



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 16, Issue 1, No.33, Spring & Summer 2025 pp.53-70

Receive: 23/04/2024

Accepted: 27/10/2024

A Comparative Study of the Relationship Between Humans and God in the Philosophy of Ibn Bajja, Plato, and Farabi

Hasan Abasi Hossein Abadi* 

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e-Noor University, Tehran, Iran

h_abasi@pnu.ac.ir

Mastaneh Kakaïy

Ph. D. Graduate of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabtaba'i University, Tehran, Iran

mastaneh.kakaïy@gmail.com

Abstract

In the field of anthropology, Ibn Bajja was influenced by the Greek philosophers, especially Plato, and by the Islamic philosopher, Farabi. One of the problems of Ibn Bajja's philosophical anthropology is the relationship between man and God. In this study, using a descriptive-analytical and comparative method, the authors examine the relationship between man and God in Ibn Bajja with the influence of Plato and Farabi. The study aims to answer this question: what influences did Ibn Bajja get from Plato and Farabi in this matter? The findings showed that Ibn Bajja was influenced by Plato on the connection of active reason in the discussion of human levels. In the issue of the connection to active intellect and grace, he was influenced by Farabi. The conclusion is that the relationship between man and God in Ibn Bajja and Farabi is through connecting to the active intellect and receiving grace, and in Plato through dialectics.

Keywords: Human, God, Ibn Bajja, Plato, Farabi.

Introduction

Abu Bakr Muhammad bin Yahya bin Saïgh known as Ibn Bajja (1095-1138), is more known as Avempace in the west. In the field of anthropology, he was influenced by Greek philosophers, especially Plato, and in Islamic philosophy by Farabi. Ibn Bajja's anthropology has been affected by Plato, Aristotle, Farabi (872-950), and Avicenna (980-1037) in the socio-political and philosophical dimensions. In this study, the main issue is the philosophical anthropology of Ibn Bajja. The authors specifically address the issue of the relationship between humans and God from Ibn Bajja, Plato, and Farabi's perspectives. Ibn Bajja explains the relationship between humans and God through "conjunction to the active intellect" and since the conjunction to the active intellect is linked to illumination, expression, and reception, the problem of the relationship between humans and God is divided into two axes: "conjunction to the active intellect" and "grace and reception". This study intends to first express Plato's opinion about human levels in the seventh book of *the Republic*,

*Corresponding author

Abasi Hossein Abadi, H., & Kakaïy, M. (2025). A comparative study of the relationship between man and God in the philosophy of Ibn Bajeh, Plato and Farabi. *Comparative Theology*, 16(1), 53-70.

2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/coth.2024.141258.1897

then Farabi's opinion about the conjunction of the active intellect and grace. Then, it will discuss Ibn Bajja's opinion about the issue of conjunction, and in a comparative analysis, it will also state the commonalities and differences in order to find out the influence of Ibn Bajja on Plato and Farabi.

Materials and Methods

This study was written using a comparative approach and a descriptive-analytical method. In this regard, the research is the result of the comparison of three philosophers on the issue of the relationship between humans and God, and since the cases of comparison were different, Plato and Ibn Bajja were compared in terms of human levels, and Farabi and Ibn Bajja were mentioned in the comparison "conjunction to the active intellect" and "Grace". The research is designed in two parts: in the first part, by studying this issue in the works of the three mentioned thinkers, with a descriptive method, the theories of each one are expressed by referring to the related sources; in the second part, it analyzes their theories in comparison with each other.

Research Findings

There are several differences between Plato and Ibn Bajja. First, the human levels are not clearly stated in Plato. In addition, most of the growth and promotion of humans is in stages rather than categorization in a group of humans. However, his steps to reach the true philosopher are first through imagination, reasoning, and finally understanding and seeing forms and ideas. In Ibn Bajja, we clearly have the triple ranking of the populace, Nazar, and the blessed one (Soaada), which are consistent with the Platonic human stages in terms of their coordinates.

To Plato and Ibn Bajja, the stages of reasoning and seeing real images and concepts are the same as Soada. To Plato, a person achieves forms and understandings, but there is no mention of conjunction and union. From Ibn Bajja's perspective, conjunction is possible during the mentioned stages along with paying attention to *the Quran* and the tradition of the prophets to achieve God's pleasure.

According to Farabi, Avicenna, and the Neo-Platonists, "Grace" is the source of "emanation" and "production". Farabi spoke about the chain of intellects and considered the active intellect as both the form and the last stage of intellect. Ibn Bajja incompletely took the theory of Grace and emanation proposed by Farabi and Avicenna and reflected on it in an ambiguous way in his writings.

Discussion of Results and Conclusion

The discussion about the relationship between humans and God in Ibn Bajja in comparison with Plato, according to *the allegory of the cave* that is a common text between Plato and Ibn Bajja, is that Ibn Bajja agrees with Plato during the ascending stages that progress in a dialectic from sensible issues to intelligible notions. However, the difference between Ibn Bajja and Plato is that, in Plato, the conjunction of the active intellect is not discussed. Basically, the issue of conjunction and unity is not mentioned in Plato; however, he spoke about the guide and the old human to lead the person out of the cave. This elder and guide in Ibn Bajja can be *the Quran* and the tradition of the prophets. Ibn Bajja did not mention any helper and guide other than *the Quran* and the tradition of the prophets.

In the discussion of the relationship between humans and God in Ibn Bajja in comparison with Farabi, which in this research is limited to only two issues of "grace" and "conjunction to the active intellect", there is an overlap in their ways and methods. However, their difference is in the clarity and ambiguity of their speech. Ibn Bajja incompletely took the theory of grace and emanation proposed by Farabi and Avicenna and reflected on it in an ambiguous way in his writings. To him, the tenth intelligence and even intermediate intelligence are not mentioned for their creation. He also talks vaguely about the second intelligence. However, based on the sources we mentioned in the text, Ibn Bajja vaguely spoke of grace in the sense of producing and imparting knowledge and existence to the human intellect and forms to all creatures.

For humans, grace is the primary ability to receive perfection. By receiving gifts and grace, the human intellect reaches the stage of perfection and conjunction with the active intellect. However, it clearly introduces the conjunction with the active intellect as the only way for human perfection and emphasizes the efforts of human and the transcendent dialectic that are through the steps of 1) understanding sensible matters, 2) understanding self-evident and intelligible issues, 3) understanding the reality of the objects themselves, and 4) understanding their truth. Therefore, Ibn Bajja is influenced by Farabi in the issue of conjunction.

الهیات تطبیقی


سال شانزدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ص ۷۰-۵۳

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۲/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۶

مقاله پژوهشی

بررسی تطبیقی رابطه انسان و خدا در فلسفه ابن‌باجه و افلاطون و فارابی

حسن عباسی حسین آبادی* ، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

h_abasi@pnu.ac.ir

مستانه کاکائی، دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

mastaneh.kakaiy@gmail.com

چکیده

ابن‌باجه در زمینه انسان‌شناسی از فیلسوفان یونان به‌طور مشخص. افلاطون و از فلاسفه اسلامی از فارابی تأثیر گرفته است. یکی از مسائل انسان‌شناسی فلسفی ابن‌باجه رابطه انسان و خدا است. در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی و تطبیقی، تأثیرپذیری ابن‌باجه از افلاطون و فارابی در رابطه انسان و خدا را بررسی می‌کنیم و در پی پاسخ به این پرسش هستیم که ابن‌باجه در این مسئله از افلاطون و فارابی چه تأثیراتی گرفته است. همچنین، این یافته‌ها دست به دست آمد که ابن‌باجه در رساله *اتصال فی عقل فعال* در بحث از مراتب انسانی از افلاطون تأثیر گرفته و در مسئله اتصال به عقل فعال و فیض از فارابی تأثیر پذیرفته است. درنهایت، به این نتیجه می‌رسیم که ارتباط انسان و خدا در ابن‌باجه و فارابی از طریق اتصال به عقل فعال و دریافت موهبت و فیض و در افلاطون از طریق دیالکتیک است.

واژه‌های کلیدی

انسان، خدا، ابن‌باجه، افلاطون، فارابی.

* مسؤل مکاتبات

عباسی حسین آبادی، حسن، کاکائی، مستانه. (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی رابطه انسان و خدا در فلسفه ابن‌باجه و افلاطون و فارابی *الهیات تطبیقی*، ۱۶(۱)، ۷۰-۵۳.



2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/coth.2024.141258.1897

۱. طرح مسئله

ابوبکر محمد بن یحیی بن صائغ معروف به ابن باجه (Avempace / Ibn Bajja) در سال ۴۹۸ هجری در سرقسطه اندلس به دنیا آمد و در سال ۵۳۲ هجری در فاس مراکش چشم از جهان فرو بست. در غرب بیشتر با نام Avempace شناخته می‌شود. ابن باجه در بسیاری از علوم سرآمد بود. زبان‌شناس، شاعر، موسیقیدان و فیلسوف بود (بدوی، ۱۳۲۹ق، ج. ۱/۱). از مهم‌ترین آثار او رساله‌های متعددی در منطق، رساله در نفس و اتصال عقل انسانی به عقل فعال و رساله تدبیر المتوحّد است (کوربن، ۱۳۹۱، ص. ۲۶۹).

