

کوشیده‌اند تا جوهر و جوهری از مباحث عقلی را که در آثار امام علی (ع) بوده است نمایان سازند.

به هر حال، اهتمام به خرد به عنوان سرمایه‌ای بزرگ که اختصاص به انسان دارد، پیش از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان و اثرهای فرهنگی دیگر قوم‌ها و تمدن‌ها بوده است. و هر چه جامعه، از صدر اسلام و شور و امید آغازین دور شد و هر چه دامنه چیرگی حکومت اسلامی بر پهنه بیشتری از جهان گسترده شد و هر چه مسلمانان نوآیین با صاحبان آیین‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر بیشتر درآمیختند، افق‌های تازه‌ای نیز پیش روی افراد گشوده شد و طبعاً پرسش‌های نومی در ذهن‌ها پدید آمد. شبهه‌انگیزان ناسازگار با دین جدید نیز در آشفته‌تر کردن ذهن‌ها بیکار نمی‌نشستند و این همه، مسلمانان را نسبت به آینده دین نگران کرد.

دردمندان صاحب درک، دریافتند که اگر باورهای دینی و آموزش‌های آیین را بر پایه‌هایی که برای اهل نظر قابل قبول و در برابر خرده‌گیری و ستیزگری دیگران درخور دفاع نباشد، استوار نکنند، طوفان دگراندیشی و کشمکش‌های سیاسی بنیاد دین را بر باد خواهد داد و در چنین فضایی بود که «خرد» به عنوان ابزار فاخر تفاهم بشری و وجه امتیاز انسان از دیگر موجودات قدم در میدان نهاد و مسلمانان به طور طبیعی به سوی آن گرویدند. البته با ورود «علوم اوایل» و توجه مسلمانان اهل نظر و جست‌وجوگر به حاصل تلاش فکری و میراث معنوی قوم‌های دیگر، خردورزی در متن تمدن اسلامی جایگاه بلندتری یافت.

اهتمام به «خرد» گرچه در بسیاری از موارد، در رویارویی مسلمانان با باورمندان غیر مسلمان و نیز شبهه‌انگیزان جامعه اسلامی مفید بود ولی چون و چراهای عقلی چه بسا که باعث تزلزل ذهن‌هایی نسبت به اصل دین و اصالت آن نیز شد.

در حالی که گرایش به شریعت و پای‌بندی به ظاهر دیانت، نیرومندترین جریان حاکم بر جهان مسلمانان بود و تصوف نیز بر جان انبوهی از نخبگان این جهان استیلا داشت، با ورود فلسفه به جهان اسلام و

جدی‌تر گرفته شدن عقل از سوی مسلمانان، چالش سنگینی میان «عقل» و «شرع» از یک سو و «دل» و «دماغ» از سوی دیگر پدید آمد، چالشی که تمدن و فرهنگ مسلمانان را به شدت تحت تأثیر قرار داد.

از سویی، تصوّف که نه مبتنی بر درک عقلانی از «عالم حقیقت» بلکه در هوای خلسه وصل روحانی به «حقّ عالم» بود در برابر فلسفه عقلانی به مبارزه طلبیده شد و همین امر سبب شد تا متصوفان بی آن که از خانقاه‌ها و خلوت‌کده‌ها و سیر و سلوک‌های رایج دست بردارند، به تأمل جدی‌تر در بنیاد آیین و حقیقت باورهای خود بپردازند؛ تأملی که حاصل تلاش خود را یکی دو قرن بعد در مکتب بلند عرفان نظری نابغه کم‌مانند تاریخ یعنی «ابن‌العربی» دریافت کرد.

از سوی دیگر در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری که بنای بلند فلسفه مسلمانان با اندیشه نیرومند و همت ارجمند آموزگار دوم، «فارابی»، پی افکنده شد، تا در پناه آن زمینه همزیستی و سازگاری «وحی» و «عقل» و «دین» و «فلسفه» بیش از پیش فراهم آید، «ابوالحسن اشعری» نیز دبستان کلامی خود را بنیاد نهاد تا به پندار خود تصویر دیانت را، که آن را از ظاهر آموزش‌های دینی برآورده بود، از غبار چون و چرای عقل بی‌الاید و عقل سست‌بنیاد را با بند ظاهر شریعت مهار کند.

درست در همین هنگامه است که پدیده دیگری در حوزه اندیشه مسلمانان رخ نمود که گرچه در فضای دینی ذهن و زندگی آن روز مسلمانان امکان رشد و گسترش نیافت ولی توجه به آن در بررسی تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی درخور اهمیت بسیار است. و هرچند این جریان به صورت منسجم، پایدار نماند، ولی منشأ تحرک جدی در آراء رقیبان خود شد.

باری با طرح مباحث عقلی در جامعه مسلمانان و طرح پرسش جدی از نسبت میان «وحی» و «عقل» و «فلسفه» و «دین»، در واقع چهار جریان عمده فکری پدید آمد که البته منشأیّت اثر آن‌ها در جهان اسلام و سرنوشت امت مسلمان یکسان نبود:

۱. آنچه به نام «فلسفه اسلامی» معروف است که در واقع به پرسش بالا

- با طرح نوعی جمع و هماهنگی میان «دین» و «فلسفه» پاسخ می‌دهد.
۲. جریانی که دیانت را پنداری می‌داند که در مقایسه با داوری خرد و برهان عقلی، جایی برای رویکرد خردمندان به سوی آن نیست.
۳. عرفان و تصوف که دست عقل و فلسفه عقلی را از دامن حقیقت کوتاه می‌داند و پرواز به سوی جانان را با بال دل پیشنهاد می‌کند و پای چوبین عقل استدلالی را بی‌تمکین و ناتوان از طی مسیر و نیل به مقصود می‌داند.
۴. جریانی که هیمنه عقل بشری را در برابر برداشت ظاهری از دین و شریعت در هم می‌شکند و عقل را اگر نه دام شیطان، دست کم چیزی در حدّ شیطنت ذهن بازیگر آدمی به حساب می‌آورد؛ ذهنی که اگر خود با ظاهر شریعت مهار نشود نه راهنمای مطمئن به سوی حقیقت که رهزن سلامت آیین و سعادت جاوید آدمی خواهد بود.
- در این میانه، تصوف و عرفان، همچنان به صورت جریانی نیرومند در میان دلزدگان از واقعیت تلخ و نخبگانی که به هر حال وضعیت موجود را بر نمی‌تابیدند ولی راه برون‌رفتی از آن نمی‌یافتند، باقی ماند. چراغ فلسفه و تفکر فلسفی گرچه در میان پاره‌ای از اهل نظر روشن ماند اما در تمدن اسلامی بیشتر در حاشیه ماند و توان نفوذ به متن آن را پیدا نکرد. جریان عقل‌گرای دین‌ستیز که به دیواره بلند و نفوذناپذیر باورها، عادت‌ها و ادب‌های رایج زمانه در میان مردمانی که سخت دینی بودند، برخورد کرده بود، در ذهنیت خاصان نیز جای مطمئنی نیافت و حاکمان نیز که بنیاد قدرت خود را به نحوی بر دیانت نهاده بودند یا دست کم رعایت جانب شرع را برای تثبیت این قدرت لازم می‌دانستند، جانب این پدیده را نگرفتند. و این، شریعت‌گرایی بود که به جهت داشتن زمینه‌های ذهنی و اجتماعی مساعد، در واقع به صورت جریان غالب در ذهن و زندگی مردم درآمد و هر جا که توانست نه تنها جا را بر دین‌ستیزان که بر فیلسوفان مسلمان و متکلمان عقل‌گرا و نیز متصوفان، که جوهر حقیقت را ورای ظاهر و قشر آموزه‌های دین می‌دانستند، تنگ کرد.

## عقل در برابر دین

پیش از بحث بسیار مهمی که پرداختن به آن در بررسی اندیشه سیاسی در جهان اسلام و سرنوشت آن اساسی است، یعنی تأسیس و بسط آنچه در تاریخ به نام «فلسفه اسلامی» شهرت یافته است، به اجمال نگاهی خواهیم داشت به پدیده الحادی در تاریخ تمدن اسلامی که در چالش میان فلسفه و دین، جانب عقل و فلسفه را گرفت و دین را پنداری به حساب آورد و برای بازتر شدن میدان داور و چیرگی خرد، پیشنهاد کنار گذاشتن دین را داد. البته پیش از این اشاره شد که در سایه گسترش دامنه نفوذ ظاهری اسلام و فراهم آمدن امکانات زندگی بهتر، به ویژه برای توانمندان صاحب منصب و فرصت طلبانی که با سوء استفاده از موقعیت یا به مدد تدبیر و تلاش خود به مکنات و ثروت رسیده بودند، زمینه‌های «دنیازدگی» بیشتر شد و طبیعی است که دیانت و پای بندی به آن که پرهیز از دنیا از ارکان آموزش‌های آن است، چندان با روحیه فزون طلب و عشرت جو و تشنه لذت آنان سازگار نبود و در نتیجه نوعی لابی‌گری آشکار یا توأم با نفاق و ریا در بسیاری از مردمان بعد از صدر اسلام پدیدار شد.

از سوی دیگر اختلاف‌های آیینی و فرقه‌ای و کشمکش‌ها و خونریزی‌ها و درگیری‌ها و ستیزهای سیاسی و ناامنی روحی و مادی ناشی از آنها، کسانی را سخت آزرده خاطر کرده بود و چه بسا زمینه نوعی زدگی از اساس دین و آیین را در میان پاره‌ای از مردمان ایجاد می‌کرد به گونه‌ای که راه‌گریز از این درگیری‌ها و ستیزها را دست برداشتن از دین و مدعیات آن می‌دانستند و البته می‌کوشیدند تا این گرایش عاطفی را با نحوه‌ای نگرش عقلی و بیان منطقی توجیه کنند.

