

نسبت وحی و متافیزیک در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی

مهدی ساعتچی*

چکیده

در فرهنگ اسلامی وحی وضعی از انسان است که در آن به حقیقت نائل شده است. اما این تنها وضعی نیست که انسان در آن، نسبتی با حقیقت دارد. فارابی در مقام مؤسس فلسفه اسلامی، نخستین کسی است که به این مسئله توجه کرد. وضع دیگری که در آن انسان با حقیقت پیوند دارد، وضع انسان به عنوان متعقل است؛ این همان وضع متافیزیکی انسان است. فارابی با واکاوی مفهوم ملت که همان فرهنگ و ادب مدینه است و ارتباط آن با وحی، و ربط این هر دو با فلسفه، به تبیین نسبت میان این دو وضع پرداخت و روشن کرد که وضع متافیزیکی انسان همان درک امر عام است که مضامین وحی به عنوان امور خاص جز در ذیل آن برای انسان تعین پیدا نمی‌کند. از این رو وحی تنها در ذیل متافیزیک به انسان خطاب می‌کند. ادعا این است که یافتن این «نسبت»، تقدیر همه علوم اسلامی را تا به امروز رقم زده است، از این رو همه علوم اسلامی ذیل متافیزیک قرار گرفته‌اند، هر چند متعاطیان آن‌ها به ظاهر در تخصص با آن باشند.

کلیدواژه‌ها: وحی، متافیزیک، فلسفه اسلامی، فارابی.

پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. (m.saatchi@motahri.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸)

□ مهدی ساعتچی (۱۴۰۳). نسبت وحی و متافیزیک در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی، *فصلنامه حکمت‌اِسرائ*، ۴ (۴۷)، ۱۵۳-۱۷۲.

| doi: 10.22034/ isra.2025.505713.2061

از دوران برآمدن اسلام و گسترش آن به سایر سرزمین‌های اطراف شبه‌جزیره، دیری نمی‌پایید که مسلمانان پذیرای اندیشه‌های فلسفی یونانیان شده و با سرعتی چشم‌گیر این آموزه‌ها را در درون فرهنگ خود هضم و بازسازی کردند.^۱ اوج این اندیشه‌های فلسفی منتقل شده، آموزه‌های مابعدالطبیعی ارسطو است. کندی نخستین مسلمان متعاطی فلسفه است که کتابی با عنوان *مابعدالطبیعه* می‌نگارد. نوآوری کندی در بومی‌سازی اندیشه‌های ارسطو در این است که خدا را موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌دهد (کندی، ۱۹۷۸، ص ۳۰)؛ کاری که با جدیت از سوی فیلسوفان مسلمان بعدی یعنی فارابی و ابن‌سینا رد می‌شود (فارابی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۸-۱۴۷؛ ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۵-۶)، و پس از آن رویکرد کندی هرگز از سوی هیچ فیلسوف مسلمانی مورد توجه قرار نمی‌گیرد، و پژوهش متافیزیکی با محوریت «موجود بما هو موجود» دنبال می‌شود. این یکی از سرنخ‌هایی است که بر اساس آن سرآغاز تأسیس اندیشه‌های اصیل فلسفی در عالم اسلام را نه کندی که فارابی می‌دانیم.^۲ فارابی هرچند کتابی با عنوان *مابعدالطبیعه* ننوشته است، با تألیف کتب بسیاری بنیادهای متافیزیکی مورد پذیرش خود را پروراند. سر آخر این ابن‌سیناست که در بخش *مابعدالطبیعه* دائرة المعارف *فلسفی الشفاء*، با عنوان *الالهیات* بازسازی نهایی *مابعدالطبیعه*

۱. البته این بازسازی می‌تواند از حیث محتوا کاملاً در تقابل با مضامین اندیشه‌های فیلسوفان یونانی بوده باشد. بنابراین به زعم نگارنده حتی رویارویی متکلمین با این آموزه‌ها نیز نوعی بازسازی آنها محسوب می‌شود زیرا اصل «تبیین از طریق مفاهیم پیشا دینی» در آنها نیز حفظ شده است. در مقاله روشن خواهد شد که اگر متافیزیک را به مثابه وضع انسان پذیرفتیم نه مجموعه‌ای از اقوال و آموزه‌ها، دیگر سخن از انتقال و بومی‌سازی متافیزیک بی‌وجه است، زیرا وضع انسان قابل نقل و انتقال نیست. اگر در فرهنگ اسلامی به سخنان فلاسفه یونان اقبال شده است، از آن رو است که چنین وضعی از پیش در اینجا تحقق داشته است.

۲. این تدقیق در موضوع *مابعدالطبیعه* را نباید نکته‌ای پیش‌پاافتاده تلقی کرد. اینکه موضوع *مابعدالطبیعه* نه امر خاص بلکه امر عام است، بسی حائز اهمیت است. حتی می‌توان این نکته را وجه امتیاز متافیزیک در دوره اسلامی با متافیزیک قرون وسطایی و حتی تلقی فیلسوفان مدرن از متافیزیک دانست. و چنانکه در ادامه روشن خواهد شد تمام نکته فارابی در تقدم امر عام بر امر خاص است.

ارسطو در فرهنگ اسلامی را رقم می زند.^۱ من در این جا این فاصله حدوداً یک سده ای از پدیدار شدن ره آورده های فارابی تا ابن سینا را «هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی» می نامم.^۲ واژه «هنگامه» هم به معنای وقت و زمان است و هم به معنای ازدحام و غوغا و معرکه؛ که در اینجا هر دو مقصود تواند بود. هم دوره تاریخی خاص، و هم غوغایی که در این دوره برپا شد و تا امروز آواز آن بلند است.

