

Research Article



The Image of philosophy and the philosopher in the works of Abu Nasr Farabi

hosseini, seyed Mohsen ^{1*} | khademi, eynollah ² | salavati, abdollah ³

1. ph.d student of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei University of Education, Tehran.
(hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com)
2. Professor of Philosophy, Shahid Rajaei University of Education, Tehran.
3. Professor of Philosophy, Shahid Rajaei University of Education, Tehran.

ABSTRACT

The image of philosophy and the philosopher in Farabi's works is similar to the use of divine wisdom and the Qur'an: wisdom is the legacy of the prophets' teachings, a divine gift, a factor in guidance and along with governance. The teachings of the sages are mysterious, philosophy is unified and can be combined with religion. A philosopher has the appearance of a prophet and should be adorned with theoretical virtues such as love for the truth and research on the way to it, in addition to moral virtues such as truthfulness, piety, asceticism from material desires, and in addition to these things, believe in religious beliefs such as the creation of the world by the creation of a single agent, resurrection And the observance of the rules of heavenly religions. Wisdom and Hakim in their true meaning are reserved for God. The course of discussions in the most important works of Farabi starts from the origin of existence (Allah). the goal of philosophy is to know God.so, can be said philosophy is a divine view of beings.

Keywords: Farabi, philosophy, wisdom, philosopher, sage, Quran

Received: 2024/07/02 - Received in revised form: 2025/01/12 - Accepted: 2025/01/29 - Published online: 2025/02/15

□ hosseini, m; khademi, e; salavati, A (2025). The Image of philosophy and the philosopher in the works of Abu Nasr Farabi *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46 (2), 78-98.
<https://doi.org/10.22034/iw.2025.465759.1797>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

This research has sought to find answers to two central issues. First, the identity of philosophy in Al-Farabi's thought, which includes a set of its essence, characteristics, function, and purpose. Second, the characteristics and conditions that he considers for a philosopher. Similarly, the achievements of this article are also divided into two parts. It should be noted that in the text of Al-Farabi's works, there was no distinction or semantic or epistemological distinction between philosophy and wisdom. He merely refers to the human meaning of wisdom in Greece as skill in matters. However, the findings of this research are as follows: Al-Farabi considers wisdom to be God's knowledge of Himself. Wisdom means the knowledge of the highest being about the highest beings. In this view, the concepts of philosophy and philosopher are used metaphorically for man. Philosophy is one, and the differences between philosophers do not harm this unity. In the words of this philosopher, philosophy means "the view of existence and beings in the light of their being created and the origin of the First Cause." The situation of from Him and to Him can be observed in this ontological approach; Allah is the origin and the goal of existence. Therefore, philosophy is also wisdom and a divine gift to some humans and the agent or the only agent of the individual and society reaching happiness and well-being. In this path, no science or practice can replace philosophy. In the relationship between religion and philosophy, Al-Farabi believes that these two have the same words and are common and can be combined in issues and goals. In the second part, which is related to the characteristics of the philosopher, in his works the philosopher has a prophet-like appearance. He is adorned with moral characteristics in thought and action. He believes in one God, creation is through occurrence and resurrection. In Al-Farabi's view, the philosopher must be a factor in the rules of heavenly religions down to the details. Asceticism from the world, fascination with truth and research in its path are among the characteristics of the divine sage that our philosopher intends. Since philosophy is one, philosophers do not differ much from each other. The philosopher's job is to resemble God to the extent of human endurance. The teachings of the sages are complex, cryptic, and hidden. They combine rational methods with persuasive methods. Ultimately, it can be said that in Al-Farabi's view, the philosopher is a divine sage who is the heir of the prophets and the follower of their path.

References

- Farabi, (1390), *Al-Mantiqiyat al-Farabi*, Vol. 1, researched by Mohammad Taghi Daneshpajouh under the supervision of Seyyed Mahmoud Marashi, Qom, Grand Ayatollah Marashi Library Publications, second edition.
- Farabi, (2011), *Philosophical Treatises*, translated by Saeed Rahimian, Tehran, Scientific and Cultural Publications, second edition.



- Farabi, (1401), *Fusous al-Hikmah*, with commentary by Ghazani, Ashtiani and Elahi Qomshehi, translation and research, Tehran, mula, third edition
- Farabi, (2015), *Al-Haruf*, introduction and margin by Ebrahim Shams al-Din, translated by Tayyaba Seif and Somayeh Masteri Farahani, Tehran, Shahid Beheshti University Press, first edition
- Farabi, (2017), *Fusous al-Muntaza'ah*, translation and commentary by Hassan Malekshahi, Tehran, Soroush Press, third edition
- Farabi, (2016), *A Collection of Plato's Nineves*, translated by Ahmad Foradi Ahwazi, Tehran, Negah al-Maaser Publishing, first edition
- Farabi, (2005), *Sa'adat(happiness) from Farabi's Perspective: Translation of the books Tahsil al-Sa'adat and al-Tanbiyyah on the Path of Sa'adat*, translated by Ali Akbar Jaberi Moghadam, Qom, Dar al-Huda, first edition
- Farabi, (1961), *Aristotle's Philosophy and its Components*, research and introduction by Mohsen Mahdi, Beirut, Lajna Ihya Al-Turath Al-Falsafi Al-Arabi
- Al-Farabi, (1361), *Opinions of the Virtuous People of Medina*, translated and annotated by Seyyed Ja'far Sajjadi, Tehran, Tahouri Library, second edition
- Al-Farabi, (1396), *Al-Siyasah Al-Madiniyah*, translated and annotated by Hassan Malekshahi, Tehran, Soroush, third edition
- Al-Farabi, (1398), *Al-Ma'la (Philosophy of Religion and Political Theology)*, translated by Abolfazl Shakuri, Tehran, Aql Sorkh, second edition.



سیمای فلسفه و فیلسوف در آثار ابونصر فارابی

سید محسن حسینی^۱ | عین الله خادمی^۲ | عبدالله صلواتی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی تهران. (hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com)

۲. استاد فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی تهران.

۳. استاد فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی تهران.

چکیده

تصویر فلسفه و فیلسوف در آثار فارابی به کاربرد این مفاهیم نزد حکمای الهی و قرآن شبیه است؛ حکمت میراث تعالیم پیامبران، عطیه‌ای الهی، عامل هدایت (سعادت) و به همراه حکمرانی است. تعالیم حکما رازوارانه، فلسفه واحد و با دین قابل جمع است. فیلسوف سیمای پیامبرگونه دارد و باید آراسته به فضائل نظری مانند دلدادگی به حقیقت و پژوهش در راه آن بعلاوه سجایای اخلاقی از جمله راستی، ورع، زهد از امیال مادی و مضاف بر این موارد معتقد به باورهای دینی مانند حدوث جهان به ابداع فاعل واحد، معاد و رعایت احکام ادیان آسمانی در حد جزئیات باشد. حکمت و حکیم در معنای حقیقی خود به خداوند اختصاص دارد و مجازاً برای انسان به کار می‌رود. سیر مباحث در اهم آثار فارابی از مبدأ وجود (الله) آغاز می‌شود. غایت فلسفه نیز در نگاه او شناخت خداوند است. با این اوصاف می‌توان گفت فلسفه در اندیشه او نظر الهی در موجودات است.

کلیدواژه‌ها: فارابی، فلسفه، حکمت، فیلسوف، حکیم، قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

□ حسینی، سیدمحسن؛ خادمی، عین الله؛ صلواتی، عبدالله؛ (۱۴۰۳) سیمای فلسفه و فیلسوف در آثار ابونصر فارابی، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۷۸ - ۹۸.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.465759.1797>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

فارابی در تحصیل السعاده برآن است که فلسفه افلاطون و ارسطو براساس غرضی واحد ارائه شده است. (فارابی، ۱۳۸۴: ۸۰) در رساله الجمع بین رأی الحکیمین نیز وجود اختلاف بین افلاطون و ارسطو را برنمی‌تابد بلکه نسبت دادن اختلاف نظر بین آن‌دو را گناه می‌داند! (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۶۵ و ۱۰۵) در عباراتی شبیه به این و البته عجیب‌تر در ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه پیروان افلاطون و ارسطو را مشائی می‌نامد! (فارابی، الف. ۱۳۹۰: ۳) همچنین وقتی می‌خواهد معنای حکمت را توضیح دهد دریافت عقلی انسان را از قلمرو آن بیرون می‌کند. (فارابی، ۱۳۹۶: ۵۰) در این نگاه، آدمی فقط از روی تشبیه می‌تواند به حقایقی مانند حکیم و حکمت نزدیک شود.

آنچه با خواندن فقره فوق که از متن آثار فارابی است، به ذهن ما رسید، پرسشی اولیه و مبنایی است؛ فلسفه از نظر فارابی چیست؟ فلسفه یا حکمت در نظر او چه اوصافی دارد که چنین احکامی درباره آن صادر کرده است؟ در عبارت‌های مذکور ابهام و شاید مفهومی تازه از فلسفه نهفته است. چگونه است که او دو مکتب مستقل با اختلاف‌های واقعی را یکی می‌داند؟ چرا حکمت و حکیم را نمی‌توان حقیقتاً درباره آدمی به کار برد؟ درواقع این دو مفهوم (حکمت و حکیم) در اندیشه فارابی چه اوصافی دارند؟

مسئله ما پرسش از تعریف مابعدالطبیعه در آثار فارابی نیست. آنچه انگیزه برای گام نهادن در مسیر این تحقیق شد، چیزی بیش از تعریف مابعدالطبیعه نزد اوست. ما در پی شناسایی مجموعه‌ای از چیستی، اوصاف، کارکرد و غایت برای فلسفه و فیلسوف در اندیشه فارابی هستیم. درواقع می‌توان گفت دو پرسش محوری این تحقیق عبارت‌اند از اول) تصور فارابی از چیستی، صفات و غایت فلسفه و فیلسوف چیست؟ دوم) این تصور چه اثری بر منظومه فلسفی وی داشته است؟

پیشینه پژوهش

بر اساس جستجوی ما مقاله‌ای که می‌توان گفت به لحاظ دامنه موضوع به تحقیق حاضر نزدیک است، مقاله «تأملی بر مفهوم فلسفه به مثابه حکمت در رساله الجمع بین رأی الحکیمین فارابی» (سید محسن حسینی و همکاران، ۱۴۰۱) می‌باشد. این مقاله به بررسی شباهت بین مفهوم فلسفه در یک رساله فارابی با معنای حکمت در قرآن پرداخته است. ولی ما در مقاله حاضر اولاً تمام آثار فارابی را کاوش کردیم ثانیاً به واکاوی اوصاف فیلسوف نیز در آثار فارابی پرداخته‌ایم. ثالثاً به قرآن اکتفا نکرده‌ایم.

