

فصوص الحکم فارابی؛ مبدأ معرفت اشراقی^۱

مهدی عباسزاده^۲

چکیده

فارغ از انتساب یا عدم انتساب فصوص الحکم به فارابی، در مواجهه با آن نمی‌توان به غنا و دقت آن در مباحث مختلف علم النفس، معرفت‌شناسی، الهیات بالمعنی الأخص و عرفان نظری اعتراف نکرد. عامل اشراق، وحدتی خاص به مباحث این رساله بخشیده است؛ بر این اساس می‌توان تبیین نسبتاً ساختارمندی از مباحث معرفت‌شناختی این رساله به دست داد و چنین کاری نیز تاکنون به انجام نرسیده است. رویکرد و روش «اشراق» به معنای دقیق آن، که در عالم اسلام به لحاظ تاریخی و به‌گونه‌ای سنتی منسوب به سهروردی (شیخ اشراق) است و این انتساب نیز کاملاً درست است، بیش و پیش از اینکه ریشه در متون اشراقی و داستان‌های رمزی و عرفانی ابن‌سینا داشته باشد، با فرض صحت انتساب فصوص الحکم به فارابی و با توجه به مضمون و مفاد عمده‌تاً اشراقی آن، ریشه در همین رساله دارد و این نکته‌ای است که در طول تاریخ فلسفه اسلامی مورد توجه کافی قرار نگرفته است.

کلیدواژگان

فارابی، فصوص الحکم، معرفت‌شناسی، معرفت، اشراق

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۵/۹؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۹/۲۰

dr.abbaszadeh@iict.ac.ir

۲- دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران

طرح مسئله

در مواجهه با رساله ارزشمند *فصوص الحکم*، حقیقتاً نمی‌توان به پرباری و غنای محتوایی آن اعتراف نکرد. این رساله با وجود حجم کم، حاوی مطالب دقیق و عمیقی است. نویسنده رساله - هر که باشد - خود برخی از فرازهای آن را شرح کرده و با این کار به فهم مفاد و محتوای بعضاً دشوار و دیریاب آن مدد رسانده است. برخی از محققان به نام نیز، از قبیل اسماعیل حسینی شنب غازی، مهدی الهی قمشاهی، آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی، به شرح آن پرداخته، دقایق و ظرایف آن را بازنموده و از دشواری‌ها و غوامض کاسته‌اند.

فصوص الحکم رساله‌ای فلسفی - عرفانی و حاوی مباحث حکمی مختلفی است که از آن میان می‌توان خصوصاً به علم النفس، معرفت‌شناسی، الهیات بالمعنی الأخص و عرفان نظری اشاره کرد، اگرچه محور این رساله، اثبات وجود خدا و صفات و افعال او (الهیات بالمعنی الأخص) است و مباحث دیگر به تبع و در پیرامون این موضوع محوری مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. البته در این رساله، از امور عامه فلسفی (الهیات بالمعنی الأعم) بحثی به میان نیامده است و جای آن در این رساله همچنان خالی به نظر می‌رسد.

آثار و رسائل متعددی به فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، منسوب شده است که صحت انتساب عمده آنها به او، هم از حیث همخوانی رویکردی و محتوایی و هم از حیث گواهی تذکره‌نویسان متقدم و متأخر به اثبات رسیده است؛ اما از میان متونی که انتساب آنها به او مشکوک است، بیش و پیش از همه رساله *فصوص الحکم* است.^۱

تا امروز نه تنها وضعیت انتساب این رساله به فارابی به طور قطعی مشخص نشده، بلکه دشواری‌ها و ابهامات آن قوت گرفته و افزایش یافته است. در باب این موضوع، محققان بر دو دسته‌اند:

۱- دسته‌ای از محققان به‌ویژه معاصران، *فصوص الحکم* را از آن فارابی نمی‌دانند، به دو دلیل عمده: نخست اینکه رویکرد آن با رویکرد دیگر آثار فارابی ناهمگون و ناهمخوان است (این دارای رویکرد اشراقی و حتی عرفانی است و آنها دارای رویکرد مشائی). همچنین گاه محتوا و مفاد این رساله در تعارض آشکار با محتوا و مفاد دیگر آثار فارابی دانسته شده است (ملک، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲-۱۹۳)؛ دوم اینکه برخی از تذکره‌نویسان قدیم، ذکری از این رساله در فهرست آثار فارابی نیاورده‌اند. ظاهراً حاجی خلیفه مورخ سده یازدهم هجری در *کشف الظنون* نخستین کسی است که این اثر را به او

۱- برخی از محققان، نام این رساله را *فصوص الحکمه* ذکر کرده‌اند و در این صورت، این رساله از کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی آسان‌تر بازشناخته می‌شود.

نسبت داده/حاجی خلیفه، ۱۹۴۱م، ص ۱۲۶۵) و نام این اثر تا این سده جزء آثار فارابی نبوده است/یثربی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۱). لذا گمان می‌رود که این رساله احتمالاً متعلق به فیلسوفی عارف مسلک باشد که هم از فلسفه مشاء و هم از عرفان اسلامی متأثر بوده است(همانجا).

۲- دسته‌ای دیگر از محققان معاصر که در رأس آنان هانری کوربن و سیدحسین نصر قرار دارند، تصریح می‌کنند که فصوص الحکم از آن فارابی است و هیچ دلیل قطعی به نفع تشکیک در اصالت این رساله وجود ندارد(کوربن، ۱۳۶۱، ص ۲۱۶). البته برخی از این محققان اظهار می‌دارند فارابی حتی در این رساله نیز صوفی(عارف) نیست، بلکه در نظر داشته از تصوف(عرفان) نظری که در زمانه وی مباحثی متفرق بوده است، تفسیری فلسفی ارائه کند و از این رو، راه جمع تصوف(عرفان) و فلسفه را آغاز کرده تا خلف وی، ملاصدرا کارش را تکمیل کند(ناوری، ۱۳۶۴، ص ۲۶۵). برخی دیگر از این محققان بر این باورند که این رساله حاصل دوره متأخر تفکر فارابی است و شاید بتوان این کتاب را آخرین اثر یا از آخرین آثار وی دانست و بسیاری از فلاسفه اسلامی مهم و مطرح از قبیل میرداماد و صدرالمتألهین نیز این رساله را از آن وی دانسته‌اند(حکمت، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵-۱۸۶).

نگارنده در اینجا قصد ندارد به تفصیل در این نزاع وارد شود، اما تصور می‌کند دست کم به دو دلیل می‌توان دیدگاه دوم را ترجیح داد (و البته این دو دلیل نیز قطعی نیستند):

۱- دلیل قطعی نسخه‌شناختی بر عدم انتساب این رساله به فارابی وجود ندارد؛ زیرا عدم ذکر تذکره‌نویسان قدیم از یک یا چند کتاب از فلان متفکر و محقق، امری رایج است و این قبیل غفلت‌ها و اشتباهات در طول تاریخ فراوان دیده شده است. در مقابل، تعدادی از تذکره‌نویسان بعد از سده دهم این اثر را از آن فارابی دانسته‌اند.

۲- اگرچه رویکرد و محتوای این رساله عمدتاً اشراقی و حتی گاهی عرفانی است و لذا از این حیث با دیگر آثار فارابی سنخیت ندارد، اما این دلیل بر عدم انتساب آن به او نیست؛ چه اولاً - آن گونه که پس از این ملاحظه خواهد شد - این رساله در برخی مواضع از جمله مباحث معرفت‌شناختی، در کنار رویکرد اشراقی و عرفانی، دارای رویکرد مشائی نیز است؛ ثانیاً ممکن است کسی در دوره‌ای از تفکرش در رویکرد خویش تغییر ایجاد کند؛ چنانکه مثلاً سهروردی(شیخ اشراق) در دوره‌ای از تفکرش مشرب مشائی داشته و در دوره بعدی اشراقی شده است. در جهان غرب البته مصادیق بیش از این است (مثلاً هایدگر متقدم و متأخر، ویتگنشتاین متقدم و متأخر).

۱- دیدگاه‌ها در باب انتساب یا عدم انتساب فصوص الحکم به فارابی، در متون دیگر مطرح شده است. (برای نمونه، ر.ک: اوجبی، ۱۳۸۶، ص ۶۷-۷۱).

بر اساس این دو دلیل، انتساب این رساله به فارابی مفروض گرفته می‌شود. نوشتار حاضر، با توجه به عنوان آن، طبعاً به مباحث معرفت‌شناسی یا به تعبیری «نظریه معرفت» در فصوص‌الحکم می‌پردازد. با مطالعه این رساله به‌وضوح می‌توان دریافت که مباحث معرفت‌شناختی آن، در نسبتی معین و دقیق با موضوع محوری یا غالب آن یعنی اثبات وجود خدا و صفات و افعال او (الهیات بالمعنی الأخص) قرار گرفته و آشکارا در خدمت این موضوع محوری طرح‌ریزی شده‌اند، چه آنکه در این رساله غایت قصوای معرفت بشری، شناخت خدا و صفات و افعال او معرفی شده است. نکته مهم این است که در این رساله، از جهت معرفت‌شناختی و به‌ویژه روش‌شناختی، فاصله برهان(عقل) و عرفان(شهود) درنور دیده شده یا به تعبیر دقیق‌تر میان این دو تعامل، تعاضد و اشتراکی در غایت ایجاد شده است و این تا حد زیادی ناظر به همان معنای دقیقی است که بعدها سهروردی از «اشراق» اراده می‌کند.

