

نوآوری فارابی در باب رابطه دین و فلسفه: نظریه سلسله مراتبی زبان دین

نواب مقریبی^۱، قاسم پورحسن^۲

چکیده

در فلسفه فارابی آنچه شایان ملاحظه جدی است، مبحث خیال و فلسفه نبوت اوست که به هیچ روی از مأخذ یونانی مأخوذ و مقتبس نیست. هرچند پاره‌یی مستشرقان تلاش میکنند ریشه‌یی یونانی برای اندیشه‌های فارابی درباره وحی و رابطه آن با متخیله بیابند ولی حقیقت امر این است که این نظریه حاصل تلاشهای فارابی در جمع میان دین و فلسفه و بازکردن راه برای ایمان بوده است خواه ردیای این امر در آثار فیلسوفان یونان یافت شود، خواه یافت نشود. این سخن فارابی که نبی از راه خیال (به وسیعترین معنای این کلمه) از عقل فعال فیض میپذیرد و فیلسوف از راه عقل - زبان فلسفه برهان است و زبان دین خطابه - سخنی است که در فلسفه یونانی سابقه‌یی ندارد و از نوآوریهای فلسفی فارابی است.

اندیشه اصلی مقاله حاضر این است که اگر تلاشهای فارابی را در جمع میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و نیز جمع میان دین و فلسفه در پرتو مسائل کلام جدید (دیدگاههای کی‌پرگاردی - ویتگنشتاینی) درباره رابطه عقل و ایمان و نیز زبان دین ملاحظه کنیم، به این نتیجه میرسیم که تلاشهای او به

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام - فلسفه دین و مسائل جدید کلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و

تحقیقات، گروه فلسفه، اصفهان، ایران؛ nawi1358@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۳ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۱/۳/۳۰



پیدایش و پرورش روش نوآورانه‌یی در حوزه زبان دین می‌انجامد که میتوان آن را نظریه «سلسله مراتبی زبان دین» نامید. این نظریه همچنان میتواند پرتو تازه‌یی بر مسائل جدید کلامی در حوزه زبان دین، بویژه مناقشه میان ایمان‌گروی و عقل‌گروی بیفکند و چشم‌انداز تازه‌یی را در این زمینه بگشاید.

کلید واژه‌ها: فارابی، مستشرقان، متخیله، وحی، زبان دین، رابطه دین و فلسفه، نظریه سلسله مراتبی زبان

* * *

مقدمه

پاره‌یی مستشرقان بر این باورند که

فارابی فیلسوفی است نوافلاطونی که در قرن سوم و چهارم و پس از ترجمه متون یونانی به زبان عربی، ظهور کرد. فلسفه یونانیان را بخوبی آموخت و در فضای فلسفی یونان به طرح مباحث فلسفی پرداخت. افلاطون و ارسطو و افلوپین را بشیوه‌یی نادقیق شناخت و برپایه همین شناخت نادقیق از آنان و با یک اشتباه تاریخی، یعنی انتساب کتاب *تولوجیای فلوپین* به ارسطو، کتاب *الجمع* را نوشت که کوششی شکست خورده بود. وی فلسفه افلاطون و منطق و مابعدالطبیعه ارسطو و بخش‌هایی از فلسفه اسکندرانی را بهم آمیخت و به مسلمانان معرفی کرد و در شرح و تفسیر آنها، کتابها و رساله‌هایی تألیف کرد. مهمترین بخش اندیشه فارابی، فلسفه سیاست اوست که در آن تحت‌تأثیر افلاطون به طرح مدینه فاضله پرداخت.^(۱)

هدف از مقاله حاضر این است که نشان دهد هرچند فارابی از فلسفه یونانی و اسکندرانی تأثیر پذیرفته است ولی نوآوری‌هایی دارد که ردپای آن را نه در فلسفه یونانی و نه در فلسفه اسکندرانی نمیتوان مشاهده کرد. این نوآوریها برخلاف آنچه مستشرقان یا حتی پاره‌یی مفسران اسلامی گمان میکنند در مسیر تلاش فارابی برای جمع اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ و نیز جمع دین و فلسفه پرورش پیدا کرده‌اند. در نتیجه، فارابی نه تنها میکوشد آراء فیلسوفان بزرگ یونان را با یکدیگر تلفیق کند که سعی در جمع میان دین و فلسفه یا بعبارت دیگر عقل و وحی نیز دارد.



سال سوم شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

فارابی از جمله فیلسوفان مابعدالطبیعه‌ی است که در فلسفه خود دستگاهی فلسفی پی افکنده‌اند. مؤلفه‌های فلسفی دستگاه مابعدالطبیعی او پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. بنابراین تنها هنگامی میتوانیم به فهم درستی از اندیشه‌های فارابی در باب دین برسیم که دین را در پیوند با فلسفه او در نظر آوریم. شایان ذکر است که هرگاه فارابی می‌خواهد درباره دین سخن بگوید - مثلاً در کتاب *الحروف* یا در کتاب *تحصیل السعادة* - آن را در کنار و در پیوند با فلسفه مطرح میکند.

پیش از ورود به بحث رابطه عقل و ایمان یا به قول فارابی رابطه فلسفه و دین، ذکر مقدمه‌ی لازم است. تمام کسانی را که درباره عقل و ایمان اندیشیده‌اند ذیل چهار مقوله اصلی درباره رابطه این دو میتوان دسته‌بندی کرد: (۱) تساوی دین و فلسفه یا توازی دین و عقل؛ (۲) تناقض عقل و دین؛ (۳) تضاد دین و عقل؛ (۴) تداخل عقل و دین.

۱. تساوی دین و فلسفه: در این دیدگاه دین و فلسفه هر دو به یک حقیقت مطلق نظر دارند. حقیقت یکی است ولی راههای رسیدن به آن فرق میکند. فلسفه از راه عقل و استدلالهای عقلی به این حقیقت مطلق میرسد و دین نیز از راه ایمان و تجربه‌های باطنی. نمایندگان برجسته این طرز تفکر بیشتر فیلسوفان مسلمان همچون فارابی، ابن‌سینا، فیلسوفان معتزلی شیعه و سرانجام ملاصدرا هستند.

۲. تناقض عقل و دین: در این رهیافت هرچند حقیقت مطلق وجود دارد ولی دین و عقل هر دو نمیتوانند درست باشند و از ایندو دست‌کم یکی درواقع خطاست؛ یا دین خطاست یا عقل. بنابراین تناقض عقل و دین دو شاخه دارد؛ تنها راه رسیدن به حقیقت مطلق ایمان است (ایمان‌گروی) و دیگر آنکه تنها راه رسیدن به حقیقت مطلق خرد است (عقل‌گروی). در این رهیافت هر طرف، طرف دیگری را تخطئه میکند. راسل و کلیفورد نمایندگان عقل‌گروی بدینمعنا و کی‌یرکگارد و ویتگنشتاین نمایندگان ایمان‌گرویند.

۳. تضاد دین و عقل (جدایی دین از عقل): در این رهیافت راه دین از راه علم و همچنین از راه عقل جداست. پیش‌فرض این دیدگاه این است که حقیقت مطلق وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد میبایست درباره آن شکاک یا عبارت دیگر، «نمیدانم‌کیش» بود. امر برتر یا حقیقت مطلق یا آنچه دینداران آن را خدا مینامند بیرون از سپهر واقعیتهاست. علم درباره امور واقع سخن میگوید ولی دین



درباره آنچه بیرون از سپهر واقعیتهاست سخن میگوید. اقامه استدلالهای عقلی در باب دین خطاست. علم نیز نمیتواند کمکی به دین بکند. عقل و علم دو شیوه زیستی هستند که با شیوه زیست دینی تفاوت فاحش دارند. استدلالهای عقلی و اکتشافهای علمی نه میتوانند باورهای دینی را تقویت کنند و نه تضعیف نمایند. نمایندگان این طرز تفکر نیز در جهان اسلام غزالی و متکلمان اشعریند و در جهان غرب باز ویتگنشتاین و کی‌یرکگاردند.

۴. تداخل دین و عقل (همراهی دین و عقل): در این رهیافت دین و عقل

هم‌پیمان یکدیگرند. دین میتواند به علم و فلسفه یاری رساند و علم و فلسفه نیز میتوانند به دین یاری رسانند. همانگونه که علم و عقل میکوشند پرده از رازهای جهان بردارند دین نیز از راه خود چنین میکند. البته، کسانی که به تداخل عقل و دین اعتقاد دارند یکسان نیستند؛ پاره‌یی همچون معتزله در جهان اسلام عقیده دارند که «کَلِّمًا حَكَمَ بِه الْعَقْلُ حَكَمَ بِه الشَّرْعُ». پاره‌یی دیگر به «مبناگرایی» اعتقاد دارند؛ یعنی میگویند هرچند باورهای دینی را نمیتوان از راه برهانهای عقلی یا تجربی ثابت کرد ولی باورهای منبایی‌یی یافت میشوند که چونان اصلهای موضوعه پس از پایه‌گذاری میبایست با یکدیگر سازواری و انسجام عقلانی داشته باشند. از هواداران این دیدگاه آل‌وین پلانتینگاست. یکی دیگر از هواداران تداخل علم و دین ایان باربور است که در کتابی مشبّع^(۲) کوشیده است بر چنین تداخلی تأکید کند. بتازگی ویلیام کریگ^(۳) تلاش کرده است برهان جهان‌شناختی در اثبات وجود خدا را با اتکا به اصل علت کافی لاینیتس، برهان کلامی فیلسوفان اسلامی و نیز نظریه‌ها یا بعبارت دیگر سناریوهای فیزیک مدرن، از نو زنده کند.

