



A Sketch of Religious Philosophy in al-Farabi's Thought, Focusing on the Treatise *Fī 'Aghrāḍ Mā Ba'd al-Ṭabī'a*

Seyyed Mohsen Hosseini¹ , Eynollah Khademi² , Abdollah Salavati³ 

Submitted: 2023.09.22

Accepted: 2024.08.01

Abstract

Al-Farabi's philosophy represents an intelligent synthesis of select Qur'anic verses and references, certain elements of Greek philosophical heritage, and his own creative contributions. This form of composition predates al-Farabi and is known as "religious philosophy". In this tradition, the doctrinal principles of each Abrahamic faith are assumed as foundational for their respective adherents, and then among philosophical teachings, those that do not contradict these foundational principles are integrated into a coherent religious-philosophical system. We argue that an early approach to religious philosophy within the Islamic intellectual tradition can be observed in al-Farabi's treatise *Fī 'Aghrāḍ Mā Ba'd al-Ṭabī'a* (*On the Aims of Metaphysics*). In this work, he first identifies Allah as the absolute being (*al-mawjūd al-muṭlaq*) and regards that branch of metaphysics which investigates the origin of existence as deserving the title of *divine science*. He then designates the primary subject of metaphysics as absolute being itself. From these two premises, al-Farabi concludes that divine science, in a sense, is identical to metaphysics. This interpretation led to a transformation of metaphysics into *theology* within the Islamic intellectual tradition. However, this does not mean that Allah became the sole subject of Islamic philosophy; rather, Allah—as the origin of existence—became its central axis, thereby integrating key theological concepts such as prophethood and *resurrection* into Islamic philosophical discourse. The second part of this study examines the influence of al-Farabi's idea of religious philosophy on his other works. It demonstrates that some of his most significant treatises, including *Al-Madīna al-Fāḍila*, *Al-Siyāsa al-Madaniyya*, and his treatises *Al-Jam'*, *Al-Milla*, and *Al-Ḥurūf*, were composed with this philosophical-religious framework in mind.

Keywords

Al-Farabi, religious philosophy, Islamic philosophy, Greek philosophy, *Fī 'Aghrāḍ Mā Ba'd al-Ṭabī'a*

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com)

2. Professor, Department of Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (e_khademi@sru.ac.ir)

3. Professor, Department of Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (a.salavati@sru.ac.ir)



طرحی از فلسفه دینی در اندیشه فارابی با تمرکز بر «رساله فی أغراض مابعدالطبیعه»

سید محسن حسینی^۱ ID، عین الله خادمی^۲ ID، عبدالله صلواتی^۳ ID

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۱

چکیده

فلسفه فارابی برساختی هوشمندانه از پاره‌ای آیات و اشارات قرآنی و بعضی آموزه‌های میراث فلسفه یونانی است که سهم خلاقیت‌های این فیلسوف نیز در آن محفوظ است. این نوع تألیف قبل از فارابی سابقه داشته و به فلسفه دینی نام‌بردار است. در این الگوی فکری (فلسفه دینی) اصول اعتقادی موجود در هر یک از ادیان ابراهیمی (برای پیروان هر کدام از این ادیان) به عنوان اصل مفروض در نظر گرفته می‌شود و از میان آموزه‌های فلسفی، آنهایی که با این اصول موضوعه تقابل نداشته باشند، در برساخت یک نظام فلسفی دینی با تنظیمی سازگار مورد استفاده قرار می‌گیرند. به زعم ما، می‌توان طرح اولیه‌ای از نزدیک شدن به فلسفه دینی در عالم اسلام را در «رساله فی أغراض مابعدالطبیعه» فارابی مشاهده کرد. او در این رساله ابتدا الله را مبدأ موجود مطلق دانسته و آن بخشی از مابعدالطبیعه را که عهده‌دار بررسی مبدأ موجودات است شایسته نام علم الهی می‌داند. در ادامه، موضوع اول مابعدالطبیعه را موجود مطلق معرفی می‌کند. فارابی از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که علم الهی به وجهی همان مابعدالطبیعه است. این برداشت وی منجر به دگرگونی مابعدالطبیعه به الهیات در عالم اسلام شده است. این هرگز به معنای آن نیست که الله موضوع فلسفه اسلامی شده باشد، بلکه می‌توان گفت الله (به عنوان مبدأ وجود) محور فلسفه اسلامی و اندیشه توحیدی قرار گرفته و به تبع آن مفاهیم اصلی اعتقادی مانند نبوت و معاد وارد فلسفه اسلامی می‌شود. به علاوه می‌توان خطوط برجسته از طرح فلسفه دینی را در آثار دیگر این فیلسوف مانند آراء أهل المدينة الفاضلة، السیاسة المدنیة، و رساله‌های الجمع، الملة و الحروف مشاهده کرد. این امر بیانگر آن است که الگوی فلسفه دینی در حکم بن‌مایه و اندیشه بنیادین در نگارش آثار فارابی بوده است.

کلیدواژه‌ها

فارابی، فلسفه دینی، فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی، فی أغراض مابعدالطبیعه

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com)

۲. استاد گروه الهیات، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (e_khademi@sru.ac.ir)

۳. استاد گروه الهیات، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (a.salavati@sru.ac.ir)

مقدمه

فارابی رساله فی اغراض مابعدالطبیعه را - چنان که در مقدمه آن بیان شده - به عنوان راهنمایی برای شناخت اهداف کتاب مابعدالطبیعه ارسطو و مسائل آن نگاشته است، زیرا بسیاری از معاصران فارابی گمان می‌کردند مابعدالطبیعه همان علم توحید است، اما وقتی به مطالعه کتاب مابعدالطبیعه ارسطو می‌پرداختند درمی‌یافتند که چیزی از مسائل علم توحید در آن نیست (مگر در مقاله یازدهم که علامت لام دارد و به زعم ایشان به خداشناسی مربوط می‌شده است)، و از این اتفاق دچار حیرت می‌شدند (فارابی ۱۳۴۹، ۳). بنابراین فارابی این رساله را تحریر کرد تا هم راهنمایی برای شناخت موضوع و مسائل مابعدالطبیعه ارسطو باشد و هم به تفاوت فلسفه با خداشناسی تصریح کرده باشد.

اما در اثناء توصیف و برشمردن مسائل علم کلی درباره مبدأ مشترکِ جمیع موجودات اظهار می‌دارد که شایسته است این مبدأ اله نامیده شود. در ادامه تکرار می‌کند که اله مبدأ موجود مطلق است. در گزارش محتوای «المقالة الخامسة» نیز علم الهی را از وجهی همان مابعدالطبیعه توصیف می‌کند (فارابی ۱۳۴۹، ۷، ۵، ۴).

این نظر فارابی در ظاهر با مقصود این رساله که بیان اغراض (اهداف) مابعدالطبیعه ارسطو است سازگار نیست، چراکه ارسطو در مابعدالطبیعه خویش سخنی از اله نبرده و «علم ربوبی» ارسطو نیز «الله‌شناسی» نیست. افزون بر این فارابی تفسیری از این علم (مابعدالطبیعه) ارائه می‌دهد که به معنای وحدت آن با الهیات است. چرا فارابی در گزارش خویش از مابعدالطبیعه ارسطو دست به این جایگزینی زده و این تفسیر خاص را پیش می‌نهد؟ به گمان ما این وضعیت پرسش‌برانگیز است. به بیان واضح، این تحقیق به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش‌ها است: اولاً چرا فارابی سعی دارد برداشتی الهیاتی از مابعدالطبیعه ارسطو ارائه دهد؟ ثانیاً آثار این رأی اجتهادی فارابی در فلسفه او چیست؟

پیشینه پژوهشی برای موضوع این مقاله را باید در حوزه ارتباط فلسفه دینی با تفسیر فارابی از مابعدالطبیعه ارسطو جستجو کرد. از رساله فی اغراض مابعدالطبیعه فارابی تصحیح انتقادی در قالب مقاله‌ای علمی موجود است که بر اساس پانزده نسخه داخلی و یک نسخه خارجی صورت گرفته است (کیان‌خواه ۱۳۹۳). مقاله «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن‌سینا: بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی» (کیان‌خواه ۱۳۹۱) در بخش‌های پایانی خود به نقش این رساله در آگاه کردن ابن‌سینا از اهداف مابعدالطبیعه ارسطو اشاره می‌کند. همچنین بیان اجمالی این تحول (دگردیسی) را می‌توان در مقاله «تمایز معناشناختی-تاریخی الهیات و مابعدالطبیعه در حکمت سینوی» مشاهده کرد (دیباچی ۱۳۹۶). اگرچه عنوان مقاله اخیر درباره فارابی نیست، اما چند سطری در آن به این رساله فارابی اشاره دارد.

درباره فلسفه دینی نیز می‌توان به مقاله «فلسفه مسیحی چیست؟» از شهرام پازوکی (۱۳۸۰) اشاره کرد، که البته به صورت مبسوط در قالب کتاب حکمت مسیحی: مطالعه تطبیقی با حکمت اسلامی منتشر شده است. او در این دو اثر به توصیفی از فلسفه مسیحی و مخالفان و موافقان امکان آن پرداخته است. رضا گندمی نصرآبادی (۱۳۸۶) نیز در مقاله «نسبت عقل و وحی (نگاه به فلسفه فیلون اسکندرانی)» به بیان چستی فلسفه دینی، روش و مسائل و زمینه تشکیل آن پرداخته است، و این مقاله نیز به صورت مبسوط در جامه کتاب فیلون اسکندرانی: مؤسس فلسفه دینی منتشر شده است. اما این دو اثر اگرچه به فلسفه دینی توجه داشته‌اند باید گفت اولی بر فلسفه مسیحی و

دومی بر فلسفه یهودی متمرکز است. نصراله حکمت در «سه فیلسوف، سه اثر، سه رخداد» به نقش رساله فی اغراض مابعدالطبیعه در کمک به ابن‌سینا جهت تأسیس الهیات اسلامی پرداخته و محتوای این رساله را تحلیل کرده و به نگارش تأملات خویش از دیدار فلسفی بین ابن‌سینا و فارابی پرداخته است (حکمت ۱۴۰۱، ۳۰).

