

عقل و دین از دیدگاه فارابی

زکریا بهارنژاد^۱

چکیده

موضوع عقل و دین همواره یک مسئله اساسی و مطرح در میان متکلمان و فلاسفه بوده است. پس از آشنایی مسلمانان با عقلگرایی یونان برخی از آنان به گمان اینکه عقلگرایی محصول فرهنگ بیگانه (یونان) است با آن مخالفت کردند. در مقابل، دوراندیشان مسلمان از آن استقبال کردند و تعارضی میان عقلگرایی و اصول اساسی دین نیافتند. در مواردی هم که میان عقل و دین تعارضی وجود داشت، تا آنجا که باب «تأویل» اجازه می‌داد، مسئله دینی را تأویل می‌کردند و در صورت عدم امکان «تأویل» جانب وحی و شریعت را بر جانب عقل ترجیح می‌دادند. این متفکران معتقد بودند عقل نیز همچون وحی یک موهبت الهی است و هر دو از یک منبع الهام می‌گیرند؛ گذشته از این، معتقد بودند عقلگرایی محصول یونانیان نیست، زیرا پیش از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان مباحث عقلی مانند: جبر و اختیار، قضا و قدر، منزله بین الامرین، ایمان و کفر و ... در میان آنان رایج و مطرح بوده است. از سوی دیگر، معتقد بودند در جوهره دین عناصر عقلانی وجود دارد و باید آنها را تبیین و تفسیر کرد. ابونصر فارابی، ملقب به معلم ثانی، از جمله فیلسوفان مسلمانی است که معتقد به هماهنگی و سازگاری عقل و دین است و تلاش فراوانی در این راه به عمل آورده است. در این مقاله، می‌کوشیم دیدگاه این فیلسوف را در باب عقل و دین تبیین کنیم.

کلیدواژه‌ها: عقل، وحی، عقل فعال، انسان کامل، روح القدس، سبب اول.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. طرح مسئله

اگر نگوییم یونان مرکز پیدایش تفکر عقلی و فلسفی بود، دست کم باید گفت تردیدی وجود ندارد که یونانیان تفکر عقلی و فلسفی را انتظام بخشیدند و آن را گسترش دادند. تفکر فلسفی در یونان باستان، به صورت تفکر عقلی محض ارائه شد و مبتنی بر عقل طبیعی انسان بود. اما زمانی که اسکندر مقدونی مشرق زمین را تسخیر کرد و زبان و فرهنگ یونانی را در سرزمین‌های اشغال شده گسترش داد از ارتباط و تعامل فرهنگ یونانی‌مآبی با ادیان شرقی دو پدیده جدید ظاهر شد:

۱. دولت‌شهرهای یونان جای خود را به جهان‌وطنی جدید برآمده از فتوحات و گسترش فرهنگ

یونانی داد.

۲. فلسفه از حالت و وضعیت طبیعی خود درآمد و رنگ و صبغه دینی به خود گرفت، نخست عالمان یهودی، مانند فیلون اسکندرانی فلسفه یونان را در خدمت دین یهود درآوردند، و اصول آن دین را با اصول فلسفه یونان تبیین و تفسیر کردند و در مرحله بعد متفکران مسیحی، مانند کلمنس اسکندرانی، اورینگنس، اوگوستینوس، آنسلم و توماس آکوئینی درصدد برآمدند تا اصول دیانت مسیح را با عقلانیت یونان تفسیر و تبیین کنند. علی‌رغم مخالفت برخی از محافل یهودی و مسیحی با تفسیر عقلانی، روند تفسیر عقلانی و فلسفی تا به امروز استمرار یافته است.

پس از آشنایی مسلمانان با عقلانیت یونان، برخی از متفکران مسلمان همچون یعقوب بن اسحاق کندی معروف به فیلسوف العرب، ابونصر فارابی (معلم ثانی)، ابن‌سینا (حجة الحق و رئیس فلاسفه اسلامی) و دیگر فیلسوفان مسلمان نیز کوشید، عقلانیت یونان را در استخدام دیانت اسلام قرار دهند، تا از این طریق میان عقل و دین و یا فلسفه و وحی سازگاری ایجاد کنند.

یک تفاوت اساسی میان گرایش یهودیان و مسیحیان در استفاده از عقل‌گرایی یونانی و توجه و بهره‌گیری مسلمانان از آن وجود دارد، و آن این است که نگاه یهودیان و مسیحیان به عقلانیت یهودی تحت تأثیر عوامل بیرونی صورت گرفت؛ یعنی پیش از آشنایی با فلسفه یونان مباحث عقلی در میان آنان سابقه نداشت و متن کتاب مقدس نیز چنین تقاضایی را نداشت و تنها پس از آشنایی با عقلانیت یونان بود که برای مجاب کردن مخالفان خود که می‌گفتند، اصول اساسی دین یهود و مسیحیت، نامعقول و نامستدل است، درصدد برآمدند برای تحکیم مبانی خویش و پاسخ شبهات مخالفان از آن استفاده کنند. اما تفکر عقلانی و بهره‌برداری از آن در میان مسلمانان متخذ از فلسفه یونان نبود، چه سال‌ها پیش از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان، روش عقلی و بهره‌برداری از آن در میان آنان متداول و رایج بود. مسلمانان در کنار حجیت کتاب و سنت که جنبه نقلی داشت، از روش عقلی نیز استفاده می‌کردند. مسائلی همچون قضا و قدر، جبر و اختیار، منزله بین الأمرین، ایمان و کفر از نمونه‌های بارز و روشن مباحث عقلی نزد مسلمانان پیش از آشنایی با فلسفه یونان است.

بی‌تردید الهام‌بخش اصلی مسلمانان در روی آوردن به مباحث عقلی در درجه نخست خود کتاب و

سنت بوده است. قرآن در آیات بسیاری انسان‌ها را دعوت به تأمل، تفکر و تعمق کرده است که در ادامه نمونه‌هایی از آنها را ذکر خواهیم کرد. گذشته از این، تفکر عقلانی جوهره و ذاتی اسلام است، چه اسلام به پیروان خود آموخته است که در اصول اساسی دین (اصول دین) نباید مقلد دیگران باشند، هر کس به میزان سطح آگاهی و استعداد و قابلیت خود باید با دلیل و برهان اصول اساسی دین خود را بداند و بشناسد. البته پس از آشنایی مسلمانان با حکمت و فلسفه یونان، دوران‌دیشان مسلمان از آن استقبال کردند و تعارضی میان عقلگرایی یونان و اصول دین خود نیافتند و در مواردی که میان عقل و دین تعارضی می‌دیدند تا آنجا که باب «تأویل» اجازه آن را می‌داد مسئله دینی را تأویل کرده و آن را با اصول عقلانی سازگار می‌کردند و در غیر این صورت جانب وحی و شریعت را مقدم می‌داشتند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳؛ ابن رشد، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲)

از مطلب فوق می‌توان این نتایج را به دست آورد که:

تفکر عقلانی، جنبه همگانی و انسانی دارد و اختصاصی یونانیان نیست، و قدمت آن به قدمت حضور انسان در جهان است، نیروی معرفتی عقل همچون «وحی» موهبتی الهی است که خداوند در اختیار بشر قرار داده است و حکم آن نیز حجت است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۱) بر این اساس، باید گفت هر گاه انسان متفکر و خردورز در تحلیل و ارزیابی خود از هستی و مسائل پیرامون آن تفسیر و تبیین خود را مانند یک «مورخ» مستند به وقایع گذشته و یا مانند یک «محدث» مستند به منقولات نمی‌کند بلکه به حکم عقل و معرفت عقلانی مبتنی می‌سازد، در این صورت باید گفت کار و عمل او عقلی و فلسفی است، هر چند آن را با اصطلاحات ویژه فیلسوفان یونان بیان نکند.

البته فلسفه یونان نیز محصول عقل خداداد آدمی است و حقیقتی در آن نهفته است. بهترین گواه بر حقانیت آن این است که متکلمان و فیلسوفان سه دین بزرگ ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت، اسلام) از عقلگرایی یونانی به عنوان ابزار و آلت فهم برخی از اصول اساسی دین خود بهره گرفته‌اند. هر چند در میان پیروان این ادیان مخالفان سرسختی هم وجود داشته، با این حال علی‌رغم همه موانع و مشکلات پیش روی متکلمان و فلاسفه یهودی، مسیحی و مسلمان، آنان در تبیین عقلانی پیروز و موفق بوده‌اند. این موفقیت را می‌توان به این صورت تصور کرد: اگر فرض کنیم دینداران با تبیین عقلانی، مبانی و اصول اساسی خود را استحکام نمی‌بخشیدند با شبهات وارد از طرف ملحدان و دین‌ناباوران و حتی شبهات وارده از سوی برخی دینداران و شکاکان در خصوص دین چگونه و با چه روش و ابزاری برخورد و مقابله می‌کردند؟! بی‌تردید بهره‌گیری دینداران از اصول و روش عقلانی علاوه بر تحکیم اصول اساسی دینی آنان، شبهات و هجمه ملحدان را به ساحت دین نیز خنثی کرده است. نمونه عالی این دفاع از دین در دهه‌های اخیر در ایران، تلاش‌های سید محمدحسین طباطبایی است که با نوشتن و تدریس کتب فلسفی از جمله کتاب نفیس *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مارکسیسم را در ایران به لحاظ علمی و معرفتی خلع سلاح کرد و زمینه‌های گرایش و علاقه‌مندی روشنفکران و تحصیل‌کرده‌ها را به اسلام فراهم کرد.