و بالاخره، اعتراض و نقد و ایراد صاحبان دین‌های دیگر، یقین و اعتقاد اولیه مسلمانان و برداشت‌هایی را که از اصول و میزان‌های آیین داشتند مورد تعرض قرار داده بود و صلابت و شفافیت اولیه را از آن می‌گرفت. ورود علوم اوایل و آثار شگفت‌انگیز اندیشه و مدنیت دیگر قوم‌ها نیز این مطلب را که حقیقت، منحصر به برداشت مسلمانان از دین و هستی است از

اطلاق و عمومیت می انداخت. وقتی کسانی با زبان خرد و منطق آشنا شدند و اندیشه‌ها و مدعاها را با میزان منطق عقلی سنجیدند به سبب سازگاری بسیاری از مباحث یونان قدیم با این میزان و تفاوت بیان وحی با زبان فلسفه و ناسازگاری ظاهری پاره‌ای از اصول و آموزه‌های دینی با میزان‌ها و معیارهای منطقی و عقلانی، چه بسا درباره اصل دین نیز به تردید می افتادند و در مقام اختیار و انتخاب، آن را که با دشواری کمتری توسط درک عرفی و خرد عاریت گرفته از دیگران سازگار می دیدند، می پذیرفتند. خردگرایی دین ستیز در این هنگامه شکل گرفت.

در تاریخ اسلام، به نام کسانی برمی خوریم که صاحب اندیشه‌های ضد دینی و ستیزه‌جو با آیین رایج روزگار خود بوده‌اند و از جمله صاحبان این گرایش می توان از «احمدبن طیب سرخسی» و «ابن راوندی» (متوفای ۲۹۷ ه. ق.) و «محمدبن زکریای رازی» (درگذشته ۳۱۳ یا ۳۲۰ ه. ق.) یاد کرد.

درباره زندگی و اندیشه احمدبن طیب (که ظاهراً از شاگردان کندی و برخوردار از رفاه و امکانات مادی فراوان بوده است)، «... اطلاع اندکی در دست است... گویا گرایش‌های معتزلی سرخسی مانند گرایش‌های استادش کندی مستحکم بود و دغدغه‌های عقل‌گرایانه ناشی از این گرایش‌ها از عوامل اساسی شکوک دینی او مخصوصاً حملات او به مفهوم پیامبری بود»<sup>۱</sup>.

با توجه به آنچه از «راوندی» نقل شده است ظاهراً در مخالفت با باور دینی، افراطی‌تر از سرخسی و در بیان اندیشه‌های خود متهورتر بوده است.<sup>۲</sup> ولی آنچه از او به ما رسیده بیشتر از منابعی است که احیاناً دآوری صاحبان آن از دشمنی با وی تهی نیست. طبق روایت پاره‌ای از این منابع، وی «امکان پاسخ عقلانی رضایت بخشی به مسئله وجود خدا و حکمت و

۱ سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ترجمه فارسی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳.  
۲ همان جا.

تدبیر او را انکار می‌کرده است».<sup>۱</sup>

اما «... به روایت منبع دیگری که عداوت کمتری با ابن‌راوندی داشته، او وحی را به کلی غیر ضروری خوانده است. گفته‌اند که بنا بر استدلال او، عقل آدمی قادر به نیل به معرفت خدا و تمیز میان خیر و شر است... بنا بر این، وحی به کلی غیر لازم و معجزات، که دعوت نبوت قائم بر آن است، جملگی باطل است...»<sup>۲</sup>

«دیگر آراء منسوب به ابن‌راوندی از قبیل ازلیت جهان، برتری آیین ثنوی بر آیین توحیدی، بطلان حکمت الهی همه مؤید این معنی است که این متفکر، که در آغاز مقاله معتزلی بسیار توانا و گران‌قدری بود، بعداً... معروض شکوک خطرناکی شده و پاسخ‌ها و عبارات نغز متکلمان دیگر، وافی به اقناع او نبوده است».<sup>۳</sup>

اما «... ابن‌راوندی با وجود شهرت و گستاخی فکری باور نکردنی‌اش... تحت الشعاع معاصر بزرگ‌تر فارسی‌زبان خود «ابوبکر محمدبن زکریای رازی» واقع شد که بزرگ‌ترین خلاف‌اندیش در کل تاریخ اسلام و بی‌گمان مشهورترین مرجع طبّی در قرن چهارم بود».<sup>۴</sup>

وی «در طب به درجه‌ای رسید که ظاهراً پیش از سی و دوسالگی، رئیس بیمارستان شهر زادگاه خود (ری) شد و چندی بعد اداره بیمارستان بغداد را بر عهده گرفت... او خود در ترجمه احوالی که از خود نوشته مدعی است که نزدیک به دویست کتاب در همه ابواب طبیعی و مابعدالطبیعی تألیف کرده است، به استثنای ریاضیات که ظاهراً به دلیل نامعلومی از آن دوری جسته است».<sup>۵</sup>

«... بر خلاف اغلب فلاسفه مسلمان، رازی منکر امکان سازش

۱ همان‌جا. ۲ همان‌جا. ۳ همان، ص ۱۱۴. ۴ همان‌جا.

۵ همان‌جا. برای آگاهی بیشتر از زندگی و آثار رازی می‌توان به دو کتاب از دکتر محمود نجم‌آبادی رجوع کرد: ۱. محمد زکریای رازی طبیب، فیلسوف، شیمیدان ایرانی، ۲. مؤلفات و مصنفات ابوبکر محمد زکریای رازی که در سال ۱۳۷۱ اولی توسط انتشارات دانشگاه رازی و دومی توسط انتشارات دانشگاه تهران (چاپ دوم) نشر شده است. بر اساس نوشته کتاب اخیرالذکر عدد آثار رازی ۲۷۱ است.

دادن فلسفه بادیین است. به نظریه اکثر ادیان، با تفکر فلسفی و به تعبیری با تحقیق علمی، مخالفند. در بعضی از کتاب‌های او مثل *مَخَارِيقُ الْأَنْبِيَاءِ وَ حَيْلُ الْمُتَشَبِّهِينَ*، نظریاتی ارائه شده که آشکارا بوی ارتداد از آن به مشام می‌رسد. در آثار مزبور به نظر می‌رسد که وی عقل را برتر از وحی می‌داند.<sup>۱</sup>

به نظر برخی از مورخان فلسفه اسلامی، رازی بیشتر افلاطونی است تا ارسطویی:

«تا جایی که می‌توان بر مبنای محدود کتاب‌های وی که به طور کامل به جا مانده است و نیز پاره‌هایی از آثار فلسفی او که به دست ما رسیده قضاوت کرد، رازی هم به عقاید افلاطون گرایش شدید داشته، و هم از تعالیم حکمای پیش از سقراط متأثر بوده است. (در رساله) ... *مَقَالَةٌ فِي مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ* (که) اخیراً ... کشف و منتشر شده است ... بسیاری از ارجاعات به فلاسفه باستان از جمله اسکندر افرودیسی، ذیمقراطیس، فلوطین، فرفورئوس، برقلس، پلوتارخوس، جان فیلوپونوس و دیگران به چشم می‌خورد. در سایر آثار فلسفی رازی مثل کلام الهی، به اشاراتی به فیثاغورس، انبازقلس، انکساغورس و دیگر متفکران قبل از سقراط بر می‌خوریم.»<sup>۲</sup>

«عنصر افلاطونی تفکر رازی... بیش از همه در مهم‌ترین نظریه مابعدالطبیعی یعنی مبادی قدیم پنج‌گانه به چشم می‌خورد... (و این مبادی) که جوهر نظریات رازی در مابعدالطبیعه است عبارتند از: هیولی، مکان، زمان، نفس و باری تعالی.»<sup>۳</sup>

«به رغم تکرار این ادعای عجیب (از سوی راویان و ناقدان

۱ مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، نوشته سعید شیخ، ترجمه مصطفی محقق داماد، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول ۱۳۶۹، ص ۱۰۴.

۲ همان، ص ۱۰۵.

۳ سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۱۹.