مباحث انسان‌شناسی در فیلسوفان اندلس، ابن باجه (۴۹۸-۵۳۲ق) و ابن طفیل (۵۸۱-۱۱۸۵م) و ابن رشد (۴۵۰-۵۲۰ق) جایگاه مهمی دارد. انسان‌شناسی ابن باجه در ابعاد مختلف سیاسی - اجتماعی و فلسفی جای بحث و بررسی دارد. در بعد سیاسی - اجتماعی و فلسفی به افلاطون، ارسطو، فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق) و ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) نظر دارد و مراتبی برای انسان با توجه به جمهوری افلاطون معرفی می‌کند و با توجه به شروخی که بر آثار ارسطو مانند فی سماع طبیعی، در آثار علوی، در کون و فساد و تاریخ حیوان نوشت (کوربن، ۱۳۹۱، ص. ۲۶۹) در مباحث علم‌النفس به ارسطو توجه دارد و در مبحث اتصال انسان به عقل فعال و فیض نیز به فارابی و ابن سینا متکی است. در اینجا بحث ما درباره انسان‌شناسی فلسفی ابن باجه است و به‌طور مشخص به مسئله رابطه انسان و خدا در ابن باجه و افلاطون و فارابی پرداخته شده است.

ابن باجه رابطه انسان و خدا را از طریق «اتصال به عقل فعال» تبیین می‌کند؛ حال آنکه ابن طفیل از «اتصال به ذات الهی و فنا» سخن می‌گوید. این دو به‌نوبه خود متأثر از فارابی و ابن سینا درباره مسئله فیض و ترتیب موجودات هستند (عفیعی، ۲۰۰۲م، ص. ۴۰۵).

در این مقاله تلاش شده است ابتدا نظر افلاطون درباره مراتب انسانی در کتاب هفتم جمهوری و نظر فارابی

درباره اتصال به عقل فعال و فیض بیان شود و سپس به نظر ابن باجه در این باره پرداخته شود و در بررسی تطبیقی نیز اشتراکات و افتراقات بیان شود تا تأثیرپذیری ابن باجه از افلاطون و فارابی در مسئله بحث‌شده به دست آید. پرسش این است رابطه انسان و خدا در ابن باجه با تأثیرپذیری از افلاطون و فارابی چگونه تحلیل می‌شود.

درباره انسان‌شناسی ابن باجه در زمینه‌های مختلف سیاسی و به‌طور کلی کارهایی صورت گرفته است؛ از جمله مقاله «نوابت در فلسفه فارابی و ابن باجه» که بیشتر به جنبه سیاسی و اجتماعی انسان، با تمرکز بیشتر بر فارابی تکیه دارد که مسئله مقاله حاضر با آن متفاوت است. مقاله حاضر نگاهی فلسفی به رابطه انسان و خدا دارد و مسئله مقاله کنونی تاکنون مطرح نشده است. محققان عرب‌زبان مصری طرحی به زبان عربی با عنوان «انسان در فلسفه ابن باجه» نوشته‌اند که مباحث آن بیشتر ناظر بر فلسفه و سیاست و جایگاه سیاسی و اجتماعی انسان است.

۲. افلاطون و مراتب انسانی

افلاطون از راه تمثیل، تأثیر تربیت در طبیعت آدمی را بیان و تمثیل غار را مطرح می‌کند. از ما می‌خواهد یک غار را تصور کنیم که دهانه آن به طرف روشنایی است. زندانیانی که پشت به دهانه غار و رو به دیوار درونی با زنجیرهایی بر پا و گردنشان قرار دارند. بین آنها و دهانه غار آتشی روی بلندی برپاست و میان آنها و آتش دیوار مرتفع که آدمیانی روی آن دیوار در حال رفت‌وآمد و حمل چیزهایی هستند. زندانیان ص. رفأً رو به دیوار درونی هستند و آدمیان روی دیوار را به‌صورت سایه‌ها می‌بینند (Plato, 1991, 514). اگر صدایی بشنوند، تصور می‌کنند از آن سایه‌هاست. اگر زنجیر از پای یکی از آنها بردارند و مجبورش کنند، یکباره بر پای خیزد روی به عقب برگرداند و به سمت مدخل غار برود و در روشنایی بنگرد. طبیعی است از این حرکات در رنج خواهد بود. به علت درخشندگی زیاد نور کور می‌شوند و می‌پندارند که سایه‌ها

ابن‌باجه نیز در رساله *اتصال فی العقل* با جزئیات کامل این تمثیل را با مبانی خود تبیین کرده است.

۳. فارابی و مسئله فیض و و اتصال به عقل فعال

فارابی از جنبه‌های مختلف بر ابن‌باجه تأثیر گذاشته است؛ هم از حیث سیاسی - اجتماعی هم در مسئله «فیض» «اتصال به عقل فعال» بر ابن‌باجه اثر گذاشت که در اینجا بنابر مسئله مقاله این دو مورد آخر تبیین می‌شوند.

الف. فیض

در فلسفه اسلامی با تأثیرپذیری از جریان نوافلاطونی، فیض و صدور در جهان‌شناسی و آفرینش برای تبیین پیدایش کثرت مطرح شده است. نظام فیض یکی از مسائل مهم در نظام فلسفی فارابی است و او در رساله‌های مختلف خود مانند *فصوص الحکمه* در فصل ۱۲ و در *احصاء العلوم* در فصل *ول متنزعه و رساله فی اثبات المفارقات، التعليقات، و آراء اهل المدینه الفاضله و السیاسه المدنیه* مطرح کرده است (خادمی، ۱۳۸۶، ص. ۷۹).

فیض عبارت است از القاء امری از عالم غیب در قلوب مستعدده بطریق الهام نه به واسطه تجسم و مشقت (دری، ۱۳۳۰، ص. ۱۲۶). در *فصوص الحکم* آمده است «واجب الوجود مبدأ کل فیض است» (استرآبادی، ۱۳۵۸، ص. ۱۳۶). نسبت به همه موجودات مبدأ فیض است؛ چون تمام ممکنات یا بالذات یا باواسطه صادر از حق تعالی است؛ بنابراین، ممتنع است که صدور فعلی از حق تعالی معلل به غرض و عوض باشد چون همه به او محتاجند، ولیکن حق تعالی به چیزی یا کسی محتاج نیست. همین نکته است که مصنف مواهب و عطایای حق تعالی را با کلمه «فیض» تعبیر کرده است. فیض به اص. طلاح فلاسفه فعل فاعلی است که برای عوض یا برای غرض کار نمی‌کند، بلکه تام است در فاعلیت و در آن هیچ‌گونه نقص و ناتمامی نیست (دری، ۱۳۳۰، ص. ۱۷؛ استرآبادی، ۱۳۵۸، ص. ۱۳۶). فیض از موجود اول به

بسیار واقعی‌تر از عین اشیا است؛ ولی اگر کسی دست او را بگیرد و از راه به سمت بالا و ناهموار به بیرون غار بکشد و به روشنایی آفتاب برساند. تردید نیست به رنج خواهد افتاد و خواهد کوشید از دست او خود را برهاند. چون به روشنایی آفتاب برسد، چشمانش خیره خواهد شد و نخواهد توانست هیچ‌یک از اشیایی که ما واقعی می‌پنداریم را ببیند؛ بنابراین، باید چشم‌های او به تدریج به روشنایی خو بگیرد تا بتواند اشیا را ببیند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص. ۵۱۵).

بر اساس این، افلاطون مراحل برای دیدن حقیقت بیان می‌دارد؛ نخست سایه‌ها، سپس تصاویر اشخاص و اشیایی که در آب می‌بیند را بهتر از چیزهای دیگر می‌تواند تشخیص دهد. مرحله دوم خود اشیا و آدمیان را خواهد دید. در مرحله سوم به تماشای آسمان و ستارگان خواهد پرداخت؛ زیرا دیدگانش به روشنایی ماه و ستارگان زودتر عادت خواهد کرد؛ حال آنکه از دیدن روشنایی خورشید رنج خواهد برد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص. ۵۱۶). در مرحله چهارم خواهد توانست خورشید را ببیند؛ نه انعکاس خورشید در آب یا در چیزهای دیگر، بلکه خود خورشید را در عین پاکی و تنهایی در مکان خودش خواهد دید و به ماهیت آن پی خواهد برد. در این مرحله در خواهد یافت پدیدآورنده سال‌ها و فصل‌ها و مادر همه چیزهایی که در عالم دیدنی‌ها وجود دارد، خورشید است و علت اینکه توانست به تدریج و در مراحل مختلف چیزهای گوناگون را ببیند، چیزی به جز خورشید نیست.

نیروی تعقل ناشی از جنبه خدایی وجود ماست و به همین علت ازلی است و هرگز از میان نمی‌رود (افلاطون، ۱۳۸۰، ص. ۵۱۸). هنر دیالکتیک که تنها از راه عقل پدیدار می‌شود و کسی که در راه دیالکتیک گام برمی‌دارد، از حواس یاری نمی‌جوید؛ بلکه تنها از طریق فعالیت عقلی و با یاری‌جستن از مفهوم‌های مجرد به هستی حقیقی هر چیز راه می‌یابد و به بالاترین قله معقولات می‌رسد؛ این سیر و سلوک دیالکتیکی است (افلاطون، ۱۳۸۰، ص. ۵۲۹).

از این فیض می‌برد (فارابی، ۱۳۴۹، ص. ۳ به نقل از خادمی، ۱۳۸۶، ص. ۷۶). روح انسان کامل همواره فیض را از عالم ملکوت کسب می‌کند؛ چون ذهنش مانند آینه است و هرآنچه در عوالم عینی موجود است، در لوح ذهنش منقش می‌شود (دری، ۱۳۳۰، ص. ۴۴).