۱. سیمای فلسفه و فیلسوف

مقاله حاضر به دو بخش کلی تقسیم می‌شود. در قسمت نخست اوصاف فلسفه و حکمت در آثار فارابی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در بخش دوم اوصافی که او برای فیلسوف و حکیم در آثار خویش ثبت کرده واکاوی



می‌شود. سپس با پیش روی نهادن کاربرد مفهوم حکمت در قرآن و در اندیشه حکمای نخستین یونان، شباهت سخن فارابی با این دو منبع خاطر نشان می‌گردد.

۱-۱. فلسفه و حکمت

فارابی در فلسفه افلاطون و اجزائها از ابتدا دانشی را با عنوان «چیز دیگر» در کنار سعادت‌های مادی مطرح می‌نماید تا در نهایت از آن «چیز دیگر» با نام مابعدالطبیعه رونمایی کند. (فارابی، ۱۳۹۰: ب، ۳۸) او با کنکاش در محاوره‌های افلاطون در جستجوی این علم که عامل ایجاد سعادت و خوشبختی برای آدمی است، برمی‌آید. روش فارابی در بررسی محاوره‌ها این‌گونه به مخاطب القا می‌کند که گویی افلاطون در میان محاوره‌های خویش در جستجو برای رسیدن به مابعدالطبیعه؛ این علم سعادت‌بخش بوده و ترتیب آثارش به نحوی است که نشان دهد در علوم دیگر نشانی زان دلستان ندیده است. در هر حال نباید فراموش کرد فلسفه افلاطون و اجزائها خوانش فارابی از فلسفه افلاطون است. و می‌توان آن را افلاطون فارابی نامید. به تعبیر یکی از فارابی‌پژوهان سعی فارابی در این اثر، برجسته کردن بعضی مفاهیم افلاطونی مانند اهداف نظری و عملی و روابط ارگانیک فلسفه و سیاست، نگرش به سوفیست‌ها و شعرا و اهل لغت بوده است. (ماجد فخری، ۱۳۹۵: ۳۷)

مسیری که فارابی از میان محاوره‌ها طی می‌کند این‌گونه است که در آکبیبیادس در می‌یابد که آن «چیز دیگر» نوعی علم و شیوه عمل است. تئتتوس آن را بزرگ‌ترین هدف و کمال، فیلیپوس این علم (مابعدالطبیعه) را عامل رسیدن به سعادت (در تمایز با سعادت غیرواقعی) معرفی می‌کند (فارابی، ۱۳۹۰: ب، ۳۹ و ۳۸) و نتیجه در محاوره پروتاگوراس این است که وصول به این علم جایز و ممکن است و براساس گفتگوی منون راه دست‌یابی به آن تعلیم و تربیت است. استنباط فارابی در توصیف محتوای اُتیفرون از بیان افلاطون این است که حتی نگاه دینی، ویژگی و شیوه زندگی آن علم (مابعدالطبیعه) را ندارد. علوم زبانی، فن شعر، خطابه، سفسطه و جدل هم قادر به ساخت آن علم (مابعدالطبیعه) نیستند. (فارابی، ۱۳۹۰: ب، ۴۰-۴۳) در اینجا جستجوی افلاطون در علوم نظری به اتمام می‌رسد و به سراغ صناعات عملی می‌رود.

او از بررسی صناعات عملی هم به مقصود نمی‌رسد و لاجرم با فحص در سود و زیان آنها به این دریافت نائل می‌شود که نفع واقعی همان علم (مابعدالطبیعه) است و صناعات عملی مشهور ما را به فایده حقیقی نمی‌رساند و این فلسفه است که نه تنها نافع است بلکه نافع ضروری است. (فارابی، ۱۳۹۰: ب، ۴۶ و ۴۵) فارابی مطلوب خود را از کلام افلاطون چنین بیان می‌کند:

«در هیچ یک از صناعاتی که نزد جمهور مطرح است، صناعاتی نظری یافت نمی‌شود که حاصلش آن علم باشد و صناعاتی عملی هم وجود ندارد که آن شیوه زیست را تأمین کند. همچنین هیچ روشی از بین

این سیره‌های مشهور نزد مردم نمی‌تواند ما را به سعادت برساند... [صناعتی که ما را به سعادت می‌رساند] عبارت از فلسفه است.» (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۴۶)

فارابی حکومت و سیاستمداری را هم عامل به بار آوردن شیوه زیست مطلوب، اعتدال افعال و تقویت نفوس به سمت خوشبختی می‌داند. درواقع برای سیاست و کشورداری همان صفاتی که برای فلسفه قائل است، برمی‌شمارد. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۵۳)

او مرگ سقراط را در پرتو این مسئله که انسان بمیرد یا زندگی توأم با نادانی و روش رذیلانه داشته باشد؟ مورد ارزیابی قرار داده و مرگ را از زندگی به روش حیوانات برتر می‌داند. سقراط هم چون دید در آینده جز با انتخاب آراء کاذب نمی‌تواند زندگی کند، مرگ را برگزید. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۵۲)

درواقع سقراط می‌توانست عالم باشد اما عامل به فضایل اخلاقی نباشد. اما او این موقعیت را انتخاب نکرد. اهمیت پیوند میان نظر و عمل را در اینجا می‌توان مشاهده کرد. وجود رذایل اخلاقی در شخص، عاملی در جهت سقوط مراتب معرفت در او خواهد شد. درواقع پیوستگی میان معرفت و فضیلت مانند سقراط در افکار افلاطون نیز محکم است و ریشه در فلسفه او دارد. (عبدالله صلواتی، محمدرضا مروجان، ۱۴۰۰)

سیر مطلب در فلسفه ارسطاطالیس و اجزاء فلسفته به گونه‌ای پیش می‌رود که در نهایت نشان دهد مسائلی وجود دارد که علم طبیعی از ارائه پاسخ به آنها ناتوان است. از این‌رو نیاز است نگاهی اعم از نگاه طبیعی به موجودات داشته باشیم. این نیاز با علم مابعدالطبیعیات برآورده می‌شود. فارابی از طرف ارسطو این علم را واجد دو هدف می‌داند. به کمال رساندن عقل آدمی و کامل کردن آنچه در علوم طبیعی ناقص می‌ماند. در نتیجه پرداختن به فلسفه لازم و ضروری است. (فارابی، ۱۹۶۱: ۱۳۲ و ۱۳۰)

در رساله فی اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، علم توحید را مجزا از مابعدالطبیعه معرفی می‌کند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۵۷) فیلسوف ما در مقدمه شرح زینون کبیر^۱ هم از شروح مسیحی بر فلوطین و زنون ابراز نارضایتی کرده است. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۱۰۷) که شاید مانند مطلب او در مقدمه رساله اغراض باشد؛ یعنی در هر دو مورد فلسفه را با الهیات آمیخته شده دیده و اعتراض می‌کند. اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود. با وجود این دقت نظر فارابی، آنچه از بیان او در رساله اغراض برداشت می‌شود سیمایی الهیاتی از مابعدالطبیعه ارسطوست.

ماجرا از این قرار است که فارابی در برشمردن مسائل علم کلی، مبدا مشترک موجودات (موجود مطلق) را شایسته نام الله می‌داند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۵۹) بحث مربوط به آن را هم علم الهی می‌خواند. در ادامه بحث موضوع اول مابعدالطبیعه را موجود مطلق و آنچه در عموم و شمول هم‌ردیف آن است معرفی می‌کند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۶۰) در بیان محتوای مقاله پنجم مابعدالطبیعه، سخنی می‌گوید که در حکم برداشت الهیاتی از مابعدالطبیعه

۱. لازم به ذکر است در صحت انتساب این رساله به فارابی، تردید جدی وجود دارد.



محسوب می‌شود. فارابی مابعدالطبیعه را از وجهی همان علم الهی نام می‌دهد. (فارابی، ب ۱۳۹۰: ۶۲) شاید بتوان از این تفسیر نوعی تحول مابعدالطبیعه به الهیات در عالم اسلام را استنباط کرد.

رساله الجمع بین رأی الحکیمین^۱ در عین اینکه ما را با چهره‌ای از فلسفه در اندیشه فارابی آشنا می‌کند، تصویری اجمالی از آن را در نگاه معاصران او نمایان می‌کند. البته معلوم نیست منظور فارابی از اهل زمانه چه گروه‌هایی هستند. او ابهام و پرسش این معاصران خود را با عنوان وجود اختلاف بین افلاطون و ارسطو در چهار مسئله ذیل حدوث و قدم عالم دسته‌بندی می‌کند و به جمع آرا این دو فیلسوف می‌پردازد. (فارابی، ب ۱۳۹۰: ۶۵) ظاهراً معاصران این فیلسوف توقع خاصی از فلسفه داشتند که وجود اختلاف نظر بین فیلسوفان را مذموم قلمداد کرده‌اند.

