

بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن‌سینا

دکتر نادیا مفتونی
مدرس دانشگاه تهران

چکیده

تبیین وحی و نبوت نزد حکمای مسلمان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. فارابی به عنوان نخستین فیلسوف مسلمانی که به مسأله نبوت پرداخته و ابن‌سینا از حیث مفهوم‌سازی‌های دقیق و بدیع پیرامون نبوت و مبادی آن درخور تحقیق‌اند و همواره متعلق تفاسیر مختلف بوده‌اند. برخی به فارابی اشکال کرده‌اند که با وارد کردن خیال در فرآیند وحی جایگاه نبی را نسبت به فیلسوف تنزل داده و برخی به ابن‌سینا اعتراض نموده‌اند که با داخل کردن حدس در فرآیند وحی از تبیین معلومات جزئی وحی عاجز مانده و تنها معارف کلی وحی در نظریه وی تبیین‌پذیرند، در حالی که فارابی قوه ناطقه نبی را مدرک تمامی معقولات و مفارقات می‌داند و ابن‌سینا هم به نقش قوای خیالی در وحی و نبوت توجه کرده و از عهده تبیین جزئیات برآمده است.

واژگان کلیدی

فارابی، ابن‌سینا، وحی، نبوت، خیال، حدس، عقل فعال

فارابی (۲۵۷-۳۲۸هـ) و ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸هـ) آرای بدیعی پیرامون وحی و نبوت دارند که هر کدام از جهاتی درخور بحث و بررسی است. نظریه نبوت فارابی از ابتکارها و ویژگی‌های او به شمار می‌رود. به تعبیر برخی از اندیشمندان، نخستین فیلسوف مسلمانی که مسأله نبوت را مورد توجه قرارداد فارابی بود (فاخوری، ۱۳۷۷، ص ۴۴۵). پیش از فارابی، کندی (۱۸۵-۲۵۲هـ) رساله‌ای درباره عقل نگاشته بود ولی به نبوت نپرداخته بود (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۵۴-۱۵۵).

ارسطو (۳۲۱-۳۸۳ ق.م) صرفاً از مفهوم عقل فعال، البته بدون عنوان عقل فعال، سخن گفته بود و آن را به مثابه نور و عاملی تلقی می‌کرد که علم بالقوه را به علم بالفعل تبدیل می‌کند، همان گونه که نور رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تبدیل و قابل دیدن می‌کند (Aristotle, 1995, P.430a 10-25). اما این فارابی بود که عقل فعال را در تبیین وحی و نبوت به کار برد و فرشته وحی، روح‌الامین و روح‌القدس را عقل فعال نامید (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۲۷). وی عقل فعال را در جایگاهی قرار داد که همه معقولات نظری و عملی را از طریق عقل مستفاد به عقل هیولانی پیامبر و از آنجا به متخیله او افاضه می‌کند (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۰).

نظریه فارابی درباره نبوت، مبتنی بر آرای او پیرامون مفهوم‌سازی و کارکردهای قوای خیالی است. برخی اهل تحقیق اجمالاً اشاره کرده‌اند که دیدگاه فارابی درباره تخیل به دلیل نقشی که در نبوت و وحی دارد، شایسته توجه ویژه است (نصر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۵).

فارابی نظریه خیال را از دو جهت در تبیین وحی به کار بست: یکی تلقی و دریافت وحی از عقل فعال و دیگری ابلاغ پیام وحی به مردم. پس از او به طور عمده، جهت اول مورد توجه فلاسفه قرار گرفت و جهت دوم که می‌تواند تبیین‌گر جهت اول هم باشد، مغفول واقع شد.

در اینجا این سؤال قابل طرح است که چرا فارابی قوه خیال را در مسأله وحی دخالت داد؟ منظور از این چرا، پرسش از دلیل نیست، بلکه پرسش از علت است.

چرا فارابی در تبیین وحی به همین اندازه اکتفا نکرد که بگوید عقل فعال همه معقولات نظری و عملی را به عقل منفعل پیامبر اعطا می‌کند، به گونه‌ای که از هیچ یک از معقولات خالی نماند؟ با توجه به اینکه از نظر او معقولات سرآغاز علوم نظری است و غایت کمال انسان در نیل به سعادت معقول و در گرو درک معقول است (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۹-۱۱۲) چه ضرورتی برای ورود قوای خیالی به فرآیند وحی باقی می‌ماند؟

ابن‌سینا به مسأله وحی و نبوت توجه ویژه نشان داد و در این بحث قوه حدس را مفهوم‌سازی کرد و مدخلیت بخشید. پرسش‌هایی چند در این مقام مورد تأمل است: آیا ابن‌سینا تبیین متفاوتی از وحی ارائه داد؟ آیا وی خللی در نظریه فارابی یافت؟ آیا نقش قوه خیال را به حدس واگذار کرد؟

پاسخ این مسائل متوقف بر تحلیل مفهوم‌سازی‌های فارابی و ابن‌سینا از قوای ادراکی انسان و توجه به مفهوم‌سازی‌های جدیدی است که ابن‌سینا از حواس پنج‌گانه باطنی ارائه داده است.

بنابراین ابتدا نظریه ادراک و خیال نزد فارابی و آنگاه ادراک و حواس باطن نزد شیخ‌الرئیس و سپس نظریه وحی و نبوت نزد ابن‌دو حکیم تبیین می‌شود و به دنبال آن بررسی تطبیقی دیدگاه ایشان درباره نبوت و ضمن آن تأملاتی پیرامون اشکالات و ابهامات معطوف به این دیدگاه‌ها عرضه خواهد شد.

