

نظریه‌های وحی در فلسفه سیاسی فارابی

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

نظریه‌های وحی
در فلسفه سیاسی
فارابی
(۷۹ تا ۹۶)

احمد رضا یزدانی مقدم*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۶/۲۶

چکیده

هدف این پژوهش، بررسی نظریه‌های وحی در فلسفه سیاسی فارابی است و به این پرسش پاسخ می‌دهد که نظریه (یا نظریه‌های) فارابی درباره وحی چیست و چگونه این پدیده را تحلیل می‌کند؟ مدعای مقاله آن است که فارابی نظریه‌های متعدد و متفاوتی درباره وحی دارد. در این مقاله از روش‌های استقرایی، تحلیلی و مقایسه‌ای برای پژوهش در آثار فارابی استفاده شده و به این نتیجه رسیده است که وحی، موضوع اصلی فلسفه سیاسی فارابی است. فارابی در آثار خود، نقش و جایگاه وحی را در کلیت فلسفه سیاسی مطالعه می‌کند و ضمن برشمردن دو کارویژه‌ی: "فرمانروایی" و "قانون‌گذاری" برای حکومت؛ نسبت این دو کارویژه با وحی را به تفصیل توضیح می‌دهد. نظریه‌های وحی فارابی، گاه در صدد تبیین چگونگی وحی احکام الهی به پیامبر و گاه ناظر به وحی الهی به طور کلی است.

واژه‌های کلیدی:

فارابی، فلسفه سیاسی، وحی، حکومت، فرمانروایی، قانون‌گذاری.

* دانشیار گروه فلسفه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلام و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه (yazdanimoghaddam@yahoo.com).

مقدمه

معمولاً در آثار فلسفه‌ی سیاسی اسلامی اعتقاد بر آن است که فارابی، صرفاً "یک" نظریه در حوزه‌ی وحی عرضه کرده است. این نظریه را در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" می‌توان مشاهده کرد. با این وجود، با مراجعه به دیگر آثار فلسفه‌ی سیاسی فارابی می‌توان چندین نظریه‌ی دیگر را نیز درباره‌ی وحی شناسایی کرد. ترتیب آثار فلسفه‌ی سیاسی فارابی براساس چگونگی ورود به موضوع وحی - و قرائن دیگری که وجود دارد - به‌قرار ذیل است: "فصول منتزعه"، "تحصیل السعاده"، "المله"، "السیاسه‌المدنیه" و "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله". فارابی در "فصول منتزعه"، وحی را به‌صورت دریافت جزئیات احکام تصویر می‌کند و آن را در مقابل فلسفه، که ناظر به طبیعت اشیا است، قرار می‌دهد. وی در "المله" وحی را به سه صورت "دریافت جزئیات احکام"، "دریافت قوه‌ی قانون‌گذاری" و "گاه به‌صورت اول و گاه به‌صورت دوم" تصویر می‌کند. فارابی در "السیاسه‌المدنیه" وحی را به‌گونه‌ی دریافت قوه قانون‌گذاری، و در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" آن را به‌گونه‌ی فرایندی که درون‌داد آن دریافت کلیات، و برون‌داد آن ارائه‌ی جزئیات است تصویر می‌کند.

در تفصیل نظریه‌های وحی فارابی، تذکر چند نکته بسیار راه‌گشاست:

اول؛ علاوه بر نظریه‌های یادشده می‌توان دیدگاه فارابی در "شرح رساله‌ی زینون کبیر" را نیز نظریه‌ای مستقل به‌شمار آورد. فارابی در این اثر، وحی را به این صورت که نفس قدسی پیامبر فیض الهی را دفعه‌ی واحد دریافت می‌دارد، تصویر کرده است. تعبیر "نفس قدسی" بعدها در آثار ابن‌سینا تبدیل به اصطلاح "عقل قدسی" شده و از مراتب عقل نظری برشمرده می‌شود (ابن‌سینا؛ ۱۳۷۵: ۶۸-۷۰؛ همو، بی‌تا: ۳۴۰-۳۴۳؛ همو، ۱۳۶۵: ۸۹؛ همو، ۱۳۲۵: ۲۰۵). تعبیر دفعه واحد نیز بعدها در آثار ابن‌سینا به کار گرفته می‌شود و ابن‌سینا بر پایه آن مجموعه‌ای از مفاهیم را در ارتباط با وحی به کار می‌برد (ابن‌سینا؛ ۱۳۹۱، ص ۲۱۸ و ۵۸۵ و ۲۳۸ و ۲۳۹، ۳۱۲ و ۳۱۳، ۲۲۳ و ۲۲۴، ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۸۱-۳۷۹ و ۶۰۵).

دوم؛ اگرچه فارابی در "تحصیل السعاده" از وحی یاد نکرده، اما درباره‌ی مجموعه‌ای از موضوعات و مسایل مرتبط با آن صحبت کرده است. ازین رو

به نظر می‌رسد فارابی موضوع وحی را در پس‌زمینه‌ی قرار داده و بیش‌تر به چگونگی مباحث مربوطه می‌اندیشد و چون "تحصیل السعاده" را در استمرار "فصول منتزعه" تلقی می‌کند (یا به هر علت دیگری) به‌طور مستقیم و مستقل به موضوع وحی نمی‌پردازد.

سوم؛ نظریه‌های وحی فارابی در آثار فلسفه‌ی سیاسی وی ارائه شده است. اگرچه فارابی تفصیل این مباحث را به فلسفه‌ی نظری ارجاع می‌دهد، اما در فلسفه‌ی نظری وی بحثی در این‌باره دیده نمی‌شود. پرداختن فارابی به موضوع وحی در فلسفه‌ی سیاسی نشان می‌دهد که فارابی موضوع وحی را موضوعی مرتبط با فلسفه‌ی سیاسی تلقی می‌کند.

فلسفه‌ی سیاسی از منظر فارابی

فارابی فلسفه را علم به موجودات - از آن‌ نظر که موجود هستند - تعریف کرده است. وی در توضیح این تعریف اظهار می‌دارد که فلسفه، موضوعات و مواد علوم را استنباط می‌کند. موضوعات و مواد علوم عبارتند از: الهی، طبیعی، منطقی، ریاضی، سیاسی. فلسفه متولی استنباط این موضوعات است. فلسفه، مقتید به مقدار طاقت انسانی است و واقع را به مقدار طاقت انسانی به‌دست می‌آورد. روش فلسفه، قیاس و برهان است (الفارابی؛ بی‌تاب: ۸۰-۸۱). بنابراین فلسفه‌ی سیاسی؛ به معنای علم به موجودات سیاسی به مقدار طاقت انسانی با قیاس و برهان است.

