

متافیزیک غم غربت

□ میرزا حسین نظری^۱

چکیده

قصه غم غربت، درام روح و حکایت بی‌خانگی نوع بشر است. غم غربت سطح بالاتری از هجرت و بی‌تابی‌های جسمانی را مطرح می‌کند که ما آن را متافیزیک غم غربت نامیده‌ایم. مسئله هجرت، وطن، بی‌وطنی، جایگاه و نقطه‌عزیمت، همواره مسئله اصلی فلسفه و تفکر بوده است و در تاریخ تفکر هیچ متفکر جدی را نمی‌شناسیم که با این مسئله دست و پنجه نرم نکرده باشد. روزگار فرخندگی فلسفه ندارد و فلسفه همواره غم غربت است. غم غربت بودن فلسفه به این معناست که فلسفه همواره با گونه‌ای بی‌خانگی و غربت و هجرت پیوند دارد. فیلسوف همواره خانه‌های متعارف را، که در واقع چیزی جز بند و اوهام نیست، ویران و تلاش‌های غول‌آسایی را در جستجوی خانه انجام داده است. در دوران جدید باز هم اندیشه و تفکر با مشکل نقطه‌عزیمت و خاستگاه و جایگاه مواجه است. جدال اهل کلام و اصحاب فلسفه در جهان اسلام نیز به ابهام و آشفتگی در قلمرو تفکر باز می‌گردد. کوشش‌های غول‌آسایی فارابی و ابن‌سینا برای آشتی دادن این دو جریان و تحدید و تعریف جایگاه خرد و عقلانیت نیز تفکر را از سرگشتگی‌های فرساینده نجات نداد. ابن‌سینا فرشته دانایی و عقل فعال را چونان واپسین منزلگه سیر خرد و عقلانیت تعریف کرد. اما عقلانیت هیچ‌گاه در این منزل قرار و ثبات نیافت و حکایت بی‌خانگی و بی‌خانمانی فلسفه ادامه یافت. سخن بر سر خانه و جایگاه عقل است و به نظر می‌آید که عقل در چیدمان دانش‌های رسمی

^۱ - کارشناسی ارشد فلسفه.

جایگاهی استواری ندارد. گذار از خردگرایی به تصوف، بارزترین مصداق بی‌خانگی و موقعیت ناستوار عقل است. این نشان از تغییر استراتژیک در پارادایم تفکر عقلی، تشدید غم غربت و تقلبی شدن اندیشه دارد. حکایت این غم غربت، قصه‌ی ناگفته‌ای است که نوشته حاضر عزم روایت آن را دارد.

کلیدواژه‌ها: متافیزیک، غم غربت، مناسبات انحای تفکر، نقلا نیت، و گسسته‌خردی.

مقدمه

مسئله وطن، بی‌وطنی، غربت و هجرت اهمیت و ابعاد جدی دارد که از رویدادهای فرهنگی و زورآزمایی‌های فکری نحله‌های کلامی و فقهی فراتر می‌رود. سنت و شریعت الهی که در دوران هبوط، زندگی آدمی را از گسیختگی و تفرقه نجات می‌دهد و با تجدید خاطره تلخ هبوط، شوق عروج و بازگشت را در آدمی تجدید می‌کند. آن بعد دیگر خاطره هبوط است که به صورت قصه غم غربت بازتاب می‌یابد. غم غربت عصاره‌ی فلسفه اصیل و تفکر ناب است، و در فلسفه‌ورزی و تفکر ناب است که روزگار تلخ هبوط با توسل به سنت الهی و احیای فرزاندگی و دانایی تحمل‌پذیر می‌شود. پس غم غربت حکایت دردناک و دراماتیک خاطره ازلی هبوط و قصه بی‌وطنی و پریشانی بشرست. گفتار فلسفی، غیر از همه حرف‌هایی است که همیشه گفته و شنیده می‌شود. این گونه‌ای از گفتار، گفتاری خلاف عرف و عادت است و درست به همین دلیل گفتار فلسفی بیش از حد لازم در میان ما غریب مانده است. اکنون وقت آن رسیده است که به این گونه گفتار، ادای دین کنیم. این ادای دین اما، از رهگذر تاکید بر پیوند متافیزیک و تاریخ ممکن است، نکته‌ای مهمی که گفتار فلسفی واجد آن است و از عهد ابن‌سینا به بعد همواره گسسته بوده است. تامل در سرشت دین و بسط تجربه نبوی، به دلیل موقعیت برزخی بودن آن، میتواند به صورت تاریخی ترجمه شود و امکانات و ظرفیتهای آن در راستای تاریخی شدن تفکر و الهیات به کار گرفته شود و بدین ترتیب، بار دیگر عهد باشکوه تفکر یونانی تجدید گردد.

بحث از سرشت دین و بسط تجربه نبوی، که ذاتا بحث فلسفی اصیلی است، با گذار از فارابی به غزالی به بحث از تضاد احکام ظاهری دین و اصول فلسفه، که بحثی کلامی و فقهی است، تقلیل می‌یابد. ظاهر این امر نوعی استحاله تدریجی عقل در عرفان است، اما واقع این است که در فرایند تقلیل نسبت وحی و عقل، به تضاد احکام ظاهری، جوهر عقل و دانش‌های عقلی نابود شده است. در دوران معاصر نه از دانش آزاد ارسطویی خبری است و نه از فلسفه فارابی. تحولات تاریخ اندیشه در جهان اسلام نشان می‌دهد که جریان عقل‌گرایی، با مرگ ابن‌سینا رو به هبوط نهاد و با مرگ ملاصدرا یکسره هبوط کرد، کوشش‌های علامه طباطبایی نیز نتوانست آب رفته عقلانیت را به جوی تفکر بازگرداند. در روزگاری که طباطبایی مشغول تدوین آثار خود بود، فلسفه از نظریه معرفت، که میراث ارسطو بود، خارج شده به استخدام علم کلام درآمده بود. این ابن‌سینا نبود که از فلسفه به عرفان گذر کرد، بلکه نسل‌های بعد از او بودند که اندیشیدن را متوقف کردند و تصوف را به جای تفکر نشانندند. روزگار طباطبایی دورانی است که این انتقال تکمیل می‌شود. علامه طباطبایی مرد فلسفه و فیلسوف فرهنگ این دوران است. آیا می‌توان گفت که در سیمای علامه، ما با چهره‌ای مواجه‌ایم که می‌توان او را نوعی گسست یا شکاف در این دگردیسی فکری دانست؟ علامه طباطبایی، مقام عالی در فلسفه و عرفان دارد. علو مقام او در دانش مسلم است. ما نه قصد و نه صلاحیت ارزیابی مقام علمی او را داریم. اما به‌رغم این مسلم بودن مقام علمی وی، موضع فلسفی علامه دچار ابهام و پیچیدگی است. تلاش‌های علامه طباطبایی زمانی می‌توانست موثر و در راستای احیای طرح ابن‌سینا باشد که او به مراتب دانش‌ها به طور جدی بیانیدشد و این نسبت را سر از نو بر شالوده‌ی عقل در فضای تاریخی جدید استوار سازد. ابن‌سینا در کوششی که در توضیح نسبت دین و فلسفه به کار می‌برد، در حد امکانات خود، دست به اجتهاد می‌زند، در حالی که اخلاف او در ورطه‌ی تقلید و تکرار می‌افتد. غالبا میان تقلید و تکرار و نظرداشتن خلط می‌شود. نظر، اگر واقعا «نظر» باشد، در زندگی عملی تاثیر دارد. جدایی نظر و عمل در مورد اخلاف ابن‌سینا و در واقع جریان شبه‌خردگرایی که از خواجه نصیر طوسی تا ملاهادی سبزواری ادامه یافته است، بیش از آنکه بر

مبنای برهم خوردن نسبت نظر و عمل تبیین شود، بر پایه‌ی تقلید و تکرار بی‌تذکر و عدم تداوم سنت قابل تبیین است. این قرائت ناسازگار و در عین حال همدلانه از این روست که همه عادت کرده‌ایم ملاصدرا را نقطه اوج فلسفه اسلامی بدانیم و بدین منظور، هبوط فکری و معنوی که از ابن‌سینا تا ملاصدرا روی داده است را به صورت وارونه قرائت می‌کنیم. در خصوص عقلانیت اسلامی، تحقیقات متعددی صورت گرفته است اما این تحقیقات کم‌وبیش، خواسته و ناخواسته، تحت تاثیر طرح غزالی صورت گرفته است. تحت تاثیر بودن عیب نیست، اما این تحقیقات به همان اندازه که مفید است، می‌تواند نشان انحطاط تفکر فلسفی نیز باشد.

می‌دانیم که غزالی به مهندسی ساختار معرفت ابن‌سینا تاخت و علوم فلسفی را دچار تجزیه و انحلال کرد. او نسبت علوم عقلی را با دین می‌سنجید، با معیار دینی به این دانش‌ها نظر می‌انداخت و نسبت‌های متفاوتی را میان دانش‌های عقلی و امر قدسی تعریف می‌کرد. جدال غزالی با فلاسفه، به سهم خود گامی است در راستای انتزاعی شدن تفکر دینی و گسست رابطه‌ی آن با واقعیت‌های طبیعی و تاریخی. نقد و انتقادهای ابوحامد بر ابوعلی از تعصب او نسبت به متدلوژی کلامی و فقهی حکایت دارد و نه الزاما فهم عمیق او از این مسئله. در مطالعات که در مورد تاریخ تحول تفکر، در دوران اسلامی، صورت گرفته است، فلسفه سینوی را ادامه و شرح و بسط نظام دانایی ارسطویی دانسته‌اند. ولی واقع این است که فلسفه ابن‌سینا خاستگاه اجتماعی نیز داشت و از سوی نوعی معرفت نقلی و شرعی دچار چالش بود. شیخ‌الرئیس در تدوین دانش‌های عقلی، به این چالش نیز توجه داشت و بخشی از کوشش‌های ابوعلی در راستای تثبیت عقل، از طریق پاسخ دادن به چالش‌هایی بود که اهل شرع در برابر عقل ارسطویی برانگیخته بودند.

کسانی که به جدل‌های آنان در باب فلسفه ارسطویی آگاهی دارند، به جد می‌دانند که عقل در جهان اسلام جایگاه و شالوده‌های استواری نداشته است و دانایی بیشتر به قواعد زبان و حداکثر معیارهای ظن‌آوری چون رای و قیاس باز می‌گردد. جدل‌های صورت گرفته بر ضد فلسفه، نیز برخاسته از این دیدگاه بود که فلسفه هم محل دین و ایمان است و از سوی دیگر

فقها و اهل شرع نیز در بهترین وضعیت معیارهای فراتر از رای و قیاس نمی‌شناختند. ابن سینا در برابر چنین وضعی به تثبیت فلسفه در جهان اسلام همت گماشت و با توجه به قراین و شواهد، با دشواری‌های بسیاری در این مسیر روبه‌رو شد. او در برابر چالش‌های اهل شرع و متکلمان به جد ایستاد و فلسفه را چونان قواعد عقلی تفکر درست، که به زبان خاصی تعلق ندارد و لازمه هر نوع حرکت فکری و استدلال عقلانی است، مطرح کرد. اینجا نه مجال در پیچیدن با مدعیات اهل شرع است و نه رخصت پرداختن مفصل به کار و کارنامه‌ی علمی و فلسفی ابن سینا، بلکه فقط به اجمال به این نکته اشاره می‌کنیم که نطفه غم غربت خرد و عقلانیت در پارادایم غزالی منعقد و در اخلاف او به اوج خود می‌رسد. در جدال نیروهای فکری، که از آغاز قرن پنجم شروع به تغییر کرده بود، رفته رفته عقلانیت به حاشیه رانده شد و تصوف در جای آن نشست. جدال اهل کلام با فلاسفه به ابهام و آشفتگی در قلمرو تفکر باز می‌گردد، فلسفه مشائی با حملات غزالی راه زوال پیش گرفته و عرفان صوفیانه به تدریج جای تفکر فلسفی را تنگ کرده و کلام، و تصوف و علوم رسمی و ظاهری نیز نمی‌توانند چاره‌ای برای دشواری‌های تاریخی روزگار باشند. حملات غزالی بر فارابی و ابن سینا، هم بر جدال و جدایی قلمروی فلسفه و کلام تاکید دارد و حداقل این رابطه را رقیق می‌کند و هم، متضمن نوعی بن‌بست در جدال نیروهای فکری در درون تمدن اسلامی و نگرانی غلبه و استیلای فلسفه بر علم کلام است. تلاش برای احیای دین، مسلماً ریشه در چنین انگیزه‌های دارد. اما از موضع فقه با فلسفه جدل کردن چیزی است و تفسیر شریعت در یک تاریخ و فرهنگ دیگر، چیزی دیگر.

