

ارتباط عقل و دین در فارابی

مهری چنگی آشتیانی*

چکیده

نقش عقل و کارکرد آن در مدعیات دینی بسیار حائز اهمیت است. رویکرد عقل‌گرایی در جهان اسلام بسیار متفاوت است. مشرب‌های مختلف فلسفی و کلامی و نزاع‌های نظری در جهان همه ناشی از نقش عقل و فرایند عقلانیت‌اند. کندی، فارابی، بوعلی سینا، سهروردی، و ملاصدرا از بزرگ‌ترین فلاسفه مشرق‌زمین‌اند که رویکردهای مختلفی در ارتباط عقل و دین دارند. یکی از فیلسوفان مشهوری که در این زمینه درخشان فارابی است. فارابی در زمانی نظریات خود را عرضه کرد که دنیای اسلام درگیر نزاع‌ها و مجادلات عقیدتی، فرقه‌ای، کلامی، اختلافات سیاسی، و آشوب‌های اجتماعی، به‌خصوص جنگ بر سر قدرت و به‌دست‌گرفتن قدرت، بود.

جهان اسلام در آن موقع به‌علت فقدان اصالت‌های دینی پریشان مانده بود و نیازمند این بود که برای رفع چالش‌های موجود توجیهاتی علمی بیابد. در آن موقع بازار فلسفه یونانی گرم بود و دخالت‌دادن و التقاط اصول آن در تفکرات دینی می‌توانست راهی برای دفع ابهامات و دودلی‌ها و بن‌بست‌ها باشد. لذا، می‌بینیم فارابی با استفاده از فلسفه یونانی و از طریق استدلال عقلی سعی دارد تا فهم بهتری از دین عرضه کند. او قوانین و اصول کلی اسلامی را، که متکی به وحی‌اند، متضمن سعادت در هر دو جهان می‌داند و برای عقل انسان این توان را قائل بود که می‌تواند این قوانین و اصول کلی را بفهمد و تبیین عقلانی کند. به نظر او عقل ماهیتی جهان‌شمول دارد و قبول براهین آن، خصیصه مشترک و لایتغیر همه انسان‌هاست. فارابی بر آن است که آموزه‌ها و تعلیمات دینی و فلسفی یکی است.

* عضو هیئت علمی، دانشکده فنی و حرفه‌ای دکتر شریعتی MehriChangi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۷

هر دو از منشأ وحی و مفیض عقل فعال اند و به کمال و سعادت منتهی می‌شوند. لذا، فارابی بین تدین و تعقل تعارضی نمی‌بیند و برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل است. بگذریم از مواردی که افراط در برخی نظریاتش مشهود است، از جمله این که او فیلسوف را از نبی بالاتر می‌داند. او معتقد است فیلسوف با خواص سخن می‌گوید؛ روش او عقل است، ولی نبی از طریق تصرف در قوه متخیله و با خطابه مردم را اقناع و مجاب می‌کند.

کلیدواژه‌ها: عقل، وحی، فارابی، عقاید دینی، ایمان، تعقل.

۱. مقدمه (ضرورت تحقیق)

یکی از مباحث بسیار مهم در حوزه معرفت بشری عبارت از نقش عقل و کارکرد آن در جوامع بشری است. به یقین نمی‌توان انکار کرد که عقل آدمی منشأ همه تحولات دانش بشری است. وجود مشرب‌های مختلف فلسفی و مکاتب گوناگون و نزاع‌های نظری در جهان، همه ناشی از عقل و نقش آن در فرایند عقلانیت است. ما در این نوشتار از یک سو، درصدد بیان نقش عقل در فهم، اثبات، و اجرای مدعیات دینی هستیم و از طرف دیگر، فرآورده‌های عقلانی آدمی را در ارتباط با دین و معرفت دینی بررسی خواهیم کرد؛ یعنی می‌خواهیم بدانیم میزان توانایی عقل در نقش‌آفرینی و راه‌گشایی مسائل چقدر است؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان دین را محدود به حوزه خاصی کرد، به نحوی که در نظام اجتماعی و تدبیر امور زندگی دخالتی نداشته باشد؟ اگر چنین برخوردی با دین شود آیا سر از سکولاریسم در نخواهیم آورد؟ قلمرو عقل و قلمرو دین کجاست؟ چه ارتباطی بین عقل و دین موجود است؟ حوزه‌های مشترک آن دو کدام‌ها هستند؟ موارد تعارض و توازی عقل و دین کجاست؟ یک فرد مسلمان در مقام تدین و دین‌داری، چه بهره‌ای می‌تواند از عقل ببرد؟ آیا می‌شود با استدلال عقلانی نیز به بعضی از حقایق درباره خداوند که در حوزه ایمان و ادیان است، پی برد؟ علاوه بر این آیا می‌توان احکام و قضایای دین را به وسیله عقل مورد نقد و بررسی قرار داد؟ به عبارت دیگر، آیا بررسی و ارزیابی عقلانیت یا معقولیت عقاید دینی با توجه به انسجام آن‌ها و اعتبار براهین مربوط به توجیه آن‌ها امکان دارد؟

در هر صورت، به قول وایتهد «هر جنبش بزرگ دینی با یک توجیه والای عقلانی همراه بوده است» (وایتهد، ۱۳۷۰: ۸۸) و قبل از بحث پیرامون عقل و دین و چگونگی حضور آن، نمی‌توان بر شکل‌گیری و دوام و بقای تمدن بزرگ دینی (اسلامی) چشم امید داشت. اگر

به تاریخ مغرب‌زمین، که کشور ما سال‌هاست از تأثیر آن دور نبوده است، بنگرید می‌بینید که سکولاریسم از جدایی بین عقل و دین و از فلسفه یونانی شروع شده و به علم اروپایی انجامیده است. تا قبل از فلسفه یونان، بیش‌تر فلاسفه به اندیشیدن پیرامون خدا مشغول بوده‌اند، ولی از ارسطو به بعد اندیشیدن پیرامون طبیعت شروع می‌شود. ارسطو خدا را علت غایی می‌داند. به قول وایتهد: «از آن موقع که پروفیسورها جای پیامبران نشستند، انسان را از دین و جاذبه‌های دینی تهی کردند» (همان: ۱۹).

اگر بتوان حجاب بین دین و عقل فلسفی و فلسفه عقلی را برداشت خدمت بسیار بزرگی، مخصوصاً، به جهان اسلام و تمدن اسلامی شده است. البته، نباید از نظر دور داشت که در سیر عقل‌گرایی در جهان اسلام از آن دوران قرون وسطی‌ای که بسیار در جدایی عقل و دین مؤثر بوده است، هیچ خبری نیست و این ایده ضد دینی و ضد کلیسایی، اعتراض به نحوه عمل کلیسا، در آن دوران مقبول افتاد.