آنچه در انتها می‌توان گفت این است که ما در این تحقیق به تشریح نقش این رساله در تأسیس فلسفه دینی در عالم اسلام بر اساس (۱) تفسیر خاص فارابی از مابعدالطبیعه و (۲) تألیف بعضی جزم‌های دینی (اصول اعتقادی اسلامی) با مابعدالطبیعه ارسطو پرداخته‌ایم. این چیزی است که بر اساس کاوش‌های ما به آن پرداخته نشده بود. می‌توان گفت سابقه‌ای برای ردیابی طرح اولیه فلسفه دینی در رساله فی اغراض وجود ندارد.

۱. چیستی فلسفه دینی

در این قسمت هدف ما صحت‌سنجی فلسفه دینی نیست، یعنی در پی آن نیستیم که به ارزیابی و داوری درباره موجه یا ناموجه بودن فلسفه دینی بپردازیم. همچنین قصد نداریم وارد این بحث شویم که آیا فلسفه دینی همان دانش کلام است یا خیر؟ این مسائل، اگرچه دارای اهمیت‌اند، به کار موضوع این تحقیق نمی‌آیند و بیشتر مربوط به ارزیابی فلسفه دینی می‌شوند. این که کلام اسلامی با فلسفه اسلامی در ذات، روش و غایت چه تفاوت‌هایی دارد خود موضوعی مستقل برای پژوهشی دیگر است. آنچه در این بخش به آن خواهیم پرداخت تلاش برای دستیابی به حد و مرزهای تقریبی فلسفه دینی است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم دریابیم آنچه در میان فلاسفه به عنوان فلسفه دینی نام‌بردار گشته است (جدای از نظر موافقان و مخالفان وجود چنین پدیده‌ای) اجمالاً چه محتوا و مختصاتی دارد. پس می‌کوشیم تا نمایی کلی از آن ترسیم کنیم. این یکی از مقدمات سیر ما برای رسیدن به نتیجه این تحقیق خواهد بود. شاید بتوان گفت اولین زمینه شکل‌گیری فلسفه دینی که در آثار فلسفی قرون وسطی تکرار شده عبارت است از مواجهه متفکرانی که دل در گرو یکی از ادیان ابراهیمی داشتند با مباحث فلسفی. ایشان ضمن این که باورمند به تعالیم یکی از ادیان ابراهیمی بوده‌اند مجذوب مباحث فلسفی نیز بودند و اعتقاد داشتند برخی آموزه‌های فلسفی بهره‌مند از حقیقت است. برداشت ایشان از وحدت حقیقت نیز جایی برای تقابل دو حقیقت باقی نمی‌گذاشت. پس رأی به این دادند که گرچه دین و فلسفه در ظاهر متفاوت‌اند، در واقع سخن واحد دارند (ایلخانی ۱۳۸۲، ۱۶). ولفسون با ذکر جزئیات، پیدایش فلسفه مسیحی را به دلیل مسیحی شدن مشرکانی که تعلیم فلسفه دیده بودند، استفاده از فلسفه برای دفاع از مسیحیت و به عنوان پادزهری در مقابل فرقه‌های گنوسی می‌داند (ولفسون ۱۴۰۰، ۳۳-۳۵).

بدین ترتیب یکی از مسائل فلسفه دینی ایجاد هماهنگی و تألیف بین دین و فلسفه خواهد بود. در این نگاه باید تعارضات بین نصوص دینی و داده‌های عقلانی برداشته شود (نصرآبادی ۱۳۹۲، ۱۷۸). این مسئله در حکم آغاز کار برای فیلسوف دینی است.

در بحث از این که تألیف مذکور چه ماهیتی دارد می‌توان گفت ترکیب در بعضی موارد استعمال فلسفی به معنای تألیف و عبارت از گردآوری اشیاء متعدد است، به نحوی که بتوان نام واحدی بر آنها گذاشت. در معرفت‌شناسی، ترکیب عبارت از جمع تصویری با تصورات دیگر است، به نحوی که از ترکیب آنها یک صورت عقلی واحد تشکیل شود (صلیبا ۱۳۷۳، ۲۲۳). شایان ذکر است همه انواع ترکیب از قرار مذکور نیست. معمولاً در سنت فلسفه اسلامی، در یک تقسیم‌بندی اولیه، ترکیب را به حقیقی-اعتباری و خارجی-عقلی تقسیم می‌کنند. ترکیب

انضمامی و اتحادی نیز از اقسام ترکیب محسوب می‌شود. اما این که ترکیب فلسفه دینی از کدام قسم است مسئله‌ای محل درنگ است که نیاز به تحقیق مستقل دارد و در دامنه موضوع ارزیابی فلسفه دینی قرار می‌گیرد. از ابتدا نیز تذکر داده شد که قصد این مقاله ورود به ارزیابی فلسفه دینی نیست. با این حال، اجمالاً این طور به نظر می‌رسد که فلسفه دینی در یک نمونه موفق و ایدئال شاید ترکیب اتحادی باشد.^۱

درباره عناصر این تألیف باید گفت فیلسوف دینی باورمند به ادیان ابراهیمی جزم‌های لایتغیری دارد که برگرفته از کتاب مقدس است. از این رو نمی‌تواند هر چیزی را که از میراث فلسفه می‌بیند در ساختار فلسفه خود قرار دهد. به این ترتیب، مسئله دیگر فلسفه دینی رخ نشان می‌دهد. او (فیلسوف دینی) باید بر اساس این جزم‌ها در میراث فلسفه دست به انتخاب بزند. تألیفی هوشمندانه برای رسیدن به ساختاری عقلی که البته به جزم‌های کتاب مقدس لطمه‌ای وارد نکند، شیوه‌ای که در ارزیابی اصول فلسفی جهت به کارگیری در تألیف با اصول اعتقادی کتب مقدس خود را نشان داده است. آنچه در این مرحله به یاری فیلسوف دینی می‌آید این است که ادیان ابراهیمی محمل‌های مناسبی برای ورود تحلیل‌های عقلانی فلسفی در خود دارند. این فیلسوفان دینی نیز برای بسط عقلی بعضی تعالیم کتاب مقدس درباره خدا و هستی چیزی جز فلسفه در اختیار نداشتند (پازوکی ۱۳۹۵، ۲۵).

پس اگر به طور مثال خلقت در فلسفه ارسطو همانند کتاب مقدس ادیان ابراهیمی مطرح نشده بود و یا حقایقی از قبیل خدای واحد و آفریننده کل شیء، و مفاهیمی مانند حدوث و قدم یا مسئله زیادت وجود بر ماهیت و یا اقسام سه گانه وجود (وجوب، امکان، و امتناع) در آن فلسفه موجود نبود (یا آنچنان نبود که قابلیت سازگاری با کتاب مقدس را داشته باشد)، فیلسوف دینی به ابتکار خویش و یا به وام از فیلسوفان دیگر این حقایق و مفاهیم را وارد فلسفه خود کرده است. از این رو، در فلسفه ارسطو در مواردی بر اساس روح نوافلاطونی تغییر و بسط قائل شدند.

البته در بستر تاریخ فلسفه اسلامی اشتباه‌های تاریخی نیز به تنوع مآخذ نوافلاطونی به نام فلسفه ارسطو یاری می‌رساند. به طوری که اثولوجیا و الخیر المحض [اصول الهیات] را به اشتباه از ارسطو قلمداد می‌کردند (کاپلستون ۱۳۷۸، ۲۴۳؛ فخری ۱۳۷۲، ۳۷). با استفاده از مثال خیر مطلق در فلسفه افلاطون و واحد علی‌الاطلاق فلوپتین در مواردی ناسازگاری بین ارسطو با کتاب مقدس برطرف می‌شد (بریه ۱۳۷۷، ۱۴۳). با همین روش، مسیحیان رساله «تیمائوس» افلاطون را با توجه به سفر تکوین می‌خواندند و افلاطون را موافق مسیحیت می‌یافتند (بریه ۲۵۳۵، ۲: ۳۰۷).

آری، یهودیت، مسیحیت و اسلام فلسفه نیستند، اما اگر قصد گوینده این باشد که این ادیان در کتب مقدس خود هیچ گونه مطلب نظری را مطرح نکرده‌اند قضاوت کاملاً نادرستی است. از آغاز پیدایش این سه دین ابراهیمی مسئله عقل و وحی یا همان فلسفه و دین به صورت جدی مطرح بوده است (مجتهدی ۱۳۷۵، ۲). و حتی بعضی قائل به این هستند که جزئی از وحی به فیلسوفان به ویژه سقراط و افلاطون رسیده است (بریه ۲۵۳۵، ۳۰۵). آنچه در رویکرد تألیفی مذکور برای فیلسوفان دینی حاصل می‌شد عبارت بود از ترکیبی از میراث فلسفه‌های ارسطو، افلاطون، شارحان این دو و آراء نوافلاطونی با تعالیم کتاب مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، که برای نمونه فلسفه اسلامی ارسطویی محض نیست، هرچند اساس آن ارسطویی است، بلکه باید آن را تألیفی از فلسفه‌ای در صورت یونانی و در محتوا عمدتاً قرآنی بدانیم (فلاطوری ۱۳۹۴، ۸).

