

پیوند دین و فلسفه در اندیشه فارابی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۲۲

محمد کاظم علمی سولا*
سینا سالاری خرم**

چکیده

جستار حاضر درصدد است پیوند میان دین و فلسفه را از منظر فارابی - با استناد به اصل متن آثار وی - مورد پژوهش قرار دهد. در این طریق، نخست به تحلیل علل تاریخی نیاز به فلسفه پرداخته شده و سپس انگیزه‌های فارابی برای ایجاد این پیوند معرفی شده‌اند؛ تا از این ره‌گذر، ضرورت ایجاد چنین پیوندی میان دین و فلسفه روشن گردد. مدّعی مقاله آن است که فارابی، با دو روش متفاوت در پی برقراری این پیوند بوده است. روش نخست بر توجه به سیر تاریخی تکوین زبان استوار است؛ که از این منظر، فارابی به تقلّم زمانی فلسفه بر دین باور دارد. اما در روش دوم، او با توجه به تمایزهای روش‌شناختی دین و فلسفه در مقام تعلیم، به تبیین نسبت میان آن دو پرداخته است. حال درباره این دو روش باید گفت که روش نخست قابل نقد است؛ اما می‌توان از روش دوم دفاع کرد.

واژگان کلیدی

دین، فلسفه، برهان، تخیل، تعقل، روش اقلی، فارابی

Elmi@ferdowsi.um.ac.ir
Sina.salari.kh@gmail.com

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد
** پژوهش‌گر فلسفه اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در طول تاریخ اندیشه فلسفی کشمکش بسیاری را برتافته، نسبت میان تجربه‌های دینی و شهودی شخص نبی با دست‌آوردهای مستقل عقل بشری است که از آن، به نسبت میان عقل و دین یاد می‌کنند. این مسئله، در فلسفه‌هایی که مضاف به یک دین خاص واقع شده‌اند پررنگ‌تر می‌نماید و فلسفه اسلامی نیز مستثنا نیست. از چنین زاویه‌ای، مشاهده می‌کنیم که با آشنایی دنیای اسلام با فرهنگ یونان و انتقال علوم یونانی به جهان اسلام، به مرور میان اسلام به مثابه میراث پیامبر(ص)، و آنچه از یونان آمده بود به عنوان یک نیاز، رویارویی‌هایی پدید آمده است. بدین سبب بود که ضرورت گفت‌وگویی جدی میان این علوم، به مثابه دست‌آوردهای مستقل عقل بشری که فلسفه محصول آن بود، و دین احساس شد؛ و اندیشمندانی را که دل در گرو هر دوی آنها داشتند برانگیخت تا سعی خود را مصروف برقراری توازن و پیوند میان این میراث و آن نیاز بدانند.

شاید بتوان گفت آنچه فارابی با عنوان «پیوند میان دین و فلسفه» طرح می‌کند، در همین چارچوب قرار می‌گیرد. وی دغدغه سعادت بشر دارد و به همین سبب، تمام اجزای اندیشه فلسفی وی - اعم از منطق و حکمت عملی و نظری - به گونه‌ای کاملاً نظام‌یافته به هم پیوند می‌خورند تا این مفهوم (سعادت) را برای بشر تحقق بخشند. به عبارت دیگر، اندیشه فارابی در تعریف سعادت و تبیین روش تحصیل آن خلاصه می‌گردد. در نظر وی، سعادت حقیقی تنها در سرای جاوید دیگر دست‌یافتنی است و به همین سبب، دین یا ملة در نظام فلسفی او محوریتی خاص می‌یابد.

۱. عوامل تاریخی نیاز به فلسفه

اگر چه در زمان انتقال علوم یونانی به جهان اسلام، بخشی از جامعه به آن علوم علاقه‌مند بوده است (کندی، ۱۳۸۰، ص ۳۱)؛ ولی ثمرات موثر این دل‌مشغولی بیان‌کننده آن است که ما از اقلیتی تأثیرگذار سخن می‌گوییم. به هر روی، به اجمال می‌توان سه عامل مهم را در زمره علل گرایش مسلمین به فلسفه معرفی کرد:

(۱) عامل کلامی - عقیدتی: نخستین آشنایی مسلمانان با فلسفه به صورت شفاهی صورت گرفت (فرغل، ۱۳۹۲، ص ۲۵۷). به عنوان نمونه، یکی از نخستین مکان‌های

آشنایی مسلمانان با علوم یونانی، شام بود که تا آن زمان، تا حدی ماهیت یونانی خود را حفظ کرده بود و از سویی، مقری برای اسقف‌های مسیحی محسوب می‌شد. فضای باز عقیدتی آن زمان شام چنان بود که شخصیتی همچون قدیس یوحنا دمشقی می‌توانست از ره‌گذر آن، بی‌پرده از دین و شریعت حاکم انتقاد کند (اولیری، ۱۳۴۲، ص ۲۱۹). نمونه‌هایی از این دست، به طور طبیعی این انگیزه را در مسلمانان ایجاد می‌کرد که در مقام پاسخ برآیند. البته پاسخ درخور تنها در صورتی ممکن می‌بود که با همان ابزاری که خصم علیه آن‌ها به کار گرفته بود، با او مقابله کنند. فایده فلسفه در این مقام، توانا کردن ذهن در انسجام بخشیدن به دلائل و برساختن براهین استوار در مقابل مخالفان بود (نشار، ۱۹۶۵، صص ۲۷۱-۲۷۲). در اینجا، فلسفه همان گونه که جنبه تدافعی داشت، موجبات جذب به اسلام و ترویج آن را نیز فراهم می‌کرد (لیمن، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