اما مراد از «نسبت وحی و متافیزیک» در این برهه زمانی دوران ساز، بررسی نسبت آموزه های مابعدالطبیعی مندرج در آثار فارابی و ابن سینا با آموزه های وحیانی نیست. نمی خواهم بگویم که آنچه در قرآن کریم درباره خدا و آفرینش و انسان و معاد آمده است چه نسبتی با آموزه های الهیاتی فارابی و ابن سینا دارد؛ که بسیار در این زمینه گفته اند و می گویند. نیز مقصودم بررسی چستی تبیین متافیزیکی وحی نیست؛ اینکه از نظر فارابی و ابن سینا وحی چه حقیقتی است و فرآیند وحی چگونه در شخص نبی رقم می خورد؛ که در این موضوع نیز پژوهش های چندی انجام شده است. اساساً در این مقاله بنا نیست دو دیدگاه یا دو آموزه مورد مقایسه قرار گیرد. مراد از متافیزیک و مراد از وحی در اینجا، دو وضع انسان یا دو حالت هستی شناختی عالم انسانی است. و آنچه ما را به وجود نسبت میان این دو رهنمون می شود و به کنکاش در یافت چستی و چگونگی این نسبت فرا می خواند، نسبتی است که این دو وضع با «حقیقت» دارد. زیرا علی الادعا این هر دو، وضعی است که انسان در آن وضع نسبتی با حقیقت پیدا می کند. در فرهنگ اسلامی،

۱. البته در معنای گسترده ای از متافیزیک که ما مد نظر داریم، مباحث متافیزیکی فیلسوفان تنها به بخش مابعدالطبیعه آثار ایشان محدود نمی شود و بخش هایی از دانش منطق و دانش طبیعی نیز به آن ملحق می شود.

۲. خواننده ای که با این مطلب مخالف است، می تواند آن را صرفاً قراردادی تلقی کند که در این مقاله به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده است، و صرفاً به دوره زمانی توجه کند نه معنای ادعایی رقم خورده در آن دوره که تأسیس فلسفه است.

حقیقت بودنِ وحی امری مسلّم است. وحی به کزات با وصف «الحق» در قرآن معرفی شده است. و البته وحی در وهله اول نسبت انسانِ نبی با حقیقت و در پی او نسبت باورمندان به آن نبی و کتاب وحی او با حقیقت است. پس در این فرهنگ برای انسان وضعی هست که در آن وضع انسان به حقیقت نائل شده است و آن همان وحی است. فلسفه اسلامی رشدیافته در چنین فرهنگی است که وحی رکنِ اساسی آن است. پس پیش از تأسیس و پروبال‌گرفتنِ فلسفه در این فرهنگ، انسان نسبتی با حقیقت دارد که در شخص نبی رقم خورده است. اما متافیزیک نیز در حاقّ خود، وضعی از انسان است که در آن نسبتی با حقیقت دارد. متافیزیک نیز وضع انسان است از حیث عقل، که در این وضع می‌خواهد واقع امر را آن‌گونه که هست بازشناسد.

حال مسئله این است که نسبت میان این دو وضع انسان در فرهنگ اسلامی چیست. مسئله بر سر کشف یک نسبت حقیقی است که در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی شکل گرفت (و شاید بتوان گفت کشف شد) و بر ناصیه فرهنگ اسلامی حک شده و تا به امروز همراه ماست. پس صورت مسئله نسبت وحی و متافیزیک در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی، این است: آن‌گاه که انسان در فرهنگ اسلامی که پیشاپیش از راه وحی نسبتی با حقیقت داشت، به وضع متافیزیکی خود که همان تأسیس فلسفه در فرهنگ است و در دل خود با حقیقت نسبت دارد، آگاه شد؛ این دو نسبت را چگونه به هم پیوند زد؟ باید یادآور شد که نمی‌توان این پیوند زدن را حاصل اراده فرد یا افرادی دانست، بلکه مراد این است که این دو وضع چه نسبتی با هم یافت. مدعا این است که فیلسوفان تنها کسانی هستند که به وجود این دو نسبت پی بردند و آن را برای ما گزارش کردند. اینکه انطباق «عقل و وحی» و پس از آن انطباق «کشف و وحی» و «عقل و کشف» مسئله شد، فرع آن است که انسان بیابد جز وحی، نسبت یا نسب دیگری نیز با حقیقت دارد.

این حکمای مؤسس فلسفه اسلامی بودند که یافتند انسان قطع نظر از وحی، خود نسبتی با حقیقت دارد؛ و سپس در صدد یافت پیوند این دو نسبت برآمدند. اما بسیاری دیگر از دانشوران اسلامی چون اساساً به وجود چنین وضعی از خود پی نبردند، به زعم خود برای حفظ وحی، بی‌آگاهی از اینکه آنچه حفظ وحی می‌نامند حذف مخاطب وحی است، در واقع تلاش کرده‌اند انسان را حذف کنند تا وحی بماند. این تلاشی مذبوحانه بوده است، زیرا وحی بدون انسان تحقق ندارد و در سرشت وحی نسبت با انسان مندرج است. از این رو چون این نسبت کشف شده از سوی فیلسوفان بیان وضع انسان و در نتیجه گریزناپذیر بود، رفته‌رفته خود را در سایر نحله‌های فکری جز اهل فلسفه نشان داد و مباحث لطیف الکلام و کلام فلسفی، عرفان علمی و نظری، و اصول کلی فقه و استنباط از دل آن بیرون آمد.^۱ هرچند برخی از مدافعان اهل کلام یا اهل عرفان این دست‌درازی به سوی تبیین فلسفی را نوعی تاکتیک قلمداد می‌کنند که نسبت به دانش اصلی زائد و فرعی است.^۲ مدعای ما این است که این یک ضرورت است که در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی فهم شد، اما با گذشت زمان خود را در سایر شاخه‌های علوم اسلامی حتی فقه مصطلح نشان داد. با این وجود غفلت از این نسبت است که هنوز عده‌ای را به آن می‌خواند که در جست‌وجوی وحی خالص یا به تعبیر نگارنده «وحی بی‌انسان» یا «وحی

۱. گفته نشود که برخی از این دانش‌ها پیش یا همزمان با فلسفه در میان مسلمین جوانه زده است، زیرا سخن ما در متافیزیک به مثابه وضع انسان است نه متافیزیک مکتوب یا متافیزیک خاصی همچون متافیزیک مشائی. این نکته در ادامه روشن خواهد شد.