در اولین نگاه، براساس عکس‌العمل فارابی نسبت به آراء افلاطون و ارسطو به نظر می‌رسد بین فلسفه این دو اختلافی نیست؛ یعنی از صفات فلسفه این باید باشد که میان دو فیلسوف اختلاف نباشد. درواقع فارابی سعی دارد این اختلاف‌ها در آرا افلاطون و ارسطو را توجیه کند و به نظر واحد باز گرداند. در ادامه این واحدانگاری و در سطحی دیگر، در ارزیابی هدف کلی فلسفه آن دو فیلسوف در تحصیل السعاده، فلسفه افلاطون و ارسطو را دارای غرض واحد دانسته است. (فارابی، ۱۳۸۴: ۸۰) در این نظر فلسفه معقولیت ارائه می‌دهد و ملة همان‌ها را با مثال‌های مأخوذ از مبادی جسمانی بیان می‌کند. او البته این تفکیک را به افلاطون نسبت می‌دهد که در تیمائوس چنین عملی را انجام داده است. (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۰)

نکته قابل توجه این است که چنین اسلوبی؛ یعنی جمع بین معقول (برای خواص) و تخیل (برای عموم) در چند مورد دیگر نیز در آثار فارابی تکرار شده است. یک مورد همین رساله الجمع است. آنجایی که برهان‌های حقیقی و برهان‌های اقناعی را مطرح می‌کند و اغلب مردم را فاقد معقولات می‌شناسد. (فارابی، ۱۳۹۰: ۹۸ و ۹۷) آنچه فارابی در توصیف حکمت در آرا اهل مدینه فاضله و سیاست المدینه ارائه کرده تقریباً یکسان است. تعقل برترین چیزها توسط برترین علم‌ها؛ در اندیشه فارابی این توصیف تنها بر موجود اول (سبب اول) قابل تطبیق است. (فارابی، ۱۳۶۱: ۹۸؛ فارابی، الف ۱۳۹۶: ۷۶) او در توضیح پیدایش عناصر و ترتیب آنها نیز حکمت صانع را کمال حکمت معرفی می‌کند. (فارابی، ب ۱۳۹۶: ۵۰؛ فارابی، ۱۳۹۰: ۱۲۹)

در فصول المنتزعه این معنا را قدری توضیح می‌دهد و حکمت را علم به علل بعید که مبدأ (و خالق) سایر موجودات‌اند می‌داند. درواقع در این توضیح حکمت برای ما آدمیان این است که چستی و چگونگی علل بعید را دریابیم، البته در ترتیب بیان فارابی باید گفت اول به آنها یقین داشته باشیم. به تعبیر فارابی از این علل متعدد

۱. اخیراً در صحت انتساب این رساله به فارابی تردیدهایی صورت گرفته است.

بالا رویم تا به علت واحد (که علت‌العلل است) برسیم. (فارابی، ب ۱۳۹۶: ۴۶)

در این توصیف حکمت یعنی خداشناسی؛ زیرا براساس اینکه حکمت علم موجود برتر به برترین موجود است. (فارابی، ب ۱۳۹۶: ۵۱) وقتی از علم او که حکمت است، عبور کنیم می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت: انسان موجود برتر نیست اما مبدا هستی که متعلق علم ما قرار می‌گیرد موجود برتر است. در این میان تفاوت ما با خدا در این است که او به عنوان فاعل شناسا موجود برتر است و معلومش که باز هم خود اوست موجود برتر است. در مورد ما باید گفت برترین موجود را به عنوان فاعل شناسا نداریم. آدمی هست و علمی مشوب به هزاران نقص اما مقصود و معلوم ما یعنی موجود اول نقص ندارد. پس حتی حکمت ما که همان خداشناسی یا علم به مبدا و علل نخستین باشد دانشی همراه با نواقص و به قدر فهم ماست. فارابی به شبیه چنین چیزی در ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه تصریح می‌کند و می‌گوید غایت فلسفه شناخت حق تعالی است که علت جمیع اشیاست. کار فیلسوف هم تشبیه به خالق به قدر طاقت انسان است. (فارابی، الف ۱۳۹۰، ۶/۱)

فارابی در الملة دین و فلسفه را هم‌آغوش یکدیگر نشان داده و حتی شاید فلسفه دست بالاتری نسبت به دین داشته باشد؛ زیرا دین را متأثر از فلسفه می‌داند و به ویژه این که پادشاه و شه‌ریار تحت تأثیر فلسفه است. به این وجه که رئیس اول برای اداره مدینه و شناخت تدبیرهای خداوند باید به فلسفه تسلط داشته باشد. (فارابی، ۱۳۹۸: ۵۴ و ۲۹ و ۲۸) ظاهراً در این مطلب فلسفه ابزاری برای حکمرانی و شناخت قواعد حکمرانی معرفی می‌شود. او در الحروف نیز دین را نسبت به فلسفه متأخر می‌داند و این نسبت تقدم و تأخر را مانند تقدم کاربر ابزار بر خود ابزار تلقی می‌کند. (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۱۵) شباهت این دو در این است که در الملة فلسفه عاملی برای شناخت (حکمرانی و تدابیر الهی) است. دین تابع فلسفه است به طوری که اگر دین تابع فلسفه مبتنی بر ظن باشد آن دین فاسد است. (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۴۰) دو فقره بالا یاد آور سخن یکی از پژوهش‌گران فلسفه فارابی در اهمیت حکمت برای فیلسوف ماست؛ برخلاف نبوت حکمت نمی‌تواند منتفی شود و چیزی جای آن را بگیرد. (محسن مهدی، ۱۴۰۰: ۲۲۷)

فیلسوف ما به وجود وحدت بین دین و فلسفه تصریح دارد. فلسفه و ملة را شامل موضوع یکسان می‌داند. هر دو (دین و فلسفه) به مبادی نهایی موجودات می‌پردازند؛ به این معنی که علم به مبدا اول و سبب آغازین موجودات را ارائه می‌کنند و از غایت نهایی که آدمی برای آن پدید آمده سخن می‌گویند. (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۹) فارابی درباره معنای حکمت در یونان باستان مطلبی می‌گوید که دقت در آن راه‌گشا است. او می‌گوید در یونان باستان گاهی به مهارت بسیار زیاد و درجه بالا در یک صنعت حکمت می‌گفتند. گاهی نیز به آن حکمت بشری می‌گفتند. (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۷) نکته اینجاست وقتی به حکمت بشری قائل باشیم یعنی قصد داریم آن را از حکمت الهی متمایز کنیم؛ زیرا اگر صرفاً یک حکمت وجود داشته باشد یا حکمت صرفاً یک معنا می‌داشت و به کاربرندگان آن با همان معنی اُنس می‌داشتند، اضافه کردن قید بشری به آن بی‌معنا می‌بود. پس احتمالاً



همانطور که حکمت بشری وجود داشته حکمت خدایان یا حکمت الهی نیز کاربرد داشته است. چنین حکمی را همانطور که در بالا به اجمال ذکر شد در جای دیگر نیز در کلام فارابی داریم که می‌گوید شایسته نیست تعقل در امور انسانی را حکمت نام نهمیم. مانند کاربرد آن در مشاغل که به کسی که در امور زیرک و استاد است مجازا حکیم گفته می‌شود. همانطور که عقلا را حکیم می‌گویند. (فارابی، ب ۱۳۹۶: ۴۲ و ۴۱ و ۵۲ و ۵۱) جالب است که در دانش الهیات از هندسه به عنوان حکمت متعالی که اصلش در عالم عقل است و در شناخت هویت ذات اولی به کار می‌آید، یاد می‌کند. (فارابی، ب ۱۳۹۰: ۱۴۷) این عبارت قولی مشهور را تداعی می‌کند که می‌گویند بر سررد آکادمی افلاطون به امر او نوشته بودند «کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود.» فارابی نیز این عبارت را نقل کرده است. (فارابی، الف ۱۳۹۰، ۵/۱)

۲-۱. فیلسوف و حکیم

او پس از این که سیاست و کشورداری را حامل صفات فلسفه معرفی می‌کند به این نتیجه می‌رسد که فیلسوف و حاکم یکی هستند یا این دو منصب باید در شخص واحد قرار بگیرد. (فارابی، الف ۱۳۹۰: ۴۷) البته شاید بتوان گفت دستیابی به این هدف به اختیار و انتخاب فیلسوف نیست. این یک آرزو است که شاید دستیابی نباشد. اما فارابی اضافه می‌کند اگر جامعه قصد حرکت به سوی خوشبختی دارد باید فیلسوف، حاکم علی‌الاطلاق باشد. (فارابی، الف ۱۳۹۰: ۵۳) البته فیلسوف ما پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و امام، فیلسوف و واضع نوامیس و قوانین را یکی معرفی می‌کند. پادشاه علی‌الاطلاق همان فیلسوف و قانون‌گذار است. (فارابی، الف ۱۳۸۴: ۷۴ و ۷۲ و ۷۱) این دو (حاکم و فیلسوف) به کمال مطلوب نمی‌رسند مگر پس از شیفتگی به امور الهی. بعلاوه دلباختگی به حقیقت از صفات فیلسوف معرفی شده است. فیلسوف باید محقق باشد؛ زیرا بدون پژوهش و جستجو در آرا گوناگون نمی‌توان به فضیلت حقیقی رسید. (فارابی، الف ۱۳۹۰: ۵۰ و ۴۹) به نظر می‌رسد این دو صفت به دنبال یکدیگرند؛ یعنی دلدادگی نسبت به حقیقت که فیلسوف را در مسیر تحقیق قرار می‌دهد.

این ترکیب علم الهی و سیاسی آیا آنچنان که گفته شده به معنای تأکید بر اهمیت سیاسی باورهای الهی در باب اصول حاکم بر جهان است؟ این رأی به مدل ترکیب حکومت با فلسفه یا نبوت قائل است. (اشتراس و کرایسی، ۱۳۹۸: ۳۶۷) یا شاید بتوان گفت ترکیبی در کار نیست بلکه مسئله نظر الهی در موجودات است که اساس و مبدا فلسفه فارابی است و امور سیاسی هم از لواحق حیات موجود انسانی است.