عامل «اشراق»، محور اصلی بیشتر مباحث معرفت‌شناختی این رساله است؛ زیرا مباحث معرفت‌شناختی این رساله عمدتاً در نسبتی که با عامل اشراق برقرار کرده‌اند، طرح، تبیین و توجیه شده‌اند. از این‌رو به نظر می‌رسد که عامل اشراق، وحدت‌بخش محتوای معرفت‌شناختی این رساله است تا آنجا که با بهره‌گیری از این عامل می‌توان تصویری نسبتاً ساختارمند از مباحث معرفت‌شناختی آن ارائه کرد و اجزای مختلف این مباحث را در نسبت و مناسبت با یکدیگر و با کل در نظر گرفت.

نوشتار حاضر درصدد نقد مباحث معرفت‌شناختی فصوص‌الحکم نیست، بلکه مدعای اصلی آن این است که رویکرد و روش «اشراق» اگر به معنای دقیق آن (رویکرد و روشی که در کنار پذیرش نقش عقل، به شهود اهمیت بیشتری می‌دهد) لحاظ شود و اگر رساله فصوص‌الحکم نیز از آن فارابی باشد، در این صورت، اشراق بیش و پیش از اینکه در متون اشراقی و داستان‌های رمزی و عرفانی ابن‌سینا ریشه داشته باشد، ریشه در همین رساله دارد. در عین حال که به لحاظ تاریخی و به گونه‌ای سنتی، به سهروردی منسوب است. این مسئله‌ای است که در طول تاریخ فلسفه اسلامی مورد توجه کافی قرار نگرفته، بلکه گاه مورد غفلت واقع شده است.

ابن‌سینا متونی اشراقی از قبیل نمط‌های پایانی *الإشارات و التنبیها*، *الحکمه المشرقیه* (که عمده آن از میان رفته و صرفاً بخش منطق آن با عنوان *منطق المشرقیین* باقی مانده است) و برخی داستان‌های رمزی و عرفانی از قبیل *رساله الطیر*، *حی‌بن‌یقطان*، *سلامان و ايسال* و ... دارد؛ از این‌رو، ممکن است عده‌ای بر این باور باشند که آغاز کار سهروردی را باید با پایان کار ابن‌سینا پیوند زد و در این صورت، فلسفه اشراقی سهروردی کارش را از آنجایی آغاز کرده است که ابن‌سینا تمام کرده بود. این باور گرچه در کلیت آن درست است ولی در نوشتار حاضر قدری بیشتر مورد واکاوی قرار خواهد

گرفت؛ چه اگر فصوص الحکم از آن فارابی باشد، با توجه به رویکرد و مفاد عمده اشراقی آن، باید سابقه و پیشینه فلسفه اشراق را تا همین رساله به عقب برد. تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده، تاکنون کتاب یا مقاله‌ای علمی در داخل و خارج کشور به موضوع و مدعای نوشتار حاضر نفاً یا اثباتاً نپرداخته است.

ساختار معرفت‌شناسی در فصوص الحکم

ساختار مباحث معرفت‌شناختی در رساله فصوص الحکم به این شرح قابل دسته‌بندی و عرضه است: هویت، تکون و تجرد نفس و تمایز آن از بدن؛ چپستی معرفت و سنخیت عالم و معلوم؛ نظریه صدق به‌مثابه شرط تحقق معرفت؛ قوای نفس و ابزارهای معرفت (حس، خیال، عقل و قلب) و نقش شهود؛ کمال قوای ادراکی و نفس انسانی؛ نفس پیامبر؛ ادراک و حیاتی به‌مثابه برترین مرتبه ادراک شهودی؛ حدود و موانع معرفت انسانی؛ و تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت یا حجاب‌های معرفت.

۱- نفس: هویت، تکون، تجرد و تمایز آن از بدن

این مبحث، جزء مباحث علم النفس فلسفی است، اما تأثیر فراوانی بر مباحث معرفت‌شناختی دارد، چه در فلسفه اسلامی نفس به‌مثابه فاعل معرفت مطرح است و لذا (در کنار متعلق معرفت و خود معرفت) به‌مثابه یکی از سه رکن اصلی در معرفت و معرفت‌شناسی تلقی می‌شود.

روح یا نفس انسان، جوهری است از عالم امر (قل الروح من امر ربي). عالم امر به معنای عالم عقول و دیگر مجردات، در مقابل عالم خلق به معنای عالم مادیات و محسوسات قرار دارد. نفس، فاقد شکل و صورت مادی است و لذا قابل اشاره حسی نیست و فاقد حرکت و سکون است. بدین سبب نفس می‌تواند امر معدومی را که در گذشته از میان رفته است، و امر منتظری را که در آینده خواهد آمد، ادراک کند و نیز در ملکوت غوطه‌ور شود و از عالم جبروت نقش بپذیرد (فارابی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۷۰-۷۱).

فارابی در عبارت فوق، دو دلیل بر تجرد نفس انسانی اقامه کرده است: یکی اینکه نفس می‌تواند امور گذشته و آینده را که در ماده و مدت (زمان) نیستند، ادراک کند؛ پس نفس برتر از ماده و مدت است و لذا مجرد است. دیگر اینکه انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند بدون وساطت بدن خویش به عوالم ملکوت و جبروت که غیرمادی هستند اتصال یابد، پس نفس نیز غیرمادی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۰-۱۸۱).

فارابی همچنین یک دلیل دیگر بر تجرد نفس اقامه می‌کند و آن بر مبنای ادراک کلیات معقول است. محسوس از آن‌رو که محسوس است، تعقل نمی‌شود و معقول از آن جهت که معقول است، به

ادراک حسی در نمی‌آید. ادراک حسی صرفاً به وسیله یک ابزار جسمانی (مثل چشم، گوش، زبان و...) انجام می‌شود؛ ابزاری که صورت شیء محسوس در آن تشبیه (تمثل) یافته است، صورتی که با اعراض و لواحق مادی قرین است؛ اما ادراک عقلی هرگز به واسطه یک ابزاری جسمانی تمام نمی‌شود؛ زیرا آنچه در ابزار جسمانی به تصور می‌آید، امر خاص (جزئی یا شخصی) است، اما امر عام (کلی) که جزئیات یا اشخاص در آن اشتراک دارند، هرگز در یک ابزار قابل قسمت نمی‌تواند جای گیرد؛ بنابراین، نفس که ادراک‌کننده کلیات معقول است، جوهری است غیر جسمانی (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۶).

از دید فارابی، انسان از دو جوهر بدن و نفس (سر و علق / پیدا و پنهان) ترکیب یافته است و این دو آشکارا از یکدیگر متمایزند. بدن دارای شکل و صورت، کیفیت و کمیت، تحرک و سکون، و حیث (و مکان) است، قسمت می‌پذیرد و به ادراک حسی درمی‌آید و لذا از عالم خلق است، حال آنکه نفس در این صفات با بدن تباین دارد و در حقیقت ذات با آن هیچ مشارکتی ندارد. نفس به ادراک حسی و وهمی در نمی‌آید، بلکه عقل آن را درمی‌یابد و لذا از عالم امر است (همان، ص ۲۱-۲۳).

۲- چیستی معرفت: سنخیت عالم و معلوم

فارابی در این مبحث می‌کوشد چیستی معرفت را از طریق ربط میان مدرک و مدرک یا فاعل شناسا و متعلق شناخت یا عالم و معلوم توضیح دهد و این از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی است، چه تا ربط، نسبت یا سنخیتی میان این دو رکن اصلی معرفت (عالم و معلوم) برقرار نشود، هیچ‌گونه علمی (معرفتی) برای انسان حاصل نمی‌شود. معرفت به شیء خارجی برای انسان (= علم انسان به عالم خارج)، ثمره و نتیجه ربط، نسبت و سنخیت میان عالم و معلوم است.

فارابی بر این باور است که ربط و نسبت میان ادراک‌کننده و ادراک‌شده، چیزی از قبیل «مشابهت» است که می‌تواند مسامحتاً نحوه‌ای از سنخیت تلقی شود: «هر ادراک‌کننده‌ای از جهت چیزی که آن را ادراک می‌کند، [با امر ادراک‌شده] شبیه است، شباهتی [که مایه پذیرش امر ادراک‌شده و اتصال به آن است]» (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۶۶).