۲. شواهدی هست که برخی از بزرگان اهل عرفان خود چنین نمی‌اندیشیده‌اند و اتصاف به تبیین فلسفی را نوعی کمال تلقی می‌کرده‌اند و خواستار آن بوده‌اند. به عنوان نمونه صدرالدین قونوی که از بزرگان اهل عرفان و شاخص‌ترین چهره عرفان نظری است، در نامه به نصیرالدین طوسی چنین می‌گوید: «فَأَحَبُّ [الدَّاعِي أَيْ الْقَوْنُوِي] بَعْدَ ذَلِكَ ... أَنْ يَسْتَزِيدَ مِنْ فَضْلِهِ سَبْحَانَهُ ... عَسَى أَنْ يَعْرِفَ بِمَا يَقْتَضِيهِ الرَّأْيُ الصَّائِبُ فِيهَا... عَسَاءَ يَجْمَعُ ... بَيْنَ الطَّمَأْنِينَتَيْنِ الْبَرْهَانِيَةِ وَالْعِبَانِيَةِ وَالدَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ وَالرَّبَانِيَةِ» (قونوی و طوسی، ۱۹۹۵، ص ۴۷) روشن است که در اینجا قونوی قائل به وجود نظر صحیح در ساحت برهان است، و برهان را در کنار شهود یکی از دو طمأنینه جان آدمی می‌داند. پس به باور وی یافت معرفت برهان کمالی حقیقی است که باید آن را طلب کرد.

بی‌مخاطب» باشند. خلاصه اینکه این فیلسوفان بودند که یافتند انسان قطع نظر از وحی خود نسبتی با حقیقت دارد. این همان نکته‌ای است که از آن با تعبیر «وضع متافیزیکی» یاد می‌کنم، و تلاش می‌کنم نسبت این وضع را با وحی به عنوان وضعی که برای نوع انسان از طریق نسبت فرد خاصی از افراد انسانی با حقیقت حادث شده است، تبیین کنم. در این میان فارابی نقش اساسی و تأسیسی دارد، و بیش از هر اثری در کتاب المله به این مهم پرداخته است. از این رو پژوهش خود در این مقال را متمرکز بر این رساله ساختم. هرچند عنوان مقاله را اعم از بررسی مسئله در یک کتاب خاص قرار دادم، زیرا نسبت وحی و متافیزیک هرچند در این کتاب پرورانده شده، اما این خصوصیت دوره تأسیس است که در این کتاب به نگارش درآمده است. و آنچه در این کتاب ترسیم شده، روح حاکم بر کل این دوره و سرمشق سایر سده‌ها تا امروز بوده است.

مفاهیم اساسی

وحی

وحی در اصل به معنی ایماء و اشاره سریع است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۱۹؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۴۱). اثر اشاره القاء امری است که می‌تواند به کتابت در آید و از این رو کتابت نیز جزء معانی وحی ذکر شده است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۱۹). وحی تمامی گستره منشأ (موحی)، فرآیند (ایحاء) و اثر آن در موحی‌الیه را دربرمی‌گیرد. وحی در قرآن گستره وسیعی از مخاطبان و محتواها را دربرمی‌گیرد. مخاطبان وحی در قرآن پیامبران و غیرپیامبران (حواریون و امّ موسی) و حیوانات (نحل) است. لذا شاید بتوان گفت هیچ موجود زنده‌ای بی‌ارتباط با وحی نیست. همچنین محتوای وحی گاه کتاب الهی، گاه امری خاص یا خبری خاص، گاه روحی از ناحیه امر الهی و گاه امر نامعلوم است. ما در اینجا البته به وحی آنگاه که مخاطب آن پیامبری از پیامبران و به طور خاص پیامبر خاتم است، نظر

داریم. نیز محتوای وحی را آنگاه که کتاب یا امری از اوامر است مد نظر قرار می‌دهیم. مقصود ما از متن وحی نه آنچه لزوماً نوشته شده بلکه خود حقیقت زبانی موجودی است که قائل و القا کننده آن - علی‌الادعا - موجود اندیشنده نیست. نیز نباید از خاطر برد که پیامبر به عنوان انسانی که در بالاترین جایگاه از فضائل انسانی قرار دارد در فرهنگ اسلامی پذیرفته شده است. از این رو عاقل‌ترین انسان نیز اوست. بنابراین مخاطب این وحی، عاقل‌ترین آدمیان است. این نکته از آن رو برای ما اهمیت دارد، که متافیزیک نیز به عنوان نهایی‌ترین محصول عقل آدمی نزد فیلسوفان شناخته می‌شود.

متافیزیک

هرچند که در مقام تعلیم، متافیزیک (مابعدالطبیعه) به عنوان یکی از دانش‌های عقلی یا شاخه‌ای از شاخه‌های فلسفی قلمداد می‌شود که به شناخت هستی در بنیاد آن می‌پردازد و عام‌ترین مقولات هستی را باز می‌شناسد و معرفت کلی اشیاء از حیث موجودیت آن‌ها را به دست می‌دهد؛ اما اگر سرشت این دانش را واکاویم، نمی‌توان آن را دانشی در کنار سایر دانش‌ها به شمار آورد. زیرا ادعای متافیزیک‌ورزان این است که تعیین همه دانش‌ها، و پی‌رنگ ذهنی همه دانشمندان یک دوره خاص، متافیزیک آن دوره است. البته آنگاه که متافیزیک به عنوان حقیقتی موجود از نسبت انسان و عالم، توسط فیلسوف نوشته می‌شود، می‌تواند موضوع تعلیم و تعلم واقع شود، و عده‌ای حتی بی‌آنکه متصف به آن فلسفه باشند به یادگیری و یاددهی آن اشتغال داشته باشند. اما این متافیزیک مکتوب است، که متأخر است از خود متافیزیک به عنوان وضع انسان و نسبت انسان با عالم. متافیزیک زمینه شکل‌گیری هر دانشی است و پس زمینه مواجهه هر انسانی با جهان به عنوان کاسب دانش است. پس متافیزیک به مثابه وضع انسان، مقدم بر هر دانشی است. ما باید میان متافیزیک مکتوب و متافیزیک به مثابه وضع انسان به عنوان موجود متعقل و