در مسیحیت نیز با توسع در آراء افلاطون و ارسطو بر آن شدند تا نتایج مورد نظر خویش را دریافت کنند. آنها بر آن بودند که می‌توان با حفظ اعتقاد دینی، ارسطویی بود. پس می‌توان از فلسفه مسیحی گفت همان طور که از فلسفه اسلامی سخن می‌گوییم (پازوکی ۱۳۹۵، ۲۷، ۲۶). در ابتدای قرون وسطی در جهان یهودی نیز فیلون تعلیمات یهود و میراث فلسفه یونانی را در مجموعه‌ای واحد تألیف کرد (شرباک ۱۴۰۰، ۶۳). خداشناسی با رویکرد افلاطونی میانه در فلسفه یهودی، تطبیق جهان‌شناسی یهودی با جهان‌شناسی افلاطونی میانه و جایگاه لوگوس به عنوان واسطه بین خدا و مخلوق از مظاهر فلسفه یهودی است (ایلخانی ۱۳۸۲، ۱۶).

اکنون شاید به تعریف فلسفه دینی نزدیک شده باشیم. اگرچه تعریف این اصطلاح همراه با دشواری است، فلسفه دینی با وجود پذیرش تفاوت بین دین و فلسفه و تفکیک صوری این دو از یکدیگر همکاری بین وحی و فلسفه را جایز می‌داند. به تعبیر ژیلسون، فلسفه در حکم جنسی است که فلسفه مسیحی (فلسفه دینی) یکی از انواع آن است (ژیلسون ۱۳۷۰، ۵۰). البته فلسفه دینی عنوان عامی است که فلسفه یهودی، اسلامی و مسیحی را در بر می‌گیرد. فلسفه فارابی در واقع برساخت فلسفه دینی در عالم اسلام است، آنچه فلسفه اسلامی نامیده شده است. اینجا محل مناسبی برای تذکری مختصر درباره موافقان و مخالفان فلسفه دینی است. اتین ژیلسون در مقابل راسل، هایدگر و شوان که همگی با تعبیر فلسفه دینی یا مسیحی مخالف‌اند، مدافع پرشور این پدیده است. سخن عمده مخالفان نیز محال بودن ترکیب دین و فلسفه است (ژیلسون ۱۳۹۵، ۶۳۵؛ پازوکی ۱۳۹۵، ۳۲-۴۹).

با این حال، می‌توان گفت مجموعه تلاش‌های عقلی که اولاً به حقیقت بودن دین و حداقل بعضی از اصول فلسفی باور دارد و ثانیاً اراده جمع بین این دو را دارد و در این مسیر پایبند قواعد فلسفی است، منجر به پدیده‌ای به نام فلسفه دینی شده است. ما قصد ارائه تعریف دقیق حدی و رسمی از این پدیده (فلسفه دینی) نداریم و چه بسا چنین کاری با اشکال و ابهام همراه خواهد شد. اما با مجموعه اوصافی که از هدف و محتوای کار این فیلسوفان نشان دادیم، دست‌کم می‌توانیم بگوییم اجمالاً با دورنمایی از چپستی فلسفه دینی آشنا شدیم. آنچه دریافتیم این است که فلسفه دینی می‌خواهد از آرا فلاسفه در جهت بنیان یک نظام عقلی در شعبی همانند هستی‌شناسی، خداشناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق بهره بگیرد و در این مسیر البته بعضی اصول فلسفی را فاقد کارکرد می‌داند و از بعضی دیگر منتفع می‌شود. محوریت و ساختار این نظام را هم تعالیم کتاب مقدس معین می‌کند. دست آخر این که تعریف به مصداق از انواع تعریف محسوب می‌شود، پس می‌توان گفت فلسفه فیلون اسکندرانی (یهودی) و توماس آکویناس (مسیحی) دو مصداق فلسفه دینی محسوب می‌شوند.

باری، ترسیم دورنمایی از فلسفه دینی مقدمه‌ای بود برای ورود به رساله فی اغراض مابعدالطبیعه فارابی. زیرا به گمان ما آنچه فارابی در نگارش این رساله انجام داده است پیرنگی از فلسفه دینی در مقیاس یک رساله مختصر به حساب می‌آید. او نیز در این رساله بین یکی از جزم‌های کتاب مقدس با تعالیم فلسفی دست به تألیف زده است (این یکی از کارهای فیلسوف دینی است). جایگزینی الله به جای مبدأ مشترک موجودات در کتاب لامبدای مابعدالطبیعه ارسطو از این نوع تألیف است. تحویل مابعدالطبیعه به الهیات نیز از تبعات قرار دادن الله در ابتدای وجود به عنوان موجود اول و خالق کل شیء است. نتیجه نیز ساختاری است که در آثار فارابی بر مبنای این الهیات مشاهده می‌کنیم و در بخش سوم به آن خواهیم پرداخت. باید توجه داشت همان طور که به طور کلی روش‌شناسی فلسفه ما را یاری می‌کند تا فرایند به پاسخ رسیدن فیلسوف را دریابیم (خسروپناه و مؤمنی شهرکی ۱۴۰۱)، سعی در شناخت ایده و

روش فارابی در فلسفه خویش نیز به ما کمک می‌کند درک بهتری از عزیمتگاه و نقشه وی در برساخت فلسفه‌اش داشته باشیم.

البته این مسئله، یعنی نسبت‌سنجی میان دین و فلسفه، موضوع زمانه یعقوب کندی نیز بوده است و می‌توان گفت کندی به لحاظ زمانی پیشگام فارابی در توجه به مسئله نسبت دین و فلسفه بوده و رأی او نیز مطابقت بین دین و فلسفه بوده است (جمشیدنژاد اول ۱۳۹۲، ۷۹، ۸۰). کندی همه تعالیم پیامبر را قابل فهم با مقیاس‌های عقلی معرفی می‌کند. حتی آیه «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» را در رساله‌ای در پاسخ به احمد بن المعتصم عباسی طوری تفسیر می‌کند که شاید بتوان گفت تفسیری بر اساس تأویل عقلانی است (کندی ۱۹۵۰، ۱: ۲۸۴).

۲. رساله فی اغراض مابعدالطبیعه

شهرت تاریخی این رساله مربوط به نقلی است که ابن‌سینا در زندگی‌نامه خودنوشت خویش روایت کرده است. ماجرا از این قرار است که ابن‌سینا چهل بار مابعدالطبیعه ارسطو را خوانده و حتی حفظ شده اما غرض و هدف نویسنده آن را دریافته و به تعبیر خودش نفهمیده است (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۱۸، ۱۹). البته آشنایی با اصطلاح‌شناسی ابن‌سینا بیانگر این است که معنی «نفهمیدن» در کاربرد وی چیزی همانند نپذیرفتن و رد کردن است (حسینی ۱۳۹۲). در این مورد خاص می‌توان گفت احتمالاً آنچه ابن‌سینا در آثار شارحان کتاب مابعدالطبیعه ملاحظه کرده بوده با محتوای آن بخش‌هایی از مابعدالطبیعه که وی در دست داشته سازگاری نداشته است.

رساله فی اغراض مابعدالطبیعه اثری مختصر اما بسیار مهم و راهبردی در فلسفه اسلامی است. این رساله در ظاهر نوعی فهرست و بیان مختصر از محتوای بخش‌های کتاب مابعدالطبیعه ارسطوست. حجم اندک این رساله شاید نشان‌دهنده این باشد که فارابی تمایل چندانی به تبدیل شدن به شارح آثار فیلسوفان نداشته است. فارابی حتی در این رساله کوتاه ضمن ارائه گزارشی مختصر از ابواب کتاب مابعدالطبیعه، رأی اجتهادی خویش را نیز بیان می‌کند. در ابتدای این رساله فارابی اشاره می‌کند افراد بسیاری (احتمالاً تحت تأثیر بعضی از شارحان ارسطو) توهم این را داشته‌اند که محتوای این کتاب سخن در باری تعالی و موجوداتی همانند عقل و نفس و مجردات است. این گروه بر این باور بوده‌اند که علم توحید و مابعدالطبیعه یکی است. با توجه به ماجرای ابن‌سینا، می‌توان گفت گویی فارابی عبارت فلذک نجد اکثر الناظرین فیه یتحیر و یضل را دقیقاً برای ابن‌سینا نوشته است (فارابی ۱۳۴۹، ۳). زیرا ابن‌سینا نیز به دلیل مطالعه بعضی از آن شروح دچار این ذهنیت شده بوده که مابعدالطبیعه ارسطو احتمالاً خداشناسی است. اکنون در جستجوی عللی خواهیم رفت که به ایجاد این ابهام کمک کرده است. به نظر می‌رسد مترجمان این کتاب، محتوای خود آن و نقش شارحان عوامل اصلی این پوشیدگی بوده است.

برای شناخت مترجمان کتاب مابعدالطبیعه ارسطو می‌توان به گزارش معروف الفهرست مراجعه کرد. ابن‌ندیم با جزئیات نام مترجمان و مقالاتی را که هر کدام ترجمه کرده‌اند ذکر می‌کند. بر اساس این گزارش تقریباً هفت مترجم دست‌اندرکار ترجمه مابعدالطبیعه بوده‌اند و هر کدام به اصطلاح کتابی (بخشی) از آن را به عربی برگردانده‌اند. البته ظاهراً اسحاق بن حنین و یحیی بن عدی بیش از یک مقاله را ترجمه کرده‌اند و اسطاث نیز تمام آن چیزی را که تحت عنوان مابعدالطبیعه ارسطو در آن زمان شناخته شده بوده به عربی برگردانده است (ابن‌ندیم ۱۳۸۱، ۴۵۹، ۴۶۰). به علاوه، بعضی ترجمه‌ها از شرح بعضی مقالات این کتاب صورت گرفته است (شرح ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی بر مقاله لام) که احتمال درآمیختگی شرح و متن را گوشزد می‌کند. وجود چندین مترجم نیز این احتمال قابل توجه را

ایجاد می‌کند که انسجام زبانی یا به اصطلاح یکدستی (زبانی و محتوایی) کتاب مورد خدشه قرار بگیرد. همچنین این که صرفاً یازده یا دوازده مقاله از چهارده مقاله مابعدالطبیعه نزد این مترجمان بوده است نیز مزید بر علت است. موارد مذکور را می‌توان به عنوان عللی که در مسئله ترجمه متن دقیق و مهمی مانند مابعدالطبیعه ارسطو احتمال اشکال و آشفتگی در انتقال معنا را به وجود می‌آورند دخیل دانست، احتمالی که البته رخ داده است. به طوری که ابن ندیم در معرفی آن، این کتاب را «معروف به الهیات» عنوان می‌دهد. این همان توهمی است که فارابی از آن خبر داده بود و آشفتگی‌ای که ابن‌سینا در فهم مطالب آن دچار شده بود.