نظریات فلسفی در مغرب‌زمین فقط در همان سرزمین قابل انطباق است، چنان‌که شما می‌بینید هیچ‌کدام از فلاسفه مشرق‌زمین همانند برخی فلاسفه مغرب‌زمین دین را امری ذوقی و احساسی نمی‌دانند. برخی فلاسفه مغرب‌زمین، به‌ویژه مکاتب جدید فلسفی غرب، مثل پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیل زبانی، به‌ناچار دین را امری ذوقی می‌دانند. درحالی‌که فلاسفه مشرق‌زمین عموماً، درصدد تلفیق بین دین و عقل برآمدند.

در پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی صاحبان مکاتب فلسفی و کلامی سهم بسزایی دارند، چراکه همیشه چراغ عقل را روشن نگه داشته‌اند. حتی صاحبان مکاتب عرفانی نیز همواره کوشیده‌اند تا تجربه‌های دینی را به زبان استدلال عقلی بیان کنند و اگر بعضی از نزاع‌های بزرگ فلسفی و دینی در عالم اسلام در نمی‌گرفت، این جوامع با مشکلات جدی روبه‌رو می‌شدند. برای مثال همین نزاع‌های کلامی بودند که باعث شدند عقل یکی از ادله استنباط قرار گیرد و از این طریق، بسیاری از معضلات جامعه اسلامی به‌واسطه استنباط عقلانی از ادله دینی حل شود. مشرب‌های کلامی معتزله، اشاعره، و عدلیه، در اوایل قرن دوم هجری، در اثر نزاع بر سر توانایی عقل در دریافت‌هایش از حسن و قبح و ...، در عالم اسلام، به‌وجود آمدند.

عقل‌گرایی اختصاص به قرن دوم هجری ندارد، بلکه از زمان رسول گرامی اسلام برخوردارند. عقلانی با مدعیان دینی و ارج‌نهادن به عقل، به‌ویژه در قرآن کریم، وجود داشته است و خطبه اول نهج‌البلاغه بهترین شاهد بر این مدعی است.

استاد مطهری می‌گوید:

مباحث جدایی تدین از تعقل از زمان خود علی (ع) که درگیر با ظاهرگرایان متعصب که دارای جمود فکری بودند و تعقل را در هرگونه از مباحث دینی تعطیل کرده بودند شروع شد و همان روح جمود و تعصب باعث به‌وجود آمدن فرقه‌های از قبیل اشاعره و معتزله و اخباری‌گری ... شد (مطهری، ۱۳۶۶: ۶۳).

البته متکلمان مسیحی هم در جهت تلفیق بین عقل و دین تلاش‌هایی کرده‌اند. از این‌روست که می‌بینیم نهضت پروتستانیزم در اثر همین جمود فکری و مبارزه با عقلی که در قرون وسطی از سوی کلیسا اعمال شد به‌وجود آمد. مارتین لوتر رهبر این نهضت می‌گفت: «هریک از ما کشیشی هستیم»؛ یعنی ما با فراهم کردن شرایطی می‌توانیم به فهم متون دینی خود دست بیابیم و این ظلم بزرگی است که ما عقل خود را در بند بکشیم و فهممان را از متون دینی از دیگران، که همان کشیشان باشند، بگیریم. هم‌چنین، کالون (۱۴۸۳-۱۵۶۴)، کشیش متکلم و اصلاح‌گرای فرانسوی، که در زمینه اصلاح نهادهای فکری کلیسا آثاری از خود به جای گذاشته است، می‌گوید: «ما باید به خدا جواب بدهیم نه به مردم» (Calvan, 2002: 265).

البته، هر جنبش بزرگ دینی با یک توجیه والای عقلانی همراه بوده است. ممکن است شما با متکلمین مخالف باشید، درحقیقت امکان ندارد که با همه آن‌ها توافق داشت. ولی، نمی‌توانید شکایت کنید که آن‌ها تمایلی به مباحث عقلانی نداشتند. قرون وسطی شاهد جروب‌ها و مناقشات فراوانی بوده است. برای نمونه لوتر از ۹۷ تز خود دفاع کرد و کالون کتاب نهادهای مسیحیت را نوشت (هالینگ دیل، ۱۳۷۵: ۱۲۳).

۲. عقل‌گرایی در جهان اسلام

در قرن ششم میلادی یکی از بزرگ‌ترین حوادث تاریخی، که همان ظهور اسلام بود، روی داد. از آن‌جاکه دین اسلام برای صلاح و رستگاری و سعادت آرمانی انسان‌ها آمده است، و پیامبر نیز بر کسب دانش و فراگیری علوم تأکید بسیار داشته است، با ظهور اسلام شالوده‌ی یکی از بزرگ‌ترین فرهنگ‌ها و تمدن‌های جهان در دنیا به‌وجود آمد. با این‌که در قرن اول اسلامی بیش‌ترین وقت مسلمانان صرف مبارزه نظامی با کشورها و هم‌چنین نزاع‌های فرقه‌ای شد، سنت تعلیمی پیامبر آن‌چنان درخشندگی داشت که موجب مباهات مسلمانان بود و باعث شد تا همسایگان تحت تأثیر قرار بگیرند.

فضای باز فرهنگی سبب رونق علمی در زمینه‌های مختلف شد. برای مثال، در قرن دوم اشتیاق وافری به فراگیری علوم مختلف پیدا شد. لذا، مسلمانان درصدد ترجمه و نقل کتب سایر ملل به زبان عربی برآمدند. ترجمه کتب به زبان عربی، در نیمه دوم قرن دوم، باعث شد آثار یونانیان از قبیل افلاطون، ارسطو، بقراط، و جالینوس به عربی ترجمه شود و حکمایی مثل فارابی و ابن سینا موفق شدند تا از اختلاط فلاسفه یونانی و تعالیم اسلامی یک نظام فلسفی دیگری به وجود آورند. ما در این جا درصدد بررسی تاریخی مباحث گسترده فلسفی نیستیم و هم‌اکنون به دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی، آن هم به صورت اجمال، پیرامون عقل و رابطه آن با شریعت می‌پردازیم. فیلسوفان مسلمان با هرگونه سابقه فکری و فرهنگی که داشتند در افق وسیع و گسترده‌ای که آیات قرآن برابر چشم آنان گشوده بود به نظاره و تأمل پرداختند. آنچه اکنون به‌عنوان فلسفه اسلامی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته، نتیجه‌ای است که از این نظاره و تأمل پدید آمده است. به این نکته نیز باید توجه داشت که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند بدون داشتن یک افق یا منظر فکری به تأمل و تفکر فلسفی بپردازد. افق دید یا منظر از شرایط لازم و ضروری برای هرگونه تفکر اصیل و اساسی شناخته می‌شود. افق دید حد فکر را معین می‌کند و فکر بدون حد، معنی درست و محصلی ندارد. هریک از نحله‌های فلسفی نتیجه‌ای از حدود فکر و اندیشه یک فیلسوف است که به منصف ظهور رسیده است و حدود فکر یک فیلسوف، درعین حال افق دید و منظر نگاه او را نیز آشکار می‌سازد. وحی الهی در آیات قرآن به نحو کامل آشکار شد و افق دید فیلسوفان مسلمان را گسترده‌تر ساخت. این فیلسوفان درباره حقیقت وحی ژرف‌اندیشی کردند و کوشیدند تا آن‌جا که می‌توانند از طریق عقل و خرد به ماهیت آن دست یابند. درک معقول ماهیت و محتوای وحی کاری بود که فیلسوفان مسلمان آن را وجهه همت خویش ساخته بودند. ما در این جا یادآور می‌شویم که کوشش کردن برای درک معقول ماهیت و محتوای وحی کاری نبود که قرآن آن را منع و نکوهش کرده باشد. عقل انسان فعال است و به حکم این‌که تعطیل بودن را برای خود به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرد، پیوسته درصدد کشف حقایق برمی‌آید. تنها جایی که می‌توان آن را توقف‌گاه عقل نامید همان جایی است که عقل به ناتوانی خود واقف می‌شود و حکم عجز خویش را در آن مورد به‌دست خویش امضا می‌کند.

