

تأملی بر هویت فلسفه به مثابه حکمت در رساله الجمع بین رأیی الحکیمین فارابی

سید محسن حسینی*
عین الله خادمی**
رمضان مهدوی آزاد بنی***

چکیده

اگرچه فارابی در رساله الجمع همان موضوع مشهور موجود به ما هو موجود را برای فلسفه ذکر می‌کند و توضیح می‌دهد که دایره شمول موضوع فلسفه همه موجودات اند و در واقع ماهیت یونانی-ارسطویی برای فلسفه قائل می‌شود لکن با توجه به اوصاف و ویژگی‌هایی که وی در این رساله برای فلسفه بیان می‌کند، می‌توان چنین دریافت که او در این رساله برای معرفی فلسفه، مفهوم قرآنی حکمت را در نظر داشته است. به زعم ما فارابی ماهیت فلسفه را علم به موجود به ما هو موجود دانسته لکن هویتی که برای این دانش در این رساله ترسیم کرده است، چیزی شبیه به مفهوم دینی حکمت موجود در کتاب مقدس مسلمانان است و در معنایی گسترده‌تر الگویی که فارابی در این رساله برای هویت فلسفه در جهان اسلام ارائه می‌دهد ماهیتی یونانی-ارسطویی با هویتی دینی است با اوصاف مذکور در قرآن، اوصافی همانند اتقان، عدم اختلاف، نبود خلل و سستی در احکام آن و مطابقت با متن واقع که از لسان مردان الهی بیان می‌شود و هدایت بخش و درخور پیروی است.

کلیدواژه‌ها: فارابی، رساله الجمع، هویت فلسفه، حکمت.

مقدمه

فارابی در ابتدای رساله الجمع بین رأیی الحکیمین می‌گوید مردمانی از معاصران وی درباره

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی (نویسنده مسئول)

hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com

e-khademi@ymail.com

dr.azadboni@yahoo.com

** عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

*** عضو هیئت علمی دانشگاه مازندران

حدوث و قدم عالم با یکدیگر به نزاع می‌پردازند و افزون بر این ادعا دارند که در تعدادی از مسائل فلسفی بین افلاطون و ارسطو اختلاف است. او این موضوع را به عنوان انگیزه خود برای نگارش رساله الجمع در تأیید اتفاق رأی افلاطون و ارسطو و بر ضد ناسازگاری بین این دو فیلسوف معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۹).

ابهامی که از این تمهید به ذهن جستجوگر می‌رسد این است که آیا وجود اختلاف بین دو فیلسوف چیز عجیبی است که هم معاصران فارابی و هم خود او آن را بر نمی‌تابند؟ چرا هم‌عصران فارابی و خود او گفتگو و اختلاف نظر درباره حدوث و قدم عالم را ناصواب می‌دانند؟ مگر آنها از فلسفه چه تصویری داشتند که وجود اختلاف بین افلاطون و ارسطو را به عنوان امری نامطلوب مطرح می‌کنند؟ طوری که شاید معنای تلویحی در اشاره به وجود اختلاف بین فلاسفه، آوردن شاهد برای عدم قطعیت آراء فلسفی و نوعی بی‌اعتباری برای این دانش و در نهایت بی‌اعتمادی و به تبع آن بی‌خاصیت بودن چیزی به نام فلسفه خواهد بود!

اگر بخواهیم مسئله اصلی این پژوهش را در قالب پرسش مطرح کنیم باید بگوییم پرسش اصلی که انگیزه این پژوهش بود از این قرار است: هویتی که فارابی در رساله الجمع برای فلسفه ارائه می‌کند چیست؟ از این پرسش محوری، پرسش‌های فرعی منشعب می‌شود که برای روشن شدن مسئله نیاز به واکاوی آنها داریم. از جمله اینکه فارابی در آثارش چه تعریفی برای دانش مابعدالطبیعه ارائه داده است؟ [چیستی فلسفه در آثار فارابی] مفهوم حکمت در کتاب مقدس مسلمانان چه صفات و ویژگی‌هایی دارد؟ و آیا می‌توان گفت هویت ارائه شده از فلسفه در این رساله شبیه مفهوم دینی حکمت است؟

چیدمان بخش‌های این پژوهش طوری در نظر گرفته شده است که ابتدا توضیحی درباره معنایی که از هویت در نظر داریم ارائه می‌کنیم و سپس در میان آثار فارابی به پیگیری آنچه وی موضوع فلسفه می‌دانسته خواهیم پرداخت. در ادامه به کاوش در رساله الجمع به دنبال تصویری که فارابی از فلسفه ترسیم کرده خواهیم رفت و آن را با مفهوم قرآنی حکمت مقایسه می‌کنیم و در نهایت به نتیجه‌گیری و ارزیابی یافته‌هایمان برای ارائه پاسخ به پرسش‌های این پژوهش مشغول می‌شویم.

در باب اهمیت بررسی این موضوع می‌توان گفت با در نظر گرفتن اینکه فارابی در سرآغاز فلسفه اسلامی قرار دارد و نیز در جایگاه مؤسس فلسفه اسلامی است بنابراین بررسی فهم وی به عنوان اندیشمند مسلمان از هویت فلسفه می‌تواند ما را در شناخت بهتر دگرذیسی فلسفه یونان پس از ورود به جهان اسلام - که خود حاصل دیدار و گفتگو بین فلسفه یونان و آموزه‌های دین اسلام است - یاری دهد. افزون بر این قرائتی که فارابی از هویت فلسفه در جهان اسلام، پیش چشم قرار می‌دهد، فلاسفه پس از وی را نیز متأثر کرده است که به اهمیت شناخت هویت ارائه شده از فلسفه در آثار وی می‌افزاید.