اکنون توضیح می‌دهیم که صرف ترجمه‌های مختلف و عدم یکدستی آنها در بدفهمی موضوع مابعدالطبیعه ارسطو مطرح نیست، بلکه محتوای مقالات این کتاب شاید عامل اصلی این ابهام و بدفهمی موضوع یا موضوع‌های آن باشد.

آثار ارسطو بیش از صد سال مفقود بوده و دوباره جمع‌آوری و تنظیم شده است. این یعنی کتاب مابعدالطبیعه را خود ارسطو تدوین و تبویب نکرده است. گردآوری آن به دست آندرونیوس رودسی صورت گرفته است. او در ترتیبی که خود به مجموعه آثار ارسطو داد، مباحث فیزیک (طبیعیات) را بعد از آثار منطقی، و مسائلی را که امروزه فلسفه اولی نامیده می‌شود بعد از آنها قرار داد و از این رو به مجموعه این مسائل به یونانی متافوسیکا گفتند (صلیبا ۱۳۶۶، ۵۵۹).

با نظر به محتوای این کتاب با چند عنوان اصلی برای این مجموعه روبه‌رو می‌شویم: فلسفه اولی، الهیات و حکمت. ارسطو در آلفای بزرگ حکمت را که علم کلی و مبادی علل نخستین است بررسی می‌کند (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۴، ۲۵). او در گاما دانش موجود بماهو موجود و صفاتی که به طور ذاتی به آن تعلق دارد را موضوع این دانش می‌داند (ارسطو ۱۳۸۵، ۱۲۱) و الهیات و فلسفه اولی را در اپسیلون مطرح می‌کند (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۴۱). کتاب لامبدا نیز که فارابی از آن یاد می‌کند به جواهر مفارق اختصاص دارد و می‌توان الهیات را موضوع آن دانست (فارابی ۱۳۴۹، ۸). آلفای بزرگ نیز در اختیار فارابی نبوده است. در واقع نسخه فارابی دوازده مقاله داشته از آلفای کوچک تا مو (کیان‌خواه ۱۳۹۱).

همان طور که مشاهده کردیم، اصل پراکندگی موضوع مربوط به خود کتاب مابعدالطبیعه می‌شود و این امکان لغزش و تفسیرپذیر بودن موضوع مابعدالطبیعه را فراهم می‌کند، تفسیرهایی که شارحان ارسطو به آن مبتلا شدند. به طوری که چندین تفسیر از نسبت بین وجودشناسی و الهیات در بین شارحان ارسطو وجود دارد. شاید از این جهت بوده که فارابی رساله خویش را فی اغراض نامیده که به معنای در نظر گرفتن چند هدف برای این کتاب ارسطو محسوب می‌شود؛ یعنی او پذیرفته که این کتاب یک هدف و یک موضوع متفق علیه ندارد. البته در ابتدای این رساله از عبارت الغرض الذی فیه و الی الذی یشمل علیه کل مقاله منه استفاده می‌کند (فارابی ۱۳۴۹، ۴). شاید تفسیر این عبارت این باشد که فارابی برای کل مقالات این کتاب یک هدف واحد در نظر داشته است. اگر به این رأی قائل باشیم باید بپذیریم اهداف هر بخش (مقاله) نیز در خدمت آن غرض اصلی کتاب است. پس چرا در عنوان رساله خویش از عبارت اغراض استفاده کرده است؟ یعنی احتمالاً در نظر داشته که این کتاب ارسطو یک هدف واحد یکدست تعیین‌شده ندارد و مقالات آن بعضاً اهداف مستقل دارند. اگر به عنوان رساله نظر داشته باشیم، این تفسیر دوم، و اگر عبارت الغرض الذی فیه و الی الذی یشمل علیه کل مقاله منه را اصل بدانیم، تفسیر مقدم صحیح است.

اما با توجه به متن رساله فارابی که موضوع اول این علم را موجود مطلق معرفی می‌کند و در ادامه رساله موضوعات دیگری را می‌آورد، همان عبارت اغراض و تفسیر برآمده از آن احتمالاً مقرون صحت است (فارابی ۱۳۴۹، ۵، ۶). اگرچه باید به هوشمندی فارابی در تشخیص این که موضوع کتاب مابعدالطبیعه ارسطو علم توحید نیست آفرین گفت، اما تفسیری که او از این دانش برمی‌گزیند تلقی الهیاتی از مابعدالطبیعه است. ما می‌گوییم فارابی این تفسیر را برمی‌گزیند، زیرا این تفسیر قبل از وی وجود داشته، اما او این برداشت را انتخاب می‌کند (کیان‌خواه ۱۳۹۱). از آنجا که موضوع اول مابعدالطبیعه ارسطو را موجود مطلق در نظر گرفته و مبدأ موجودات (الله) را نیز شایسته عنوان مبدأ موجود مطلق می‌داند، پس تفسیر هماهنگ با این اجزا این است که به برداشتی الهیاتی از مابعدالطبیعه قائل شویم. در نظر داشته باشیم که فارابی با این کار عملاً مابعدالطبیعه را با الهیات اسلامی هماهنگ کرده است؛ زیرا مبدأ کل شیء و خالق کل شیء در کتاب مقدس مسلمانان الله است. پس مابعدالطبیعه که از موجود مطلق (مطلق وجود) آغاز می‌کند، ناگزیر باید از این نظم پیروی کند. نظمی که ما را به مبدا وجود [الله] می‌برد. نظمی که از آن به عنوان نقشه راهی فراروی ابن‌سینا برای تأسیس مابعدالطبیعه به مثابه علم [الهیات اسلامی] یاد شده است (حکمت ۱۴۰۱، ۵۵، ۵۶، ۴۷). در نتیجه بر اساس نام‌گذاری علوم به نام مبدا آن، مابعدالطبیعه به الهیات تحول می‌یابد. تا جایی که ابن‌سینا غایت و ثمره مابعدالطبیعه را در بعضی آثار خویش خداشناسی و معرفت خداوند متعال ذکر می‌کند (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲۳).

به عبارت روشن‌تر، فارابی در این رساله، در توصیف علم کلی، مبدأ مشترک موجودات را از جمله مسائل علم کلی معرفی می‌کند و می‌افزاید شایسته است (این مبدأ مشترک) الله نامیده شود. در واقع مبدأ مشترک موجودات در مابعدالطبیعه ارسطو را تغییر می‌دهد و در ادامه علم الهی را داخل در مابعدالطبیعه می‌داند. زیرا الله مبدأ است برای موجود مطلق «لا لموجود دون موجود». در این عبارت، با استفاده از موجود مطلق معنای مطلق وجود را استفاده کرده است؛ چراکه الله مبدأ کل موجودات است، نه موجودی خاص. پس در واقع الله به عنوان مبدأ مطلق وجود در این عبارت لحاظ شده است. در هنگام برشمردن مسائل مابعدالطبیعه نیز تصریح می‌کند که «الموضوع الاول لهذا العلم هوالموجود المطلق». اولاً می‌توان گفت این خود انعکاسی از وجود تعدد موضوع در مابعدالطبیعه ارسطو است که ذکر شد. ثانیاً مجدداً از عبارت موجود مطلق به جای مطلق وجود بهره برده است (فارابی ۱۳۴۹، ۴، ۵). البته می‌توان گفت از آنجا که فارابی از اصطلاح «الموضوع الأول» استفاده کرده است تعدد موضوعات را در عرض هم ندانسته، بلکه یک موضوع را به عنوان موضوع اصلی این علم و بقیه را در حکم مسائل در نظر داشته است.

در بخش آخر این رساله یعنی توصیف محتوای مقالات مابعدالطبیعه ارسطو، در توصیف مقاله پنجم، علم الهی (الهیات) را از جهتی همان مابعدالطبیعه معرفی می‌کند (فارابی ۱۳۴۹، ۴، ۵). این مسئله هم انعکاسی از وجود موضوعات مختلف در مابعدالطبیعه ارسطو است و هم برداشتی است که (همان گونه که در مباحث قبلی اشاره شد) قبل از فارابی نیز موجود بوده است، یعنی تفسیر الهیاتی از مابعدالطبیعه که فارابی آن را برمی‌گزیند، و به تبع آن فیلسوفان اسلامی نامی از مابعدالطبیعه برای آثارشان نمی‌گذارند و الهیات عنوانی است که در سنت فلسفه اسلامی تثبیت می‌شود (دیباچی ۱۳۹۶). در نتیجه، با جایگزینی الله به عنوان حقیقت مرکزی الهیات اسلامی در مابعدالطبیعه ارسطو، دگردیسی مابعدالطبیعه ارسطو به الهیات در سنت فلسفه اسلامی شکل گرفت. شایان ذکر است مقصود از این تحول این نیست که الله به موضوع فلسفه اسلامی تبدیل شده باشد، بلکه به تبع جایگزینی آن با مبدأ مطلق وجود،

بعضی مفاهیم محوری دینی مانند توحید، نبوت و معاد وارد فلسفه اسلامی شده است. و بعضی مسائل تازه که برگرفته از آموزه‌ها و آیات قرآنی بوده در فلسفه اسلامی مطرح شده است تا جایی که هانری کربن فلسفه سیاسی فارابی را فلسفه نبوت نام می‌دهد (کربن ۱۳۹۶، ۲۱۴).