۲) عامل سیاسی: به مرور زمان، در طول خلافت عباسیان، به ویژه مأمون، نشر و ترویج و دفاع از فلسفه، صبغه‌ای سیاسی و حکومتی به خود گرفت. از نظر سیاسی، در برابر مأمون دو جبهه گنوسی‌ها و هرمس‌گرایان قرار داشتند که در سپهر اندیشه آن‌ها، عقل ستاره‌ای بی‌فروغ بود. بنابراین جنبش ترجمه با گرایش ارسطویی، بخش اساسی راهبرد نوینی بود که مأمون برای ایستادگی در برابر بن‌مایه معرفتی دشمنان سیاسی خود به آن پناه برد (الجابری، ۱۹۹۸، ص ۲۲۴).

۳) عامل حکومتی: از منظر حکومتی، دنیای اسلام به یک امپراطوری وسیع مبدل گشته بود و برطرف شدن نیازش به ارتباطات و پل‌ها و بیمارستان‌ها و اموری از این دست، مستلزم توجه به علوم چون ریاضیات، پزشکی و طبیعیات بود (مهدی، ۱۳۸۰، ص ۵۷) که در آن زمان، همه این علوم، به گونه‌ای دایره المعارفی، به همراه فلسفه و ذیل آن فراگرفته می‌شد (الجابری، ۱۳۸۷، ص ۵۵).

دلایل فوق می‌توانست به مدت یک قرن، انگیزه رشد فلسفه را در جهان اسلام پابرجا نگه دارد؛ اما بدان معنا نیست که فارابی نیز با همین انگیزه‌ها به فلسفه روی آورد و به یک پارچه سازی دین و فلسفه اقدام کرد. با تأمل در مقدمه کتاب «الجمع بین رأبی الحکیمین» - که نمونه‌ای از راهبرد وحدت اندیشه فارابی است - درمی‌یابیم که در زمان وی، منازعات بسیاری بر سر اختلاف‌های افلاطون و ارسطو در خصوص مسائل مدنی،

اخلاقی، منطقی و فلسفی وجود داشته؛ به گونه‌ای که این امر موجب پیدایش شک و ظن میان اهل اندیشه شده است. فارابی، هدف خود از این طرح (ایجاد وحدت بین نظر دو فیلسوف) را روشن ساختن اتفاق نظر میان آن دو و در نهایت، برطرف ساختن شک و تردیدها از دل ناظران کتاب‌های آن‌ها دانسته است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۹). چنانچه این مسئله را تعمیم دهیم و در اختلافات میان دین و فلسفه نیز جاری کنیم، این بار آتش شک و تردیدی بس گدازنده‌تر در دل ناظرانی شعله‌ور می‌شود که دل در گرو هر دو، فلسفه و دین، دارند. این مسئله، نه تنها در زمان فارابی، بلکه امروز نیز کاملاً مشهود است. باری، فلسفه در آن دوران یک نیاز بود و دین نیز میراث عظیم پیامبر (ص) به شمار می‌رفت. میان این میراث و آن نیاز، اختلاف است و ثمره این اختلاف چیزی جز شک و تردید نیست. در چنین بستری رسالت فارابی هویدا می‌گردد. وی باید آتش این اختلاف و شک و تردید را با وحدت بخشیدن به آن دو خاموش کند. حال پرسش این است که در نظام اندیشه فارابی، دین و فلسفه چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ ابتدا معنا و مفهوم دین و فلسفه را نزد فارابی بررسی می‌کنیم.

۲. مفهوم فلسفه و ملة در اندیشه فارابی

۲-۱. واکاوی مفهوم فلسفه

مهم‌ترین اثری که در آن، فارابی به شکل مسبوط به رابطه میان دین و فلسفه پرداخته، کتاب «الحروف» است. این اثر، از حیث جامعیت و طرح مطالب بدیعی که مختص به فارابی است، مهم‌ترین اثر وی محسوب می‌شود؛ اما در همین کتاب نیز ابهاماتی وجود دارد و برای درک بهتر اندیشه او، رجوع به دیگر آثار فارابی ضروری است.