پیشینه پژوهش

درباره بررسی تعاریف گوناگونی که فارابی درباره فلسفه و به عنوان موضوع فلسفه در آثارش مطرح کرده است پژوهش‌هایی در قالب مقالاتی مانند «بررسی تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی» نوشته لیلا کیان خواه [دو مقاله با موضوع تعریف مابعدالطبیعه در فلسفه فارابی] (کیان خواه، ۱۳۹۳؛ همو، ۱۳۹۴) و نیز «بررسی موضوع فلسفه اولی در فلسفه فارابی و حکمت متعالیه ملاصدرا» به تحقیق زهرا سالاری و دیگران (سالاری طرزقی، کمالی زاده، شهیدی، ۱۳۹۹)، صورت گرفته است. همچنین می‌توان به مقاله موضوع فلسفه اولی در نظام فلسفی ارسطو و فارابی نوشته طاهره کمالی زاده اشاره کرد. تمرکز این پژوهش‌ها صرفاً بر جستجوی تعاریفی است که فارابی برای مابعدالطبیعه بیان کرده است. در واقع این مقالات به شناخت چستی فلسفه در نظر فارابی در آثار مختلف وی اشتغال دارند. لیلا کیان خواه به مقایسه این تعاریف در آثار فارابی و موضوعاتی که ارسطو برای فلسفه ذکر کرده پرداخته و زهرا سالاری نیز به تفاوت فهم فارابی و ملاصدرا از موضوع فلسفه اشاره کرده است. لکن وجه تمایز و تازگی جستار ما در نسبت با پژوهش‌های مذکور و نظایر آنها، پرداختن به هویتی است که یک رویکرد خاص به مابعدالطبیعه، به فلسفه می‌دهد و نه پژوهش درباره رأی فارابی درباره موضوع فلسفه در آثارش.

چستی هویت

ابتدا لازم است به توضیح واژه هویت و معنایی که از آن مورد نظر ماست پردازیم. در متون فلسفه اسلامی گفته می‌شود که وجود و ماهیت در شیء خارجی به یک هویت واحد موجودند. پس هویت معنایی اعم از ماهیت یا چستی اشیا و مفاهیم دارد. هدفی که ما از استعمال مفهوم

هویت در این پژوهش داریم نیز مجموعه‌ای از چیستی (ماهیت)، شمول (تقسیمات)، کارکرد و در مجموع شخصیتی است که از کنار هم قرار گرفتن این اجزا برای فلسفه حاصل می‌شود. در واقع آنچه به عنوان هویت، در این مقاله برای فلسفه در پی آنیم جامع موضوع، چیستی، کاربرد و غایت و حتی فواید این دانش است. ماهیت صرفاً به پرسش از چیستی اشیا و مفاهیم می‌پردازد اما برای هویت می‌توان معنایی وسیع‌تر از ماهیت در نظر گرفت که شامل خود ماهیت نیز می‌شود. در آثار فلسفی تعاریفی برای هویت ذکر شده که منظور از آنها تشخیص و خصوصیت شیء و تحقق آن است (جمیل صلیبا، ص ۶۷۸). در برخی فرهنگ‌های معاصر نیز برای توضیح معنای هویت همان عبارت موجود در کشف اصطلاحات الفنون و العلوم به فارسی ترجمه شده است. به این مضمون که هرگاه ماهیت با تشخیص لحاظ و اعتبار شود هویت نامیده می‌شود (التهانوی، ج ۲، ص ۱۷۴۵؛ سجادی، ج ۳، ص ۲۱۸۴). بنابراین همان‌طور که اشاره شد دایره شمول هویت چیزی بیش از چیستی شیء یا مفهوم است.

فارابی در آثار خویش به ارائه تعریف و تقسیم‌هایی از فلسفه اقدام کرده است. در واقع او در آثار گوناگون خود تعریف واحدی از فلسفه معرفی نمی‌کند (کیان‌خواه، ۱۳۹۳ الف). این امر از تعریف و تقسیم و مسائلی که وی برای فلسفه در تعدادی از آثارش قائل می‌شود پیداست. زیرا با نگاهی عمیق‌تر درمی‌یابیم هر تعریف و تقسیم و ارائه حوزه شمول و مسائلی که برای فلسفه قائل باشیم، هر کدام هویت خاصی برای فلسفه رقم می‌زند. بنابراین فارابی هویت یکسانی از دانش مابعدالطبیعه در آثارش ترسیم نمی‌کند. شاید بتوان گفت که فیلسوف ما در آثارش در جستجوی هویتی برای فلسفه اسلامی است البته قصد ما در این پژوهش صرفاً متمرکز بر هویتی است که در رساله الجمع برای فلسفه ترسیم شده است. اکنون به بررسی تعدادی از تعریف‌هایی که فارابی در مجموعه آثارش از فلسفه پیش نهاده است می‌پردازیم.

چیستی فلسفه در آثار فارابی

همان‌طور که اشاره شد هدف این مقاله جستجو برای دانستن رأی فارابی درباره موضوع و تعریف فلسفه در آثارش نیست. بنابراین هدف این بخش صرفاً مرور اجمالی بر بعضی تعریف و تقسیم‌هایی است که او در آثارش برای مابعدالطبیعه تحقیق کرده است. زیرا این کار به هدف پژوهش ما - که همانا آشکار کردن این مطلب است که تعریف و تقسیم و کارکرد و حوزه شمول‌های مختلف برای مابعدالطبیعه، فایده، غایت و مجموعاً هویت و به تبع آن توقع خاصی از

فلسفه را موجب می‌شود- نزدیک است؛ از این رو ابتدا با جستجو در آثار فارابی به احصاء تعاریف و تقسیماتی که وی برای مابعدالطبیعه آورده است می‌پردازیم و قصدمان صرفاً مروری بر تعاریف و تقسیمات فارابی از فلسفه است؛ زیرا آشنایی با تعاریف و تقسیم‌های او از مابعدالطبیعه در آثارش مدخل مناسبی برای ورود به موضوع اصلی این پژوهش [=هویت فلسفه در رساله الجمع] است و در بخش بعدی منحصرأ به هویتی که از فلسفه در رساله الجمع ترسیم نموده است عطف نظر می‌کنیم.

در رساله اغراض مابعدالطبیعه که برای روشن کردن اهداف مابعدالطبیعه ارسطو نگاشته شده است، فارابی می‌گوید جمع کثیری از معاصران وی دچار این توهم شده‌اند که محتوا و مضمون کتاب مابعدالطبیعه ارسطو درباره باری تعالی و عقل و نفس و اموری از این دست است و مابعدالطبیعه و علم ربوبی یک دانش است. فارابی دلیل گمراه شدن این گروه را همین اشتباه در شناخت موضوع فلسفه می‌داند. درحالی که بنا به رأی فارابی کتاب مابعدالطبیعه به جز مقاله یازدهم (لام) در این مورد [=علم ربوبی] ساکت است (کیان‌خواه، ۱۳۹۳ ب).

فارابی در ادامه دانش را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند و مابعدالطبیعه را علم کلی لقب می‌دهد که به تمام موجودات نظر دارد و نیز مبدء مشترک همه موجودات که شایسته است آن را الله بنامیم یکی از مسائل مابعدالطبیعه است نه موضوع آن. درواقع خداشناسی داخل مابعدالطبیعه است.