۲. نیاز متقابل عقل و دین به یکدیگر

همان‌طور که اشاره کردیم عقل و دین دو موهبت الهی برای انسان‌اند. بنابراین، رابطه آنها با یکدیگر یک رابطه طولی است و هر کدام مکمل دیگری است و این را نمی‌توان نقصی برای دین تلقی کرد، زیرا منبع و سرچشمه هر دو یکی است و آنها از یک حقیقت قدسی صادر شده‌اند. بنابراین، خود خداست که برخی وظائف مربوط به انسان را بر عهده وحی گذاشته و برخی دیگر را بر عهده عقل. مثلاً عقل از درک ماهیت معاد جسمانی، برزخ، بهشت و جهنم، صراط و ... ناتوان است، در مقابل دین نیز وظیفه‌ای در قبال تبیین و تفسیر اصول اولیه بدیهی، علیت، ضرورت، سنخیت میان علت و معلول و ... بر عهده ندارد. بر این اساس، می‌توان گفت حوزه فعالیت عقل و دین متفاوت است، نه متمایز و یا متخالف و این دو می‌توانند با یکدیگر تعامل سازنده داشته باشند.

۳. عناصر عقلانی در دین

فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء است و روح فلسفی مستلزم آزادگی در تحقیق و پژوهش و مخالف هر نوع جمود و تعصب است، و راه یافتن روش عقلانی در حوزه معرفت دینی موجب می‌شود تا عالمان دین گرفتار جمود، تجر و تعصب نشوند. ضمن اینکه در دینی مثل اسلام، به خصوص با تفسیر شیعی، عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، تا جایی که در کنار کتاب، سنت و اجماع نیز جزء منابع معرفتی به شمار می‌رود و حکم آن همانند دیگر منابع حجت است. دین تنها یک احساس عاطفی نیست، تا گفته شود احکام و قوانین آن غیرعقلانی و غیرمستدل است. دین علاوه بر اینکه یک احساس است که «قلب» آدمی را خطاب قرار می‌دهد تا حضور خداوند را در وجود خود و جهان احساس کند و در نتیجه گرفتار اضطراب، دلهره و یأس نشود، یک اندیشه، ادراک و تأمل در نظام هستی نیز هست؛ یعنی از انسان می‌خواهد تا درباره هستی خود، اشیاء، آفریدگار، گردش شب و روز، طبیعت، تاریخ و ... تدبر و تأمل کند. بدیهی است که ابزار تدبر و تأمل عقل آدمی است و نه قلب او.

قرآن گاه انسان را به سیر «آفاق» دعوت می‌کند، و گاهی به سیر در «انفس» (فصلت: ۵۳)؛ سیر در انفس با علم حضوری و شهودی سروکار دارد و مرکز آن قلب آدمی است. در اینجا هماهنگی عقل و دل لازم است، یعنی عقل می‌فهمد و دل به آن گواهی می‌دهد و دریافت عقل را تأیید می‌کند. سیر آفاقی با علم حصولی انجام می‌گیرد، و در اینجا اعتبار و حجیت بیشتری برای عقل آدمی در نظر گرفته شده است، زیرا معرفت حاصل از طریق عقل را حجت و معتبر دانسته است.

در قرآن حقایقی مطرح شده که جز با روش عقلانی یعنی روش استدلالی و برهانی نمی‌توان آنها را به طور کامل فهمید، از جمله:

۱. بنا به تصریح قرآن، علم و قدرت خدا نامتناهی است (انعام: ۱۰۱؛ مائده: ۱۲۰) همچنین خداوند به لحاظ زمان و مکان نامتناهی است، بدین معنا که او همه جا و در تمام لحظه‌های نظام هستی حضور دارد و محدود به زمان و مکان معین و مشخص نیست. (بقره: ۱۱۵؛ حدید: ۳ و ۴) پرسش این است که

چگونه می‌توان از طریق وجود و ذهن متناهی و محدود انسان، موجود نامتناهی و نامحدود را شناخت؟ شناخت مستلزم احاطه عالم بر معلوم است و موجود متناهی هرگز نمی‌تواند بر نامتناهی احاطه یابد.

۲. کتاب و سنت، خودشناسی انسان را مقدمه خداشناسی او قرار داده‌اند (من عرف نفسه فقد عرف ربه). بدیهی است که مقصود از شناخت خود، شناخت روح و روان آدمی است و نه تن و جسم وی؛ شناخت روح، نفس و عقل آدمی مستلزم بهره‌گیری از دانشی است که بتواند تجرد روح و عقل و نفس آدمی را اثبات و تبیین کند و اثبات تجرد روح و عقل و نفس بر عهده علوم عقلی و استدلالی است و با اثبات تجرد روح است که آدمی می‌فهمد، روح، اول، آخر، ظاهر و باطن، طول و عرض، زمان، مکان و ... ندارد و چون از تجرد برخوردار است در همه جای بدن حضور دارد و از آن غایب نیست و با اثبات علم حضوری نسبت به خود می‌تواند آن را نمونه قرار دهد برای اثبات عقول مجرد (فرشتگان) و خداوند؛ و از این طریق حضور گسترده فراتر از زمان و مکان خداوند در عالم را اثبات می‌کند و در این صورت است که می‌تواند معانی این گونه آیات را ادراک کند و بفهمد: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم». (حشر: ۲۳)؛ «نحن اقرب إلیکم من حبل الوریث» (ق: ۱۶)

۳. «لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا». (انبیاء: ۲۲)

۴. «ما اتخذ الله من ولد و ما کان معه من الهه اذا لذهب کل الهه بما خلق و لعلا بعضهم علی

بعض سبحان الله عما یصفون» (مؤمنون: ۹۱)

در این دو آیه خود قرآن به روش عقلانی (استدلالی و برهان) توحید و یگانگی خداوند را اثبات کرده است.

۵. «فاعتبروا یا اولی الأبصار» (حشر: ۲)؛ این رشد در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«این آیه بر ضرورت بهره‌گیری برهان عقلی و شرعی صراحت دارد. و مانند سخن دیگر خداوند است که فرمود: اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض و ما خلق الله من شیء. (اعراف: ۱۸۵) این آیه نیز در ترغیب انسان به تأمل کردن در همه موجودات، صراحت دارد». (ابن رشد، ۱۳۸۵، ص ۲۲) آنگاه راجع به استفاده از روش عقلانی برای فهم شریعت می‌نویسد: «هرگاه ثابت گردد که دین تأمل و تفکر عقلی در موجودات را واجب و معتبر می‌داند، و معنای اعتبار عقلی نیز عبارت [باشد] از استنباط مجهول از معلوم که در واقع همان قیاس و یا روش قیاسی است، بنابراین لازم است دیدگاه و نظرمات را درباره موجودات توسط قیاس عقلی قرار دهیم». (همان، ص ۲۳)

ابن رشد پس از پاسخ دادن به کسانی که می‌گویند استفاده از روش قیاسی در دین «بدعت» است رابطه فلسفه و دین را با صراحت بیشتری بیان کرده و می‌افزاید: «اگر شریعت اسلام حق است و دعوت‌کننده به تأمل و تفکری است که منجر به معرفت حق می‌گردد؛ بنابراین ما مسلمانان به طور یقین می‌دانیم که هرگز استدلال برهانی منجر به مخالفت با تعالیم دینی نخواهد شد، زیرا هیچ حقی با حق

دیگر مخالف نیست بلکه همواره موافق و مؤید آن است». (همان، ص ۳۲-۳۱)

سخن ابن رشد، اشاره به نکته‌ای دارد که پیش از این بیان کردیم و گفتیم وحی و عقل هر دو موهبت الهی‌اند و بنابراین هر دو حق‌اند و هیچ حقی با حق دیگر ناسازگار نیست.

۶. امام فخر رازی نیز، پس از حدود بیست صفحه بحث و تحقیق دربارهٔ براهین عقلی در قرآن می‌نویسد: «اینها نظریاتی است که در تطبیق حکمت نبوی بر حکمت فلسفی بیان کردم، و خداوند، دانا به حقائق امور است». (فخرالدین رازی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۲۱) اگر کسی به دیدهٔ انصاف در کتاب و سنت بنگرد، متوجه خواهد شد که نه تنها بهره‌گیری از قیاس و برهان عقلی منع نشده است، بلکه خود کتاب و سنت از این روش استفاده کرده و مسلمانان را نیز ترغیب و تشویق به استفاده از آن کرده‌اند.

