵۵۵ و ۵۵۶- الاشارات و التنبيهات، ترجمه ملکشاهی، ص ۲۷۸).

- ۸- خداوند، ندارد. (الشفاء، ص ۴۰۱- النجاة، ص ۵۵۵ و ۵۵۶- الاشارات والتنبیها، ترجمه ملکشاهی، ص ۲۷۸- الرسائل، عیون الحکمة، ص ۷۲).
- ۹- خداوند، بسیط بوده، ترکیب را در او راهی نیست. حتی ترکیب از وجود و ماهیت. (الشفاء، ص ۳۶۷ و ۳۶۸- التعليقات، ص ۳۳ و ۳۴ و ۸۰- النجاة، ص ۵۵۱ و ۵۵۲- الرسائل، عرشیه، ص ۲۴۴- دانشنامه علایی، ص ۱۱۲- المباحثات، ص ۱۴۲، ۱۴۱ و ۲۸۷)
- ۱۰- اول تعالی، جنس ندارد. (الشفاء، ص ۳۷۱- الاشارات والتنبیها، ترجمه ملکشاهی، ص ۲۷۸- الرسائل، عیون الحکمة، ص ۷۲)
- ۱۱- خداوند، فصل ندارد. و چون خدا را جنس و فصلی نیست، حد و برهان هم ندارد. (الشفاء، ص ۳۷۱- التعليقات، ص ۱۷- الاشارات والتنبیها، ترجمه ملکشاهی، ص ۲۷۸- الرسائل، عیون الحکمة، ص ۷۲).
- ۱۲- خداوند، نوع ندارد. (الرسائل، عیون الحکمة، ص ۷۲)
از مجموع احکام بالا این نتیجه بدست می آید که:
ذات خداوند، وحدانی صرف، بوده، به هیچ وجه کثرت به او راه نمی یابد. (الشفاء، ص ۶۱ و ۳۶۶ و ۴۰۱- التعليقات، ص ۶۹ و ۲۱۸ و ۲۱۹- المبدأ والمعاد، ص ۴- دانشنامه علایی، ص ۱۱۱- الرسائل، عیون الحکمة، ص ۷۱ و ۷۲)
- و اگر خداوند، جنس و فصل و حد و برهان ندارد اما خود نیز:
- ۱۳- جنس نیست. (التعليقات، ص ۹۲ و ۹۳)
- ۱۴- خدا نوع، نیست. (التعليقات، ص ۹۲ و ۹۳- المباحثات، ص ۲۸۸)
- ۱۵- خداوند، کلی نیست. (التعليقات، ص ۹۲ و ۹۳)
- ۱۶- خداوند جزئی نیست. (التعليقات، ص ۹۲ و ۹۳)
- ۱۷- خداوند، کمیت ندارد. (الشفاء، ص ۳۷۹ و ۴۰۱)
- ۱۸- اول تعالی، مکان ندارد. (الشفاء، ص ۳۷۹ و ۴۰۱)