اگر به فیلسوفان غرب جهان اسلام رجوع شود تا تأثیر این نظریه بر آرای آنها توضیح داده شود، می‌توان گفت این فیلسوفان بسیاری از آرا و نظریات خود را مدیون اسلاف شرقی خود هستند و از این رو عجیب نبود هم ابن‌پاجه و هم ابن‌طفیل در این نظریه خاص از خط فارابی پیروی می‌کردند (نعسانی، ۱۳۸۹، ص. ۵۵). سلف شرقی ابن‌پاجه، فارابی، نظام عالم وجود را بر نظریه فیض بنا می‌کند. همه موجودات از ذات مبدع اول با فیض اراده و قدرت او صادر می‌شوند و این اراده عین رضایت و عنایت اوست و عقل فعال در رتبه دوم بعد از مبدع اول است (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص. ۶۲). آنچه از خدای عزوجل به انسان افاضه می‌شود، به واسطه عقل فعال است و انسان در کامل‌ترین مراتب انسانی و در بالاترین درجات سعادت با عقل فعال متحد می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۲۱). در فلسفه ابن‌پاجه نیز این مسئله انعکاس یافته و اتصال با عقل فعال سعادت بشری است.

ب. اتصال به عقل فعال

فارابی معتقد است عقل انسان به‌تنهایی ناتوان است و تنها با نفوذ عقل فعال و اتصال آن می‌تواند عمل کند؛ بنابراین، تأثیر عقل فعال بر عقل منفعل انسان (از طریق نظریه فیض) عقل انسان را از حالت امکان به حالت فعال تبدیل می‌کند و به عقل بالفعل تبدیل می‌شود. بر این اساس، انسان با تلاش خود معرفت به دست نمی‌آورد؛ بلکه معرفت به‌عنوان موهبتی از عالم بالا و از طریق اتصال عقل فعال با شخص. به او می‌رسد. این تنها به دلیل تفاوت ماهیت عقل انسان با عقل فعال است و اگر این امر صادق باشد، عقل فعال تقسیم‌پذیر می‌شود و این اصلاً جایز نیست. فارابی

موجود دوم افاضه می‌شود و این دومی جوهری مجرد است که در ماده نیست هم ذاتش را تعقل می‌کند و اول را آنچه از ذاتش تعقل می‌کند چیزی غیر از ذاتش نیست. پس آنچه عقل از اول تعقل می‌کند، به وجود سوم نیز لازم است. همچنین، وجودش در ماده نیست و جوهرش عقل است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص. ۵۲؛ دری، ۱۳۳۰، ص. ۱۷؛ نعسانی، ۱۳۸۹، ص. ۷).

صدور، فیض و فیضان یک فعل است و صادرکننده یا مفیض، فاعل است. صدور همه موجودات و فیضان آنها از ذات الهی در یک سلسله طولی و به اقتضای ذات الهی و با اراده الهی است و از علم الهی نشئت می‌گیرد (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص. ۶۲).

خداوند فیض است و افاضه می‌کند به این معناست که موجوداتی که از واجب تعالی فیاض شده‌اند به‌هیچ‌وجه سبب وجود او نیستند و هیچ‌یک غایت وجود او نیست؛ و این دو سبب نقص در واجب تعالی می‌شود. بنابراین، از طریق افاضه وجود به ماسوای خود به کمال دست نمی‌یابد وجود و کمالات وجودی او اقوی و اکمل است و همه کمالات وجودات ممکنات فیض از جانب او است و فیض اوست که ساری و جاری است (دری، ۱۳۳۰، ص. ۴۵) و ذات واجب یک وجودی است که منشأ فیض است. موجودات از «وجود نخستین» از جهت فیض وجودش صادر می‌شوند؛ چون وجود با فیض ضروری افاضه می‌شود غایتی برای خالق نیست، بلکه این ایجاد بخشش و وجود از اوست. پس وجود از او صادر می‌شود؛ همان‌طور که نور از خورشید، حرارت و گرما از نور» و هرگاه برای وجود نخستین باشد پس به‌ضرورت به سایر موجودات نیز صادر می‌شود (غالب، ۱۹۹۵، ص. ۶۱) و چون همه ممکنات از ازل تا ابد از خدای متعال سرچشمه می‌گیرد یا به‌وسیله خود او یا با واسطه شکی نیست که خداوند متعال باید منشأ همه فیض‌ها باشد (نعسانی، ۱۳۸۹، ص. ۵۵). فیض براساس سلسله مراتب صورت می‌گیرد و هر موجودی براساس سعه وجودی خود بهره‌ای

کمال شد، استعداد برای قبول فیض عقل فعال را خواهد یافت (فارابی، ۱۳۷۱، ص. ۱۴۱)؛ بنابراین، عقل فعال پایین‌ترین رتبه وجودی را نسبت به سایر عقول دارد؛ از این رو، از او عقل دیگری صادر نمی‌شود؛ بلکه آنچه مادون فلک است از آن صادر می‌شود؛ بنابراین، عقل فعال به اداره عالم تحت فلک قمر یعنی عالم کون و فساد مادی می‌پردازد (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۱۰).

عمل عقل فعال عبارت است از عنایت به حیوان ناطق و تلاش برای رساندن آن به بالاترین مرتبه کمالی که انسان می‌تواند به آن دست یابد که همان سعادت نهایی است. این بدان معناست که انسان در مرتبه عقل فعال قرار می‌گیرد. این امر تنها با جداشدن از اجسام و عدم نیاز به ساختار ماده یا جسم یا عرض حاصل می‌شود و در آن کمال همیشگی باقی خواهد ماند. ذات عقل فعال واحد است و آن چیزی است که باید گفت «روح‌الأمین» و «روح‌القدس» است و به نام‌هایی شبیه به این دو و مرتبه ملکوت خوانده می‌شود و و شبیه به آن اسماء است (فارابی، ۱۹۹۶، الف، ص. ۲۳).

فارابی با این اسامی برای عقل فعال آن را «واهب‌الصور» قرار داد؛ به این معنا که معقولات موجود در عقل فعال به مراتب به عقل انسانی افاضه می‌شوند و او همواره معطی صور است. عقل فعال هم عقل اول و هم مادون خود را به‌طور مداوم تعقل می‌کند^۱ و از او نفوس ناطق صادر می‌شود (آل‌یاسین، ۱۴۰۵، ص. ۳۷۲). نسان با این موهبت‌ها به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد. ایجاد معرفت بشری در ذهن بشری متوقف بر عقل فعال است و نظریه معرفت نزد فارابی با نظریه فیض تلاقی می‌کند (زاید، ۲۰۰۱، ص. ۵۰).

فارابی در فصوص‌الحکم فصل ۶۰ درباره قرب و

بر این گفته تأکید دارد «معقولات جایز نیست منحصر. ر در شیء دارای اجزا و وضع باشند، بلکه در چیزی است که مفارق از ماده است و بعد از مرگ بدن باقی است و قبول فساد نمی‌کند و همان جوهری یگانه است و همان انسان حقیقی و هدف نفس انسانی است» (عفیفی، ۲۰۰۲، ص. ۳۹۸).

فارابی رساله‌ای با عنوان رساله معانی العقل درباره عقل نگاشت و در رساله‌های متعدد درباره عقل فعال بحث کرده است؛ از جمله آراء اهل‌المدینه فاضله، السیاست المدنیه، فصوص‌الحکمه و ... عقل فعال یکی از عقول است که از خدای تعالی سرچشمه گرفته و مانند نور که از خورشید ساطع می‌شود مشرف بر انسان است. از طریق آن عقول پدید می‌آید و عقل انسانی همان عقول منفعل است دارای معلومات و معقولات جزئی و کلی. اگر عقل فعال بر عقل اشراق کند، همه معقولات را ایجاد می‌کند و به بالاترین درجه خرد و حکمت می‌رسد (وافی، بی‌تا، ص. ۵۹).

در نظام فکری فارابی عالم به عالم مافوق فلک قمر و عالم تحت فلک قمر تقسیم می‌شود و در این نظام فوق فلک قمر نظامی فلکی تصور می‌کند و عقل فعال حلقه نهایی در سلسله عقول مجرد است و همان نقطه اتصال بین دو عالم است و از جهتی سبب وجود نفوس ارضی است و از جهت دیگر با کمک افلاک سبب وجود عناصر است و آن به هر جسمی نفس خاصی که مهیا برای قبول آن باشد اعطا می‌کند با حلول صور در ماده. بر این اساس «واهب‌الصور» نامیده می‌شود؛ آنچه آخر عقول آسمانی است با تفکر در ذات خالق به نفوس انسانی افاضه می‌کند و با تفکر در ذات خودش وجود وابسته به خدا را در عناصر اولیه افاضه می‌کند و از آن عالم را شکل می‌دهد و در این امر اخیر اجرام سماوی کمک‌کننده به عقل فعال هستند (عفیفی، ۲۰۰۲، ص. ۳۹۹) و نفوس انسانی هرگاه

^۱. این مسئله در کتاب الخیر‌المحض باب هفتم نیز مطرح شده است «هر عقلی آنچه بالاتر و پایین‌تر از خود است را می‌شناسد» (بدوی، ۱۹۷۷، باب هفتم).

ابن‌باجه در آخر *تدبیر المتوحد* می‌گوید: ص. در انسان دو‌گانه‌ای هست؛ همان که به واسطه طبیعت هیولانیش کائن فاسد است و به خاطر طبیعت عقلانی، سرمدی روحانی است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۹۵).