۴. عقل و دین از دیدگاه فارابی

پس از بیان این مقدمات اکنون به دیدگاه فارابی در باب دین و فلسفه و یا عقل و وحی می‌پردازیم. لیکن پیش از ورود به بررسی اصل موضوع، لازم است مقصود خود را از وحدت دین و فلسفه به اختصار بیان کنیم. مقصود از وحدت دین و فلسفه می‌تواند یکی از امور زیر باشد.

۱. تلاش و کوشش برای ارائه و طرح یک نظریهٔ فلسفی سازگار با اصول اساسی دین.

۲. تلفیق سنت و دین با عقلگرایی فلسفی، نه از آن جهت که یک دیدگاه التقاطی به دست آید، بلکه از آن نظر که باور داشته باشیم عقل و وحی دو ابزار معرفتی هستند که از یک منبع سرچشمه گرفته‌اند و رابطه‌شان با یکدیگر رابطه طولی است، یعنی مکمل یکدیگرند و هر یک بخشی از نیازهای انسان را برآورده می‌کند و هر دو به سوی یک مقصد روان‌اند و آن تأمین سعادت آدمی است. بنابراین، عقل و وحی در مبدأ و مقصد خود هدف و نقطه مشترک دارند و این می‌تواند عامل پیونددهنده آن دو باشد و تعامل سازنده را میانشان برقرار کند.

۳. استفاده از روش عقلانی یعنی استدلال و برهان - که روش اصلی فلسفه است - برای تبیین و اثبات برخی از مسائل ماوراءالطبیعه، و دین جهت تحکیم و استوار ساختن مبانی و اصول آن و همچنین دفاع از شبهات ملحدان و شک شکاکان. بدیهی است که این تعامل و بهره‌گیری در صورتی کارایی خواهد داشت که در خود دین عناصر عقلانی وجود داشته باشد؛ یعنی اصول اساسی و یا جوهرهٔ دین مهبیای تفسیر عقلانی باشد وگرنه نمی‌توان تفسیر عقلانی را بر دین تحمیل کرد. قرآن همچنان که پذیرندهٔ تفاسیر ادبی، تاریخی، حقوقی و عرفانی بوده و هست، همچنین مهبیای تفاسیر کلامی و فلسفی است. بر همین اساس، فیلسوفان مسلمان از قبیل فارابی، ابن سینا، ملاصدرا و دیگران برخی از مسائل فلسفی خود را مانند برهان صدیقین (ابن سینا، ج ۳، ص ۶۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴) و نظریهٔ حرکت جوهری (همان، ج ۳، ص ۱۱۰ و ج ۹، ص ۲۸۰) از قرآن استخراج و استنباط کرده‌اند. بهره‌گیری و استنباط مسائل عقلی از سوی متکلمان مسلمان، در قیاس با فیلسوفان، بیشتر بوده است که نمونه‌هایی از آن را در مقدمه ذکر کردیم. برای تبیین دیدگاه فارابی در خصوص فلسفه و دین لازم است نظر وی را در باب

عقل و وحی بررسی کنیم.

۵. عقل و مراتب آن از دیدگاه فارابی

در جهان‌شناسی فارابی، خدا وجودی متمایز از جهان دارد، و این تمایز از طریق تفکیک و تمایزی است که فارابی میان وجود و ماهیت قائل شده است. او وجود را صفت خدا و امکان را خاصیت «ماسوی الله» می‌داند و بر این اساس خدا را «واجب‌الوجود» یعنی موجودی که وجودش لازم و ضروری و عدم او محال است، و جهان را «ممکن‌الوجود» تلقی می‌کند که نسبتش به وجود و عدم بالسویه و یکسان است و برای موجود شدن محتاج به مرخّجی است که به او وجود اعطاء کند و مرخّج وجود سبب اول (خدا) است. (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۲-۴۳) از دیدگاه فارابی نظام جهان، نظام علی و معلولی است؛ یعنی جهان بر اساس سلسله مراتب وجودی شکل گرفته است، بدین ترتیب که هر موجود مادونی وجود خود را از موجود برتر از خود اقتباس کرده و این ترتیب در قوس صعود منتهی به صادر اول می‌شود که نخستین موجود صادر از خداست. فارابی معتقد است، موجودات این جهان از مبادی عالی‌ه که مقوم و علل جواهر و اعراض آنها هستند پدید آمده‌اند، این مبادی به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. سبب اول (خدا)
۲. اسباب ثوانی (عقول افلاک)
۳. عقل فعال (روح‌الامین و روح‌القدس)
۴. نفس
۵. صورت
۶. ماده (جسم) (همان، ص ۳۱-۳۲)

۵. ۱. معانی عقل نزد فارابی

برای تبیین دیدگاه فارابی راجع به چیستی عقل، نخست باید معانی و اصطلاحات مختلف عقل نزد وی را بیان کنیم و سپس بررسی کنیم مقصود وی از عقل کدام معنا و اصطلاح است. فارابی شش معنای مختلف برای عقل ذکر کرده است که عبارت‌اند از:

۱. معنای متعارف عقل که عامه مردم در گفت‌وگوی خود به کار می‌برند و بدین معنا برخی از کسان را عاقل می‌نامند.
۲. معنای مصطلح نزد متکلمان، آنجا که می‌گویند عقل چنین ايجاب می‌کند یا عقل این مطلب را رد می‌کند.

۳. معنای مصطلح در منطق که ارسطو در کتاب برهان آورده است.

۴. معنای مصطلح در اخلاق که در مقاله ششم از کتاب اخلاق ارسطو آمده است.

۵. معنای مصطلح در کتاب درباره نفس ارسطو.

۶. معنای مصطلح در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو.

چهار معنای اول خارج از موضوع تحقیق فلسفی است و تنها دو معنای آخر به موضوع بحث فلسفی مرتبط است. عقلی که موضوع تحقیق و پژوهش فلسفی است، به معنای موجود مجردی است که ذاتاً و فعلاً هیچ نوع تعلق و وابستگی‌ای به ماده و امور مادی ندارد. (داوودی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲-۲۳۳) حوزه فعالیت این عقل ادراک کلیات است و در مقابل «نفس» قرار دارد؛ هرچند که ذاتاً مجرد است، لیکن جهت تدبیر بدن ناچار است با ماده مرتبط باشد و از این نظر در مقام فعل تجرد خود را از دست می‌دهد، چون مجبور است با ماده و جسم و حرکت کار کند.

مفهوم عقل در پژوهش فلسفی و عقلانی شامل چهار مرتبه و مرحله است:

۱. عقل بالقوه: نفس ناطقه در این مرحله از تمام معقولات تهی است، لیکن مستعد ادراک آنهاست. از این جهت آن را بالقوه نامیده‌اند که در مقابل «عقل بالفعل» قرار گرفته است. آن را عقل «هیولانی» نیز نامیده‌اند؛ چون مشابهت با «هیولای اولی» دارد، در اینکه همانند آن صرف‌القوه و خالی از صور نوعیه و جسمیه است. (فارابی، ۱۳۴۶، ص ۸۴)
۲. عقل بالملکه: مرتبه‌ای که عقل، تصورات و تصدیقات بدیهی را تعقل می‌کند. علت نامگذاری آن این است که در این مرحله استعداد انتقال از بدیهیات به نظریات در نفس رسوخ می‌کند و در واقع ملکه‌ای نفسانی برای نفس حاصل می‌شده و چنان در نفس راسخ می‌شود که به آسانی زایل نمی‌شود.
۳. عقل بالفعل: در این مرحله عقل نظریات را توسط بدیهیات ادراک می‌کند، به طوری که هرگاه بخواهد نظریات را بدون احتیاج به اکتساب جدید یا شنیدن از معلم مطالعه و مشاهده کند، قدرت و توان ادراک آنها را دارد. عقل بالفعل در مقابل عقل بالقوه است، و وجه تسمیه آن این است که نفس معقولات را بالفعل در خود دارد.
۴. عقل مستفاد: هر گاه عقل بتواند صور مفارق از ماده را که همواره فعلیت داشته‌اند و هرگز با ماده در نیامیخته‌اند ادراک کند، آن را عقل مستفاد نامند؛ به تعبیر دیگر، هرگاه نفس معقولاتی را که از بدیهیات حاصل شده‌اند و همه نزد نفس حاضرند ادراک کند عقل مستفاد نامیده می‌شود، نفس در این مرحله به مرحله تجرد و عقل مفارق نائل می‌شود، زیرا دیگر مشغول تدبیر بدن (جسم و ماده) که مانع اصلی وصول آن به تجرد و عقل مفارق است نیست. علت نامیدن آن به عقل مستفاد این است که نفس در این مرحله از عقل فعال استفاده می‌کند و عقل فعال از طریق افاضه فیض الاهی و فعلیت رساندن به نفس سود می‌رساند.^۱

۱. ر.ک.: شیرازی، ج ۳، ۳۶۸ و ۳۷۰، طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۴۲-۱۴۳، فاضل تونی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۰-۳۴۱؛

داوودی، ص ۲۳۳-۲۴۱.

