



Ministry of Science,
Research & Technology
Ale-Taha Institute of Higher
Education

The Reason for Al-Farabi's Composition of the Treatise "al-Jam": A Historical Error or a Grandiose Idea?

Reza Mokhtari Khoei¹ | Mohammad Mohammad-Rezaei²

1. Graduate of Western Philosophy, Shahid Beheshti University, and Islamic Philosophy, University of Tehran.

E-mail: mokhtarireza@ut.ac.ir

2. Professor of Philosophy, University of Tehran.

E-mail: mmrezai@ut.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/04/19
Received in revised
form 2025/07/15
Accepted 2025/07/16
Published online
2025/12/22

Keywords:
*Al-Farabi, al-Jam'
bayn Ra'yay al-
Hakimayn, Theology of
Aristotle,
Neoplatonists.*

Al-Farabi's famous treatise, known as "The Reconciliation between the Opinions of the Two Sages" (al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakimayn), seeks to demonstrate that, contrary to the objections raised by people in his era regarding fundamental differences between Plato and Aristotle—as two prominent figures of philosophy—and the resulting invalidity of the philosophical method, no such conflict existed between them, and the perception of differences was the result of superficial interpretations. While responding to those who have cast doubt on the attribution of the al-Jam' treatise to Al-Farabi, we will examine why the early philosophers in the Islamic world felt compelled to write such a "reconciliation" and pursue such an idea. Focusing on this "why" is the missing link and a response to critics who, disregarding its function in that specific period, consider al-Jam' to be the product of a historical error concerning the Theology of Aristotle. Al-Farabi's focus on Aristotle, and his preference for some of his views over Plato's, itself confirms that even Al-Farabi, contrary to the overall spirit of the al-Jam' treatise, acknowledged differences between Aristotle and Plato. This article aims to delineate the prevailing spirit of Al-Farabi's era, showing that al-Jam' was a treatise intended to save philosophy during a particular juncture. Its author was likely well aware that the treatise's function was confined to that specific time. Today, it is clear that, unlike in Al-Farabi's time, there is no need to prove that Plato and Aristotle had no differences. On the contrary, the existence of fundamental differences between them has become self-evident and an accepted fact among experts in Greek philosophy. The present study investigates this issue by taking into account the historical factors.

Cite this article: Mokhtari Khoei, R; Mohammad-Rezaei, M (2025). The Reason for Al-Farabi's Composition of the Treatise "al-Jam": A Historical Error or a Grandiose Idea?, *History of Islamic Philosophy*, 4 (4), 37-71. <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.517371.1144>



© The Author(s)

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.517371.1144>

Extended Abstract

Introduction

Al-Farabi's treatise, "Al-Jam'" (The Reconciliation), holds significant importance throughout the history of Islamic philosophy, to the extent that some have considered it the beginning of Islamic philosophy (Mahdi Ghavam Safari, Lectures on the History of Islamic Philosophy, Session 6). In this treatise, Al-Farabi, as one of the greatest philosophers in the history of Islamic philosophy, endeavors to show that there were no differences between the philosophical foundations of Plato and Aristotle. Considering the reasons behind the composition of Al-Jam' is crucial from various perspectives, as it allows us to move beyond superficial judgments about it and to consider its function throughout the history of philosophy. The present research explains the negative atmosphere against philosophy upon its initial entry into the Abrahamic religions and demonstrates that in Al-Farabi's time, the view towards it was not very positive. The differences between Plato and Aristotle were among the reasons used to argue against the inefficacy of philosophy. Therefore, this article examines the necessity and importance of writing the Al-Jam' treatise in that specific historical period.

It is worth noting that although many articles have been written about Al-Jam', no specific research has yet been conducted on the idea that the prevailing atmosphere of Al-Farabi's era was the primary reason for the composition of this treatise, based on the expediencies of that time. Delving into the "why" behind the composition of Al-Jam' will enable us to move beyond elementary criticisms of Al-Farabi and to consider that he undertook this task for a greater mission: to preserve philosophy in the face of attacks from its critics.

Methodology

This research has been conducted using a historical-analytical approach. The methodology is based on the qualitative content analysis of the treatise "Al-Jam'" (The Harmony) and other works by Al-Farabi, as well as the examination and critique of the views of commentators and critics (both early and contemporary). By considering the historical context and the intellectual-political atmosphere of Al-Farabi's era, this study seeks to uncover the "why" and the necessity of authoring this treatise as a solution to the challenges of its time, rather than focusing solely on the historical error concerning the book "Theology of Aristotle." Therefore, the research method is a functional, context-based explanation of a philosophical work to understand the author's hidden and explicit objectives.

Findings

The most significant findings of this article can be summarized as follows:

1. Rejection of the "Historical Mistake" Theory: Contrary to the prevailing view, the composition of the treatise "The Harmony between the Opinions of the Two Sages" by Al-Farabi was not a historical mistake resulting from reliance on the

apocryphal book "Theology of Aristotle" (which was wrongly attributed to Aristotle). The role of this book in the "Al-Jam'" project was very marginal and secondary.

2. A Strategic and Prudent Action: "Al-Jam'" was a fully conscious, strategic, and prudent action to save philosophy during a critical period. In Al-Farabi's time, opponents of philosophy used the apparent disagreements between Plato and Aristotle as a reason to discredit the philosophical method and its inability to reach the truth.
3. Defense of Philosophy's Integrity: Al-Farabi's main goal was to respond to this great challenge and present a united front for philosophers to defend the integrity and credibility of philosophy. By demonstrating the harmony between the two great sages, he sought to prove that philosophy is a single, reliable path to truth.
4. Al-Farabi's Own Awareness of the Differences: Evidence suggests that Al-Farabi himself was likely aware of the real differences between the two philosophers but was pursuing a greater goal (preserving philosophy) and intended the function of his treatise for that specific period.
5. Existence of a Similar Historical Precedent: This approach of "harmonization" and reconciling views existed before Al-Farabi among the Neoplatonists in their confrontation with the rise of Christianity. They also needed to present a unified picture of Greek philosophy to demonstrate its superiority.
6. Political and Ideological Function: Ultimately, the treatise "Al-Jam'" has a political and ideological function, intended to respond to the needs of the time and defend the legitimacy of philosophical thought against its critics, more than it is a scientific-research work in the modern sense.



چرایی تألیف رساله/الجمع توسط فارابی؛ یک اشتباه تاریخی یا ایده‌ای بزرگ‌تر؟

رضا مختاری خوبی^۱ | محمد محمدرضایی^۲

mokhtarireza@ut.ac.ir
mmrezai@ut.ac.ir

۱. دانش‌آموخته فلسفه غرب دانشگاه شهید بهشتی و فلسفه اسلامی دانشگاه تهران.
۲. استاد فلسفه دانشگاه تهران.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

فارابی، الجمع بین رأی
الحکیمین، اتولوجیا، نوافلاطونیان.

رساله معروف فارابی موسوم به *الجمع بین رأی الحکیمین* درصدد آن است که نشان دهد به‌رغم اعتراضاتی که مردم عصر فارابی به وجود اختلافات اساسی میان افلاطون و ارسطو - به‌عنوان دو تن از اعلام فلسفه - و در نتیجه بی‌اعتباری روش فلسفی می‌کردند، میان آن دو اختلافی وجود نداشته است و برداشت اختلافات، نتیجه نگاه‌های سطحی است. ما ضمن پاسخ به کسانی که در انتساب *رساله الجمع* به فارابی تشکیک کرده‌اند، به بررسی این مطلب خواهیم پرداخت که چرا فلاسفه نخستین جغرافیای اسلام مجبور بودند الجمع بنویسند و در پی چنین اندیشه‌ای باشند. توجه به این «چرایی» حلقه گم‌شده و پاسخ به منتقدینی خواهد بود که *الجمع* را بدون توجه به کارکردش در آن برهه زمانی، مولود یک اشتباه تاریخی پیرامون اتولوجیا می‌پندارند؛ توجه فارابی به ارسطو و ترجیح دادن برخی آرای وی به افلاطون، خود مؤید این نکته است که حتی خود فارابی نیز برخلاف روح کلی *رساله الجمع*، اختلافاتی بین ارسطو و افلاطون قائل است. این مقاله در پی ترسیم روح حاکم در عصر فارابی است که نشان می‌دهد *الجمع رساله‌ای* برای نجات فلسفه در برهه‌ای خاص بوده که چه‌بسا نویسنده‌اش نیز به خوبی آگاه بود که کارکرد رساله‌اش صرفاً برای آن مقطع زمانی است؛ به‌گونه‌ای که امروزه واضح است برخلاف عصر فارابی هیچ نیازی وجود ندارد که ثابت کنیم افلاطون و ارسطو هیچ اختلافی نداشته‌اند، بلکه وجود اختلافات اساسی بین ایشان به بدیهیات و مسلمات پذیرفته شده نزد متخصصین فلسفه یونان تبدیل شده است. پژوهش حاضر با مضمون نظر قرار دادن عوامل تاریخی به بررسی این موضوع می‌پردازد.

استناد: مختاری خوبی، رضا؛ محمدرضایی، محمد (۱۴۰۴). چرایی تألیف رساله الجمع توسط فارابی؛ یک اشتباه تاریخی یا ایده‌ای بزرگ‌تر؟، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۴)، ۳۷-۷۱.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2025.517371.1144>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.517371.1144>



مقدمه

رساله *الجمع فارابی* اهمیت به‌سزایی در طول تاریخ فلسفه اسلامی داشته است، به‌طوری که برخی آن را آغاز فلسفه اسلامی دانسته‌اند (مهدی قوام صفری، درسگفتار تاریخ فلسفه اسلامی، جلسه ششم). فارابی به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه تاریخ فلسفه اسلامی در این رساله تلاش کرده است نشان دهد بین مبانی فلسفی افلاطون و ارسطو اختلافی نبوده است. توجه به چرایی تألیف *الجمع* از جهات مختلفی حائز اهمیت است و باعث خواهد شد از قضاوت‌های سطحی درباره آن فراتر رفته و کارکردش در طول تاریخ فلسفه را مطمح‌نظر قرار دهیم. پژوهش حاضر به تبیین فضای منفی علیه فلسفه در بدو ورود به ادیان ابراهیمی پرداخته و نشان می‌دهد در روزگار فارابی نیز نگاه چندان مثبتی نسبت به آن وجود نداشته و اختلافات بین افلاطون و ارسطو از جمله دلایلی به‌شمار می‌رفت که علیه ناکارآمدی فلسفه استفاده می‌شد؛ لذا در این مقاله به بررسی ضرورت و اهمیت نگارش رساله *الجمع* در آن مقطع زمانی پرداخته می‌شود.

لازم به ذکر است هر چند مقالات نوشته شده در ارتباط با *الجمع* بسیار است، اما تاکنون پژوهش خاصی در این باره که فضای حاکم بر روزگار فارابی دلیل اصلی نگارش این رساله، بنا به مصالح موجود در آن دوران بوده، انجام نشده است. تعمق درباره چرایی تألیف *الجمع* موجب خواهد شد از نقدهای ابتدایی بر فارابی فراتر رفته و مدنظر داشته باشیم که وی به‌خاطر رسالتی بزرگ‌تر، که حفظ فلسفه در مقابل هجوم‌های منتقدان بوده، بدان پرداخته است.