آنچه در اینجا مورد نظر است، باب دوم این کتاب است با عنوان «حدوث الالفاظ و الفلسفة و الملة». همان‌گونه که از عنوان آشکار است، فارابی در این باب بر سر آن است تا در باب نحوه ایجاد «لفظ»، «فلسفه» و «ملة» سخن بگوید. نکته جالب توجه تقدّم کلمه «لفظ» بر «فلسفه» و «ملة» است. این تقدم را نباید اتفاقی در نظر گرفت؛ چرا که در اندیشه فارابی، زبان - به دلایل تاریخی^۱ - از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به گونه‌ای که وی، زبان را پایه و اساس همه علوم می‌داند و در تنظیم کتاب «احصاء العلوم»، «علم اللسان» را مقدم بر سایر علوم مورد بررسی قرار می‌دهد. در اینجا نیز که

سخن در باب نسبت میان دین و فلسفه است، شاهد محوریت زبان هستیم؛ به گونه‌ای که فارابی، در بستر سیر تکوین زبان، از نسبت میان آن دو سخن می‌گوید.

فارابی در فصل‌های بیستم تا بیست و دوم کتاب «الحروف»، به شیوه یک زبان‌شناس، با دقتی تمام به بیان مراحل سیر تکوین زبان بشری می‌پردازد. به نظر نمی‌رسد که چنین دقت نظری، صرفاً زائیده خیال‌پردازی‌های فیلسوفانه باشد؛ بلکه نیازمند تحقیقات میدانی وسیعی در این حوزه است. وی در تبیین مراحل تکوین زبان بشر، «اشاره» را نخستین ابزاری می‌داند که بشر برای تفهیم مخاطب از آن استفاده کرده است. در ادامه از ترکیب اصوات مختلف، برای هر شیئی لفظی را جعل کرده و این سیر را تکامل بخشیده است. دست آخر پدید آمدن استعارات منجر بدان شد که پنج صناعت عمده زبانی به وجود آیند که عبارت‌اند از: ۱- صناعت خطابه، که شامل حرفه‌ای است که به وسیله آن، جمهور در چیزهایی که آن را اراده کرده است اقناع می‌شوند. البته اقناع جمهور متناسب با فهم و معرفت آن‌ها صورت می‌گیرد و به وسیله مقدماتی که در نظرگاه همه انسان‌ها مؤثر است و با استفاده از الفاظی که در بین آن‌ها متعارف است، توسط خطیب انجام می‌گردد. ۲- صناعت شعر، که عبارت است از تخیل به وسیله گفتار. ۳- صناعت حفظ اخبار و اشعار و روایات. ۴- علم اللسان، که به بررسی معنای نخستین الفاظ می‌پردازد. ۵- صناعت کتابت.

بعد از آن که این پنج صناعت زبانی از یکدیگر متمایز گشتند، به نظر می‌رسد که این فیلسوف، در فصل بیست و سوم - با عنوان «حدوث صنایع القیاسیه فی الامم» - به بررسی مراحل تکامل اندیشه یونانی از منظر روش‌شناسی پرداخته است. او می‌گوید: در ابتدا، برای بحث درباره علل امور محسوس و اثبات آن‌ها، از روش‌های خطابی استفاده شد؛ اما بعد از مدتی، به دلیل تکثر و اختلاف شدید آراء - که از بکارگیری این روش پدید آمده بود - با بازشناسی روش‌های جدلی از روش‌های سوفسطایی و تمیز نهادن میان آن دو، در باب بحث پیرامون امور نظری بیشتر از روش‌های جدلی استفاده شد. اما این روش هم افاده یقین نمی‌کرد و به همین دلیل، در اثر کندوکاو در روش‌های تعلیم و تحصیل یقین، تا حدودی میان روش‌های جدلی و یقینی مرزبندی صورت گرفت. چنان‌که فارابی گفته است، تا زمان افلاطون، این دو روش به صورت آمیخته با هم، در فلسفه به کار برده می‌شد (فارابی، ۱۹۷۰، صص ۱۵۰-۱۵۱).

از همین جا، با استفاده از گفته‌های فارابی، می‌توان به لحاظ تاریخی، روش‌های جدلی را با دیالکتیک سقراطی - که بعد از روش‌های سوفسطایی و در برابر آن‌ها به وجود آمد - یکی دانست. وی معتقد است ارسطو، کلیه روش‌های معرفتی را از یکدیگر تمیز داد و دو فلسفه مجزاً تکامل یافت؛ یک فلسفه نظری که بر استدلال‌های برهانی و یقینی استوار بود، و دیگری فلسفه «عامی کلی» که بر روش‌های اقناعی جدلی و خطابی و شعر مبتنی بود. از نظر تعلیمی، اولی ویژه خواص است و دیگری ویژه عوام.

