

کاوش در چرایی تقرب فارابی به فلسفه دینی در عالم اسلام

سیدمحسن حسینی^۱، عین الله خادمی^۲، مهدی صانعی^۳

چکیده

مسئله این تحقیق کشف عواملی است که فارابی را به ساخت فلسفه دینی در عالم اسلام سوق داده است. یافته‌های ما براساس تحلیل و ارزیابی داده‌های موجود در متن آثار وی و شواهد فضای فلسفی روزگار او، از این قرار است: گفتمان فلسفی غالب در عصر فارابی، یکی از علل گرایش این فیلسوف به فلسفه دینی بوده؛ زیرا مباحث مربوط به نسبت دین و فلسفه از سال‌های اولیه تحصیل فارابی در مرو تا تحصیلات تکمیلی و استادی او در بغداد، وی را همراهی می‌کرده است. مرو محلی برای یهودیت یونانی‌مآب محسوب می‌شد که به ایجاد هماهنگی بین دین و فلسفه تمایل داشت. به‌علاوه دو تن از معلمان او (یوحنا بن حیلان و متی بن یونس) در بغداد، اولی پیرو فلسفه اسکندرانی و دومی از مترجمان بعضی شروح فلسفی مکتب اسکندرانی بود. میراث فلسفی ترجمه‌شده در روزگار او نیز که حاوی بعضی شروح و آثار اسکندرانی و نوافلاطونی بود، نقش مهمی در ساخت ایده فلسفه دینی در ذهن فارابی داشت. همچنین قرائت خاص وی از مابعدالطبیعه که متأثر از علائق معرفتی او به آموزه‌های کتاب آسمانی مسلمانان بود به‌همراه درکی که از وحدت حقیقت داشت از اسباب دیگر، در نزدیک کردن فارابی به ساخت فلسفه دینی در عالم اسلام به شمار می‌رود.

واژگان کلیدی: فارابی، فلسفه دینی، فلسفه اسلامی، مکتب اسکندریه، دین و فلسفه

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com
۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران e_khademi@ymail.com
۳. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران m.sanei@sr.u.ac.ir

مقدمه

ابونصر فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ق) در آثار خویش به ایجاد هماهنگی بین عناصر محوری دین اسلام و بعضی آموزه‌های میراث فلسفی‌ای که به دست او رسیده بود مبادرت کرده است؛ به این معنا که او در فلسفه سیاسی خویش نبوت را از مسئله‌ای صرفاً کلامی به مباحث فلسفی وارد کرد. (شجاعی باغینی، صلواتی و منصوری، ۱۴۰۰، ص ۱۷۳ و ۱۶۷) در مابعدالطبیعه، در توضیح علم کلی و مسائل آن، بررسی مبدأ مشترک موجودات را از جمله مسائل علم کلی معرفی می‌کند و این مبدأ را همان الله می‌داند. (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۴)

به‌علاوه هویتی که از فلسفه در رساله «الجمع بین رأی الحکیمین» ارائه می‌دهد چیزی شبیه به مفهوم قرآنی حکمت است. (حسینی، خادمی و مهدوی آزادبُنی، ۱۴۰۱، ص ۱۲ و) همچنین به زعم فارابی، باور به باری تعالی سرآغاز کتاب لامبدأ از مابعدالطبیعه ارسطو است. (فارابی، ۱۳۹۹، ص ۸۴) در ادامه سخن از دوراه می‌گوید: برهان‌های قانع‌کننده صاحبان شریعت که حاملان وحی و الهام‌اند و برهان‌های حقیقی که نزد فلاسفه‌ای با اوصافی مانند باور به وحدانیت صانع است. (همو، ۱۳۹۹، ص ۸۷)

با این اوصاف، می‌توان سعی فارابی را نوعی تقرب به فلسفه دینی در عالم اسلام و ساخت فلسفه اسلامی دانست؛ زیرا یکی از کارهای فیلسوفان دینی جمع بین دین و فلسفه بوده است. (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸) فیلسوفانی که دل در گرو یکی از ادیان ابراهیمی داشتند و به حقیقت بودن بعضی آموزه‌های فلسفه نیز باور داشتند. برداشت خاص آنها از وحدت حقیقت نیز جایی برای تقابل این دو (دین و فلسفه) باقی نمی‌گذاشت؛ پس رأی به این دادند که اگرچه دین و فلسفه در ظاهر متفاوت هستند اما در واقع سخن واحد دارند. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۱۶)

اکنون پرسشی که انگیزه این تحقیق شده این است که چرا فارابی با توجه به آشنایی با مابعدالطبیعه ارسطو و بعضی آثار افلاطون، راه فلسفه دینی را در پیش گرفت و از این الگوی فکری بهره برد؟ به دیگر سخن، چرا از میان میراث فلسفی که به او رسیده بود و با آنها آشنایی داشت طرح فلسفه دینی را برگزید؟ باید پرسید عوامل مؤثر در این انتخاب او کدام است؟

ما در این تحقیق سعی کرده‌ایم به عوامل اصلی که فارابی را به ساخت ایده فلسفه دینی در عالم اسلام نزدیک کرده‌اند، پردازیم. این عوامل را در سه بخش این مقاله مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌ایم. البته مدعی نیستیم که همه عوامل، این است که ما احصا کرده‌ایم، بلکه صرفاً می‌توان گفت این نتیجه جست‌وجو و استنباط ماست و احتمال وجود عوامل دیگر را رد نمی‌کنیم.

۱. پیشینه پژوهش

مسئله چیستی، هویت و امکان وقوع فلسفه اسلامی معرکه آراء است؛ پژوهش‌های گوناگونی له و علیه آن موجود است. پژوهش‌هایی مانند «ماهیت تاریخی امکان و تحقق فلسفه اسلامی» از شفق و فنایی اشکوری به بررسی ویژگی‌های متمایز فلسفه اسلامی پرداخته و نگاهی تاریخی به تحقق فلسفه اسلامی دارد و در نهایت این فلسفه را منافی آزادی عقل نمی‌داند. (شفق و فنایی اشکوری، ۱۳۹۲، ص ۱) مقاله «خاستگاه و سرچشمه فلسفه اسلامی» به بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره چیستی و سرشت فلسفه اسلامی پرداخته است. (پورحسن، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲) رضا اکبری در پژوهش خود با عنوان «فلسفه اسلامی؛ امکان و وقوع آن» سعی کرده به معنای فلسفه اسلامی و امکان تحقق آن پاسخ دهد. (اکبری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹ و ۱۰۸) مقالات متعدد دیگری نیز در این سیاق موجود است که به لحاظ دامنه موضوع و هدف مانند موارد مذکور است؛ اما آنچه به نظر می‌رسد در این میان مورد بی‌توجهی قرار گرفته، تمرکز بر چرایی ساخت فلسفه اسلامی به عنوان یک فلسفه دینی آن هم از جانب فارابی است که می‌توان به عنوان وجه تازگی تحقیق مقاله ما مطرح کرد. شایان ذکر است در مقاله «بررسی چیستی و چرایی فلسفه اسلامی» جز در عنوان، سخنی از چرایی فلسفه اسلامی نیافتیم. (ماشینی و شمسایی، ۱۴۰۱ق، ص ۱)

در میان فارابی‌شناسان معاصر ایرانی هم براساس مشاهده‌های ما چنین موضوعی به چشم نمی‌خورد. نصرالله حکمت در «زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی» که فضای فکری و محتوای آثار و تحصیلات او را مورد کاوش قرار داده به موضوع مقاله ما اشاره نکرده است. او در آخرین اثر خویش «سه فیلسوف، سه اثر، سه رخداد» هم با اینکه به تحول مابعدالطبیعه ارسطو به الهیات در فلسفه فارابی اشاره دارد اما به چرایی نزدیک شدن فارابی به ساخت فلسفه دینی واکنشی نشان نداده است. داوری اردکانی در «فارابی مؤسس فلسفه اسلامی» اگرچه به بیان وجوه فلسفه مدنی فارابی و مؤسس بودن او در فلسفه اسلامی می‌پردازد اما به مسئله ما نزدیک نشده است.