۱. آیا اتولوجیا نقش مهمی در رساله *الجمع* داشت؟

در مقاله حاضر به بررسی عوامل تاریخی و چرایی لزوم تألیف *الجمع* اشاره شده و مشخص خواهد شد حتی اگر اتولوجیا نقش مهمی در جمع میان افلاطون و ارسطو ایفا می‌کرد، این نقش باید در راستای همان چرایی تحلیل می‌شد نه به‌عنوان دلیل مستقل و عامل اصلی تألیف *الجمع*، اما این در حالی است که حتی اتولوجیا نقش خاصی در رساله *الجمع* فارابی ندارد و این ادعا که فارابی براساس کتاب *منحول/اتولوجیا* - که گمان می‌شد از ارسطوست - به جمع بین آراء و اختلافات ارسطو و افلاطون پرداخت و اگر این کتاب نبود فارابی نیز

در پی چنین اندیشه‌ای نمی‌رفت، در عین باطل و بی‌اساس بودنش شهرت بسیار یافته و قائلان زیادی دارد و هر چند که دکتر نصرالله حکمت بیان می‌کند: «مستشرقان کوشیده‌اند که خلق این اثر را مولود یک اشتباه بدانند» (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۲)، اما پژوهشگران داخلی نیز عمدتاً همین نظر را دارند؛ «مهم‌ترین اثر فلسفی که در این باره قابل ذکر است، اتولوجیای معروف است که قرن‌ها در میان مسلمانان در اثر همین استناد نادرست، اختلافات افلاطون و ارسطو را جدی نگرفته‌اند، تا حدی که فارابی کتابی تألیف کرده تحت عنوان الجمع بین رأیی الحکیمین و در آن کتاب، مهم‌ترین اختلافات آن دو را با ارجاع به کتاب منحول اتولوجیا حل و فصل می‌کند» (ذکیانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵). «اتولوجیای فلوطین سهم چشمگیری در نحوه مواجهه فارابی با فلسفه ارسطو دارد؛ زیرا فارابی گمان می‌کرد کتاب از ارسطوست و ارسطو در این کتاب، برخلاف دیگر نوشته‌هایش متمایل به دیدگاه‌های استادش افلاطون است. بخش درخور توجهی از کوشش فارابی در جمع میان نظریه‌های افلاطون و ارسطو بر مفاد کتاب اتولوجیا تکیه داشت» (جوادی‌آملی، ۱۴۰۳، ج ۳۸، ص ۴۹۸). «فارابی که در الجمع بین الرأیین می‌کوشد میان افلاطون و ارسطو جمع کند، در موارد بسیاری می‌گوید ارسطو نیز همان سخن استادش را گفته است؛ زیرا وی در اتولوجیا چنین گفته و این سخن با رأی افلاطون یکی است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸).

این سخنان در حالی است که تأمل دقیق در رساله الجمع نشان می‌دهد نقش اساسی داشتن اتولوجیا در پروژه الجمع، یک ادعا و داوروی بی‌اساس است؛ چه این‌که در سیزده مسئله مطرح شده در این رساله، تنها در دو مسئله اختلافی به اتولوجیا ارجاع داده می‌شود (در هر مسئله دو ارجاع). مصحح رساله الجمع در مقدمه ذکر می‌کند که فارابی در این رساله برای توضیح دیدگاه ارسطو به هجده کتاب وی - بدون در نظر گرفتن اتولوجیای منحول - استناد می‌کند (نصری، ۱۴۰۵، ق، ص ۷۷).

فارابی در الجمع مجموعاً چهاربار به اتولوجیا استناد کرده و حدود چهل‌بار به سایر آثار ارسطو (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹)، اما این چهار مرتبه‌ای که فارابی به اتولوجیا ارجاع داده ذیل دو مورد است (حدوث و قدم عالم، نظریه مثل)، چنان‌که دکتر حکمت نشان داده نقشی کاملاً حاشیه‌ای و فرعی دارد (حکمت، ۱۳۸۹، صص ۲۳۷-۲۴۱).

در بحث حدوث و قدم و این‌که آیا جهان صانعی دارد یا نه، نحوه ورود فارابی به بحث

این‌گونه است که آنچه باعث شده مردم قدم عالم را به ارسطو نسبت دهند یک مورد آن بدفهمی از مثالی است که وی در بحثی در کتاب *طوبیقا* استفاده کرده است و دیگری عبارتی است که ارسطو در کتاب *السما و العالم* بیان کرده است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۰-۱۰۱) و سپس برای نشان دادن اعتقاد ارسطو به حدوث عالم به سخنان دیگر وی که پیشتر در همین کتاب *السما و العالم* و نیز در کتب دیگر خود در باب طبیعیات و الهیات بیان کرده بود استناد می‌کند و بعد از این‌ها ارجاعی نیز به *اثولوجیا* - به‌عنوان سومین مستند - می‌دهد. سپس به مستندی از کتاب *سماع طبیعی* اشاره کرده و مجدد به بیان توضیحات بیشتری از کتب قبلی می‌پردازد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۱)؛ لذا واضح است که در بحث وجود صانع و ادعای فارابی در قائل بودن ارسطو به حدوث عالم، نبود *اثولوجیا* تأثیری در اصل ادعای او نخواهد داشت.^۱

اما درباره مثل، هرچند که فارابی در این مسئله اشاره می‌کند که ارسطو در رساله *حروف [مابعدالطبیعه]* قائلین به مثل را نکوهش کرده است، اما برای نشان دادن موضع دیگری از ارسطو در پذیرش مثل صرفاً به *اثولوجیا* استناد کرده و در نهایت با برخی تأویل‌ها ارسطو را معتقد به مثل و هم‌رأی با افلاطون می‌داند و این تنها مسئله‌ای است که *اثولوجیا* نقش اساسی در هماهنگ کردن ارسطو و افلاطون در رساله *الجمع* دارد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۶).^۲

دکتر داوری اردکانی از نخستین کسانی بود که به این مطلب تذکر داد که *اثولوجیا* نقش مهمی در رساله *الجمع* نداشته است و بعد از ایشان دکتر حکمت این مطلب را پیگیری کرده و به اثبات رساند (حکمت، ۱۳۸۹، صص ۲۴۴-۲۲۶). داوری اردکانی می‌نویسد: «قبلاً اشاره کرده‌ایم که انتساب کتاب *اثولوجیا* به ارسطو در جمع آراء اثر مهمی نداشت؛ حتی می‌توان انتساب کتاب *اثولوجیا* به ارسطو و ماندن در این اشتباه را از نتایج قول به وحدت فلسفه و

۱. رضا داوری اردکانی از نخستین کسانی است که اشاره به نقش غیراساسی داشتن *اثولوجیا* در جمع بین ارسطو و افلاطون در نظریه حدوث و قدم را خاطر نشان کرد (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

۲. داوری اردکانی درباره نحوه استناد فارابی به *اثولوجیا* در اثبات پذیرش مثل توسط ارسطو می‌نویسد: «اتفاقاً قطعه مستند فارابی، متضمن اثبات مثل افلاطونی نیست، بلکه در آن عالم عقل اثبات می‌شود و فارابی می‌توانست نظیر این مستند را در اواخر کتاب *نفس [ارسطو]* و در جاهای دیگر بیابد» (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۹).

اتفاق نظر افلاطون و ارسطو دانست؛ یعنی می‌توان پرسید که آیا وجود کتابی مثل *ثولوجیا* و منسوب بودن آن به ارسطو، فارابی را برانگیخته است که وحدت آراء فیلسوفان را اثبات کند یا فارابی در ضمن سعی و برای اثبات رأی خود به این کتاب رجوع و استناد کرده است؟^۱ آیا اگر فارابی *ثولوجیا* را نمی‌شناخت و آن را نخوانده بود سعی در جمع و توفیق آراء فلاسفه نمی‌کرد؟ چنان‌که گفته شد انتساب *ثولوجیا* به ارسطو یک امر اتفاقی نیست. این اثر و به‌طور کلی این قبیل آثار در طی کوشش برای جمع و توفیق تدوین شده است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۴۸).

۲. سابقه الجمع نویسی و هماهنگ کردن آراء افلاطون و ارسطو

آشتی دادن میان آراء افلاطون و ارسطو و «این نظر فارابی تازگی ندارد و قبلاً نیز از طرف فلاسفه مکاتب یونانی متأخر مخصوصاً فلاسفه مکتب اسکندریه ابراز شده است. هنگامی که فروریوس درباه استاد خود سخن می‌گوید خاطر نشان می‌سازد که در آثار افلوپین افکار مشائیان و رواقیان را به‌هم آمیخته می‌بیند. در واقع فروریوس سعی کرده است فلسفه افلاطون را با فلسفه ارسطو آشتی دهد و رسالاتی را به این کار اختصاص داده است. عده‌ای از دانشمندان مکتب اسکندریه نیز راه او را دنبال کردند» (مدکور، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۴۷). «و همچنین یامبلیخوس (۲۷۰-۳۳۰ م) که شاگرد فروریوس است روش او را داشت و کوشش می‌کرد که آراء افلاطون و ارسطو را یکی کند»^۲ (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۵۳، ص ۱۳). چنان‌که سیمون برگ^۳ و ماجد فخری (فخری، ۱۳۹۸، ص ۲۳۰) اشاره کرده‌اند در میان آثار فروریوس که بزرگ‌ترین شاگرد افلوپین و تحریرگر او بود، در فهرست سویداس

۱. این سخن دقیقی است و فارابی در هیچ‌کدام از آثار دیگرش به‌جز همین رساله *الجمع*، هیچ ارجاعی به *ثولوجیا* به‌عنوان اثر ارسطو نداده است و چه‌بسا وی به‌دلیل تسلطش به آثار افلاطون و ارسطو - چنان‌که از آثارش به وضوح پیداست - می‌دانست ارسطو چنین کتابی نداشته است.

۲. «با این حال نزد یامبلیخوس این فیثاغورث بود که بزرگ‌ترین حجت به حساب می‌آمد» (رورم، ۱۳۹۹، ص ۴۵۵).

۳. سیمون برگ، در پاورقی ص ۱۶۸ ترجمه *تهافت‌التهافت* ابن رشد، حسن فتحی، انتشارات حکمت. (ترجمه انگلیسی *تهافت‌التهافت* از سیمون برگ در سال ۱۹۵۴ به چاپ رسید. وی در جلد مجزایی یادداشت‌های مفصلی بر ترجمه خود افزوده بود. این یادداشت‌ها به‌صورت پاورقی در ترجمه فارسی *تهافت‌الفلاسفه* ذکر شده است).

(Suidas, Lexicon II, 2, 373) رساله‌ای داریم در خصوص توافق آرای افلاطون و ارسطو. ماجد فخری یادآور می‌شود که فارابی در *الجمع حتی اشاره‌ای* به رساله *آمونیاک ساکاس* - استاد افلوپین - می‌کند، و در جای دیگری درباره رساله *الجمع* می‌گوید به نظر می‌رسد ارتباط اندکی با رساله مفقود فرفورئوس صوری، ذکر شده در فهرست سويداس دارد (فخری، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

ویزنووسکی نیز ضمن اشاره به هماهنگ کردن کامل میان آراء افلاطون و ارسطو به‌عنوان «هماهنگی کبیر» یادآور می‌شود: «هماهنگی کبیر با تلاشی توسط افلاطونیان میانه آغاز شد (مشخصاً آلکینوس)» (ویزنووسکی، ۱۴۰۰، ص ۴۱۰).

لازم به ذکر است دوره افلاطونیان میانه به دوره‌ای اطلاق می‌شود که تقریباً از نیمه اول قرن یک قبل از میلاد آغاز شده^۱ و تا نیمه اول قرن سوم میلادی را شامل می‌شود؛ چنان‌که می‌دانیم تا قرن یک قبل از میلاد آثار ارسطو در دسترس نبود و در این زمان است که شاهد پیدایش و در دسترس قرار گرفتن آثار وی هستیم (ویستن تیلور، ج ۲، صص ۳۰۸-۳۰۹). دوره افلاطونیان متأخر نیز که امروزه با عنوان مکتب نوافلاطونی از آن یاد می‌شود از نیمه‌های دوم قرن سوم (زمان حیات فلوطین و شاگردانش) آغاز می‌شود.^۲ پیش از این دو دوره (یعنی دوره افلاطونی‌های متوسط و افلاطونی‌های متأخر)، دوره اهل آکادامیا نامیده می‌شود و در این زمان تقریباً کسی با ارسطو کاری ندارد و آثارش در دسترس نیست؛ لذا مسئله تعارض میان آثار وی با افلاطون نیز به‌طور کلی مطرح نیست و از دوره افلاطونی‌های میانه است که این مسئله طرح می‌شود و البته افلاطونیان میانه مواضع مختلفی در قبال آن اخذ می‌کنند که در ادامه بیان خواهد شد.

تذکر این مطلب نیز لازم می‌نماید که فارابی هر چند به‌دنبال پروژه جمع بین «فلسفه و

۱. این دوره با آنتیوخوس آغاز شد (ویستن تیلور، ج ۲، ص ۴۵).

۲. «در قرن سوم میلادی تفسیر بسیار متفاوتی از سنت افلاطونی آغاز شد که قرن‌ها از خلال رنسانس و تا اوایل دوره مدرن، بر فلسفه اروپایی تأثیر گذاشت. نوافلاطونی‌گرایی با فلوطین آغاز شد که ابتدا در اسکندریه تحصیل کرد و سپس به رم رفت، اما آثارش را به یونانی نوشت. ... شاید مهم‌ترین صورت فلسفیدن در چندین قرن پس از فلوطین شرح نوشتن بر ارسطو بود. فرفورئوس، شاگرد فلوطین، مدافع وحدت افلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی بود و آن را اعلام کرد. ... در قرون بعد از فرفورئوس نیز این نظریه وحدت معتبر دانسته شد و از آن دفاع شد» (ویستن تیلور، ج ۲، صص ۴۵-۴۶).

