

النبوة عند الفارابي

مصطفى طالب علي

مدرس في متوسطة المعينية

talbm3167@gmail.com

الخلاصة

هدفت هذه الدراسة إلى استكشاف إمكانية تفسير نظرية النبوة في فلسفة الفارابي كتعبير عن أيديولوجية سعت إلى تقديم حلول لبعض المشكلات التي كانت تواجهها الدولة الإسلامية في عصره. وقد تم تصوير هذه الأيديولوجية في شكل رفع الفيلسوف فوق النبي. تم تقديم نظرية الفارابي في النبوة لأول مرة مع التركيز على كيفية التمييز بين الفيلسوف والنبي، مع تسليط الضوء على الاختلافات بين الملكات العقلية والخيالية وكيف استخدم هذه الاختلافات لخدمة المجتمع الإسلامي. يمكن تصور استراتيجية الفارابي في الدفاع عن النبوة كنوع من المناورة لاحتكار السلطة للنبي وذريته، أي حتى لصالح الأئمة الاثني عشر (الأئمة الاثني عشر)، الذين اعتبروا خالين من الأخطاء. وفقاً للفارابي، الفيلسوف، لم يكن موجوداً في الإسلام قط. وبالنظر إلى الوضع التاريخي، كان الدفاع عن النبي ضرورياً إلى أن وجد فيلسوف إسلامي. الكلمات الرئيسية: الفارابي؛ النبي؛ الفيلسوف؛ المدينة الفاضلة

ABSTRACT.

This study aimed to explore the possibility of interpreting Al-Farabi's theory of prophecy as an expression of an ideology that sought to provide solutions to some of the problems facing the Islamic state during his time. This ideology was portrayed as elevating the philosopher above the prophet. Al-Farabi's theory of prophecy was presented for the first time, focusing on distinguishing between the philosopher and the prophet, highlighting the differences between rational and imaginative faculties, and how he utilized these differences to serve the Islamic community. Al-Farabi's strategy in defending prophecy can be viewed as a maneuver to monopolize power for the Prophet and his descendants, even to benefit the Twelve Imams (the Imams), who were considered free from error. According to Al-Farabi, the philosopher never existed in Islam. Given the historical context, defending the Prophet was necessary until an Islamic philosopher emerged.

1. المقدمة

يُنسب إلى الفارابي ترسيخه للفلسفة الإسلامية، التي شكّلت صياغته الفلسفية لفترة طويلة. في الواقع، تُعدّ فلسفته مزيجاً مبتكراً من الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة من جهة، والفلسفة الأرسطية (المدرسة المشائية) من جهة أخرى بدوي، (١٩٨٤، ١١٨). وقد شكّل الفارابي حلقة الوصل بين الفلسفتين الإسلامية واليونانية، "الفكر الإسلامي" المشرقي الذي يعتمد بشكل أساسي على الإلهام والوحي (هلال، ١٩٧٧، ٩-٣٣).

2. رواية الفارابي

ربما كان وجهة نظر الفارابي للكون هي الدافع الرئيسي لتجاهل الاختلافات بين أفلاطون وأرسطو، أين هو أعيد بناؤه ماذا عن نشأت الأفلاطونية المحدثة في محاولة لجمع الأفكار القديمة لإشباع الطموحات الفكرية والدينية في آن واحد (الحنفي، ١٩٩٩، ١٦٣). وفي سبيل ذلك، اضطر الفارابي إلى الجمع بين آراء الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) رغبةً منه في توحيد الدول والمذاهب الإسلامية في دولة واحدة. كما جمع بين الأفكار ذات الصلة والحكمة النظرية والعملية. إلا أن طوباويته انتهت إلى الجمع بين النبي والفيلسوف، وبين الخيال المعجز والعقل الخارق (زيزير، ٢٠٠٠، ٣٢٦). يُقال إن هدف الفارابي الرئيسي كان نقل القضية من أصول دينية أو مذهبية إلى جوهر آخر، ربما كان مشتركاً بين الجميع، بغض النظر عن اختلافهم في أصولهم وأصولهم. ويمكن أن يُعزى ذلك إلى امتزاج القضايا السياسية والدينية في عصر الفارابي، لا سيما أن عصره