آثار رازی) که رازی بیشتر آراء مابعدالطبیعی و مخصوصاً مفهوم اساسی مبادی ازلی پنجگانه خود را از منابع حرّانی و صابئی گرفته است، با اندکی تردید می‌توان گفت تفکر مابعدالطبیعی او اساساً ملهم از فلسفه افلاطون و مؤلفات اخلاقی او اساساً آغشته به آراء اخلاقی سقراط است.<sup>۱</sup>

البته رازی نه تنها منکر وجود خدا و ازلیت ذات باری نیست بلکه نفس را نیز ازلی می‌داند و «ازلیت نفس و باری را به عنوان قضیه‌ای بدیهی وضع کرده است»<sup>۲</sup> ولی «یگانه راه تزکیه نفس و رهایی از قیود جسم» را فلسفه می‌داند. او «مخالف مفهوم اسلامی وحی و مفهوم وابسته به آن یعنی نبوت است».<sup>۳</sup>

«در حقیقت رازی به حکم مقدمات عقلی مذهبانه خود صریحاً مفهوم وحی و نقش انبیاء را به عنوان واسطه‌های میان خدا و انسان انکار می‌کند. او چنین استدلال می‌کند که نبوت یا غیر ضروری است، چه نور خداداد عقل کافی برای معرفت به حق است، یا زیان‌آور است زیرا علت خونریزی و جنگ و جدال میان قومی (احتمالاً عرب‌ها) است، که خود را متمیز به مزیت دریافت وحی الهی می‌دانند و برتر از اقوام دیگری که از چنین سعادت بی‌بهره‌اند».<sup>۴</sup>

بر اساس آثار موجود منسوب به رازی و مطالبی که در بیان آراء او یا نقد آنها نقل شده است او در فلسفه راه تازه‌ای برخلاف سنت رایج ارسطویی در پیش گرفته بود و در حوزه اعتقادات نیز به مخالفت با مفهوم وحی و نبوت می‌پرداخت. از همین جهت از دوسو مورد تهاجم و نکوهش قرار گرفته است. هم «به سبب انحراف جستن از جاده کوفته فلسفه ارسطویی»<sup>۵</sup> و «پیوستن به آراء طبیعیون قدیم، بل درنیافتن دقایق فلسفه ارسطویی»<sup>۶</sup> و

۱ همان، ص ۱۱۶. ۲ همان، ص ۱۲۲. ۳ همان‌جا. ۴ همان‌جا.

۵ همان، ص ۱۱۶. ۶ همان‌جا.



هم به سبب جسارت و جرأتی که در ستیز و مخالفت با بعضی از معتقدات اساسی اسلام داشته است سخت او را نکوهیده‌اند.

«احتمالاً همین جنبه از تعالیم او - یعنی انکار نبوت، که در منابع اسلامی آن را معادل با اعتقاد بر همایی می‌شمرند - بوده است که تقریباً همه جماعات اسلامی به او به عنوان نفاق‌افکن و کافر، به چشم حقارت نگریسته‌اند. حتی اهل بدعتی مانند اسماعیلیان نیز در محافل خود چندان عنایتی به او نداشته‌اند، دلیل آن، حملات سختی است که داعی بزرگ اسماعیلی قرن پنجم، ناصر خسرو و هموطن و هم‌نام او ابوحاتم رازی (متوفای ۴۲۱) که مؤلفات او منبع مهمی برای آگاهی از مذهب رازی است به او روا داشته‌اند.»<sup>۱</sup>

«مشرعین و غیر مشرعین هر دو در اثر حملات رازی به نبوت و مذهب تکان خورده‌اند و این امر منجر به محکومیت کلیه آثار فلسفی وی گردید و به همین دلیل حتی امروز هم دست‌یابی به آن آثار به آسانی میسر نیست. حتی بیرونی منورالفکر و پژوهش‌گر داهی در فلسفه و ادیان هند، در مخالفت عمومی با وی هم‌آواز گردید، با این همه بیرونی با فهرستی که از آثار موجود رازی در زمان خویش فراهم آورده و ۱۸۴ عنوان را در آن درج کرده، ما را رهین منت خویش ساخته است.»<sup>۲</sup>

«... ابن‌حزَم در اثر خود در باب مذاهب و فرق تحت عنوان کتاب الملل والنحل، عقاید رازی را بیش از هر کس دیگری تقبیح می‌کند. حتی اسماعیلیان از تعلیمات فلسفی او تبرّی جستند. ناصر خسرو در کتاب زادالمسافرین و حمیدالدین کرمانی یکی از متکلمان آن عصر، در اقوال الذهبیه، عقاید فلسفی - مذهبی رازی را در مکان انتقاد شدید و محکومیت و طرد قطعی قرار داده‌اند.»<sup>۳</sup>

۲ مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ص ۱۱۱.

۱ همان، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۳ همان، ص ۱۱۲.

پاره‌ای از صاحب‌نظران و پژوهندگان، انتساب افکار ضد دینی به رازی را مورد تردید قرار داده‌اند (از جمله شهید مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران) و پاره‌ای از متقدمان نیز چنین نظری داشته‌اند و احیاناً گفته شده است که چون رازی گرایش شیعی داشته است از سوی دشمنان متهم به کفر و بددینی و زندقه شده است.

واقعیت در مورد رازی هر چه باشد، وجود و اوج‌گیری آراء و اندیشه‌های کفرآمیز و دین‌ستیز را به خصوص در قرن‌های سوم و چهارم هجری نمی‌توان انکار کرد و پذیرش یا نپذیرفتن انتساب چنین اندیشه‌ها به رازی و راوندی نیز در اصل مسئله‌تغییری پدید نمی‌آورد. باری چون تمدن نوپای اسلام و فرهنگ متناسب با آن در پهنه‌گیتی گسترش یافت و با آیین‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر رویارو شد. آشنایی مسلمانان با میراث عقلی و فرهنگی دیگر اقوام از یک سو و دشواری‌ها و پرسش‌های تازه از سوی دیگر، پرداختن به عقل و اهتمام بیشتر به داوری خرد را ایجاب کرد و حاصل کار، پیدایش گونه‌های متعددی از جریان‌های فکری در میان مسلمانان بود که یکی از آنها فلسفه اسلامی است و پدیده دیگر جریان الحاد یا کفرآمیزی است که در مصاف میان دین و فلسفه و وحی و عقل جانب فلسفه را گرفت و با تأکید بر تعارض میان آن دو، دین را مردود شناخت. و فلسفه اسلامی که به نحوی به توفیق میان این دو (دین و فلسفه) همت گماشته بود ماندگارتر شد.

جریان فلسفی خردگرایی دین‌ستیز البته خداستیز نبوده است، یعنی با طبع زمانه و تمدنی که محور آن خداست به طور ریشه‌ای ناسازگار نبوده است. فی‌المثل در آنچه به رازی به عنوان توانمندترین مرد این صحنه نسبت داده می‌شود انکار نبوت و نفی شریعت و بستندگی خرد برای شناخت حقیقت و یافتن راه سعادت و بازشناخت نیکی از بدی است و همین خرد مستقلاً به وجود خداوندگار و بی‌آغازی و یگانگی او پی می‌برد. در واقع می‌توان این دسته را طرفداران «الهیات طبیعی» در برابر پیروان «الهیات وحیانی» دانست، هرچند فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا نیز در اثبات

وجود خدا و اسماء و صفات او و لوازم اعتقاد به خداوند، از دایره برهان و داوری خرد پا فراتر نمی‌گذارند ولی به هر حال چون قایل به سازگاری دین با فلسفه‌اند، دریافته‌های آنان با داده‌های آیین و شریعت سازگار است یا به تعبیر بهتر، از شریعت تعبیری فلسفی دارند، و دین را چنان می‌بینند که ادعاهای آن با داوری‌های خرد فلسفی سازگار افتد؛ اما اندیشه دیگر، یکسره خود را از قید دیانت و حیانی، رها می‌کند، و بی‌آن‌که خود را گرفتار دشواری و سختی تفسیر فلسفی دین کند، میدان را یکسره به دست عقل می‌سپارد.

به هر حال، جریان خردگرایی دین‌ستیز، جریان مهمی بود که از پرسش ناشی از تلاقی وحی و عقل پدید آمد، اما با توجه به غلبه دیانت و به خصوص شریعت بر ذهن و زندگی مردمان، نتوانست تأثیر غایبانی در جامعه داشته باشد بلکه چنان به انزوا و طعن و لعن گرفتار شد که حتی آثار و کتاب‌های متضمن اندیشه‌های این گرایش نیز از میان رفت و امروز هم اگر نسبت به آن‌ها اطلاعی در دست است، اولاً، پر از کاستی است، ثانیاً، بیشتر در خلال روایت دیگران از بخش‌هایی از آن آراء است که آن هم برای نقض و نقد، نقل شده است.

### تأسیس فلسفه اسلامی

«ابونصر، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ»، مشهور به «فارابی»، نام‌دارترین شخصیت فلسفی سده چهارم هجری، بنیان‌گذار بنیاد بلند و فاخری است که به «فلسفه اسلامی» آوازه یافته است و این فیلسوف بزرگ نسبت به همه آنان که در جهان اسلام به فلسفه پرداخته‌اند فضل تقدم و پیشوایی دارد. و آنچه پس از او در ساحت حکمت و دانش‌های عقلی و ذوقی مسلمانان رخ داد گرچه مرزهایی را که اندیشه فارابی به آن رسیده بود، درنوردید و چه بسا نوآوری‌ها و ابتکارهایی که در آن عرصه پدید آمد، اما؛ اولاً، چنان‌که اشاره شد فضل تقدم و پیشگامی در همه رشته‌ها و شاخه‌ها با فارابی است. ثانیاً، همه آنچه پدید آمد، بناهایی است استوار

شده بر بنیان‌هایی که فارابی بر نهاد. گزافه نیست اگر بگوییم که فضیلتِ پسینیان فارابی در استنباط نتیجه‌هایی بود که از مبادی مورد نظر فارابی بر می‌آمد و خود او توفیق بر آوردن آن‌ها را نیافته بود. یا به عبارت دیگر، فارابی نهالی را کشت که با گذشت زمان و دقت و مراقبت و مراعاتِ خردمندان دانشور که پس از وی آمدند، درخت تناوری شد که میوه‌های خود را پیایی بر آورد و آخرین ثمر آن حکمت متعالیه «صدرالدین محمد شیرازی» است که در واقع آخرین حاصل معنوی فرهنگ اسلامی است و نقطه پایانی بر تمدنی که در قرن‌های سوم و چهارم هجری به اوج اعتبار و درخشش خود رسید و از همان دوران‌ها نیز به نشیب روی آورد و با این‌که آثار علمی و فرهنگی خود را یکی پس از دیگری ظاهر می‌کرد، راه انحطاط را می‌پیمود و از پس «صدرالمتأهلین»، که جمع‌کننده میان شریعت و طریقت و عقل و ذوق و همه آن چیزی بود که در دوران بلند تمدن اسلامی هر کدام به اقتضای شرایط و در محیط‌هایی خاص هنر خود را در توجیه و تبیین هستی و راه بردن زندگی نشان داده بودند، دیگر اندیشه تازه‌ای ظهور نکرد و بزرگ‌ترین متفکران ما در حوزه معارف عقلی و ذوقی در نهایت معلمان خوب آثار و اندیشه‌های ملاصدرا و احیاناً دیگر متفکران پیشین صاحب مکتب و ابتکار در جهان اسلام بودند و یا هستند.