دین» نیز بوده است (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۵۳)، اما رساله الجمع - برخلاف برخی تلقی‌ها - تلاشی در این باره نیست؛ همان‌طور که تلاش‌های فلاسفه نوافلاطونی در جمع کردن بین افلاطون و ارسطو ربطی به دین و مذهب آن فلاسفه نداشته و عده زیادی از آنان حتی مشرک و بت‌پرست بوده‌اند.

البته سنت جمع کردن بین «فلسفه و دین» نیز جسته‌وگریخته در طول تاریخ وجود داشته است، اما چون اکثر فلاسفه پیش از دوره رواج مسیحیت، پای‌بند به ادیان آسمانی نبودند دغدغه چندانی در این رابطه وجود نداشته است. از جمله فعالیت‌های محدودی که از آن مطلع هستیم این است که فیلون یهودی (حدود ۲۵ قبل از میلاد - ۴۰ میلادی) در زمره نخستین کسانی است که در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین یهود، گام برداشته (دینانی، ۱۳۹۹، ص ۵۲۶) و البته پیش از وی آنتیوخوس ایفانس کوشید تا یهودیان را به زور یونانی‌مآب کند؛ هرچند که با مخالفت‌های جدی از طرف یهودیان مواجه شد و آنان با عزمی استوار به هواخواهی از سنت پدران خود برخاستند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۲۶).

بعدها نیز شاهد تلاش ابن‌میمون فیلسوف دیگر یهودی - که یک خاخام یهودی نیز بود - هستیم. وی در کتاب *دلالة الحائرين* کوشید تا میان فلسفه و دین یهود آشتی برقرار کند و ناسازگاری‌های ظاهری آن را بزدايد (آدامسون، ۱۳۹۸، ص ۴۲، دینانی، ۱۳۹۹، ص ۲۳۱)، هرچند که این اثر نیز پس از ترجمه شدن به عبری و آگاه شدن یهودیان از آن، خشم آنان را برانگیخت و کتاب را به آتش کشیدند (آدامسون، ۱۳۹۸، ص ۴۲).

ابن‌الخمار نیز در راستای پیوند فلسفه و مسیحیت کوشید و رساله‌ای به‌نام *الوفاق بین رأی الفلاسفة و النصراری* تألیف کرد (فخری، ۱۳۹۱، ص ۳۴). البته این امر در عالم مسیحیت نیز سابقه طولانی داشته است و سرگذشت مشابهی با آنچه درباره یهودیت ذکر شد را شاهد هستیم؛ مثلاً هر چند که کلمنت اسکندری (۲۱۵ م) نخستین مسیحی فیلسوف و شاگردش اوریگن (۲۵۴ م) سعی در آمیختن فلسفه و مسیحیت داشتند (میشل، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱-۱۳۲)، اما مسیحیان نخستین، فلسفه را مردود شمرده و «از دیدگاه ایشان فلسفه با دیانت بت‌پرستی یونانیان برابر بود و فلسفه را فقط نوعی بیان فکری از جهان‌بینی بت‌پرستی می‌دانستند» (میشل، ۱۳۹۵، ص ۱۳۰).^۱ بعدها نیز آگوستین (۴۳۰ م) - که تحت تأثیر امبروز

۱. لازم به ذکر است که کلمنت و شاگردش نقدهایی نیز به فلسفه می‌کردند، اما در میان مسیحیان مخالف فلسفه

بود (ویستن تیلور، ج ۲، ص ۷۳۲) - تلاش کرد فلسفه را علمی شرعی نشان دهد، وی با انتخاب مکتب نوافلاطونی آن را به رنگ مسیحیت درآورد (میشل، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳).

۳. کارکرد الجمع‌ها؛ علمی، یا سیاسی و ایدئولوژیک؟

ما در این بخش به صورت مختصر به چگونگی الجمع‌نویسی‌ها و نحوه عملکرد مدعیان هماهنگی بین آراء افلاطون و ارسطو می‌پردازیم تا مشخص شود این یک دغدغه صرفاً علمی نبوده و نویسندگان آن‌ها اغراض و اهداف بزرگ‌تر دیگری مدنظر داشتند.

فارابی تلاشش را در رساله الجمع برای جمع کردن آرای افلاطون و ارسطو با این استدلال آغاز می‌کند که اگر گمان کنیم بین افلاطون و ارسطو اختلافی وجود دارد یکی از این سه حالت وجود خواهد داشت: ۱. یا تعریفی که ماهیت فلسفه را بیان می‌کند نادرست است (در ابتدای همین صفحه از رساله الجمع در تعریف فلسفه گفتند فلسفه آگاهی یافتن از موجودات است بدان‌گونه که هستند). ۲. یا این اعتقاد که این دو، هر دو فیلسوف بودند اشتباه است. ۳. یا این‌که در شناخت اصولی که گمان کردیم بین این دو فیلسوف ناسازگاری وجود دارد اشتباه رخ داده است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۰).

آنچه در این بیان فارابی قابل توجه است، گویا وی فیلسوف بودن را معادل معصوم شدن در نظر گرفته است؛^۱ لذا اگر معتقد باشیم که ارسطو و افلاطون هر دو فیلسوف هستند، پس باید قائل شویم هیچ‌یک از آن‌ها اشتباه نداشته باشند و گرنه آنچه تصور کردیم که هر دوی ایشان فیلسوف هستند اشتباه خواهد بود؛ درحالی‌که قسم چهارمی که فارابی به راحتی می‌توانست به سه حالت فوق اضافه کند آن بود که فیلسوف بودن تلازمی با معصوم شدن ندارد و دو فیلسوف درعین‌حال که فیلسوف هستند، می‌توانند با هم اختلاف داشته باشند. البته نحوه عملکرد خود فارابی در مجموعه آثارش - که برخلاف رویکردش در رساله الجمع، در بسیاری از موارد نظر یکی از این دو فیلسوف را انتخاب کرده و دیگری را طرد می‌کند - ما را به این مطلب رهنمون می‌سازد که خود وی نیز به از تألیف الجمع در پی هدف دیگری بوده است.^۲

معروف است که او «از فیلسوفانی که درصدد نقد آنان برآمده، بیش از آنچه باید تأثیر پذیرفته است» (جورج طرابیشی، ۱۳۹۸، ص ۴۰).

۱. بلکه به معنای دقیق‌تر، تعریف فلسفه را معادل معصوم شدن گرفته است.

۲. این همان نکته‌ای است که برخی فلاسفه به آن دقت نداشته و درباره ناکامی فارابی در جمع بین افلاطون و

سپس فارابی به بیان اختلافاتی پرداخته و سعی می‌کند افلاطون و ارسطو را هم‌رأی نشان دهد و البته جالب است که فارابی نیز به مانند عمده کسانی که پیش از وی در این راستا تلاش کرده‌اند در اکثر موارد آرای ارسطو را به سمت تأیید مبانی افلاطون تأویل می‌کند (تأیید نظریه مثل، بقای نفس و...) و بی‌توجه به منظومه فکری ارسطو متنی متشابه از وی را انتخاب کرده و به سود نظریه رقیبش معنا می‌کند.

۳-۱. کارکرد الجمع نویسی در حوزه اسکندرانی

در حوزه اسکندرانی نیز عمدتاً عملکردها به همین شکل بود که در راستای هماهنگ کردن آرای فلاسفه، این آموزه‌های ارسطو بود که باید به نفع آموزه رقیبش تأویل می‌شد. ویزنوووسکی چگونگی عملکرد در این حوزه را چنین توصیف می‌کند: «شروح آموزه‌های ارسطو در این حوزه را انتخاب می‌کردند تا آموزه اساسی او را بیان کنند. مرجح اساسی این شروح در انتخاب متنی از ارسطو این بود که آن متن به نحو بهتری آموزه‌ای از ارسطو را با همتای افلاطونی‌اش هماهنگ می‌ساخت، نه این‌که مرجح اصلی مزیت شواهد متنی قطعه مدنظر برای اثبات آموزه واقعی ارسطو باشد» (ویزنوووسکی، ۱۴۰۰، ص ۴۱۱).

۳-۲. کارکرد الجمع فارابی

رساله الجمع فارابی نیز به حسب کارکرد علمی‌اش تفاوت چندانی با الجمع نویسی‌های حوزه اسکندرانی نداشت و از یک هماهنگ‌سازی سطحی فراتر نرفت؛ به‌طور مثال او بی‌توجه به انکارهای صریح ارسطو درباره مثل افلاطونی، نگاه عمیق را این می‌داند که وی نیز قائل به مثل بوده و سپس مثل را به معنای صور علمی قائم به حق معنا می‌کند و وجود این مطلب در فلسفه ارسطو را نیز به‌عنوان نشانه‌ای بر پذیرش نظریه مثل از جانب وی اعلام می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۷). البته می‌دانیم نخستین کسی که مثل را داخل علم الهی قرار داد و به چنین طریقی سعی کرد میان ارسطو و افلاطون آشتی برقرار کند آلکینوس بود.^۱ فلاسفه

ارسطو مقالاتی نوشته‌اند (جمشیدنژاد، ۱۳۸۸).

۱. اثر آلکینوس با عنوان دیداسکالیکوس یا دست‌نامه فلسفه افلاطونی (The Handbook of Platonism) نوشته شده است (اشاره به این مطلب و سرنخ را وام‌دار دکتر احمد عسگری عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی هستیم؛ در سخنرانی «نسبت فلسفه افلاطون و ارسطو در دوره یونان متأخر و دوره اسلامی متقدم»).

اسکندرانی هم که توجه بیشتری به ارسطو داشتند همین توجیه را درباره مثل برگزیدند.

۳-۳. اعتراضات به الجمع فارابی

استفاده فارابی از این نحوه از توجیه و تأویل از مثل بسیار مورد اعتراض واقع شده است؛ دارابی شیرازی این توجیه فارابی را مالا یرضی صاحبه دانسته و می‌نویسد: «معلم ثانی در رساله جمع بین الرأیین گفته (است) که مراد از مثل افلاطونی همان صور علمیه جمیع ممکنات است که مرتسم است در ذات واجب تعالی و آن صور باقی‌اند ازلاً و ابداً و تغییر لازمه ذات اشخاص سگان اقلیم زمان و مکان است و حقیر می‌گوید که بعد از تأمل در کلمات افلاطون و غیره معلوم می‌شود که این تأویل و توجیه مالا یرضی صاحبه بما لا یرضی [است]» (دارابی شیرازی، ۱۳۷۲، ص ۲۵۱). همچنین ملاصدرا در کلامی اعتراضی نسبت به این که فارابی در الجمع مثل را به صور علمیه قائم به ذات واجب‌الوجود تأویل کرده می‌گوید ظاهراً فارابی کتاب *اثولوجیای* ارسطو را مطالعه نکرده است که نمی‌تواند منظور وی از مثل را دریابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱). لازم به ذکر است که هرچند اینک مشخص شده است *اثولوجیا* تألیف ارسطو نیست، اما وجه استدلال ما در این بخش آن است که نشان دهیم ملاصدرا تأویل و توجیه فارابی از معنای مثل را نپذیرفته و آن را تحریف معنای مثل می‌داند که می‌خواهد به این نحو ارسطو را با افلاطون هماهنگ نشان دهد.^۱ سید جلال آشتیانی نیز می‌نویسد: «فارابی در مقاله جمع بین الرأیین گفته است: مراد افلاطون از مثل نوری صورت‌های علمی قائم به حق است؛ چون فارابی علم حق را به اشیاء به صور ارتسامی و علم حصولی دانسته است» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۲).

نحوه تأویل‌های فارابی در الجمع در یکی دیگر از موارد - در هماهنگ نشان دادن افلاطون و ارسطو در بحث حدود عالم - به شدت مورد اعتراض ملاصدرا واقع شده و وی فارابی را به کوتاهی در فهم و بلوغ فکری متهم می‌کند؛^۲ ابراهیمی دینانی در این باره

۱. البته نوع ورود و اشکال ملاصدرا به فارابی نیز عجیب است، وی در حالی می‌گوید «ظاهراً فارابی کتاب *اثولوجیای* ارسطو را مطالعه نکرده است که نمی‌تواند منظور وی از مثل را دریابد»، که اتفاقاً فارابی در همین مسئله به *اثولوجیا* استناد کرده است، هر چند که ما نوع استدلال و فهم وی از *اثولوجیا* را نپذیریم.