این سخن به معنی آن است که عقل حتی در توقف خویش نیز فعال است و حکم ناتوانی خود را به‌دست خویش امضا می‌کند. مادامی که عقل به ناتوانی خویش در برخی موارد واقف نشود، از فعالیت باز نمی‌ماند و حکم به ناتوانی خویش نیز خود نوعی فعالیت

به‌شمار می‌آید. چه کسی می‌تواند به عقل فرمان دهد که چون دارای قدرت ادراک نیستی نمی‌توانی فعالیت داشته باشی؟ این فرمان فقط هنگامی می‌تواند معنی داشته باشد که عقل به میزان ناتوانی خویش آگاه باشد. آن‌جا که عقل به اعتبار و استحکام فرمان غیر ایمان نداشته باشد، هرگز در مقابل آن سر تسلیم فرود نمی‌آورد و آن‌جا که به اعتبار و استحکام فرمان غیر ایمان می‌آورد، همان جایی است که به ناتوانی خویش واقف گشته و در نتیجه به اعتبار آن فرمان نیز باور پیدا می‌کند.

نتیجه این سخن آن است که هرگونه فرمان یا حکمی که درباره ناتوانی و توقف عقل صادر شود، برای عقل یک حکم ارشادی خواهد بود. کسانی که با مسائل علم اصول فقه آشنایی دارند به‌خوبی می‌دانند که امر ارشادی با امر مولوی تفاوت دارد، زیرا امر ارشادی جز آن‌چه عقل خود به آن حکم می‌کند، چیز دیگری را نمی‌آورد. این سخن در خصوص توانایی و حجیت عقل نیز صادق است. یعنی کسی نمی‌تواند با صدور حکم و فرمان حجیت را به عقل ارزانی دارد، زیرا عقل به حجیت و اعتبار حکم خویش نیز واقف است و احکامی که از بیرون می‌آیند و حجیت عقل را امضا می‌کنند، جنبه ارشادی دارند.

با توجه به آن‌چه در این‌جا ذکر شد می‌توان گفت فیلسوفان مسلمان ضمن این‌که به محدودبودن عقل معترف بودند، به میزان توانایی این گوهر نورانی نیز باور داشتند. آنان به‌خوبی می‌دانستند که وحی الهی به قالب بیان درآمده و آن‌چه به بیان درمی‌آید برای عقل قابل ادراک خواهد بود. سؤالی که در این‌جا پیش می‌آید این است که فیلسوفان مسلمان در ادراک معقول، ماهیت، و محتوای آن تا چه اندازه کامیاب بوده‌اند؟ آیا آن‌چه این اندیشمندان در باب مبدأ و معاد و سایر اصول اعتقادات ابراز داشته‌اند، مقرون به صواب است؟ یا این‌که جز سلسله‌ای از اوهام و سخنان فریبنده چیز دیگری نیست؟

در پاسخ به این پرسش‌ها اختلاف نظر بسیار وجود دارد و در اثر همین نوع اختلافات است که گروه‌های مختلف فکری در برابر یک‌دیگر ایستاده‌اند. ما اکنون درباره این اختلاف‌ها و هویت گروه‌هایی که در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کرده‌اند سخن نمی‌گوییم، زیرا تعداد این گروه‌ها بسیار است و صرفاً به متکلمان جزم‌اندیش و فقهای اهل ظاهر محدود نمی‌شود. در روزگار ما جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، مردم‌شناسان و سایر دانشمندانی که در رشته‌های مختلف علوم به نوعی مهارت و تخصص دست یافته‌اند، مدعی تفسیر و تبیین مسائل دین شده‌اند و برای این منظور از عناصری که در رشته علمی آنان وجود دارد و در احکام دین نیز نقش ایفا می‌کند، کمک گرفته‌اند.

با توجه به جنبهٔ جامعیت و شمولی که در دین، به‌خصوص دین مقدس اسلام، تحقق دارد نمی‌توان ادعای این اشخاص را مردود دانست، زیرا هریک از آنان می‌توانند به اشخاص غیر متخصص نکته‌هایی را تعلیم دهند که در جای خود مفید و جالب توجه است.

ولی آنچه دارای اهمیت بسیار است و نباید از آن غافل بود، جنبهٔ عقلانی دین است. اگر جنبهٔ عقلانی اختلال پذیرد، سایر جنبه‌های دین نیز از آسیب و اختلال برکنار نخواهند بود. اگر به این نکته توجه داشته باشیم که دین بر پایهٔ اصول اعتقادات استوار است و اصول اعتقادات نیز با میزان عقل سنجیده می‌شود، ناچار باید بپذیریم که آنچه فلاسفه در مورد بررسی عقلی دین انجام می‌دهند یک امر محمود و پسندیده به‌شمار می‌آید. در این جا ممکن است گفته شود ایمان‌داشتن به اصول اعتقادات نیازمند بررسی‌های عقلی و فلسفی نیست و از حوزهٔ مسائل انتقادی بیرون است.