البته فارابی از این مبحث، استفاده‌ای عرفانی نیز می‌کند و فنای فی الله را به همین شیوه توضیح می‌دهد. نفس مطمئنه، نفسی است که شبیه خداوند شده، با او اتصال برقرار کرده، سپس به ادراک

۱- ظاهراً مراد فارابی از «تشبیه»، تمثل به معنای ارتسام صورت شیء محسوس در ابزارهای جسمانی است، وگرنه بسیار بعید است که او همانند برخی از متکلمان قدیم قائل به نظریه «تشبیه» باشد.

حقیقی او نائل شده است؛ چنین نفسی، «حق» (خدا) را در هر چیزی می‌بیند و این‌سان از ذات خویش «باطل» (فانی) می‌شود، پس هرگاه به ذات خویش توجه و رجوع کند و به آن بازگردد، دستخوش افسوس می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۶۶). بنابراین، در این مسیر چهار مرتبه وجود دارد: مشابهت با خدا، اتصال با خدا، ادراک خدا و نهایتاً فنای فی الله. در حقیقت، نفس اگر به خدا روی آورد، همو می‌شود، چنانکه اگر به معقولات روی آورد، همان‌ها می‌شود و اگر به محسوسات روی آورد، همان‌ها می‌شود. این، به جهت لطافت خاصی است که نفس واجد آن است. التفات نفس به هر چیزی به جهت لطافتش باعث می‌شود که نفس عیناً همان چیز شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۳-۱۲۴). بنابراین، نفس اگر به این معنای عمیق به خدا روی آورد، همو می‌شود و این معنای فنای فی الله (وحدت و این‌همانی وجودی انسان با خدا) نزد عرفاست.

اما معرفت چیست و مشابهت میان عالم و معلوم چگونه است؟ به عبارت دیگر، عالم چگونه شبیه معلوم می‌شود تا معرفت پدید آید؟ فارابی می‌کوشد این پرسش را به مدد «انتقاش» (نقش‌پذیرفتن) یا به تعبیر آشناتر «ارتسام» صورت توضیح دهد. معرفت و ادراک با انتقاش و ارتسام تناسب دارد. دقیقاً همان‌گونه که یک قطعه موم، ربط و نسبتی با یک مهر ندارد و از آن بیگانه است، مگر اینکه با آن اتصال یابد و صورت و شکل آن را بپذیرد و لذا شبیه آن شود، به همین نحو، عالم نیز ربط و نسبتی با شیء خارجی ندارد و از آن بیگانه است، پس هرگاه ذهن یا نفس انسان صورت آن شیء خارجی را نزد خود بیاورد و بدان منتقش شود، علم (معرفت) به آن نیز همراه این کار استوار می‌شود، چنانکه حس از محسوس، صورتی را برمی‌گیرد و همین صورت نزد ذاکره یا حافظه جای می‌گیرد و تمثیل می‌یابد، هرچند حس از محسوس غایب شده باشد (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۷۵-۷۶).

برخی از شارحان فصوص الحکم توضیح داده‌اند که چنین علم و معرفتی، علم حصولی را شامل می‌شود، نه علم حضوری را. در علم حصولی، معلوم (معلوم بالذات یا شیء خارجی، نه معلوم بالعرض یا صورت آن شیء در ذهن انسان)، نزد عالم که نفس یا ذهن انسان است، حاضر نیست و همواره از آن به لحاظ وجودی یا هستی‌شناختی جداست و هیچ حضور یا وجودی نزد آن ندارد و لذا در ادراک شیء خارجی، به انتقاش و ارتسام صورت آن شیء نیاز است؛ اما در علم حضوری، معلوم خودش نزد عالم حاضر است و لذا در ادراک آن، نیازی به انتقاش و ارتسام صورت آن نیست. با این حال، اگر در اینجا صورت شیء را به معنای حقیقت شیء بگیریم و جدایی معلوم از عالم را «اعتباری» لحاظ کنیم، به این نحو، می‌توانیم علم حضوری را نیز داخل در این حکم کنیم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۳۶-۲۳۷).

۳- صدق: شرط تحقق معرفت

صدق یا حقیقت، شرط تحقق معرفت است. معرفت اگر صادق و حقیقی نباشد، معرفت حقیقی نیست. نظریه صدق یا حقیقت^۱ از جمله مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است. در این مبحث، سخن بر سر این است که معرفت انسان در چه صورتی از صدق و حقیقت برخوردار است یا صادق و حقیقی است؛ به عبارت دیگر، یک گزاره چه هنگام صادق است؟ در این باب نظرهای مختلفی اظهار شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: مطابقت‌گرایی، انسجام‌گرایی، عمل‌گرایی، حشو اظهاری و ... (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۶۰۸-۶۱۰).

طبق توضیح فارابی، حق و حقیقت (در مقابل باطل و بطلان) دارای سه معنی است که فقط یکی از معانی آن معادل با صدق به معنای فوق است: «۱. حق به قول [گفتار یا گزاره] ای اطلاق می‌شود که مطابق است با مَخْبَرِ عنَه [چیزی که از آن خبر داده شده است یا شیء واقعی]، آنگاه که مخبر عنَه نیز مطابق با آن قول باشد؛ ۲. حق به موجودی گفته می‌شود که بالفعل حصول [وجود] دارد؛ و ۳. حق به موجودی گفته می‌شود که هیچ راهی به سوی بطلان [عدم] آن نیست» (الفارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۶-۵۷). در واقع، از دید فارابی، حق و حقیقت، یا ناظر به یک گزاره است، یا ناظر به یک موجود. قسم دوم نیز یا ناظر به فعلیت یک موجود است، یا ناظر به عدم بطلان آن. طبعاً آنچه از جهت معرفت‌شناختی دارای اهمیت است، حق و حقیقت به معنای نخست است که عمدتاً از آن به صدق (به معنای فوق) تعبیر می‌شود.

فلاسفه متقدم عمدتاً صدق را در مطابقت^۲ می‌دانند. بر این اساس، یک گزاره آنگاه صادق است که مطابق با خارج یا به تعبیر دقیق‌تر، واقع (نفس‌الأمر) باشد. فارابی نیز همین دیدگاه را می‌پذیرد. ملاحظه شد که فارابی در مسئله صدق، هم بر مطابقت گزاره با واقع تأکید می‌کند و هم بر مطابقت واقع با گزاره. شاید تأکید فارابی بر این مطابقت دوجانبه، ناشی از دقت نظر یا حساسیت فکری وی باشد، چه باوجود مطابقت در یک‌طرف (مطابقت گزاره با واقع)، طبعاً نیازی به تصریح مطابقت در طرف دیگر (مطابقت واقع با گزاره) نیست؛ زیرا مطابقت از قبیل امور متضایف است و اگر الف با ب مطابقت داشته باشد، حتماً ب نیز با الف مطابقت خواهد داشت و نیازی به تصریح این دومی نیست. برخی از شارحان فصوص‌الحکم توضیح داده‌اند که اگر به مطابقت واقع با گزاره نظر شود، این را «حق» می‌گویند و اگر به مطابقت گزاره با واقع توجه شود، این را «صدق» می‌خوانند، اگرچه هم حق و

1- Truth

2- Correspondance

هم صدق به این معنا وصف گزاره هستند. حق در مقابل باطل است و صدق در مقابل کذب (حسن زاده
آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۴۵).

برخی دیگر از این شارحان نیز بر این باورند که حق بودن گزاره نیز به واسطه مطابقت آن با واقع
است، پس خود واقع شایسته تر است به حق بودن. به این معنا اگرچه حق وصف گزاره است، اما
بیش تر شایسته است وصف واقع باشد (الشنب غازی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۶).

۴- قوای نفس: ابزارهای معرفت

به نظر فارابی، نفس انسان دارای دو دسته از قواست: قوه عملی و قوه نظری. قوه عامله، معطوف
به عمل است و قوه نظری یا دراکه، معطوف به ادراک. قوه عامله بر سه قسم است: نباتی (نشائی)،
حیوانی و انسانی. قوه دراکه نیز بر دو قسم است: حیوانی و انسانی. هر پنج قسم از این قوا، در انسان
وجود دارند (الفارابی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۱۲۴).

آنچه از منظر معرفت‌شناختی مهم است، قوه نظری یا دراکه است که «ابزارهای معرفت» به شمار
می‌آیند. این قوا، مشتمل بر حس (ظاهری و باطنی، به همراه خیال) و عقل و قلب هستند. حواس
ظاهری و برخی از حواس باطنی در حیوان و انسان مشترک‌اند. ادراک حسی، یا ظاهری است یا
باطنی. ادراک حسی ظاهری، به وسیله حواس پنج‌گانه (بصره، سامعه، ذائقه، شامه و لامسه) که
همان «مشاعر» هستند، انجام می‌گیرد؛ درحالی‌که ادراک حسی باطنی به وسیله وهم و خدمتگزاران
آن^۱ (خیال، حافظه، قوه‌ای که مفکره و متخیله نامیده می‌شود و حس مشترک) پدید می‌آید (همان،
ص ۱۲۶)؛ اما برخی از حواس باطنی، عقل و قلب خاص انسان‌اند.