۲. عین کلام ملاصدرا چنین است: و هكذا فعله أبو نصر الفارابی فی مقاله الّتی فی الجمع بین الرأیین و التّوفیق بین مذهبی الحکیمین أفلاطن و أرسطاطالیس حیث حمل الحدوث الزّمانیّ الوارد فی کلام أفلاطن حسب ما اشتهر منه و دلّت علیه الألفاظ المأثورة منه علی الحدوث الذّاتی؛ و هذا من قصوره فی البلوغ إلی شأو الأقدمین الأساطین

می‌نویسد: «صدرالمتألهین معتقد است ابونصر فارابی کلام افلاطون را که بر حدوث زمانی عالم دلالت دارد، بر حدوث ذاتی عالم حمل کرده و این امر از کوتاهی در فهم و بلوغ فکری فارابی نسبت به سخن قدما ناشی می‌شود» (دینانی، ۱۳۹۴، ص ۶۲۴).

میرداماد نیز در تعلیقه خود بر الجمع، در جایی که فارابی سعی در توجیه مبانی ارسطو کرده و در تلاش است او را معتقد به حدوث عالم نشان دهد، خاطر نشان می‌کند که حدوث به معنای ابداع و به‌طور دفعی و بدون زمان است و اما باید دید آیا ارسطو به مانند استادش این قول را قبول دارد یا نه؟ و سپس می‌افزاید: از گفته‌های ارسطو چنین برمی‌آید که او به حدوث کل به صورت حدوث دائمی اعتقاد ندارد، بلکه او به قدم برخی از جهان، یعنی مبدعات به صورت قدیم دائمی اعتقاد دارد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۲۰).

همچنین ابن رشد انتقاد خود بر نوافلاطونیان مسلمان را با سرزنش کردن فارابی چنین آغاز می‌کند که وی تلاش ناموجهی داشته تا افلاطون و ارسطو را در رساله معروفش به هم نزدیک سازد (فخری، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

سطحی بودن نحوه جمع بین افلاطون و ارسطو مورد توجه افراد دیگری نیز بوده است. البیر نصری نادر، مصحح رساله الجمع فارابی در مقدمه خود می‌نویسد: «از مطالعه این کتاب، یا بهتر بگوییم این رساله، واضح می‌شود که فارابی غالباً به‌شکلی سطحی و ساده‌انگارانه به کار الجمع پرداخته است؛ او در این هماهنگی میان افلاطون و ارسطو، احیاناً بیش از تکیه بر روح اندیشه آن دو، به تأویل الفاظ و معانی تکیه می‌کند» (نصری نادر، ۱۴۰۵ ق، ص ۷۶).

ماجد فخری نیز پس از اشاره به نحوه توجیه فارابی در جمع کردن بین افلاطون و ارسطو، برخی مواضع و عملکرد فارابی را در تضاد با مبانی خود وی برمی‌شمارد (فخری، ۱۳۹۸، ص ۲۲۹).

برخی دیگر از معاصرین نیز در این باره می‌نویسند: «فارابی در رساله الجمع در همان انتخاب عنوان جانب افلاطون را گرفته^۱ و تا حدودی تلاش دارد ارسطو را به افلاطون ارجاع داده و با اصل قرار دادن دیدگاه افلاطون دست به تفسیر و شرح آرای ارسطو بزند»

(ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

۱. گویا مراد لفظ «افلاطون الهی» در عنوان رساله است: «الجمع بین رأیی الحکیمین: افلاطون الالهی و ارسطو طاليس».

(پورحسن، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶). «مهم‌ترین بحث فارابی در *الجمع* با محوریت معرفت طرح شد. مباحث فارابی در موضوع جوهر، به‌کارگیری قیاس و مجازات، یا چندان دقیق نیست یا تکرار مطالبی است که در آثار افلاطون و ارسطو و خود فارابی در آثار دیگرش وجود داشته و غیر از توصیف و توجیه، رهیافتی بدیع عرضه نمی‌کند» (همان، ص ۲۰۱).

همچنین باید توجه داشت چه‌بسا نخستین کسی که با محتوای رساله *الجمع* همراه نبوده و هماهنگ بودن آرای افلاطون و ارسطو، و اختلاف نداشتن آن دو را جدی نگرفته است خود فارابی است و دلیل و تلاش فارابی و دیگر فیلسوفان اسکندرانی برای این هماهنگ نشان دادن افلاطون و ارسطو چیزی فراتر از یک بحث علمی صرف است؛ بحثی که کارکردش در زمان خاصی بود و اکنون دیگر منقضی شده و اهمیتی ندارد و نه دیگر کسی نیازی به *الجمع‌نویسی* و هماهنگ کردن آراء افلاطون و ارسطو دارد و نه هماهنگ دانستن آن دو فیلسوف، حرف علمی به‌شمار می‌آید؛ لذا پروژه *الجمع* فارابی، نه به‌خاطر آن‌که یک طرح «شکست خورده» بود، بلکه سنتی بود که با اتمام رسالتش اینک ترک شده به تاریخ پیوسته است^۱ و چنان‌که دکتر داوری اردکانی می‌گوید: «انتساب *اثولوجیا* به ارسطو یک امر اتفاقی نیست. این اثر و به‌طور کلی این قبیل آثار در طی کوشش برای جمع و توفیق تدوین شده است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۴۸)؛ یعنی فارابی به‌دلیل یک مشکل دیگری که در پی حلش بود *اثولوجیا* را به ارسطو نسبت می‌دهد، نه آن‌که چون گمان می‌کرد *اثولوجیا* نوشته ارسطو است به فکر *الجمع‌نویسی* بیفتد.

۴. چرایی *الجمع‌نویسی* و نیاز به هماهنگ کردن آراء افلاطون و ارسطو

۴-۱. پیدایش رقیب جدی و لزوم تفوق بر آن

چنان‌که گذشت، از قرن اول قبل از میلاد که آثار ارسطو در دسترس قرار گرفت نخستین نزاع و دو دستگی میان طرفداران افلاطون و ارسطو ایجاد شد و اختلافات رخ داد (دوران افلاطونی‌های میانه). در میان این اختلافات و نزاع‌ها که به‌خودی‌خود از اعتبار فلسفه - و ادعای رسیدن به حقیقت - می‌کاست مشکل دیگری نیز وجود داشت و آن لزوم متحد شدن

۱. «راه جمع میان افلاطون و ارسطو را فارابی آغاز نکرده، اما او آخرین قدم را در این راه برداشته است» (داوری اردکانی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۰).

فلاسفه در مقابل فعالیت‌های رواقیون به‌عنوان جدی‌ترین رقیب خود بود.^۱ هرچند که برخی از فلاسفه زیر بار این هماهنگی نرفته و تعداد زیادی از ایشان به سرکردگی «آتیوکوس» به مخالفت با آموزه‌های ارسطو پرداخته و آن را در تضاد با فلسفه افلاطون عنوان کردند. البته از سوی دیگر افرادی مانند تمیستوس [Themistius] (حدود ۳۲۰ الی ۳۹۰ م) - معروف به تامیستیوس در عالم اسلام - نیز وجود داشتند که ارسطویی و علیه نوافلاطونیان بودند (ویستن تیلور، ج ۲، ص ۳۱۶). برخی دیگر به مانند «پلوتارک» در عین آگاهی بر اختلافات ارسطو با افلاطون سعی می‌کردند آن دو را در جبهه واحدی علیه رواقیون^۲ قرار دهند،^۳ اما با آمونیاک ساکاس - استاد فلوطین - قول به توافق اساسی [هماهنگی کبیر] میان ارسطو و افلاطون آغاز می‌شود، دوره‌ای که افلاطونی‌های متأخر یا همان مکتب نوافلاطونی نامیده می‌شود.

اما اکنون این پرسش مطرح است که چرا به یک‌باره شاهد تلاش‌ها در راستای جمع کردن میان آرای افلاطون و ارسطو هستیم؟ چه اتفاقی در این بازه زمانی افتاد که فلاسفه

۱. رقبای دیگری مانند شکاکان هم وجود داشتند. مثلاً آتیوکوس اسکالونی که دوره افلاطونیان میانه با وی آغاز شد بیشتر به دنبال رد شکاکیت بود. می‌دانیم که اهل آکادما در برهه‌ای به شدت به شکاکیت روی آورده بودند. در این زمان آتیوکوس به هماهنگ کردن ارسطو و افلاطون به منظور مقابله با شکاکان اهمیت می‌داد. وی بدین منظور حتی فراتر از هماهنگ کردن ارسطو و افلاطون رفته و زنون مؤسس رواقی‌گری را نیز هماهنگ با آن دو می‌دانست (استید، ۱۴۰۲، ص ۹۶): «جنبش جدیدی که با آتیوکوس اسکالونی در حدود سال ۸۰ ق م آغاز گشت، مدعی احیای مکتب افلاطونی اصیل بود که سنت شکاکیت را رد می‌کرد؛ افزون بر آن، این جنبش مدعی بود بین افلاطون، ارسطو، و زنون که مؤسس رواقی‌گری است، از نظر آموزه‌ای توافقی اساسی وجود داشته است؛ لذا بعد از آن که مقابله با شکاکیت از اولویت خارج شد، این خود رواقیان بودند که جدی‌ترین رقیب به حساب می‌آمدند. لازم به ذکر است شکاکیت آکادمی در اشکال مختلفی همچنان طرفدارانی داشت، از جمله پلوتارک - که درباره وی سخن گفتیم - اما شکاکیت به‌عنوان یک مکتب، دیگر پایان یافته بود (ویستن تیلور، ج ۲، ص ۵۳۳).

۲. پلوتارک کتاب *تناقض‌های رواقیون* را در نقد ایشان نگاشت (ویستن تیلور، ج ۲، ص ۴۳۶).

۳. برای دیدن تمرکز گزینشی بر وجوه مختلف آثار ارسطو توسط امثال پلوتارک بنگرید به: *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۲، ص ۳۰۴. همچنین اشاره شد که ویزنوسکی چگونگی عملکرد در حوزه هماهنگ کردن افلاطون و ارسطو را چنین توصیف می‌کند که مرجح اساسی در انتخاب متنی از ارسطو این بود که آن متن به‌نحو بهتری آموزه‌ای از ارسطو را با همتای افلاطونی‌اش هماهنگ می‌ساخت، نه این که مرجح اصلی مزیت شواهد متنی قطعه مدنظر برای اثبات آموزه واقعی ارسطو باشد (ویزنوسکی، ۱۴۰۰، ص ۴۱۱).

اختلافات بین افلاطون و ارسطو را کنار نهاده و تلاش خود را معطوف هماهنگ نشان دادن آرای آنان کردند؟

پس از فروریوس - که هیچ وقت به مسیحیت ایمان نیاورد - جنبش های نوافلاطونی جدید در شرق پدید آمدند که عمدتاً وامدار وی و شاگردش یامبلیخوس بودند. یکی از این جنبش های نوافلاطونی به اصطلاح مکتب پرگاموم است، که نمایندگان اصلی اش «سالوست» و «امپراتور ژولیان» هستند (که مسیحیان او را مرتد خوانده اند). نوافلاطونی گرایی و تفسیر آن از دین و فرهنگ پیشامسیحی بود که به ضدیت با مسیحیت پرداخت (ویستن تیلور، ج ۲، صص ۷۱۳-۷۱۴).