در پاسخ به این سؤال باید گفت حتی خود این مسئله که ایمان به اصول اعتقادات از حوزهٔ مسائل انتقادی بیرون است، نیازمند یک بررسی عقلی است و بدون حکم عقل نمی‌توان در این باب به داوری نشست. علاوه بر آنچه ذکر شد، ایمان اگر از عمق وجود و ژرفای هستی انسان جوشیده باشد، همواره مقتضی فهم و درایت است و با هر نوع نادانی و جمودی ناسازگار خواهد بود. چگونه ممکن است انسان به یک سلسله از اصول و مبانی به‌نحوی مسئولانه باور داشته باشد، ولی در همان حال خود را با هرگونه عقل و برهان بیگانه بداند؟ باورداشتن مسئولانه بدون اتکا به مبانی عقلی دارای معنی درست و محصلی نیست.

کسانی را می‌شناسیم که بر اساس نوعی سلیقهٔ شخصی، که ناشی از گونه‌ای خوش‌باوری و ساده‌اندیشی است، به برخی امور اعتقاد قطعی و جازم پیدا می‌کنند، ولی اعتقاد جازم و قطعی آنان هیچ مبانی عقلی و خردپسندی ندارد.

این‌گونه باورها از نوع باورهای معتبر و مسئولانه نیست و نمی‌توان آن‌ها را ملاک و مبانی زندگی و ادارهٔ امور اجتماع قرار داد. باورهای مسئولانه اساس عقلی و خردپسند دارند و می‌توانند منشأ زندگی اشخاص و ملاک ادارهٔ امور اجتماع قرار گیرند. باورهای دینی بیش از هرگونه باور دیگری منشأ اثرند و در مراحل مختلف تاریخ بشر نقش عمده و اساسی ایفا کرده‌اند. باورهایی که این همه نقش آفریده و انسان‌ها را مسئولانه به انجام‌دادن امور بزرگ وادار کرده‌اند، خودسرانه و بی‌اساس نبوده‌اند و بر یک سلسله احکام عقلی محکم و متین استوارند.

نمی‌توان تردید داشت که منشأ احکام دینی، وحی الهی است و ایمان مردم به این احکام نیز بر اساس ایمان به خداوند است. در این مسئله نیز تردید نیست، که ایمان به خداوند توجیه عقلی و برهانی دارد و فقط یک سلیقه شخصی و باور بی‌اساس به‌شمار نمی‌آید. در این جا باید اندکی درنگ کرد و به این نکته اساسی توجه کرد که اختلاف دیرینه میان فلاسفه اسلامی از یک سو و دشمنان فکر فلسفی ازسوی دیگر به همین مسئله بازمی‌گردد. دشمنان فکر فلسفی بر این عقیده‌اند که عقل و ایمان دو امر مختلف‌اند و آن‌جاکه گوهر ایمان تحقق می‌پذیرد، انسان نیازمند به استدلال نیست. بی‌نیازی انسان به استدلال مستلزم این است که ایمان به خداوند به هیچ مبنای عقلی متکی نباشد و صرفاً با یک سلیقه شخصی تحقق پذیرد. البته، این اشخاص به این نکته توجه نکرده‌اند که وقتی ایمان بر سلیقه شخصی استوار شده باشد، دیگر نمی‌توان آن را در زمره باورهای مسئولانه به‌شمار آورد.

فیلسوفان مسلمان به این نکته توجه داشته‌اند و بر جنبه عقلانی ایمان تأکید فراوان کرده‌اند. این جماعت در جمع و توفیق میان عقل و دین کوشش بسیار کرده و برای درک معقول هر یک از اصول اعتقادات به تألیف کتب و رسائل پرداخته‌اند. درک معقول اصول اعتقادات صرفاً به معنی این نیست که اصول اعتقادی دین از طریق استدلال و برهان برای دیگران اثبات شود، بلکه بیش‌تر به این معنی است که انسان بتواند به فهم عمیق‌تر ایمان خویش نائل شود.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت ایمان انسان فقط هنگامی قوی‌تر و محکم‌تر می‌شود که فهم آدمی نسبت به اصول دین عمیق‌تر شده باشد و درک او نسبت به مبادی این اصول ژرف‌تر شود.

تردیدی نمی‌توان داشت که فهم عمیق‌تر به مراتب عقل و معقولیت بستگی دارد و درجایی که عقل و معقول مطرح نباشد از عمق فهم و ژرفای ادراک سخن به‌میان نمی‌آید. کسی که ادراک ژرف‌تر و فهم عمیق‌تر اصول عقاید دینی را مورد انکار قرار می‌دهد چگونه می‌تواند درباره قوت و ضعف ایمان سخن به‌میان آورد؟

به این ترتیب، اساس ایمان معرفت است و قوت و ضعف ایمان به میزان قوت و ضعف معرفت سنجیده می‌شود. تردیدی نیست که دایره این نوع معرفت وسیع است و فقط به معرفت‌های مفهومی و حصولی محدود نمی‌شود. ما اکنون درباره ماهیت این معرفت سخن نمی‌گوییم، ولی به این واقعیت اشاره می‌کنیم که معرفت عقلی و شناخت برهانی از انواع بارز معرفت شمرده می‌شوند.

کسی نمی‌تواند به بهانه این که معرفت دینی را یک معرفت مخصوص می‌شناسد معرفت عقلی و شناخت برهانی را از حوزه معرفت بیرون براند. معرفت عقلی و شناخت برهانی آن‌چنان محکم و نیرومند است که اگر از یک در بیرون رانده شود از پنجره وارد می‌شود. بیش‌تر کسانی که با معرفت برهانی به مخالفت و مبارزه برخاسته‌اند به اسلحه استدلال توسل جسته و با حربه برهان به جنگ برهان رفته‌اند. فیلسوف بزرگ یونانی درست می‌گفت که اگر کسی بخواهد با فلسفه به مخالفت برخیزد باید فیلسوفی کند. متکلم بزرگ جهان اسلام ابو‌حامد غزالی نیز با این که به اشعریت وفادار بود به این نکته توجه داشت و می‌گفت: «عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی‌گردد» (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۵). به‌هر صورت مبارزه با عقل جز با عقل میسر نیست و کسانی که برای شکستن عقل به دنبال اسلحه‌ای از سنخ غیر عقل می‌روند راه به ترکستان خواهند برد و به کعبه نخواهند رسید. در این‌جا ممکن است گفته شود مبارزه عقل با عقل چگونه میسر است؟ و چرا عقل می‌تواند با عقل به مقابله و ستیز برخیزد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت درست است که عقل دارای ماهیتی واحد است و به وحدت نیز تمایل ذاتی دارد، ولی این حقیقت واحد دارای مراتب متفاوت است و انسان با تلاش دائمی خود می‌تواند در این مراتب به کمال مطلوب نائل آید. عقل، مرسل و رهاست و چون رهایی را در ذات خویش مشاهده می‌کند، پیوسته خود را زیر پای خود می‌گذارد و به این ترتیب است که سیر در مراتب می‌کند. عقل می‌تواند خود را موضوع خویش کند و از این طریق، خویشتن را بشناسد. به‌هر صورت اندیشیدن و استدلال کار عقل است و انسان راستین نمی‌تواند از اندیشیدن و استدلال بگریزد.