۵. ۲. عقل فعال

اما مهم‌ترین بخش دیدگاه فارابی که ارتباط مستقیم با موضوع بحث دارد، نظر وی در باب عقل فعال است. توجه به این نکته ضروری است که عقل فعال جزء مراتب عقل نیست، بلکه موجودی مجرد و مفارق و دارای فعلیت و مستقل از عالم است و خداوند به وسیله آن فیوضات و برکات خود را به انسان افاضه می‌کند. فارابی می‌نویسد:

«کار عقل فعال عنایت و توجه به انسان و رساندن او به عالی‌ترین مراتب کمالی است که اختصاص به انسان دارد؛ تا او را به سعادت نهایی برساند و کمال و سعادت آدمی به این است که به مرتبه عقل فعال نائل (و متصل) گردد ... عقل فعال موجودی است که بایسته است، گفته شود همان روح‌الأمین و روح‌القدس [جبرئیل فرشته وحی] است». (همان، ص ۳۲)

عقل فعال خدمتگزار انسان است، هم قوه ناطقه انسان را از قوه به فعلیت می‌رساند، و هم سایر اشیا را برای انسان به صورت معقولات بالفعل در می‌آورد و در اثر آن انسان به صورت عقل بالفعل در می‌آید که عقل و عاقل و معقول در وی متحد می‌گردد و با نائل شدن به مرحله اتحاد در رتبه عقل فعال قرار می‌گیرد و در نتیجه به سعادت کامل می‌رسد. (همان، ص ۳۵)

فارابی تأثیر عقل فعال را در کمال یافتن نفس ناطقه به اثرگذاری خورشید در چشم انسان برای دیدن تشبیه کرده است؛ وی می‌گوید همچنان که چشم بالقوه دارای قدرت بینایی است و خورشید با نورافشانی خود دیدن بالقوه آن را به امر بالفعل تبدیل می‌کند، همچنین نفس ناطقه انسان، بالقوه معقولات را ادراک می‌کند، یعنی مستعد پذیرش صور معقوله است، و این عقل فعال است که آن را به مرحله معقول بالفعل در می‌آورد. (همان، ص ۳۵-۳۶)

با دقت در دیدگاه فارابی در باب عقل فعال معلوم می‌شود که وی با رد و نپذیرفتن نظریه مُثل افلاطونی، وجود صور مفارق از ماده را که افلاطون در قالب نظریه مُثل بیان کرده بود، بر مبنای اصول اسلامی تبیین و توجیه می‌کند و بدون تردید در این تفسیر و تبیین از نظریه «فرشته‌شناسی» اسلامی الهام گرفته و می‌نویسد:

«اکنون - پس از نقد نظریه مُثل - به دیدگاه خود، که ما را از افلاطون جدا می‌کند، باز می‌گردیم و می‌گوییم چون خدای بلندمرتبه حی و پدیدآورنده موجودات است، بنابراین لازم است صور اشیایی را که می‌خواهد ایجاد کند در ذات او حضور داشته باشد ... و اگر صور موجودات و آثار آنها در ذات حق که موجد، حی و مرید است، موجود نباشد؛ پس در آن صورت خداوند چه چیزی را ایجاد می‌کند؟ و بر اساس چه الگویی فعل و ابداع خود را قصد می‌کند؟ روشن و واضح است که اگر کسی این معنا - حضور صور در علم حق - را انکار کند، ناچار است بگوید خداوند بدون فکر، روبه و بصیرت خلق می‌کند و او فاعل بالقصد نیست و اراده او جزافی و بی‌هدف است! و این سخن زشت‌ترین سخنی است که کسی می‌تواند در مورد آفریدگار خود بگوید». (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۰۵-۱۰۶)

بر اساس همین دیدگاه، وی قائل است مردمی که تحت رهبری یک امام به تقلید از او از یک

عقیده و رأی پیروی می‌کنند، اتفاق آنان به منزله اتفاق بر یک عقل است و بنابراین چون عقیده آنان ناشی از اجماع می‌باشد حجت است. (همان)

از آنجا که فارابی به عنوان یک حکیم تنها قیاس برهانی را مفید یقین می‌داند، برای قیاس استقرائی به این دلیل که مفید ظن است، ارزش و اعتباری قائل نیست. نکته قابل توجه در سخن او این است که در مقام مثال و تطبیق از شرعیات نیز نام می‌برد و این نشان می‌دهد که دغدغه این حکیم همواره این بوده است که بتواند برای اصول اساسی دین پوششی عقلانی بسازد که مبتنی بر قیاس برهانی باشد و نه بر قیاس تمثیلی و یا استقرائی. می‌گوید مثال استقراء ناقص در طبیعات این است که اگر حکم کلی کنیم به اینکه: «هر سنگی در آب ته‌نشین می‌شود»، با حکم دیگری نقض می‌گردد که: «شاید برخی از سنگ‌ها بر روی آب بمانند». و اگر کسی در شرعیات حکم کند که: «هرگاه در اکثر اوقات مشاهده شود که شخص کار خیر انجام می‌دهد، بنابراین او عادل است»، نمی‌توان این حکم را پذیرفت، زیرا همه حالات چنین شخصی مشاهده نشده است، یعنی استقراء وی در مورد چنین شخصی، استقراء ناقص است. (همان، ص ۸۲-۸۳)

۶. وحی از دیدگاه فارابی

دیدگاه فارابی در باب وحی را باید در چارچوب «انسان‌شناسی» وی نظاره کرد. از نظر فارابی کسی می‌تواند به مقام پیامبری نائل شود که دارای «عقل قدسی» شود که هر نوع معرفتی را به طور اشراق و بی‌واسطه از عقل فعال یا همان روح‌الأمین و روح‌القدس دریافت کرده باشد، او هم به لحاظ عقلی و هم از جهت قدرت تخیل برترین فرد بشری است، زیرا توسط اشراقی که از ناحیه عقل فعال به او می‌شود به مرحله فعلیت کامل می‌رسد. بنابراین، آنچه را که در عقل کامل خود تصور می‌کند همان را در قوه تخیله خود مجسم می‌سازد و به صورت امر جزئی و محسوس مشاهده می‌کند. فارابی در انسان‌شناسی خود بر این نکته تأکید می‌ورزد که هدف اساسی از خلقت و آفرینش انسان این است که وی به کمال برسد و شرط رسیدن او به این هدف این است که او سعادت را بشناسد و آن را نصب‌العین خود قرار دهد و راه سعادت نیز به این است که هم معلومات نخستین (معارف اولیه) را بشناسد و هم اموری که در مقام عمل می‌توانند در این هدف او را یاری کنند (یعنی معلم و مرشد) بشناسد، و چون افراد انسان هم به لحاظ فطرت، قدرت یادگیری و هم به لحاظ تربیت با یکدیگر تفاوت دارند، بنابراین خداوند برای رساندن آنان به سعادت مورد نظرشان عقل فعال را واسطه فیض‌دهی و فیض‌رسانی قرار داده است تا با اشراق و افاضه فیض به وجود انسان کامل (پیامبر) او افراد انسان را به سعادت برساند. تفصیل سخن فارابی به شرح زیر است:

وی می‌گوید از آنجا که افراد انسان با قوا و استعدادهای مختلف و متنوع زاده می‌شوند، فطرت‌ها و طبایع آنان نیز در قبول معقولات اول (معارف اولیه) متفاوت است، افراد انسان در رابطه با معقولات نخستین سه گروه‌اند:

۱. گروهی آن را نمی‌پذیرند. فارابی در بیان گروه نخست به همین حد اکتفا کرده و مثالی هم برای آن ذکر نمی‌کند. ولی می‌توان مقصود وی را به این صورت توضیح داد: کسانی که معقولات را نمی‌پذیرند اشخاصی هستند که هیچ وقت به مرحله بلوغ فکری و پختگی ذهنی (مرحله نضج) نایل نمی‌شوند و همواره در حالت هیولانی و عقل بالقوه باقی می‌مانند.

۲. کسانی که معقولات نخستین را می‌پذیرند لیکن آن را در غیرجهت اصلی خود به کار می‌گیرند. فارابی در غیر جهت اصلی را توضیح نمی‌دهد، لیکن با استنباط از بیانات خود او می‌توان گفت این گروه با اینکه قابلیت و استعداد ادراک معقولات نخستین را دارند و آنها را نیز کسب می‌کنند، اما آن را در جهت کمال و سعادت خود به کار نمی‌گیرند و استعداد خود را صرف امور غیراصولی می‌کنند.

۳. گروه سوم اشخاصی هستند که هم معقولات اولیه را می‌پذیرند و هم آنها را در جهت صحیح خود به کار می‌گیرند. به نظر فارابی، این دسته از انسان‌ها همان کسانی هستند که فطرت سالم دارند و منحصراً این افراد به سعادت نائل می‌شوند.