فلسفه در دوره افلاطونیان متأخر (مکتب نوافلاطونی) با رقیبی بسیار جدی تر از رقیب پیشین خود در دوره افلاطونی های متوسط مواجه شده بود، رقیبی که از قرن سوم میلادی رفته رفته به خطر جدی برای فیلسوفان تبدیل شد و توده مردم و عوام را بسیار راحت تر از فلاسفه به خود جذب می کرد؛ مخصوصاً زمانی که بزرگان فلسفه و کسانی که نماد فلسفه بودند در نزاع با یکدیگر بودند دیگر برای مردم پذیرفتنی نبود که فلسفه آنان را به حقیقت خواهد رساند. «تعهد گسترده تر به هماهنگی کبیر میان افلاطون و ارسطو تا حدودی به وسیله نیاز نوافلاطونیان به مبرهن ساختن تفوق فلسفه کلاسیک یونان بر مسیحیت برانگیخته شد. حال سؤال اینجاست که چگونه فلسفه می توانست محتوی و بیانگر حقیقت باشد اگر بزرگ ترین نمایندگان آن، افلاطون و ارسطو، در مسائل بنیادی ای چون طبیعت نفس انسان و بنیاد نهایی واقعیت با یکدیگر مخالف اند؟» (ویزنووسکی، ۱۴۰۰، ص ۶۱۰). به این ترتیب فلسفه می توانست با انسجام بیشتری به مصاف رقیب تازه نفس خود برود؛ هرچند این هماهنگی تا حدی تناقض و تنازع ظاهری فیلسوفان را کمتر کرد، اما گرایش به مسیحیت به شدت در حال پیشروی بود؛ «پروکلوس در دورانی می زیست که مسیحیت تثبیت شده بود و در مجامع فکری غلبه داشت و او می بایست خلال فلسفه نوافلاطونی از خرد یونانی در برابر مسیحیت دفاع نماید. در امتداد جریانی که «یامبلیخوس» آن را در قرن چهارم بنیان نهاده

۱. «در سده های آغازین مسیحیت، فیلسوف بودن بدیلی جدی برای مسیحی بودن به شمار می آمد» (رزماری، رزماری، ص ۷).

بود و چهره گیرایی چون امپراتور «یولیان»^۱ [emperor Julian] و سپس تعالیم «سوریانوس» آن را ادامه داده بود» (رورم، ۱۳۹۹، صص ۵۱۵-۵۱۶)، اما در نهایت پیروزی مسیحیت در سرزمینی که روزگاری امپراتوری مشرک روم در آن حاکم بود و در سراسر اروپا، خاورمیانه و شمال افریقا گسترده بود به معنای واقعی کلمه نوافلاطونی‌گرایی را حداقل از جهت نیاز به هماهنگی آراء فلاسفه پایان بخشید (ویستن تیلور، ج ۲، ص ۷۲۲)^۲ و با دستور امپراتور یوستینیانوس در سال ۵۲۹م آکادمی تعطیل و بساط فلسفه برای چند قرن برچیده شد؛ و با ظهور جدیدش در قرون وسطی، این بار نه جمع میان افلاطون و ارسطو، بلکه جمع بین فلسفه و مسیحیت کارکرد داشت.

۲-۴. فلسفه اسلامی و اتهام مخالفت با دین

همین مسیر و سیر را می‌توان در عالم اسلام نیز پیگیری کرد؛ «ستیز و خصومت با فلسفه در همه ادیان آسمانی ریشه‌ای عمیق داشته و در عالم اسلام نیز ماجرای بزرگ به شمار می‌آید» (دینانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱۲). فلسفه از بدو ورودش به اسلام مورد انتقادات و مقاومت سرسختانه فقها و متکلمان و متشرعان قرار گرفت و حملات تندی به فارابی و ابن‌سینا و ... را در پی داشت (دینانی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۹).^۳ کندی نیز که نخستین قدم‌ها را در این مسیر

۱. یولیانوس یا ژولیان، که در سال‌های ۳۶۱-۳۶۳ امپراتور روم بود، در نبردی با سپاه ایران در دوره شاپور دوم ساسانی کشته شد. او به‌عنوان فیلسوف و نویسنده شهرت دارد و آثارش در رد مسیحیت و ترویج یونانی‌گرایی سبب شده که در سنت مسیحی از او به‌عنوان یولیانوس مرتد یاد شود. (یولیانوس، ۱۴۰۳، پشت جلد ترجمه فارسی کتاب).

۲. در همین صفحه می‌خوانیم: «اما بسیاری از ایده‌های نوافلاطونی و در برخی موارد آثار آن‌ها زنده ماندند و در فرهنگ‌های جدید جذب شدند. در جهان مسیحی فلوطین و فرفوروس هم بر آبای یونانی و هم بر آباء کلیسا تأثیر گذاشتند و چنان‌که اشاره کردیم پروکلوس نیز از طریق دیونوزیوس دروغین [دیونوسیوس مجعول] تأثیر بزرگی بر مسیحیت گذاشت».

۳. مخالفت با فلسفه در حدی بود که فارابی و ابن‌سینا «نگ روزگار و نحسی دوران» نامیده می‌شدند:

قد ظهرت فی عصرنا فرقةٌ ظهورها شومٌ علی العصر
لا تقدی فی الدین آلا بما سن ابن‌سینا و ابونصر

ابن‌سینا «مخنث دهری» و کتاب شَمای او «شقا» خوانده می‌شد و از آن به‌عنوان «مرض» و بیماری تعبیر می‌شد:

برداشت در همان زمان خودش متهم به وارد کردن کفر و الحاد در اسلام شد (بنگرید به: گوتاس، ۱۳۹۴، ص ۱۸۶). در این اوضاع، موضوع اختلاف ارسطو و افلاطون که یکی از مسائل مهم روزگار فارابی بوده است متضمن بدنامی بود.^۱

در این زمان بود که فارابی ناچار بود چنین ادعایی در هماهنگی آراء افلاطون و ارسطو، و بالاتر از آن ادعای رسیدن به حقیقت توسط فلاسفه را مطرح کند. «فارابی به خطاهای افلاطون و ارسطو آگاهی داشته و بدانها تصریح نیز می‌کند، اما هدف اصلی او جمع آراء برای زدودن توهم تعارض بنیادین فیلسوفان برای پاسخ دادن به زمانه خود است» (کلباسی، ۱۳۹۵، ص ۴۰).

ماجد فخری با اشاره به نقش رساله *الجمع می‌نویسد*: «در چنین وضعی که آتش منازعه میان مسلمانان بر محور نام‌های این دو حکیم یونانی زبانه می‌کشید و ادعای اختلاف بین ایشان متضمن بدنامی بود، فارابی وظیفه سنگین رفع اختلاف میان آنان را برعهده گرفت» (فخری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴).

پس چرایی لزوم الجمع‌نویسی و کارکرد آن مشخص است و این نقد بر فارابی که «به صورت سطحی به جمع میان آراء ارسطو و افلاطون پرداخته و آنان اختلافات غیرقابل

قطعنا الاخوة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشفا
فماتوا علی دین رسطالیس و متنا علی مذهب المصطفی

شناخت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدی رسید که دانشمندی همچون ابن‌نجا اربلی در حال احتضار، آخرین گفته‌اش «صدق الله العلی العظیم و کذب ابن‌سینا» بود (محقق، ۱۳۹۱، ص ۱۶۸).

و درباره اهل فلسفه می‌گفتند که خود را به دانش‌های یونانی آلوده ساخته است: «دَسْ نَفْسَه بَشِیْءٍ مِنْ الْعُلُومِ الْأَوَائِلِ». افضل‌الدین غیلانی نیز در وصف ابن‌سینا تعبیر تندی به کار می‌برد و می‌گوید: «عَمِیْ أَوْ تَعَامِی، یَرُوعُ کَرُوعَانَ الثَّلَبِ». افراد دیگری نیز اشعاری در رد فلسفه و فلاسفه می‌سرایند (همان، ص ۱۶۷).

۱. این بدنامی زمانی شدت می‌گرفت که علاوه بر فهم عمومی از اختلافات موجود بین افلاطون و ارسطو، برخی فلاسفه نیز به وجود این اختلافات تصریح می‌کردند؛ به‌طور مثال محمدبن زکریای رازی فیلسوف معاصر فارابی که قائل به قدمای خمسه بود مدام جانب افلاطون را گرفته و به رد ارسطو می‌پرداخت؛ به‌طوری که در بسیاری از مسائل فلسفی از ارسطو جدا شده و از همین‌رو قاضی صاعد می‌گوید: «وکان شدید الانحراف عن ارسطاطالیس و عائباله (طبقات‌الامم، ص ۳۳). رازی همچنین شرحی بر تیمایوس افلاطون نوشته، و کتاب پلوتارک را - که پیشتر اشاره شد که وی نیز انتقاداتی بر ارسطو وارد می‌کرد - تلخیص کرده بود (محقق، ۱۳۹۰، صص ۴۴-۴۵).

انکاری داشتند»، انتقادی است بدون توجه به فضایی که فارابی و فلاسفه نخستین در آن قرار داشتند. «موضوع اختلاف این دو فیلسوف بزرگ و درخشان، یکی از مسائل عصر فارابی بوده است و او به عنوان فیلسوف نمی‌توانسته آن را نادیده بینگارد. نفس این که برای مردم آن دوران اختلاف دو فیلسوف بزرگ، که یکی شاگرد دیگری است، اهمیت داشته، این پرسش را پدید آورد که چرا؟ چرا اختلاف این دو فیلسوف، چنان شیوع و اهمیتی بیابد که فیلسوف ما را به نوشتن کتاب در آن مورد وادارد؟ شاید بتوان گفت که اختلاف دو فیلسوف بزرگ، اعتبار فلسفه و فیلسوف را زیر سؤال برده است» (حکمت، ۱۳۹۸).

پس چنان‌که مشخص است، تلاش فارابی بیش از آنچه یک تلاش علمی باشد یک اثر با سیاست کلان‌تر است. «اگر بخواهیم در توفیف^۱ میان عقل فلسفی و دین، و فلسفه یونان و وحی موفق باشیم و اگر بخواهیم پروژه فلسفه اسلامی به معنای نخستین آن تحقق یابد و به برگ و بار بنشیند، باید افلاطون و ارسطو با هم اختلاف نداشته باشند» (نحکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳).

با توجه به این فضا و سیر تاریخی موجود، در مرحله اول، چرایی تلاش برای هماهنگ نشان دادن آراء فلاسفه و در مرحله دوم چرایی هماهنگ نشان دادن فلسفه و دین واضح می‌شود. در مجموع می‌توان گفت نحوه مواجهه فلسفه با ادیان ابراهیمی دو مرحله مختلف داشته است؛ مرحله اول، الجمع‌نویسی جهت هماهنگ نشان دادن آراء افلاطون و ارسطو به عنوان اعلام فلسفه و مرحله دوم جمع بین فلسفه و دین. به‌رغم مرحله اول که کوتاه‌مدت و گذرا بوده و کارکردش منحصر در مقطع زمانی خاصی بود و دیگر اهمیتی ندارد که کسی ثابت کند افلاطون و ارسطو اختلافی داشته‌اند یا نه، بلکه حتی اکنون برخلاف ادعای اولیه این‌بار کسانی متهم به نگاه سطحی خواهند شد که بین افلاطون و ارسطو اختلافی نبینند و خوشبینانه مبانی آن دو را هماهنگ و واحد بدانند، اما مرحله دوم به‌سرعت سر رسیده و عمری طولانی‌تر داشته، به‌گونه‌ای که هنوز کارکرد دارد و همواره شاهد تلاش‌های جدیدی در این راستا هستیم،^۲ هرچند که این مسیر فراز و فرودهایی داشته است و متکلمین و فقها از بزرگ‌ترین موانع تثبیت این مدعا - که فلسفه و دین هماهنگ‌اند - بودند؛ ماجرای فکر

۱. در متن چنین بود.

۲. آخرین نمونه آن به‌صورت رساله مستقل: حسن‌زاده آملی، حسن، «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند».

فلسفی با اشاره به این مشکل به نقل از سید جواد طباطبایی می‌نویسد: «مشکل اساسی خواجه نصیرالدین طوسی این بود که برخلاف نخستین فیلسوفان اسلامی از فارابی تا مسکویه و ابن سینا که شالوده استواری از تأمل در رابطه عقل و شرع برای اندیشه خود فراهم آورده و با تفسیر عقلی از شریعت توانسته بودند جمعی میان حکمت و شریعت و عقل و نقل ایجاد کنند، تعادل ناپایدار میان حکمت و شریعت و عقل و نقل را به نفع شریعت از میان برد» (دینانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۳).

البته این ادعای هماهنگی بین فلسفه و دین به معنای آن نیست که فلاسفه هرچه را که با اسلام موافق بوده اخذ کرده و مخالفت‌ها را طرد کردند، بلکه معمولاً آنان سعی می‌کردند دین را تأویل کرده و موافق با فلسفه نشان دهند. دکتر داوری اردکانی در این باره می‌نویسد: «سخن شایع و مشهور این است که امثال فارابی در فلسفه آنچه را که با اسلام موافقت داشت یا مخالف نبود اخذ کردند و هر جا توانستند سخنان مخالف دین را تغییر صورت دادند یا تأویل و تفسیر کردند تا فلسفه را در عالم اسلام قابل قبول سازند و جایی برای آن پیدا کنند، این یک بدفهمی از ماهیت فلسفه و فکر است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، صص ۴۷-۴۸).

