

نظریه تمثیل - تأویل در اندیشه فارابی به مثابه ابزاری زبانی برای پیوند دین و فلسفه

زهیر انصاریان*

رضا اکبریان**، لطف‌الله نبوی***

چکیده

دیدگاه فارابی درباره پیوند دین و فلسفه را می‌توان در دو مقام پدیداری، و فهم مورد بررسی قرار داد؛ نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری از حیثیات مختلفی تشکیل شده است که در برخی دین و فلسفه واحد هستند و در برخی دیگر فلسفه مقدم بر دین است. در این مقام دین و فلسفه از حیث منشأ، فاعل شناسا و مسائل واحد هستند، اما فلسفه از حیث زبان و زمان بر دین مقدم است. بر اساس گذار فارابی از رویکردی طبیعی به رویکردی و حیانی، در دیدگاه وی درباره نحوه تقدم فلسفه بر دین از حیث زبان، دو نسخه اصلی قابل تشخیص است که از آن‌ها با عنوان «تقدم منطقی» و «تقدم معرفت‌شناختی» یاد می‌شود. از مجموع دیدگاه فارابی درباره نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری با عنوان «تمثیل» یاد می‌شود و مهم‌ترین عنصر این مقام، تقدم فلسفه بر دین از حیث زبان است که با وجود تمایز نسخه‌ها، در مبانی اصلی مشترک هستند. بر اساس این نظریه دین عبارت است از مثال‌های محاکی فلسفه که با روش‌های اقتناعی سروکار دارد. اما دین و فلسفه در مقام فهم نیز دارای تعاملاتی هستند که از آن با عنوان «تأویل» یاد می‌شود. بر این اساس برای دست‌یابی به فلسفه دینی می‌توان با استفاده از روش‌های تأویلی مورد نظر فارابی به حقایق فلسفی که مثال‌های محاکی از آن‌ها حکایت می‌کنند، دست یافت.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) zoheir.ansarian@gmail.com

** استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه تربیت مدرس dr.r.akbarian@gmail.com

*** دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه تربیت مدرس nabavi_1@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۳

کلیدواژه ها: فارابی، دین، فلسفه، تقدم منطقی، تقدم زمانی، تقدم معرفت شناختی، تمثیل، تأویل.

۱. مقدمه

در میان فیلسوفان اسلامی باید فارابی را پیش رو تبیین روش شناسی پیوندها و تعاملات دین و فلسفه به شمار آورد و ظاهراً باید در این مسئله، اندیشمندان بعد او را متأثر از وی دانست. برخی همین تبیین را به نحو کامل پذیرفته‌اند و برخی دیگر با جدی گرفتن پرسش‌های وی در این مورد، با نقد دیدگاه‌های او، طرحی دیگر در انداخته‌اند.

به نظر می‌رسد پرسش‌های اصلی فارابی درباره دین و فلسفه به مثابه دو منظومه معرفت‌ساز چنین باشد: دین و فلسفه از حیث مسائل معرفتی خود، چه ارتباطی با هم دارند؟ آیا در پی این رابطه حقیقی، دین تأثیری معرفتی در آموزه‌های فلسفی دارد و آیا فلسفه می‌تواند از نظریات مطرح در متون مقدس دینی برای حل مسائل خود بهره‌بردار؟ آیا در پی نسبتی که میان دین و فلسفه تبیین می‌شود، سازوکاری برای تحویل اندیشه دینی به اندیشه فلسفی وجود دارد تا بتوان از دل دین فلسفه‌ای استخراج کرد و آن را به عنوان فلسفه دینی معرفی کرد؟

به نظر نگارندگان این سطور، برای فهم بهتر الگوی مورد نظر فارابی در این مسئله باید اندیشه وی را در دو گام مورد مطالعه قرار داد؛ در گام نخست دیدگاه‌های وی درباره نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری طرح می‌شود که از آن دیدگاه‌ها با عنوان «تمثیل» به مثابه وجه غالب این بخش از نظریه یاد می‌شود و در گام دوم نسبت دین و فلسفه در مقام فهم مورد مطالعه قرار می‌گیرد که از آن با عنوان «تأویل» نام خواهیم برد و مجموع این دو گام را با عنوان «نظریه تمثیل - تأویل» معرفی خواهیم کرد. البته باید عنایت داشت که فارابی خود میان این دو گام تفکیکی قائل نشده است و با طرحی پیوسته این مسئله را پاسخ گفته است لکن ما این تفکیک را برای تبیین واضح‌تر دیدگاه وی در این باب، پیشنهاد می‌کنیم تا امکان دریافت و مطالعه دقیق‌تر لوازم و نتایج دیدگاه وی در این نوشتار فراهم آید.

۲. تمثیل؛ نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری

یکی از ساحت‌هایی که بر اساس آن می‌توان دیدگاه فارابی درباره پیوند دین و فلسفه را طبقه‌بندی و تحلیل کرد، مقام پدیداری دین و فلسفه است؛ مقام پدیداری دین و فلسفه نظر

به آن جایگاه و مرتبه ای از هستی و چیستی این دو گوهر معرفتی دارد که در آن مرتبه به علم مخاطب درآمده باشند و در قالب مفاهیم و واژگانی صورت یافته باشند. به دیگر بیان، هنگامی که دین و فلسفه از نفس الامر خود تنزل یافته و در معرض شناخت انسان ها قرار می‌گیرند، در مقام پدیداری و ظهور تاریخی هستند. این ظهور در دین عبارت است از اتصال یک انسان برتر به منبع ماورائی معرفت و دریافت واژگان و گزاره‌هایی که با زبانی مخصوص حامل آموزه‌ها و اندیشه‌هایی هستند که از حقایق عوالم هستی خبر می‌دهند و انسان‌ها را برای نیل به سعادت راهنمایی می‌کنند. تحقق تاریخی و پدیداری فلسفه نیز چیزی نیست جز دست‌یابی فیلسوف به معارف و آموزه‌هایی که هستی را از حیث هست بودن مورد مطالعه قرار می‌دهند و در قالب الفاظ و قضایایی ساخت یافته و منسجم با روشی مشخص به انسان‌ها عرضه می‌شوند. فارابی از این مقام با عنوان «انسانی شدن» دین و فلسفه یاد می‌کند (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۳۱). در این مقام به بررسی روابط و پیوندهای دین و فلسفه از حیثیات گوناگونی همانند نسبت دین و فلسفه از حیث منشأ، مسائل، زبان، زمان، و نسبت پیامبر و فیلسوف پرداخته می‌شود.

۱.۲ وحدت منشأ دین و فلسفه

فارابی فارغ از نحوه ارتباط پیامبر و فیلسوف با مبدأ معرفت دینی یا فلسفی، دین و فلسفه را دارای مبدأ واحد تلقی می‌کند. وی منشأ واحد فلسفه و دین را عقل فعال می‌داند و بر این باور است که هم پیامبر و هم فیلسوف آموزه‌های دینی و فلسفی را از این عقل مفارق از ماده دریافت می‌کنند (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۰-۱۲۱)؛ هرچند در نحوه دریافت حقایق از عقل فعال، میان پیامبر و فیلسوف تفاوت‌هایی معرفت‌شناختی قائل است که تأثیر بسزایی در نسبت زبانی دین و فلسفه دارد، که در جای خود بدان اشاره خواهد شد.

عقل فعال همانند خورشیدی که می‌تابد و هم خود را نمایان می‌کند و هم بصر بالقوه و مبصرات بالقوه را فعلیت می‌بخشد، انوار خود را فرو می‌ریزد و علاوه بر آن که خود نمایان می‌شود، عقل هیولانی را که فقط قوه تعقل دارد، به عقل بالفعل بدل می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۲-۱۰۳؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۲۷-۲۸). حال انسانی که همه معقولات را تعقل کند و عقل بالفعل و معقول بالفعل شده باشد دارای عقل بالمستفاد است که بلاواسطه با عقل فعال ارتباط پیدا کرده و عقل فعال حقایق را به آن افاضه می‌کند و در نتیجه این افاضه، آن انسان هم حکیم فیلسوف می‌شود و هم پیامبر؛ با این تفاوت که به واسطه افاضه حقایق به عقل

منفعلش (عقل هیولانی) فیلسوف نامیده می شود و به واسطه افاضه همان حقایق به متخیله اش پیامبر نام می گیرد (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۰-۱۲۱).

۲.۲ وحدت مسائل دین و فلسفه

از دیدگاه فارابی مسائل دین و فلسفه و حتی طبقه بندی مسائل آن‌ها و رابطه‌های آن‌ها با یکدیگر نیز واحد است. از این رو همان گونه که فلسفه به دو بخش نظری و عملی تقسیم می شود دین نیز دارای دو بخش آرای مقدره و افعال مقدره است و مسائل وارد در آن‌ها نیز بعینه یکسان است مگر در رتبه معرفتی آن‌ها (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۶).