او در کتاب *تدبیر متوحد*، «متوحد» را مطرح می‌کند. لفظ «متوحد» در فلسفه لفظ دشواری است. او سه رساله با عناوین *تدبیر المتوحد*، *رساله الاتصال* و *رساله الوداع* دارد (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۳۲). بنابر نظر او متوحد کسی است که فعلش فعل کاملاً انسانی است؛ یعنی فعل او از فکر و تأمل صادر می‌شود و افعال انسان با صور روحانی مرتبطند (عویضه، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۰۴). «متوحد» مختار است بین افعال هر صورتی، برترین آنها را انتخاب کند و افعال هر صورتی را در نهایت کمال انجام دهد. *تدبیر المتوحد* بحث درباره افعالی است که خاص انسان به‌ماهو انسان است و همان افعال اختیاری است. «هر آنچه انسان با اختیار خود فعل انسانی را انجام دهد و هر فعل انسان همان فعل اختیاری است» و اختیار همان اراده پدیدآورنده از فکر و تأمل (رویت) (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۳۴). به نظر ابن‌باجه، غایت افعال متوحد، جسمانی یا روحانی نمی‌خسته با جسمانی نیست؛ بلکه روحانی محض یا مطلق یا همان عقل فعال است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۵۰).

«اتصال» با عقل فعال همان غایت قصوی برای متوحد است. افعال متوحد مراحل را برای اتصال به عالم عقل طی می‌کند. بر این اساس «اتصال» همان سنگ بنا نزد او است. به نظر ابن‌باجه، دو راهی برای اتصال وجود دارد، ص. یک راه از طریق صعود و از طریق هبوط (عویضه، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۱۱-۲۱۲). قول به اتصال دو صورت است: راه اول اتصال انسان عاقل به عقل با طی مراتب و طریق دوم همان اتصال عقل به انسان براساس موهبت الهی. در این دو راه انسان به یاری خدا برای ارتقا از محسوس به سوی معقول و به سوی عقل و خدا تلاش می‌کند. لازمه آن این است ابتدا کسانی استعدادی خاص برای طلب

نزدیکی به خدای تعالی، از دو قرب مکانی و معنوی سخن می‌گوید قرب معنوی اتصال دو چیز است نسبت به یکدیگر با اتصال عقلی محض، و مص. نف از «قرب معنوی» برای اتصال تعبیر کرده است. ماهیت اتصال همان قرب است و اتصال حق تعالی به موجودات از جانب وجود است (فارابی ۱۳۸۱ الف، ص. ۲۱۵؛ دری، ۱۳۳۰، ص. ۵۷).

۴. رابطه انسان و خدا در ابن‌باجه

در اندیشه ابن‌باجه رابطه انسان و خدا را در دو محور می‌دانیم: ۱. محور اتصال به عقل فعال؛ ۲. مراتب انسانی؛ ۳. محور فیض و دریافت موهبت الهی.

۱.۴. اتصال به عقل فعال

ابن‌باجه به نظریه «اتصال» توجه داشته است و نگارش «تدبیر المتوحد» مبتنی بر اثبات این است که انسان می‌تواند از طریق اتصال به عقل فعال با جهان ارتباط برقرار کند و هدف نهایی را که فرد «متوحد» آرزو می‌کند، توسعه دهد. در شهر با فضیلت از طریق اتصال با عقل فعال مؤثر است. هم فارابی و هم ابن‌باجه معتقد بودند سعادت که انسان همیشه آرزوی آن را دارد، در اتصال به عقل فعال ممکن می‌شود (نعسانی، ۱۳۸۹، ص. ۵۵).

ابن‌باجه اتصال به عقل فعال را در چندین رساله به‌ویژه *رساله الاتصال* با بیان معانی «واحد» آغاز می‌کند که ابونصر آن را در نگارش «درباره واحد و وحدت» خلاصه کرده است. ابن‌باجه می‌گوید غایت نظر عقلی همان بلوغ از آن مرحله که عاقل و معقول باهم یکی شوند؛ یعنی انسان و جوهر مفارق یکی می‌شوند، با کمک آن سایر معارف عقلی را به دست می‌آورد. این اتصال غایت قصوی انسانی است که در مدینه فاصله است و از این طریق به عالم مفارقات صعود می‌کند و از این حیث ابن‌باجه همان راه فارابی رفت تا به کنه سعادت که همیشه آرزوی آن را داشته است، دست یابد (نعسانی، ۱۳۸۹، ص. ۵۵).

یاری داشته باشند تا خدا نیز به آنها کمک عطا کند و این یعنی طریق دوم که خالی از تلاش انسانی نیست (عویضه، ۴۱۳ق، ص. ۲۱۱-۲۱۲).

۲.۴. مراتب انسانی

ابن‌باجه سه مرتبه برای معرفت بر می‌شمارد که طی این مراتب به صورت صعود از مرتبه اولی به مرتبه بعدی است و متناسب با این مراتب معرفتی، مراتبی میان انسان‌ها نیز وجود دارد. در هر مرتبه معرفتی، مرتبه‌ای از انسان‌ها هستند که به آن معرفت می‌پردازند و با عبور از هر مرتبه، مرتبه بعدی با مرتبه‌ای دیگر از انسان‌هاست که متناسب با آن مرتبه معرفتی آن است و مرتبه آخر مرتبه اتصال به عقل فعال است که به تبیین مراتب می‌پردازیم. ابن‌باجه در رساله اتصال به عقل فعال، در بیان این مراتب سه‌گانه و احوال آنها به افلاطون در کتاب هفتم جمهوری در تمثیل غار استناد می‌کند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۸).

مرتبه جمهور (توده‌های مردم): ابن‌باجه در رساله اتصال العقل بالانسان این مرتبه را مرتبه طبیعت می‌نامد و افراد این مرتبه، معقول را مرتبط با صور هیولانی درک می‌کنند و به وسیله صور هیولانی می‌دانند و داخل در مرتبه همه صنایع علمی می‌شوند. این مرتبه، مرتبه پست معرفت، معرفتی که به حس نزدیک است، معرفت مشترک برای همگانی است که همه چیز را از این طریق می‌شناسند. ابن‌باجه در می‌گوید «آنها صور روحانی را از این حیث احساس می‌کنند که ادراکاتی از موضوعاتی که همان اجسام محسوس هستند می‌باشند، نه از این حیث که وجود (معقول) دارند» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۵). «مرتبه جمهور ابتدا به موضوعات نظر می‌کند. سپس به معقول به خاطر موضوعات نگاه می‌کند» حال مرتبه اول «جمهور» مانند حال زندانیانی است که کتاب هفتم جمهوری افلاطون فقط صور منعکس بر دیوار انعکاسی شبیه به سایه را می‌بینند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۷). ابن‌باجه در یک بحث طولانی و عمیق از تمثیل‌های افلاطونی استفاده می‌کند. در تمثیلی دیگر حال جمهور برای درک معقولات مانند حال بیننده‌های در غار

است که نور خورشید بر آن نمی‌تابد؛ بلکه رنگ‌ها را در تاریکی می‌بیند. فضای غار، دیدن در حال ظلمت است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۸).

مرتبه نظار: در همان رساله درباره مرتبه نظار می‌گوید:

«دوم معرفت نظری است و ... نظار طبیعی دان اول معقول را می‌بینند و دوم، موضوعات و برترین معقول شبیه به آن را می‌بینند. پس همچنین، معقول اول را با معقول صور هیولانی نگاه می‌کند. همچنین، قضایایی که در علوم به کار می‌روند، متضمن موضوع‌ها و محمول‌هایشان است؛ از این رو قضایای کلی هستند» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۷). معقول به تمامی مبرای از صور هیولانی نیست؛ بنابراین، صاحبان مرتبه نظری معرفت، معقول را به واسطه می‌بینند. او با استناد به افلاطون روش‌های تشبیهی نیز به کار می‌گیرد. «نظار» مرتبه دوم مانند زندانیانی است که از غار خارج شدند و نور مجرد از سایه را می‌بینند. «صاحب این مرتبه نظری معقول را ولیکن با واسطه می‌بیند؛ همان‌طور که خورشید در آب ظاهر می‌شود، پس در آب دیده می‌شود همان خیال است و بنفسه خورشید نیست» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۷). مرئی در آب همان خیال آن است نه بنفسه همان و شباهت جمهور برای دیدن خیال خیال، مانند تلقی خورشید خیالی در آب است. انعکاس در آینه و دیدن در آینه‌ای که برای شخص نیست (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۷). حال مرتبه نظار حال کسانی است که از غار خارج شدند و نور مجرد بر رنگ‌ها و رنگ‌ها را در کنه و عمق آن می‌بینند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۸).

مرتبه سعادت‌مندان و اصل: اصحاب این مرتبه، فلاسفه

واقعی هستند و کسانی که خود شیء را می‌بینند و برترین مراتب سه‌گانه و همان غایت قصوی آن مراتب است که در آن اتصال رخ می‌دهد. همان‌طور که ابن‌باجه می‌گوید «پس صاحب علوم طبیعی به مرتبه دیگری ارتقا پیدا می‌کند و به معقولات، نه از این حیث اینکه معقولاتی هیولایی و نه روحانی هستند نگاه می‌کند، بلکه از این نظر که این معقولات یکی از موجودات عالم است به آن

صورت همان مصور می‌شود و این در شیء که به اجسام پدیدآمده فسادپذیر نیست، فقط در عقل مستفاد است» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۳۱). بر این اساس، سعادتمندان در این مرتبه از معرفت حقایق اشیا در نزد خودشان لذت می‌برند و خود اشیا را می‌بینند، آن را به صور خیالی و محسوس ربط نمی‌دهند (طالبی، ۱۹۸۵م، ص. ۳۰).