۲. فارابی و گفتمان فلسفی زمانه‌اش

چگونه می‌توانیم مسئله یا مسائل فلسفی عصر فارابی را دریابیم؟ راه اول احتمالاً رجوع به اندیشه و آثار فیلسوفان و اندیشمندان روزگار اوست؛ متفکران هر دوره بی‌تفاوت به گفتمان زمان خود نیستند و در آثار خویش به آن عکس‌العملی نشان می‌دهند. راه دوم هم جست‌وجو در آثار خود فارابی است. البته تأکید می‌کنیم فیلسوف، خود گفتمان‌ساز است و صرف پرسش‌های زمانه محرک اندیشه وی نیست. فیلسوف اگرچه فرزند زمانه خویش است اما در اسارت روزگار خود نیست؛ مجبور به عکس‌العمل درباره تمام مسائل معاصر خود هم نیست. حتی چه بسا فهمی که از گفتمان عصر

خویش دارد مانند هم‌روزگاران نباشد و به تبع آن، راه حلش هم به مانند آنها نباشد. غیر از مسائل زمانه، عوامل تأثیرگذار دیگر نیز در شکل‌دهی به اندیشه فیلسوف وجود دارد. از آن جمله است گرایش‌های درونی و علاقه‌های معرفتی فیلسوف که از همه عوامل در جهت دادن به اندیشه وی، پیش است.

درواقع این بخش به نسبت فارابی با مسئله فلسفی روزگارش و نقش ایجابی که در فلسفه او داشته معطوف است؛ زیرا می‌توان گفت بین فیلسوف و سلسله مباحث مطروحه زمانه‌اش نسبت مایی درکار است، بدون اینکه قائل باشیم این تنها عامل سائق در اندیشه فیلسوف است. از این رو با احتیاط می‌توان گفت گفتمان فلسفی عصر فارابی تأثیر مایی در جلب توجه وی داشته است. در این بخش برای آشنایی با گفتمان فلسفی زمانه فارابی، این دو راه را می‌پیماییم؛ جست‌وجو در آرای هم‌عصران فارابی و آثار خود وی.

۱-۲. هم‌عصران فارابی

با توجه به اینکه دوره زندگی فارابی را حدوداً بین سال‌های (۳۳۹-۲۶۰ ق) ثبت کرده‌اند، کندی (۱۸۵-۲۵۲ ق) قبل از اوست و زکریای رازی (۳۲۰-۲۵۱ ق) تقریباً هم‌سال وی است. متفکرانی مانند یحیی بن عدی (۲۷۹-۳۶۳ ق)، سجستانی (۳۰۰-۳۷۵ ق) و ابوحیان توحیدی (۳۱۹-۴۲۳ ق) نیز سال‌هایی از دوران زندگی خویش را مقارن با حیات فارابی زیسته‌اند.

عصر فارابی، روزگار غلبه گفتمان بررسی نسبت دین و فلسفه است. این به معنای پذیرش اتحاد بین این دو از سوی همه متفکران آن دوره نیست بلکه نشان‌دهنده این است که این مسئله مورد توجه متفکران بوده است و فیلسوف ابتدا باید در برابر این مسئله موضع خود را روشن کند. زکریا رازی با فلسفه دینی سر سازگاری نداشت. به تعبیر برخی پژوهشگران، رازی با ستیزه با بعضی باورهای محوری اسلام این جرأت را پیدا کرد تا راه فلسفی تازه‌ای را پیش گیرد. البته این رفتار او به دلیل بی‌اعتنایی به میراث فلسفی مورد توجه فیلسوفان مسلمان، از سوی آنها مورد نکوهش واقع شد. (ماجد فخری، ۱۳۷۲، ص ۱۱۶) کندی آغازگر ایده فلسفه دینی در جهان اسلام است. یحیی بن عدی با اینکه شاگرد فارابی است دغدغه‌های استاد را در این زمینه دنبال نکرد. سجستانی نیز به پیروی از ابوحیان توحیدی ظاهراً تمایلی به ایجاد وحدت دین و فلسفه نداشت و این کار را نادرست می‌دانست. با این شرایط علی‌الظاهر تنها کندی بود که در عصر فارابی سعی داشت بین دین و فلسفه اتحاد برقرار کند.

کندی به لحاظ زمانی مقدم بر فارابی است و در توجه به مسئله نسبت دین و فلسفه پیش‌گام اوست. توجه ما به کندی نیز از این جهت است که او گفتمان هم‌نشینی دین اسلام و میراث فلسفی

به دست آمده از نهضت ترجمه را در فضای معرفت فلسفی آن روز جهان اسلام، با ننگارش آثاری رواج داد. (بیهقی، ۱۹۴۶م، ص ۴۱) کندی بود که این شعله دیرنده پابرجا را در ذهن فیلسوفان دیگر نیز روشن کرد.

اما او چگونه اقدام به این کار کرده است؟ آیا توانسته به طرحی همه جانبه، جامع و مقبول در وحدت بین فلسفه و دین دست یابد؟ برای یافتن پاسخ سؤال اول، باید به سراغ آثار این فیلسوف رفت. پاسخ پرسش دوم منفی است؛ کندی صرفاً گام‌های اولیه را در ایجاد اتحاد یا وحدت و سازگاری بین فلسفه و دین برداشت و نتوانست یک نظام جامع فلسفه دینی در عالم اسلام بسازد. از این رو شاید بتوان فلسفه فارابی را تکمیل کار کندی دانست؛ زیرا می‌دانیم فارابی اگر با میراث محققانه و کاملی روبرو می‌شد دیگر مبادرت به باز آوردن آنچه دیگران از پیش گفته‌اند نمی‌کرد. این چیزی است که خود او در ابتدای رساله موسیقی کبیر می‌نویسد و می‌توان به عنوان یکی از اصول روش تحقیق در نظر داشت. (فارابی، ۱۳۷۵، ص ۲) پس کندی نظام محکم و جامعی از ایده فلسفه دینی در عالم اسلام نساخته بود که فارابی به بر ساخت آن اقدام کرد.

شاید بتوان گفت صریح‌ترین سخن کندی در نسبت‌سنجی دین و فلسفه مطلبی است که درباره وفاق این دو در رساله «آشکار ساختن سجود جرم اقصی» اظهار داشته و همه آنچه پیامبر از سوی خدا آورده را قابل درک با معیارهای عقلانی دانسته و مخالف این سخن را نادان می‌نامد. (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷)

این فیلسوف در استدلال‌هایی اشتغال به فلسفه را پیروی از رسالت پیامبران معرفی می‌کند. البته ابتدا به عنوان مقدمه، علم به حقایق اشیاء (فلسفه) را همان علم ربوبی، علم وحدانیت و فضیلت معرفی می‌نماید و این همه را مانند اقرار به پروردگار یکتا و ملازمت با فضائل را مطابق با پیام پیامبر می‌داند. (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰)

او در تکمیل توجیه مشروع بودن اشتغال به فلسفه برهان دیگری اقامه می‌کند؛ به این صورت که مخالفان این حقایق (فلسفه) مجبورند در تحصیل آن بکوشند زیرا یا اکتساب این حقایق (فلسفه) لازم است یا لازم نیست. اگر لازم است یعنی طلب فلسفه لازم است. اگر لازم نیست باید علت لازم نبودن را ارائه دهند. اقامه علت و برهان نیز همان علم به حقایق امور (فلسفه) است. (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱) در این استدلال که میراثی از ارسطو است، کندی نشان می‌دهد راه گریزی از اشتغال به فلسفه وجود ندارد.

ما در این تحقیق قصد ورود به بررسی مقایسه‌ای نسبت‌سنجی دین و فلسفه از نگاه کندی و فارابی نداریم و آن را موضوعی مستقل می‌دانیم. هدف ما از ذکر افکار کندی در آشتی بین دین و فلسفه این است که آشکار شود گام‌های اولیه و البته ناتمام را در این مسیر کندی برداشته است.

نگاهی گذرا به رگه‌های اصلی اندیشه‌کندی در ایجاد وفاق بین دین و فلسفه نشان از انگیزه وی در این راه دارد. اگرچه قرعه بر ساخت فلسفه دینی در عالم اسلام به نام فارابی خورده و او به درستی با عنوان سازنده فلسفه اسلامی نام‌بردار شده است.