فارابی در احصاء العلوم، علم الهی را به سه بخش تقسیم می‌کند (و همه این دانش را در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو مذکور می‌داند). در بخش اول از موجودات و چیزهایی که بر موجودات- از آن جهت که موجودند- عارض می‌شوند، بحث می‌شود. بخش دوم را مربوط به بحث از مبادی منطق و ریاضی و علم طبیعی معرفی می‌کند که راه تصحیح مبادی این علوم و تعریف جوهرها و خواص آنها را به دست می‌دهد. فارابی بخشی از دانش علم الهی را مربوط به بحث درباره موجودات غیرجسمانی می‌داند که از اثبات وجود چنین موجوداتی آغاز و به صفات آنها می‌پردازد و درنهایت به "اولی می‌رسد که ممکن نیست" و به صفات آن مشغول می‌شود. درواقع وارد مباحث خداشناسی (الهیات بالمعنی الاخص) می‌شود و غایت این مباحث را رفع شک و تردید از ایمان به آفریننده می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۷-۷۵).

آرا اهل المدینه الفاضله از دیگر آثار وی و در زمینه فلسفه سیاسی است. او در این کتاب از "الموجود الاول" که سبب تحقق سایر موجودات است آغاز می‌کند و در ادامه به سیاق و ترتیب

مباحثی که در الهیات بالمعنی الأخص مطرح می‌شود به نفی شریک و ضد و حد از باری تعالی می‌پردازد (همو، ۱۹۹۵ الف، ص ۲۵).

افزون بر این تقسیم‌بندی حکمت به نظری و عملی و تقسیم اولی به فلسفه اولی، فلسفه وسطی، فلسفه سفلی (که براساس نسبت موضوع آنها با ماده اسم گذاری شده است) و دومی به اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل مطرح می‌شود.

ترتیبی که فارابی در *تحصیل السعاده* برای تعلیم علوم نظری پیش می‌نهد از ریاضی که شامل اشیای غیرمادی است آغاز می‌شود سپس با ورود به دنیای موجودات مادی ناگزیر با طبیعیات سروکار پیدا می‌کند و با تعالی یافتن از جهان موجودات مادی به مواردی برمی‌خورد که مادی و قابل رسیدگی در طبیعیات نیستند و برای پیگیری این موضوعات به علم دیگری نیاز دارد که فارابی آن را "علم مابعدالطبیعیات" می‌نامد. در راه یافتن مبادی موجودات در این علم نیز به مبدهی به نام اله می‌رسد که دورترین علل موجودات است (همو، ۱۹۹۵ ب، ص ۴۵ و ۴۶).

به نظر می‌رسد فصل ۹۴ از کتاب *فصول منتزعه* خلاصه‌ای از مطالب کتاب *تحصیل السعاده* است یا شبیه آن مطالب را در اینجا تکرار کرده است. یعنی همان مرحله‌بندی ریاضیات و طبیعیات و مابعدالطبیعه در شناخت موجودات است که در نهایت معرفت به موجودات از طریق علم به علل اولیه آنها حاصل می‌شود (همو، ۱۴۰۵ الف، ص ۶۵-۵۰).

در فصل سی و هفتم حکمت را به عنوان علم به اسباب دور و نزدیک که تحقق موجودات به آن وابسته است مربوط می‌داند و شرط دستیابی به این حکمت را علم به علل دور و چستی و آنها می‌داند که در نهایت منتهی به موجود اولی می‌شود که سبب تحقق همه علل دور و نزدیک است. سپس به شاخصه دیگری برای حکمت می‌پردازد که همانا بررسی کیفیت بهره‌مندی موجودات از موجود اول و تدبیر او در آنهاست. فارابی این حکمت را حکمت حقیقی و در مقابل معنای دیگر حکمت که برای افراد ماهر در هر رشته‌ای به کار می‌رود می‌داند (همان، ص ۵۳).

موضوعی که فارابی در *رساله الجمع* برای فلسفه ارائه می‌کند، نیز همان عبارت مشهور "موجود به ما هو موجود" است (همو، ۱۴۰۵ ب، ص ۸۰). در *رساله المله* نیز فارابی فلسفه و دین را در تقسیم به نظری و عملی شبیه به هم معرفی می‌کند (محسن مهدی، ص ۳۰۷-۲۹۱). در *تعلیقات البته* گویی فلسفه را به مثابه الهیات بالامعنی الأخص در نظر گرفته و می‌نویسد:

[موضوع] حکمت شناخت وجود حق است و وجود حق واجب الوجود بذاته است.

و حکیم کسی است که علم به واجب را به طور کامل و به کمال دارا باشد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۶).

باری، همان طور که ملاحظه کردید فارابی تعریف و تقسیم‌های گوناگونی در هر کدام از آثارش برای فلسفه ذکر کرده است و همان طور که اشاره شد وی تعریف واحدی از فلسفه در مکتوباتش ارائه نمی‌کند. در واقع در هر کدام چهره‌ای خاص برای مابعدالطبیعه ترسیم کرده که قابل تحقیق و پی‌گیری است، شاید بتوان چنین استنباط کرد که این تعاریف گوناگون که فارابی برای چیستی فلسفه ارائه می‌دهد نشان از جستجو و تحقیق او در راه رسیدن به ماهیت و هویت مورد نظر وی برای فلسفه اسلامی است و ارتباط این بخش با موضوع مقاله نیز از این جهت است که این کوشش فارابی نشان داده شود. لکن تمرکز این پژوهش صرفاً بر هویتی است که او برای فلسفه در رساله الجمع معرفی می‌کند.

در مجموع، در رساله اغراض مابعدالطبیعه، در واقع الهیات بالمعنی الأخص را از مسائل فلسفه می‌داند و در تعلیقات موضوع فلسفه را چیزی همانند موضوع خداشناسی معرفی می‌کند. در فصول منتزعه و تحصیل السعاده نیز مابعدالطبیعه را بخشی از علوم نظری و متأخر از قلمرو طبیعیات و ریاضیات می‌داند. در آراء اهل مدینه فاضله نیز تقسیم معروف ارسطو از حکمت را همانند احصاء العلوم تکرار کرده است.