کسی که ذاتش به ذاتش علم دارد، فعلش همان ذاتش است. مانند نوری ذاتش در ذاتش عمل می‌کند و نیازی به فاعل غیری ندارد (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۸۴-۱۸۵). اگر انسان به این درجه یعنی عقل مستفاد برسد، واحد است در لذت صرف و شادی و سرور است و همه امور را قوام می‌دهد و خدا نیز از او راضی خواهد بود و کامل‌ترین رضایت است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۴۱).

۳.۴. دریافت فیض

فیض به معنای لبریزشدن از جهت پری و امتلا است و نظریه‌ای است که پیشینه آن به نوافلاطونیان می‌رسد (فلوطين، ۱۳۷۸، صص. ۱۷۱-۱۷۶). نظریه فیض افلوطين به تبیین چگونگی صدور موجودات از (اول) می‌پردازد که مبدأ وجود و علت برای آن است که هر چیزی که بعد از اول بود، ضرورتاً از اول است و ابن‌سینا درباره «فیض»، از یک مبدأ و یک صدور سخن می‌گوید؛ چنانکه فارابی در تفسیر نظریه پیدایش و صدور از قاعده «الواحد لا یصدر الا واحد» گفته است. ابن‌سینا نیز به این راه فارابی برای کیفیت حدوث فیض اعتماد کرد و بحث را بسط داد و به علم و صدور مرتبط کرد و هر دو کوشیدند بین نظریه فیض و صدور نوافلاطونی و آنچه در دین اسلام آمده است (یگانگی خدا و خالق بودن او) پیوند برقرار کنند. از مبادی و واسطه‌ها سخن گفتند؛ مبادی که اجسام و اعراض را قوام می‌دهند در رأس آنها اول است و دیگر مبادی عقول و اجرام آسمانی هستند. چنانکه فارابی بر آن تأکید دارد عقل الهی واجب لذاته است و نتیجه تعقل ذات او، افاضه وجود به عقول است (شتاوه و قدوع، ۱۴۳۶ق، ص. ۲۶۸).

می‌نگردد» (سعدا) نور خورشید را می‌بینند و هرگاه دیدن نورانی شود آن منزل سعدا است. انسان‌های سعادتمند که شیء فی‌نفسه را می‌بینند و در تمثیل غار حال سعدا در ابصار شبیه دیدن اشیا و همان نظر کردن به خود خورشید است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، صص. ۱۶۷-۱۶۵). ابن‌باجه در ادامه می‌گوید عقلی که بعینه همان معقولش است و معقول آن خود عقل است و صورت روحانی موضوعی برای او نیست. عقلی است از خود آن چیزی را می‌فهمد که از معقولش می‌فهمد، این عقل واحد است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۶۶).

عقل فعال اتصال دائمی با انسان دارد. این اتصال دارای درجات و مراتبی است؛ توده‌های مردم آن را درک نمی‌کنند؛ زیرا معقول را تنها از گذر محسوسات درک می‌کنند؛ مانند کسی هستند که آفتاب را در آب می‌بینند؛ اما دانشمندان علوم طبیعی به آن نزدیک‌ترند؛ اما به گونه‌ای مستقیم به آن متصل نمی‌شوند و تعقل معقولات برای آنان آغازگاهی تخیلی دارد. سومین گروه فلاسفه هستند که همان سعادتمندانند؛ زیرا خود شیء را می‌بینند (جابری، ۱۳۹۱، ص. ۵۸-۵۹).

جابری در این‌باره می‌گوید ابن‌باجه با بهره‌گیری از اسطوره غار افلاطون این سه مرتبه از آگاهی انسان را تبیین می‌کند و در ادامه می‌گوید این‌رشد اندیشه ابن‌باجه را خلاصه می‌کند و می‌نویسد «ابن‌باجه گفت اگر دانشمند علوم طبیعی به درجه بالاتری از ادراک ارتقا یابد (پس از درک معقولات هیولانی) و به معقولاتی که بنیادی غیرمادی دارند یعنی همان صورت‌های مفارقه نگریست، در همان هنگام معقولات تباه‌نشده را تعقل کرده است» و این همان راهی است که ابن‌باجه رفت. او در مکان وجود، اتصال به عقل فعال و کیفیت وجود را مطرح کرده است. سپس این‌رشد با تأیید این روش آن را «برهانی و به‌حق» دانست (جابری، ۱۳۹۱، ص. ۵۶).

ابن‌باجه در رساله *الوداع* می‌گوید «لذات اتصال در لذتی است که موضوع آن اول همان موجود است و در آن

بتواند سبب‌ساز آنها باشد» (جابری، ۱۳۹۱، ص. ۵۰).

ابن‌باجه در همان فقره فطر الفائقه والتراتب المعرفی می‌گوید برای کسی که خدا به او فطرت و بصیرتی بخشید که با آن حقیقتی را ببیند که رسول آورده است و با هدایت آن، هدایت شود و ملزم به انجام اوامر او باشد و بر تفکر و یاد خدا مداومت کند و در عبادت خدای احد شرک نرزد، علمی به خدا و مخلوقاتش برای او کشف می‌شود (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۷۷-۱۷۸).

در این عبارت‌ها نشان می‌دهد موهبت الهی به همگان داده می‌شود و کتاب خدا و سنت رسول دو راه راست برای قرب به خدا هستند و انسان با تبعیت از آنها به مرتبه برتر سعادت می‌رسد.

ابن‌باجه در فقره‌ای دیگر با عنوان فیض العلم الالهی می‌گوید «خدای متعال از علمش به موجودات و مخلوقات علم و عمل افاضه می‌کند و هر موجودی بر حسب مرتبه‌ای از کمال وجود و عقول برحسب مراتب از آن علم قبول می‌کند» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۹). ابن‌باجه براساس دریافت موهبت و فیض مراتبی برای انسان‌ها قائل می‌شود که برترین آنها پیامبرانند.

- **پیامبران:** بزرگ‌ترین بصیرت موهبت از سوی خدای متعال بصیرت انبیا است که خدا و مخلوقاتش را می‌شناسند و با بینایی در نفوسشان آنها را می‌بینند و آن علم عظیم اکتسابی نیست و برترین مدرکات علم به خدای متعال است و خدای متعال معرفتش و معرفت فرشتگان درباره حوادث جزئی در این عالم را به آنها اعطا می‌کند و پیامبران با بصیرت قلوبشان آگاه می‌شوند و آنها را مشاهده می‌کنند (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۶).

- **اولیا:** غیر از پیامبران، اولیای خدا کسانی هستند که «فطرت آنها برترین فطرت است» اولیا علم به خدا و فرشتگان و کتب و رسول و روز آخر و سعادت قص‌وا را انبیا می‌گیرند و برحسب درجات موهبتی که از خدا دریافت می‌کنند با بصیرتشان آن علم را می‌یابند و همیشه به یاد خدا هستند و با یاد او خوشنودند و خدای متعال

نزد ابن‌باجه خدا سرچشمه دانش است، از علمش و خیرش بر موجودات و مخلوقات افاضه می‌کند و هر موجودی بر حسب قابلیت و استعدادش برای دریافت علم متفاوت می‌شوند و عقول علم را برحسب مراتبشان و اجرام، اشکال و صور نفسانی را برحسب مراتبشان دریافت می‌کنند (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۸۰-۱۸۱) عقول انسانی با توجه به موهبت الهی متفاوت می‌شوند و همین سبب مراتب میان انسان‌ها می‌شود و آن هم به اندازه ظرفیتی که خداوند به آنها داده است، مرتبه آنها متفاوت می‌شود که در ادامه بحث نسبت انسان و خدا از حیث فیض تبیین می‌شود؛ اما این موهبت و ظرفیت‌ها فطری هستند (Masumi, 1963, p. 522).

ابن‌باجه در فقره‌ای با عنوان الفطر الفائقه والتراتب المعرفی می‌گوید «فطرت فائقه آماده برای قبول کمال انسانی و همان آمادگی برای قبول عقل انسانی و سپس عقل الهی و همان عقل مستفاد از خدای متعال است» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۵). او در ادامه می‌گوید این فطرتی است که خدا و فرشتگان و کتب و پیامبران و روز آخرت و سعادت بی‌پایان تعلیم می‌دهند و آن موهبتی از خدای متعال است. «کسانی که به کمال انسانی می‌رسند، همان‌هایی که خدای بلندمرتبه و مخلوقاتش را می‌شناسند. این علم صورتی برای آنهاست و همان کمال عقلی است. چه کمال بزرگی برای انسان، به قدری بزرگ است که «عقل» نامیده می‌شود و این موهبت بصیرت اشیا است» (ابن‌باجه، بی‌تا، صص. ۱۷۵-۱۷۶). فطرت فائقه همان فطرتی است که انسان با آن به علم نظری می‌رسد (ابن‌باجه، ۱۹۹۱م، ص. ۱۲۸).

الجابری درباره موهبت‌ها می‌گوید «موهبتی است که در اختیار انسان نیست و انسان در وجود آن تأثیری ندارد و باوجود این به شکل نادری در افرادی از مردم وجود پیدا می‌کند» و «خدا این موهبت الهی را به هرکس که می‌خواهد می‌بخشد و انسان را در آن سببی نیست و به شکل عام موهبت‌های الهی نزد ابن‌باجه «موهبت‌هایی نیستند که انسان

حقیقت خسته نشود تا آنگاه که به یاری نیروی روح خود که هم‌جنس هستی حقیقی و خاصیتش درک حقایق است، ماهیت ناب و حقیقی هر چیزی را دریابد. چنان کسی به یاری نیروی خاص روح خود به هستی حقیقی پیوست و آن را در آغوش می‌کشد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص. ۴۹۶).

