

فارابی: مؤسس (روش‌شناسی رمزی) فلسفه اسلامی

سید رحمان مرتضوی^۱

عبدالحسین خسروپناه^۲

با سلام و درود خدمت داوران محترم؛

از حسن دقت و لطف اساتید بزرگوار و نکاتی که فرمودند بسیار سپاسگزارم؛ تلاش

کردم حسب درک خود این نکات را به کار ببندم؛ اگر ایراداتی همچنان مدنظر

بزرگواران باشد با کمال میل اصلاح خواهم کرد؛ (حدود ۱۵۰۰ کلمه بر متن افزوده

شده؛ اصلاحات با رنگ سبز مشخص شده است)

چکیده

وجهی از فضل تقدم فارابی به عنوان «مؤسس» فلسفه اسلامی، در سامان بخشیدن به چهارچوب روش‌شناسانه‌ای است که موقعیت فلسفه را به عنوان دانشی موافق شرع و نافع تثبیت می‌کرد؛ این روش‌شناسی در نخستین گام لازم بود با زدودن زنگار تناقض‌گویی میان آغازگران فلسفه یونانی، بنیان‌های نظری خویش را تحکیم کند و پس از آن نسبت معین و مثبتی با شریعت برقرار سازد؛ زیرا علمی که مبانی متزلزلی می‌داشت، نمی‌توانست زیر سایه شریعتی که همه‌چیز در نسبت با آن معنا پیدا می‌کرد، امید بقایی داشته باشد. فارابی برای تثبیت پایه‌های دانش نوپایی همچون فلسفه در عالم اسلام و نشان دادن سازگاری آن با تفکر اسلامی، روش‌شناسی مشخصی در نگارش و خوانش متون فلسفی پیشنهاد می‌کند که مبنای آن «رمز» است؛ بدین ترتیب ما با یک «متافیزیک رمزی» سروکار داریم که علاوه بر وظیفه صیانت از فلسفه در سامان تفکر اسلامی، راه را برای شیوه خاص متافیزیک پردازی ابن‌سینا و اتباعش، هموار می‌سازد.

در این گفتار تلاش خواهد شد تا پس از به دست دادن شرحی از ابعاد این روش‌شناسی، دلالت‌های آن برای بسط تفکر فلسفی اسلامی نشان داده شود.

کلمات کلیدی

^۱ محقق فوق دکتری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

seyedrahman@gmail.com

۰۹۱۳۷۸۱۲۶۲۱

^۲ استاد موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

فارابی، روش‌شناسی، رمز، فلسفه.

مقدمه

اینکه فلسفه چگونه توانست به «فلسفه اسلامی» تبدیل شود و اینکه اساساً چنین روی دادی به وقوع پیوسته یا نه، همواره به‌عنوان یک فرامسئله در فهم فلسفه سرزمین‌های اسلامی، مطرح بوده است. لیکن اگر ثبوت «فلسفه اسلامی» را مفروض بگیریم، پیش از هر چیز دیگری، باید از نحوه شکل‌گیری آن سخن گفت؛ به عبارت دیگر باید پرسید فلسفه چگونه توانست به‌عنوان دانشی اسلامی جایگاه خود را تثبیت کند؛ این پرسش خود البته مبتنی بر این پیش‌فرض است که هر دانشی در عالم اسلامی و شاید در جهان سنتی، در نسبتی که با شریعت برقرار می‌ساخت، امکان حیات و ترویج می‌یافت. با این اوصاف «تأسیس فلسفه اسلامی» به نحو و تا حدی به معنای توجیه جایگاه آن در نسبت با علم دینی و یا حتی بالاتر به‌عنوان علم دینی بود؛ اگر فلسفه نمی‌توانست در قامت یک علم موافق با علوم دینی، اگر نگوئیم به‌عنوان یک علم دینی، نشان داده شود، هرگز امکان بقا نمی‌یافت تا بتوان از چندوچون آن سخن گفت؛ و فارابی سهم به سزایی در این فرآیند داشت.

فارابی نخست باید به اثبات می‌رساند که نزاع عقل و شرع، ناشی از بدفهمی یکی از این دو است؛ و پس از آن نسبت فلسفه و علم دینی را به‌عنوان خصوص و عموم مطلق معرفی می‌کرد؛ اما از آنجاکه فلسفه دانشی مستقر بود و پیش از ظهور اسلام، به‌عنوان علمی مستقل بازشناسی شده بود، بخشی از تلاش هر کسی به‌عنوان «مؤسس فلسفه اسلامی» به نشان دادن سازگاری این میراث تاریخی با شریعت اسلامی اختصاص می‌یافت و چنین نیز شد- رویدادی که شرح آن به تفصیل خواهد آمد. او برای سازگار نشان دادن تفکر فلسفی یونانی با اندیشه اسلامی، چاره‌ای جز آن نداشت که زبان مشترکی میان این دو بیابد و / یا برقرار کند؛ به عبارت دیگر او نیازمند یک ابزار روشی برای خوانش دو سنت مهم پیش روی‌اش بود که بدون تحریف یکی از آن دو و یا وانهادن یکی به سود دیگری، راه را برای بالندگی فلسفه در سرزمین‌های اسلامی هموار کند. این ابزار روشی بر رمزی‌انگاری میراث فلسفه یونانی و لازم‌التأویل بودن آن، مبتنی بود و نوعی «متافیزیک رمزی» را پیشنهاد می‌کرد که می‌توانست سازگاری وحی اسلامی - که برای فارابی زبان آن هم رمزی بود- با فلسفه را نشان دهد.

«متافیزیک رمزی» فارابی، شیوه‌ای برای نگارش و خوانش متون فلسفی پیشنهاد می‌کند که به هیچ‌وجه از پیکره فلسفه راستین جدایی نمی‌پذیرد: به عبارت دیگر، برای او بخشی از زبان

فلسفه، الزاماً رمزی است و فهم این زبان مستلزم فرا رفتن از ظاهر تعبیری است که فیلسوفان به کار گرفته‌اند. این «متافیزیک رمزی» پیش از تأسیس «فلسفه اسلامی» بنیادهایی کافی داشت و با جهت‌گیری‌هایی که پس از آن روی داد، استواری بیشتری پیدا کرد. لیکن تنها با فارابی بود که وارد مرحله‌ای تازه شد و ابعاد فلسفی‌تر و سیستمانه‌تر به خود دید؛ از این رو فهم جایگاه رمز فلسفه فارابی، مقدمه‌ای بر فهم چگونگی جایگیری روش رمزی در ادبیات فلسفی مسلمین، از فارابی تا ملاصدرا خواهد بود؛ بدین ترتیب سخن از نقش فارابی در ایجاد یک روش منحصر به فرد در فلسفه ورزی و تشخیص زبان «فلسفه اسلامی»، در میان است.