تا زمانی که به این مسایل رسیدگی نشود، ادعای طرح بازگشت به شریعت روشن نمی‌گردد. اتباع غزالی تا وقتی پاسخی برای تحولات تاریخی تفکر دینی نیابد، چه بسا، ندای بازگشت به شریعت و مآلاً احیای دین، بازگشت به تقلید و تکرار بی‌تذکر تلقی شود و تقلید نفی اندیشه و مانع تفکرست. اندیشمندان و متکلمان دانش کلامی چندان به این مباحث نپرداخته‌اند، لذا این بحث بسط و تفصیل لازم را نیافت و تبدیل به یک سنت نگردید و بنابراین، در آینده تداوم نیافت. عقل که چونان معیار مستقلی تثبیت و به ضابطه‌ای برای

تفسیر شریعت مبدل شده بود، اکنون آهسته آهسته به تایید شریعت محتاج می شود. در نوشته حاضر از منطق فهم شریعت و جایگاه ناستوار عقل در تمدن اسلامی به اختصار سخن می گوئیم. این به سهم خود، زمینه‌ی ارزیابی تاریخی عقلانیت اسلامی از فارابی تا ملاصدرا را مهیا می کند. در خلال همین نوشته خواهیم دید که این عقلانیت در ادوار پسین، منحنی زوال را پیموده و نطفه‌ی غم غربت و بسیاری از تباهی‌ها و انحطاط‌های کنونی در همین سیر نزولی تفکر نهفته است. از مبنا و متدلوژی فهم شریعت آغاز می کنیم که هم از جهت تاریخی تقدم دارد و هم فهم درست و دقیق آن به فهم تمدن و تاریخ جدید؛ یا مناسبات دین و دنیای جدید مدد می رساند.

مبنا و منطق فهم شریعت

یکی از دانش‌های که در فهم شریعت نقش اساسی بازی کرده و حکم مبنا و متدلوژی فهم متون دینی را دارد، فلسفه و دانش‌های عقلی است. در اینجا کوشش می کنیم که طرح مسئله منطق فهم دین را اندکی به اجمال باز کنیم اما جواب دادن به آن آسان نیست. همین قدر بدانیم که اگر بدون طرح این مسئله می توانیم در باره تمدن و فرهنگ اسلامی فضل بسیار بیندوریم، نمی توانیم علم به ماهیت آن پیدا کنیم و حال آنکه این علم لازمه گذشت از وضع کنونی و تاسیس مدینه آینده است و تفکر تازه در جهان اسلام بدون این تذکر تاریخی آغاز نمی شود. ما در ابتدای اخذ و اقتباس تمدن غربی، به گذشته تاریخی خود بی اعتنائی کردیم و گمان کردیم که غفلت از آن به صلاح ماست. به این ترتیب، کسانی که به افکار غربی توجه کردند از فلسفه و معارف اسلامی تقریباً بی اطلاع و بی خبر بودند و به همین جهت، چنانکه باید به عمق فلسفه و فرهنگ غربی هم نرسیدند و همین امر موجب پریشانی و آشفتگی تمدن و فرهنگ شد. تاریخ و تمدن غربی، تاریخ فلسفی است در این تاریخ، فلسفه صورت خود را بر تمام شئون زندگی تحمیل کرده است. اصولاً تفکر غربی و رای تفکر دینی است، و بنابراین، دین غیر از فلسفه است و کسی مثل فارابی که فیلسوف است و به فلسفه اصالت می دهد، ناچار اقوال دینی را تاویل می کند. تاویل اقوال دینی بر مبنای اصول

فلسفی، مشوب به شوایب نوافلاطونی است. ممکن است بگوییم که فارابی مواد علم دینی را از تعالیم اسلام گرفته و این مواد را بر مبنای ارسطویی و نوافلاطونی و اسکندرانی تالیف کرده است. بنابراین، فارابی در تالیف و تلفیق دین و فلسفه، متأثر از افلاطون است، و ربطی به ملاحظات و مطالعات اسلامی معلم ثانی ندارد، بلکه ایده جمع و تلفیق، تحت تاثیر فلاسفه یونانی صورت گرفته است. چنانکه ابراهیم مدکور، پس از بحث تاثیر افلاطون و ارسطو به ضرس قاطع می‌گوید: « به این ترتیب، ارسطو با وجود تاثیر عظیمی که در فلسفه اسلامی داشته است، در امور مدنی قولش حجت نیست.» (مدکور، ۱۳۷۸: ۷۲) بحث در این نیست که در این تاثیر، تفوق با ارسطوست یا با افلاطون، و چون طرح مسئله به این صورت خطاست، دو جواب متضاد می‌توان به آن داد. ولی چون فارابی مطالعات جدی و عمیق در علوم داشته و این مطالعات در آثار فلسفی او انعکاس پیدا کرده است، پژوهندگان در آثار و فلسفه او تاثیر معارف اسلامی را هم از نظر دور نداشته‌اند، تا آنجا که بعضی از آنها مدینه فاضله فارابی را مدینه آخرالزمان دانسته و بعضی دیگر آن را عکس‌العمل اضطرابات زمان او انگاشته‌اند. در اینکه فارابی کلیات آرای خود را از فلاسفه یونان اخذ و اقتباس کرده است اختلافی نیست و خود او هم به این معنی اذعان داشته است. فارابی در آخر تحصیل السعاده به صراحت می‌گوید: « فلسفه‌ای که وصف کردم، از یونانیان یعنی افلاطون و ارسطو، به ما رسیده است و اینها نه تنها فلسفه را به ما یاد داده‌اند، بلکه طرقی را نشان داده‌اند که چون فلسفه از هم پاشید و نابود شد، مجدداً انشائش کنیم.» (فارابی، ۱۹۸۳: ۶۵) از فحوای کلام فارابی میتوان استنباط کرد که در عین اعتراف به اقتباس فلسفه از معلمین یونانی، رسالتی هم در مورد انشاء مجدد فلسفه برای خود قایل است و نمی‌خواهد مقلد صرف یونانیها باشد. بحث در اینکه آیا فارابی به انشاء فلسفهای خاص توفیق یافته است یا نه مجال دیگر میخواهد، اما به قول خودش، اگر فلسفهای هم انشاء کرده است به هدایت و راهنمایی معلمین یونانی بوده است و حتی در جمع آراء و افکار هم همه‌جا سعی و جهد او به توجیه فلسفه یونانی می‌انجامد و شاید خود فارابی هم به این نتیجه وقوف و آگاهی داشته است.

بی جهت نیست که محققان غربی تمایل دارند منابع یونانی جزء جزء افکار و آرای او را پیدا کنند. مثلاً روزنتال در باره آراء اهل المدینه الفاضله می گوید: « قسمتهای سیاسی این رساله بر اساس جمهوری افلاطون و تا اندازه‌های با توجه به اخلاق نیکوماخس ارسطو نوشته شده و مسائل تئولوژیک و متافیزیک هم مقتبس از اثولوجیای منسوب به ارسطو و تیمائوس افلاطون است. سرمشق فارابی در بحث از مدن فاضله و غیر فاضله چه در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله و چه در سیاسات المدینه جمهوری افلاطون است.» (روزنتال، ۱۳۵۳: ۱۲۸)

احتمال می‌رود که معلم ثانی و مفسر اخلاق نیکوماخس نظریه نجات و اتصال عقلی ارسطو را اقتباس کرده باشد. به نظر فارابی، حیات عقلی خود مطلوب لذاته و غایت است چنانکه ارسطو هم همین نظر را دارد، و چون عقل انسان به خدا و عقول مفارق شبیه است، با تفکر و تأمل می‌توان به خدا و موجودات الهی نزدیک شد. پس در واقع سعادت در تفکر و تأمل، و مآلاً در قربت و تشبه به خداست. اما اینکه فارابی می‌گوید فیلسوف باید به خدا تشبه کند منبعش افلاطون افلوپین است و لزومی ندارد که مرجع اسلامی برای آن بجوییم. نمی‌توانیم منکر شویم که فلسفه دوره اسلامی در اصل و اساس فلسفه و حکمت الهی است. فلسفه نبوی و فلسفه امامت موسس و مبتنی بر اصول و مبادی صرف فلسفی است. فارابی در طریق تحکیم غلبه و استیلای فلسفه بر دیانت گام برمیدارد. حاصل کلام فارابی در کتاب الحروف این است که امور دینی مثال‌ات فلسفه است و اگر این مثال‌ات به عنوان حق تلقی شود و اقاویل دینی اصل باشد نتیجه آن دوری از حق است، اما اگر آنها را به عنوان تقلید و مثال‌ات در نظر آورند در طریق صوابند. سخن را کوتاه کنیم. معلم ثانی دین را محاکات فلسفه می‌داند. به این فراز از سخنان فارابی توجه کنید: « فلسفه علم به صور معقول است، ملکه و دین، علم به صور متخیل است. به عبارت دیگر فلسفه علم به ذات مبداء اول و مبادی ثانی غیر جسمانی است. اما دین مثال این مبادی را که ماخوذ از مبادی جسمانی است تخیل می‌کند. ولی این مثال‌ات و محسوسات حاکی از معقولات است.» (فارابی، ۱۳۷۵: ۳۶)

حاصل این سخنان که در کمال ایجاز بیان شده، قول وحدت حقیقت و وحدت فلسفه و مطابقت دین با فلسفه و وحی با عقل است. اما چنانکه میدانیم علمای اهل دین از این امر

راضی نبوده اند و عامه مومنان حاجت به به این مباحث نداشته‌اند و نمیتوانست‌اند به آن توجه کنند. پیشوایان و پیشگامان دینی - کلامی، فلسفه و تفکر فلسفی را ناچیز گرفتند و به آن توجهی نکردند و نخواستند بدانند که غربی‌ها چه می‌گویند. کسانی هم که توجه کردند، توجهشان سست و سطحی بود و نمی‌توانست منشأ اثر جدی باشد. اگر اهل کلام و اتباع شریعت می‌توانستند مستقیماً با تفکر غربی آشنا شوند فلسفه اسلامی می‌توانست در وضع تمدن جدید ما اثر جدی و مهم داشته باشد. می‌دانیم که در طی مدت قریب به دوپست سال، غربیان و مسلمانان به صور مختلف با هم مناسبات داشته‌اند و مسلمانان چندان عنایتی به فلسفه و تفکر عقلی، اعم از آنچه اصطلاحاً یونانیت و یونانی‌مآبی خوانده می‌شود، نکرده‌اند.