تزامن مع اختفاء آخر الأئمة عام ٢٦٠ هـ. فعلى سبيل المثال، لم تعد الإمامة (العربية: إمامة/فارسية: امامت) دنيوية بل منصب إلهي (مبروك، ١٩٩٣، ١٣٣). والإمامة، من وجهة نظر شيعية، تعني قيادة المجتمع الإسلامي، التي عينها الله للنبي محمد في جميع الشؤون الدينية والدنيوية، ولخلفائه من بعده. ولقد كان هذا المظهر من مظاهر الإمامة من أصول المذهب الشيعي، وأحد أهم نقاط الخلاف بين الشيعة والسنة، مما أدى إلى تسمية الشيعة في بعض الحالات، إن لم يكن في أغلبها، بالإمامية (مؤمن، ١٩٨٥، ١٧٤).

3. القراءة و تفسير لفلسفة الفارابي

ولما كانت قراءة وتفسير ميول الفارابي وانتماءاته الدينية والسياسية تتوقف على أفق القارئ وموضوعه، فقد وجهنا اهتمامنا في ميوله الفكرية نحو ما بدا شكلاً من أشكال الفلسفة الشيعية الخفية، وهو ما أشار إليه (الشهرستاني ٢٠٠٠، ص ١١٧). إلا أن قارئ فلسفة الفارابي لا يشك في أن دلالاتها الخفية تختلف عما يبدو أنه المعنى الظاهر. بل إن هذا أحد مبادئ الشيعة، والتي تعود إلى الصور والأفكار في نظرية الصور والأفكار لأفلاطون (هلال، ١٩٧٧، ١٥٦-١٥١). ويمكن اعتبار ذلك بديهياً عند النظر في تمييز الفارابي بين "العقل" و"النبوة".

4. العقل والنبوة

كما ذكرنا سابقاً، كان الفارابي يسعى إلى دمج الأفكار والمبادئ الموروثة اليونانية والإسلامية. ويتجلى ذلك جلياً في جميع كتاباته، وخاصة تلك المتعلقة بمواضيع المدينة الفاضلة والنبوة والسعادة. ويبدو أن جميع هذه المواضيع تستخدم رموزاً ومؤشرات تعكس قصور الإنسان العقلي. ومن هذا المنطلق، طور الفارابي مفهوم العقل؛ فانتقل من معنى القوة أو الأدوات إلى معنى الفعل والإدراك (خليفات، ١٩٨٧، ٣١). ومع ذلك، وعلى الرغم من أن التزم الفارابي بالتفسير الأرسطي فيما يتعلق بمفهوم العقل، ومن الواضح أنه استخدم هذا التفسير في الفكر الإسلامي بأسلوب مختلف، يمكن التعبير عنه كمنهج فكري أيديولوجي. ويتجلى هذا الاستخدام بوضوح عند مناقشة عملية الفيض والعقل، اللذين صنفهما أرسطو أولاً، ثم الفارابي، إلى أربعة أقسام، بناءً على قوة العقل. تشمل هذه الفئات (١) العقل المحتمل (المعروف أيضاً باسم المادي أو السلبي) (العقل بالقوة)، (٢) العقل الفعلي (العقل بالفعل)، (٣) العقل المكتسب (عقل المصطفى)، و(٤) العقل الفعال أو الفعال (عقل الفعل)، عقل الفلك العاشر، أي كرة القمر. (الفارابي، ١٩٣٨، ١٤-٣٢).

