



QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion)
Vol.31 / No.119 / Spring 2026
ISSN: 1028-4538
Type of Article: Reserch Article
<https://qabasat.iict.ac.ir>

Reconsidering the Epistemic Status of Religion in al-Fārābī's Philosophical System

Hanieh kooihajabadi

0009-0001-1057-832X

Assistant Professor of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Hormozgan, Bandar Abbas, Iran. (First Author)

Email: h.kooihi@hormozgan.ac.ir

Mohammad Bonyani

0000-0002-0093-7819

Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. (Corresponding Author)

Email: M.bonyani@basu.ac.ir



Citation

Reconsidering the Epistemic Status of Religion in al-Fārābī's Philosophical System. *Qabasat*, 31 (1) (119), 119-149.

[10.22034/qabasat.2026.2055636.2405](https://doi.org/10.22034/qabasat.2026.2055636.2405)

Received: 10 March 2025

Accepted: 6 January 2026

Abstract

Western scholars have put forward diverse perspectives regarding the influence of Islam on the thought of Muslim philosophers. Some argue that the role of religion in the philosophical thought of Muslims was marginal, whereas others consider it a foundational element, to the extent that they view Islamic philosophy as devoid of identity independent of religious teachings. Examining the epistemological status of religion in the philosophy of Al-Farabi, as the founder of Islamic philosophy, can shed light on these disagreements. Utilizing a descriptive-analytical method, this study investigates the role of religion in the formation of Al-Farabi's philosophical system. The findings indicate that although Al-Farabi adopted a philosophical approach to rationalizing religious principles, acting as a divine philosopher (philosopher-theologian), his borrowing from religion was not systematic and structured; rather, he drew upon religion in a scattered manner and on specific occasions. In fact, it can be argued that Al-Farabi did not treat religion and philosophy as two independent epistemological systems within his philosophical framework; instead, he interpreted religion through the lens of philosophy and did not utilize the capacities of religion as an independent source, thereby treating philosophy as the principal core and religion as subordinate.

Keywords

Al-Farabi, Status of Religion, Religious Rationality, Primacy of Philosophy over Religion, Islamic Philosophy.

QABASAT

A Quarterly Journal on Philosophy of Religion
Vol.31 / No.119 / Spring 2026

119



Copyright © 2024 The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-By-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>),

which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Extended Abstract

1) Introduction

The relationship between religion and philosophy has long been one of the most contested issues in the history of Islamic thought. At the center of this debate stands al-Fārābī—the founder of Islamic philosophy—whose system attempts to harmonize reason and revelation. Western historians of philosophy have offered conflicting readings regarding the role of religion in the formation of Islamic philosophy. Scholars such as Oliver Leaman, Dimitri Gutas, and Richard Walzer portray Islamic philosophy as a continuation of the Greek rationalist tradition, with little or no dependence on Islamic theology. In contrast, figures like Leo Strauss and Erwin Rosenthal argue that Islamic philosophers operated within a religious framework and sought to reconcile reason with revelation.

This paper aims to revisit the epistemic position of religion in al-Fārābī's thought and to assess whether religion functions as an autonomous source of knowledge or merely as a derivative expression of philosophical truth.

2) Methodology

This study adopts a qualitative descriptive–analytical approach. It relies on textual interpretation of al-Fārābī's major works such as *al-Milla*, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, *Kitāb al-Ḥurūf*, and *al-Siyāsa al-Madaniyya*. The analysis proceeds through four stages:

- (1) clarification of Fārābī's conceptual definitions of philosophy and religion;
- (2) examination of the classification of sciences and the epistemic hierarchy among them;
- (3) analysis of his symbolic interpretation of religion and his theory of the precedence of philosophy over religion;
- (4) critical evaluation of the apparent tension between his philosophical rationalism and his reliance on prophetic revelation.

3) Discussion and Results

Fārābī conceives of both philosophy and religion as parts of a single epistemological system, yet he assigns philosophy the higher rank. True knowledge (*'ilm yaqīnī*) originates from demonstrative reasoning, whereas religion (*milla*) is the imaginative representation of the same truths in symbolic and persuasive forms for the public. In his view, religion comprises theoretical and practical opinions as well as ritual and social acts—mirroring philosophy but at a lower cognitive level.