۲-۲. فارابی

فارابی در بعضی آثار خویش با صراحت به بیان فضای فکری موجود در روزگارش پرداخته و وجود گفت‌وگوها و ابهام‌ها را دلیل نگارش آن آثار معرفی کرده است. در بعضی آثار هم می‌توان با ردیابی جریانات فکری، برداشت‌های احتمالی داشت که مسئله حاکم بر فضای معرفتی روزگار وی چگونه بوده است. در مورد اخیر می‌توان «الحروف» را ذکر کرد که براساس بعضی پژوهش‌ها، در پاسخ به نسبت دین و فلسفه نگارش یافته است. با وجود اینکه فارابی در «الجمع» و «فی اغراض» به صراحت از اوضاع فکری زمانه خود یاد کرده اما بعضی پژوهشگران هیچ‌یک از آثار او را به اندازه الحروف انعکاس‌دهنده وضعیت گفتمان فلسفی عصر او نمی‌دانند. (شهیدی، ۱۴۰۱، ص ۴۵) بر این اساس شکل‌گیری الحروف را باید با مناظره ابوبشر استاد منطق فارابی و ابوبکر سراج هم‌کلاس وی مرتبط دانست. در نتیجه الحروف بازتابی یا پاسخی به نزاع‌های کلام و فلسفه و نحو و منطق بوده که به مدت دو‌یست سال در عالم اسلام جریان داشته است. (پورحسن، ۱۳۹۷، ص ۲۷۹ و ۲۸۲؛ فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۴۹ و ۴۸)

این اثر در واقع بیان نظر سومی در مقابل عقل‌گرایی افراطی (عقل خودبنیاد) و رویکرد دینی صرف است. دو جریانی که در مناظره میان متی بن یونس و ابوسعید سیرافی هرکدام نماینده یکی از گرایش‌های معرفتی در عالم اسلام محسوب می‌شدند. این بیان سوم در واقع همان نظریه سازگاری دین و فلسفه و رأی مختار فارابی در این موضوع قلمداد می‌شود.

از این دست موارد می‌توان همچنین به «تلخیص نوامیس» اشاره کرد. فارابی در مقدمه این کتاب داستان کوتاهی روایت می‌کند؛ زاهدی ممنوع‌الخروج بود. سلطان می‌خواست او را جلب کند، زاهد قصد فرار کرد. هنگام خروج از دروازه شهر درحالی که لباس دیوانگان پوشیده بود و تبوری به دست گرفته بود، در معرفی، نام واقعی خود را به دربان گفت. دربان نیز سخن او را جدی نگرفت. در نتیجه زاهد موفق به خروج از شهر شد. (فارابی، ۱۳۹۵، ص ۱۹) اگرچه فارابی این داستان را در بیان روش افلاطون مطرح می‌کند اما شاید بتوان آن را بیان حال خود او و شرایط روزگار خویش دانست. اعتقاد به پنهان‌کاری فیلسوفان (از جمله فارابی) در آثارشان، توسط بعضی پژوهشگران آثار فارابی مطرح شده است. (مینایی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱) به یاد داریم که کندی نیز از شرح و توضیح بعضی مسائل مابعدالطبیعه به دلیل ترس از سوداگران دین خودداری کرده بود. مع‌ذک این احتمال وجود

دارد که فارابی مجبور به رعایت احتیاط در بیان آرای خود بوده است که این نیز سندی بر ظهور اوضاع فکری زمانه فارابی در آثار وی است.

از آثاری که فارابی در آنها به صراحت از گفتمان فلسفی زمانه خود یاد می‌کند، می‌توان «رساله فی اغراض مابعدالطبیعه» و «الجمع» را نام برد. در ابتدای رساله اغراض می‌نویسد: «بسیاری از مردمان می‌پندارند که محتوا و مضمون این کتاب [مابعدالطبیعه ارسطو] همه سخن در مورد خدای تعالی [است]... و این که علم مابعدالطبیعه و علم توحید یک دانش اند.» (همو، ۱۳۹۰، ص ۵۷) این گزارش فارابی نشان‌دهنده تصور اشتباه مخاطبان این کتاب از محتوای آن است. در رساله الجمع نیز ابتدا از مسئله هم‌روزگاریش یاد می‌کند. ایشان از اختلاف بین افلاطون و ارسطو متعجب بودند! (همو، ۱۳۹۰، ص ۶۵) مگر اختلاف بین فلاسفه چیز عجیبی است؟ می‌توان گفت این برخورد براساس تصویری از مفهوم دینی حکمت که در کتاب آسمانی مسلمانان به تصویر کشیده شده، به وجود آمده است؛ یعنی ذهن مسلمانان درباره فلسفه و فیلسوف، متوجه اوصاف حکمت در قرآن بوده و چنان توقعی از بیان فیلسوفان داشته‌اند؛ اینکه فیلسوفان سخن واحد و شخصیت الهی داشته باشند. از این رو چهره افلاطون و ارسطو در رساله الجمع در قامت حکمای الهی و امامان فلسفه تصویر شده است. (حسینی، خادمی و مهدوی آزادبئی، ۱۴۰۱، ص ۱۱)

البته لازم به ذکر است گرایش به ایجاد وحدت بین افلاطون و ارسطو به قبل از فارابی بازمی‌گردد. برای مثال می‌توان به ثامستیسوس و یحیی نحوی از شارحان اسکندرانی ارسطو، پریکلس یا برقلس اشاره کرد. ایشان برآن بودند که افلاطون و ارسطو در اصول فلسفی مشی واحد دارند. ضمناً ایده وحدت بین این دو فیلسوف در اسکندریه طرفداران زیاد داشته است. (فارابی، ۱۳۹۹، ص ۲۵) در واقع می‌توان چنین استنباط کرد که گفتمان فلسفی عصر فارابی متأثر از آموزه‌های کتاب آسمانی دین اسلام و آثار سرازیر شده از بیرون قلمرو جغرافیای فرهنگی اسلام بوده است. البته سیر این مقاله، ریشه‌شناسی گفتمان معرفتی عصر فارابی را شامل نمی‌شود زیرا این خود موضوعی مستقل است.

بنابراین اینجا نیز انعکاسی از مسئله نسبت دین و فلسفه در کار است. قصد ما از ارائه محتوای این بخش همین بود که نشان دهیم گفتمان مسلط عصر وی (سلسله مباحث میان دین و فلسفه) در جهت دادن به اندیشه او نقش مایی داشته است. البته این تمام ماجرا نیست و عوامل دیگر نیز در سوق دادن این فیلسوف به سمت فلسفه دینی وجود داشته که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۳. فارابی و میراث فلسفه

پرسش‌هایی که در این بخش از مقاله در جست‌وجوی یافتن پاسخی برای آنها هستیم باید به ما بگویند آشنایی فارابی با فلسفه از چه طریق بوده؟ چه آثار فلسفی به دست او رسیده است؟ و اینکه

معلمان فلسفه وی چه کسانی بوده‌اند؟ اهمیت این پرسش‌ها از آن روست که می‌توان گفت عوامل مذکور نقش مهمی در ایجاد تصور ذهنی برای فارابی از چیزی به نام فلسفه داشته است. او فلسفه را آن‌گونه که این میراث برای وی تصویر کرده، تصور می‌کرده است.

در ورود به این بخش یادآور می‌شویم وجه معرفتی تمدن شکل گرفته در جهان اسلام، برآمده از آثاری است که از طریق ترجمه به مراکز علمی مسلمانان سرازیر شده بود (به‌علاوه آموزه‌های موجود در کتاب آسمانی مسلمانان و سخنان پیامبر اسلام) به تعبیری بلوغ علوم عقلی در تمدن اسلامی حاصل همکاری علمی چند قوم و دستکاری چند تمدن مانند یونانی، ایرانی، هندی و عربی بوده است. در این اتفاق درخشان، ایرانیان، سُرانیان و گروهی از مترجمان مسیحی و صابئی همکار بوده‌اند. (صفا، ۱۳۷۴، ص ۱) البته در اینجا و براساس موضوع این بخش، کاری با میراث اسلامی یعنی آنچه از متونی مانند کتاب آسمانی مسلمانان و احادیث استفاده می‌شود نداریم و وارد آن حوزه نمی‌شویم. این بخش منحصراً به میراث فلسفی سرازیر شده به جهان اسلام تمرکز دارد.