با توجه به آنچه در سطور پیش آمد و تطبیق آن با بند صد و هشت این کتاب، آشکار می‌گردد که مراد فارابی از «فلسفه یقینی و برهانی» همان فلسفه ارسطوست که مبتنی بر ضروریات عقلی است. از سوی دیگر، وی به فلسفه‌ای که از روش‌های جدلی استفاده می‌کند - که با نظام فلسفی سقراط و تا حدودی افلاطون مطابقت دارد - «فلسفه مظنون» می‌گوید؛ که این فلسفه، از نظر زمانی مقدم بر فلسفه برهانی است. به همین صورت، فلسفه‌ای را که از روش‌های سوفسطایی استفاده می‌کند - که بر مبنای آن، چیزی در جایی با مقتضایی اثبات و با مقتضای دیگر ابطال می‌شود؛ و به طور کلی، هدف تنها اثبات مقصود به کار گیرنده روش است و نه رسیدن به حقیقت (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۶) - «فلسفه مموّه» (فلسفه فریبنده) نامیده است. این فلسفه، از نظر زمانی بر دو فلسفه دیگر تقدم داشته است. از نظر او، درباره دو فلسفه مظنون و مموّه، به سبب استفاده از روش‌های خطابی، جدلی و سوفسطایی در اثبات نظریات خود، هیچ مانعی وجود ندارد که بخشی از آرای آن‌ها و یا تمام آن کاذب باشد. اما چون فلسفه یقینی و برهانی مبتنی بر ضروریات عقلی است، از نظر روش‌شناسی به نتایج متناقض و متکثر نمی‌رسد و حقیقت را بهتر نمایان می‌سازد (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۳). پس از این، مراد ما از فلسفه، همان فلسفه یقینی و برهانی است.

لازم به ذکر است که در نظام فکری فارابی، فلسفه دو جزء نظری و عملی دارد. فلسفه نظری خود شامل ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه است؛ و فلسفه عملی یا مدنی شامل دو جزء است: صنعت خُلّقی، که موضوع آن اخلاق است؛ و فلسفه سیاسی یا فلسفه مدنی (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳).

بدین ترتیب می‌توان شاخصه‌های فلسفه را نزد فارابی چنین معرفی کرد:

۱) فلسفه بر ضروریات عقلی و روش‌های برهانی استوار است؛ به همین سبب، با نتایج متناقض و متکثر مواجه نمی‌شود.

۲) در فلسفه، تمامی روش‌های معرفتی از هم تمیز یافته‌اند و هر یک، به مقتضای صحیح خود و به فراخور مخاطب و به اقتضای مسئله مورد بحث به کار می‌رود.

۲-۲. واکاوی مفهوم ملّه

در آغاز کتاب «الملّة»، فارابی «ملّة» را چنین تعریف کرده است: «ملّة به مجموعه آرا و افعال تنظیم شده مقید به شرایط گفته می‌شود که رئیس یک گروه یا جمع، برای آنها وضع می‌کند تا به واسطه عمل به آنها، به مقصودی برسند. این جمع می‌تواند یک عشیره، یک امت و یا امت‌های بسیاری را شامل شود» (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۴۳). او، در ادامه توضیح داده است که «ملّة» و دین، دو اسم مترادف‌اند و تفاوتی با هم ندارند (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۴۶). البته مراد او از «ملّة» در تعریف فوق، دامنه وسیعی را در بر می‌گیرد که اگر بخواهیم معادلی برای آن بیابیم، واژه «آیین» مطابقت بیشتری با آن دارد. نکته مهم دیگر در این تعریف، صبغه جمعی و اجتماعی آن است که با تفرّد ناسازگار است. در نظام فکری فارابی، «هر انسانی برای رسیدن به کمال و مقصود خود، نیازمند مجاورت و اجتماع با انسان‌های دیگر است و این مسئله، به صورت طبیعی در فطرت همه انسان‌ها نهاده شده است. به همین سبب، او را حیوان انسی یا مدنی نامیده‌اند...» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۴). بدین سبب، دین هم - که واضح آن در پی هدایت مخاطبانش به سمت هدفی خاص است - باید در فضایی مدنی مطرح گردد؛ تا از ره‌گذر مجاورت و اجتماع انسان‌ها با یکدیگر به هدف خود برسد. از همین رو، هنگامی که فارابی می‌خواهد از نسبت میان دین و فلسفه سخن بگوید، اولین نکته‌ای که بدان اشاره می‌کند این است که باید دین (ملّة) را «انسانی» در نظر گرفت (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۳۱)؛ که به همان ضرورت مدنی بودن دین اشاره دارد.

بدین ترتیب، «ملّة» هر اندیشه صواب و خطایی را شامل می‌شود؛ اما فارابی تنها آن ملّتی را بر حقّ و فاضله می‌داند که رئیس آن و هر کس که تحت ریاست اوست، به دنبال سعادت قصوی - که همان سعادت حقیقی است - باشند (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۴۳). از دیدگاه او، «دست یافتن به سعادت حقیقی، در زندگی زودگذر این جهان غیرممکن

است؛ بلکه رسیدن به چنین هدفی، تنها در زندگی جاودانه سرای دیگر امکان‌پذیر است» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۶). پس از این، مراد ما از «ملّۀ» همان ملّت فاضله است. فارابی بر این باور است که «ملّۀ» نتیجه نیاز بشر به وضع قانون است و صناعت وضع قوانین بر سه قوه استوار است: نخست تخیّل آن دسته از معقولات نظری که تصوّرش برای جمهور سخت است؛ دوم قوّه استنباط هر چیزی از امور مدنی که در رسیدن به سعادت مفید است؛ سوم قوّه اقتناع جمهور در امور نظری و عملی. آن «ملّۀ» که جمهور با تمسک به آن به سعادت می‌رسد، به وسیله وضع قانون از طریق این سه قوه حاصل می‌گردد.