۴-۱. ادراک حسی: حواس ظاهری

دیدگاه فارابی در باب حواس ظاهری همانند دیدگاه غالب ارسطو و مشائیان است. حس ظاهری،
از چگونگی محسوسات تأثیر می‌پذیرد و هرگاه محسوس قوی باشد، هرچند آن محسوس زایل شود،
صورتش را در خود جای می‌دهد؛ همانند چشم آنگاه که به خورشید خیره شود، صورت خورشید در آن
تمثل می‌یابد و هرگاه از آن روی گرداند، اثر آن برای مدتی در چشم باقی می‌ماند. در مورد صدا، بو،

۱- فارابی به این دلیل بقیه حواس باطنی را خدمتگزار وهم دانسته است که وهم رئیس سایر حواس باطنی است و اینها به مثابه
شئون و اطوار وجودی آن هستند. همین امر باعث شده تا برخی از مشائیان ادراک وهمی را مستقلاً مرتبه‌ای از ادراکات انسان
بدانند، درحالی‌که وهم، مرتبه نازلی از عقل است و به عبارت دیگر، وهم، عقل ساقط است و لذا مراتب ادراک را باید سه قسم دانست:
حسی، خیالی و عقلی (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۷-۲۱۸ و ۲۹۱).

مزه و ملموسات نیز وضع به همین صورت است (فارابی، ۱۴۰۵هـ، ص ۱۷۶-۱۷۷).

در میان ادراکات حسی ظاهری، ابصار یا بینایی از اهمیتی خاص برخوردار است. فارابی در باب ابصار، قائل به نظریه انطباق صورت است. چشم همانند آینه‌ای است که صورت شیء خارجی مادامی که روبه‌روی آن قرار داشته باشد، در آن متصور و متمثل می‌شود و هرگاه شیء خارجی زایل شود یا قوی نباشد، صورتش نیز از بینایی زایل می‌شود (همان، ص ۱۷۷). در مورد سمع نیز دیدگاه مختار فارابی، نظریه تموج هوا از طریق اصطکاک است. گوش همانند گودالی است که هوایی که در اثر اصطکاک دو چیز، تغییر شکل و حالت یافته است، در آن تموج می‌یابد و گوش آن را به‌مثابه یک صوت و صدا می‌شنود (همان، ص ۱۷۸-۱۷۹). از دید فارابی، لامسه نیز قوه‌ای در سطح پوست است که به واسطه استحاله‌ای که در اثر برخورد شیء خارجی با عضو لامس در آن پدید آمده، آن شیء را احساس می‌کند. وضع شامه و ذائقه نیز اجمالاً همین‌گونه است (همان، ص ۱۷۸).

حس ظاهری نمی‌تواند معانی محض و صرف (کلیات معقول) مانند «انسانیت» را ادراک کند، بلکه فقط امر مخالط (دارای احوال و اعراض مادی، از قبیل کم و کیف و این و وضع و ...) مانند زید و عمرو را ادراک می‌کند. این اعراض، داخل در حقیقت انسانیت نیستند؛ زیرا همه مردم در آنها مشارکت ندارند. همچنین حس ظاهری نمی‌تواند صورت شیء خارجی را که ادراک کرده است، پس از زوال آن شیء، ثبت و ضبط کند. حس ظاهری آنگاه که آن شیء زایل شود، صورت آن شیء را از دست می‌دهد؛ زیرا نمی‌تواند صورت را جز در ماده یا همراه با ارتباطات مادی ادراک کند (همان، ص ۱۷۹-۱۸۰).

۲-۴. ادراک حسی: حواس باطنی

دیدگاه فارابی در باب حواس باطنی نیز هماهنگ با دیدگاه غالب ارسطو و مشائیان است. حواس باطنی همانند تورها و بندهایی هستند برای صید صورت‌هایی که حواس ظاهری آنها را شکار کرده‌اند، و عبارت‌اند از:

- ۱- «مصوره» یا خیال، صورت‌های محسوسات را پس از زایل شدن آنها از وضعیت رویارویی مستقیم با حواس ظاهری، ثبت و ضبط می‌کند و مخزن این صورت‌هاست.
- ۲- «وهم» یا واهمه، قوه‌ای است که از محسوس آنچه را که احساس نمی‌شود ادراک می‌کند؛ مانند قوه‌ای در گوسفند که از صورت گرگ، معنای دشمنی و بدی او را درک می‌کند.
- ۳- «حافظه» یا ذاکره، مخزن صورت‌هایی است که وهم آنها را ادراک کرده است.^۱

۱- در واقع، خیال مخزنی برای حفظ صورت‌های محسوسات پس از غیبت آنها از حواس ظاهری است، در حالی که حافظه مخزنی صرفاً برای حفظ صورت‌های واهمه (امور نامحسوس اما موجود در محسوسات) است.

۴- «مفکره» و «متخیله»، قوه‌ای است که بر صورت‌ها و معانی محفوظ در مصوره و حافظه چیرگی دارد و برخی از آنها را با برخی دیگر ترکیب می‌کند (می‌آمیزد) و برخی از آنها را از برخی دیگر تفصیل می‌دهد (جدا می‌کند). این قوه هنگامی که عقل آن را به کار گیرد، مفکره و هنگامی که وهم آن را به کار گیرد، متخیله نامیده می‌شود (الفارابی، ۱۴۰۵ هـ. ص ۲۸-۲۹).

۵- «حس مشترک» یا بنطاسیا، قوه‌ای در حد مشترک میان حواس ظاهری و حواس باطنی است و احساس نزد این قوه جای دارد. این قوه، محل جمع‌آوری صورت‌های محسوسات حواس ظاهری به نحو یکجا است؛ مانند دیدن خط دایره‌ای بدون اینکه واقعاً چنین باشد (همان، ص ۸۳).

به حس مشترک، اموری شگفت نسبت داده می‌شوند: ۱- امری بسیار مهم و جدی، حس باطنی را به سوی خود جذب می‌کند و حس باطنی به سوی آن حرکت شدیدی می‌کند، به گونه‌ای که آن بر حس باطنی غلبه می‌یابد. در این حالت، اگر عقل نتواند حرکت حس باطنی را تعدیل و آرام کند، خیال بر عقل چیرگی می‌یابد و صورت‌های متخیله در آینه حس مشترک به تصویر درمی‌آیند، مانند کسی که به جهت غلبه شدید ترس، صداهایی را می‌شنود و افرادی را می‌بیند که واقعی نیستند. ۲- گاهی امری چنان بر حس باطنی چیرگی می‌یابد که دست حس ظاهری کاملاً از آن کوتاه می‌شود. در این حالت، ممکن است برخی ادراکات ملکوتی در حس باطنی انسان ظاهر شوند و او بتواند از غیب خبر دهد، مانند رؤیای صادقه. حال اگر حافظه، این رؤیا را به همان حال حقیقی خود نگه دارد، این رؤیا نیازی به «تعبیر» ندارد، اما گاه قوه متخیله به واسطه حرکات تشبیه‌اش، از امر دیده‌شده به اموری که با آن هم‌جنس هستند منتقل شود، این رؤیا نیازمند تعبیر است. تعبیر عبارت است از حدس شخص معبر که به واسطه آن، امر اصلی را از امر فرعی استنباط می‌کند (همان، ص ۸۴-۸۵).

حواس باطنی نیز نمی‌تواند معانی محض و صرف مانند «انسانیت» را ادراک کند، بلکه فقط امر مخالط مانند زید و عمرو را ادراک می‌کند، ولی - برخلاف حس ظاهری - می‌تواند صورت شیء خارجی را پس از زوال آن شیء یا جدایی حواس ظاهری از آن، ثبت و ضبط کند (همان، ص ۸۰-۸۱).

۳-۴. ادراک عقلی: عقل و قوه عاقله

ادراک عقلی، فصل ممیز انسان است. نفس ناطقه انسانی می‌تواند معانی محض و صرف (کلیات معقول) مانند انسانیت را با حد و حقیقتش بدون کلیه احوال و عوارض مادی، و از جهت اشتراک افراد و مصادیق بسیار در آن، ادراک کند. این توانایی به قوه‌ای به نام «عقل نظری» بازمی‌گردد. نفس ناطقه چونان آینه‌ای است و عقل نظری چونان صیقل آن. در این قوه، معقولات از ناحیه فیض الهی ارتسام می‌یابند، همان‌گونه که در آینه صیقلی تصاویر اشیا ارتسام می‌یابند، اما فقط آنگاه که هم

صیقل آن به واسطه زنگار تباه نشده باشد و هم امور پست از قبیل شهوت، غضب، حس و تخیل، آن را به خود مشغول نکرده باشند و از توجه به جانبِ عالمِ برترین باز نداشته باشند. بنابراین، هرگاه نفس ناطقه از این اشتغال‌ها روی گرداند و به سوی عالمِ امر روی آورد، ملکوت برین را ملاحظه می‌کند و به لذتی والا دست می‌یابد (الفارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۲۱).