هویت فلسفه در رساله الجمع

۱. طرح اولیه

انگیزه یا سببی که فارابی را به نگارش این رساله واداشته است، براساس جملات اولیه رساله الجمع، در دو عبارت بیان می‌شود. نخست اینکه عده‌ای از معاصران وی درباره موضوع حدوث و قدم عالم نزاع داشتند. دوم اینکه این معاصران ادعا می‌کردند که بین افلاطون و ارسطو نیز درباره برخی مسائل فلسفی اختلاف نظر وجود دارد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۹).

اگر بخواهیم این مسئله را در قالب منطقی صورت‌بندی کنیم می‌توان حاصل دو عبارت مذکور فارابی را به عنوان مقدمه اول (صغری) به این بیان که "فلسفه دانشی است که بزرگان آن، و حتی مردم عادی در مسائش با یکدیگر اختلاف دارند." در نظر گرفت. مقدمه مذکور در تألیف با این کبری فرضی - که اگرچه پنهان است اما می‌توان به عنوان یک دلیل احتمالی برای تعجب هم‌عصران فارابی از وجود اختلاف بین فلاسفه لحاظ کرد - "دانشی که همگان، حتی مردم عادی

در مسائل آن اختلاف دارند، معتبر نیست" قیاسی را تشکیل می‌دهد که یکی از نتایج احتمالی آن سلب اعتبار از فلسفه و به تبع بی‌فایده بودن تحصیل این دانش است! به نظر می‌رسد مسئله اصلی در واقع این کبری پنهان و ناگفته است که در باور معاصران مسلمان فارابی و حتی شاید خود وی وجود داشته است. [=دانشی که همگان در مسائل آن اختلاف دارند، معتبر نیست] البته پرسشی که با ملاحظه این کبری به ذهن می‌رسد این است که چرا فارابی به جای سعی در ابطال صغری این قیاس، به تصحیح نظر مسلمانان هم‌روزگارش درباره کبری مذکور نپرداخته است؟ البته این موضوع مهم مربوط به جای دیگری است. به هر حال انتخاب فارابی این بوده است که به نقض صغری مورد نظر پردازد.

اما چرا؟ اجمالاً می‌توان بر اساس یافته‌های پژوهش ما به عنوان یک احتمال جدی یا فرضیه‌ای که در ادامه با ارائه شواهد می‌توان گفت به تأیید نزدیک است، چنین گفت: زیرا فارابی (که دل بسته فلسفه و دین بود) در رساله الجمع برای زدودن باور به تضاد یا تعارض بین فلسفه و دین برای آن دسته از هم‌عصران مسلمانش (که چندان به فلسفه خوش‌بین نبوده‌اند) و فلسفه را با مفهوم حکمت در قرآن مقایسه می‌کردند، و لاجرم همان توقع را که از حکمت وجود دارد از فلسفه انتظار داشتند، تصویری همچون مفهوم حکمت در کتاب مقدس مسلمانان از فلسفه ارائه می‌دهد که در ادامه با ارائه بعضی شواهد و دلایل سعی بر توجیه این امر داریم (چراکه شبیه‌ترین چیز به فلسفه در فضای معرفتی اسلام همان حکمت مذکور در قرآن بود). شایان ذکر است که خود فارابی هم حداقل در رساله الجمع به این موضوع باور دارد. یعنی هویتی حکمت‌گونه برای فلسفه معرفی می‌کند.

از واکنش متعجبانه این افراد (معاصر فارابی که به فلسفه خوش‌بین نبودند) به اختلاف بین افلاطون و ارسطو در برخی مسائل می‌توان چنین برداشتی کرد که وقتی به کتاب مقدس خویش رجوع می‌کردند همه جا حکمت را نزد پیامبران و دارای احکامی متقن و محکم که اختلافی در آن نیست می‌دیدند که خبر از متن واقع دارد و پیروی از آن ضامن هدایت و رستگاری برای آنهاست. بنابراین می‌خواستند فلسفه نیز صفات و ویژگی و کارکرد و غایت و فایده حکمت [موجود در متن کتاب مقدس مسلمانان] را داشته باشد؛ یعنی بدون وجود اختلاف در مسائلی خبر از متن واقع دهد و متقن باشد و توسط بندگان خاص الهی ارائه شود و در نهایت نیز موجب هدایت آدمیان شود.

البته پاسخ مشهور به این پرسش این است که فارابی به منظور ایجاد مقبولیت برای فلسفه در جهان اسلام، با باور هم‌عصران مسلمان خویش درباره فلسفه، از طریق رد اختلاف بین افلاطون و ارسطو و ارائه نظریه وحدت فلسفه، همراهی می‌کند. این پاسخ مشهور اشکالاتی تولید می‌کند. یکی اینکه ظاهراً چنین وانمود می‌کند که فارابی متوجه اختلاف بین افلاطون و ارسطو نبوده است در حالی که فارابی به وجود اختلاف ظاهری بین این دو تن تصریح می‌کند. لکن آن را ظاهری می‌داند (فارابی، ۱۳۹۰، ص ۶۶ و ۷۰) و همچنین چهره محافظه کارانه‌ای به فیلسوف ما می‌دهد زیرا به جای صداقت، به ارائه هویتی کاذب و خوشایند معاصران مسلمانش از فلسفه اقدام کرده است. در نهایت می‌توان از این پاسخ این برداشت را داشت که فارابی آگاهی چندانی از فلسفه نداشته است!

پاسخ نخست، حتی اگر نشان دهنده دفاع فارابی از یک طرح ذهنی باشد [= ارائه هویتی همانند مفهوم دینی حکمت به فلسفه] تفلسف فارابی و مقام پژوهش وی را نفی نمی‌کند و عنوان محافظه کار را نیز از وی بر می‌دارد. برخلاف آن پاسخ سنتی مشهور که فارابی را در حد یک مطلع سطحی از مباحث فلسفی که برای خوشایند هم‌عصرانش حاضر است چهره‌ای کاذب از فلسفه معرفی کند، فرومی‌کاهد. پاسخ نخست همچنین چهره‌ای جستجوگر به فارابی می‌دهد که در حال تجربه فلسفی است و آنچه در مسیر تجربه و پژوهش ناگزیر رخ می‌دهد تجربه طرح‌های گوناگون از سوی پژوهشگر است. آنچه این نظر ما را که فارابی در مسیر تجربه و پژوهش بوده و این طرح [= فلسفه به مثابه حکمت] یک تجربه پژوهشگرانه از جانب وی بوده و ظاهراً از نتیجه آن نیز چندان راضی نبوده است، را تأیید می‌کند این است که فیلسوف ما در ادامه فلسفه ورزی خویش این طرح را رها می‌کند و به دنبال پروژه دیگری می‌رود (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۳۲۳).