اندیشنده در عالم تمایز قائل شویم و در این مقاله معنای دوم مد نظر ماست. و از این رو متافیزیک به این معنا حاکم بر کل گستره تعلیمی مباحث فلسفی است، که در تقسیم‌بندی علوم فلسفی مابعدالطبیعه یکی از آن‌ها قلمداد می‌شود. به همین خاطر ما به جای ترجمه جافتاده «مابعدالطبیعه» برای متافیزیک، برای اشاره به این معنای عام‌تر مد نظر خویش، از خود واژه «متافیزیک» استفاده می‌کنیم. منطق و طبیعیات نیز در این معنای گسترده ذیل متافیزیک قرار می‌گیرد. و در تمام این مقاله هر جا از واژه «فلسفه» نیز استفاده می‌کنیم مرادمان همین متافیزیک به معنای موسع است. مسئله نسبت متافیزیک به مثابه وضع انسان متعقل و اندیشنده در جهان با وحی به مثابه متن فرابشری القا شده به اعقل الناس است.

حق

آنچه که ما را به بررسی نسبت وحی و متافیزیک به معنای پیش گفته فرامی‌خواند، نسبت این هر دو با «حق» است. «حق» در لغت چنان آشکار است که جز با ضد آن تعریف نشده. در کتب لغت آن را «خلاف باطل» یا «نقیض باطل» معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۶۰؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸۶). قرآن به طور گسترده خود را حق معرفی کرده است (صرفاً برای نمونه، نک: البقرة: ۹۱، ۱۱۹، ۱۴۴، ۱۷۶، ۲۱۳) و برای باورمندان به این کتاب شکی نیست که این کتاب حق است، چنانکه به صراحت آمده: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲) از هیچ جنبه و حیثی خلاف حق به این کتاب راه ندارد. بنابراین انسان نبی با حق مطلق که هیچ باطلی بدان راه ندارد، نسبت دارد. و بدین سان انسانی که در فرهنگ اسلامی زندگی می‌کند نیز واجد چنین نسبتی می‌شود.

از طرفی فیلسوفان اسلامی در روش‌شناسی سلوک فلسفی که همان کتاب البرهان است، از دو آرمان معرفتی سخن گفته‌اند. رسیدن به تصور حق و رسیدن به تصدیق حق؛

که این هر دو معرفت یقینی هستند به این معنا که «این است و جز این نیست»، و این همان حق مطلق است که باطلی به آن راه ندارد. تصور حق شناخت اشیاست آن گونه که خود در خویش هستند؛ و تصدیق حق، یافت نسب حقیقی میان امور یعنی همان احکام هستی است. (ابن سینا، ۱۹۵۶، ص ۵۳) رسیدن به این آرمان معرفتی رسیدن به فلسفه حقیقی است. چنانکه فارابی می گوید: «الفلسفة الیقینیة التي هي الفلسفة في الحقيقة» (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۵۴). مدعا این نیست که سخنان فارابی و ابن سینا حقی است که «این است و جز این نیست»، بلکه مدعا این است که در نظر این فیلسوفان برای انسان از آن جهت که عاقل است چنین آرمان معرفتی ای وجود دارد و قابل دستیابی است. بر این اساس انسان از آن جهت که عاقل است خود نسبتی با حق مطلق دارد.

مفهوم ملت و نسبت آن با وحی

فارابی در کتاب *الملة* در تعریف ملت می گوید: «الملة هي آراء و أفعال مقدرة و مقيدة بشرائطها يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۳) «ملت» مجموعه افکار و سنن یک جمع انسانی است، آنچه بدان باور دارند و آنچه بدان عمل می کنند؛ باورها و اعمالی که از سوی یک مرجعیت ترسیم شده است. و آن مرجعیت از این جمع می خواهد با به کار بستن این افکار و سنن به غرضی مشخص دست یابند. از این رو رواست که بگوییم «ملت» نزد فارابی همان فرهنگ و ادب یک قوم است. او در ادامه می گوید «این جمع می تواند یک تبار (عشيرة)، شهر (مدينة)، ناحیه ای از زمین (صقع)، دسته بزرگی از مردمان (أمة عظيمة) یا دسته های بسیار از مردمان (أمم كثيرة) باشد» (همان). همچنین می گوید مرجعیت تعیین کننده ادب یک قوم (الرئيس الأول) می تواند دارای فضیلت و برتری حقیقی (فاضلة في الحقيقة) باشد یا نباشد، که اگر نباشد آن ملت جاهلی خواهد بود. در فرض نخست ملت و ادب

برتر خواهد بود و آن جمع نیز به واسطه اتصاف به آن ملت و ادب به سعادت می‌رسند. فارابی این رئیس اول فاضل را انسانی می‌داند که مرجعیت خود را از ناحیه وحی به دست آورده است. «فإن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مِهْنَتُهُ مَلَكيَّة مَقْرُونَةٌ بِوَحْيٍ مِنْ اللَّهِ إِلَيْهِ. وَ إِنَّمَا يَقْدَّرُ الْأَفْعَالُ وَالْآرَاءُ فِي الْمَلَّةِ الْفَاضِلَةِ بِالْوَحْيِ» (همان، ص ۴۴). بنابراین مرجع برتر تأدیب مدینه، حذاقت فرمانروایی و شایستگی ریاست^۱ خویش را از اقتران و اتصال با وحی یافته است و از ناحیه وحی آراء و افعال ملت و فرهنگ را تقدیر می‌کند. سپس فارابی توضیح می‌دهد که این تقدیر می‌تواند مستقیماً از ناحیه وحی و یا از طریق قوه‌ای که از ناحیه وحی‌کننده به رئیس اول اعطا شده است انجام شود (همان).

