

## مثل از دیدگاه فارابی

مریم باروتی\*

### چکیده

در این مقاله، ابتدا بر اساس کتاب جمع بین رأی حکیمین، دیدگاه فارابی را در باب مثل به طور مختصر بیان می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آن در سه بخش می‌پردازیم. در بخش ۱.۲ به وسیله‌ی تبیین مثل از دیدگاه افلاطون و نقادی‌های ارسطو بر آن، برداشت فارابی از مثل به عنوان صور در علم الهی را بر خلاف مقصود افلاطون می‌دانیم. در بخش ۲.۲ بر اساس کتاب *تولوجیا* مقصود فلوطین را بر خلاف برداشت فارابی می‌یابیم. در بخش ۳.۲ به دلیل آن‌که مثل صور در علم الهی است، بحث را به بررسی علم خداوند می‌کشانیم و در بخش ۳ نتیجه‌ی نهایی را به دست می‌دهیم.

این مقاله را، هرچند کوچک و ناقص است، به روح بلند فارابی تقدیم می‌کنم.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- فارابی ۲- مثل ۳- تأویل ۴- وحدت فلسفه

### ۱. مقدمه

آیا فارابی به مثل افلاطونی معتقد بوده است؟ هدف نگارنده از طرح این مسأله، در ابتدا آشنایی بیش‌تر با فارابی بوده است. فارابی به عنوان مؤسس فلسفه‌ی اسلامی، بذری بسیار از مسایل مهم فلسفی را در فلسفه‌ی خود می‌کارد و می‌پروراند، اما چهره‌ی چندانی شناخته‌شده‌ای برای ما نیست. یکی از مبانی‌ای که او مطرح می‌کند، بحث وحدت فلسفه است که در فلسفه‌ی ملاصدرا به اوج می‌رساند. او این وحدت را بیش از همه در کتاب جمع رأی حکیمین مطرح می‌سازد. نگارنده برای برداشتن قدمی به سوی شناساندن مؤسس فلسفه‌ی اسلامی و این‌که این فلسفه تقلیدی صرف از فلسفه‌ی یونان نبوده است، این مقاله

---

\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس e-mail: barooti1719@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۲/۳

تاریخ دریافت: ۸۸/۵/۱۲

را به رشته‌ی تحریر درآورده است. اهمیت این مسأله از آن روی است که فلسفه‌ی اسلامی چونان چهره‌ای شاخص، در میان سایر فلسفه‌ها چندان شناخته شده نیست. اساساً گاه وجود این فلسفه را به عنوان فلسفه‌ای مستقل از فلسفه‌ی یونانی انکار کرده و عمر آن را بعد از ابن سینا به پایان رسیده دانسته‌اند. نگارنده در جای جای مقاله، به استقلال نظریه‌ی فارابی تأکید کرده است. مثل افلاطونی از جمله مسایلی است که در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، امری پرمناقشه بوده است و عده‌ای آن را تصدیق و عده‌ای انکار کرده‌اند. اما مثل افلاطونی به صورت بحثی مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است؛ در این مقاله، بر اساس متون اصلی فارابی و ریشه‌یابی این مطلب که فارابی چگونه و چرا مثل را به صورت علم الهی تأویل می‌کند، مبحثی مستقل در این باب گشوده شده است. فرضیه‌های مطرح در مقاله از قرار ذیل‌اند:

۱. مثل فارابی دقیقاً تعبیر افلاطون و ارسطوی/تولوجیا را بیان می‌کند؛
۲. انتقاداتی بر دیدگاه فارابی در باب مثل وارد می‌شود؛
۳. فارابی مقلدی ناتوان است که برداشتی نادرست از مثل فلاسفه‌ی یونان داشته است.

## ۲. مثل فارابی و تبیین و نقد آن

فلاسفه‌ی پس از فارابی بر اساس کتاب جمع بین رأی حکیمین او می‌گویند: «مراد معلم ثانی، ابو نصر فارابی از مثل، صور علمیه‌ی قائم به ذات خداوند (صور مرتسمه) است؛ زیرا فارابی علم خداوند به اشیا را به صورت حصولی می‌داند» (۲۴، ص: ۱۹۱؛ ۲۳، ص: ۸۵؛ ۱، ص: ۱۸۳؛ ۲۸، ج: ۱، ص: ۱۷۲؛ ۲۵، ص: ۲۴۰).

در این جا ما در سه بخش، بر اساس کتاب جمع بین رأی حکیمین، که تنها کتابی است که فارابی به طور مفصل به شرح و تبیین مثل پرداخته است، به بیان و نقد نظریه‌ی فارابی در باب مثل می‌پردازیم.

### ۲.۱. رأی افلاطون در باب مثل و انتقادات ارسطو بر او

فارابی در کتاب جمع بین رأی حکیمین می‌گوید: «افلاطون در بسیاری از گفته‌هایش اشاره دارد به این که موجودات این جهان دارای صور مجردی در عالم اله‌اند و چه بسا که آن‌ها به عنوان «مثل الاهی» نامیده شده‌اند و کهنه و فاسد نخواهند شد، بلکه همیشه باقی هستند و آن چه کهنه و فرسوده می‌گردد قطعاً موجودات همین جهان‌اند ... هنگامی که خداوند متعال زنده‌کننده و به وجود آورنده‌ی این عالم با همه‌ی آن چه در آن است باشد، پس واجب است که در نزد او صور آن چه ایجادش را اراده می‌کند در ذاتش باشند ... و بدون این صور، کار او گزاف و بیهوده خواهد بود ... اما آن‌ها سایه‌هایی قایم در مکان‌های دیگر و

خارج از این عالم نیستند، و الا قول به عوالم نامتناهی لازم می‌آید ... عوالم عقل و نفس...، که یکی اعلی از دیگری است، به معنای مکان‌مند بودن نیست، بلکه به دلیل ضیق لفظ، برای این معنا از عالم و قلمرو استفاده شده است ... بیان و شرح این معانی باید به همان صورتی باشد که حکیم افلاطون و پیروان او به کار می‌برند» (۳۰، صص: ۱۰۵ - ۱۰۸).

در بخش علم، درباره‌ی علم خداوند به واسطه‌ی صور بیشتر سخن خواهیم گفت، اما در این‌جا به رأی افلاطون در باب مثل می‌پردازیم:

۱) در جمهوری فرض شده است که هرگاه تعداد کثیری از افراد نام مشترکی داشته باشند، یک مثال یا صورت مطابق نیز وجود خواهد داشت (۵، صص: ۵۰۷ (الف و ب) و ۵۱۶ (الف ۶-۷)). این است کلی یعنی طبیعت مشترک یا کیفیتی که در مفهوم کلی، مثلاً زیبایی، دریافته می‌شود. بسیاری از اشیای زیبا وجود دارند، لیکن ما از خود زیبایی یک مفهوم کلی داریم. افلاطون فرض کرده است که این مفاهیم کلی صرفاً مفاهیمی ذهنی نیستند، بلکه در آن‌ها ذواتی عینی درک می‌کنیم (۳۷، ص: ۱۹۴)؛ به بیان دیگر، نظریه‌ی مثل نظریه‌ی عینیت داشتن مفهوم‌هاست (۴، ص: ۱۷۷) و اثبات عینیت کلیات مبنای معرفت‌شناختی دارد، زیرا برای افلاطون، فکر است که واقعیت را درمی‌یابد و واقعیت امری ثابت و پایدار است، پس نمی‌تواند امری محسوس و جزئی باشد و لاجرم از کلیات است (۳۷، ص: ۱۹۵؛ ۳۹، ص: ۹۱). وقتی واقعیتی امری ثابت باشد، همواره صادق است و افلاطون حقیقت یا صدق را به معنای انطباق تصورات یک شخص با واقعیت‌های هستی می‌داند. بنابراین [به منظور انطباق]، تصورات کلی یا مفاهوم‌ها باید بیرون از ذهن ما موجود باشند (۴، صص: ۱۷۷ - ۱۷۸). پس تا این‌جا دانستیم که مثل اموری عینی و واقعی‌اند و در واقع همه‌ی واقعیت را پر می‌کنند. تا این‌جا بین حرف فارابی و افلاطون مخالفتی نیست و مخالفت در مورد ۲. ۱. ۲ است.