این رویکرد دلالت‌ها و نتایج نظری مهمی داشت که البته برخی از آن‌ها در فلسفه ابن‌سینا و سهروردی، عینیت بیشتری یافت؛ اما در کنار این دلالت‌ها و نتایج نظری، که بعدتر به آن‌ها نیز خواهیم پرداخت، دلالت‌ها و نتایج عملی روش رمزی فارابی را نیز باید در نظر داشت که مهم‌ترین آن‌ها، تضمین امکان بقای فلسفه در کلیتی به نام «علم دینی» یا «علم اسلامی» بود. ما در این مقاله خواهیم کوشید، چگونگی «تأسیس فلسفه اسلامی» توسط فارابی را از منظر این روش‌شناسی رمزی توضیح دهیم و در این مسیر پس از پرداختن به پرداخت فارابی از فلسفه یونانی، ابعاد این روش‌شناسی و دلالت‌های نظری و عملی آن را بررسی خواهیم کرد.

۱- پس‌زمینه تاریخی

فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی^۱ نقشی تعیین‌کننده در تشخیص زبان فلسفی مسلمین داشت؛ اما تلاش‌های او مبتنی بر سنتی بود که عوامل مختلفی در تحکیم آن نقش داشتند. فارابی فاصله زمانی کمتری نسبت به هر فیلسوف مسلمان دیگری با فرهنگ ایران پیش از اسلام داشت؛ از این رو می‌توان در خصوص تأثیرات این فرهنگ بر اندیشه فارابی، حدس‌هایی زد؛ او در سرزمینی متولد شد که سابقه آیین‌های رمزی در آن بسیار طولانی بود؛ کیش‌های باستانی ایرانی به‌عنوان برساخته‌هایی از سنت‌های پیشین هند و ایرانی، واجد جنبه‌های اساطیری و رمزی قابل‌توجهی بودند؛ آیین میترا، آیین زروانی، کیش زرتشتی، آیین مانوی و آیین مزدکی، کم‌وبیش با رمزهایی که به صورت‌های مختلف عینی می‌شده‌اند، سروکار داشته‌اند؛ البته قصد ما پرداختن به چگونگی و جزئیات اثرپذیری فارابی از این آیین‌ها نیست اما

^۱ رضا داوری در «فارابی مؤسس فلسفه اسلامی» استدلال‌هایی برای اطلاق این عنوان به فارابی مطرح می‌کند؛ همچنین نک:

MAJID FAKHRY (2002) Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism His Life, Works and Influence, Oxford: One world Publications.

به صورت اجمالی می‌توان پذیرفت که برخی از این جنبه‌های رمزی از مسیرهای مختلف وارد اندیشه فارابی شده است. این تأثیرات در جنبه‌هایی از تفکر فارابی که ذیل کلیت سیاست ایرانشهری تعریف می‌شود، چنانکه ابن باجه در «تدبیرالمتوحد» (ابن باجه، ۲۰۱۲: ۱۱) نیز تصدیق می‌کند، آشکارتر است؛ اما در مورد سایر بخش‌های تفکر فارابی، نمی‌توان از مرز حدسیات عبور کرد و شواهد عینی زیادی برای اثبات میزان و نحوه تأثیرپذیری فارابی از فرهنگ باستانی ایران وجود ندارد.^۱

لیکن هرچقدر کشف منابع و مبادی فکری فارابی در اندیشه ایرانی پس از اسلام دشوار باشد، سخن گفتن از چندوچون ابتدای اندیشه او بر شریعت اسلامی دشواری زیادی ندارد و در این باره زیاد سخن رانده شده است؛ و به همین دلیل ما قصد بازگویی روایت تأویل گرایی مُلهم از شریعت اسلامی و باطنی مسلکی برآمده از تمایلات شیعی فارابی را نداریم. آنچه مسلم است این است که فارابی سرچشمه وحی و فلسفه را یکی می‌پنداشت و ناسازگاری‌های موجود را ناشی از غلبه ظاهرگرایی در تفسیر نصوص شرعی و فهم متون فلسفی (یونانی) می‌دانست؛ به عبارت دیگر فارابی عقیده نداشت که حکمت فیلسوفان و پیامبران سرچشمه جداگانه‌ای داشته باشد؛ او از این رو می‌اندیشید که اختلاف در ظاهر عبارات را باید به مدد کردوکاری تفسیری به نفع یگانگی و همسویی شریعت و فلسفه، حل کرد؛ بنابراین او به دنبال یک «هماهنگ گرایی» و یک «حد وسط» بود؛ چیزی که البته خود مبتکر آن نبود، ولی آن را وارد مرحله‌ای تازه کرد و با جهان‌بینی اسلامی درآمیخت:

«قبل از فارابی گرایش به هماهنگ ساختن و وفق دادن رواج یافته بود و از آغاز ظهور مدرسه اسکندریه، افکار فلاسفه را سخت تحت تأثیر قرار داد. این اندیشه مخصوصاً از آن جهت ملائم طبع مسلمین بود که اندیشه اسلامی خود یک نوع هماهنگ گرایی است. بدین طریق که همواره از تلفی آرا مختلف آراء تازه‌ای بیرون می‌کشد که حد وسط و شکل معتدل آن‌هاست و مسلمین غالباً به این آراء حد وسط و معتدل علاقه بیشتری نشان داده‌اند، چنانکه مذهب اشعری، به خاطر آنکه حد وسط میان اصحاب عقل و نقل است و نیز مذهب شافعی به سبب آنکه راه میانه‌ای است بین مذهب حنفی و مالکی پیروان بیشتری یافته‌اند. فلاسفه اسلام نیز

^۱ دانش پژوه در «اندیشه کشورداری نزد فارابی» برای نشان دادن نسبت اندیشه سیاسی فارابی و تفکر ایران باستان تلاش کرده است. (نک: دانش پژوه، ۱۳۶۷).