قبل از اینکه فارابی به بغداد -که کانون جریانات فکری تمدن اسلامی بود- مهاجرت کند، مرو نخستین حوزه تحصیلی وی بود. خوب است بدانیم مرو محیط یونانی مآب داشت و از مراکز انتشار علم یونانی محسوب می‌شد. به‌علاوه گروه فراوانی یهودی در آن به سر می‌بردند. (اولیری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۲ و ۲۴۶) یهودیت یونانی مآب نیز تمایل به ایجاد اتحاد بین دین و فلسفه داشت. (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۳۱) از شرایط تحصیل او در مرو، آنچه آموخته و معلمان وی تقریباً بی‌خبریم، فقط می‌توانیم استنباط کنیم برای فارابی که بعدها سعی در هماهنگ نشان دادن دین و فلسفه داشت، احتمالاً فضای اندیشه در مرو، آغاز اولین چالش‌های ذهنی او بوده است؛ زیرا اولین بار با چیزی به نام فلسفه دینی دیدار می‌کرد.

در چنین شرایطی فارابی از آغاز دوران تحصیلات خود با میراثی از جریانات فکری فلسفه دینی روبرو بوده و احتمالاً از همان دوران تحصیل، به همراه علائق معرفتی اش به این فضای جدید نیز می‌اندیشیده است. توضیح او درباره لفظ سوفسطیقا در الالفاظ المستعمله فی المنطق حاکی از این است که فارابی به یونانی تسلط نداشته؛ بعضی معاصران هم به این نکته اشاره کرده‌اند. (داوری، ۱۳۹۷، ص ۱۲۶؛ حکمت، ۱۳۸۶، ص ۸۵ و ۸۴) و با توجه به اینکه نحو را از این سراج در بغداد آموخته، می‌توان گفت قبل از ورود به بغداد حتی عربی را نیز طوری که مناسب یک محقق حرفه‌ای باشد نمی‌دانسته است. از سخن ابن‌خلکان چنین برداشت می‌شود که فارابی ابتدا زبان عربی را در بغداد به کمال رسانده و سپس به آموختن فلسفه روی آورده است. (ابن‌خلکان، ۱۹۹۴م، ج ۵، ص ۱۵۳)

بغداد در واقع محل تحصیلات عالی او بود و مهاجرت وی به آن سامان نیز با هدف آشنایی با جریانات فکری روز در پایتخت جهان اسلام آن روزگار بوده است. در همین بغداد است که اولین

دیدار فرهنگی فارابی با میراث فلسفی انتقال یافته به جهان اسلام رخ می دهد.

یکی از معلمان او ابوبکر بن سراج است. سراج به فارابی نحو می آموخته و فارابی او را منطق تعلیم می داده است. (ابی اصیبغه، بی تا، ج ۱، ص ۶۰۶) به علاوه ابن ابی اُصیبغه در اثر مذکور خود، پاره ای از رساله پیدایش فلسفه از فارابی را نقل می کند و در انتها می نویسد فارابی تا آخر کتاب برهان (در منطق) را از یوحنا بن حیلان آموخته است. (همان، ص ۶۰۵) یوحنا بن حیلان مسیحی نسطوری بود و به لحاظ گرایش های معرفتی نیز منتسب به شعبه ای از حوزه های فلسفه یونانی اسکندرانی محسوب می شد. احتمال داده شده که بعضی از اصحاب این حوزه به انطاکیه و از آنجا به مرو و حران رفته و سپس به بغداد انتقال یافته اند. (داوری، ۱۹۷۷م، ص ۱۰۵) همچنین ابوبشر متی بن یونس از معلمان فارابی بود که منطق را به او تعلیم داد. او را از زمره مترجمان نهضت ترجمه دانسته اند که در اسکول مرماری از مدارس سریانی آغاز به تحصیل کرده است. (صفا، ۱۳۷۴، ص ۸۳)

شایان ذکر است که یوحنا بن حیلان و متی بن یونس در تعلیم نسب به استادان مرو می برند. (همو، ۱۳۵۳، ص ۵) این یعنی به لحاظ فکری با فضای حوزه مرو که گرایش های یونانی مآب داشت آشنا و شاید تحت تأثیر آن فضا بوده اند. پس می توان گفت معلمان فارابی مسیری برای آشنا کردن او با میراث ترجمه شده، فضای آموزش فلسفه در حوزه های مسیحی سریانی و فلسفه اسکندرانی بوده اند. فارابی از طریق این معلمان با فلسفه آشنا شده؛ فلسفه ای که اثری از شروع موجود در حوزه اسکندریه در خود داشته است.

فیلسوف ما در رساله «ما ینبغی أن یقدم قبل تعلم فلسفه ارسطو» در هنگام توضیح وجه نام گذاری فرقه مشاء، پیروان افلاطون و ارسطو را مشائی نام می دهد! (فارابی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳) بعضی پژوهشگران نیز تلویحاً این موضوع را دلیلی بر یکی دانستن اصول و مقاصد افلاطون و ارسطو از سوی فارابی ارزیابی کرده اند. (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۸) حال یا چون اصول فلسفی این دو را یکی می داند حکم به مشائی بودن پیروان هر دو داده و یا چون پیروان هر دو را مشائی می داند رأی به وحدت اصول آن دو فلسفه داده است.

در رساله «تحصیل السعاده» نیز این مطلب به نوعی دیگر تکرار شده و غرض افلاطون و ارسطو را واحد می داند و بر آن است که آن دو (افلاطون و ارسطو) قصد ارائه فلسفه یکسانی داشته اند. (فارابی، ۱۳۴۵ ق، ص ۴۷) رساله الجمع نیز که اصل ماجراست. فارابی در این رساله قصد بیان اتفاق نظر بین افلاطون و ارسطو در مقابل منکران این رأی دارد. (همو، ۱۳۹۹، ص ۴۱) همچنین می توان از انتساب اثولوجیا و الخیر المحض به ارسطو سخن گفت که منبعی برای اندیشه صدور برای فارابی و سرتاسر فلسفه اسلامی بودند. (فخری، ۱۳۷۲، ص ۳۷)

فارابی در الجمع مجموعاً چهاربار به اثولوجیا استناد کرده است. حتی اگر مانند نصرالله حکمت قائل باشیم اثولوجیا در رساله الجمع نقش کاملاً فرعی و حاشیه‌ای داشته (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸ و ۲۳۹) باز هم نمی‌توان انکار کرد که انتساب این اثر به ارسطو، در کنار سایر انتساب‌های مجعول شناخت غیرواقعی از فلسفه ارسطو به فارابی القا کرده بوده است. نمی‌توان منکر انتساب‌های نادرست شد. این انتساب‌های مجعول لاجرم یک تصویر غیرواقعی از افکار دقیق فیلسوفان برای فیلسوف ما به وجود آوردند؛ تصویری که بیشتر تحت تأثیر فضای فلسفی اسکندریه بوده است. تا جایی که تأثیر فلوطین، فرفریوس و ابرقلس در فلسفه اسلامی را عظیم ارزیابی کرده‌اند. (داوری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۷) البته شایان ذکر است که نمی‌توان موضع نوافلاطونیان را در برابر عقیده به دین یکسان دانست. (کلباسی اشتری، ۱۴۰۲، ص ۴۱۵) درباره دو کتاب فلسفه افلاطون و ارسطو که از آثار فارابی محسوب می‌شود گفته شده که احتمالاً مأخوذ از آثاری بوده که جالینوس درباره افلاطون تحریر کرده بوده است. (همان، ص ۲۲۱)

حال می‌پرسیم آیا فارابی دغدغه شناخت افلاطون و ارسطو واقعی را داشته است؟ یعنی به این فکر می‌کرده که اقوال و آثار منسوب به ایشان را صحت‌سنجی و راستی‌آزمایی کند؟ در آثار فارابی جایی که او چنین مسئله‌ای طرح کرده باشد به چشم نمی‌خورد. تا جایی که ما آثار فارابی را بررسی کرده‌ایم چنین نبوده که او از ابهام یا ناسازگاری در اقوال فیلسوفان ابراز شکایت یا پرسش داشته باشد یا دست‌یابی به افلاطون و ارسطو واقعی مسئله او بوده باشد. اگر او چنین دغدغه‌ای می‌داشت حتماً در آثارش این خواست را ابراز می‌کرد.