فلسفه دو قسم است: نظری و عملی (همو، ۱۳۷۱: ۷۳-۷۷). فلسفه‌ی عملی - که فارابی آن را "فلسفه‌ی مدنی" نیز می‌خواند - دو صنف است: یکی صناعت خُلُق‌ی که با آن، علم به افعال زیبا و اخلاق و ملکات زمینه‌ساز آن افعال و قدرت بر انجام آن افعال به‌دست آمده، و آن افعال برای ما حاصل می‌شود؛ دیگری فلسفه سیاسی و علم سیاسی (همان) که شامل معرفت به اموری است که اشیای زیبا را برای مدینه فراهم می‌آورد. چنین معرفتی قدرت به‌دست آوردن و حفظ اشیای یادشده برای اهل مدینه را پدید می‌آورد. فلسفه‌ی سیاسی از دو چیز پژوهش می‌کند: یکی سعادت؛ و دیگر افعال و رفتار و اخلاق و ملکات ارادی برای آبادانی این دنیا و سعادت در حیات دیگر. فارابی از فلسفه‌ی سیاسی و علم سیاسی با نام‌های: "فلسفه انسانی" (همو، بی‌تاب الف: ۵۸-۵۹؛ مقایسه کنید با: همو، ۱۹۸۶: ۵۲-۵۴)، "فلسفه‌ی عملی" (همان)، "فلسفه‌ی مدنی" (همو، ۱۹۳۱: ۶۷)، "علم انسانی" (همو،

۱۹۸۳-۶۳: همو، بی تا الف: ۵۹) و "علم عملی" (همو، بی تا الف: ۵۹) و "علم مدنی" (همو، بی تا الف: ۵۸-۵۹)، و یا به صورت ترکیبی "فلسفه‌ی انسانی مدنی" (همو، ۲۰۰۸: ب: ۱۳۲) نیز یاد کرده است. این مطلب از مقایسه‌ی تعریف این مفاهیم با تعریف فلسفه‌ی سیاسی به دست می‌آید.

علم مدنی، به تعریف فارابی، دانشی است که از دو چیز پژوهش می‌کند: "سعادت" و "افعال و رفتار و اخلاق و ملکات ارادی". علم مدنی می‌تواند رفتار و ملکاتی که اگر در اجتماعی به کار رود آن اجتماع به سعادت می‌رسد را تشخیص می‌دهد. تحقق و توزیع این افعال و ملکات در اجتماع، و حفظ آنها، به عهده‌ی ریاست مدینه است (همو، ۱۹۸۶: ب: ۵۲-۵۶: همو، ۱۹۳۱: ۶۴-۶۹: همو، ۱۴۰۵: ۹۵-۹۹: همو، ۱۹۸۳: ۶۰-۶۳). ریاست، حاصل قوه‌ی فرمانرایی است (همو، ۱۹۸۶: ب: ۵۴-۵۶). قوه‌ی فرمانرایی مشتمل بر دو چیز است: اول، شناخت کلیات؛ دوم، قوه‌ی ناشی از تجارب و مشاهدات طولانی، تا با این قوه بتواند افعال را از نظر کمیت و کیفیت و زمان و سایر شرایط اجتماعی و شخصی و زمانی تقدیر کرده و قانون بگذارد؛ فیلسوفان سیاسی این قوه‌ی اخیر را "تعقل" می‌نامیدند. تعقل نیازمند تجربه‌ی طولانی است و صرفاً با معرفت کلیات به دست نمی‌آید (همان: ۵۷-۵۹).

فلسفه نظری
حرفه فرمانروایی
علم مدنی
تعقل

بدین ترتیب قوه‌ی فرمانرایی و ریاست، با مفهوم تعقل ارتباط پیدا می‌کند. علم مدنی تنها کلیات افعال ارادی پژوهش و ضوابط تقدیر آنها در جزئیات را ترسیم می‌کند، اما آنها را تقدیر نمی‌کند؛ زیرا تقدیر و قانون‌گذاری جزئی، کار قوه‌ی دیگری است که تعقل نامیده می‌شود (همان: ۵۹).

وحی چیست؟

تعاریف وحی از نظر فارابی به قرار ذیل است:

الف) وحی، دریافت جزئیات قوانین و احکام و سیاست است (الفارابی، ۱۴۰۵: ۹۵-۹۹).

ب) وحی، دریافت قوه‌ی قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری است (همو، ۱۹۶۴: ۷۹-۸۰).

(ج) وحی، ترکیبی از دو شکل بالاست (همو، ۱۹۸۶: ب: ۴۶-۴۷).

(د) وحی، فرآیندی است که از افاضه‌ی عقل فعال به ناطقه‌ی نظری شروع شده و به سرریز افاضه از ناطقه‌ی نظری به ناطقه‌ی عملی؛ و از این دو به متخیله، و از متخیله به حس مشترک، و از حس مشترک به حواس و ... می‌انجامد. در این فرآیند، دریافت‌کننده‌ی وحی در مرتبه‌ی نخست فیلسوف و حکیم و متعقل؛ و در مرتبه‌ی نهایی، پیامبر و انذاردهنده است (همو، ۱۹۹۱: ۱۲۳-۱۲۶ و ۱۱۴-۱۱۶ و ۱۱۱-۱۱۳).

(ه) وحی، اشکال گوناگونی می‌تواند داشته باشد. ممکن است در خواب یا بیداری روی دهد؛ می‌تواند به صورت دریافت معقولات یا جزئیات باشد؛ یا بخشی از آن در خواب و بخشی در بیداری و بخشی به شکل دریافت معقولات و بخشی به شکل دریافت جزئیات باشد (همو، ۱۹۹۱: ۱۱۵-۱۱۶).

(و) وحی، دریافت دفعه‌ی واحده‌ی حقایق از "عقل فعال" است؛ حقایق دریافتی به صورت جزئیات اظهار می‌گردد (همو، ۲۰۰۸: الف: ۴-۵).