فیلسوفان مسلمان برای انسان‌های راستین احترام فراوان قائل شده‌اند و خودشان نیز در زمره انسان‌های راستین قرار گرفته‌اند. با این‌همه کسی نمی‌تواند ادعا کند که فلاسفه اسلامی به درک معقول و منطقی همه حقایق دینی و اصول اعتقادی دست یافته‌اند و در راه جمع و توفیق میان عقل و دین به پیروزی رسیده‌اند.

مواردی وجود دارد که در آن‌ها ناکامی فلاسفه در راه جمع و توفیق میان عقل و دین آشکار است. ما در این‌گونه موارد به سخن کسانی که در وصف دشمنان و مخالفان فلسفه قرار گرفته‌اند استناد نمی‌کنیم. زیرا مخالفان فلسفه حتی پیروزی‌های فلاسفه را نادیده می‌انگارند و از روی عناد به آثار و مواضع آنان می‌نگرند. این ناکامی در آثار بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا منعکس است. او در مورد مسئله معاد جسمانی به عجز خود اعتراف کرده و با صراحت تمام گفته است معاد جسمانی جز از

طریق شرع قابل اثبات نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۴۴). البته، این فیلسوف بزرگ برای اثبات معاد روحانی به اقامه برهان پرداخته است و در این مورد به سازگاری و هماهنگ بودن عقل و شرع باور عمیقی دارد.

لازم به یادآوری است که بسیاری از کتاب‌های تاریخ فلسفه در پرتو نوعی فلسفه تاریخ به رشته تحریر درآمده‌اند. کسی که به فلسفه تاریخ توجه دارد از منظر ویژه‌ای به تاریخ فلسفه می‌نگرد. این مسئله نیز مسلم است که نوع نگاه و کیفیت نظر در فلسفه تاریخ، می‌تواند در تاریخ فلسفه مؤثر بوده باشد. اگر بپذیریم که هرگونه مطالعه در امور بشری به نوعی گزینش بستگی دارد، ناچار باید بپذیریم که مراجعه به تاریخ فلسفه نیز بدون داشتن نوعی فلسفه تاریخ، معمولاً، تحقق‌پذیر نیست. باید توجه داشته باشیم که در یک ساختمان حتی یک آجر و یا یک خشت آن نیز گزیده‌ای از گل و خاک جهان به‌شمار می‌آید. در مقابل این طرز تفکر، کسانی چنین می‌اندیشند که مورخ همانند مورچه‌ای است که بر ویرانه زمان گذشته می‌دود. ولی حقیقت این است که مورخ بدون هدف وارد مطالعه و بررسی تاریخ نمی‌شود (توین بی، ۱۳۷۵: ۲۶) و حتی در مواردی که ممکن است از اساسی‌ترین اغراض خود بی‌خبر باشد باز هم این اغراض برای دیگران پنهان نمی‌ماند. این همان مسئله‌ای است که بسیاری از بزرگان اندیشه به آن توجه داشته‌اند. کسانی که می‌کوشند نشان دهند تاریخ فلسفه به‌هیچ‌وجه بر فلسفه تاریخ مبتنی نیست، منظورشان این است که تاریخ فلسفه از هر نوع خطایی که ممکن است در فلسفه تاریخ رخ دهد منزه است، ولی باید توجه داشت که تاریخ فلسفه به همان اندازه که تاریخ اندیشه‌های درست و معتبر است تاریخ اندیشه‌های غلط و اشتباه نیز به‌شمار می‌آید.

در این جا ممکن است گفته شود وقتی امکان وقوع خطا در فکر فلسفی مطرح می‌شود چگونه یک فیلسوف می‌تواند از جمع میان دین و فلسفه سخن به میان آورد؟ دین از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد و در وحی الهی خطا و اشتباه راه ندارد، درحالی که فلسفه نتیجه تفکر بشر است و تفکر بشری همواره در معرض خطا قرار دارد. در پاسخ به این سخن باید گفت بحث و بررسی درباره این مسئله که در چه مواردی خطا می‌تواند راه پیدا کند و در چه مواردی امکان وقوع خطا نیست، خود یک مسئله فلسفی به‌شمار می‌آید. این امر نیز مسلم است که بررسی یک مسئله فلسفی از وظایف فیلسوف است و فیلسوف می‌تواند در این باب به داوری بپردازد. آنچه می‌تواند صواب را از خطا تشخیص دهد و سره را از ناسره جدا سازد، عقل است و بدون تمسک به عقل هرگز نمی‌توان از خطا و صواب سخن به میان

آورد. به این ترتیب، برای این‌که بتوانیم از هرگونه خطایی که ممکن است برای عقل پیش آید در امان بمانیم ناچار باید به خود عقل بازگردیم. این عقل است که به ما می‌گوید در وحی الهی خطا نیست و احکام دین می‌توانند انسان را به راه حقیقت رهنمون کنند. انسان می‌تواند در آغوش عقل آن‌چنان مسکن گزیند که یک کودک در آغوش مادر خود جای می‌گیرد. درست است که کودک گاهی مورد خشم مادرش قرار می‌گیرد و حتی ممکن است به ضرب یک سیلی نیز تنبیه شود، ولی در همان هنگام که سنگینی سیلی را از دست مادر دریافت می‌کند با کمال اطمینان به آغوش مادر پناه می‌برد و جبران رنج آن سیلی را در همان آغوش گرم می‌جوید. یک فیلسوف نمی‌تواند ادعا کند که هرگز مرتکب خطا نمی‌شود، زیرا شرایط زندگی به‌گونه‌ای است که راه انسان به‌سوی مقصد هموار نیست و هر لحظه ممکن است با موانع و مشکلات گوناگون روبه‌رو شود. تشخیص و شناخت این موانع به‌وسیله عقل انجام می‌پذیرد و راه‌هایی از آن‌ها نیز با تدبیر عقل امکان‌پذیر می‌شود.

همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم، عقل به محدودیت خویش نیز آگاهی دارد و درجایی که مجال جولان نداشته باشد حکم به سکوت می‌دهد. کسی نمی‌تواند ادعا کند که چون ممکن است فیلسوفی مرتکب خطا شود لذا نباید به کار تفلسف اشتغال ورزد، زیرا بیان این حکم خود نوعی تفلسف است و کسی که تفلسف می‌کند نمی‌تواند مانع تفلسف شود. یک فیلسوف درعین این‌که ممکن است مرتکب خطا شود پیوسته می‌کوشد که از واقع‌شدن در خطا پرهیز کند.