Within his classification of sciences, philosophy encompasses physics, mathematics, politics, and metaphysics, while theology (*ilm al-kalām*) is a derivative discipline aimed at defending the doctrines of religion. This arrangement indicates that reason holds primacy: philosophy seeks truth for its own sake, whereas religion and theology serve pedagogical and social purposes. Thus, religion belongs primarily to the sphere of political science in Fārābī's system, guiding the community toward collective happiness rather than metaphysical truth.

In his discussions of the relation between religion and philosophy, Fārābī asserts both temporal and conceptual precedence of philosophy. He writes that only when philosophy becomes demonstrative and certain can a sound and virtuous religion emerge as its reflection. A religion that stems from a dialectical or sophistical philosophy is inevitably imperfect. Accordingly, philosophy provides the rational foundation that religion translates into symbolic narratives suitable for ordinary minds.

This symbolic mediation is a cornerstone of his thought. Since most people lack the intellectual capacity for pure intellection, religion performs the vital task of transforming abstract truths into sensory images and persuasive myths. The religious imagination, therefore, becomes an instrument for moral education and political order. Yet, this model

also subordinates revelation to rational inquiry: religion is a mirror that reflects philosophical truth rather than an independent source of revelation.

Furthermore, in *al-Madina al-Fadila*, Fārābī identifies the ruler of the virtuous city as both philosopher and prophet—a figure who unites intellectual and imaginative faculties. Nevertheless, philosophical intellect remains the standard; the prophet’s imaginative power is valuable only insofar as it conveys what the philosopher already knows rationally. This results in a subtle but essential hierarchy: philosophy is foundational, religion instrumental.

A critical reading reveals the tension inherent in such a structure. Fārābī’s system, while seeking concord between faith and reason, effectively reduces religion to a symbolic pedagogy of philosophy. Mystical and experiential dimensions of faith—irreducible to rational argument—are largely absent from his epistemology. Religion becomes ancillary (*ancilla*) to philosophy, serving its social and moral functions while lacking autonomous cognitive authority.

4) Conclusion

Fārābī’s philosophy presents a sophisticated attempt to rationalize religious truth within an Aristotelian framework. He envisions religion and philosophy as concordant paths toward the same ultimate goal—human happiness—but not as equal in epistemic dignity. Philosophy is prior both historically and conceptually; it reveals reality through demonstration, while religion communicates that reality through imagination and persuasion.

Although his system opens a bridge between intellectual and prophetic knowledge, it remains philosophically centered: revelation must align with reason or else risk incoherence. Consequently, Fārābī appears less a theologian than a “philosopher–theologian” (*mutafalsif muta’allih*) who endeavors to reconcile faith with rational inquiry. This reinterpretation of religion as symbolic philosophy marks a pivotal stage in the intellectual history of Islam, shaping subsequent debates on the relation between reason and revelation from Ibn Sīnā to Averroes. Nevertheless, it also leaves open the question of whether religious knowledge can maintain independent epistemic status—a problem that continues to challenge contemporary philosophy of religion.

5)References

- Al-Farabi, A. N. (1959). *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah* (A. N. Nader, Ed.). Beirut: Al-Matba'at al-Katulukiyyah. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (1970). *Kitab al-Huruf* (M. Mahdi, Ed., 1st ed.). Beirut: Dar al-Mashriq. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (1985 AH). *Al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakimayn*. Tehran: Maktabat al-Zahra. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (1990). *Al-Wahid wa al-Wahda* (M. Mahdi, Ed.). Casablanca: Dar Toubqal for Publishing. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (1991). *Kitab al-Millah wa Nusus Ukhra* (M. Mahdi, Ed.). Beirut: Dar al-Mashriq. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (1995). *Tahsil al-Sa'adah* (A. Boumlaham, Ed., 1st ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (1996a). *Al-Siyasah al-Madaniyyah* (A. Boumlaham, Ed.). Beirut: Maktabat al-Hilal. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (1996b). *Ihsa' al-'Ulum* (A. Boumlaham, Ed.). Beirut: Maktabat al-Hilal. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (1996/1997). *Nusus al-Hikmah bar Fusus al-Hikmah*. Tehran: Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]