مقدمه‌ای که فارابی بر تلخیص نوامیس نگاشته حاوی مسئله مهمی است. او در این مقدمه دو صفت برای حکما برمی‌شمارد. اول (از میان آدمیان فقط تجربه‌های حکما حقیقی و صحیح است. دوم) بیان حکما عمدا رازآلود و دشواریاب است. توضیح او درباره صفت اخیر چنین است که از آنجایی که مردم با دیدن چندین مورد از

عقاید و رفتار دیگران فوراً حکم کلی می‌دهند که آن فرد همواره بر آن رویه است، حکما از این عادت مردمان برای پوشاندن اغراض خود استفاده می‌کنند؛ یعنی حکما حالتی از خود را در موارد متعدد بروز می‌دهند تا مردم براساس آن حکمی کلی درباره‌ی ایشان صادر کنند و حکما را با آن صفت و رفتار بشناسند. ولی در اقدامی برخلاف آن رویه شناخته شده رفتار می‌کنند تا آن موضوع از چشم مردم پنهان ماند. فارابی این صفت را به افلاطون هم نسبت می‌دهد؛ یعنی خودداری از کشف بعضی علوم برای عموم تا علم به دست غیراهلس نیفتد. (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۹ و ۱۸)

فیلسوف ما، حکما را خواص مطلق به شمار می‌آورد و افراد دیگر فقط به دلیل نوعی شباهت با فلاسفه جز خواص محسوب می‌شوند. (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۱۷ و ۱۲۸)

دقت در موارد اختلافی که فارابی در رساله الجمع ابتدا در چهار مورد دسته‌بندی می‌کند و در ادامه سعی دارد عدم اختلاف افلاطون و ارسطو در آنها را مدلل کند، نشان می‌دهد فیلسوف باید دسته‌کم به اثبات وجود خدا، خلقت و مسئله پاداش و جزا (معاد) باور داشته باشد. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۶۵) اولین مسئله مورد بررسی مربوط به مشی افلاطون و ارسطوست. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۷۰) توجه به صفات عملی، نشان‌دهنده اهمیت وجود آنها در شخصیت فیلسوف و حکیم در اندیشه فارابی است. فیلسوف علی‌الاطلاق از نگاه فارابی شخصی است که فضایل نظری و عملی و قدرت جمع بین آنها را از طریق به کار بردن برهان‌های یقینیه و راه‌های تخیل داشته باشد. (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۸)

در آراء اهل مدینه بین راه‌های دریافت فیض فیلسوف و نبی دست به مقایسه زده است؛ به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل افاضه می‌شود حکیم و فیلسوف کامل است و به واسطه فیوضاتی که به قوه متخیله افاضه شود نبی و منذر خواهد بود. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۹) شاید بر اساس همین اسلوب باشد که سیمای رئیس اول در آراء اهل مدینه ترکیبی از فیلسوف و نبی است.

فارابی در بیان اوصاف حکیم در نقلی با واسطه، سخن سقراط را پیش می‌آورد که به ذکر بعضی صفات عملی درباره‌ی حکیم و جوینده حکمت پرداخته است. بی‌توجهی به دنیا (زهد)، سلامت مزاج، دوست‌دار دانش، راست‌گو، منصف، امانت‌دار، نهراسیدن از مرگ، احترام و ترجم، متدین و عامل به واجبات شرعی تا جایی که می‌گوید:

«اگر کسی به واجبی از واجباتی که پیامبری از پیامبران الهی آورده عمل نکند، سپس وارد حکمت شود،

بایست از او دوری و او را ترک کرد.» (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۱۱۵)

فیلسوف دروغین یا تقلبی، فیلسوف باطل و فیلسوف‌نما فردی است که بدون داشتن اهلیت شروع به تعلیم امور نظری کند. (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۵) چنین شخصی علوم نظری را فرامی‌گیرد اما نمی‌خواهد خود را به افعال فاضله و جمیله عادت دهد بلکه پیرو هوا و شهوات خود است. (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۷ و ۷۵) همچنین سفسطه را حکمت فریبنده معنی می‌کند. (فارابی، ۱۳۸۹: ۷۱) فارابی در هنگام برشمردن معانی اهلیت مورد نظر او در فیلسوف، درواقع به بیان اوصاف فیلسوف راستین اقدام می‌کند. این اوصاف از این قرار است که خوش فهم باشد، قدرت تصور اشیا را به خوبی داشته باشد، نسبت به رنج تعلیم صبور باشد. دوست‌دار راستی و اهل راستی باشد. عدل و اهل



آن را دوست بدارد. سرکش و لجوج نباشد. نسبت به خوردن و آشامیدن میل افراطی نداشته باشد. لذت جنسی و ثروت را پست بداند. نفس او به امور مذموم بی‌اعتنا باشد. با ورع باشد و نسبت به خیر و عدالت به آسانی مطیع گردد و در مقابل شر و ستم به‌راحتی سر خم نکند. (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۶)

۳-۱. تأمل

اکنون آنچه از فلسفه و فیلسوف در آثار فارابی مشاهده کردیم را در کنار هم قرار می‌دهیم تا به شمایی از این دو دست یابیم. بنابراین درباره فلسفه می‌توان گفت: یکم) حکمت علم خداوند به خویش است. اولین حکیم خداست و حکمت متعلق به اوست. حکمت، علم برترین موجود به برترین موجود است. الفاظ حکمت و حکیم برای انسان مجازا به کار می‌رود. دوم) غایت فلسفه شناخت خدا و آغاز آن مبدا وجود که باز هم خداست. پس فلسفه و حکمت در واقع خداشناسی است و نظر در هستی موجودات در پرتو مخلوق بودن آنها و مبدایت علت نخست خواهد بود. سوم) مابعدالطبیعه از آن جهت که از الله به عنوان مبدا مشترک همه موجودات آغاز می‌شود به وجهی همان الهیات یا نظر الهی در موجودات است. چهارم) عامل (و یا تنها عامل) سعادت و خوشبختی فرد و جامعه فلسفه است. پنجم) هیچ علم و عملی جای فلسفه را نمی‌تواند بگیرد و کارایی آن را ندارد. ششم) فلسفه مورد نیاز است رسیدن به آن ممکن و از طریق تعلیم و تربیت کسب می‌شود. هفتم) فلسفه و دین سخن واحد دارند و از این‌رو قابل جمع‌اند.

درباره فیلسوف نیز می‌توان به موارد این‌چنین اشاره کرد. یکم) از آنجایی که غرض فلسفه یکی است آراء فلاسفه نیز قابل ارجاع به قول واحد است و بین آنها اختلافی نیست. کار آنها تشبه به خداوند به قدر طاقت آدمی است. دوم) کلام حکما دشوار باب، رمزی و پوشیده است. سوم) فیلسوف جمع بین روش‌های معقول و روش‌های اقلی می‌کند. چهارم) فیلسوف شخصیتی پیامبرگونه دارد؛ آراسته به اوصاف اخلاقی در نظر و عمل است. پنجم) سعادت جامعه در این است که فیلسوف علی‌الاطلاق حاکم باشد. ششم) فیلسوف باورمند به خدای واحد، خلقت (از طریق حدوث)، معاد و عامل به احکام ادیان آسمانی حتی در جزئیات است. شیفته و دلدا به حقیقت، محقق، خوش فهم، اهل راستی، ورع و مطیع خیر است.

۲. در جستجوی حکمت

در مسیر تحقیق و پس از رویت سیمای فلسفه و فیلسوف در اندیشه فارابی، اکنون باید دریابیم آنچه فارابی درباره این دو مفهوم (فلسفه و فیلسوف) ترسیم کرده در کجا ریشه دارد؟ یا دسته‌کم شبیه به چه کاربردهایی به نظر می‌رسد؟ دایره معانی و مصادیق مفهوم حکمت آنقدر گسترده و متنوع است که شاید بتوان گفت این مفهوم مهم را در ابهام پوشانده است. از این‌رو ما ناگزیریم در جستجوی حکمت تمرکزمان را بر بعضی حوزه‌های معرفتی

محدود کنیم؛ زیرا حکمت گستره و قدمتی به وسعت و دیرندگی اساطیر، اقوام، ادیان و درواقع حیات آدمی دارد. فیلسوفان نخستین و کتاب آسمانی مسلمانان دو منبعی است که در آنها مفهوم حکمت را ریشه‌یابی می‌کنیم. در ارزیابی اندیشه نخستین فیلسوفات یونان حداقل دو رویکرد وجود دارد. اولی از حکم ارسطو در مابعدالطبیعه ریشه می‌گیرد. او قائل است که این متفکران مبادی همه اشیا را صرفا دارای طبیعت ماده می‌دانستند و به تعبیری یگانه علت را علت مادی می‌دانستند. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۸۳ b) این داوری ارسطو درباره آنها تقریبا بدل شد به قولی که جملگی برآن‌اند و شواهدی نیز در تأیید آن ذکر می‌کنند. این متفکران را نه باعنوان فیلسوفی (فیلسوفان) بلکه بیشتر به عناوین سوفوی (داناان) (سوفیستای (دانشمندان) و یا فوسیکای (طبیعت‌شناس) می‌نامیدند. (تسلر، ۱۳۹۵: ۲۸)

ارسطو آنها را حکیم الهی به حساب نمی‌آورد. او حکمت را از دو جهت الهی‌ترین امور می‌دانست. یکی اینکه بیش از همه علوم دیگر صلاحیت دارد خداوند دارنده آن باشد. دوم آنکه موضوع آن امور الهی است. ارسطو اوصافی مانند فوق طاقت انسان، الهی‌ترین، شریف‌ترین و اینکه برای هیچ سود دیگری جستجو نمی‌شود، را برای حکمت برمی‌شمارد. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۸۳b982a)

اما نگاه الهی نیز به پیش سقراطیان وجود دارد. آن دیدگاه این است که حکمت به وسیله پیامبران به دست انسان خاکی رسیده (سیدمحمد خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۰) و جهان هرگز از حکمت و حکیم خالی نبوده است. فلسفه در یونان همیشه مساق حکمت بوده و تعبیرهای فراوانی از ظهور حکمت در آثار پیش سقراطیان آشکار است. آنها حکیم و فیلسوف به معنی واقعی و مصطلح بوده‌اند. (اعوانی، ۱۴۰۲: ۱۳۷ و ۱۳۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۰: ۸۶) این اوصاف در تقابل با رأی ارسطو درباره نخستین فیلسوفان یونان قرار دارد.