از دیدگاه وی همان گونه که دین به مسائلی هم چون خدا، موجودات روحانی و مراتب و افعال آن‌ها، تکوین عالم و مراتب و اجزایش، حدوث اجسام، ارتباط اشیای عالم با یکدیگر، جریان عدل در عالم و نسبت آن به عالم روحانی، پیدایش انسان، ماهیت نبوت، وحی، مرگ و زندگی، و معنای سعادت در حوزه نظری می پردازد، فلسفه نیز به این امور توجه دارد. (همان: ۴۴) و در حوزه عملی نیز فلسفه همانند دین به اموری هم چون تصور افعال و اقوالی برای تعظیم و تمجید پروردگار، موجودات روحانی و انبیا و اولیا، تصور افعال و اقوالی برای پست و زشت شمردن اشرار و گمراهان، بیان کیفیت معاملات اهالی مدینه، و تعریف عدل در تک تک افعال انسان توجه دارد (همان: ۴۶).

۳.۲ تقدم زبانی فلسفه بر دین

گفتیم که فارابی دین و فلسفه را دارای مسائل واحدی می داند؛ لکن یکی بودن مسائل دین و فلسفه، به معنای عینیت آن‌ها از حیث زبانی و در مقام مواجهه مخاطب با آن‌ها نیست و این مسائل هنگامی که به لباس مفاهیم و الفاظ درمی آیند و قرار است مورد شناخت واقع شوند، بدون این که حقیقتاً تباینی داشته باشند تمایزهایی زبانی پیدا می کنند. به دیگر بیان، برای انتقال معارف و آموزه‌هایی که مشتمل بر مسائل مذکور هستند، دین از زبانی غیر از زبان فلسفه بهره می گیرد. از دیدگاه فارابی زبان دین، زبان تمثیل، تخیل و استعاره، مجاز و اقناع و خطابی است و زبان فلسفه زبان تعقل و برهان. این بخش از نظریه فارابی را باید مهم ترین عنصر هویت بخش به نظریه تمثیل - تأویل تلقی کرد.

بر اساس برخی شواهد محتوایی و تاریخی می توان نوعی تحول و تکامل در دیدگاه فارابی پیرامون نسبت دین و فلسفه را رصد کرد که در مراحل پایانی آن، وی ضمن پایبندی

به اصلی ترین عناصر گام‌های نخست اندیشه خود، تفسیری جامع تر و دینی تری از تعاملات فلسفه و دین به دست می دهد. در این تحول فارابی از رویکردی طبیعی به رویکردی وحیانی گذار می کند. گزارش هایی که برخی تاریخ نویسان نزدیک به عصر فارابی ارائه داده اند می تواند نشانه هایی از نحوه چینش آثار فارابی به دست دهد که در پرتو این چینش، گذار از رویکردی به رویکرد دیگر قابل ملاحظه است. نمونه هایی از این گزارش ها در کتاب های *طبقات الأمم* (الصاعد الأندلسی، ۱۹۱۲: ۵۳-۵۴)، *وفیات الأعیان* (ابن خلکان، ۱۹۹۴: ۵/۱۵۵) و *عیون الأنباء* (ابن ابی أصیبعه، ۱۲۹۹: ۲/۱۳۹) قابل مطالعه و بررسی است.

به نظر می رسد که فارابی در پروژه ای طولانی تا پایان عمرش، خط سیری را طی کرده است که بر اساس آن بسیاری از آثار خود را به یک دیگر متصل کرده است و حتی در برخی از آن ها به صراحت از دنباله پروژه خود سخن گفته است و البته هرچه پیش رفته است، با افزودن عناصر جدید، به نظریه نهایی خود نزدیک تر شده است. بر اساس شواهد تاریخی مذکور، چنین برمی آید که فارابی پروژه خود را به ترتیب در این کتاب ها دنبال کرده است: مجموعه آثار منطقی، از جمله *باری آرمیناس*، و *القیاس*، *تحصیل السعادة*، *فلسفه افلاطون*، *فلسفه ارسطو طاليس*، *أغراض مابعدالطبیعة أرسطو*، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، *الحروف*، و در گام نهایی تحول اندیشه خود کتاب *الملة*، *السیاسة المدنیة*، *فصول منترعة* و *آراء أهل المدینة الفاضلة*، و احتمالاً *فصوص الحکم* را نگاشته است. در طبقه بندی فوق فعلاً از آثار دیگر فارابی چشم پوشی شده است.

بررسی آثار فارابی به ترتیب مذکور این فرضیه را تقویت می کنند که اندیشه های وی در طی این سال ها رو به تکامل بوده است. در طی این تحول و تکامل، فارابی در عین حفظ عنصر اصلی دیدگاهش درباره نسبت دین و فلسفه، یعنی تمثیل - تأویل، به تدریج از تفسیر طبیعی از رابطه دین و فلسفه فاصله گرفته و تعبیری وحیانی و متصل به ماورا، از رابطه این دو منظومه معرفتی عرضه می دارد. در پرتوی نسخه نهایی نسبت دین و فلسفه می توان صریح تر سخن از وحدت جوهره آن ها به میان آورد و با دقت بیش تری می توان «دینی بودن فلسفه» را تشریح کرد. در ادامه به ترتیب به بررسی هریک از این نسخه های تقدم زبانی فلسفه بر دین از دیدگاه فارابی خواهیم پرداخت و در ضمن آن گذار فارابی از دیدگاه های طبیعی به دیدگاهی وحیانی را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱.۳.۲ تقدم منطقی فلسفه بر دین

فارابی نخستین نسخه از نسبت زبانی دین و فلسفه را به نحو تفصیلی در *تحصیل السعادة*

مورد مطالعه قرار می دهد. فارابی معتقد است که عامه مردم توان فهم حقایق عقلانی را ندارند و فقط خواص به این درجه از توان ادراکی دست پیدا می کنند. لذا عامه مردم برای شناخت حقیقت، نیازمند آن هستند که با زبانی همه فهم مورد تعلیم قرار بگیرند. لذا آموزه های عقلانی از عرش به فرش تنزل می یابند تا در دسترس عموم انسان ها قرار گیرند که این تنزل، در قالب تأخر منطقی دین از فلسفه پدیدار می شود.

فارابی معتقد است که تعلیم از دو بخش تشکیل یافته است: نخست تفهیم امر مورد تعلیم و اقامه معنای آن در نفس متعلم، و دوم ایجاد تصدیق درباره آن مفهوم و معنا که بیان دیگری از اقامه تصور صادق و ایجاد تصدیق معتبر در نفس انسان است. از سویی برای ایجاد تصور و تصدیق مورد نظر باید ابزار های مناسبی به کار گرفته شود. از دیدگاه فارابی مفهوم سازی برای تعلیم انسان ها به دو صورت میسر می شود: تعقل ذات شیء و تخیل مثال محاکی شیء؛ همچنین تصدیق به امری از دو طریق امکان پذیر است: برهان یقینی و روش اقناعی. حال اگر معانی حاصل در نفس انسان ناشی از تعقل شیء و تصدیق برهانی آن باشد، دانشی که مشتمل بر این گونه از گزاره های معرفتی باشد «فلسفه» نامیده می شود. اما اگر این معانی در حوزه تصور، مثالاً خیالی محاکی از آن شیء و در حوزه تصدیق حاصل استدلال های اقناعی باشند، قدما مجموعه گزاره های معرفتی پدید آمده را «ملت» می نامیده اند (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۸-۸۹).

تقدم منطقی فلسفه بر دین، در دو حوزه نظری و عملی قابل مطالعه است. فارابی صاحب دین و واضع نوامیس را کسی می داند که بتواند در این دو حوزه با بهره از توانایی تخیل و افتاع، پس از استخراج نوامیس نظری و عملی دین از فلسفه، عامه مردم را با آن ها تأدیب کند؛ بنابراین او باید پیش از وضع نوامیس، خود فیلسوف باشد و از فضیلت فکری و فضیلت عملی بهره برده و توانایی ایجاد این فضائل در دیگران را نیز داشته باشد (همان: ۹۱-۹۲). برای این منظور واضع شریعت می بایست پیش از وضع نوامیس و عرضه تعالیم شریعت، فلسفه را به مثابه منبع آموزه های دینی، با قوه تعقل و با روش برهانی دریافته باشد و این معارف را در دو حوزه نظری و عملی با استنباط از فلسفه به مردم عرضه کند. بر این اساس دین منطقی تحت فلسفه تلقی شده و متأخر از فلسفه محسوب می شود. وی از دین در حوزه نظر با عنوان «آرای محدده» و از دین در حوزه آموزه های عملی با نام «افعال مقدره» یاد می کند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۳).