5. كيف لتحقيق نبوءة مثل مقارنة إلى الفلسفة؟

في نهاية المطاف، يجذب تصنيف العقل المزيد من الاهتمام في فكر الفارابي الذي يتجاوز مدينته الفاضلة الخيالية إلى الرجل الذي بدأ في البحث عن العقل المكتسب (العقل المستعاد). وهذا هو الأقرب إلى العقل الفعال (العقل الفاعل) للحصول على جوهره الأخير. هذا البحث، وفقاً للفارابي، هو الحدود النهائية للإنسان لتحقيق كماله، والذي أشار إليه الفارابي على أنه تحقيق الحياة الآخرة. الحياة الآخرة في فكر الفارابي هي تحقيق الحياة المثالية، حيث تصبح أفعال الإنسان وذاته شيئاً واحداً. في تلك اللحظة (الحياة الآخرة)، لا يحتاج الإنسان إلى جسده ليكون جوهر وجوده (الفارابي، ١٩٣٨، ٣١). بهذه الطريقة، إن وُجدت في الحياة الآخرة (الفارابي، المجلد الأول، ص ٢٧؛ ٣٢؛ دار الفكر، ٢٢٠؛ أو ١، ٧٥). هذا هو تحديداً الهدف الأسمى والسعادة (السعادة) للإنسان، وهو السبيل الذي يصل به إلى الكمال المطلق (الفارابي، ١٩٣٨، ٢٤). ويضيف الفارابي أن حصول المعقولات الأولى للإنسان هو كماله الأول، ويحصل أيضاً إذا انصرف العقل الفاعل إلى القوة الناطقة، حيث تُنتج المحسوسات في القوة الخيالية معقولات في القوة الناطقة (الفارابي، ٢٠٠٢: ١٥٦). وبالتالي، فإن حصول المعقولات الأولى يبدأ من العقل الفاعل. (عقل الفعل) بعملية الفيض بالمعقولات. وهذا الفيض، عند الفارابي، مستمر، ولكن تعترضه عوائق. إذا استقبلت هذه الصور أو المعقولات قوة تخيلية جاهزة ومهيأة، فإن قوة التخيل تستطيع إدراكها بمحاكاتها بالأشياء البصرية المحسوسة. تعود هذه الأشياء المتخيلة وتجذب القوة الحسية الخاصة التي تؤثر على قوة التخيل لتصور الرسوم في الهواء. عندما تُدرك هذه الرسوم في الهواء، تبدو وكأنها موضوع خارج عن الذات (مثل الأشياء المحسوسة)، فإن حس الاهتمام الخاص أعادها إلى قوة التخيل. ومن الجدير بالذكر أن المعقولات أو الصور التي تتعالى عن العقل الفعال (العقل الفاعل) وقبولها من قبل قوة التخيل يجب أن تكمل رحلتها خارج الذات، كما لو كانت صورة في موضوع خارج عن الذات حيث ظهرت حينها وكأنها مادة محسوسة للحواس لمعالجتها ومعالجتها من قبل الإنسان. يعني الكمال أن العقل المكتسب متحد بالعقل الفعال. العقلان من نفس النوع والطبيعة (الآية ١١). (الفارابي، ١٩٣٨، ٢٧). من خلال العملية الفكرية، يُنتج العقل الفعال العقل المكتسب ويجعل الصور التي هي من المادة أكثر تجريداً تدريجياً. لذلك، ينتهي الأمر بالعقل المكتسب إلى التصرف فقط في داخله، معادلاً فعله بوجوده. عند الوصول إلى هذه المرحلة، لم تعد هناك حاجة إلى الجسم، كما هي المادة، من أجل البقاء، في حين كانت هناك حاجة إليه في البداية لحدوث أفعال مثل الإحساس والخيال. ومع ذلك، فقد انتقد ابن رشد الطريقة التي فهم بها الفارابي هذه العلاقة بين العقول الفاعلة والمكتسبة، حيث حكم بأنه من المستحيل تصور تحول العقل المادي داخل

الإنسان الفاني إلى جوهر غير مادي وأبدي على مستوى العقل الفاعل (ابن رشد LCD، ٣٨٧-٣٨٨). يرى الفارابي أن الفرق بين الصور الصادرة عن العقل الفعال والصور الصادرة عن الحواس هو أن الأولى لا توجد في جوهر ولا تُعتبر ذاتاً خارجة عن الذات أصلاً، بينما الثانية توجد في جوهر خارج عن الذات. ولأن المعقولات ليست من طبيعة قوة التخيل، فإن قوة التخيل لا تقبل المعقولات على أنها معقولات، بل عليها أن تحاكيها بما يحاكي المحسوس (الفارابي، ٢٠٠٢، ١٧٢)، حتى تبلغ كمالها النهائي (الفارابي، ٢٠٠٢، ١٥٦). تؤدي هذه العملية إلى قبول الأحداث الحاضرة والمستقبلية أو محاكاة لها (صليبا، ١٩٧٣، ٣٤٩) من الحواس، وكذلك محاكاة المعقولات وسائر الكائنات الفاضلة (وتصورها). وبالتالي، يحصل على نبوءة الأشياء الإلهية من تلك المعقولات التي تلقاها (الفارابي، ٢٠٠٢، ٢٥). ومع ذلك يتساءل الفارابي عن نزول هذه الصور عن الكمال إلى درجة أقل من الكمال، وهل هذا من كماله ما دامت ممكنة الوجود بلا جوهر؟ (الفارابي، ١٩٣٨، ٣١-٣٢).