ادراک و خیال نزد فارابی

فارابی بحث مستقلی در ماهیت ادراک ندارد، اما در خلال مباحث دیگر اشاراتی به اقسام ادراک نموده است. به عنوان نمونه در بحث از معشوق اول و لذتی که او بدان ملتذ است، اظهار می‌کند که لذت یا به واسطه احساس است یا تخیل و یا علم عقلی (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۷) و در بررسی قوای نفسانی ابراز می‌دارد علم به چیزی، گاه به وسیله قوه ناطقه تحقق می‌یابد، گاه توسط قوه متخیله و گاه قوه حاسه (همو، ص ۱۵۶).

می‌توان گفت از نظر او قوه ناطقه عهده‌دار ادراک عقلی و قوه متخیله عهده‌دار ادراک خیالی و حواس ظاهر عهده‌دار ادراک حسی‌اند.

تکمیل و تفصیل این نظریه نزد ابن‌سینا حاصل می‌شود. مثلاً ابن‌سینا توهم را به عنوان یکی از اقسام ادراک، مفهوم‌سازی می‌کند در حالی که این اصطلاح، در مفهوم سینوی آن، اساساً نزد فارابی به چشم نمی‌خورد. فارابی توهم را به تخیل چیزی که موجود نیست، تعریف کرده است: «هوان تخیل‌الشی و هو غیر موجود» (فارابی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۲، ص ۱۶۲).

فارابی قوای نفس را به ترتیب موجود شدن شرح می‌دهد و فعالیت‌های آنها را ذکر می‌کند (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰-۱۱، همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱-۱۵۵). از جمله این قوا قوه حاسه است که مشتمل بر حواس بساوایی، بینایی، شنوایی، چشایی و بویایی است. او قائل به قوه رئیسه‌ای برای حواس ظاهری است که محل اجتماع همه مدرکات حسی است و حواس همچون جاسوسان و خبرآوران او عمل می‌کنند و هر حسی عهده‌دار جنس ویژه‌ای از اخبار و ناحیه خاصی از مملکت بدن است در حالی که قوه متخیله دارای خادمان و مأموران پراکنده در سطح بدن نیست و به تنهایی فعالیت‌های خود را انجام می‌دهد (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳-۱۵۴).

قوه متخیله تصاویر محسوسات را که در نفس نقش می‌بندد، پس از غیبت محسوسات از مشاهده حسی، حفظ می‌کند و علاوه بر حفظ، برخی تصاویر را با برخی دیگر ترکیب می‌نماید و یا تصویری را به چند بخش تقسیم می‌کند و با این ترکیب و تفصیل‌ها نقوش جدیدی می‌آفریند. متخیله همچنین می‌تواند از روی محسوسات و معقولات محاکات و تصویرسازی کند (همو، ص ۱۹۶-۱۹۷). به طور مثال، لذت عقلی را با باغ و بستان و گلستان مجسم نماید. پس از قوه متخیله، قوه ناطقه به وجود می‌آید که انسان را بر تعقل قادر می‌سازد.

فارابی در مواضع گوناگون، مفهوم‌سازی قوای مدرکه را از منظر حکمت عملی نیز مورد تأکید قرار داده است (همو، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۳). او قوه ناطقه را قوه‌ای می‌داند که انسان توسط آن میان افعال و اخلاق زیبا و زشت تمیز می‌دهد و می‌اندیشد که چه فعلی سزاوار ترک یا انجام است و علاوه بر اینها

نافع و ضار و ملذ و موذی را هم درمی‌یابد. در حالی که متخیله فقط قادر به ادراک نافع و ضار و ملذ و موذی است و حساسه تنها می‌تواند ملذ و موذی را دریابد (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۳).

فارابی تفکیکی میان قوه خیال و متخیله قائل نیست و از یک قوه نام می‌برد که فعالیت‌های هر دو را انجام می‌دهد و غالباً آن را قوه متخیله و گاهی قوه خیالیه می‌نامد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۸-۵۱). تمایز میان این دو قوه را نزد ابن‌سینا می‌یابیم. اساساً بحث از حواس خمس باطنی آن گونه که نزد ابن‌سینا انتظام می‌یابد در آثار فارابی به چشم نمی‌خورد. درباره فصوص الحکم و برخی آثار منسوب به فارابی که مخالف این ادعا است سخن خواهیم گفت.

ادراک و حواس باطنی نزد ابن‌سینا

نظریه ادراک و قوای ادراکی در آثار شیخ‌الرئیس بسط و نظم ویژه‌ای یافته است. وی در طبیعیات الاشارات و التنبيهات ابتدا ماهیت ادراک و اقسام آن را بررسی می‌نماید و سپس قوای مدرکه باطنی و نفس ناطقه را تحلیل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸-۴۰۴). در الشفاء قوای مدرکه ظاهری و باطنی و نفس ناطقه و اقسام ادراک را به تفصیل بررسی می‌کند (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، کتاب النفس، ص ۳۳-۵۳) و به نحو مبسوط وارد بحث از یکایک حواس ظاهری و باطنی می‌شود (همو، ص ۵۸-۱۷۱). در آثار دیگر ابن‌سینا از جمله النجاه، طبیعیات دانشنامه علایی، و رساله در روانشناسی، نیز مفهوم‌سازی حواس ظاهری و باطنی بیان شده است (همو، ۱۳۶۴، ص ۳۲۱-۳۳۰؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۸۲-۱۰۰؛ همو، ۱۳۱۵، ص ۷-۱۰).

ابن‌سینا در اغلب آثارش ادراک را به چهار قسم احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم نموده است (همو، ۱۴۰۴، ص ۵۱-۵۳؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۳۴۴-۳۴۶؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۲۷۷-۲۷۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۳۰-۳۳؛ همو، ۱۳۱۵، ص ۱۲-۱۳).