۲) ویژگی‌های مثل: ۱. جوهرند: یعنی آن‌چه تمام وجود خود را فی نفسه دارد، واقعیتش از چیز دیگری ناشی نمی‌شود، بلکه سرچشمه‌ی واقعیت خود است. علت خود و خود متعین است و در عین حال، علت و اساس سایر چیزهاست. اموری هستند قایم به ذات خود و نه قایم به ذات خداوند (۴، صص: ۱۸۰ - ۱۸۱؛ ۲۴، صص: ۲۴۱ - ۲۴۲). ۲. مثل چیز نیستند، بلکه اندیشه‌اند. اما اندیشه‌های یک شخص نیستند و نیز اندیشه‌هایی در ذهن خداوند نمی‌باشند. آن‌ها مثلی عینی‌اند، یعنی اندیشه‌هایی که واقعیت قایم به خود را مستقل از هر ذهنی دارد (۴، ص: ۱۸۲). در کتاب دهم جمهوری، افلاطون می‌گوید: «خدا صانع تخت مثالی است و علاوه بر آن، خدا صانع تمام دیگر اشیا است» (۵، ص: ۵۹۷ (ب) ۵-۷). از این‌جا به نظر می‌آید که خداوند با داشتن مثال جهان در عقل یا علم خویش، آن

را می‌آفریند، یعنی خدای شخصی که فکرش جایگاه مثل است. اما کاپلستون این تفسیر را نمی‌پذیرد و نیز این که تیمائوس هرگز نمی‌گوید دمیورژ یا خدا مثل را آفریده یا منشأ آن‌هاست، بلکه آن‌ها را متمایز از او می‌انگارد<sup>۱</sup>، به نظر نمی‌رسد دلیلی قطعی باشد بر این که افلاطون آن‌ها را با هم یگانه نمی‌شمارد (۳۷، صص: ۲۲۲ - ۲۲۴). ۳. مثل جدای از اشیا محسوس‌اند، یعنی واقعیتهای مستقل از اشیای محسوس دارند. و این که گفته شده است در قلمروی متعالی قرار دارند بدان معنا نیست که در مکانی هستند و اگر به طور دقیق سخن بگوییم، آن‌ها به همان اندازه که «در» اشیا محسوس‌اند، «خارج از» محسوس نیز هستند، زیرا بنا به فرض، ذواتی غیر جسمانی‌اند و ذوات غیر جسمانی نمی‌توانند در مکان باشند<sup>۲</sup> (۳۷، ص: ۱۹۸؛ ۱۱، صص: ۳۱ - ۳۲؛ ۳۵، ص: ۱۱۹؛ ۳۸، ص: ۷۸)؛ یعنی اموری معقول<sup>۳</sup>‌اند و نه با تلسکوپ و دیگر ابزار دقیق قابل رؤیت و کشف‌اند و نه زمانی دارند، زیرا ابدی و ازلی‌اند (۴، ص: ۱۸۳ - ۱۸۴؛ ۳۸، ص: ۸۷ - ۸۸؛ ۱۱، ص: ۳۱). متعلق ادراک حسی عالم محسوس و متعلق عقل عالم معقول<sup>۴</sup> است. مثل کلی قابل درک حسی نیستند و عالم محسوس جزئی قابل درک حسی است. در این‌جا دوباره برای تبیین مطلب، از بعد معرفت‌شناختی بهره جستیم (۴، ص: ۱۸۴؛ ۶، ص: ۱۴۲۵).

بر طبق صحبت فارابی در کتاب مذکور و رأی افلاطون در باب مثل، می‌توان گفت فارابی مثل را صوری در عالم اله می‌داند که خداوند بر طبق آن‌ها عالم را خلق می‌کند، یعنی همان علم عنایی پروردگار که صور علمیه در آن به صور عینی تبدیل می‌شود.<sup>۵</sup> این سخن فارابی از طرفی با جوهر بودن و قائم بالذات بودن مثل سازگار نیست و از طرفی با اندیشه بودن آن؛ زیرا از نظر فارابی، مثل صوری قائم بالذات پروردگارانند، نه آن طور که افلاطون می‌گوید، صوری قائم به ذات خود. حتی اگر فارابی این صور را جوهر بدانند، باز هم آن‌ها را اندیشه‌هایی در ذهن اندیشنده می‌شمارد، بر خلاف افلاطون که مثل را اندیشه‌هایی می‌داند که در ذهن هیچ اندیشنده‌ای اعم از خداوند یا انسان وجود ندارند، ضمن آن که فارابی علت فاعلی مثل را خداوند می‌داند، اما افلاطون مثل را اموری قائم به ذات خود می‌داند که علت خویش‌اند و در واقع، همان‌طور که کاپلستون نیز متذکر شد، نمی‌توان به طور قطع، مثال خیر یا دمیورژ یا خدا را جدای از مثل در نظر گرفت و یک خدای واحد شخصی را قائل شد. هرچند فارابی و افلاطون هر دو مکان جسمانی را از مثل نفی می‌کنند، افلاطون عالم را به بود، نمود و نبود تقسیم می‌کند و تنها بود، یعنی مثل، را واقعیت می‌داند و عالم محسوسات<sup>۶</sup> را سایه‌هایی از واقعیت می‌انگارد، هرچند نبود مطلق نیستند. افلاطون هرگز به سلسله مراتب عقول، نفوس، طبیعت و ...، که در اندیشه‌ی فارابی وجود دارند، معتقد نیست. بدین ترتیب، می‌توان دریافت که در این‌جا فارابی سخن افلاطون را بیان

نکرده و تنها در پی تبیین گفته‌ی خویش است و حرف افلاطون را به نفع خود تأویل کرده است.<sup>۷</sup> اما انتقادات ارسطو بر افلاطون نیز نشان از آن است که فارابی سخن افلاطون را بیان نمی‌کند، بلکه درصدد توضیح حرف خود است:

«آنچه ارسطو در مابعدالطبیعه در کتاب حروف بیان نموده، کلامی است که گفتار معتقدان به «مثل» و «صور» مجرده‌ی موجود و باقی در عالم اله را ناپسند شمرده است و بیان کرده که این گفته‌های ناپسند موارد زیر را به همراه دارد: مستلزم این است که خطوط و سطوح و افلاکی وجود داشته باشند، سپس حرکات و گردشی از افلاک به وجود آیند ... علمی مثل علم النجوم و علم الحان، اصوات به هم پیوسته و اصوات غیر به هم پیوسته، طب، هندسه ... [با هم وجود داشته باشند]. ... که با نظر در آن، برای آن تأویل و تفسیر است ... پس گاهی می‌یابیم که ارسطو در کتابش، *الربوبیه*، معروف به *اثولوجیا* صور روحانی را اثبات می‌کند و تصریح می‌کند به این که این صور در عالم ربوبیه موجوداند ... پس بر اساس این معنی، شایسته است که اقوال این حکما را در مورد صور الاهی که آن را اثبات می‌کنند بشناسیم و تصور کنیم. نه بر این اساس که آن‌ها سایه‌هایی هستند قائم در مکان‌های دیگر و خارج از این عالم؛ پس هنگامی که آن‌ها بدین صورت تصور شوند، قول به وجود عوالم غیر متناهی که هریک از آن‌ها مانند امثال این عالم است و حکیم ارسطو در کتبش در باب طبیعیات بیان می‌کند آن چه را که لازمه‌ی گفته‌ی قائلین به وجود عوالم کثیره است و مفسران سخنان او را به نهایت ایضاح شرح می‌کنند» (۳۰، ص: ۱۰۵ - ۱۰۷).

اما اشکالات ارسطو بر نظریه‌ی مثل:

۱. مهم‌ترین اعتراض ارسطو بر مثل افلاطونی این است که بنا بر فرض این نظریه، مثل ذات اشیا هستند<sup>۸</sup> ولی با این حال، جدای از اشیا وجود دارند. صور به عنوان ذات یک شیء باید در خود آن باشد و نه در بیرون از آن. اما افلاطون مثل را از اشیا جدا نمود و آن‌ها را جایی دور در جهان مرموز خاص خودشان جای داد. صورت مثالی به مثابه‌ی کلی، تنها در جزئی می‌تواند وجود داشته باشد ... بنابراین افلاطون به این گزاره‌گویی دچار می‌شود که گویا علاوه بر اسب‌های جزئی که معلوم ما هستند، در جایی، فردی دیگر به عنوان اسبی کلی وجود دارد. این در واقع، نهایت تناقض نظریه‌ی مثل است و با این بیان آغاز می‌شود که کلی واقعی است و جزئی غیر واقعی، ولی با تنزل دوباره‌ی کلی به جزئی به پایان می‌رسد. افلاطون سعی می‌کند رابطه‌ی میان کلی و جزئی را با استعمال کلماتی مانند بهره‌مندی و تقلید تبیین کند، اما ارسطو متقابلاً جواب می‌دهد که گفتن این که آن‌ها الگوهایی هستند که سایر اشیا از آن‌ها بهره دارند، به کار بردن کلمات توخالی و استعارات شعری است. افلاطون مثل را به عنوان اصل صوری درونی نمی‌پذیرد، بلکه یک ثنویت و

دوگانه‌انگاری کلی محض و جزئی محض باقی گذارده است؛<sup>۹</sup> ثنویت که نتیجه‌اش محروم کردن عالم محسوس از بیش‌ترین واقعیت و معنی است<sup>۱۰</sup> (۳۷، صص: ۳۳۸ - ۳۴۹ و ۴۲۷ - ۴۲۸؛ ۴، صص: ۲۴۸ - ۲۵۰؛ ۳۹، صص: ۱۰۵ - ۱۰۶؛ ۲، ۴۲۸ - ۴۳۳؛ ۴۰، صص: ۵۱، ۹، صص: ۱۷۹ - ۱۸۰).

۲. ارسطو می‌گوید که افلاطون ثابت می‌کند کلی واقعی است و خیال و وهم محض نیست، اما ثابت نمی‌کند که مثل جدای از افراد حسی، قوام ذاتی دارد و علت هستی آن‌هاست<sup>۱۱</sup> و حتی اگر مثل علت نمونه‌ای یا فاعلی هستی اشیا باشند، نمی‌توانند حرکت اشیا را تبیین کنند. بر فرض که مثال سفیدی اشیا سفید و مثال زیبایی اشیا زیبا را ایجاد کند و همین طور الی آخر، اما از آن‌جا که خود مثل تغییرناپذیر و بی‌حرکت‌اند، جهانی که روگرفت آن‌هاست نیز ساکن خواهد بود، در حالی که جهان، به عکس، جهان تغییر و حرکت و سیورورت است.