البته این هرگز به معنای این نیست که فارابی با فلسفه و آثار افلاطون و ارسطو آشنایی نداشته است. همچنین ما قصد نداریم به این نتیجه برسیم که فلسفه فارابی حاصل این سوء تفاهم‌ها بوده، بلکه استنباط ما این است که میراث فلسفی که به این صورت به فارابی رسید به او در ساخت فلسفه دینی یاری رسانده است؛ زیرا در مکتب اسکندریه چنین چیزی سابقه داشته و آثار فلسفی با فضای ایجاد وحدت بین دین و فلسفه وجود داشته است. از این رو به عنوان یک احتمال می‌توان گفت در طرحی که فارابی از برساخت فلسفه دینی در ذهن داشته و استفاده‌ای که او از آرای فلاسفه می‌خواسته در همین حالت نیز به دست می‌آمده و از این رو چندان در پی یافتن حد و مرز دقیق بین اقوال این فیلسوفان نبوده است. او بیشتر به ایده فلسفه دینی می‌اندیشیده است.

گفتیم که فارابی به یونانی و سریانی مسلط نبوده و از این رو نمی‌توانسته به آثار اصلی فیلسوفان مراجعه کند. اگرچه حتی اگر یونانی می‌دانست نیز احتمالاً دست‌یابی به آثار اصلی فیلسوفان امر مشکلی بود. عبدالرحمن بدوی به وجود چندین ارسطو حتی در جهان روم و یونان اشاره می‌کند.

ارسطوی مدرسه اسکندریه که غیر از ارسطوی عصر عباسی بغداد است را ذکر می‌کند. (بدوی، ۱۹۷۸م، ص ۶) از طرفی اهمیت و تأثیر فلوطین در میراث فکری به دست آمده، کم از ارسطو نبود. (همو، ۱۹۵۵م، ص ۲)

آثاری که ترجمه شده بود نیز از این جهت وضع بهتری نداشت. شروح و تلخیص‌هایی که اصل یونانی آن مفقود شده بود. (همو، ۱۹۷۸م، ص ۲۱) مشکل دیگر این بود که در ترجمه‌ها بعضاً شروح و حواشی فرد خلاصه‌کننده نیز دیده می‌شد. گفته شده که مترجم اثولوجیا و رساله «فی العلم الهی» یکی بوده است؛ یعنی ابن ناعمه حمصی. (همو، ۱۹۵۵م، ص ۲۱) وجود انتساب‌های چندگانه نیز به این فضای مبهم می‌افزود. مثلاً کتاب فی توحید که هم به اسکندر افردویسی منسوب بود، هم به کندی (همو، ۱۹۷۸م، ص ۵۸) کتاب علم الهی نیز به فارابی منسوب بود در حالی که در واقع خلاصه‌ای از بخش پنجم تاسوعات بود. (همو، ۱۹۵۵م، ص ۲) به این موارد می‌توان اصول الهیات و اثولوجیا را افزود که به نویسندگان غیرواقعی منسوب شده بودند.

به گمان ما شرایط مذکور در میراث فلسفی که به دست فارابی رسیده بود، طرحی از فلسفه دینی را در ذهن وی ترسیم می‌کرد؛ زیرا آثار و شروح آن، معلمان و محیط تحصیل وی و لاجرم آنچه از هویت فلسفه دیدگان عقل او را پُر می‌کردند آکنده از مباحث مربوط به دین و فلسفه و قرائت‌های دینی از فلسفه بود. در چنین فضایی طبیعی می‌نماید که فیلسوف ما تأثیر مایی از میراث فلسفی به او رسیده، پذیرفته باشد.

۴. فارابی و برساخت فلسفه دینی در عالم اسلام

در بخش اول و دوم این مقاله به این اشاره شد که عوامل بیرونی مانند محتوای میراث موجود فلسفی و گفتمان غالب روزگار فارابی، او را به سوی فلسفه دینی سوق می‌داد. این عوامل از طریق محیط تحصیلی و یا معلمان وی و آثاری که در فضای علمی بغداد به دست او می‌رسیده شکل گرفته بود. به بیان روشن، عوامل مذکور او را احاطه کرده بود و می‌توان برای آنها در جهت‌دهی به اندیشه وی فعالیت قائل شد. در کنار این عوامل و بلکه پیش‌تر از آنها، گرایش‌های درونی و علاقه‌های معرفتی فارابی، او را به فلسفه دینی نزدیک می‌کرد. این از فلسفه‌ای که او ساخته پیداست؛ یعنی فلسفه‌ای که در آن عناصر محوری دین اسلام مانند الله، خلقت، نبوت، و اصولی از این دست، کنار قواعد فلسفی نشسته‌اند. او فلسفه دینی را انتخاب کرده و در راه ساخت آن تلاش کرده است.

۴-۱. مدخل

از آنجایی که راه ورود ما به بخش بعدی از مسیر فلسفه دینی عبور می‌کند به اقتضای تحقیق، به آن می‌پردازیم. فلسفه دینی چیست؟ سعی می‌کنیم پاسخی اجمالی و روشن ارائه دهیم. درباره ایده

اولیه پیدایش فلسفه دینی پاسخ‌هایی موجود است. یکی اینکه مسیحی شدن مشرکانی که آموزش فلسفه دیده بودند موجب شد تا به دلیل تعلق به این هر دو (دین و فلسفه) پس از ایمان آوردن نیز کماکان فلسفه را دنبال کنند؛ اما این بار به ایجاد وحدت بین دین و فلسفه پرداختند. کتب آسمانی اگرچه منبعی خطاناپذیر و برگرفته از وحی‌اند، اما حقایق دیگری هم به آدمی از سوی خدا هدیه داده شده و آن از طریق آثار فلسفی یونان به ما رسیده است. (ولفسون، ۱۴۰۰، ص ۳۵-۳۳؛ گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷ و ۱۶۶)

فلسفه دینی را فارابی تأسیس نکرده است. سعی در ایجاد هماهنگی بین آموزه‌های دینی و اصول فلسفی قبل از فارابی در اندیشه فیلون وجود داشته است. البته او نیز به مانند فارابی با مخالفت‌هایی روبرو بود. از جمله اینکه گفته‌اند آنچه فیلون به عنوان درهم‌تنیدگی مسائل فلسفی با آموزه‌های کتاب مقدس صورت داده در اصل یونانی‌اند. (همان، ص ۴۴) در جهان اسلام نیز کندی قصد داشت مابعدالطبیعه را با آموزه‌های اسلامی تکمیل کند.

لازم به توضیح است که مقصود از فیلسوف دینی کسی است که دغدغه اتحاد یکی از ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) با فلسفه که میراث یونان است، داشته باشد. بنابراین فیلسوفی مانند فلوطین که بسیار مورد استفاده فیلسوفان دینی قرار گرفته است از دایره فلسفه دینی خارج است زیرا به ادیان ابراهیمی قائل نبوده است. در واقع با این اوصاف، فیلون نخستین فیلسوف است که متدین به یکی از ادیان ابراهیمی است (نه دین به معنای عام و کلی)، و قائل به اتحاد دین و فلسفه هم هست. (اکبری، ۱۳۹۳، ص ۵۳)

فلسفه دینی برخاسته از مکتب فلسفی اسکندریه است. این مکتب در واقع اشاره به محتوای رویکرد فلسفی دارد که در مدارس اسکندریه از قرن چهارم میلادی متداول بوده است. جمع فلسفه و دین تقریباً در این مکتب آغاز شده است. یهودیان در اسکندریه جمعیت زیادی داشتند. به دلیل وجود ادیان و مکاتب فلسفی و وجود فضای فرهنگی ویژه، امکان تعامل بین مذاهب و افکار فلسفی یونانی در اسکندریه به وجود آمد. عهد عتیق به یونانی ترجمه شد. فیلسوفانی ظهور کردند که فلسفه یونانی را بر اساس آموزه‌های دینی در ساختاری که به فلسفه دینی مشهور شد، بازسازی کردند. (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۶۰؛ ژیلسون، ۱۳۹۵، ص ۴۵)

به جز ایجاد وحدت بین دین و فلسفه، ایده جمع میان فلسفه افلاطون و ارسطو نیز از ویژگی‌های بارز این جریان فکری محسوب می‌شود. مثلاً فرفریوس بر این باور بود که اتفاق حداکثری میان این دو فیلسوف (افلاطون و ارسطو) است. می‌توان گفت مکتب فلسفی نوافلاطونی اسکندریه در ایجاد اتحاد بین فلسفه افلاطون و ارسطو، ایده آمونیاک ساکاس و فرفریوس را ادامه داد. (فدایی و عسگری، ۱۳۹۸، ص ۱۳۳) پس از فتح اسکندریه توسط مسلمانان و آشنایی با میراث

فکری آن سامان، فلسفه دینی در عالم اسلام تکرار شد. (کرامتی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، مدخل مکتب اسکندرانی) فلسفه فارابی تداوم ایده فلسفه دینی این بار در عالم اسلام است.