داوری اردکانی با استناد به آخرین مسئله مطرح شده در الجمع که فارابی در آن می‌کوشد ثابت کند افلاطون و ارسطو برخلاف آنچه مردم گمان می‌کنند منکر معاد و آخرت نیستند، در استدلالی هوشمندانه می‌گوید اینجا اختلافی بین افلاطون و ارسطو مطرح نیست، بلکه مردم گفته‌اند این دو معتقد به حساب و میزان نبوده‌اند و اگر فارابی صرفاً به دنبال نزدیک کردن آراء این دو فیلسوف بود می‌گفت آن دو اختلافی در این مسئله ندارند، اما فارابی می‌کوشد با تکلف آن‌ها را معتقد به آخرت معرفی کند (داوری اردکانی، ۱۴۰۳، صص ۲۴۰).

۳-۴. مقام و منزلت افلاطون و ارسطو

«از سده دوم میلادی کار اساسی آموزش فلسفه، تفسیر آثار افلاطون و ارسطو بود؛ زیرا باور بر این بود که آن دو فیلسوف همه حقایق را یافته و برای همیشه در آثار خود ثبت کرده‌اند. در مرحله‌ای نیز شارحان و مفسران آثار ارسطو در مکتب آکادمیای افلاطون - مثلاً

برجسته‌ترین ایشان سیمپلیکیوس (سده ۶ میلادی) کوشش داشتند که اثبات کنند میان افلاطون و ارسطو هماهنگی و یگانگی وجود دارد» (شرف خراسانی، ۱۳۷۳، ص ۵۷۹). در فضای اسلامی نیز شاهد ادعاهایی همچون پیامبر بودن برخی فلاسفه یونان (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰، ص ۹) و دریافت مستقیم حقایق توسط ایشان از فرشته وحی و عدل پیامبر بودن فلاسفه و هم‌مرتب بودن با ایشان هستیم (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷). ملاصدرا نیز فلاسفه یونان را معصوم از اشتباه و خطا می‌داند.^۱

این نگاه غالبانه و پیامبرانگاران دربارۀ فلاسفه یونان^۲ به هیچ‌وجه با اختلاف داشتن ایشان با یکدیگر قابل جمع نبود؛ به روی دیگر سخن، فلاسفه اسلامی به دلیل نوع ادعاهایشان حتی بیش از فلاسفه نوافلاطونی نیاز به الجمع‌نویسی داشتند.

۵. دربارۀ انتساب رساله الجمع به فارابی

هر چند آنچه ما در این مقاله نشان دادیم تقریباً فارغ از آن‌که نویسنده الجمع، خود فارابی باشد یا فیلسوف دیگری، در واقع بررسی این مطلب بود که چرا فلاسفه نخستین جغرافیای اسلام مجبور بودند الجمع بنویسند، اما اکنون در انتها می‌خواهیم به تشکیکی که برخی دربارۀ اصالت این رساله داشته‌اند بپردازیم.

برخی از محققین بنا به ملاحظاتی که گمان می‌کنند رساله الجمع به لحاظ محتوایی اش در برخی موارد، با عقاید فارابی در سایر کتبش همخوانی ندارد تردیدهایی در انتساب رساله وارد کرده‌اند. مقاله اخیر مروان راشد یکی از منسجم‌ترین نوشته‌ها در این باره است که به گفته خودش پس از آن‌که مقاله نخست وی در تشکیک انتساب الجمع مورد انتقاد «گره‌ارد اندرس» و «سسلیا مارتینی» قرار گرفت، به تألیف آن پرداخت. همچنین مروان راشد در مقاله خود یادآوری می‌کند که «جوپ لامیر» [Joep Lameer] از نخستین کسانی بود که

۱. جزاکم الله خیر الجزاء! لله در قوة عقلية سرت فيکم وقومتکم وصانت علیکم وعصمتکم من الخطأ والزّلل. خدا جزای خیرتان دهد! دست مریزاد به نیرویی عقلانی که در شما ساری شد و قوامتان بخشید و شما را مصون داشت و از خطا و لغزش معصومان ساخت (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳-۲۴۲)

۲. خود فارابی نیز دربارۀ ارسطو و افلاطون تعابیر مشابهی دارد؛ برای نمونه در بحث ابداع و فیض می‌گوید اگر خداوند صاحبان خرد را با این دو حکیم و کسانی که راه آن دو را پیمودند نجات نمی‌داد، مردم در حیرت و اشتباه باقی می‌ماندند (الجمع، ص ۹۶).

استدلالات‌های مفصلی در رد انتساب *الجمع* به فارابی ارائه کرده بود که استدلال‌های وی توسط «دومینیکو مالت» [Dominique Mallet] رد شد، همچنین اندرس از کسان دیگری بود که به مانند مالت، نظرات لامیر در رد انتساب *الجمع* به فارابی را مردود شمرد.

مروان راشد عنوان می‌کند که نظر فارابی در آثارش در چهار مسئله زیر، با *الجمع* همخوانی ندارد: ۱. تدبیر الهی و علم به جزئیات داشتن، ۲. مثل افلاطونی و عقل الهی، ۳. خلق از عدم، ۴. صفت الهی «اراده» و سپس سعی می‌کند در هر مورد اثبات کند که نظریه‌هایی که توسط نویسنده *الجمع* دفاع شده در تضاد با آموزه‌های فارابی و مطابق با عقاید یحیی بن عدی است و می‌گوید این نتایج ما را به این مطلب سوق می‌دهد که باید نویسنده *الجمع* را یحیی بن عدی و محیط مرتبط با او بدانیم.

فارغ از این که برخی از این چهار مورد را می‌توان با هم ادغام کرد و بازگشت آن‌ها به یک مسئله است، ما چند نکته را در اینجا یادآور می‌شویم:

اصل این فکر و ادعا که فلسفه افلاطون و ارسطو فلسفه واحدی است، توسط فارابی در سایر آثارش نیز مطرح شده است؛ چنان که در *الحروف* می‌گوید: «غرض آن دو از آنچه به ما ارائه کرده‌اند، غرض واحدی بوده است و این که آن‌ها هر دو قصد ارائه فلسفه یکسانی را داشته‌اند» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۹).

همچنین می‌توان پرسید که آیا ملازمه‌ای در جمع و توفیق بین آراء افلاطون و ارسطو و عقیده شخصی فیلسوف شارح وجود دارد؟ برای نمونه چنان که گذشت یامبلیخوس فیلسوف نوافلاطونی در عین این که در پی نشان دادن هماهنگی بین افلاطون و ارسطو بود، اما معتقد بود حقیقت نهایی همانی است که فیثاغورت بیان کرده باشد [یعنی در عین حال که معتقد بود ارسطو و افلاطون حرف واحدی دارند، اما سخن صحیح را مطالب فیثاغورت می‌دانست]؛ لذا برخی از اشکالات مروان راشد را می‌توان در بدو امر با همین توجه برطرف کرد؛ تا زمانی که شارح تصریح نکند که خود نیز معتقد به مطلبی است که آن را بین افلاطون و ارسطو هماهنگ می‌داند، دلیل محکمی وجود ندارد تا خود وی را نیز معتقد به آن مطلب بدانیم.

همچنین درباره هماهنگ کردن نظر ارسطو و افلاطون در بحث حدود و قدم، هر چند در بدو امر می‌توان از کلام فارابی چنین پنداشت که وی آن دو را قائل به حدود زمانی

عالم می‌داند، اما شاید بتوان نظر دقیق‌تر را همان سخن ملاصدرا دانست که می‌گوید فارابی مبنای افلاطون را به حدود ذاتی تأویل کرده است؛^۱ لذا به این ترتیب بخش زیادی از مقاله مروان راشد که در تلاش بود عدم اعتقاد فارابی به خلق از عدم را از آثار دیگرش ثابت کرده و متقابلاً یحیی بن عدی را قائل به آن نشان دهد کارکرد خود را از دست می‌دهد.^۲ مخصوصاً که نباید ادعای «پیدایش ازلی» را فراموش کرد؛ «اورینگن نخستین کسی است که این تلقی از زایش یا پیدایش ازلی و ابدی را در ادبیات مسیحی بیان می‌کند و افلوپین هم اولین فردی است که آن را در ادبیات عام فلسفی بیان کرد» (ولفسن، ۱۴۰۰، صص ۲۳۶-۲۳۷ و ۲۴۴)؛^۳ پس باید در نظر داشت هنگامی که فارابی به *ثولوجیای* فلوپین ارجاع می‌دهد، چه‌بسا مفهوم دقیق و اصیل مورد نظر فلوپین را مدنظر داشته باشد؛ یعنی همان حدود ذاتی عالم که ملاصدرا نیز ما را به این مطلب فارابی التفات داد؛ پس اصرار مروان راشد به این‌که نویسنده *الجمع*، از مفهوم ابداع استفاده نموده، اما در آثار فارابی چنین اصطلاحی برای خلقت وجود ندارد، ارزش چندانی نخواهد داشت و استفاده کردن یا نکردن از یک واژه برای پی بردن به مبانی یک فیلسوف کفایت نمی‌کند، چه این‌که بسیاری از فلاسفه اسلامی در عین استفاده از واژه «ابداع»، هیچ‌وقت زیر بار حدود زمانی عالم نرفته‌اند.

در اینجا برای واضح‌تر شدن بحث باید ارجاعی به کلام فارابی در *الحروف دهیم*؛ وی در رساله *الحروف* با این‌که سخن از «غیرموجود» می‌گوید، اما ایجاد شدن چیزی که سابق

۱. وهكذا فعله أبو نصر الفارابی فی مقاله ألتی فی الجمع بین الرأیین والتوفیق بین مذهبی الحکیمین أفلاطن وأرسطاطالیس حیث حمل الحدوث الزمائی الوارد فی کلام أفلاطن حسب ما اشتهر منه ودکت علیه الألفاظ المأثورة منه علی الحدوث الذاتی (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

۲. همچنین لازم به ذکر است بخشی از استدلال مروان راشد - علاوه بر استدلال‌های متعدد دیگرش - آن بود که یحیی بن عدی مسیحی است و طبق مبانی مذهبی‌اش باید قائل به خلق از عدم باشد. باید بیفزاییم که این نحو از استدلال کردن بر مبانی مذهبی یک فیلسوف وجهی ندارد، چه این‌که در این صورت باید مجاز باشیم همین استدلال را درباره فارابی و همه فیلسوفان عالم اسلام نیز به‌کار ببریم. درحالی‌که می‌دانیم تنها بخش اندکی از فلاسفه اسلام قائل به چنین مطلبی شده‌اند.

۳. البته لازم به ذکر است کلمنت اسکندرانی نیز که از اساتید اورینگن است، به نقل شاگردانش معتقد به پیدایش ازلی بود.

بر این «ما لیست له ماهیة أصلاً» را نمی‌پذیرد و تصریح می‌کند منظورش از چیزی که غیرموجود بوده، عدم صرف نیست (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۲۳). مثال واضح برای این مطلب، «باران» است؛ باران قبل از بارش غیرموجود است، اما عدم صرف هم نیست، بلکه قطرات آن داخل در ابر و یا به صورت‌های دیگر موجود می‌باشد؛ پس هرچند که فارابی سخن از غیرموجود می‌گوید، اما مراد او همان معنای خلق لا من شیء در ادیان ابراهیمی نیست، بلکه همان نگاه صدوری و نوافلاطونی است. وی از آن جهت که مسلمان است به هیچ‌وجه منکر لفظ خلق، ابداع، ایجاد و حدوث نیست، بلکه آن را به نحو دیگری معنا می‌کند. این همان نکته‌ای است که مروان راشد از آن غافل شده و گمان می‌کند چون فارابی در رساله *الجمع* سخن از ابداع گفته است پس این رساله از وی نیست؛ درحالی‌که در رساله *الحروف* نیز سخن از غیرموجود می‌گوید، اما معنای آن را به‌طور واضح توضیح می‌دهد.