تا وقتی که میان حواس ظاهری و شیء خارجی ارتباط وجود دارد، ادراک حسی حاصل است و هنگامی که آن چیز غایب می‌شود متخیل می‌گردد و صورتش در باطن تمثیل می‌یابد؛ مانند زید که او را دیده‌ایم و سپس غایب می‌شود و او را تخیل می‌کنیم. ادراک معانی جزئی و متعلق به امور محسوس توهم نام دارد، مانند عداوت زید یا محبت او. تعقل موقعی حاصل می‌شود که از زید معنی انسان تصور شود که این معنی در غیر زید هم تحقق دارد.

شیخ‌الرئیس در *اشارات* تقسیم سه‌گانه‌ای از ادراک آورده و توهم را ذکر نکرده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳). خواجه طوسی در شرح *اشارات* هر چهار قسم را بیان می‌نماید و علت اینکه شیخ توهم را نیاورده آن می‌داند که ادراک حسی و خیالی به تنهایی واقع می‌شود ولی ادراک وهمی بدون مشارکت خیال میسر نیست و خیال آن را مخصص و جزئی می‌کند، چرا که توهم عبارت است از ادراک معانی غیرمحسوس همچون کیفیات و اضافات مختص به شیء جزئی مادی (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۴).

ابن‌سینا پس از بررسی اقسام ادراک به قوای مدرکه باطنی می‌پردازد. قوای ادراکی باطنی از نظر او عبارتند از حس مشترک یا بنطاسیا، مصوره یا خیال، وهم، مفکره یا متخیله به دو اعتبار و ذاکره یا حافظه. او با مثال‌هایی این قوا را این چنین توضیح می‌دهد. ما قطرات باران را به صورت خط راست می‌بینیم و نقطه‌ای را که به سرعت می‌چرخد، به شکل دایره مشاهده می‌کنیم و این دریافته‌ها از راه حس است نه تخیل یا تذکر. از سوی دیگر فقط صورت مقابل در چشم نقش می‌بندد و صورت مقابل قطره‌ای که فرو می‌ریزد یا نقطه‌ای که می‌چرخد نقطه است نه خط مستقیم یا دایره. بنابراین در یکی از قوای آدمی صورتی که ابتدا نقش بسته باقی می‌ماند و صورت فعلی به آن می‌پیوندد و همه دریافته‌های حسی نزد آن قوه جمع می‌شوند. این قوه، حس مشترک یا بنطاسیا نام دارد (همو، ص ۳۳۱-۳۴۶). *ابن‌سینا در المبدأ و المعاد* آن را فنطاسیا خوانده است (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۳-۹۴).

دومین قوه، مصوره یا خیال است که مثال همه محسوسات را پس از آن که از حواس ظاهری پنهان می‌شوند، نگهداری می‌نماید. توسط دو قوه حس مشترک و خیال، انسان می‌تواند حکم کند که دارنده این رنگ این مزه را دارد و دارنده آن رنگ آن مزه را ندارد. به طور مثال این خرمای سیاه، شیرین است و این لیموی زرد، ترش است یا مثلاً شیرین نیست.

قوه سوم، وهم است که معانی جزئی نامحسوس را در محسوسات جزئی درک می‌کند؛ به طور مثال گوسفند معنای نامحسوس ترس را در گرگ مشخص و بره معنای نامحسوس محبت را در مادر خودش درمی‌یابد.

قوه چهارم، قوه حافظه یا زاکره است که معانی جزئی را نگهداری می‌کند و این قوه غیر از خیال است که صور جزئی را حفظ می‌نماید.

یکی دیگر از قوای آدمی متصرفه است که می‌تواند صورت‌هایی را که حس دریافت می‌کند و یا معانی جزئی را که وهم درمی‌یابد، ترکیب و تفصیل نماید و نیز میان صور و معانی ترکیب و تفصیل انجام دهد. این قوه اگر در خدمت عقل قرار گیرد، مفکره و اگر در خدمت وهم باشد، متخیله نامیده می‌شود. ابن‌سینا جایگاهی برای هر کدام از این قوا در مغز مشخص نموده است.

تحول مفهوم‌سازی حواس باطنی توسط ابن‌سینا

ارسطو برای خیال، واژه فنطاسیا را به کار برده است. فارابی این واژه را نه برای خیال و نه برای امری دیگر استفاده نکرده است و ابن‌سینا فنطاسیا و بنطاسیا را بر حس مشترک اطلاق نموده است.^۱

فارابی مفهوم‌سازی خیال یا تمایز آن از مفاهیم مشتبه و متشابه را به عنوان یک مسأله مقابل خویش قرار نمی‌دهد. وی آموزه‌های ارسطو را به صورت نامحسوس اخذ نموده و به فعالیت‌ها و توانایی‌های خیال و جایگاه مدنی آن می‌پردازد. همان گونه که ارسطو، خیال و تخیل را با یک واژه یعنی فنطاسیا

۱- ارسطو، حس مشترک را *sensus communis* می‌نامید (Aristotle, 1995, P.425a 27, 450a1, 686a 31).

می‌شناساند، فارابی هم میان خیال و تخیل به معنی مصدری و میان خیال و متخیله به معنی قوه، دوگانگی قائل نیست.

ابن‌سینا در بسیاری از آثار خود درباره قوای مدرکه باطنی به نوعی مفهوم‌سازی اقدام می‌کند. این قوا در صورتی که متخیله و مفکره یک قوه (متصرفه) محسوب شوند، پنج قسم و بر اساس آنکه دو قوه به شمار آیند، شش قسم می‌باشند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۳).

قوای خیال و متخیله ابن‌سینا چه نسبتی با قوه متخیله فارابی دارند؟ ابن‌سینا قوه خیال را خزانه حس مشترک و عهده‌دار حفظ صور محسوسات می‌داند؛ یعنی نخستین وظیفه قوه متخیله فارابی، به طور مستقل بر عهده قوه خیال یا مصوره شیخ‌الرئیس است. قوه متخیله ابن‌سینا عهده‌دار تفصیل و ترکیب صور است، یعنی دومین فعالیت قوه متخیله فارابی را انجام می‌دهد. شیخ سومین فعالیت متخیله فارابی یعنی محاکات را ضمن ادراکات و فعل و انفعالات حواس باطن ذکر نکرده است.