۱-۲. ارزیابی

در باب ارزیابی وجوه اهمیت این رساله می‌توان گفت اولاً دقت در این رساله نشان می‌دهد فارابی به درستی کتاب مابعدالطبیعه ارسطو (با همان ترتیب موجود نزد او) را علم توحید تلقی نمی‌کرده است. ثانیاً برداشت الهیاتی از مابعدالطبیعه ارسطو به معنای سوءفهم و خلط بین این دو در مابعدالطبیعه ارسطو نیست، بلکه حاصل تشخیص فارابی و به منظور استفاده از آن در برساخت فلسفه دینی است؛ او به چنین تفسیر هستی‌شناسانه‌ای نیازمند بوده است. مبدأ هستی در کتاب مقدس مسلمانان الله است، و ترتیب موجودات نیز از او پدیدار می‌شود. فارابی در برساخت فلسفه دینی خویش برای تمام این جزم‌های کتاب مقدس به دنبال آموزه‌های فلسفی سازگار است و این تفسیر از مابعدالطبیعه با الهیات موجود در کتاب مقدس مسلمانان هماهنگی بیشتری داشت و فارابی از این رو آن را برگزید. ثالثاً فارابی نشان داد که او شارح بودن را انتخاب نمی‌کند. او می‌توانست تمام کتاب مابعدالطبیعه موجود در زمان خود را شرح و تفسیر کند. حتی با وجود فقدان شرح مبسوط آن در زمان وی، شاید چنین نیازی هم وجود داشت. اما او نه تنها چنین نمی‌کند، بلکه در همین رساله مختصر ضمن گره‌گشایی از ابهام موجود درباره مابعدالطبیعه ارسطو، رأی اجتهادی و تفسیر برگزیده خود را در ابتدای برساخت ایده فلسفه اسلامی پیش روی فیلسوفان بعدی قرار می‌دهد.

درباره تفاسیر مختلف از رابطه میان الهیات و مابعدالطبیعه مواضع مختلفی وجود داشته است. این تفاسیر را بنا بر اقوالی می‌توان به پنج گروه دسته‌بندی کرد. اول این که بین این دیدگاه‌ها امکان جمع وجود ندارد؛ زیرا اساساً خداشناسی از وجودشناسی متمایز است. دوم این که این رابطه را با تحولات موجود در اندیشه ارسطو مرتبط می‌کنند. سومین تفسیر تغییر را قبول دارد، اما بر آن است که تحول فکری ارسطو از وجودشناسی به خداشناسی بوده است. چهارمین رویکرد نیز متافیزیک را علم خداشناسی می‌داند که شامل وجودشناسی نیز می‌شود. گروه آخر نیز قائل به این‌اند که در هر علمی مطالعه در مورد موضوع مرتبط است با مطالعه مبادی آن موضوع که ظاهراً فارابی تفسیر اخیر را برگزیده است (کیان‌خواه و همکاران ۱۳۹۱).

۳. ایده فلسفه دینی در آثار فارابی

در این بخش بر آن‌ایم تا حضور ایده مرکزی فارابی در تأسیس فلسفه دینی را در بعضی آثار مهم او نشان دهیم که پاسخی برای دومین پرسش این تحقیق است. البته ما این آثار را صرفاً از این جهت که با محوریت این ایده (فلسفه دینی) شکل گرفته‌اند مورد توجه قرار می‌دهیم و قصد بررسی مفصل آنها را نداریم؛ زیرا هر یک از این آثار می‌تواند موضوعی علی‌حده در تحقیقی مستقل باشند. در این تحقیق و برای اثبات فرضیه ما کافی است نشان دهیم این آثار خطوط برجسته‌ای از طرح فلسفه دینی اوست. در واقع هدف این بخش نشان دادن مصادیقی از آثار فارابی است که در آنها ایده تفسیر دینی او نمایان باشد و پاسخی به پرسش دوم تحقیق نیز محسوب می‌شود.

در یک دسته‌بندی، مجموعه آثار فارابی را به سیزده گروه تقسیم کرده‌اند که اگر فن شعر و خطابه را به همراه منطق در یک گروه قرار دهیم به دوازده قسم می‌رسیم (آقایانی چاوشی ۱۳۸۳، ۱-۴۰). ما به پیروی از این دسته‌بندی به بررسی بعضی آثار عمده در سه گروه نظریه معرفت، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه و سیاست می‌پردازیم تا نشان دهیم بر اساس طرح فلسفه دینی نگاشته شده‌اند.

۱-۳. فلسفه عمومی

اقوال مشهور درباره رساله الجمع بین رأی الحکیمین عبارت از این است که (۱) فارابی بر این باور بوده است که میان آرای فلسفی افلاطون و ارسطو تفاوتی وجود ندارد و نظر این دو قابل جمع است. علت این باور او نیز پذیرش انتساب نادرست *اثولوجیا* به ارسطو بوده است. (۲) فارابی این رساله را تحریر می‌کند (با وجود این که می‌دانسته بین آرای این دو فیلسوف اختلاف است) تا اعتبار فلسفه در جهان اسلام محفوظ بماند و مردم گمان نکنند فلسفه اقوال ضد و نقیض فیلسوفان است و بین آنها هیچ تفاهمی وجود ندارد.

با این نوع استنباطها تکلیف این رساله تقریباً مشخص می‌شود و می‌توان از فهم آن خاطرجمع بود و آن را به کناری نهاد. در برداشت اول، مقام تحقیق از فارابی برداشته می‌شود؛ زیرا نشان می‌دهد او متوجه دقایق آرای فلاسفه در نظام فکری ایشان نیست. عجیب‌تر این است که بعضی نوشته‌اند فارابی از تناقض بین آثاری که به ارسطو نسبت داده شده آگاه بود، ولی عمداً آن را پنهان می‌کرده است (جبری ۱۳۹۷، ۶۲). در برداشت دوم نیز بهترین عنوانی که می‌توان به فارابی داد محافظه‌کار عوام‌زده است. از اقوال دیگر درباره غایت سعی فارابی در جمع آرا فلاسفه و اثبات مطابقت حقیقت دیانت با فلسفه این است که این فیلسوف قصد احیای فلسفه را داشته است (داوری اردکانی ۱۳۷۴، ۱۳۱).

اما با نگاهی تازه به این رساله و درنگ بیشتر (به دور از مشهورات) می‌توان خطوط برجسته طرح فلسفه دینی را در آن مشاهده کرد. در یک دسته‌بندی اولیه این طور به نظر می‌رسد که فارابی در دو موضوع مباحث نظری و موضوعات مربوط به سلوک عملی به بیان توافق بین افلاطون و ارسطو می‌پردازد. مسئله اول، دوم و تا حدودی مسئله چهارم (فارابی، ۱۴۰۵، ۸۳، ۸۴، ۸۵) به اموری می‌پردازد که به موضوع‌های رفتاری این دو فیلسوف پرداخته و در سایر موضوع‌های سیزده‌گانه به جمع میان آرای نظری افلاطون و ارسطو مشغول است.

دقت به اوصافی که فارابی برای این دو فیلسوف و فلسفه ایشان به کار می‌برد ما را به نتایجی سودمند در راستای هدفمان رهنمون می‌شود. فارابی این دو فیلسوف را (۱) مبدع فلسفه و بنیان‌گذار مبادی و اصول آن و پایان‌دهنده به مسائل نهایی و فرعی فلسفه معرفی می‌کند. (۲) هر سخنی که در هر حوزه‌ای از آنان صادر شده است همانا اصل معتمد است؛ زیرا خالی از شائبه و تیرگی است (فارابی ۱۴۰۵، ۸۰). این دو فیلسوف تلاش کرده‌اند موجودات را همان گونه که هستند توضیح دهند، نه این که چیزی را از خود [درباره موجودات] اختراع، اغراب و ابداع کنند و یا به دروغ آن را بیاریند (فارابی ۱۴۰۵، ۸۱).

دسته اول اوصاف مذکور مربوط به خود این دو فیلسوف است و این دو را در واقع صاحبان اصلی فلسفه به طور ویژه نشان می‌دهد. دسته دوم نیز ناظر به فلسفه افلاطون و ارسطو است که گویی متن واقع است، بدون این که آن دو چیزی از خود بر آن پیرایه کرده باشند. این دو نوع صفات چیزی شبیه به مفهوم حکمت و صاحبان حکمت مذکور در کتاب مقدس مسلمانان است. مراد از حکمت در کاربرد قرآنی آن یک حالت و خصیصه درک و تشخیص

است که شخص از طریق آن می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و کار محکم و متقن انجام دهد (قرشی ۱۳۷۱، ۲: ۱۶۳). البته حکمت در قرآن به پنج معنای پند دادن (نساء: ۱۱۳؛ بقره: ۲۳۱)، علم و فهم (لقمان: ۱۲)، قرآن (نحل: ۱۲۵)، تفسیر قرآن (بقره: ۲۶) و پیامبری و نبوت (نساء: ۵۴) به کار رفته است.