در نظر او، «ملّۀ» دارای دو بخش آراء و افعال است که بخش آرای آن، خود به دو بخش آرای نظری - که شامل اوصاف خداوند و ملائکه، وحی و نبوت و بحث درباره عدالت و ... می‌شود - و آرای ارادی - که می‌توانند شأن عمل داشته باشند، همچون اوصاف انبیاء و ملوک افاضل و سیره و سنّت آن‌ها - تقسیم می‌شود. بخش افعال دین شامل افعال عبادی - که به وسیله آن، خداوند و ملائکه و انبیا و ملوک افاضل تحمید و تکریم می‌شوند و ملوک اراذل و ائمه ضلالت تقبیح می‌شوند - و افعال فردی و اجتماعی - که انسان شخصاً یا باید در رابطه با خود انجام دهد، یا در رابطه با انسان‌های دیگر - می‌شود (فارابی، ۱۹۶۸، صص ۴۴-۴۶).

بنابراین می‌توان شاخصه‌های «ملّۀ» را در نظر فارابی چنین برشمرد:

(۱) ملّت، آرا و افعال مطلق نیست؛ بلکه مبتنی بر شرایط خاص تبیین می‌شود.
 (۲) ملّت الزاماً دارای هدفی خاص است که با اجرای آن آرا و افعال تحصیل می‌شود. آن آراء و افعال به وسیله شخص معینی تبیین می‌شوند.
 (۳) بر مبنای فطرت انسانی، دستیابی به آن غایت مستلزم مطرح شدن ملّت در فضایی مدنی است.

(۴) تنها ملّتی فاضله است که غایتش تحصیل سعادت حقیقی باشد.

(۵) کارکرد ملّت برای جامعه، وضع قوانین است که به سه طریق انجام می‌شود: تخیّل معقولات نظری؛ استنباط؛ اقتناع.

(۶) ملّت، همچون فلسفه، به دو بخش نظری (آراء) و عملی (افعال) تقسیم می‌شود.

۳. پیوند میان دین و فلسفه نزد فارابی

۳-۱. طرق پیوند

فارابی به دو طریق از رابطه میان دین و فلسفه سخن گفته و تلاش خود را مصروف به برقراری پیوند میان آن دو کرده است. درباره طریق نخست باید اظهار داشت که وی، بدون ارائه هیچ دلیل موجهی بیان کرده است که ملت، از نظر زمانی متأخر از فلسفه یقینی و برهانی است (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۳۱)؛ و بر اساس این که ملت و فلسفه، هر دو را شامل دو جزء عملی و نظری دانسته، رابطه آنها را چنین تبیین کرده است: نخست آن که کلیات جزء عملی دین، در فلسفه عملی بحث می‌شود. از نظر فارابی، فلسفه اسباب و علل شرایط خاص را می‌گوید و هدف و غرض ملت را - که به وسیله آن شرایط باید بدان نائل شود - تبیین می‌کند. بخش نظری دین نیز در بخش نظری فلسفه به اثبات می‌رسد (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۴۷). وی، این تقدّم و تأخر را به رابطه به کار گیرنده ابزار - که همان فلسفه است - با خود ابزار - که ملت می‌باشد - و یا رابطه شکوفه با میوه تشبیه می‌کند (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۳۲). از همین روی، وی ملت را تابع فلسفه می‌داند و ابراز می‌دارد که ملت صحیح آن است که تابع فلسفه یقینی و برهانی باشد؛ که در آن، جمیع صنایع قیاسی به ترتیب و جهتی که اقتضا می‌کند، متناسب با زمان و مکان و مخاطب به کار گرفته می‌شوند. ملت فاسد نیز آن است که تابع فلسفه مظنون به باشد (فارابی، ۱۹۷۰، صص ۱۵۳-۱۵۴).

طریق دوم فارابی در برقراری این پیوند، می‌تواند از نظر معرفتی ثمرات بیشتری نسبت به طریق پیشین داشته باشد. وی در «تحصیل السعادة» تفاوت فلسفه و ملت را در روش تعلیم دانسته و بیان کرده است که تعلیم اشیاء، به دو صورت ممکن است: تفهیم تصوّرات، و اقامه تصدیقات. تفهیم تصوّرات نیز به دو صورت میسر است: یا به وسیله تعقل ذات شیء - که در اینجا به نظر می‌رسد منظور وی، احصاء مقوّمات و تعیین حدّ آن باشد^۲ - یا به وسیله تخیل مثالی که از آن مفهوم حکایت کند. اقامه تصدیق نیز به دو طریق میسر است: یا به طریق برهان یقینی، و یا به طریق اقناعی.^۳ او می‌گوید: به معلوماتی که ما از طریق تعقل ذات و اقامه برهان یقینی به دست می‌آوریم، «فلسفه» می‌گویند؛ و معلوماتی را که از تخیل مثال و روش‌های اقناعی به دست آورده‌ایم، قداما «الملة» نامیده‌اند (فارابی، ۱۹۹۵، صص ۸۸-۸۹).