مسلمانان نه می‌خواست و نه می‌توانست و نه حاجت داشتند که اصول تفکر خود خود را رها کنند و به جای آن فلسفه را بپذیرند. تا آنجا که راقم این سطور استنباط می‌کند هیچ‌یک از متفکران اسلام مسئله مناسبات و پیوند دین و فلسفه را مثل فارابی جدی نگرفته‌اند و به سر آن برنخورده‌اند. اکنون دیگر کمی دیر شده است، اما اگر باز هم تصور می‌کنیم بدون اعتنا به تفکر و معارف گذشته می‌توان از مرحله‌ای تقلید خارج شد، دچار وهم و پندار باطلیم. پس باید فلسفه را چنان که فارابی می‌خواست، از صورت نطق و خطابه خارج کنیم و در اصول و مبادی آن تعمق کنیم. شاید فارابی در اوضاع و ظروف مختلف و بسته به ملاحظات و مطالعاتی که داشته است، آرای مختلف اظهار کرده باشد، اما در مورد اینکه بعضی از آرای خود را جزو آرای اهل مدن جاهله دانسته است، باید متوجه بود که فارابی به اصل و منشأ و اساس آرا اهمیت بسیار می‌دهد و آرائی را که مبتنی بر فلسفه نباشد مورد اعتنا قرار نمی‌دهد، زیرا که صاحبان این آرا بدون فلسفه و دین موسس بر فلسفه صحیح به کمال و سعادت نمی‌رسند. آراء طوائف در مدینه‌های جاهله متفاوت است. طایفه‌ای از مردم این مدینه‌ها سعادت و کمال را در جهان دیگر متحقق می‌دانند و افعال نیک و فضایل را به عنوان سرمایه عالم دیگر به جا می‌آورند و کسب می‌کنند. این طایفه امور محسوس را موجود حقیقی نمی‌دانند، بلکه وجود را ورای حس و محسوس می‌دانند و معتقدند که تن و ماده و عالم

محسوس مانع نیل به کمال و سعادت است و برای وصول به کمال باید از آن خالی شد. این جماعت می‌گویند که با لفظ و مفهوم نمی‌توان موجود را درک کرد و معتقدند که بعضی از امور که در دین آمده است فقط تمثیلات و تشبیهات است. فارابی خود در کتاب المله بر این رای رفته، اما در کتاب الحروف توضیح داده است که « اهل فلسفه وقتی با دین مخالفند که ندانند امور دینی مثاللات فلسفی هستند، اما اگر این نکته را بدانند با آن مخالفتی ندارند و اصولاً بحث اهل فلسفه با دیانت برای حفظ سلامت دین و فلسفه است و حتی می‌خواهند ظن مخالفت فلسفه با دین را مرتفع سازند.» (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۵۵) فارابی در صورتی دین را صحیح می‌داند که مبتنی بر فلسفه صحیح باشد، و الا ادیان مبتنی بر فلسفه کاذب یا موسس بر ملل و ادیان قدیم را فاسد و غیر صحیح می‌خواند.

در تقسیم و تفکیک مدن فاضله و جاهله و در بحث از غایات و آرای اهالی این مدن صورت تفکر یونانی غلبه دارد، اما ماده آن، اطلاعات و معلوماتی است که فارابی از دوره اسلامی و مخصوصاً دوره قبل از ظهور اسلام دارد و اصطلاح جاهله و جاهلیه را هم بی‌مناسبت اختیار نکرده است. آنچه فارابی در زمان خود می‌خواست، در عصر کنونی برای ما اهمیت بسیار دارد و به همین جهت توجه و اعتنا به آرای او و امثال او صرفاً یک امر تشریفاتی نیست. ما به متفکران گذشته خود نیاز داریم و باید با آنها هم‌زمان شویم و با تفکر انس پیدا کنیم. در این صورت است که دوستدار دانایی و تفکر می‌شویم، و چون هیچ قومی بدون تعلق خاطر به دانایی، آینده ندارد، تمدن ما نیز بستگی به نحوه توجه به گذشته و تفکر گذشته دارد. شاید لازم نباشد که ما مانند فارابی به احیا و تجدید فلسفه پردازیم، اما در تفکر آینده جدا به فلسفه محتاجیم. به هر حال، این نکته مسلم است که فارابی معلم همه فلاسفه اسلامی است. در این نوشته مخصوصاً تاثیر فلسفه فارابی را در اخلافت اندکی به اجمال و اختصار مورد مطالعه قرار می‌دهیم. در اینجا مجال آن نیست که به تفصیل در باره تاثیر فارابی در آرای حکمای خلف او بحث کنیم. همین قدر می‌گوییم که فارابی در تمام حوزه‌های فلسفه اسلامی تاثیر کرده و او رئیس و ره‌آموز همه فلاسفه اسلامی است تا جایی که به طور

کلی و اجمالی می‌توان گفت که فلسفه اسلامی و بخصوص حوزه مشائی آن شرح و بسط و تفصیل آثار و آرای معلم ثانی است.

توحید یا تفکیک انحای تفکر

پروژه جمع و توحید که با فارابی شروع شده بود، در ابن‌رشد سرنوشت دیگری می‌یابد. احتمالاً ابن‌رشد جزو نخستین کسانی است که انحای مختلف تفکر را با قاطعیت از هم تفکیک کردند، و تفکیک انحای تفکر از سر تفنن نبود بلکه الزامی تاریخی بود. این رویارویی نه یک مسئله‌ای نظری محض و امر انتزاعی، بلکه مسئله‌ای تاریخی - تمدنی بود. همین مسئله‌ی فرهنگی و تاریخی است که منطق تلاش‌های فلسفی ابن‌رشد را تشکیل می‌دهد. در نگاه ابن‌رشد، شریعت هیچ‌گاه فلسفه نیست و فلسفه هیچ‌گاه جای شریعت و کلام را نمی‌گیرد. گذار از این به آن به سهم خود، حجابی است که هم سنت و شریعت را تیره و تار می‌سازد و هم افق تفکر فلسفی را مسدود می‌نماید. او در طرح فارابی و ابن‌سینا خلل‌هایی می‌دید و بحث‌هایش را نیز نباید یکسره انتزاعی و ایدئولوژیک دانست. نقطه‌عزیمت ابن‌رشد نظرکردن از منظر شرع در اخذ و تعلیم فلسفه است. فصل‌المقال، از نوشته‌های اصیل ابن‌رشد است و مانند تهافت‌التهافت، نقشی کلیدی در فهم فلسفه ابن‌رشد دارد. ابن‌رشد این کتاب را به طور خاص در زمینه‌ی نسبت دین و فلسفه نگاشته است و نظریه‌ی حقیقت دوگانه درست یا نادرست، ریشه در همین کتاب دارد. جالب است بدانیم که فلسفه اصلی ابن‌رشد تحفظ پارادایم ارسطویی است، و ابن‌رشد در همین کتاب، به فارابی و ابن‌سینا به جد پیچیده و مکرر آن دو را به عدم فهم مراد ارسطو و عدول از معیارهای او متهم می‌کند و گویی از نظر ابن‌رشد سیر فلسفه در نزدیکی با علم کلام و راه جمع و تلفیق دین و فلسفه، که فارابی و ابن‌سینا در شرق عالم اسلام پیموده‌اند، نوعی خروج از مسیر سیر و سلوک فلسفی بوده است. در موارد بسیاری، ابن‌رشد اعتراضات غزالی را ناشی از گفته‌های ابن‌سینا می‌داند که به نظرش، گونه‌ای انحراف از مسیر سلوک فلسفی است. او می‌نویسد: « این گفته‌ها همه گفته‌های ابن‌سینا و امثال اوست و گفته‌های او درست نیست و بر شالوده‌ی

قواعد فلاسفه صورت نگرفته است» (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۱۴۸) ابن رشد با انتقادهایی که بارها و بارها در نوشته‌های پرشمار خود از فارابی و ابن سینا می‌کند، نشان می‌دهد که با دید مثبت به تحول تفکر فلسفی نمی‌نگریست، گویی نوعی تحریف و تغییر در تفکر فلسفی صورت گرفته است و متفکران بعدی از چارچوب ارسطویی خارج شده و در مسیر جمع دین و فلسفه سیر کرده‌اند. به‌رغم تعلق خاطر ابن رشد به فلسفه و استدلال‌های جدلی او، چارچوب اصلی گفتارش در فصل المقال فقه است. ترمینولوژی و مفاهیم اصلی این اثر فقهی است و نقطه عزیمت این اثر نیز احکام خمسسه تکلیفی است که به اندازه کافی در فقه اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. فقه بحث از افعال مکلفین است. ابن رشد تعلیم و تعلم فلسفه را هم یکی از افعال مکلف دانسته و آنگاه، آن را به محک احکام خمسسه تکلیفی زده است. او خود به این نکته تصریح می‌کند: «هدف از این سخن آن است که بررسی کنیم آیا از نظر شرعی، نگرستن در فلسفه و دانش‌های منطقی، مباح، ممنوع یا مامور به است. اگر به آن امر شده، مستحب است یا واجب است؟» (ابن رشد، ۱۸۵۹: ۱) هدف ابن رشد، سنجیدن فلسفه به محک احکام شرع و نشان دادن اباحه یا وجوب آن است. پروژه او اخذ جواز برای فلسفه در دنیای شریعت است.

نفس همین نقطه‌عزیمت بر این نکته دلالت دارد که دین و فلسفه دو پدیده متمایزند و به سختی می‌توان از یکی به دیگری راه یافت. ابن رشد قایل به تفکیک است. قول به تفکیک، بحث نسبت دین و فلسفه را فقیر کرد و غنای این بحث را که به لطف طرح عالم خیال رخ داده بود، از میان برد. خوب است که نص فارابی را نیز در این مورد بیاوریم. فارابی در نوشته‌های خود به تفصیل و تصریح به طرح عالم خیال و عالم عقل یا تخیل و تعقل پرداخته است. فارابی در تحصیل السعاده می‌نویسد: «تفهیم یک چیز دو گونه است: نخست اینکه ذات آن شیء را تعقل کنی و دوم آنکه مثال آن شیء را که از آن شیء حکایت می‌کند، تخیل کنی. اگر علم به موجودات از طریق تعقل و براهین یقینی حاصل شد، علم مشتمل بر این معلومات فلسفه است و اگر علم از رهگذر تخیل مثال‌ات اشیا حاصل شد و تصدیق آن نیز از رهگذر اقناع بود، علم مشتمل بر این معلومات را قدما ملت می‌نامیدند.» (فارابی، ۱۹۹۵:

۸۸) مقایسه این متن منقول از فارابی با سخنان ابن‌رشد، گذار استراتژیک و تفاوت جدی را نشان می‌دهد. از متن منقول از فارابی چند نکته به دست می‌آید. نخست اینکه فارابی از ماهیت دین و فلسفه بحث کرده و در پی تبیین سرشت این دو بوده است. دوم اینکه سرشت دین و فلسفه از نظر فارابی یک چیز است؛ نبی و فیلسوف از یک حقیقت سخن می‌گویند اما با دو زبان. سوم اینکه تفاوت این دو، یعنی دین و فلسفه، تفاوت در مرتبه‌ی زبان و خطاب است. نبی با زبان خطابه با عوام مردم سخن می‌گوید و به تعبیر فارابی «جمهور ناس» را مخاطب قرار می‌دهد؛ در حالی که فیلسوف با زبان برهان با خواص سخن می‌گوید. بحث ابن‌رشد، درست بر خلاف آنچه در مورد فارابی می‌بینیم، اولاً ناظر به سرشت دین و فلسفه نیست، بلکه در سطح تضاد احکام ظاهری دین با مودای برهان فلسفی است؛ ثانیاً معلوم نیست که سرشت دین و فلسفه یک چیز است یا دو چیز متفاوت، چون وی اصلاً بحث سرشت دین و فلسفه را مطرح نکرده است. ابن‌رشد هیچ تفاوت ماهوی میان شریعت و حکمت نمی‌بیند و در صورت تفاوت و تعارض، یگانه راه حل برای رفع تعارض، تاویل ظاهر شریعت و رفع تعارض آن با احکام فلسفی است. نحوه ورود ابن‌رشد به بحث تاویل بسیار جالب است. او می‌نویسد: «اگر نظر برهانی به معرفت موجودی مودی شود، از آن موجود یا در شریعت سخن گفته شده یا نشده است. اگر شرع از آن سکوت کرده است تعارضی در کار نیست... اما اگر شریعت از آن سخن گفته باشد، ظاهر این گفتار شریعت یا مخالف مودای برهان است یا موافق آن. اگر موافق باشد که سخنی نیست، اما اگر مخالف باشد، بایستی این سخن مخالف را تاویل کرد.» (ابن‌رشد، ۱۸۵۹: ۷) نظریه تاویل ابن‌رشد در چارچوب نظریه‌ی مجاز اهل ادب محصور می‌گردد و بدیهی است که این نظریه نتواند حفره‌ها و شکاف‌های بسیاری را که در بحث نسبت دین و فلسفه وجود دارد، رفع و رفو نماید. سخنان ابن‌رشد تا حد زیادی مبهم است، اما این ابهام را نباید مایه‌ای ملامت ابن‌رشد قرار داد. ابهام تا حد زیادی از عظمت و پیچیدگی قضیه ناشی می‌شود. دامن سخن را در تبیین طرح ابن‌رشد اندکی دراز گرفتیم.