باری، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و اولین کسی که در طرحی سامان‌یافته و استوار، با اجتهاد و ابتکار، نظامی از خردورزی را پی‌افکند؛ فلسفه‌ای که با وجود همه همانندی‌ها و خویشاوندی‌هایش با فلسفه فیلسوفان بزرگ یونان، در کلیت و ترکیب خود، امری تازه و بدیع است. جهان اسلام، پیش از فارابی با دانش‌ها و تجربه‌های دیگر امت‌ها و قوم‌ها و تمدن‌ها آشنا شد و تاریخ انتقال «علوم اوایل» و اثرهای فرهنگی دیگران به حدود دو سده پیش از زمان فارابی بر می‌گردد و نزدیک یکصد سال پیش از وی نیز بزرگ نام‌آوری چون «ابویوسف یعقوب ابن اسحاق کندی» با پرداختن جدی‌تر و همه‌جانبه‌تر به فلسفه، از حد برگردان ساده آثار فیلسوفان به زبان عربی فراتر رفت و با گرفتن عنوان «نخستین فیلسوف

عرب»، از دیگر کسان که با عنوان مترجمان آراء فیلسوفان و متفکران پیشین، آوازه یافته‌اند، ممتاز شد؛ ولی فاصله میان فارابی با کندی فاصله میان یک فیلسوف مؤسس و صاحب مکتب است با یک فلسفه‌دان که اگر نظامی از فلسفه نیز عرضه می‌دارد، بیشتر به التقاط دست می‌زند تا دمیدن روحی تازه در مجموعه‌ای که از دیگران گرفته است.

شهرت فارابی در جهان اسلام و حتی بیرون از آن به بنیان‌گذار فلسفه اسلامی و «معلم ثانی» بی‌جهت نیست. همین آوازه حکایت از خصوصیت ممتازی می‌کند که فارابی از آن برخوردار بوده است. و دیگران با همه عظمت و ابتکار و راهیابی به وادی‌های شورانگیز اندیشه و سیر و سلوک در آن، نه تنها درخور این عنوان نشده‌اند بلکه خود را بر سر خوانی پربرکت دیده‌اند که فارابی آن را گسترانیده است.

درست است که دانش مسلمانان در حوزه‌های عقلی و عرفانی افق‌هایی را درنوردید که بر بزرگی چون فارابی پنهان مانده بود، اما همان‌گونه که اشارت رفت، این افق‌ها منتهای راه‌هایی بود که فارابی آن‌ها را کشف کرد و پیش پای خرد و اندیشه صاحبان نظر و تأمل در جهان اسلام نهاد. و نکته‌ای که به نظر من مهم‌تر است، این که فارابی نه تنها در عرضه مباحث سامان‌یافته فلسفی نسبت به پسینیان فضل تقدّم دارد و از این جهت آنان را وام‌دار خود کرده است، بلکه در حوزه‌هایی به طرح مسائل و پاسخ به آن‌ها پرداخته است که به عللی، بعدی‌ها به کلی آن‌ها را رها کرده‌اند یا در مسیری دور از خردورزی، آن‌ها را دچار عقب‌گرد کرده و احیاناً به بن‌بست رسانده‌اند.

فارابی نه تنها مؤسس فلسفه مابعدالطبیعه و الهیات فلسفی در اسلام است که بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی مسلمان نیز هست. فلسفه سیاسی جریانی است که در حوزه تمدن اسلامی با فارابی آغاز شد و تقریباً با درگذشت وی شمع وجود آن فرومرد.

جامعیت فارابی در دانش‌ها و معرفت‌های روزگار، به خصوص «علوم اوایل»، و ژرف‌نگری و توان اندیشه او در دریافت مطالب و مقاصد

فیلسوفان بزرگ یونانی به خصوص افلاطون و ارسطو، و شرح و تبیین اندیشه‌های تودرتوی آنان، همگی نشانه عظمت این فیلسوف مسلمان است. بدان‌سان که نابغه کم‌مانندی چون رئیس حکیمان مسلمان، ابوعلی سینا، نیز سرِ گران خود را در برابر این معلم بزرگ به تعظیم فرود می‌آورد و علاوه بر ستایش‌های عام، از جمله به صراحت، فهم خود را از اندیشه‌های ارسطو در *مابعدالطبیعه* مرهون مطالعه اثر فارابی در این باب می‌داند.<sup>۱</sup> اما، این همه کافی نیست تا فارابی را شایسته عنوان فیلسوف مؤسس و آموزگار دوم کند.

### چرا فارابی فیلسوف مؤسس است؟

اگر به خصوصیت دورانی که در آن فلسفه به جهان اسلام وارد شد، و به پرسشی که برای فارابی مطرح شد، و در پاسخ به آن مکتب فاخر فلسفی خود را عرضه داشت توجه شود، شاید وجه توصیف معلم دوم به وصف «مؤسس فلسفه اسلامی» تا حدودی آشکار شود.

مهم‌ترین خصوصیت این دوران، دینی بودن آن بود.

به درستی گفته شده است که در جهان قدیم (و عمدتاً مراد یونان قدیم است) عالم، دایرمدار بوده و در دوران بلندی که به قرون وسطی مشهور شده است یعنی از حدود قرن پنجم میلادی تا اواسط قرن پانزدهم (گشوده شدن قسطنطنیه توسط سلطان محمد دوم عثمانی معروف به فاتح)، خدا محور است و در دوران جدید (از رنسانس به بعد) انسان. اگر این تقسیم‌بندی را با اندکی تسامح در مورد شرق، دست‌کم در حوزه پیدایش و بسط تمدن اسلامی، نیز بپذیریم میراث علوم عقلی یونانی-اسکندرانی وقتی به این نقطه از عالم آمد که جهان و جامعه، دینی بود. و حتی نسبت دینی بودن را به جوامع شرقی آسان‌تر می‌توان داد. چرا که دین‌های ابراهیمی پیایی در

۱ احصاء العلوم، فارابی، ترجمه حسین خدیوچم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، مقدمه

خاور فرود آمده‌اند و از آنجا به دیگر نقطه‌ها رو آورده‌اند.

در دوران مورد نظر، استیلای دین حضرت مسیح<sup>(ع)</sup> بر ذهن و زندگی مردم غرب و دمیدن آفتاب اسلام و پدیدار شدن تمدن اسلامی در شرق، نشانگر غلبه دین بر روان و معیشت آدمی است در شرق و غرب؛ گرچه هیچ‌گاه آدمیان و جوامع بشری فارغ از اندیشه و دغدغه دینی درباره هستی و حیات نبوده‌اند.

اسلام هنگامی ظهور کرد که بیست و پنج قرن از دعوت توحیدی حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> و حدود بیست قرن از ظهور حضرت موسی<sup>(ع)</sup> و نزدیک به شش سده از پیدایش آیین مسیحیت و سه قرن از رسمیت این آیین در سراسر امپراتوری روم می‌گذشت.

در ایران که از مهم‌ترین کانون‌های قوام یافتن و بسط تمدن اسلامی بود پیش از اسلام به خصوص در قلمرو شاهنشاهی پرشوکت ساسانی که اوایل سده سوم میلادی تأسیس یافت، دین زرتشت که بیش از هزار سال پیشینه داشت، آیین رسمی شناخته شد و بدین سان اسلام در موقعیتی آشکار شد و تمدن خود را بنیاد نهاد که همه‌جا و همه چیز رنگ و بوی دینی داشت و خدای آفریننده و پروردگار در کانون اندیشه و عاطفه قرار داشت و کلام او که به صورت «وحی» بر پیامبر نازل شده بود میزان حق و باطل و درست و نادرست و آینه درست‌نمای فضیلت و سعادت و منشأ تعیین تکلیف قرار گرفته بود، امری که برای امت‌های پیش از اسلام نیز مانوس و پذیرفته شده بود.

اما با ظهور اسلام، نفوذ و سیطره آرمان و آیین دینی در جهان شدت گرفت و به خصوص در حوزه زندگی مسلمانان ملاک ماندگاری یا زوال هر اندیشه عبارت شد از نسبتی که آن اندیشه با خدا و دین به ویژه «وحی الهی» داشت. و فلسفه، میهمان چنین جهانی بود و فیلسوف لاجرم کسی که اولاً، مهم‌ترین و دغدغه‌انگیزترین پرسش او از نسبت میان دین و فلسفه و خرد آدمی و سرورش خدایی باشد. ثانیاً، پاسخی که به این پرسش می‌داد، پاسخی فلسفی یعنی متناسب با موازین خرد باشد.