«عقل فعال»، معقولات را از عالمِ امر و ملکوت به عقل انسان افاضه می‌کند. فیض عقل فعال می‌تواند نفس ناطقه را به مرتبه «نفس قدسی» که واجد قوه قدسیه است، ارتقا دهد. چنین نفسی می‌تواند معقولات را از عقل فعال بدون آموختن به دست بیاورد. هیچ چیزی، از قبیل اشتغالات فرودست مادی و نیز اشتغال به یک حس ظاهری یا باطنی یا هر قوه ادراکی دیگری، نمی‌تواند مزاحم نفس قدسی شود و او را از توجه به عالم برین بازدارد. مرتبه این نفس چنان والاست که اجسام و موجودات مادی، جملگی تابع و مطیع تأثیرات او هستند: «جهت فرودست، روح [نفس] قدسی را از [توجه به] جهت برین باز نمی‌دارد و حس ظاهری، حس باطنی آن را دربر نمی‌گیرد و گاه اثرگذاری آن از بدنش به سوی جسم‌های عالم و آنچه در آن است تجاوز می‌کند و [نفس قدسی] معقولات را از روح مَلکی [عقل فعال] بدون آموختن از مردم پذیرا می‌شود» (همان، ص ۱۲).

اهل عرفان معتقدند، نفس قدسی همان نفس «انسان کامل» است که حقایق را از لوح محفوظ (علم الهی) دریافت می‌دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۳۰۳-۳۰۴).

۴-۴. ادراک شهودی: قلب

به باور فارابی، اگرچه حس و عقل نمی‌توانند به شناخت ذات و حقیقت خدا نائل آیند، اما در انسان ابزار معرفتی دیگری وجود دارد به نام دل یا قلب که حاصل آن رؤیت یا ادراک شهودی است. این قوه است که می‌تواند خدا را ادراک کند. او ابتدا اقسام ادراک انسانی را تبیین می‌کند تا جایگاه رؤیت یا شهود را مشخص کند. از نظر او، هر ادراکی بر دو قسم است: یا به یک چیز عام و کلی، مانند انسان تعلق می‌گیرد و یا به یک چیز خاص، یعنی جزئی یا شخصی، مانند زید یا عمرو تعلق می‌گیرد. امر عام، معقول است و لذا قابل رؤیت نیست و به حس انسان در نمی‌آید؛ اما وجود یک امر خاص، به دو طریق می‌تواند ادراک شود: یا به واسطه استدلال و یا به واسطه‌ای جز استدلال. به امر خاص غایب می‌توان به وسیله استدلال وقوف پیدا کرد، اما در ادراک یک امر خاص حاضر نیازی به استدلال نیست، بلکه صرف مشاهده کافی است و با همین مشاهده می‌توان به وجود آن بدون هیچ شکی حکم کرد. مشاهده نیز بر دو قسم است: یا به واسطه مباشرت و ملاقات جسمانی است (و این همان ابصار یا دیدن عادی است) و یا بدون مباشرت و ملاقات جسمانی، و این قسم اخیر، رؤیت

(شهود) نام دارد/الفارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۹۳).

فارابی با این مقدمه، ادراک خدا را از طریق رؤیت یا شهود امکان‌پذیر می‌داند: همان‌طور که خدا می‌تواند ذات و کمالش را از ناحیه ذاتش مشاهده کند، پس هرگاه برای غیر خودش بدون نیاز به استدلال و بدون مباشرت و ملاقات جسمانی تجلی کند، به رؤیت و شهود او درمی‌آید. خدا را نمی‌توان از طریق مباشرت و ملاقات جسمانی ادراک کرد، چه در غیر این صورت، او لمس‌کردنی یا چشیدنی یا جز آن می‌بود، درحالی‌که خدا برتر از اینهاست/همان، ص ۹۳-۹۴؛ بنابراین، تنها راه ادراک حقیقی خدا، رؤیت یا شهود اوست و این مهم صرفاً از طریق ترک تعلقات مادی و دنیوی امکان‌پذیر است و انسان سالک به اندازه مرتبه وجودی‌اش می‌تواند خدا را شهود می‌کند/حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۴۵۲-۴۵۴.

فارابی توضیح می‌دهد که ممکن است خداوند در جهان دیگر(آخرت)، توان ادراک خویش را در عضو بینایی انسان(چشم) قرار دهد، اما در این صورت نیز چنین مشاهده‌ای بدون تشبیه و بدون تعبیر و بدون «رودرویی» و بدون «روبهرویی» خواهد بود/الفارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۹۴؛ از این‌رو، مشاهده خدا حتی در آخرت نیز عیناً واجد شرایط ابصار یا دیدن به وسیله چشم ظاهری در دنیا نخواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۴ و ۴۵۶).

۵- کمال نفس و قوای ادراکی

به باور فارابی، هریک از قوای ادراکی انسان را کمالی است غیر از دیگری. نیز هر یک از این قوا را لذتی خاص خویش است که هنگام وصول به کمالش بدان نائل می‌آید. متعلق ادراک(معلوم) از جهتی بر سه قسم است: یا یک امر ملائم است، یا یک امر غیرملائم و منافر، و یا امری است که نه ملائم است و نه منافر. بر این اساس، لذت عبارت است از ادراک امر ملائم و اذیت(الم) عبارت است از ادراک امر منافر. هر ادراکی دارای کمالی است که مطلوب و معشوق آن واقع می‌شود و لذت هر ادراکی عبارت است از ادراک کمالش. کمال هر یک از حواس، آن چیزی است که برای آن حس تدارک شده است(مثلاً کمال بینایی، مبصرات است، کمال شنوایی، مسموعات و ...). کمال برترین نوع ادراک همانا حق و حقیقت و به‌ویژه حق بالذات(خدا) است/الفارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۶۵۶۴). مراد از برترین نوع ادراک، ادراکی است که ویژه انسان باشد، چه حیوانات نیز در حواس با انسان شریک‌اند. ادراکی که موجب امتیاز انسان از حیوان است، یکی ادراک عقلی و دیگری ادراک شهودی است. اولی عهده‌دار شناخت وجود خدا و صفات و افعال او و دومی عهده‌دار شناخت حقیقی خدا است.

فارابی در ادامه، به کمال و لذت نفس مطمئنه^۱ می‌پردازد و تأکید می‌کند: «کمال نفس مطمئنه، عرفان [شناخت حقیقی] حق اول [خدا] به واسطه ادراک آن است. پس عرفان حق اول به واسطه مرتبه قدسی‌اش نزد نفس مطمئنه بر آن اندازه که حق اول برایش تجلی کند، همانا لذت نهایی‌اش است» (الفارابی، ۱۴۲۵ هـ ص ۴۵). روشن است که اگرچه ادراک دیگر حقایق از قبیل عقول و نفوس کلی (فرشتگان و مجردات) نیز کمالی برای نفس است، اما کمال غایی نفس مطمئنه صرفاً شناخت حقیقی خود خداست.

۶- نفس پیامبر

طبق توضیح فارابی، پیامبر(نبی) واجد نفس قدسی است، لذا طبع عالم اکبر(جهان کبیر یا عالم خارج) یکسره تابع و فرمان‌بردار او می‌شود، چنانکه طبع عالم اصغر(جهان صغیر یا انسان) تابع و فرمان‌بردار نفس اوست؛ به همین دلیل معجزاتی بیرون از رویه‌های جاری از پیامبر سر می‌زند. آینه نفس پیامبر، با نقش‌پذیری از آنچه در لوح محفوظ نگاشته شده است و هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و نیز از ذوات فرشتگان که فرستادگان خدایند، در حجاب نمی‌شود و هیچ‌چیز آن را از این نقش‌پذیری‌ها باز نمی‌دارد؛ از این رو، مقام نبوت می‌تواند آنچه نزد خدای تعالی است، به مردم ابلاغ کند(الفارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۷۳). نفس پیامبر دارای سه ویژگی اصلی است: ۱- می‌تواند معجزه بیاورد، چون ماده کائنات مطیع اوست؛ ۲- می‌تواند حقایق و امور غیبی را از طریق اتصال به لوح محفوظ دریافت دارد؛ ۳- می‌تواند وحی را از ناحیه ذوات فرشتگان اخذ کند(حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۱-۱۸۹). نفس پیامبر واجد برترین مرتبه ادراک شهودی است، چون معرفت را از منبع وحی دریافت می‌دارد.

۷- ادراک و حیانی

ادراک و حیانی، گونه‌ای از معرفت شهودی و برترین مرتبه از مراتب ادراک بشری و خاص پیامبر است و عمدتاً از طریق فرشته صورت می‌گیرد. به نظر فارابی، فرشتگان امور برین اعم از خدا و دیگر عقول و مجردات را ملاحظه و مشاهده می‌کنند و معلومات از ناحیه این امور در هویت‌هایشان انطباق می‌یابند(الفارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۷۳). منظور از این انطباق، «ارتسام»(علم حصولی) که در علم انسان به اشیای خارجی جریان دارد نیست، بلکه چیزی از قبیل «اشراق»(علم حضوری) است(حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۶).