آنگاه می‌گویند کسانی که فطرت سالم دارند، در قبول معقولات مشترک (معقولات اولیه) با هم توافق و وحدت دارند و در جهت امور و افعال مشترک با یکدیگر تلاش و همکاری می‌کنند. لیکن در غیر معقولات مشترک با یکدیگر تفاوت و اختلاف دارند. فارابی این تفاوت‌ها و اختلافات را از ابعاد مختلف بررسی کرده است؛ ما به جهت اختصار موارد مهم آن را بیان می‌کنیم.

۷. تفاوت افراد بشر در یادگیری، تربیت و قدرت استنباط

فارابی می‌گوید افراد بشر ذاتاً به لحاظ تعدد مراتب و تنوع صنایع و علوم با هم متفاوت‌اند، برخی استعداد و قابلیت یادگیری آن را دارند و برخی دیگر فاقد قدرت یادگیری‌اند. علاوه بر قدرت و استعداد یادگیری، تربیت‌یافتگان نیز از نظر قدرت بر استنباط و استخراج (یعنی دریافت قوانین کلی از امور جزئی) متفاوت‌اند، و آن کس که در یک فن و یا یک علم دارای قدرت استنباط است، نسبت به زیردستان خود حق ریاست دارد و هر اندازه که قدرت استنباط او قوی‌تر باشد، ریاست او نیز بیشتر خواهد شد. در مرحله بعد، می‌افزاید افرادی که به مرحله استنباط می‌رسند و بر دیگران برتری دارند، در به کارگیری آموخته‌های خود در باب تعلیم و ارشاد دیگران - به لحاظ استفاده از روش‌های زیبا و نازیباً با هم تفاوت دارند، آنان که از روش‌های بهتری در ارشاد و تعلیم بهره می‌گیرند، نسبت به دیگران ریاست دارند. ریاست بر دیگران نیز سلسله مراتبی دارد، به این بیان که برخی عنوان «رئیس اول» را دارند و برخی دیگر از عنوان «ریاست ثانوی» برخوردار می‌شوند. می‌توان گفت مقصود فارابی از رئیس اول و ثانی به ترتیب عبارت است از:

۱. ریاست مطلق

۲. ریاست نسبی

ریاست نسبی آن است که یک شخص در عین حال که بر دیگران حکمرانی می‌کند، خود

فرمانبردار قدرت حکمران دیگری است که به لحاظ قدرت استنباط، بر او تفوق دارد. و مقصود از رئیس مطلق حاکمی است که به هیچ وجه محتاج دیگری نیست، زیرا او تحت اشراق عقل فعال است که علوم و معارف (معقولات اول) را بالفعل در اختیار او قرار می‌دهد؛ و در نتیجه به لحاظ علم و عمل کامل‌ترین فرد انسان است و مسئولیت هدایت و ارشاد مردم را به عهده می‌گیرد.

۱.۷. شرایط و وظایف رئیس اول

فارابی برای رئیس اول که انسان کامل است شرایط و وظایفی قائل است؛ این شرایط عبارت‌اند از: ۱. داشتن قدرت و توانی که بتواند امور جزئی را به نحو تدریجی و مرحله به مرحله ادراک کند، تا بدان‌ها عمل کند.

۲. توان کاملی برای ارشاد و تعلیم زیردستان خود در همه زمینه‌های تعلیم داشته باشد.

۳. قدرت به کارگیری همه افرادی که برای انجام کارهای خاص تربیت شده‌اند را داشته باشد.

۴. توانایی داشته باشد تا کارها و وظایف افراد زیردست خود را مشخص و معین کرده و آنها را به سمت سعادت راهنمایی کند. (همو، ۱۳۶۶، ص ۷۴-۸۰)

۵. در کتاب فصوص منتزعه برای رئیس اول شش شرط ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: حکمت، تعقل تام، نیک افتناع کردن، نیک تصور کردن، قدرت بدنی برای جهاد کردن.

فارابی پس از بیان شرایط و صفات رئیس اول می‌گوید این شرایط و صفات تنها در صاحبان طبایع بلند و عالی که به عقل فعال متصل شده‌اند، یافت می‌شود و می‌افزاید نفسی که به این مقام می‌رسد، نفسی است که مراحل رشد و تعالی خود را به تدریج یکی پس از دیگری طی کرده است، و با دست یافتن و تحصیل مرحله عقل مستفاد به عقل فعال متصل می‌شود.

پس از بررسی و تحلیل سیر تکاملی انسان در مراحل مختلفی که ذکر شد، فارابی در مقام تطبیق تئوری انسان‌شناسی خود برمی‌آید و تصریح می‌کند که مراد و مقصودش از رئیس اول و انسان کامل همان پیامبر است که هم در بعد نظری (یعنی از جهت تعقل کامل و تخیل تام، برخوردار بودن از قدرت عالی استنباط) و هم در بعد عملی (یعنی از جنبه اتصال به ملک و فرشته وحی و انتخاب بهترین روش‌ها در تعلیم، تربیت و ارشاد مردم) سرآمد دیگران است. وی می‌نویسد:

«انسانی که دارای صفات و ویژگی‌های فوق است، به اصطلاح قدما همان شه‌ریار است، و آنچه بایسته است درباره وی گفته شود، این است که او کسی است که به او وحی می‌شود؛ زیرا هنگامی که انسان وحی می‌شود که به این مرتبه [اتصال به عقل فعال] رسیده باشد و این مقام زمانی به دست می‌آید که بین پیامبر و عقل فعال واسطه‌ای باقی نماند». (همان، ص ۲۳ و ۷۹) در اینجا می‌بینیم که چگونه فارابی دیدگاه فلسفی، فیلسوفان پیش از خود را با اصول اساسی دین تطبیق کرده و تفسیری عقلانی از وحی الاهی ارائه کرده است. پیامبر از دیدگاه وی واسطه فیض میان عالم معنا (غیب) و عالم الفاظ و صور (شهادت) است، همچنان که عقل فعال (روح القدس) واسطه میان خدا و پیامبر است؛ و در ادامه

می‌افزاید: «از آنجا که عقل فعال از جانب سبب اول (خدا) افاضه فیض می‌کند، بدین سبب می‌توان گفت خداست که به توسط عقل فعال به انسان وحی می‌کند، و ریاست این انسان (پیامبر) از نوع ریاست‌های اولیه (= رئیس اول) است، و بقیه ریاست‌ها از نظر مقام و رتبه پایین‌تر از او می‌باشند، و این سخن واضح و روشن است». (همان، ص ۸۰) و در *فصوص الحکم* درباره صفات پیامبری می‌نویسد: «روح نبوت اختصاص به نیروی قدسی دارد که عالم خلق اکبر (طبیعت) منقاد و تسلیم اوست، چنان‌که غریزه خلق عالم اصغر (بدن) تسلیم و فرمانبردار روح تو (یعنی روح انسان) است؛ به همین جهت روح قدسی پیامبر معجزاتی را می‌آورد که از روش معمول و متعارف و چاره‌جویی‌های بشری خارج است و روح قدسی پیامبر از جانب صور و معانی که از طریق لوح محفوظ (علم خداوند) و ذوات ملائکه در وجود او نقش می‌بندد، زنگار نمی‌گیرد». (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۸)

فارابی در بخش اول سخن خود به دو خصلت از خصائص پیامبر اشاره کرده است:

۱. تسلیم و مطیع بودن نیروهای طبیعت در برابر وی؛ این خصلت از آن جهت برای پیامبر ثابت است که پیامبر ولایت تکوینی دارد؛ یعنی دارای قدرت دخل و تصرف در طبیعت است و بر اثر داشتن چنین قدرتی است که می‌تواند در اجزاء عالم طبیعت دخل و تصرف کند و نیروهای آن را منقاد و تسلیم اراده خود کند. معجزات پیامبران ناشی از این نیرو و قدرت است. فارابی برای بیان مقصود خود در باب دخل و تصرف روح قدسی پیامبر در عالم طبیعت آن را به دخل و تصرف روح آدمی در بدن تشبیه کرده است، یعنی همچنان‌که نفس آدمی در بدن دخل و تصرف می‌کند و مدبّر آن است؛ روح قدسی پیامبر نیز در عالم طبیعت که به منزله بدن وی است دخل و تصرف می‌کند.

۲. پیامبر برای صدق دعوی خویش معجزه می‌آورد. یعنی کار و عملی را انجام می‌دهد که دیگران از عهده انجام آن بر نمی‌آیند؛ به بیان دیگر، پیامبر کاری خارق‌العاده و فراتر از طاقت و توان بشر انجام می‌دهد که افراد غیرنبی با روش‌های معمول و متعارف بشری توان انجام دادن آن را ندارند.