پیر پیداست که دیدگاه فارابی در باب رابطه دین و فلسفه ذیل مقوله نخست قرار دارد. البته، شباهتهایی نیز میان دیدگاه فارابی و رهیافت چهارم دیده میشود ولی از آنجا که میتوان دیدگاه آنتی‌رنالیستی و مبناگروانه داشت فارابی را در دسته نخست قرار داده‌ایم. رهیافت نخست تنها با رئالیسم علمی و دینی سازگار است و رهیافت چهارم با رئالیسم و آنتی‌رئالیسم هردو.

فارابی میگوید آدمی دارای دو قوه «عاقله» و «متخیله» است؛ «عاقله» به فلسفه تعلق دارد و «متخیله» به دین. فیلسوف از راه «قوه عاقله» به «حقیقت مطلق» میرسد و «نبی» از راه «متخیله». هرچند شیوه‌ها متفاوتند ولی هدف در واقع یکی



است. فارابی میکوشد میان «عاقله» و «متخیله» جمع کند. کسانی که به این رهیافت اعتقاد دارند همگی آگاهانه یا ناآگاهانه پایبند به دیدگاههای رئالیستی درباره خدا یا حقیقت مطلق هستند. اگر حقیقتی بیرونی برجا نباشد نمیتوان ادعا کرد که راه عقل و ایمان هر دو در واقع یکی است. فارابی به وحدت فلسفه و دین باور دارد. مسئله اصلی زمانه فارابی چگونگی رابطه دین و فلسفه یا عقل و ایمان است. این امر در مناظره ابوبشر متی (نماینده منطق و عقل) و ابوسعید سیرافی (نماینده نحو و زبان دین) آشکار میشود.^(۴) مسئله رابطه میان دین و فلسفه از مسائل قابل ملاحظه در علم کلام جدید نیز بشمار میرود.

جنبه مشخصه فلسفه فارابی در این نیست که به جزئیات مباحث منطقی و فلسفی پرداخته و برای نمونه، درباره عقول دهگانه، عقل فعال، نفس و قوتهای آن بحث میکند، زیرا این مباحث را فیلسوفان پیشین و پسین بارها و بارها بنابر سنت بیان کرده‌اند. نوآوری و ابتکار خلاقانه فارابی در روشی است که او در پرتو فلسفه زمان خود که همان فلسفه ارسطویی- افلاطونی- فلوطینی است پرورش داده است. فارابی از راه توصیف عقل و نیز قوتهای نفس رابطه میان دین و فلسفه را مطرح میکند. از اینرو، بهتر است به دیدگاه او درباره عقل و نفس اشاره‌ی داشته باشیم.

۱. دیدگاه فارابی درباره عقل و نفس و رابطه آن با فلسفه و دین

۱-۱. عقل

فارابی نیز همچون فلوطین بر این باور است که چون وجود نخستین از هر جهت واحد است پس چیزی که از او صادر میشود نیز باید واحد باشد و این واحد نیز باید امری مفارق از ماده باشد. اگر از واحد نخستین دو چیز صادر شود لازم می‌آید که واحد نخستین متعدد باشد و اگر صادر نخستین واحد باشد ولی نامادی نباشد لازم می‌آید واحد نخستین نیز مادی باشد. صادر نخستین که از ذات باری صادر میشود، عقل اول است. عقل اول ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود به کائن اول است. از عقل اول، عقل دیگری صادر میگردد که دو جنبه دارد؛ فلک و نفس. از عقل دوم، عقل سوم و آسمان دوم - یعنی فلک کواکب ثابته- صادر میشود و از عقل سوم، عقل چهارم و کره زحل و از عقل چهارم، عقل پنجم و کره مشتری و از عقل پنجم،



عقل ششم و کره مریخ و از عقل ششم، عقل هفتم و کره شمس و از عقل هفتم، عقل هشتم و کره زهره و از عقل هشتم، عقل نهم و کره عطارد و از عقل نهم، عقل دهم و کره قمر صادر می‌گردد.

بنابراین عقل و فلکی از هر عقل پدید می‌آید. صدور این عقول از یکدیگر بی‌پایان نیست و در عقل فعال که مجرد از ماده است به پایان می‌رسد. به این ترتیب عقل فعال در نظام فارابی یازدهمین عقل است. هرچند فارابی دستگاه مابعدالطبیعی خود را بر پایه نظریه فیض استوار کرده است ولی مبدع این دستگاه نیست. فیلسوفان قدیم یونان چنین نظریه‌یی داشتند و افلاطون و ارسطو نظریه‌های خود را از آنان اخذ کردند. برطبق این دستگاه، عالم وجود مرکب از افلاکی کروی است که دورترین آنها از مرکز، فلک کواکب ثابت است. دیگر افلاک، هریک، سیاره‌یی از سیارگان را حفظ می‌کنند. پس هشت فلک گرد زمین - که در وسط و ثابت است - می‌گردند. فارابی فلک نهمی نیز بر این دستگاه افزود و آن را در آنسوی ثوابت قرار داد و «آسمان اول» نامید. حرکت این افلاک مستدیر و ازلی است. ارسطو می‌گوید جنباننده این افلاک خداست. او برای هریک از افلاک، عقلی و برای هر کواکب از کواکب سیاره، نفسی قائل بود. ولی نظام ارسطویی پیچیده می‌شود تا آنجا که شماره عقول و نفوس به پنجاه و پنج می‌رسد.

فارابی بیرون از جنباننده نخستین تنها به ده عقل معتقد بود که تا عقل نهم هر یک از عقول، مدیر فلکی است و عقل دهم که عقل فعال است به عالم مادون قمر می‌پردازد. عقل فعال از یک جهت سبب وجود نفوس زمینی و از جهت دیگر - بوساطت افلاک - سبب وجود آخشیجهای چهارگانه [عناصر اربعه] (آب، باد، خاک و آتش) است. هر یک از این افلاک را نفسی است که جنباننده اوست. این نفوس نیروی خود را از عقل آن فلک می‌گیرند؛ همچنانکه همه عقول نیروی خود را از جنباننده نخستین می‌گیرند.^(۵)

۱۴

معانی شش‌گانه عقل در اندیشه فارابی

فارابی در کتاب *مقاله فی معانی العقل*^(۶) عقل را به شش مقوله تقسیم می‌کند: نخست، عقلی که جمهور مردم آن را بکار می‌برند و می‌گویند انسان عاقل است. دوم، عقلی که



سال سوم شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

www.noormags.ir

کاربران زبان هنگامی که میگویند عقل چیزی را ایجاب یا نفی میکند آن را بکار میبرند. سوم، عقلی که ارسطو آن را در کتاب *برهان* یاد میکند و چهارم، عقلی که در مقاله ششم از کتاب *اخلاق نیکوماخوس* از آن سخن میگوید و پنجم، عقلی که در کتاب *نفس* از آن یاد میکند و ششم، عقلی که در کتاب *مابعدالطبیعه* از آن سخن میگوید.

سپس فارابی به روشن‌سازی این معانی شش‌گانه از عقل میپردازد. معنای نخست را وی «جودت رأی» مینامد. جودت رأی یا جودت رویه، قوه‌یی است که آدمی را به استنباط خیر و شر و نپرداختن به خیر و پرداختن به شر رهنمون میکند عقل در معنای دوم را که کاربران زبان درباره آن میگویند: «عقل فلان چیز را میپذیرد و فلان چیز را نمیپذیرد»، فارابی، «رأی مشترک» یا «مشهور نزد همگان» یا بتعبیر امروزیان «فهم مشترک»^۱ مینامد. عقل سوم که فارابی ریشه آن را به کتاب *برهان* ارسطو باز میگرداند قوه نفسانی است که درباره مقدمه‌های کلی صادق ضروری یقین‌بار می‌آورد. این یقین از راه قیاس پدید نمی‌آید بلکه فطری و ذاتی است. عقل چهارم ویژگی‌هایی دارد که میتوان آن را «وجدان» نامید. این عقل را فارابی از کتاب *ششم/اخلاق نیکوماخوس* ارسطو بیرون آورده است. این عقل قوه‌یی است که بناست خوب را از بد تمییز دهد و از تجربه عمیق زندگی برمی‌آید. این عقل در طی زندگی انسان متزاید میشود و در افراد گوناگون فرق میکند. از اینرو، فارابی آن را «عقل متفاضل» مینامد.

عقل پنجم در نگاه فارابی هم دشوارترین و هم مهمترین است. فارابی در *مقاله فی معانی العقل* با تفصیل بیشتری به این مسئله میپردازد و آن را متشکل از چهار نوع عقل می‌شمرد؛ عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. عقل بالقوه، عقلی است که توانایی تجرید و انتزاع صورتهای موجود هستندگانی را که سرانجام با آنها متحد میشود دارد. بدینسان عقل بالقوه میتواند به عقل بالفعل تبدیل شود. عقل مستفاد قوه‌یی است که مدرک صورتهای مجرد و مفارق از ماده است. عقل فعال که ارسطو در مقاله سوم از کتاب *نفس* درباره آن سخن میگوید صورت مفارق از ماده ۱۵ است. عقل فعال بسیار به عقل مستفاد شباهت دارد و آن عقلی است که عقل بالقوه را عقل بالفعل میسازد و معقولات بالقوه را به معقولات بالفعل بدل میکند. نسبت عقل فعال به عقل بالقوه همچون نسبت خورشید به چشم است. عقل ششم در

1. common sense



اندیشه فارابی همان عقل الهی یا خداست که سرچشمه همه عقول است.^(۷)

۱-۲. نفس و قوت‌های آن

نفس آدمی در نظر فارابی کمابیش همان است که ارسطو گفته بود. نفس، صورت تن است و چون صورت تن است پیش از تن وجود ندارد و از بدنی به بدن دیگر منتقل نمیشود. نفس از عقل فعال که همان واهب‌الصُّور است افاضه میشود و این هنگامی است که بدن در رَجَم، مستعد دریافت آن شده باشد. فارابی نفس را جسمانیة الحدوث میداند.