۳. بنابر نظر ارسطو، صور فقط مضاعف کردن بی نتیجه‌ی اشیا محسوس است. چنین فرض شده است که صور تبیین می‌کنند که چرا تعداد کثیری از اشیا در عالم موجودند. اما فرض کردن وجود تعداد کثیر دیگری از اشیا، چنان‌که افلاطون فرض می‌کند، به تنهایی کمکی نمی‌کند. افلاطون مانند کسی است که چون نمی‌تواند با عدد کوچک بشمارد، فکر می‌کند اگر عدد را مضاعف کند، شمردن را آسان‌تر خواهد کرد. پس در واقع، افلاطون گمان می‌برد که برای تبیین عالم محسوس و کثرت آن باید اصلی غیر محسوس یافت، اما به دلیل ناتوانی در یافتن چنین اصلی، او بار دیگر اشیا محسوس را برگرفت و آن‌ها را غیر محسوس خواند ... مثل چیزی نیستند جز اشیا محسوسی که به صورت جوهرهای استقلال‌یافته و متمایز درآمده‌اند و ارسطو آن‌ها را به خدایان انسان‌گونه‌ی دین رایج تشبیه می‌کند. گفته شده اشیا روگرفت‌های مثل هستند، اما در حقیقت، مثل روگرفت‌های صرف از اشیا هستند (۳۷، صص: ۳۳۷ - ۳۳۸؛ ۴، صص: ۲۴۷ - ۲۴۸؛ ۳۹، صص: ۱۰۵؛ ۲، صص: ۴۲۹ و ۴۳۲ - ۴۳۳).

از سه اشکال ارسطو بر افلاطون، می‌توان دریافت که افلاطون تمام واقعیت را از آن مثل می‌داند. بر طبق ایراد اول، مثل عینی و واقعی‌اند و غیر از مثل هرچه واقعی‌تی دارد، به واسطه‌ی بهره‌مندی از مثل است. او عالم را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند و هرچه را که واقعیت است، از آن کلی می‌داند و به خدای شخصی معتقد نیست. علاوه بر این، مثل به خاطر جوهر بودن، قائم به ذات‌اند و بر طبق ایراد دوم، علت فاعلی و نمونه‌ای اشیا محسوس‌اند و خود نیاز به قوام از سوی دیگری ندارند. از ایراد سوم می‌توان فهمید که افلاطون مثل را اموری معقول می‌داند که خود کثیر و جدای از یک‌دیگرند و کثرت را

توجیه می‌کنند. هرچند ارسطو این کثرت نامتناهی را بیپه‌ده می‌داند، فارابی و این اشکال را از کتاب حروف *ما بعد الطبیعه* نقل می‌کند و در انتها، با منسوب کردن *اثولوجیا* به ارسطو، سخنان ارسطو را به تأویل می‌برد. هرچند به نظر می‌آید او به خوبی *ما بعد الطبیعه* را خوانده است و تمام آشنایی او با ارسطو منتهی به *اثولوجیا* نمی‌شود، در این جا سخن ارسطو در *اثولوجیا* را به اشتباه یا به قصد، نه تنها با سخن افلاطون مطابقت نمی‌دهد، بلکه سخن هر دو را به نفع سخن و عقیده‌ی خود تأویل می‌کند.

## ۲.۲. رأی فلوطین در باب مثل

«پس گاهی می‌یابیم که ارسطو در کتابش، *الربوبیه*، معروف به *اثولوجیا* صور روحانی را اثبات می‌کند و تصریح می‌کند به این که این صور در عالم ربوبیه موجودند. پس اقاویل مطرح در حروف *ما بعد الطبیعه* و *اثولوجیا*، هنگامی که بر اساس ظاهرشان در نظر گرفته شوند، از یکی از این سه حالت خالی نیستند: ۱- یا این که بعضی از اقوال او با بعضی دیگر متناقض‌اند؛ ۲- یا بعضی از آن‌ها از آن ارسطوست و بعضی دیگر از آن ارسطو نیست؛ ۳- یا این که برای آن‌ها معانی و تأویلاتی است که بواطن آن‌ها با یک‌دیگر موافق و ظواهر آن‌ها با هم مخالف است، پس با یک‌دیگر متطابق و متفق‌اند. اولی با تعریض گرفتن به برتری و آگاهی و والایی او بعید است و دومی بعیدتر؛ زیرا کتاب‌هایی که به این اقوال اشاره داشته‌اند، مشهورتر از آن است که گمان به بعضی از آن‌ها برود که دگرگون شده‌اند. پس باقی می‌ماند که تأویلات و معانی برای آن‌هاست که هنگامی که مکشوف می‌شوند، شک و حیرت مرتفع می‌گردد ... ذات خداوند، هنگامی که باقی است، بر او تبدیل و تغیر جایز نیست. پس هم‌چنین مکان‌مند نیست، در حالی که باقی، نابود نشده و لایتغیر است و اگر برای موجودات، صور و آثاری در ذات موجد حی مرید نباشد، پس چیست آن چیزی که آن را به وجود می‌آورد و بر اساس چه مثالی به سوی آن‌چه آن را انجام می‌دهد و ابداع می‌کند، قصد می‌نماید. پس بر اساس این معنی، شایسته است که اقوال این حکما را در مورد صور الاهی، که آن را اثبات می‌کنند، بشناسیم و تصور کنیم، نه بر این اساس که آن‌ها سایه‌هایی هستند قائم در مکان‌های دیگر و خارج از این عالم ... به کار بردن الفاظ در باب معانی الهی به صورت اشرف و اعلی است ... از آن‌چه بر این مجری جریان می‌یابد ... این که برای هر یک از نفس و عقل، عالمی غیر از عالمی دیگر است و این که آن عوالم یکی پس از دیگری است، بعضی از آن‌ها اعلی و بعضی از آن‌ها اسفل هستند ... تنها از اعلی و اسفل، فضیلت و شرف را طلب و اراده می‌کنیم نه مکان سطحی را ...» (۳۰، ص: ۱۰۵ - ۱۰۸).

مقصود از فلسفه‌ی نوافلاطونی<sup>۱۲</sup>، فلسفه‌ی کسانی یا مکاتبی است که پس از مرگ اسکندر و اختلاط فرهنگ و فلسفه‌ی یونانی با فرهنگ شرقی در نتیجه‌ی جهان‌گشایی‌های اسکندر در سوریه و مصر پدید آمد و پویندگان آن عمدتاً خود را پیرو افلاطون می‌دانستند و به شرح و بسط نظریات او می‌پرداختند، گرچه حاصل این شرح و بسطها فاصله‌ی زیادی نیز با فلسفه‌ی افلاطون پیدا کرده است. مهم‌ترین جایی که پس از دوران طلایی فلسفه‌ی یونان، به عنوان مرکز تدریس و تعلیم فلسفه دایر گردید، در اسکندریه بود (۳۹، ص: ۱۱۳). خاصیت حوزه‌ی اسکندریه علاوه بر تولید شروح متعددی بر ارسطو و افلاطون، به ویژه آن است که در آن‌جا از توافق عقاید افلاطون و ارسطو و همچنین آرای فلسفی و دینی یونانی با عقاید دینی و فلسفی یهود و نصرانی سخن گفته می‌شود (۱۶، صص: ۳۷ - ۳۸؛ ۳۰، ص: ۱۲). فلسفه‌ی فلوطین تأثیر به‌سزایی بر فلسفه‌ی مسیحیت و فلسفه‌ی اسلامی داشت. همان‌طور که اسقف کینگ در کتاب گران‌بهایش درباره‌ی فلوطین می‌گوید: «مذهب افلاطونی قسمتی از ساختمان حیات مسیحیت را تشکیل می‌دهد و به جرأت می‌توانم بگویم که هیچ فلسفه‌ی دیگری نمی‌تواند بی اصطکاک با مسیحیت منطبق شود» (۳۹، ص: ۱۱۹)، در باب فلسفه‌ی اسلامی نیز آشنایی متوسط با فلسفه‌ی فلوطین و فلسفه‌ی اسلامی مشابهت بسیار زیادی را نزد خواننده آشکار می‌کند. این تأثیربخشی معلول شرح و بسط منطقی آن قسمت از آرای فلوطین است که در دسترس فیلسوفان مسلمان قرار داشته است و بخشی هم ناشی از گزیده‌ی آرای اوست که مستقیماً در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. تدوین آثار فلوطین بر عهده‌ی دوست و شاگردش فرفورئوس بود که مسلمانان او را از شاگردان ارسطو پنداشتند و *تئولوجیای* فلوطین را تفسیری از فرفورئوس بر یکی از آثار ارسطو دانسته‌اند (۱۰، صص: ۱۰۶ - ۱۱۹). آن‌چه در باب فارابی و حتی ابن سینا مشهور است این است که فلسفه‌ی فارابی آمیزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی، که رنگ اسلامی و به خصوص شیعی اثنا عشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات، ارسطویی است و در اخلاق و سیاست، افلاطونی و در مابعدالطبیعه، به مکتب فلوطینی گرایش دارد. طبق تحقیقات دکتر نصر، فیلسوفان مشایب مسلمان از دیدگاه نوافلاطونی به فلسفه‌ی ارسطو نظر می‌کردند (۱۶، صص: ۴۳ - ۴۴؛ ۸، ۱۴۲ - ۱۵۱). از این بیان، چند نکته برداشت می‌شود: ۱- آشنایی مسلمانان با فلسفه‌ی یونانیان بیش‌تر از طریق شروح نوافلاطونی آن‌هاست؛ ۲- کتاب *تئولوجیا* به اشتباه به ارسطو منسوب شده است؛ ۳- تأثیر مکتب نوافلاطونی بر فیلسوفان مسلمان اجتناب‌ناپذیر است. این سه مورد مطالبی مشهود در کتب تاریخ فلسفه هستند. اما در این‌جا چند سؤال را می‌توان مطرح کرد: ۱- شباهت نزدیک میان فلسفه‌ی اسلامی و نوافلاطونی را می‌توان تنها تقلید مسلمانان از آثار و



شروح نوافلاطونی دانست یا بر عکس باید گفت که نمی‌توان تأثیر فلسفه‌های شرقی را بر آثار نوافلاطونی نادیده انگاشت و این تأثیر و تأثر متقابل است و نزدیکی اسکندریه به سرزمین‌های مسلمان، خود، مزید بر علت است؟ ۲- طرح وحدت فلسفه ایده‌ی منحصر به فرد فارابی است یا تنها تقلیدی از نوافلاطونیان است؟ ۳- انتساب *اِئولوجیا* به ارسطو آیا تنها اشتباهی صرف بوده و فارابی با وجود تمایز این اثر از آثار دیگر ارسطو، باز هم به نادرستی عقیده‌ی خود پی نبرده است؟ و ... این سؤالات تا حدودی در بخش ۳ پاسخ داده خواهد شد.