جایگاه وحی در آثار فارابی

ترتیب پنج‌گانه‌ی فلسفه‌ی سیاسی فارابی، با توجه به چگونگی پرداخت موضوع وحی و مطالب مرتبط با آن به قرار ذیل است: "فصول منتزعه"، "تحصیل السعاده"، "الملّه"، "السیاسه‌المدنیه" و "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله". مبادی آرای اهل المدینه الفاضله، اثر رایج فارابی است؛ از این رو تحلیل فارابی در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" به عنوان نظریه‌ی او درباره‌ی وحی مشهور شده است؛ در حالی که مستند به شواهدی در آثار فارابی (همو، ۱۹۸۶: ب: ۶۴-۶۵؛ همو، ۱۹۸۳: ۹۰-۹۱ و همو، ۱۹۹۱: ۱۲۱) "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" اثری در فلسفه‌ی عمومی (همو، ۱۹۸۳: ۹۱-۷۸) یا فلسفه‌ی خارجی (همو، ۱۹۸۶: الف: ۳۳-۳۷) و عامه و برای جمهور (همو، ۱۹۸۳: ۸۶-۸۸ و همو، ۱۹۸۶: الف: ۳۶-۳۷) است.

فارابی در "فصول منتزعه" تصریح می‌کند که انسان برای رسیدن به سعادت، یا باید خودش فاضل باشد یا این که نیازمند شخصی فاضل است که دارای فضایل نطقی و خَلقی باشد (همو، ۱۴۰۵: ۳۰-۳۳). از جمله‌ی فضایل نطقی شخص فاضل: علم نظری یا فضیلت نظری، و تعقل یا فضیلت فکری است (همان: ۵۰). فاضل با فضیلت نظری، اصول و مبانی و کلیات علوم نظری را می‌داند (همان: ۹۵-۹۸) و با فضیلت فکری، چگونگی تحقق بخشیدن به این قواعد عقلی در شرایط خاص (زمانی،

مکانی، فرهنگی، تمدنی، تاریخی و انسانی) را می‌شناسد (همان: ۹۹). بنابراین، کار فضیلت فکری، عملیاتی ساختن فضیلت نظری است و این همان کارویژه‌ای است که وحی نیز برعهده دارد (همان: ۹۸-۹۹). این کارویژه عبارت است از عملیاتی‌ساختن حقایق نظری در شرایط خاص، به‌صورت ارائه‌ی احکام جزئی و موردی.

در "الملة" بر همین ویژگی وحی، یعنی اجرا و عملیاتی‌ساختن حقایق نظری در شرایط خاص تأکید می‌شود (همو، ۱۹۸۶: ب: ۴۳-۴۴). با فقدان رئیس فاضل، فقیه در کلام یا فقه، به‌ترتیب خاصی احکام لازم برای شرایط زمانی و مکانی و تمدنی و تاریخی جامعه را استنباط می‌کند (همو، ۱۹۸۶: ب: ۵۰-۵۲). ازین‌رو فقیه همان کار متعقل را انجام داده و مانند متعقل است (همو، ۱۹۹۰: ۱۳۳). متعقل کسی است که براساس تجربه و عرف بشری، توان عملیاتی‌ساختن حقایق نظری در شرایط زندگی اجتماعی خودش را داراست. تفاوت فقیه و متعقل این است که فقیه، رأی خود را از منقول می‌گیرد و متعقل، رأی خود را از عرف و تجربه (همان).

در "السیاسة المدنیة" دریافت‌دارنده‌ی وحی یا قوه‌ی افاضه‌شده از عقل فعال برای قانون‌گذاری جزئی و شرایط اجتماعی خاص، همان شخص فاضلی است که در "فصول منتزعه" از او سخن رفته بود (همو، ۱۹۶۴: ۷۸-۸۰). بدین ترتیب جایگاه وحی از دریافت جزئیات به دریافت قوه، تحول می‌یابد و مرزهای بین وحی و فلسفه مبهم می‌شود.

فارابی در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" معتقد است که شخص فاضل، معقولات را از عقل فعال دریافت می‌کند و سپس در طی فرآیندی، این معقولات، برای قانون‌گذاری‌های اجتماعی در شرایط زمانی و مکانی به جزئیات تبدیل می‌شوند (همو، ۱۹۹۱: ۱۲۲-۱۲۶).

فارابی و نظریه‌های وحی

فارابی در اواخر "فصول منتزعه" در ارتباط با موضوع قانون‌گذاری و کارکرد آن در رساندن آدمیان و مدینه‌ی فاضله به سعادت، از دو گونه قانون‌گذاری یاد می‌کند که عبارت‌اند از: قانون‌گذاری مبتنی بر فلسفه و دیگری قانون‌گذاری مبتنی بر وحی. در قانون‌گذاری مبتنی بر فلسفه، قانون‌گذار فیلسوف است و بر پایه‌ی شناخت طبیعت امور قانون‌گذاری می‌کند. در قانون‌گذاری مبتنی بر وحی،

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

نظریه‌های وحی
در فلسفه سیاسی
فارابی
(۱۷۹ تا ۹۶)

قانون‌گذاری که موحی‌الیه است، از طبیعت امور خبر ندارد؛ لذا جزئیات به او وحی می‌شوند و قانون‌گذاری او نیز همین جزئیاتی است که به او وحی شده است. بنابراین، این دو گونه قانون‌گذاری متفاوت‌اند و فیلسوف، غیر از موحی‌الیه است. اگرچه دو شان "فیلسوفی" و "موحی‌الیهی" با یک‌دیگر قابل جمع هستند، اما جمع آن‌ها واجب نیست (همو، ۱۴۰۵: ۹۵-۹۹). گویا در این حالت، وحی در سطح تعقل قرار گرفته است.

فارابی در "تحصیل السعاده" مباحث مربوط به قانون‌گذاری را ادامه داده و از انواع قانون‌گذاری‌ها و مبانی و دانش‌های مرتبط با قانون‌گذاری سخن می‌گوید. از جمله، وی از مناسبات ویژه‌ای میان سه یا چهار دانش یاد می‌کند که عبارتند از: فلسفه‌ی نظری، فلسفه‌ی عمومی، ملت و دانش‌های متناسب با شرایط زندگی و تاریخی و تمدنی یک اجتماع (همو، ۱۹۸۳: ۸۱-۸۵ و ۹۰-۹۱ و ۹۴).