همچنین در رد این نظر که انتساب [نادرستی] اثولوجیا به ارسطو، این ذهنیت را به فارابی داده که آراء افلاطون و ارسطو را جمع کند، پژوهش‌های مفصلی از سوی برخی پژوهشگران معاصر انجام شده است (همو، ۱۳۸۷؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۹۹، ص ۱۷۱؛ داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۴۹-۴۸). البته مطلوب ما چهره‌گشایی از هویت فلسفه نزد فارابی است نه بررسی درستی یا نادرستی نظر فارابی درباره وفاق بین افلاطون و ارسطو.

۲. رساله الجمع

در این بخش سعی ما بر ارائه شواهدی در توجیه و تأیید این فرض است که هویت ارائه شده از

سوی فارابی در این رساله تقریباً شبیه به مفهوم حکمت ذکر شده در قرآن است؛ یعنی تقریباً همان صفات و فایده و غایت را دارد. بنابراین ابتدا مختصاتی که برای فلسفه در این رساله ذکر شده را احصاء می‌کنیم و در بخش بعدی به استخراج شرح مفهوم حکمت از قرآن می‌پردازیم و در آخر به ارزیابی و سنجش بین آنها اقدام خواهیم کرد. شایان ذکر است آنچه نویسندگان این مقاله را به این فرضیه رهنمون کرد وجود همین شباهت‌هاست.

فارابی در این رساله افلاطون و ارسطو را بنیان‌گذاران فلسفه، تکمیل‌کننده و تکیه‌گاه در تمام مسائل آن معرفی می‌کند. سخن آن دو را از آمیختگی و تیرگی به دور می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۰). از ظاهر عبارات فارابی در وصف این دو فیلسوف معلوم است که ارادت تام و تمامی به ایشان دارد و تمجیدی که از این دو تن انجام می‌دهد کمی بالاتر از حالت معمول است. آنچه که این سخن ما (غیر معمول بودن تمجید فارابی از افلاطون و ارسطو) را تقویت می‌کند آنجایی است که فارابی تلویحاً آراء و آثار این دو فیلسوف را به عنوان متن واقع معرفی می‌کند:

افلاطون و ارسطو بر آن بودند که دانش هر چه را در جهان یافته شده به نظم آورند و نسبت به آشکار ساختن صفت‌ها و گونه‌ها آنچنان که هست کوشش داشته‌اند بدون آنکه از خود چیزی در آورده و خواسته باشند که چیزی را از فهم دور کرده یا از نوساخته و پیرایه بندی کنند و از این سو به آن سو کشانند... (همان، ص ۸۰).

علاوه بر استفاده از عبارت مرجع برای فلسفه افلاطون و ارسطو، و اینکه سخن این دو اصل مورد اعتماد در هر فن [فلسفه] است (همان‌جا، ص ۸۰). آشکارا نشان می‌دهد که فیلسوف ما برای فلسفه افلاطون و ارسطو چیزی بیش از دستاورد بشری قائل بوده است. این تعبیر نیز نزدیک به مفهوم حکمت به عنوان موهبتی الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ص ۲۷۱ و ۲۷۲). در غیر این صورت، برای چه فلسفه‌ای می‌توان عنوان تمام‌کننده را استفاده کرد؟ همچنین عنوان امام را برای این دو فیلسوف به کار می‌برد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۱). پس افلاطون و ارسطو در واقع آغازگر و پایان بخش فلسفه‌اند. فلسفه‌ای که نزد آنهاست براساس نوشتار فارابی این برداشت را امکان پذیر می‌کند که بگوییم چیزی بیش از دستاورد بشری است؛ یعنی همان موهبت الهی لازم است ذکر شود که تمام این عناوین همان‌طور که در بخش بعدی خواهد آمد در متون دینی درباره حکمت استفاده شده است.

به این عبارات توجه کنید "من غیر قصد منهما لاختراع، و اغراب، و ابداع، و زخرفة و تشویق" اینجاست که به زعم ما نگاه فارابی به آراء این دو تن به عنوان فلاسفه‌ای که تفسیری از امرواقع

دارند نیست بلکه سخن از مطابق بودن آثار و آراء این دو با متن واقع است بی کم و کاست؛ زیرا این طور به نظر می‌رسد که فارابی با بیان اینکه کوشش این دو برای آشکار ساختن اوصاف امور بدون اینکه از خود چیزی در آورند (!) یا چیزی را از فهم دور کنند و یا از نو ساخته و پیرایه بندی کنند، می‌خواسته نشان دهد که فلسفه این دو تن چیزی غیر از امرواقع بدون پیرایه نیست. شاید بتوان گفت با این سخنان که درباره آراء و آثار این دو فیلسوف در قلم فارابی جاری شده وی این دو فیلسوف را تا نزدیکی نبوت نیز بالا برده است. اگرچه بی‌شک در جامعه اسلامی آن روزگار از این سخن استقبال نمی‌شد و بلکه قول قبیحی به شمار می‌رفت ولی این تمجیدها آدمی را به تصویری از حکیمان الهی و انبیاء دلالت می‌کند.

فارابی پس از ذکر مقدمه در قالب یک شبه قیاس سه جزئی و برای ورود به بحث، امرواقع را [برای پذیرش وجود اختلاف بین این دو] خالی از این سه شق نمی‌داند؛ یا تعریف فلسفه نادرست است، یا اتفاق خردمندان بر وفاق بین افلاطون و ارسطو نادرست است یا سخن کسانی که بین افلاطون و ارسطو قائل به اختلاف‌اند اشتباه است (همان، ص ۸۰). می‌توان پرسید مگر تعریف فلسفه با وجود اختلاف بین دو فیلسوف سازگار نیست؟ این نکته ما را دلالت می‌دهد به اینکه شاید فارابی هویتی برای فلسفه قائل است که در آن هیچ دو فیلسوفی حداقل اختلاف واقعی با هم ندارند. این خصوصیت اتقان و دوری از اختلاف نیز در معنای دینی حکمت موجود است (طباطبائی، ج ۲، ص ۶۰۶-۶۰۷).