می‌توان گفت متخیله فارابی شامل قوه وهمیه ابن‌سینا نیز می‌شود؛ زیرا فارابی قوه متخیله را قادر به ادراک امور لذت‌بخش، دردآور، سودبخش و زیان‌بخش می‌داند. یعنی قوه متخیله فارابی می‌تواند معانی را دریابد. در حالی که ابن‌سینا ادراک معانی موجود در امور محسوس را بر عهده قوه مستقلی به نام وهمیه می‌نهد.

از آنجا که فارابی قوه وهمیه را جدا نکرده است، وجهی ندارد که حافظه یعنی خزانه، معانی جزئی را هم تفکیک نماید. باید در نظر داشت که اساساً تفکیک معانی جزئی موجود در امور محسوس، از صور محسوس ممتنع است، از این رو شیخ‌الرئیس در *الاشارات و التنبیها* ادراک را به سه قسم احساس، تخیل و تعقل تقسیم می‌کند در صورتی که در سایر آثار خود هم را نیز در کنار این سه آورده است. حاصل سخن اینکه قوه متخیله فارابی نزد ابن‌سینا به صورت چهار قوه خیال، متخیله، وهمیه و حافظه مفهوم‌سازی شده است.

مسأله انتساب فصوص الحکم به فارابی

در برخی آثار منسوب به فارابی نام قوای ادراکی باطنی به چشم می‌خورد. در فصوص الحکم قوای مصوره، وهم، حافظه، مفکره و متخیله با همان عبارات موجود در آثار ابن‌سینا تعریف شده‌اند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۲۷). همچنین تعبیر حد مشترک میان ظاهر و باطن ذکر شده است که شارحان معادل حس مشترک را برای آن قرار داده‌اند (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۵۸، ص ۳۲۰). علاوه بر آن در *عیون المسائل و الدعوی القلیبه* نام متخیله، وهم، زاکره و مفکره آمده است بدون آنکه تعریفی برای آنها ارائه شود (همو، ۱۳۴۹ هـ *عیون المسائل*، ص ۱۶؛ همو، تجرید رساله *الدعوی القلیبه*، ص ۹-۱۰).

مسأله اختلاف تعبیر فارابی از قوای باطنی را می‌توان به روش‌های گوناگون تبیین نمود: یکی آنکه در مواضع مختلف، تعبیرات گوناگونی را به اعتبارهای متفاوت برای قوای ادراکی به کار برده که تفاوت آنها از حیث اجمال و تفصیل می‌باشد. این احتمال ضعیف است؛ زیرا فارابی در هیچ یک از مواضعی که فعالیت‌های متخیله را به تفصیل ذکر می‌کند، نامی از عناوین تفصیلی قوا نبرده است. علاوه بر آن، همان طور که گذشت فارابی توهم را این گونه تعریف نموده است: «توهم آن است که چیزی را در خیال آوریم در حالی که آن چیز موجود نیست» (فارابی، ۱۴۰۹ هـ ج ۲، ص ۱۸۱). این تعریف معادل با معنی لغوی توهم است و شباهتی به مفهوم‌سازی سینوی ندارد.

احتمال دیگر آن است که فارابی در آرای خود دچار تطور و تغییر شده باشد. این احتمال نیز چندان قابل اعتنا نیست و قرینه‌ای بر آن یافت نمی‌شود. به دیگر سخن، مسیر چنین تحولی در آثار فارابی روشن نیست.

تبیین دیگر آن است که استناد برخی آثار به فارابی محل اشکال باشد، همان طور که برخی محققان ایرانی، عرب و اروپایی منکر تعلق فصوص الحکم به فارابی شده و برخی، آن را به ابن‌سینا اسناد داده‌اند و در سند *عیون المسائل و الدعوی*

القلبیة نیز تردیدهای جدی نموده‌اند. روش آنان، عمدتاً استناد به اصطلاحات، مفاهیم و نظریات مندرج در این کتاب‌هاست و بیشترین ادله را از مباحث نفس استنباط کرده‌اند. دانش پژوه در مقدمه خود بر شرح *فصوص الحکم* استرآبادی برخی از این استدلال‌ها را آورده و احتمال انتساب *فصوص الحکم* به فارابی را ضعیف دانسته است (همو، ۱۳۵۸، ص ۱-۲۸) و آقایانی چاوشی به عمده منابعی که در انتساب این کتاب به فارابی تردید یا مخالفت دارند یا آن را متعلق به ابن‌سینا می‌دانند، اشاره دارد (*آقایانی چاوشی*، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

وحی و نبوت نزد فارابی

فارابی عقل فعال را در تبیین وحی به کار گرفت و افاضه معقولات به عقل بالقوه را با افاضه آنها به قوه متخیله ضمیمه کرد. وی نبوت را از دو ناحیه دریافت وحی از فرشته وحی یا عقل فعال و القا آن به جمهور به کمک تخیل تبیین می‌نماید. اما از جهت تلقی وحی، او بر آن است که پیامبر انسانی است که مراحل کمال را طی کرده و به عقل فعال متصل شده و عقل هیولانی وی با ادراک همه معقولات کامل شده است (*فارابی*، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸).

قوه متخیله نبی نیز به نهایت کمال ممکن رسیده است (همو، ص ۲۰۲). هر آنچه از ناحیه خداوند به عقل فعال اعطا می‌شود به عقل هیولانی پیامبر می‌رسد و در هر دو بخش نظری و عملی قوه ناطقه حلول پیدا می‌کند و از آن به قوه متخیله او افاضه می‌شود (*فارابی*، ۱۳۷۹، ص ۲۲۰).

