

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۸

تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۵

مشی عرفانی فارابی

قدرت الله خیاطیان^۱

راحله میرآخوری^۲

چکیده:

ابونصر فارابی (۲۹۵-۳۳۹ ه.ق.) فیلسوفی است که در سرزمین ایران پس از اسلام پدیدار گشته و از آشناترین فلاسفه نسبت به دانش روز است که در محدوده زمان خود گام‌های بسیار مهمی در تأسیس فلسفه اسلامی برداشته است. فارابی همچون ابن سینا در کنار فلسفه و دیگر علوم به عرفان نیز گرایش داشته است و در عرفان عملی وی زهد، عدم دلبستگی و زندگی توأم با انزوا دیده می‌شود و بر اساس آن در عرفان نظری نیز دارای نظرات و آثاری است.

آنچه در پژوهش حاضر محل نظر می‌باشد، این است که آیا فارابی علاوه بر صاحب فن بودن در حوزه‌های علمی بر شمرده شده، عارف نیز به حساب می‌آید؟ آیا دلایلی برای انتخاب وی در سلک عرفان نظری و نسبت وی با عرفان عملی وجود دارد؟ از این رو این بررسی به روش توصیفی - تحلیلی متوجه اثری است با عنوان فصوص الحکم که از آن فارابی می‌باشد و دیگر آثاری که از وی به جا مانده تا تصویر عرفان و تصوف نظری و عملی وی را ترسیم سازد.

کلید واژه‌ها:

فارابی، معلم ثانی، عرفان نظری، عرفان عملی، فصوص الحکم.

^۱ - دانشیار ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان. سمنان، ایران. نویسنده مسئول:

Email: khayatian@semnan.ac.ir

^۲ - دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان. سمنان، ایران.

از آن جا که فارابی در علوم روز سرآمد است، دارای آثار فراوانی می‌باشد که متنوع، چشم‌گیر و قابل توجه بوده و ایجاز و صراحت آمیخته به دقت آن، این آثار را از اهمیت ویژه‌ای برخوردار کرده است و بسیاری از تذکره‌نویسان نیز به این آثار اشاره داشته‌اند. (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱، جزء ۷: ۴۷۴؛ کحاله، ج ۱: ۱۹۵) کتابی که در این پژوهش محور بررسی آراء عرفانی فارابی قرار گرفته است، فصوص الحکم می‌باشد. فصوص، جمع فصّ به معنای کنه و خلاصه هرچیز است که عنوان بخش‌های این رساله است و فارابی مطالبی را ذیل عنوان فصّ مطرح می‌کند و عنوان حکمت، بیانگر موضوع رساله می‌باشد. (حسینی الشنب‌غازانی، ۱۳۸۱: مقدمه ۴۱) در فصوص الحکم، آغاز استیلائی صورت بحثی و نظری بر تصوف یا سلوک عقلی معرفه‌الله را می‌توان دید و در دیباچه این اثر با طرح موضوع تمایز وجود و ماهیت به اثبات وجود خدا توجه می‌کند و فلسفه‌ای را بنیان می‌نهد که با خدا شروع می‌شود و در ادامه نیز به بحث در زمینه شناخت صفات خدا و افعال او توجه شده است و با خدا نیز به اتمام می‌رسد. او در صدد است که به حقایق دینی همچون بحث نبوت صورت علم حصولی عقلی بدهد (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۶۴ و ۲۶۵) و بدین ترتیب می‌توان گفت که فارابی «تصوف فلسفی» و یا «عرفان استدلالی» را مطرح کرده است و در این اثر فاصله بین برهان و عرفان برداشته شده است و معرفت انسانی در این نگاه فارابی در مراحل رو به صعود قرار دارد.

در این اواخر نسبت به انتساب این اثر به فارابی تفرق آراء وجود دارد. البته برخی از شرق شناسان مثل لوئی گارده^۱، متفکر معاصر که در انتساب آن به وی شک کرده و آن را به ابن‌سینا نسبت داده است؛ ولیکن سندی نیز دالّ بر انتساب به رئیس المشائین وجود ندارد. (همان: ۲۸) از نگاه کوربن، تلاش عده‌ای بر انتساب ندادن این تالیف به فارابی، به خاطر خطاهای فاحش مجموعه‌ای بوده است که در گذشته در قاهره منتشر شده و در آن قسمتی، به نام ابن‌سینا و بخشی دیگر، تحت عنوانی دیگر یاد شده است که البته این نظر در خور توجه نمی‌باشد. (کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۱۶) استاد سید جلال الدین آشتیانی (ف. ۱۳۸۴ ه. ش.) بر کتاب فصوص الحکم فارابی شرحی نگاشته و در مقدمه خود بر این شرح، عدم انتساب آن را به فارابی با دلایلی چند رد کرده است. وی آوردن نام این کتاب به عنوان اثر فارابی در آثار میرداماد، ملاصدرا و صدرالدین دشتکی از شواهد خود بر

^۱. Louis Gardeh.

صحت این انتساب می‌شمارد و بر این باور است که فارابی آن را بر مبنای عرفان اسلامی نگاشته و انتسابش به فلسفه مشاء، نمی‌تواند سببی بر عدم انتساب این رساله به فارابی باشد. (آشتیانی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۱-۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۰۰) برخی علت این عدم انتساب به فارابی را مباحث عارفانه در این کتاب دانسته‌اند که با نظام فکری وی ناهماهنگ است؛ ولیکن باید در نظر داشت که اندیشه‌های هر متفکر و اندیشمندی - همچون محمد غزالی - ممکن است در مسیر تحول و تکامل و در گستره زمانی که بر وی رفته است، دچار تغییر شود. برخی از منابع، همچون الذریعه و کشف الظنون در تایید این انتساب نظر داده‌اند. با نگاه به قرائنی که بیان شد تعلق این اثر به فارابی مورد تایید است و دلایل منکران از اعتبار برخوردار نمی‌باشد.

پژوهش حاضر، بررسی اندیشه‌های عرفانی و رفتارهای تصوف مآبانه ابونصر فارابی را مورد توجه قرار داده است تا بتواند تصویری از رهیافت وی به عرفان و تصوف را ترسیم سازد. در باب شخصیت علمی فارابی در حوزه‌های متفاوت به ویژه بعد فلسفی، بررسی‌های بسیاری انجام گرفته است. در پی جستجوی انجام گرفته، نگاه عرفانی و تصوف مآبانه وی به صورت جامع مغفول واقع شده؛ از این رو وی را بیشتر به عنوان فیلسوف و منطق‌دان می‌شناسند.

۲- پیشینه تحقیق

شخصیت‌هایی نظیر، امیر اسماعیل شنب غازی (ف. ۸۹۴ ه.ق.)، امیر جلال الدین استرآبادی (ف. ۹۳۱ ه.ق.)، محمدتقی استرآبادی (ف. ۱۰۵۸ ه.ق.)، حسن‌زاده‌آملی و محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای شروحنی بر فصوص الحکم فارابی داشته‌اند. استاد بدیع الزمان فروزانفر (ف. ۱۳۴۹ ه.ش.) یادداشتی را به سال ۱۳۲۹ هجری شمسی تنظیم می‌کند و به نگرش فارابی در باب تصوف و عرفان مختصر اشاراتی را مرقوم می‌کند؛ که این یادداشت در خرداد ۱۳۳۰ هجری شمسی در مجله یغما شماره ۳۷ به چاپ می‌رسد.

همچنین هانری کوربن در جلد اول کتاب تاریخ فلسفه اسلامی و خلیل جر و حنا فاخوری در جلد اول تاریخ فلسفه در جهان اسلامی به این شخصیت توجه کرده؛ ولیکن در کنار برشمردن برخی از توانایی‌های وی در علوم به بعضی از مؤلفه‌هایی که می‌تواند دال بر نگاه عرفانی فارابی و گرایش وی به تصوف باشد نیز به اختصار اشاره داشته‌اند.