نکته دیگری که مروان راشد باید مورد توجه قرار می‌داد آن است که نباید همیشه اصطلاحات رایج در علوم دینی و کلامی را به همان معنای اصیلش در فلسفه معنا کرد؛ چه این‌که می‌دانیم معنای صحیح «اراده» آن است که فاعل قدرت بر فعل و ترک داشته باشد؛ پس بدین معنا در نگاه ابتدایی هنگام مواجهه با متون فلسفی انتظار می‌رود کسی که صحبت از اراده الهی می‌کند قائل به حدوث عالم باشد، اما به‌طور تقریبی هیچ فیلسوف مسلمانی وجود ندارد که در عین قول به قدم عالم، در ظاهر منکر اراده الهی نیز شده باشد. هرچند شاید مروان راشد بتواند ثابت کند که این یک نوع تناقض‌گویی است، اما به‌هرحال او باید توجه داشته باشد که این چیزی است که رخ داده است؛ نه تنها فقط بین فلاسفه مسلمان، بلکه حتی در بین فلاسفه مسیحی؛ لذا حسب توجه به این استعمال ناموجه است که اوریگن تصمیم می‌گیرد پیدایش ازلی را به فعل اراده نسبت ندهد و همان رأی فلوپین را که می‌گفت واحد بدون اراده موجب پیدایش ازلی عقل (نوس) می‌شود، ترجیح دهد (ولفسن، ۱۴۰۰، ص ۲۴۱).

اما اکنون توجه به دو نکته دیگر نیز ضروری است: اولاً وجود آرای متناقض در آثار اکثر فلاسفه قابل مشاهده است و همان‌طور که مروان راشد نیز می‌پذیرد «قطعاً عاقلانه نخواهد بود که اصالت یک اثر را صرفاً به این دلیل زیر سؤال ببریم که با یک یا دو نکته حاشیه‌ای در مجموع آثار نویسنده در تضاد است. تحول‌ها و حتی تناقض‌ها همیشه ممکن

است (و حتی لازم است، اگر نویسنده یک فیلسوف خلاق باشد)» (Marwan Rashed, 2009 p 77) یا چنان که در صفحات پیشین اشاره کردیم ملاصدرا می‌گوید خداوند افلاطون و ارسطو را از خطا و اشتباه معصوم نگاه داشته است، اما در عین حال بی‌توجه به ادعای خود در برخی موارد نقدهایی بر ارسطو کرده است.

ثانیاً مطلب مهم آن که بدون توجه به کارکرد *الجمع* و فضایی که منجر به تألیف آن شده است هرگونه داوری و تحلیل پیرامون این رساله عقیم خواهد بود. چه آن که مروان راشد نیز هرچند در ابتدا ادعا می‌کند *الجمع* با عقاید یحیی بن عدی مطابق است، اما در ادامه به نکات زیادی از آثار و اندیشه وی اشاره می‌کند که در تغایر با رساله *الجمع* است لذا در نهایت به هیچ ایده اثباتی به‌عنوان معرفی نهایی نویسنده *الجمع* پافشاری نمی‌کند و به اشکالات فرضیه‌هایی که مطرح کرده است آگاه است. حتی در مقام پاسخ به کسانی که گفته‌اند رساله *الجمع* محصول اندیشه فارابی در ایام جوانی‌اش بوده و تغییر برخی مبانی یک شخص امری کاملاً طبیعی است، می‌گوید چنین توجیهی به فرض اثباتش پذیرفتنی است، اما با توجه نحوه بحث‌ها و ارجاعات متعدد در رساله *الجمع* به آثار زیادی از فلاسفه، به نظر می‌رسد این کتاب محصول ایام پختگی نویسنده‌اش باشد (Ibib, pp 77-78). لازم به ذکر است با توجه به تلاش‌های وسیعی که نوافلاطونیان در جمع میان افلاطون و ارسطو انجام داده و آثاری که در این رابطه تدوین کرده بودند و رساله‌های فراوانی که در اختیار فارابی بوده و از آن در *الجمع* نام می‌برد چه‌بسا نیازی نباشد که برای تألیف *الجمع* همه آثار ارجاع داده شده به‌طور کامل مطالعه شده باشد و می‌توان از نوشته‌های نوافلاطونیان در این باره کمک گرفت؛ چنان‌که بیان شد آلکینوس نخستین کسی بود که مثل را به علم الهی تأویل کرده و به این طریق ارسطو را با افلاطون وفق داده بود و چه‌بسا فارابی در این مورد از وی الهام گرفته باشد؛ لذا شاید نتوان ارجاعات فارابی به آثار متعدد را به راحتی دلیلی بر این مدعا دانست که وی این کتاب را در ایام جوانی‌اش تألیف نکرده است.

در مجموع باید گفت بدون توجه به روح رساله *الجمع* و سیر تاریخی و چرایی لزوم هماهنگ کردن آرای افلاطون و ارسطو - که به‌طور مفصل به آن اشاره شد - و صرفاً با توجه به محتوای آن، و داوری ظاهری طبق همان چهار مطلبی که مروان راشد اشاره کرده، فقط یک راه‌حل باقی خواهد ماند و آن این‌که به‌طور طنزآمیزی ادعا شود این رساله را یک

متکلم - و نه یک فیلسوف - برای دفاع از مسلک مخالفین خود نوشته است؛ زیرا اگر بنا به چشم‌پوشی از نگاه تاریخی باشد این چهار مطلب ادعایی مروان راشد نه تنها با عقاید یحیی بن عدی، بلکه با مبانی هیچ فیلسوفی سازگار نخواهد بود، اما آنچه مشکل را حل خواهد کرد صرفاً توجه به چرایی تألیف رساله *الجمع* است که به آن پرداختیم.

نتیجه‌گیری

سلطه فکری و سیاسی مسیحیان پس از روزگار استیلای فلسفه عهد باستان، که باعث شد مدافعان فلسفه در مقابل رقیب جدیدشان تأکید بر اختلافات بین افلاطون و ارسطو را وانهادند و تحت عنوان فلسفه نوافلاطونی به جمع میان آن دو فیلسوف پردازند، اینک با ورود فلسفه به عالم اسلام نیز دقیقاً تکرار شد؛ لذا تأکید فارابی بر پروژه *الجمع* را نمی‌توان با صرف‌نظر از عوامل تاریخی آن مورد مطالعه قرار داد و هرگونه تحلیل پیرامون رساله *الجمع* بدون مطمح‌نظر قرار دادن این عوامل تاریخی، یا عقیم خواهد بود و یا صرفاً به این نتیجه اشتباه خواهد رسید که فارابی صرفاً به خاطر اشتباهات تاریخی و فهم ناقص از فلسفه افلاطون و ارسطو به جمع میان آن دو و نداشتن اختلافات اساسی اصرار کرده است. واکاوی و تأمل در متن رساله *الجمع* ما را به این نتیجه می‌رساند که *اثولوجیا* هیچ نقش اساسی در پروژه *الجمع* نداشته و چرایی تألیف این رساله بسیار فراتر از وجود یا عدم وجود کتاب *منحول اثولوجیا* بوده است. همچنین عدم استناد به *اثولوجیا* در هیچ کدام از آثار دیگر فارابی، مؤید این نکته است که وی کارکرد *اثولوجیا* را صرفاً برای پروژه *الجمع* مناسب دیده است و البته بدون وجود آن نیز ضرورت تاریخی اقتضا می‌کرد که رساله *الجمع* تدوین شود. حمایت تمام‌عیار فارابی از عدم وجود اختلاف بین افلاطون و ارسطو، صرفاً واکنش و تاکتیکی بود برای مقابله با بدبینی و مقاومت عمومی که در آن زمان در برابر فلسفه شکل گرفته بود و با استناد به اختلافات افلاطون و ارسطو فلسفه را در این ادعایش که می‌توان با آن به حقیقت رسید با مشکل جدی مواجه کرده بود. رساله *الجمع* یک پاسخ موقت و مصلحتی در آن برهه خاص برای حفظ کیان فلسفه بود؛ لذا مورد نقد قرار دادن فارابی و متهم کردنش به عدم فهم درست از فلسفه افلاطون و ارسطو و یا تصمیم به انکار انتساب رساله با ادله غیرکارآمد، به دلیل بی‌توجهی به این فضای تاریخی و کارکرد اصلی

الجمع است. فارابی با تدوین این رسالهٔ مصلحتی به نحوی سعی در پایان دادن حرکتِ ضد فلسفی عصر خود داشت؛ این که این رساله چه میزان توانست رسالت خود را به طور دقیق به انجام رساند اکنون بر ما چندان مشخص نیست، ولی دست کم گمان می شود فارابی با این رساله در آن مقطع زمانی، فلسفه را از مرگ حتمی نجات داد.

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۲). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چ ۶، طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۴). *معمای زمان و حدوث جهان*، چ ۲، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، دوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۶). *آفاق معرفت در سپهر معنویت*، نشر ققنوس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹). *فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ*، چ ۶، هرمس.
- استید، جورج کریستو (۱۴۰۲). *فلسفه در مسیحیت باستان*، عبدالرحیم، چ ۳، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آدامسون، پیتر (۱۳۹۸). *فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زرین مناجاتی، حنیف امین بیدختی، شؤند.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، دفتر تبلیغات اسلامی.
- برگ، سیمون (۱۳۹۶). *در پاورقی‌های ترجمه تهافت‌التهافت ابن‌رشد*، حسن فتحی، چ ۲، انتشارات حکمت.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۵). «سرشت فلسفه تطبیقی با تأکید بر کتاب *الجمع فارابی*»، در مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی، به کوشش حسین کلباسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۵). *نظام معرفت‌شناسی؛ بازخوانی بنیان‌های معرفتی فارابی*، چ ۱، صراط.
- تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، چ ۱، چ ۶، انتشارات علمی و فرهنگی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، چ ۱، انتشارات سمت.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۰). *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، چ ۱، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹). *فارابی فیلسوف غریب*، چ ۱، نشر علم.
- حکمت، نصرالله (۱۳۹۰). *درسنامه حکمت مشاء*، چ ۱، نشر علم.
- حکمت، نصرالله، «چرا فارابی کتاب *الجمع* را نوشته است؟» خبرگزاری مهر، ۱۹ بهمن ۱۳۹۸
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). *فارابی*، طرح نو.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). *فارابی فیلسوف فرهنگ*، نشر ساقی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۳). *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، چ ۵، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ذکیانی، غلامرضا (۱۴۰۰). *جستارهای منطقی*، چ ۱، طه.

- رازی، محمدبن زکریا (۱۳۹۰). *السيرة الفلسفية*، با مقدمه مهدی محقق، چ ۴، انتشارات علمی و فرهنگی.
- رزماری، گیلان (۱۳۹۲). *فلسفه و الهیات در سده‌های میانه*، ترجمه بهنام اکبری، چ ۱، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- رورم، پل (۱۳۹۹). *دیونوسیوس مجعول*، مترجم: مهدی اصفهانی، چ ۱، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷). *کارنامه اسلام*، چ ۱۳، انتشارات امیرکبیر.
- شرباک، دن کوهن (۱۴۰۰). *فلسفه یهودی در قرون وسطا*، ترجمه علیرضا فهیم، چ ۲، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شرف خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۳). «اثولوجیا». *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی ج ۶، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۵۷۹-۵۸۵.
- شریف دارابی شیرازی، عباس (۱۳۷۲). *تحفة المراد*، به کوشش سید جلال آشتیانی، الزهرا. طرابلسی، جورج (۱۳۹۸). *فرجام فلسفه در مسیحیت و اسلام*، ترجمه محمد باهر، تهران: نشر شایا.
- عبدالله، جوادی آملی (۱۴۰۳). *رحیق مختوم*، ج ۳۸، چ ۱، اسراء.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). *الجمع بین رأیی الحکیمین*، به تحقیق البیر نصری نادر، مکتبه الزهرا.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۰ م). *الحروف*، به تحقیق محسن مهدی، طبعه الثانية، بیروت: دارالشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵ م). *تحصیل السعادة*، تحقیق: علی بوملحم، دارالهلل.
- فخری، ماجد (۱۳۹۱). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، چ ۵، مرکز نشر دانشگاهی.
- فخری، ماجد (۱۳۹۸). *ابن رشد*، ترجمه محمد بخشی فعله، چ ۱، بوستان کتاب.
- فلیپ فریمن، یولیانوس (۱۴۰۳). *واپسین امپراتور پاگان روم*، ترجمه محمد ملکی، چ ۱، انتشارات مروارید.
- گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲). *فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه دینی*، چ ۱، دانشگاه ادیان و مذاهب و سازمان سمت.
- گوتاس، دیمتری (۱۳۹۴). *اندیشه یونانی، فرهنگ اسلامی*، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، چ ۲، فروزان روز.
- محقق، مهدی (۱۳۹۱). *مفاخرنامه*، چ ۱، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل.
- مدکور، ابراهیم (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، میان محمد شریف، چ ۱، مرکز نشر دانشگاهی.
- مشکوة الدینی، عبدالحسین (۱۳۵۳). *هماهنگی افکار دو فیلسوف*، شورای عالی فرهنگ و هنر.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مقالات فلسفی، ج ۱۱، انتشارات صدرا، یازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). کلیات علوم اسلامی، ج ۱۳، انتشارات صدرا، سیزدهم.
- ملاصدرا (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میرداماد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد، ج ۱، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
- میشل، توماس (۱۳۹۵). کلام مسیحی، حسین توفیقی، ج ۴، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ولفسن، هری (۱۴۰۰). فلسفه آباء کلیسا، ترجمه علی شهبازی، ج ۲، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ویزنووسکی، روبرت (۱۴۰۰). «مواجهه جهان اسلام با ابن سینا»، در مجموعه مقالات تفسیری و انتقادی، گردآورنده: پیتر آدامسون، ترجمه احمد عسگری و همکاران، ج ۶، ترجمان علوم انسانی.
- ویستن تیلور، کریستوفر چارلز تاریخ فلسفه راتلج (۱۳۹۰). ترجمه علی معظمی، ج ۲، ج ۳، چشمه.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۲). حکمت اشراق، ج ۱، ج ۳، انتشارات سمت.