در پایان به یک نکته اساسی اشاره می‌کند و می‌گوید چون روح قدسی پیامبر از سعه وجودی برخوردار است، بنابراین ارتسام صور معانی از لوح محفوظ و مشاهده ذوات ملائکه، مانع از رسالت نبوی- رساندن پیام خداوند به انسان- نمی‌شوند، زیرا مقتضای سعه وجودی نبوی این است که او مصداق «لا یشغله شأن عن شأن» باشد. توضیح اینکه پیامبر دارای دو بعد ارتباطی است: ولایت و رسالت؛ از بعد ولایت با حق و عوالم ملکوت ارتباط پیدا کرده و حقایق را دریافت می‌کند و از بعد رسالت با مردم ارتباط دارد تا آنها را ارشاد و هدایت کند. فارابی می‌گوید اشتغال پیامبر به امر اول (یعنی ارتباط با حق) مانع از انجام رسالت و ارتباط با خلق نمی‌شود. (قیصری، ۱۴۲۳، ص ۱۲۳-۱۲۸)

۸. نمونه‌هایی از وحدت عقل و دین در فلسفه فارابی

هرچند پیش از این نمونه‌های متعدد و مختلفی از وحدت عقل و دین در فلسفه فارابی بیان شد و اساساً مباحث گذشته ما در این راستا بود، اکنون برآنیم تا این موضوع را به صورت مشخص‌تری بیان

کنیم. در آغاز این مقاله مقصود خود را از وحدت عقل و دین بیان کردیم، آنچه را به عنوان نمونه‌هایی از وحدت عقل و دین نزد فارابی در اینجا ذکر می‌کنیم در تبیین اهداف مذکور خواهد بود.

۸.۱. مدینه فاضله و جامعه دینی

یکی از اصول اساسی فلسفه سیاسی فارابی طرح «مدینه فاضله» است و مقصود وی از آن عبارت است از جامعه نمونه و برینی که در آن شغل‌ها و مناصب بر اساس شایسته‌سالاری میان افراد و جامعه تقسیم شده باشد. فارابی درباره رابطه رهبری دینی و تشکیل مدینه فاضله می‌نویسد: «مردمی که به واسطه پیامبر اداره و تدبیر می‌شوند، برترین، سعادتمندترین و بهترین مردم‌اند؛ اگر آنان یک امت تشکیل دهند، امتشان، امت فاضله خواهد بود و اگر مردمی باشند که در یک محیط و مرکزی گرد هم آیند، آن مرکز مدینه فاضله خواهد بود». (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۸۰) بخش اول سخن فارابی اقتباس و برگرفته شده از قرآن کریم است که می‌فرماید: «شما بهترین امتی هستی که برای مردم ظاهر شده‌اید، به کار خوب فرمان می‌دهید و از کار زشت باز می‌دارید و به خدا ایمان دارید؛ و اگر اهل کتاب ایمان آورده بودند قطعاً برایشان بهتر بود». (آل عمران: ۱۱۰)

در بخش دوم، فارابی از «امت فاضله» و «مرکز و یا محیط فاضله» سخن گفته است. می‌توان این بخش از سخنان وی را با سیره رسول اکرم (ص) در دو دوره مکی و مدنی مقایسه و تطبیق کرد. در دوره مکی به دلیل آماده نبودن شرایط تأسیس امت اسلامی، پیامبر و مسلمانان تنها توفیق آن را یافتند که مراکز و محیط‌های فاضله از قبیل «دارالتبلیغ ارقم»، «شعب ابی طالب» و «بیعت عقبه اول و دوم» را تأسیس کنند؛ لیکن در دوره مدنی با فراهم شدن تأسیس امت اسلام، پیامبر اکرم (ص) ایدئولوژی اسلام یعنی مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها و ارزش‌ها را برای اداره زندگانی اجتماعی تشریح کرد و چون سرزمین لازم را نیز در اختیار داشت و در نتیجه فراهم شدن شرایط سه‌گانه (تأسیس امت، تشریح ایدئولوژی و سرزمین لازم) حکومت اسلامی خود را تشکیل داد.

۸.۲. شباهت مدبر مدینه به خداوند

فیلسوفان پیش از فارابی گفته بودند: «فلسفه عبارت از تشبّه به خداوند است»^۱ لیکن فارابی می‌گوید مدبر مدینه فاضله شبیه به خداوند است و می‌نویسد: «مدبر مدینه فاضله شبیه به سبب اول (یعنی خدا) است، همان خدایی که وجود موجودات از او قائم به اوست». (همان، ص ۸۴)

این گفتار نیز برگرفته شده از حدیث نبوی است که می‌فرماید: «تخلقوا باخلاق الله»؛ انسان کامل که مدبر مدینه فاضله است همان کسی است که خود را به صفات الهی آراسته و هر کس در کسب

۱. افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۲۷۶ و ج ۳، ص ۱۴۱۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۴.

کمالات و سعادت بیشتر بکوشد و در عمل خود را به صفات عالی بیاراید در واقع بیشترین شباهت را به خالق و آفریدگار خود پیدا کرده است. در انسان‌شناسی اسلام، انسان مظهر جلال و کمال و به تعبیر دیگر مظهر اسماء و صفات خداوند است و انسان کامل مظهر کامل تجلی اسماء و صفات خداوند است و از این روی بیشترین شباهت را به خداوند دارد. پیامبران همان انسان‌های کامل‌اند و پس از آنها حاکمان حکیمی که حاکم و مدبر مدینه فاضله‌اند دارای چنین مقامی‌اند.

۳.۸. نگاه خدامدارانه در جهان‌شناسی

بی‌تردید فارابی فیلسوفی مسلمان، معتقد به شریعت اسلام و متعهد به فکر و اندیشه دینی بود؛ تفکر دینی در مجموعه و سراسر تعلیمات و آثار وی دیده می‌شود، و در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی وی نمود بیشتری دارد؛ انسان‌شناسی وی را پیش از این در قالب انسان کامل و وحی الهی بررسی کردیم. اکنون اشاره‌ای کوتاه به جهان‌شناسی وی می‌کنیم که آن را بر اساس تفکر دینی تحلیل و تفسیر کرده است.

وی در فصل ۹۴ از کتاب *فصول منتزعه* درباره منافع فلسفه نظری بحث کرده و آن را پایه و اساس فلسفه عملی قرار داده است و در توجیه آن می‌گوید عمل در صورتی فضیلت خواهد بود که دارای این شرایط باشد:

۱. انسان یا به یقین و یا به احتمال راجح [ظن] فضائل را بشناسد.
۲. نفس خویش را به فضائل عادت دهد به طوری که فضائل برای او ملکه نفسانی شوند.
۳. مراتب موجودات، جایگاه و رتبه وجودی آنها را بداند.
۴. آنچه شایسته و بایسته است که انتخاب کند و یا از آن اجتناب و دوری کند را بشناسد.
۵. و بداند چگونه فضائل نظری و فکری سبب و مبدأ فضائل و صنایع عملی می‌شود، و مراحل یادشده از طریق تجربه و ممارست و به طور تدریج و انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر انجام می‌پذیرد و در توضیح بیان خود می‌افزاید، آن کس که قصد تحلیل فلسفه نظری را دارد نخست از اعداد (ریاضیات) که دانش بسیط و انتزاعی است آغاز کند، سپس به اجسام (طبیعیات) که دارای مبادی طبیعی‌اند بپردازد و از اجسام عنصری به اجسام اثیری (سماوی) منتقل گردد. (همو، ۱۴۰۵، ص ۹۵-۹۷) و در ادامه می‌نویسد: «هرگاه جست‌وجو و تلاش نظری وی به اجسام سماوی، نفس ناطقه و عقل فعال منتهی شود، در واقع او به مرتبه دیگری منتقل می‌شده و به ناچار باید در مبادی وجودی آنها بیندیشد تا متوجه شود که مبادی آنها مبادی غیرطبیعی است و با شناخت مبادی وجودی، مبادی تعلیمی (ریاضی) آنها را نیز خواهد شناخت ... و لازم است بداند مبادی طبیعی که در وجود انسان و عالم است ناکافی هستند از اینکه انسان به واسطه آنها به کمال شایسته‌ای که برای آن خلق شده نائل شود. زیرا انسان برای نیل به سعادت محتاج به مبادی عقلی‌ای است که با تلاش در آنها به کمال و سعادت می‌رسد. بنابراین، انسان به درجه و منزلتی از رشد در دانش نظری می‌رسد که به واسطه آن می‌تواند به سعادت نائل شود و با تحصیل علم

نظری در دو بعد علم و عمل به کمال می‌رسد تا [در مسیر جست‌وجو و تلاش علمی خود] منتهی به موجودی شود که به هیچ وجه امکان ندارد میدئی از این نوع مبادی [ریاضی و طبیعی] داشته باشد و آن همان موجود و مبدأ نخستین همه موجودات است - که پیش از این بیان کردیم - و همان است که وجود موجودات به واسطه او، از وجود او، و برای او ایجاد شده است. صدور موجودات از او به نحوی نیست که نقضی در ذات وی حاصل آید بلکه به کامل‌ترین نحوی است که یک شیء می‌تواند مبدأ موجودات باشد و موجود نخستین از طریق علم و اسباب [یعنی از طریق علم کلی] موجودات به آنها علم پیدا می‌کند و این یعنی [تحلیل معرفت به موجودات به نحوی که گفته شد] همان نظر و نگاه الاهی در موجودات است». (همان، ص ۹۷-۹۸)

چنان‌که می‌بینیم، فارابی تلاش دارد تا سلسله و مبادی موجودات را به یک سرسلسله جنبان که مبدأ و پدیدآورنده موجودات است منتهی کند و پس از فحص و تحقیق فلسفی می‌گوید این روش همان روش خدامدارانه و خداپاورانه در تحلیل موجودات عالم است. بنابراین، او به عنوان یک فیلسوف تلاش می‌کند تا اصول اساسی فلسفی خود را با عقاید دینی تطبیق کند و در واقع برای عقاید دینی خود پایه و اساس فلسفی و عقلی فراهم می‌کند. غایتگرایی، سعادتگرایی و خدامحوری از ویژگی‌های مهم و اساسی فلسفه دین فارابی است.