در این جا ما از رأی خاص فلوطین در باب مثل بحث خواهیم کرد و سپس سخن او را با آنچه فارابی گفته است تطبیق می‌دهیم:

در بخش ۱.۲ اشکالات ارسطو بر افلاطون را بیان کردیم و گفتیم که ارسطو مثل را در نهایت، افراد محسوسی در نظر گرفت که به صورت جوهرهای استقلال یافته و متمایز درآمده‌اند و این که آن‌ها عقولی هستند که نمی‌توانند هستی یا حرکت سایر اشیا را تبیین کنند. این امر مستلزم محالی می‌شود که فلوطین برای رهایی از این محال، بیان دیگری از مثل را مطرح می‌سازد. این محال همان خلط میان مفاهیم واقعیت و هستی است که به طور کلی در نظام ایده‌آلیستی نقصی است بزرگ. فلوطین معتقد است که هر تلقی روشن از خارجیت به اشیا مکانی و زمانی و محسوس و مادی اطلاق می‌شود و نه به اشیا دیگر. صور قائم به ذات غیر مکانی ممکن نیست بیرون از چیزی باشند. او در این جا عقیده‌ی خاص خود را مطرح می‌کند. [صور قائم به ذات باید در درون عقل کلی<sup>۱۳</sup> و جز آن باشند (۳، ص: ۲۵۸). در واقع، در این جا فرقی میان واقعیت و هستی است. آنچه وجود دارد مکان مند و زمان مند است و امر خارج از مکان و زمان، هر چند می‌تواند واقعیت داشته باشد، دیگر موجود نیست و این همان ثبات در نظریه‌ی ایده‌آلیسم است که افلاطون از آن خارج گردیده و فلوطین برای ممانعت از افتادن در دام تناقض‌گویی، چنین تفسیری را ارائه می‌کند. افلاطون چگونه دچار تناقض‌گویی شده است؟ او از یک طرف، واقعیت مطلق را کلی می‌داند نه شیء متفرد، ولی هر چه موجود است متفرد است و در زمان و مکان. اما مثل خارج از زمان و مکان است. تا این جا این اندیشه‌ی محوری ایده‌آلیستی به ظاهر در ذهن افلاطون به خوبی تثبیت و محرز گشته است؛ ولی در ادامه، آن جا که معرفت را یادآوری می‌داند، می‌گوید نفس پیش از تولد، در عالم مثل سکونت داشته و پس از مرگ، امید بازگشت بدان را دارد. پس روشن است که افلاطون فلسفه‌اش را از یاد برده است، به این معنا که مثل را هم‌اکنون به عنوان موجودات یا باشندگان متفرد در عالم ویژه‌ی خودشان تصور می‌کند، عالمی که هستی جداگانه و مکانی مخصوص به خود را دارد و این عالم

نیست، بلکه عالمی مافوق است. به این ترتیب، فلسفه‌ی افلاطونی که با اندیشه‌ی ایده‌آلیستی در سطح بالا شروع شد و اعلام کرد که واقعیت تنها از آن کلی است، با تبدیل کلی به یک جزئی موجود، در یک جزئی‌انگاری غوطه‌ور می‌شود (۴، صص: ۲۳۲ - ۲۳۴).

اما عقلانی دانستن مثل افلاطونی، به عنوان عالم و اقلومی مستقل<sup>۱۴</sup>، یعنی تعبیری که شیخ اشراق از مثل افلاطونی ارائه نموده و آن‌ها را عقول عرضی دانسته و در ضمن، مورد نظر صدرالمتألهین نیز واقع شده است، ریشه در توصیفات صاحب/تولوجیا درباره‌ی عوالم عقلی، نفسانی و حسی دارد، یعنی مثل از دیدگاه فلوطین (۲۱، ص: ۵۸؛ ۳۷، ص: ۵۳۸).

در کتاب/تولوجیا چنین می‌خوانیم: «ان الباری الاول ابداع جميع الاشياء بغیر رویه و لا فکره ... و ابداع العالم الاعلی (عقل و نفس) و فیه جميع الصور تامه کامله من غیر رویه ثم ابداع هذا العالم الحسی و صیره صنما لذلك العالم (۳۶، صص: ۱۴۷ و ۱۴۹) ... و الاشياء التي فی العالم الاعلی کلها ضیاء لآنها فی الضوء الاعلی و كذلك کل واحد منها یری الاشياء فی ذات صاحبه فصار لذلك کلها فی کلها و صار الكل فی الكل و الكل فی الواحد و الواحد منها فی الكل و النور الذی یسبح علیها لا نهاییه له (همان، ص: ۱۵۴) ... [به عبارت دیگر] اول ما ابداع صورها، استنارت منه و ظهرت قبل الاشياء کلها، تکاد ان تتشبه به لشدته قوتها و نورها و بسطها. ثم ابداع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة کانها قائمه بارادتها فی ابداع سائر الاشياء و هذه الصورة هی العالم الاعلی، اعنی العقول و الانفس. ثم حدث من ذلك العالم الاعلی العالم الاسفل و ما فیه من الاشياء الحسیه» (همان، ص: ۱۶۳).

توضیح آن که احد در نزد فلوطین به هیچ وصف و فعلی متصف نمی‌شود، حتی به هست بودن و خدای او هم‌چون خدای یهود، دور از دست‌رس هرگونه توصیفی است تا مبادا ساحت احدی او خدشه‌دار شود. نه فکر و نه رؤیت و نه ... را نمی‌توان به او نسبت داد. اولین چیزی که از او صادر می‌شود عقل یا نوس است. نوس در نزد فلوطین، مفهوم وسیعی دارد و عناصر متعددی را شامل می‌شود: مثل افلاطونی، صورت ارسطویی و خدای رواقیان، یعنی عقل گرداننده‌ی جهان (۱۴، ج: ۱، ص: ۸۹). اما چگونه این عقل پیدا می‌شود؟ «و ذلك ان الواحد الحق الذی هو فوق التمام لما ابداع الشئ التام التفت ذلك التام الی مبدعه و القی بصره علیه و امتلا منه نوراً و بهاءً فصار عقلاً» (۳۶، ص: ۱۳۵). با این اوصاف، فکر از نظر فلوطین مشتق و مأخوذ است. احد ورای اندیشه است و اندیشه به عنوان صادر نخستین و به صورت ادراک یا شهودی بی واسطه است و خلقتش اساساً با اندیشیدن در خداست و او همان تصویر خداست. اما جدای از اوست. او، خدا، صاحب جمیع صور است، پس می‌تواند واهب الصور باشد. به بیان دیگر، کثرتی که در خدا راه نداشت از او آغاز می‌شود و او جهان را با تعقل می‌آفریند و همین تعقل است که وجه تمایز فاعلیت واحد با اوست. پس معقولات

یا صور یا مثل خارج از او نیستند تا محال افلاطون بر او نیز پیش آید. عقل انتقال بی‌واسطه‌ای است از فکر به کائن، نه تصدیق حقیقت خارجی، و بدین طریق، می‌بینیم که فلوطین از افلاطون فاصله می‌گیرد و هر حقیقت عقلی را که خارج از عقل کلی باشد، نفی می‌کند (۴، ص: ۳۴۷ - ۳۴۸؛ ۳۷، ص: ۵۳۸ - ۵۳۹؛ ۴۲، ص: ۱۹ - ۲۳؛ ۲۱، ص: ۲۲ - ۲۳ و ۵۱ و ۵۸ و ۱۵۷ - ۱۵۸؛ ۱۹، ص: ۴۱۵؛ ۱۴، ج: ۱، ۸۹ - ۹۱).