ابراهیم مدکور در مقاله‌ای که با عنوان نظریه سعادت و اتصال در عرفان فارابی و ابن سینا نگاشته و به سال ۱۳۵۹، در مجله آموزش و پرورش به شماره ۸۴ چاپ شده است، قائل به مذهب فلسفی برای فارابی است که مهمترین جزء و در قلّه آن، نظریه او در باب تصوف را می‌بیند. قابل ذکر است که در ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۵، نقد و تحلیلی بر

شرح فصوص الحکم فارابی از مهدی کمپانی زارع به چاپ رسیده است. منابع فوق الذکر نمی‌توانند بررسی برجسته‌ای با محوریت عرفان و تصوف فارابی لحاظ شوند؛ از این رو به جهت عدم توجه به بعد عرفانی آراء و افکار فارابی که در برخی از آثارش آمده است، سعی بر آن است که اندیشه وی با این موضوع و به طور مستقل مورد توجه واقع شود.

۳- نشانه‌های تصوف در فارابی

در تصوف، وصول به کمالات معنوی در سایه تلاش و سختی‌های بسیار میسر است و ریاضت دادن برای تنبّه نفس حیوانی و وصول به نفس انسانی و تعالی حقیقت وجودی انسان است؛ همچنین این ریاضت، متوجه گرسنگی، خلوت و تنهایی است. در قرن سوم مشاهده می‌شود که طالبان حکمت علاوه بر آن که وقت بسیاری را بر اهتمام به مبانی خود مصروف می‌داشتند، توجه خود را به عرفان و تصوف هم معطوف داشتند، که فارابی و بوعلی سینا از این شمارند. اما از منظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۰-۵۸۰ ه.ق.) افرادی که تابع فلسفه مشاء هستند، همچون فارابی و ابن‌سینا به دلیل بهره‌مندی صرف ایشان از استدلال، نمی‌توانند به دقایق حکمت حقیقی دست یابند. (صادقی حسن‌آبادی، ۱۳۸۵: ۶) با این وصف برخی بر این باور هستند که مذهب فلسفی قدیم نظیر آراء ارسطو نیز از گرایش‌های صوفیانه خالی نبوده است. (محمود، ۱۹۶۷: ۴۲۱)

۳-۱- زهد

زهد از مفاهیمی است که با تصوف اسلامی پیوندی دیرینه دارد و این رابطه تا بدان حد است که برخی با سطحی‌نگری و شتاب فراوان، قرن اول هجری قمری را «قرن زهدگرایی» توصیف کرده‌اند. (خیاطیان، ۱۳۸۹: ۳۱) در شرحی که تراجم نویسان از گذران زندگی فارابی می‌دهند، نشانه‌هایی از بی‌تکلفی او نسبت به دنیا دیده می‌شود و از این رو او را در سلک زهاد و زوی تصوف معرفی نموده‌اند. با وجود گزارشی که در شرح حال وی از نسب شریف و زندگی توانگرانه فارابی است (کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۱۵)، از حالات وی برداشت می‌شود که زاهدترین مردمان در امور دنیا بوده است و در نشان این زهدورزی صاحب و فیات‌الاعیان آورده‌است: «و کان أهد الناس فی الدنیا لا یحتفل بأمر مکسب و لا مسکن». (ابن خلکان، ۱۳۹۷، ج ۵: ۲۱۵)

اعراض او از تعلقات دنیوی، مناعت طبع، قناعت در زندگی و توجه به پیشه کردن زهد تا به حدی بوده است که با وجود ارج و منزلتی که در نزد سیف‌الدوله داشته است و حقوقی که از بیت‌المال برایش مقدر شده بود، زیاده از وجه کفاف قبول نمی‌کرد و لاجرم سیف‌الدوله، از بیت‌المال به

او چهار درهم اعطاء می‌کرد و ابونصر نیز تنها به همین چهار درهم در روز اکتفاء و امرار معاش می‌نمود. (همان؛ ابن العبری، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۷۰؛ قمی، جزء ۳: ۵) در تصوف و تهذیب اخلاقی صوفی، یکی از مبانی به قدر سدّ جوع خوردن است که فارابی نیز به تاثیر این مهم بر سلوک عملی انسان واقف بوده است و بنا بر آموزه‌های اسلامی، زهد به حدّ افراط را بر نمی‌تافته است. او در تحصیل-سعاده در ضمن برشمردن صفات برای فرد شایسته‌ای که ریاست مدینه فاضله را بر عهده دارد، حرص به خرج ندادن در مأكول، مشروب و نکاح و بی ارزش بودن درهم و دینار در نظر وی را جزء صفات ضروری برمی‌شمارد. (فارابی، ۱۹۸۳: ۲۹) به نظر می‌آید که فارابی با وجود امکان برخوردار از مال و منال دنیوی، مکنت خاندانش و فرصت‌هایی که از نظر مقرب بودن در نزد سیف‌الدوله برایش فراهم بوده است، اسیر دنیا و مظاهرش نگشته و به حقیقت معنای زهد دست یافته است.

۲-۳- خلوت‌گزینی

از دیگر نشانه‌هایی که مترجمان احوال از زهد وی داده‌اند، توجهش بر گوشه‌گیری و خلوت-گزینی است و آنچه که از احوال و اندیشه وی برمی‌آید مبین این است که گویی همه جهان را در کنج تنهایی و عزلت خویش گشته است. ابونصر علاقه‌ای به مصاحبت با مردم نداشته و در خلوت و تفکر بودن را بر حضور در جمع عوام ترجیح می‌داده است و خود را از آشوب‌های سیاسی و اجتماعی برکنار می‌داشته و شاید اهل خلوت بودن و تنهایی را شرط سالک برای دریافت معارف الهی و اتصال به حق می‌دانسته است؛ که البته از جهتی این از خصایص متفکران و کثیرالتألیفان است؛ تا با آسایش خاطر بتوانند اندیشه‌های خود را به زیور کلمات آراسته سازند و چنانکه مترجمان احوال اشاره می‌کنند، فارابی ضمن دوری از مردم، در طلب علم و دانش مستمر در سفر بوده است. در پی همین روحیه‌گریزان بودن از خلق، در اوقات اقامت دمشق منزلی برای خود معین نکرده و غالباً در کنار رودخانه‌ها، برکه آب و یا در انبوه درختان باغ می‌زیسته است (ابن خلکان، ۱۳۹۷، ج ۵: ۱۵۶؛ ابن ابی‌ک، ۱۳۸۱: ۱۰۳) و حتی برخی گفته‌اند که وی با هدف دوری از مردم، نگهبانی یکی از باغ‌های دمشق را بر عهده گرفته بود که شب‌ها بیدار می‌ماند و در زیر نور چراغ پاسبانان به مطالعه و تألیف می‌پرداخت (الجر و الفاخوری، ۱۳۵۸، ج ۲: ۳۹۶) و این مطلب حاکی از آن است که وی اهل تأمل و تعمق بوده است. (کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۱۵)

۳-۳- دوری از شهرت

دوری از شهرت، هیچگاه او را به تکیه زدن بر روی کرسی تدریس مدارس برتر جهان اسلام در

آن روزگار نکشاند و در همان احوال و اوقات بی‌منزلی، طالبان علم از وی استفاده می‌نمودند. وی بیشتر مطالب خود را در کاغذ پاره‌ها می‌نوشت و در دفتر و کتاب کمتر کتابت می‌کرد؛ چنانکه صاحب وفيات الاعیان می‌نویسد:

« و كان أكثر تصنيفه في الرقاع، و لم يصنف في الكرايس إلا القليل ». (ابن خلکان، ۱۳۹۷، ج ۵:

۱۵۶)

با آن که از حوادث و زندگی وی اطلاع زیادی در دست نیست؛ ولیکن بواسطه همت وی بر نگارش و تألیف، به قسمت عمده آثار فکری او دسترسی می‌توان داشت. میرمحمد شریف با نظر در یکی از آثار فارابی به نام «الثمره المرضیه» می‌گوید:

«ظاهراً فارابی طرفدار تعلیم خفی بود و عقیده داشت که نباید حکمت را در اختیار ناآشنا یا عوام الناس گذاشت و فلاسفه باید افکار خود را در لفافی از تاریکی و رمز و ابهام بیان کنند». (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۴۳) شاید از این رو است که شاگرد شهره‌ای نداشته که همچون برخی از تلامیذ، سیره و تعالیم استاد خود را بنگارد و شرح دهد و تنها یحیی بن عدی شاگرد شناخته شده وی می‌باشد که او نیز با وجود اینکه از دوستان نزدیک ابن ندیم صاحب الفهرست است، ولیکن این آشنایی حتی منتج به معرفی فارابی در الفهرست در بیش از چند سطر نمی‌شود.