وی در ادامه به تشریح مفاد این تأدیب می‌پردازد. اینکه آراء مقدر از ناحیه این مرجعیت وحیانی، یا آرائی مربوط به امور نظری است و یا آرائی مربوط به امور ارادی. فارابی به تفصیل به تبیین عناوین این آراء نظری می‌پردازد که کلیات آن عبارت است از: اوصاف الهی، اوصاف موجودات روحانی (ملائکه) و مراتب ایشان، وجود جهان و مراتب آن و کیفیت پیدایش آن، نسبت جهان با امور روحانی، چیستی نبوت و وحی، اوصاف مرگ و جهان دیگر، چیستی سعادت و شقاوت و احوال سعداء و اشقیاء. (همان، ۴۴-۴۵) اگر در بیان فارابی به دقت بنگریم روشن می‌شود که او همه اخبارات قرآنی را در

۱. «مِهْنَةٌ» به معنای پیشه و حرفه، و حذاقت و مهارت در خدمت و عمل است. در واقع «مِهْنَةٌ» عمل یا حرفه‌ای است که فرد در آن مهارت و تخصص دارد و به واسطه آن به خود یا اجتماع خدمت می‌کند. فارابی در السياسة المدنية می‌گوید: «و العملية منها [أى من الناطقة] مِهْنَةٌ و منها مروية. ... و المِهْنَةُ منها هى التى بها تحاز الصناعات و المهن. و المروية هى التى يكون بها الفكر و الروية فى شىء شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴) پس «مِهْنَةُ مَلَكيَّة» همان قوه و توان‌مندی و مهارت اداره حکومت یا حذاقت فرمانروایی و هنر حکمرانی و ریاست بر اجتماع است. به نظر می‌رسد «مِهْنَةٌ» به عنوان معادل «τέχνη» (تِخْنِه) یونانی در آثار مسلمین به کار رفته و تعبیر «مِهْنَةُ مَلَكيَّة» ترجمه تعبیر افلاطونی «βασιλική τις τέχνη» (باسیلیکه تیس تِخْنِه) است. چنانکه افلاطون در مرد سیاسی و مواضعی دیگر از این تعبیر استفاده نموده که در زبان انگلیسی به «art of kingship» (Plato, 1997, p.322) و در فارسی به هنر و فن سیاست و اداره جامعه (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۴۹۶) ترجمه شده است.

این مطالب جمع کرده و مضامین آن را مفصل‌بندی کرده است. پس آراء ملت و فرهنگ اسلامی، همان‌ها است که در متن وحی آمده است و فارابی تنها این مضامین را معنوی نموده و دسته‌بندی کرده است. وی سپس افعال و اعمال مقدر از ناحیه مرجعیت تأدیبه اجتماع را این‌گونه دسته‌بندی می‌کند: افعالی که خدا و ملائکه و پیامبران و تالیان ایشان با آن تعظیم می‌شوند و افعالی که گروه مقابل اینان با آن تخصیص می‌شوند و سپس همه انواع معاملاتی که فرد در نسبت با خویش و در نسبت با اجتماع باید انجام دهد. (همان، ص ۴۶) روشن است که در اینجا نیز فارابی به جهاد و نبرد حق و باطل، و اوامر و نواهی شرعی فردی و اجتماعی که در کتاب وحی و سنت نبوی آمده است نظر دارد. وی در نهایت می‌گوید: «فهذه جملة ما تشتمل عليه الملة الفاضلة» (همان، ص ۴۵). پس تمام آنچه ملت و فرهنگ برتر بر آن مشتمل است همان مضامین وحی و توسعه آن در سنت نبوی است. در پایان این بحث فارابی دین و ملت را مترادف می‌داند. نیز بر آن است که شریعت و سنت مترادف اند. با این تفاوت که شریعت و سنت بیشتر دلالت بر جنبه افعال دارند که یکی از اجزاء ملت است. زیرا ملت مشتمل بر آراء نیز هست. اما اگر آراء معین در ملت را نیز بتوان شریعت نامید، ملت و دین و شریعت مترادف خواهند بود (همان، ص ۴۶). بنابراین فرهنگ و ادب یک قوم همان دین آن قوم است و بالعکس.

ملت و متافیزیک

فارابی ملت و فرهنگ و ادب یک امت را ملتئم از دو جزء می‌داند: تحدید آراء و باورها، و تقدیر افعال و اعمال. تفاوت ملت برتر و فاضل در آن است که آراء در آن حق یا مثال حق است (همان). رأی حق، رأی اولی یا برهانی است. رأیی که مثال حق است، رأی خطابی و اقناعی است (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۳۲). حال که روشن شد، دین حقیقتاً همان ملت یا آراء و افعالی است که امت بدان‌ها باورمند و پایبند اند، و به میزان بهره‌مندی این آراء و

افعال از حق، این دین و ملت واجد فضیلت و برتری است، فارابی شروع به تبیین نسبت ملت و متافیزیک یا دین و فلسفه می‌کند با این عبارت که: «فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۶). نتیجه اباحت پیشین یافت شباهت ملت و فرهنگ برتر با فلسفه است. در اینجا «ملت» که وضع یک قوم است با «فلسفه» قیاس شده است. روشن است که «فلسفه» در اینجا نظرات شخصی خاص یا آراء مکتبی از مکاتب نیست. زیرا نمی‌توان فرهنگ را با نظرات یک شخص یا گروه شبیه دانست. بلکه اینجا «فلسفه» نیز باید به مثابه یک وضع برای انسان تلقی شده باشد. خواه این وضع در قالبی علمی نوشته شده باشد یا نه. فارابی شباهت ملت و فلسفه را در این می‌داند که هر دو به دو جنبه نظر و عمل می‌پردازند و مشتمل بر آنچه هست و آنچه باید باشد هستند. اما چه نسبتی میان این دو امر متشابه وجود دارد؟ فارابی این نسبت را چنین تصویر می‌کند:

العملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية. و ذلك أن التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها، فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلاشرائط ... فإذا الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية والآراء النظرية في الملة براهينها في الفلسفة النظرية و تؤخذ في الملة بلابراهين. فإذا الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة. (همان، ص ۴۷)

فلسفه نظری براهین آراء ملت و فلسفه عملی کلیات افعال ملت است. بار دیگر باید متذکر شد که اینجا سرشت فلسفه نظری و عملی قطع نظر از آراء مطرح شده از یک فیلسوف خاص مطمح نظر است. فیلسوفان خود در تلاش برای رسیدن به این فلسفه هستند. این فلسفه در مقام تحقق مقدم بر فیلسوف و در مقام تدوین متأخر از اوست. این همان آرمان معرفتی است که پیش‌تر بیان شد؛ رسیدن به تصور حق و تصدیق حق. حال فارابی می‌گوید، حیث نظری فلسفه برهان آراء ملت و دین است. از این رو آراء ملت و

دین بدون فلسفه نظری بی‌برهان بوده و لذا به خودیِ خود حجت بر انسان نخواهند بود. در مورد فلسفه عملی نیز چنین است که احکام ملت جزئی و مقید است و تا ذیل کلیات فلسفه عملی قرار نگیرد، آدمی به ضرورت انجام آن پی نمی‌برد و از این رو حقیقتاً میل به انجام آن پیدا نمی‌کند و در مبادرت به آن نسبتی حقیقی و درونی نمی‌یابد، خلاصه اینکه عمل حقیقی او نمی‌شود. اما اینکه آراء ملت تحت فلسفه نظری و افعال ملت تحت فلسفه عملی است، دقیقاً به چه معناست؟ فارابی در ادامه به بررسی این مسئله می‌پردازد. وی بر آن است که یک امر به دو معنا می‌تواند ذیل یک علم قرار گیرد: یکی اینکه براهین اموری که بدون برهان در آن اخذ شده است در آن علم باشد. دو اینکه مشتمل بر جزئیاتی باشد که آن علم مشتمل بر کلیات آن باشد. و از آنجا که فلسفه عملی اسباب شرائط افعال مقدر را تمهید می‌کند و فلسفه نظری براهین آراء بیان شده در ملت فاضله را به دست می‌دهد، پس در نتیجه «المِهْنَةُ الْمَلِكِيَّةُ الَّتِي عَنْهَا تَلْتَمِثُ الْمَلَةُ الْفَاضِلَةُ هِيَ تَحْتَ الْفَلَسَفَةِ» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۷). یعنی حذاقت فرمانروایی و هنر ریاست مدینه که ملت فاضله و فرهنگ برتر از ناحیه آن شکل می‌گیرد، تحت فلسفه قرار دارد. پس شایستگی ریاستِ رئیسِ اولِ جامعه برتر در گرو فلسفه است.

فهم این مطلب بسیار ظریف است. عده‌ای که نگاه فرقه‌ای و صنفی به علوم دارند یا فلسفه را مجموعه‌ای از اقوال می‌پندارند، گمان می‌کنند فیلسوف در اینجا می‌گوید سخنان من است که آراء دین را حجیت بخشیده است. اما فلسفه نسبتی با افراد ندارد، فلسفه تنها با عقل نسبت دارد و عقل فردی در قبال سایر افراد نیست بلکه حاکم بر جمیع افراد است. معنای سخن فارابی این است که مادامی که آراء ملت در دستگاه عقل آدمی قرار نگیرد و جایگاه خود را نیابد، انسان با آن نسبت یقینی برقرار نمی‌کند. عقائد بیان شده در ملت و دین، درباره موجود خاص است. تا انسان این تصدیق‌های مربوط به موجود خاص را

ذیل موجود عام یعنی موجود بما هو موجود قرار ندهد، نمی‌تواند حکم به ضرورت و کلیت آن‌ها کند. این نکته را می‌توان با این کلام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نیز نگریست: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ؛ وَلَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ، إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ»^۱ (سیدرضی، ۱۴۲۸، ص ۱۸۰) علم مطبوع علمی است که با جان آدمی سرشته شده است و علم مسموع علمی است که شنیده شده. فلسفه همان علم مطبوع است که انسان هستی را با او می‌نگرد و وضع انسان بما هو انسان است. آراء ملت و دین علم مسموع است که باید در انطباق با فلسفه و به تعبیر فارابی در تحت آن قرار گیرد تا سود بخشد و اثر گذارد. این سخن فارابی را می‌توان تفسیری از این نکته قرآنی دانست که انبیا که ملوک حقیقی مدینه فاضله هستند، علاوه بر نبوت و کتاب وحی باید واجد حکمت (فلسفه حقیقی) باشند: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» (النساء: ۵۴).

وحی و متافیزیک

از مفهوم‌شناسی «ملت» نزد فارابی روشن شد که ملت نزد وی همان فرهنگ مدینه است که مشتمل است بر چستی آراء و چگونگی افعال که به تعبیر دیگر همان دین است. و ملت برتر و دین راستین جایی شکل می‌گیرد که مرجعیت آراء و افعال، و حیانی باشد. از طرفی چون آراء ملت حقائق درباره موجودات خاص است که باید ذیل احکام موجود عام (موجود بما هو موجود) قرار گیرد تا یقینی بودن آن روشن شود، و افعال ملت امور

۱. چه بسا نصوص دینی که خود از سنخ فلسفه و مشتمل بر مضمون فلسفی هستند، زیرا درباره امر کلی و ضروری سخن می‌گویند. کما اینکه همین کلام منقول از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را باید سخنی در فلسفه تلقی کرد (باز یادآور می‌شوم که فلسفه نه به عنوان یکی از دانش‌های مدون بلکه فلسفه به عنوان وضع انسان که البته آن نیز از سنخ علم است). اما نکته اینجا است که انسان نمی‌تواند معتقد به این سخنان باشد مگر اینکه خود محتوای آنها را تعقل نماید و وجه صحت آن را دریابد. اینکه تصدیق میکنیم و می‌گوییم: آری مسموع سود نبخشد مگر آنگاه که مطبوع افتد؛ خود تابع حکم عقل است که «العرضی لابد و أن ینتهی إلى الذاتی». برای مطالعه بیشتر در این موضوع که نصوص دینی خود مشتمل بر مضامین فلسفی است، رک: (طباطبائی، بی‌تا)، (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۱۷۷-۱۰۹) و (جوادی آملی، ۱۴۲۷).