باری و به هر حال، پروژه توحید انحای مختلف تفکر، و تفسیر فلسفی دین، به این معنی نیست که فیلسوف به قصد رفع تکلیف و برای اینکه موضوع را منتفی سازد یا آرای خود را در نظر عامه موجه جلوه دهد به خلط الفاظ فلسفه و شریعت اقدام کند و فارغ از مبادی و اصول مختار خود چیزی بگوید و زیرکانه فلسفه را بر دیانت غالب کند. فلسفه فارابی با مدخل و مقدمه جمع آرای فلاسفه و نیز جمع فلسفه و دیانت صورت واحدی دارد که در ذیل آن هر مسئله‌ای متناسب با مسائل دیگر است. فارابی نکوشیده است با رجوع به فلسفه یونانی میان دیانت و فلسفه موافقت ظاهری به وجود آورد، بلکه مسائل دین و فلسفه را در وحدت و جمع این دو ادراک کرده است. بسیاری از سوءتفاهم‌ها ناشی از این است که اهمیت این وحدت و مقصود فارابی از آن، چنانکه باید درک نشده است و فارابی خود به این سوءتفاهم توجه دارد و به این جهت مخالفت بعضی علمای دین با فلسفه و فلاسفه را مخالفت دین با فلسفه نمی‌داند و می‌گوید کسانی که فلسفه را مخالف با دیانت می‌دانند حقیقت دین و ماهیت فلسفه را درک نکرده‌اند و اهل فلسفه باید این معنی را برای ایشان روشن سازد. فارابی که مؤسس فلسفه اسلامی است، صاحب ذوق و نظر عرفانی بوده و بر اساس قول به وجود مفارق عقل فعال و اتصال نفس ناطقه انسانی به آن، وحی و نبوت را اثبات کرده است. توحید انحای تفکر، مقتضای تجدید فلسفه و ظهور فلسفه اسلامی است و اگر امور دیگری در تفکر فارابی موثر بوده است، این تاثیر صرفاً در اجزا و مواد تفکر بوده و جنبه عارضی داشته است، چنانکه مخالفت و نزاع او با منکران وحی و نبوت هم به قصد دفاع از فلسفه بوده و در انکار نبوت، رد و انکار فلسفه را احساس می‌کرده است. طبیعی است که سعی او در این مورد نوع دفاع از دیانت تلقی شود. چنانکه می‌دانیم، از زمان فارابی و قبل از او بعضی از مشاهیر اهل علم، مانند احمد الراوندی و ابوبکر محمد بن زکریای رازی منکر نبوت شده بودند. قول شایع و مشهور این است که زکریای رازی سعی فلاسفه در جمع دین و فلسفه را بی‌حاصل و بی‌معنی دانسته است و ادیان را منشاء نفاق و خلاف و فلسفه را طریق صواب و صلاح فرد و جماعت قلمداد کرده است. این قول هر چند شهرت و شیوع دارد، سست و سطحی است. زیرا در وضعی که رازی قائل به تفکیک انحای تفکر بوده و عالم معقول مفارق را منکر شده

است، و به عقل جزوی و عقل بشری اصالت داده است، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اگر معقولات مفارق و مآلا عقل آدمی مفارق نباشد، چگونه می‌تواند اموری مفارق را ادراک کند. مگر نه این است که انکار عالم معقول، به هر نحوی که باشد، انکار فلسفه است یا مودی به انکار آن می‌شود؟ پس فارابی در رد رازی صرفاً به دفاع از نبوت قیام نکرد، بلکه به تفسیر فلسفی وحی و نبوت پرداخت و به این ترتیب، از موجودیت فلسفه نیز دفاع کرد. شاهد این قول آن است که در این دفاع، از دو رساله ارسطو در باره رویا استفاده کرد.

این دو رساله که چندان شهرت و اعتباری در تاریخ فلسفه اسلامی نداشته است در فلسفه فارابی و از طریق آرا و آثار او در حکمت اسلامی جدا موثر بوده است. خلاصه رای ارسطو این است که رویا نوعی صورت خیالی است که در خواب ظاهر می‌شود، و جنبه الهی و قدسی ندارد. پس نبوت به واسطه رویا هم در آرای او جایی نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا رویا اختصاص به گروه و قوم خاص ندارد. اما فارابی بیان دیگری دارد. به نظر او، از طریق رویا ممکن است که اتصال با عقل فعال و با عالم معقول حاصل شود و در این حال، صورت‌های کائنات و حوادثی که در این عالم پدید خواهد آمد بر نفس ناطقه معلوم شود. بر طبق رای فارابی که مقبول غالب اتباع و شاگردان او هم افتاده است، اطلاع بر امور غایب و وقایع مستقبل از طریق رویاست، با این قید که اگر نفس در قوت نظری به کمال رسیده باشد. معلم ثانی می‌نویسد: «به خواب التفات نکند و چنانکه دیگران در خواب ببینند او در بیداری دریابد و اگر ضعیف بود در خواب دریابد و متخیله آنچه او دیده باشد به چیزی دیگر مانند کند، چنان که عادت کار اوست، که او شیطان بزرگ است.» (فارابی، ۱۹۹۰: ۴۵۲) تفاوت ارسطو و فارابی در نتیجه‌ای است که از مقدمات مربوط به قوه تخیل و رویا استنباط می‌کنند. ارسطو هرگز کمال قوت نظری نفس ناطقه را مرتبه نبوت ندانسته و اصولاً تفکر او ورای تفکر دینی بوده است. پس آیا باید رازی را در نزاع با فارابی در کنار ارسطو قرار داد؟ مسئله این است که ارسطو طرح نبوت نکرده و طرح چنین مسئله‌ای در تفکر او اصلاً وجود نداشته است، اما فارابی و رازی که نمی‌توانسته‌اند از آن بگذرند و به آن اعتنایی نکنند و با توسل به عقل و فلسفه به اثبات و انکار نبوت و سرانجام به توحید یا تفکیک انحای تفکر پرداخته‌اند.

پس وجه مشترک آنها اصالت دادن به تفکر عقلی و وجه اختلافشان در تعلق به حوزه‌ها و نحله‌های متفاوت فلسفه است. رازی با فلسفه ارسطو و با نوافلاطونیان و اسکندرانیان موافق نیست و خود را پیرو سقراط می‌داند. او چون معتقد به فلسفه است دیانت و ایمان را بی‌مورد و محال می‌انگارد، اما فارابی اقوال ارسطو را حجت می‌داند و به تاویل و تفسیر آن می‌پردازد. رازی دو کتاب در این مسائل نوشته یکی تحت عنوان مخاریق الانبیا و دیگری کتاب نقض الادیان یا فی النبوه. اکنون مجال شرح و تفصیل آرای رازی نیست فقط به اجمال به این نکته اشاره می‌کنیم که رازی در این قول بیشتر به آثار و اقوال کندی نظر دارد. رازی در دوره‌ای به تجدید فلسفه و تفکیک وحی و عقل پرداخته که وحی و دیانت اساس و مدار همه امور است. پس فیلسوف باید نسبت دین و فلسفه را معین کند و چون اصالت را به فلسفه می‌دهد و دین را محاکات فلسفه می‌داند، به تامل در باره آن پردازد.

فرق است میان تفکر دینی و تامل و تفکر در باره دین. زیرا تفکر در باره چیزی معمولاً با ابتدای از اصول و مبادی معین صورت می‌گیرد و حال آنکه تفکر اصیل دینی و فلسفی مقتضی وضع اصول و مبادی است تا بتوان اصول دین را به مبادی فلسفه برگرداند و ضرورت فروع را به مقتضای معانی جدید اصول بیان و تقریر کرد. باری، کلام و فلسفه در ظاهر دو نحوه مختلف تفکرست. در حقیقت اما، میان متکلم و فیلسوف اختلافی نیست، جز آنکه وسیله‌ای که با آن علم را از مخزن غیب و عقل فعال اخذ و اقتباس می‌کنند مختلف انگاشته شود. فلسفه و کلام از یکدیگر منفک نیست، چنانکه خدا از عالم منفک نمی‌تواند باشد. شاید تفکیک انحای مختلف تفکر، که اختلاف‌شان صرفاً در لفظ است، از آنجا باشد که یکی ملتزم به وحی و مقتدرن به اغراض است و دیگری، بی‌آنکه وحی را انکار کند، به عقل و کوشش‌های عقلی اصالت می‌دهد، و وحی را در چارچوب اصول فلسفه تاویل و تفسیر می‌کند. فلسفه، صورتی از نظام عقلی است که ارسطو و افلاطون تاسیس کرده‌اند و اختلاف در جزئیات امری طبیعی است و چندان اهمیت ندارد. از جمله این اختلافات در زمینه دیانت و حیانی که باید به آن اعتنا شود این است که حدود فلسفه فارابی از حدود نحله‌ها و حوزه‌های فلسفی درمی‌گذرد و به دین می‌رسد. فلسفه فارابی، به اصول و مبادی تفکر یونانی

تعلق دارد. اگر فارابی به خدا، و عالم ملائکه و لوح و قلم و قضا و قدر الهی قائل است، تمام اینها با فلسفه تفسیر شده و به جای معانی فلسفی به کار رفته است. فارابی وارث تفکر فلسفی از افلاطون تا شارحان اسکندرانی است، و بنابراین، فلسفه و تفکر فلسفی، بالذات یونانی است. اما تحقیق و تفکر فلسفی فارابی، متعلق به تفکر و فرهنگ اسلامی است، نه اینکه هر چه گفته و نوشته است در اصل و مبنای خود یونانی است. فارابی آراء و آثار فلسفی را به سبک و شیوه ارسطو تقریر و تحریر نکرده و در جزئیات امور با استاد یونانی متفق‌الرأی نیست.

اگر فارابی در تقریر و بیان آرای فلسفی پیرو ارسطو نیست، پس می‌توان استنباط کرد که معلم ثانی صرفاً شارح و مقلد نیست بلکه محقق در فلسفه است، و به‌عنوان یک محقق چنان اجزا را در یک هیئت تالیفی و سیستم قرار داده است که به‌حق او را مؤسس فلسفه اسلامی و معلم ثانی - بعد از ارسطو که معلم اول است - خوانده‌اند. اما نتیجه تحقیق او، تلفیق و توحید انحای مختلف تفکر است.