۱- نفس مطمئنه، تعبیری قرآنی است(رک: فجر، ۲۷)، و از دید فارابی، برترین مرتبه از مراتب نفس ناطقه انسانی است و مراد از آن، نفس انسان سالک و عارف است.

نفس قدسی (مرتبه نبوت) می‌تواند در بیداری با فرشتگان گفت‌وگو کند، اما نفس بشری^۱ (نهایتاً و حداکثر) می‌تواند در خواب هم‌نشین آنها شود (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۳).

از دید فارابی، ذات فرشته، دارای دو جنبه است: یکی جنبه حقیقی و دیگری جنبه‌ای در قیاس با انسان‌ها. جنبه حقیقی، از عالم امر است و نفس قدسی صرفاً می‌تواند با آن گفت‌وگو کند. هرگاه این دو، با یکدیگر گفت‌وگو کنند، گاهی حس ظاهری و حس باطنی نفس قدسی به سوی عالم برین جذب می‌شود و در این حالت، صورتی از فرشته برای او برحسب تحمل و ظرفیتش تصور و تمثیل می‌یابد و گفتار فرشته در قالب وحی شنیده می‌شود (همان، ص ۱۸۱۷). در حقیقت، ذات حقیقی (وجود نفسی) فرشته، از عالم امر و مجرد است، پس فاقد جسم و اعراض مادی است و حقیقتاً هیچ صورت یا شکلی ندارد و لذا اصلاً نمی‌تواند به وسیله حواس ادراک شود؛ اما ذات در قیاس با انسان‌ها (وجود اضافی) فرشته، دارای ظهور و بروز خاصی برای پیامبر است و اینجاست که می‌تواند بر او «تمثل» پیدا کند، همانند تمثیل صورت مثالی جبرئیل بر قوه خیال پیامبر اسلام ﷺ در قالب دحیه کلبی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۳۶۹-۳۸۲ و ۴۰۰).

بنابراین، دریافت وحی از فرشته، دو گونه است: ۱- بدون تمثیل فرشته؛ زیرا وحی در حقیقت، لوحی از آینه فرشته برای نفس قدسی پیامبر بدون هیچ واسطه‌ای است و این همانا گفتار حقیقی است، زیرا مراد از گفتار صرفاً این است که آنچه باطن گوینده متضمن آن است، در باطن شنونده صورت پیدا کند تا اینکه همانند آن شود؛ ۲- با تمثیل فرشته؛ اگر باطن گوینده از لمس باطن شنونده ناتوان شود، میان دو باطن گوینده و شنونده و دو ظاهر گوینده و شنونده، فرستاده (واسطه)‌ای برمی‌گردد و لذا به واسطه صدا یا نوشته یا اشاره با او سخن می‌گوید و وحی را به او می‌رساند (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۹۸۸).

۸- حدود و موانع معرفت انسانی

به نظر فارابی، ادراک انسان نامحدود نیست و لذا عملاً محدود به حدود و مقید به قیودی است. انسان نمی‌تواند هر چیزی را بشناسد. معرفت انسان، «حدودی» دارد. در رأس امور ناشناختنی، ذات یا حقیقت خداوند قرار دارد. خدا وجود محض است و ماهیت ندارد، لذا جنس و فصل هم ندارد. پس شناخت ذات خدا از طریق تعریف به حد (که معتبرترین تعریف نزد مشائیان است) ناممکن است (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۵۳).

۱- در متن فصوص الحکم تعبیر «روح النبویه» درج شده است، درحالی‌که «روح البشیره» درست است. در برخی از نسخ نیز از تعبیر اخیر استفاده شده است، وگرنه تعارضی میان این عبارت و عبارات پیشین پدید خواهد آمد (السبب غازی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷). از این گذشته، نمی‌توان گفت نفس پیامبر صرفاً در خواب می‌تواند با فرشتگان هم‌نشین شود، چه هیچ نفسی برتر از نفس پیامبر نیست.

درعین حال، فارابی معتقد است، خداوند به سه دلیل هیچ گونه پوشیدگی ندارد و آشکار محض است: اولاً او هیچ موضوعی ندارد، پس هیچ گونه عوارضی ندارد که مایه پوشیدگی وی شود (الفارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۵۳-۵۴)؛ ثانیاً ماسوی الله از ناحیه ذات خدا واجب (واجب بالغیر) شده‌اند و به واسطه صفات و فعل وی حقیقت یافته‌اند و بدو انتساب دارند، پس خود خدا به طریق اولی آشکار است (همان، ص ۵۷)؛ ثالثاً وجود خدا کامل‌ترین وجود است، پس هیچ گونه پوشیدگی از ناحیه نقص وجودی برای او متصور نیست، پس او در ذات خویش آشکارگی محض است (همان، ص ۹۶).

اما چگونه یک چیز می‌تواند هم برای انسان غیرقابل شناخت باشد و هم هیچ گونه پوشیدگی نداشته باشد؟! فارابی می‌کوشد این تناقض ظاهری را به نحوی پاسخ گوید. به طور کلی، پوشیدگی و پنهانی هر چیزی از ادراک انسان یا «مانع» معرفت انسان به چیزی، به سه جهت می‌تواند باشد: نخست، سقوط در مرتبه وجودی، یعنی اینکه چیزی از وجود ضعیفی برخوردار باشد که به ادراک انسان در نیاید، مانند یک نور بسیار ضعیف؛ دوم، شدت در مرتبه وجودی، یعنی اینکه چیزی از وجود قوی برخوردار باشد، به نحوی که قوای ادراکی انسان نتواند آن را ادراک کند، مانند قرص خورشید که شدت نورش چشم را از دیدن دقیق آن ناتوان می‌کند؛ سوم، ستر و پوشیدگی، یعنی اینکه چیزی به دلیل پوشیدگی کامل آن نتواند به ادراک انسان درآید. ساتر یا پوشاننده، بر دو قسم است: نخست، میان و جدای از آن چیز، مانند دیواری که میان چشم انسان و آنچه در ورای آن دیوار قرار دارد (ساتر میان)، حائل شود؛ دوم، غیرمیان و غیرجدای از آن چیز، مانند لباسی که بر تن انسان است و تن را پوشیده می‌دارد (ساتر غیرمیان ملاحظ) یا موضوع و عوارض مادی انسان که بر حقیقت او پرده می‌افکند (ساتر غیرمیان مخالط) (همان، ص ۵۴-۵۵).

در هر حال، از دید فارابی، چون پوشیدگی و پنهانی قسم نخست (سقوط در مرتبه وجودی) و قسم سوم (ستر و پوشیدگی در همه اقسام آن) در مورد خداوند جاری نیست، پس ناتوانی انسان از ادراک او، به دلیل پوشیدگی و پنهانی قسم دوم (شدت در مرتبه وجودی) است. قوای ادراکی انسان (حس، خیال و عقل)، در عین آشکارگی مفرط و محض خداوند، به جهت شدت وجودی او یا انکشاف (شدت نورانیت) او، از ادراک وی ناتوان اند (الفارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۸۷).

۱- فقدان هرگونه عوارض برای ذات خدا، مبدئیت ذات او برای مخلوقات، و فقدان هرگونه نقصی برای او، آشکارگی ذات خدا بر ذات او را باعث می‌شود و از همین جا می‌توان علم خدا به ذات خود و علم او به مخلوقات را نیز اثبات کرد. پیروان مکتب اشراق، علم خدا به مخلوقات را عین مخلوقات و از سنخ حضوری در نظر گرفته‌اند (اللهی قمشاهی، ۱۳۶۳، ص ۱۵). فارابی در فصوص الحکم علم خدا به مخلوقات را همانند پیروان مکتب اشراق، از سنخ علم حضوری دانسته و از علم حصولی و ارتسامی مشائیان کاملاً فاصله گرفته است (عباس زاده، ۱۳۹۶، ص ۹۳).

فارابی نهایتاً در شناخت خدا به «طریق سلبی»^۱ می‌رسد که بر طبق آن، اقرار به ناتوانی انسان در شناخت ذات یا حقیقت خدا، بهترین راه شناخت خداست: «هیچ راهی به سوی ادراک ذات احدیت نیست، بلکه آن ذات به واسطه صفاتش ادراک می‌شود. نهایت راهی که به سوی [شناخت] آن ذات است، این است که هیچ راهی به سوی [شناخت] آن نیست» (همان، ص ۸۷).

۹- تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت (حجاب‌های معرفت)

گاه برخی از عوامل غیر معرفتی بر دسته‌ای از ادراکات و معارف انسان تأثیر می‌گذارند. این عوامل بر دو قسم‌اند: نخست، عوامل بیرونی (مربوط به بیرون از انسان) مانند عوامل فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، جغرافیایی و ... از قبیل جامعه، خانواده، فرهنگ، تاریخ، قومیت و محیط زیست. دوم، عوامل درونی (مربوط به درون انسان) از قبیل عمل انسان (عمل ارزشی و عمل ضد ارزشی؛ خوب و بد؛ گناه و صواب)، خلق و خو، احساس و عاطفه، وراثت (ژنتیک) و ... (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۲۸).