قوه متخیله پیامبر در نهایت کمال و قدرت است. این توانایی سبب می‌شود از یک طرف محسوساتی که از خارج بر متخیله وارد می‌شود آن گونه بر متخیله چیره نشود که همه ساختش را فراگیرد. از طرف دیگر متخیله به طور کامل در خدمت قوه ناطقه هم قرار نمی‌گیرد. به این معنی که در عین اشتغال به قوه ناطقه و محسوسات، هنوز فضای خالی وسیع و توانایی بیشتری دارد که می‌تواند افعال خاص خود را نیز انجام دهد. وضعیت متخیله چنین انسانی هنگام اشتغال به

محسوسات و قوه ناطقه در زمان بیداری، همانند وضعیت متخیله دیگران در وقت خواب است. متخیله انسان‌ها هنگام خواب هیچ اشتغالی به محسوسات و عقلیات ندارد و از هر دو جانب آزاد و در کمال ظرفیت است (همو، ص ۲۰۱-۲۰۲). به این ترتیب قوه متخیله پیامبر، در بیداری و در خواب، هم جزئیات امور حال و آینده را از عقل فعال دریافت می‌کند و هم معقولات مفارقه و موجودات و مبادی شریفه را. جزئیات امور را یا بنفسه درمی‌یابد و یا توسط محاکیات آنها و معقولات را نیز به واسطه اموری که محاکی و تصویرگر آنها باشند. این مرتبه کامل‌ترین حدی است که قوه متخیله به آن می‌رسد و نیز کامل‌ترین مرحله‌ای است که انسان می‌تواند به واسطه قوه متخیله به آن راه یابد (همو، ص ۲۱۸).

نبوت به سبب معقولاتی که قوه متخیله از جانب عقل فعال پذیرفته است، حاصل می‌شود (همو، ص ۲۰۲).

اما از جهت ابلاغ وحی، به نظر می‌رسد علت اینکه فارابی قوه متخیله را در تبیین نبوت دخیل نموده، آن است که شأن نبوت، اساساً رساندن پیام خدا به مردم است و آیات متعدد قرآن بر این شأن تصریح نموده است. یعنی خداوند پیامبر را به سوی ناس و مردم جهان فرستاده است. بنابراین مردم باید بتوانند از این پیام الهی بهره‌مند شوند. از سوی دیگر فارابی تصریح کرده که جمهور قادر به درک معقول نیستند و امور معقول را باید توسط محاکیات آنها به خیال ایشان منتقل کرد. تنها افراد اندکی یعنی پیامبران و امثال ایشان، از قوای مدرکه حیوانی فراتر می‌روند و قوه ناطقه در ایشان به فعلیت درمی‌آید. بنابراین به علت پایین بودن سطح ادراک جمهور، راه دیگری وجود ندارد جز اینکه پیامبر حقایق و امور معقول را به صورت متخیل به ایشان انتقال دهد (فارابی، ۱۳۸۴، ص ۷۰-۷۱). بر اساس این تبیین، می‌توان نزول وحی را تنزل معقول به متخیل نامید.

به علاوه خیال از حیث روانشناختی و رفتارشناختی نیز مقام مهمی دارد. اعمال انسان در بسیاری اوقات تابع تخیلات اوست. وقتی محاکیات معقولات به خیال مردم افکنده می‌شود، اشتیاق انجام کارهایی که منتهی به سعادت می‌شوند، در

آنان ایجاد می‌شود و به سوی آن کارها ترغیب و تحریک می‌شوند (همو، ۱۳۸۲، ص ۵۲-۵۳؛ همو، ۱۴۰۹ هـ ج ۱، ص ۵۰۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۶-۶۸؛ مفتونی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳-۱۳۷). البته کسی که هیچ درکی از معقولات ندارد نمی‌تواند آنها را برای مردم محاکات نماید. با توجه به این که ابتدا قوه حساسه و سپس قوه متخیله در انسان به وجود می‌آید، این مسأله مطرح می‌شود که انسان، نخستین بار معقولات را از کجا می‌آورد؟ همان طور که اشاره شد از نظر فارابی معقولات از طریق عقل فعال یا فرشته وحی افاضه می‌شود.

خصلت مهمی که نبوت نزد فارابی دارد، جنبه سیاسی آن است. این جنبه نزد فیلسوفان مسلمان به اندازه فارابی مورد تأکید قرار نگرفت. از نظر فارابی رئیس اول مدینه فاضله کسی جز نبی نیست و حکومت او همواره مقرون به وحی الهی است و همه افعال و آرای مدینه فاضله با وحی تقدیر می‌شود (همو، ۱۹۹۱، ص ۴۴) و در واقع مدبر مدینه فاضله، خود خداوند تعالی است که توسط روح الامین به رئیس اول آن وحی می‌فرستد و به وسیله مفاد وحی مدینه و امت را اداره می‌کند (همو، ص ۶۴).^۱

وحی و نبوت نزد ابن سینا

شیخ‌الرئیس در آثار مختلف خود سخنانی درباره وحی و نبوت دارد که از مجموع آنها سه ویژگی برای نبی به دست می‌آید. نخستین آنها قوه قدسیه است. قوه قدسیه یکی از مفهوم‌سازی‌هایی است که شیخ ارائه داده و به اعتقاد وی نوعی از نبوت، بلکه عالی‌ترین قوای نبوت و عالی‌ترین مراتب قوای انسانی نوعی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۴۰-۳۴۱).

ابن سینا پیش از بررسی وحی، ابتدا تفاوت فکر و حدس را بیان می‌کند و اظهار می‌دارد که در حدس، حد وسط به طور ناگهانی در ذهن متمثل می‌گردد و متمثل

۱- برای تفصیل سخن پیرامون جنبه سیاسی نبوت نگاه کنید به: مفتونی و قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۱۰.