البته مسلمانان اولین پرسشگران از نسبت میان دین و فلسفه نبودند. پیش از آنان در حوزه پرآوازه اسکندرانی که در واقع ملتقای اندیشه خاور و باختر و آیین‌های فکری و دینی این دو قطب عالم شد، چنین پرسشی مطرح بود و اهل نظر نیز به آن پاسخ‌هایی داده بودند.

حوزه اسکندرانی، بدون شک، نقش بسیار مهمی در آماده کردن جهان برای پذیرش نوعی عقلانیت دینی یا دیانت عقلی ایفا کرد و واسطه‌العقد فلسفه خردمدار یونانی و دیانت ایمان‌محور اسلامی و مسیحی شد.

فیلسوف نام‌دار یهودی اسکندرانی «فیلون» که در حدود سال بیست و پنج قبل از میلاد تا چهل سال بعد از میلاد می‌زیسته است، شاید اولین کسی است که با پاسخی که به پرسش از نسبت میان دین و فلسفه داده است، آیندگان را در این وادی وام‌دار خود کرده است.

تأمل فیلسوفانه فیلون او را به این نتیجه رساند که «کتاب مقدس» و فلسفه یونانی هر دو از یک حقیقت سخن می‌گویند و در همان حال که مدعی بود فیلسوفان از کتاب مقدس بهره گرفته‌اند، خود نیز در تفسیر فلسفی کتاب مقدس و رمزی و تمثیلی دانستن پیام‌ها و مفاهیم آن تلاش کرد.<sup>۱</sup> و معتقد بود که گرچه لازم است به نص و ظاهر کتاب مقدس وفادار باشیم اما از روح و معنی آن نیز نباید غفلت کنیم. و بدین‌سان در واقع نخستین گام‌ها را در جهت سازش دادن میان وحی و عقل و فلسفه و دین برداشت.<sup>۲</sup>

وی چون همه دین‌باوران خدا را شخص دانست، نه کلی متعالی، آن‌گونه که ارسطو می‌پنداشت که حتی از جزئیات آگاه نیست؛ اما خدای فیلون در عین تشخص فراتر از امور طبیعی و دارای شخصیت بسیط، مطلق، قائم به ذات و فراگیرنده همه اشیاء و امور و بی‌زمان و بی‌مکان بود و شهود مستقیم

۱ تاریخ فلسفه، کاپلستون، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۲۷.

۲ همان، صص ۵۲۷-۵۲۸.



را راه شناخت او می دانست نه فهم علمی را.<sup>۱</sup>  
 برداشت فیلون از دین نه تنها فلسفی که به نحوی عرفانی نیز بود، امری  
 که در سراسر قرون وسطای مسیحی و اسلامی، معرکه آرا بود.  
 «فلوطين» فلسفه اسکندرانی را به اوج شکوه رساند و به حق می توان  
 اندیشه او را نقطه اتصال محکم میان فلسفه عقلی - اشراقی یونان و برهانی -  
 عرفانی اسلامی دانست و از سوی دیگر از شخصیت های مؤثر در نابغه  
 نام دار صدر مسیحیت «آگوستینوس» بود و اتولوجیای فلوطين که تا  
 مدت های مدید اشتباهاً به ارسطو نسبت داده می شد از مهم ترین منابع  
 مابعدالطبیعه فلسفی و عرفانی است.

اما با این همه گرچه پرسش فارابی همان است که پیش از آن هم کم و  
 بیش بوده است اما پاسخ او در مجموع نسبت به پاسخ های پیشین از ابتکار و  
 تازگی فراوان بهره دارد.

باری فلسفه یونانی و اسکندرانی هنگامی به فضای فکری مسلمانان  
 وارد شد که پیش از آن علاوه بر جو عمومی و تاریخی دینی، به طور خاص  
 در جامعه اسلامی، شریعت بر دل و دماغ و ذهن و زندگی اکثر مردم استیلا  
 داشت و مفسران و بیان گران ظاهر دیانت، مدافعان کم حوصله برداشت  
 ظاهری خود از دین بودند و هم اینان، عالمان حقیقی در نظر غالب مردم  
 به حساب می آمدند و در نزد قدرت های سیاسی نیز شخصیت های مورد  
 توجه بودند. و از سوی دیگر تصوف نیز در جامعه اسلامی از موقعیتی ممتاز  
 برخوردار بود و سیر و سلوک و تأمل عارفانه در چهره نمایندگان نام دار  
 خود دورانی از بلوغ تاریخی را می گذرانید. و شریعت و تصوف، هر دو  
 پاسخی بودند به روح عطشناک زمانه که روحی دینی بود و در چنین فضایی  
 فلسفه در صورتی امکان ظهور و حضور داشت که تکلیف خود را با این  
 دو جلوه نیرومند روان بشر روزگار روشن کند. هنر بزرگ فارابی پاسخ به  
 این نیاز و طرح و تأسیس فلسفه ای بود که نسبت خود را با این هر دو

پدیده مشخص می‌کرد.

... فارابی در دوره‌ای به احیاء فلسفه (به قول خودش) پرداخته

است که ملت و دیانت اساس و مدار همه امور است؛ پس

فیلسوف باید نسبت دین و فلسفه را معین کند.<sup>۱</sup>

و عظمت کار فارابی نه تنها در فهم عمیق فلسفه و عرضه رأی‌هایی

احیاناً تازه در این حوزه است، که علاوه بر آن، اظهار بیانی محکم و استوار

از نسبت میان دین و فلسفه و تلاش در ایجاد توفیق میان این دو پدیده

شگفت‌انگیز در صحنه ذهن انسانی بوده است. و همین ویژگی ممتاز است که

وی را شایسته عنوان «فیلسوف مؤسس» کرده 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، مقلد صرف نیست. منتها سعی او و اقرانش مؤدی به

چیزی جز این نمی‌توانسته است بشود که فلسفه را به جای باطن

دین قرار دهد...<sup>۲</sup>

عظمت معلم ثانی در... فلسفه اسلامی در این است که جداً به

این مهم قیام کرده و چنان از عهده برآمده است که فلاسفه بعد از او

در این مورد جز شرح و تفصیل کلمات او کاری نکرده‌اند و عنوان

معلم ثانی به هر جهت که به او داده باشند، وجه حقیقی آن اطلاق

فلسفه بر تمام علوم و معارف و تأسیس فلسفه اسلامی است.<sup>۳</sup>

اما همان‌طور که به حق در «فلسفه مدنی فارابی» آمده است، تلاش در

جهت موافق نشان دادن باطن دین با حقیقت فلسفه از سوی فارابی، امری

نیست که برخلاف رأی فیلسوف و به اقتضای پاره‌ای ملاحظات و همچون

۱ فلسفه مدنی فارابی، رضا داوری، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی

فرهنگی، چاپ زر، ۱۳۵۴، ص ۲۱۰. ۲ همان، صص ۲۰۱-۲۰۲.

۳ همان، ص ۲۱۰.

پوششی بر اندیشه‌های حقیقی فیلسوف و پنهان نگاه داشتن آن از دید تنگ‌عامیان و یا متصدیان نابردبار و قشر‌گرای دین صورت گرفته باشد بلکه: ... تأثیر دیانت در فلسفه فارابی را باید به این نحو تفسیر کرد که او برخلاف کسانی که با دین به معارضه برخاسته‌اند، آن را بسیار مهم و جدی تلقی کرده و به جای این که به ردّ ظواهر شریعت پردازد، فلسفه را باطن دیانت قرار داده است؛ نه این که دین به عنوان یک عامل اجتماعی در تفکر او مؤثر افتاده باشد. فارابی اصلاً به التقاط دین و فلسفه هم نپرداخته است.<sup>۱</sup>

پس، افتخار بنیان‌گذاری فلسفه اسلامی، که در آن به پرسش درباره نسبت دین و فلسفه که پیش‌تر هم مطرح بوده است پاسخی فلسفی و استوار داده شده است، نصیب فارابی است. و می‌گوییم پاسخ فلسفی، تا حساب بزرگی چون فارابی را از متکلمان مسلمان جدا کرده باشیم؛ چرا که فارابی، در برابر این پرسش مهم در درجه اول در صدد پاسخی برمی‌آید که بر پایه خرد و برهان عقلی استوار است و پاسخ او نتیجه‌ای است مبتنی بر مبادی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفی که مورد قبول و باور فیلسوف است. البته به اقتضای شرایط روزگار که در آن، محوریت با دیانت و آیین وحی بنیاد است، فیلسوف بزرگ مسلمان با پرسش‌ها و دغدغه‌های وجودی و ذهنی خاصی مواجه است که اسلاف او چون افلاطون و ارسطو با آن روبه‌رو نبوده‌اند یا دست‌کم این پرسش‌ها به این صورت مطرح نبوده است.

و البته به صرف این که فارابی متعرض مسئله‌هایی شده که مورد بحث و مناقشه متکلمان و متشرّعان بوده است نباید او را متکلم نامید، که نه موضوع را چنان دیده است که متکلمان دیده‌اند و نه غایت بحث عقلانی و علمی او با غایت بحث متکلمان یکی است.