۳-۴- وجوب ریاضت و مجاهدت

راهی که سالک در سلوک خود مدنظر دارد، بسیار صعب و سخت است و در این طریق، مواجه با مهالک و خطرات بسیاری می‌شود که به سلامت گذرکردن از آن و وصول به کمالات معنوی، نیازمند کوشش‌های مشقت‌بار و مجاهدت‌های سنگین است. ابونصر معتقد است هنگامی که نفس ناطقه از کالبد مادی جدا می‌شود و اعراض مادی و جسمانی از آن زایل می‌شود، باید چیزهایی را بر آن حمل کرد که شایسته امور غیرجسمانی است. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۴) فارابی تهذیب اخلاق را در چارچوب تقید به تعلیمات شرع توصیه می‌کند و کسی را قاهر بر این طریق می‌داند که هم در حکمت فلسفی و علمی خود و هم در علوم باطنی قوی باشد و در این راه، حکم ظاهر باید اولی بر علم باطن باشد و هیچ ابداع و اجتهادی را در آن روا ندارد. به نظر می‌رسد که ابونصر هیچ عملی را که به قانون الهی مستند نباشد، قابل توجیه نمی‌یابد و برای آن ارزشی قائل نیست و بدین جهت هانری کوربن تلاش فارابی را در جمع بین عرفان و شرع، عاملی می‌داند که او را به عنوان فیلسوفی بزرگ با مشی عمیق مذهبی معرفی کند. (کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۱۵)

صاحب درّه الاخبار و لمعه الانوار، به نقل از بیهقی (ف. ۵۶۵ ه.ق.) از سخنان ابونصر فارابی مطالبی می‌آورد که حکایت از تمایل وی به نزاهت اخلاق و اقتضاء شرع و تمسک به مبانی دینی

دارد؛ چنانکه درباره شرایط طالبان حکمت و فلسفه به نقل از وی می‌گوید:

«هر کسی که در علم حکمت شروع کند، باید که شایسته و صحیح مزاج باشد به آداب اخیار و عالم و حافظ قرآن مجید و عارف به لغات عرب و قواعد علوم شرعی و عقیق النفس و ممتنع از فسق و فجور و عذر و زور و منزّه از خیانت و مکر و حیل و فارغ خاطر از مصالح معاش و مواظب بر اداء وظایف شرعیات و به هیچ نوع اختلالی به ارکان شریعت و آداب سنت راه ندهد. تحصیل علم نه از جهت مکتب و حکام دنیوی و جمع مال و جاه کند؛ بلکه از برای کمال نفس و احراز سعادت ابدی در آن شروع کند و هرکس که به خلاف این شیوه بود، او را حکم زور و نبهرج^۱ گویند و تمام سعادت بکارم اخلاق منوط است و هرکس که نفس خود را فزون از حد و قدر آن دارد نفس او محجوب شود از نیل کمال». (منشی یزدی، ۱۳۱۸: ۱۹ و ۲۰)

از این رو با تأمل در متون فوق، تأثیر مبادی مذهبی و نشانه‌های گرایش وی به معنویت و مبانی آن قابل درک است؛ از قبیل اینکه حجاب آدمی، نفس یا خود اوست و تا زمانی که حجاب در میان است، نیل به کمال حاصل نمی‌گردد که این مطلب از مبانی مهم عرفان و تصوف و اصل وجوب ریاضت و مجاهدت می‌باشد. معلم ثانی بر این عقیده است که فرد متحقق به نهایت کمال در انسانیت، همان انسان کامل یا انسان الهی می‌باشد که از عقل فعال مدد می‌گیرد. (فارابی، ۱۳۷۵: ۸۸ و ۹۰) وی همچنین خاطر نشان می‌سازد که باید نفس محجوب از نیل به کمال را بواسطه علم و ریاضت به راه آورد؛ لذا در سیاست مدنی می‌گوید: «وصول به سعادت تنها از راه برطرف شدن شرور و بدی‌های ارادی از بین ملت‌ها و مدینه‌ها حاصل نمی‌شود؛ بلکه باید همه بدی‌ها اعم از ارادی و غیرارادی زدوده گردد و به جای آن خیرات برقرار گردد...» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۷) و اگر نقل و وصف گرگوریوس ابوالفرج بن اهرن - معروف به ابن العبری (ف. ۶۸۵ ه.ق.) - در کتاب تاریخ المختصر الدول در باب فارابی صحیح باشد، وی مدتی را در زی اهل تصوف بوده است؛ «اقام فی کنفه مدّه بزی اهل التصوف». (ابن العبری، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۷۰)

۴- نشانه‌هایی از مبانی عرفان فارابی

رساله فصوص الحکم، یکی از مختصرترین و عمیق‌ترین رسائل فارابی است که شروع بسیاری نیز بر آن نگاشته شده است. این رساله، از حیث عبارات و الفاظ در حد اعلای فصاحت قرار دارد و از جهت معنا بسیار عمیق و دقیق است. فارابی در این رساله الفاظی را که در حکمت ذوقی مصطلح است، به کار برده است؛ همان گونه که ابن سینا در «اشارات و تنبیهات» خود در نمط «فی مقامات

^۱ - نبهرج: مأخوذ از «نهر» فارسی؛ به معنی پول بد، قلب، ناسره، ناسزا، باطل (ر.ک: دهخدا، لغت نامه، ج ۱۴: ۲۲۳۲۴).

العارفین» مورد استفاده قرار می‌دهد. (خیاطیان، ۱۳۸۸: ۲)

۴-۱- حق مطلق

فارابی، مقصود اهل الله را حق مطلق می‌داند (فارابی، ۱۳۷۳: ۱۸۱) و تلاش عرفا را فنای در احدیت جمع و تشرّف به مقام جنت ذات می‌شناسد و همانطور که در فص سیزده و چهاردهم می‌گوید: «إذا كان مرتع بصرک ذلك الجناب و مذاقک من ذلك الفرات کنت فی طیب، تدهش؛ ... انقذ إلى الاحدیته تدهش الی الابدیه». (آشتیانی، ۱۳۸۹: ۲۷ و ۲۸)

سیدجلال الدین آشتیانی (ف. ۱۳۸۴ ه.ش.) متن فوق را ناظر بر این می‌داند که فارابی اصل وجود را به اعتبار تجلی در اسمای متقابل، مبداء ظهور دایره‌ای می‌داند که از دو قوس نزول و صعود شکل می‌یابد و به ناچار، شخص عارف متأمل در حقیقت وجود، می‌تواند به آن مرحله واصل شود و از هر آنچه غیر اوست، چشم ببوشد تا به مقام توحید حقیقی برسد. اینچنین است که باید به ماسوی - حق پشت کند و به او رو آورد که متوقف است به بیداری، تمسک به واجبات و اجتناب از محرمات شرع، تخلیه به فضائل و تخلیه ذهن از رذائل که در نهایت حجاب‌های ظلمانی و روحانی پاره شده، فنای در احدیت وجود و بقای به او حاصل می‌شود. (همان: ۱۴۵-۱۴۷) ابراهیم مدکور معتقد است برترین سعادت از منظر فارابی، اتصال به عقل اول می‌باشد و با وجود معاصر بودن با حلاج و نیز رواج اصطلاحات صوفیانه نظیر فنا، بقاء و حلول، حکیم ابونصر قائل به اتحاد و ممزوج شدن خالق با مخلوق نیست و تفاوتی که بین دو لفظ اتصال و اتحاد می‌نهد، سببی است بر این که ما فارابی را متأثر صرف از حلاج ندانیم. (مدکور، ۱۳۵۹: ۳۵)