- Al-Farabi, A. N. (2005/2006). Sa'adat az Negah-e Farabi (Translation of Tahsil al-Sa'adah and Al-Tanbih 'ala Sabil al-Sa'adah) (A. A. Jaber Moghaddam, Trans.). Qom: Dar al-Hoda. [In Persian]
- Al-Farabi, A. N. (2011/2012). Al-Mantiqiyyat (Vol. 1, M. T. Daneshpazhuh, Ed.). Qom: Al-Maktabat al-'Alamiyyat lil Makhtutat al-Islamiyyah. [In Persian]
- Ansarian, Z., Akbarian, R., & Nabavi, L. (2013). The Theory of Allegory-Hermeneutics in Farabi's Thought as a Linguistic Tool for Bridging Religion and Philosophy. *Journal of Philosophy of Religion*, 2(2), 35-58. [In Persian]
- Galston, M. (1990). *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.
- Georgios, S., Nuryшева, G. Zh., & Konayeva, G. (2019). Al-Farabi on the Interdependence of Religion and Politics. *Philosophy, Cultural Studies, Political Science*, 3(3), 117-126. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2023-142-1-184-196>
- Gutas, D. (2002). The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. *British Journal of Middle Eastern Studies*, (29), 5-25.
- Ishraq, A. (2023). Philosophy and Religion in the Political Thought of Al-Farabi. *Religions*, 14(908), 1-9. <https://doi.org/10.3390/rel14070908>
- Leaman, O. (1980). Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake? *International Journal of Middle East Studies*, (12), 525-538.
- Lerner, R. (1987). Beating the Neoplatonic Bushes. *Journal of Religion*, 67(4), 510-517.
- Maleki, A., & Mousavi Karimi, M. (2017). The Alignment of Religion and Philosophy in Knowing God and the Eternity of the World: Based on Farabi's and Avicenna's Views. *Philosophy of Religion*, 15(1), 51-72. [10.22059/jpht.2018.228775.1005454](https://doi.org/10.22059/jpht.2018.228775.1005454)[In Persian]
- Malyuna, S. I., Fuad, A. Z., & Mas'ud, A. (2024). Exploring al-Fārābī's Secrets in Harmonizing Science and Religion. *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 10(2), 313-334. <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v10i2.376>
- Marmura, M. (1983). The Islamic Philosophers' Conception of Islam. In R. Hovannisian & S. Vryonis (Eds.), *Islam's Understanding of Itself* (pp. 87-102). Malibu: Undena Publications.
- Mogharebi, N. (2013). Farabi's Religious Views on the Relationship Between Religion and Philosophy. *Scientific-Specialized Monthly of Ettela'at Hekmat va Marefat*, 8(10), 22-28. [In Persian]
- Mogharebi, N., & Pourhasan, G. (2012). Farabi's Innovation on the Relationship between Religion and Philosophy: The Hierarchical Theory of Religious Language. *History of Philosophy*, 3(10), 9-36. [In Persian]
- Netton, I. R. (1989). *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge.
- Parens, J. (1995). *Metaphysics as Rhetoric: Al-Fārābī's Summary of Plato's "Laws"*. New York: SUNY Press.
- Parens, J. (2006). *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*. State University of New York Press.
- Parens, J., & Macfarland, J. C. (Eds.). (2011). *The Attainment of Happiness*. In *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Cornell University Press.
- Pourhasan, G. (2022). *A New Reading of Farabi's Philosophy: A Fundamental Epistemological Break from the Greek Tradition*. Tehran: Naqd-e Farhang. [In Persian]
- Rosenthal, E. (1958). *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sola, M. K., & Salari Khorram, S. (2013). The Link Between Religion and Philosophy. *Journal of Philosophy of Religion (Pizhuhishname-ye Falsafe-ye Din)*, 11(1), 47-60. <https://doi.org/10.30497/prr.2013.1414>[In Persian]

● Analysis of the Logical Relationship Between Oughts and the Is Statements in the Holy Quran ...