در کتاب فلسفه مدنی فارابی بعد از اشاره به این نکته آمده است که:

... فارابی در مسائلی وارد شده است که ماده آن در فلسفه وجود ندارد و مختص به دین و ملت است. وحی و نبوت و امامت از مسائل فلسفه نیست و فارابی در بحث از عدل و اختیار نیز جانب دین و مذهب را به کلی فرونگذاشته است. پس چندان بی‌مورد نیست که مسامحتاً آراء او را در این مباحث و مسائل، آراء کلامی بدانیم...<sup>۱</sup>

طبق این گفتار درست: فارابی گرچه متعرض مسئله‌های فراوانی شده است که کاملاً فلسفی نیست، اما این امر به مقام فلسفی وی لطمه‌ای نمی‌زند زیرا اگر به اقتضای وجود تاریخی خود به طرح پرسش‌هایی پرداخته که در فلسفه نبوده است و درباره آن‌ها بحث کرده است. نگاه این فیلسوف به این مسائل و پاسخی که به آن‌ها داده نگاه فیلسوفانه است و اطلاق عنوان کلامی بر آراء او در این زمینه با مسامحه است.

سازمانی استوار از فلسفه که توسط فارابی پی افکنده شد، به خصوص در برقراری پیوند میان دین و فلسفه بدان‌سان بلند و فاخر بود که تا ظهور عهد جدید تاریخ، ذهن و اندیشه همه فیلسوفان و مشتغلان به فلسفه را همواره چنان تحت تأثیر قرار داد که به تعبیر دکتر داوری جز شرح و تفصیل کلمات او کاری نکردند.<sup>۲</sup>

اما در زمانه‌ای که «تصوف» با جان بسیاری از مردمان آمیخته بود و متصوفان نام‌داری فهم را از درک حقیقت ناتوان می‌دانستند و جهان طبیعت را پس‌پشت می‌افکندند تا با پای دل در طلب وصل جانان تا اوج «فنا در حق» فراز آیند، در چنین عهده، کار فیلسوف با بیان نسبت شریعت و حکمت پایان‌یافته نبود. و لاجرم می‌بایست در مورد رابطه عرفان با فلسفه و تصوف با تعقل نیز داوری کند و کتاب ارجمند *فصوص‌الحکم* که آن‌را «کتابی در تصوف نظری می‌دانند»<sup>۳</sup> متکفل این مهم است. کتابی که در عین معتبر دانستن برهان عقلی می‌کوشد تا با پرتو

۱ همان، صص ۱۸۹-۱۹۰.

۲ همان، ص ۲۱۰. ۳ همان، ص ۲۱۲.

اندیشه‌ای روشن، مشی صوفیانه به سوی وصل را مکمل راه برهانی فیلسوف به سوی درک حقیقت معرفی کند.<sup>۱</sup>

فارابی در چندین فصّ به اثبات وجود واجب و امکان و حدوث ماهیت‌ها و توحید و بساطت ذات حق و بسیاری مسائل دیگر می‌پردازد و این همه را بر برهان عقلی استوار می‌کند و تا پایان فصّ بیست و دوم، بحث او بیشتر دربارهٔ امور عامه و الهیات خاصه است اما از فصّ بیست و دو فارابی افق را به روی چشم دل خواننده می‌گشاید که به نوری فراتر از نور عقل استدلالی تابناک است. و در واقع فیلسوف می‌کوشد تا نارسایی خرد مفهوم‌نگر را با دارویی درمان کند که صوفیان واصل و عارفان سالک در پی کشف آن بوده‌اند و احیاناً آن را یافته‌اند. هرچند فارابی چنان که خواهیم دید با تصوف صرف و احیاناً افراطی میانه‌چندانی ندارد و خردورزی و برهان در نظام فلسفی او اصل‌گریز ناپذیر است.

بعد از این که در فصّ بیست و دوم از معنی شادکامی و تلخ‌کامی و لذت و الم سخن می‌گوید که اولی ادراک سازگار با سرشت درک‌کننده است و دومی دریافتی ناسازگار با آن، می‌افزاید که لذت هر نیروی ادراک عبارت است از درک کمالی که دارد و کمال نیروی اعلی (که انسان به آن انسان است) عبارت است از حق و به ویژه حق بالذات که هم او معشوق و دلدار نیروی خرد پرتر آدمی است.<sup>۲</sup>

و در فصّ بیست و سه چنین آمده است که:

إِنَّ النَّفْسَ الْمُطْمَئِنَّةَ، كَمَالُهَا عِرْفَانُ الْحَقِّ الْأَوَّلِ بِإِدْرَاكِهَا. فَعِرْفَانُهَا  
الْحَقُّ الْأَوَّلُ - وَ هِيَ بَرِيَّةٌ قُدْسِيَّةٌ - عَلَى مَا يَتَجَلَّى لَهَا، هُوَ اللَّذَّةُ

۱ و به نظر می‌رسد که تردید در باب انتساب فصوص‌الحکم به فارابی بی‌جا باشد. در این باب به داوری محققانه آیت‌الله حسن‌زاده املی در مقدمه کتاب نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم در این امر و اثبات صحت انتساب کتاب به این فیلسوف رجوع شود.

۲ فصّ ۲۲، ص ۱۱۱. شایان تذکر است که آنچه در این نوشته از فصوص‌الحکم نقل شده از متن کتاب فصوص است که در کتاب نصوص‌الحکم آیت‌الله حسن‌زاده املی، چاپ اول، سال ۱۳۶۵ آمده است و مراد از صفحات هم صفحات این کتاب است که در آن صفحه متن فصوص فارابی عیناً آمده است.

الْقُصْوَى<sup>۱</sup>

«همانا کمال جان مطمئن، عرفان حق اول است، (حق) که جان، آن را درمی‌یابد. و عرفان حق اول، که به اندازه تجلی حق است بر آن جان — البته جانی که پاک و قدسی باشد — بالاترین مرتبه لذت جان است.»

درک عقلانی در اینجا نه غایت، که مقدمه عرفان حق است؛ عرفانی که کمال جان پیراسته و صفایافته آدمی و باعث لذت قصوای آن است. و برهان و درک عقلانی گرچه اصل و پایه است اما غایت، و نهایت سیر عقلی، عرفان است. و در فص بیست و پنجم و بیست و ششم از آفات و عللی به اشارت سخن می‌گوید که طبع را از مسیر خود خارج می‌کند و چه بسا انسان بیماری که شیرینی در کام او تلخ شود و در عین گرسنگی طعام را ناخوش دارد و حتی سوزش آتش و صولت سرما را حس نکند و چون این آفت‌ها و مانع‌ها بر طرف شد، طبع به جای خود برمی‌گردد. در پایان فص بیست و ششم اشاره می‌کند جان آدمی نیز چنین است و چون حجاب از آن برگرفته شود به دیدار نایل می‌آید؛ و این مجمل در فص بیست و هفتم بسط می‌یابد:

إِنَّ لَكَ مِنْكَ غِطَاءً فَضْلاً عَنْ لِيَابِكَ مِنَ الْبَدَنِ، فَاجْهَدْ أَنْ تَرْفَعَ  
 الْحِجَابَ فَحِينَئِذٍ تَلْحَقُ فَلَا تُسْأَلُ عَمَّا تُبَاشِرُهُ فَإِنْ أَلِمْتَ فَوَيْلٌ لَكَ وَ  
 إِنْ سَلِمْتَ فَطُوبَى لَكَ وَ أَنْتَ فِي بَدَنِكَ كَأَنَّكَ لَسْتَ فِي بَدَنِكَ وَ  
 كَأَنَّكَ فِي صُفْعِ الْمَلَكُوتِ فَتَرَى مَا لَاعَيْنُ رَأَتْ وَ لَا أذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا  
 حَظَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ فَاتَّخِذْ لَكَ عِنْدَ الْحَقِّ عَهْداً إِلَى أَنْ تَأْتِيَهُ فَرْداً.<sup>۲</sup>

«افزون بر جامه‌ات (که پوشش بدن است)، تنت نیز تو را پرده‌ای بر جان است. پس بکوش تا حجاب را برگیری، آنگاه [به حضرت حق] واصل خواهی شد، و دیگر از تو بازخواست نخواهند کرد که چه می‌کنی. (در این مقام) اگر خود را آزرده یافتی، وای بر تو! و اگر خویشان را به ساحل سلامت رسیده دیدی، خوشا به حال تو. و (در چنین مقامی) گرچه

تخته‌بند تن خویشی، اما چنان است که در بدنت نیستی و گویا به ساختِ ملکوت بار یافته‌ای، پس می‌بینی آنچه را نه دیده‌ای آن را دیده و نه گویی آن را شنیده و نه بر دل انسانی گذشته است.

در این حال، با خدای خود پیمانی ببند و بر آن تا روزی که یگانه به سوی او خواهی آمد پا بفشار.»

و می‌بینیم فارابی چگونه در اینجا به زبان عارفی پاک‌باخته سخن می‌گوید و از مَرکب کُندِ خِرَد بر شهیرِ دلِ تیز پرواز فراز می‌آید تا به سیر در آفاق ملکوت بپردازد.

در نظر فارابی شرط حضور در پیشگاه حضرت حق و دریافت درستِ حقیقت، رستن از دام دنیا و برداشتن پرده‌ی تن از چهره‌ی جان است و رفع چنین حجابی کاری است سترگ و نیازمند جهد و جهاد که اگر انجام گرفت در همین دنیا نیز می‌توان تا اوج ملکوت فراز آمد.

در فصّ بعد که به تعبیر آیت‌الله حسن‌زاده‌آملی «فصّ عشق است که شمسیه عقد فصوص است و قصه‌ی عشق است که احسن قصص است»، روح عرفانی فارابی بیش از پیش موج‌خیز و طوفانی می‌شود و چراغ عقل فارابی از منبع لایزال عشق عرفانی روشنی می‌گیرد؛ عشق عرفانی که کم و بیش در همه فصّ‌ها و فصول کتاب فصوص‌الحکم آشکار است.