برای هماهنگ ساختن و التیام مذاهب فلسفی پیشینیان کوشش بسیاری مبذول داشتند.» (جر و فاخوری، ۱۳۸۳: ۴۰۰-۴۰۱)^۱

درست است که فارابی شانس آن را داشت «که در فضای فلسفی پلورالیستی بغداد» (Gutas, 1999: 219-223) که از نهضت ترجمه‌ای در بغداد و به پشتوانه خلفای عباسی - هرچند تمایل عباسیان به آن، خالی از سائق‌های سیاسی - اجتماعی نبود (See: Gutas, 1998) - بهره‌مند شود که منابع کافی را در اختیار او قرار می‌داد، اما سازگار ساختن این منابع با شریعت اسلامی و تدوین دانشی نوآیین یعنی «فلسفه اسلامی» یقیناً حاصل تلاش اوست و نه «فلسوف العرب» یا رازی.

البته احتمالاً این تلاش میانجی‌گرانه بدون کمک یک حلقه واسطه مهم، یعنی مسیحیان نسطوری، به جایی نمی‌رسید؛ نسطوریان نقش مهمی در ترجمه متون فلسفی به زبان‌های حوزه تمدن اسلامی داشتند (Baum and Winkler, 2003: 163) - ابن ندیم تعداد زیادی از این ترجمه‌های را فهرست کرده است (بنگرید به: ابن ندیم، ۱۳۵۰)؛ کسانی که خود از آبخشور مکتب پارسیان در ادسا سیراب می‌شدند، مکتبی که به واسطه وابستگی به مکتب اول نصیبین^۲ و تمایلات افرایم^۳ بنیان‌گذار آن، از آغاز مبتنی بر آیینی نسطوری (see: Baum and Winkler, ۲۰۰۳: ۲۳) بود و امپراتور زنون^۴ در ۴۸۹ آن را به همین علت تعطیل کرد. حداقل دو نفر از استادان مستقیم فارابی (ابو بشر متی بن یونس و یوحنا ابن حیلان) از مسیحیان نسطوری بودند (see: Netton, 1992)؛ و این غیر از تأثیرات غیرمستقیمی است که در اتمسفر خلافت اسلامی به واسطه پیروان آیین مسیحیت - که مهم‌ترین آن ترجمه متون کلاسیک فلسفی بود - وجود داشت؛ چیزی که امکان پیشین یک قرائت نوآیین رمزی از فلسفه یونانی را برای فارابی فراهم می‌ساخت؛ زیرا این نسطوریان در خوانش فلسفه یونانی اتکای زیادی بر مکتب اسکندرانی داشتند که آن نیز وجهه نظر خود را در آشتی دادن میان نظریات افلاطون و ارسطو با تغییر شیوه خوانش و نوع نگاه قرار داده بود. به عبارت دیگر فارابی نیک می‌دانست که اگر تفاوت‌های میان دو فیلسوف مهم یونانی به اختلاف ترجمه شود، فلسفه احتمالاً امکان ادامه

^۱ قفطی، ابن ندیم و شهرستانی نیز توصیفات از توصیفات فارابی از فلسفه یونانی به دست داده‌اند (بنگرید به ابن ندیم، ۱۳۵۰ ش، قفطی، ۱۴۴۵ ه؛ و شهرستانی ۱۹۶۳)

^۲First school of Nisibis

^۳Ephrem the Syrian 306 – 373 A.D.

^۴امپراتور روم شرقی میان سالهای ۴۷۴ تا ۴۹۱

حیات به عنوان علمی بنیادین در عالم اسلام را نخواهد داشت زیرا بزرگ‌ترین پدیدآورندگان آن، که از اتفاق یکی شاگرد دیگری بوده است نیز نتوانسته‌اند با یکدیگر به توافق برسند؛ این باور فارابی را به کار وami داشت و هرچند در این میان، انتساب تاسوعات فلوطین به ارسطو نیز راهگشا بود، به نظر می‌رسد حتی در صورت عدم انتساب این کتاب به ارسطو نیز فارابی از چنین تلاشی نومید دست برنمی‌داشت.

۲- خوانش رمزی میراث یونانی

وجهی از مبنای روش‌شناسی رمزی فارابی، بر روایتی از فلاسفه یونانی استوار بود که بر اساس آن، محتوای حقیقی یک نظریه یا متن فلسفی تنها در نسبت با یک ساختار رمزی بنیادین کشف و تعریف می‌شود. این رویکرد رمز محور، زیادتی بر تمثیل پردازی در فهم فلسفی است؛ تمثیل پردازی، چنانکه مثلاً در مورد تمثیل غار یا خط افلاطون و یا داستان‌های تمثیلی فلاسفه مسلمان می‌بینیم، علاوه بر آنکه می‌تواند دارای جنبه‌هایی رمزی باشد، بیشتر به عنوان تمهیدی برای ورود به بحث‌های دشوار فلسفی و / یا فهم یک مطلب غامض که در بادی امر شاید نامعقول به نظر بیاید، از طریق مَثَل به کار بسته می‌شود؛ از این رو «چیزهایی که آن نامعقول نماید چون آن سخن را مثال گویند، معقول گردد و چون معقول گردد، محسوس شود.» (مولوی، ۱۳۹۶: ۱۶۶)^۱ بدین ترتیب، آنچه در مورد فارابی مد نظر ماست، نه خوانشی مبتنی بر تمثیل که خوانشی مبتنی بر رمز از تاریخ فلسفه است که زمینه لازم را برای معرفی فلسفه به عنوان علمی هماهنگ با تعالیم اسلامی فراهم می‌آورد؛ فارابی برای حل تناقض‌های (ظاهری) میان فلاسفه یونانی دلیل موجهی دارد و آن دلیل، پیراستن ساحت فلسفه از «زنگار تناقض» است.