۸.۴. فرشته‌شناسی

پیش از این اشاره کردیم که فارابی «مثل افلاطونی» را که موجودات مجرد و کلی هستند به «صور علمی حق» - تعالی - و به تعبیر عرفا به «اعیان ثابت» ارجاع می‌دهد. در فلسفه فارابی، جهان‌شناسی به فرشته‌شناسی متصل می‌شود، زیرا عمل آفرینش و یا صدور از طریق «عقل اول» و یا صادر نخستین صورت می‌گیرد و سلسله مراتب وجود نزد فارابی همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم بدین ترتیب است: ۱. سبب اول (خدا)؛ ۲. عقل اول؛ ۳. عقل فعال؛ ۴. نفس؛ ۵. صورت؛ ۶. ماده.

عمل خلق و آفرینش از طریق عقل اول صورت می‌گیرد و کار عقل فعال عنایت به مردم است تا آنها را به کمال لایق و شایسته‌شان برساند. (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۱-۳۲) از نظر فارابی، ملائکه همان صور علمی حق هستند که رسالت تعلیم و تدبیر عالم و انسان را بر عهده دارند. وی می‌نویسد: «ملائکه دارای ذوات حقیقی می‌باشند و در قیاس با انسان‌ها دارای ذواتی هستند، لیکن ذوات حقیقی آنها از عالم امر است و از قوا و نیروهای بشری [تنها] نفس قدسی آنها را می‌بیند، و هرگاه نفس قدسی با فرشتگان صحبت کند، حس ظاهر و باطن وی به بالا [ملکوت] کشیده می‌شود و در نتیجه صورتی از فرشته - به میزان طاقت و تحمل قدسی - بر او تمثل و تجسم می‌یابد و او فرشته را می‌بیند و با او سخن می‌گوید». (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۶۴)

چنان‌که می‌بینیم، فارابی تفسیری عقلانی از فرشته‌شناسی اسلامی ارائه کرده و می‌گوید فرشتگان دو وجود دارند؛ یکی اصیل و نفسی (= فی‌نفسه) اما قائم به حق و دیگری تبعی و بالعرض؛ یعنی «وجود

لغیره». مراد وی از وجود قیاسی عبارت است از وجود اضافی ملائکه؛ یعنی همان‌طور که ملائکه دارای وجود اصیل فی نفسه‌اند، در مقایسه با انسان وجود دیگری دارند که به لحاظ آن تمثیل و تجسم پیدا می‌کند، بنابراین آنچه تجسم و تمثیل می‌یابد وجود اضافی فرشته است و نه وجود نفسی آن و به نظر می‌رسد عبارت خود فارابی نیز که گفته است: «فتری ملکاً و تسمع کلامه بغیر ما هو وحی» اشاره به همین نکته است.

۵.۸. تطبیق روح و جسم آدمی با عالم امر و خلق

فارابی همچون دیگر فیلسوفان، انسان را موجودی مرکب از روح و جسم می‌داند، لیکن نکته بدیعی که در نظر وی وجود دارد و در دیدگاه فیلسوفان یونان و نوافلاطونی نیست، این است که او می‌گوید روح آدمی از عالم امر (یعنی از نسخ ملکوت) و جسم وی از عالم خلق (طبیعت) است. و بدیهی است که اصطلاح «امر و خلق» یک اصطلاح دینی در اسلام است. (اعراف: ۵۴) بنابراین، فارابی درصدد تبیین عقلانی اصول اساسی دین است.

وی می‌نویسد: «وجود تو از دو گوهر و ذات تشکیل شده است: یکی دارای شکل و صورت، کیفیت، حرکت و سکون، مکان و تجزیه‌پذیر است؛ و دیگری فاقد صفات یادشده و به لحاظ ذات مغایر با اولی است و [تنها نیروی] عقل آن را می‌فهمد و نیروی وهم از آن روی می‌گرداند». (همان، ص ۱۸۳) بعد دوم وجود انسان، یعنی روح و نفس ناطقه، را تنها عقل ادراک می‌کند و چون وهم و خیال مقامشان پست‌تر از مقام روح است توان ادراک حقیقت آن را ندارند.

۶.۸. تفسیر عقلانی لوح، قلم، کتاب، و قضا و قدر

از جمله ابداعات و نوآوری‌های فلسفی فارابی تفسیری عقلانی است که او از برخی مفاهیم و اصطلاحات دینی مانند لوح، قلم، کتاب و قضا و قدر به عمل آورده است؛ وی می‌گوید مقصود از این مفاهیم و اصطلاحات معانی ظاهری و جسمانی نیست و می‌نویسد: «گمان نکن که قلم، یک ابزار جامد، و لوح، یک سطح و کتاب، شکل و صورت نوشته‌شده‌ای است، بلکه مراد از قلم و لوح، فرشته روحانی و مقصود از کتاب، تصویر حقایق است، قلم، معانی را که در عالم امر است می‌گیرد و آنها را با کتابت روحانی به ودیعت به لوح می‌سپارد؛ و در نتیجه، قضا از قلم و تقدیر از لوح جریان می‌یابند». (همان، ص ۴۰۴)

۷.۸. خلق از عدم

یکی از اتهامات غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* بر علیه فلاسفه این بود که به زعم وی فلاسفه قائل به قدم عالم هستند و آن را مخالف شریعت و کفر می‌دانند. (غزالی، ۱۴۲۴، ص ۳۶، ۴۳ و ۵۴۲) وی فارابی و ابن‌سینا را متهم به بدفهمی و عدم تفسیر و تأویل درست سخنان ارسطو کرده است. (همان،

۱۴۲۴، ص ۳۱-۳۲) نه تنها غزالی مراد و مقصود فلاسفه و فارابی را نفهمیده، بلکه حتی برخی از نویسندگان امروز عرب نیز وی را متهم کرده‌اند که او نتوانسته میان نظریه قدم عالم و خلق از عدم سازگاری ایجاد کند. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۳۵ و ج ۲، ص ۴۱۹) به علاوه وی را متهم کرده‌اند که او گرفتار باورهای حلولی عقاید شیعه است!! (همان)

وظیفه تاریخی و اعتقادی ما ایجاب می‌کند که با تحقیق علمی چهره این فیلسوف و حکیم بزرگ الهی را از این گونه اتهامات تبرئه کرده و از او و از کلیت تفکر شیعی دفاع کنیم. به راستی آیا نویسندگان محترم این کتاب‌ها از عقاید پوچ و بی‌اساس «مشبهه»، «مجسمه»، «ظاهریه»، «معطله» و «قدماء ثمانیه اشاعره» که همه آنها وابسته به جریان اهل سنت و جماعت‌اند، مطلع‌اند که عقاید شیعی را متهم به زندقه و حلول می‌کنند؟! کدام عالم و متفکر شیعی از حلول سخن گفته و کدامین اثر توحیدی شیعی مشتمل بر اعتقاد به حلول است؟! و در مورد شخص معلم ثانی نیز باید بگوییم که او با صراحت تمام از تمایز و تباین ذاتی میان خالق و مخلوق سخن گفته است. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۶ و ۱۳۶۶، ص ۴۳) کسی که با الفبای فلسفه و عرفان آشنا باشد، می‌داند که قائل به تمایز و تباین معتقد به استعلاء و علو خداوند نسبت به مخلوقات است، بنابراین نه می‌توان او را وحدت وجودی دانست و نه می‌توان او را حلولی خواند.