فارابی اعتقاد دارد که هنگامی می توان دانش و معرفتی را تحت دانش و معرفت دیگری

قلمداد کرد که یا براهین گزاره‌هایی که در دانش دوم بدون برهان اخذ شده است، در دانش اول باشد یا دانش نخست مشتمل بر کلیات و اسباب و علل جزئیاتی باشد که خود آن جزئیات در دانش دوم طرح شود. لذا دین که به‌مثابه عنصری معرفتی تحت فلسفه قلمداد می‌شود، در آرای محدده به شکل نخست و افعال مقدره به شکل دوم تحت فلسفه قرار می‌گیرد. توضیح آن‌که براهین آرای نظری دین در حکمت نظری طرح می‌شود و مبانی آن در فلسفه به اثبات می‌رسد لکن با زبان تخیل و اقناع برای عامه مردم طرح می‌شود لذا دین تمثیل حقایق عقلانی است و لذا تحت آن محسوب می‌شود. اما در حوزه عملی علاوه بر این‌که کلیاتش به براهین در حکمت عملی اثبات می‌شود، نسبت افعال مقدره مطرح در دین با مسائل مطرح در فلسفه نسبت مقید به مطلق است. یعنی هنگامی که احکام کلی صادر در فلسفه عملی مقید به شرایطی شود که مخاطبان دین بر اساس آن شرایط موظف به عملی کردن آن حکم باشند، این گزاره‌های صادرشده عبارت خواهد بود از افعال مقدره که به عنوان ساحت عملی دین عرضه می‌شود. به دیگر بیان هنگامی که یک قانون کلی بخواهد به عمل درآید و بالفعل موجود شود، باید شرایطی که بر اساس آن می‌توان به فعلیت برسد تعیین شده باشد و این همان کاری است که واضع نوامیس در هنگام تبدیل آموزه‌های فلسفی به ملت و نوامیس انجام می‌دهد. درواقع وظیفه حکمت عملی آن است که اسباب و علل شرایطی که افعال مورد نظر را مقید و مقدر می‌کند، مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. این اسباب و علل بیان گر غایت و غرض شرایطی است که مقیدکننده افعال هستند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۹۰-۹۱).

۲.۳.۲. تقدم معرفت‌شناختی فلسفه بر دین

نسخه دوم تقدم زبانی فلسفه بر دین را تقدم معرفت‌شناختی می‌نامیم. نظریه فارابی در این نسخه روزآمدتر از نسخه پیشین است که در عین حفظ اصل تمثیل در زبان دین، گامی فراتر نهاده و با ایجاد تغییراتی، نظریه جدیدی ارائه می‌دهد. فارابی این دیدگاه را به نحو مفصل و دقیق در کتاب *آراء أهل المدينة الفاضلة* شرح داده است هرچند در برخی آثار دیگر همانند کتاب *الملة* نیز اشاراتی به آن کرده است. با توجه به تاریخ تألیف *المدينة الفاضلة*، و بازنگری‌های خود فارابی از این کتاب در فاصله سال‌های ۳۳۰ تا ۳۳۷ ق یعنی دو سال پیش از مرگ وی، به نظر می‌رسد این کتاب مشتمل بر آخرین دیدگاه‌های وی باشد.

در این نسخه ضمن تأکید زبان تمثیلی دین که محاکی حقایق عقلانی است، با رویکردی وحیانی فیلسوف و نبی را فرد واحدی معرفی می‌کند که آموزه‌های عقلانی و

خیالی یعنی فلسفه و دین، مراتب معرفتی حقیقت نفس خود اوست که به واسطه اتصال به عالم ماورا به دست آورده است. با جست و جویی ساده درمی یابیم که در آثار دوره نخست فارابی، اثری از عنصر وحیانی نیست و وی دیدگاه خود پیرامون نسبت دین و فلسفه را فارغ از وحیانی بودن دین و صرفاً در مقام تبیین نسبت منطقی دین با فلسفه تدوین کرده است. در این آثار حتی نمی توان به صراحت ردپایی از افاضه معرفت (اعم از معرفت فلسفی و معرفت دینی) از سوی مبادی عالیة هستی مشاهده کرد و حال آن که وی در آثار متأخر خود به صراحت دین را امری وحیانی قلمداد کرده و بر اساس این امر نظریه پردازی کرده است. تفسیر عقل فعال به مثابه موجودی مستقل از قوه ناطقه نفوس انسانی، گام مهمی در روشن شدن نسبت فلسفه با دین به عنوان یک گوهر ماورائی دارد و نبود یا کم رنگی نقش عقل فعال در نسخه های گذشته نظریه فارابی موجب می گردید که نسبت فلسفه با عنصری معرفتی مورد مطالعه قرار گیرد که یا منشأ و معدن آن در این تبیین نادیده گرفته می شد یا اساساً در نگاه اول منشأ آن امری خارج از نفس فیلسوف واضح النوا میس به نظر نمی رسید یا حداقل آن که فارابی در این مسئله صریح و روشن سخن نگفته بود.

فارابی در نسخه پایانی نظریه خود درباره نسبت دین و فلسفه به طور خلاصه معتقد است انسانی که دارای قوه و استعداد تعقل است و در مرحله عقل منفعل قرار دارد، با به دست آوردن معقولاتی دارای عقل بالفعل می شود و در گام بعدی به عقل مستفاد دست پیدا می کند. سپس برای دریافت معقولات، با عقل فعال متصل می شود. حال اگر این اتصال هم در عقل نظری و هم در عقل عملی واقع شود و در پی آن در قوه متخلیه نیز راه پیدا کند، این انسان کسی است که خداوند به واسطه عقل فعال به او وحی می کند. در چنین وضعیتی به واسطه آنچه به عقل منفعلش افاضه شده است فیلسوفی حکیم می شود و به واسطه آنچه به قوه متخیله اش افاضه شده است به عنوان پیامبری شناخته می شود که در مورد آینده هشدار می دهد و از جزئیات اوضاع کنونی نیز خبر می دهد. این انسان از دیدگاه فارابی کامل ترین انسان و بالاترین آن ها در درجات سعادت است و نفسش کاملاً با عقل فعال متحد است (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۰-۱۲۱).

فارابی برای تبیین وجه دوگانگی زبان فلسفه و دین نکاتی را گوشزد می کند؛ وی در کتاب *السیاسة المدنیة* با استناد به تفاوت های ذاتی انسان ها در ادراک حقایق، وجه نیاز بشر به دین را تبیین می کند و نشان می دهد که از میان انسان ها فقط افراد معدودی امکان دست یابی به همه حقیقت را دارند و در رأس آن ها نیز فقط یک انسان که همان پیامبر است

قرار دارد (فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۸۳-۸۴). فارابی از این تفاضل و تفاوتی که در توان‌مندی انسان در ادراک، استنباط، و به کارگیری معقولات وجود دارد نتیجه می‌گیرد که همه انسان‌ها به خودی خود آگاهی لازم از سعادت و اعمالی که آن‌ها را به سعادت نائل می‌کند، ندارند و لذا نیازمند معلم و مرشدی هستند که به مثابه عاملی خارجی هم آن‌ها را آگاهی بخشد و هم آن‌ها را برای اعمالی که منجر به نیل به سعادت می‌شود، تشویق کند. فارابی چنین فردی را رئیس می‌نامد (همان: ۸۶-۸۸).

رئیس علی‌الاطلاق فردی است که خود مرئوس هیچ انسانی نیست و نیازی به مرشد و راهنما ندارد؛ علوم و معارف برای وی به نحو بالفعل حاصل شده است؛ علاوه بر توان‌مندی در ادراک تک‌تک اعمالی که انسان‌ها را به سعادت می‌رساند توان تبیین و تحدید دقیق این اعمال را دارد و می‌تواند دیگران را ارشاد کند و انسان‌های توان‌مند را در مسیر نیل به سعادت به کار گیرد. از دیدگاه فارابی چنین انسانی دارای طبع برتر و بزرگی است که با اتصال به عقل فعال این توان‌مندی‌ها برای او حاصل می‌شود. از این اتصال در دستگاه فکری فارابی با عنوان وحی یاد می‌شود (همان: ۸۸) و بر همین اساس فارابی صراحتاً عقل فعال را روح‌الامین و روح‌القدس می‌نامد و رتبه‌ای که عقل فعال در آن تحقق دارد را ملکوت می‌خواند (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۴؛ فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۲۳).

در نتیجه تحلیل فارابی از نحوه اتصال رئیس علی‌الاطلاق با عقل فعال، فلسفه به نحو معرفت‌شناختی بر دین تقدم پیدا می‌کند؛ یعنی در این نوع از تقدم، فلسفه به لحاظ مرتبه معرفت‌شناختی در جان انسان کامل بر دین تقدم دارد. در این تصویر فلسفه عبارت است از حقایق معقولی که با وساطت عقل فعال از جانب پروردگار بر انسان کامل افاضه شده است و دین عبارت است از همان حقایق که با وساطت عقل مستفاد و عقل منفعل آن انسان، در قوه متخیله او به حسب شرایط آن قوه افاضه شده است و در آن تجلی یافته است. از آن‌جا که در این تبیین از وحی، عقل مستفاد و عقل منفعل به عنوان مخاطب حقایق عقلانی و فلسفی، بر متخیله به عنوان مخاطب همان حقایق در قالب مثال‌های محاکی تقدم دارد، در این نسخه از دیدگاه فارابی باز هم فلسفه بر دین تقدم دارد اما این تقدم علاوه بر این‌که تقدم منطقی فلسفه بر دین را تبیین می‌کند دارای عناصر دیگری نیز هست که از جمله آن‌ها تقدم مرتبه معرفتی معقولات فلسفی در نفس نبی نسبت به مرتبه معرفتی محسوسات محاکی از آن‌ها به عنوان دین است. بر اساس این تحلیل تقدم زبانی فلسفه بر دین نه توسط خود واضع نوامیس بلکه از هنگام پدیداری توسط منشأ معرفت حاصل می‌شود و معارف عقلانی

به دو زبان فلسفی و دینی بر پیامبر - فیلسوف القا می شود نه این که همانند نسخه اول، این خود واضع نوامیس باشد که زبان فلسفی را به زبان دینی تبدیل می کند بلکه دین به جهت تحقق در مرتبه خیال نبی خود دارای زبان تمثیلی و اقناعی می شود.