به زعم ما صفاتی که در قرآن برای حکمت آمده همانند اتقان، محکم بودن، حق و واقع بودن، شبیه آن چیزی است که فارابی برای فلسفه افلاطون و ارسطو در این رساله ذکر کرده است. دارنده حکمت نیز در قرآن به صورت همنشینی پیامبری و حکمت (نساء: ۵۴) می‌تواند اشاره‌ای به این باشد که حکمت ویژه برگزیدگان است. این برداشت با محتوای آیه ۱۵۱ سوره بقره و آیه ۲ سوره جمعه نیز تأیید می‌شود که پیامبران تعلیم‌دهندگان حکمت‌اند. این طور به نظر می‌رسد که فارابی در این رساله از مفهوم قرآنی حکمت برای توصیف فلسفه این دو فیلسوف استفاده کرده است. با این استنباط می‌توان گفت در این رساله فلسفه به حکمت تحول یافته است. تلاش فارابی برای تنزیه ابعاد سلوک عملی این دو فیلسوف نیز در این برداشت معنادار می‌شود؛ زیرا صاحبان حکمت در آیه ۱۶۴ سوره آل عمران تزکیه را مقدم می‌دارند (حسینی و همکاران ۱۴۰۱).

فارابی در فصل یازدهم این رساله با عنوان حدوث و قدم، توحید و باور به پروردگار تعالی جل و علی را در دهان ارسطو می‌گذارد (فارابی ۱۴۰۵، ۱۰۱، ۱۰۲). آنچه می‌توان به عنوان همدوشی و همراهی نبوت و فلسفه در این رساله دید آنجاست که فارابی سرآغاز برهان‌های حقیقی را نزد فیلسوفان می‌داند، که افلاطون و ارسطو امام این راه‌اند و سرآغاز برهان‌های قانع‌کننده صحیح را نزد صاحبان شرایع که با وحی و الهام یاری شده‌اند. در نتیجه نیز می‌گوید کسی که بر این راه باشد شایسته نیست گمان فساد در اعتقاد این دو فیلسوف داشته باشد (فارابی ۱۴۰۵، ۱۰۴). منظور فارابی از «این راه» چیست؟ از آنجایی که این عبارت بعد از توصیف فارابی از روش فیلسوفان و صاحبان شریعت آمده، این احتمال به ذهن می‌رسد که شاید مقصود وی راه (شیوه، روش، سبک) جمع این دو (فلسفه و دین) باشد. راهی (روشی) که در آن فلسفه با دین جمع می‌شود.

باری، آنچه می‌توان براساس استنباط‌های مذکور از این رساله دریافت به زعم ما این است که فارابی اولاً فلسفه را به حکمت معنا می‌کند و برای فلسفه افلاطون و ارسطو صفات براننده مفهوم حکمت در قرآن را برمی‌شمارد و خود آن دو نیز صفت صاحبان حکمت را دارا هستند. توحید و نبوت نیز عناصری هستند که فیلسوف ما آنها را وارد این رساله و ممزوج با آرا این دو فیلسوف کرده است. در آخرین مسئله نیز تحت عنوان پاداش و عقاب تلویحاً افلاطون و ارسطو را باورمند به معاد نشان می‌دهد (فارابی ۱۴۰۵، ۱۱۰). با این نگاه به عنوان یک فرضیه و احتمال که با شواهدی تأیید شده است می‌توان گفت جمع بین آرای افلاطون و ارسطو در این رساله بر مبنای جمع بین دین و فلسفه صورت گرفته است، که همان ایده برساخت فلسفه دینی است.

۲-۳. نظریه معرفت

فارابی در بخش دوم الحروف مطالب مطرح‌شده را در حکم تمهیدی می‌داند که ایجاب می‌کند فلسفه فریبده به لحاظ زمانی مقدم بر فلسفه یقینی باشد (فارابی ۱۹۸۶-الف، ۱۳۱، ۱۳۲). گفته شده شکل‌گیری مباحث کتاب الحروف به نوعی چاره‌اندیشی و داوری فیلسوف ما در پاسخ به کشمکش‌های روی داده در نسبت دین و فلسفه در نیمه قرن چهارم هجری است (پورحسن ۱۳۹۵). البته به این رساله بیشتر از جنبه زبانی توجه شده است و فارابی را نخستین فیلسوفی قلمداد کرده‌اند که در جهان اسلام به مسئله زبان‌شناسی فلسفی پرداخته است (عباس‌زاده ۱۳۹۸).

فارابی در این اثر فلسفه را مانند کاربر ابزار و دین را ابزار لقب می‌دهد (فارابی ۱۹۸۶-الف، ۱۳۲). اگر بتوانیم مثال روشن‌تری ارائه دهیم، بر اساس این انگاره شاید بتوان گفت فلسفه نقش مفسر را در نسبت با دین دارد، کاربری (مفسری) که با محتوای شریعت سروکار دارد. حال اگر فلسفه فریبده باشد، آرای دروغ به دین راه می‌یابد و دینی تباه و به دور از حقیقت را به بار می‌آورد. اما اگر دین تابع فلسفه به اصطلاح یقینی باشد، دینی صحیح خواهیم داشت (فارابی ۱۹۸۶-الف، ۱۵۳، ۱۵۴). بر مبنای این نقش که او برای فلسفه در نسبت با دین قائل شده است، نتیجه می‌گیرد منع اهل دین از فلسفه به دلیل فساد واضع آن دین است که آن واضع صرفاً در پی سعادت خویش بوده است و نه خوشبختی مردم، و از این رو دشمن آگاهی آنهاست (فارابی ۱۹۸۶-الف، ۱۵۶). و به تبع آن دین، صناعت کلام برآمده از آن نیز مخالف فلسفه خواهد بود. این معنا در رساله *الملة* نیز عیناً تکرار شده است (فارابی ۱۹۹۱، ۴۳).

پس فارابی دین بدون فلسفه یقینی و یا به همراه فلسفه فریبده را فاقد ارزش و عاملی در جهت تباهی مردم و دور شدن از سعادت آنها می‌داند. تأکید فراوان او بر مسئله سعادت از این روست که آن را با ارزش‌ترین خیرات می‌داند. در واقع از نظر فیلسوف ما سعادت کامل‌ترین غایتی است که آدمی در صدد دستیابی به آن است (خادمی ۱۳۸۷). در این اثر نیز همدوشی دین و فلسفه به عنوان ایده مرکزی در نظر گرفته شده و به نظر می‌رسد امتدادی از طرح فلسفه دینی فارابی است.

۳-۳. سیاست

با نگاهی به مطالب *آرا اهل مدینه فاضله* در ابتدا به نظر می‌رسد با کتابی درباره الهیات بالمعنی الاخص روبه‌رو هستیم که مباحثی در باب موجود اول و صفات و اسماء او، مانند کتب کلامی، به ترتیب عنوان می‌شود و مورد اثبات قرار می‌گیرد. سپس وارد مسائل طبیعیات و بیان انواع جسم و عوارض آن و بررسی نفس و قوای آن می‌شود. مسئله نیاز انسان به زندگی اجتماعی حلقه اتصال مباحث مذکور به موضوع فلسفه سیاسی است که این اثر به آن نام‌بردار است. در بخش اول *السیاسة المدنیة* نیز چنین مباحثی را می‌توان دید که در سیزده فصل به عنوان مبنای نظریه سیاسی خویش عرضه می‌کند و سپس به سراغ گونه‌های سیاست کشورداری می‌رود (فارابی ۱۹۸۶-ب، ۱۱۷؛ ۱۳۹۶، ۱۴۴).

شاید بتوان گفت تصویری که فارابی از رئیس مدینه ترسیم می‌کند ترکیبی از فیلسوف و پیامبر است. او در *تحصیل السعادة* صراحتاً فیلسوف را رئیس اول می‌نامد (فارابی ۱۳۸۴، ۶۸). اما در *آرا اهل مدینه و السیاسة المدنیة* ویژگی‌های پیامبرانه برای رئیس مذکور برمی‌شمارد (فارابی ۱۳۹۶، ۲۰۳؛ ۱۹۸۶-ب، ۱۲۳، ۱۲۴). در یک برداشت از نسبت بین فیلسوف و نبی در جایگاه رئیس اول مدینه گفته شده فارابی تنها فیلسوف علی‌الاطلاق را مطابق با رئیس اول دانسته و از آنجا که بین فیلسوف علی‌الاطلاق و رئیس اول از سویی و رئیس اول با نبی قائل به این‌همانی است، فیلسوف علی‌الاطلاق همان نبی است.

نکته قابل توجه دیگر این که فارابی نبوت را از مسئله‌ای صرفاً کلامی به مباحث فلسفی وارد می‌کند (شجاعی باغینی و همکاران ۱۴۰۰). شاید بتوان این موضوع یعنی حضور اصول دینی در متن فلسفه را نتیجه مطلوب فارابی از ساخت فلسفه دینی در جهان اسلام قلمداد کرد.

اندیشه سیاسی فارابی صرفاً ملهم از الهیات اسلامی نیست، بلکه عناصر یونانی (افلاطون و ارسطو) به صورت بعضی ترجمه‌های عربی در بعضی موارد با تفسیر اسکندرانی پیش روی او بوده است. او در انتهای تحصیل السعاده فلسفه را هدیه یونانیان می‌داند و در سطر انتهایی این کتاب به بزرگداشت افلاطون و ارسطو می‌پردازد و به ذکر آرای این دو در بحث خود مشغول می‌شود (فارابی ۱۳۸۴، ۷۹، ۸۰). بدین ترتیب فیلسوف ما خود را وام‌دار این دو فیلسوف می‌داند.