به‌طور خلاصه انسان بزرگ‌ترین و کامل‌ترین متعلق معرفتش، خدای تعالی و بخشنده را درک می‌کند. او هرگز با چیزی پایین‌تر از معرفت خدا که بسیار به او عشق می‌ورزند و کاملاً از آن لذت می‌برند، راضی نمی‌شوند. این مردم شبیه ارسطو در تعدادشان اندک است. ضروری است همه موجوداتی که خدا با اراده و قدرتش در جهان و آسمان و زمین خلق کرده است، با موهبت الهی معرفت یابند؛ آن طوری که معقولات نیز تنها با موهبت خدای متعال و بخشنده درک می‌شود (Ma'sumi, 1965, pp 134-135).

تحلیل و بررسی تطبیقی

برای بررسی تطبیقی، ابتدا افلاطون با ابن‌باجه و سپس فارابی با ابن‌باجه بررسی می‌شود.

الف. افلاطون و ابن‌باجه

به‌واسطه رویا به آنها افاضه می‌کند و رویا جزئی از آن بخشش خدا به انبیا است که از طریق رویا از معانی و امور غیبی که نزد خدا است اطلاع می‌یابند و اولیای الهی از ص. حلبه نبی(ص) از مخلص‌ترین هستند و سعادت اخروی نصیب آنهاست (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۶).

- **انسان‌های مخلص:** بعد از اولیای الهی تعداد اندکی از انسان‌ها هستند که الله به آنها لطف کرده است با بصیرتشان به تدریج واقعیت هر چیزی را درمی‌یابند و به علم یقینی درباره مخلوقات خدای متعال و بخشنده دست می‌یابند. قادرند خدا، فرشتگان او، کتب، رسولان و جهان دیگر با بشناسند. آنها از طریق بصیرتشان مبرای از بدن، کمالی به دست می‌آورند که همان سعادت قصوی است که فنایی برای آن نیست. انسان بالاترین نعمات و کمالات را درک می‌کند که همان علم خداوند بلندمرتبه است. همه انسان‌ها به این مرتبه نمی‌رسند؛ بلکه عده‌ای مانند ارسطو به درک بالاترین کمالات می‌رسند (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۷۶).

افلاطون نیز درباره جایگاه فیلسوف در کتاب ششم جمهوری چنین گفته است فیلسوف دوستدار حقیقی دانش است که بالطبع در جستجوی هستی راستین بکوشد و در بند جهان کثرت که هستی ظاهری دارد و نمودی بیش نیست نماند فریب ظاهر را نخورد و از جستجوی

تمثیل غار	
افلاطون	ابن‌باجه
زندانیان که تصورات روی دیوار را می‌بینند و خیال و توهم دارند؛ مردمی که به امور فرعی و دست دوم باور دارند.	مرتبهٔ جمهور: توده‌های مردم که فقط صور منعکس بر دیوار انعکاسی شبیه به سایه را می‌بینند.
کسانی که از زندان بیرون آمدند کم‌کم به نور خورشید عادت می‌کنند و می‌توانند اشیای واقعی را ببینند. مرحلهٔ «باور» است. بیرون از غار و جهان معقول و واقعیت.	مرتبهٔ نظار: مرتبهٔ معرفت نظری که شامل طبیعی‌دانان می‌شود که ابتدا معقول را می‌بینند و سپس موضوعات و برترین معقول شبیه آن را می‌بینند.
همان زندانی که به بیرون از غار کشیده شد و اشیای بیرون را می‌بیند، این‌بار خود واقعی آنها یعنی صور و مثل را می‌بیند؛ این افراد فیلسوفان هستند و دیدن انعکاس اشیای بیرون از غار مرتبهٔ استدلال است و دیدن اشیای بیرون از غار مرتبهٔ عقول است و دیدن خورشید که همان مثال خیر است.	مرتبهٔ سعادت‌مندان: اصحاب این مرتبه فلاسفه واقعی هستند و برترین از مراتب پیشین و ارتقای از مراتب پیشین است. در این مرتبه عقل همان معقولش است و معقول آن خود عقل است. سعادت نور خورشید را می‌بینند و این مرتبه از طریق اتصال با عقل فعال صورت می‌گیرد و خورشید همان واجب‌الوجود است.

چهار رخداد در تمثیل غار وجود دارد، ص. نخستین رخداد (۵۱۴الف۳) در انتخاب زندانیان است؛ رخداد دوم (۵۱۴ب۵) تشبیه زندانیان به تماشاگر و ناظر بعضی انواع عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی که در دیوار پشت آنها است؛ رخداد سوم (۵۱۴ب۸) انتخاب انسانی‌هایی که در جاده‌ای پشت دیوار قدم می‌زنند و مص‌نوعات متنوعی را حمل می‌کنند؛ مرحله چهارم و آخرین رخداد (۵۱۶الف۷) اشیای خاصی که زندانی آزادشده بیرون از غار خواهد دید با عادت خاص، از طریق سایه‌های آنها، سپس از طریق تصاویر آنها در آب و در نهایت، مستقیم.

آن مراحل بیانگر این است انسان به‌عنوان فاعل شناسا با موجودات انسانی به‌عنوان متعلقات برای پژوهش او است. موجودات انسانی به‌عنوان فاعل‌های شناسایی به‌وسیله زندانیانی در زنجیر (نخستین رخداد) و شرایط ابتدایی آنها مشابه ناظران انواع عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی است (رخداد دوم) موجودات انسانی به‌عنوان متعلق شناخت به‌طور مختلف وابسته به بخش‌بندی تمثیل خط به تصویر کشیده شده‌اند (Annas, 1981, p 254).

تفاوت افلاطون و ابن‌باجه در چند مورد است، ص. نخست اینکه در افلاطون مراتب انسانی به‌وضوح گفته نشده است و بیشتر رشد و ارتقای انسان در مراحل مطرح است تا دسته‌بندی در گروهی از انسان‌ها؛ برای مثال، مرحله دوم و سوم در افلاطون هر دو بر «فیلسوف» صادق است؛ اما مراحل او برای رسیدن به فیلسوف واقعی این است که ابتدا باور، سپس استدلال و در نهایت دیدن صور و مثل و تعقل است؛ در حالی که در ابن‌باجه به‌وضوح مرتبه‌بندی سه‌گانه جمهور، نظار و سعدا را داریم که از حیث مختصات که دارند، با مراحل انسانی افلاطونی برهم منطبق‌اند.

تفاوت دیگر افلاطون و ابن‌باجه این است در افلاطون از یک انسان راهنما سخن می‌گوید که دست افراد زندانی داخل غار را بگیرد و به بیرون هدایت کند. در ابن‌باجه این امر از دو طریق بحث شده است، ص. یکی اتصال به عقل فعال و یکی شدن عقل و معقول در مرحله عقل فعال است

و دیگری از طریق فیض و دریافت موهبت الهی که پیامبران و اولیای الهی بیشترین دستیابی به فیض را داشته‌اند و در واقع تفاوت جدی افلاطون و ابن‌باجه در همین است که ابن‌باجه یک فیلسوف اسلام‌گراست و از پیامبر و فیض الهی نیز غافل نیست و برای او پیر راهنما همان کتاب و سنت و اعتقاد به آنها و انجام دستورات شرع در جهت رضایت خداوند است. از حیث نحوه دستیابی به مرتبه سعدا و دیدن خورشید است که هم در افلاطون و هم در ابن‌باجه مرحله تعقل و مرحله دیدن صور و معقولات واقعی است. در افلاطون فرد به صور و معقولات دست می‌یابد؛ اما سخنی از اتصال و اتحاد با خورشید و مثال خیر نیست؛ اما در ابن‌باجه سخن از اتصال است و اتصال در طی این سه مرتبه میسر می‌شود و علاوه بر آن توجه به کتاب و سنت برای رسیدن به رضای الهی.

ب. ابن‌باجه و فارابی

بررسی تأثیر ابن‌باجه از فارابی از دو وجه فیض و اتصال به عقل فعال پی گرفته می‌شود.

- **فیض:** ابن‌باجه از سلف شرقی خود یعنی فارابی در دو مسئله مهم فیض و اتصال تأثیر گرفته است؛ اما الجابری با این نظر موافق نیست و می‌گوید ابن‌باجه به عقول فلکی توجهی ندارد و این بی‌توجهی مهر تأیید بر غیاب اندیشه فیض در حوزه اندیشه اوست (جابری، ۱۳۹۱، ص. ۵۴)؛ در حالی که در *رسائل فلسفی ابن‌باجه* دو فصل پنجم و ششم به مسئله «فطرت» و «فیض» می‌پردازد؛ اما چون الجابری بیشتر توضیح نداده است، در پی این تحلیل، منظور او این‌گونه دریافت می‌شود که نزد فارابی و ابن‌سینا و نوافلاطونیان «فیض» منشأ «صدور» و «ایجاد» است و در فارابی که از سلسله عقول سخن گفته و عقل فعال را هم واهب‌الصور و هم آخرین عقل در سلسله عقول دانسته که مابین دو عالم فوق قمر و عالم تحت قمر است؛ از واسطه‌های برای تبیین صدور کثرت از واحد سخن می‌گوید و بر حسب مبانی فکری خود او که به

قاعده «الواحد لایصدر عنه الا واحد» مبتنی است که از «واحد» جز «واحد» صادر نمی‌شود، عقول و اجرام آسمانی را واسطه تبیین پیدایش کثرت کرده است؛ درحالی که در ابن‌باجه با این ص. راحت به تبیین پیدایش کثرت و استفاده از نظریه فیض و عقل فعال نپرداخته است. او می‌گوید: «ایجاد موجودات به ترتیب چنین است از موجود نخستین، عقل اول پدید می‌آید، سپس سایر موجودات به ترتیب از کمال به نقص. تا به ماده می‌رسد که دارای کون و فساد است ... «اول» به همه جزئیات عالم و به ثوانی و اجرام سماوی علم دارد. پس مخترع و ایجادکننده همه جزئیات ماده کون و فساد و دلیل وجود آن ایجاد آن عقل فعال است» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۸۴). ابن‌باجه نظریه فیض و صدور مطرح شده از فارابی و ابن‌سینا را ناقص برگرفته و آن را به شکلی مبهم در نوشته‌های خود انعکاس داده است. نزد او عقول دهگانه و حتی عقولی واسطه برای پیدایش مطرح نمی‌شود و به شکلی مبهم از ثوانی و عقول ثانی سخن می‌گوید که آن نیز در عقل خود نظر می‌کند و عقل اول نیز به اول نظر می‌کند و همین سبب پیدایش کثرت می‌شود؛ اما دیگر بیشتر بحث را در راستای نظریه فارابی و ابن‌سینا ادامه نمی‌دهد (عباسی حسین‌آبادی، ۱۴۰۲، صص. ۱۳۹-۱۴۰).