توجیه دین به مدد فلسفه

فارابی در توجیه دین به مدد فلسفه اهتمام کرده و از این حیث مقتدای فلاسفه دوره اخیر تفکر اسلامی است. فارابی شخص التقاطی نبود که عناصری را از سنت‌های مختلف فراگیرد و کنار هم قرار دهد. او در رویارویی با بحران پیش‌روی خود، از سنت‌های گذشته مدد گرفت و آنان را در سپهر اندیشه خود گرد آورد و میان آنها نسبتی یافت. در این یافت نسبت بود که برای بحران سیاسی و معرفتی روزگار خویش، راه حلی فلسفی پیدا کرد، و مآلاً دین را به مدد فلسفه توجیه کرد. فلسفه فارابی با گذشته تفکر در جهان اسلام نسبت دارد و بر آینده تفکر تاثیر گذاشته است. اکنون نمی‌توان به تفصیل در خصوص تمام جوانب فلسفه فارابی بحث کرد. در اینجا به ایجاز و اجمال اشاره می‌کنیم که پروژه توجیه، در تلاش است از فلسفه، یک ایدئولوژی دینی بسازد. این به سهم خود حجابی است که هم ماهیت دین را تیره و تار می‌سازد و هم افق تفکر فلسفی را مسدود می‌نماید. بحث بر سر نسبت دین و فلسفه

است. در اینجا با بازگشت به این پرسش که جریان خردگرایی ارسطویی به کدام پیمانانه در فارابی ادامه یافت، از نسبت فلسفه فارابی با دین بحث می‌کنیم. فارابی در آراء و اقوال خود، اصالت را به علم نظری و فلسفه می‌دهد. اما بدون اینکه در اصول و مبادی از تعالیم ارسطویی عدول کند، فحوای کلام او چنان است که گویی به نبی و خلفای او نظر دارد. معلم ثانی مقام علم کلام را بسی پایین‌تر از فلسفه قرار داده و آن را خادم فلسفه دانسته و تصریح کرده است که فیلسوف نسبت به همه مردمان و افراد امت در زمره خواص است و حال آنکه متکلم جزو خواص اهل دیانت است. به این فراز از سخنان فارابی توجه کنید: « خواص اول فلاسفه حقیقی هستند و بعد از آنها جدلیون و سوفسطاییان و سپس به ترتیب واضعان نوامیس و متکلمان و فقیهان قرار دارند و سایرین عوامند.» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۳۶) فارابی سعی در تفصیل نداشته است، اما ایجاز آثار او ربطی به حفظ فلسفه و دور نگاه داشتن آن از دسترس اغیار ندارد. آثاری از فارابی که به دست ما رسیده است مجموعه یادداشت‌های درس اوست و به این آثار عنوان درس خصوصی و سری داده‌اند. اما در حقیقت این آثار جنبه سری ندارد، بلکه اختصاص به شاگردان خاص فیلسوف داشته است.

افلاطون هم در بسیاری از نوشته‌های خود، منجمله در گرگیاس توجه دارد که فلسفه در وضع و موقعی است که باید از موجودیت خود دفاع کند، اما برای او و ارسطو تشخیص اهل و نااهل لااقل به نحوی که در دوره اسلامی برای فلاسفه اهمیت داشته، مطرح نبوده است. حکمای اسلامی معتقد بوده‌اند که اگر فلسفه را به مستعدان نیاموزند به آنها ظلم کرده‌اند و اگر به نااهل و اغیار بیاموزند به فلسفه ظلم کرده‌اند. این قول به صورت مختلف در آثار افلاطون و ارسطو هم آمده است، اما حکمای یونانی ملاحظاتی را که فلاسفه اسلامی ناگزیر به مراعات آنها بوده‌اند، کمتر در نظر داشته و نحوه تقریر و بیان و تدوین مطالب کتب آنها ربطی به این ملاحظات ندارد. مع‌ذالک، ایجاز فارابی در مورد فلسفه به طور کلی صحیح است، زیرا فلسفه خلاف عرف و عادت است و تمام فلاسفه متوجه بوده‌اند که نباید با نااهل از مسائل فلسفه سخن بگویند. ابن‌سینا در آخر اشارات سفارش کرده است کسانی که مطاوی کتاب او را می‌فهمند آن را به نااهل نگویند، و امثال این سفارش کم نیست. فیلسوف

با تامل در اشیاء و امور، یافت دارد و بعد از یافت با عقل تفصیلی مطالب را بسط می‌دهد و تدوین می‌کند. فلسفه تفصیل و تدوین آن یافت است.

مع‌هذا فارابی در مسائلی وارد شده است که ماده آن در فلسفه وجود ندارد و مختص به دین و علم کلام است. وحی و نبوت و امامت از مسائل فلسفه نیست و فارابی در بحث عدل و اختیار نیز جانب دین و مذهب را به کلی فرو نگذاشته است، و بنابراین، شاید بتوان گفت که فارابی، مفسر فلسفه بر مبنای اصول دین و مذهب در جهان اسلام است. پس چندان بی‌مورد نیست که مسامحتاً آرای او را در این مباحث و مسائل، آرای کلامی بدانیم. باید متذکر باشیم که آرای متصوفه و متکلمان در برخی از مسائل و از جمله در بحث نبوت به کلی برکنار از تاثیر فلسفه نبوده است، چنانکه لاهیجی در کتاب گوهر مراد، چنان به طرح مسائل و بحث در آن می‌پردازد که گویی آرای فارابی را شرح میکند و از فحوای کلام او و همچنین از ترتیب مطالب پیدا است که طریقه مختار او همین طریقه حکماست. لاهیجی مینویسد: « بدان که حکما گفته‌اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش به تشریف نبوت سرفراز تواند شد.» (لاهیجی، ۱۳۴۵: ۶۵) لاهیجی برای توضیح و تبیین مطلب به بیان قوای نفس ناطقه، یعنی قوه ادراک و قوه تحریک می‌پردازد و ادراک را به ادراک عقلی و حسی تقسیم میکند و خواص سه‌گانه را به ادراک عقلی و ادراک حسی و قوه تحریک باز می‌گرداند و مینویسد: « کمال قوه ادراک جزئی، سیما قوه متخیله، آن است که با آنکه به غایت قوی باشد، در نهایت انقیاد و اطاعت باشد مر قوه عقلیه را به حیثیتی که هنگام انتقال و ارتسام نفس به صورت معقولات و اتصال وی به عقل فعال که مفیض علوم و کمالات است به اذن الله تعالی قوه متخیله منجذب شود به سوی قوه عقلیه، به حدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس به عنوان مجرد و کلیت، مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوت متخیله به عنوان تمثل و جزئیت. پس حکایت کند متخیله مدرکات قوه عقلیه را.» (لاهیجی، ۱۳۴۵: ۳۲) عبارات که نقل شد، شرح طریقه فارابی است، و لاهیجی بعضی از کلمات فصوص الحکم را به فارسی ترجمه کرده است. فارابی در فصوص ملائکه را صورت علمیه‌ای میدانند که جوهر و ذات آنها علوم ابداعیه است و مانند الواحی نیستند که صور

علمی در آن منتقش شود. احتمالاً اخلاف فارابی، آن دریافت معلم ثانی از بحران را نداشتند و لذا ناگزیر به ورطه‌ی تقلید، تکرار و شرح الفاظ هبوط کردند. به همین دلیل با اخلاف معلم ثانی فرایند انتقال تکمیل می‌شود و آن عنصر خردگرایی که در معلم ثانی وجود دارد و او را با اسلاف یونانی‌اش پیوند می‌دهد، از میان می‌رود. تفکر دوران متأخر از حیث تاریخی رنگ و صبغه انتقالی دارد، و لاهیجی و ملاصدرا دو چهره نامدار فلسفه اسلامی، هیچ‌یک نسبت خرد و تأمل در دین را جدی نگرفتند. این دو با شبه دایره المعارف‌هایی که تدوین کردند، به میزان زیادی نسبت خرد و تاله را از میان بردند و راه تصوف را به مثابه شکلی مشروع تفکر هموار کردند. این‌گونه بود که عناصر تفکر فارابی از هم‌پاشید و تجزیه شد و به خصوص عنصر خردگرایی که میراث ارسطو و فارابی بود، کاملاً از بین رفت. اگر فارابی خود برزخی میان فلسفه و تصوف بود، اخلاف او دیگر همه یکسره صوفی بودند و این امر به سهم خود، زمینه را برای عرفان صوفیانه مهیا کرد که بیش از همه در مکتب حکمت متعالیه بازتاب یافته است. حکمت متعالیه سنتزی از فلسفه و تصوف است که اندیشیدن به آن خود چالشی فلسفی است.

توجه عقلی دین و تأمل در سرشت شریعت، از ابتدا که فلسفه در عالم اسلام وارد شده کم‌وبیش مقبول قرار گرفته و حتی وسیله‌ای برای دفاع از اصول دیانت در مقابل منکران و معاندان شده است. بی‌جهت نیست که از ابتدای نضج فلسفه اسلامی ابونصر فارابی و اخلاف او تا ملاصدرا و لاهیجی، همه سعی در تفسیر عقلی دیانت و وحی و نبوت کرده‌اند و عجب اینکه بعضی از اهل شریعت نیز در عین اینکه با فلسفه مخالفت کرده و هرگز به این قول تن در نداده‌اند که شریعت مثال‌ات فلسفی است از این تفسیرها سود برده‌اند، زیرا حاصل سعی فلاسفه در جمع دین و فلسفه از جمله این بوده است که به ظاهر دین و شریعت صورت عقلی بدهند. به این کلمات فارابی در فصوص الحکم که بر ذوق تصوف او هم حمل شده است توجه کنید: « بدان که ملائکه علاوه بر ذوات حقیقی، حقیقتی به حسب قیاس نسبت به مردم دارند. حقیقت ملک از عالم غیب و عالم امر است و تنها روح قدسی و نفس ناطقه انسانی که از کدورات عالم مادی عاری و از حجاب جسمانی مبرا و منزه است،

آن ذوات حقیقی را ملاقات میکند و به واسطه شدت استعداد از آنها کسب علوم حقیقی و معارف الهی مینماید و این قوه قدسی که اعلی مراتب قوای انسانی است وقتی ظاهر و باطن او منجذب به جانب عالم بالا گردید ملک وحی را به صورتی که احتمال آن تواند کرد میبیند و کلام او را میشنود و این یکی از مراتب و معانی حقیقت وحی است.» (فارابی، ۱۳۳۹: ۵۳) (اصراری نیست که به تبع بعضی از مستشرقان برای تمام آرای فیلسوف ماخذ و اصل یونانی جستجو شود و به این ترتیب، عظمت مقام فارابی و به طور کلی حکما و فلاسفه اسلام مورد انکار قرار گیرد. انکار نمی‌کنیم که اصول و مبادی آنها یونانی است.