۲-۴. فارابی و فلسفه دینی

در این بخش مقاله (بخش سوم) به سه عامل از موارد معرفتی که فارابی را به سوی برساخت فلسفه دینی در عالم اسلام رهنمون کردند اشاره می‌کنیم. پاسخی که فارابی به پرسش اصلی فلسفه داده، درکی که از وحدت حقیقت داشته و علاقه او به اصول دین اسلام به عنوان عوامل درونی در کنار عوامل بیرونی (گفتمان فلسفی روزگار وی و میراث فلسفی که به دست او رسید) مجموعاً این فیلسوف را به مسیر ساخت فلسفه دینی در عالم اسلام بُرد.

درباره هویت فلسفه اسلامی معمولاً به مسائلی مانند امکان، معناداری و یا چیستی آن پرداخته می‌شود. اینکه آیا در کنار هم نشستن دین و فلسفه - با لحاظ اینکه فلسفه به احکام دینی التزام ندارد - در این عبارت امر موجهی است؟ در این صورت آیا خروجی این ترکیب، دانش کلام نخواهد شد؟ ما در این تحقیق به دنبال چیستی فلسفه اسلامی نیستیم بلکه در جست‌وجوی چرایی انتخاب آن از سوی فارابی هستیم. به بیان روشن‌تر می‌خواهیم بدانیم چرا این نوع از فلسفه توسط او - با وجود آشنایی که با مابعدالطبیعه ارسطو و بعضی آثار افلاطون داشت - برگزیده شد و به آن روی آورد؟

در مسیر این تحقیق و برای رسیدن به پاسخ باید مقدماتی را بگذرانیم. در بخش‌های گذشته این تحقیق به عوامل بیرونی اشاره کردیم که می‌توانسته ذهن فیلسوف را به سوی انتخاب مسئله جهت دهد، اما در این بخش به عامل اصلی می‌پردازیم؛ یعنی مواجهه فارابی با فلسفه. ابتدا باید پرسید فلسفه چیست و چگونه برای فیلسوف آغاز می‌شود؟ می‌توان گفت این آغاز در تعریف فلسفه نهفته است؛ یعنی زمانی که به فکر پرسش اصلی فلسفه بیفتیم یا او ما را بخواند. به تعبیر ارسطو «پرسش از موجود از آن جهت که موجود است.» آنجایی که به دنبال مبادی اولیه و علل برترین هستیم. در واقع علل اولیه موجود از آن جهت که موجود است. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱) بدون مواجهه با این پرسش نمی‌توان فلسفه را زیارت کرد.

اگر پرسش اصلی فلسفه واحد است، راز وجود فلسفه‌ها در چیست؟ می‌دانیم در پهنه وسیع حیات فلسفه دستگاه‌های فلسفی مختلف و حتی متناقض وجود دارد. آیا می‌توان گفت یکی فلسفه و دیگری غیرفلسفه یا انحراف از فلسفه است؟ تفسیر هیدگر بر سخن ارسطو شاید ما را به پاسخ برساند. او البته فلسفه را در ذات و ماهیت خود یونانی می‌داند اما پرسش اصلی فلسفه را یک پرسش تاریخی قلمداد نمی‌کند؛ (هیدگر، ۱۹۸۹م، ص ۳۸-۳۴) زیرا اگر پرسش از وجود صرفاً تعلق به یونان

باستان داشت اکنون و اینجا (هرجا به جز یونان) امکان هم‌آوایی با آن را نداشتیم و فقط برگ‌هایی از تاریخ فلسفه به نام سقراط، افلاطون و ارسطو در اختیارمان بود و تقریباً با آن بیگانه بودیم، درحالی که چنین نیست. آدمی بعد از افلاطون و ارسطو و خارج از یونان نیز فلسفه داشته است. پس می‌توان با کنار هم قرار دادن یونانی بودن و تاریخی نبودن پرسش فلسفه، به این نتیجه رسید که فلسفه صرفاً در یونان محصور نمانده و همیشه می‌توان فلسفه داشت.

اما در تفسیر هیدگر چگونه می‌توان فلسفه داشت؟ آیا این تفسیر پاسخی برای تداوم فلسفه دارد؟ هیدگر می‌گوید:

«ما تنها زمانی به ماهیت فلسفه و اینکه آن چه چیزی هست معرفی و با آن آشنا می‌شویم که فراگیریم چطور و چگونه آن؛ یعنی فلسفه هست. فلسفه تنها از طریق هم‌آوایی و هم‌سازی است که با نوای موجود هماهنگ می‌شود. این هم‌نوا بودن نوعی گفت‌وگو است.» (همان، ص ۶۶)

به ارسطو بازگردیم و پرسش از علل اولیه موجود از آن جهت که موجود است. آیا تنها پاسخ‌های ممکن به سؤال فلسفه، مابعدالطبیعه ارسطو است؟ یعنی قائل شدن به محرک لایتحرک و جوهر و...؟ پیرو مبحث قبلی می‌توان گفت مابعدالطبیعه ارسطو پاسخ‌های او به پرسش از وجود است که براساس مبانی و ساختار اندیشه او در بستر حیات عقلی یونان ارائه شده است. نتیجه دیگر اینکه این پاسخ‌ها می‌تواند در سرزمینی غیر از یونان و در مبانی و ساختاری غیر از آنچه ارسطو داشت تغییر کند. به زعم ما این مطلب کلید فهم رساله «فی اغراض مابعدالطبیعه» می‌تواند باشد. آنجا که فارابی مبدأ مشترک موجودات ارسطو را سزاوار الله دانسته. (فارابی، ۱۳۹۰، ص ۵۹) در ادامه نیز در توصیف مقاله پنجم مابعدالطبیعه، علم الهی را به وجهی، همان مابعدالطبیعه می‌داند. (همان، ص ۶۲) فارابی در واقع پرسش از علل اولیه موجود بماهو موجود را اظهار داشته است. حتی به جای اینکه بگوییم فارابی تفسیر الهیاتی از مابعدالطبیعه ارسطو صورت داده می‌توان گفت او در همان پاسخ نیز فلسفه‌ورزی کرده است. در ابتدای رساله فی اغراض، تصریح دارد که مابعدالطبیعه علم توحید نیست. (همان، ص ۵۷) البته شایان ذکر است که یکی از نام‌های این علم که ارسطو نیز به آن تصریح دارد الهیات بوده است. فارابی نیز در واقع چستی فلسفه را به رسمیت شناخته و بر اساس شرافت موضوع، مابعدالطبیعه را به الهیات تغییر نام داده است؛ اما اینها براساس پاسخ به پرسش از وجود، نتیجه کار دقیقاً فلسفی اوست، به این معنی که به پرسش اصلی فلسفه پاسخ داده است.

از این رو بی‌پرده می‌توان گفت به نظر فارابی وجود خداست و اوست که به ماهیات، وجود می‌بخشد. (داوری، ۱۹۷۷، ص ۸۲) بدون در نظر گرفتن ترتیب تاریخی آثار فارابی می‌گوییم که رساله فی اغراض، طرح اولیه فلسفه فارابی، یعنی فلسفه دینی در عالم اسلام است. بنابراین پاسخی که فارابی به پرسش از وجود ارائه کرد نیز عاملی بود که او را به فلسفه دینی سوق می‌داد.