یوزپ مونتاد^۱ نیز معتقد است ابن‌باجه مانند اسلاف خود، فارابی و ابن‌سینا معتقد به نظام صدور است که در آن یک وجود نخستینی وجود دارد که از آن عقول آسمانی صادر می‌شوند و آخرین آن عقل فعال است که به اجسام و اجرام مادی صورشان را افاضه می‌کند» (عباسی حسین‌آبادی، ۱۴۰۲، صص. ۱۳۹-۱۴۰).

بنابراین، فیض در ابن‌باجه به‌نحو مبهم، همان افاضه وجودشناسانه و ایجاد است و از سوی مخلوقات و عقول نیز قبول و دریافت فیض از بالا است؛ چنانکه

ابن‌باجه، میان «فیض» و «فطرت» تمایز قائل می‌گذارد از حیث شمول و قابلیت دریافت صور، «فیض» اعم از «فطرت» است و شامل همه موجودات حتی موجودات بی‌جان است؛ یعنی همان قابلیت که موجودات برای دریافت صور دارند فیض است. فیض برای انسان‌ها قابلیت اولیه دریافت کمالات است؛ اما انسان علاوه بر «فیض»، «فطرت» نیز دارد و فطرت خاص انسان است و آن هم آمادگی عقل برای دریافت کمال انسانی است. آمادگی برای دریافت موهبت الهی که خاص افراد خاص است؛ بنابراین، ابن‌باجه برای دریافت موهبت الهی از دو مسئله «فیض» و «فطرت» سخن می‌گوید شمول فیض عام‌تر از فطرت است و آنکه به بندگان خاص خدا داده می‌شود و به هرکسی داده نمی‌شود، فطرت است و درواقع مسئله فطرت برای ابن‌باجه و ابن‌طفیل به معنای خاصی آورده شده است که این فطرت براساس میزان تأمل و تلاش فرد برای درک حقیقت سبب ایجاد مراتب انسانی می‌شود. نزد ابن‌باجه و ابن‌طفیل هر دو سلسله مراتبی از انسان‌ها بر حسب قبول عقل الهی و مستفاد شکل می‌گیرد. نزد ابن‌باجه بالاترین مرتبه کمال انسانی و مراتب انسانی از آن پیامبران است که کلام آنها صادق و راستین است. مرتبه دوم از آن اولیای مخلص الهی است و سومین مرتبه از آن افرادی است که با معرفت نظری به شناخت درباره خود و عقول می‌پردازند و به عقل فعال دست می‌یابند. نزد ابن‌طفیل مرتبه بالاتر از این نیز وجود دارد و آن مرحله اتحاد و فنای در ذات الهی است که مخصوص افراد مخلص است.

- اتصال به عقل فعال: نکاتی که از اتصال عقل فعال فارابی به دست می‌آید، این است: ۱. عقل انسان به‌تنهایی از حالت امکان و انفعال خارج نمی‌شود و با تلاش خود به معرفت دست نمی‌یابد؛ بلکه خروج از

^۱. در مقاله‌ای درباره «ابن‌باجه» در دایره‌المعارف فلسفی استفورد چاپ کرده است.

انسانی به مراتب بالاتر است؛ دوم اینکه علم را بنابر استعداد دریافت‌کنندگان به آنها افاضه می‌کند و سوم اینکه اتصال به آن عامل سعادت و کمال انسانی است.

پس از ابن‌باجه، ابن‌طفیل نیز ارتباط انسان با خدا و نیز کمال نهایی و سعادت انسان را در «اتحاد و فنای در ذات الهی» می‌داند و راه رسیدن به این مقصود را از پایین‌ترین به بالاترین مرحله ترتیب می‌دهد و نشان می‌دهد چگونه انسان از مرحله اول به دوم و به سوم پیشرفت می‌کند و برای او مشاهده خالص و تأمل محض رخ می‌دهد؛ از این رو، ابن‌طفیل به پیروی از فلاسفه پیش از خود مانند ابن‌سینا و ابن‌باجه، بحث اتصال را مطرح کرد و آن را به مبحث سعادت پیوند می‌زند؛ هرچند فارابی سلف همه آنهاست و بر آنها تأثیر داشته است (عفی‌فی، ۲۰۰۲م، ص. ۴۰۵).

۵. نتیجه

بحث درباره رابطه انسان و خدا در ابن‌باجه در تطبیق با افلاطون بنابر تمثیل غار که متن مشترک افلاطون و ابن‌باجه است، چنین است که ابن‌باجه با افلاطون در طی مراحل صعودی که در یک دیالکتیک از امور محسوس به امور معقول پیش می‌رود، موافق است؛ اما تفاوت ابن‌باجه و افلاطون در این است که در افلاطون اتصال به عقل فعال مطرح نیست. اساساً بحث اتصال و اتحاد در افلاطون گفته نشده است؛ اما از راهنما و پیر سخن گفته است که فرد را از غار به بیرون هدایت کند؛ این پیر و راهنما در ابن‌باجه می‌تواند کتاب و سنت و پیامبران باشند و ابن‌باجه نیز از یاری‌گر و هدایت‌کننده‌ای جز پیامبران و کتاب و سنت سخن نگفته است.

بحث رابطه انسان و خدا در ابن‌باجه در تطبیق با فارابی نیز که در این نوشتار، فقط در دو مسئله «فیض» و «اتصال به عقل فعال» محدود و منحصر شد، همپوشانی در راه و روش آنها وجود دارد؛ اما تفاوتشان در ص.راحت و ابهام گفتار آنهاست. آنچه در فارابی و ابن‌سینا مطرح شده، به‌طور مشخص و واضح در ابن‌باجه انعکاس نیافته است؛

حالت انفعال به بالفعل، و نیز کسب معرفت به اتصال به عقل فعال و افاضه و موهبت از عالم بالا از طریق عقل فعال به عقل انسانی میسر و ممکن است؛ ۲. بنابر قاعده الواحد لایصدر عنه الا واحد از واحد فقط واحد صادر می‌شود و این سلسله عقول پدید آمدند که واسطه‌گری برای افاضه علم الهی و نیز افاضه وجود به عالم تحت قمر باشند. عقل فعال آخرین عقل از این سلسله و زنجیره است که در افاضه صور به عناصر و موجودات و عقل انسانی نقش دارد. بر این اساس واهب‌الصور است. حال بخواهیم همین دو مسئله را با ابن‌باجه تطبیق دهیم، ابن‌باجه بسیار بر کوشش انسان و دیالکتیک صعودی تأکید دارد که با طی مراحل از درک امور محسوس به درک معقولات بدیهی و به درک معقولات عقلی و سپس به مرحله درک واقعیت وجودی خود اشیا و درک حقیقت آنها می‌رسد. او می‌گوید «نفس ناطقه آنگاه که به کمال برسد عقلی می‌شود و در ذاتش معقولاتی که همان عقل بالفعل است را تعقل می‌کند و بر مرتبه عقل انسانی احاطه می‌یابد. هرگاه برای عقل انسانی عقل و معقول یکی شود، صورت برای او با آن کامل می‌شود کامل‌بودنی تام» (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۵۶). انسان در این مرحله به عقلی نیاز دارد که آنچه به آن افاضه می‌شود را دریافت کند. این فیض به امور پایین دائمی است. پس کمال انسانی همیشه به افاضه‌کردن به قوه ناطقه مبتنی است. به‌طور دفعی یا به تدریج از عقل فعال بصیرتی که انسان با آن عالم را می‌بیند، افاضه می‌شود (ابن‌باجه، بی‌تا، ص. ۱۵۷). ابن‌باجه در این عبارت عقل فعال را در نقش افاضه‌کنندگی به قوای ناطقه انسان می‌داند و قوه ناطقه از طریق فیض بصیرتی به دست می‌آورد که همان مرتبه مستفاد است. در واقع در ابن‌باجه نیز مسئله اتصال به عقل فعال با فیض در پیوند است. عقل انسانی با دریافت موهبت و فیض به مرحله کمال و اتصال با عقل فعال دست می‌یابد؛ بنابراین، عقل فعال در ابن‌باجه نیز «واهب‌الصور» به عقل انسان و نیز «واهب‌الصور به حیوانات است و می‌توان گفت عامل از قوه به فعل خارج کردن معقولات و طی مراتب عقل

شتاوه، لطفی محمد، و قدوع، محمدحسن (۱۴۳۶ق). نقد ابن رشد لنظریه فیض والصدور عند الفارابی و ابن سینا. *المجله البیبه للدراسات*. الناشر دارالزوايه للكتاب. (۰۰۸)، ۲۶۸-۲۸۳.