در استفاده فارابی از ساختار فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو تردیدی وجود ندارد و فلسفه سیاسی او در واقع محلی برای برخورد تعاملی الهیات اسلامی به عنوان مبنا و اساس حاکمیت خدا بر عالم هستی با بهره‌گیری از الگوی آثار سیاسی افلاطون و ارسطو است (مهدی ۱۴۰۰، ۲۰۹؛ فخری ۱۳۹۵، ۱۵۴). درباره ارزیابی تأثیر افلاطون و ارسطو در فلسفه سیاسی فارابی سخن بسیار است و موضوعی مستقل برای تحقیق محسوب می‌شود. البته بعضی اصول و مبادی فارابی در این موضوع را کمتر افلاطونی و بیشتر ارسطویی، نوافلاطونی و هلنیستی با روشی استدلالی و برهانی ارزیابی می‌کنند (داوری ۱۳۵۴، ۵۳).

نتیجه‌گیری

فلسفه دینی ابداعی بود که به جمع بین دین و فلسفه منجر شد. تألیفی بین آن دسته از قواعد فلسفی که با اصول عقاید ادیان ابراهیمی تقابل نداشته باشد با باورهای محوری این ادیان صورت گرفت. برداشت فیلسوفانی که دل در گرو این ادیان داشتند از وحدت حقیقت، لاجرم آنها را به نگاهداشت این دو (فلسفه و دین) در یک نظام فکری رساند. فارابی هم در عالم اسلام به چنین کاری دست زد؛ یعنی او نیز تلاش کرد بین میراثی از آرای فلسفه یونانی با اصول اعتقادی دین اسلام جمع و تألیف انجام دهد. رساله فی أغراض مابعدالطبیعة در مقیاس یک اثر مختصر، طرحی از نظام فلسفه دینی را نشان می‌دهد که مبدأ کل شیء (الله) را وارد مابعدالطبیعه ارسطو می‌کند و بر این اساس با تنظیم و تفسیری برگزیده، آن را به الهیات اسلامی مبدل می‌نماید. این الگوی فکری (فلسفه دینی) در مجموعه آثار این فیلسوف اسلامی دنبال شده است، به این معنی که می‌توان تأثیر ایده فلسفه دینی را در نگارش آثار این فیلسوف مشاهده کرد. آثار مهم فارابی مانند آراء اهل مدینه، سیاست مدینه، و رساله‌های الجمع، المله و الحروف با محوریت طرح فلسفه دینی فارابی تنظیم شده‌اند. او با این مبنا به برساخت نظام فکری مورد علاقه خود که به زعم ما همان فلسفه دینی است در عالم اسلام اقدام کرده است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن ندیم. ۱۳۸۱. الفهرست. ترجمه و تحشیه محمدرضا تجدد. تهران: انتشارات اساطیر.
- ابن سینا. ۱۳۶۳. رساله‌اضحویه. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ابن سینا. ۱۴۰۴. ق. الهیات شفاو قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ارسطو. ۱۳۸۵. مابعدالطبیعه. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ایلخانی، محمد. ۱۳۸۲. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.
- آقایانی چاوشی، جعفر. ۱۳۸۳. کتابشناسی توصیفی فارابی. مقدمه ژان ژولیوه. تهران: انتشارات هرمس با همکاری مرکز گفتگوی تمدن‌ها.

بریه، امیل. ۱۳۷۷. تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد. ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی.
بریه، امیل. ۲۵۳۵. تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی. ج. ۲. ترجمه ع. مراد داودی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

پازوکی، شهرام. ۱۳۸۰. «فلسفه مسیحی چیست؟». فلسفه ۲-۳: ۲۰۱-۲۱۹.
پازوکی، شهرام. ۱۳۹۵. حکمت مسیحی (مطالعه‌ای تطبیقی با حکمت اسلامی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
پورحسن، قاسم. ۱۳۹۵. «فارابی و خوانشی فلسفی از الحروف». تاریخ فلسفه ۷(۲): ۷-۲۸.
جابری، محمد عابد. ۱۳۹۷. ما و میراث فلسفی‌مان. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: نشر ثالث.
جمشیدنژاد اول، غلامرضا. ۱۳۹۲. پیر فلسفه اسلامی (مروری بر زندگی و آثار ابویوسف یعقوب معروف به کندی). تهران: انتشارات همشهری.

حسینی، سید احمد. ۱۳۹۲. «تحلیل معناشناختی روایت ابن‌سینا از فهم متافیزیک ارسطو». حکمت سینوی (مشکوه النور) ۵۰: ۷۹-۹۰.

حسینی، سید محسن، و همکاران. ۱۴۰۱. «تأملی در هویت فلسفه به مثابه حکمت در رساله الجمع فارابی». آئینه حکمت ۷۰: ۱۸-۱.

حکمت، نصراله. ۱۳۹۸. متافیزیک ابن‌سینا. تهران: انتشارات الهام.
حکمت، نصراله. ۱۴۰۱. سه فیلسوف، سه اثر، سه رخداد (مدخلی به متن‌خوانی و تفسیر الهیات شفا). تهران: انتشارات الهام.
خادمی، عین‌اله. ۱۳۸۷. «تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی». پژوهش‌های فلسفی ۱۰(۲): ۸۱-۱۰۷.
خسروپناه، عبدالحسین، و حسام‌الدین مؤمنی شهرکی. ۱۴۰۱. «جستاری در ساختار روش‌شناسی حکمت اسلامی با تأکید بر ساحت هستی‌شناختی». پژوهش‌های هستی‌شناختی ۱۱(۲): ۳۷۱-۳۹۸.

داوری اردکانی، رضا. ۱۳۵۴. فلسفه مدنی فارابی. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
داوری اردکانی، رضا. ۱۳۷۴. فارابی. تهران: طرح نو.

دیباچی، سید محمدعلی. ۱۳۹۶. «تمایز معناشناختی-تاریخی الهیات و مابعدالطبیعه در حکمت سینوی». الهیات تطبیقی ۸(۱): ۱۲۵-۱۳۸.

ژیلسن، اتین. ۱۳۹۵. تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. قم: ادیان و مذاهب.
شجاعی باغینی، حوریه، عبدالله صلواتی، و امیرحسین منصوری. ۱۴۰۰. «انگاره سازی معلم ثانی درباره نبوت». حکمت سینوی (مشکوه النور) ۲۵(۲): ۱۶۷-۱۹۳.

شرباک، دن کوهن. ۱۴۰۰. فلسفه یهودی در قرون وسطی. ترجمه علیرضا فهیم. قم: ادیان و مذاهب.
صلیبا، جمیل. ۱۳۶۶. فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.
عباس‌زاده، مهدی. ۱۳۹۸. «کارکرد معرفتی زبان نزد فارابی». پژوهش‌های نوین عقلی ۴(۱): ۲۹-۴۸.
عسگری، احمد، و اسکندر صالحی. ۱۳۹۴. «مابعدالطبیعه در عالم اسلام و جایگاه ترجمه‌های عربی در فلسفه اسلامی». فلسفه ۴۳(۲): ۷۵-۹۴.

فارابی. ۱۳۴۹. رساله فی اغراض مابعدالطبیعه. حیدرآباد: دایره المعارف عثمانیه.
فارابی. ۱۳۸۴. سعادت از نگاه فارابی (ترجمه دو کتاب تحصیل السعاده و کتاب التنبیه علی سبیل السعاده). ترجمه علی اکبر جابری مقدم. قم: دارالهدی.

فارابی. ۱۳۹۶. السیاسه المدنیه. ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی. تهران: انتشارات سروش.
فارابی. ۱۴۰۵. الجمع بین رأیی الحکیمین. مقدمه و تعلیقه دکتر البیر نصری نادر. تهران: الزهرا.
فارابی. ۱۹۸۶-الف. الحروف. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دار المشرق.

- فارابی. ۱۹۸۶-ب. *آراء اهل مدینه فاضله*. قدم له و حقه دکتر البیر نصری نادری. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی. ۱۹۹۱. الملة و نصوص اخرى. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فتحی، حسن، مهدی اسعدی. ۱۳۹۹. «ارتباط وجودشناسی، جوهرشناسی و الهیات در فلسفه ارسطو و بررسی تفاسیر جدید آن». نشریه فلسفه دین ۱۷ (۲): ۲۹۷-۳۱۵.
- فخری، ماجد. ۱۳۷۲. *سیر فلسفه در جهان اسلام*. گروه مترجمان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فخری، ماجد. ۱۳۹۵. *فارابی بنیان‌گذار نوافلاطون‌گرایی اسلامی*. ترجمه محمدرضا مرادی طادی. تهران: نشر علم.
- فلاطوری، عبدالجواد. ۱۳۹۴. *دگرگونی بنیادین فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی*. ترجمه محمداقبر تلغری زاده. تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- قرشی، سید علی اکبر. ۱۳۷۱. *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۷. *تاریخ فلسفه*، جلد ۲، از آگوستین تا اسکوتوس. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری. ۱۳۹۶. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: مینوی خرد.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. ۱۹۵۰. *رسائل الکندی الفلسفیه*، ج. ۱. به تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده. قاهره: دارالفکر العربی.
- کیان‌خواه، لیلا، رضا اکبریان، و محمد سعیدی‌مهر. ۱۳۹۷. «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن سینا: بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی». *حکمت سینوی (مشکوه النور)* ۱۶ (۱): ۱-۲۵.
- گندمی نصرآبادی، رضا. ۱۳۸۶. «نسبت عقل و وحی (نگاهی به فلسفه فیلون اسکندرانی)»، *فصلنامه حکمت و فلسفه* ۱۰-۱۱: ۱۰۳-۱۲۰.
- مهدی، محسن. ۱۴۰۰. *فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی*. ترجمه محمد احسان مصحفی. تهران: انتشارات حکمت.
- ولفسون، هری اوسترین. ۱۴۰۰. *فلسفه آباء کلیسا*. ترجمه علی شهبازی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

Bibliography

The Holy Quran.