نخستین موردی که فیلسوف ما در رساله الجمع به عنوان مسائلی که در آن قصد ایجاد وفاق بین این دو را دارد منش و رفتار این دو فیلسوف در امور عملی حیات است. حساسیت فارابی در تنزیه افلاطون و ارسطو در موضوعات عملی زندگی نشان می‌دهد که او یک قداست همه جانبه در ساحت نظر و عمل برای آن دو قائل بوده است. این خصوصیت نیز ما را به یاد آثار حکمت مطرح شده در فضای دینی می‌اندازد؛ که عبارت از نوعی عصمت است (ری شهری، ص ۹۲). همین طور یادآور مفهوم تزکیه است که در برخی موارد کاربرد دینی همنشین حکمت آمده است. به موضوعات جزئی مانند سبک نگارش و حتی نامه‌های (!) این دو می‌پردازد تا وفاق و بلکه عدم تفاوت (!) را در موضوعات ولو کوچک بین این دو اثبات کند (همان، ص ۸۴).

در آخرین مسئله‌ای که فیلسوف ما به بررسی آن می‌پردازد، مسئله پاداش و کیفر را مطرح می‌سازد و در واقع باور به معاد را به ذهن متبادر می‌کند و افلاطون و ارسطو را معتقد به جزا و پاداش پس از مرگ می‌داند (همان، ص ۱۱۰). فارابی با استناد به نامه ارسطو به مادر اسکندر نتیجه

گرفته است که این فیلسوف به جزای اخروی اعتقاد داشته است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷).

با این اوصاف ما با مردانی روبه‌رو هستیم که گفتارشان متن واقع است و به معاد و آخرت و جزا و پاداش الهی باور دارند. حال این پرسش برمی‌خیزد: "آیا نباید از مردانی با چنین اوصاف پیروی کرد؟" زیرا می‌توان گفت مردانی با چنین اوصاف در گفتار و کردار، هدایت آدمیان را منظور و مقصود دارند. در واقع ویژگی‌هایی که آدمی‌ای را قابل پیروی و شایسته هدایت کردن می‌کند، دارا هستند. این اوصاف همان است که در کاربرد دینی برای صاحبان حکمت ذکر شده که در بخش بعدی به تفصیل با رجوع به متون دینی نشان داده می‌شود.

اگر بخواهیم مجموع قطعاتی که در این بخش از خلال مباحث در رساله الجمع ذکر شده در کنار هم قرار دهیم تقریباً به چنین تصویری می‌رسیم:

الف) مرجعیت افلاطون و ارسطو در فلسفه و اینکه این دو آغازگر و تمام‌کننده این دانش‌اند، به زعم ما می‌توان از کنار هم قرار دادن این صفات چنین استنباط کرد که ظاهراً با این بیان فارابی فلسفه را موهبتی خاص [الهی] ویژه برخی انسان‌ها می‌داند.

ب) تمجید بالاتر از حد معمول برای افلاطون و ارسطو این را به ذهن متبادر می‌کند که ما با حکیمان الهی که همان صاحبان انحصاری حکمت‌اند روبه‌رو هستیم.

ج) اینکه فلسفه افلاطون و ارسطو هیچ پیرایه و غرایب‌پردازی ندارد ما را متوجه وصف حکیمان الهی در متون دینی می‌کند که خلل و سستی در حکمت ایشان راه ندارد. و گویی متن واقع است.

د) تنزیه زندگی عملی [حکمت عملی] این دو فیلسوف و باور افلاطون و ارسطو به روز جزا یا همان معاد ادیان الهی نیز شبیه به مفهوم دینی تزکیه است که هم‌نشین حکمت در متون دینی است.

اگرچه فارابی در این رساله موضوع فلسفه را با همان عبارت مشهور موجود به ما هو موجود معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۰). در توضیح این عبارت شمول فلسفه را بر همه موجودات می‌داند اما همان‌طور که شواهدی از متن رساله ذکر شد می‌توان چنین برداشت کرد یا به بیان دیگر استنباط نویسندگان این مقاله چنین است که به عنوان یک فرضیه که شواهد مؤید نیز دارد فارابی هویتی حکمت‌گونه برای فلسفه در این رساله ترسیم کرده است؛ یعنی این صفات مذکور

برای فلسفه شیبه به مفهوم حکمت در کتاب مقدس مسلمانان است. در بخش بعدی به ذکر شواهد قرآنی برای تایید این فرض مورد نظر خواهیم پرداخت.

مفهوم قرآنی حکمت

می‌توان گفت نزدیک‌ترین مفهوم معرفتی به فلسفه که در جهان اسلام و در متن کتاب مقدس مسلمانان وجود دارد، حکمت است. زیرا فقه به احکام جزئی اشتغال دارد و آنچه عهده‌دار تأمل در هستی و آفرینش است، فلسفه است. در این بخش قصد داریم براساس جستجو در آیات مربوط به حکمت در قرآن به ویژگی‌های این عبارت قرآنی بیشتر نزدیک شویم و به ارائه تصویری از حکمت مذکور در آیات قرآن دست یابیم.

راغب اصفهانی در *المفردات* در توضیح کلمه حکمه می‌نویسد حکمه همراهی علم و عقل است و سپس حکمت را به دو شعبه من الله و من الانسان تقسیم می‌کند. حکمت خداوند علم او به اشیا و ایجاد آنها بر اساس غایت محکم است و حکمت آدمی شناخت موجودات و اعمال نیک است (راغب، ج ۲، ص ۱۲۷).

این واژه [حکمت] بیست بار در قرآن تکرار شده و در بیشتر موارد همراه با کتاب است. تعلیم و انزال آن از جانب خداوند و از جانب پیامبران به مردم است. مراد از حکمت 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، ج ۲، ص ۱۶۳).

در یک دسته بندی می‌توان گفت حکمت در قرآن به پنج معنی به کار رفته است. پند دادن (نساء/ ۱۱۳؛ بقره/ ۲۳۱)، علم و فهم (لقمان/ ۱۲)، قرآن (نحل/ ۱۲۵)، تفسیر قرآن (بقره/ ۲۶۹)، پیامبری و نبوت (نساء/ ۵۴).