بنابراین در این دیدگاه مشاهده می‌کنیم که بدون سخن گفتن از تابعیت تاریخی و رتبی فلسفه و ملت، بر تفاوت‌های روش‌شناختی آن دو در مقام تعلیم حقیقت تأکید شده است. منشاء این تفاوت از نظر فارابی، مخاطبان آن دو هستند. او می‌گوید: از آنجا که مخاطبان دین به مبادی‌ای اعتقاد دارند که بین همه انسان‌ها مشترک است - که آن‌ها همان عوام محسوب می‌شوند - دین، طرق اقناعی را برای تعلیم برگزیده است؛ ولی فلسفه، به دلیل این‌که مخاطبانش خواص محسوب می‌شوند، از روش‌های برهانی و یقینی برای تعلیم بهره می‌گیرد. اما برای درک فرآیند روش تعلیمی ملت، باید به شاخصه‌های ریاست اولی یا همان نبی در اندیشه فارابی مراجعه کرد.

۳-۲. ویژگی‌های ریاست اولی (نبی)

فارابی در کتاب «الملّة» اشاره کرده که حکومت نخستین رئیس فاضل، مقرون به وحی‌ای است که از جانب خداوند به او القاء می‌شود. به وسیله وحی، رئیس مدینه افعال و آرایبی را که در ملت وجود دارد، به دو طریق تنظیم می‌کند: یا این افعال و آراء به صورت مقدر و تنظیم شده بر وی وحی می‌شود؛ و یا به وسیله قوه‌ای، آن آراء و افعال را با توجه به شرایط از وحی استنباط می‌کند (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۴۴).

در جای دیگر می‌گوید: این افعال و آراء به حدّ کمال و تمام نخواهد بود، مگر این‌که ریاست اولی به کلیات علم مدنی (فلسفه عملی یا مدنی) و همچنین به فلسفه نظری معرفت داشته باشد و علاوه بر آن، صاحب قوه تعقل نیز باشد. تعقل در اینجا معنایی خاص دارد و به هیچ وجه نباید با تفکر عمیق و یا احصاء مقومات شیء هم معنا گرفته شود. فارابی مراد خود را از تعقل در عبارت چنین بیان کرده است:

«آن قوه‌ای است که در اثر تجربه حاصل از ممارست در افعال صناعت هر شهر و هر امت و هر جمعی حاصل می‌گردد و از ره‌گذر آن، توانایی در انسان به وجود می‌آید که می‌تواند شرایطی را که به وسیله آن، افعال و سیر و ملکات، به فراخور هر جمع، هر زمان و هر مکان و هر رویداد مقدر می‌شود، استنباط کند.» (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۱۶۰)

بنابراین او بر آن است تا بر این نکته تأکید ورزد که آن کلیاتی که ریاست اولی در فلسفه عملی و نظری بدان معرفت یافته، باید متناسب با عوامل بیرونی تنظیم و مقدر شود. این مهم امکان پذیر نخواهد بود، مگر آن‌که ریاست اولی صاحب قوه‌ای باشد که با

اشراف بر فرهنگ و زبان جامعه مخاطب خود، این کلیات را به فراخور فهم آنان برای آنها تبیین کند. برای درک بهتر کارکرد قوه تعقل، باید به دیدگاه فارابی درباره وحی اشاره کرد.

۳-۳. فرآیند وحی و نقش قوه خیال

فارابی وحی را فیض یا به عبارتی، نوعی اشراق می‌داند که از جانب عقل فعال به قوه ناطقه آدمی می‌رسد؛ به همین سبب، نسبت این فیض را به قوه ناطقه، به نسبت نور خورشید به چشم تشبیه می‌کند (فارابی، ۱۹۵۹، ص ۸۴). به عبارت دیگر، عقل فعال، نفس حقایق را بازگو نمی‌کند؛ بلکه پرتویی بر حقایق ماورای حس می‌افکند که از ره‌گذر آن، قوه ناطقه می‌تواند آنها را کشف کند. قوه ناطقه نیز دو وجه دارد: وجهی نظری، و وجهی عملی. وجه عملی آن مختص جزئیاتی است که متعلق حال و آینده است و تنها شأن عمل دارند. وجه نظری آن مختص معقولاتی است که تنها شأن دانستن دارند. آنچه نقش مواصل میان این دو وجه قوه ناطقه را دارد، قوه مخیله (خیال) است. ویژگی قوه خیال آن است که داده‌ها و یافته‌های حواس را حفظ کرده و پس از ترکیب و تفصیل آنها، از آنها تقلید و محاکات می‌کند. به عمل قوه خیال «تخیل» گفته می‌شود. وی معتقد است که تخیل، برای مفاهیمی به کار گرفته می‌شود که «مبادی قصوی و مبادی ای هستند که جسمانی نیستند، بلکه شایسته است عامه انسان‌ها، مثال‌های آنها را بفهمند تا از این طریق، این مفاهیم در نفوسشان به طور افناعی استوار گردد» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۳). بنابراین تخیل برای اموری است که مخاطب نبی، مستقیماً قادر به ادراک آن نیست؛ و به همین سبب، برای تقریب ذهن مخاطب به آن مفاهیم، نبی باید با توسل به قوه خیال، به آن مبادی قصوی صورتی مخیل ببخشد.