- ۱۹- خداوند ، زمان ندارد .(الشفاء، ص ۳۷۹ و ۴۰۱)
- ۲۰- خداوند، کیفیت ندارد .(الشفاء، ص ۳۷۹ و ۴۰۱)
- ۲۱- واجب الوجود ، علت و سبب ندارد.(التعلیقات ، ص ۲۲۷- الرسائل ، عیون الحکمة، ص ۷۲- الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۴۳ و ۲۴۴)
- ۲۲- خداوند ، قابل و منفعل نیست.(التعلیقات، ص ۱۳۹، ۱۳۶، ۱۸۰، ۱۸۱)
- ۲۳- عدم به خداوند راه ندارد.(التعلیقات، ص ۱۸۲)
- ۲۴- تغییر در خدا راه ندارد .(الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۴۶- دانشنامه علائی ، ص ۱۱۲ - الرسائل ، عیون الحکمة، ص ۷۲)
- ۲۵- خداوند ، شوق و غرضی ندارد.(التعلیقات، ص ۱۲ و ۱۳ و ۵۳)
- ۲۶- خداوند جسم نیست .(التعلیقات، ص ۵۸- الرسائل ، عیون الحکمه ، ص ۷۱)
- ۲۷- خدا علت صوری و عنصری نیست.(الشفاء ، ص ۳۶۳ و ۳۶۴)
- ۲۸- خدا ، هم علت فاعلی عالم است و هم علت غائی آن.(الشفاء ، ص ۲۵۹ ، ۲۶۰ ، ۳۰۸ ، ۳۶۲- التعلیقات ، ص ۶۹، ۹۲ و ۹۳- الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۵۳).
- ۲۹- خدا ، مبدأ وجود هر شی‌ای است .(الشفاء، ص ۳۶۶ و ۳۷۹- الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۵۳)
- ۳۰- ذات واجب ، مفید کل کمال است.(التعلیقات ، ص ۸۹)
- ۳۱- خداوند ، برهان بر کل اشیا است(الشفاء ، ص ۳۷۹)
- ۳۲- خدا ، شخص است.(التعلیقات ، ص ۹۲ و ۹۳)
- نه همچون اشخاص تحت نوع (الشفاء ، ص ۶۰)
- ۳۳- معنای جنسی جوهر ، به خدا قابل اطلاق نیست .(الشفاء ، ص ۳۷۱ و ۳۷۲- النجاه ص ۴۹۶ و ۴۹۷ و ۶۰۲- التعلیقات ، ص ۸۰، ۲۲۴ و ۲۵۵- دانشنامه علائی ، ص ۱۱).
- ۳۴- خدا ، بیرونی عالم است .(التعلیقات ، ص ۲۲۸)

- ۳۵- خداوند ، بذاته ، عاشق و معشوق ، لاذم لتذ است. (الشفاء ، ص ۳۹۰، ۳۹۶، ۳۹۷،
 و ۳۹۸- النجاة ، ص ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳- المبدأ و المعاد ، ص ۱۷
 - التعليقات، ص ۸۲- الرسائل ، عيون الحكمة ، ص ۷۳).
- ۳۶- خداوند ، کمال مطلق است. (التعليقات ، ص ۱۷)
- ۳۷- خداوند، مدرک است. (التعليقات ، ص ۱۹، ۱۴۲، ۱۸۵)
- ۳۸- خداوند، متصور بذاته است و در تصورش نیاز به چیز دیگری نیست . او اولی
 التصور است و بذاته شناخته می شود. (التعليقات ، ص ۱۷)
- ۳۹- خداوند ، قدیم است. (الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۵۴- دانشنامه علانی ، ص ۱۱۶)
- ۴۰- خداوند ، ملک است . (الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۵۳- الاشارات و التنبیها ،
 ترجمه ملکشاهی ، ص ۳۲۱)
- ۴۱- خداوند ، مختار است . (التعليقات ، ص ۵۵، ۵۶ و ۵۹- الرسائل ، عيون الحكمة ،
 ص ۷۳)
- ۴۲- خداوند ، عقل محض است . (الشفاء ص ۳۸۰- النجاة ، ص ۵۸۸ و ۵۸۹-
 التعليقات ، ص ۸۹ و ۹۰ و ۱۹۱- المباحثات ، ص ۲۹۹ و ۳۰۱- المبدأ و المعاد ص
 ۳۲)
- ۴۳- خداوند ، حق محض است . (الشفاء، ص ۳۸۱- النجاة ۵۵۵- التعليقات ، ص ۸۰،
 ۱۸۰ و ۱۸۱- المبدأ و المعاد ، ص ۱۱ و ۳۲- المباحثات ، ص ۳۰۰- الرسائل ، عيون
 الحكمة ، ص ۷۳)
- ۴۴- خدا ، معقول محض است . (الشفاء، ص ۳۸۲- النجاة ، ص ۵۸۸ و ۵۸۹- المبدأ و
 المعاد ، ص ۶)
- ۴۵- خدا تام و فوق التمام است. (الشفاء، ص ۳۸۰ و ۱۹۲- النجاة ، ص ۵۵۳- المبدأ و
 المعاد ، ص ۱۱)