- Abbaszadeh, Mahdi. 2019. "Fārābi's Epistemological Function for Language." *Journal of New Intellectual Research* 4(1): 29-48. (In Persian)
- Aghayani Chavoshi, Jafar. 1383 SH. *Descriptive Bibliography of al-Farabi*. Introduction by Jean Juliette. Tehran: Hermes Publisher in collaboration with the Center for Dialogue of Civilizations. (In Persian)
- Al-Farabi. 1349 H. *Risālah fī Aghrāḍ Mā Ba'd al-Ṭabī'a*. Hyderabad: Ottoman Encyclopedia. (In Arabic)
- Al-Farabi. 1384 SH. *Happiness from al-Farabi's Perspective (Translation of the Two Books Taḥsīl al-Sa'āda and Kitāb al-Tanbīh 'ala Sabīl al-Sa'āda)*. Translated by Ali Akbar Jabiri Moghadam. Qom: Dar al-Huda. (In Persian)
- Al-Farabi. 1396 SH. *Al-Sīyāsa al-Madaniyya*. Translated and Commented by Hassan Malekshahi. Tehran: Soroush Publishing House. (In Persian)
- Al-Farabi. 1405 H. *Al-Jam' Bayn Ra'y Al-Ḥakīmayn*. Introduced and annotated by Dr. Albir Nasri Nader. Tehran: Al-Zahra. (In Arabic)
- Al-Farabi. 1986a. *Al-Ḥurūf*. Edited by Mohsen Mahdi. Beirut: Dar Al-Mashriq. (In Arabic)
- Al-Farabi. 1986b. *Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Edited and introduced by Dr. Albir Nasri Naderi. Beirut: Dar al-Mashriq. (In Arabic)

- Al-Farabi. 1991. *Al-Milla wa Nuṣūṣ Ukhṛā*. Edited by Mohsen Mahdi. Beirut: Dar al-Mashriq. (In Arabic)
- Al-Jabri, Mohammed Abed. 1397 SH. *We and Our Philosophical Heritage*. Translated by Seyyed Mohammad Aal-i Mahdi. Tehran: Thaleth Publications. (In Persian)
- Al-Kindī, Yʿaqūb Ibn Ishāq. 1950. *Rasāʾil al-Kindī al-Falsafīyya*, Vol. 1. Edited by Muhammad Abd al-Hadi Aburideh. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. (In Arabic)
- Aristotle. 1385 SH. *Metaphysics*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Tarh-i Nu. (In Persian)
- Asgari, Ahmad, & Iskandar Salehy. 2016. "Metaphysics in the Islamic World and the Role of the Arabic Translations in Islamic Philosophy." *Falsafeh* 43(2): 75-94. (In Persian)
- Bréhier, Émile. 1374 SH. *The History of Philosophy: The Hellenistic and Roman Age*, Vol. 2. Translated by A. Murad Davoudi. Tehran: Tehran University Press. (In Persian)
- Bréhier, Émile. 1377 SH. *The History of Philosophy: The Middle Ages and the Renaissance*. Translated and summarized by Yahya Mahdavi. Tehran: Kharazmi Publications. (In Persian)
- Cohn-Sherbok, Dan. 1400 SH. *Medieval Jewish Philosophy: An Introduction*. Translated by Alireza Fahim. Qom: University of Religions and Denominations Press. (In Persian)
- Copleston, Frederick. 1387 SH. *History of Philosophy (Vol. 2 from Augustine to Scotus)*. Translated by Ebrahim Dadjo. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Corbin, Henry. 1396 SH. *History of Islamic Philosophy*. Translated by Javad Tabatabai. Tehran: Minu-yi Khirad. (In Persian)
- Davari Ardakani, Reza. 1354 SH. *Al-Farabi's Civil Philosophy*. Tehran: Supreme Council of Culture and Art. (In Persian)
- Davari Ardakani, Reza. 1374 SH. *Al-Farabi*. Tehran: Tarh-i Nu. (In Persian)
- Dibaji, Seyyed Mohammad Ali. 2017. "The Semantic-Historical Distinction between Theology and Metaphysics in Avicenna's Philosophy." *Comparative Theology* 8(1): 125-138. (In Persian)
- Fakhri, Majid. 1372 SH. *A History of Islamic Philosophy*. Translators Group. Tehran: Academic Publishing Center. (In Persian)
- Fakhri, Majid. 1395 SH. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism*. Translated by Mohammad Reza Moradi Tadi. Tehran: 'Ilm Publishing. (In Persian)
- Falaturi, Abdoldjavad. 1394 SH. *The Fundamental Transformation of Greek Philosophy in Confrontation with Islamic Way of Thought*. Translated by Mohammad Baqer Talgharizadeh. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy Publications. (In Persian)
- Fathi, Hasan, Mahdi Asadi. 2020. "The Relationship between Ontology, Substanceology (Ousiology) in Aristotle's Philosophy and the Examination of the New Interpretations about it." *Philosophy of Religion* 17(2): 297-315. (In Persian)
- Gandomi Nasrabadi, Reza. 2007. "The Relationship Between Reason and Revelation (A Look at the Philosophy of Philo of Alexandria)." *Wisdom and Philosophy* 10-11: 103-120. (In Persian)
- Gilson, Étienne. 1395 SH. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Translated by Reza Gandomi Nasrabadi. Qom: University of Religions and Denominations Press. (In Persian)
- Hekmat, Nasrollah. 1401 SH. *Three Philosophers, Three Works, Three Events (An Introduction to Reading and Interpreting Al-Shifā' (al-Ilāhīyyāt))*. Tehran: Elham Publications. (In Persian)
- Hekmat, Nasrollah. 2019. *Ibn Sina's Metaphysics*. Tehran: Elham Publications. (In Persian)
- Hosseini, Seyyed Ahmad. 2019. "Ibn Sina's Narration of Understanding the Metaphysics and Its Semantic Analysis." *Avicennian Philosophy Journal* 50: 79-90. (In Persian)
- Hosseini, Seyyed Mohsen, et al. 2022. "A Deliberative Account of Philosophy as Wisdom in al-Farabi's Treatise al-Jam' Beyne Ra'yy Al-Hakimayn." *Ayeneh Ma'refat* 70: 1-18. (In Persian)

- Ibn Nadīm. 1381 SH. *Al-Fihrist*. Translated and annotated by Mohammad Reza Tajaddod. Tehran: Asatir Publishing House. (In Persian)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ‘Abdullāh (Avicenna). 1404 H. *Al-Shifā’ (al-Ilāhiyyāt)*. Qom: Maktaba Ayatullah Mar‘ashi Najafi. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ‘Abdullāh (Avicenna). 1363 SH. *Risālih-yi Azḥawīyyih*. Translated by Hossein Khadiv Jam. Tehran: Etela‘at Publications. (In Persian)
- Ilkhani, Mohammad. 1382 SH. *History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*. Tehran: Samt. (In Persian)
- Jamshidnezhad Avval, Gholamreza. 1392 SH. *The Elder of Islamic Philosophy (A Review of the Life and Works of Abu Yusuf Yaqub, Known as Al-Kindi)*. Tehran: Hamshahri Publications. (In Persian)
- Khademi, Ainollah. 2009. “Analysis of Happiness according to al-Farabi.” *Journal of Philosophical Theological Research* 10(2): 81-107. (In Persian)
- Khosropanah, Abdolhossein, & Hesamaldin Moemeni Shahraki. 2023. “An Inquiry on the Methodological Structure of Islamic Wisdom with an Emphasis on the Ontological Field.” *Ontological Researches* 11(2): 371-398. (In Persian)
- Kiankhah, Leila, Reza Akbarian, & Mohammad Saeedi Mehr. 2019. “Definition and the Subject of Metaphysics from Ibn Sina Point of View: A Study on the Influence of Farabi’s Treatise of the Objectives of Metaphysics.” *Avicennian Philosophy* 16(1): 1-25. (In Persian)
- Mahdi, Muhsin. 1400 SH. *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Translated by Mohammad Ehsan Mushafi. Tehran: Hikmat Publications. (In Persian)
- Pazouki, Shahram. 1380 SH. “What is Christian Philosophy?.” *Falsafeh* 2-3: 201-219. (In Persian)
- Pazouki, Shahram. 1395 SH. *Christian Wisdom (A Comparative Study with Islamic Wisdom)*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (In Persian)
- Purhassan, Ghasem. 1395 SH. “Farabi and a Philosophical Reading of al-Huruf.” *History of Philosophy* 7(2): 7-28. (In Persian)
- Qarashi, Seyyed Ali Akbar. 1371 SH. *Qur'an Dictionary*. Tehran: Dar Al-Kutub al-Islamiyya. (In Arabic)
- Saliba, Jamil. 1366 SH. *Philosophical Dictionary*. Translated by Manouchehr Sanei Darehbidi. Tehran: Hikmat. (In Persian)
- Shojaee Baghini, Hoorieh, Abdollah Salavati, & Amir Hossein Mansori. 2021. “Farabi's Imagination about Prophecy.” *Avicennian Philosophy* 25(2): 167-193. (In Persian)
- Wolfson, Harry Austryn. 1400 SH. *The Philosophy of the Church Fathers*. Translated by Ali Shahbazi. Qom: University of Religions and Denominations Publication. (In Persian)

یادداشت‌ها

۱. اگر اجزاء ترکیب حاصل شده در خارج برای خود ذات جداگانه و مستقل داشته باشند و موجود متمایز از موجود دیگر محسوب شوند، این ترکیب انضمامی نامیده می‌شود. اما در ترکیب اتحادی، ذات شیء با ذات شیء دیگر به اتحاد می‌رسد و دو ذات از بین می‌رود. به عبارت دیگر، در مرکب اتحادی یک موجود جدید داریم، که اگرچه برساختی از دو موجود قبلی است، مستقل از آن دو است و هویت مخصوص خود را دارد.