در آثار فارابی بحث و ارجاع چندان به فلاسفه پیش سقراطی به چشم نمی‌خورد؛ لیکن آنچه هست، به خوبی روشن‌کننده روش او در خوانش فلسفه یونانی است که پیش‌تر به آن اشاره

^۱ کربن ابعاد تفاوت میان رمز و تمثیل را به خوبی واکاویده است؛ رمز (Symbol) برای کربن غیر از مجاز (Allegory) است؛ درحالی‌که مجاز نوعی تجوز و توسع در یک منبع واحد آگاهی در خصوص چیزی است که می‌تواند به طریق متفاوتی هم شناخته شود؛ رمز ترجمان مرتبه‌ای از آگاهی است که از مرتبه شواهد عقلانی ممتاز است. (کربن، ۱۳۹۳: ۵۶) بنابراین تأویل در برابر مجاز: «فقط بیان دیگری است از مضامین کاملاً معلوم که همیشه به روشی دیگر نیز قابل شناخت و قابل بیان‌اند { و به همین دلیل { امری سطحی و ساختگی است؛ مجاز می‌تواند در جهات عدیده‌ای سیر کند ولی این جهات همگی در مرتبه واحدی از آگاهی و ادراک وجود، قرار دارند در مقابل تأویل رمزی روحانی به حفظ توأمان ظاهر و باطن اهتمام دارد، زیرا به این شرط ظاهر لفظی ظاهر کننده علم دیگر می‌شود.» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۷۳)

کردیم؛ او در این مسیر اگر با مطلبی مواجه شود که «ملائمه» طبع او در تعلیم فلسفی نیست، احتمال رمزگون بودن آن‌ها را مطرح می‌سازد:

«[یبعد] السامع و المتعلّم [عن] الشیء [المقصود غاية البعد؛ و هذا النحو من الإبدال استعماله [کثیر من آل فیثاغورس و [من تقدّم أفلاطون و استعماله من أصحاب العلم الطبيعيّ أنبادقلس؛ و من هذا النحو الكلام الذى ذكر فى كتاب أفلاطون المعروف بطيماوس من أنّ الباری أخذ خطأ مستقيماً) فشقه (فحناه من الاستقامة إلى الاستدارة - و شقه فى الطول بدائرتين - ثمّ قسم إحدى الدائرتين سبع دوائر، فلذلك صارت السماء تتحرّك دوراً. فهذا هو أردأ ما] يمكن أن يكون من أنحاء التعليم؛ و أرسطاطاليس قد صرّح بترذيل هذا النحو من التعليم فقال هذا القول : فأما هؤلاء فإنّ عنايتهم] إنّما كانت [فى إفهام أنفسهم] فقط [و لم تكن عنايتهم فى إفهامنا بل توانوا عن ذلك؛ و معلوم أنّهم قالوا هذه الأشياء و هى عندهم معروفة، إلّا أنّ ما وضعوا من ذلك بهذا القول فهو خارج عن عقولنا؛ و كذلك ليس يجب أن نفحص عن أقاويل الذين فلسفتهم شبيهة بالخارف؛ و بهذه السبيل تلتئم الأقاويل التى تسمّى الرموز و الألغاز.» (فارابی، ۱۴۰۴: ۸۶)

برای فارابی اینکه «شیوه تعلیم فلسفی» (برخی از) فلاسفه پیش سقراطی شبیه به «زخارف» است را باید به اینکه گفته‌های آن‌ها «رمزی و معمایی» است، تعبیر کرد؛ زیرا اگر غیرازاین باشد و درواقع این فلسفه‌ها لایق چنین صفتی باشند، علاوه بر اینکه فلسفه علمی پر از تناقض به نظر می‌رسید، اصل کلی «الهی» بودن آن نیز مخدوش می‌شود.^۱ به این ترتیب اگر چیزی از آراء این فلاسفه با ضوابط عقلی هماهنگ نبود، به این دلیل است که «خارج از عقول ما» است، نه اینکه خارج از عقل باشد.

این روش پژوهش، در مورد افلاطون و ارسطو نیز به کار بسته می‌شود؛ و فارابی می‌کوشد فلسفه این دو را به نحوی روایت کند که بیشترین سازگاری را با فرهنگ میزبان و یکدیگر داشته

^۱ این نوع نگاه به تاریخ فلسفه دقیقاً در برابر رهیافت دکارتی مبتنی بر پیش‌فرض گرفتن تناقض‌گویی فلاسفه است (بنگرید به دکارت در فروغی، ۱۳۴۴: ۱۸۶-۱۸۸)

^۲ فارابی تردیدی در «الهی» خواندن فلسفه و فلاسفه یونانی به خود راه نمی‌داد؛ او به‌طور مثال کتاب «تلخیص نوامیس افلاطون» را این‌گونه به پایان می‌برد:
و هذا آخر كتاب النواميس للعظيم الاكبر الالهى افلاطون عليه افضل السلام، تلخيص المعلم الثانى ابي نصر محمد بن محمد بن طرخان قدس الله روحه العزيز. (فارابی در بدوی، ۱۹۹۷: ۸۰)

باشند؛^۱ چیزی که به تلاش‌هایی پیگیر او برای سازگار نشان دادن فلسفه افلاطون و ارسطو، معنا می‌بخشد. این تلاش‌ها برای آشتی دادن فلسفه افلاطون و ارسطو، رسالتی تاریخی نیز انگاشته می‌شد که تنها با نزول وحی اسلامی، امکان کمال می‌یافت؛ زیرا اندیشه مسیحی اساساً توان و امکان دریافت فلسفه چنانکه بود و در کلیتش را نداشت و نمی‌توانست به مبانی «فلسفه جاوید» چنانکه هست، دست یابد؛ چنین است که ابن‌اصیبه از فارابی نقل می‌کند که:

«تا آنگاه که نصرانیان آمدند و روایت رومی منسوخ و روایت اسکندرانی کردند؛ پادشاه نصرانیان اوضاع را دید و اسقف‌ها را جمع کرد و به مشورت پرداختند که چه قسمت‌هایی از منطق را ترویج دهند و چه قسمت‌هایی را واگذارند و سرانجام به این نتیجه رسیدند که کتب منطق را تا آخر بحث اشکال وجودی ترویج دهند و پس‌از آن را واگذارند، زیرا گمان می‌کردند که هرچند مباحث نخستین به دین کمک می‌کند مباحث بعدی به دین آسیب می‌رساند؛ پس ظاهر این علم به همین مقدار باقی ماند و توجهی به باقی مستور آن نشد تا اسلام بعد از دیرزمانی آن را کشف کرد.» (ابن‌اصیبه، ۱۴۴۵ ه: ۱۳۵)