ضمناً استفاده فارابی از تأویلات، پیرامون واژه‌های قرآنی، همچون لوح، قلم، امر، خلق، سدره، روح، کلمه، عرش، کرسی و ملائکه، حکایت از تلاش وی برای نزدیک کردن مذاقش به مشرب اهل معرفت دارد؛ از جمله در فص سیزدهم فصوص الحکم می‌آورد:

« علمه الاول لذاته لا ینقسم و علمه الثانی عن ذاته اذا تکثر، لم تکن اکثره فی ذاته، بل بعد ذاته «و ما تسقط من ورقه الا یعلمها» من هناک یجری القلم فی اللوح جریاً متناهیاً الی القیامه ...».

(آشتیانی، ۱۳۸۹: ۱۴۰)

فارابی علم خداوند را در دو مرتبه ذات و متأخر از ذات می‌گنجاند و بر اعتقاد کلامی تشیع، مبنی بر عینیت ذات با صفات صحّه می‌گذارد. او تجلی حق را به وساطت عقل اول و قلم تکوین بر لوح وجود جاری می‌بیند و همه این مراتب از مقام احدیت وجود و مقام علم نهایی طلوع می‌کند و بعد از تنزل از درجات قوس نزولی به ماده‌ی صرف می‌رسد و در نهایت جریان و سیر قلم در لوح وجود، در مقام نگارش کلمات وجودی منتهی به قیامت می‌شود. (همان: ۱۴۵ و ۱۴۶)

وی در بخشی از این فص، با نگاه به آیه ۵۹ سوره مبارکه انعام خدا را عالم به جزئیات می‌داند که حکایت از تاثیر مذهب در روش فلسفی وی دارد.

۴-۲- نبوت

در بینش فارابی که از بنیان‌گذاران فلسفه اسلامی است، مسئله‌ی رابطه عقل با وحی خیلی عمیق و دقیق مطرح شده است. وی با ذوق و نظری عرفانی و بر اساس قول به وجود مفارق عقل فعال و اتصال نفس ناطقه انسانی به آن، وحی و نبوت را اثبات کرده است. این تبیین از فلسفه نبوی با استدلال فارابی مبنی بر لزوم وجود پیغمبران، خصوصیتی که بر وجود باطنی پیغمبر و راهبر یعنی امام دارد، با فلسفه‌ای که مبتنی بر تعلیمات امامان شیعه است، قرابت دارد (کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۱۵) و انسان کامل یا انسان الهی فارابی در حد نبی و امام است که افعالش از ناحیه وحی که همان عقل اول است منشاء می‌یابد. (فارابی، ۱۳۷۵: ۸۸ و ۹۰) او در تمثیلی، مقام عقل اول را به انسان، همچون آفتاب به چشم می‌بیند (همان: ۲۱۹) و در شأن عقل اول برای اعطای کمالات می‌گوید:

«عقل فعال آنچه به انسان اعطاء می‌کند، امور معنوی است؛ زیرا آنچه نخست به انسان می‌دهد، بوسیله آن قوه‌ای که بدو داده شده است، خود به سوی کمالات غیرحاصله کوشش کند و بدان نایل آید». (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۲)

رساندن انسان به کمالات مطلوب روحانی خود، آشنایی با معارف و معلومات نظری و به عمل در آوردن آنها، دریافتن زشتی‌ها و زیبایی‌ها، دریافتن خیرمطلق و سعادت نهایی، انسان کامل شدن بواسطه قرارگرفتن درجهت عقل عملی و به مرتبه‌ای از کمال رسیدن که توأم با عقل نظری باشد، نیروهای اعطایی عقل فعال به انسان است که وی در سیاست مدینه خود آنها را برمی‌شمارد. (همان: ۳۴) ابراهیم مدکور در مقاله خود، در تبیین مذهب فلسفی فارابی می‌آورد:

«او فضائل عمل را منکر نیست و جزئی از ضمیر می‌داند که به معنای حقیقتی است که کشف می‌شود یا معرفتی که موجب تهذیب نفس و ترقی عقل است، که عقل از مراحل عقل اول تا عقل بالفعل در ترقی است و با عالم شدن به کلیات به بالاترین که عقل مستفاد یا درجه فیض و الهام است، می‌رسد». (مدکور، ۱۳۵۹: ۳۳)

معلم ثانی با در نظر گرفتن نیروهای اعطایی عقل فعال، معتقد است که چنین فردی می‌تواند به عقل فعال واصل گردد و حقایق را که واسطه رساندن فیض است، دریابد. آن گاه می‌تواند مرتبت نبوت، امامت و ریاست قائم بر خلق در مدینه فاضله را حائز شود (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۴) و این مدینه فاضله همان حکومت جهانی و معموره‌ی ارض است که دال بر اندیشیدن فارابی در فضای فلسفی تاریخ شیعه است. کوربن برخلاف برخی مستشرقان، مدینه کامله تصویر شده به ریاست افراد فوق-

الذکر توسط فارابی را با مدینه معصومین آخرالزمان در تفکر شیعه نزدیک می‌بیند (کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۲) که این مهم، فلسفه سیاسی فارابی را به عنوان یک شیعی مذهب می‌رساند که البته حضور وی در بغداد که مقارن با غیبت صغری و حضور نواب اربعه است، در این اندیشه ماتقدم و اعتقادی وی به یقین تاثیر داشته است.

معلم ثانی در بسیاری از نگاه‌های خود، از ضرورت وجود رؤساء و انبیاء و تاثیر آنها در بین امت‌ها سخن به میان آورده است و انسان‌ها را به دلیل بهره‌مندی از فطرت‌های شخصی گوناگون، ناتوان از شناختن سعادت و عمل از پیش خود می‌داند و از اینرو انسان‌ها در هر دو مورد نیاز به مرشد و راهنما دارند. او قائل به درجاتی برای رؤساء است و در باب ویژگی‌هایی که رؤسای درجه اول که منحصر در طبایع عالیه‌اند، باید داشته باشند تا نفوسشان به عقل اول پیوسته شود و فیوضات لازم و وحی الهی را بلاواسطه بگیرند، به ترتیب زیر شاخصه‌هایی را بر می‌شمرد:

نیازمند رئیسی دیگر، نه در جزئیات و نه در کلیات نیست و همه علوم و معارف بالفعل برایش حاصل است و نیروی ادراک امور و وقایع تدریجی الوقوع را در کنار نیروی ارشاد کامل در هدایت اعمال و کارهای خوب دارد و با نیروی قوی و کامل وظایف هرکس را معین می‌کند و او را به سوی سعادت سوق می‌دهد. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۲)

به نظر می‌آید که وی عالم غیب را در رساندن معلومات نظری جهت تمیز خوب از بد به خلق می‌بیند؛ به همان نحو که در قالب وحی نیز اصلاح معاش و معاد مردم را می‌نگرد که در تصوف و عرفان هم توجه به این مبانی وجود دارد. این مطلب و نیز استفاده مکرر از اصطلاحات فلسفی، حکایت از تلاش وی بر اساس مثنی فلسفی‌اش دارد که سعی می‌کند به ظاهر دین و شریعت، صورتی عقلی و معنایی بطنی دهد. (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۲۵۳)