اطلاق اصول فلسفی بر اصول و احکام دیانت اگر هم قبل از فارابی سابقه داشته است (که البته داشته است) از آنجا که این فیلسوف به آیات قرآنی و احادیث و اخبار تمسک جسته و اصول فلسفه را بر موارد خاص احکام و اصول دیانت اسلام اطلاق کرده است، او را مقلد نمی‌توان دانست. منتها سعی او و اقرانش مودی به چیزی جز این نمی‌توانسته است بشود که فلسفه را به جای باطن دین قرار دهد، بدین معنی که اگر ظاهر دین تعبدی است و همگان نمیتوانند به ادراک عقلی دیانت نایل آیند، فلسفه تاویل ظاهر به باطن عقلی و معقول را به عهده میگیرد و به توجیه ظواهر میپردازد. اگر کسی وحی و نبوت را از قبیل اوهام و اکاذیب و خلاف حکم عقل بداند و شریعت از عهده جواب اشکال او بر نیاید، فیلسوف به او میفهماند که دین هم باطن معقول و عقلایی دارد. وقتی از رای فارابی در باره امامت سخن گفته می‌شود مقصود این نیست که او را به یکی از فرق شیعه یا سنی منتسب کنیم و به گمان من نویسندگانی که چنین اصرار داشته‌اند و سعی در اثبات تشیع او کرده‌اند بیشتر مقصد ایدئولوژیک داشته و کلمات فیلسوف را تفسیر کرده‌اند. البته فارابی سنی نیست، زیرا عادل بودن و عالم بودن را شرط امامت و خلافت می‌داند و حال آنکه اهل تسنن هیچ‌یک از این دو را شرط نمی‌دانند. وانگهی به نظر اهل سنت نصب امام از طریق سمع بر امت واجب است، اما در مذهب تشیع - به نحوی که فلاسفه شیعه قایل شده‌اند - نصب امام عقلا بر خداوند واجب است. تا اینجا خواننده میتواند بگوید فارابی در مسئله امامت به مذاق و مذهب اهل تشیع نزدیک است و حق هم دارد، زیرا مانند شیعیان عدل و علم را لازمه امامت میدانند و به

خلاف اهل تسنن نصب خلیفه و امام را نه سمعا و نه عقلا به عهده امت نمی‌گذارد و بر آنان واجب نمی‌شمارد.

مع‌هذا، نباید از نظر دور داشت که اختلاف میان متکلمان شیعه و سنی در مسئله امامت و خلافت از ابتدا در این بود که آیا امامت از جمله اصول است یا در زمره فروع. شیعه آن را از اصول میدانند و اهل تسنن امامت و خلافت را در عداد مسائل فروع به شمار می‌آورد و این اختلاف منشاء اختلافات دیگری شده است که فعلا نه مورد دارد و نه مجال کافی برای بسط و تفصیل این مباحث وجود دارد. این اشارات فقط به مناسبت بحث از آرای کلامی و اقوال متکلمین به میان آمد.

تأملاتی در باب وحی و نبوت

تامل در باب وحی و نبوت یک بحث کلامی است ربطی به فلسفه ندارد. هر فیلسوفی که سودای تجدید فلسفه در عالم اسلام دارد، می‌بایست شریعت (ظاهر) و فلسفه (باطن) یا وحی و عقل را وحدت بخشد و این وحدت در مدینه فاضله متحقق می‌شود. رئیس مدینه فاضله که اهل آن بر ملت و شریعت فضل تقدم دارد، فیلسوف است. فیلسوف، چنانکه بعضی استنباط کرده‌اند، از حیث مقام و رتبه بر نبی فضل و برتری ندارد و اگر زبان فیلسوف زبان برهان و زبان نبی زبان خطابه است، این خطابه از همان منشاء برهان آمده است و با آن می‌توان عامه مردم را تادیب و تربیت کرد و هر چه را که لازم باشد به ایشان آموخت. بحث وحی و نبوت در فلسفه در عرض مباحث و مسائل دیگر نیست، بلکه با این بحث طریق فلسفه ممهد می‌شود. نکته بسیار مهمی که کمتر به آن توجه شده است ماهیت اعتنای فارابی به سیاست و فلسفه مدنی است. اعتنای فارابی به فلسفه مدنی شرط و مقدمه لازم برای تعیین و تثبیت موقع و مقام فلسفه در عالم اسلام و تاسیس فلسفه اسلامی بود و چندان ربطی به علایق شخصی فیلسوف نداشت.

در واقع فلسفه مدنی فارابی کم‌وبیش همان مقامی را در فلسفه اسلامی داشته است که روش دکارت در فلسفه جدید دارد و اگر فلاسفه پس از فارابی در تفصیل آن اهتمام نکردند

بدان جهت بود که فارابی به سیاست عملی چندان اهمیت نمی‌داد یا لااقل غرض او از طرح سیاست رسیدن به نتایج عملی نبود، بلکه قصد تاسیس فلسفه داشت و چون این مقصود حاصل شد، فیلسوفان اسلامی به مباحث سیاسی کمتر علاقه نشان دادند و با وجود شریعت چندان نیازی هم به ورود در این بحث نداشتند. پس این استدلال که نبی از طریق قوه خیال از عقل فعال فیض می‌پذیرد و فیلسوف با عقل و قوه ناطقه با آن متصل می‌شود. چون مرتبه عقل از مرتبه خیال بالاتر است در نتیجه مقام فیلسوف باید برتر باشد، سست می‌شود. زیرا خیالی که ظهور شریعت و شعر و اخلاق به آن است و مضمونش از عقل فعال افاده می‌شود، خیال به معنی مشهور و متداول نیست. قوه متخیله ضامن نسبت و ارتباط میان ناطقه نظری و ناطقه عملی است و این نکته‌ای است که اهمیت آن بعدها در فلسفه کانت روشن می‌شود و اعراض از آن در بعضی شبه‌فلسفه‌های عصر حاضر به انکار اساس و مبنای اخلاق و اظهار گسیختگی میان علم و عمل مودی شده است. مع‌ذالک، انکار نمی‌توان کرد که فارابی فلسفه را علم اعلی و باطن‌نوامیس و صورت عقلی و برهانی آرای مدینه و ملت فاضله می‌دانست. ولی مقصود او اصولاً این نبود که فیلسوفان برتر از نبی است، زیرا رئیس اول مدینه فاضله نبی و واضع‌النوامیس است و اوست که از همه به خدای تعالی نزدیک‌تر است. وانگهی قیاس نبی و فیلسوف و تفضیل یکی بر دیگری، از نظر فارابی که فلسفه و نبوت را از هم منفک نمی‌دانست بی‌وجه است. وحی و نبوت در واقع سیر از عالم حس و محسوسات به عالم عقول و مجردات است. وحی از احوال است و فقط مرتبه‌ای از مراتب علم نیست. نبی سیر و سفری از عالم شهادت به عالم غیب می‌کند و پس از آنکه مضاهی عالم معقول و عالم غیب شد، با یک سیر نزولی به عالم شهادت باز می‌گردد و همین جاست که فلسفه به عرفان نزدیک می‌شود یا بهتر بگوییم فلسفه، عرفان را هم در خود منحل می‌سازد تا تحقیق حقیقت وحی را منحصرآ عهده‌دار باشد.

فعلاً در این بحث وارد نمی‌شویم که آیا فلسفه و نبوت یا تفکر فلسفی و دینی از یک سنخ است یا نه و آیا فارابی در سعی خود برای جمع فلسفه و دیانت به چه نتایجی رسیده است، مهم این است که این سعی را جدی تلقی کنیم. فارابی در این سعی تابع ملاحظات

نبوده، بلکه فلسفه را به صورتی یافته است که میتواند در عالم دین مقام عمدهای داشته باشد؛ به عبارت دیگر، او با این یافت خود موقع و مقام فلسفه را که قبلا در عالم اسلام وارد شده بود تعیین و تثبیت کرد و اخلاف او توانستند در سایه سعی او به تحقیق و تأمل جدی در مسائل فلسفه پردازند. باری، فیلسوف که در سیر صعودی از عالم حس و محسوسات متوجه عالم غیب و معقول شده است، طی مراتب می‌کند و در عالم غیب و مجردات مضاهی آن عالم می‌گردد و از آن جا سیر نزولی را آغاز می‌کند تا به مدینه برمی‌گردد و اهل آنجا را متذکر دوری و بیگانگی از وطن اصلی که مدینه فاضله است بنماید. به عبارت دیگر، فیلسوف در سیر نزولی به مدینه برمی‌گردد تا عادات و رفتاری عادی قوم را دگرگون سازد و آداب مبتنی بر نظام عقلی را جایگزین آنها سازد. افلاطون این آداب عقلی را با شرح و تفصیل بیان کرده و فارابی هم از این شرح و تفصیل خبر داشته است.

رکن اصلی مبحث سیاست، در فلسفه اسلامی بحث وحی و نبوت است و فلاسفه به این مبحث چنان مبنا و اساس فلسفی داده‌اند که تصوف نظری هم نتوانسته است آن را جدی تلقی نکند. البته اگر تصور کنیم که غرض حکماء اثبات نبوت بوده است گرفتار پندار ساده‌لوحانه‌ای هستیم. فلاسفه کاری به اثبات نبوت و وحی نداشته‌اند، بلکه چاره‌ای جز آن نداشته‌اند که مقام تشریح را هم در دایره بحث و نظر عقلی درآورند تا اولاً این شبهه از میان برود که فلسفه مقابل و معاند دین است و ثانیاً موقع و مقام فلسفه را به عنوان علم اعلی تثبیت کنند. اینان اگر به احکام ملت و شریعت بیاعتنا می‌ماندند و به صرف بیان اصول و قواعد سیاست و اخلاق فلسفی اکتفا می‌کردند - که مقتضای مراعات حدود هم همین است - دیگر نمی‌توانستند فلسفه را تفکر علی الاطلاق بدانند و همه انحایی دیگر تفکر را تابع آن و مرتبه‌ای از فلسفه بینگارند و در واقع به عناد و مخالفت دین و فلسفه یا لاقلاً به مباینت مدینه اسلامی و مدینه فاضله مبتنی بر فلسفه اذعان کرده بودند. سیر سالک که به اجمال اشارت رفت، با اینکه تا اندازه‌ای به صورت فلسفی تفسیر و بیان شده است، با سیر صعودی و نزولی فیلسوف یکی نیست، زیرا این یکی سیر و سفر علمی و نظری است و اگر ابتدای آن ترک علایق مادی و اعراض از تن است، غایتی جز شرکت در علم عالم معقول و ملکوت ندارد، و

حال آنکه اسفار اربعه عرفا با بندگی حق آغاز می‌شود و غایت و سرانجام آن هم استغراق در رضای حق و تسلیم و توکل و ابتهاج در عبودیت است. قول فارابی به اینکه نفس ناطقه هر چه از عالم ماده و تعلقات جسمانی دورتر شود، بیشتر مستعد قبول حقایق می‌گردد، در انتساب او به عرفان و تصوف بی‌اثر نبوده است. اما باید متوجه بود که افلوطین و شاگردان او و همچنین فلاسفه اسکندرانی در این قول به فارابی مدد رسانده است. حتی می‌توانیم بگوییم که اثولوجیای منسوب به ارسطو زمینه این قول را فراهم ساخته است. شاید هم فارابی که به اندازه ابن‌رشد افکار خالص ارسطویی را نمی‌شناخته، هرگز ندانسته باشد که این مسئله از مشکلات فلسفه ارسطو بوده و فیلسوف یونانی نتوانسته این مسئله را رفع و رجوع کند. او در اثولوجیا خوانده است که: « گاهی در خود فرو می‌روم و با خویش خلوت می‌کنم و از تن رها می‌شوم، آن وقت گویی جوهر مجردم و به ذات خود رجوع می‌کنم و از تعلقات جسمانی فارغ می‌شوم و احساس می‌کنم که علم و عالم و معلوم در وجود من اتحاد پیدا کرده است و در خود زیبایی و درخششی می‌بینم و خود را جزء کوچکی از عالم شریف می‌یابم و در آن عالم نور و ضیایی بر من می‌تابد که زبان از وصف و گوش از استماع آن عاجز است. » (ارسطو، ۱۳۵۳: ۷) نظیر این معانی در چندین موضع از فصوص الحکم یافت می‌شود و با استمداد از آنها، نظریه نبوت فارابی که در آراء اهل المدینه الفاضله و تحصیل السعاده و... صرفت فلسفی است، صورت ذوقی پیدا کرده است. این صورت ظاهر نیز مقتضای تجدید فلسفه و ظهور فلسفه اسلامی است. شارحان فارابی معمولاً به این نکات توجه نکرده و حاصل سعی فارابی در جمع عقل و وحی را تصدیق کرده‌اند. مخالفان هم که بر تباین وحی و عقل یا دین و فلسفه نظر داشته‌اند در این خصوص بحث و جدل نکرده و بیشتر به ملامت فلسفه و فلاسفه پرداخته‌اند. بالاخره استدلال‌های فلاسفه در اثبات وجود باری تعالی و نبوت مورد استناد علمای دین و ارباب اعتقاد قرار گرفته و در واقع اشتباه میان کلمات دینی و آرای فلسفی پدید آمده است.