الجسم شرطاً فی وجود النفس لا محالة، فاما فی بقائها فلاحاجة لها إلیه.^(۸)

ولی قائل به بقای روحانی تمام نفوس نیست.

أنة تتولد من هذه النفوس الإنسانية، و من العقول الفعالة، نفوسٌ تكون تلك الباقية، و النفس الإنسانية فائية.^(۹)

وی نفوس را نیازمند استکمال میداند.

النفوس كلها محتاجة في ذواتها إلى أن تستكمل بالعقل، و هي مستعدة لذلك استعداداً قريباً و بعيداً.^(۱۰)

بنظر فارابی نفوس مراتب دارند. نفس میتواند با مواظبت بر اعمال فاضله به کمالی برسد که از تن و ماده بیناز شود و چون امری مجرد باقی بماند. ولی نفوسی که به کمال نرسیده‌اند نیازمند ماده‌اند و پس از فناي تن و ماده آنها نیز فانی میشوند. همچنین نفوس مریضی که سخن حق نمیشنوند و هدایت نمیپذیرند و از بیماری خود غافلند، در حد نفس هیولانی باقی میمانند و نمیتوانند مفارق از ماده برجای بمانند. نوع سومی از نفوس نیز یافت میشود که همان نفوس فاسقان است. فاسقان کسانی هستند که سعادت را میشناسند ولی از آن روی میگردانند و چنان غرق در هوا و هوس میشوند که از پیروی خیر باز میمانند. نفوس فاسقان پس از مرگ نابود نمیشود بلکه در شقاوت دائم باقی میماند. برخی در دیدگاه فارابی درباره



جاودانگی نفس تناقض و تعارض میبیند ولی این امر شاید برآمده از بیتوجهی آنان به مراتب نفوس در فلسفه فارابی باشد.^(۱۱)

برطبق کتابها و رساله‌هایی که از فارابی بدست ما رسیده دیدگاه‌های او درباره نفس را بشرح زیر میتوان خلاصه کرد:

قوت‌های نفس بر دو گونه‌اند؛ قوت‌های جنباننده (محرکه) و قوت‌های دریابنده (مدرکه). قوت‌های جنباننده عبارتند از: (۱) قوت‌های نامیه که سبب نمو جسم از طول و عرض و عمق میشوند شامل غاذیه، مرّیه و مولده‌اند. (۲) قوت‌های نزوعیه که موجب انگیزش آدمی به چیزی یا پرهیز از آن میشوند و قوت اراده و قوت شهویه و قوت غضبیه از جمله این قوتها هستند. قوت‌های دریابنده عبارتند از: (۱) قوت‌های حساسه که عبارتند از حواس پنجگانه. (۲) متخیله که صورت محسوسات را پس از غیبت آنها از حس نگاه میدارد و پاره‌یی را با پاره‌یی دیگر درمی‌آمیزد و پاره‌یی را از پاره‌یی دیگر جدا میسازد؛ این قوت در جانواران «واهمه» و در انسان «متفکره» خوانده میشود. (۳) قوت ناطقه که بدان ادراک معقولات کنند و میان زشت و زیبا فرق نهند و صناعات و علوم فراگیرند.

فارابی به سلسله مراتبی از قوتها اعتقاد دارد که با اندیشه‌های سیاسی او شباهت بسیار دارد. همه قوت‌های نفس به شیوه‌یی ترتیب یافته‌اند که هر یک از آنها برای مادون خود صورتند و برای مافوق خود ماده. برای نمونه، قوت غاذیه برای قوت حساسه همچون ماده است و حساسه صورت آن است. قوت حساسه برای متخیله همچون ماده است و متخیله صورت آن است. متخیله برای ناطقه چونان ماده است و ناطقه صورت آن است. ناطقه ماده برای صورت دیگر نیست بلکه صورت همه صورتهاست. فارابی پس از ارسطو، در قوت ناطقه دو قوت مختلف تشخیص داده است؛ یکی «نظری» که آدمی بوسیله آن کسب معرفت میکند و دیگری «عملی» که بوسیله آن صناعتها و حرفه‌ها را فرا میگیرد. اگرچه قوت‌های نفس متعدّدند ولی نفس یکی است. همه قوت‌های نفس جلوه‌های گوناگون و پیوسته حقیقت واحدی هستند که همان نفس آدمی است.^(۱۲)

مراتب چهارگانه عقل نزد فارابی

مراتب عقل در نظر فارابی عبارتند از: (۱) عقل بالقوه یا هیولانی؛ (۲) عقل بالملکه



نواوری فارابی در باب رابطه دین و فلسفه: نظریه سلسله مراتبی زبان دین

www.noormags.ir

یا بالفعل؛ ۳) عقل مستفاد؛ ۴) عقل فعال.

عقل هیولانی هیئتی است در ماده‌یی آماده برای دریافت تصویر معقولات، عبارت دیگر، استعداد انتزاع ماهیتها یا صورتها از ماده است و با این انتزاع، عقل بالملکه یا عقل بالفعل که مرتبه‌یی بالاتر از عقل بالقوه است پدید می‌آید. صورتهایی که از ماده انتزاع میگردند، «معقولات» نامیده میشوند. معقولات دارای دو وجودند؛ یکی وجود بالقوه در محسوسات، پیش از آنکه عقل آنها را انتزاع کند و دوم، وجود در عقل. در شق نخست، معقول از عقل جداست زیرا هنوز انتزاع نشده و در شق دوم، معقول و عقل یک چیزند، زیرا معقولات در قوت ناطقه حاصل میشوند. معقولات پیش از آنکه تعقل شوند، معقولات بالقوه‌اند و عقل نیز عقل بالقوه است و هنگامی که تعقل شدند، عقل بالفعل میشود و معقولات نیز بالفعل میگردند. البته، این امر مستلزم آن است که چیزی معقولات بالقوه را به فعلیت برساند و این چیز همان «عقل فعال» است. «عقل فعال» عقل بالفعل و مفارق از ماده است. مرتبه دیگر عقل، عقل مستفاد است که مُدرک صورتهای مجرد نامخالط با ماده است. هنگامی که عقل بتواند همچون صورتهایی را درک کند به مرتبه عقل مستفاد میرسد. عقل مستفاد بالاترین مرحله ادراک آدمی است. تنها کسی میتواند به این مرحله برسد که از عقل هیولانی و بالفعل گذشته و از ماده قطع علاقه کرده و به عقل فعال پیوسته باشد.^(۱۳)

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

توضیح مراتب چهارگانه عقل و چگونگی ارتباط متخیله و عاقله با عقل فعال

برای توضیح مراتب چهارگانه عقل میتوانیم بگوییم که آدمی در آغاز تنها اشیاء جزئی را ادراک میکند؛ درختان، کوهها، رودها، آدمها و بسیاری چیزهای دیگر. سپس صورتهای کلی از این اشیاء در ذهن او نقش میندند. مشاهده درختان متعدد سبب میشود که صورت کلی درخت در ذهن او پدیدار شود. عقل پیش از آنکه صورت کلی درخت در آن نقش بندد عقل بالقوه است؛ یعنی این استعداد در او وجود دارد که صورتهای کلی چون درخت در او پدیدار شوند. ولی پس از آنکه عقل این صورتهای کلی را از اشیاء محسوس انتزاع کرد از حالت بالقوه بیرون می‌آید و بالفعل میشود. پاره‌یی صورتهای معقول هستند که بهیچوجه همچون صورتهای کلی مانند اسب و درخت وابسته به ماده نیستند؛ همانند عقل سوم که فارابی در مراتب دهگانه



سال سوم شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

www.noormags.ir

عقل از آنها نام میبرد. این صورتهای معقول را عقل فعال که فارابی آن را «واهب» الصُّور» مینامد به عقل انسانی ارزانی میدارد. صورتهای معقول وابسته به عقل فعال را تنها عقل مستفاد میتواند دریابد. بنظر فارابی نخستین مرتبه عقل انسانی این است که هیئت طبیعی پذیرنده و آماده عقل او به عقل بالفعل تبدیل شود. این هیئت میان همه آدمیان مشترک است و همگان میتوانند به آن دست یابند. میان این مرتبه و عقل فعال دو مرحله فاصله است؛ نخست آنکه عقل هیولانی بالفعل شود و دوم آنکه عقل بالفعل به مرتبه عقل مستفاد برسد. در این مرحله، آدمی به عقل فعال میپیوندد. فارابی میگوید:

هرگاه این دو امر در هر دو جزء قوت ناطقه - جزء نظری و جزء عملی - و پس از آن در قوت متخیله پدید آید، در اینصورت این انسان همان انسانی است که به او وحی میشود و خدا بوساطت عقل فعال به او وحی میکند. پس هر آنچه خدا به عقل فعال افاضه میکند، عقل فعال، بوساطت عقل مستفاد، به عقل منفعل او افاضه میکند. پس بواسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه میشود، حکیم و فیلسوف است و بواسطه فیوضاتی که از او به قوت متخیله‌اش افاضه میشود، نبی و مندر از آینده است. این انسان در کاملترین مراتب انسانیت و عالیترین درجات سعادت است و نفس او کامل و چنانکه گفتیم با عقل فعال متحد است و همچون انسانی به همه کارهایی که با آنها میتوان به سعادت رسید آگاه است و این نخستین شرط از شرایط رئیس است.^(۱۴)

بدینسان، فارابی سنت فلسفی زمان خود را که عبارت بود از دستگاه فلسفی ارسطویی - افلاطونی - فلوطینی با سنت دینی هماهنگ و سازوار میکند. فارابی نه تنها به وحدت دین و فلسفه که به وحدت فلسفه نیز باور دارد و میکوشد باز نماید که نه تنها میان دین و فلسفه که میان آراء فیلسوفان بزرگی چون افلاطون و ارسطو نیز هماهنگی و سازواری برقرار است.