فارابی در فص پنجاه و سوم از فصوص‌الحکم، از اتصال نفوس و قوه قدسی این طبایع عالیه انسانی به عالم بالا و دریافت وحی و انحاء آن سخن به میان می‌آورد که باز هم می‌توان آن را حمل بر گرایش وی به مبانی معنوی و عرفانی نمود. از این رو عبدالقادر محمود، ابن سینا و بسیاری از شیعیان و اخوان‌الصفا را در وارد کردن تصوف در حوزه اعتقاد با اندیشه‌هایی نظیر اعلان و آگاهی دادن شأن اولیاء و تقریب آن به مرتبه انبیاء و فراتر رفتن ولایت از نبوت تعلم یافته از او معرفی می‌کند. (محمود، ۱۹۶۷: ۴۲۳)

او معتقد است که تنها روح قدسی و نفس ناطقه انسانی که از کدورات عالم مادی عاری شده و از حجاب جسمانی مبری و منزّه گردیده است، می‌تواند ملائک را ملاقات کند و به واسطه شدت استعدادی که برای این نفس ناطقه انسانی وجود دارد، می‌تواند از آنها کسب علوم حقیقی و معارف

الهی را داشته باشد. فارابی در این فص، این فرد را دارای قوه قدسی می‌داند که اعلی مراتب قوای انسانی است و به هنگامی که ظاهر و باطن او منجذب به عالم بالا گردد، ملک وحی را می‌بیند و کلام او را می‌شنود، که این خود یکی از مراتب و معانی حقیقی وحی است. فارابی در مرتبه دیگر، وحی را عبارت می‌داند از مشاهده لوح اراده ملک بدون واسطه؛ و کلام حقیقی ملک با نفس قدسی همین است؛ زیرا کلام را، تصویر باطن متکلم در باطن و در ضمیر مخاطب می‌شناسد. فارابی معتقد است که اگر این مرتبه اخیر حاصل نشود، در قالب سفیر و رسول ظاهری مثل صوت و کتابت و اشاره به عنوان واسطه، معانی القاء می‌شود و در صورتی که شرایط اخیر فراهم باشد، پس موحی الیه در باطن، اتصال با ملک پیدا می‌کند. فارابی بیان می‌کند که آنگاه ملک را به صورت محسوس می‌بیند و اصوات او را می‌شنود و در اثر ظهور ملک، عروض حالت دهشت و نحوی غشوه حاصل می‌شود و در آن حالت، رؤیت و مشاهده بی‌واسطه صورت می‌گیرد. (نریمانی، ۱۳۸۸: ۱۱۸ و ۱۱۹) ابراهیم مدکور روح قدسی را با این شرایط فوق‌الذکر اصل می‌داند، چراکه از عالم حس به مشاهده حقیقی و بهجت دائمی رسیده است. (مدکور، ۱۳۵۹: ۳۴)

کوربن معتقد است که فارابی برای ادراک بشری، دو مرتبه عقل نظری یا شهودی و عقل عملی را قائل است و برای مسیر عقل نظری، سه مرحله را در نظر دارد که عقل بالقوه، اولین مرتبه است و هنگامی که کسب معرفت می‌کند، عقل بالفعل نام می‌گیرد و آنگاه که آنرا بدست آورد، عقل مکتسب است. وی این مسأله را شاهدهی دیگر بر عرفان فارابی می‌داند و معتقد است که فارابی عقل مکتسب را مرحله‌ای بالاتر از عقل بشری می‌شمارد که در این مرحله فرد با مکاشفه و اشراق، صوری را که عقل فعال در آن پرتوافکن می‌گردد، دریافت نماید؛ بی‌آنکه مسیر و واسطه آن صور حواس بشری باشد. (کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۰)

ابراهیم مدکور نیز رسیدن به عقل مستفاد را سبب شایستگی تقبل انوار الهی می‌داند و می‌نویسد: «فارابی معتقد است با علم می‌توانیم آسمانی را به زمینی و الهی را به بشری و ملکی را به انسانی ربط دهیم و به بزرگترین سعادت و معرفت نظری متافیزیکی که بالاترین درجه عقل انسانی است، دست یابیم که در نهایت به اتصال منتهی می‌شود و این نظریه اتصال بر مکتب فلاسفه اندلس تأثیر گذاشته و نوعی تصوف نظری را بنا می‌سازد که بر بحث و تحقیق استوار شده است و ما را به خدا و نعیم جاوید نزدیک می‌سازد». (مدکور، ۱۳۵۹: ۳۴)

۳-۴- ظاهر و مظهر

بر اساس مبانی عرفان اسلامی امور واقعی تری و رای عالم پدیدارها وجود دارد و در واقع چیزی که جلوه می‌کند، خود حقیقت الهی است. فارابی در فص ۱۱، وجود صرف را به معنای وجودی

می‌گیرد که اختصاص به حق ذات خود خداوند دارد. وی با این امر، حقیقت او را معین می‌کند و این ذات را شایسته‌ترین به اطلاق نام حق، موجود، واحد و اول می‌یابد (فارابی، ۱۳۷۵، ۷۶ و ۷۷) و نیز تحقق وجودی را برای خدا به عنوان وجود واجب و ضروری بر می‌شمارد؛ از اینرو می‌گوید: «هو الحق: فکیف لا، و قد وجب، هو الباطن فکیف لا و قد ظهر، فهو ظاهر من حیث هو باطن، و باطن من حیث هو ظاهر؛ فخذ من بطونه الی ظهوره حتی یظهر لک و یبطن عنک». (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۲۱)

برای محتوی این فص، می‌توان مبنایی در قرآن جست که خداوند در آن به تجلیات خود اشاره می‌کند: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن». (حدید، ۲۸) مرحوم آشتیانی در تشریح فص فوق، حقایق وجودی را به اعتبار خلط با ماهیت به مرتبه وجود صرف واصل نمی‌داند و از این رو محیط حقیقی، محاط واقع نمی‌شود. بطون حق، ناشی از کثرت ظهور اوست و کثرت ظهور او، معلول احاطه نوری و عدم محدودیت و بی‌انتهایی وجود اوست و در این صورت، شیء از کثرت ظهور مخفی می‌شود. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۲۱)

فارابی در قسمت انتهایی این فص بیان می‌کند که چون ظهور هر موجودی از حق است، حق را اظهر از وجود و ذات خود، ادراک می‌کند و سالک از این رو آشکارا خداوند را در برابر دیدگانش متجلی می‌بیند و در نگاهی کلی‌تر و به حسب فطرت، علم به حق و شهود حق، برای کلیه موجودات ثابت است (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۲۱) و سالک با جدایی از کدورت جسمانیت می‌تواند متجلی به صفت رحمانیت شود و به سوی ظهور حق حرکت کند و بدین ترتیب حق برایش آشکار می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۱) و در می‌یابد که ظهور حق در همه اشیاء عین همه‌ی اشیاء است.

ابونصر فارابی در این فص، صفاتی را برای حق اثبات می‌کند که مبنای آن در قرآن است و با ذوق و مهارت خاصی این صفات را تأویل می‌کند و از عباراتی دلکش و جذاب در تعریف و تأیید آنها مدد می‌گیرد و از اطلاق اصطلاحات فلسفی و کلامی نظیر *علة العلیل* و *جوهر الجواهر* که بر مذاق و مشرب عرفاء خوشایند نیست، امتناع می‌ورزد.

۴-۴- فناء و بقاء در حق

بحث فناء و بقاء از مبانی و تعالیم اساسی تصوف و عرفان است. آدمی با پاک شدن از صفات نکوهیده از خود فانی شده و با تحصیل اوصافی ستوده، به بقای به حق دست می‌یابد. جرجانی در تعریفات خود فناء را به «سقوط الاوصاف المذمومه کما ان البقاء وجود الاوصاف المحموده و الفناء ان أحدهما ما ذکرنا و هو بکثرة الرياضة و الثانی عدم الاحساس بعالم الملك و الملکوت و هو

بالاستغراق فی عظمه الباری و مشاهدۀ الحق و الیه أشار المشایخ بقولهم الفقر سوادالوجه فی الدارین؛ یعنی الفناء فی العالمین» تعریف می‌کند. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۳) او در ضمن اینکه حق‌الیقین را در زمره احوال معرفی می‌کند، آن را به فناء عبد در حق و بقاء در آن از روی علم و شهود می‌داند و می‌گوید: «حق‌الیقین، عبارة عن فناء العبد فی الحق و البقاء به علما و شهودا و حالا لا علما فقط فعلم کل عاقل الموت علم‌الیقین فاذا عاین للملائکة فهو عین‌الیقین فاذا ذاق الموت فهو حق‌الیقین و قیل علم‌الیقین ظاهر الشریعة و عین‌الیقین الاخلاص فیها و حق‌الیقین المشاهدة فیها». (جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۰)

به نظر برخی، این استغراقی که با بندگی خدا آغاز می‌شود و جرجانی در تعریف فوق به آن اشارت دارد، استغراق در رضای خداوند و تسلیم محض است؛ ولیکن از منظر فارابی هرچند ابتدای این سیر با ترک منویات جسمانی و اعراض از جسم است، نهایت سیر نفوس عالیه همچون نبی، شرکت در علم عالم معقول و ملکوت است. (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۲۵۴) اساس این استدلال مبتنی بر فص ۵۳ فصوص‌الحکم فارابی است، که در آنجا تنها روح قدسی و نفس ناطقه انسانی که از کدورات عالم مادی، عاری و از حجاب جسمانی، مبری و منزّه است، آن ذوات حقیقی را ملاقات می‌کند و به واسطه شدت استعداد از آنها کسب علوم حقیقی و معارف الهی می‌نماید و این قوه قدسی که اعلی مراتب قوای انسانی است، وقتی ظاهر و باطن او منجذب به عالم بالا گردید، ملک وحی را به صورتی که احتمال آن تواند کرد، می‌بیند. (نریمانی، ۱۳۸۸: ۱۱۸) البته قابل ذکر است که صبغه مفاهیم مطرح شده فوق در آثاری همچون «تحصیل السعادة» و «سیاسة مدنیة» فلسفی است که در فصوص‌الحکم، جنبه ذوقی و عرفانی یافته است. (داوری اردکانی ۱۳۷۴: ۲۵۳)

استاد آشتیانی، با نظر در انتهای فص دهم و عبارت «فهو الكل فی وحدته» معتقد است که می‌توان دو مقام وحدت در کثرت به اعتبار تجلی و ظهور انبساطی فیض حق در مراتب وجود و دیگری مقام انطوای جمیع این کثرات در ذات را مشاهده کرد که البته فارابی در بخش دیگری از این فص، نیز عبارت «و یتحد الكل بالنسبة الی ذاته...» را می‌آورد که باز مؤیدی بر اتحاد وحدت با کثرت در مقام تفصیل و انطوای کثرت در وحدت در مقام اجمال است و آنچه که فارابی در این قبیل از مقامات بیان می‌کند، منطبق با مرتبه و مقام ولایت و مقام فنای در وحدت و بقای به حق در عین التفات و روی آوردن به کثرت است. (آشتیانی، ۱۳۸۹: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۸) او در سیاست مدنیة خود نیز وصول به سعادت را تنها از راه برطرف شدن شرور و بدی‌های ارادی و غیر ارادی و برقراری خیرات به جای آن می‌بیند. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۴ و ۱۹۷)

۴-۵- نظام فیض و تجلی

فیض در لغت به معنای فزونی و پرشدن ظرف از آب و سرریز شدن از آن است. (قیومی، ج ۱: ۴۸۵) اهل معرفت نیز از فیض تعبیر به بخشش یا اعطای وجود می‌کنند. از آنجا که ذات حق تعالی، هستی محض است و کمالات را بی‌نهایت در خود دارد، این شدت و کمال وجودی سبب تحقق موجودات از ذات باری تعالی می‌شود و در واقع بکارگیری کلمه فیض برای اشاره به کمال وجودی حضرت حق است. با توجه به این معنی آنچه که صادر از ذات و فیض این وجود محسوب می‌شود، نمی‌تواند نقصی برای این ذات و یا غرضی در جهت رفع حوائج ذات باشد. تجلی نیز روندی است که طی آن ذات حق در مرتبه اطلاق، که مطلقاً ناشناختنی است، خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌سازد. کاشانی در اصطلاحات الصوفیه خود قائل به تجلی اول و ثانی است و در تعریف تجلی اول می‌گوید:

« هو التجلی الذاتی، و هو تجلی الذات وحدها لذاتها و هی الحضرة الأحديه التي لا نعت فیها و لا رسم...» (قاسانی، ۱۴۲۶: ۱۷)

فارابی بنا بر روشی عقلی، اولین حکیم مسلمانی است که در صدد ارائه یک نظریه خاص و ممتاز درباره این مسأله برآمده است و همچون فلوطین از واژه فیض برای تبیین پیدایش کثیر از واحد استفاده می‌کند که بر این اساس، همین پر بودن، سبب لبریز شدن یا فیضان می‌گردد و از طریق همین لبریز شدن موجود دیگری که از حیث رتبه در مرحله پایین‌تر است، تحقق می‌یابد. (فارابی، ۲۰۰۲: ۴۵)

جمله «واجب الوجود مبداء کل فیض» (آشتیانی، ۱۳۸۹: ۱۱۵)، اولین عبارتی است که فارابی فص دهم خود را با آن شروع می‌کند و نظام فیض را به این صورت تعبیر می‌کند که چون ذات سبب نخستین، وجود واجبی یافت، بالضروره لازم آمد که سایر موجودات طبیعی، یعنی موجوداتی که در اختیار انسان نمی‌باشند، آن طور که حدود وجودی آنهاست، موجود شوند. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۵۳؛ همان، ۲۰۰۲: ۴۵) وی در جایی دیگر مطلب فوق را تصریح می‌کند که فیض براساس سلسله مراتب صورت می‌گیرد و هر موجودی بر اساس سعه وجودی خودش بهره‌ای از این فیض می‌برد (فارابی، ۱۳۴۹: ۲۳) و این قبول و استعداد ارتباط نزدیکی با تجلی دارد.

نظریه تجلی یا ظهور از منظر عرفاء، یکی از نظریه‌های بدیل نظام فیض است و پیدایش کثرت در این نظریه، تنها بر مبنای تجلی و ظهور قابل تحلیل است که در دو مرتبه فیض اقدس (تجلی بر حسب باطن ذات) و فیض مقدس (تجلی بر حسب ظاهریت و آخریت ذات) واقع می‌شود. بنا بر نظر فارابی در فص دهم، ماسوای حق همه فیض اویند و خود فیاض علی الاطلاق است که هیچگاه

فیض از او منقطع نمی‌شود.

البته بر اساس تحلیل فارابی، نظام فیض در شش دسته ترتیب و چینش می‌شود که مرتبه اول اختصاص به سبب اول دارد و از واحد کامل در احدیت خود، جز موجود واحد صادر نمی‌شود؛ زیرا فیض از علم باری به ذات خود صادر می‌شود و در مرتبه دوم، اسباب ثوانی، در مرتبه سوم، عقل فعال، در مرتبه چهارم، نفس، در مرتبه پنجم، صورت و در مرتبه ششم، ماده است. او سبب اول را الله که سبب قریب برای مراتب دوم و سوم است، می‌شناسد (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۵۸؛ الجرو الفاخوری، ۱۳۵۸، ج ۲: ۴۱۵؛ کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۱۸)؛ لذا تبیین فارابی در نظام فیض با عرفاء متفاوت است؛ ولیکن وی معتقد است که فیاض علی الدوام برای فیضش نیاز به آلت و ابزاری خارج از ذاتش ندارد و پیدایش کثرت را با دخالت عنصر تعقل و بواسطه برترین علم‌ها تبیین می‌کند. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۵۲ و ۱۵۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۴؛ فارابی، ۱۹۰۷: ۳۰؛ الجرو و الفاخوری، ۱۳۵۸، ج ۲: ۴۱۵)