این اشتباه میان فلسفه و دین یا عقل و وحی و همچنین خلط فلسفه و تصوف امر تاریخی است. در بحث نبوت، اختلاف ظاهری آرای کلامی با فلسفه مورد توجه نیست اگر

احیانا متکلمین از ظاهر قول فارابی عدول کرده و مقام نبی را اشرف از فیلسوف دانسته‌اند در باطن با او اختلافی ندارد. هر چند متکلمین انبیاء را مفسور بر قوه قدسی می‌دانند که در عالم خواب یا بیداری با ملائکه ملاقات میکنند، باز هم از حدود فلسفه خارج نشده‌اند. زیرا نفس قدسی هم مرتبه‌ای از مراتب نفس ناطقه است که به کمال نظری نزدیک شده و مستعد اتصال به عقول مجرد است. از نظر فارابی ملائکه همان عالم عقول و مجردات، و عقل فعال عین ملک وحی است. اهل کلام هم سعی کرده است فلسفه نبوی فارابی را با شریعت جمع کند، با اینکه نبوت را موهبت و لطف الهی میدانند، در بیان نحوه انباء و نبوت به آرا و اقوال فارابی نظر دارد. فارابی در کتاب فصوص الحکم می‌نویسد: « چون عقل فعال فائض از مبداء اول و سبب اول است، وحی هم از این مبداء اول به توسط عقل فعال به رئیس اول مدینه می‌رسد. » (فارابی، ۱۳۳۵: ۲۵) فارابی در فصوص الحکم، نبی و امام را در عداد صاحبان روح قدسی می‌داند که روح قدسی او در عالم رویا محشور و معاشر با عالم فرشتگان می‌شود. این قول کم و بیش مورد قبول فلاسفه بعد از فارابی قرار گرفته و با توجه به اینکه اصول و احکام دین احیانا با فلسفه تفسیر شده است، کمتر توجه کرده‌اند که این قول در اصل و اساس خود یونانی است.

فارابی معتقد است که ادراک اشیا و امور از دو طریق قابل تحصیل است: « اما علم نسبت به اشیا و ادراک آنها به دو وجه ممکن است: یکی آنکه ذات اشیا مورد تعقل قرار گیرد؛ دیگری آنکه مثال آنها به تخیل دریافته شود. علم اول که مبتنی بر معلومات عقلی و برهانی است فلسفه نام دارد و ادراک مثال اشیا از طریق تخیل را قدما ملکه می‌خواندند و ملکه محاکاتی از فلسفه است. این هر دو صورت علم، علم به مبداء و سبب اول و غایت قصوی است. » (فارابی، ۱۹۸۶: ۵۲) قول رایج این است که نبی و پیامبر از طریق خیال از عقل فعال فیض می‌پذیرد و فیلسوف با عقل و ناطقه به آن متصل می‌شود، و چون مرتبه عقل از مرتبه خیال بالاتر است در نتیجه مقام فیلسوف باید برتر باشد. این قول سست و سطحی است، زیرا خیالی که ظهور شریعت و شعر و اخلاق به آن است و مضمونش از عقل فعال افاده می‌شود، خیال به معنی مشهور و متداول نیست. به این کلمات معلم ثانی عنایت کنید:

« الفاظ واضع النوامیس و فیلسوف و ملک و امام مترادفند. حتی اگر واضع النوامیس مبادی عقلی را تخیل کند، به آنها نمی‌توان اطلاق مخیلات کرد، بلکه یقینیاتند و مخیلات و مقنعات اختراع واضع النوامیس است. اینها در نفس او ملکه هم نیست، بلکه فلسفه است؛ منتهی برای دیگران و در نفوس دیگران ملکه می‌شود.» (فارابی، ۱۹۸۶: ۷۴) البته شاید توضیح و اضحات باشد که واضع النوامیس اگر چه در ظاهر بیشتر به نبی شباهت دارد در حقیقت فیلسوف است و فارابی در مدینه فاضله فیلسوف را به جای نبی نشانده است و رئیس مدینه فاضله فارابی فیلسوفی است در کسوت نبوت. هنری کرین با توجه به اینکه نبی و رئیس مدینه در اتصال با عقل فعال سعادت خود و اتباع مدینه را تضمین می‌کند، گفته است که مدینه دینی در آخرالزمان می‌تواند متحقق شود. این سخن که البته از روی علاقه و بر مبنای قول به استقلال فلسفه اسلامی بیان شده است، جای چون و چراهای بسیار دارد و باید به عنوان یکی از کلمات قصار در آن نظر کرد، فعلا در این بحث وارد نمی‌شویم که آیا فلسفه و نبوت از یک سنخ است یا نه و آیا فارابی در سعی خود برای جمع فلسفه و دیانت به چه نتایجی رسیده است، مهم این است که این سعی را جدی تلقی جدی کنیم. فارابی در این سعی تابع ملاحظات نبوده، بلکه فلسفه را به صورتی یافته است که می‌تواند در عالم دین مقام عمده‌ای داشته باشد؛ به عبارت دیگر، او با این یافت خود موقع و مقام فلسفه را که قبلا در عالم اسلام وارد شده بود، تعیین و تثبیت کرد و اخلاف او توانستند در سایه سعی او به تحقیق جدی در مسائل فلسفه پردازند.

در عهد فارابی ایرادی که در عصر ما به فلسفه می‌شود و احکام آن را با احکام یقینی علمی می‌سنجند به صورت کنونی مطرح نبوده، بلکه احکام فلسفی در مقابل نقل و کتاب و وحی الهی قرار داشته است به همین جهت، فیلسوف می‌بایست قبل از هر چیز به اثبات و تحکیم مبانی یقین فلسفی پردازد. در فلسفه اسلامی بعد از فارابی، اصول و مبادی دین کموبیش به صورت عقلی مورد تفسیر قرار گرفت و مسائل مربوط به توحید و نبوت و معاد و حتی قیامت و معاد جسمانی در عداد مباحث فلسفه درآمد و همین امر گواه موفقیت و تاثیر عظیم معلم ثانی است. اما از حدود خاص فلسفه و کلام که خارج می‌شویم و می‌خواهیم

فلسفه را در تمدن و فرهنگ اسلامی مورد رسیدگی قرار دهیم، نمیتوانیم بگوییم که او به این تمدن اساس یونانی داده است.

معذالک، انکار نمی‌توان کرد که فارابی فلسفه را علم اعلی و باطن شریعت و صورت عقلی و برهانی آرای اهل مدینه و ملت مسلمان می‌دانست. ولی مقصود او اصولاً این نبود که فیلسوف برتر از نبی است. زیرا رئیس اول مدینه فاضله، نبی و واضع نوامیس است و اوست که از همه به خدای تعالی نزدیک‌تر است. وانگهی قیاس نبی و فیلسوف و تفضیل یکی بر دیگری، از نظر فارابی که فلسفه و نبوت را از هم منفک نمی‌دانست بی‌وجه است. می‌توان از عبارات معلم ثانی استنباط کرد که نبی، بر خلاف فیلسوف، ناچار است مردمان را از طریق تخیل و اقتناع تعلیم دهد. زیرا طریق یقینی و برهانی مستلزم اطلاعات فراوان و همچنین آگاهی به مبادی قصوی است، که جسمانی نیست. از این جهت، اگر عامه مردم را نمی‌شود به آن مبادی قصوی آشنا کرد، کافی است که مثال‌ها و تقالید آنها را بشناسند. بنابراین، دو قوه در نفس انسان وجود دارد که یکی قوه عاقله و ناطقه است و ناظر به عواقب پسندیده امور و فعل خیر و علم است و دیگر قوه بهیمی است که به لذایذ و شهوات گذرا توجه دارد و این یکی زودتر از قوه عاقله در انسان نشئت می‌کند. پس سعی و جهد بسیار لازم است تا عقل بر قوه بهیمی چیره شود و ریاضت نفس برای این کار لازم است و اگر یک دقیقه مراقبت نفس مهمل گذاشته شود، انسان به جانب بهیمیت می‌رود. افلاطون و ارسطو بحث از تربیت و تعلیم بر حسب استعداد می‌کنند و فارابی هم به همین معنی پرداخته است و عبارت او صریح و روشن است، که افراد بر حسب قوه و مقامی که در تفکر دارد، معارف را دریافت می‌کنند، و مطلب حاجت به تفسیر ندارد.

فارابی منبع آرای خود را در این زمینه ذکر نمی‌کند لاقلاً در این مورد به کمک ابن‌رشد می‌توانیم بگوییم که ارسطو در مورد اتصال به عالم مجردات و تامل در معقولات، فقط به طرح مسئله اکتفا کرده و فارابی به حل و بحث آن پرداخته است. حل و بحث و جواب او ماخوذ از اثولوجیا است که آن را در جای خود شرح داده‌ایم و نیاز به تکرار نیست. بحث در باب معانی علم کلام در اندیشه فارابی، تحت تاثیر الزامات تاریخی - تمدنی صورت گرفته

باشد یا متأثر از آرای استادان یونانی، مهم نیست، پرسش اساسی این است که علم کلام چیست و ما در اینجا آن را بر چه وجهی اعتبار کرده‌ایم؟ برای اطلاع از تعریف علم کلام به کتاب فیلسوف و متکلم دوره اخیر تفکر فلسفی و کلامی ملاعبدالرزاق لاهیجی رجوع میکنیم. لاهیجی در کتاب گوهر مراد مینویسد: «کلام متاخران صنعتی است که قسیم حکمت است و با حکمت در موضع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف، و در تعریف علم کلام متاخرین گفته‌اند که علم است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع و به این قید اخیر احتراز نموده‌اند از حکمت. چه، موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه، میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست» (لاهیجی، ۱۳۵۴: ۲۶) نقل عبارت لاهیجی بیشتر از آن جهت است که مفاد آن قریب به رای فارابی در مورد نسبت فلسفه و علم کلام است و بیواسطه یا به واسطه، ماخوذ از اقوال معلم ثانی است.

تاریخ فلسفه سیر از اجمال به تفصیل است و فلسفه بسط و تفصیل کلام اسلامی است. لاهیجی طریقه و شیوه علم کلام را مودی به صواب و مشارک با حکمت در افاده یقین میداند، الا اینکه حکمت افاده یقین تفصیلی میکند و این طریقه افاده یقین اجمالی. این طریقه در حقیقت، فلسفه است که بر مسائل دین اطلاق شده و از حیث مسائل، مشترک با علم کلام است. البته تاریخ فلسفه سیر از اجمال به تفصیل است و فلسفه بسط و تفصیل کلام اسلامی است. اگر این معنی را از علم کلام اعتبار کنیم، آرای فارابی در باره نبوت و معاد و امامت را میتوان اقوال کلامی دانست. البته فارابی مانند لاهیجی خود را ملتزم نمی‌دانسته است که دلایل او به گفته معصوم منتهی شود. لاهیجی منکر خلاف میان شرع و حکمت بوده و به کسانی که قائل به چنین اختلاف و مبادینتی بوده‌اند نسبت جهل و ساده‌لوحی داده و به تبعیت از فارابی و سایر حکمای اسلام که به تحقیق شاگردان معلم ثانی هستند می‌گوید: «اگر احیاناً مخالفتی میان مسئله حکمی که به برهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود، تاویل قاعده شرعی واجب بود.» (لاهیجی، ۱۳۵۴: ۳۲) پس تاویل قواعد شرعی بر مبنای اصول فلسفی، در واقع قول به تقدم و تفوق فلسفه بر علم کلام است. اطلاق

صورت فلسفی بر مواد احکام دینی، چیز جز ادغام علم کلام و فلسفه و توحید انحای مختلف تفکر نیست. بی تردید این مطلب یکی از موارد موفق توفیق دین و فلسفه است. راهگشای بزرگ این طریقه فارابی است، هر چند که لاهیجی تاویل فارابی را در امر معاد که مبتنی بر اساس ترغیب و ترهیب عوام و تتمیم امر نظام است نمی پذیرد و تاویل را در موارد تعذر جایز می داند. لاهیجی این قول را ناشی از جهل می داند.