عویضه، محمدمحمد (۱۴۱۳ق). *ابن باجه الاندلسی الفیلسوف الخلاق*. دارالکتب العلمیه.

طلبی، زهور لبو عمران (۱۹۸۵-۱۹۸۴م). *جوانب من فلسفه ابن باجه و تحقیق بعض رسائله الفلسفیه* [رساله]. جامعه الجزائر. مکتبه الجامعه الاردنیه.

عباسی حسین آبادی، حسن (۱۴۰۲ش). چستی عقل فعال در نظریه عقل نزد ابن باجه. *فلسفه*، ۲۱ (۲)، ۱۴۸-۱۲۷.

<https://doi.org/10.22059/jop.2023.349980.1006751>

عفیفی، زینب (۲۰۰۲م). *الفلسفه الطبیعیة و الإلهیة عند الفارابی*. دارالوفاء.

غالب، مصطفی (۱۹۹۵م). *الفارابی*. دار و مکتبه الهلال. فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۵م). *آراء أهل المدینة الفاضله*. دار و مکتبه الهلال.

فارابی، محمدبن محمد (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه*. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۱). *التنبیه علی سبیل السعادة*. حکمت.

فارابی، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق). *الأعمال الفلسفیه* (محقق جعفر آل یاسین). دارالمناهل.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶م). *السیاسة المدنیة*. دار و مکتبه الهلال.

فارابی، محمدبن محمد (۱۳۴۹). *شرح رساله زینون الکبیر الیونانی*. مطبعة مجلس دائره المعارف العثمانیه.

فلوطین (۱۳۷۸). *اثولوجیا* (حسن ملکشاهی، مترجم و شارح). سروش.

کوربن، هانری (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه اسلامی* (جواد طباطبائی، مترجم). نشر مینوی خرد.

نعسانی حلبی، محمد (۱۳۸۹). *نصوص الکلم علی کتاب فصوص الحکم*. کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

اما براساس فزازهایی که در متن آورده شد، به طور مبهم می توان از فیض به معنای ایجادبخشی و افاضه علم و وجود به عقل انسانی و صور به همه موجودات سخن گفت و اما اتصال به عقل فعال را به طور مشخص و تنها راه برای کمال انسانی و کمال قصوی انسان معرفی می کند که در این مورد دوم ابهامی در گفتار ابن باجه نیست و می توان گفت متأثر از فارابی است.

منابع

قرآن کریم

ابن باجه. (۱۹۹۱م). *رسائل ابن باجه الالهیه*. حقیقها و قدم لها ماجد فخری. دارالنهار للنشر.

ابن باجه. (بی تا). *رسائل فلسفیة لأبی بکر بن باجه*، نصوص فلسفیة غیرمنشوره. جمال الدین العلوی دارالثقافه. دارالنشر المغربیه.

استرآبادی، محمدتقی (۱۳۵۸). *شرح فصوص الحکم منسوب به ابونصر فارابی* (به کوشش محمدتقی دانش پژوه). مؤسسه مطالعات اسلامی «شعبه تهران»، دانشگاه مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران.

افلاطون (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، کتاب هفتم جمهوری (محمدحسن لطفی، مترجم، ج. ۲). خوارزمی.

آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵ق). *الفارابی فی حدوده و رسومه*. عالم الكتاب.

بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷م). *الایضاح فی الخیر المحض لأرسطوطالیس، الأفلاطونیة المحدثه عندالعرب*. وكالت المطبوعات.

بدوی، عبدالرحمن (۱۴۲۹ق). *موسوعه الفلسفه* (۳ مجلد، ج. ۱). ذوی القربی.

جابری، محمدعابد (۱۳۹۱). *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس* (سیدمحمد آل مهدی، مترجم). نشر ثالث.

خادمی، عین الله (۱۳۸۶). *چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه فارابی*. اندیشه نوین دینی، ۳

(۱۰)، ۷۳-۱۰۰. <https://sid.ir/paper/133567/fa>

دری، ضیاءالدین (۱۳۳۰). *کنز المسائل فی اربع رسائل*. خیام. زاید، سعید (۲۰۰۱م). *الفارابی*. دارالمعارف.

عالم الكتب.

وافی. علی عبد الواحد (بی‌تا). *المدینة الفاضلة للفارابی*.

References

- al-Othmaniyah. [In Arabic].
- Farabi, M. M. (1995). *Araee Ahl al-Madinah al-Fazlah*. Darmketbah al-Hilal. [In Arabic].
- Farabi, M. M. (1996). *al-Siyaseh al-Madaniyyah*. Darmketbah al-Hilal. [In Arabic].
- Holy Quran*.
- Ibn Baja. (1991). *Rasael Ibn Bajjah Al-Elahiyah* (by M. Fakhri). Dar An-Nahar Publishing. [in Arabic].
- Ibn Baja. (n.d). *Rasael falsafyah le Abi Bakr Bajjah*, Unpublished philosophical texts. Jamal al-Din al-Alawi, Dar-ol-saqafah. Al-maqreb. Dar al-nashr al-maqrabiyah. [In Arabic].
- Khademi, A. (2007). How the Many emanate from the One (the System of Grace) from Farabi's Perspective. *Modern Religious Thought*, 3(10), 73-100. <https://sid.ir/paper/133567/fa> [In Persian].
- Ma`sumi, M. S. H. (1963). Ibn Bajjah. In *A History of Muslim Philosophy* (by M. M. Sharif. Vol. 1) OTTO Harrassowitz.
- Ma`sumi, M. S. H. (1965). Ibn Bajjah on the Human Intellect. *Islamic Studies*, 4(2), 121-136. <https://www.jstor.org/stable/20832795>
- Nasani Halabi, M. (2010). *Nosus al-Kalam Ala Kitab Fuss al-Hakm*. Museum Library and Documents Center of the Islamic Council. [In Arabic].
- Plato. (1991). *The Republic of Plato* (A. Bloom, Trans.). A division of Harper Collins Publishers.
- Plato. (2001). *Collection of works* (M. H. Lotfi, Trans.; Vol. 2). Khwarazmi. [In Persian].
- Plotinus. (2000). *Usoljyya* (H. Malakshahi, Trans.). Soroush. [In Persian].
- Qaleb, M. (1995). *Al-farabi*. Dar wa- maktabah al-helal. [In Arabic].
- Shatawa, L. M., & Qaddu, M. H. (2014). Ibn Rushd's Criticism of the Theory of Al-Fayd and Al-Sidur in Al-Farabi and Ibn Sina. *Al-majalah lel-drasat*. Al-nasher dar al-zaviyeh le-al-kebab. [In Arabic].
- Talebi, Z, A. I. (1984-1985). *My aspects of Ibn Bajeh's philosophy and the research of*
- Abbasi Hosseinabadi, H. (2024). What is active intellect in the theory of intellect according to Ibn Bajja. *Philosophy*, 41(2), 127-148. <https://doi.org/10.22059/jop.2023.349980.1006751> [in Persian].
- Afifi, Z. (2002). *Al-falsafah al-tabieya wa-al-Ilahiya enda al-farabi*. Dar Al-Wafa. [In Arabic].
- Al-Jabri, M. A. (2011). *A new reading of the philosophy of the Maghreb and Andalucia* (S. M. Al-Mahdi, Trans.). Sales Publication. [In Persian].
- Alyasin, J. (1984). *Al-Farabi fi hdudh and Rsumah*. Alam al-Katab. [In Arabic].
- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Claredon Press.
- Awaidah, M. M. (1993). *Ibn Bajja al-Andalusi, Al-filsouf al-khalaq*. Scientific Books House. [In Arabic].
- Badawi, A. (1977). *Al-Aydah Fi Al-Khair Al-Mahd le Aristotle, Al-Flatuniyyah Al-Muhadithah Andal-Arab*. Vakalt Al-Mahabat. [In Arabic].
- Badawi, A. (2008). *Mousuaah Al-falsafah*. (3 Volume, Vol. 1). Zoe-al-qorba. [In Arabic].
- Corbin, H. (2012). *A history of Islamic philosophy* (J. Tabatabai, Trans.). Minoy Kherad. [In Persian].
- Dorri, Z. (1951). *Kanz al-Masal fi Arba Rasaal*. Khayyam. [In Arabic].
- Estrabadi, M. T. (1979). *Sharh Fuss al-Hakm Abu Nasr Farabi* (by the efforts of M. T. Daneshpazouh). Institute of Islamic Studies, McGill University in collaboration with Tehran University. [In Arabic].
- Farabi, M. B. M. (1991). *Altanbih ala al-saadah*. Hekmat. [In Arabic].
- Farabi, M. B. M. (1992). *Al-Aamal al-falsafih* (by J. Al Yasin). Dar al-Humanahel. [In Arabic].
- Farabi, M. B. M. (2002). *Sharh e- Fuss* (Lalghazani). Association of Cultural Artifacts and Honors. [In Arabic].
- Farabi, M. M. (1970). *Sharh resaalah Zainun al-Kabir al-Iyunani*. Majlis Daira al-Maarif

some of the philosophical treatises
[Unpublished dissertation]. Algerian
society. Jordanian School. [In Arabic].
Wafi, A. A. W. (n.d.). *Al-madinah al-fazalah le-*

al-farabi. Alem al-ktob. [In Arabic].
Zaed, S. (2001). *Al-Farabi*. Dar-al-maaref. [In
Arabic].