این دیدگاه ریشه حکمت را در شرق و سرزمین ایران می‌داند. در این نگرش مغان (روحانیون و رهبران دینی قبایل آریایی) وارثان علوم پیامبران بوده‌اند و رموز آفرینش را به جانشینان خود آموخته‌اند. (خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۶۰) حکمای پیش سقراطی نیز مانند آنها حکمت نظری را با پنهان‌کاری، صرفا به شاگردان مخصوص خود آموزش می‌دادند. همچنین از رویه و شیوه این حکما این بوده که مردم را بر انتخاب و پیروی از حاکم حکیم تشویق کنند. (خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۳۹ و ۹۸)

همچنین در ادامه نگاه الهی به نخستین فیلسوفان یونان، یگر نیز پس از بیان تأثیر گسترده رأی ارسطو در فوسیکای (دانشمند طبیعی) خواندن پیش سقراطیان بر مفسران و مورخان فلسفه و فیلسوفان، به پیشگام بودن این فیلسوفان یونان در عرصه الهیات طبیعی تصریح می‌کند. و نقش آنها را در تطور دین یونانیان مهم ارزیابی می‌نماید. الهیات طبیعی همان دریچه‌ای است که معاصران نخستین فیلسوفان یونان، از آن به ایشان می‌نگریستند. بعلاوه سیسرو و آگوستین در کتاب‌های در باب طبیعت خدایان و در باب شهر خدا، نگاهی مانند



مخاطبان باستانی این فیلسوفان به آنها داشته‌اند و این فیلسوفان را نخستین متألهان قلمداد می‌کنند. (یگر، ۱۳۹۲: ۳۴ و ۳۳) براساس این شواهد شاید بتوان این فیلسوفان را در قلمرو متفکران الهی قرار داد.

یگر در اثری دیگر بر ویژگی شخصیتی این اندیشمندان مانند بی‌اعتنایی آنها به دنیا، لاقیدی نسبت به ظواهر زندگی و ناتوانی در دفاع از حقوق و منافع شخصی، سرسپردگی به علم و دلدادگی به پژوهش تأکید می‌کند. (یگر، ۱۳۹۳: ۱/۲۲۵) بعضی نیز از عنوان فلسفه نبوی استفاده می‌کنند. فلسفه نبوی را حکمتی می‌دانند که وام‌دار هزاران سال تاریخ فلسفه و آمیزه‌ای از فلسفه بحثی، اشراقی، عرفان و عقاید وحیانی است. (نصر، ۱۳۹۷: ۲۶۸ و ۲۷۱) حکمت خالده یا جاودان خرد نیز از کلیدواژه‌هایست که محتوایی مانند آنچه از حکمت گفتیم در خود دارد. طرفداران آن، عناصر محوری این مفهوم را این‌گونه توصیف کرده‌اند که حکمت خالده مجموعه‌ای از اصول و آموزه‌هایی است درباره‌ی خدای تعالی، خلقت و انسان که هر جا هر شکلی به خود بگیرد یکی است. قلمرو حکمت خالده نیز از نظر حامیان این جریان فکری، تمامی ادیان و سنن است. از این‌رو آن را جهان‌شمول می‌دانند. چستی آن نیز اجمالا معرفت قابل حصول برای عقل شهودی است که در قلب ادیان موجود است. گاهی نیز آن را فلسفه حقیقی نام نهادند که حکمتی واحد و علم الهی است. (سیدمهدی امامی جمعه و زهرا طالبی، ۱۳۹۱) نیچه هم وقتی از حکمت در یونان باستان یاد می‌کند آن را حکمتی جاودان با تأثیری نامحدود در زمان و مکان و به عنوان مفتاحی برای گشودن راز عالم می‌داند. او این حکیمان را جستجوگر راه رستگاری می‌دانست. (نیچه، ۱۳۵۴: ۸۷ و ۳۹)

در کتاب آسمانی مسلمانان واژه حکمت مورد استفاده قرار گرفته است. این یعنی خداوند با بندگانش درباره‌ی حکمت سخن گفته و این مفهوم را به رسمیت شناخته است. حکمت در قرآن به چه معنایی استعمال شده است؟ در قرآن واژه حکمت در کاربردهای گوناگونی مورد استفاده قرار گرفته است. بیست بار و در نوزده آیه، حکمت در هر یک از این کاربردها در معنایی خاص ذکر شده است. هفت بار به معنای اعطا حکمت (بقره/۲۵۱، ۲۶۹؛ آل عمران/۸۱؛ نساء/۵۴؛ لقمان/۱۲؛ ص/۲۰) شش بار به معنای تعلیم حکمت (بقره/۱۲۹، ۱۵۱؛ آل عمران/۴۸، ۱۶۴؛ مائده/۱۱۰؛ جمعه/۲) دو بار از تلاوت حکمت (احزاب/۳۴؛ زخرف/۶۳) دو بار در معنای انزال حکمت (بقره/۲۳۱؛ نساء/۱۱۳) یک بار از وحی حکمت (اسراء/۳۹) یک بار دعوت به توحید با حکمت (نحل/۱۲۵) یک بار هم از حکمت بالغه (قمر/۵) یاد شده است.

تا اینجا ما با داده‌های خام روبرو هستیم. اما برای پی‌بردن به شباهت‌های معنای حکمت در قرآن با استفاده فارابی از آن باید نگاهی جزئی‌تر به آیه‌های فوق‌الذکر داشت. در این راستا سعی می‌کنیم آیه‌های مورد نظر را دسته‌بندی کنیم. اول) در چندین مورد مانند بقره/۲۵۱، نساء/۵۴، ص/۲۰ از حکمت به همراه مُلک و پادشاهی یاد شده و خداوند این دو (حکمت و پادشاهی) را به داؤد و آل ابراهیم عنایت کرده است. دوم) اعطا

حکمت از جانب خداست. در آیات مربوط به حکمت، این نعمتی از جانب خداست که اعطا می‌شود. در اسرا/۳۹، بقره/۲۶۹ و لقمان/۱۲ به فرستادن حکمت از جانب خداوند تصریح شده است. سوم) از حکمت به عنوان نعمت و فضل الهی در آیه‌های نساء/۱۱۳، بقره/۲۳۱، مائده/۱۱۰ یاد شده است. چهارم) حکمت در آیه‌های جمعه/۲۱، آل عمران/۱۶۴ عاملی در جهت نجات از گمراهی و رسیدن به هدایت معرفی شده است. از آنجایی که هدایت و نجات زمینه‌ساز تقرب آدمی به سعادت است، شاید بتوان چنین استنباط کرد که حکمت عاملی در جهت سعادت بشر است یا غایت حکمت رساندن انسان به سعادت است.

در یک جمع‌بندی از ظاهر این آیه‌های بیست‌گانه این وصف اجمالی از حکمت، خود را نشان می‌دهد. معرفتی ویژه که جز یک مورد (لقمان) از طرف خداوند (و منحصرا خداوند) در قالب فضل و نعمت و خیرکثیر به پیامبران اعطا می‌شود. در بعضی موارد به همراه پادشاهی است و عاملی در جهت هدایت و نجات از گمراهی (رسیدن به سعادت) معرفی شده است.

در هر حال بررسی ما در این بخش از این باب بود که مفاهیم نزدیک به آنچه فارابی در آثارش به عنوان فلسفه و حکمت معرفی کرده ریشه‌یابی کنیم.

با وجود این شباهت‌ها میان کاربرد حکمت در آثار فارابی با قرآن و اندیشه حکمای نخستین، شاید بتوان گفت کار فلسفی این حکیم در امتداد سنت دیرپای حکمت حکما الهی و برگرفته از کتب آسمانی و تعالیم پیامبران است که حکمت را امری واحد، الهی و جاودان می‌دانستند.

نکته قابل توجه این است که تا جایی که ما آثار فارابی را بررسی کردیم در جایی ندیدیم او میان فلسفه و حکمت یا فیلسوف و حکیم به لحاظ معنا و مصداق تفاوت قائل شده باشد. او معمولاً این دو (فلسفه و حکمت - فیلسوف و حکیم) را به جای یکدیگر استعمال می‌کند.

فلسفه در اندیشه فارابی مطالعه هستی در پرتو نور الهی به عنوان مبدا و غایت عالم وجود است. این هویت از اویی و به اویی در سیر اندیشه فلسفی فارابی یا به تعبیری محوریت حق تعالی در آثار فلسفی فارابی چنان است که حتی اگر فصوص الحکمه از او نباشد، رسیدن روش فکری که او پیش گرفته به توحید عرفانی بعید نیست و بلکه نتیجه طبیعی این طرز نگاه است.

۳. ساختار آثار فارابی

اکنون در این بخش از مقاله می‌خواهیم دریابیم آیا فارابی سیر فلسفی‌اش را بر اساس هویتی از فلسفه و فیلسوف که خود به آن تصریح کرده بنا نهاده است؟ یعنی ساختار آثارش براساس اوصافی که از فلسفه معرفی کرده تبویب و تدوین شده است؟ این بخش دومین پرسش این تحقیق را پاسخ می‌دهد. از این‌رو به بازخوانی بعضی از اهم آثار او می‌پردازیم.