بدین ترتیب فارابی گمان می‌کرد، علت اینکه تاکنون اختلافات میان افلاطون و ارسطو و به‌طورکلی اختلافات ظاهری فلسفه‌پردازان یونانی با یکدیگر حل نشده، این است که اکسیری مانند تأویل اسلامی برای بازبردن تفاوت‌ها به مشترکات وجود نداشته است. این رویکرد «هماهنگ گرایانه» با کتب منحول افلاطون و ارسطو^۲ و به مدد تحویل اختلافات به گرایش فلسفه یونانی به «روش رمزی» تقویت می‌شد. برای نمونه، فارابی پس‌ازاینکه خاطر نشان می‌سازد، تناقضی ظاهری میان پذیرش ایده‌های افلاطونی در اثولوجیا و رد آن‌ها در سایر آثار ارسطو وجود دارد، سه فرض را مطرح می‌کند:

۱) اینکه در کلام ارسطو در این مورد تناقض دیده می‌شود

۲) اینکه کتاب اثولوجیا از ارسطو نباشد

۳) اینکه معانی باطنی بر ظواهر کلام ارسطو مترتب باشد

^۱ البته فارابی نوشته‌هایی نیز برای نشان دادن «اتفاق آراء ابقراط و افلاطون» و تلاش برای «توسط بین ارسطوطالیس و جالینوس»، داشته است. (رک: آل یاسین در فارابی ۱۳۶۴: ۱۱-۲۴)

^۲ Philosophia perennis

^۳ عبدالرحمن بدوی در «افلاطون فی الاسلام» و «ارسطو عند العرب» به تفصیل از این کتب سخن گفته است. (بنگرید به بدوی ۱۹۷۸ و ۱۹۹۷)

فارابی در مقام پاسخ خاطر نشان می‌کند که شان ارسطو بیش از آن است که چنین تناقضی را به او نسبت بدهیم.

فارابی به تناقض «ظاهری» دو سخن ارسطو در «مابعدالطبیعه» و «اثولوجیا» التفات دارد و احتمال اینکه یکی از این دو اثر از ارسطو نباشد را در ذهن دارد، اما این احتمال را رد می‌کند؛ زیرا «اذ الکتب الناطقه بتلك الاقاویل اشهر من ان یظن ببعضها انه منحول» (فارابی، ۱۹۸۵: ۱۰۶) پس از آنجا که گفته‌های ارسطو مشهورتر از آنی است که حتی بتوانیم گمان کنیم از او نیستند، تنها یک راه در پیش رو داریم و آن این است که بپذیریم ورای ظواهر عبارات ارسطو معانی رمزی‌ای وجود دارند که می‌بایست با کرد و کاری تأویلی واکاویده شوند و برای نجات از دام تناقض، باید سخنان ارسطو را رمزی پنداریم و در پس معانی ظاهری به دنبال معانی بالاتری باشیم؛ و همین باور است که فارابی را به نوشتن کتابی مستقل برای نشان دادن «جمع» میان آراء افلاطون و ارسطو وامی‌دارد؛ او هدف خود از تحریر کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» را این گونه توضیح می‌دهد:

«فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ایضاح الطرق التي، اذا سلکها طالب الحق، لم

یضل فیها و امکانه الوقوف علی حقیقه المراد باقاویل هذین الحکیمین، من غیر ان

ینحرف عن سواء السبیل الی ما تخیله الالفاظ المشکله.» (همان: ۱۰۵)

بدین ترتیب فرض او بر این است که «دشواری‌هایی» در فهم عبارات افلاطون و ارسطو وجود دارد که لزوم همراهی متن مرشدی برای فهم اولیه از حقیقت فلسفه این دو را برجسته می‌سازد؛ متنی که نمونه عینی آن کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» است؛ بدین ترتیب فارابی لزوم تلاشی هرمنوتیکی و امکان چنین تلاشی برای فهم اصیل از ارسطو و افلاطون را پیش فرض می‌گیرد و بر این باور است که تنها راه فهم درست فلسفه افلاطون و ارسطو از طریق کشف رمزگان مستتر در آثار آنهاست؛ و بر همین مبنا کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین»، به نخستین نوشته مستقلی تبدیل می‌شود که برای حل تفاوت‌های «ظاهری» میان افلاطون و ارسطو به زبان عربی نگاشته شده است.^۱

^۱ برای آگاهی بیشتر از قرائت نوافلاطونی از ارسطو نک:

Hourani, Albert (1991), A history of Arab people, New York: Warner books

And

Fakhry, Majid, A history of Islamic philosophy, Columbia university press, New York. p 19-2۶

این فرآیند آشتی گرایانه با تمرکز بر شریعت اسلامی انجام می‌شد؛ از این رو اینکه به‌طور مثال، از فارابی تلخیص نوامیس افلاطون برجای مانده و نه تمام آن، ممکن است به دلیل برخی مصالحی باشد که او در منتشر نشدن پاره‌ای از آراء فیلسوف یونانی می‌دید^۱ مصالحی که شاید بتوان ترجمه نشدن سیاست ارسطو را نیز بر عهده آن‌ها انداخت؛ به عبارت دیگر فارابی آگاهانه تلاش می‌کرد که فلسفه یونانی را به شیوه‌ای ترویج دهد که تا سر حد امکان با شریعت اسلامی سازگاری داشته باشد و در این مسیر طبیعتاً آنچه بر این اندام سازگار نمی‌آمد، اگر ممکن بود تفسیر و در غیر این صورت وانهاد می‌شد؛ زیرا فرض بر این بود که اختلافات میان فلاسفه یا اختلاف میان شریعت با کردوکاری تفسیری مرتفع می‌شود و اگر چنین نمی‌شد، باید یکی و یا هر دو در فرآیند رمزگشایی قرار می‌گرفتند؛ این رویکرد تنها از آن جهت اهمیت نداشت که فلسفه یونان را موافق شرع نشان می‌داد و از آن محافظت می‌کرد؛ فارابی با این روش خود، زمینه را برای پذیرش فلسفه به‌عنوان علمی مفید و مورد قبول اسلام فراهم می‌آورد. این رویکرد سرانجام با وارد کردن فلسفه در عداد علوم مورد قبول شرع، سرشت نگاه اسلامیان به علم و فلسفه را دستخوش تغییر کرد؛ نگاهی که در وهله نخست مستلزم تائید فلسفه به‌عنوان علمی اسلامی و در مرتبه دوم به معنای قبول روش فلسفی در بسط علوم دیگر از طریق طبقه‌بندی آن‌ها، یا ترسیم بنیادهایشان، بود.