شدن آن، گاهی در پی تلاش و تعمل ذهن است و گاهی بدون آن. حدس ممکن است به قدری شدید و قوی گردد که انسان در اکثر احوال از آموزش و تعلم و تفکر بی‌نیاز باشد. این حدس عالی و شریف است که قوه قدسیه خوانده می‌شود. شیخ تصریح دارد که حدس موجب دست‌یابی به معقولات است (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۶۰). از نظر شیخ نفس پیامبران به گونه‌ای است که به سبب اتصال شدید با عقل فعال، همه یا اکثر معقولات را در کوتاهترین زمان با حدس قوی درمی‌یابند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶). این قوه قدسیه نفس به تعبیر دیگر، فیض الهی و اتصال عقلی غیراکتسابی است (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷).

دومین ویژگی نبی، ناظر به تخیل است. هنگام سطوع عقل فعال و در حالی که با معقولات بر نفس اشراق می‌کند، خیال نبی این معقولات را اخذ و در حس مشترک تصویر می‌کند و چنین انسانی کمال نفس ناطقه و کمال خیال را همراه با هم داراست (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹). شیخ در *طبیعیات شفا* هم به این مسأله پرداخته که نبی از قوه متخیله، قوی برخوردار است و در عین حال نفسی قوی دارد که همواره ملتفت به جانب عقل است. در بسیاری اوقات شبیحی برای نبی متمثل می‌شود که او را با الفاظ مسموعه مورد خطاب قرار می‌دهد (همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، کتاب *النفس*، ص ۱۵۴). ابن‌سینا در اینجا می‌گوید این، نبوت خاص قوه متخیله است و نبوت‌های دیگری هم وجود دارد که به زودی توضیح داده می‌شود. احتمالاً آنچه در اینجا وعده می‌دهد، همان مطلبی است که در احوال قوای محرکه گفته و می‌توان آن را ویژگی سوم نبی تلقی نمود: نفس نبی از شدت قدرت و شرافت، شبیه مبادی و علل عالیه است و عناصر عالم، مطیع و تحت‌تأثیر و منفعل از نفس نبی است و آنچه پیامبر اراده می‌کند در عالم طبیعت ایجاد می‌شود و بیماران را شفا می‌دهد و اشرار را بیمار می‌کند و (همو، ص ۱۱۷-۱۱۸). ابن‌سینا در پایان کتاب *طبیعیات دانشنامه علایی* پس از بیان انواع حدس، هر سه ویژگی پیامبران را ذکر می‌کند: «اما نفس قدسی، نفس ناطقه پیغامبران بزرگ بود که به حدس و پیوند عالم فرشتگان بی‌معلم و بی‌کتاب معقولات بدانند و به تخیل به حال عالم غیب اندر

رسد و وحی بپذیرد و... اندر هیولای عالم تأثیر کند تا معجزات آورد و صورت از هیولا ببرد و صورت دیگر آورد و این آخر مرتبت مردمی است و... این چنین کس خلیفه خدای بود بر زمین» (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص ۱۴۶-۱۴۵).

شیخ در رساله در روانشناسی نیز به هر سه خصوصیت نبوت پرداخته است. از نظر او نبوت متعلق به عقل عملی و قوه متخلیه و متعلق به عقل عملی و قوه حدس و مربوط به عالم طبیعت و آثار طبیعی است. وی نفوس انبیاء را از حیث دارا بودن همه یا برخی از این خصوصیات متفاوت و نومراتب می‌داند (ممو، ۱۳۱۵، ص ۲۸-۳۰). در آثار فارابی سخنی درباره ویژگی سوم نبوت ملاحظه نمی‌شود.

برخی اهل تحقیق به هر سه جنبه نبوت نزد شیخ، یعنی عقل قدسی یا مرتبه اعلائی حدس، قدرت تخیل و قدرت تأثیر در ماده خارجی اشاره کرده‌اند (نصر، ۱۳۸۴، ص ۴۴؛ اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۸). برخی‌ها از شفا و نجات نقل کرده‌اند که لازم است پیامبر علاوه بر این موارد یک نظام اجتماعی - سیاسی ارائه نماید (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۸) اما ظاهراً چنین مطلبی در این دو کتاب به چشم نمی‌خورد.

مقایسه نظریه فارابی و ابن سینا پیرامون وحی

فارابی در تبیین وحی، از جهت دریافت آن از عقل فعال، بر قوه متخلیه تأکید نموده است. اما ابن سینا در این مسأله مدخلی برای حدس قائل است. تفاوت این دو نظریه چیست و آیا ابن سینا در نظریه فارابی تجدیدنظر کرده است؟

در تحلیل‌های رایج پیرامون دو نظریه، تعابیر مختلفی به چشم می‌خورد. برخی گفته‌اند به نظر فارابی حکیم از طریق تأمل نظری به عقل فعال می‌پیوندند و نبی از طریق خیال (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲). این گونه تعابیر موجد این تصور شده که به زعم فارابی نبی فقط از طریق خیال با عقل فعال مرتبط است. از این رو برخی گفته‌اند نظریه فارابی مستلزم تنزل مرتبه نبوت است و از این رو ابن سینا وحی را به عقل قدسی نسبت می‌دهد (فخری، ۱۳۷۲، ص ۱۶۱، اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۸) و برخی اظهار

کرده‌اند با اینکه نظر ابن‌سینا با عظمت جایگاه نبوت در اسلام همخوانی بیشتری دارد. با این حال در مسأله علم نبوی به جزئیات پاسخی ندارد (فخری، ۱۳۷۲، ص ۱۶۱).