در آثار سیاسی فارابی، آرا اهل مدینه با صفت موجود اول آغاز می‌شود و تا میان کتاب مخاطب گمان می‌کند با رساله‌ای در الهیات بالمعنی‌الخاص روبروست و به اثبات صانع و صفات و افعال آن پرداخته می‌شود. از فصل دهم فارابی از آسمان به سوی زمین تغییر جهت می‌دهد. طائر اندیشه او در اجزای نفس انسان و قوای آن بر شانه آدمی فرود می‌آید. اما نقطه پایان قوس نزول وجودی که فارابی آن را از مبدا موجودات در این اثر ترسیم کرده احتیاج نوع بشر به اجتماع و تعاون است. در این اثر به مانند السیاسة المدنیة (که از علل و مبادی برتر آغاز می‌کند و به اول و صفاته و اسمائه می‌رسد) همه چیز از مبدا وجود آغاز می‌شود. به مانند آنچه درباره حکمت می‌گوید و آن را علم حق تعالی به ذات خود می‌داند. (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۸ و ۹۸؛ فارابی، ۱۳۹۶: ۷۰ و ۲۱)

شاید اگر این کتاب امروز نوشته می‌شد عنوان از خدا تا شهر^۱ برای آن چیز غربی نبود. در این کتاب نیز با تبعیت از سنت دیرپای حکیمان الهی رئیس مدینه را در سیمای فیلسوف-نبی ترسیم می‌کند. در عبارتی نشان می‌دهد فلسفه مدنی او متأثر از هستی‌شناسی مطلوب وی است. آن‌جا که ریاست پادشاه مدینه فاضله را انعکاسی از نسبت سبب اول با موجودات می‌داند. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۹ و ۲۶۷ و ۲۶۲)

ورود به الملة با معرفی دین به عنوان ابزاری در دست رئیس مدینه است. پس به دو قضیه شرطی متصل می‌رسد که اگر این رئیس، ریاست فاضله داشته باشد یا اگر فاقد این وصف باشد. در اولی به کارگیری تعالیم دینی مدینه را به سعادت قصوی می‌برد و در دیگری جامعه رو به خیرهای جاهلی می‌رود. فارابی دین فاضله را شبیه به فلسفه قلمداد می‌کند. وجه شبه را نیز دو بخشی (نظری و عملی) بودن دین می‌داند. همچنین اضافه می‌کند فلسفه براهین مورد استفاده دین را تأمین می‌کند. اما آنچه تقریباً به عنوان نتیجه این گزاره می‌آورد این است که شغل پادشاهی و نبوت که پدیدآورنده ملة است را تحت فلسفه قرار می‌دهد. (فارابی، ۱۳۹۸: ۲۹ و ۲۷ و ۲۱)

در همین راستا رئیس اول را ملزم به اشراف و تسلط به فلسفه نظری می‌کند تا بتواند تدبیرهای خداوند متعال را بشناسد و پی‌گیری کند. البته او منشاء حکمرانی و پادشاهی مدینه را به وحی نسبت می‌دهد و از جانب الله می‌داند. او اضافه می‌کند ملک و پادشاهی نزد حکمای قدیم فقط به پادشاهی فاضله اطلاق می‌شده نه غیر آن. (فارابی، ۱۳۹۸: ۵۴ و ۳۸ و ۲۳)

فارابی در رساله الجمع، کمر به ایجاد وفاق بین افلاطون و ارسطو بسته است. ساختار این اثر تابع برداشت او از حکمت است. استفاده از عبارتهایی مانند پدیدآورندگان، سامان دهندگان، تمام کنندگان، مرجع و اصل مورد اعتماد در حکمت و اینکه وصف حکمت‌های عمیق و علوم دقیق به ایشان ختم می‌گردد، (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۳۹۰)

۱. از آنجایی که فارابی در این اثر از سبب اول و مبادی عالیه آغاز می‌کند و رو به سوی زندگی آدمی در مدینه می‌آورد نوعی پیوستگی میان الهیات او با قواعد مدنی‌اش استنباط می‌شود.

۶۹ و ۶۸ و ۶۶) چنین به ذهن متبادر می‌کند که گویی سخن این دو عین واقع است. توجه فارابی به تنزیه این دو فیلسوف در ساحت عمل نیز در آغاز این رساله نشان از اهمیت بعد اخلاق عملی فیلسوف و حکیم که جانشین و میراث‌دار پیامبران است، در اندیشه فارابی دارد. جالب است که فارابی حتی اختلاف در نحوه تدوین کتاب را بین افلاطون و ارسطو برنمی‌تابد! (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۷۱ و ۷۰)

فارابی در جهت آشکار کردن عقیده افلاطون و ارسطو این دو را معتقد به صانع و حدوث عالم بر اثر ابداع علت فاعلی و واحد حقیقی و در این مسئله را بی‌رقیب می‌داند. در آخرین مسئله نیز باور این دو به معاد را مطرح می‌کند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۱۰۵ و ۱۰۴ و ۹۵) یک تصریح پیامبرگونه نیز در عبارت‌های فارابی در وصف این دو فیلسوف دیده می‌شود. «اگر نمی‌بود که خداوند صاحبان عقل و ذهن را با این دو حکیم و دیگر کسانی که راه آن دو را رفته و پیموده‌اند و مسئله ابداع و فیض را با ادله روشن و قانع‌کننده آشکار ساخته‌اند نجات نمی‌داد مردم در حیرت و اشتباه به سر می‌بردند.» (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۹۶) همچنین هیچ‌یک از اهل ادیان و نحله‌ها و شریعت‌ها و سایر روش‌ها، علم افلاطون و ارسطو به حدوث عالم و اثبات صانع و ابداع نداشتند. شاید بتوان بالاتر از این موارد از این دو فیلسوف تمجید کرد و مقام آنها را بزرگ داشت. در مؤخره خود بر رساله الجمع نیز گمان‌های نادرست درباره این گرامیان را گناه معرفی می‌کند. (فارابی، ب. ۱۳۹۰: ۱۰۵)

درباره الحروف که آن را نشان‌دهنده نقش منحصر به فرد فارابی ارزیابی کرده‌اند می‌توان گفت بر محور مسئله وحدت فلسفه و دین شکل گرفته است. با این توضیح که این اثر به گفته بعضی پژوهشگران عکس‌العمل یا پاسخی به مناظره بین ابوسعید سیرافی و ابوبشر متی بن یونس بوده است. این اثر آینه‌ای است که وضعیت گفتمان فکری در قرون سوم و چهارم جهان اسلام را باز می‌نماید. در واقع الحروف پاسخی به مخالفان سازگاری فلسفه و دین است و از تعالیم محوری فارابی محسوب می‌شود که این کتاب او را نیز تحت تأثیر قرار داده است. (فاطمه شهیدی، ۱۴۰۱: ۴۶؛ قاسم پورحسن، ۱۳۹۷: ۲۸۲)

سیر ارائه مطلب در فلسفه افلاطون و اجزایها براساس مسئله سعادت است. سعادت که فارابی آن را منحصرأ مستخرج از فلسفه‌ورزی راستین می‌داند. سعادت که نتیجه زیست فلسفی در نظر و عمل است یا بهتر است بگوییم خود فلسفه است. توجه به اولین سطر فلسفه افلاطون نشان می‌دهد فیلسوف ما همه جا به دنبال کمال (و به تعبیری سعادت است) و هر فلسفه‌ای را (من جمله فلسفه خودش) از این پنجره می‌نگرد. در فلسفه ارسطو نیز محور خوانش فارابی برپایه نیاز به فلسفه و عدم کفایت علوم طبیعی در قلمرو حکمت است. (فارابی، ۱۹۶۱: ۱۳۳ و ۱۳۲)

ویژگی‌های مشترک بین خوانش فارابی از فلسفه افلاطون و ارسطو اولاً تصویر یک کلیت تقریباً واحد برای آثار این دو است. یعنی فارابی طرحتی که فیلسوف برای نگارش آثارش در ذهن دارد را درباره این دو فیلسوف، رسیدن به غایت کمال که همان سعادت قصوی است می‌داند. تفاوت چندانی هم در محور و غایت فلسفه آن دو نمی‌بیند.



هر دو در جستجوی کمال آدمی و سعادت‌اند. همان واحد‌انگاری حکمت که در الجمع نیز پُررنگ است. ثانیاً انسان برای وصول به کمال نیازمند علومی است و ترتیب نگارش آثار این دو فیلسوف بر همین منوال بوده است. اما در مسیر عبور از میان علوم همیشه جای خالی حکمت محسوس است و هیچ علمی کارکرد آن را ندارد. آثار آنها، حتی منطق ارسطو در پی یکدیگر برای رسیدن به کمال که شاید بتوان آن را گم‌شده فارابی دانست، طراحی شده و تکمیل‌کننده یکدیگراند.