۴۶- خدا، خیر است. (الشفاء ص ۳۸۰- النجاة، ص ۵۵۴ و ۵۵۵- المبدأ و المعاد، ص ۱۰ و ۳۲- التعليقات، ص ۸۲ و ۱۲۰- الرسائل، عیون الحکمة، ص ۷۳- المباحثات، ص ۳۰۰-)

۴۷- خداوند، جواد است. (الشفاء، ص ۳۰۲ و ۳۹۴- التعليقات، ص ۱۸- الرسائل، عرشیه، ص ۲۵۳- دانشنامه علائی، ص ۱۲۷- الاشارات و التنبيهات، ترجمه ملکشاهی. ص ۳۲۲- المباحثات، ص ۳۰۰- الرسائل، تفسیر سوره توحید، ص ۳۱۸)

۴۸- خداوند در صفاتش، وحدانیت، دارد. (النجاة، ص ۶۰۰) علاوه بر احکام فوق، شیخ از صفاتی نام می برد که در باور متکلمین از ائمه صفات حق تلقی می شوند. این صفات عبارتند از:

- ۱- علم: خداوند از نظر شیخ عالم به ذات و غیر ذات خود است. (الشفاء، ص ۳۹۲ و ۳۹۳- النجاة ص ۵۹۳ و ۵۹۴- التعليقات، ص ۷ و ۸ و ۷۵ و ۱۳۸ و ۱۳۹- المباحثات، ص ۲۹۹- الرسائل، عرشیه، ص ۲۴۷ و ۲۴۸ و ۲۴۹- دانشنامه علائی، ص ۱۱۷- الرسائل، عیون الحکمة ص ۷۲)
- ۲- قدرت: خداوند، تام القدرة است، همچنانکه تام الحکمة و تام العلم است. (التعليقات، ص ۱۵ و ۵۵ و ۶۹- المباحثات، ص ۲۹۸- الشفاء ص ۳۹۴- الرسائل، عرشیه ص ۲۴۷ و ۲۵۱ و ۲۵۴- دانشنامه علایی، ص ۱۲۵- الرسائل، عیون الحکمه ص ۷۲)

۱- مرحوم علامه حلی در مقصد سوم از کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد به پاره ای از صفات و احکام حق تبارک و تعالی اشاره نموده است که بعضاً عین صفات و احکامی است که شیخ الرئیس در آثار مختلف خویش برای خداوند تعالی بر شمرده است.

- ۳- حیات : خداوند حی است.(الشفاء، ص ۳۹۳- الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۴۷ و ۲۴۹- الرسائل ، عیون الحکمة ، ص ۷۳-المباحثات ، ص ۲۹۹).
- ۴- اراده : خداوند مرید است .(الشفاء، ص ۳۹۴- التعليقات ، ص ۱۱ و ۱۹ و ۲۱ و ۱۳۹ و ۱۵۷- المباحثات ، ص ۲۸۹ و ۲۹۹- الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۴۷ و ۲۵۰- المبدأ و المعاد، ص ۳۲- المباحثات ، ص ۲۹۸، ۲۹۹).
- ۵- تکلم : خداوند متکلم است^۱(الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۴۷ و ۲۵۲)
- ۶- سمع و بصر . خداوند سمیع است هم بصیر .(الرسائل ، عرشیه ، ص ۲۴۷ و ۲۵)
- ۷- حکمت : خداوند حکیم است .(التعليقات ، ص ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۶۹- دانشنامه علایی ، ص ۱۲۶).

با نظر اجمالی به جدول احکام و صفاتی که ابن سینا در آثار خود، آنها را به خدا نسبت می دهد و بر وجود آنها اقامه دلیل می نماید ، لااقل به فقراتی مشهود می توان برخورد که قبلاً نیز فارابی آنها را به ادله بسیار برای خدا ثابت دانسته است ، از جمله است : انیت واجب ، وجوب وجود ، وحدت و بساطت ، علم و حکمت ، حیات و قدرت ، عشق و حب ، عاقلیت و معقولیت تمامیت ، لذت و سرور ، جمال و بهاء ، اکملیت و افضلیت وجود ، حقانیت حق ، و سرانجام نوع دیدگاهی که وی در خصوص علم حضرت حق نسبت به موجودات طرح می نماید ، واضح ترین نوع تأثیر یک حکیم مشایی را بر حکیم دیگر مشایی نشان می دهد.