۳- فلسفه به مثابه فلسفه اسلامی

حسین خدیو جم در ترجمه فارسی خود از «احصاء العلوم» به خوبی نشان می‌دهد که این کتاب برخلاف نظر عده‌ای جنبه دائره‌المعارفی ندارد؛ بدین معنا که فارابی درصدد برشمردن تمامی اجزاء دانش‌هایی زمانه خود نیست بلکه کتاب خود را مقدمه‌ای برای کسانی می‌داند که از چیهستی دانش‌های موجود آگاهی ندارند و نیازمند دانشی اولیه درباره آن‌ها هستند. خدیو جم در تائید استدلال خود بخشی از مقدمه «احصاء العلوم» را نقل می‌کند:

«بر آنیم که در این کتاب دانش‌های مشهور را یک‌به‌یک برشمیریم ... مطالب این کتاب از این جهت سودمند است که چون آدمی بخواهد علمی از این علوم را فرا گیرد و در آن به پژوهش بپردازد، بداند که به چه کاری اقدام می‌کند و در چه چیز به پژوهش می‌پردازد و او را از این پژوهش چه چیز حاصل می‌شود.» (فارابی، ۱۳۶۴: ۹)

^۱ بدوی در «افلاطون فی الاسلام» مقایسه‌ای میان متن افلاطون و ترجمه فارابی - یا اگر بپذیریم فارابی یونانی نمیدانست، ترجمه مورد تایید فارابی - انجام داده است (نک بدوی، ۱۹۹۷)

بخشی از این دانش‌های مشهور، علوم عقلی و فلسفی هستند که در کنار سایر دانش‌ها، پیراسته از تناقض و / یا کفر گویی قرار می‌گیرند؛ وقتی اهمیت این پدیده در «احصاء العلوم» برجسته می‌شود که آن را در کنار رویکرد «مینیمالیستی» غزالی در «احیاء علوم دین» ببینیم.

وقتی غزالی در مقدمه «احیاء علوم دین» می‌نوشت: «عزم من بر این جزم شده است که در زنده گردانیدن علم‌های دینی و تازه کردن بحث‌های یقینی کتابی نویسم» (غزالی، ۱۳۷۳: ۱۵)، خود را در برابر جریان عقل‌گرایی در تعریف علم قرار می‌داد که با «احصاء العلوم» تثبیت شده بود؛ جریانی که در آن فلسفه می‌توانست با عبارت «فلسفه اسلامی» تعبیر شود. او می‌کوشید با تقسیم‌بندی‌های علم به علم نافع و مضر یا علم و شبه‌علم، علمی را که با تلقی فقیهانه- صوفیانه از شریعت سازگاری ندارند و «بیش از بیست فرقه» آن را ترویج کرده‌اند (غزالی، ۱۹۴۵، ج ۱: ۲۴)، تحقیر و رد کند؛ زیرا علمی برای غزالی اولویت داشت که «سلف صالح» بر آن بودند، یعنی علم طریق آخرت؛ و این علوم بودند که القابی همچون «فقه و حکمه و علما و ضیاء و نورا و هدایه و رشد» برای آن‌ها زیبنده بود؛ علمی که به رأی غزالی، امثال فارابی و ابن‌سینا در انزوای آن تأثیر تام داشتند البته این رویکرد غزالی علوم دیگر را نیز به حد «کفایت» محدود می‌ساخت؛ رویکردی که سرانجام به معنای حذف بخش قابل‌توجهی از میراث فکری مسلمین بود. (بنگرید به غزالی، ۱۳۷۳: ۱۷-۱۶ و غزالی، ۱۹۴۵، ج ۱: ۳۴)

بدین ترتیب فارابی با آگاهی پیشین و پیش‌آگاهی از خطرات رویکرد ظاهرگرایانه به فلسفه و ایمانی راسخ به اهمیت بقا و ترویج فکر فلسفی در عالم اسلام، سعی داشت گونه‌ای از فلسفه یعنی «فلسفه اسلامی» را بر مبنای شیوه خاصی از خوانش رمزی فلسفه و شریعت ارائه کند که سرانجام به ضابطه عقل درمی‌آمد.

^۱ و لعمری إنه لا سبب لإصرارک علی التکبر إلا الداء الذی عم الجسم الغفیر، بل شمل الجماهیر، من القصور عن ملاحظه ذروه هذا الأمر و الجهل بأن الأمر إدّ و الخطب جد و الآخرة مقبله و الدنيا مدبره و الأجل قریب و السفر بعيد و الزاد طفیف و الخطر عظیم و الطريق سد و ما سوى الخالص لوجه الله من العلم و العمل عند الناقد البصیر رد و سلوك طریق الآخرة مع كثرة الغوائل من غیر دلیل و لا رفیق متعب و مکد فأدله الطريق هم العلماء الذین هم ورثة الأنبياء و قد شغل منهم الزمان و لم یبق إلا المترسمون و قد استحوذ علی أكثرهم الشیطان و استغواهم الطغیان و أصبح کل واحد بعاجل حظه مشغوفاً، فصار یری المعروف منکراً و المنکر معروفاً، حتی ظل علم الدین مندرسا و منار الهدی فی أقطار الأرض منطمسا؛ و لقد خیلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حکومه تستعین به القضاء علی فصل الخصام، عند تهاوش الطعام، أو جدل یتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة و الإفحام، أو سجع مزخرف یتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام، إذ لم یروا ما سوى هذه الثلاثة مصیده للحرام و شبکه للحطام فأما علم طریق الآخرة و ما درج علیه السلف الصالح، مما سماه الله سبحانه فی کتابه فقها و حکمه و علما و ضیاء و نورا و هدایه و رشد، فقد أصبح من بین الخلق مطویا و صار نسیا منسیا (غزالی، ۱۹۴۵، ج ۱: ۲)