فارابی در نگارش این دو اثر در واقع به وصف سعادت‌بخشی فلسفه که در آثارش به آن تصریح داشته‌اند پایبند است. یعنی اگر فلسفه را عامل رسیدن به سعادت معرفی کرده در نگاه فلسفی خویش نیز از همین هویت پیروی می‌کند. ورود فارابی به تلخیص نوامیس افلاطون می‌تواند یادگاری از سنت رازوارانه آموزش حکمت باشد که در بخش دوم این مقاله از آن یاد شد. آنجا که پنهان داشتن رموز حکمت از دیده نااهلان را به افلاطون نسبت می‌دهد. در تأیید وجود این رویه می‌توان به مطلب فارابی دربارهٔ اصحاب فیثاغورس نیز اشاره کرد. فیلسوف ما چنین می‌گوید که اصحاب فیثاغورس نام مبدع اول را بر سبیل معما «ای لون» نهاده بودند. (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۹؛ فارابی، ۱۳۹۰: ۱۶۲) رساله فی اغراض نیز گویی بر محور اینکه غایت حکمت شناخت خداوند است، نگاشته شده؛ زیرا مبدا مشترک همه موجودات را شایسته نام الله می‌داند. و در ادامه در توصیف محتوای مقاله پنجم مابعدالطبیعه را به وجهی الهیات (علم الهی) معرفی می‌کند. که یادآور آموزه وحدت دین و فلسفه در اندیشه فارابی است. (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۸ و ۱۹؛ فارابی، ۱۳۹۰: ۵۹ و ۶۲) در واقع فیلسوف ما در رساله اغراض نیز نشان می‌دهد محوریت فلسفه در اندیشه او با علم الهی است. او مبدا مشترک موجودات را الله می‌داند. اگرچه موضوع فلسفه را همان موجود به ما هو موجود می‌شناسد و علم الهی را داخل مابعدالطبیعه قرار می‌دهد. اما در نهایت علم الهی را به وجهی همان مابعدالطبیعه می‌داند.

فصوص الحکمه یکی از آثار منسوب به فارابی است. این کتاب^۱ فضای عرفانی دارد. نویسنده از همان مقدمه به دنبال سببی برای وجود و مبدئی برای موجودات است. گام اول نویسنده فصوص این است که موجودات مبدائی می‌خواهند و این مبدا نمی‌تواند خود آنها باشد. نویسنده در همان فص نخست ماهیت را فانی معرفی می‌کند و آیه کل شی هالک الا وجهه (قصص ۸۸) را شاهی بر سخن می‌آورد. در فص ۷ و ۶ از صفات واجب‌الوجود می‌گوید و به گفته یکی از شارحان این کتاب فص هفتم آغازی برای اثبات توحید است. کمال نفس مطمئنه آدمی را عرفان الحق الاول می‌داند. و به انسان نهیب می‌زند که فاجهد أن ترفع الحجاب (فارابی، ۱۴۰۱: ۵۶ و ۴۹ و ۱۱ و ۱۰-۵)

۱. بر سر انتساب فصوص الحکمه به ابونصر فارابی گفتگوهاست. بعضی محققان انتساب این اثر به او را مورد تردید قرار داده‌اند. (آقایانی چاوشی،

سیر مطالب کتاب در باب توحید و صفات باری تعالی ادامه می‌یابد تا در آخرین فص به شرح هو الاول والآخر در فص ۶۷ پایان می‌پذیرد. تأکید نویسنده بردست‌یابی به سعادت ما را به یاد آثار فارابی می‌اندازد. چیزی که در اکثر آثار فارابی دیده می‌شود. اما نکته‌ای که در حکم استنباط ماست این است که این نوع محتوا غایت ناگزیر فلسفه فارابی است. حتی اگر این اثر از او نباشد. در نهایت این بخش از مقاله می‌توان در پاسخ به دومین پرسش این مقاله گفت: آری همانطور که با جزئیات مشاهده کردیم فارابی ساختار آثار فلسفی خود را با محوریت آنچه خود درباره فلسفه و فیلسوف وصف کرده، ساخته است. و این دو (برداشتی که از فلسفه دارد و فلسفه خود او) با یکدیگر در هماهنگی قرار دارند.

نتیجه‌گیری

۱. اوصافی که فارابی در آثارش از فلسفه و فیلسوف معرفی می‌کند شباهت به کاربرد این مفاهیم نزد حکمای الهی و کتاب آسمانی مسلمانان دارد. در واقع می‌توان گفت فلسفه در اندیشه او حکمت الهی و فیلسوف نیز در سیمای حکیم الهی ترسیم شده است. ۲. حکمت و حکیم در کاربرد حقیقی خود اختصاص به خداوند دارد و آدمی را مجازا به این دو حقیقت متصف می‌کنند. ۳. فلسفه در استعمال فارابی واحد است. پس بین فلسفه‌ها اختلافی نیست. با دین غرض واحد دارد؛ پس با دین قابل جمع است. میراث تعالیم پیامبران، فیض الهی عامل هدایت و سعادت و در حالت مطلوب با حکمرانی هم‌آغوش است. غایت فلسفه شناخت خداست و آغاز آن نیز مبدا هستی (الله) است؛ زیرا شناخت موجودات با شناخت دورترین علت آنها انجام می‌شود. در این معنا فلسفه نظر الهی به موجودات است. ۴. فیلسوف سیمای پیامبرگونه دارد؛ یعنی معتقد به خدای واحد، حدوث عالم، معاد و پای‌بند به جزئیات احکام شرایع آسمانی است. او باید به فضائل نظری و عملی مانند حقیقت‌جویی، صدق، بی‌اعتنایی به ثروت و امیال مادی آراسته باشد. ۵. ساختار اهم آثار فارابی به این صورت تدوین شده است که بحث از مبدا وجود آغاز می‌شود تا به موجودات مادی و انسان می‌رسد؛ می‌توان گفت آثار او براساس هویتی که او از فلسفه و فیلسوف قائل است تدوین شده و سیر مطالب از همان نظم پیروی می‌کند.



منابع

- آقایانی چاوشی، جعفر، (۱۳۸۳)، کتاب شناسی توصیفی فارابی، با مقدمه ژان ژولیوه، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول
- ارسطو، (۱۳۸۵)، متافیزیک، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو؛ کرایسی، جوزف، (۱۳۹۸)، تاریخ فلسفه سیاسی، ج اول، ترجمه یاشار جیرانی و شروین مقدمی، تهران، پگاه روزگاران، چاپ اول.
- اعوانی، غلامرضا، (۱۴۰۲)، فروغ حکمت، نقد و بررسی سیر تفکر غرب از دیدگاه حکمت الهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- امامی جمعه، سید مهدی؛ طالبی، زهرا، (۱۳۹۱)، سنت و سنت گرایی از دیدگاه فریتيوف شوان و دکتر سید حسین نصر، نشریه الهیات تطبیقی، سال سوم، شماره هفتم، صص ۵۶-۳۷.
- تسلر، ادوارد، (۱۳۹۵)، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتوحی، تهران، حکمت.
- پورحسن، قاسم، (۱۳۹۷)، خوانشی نو از فلسفه فارابی گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی، تهران، نقد فرهنگ.
- حسینی، سیدمحسن؛ خادمی، عین اله؛ مهدوی آزادبُنی، رمضان، (۱۴۰۱)، تأملی بر هویت فلسفه به مثابه حکمت در رساله فی اغراض متبعدالطبیعه فارابی، آینه معرفت، سال بیست و دوم، شماره ۱ (پیاپی ۷۰)، صص ۲۰-۱.
- خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۰)، سیر حکمت در ایران و جهان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- شهیدی، فاطمه، (۱۴۰۱)، تأملی در وجودشناسی ابونصر فارابی، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- سلواتی، عبدالله؛ مروجان، محمدرضا؛ (۱۴۰۰)، معرفت و پیوند آن با فضیلت و سعادت در نگاه افلاطون، کاوش‌های فلسفه و دین، دوره ۱، شماره ۱، صص ۷۷-۶۱.
- کیان‌خواه، لیلا، (۱۳۹۳)، بررسی تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی (براساس کتاب‌های تحصیل السعاده، فلسفه ارسطاطالیس، الحروف و فصول منتزعه)، حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، سال هجدهم، شماره ۵۲، صص ۷۸-۵۵.
- کیان‌خواه، لیلا، (۱۳۹۴)، تعریف مابعدالطبیعه براساس موجودیه ماهو موجود از دیدگاه فارابی (براساس کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین، البرهان، احصاء العلوم، اغراض مابعدالطبیعه و تعلیقات)، آینه معرفت، سال پانزدهم، شماره ۴۲، صص ۴۶-۱۷.
- فارابی، (الف ۱۳۹۰)، المنطقیات فارابی، ج اول، تحقیقی محمد تقی دانش‌پژوه به اشراف سید محمود مرعشی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی، چاپ دوم.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، رسائل فلسفی، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، رساله فی اغراض مابعدالطبیعه ارسطو (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، رساله الجمع (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، شرح رساله زینون کبیر (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، در دانش الهیات (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (ب ۱۳۹۰)، تعلیقات (رسائل فارابی)، مترجم سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، (۱۴۰۱)، فصوص الحکمه، به همراه شروح غازانی، آشتیانی و الهی قمشه‌ای، ترجمه و تحقیق، تهران، مولی، چاپ سوم.
- فارابی، (۱۳۹۴)، الحروف، مقدمه و حاشیه ابراهیم شمس الدین، ترجمه طیبه سیف و سمیه ماستری فراهانی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول.
- فارابی، (۱۳۹۶)، فصول منتزعه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ سوم.
- فارابی، (۱۳۹۵)، تلخیص نوامیس افلاطون، ترجمه احمد فردی اهوازی، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- فارابی، (۱۳۸۴)، سعادت از نگاه فارابی: ترجمه کتب تحصیل السعاده و التنبیه علی سبیل السعاده، مترجم علی اکبر جابری مقدم، قم، دارالهدی، چاپ اول.
- فارابی، (۱۹۶۱)، فلسفه ارسطوطالیس و اجزاء فلسفته، تحقیق و مقدمه محسن مهدی، بیروت، لجنه احیاء التراث الفسفی العربی.
- فارابی، (۱۳۶۱)، آراء اهل المدینه الفاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- فارابی، (۱۳۹۶)، الف، السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، چاپ سوم.