۲. زبان دین در اندیشه فارابی

فارابی درباره زبان دین سخنانی دارد که سخت مایه شگفتی است. دیدگاه وی درباره زبان دین نتیجه منطقی جمع میان فلسفه و دین و پیوند دادن فلسفه با عاقله و دین با متخیله است. مضمون آراء فارابی در باب جمع دین و فلسفه و همچنین

نواوری فارابی در باب رابطه دین و فلسفه: نظریه سلسله مراتبی زبان دین

www.noormags.ir



زبان دین در صفحه‌های پایانی *تحصیل السعادة* با اندکی دخل و تصرف چنین است:

سرآمد همه علوم، علم عقلی درباره هستندگان است و این علم یا از راه برهانهای یقینی بدست می‌آید که آن علم به اعیان اشیاء است، یا از راه اقناع. علم برهانی مخصوص خواص است و عوام تنها صورت‌های خیالی را میتوانند دریابند و تعلیم آنها بکمک اقناع انجام میپذیرد. خواص بکمک عقل یا قوه خیال به مبادی و اصول آگاهی دارند و از آن اصول میتوانند استنباط نتایج کنند و به همین جهت در هر صنعتی حاذق هستند. پس اینان رئیسان مدینه‌اند و به همین جهت در هر صنعتی حاذق هستند. پس در حقیقت خاص همان رئیس نخستین است که به معقولات علم دارد و علمش برهانی است و باقی همه عوام و جمهور مردمند که در تعلیم آنها میبایست شیوه‌های اقناعی و تمثلات بکار برد.

علم به اشیاء و ادراک آنها به دو شیوه ممکن است؛ یکی آنکه ذات اشیاء تعقل گردد و دیگر آنکه مثال آن به تخیل دریافته شود. علم نخست که برپایه معلومات عقلی و برهانی استوار است فلسفه نام دارد و ادراک مثال اشیاء از راه تخیل را قدما «مَلْکَه» میخواندند و «مَلْکَه» محاکات یا تقلیدی از فلسفه است. پس اگر فلسفه، علم به صورت‌های معقول است، مَلْکَه علم به صورت‌های متخیل است. عبارت دیگر، فلسفه، علم به ذات مبدأ نخستین و مبادی ثانی ناجسمانی است. ولی دین، مثال این مبادی را که مأخوذ از مبادی جسمانی است، تخیل میکند.^(۱۵)

بعقیده فارابی عقل و وحی هر دو در واقع یک چیزند. فیلسوف و پیامبر هر دو از یک منبع الهام میگیرند و این منبع همان عقل فعال است. در نظر فارابی فیلسوف و امام و رئیس و قانونگذار همگی به یک معنیند. شرط رسیدن به مقام حکمت یا نبوت یا ریاست آن است که آدمی به درجه عقل مستفاد رسیده باشد و عقل او به عقل فعال پیوسته باشد. «پس آشکار است که معنی فیلسوف و رئیس اول و واضع نوامیس و امام همگی یک چیز است».^(۱۶) هرچه خدا به عقل فعال افاضه میکند، عقل فعال بواسطه عقل مستفاد آن را به عقل منفعل و سپس به متخیله او افاضه مینماید. بنابراین از آن حیث که به عقل منفعل او افاضه میشود، حکیم و فیلسوف است و از آن حیث که به قوه متخیله او افاضه میگردد نبی مَنذِر است.

زبان فیلسوف، زبان برهان و بنابراین استدلالی است و زبان نبی، زبان خطابه و بنابراین اقناعی است. فیلسوف با عقل و ناطقه به عقل فعال متصل میشود و نبی از راه خیال از



سال سوم شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

www.noormags.ir

عقل فعال فیض میپذیرد. ولی این بمعنای برتری فیلسوف بر نبی نیست. خیال در اینجا بمعنای مشهور و متداول نیست بلکه همپایه عقل منفعل است. بنظر فارابی فلسفه از حیث زمان بر دیانت تقدم دارد. ملت و شریعت حقیقی پس از فلسفه صحیح و برهانی پدید می آید و مبتنی بر این فلسفه است. در دیانت حقایق بصورت مثالات و بزبان خطابی به مدینه و زندگی مدنی میرسد و تحقق تاریخی پیدا میکند.^(۱۷)

والملة إذ كانت إنما تعلم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع، ولم يكن يعرف التابعون لها من طرق التعليم غير هذين، فظاهر أن صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المنفعة ولا تصح شيئا منها إلا بطرق وأقويل إقناعية، ولا سيما إذا قصد إلى تصحيح مثال الحق على أنها هي الحق. والإقناع إنما يكون بالمقدمات التي هي في بادية الرأي مؤثرة ومشهورة، وبالضمانر والتمثيلات، وبالجملة بطرق حُطبية، كانت أقاويل أو كانت أمورا خارجة عنها.^(۱۸)

بدینسان فارابی تلاش میکند با اتکا به فلسفه یونانی، میان دین و فلسفه وحدت و الفت برقرار سازد. بعقیده فارابی، کسانی که فلسفه را مخالف دیانت نشان میدهند، حقیقت دین و چیستی فلسفه را درنیافته‌اند و فیلسوفان باید این معنی را برای آنان روشن سازند. فارابی قصد توجیه دین از راه فلسفه را ندارد بلکه بر طبق «کَلِّمًا حَكَمًا به العقل حَكَمًا به الشرع» تلاش میکند این دو را با یکدیگر سازوار سازد.

هرچند حقیقت یکی است ولی راههای رسیدن به حقیقت متفاوتند. این سخن فارابی که نبی از راه خیال از عقل فعال فیض میپذیرد و فیلسوف از راه عقل؛ زبان فلسفه برهان است و زبان دین خطابه، سخنی است که در فلسفه یونانی سابقه‌یی ندارد و از ابداعات فلسفی فارابی است. والترز درباره رابطه خیال و فلسفه نبوت از دیدگاه فارابی میگوید: «در فلسفه فارابی آنچه شایان ملاحظه جدی است، مبحث خیال و فلسفه نبوت است که این هم شاید از بعضی مآخذ یونانی که بدست ما نرسیده است، مقتبس باشد.»^(۱۹) هرچند پاره‌یی مستشرقان تلاش میکنند ریشه‌یی یونانی برای اندیشه‌های فارابی درباره وحی و رابطه آن با متخیله بیابند ولی حقیقت امر این است که این نظریه حاصل تلاشهای وی در جمع میان دین و فلسفه و بازکردن راه برای ایمان بوده است؛ خواه ردپای آن در آثار فیلسوفان یونان یافت شود و خواه یافت نشود.



هرچند فارابی به هیچ روی در زمره ایمان‌گروان یا کسانی که برداشتی ایمان‌گروانه از دین بدست میدهند نیست ولی اندیشه‌های او را در باب دین در فلسفه دین معاصر میتوان با دیدگاه پیروان ویتگنشتاین متأخر در باب دین و زبان دین مقایسه کرد.

فارابی زبان دین را در درجه نخست خطایی میداند. هرچند دین راستین یا دین خواص تنها دین برهانی است. کار دین «تخییل» و «اقناع» جمهور است نه برهان و استدلال. برهان و استدلال در مرحله بعد در کار وارد میشود، گو اینکه برهان و استدلال تنها در اقناع خواه بکار می‌آید.

این دو اصطلاح (اقناع و تخییل) در فهم زبان دین در اندیشه فارابی بسیار اهمیت دارند. در تعلیم عوام کاربرد شیوه استدلال و استنتاج منطقی سودمند نیست. از اینرو، در تعلیم عوام و جمهور میبایست شیوه‌های اقناعی و تَمَثُّلات بکار برد. (از اینجا نمیتوان نتیجه گرفت که مرتبه تمثالات و خیالات پایینتر از معقولات است زیرا نبی نیز از راه مخیله به عقل فعال متصل میشود؛ همانگونه که عقل مراتب دارد خیال نیز مراتب دارد). «تمثل» همان چیزی است که در اندیشه متکلمان جدید که تحت تأثیر اندیشه‌های ویتگنشتاین قرار دارند، «تصویر»^۱ نامیده میشود.

پیروان ویتگنشتاین بر این باورند که از سخنان ویتگنشتاین چنین برمی‌آید که او دین و باور دینی را استفاده از یک «تصویر» میداند. خدا، زندگی پس از مرگ، بهشت و دوزخ، روز رستاخیز، لطف و غضب الهی همگی تصویرها یا عبارات دیگر تمثلهایی هستند که زندگی مؤمنان را نظم و نسق میبخشند و ضبط و مهار میکنند. باور به روز رستاخیز به این معنا نیست که رویداد ویژه‌یی در آینده روی خواهد داد، بلکه بمعنای این است که تصویری وجود دارد که مؤمن به آن میتواند آن را راهنمای کار و کردار و زندگی خود کند.

در اینجا، باور، بوضوح نقش پررنگتری ایفا میکند. فرض کنید بگوییم: تصویر خاصی این کار را میکند که همواره مرا تذکار میدهد یا من همیشه به آن می‌اندیشم. در اینجا فرق بزرگی هست میان کسانی که این تصویر همواره محل عنایتشان هست و کسان دیگری که اصلاً از آن استفاده نکرده‌اند.^(۲۰)

1. Picture; blik

بنابراین، باور دینی استفاده از یک تصویر است. این تصویر سراسر زندگی مؤمن را نظم و نسق میبخشد و همواره در پیش‌زمینه قرار دارد. اختلاف میان مؤمن و ملحد تنها در تصویری است که هر یک زندگی خود را بر پایه آن تنظیم و تنسيق میکنند.