تأثیر فارابی بر ابن سینا ، لزوماً در تصویری که او از خدا ارائه می دهد محصور نمی شود بلکه در نسبت خدا با عالم نیز هر دو فیلسوف دیدگاه بسیار نزدیکی به یکدیگر دارند.

۱- این موضوع قابل تأمل است که شیخ فقط در یک جا از مجموع آثارش به صفت تکلم اشاره کرده است و آنهم در ساله عرشیه می باشد.

۱- از نظر فارابی صدور عالم از خداوند مطابق الگوی «فیض» است ، بدینگونه که عالم در اثر «تعقل خداوند ذاتش را» بوجود آمده است. از نظر او ، علم خدا به چیزی در موجودیت آن کفایت می کند و کافی است که خدا ذات خود را که علت عالم وجود است ، تعقل کند تا عالم وجود یابد. فیض از نظراو عملی عقلی است که اشیاء در اثر آن وجود می یابند. بنابراین اشیاء نمی توانند سبب کمال برای ذات حق باشند ، بلکه به سبب کمال حق ایجاد شده اند و به عبارت دیگر وجود اشیا برای ذات حق ، غایت و هدف نخواهد بود (تاریخ فلسفه در جهان اسلام ، حناالفاخوری و خلیل الجرجانی ، ج ۲ ، ص ۴۱۱ به بعد / و اسباسة المدینة ، ص ۳۴)

۲- در طریق فیض ، صادر اول ، احدی الذات می باشد ، زیرا که علت نخستین ، خود از هر جهت احدی الذات است. و از واحد جز واحد صادر نمی شود و صادر اول ، از باب سنخیت علت و معلول می باید مفارق هم باشد. (همانجا)

۳- صادر اول ، عقل است ، عقل اول ، ممکن بالذات و واجب الوجود بالغیر است و در جمیع ممکنات ، وجود امری عرضی است و به همین جهت فعلیت آنها ، اقتضای ذات فاعلی را ، خارج از خود می کند.

۴- جهت کثرت در عقل اول از حیث ممکن بودن آن است و به همین جهت دارای سه تعقل است که از هر کدام آنها چیزی ایجاد می شود. از تعقل ممکن ذات واجب را ، عقل دوم و از تعقل امکان ذاتی و وجوب غیری اش . فلک اعلی - با ماده و صورت خود - پدید می آید که صورت همان نفس است (السیاسة المدینة ، ص ۳۴)

۵- عقول کثرت نوعی دارند و تعدادشان ده تا است. عقل دهم که همان عقل فعال است ، از جهتی سبب وجود نفوس ارضیه و از جهتی - به وساطت افلاک - سبب وجود ارکان و عناصر اربعه (آب ، هوا ، آتش و خاک) است. هیولای مشترک اجسام از عقل

دهم صادر می شود . عقول همگی مجرد و بالفعل اند . (تاریخ فلسفه در جهان اسلام ، ص ۴۱۱ به بعد).

۶- حرکات افلاک ، سبب پیدایش عناصر اربعه و از امتزاج حرکات به نسبت‌های مختلف اجسام پدید می آیند . (همانجا)

۷- عالم قدیم است . (همانجا)

شیخ الرئیس با طرح نظریهٔ صور مرتسمه ، که در واقع یک تئوری دو سویه است ، که یک سوی آن حل مسئله علم خداوند به اشیاء است و سوی دیگرش ، پیدایی اشیاء در اثر آن علم - دقیقاً همان مواضعی را اتخاذ نموده که فارابی پیشتر در آثار خود به آن اشاره نموده است . از نظر ابوعلی علم خداوند به نظام اصلح ، سبب تام همهٔ موجودات ممکن است . در جهان شناسی او موجودات مجرد واسطهٔ فیض هستی تلقی شده و براساس وساطت آنها ، زمین و آسمان و همهٔ کائنات در قلمرو فیض ربوبی قرار می گیرند و این مجردات هستند که فیض هستی را از واجب الوجود به ادنی مراتب عالم هستی ، یعنی عالم طبیعت منتقل می کنند و از جهت دیگر نیز واسطهٔ تکامل و رسیدن موجودات به اهداف و غایات وجودی شان می شوند .