از مهم‌ترین عوامل غیر معرفتی درونی مؤثر بر معرفت، به باور اهل عرفان، رفع خود (نفس) و حجاب‌های بدنی و حسی است. عرفا معتقدند خودی انسان یا آنائیت (من بودن) او بزرگ‌ترین حجاب در مسیر کشف حق و حقیقت است. باید این خود از میان برخیزد تا حقیقت بالعیان مشاهده شود. بدن و امور حسی نیز حجاب‌هایی هستند که باید کنار گذاشته شوند. عرفا و پیروان مکتب اشراق این کار را «تجربید» نام می‌نهند، یعنی توان جداسازی نفس از بدن در همین دنیا (پیش از مرگ). آنان بر این باورند که هرگاه نفس انسان از حجاب‌های بدنی و حسی جدا شود، یکسره مجرد می‌شود و لذا می‌تواند خدا، حقایق برین و مجردات را بی‌واسطه رؤیت و شهود کند. فارابی توضیح می‌دهد آنگاه که انسان سایه‌ای از صفات الهی را به دست بیاورد، از صفات انسانی جدا و از امور جسمانی برکنده می‌شود و به ادراک ذات خدا از جهتی که ادراک نمی‌شود، نائل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۵۸).

فارابی در مسیر کشف حقیقت نیز بر این عامل تأکید ویژه می‌ورزد: «همانا تو را از ناحیه خودت حجاب است، تا چه رسد به پوشش تو از ناحیه بدنت؛ پس بکوش که این حجاب را از میان برداری و مجرد شوی، پس در این هنگام [به حق و حقیقت] می‌رسی ... و [در این هنگام] تو در بدنت هستی، [اما] گویی در بدنت نیستی و گویی در صُغ ملکوت هستی، پس می‌بینی آنچه را که هیچ چشمی ندیده و [می‌شنوی آنچه را که] هیچ گوشی نشنیده و بر قلب هیچ انسانی خطور نکرده است» (همان، ص ۶۹-۶۸).

۱- تعبیر فلاسفه قرون وسطا از طریق سلبی، via negative است.

چیستی اشراق و واکاوی پیشینه آن در فصوص الحکم

در تحلیل و بررسی ساختار معرفت‌شناسی در فصوص الحکم و نقش عامل اشراق در آن، ابتدا باید بررسی کرد که اشراق چیست و اشراقی کیست؟ در فلسفه سهروردی (شیخ اشراق) و پیروانش، اشراق اجمالاً روش و مکتبی معرفت‌شناختی است که در کشف حقیقت، علاوه بر عقل و استدلال، بر تصفیه باطن و پرهیز از شواغل مادی و حسی، به‌منظور آمادگی دریافت مشاهدات و مکاشفات قلبی و حضوری تأکید دارد و البته وصول به حد نهایی یقین را بر شهود متوقف می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱-۱۰۲ و ۱۵۶؛ شهرزوری، ۱۳۷۳، ص ۲۰؛ و شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۳-۲۴).

معرفت اشراقی به این معنا، هم غیر از رویکرد مشائی محض است که چندان توجهی به شهود نمی‌کند و هم غیر از رویکرد عرفانی محض که چندان وقعی بر عقل و استدلال نمی‌نهد؛ درعین‌حال جمع هر دو رویکرد است. بر مبنای تعریف فوق، سهروردی و پیروان او از قبیل شمس‌الدین شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی و نظام‌الدین احمدبن هروی دقیقاً اشراقی‌اند، چنانکه فلاسفه بعدی از قبیل میرداماد، ملاصدرا و پیروان وی و نهایتاً نوصدرائیان را نیز می‌توان به معنای عام اشراقی دانست (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۲۱-۲۰).

پدیدآمدن رویکرد یا مکتب اشراقی در عالم اسلام را باید معلول عوامل و عناصر مهمی از قبیل عرفان اسلامی و تصوف، تفکر فلسفی یونان و روم باستان خاصه افلاطون و نوافلاطونیان، و ادیان شرقی به‌ویژه ایران باستان و هند دانست، اما در این میان نباید از نقش فلسفه اسلامی مشائی غافل شد که فارابی و ابن‌سینا در رأس آن قرار دارند.

اکنون، نظر به مباحث نه‌گانه معرفت‌شناختی فصوص الحکم به شرحی که در بخش پیشین مطرح شد و با توجه به رویکرد و مفاد عمده اشراقی آن به‌نحوی که ذیلاً بدان خواهیم پرداخت، «اگر این رساله از آن فارابی باشد»، به نظر می‌رسد می‌توان در عالم اسلام، ردپای رویکرد و روش اشراقی را تا این رساله به عقب برد. این تأکید، از آن‌جهت است که اگر این رساله از آن فارابی نباشد، بلکه مربوط به نویسنده‌ای پس از ابن‌سینا باشد، در این صورت باید متون اشراقی و داستان‌های رمزی و عرفانی ابن‌سینا را به‌مثابه مبدأ معرفت اشراقی در نظر گرفت، نه این رساله را.

فارابی در این رساله ضمن کاربست روش عقلی و استدلالی، گاه به شیوه اهل ذوق و عرفا سخن گفته است و جمع بین روش عقلی و روش شهودی همانا روش اشراقی است. اینکه آیا سهروردی این رساله را دیده و مطالعه کرده یا نه، بحث دیگری است و تأثیر چندانی بر اصل مدعای نوشتار حاضر ندارد؛ چه در اینجا سخن بر سر تأثیرپذیری سهروردی از فارابی و ابن‌سینا یا حتی رساله فصوص الحکم

نیست، بلکه سخن بر سر امکان امتداد تاریخی رویکرد اشراقی تا این رساله است، خواه سهروردی آن را دیده و مطالعه کرده باشد و خواه نه.

به نظر می‌رسد، می‌توان محوریت یا دست‌کم غلبه رویکرد اشراقی را در بیشتر مباحث معرفت‌شناختی رساله *فصوص الحکم* به‌خوبی نشان داد^۱ و لذا می‌توان ادعا کرد که عامل اشراق، وحدتی خاص به ساختار مباحث معرفت‌شناختی این رساله بخشیده است. با توجه به مطالب نه‌گانه بخش پیشین، اینک فهرست‌وار به نقش اشراق در مباحث نه‌گانه پیشین اشاره می‌شود:

۱- در این رساله، در مبحث هویت، تکوّن، تجرد نفس و تمایز آن از بدن، غلبه با رویکرد مشائی است.^۲

۲- در مبحث چپستی معرفت و سنخیت عالم و معلوم و نهایتاً علم انسان به عالم خارج، بنا بر دیدگاه این رساله، مدرک باید «شبهه» مدرک شود. استفاده‌ای عرفانی از این مبحث، منجر به بحث از فنای فی‌الله شد که در طی چهار مرتبه قابل انجام است: مشابهت با خدا، اتصال با خدا، ادراک خدا و نهایتاً فنای فی‌الله. این مباحث جملگی در فلسفه اشراقی سهروردی بسیار بنیادین هستند و در فلسفه مشاء چندان مطرح نشده‌اند.

۳- در مبحث نظریه صدق به‌مثابه شرط تحقق معرفت، در این رساله، غلبه با رویکرد مشائی است.

۴- در این رساله، در مبحث قوای نفس و ابزارهای معرفت (حس و خیال و عقل)، غلبه با رویکرد مشائی است، اما در مبحث قلب به‌مثابه یکی دیگر از ابزارهای معرفت و نیز ادراک شهودی برآمده از آن، غلبه با رویکرد اشراقی است. به‌کم‌رنگ‌بودن مبحث اخیر در فلسفه مشاء قبلاً اشاره شد. بنابر دیدگاه این رساله، انسان‌های خاص می‌توانند تحت شرایطی خدا را «شهود» کنند. شکی نیست که ادراک شهودی، از مراتب و سطوح بسیار مهم معرفت در فلسفه اشراق است. پیروان مکتب اشراق بر چنین معرفتی بسیار بیش از مشائیان تأکید کرده‌اند.

۵. در این رساله، کمال قوای ادراکی و نفس انسانی، عرفان یعنی شناخت حقیقی خداست که این

مهم نیز عمدتاً از طریق شهود به دست می‌آید و در این مبحث نیز غلبه با رویکرد اشراقی است.

۶- ملاحظه شد که در مبحث نفس پیامبر، دیدگاه این رساله، جمع بین نظرات مشائی و اشراقی است.

۱- در حقیقت، مدعا این است که رویکرد اشراقی در مباحث معرفت‌شناختی *فصوص الحکم* بر رویکرد مشائی غلبه دارد، نه اینکه مباحث معرفت‌شناختی این رساله یکسره اشراقی‌اند.