Marwan Rashed(2009). on the authorship of the treatise on the harmonization of the opinions of the two sages attributed to al-farabi. *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 19.

References

- Adamson, Peter (2019). *Falsafeh dar Jahan-e Eslam* (Philosophy in the Islamic World), translated by Zarrin Monajati, Hanif Amin Bidokhti, Shavand Publisher. (in Persian)
- Al-Farabi (1990). *Al-Huruf* (The Book of Letters), edited by Mohsen Mahdi, Dar al-Mashreq, Beirut, Second Edition. (in Arabic)
- Al-Farabi (1995). *Tahsil al-Sa'adah* (The Attainment of Happiness), edited by Ali Boumelhem, Dar al-Hilal. (in Arabic)
- Al-Farabi, Al-Jam (1405). *bayna Ra'yay al-Hakimayn* (The Harmonization of the Opinions of the Two Sages), edited by Albert Nasri Nader, Maktabat al-Zahra. (in Arabic)
- Ashtiyani, Jalal al-Din (1999). *Sharh-e Hal va Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra* (The Life and Philosophical Opinions of Mulla Sadra), Islamic Propagation Office. (in Persian).
- Berg, Simon (2017). *in the footnotes of the translation of Tahafut al-Tahafut by Ibn Rushd*, translated by Hassan Fathi, Hekmat Publications, Second Edition. (in Persian)
- Daramadi bar Tarikh-e Falsafe-ye Eslami (An Introduction to the History of Islamic Philosophy), Vol. 1, SAMT Publications, First Edition, 2011 (in Persian).
- Davari Ardakani, Reza (1403) [2024/2025]. *Ma va Tarikh-e Falsafe-ye Eslami* (We and the History of Islamic Philosophy), Research Institute for Culture and Islamic Thought, 5th ed. (in Persian)
- Davari Ardakani, Reza (1995). *Farabi*, Tarh-e No. (in Persian)
- Davari Ardakani, Reza (2003). *Farabi Filsoof-e Farhang* (Farabi, the Philosopher of Culture), Saqi Publications. (in Persian)
- Ebrahimi Dinani (2013). *Gholamhossein, Majaraye Fekr-e Falsafi dar Jahan-e Eslam* (The Adventure of Philosophical Thought in the Islamic World), Tarh-e No, Sixth Edition. (in Persian)
- Ebrahimi Dinani (2015). *Mo'ammaye Zaman va Hoduth-e Jahan* (The Enigma of Time and the Origination of the World), Iranian Institute of Philosophy, Second Edition. (in Persian)
- Ebrahimi Dinani (2017). *Afaq-e Ma'refat dar Sepehr-e Ma'naviat* (Horizons of Knowledge in the Sphere of Spirituality), Qoqnoos Publications (in Persian).
- Ebrahimi Dinani (2020). *Filsoofan-e Yahudi va Yek Mas'ale-ye Bozorg* (Jewish Philosophers and a Great Problem), Hermes, Sixth Edition. (in Persian)
- Fakhry, Majid (2021). *Seyr-e Falsafeh dar Jahan-e Eslam* (A History of Islamic Philosophy), University Publishing Center, Fifth Edition. (in Persian)
- Fakhry, Majid(2019). *Ibn Rushd, (Averroes)*, translated by Mohammad Bakhshi Fa'leh, Bustan-e Ketab, First Edition. (in Persian)
- Freeman (2024). *Philip, Yulianus, Vapasin Emperatur-e Pagan-e Rom* (Julian: The Last Pagan Emperor of Rome), translated by Mohammad Maleki, Morvarid Publications, First Edition. (in Persian)
- Gandomi Nasrabadi, Reza (2013). *Philo Eskandarani Mo'asses-e Falsafe-ye Dini* (Philo of Alexandria, Founder of Religious Philosophy), University of Religions and Denominations and SAMT Organization, First Edition. (in Persian)
- Gillian, Rozmari (2013). *Falsafeh va Elahiat dar Sedeha-ye Miyaneh* (Philosophy and Theology in the Middle Ages), translated by Behnam Akbari, University of Religions and Denominations, First Edition. (in Persian)
- Gutas (2015). *Andishe-ye Yunani, Farhang-e Eslami* (Greek Thought, Arabic Culture), translated by Abdolreza Salar Behzadi, Forouzan Rooz, Second Edition (in Persian).
- Hasanzadeh Amoli, Hassan (1991). *Qur'an va Erfan va Borhan az Ham Jodayi*

- Nadarand* (The Quran, Mysticism, and Demonstration are Inseparable), Institute for Cultural Studies and Research, First Edition. (in Persian)
- Hekmat, Nasrollah (2010). *Farabi Filsoof-e Gharib* (Farabi, the Stranger Philosopher), Nashr-e Elm, First Edition (in Persian).
- Hekmat, Nasrollah (2020). "Chera Farabi Ketab al-Jam' ra Neveshte Ast?" (Why did Farabi write The Harmonization?), *Mehr News Agency*, February 8 (in Persian).
- Hekmat, Nasrollah (2011). *Darsname-ye Hekmat-e Mashsha'* (A Textbook on Peripatetic Philosophy), Nashr-e Elm, First Edition. (in Persian)
- Javadi Amoli, Abdollah (2024). *Rahiq-e Makhtum* (The Sealed Nectar), Vol. 38, Esra, First Edition. (in Persian)
- Madkour, Ibrahim (2010). *Tarikh-e Falsafeh dar Jahan-e Eslam* (History of Philosophy in the Islamic World), Mian Mohammad Sharif, Vol. 1, University Publishing Center, Second Edition (in Persian).
- Meshkat al-Dini, Abdolhossein (1947). *Hamahangi-e Afkar-e Do Filsoof* (The Harmony of the Thoughts of Two Philosophers), High Council of Culture and Art (in Persian).
- Michel, Tomas (2016). *Kalam-e Masihi* (Christian Theology), translated by Hossein Tofiqhi, University of Religions and Denominations, Fourth Edition (in Persian).
- Mir Damad (2002). *Musannafat-e Mir Damad* (The Works of Mir Damad), Vol. 1, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries. (in Persian)
- Mohaghegh, Mahdi (2012). *Mofakharnama*, Institute of Islamic Studies, University of Tehran, McGill University, 1st edition. (in Persian)
- Motahhari, Morteza (2008). *Maqalat-e Falsafi* (Philosophical Articles), Sadra Publications, Eleventh Edition, (in Persian).
- Motahhari, Morteza (2010). *Kolliat-e Olum-e Eslami* (General Principles of Islamic Sciences), Sadra Publications, Thirteenth Edition. (in Persian)
- Mulla Sadra (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyah* (The Divine Witnesses in the Paths of Conduct), University Publishing Center. (in Arabic)
- Mulla Sadra (1989). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys), Vol. 2, Maktabat al-Mustafawi. (in Arabic)
- Mulla Sadra (1999). *Risalah fi al-Huduth* (Huduth al-'Alam) (Treatise on Origination (The Origination of the World)), Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Arabic)
- Pourhasan, Qasem (2016). "Seresh-e Falsafe-ye Tatbiqi ba Ta'kid bar Ketab al-Jam' Farabi" (The Nature of Comparative Philosophy with Emphasis on Farabi's The Harmonization) in *Majmu'e Maqalat-e Dovomin Hamayesh-e Motale'at-e Tatbiqi* (The Collected Papers of the Second Conference on Comparative Studies), edited by Hossein Kalbasi, Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Pourhasan, Qasem (2016). *Nezam-e Ma'refat-shenasi; Bazkhani-e Bonyan-ha-ye Ma'refati-e Farabi* (The Epistemological System; A Rereading of Farabi's Epistemic Foundations), Serat, First Edition. (in Persian).
- Rashed, Marwan (2009). "On the authorship of the treatise on the harmonization of the opinions of the two sages attributed to al-Farabi," *Arabic Sciences and Philosophy*, 1 vol. 19.
- Razi, Muhammad ibn Zakariyya (2011). *Al-Sirah al-Falsafiyah* (The Philosophical Life), with an introduction by Mehdi Mohaghegh, Elmi va Farhangi Publications, Fourth Edition (in Arabic).
- Roem, Pol, *Dionysius Maj'ool* (Pseudo-Dionysius), translated by Mahdi Esfahani, University of Religions and Denominations, First Edition (in Persian).
- Sharif Darabi Shirazi, Abbas (1993). *Tuhfat al-Murad* (The Gift of the Desired), edited

- by Seyyed Jalal Ashtiyani, Al-Zahra(s), 1993 (in Arabic).
- Sherbak (2021). *Falsafe-ye Yahudi dar Qurun-e Vosta* (Jewish Philosophy in the Middle Ages), translated by Alireza Fahim, University of Religions and Denominations, Second Edition. (in Persian)
- Stead, Kristo (2023). *Falsafeh dar Masihiat-e Bastan* (Philosophy in Early Christianity), translated by Abdolrahim, University of Religions and Denominations, Third Edition (in Persian).
- Tarabishi, Jorj (2019). *Farjam-e Falsafeh dar Masihiat va Eslam* (The Fate of Philosophy in Christianity and Islam), translated by Mohammad Baher, Shaya Publishing, Tehran. (in Persian)
- Tarikh-e Falsafe-ye Copleston (2007). Jeld 1 (Copleston's History of Philosophy, Vol. 1), translated by Jalal al-Din Mojtabavi, Elmi va Farhangi Publications, Sixth Edition. (in Persian)
- Tarikh-e Falsafe-ye Routledge (2011). Jeld 2 (Routledge History of Philosophy, Vol. 2), translated by Ali Mo'azzami, Cheshmeh, Third Edition. (in Persian)
- Wisnovsky, Robert (2021). "Movajeh-e Jahan-e Eslam ba Ibn Sina" (The Islamic World's Encounter with Avicenna), in *Majmu'e Maqalat-e Tafsiri va Enteqadi* (A Collection of Interpretive and Critical Essays), compiled by Peter Adamson, translated by Ahmad Asgari et al., Tarjoman-e Olum-e Ensani, Second Edition. (in Persian)
- Wolfson, Harry (2021). *Falsafe-ye Abay-e Kelisa* (The Philosophy of the Church Fathers), translated by Ali Shahbazi, University of Religions and Denominations, Second Edition. (in Persian)
- Yazdanpanah, Seyyed Yadollah (2013). *Hekmat-e Eshraq* (The Philosophy of Illumination), Vol. 1, SAMT Publications, Third Edition. (in Persian)
- Zakiani, Gholamreza (2021). *Jostarha-ye Manteqi* (Logical Inquiries), Taha, First Edition (in Persian).
- Zarrinkoub, Abdolhossein (2008). *Karname-ye Eslam* (The Record of Islam), Amirkabir Publications, Thirteenth Edition 2008 (in Persian).