همراهی پیامبری و حکمت در قرآن می‌تواند اشاره‌ای باشد که فارابی صاحبان فلسفه در رساله الجمع [افلاطون و ارسطو] را تا مقام نزدیک به نبوت تنزیه کند. اگرچه فارابی با صراحت به این مسئله اشاره نکرده است اما با کنار هم قرار دادن صفاتی که برای فلسفه در این رساله ترسیم می‌کند می‌توان به این برداشت رسید؛ زیرا از آیه ۵۴ سوره نساء می‌توان چنین برداشتی داشت که خداوند حکمت را به انسان‌های برگزیده یا همان پیامبران اعطاء می‌کند. بنابراین می‌توان این همراهی حکمت و نبوت را الگویی برای بزرگداشت فارابی از افلاطون و ارسطو به شمار آورد. بزرگداشتی که فارابی به صراحت و با ذکر عناوینی همانند امام، تمام کنند، مرجع و تنزیه

زندگی عملی این دو به جا می‌آورد. در آیه ۱۵۱ سوره بقره و آیه ۲ از سوره جمعه نیز این معنا تأیید می‌شود، زیرا پیامبران را تعلیم دهنده حکمت لقب می‌دهد. در واقع وقتی فلسفه در رساله الجمع به حکمت تحول می‌یابد صاحبان و تعلیم دهندگان حکمت نیز به مقام نبوت یا نزدیک به نبوت [=لقمان] ارتقاء می‌یابند.

همچنین همنشینی تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت در آیه ۱۶۴ سوره آل عمران در واقع می‌تواند ما را به هویت قرآنی حکمت و مفاهیم هم‌خانواده آن که این حلقه را تشکیل می‌دهند نزدیک کند. توضیح مطلب از این قرار است که در این آیه تعلیم دهنده حکمت پیامبر است و تزکیه بر سایر اجزای مقدم داشته شده است که می‌توان آن را با مسائل اخلاقی و حکمت عملی شبیه دانست. فارابی نیز همان‌طور که ذکر شد حیطة زندگی عملی این دو فیلسوف را نیز خالی از شائبه معرفی می‌کند و ایشان را باورمند به معاد و جزا و پاداش نشان می‌دهد که یادآور مفهوم تزکیه در متون دینی است. تعلیم کتاب نیز ظاهراً مربوط به بیان آموزه‌های دینی از جانب رسول است برای مردم و البته حکمت که بیان حقیقت امور و فهم عمیق امر واقع است.

مفاهیم موجود در آیه مذکور (آل عمران/۶۴) در واقع همان ترتیبی را نشان می‌دهد که فارابی در رساله الجمع پیروی کرده است. همان‌طور که تزکیه در این آیه بر سایر مفاهیم مقدم است فارابی نیز نخستین مسئله از مسائل سیزده گانه را به موضوع اخلاق و آنچه مربوط به حکمت عملی است اختصاص داده و افلاطون و ارسطو را همراه در این حوزه معرفی می‌کند و سعی در پایبند نشان دادن این دو به این قلمرو از حکمت دارد.

نتیجه‌ای که این آیه از بیان این عناصر و مفاهیم در حیات مردم یادآور می‌شود این است که پیش از ارسال این امور [=تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت توسط رسول] مردم در گمراهی آشکار بودند که می‌توان شاهدی بر جنبه هدایت‌گر بودن حکمت دانست و یکی از فواید مورد نظر حکمت را نجات دانست و بنابراین صاحبان حکمت را شایسته پیروی قلمداد کرد. واضح است که اگر قرار بر پیروی رسولان صاحب حکمت باشد تا به این وسیله آدمیان نجات یابند و رستگار شوند پس سخن ایشان می‌بایست واحد و خبر از متن واقع باشد.

برای روشن‌تر شدن مفهوم حکمت و اینکه در میان مفسران قرآن نیز جستجو کرده باشیم. از مفاتیح الغیب و تفسیر المیزان نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم. زیرا این دو مفسر به مسائل فلسفی نیز اشتغال داشته‌اند. افزون بر اینکه از دانشمندان مذهب خود محسوب می‌شوند. و اینکه

می‌خواستیم رأی بزرگان سنی و شیعه را در این مسئله جستجو کرده باشیم به این دو مفسر رجوع کردیم.

فخر رازی در ذیل آیه ۲۶۹ در تفسیر خویش در توضیح معنای حکمت می‌گوید و عده خداوند ترجیح عقل و حکمت است و عده شیطان برتری دادن شهوت و نفس است او در ادامه حکم حکمت را صادق و به دور از کاستی و نقصی که در احکام حسی موجود است، معرفی می‌کند. او چهار وجه برای معنای حکمت ذکر می‌کند که جمیع این وجوه به علم باز می‌گردد. همچنین حکمت را در دو معنای نظری و عملی بر برخی آیات مطابقت می‌دهد. حکمت نظری مربوط به شناخت حق به وسیله ذات او و حکمت عملی را به منظور عمل به این شناخت می‌داند. سخن ابراهیم (ع) در آیه ۹۳ سوره شعراء رب هب لی حُکماً (:حکمت نظری) والحقنی بالصالحین (:حکمت عملی) برمی‌گرداند (فخر رازی، ج ۷، ص ۵۸).

علامه طباطبائی نیز ذیل آیه ۲۶۹ از سوره بقره حکمت را نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن می‌داند که هیچ خلل و سستی [شاید اشاره به کلیه بودن گزاره‌های حکمت دارد. اگر خلل را به جزئی بودن معنا کنیم] در آن نباشد. سخنی که بطلان و کذب به هیچ وجه در آن راه نداشته باشد (طباطبائی، ج ۲، ص ۶۰۷-۶۰۶).

همچنین در روایات نیز حکمت نوعی ثبات و استواری رأی خوانده شده است (مجلسی، ج ۱، ص ۲۱۶).

در جمع‌بندی که می‌توان از هویت قرآنی حکمت ارائه داد عناصر برجسته‌ای مانند [سخن] متقن که به شکل [گزاره‌های] بدون خلل است و کذب در آن راهی ندارد. در جنبه عملی نیز حکمت رفتاری که مطابق با شناخت نظری‌ای که حکمت به انسان‌ها می‌بخشد است که همراه با پیامبران و انزال آن از جانب الله تعالی است.

نتیجه

منشاء توقع فارابی و هم‌عصران مسلمانان از فلسفه به عنوان دانشی که همگان باید در تمام مسائل آن رأی واحد و قطعی داشته باشند، تصویری است که در کتاب مقدس مسلمانان از حقیقتی به نام حکمت ترسیم شده است. زیرا شبیه‌ترین گرایش معرفتی به مفهوم حکمت [که در قرآن ذکر شده] فلسفه است. این تنها فلسفه است که همانند حکمت مسائل آفرینش و هستی‌شناختی را وجه نظر خود قرار داده است.