فارابی این مناسبات را در "الملّه" پی می‌گیرد و ملت یا دین را ذیل فلسفه معرفی می‌کند؛ کلام و فقه نیز ذیل دین و فلسفه قرار می‌گیرند (همو، ۱۹۸۶ ب: ۴۶-۴۷ و ۵۰-۵۲). فارابی این مناسبات را در "الحروف" و "احصاء العلوم" هم به تفصیل تبیین کرده است (همو، ۱۹۹۰: ۱۳۱-۱۳۳ و ۱۵۳-۱۵۵؛ همو، ۱۹۳۱: ۶۴-۶۹). فارابی در "الملّه" قانون‌گذاری رئیس فاضل ملت فاضله - یعنی رئیس دینی - را سه گونه می‌داند: یا جزئیات قوانین به رئیس فاضل ملت فاضله وحی می‌شود؛ یا او قوه قانون‌گذاری را از وحی استفاده می‌کند؛ یا این که در برخی موارد جزئیات قوانین به رئیس فاضل ملت فاضله وحی می‌شود و در برخی موارد او بر اساس قوه‌ای که استفاده کرده است، قانون‌گذاری می‌کند (همو، ۱۹۸۶ ب: ۴۴).

فارابی در این‌جا در مقام بیان انواع قانون‌گذاری پیامبر، یعنی همان رئیس فاضل ملت فاضله است و از آن‌جایی که این قانون‌گذاری‌ها را مبتنی بر وحی معرفی می‌کند، از این‌رو به تبیین و تحلیل چگونگی وحی نیز می‌پردازد و انواع سه‌گانه‌ای را برای وحی تصویر می‌نماید. با مقایسه‌ی تحلیل فارابی در "الملّه" و "فصول منتزعه"، دو نظریه‌ی کاملاً متفاوت از وحی را پیش روی خود خواهیم داشت. وحی در فصول منتزعه به صورت القای جزئیات معرفی می‌شود، اما در الملّه، وحی و قانون‌گذاری مبتنی بر آن، به سه گونه ترسیم می‌شوند: "وحی قوانین جزئی"، "قانون‌گذاری براساس قوه‌ی افاده‌شده"، "در برخی موارد وحی قوانین جزئی و در برخی موارد قانون‌گذاری براساس قوه‌ی افاده‌شده". گونه‌ی دوم از

این سه گونه را در "السیاسه‌المدنیه" باز خواهیم دید. بدین ترتیب در المله، وحی گاه در سطح تعقل و گاه فراتر از آن قرار می‌گیرد.

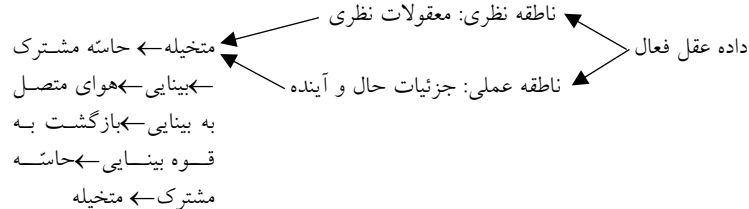
فارابی در "السیاسه‌المدنیه" اظهار می‌دارد که ریاست و قانون‌گذاری رئیس فاضل براساس قوه‌ای است که به او افاضه می‌شود، وحی شده است (همو، ۱۹۶۴: ۷۹-۸۰). بنابراین فارابی در این قوه به او افاضه می‌شود، وحی شده است (همو، ۱۹۶۴: ۷۹-۸۰). بنابراین فارابی در این جا وحی را به صورت افاضه‌ی قوه تصویر می‌کند و این همان نوع دومی است که در "المله" گفته بود. تفاوت نظر فارابی در "السیاسه‌المدنیه" با نظر او در "المله" این است که وحی در "السیاسه‌المدنیه" منحصر به یک گونه است. بدین ترتیب در "السیاسه‌المدنیه" وحی فراتر از تعقل قرار می‌گیرد و کم‌وبیش در سطح فلسفه است. مقایسه‌ی نظرات متفاوت فارابی در سه اثر بالا را می‌توان در جدول زیر مشاهده کرد:

فصول منتزعه	جزئیات		
المله	جزئیات	قوه	گاه جزئیات گاه قوه
السیاسه‌المدنیه		قوه	

دیدگاه فارابی در "رساله‌ی زینون کبیر" به دیدگاه وی در "السیاسه‌المدنیه" نزدیک است و البته با آن تفاوت‌هایی نیز دارد. وی در این رساله می‌گوید: نفس قدسی نبوی در همان ابتدای نبوت، فیض الهی را دفعه‌ی واحده و بدون ترتیب قیاسی پذیرا می‌شود (همو، ۲۰۰۸ الف: ۴-۵).

در "مبادی آرای اهل‌المدینه الفاضله" وحی به صورت القای حقایق از عقل فعال به ناطقه نظری و ناطقه عملی و سرریز از ناطقه به متخیله تصویر می‌شود (همو، ۱۹۹۱: ۱۲۳-۱۲۶ و ۱۱۴-۱۱۶ و ۱۱۱-۱۱۳). وحی که در افاضه به ناطقه نظری به صورت معقولات و کلیات است، با افاضه به متخیله، صورت جزئیات و محاکات به خود می‌گیرد (همان: ۱۲۵). هنگامی که فرآیند یادشده در قوه‌ی ناطقه و سپس در قوه‌ی متخیله حاصل شود، این انسان همان است که به او وحی می‌شود. با افاضه‌ی معقولات و کلیات به قوه‌ی ناطقه، انسانی که به او وحی می‌شود، حکیم و فیلسوف و متعقل تام و تمام؛ و با سرریز از ناطقه به متخیله و پذیرفتن صورت جزئیات و محاکات، او نبی مُنذر از آینده و خبردهنده جزئیات در حال می‌گردد (همان).

این فرایند را می‌توان در نمودار ذیل مشاهده کرد.



سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

نظریه‌های وحی
در فلسفه سیاسی
فارابی
(۱۷۹ تا ۹۶)

در تبیین "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" از وحی؛ سخن از افاضه‌ی قوه نیست مگر این که افاضه‌ی عقل فعال به ناطقه‌ی نظری را قوه به‌شمار آوریم و به‌ویژه به قرینه‌ی گفتار فارابی در "السیاسه‌المدنیه" و "فصول منتزعه"، اصطلاح قوه را هم ناظر به معقولات و کلیات و قواعد بدانیم.