۳.۳.۲ وجه مشترک نسخه های تقدم زبانی

روشن شد که از دید فارابی برای شناساندن حقیقت هستی به انسان ها و سعادت آن ها، این معارف باید انسانی شود که در نتیجه میان زبان فلسفه و دین تمایزهایی حاصل می شود. بر این اساس تقدم فلسفه بر دین نه به جهت منشأ حدوث آن ها، نه به جهت تمایز عامل تلقی معارف و نه به جهت تمایز مسائل به کار رفته در آن ها است بلکه محوری ترین عامل آن اهتمام به سطح درک عامه مردم به عنوان مخاطبان این معارف است که موجب می شود آن معارف عالی الهی و عقلانی تنزل یافته و در حد توان مندی ادراکی عامه مردم عرضه شود. بنابراین از دیدگاه وی، نسبت دین و فلسفه از حیث زبان، نسبت محاکات و تمثیل است و دین را از لحاظ تصویری باید محاکا و متمثل کننده آموزه های فلسفی دانست که حقایق عقلانی را در قالب صورت ها و مفاهیم محسوس بازنمایی می کند تا برای عامه مردم قابل درک و فهم باشد. همچنین دین از لحاظ تصدیقی نیز در مقابل روش های برهانی مورد استفاده در فلسفه، از روش های اقناعی و قیاس های خطابی بهره می برد و هرچه در فلسفه به زبان برهان بیان می شود، در دین به زبان اقناع درمی آید (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۹).

فارابی برای تبیین تأخیر حاصل از انسانی شدن معارف عقلانی و تنزل آن در ساحت دین، از دو مفهوم تخیل (تمثیل، محاکات) و اقناع (روش خطابی) بهره می گیرد که آن ها را از اندیشه ارسطو به یادگار گرفته است. بنابر گزارشی که فارابی در کتاب *فلسفه ارسطوطالیس* ارائه می کند، ارسطو برای تعلیم انسان هایی که پرداختن به روش های یقین آور و دریافت معرفت یقینی از توان آن ها خارج است، دو روش پیشنهاد می کند:

۱. صناعت و روشی که بر اساس آن می توان انسان ها را در رابطه با آرای نظری و عملی که برهان عهده دار تبیین آن ها بوده است، اقناع کرد؛

۲. صناعت و روشی که با بهره گیری از آن انسان بر تخیل اموری را که در معرفت یقینی با برهان ثابت شده اند، توان مند می شود. انسان با بهره از این روش این امکان را پیدا می کند تا معارفی که از دسترس عامه مردم خارج است را با استفاده از مثالها محاکا و محاکیات قولی که با آن حقیقت مناسبت دارند، برای ایشان تبیین کند (فارابی، ۱۹۶۱: ۸۴-۸۵).

فارابی معقولات و آموزه‌های فلسفی را از جمله اموری می‌داند که عامه مردم توان دریافت آن‌ها به صورت مستقیم و با روش‌های برهانی را ندارند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷-۴۸). لذا بر این باور است که دین که تمثیل یافته و محاکمی معارف عقلانی است این معارف را با اتکا به روش‌های تخیلی در حوزه تصور و روش‌های اقناعی در حوزه تصدیق به ایشان منتقل می‌کند. دین همان صورت محاکمی فلسفه است که با روش‌های اقناعی برای عامه مردم عرضه می‌شود. از نظر فارابی کسانی که مبادی عالی‌هستی و سعادت در زندگی را به نحو معقول درک می‌کنند، آن‌ها را با برهان تصدیق می‌کنند و نیل به آن سعادت را اراده می‌کنند، حکما هستند و کسانی که مبادی عالی‌هستی و سعادت را به صورت متخیل درک می‌کنند، آن‌ها را با روش‌های اقناعی قبول می‌کنند و نیل به آن سعادت را اراده می‌کنند، مؤمنین هستند (فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۹۷-۹۸) این حالت محاکاتی و اقناعی، همان جامع و قدر مشترک نسخه‌های گوناگون نظریه فارابی درباره نسبت دین و فلسفه است که با زبان‌های گوناگون در هریک از این نسخه‌ها تکرار شده است. این قدر مشترک هم در تقدم منطقی دین بر فلسفه یافت می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۹) و هم در تقدم معرفت شناختی (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۵) و نتیجه آن نیز خود را در تقدم زمانی نمایان می‌کند (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۵۲).

گفتیم که آموزه‌های دینی همانند معارف فلسفی از دو بخش نظری و عملی یعنی آرای محدوده و افعال مقدره، تشکیل یافته است و هریک از این دو بخش نیز تشکیل یافته‌اند از مجموعه‌ای تصور و تصدیق که دین در همه این حوزه‌ها تمثیل حقایق عقلانی فلسفی تلقی می‌شود. البته این تمثیل در هریک از این حوزه‌ها به شکل متناسب با آن حوزه صورت می‌پذیرد که فارابی هریک از آن‌ها را بر اساس قواعد محاکات و اقناع تبیین می‌کند.

فارابی درباره جایگاه محاکات در میان صناعات منطقی می‌نویسد که لفظ یا دال است یا غیر دال؛ لفظ دال یا مفرد است یا مرکب؛ مرکب یا از اقاویل (قیاس) است یا از غیر اقاویل؛ اقاویل یا جازم اند یا غیر جازم و جازم یا صادق است یا کاذب. این نوع کاذب نیز خود دو گونه است: گونه‌ای که حاصل آن تحقق خود آن امر کاذب در ذهن مخاطب است و گونه‌ای که حاصل آن تحقق امری است محاکمی از آن شیء. گونه اول را مغالطه و گونه دوم را شعر و محاکات نامیده‌اند. از این جا روشن می‌شود که با وجود آن‌که امر مغالطی و شیء محاکمی هر دو کاذب بوده و مطابق با واقع نفس الامری نیستند لکن با یک دیگر دارای تفاوت‌هایی هستند. از جمله این که غرض مغالطه آن است که در ذهن مخاطب نقیض شیء را پدید آورد به گونه‌ای که او چیزی که نیست را هست و آن چه

هست را نیست، پندارد لکن غرض محاکات عبارت از ایجاد نقیض شیء نیست بلکه می خواهد که امری که شبیه به آن شیء است را در ذهن مخاطب پدید آورد. فارابی با ذکر مثالی این تمایز را دقیق تر تبیین می کند: انسانی که در کشتی سوار شده است انسان هایی که در ساحل ایستاده اند را به صورت متحرک تصور می کند در حالی که این درست نقیض حالت آن ها یعنی توقف است که شبیه اتفاقی است که در مغالطه رخ می دهد. اما تصویری که انسان در آینه مشاهده می کند اگرچه خود آن شیء نیست و اسناد واقعیت آن شیء به تصویر در آینه کذب است، به واسطه مشابهتی که با شیء واقعی دارد، از آن حکایت می کند (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/ ۴۹۳-۴۹۴).