در این تحلیل‌ها، در مجموع یک اشکال متوجه فارابی و یک اشکال متوجه ابن‌سینا است. اشکال مربوط به فارابی این است که وی مقام نبی را از حکیم و فیلسوف پایین‌تر قرار داده و فیلسوف را از طریق قوای عاقله به عقل فعال متصل می‌سازد در حالی که نبی را از طریق قوای خیالی. اعتراض مربوط به شیخ این است که وی نتوانسته جزئیات وحی را تبیین کند. البته هر یک از این دو مسأله، نقطه قوت فیلسوف دیگر تلقی شده، یعنی فارابی توانسته جزئیات وحی را از طریق قوه متخیله نبی تبیین کند و شیخ توانسته نبی را در جایگاهی شریف بنشانند که هیچ مقام دیگری، مثل مقام فیلسوف، بر آن برتری ندارد.

اما همان‌طور که گذشت فارابی وحی را دریافت تمامی معقولات می‌داند و علاوه بر آن بر دریافت همه جزئیات امور نیز تأکید دارد. در تلقی وحی، همه معقولات و جزئیات امور بدون وساطت تفکر، تأمل و رؤیت در قوه متخیله حاصل می‌شود (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷). بنابراین نبی پایین‌تر از فیلسوف نیست و بلکه فیلسوف یکی از اوصاف نبی است و اساساً غیر از او نیست تا مقایسه آن دو معنی‌دار باشد؛ زیرا تعبیر فارابی این است که پیامبر از حیث معقولاتی که از عقل فعال گرفته فیلسوف و از حیث افاضاتی که به متخیله‌اش شده نبی نامیده می‌شود (همو).^۱

تفاوت فارابی و ابن‌سینا، در این نیست که آیا پیامبر، معقولات را بدون وساطت فکر، از عقل فعال اخذ می‌کند یا نه؟ در این بخش، ابن‌سینا با فارابی هم عقیده است، ولی این دریافت بی‌واسطه را به روشنی تعریف کرده و به حدس و قوه قدسیه نام‌گذاری نموده است، همان‌گونه که درباره حواس پنج‌گانه باطنی

۱- درباره رابطه نبی و فیلسوف نگاه کنید به: داوری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۸۲.

مفهوم‌سازی نوینی ارائه داده است. ابن‌سینا حتی در چگونگی رسیدن پیامبر به مرحله اتصال با عقل فعال، بیانی نظیر فارابی دارد با این تفاوت که قوه خیال فارابی نزد ابن‌سینا به چهار قوه ادراکی باطنی تکثیر شده است که تفصیل این مسأله گذشت.

فارابی اظهار می‌کند که نفس در آغاز مبادی علوم خود را از قوه خیال اخذ می‌کند تا به جایی می‌رسد که کامل می‌شود و در هیچ چیز از آنچه می‌خواهد بداند، نیازی به اخذ مبادی از قوه خیال ندارد و هنگامی که مفارق شد استعداد او برای قبول فیض عقل فعال تخصص می‌یابد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۱-۱۴۲).

ابن‌سینا این روند را می‌پذیرد و کثرت تصرفات نفس را در خیالات حسی و معانی جزئی که در قوه مصوره و ذاکره موجود هستند، توسط قوه وهمیه و مفکره، زمینه‌ساز استعداد نفس برای قبول مجردات این امور از جوهر مفارق می‌داند و با این تصرفات، استعداد نفس، تخصص می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۷).

بنابراین دو حکیم در قبول معقولات اتفاق نظر دارند، ولی مضمون وحی و مفاد آیات قرآنی آکنده از اخبار و حوادث جزئی و اسامی اشخاص و مکان‌ها و اتفاقات تاریخی و احوال پیامبران و جوامع قبل از ظهور اسلام و معاصر صدر اسلام و گاه ناظر به آینده است. تبیین این آیات چگونه میسر است؟

چنانچه گذشت فارابی بر دریافت همه جزئیات امور تأکید دارد. مطابق نظر وی همه معقولات پس از افاضه به عقل مستفاد و عقل هیولانی پیامبر، به قوه متخیله وی نیز اعطا می‌شود. اما ابن‌سینا در اشارات تلقی وحی را به دریافت معقولات تفسیر می‌کند. او در معراج‌نامه هم تصریح دارد که «آنچه از روح القدس به عقل می‌پیوندد نبوت است» (همو، ۱۳۳۱، ص ۱۳) و «آنچه پیامبر درمی‌یابد معقول محض است، ولی برای ادراک مردم، آن را به صورت محسوس و آراسته به زینت وهم و خیال بیان می‌کند زیرا مردم در بند حواسند و از حقایق و معانی اطلاعی ندارند و برای مصلحت ایشان به نبی اجازه داده شده تا خیال و وهم را بکار گیرد» (همو،

ص ۱۷-۱۸). به نظر می‌رسد برخی داوری‌ها تنها براساس اشارات و معراج‌نامه صورت گرفته و به این تصور منجر شده که از نظر ابن‌سینا تبیین ارتباط امور جزئی با عقل فعال دشوار یا محال بوده و این مسأله سبب شده است که او تلقی وحی را منحصر به دریافت امور معقول نماید. در نتیجه آیات و اخباری که سخن از جزئیات عالم معقول و بهشت و دوزخ و فرشتگان و مانند آن دارد، بر اساس نظر ابن‌سینا، از سنخ تشبیه معقول به محسوس است و لابد مستند به بیان پیامبر است. در حالی که بر اساس نظر فارابی همه جزئیات آیات و اخبار، مفاد وحی است که از سوی عقل فعال به پیامبر اعطا شده است. با توجه به عصمت نبی در تلقی و ابلاغ وحی نمی‌توان از مسأله جزئیات وحی چشم پوشی کرد.