فرض کنید کسی بیمار است و میگوید: «این بیماری نوعی مکافات عمل است.» و من میگویم: «اگر بیمار باشم اصلاً به فکر مکافات نمی‌افتم.» اگر شما بگویید: «آیا به نقیض آن باور داری؟» میگویم: «میتوانید آن را باور به نقیض بخوانید، ولی با آنچه ما در عرف باور به نقیض میخوانیم سراسر فرق دارد. دیگر گونه، یا بشیوه‌ی دیگر، فکر میکنم. تصویرهای دیگری دارم.»^(۲۱)

مؤمن از آنجا که مؤمن است، تصویر خود یا تصاویر خود و شیوه نگرش خود را به جهان دارد. برای نمونه، اگر به روز رستاخیز باور دارد تبیین او از هر کاری که میکند یا هر کاری که آدمیان میکنند بر پایه این امر استوار است که داوری الهی وجود دارد که در پیشگاه او هیچ عملی، خوب یا بد، پوشیده نیست.

تبیین ویتگنشتاین از باور دینی بیگمان بهره‌ی از درستی دارد. ولی این تبیین سؤال بسیار مهمی را بیپاسخ میگذارد و آن این است که آیا ما میبایست تنها به این توصیف که دین گونه‌ی تصویر به ما میدهد، بسنده کنیم؟ آیا این تصویرها مابزائی در جهان بیرونی دارند یا نه؟ اگر ما به ازائی دارند چگونه میتوان درباره آن تحقیق کرد؟ بنظر نمیرسد که پاسخ این پرسش را در فلسفه ویتگنشتاین بتوان بدست آورد. چنانکه در بالا یاد شد ویتگنشتاین در زمره فیلسوفانی است که در رابطه دین و فلسفه به تضاد دین و فلسفه اعتقاد دارد؛ یعنی به این دیدگاه که راه دین از راه فلسفه جداست. دین نیازمند استدلال نیست و تنها بر پایه ایمان استوار است. اندیشه‌های ویتگنشتاین از آنجا که حقیقت بیرونی را مفروض نمیگیرد به دیدگاههایی آنتی‌رنالیستی و ناشناختاری درباره دین و باور دینی می‌انجامد. ازاینرو، ویتگنشتاین، برخلاف فارابی در جمع میان دین و فلسفه کامیاب نیست.

۲۳

۳. تقدم فلسفه بر دین یا تقدم دین بر فلسفه از منظر فارابی؟

فارابی بر این باور است که فلسفه از حیث زمان بر دیانت تقدم دارد. پاره‌ی اینجاست که فرهنگ و فلسفه یونان را بر فارابی مشاهده میکنند.



ولمّا كان سبيل البراهين أن يشعر بها بعد هذه لزم أن تكون القوى الجدلية و
السوفسطائية و الفلسفة المظنونة أو الفلسفة المموّهة تقدّمت بالزمان الفلسفة اليقينية، و
هي البرهانية. والملّة إذا جعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة، وبالجملة، إذ
كانت إنّما يلتبس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية و العملية التي استتبطت في الفلسفة
بالوجوه التي يتأتى لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخيل أو بهما جميعاً^(۳۲).

در کتاب *الحروف فارابی* بر این باور است که سفسطه و جدل بر فلسفه تقدم دارند. بنابراین تاریخ تفکر فلسفی سیر استکمالی را پیموده تا به فلسفه رسیده است. تردیدی نیست که دین بر فلسفه تقدم دارد، زیرا اگر آغاز فلسفه را یونان باستان بگیریم چنانکه فارابی عقیده دارد، فلسفه پس از دوره سوفسطایی آغاز شده است، آنگاه میتوان ادعا کرد که پیش از این دوره نیز مذاهب و ادیان گوناگون برجا بوده‌اند. ولی این ملتها و شریعتها حقیقی نیستند. بنابراین تنها تفسیر سخن فارابی درباره تقدم فلسفه بر دین این است که فلسفه بر دین به این معنا تقدم دارد که دین راستین تنها میتواند بر پایه فلسفه برهانی استوار شود. در اینجا اساساً بحث تاریخی نیست بلکه بحث فلسفی و کلامی است.

در نظر فارابی ملت و شریعت حقیقی پس از فلسفه صحیح و برهانی پدید می‌آید؛ دین واقعی بر پایه فلسفه برهانی استوار شده است. فلسفه تاریخی دارد و این تاریخ با ظهور ارسطو بکمال خود میرسد.

ثمّ يتداول ذلك إلى أن يستقرّ الأمر على ما استقرّ عليه أيام أرسطوطاليس. فيتناهي
النظر العلمي و تميّز الطرق كلّها و تكمل الفلسفة النظرية و العامّة الكلية.^(۳۳)

پس از این، نوبت به وضع نوامیس (قوانین) میرسد. بدینسان، ظهور دین از آثار و نتایج دوره کمال فلسفه است.

۲۴

و من بعد هذه كلّها يُحتاج إلى وضع النواميس، و تعليم الجمهور ما قد استنبط
و فرغ منه وضحّ بالبراهين من الأمور النظرية، و ما استنبط بقوة التعقل من الأمور
العملية. و صناعة وضع النواميس فهي بالافتدار على جودة تخيل ما عسر على
الجمهور تصوّره من المعقولات النظرية، و على جودة استنباط شيء شيء من



الأفعال المدنية النافعة في بلوغ السعادة، و على جودة الإقناع في الأمور النظرية و العملية التي سبيلها أن يعلمها الجمهور بجميع طرق الإقناع. فإذا وُضعت النواميس في هذين الصنفين وانضاف إليها الطرق التي بها يُفتح و يعلم و يؤدّب الجمهور فقد حصلت الملة التي بها عُلّم الجمهور أدبوا و أخذوا بكلّ ما ينالون به السعادة.^(٢٤)

در این سیر تاریخی که فارابی از آن یاد میکند، سفسطه و جدل بر فلسفه تقدم دارند؛ یعنی پیش از آن وجود دارند. سپس دوره فلسفه فرا میرسد و پس از آن، دین، ولی دیانت تنها هنگامی میتواند آدمیان یا جوامع را به سعادت برساند که مبتنی بر فلسفه حقیقی باشد. در طرح فارابی، فلسفه و دین قرین و مکمل یکدیگرند. پاره‌یی همچون ابن‌رشد بر فارابی اعتراض کرده‌اند که چرا فلسفه و دین را به یکدیگر آمیخته است.^(٢٥)

چنین نیست که فارابی تنها ظاهر دیانت را با ظاهر فلسفه سازوار کرده باشد یا سازوار نشان داده باشد. فارابی مدعی است که توانسته است بدرستی باز نماید اگر دیانت بر پایه فلسفه استوار نباشد دین حقیقی و راستین نیست. فیلسوفی که تنها ظاهر شریعت را با فلسفه سازگار کند، از دید فارابی «فیلسوف زور» یا «فیلسوف بهرج» است. یک تعبیر از هدف فارابی در جمع آراء میان فیلسوفان بزرگی چون افلاطون و ارسطو در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* نیز این میتواند باشد که کار او پیش‌درآمدی برای جمع میان دین و فلسفه است. از اینرو، کسانی که بر کار فارابی چنین اعتراض میکنند که او در جمع آراء این دو کامیاب نبوده است مقصود و مطلوب فارابی را از این کار درک نکرده‌اند. فارابی بر این باور است که حقیقت یکی است و بنابراین اختلافها و تفاوت‌های فیلسوفان اگر برحق باشند و تفاوت دین و فلسفه اگر هر دو حقیقی باشند، ظاهری است و میبایست در جهت حل و رفع آن تلاش کرد. اگر پیش‌فرض فارابی را بپذیریم هیچ چیزی محک‌تر از استدلال وی نیست. از اینرو، فارابی عقیده دارد کسانی که فلسفه را مخالف با دیانت میدانند، چیستی دین و فلسفه را چنانکه باید و شاید درنیافته‌اند.

ربما اضطرّ أهل الفلسفة عند ذلك إلى معاندة أهل الملة طلباً لسلامة أهل الفلسفة. ويتحرّون أن لا يعاندوا الملة نفسها بل إنما يعاندونهم في ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة و يجهدون في أن يُربلوا عنهم هذا الظن بأن يلتسوا تفهيمهم أن التي في ملتهم هي مثالات.^(٢٦)



پس تفاوت فلسفه و دین ظاهری و نه واقعی است. اندیشه‌های فارابی به رئالیسم دینی و همچنین راسیونالیسم (بمعنای اتکا به خرد فلسفی) می‌انجامند. بنابراین میتوان فارابی را عقل‌گرای فروکاهش‌گرایی دانست که تلاش میکند با اتکا به رئالیسم (این اندیشه که حقیقت‌هایی بیرون از ذهن و زبان و مستقل از اندیشه‌های آدمیان وجود دارند) دین و فلسفه را به یکدیگر فرو بکاهد و تحویل کند.

۴. عقل‌گروی در برابر ایمان‌گروی

در علم کلام جدید میان ایمان‌گروان و قرینه‌گروان اختلاف‌نظر وجود دارد. ایمان‌گروی^۱ میگوید باورهای دینی همچون باور به خدا و زندگی پس از مرگ، باورهایی ایمانیند و نیاز به برهان ندارند. برهانهای عقلی نه بر اعتبار باورهای دینی می‌افزایند و نه از آن کم میکنند. برعکس، قرینه‌گروی^۲ میگوید باورهای دینی نیازمند برهانند و بدون برهان باور کردن آنها موجه نیست. در این طرز تلقی میان باورهای دینی و باورهای فلسفی یا علمی تفاوتی وجود ندارد. همانگونه که باورهای علمی همچون اینکه زمین به گرد خورشید می‌گردد، نیازمند گواه یا قرینه‌ی تجربی است، باورهای دینی نیز برای آنکه معقول باشند نیاز به گواه و قرینه دارند.^(۲۷)

پر پیداست که دیدگاه فارابی به قرینه‌گروی شباهت دارد تا ایمان‌گروی. دین مبتنی بر استدلالها و برهانهای فلسفی است و دین راستین دینی است که از چنین استدلالها و استنتاجهایی بیرون آمده باشد و بر پایه آنها استوار شده باشد. تنها تفاوت میان دین و فلسفه در زبان آن دو است. زبان دین، خطابی و زبان فلسفه، برهانی است.

دیدگاه ویتگنشتاین و کی‌یرکگارد مبتنی بر ایمان‌گروی است. کی‌یرکگارد ایمان را گونه‌ی «شوریده‌سری» میداند که فراتر از مرزهای منطق و استدلال است. ایمان ناعقلانی است. ویتگنشتاین اهمیت بیشتری دارد، زیرا رد دیدگاه او دشوارتر است. وی گمان میکند که مؤمنان و ملحدان در دو پارادایم جداگانه و در دو چارچوب متفاوت می‌اندیشند و به جهان مینگرند. بنابراین واژه‌هایی چون «خدا» و «روز رستاخیز» در اصطلاح‌شناسی آنان معانی متفاوت دارد. فرض کنید فرد مؤمنی میگوید: «خدا وجود دارد» و در مقابل او فرد ملحدی میگوید: «خدا وجود ندارد». در

1. fideism.

2. evidentialism.

اینجا نمیتوان ادعا کرد فرد مؤمن قرینه‌یی در دست دارد که نشان می‌دهد خدا وجود دارد ولی فرد ملحد چنین قرینه‌یی در دست ندارد. تفاوت این دو در این است که ملحد گزاره «خدا وجود دارد» را همچون گزاره‌های علمی در نظر می‌گیرد ولی فرد مؤمن این گزاره را متفاوت از گزاره‌های علمی می‌گیرد. حتی در تأیید اینکه خدا وجود دارد اگر برهانی یافت شود، باز فرد ملحد میتواند ادعا کند که به خدا اعتقاد ندارد. وانگهی، میتوان مؤمنی را تصور کرد که خوب آگاه است برهانهای عقلی در تأیید وجود خدا بسیار سستند ولی با اینهمه، خللی در میزان اعتقادش راه نیابد. در نظر ویتگنشتاین هیچ کاری احمقانه‌تر از این نیست که کسی بخواهد باور به خدا را از راه برهان نظم یا هر برهان تجربی-عقلی دیگری اثبات کند.

دیدگاه ویتگنشتاین با مفهوم «بازی زبانی» پیوند دارد. «بازی زبانی» چیزی همچون الگوی عاداتهای زبانی است که در پیدایش «شیوه زیست» دخیل است و در درون آن معنا دارد. ویتگنشتاین فهرست بلندبالایی از بازیهای زبانی را برمی‌شمارد:

دستور دادن و فرمان بردن از آن، گزارش یک رویداد، تأمل درباره یک رویداد، تشکیل فرضیه‌یی و آزمودن آن، ارائه نتایج یک آزمون با جدول و نمودار، آفریدن داستان و خواندن آن، بازی در نمایشنامه، خواندن آواز، حدس جواب یک چیستان، ساختن لطیفه و گفتن آن، حل مسئله‌یی در ریاضیات، ترجمه از زبانی به زبان دیگر، خواهش، تمنا، تشکر، فحش، خوش‌آمدگویی، دعا، نفرین و ...^(۲۸)

از این فهرست چنین برمی‌آید که بازی زبانی مفهومی عام و کلی است و به تمام فعالیتهای بشری اطلاق میشود.

ویتگنشتاین از اظهار هرگونه نظریه‌یی درباره زبان ابا داشت. وی به هیچ روی خرسند نبود که دیدگاههای او را همچون فلسفه زبان یا نظریه‌یی در باب زبان تلقی کنند. او در پی در انداختن دستگاهی فلسفی نبود. «در این مورد ویتگنشتاین با کی‌یرکگارد همداستان بود».^(۲۹)

ویتگنشتاین کاربرد زبان را همچون گونه‌یی فعالیت میدید. ما به شیوه‌های گوناگون زبان را بکار می‌بندیم که هر یک از این شیوه‌ها وابسته به سیاق یا زمینه ویژه‌یی است. هیچیک از این بازیهای زبانی برتری ویژه‌یی بر دیگر بازیهای زبانی ندارد. هیچ زبان برتر یا «بر زبان» یا مجموعه‌یی از بازیهای زبانی بنیادی وجود ندارد که بازیهای دیگر با



آن سنجیده شوند یا به آن وابسته باشند. هیچ معیاری برای سنجش بازیهای زبانی وجود ندارد جز معیارها یا قاعده‌هایی که در درون هر بازی زبانی برقرار است. ویتگنشتاین هرگونه عقلانیت یا مبناگرایی علمی یا مابعدالطبیعی را آشکارا رد میکند. بدینسان بازیهای زبانی گوناگون برجا هستند؛ بازی زبانی علم، بازی زبانی دین و حتی بازی زبانی جادوگری و ... این بازیهای زبانی عبارتند از کردارها، رفتارها و شیوه‌های زندگی که بسته به هر جامعه‌یی که بازی زبانی در آن اتفاق می‌افتد فرق میکنند.

در درون هر بازی زبانی درست و نادرست، توجیه و عدم توجیه، برهانها و شواهد و همچنین عقیده‌ها و اندیشه‌هایی یافت میشود که در چارچوب همان بازی زبانی پذیرفتنی یا ناپذیرفتنیند. ولی همین ادعا را نمیتوان درباره بازیهای زبانی چونان کل کرد. زیرا چیزی بنام کل یا مجموعه بازیهای زبانی وجود ندارد. ما نمیتوانیم بازیهای زبانی را از بیرون داوری کنیم. بازیهای زبانی را تنها از درون و بر پایه معیارها و ضابطه‌های عقلانیت و توجیه هر بازی زبانی میتوان داوری کرد. این امر باعث شده است که پاره‌یی فیلسوفان چون کریپکی و پاتنم، ویتگنشتاین را نسبت‌گروا بینگارند.^(۳۰) وینچ از شارحان ویتگنشتاین عقیده دارد که «باورها، اظهارنظرها، مفهومیها، تصورها و تفکرها تنها در زمینه شیوه‌های زندگی یا گونه‌های زندگی اجتماعی قابل فهم هستند.»^(۳۱)

بدینسان بازی زبانی علم با بازی زبانی اخلاق، و بازی زبانی دین با دیگر بازیهای زبانی همچون بازی زبانی جادو فرق دارد. هر بازی زبانی معیارهای عقلانیت و محکهای سنجش صدق و کذب خاص خود را دارد که همگی وابسته به جامعه یا گروهی هستند که به آن بازی زبانی مشغولند. بازیهای زبانی همچون پارادایمهای کوهنی هم‌سنجش‌ناپذیر^۱ هستند. از اینرو، نظریه بازیهای زبانی ویتگنشتاینی راه را برای تبیینها و قرائتهای پلورالیستی و نسبت‌گروانه از دین فراهم میکند.

چنانکه از اندیشه‌های کی‌یرکگارد و ویتگنشتاین برمی‌آید راه دین از راه فلسفه جداست. در بالا تمامی کسانی را که درباره رابطه دین و فلسفه اندیشیده‌اند ذیل چهار مقوله اصلی دسته‌بندی کردیم. ویتگنشتاین و کی‌یرکگارد به تضاد و تناقض دین و فلسفه اعتقاد دارند ولی فارابی به تساوی و تداخل دین و فلسفه. تساوی دین

1. incommensurable

و فلسفه هم‌عنان با عقل‌گروی است و تناقض و تضاد دین و فلسفه هم‌عنان با ایمان‌گروی و خرد‌گریزی یا خرد‌ستیزی.

فارابی فلسفه را به دو دسته تقسیم می‌کند: فلسفه برهانی و فلسفه پنداری. دین اگر بناست راست و درست باشد میبایست تابع فلسفه برهانی باشد. دینی که تابع فلسفه پنداری یا فلسفه مموهه است، بر مبنای جدلیات و خطبیات استوار شده است و دین راستین نیست. ملت یا دینی که تابع همچون فلسفه‌یی باشد در آن اندیشه‌های کاذب پرورش پیدا می‌کنند.

فإذا كانت الملة تابعة للفلسفة التي كملت بعد أن تميزت الصنائع القياسية كلها بعضها عن بعض على الجهة و الترتيب الذي اقتضينا كانت ملة صحيحة في غاية الجودة. فأما إذا كانت الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة، بل كانت بعد تُصحح آراءها بالمنطوية أو السوفسطائية، لم يمنع أن تقع فيها كلها أو في جلها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة لم يُشعر بها، وكانت فلسفة مظنونة أو مُموّهة. فإذا أنشئت ملة ما بعد ذلك تابعة لتلك الفلسفة، وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة.^(۳۲)

کی‌یرک‌گارد و ویتگنشتاین دین را تابع فلسفه، خواه حقیقی و خواه پنداری، نمی‌دانند. بنابراین، چنانکه فارابی پیش‌بینی می‌کند در اندیشه‌های آنان «آراء کاذبه» پدیدار شده است. میتوان ادعا کرد که اطلاق دیدگاه فارابی بر اندیشه‌های کلامی مدرن پاره‌یی از این آراء کاذبه (البته بزعم او) عبارتند از: (۱) دیدگاه آنتی‌رنالیستی در باب دین و باوردینی (یعنی این اندیشه که باورهای دینی تنها تصویرهایی هستند که زندگی مؤمنان را راه می‌برند و به چیزی در بیرون خود دلالت نمی‌کنند). (۲) دیدگاه نسبیت‌گرایانه در باب دین (یعنی این دیدگاه که معیاری کلی برای داوری درباره راستی و درستی ادیان گوناگون وجود ندارد و معیارهای صدق و کذب تنها در درون شیوه‌های زیست‌جدا وجود دارد). (۳) ناشناختاری بودن زبان دین (زبان دین درباره امور واقع سخن نمی‌گوید بلکه تنها القای پاره‌یی آثار است). (۴) جدایی زبان دین از زبان علم و فلسفه یا بعبارت دیگر جدایی شیوه زیست دینی از شیوه زیست علمی و فلسفی. پیامد عمده این اندیشه‌های این است که دین و فلسفه هم‌سنجش‌ناپذیرند. بدینسان، راه گفتگوی دین و فلسفه یا دین و علم بسته میشود. همچنین داوری

۲۹



درباره دین و درستی و نادرستی اندیشه‌های دینی ناممکن میشود، زیرا هیچ بازی زبانی ویژه یا هیچ نقطه ارشمیدسی وجود ندارد که با آن بتوان درباره بازی زبانی دین و فلسفه داوری کرد. برای رهایی از این مخمصه نیاز به طرح اندیشه‌یی است که فارابی آن را در روند کار خود برای جمع میان افلاطون و ارسطو از یکسو و جمع میان دین و فلسفه، از سوی دیگر، پرورش داده است. این نظریه را نظریه «سلسله مراتبی زبان دین» مینامیم.