این روش رمزی می‌توانست به‌عنوان شرط لازمی برای فهم قرآن لحاظ شود؛ بدین معنا که فلسفه به‌عنوان حکمتی بشری‌تر، به نردبانی برای فهم قرآن، که در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد، تبدیل می‌شد؛ همان‌گونه که منطق مقدمه‌ای برای فهم فلسفه بود. چنین دریافتی البته مسبوق به پذیرش تناسب حکمت فلسفی با حکمت قرآنی است که خود ریشه در قبول وابستگی عقل بشری به عقل کلی و بهره‌مندی از آن دارد؛ این دریافت علاوه بر اینکه صلاحیت عقل را در دریافت جان کلام شریعت می‌پذیرفت، تعریف خاصی از آن ارائه می‌کرد که منوط به کارکرد تأویلی‌اش بود. بدین ترتیب عقل بی‌آنکه کارکرد خود را از دست بدهد، به نحوی تعریف می‌شد که با شریعت همسویی داشته باشد و درعین‌حال بتواند نگاه نقادانه خود را حفظ کند؛ این رویکرد آشکار در برابر جریان عقل ستیزی قرار می‌گرفت که توسط اخباری‌ها در عالم اسلام رواج یافت.

در اندیشه فارابی، حکمت نبوی و فلسفه از سرچشمه واحدی می‌جوشند و از این‌رو ماهیتی یکسان دارند؛ این منشأ و ماهیت یکسان امکان ترسیم سلسله‌ای از انبیاء و فلاسفه را مهیا می‌سازد - چیزی که در اندیشه سهروردی به او می‌رسد - که خود مؤید اصل امتناع خالی بود زمین از اولیاء الهی است؛ و بر این مبنا، خلفای راستین خداوند کسانی هستند که از سرچشمه دانش الهی بهره‌مند شده‌اند؛ بنابراین فلسفه حقیقی مساوی فلسفه الهی است و فیلسوف حقیقی کسی است که تفکر او با آموزه‌های نبوی و الهی همسو باشد؛ چیزی که هم‌زمان حدود عقل و شرع را ترسیم می‌کند؛ بنابراین فارابی به دنبال نزدیک کردن دو چیز دور از یکدیگر - فلسفه و شریعت - نیست بلکه درصدد نشان دادن منشأ و ماهیت یکسان آن‌هاست و فلسفه بدون آنکه نیاز به تغییر بنیادین داشته باشد، با اسلام سازگار است؛ چیزی که البته مستلزم تلاشی هرمنوتیکی و رمزی خواهد بود.

به‌طور خلاصه، فارابی امکان تأسیس فلسفه دینی و الهی را به دینی و الهی بودن فلسفه ترجمه می‌کند و این امر به معنای تدوین هم‌زمان چهارچوبی روش‌شناسانه برای مطالعه فلسفه کلاسیک و اسلوب فلسفه ورزی صحیح است. اگر بپذیریم که فلسفه کلاسیک با زبان رمزی نگاشته شده است، و خوانش آن نیز نیازمند فعالیتی متناسب با آن باشد، آنگاه اسلوب رمزنگاری به‌عنوان مقدمه‌ای منطقی و منطق ورود به متافیزیک محسوب خواهد شد؛ منطقی که اگر اهمیتی بیش از منطق صوری - که بخش قابل‌توجهی از آثار فارابی بدان اختصاص داده شده است - نداشته باشد، از آن کم‌اهمیت‌تر نیز نیست.

بنا بر آنچه بیان شد، میراث روش‌شناسانه فارابی، حدی از رمزپردازی را به‌عنوان راهگشای مباحث فلسفی و روش نگارش متن فلسفی پیشنهاد می‌کند که بر اساس آن اگر متن فلسفی فیلسوفی الهی مثل افلاطون یا ارسطو – و برای متأخرین فارابی، ابن‌سینا و دیگران – به دست سالکی در طریق حقیقت رسید و آن را موافق عقل یا شرع نیافت، می‌تواند گمان کند که این متن بر مبنای ضابطه‌ای رمزی نگاشته شده است و صحت آن را تا کمال یافتن عقل خود در «بقعه امکان» بگذارد؛^۱ به همین نحو روش فارابی، این حق را برای نویسندگان متون فلسفی به رسمیت می‌شناسد که برای مصون ماندن حقایق از دست ناهلان، این حقایق را در قالب رمز به تحریر درآورند. بدین ترتیب الگوی «متافیزیک رمزی»، به‌عنوان معرف بخشی از حیات روش‌شناسی فلسفی مسلمین، با فارابی آغاز می‌شود؛ و هرچند این رمزپردازی زمینه‌های دیگری از جمله سنت اسلامی، سنت‌های ملی جوامع میزبان اسلام و رویکردهای عرفانی نیز داشته، اما فضل تقدم طرح و تثبیت آن در عرصه فلسفه بی‌شک به فارابی بازمی‌گردد. فارابی با رسمیت بخشی به روش رمزی در فلسفه زمینه حرکتی را فراهم آورد که به نحوی عینی‌تر و کامل‌تر در اندیشه ابن‌سینا و سهروردی به ثمر نشست که بحث از آن دامنه‌دارتر از چیزی است که در این مقال بگنجد.^۲

نتیجه‌گیری

- (۱) نویسنده این گفتار به‌خوبی می‌داند که اتکای به روش‌شناسی رمزی، بازگوی تمام داستان «تأسیس فلسفه اسلامی» توسط فارابی نیست؛ لیکن می‌توان این «روش‌شناسی رمزی» را به‌عنوان گزینه‌ای قابل‌توجه در فهم فلسفه فارابی و نحوه معرفی فلسفه به‌عنوان علمی اسلامی در نظر داشت.
- (۲) فارابی در «فضای پلورالیستی بغداد» به دنبال مبنایی محکم بود تا بتواند بقای فلسفه را به‌عنوان علمی اسلامی تثبیت کند و امکان بهره‌برداری از ظرفیت‌های آن برای تقویت بنیادهای علم و شریعت اسلامی را تضمین نماید.