از همین روی، عقل فعال گاهی معقولات مختص عقل نظری را برای تخیل فراهم می‌کند و گاهی جزئیات مختص عقل عملی را. در مورد معقولات نظری، از آنجا که تخیل در بنیاد نیرویی جسمانی است و نمی‌تواند معقولات را چنان‌که هستند دریابد، بنابراین تنها می‌تواند آنها را از طریق تقلید و محاکات از اشیاء محسوسی دریابد که تخیل، سابقاً در خزانه خود انباشته و ترکیب و تفصیل و تقلید کرده است و از این ره‌گذر، به آنها صورتی ممثل می‌بخشد. اما در مورد معقولات مختص عقل عملی، تخیل یا آنها را چنان‌که هستند باز می‌نماید؛ یا دست به محاکات از آنها می‌زند (مهدی، ۱۳۷۸، صص ۱۳-۱۴؛ فارابی، ۱۹۵۹، ص ۹۲).

بدین ترتیب، ریاست اولی باید این معقولات را به وسیله اقناع و تخیل به عوام تعلیم دهد و این بدان خاطر است که عوام، به معارفی که میان همه مشترک است - که فارابی آن‌ها را «بادئ الرأى المشتركة» می‌خواند - اکتفا می‌کنند^۴ (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۳). همان گونه که پیش‌تر گفته شد، دقیقاً همین اکتفای عوام به این معارف است که موجب اختلاف روش دین و فلسفه در تعلیم می‌گردد.

از طرف دیگر، چنان که گفته شد، فرآیند تخیل امور معقول و اقناع عوام به وسیله ریاست اولی، باید به مقتضای عوامل بیرونی و محیطی، متناسب با هر زمان، هر مکان و هر جمع و جماعتی صورت گیرد؛ که متکفل این امر، همان قوه تعقل است و به وسیله آن، ریاست اولی استنباط می‌کند که با استفاده از تخیل، چه صورت مثالی‌ای را برای معقولات نظری و عملی به کار گیرد تا جمهور - یا به عبارتی، مخاطب خاص وی که دارای فرهنگ و زبان خاص خود است - به سبب آن اقناع شوند.

در اینجاست که پیوند میان دین و فلسفه بر ما نمایان می‌شود. فارابی معتقد است که ملت، مثال‌های امور نظری را - که فلسفه درباره آن‌ها بحث می‌کند - به جای خود آن امور می‌گیرد؛ تا از ره‌گذر آن، جمهور در دنبال کردن هدفی که ریاست فاضل مد نظر دارد - و همانا سعادت حقیقی است - اقناع شوند (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۵).

فارابی، منشاء تضاد و کشمکش میان فلاسفه و متکلمان را چنین می‌داند که متکلمان آن اموری را که واضع شریعت به عنوان مثال‌های امور معقول نظری به کار گرفته، عین واقع می‌دانند؛ در حالی که اگر به مثال بودن آن‌ها برای امور معقول آگاه شوند، هرگز با فلاسفه عناد نمی‌ورزند (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۵).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد تا ابتدا به ضرورت‌های تاریخی ایجاد پیوند میان فلسفه و دین اشارتی کوتاه شود. این مسئله به ما کمک کرد تا بدانیم که سه عامل عقیدتی - کلامی، سیاسی و حکومتی، موجبات خیزش موج فلسفه‌گرایی را در جهان اسلام فراهم کرد که می‌توانست تا زمان فارابی ادامه یابد. اما با تأمل در فضای تاریخی زمان وی، از میان آثارش دریافتیم که تضاد مشهود میان محتوای دین و فلسفه، به گونه‌ای ملال‌آور آتش شک و تردید را در دل ناظران برمی‌انگیخت؛ و به نظر می‌رسد مهم‌ترین انگیزه فارابی برای ایجاد پیوند میان دین و فلسفه، برطرف کردن همین فضای ملال‌انگیز بوده است.

در این راستا، فارابی از دو طریق درصدد پیوند میان دین و فلسفه برآمد. در طریق نخست، دین تابع فلسفه است و درستی و نادرستی آن، وابسته به برهانی یا غیر برهانی بودن فلسفه متبوع است. به نظر می‌رسد که این اندیشه، از منظر تاریخی قابل مناقشه است. امروزه کاملاً روشن شد که تفکر دینی و اسطوره‌ای، بسیار پیش‌تر از تفکر اصیل فلسفی یونان سابقه داشته است. از سویی دیگر، چنانچه بخواهیم نظریه فارابی را، به عنوان مثال، با پیامبر اسلام (ص) تطبیق دهیم - که به طور قطع، دغدغه فارابی هم اسلام است - می‌دانیم که بر اساس مستندات متقن تاریخی، پیامبر شخصی امی و مکتب نرفته بود. لذا پر واضح است که از این منظر نیز تابعیت دین از فلسفه، با واقعیت تاریخی مطابقت ندارد.