در نظریهٔ «صدور» یا «فیض» گرچه عناصری از نظریهٔ عقول ارسطویی ، افلاک بطلمیوسی و صدور افلوپینی دیده می شود اما این نظریه کاملاً با تصویر ارسطویی و افلوپینی از جهان متفاوت است . زیرا همانطور که ژیلسون در «روح فلسفه قرون وسطی» (صص ۲۵۴ و ۲۵) به آن اشاره نموده است ، خدای ارسطویی ، از «ازل تا ابد با عالمی قرین است که نه مخلوق او و نه معلوم اوست» یعنی خدای ارسطویی هرگز «خدای خالق» نیست ، بلکه به معنایی «معبود» است که به تعبیر درست تر محرک اولی عالم است و «جهان را به عنوان علت غائی ، یعنی به این عنوان که متعلق میل و شوق است ، حرکت می دهد.» (تاریخ فلسفه ، ص ۴۲۹).

بنابراین در خصوص این مسئله شباهت تام و تمام ابن سینا به فارابی واضح تر است تا شباهتی که به ارسطو، به واسطه وجود برخی از عناصر موجود در نظریه آن دو می توان یافت.

از نظر شیخ، وجود عالم و پیدایش آن لازمه تعقل ذات است:

«الاول یعقل الاشياء و الصور علی انه مبدالتک الصور الموجوده المعقوله و انها فائضه عنه غایة التجريد...» (التعلیقات، ص ۱۴۴)

«فتعقله علّة للوجود علی ما یعقله و وجوده ما یوجد عنه علی سبیل لزوم لوجوده و تبع - ... و هو فاعل الكل بمعنی انه الموجود الذی یفیض عنه کل وجود فیضاً مبیناً لذاته». (الشفاء، ص ۴۳۴)

در «الشفاء» (ص ۴۳۵) و در بحث از صدور اولین موجودات که حاصل تعقل علم خداوندی هستند می گوید:

«فلا یجوز ان یکون اول الموجودات عنه و هی المبدعات کثیره لبالعدد و بالانقسام الی ماده و صورة...»

او در این فراز از سخن به قاعده «الواحد» تمسک جسته و از آن طریق نفی کثرت اولین موجودات صادر از حق را نتیجه می گیرد. او این موجودات را که «مبدعات» نامیده می شوند، اولین موجودات صادر می داند که معتقد است نمی توانند کثیر بالعدد باشند ، همچنانکه منقسم به ماده و صورت هم نیستند. و این ضمناً همان صورتی است که فارابی تحت عنوان مجرد بودن عقول بدان اشاره کرده است.

بعد از آن، شیخ، به علیت صوادر اول برای موجودات دیگر می پردازد و می گوید: اولین صوادر از علّة اول که واحد بالعدد و ذات مجرد است به دلیل تجردش نمی تواند علت قریب برای موجوداتی واقع شود که جسم اند و یا اگر جسم نیستند، صوری هستند که کمالات اجسام محسوب می شوند. معلول اول، عقل محض است، زیرا که او صورت

است اما نه در ماده و اولین از عقول مفارقه است و احتمالاً همین عقل است که مبدأ محرک برای جرم فلک اقصی است بنحو تشوق. (الشفاء، ص ۴۳۵) از نظر شیخ همانطور که علم خداوند سبب پیدایش اشیاست، این سببیت در مورد عقول فعاله نیز جاری است (التعلیقات، ص ۱۳۱)

اما همین موجوداتی که «عن علم» پیدا می شوند «عن شوق» به سوی مبدأ خود کشیده می شوند. بنابراین در نظام خلقت از نظر ابن سینا «علم» و «عشق» محور تعیین کننده و عامل تدبیر آن هستند.