و اگر آنچه به نام فلسفه اسلامی شهرت یافته است در ذیل تمدن اسلام، در اندیشه بلند صدرالدین شیرازی به تمامیت رسید و حکمت و عرفان و کلام در ترکیبی شگفت‌انگیز در حکمت متعالیه، ستیز هزارساله مشائسی و اشراقی و صوفی و عارف و متکلم را به آشتی مبدل کرد، مگر نه این که این کار بزرگ آخرین نتیجه‌ای است که نبوغ ملاصدرا از مقدماتی برآورد که فارابی با فرزاندگی آن‌ها را در ژرفای اندیشه خویش بر نهاده بود و ذهن و اندیشه‌ی پسینیان را به واریسی آن‌ها فراخوانده بود. و همین امر کافی است که فارابی را سزاوار عنوان فاخر بنیان‌گذار

فلسفه اسلامی و آموزگار دوم کند.

افزون بر فضل تقدم و پیشوایی فارابی بر فیلسوفان مشاء و اشراق و اهل عرفان، فارابی را فضیلت دیگری نیز هست که کسی با او در آن انباز نیست: فارابی فقط حکیم مابعدالطبیعه نیست که فیلسوف مدنی هم هست. «فلسفه سیاست» در مجموعه نظام فلسفی او چنان جایگاه بلندی یافته که دست پسینیان به آن نرسیده است، یا به ملاحظاتی بدان پرداخته‌اند و در نتیجه سیاست‌مداران متغلب، میدان‌دار عرصه عمل سیاست شده‌اند و توجیه‌گران تغلب که شاید بعضی از آنها سوء نیت هم نداشته‌اند بی‌دغدغه چون و چرای فلسفی، نظریات سیاسی، و فلسفه عملی یا یکسره از حوزه تأمل فیلسوف بیرون رفته است یا دست بالا در عرصه اخلاق فردی محصور مانده است، و در ورای تأمل فلسفی و در وادی تصوف افراطی، کسانی سعادت را نه در اصل ندانستن دنیا در برابر آخرت که در پلشت دانستن و در نتیجه نفی کامل آن جست‌وجو کرده‌اند. و گزافه نیست اگر بگوییم که چراغ اندیشه فلسفی در باب سیاست با فارابی در جهان اسلام روشن شد و با درگذشت او خاموش شد و اگر کورسویی از آن در آراء متفکرانی چون «مُشکویه رازی» و «ابوالحسن عامری» باقی ماند اما برای فرومردن کامل حتی منتظر فرارسیدن طوفان سیاه مغول نماند و چنان‌که خواهیم دید حدود سه قرن بعد از درگذشت فارابی، خواجه طوسی نیز در اخلاق ناصری در بخش «سیاست مدُن» به اعتراف خود در اصول مباحث، کاری جز تکرار نکته‌های فارابی نکرده است.

### جهان‌شناسی فلسفی فارابی

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، فارابی کوشیده است تا به پرسش مهم زمانه یعنی نسبت دین و فلسفه پاسخ گوید و پاسخ او مایه اصلی فلسفه اسلامی است.

او در سیر عقلانی خود به این نتیجه می‌رسد که دین و فلسفه دو وجه از یک حقیقت‌اند. حقیقتی که باطن آن فلسفه است و ظاهر آن، دین.



در سامان فکری فارابی، فلسفه یقینی که مبتنی بر برهان است، آخرین حلقه تکاملی اندیشه آدمی است و جوامع انسانی تا به منزل و مقصد عقل فلسفی برسند، از وادی های جدل و سفسطه و فلسفه گمانی و فلسفه فریبنده گذشته اند.<sup>۱</sup>

به نظر او، فلسفه چونان میوه درخت تناوری است که پیش تر، غذای خود را از جدل و سفسطه گرفته است یا دست کم، این دو، همچون شکوفه هایی هستند که میوه برهان از آنها برمی آید.<sup>۲</sup>

فارابی مراتب تکون جامعه های بشری را چنین بیان می کند که: افراد، بر اساس ویژگی ها و نیازهای طبیعی گرد هم می آیند و رفتارشان در آغاز مبتنی بر «ملکه طبیعی» است که در اثر تکرار، به عادت و «ملکه اعتیادی» مبدل می شود.<sup>۳</sup>

انسانی که با دیگران به سر می برد ناچار است آنچه را در درونش می گذرد به دیگران منتقل کند و اشاره حسی وسیله آغازین برآوردن این نیاز است؛ اشاره ای که با گذشت زمان جای خود را به آوا و صدا می دهد.<sup>۴</sup> و حرف های بسیطی که در این فرایند پدید می آید برای تفهیم و تفاهم میان آدمیان کافی نیست از این رو با ترکیب صوت ها و حرف ها دامنه رابطه انسان و نیروی ارتباطی او گسترده تر می شود؛ حرف ها و کلمه هایی که هم اشاره به امور محسوس دارند و احیاناً نیز غایبند و بیان گر امور معقولند.<sup>۵</sup>

وقتی حرف ها و کلمه ها زیاد شدند، نیروی حافظه برای نگاهداری آنها به کمک آدمی می آید، و این روند ادامه می یابد و انسانی که الفاظ را برای اشاره به اشخاص به کار می برد، به معانی مشترک نوعی و حسی می رسد و از فهم جزئی به مرحله درک کلیات وارد می شود و الفاظی را وضع می کند که بر معناهای کلی دلالت دارند. اما شخصیت تودرتو و پیچیده آدمی گسترده تر از آن است که به این سادگی بتواند همه مافی الضمیر

۱ کتاب الحروف، فارابی، به کوشش محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۹۰ م.

ص ۱۳۱. ۲ همان، ص ۱۳۲. ۳ همان، ص ۱۳۵. ۴ همان جا.

۵ همان، ص ۱۳۷.

را منتقل کند در اینجا است که آدمی با استعاره‌سازی و مجازپردازی قدرت ارتباطی خود را افزایش می‌دهد و کتابت نیز به کمک نیروی حفظ می‌آید تا کارایی آدمی را بالا ببرد.<sup>۱</sup>

اولین صنعتی که در حوزه اندیشه و شکل‌گیری معانی معقول در ذهن و انتقال آن‌ها به دیگران در صحنه زندگی آدمی پدید می‌آید صنعت خطابه<sup>۲</sup> است (که خود نیز از انواع قیاس است).<sup>۳</sup>

چون خطابه پدید آمد بر پایه آن مثال‌ات معانی و خیالاتی که فهاننده آن معانی است به کار می‌رود و بدین‌سان دومین صنعت که «شعر» است پدیدار می‌شود که نظم و وزن آن با فطرت نظم‌خواه و نظم‌پذیر آدمی سازگار است و این است راز و رمز پیدایش این دو صنعت همگانی قیاس در میان مردمان.<sup>۴</sup>

خطابه و شعر وسیله نقل و گزارش اخبار دیروز و امروز قرار می‌گیرد و در جامعه، صنفی سر برمی‌آورد که روایت‌گر خطبه‌ها و شعرها و حافظ اخبار است؛ یعنی افراد فصیح و بلیغ که در چنین جامعه‌ای به منزله حکیمانند و در مکانت مرجعیت امر زبان و تدبیرگری آن قرار می‌گیرند. و چون سخن‌گسترش یافت و بر حجم و دامنه صنعت‌های پدیدآمده افزوده شد، نیروی حفظ برای نگهداری آن ناتوان است. در نتیجه امر کتابت در جامعه شکل می‌گیرد و صنعت زبان به صورتی درمی‌آید که قابل آموزش و فراگیری باشد و برخوردار از قانون‌ها و قاعده‌های کلی.

در این هنگام، قوم دارای پنج صنعت عمومی خواهد بود.

۱. خطابه،

۲. شعر،

۱ همان، صص ۱۳۷-۱۴۱.

۲ «خطابت صنعتی علمی است که با وجود آن ممکن باشد اقناع جمهور در آنچه باید که ایشان را به آن تصدیق حاصل شود به قدر امکان». اساس‌الاعتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۲۹. ۳ کتاب‌المعروف، ص ۱۴۲.

۴ همان‌جا.

۳. خبر و روایت،

۴. زبان‌شناسی (دانش زبان)،

۵. کتابت.<sup>۱</sup>

وقتی این صنایع رشد کرد و استقرار یافت جان‌ها آماده ورود به مرحله‌ای بالاتر می‌شوند یعنی اشتیاق به شناخت سبب‌های امور محسوس در آن‌ها پدید می‌آید و همچنین نسبت به شناخت آنچه شکل‌ها و عددها و مناظر و مرایا و رنگ‌ها که از این صنعت‌ها برآورده شده است کنجکاو می‌شوند و کسانی پیدا می‌شوند که به جست‌وجوی منشأ این امور می‌پردازند و تنها راه قیاسی که تاکنون برای یافتن پاسخ پرسش‌ها و پیدا کردن اسباب امور و تصحیح اندیشه‌ها و رأی‌ها می‌شناسند شیوه‌های خطابی و راه خطابه است... و در اثر به کار بردن این طریقه، شیوه‌های خطابی رأی‌ها و مذهب‌های گوناگون در میان مردم پدید می‌آید... و در اثر کشمکش‌ها و نزاع‌های فکری ر برخوردارها، دو صنعت دیگر پدید می‌آید، یعنی دو شیوه: جدلی<sup>۲</sup> و سفسطی<sup>۳</sup> (که تاکنون خطابه، آمیخته‌ای از آن‌ها بود) متمایز می‌شوند... و مخاطبات جدلی رشد می‌یابند ولی دیری نمی‌پاید که عدم کفایت جدل برای

۱ همان، صص ۱۴۳-۱۴۸.