در رابطه با همین ایجاد تقارب میان تبیین‌های فارابی از وحی می‌توانیم افاضه از ناطقه به متخیله را هم همان القای جزئیات به‌شمار آوریم و بدین ترتیب میان "فصول منتزعه" و "السیاسه‌المدنیه" و "المله" را با "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" جمع کنیم و گفتارهای فارابی در آن سه اثر را به کمک "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" ناظر به مراحل گوناگون یک فرآیند واحد به‌شمار آوریم؛ لکن در چنین جمعی مشکلاتی پیدا می‌شود. اول این که در "فصول منتزعه" میان فیلسوف و موحی‌الیه تفاوت قایل شده و وحی را تنها القای جزئیات می‌داند و به صراحت میان القای جزئیات و آگاهی از کلیات و قواعد تفاوت گذارده است (همو، ۱۴۰۵: ۹۸-۹۹). این در حالی است که در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" تفاوت میان فیلسوف و موحی‌الیه، تفاوت در ابتدا و انتهای یک فرآیند واحد بوده و وحی به موحی‌الیه، مسبوق به افاضه‌ی فلسفه به اوست؛ لذا موحی‌الیه قبل از آن که نبی باشد، فیلسوف است و فلسفه و وحی در آغاز و انجام یک فرآیند واحد قرار داشته و واجب‌الجمع هستند، نه ممکن‌الجمع (همو، ۱۹۹۱: ۱۲۵). به‌همین ترتیب در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" افاضه و یا صورت‌پذیری جزئیات، مسبوق به افاضه‌ی معقولات و کلیات است (همان: ۱۱۵ و ۱۱۲). دیگر اینکه سه گونه‌ی یادشده در "المله" قسیم یک‌دیگرند؛ در حالی که در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" افاضه‌ی معقولات و افاضه‌ی جزئیات به‌صورت ابتدا و انتهای

یک فرآیند تصویر می‌شوند، بنابراین قسیم یک‌دیگر نیستند (همان: ۱۱۱-۱۱۳ و ۱۱۴-۱۱۶ و ۱۲۳-۱۲۶). از جهت دیگری نیز میان "مبادی آرای اهل‌المدینه الفاضله" و "المله" تنافی وجود دارد؛ و آن هم شق سوم یادشده در "المله" است (همو، ۱۹۸۶ ب: ۴۴) که هرگونه جمعی را میان دو نظریه‌ی فارابی در "المله" و "مبادی آرای اهل‌المدینه الفاضله" منتفی می‌سازد. تحلیل فارابی در "السیاسه‌المدنیه" نیز به‌طور کلی متفاوت است؛ زیرا از یک‌سو سخن از قوه است (همو، ۱۹۶۴: ۷۹-۸۰) و نه افاضه‌ی معقولات و کلیات؛ مگر این‌که این دو را یکی به‌شمار آوریم و بدین‌ترتیب با تاویل گفتار در یگانه‌دانستن تحلیل‌های فارابی بکوشیم. از سوی دیگر در "السیاسه‌المدنیه" وحی تنها افاضه‌ی قوه است (همان) و این تعبیر افاضه‌ی قوه، به‌صراحت، جزئیات را خارج ساخته است؛ در حالی که در "مبادی آرای اهل‌المدینه الفاضله" جزئیات در طول افاضه‌ی معقولات و کلیات واقع شده است (همو، ۱۹۹۱: ۱۱۱-۱۱۳ و ۱۱۴-۱۱۶ و ۱۲۳-۱۲۶).

بدین‌ترتیب، ناگزیر باید از چندین نظریه‌ی وحی در فلسفه‌ی سیاسی فارابی یاد کنیم. در برخی از این نظریه‌ها، با وحی به پیامبر، از یک‌سو کلیات دریافت شده؛ و از سوی دیگر جزئیات تحویل داده می‌شود (در مبادی آرای اهل‌المدینه الفاضله).

در برخی دیگر، از یک‌سو قوه دریافت شده و از سوی دیگر جزئیات تحویل داده می‌شود (در السیاسه‌المدنیه).

در برخی دیگر، از یک‌سو جزئیات دریافت می‌شود و از سوی دیگر هم جزئیات تحویل داده می‌شود (در فصول منتزعه).

از این نظر، حوزه‌ی وحی - و نه سازوکار آن - در "فصول منتزعه" و "مبادی آرای اهل‌المدینه الفاضله" یکسان است. در برخی دیگر مانند "المله"، برخلاف تبیین "مبادی آرای اهل‌المدینه الفاضله" و "فصول منتزعه"، یا قوه دریافت می‌شود، یا جزئیات؛ و هم قوه دریافت می‌شود و هم جزئیات؛ و انحصار به یکی از این دو ندارد. در برخی از این نظریه‌ها، مانند "مبادی آرای اهل‌المدینه الفاضله" و "السیاسه‌المدنیه" فیلسوفی و پیامبری، دو چهره از یک حقیقت‌اند. در برخی دیگر مانند "فصول منتزعه"، فیلسوفی غیر از پیامبری است؛ گرچه این دو قابل جمع هستند.

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

نظریه‌های وحی
در فلسفه سیاسی
فارابی
(۹۶ تا ۷۹)

فصول منتزعه و تحصیل السعاده	جزئیات مثالات و محاکات امکان جمع فیلسوفی و پیامبری
المله	یا قوه یا جزئیات یا در بعضی موارد قوه و در بعضی موارد جزئیات نسبت طولی میان: فلسفه و دین؛ فیلسوف و پیامبر
السیاسه المدنیه	عقل فعال ← ناطقه قوه قانونگذاری در جزئیات جمع فیلسوفی و پیامبری
مبادی آرای اهل المدینه الفاضله	عقل فعال ← ناطقه ← متخیله ← مثالات و محاکات جزئیات نسبت طولی میان فیلسوفی و پیامبری

نظریه‌ای که فارابی در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" ارائه می‌کند، نسبت به نظریه‌های گذشته امتیازاتی دارد. در این نظریه، فرآیند وحی هم معقولات و هم جزئیات را در برمی‌گیرد و هم ناطقه و هم متخیله را درگیر می‌سازد. تصویری که در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" ارائه می‌شود فرآیندی است که از عقل فعال شروع شده و به ناطقه‌ی رسیده و سپس متخیله و دیگر قوا را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در تبیین‌های فارابی در "فصول منتزعه"، "المله" و "السیاسه المدنیه" به چگونگی فرآیند وحی توجه نشده و بیش‌تر حاصل وحی مورد توجه قرار گرفته است؛ گرچه از همین حاصل وحی می‌توان به چگونگی و فرآیند وحی نیز پی برد.