بنا به اعتقاد شیخ، آنچه از ذات واجب در مرحله اول صادر می شود، لزوماً باید واحد باشد و این همان چیزی که محتویات قاعده «الواحد» عبارت دیگری برای آن است و قبلاً نیز در نزد فارابی به عنوان یک باور در حوزه ربط خدا با عالم به تصویر کشیده شد. اما همچنانکه دیدیم کثرت طولی حاصل از چیش عقول به ترتیب از عقل اول تا دهم نیز از باورهای اساسی فارابی بود که در ابن سینا نیز بدان تصریح شده است. شیخ می گوید: همینکه از ذات واحد، واحدی صادر شد، لازمه اش این است که کثرت از آن انتزاع شود، نه اینکه واقعاً کثرت خارجی داشته باشد، بلکه می باید موجودی باشد که دو حیثیت یا بیشتر از آن انتزاع شود.

شیخ نیز همچون فارابی سه حیثیت برای صادر اول ذکر می نماید، یکی اینکه این صادر ممکن الوجودی است که خود، امکان خویش را درک می کند و دیگر اینکه این موجود با اینکه ذاتاً ممکن است، وجوب بالغیر نیز دارد که درک این امر هم برای او تعقل دیگری است. او همچنین دارای تعقلی است از ذاتی که بدان تکیه دارد، یعنی ذات واجب و این سه تعقل سه حیثیت متفاوت اند که هر کدام منشاء پیدایش امری هستند. از تعقل مبدأ اول، عقل ثانی، از تعقل وجوب بالغیر خویش، نفس فلک و از تعقل امکان ذاتیش، جرم فلک پیدا می شوند. (الشفاء، ص ۴۳۷)

همچنین ، در نظام طولی پیدایش عالم ، سلسله عقول و افلاک ، سرانجام ، به عقل فعال منتهی می شوند که تدبیر نفوس ما بدست اوست. بنابراین این سلسله تا بی نهایت پیش نمی رود ، بلکه محصور در ده عقل است . (الشفاء ، ص ۴۳۲) شیخ در اعتقادش به حصر عقول درده تا ، همچون فارابی ، از یک نظریه طبیعی در هیئت بطلمیوسی متأثر بوده است . در دیدگاه شیخ رئیس عالم اجسام اسطوقسی با مشخصه کون و فساد، از کرات سماوی جدا می شوند و طبیعتاً مبادی قریب شان نیز باید نوعی از تغییر و حرکت را پذیرا باشند. بنابراین عقل محض به تنهایی نمی تواند سبب وجود آنها باشد در حالیکه در مراتب بالاتر ، این عقل محض است که به سبب جهات و حیثیات سه گانه اش ، هم عقل پایین تر را و هم نفوس و اجرام فلک مخصوص خود را ایجاد می کند . آنگاه همین اجرام فلکی هستند که با حرکتشان ایجاد اختلاف صور در ماده مشترک اجسام اسطوقسی را باعث می شوند (الشفاء ، ص ۴۴۳). معنای دیگر این سخن این است که اگر احوال فلکی از نظام تبیین حذف شوند، وجهی برای توجیه اختلاف صور اجسام در عالم عناصر نیست . این مطلب قبلاً توسط فارابی ، در صورت این قاعده که حرکات افلاک سبب پیدایش عناصر اربعه و پیدایش اجسام از امتزاج حرکات به نسبت‌های مختلف است صورت بسته بود.

قول به قدمت عالم نیز از لوازمات اندیشه مشایین مسلمان است . زیرا تکیه جمله ایشان بر اصل علیت به عنوان دایره مدار عالم وجود و استحالة انفکاک معلول از علت تامه که در ابن سینا به کرات به صدور «علی سبیل اللزومی» (النجاة ، ص ۶۴۹ و الشفاء ، ص ۴۳۴) مورد تأکید قرار گرفته است نشان می دهد که اندیشه‌ای جز این برای هر دو فیلسوف مقال ما ممکن نبوده است . و هر دو فیلسوف از این نحوه صدور ، نظام احسن عالم را نتیجه گرفته اند. (فصول منتزعه ، ص ۸۰ و ۸۱ الشفاء ، فصل هفتم از مقاله نهم)