فارابی در نوشتار خود بر مسأله فیض با هدف تقریب بین عقل و وحی، به عنوان نماد فلسفه و دین، واژه‌های معادلی از ادبیات دینی معرفی می‌کند؛ نظیر اینکه در تناظر با اسباب ثوانی، روحانیون و ملائکه را می‌نهد و برای عقل فعال، روح الامین و روح القدس را به کار می‌گیرد و عقل فعال، عنایت ویژه‌ای به انسان دارد و می‌خواهد انسان را به سعادت نهایی‌اش که رسیدن به مرتبه عقل فعال است، برساند و لازمه‌اش مفارق شدن از ماده است. (خادمی، ۱۳۹۰: ۵۹ و ۷۴؛ کوربن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۳) قابل ذکر است که بین نظریه فیض از منظر فارابی و تجلی از نگاه عرفاء تفاوت‌هایی وجود دارد. در نگاه فارابی خداوند به عنوان علت‌العلل و دیگر ممکنات در جایگاه معلول، دارای وجود هستند و ایجاد موجودات از واجب‌الوجود یا احد بر حسب ضرورت و جوبی است و کثرت به عنوان امری حقیقی مورد پذیرش است و فیض تنها از مصادر خاص که اعلی هستند، به وجود اخس می‌رسد و سلسله مراتبی تشکیل می‌شود؛ ولیکن در بینش عرفایی همچون ابن عربی، وجود فقط منظوی در ذات حق است و کثرت امری اعتباری است و آنچه که در مظاهر مورد رویت قرار می‌گیرد، مظهر وجود حق می‌باشد و فیض حضرت حق به صورت مستقیم و بدون واسطه به مظاهر می‌رسد که در قالب فیض اقدس به اسماء و اعیان و از طریق فیض مقدس به اعیان خارجی می‌رسد. (خادمی، ۱۳۹۰: ۵۱؛ فارابی، ۲۰۰۲: ۴۵)

۴-۶- عاشقیت و معشوقیت خداوند

عشق در عرفان اسلامی از جایگاه والایی برخوردار است. در این بینش، خداوند سرچشمه عشق به شمار می‌آید. فارابی بر این باور است که خداوند بزرگ‌ترین عاشق و معشوق ذات خویش است

و موجودات هم به‌طور غریزی به خیر مطلق برای کسب کمالات گرایش دارند و عاشق واجب‌الوجودند. (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۱۵)

وی بحث عشق را در زمینه فیض به کار می‌برد و آن را علت ایجاد می‌شناسد و چون کمال حق تعالی، کمال حقیقی و ادراکش، فقط ادراک تام است؛ در نتیجه عشق نیز باید به نحو اشد در حق صورت گیرد. فارابی در فص ۲۸ می‌گوید:

«ما تقول فی الذی عند الحق تعالی عن الحق و هنا لك صورة العشق فهو معشوق لذاته و ان لم یعشق من الغیر، لذیذ عند ذاته و ان لم یلحق من الغیر. تم وجوده فوق التمام فیفضل لیسح علی الاتمام». (نریمانی، ۱۳۸۸: ۷۱)

حکیم ابونصر، عشق را امری نزد حق تعالی، از خود حق می‌یابد که نهایت حب است؛ حبی که بواسطه ادراک لذات و کمالات حاصل می‌شود. معلوم است که گفتارهای فارابی نظر به هر دو قسم عشق دارد؛ یعنی، اول تعالی عاشق لذاته و معشوق لذاته است؛ چه معشوق غیرش بوده باشد و چه نبوده باشد؛ ولیکن او اول تعالی دائم الفضل علی البریه است؛ پس نمی‌شود که معشوق غیرش نباشد و چون تمام ماسوا فیض اویند و هریک پرتوی از شعاع آفتاب جمالش، لاجرم همه عاشق اویند «یحبههم و یحبونه» (مائده، ۵۴).

هر آن که طالب آن حضرت است مطلوب است محب دوست به تحقیق عین محبوب است
(شمس مغربی، ۱۳۰۵: ۲)

از سوی دیگر معنای عبارت «تم وجوده فوق التمام» می‌تواند این باشد که حضرت حق عشق را به موجودات بخشیده تا بزرگواری، فضل و بخشش خود را تمام گرداند (نریمانی، ۱۳۸۸: ۷۳؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۱)؛ چرا که «فیفضل لیسح علی الاتمام»، بدین معناست که آن وجود تمام فوق التمام، بخشش کرد که این فضل همان جود اضافه اشراقیه است تا بر ماهیات ممکنات ساری شود و آنها را تمام کند و به کمالشان برساند.

عشق حقیقی بواسطه ادراک ذاتش فقط در ذات متحقق است و برترین لذت‌ها نیز توصیف می‌شود و از آنجا که انفکاک فیض از فیض تام معقول نیست؛ پس عشق و حب بذاتش عین تجلی فعلی او که فیض اوست، می‌باشد؛ لذا عشق است که مبداء ظهور و پیدایش قاطبه ماسوی‌الله است؛ همانطور که مبنای آن در حدیث قدسی مورد تأکید قرار می‌گیرد: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف». (همان: ۱۵۳؛ فارابی، ۱۳۷۱: ۱۵۳؛ نریمانی، ۱۳۸۸: ۷۲)

۴-۷- حجاب آدمی خود اوست و مانع وصول

فارابی، وصول به سعادت را مبتنی بر برطرف شدن شرور و بدی‌ها و برقراری خیرات می‌داند. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۷) فارابی در فص ۲۷ فصوص الحکم خود، آدمی را بزرگترین حجاب دانسته و توصیه می‌کند، آدمی این حجاب را برگیرد که اگر این امر محقق شود، سالک حضور در غیبت را تجربه می‌کند؛ بدین معنا که انسان با مجرد از غواشی می‌تواند به اخذ عهد عندالحق تعالی برسد.

از خودی بگذر اگر خواهی خدا فانی از خود شو که تا یابی بقاء
(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۹۴)

فارابی در این فص می‌گوید:

«إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فاجهد أن ترفع الحجاب فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تبأشره فان ألت فويل لك، و إن سلمت فطوبى لك و أنت في بدنك كأنك لست في بدنك و كأنك في صعق الملكوت فتری ما لا عين رأّت و لا أذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر فاتخذ لك عند الحق عهداً الی أن تأتیه فرداً». (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۳۵؛ نریمانی، ۱۳۸۸: ۶۷)

معلم ثانی در فص ۲۸ دو حجاب خودبینی، یعنی توجه به انانیت (حجاب روحانی) و بدن عنصری (حجاب جسمانی) را از دیگر حجاب‌ها به انسان نزدیکتر می‌بیند و اگر انسان بخواهد به مقام فنای فی الله برسد، باید به حتم از حجاب اول و به مقدار توانایی از دومین آن فارغ شود؛ زیرا که لازمه لذت معنوی، طرد علاقه به لذات جسمی است (همان: ۶۸) و بعد از وصول که بواسطه تخلّق به اسماء و اوصاف الهی حاصل می‌شود، در مقام فنای فی الله، بقاء بالله می‌یابد و در برابر هر آنچه که از وی سرزند، مسئول نمی‌باشد. البته وی به عارف توصیه می‌کند که در خواطر خود بنگرد و اگر خرسندی از این تجرّد یافت، بداند که به سعادت رسیده، با اینکه در بدن است. گویا عارف احساس می‌کند که در بدنش نیست و در بعد ملکوتی آنچه را که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب بشری خطور کرده است را می‌یابد. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۴۵)

چو تافت بر دل من پرتو جمال حیب بدید دیده جان حسن بر کمال حیب
(شمس مغربی، ۱۳۰۵: ۷)

از این رو مبنای وجوب ریاضات و مجاهدات و قهر و غلبه بر نفس را که منبعث از تصوف و عرفان اسلامی است، نیز می‌توان در اندیشه‌های این فیلسوف عارف رویت کرد؛ چرا که شرط وصول به لذت معنوی، چشم پوشی از لذایذ مادی است و سبب وصول به شهود حق، دوری گزیدن از هر چه که غیر حق است.