طریق دوم که فارابی با تمسک بدان این پیوند را برقرار می‌کند، بر یک نکته اساسی تأکید می‌ورزد؛ به این صورت که دین، صور معقولات را - که از ره‌گذر افاضه عقل فعال منکشف شده‌اند - متناسب با شرایط بیرونی و محیطی، به مقتضای هر مخاطب، هر مکان و هر زمان، ممثّل می‌کند. این مسئله بدان‌جا می‌انجامد که دین، آن‌گونه که شایسته است، تنها برای مخاطبان اولیه‌اش شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، مشکل ناشی از آن است که صور خیالی، بالضروره جزئی و جسمانی‌اند و این امر، هم در مورد صور خیالی ممثّل امور نظری صادق است و هم در مورد صور خیالی ممثّل امور عملی. همچنین این صور خیالی، مختص به زمان و مکان خاص بوده و در خور فهم قوم و مردم خاصی است که این صور برای آن‌ها طراحی و تهیه شده است. اما زمانه دگرگون می‌شود و ادیان نیز در خارج از حوزه جغرافیایی اول خود گسترش می‌یابند و پیروان جدیدی، با سنت‌ها، زبان‌ها، عادات و تجربه‌های نوین و متفاوت، به جمع گروه مؤمنان سابق افزوده می‌شود؛ که در این صورت، باید صور خیالی پیشین برای آن‌ها تفسیر و تأویل شود. این صور خیالی باید به درستی تأویل شوند؛ یعنی به اصل خویش بازگردند تا از این ره‌گذر، به فراخور فهم مخاطب جدید بتوان آن‌ها را تبیین کرد. از این روست که فلسفه سعی دارد با روش خاص خود، آنچه را دین به صورت ممثّل بیان کرده، به صورت واقعی و چنان‌که هست دریابد. به نظر می‌رسد فارابی خواسته است مشکل «به فراخور فهم مخاطب خاص بودن» دین را با کمک فلسفه حلّ کند؛ تا بدین وسیله، راه و روش رسیدن به سعادت حقیقی را با استفاده از برگرداندن مثال‌های درون دین به اصل خود، متناسب با هر زمان و هر مکان و هر مخاطب بیان دارد.

یادداشت‌ها

۱. نزاع منطقیان عرب با نحویان بر سر مسئله عقل و زبان عقلی جهان‌شمول و عمومیت منطقی برای همه زبان‌ها، نه صرفاً یک زبان خاص، موجب شد که در میان فلاسفه برجسته مسلمانان، فارابی تنها شخصی باشد که در آثار خود، به صورت گسترده به زبان توجه کند.
۲. فارابی در کتاب «الحروف»، یکی از معانی تعقل را همان احصاء مقومات شیء دانسته است (نک: فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۰۰).
۳. اقناع، شامل خطابه و شعر و جدل است.
۴. شاید بتوان این اصطلاح فارابی را معادل با «عقل سلیم» (Common sense) دانست.

کتابنامه

- الجببری، محمد عابد (۱۳۸۷)، ما و میراث فلسفیمان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن‌سینا، ترجمه محمدباقر آل‌مهدی، تهران: ثالث، چاپ اول.
- همو (۱۹۹۸)، *تکوین العقل العربی*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، چاپ سوم.
- اولیری، دلیسی‌اونز (۱۳۴۲)، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران: جاویدان.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- همو (۱۳۷۱)، *التنبیه علی سبیل السعادة*، تصحیح جعفر آل‌یاسین، تهران: حکمت، چاپ اول.
- همو (۱۴۰۵)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تصحیح البیر نصری نادر، تهران: مکتبه الزهرا.
- همو (۱۹۶۸)، *کتاب الملة و نصوص اخرى*، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- همو (۱۹۷۰)، *کتاب الحروف*، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دار المشرق، چاپ اول.
- همو (۱۹۵۹)، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تصحیح البیر نصری نادری، بیروت: مطبعة الكاثولیکية.
- همو (۱۹۹۵)، *تحصیل السعادة*، تصحیح علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال، چاپ اول.
- فرغل، یحیی (۱۳۹۲)، *عوامل و اهداف نشأة علم الکلام فی الاسلام*، قاهرة: مجمع البحوث الاسلامی.
- کندی، هیو (۱۳۸۰)، «زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلام»، ترجمه فریدون بدره‌ای، سنت‌های عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین هادی دفتری، تهران: فرزانه روز، چاپ اول.
- لیمن، الیور (۱۳۸۰)، «پژوهش‌های علمی و فلسفی: دست‌آوردها و واکنش‌ها»، ترجمه فریدون بدره‌ای، سنت‌های عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین هادی دفتری، تهران: فرزانه روز.
- مهدی، محسن (۱۳۸۰)، «سنت عقلانی در اسلام»، ترجمه فریدون بدره‌ای، سنت‌های عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین هادی دفتری، تهران: فرزانه روز، چاپ اول.
- همو (۱۳۷۸)، «مدینه فاضله فارابی»، ترجمه سعید رضوی، مجموعه مقالات تاریخ علم در جهان اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، گردآوری محمدعلی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی، چاپ اول.
- نشار، علی سامی (۱۹۶۵)، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهرة؛ بیروت: دار المعارف.