۲ «جدل صنعتی علمی است که با وجود آن اقامت حجّت از مقدمات مسلم بر هر مطلوبی که خواهند و محافظت وضعی که اتفاق افتد بر وجهی که مناقضی لازم نیاید ممکن باشد. و به عبارتی دیگر صنعتی که اقتضاء اقتدار کند بر تمسیت حجّت‌های مؤلف از مسلمات یا رد آن برحسب ارادت، و بر احتراز از لزوم تناقض در محافظت وضع»، اساس‌الاعتباس، صص ۴۴۴.

۳ و سفسطه یا مغالطه: «هر قیاسی که نتیجه آن تقیض وضعی باشد، آن را به اعتبار با صاحب آن وضع، تبکیت خوانند و مواد قیاس آن چون حق باشد یا مشهور و صورتش بالذات منتج آن تبکیت برهانی بود یا جدلی... و اگر نه حق بود نه مشهور، یا صورتش نه چنان بود که باید لامحاله آن را مشابهتی باشد به حق یا مشهور... و سبب هر دو جز غلط یا مغالطه نتواند بود. پس متشبه به برهانی را سفسطایی خوانند و صنعت او را سفسطه و متشبه به جدلی را مشاغبی و صنعت او را مشاغبت»، همان، صص ۵۱۵.

۴ فارابی سفسطه را فلسفه فریبنده (مموّه) ترجمه کرده است، احصاء العلوم، فارابی، ترجمه خدیوجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، صص ۶۵.

تحصیل یقین، بر قوم آشکار می‌شود و ذهن‌ها در جهت راهی به سوی علم و یقین به کار می‌افتد و چون کم و بیش با ریاضیات و «راههای تعالیمیّه» آشنا شده‌اند و این امور در میان آنان سیر کمالی می‌پیماید، از این طریق می‌توانند راه یقینی را از شیوه جدلی تشخیص دهند. همچنین مردم گرایش به دانش‌های مدنی پیدا می‌کنند (و مراد از امور مدنی، اموری است که مبدأ آن‌ها اراده و اختیار آدمی است) و در این باب هم راههای جدلی و راههای یقینی به هم آمیخته‌اند.<sup>۱</sup>

به نظر فارابی، افلاطون نماینده دورانی است که در آن راه خطابه و راه برهان به هم آمیخته است و اندیشه در میان ظن و یقین در نوسان. اما سیر کمالی اندیشه ادامه می‌یابد تا کار آن بر پایه‌ای قرار می‌گیرد که مرحله کمال عقلی و منتهای نظر علمی است؛ امری که در زمان ارسطو اتفاق افتاد و راهها، همگی از هم متمایز شدند و صنعت‌ها و صناعت‌های کلی عمومی، به کمال خود رسیدند و میان تعلیم خاص (که فقط بر برهان متکی است) و تعلیم مشترک که متکی بر شیوه‌های جدلی و خطابی و شعری است تمایز پدید آمد. و البته در نظر فیلسوف ما خطابه و شعر برای آموزش توده‌های مردم مناسب‌تر است.<sup>۲</sup>

بدین‌سان به نظر فارابی، ارسطو، واضع منطق و نماینده مرحله کمال فلسفه و علو خردورزی است و در واقع منطق او میزان درست و نادرست و حقیقت و باطل است.

هنگامی که جامعه بشری (تعبیر از ماست) به این مرحله از کمال رسید نیاز به وضع نوامیس (قانون) پدید می‌آید؛ قوانینی استوار بر پایه‌های برهانی در امور نظری و نیز استنباط امور عملی با نیروی خرد. و از آنجا که تصور امور نظری و معقول برای مردم عادی دشوار است، واضع نوامیس در واقع امور معقول را به صورت امور تخیلی و مثالی (که درک آن برای عامه

۱ کتاب‌العروف، صص ۱۵۰-۱۵۱.

۲ همان، صص ۱۵۱-۱۵۲.

مردم آسان است) درمی‌آورد و از یک‌سو در فرایند وضع نوامیس رفتارهای مدنی سودمند که وسیله رسیدن به سعادت است، پیاپی استنباط می‌شود و از سوی دیگر همه شیوه‌های قانع کردن مردم نسبت به همه امور نظری و عملی که باید آن‌را فراگیرند، به کار گرفته می‌شود.

دین هنگامی پدید می‌آید و مستقر می‌شود که نوامیس نظری و عملی وضع شده باشد و همه راههای اقناع و آموزش و پرورش عامه مردم نیز هموار شده باشد. و در پرتو این دین (= الملة) است که توده‌های مردم آموزش می‌بینند و هرآنچه وسیله رسیدن به سعادت است در اختیارشان قرار می‌گیرد: «فَإِذَا وَضِعَتِ النَّوَامِيسُ فِي هَذَيْنِ الصَّنْفَيْنِ وَانْضَافَ إِلَيْهَا الطَّرِيقُ الَّتِي بِهَا يُقْنَعُ وَيُعَلَّمُ وَيُؤَدَّبُ الْجُمْهُورُ فَقَدْ حَصَلَتِ الْمِلَّةُ الَّتِي بِهَا عَلِيمُ الْجُمْهُورِ وَادَّبُوا وَ أَخَذُوا أُبْكَلُ مَا يَنَالُونَ بِهِ السَّعَادَةَ»<sup>۱</sup>.

پس در نگاه فارابی، در آغاز، عقل (که نزد خردمندان است) با گذر از وادی‌های خطابه و شعر و جدل به سرزمین بارور و ایمن برهان و فلسفه عقلی می‌رسد و زمینه وضع نوامیس پدید می‌آید.

صناعت قانون‌گذاری (وضع نوامیس) — اعم از نظری و عملی — فرایندی است که سه کار عمده را بر عهده دارد:

۱. تبدیل امور معقول به امور مثالی و خیالی.
۲. تشخیص و بیان رفتارهای سیاسی نیکو که راه رسیدن به سعادت و کامروایی است.

۳. به کارگیری شیوه‌های اقناع مردم نسبت به همه امور نظری و عملی که بدان نیاز دارند.

دین (= الملة) عبارتست از قانون‌های نظری که حقیقت‌ها را نشان می‌دهند و قانون‌های عملی و کرداری که فضیلت‌ها و رفتارهایی را مشخص می‌کنند که وسیله رسیدن به سعادتند و افزون بر این‌ها، دربردارنده شیوه‌ها و نماینده راههای آموزش و پرورش مردم است.

فارابی در همین کتاب پیش‌تر گفته بود که فلسفه بر دین تقدم دارد؛ تقدم افزارمند بر افزار: «فَالْفَلْسَفَةُ بِالْجُمْلَةِ تَتَقَدَّمُ الْمِلَّةَ، عَلَى مِثَالِ مَا يَتَقَدَّمُ بِالزَّمَانِ، مُسْتَعْمِلُ الْأَلَاتِ، الْأَلَاتِ»<sup>۱</sup>. در واقع دین افزاری است برای فلسفه‌ای که همگان توان دسترسی به آن را ندارند و دین، فلسفه است که برای مردم ساده‌تر و سهل‌الوصول‌تر شده است.

و در همان‌جا می‌گوید «ملت» بر «کلام» و «فقه» تقدم دارد چونان رئیس که از خادم خود پیش است «وَبَيْنَ أَنْ صَنَاعَةَ الْكَلَامِ وَالْفِقْهِ مُتَأَخِّرَانِ عَنِ الْفَلْسَفَةِ وَالْمِلَّةِ مُتَأَخَّرَةٌ عَنِ الْفَلْسَفَةِ... وَالْمِلَّةُ تَتَقَدَّمُ الْكَلَامَ وَالْفِقْهَ، عَلَى مِثَالِ مَا يَتَقَدَّمُ الرَّئِيسُ الْمُسْتَعْمِلُ لِلْخَادِمِ، الْخَادِمَ وَالْمُسْتَعْمِلُ لِلآلَةِ الْآلَةَ»<sup>۲</sup>.

به نظر فارابی درستی و تمامیت یک دین را نیز باید در فلسفه‌ای جست که در پس ظاهر آن نهفته است:

دین اگر تابع فلسفه‌ای باشد که بعد از استقرار همه صناعات‌های قیاسی به کمال خود رسیده است... دینی است درست و در نهایت نیکویی و شایستگی. اما اگر دین به هنگامی پدیدار شود که هنوز فلسفه برهانی یقینی محقق نشده است و هنوز اندیشه‌های قوم بر خطابه و جدل و سفسطه استوار است (یا به عبارت دیگر) چون فلسفه رایج، فلسفه گمانی یا فریبنده (مُؤَوَّهه) است، دین تابع آن نیز دینی است که از دروغ و ناراستی تهی نیست و چه بسا تماماً ناراست و نادرست باشد.<sup>۳</sup>

پس دین، مثال فلسفه است یعنی دین مشتمل بر مثال‌های امور معقول و امور جزئی حکایت‌گر کلیات است که فهم آن برای مردم عادی آسان است و در نظر فارابی چون حقایق، معقول هستند، اگر کسی مثال‌ها را به جای حقایق بگیرد از راه صواب دور مانده است.

وی در مورد دینی که مبتنی بر فلسفه غیر برهانی است می‌گوید:

اگر کسانی مثال‌های دینی را که خود برداشت‌هایی از امور باطل