با این رویکرد می‌توان گفت فلاطوری در دگرگونی بنیادین اگرچه اجمالاً به بیان تفاوت‌ها در شاکله اندیشه قرآنی و عالم یونانی می‌پردازد و این، نوعی بررسی مقایسه‌ای راه‌گشا محسوب می‌شود (فلاطوری، ۱۳۹۴، ص ۸۱) اما اصل مطلب همان پاسخ فارابی به پرسش از وجود است و اینها در حکم تنظیم‌های تازه او از میراث فلسفه یونان است و اگر در فضای فکری هندی و چینی نیز بود، براساس مبادی آنها تنظیم می‌شد؛ یعنی چنین نبود که فارابی ابتدا نقاط تعارض فکر فلسفی یونانی با اندیشه قرآنی را احصا کرده باشد و سپس برای تقابل با هر آموزه یونانی به جست‌وجو در کتاب آسمانی مسلمانان بپردازد که در این صورت حاصل کار، فلسفه نیست بلکه وصله زدن‌های تصنعی است. ترتیب ماجرا چنین نیست؛ بلکه از این قرار است که اولاً با پرسش از وجود مواجهه می‌شود یا شاید به دام آن می‌افتد و به تعبیری می‌توان گفت فارابی «وجود را در آینه دیانت دیده و از این رو وجود حق را خدا شناخته است.» (داوری، ۱۹۷۷م، ص ۷۹)

داوری و فلاطوری در این مورد خاص هر دو به نوعی بازگوکننده سخن هیدگر هستند. در مقابل می‌توان به رأی دیگری اشاره کرد که این تلقی هیدگر از متافیزیک را نادرست می‌داند؛ به این شرح که سخن هیدگر در حضور هم‌زمان هستی‌شناسی و الهیات در متافیزیک یا همان انتوتولوژی حکایت از این دارد که متافیزیک از جهتی که از موجود بحث می‌کند هستی‌شناسی و آنجایی که از وجود سخن می‌گوید الهیات است. این تفسیر هیدگر در واقع چهارچوب متافیزیکی از خدا به دست می‌دهد که در آن خدا به موجودی در میان موجودات دیگر تقلیل می‌یابد؛ درحالی که در تفسیری دیگر، وجود نه حقیقت خدا، بلکه از لوازم حقیقتش است. (صلواتی، ۱۳۹۸، ص ۱)

اگر تعبیر هیدگر در یونانی بالذات بودن پرسش از وجود ما را راضی نمی‌کند سخن فارابی در دسترس است که شاید نظیر قول هیدگر باشد.

هیچ یک از آن دو [افلاطون و ارسطو] فلسفه را به ما پیشکش نکرده‌اند مگر اینکه به همراه آن، راه‌های رسیدن به آن، راه‌های پدید آمدن آن و حتی کاستی‌ها و کوره‌راه‌های آن را نیز به ما ارائه کرده‌اند. (فارابی، ۱۳۴۵ق، ص ۴۷)

در عبارت فارابی شاید بتوان راه‌های رسیدن به فلسفه را پرسش از وجود تعبیر کرد و راه‌های پدید آمدن آن را نیز پاسخ‌ها به این پرسش دانست. هیدگر نیز پذیرفته که موجود به هر معنایی که تفسیر شود، در هر بار و هر حال موجود بماهو موجود است؛ خواه همچون روح یا ماده یا نیرو و ... که در پرتو نور هستی به منصف ظهور می‌رسد. (هیدگر، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲) از این نگاه، تفسیر داوری (که در بالا ذکر شد) تقریباً همان سخن هیدگر است و پاسخ موجهی است که بگوییم فارابی وجود را در آینه دیانت دیده است.

پاسخ دیگری که می‌توان به چرایی تقرب فارابی به فلسفه دینی داد وضعی بود که برداشت از

حقیقت برای او پیش می‌آورد. فیلسوفان دینی وحی را حقیقت می‌دانستند اما مسئله از آنجایی آغاز می‌شد که با آموزه‌های فلسفی روبرو می‌شدند. در این حال به وحدت حقیقت رأی می‌دادند؛ زیرا باور به دو حقیقت تبعات وجودی و معرفتی برای آنها داشت و ایشان برای دوری از تبعات این نظر به وحدت حقیقت روی آوردند. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۱۶) به لحاظ هستی‌شناختی با توجه به اینکه فیلسوفان ما نیز مانند افلاطون و ارسطو حقیقت را امر واقع می‌دانستند پس با اعتقاد به دو حقیقت به دو واقع نیز می‌رسیم. به لحاظ منطقی نیز پارادوکسیکال است؛ یعنی الف حقیقت است و نقض آن نیز حقیقت است؛ زیرا حقیقت و نقیض آن را پذیرفته‌ایم.

اما حقیقت در فلسفه به چه معناست؟ به لحاظ وجودشناسی به معنای واقعیت امر واقع در مقابل امر عدمی و باطل است. کاربرد معرفت‌شناختی آن نیز هم معنای صادق و صدق در مقابل کاذب و امور موهوم به کار می‌رود. همچنین حق و حقیقت مبدأ اعلی و غایت قصوی وجود و معرفت هستند. کندی حق یا حق اول را بر خدا اطلاق کرده است (به جای واجب الوجود). فارابی نیز قائل به مساوقت حق و وجود بود. (فنا و عباسی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۶۲۰ و ۶۱۸، مدخل حق و حقیقت) یکی از مصادیق وحدت حقیقت را می‌توان در سیمای فیلسوف تائم و نبی در اندیشه او مشاهده کرد. راه حل فارابی اجمالاً این بود که فیلسوف تائم، نبی است؛ با این توضیح که نقش قوه متخیله در وحی و نبوت محدود به دریافت جزئیات است اما دریافت کلیات و حقایق عقل نظری را به قوه عاقله مربوط می‌کند. از این رو شاید بتوان گفت نتیجه این رأی این است که فلسفه را هم‌عرض دین معرفی کند. برای فارابی فیض‌رسان عقل فعال است؛ یعنی می‌توان گفت دستیابی به حقیقت از طریق عقل فعال است. گویی عقل فعال پنجره رو به عالم حقیقت است. هم قوه متخیله از ناحیه عقل فعال به کمال خود (نبوت) می‌رسد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۸ و ۲۷۴) و هم به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل افزوده می‌شود، حکیم و فیلسوف است. (همان، ص ۲۶۹)

فارابی مؤمنی صادق بود. این را سعی او در تنظیم جدید از بعضی قواعد فلسفی به نفع آموزه‌های دین اسلام نشان می‌دهد. حضور قواعد کتاب آسمانی مسلمانان در فلسفه او را می‌توان به صورت ارائه موضوع، طرح مسئله و ابداع استدلال مشاهده کرد. مباحثی مانند وجوب و امکان، حدوث و قدم و بعضی مسائل در علت و معلول در فلسفه فارابی ملهم از معارف اسلامی است. (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰) آموزه‌های دینی مانند خالق بودن الله، بی‌نیازی او، توحید، حدوث عالم و مواردی از این دست که با فلسفه یونان سازگار نبود، در فلسفه اسلامی تنظیمی تازه به خود دید.

فارابی، هم فلسفه را می‌خواست و هم دین را. او نمی‌خواست فلسفه را از دست بدهد؛ از این رو فلسفه را به خدمت دین گرفت و فلسفه را دینی کرد. بدیهی است که آموزه‌های کتاب آسمانی را نمی‌توانست تغییر دهد، پس فلسفه را براساس آن تنظیم کرد. البته اینکه تقدم در اندیشه فارابی با دین

است یا فلسفه، خود حدیث دیگری است و مجال مستقل می‌طلبد. در واقع می‌توان گفت دلبستگی او به آموزه‌های کتاب آسمانی عامل دیگری در جهت نزدیکی او به فلسفه دینی در عالم اسلام است. شاید بتوان گفت صدق فارابی در گرایش به ایجاد یک فلسفه دینی در فضای معارف اسلامی، به خوبی در استفاده او از اصطلاحات فلسفی نیایش منسوب به وی قابل مشاهده است؛ زیرا نیایش با پروردگار معمولاً فضایی خالصانه دارد. او برای خطاب قراردادن پروردگار از عبارات واجب‌الوجود، علت‌العلل و قدیم ازلی استفاد می‌کند.

«بار خدایا! ای واجب‌الوجود. ای علت‌العلل، ای قدیم ازلی از تو می‌خواهم که مرا از لغزش‌ها نگاه داری و برایم آرزوهایی مقرر فرمایی که عمل به آن را از من پسندیده می‌داری.» (فارابی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵)

نتیجه

می‌توان عواملی را که در نزدیک شدن فارابی به فلسفه دینی نقشی ایفا کرده‌اند به دو دسته کلی تقسیم کرد: یکم) زمینه‌های معرفتی بیرونی، مانند الف) گفتمان غالب فلسفی زمانه وی که متمرکز بر مسئله فلسفه و دین بود و از دوران تحصیل تا ورود به مرکز علمی آن روز جهان اسلام او را به سوی تحقیق در این موضوع سوق می‌داد. ب) میراث فلسفی که به فضای فکری جهان اسلام سرازیر شده بود متأثر از فضای فلسفی مکتب اسکندریه بود، که در آن تمایل به ایجاد هماهنگی بین دین و فلسفه وجود داشت.