۲- پس‌ازاین، اشاره خواهد شد که رویکرد اشراقی، روش عقلی مشائی را نفی نمی‌کند، بلکه می‌کوشد با بهره‌گیری از روش شهودی عرفا آن را تکمیل کند.

۷- در مبحث ادراک وحیانی (که برترین مرتبه ادراک شهودی است)، دیدگاه این رساله، جمع بین نظرات مشائی و اشراقی است. نظرات مشائیان در این باره فراوان ذکر شده، اما این رساله، فی‌المثل علم فرشتگان را از سنخ اشراقی و علم حضوری دانسته که با دیدگاه فلسفه اشراقی سهروردی هماهنگ است. همچنین در مبحث تمثیل فرشته بر پیامبر، این رساله به مواضع اشراقی و طرح کلی عالم مثل معلق در فلسفه اشراق کاملاً نزدیک است.

۸- از کلیدواژه‌های مبحث حدود و موانع معرفت انسانی در این رساله، «آشکارگی» است. خدا اوج آشکارگی است و همین باعث می‌شود ادراک انسان توانایی درک او را نداشته باشد. در ذیل این بحث، اجمالاً به دیدگاه این رساله در باب علم الهی و اینکه علم خدا به ذات خویش و به مخلوقات از سنخ «حضوری» است، اشاره شد. دو مسئله آشکارگی و علم حضوری، از مبانی محوری فلسفه اشراق هستند و در فلسفه مشاء چندان به چشم نمی‌خورند.

۹- این رساله، بر تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت و حجاب‌های معرفت، تأکید ویژه دارد و این مبحث اگرچه تا حدی در فلسفه مشاء نیز مطرح بوده است، لیکن به جهت غلبه رویکرد عقلی در مشائیان، تا این حد مورد تأکید قرار نگرفته بود؛ اما این مبحث در فلسفه اشراق نقشی بسیار تعیین‌کننده پیدا می‌کند. برای رسیدن به معرفت یقینی، به انجام و مداومت بر برخی اعمال ارزشی و در رأس آنها ترک دنیا و امور جسمانی نیاز جدی است.

با توجه به نکات فوق، محوریت یا دست‌کم غلبه رویکرد اشراقی در بیشتر مباحث معرفت‌شناختی *فصوص‌الحکم*، نسبت به رویکرد مشائی، غیرقابل‌انکار است؛ اما بهره‌گیری از رویکرد عقلی مشائی در برخی از مباحث معرفت‌شناختی این رساله - به شرحی که از نظر گذشت - نافی وجه اشراقیت آن نیست؛ چه گفتیم که رویکرد اشراقی، روش عقلی مشائی را نفی نمی‌کند، بلکه می‌کوشد با بهره‌گیری از روش شهودی عرفا آن را تکمیل کند و نقایص آن را برطرف سازد و بدین‌سان از آن فراتر رود. اگر همه یا بیشتر مباحث معرفت‌شناختی این رساله مبتنی بر روش عقلی مشائی می‌بود، طبعاً دیگر ممکن نبود آن را اشراقی شمرد.

بنابر نکات فوق، اگر *فصوص‌الحکم* از آن فارابی باشد، می‌توان ادعا کرد که امتداد تاریخی رویکرد و روش اشراقی را باید تا این رساله به عقب برد و این نکته‌ای است که به نظر می‌رسد در تاریخ فلسفه اسلامی چندان مورد توجه واقع نشده بلکه تا حد زیادی مغفول مانده است. آنچه مورخان فلسفه اسلامی، عمدتاً آن را به‌مثابه پیشینه فلسفی اشراق در عالم اسلام و به‌عنوان نقطه عزیمت فلسفه اشراق دانسته‌اند، متون اشراقی و رساله‌های عرفانی و رمزی ابن‌سینا است، اما نشان داده شد که امتداد این نقطه عزیمت را می‌توان به *فصوص‌الحکم* رساند.

البته اگر این فروض استوار شود که فصوص الحکم متعلق به خود ابن سینا است، یا متعلق به یکی از شاگردان ابن سینا که دارای تمایلات عرفانی است، و یا متعلق به یک فیلسوف عارف مسلک پس از ابن سینا که هم از فلسفه مشاء متأثر بوده و هم از عرفان اسلامی، در این صورت، باید امتداد نقطه عزیمت رویکرد اشراقی را به ابن سینا رساند و تا فارابی امتداد نداد. باین حال، در صورت صحت هریک از این فروض، بازهم همین رساله می‌تواند - در کنار آثار اشراقی ابن سینا - یکی از مبادی و منابع مهم رویکرد اشراقی تلقی شود، هرچند در مؤلف آن اختلاف نظر باشد.

نتیجه‌گیری

فارغ از صحت انتساب رساله فصوص الحکم به فارابی، ملاحظه شد که رویکرد محوری یا غالب این رساله در بیشتر مباحث معرفت‌شناختی رویکرد اشراقی است و در این رساله، به مدد عامل «اشراق»، وحدتی خاص به ساختار مباحث معرفت‌شناختی بخشیده شده است.

ساختار مباحث معرفت‌شناختی در این رساله به این شرح قابل دسته‌بندی و عرضه است: هویت، تکون و تجرد نفس و تمایز آن از بدن؛ چیستی معرفت و سنخیت عالم و معلوم؛ نظریه صدق به‌مثابه شرط تحقق معرفت؛ قوای نفس و ابزارهای معرفت (حس، خیال، عقل و قلب) و نقش شهود؛ کمال قوای ادراکی و نفس انسانی؛ نفس پیامبر؛ ادراک وحیانی به‌مثابه برترین مرتبه ادراک شهودی است؛ حدود و موانع معرفت انسانی؛ و تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت یا حجاب‌های معرفت.

عامل «اشراق» به معنای دقیق آن، که در تفکر اسلامی به‌گونه‌ای سنتی منسوب به سهروردی (شیخ اشراق) است و این انتساب نیز کاملاً درست است، بیش و پیش از اینکه ریشه در متون اشراقی و داستان‌های رمزی و عرفانی ابن سینا داشته باشد، ریشه در رساله فصوص الحکم دارد (البته اگر این رساله متعلق به فارابی باشد)؛ بنابراین، می‌توان ادعا کرد که پیشینه رویکرد و روش اشراقی در واقع به پیش از ابن سینا بازمی‌گردد و می‌تواند به همین رساله انتساب یابد و این نکته‌ای است که به نظر می‌رسد در تاریخ فلسفه اسلامی چندان مورد توجه واقع نشده و مغفول مانده است.

اما در صورت اثبات تعلق فصوص الحکم به خود ابن سینا، یا یکی از شاگردان ابن سینا که دارای تمایلات عرفانی است و یا یک فیلسوف عارف مسلک پس از ابن سینا که هم از فلسفه مشاء متأثر بوده و هم از عرفان اسلامی، بازهم می‌توان همین رساله را - در کنار آثار اشراقی ابن سینا - یکی دیگر از مبادی و منابع اصلی رویکرد اشراقی دانست، هرچند در مؤلف آن اختلاف نظر باشد.

منابع

- الشنب غازانی، السید اسماعیل الحسینی (۱۳۸۱)، «شرح فصوص الحکمه»، فصوص الحکمه و شرحه، تحقیق علی اوجبی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ نخست
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵هـ)، فصوص الحکم، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم
- الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی (۱۳۶۳)، «شرح فصوص معلم ثانی حکیم ابونصر فارابی»، حکمت الهی عام و خاص، جلد دوم، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ ششم
- اوجبی، علی (۱۳۸۶)، «فصوص الحکمه از آن کیست؟»، کتاب ماه فلسفه (ماهنامه تخصصی اطلاع‌رسانی و نقد و بررسی کتاب)، شماره ۵، تهران، خانه کتاب
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۹۴۱م)، کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون، جلد دوم، بغداد، مکتبه المثنی، الطبعة الاولى
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ نخست
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، فارابی فیلسوف غریب، تهران، انتشارات علم با همکاری دانشگاه شهید بهشتی، چاپ نخست
- داوری، رضا (۱۳۷۴)، فارابی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ نخست
- سهروردی (۱۳۷۵)، حکمه الإسرائق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمه الإسرائق، مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ نخست
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمه الإسرائق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ نخست
- عباس‌زاده، مهدی (۱۳۹۶)، «بررسی و سنجش نظریه علم الهی در فلسفه فارابی»، حکمت سینوی تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۵۸
- _____ (۱۳۹۵)، نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ نخست

کوربن، هانری (۱۳۶۱)، *تاریخ فلسفه اسلامی، جلد اول: از آغاز تا درگذشت ابن رشد*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم

ملک، فضل‌الرحمان (۱۳۹۰)، «نظریه عقل در فلسفه فارابی»، ترجمه سید مصطفی محقق داماد، *فارابی‌شناسی*، به اهتمام میثم کرمی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ نخست

یثربی، سید یحیی (۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی* (به ضمیمه نقد محتوایی کتاب)، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ نخست