جزئی و مقید به شرائط خاصی است که باید ذیل احکام کلی عقل قرار گیرد تا وجه عادلانه بودن آن روشن شود، و تنها فلسفه است که براهین آراء خاصه مربوط به خدا و عوالم و انسان را در قسم نظری خود و کلیات احکام عقل را در قسم عملی خود بیان می‌کند، پس ملت برتر که همان دین و حیانی است برای آنکه نسبتی با انسان پیدا کند باید تحت فلسفه قرار گیرد. از آنجا که وحی منشأ مضامین آراء و افعال ملت برتر است، و ملت برتر به معنای پیش گفته تحت فلسفه است، بنا بر این فلسفه واسطه ارتباط انسان و وحی است. در واقع انسان تنها با وضع متافیزیکی اش با وحی مرتبط می‌شود. یعنی همواره آراء و افعال و حیانی را ذیل مقولات هستی‌شناختی خویش درک می‌کند. و این وضع متافیزیکی مقدم بر وحی است. چنانکه در کتاب وحی حکمت مقدم بر نبوت است؛ «وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (المائدة: ۱۱۰) و «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ» (الانعام: ۸۹)، «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ» (الباقية: ۱۶). لذا فارابی بر آن است که رئیس مدینه فاضله باید واجد فلسفه نظری و عملی در نهایت و کمال آن باشد:

أَنَّ الْمِهْنَةَ الْمَلِكِيَّةَ الْفَاضِلَةَ الْأُولَى لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ أَفْعَالُهَا عَنْهَا عَلَى التَّمَامِ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ كَلِيَّاتِ هَذِهِ الصَّنَاعَةِ بِأَنْ تُقَرَّنَ إِلَيْهَا الْفَلَسَفَةُ النَّظَرِيَّةُ بِأَنْ يَنْضَافَ إِلَيْهَا التَّعْقِلُ (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۶۰) يلزم أيضا أن يكون الرئيس الأول قد عرف الفلسفة النظرية على التمام، لأنه لا يمكن أن يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يتأسى به إلا من هناك (همان، ص ۶۶).

بنابراین پیامبر خود فیلسوف راستین و واجد حکمت برین است زیرا در غیر این صورت نه آراء او یقینی و نه افعال او عادلانه خواهد بود. بنابراین متافیزیک شرط تحقق وحی در عالم انسانی است. از این رو فارابی بر آن است که فلسفه مقدم بر ملت و بنابراین مقدم بر دین و وحی است: «الملة متأخرة عن الفلسفة» (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۳۲). وی تقدم فلسفه

بر ملت را نظیر تقدم مستعملِ آلت نسبت به آلت می‌داند (همان). بنابراین ملت و دین و وحی که هر سه را می‌توان در اینجا به جای هم به کار برد، در مقابل فلسفه همچون آلتی هستند که نیازمند به‌کارگیرنده‌ای است. بنابراین فلسفه همان وضع انسان به عنوان مستعملِ وحی است. در واقع این استعمال همان مواجهه انسان با وحی است. عقل به محض مواجهه با آراء و افعال بر آن است که آن را دریابد اما چنین یافتی صورت نمی‌گیرد مگر با قرار دادن امور خاص و جزئی ذیل امور عام و کلی. مواجهه انسان با وحی، همان رویارویی امر عام با امر خاص است. مستعمل همان متعقلِ امر عام است و آلت همان امر خاص. یافت این نسبت توسط فارابی در فرهنگ اسلامی تقدیر همه علوم اسلامی را رقم زد. تنها فلسفه نبود که به دو بخش الهی عام و الهی خاص تقسیم شد، بلکه کلام و عرفان نیز در نهایت در این الگو تعریف شدند. مباحث لطیف الکلام رفته‌رفته فربه شد و آثاری چون *تجربید الاعتقاد*، *شرح المواقف* و *شرح المقاصد* پدید آمد. عرفان نظری به عنوان دانشی با موضوع و مسائل پیدا شد و آثاری چون *مفتاح الغیب* و *تمهید القواعد* نوشته شد. حتی می‌توان رد پای این رویکرد را در دانش فقه و گسترش مباحث اصولی آن دنبال کرد. بنابراین همه متعاطیان علوم اسلامی، به نحوی بازیگر عرصه متافیزیک شدند، هرچند دریافت آن‌ها از امر عام از حیث دیدگاه‌ها و آموزه‌ها متفاوت است اما زمینه فعالیت آن‌ها یکی است. اگر متافیزیک مجموعه‌ای از اقوال و آموزه‌ها باشد، رواست که آن را در کنار سایر دانش‌ها قرار دهیم. اما متافیزیک در ذات خود ابا دارد که مختص امری خاص شود، بلکه عمومیت آن مقتضی آن است که در هر امر خاصی قرار گیرد و خصوصیت را به او اعطا کند.