هم‌اکنون به مقایسه‌ی آن‌چه فارابی در کتاب جمع بین رأی حکیمین و فلوطین در *ثولوجیا* گفته می‌پردازیم. فارابی بر اساس *ثولوجیا*، مثل را صوری در علم الهی می‌داند که بدون آن صور، کار خداوند بی‌هدف و گزاف است. اما اساساً صاحب *ثولوجیا* هرگونه وصفی از جمله تفکر و تعقل را از خداوند نفی می‌کند و اصالتاً علم یا به تعبیری عقل را در عالمی جدا، که همان عالم اعلی است، تصور می‌کند. فارابی با در نظر گرفتن سه فرض، قطعاً *ثولوجیا* را از آن ارسطو می‌داند و در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که باید کلام ارسطو را به گونه‌ای به تأویل ببریم که با رأی افلاطون سازگار باشد. باید متذکر شد که فارابی به عینیت صفات با ذات خداوند معتقد است<sup>۱۵</sup>. پس این صور که در علم خداوندند به قولی صور مرتسمه‌ای هستند که خداوند آن‌ها را خلق کرده است، اما خارج از ذات و غیر او نیستند تا خداوند محتاج غیر شود؛ اما مثل افلاطون قائم به ذات است و مثل *ثولوجیا* قائم به عقل کلی است که خود عالمی جداست نه امری که عین ذات خدا باشد. گویا فارابی یا حرف افلاطون و ارسطوی *ثولوجیا* را خوب نفهمیده است - که نگارنده با این سخن موافق نیست<sup>۱۶</sup> - یا گفته‌ی هر دو را در جهت عقیده‌ی وحدت فلسفه‌ی خود به تأویل برده است (۱۴، ج: ۲، ص: ۴۰۵). به هر حال، حتی اگر فارابی، که هم‌چون فلوطین، مکان و زمان را از این صور نفی می‌کند و آن‌ها را اموری قائم به ذات نمی‌داند و به گفته‌ی سعید شیخ، ایده‌آلیسم خود را به خوبی حفظ کرده است (۲۲، ص: ۱۱۵ - ۱۱۷) و به دام جزیی‌نگری افلاطون نیفتاده است، در نسبت *ثولوجیا* به ارسطو به خطا رفته و فکر او بیش‌تر نوافلاطونی باشد، باز هم مقلد صرف نیست و نگارنده از این تأویلات او چنین برداشت می‌کند که سعی او جهت‌یافته است.

### ۳.۲. علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد

همان‌طور که قبلاً در بررسی کتاب جمع بین رأی حکیمین گفته شد، برداشت فارابی از مثل افلاطونی و آن‌چه خود، مثل *ثولوجیای* ارسطو می‌نامید به این صورت بود که مثل صوری در عالم الهاند و اگر این صور در ذات خداوند نباشد، آن‌چه او می‌آفریند گزاف و کورکورانه است. این صور در واقع، همان صور مرتسمه در علم حصولی خداوند به اشیا است. خداوند فقط به ذات خود علم حضوری دارد و علمش به غیر خود، حصولی است.

اساساً آنچه از مشائیان در باب علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد مشهور است این است که: «بارتسام صور الاشياء على النظام الموجود في ذاته تعالى لا على نحو الدخول و الاتحاد بل على نحو قيامها بها»<sup>۱۷</sup> بالثبوت الذهنی علی وجه کلیه بمعنی: عدم تغییر العلم بتغیر المعلوم، فهو علم عنائی حصوله العلمی مستتبع لحصوله العینی» (۲۴، ص: ۵۳؛ ۲۶، ص: ۱۶۶؛ ۲۷، ص: ۱۸۱). در ابتدا باید این نوع علم حصولی را از منظر مشائیان به طرز صحیحی توضیح دهیم: مشائیان معتقد به علم پیشین مغایر متصل به اشیا هستند. آنها با اعتقاد به صور مرتسم در ذات خداوند به چنین تصویری رسیده‌اند. این علم پیشین به هر شیء، صورت ذهنی عقلی آن شیء است که برای وجود خداوند، مغایر و عارض است. این صور از طریق علم خداوند به خودش حاصل آمده‌اند، نه از طریق وجود اشیا و مسبوق به وجود آنها. نحوه‌ی وجود این صور نزد خداوند به صورت وجود ذهنی است. این وجود ذهنی صرفاً امری انتزاعی و ذهنی نیست، بلکه فی نفسه عرضی، خارجی و حال در وجود خداوند است و فقط در قیاس با وجود خارجی شیء، ماهیت ذهنی آن و حاکی از آن است (۲۹، ج: ۲، صص: ۲۷۸ و ۲۸۵ - ۲۸۶؛ ۱۵، صص: ۹۸ - ۹۹ و ۱۰۷ - ۱۰۸). این نوع عروض صور و به تبع، قبول آنها توسط خداوند به این صورت است که عروض صور خارجی است نه تحلیلی ذهنی؛ یعنی آنها واقعیاتی مغایر با واقعیت موضوع و حال در آنهاند. قابل واجد کمال آنها به نحو اعلی و برتر است و با عروض صور، کامل‌تر نمی‌گردد. با این اوصاف، یک واقعیت بسیط هم می‌تواند قابل شیء باشد و هم فاعل آن، یعنی ایجاد این صور به عینه همان علم خداوند به آنهاست و علم خداوند به آنها همان ایجاد آنها توسط خداوند است. این صور با خداوند جز رابطه‌ی معلومیت و معلولیت ندارند و خود به خود و بدون وساطت صور دیگری برای خداوند منکشف‌اند و خود به خود و ذاتاً مناط انکشاف خود برای خداوندند. مناط انکشاف برای نوعی رابطه‌ی عارض بودن یا فیه می‌طلبند، یعنی وجود فعل صرفاً از آن رو که صادر از فاعل است نیست و ملاک عالمیت فاعل به آن رابطه‌ی فیه است. پس ایجاد صور عین علم خداوند به آنهاست و عالم بودن خداوند در واقع، به این است که بدون احتیاج به غیر خود، عالم به اشیا و مبدئ و موجد صور است و این هر دو عین هم‌اند؛ این در حالی است که فعل خداوند به واسطه‌ی آن صور برای او معلوم‌اند و چون فیه تعالی هستند معلوم اویند و صرف عینه بودن کافی برای معقول او بودن نیست<sup>۱۸</sup> (۲۹، ج: ۲، صص: ۲۸۶ - ۲۹۴). «کل ما یصدر عن واجب الوجود فانما یصدر بواسطه عقلیته له»<sup>۱۹</sup> و هذه الصور المعقوله یكون نفس وجودها نفس عقلیته تعالی لها ... فلیس معقولیته له غیر نفس وجودها عنه. فاذن من حیث هی موجوده معقوله و من حیث هی معقوله موجوده...» (۳۱ (تعلیقات)، صص: ۴۴ - ۵۰).

خلقت خداوند همان تبدیل این صور علمیه به صور عینیه است و گویا این صور، خود، علت خلق اشیاءند؛ یعنی خداوند با تعقل خود، صور را و به واسطه‌ی صور، عالم را ابداع کرد و به واسطه‌ی آن صور، علم به عالم پیدا کرد: «حکمت علم به اسباب بعیدی است که وجود سایر موجودات به واسطه‌ی آنهاست و نیز وجود اسباب قریب اشیا که خود دارای سبب‌اند و آن به این صورت است که به وجود آن اسباب یقین می‌یابیم و آگاه می‌شویم که آنها چیستند و چگونه‌اند و آنها هرچند که کثیرند، به ترتیب تا موجود واحد، که سبب در وجود آن اشیا بعید و مادون آنها از اشیا قریب هستند، ارتقا می‌یابند» (۳۴، ص: ۵۲ - ۵۳).

«همه‌ی معقولاتی را که آدمی از اشیا مادی تعقل می‌کند نفوس سماوی تعقل نکنند، زیرا جوهر و ذات آنها بالاتر از آن است که به تعقل چیزهایی که از آنها پست‌ترند، مشغول شوند. خدا ذات خود را تعقل کند و ذات او از یک نظر، همه‌ی موجودات باشد که چون ذات خود را تعقل کند، از یک نظر، همه‌ی موجودات را تعقل کرده است، زیرا وجود همه‌ی موجودات مقتبس از وجود اوست» (۳۲، ص: ۵ - ۶).

«لکن الاول علمه هو مبدأ لما بعده فاعل للعلم الثانی و الثانی علم انفعالی و الثانی یوجب الکثره و الاول لایوجبها؛ اذ العلم الاول اضافه الی کل احد من التفاصيل و الاضافه لا توجب الکثره» (۳۱، تعلیقات)، ص: ۶۷.

سخنان گذشته، از جمله سخن فارابی در *تعلیقات* (ص: ۶۷)، به علم فعلی خداوند اشاره می‌کند که از آن به «علم بالعنايه» نیز تعبیر می‌شود<sup>۲</sup>؛ یعنی علم خداوند انفعالی نیست که صورت شیء خارجی در ذات او شکل گیرد و او به توسط این صورت، به آن شیء خارجی علم یابد، بلکه علم فعلی است، بدین صورت که «خدای تعالی اشیا را به وجه خیر و مصلحت تام، تعقل، پس بر طبق تعقل نموده‌ی خود، در خارج موجود ساخته ... آن تعقل مبدأ صدور عالم تواند شد. چه، دانستی که در اختیاری بودن فعل، محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست، بلکه لابد است از مبدئیت تعقل و مرجح شدنش مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابقاً بر وجود عالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و به حضور نفس ذات عالم باشد، بلکه باید به تعقل صور باشد و بس، چنان که در علم فعلی، و هرگاه چنین باشد، تعقل عالم مرجح وجود و مبدأ و مقدم نتواند شد، چه، علم انفعالی بنابراین یا تابع وجود است و متأخر از او، اگر حصولی باشد، یا عین وجود، اگر حضوری باشد. پس مبدأ و مقدم نتواند شد» (۴۱، ص: ۱۸۹ - ۱۹۲؛ مفهومی همانند در بیانات سید جلال الدین آشتیانی (۱، ص: ۱۵۰ - ۱۵۱)).

سخن فارابی در جمع رأی حکیمین، اشاره به علم فعلی دارد و بدون صور، که به گفته‌ی او همان مثل است، یعنی بدون تعقل قبلی اشیای خارجی، خداوند حکیم نخواهد بود و این امر دور است از شأن باری تعالی. اما نگارنده می‌خواهد یک گام به جلو نهد و هم‌صدا با ملاصدرا گردد، چنان‌که او در شرح هدایه مدعی می‌شود که مشائیان علم باری تعالی را منحصر در علم حصولی به واسطه‌ی صور نمی‌کنند، بلکه برای باری تعالی کمالی را اثبات می‌کنند که عین ذات اوست. سؤالی در این‌جا مطرح می‌شود که آیا ملاصدرا برای صرف همراهی قدما با نظریه‌ی خاصش درباره‌ی علم خدا پیش از ایجاد، یعنی علم ذاتی اجمالی در عین کشف تفصیلی، چنین سخنی را مطرح کرده است یا به حق، مشائیان و از جمله فارابی به این نوع علم معتقدند؟ نگارنده پاسخ این سؤال را بر اساس متن فصوص فارابی خواهد داد و در نهایت، می‌توان تا حدودی به هم‌دلی با ملاصدرا رسید.

«لیس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته و علمه بالکل صفة لذاته لیست هی ذاته بل لازمه لذاته و فیها اکثره الغیر المتناهیة بحسب اکثره المعلومات الغیر المتناهیة و بحسب مقابله القوه و القدره الغیر المتناهیة، فلا اکثره فی الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتب الوجود لکن لتلك اکثره ترتیب یرتقی به الی الذات یتطول شرحه، الترتیب یجمع اکثره فی النظام و النظام وحده ما و اذا اعتبر الحق ذاتا و صفات کان الكل فی وحده فاذن کان الكل کل متمثلاً فی قدرته و علمه و منهما حقیقه الكل مقررہ ثم تکثر المواد فهو الكل الكل من حیث صفاته و قد اشتملت علیها حقیقت احدیت ذاته» (۳۳، فص: ۶۷).

در ابتدای عبارت، سخن از علم به غیر است که لازم و عارض ذات است. همان‌طور که قبلاً در باب علم متغایر اشاره شد، این علمی است که در آن کثرت راه دارد و بالتفصیل است، اما از لحاظ وجودی، یعنی علی و معلولی، متأخر از ذات است. این کثرت غیر متناهی است، زیرا بر اساس قدرت غیر متناهی خداوند، هیچ حدی وجود ندارد که مانع از ایجاد معلومات نامتناهی شود. اما این کثرت ترتیبی را در بر دارد و این ترتیب کثرت را به وحدت‌مایی باز می‌گرداند. این‌جاست که فارابی حرف نهایی خود را می‌زند: کثرت در ذات خداوند نیست و در ذات بسیط اوست؛ علم به کل لازم ذات خداوند است و بعد از ذات او. اما بعد می‌گوید خداوند ذاتاً و صفاتاً به صورت یک کل واحد است و همه‌ی این کل در قدرت و علم خداوند جمع است و حقیقت کل که مشتمل بر ذات و صفات است در این دو صفت جمع‌اند. دوباره تأکید می‌کند که خداوند از صفاتش کل کل است و حقیقت احدیت ذات خداوند مشتمل بر صفات اوست و از این بیان برمی‌آید که فارابی معتقد به عینیت صفات با ذات است (۱۲، ص: ۱۳۱). اما چرا صفت علم مغایر با ذات دانسته شده است؟ به

نظر می‌آید حرف و اعتقاد اصلی فارابی در انتهای عبارت ذکر شده است و می‌توان چنین تعبیر کرد که این علم به کل عین ذات خداوند است و از آن جا که ذات خداوند بی‌واسطه حاضر<sup>۲۱</sup> و بدان علم دارد، این علم نیز که عین ذات اوست، بی‌واسطه نزد خداوند حاضر است و می‌توان سخن فارابی را به گفته‌ی حسن زاده آملی (۱۳، ص: ۵۳۸) به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تأویل کرد<sup>۲۲</sup>. «واجب الوجود مبدأ کل فیض و هو ظاهر [علی ذاته بذاته] فله الکل من حیث لا کثرت فیه فهو - من حیث هو - ظاهر؛ فهو ینال الکل من ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته فتکثر علمه بالکل کثرت بعد ذاته. یتحد الکل بالنسبت الی ذاته فهو الکل فی وحدت» (۳۳، فص: ۱۱). ذات خداوند عین صفات اوست پس ذات او عین علم به ذاتش است. در این علم کثرت راه ندارد، اما در عین حال، کل در نزد اوست، کلی که وحدت او را به هم نمی‌زند؛ همان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت (۱۳، ص: ۵۴؛ ۷، ص: ۲۷۰)، که چون ذات او مبدأ هر فیضی است، علم او چنین است. در این جا فارابی این علمی را که در عین وحدت، کل است و نام خاصی بر آن ننهاده است، مبدأ علم خداوند به کل می‌داند که تفصیل و کثرت در آن است و بعد از ذات او. این علم دوم به نظر می‌آید همان صور مرتسمه باشد (۳۳، فص: ۱۴). به هر حال، با توجه به مبانی فارابی، علم دوم، که عین ذات نیست، تفصیل موجودات را قبل از خلقت در بر دارد. اما در انتهای عبارت می‌گوید: «فهو الکل فی وحدت» و با توجه به این که در فص ۱۴ «ما تسقط من ورقه الا یعلمها» را می‌آورد، بر این امر اشاره دارد که درک خداوند وجود خود را، که وجود عقلی بسیط محض است، بعینه کل و تفصیل صور عقلی را در بر دارد و اجمال صرف نیست و گویا اجمال در عین تفصیل و وحدت در عین کثرت است که این امر، خود، مبدأ تعقل علم دوم و ایجاد آن علم یا صور است (۲۹، ج: ۲، ص: ۳۱۲؛ ۷، ص: ۲۷۰).

«کل ما عُرف سببه من حیث یوجبہ فقد عُرف و اذا رتبت الاسباب انتہت اواخرها الی الجزئیات الشخصیت علی سبیل الایجاب فکل کلی و جزئی ظاهر عن ظاہریتہ الاولی ولكن لیس یظهر له شیء منها عن ذواتها داخله فی الزمان و الان بل عن ذاته و الترتیب الذی عنده شخصاً فشخصاً بغير نهایت فعاله علمه [بالاشیاء] بذاته هو الکل الثانی لا نهایت له و لا حد و هناک الامر» (۳۴، صص: ۵۲-۵۳). ضابطه‌ی مشهوری است که علم به علت عین علم به معلول است و مراد از علت، علت تامه است، پس علم خداوند به ذاتش، که علت کل است، عین علم به کل است که این کل سلسله‌ی ایجاد را تا موجودات جزئی در بر می‌گیرد. اما می‌دانیم که این سلسله هنوز در زمان و مکان ایجاد نشدند، بلکه وجودشان علمی است، اما بعد می‌گوید ترتیب در این سلسله نزد خداوند، شخصاً فشخصاً است، یعنی وجود عینی آن‌ها نزد او حاضر است؛ زیرا شخص به عینیت اطلاق می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر باید گفت

وجود عین آن‌ها عین وجود علمی آن‌هاست و برعکس. در انتهای عبارت آمده است که خداوند به واسطه‌ی علم به ذاتش، به کل علم دارد، پس دیگر این اشکال به سخن فارابی وارد نیست که خدا با علم به خودش، که علت تامه‌ی همگان است، به موجودات قبل از ایجاد علم دارد به نحو کلی و اجمال، پس خداوند به جزئیات علم ندارد.

اما ما در این میان، عبارت کل ثانی را داریم و آن علم دوم است که بعد از ذات خداوند تحقق دارد، یعنی همان صور. بر طبق عبارت قبل، می‌توان حرف فارابی را تفسیر به علم حضوری ذاتی کرد، هرچند چنان روشن نیست. اما حتی اگر عقیده‌ی او را بر این اساس بدانیم که او به صور و علم حصولی بعد از ذات اعتقاد دارد، باز به گفته‌ی فارابی در *فصول منتزعه* (همان)، حکمت و علم خداوند، در واقع، همان علم خداوند به خود به عنوان مبدأ و سبب وجود علمی و به تبع، عینی اشیا است که این علم به ذات همان علم حضوری است و کسی در این که علم خداوند به ذاتش حضوری است شک ندارد (۲۹، ص: ۳۱۳؛ ۴۱، ص: ۱۹۳).

غرض از این قلم‌فرسایی‌ها این نیست که نتیجه بگیریم فارابی دچار تناقض‌گویی شده است و از یک سو، خدا را دارای علم حصولی دانسته و مثل را صور مرتسم در علم او دانسته و از سوی دیگر، علم حقیقی و حکمت او را دانش حضوری پنداشته است. همان‌طور که دیدید، موضع فارابی در بحث علم روشن نبود و تأویل سخنان او به این که علم خدا را به اشیا قبل از ایجاد، ذاتی حضوری بدانیم مورد تأمل است و هنوز صور مرتسمه بر اعتقاد او در باب علم خداوند حاکم است. اما اگر اعتقاد او را به علم ذاتی خداوند بپذیریم، توجیه این به ظاهر تناقض‌گویی این است که زمینه‌ها و آرایبی را که فارابی می‌خواهد در این دو کتاب به اثبات برساند متفاوت است. در کتاب *جمع بین رأی حکیمین* قصد او تأویل سخنان افلاطون و ارسطو به یک مبنای واحد است تا از آن، در جهت اثبات وحدت فلسفه استفاده کند؛ اما در کتاب *فصوص*، که رنگی عرفانی دارد، گویا نظر نهایی و مورد اعتقاد خود را در باب علم خداوند بیان می‌دارد فتأمل.