۵- نتیجه گیری:

فارابی با نگارش فصوص الحکم در کنار آثار متعددی که در علوم متفاوت نوشته، نشان داده است که به مباحث عرفان و تصوف در حوزه نظری و عملی آن توجه داشته و به بحث و بررسی آن پرداخته است و تعلیم، ترویج و استدلالی کردن مباحث عرفان یا تصوف نظری را وجهی همت خود قرار داده است. در بیشتر آثار فلسفی و حکمی فارابی، جنبه استدلالی غالب است و حتی در رساله‌ی عرفانی وی همچون فصوص الحکم این ویژگی به چشم می‌آید و می‌توان او را به عنوان جامع در ارائه تفسیر فلسفی از تصوف نظری دانست که به صورت پراکنده در زمان او رواج داشته است و در این اثر، توانسته به مباحث فلسفی صورتی ذوقی بدهد. همچون تلاشی که وی بر اساس قول به وجود مفارق عقل فعال و اتصال نفس ناطقه انسانی به آن، وحی و نبوت را اثبات کرده است. در این کتاب در کنار روش فوق الذکر، اصطلاحات به کار گرفته شده، عمدتاً وجهه عرفانی دارد و استفاده از اصطلاحات عرفان و تصوف در دیگر آثار وی مشهود است. در بعد عملی عرفان، توجه وی به شرع و مبانی شرع در سلوک و جمع بین عرفان و دین مشخص و واضح است و صاحب نظرانی همچون هانری کوربن را بر آن داشته است تا او را به عنوان فیلسوف مؤسس دارای مشی عمیقاً مذهبی، معرفی کند. بر اساس شواهدی که از وی ارائه شد خود نیز به مبانی و قواعد سلوک عملی و تزهّد التزام داشته و با ساده‌ترین وضع می‌زیسته و از اسباب عیش و نوش بدور بوده است. قول معلم ثانی، در اینکه نفس ناطقه هرچه از عالم ماده به دور باشد، مستعد درک حقائق می‌گردد؛ نیز از مواردی است که می‌توان انتساب او را به تعلیم عرفان و تصوف مطرح نمود. او نبی را دارای نفس قدسی تشخیص می‌دهد که هم صلاح معاش و معاد مردمان را می‌شناسد و هم قدرت بر منع و نهی آنان دارد و جسم را به جهت صفایی که دارد، مقهور روح قدسی می‌داند تا اتصال به عالم قدس و ملکوت بیابد.

از نگاه فارابی بهترین نسبتی که سالک از خود و خدا دارد، رابطه اینهمانی است و در تلقی او از توحید، نوعی وحدت وجود نمود بیشتری می‌یابد. او به تفسیر دیانت، عرفان و تصوف با نگاه مبتنی بر مبانی فلسفی پرداخته است که او را همچون ابن سینا به عنوان فیلسوف عارف می‌نمایاند؛ به هر حال، فارابی در حوزه مباحث عرفان و تصوف نظری- به ویژه در فصوص الحکم- به تعلیم، اثبات و ترویج آن پرداخته و به آن جنبه بحثی و استدلالی داده است و در امور مربوط به عرفان و تصوف عملی، به مقدار قابل توجهی به آنچه جنبه سیر و سلوکی، ریاضت و مجاهدت داشته، عملاً ملتزم بوده است؛ از این رو او را می‌توان در زمره حکمای عارف به شمار آورد و تصوف و عرفان را قطعه‌ای از مکتب وی دانست.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۹)، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تصحیح: محمد ملکی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳- ابن ابییک، صلاح الدین خلیل، (۱۳۸۱)، الوافی بالوفیات، بی‌جا: نشر امت اسلامیة.
- ۴- ابن خلکان، شمس الدین، (۱۳۹۷)، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، جلد ۵، بیروت: دارصادر.
- ۵- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، الفهرست، جلد ۷، بی‌جا، بی‌نا.
- ۶- ابن العبری، گرگوریوس، (۱۳۶۴)، تاریخ مختصر الدول، جلد ۱، ترجمه: محمدعلی تاجپور، تهران: اطلاعات.
- ۷- الجری، الفاخوری؛ خلیل، حنا، (۱۳۵۸)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، جلد ۱، تهران: زمان.
- ۸- جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، التعریفات، چاپ چهارم، تهران: ناصرخسرو.
- ۹- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران: فرهنگی رجاء.
- ۱۰- حسینی الشنب غازی، اسماعیل، (۱۳۸۱)، فصوص الحکمه لابی نصر محمدبن محمدبن طرخان الفارابی و شرحه، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- ۱۱- خادمی، عین الله، (۱۳۹۰)، نظام فیض از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی.
- ۱۲- خیاطیان، قدرت الله، (۱۳۸۸)، گرایش عرفانی ابن سینا، مجموعه مقالات همایش بین المللی ابن سینا، همدان: دانشگاه همدان.
- ۱۳- خیاطیان، قدرت الله، (۱۳۸۹)، لزوم بازنگری در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی قرن اول هجری، تاریخ فلسفه، سال اول، شماره سوم.
- ۱۴- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۴)، فارابی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- ۱۵- شریف، میرمحمد، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی.
- ۱۶- شمس مغربی، محمد شیرین، (۱۳۰۵)، دیوان اشعار، بمبئی: بینا.
- ۱۷- صادقی حسن آبادی، مجید، (۱۳۸۵)، سلوک عرفانی در حکمت اشراق، فصلنامه اندیشه اسلامی دانشگاه شیراز.
- ۱۸- فارابی، ابونصر محمد، (۲۰۰۲)، آراء اهل المدینة الفاضلة، بیروت: دارالمکتبة الهلال.
- ۱۹- فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۷۵)، احصاء العلوم، شرح از علی بوملحم، بیروت، دارالمکتبة الهلال.
- ۲۰- فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۷۳)، التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق از: جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
- ۲۱- فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۴۹)، تجرید رساله الدعاوی القلیبه، حیدرآباد الدکن: مجلس دایرة المعارف العثمانیة.

- ۲۲- فارابی، ابونصر محمد، (۱۹۸۳)، تحصیل السعاده، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت، بی نا.
- ۲۳- فارابی، ابونصر محمد، (۱۹۰۷)، عیون المسائل، مصر: ستاره.
- ۲۴- فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۷۱)، سیاست مدنی، ترجمه: جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۵- قاسانی، عبدالرزاق، (۱۴۲۶)، اصطلاحات الصوفیه، مصحح ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۶- قمی، عباس، (بی تا)، الکنی واللقاب، جزء ۳، تهران: صدر.
- ۲۷- قیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، جلد ۱، چاپ اول، قم: منشورات دارالرضی.
- ۲۸- کحاله، عمر رضا، (بی تا)، معجم المؤمنین، ج ۱۱، بیروت: دارالاحیاء القراب العرب.
- ۲۹- کوربن، هانری، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ترجمه: اسدالله مبشری، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- ۳۰- محمود، عبدالقادر، (۱۹۶۷)، الفلسفه الصوفیه فی الاسلام، الطبعة الاولى، قاهره: مطبعة المعرفة عمارة التأمین.
- ۳۱- ملاصدرا، صدرالمتهین شیرازی، (۱۳۹۲)، حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه، ترجمه: محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران: مولى.
- ۳۲- منشی یزدی، ناصرالدین، (۱۳۱۸)، درة الاخبار و لمعة الانوار، تهران: سهامی چاپ خودکار.
- ۳۳- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۱)، مثنوی معنوی، چاپ دوم، تهران: محمد.
- ۳۴- نریمانی، علی، (۱۳۸۸)، عرفان در پرتو عقل و اندیشه، قم: ذوی القری.