6. العقيدة والنقد

كانت عقيدة العقل (وكيفية عمله) ونظريته في النبوة سبباً للاتهامات التي واجهت الفارابي بأنه رفع الفيلسوف إلى مستوى النبي، ورفع الفلسفة (الفلسفة) على الدين الفاضل (الملة)، من حيث استخدام القوة العقلية (الفارابي، ١٩٨٦، ٤٧). وهنا، يجب أن نطرح السؤالين التاليين بشأن آراء الفارابي في النبي، وهما: من يمكن اعتباره نبياً؟ وكيف سيصبح نبياً؟ في الواقع، لم يتردد الفارابي في الإجابة على هذه الأسئلة، على الرغم من تحفظه، والذي كان يمكن القول إنه كان للحفاظ على كرامة الفلسفة. ووفقاً للفارابي، فإن النبوة هي استعداد النفس وملكة التخيل، مع علاقتها بالتأمل والوحي. وهذا يدل على أن النبوة تحدث بطرق معينة وأن النبي لا يصبح نبياً إلا في ظل ظروف معينة. ولعل المصدر الرئيسي لهذه الأفكار هو هيمنة فلسفة الاستتار على نظرية المعرفة، التي تعتبر المعرفة الاستتارية، من وجهة نظر الفارابي، أداة حصرية لربط النبي بالعقل الفعال أو الفاعل. (عقل الفعل) - العلم الشامل الذي يشمل جميع العلوم والمعارف، ويندرج هذا الارتباط ضمن نطاق النبوة. ويتجلى ذلك في أن الفارابي لم يتردد في دمج نظرية المعرفة بمضمون نظريته في النبوة. العناصر التي يجب أن تشارك في النبوة هي العقل الفعال (عقل الفعل) وانبثاقه من المعقولات الأولى إلى العقل المكتسب. ومع ذلك، فإن انبثاق المعقولات يأتي فقط من طبيعة العقل الفعال (عقل الفعل) (الفارابي، ١٩٣٨، ٣٢)، ونسبة الفاعل إلى إن نسبة العقل (العقل الفعال) إلى العقل المكتسب (العقل المستفاد) هي نسبة الشمس إلى العين (البصر).

(الفارابي، ١٩٣٨، ٢٥). (ومع ذلك، لتلقي هذا الفيض من الفيض، يجب أن تبلغ قوة التخيل غاية الكمال، بشرط ألا تتأثر بالإحساسات الخارجية أو تخدم القوة العقلية؛ فالذات لها قدرة تفوق استخدام الحواس لتكون قوة عقلية. وقد أطلق الفارابي على هذه القدرة اسم "الفضل"، وهي كافية للقيام بأفعالها الخاصة. وذكر الفارابي أن حالة النفس في اليقظة يجب أن تكون مماثلة لحالتها في النوم. وفي رأينا، هذا للتأكيد على أن قوة التخيل يجب أن تكون ضئيلة في خدمتها للقوى الأخرى (الفارابي، ٢٠٠٢، علاوة على ذلك، أضاف الفارابي العامل الفسيولوجي إلى هذا حيث لا يكون تصور القوة الخارجية ممكناً إلا عندما تكون درجة حرارة القلب محدودة بدرجة معينة (الفارابي، ٢٠٠٢، ١٤٧). وأضاف، من خصائص قوة التخيل، أنها يمكن أن تحاكي القوى الغذائية والحساسة والشهوانية والعقلية وتحاكي توافقات مزاج الجسم (الفارابي، ٢٠٠٢، ١٦٩)، حيث تقبل قوة التخيل هذه الأشياء المتخيلة أو تحاكيها بالأشياء الحسية. في الواقع، لا تقبل قوة التخيل المعقولات على أنها معقولة لأنها ليست من نفس الطبيعة (الفارابي، ٢٠٠٢، ١٧١). إلا أن الفارابي أضاف أن هناك اختلافات في ملكة التخيل لدى البشر، ولها أعراض معينة قد يتعرض لها الشخص من أجل الإضرار بمزاجه وتخيله (الفارابي، ٢٠٠٢، ١٨٥). والحقيقة تكمن في افتراض أن اكتمال ملكة التخيل لا يعني حدوث النبوة مع ضرورة توافر جميع شروطها معاً. وبالتالي، فإن الشركة مع العقل الفعال (عقل الفعل) عند الفارابي ليست مطلقة لأنها تعتمد على توافر الشروط المذكورة أعلاه. وبالتالي، فهي تختلف وفقاً لنفس الشروط. وكلما كانت ملكة التخيل أقوى، مع استقرار العوامل والشروط، كان الشركة أعلى. من ناحية أخرى، تكون ملكة التخيل في أدنى مستوى لها كلما أصبحت أكثر انشغالاً بالقوى الأخرى. وفي الواقع فإن الاتصال بالعقل الفعال يتم "بأفعال إرادية منها ما هو عقلي ومنها ما هو جسدي" (الفارابي، ٢٠٠٢، ص ١٦٤).