### ۳. نوآوری یا تقلید

فارابی در ابتدای *جمع بین رأی حکیمین* می‌نویسد که اگر حقیقت فلسفی واحد است، باید بتوان میان افکار فلاسفه‌ی بزرگ به ویژه افلاطون و ارسطو توافقی پدید آورد، زیرا چگونه ممکن است وقتی غایت و هدف آن دو حکیم بزرگ بحث درباره‌ی آن حقیقت یکتا بوده است، در آرا با هم اختلاف داشته باشند؟ اگر حاصل تأمل عقلانی، تلقی معارف از عقل فعال باشد، دیگر نباید پویندگان طریق عقل به نتیجه‌های متعارض برسند. پس اگر ارسطو



و افلاطون هر دو فیلسوف حقیقی هستند، وجود هر تعارضی میان آن دو تصورناپذیر است.<sup>۲۳</sup> سپس می‌گوید اگر میان آن دو اختلافی باشد، از سه حال بیرون نیست: یا تعریفی که از فلسفه شده است نادرست است یا رأی اکثریت در مورد فیلسوف بودن آن‌ها خلاف واقع است، یا آن که در معرفت کسانی که پنداشته‌اند میان آن دو اختلاف است، خللی است؛ اولی و دومی با مراجعه به آثار این دو فیلسوف بزرگ رد می‌شود پس شق آخر پذیرفته می‌گردد. فارابی موارد گوناگون اختلاف بین ارسطو و افلاطون را بررسی کرده است و این اختلافات را سطحی دانسته و در مسایل اصلی آن دو را هماهنگ شمرده است. یکی از این موارد اختلاف مثل است. او متعلمان را تشویق می‌کند به این‌که راه این دو فیلسوف را بپیمایند، زیرا به دلیل ضیق لفظ در برابر معانی الهی<sup>۲۴</sup> چنین دستگاهی را با الفاظ بشری بیان کرده‌اند و حروف ارسطو را در باب مخالفت با این سیستم به تأویل می‌برد و با انتساب *اثنولوجیا* به ارسطو، در صدد هماهنگی قول دو فیلسوف است<sup>۲۵</sup>. شاید فارابی این سخن را می‌گوید تا راه را برای تأویل در جهت حرف خود بگشاید.

آن‌چه نگارنده در این فصل، قصد گفتن آن را دارد و از فصول قبل چنین نتیجه‌ای برمی‌آید این است که فارابی را نباید یک فیلسوف صرفاً مقلد دانست که فلسفه‌ی او صورت التقاطی از فلسفه‌های افلاطونی، ارسطویی، فلوطینی، اسکندرانی و... است، به طوری که اگر گاه سخن او را با این فلسفه‌ها مغایر می‌بینیم بگوییم او حرف اینان را خوب درک نکرده است و در اشتباهی اندوه‌بار غوطه‌ور است، یا به کتب اصلی دست‌رسی نداشته و تنها درک ناقصی از شروح این آثار به دست آورده است<sup>۲۶</sup>، یا این‌که حرف او در جمع بین رأی حکمیین بی‌جاست، زیرا او در واقع، افلاطون و فلوطین را با هم مقایسه کرده است نه افلاطون با ارسطو را.

گمان می‌کنید این اتهامات چگونه پاسخ داده می‌شود و آیا اصلاً پاسخی دارد؟ این‌ها که نقل شد، سخنان مستشرقین است که باید به دقت بدان‌ها نگریسته شود. آیا باید پذیرفت که ما اساساً واقعه‌ای به نام تأسیس فلسفه‌ی اسلامی در تاریخ نداشته‌ایم و آثار ما تحقیق و شرح ناقصی بر آثار یونان است؟ باید گفت که این سخنان با نگرستن در آثار فلسفه‌ی اسلامی رد خواهد شد. می‌توان با این تحقیق دریافت که فلاسفه‌ی اسلامی جداً به فلسفه رو کرده‌اند و به تفحص پرداخته‌اند و به نقل ظواهر اقوال اکتفا نکرده‌اند. این‌که فارابی و ابن سینا و ... را شاگردان ارسطو و افلاطون بدانیم و در بعضی از مبانی، آن‌ها را با یکدیگر مشترک بشماریم، چیزی از ارزش آن‌ها کم نمی‌شود؛ بلکه آن‌ها فلسفه‌ی اسلامی را تأسیس کردند. فیلسوف مؤسس فارابی بود، زیرا به طرح اصول و مبادی نو پرداخت. او تسلیم مشهورات و مسلمات نشد و در ذات دیانت و نبوت و امت و مدینه و هم‌چنین در موضوعات

علوم و من جمله در موضوعات علوم اسلامی، مثل علم فقه و علم کلام، تفکر و تحقیق کرد و پرسش‌هایی نوین در انداخت و پاسخ‌های جدید را بر اساس مبانی نوی که تأسیس کرده بود، بیان نمود (۱۸، ص: دو - چهل و شش).

با این مقدمات، به کتاب جمع بین رأی حکیمین بازمی‌گردیم. این کتاب صرفاً یک گزارش و تحقیق برای شناساندن تفکر استادان یونانی نیست و شاید به گفته‌ی داوری اردکانی، آغاز تأسیس فلسفه‌ی اسلامی است (۱۸، ص: ۴). همان‌طور که در بخش‌های قبل نیز گفتیم، او از آرای افلاطون و ارسطو استفاده می‌کند تا رأی خود را به اثبات برساند و نگرش وحدت فلسفه‌ها و بالاتر از آن، وحدت دین و فلسفه را از لابه‌لای این تطبیق بیرون بکشد. در باب مثل، او به اشتباه، *ثولوجیا* را به ارسطو نسبت می‌دهد، اما این اشتباه تا یک قرن پیش، هنوز بر خود غریبان کشف نشده بود، تا چه رسد به فارابی در آغاز فلسفه‌ی نوپای اسلامی. او حتی پس از انتساب *ثولوجا* به ارسطو، باز هم سخنان فلوطین را با افلاطون تطبیق نمی‌کند، بلکه سخن این هر دو را به تأویل می‌برد تا در جهت رأی وحدت فلسفه استفاده کند (۲۰، ص: ۴/۷). البته شاید این سؤال به ذهن آید که اگر فارابی مقصود *ثولوجیا* و افلاطون را خوب فهمیده، چرا به جای سخن ایشان، حرف خود را مطرح ساخته است و مثل را به معنای صور در علم الهی دانسته است و این در حالی است که در بررسی‌ها آشکار شد که برداشت او از آثار این دو فیلسوف، نادرست بوده است و او عقیده‌ی خود را در باب علم الهی مطرح می‌کند نه عقیده‌ی *ثولوجیا* و افلاطون را؟ البته گمان نمی‌برم که این خطا به عمد بوده است و در ضمن این که نمی‌توان فلسفه‌ی او را بی نقص دانست، تمام حرف این است که ما مقهور یک اشتباه مآیوس‌کننده نشویم و پا را فراتر نهاده، متوجه باشیم که قصد و غرض فارابی در این کتاب، اثبات وحدت فلسفه است و این تأویل در جهت این اثبات است.

به طور کلی، فارابی اصلاً به مثل به معنای افلاطونی آن، یعنی کلیات قائم به ذات معتقد نبود. او خود در *الدعاوی القلبيه* می‌گوید: «ان الامور الکلیه لیس لها وجود فی الایان ... و ان المثل و الصور الطبیعیه لا یوجز ان توجد مفارقه قائمه بذواتها» (به نقل از ۱۷، ص: ۲۴۷؛ ۱۸، ص: ۱۰). در واقع، آنچه فارابی اثبات کرده مثل افلاطونی نبوده است و او تنها قول خود را به اثبات رسانده است، ضمن این که مثل بعد از او مورد نقد فلاسفه‌ی مشایی قرار می‌گیرد و اثبات مثل به عنوان صور در علم خدا نه صور قائم به ذات خود، نقد و نفی مثل افلاطون است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

۱. فارابی مثل را به صورت علم الهی به تأویل می‌برد، اما مثل افلاطون کلیات عینی و جواهری هستند که اندیشه‌هایی قائم به ذات‌اند و در ذهن هیچ اندیشنده‌ای، اعم از انسان یا خداوند یا واحد یا مثال خیر، قرار ندارند. ارسطو در اشکالات خود بر افلاطون، بر ویژگی‌های مثل اذعان دارد و آن‌ها را در زیر تیغ نقد قرار می‌دهد. پس فارابی مثل افلاطون را بیان نمی‌کند، بلکه مثل خود را بیان می‌کند.

۲. سپس فارابی در تأویل حرف ارسطو در *حروف ما بعد الطبیعه*، *اثولوجیا* را از آن ارسطو می‌داند، اما حتی با رجوع به *اثولوجیا*، که در اصل، از آن فلوطین است، نمی‌توان او را معتقد به صورت علم الهی دانست؛ بلکه از نظر فلوطین، مثل اموری در عقل کلی‌اند و این عقل عالمی است که از خداوند صادر شده و کثرت از این عالم آغاز می‌گردد و هرگونه فکری را باید از خدا مبرا دانست، تا چه رسد که در این فکر یا علم متصور باشد؛ زیرا خداوند فلوطین دور از هر وصف و فعل است. پس در این جا نیز حرف ارسطوی *اثولوجیا* به سخن افلاطون تأویل برده نمی‌شود، بلکه گفته‌ی این دو به دیدگاه خود فارابی به تأویل می‌رود.