علاوه بر دیدگاه دو فیلسوف در خصوص نسبت خدا با عالم که نشان از وحدت نظر آن دو بزرگوار، لااقل در امهات بحث و محورهای اساسی، دارد، آن دو را در خصوص انسان و نسبتش با خدا، نظراتی است که در این مورد هم نشان از تأثیر پایدار فارابی بر ابن سینا دارد، فی المثل طرح انسان به عنوان «عالم صغیر» که در آثار ابن سینا به آن اشارت رفته است اول بار در اندیشه فارابی شکل گرفته است. نگاه فارابی به انسان نگاهی خاص است. در اندیشه او این موجود، تفاوتی اساسی با موجودات دیگر عالم دارد. «برخلاف موجودات دیگر، این موجود، به حسب صورتش برای نوع دیگر آفریده نشده است، نه ماده برای نوع دیگر است و نه آلت و ابزاری برای نوع دیگر و نه خدمتگزار نوع دیگر. در حالیکه انواع مادون او، نظیر حیوانات و نباتات و یا اجسام دیگر، در خدمت انسان و ابزاری در دست اویند (السیاسة المدینة، ص ۶۳) یعنی انسان این ویژگی را دارد که در عالم طبیعت، چیزی در عرض سایر موجودات طبیعی نیست بلکه از موضعی برتر بر عالم طبیعت حکم می راند و در واقع «خليفة الله» بر روی زمین است.

انسان از نظر فارابی، نوعی از انواع موجودات است که مفضل بر مدیته است. او در تشکیل مدینه به دنبال سعادت است و برای رهایی به آن، طرف تکلم خداوند قرار می گیرد. انبیاء به عنوان وسائط بر او نازل می شوند تا طریق سعادت را که همانا آرام گرفتن در جوار رحمت حق است، به او نشان دهند. کانه خداوند برای این موجود خاص تجهیزات خاصی را هم تدارک دیده است.^۱

فارابی نظرات خود را در خصوص انسان بیش از همه در طرح مدل «مدینه فاضله» مطرح ساخته و بدانوسیله خواسته است تا راهکارهای عملی برای تحقق سعادت انسان را هم نشان داده باشد. این بحثها، بعداً ملهم فیلسوفی نظیر ابن سینا گشته است. زیرا ابن سینا نیز

۱- رجوع شود به کتاب «آراء اهل مدینه فاضله»

در مقاله دهم از کتاب «الشفاء» بحث مستوفایی در خصوص انسان شناسی دارد. او نیز همچون فارابی حال سعادت و شقاوت انسان را در دوری و نزدیکی خدا معنا می کند و در این رابطه و به منظور سعادت انسان که تحقق کامل آن در معاد صورت می بندد، خداوند پیامبرانی را فرستاده است که کار هدایت خلق را به سامان رسانند.

شیخ همچنین با تعریفی که از انسان دارد، طرح مدینه را به منظور تحقق آرمانهای انسانی ضروری دانسته و برای آن تصویر خاصی را ارائه نموده است. به زعم وی اگر انسانها صرفاً به صورت اجتماعی زندگی کنند و در تأسیس مدینه محتاط نباشند و شرایط مدینه را رعایت نمایند و خود را تابع مقررات جمع قرار ندهند، چنین زندگی، حیوانی خواهد بود و نه انسانی (الشفاء، ص ۴۸۷). بنابراین انسان را در وجود و بقا مشارکت لازم است. (همان، ۴۸۸)

شیخ برای انسان چنان جایگاهی در هستی قائل است که می تواند صاحب ملکه تسلط بر بدن شده و در طبیعت نیز تصرف نماید و همه آنها چنانکه فارابی نیز بدان معتقد بود به یمن ارتباط انسان با خدا برای او حاصل می شود.

ابوعلی به تبع فارابی بحث سیاست مدن و تدبیر منزل را در انسان شناسی خود که در بخش پایانی کتاب «الشفاء» آمده، مطرح نموده است که هم صورت مسئله و هم مندرجات هر کدام از این بحثها نشان واضحی از تأثیر فارابی را با خود همراه دارد. البته با ورود به جزئیات بحث این مطلب روشن تر خواهد شد، اما از آنجا که تفصیل مطالب گرچه در راستای موضوع مقاله می باشد، با اینحال محذور محدودیت حجم، ما را از پرداختن بیشتر به آن باز می دارد و به نظر می رسد ذکر محورهای کلی در نگاه انسان شناسانه دو حکیم برای اثبات ادعای مقاله کافی باشد. امید است که خداوند منان توفیق تحقیق بیشتر را قرین دعای این حقیر نماید.