- فارابی، (۱۳۹۸)، المة (فلسفه دین و الهیات سیاسی)، ترجمه ابوالفضل شکوری، تهران، عقل سرخ، چاپ دوم.
- فخری، ماجد، (۱۳۹۵)، فارابی بنیان‌گذار نوافلاطونی اسلامی، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران، نشر علم، چاپ اول.
- مهدی، محسن، (۱۴۰۰)، فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی، ترجمه محمداحسان مصحفی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- نیچه، فردریش، (۱۳۵۴)، حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان، ترجمه کامبیز گوتن، تهران بنگاه چاپ و نشر کتاب.
- یگر، ورنر، (۱۳۹۲)، الهیات نخستین فیلسوفات یونان، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، چاپ دوم.
- یگر، ورنر، (۱۳۹۳)، پایدیا، جلد اول، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.

Research Article



Reasons for the Realization of Three Transformations in Mulla Sadra's Philosophical Understanding

Babaei, Ali* 


Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Tabriz.
(hekmat468@yahoo.com)

ABSTRACT

Among philosophers, there are differing opinions regarding Mulla Sadra's philosophical approach. There is no doubt that Mulla Sadra for a period of time believed in the priority of essence (asalat-e mahiyyat) and explicitly stated this. His assertion of priority of gradational existence (asalat-e wujud-e wahdat-e tashkiki) is also certain. However, there is disagreement on whether he remained at this stage or also reached priority of personal existence (asalat-e wujud-e wahdat-e shakhsi), and which position represents Mulla Sadra's true and final stance. This article approaches the three stages of Mulla Sadra's philosophical development in two ways: one, by referring to Sadra's explicit statements on this subject; and two, by explaining the transformations based on these three stages in important topics such as causality, substance and accident, motion, knowledge, the one and the many, psychology, precedence and succession, and indeed in most philosophical discussions. This article considers both approaches to demonstrate the realization of these three stages.

Keywords: Three stages of Mulla Sadra, priority of essence, priority of existence, gradational unity of existence, personal unity of existence.

Received: 2024/06/22 - Received in revised form: 2024/11/14 - Accepted: 2025/09/20 - Published online: 2025/09/25

 babaei, A. (2025). Reasons for the Realization of Three Transformations in Mulla Sadra's Philosophical Understanding. *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 99-124.
<https://doi.org/10.22034/iw.2025.445155.1769>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

It is evident that Islamic philosophy has undergone a journey over many centuries, reaching its pinnacle in the transcendent philosophy of Ṣadrā. Numerous pieces of evidence indicate that Islamic philosophical discourse has evolved from the multiplicity of existence to unity within multiplicity (gradation) and, ultimately, to the personal unity of existence. Precisely delineating which discussions are according to the originality of nature, which according to the originality of existence of gradational oneness, and which on Ṣadrā's more specific view—the personal oneness of existence—requires outlining the fundamental and overarching framework of each of these aforementioned stages. According to the originality of nature, natural multiplicity always indicates multiplicity in objective and external entities, since each of them hypothetically refers to a specific objective aspect (Mesbah, 1987, vol. 1, p. 321). However, as expressed by Ṣadrā, unity is coextensive with existence: wherever there is unity, existence is also present, and wherever there is existence, unity is realized. These two are coextensive in their application to things—whatever is called “existent” can also be called “one”, and they are alike in strength and weakness. The weaker its existence, the weaker its unity, and the stronger its existence, the stronger its unity. (Mulla Sadrā, 2003, vol. 1, p. 402; see also: Sajjādī, 2001, p. 520).

In the passages where Ṣadrā acknowledges his earlier advocacy for the originality of nature, he also refers to his transition from this essentialist perspective to an existence-centered (wujūd-centric) view. There is no doubt that his philosophy is fundamentally grounded on the originality of existence (aṣālat al-wujūd). Once affirming this principle, he employs the rule of gradation (tashkīk) to explain multiplicity. (Mulla Sadrā, 1981, vol. 2, p. 381). It is for this reason that this stage of his philosophical journey is termed the originality of existence of gradational oneness. Ultimately, Mulla Sadra's third philosophical journey is characterized by belief in the originality of existence of personal oneness, through which he addressed numerous philosophical and theological issues, bringing about a profound transformation in his philosophical discourse. Apart from the explicit distinctions made by Mulla Sadrā and the philosophers regarding the three journeys of the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness, the best evidence for the actualization of these three journeys lies in the discussions that can be shown to have evolved within the same subjects according to these three journeys. Significant transformations have occurred in numerous issues such as causality, essence and accident, movement, knowledge, oneness and multiplicity, psychology, tripartite division of being, precession and recency, the subject of philosophy, and more.

The first journey is characterized by multiplicity as its essence; the second journey is marked by unity within multiplicity, while the third journey embodies pure and personal unity. Thus, the realization of all three journeys in Ṣadrā's philosophy is certain, given the presented evidence. It is essential to deeply examine the evolution of discussions in other philosophical subjects when studying Islamic philosophy,



particularly Ṣadrā's wisdom.

References

The Holy Quran.

Ashtiyani, Jalal-ed-Din (1999), "Biography and Philosophical Thoughts of Mullā Ṣadrā", Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.

Ashtiyani, Mehdi, (2011), "Commentary on Sharh al-Mānzoumeh", Qom: Ashtiyani Publications.

Assar, Mohammad Kazem, (1997), "Treatise on Unity of Existence", Tehran: Amir Kabir.

Babaei, Ali (2022), "The Issue of God, the Only Substance of Being: Development of Essence and Accident Based on Three Developmental Stages of Mulla Sadra's Philosophy", Journal of Religious Thought, Vol.20, No.75.

Babaei, Ali (2022), "The Issues of Science according to Three Philosophical Journeys", Essays in Philosophy and Theology, Vol.55, No.1.

Babaei, Ali, Mousawi, Seyyed Mukhtar (2020) "Three Motions based on Mullā Ṣadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes", Journal of Philosophical Investigations, Vol. 16, No. 36.

Babaei, Ali; Mousawi, Seyyed Mukhtar (1401), "Three Motions based on Mullā Ṣadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes", Journal of Philosophical Investigations, Vol. 16, No. 36.

Bahmanyar ibn al-Marzban, Abu al-Hasan (1996), "Kitāb al-Taḥṣīl", ed by Morteza Motahhari, Tehran: Tehran University Press.

Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2001), "General Philosophical Rules in Islamic Philosophy", Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies.

Elahi Ghomshei, Mahdi (1984), "Special and Common Divine Wisdom", Tehran: Islamic Publications.

Fakhr Razi, Mohammad ibn Umar (2003), "Sharh al-Ishārat wa al-Tanbīhat", Tehran: Association of Cultural Works and Honors.

Ghasemiyan, Reza (2016), "A Comparative Study of the Erect Estance of Perceptual Forms to the Faculty of Perception according to Ibn Sina and Mullā Ṣadrā", Ayīn Hekmat, Vol.27, No.1.

Haeri Yazdi, Mehdi (1982), "Knowledge and Evidence", Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein (1996), "Allāh-Shīnāsi", Mashhad: Allameh Tabatabai Publications, First Edition.

Ibn Sīnā, Hossein ibn Abdullah (1982), "al-Ishārat wa al-Tanbīhat", Qom: Būstan-e Kitāb.

Ibn Sīnā, Hossein ibn Abdullah (1983), "Danishnama-i 'Ala'I", Hamedan: Bu-Ali Sina University Press.

Ibn Sīnā, Hossein ibn Abdullah (1984), "al-Maābdā wa al-Ma`ad", Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran - McGill University.

Ibn Sīnā, Hossein ibn Abdullah (1997), "Kitāb al-Shīfa (Theology)", Research by Allameh Hassanzadeh Amoli, Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.

Javadi Amoli, Abdullah (2007), "Raḥiq Mākhtoum", Qom: Isra Publications, First Edition.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1987), "Philosophy Education", Tehran: Islamic Propaganda Organization.



- Motahhari, Morteza (2004), "Collection of Works", Tehran: Sadra.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1962), "al-Shawahid al-Rúbubiyyah", Tehran: University Publication Center.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1981), "Hikmat Al Muta'alyah fi Āsfar al-'aqliyya al-arba'a", Beirut: Dâṭ al-Āhyyâ.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1984), "al-M`afatîh al-Qâyb", Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1987), "al-Shawahid al-Rúbubiyyah", Beirut: Institute of Arab History.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1989), "Hikmat Al Muta'alyah fi Āsfar al-'aqliyya al-arba'a", Qom: al-Mustafawi Publications.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1999), "al-Maâbdâ wa al-Ma`ad", Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (2001), "al-Maâbdâ wa al-Ma`ad", trans by Zabihi, Qom: Qom University Press.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (2003), "Sharh al-Shîfa", Tehran: Institute of Islamic Hikma of Sadra.
- Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (2006), "Ittihad al-'Aquil wa'l-Ma'qul", Tehran: Hikmat.
- Mûrnâzah, Mehdi; Kavandi, Sahar (2017) "The Evolution of Mullā Ṣadrā from the Originality of the Existence of Gradation Oneness to the Originality of the Existence of Personal Oneness", Journal of Hikmat Sadraei, Vol.5, No.2
- Sabzevari, Mullah Hadi, (1990) "Explanation of the Manzomeh", Tehran: Nashr-e Naab
- Sajjadi, Jafar, (2001), "Dictionary of Philosophical and Theological Sciences", Tehran: Amir Kabir.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2005), "Scientific and Objective Tāwhid in Religious and Mystical Schools", Mashhad, Islamic Publications.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2007), "The Endless of Creation", Qom: Bústan-e Kitáb.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2009), "al-Qûwâ wa al-Fîl", Qom: al-Baqqiyyât.
- Tabatabai, Mohammad-Hossein (1981), "Nihāyat al-Hikmah", Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
- Tabatabai, Mohammad-Hossein (2008), "al-Risalāh fi Ilm", Qom: Bústan-e Kitáb.
- Zanuzi, Abdullah (1999), "Anwar al-Jāliyyāh", Tehran: Amir Kabir