عظمت انسان نیز در همین است که با واقع‌شدن در خطا همه تلاش خود را به‌کار برد تا از این مهلکه خطرناک نجات پیدا کند. تاریخ فلسفه نشان‌دهنده نوعی تلاش مستمر در راه درک حقیقت است. تاریخ فلسفه اسلامی نیز بخشی از این تلاش ممتد و پرماجراست که با رنگ و بوی نوعی معنویت و صبغه اسلامی در صحنه زندگی ظاهر شده است.

وقتی گفته می‌شود تاریخ فلسفه نشان‌دهنده نوعی کوشش مستمر در راه درک حقیقت است، معنی آن این نیست که فلاسفه مرتکب خطا نمی‌شوند و مواضع آنان قابل نقد و نکوهش نیست. همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم، در اندیشه‌های فلسفی خطاهای بسیار به وقوع پیوسته که آثار زیان‌باری را نیز به‌دنبال داشته است. این خطاها ضمن این‌که آثار زیان‌باری را به‌دنبال داشته‌اند، برای اهل عبرت موجب تنبه نیز بوده است. یکی از خصوصیات انسان این است که می‌تواند خطا را تشخیص دهد و از ارتکاب مجدد آن اجتناب کند. ازجمله طرق شناخته‌شده برای کشف خطا، بررسی انتقادی یک اندیشه یا نقد سازنده‌ای است که در

مورد آن به عمل می‌آید. درست است که حملات تند و بی‌رحمانه متکلمان و متشرعان بر اندیشه‌های کسانی مانند فارابی و ابن سینا از یک سو راه را برای گسترش فکر فلسفی مسدود می‌ساخت، ولی از سوی دیگر همین حملات تند بی‌وقفه در راه کشف خطاها و اشتباهات و هرچه بیش‌تر عمیق‌شدن فکر در فلسفه اسلامی تأثیر داشته است. البته، در این راه نقادی‌های فیلسوفانه کسانی مانند زکریای رازی و ابوالبرکات بغدادی را نیز نباید نادیده انگاشت.

۳. کندی

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی در اواخر قرن دوم هجری (۱۸۸-۲۶۰ ق/ ۸۰۳-۸۷۳ م) در قبیله بزرگ کنده، در جنوب عربستان، زاده شد.

ایشان از نخستین مبدعان فلسفه در اسلام است و حتی نخستین فیلسوف عرب لقب گرفته است. او یکی از پیشتازان نهضت ترجمه و از معرفی‌کنندگان آثار یونانی و هندی به جهان اسلام بود. کندی در تاریخ اندیشه فلسفی جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا در جنبش رشدیابنده فلسفی و کلامی قرن سوم و نهم اسلامی نقش بسزایی داشته است.

گرایش او به مکتب معتزله از رسالتش به وضوح مشهود است، رسالتی از قبیل رساله *فی الفلسفه الاولی، الابانه عن سجود الجرم الاقصی و طالعه لله عزوجل، الابانه عن العله الفاعله القریبه للکون و الفساد*. با این همه در میان نکوهندگان و ستاینندگان کندی، درباره نقش او در کوشش برای افکندن پلی میان فلسفه و شریعت اتفاق نظری وجود ندارد.

کندی از نظر کلامی معتزلی و از نظر فلسفی نوافلاطونی و نوفیثاغوری بوده است و با نظریات سقراط، افلاطون، و ارسطو و شارحانش، به خصوص اسکندر افروسیسی، به خوبی آشنا بوده است و در فلسفه مشی ارسطویی داشته است.

در مورد توفیق کندی در ایجاد تناسب بین فلسفه و دین اختلاف هست. بعضی معتقدند چون کندی متأثر از کلام معتزله است، نتوانسته به نحو دل‌خواه بین فلسفه و دین تناسب ایجاد کند. ایشان هم‌چنین معتقدند عقل و نبوت برای شناخت حقیقت قصوی اهمیت و ارزش برابری دارند و زیان‌آور است که فقط یکی از آن دو طریق صرف حصول معرفت تلقی شود. کندی یقین حاصل کرده بود که آن دو (عقل و وحی) نهایتاً به یک حقیقت می‌رسند و علت نخستین، وجود واحد و ازلی مورد نظر فلاسفه، دقیقاً همان خدای انبیاست. به نظر او هر فیلسوف حقیقی الهامات نبوی را با شناخت حقایق ژرفی که از آنها عیان می‌شود مورد تأیید قرار می‌دهد.

با نظری اجمالی به آثار کندی و کاوش‌های او، در مورد عقل، در رساله فی مائیه العقل او، که مقتبس شرح اسکندر افرودیسی بر رساله نفس (de-anima) ارسطوست، مشاهده می‌کنیم که کندی همانند ارسطو به ثنویت شناخت‌شناسی مبتنی بر امر محسوس مادی و امر روحانی معتقد است؛ کندی برای عقل چهار مرحله قائل است و عقل فعال را همان عقل فائق بر جهان می‌داند؛ او اشراق عارفان، وحی انبیا، الهامات شاعران و دانشمندان و فلاسفه را ناشی از عقل فعال می‌داند و از این طریق درصدد توفیق بین عقل و وحی برمی‌آید. نباید از نظر دور داشت که همه فلاسفه بعد از او از قبیل فارابی، ابن سینا، و ابن رشد، از میان تمامی نظریه‌های فلسفی کندی، نظریه عقل و تقسیم‌بندی چهارگانه آن را گران‌بهارترین میراث وی تلقی می‌کنند.

۴. اهمیت فارابی در جهان اسلام

برخی از مستشرقین و مترجمین آثار فارابی به انگلیسی هم‌چون داگلاس مورتون دانلوپ کوشیده‌اند تا فارابی را مقلد فلسفه یونانی قلمداد کنند. فارابی توانسته است اندیشه یونانی را با عناصری از فرهنگ خود آمیخته کند و با پیخته و سخته‌کردن آن مکتبی به‌وجود آورد که خود منظومه‌ای اصیل با هویت فرهنگی، مستقل، و غنی است.