دوم) علائق و گرایش‌های معرفتی فارابی، هم‌گام یا شاید پیش از زمینه‌های بیرونی این فیلسوف را به فلسفه دینی نزدیک می‌کرد. الف) قرائت این فیلسوف از مابعدالطبیعه براساس پاسخی که به پرسش از وجود (پرسش اصلی فلسفه) داده بود، فلسفه او را نظر الهی در موجودات کرده بود. از این رو الله مبدأ مطلق وجود و عناصر محوری کتاب آسمانی (توحید، نبوت و ...) وارد فلسفه وی شدند. ب) درکی که فارابی از مفهوم حقیقت داشت به او اجازه نمی‌داد بدون گرفتار شدن در معضلات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بین حقایق تباین قائل شود. حقیقت در این نظرگاه واحد است و اگر چیزی از گزاره‌های فلسفی حقیقت دارد پس با دین قابل جمع و بلکه یکی است. ج) علقه وجودی فارابی به تعالیم دینی و گرایش او به مسائل فلسفی از سراسر فلسفه او پیداست. معلوم است این فیلسوف دلبسته تعالیم کتاب آسمانی دین اسلام است؛ از طرفی فلسفه را ارجح می‌نهاد. علی‌الظاهر نمی‌توانست دوری این دو (دین و فلسفه) را تحمل کند. این کشش درونی هم عاملی در جهت گرد هم آوردن دین و فلسفه و تقرب او به فلسفه دینی محسوب می‌شود. در نهایت می‌توان گفت عوامل مذکور نتیجه تحلیل و ارزیابی ما بوده و وجود علل دیگر در گرایش فارابی به فلسفه دینی را نفی نمی‌کنیم.

منابع

۱. اولیری، دُلِیس (۱۳۷۴). انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی. ترجمه احمد آرام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. ارسطو (۱۳۷۸). متافیزیک ارسطو. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
۳. ابن خلکان، ابوالعباس (۱۹۹۴م). وفيات الاعیان و انباء انباء الزمان. تحقیق احسان عباس. بیروت: دار صادر.
۴. ابن ابی اُصیبعه (بی تا). عیون الأنباء فی صبقات الاطباء. رضا نزار. بیروت: دار مکتبه الحیاة.
۵. اکبری، فتحعلی (۱۳۹۰). فلسفه مشاء به ضمیمه اشتراک نظر فارابی و ابن سینا. آبادان: پرسش.
۶. اکبری، بهنام (۱۳۹۳). «خاستگاه‌های فلسفه دینی در ادیان ابراهیمی» نقدی بر کتاب «فیلون اسکندرانی، مؤسس فلسفه دینی». فصلنامه نقد کتاب (کلام و فلسفه و عرفان). (۱)، ۳ و ۴.
۷. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: انتشارات سمت.
۸. بیهقی، ظهیرالدین (۱۹۴۶م). تاریخ حکماء اسلام. تحقیق محمد کرد علی. دمشق: مطبوعات جامع علمی عربی.
۹. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۵۵م). افلوپین عندالعرب. قاهره: النهضة المصریه.
۱۰. _____، (۱۹۷۸م). ارسطو عندالعرب. کویت: وكالة المطبوعات.
۱۱. پورحسن، قاسم (۱۳۹۷). خوانشی نو از فلسفه فارابی (گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی). چاپ دوم. تهران: نقد فرهنگ.
۱۲. حکمت، نصرالله (۱۳۸۶). زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی. تهران: الهام.
۱۳. _____ (۱۳۸۹). فارابی؛ فیلسوف غریب. تهران: نشر علم.
۱۴. حسینی، سید محسن؛ خادمی، عین‌الله؛ مهدوی آزادبنی، رمضان (۱۴۰۱). «تأملی بر هویت فلسفه به مثابه حکمت در رساله الجمع بین رأیی الحکیمین». آینه معرفت، (۲۲)، (۷۰)، ص ۱-۲۰.
۱۵. داوری، رضا (۱۹۷۷م). فارابی؛ مؤسس فلسفه اسلامی. چاپ دوم. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۶. _____ (۱۳۷۴). فارابی. تهران: انتشارات طرح نو.
۱۷. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۹۴). دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی. ترجمه محمداقبر تلغری زاده. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

۱۸. فارابی (۱۳۹۹). الجمع بین رأی الحکیمین. ترجمه و تحقیق مهدی فدایی مهربان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. _____ (۱۳۹۷). الالفاظ المستعمله فی المنطق. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. چاپ سوم. تهران: سروش.
۲۰. _____ (۱۳۹۵). تلخیص نوامیس افلاطون. ترجمه احمد فردی اهوازی. تهران: نگاه معاصر.
۲۱. _____ (۱۳۹۰). رسائل فلسفی فارابی. ترجمه سعید رحیمیان. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۲. _____ (۱۳۹۰). المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه به اشراف سید محمود مرعشی نجفی. قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی.
۲۳. _____ (۱۳۷۵). موسیقی کبیر. ترجمه آذرتاش آذرنوش. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. _____ (۱۳۶۱). آراء اهل المدینة الفاضله. ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۵. _____ (۱۹۸۶م). الحروف. تحقیق، مقدمه و تعلیقه از محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۲۶. _____ (۱۳۴۵ ق). تحصیل السعادة. حیدرآباد دکن: دائرة المعارف عثمانیه.
۲۷. فخری، ماجد (۱۳۷۲). سیر فلسفه در جهان اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. فنا، فاطمه؛ عباسی، بابک (۱۳۹۳). حق و حقیقت (در فلسفه). دانشنامه جهان اسلام، جلد سیزدهم.
۲۹. فدایی، روح‌الله؛ عسگری، احمد (۱۳۹۸). «نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونوسی)». نشریه تاریخ فلسفه. (۹)، (۴). ص ۱۶۲-۱۳۳.
۳۰. شجاعی باغینی، حوریه؛ صلواتی، عبدالله؛ منصوره نوری، امیرحسین (۱۴۰۰). «انگاره‌سازی معلم ثانی در باره نبوت». حکمت سینوی. (۲۵)، (۶۶). ص ۱۹۳-۱۶۷.
۳۱. صلواتی، عبدالله (۱۳۹۸). «ارزیابی ساختار اتوتئولوژی متافیزیکی در حکمت سینوی با نگاهی به تلقی هایدرگر و ماریون از اتوتئولوژی». حکمت سینوی. (۲۳)، (۶۱). ص ۶۴-۴۷.
۳۲. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۴). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۳. _____ (۱۳۵۳). حکیم فاراب. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
۳۴. کندی (۱۳۸۷). مجموعه رسائل فلسفی کندی. ترجمه سید محمود یوسف ثانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۵. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۰). چیستی فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۶. کرامتی، یونس، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد سوم، مکتب اسکندرانی.
۳۷. کلباسی اشتری، حسین (۱۴۰۲). «تمایز مراتب هستی نزد فرفریوس و یامبلیخوس سوری». نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی. (۱۲)، (۲۴). ص ۴۳۸-۴۰۷.
۳۸. گندمی نصرآبادی (۱۳۹۲). فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه دینی. تهران: انتشارات ادیان و مذاهب و سازمان سمت.
۳۹. مینایی، فاطمه (۱۳۸۴). «قرائت لنو اشتراوس از «تلخیص نوامیس» فارابی». نشریه آفاق اشراق. ۱ (۲). ص ۳۰۴-۲۷۷.
۴۰. ولفسون، هری اوسترین (۱۴۰۰). فلسفه آباب کلیسا. چاپ دوم. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۱. هیدگر، مارتین (۱۴۰۰). متافیزیک چیست. ترجمه سیاوش جمادی. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات ققنوس.
۴۲. _____ (۱۹۸۹م). فلسفه چیست؟. ترجمه مجید مددی. سوئد: انتشارات آرش.