اقتناع نیز عبارت است از حالت رضایت و پذیرشی که بر اثر استعمال روش های خطابی در نفس سامع پدید می آید و از لحاظ معرفتی برای او ایجاد ظن می کند (همان: ۴۵۶). روش های خطابی عبارت اند از قیاس ضمیر و تمثیل. ضمیر عبارت است از قیاسی که یکی از مقدمات آن (به ویژه کبری) به جهت وضوح آن نزد مخاطب حذف می شود که در این حالت با توجه به این که از مقدمه باقی مانده از آرای مشترک مورد قبول انسان ها محسوب می شود، این نوع از قیاس موجب ایجاد اقتناع در نفس وی می شود (همان: ۴۶۸). حذف کبری در قیاس ضمیر گاه به علت واضح بودن مقدمه است و گاه به علت کاذب بودن آن تا بدین وسیله کذب آن نزد مخاطب پنهان می شود. فارابی خود در این باره مثالی ارائه نکرده است لذا توجه به مثال هایی که بهمنیار در *التحصیل* برای تبیین قیاس ضمیر آورده است، خالی از لطف نیست: در حالت نخست که با وجود صدق کبری، این مقدمه حذف شده است: خط (أب) و خط (أج) هر دو از مرکز دایره به سمت محیط خارج شده اند، پس این دو با هم مساوی هستند. روشن است که کبرای محذوف عبارت است از این که فاصله مرکز دایره از هر نقطه ای روی محیط آن مساوی است. برای نمونه حالت دوم که کبری به علت کذب حذف شده است: این انسان شب گردی دارد، پس دچار بیماری روانی است؛ که مقدمه محذوف عبارت است از این که هر انسانی که شب گردی کند دچار بیماری روانی است که کذب آن روشن است (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۱۹۰). تمثیل نیز در اصطلاح تصدیقی آن، عبارت است از اثبات صحت حکمی درباره امری به جهت ظهور تحقق همان حکم در چیزی شبیه به امر نخست (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/ ۴۶۸، ۴۷۰). فارابی عامل اتصال محمول به موضوع در این قیاس را شباهت می داند و چنین می نویسد که اگر موضوع قضیه مطلوب (نتیجه قیاس) شبیهی داشته باشد و محمولی در آن شبیه موجود باشد، آن گاه این

محمول در موضوع قضیه مورد نظر نیز خواهد بود و اگر آن محمول در آن شبیه موجود نباشد، در موضوع آن قضیه نیز موجود نخواهد بود (همان: ۲۵۷).

بر اساس تحلیل‌ها و قواعدی که از محاکات و اقناع مورد اشاره قرار گرفت می‌توان به‌خوبی روش فارابی در تبیین نسبت دین و فلسفه در همهٔ اقسام و اجزای آن‌ها اعم از نظری و عملی و نیز در حوزهٔ تصور و تصدیق را دریافت. در ضمن این بخش‌ها به نمونه‌هایی از به‌کارگیری نظریهٔ تمثیل - تأویل در اندیشهٔ فارابی نیز اشاره خواهد شد؛

۱. تصور آرای محدده: دین در این بخش عبارت است از تصور حقایقی چون خدا، موجودات روحانی و مراتب و افعال آن‌ها، تکوین عالم و مراتب و اجزایش، حدوث اجسام، ارتباط اشیای عالم با یک‌دیگر و جریان عدل در عالم و نسبت آن به عالم روحانی، پیدایش انسان، ماهیت نبوت، وحی، مرگ و زندگی، معنای سعادت، قصص زندگی انبیا و اولیا و افعال خیر ایشان و همچنین قصص زندگی اشرار و فجار و افعال شر و فرجام آن‌ها (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۴) که در دین با مثال‌های محاکا یا محاکای یا ... از آن‌ها یاد می‌شود که هرچه به حقیقت نزدیک‌تر باشند برای طرح در دین مناسب‌تر هستند. در این بخش از دین برای بیان تصور آرای محدده از صورت‌های محسوسی استفاده می‌شود که شباهت و تناسب زیادی با محکی‌عنه دارند و از طریق آن‌ها می‌توان به بهترین شکل ممکن عامهٔ مردم را از تصورات معقول این حقایق در قالب محاکات آگاه کرد. فارابی در آثار خود به تناسب به نمونه‌هایی از این مثال‌های محاکا اشاره می‌کند که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- مثال‌های مأخوذ از مبادی جسمانی و نظایر آن در مبادی مدنی (مثل رئیس و خادم) برای حکایت از مبدأ اول و مبادی ثانیهٔ غیر جسمانی؛

- افعال مدنی برای حکایت از افعال الهی و قوا، ملکات و افعال ارادی برای حکایت از افعال قوا و مبادی طبیعی؛

- مثال‌های محسوس برای حکایت از معقولات همانند هاویه و ظلمت برای محاکات ماده، آب و ظلمت برای محاکات عدم، مراتب مکانی و زمانی برای محاکات مراتب موجودات هستی؛

- خیرات مادی (همانند لذت، یسار، کرامت، و جلال) برای حکایت از سعادت حقیقی (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۹-۹۰).

۲. تصور افعال مقدره: دین در این بخش عبارت است از تصور افعال و اقوالی برای

تعظیم و تمجید پروردگار، موجودات روحانی و انبیا و اولیا و نیز تصور افعال و اقوالی برای پست و زشت شمردن اشرار و گمراهان، بیان کیفیت معاملات اهالی مدینه و تعریف عدل در تک تک افعال انسان (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۶) حالت عقلانی و فلسفی این حوزه، اندیشه‌هایی است که به نحو کلی به تبیین این افعال و اقوال می‌پردازد. فارابی تصور این افعال و اقوال در دین را عبارت می‌داند از تقدیر و تقیید آن اندیشه‌های کلی عقلانی به شرایطی که آن افعال و اقوال بر اساس آن‌ها امکان بالفعل شدن پیدا کرده و انسان‌ها می‌توانند در زندگی خود آن‌ها را پیاده کنند. این شرایط را اموری هم چون زمان، مکان، کمیت، کیفیت، ویژگی‌های مدینه، امت و حال انسان‌ها تعیین می‌کنند. وظیفه واضح نوامیس بر اساس تجربه در نسخه نخست و وظیفه پیامبر بر اساس وحی در نسخه دوم عبارت است از تقیید آرای کلی حکمت عملی با این شرایط (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۰؛ فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷). بر پایه آن چه در نسخه تقدم معرفت شناختی فلسفه بر دین آمده است عقل فعال یا خود این جزئیات را بر پیامبر افاضه می‌کند یا مثال محاکی با آن جزئیات را (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۲).

۳. تصدیق آرای محدده: دین در این حوزه عبارت است از مجموعه‌ای از روش‌های اقناعی برای حصول تصدیق آن چه به عنوان مثال محاکی آرای محدده طرح شد (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۹) تصدیق وجود خدا، عدم تعدد آلهه، تصدیق به مرگ و حیات پس از آن و ... را می‌توان از این جمله دانست. گفتیم که روش‌های اقناعی دو گونه هستند: قیاس ضمیر و تمثیل. فارابی معتقد است که هم ضمائر و هم تمثیلات در حوزه تصدیقات آرای محدده نقش دارند. گرچه فارابی در آثار خود مثال واضحی از نقش ضمیر در دین ندارد لکن در لابه‌لای آثار وی می‌توان به نمونه‌هایی از تمثیل که برگرفته از آیات قرآن است، دست یافت. از جمله در تبیین چگونگی استدلال موجود در آیه شریفه «لو کان فیهما آلهه إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما یصفون» (الانبیاء: ۲۲). چنین قیاس تمثیلی تشکیل می‌دهد که همان گونه که اگر پادشاهان یک اقلیم متعدد باشند، تفرقه پدید می‌آید و مدینه دستخوش آشوب می‌شود، اگر آلهه نیز متکثر باشند آن‌گاه عالم به آشوب می‌افتد (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/ ۲۵۹). در واقع وی معتقد است که در این آیه شریفه با بهره از شباهت موجود میان ملک مدینه و تدبیر عالم، تعدد اله نفی شده است. استفاده از شباهت در این آیه زمینه‌ساز شکل‌گیری قیاسی تمثیلی برای اثبات وحدت اله شده است.

۴. تصدیق افعال مقدره: دین در این حوزه نیز عبارت است از مجموعه‌ای از روش‌های اقناعی برای حصول تصدیق به آن چه به عنوان شرایط تقدیر افعال و خود آن افعال مقدره

طرح شد (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۳) دین در این حوزه نیز از انواع روش‌های اقتناعی بهره می‌برد. متأسفانه فارابی مثالی برای این حوزه ذکر نکرده است.

۴.۲ تقدم زمانی فلسفه بر دین

یکی دیگر از جنبه‌های بررسی و مطالعه پیوندها و مناسبات دین و فلسفه در اندیشه فارابی عبارت است از تقدم زمانی فلسفه بر دین از حیث امکان انتقال معارف دینی به مخاطبان و از حیث آمادگی خواص برای دریافت معارف فلسفی و توان استنباط معارف دینی از آنها. عمده مطالب فارابی پیرامون تقدم زمانی فلسفه بر دین در کتاب *الحروف* طرح شده است. در این کتاب فارابی در تبیین نسبت دین و فلسفه، «انسانی‌شدن» فلسفه را در ظهور تاریخی مقدم بر دین برمی‌شمرد و دلیل آن را سطح فهم عامه مردم و لزوم آمادگی زمینه تاریخی برای ظهور خواص حکما می‌داند. گفتیم که فارابی هدف از ظهور دین را تعلیم امور نظری و عملی به عامه مردم می‌داند لذا معتقد است که این امور باید به زبان تخییل و اقتناع در اختیار عامه مردم قرار گیرد تا فهمی از این مطالب برای ایشان حاصل شود (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۳۱) لذا تقدم زمانی فلسفه بر دین نتیجه مستقیم تقدم زبان فلسفه بر زبان دین است. اکنون سؤال می‌شود که چه ارتباطی میان لزوم رعایت سطح مردم در فهم آموزه‌های دینی مستنبط از فلسفه و تأخیر زمانی دین از فلسفه وجود دارد؟ فارابی برای پاسخ به این پرسش دست به کار تبیین مراحل تطور تاریخی و کیفیت پیشرفت اندیشه بشری می‌شود و به ترتیب مراحل حدوث زبان، صنایع عامه، صنایع قیاسی، فلسفه، دین و علوم دینی را توضیح داده و ترتب زمانی هر یک بر دیگری را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که قصد فارابی از برشمردن مراحل تحول تاریخی اندیشه بشری روشن کردن این مطلب است که انسان‌ها به مثابه مخاطبان اندیشه در هر دوره‌ای از حیات بشری در چه شرایط معرفتی و توان فهم قرار دارند. به این ترتیب او چنین نتیجه می‌گیرد که در هر مرحله‌ای از مراحل مذکور، چه نوع معرفتی امکان ورود به زندگی بشر را دارد. مثلاً در دوره‌ای که تصورات حادث برای انسان محدود در مفاهیم کمی و کیفی باشد یا در دوره‌ای که زبان هنوز یارای تعبیر از معقولات را ندارد، به طور طبیعی امکان بروز دانشی که متولی تبیین امور معقول باشد، وجود ندارد. از این رو نمی‌توان توقع داشت که فلسفه یا دین در هر برهه‌ای از حیات بشری امکان حصول داشته باشد بلکه باید نخست زمینه‌های فکری اجتماع بشری و بسترهای زبانی آن فراهم آید و سپس منتظر ظهور فیلسوفان و پیامبران بود.

بر همین پایه فارابی می‌نویسد که عوام مردم زماناً بر خواص (یعنی فلاسفه و دانشمندان) مقدم هستند؛ چراکه معارف مشترکه و بادی الرأی (مقبولات) از لحاظ زمانی بر صنایع عملی و آموزه‌های اختصاصی صناعات جزئیة آن سبقت دارند که فارابی این گونه از معارف را «معارف عامیه» می‌نامد. وی در تشریح نحوه شکل‌گیری این معارف ابتدا حدوث طبیعی زبان را به طور تفصیلی تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که در این برهه از تاریخ حیات بشری چه تحولات و تطوراتی بر زبان حادث می‌شود تا انسان می‌تواند آن چه در ضمیر دارد را اظهار کرده و معانی محسوسه و معقوله را به دیگران منتقل کند.

فارابی مراحل تکامل و تحول اندیشه ورزی بشر و نیز مراحل تطور زبان به عنوان حامل اندیشه را یک به یک تشریح می‌کند و نشان می‌دهد که انسان‌ها در ابتدا فقط توان شناخت امور حسی آن هم در حد کم و کیف را دارند. سپس با تکامل زبان رو به سوی روش‌های خطابی آورده و از طریق روش‌های خطابی و شعری معانی معقوله را می‌شناسند و از آن‌ها یاد می‌کنند. در مرحله بعد، پس از آن که معرفت‌های حاصل از روش‌های خطابی با تعارض مواجه می‌شوند، در تلاش برای رفع این تعارض، اندیشه‌های خود را به گونه‌ای تنظیم کنند که در هنگام مواجهه با دیگر آرا، امکان مخالفت و رد آن‌ها نباشد یا بسیار سخت باشد. آن قدر این تلاش ادامه پیدا می‌کند که در پی آن روش‌های جدلی نمایان می‌شود و در این گفت‌وگوها کم‌کم میان روش‌های جدلی و روش‌های مغالطی تمایز حاصل شده و ضمن کنار نهاده شدن روش‌های سوفسطایی، روش‌های جدلی رواج می‌یابند. این روش‌های جدلی آن قدر ادامه پیدا می‌کند تا انسان‌ها درمی‌یابند که هنوز هم این روش‌ها یقین‌آور نیستند. در این جا انسان به مرحله‌ای می‌رسد که در دریافت اندیشه‌های یقینی از طریق روش‌های برهانی توانمند می‌شود و ظرف وجودی‌اش آماده دریافت حقایق معقول بما هو معقول می‌شود، به نحوی که برای شناخت معقول نیازمند استناد آن به محسوس نیست. البته باید عنایت داشت که اگرچه در این تصویر، انسان پا از شناخت محسوس فراتر نهاده و آماده پذیرش مفاهیم عقلانی شده و استعداد به کار بستن روش‌های یقین‌زا را به دست آورده است اما این امر فراگیر نیست و جمهور مردم از آن بی‌بهره هستند (همان: ۱۳۵-۱۵۲).

از دیدگاه فارابی، افلاطون نخستین کسی بود که به روش‌های برهانی دست پیدا کرد و آن را از روش‌های جدلی، خطابی، شعری، و سوفسطایی متمایز کرد لکن این تمایز فقط در هنگام به‌کارگیری این روش‌ها و بر اساس فطرتی صحیح برای وی حاصل

می‌شد، بدون این‌که قوانینی برای آن‌ها وضع کند. ارسطو نیز همین مسیر را پی گرفت لکن وی برای این روش‌ها قوانینی تدوین کرد و در علمی با عنوان منطق آن‌ها را جمع‌آوری کرد (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/ ۴۶۵-۴۶۶).

بر این اساس او نشان می‌دهد که چگونه رشد و تکامل اندیشه‌ورزی در حیات بشری زمینه را برای دو چیز فراهم می‌کند: نخست رشد فهم عامه مردم از امور فراتر از محسوس که انتقال این معارف به ایشان با روش‌های خاص خود یعنی خطابه، جدل، و شعر صورت می‌پذیرد؛ دوم رشد توان‌مندی‌های انسان‌های خاص برای دریافت معقولات از طریق روش‌های یقین‌آور که فارابی ایشان را خواص امت می‌نامد و صف ایشان را از جمهور مردم متمایز می‌کند.

پس از این مرحله جامعه بشری نیازمند وضع نوامیس و قوانین می‌شود. همچنین در این برهه لازم است امور نظری و عملی‌ای که با روش‌های برهانی و عقلانی استنباط شده است به عامه مردم آموزش داده شود. روشن است که برای این منظور دو عنصر لازم است: نخست توانایی استنباط امور نظری و دوم کلیات امور عملی و وضع نوامیس و همچنین توانایی انتقال این معارف به عامه مردم. برای این منظور فارابی معتقد است که خواص امت پس از استنباط برهانی و عقلانی این آموزه‌ها، باید قدرت این را داشته باشند که اولاً معقولاتی را که تصور آن‌ها برای جمهور مردم سخت است، به ساحت خیال بکشانند؛ ثانیاً توانایی استنباط امور عملیه جزئی از کلیات صناعت عملی را داشته باشند؛ و ثالثاً در آموزش این معارف به مردم به وسیله روش‌های اقناعی و تأدیب ایشان برای وصول به سعادت، توان‌مندی کافی را داشته باشند (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۵۲). طبیعی است که این فضایل یعنی درک معارف فلسفی نظری و کلیات عملی، توان استنباط نوامیس و پیاده کردن آن‌ها در میان مردم همگی متأخر از امکان شکل‌گیری این معارف و درک تخیلی و اقناعی آن‌ها توسط عامه مردم است. بنابراین دین، ملت یا نوامیس از فلسفه به لحاظ زمانی متأخر است (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۲). فارابی در تمثیلی می‌کوشد این معنا را به خوبی منتقل کند که نحوه تقدم زمانی روش‌های خطابی، جدلی، و سفسطی بر فلسفه یقینی تفاوتی بنیادین با نحوه تقدم زمانی فلسفه بر دین دارد. وی معتقد است تقدم زمانی آموزه‌های جدلی و مغالطی بر فلسفه برهانی همانند تقدم غذای درخت بر میوه آن یا همانند تقدم شکوفه بر میوه است در حالی که تقدم فلسفه یقینی بر دین مانند تقدم فرد بهره‌بردار از ابزار بر خود آن ابزار یا هم چون تقدم کارفرما بر خادم است (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۳۲).

آنچه تاکنون از تقدم زمانی فلسفه بر دین ذکر شد فقط بر اساس نسخه نخست نسبت زبانی دین و فلسفه است، اما به نظر می‌رسد که در تقدم معرفت‌شناختی سخنی از تأخر زمانی دین از فلسفه نیست و دلیلی نیز بر این امر وجود ندارد زیرا هر پیامبری در عین دریافت حقایق معقول، آن را به زبان تخیل و اقناع نیز دریافت می‌کند و لذا تقدم و تأخری در کار نیست. از این مهم تر آن‌که وی در رساله *الأَسْئَلَةُ الَّلَامِعَةُ وَالأَجْوِبَةُ الَّلَامِعَةُ* که احتمالاً از توابع کتاب *الملة*، از جمله آثار احتمالاً متأخر فارابی است، آدم ابو البشر را به عنوان اولین انسان صاحب شریعت معرفی می‌کند که می‌توان آن را نشانه‌ای بر تقدم زمانی دین بر فلسفه به شمار آورد (فارابی، ۱۹۹۱: ۹۸).

۵.۲ وحدت پیامبر و فیلسوف

فارابی هم در تقدم منطقی و هم در تقدم معرفت‌شناختی فلسفه بر دین به صراحت پیامبر و فیلسوف را یک سان می‌داند. البته میان همین دو نوع از تقدم نیز در وحدت پیامبر و فیلسوف مورد نظر فارابی تفاوت‌هایی قابل ملاحظه است.

فارابی در کتاب *تحصیل السعادة* که در آن به تقدم منطقی فلسفه بر دین پرداخته است، می‌نویسد که از آن‌جا که واضح نوامیس باید قوانین و قواعد دین را از فلسفه استنباط کند و شرایط و تقдіرات اعمال ارادی را کشف کرده و تبیین کند، پیش از آن می‌بایست به فلسفه آگاه باشد و به طور کامل از این فضیلت نظری بهره مند باشد؛ از این روی واضح نوامیس باید حتماً فیلسوف نیز باشد. فیلسوف نیز اگر بخواهد به کمال خود دست پیدا کند، صرف داشتن فضیلت نظری برای وی کافی نیست بلکه باید دیگر قوای خود از جمله قوه تخیل، اقناع و عمل خود را نیز به کمال برساند و از این روی باید به وضع نوامیس پردازد لذا فیلسوف علی‌الاطلاق، واضح نوامیس نیز هست و از میان مفاهیم عام و کلی فلسفه در حوزه نظر و عمل، نوامیسی را استنباط و استخراج می‌کند و در اختیار عامه مردم قرار می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۱-۹۲). بر اساس این تبیین، فقط آن‌چه از معارف مستنبط با تخیل و اقناع در نفوس عامه مردم استقرار دارد دین یا ملت نامیده می‌شود و آن‌چه در نفس واضح نوامیس تحقق دارد همان حقایق فلسفی است و او فقط برای این که این معارف را به عامه مردم منتقل کرده و در نفوس ایشان مستقر سازد، این مفاهیم را به صورت متخیلات درآورده و با زبان اقناع به ایشان انتقال می‌دهد اما این معارف در نفس خود او به صورت یقینی است و مفاهیم متخیل حاصل از اقناع برای او ملکه نمی‌شود (همان: ۹۴-۹۵).

اما با توجه به گذار فارابی از تقدم منطقی به تقدم معرفت‌شناختی، تغییر ظریفی نیز در وحدت پیامبر فیلسوف واقع شده است. بر اساس آنچه در کتاب *المدينة الفاضلة* آمده است در این نسخه انسانی که به کمال عقلانی خود دست یافته باشد، هم فیلسوف است و هم پیامبر، و این‌گونه نیست که برای نیل به عنوان واضع نوامیس یا پیامبر نیازمند فعالیت اضافه ای همانند استنباط و استخراج معارف عملی باشد بلکه با اتصالی که به عقل فعال به عنوان فرشته وحی پیدا می‌کند از آن جهت که معارف عقلانی به عقل او افزوده می‌شود، فیلسوف و از آن جهت که آموزه‌های دینی با وساطت عقل در متخیله او متجلی می‌شود، پیامبر نامیده می‌شود. لذا اساساً بدون نیاز به تأخیر زمانی دین از فلسفه، انسان کامل در آن واحد هم فیلسوف است و هم پیامبر که به معنای وحدت کامل پیامبر و فیلسوف است (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۵).

۳. تأویل؛ نسبت دین و فلسفه در مقام فهم

اکنون که دیدگاه فارابی درباره تمثیل حقایق عقلانی در معارف دینی روشن شد، این پرسش پدید می‌آید که آیا این مسیر از دیدگاه فارابی بازگرداندن مثال‌های محاکمی به حقیقت معقول آن و نیز تبدیل قیاس‌های اقلی به قیاس‌های برهانی امکان‌پذیر است؟ آیا همان‌گونه که معتقد است که آموزه‌های دینی و نوامیس، حاصل تمثیل حقایق عقلانی است، می‌توان از طریق فهم تأویلی آموزه‌های دینی به حقایق معقول دست یافت؟ با تبیین مبادی مسئله و برخی آموزه‌های پراکنده در آثار فارابی، زمینه برای بازسازی مسئله تأویل فراهم می‌آید. البته باید توجه کرد که فارابی در موارد فراوانی از این روش نیز در آثار خود بهره برده است و چندان دور نیست اگر کتاب *فصوص الحکمة* را، در صورت صحت انتساب به وی، حاصل همین اصل تلقی کنیم. کاربرد مکرر آیات قرآن کریم در این کتاب و استناد به برخی از روایات را نیز باید بر اساس همین اصل تفسیر کرد.

فارابی در تعریف خود از تعبیر خواب، بیانی دارد که با توجه به فرایند یک سانی که او برای رؤیای صادق و وحی قائل است می‌توان از آن به عنوان تعریف تأویل نزد فارابی بهره برد. وی می‌نویسد که اگر قوه متخیله بر اساس کارکرد تشبیهی و محاکماتی خود، از شیء به امور مجانس آن منتقل شود و به وسیله آن امور از این شیء حکایت کند، آن‌گاه برای فهم این صورت نیاز به تعبیر است و تعبیر عبارت است از حدسی از معبر که بر اساس آن اصل را از فرع استخراج می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵ ب: ۸۵). بر همین مبنا باید تأویل را حدسی از

مأول دانست که بر اساس آن حقیقت را از مثال محاکی حقیقت استخراج می کند؛ یعنی فرد مأول، می کوشد تا از طریق شباهت و تناسبی که میان حاکی و محکی عنه وجود دارد به حقیقت معقول محکی عنه دست پیدا کند.

همان گونه که فارابی نظریه تمثیل را در دو ساحت نظری و عملی و همچنین در دو حوزه تصورات و تصدیقات مطرح کرد، اکنون می توان تأویل را نیز در همه این ساحت جاری دانست و می توان شواهدی بر این مدعا در آثار وی یافت. در این بخش از این نوشتار در دو حوزه تصورات و تصدیقات (اعم از ساحت نظری و عملی) به بررسی این موضوع در اندیشه فارابی می پردازیم؛

۱. تأویل مثال محاکی در حوزه تصورات: فارابی معتقد است در مدینه فاضله که در آن ملت فاضله رواج دارد، عده ای زندگی می کنند که بر خلاف جریان عمومی مدینه فاضله حرکت می کنند و وی از آن ها با عنوان نوبت یا مبدلین یاد می کند که گونه های متعددی دارند. یک دسته از این افراد کسانی هستند که حکیم نیستند اما بر خلاف عامه مردم با آموزه های تخیلی و خطابی ملت فاضله اقناع نمی شوند و ذهن آن ها دائماً درگیر نقض ها و عنادهایی است که بر مثال و اقناع دینی وارد می شود. از آن جا که آرای دینی مثال حق هستند، امکان معاندت و معارضت با آن ها فراهم است و همچنین برخی از این محاکیات چند طبقه از اصل حقیقت دور هستند و به صورت محاکی مثال اشیای معقول در دین وارد شده اند. این دسته از انسان ها افرادی طالب حقیقت هستند و قصد دشمنی با مدینه را ندارند، لکن بر خلاف عامه مردم از مثال محاکی دین قانع نمی شوند. لذا با استفاده از مواضع عناد موجود در آن مثال، در نقض آن ها به طرح ادله ای می پردازند و آن ها را مردود می شمارند، اما از آن جا که قصد دشمنی ورزیدن در قبال دین را ندارند، از این طریق یک طبقه به محکی عنه آن مثال یعنی حقیقت معقول، نزدیک تر می شوند. طبیعی است که در این طبقه ادله نقضی سابق دیگر کارگر نیست. حال اگر مثال محاکی در طبقات بعدی نیز او را قانع نکند و او به این مسیر ادامه دهد، طبقه به طبقه به حقیقت نزدیک تر می شود تا جایی که درمی یابد که همه این مفاهیم موجود در طبقات گوناگون دین، مثال حق هستند و فقط نمایشی از آن را به منصف ظهور می گذارند. در این مرحله او از خود حقیقت آگاه می شود و در زمره مقلدین حکما قرار می گیرد و اگر به این حد نیز قانع نباشد و با علاقه ای که به حکمت نشان می دهد باز هم بر این نهج پافشاری کند، از حکما خواهد شد (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۴۸-۱۴۹؛ فارابی، ۱۹۹۶: ب: ۱۲۱). این عمل ایشان را

باید همان تأویل به شمار آورد که در آن می‌کوشند با کنار زدن لایه‌های مثال‌محاکی در دین، به خود حقیقت دست پیدا کنند.