اینکه چرا هم‌عصران مسلمان فارابی از وجود اختلاف بین فلاسفه نگران‌اند به این دلیل است که ایشان و خود فارابی، صفاتی که در قرآن برای حکمت ذکر شده بود را پیش چشم داشتند و با دانش فلسفه مقایسه می‌کردند و می‌دیدند حکمت سخن متقن و به دور از خلل و سستی است که مطابق با واقع و هدایت بخش است و از لسان مردان الهی بیرون می‌آید پس می‌خواستند فلسفه نیز همین‌گونه باشد.

منظور ما از هویت فلسفه، جامعی از تعریف، شمول (تقسیمات)، غایت و حتی فایده آن است و از آنجایی که هویت اعم از ماهیت است. می‌توان گفت هویت فلسفه چیزی گسترده‌تر از چیستی این دانش است.

در نهایت اینکه می‌توان گفت براساس استنباط ما و به عنوان یک احتمال با شواهد مؤید، درباره هویتی که فارابی از فلسفه در رساله الجمع نشان می‌دهد شاید بتوان به عنوان یک فرضیه این نظر را مطرح کرد که اگر چه فلسفه در رساله الجمع ماهیتی ارسطویی دارد و در موضوع و حوزه شمول علم به موجود به ما هو موجود است، لکن به صفات حکمت نیز آراسته شده؛ یعنی فیلسوفانش سخن واحد دارند همانند افلاطون و ارسطو در این رساله که بیان متن واقع است و احتمال خلل و سستی در آن راه ندارد؛ زیرا فارابی فلسفه این دو تن را بدون پیرایه و غرایب می‌داند حکمت چیزی غیر از علوم و دستاوردهای بشری است و موهبتی خداداد است. همانند فلسفه این دو فیلسوف که مرجع و تکیه‌گاه است. در واقع رساله الجمع طرحی است که فیلسوف ما برای دیدار با فلسفه در ذهن داشته است یا نتیجه تأملات وی درباره هویت فلسفه در جهان اسلام و برای باورمندان به الله چگونه می‌تواند باشد. در این صورت می‌توان گفت رساله الجمع یک طرح پیشنهادی برای هویت فلسفه در میان مسلمانان باورمند به اسلام است.

منابع

قرآن کریم

تهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶.

حکمت، نصراله، متافیزیک ابن‌سینا، ج ۲، تهران، الهام، ۱۳۹۸.

_____، فارابی؛ فیلسوف غریب، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.

_____، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران، الهام، ۱۳۹۹.

- _____، " کتاب الجمع فارابی و نسبت آن با اثولوجیا"، دو فصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۵۹/۱، ص ۴۱-۲۷، ۱۳۸۷.
- داوری اردکانی، رضا، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- _____، فارابی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد، المفردات، تحقیق و ضبط محمد سید کیلانی، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۳۲.
- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چ ۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- سالاری طرزقی، زهرا، طاهره کمال زاده، فاطمه شهیدی، "بررسی مقایسه‌ای موضوع فلسفه اولی در فلسفه فارابی و حکمت متعالیه ملاصدرا، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره هفده، ص ۷۶-۵۱، ۱۳۹۹.
- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، مقدمه و شرح از دکتر علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- _____، آراء اهل مدینه فاضله و مضاداتها، مقدمه شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ (الف).
- _____، تحصیل السعاده، قدم و بویه و شرحه الدكتور علی بوملحم، مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۵ (ب).
- _____، فصول منتزعه، تحقیق و تصحیح و تعلیق از دکتر فوزی نجار، چ ۲، تهران، المکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ (الف).
- _____، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، چ ۲، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ (ب).
- _____، اربع رسائل فلسفیه؛ تعلیقات، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- _____، رسائل فارابی، ترجمه سعید حمیدیان، چ ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
- فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس القرآن، چ ۶، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.

کیان خواه، لیلا، «بررسی تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی (براساس کتاب های تحصیل السعاده، فلسفه ارسطاطالیس، الحروف و فصول منتزعه)»، حکمت سینوی (مشکوه الأنوار)، سال هجدهم، ص ۷۸-۵۵، ۱۳۹۳ (الف).

_____، «تعریف مابعدالطبیعه براساس موجود به ما هو موجود از دیدگاه فارابی (براساس الجمع بین رأی الحکیمین، البرهان، احصاء العلوم، اغراض مابعدالطبیعه و تعلیقات)»، آئینه معرفت، شماره ۴۲، ص ۴۲-۱۷، ۱۳۹۴.

_____، «تحقیق و تصحیح انتقادی رساله "فی اغراض مابعدالطبیعه"»، جاویدان خرد، شماره ۲۶، ص ۱۵۷-۱۱۹، ۱۳۹۳ (ب).

محسن مهدی، «کتاب مله»، فصلنامه علمی - پژوهشی سیاسی، شماره دوازدهم، ۱۳۷۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه طبع و نشر، ۱۴۱۰ ق. محمدی ری شهری، محمد، العلم و الحکمه فی کتاب و السنه، ج ۳، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۴۳۲.

ملاصدرا، تفسیر صدر المتألهین، جلد ۴، چ ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۶.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

**A Deliberative Account of Philosophy as Wisdom
in al-Farabi's Treatise al- Jam' Beyne Ra'yy
Al-Hakimayn**

Seyyed Mohsen Hosseini*
Eynolah khademi**
Ramezan Mahdavi Azadboni***

Abstract

Although al-Farabi's treatise al- Jam' Beyne Ra'yy Al-Hakimayn, affirms that the scope of the subject matter of philosophy encompasses all beings, and this is, in fact, an affirmation of the Greco-Aristotelian nature of philosophy, from the attributes and descriptors he counts for philosophy it can be inferred that, in this treatise, he had the Quranic concept of wisdom in his mind for the term philosophy. The present paper argues that al-Farabi views the nature of philosophy as the knowledge of all beings, meanwhile the way he has depicted the identity of this knowledge reminds us of the religious concept of wisdom in the Muslim's holy scripture. In a broader sense, the identity of philosophy, as depicted in this treatise, has a Greco-Aristotelian nature with

* Shahid Rajaei Teacher Training University

hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com

** Shahid Rajaei Teacher Training University

e-khademi@ymail.com

** Mazandaran University

dr.azadboni@yahoo.com

a religious identity characterized with Qur'anic terms such as persuasiveness, non-difference, lack of inconsistency in its rulings and conformity with the actual text as expressed by divine men to be received and emulated.

Key Terms: *al-Farabi, al-Farabi's treatise al- Jam' Beyne Ra'yy Al-Hakimayn, identity of philosophy, wisdom.*