نتیجه‌گیری

سده‌ها است که فرهنگ ما شاهد نزاع بر سر فهم سرّ وحی در مقام یک متن فرابشری است. چهارگانه محدث، متکلم، فیلسوف و عارف ارکان این نزاع را شکل داده است. می‌توان این چهار رکن را به‌سان مقاطعی از یک طیف نگریست. محدث و عارف در دو سوی این طیف، سودای مواجهه مستقیم با خود امر و حیانی را دارند. محدث فهم سره را در مواجهه با وجود کتبی متن (نص) بدون واسطه هرگونه دخالت فکری بشری، و اهل عرفان فهم سره را در مواجهه با وجود عینی محکمی متن بدون واسطه هرگونه تعیین ادراکی بشری جست‌وجو می‌کنند. در این میان متکلم و فیلسوف با وجود مفهومی متن تعاطی می‌کنند و فهم سره را در مطابقت اندیشه و متن دنبال می‌کنند. با این تفاوت که متکلم گمان می‌کند نص بدون دخالت مفهوم را یافته و سپس در دفاع از آن مفهوم‌سازی می‌کند، از این رو وی نیز بالمآل به محدث ملحق است، زیرا در بحث تقدم متافیزیک روشن شد که نص بدون دخالت مفهوم معدوم است، زیرا خاص بی عام محال است. اما فیلسوف اساساً متافیزیک به معنای فهم عام از هستی را مقدم بر هر متعلق ادراکی - از جمله متن وحی - می‌داند و ساحت وجود مفهومی را گریزناپذیر یافته است.^۱ از این رو می‌توان گفت از نخستین روزهای مواجهه اندیشمندان مسلمان با متن وحی، فرهنگ اسلامی صحنه نزاع بر سر (۱) ریاست نص یا (۲) یک چارچوب مفهومی منطبق با نص یا (۳) گذر از نص و مفهوم، و شهود عین محکمی نص بوده است. اما روشن است که این

۱. این یک دفاعیه صنفی نیست تا کسی گمان برد در پی دفاع از اشخاصی در قبال اشخاص دیگر هستیم. زیرا چنانکه گفته شد اساساً مقصود ما از فیلسوف، شخص خاصی نیست؛ بلکه مقصود وضع خاصی از انسان در نسبت با هستی است که باید اشخاص را با آن سنجید نه آن را با اشخاص. در خصوص محدث، متکلم و عارف نیز همین را باید گفت. چه‌بسا شخصی در برهه‌های مختلف زندگی، یا از حیثیات مختلف، یا در جایگاه‌های متفاوت در اوضاع متفاوتی قرار گیرد، لذا عناوینی که در اینجا ذکر کردیم عناوین اشخاص معینی در تاریخ نیست هرچند اشخاص تاریخی خالی از یک یا چند مورد از این وضع‌ها نیستند.

دو سر طیف که در پی ارائه نص خالص یا شهود عین هستند، هرگز نمی‌توانند بیرون از دایره زبان و اندیشه به تبیین مدعیات خود پردازند و چون ساحت زبان و اندیشه، ساحت متافیزیک است و متافیزیک ساحتی بشری است، آنان نیز به دسته دوم می‌پیوندند. از این رو بنا بر مبنایی که فارابی بدان پی برد، وحی به عنوان امری فرابشری همواره در نسبت با ساحت نوع بشر تکون می‌یابد و در نتیجه در همین ساحت فهم می‌شود.^۱ به این معنا که از نظر هستی‌شناسانه رابطه‌ای دو سویه میان متن وحی و انسان نظور و متعقل برقرار است. پس نسبت با نوع انسان در ذات وحی اخذ شده است، زیرا امر خاص در ذات خویش امر عام را طلب می‌کند. وحی کلام خدا با خویش نیست، کلام خدا با نوع انسان است. قید «با نوع انسان» در این کلام اخذ شده است. وحی صرفاً تجربه شخص نبی با خدا نیست که بخواهیم در صدد بسط آن تجربه در خود یا دیگران باشیم، بلکه وحی ارتباط خدا با نوع انسان است که از دریچه تجربه فردی از افراد انسانی در سپهر عالم انسانی تحقق یافته است. این سپهر خود واجد نسبتی با حقیقت است و وحی تنها در این سپهر برای انسان آشکار می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. برای تسکین آنان که با دغدغه‌های کلامی این متن را می‌نگرند می‌گوییم نپنداریم که امر فرابشری است که منحصر امر الهی است؛ نیز گمان نکنیم که خدا تنها در نص ظاهر شده است. بلکه عقل بشری نیز امری الهی بلکه از اعظم امور و اوامر الهی است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۶). *الشفاء، البرهان*. تحقیق ابوالعلاء عفیفی، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية: القاهرة.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۶۰). *الشفاء، الاهیات*. تحقیق الاب قنوتی و سعید زاید، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية: القاهرة.
۳. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسین لطفی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی: تهران.
۴. جوادى آملی، عبدالله (۱۴۲۷ق). *على بن موسى الرضا و الفلسفة الالهية*، تحقیق محمدحسین شفیعیان، الطبعة الثالثة، دارالإسراء للنشر: قم.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق) *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ۶جلد، دار العلم للملايين: بیروت.
۶. سید رضی، (۱۴۲۸ق). *نهج البلاغة*، مؤسسة النشر الاسلامی: قم.
۷. صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق) *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسین آلیاسین، 11جلد، عالم الکتب: بیروت.
۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *على و الفلسفة الالهية*، دار النشر الاسلامی.
۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *شیعه (مجموعه مذاکرات با پروفیسور کرین)*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، مؤسسه بوستان کتاب: قم.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۹۳). *رسالة فی أغراض مابعدالطبیعة*، تحقیق لیلا کیان خواه، جاویدان خرد، شماره ۲۶، ص ۱۱۹-۱۵۷.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۰). *کتاب الحروف*، تحقیق محسن مهدی، دار المشرق: بیروت.
۱۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۱). *کتاب الملة و نصوص أخرى*، تحقیق محسن مهدی، دار المشرق: بیروت.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية*، تحقیق علی بوملحم، دار و مكتبة الهلال: بیروت.

۱۴. قونوی، صدرالدین و طوسی، نصیرالدین (۱۹۹۵). *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی*، تحقیق کودرون شوبرت، دارالنشر فرانتش شتاينر شتوتگارت: بیروت.
۱۵. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۷۸). *رسائل کندی*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریدة، دار الفكر العربی: قاهرة.

16. Plato, Complete works (1997). Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper,

Hackett Publishing Company: Cambridge.