۳. مثل فارابی صورت علم حصولی خداست، اما فارابی در *فصوص الحکم*، بیاناتی دارد که علم اصیل خداوند را به کل، علم ذات به ذات به عنوان مبدأ کل می‌داند که علمی حضوری است، هرچند اگر آن علم ثانی را که علمی است حصولی در نظر بگیریم و مثل را صوری در علم حصولی بعد از ذات او بدانیم، باز سخن او مطابق با گفته‌ی افلاطون و صاحب *اثولوجیا* نیست.

۴. حتی اگر فارابی دیدگاهی نادرست در باب مثل افلاطونی یا مثل صاحب *اثولوجیا* داشته باشد، قصد او از تأویل، تبیین عقیده‌ی وحدت فلسفه‌ی خویش است. پس او صرفاً یک مقلد نیست و تمام سعی او آشنایی فلسفه‌ها به خصوص فلسفه‌ی یونان با فلسفه‌ی اسلامی بوده است. او بعد از پدید آوردن فلسفه‌ی اسلامی با مبانی نو و متفاوت از فلسفه‌ی یونان، گامی فراتر نهاده است و به سوی وحدت فلسفه‌ی اسلامی با دیگر علوم اسلامی سوق یافته است، وگرنه اساساً مثل به معنای افلاطونی را نپذیرفته و آن را با تأویل و تعبیر خود قبول کرده است.

## یادداشت‌ها

- ۱- دمیورژ به عنوان علت فاعلی توصیف شده و مثل به عنوان علت نمونه‌ای.
- ۲- این لفظ، همان‌طور که فارابی متذکر شد، به خاطر ضیق الفاظ است.
- ۳- در مقابل محسوس.
- ۴- مثل.
- ۵- بحث بیشتر در بخش علم.
- ۶- نمود.
- ۷- ر. ک: بخش ۳.
- ۸- ذات: جوهر.
- ۹- یعنی نظریه‌ی دو جهانی.
- ۱۰- به همین منظور، ارسطو به جای کلی مثل به عنصر کلی‌ای قایل است که با صورت ذاتی درونی شیء محسوس یکی باشد، یعنی کلی انضمامی که درونی است نه متعالی و در نهایت، افرادی مثلاً اسب از بین می‌روند اما طبیعت اسب که همان امر کلی است باقی می‌ماند.
- ۱۱- هرچند گویا افلاطون خود این ادعا را داشته است.
- ۱۲- که فلوطین سرآمد آن بود.
- ۱۳- یکی از سه اکتوم کلی.
- ۱۴- یعنی نوس یا عقل خود جهان عقلانی است.
- ۱۵- ر. ک: ۲. ۳.
- ۱۶- ر. ک: ۳.
- ۱۷- های اول به صور و های دوم به ذات باری تعالی باز می‌گردد.
- ۱۸- بر خلاف صور که عنه و فیه در آن‌ها عین یک‌دیگرند.
- ۱۹- ه اول به تعالی و ه دوم به ما یصدر باز می‌گردد.
- ۲۰- علم بالعنایه: الفاعل بالعنایه و هو الذی له اراده و علم سابق علی الفعل زائد علی ذات الفاعل، نفس الصوره العلمیه منشأ لصدور الفعل، من غیر داع زائد کالواجب فی الایجاد علی قول المشائین (۲۶، ص: ۹۰).

- ۲۱- علم: حضور مجرد نزد مجرد یا همان اتحاد عقل و عاقل و معقول.
- ۲۲- البته این بیان با مبانی ملاصدرا، از جمله تشکیک در وجود و به تبع، اصالت در وجود و قاعده‌ی بسیط الحقیقه سازگار است، هرچند از متن فصوص، چنین برداشتی به ذهن خطور می‌کند. فتأمل.
- ۲۳- به گفته‌ی حنا الفاخوری (۱۴، ج: ۲، ۴۰۲ - ۴۰۳) کتاب فارابی بهترین اثری است در این زمینه (وحدت فلسفه) نگاشته شده است.
- ۲۴- زیرا هرچه لفظ در مورد معنایی در باب موجودات مادی صدق می‌کند در مورد باری به نحو اعلی و اشرف است.
- ۲۵- منظور از سیستم همان مثل است که تمام فلسفه‌ی افلاطون بر آن مبنا استوار است.
- ۲۶- و این اتهام را نه فقط به فارابی، بلکه به تمام فیلسوفان اسلامی وارد کرده‌اند.

## منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، (بی جا)، نهضت زنان مسلمان.
۲. ارسطو، (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه: شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران: گفتار.
۳. اروین، ترنس، (۱۳۸۴)، تفکر در عهد باستان، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده سرا.
۴. استیس، والتر ترنس، (۱۳۸۵)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه: یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید.
۵. افلاطون، (۱۳۸۶)، جمهور، ترجمه: فؤاد رحمانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. ----، (بی تا)، دوره آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۷. الهی قمشه ای، محی الدین مهدی، (بی تا)، حکمت الهی خاص و عام، تهران: بی نا.
۸. بریه، امیل، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تلخیص: یحیی مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

۹. بریه، امیل، (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفه در دوره یونان*، ترجمه: علی مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۴)، *درآمدی بر فلسفه فلوطین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. توازبانی، زهره، (۱۳۸۶)، «ابن سینا در چالش با نظریه مثل افلاطون»، *حکمت سینیوی (مشکوه الانوار)*، سال یازدهم، شماره ۳۸.
۱۲. جوادی آملی، جواد، (۱۳۷۲)، *شرح حکمت متعالیه*، بخش سوم از جلد ششم، (بی جا)، الزهرا.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، (بی جا)، مرکز نشر فرهنگی رجا.
۱۴. حنا الفاخوری، خلیل الجر، (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، جلد اول و دوم، تهران: (با همکاری) سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۵. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۶)، «معرفت حصولی (ویژگی‌ها، اقسام و تمایزها)»، *معرفت فلسفی*، سال پنجم، شماره دوم.
۱۶. دارایی، علی اصغر، (۱۳۷۱)، «ادراک حسی و میزان اهمیت آن در فلسفه‌ی اسلامی»، *پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد*، دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
۱۷. داودی، علی مراد، (۱۳۴۹)، *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا*، تهران: دهخدا.
۱۸. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۶۲)، *فارابی مؤسس فلسفه‌ی اسلامی*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات تحقیقات فرهنگی.
۱۹. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، جلد اول، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: پرواز.
۲۰. رحیمی، علیرضا، (بی تا)، «اندیشه‌های فارابی در تربیت»، *رشد آموزشی معارف اسلامی*، نمایه ۱۸۹، کد ۱۱.
۲۱. رحیمیان، سعید، (۱۳۷۷)، «تبیین نظریه‌ی فاعلیت وجودی فلوطین و ارزیابی آن از دیدگاه صدرالمتهلین»، *پایان‌نامه دکتري دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس*.
۲۲. شیخ، سعید، (۱۳۶۹)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه‌ی اسلامی*، ترجمه: مصطفی محقق داماد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

مثل از دیدگاه فارابی ۱۳۳

۲۳. صدرالمتألهین، (۱۳۸۱)، *اسفار*، بخش سوم از جلد یکم، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مولی.
۲۴. -----، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه: سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. -----، (۱۳۸۵)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه: جواد مصلح، تهران: سروش.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، *بدایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. -----، (۱۳۷۰)، *بدایه الحکمه*، ترجمه: علی شیروانی، (بی جا)، الزهرا.
۲۸. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد اول، تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۹. -----، (۱۳۸۶)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد دوم، تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. فارابی، ابونصر، (۱۹۶۰)، *الجمع بین الرأی الحکیمین*، قدم له و حقه البیر نصری نادر، بیروت: المطبعه الکاتولیکیه.
۳۱. -----، (۱۴۱۲ق)، *التنبیه علی سبیل السعاده - التعليقات - رسالتان فلسفیتان*، تعلیق و تحقیق: جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
۳۲. -----، (۱۳۵۸)، *سیاست مدنیه*، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۳۳. -----، (۱۴۰۵)، *فصوص الحکم*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، قم: بیدار.
۳۴. -----، (۱۴۰۵)، *فصول منتزعه*، تحقیق: فوزی متری نجار، ایران: المکتبه الزهرا.
۳۵. فتحی، حسن، (۱۳۸۶)، «آیا افلاطون مرتبه‌ی عالم محسوس را پایین آورده است؟»، *مجله دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، شماره ۵۱.
۳۶. فلوطین، (۱۴۱۳)، *اثولوجیا*، محقق: عبدالرحمان بدوی، قم: بیدار.
۳۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، جلد اول (یونان و روم)، ترجمه: سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: شرکت انتشارت علمی و فرهنگی و سروش.

۱۳۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۳۸. کدیور، محسن و حسنی‌فر، عبدالرسول، (۱۳۸۶)، «نسبت نظریه‌ی مثل افلاطون با فلسفه‌ی سیاسی او»، *مجله دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، شماره ۵۱.

۳۹. گنجی، محمد حسین، (۱۳۸۴)، *کلیات فلسفه*، تهران: سمت.

۴۰. گیل فاین، (۱۳۸۱)، «معرفت و باور در جمهوری»، ترجمه: یار علی کرد فیروز جایی، *معرفت*، سال یازدهم، شماره ۱۰.

۴۱. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۷۷ق)، *گوهر مراد*، تهران: چاپخانه اسلامی.

۴۲. یاسپرس، کارل، (۱۳۶۳)، *فلوطين*، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.