^۱ ظاهراً ابن‌سینا خود به این روش ملتزم بوده است؛ او جایی می‌نویسد: «کَلَّمَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فَذَرَهُ فِي بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْكُرْ عَنْهُ وَاضِحُ الْبِرْهَانِ» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۱۸).

^۲ نویسنده این مقاله در نوشته‌ای دیگر با عنوان «رمزپردازی در روش‌شناسی فلسفی ابن‌سینا» ابعاد روش‌شناسی رمزی ابن‌سینا و نحوه تأثیرپذیری او از فارابی را مورد کاوش قرار داده است؛ (نک مرثضوی و خسروپناه، ۱۳۹۷، مجله حکمت سینوی).

۳) ناسازگاری‌های فلسفی پیش چشم فارابی، او را به در نظر گرفتن این امکان سوق داد که می‌توان بدون مخدوش ساختن اصول «حکمت جاویدان»، نوعی روش‌شناسی رمزی را به‌عنوان گزینه‌ای گاه محتمل و گاه مرجح، در نظر گرفت.

۴) روش‌شناسی رمزی فارابی به مبنایی مقبول برای بخشی از فلسفه پسین اسلامی تبدیل شد و امکان تولد فلسفه عرفانی و عرفان فلسفی را فراهم ساخت؛ چیزی که بی‌شک آغازی برای آغاز عرفان نظری در عالم اسلام به‌عنوان علمی منضبط و چهارچوب‌مند، محسوب می‌شد.

منابع

- ابن ابی‌اصیبه (۱۴۴۵ هـ)، **عیون الأنباء فی طبقات الأطباء**، تصحیح دکتر نزار رضا، بیروت: دارالمکتبه الرضا.
- ابن باجه (۲۰۱۲)، **تدبیر المتوحد**، قاهره: دار رؤیة للنشر و التوزیع.
- ابن سینا (۱۳۸۲)، **الأضحوية فی المعاد**، تهران: شمس تبریزی.
- همو، **الإشارات و التنبيهات** (۱۳۷۵)، قم: نشر البلاغه.
- ابن ندیم (۱۳۵۰)، **الفهرست**، به کوشش رضا تجدد، تهران: بی نا.
- داوری، رضا (۱۳۵۴)، **فارابی مؤسس فلسفه اسلامی**، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۶۷)، **اندیشه کشورداری نزد فارابی**، فرهنگ، کتاب دوم و سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۵۶)، **الملل و النحل**، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره.
- بدوی (۱۹۷۸)، **ارسطو عند العرب**، کویت: وكالة المطبوعات
- همو (۱۹۹۷)، **افلاطون فی الاسلام**، بیروت: دار الاندلس.
- همو، (۱۹۸۰)، **التراث اليونانی**، کویت: بی نا.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۴۵)، **إحياء علوم الدين**، ۱۶ جلد، بیروت: دار الكتاب العربی.
- همو (۱۳۷۳)، **کیمیای سعادت**، تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه.
- همو (۱۳۷۴)، **میزان الاعمال**، مصحح سلیمان دینا، ترجمه اکبر کسمائی، تهران: سروش.
- فاخوری، حنا و جر، خلیل (۱۳۸۳) **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۴ ق)، **الألفاظ المستعملة فی المنطق**، تهران: انتشارات الزهراء.

- همو (۱۹۸۵)، کتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، تصحيح البيرنصرى نادر، بيروت: دارالمشرق.
- همو (۱۳۶۰)، احصاء العلوم، ترجمه حسين خديوجم، تهران شرکت انتشارات علمى و فرهنگى.
- همو، (۱۳۶۴)، فصوص الحكم، تصحيح محمد حسن آل ياسين، قم: بيدار.
- فروغى، محمد على (۱۳۴۴)، سير حكمت در اروپا، تهران: زوار.
- قفطى، على (۱۹۰۳)، تاريخ الحكماء، به كوشش يوليوس ليپرت، لايبزيك.
- كرين، هانرى (۱۳۹۲)، اسلام ايرانى، چشم اندازهاى معنوى و فلسفى ج ۱، ترجمه انشاءالله رحمتى، تهران: سوفيا.
- همو، (۱۳۹۳) تحليل خلاق در عرفان ابن عربى، ترجمه انشاءالله رحمتى، تهران: جامى.
- مولوى، جلال الدين محمد (۱۳۹۶) فيه مافيه، تصحيح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات آگاه.
- Adamson, Peter (2002), **Arabic Plotinus**, London :Bloomsbury Academic.
- Baum, Wilhelm and W. Winkler, Dietmar (2003), **The Church of the East A Concise**, London & new York: Routledge
- Fakhry, Majid, **A history of Islamic philosophy**, New York: Columbia university press.
- _____, (2002) **Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism His Life, Works**, London: Oneworld.
- Gutas, Dimitri (1999), **Fārābī and Greek Philosophy**, in Iranica encyclopedia, Vol. IX, Fasc. 2, pp. 219-223
- _____ (1988) **Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th C.)**, London and New York: Routledge.
- Hourani, Albert (1991), **A history of Arab people**, New York: Warner books.
- Netton, Ian Richard (1992), **Al-Farabi and his school**, London & new York: Routledge

Abstract

Farabi founder of (symbolic methodology of) Islamic philosophy

Some aspects of Farabi's priority as founder of "Islamic philosophy", is for constructing a methodological framework that affirms the place of philosophy as a benefit knowledge that fits to religion. In the first steps it was necessary for this methodology to strengthen its foundations by clearing paradoxes of Greek philosophy and then to establish a special relationship with Sharia. For a knowledge that hasn't established foundations, couldn't survive besides a religion that all things found their meaning by some relationship to it. Farabi proposes a special symbolic methodology to affirm the foundations of such a new knowledge in Islamic world and to show its compatibility to Islamic thought. So we confront a "symbolic methodology" that furthermore that guarding philosophy in Islamic thought, paves the way for special metaphysics of Avicenna and Suhrewardi.

In this paper, we try, after explaining some aspects of this methodology, to show the implication of it for the development of the Islamic philosophy.

Key words: Farabi, methodology, symbol, philosophy