7. ما الذي يفضله الفارابي لمدينته الفاضلة؟

مع أن الفارابي منحازاً للفيلسوف، إلا أنه لا يستبعد النبي من الحياة العامة، بل يُبقي عليه رسالةً سياسيةً أخلاقيةً، إذ يُمكنه أن يكون حاكم المدينة الفاضلة؛ ولذلك تتجاوز حدود سلطته نطاق الدين إلى نطاق الحياة المدنية (الفارابي، ٢٠٠٢، ٣٢). ومع ذلك، ورغم أنه ليس الوحيد المؤهل لذلك، إلا أنه يبدو أنه يُفضّل النبي على الفيلسوف، لأن قد تكون أقوال الفيلسوف الشفهية مستعصية على العامة. ومع ذلك، يرى الفارابي أن النبي والفيلسوف مؤهلان لقيادة المدينة الفاضلة. (الفارابي، ١٩٨٦، ٤٣-٤٤)، مع أن الفيلسوف قد يقود لغياب النبي. لذا، في غياب النبي، يكون الفارابي متحيزاً جداً للفيلسوف، قائلاً: "يجب أن يكون الرئيس فيلسوفاً". ربما يعود ذلك إلى أن الفارابي يرى أن كلاهما متساويان على المستوى

المعرفي من حيث المعرفة، حيث يكتسب الفيلسوف المعرفة بالقوة العقلية، بينما يكتسب النبي المعرفة بالقوة الخيالية (الفارابي، ١٩٩٥، ص ١٢٣). وفي موضع آخر، أعلن أنه في حال عدم وجود نبي أو فيلسوف رئيساً، يكون الإمام هو الشخص المؤهل لخلافة النبي في الرئاسة (الفارابي، ١٩٩٥، ١٢٣).

٨. النتائج

مع أن الفارابي أصرّ على أن أول رئيس للمدينة الفاضلة يجب أن يتعمق في الفلسفة لينال السعادة (الفارابي، ١٩٨٦، ٦٩)، إلا أن التدقيق في ادعاءات الفارابي يُشير إلى استحالة وجود فيلسوف معين يكون رئيساً، نظراً لكثرة الفلاسفة الذين يتمتعون بفضيلة الرئاسة في هذه المدينة الفاضلة. علاوة على ذلك، فإن إحدى المشكلات الرئيسية التي واجهت الفارابي تتعلق ببلوغ المكانة المثالية في هذه المدينة الفاضلة، حيث ستتلاشى المدينة الدنيوية وتتلاشى بالانتقال إلى الحياة المثالية حيث يجب أن تكون، كما ذكرنا سابقاً.

٨.١. صورة المدينة الفاضلة.