و در رابطه با اتهام فارابی مبنی بر اینکه او قائل به قدم عالم است، باید بگوییم نه غزالی و نه نویسندگان یادشده تاریخ فلسفه در اسلام مراد و مقصود وی را نفهمیده‌اند. فارابی در دفاع از اعتقاد افلاطون و ارسطو مبنی بر اینکه آنان نیز قائل بودند که عالم دارای صانع و موجد و همچنین دارای حدوث است، می‌گوید اگر کسی آثار این دو فیلسوف را بررسی و تفحص کند؛ تردید نخواهد کرد که آنها هم قائل به وجود صانع‌اند و هم معتقد به حدوث عالم (همان، ص ۱۰۰-۱۰۴) و می‌افزاید اگر کسی سخنان اهل ادیان و مذاهب مانند یهود و مجوس را مطالعه کند، متوجه خواهد شد که نظرات آنان دال بر ازلی بودن طبیعت و بقا و استمرار آن است. (همان، ص ۱۰۲-۱۰۳) و می‌گوید چرا آنان متهم نشده‌اند و کسی نگفته است یهودیان و مجوسان قائل به قدم عالم‌اند؟! و می‌افزاید اگر ارسطو و افلاطون سخنی در باب قدم عالم گفته‌اند از باب تمثیل بوده است و نه عقیده واقعی آنها و برای بیان اعتقاد فارابی به حدوث عالم باید بگوییم: اولاً او خدا را همچنان که علت غایی جهان می‌داند، علت فاعلی آن نیز می‌داند. (همان، ص ۱۰۲) ثانیاً تصریح می‌کند که خدا عالم را از «لا عن شیء» خلق کرده است. (همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۳) یعنی خلقت از نظر فارابی عبارت است از «ایجاد الشیء عن لا شیء» و نه «ایجاد الشیء عن شیء» که قائلان به قدم عالم به آن معتقدند. به فرض هم بپذیریم که فارابی مقصود ارسطو را نفهمیده است و یا ترجمه‌ها از آثار ارسطو ناقص بوده است، این نظر نمی‌تواند نافی اعتقاد وی به خلق از عدم باشد، زیرا از نظر ارسطو خدا تنها علت غایی عالم است. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۶۱ و ۳۵۹) و حال آنکه فارابی خدا را هم علت فاعلی عالم می‌داند و هم علت غایی آن.

به نظر می‌رسد چیزی که سبب اشتباه این منتقدان درباره فارابی شده است این است که آنان

دیده‌اند اولاً فارابی قائل به نظریه فیض (یا صدور) است و ثانیاً در بحث آفرینش از اصطلاح «ابداع» برای بیان مقاصد خود استفاده می‌کند و این اصطلاح درباره موجودات مجرد که فاقد حدوث زمانی‌اند به کار می‌رود. در پاسخ به چنین توهمی می‌گوییم در فلسفه فارابی اصطلاح «ابداع» هم در مورد موجودات مجرد به کار رفته است و هم در مورد موجودات مادی. وی در دفاع از ارسطو می‌نویسد: «و هناک تبیین أن الهیولی ابداعها الباری، جل ثنائه لا عن شیء و أنها تجسمت عن الباری سبحانه و عن ارادته». (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۱) اشاره فارابی در جمله فوق به کتاب *تولوجیا* است که همه پیشینیان گمان می‌کردند که از نوشته‌های ارسطوست و اکنون معلوم شده که این کتاب بخش‌هایی از «نه‌گانه‌ها» و «تسغیات» افلوطین است. این اشتباه تاریخی هیچ تأثیری در عقیده و نظر فارابی ایجاد نمی‌کند. آنچه مهم است این است که فارابی در این جمله و تفسیر به دو نکته اساسی اشاره کرده است: ۱. عالم از لاعن لا شیء یعنی از عدم پدید آمده است. ۲. کلمه ابداع را درباره هیولای عالم عناصر که دارای حدوث زمانی است به کار برده است.

عقیده فارابی درباره خلقت را می‌توان به این صورت جمع‌بندی و تبیین کرد که او میان حدوث ذاتی و حدوث زمانی فرق می‌گذارد، با این توضیح که از نظر وی موجودات مجرد، یعنی عقول و فرشتگان، چون از فیض ازلی حق تعالی ابداع شده‌اند، تنها دارای حدوث ذاتی هستند، در عین حال می‌توانند قدیم زمانی باشند. اما موجودات عالم ماده دارای دو نوع حدوث هستند، از آن جهت که ذاتاً معلول و وابسته به علت حقیقی خود (= خدا) هستند دارای حدوث ذاتی‌اند، اما از آن نظر که مسبوق به عدم زمانی هستند و در زمان حادث شده‌اند، دارای حدوث زمانی هستند.

۹. نتیجه‌گیری

در این مقاله، راجع به هماهنگی و یا وحدت عقل و دین از دیدگاه فارابی سخن گفتیم و بیان کردیم که تفکر عقلانی ریشه در کتاب و سنت دارد و اگر جز این بود به عنوان امر عرضی و تحمیلی در دین تلقی می‌گردید و پس از مدتی زایل می‌شد. نیز یادآور شدیم که تفکر عقلانی منحصر در فلسفه یونانیان نیست بلکه خاصیت وجودی انسان است، و البته یونانیان تفکر عقلانی را نظم و سامان دادند و پس از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان دوراندیشان مسلمان به جای تحریم، برای مقاصد دینی خود از آن بهره گرفتند و آن را در استخدام اهداف معنوی خود به کار بردند و بر اثر همین دوراندیشی آنان بود که در هیچ دوره‌ای از دوره‌های حیات عقلی و فکری مسلمانان، هرگز مسئله تضاد علم و دین و ناسازگاری عقل و دین پیش نیامد. در این میان نقش فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی در ایجاد هماهنگی و سازگار ساختن اصول فلسفی با دیانت اسلام بسیار حساس و آموزنده بوده است، چه وی راه تبیین عقلانی را برای فیلسوفان پس از خود همچون ابن‌سینا، ابن‌رشد، ابن‌باجه، سهروردی، خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا گشود و اگر تلاش و کوشش فارابی نمی‌بود بی‌تردید عرصه بر این فیلسوفان تنگ‌تر می‌شد؛ همچنان که در تاریخ اسلام شاهد آنیم که با حرکت ناسنجیده‌غزالی چگونه تفکر عقلی و فلسفی

از غرب جهان اسلام و عالم تسنن رخت بریست و خوشبختانه حوزه‌های علمی شیعی با الهام گرفتن از پیشوایان معصوم (ع) از این خطر مصون ماندند، چه جامعه شیعی هرگز عقل و ادراکات عقلی را تحقیر و انکار نکرده و از نیروی معرفتی آن دفاع کرده است و آن را بر مسند عالی نشانده و از منابع استنباط و اجتهاد مجتهدان قرار داده است. اثبات و تبیین وحدت عقل و دین نتایج و ثمرات ارزشمندی دارد از جمله: غایتمند بودن جهان، عدم وجود تضاد و تناقض میان علم و دین، نفی اندیشه سکولاریزم، اثبات حسن و قبح عقلی و عدم مخالفت دین با ادراکات و مستقالات عقلی.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹-۱۴۰۳، *الاشارات و التنبیها*، تهران، دفتر نشر کتاب.
۲. ———، ۱۴۰۵، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیت الله العظمی النجفی المرعشی.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۸۵، *فصل المقال فیما بین الشریعه من الاتصال*، تهران، نشر نی (ضمیمه کتاب دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، اثر صادق آئینه‌وند)
۴. افلاطون، ۱۳۶۷، *دوره کامل آثار افلاطون*، محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی، انتشارات خوارزمی.
۵. ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت).
۶. بریه، امیل، ۱۳۷۴، *تاریخ فلسفه*، علی مراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
۷. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۸۲، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. داوودی، علی مراد، ۱۳۸۷، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، حکمت.
۹. شیرازی، محمد بن قوام (ملاصدرا)، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. ———، *الشواهد الربوبیه*، قم، بوستان قم.
۱۱. ———، ۱۳۷۷، *المظاهر الالهیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. ———، ۱۴۲۴، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
۱۳. غزالی، ابوحامد، ۱۴۲۴، *تهافت الفلاسفه*، بیروت، دار مکتبه الهلال.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۶، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
۱۵. فاخوری، الحنا و خلیل الجُر، ۱۳۵۸، *عبدالحمید آیتی*، تهران، کتاب زمان، ج ۱ و ۲.
۱۶. فارابی، محمد بن طرخان (ابونصر)، ۱۳۶۶، *السیاسة المدنیة*، تهران، الزهراء.
۱۷. ———، ۱۴۰۵، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران، المکتبه الزهراء.
۱۸. ———، ۱۳۷۵، *نصوص الحکمه بر فصوص الحکمه*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

۱۹. فاضل تونی، محمدحسین، ۱۳۸۷، مجموعه آثار فلسفی - کلامی، تهران، حکمت.
۲۰. فخرالدین رازی، ضیاءالدین عمر، ۱۴۲۶، تفسیر کبیر، ج ۱، بیروت، دارالفکر.
۲۱. قیصری، شرف‌الدین محمود، ۱۴۲۳، شرح فصوص الحکم، قم، الهدی.
۲۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه، سید جلال‌الدین مجتوی، ج ۱، تهران، سروش.
۲۳. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۳، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، زوار.
۲۴. میشل، توماس، ۱۳۸۱، کلام مسیحی، حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی