

دین و فلسفه از دیدگاه فارابی و غزالی

علی صبری^۱

دکتر حسن صیانتی^۲

سید سجاد ساداتی زاده^۳

چکیده

دین و فلسفه از مهم ترین مسائلی هستند که ذهن فیلسوفان و متکلمان اسلامی و غربی را به تفحص و کنجکاوی واداشته است. در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی فارابی و غزالی بیشترین توجه را به رابطه فلسفه و دین نشان دادند. بنابراین سؤال اصلی این تحقیق این است که آیا فارابی و غزالی قائل به سازگاری فلسفه و دین بوده اند؟

در نظر فارابی دو حقیقت فلسفی و نبوی از این جهت که در راستای معرفت به خداوند یکتا گام برمی دارند، یکی هستند لذا حقیقت دین و فلسفه باهم سازگارند ولی در روش از همدیگر متمایز هستند. وی معتقد است پیامبر و فیلسوف هر دو به عقل فعال متصل اند اما فیلسوف با قوه عاقله و پیامبر از طریق قوه متخیله این حقیقت را درمی یابد لذا فلسفه بر دین تقدم رتبی دارد. غزالی هر چند بر فلاسفه می شوردد ولی به مسائل اساسی فلسفه رغبت نشان داده است. وی با انتقاد بر فلاسفه خصوصاً فارابی معتقد است که دین را نباید قربانی فلسفه محض کرد، دین را بر فلسفه مقدم دانسته است. این تحقیق درصدد است که به بیان اساسی ترین دیدگاه های فارابی و غزالی در زمینه تعریف این دو مسئله، یکی بودن دین و فلسفه و همچنین تمایز این دو از همدیگر و وجوه تشابه و تمایز نظریات این فیلسوف مشایی و متکلم اشعری به بررسی و تدقیق پردازد.

واژگان کلیدی: دین، فلسفه، فارابی، غزالی، معرفت خداوند، عقل فعال

مقدمه

دین اسلام پایه گذار نظام حکمت عملی بر اساس قران مجید و روایات نبوی و سیره زندگی ائمه است دانشمندان بزرگی در این زمینه پرورش داده است ولی هیچ کدام مثل فارابی نتوانسته است به طرز بهتری از ارائه نظام فلسفی برآیند(فارابی، 1371، ص 15). تولد فارابی در دنیای اسلام تأثیری بر مقام و منزلت علمی ایشان داشته است و نشو و نمای ایشان بر اساس توحید و تعلیمات اسلام بود(همان، ص 49) چنانکه وی از مردم ماوراءالنهر بوده است و او را عمدتاً از ترکان ماوراءالنهر می دانند. پدرش از سرداران سامانیان بود که به بغداد می رود و نزد ابوبشر بن متی بن یونس درس می خواند بعد به حران می رود و از یوحنا بن حیلان منطق می آموزد و مجدداً به بغداد برمی گردد و فلسفه می خواند وی شارح اول ارسطو و معلم ثانی است. بنابراین در سیاست و حکمت عملی هم باید تابع ارسطو باشد اما با جمع بین آرای ارسطو و افلاطون به افکار هر دو فیلسوف در حکمت عملی نظر داشته است. و

alisabri1367@gmail.com

siyanati@hsu.ac.ir

sadatizadeh@yahoo.com

¹ کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی

² هیئت علمی دانشگاه حکیم سبزواری

³ دانشجوی دکتری فلسفه متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد

تربیت وی در دامن اسلام باعث شد که ریاست و امامت و سایر اندیشه‌های اسلامی را نادیده نگیرد از آنجایی که اساس حکومت در آن زمان به دست رئیس، امام، نبی و ملک بوده است فارابی هر چهار واژه را به دنبال هم می‌آورد (همان، ص 50). برخی فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی به معنای حقیقی دانسته‌اند اما تردیدی نیست که وی پایه‌گذار فلسفه اسلامی است و عنوان معلم ثانی به همین جهت به او داده شد. در بیان مقام فارابی، گفته شده است که فارابی در فلسفه به مقام اجتهاد رسیده است و نه تنها مانند ارسطو معلم علم برهانی بود بلکه علوم را طبقه‌بندی کرد و علوم اسلامی را هم در طبقه‌بندی وارد نمود و به تمام آن علوم صورت منطقی و برهانی داد (مهاجر نیا، 1380، ص 79-80) عصر فارابی مصادف بود با عصری که تضاد بین مباحث فلسفی و کلامی در اوج بودند (ناظر زاده کرمانی، 1376، ص 75). هرچند پیش از فارابی بحث توافق دین و فلسفه در میان فلاسفه رواج داشته و کندی تا حدودی به این قضیه پرداخت. ولی بی‌شک فارابی نخستین دانشمندی بود که با این هماهنگی بین فلسفه و دین، فلسفه جدیدی را استوار ساخت و بعدها توسط ابن سینا و ابن رشد ادامه داده شد فارابی بر این عقیده بود که فلسفه ذاتاً واحد است گرچه مذاهب فلسفی متعدد هستند و حقیقت دینی هم با حقیقت فلسفی سازگار است کتاب جمع بین رأی افلاطون و ارسطو بیانگر همین گفتار است (کوهساری، 1382، ص 48). این تجدیدنظر و آشتی بین دین و فلسفه بر دو نکته اصلی مبتنی بود: یکی تجدیدنظر در فلسفه مشایی در کسوت افلاطونی در آوردن آن جهت سازگاری با مبانی اسلام. دیگری تعبیر و تفسیر عقلی حقایق دینی. و در واقع فارابی فلسفه را به شیوه دینی تشریح می‌کند و درباره دین به تفکر فلسفی می‌پردازد و این دو را در جهت دیگری موافق می‌سازد (همان، ص 49). فارابی دین و فلسفه را از اصول مدینه فاضله می‌داند که هر دو از طرق و عناصر وصول به سعادت محسوب می‌شوند بنابراین دین و فلسفه از یک منشأ هستند و منشأ هر دو الهام الهی است (خوش‌رو، 1374، ص 50).

غزالی اگرچه متکلم است اما در تاریخ فلسفه اسلامی از آراء او سخن به میان می‌آید در واقع جایگاه وی در مباحث فلسفی جایگاه منتقد است که با فلسفه به مخالفت جدی می‌پردازد. مخالفت غزالی با فلسفه بعد از آشنایی وی با مسائل فلسفی نبود بلکه این متکلم قبل از اینکه به مسائل و جزئیات فلسفه آشنا شود به نقد فلسفه فارابی و ابن سینا پرداخت و پس از آن به نگارش کتاب مقاصد الفلاسفه پرداخت که بعدها نظرش تعدیل شد (داوری اردکانی، 1366، ص 11). غزالی فیلسوفان اسلام را کسانی می‌داند که مقهور شهرت فیلسوفان یونان شدند و معتقد بود اگرچه اینان ادعای فضل و دانش می‌کنند اما به دلیل اینکه به تقلید با علم می‌پردازند وضعیتشان از عوام بدتر است (نیک‌سیرت، 1390، ص 97). این مقاله درصدد است با سیر اجمالی از نظر اندیشمندان اسلام در مورد تعریف دین و فلسفه، به ادغام دیدگاه‌های فارابی و غزالی در مورد مصالحه بین دین و فلسفه و ضدیت این دو و همچنین مقایسه نظریات این دو اندیشمند به بررسی بپردازد

معنای لغوی و اصطلاحی دین

دین کلمه‌ای عربی است که در زبان‌های سامی، مانند عبری و آرامی به کاررفته و به معنای قضاوت و جزا آمده است و در زبان عربی به معنای اطاعت، انقیاد و آیین و شریعت آمده است. در زبان اوستایی و کتاب زردشت به صورت دئنا آمده که به معنای وجدان و ضمیر پاک است. در زبان‌های مشتق از لاتین دین به صورت «رلیژیون» آمده است که مشتق از مصدر لاتینی «رولی گاره» به معنای به یکدیگر پیوستن است. و در لغت‌نامه‌های فارسی دین به معنای کیش، ملت، طریقت و شریعت است (آذربایجانی، 1387، ص 38). در نگاه صدرای دین و شریعت همان قوانین، مقررات و آموزه‌های الهی هستند که باعث سامان یافتن جامعه و

بهبودی روابط اجتماعی و برقراری عدالت در میان مردم می‌شود و معتقد است که شریعت و دین ظاهر و باطن دارند ظاهر شریعت احکام آن است و باطن آن به منزله روح عمل است (نیکزاد، 1386، ص 21 و 26).

تعریف اخوان‌الرضا از دین: معنی دین در لغت عرب اطاعت کردن جماعتی بود از یک رئیس و چون اطاعت ظاهر نمی‌شود مگر به واسطه اوامر و نواهی، و امر و نهی شناخته نمی‌شود مگر به احکام و حدود و شرایط آن‌ها پس همه این امور را شریعت و دین نامیدند (فارابی، 1371، ص 60)

جرجانی گفته است: دین و ملت اصولاً به یک معنا هستند و اختلاف آن‌ها اعتباری است زیرا شریعت را بدین لحاظ که از آن پیروی می‌شود دین گویند و بدین جهت که گردآورنده و جامع نفوس باشد ملت خوانند و از این رو که مرجع همگان است مذهب خوانند (حسینی دشتی، 1379، ص 502)

راغب گفته است: شریعت را به اعتبار طاعت و پیروی دین گویند و آن با ملت و طریقت به یک معنا است لکن انقیاد و اطاعت در آن ملحوظ است (همان)

تعریف علامه طباطبایی از دین: دین در عرف قران همان سنت اجتماعی جاری در جامعه است که می‌تواند دین فطری و حق باشد یا دین تحریف شده و غیر فطری (طباطبایی، ج 10، ص 131)

هارالد هافدینگ گفته است: جوهر دین اعتقاد به دوام ارزش در جهان است (آذربایجانی، 1387، ص 45)

ماتیو آرنولد گفته است: دین اخلاقیاتی است که به کمک احساسات تعالی یافته است

اف. اچ. برادلی گفته است: دین تلاشی است برای نشان دادن واقعیت کامل از راه تمام جنبه‌های وجود انسان

فردریک شلایر ماخر گفته است: جوهر دین عبارت است از احساس تعلق یا اتکای مطلق

کارل مارکس گفته است: دین آه ستم‌دیدگان، احساس دنیای نامهربان، روح در مکان بی‌روح و افیون مردم است (همان، ص 46).

تعریف روانشناسی دین: به بررسی پدیده دین‌داری از منظر روان‌شناختی می‌پردازد و درصدد توصیف و تبیین زمینه‌ها و عوامل دین‌داری و بیان آثار فردی و اجتماعی آن است. تاوولس دین را به درک رفتار دینی از طریق به کار بستن اصول روان‌شناختی که از مطالعه رفتار غیردینی به دست آمده تعریف می‌کند (آذربایجانی، 1387، ص 3)

مهم‌ترین عواملی که ارائه تعریف دین را برای فیلسوفان و دانشمندان مشکل ساخته عبارت‌اند از: پیچیدگی دین و داشتن ظرایف مهم، کثرت مظاهر دین‌داری و پدیده‌های دینی، گستردگی و تنوع ادیان جهان، تفاوت زیاد میان ادیان گوناگون، توجه به همه ابعاد و ساحت‌های دین، عدم تمایز دین با مفاهیم نزدیکی مثل معنویت و اخلاقی بودن، نگاه به دین از یک منظر یا زاویه خاص (آذربایجانی، 1378، ص 41). در نگرش فارابی دین جهت تحکیم و استوار ساختن مبانی و اصول آن و همچنین دفاع از شبهات ملحدان و شک‌شکاکان تعریف شده است (بهار نژاد، بی‌تا، ص 74)

معنای لغوی و اصطلاحی فلسفه

فلسفه ریشه یونانی دارد و مصدر جعلی عربی کلمه «فیلسوفیا» است که مرکب است از دو کلمه «فیلو» به معنی دوستداری و کلمه «سوفیا» به معنی دانایی است پس کلمه فیلسوفیا به معنی دوستداری دانایی است؛ و افلاطون سقراط را «فیلسوفوس» یعنی دوستدار دانایی معرفی می‌کند. «قبل از سقراط گروهی پدید آمدند که خود را «سوفیست» یعنی دانشمند نامیدند این گروه ادراک انسان را مقیاس حقیقت می‌گرفتند و در استدلال‌های خود مغالطه به کار می‌بردند» (مطهری، 1385، ص 103). کلمه فیلسوفیا برعکس کلمه سوفیست که از مفهوم دانشمند به مفهوم مغالطه کار سقوط گرفت از مفهوم دوستدار دانش به مفهوم دانشمند ارتقاء یافت و کلمه فلسفه بدان معنی مرادف شد (همان، ص 104). مسلمانان لغت فلسفه را از یونان گرفتند و آن را در دو معنا به کار بردند: معنای عام و معنای خاص. معنای اولی که اصطلاح عام فلسفه است به معنای همه علوم عقلی که در برابر علوم نقلی بودند. مسلماً فیلسوف به کسی اطلاق می‌شد که جامع همه علوم عقلی آن زمان از قبیل ریاضیات و طبیعیات و سیاسات و اخلاقیات بوده باشد و به این اعتبار بود که می‌گفتند «هرکس فیلسوف باشد جهانی می‌شود علمی مشابه جهان عینی». مسلمین گاهی به جای فلسفه کلمه حکمت را به کار می‌بردند و آن را بر دو بخش عملی و نظری تقسیم کردند. از میان بخش‌های متعدد فلسفه، فلسفه اولی دارای امتیاز بیشتری است (همان، ص 105) فلسفه با اعتبار اینکه جامع همه علوم است بدین معنا است: فلسفه کمال نفس انسان است هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی. اما اگر منظور از واژه فلسفه اصطلاح غیر شایع (خاص) باشد آن عبارت است از الهیات که یکی از بخش‌های نظری است و منظور همان فلسفه حقیقی است. فلسفه عبارت است از: علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعیین خاص دارد (همان، ص 106) فلسفه در دوره جدید اختصاص یافت به مابعدالطبیعه و منطوق و زیبایی‌شناسی و امثال این‌ها. این امر باعث مفروض انگاشتن فلسفه به عنوان یک علم در قدیم شد (همان، ص 114). فلسفه و حکمت به مفهوم عام از نظرهای مختلف تقسیمات گوناگونی دارد اما از لحاظ متد و روش چهار نوع است: حکمت استدلالی، حکمت ذوقی، حکمت تجربی و حکمت جدلی. (همان، ص 128). فلسفه یعنی اشتیاق به دانش و دوستداری راستین دانایی است. افلاطون معتقد است که طبایع رذایل و بی‌استعداد نباید سروکاری با فلسفه داشته باشند زیرا فلسفه خاص طبایع اصیل و شریف است (رحمانی، 1389، ص 39) افلاطون روی آورندگان به فلسفه را دو گروه دانست: برخی از آن‌ها در کار خود و عشق به حقیقت لگد می‌زنند و بعضی دیگر چنین نیستند. وی معتقد است که آدمی از طریق فلسفه و با اعانت آن است که می‌تواند به صفای روحانی و تهذیب اخلاق نائل گردد (همان، ص 41-40) از دید افلاطون فیلسوف کسی است که می‌تواند هستی تغییرناپذیر سرمدی را دریابد در حالی که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند (همان، ص 46). از فلسفه تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است، گاه آن را کوششی در جهت توصیف کنه واقعیت یا پژوهش حقیقت معرفی کرده‌اند و گاه پژوهشی نقادانه درباره پیش‌فرض‌های علوم مختلف و گاه تلاشی نظری در جهت ارائه دیدگاهی منظومه‌وار و جامع به عالم واقع. گاه نیز با نظر به مابعدالطبیعه، آن را علم هستی‌شناسی معرفی کرده‌اند و گفته‌اند که فلسفه عملی است که به شناخت وجود و تقسیمات اولیه آن می‌پردازد (صادقی، 1382، ص 20) فلسفه را به هر معنایی در نظر بگیریم از روش عقلی - قیاسی بهره می‌گیرد و هدف آن رسیدن به حقیقت است نه دفاع از آن. در واقع کار فیلسوف کشف و شناخت حقیقت است زیرا که ابعاد حقیقت از پیش برایش مشخص نیست و گرنه نیازی به کار فلسفی نداشت، هر چند پس از شناخت حق به‌طور طبیعی در صدد دفاع از آن برمی‌آید (همان، ص 20)

فلسفه اسلامی هم مانند فلسفه یونانی و قرون وسطایی جهت سیری داشته است یک وجه از این جهت سیر تحقق یگانگی دین و فلسفه است وجه دیگرش اثبات پیوستگی زمین و آسمان و سیر آدمی میان آن دو با قول به مبدأ بودن غیب و تبعیت عالم شهادت از آن است فارابی، ابن سینا، سهروردی و صدرا همه در این راه سعی کرده‌اند. در این سیر حکمت مشایی و حکمت اشراقی و علم کلام و عرفان با همه جمع شدند که نتیجه این امر مهم اتحاد دین و فلسفه است با این شرط که حدس بر این نباشد که فیلسوفان فلسفه را جای گزین دین کردند یا فلسفه و دین را باهم آمیختند بلکه مقصود این است که فلسفه و دین در مقصد و غایت یکی هستند (داوری اردکانی، 1387، ص 21) اما اگر حتی مبدأ آن‌ها را یکی بدانیم، اخذ هر یک از آن‌ها از مبدأشان متفاوت است. نسبت آن دو با مردمان هم یکی نیست زیرا دین عام و خاص نمی‌شود و همه مردمان به آن تعلق دارند اما لزومی ندارد که مردمان به فلسفه مشغول شوند (همان، 22)

مشهورترین تعاریفی که حکما از فلسفه ذکر کرده‌اند عبارت‌اند از: 1- فلسفه عبارت است از علم به احوال حقایق موجودات به اندازه قدرت و توانایی بشر 2- فلسفه عبارت از تمثیل نفس و قوای نفسانی است در دو جنبه علم و عمل (سجادی، 1375، ص 562). 3- فلسفه عبارت از تشبه به ذات احدیت 4- فلسفه عبارت از حرکت نفس در جهت کمال ممکن 5- فلسفه عبارت از وسیله‌ای برای آنکه انسان را عالم عقلی مشابه با عالم وجود عینی گرداند 6- افلاطون گوید فیلسوف کسی است که هدف او رسیدن به معرفت امور ازلی یا معرفت حقایق اشیاء باشد 7- رواقیان غایت فلسفه را حیات عملی می‌دانستند و توجه خود را به امور مادی و محسوس جهان معطوف کردند. 8- صدرا گوید پایه‌گذاران فلسفه، طالس ملطی و بعد انکساگوراس و انباذقلس و فیثاغورث و سقراط و افلاطون هستند که خمیره فلسفه به دست آن‌ها درست شده است (سجادی، 1375، ص 563). اخوان الصفا گویند لفظ فیلسوف نزد یونانیان مساوی است یا حکیم در عربی و فلسفه همان حکمت است آغاز فلسفه محبت علوم است و وسط آن شناخت موجودات است به حسب قدرت انسان و پایان آن گفتار و عمل موافق دانش است (همان، ص 562). ملا صدرا می‌گوید فلسفه، کامل شدن نفس انسانی است از طریق شناخت حقایق موجودات آن گونه که هستند و حکم کردن بواسطه براهین و نه از روی ظن و تقلید، به وجود موجودات به اندازه توانایی انسان. کندی چندین تعریف برای فلسفه بیان کرده است که بهترین تعریف عبارت است از معرفت انسان به نفس خویش (برنجکار، 1385، ص 76).

دیدگاه فیلسوفان در مورد دین و فلسفه

ریشه توفیق بین فلسفه و دین عبارت است از: موضوع وحدت حقیقت در تمام تجلیات آن که از مباحث نوافلاطونیان متأخر است و کندی و فارابی و بوعلی و تمامی اشراقیان آن را مفروض قرار داده بودند هر چند برخی از قبیل ابن راوندی و رازی موافق نبودند و با کتاب تهافت الفلاسفه بازار تهمت و تکفیر شدت بیشتری پیدا کرد ابن رشد در دو امر به چنین موضعی با نگاشتن کتاب تهافت التهافت پرداخت: اول تمایزی که خود قران و مفسران از زمان طبری به بعد بین آیات محکم و متشابه قائل شده‌اند دوم فقدان مرجع تعلیمی در اسلام (سنی) برای تعیین صحیح اختلافات. برعکس شیعه به چنین مرجعی معتقد بود. استدلال‌ها به برهانی، جدلی و خطابی تقسیم می‌گردند؛ استدلال برهانی روش فیلسوفان، استدلال جدلی روش متکلمان. استدلال خطابی با روش عام سازگار است (حسینی کوهساری، 1382، ص 153).

در نظر ابواسحاق کندی فیلسوف در نظر او در جستجوی سؤالات و مفاهیمی نظیر آیا، چه، کدام و چرا است. مابعدالطبیعه هم علم به علل مادی، صوری، فاعلی و غایی است. ضرورت فلسفه را بدین نحو بیان می‌کند که هیچ‌کس نمی‌تواند ضرورت چنین جستجویی را انکار کند زیرا اگر قبول کند پس ضروری است و اگر امتناع کند باید دلایل امتناع خود را اقامه کند و خود اقامه دلیل به منزله ضروری بودن آن است. به قول ارسطو هیچ‌کس نمی‌تواند بدون توسل به فلسفه، از فلسفه امتناع کند (حسینی کوهساری، 1382، ص 24)

کندی رابطه دین و فلسفه را بدین گونه بیان می‌کند که هر چه را پیامبر اکرم (ص) از جانب خداوند آورده چون به مقیاس عقل سنجیده شود، درخور پذیرش است و فقط کسانی که از نعمت عقل بی‌بهره‌اند، به انکار آن می‌پردازند بنابراین به توفیق بین دین و فلسفه پرداخته و می‌گوید: باید از تمجید حقیقت و تحصیل آن هر جا که باشد شرم نداشته باشیم، هر چند از جانب مرمی دور از ما یا از ملت‌های مخالف با ما آمده جهان را فعل خداوند دانست نه جلوه الهی. (کوهساری، 1382، ص 25) زکریای رازی معتقد بود که نمی‌توان بین فلسفه و دین ارتباط برقرار کرد و حکمت یونانیان را با حکمت ایمانیان موافق ساخت. او علیه مذاهب باطل اهل سنت و غلات شیعه ردیه نوشت و از هر دو طرف خود را در معرض تهمت قرارداد (همان، 25-24)

ابن رشد با نگاشتن کتاب "تهافت التهافت" علاوه بر اینکه سخنان غزالی را یاقوه دانست به مقابله با ابن‌سینا پرداخت و معتقد بود که در فلسفه ارسطو چیزی خلاف واقع یافت نمی‌شود ابن رشد در مقام رد غزالی و دفاع از فلسفه راجع به مسئله علم باوری می‌گوید نحوه علم خداوند به موجودات و نحوه علم انسان به موجودات کاملاً با یکدیگر متباین‌اند زیرا وجود موجودات علت و سبب علم انسان بشمار می‌آید و در مورد حق تعالی قضیه فرق می‌کند و علم خداوند سبب موجودات است (ابراهیمی دینانی، 1379، ص 235). ابن رشد معتقد بود حکمت با دین مطابقت دارد و در شریعت به آموختن حکمت توصیه شده است ولی شریعت بر دو قسم است: شریعت ظاهر، شریعت مؤول. شریعت مؤول به علماء و اهل تأویل اختصاص دارد ولی شریعت ظاهر برای جمهور مردم لازم و ضروری است (همان، ص 236). بنابراین وی معتقد بود دین و فلسفه به خاطر امنیت باید از یکدیگر مجزا باشند تا با آمیزش آن دو مردم عادی از فهم دین عاجز نمانند و گمراه نشوند (ناظر زاده کرمانی، 1376، ص 69). در نظر بسیاری از علما دین ماهیتاً با فلسفه متغایر است «الشعرانی» در توجیه این عقیده می‌گوید: علم فلسفه با علم شرح مباین است و در واقع نوع دیگری است از علم، چه در حالی که علم شرح مبتنی بر شرح حضرت محمد (ص) است علم فلاسفه وابسته به شرح ادریس نبی است. حال که فلسفه و دین ماهیتاً متفاوت‌اند پس ورود فارابی به قلمرو فلسفه و توسل او به استدلال منطقی و اتکایش بر عقل بشری برای ادراک ماهیت اشیاء او را در زمره نافیان دین قرار می‌دهد. مشکل خاص فارابی در نفی دین برخلاف دیگران این است که برخی از مبادی و اصول فلسفه و یافته‌ها توسط فارابی با آموزه‌ها و استلزامات دینی در تعارض است (ناظر زاده کرمانی، 1376، ص 65).

ابن طفیل از جمله فیلسوفانی مشرق زمین است که در رساله «حی بن یقظان» می‌خواهد میان دین و فلسفه وفق دهد و هدف اصلی او همین وفق دادن است زیرا در زمان او جدال بین فلسفه و دین رایج بود و فقها فلسفه را طرد می‌کردند و مردم را بر علیه فلاسفه دعوت می‌کردند. وهم فلاسفه بر این بود که به مردم بفهمانند که فراگرفتن حکمت، حکمت است. و عقل نوری است از جانب خدا و شریعت وحیی است از سوی خدا و خدا هم مصدر و اصل دین است و هم فلسفه. و ممکن نشود که ذات احدیت مصدر دو چیز متناقض باشد. از این رو محال است که عقل و دین مخالف هم باشند و اگر اختلافی است در ظاهر است نه در باطن (الفاخوری -

الجر، 1367، ص 633). بنابراین فلسفه ابن طفیل، فلسفه‌ای است که بر «روح اعتزالی» استوار است و معتقد است که تنها وسیله ارتقاء آدمی به ذات احدیت عقل است و اتصال ثمره نظر و تأمل است. در واقع فلسفه او عصاره فلسفه افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا است و با تصوف و مذهب اخوان‌الصفای نیز پیوستگی دارد (همان، ص 634).

دیدگاه فارابی در مورد دین و فلسفه

فارابی در کتاب تحصیل السعاده آشکارا دیدگاه‌های خویش را پیرامون دین و فلسفه و ارتباط بین آن‌ها بیان کرده است: وقتی فردی درباره موجودات عالم علم کسب می‌کند یا درباره آن‌ها آموزش می‌بیند اگر نفس معانی آن‌ها را با عقل خویش ادراک کند و تصدیق به آن‌ها به واسطه برهان یقینی باشد علم مشتمل بر این معلومات فلسفه است اما اگر علمیه آن‌ها چنان باشد که مثال‌هایی حاکی از آن‌ها در تخیل آیند و تصدیق تخیل به روش اقناعی باشد پیشینیان آنچه را مشتمل بر این معلومات است دین می‌دانند و اگر نفس این معلومات اخذ و روش‌های اقناعی در آن‌ها به کار گرفته شوند دین مشتمل بر آن‌ها را فلسفه رایج و مشهور خوانند (فارابی، 1371، ص 60)

آنچه از زندگینامه فارابی توسط ابن خلکان، ابن ابی اصیبعه، صاعد اندلسی و قفطی نگاشته شده این نکته را تأیید می‌کند که فارابی به واسطه فلسفه مورد اذیت قرار نگرفت. بنابراین به نظر می‌رسد که کوشش او در سازگاری بین عقل و وحی به واسطه رسوخ این اعتقاد در ذهن وی باشد که حقیقت واحد است، اگرچه تعابیر مختلفی از آن ارائه شود. با همین اعتقاد بود که وی درصدد جمع بین آرای معلم اول و افلاطون در کتاب معروفش الجمع بین رأی الحکمین برآمد پس با همین مبنا به سازگار نمودن بین فلسفه و دین می‌پردازیم. عواملی که فارابی کوشیده بین دین و فلسفه سازگاری برقرار کند عبارت‌اند از: 1- نظریه‌ای درباره خلقت که با آن درصدد سازگار نمودن خداوندی است که ارسطو می‌گوید باخدایی که اسلام معرفی می‌کند 2- تعیین موضع برای عقل و وحی در کنار یکدیگر، با تسلیم به نبوت، معجزات، عقاید دینی و کلامی سمعی، با تفسیر عقلی که از همه آن‌ها ارائه می‌کند. 3- جداسازی علوم و خواص مردم و قائل شدن به تعلیم خاصی برای هر یک از آن‌ها، و به این ترتیب تحکیم مسالمت بین تفکر فلسفی و تفکر دینی (موسی، 1382، ص 45)

محور اول مربوط به رابطه خالق و مخلوق است. خداوند در اسلام خالق همه چیز است و هیچ چیز به این امر او پدید نمی‌شود و جز با حفظ او باقی نمی‌ماند. او با همه چیز از کوچک تا بزرگ با همه تفصیلات آگاه است و بین او و خلق نیز واسطه‌ای وجود ندارد (موسی، 1382، ص 45). این تصویر ارائه شده از خداوند به وسیله قرآن باخدای ارسطو یعنی محرک اول غیر متحرک و همچنین با واحد آن‌گونه که نوافلاطونیان می‌گویند متفاوت است لذا این پرسش به وجود می‌آید که آیا این تفاوت در قالب ناسازگاری است یا نه؟ به عقیده فیلسوفان مسلمان این حکایت از ناسازگاری و تنافی نمی‌کند. به همین دلیل تمام تلاش فارابی و دیگر فیلسوفان مسلمان سعی در سازگار نمودن خدای فلسفه و خدای قرآن بوده است. فارابی با الهام از ارسطو و افلاطون و نوافلاطونیان این نتیجه را بیان کرد که خداوند واحد و موجود ضروری با لذات است که از هر گونه نقصی مبرا و غیرمادی است به همه ماسوی تفاوت جوهری دارد، ترکیب در او راه ندارد پس از همه وجوه واحد است. خداوند عقل بالفعل است که ذات خود را تعقل می‌کند بنابراین آنجا که عقل و عاقل و معقول یک چیزند که همان ذات است و ذات خداوند علم و عالم و معلوم است.

از آنجا که خداوند سبب وجود هر موجودی است صدور سایر موجودات از او به صورت غیر مباشر است و این در نظریه معروفش به نام عقول عشره ذکر شده است. لذا فارابی بر آن است که بین خدای قران و خدای فلسفه وفاق ایجاد کند و همه صفات کمال و جلال را به خداوند نسبت داد (همان، ص 46).

در نظام فلسفی و اجتماعی فارابی عقل فعال اهمیت خاصی دارد و در موارد متعدد پایان امر به عهده عقل فعال است لذا عقل فعال مواظب احوال و اوضاع انسان است و او را رشد می دهد تا به مقام خود نائل آید و همه عقول را تعقل می کند و از آن ها فیض می گیرد و به انسان ها و جهان طبیعت فیض می رساند در واقع مقام عقل فعال نسبت به انسان مانند آفتاب است نسبت به چشم (فارابی، 1371، ص 34).

محور دوم نبوت است. نبوت از نظر فارابی امری فوق طبیعی یا خارق العاده نیست. نبی کسی نیست مگر انسانی که قوه متخیله او به نهایت کمال رسیده است و این پس از آن است که ابتدا عقل منفعل و سپس عقل مستفاد شده باشد که بواسطه آن با عقل فعال ارتباط پیدا می کند و از طریق فیض جزئیات امور حال و آینده با محاکات او از محسوسات را درمی یابد. همچنین محاکات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را می پذیرد و می بیند و در نهایت نبوت به امور الهی پیدا می کند. در مورد معجزاتی که پیامبر به عنوان دلیل بر صحت رسالتش اقامه می کند، فارابی تفسیر عقلی خود را دارد. زیرا نبوت مختص به قوای قدسیه ای است که عالم کبیر در مقابل آن تسلیم است همچنان که عالم اصغر برای روح افراد مطیع است، لذا پیامبر معجزات خارق العاده می آورد و چیزی مانع اطلاع او بر لوح محفوظ نمی شود (همان، ص 46).

محور سوم مربوط به خواص و عوام است. بر معلم ثانی پوشیده نیست که فهم تفسیر وی از نبوت و پاره ای از عقاید سمعی دشوار بوده و اکثر مردم از ادراک آن عاجزند لذا مردم را بر حسب مراتب فهم و تصدیق به سه دسته تقسیم می کند: عامه، رجال دین، فیلسوفان. با این تقسیم بندی بر آن است که باید این مسائل و امثال آن ها را به هر یک از افراد این طبقات متناسب با توان تصور و فهمشان عرضه کرد چون خداوند هیچ کس را مگر به اندازه توانش تکلیف نمی کند. و برای عامه مردم از طریق برهان اقناعی مفید فایده است و برای اهل استدلال باید برهان حقیقی اقامه کرد (همان، ص 49) خدایی که عالم از او بدون اراده و نشاط صادر می شود و بین او و عالم واسطه های متعدد وجود دارد و جز به ذات خود عالم نیست نمی تواند با عقاید صحیحی که اسلام آورده است جمع شود اگر چه فارابی در نظریه فیض خداوند را سبب و فاعل دانسته است (موسی، 1382، ص 50).

در نگاه فارابی حقیقت فلسفه همان معرفت به خداوند یکتا است و از این جهت با دین که بر بنیاد توحید و ایمان به خدا است تفاوتی ندارد و تنها فرق آن ها در غایت و ماهیت بلکه به صورت متدولوژیک است. یکی با قوه نظری و دیگری با قوه متخیله. انسان کامل فارابی که همان رئیس اول و نبی و امام است در هر دو قوت مورد عنایت عقل فعال است اما دیگران متفاوت اند از لحاظ روشی زبان فلسفه که برهان است مقدم بر زبان اقناعی دین است. «سانکاری» می گوید: فلسفه از نظر فارابی راهی بود برای فهمیدن اینکه چرا شریعت ضامن کمال و سعادت است عقلانی کردن این راه هدف نهایی نظام فلسفه او بود (مهاجر نیا، 1380، ص 80). فارابی از دین به شیوه فلسفی مدافعه کرد و فلسفه را از راه دین توجیه می نمود (ناظر زاده کرمانی، 1376، ص 69). تفاوت دین و فلسفه، متدولوژیک است تقدم فلسفه بر دین از این جهت است که مخاطبان دین کسانی اند که بالقوه یا بالفعل فاقد قدرت عملیات

عقلانی اند پس نبی معارف الهی را از طریق مثال و حکایت یعنی از طریق تصرف در قوه متخیله به آنان می‌نمایاند ولی زبان فلسفه زبان تخصص ایجاز دقت در تعریف و برهان و خاصه کسانی است که با لذات و از راه پرورش نفس قادر به دریافت حقیقت خالص اند این تقدم، تقدم نفسی نیست بلکه تقدم شرفی یعنی روش و مخاطبین این دو متفاوت اند (همان، ص 70). از طرف دیگر این مسئله را نباید نادیده گرفت که فارابی دین را جزئی و موکول و منوط به عرف و عادت و متنازل بر حسب نیازهای قومی خاص می‌داند. نسبت دینی در فلسفه فارابی در مراتبی فروتر از یونیورسالیسم عقلانی است و همین مسئله در نگاه فارابی دلالت بر ضدیت فلسفه بادیانت می‌کند (ناظر زاده، ص 67). داوری معتقد است که فارابی امور مربوط به دین را مثال‌های فلسفی می‌داند به نظر داوری تطبیق ظاهر اقوال فارابی با احکام دینت و رسیدگی به جزئیات آراء فیلسوف در آثار مختلف نمی‌تواند وجه و شأن اسلامی فارابی را معلوم سازد (ناظر زاده کرمانی، 1376، ص 67). به نظر «فوزی نجار» فارابی چون باور داشت که دین قادر است راه را بر تفکر عقلانی بگشاید سیاست شرعیه را راه تشویق و شکوفایی فلسفه دانست. به نظر وی اتخاذ مفاهیم دینت در فلسفه پاسخی است که فارابی به افکار تعصب‌آمیز مسلمانان داده و به خاطر هدایت عملی دین برای توده‌ها بوده است (همان، ص 68). «والترز» معتقد است که فارابی کلمات اسلامی را در شکل سمبل‌هایی از اصطلاحات فلسفی که مقبولیت عام داشته به کار گرفت: الله را به جای سبب اول، روح القدس و فرشته وحی را به جای عقل فعال و کلماتی نظیر وحی و نبوت را برای مفاهیم عمومی فلسفه به کاربرد (همان، ص 75-74).

مقام دینت و فلسفه در اندیشه فارابی

ضرورت بحث درباره مقام دینت و فلسفه در اندیشه فارابی از آنجاست که برای توصیف مبادی و اصول نظریه حکومت در فلسفه سیاسی او، مهیای زمینه می‌کند. درباره تدین یا زندقه و کفر فارابی اقوال بسیاری گفته شد و در خصوص توافق یا تضاد آراء او با آموزه‌های شریعت میان مورخان اختلاف نظر است و بیشتر ماهیت دینی یا فلسفی رئیس اول مورد مناقشه است. آیا حاکم مدینه فیلسوف است یا نبی؟ منبع، موضوع و هدف معرفت او چیست؟ آیا او با فعل و انفعالاتی که در قوه ناطقه‌اش رخ می‌دهد و عقل هیولایی‌اش را مبدل به عقل مستفاد می‌سازد و با براهین عقلانی به معرفت عقلی یعنی شناخت ماهیت ایام نائل می‌آید یا از طریق قوه متخیله به رابطه اشیاء و نتایج امور می‌رسد؟ آیا فارابی برای معرفت عقلانی مرتبه‌ای بالاتر از معرفت وحیانی قائل بود؟ آیا فارابی دینت و مفاهیمی نظیر نبوت، وحی، امامت و امت را در توجیه مبادی و مفاهیم فلسفه خویش به کار گرفت یا برعکس؟ آیا فارابی خواهان نفی دین است از طریق فلسفه یا فهم دین؟ و در نهایت آیا می‌توان فارابی را بنیان‌گذار فلسفه دینی دانست یا دین فلسفی؟ (ناظر زاده کرمانی، 1376، ص 61-62). فارابی در عصر خود درصدد تعریف جدیدی از حکومت دینی به منظور تجدید حیات اصول از یادرفته دینت درباره زندگی مدنی مسلمانان برآمد (زیرا در آن زمان از دین جز نامی عوام فریبانه جهت حفظ قدرت چیزی به جای نمانده بود) و برای نیل به این هدف از فلسفه یونانی مفاهیم عمده‌ای به وام گرفت. وی در اندیشه سیاسی خود جانب دین را فرو نمی‌گذارد و ادب و غایت دینی را از نظر دور نمی‌دارد (همان، ص 63) فارابی و دیگر فلاسفه با اتخاذ مفاهیم دینت سه غایت را در نظر دارند: اول اینکه به عنوان حامیان تفکر عقلی و معتقدان باینکه فلسفه علم اعلی و یگانه راه تفکر است اثبات کنند این آموزه‌ها در شمول مباحث عقلانی قرار دارند ثانیاً ثابت کنند این علم اعلی با دین معاندت و ضدیتی ندارد. ثالثاً با

مخالفت با منکرات نبوت از فلسفه دفاع کنند در واقع وفاق دین و فلسفه در آراء فارابی بر اساس همین غایات بوده است (همان، ص 67).

مهم‌ترین ابهامی که در این اینجا قابل ذکر است این است که فارابی مقام فیلسوف را شامخ‌تر از نبی و شأن فلسفه را اعلای از دین و استنباط‌های قوه ناطقه و معرفت عقلانی را والاتر از شناخت تعبدی دینی دانسته است لذا مهم‌ترین مشکل فارابی در درجه اول مشکل معرفت‌شناسانه است (ناظر زاده کرمانی، 1376، ص 66). فارابی در فصول المدنی تفاوت فیلسوف و نبی این طور بیان می‌کند که اولی عالم به ماهیت اشیاء است و دیگری که از طریق وحی به شناخت رسیده و فاقد معرفت نظری است فقط رابطه کاربرد و امکان اشیاء را می‌داند زیرا او فقط صاحب عقل عملی یعنی قوت تمیز اوامر و نواهی است. مسئله دیگر مرتبت پایین‌تر قوه متخیله نسبت به قوه ناطقه است زیرا قوه ناطقه حقیقت را مستقیم درک می‌کند ولی قوه متخیله از مثال‌هایی که عقل فعال بر او محاکمی می‌کند حقیقت را درمی‌یابد پس مقام فیلسوف که قوه ناطقه‌اش مفیض عقل فعال است، از نبی که قوه متخیله‌اش از او فیض می‌شود بالاتر است (همان، ص 66). بنابراین به نظر فارابی پیامبر و فیلسوف هر دو متصل به عقل فعال‌اند و فرق آن‌ها این است که پیامبر این مقام را با کمال قوه متخیله و پس از کمال قوه عاقله درمی‌یابد، در حالی که فیلسوف با نظر و فکر به آن مرتبه می‌رسد. البته فارابی با تفسیری که از نبوت ارائه می‌کند و تفسیر نفسی و عقلی که از آن دارد، آن را برتر از فلسفه قرار می‌دهد، همچنان که نبی را انسانی می‌داند که به بالاترین مرتبه انسانیت و سعادت رسیده است. البته از نظر «دی بور» این مطلب با فلسفه نظری فارابی سازگار نیست چون وی در آنجا نبوت را مختص به قوه متخیله می‌داند و معرفت حاصل از آن در مرتبه پایین‌تری از فلسفه قرار می‌گیرد. دی بور فراموش کرده است که فارابی علاوه بر کمال قوه متخیله کمال قوه عاقله را در نبی شرط دانسته است. (موسی، 1382، ص 47). ابن میمون معتقد است نبوت افاضه‌ای است از خداوند بر قوه عاقله به واسطه عقل فعال و سپس بر قوه متخیله در بالاترین حد از کمال و مرتبه‌ای که انسان می‌تواند بدان برسد. لازم است که این انسان علم و حکمت را واجد باشد به حدی که از قوه به فعل درآید و دارای عقل کامل باشد. ابن میمون نظریه نبوت را نزد فیلسوفان اسلام این طور توضیح می‌دهد که وحی قوه عقلی و مفکره را نیز کامل می‌کند و بدین واسطه است که نبی وجود حقیقی اشیاء را ادراک می‌کند. فارابی و ابن سینا به جهت تمایلی که برای سازگار نمودن عقل و وحی داشته‌اند از نبوت تفسیری نفسی - عقلی ارائه کرده‌اند (همان، ص 48). لذا کوشیده‌اند تا به نبی منزلتی بالاتر از فیلسوف دهند چون با وجود کمال قوه عاقله و متخیله، هم نبی است و هم فیلسوف.

دین و فلسفه از دیدگاه غزالی

غزالی در مخالفت با فلاسفه ضمن اینکه با زبان استدلال سخن می‌گوید از حربه تفسیق و تکفیر استفاده می‌کند یعنی موضع و روش وی در مخالفت با اندیشه‌های فلاسفه و رد فلاسفه با فخر رازی متفاوت است زیرا فخر رازی فیلسوفی عقلی مسلک بود که حتی منقولات را در پرتو معقولات معتبر می‌دانست یعنی مبانی دینی را معقول دانسته و از آیین الهی به عنوان یک امر معقول دفاع می‌نماید و به نقد آراء فلاسفه پرداخت (ابراهیمی دینانی، 1379، ج 1، ص 324 و 343). غزالی ناتوانی فلسفه را در رسیدن به علم یقینی در مسائل الهیات برای شناختن حقیقت الوهیت و نبوت آشکار کرد و معتقد بود که فلسفه و کلام و تصوف در مسائل الهی باید بر بنیان دین استوار گردند و با اصول و تعالیم آن همگام شوند (غزالی، 1361، ص 24). هر چند سخنان غزالی در هر رشته‌ای دقیق بودند ولی وی هرگز مخالف تحقیق فلسفی نبود. لذا قبل از هر چیز تحقیقی سه رساله در فلسفه انجام داد و بهترین تلخیص از

فلسفه رایج عصر خویش را به نام "مقاصد الفلسفه" نگاشت. غزالی در کتاب "المنقذ من الضلال" فلاسفه را به سه گروه تقسیم نمود: 1- دهریون: گروه متقدم حکما که منکر صانع مدبر توان هستند و معتقدند عالم همواره بوده و نظام او قایم به ذات است این گروه کفار و زنادقه نامیده می‌شوند. 2- طبعیون: گروهی دیگر از حکما که بیشتر بحثشان در طبیعت و عجایب حیوانات است آفریدگار جهان را پذیرفته‌اند ولی می‌پندارند قوه عاقله تابع مزاج است و منکر عالم آخرت و بهشتند. اینان زنادقه‌اند. 3- الهیون: این گروه حکما متأخرند همانند سقراط، افلاطون و ارسطو. ارسطو عقاید پیشینیان را رد کرد جز اینکه او نیز از سرچشمه کفرشان سیراب شده و کافر است (کوهساری، 1382، ص 125). و البته همه را نیز بالمآل و بی‌محابا از دم تیغ زندقه می‌گذرانند: « پس واجب است که همه آنان (فلاسفه یونانی) را با آن فیلسوفان مسلمان که پیروی آنان کرده‌اند همچون ابن سینا و فارابی و غیر ایشان، کافر بدانیم ولی باید دانست که هیچ کدام از فیلسوفان مسلمان در نقل علم ارسطو به اندازه این دو تن توانایی نشان نداده‌اند. فقط غزالی که لقب «مأمور سرنوشت برای ویران کردن فیلسوفان» توسط دکتر نصر گرفته، نیست که فارابی را کافر می‌داند. ابن خلدون بنیان‌گذار فلسفه تاریخ، فلسفه رادانسی می‌نامد که زیان عظیمی به دین می‌رساند و فارابی و ابن سینا را از معروف‌ترین فیلسوفانی دانسته که به تأسیس چنین مکتب فلسفی دست زدند (ناظر زاده کرمانی، 1376، ص 63-64)

غزالی معتقد است در میان فلاسفه اسلامی، هیچ‌یک کارشان قابل مقایسه با بوعلی و فارابی نیست که امین‌ترین مفسران و مترجمان آثار ارسطو هستند و این دو علوم ارسطو را بر شش قسم می‌دانند که عبارت‌اند از: ریاضی، منطق، طبیعی، الهی، سیاسات و اخلاقیات. لذا بر فارابی و ابن سینا حمله می‌کند که حقایق دین نباید قربانی ادله محض مابعدالطبیعه شوند و نباید بر اساس یک نظام فلسفی از پیش تعیین‌شده تفسیر گردند (کوهساری، 1382، ص 125-126). وی در تهاافت الفلاسفه به ذکر بیست مسئله از اشکالات این دو فیلسوف اشاره می‌کند. و حکما را در سه مسئله از بیست مسئله یعنی قول به ازلیت عالم، انکار معاد جسمانی و انکار علم خداوند به جزئیات تکفیر کرده و بقیه آن‌ها را اهل بدعت شمرده است (همان، ص 127) غزالی معتقد است که در فلسفه چیزی ممکن نیست مگر اینکه منطقیاً ضروری باشد و در دین چیزی محال نیست مگر اینکه منطقیاً متناقض باشد (همان، ص 127) غزالی بیان می‌کند که از نظر فیلسوفان مسلمان نبی انسانی است که قوه متخیله او به کمال رسیده و متأثر از حواس نیست بنابراین می‌تواند در خواب و بیداری بر لوح محفوظ اطلاع پیدا کند و صور حوادث آینده در او نقشش بندد و این خود معجزه‌ای برای پیامبر است (موسی، 1383، ص 47). از ویژگی‌های برجسته‌ی غزالی عطش مفرط او به انواع معرفت و کوششی است که برای وصول به یقین در هر امری داشت و در همه‌ی مسائل عقلی و دینی و روحی به شک افتاد تا جایی که ایمان خود را از دست داد لذا حیات وی به دو دوره‌ی قبل از شک و بعد از شک تقسیم می‌شود به همین خاطر تألیف کتاب احیاء علوم الدین از جانب غزالی از سر تصادف نبود بلکه وی در صدد تجدید و احیای دوباره‌ی دین و علوم دینی بوده است (نیک‌سیرت، 1390، ص 95). غزالی در طول حیات خویش با گروه‌های مختلفی به مبارزه برخاسته است که از جمله آن‌ها فیلسوفان، اسماعیلیه معتزله و متکلمان بوده‌اند. وی فیلسوفان را حداقل در سه مسئله تکفیر کرده است تکفیری که حتی با اصول شریعت وی نیز ناسازگار بوده است در کتاب تهاافت الفلاسفه فیلسوفان را به دلیل مخالفتشان با دین تکفیر کرد و در این کتاب نزاع سنتی میان فلسفه و دین به نحو بارزی ترسیم شده است نزاعی که به واقع به پیکار میان عقل و نقل برمی‌گردد (همان ص 96). مسائل مورد اختلاف میان فیلسوفان و فرقه‌های دیگر از نظر غزالی به سه دسته تقسیم می‌شوند. قسم اول آن است که نزاع در آن تنها به لفظ مربوط است مانند اینکه فیلسوفان آفریدگار جهان را جوهر می‌نامند. قسم دوم مسائلی است که اعتقاد به آن‌ها به اصلی از اصول دین صدمه نمی‌رساند و

با وجود تصدیق پیامبران و فرستادگان خدا پیکار و نزاع با آنان درباره‌ی آن مسائل ضرورتی ندارد. قسم سوم از مسائل مورد نزاع غزالی و فیلسوفان، چیزهایی است که نزاع در آن‌ها وابسته به اصلی از اصول دین است مانند اعتقاد به حدوث عالم. غزالی معتقد است که اعتقاد به قدم عالم مخالف قول قرآن مجید است که عالم را خلق از عدم می‌داند زیرا این منجر به محدود انگاری قدرت مطلقه‌ی الهی می‌شود (همان ص 99-102). حکم غزالی در مورد تکفیر فلاسفه نشأت گرفته از انگیزه‌های سیاسی و همچنین تعلیم و تدریس او در مدرسه‌ی نظامیه بود از نظر غزالی فیلسوفان برای فریفتن مردم قبل از پرداختن به بحث الهیات مباحث ریاضیات و منطق را مطرح می‌کنند. هدف آن‌ها این است که از شبهات مردم جلوگیری کنند و بگویند شما منطق و ریاضیات را خوب درک نکردید (همان ص 104). موضع فکری غزالی درباره‌ی رابطه‌ی فلسفه و دین بدین گونه است که حقایق مثبت دین نه اثبات پذیرند و نه انکارپذیر و اگر فیلسوفان بخواهند در صدد این کار برآیند غالباً دچار مهمل‌گویی خواهند شد (همان ص 108). ملاصدرا سه احتمال در مورد علل مخالفت غزالی با فیلسوفان بیان کرد: 1- تقیه و ترس وی از علمای ظاهرین 2- مصلحت دینی و حفظ عقاید مسلمانان 3- تکفیر فیلسوفان از جانب غزالی پیش از حد بلوغ و کمالشان بوده است. صرفاً سخن صدرا جنبه‌ی شخصی است. نفوذ غزالی در حکومت و بین فقهای آن زمان اجازه‌ی تهدید را از طرف فقها به او نمی‌داد (نیک‌سیرت، 1390 صفحه‌ی 93-94).

نتیجه

با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان گفت فارابی فیلسوفی بود که از منابع یونانی به نحو درست بهره برده است و با توجه به وضعیت حاکم بر آن زمان و همچنین اصول اساسی دین اسلام، اساس فلسفه خود را در قالب اسلامی مدون کرده است. به اعتقاد فارابی فلسفه از برترین علوم است زیرا درباره برترین موجودات بحث می‌کند. با مراجعه به آثار وی این حقیقت آشکار می‌شود که سخنان وی در زمینه ارتباط بین دین و فلسفه متفاوت‌اند و در همه‌جا به یک معنا سخن نرانده است. اما در یک جمع‌بندی می‌توان قائل شد که وی دین و فلسفه را در غایت و منشأ یکی می‌داند یعنی حقیقت این دو از یک منشأ سرچشمه گرفته است منشأ هردو عقل فعال است که مفیض معقولات و آموزه‌های دینی است و علاوه بر این هر دو یک غایت را دنبال می‌کنند که آن سعادت قصوی و همان قرب به وجود خداوند است که هم حقیقتی فلسفی و هم حقیقتی دینی است. در واقع فارابی با تقسیم مردم به عوام و خواص بین دین و فلسفه سازگاری برقرار کرده است زیرا فارابی سه محور برای بیان رابطه دین و فلسفه بیان کرده است با بکارگیری این محور بود که تفکر فلسفی و تفکر دینی را تحکیم بخشیده است. از طرف دیگر منظور وی از تقدم فلسفه بر دین تقدم، تقدم رتبی و زمانی است نه تقدم نفسی. همچنین وی معتقد است که دین و فلسفه از عناصر و طرقی محسوب می‌شوند که در تحصیل سعادت نقش عمده‌ای دارند، در بیان مقام فیلسوف و نبی معتقد است که هردو متصل به عقل فعال هستند و هردو از دو راه مختلف حقیقت واحد را از عقل فعال که همان روح‌الامین یا جبرئیل است، دریافت می‌کنند، ولی پیامبر از طریق قوه تخیل این حقیقت را درمی‌یابد و فیلسوف با قوه عاقله.

غزالی به عنوان یک متکلم اشعری از نوابع زمان خود شخصی است که به مخالفت با گروه‌های مختلفی خصوصاً فلاسفه پرداخته است. وی در تمایز بین کلام و فلسفه معتقد است که متکلم موظف است زمانی که تعارضی از طرف فلسفه بر دین وارد شده است به دفاع از آن بپردازد. نکته‌ای که در دیدگاه غزالی نادیده گرفته‌اند این است که غزالی با فلسفه‌ای به مبارزه و مخالفت پرداخته

است که بیان‌کننده اندیشه‌های فیلسوفان مشایی یونانی است و قائل بود که فارابی و ابن‌سینا تحت تأثیر اندیشه‌های فیلسوفان یونانی قرار گرفتند و چنین فلسفه‌ای که بزرگ‌ترین مفسران‌ش در اسلام فارابی و ابن‌سینا هستند با دین‌سازگاری ندارد.

منابع

- آذربایجانی، مسعود (1387)؛ روانشناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ قم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (1379)؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، انتشارات طرح نو، جلد اول، چاپ دوم.
- برنجکار، رضا (1385)، آشنایی با علوم اسلامی (کلام، فلسفه و عرفان)؛ انتشارات سمت.
- بکار، عثمان (1381)، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان؛ ترجمه: جواد قاسمی؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ موسسه آستان قدس رضوی.
- حسینی دشتی، سید مصطفی (1379)؛ معارف و معاریف، دایره‌المعارف جامع اسلامی، جلد 5، موسسه فرهنگی آرایه، چاپ سوم.
- حسینی کوهساری، سید اسحاق (1382)؛ تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات امیرکبیر.
- خوش‌رو، غلامعلی (1374)؛ شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون؛ انتشارات اطلاعات.
- داوری اردکانی، رضا (1366)؛ دفاع از فلسفه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (1387)؛ نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- رحمانی، غلامرضا (1389)؛ فلسفه افلاطون، بوستان کتاب، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی.
- سجادی، سید جعفر (1375)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، انتشارات امیرکبیر.
- صادقی، هادی (1382)؛ درآمدی بر کلام جدید، کتاب طه و نشر معارف.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1387)؛ اسفار اربعه؛ ترجمه: حسن حسن‌زاده آملی؛ بوستان کتاب، جلد اول.
- طباطبایی، محمدحسین (1363)، المیزان، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرّسین قم، جلد دهم.
- غزالی، امام محمد (1361)، کیمیای سعادت، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اول.
- غزالی، امام محمد (1382)، تهافت الفلاسفه، ترجمه: علی اصغر حلبی، چاپ دیبا.
- غزالی، امام محمد (1384)؛ قواعد العقاید، ترجمه: علی اصغر حلبی، انتشارات جامی.

فارابی، ابونصر (1413)، تحصیل السعاده در الاعمال الفلسفیه، تحقیق جعفر ال یاسین، بیروت، دار المتاهل.

فارابی، ابونصر محمد (1371)؛ سیاست مدینه، ترجمه: سید جعفر سجادی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

الفاخوری، حنا؛ خلیل الجر (1367)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

مهاجر نیا، محسن (1380)؛ اندیشه سیاسی فارابی، قم: بوستان کتاب؛ انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (1385)؛ کلیات علوم اسلامی، انتشارات صدرا، چاپ دهم.

موسی، محمد یوسف (1382)؛ دین و فلسفه از دیدگاه ابن رشد و فیلسوفان قرون وسطی، ترجمه: محمدحسین گنجی، انتشارات دانشگاه شهید چمران اهواز.

ناظر زاده کرمانی، فرناز (1376)؛ فلسفه سیاسی فارابی، انتشارات دانشگاه الزهرا (س).

نیکزاد، عباس (1386)، عقل و دین از دیدگاه صدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر؛ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه وابسته به انتشارات امیرکبیر.

نیک سیرت، عبدالله (1390)؛ «نگاهی به دیدگاه غزالی درباره فلسفه و دین و مقایسه آن با آرای برخی از فیلسوفان غرب»؛ پژوهش‌های دین و علم، سال دوم، شماره اول.