در آثار فارابی می‌توان نمونه‌هایی از این دست تأویلات را مشاهده کرد که خود وی در آن کوشیده است تا با کنار زدن پرده‌های حکایت‌گری از مفاهیم دینی به اصل و حقیقت آن دست پیدا کند. از جمله این موارد می‌توان به نمونه‌ای اشاره نمود که وی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* بدان دست یازیده است. یکی از مسائل این کتاب تلاش فارابی برای جمع آرای افلاطون و ارسطو در مسئله حدوث یا قدم عالم است. وی می‌کوشد تا نشان دهد که هر دو حکیم عالم را دارای صانع معرفی کرده و در نتیجه آن را حادث و ابداعی می‌دانند. سپس وی می‌نویسد که در کتب و اخبار برخی از شرایع و مذاهب به ویژه یهود و مجوس عبارات عجیبی یافت می‌شود که در ظاهر بر قدم عالم و نداشتن صانع دلالت دارد. مثلاً در برخی از متون منسوب به ادیان چنین برمی‌آید که عالم بر اساس مجموعه‌ای از استحالات و تغییرات وارد بر شیئی همانند آب پدید آمده است و نه از ابداع صانع که عبارت است از ایجاد شیء لا عن شیء.

در این مرحله فارابی با تمسک به نظریه تمثیل - تأویل در مقام تبیین دیدگاه ادیان و شرایع برمی‌آید و چنین می‌نویسد که بر اساس این مسلک در خواهیم یافت که این گونه از اقوال وارد در ادیان در نهایت صحت هستند چراکه منشأ آن‌ها از وحی و الهامات روحانی است. وی در تبیین این معنا نشان می‌دهد که برای فهم چنین دیدگاه‌هایی از ادیان باید پای فراتر از سطح گذاشت و دانست که در پس این موارد حقیقتی وجود دارد که همه این اقوال در نهایت بدان منتهی می‌شوند لکن برای وصول به آن حقیقت باید گام به گام و بر اساس توان مندی ذهنی عامه مردم پیش رفت. در واقع فارابی اموری هم چون «ایجاد من شیء» که در برخی از متون دینی وارد شده است را مثال‌حقیقت «ابداع لا من شیء» می‌داند که برای فهم حقیقت آن‌ها باید دست به تأویل زد و از این فروع رو به سوی اصول آورد (فارابی، ۱۴۰۵ الف: ۱۰۳-۱۰۴).

۲. تأویل اقناع‌ات در حوزه تصدیقات: پیش از این گفتیم که فارابی معتقد است دین در حوزه تصدیقات، از روش‌های اقناعی بهره می‌برد و تبلور این روش‌ها را بیش‌تر در دو روش ضمائر و تمثیلات می‌داند. به نظر می‌رسد که بر اساس برخی از مبانی فارابی می‌توان تأویل را در اقناع‌ات نیز جاری دانست. برای این منظور باید از راهکارهایی استفاده کرد که روش‌های اقناعی را به روش‌های برهانی باز می‌گردانند. فارابی از تلاش برای قوت‌بخشیدن

به استدلال‌ها و حرکت به سوی برهانی کردن آنها با عنوان منطقی «تعقب الرأی» یاد می‌کند. از دیدگاه او تعقب عبارت است از این که انسان به حسب توان خود در جست‌وجوی اموری باشد که رأی و عقیده او را مستحکم‌تر می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/ ۴۶۸).

گفتیم که ضمائر، قیاس‌هایی اقناعی هستند که کبرای آنها به علت شدت ظهور یا به علت کذب بودن آن حذف شده‌اند. فارابی معتقد است که اگر مقدمه کلی حذف شده شناسایی شده و دوباره در ساختار قیاس قرار گیرد، این قیاس دیگر از سنخ اقناعیات نیست و به عنوان برهان شناخته می‌شود (همان). همچنین درباره تأویل قیاسات تمثیلی نیز باشد دانست که فارابی به راهکارهایی اشاره می‌کند. روشن است که عامل محوری در این گونه از ادله اقناعی عبارت است از شباهتی که میان دو موضوع یک گزاره وجود دارد که بر اساس آن محمول یکی بر دیگری نیز حمل می‌شود. حال برای تبدیل این گونه از تمثیلات به ادله ای برهانی باید عامل مشابهت را به گونه ای تفسیر کرد که علت تامه حصول محمول برای موضوع باشد؛ به نحوی که با حصول آن امر، موضوع محقق باشد و با عدم آن موضوع نیز معدوم باشد (همان: ۲۵۷-۲۵۸). لذا اگر بتوان قیاسی از مجموعه تمثیلات وارد در متون دینی را به گونه‌ای تأویل کرد که بازگشت شباهت حاصل میان دو موضوع به علت تامه حصول محمول در موضوع باشد، آن گاه این قیاس از سطح تمثیل فراتر رفته است و گام در ساحت برهان نهاده است.

۴. نتیجه‌گیری

پس از مروری مختصر بر دیدگاه فارابی درباره پیوند دین و فلسفه باید دانست که این نوع نگاه تأثیر فراوانی در فهم گونه‌های فلسفه دینی دارد. توضیح آن که نحوه تأثیرپذیری یک فلسفه از اندیشه دینی، به طور مستقیم تابعی است از دیدگاه آن فیلسوف از نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری و در پی آن نسبت دین و فلسفه در مقام فهم. بر اساس این تحلیل این که یک فیلسوف چه تلقی‌ای از نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری و مقام فهم داشته باشد، موجب تولد فلسفه‌ای دینی می‌شود که در بسیاری از عناصر از دیگر فلسفه‌های متصف به وصف دینی، متمایز است. فلسفه فارابی نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست. در واقع فلسفه اسلامی فارابی در عین اشتراک در برخی خطوط کلی از حیث اتصاف به اسلامیت، تمایز معناداری با فلسفه اسلامی ابن سینا، سهروردی، و ملاصدرا دارد. این تمایز نتیجه روش‌شناسی ویژه‌ای است که فیلسوفان در مواجهه با متون مقدس دینی اتخاذ

کرده‌اند که نمونه‌هایی از آن بر پایه روش‌شناسی فارابی از تعاملات دین و فلسفه در ضمن این مقاله مورد اشاره قرار گرفت. بر این اساس باید مهم‌ترین ویژگی فلسفه اسلامی فارابی را بهره‌گیری از تأویل تمثیلات مندرج در متون دینی دانست که در نتیجه آن، فیلسوف با گذر از سطح تمثیل و خطابه پا در عالم حقایق و برهان می‌گذارد و حکمتی را که منبع و ریشه آموزه‌های دینی است، در ساختی نو با مرکزیت «موجود بما هو موجود» بازسازی می‌کند و فلسفه‌ای متصف به دینی پایه‌گذاری می‌کند.

منابع

- ابن خلکان، أحمد بن محمد (۱۹۹۴). *وفیات الأعیان*، ج ۵، به تصحیح احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بن ابی أصبیه، ابوالعباس أحمد بن القاسم (۱۲۹۹). *عیون الأنبیاء فی طبقات الأطباء*، ج ۲، القاهرة و کونجوزبورغ: مولر و الطحان.
- بهمینار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل، به تصحیح مرتضی مطهری*، تهران: دانشگاه تهران.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۳). *نحن و التراث، قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی*، بیروت: المركز الثقافی العربی.
- داوری، رضا (۱۳۸۹). *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران: سخن.
- الصاعد الأندلسی، ابوالقاسم صاعد بن أحمد (۱۹۱۲). *طبقات الأمم*، نشره و ذیله بالحواشی لویس الشیخو الیسوعی، بیروت: المطبعة الکاثولیکیة للآباء الیسوعیین.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۴۶). *التعلیقات*، حیدرآباد الدکن: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۴۹). *الدعاوی القلیبیة*، حیدرآباد الدکن: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ الف). *الجمع بین رأیی الحکیمین*، قدم له و علق علیه ألبیر نصری ناصر، تهران: المكتبة الزهراء.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ب). *فصوص الحکم*، به تصحیح محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ج). *فصول منتزعة، تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی متری نجار*، تهران: المكتبة الزهراء.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸). *المنطقیات للفارابی*، ج ۱، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۸۸۲). *رسالة فی جواب مسائل سئل عنها*، فردریش دیتربسی، در مجموعه الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، لایپزیگ.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۶۱). *فلسفة أرسطوطالیس و أجزاء فلسفة و مراتب اجزائها و الموضوع الذی منه ابتد و الیه انتهى*، به تصحیح محسن مهدی، بیروت: دار مجلة شعر.

- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۰). *فلسفه أفلاطون و أجزاءها و مراتب أجزاءها من أولها إلى آخرها*، به تصحیح عبدالرحمن بدوی، در مجموعه أفلاطون فی الإسلام، بیروت: دار الأندلس.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۶). *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، قدم له و علق علیه البیر نصری ناصر، بیروت: دار المشرق.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۰). *الحروف، حقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی*، بیروت: دار المشرق.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱). *الملة و نصوص أخرى، حقه و قدم لها و علق علیها محسن مهدی*، بیروت: دار المشرق.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵). *تحصیل السعادة*، قدم له و بوبه و شرحه علی بوملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶ الف). *إحصاء العلوم*، قدم له و شرحه و بوبه علی بوملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶ ب). *السیاسة المدنیة*، قدم علیه و شرحه علی بوملحم، بیروت: دار الهلال.