۵. نظریه سلسله مراتبی زبان دین با اتکا به روش فارابی در جمع میان

دین و فلسفه

نظریه سلسله مراتبی زبان تنها مربوط به زبان دین نیست بلکه نظریه‌یی درباره زبان بطور کلی است. اگر چیزی یافت شود که در زبان 1.1 نتوان درباره آن سخن گفت، میتوان زبانی از مرتبه بالاتر 1.2، ساخت که آن چیزهای ناگفتنی را در آن بتوان گفت و اگر باز در این زبان نیز چیزهایی وجود داشته باشند که درون مرزهای آن زبان نتوان درباره آن سخن گفت، میتوان زبانی از مرتبه‌های بالاتر بر ساخت و به این ترتیب تا بینهایت. بعبارت دیگر، نظریه سلسله مراتبی زبان میگوید که هر زبان ساختاری دارد که درباره آن، در آن زبان هیچ چیز نمیتواند گفته شود، ولی شاید زبان دیگری وجود داشته باشد که به ساختار زبان نخستین میپردازد و خود یک ساختار نوین دارد و بر این سلسله مراتب زبانها ممکن است هیچ حدی نباشد.

انتقادی که میتوان بر این نظریه وارد کرد این است که در تمامی این زبانها باز چیزهایی هستند که نمیتوان درباره آنها سخن گفت، یعنی سرانجام بجایی میرسیم که این سلسله مراتب بیپایان میرسد و همچنان چیزهایی ناگفتنی و رازآمیز برجای میمانند. یک راه پاسخ به این انتقاد این است که انکار کنیم چنین تمامیتی وجود دارد. بعبارت دیگر، نظریه سلسله مراتبی زبان تنها هنگامی صادق است که سلسله مراتب زبانها نامتناهی و نامحدود باشد. در این نظریه هیچ چیز بیان‌ناپذیر نخواهد بود و هر چیزی در جای خود بیان‌پذیر است.^(۳۳)

برای توضیح بهتر نظریه سلسله مراتبی زبان میتوان از تمایز میان «زبان موضوعی»^۱

1. object language

و فرا-زبان^۱ در منطق جدید سخن گفت. زبان موضوعی درباره اشیاء سخن میگوید. در این زبان واژه «درخت» به شیئی بنام درخت دلالت میکند و واژه «میز» به شیئی بنام میز. بنابراین میز (بیرون گیومه) و «میز» (داخل گیومه) تفاوت دارند. در «فرازبان» ما نه درباره اشیاء که درباره واژگان «زبان موضوعی» سخن میگوییم. به همین ترتیب میتوان زبانی ساخت تا درباره اشیاء یا واژگان فرازبان سخن بگوید. بدینسان میتوانیم از «فرا-فرا-زبان» سخن بگوییم و به همین ترتیب تا بینهایت.^(۳۴)

حال میبایست این نظریه را درباره زبان دین و همچنین کار فارابی در باب جمع میان افلاطون و ارسطو و نیز جمع میان دین و فلسفه اطلاق کرد. در درون زبان دین تنها میتوان درباره دین سخن گفت، زیرا در این حوزه معیارها و محک‌هایی وجود دارد که تنها در درون همان حوزه قابل اطلاق است. ولی میتوان زبانی ساخت از مرتبه بالاتر که در آن زبان بتوان درباره دین یا پدیدار نخستین دین سخن گفت. در درون فلسفه نیز درباره خود فلسفه نمیتوان سخن گفت، تنها در فرا-فلسفه است که میتوان درباره فلسفه سخن گفت. حال اگر زبان دین را R1 بنامیم و زبان فلسفه را P1 آنگاه R2 درباره R1 سخن میگوید و P2 درباره P1. نوآوری فارابی در این کار خواه موفق بوده باشد، خواه نباشد، این است که زبان سومی بر ساخته، 1.3 که در آن زبان میتوان درباره فلسفه و دین سخن گفت و هر دو آنها را در یک کل هماهنگ گنجانند و بررسی کرد. ممکن است پاره‌یی با دیدگاه فارابی درباره جمع میان دین و فلسفه همداستان نباشند، ولی روش فارابی در جمع میان این دو بیگمان نوآورانه است و از ابتکارهای خود او محسوب میشود. جالب توجه این است که رابطه میان دین و فلسفه نه تنها مسئله عمده در زمانه فارابی بوده است بلکه مسئله حائز اهمیتی در علم کلام جدید نیز بشمار میرود. نوآوری فارابی در این است که سپهر تازه و عرصه بینابینی گشود که در پرتو آن میتوان راه گفتگوی میان دین و فلسفه را بازکرد و آن را از نسبت‌گروی و جزمیت‌اندیشی رهانید.

۶. نتیجه‌گیری

خلاصه آنچه گفته شد عبارت است از:

1. meta-language



نوآوری فارابی در باب رابطه دین و فلسفه: نظریه سلسله مراتبی زبان دین

www.noormags.ir

۱. هرچند فارابی چنانکه مستشرقان می‌اندیشند از فلسفه یونانی و اسکندرانی تأثیر پذیرفته است ولی نوآوری‌هایی دارد که ردپای آن را نه در فلسفه یونانی و نه در فلسفه اسکندرانی نمیتوان مشاهده کرد.

۲. فارابی نه تنها میکوشد آراء فیلسوفان بزرگ یونان را با یکدیگر تلفیق کند بلکه سعی در جمع میان دین و فلسفه یا عبارت دیگر، عقل و وحی نیز دارد.

۳. آدمی دارای دو قوه عاقله و متخیله است؛ عاقله به فلسفه تعلق دارد و متخیله به دین. فیلسوف از راه قوه عاقله به حقیقت مطلق میرسد و نبی از راه متخیله. هرچند شیوه‌ها متفاوتند ولی هدف در واقع یکی است.

۴. انسان بواسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه میشود، حکیم و فیلسوف است و بواسطه فیوضاتی که از او به قوت متخیله‌اش افاضه میشود نبی و منذر از آینده است. این انسان در کاملترین مراتب انسانیت و در عالیترین درجات سعادت است و نفس او کامل و چنانکه گفتیم با عقل فعال متحد است.

۵. «خاص» همان رئیس نخستین است که به معقولات علم دارد و علمش برهانی است و باقی همه عوام و جمهور مردمند که در تعلیم آنها مبیایست شیوه‌های افناعی و تمثلات بکار برد.

۶. فلسفه از حیث زمان بر دیانت تقدم دارد. ملت و شریعت حقیقی پس از فلسفه صحیح و برهانی پدید می‌آید و مبتنی بر این فلسفه است. در دیانت حقایق بصورت مثال‌ات و بزبان خطابی به مدینه و زندگی مدنی میرسد و تحقق تاریخی پیدا میکند.

۷. تقدم فلسفه بر دین بمعنای برتری دین بر فلسفه نیست. عقل و وحی هر دو در واقع یک چیزند. فیلسوف و پیامبر هر دو از یک منبع الهام میگیرند و این منبع همان عقل فعال است.

۸. هدف فارابی از جمع آراء فیلسوفان بزرگی چون افلاطون و ارسطو در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین* پیش‌درآمدی برای جمع میان دین و فلسفه است. از اینرو، کسانی که بر کار فارابی چنین اعتراض میکنند که او در جمع آراء این دو کامیاب نبوده است، در واقع مقصود و مطلوب وی را از این کار درک نکرده‌اند.

۹. در تقابل میان عقل‌گروی و ایمان‌گروی در نسبت با عصر حاضر، فارابی هوادار عقل‌گروی واقع‌گروانه است، حال آنکه ویتگنشتاین و کی‌یرگارد به ایمان‌گروی ناواقع‌گروانه اعتقاد دارند.



۱۰. از نتایج ایمان‌گروی ویتگنشتاینی - کی‌یرکگاردی جدایی زبان دین از زبان فلسفه و علم و دیدگاه ناواقع‌گروانه در باب باورهای دینی و نسبت‌گروی در حوزه شناخت‌شناسی دینی و ناشناختاری بودن زبان دین است. از نتایج دیدگاه عقل‌گروانه و واقع‌گروانه فارابی، جمع میان دین و فلسفه و پیدایش نظریه‌یی در حوزه زبان دین است که میتوان آن را «نظریه سلسله مراتبی زبان دین» نامید.