اگر افلاطون نخستین فیلسوفی است که نظامی مرتبط و منظم را به جهان اندیشه تقدیم کرد، او را می‌توان بنیان‌گذار تفکر سیاسی با ساختاری مستحکم، برآمده از مبادی سازگار در جهان اسلام دانست. اگر افلاطون مسائل همیشگی در حوزه تعقل مدنی را در منظومه فلسفی خود ساخت و پرداخت، فارابی کوشید تا با بهره‌گیری از میراث یونانی و با برخورداری از آموزه‌های دین اسلام، پاسخی برای این سؤال‌ها بیابد. اگر ارسطو بنیان‌گذار تفکر منطقی در جهان است، فارابی نیز با شرح، تفسیر، توصیف، و تحشیه آثار او و مضموم ساختن آن‌ها با مثال‌های روشن، دقیق، و قابل فهم مسئول شریان‌یافتن علم منطق یونانی به درون کالبد عالم اسلام است. اگر ارسطو اولین اندیشمندی است که علوم را بر اساس موضوع و غایت تقسیم و طبقه‌بندی کرد، فارابی نیز دایرةالمعارفی از دانسته‌های زمان خویش را تصنیف و تقدیم مسلمانان کرد. به این ترتیب، نقش فارابی در جهان اسلام بسان مجموعه‌ای از تأثیر افلاطون و ارسطو در جهان است، علاوه بر این تأثیر، باید تألیف کارساز او در موسیقی نظری و نیز افکار عمیق عارفانه او را نمونه‌هایی از کوشش‌هایی دانست که وی برای آشتی دادن و تطابق برقرارکردن میان آموزه‌های دینی و تفکر فلسفی انجام داده

است. افزون بر مواردی که ذکر آن رفت می‌توان به تطبیق‌دادن و ایجاد سازگاری میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو، طرح براهین نوین اثبات وجود خدا، گره‌گشایی از معضلات و مشکلات فلسفه یونانی، و علوم عقلی را نیز به خدمات فارابی افزود. از این‌روست که می‌توان فارابی را معمار طاق و رواق فلسفه اسلامی دانست. شیخ عبدالله نعمه در این‌باره می‌نویسد: «هیچ فکری در فلسفه اسلامی نیست مگر آن‌که ریشه‌ای در فلسفه فارابی باشد» (نعمه، ۱۳۶۷: ۳۷۹).

هم‌چنین دکتر سیدحسین نصر دربارهٔ وسعت نظر و اهمیت فارابی چنین شاهد می‌آورد: «منطق تا عرفان از فلسفهٔ اولی تا فلسفهٔ سیاسی، همه در زیر شهپر اندیشهٔ فارابی قرار گرفته‌اند» (نصر، ۱۳۷۱: ۴۵).

فارابی یک مؤسس است و به‌حق به او لقب معلم ثانی داده‌اند. معلمیت او به این سبب است که همهٔ فلاسفهٔ اسلامی به‌نوعی شاگردان اویند و این روند تاکنون کماکان ثابت و به قوت خویش باقی است (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۸۷-۸۸).

هیچ‌کس همانند فارابی به غموض منطق ارسطویی پی نبرد و هم‌چنین هیچ‌کس مانند او، با ارائهٔ مثال، عقود آن را باز ننگشود. اهمیت کار فارابی در زمینهٔ منطق ارسطویی از آن جهت است که منطق را به‌صورت علمی و کاربردی درآورد و از آن به منظور آزمایش و سنجش وزن و صحت و صدق، هم‌چون «ترازو و پیمان» برای اجسام، استفاده کرد (فارابی، ۱۳۶۴: ۵۲).

بسیاری از محققین فلسفهٔ اسلامی چون محسن مهدی، داگلاس نورتون دانلوپ، ف. سانکاری، عبدالله نعمه، سیدحسین نصر، و سیدجعفر سجادی معتقدند که فارابی آرای فلاسفهٔ یونانی را اخذ و میان مفاهیم آن و آموزه‌های قرآنی با توجه به مقتضیات و وضعیت تاریخی عصر خود پیوندی برقرار کرده است. وی در بازسازی اندیشهٔ یونانی، به عالم بالا و مبدأ اعلی متوجه بوده است و در مکتب خویش وحی و اشراق دینی را به هم آمیخته و از این آمیزش، به مدد برهان ارسطویی، تحلیلی عقلانی عرضه کرده است. در جهانی که فارابی تصویر کرده است خدا، طبیعت، انسان، و اجتماع مدنی به نحو نظام‌مندی به هم پیوسته‌اند و مسیر و فعل هر یک از آن‌ها مشخص و هدف‌دار است. از دیدگاه محققین اصول و مبادی فلسفهٔ فارابی بر دو شالودهٔ عقل و وحی منتظم و هماهنگ شده است، به‌نحوی که او بر بنیاد هیئت یونانی، اندیشه‌ای فلسفی بنا می‌کند که به ذائقهٔ فرهنگ اسلامی ناگوار نیست و در عرصهٔ دیانت می‌تواند عرضه شود. فلسفهٔ فارابی از

دفاع‌پذیر بودن در مقابل احکام دیانت، توصیف تشکیکی عرضه می‌کند که از مؤید و مثبت‌بودن تا توجه عقلانی اوامر و نواحي شریعت قابل انعطاف است و طیف وسیعی را دربر می‌گیرد. کار دیگر فارابی پاسخ‌دادن، به شیوه یونانیان، به سؤالاتی است که در مورد خدا مطرح بوده است و فقط می‌توانسته در ذهن یک مسلمان پرورانده شود. سیدجعفر سجادی می‌نویسد:

فارابی از همان ابتدای نضج فلسفه در اسلام سعی کرده است فلسفه یونانی را به روش و قالب خاص اسلامی درآورد و در این باب به‌طور کامل پیرو ارسطو و مذهب مشاست و نه اشراق و افلاطون (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۵).

۵. ارتباط عقل و دین در فارابی

کندی، فارابی، بوعلی سینا، سهروردی، و ملاصدرا از بزرگ‌ترین فلاسفه مشرق‌زمین‌اند که رویکردهای مختلفی در ارتباط عقل و دین دارند. یکی از فیلسوفان مشهوری که در این زمینه درخشید فارابی است. فارابی در زمانی نظریات خود را عرضه کرد که دنیای اسلام درگیر نزاع‌ها و مجادلات عقیدتی و فرقه‌ای و کلامی، اختلافات سیاسی، آشوب‌های اجتماعی و به‌خصوص جنگ بر سر قدرت و جانشینی بود.

جهان اسلام در آن موقع به‌علت فقدان اصالت‌های دینی پریشان مانده بود و نیاز به توجیه علمی برای چالش‌های موجود داشت. در آن موقع بازار فلسفه یونانی گرم بود و دخالت‌دادن و التقاط اصول آن در تفکرات دینی می‌توانست راهی برای دفع ابهامات، تحجرات، دودلی‌ها، و بن‌بست‌ها باشد. لذا، می‌بینیم فارابی با استفاده از فلسفه یونانی و از طریق استدلالات عقلی، سعی داشته است تا فهم بهتری از دین عرضه کند. او قوانین و اصول کلی اسلامی متکی به وحی را متضمن سعادت در هر دو جهان می‌دانست و برای استدلالات عقلانی این توان را قائل بود که بتواند این قوانین و اصول کلی اسلام را بفهمد و با فاهمه بشری منطبق سازد.

البته، باید گفت گرایش شدید فارابی به فلسفه یونان و به‌خصوص ارسطو و افلاطون باعث شد تا او درصدد تأسیس فلسفه‌ای نوین و عقلانی کردن دین برآید و سعی کند تا به نظریه‌های وحیانی اصالت عقلانی دهد.