تصویری که فارابی از پیامبر یا موحی‌الیه در "فصول منتزعه" ارائه می‌کند، تصویر شخصی است که جزئیات را با وحی دریافت می‌دارد. تصویری که وی در "المله" ارائه می‌کند، تصویر شخصی است که یا جزئیات قانون را دریافت می‌کند، یا با وحی، قوه‌ی قانون‌گذاری را دریافت می‌کند؛ یا گاه جزئیات قانون را دریافت کرده و گاه براساس قوه، قانون‌گذاری می‌کند. تصویری هم که در "السیاسه المدنیه" ارائه می‌کند، تصویر شخصی است که قوه‌ی قانون‌گذاری را

دریافت کرده است. بنابراین در این سه اثر، مسأله‌ی اصلی فارابی این است که آیا خود قوانین جزئی، به پیامبر وحی می‌شود یا با وحی، قوه‌ای به پیامبر داده می‌شود که پیامبر با آن قوه توانایی قانون‌گذاری پیدا می‌کند؟ می‌توان اندیشید که فارابی درصدد تبیین چگونگی ریاست و قانون‌گذاری پیامبر خاتم(ص) و یا پیامبران الهی است. آیا قانون‌گذاری و تشریح در اسلام به‌صورت جزئیات از جانب حق تعالی است یا - چنان‌که فارابی می‌گوید - اول به پیامبر وحی شده است؛ یا این که قوه‌ای به پیامبر داده شده و پیامبر با آن قوه قادر به قانون‌گذاری گردیده است؟ این صورت اخیر، دست‌کم برخی از قانون‌گذاری‌های پیامبر(ص) را دربر می‌گیرد. این گونه از قانون‌گذاری‌ها را می‌توان احکام سلطانی یا حکومتی نامید (نک: امام خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۴۸۱ به بعد).

صورت نخست، تصویری است که در ذهن عموم از قانون‌گذاری پیامبر(ص) و تشریحات شارع وجود دارد. می‌دانیم که برخی احکام پیامبر(ص) موردی و جزئی بوده است؛ چه‌بسا برخی از این احکام موردی و جزئی هم به‌صورت وحی به پیامبر داده شده باشند. به‌نظر می‌رسد فارابی بیش‌تر این احکام را مورد توجه و تحلیل قرار داده؛ و کم‌تر به احکام و تشریحات اجتماعی سیاسی و چگونگی قرآن کریم و وحی آن توجه داشته است. در هر صورت، در نحوه‌ی مطالعه و تحلیل فارابی به‌روشنی می‌توان مدعی شد که تبیین او از وحی، تحت‌تاثیر ویژگی‌های قانون و قانون‌گذاری قرار دارد. می‌توان به فارابی انتقاد کرد که چرا وحی و احکام را یک‌کاسه کرده است؛ در حالی که لازم بود جداگانه هر یک از دو موضوع وحی و قانون‌گذاری را پژوهش کند. می‌توان این‌گونه اندیشید که فارابی در قانون‌گذاری دغدغه‌ای دارد؛ مثلاً این که نسبت معقولات نظری ثابت و کلی و دائمی، با تحقق خارجی آنهاست که لزوماً متغیر و جزئی و موقت خواهند بود (همو، ۱۹۸۳: ۶۵-۶۶). لازمه‌ی طرحی که فارابی ریخته است این است که ما دو گونه حوزه‌ی قانون‌گذاری، و در نتیجه، دو گونه قوه و فرآیند و روش قانون‌گذاری داریم: یکی ناظر به حوزه‌ی ثابتات و کلیات و امور دائمی، که مربوط به عقل عملی است؛ و دیگری ناظر به متغیرات و جزئیات و امور موقتی، که مربوط به تعقل است (همو، ۱۴۰۵: ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۹۸۶ ب: ۵۶-۵۹).

ارزیابی نظریه‌های وحی فارابی

فارابی در "فصول منتزعه" وحی را به صورت القای احکام جزئی تصویر می‌کند. این تصویر نمی‌تواند وحی قرآن را پوشش دهد؛ زیرا احکامی که در قرآن بیان شده‌اند به صورت کلی بیان شده است، نه جزئی. می‌توان احتمال داد که نتیجه‌ی تصویر ارائه‌شده از وحی در "فصول منتزعه" این است که احکام قرآن، جزئی هستند و صرفاً ناظر به زمان پیامبر خاتم(ص) می‌باشند؛ لذا پس از او را پوشش نمی‌دهند. اما این احتمال مشکل خودش را دارد؛ زیرا چگونه می‌توان گفت احکامی مانند حرمت قتل و... صرفاً ناظر به زمان و اجتماع بعثت پیامبر خاتم(ص) بوده‌اند و شمول این احکام برای زمان‌ها و مکان‌ها و اجتماعات و فرهنگ‌های دیگر محل تردید است و نیاز به دلیل دارد؟! چه بسا برای مشکلات نظری از این دست و عدم توانایی این نظریه در تصویر وحی قرآنی بوده است که فارابی از این نظریه عبور کرده و نظریات دیگری ارائه داده است.

در "المله"، وحی سه گونه است: القای جزئیات، اعطای قوه، گاهی به صورت القای جزئیات و گاهی به صورت اعطای قوه و ناشی از قوه‌ی اعطاشده. کماکان این تصویر نیز دارای همان مشکل نظریه‌ی قبلی است و نمی‌تواند وحی قرآنی و احکام قرآنی را پوشش دهد؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت که دست کم برخی از احکام بیان‌شده در قرآن کریم، جزئی بوده و شمول زمانی و مکانی نداشته باشند. البته نظری که در "المله" ارائه شده است، می‌تواند قانون‌گذاری‌های موردی شخص پیامبر خاتم(ص) و به‌ویژه احکام سلطانی ایشان را تبیین کند؛ چه بسا تلاش فارابی در "المله" از اصل، ناظر به قانون‌گذاری‌های موردی پیامبر بوده باشد، نه ناظر به تبیین حقیقت وحی. اگرچه متن گفتار وی در "المله" از چنین توجیهی ابا دارد، اما این توجیه امکان‌پذیر هست.

نظریه‌ای که در "السیاسه‌المدنیه" از وحی ارائه می‌شود و آن را به صورت اعطای قوه و سپس قانون‌گذاری‌های موردی بر اساس قوه‌ی اعطاشده تصویر می‌کند، دچار همان مشکلاتی است که درباره‌ی نظریه‌ی ارائه‌شده در "المله" گفته شد. این نظریه تنها می‌تواند قانون‌گذاری‌های موردی پیامبر خاتم(ص) را پوشش دهد، نه احکام قرآن و یا وحی قرآن کریم را. می‌توان احتمال داد که

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

نظریه‌های وحی
در فلسفه سیاسی
فارابی
(۱۷۹ تا ۹۶)

فارابی از اصل درصدد توجیه و تبیین همین قانون‌گذاری‌های موردی پیامبر خاتم(ص) بوده است؛ اگرچه متن گفتار با این توجیه و تصرف همراهی نمی‌کند.