اما در گزارش وحی و نبوت نزد ابن‌سینا ملاحظه شد که وی در دانشنامه علایی و شفا و مبدأ و معاد و رساله در روانشناسی درباره وحی و نبوت سخنانی دارد که مسأله جزئیات وحی را تبیین می‌کند. نظر وی در دانشنامه علایی به رأی فارابی بسیار نزدیک است. وی پس از آنکه نفس قدسی پیامبر را دارای معقولات معرفی می‌کند دریافت وحی را به تخیل نسبت می‌دهد. به ظاهر این گفته‌های او مورد توجه معترضان نبوده است. بر اساس این تبیین جزئیات وحی مشمول هیچ دخل و تصرفی از سوی نبی حتی به عنوان تشبیه معقول به محسوس نخواهد بود و لذا با عصمت پیامبران هیچ گونه تعارضی ندارد.

یافته‌های پژوهش

ابن‌سینا در مقایسه با فارابی مفهوم‌سازی‌های تازه و منقحی درباره حواس پنج‌گانه باطنی و قوه قدسیه دارد. وی قوه متخیله فارابی را به صورت چهار قوه خیال، متخیله، وهم و حافظه تعریف می‌کند و عالی‌ترین مرتبه حدس را که اعلی مراتب قوای انسانی و اوج تعقل به شمار می‌آورد، قوه قدسیه می‌نامد.

برخی اهل نظر برآنند فارابی وحی را بر اساس قوه خیال تبیین می‌کند که مستلزم تنزل مرتبه نبوت است و ابن‌سینا وحی را براساس قوه عاقله تبیین

می‌کند که از عهده تبیین جزئیات وحی بر نمی‌آید. اما درباره فارابی باید گفت وی تصریح دارد که تمامی معقولات از جانب عقل فعال به قوه عاقله نبی و سپس به متخیله او افزوده می‌شود. بنابراین نفس نبی از هیچ معقوله خالی نیست و هیچ کم و کاستی به طور مثال نسبت به فیلسوف ندارد. درباره ابن‌سینا هم باید گفت هر چند وی در *معراج‌نامه* همه مضمون وحی را از سنخ معقولاتی شمرده که نبی آنها را به زینت و هم و خیال می‌آراید، اما در *مبدأ و معاد* تصریح کرده که خیال نبی هنگام سطوع عقل فعال، معقولات را از او اخذ و تخیل می‌کند و در حس مشترک تصویر می‌نماید. او در *طبیعیات شفا* هم به نقش متخیله در نبوت پرداخته است. بنابراین شیخ‌الرئیس همانند فارابی به جایگاه قوای خیالی در تبیین وحی توجه داشته و درباره جزئیات وحی با مشکل مواجه نیست.

فارابی نگاهی سیاسی - مدنی به نبوت دارد که خاص وی است و شیخ به تأثیرگذاری نفس نبی در عالم تکوین و انفعال و اطاعت عناصر طبیعت در برابر نفس نبی توجه داشته که این ویژگی در آثار فارابی به چشم نمی‌خورد.

منابع و مأخذ

- ✓ آقایانی چاوشی، جعفر، *کتاب‌شناسی توصیفی فارابی*، مقدمه ژان ژولیوه، تهران، هرمس و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳
- ✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵
- ✓ همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ همو، *رساله در روانشناسی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمود شهابی، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۱۵
- ✓ همو، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱
- ✓ همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تقدیم ابراهیم مدکور، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ همو، *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱
- ✓ همو، *عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳
- ✓ همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱

- ✓ همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدا... نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل، ۱۳۶۳
- ✓ همو، *معراج‌نامه*، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، مرکز پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵
- ✓ همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ✓ اکبریان، رضا، *مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره رئیس اول مدینه فاضله*، خردنامه صدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار ۱۳۸۶
- ✓ داوری اردکانی، رضا، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران، ساقی، ۱۳۸۲
- ✓ همو، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷
- ✓ الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷
- ✓ فارابی، ابونصر، محمد بن محمد، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۱
- ✓ همو، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹
- ✓ همو، *تجريد رساله الدعاوى القلبيه*، حیدرآباد، دایره‌المعارف، ۱۳۴۹هـ
- ✓ همو، *تحصيل السعاده و التنبيه على السبيل السعاده*، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم، دارالهدی، ۱۳۸۴
- ✓ همو، *التنبيه على سبيل السعاده و التعليقات و رسالتان فلسفیتان*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱
- ✓ همو، *السیاسه المدنیه*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶
- ✓ همو، *عیون المسائل*، حیدرآباد، دایره‌المعارف، ۱۳۴۹هـ

- ✓ همو، *فصوص الحکم*، شرح محمد تقی استرآبادی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸
- ✓ همو، *فصوص الحکمه*، شرح اسماعیل شنب غازانی و حواشی میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱
- ✓ همو، *فصول منتزعه*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲
- ✓ همو، *المله و نصوص اخری*، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، چاپ دوم، ۱۹۹۱م
- ✓ همو، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹هـ
- ✓ فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زین نظر نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲
- ✓ کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، چاپ چهارم، ۱۳۸۴
- ✓ الکندی، *رسایل الکندی الفلسفیه*، تحقیق و تقدیم عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۵۰
- ✓ مفتونی، نادیا، *خلاقیت خیال از دیدگاه فارابی و سهروردی*، رساله دکتری به راهنمایی دکتر احد فرامرز قراملکی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۸۵
- ✓ همو و فرامرز قراملکی، احد، «جایگاه خیال در نظام فلسفی فارابی»، مقالات و بررسی‌ها، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، دفتر ۸۳، بهار ۱۳۸۶
- ✓ نصر، سید حسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۴
- ✓ همو و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت، ۱۳۸۳

✓ Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Barnes, Jonathan, vol. 1,2, Princeton, 1995