من هم ادعای علم نمی کنم و اصرار در لجاج و عناد ندارم. استنباط راقم سطور از اقوال فلاسفه این است که تفکر منحصر در فلسفه است و همه انحای دیگر تفکر و علم باید تابع فلاسفه باشد. اگر چون و چرا نکردن در این حکم لازمه حکمت و فلسفه است، ناگزیر تحقق حکمت هم باید منوط و موكول و معلق به تقلید باشد و پیداست که تسلیم به این نتیجه به طور کلی تفکر و فلسفه و حکمت را به خطر می اندازد.

نتیجه بحث

با این گزارش اجمالی شاید اکنون بتوانیم نتیجه بگیریم که متافیزیک اسلامی بحث از خدای قدیم ازلی، منزّه و متعالی بود و کم تر می توانست پیوندی میان این خدا و واقعیات مادی تصور کند. دانش متافیزیکی از جهات مختلف در جهان اسلام بسط یافت، اما پایه پای این بسط و تفصیل، به ورطه‌ی انتزاعیات هبوط می کرد و از واقعیت‌های این جهانی دور و دورتر می شد. این انتزاعی شدن بیش از حد بدان معنا بود که آن تار رابطه‌ای که میان خدا و جهان تصور می شد، در حال سست شدن است. این معضل به برخی چاره‌جویی‌های عقلانی در میان مسلمانان دامن زده است که از حیث تحول اندیشه خردگرا در تمدن اسلامی مهم است. فلاسفه مسلمان که نمی‌خواستند خرد و عقل را یکسره قربانی باورهای مذهبی‌شان کنند، دست به تلاش‌های فکری مختلف زدند، ابداع حدوث ذاتی را می‌توان نقطه‌ی اوج آن تلاش‌ها دانست. ابداع حدوث ذاتی، خود، ناشی از شکافی بود که در آغاز میان فیزیک و متافیزیک پدید آمد. بحث حدوث و قدم عالم، یک بحث دراز دامن است اکنون با التفات به مجال تنگ کنونی، نمی‌توان آن بحث را باز کرد، هدف بیان این نکته بود

که طرح حدوث ذاتی و زمانی ناظر به نسبت متغیر به ثابت است. مسئله نسبت متغیر و ثابت، به معرکه‌ای آرا در میان متاخران بدل شده است اما همه مباحثات و مجادلات کوشیده‌اند که از منظر تحلیلی و منطقی به این مسئله برخورد کنند و هرگز کسی نکوشیده است که خاستگاه و شان نزول تاریخی مسئله را مورد التفات قرار دهد. باری، متافیزیک در جهان اسلام بی‌پیوند با زمان رشد کرد و بدین ترتیب، تبدیل به دانشی انتزاعی در مورد خداوند و ذات و صفات او گردید. جوهر متافیزیک غم غربت، حتی اگر شکاف‌های منطقی هم داشته باشد، این است که متافیزیک بایستی بار دیگر با زمان پیوند پیدا کند و تاریخی شود. در فلسفه فارابی، بعد زمانی متافیزیک، به‌رغم امثال آن، نااندیشیده مانده بود و به موجب همین نااندیشیده ماندن آن بود، که شکاف میان فیزیک و متافیزیک پدید آمد. حدوث ذاتی و زمانی هر دو، شکاف میان فیزیک و متافیزیک را مفروض می‌گیرند، در حالی که ایده‌ای غم غربت برای رفع این شکاف پا پیش نهاده است. ایده‌ای غم غربت، نظریه‌ای در عداد سایر نظریه‌ها نیست، بلکه برزخی است بین سرمد و زمان و بنابراین رشته‌ای است که میان فیزیک و متافیزیک پیوند برقرار می‌کند. جدلهایی که بعدها اصحاب شریعت، امثال غزالی و ابن تیمیه، برانگیختند، ریشه در همین جا دارد. صرف نظر از چالش‌های اهل شرع، در طرح نظریه حدوث ذاتی است که نسبت متافیزیک با زمان از کف می‌رود و معلولات اولیه خود از سنخ موجودات متافیزیکی است که به‌هیچ‌وجه تخته‌بند زمان و مکان نیست.

تاکنون کم‌وبیش روشن کرده‌ایم که فلسفه اسلامی یا شرح و تفسیر انتزاعی است که هیچ ربط و نسبتی با تاریخ و تمدن اسلامی ندارد، و یا ساخت و پرداخت ایدئولوژی است که در چارچوب نزاع‌های فرقه‌ای و جدلهای ایدئولوژیک معنا می‌یابد. ایدئولوژی، تفکر نیست و کسب معلومات از نزاع‌های ایدئولوژیک برای امروز ما هم راه‌گشا نیست. می‌توان از مشعل تفکر گذشته نوری برگرفت و پیش پای خود را روشن کرد، اما وقتی این تفکر به نزاع‌های ایدئولوژیک تاویل می‌رود، دیگر ضرورت پرداختن به آن منتفی می‌شود، چرا که اصحاب ایدئولوژی سخن‌گویان عصر و زمان خود نیستند. حقیقت این است که نویسندگان تاریخ فلسفه در دوران معاصر، با میراث فلسفی با روح علمی و انتقادی برخورد نکرده و بنابراین،

آنچه فلسفه اسلامی خوانده می‌شود، از سنخ ایدئولوژی است و با مناسبات قدرت جدید نسبت دارد. این را هم بایستی در این خاتمه و واپسین سخن به مناسبت یادآوری کنیم که فلسفه اسلامی شاید خالی از باریک‌بینی‌های بسیار نباشد، اما این باریک‌بینی‌ها الزاما نشانه‌ی رشد و کمال اندیشه نیست، و روی هم‌رفته بیرون از پارادایم ارسطویی سیر می‌کند. همین بیرون بودن از پارادایم ارسطویی، ریشه هبوط تفکر در دام ایدئولوژی است، و غم غربت فلسفه، از توابع و نتایج این هبوط است. این فلسفه، به رغم اهمیت آن از لحاظ فنی و تکنیکی، از حیث تطور اندیشه نمی‌تواند پیشرفتی محسوب شود. مهار فلسفه در چارچوب اسلام، حکایت غربت فلسفه در جهان اسلام است. جمع و تلفیق فلسفه یونانی با شریعت اسلامی غم غربت فلسفه و تفکر را تشدید نموده و تفکر ناب را مسخ و مثله کرده است. تاسیس فلسفه اسلامی و در واقع تجدید فلسفه یونانی، به‌رغم اهمیت آن، بی‌تردید خاستگاه کلامی دارد، و این خاستگاه تئولوژیک، به درستی مانع از آن است که این معجون و ملغمه‌ای ایدئولوژیک را در ادامه‌ی سنت عهد زرین فرهنگ اسلام بدانیم.

در شرایطی که آرایش نیروهای فکری در درون تمدن اسلامی به زیان جریان عقل‌گرایی به هم خورده و کلام و تصوف به جای فلسفه یونانی میدان‌دار شده است، تدوین مجموعه‌های فلسفی نمی‌تواند معنای بازگشت به خرد و عقلانیت داشته باشد. فلسفه یونانی دچار دگرذیسی شده و در ساختار جدید معرفت، موقعیت تازه‌ای یافته است. این ارزیابی را می‌توان در مورد آثار دوران معاصر نیز تعمیم داد. فلاسفه اسلامی ناگزیر از نوعی مصالحه میان ذوق و عقل بودند و برای این کار، هم به فلسفه و استدلال بهایی کافی و در خور قایل شد و هم دیانت و نبوت را به طور فلسفی و عقلانی قرائت کرد. این دگرذیسی فکری که به دنبال نقادی غزالی از فلسفه رونما گردید، اغلب از چشم مورخین فلسفه دور مانده است. فلسفه و تحقیقات فلسفی در دوران اسلامی به‌رغم معلومات ممتع و مفصل، نتوانسته است با این دگرذیسی تماس بگیرد. در این تحقیقات فلسفه با علم کلام پیوند یافته است، پیوند فلسفه با علم کلام، خود حادثه‌ای در تاریخ تفکر است و نمی‌تواند بی‌معنا باشد. این رویداد اغلب از چشم‌ها نهان مانده، یا حداکثر به عقلانی‌شدن علم کلام تعبیر و تفسیر شده است.

اما معنای جدی‌تر این رویداد این است که فلسفه دیگر دانش مستقل و ضابطه‌ای فهم و تفسیر شریعت نیست و با دیگر دانش‌های عقلی پیوند ندارد و تنها می‌تواند در خدمت امر قدسی و دانش کلام باشد، و بنابراین، کلام از فلسفه منفک نیست. کلام و فلسفه را اجزای یک سیستم و نظام دانایی دانستن و آن دو را در ذیل علم نظری آوردن قولی است که در آثار ارسطو نیامده و افلاطون هم در هیچ جا به‌صراحت آن را بیان نکرده. شاید قبل از فارابی شارحان افلاطون چنین استنباطی از اقوال او کرده باشند و ای بسا که این تفسیر از خود فارابی باشد که ابن‌رشد آن را تفصیل داده است. این مطلب برای ما معلوم نیست. اما، اینکه دین و کلام را ذیل علم نظری و فلسفه قرار داده قابل تأمل است. پس بر مبنای قول فارابی، فلسفه و کلام یک علم است و موضوع و غایت واحد دارد، منتهی مباحث کلامی فرع بر فلسفه است و طبیعی است که موضوع و غایت علم کلام در ذیل فلسفه مطرح شود. اگر از تشکیک در مورد منبع قول به جمع انحاء مختلف تفکر، صرف‌نظر کنیم، روی هم‌رفته می‌توان گفت که معلم ثانی در جمع آراء و اقوال، متأثر از معلمین یونانی است.

کتابنامه

-
- آربلاستراتونی؛ لیبرالیسم غرب (ظهور و سقوط لیبرالیسم) ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز تهران ۱۳۷۷
- احمدی، بابک؛ معمای مدرنیته ، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۷
- باربور، ایان؛ علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲
- براون، کالین؛ فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان انتشارات علمی و فرهنگی تهران ۱۳۷۵
- دامپی یر؛ تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ انتشارات سمت تهران ۱۳۷۱
- راسل برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری شرکت سهامی کتابهای جیبی تهران ۱۳۵۴
- رحیمی بروجردی ، علیرضا ؛ سیر اندیشه و تفکر عصر جدید ، انتشارات علمی تهران ۱۳۷۰
- زرشناس شهریار؛ درآمدی بر امانیسم ، انتشارات برگ تهران ۱۳۷۰
- شاپیرو، جان سالوین؛ لیبرالیسم : معنا و تاریخ، ترجمه محمد سعید حنایی نشر مرکز تهران ۱۳۸۰
- کاپلستون، فردریک تاریخ فلسفه ج ۵ ترجمه امیر جلال الدین اعلم انتشارات علمی و فرهنگی تهران ۱۳۷۰

گلشنی، مهدی؛ از علم سکولارتا علم دینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران ۱۳۷۷

هالیزی هال، ویلیام؛ تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، انتشارات سروش

تهران ۱۳۶۹