وحی؛ لفظ یا معنا؟

سوال مهمی که در این‌جا باید مطرح شود آن است که: آیا برپایه‌ی نظریه‌های وحی فارابی، لفظ به پیامبر وحی می‌شود یا معنا؟ در پاسخ باید توجه داشت که اولاً این پرسش دغدغه‌ی اصلی فارابی نبوده است، از این‌رو گفتار او به‌طور مستقیم ناظر به این پرسش و پاسخ آن نیست. ثانیاً، نظریه‌های وحی فارابی بیش‌تر ناظر به موضوع قانون‌گذاری و تعلیم و تربیت و تدبیر و اداره‌ی جامعه است و فارابی به‌طور مستقیم و مستقل، چگونگی وحی قرآن کریم را محور مباحث خود قرار نداده است. ثالثاً، موضوع وحی، اعم از وحی قرآن کریم است؛ زیرا هم وحی به دیگر پیامبران الهی را شامل می‌شود، و هم وحی‌های دیگری غیر از وحی قرآن کریم که به پیامبر خاتم افاضه شده است را دربر می‌گیرد. بنابراین از آنجایی که مباحث فارابی مستقیماً و مستقلاً ناظر به وحی قرآن کریم نیست، نمی‌توان آن‌چه او درباره‌ی وحی - به‌طور کلی - گفته است را بر وحی قرآن کریم - که مورد خاصی است - تطبیق کرد. درعین‌حال با توجه به امکان جمع نظریه‌های وحی فارابی ذیل گفتار او در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" (همو، ۱۹۹۱: ۱۱۵-۱۱۶) همراه با تصرف در ظاهر نظریه‌ها؛ هم‌چنین احتمال وجود یک نظریه‌ی مادر در اندیشه‌ی فارابی و این‌که وی در آثار خود اهداف دیگری (از جمله تدوین و آموزش فلسفه‌ی سیاسی و رعایت حال و ظرفیت مخاطب) را در نظر داشته است؛ می‌توان نتیجه گرفت که وی در این آثار، تنها گوشه‌هایی از نظریه‌ی واحد مادر و منظرهایی از آن را ارائه می‌کند.

می‌توان چنین نظر داد که:

۱. تحلیل فارابی در "فصول منتزعه"، "الملّه" و "السیاسه‌المدینه" ناظر به وحی احکام الهی است و وحی احکام الهی با وحی آیات قرآن کریم متفاوت است؛ در نتیجه، تحلیل فارابی در این سه اثر، از وحی قرآن کریم منصرف است.
۲. تحلیل فارابی در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" و "شرح رساله‌ی زینون کبیر" این ظرفیت را دارند که در تحلیل وحی قرآن کریم به کار آیند. در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" فرآیند وحی از القای معقولات و کلیات آغاز،

و به برون‌داد مثال‌ات و محاکات و جزئیات ختم می‌شود. اگر وحی قرآن کریم را در چنین فرایندی لحاظ کنیم، به همان معنایی که القای معقولات و کلیات، وحی الهی است؛ به همان معنا، الفاظ آیات قرآن کریم نیز وحی الهی خواهد بود. دیدگاه فارابی در "شرح رساله زینون کبیر" نیز با دیدگاه او در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" قابل جمع است؛ با این تفسیر که وحی دو رو دارد: یکی روی آن‌سویی، و دیگر روی این‌سویی. روی این‌سویی وحی، همان فرایندی است که در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" تصویر شده است و از عقل فعال شروع و به حواس ختم می‌شود. روی آن‌سویی وحی، که در "شرح رساله‌ی زینون کبیر" تصویر شده، تلقی حقایق و حیانی به صورت دفعه‌ی واحده است. این دو تبیین از وحی که یکی ناظر به آن‌سو و دیگری ناظر به این‌سو است، را می‌توان با تحلیل علامه طباطبایی از نزول اجمالی و تفصیلی قرآن کریم (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵-۲۳) مقایسه کرد.

نتیجه‌گیری

وحی، موضوع مهم و محوری در فلسفه‌ی سیاسی فارابی است و قلب فلسفه‌ی سیاسی او به‌شمار می‌آید. فلسفه‌ی سیاسی فارابی در صدد است که نقش و جایگاه وحی را در کلیت فلسفه‌ی سیاسی مطالعه و پژوهش کند. در این ارتباط، فارابی دو کارویژه‌ی "فرمانروایی" و "قانون‌گذاری" را برای حکومت برمی‌شمارد و نسبت این دو کارویژه با وحی را به تفصیل توضیح می‌دهد.

فارابی فلسفه‌ی سیاسی را شامل دو چیز می‌داند: الف) شناخت اموری که با آن‌ها اشیای زیبا برای اهل مدینه به‌دست می‌آید؛ ب) قدرت به‌دست آوردن و حفظ آن اشیای زیبا برای اهل مدینه. میان وحی، نظریه‌های وحی و تعریف فلسفه‌ی سیاسی، ارتباط تعیین‌کننده‌ای وجود دارد. فارابی تحلیل‌های متفاوتی از وحی ارائه می‌کند. برپایه‌ی برخی از این تحلیل‌ها و نظریه‌ها، وحی تنها بخشی از فلسفه‌ی سیاسی - آن هم بخش عملیاتی و بیرونی - را پوشش می‌دهد. برپایه‌ی برخی دیگر از این نظریه‌ها، وحی همان کارویژه‌ی فلسفه‌ی سیاسی را برعهده دارد. برپایه‌ی گروه سوم از این نظریه‌ها، وحی حوزه‌ای از ماقبل فلسفه‌ی سیاسی تا مابعد آن را پوشش می‌دهد.