از اینجا چنین برنمی‌آید که فارابی فیلسوف عقل‌گرای محض است. او برخلاف ظاهر، نمیکوشد روش برهانی فلسفه را در دین یا روش اقلی دین را در فلسفه بکار برد. وی تنها میکوشد باز نماید که هرچند دین و فلسفه رو به یک مقصد دارند و هدف هر دو یکی است ولی هریک روشهای متفاوتی را بکار می‌برند. فارابی این کار را با اتصال عاقله و متخیله به عقل فعال به انجام میرساند. شاید اعتراض کنند که «عقل فعال» تنها یک «فرض مابعدالطبیعی» است و اگر این فرض رد شود، آنگاه سراسر استدلال فارابی در هم می‌پاشد. این امر سراسر بی‌اهمیت است، زیرا هرگونه نظام معرفتی و هرگونه دستگاه فلسفی براساس فرضهای از پیش بنیاد شده فرا میرود. چیزی که اهمیت دارد، این است که فارابی سپهر تازه و عرصه نویی را پدید آورد که در درون آن میتوان به بسیاری از دشواریهای حاصل از رابطه عقل و ایمان یا رابطه دین و فلسفه فائق آمد.

در اینکه علم و دین یا فلسفه و دین (عقل و ایمان) دو پارادایم جداگانه‌اند، تردیدی نیست. همچنین در اینکه هریک از این دو پارادایم (پارادایم عقلی و پارادایم ایمانی) ضوابط، موازین، محکها و معیارهای سنجش خود را دارند نیز تردیدی وجود ندارد. ولی این همه داستان نیست. تا بدینجا ما تنها توصیف کرده‌ایم پارادایمها یا بعبارت دیگر، عوالم یا تعبیر ویتگنشتاین، شیوه‌های زیست‌گوناگون وجود دارند، ولی مسئله رابطه میان این دو را مسکوت گذاشته‌ایم. مسئله این است که آیا این عوالم گوناگون یا شیوه‌های زیست‌گوناگون میتوانند با یکدیگر گفتگو کنند و به نقد و رد یکدیگر بپردازند یا نه؟ در علم کلام جدید ایمان‌گروان ویتگنشتاینی بر این باورند که شیوه‌های زیست‌گوناگون، جهانهای گوناگونند و اینکه نمیتوان از درون یک شیوه زیست‌گوناگون به نقد و رد یا اصلاح شیوه زیست‌گوناگون دیگری پرداخت. بنابرین زبان دین از زبان علم یا زبان دین از زبان فلسفه سراسر جداست. طرفه آنکه بسیاری از کسانی که به این دیدگاه عقیده دارند به نقد و رد زبان عقلی علم یا زبان عقلی فلسفه می‌پردازند؛ برای نمونه، میتوان به انتقاد

۳۳



نوآوری فارابی در باب رابطه دین و فلسفه: نظریه سلسله مراتبی زبان دین

www.noormags.ir

سال سوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

ویتگنشتاین از پدر اوهارا^(۳۵) یا شاخه زرین فریزر^(۳۶) اشاره کرد.

کوتاه سخن آنکه، نوآوری فارابی در این است که با اتکا به پژوهشهای زبانی در کتاب *الحروف* و پژوهشهای فلسفی در *الجمع بین رأیی الحکیمین*، زبان یا پارادایم یا جهان سخن تازه‌یی بر ساخته است که از درون و با معیارها و محکهای خاص آن میتوان به گفتگو درباره عقل و ایمان یا دین و فلسفه پرداخت.

پی‌نوشتها:

۱. حکمت، نصرالله، *فارابی، فیلسوف عربی*، ص ۱۶۲.
۲. باریو، ایان، علی و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.
3. Craig, William Lane, "The Cosmological Argument", in *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, 1979.
۴. ر.ک: مقرئ، نواب، «اخلاق فارابی از منظر کتاب التنبیه علی سبیل السعادة» مجموعه مقالات *فارابی و تأسیس فلسفه اسلامی*، ص ۲۹.
۵. الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد ایتی، ص ۴۱۴-۴۱۶ | اندکی دخل و تصرف.
۶. فارابی، ابونصر، مقاله فی معانی العقل، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه: الفلسفه الاسلامیه، ۱۹۹۹.
۷. همان، ص ۳۹-۴۸.
۸. فارابی، ابونصر، تعلیقات، ترجمه فتحعلی اکبری، ص ۸۷، § ۴۷.
۹. همان، ص ۹۰، § ۵۴.
۱۰. همان، ص ۸۸، § ۴۹.
۱۱. داورز اردکانی، رضا، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، ص ۴۸-۵۲.
۱۲. فارابی، ابونصر، *راه اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، ص ۸۲-۹۶.
۱۳. همان، ص ۹۶-۱۰۲.
۱۴. فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، ص ۲۶۱-۲۷۰.
۱۵. فارابی، ابونصر، *تحفیل السعادة*، ص ۸۳ و ۸۴.
۱۶. همان، ص ۹۴.
۱۷. همان، ص ۹۹.
۱۸. فارابی، ابونصر، *الحروف*، ص ۷۵.
۱۹. حکمت، نصرالله، *زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی*، ص ۸۸.

20. Wittgenstein, L.J.L., *Lectures and Conversations*, 1966, P.35.

21. *Ibid.*, P.50.

۳۴ | ۲۲. *الحروف*، ص ۷۳.

۲۳. همان، § ۱۴۳.

۲۴. همان، § ۱۴۴.

۲۵. *فارابی فیلسوف فرهنگ*، ص ۱۲۶.

۲۶. *الحروف*، § ۱۴۹.

۲۷. ر.ک: اکبری، رضا، *ایمان کروی: نظریات کبرکدور، ویتگنشتاین و پلانیتیکا*.

28. Wittgenstein, L.J.L., *Philosophical Investigations*, 1953, § 11.

29. Nielsen, Kar, *A Rosalind Companion to Philosophy of Religion*, 2007, P.422.

30. Putnam, Hilary, *Reasons*, *Philosophy*, 1992, pp.168-179.



سال سوم شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

منابع فارسی:

۱. ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم سعدی، *عیون الأئبا فی طبقات الأاطبا*، تصحیح محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۲. افنان، سهیل محسن، *واژه‌نامه فلسفی: فارسی، انگلیسی، عربی، پهلوی، یونانی، لاتین*، نشر نقره، ۱۳۶۲.
۳. اکبری، رضا، *ایمان‌گرویی: نظریات کرکندور، ویتگنشتاین و پلاتینیگا*، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۴. باربو، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی، بی تا.
۵. پورحسن، قاسم، «مقدمه»، *مجموعه مقالات فارابی و تأسیس فلسفه اسلامی*، زیر نظر آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱.
۶. حکمت، نصرالله، *زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی*، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۸۶.
۷. _____، *فارابی، فیلسوف غریب*، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۹.
۸. داتالد هادسون، ویلیام، *لودویگ ویتگنشتاین و ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۹. داوری اردکانی، رضا، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۲.
۱۰. راسل، برتراند، ۱۳۷۹، *درآمد، رساله منطقی- فلسفی*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین، *کنزالحکمه*، ترجمه ضیاءالدین درزی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.
۱۲. صاعد آندلسی، ابوالقاسم، *طبقات الأمم*، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه، یصدرها فؤاد سزکین، ج ۱.
۱۳. الفاخوری، حنا؛ الجری، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۴. فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
۱۵. _____، *هماهنگی افکار دو فیلسوف*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکات الدینی، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳.
۱۶. _____، *موسیقی کبیر*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۷. _____، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
۱۸. _____، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، قدم له و علق علیه و شرحه، الدكتور علی بوملحم، بیروت: لبنان، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۵م الف.
۱۹. _____، *الحروف*، قدم له و وضع حواشیه، ابراهیم شمس‌الدین، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۶ م.
۲۰. _____، *اندیشه‌های اهل مدینه، فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
۲۱. _____، *فارابی و راه سعادت*، مقدمه و ترجمه نواب مقربی، باهتمام قاسم پورحسن، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۰ الف.
۲۲. _____، *تعلیقات*، ترجمه فتح‌علی اکبری، اصفهان، نشر پرسش، ۱۳۹۰ ب.
۲۳. _____، *تحصیل السعادة*، قدم له و علق علیه و شرحه: الدكتور علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۵م ب.



۲۴. _____، *التنبیه علی سبیل السعادة، التعليقات، رسالتان فلسفیتان*، الدكتور جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
۲۵. _____، *مقالة فی معانی العفل، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیة و الإسلامیة: الفلسفة الإسلامیة*، یصدرها فؤاد سزکین، ج ۱۲، المان، ۱۹۹۹ م.
۲۶. قفطی، جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیة و الإسلامیة، یصدرها فؤاد سزکین، ج ۲، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویبر، ۱۳۷۳.
۲۸. کواین، ویلارد ون ارمن، «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»، *ارغنون*، مجموعه مقالات فلسفه تحلیلی، ش ۷ و ۸، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۹. مقرنی، نواب، «خلاق فارابی از منظر کتاب التنبیه علی سبیل السعادة» مجموعه مقالات *فارابی و تأسیس فلسفه اسلامی*، زیر نظر آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.
۳۰. موحد، ضیاء، *درآمدی به منطق جدید*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۹.

منابع انگلیسی:

- Nielsen, Kai (2007), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Edited by Chad Meister and Paul Copan, Routledge.
- _____, (1967), "Wittgensteinian Fideism", *Philosophy*, 42: 191-209.
- Nielsen, Kai and Phillips, D.Z. (2005), *Wittgensteinian Fideism?* London: SCM Press.
- Norman Malcolm, (1984) *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (Oxford University Press, Oxford and New York).
- Punam, Hillary (1992), *Recovering Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L.J. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. C.K. Ogden and F.P. Ramsey, London
- _____, (1979 a), "Remarks on Frazer's Golden Bough", Trans. John Beverstus, in C.G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Hassocks: Harvester Press, pp. 61-81.
- _____, (1979 b) *Notebooks 1914-1916*, edited by G. H. von Wright and G. M. Anscombe, The University of Chicago Press.
- _____, (1953/2001), *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing.
- _____, (1966), *Lectures and Conversations*, ed. C.
- Winch, Peter (1995), *The Idea of a Social Science*, 2 edition, Lond on: Routledge.