من وجهة نظر الفارابي، إذا كانت نفوس المدينة الفاضلة، بعد بلوغ الحياة المثالية، قد غادرت المدينة إلى لا مكان ولا زمان، لأنها في الأصل صور في العقل الفعال (الفارابي، ١٩٣٨، ٣٢)، فإن ما سيبقى في مدينة الفارابي (في هذا العالم) لن يكون إلا أشياء قبيحة، وبعض الفلاسفة المتأثرين هنا وهناك في الزمان والمكان ينتظرون الفلسفة بالتأكيد لإخراجهم من هذا العالم القذر. وهذا مبني على حقيقة أن الخيال عملية زمنية، بالمقارنة مع أنشطة القوى العقلية التي هي دائمة في طبيعتها. لذلك لا يوجد طريق آخر للوصول إلى السعادة الأبدية إلا بالقوة العقلية، لأنها عالم نظري وليس خيالياً، الأمر الذي يوجب الاستغناء التام عن الجسم وجميع القوى النفسية، لا محالة، عن العالم كله. لنفترض الآن أنه حدث (أي كان هناك فيلسوف في المدينة الفاضلة)، فوفقاً لتعاليم الفارابي، سينفصل الفيلسوف قريباً عن جسده ويرتبط بعالم الصور والمعاني - العقل الفعال - الذي هو في العالم الآخر. وذلك لأن المدينة الفاضلة مخصصة للعقل المستفاد في الحياة، وليست مخصصة أبداً للآخرة. ففي الآخرة، لا يوجد مكان للعقل المستفاد. ويمكن دعم ذلك بالنظر إلى الفارابي عندما ميز بين هذه الحياة والآخرة أو ما بعدها (الفارابي، ١٩٨٦، ٦٦).

ومع ذلك، ولأن المدينة الفاضلة لا تُنال إلا بالسعادة، ولأن السعادة لا توجد إلا في الآخرة، فإن معنى المدينة الفاضلة لا يكون إلا في الآخرة نفسها. وفي كلتا الحالتين، لا وجود لمدينة فاضلة في الدنيا إطلاقاً. ولذلك، قد يستنتج المرء أن المدينة الفاضلة رمز؛ ولكن، رمزٌ لِمَاذَا؟ يبقى هذا السؤال مفتوحاً. هذا الافتراض يُعني عن فرصة من ظنّ أن الفارابي قد تاه في مستنقعات الفلسفة بلا رجعة، حين فضّل الفيلسوف على النبي. ونعتقد أن هذا الافتراض خاطئ في معظم جوانبه، فالدراسة الدقيقة لمقاصد الفارابي س تُظهر عكس ذلك تماماً. ولعلّ هذا يكفي لتبرير رأي الفارابي في موقفه من النبي والفيلسوف. فرغم علو منزلة الفيلسوف، لم يذكر الفارابي قط أنه قد حدث لمرة واحدة أن يوجد فيلسوف ما، لا في الجوهر ولا في الجسم، يكون بمنزلة النبي. وهذا ما يمكن استدلاله في فلسفته، لأنه عند بلوغ العقل المكتسب، تصبح ماهية الإنسان (أو الأداة التي يكتسب بها ماهيته) أقرب ما تكون إلى العقل الفعال، وعندها، وفقاً للفارابي، يصل الإنسان إلى آخرته وسعادته القصوى وكماله الأخير (الفارابي، ١٩٣٨، ٣٠). وعليه، فإن وجود الفيلسوف ممكن، ولكنه ليس مستحيلاً.

الاستنتاجات

وبناءً على ذلك، لن يبقى لحكم المدينة الفاضلة سوى الأنبياء ومن تمسكوا بسلاهم، أي أحفادهم. قد يُعبر هذا التلاعب عن أيديولوجية لتحقيق أغراض سياسية، لا عن فلسفة خالصة؛ وقد تصبح الأيديولوجية غير قابلة للتمييز عن الفلسفة أو العلم (راجع بارنز، ١٩٩٥، ١٥). ولعلّ هذا يعود إلى أن الفارابي لم يكن لديه سبيل آخر لحلّ استياء الوضع السائد في عصره، إذ لم يكن البحث عن الحقيقة، وهو المهمة الرئيسية للفلسفة. ومع ذلك، وبغض النظر عن انتماء الفارابي المحتمل إلى الإسلام الشعبي (الفارابي، التلخيص، ٦٢)، فإن هذا يبدو في النهاية مناورة للتلاعب بالسلطة لصالح الاثنى عشرية أو الأثنى عشرية الذين يتخذون أقوال الأئمة وأفعالهم دليلاً وقوة يحتذى بها لأنهم معصومون من الخطأ والخطيئة (العصمة أو العصمة) (الفارابي، التحصيل، ص ٩٣) هؤلاء الأئمة هم الذين يجب اختيارهم بمرسوم إلهي، حتى يلتزم الناس

References:

- 1.The Prophet's Genealogies and Perhaps His Genealogies (Tabataba'i, 1977, 10). Finally, although we promised not to discuss Al-Farabi's religious affiliation, it is worth raising some questions: What are the genealogies? Who are the descendants of the Active Intellect (the tenth celestial intellect, i.e., the lunar intellect)?
- 2.Alfa Arabi, Abu Nasr (1986), The Book of Religion and Other Texts, edited by Mohsen Mahdi, Beirut: Dar Al-Mashreq.
- Alfa Arabi, Abu Nasr (1938), A Treatise on Hearts, edited by Mohsen Mahdi, Beirut: Dar Al-Mashreq.