فهرست منابع

* ابن سینا ، ابوعلی .

- «الهیات من کتاب الشفاء» ، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی ، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ، ۱۳۷۶ ، چاپ اول.

- «المبدأ و المعاد» ، باهتمام عبدالله نورانی ، انتشارات مؤسسه اسلامی دانشگاه مک گیل ، تهران ۱۳۷۶.

- «المباحثات» ، تحقیق و تعلیق محسن بیدار ، انتشارات بیدار قم ، ۱۳۷۱ ، چاپ اول.

- «التعلیقات» ، طبعة منقحة ، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ، ۱۳۷۹.

- «الرسائل» ، انتشارات بیدار قم («الرسائل العرشیه» - «عیون الحکمة» - «تفسیر سورة توحید»).

- «النجاه من الغرق فی بحر الضلالات» ، با ویرایش و دیباجه محمد تقی دانش پژوه ، انتشارات دانشگاه تهران ، دی ماه ۱۳۶۴.

- «دانشنامه علایی» ، تصحیح و تعلیق احمد خراسانی ، تهران ، کتابخانه فارابی ، سال ۱۳۶۰.

- «الاشارات و التنبیها» ، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی ، انتشارات سروش تهران ۱۳۶۳ ، چاپ اول.

* ارسطو

- «طبیعیات» ، ترجمه و مقدمه دکتر مهدی فرشاد ، انتشارات امیر کبیر ، تهران ۱۳۶۳ ، چاپ اول.

* حلی ، علامه.

- «كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد»، صححه و قدم له و علق عليه آيه الله حسن زاده آملی ، مؤسسة النشر الاسلامی ، ۱۴۱۷، هـ ق ، الطبعة السابعة.
*ژيلسن ، اتين.
- «عقل و وحى در قرون وسطی»، ترجمه شهرام پازوكی ، انتشارات گروس ۱۳۷۸ ، چاپ دوم.
- «روح فلسفه در قرون وسطی» ، ترجمه على مراد داودى ، انتشارات علمى و فرهنگى ، چاپ اول ۱۳۶۶.
- *شيرازى ، صدر الدين.
- «الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه» ، داراحياء التراث العربى ، بيروت ، ۱۹۸۱ ، الطبعة الثالثة ، ۹ جلدی ، ج ششم.
*طباطبايى ، علامه محمد حسين.
- «بداية الحكمة» ، شرح و تحقيق حسين حقانى زنجانى ، دانشگاه الزهراء ، پاییز ۱۳۷۵ ، چاپ سوم.
- «نهاية الحكمة» . ترجمه و شرح على شيروانى ، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم ، پاییز ۱۳۷۶ ، چاپ چهارم ، سه جلدی.
*الفاخورى ، حنا و خليل البجر
- *غزالی ، ابو حامد محمد «تهافت الفلاسفه» يا تناقض گويى فيلسوفان ، ترجمه دكتور على اصغر حلبى ، انتشارات زوار ، ۱۳۶۳ ، چاپ دوم
- «تاريخ فلسفه در جهان اسلامى» ، ترجمه عبدالمحمد آيتى ، انتشارات فرانكلين سابق ، چاپ دوم ، ۱۳۵۸.
- *الفارابى ، ابونصر.

- «آراء اهل المدينة الفاضله»، ترجمه و تحشيه از: دكتور سيد جعفر سجادى ، ناشر: كتابخانه طهورى ، چاپ دوم.
- «كتاب السياسة المدينة»، المكتبة الزهراء (س) ، پاییز ۱۳۶۶، چاپ اول.
- «فصوص الحكم» ، بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، انتشارات بيدار ، قم ، ۱۴۰۵.
- «فصول منتزعه» ، حقه و قدم له و علق عليه الدكتور فوزى مبرى نجار ، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ هـ-ق.
- *كابلستن ، فردريك.
- «تاريخ فلسفه» ، ترجمه دكتور سيد جلال الدين مجتبوى، ج يك، قسمت دوم ، انتشارات علمى و فرهنگى ، چاپ سال ۱۳۶۲.