در "فصول منتزعه" و "تحصیل السعاده"، تعریف و تحلیل فارابی از فلسفه‌ی سیاسی نشان می‌دهد که فلسفه‌ی سیاسی: اولاً، فلسفی است. ثانیاً، لازم است که مقاصد فلسفه‌ی سیاسی به زبان مثال‌ات و محاکات برای مردم بیان شود؛ این امر برعهده‌ی «ملت» است. ثالثاً، فلسفه‌ی سیاسی متکفل کلیات و قواعد کلی است؛ در حالی که وحی متکفل جزئیات است و پرداختن به جزئیات کار "تعقل" است. رابعاً، تحقق فلسفه‌ی سیاسی نیازمند ترکیبی از فلسفه‌ی نظری و فلسفه‌ی عملی و تعقل است. کارویژه‌ی وحی در آثار فارابی در مرتبه نخست، وضع قوانین جزئی و خاص است. این کارویژه، مفهوم "وحی" را به مفهوم "تعقل" نزدیک می‌گرداند. بنابراین، از سه سطح فلسفه‌ی نظری، فلسفه‌ی عملی و تعقل، وحی در سطح سوم قرار می‌گیرد. بر این پایه می‌توان گفت وحی، تحت فلسفه است و این مقدمه‌ی ورود "المله" به بحث می‌باشد. وحی همان کاری را انجام می‌دهد که قرار است ملت انجام دهد؛ یعنی حقایق فلسفه‌ی نظری و فلسفه‌ی عملی را به زبان مثال‌ات و محاکات برای مردم بیان کرده و با توجه به شرایط زمانی و مکانی، آن‌ها را تحقق می‌بخشد. بنابراین، کارویژه‌ی وحی همان کارویژه‌ی فلسفه‌ی سیاسی خواهد بود. به تعبیر بهتر، وحی نیز مقاصد فلسفه‌ی سیاسی را پی می‌گیرد. ازین رو وحی را می‌توان در ارتباط با دو مفهوم: "رئیس فاضل" و "حرفه‌ی فرمانروایی" ملاحظه کرد. وحی، به تناسب، از لوازم ریاست و فرمانروایی بوده و بخشی از کارویژه‌ی ریاست و فرمانروایی را تحقق می‌بخشد. بدین ترتیب در "فصول منتزعه" و "تحصیل السعاده" و "المله"، وحی در تحقق موضوعات فلسفه‌ی سیاسی به کار می‌آید. در سه اثر: "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" و "السیاسه المدنيه" و "رساله‌ی زینون کبیر" ریاستِ رئیس فاضل با وحی تحقق پیدا می‌کند و حرفه‌ی فرمانروایی ممکن می‌شود. یعنی اگر وحی نباشد، رئیس فاضلی در کار نبوده و حرفه‌ی فرمانروایی هم تحقق نخواهد یافت. بدین ترتیب وحی در "مبادی آرای اهل المدینه الفاضله" و "السیاسه المدنيه"، اساس و محور حرفه‌ی فرمانروایی است و در "فصول منتزعه" و "تحصیل السعاده" و "المله" در بخشی از حوزه‌ی حرفه‌ی فرمانروایی - یعنی حوزه‌ی تعقل - به کار می‌آید. بنابراین براساس تحلیلی که از وحی داریم، جایگاه آن در فلسفه‌ی سیاسی و در طرح کلی فلسفه‌ی سیاسی متفاوت می‌شود.

سیاست متعالیه

- سال ششم
 - شماره بیست و دوم
 - پاییز ۹۷
- نظریه‌های وحی
در فلسفه سیاسی
فارابی
(۹۶ تا ۷۹)

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). التعليقات، تصحیح: سیدحسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. _____ (۱۳۶۵). معراج‌نامه؛ به انضمام تحریر آن از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی. مقدمه، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳. _____ (بی‌تا). النجاه من الغرق فی بحر الضلالات. حقه و قدم له و علق علیه: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. حقه و قدم له و علق علیه: حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. _____ (۱۳۲۵). هدیه رئیس‌الامیر. به کوشش: ادوارد بن کرنیلیوس فندیک امیرکافی. قاهره: شرکه طبع الکتب العربیه بمصر.
۶. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۳۱). احصاء العلوم. صححه و علق علیه: عثمان محمد امین. قاهره: مطبعه السعاده.
۷. _____ (۱۹۸۳). تحصیل السعاده. حقه و قدم له و علق علیه: جعفر آل‌یاسین. بی‌جا: دار الاندلس (چاپ دوم).
۸. _____ (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعاده. حقه و قدم له و علق علیه: جعفر آل‌یاسین. تهران: انتشارات حکمت.
۹. _____ (۱۹۸۷). التنبیه علی سبیل السعاده. حقه و قدم له و علق علیه: سبحان خلیفات. عمان: منشورات الجامعه الاردنيه.
۱۰. _____ (بی‌تا الف). التوطئه، المنطق عند الفارابی (ج ۱). تحقیق و تقدیم و تعلیق: رفیق العجم. بیروت: دارالمشرق.
۱۱. _____ (بی‌تا ب). الجمع بین رأی حکمین. البیر نادر. بیروت: دارالمشرق.
۱۲. _____ (۱۹۸۶ الف). الجدل، المنطق عند الفارابی (ج ۳). تحقیق و تقدیم و تعلیق: رفیق العجم. بیروت: دارالمشرق.
۱۳. _____ (۱۹۸۶ الف). الملّه. محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۱۴. _____ (۱۹۹۰). الحروف. محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق (چاپ دوم).
۱۵. _____ (۱۹۶۴). السیاسه المدنیّه؛ الملّقب بمبادئ الموجودات. فوزی متری نجّار. بیروت: المطبعه الکاتولیکیه.

١٦. _____ (٢٠٠٨ الف). شرح رساله زينون الكبير اليوناني؛ رسائل الفارابي.
موفق فوزى جبر. دمشق: دار الينايع (چاپ دوم).
١٧. _____ (٢٠٠٨ ب). فلسفه أرسطوطاليس. محسن مهدى. باريس:
داربيليون.
١٨. _____ (١٤٠٥). فصول منتزعه. فوزى مترى نجار. بي جا: المكتبه
الزهراء.
١٩. _____ (١٩٩١). مبادئ آراء اهل المدينه الفاضله. البير نصرى نادر.
بيروت: دارالمشرق.
٢٠. امام خمينى، روح الله (بى تا). تهذيب الاصول، جعفر سبحانى. قم: جماعه المدرسين فى
الحوزه العلميه بقم، مؤسسه النشر الاسلامى.
٢١. طباطبايى، سيد محمدحسين (بى تا). الميزان فى تفسير القرآن. قم: جماعه مدرسين حوزه
علميه قم.

فصلنامه
علمى
پژوهشى

سید محمدحسین
طباطبای