3. Alfa Arabi, Abu Nasr (1995), The Views of the People of the Virtuous City, edited by Dr. Ali Bou Mahlam, Cairo: Dar and Library of Al-Hilal for Printing and Publishing. Alfa Arabi, Abu Nasr (2002), The Views of the People of the Virtuous City, A Foundational Study: Al-Quds for Studies and Research, Cairo: Al-Azhar Library for Heritage.
4. Mabrouk, Ali (1993), Prophethood from Knowledge of the Imam to the Philosophy of History, Beirut: Dar Al-Tanweer.
5. Hilal, Ibrahim (1977), Orientalist Epistemology and Its Impact: A Vision of Prophethood, Volume 1, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya.
6. Badawi, Abdul Rahman (1984), Library of Philosophy, Volume 2, Beirut: Arab Institution for Studies and Publishing.
7. Al-Hafni, Abdul Moneim (1999), Encyclopedia of Philosophy and Philosophers, Second Edition, Cairo: Madbouly Library. Khalifa, Sahban (1987), The School of Warnings, for example, Al-Farabi's Happiness, Amman: University of Jordan.
8. Zizar, Ali (2000), Dream Interpretation and the Philosophies of Prophethood, Damascus: Dar al-Manahil.
9. Al-Shahrastani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abdul Karim (2000), Religions and Sects, edited by Muhammad Abdul Qadir al-Fadil, Part 1.
10. Saliba, Jamil (1973), The Philosophical Dictionary, Volume 2, Beirut: Dar al-Kitab.
11. Alfa Arabi, Abu Nasr (1983), Attaining Happiness, edited by Ja'far al-Yassin, Beirut: Dar al-Andalus.
12. Al-Farabi (1938), A Treatise on Reason, edited by M. Bouygues, Beirut: Catholic Press. Maughan, Mumin (1985). Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of the Twelver School, New Haven: Yale University Press.
13. Barnes, Joshua (1995), Metaphysics as Rhetoric: Al-Farabi's Summary of Plato's Laws, New York: State University of New York Press.
14. Abridged translation: Al-Farabi, Abu Nasr (1983), The Analysis of Happiness, edited by Ja'far al-Yassin, Beirut: Dar al-Andalus.
15. Al-Farabi, Abu Nasr (1986), The Message and the Hereafter, edited by Mohsen Mahdi, Beirut: Dar al-Mashreq. Al-Farabi, Abu Nasr (1995), The Views of the People of the Virtuous City, edited by Ali Bou Melhem, Cairo: Dar al-Hilal. Al-Farabi, Abu Nasr (2002), The Views of the People of the Virtuous City, Studies and Investigation: Al-Quds for Studies and Research, Cairo: Al-Azhari Library.
16. Al-Hanafi, Abd al-Mun'im (1999), Encyclopedia of Philosophy and Philosophers. Second Edition, Cairo: Madbouly Library.
17. Al-Shahrastani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Karim (2000), The Bereaved and the Sectarian, Edited by Muhammad Abd al-Qadir al-Fadil, First Edition, Part One.
18. Badawi, Abd al-Rahman (1984), Encyclopedia of Philosophy, Part Two, Beirut: Arab Institutions for Studies and Publishing.
19. Hilal, Ibrahim (1977), Illuminationist Theories of Knowledge and Their Impact on the Theory of Prophethood, Volume One, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiyya. Khalifa, Two Companions of al-Farabi (1987), Studies and Investigation of the Treatise: Warning from the Path of Happiness: Al-Farabi, Amman: Letters of the University of Jordan.
20. Mabrouk, Ali (1993), Nubia: From the Science of Doctrines to the Virtue of History, Beirut: Dar al-Tanweer.
21. Saliba, Jamil (1973), The Falasi Dictionary, Volume II, Beirut: Dar Al-Kitab.
22. Zayzar, Ali (2000), The Interpretation of Dreams and the Philosophers of Nabu, Damascus: Dar Al-Manhal.