او حتی در مسائل سیاسی آرای بی‌ارائه می‌داد که در واقع احیای آموزه‌های دینی بود. نویسنده کتاب *سیر فلسفه در جهان اسلام* می‌نویسد:

با توجه به نقش عقل در برداشت کلی فارابی از نظام موجودات گریزی از این استنتاج نیست که به نظر وی در این تعارض داوری به عهده عقل است نه وحی. فارابی به نقش عقل در فهم متون دینی (اجتهاد و فقه) می‌گوید: فقه به‌طور خلاصه صناعت استنباط عقاید و اعمال صحیح دینی توصیف می‌شود که شارع (خداوند) نسبت به آن‌ها تصریح نکرده و لذا از طریق قیاس نصوص کتاب آسمانی باید استنباط شوند (فخری، ۱۳۷۲: ۱۲۷).

باز همان کتاب می‌گوید: «علم کلام فن دفاع از آن عقاید و اعمال و رد اقوال مخالف با آن حقایق تعریف می‌شود» (همان: ۱۳۶).

تفاوت میان فقیه و متکلم این است که فقیه با اصل قرارداد احکام منصوصه در منابع و متون شریعت لوازم متفرع بر آن‌ها را استنباط می‌کند، درحالی که متکلم یا از طریق مراجعه به نصوص قرآن یا با اعتماد بر مبادی عامه‌ای که در تجربه حسی یا سنت یا عقل ریشه دارند از آن مبادی و اصول دفاع می‌کند، هرگاه آن مبادی با ظواهر شریعت ناسازگار باشند متون شریعت را در معانی مجازی تأویل می‌کند و چنانچه این امر ممکن نباشد مبادی سنت و عقل را باطل می‌داند و کنار می‌گذارد، زیرا حقانیت نصوص شریعت بی‌چون و چراست. در این زمینه مدافعین اعتقادات در تلاش خویش به منظور غلبه بر خصم و حیران کردن او از هیچ عملی دریغ نمی‌کنند، حتی چنانچه این کار مستلزم دروغ، مغلطه، خدعه، و نیرنگ باشد. فارابی کسی بود که می‌خواست مفاهیم دینی را در محکمه عقل پسندیده و پذیرفتنی سازد و او حتی قائل بود که دین می‌تواند راه را بر تفکر عقلانی بگشاید و سیاست شرعی را راه تشویق و شکوفایی فلسفه می‌دانست. از آنجایی که فارابی شدیداً متأثر از فلسفه یونانی است لذا، از تکفیر و مخالفت اندیشمندان جهان اسلام از قبیل غزالی و ابن خلدون بی‌بهره نماند. ذبیح‌الله صفا به نقل از ابن ابی‌اصیبعه می‌نویسد:

نسبت کفر و الحاد به منطقیون موجب گردید که فارابی مجموعه‌ای از کلام رسول‌الله را که در آن اشاره به منطقی شده بود گرد آورد و واقعاً فارابی جزو افرادی است که مباحث و استدلالات فلسفی را برای توجیه و دفاع عقلانی از مفاهیم دینی به کار گرفت و درعین حال برای دریافت مفاهیم دینی عقل را به‌تنهایی کافی نمی‌دانست (صفا، ۱۳۷۱: ۱/ ۶۵).

و نیز: «اگر عقل بشر خود کافی و وافی برای فهم دیانت است پس چه نیازی برای وحی و نبوت باقی می‌ماند» (همان: ۶۶).

هم‌چنین داوری اردکانی در کتاب *فلسفه مدنی فارابی در مورد فارابی* می‌نویسد: «فارابی

عقل و شرع را نه در مقابله هم، بلکه در یک ترتیب سلسله‌مراتبی می‌دیده که مقام دیانت بعد از مرتبت فلسفه قرار می‌گیرد» (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۳۶).

فارابی رساله‌ای به نام *رساله فی العقل* تألیف می‌کند و در این رساله، که طولانی‌ترین و در نوع خود جامع‌ترین رساله به عربی است، برای عقل شش مرتبه قائل می‌شود که ما درصدد بیان مشروح آن نیستیم.

۶. نتیجه‌گیری

فارابی در جمع میان عقل و دین کوشش فراوان کرده است و برای درک معقول اصول اعتقادات به تألیف کتب و رسائل متعددی پرداخته است. درک معقول اصول اعتقادات فقط به معنی این نیست که اصول اعتقادی دین از طریق استدلال و برهان برای دیگران اثبات شود، بلکه درک معقول اصول عقاید دین، بیش‌تر به این معنی است که انسان بتواند به فهم عمیق ایمان خویش نائل شود. از طرف دیگر، شکی نیست که دست‌یافتن به فهم عمیق‌تر به مراتب عقل و معقولیت بستگی دارد و درجایی که عقل و معقول مطرح نباشد از عمق فهم و ژرفای ادراک سخن به‌میان نمی‌آید.

به این ترتیب، اساس ایمان معرفت است و قوت و ضعف ایمان به میزان قوت و ضعف معرفت سنجیده می‌شود. فارابی اولین فیلسوفی است که به درک معقول و منطقی همه حقایق دینی و اصول اعتقادی دست یافته است و در راه جمع و توفیق میان عقل و دین به پیروزی رسیده است.

منابع

- توین بی، ارنولد (۱۳۷۵). *مورخ و تاریخ*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴). *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران: طهوری.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۴). *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو‌جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه مرتضی اسعدی و دیگران زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *جاذبه و دافعه علی (ع)*، تهران: صدرا.

نصر، سیدحسین (۱۳۷۱). *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران: امیرکبیر، کتاب‌های جیبی.
نعمه، عبدالله (۱۳۶۷). *فلاسفه شیعه*، ترجمه جعفر غضبان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
هالینگ دیل، رجینالدجان (۱۳۷۵). *مبانی تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: کیهان.
وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۰). *سرگذشت اندیشه‌ها*، ترجمه عبدالکریم گواهی، شرح و توضیح محمدتقی جعفری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

منابع دیگر

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷). *نیایش فیلسوف، مجموعه مقالات*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
ابن سینا، محمد بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء، الالهیات*، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم (۱۳۷۶ ش / ۱۴۱۷ ق). *تفسیر مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، تعلیق و تحقیق محمد علی آذرشب، ج ۱، تهران: میراث مکتوب.
فارابی، ابونصر محمد (۱۳۳۴). *اهل المدینه الفاضله*، بیروت: دارالعراق.
فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۶ ش / ۱۴۰۸ ق). *المنطقیات*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۶ ش / ۱۴۰۸ ق). *السیاسة المدینه: الملقب به مبادئ الموجودات*، تهران: الزهرا (س).