Strauss, L. (1945). Farabi's Plato. In Louis Ginzberg: Jubilee Volume on the Occasion of his Seventieth Birthday. New York: American Academy for Jewish Research.

Walker, P. E. (2005). Philosophy of Religion in Alfarabi, Ibn Sina and Ibn Tufayl. In T. Lawson (Ed.), Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. London: I. B. Tauris Publishers.

Walzer, R. (1965). Fārābi. In B. Lewis, C. Pellat, & J. Schacht (Eds.), Encyclopedia of Islam. Leiden: E.J. Brill.

Walzer, R. (2007). Islamic Philosophy. In I. R. Netton (Ed.), Islamic Philosophy and Theology. London: Routledge.

QABASAC

A Quarterly Journal on Philosophy of Religion
Vol.31 / No.119 / Spring 2026





قبسات (فصلنامه علمی در حوزه فلسفه دین و کلام جدید)
سال سی و یکم / شماره ۱۱۹ / بهار ۱۴۰۵
ISSN: 1028-4538
نوع مقاله: علمی - پژوهشی
<https://qabasat.iict.ac.ir>

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

هانیه کوهی حاجی آبادی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه هرمزگان، بندرعباس، ایران. (نویسنده اول)
Email: h.koohi@hormozgan.ac.ir

محمد بنیانی

دانشیار دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: M.bonyani@basu.ac.ir



استناد به این مقاله:

کوهی حاجی آبادی، هانیه؛ بنیانی، محمد (۱۴۰۵). بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی. قبسات، ۳۱ (۱)، ۱۱۹-۱۴۹.

doi: [10.22034/qabasat.2026.2055636.2405](https://doi.org/10.22034/qabasat.2026.2055636.2405)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

چکیده

اندیشمندان غربی دیدگاه‌های متفاوتی درباره تأثیر دین اسلام بر تفکر فیلسوفان مسلمان مطرح کرده‌اند. برخی بر این باورند که نقش دین در اندیشه فلسفی مسلمانان اندک بوده است؛ درحالی‌که برخی دیگر آن را عنصری بنیادین می‌دانند، تا جایی که فلسفه اسلامی را مستقل از تعالیم دینی فاقد هویت می‌شمارند. بررسی جایگاه معرفتی دین در فلسفه فارابی، به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، می‌تواند روشنگر این اختلافات باشد. در این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، نقش دین در شکل‌گیری نظام فلسفی فارابی بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد فارابی اگرچه در عقلانی‌سازی مبانی دینی رویکردی فلسفی در پیش گرفته و به‌سان یک متفلسف متأله عمل کرده است، اما تأثیرپذیری او از دین به صورت نظام‌مند و ساختاریافته نبوده، بلکه بیشتر به صورت پراکنده و در مواضع خاص از دین بهره گرفته است. درحقیقت می‌توان گفت فارابی در نظام فلسفی خود دین و فلسفه را به عنوان دو نظام معرفتی مستقل در نظر نگرفته، بلکه دین را در چارچوب فلسفه تفسیر کرده و از ظرفیت‌های دین به عنوان منبعی مستقل بهره نبرده است؛ به گونه‌ای که فلسفه را اصل و دین را فرع قلمداد کرده است.

واژگان کلیدی

فارابی، جایگاه دین، عقلانیت دینی، تقدم فلسفه بر دین، فلسفه اسلامی.

قبسات

سال سی و یکم
شماره یکصد و نوزدهم / بهار ۱۴۰۵

۱۲۵



Copyright © 2024 The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>),

which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

طرح مسئله

در میان اندیشمندان غربی دیدگاه‌های متفاوتی درباره تأثیر دین اسلام بر فیلسوفان مسلمان در سده میانه مطرح شده است. گروهی از پژوهشگران بر این باورند که نقش دین در تفکر فیلسوفان مسلمان اندک بوده و در مقابل فلسفه یونانی تأثیر تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری اندیشه آنان داشته است. لیمن (Leaman) یکی از طرفداران این رویکرد بوده و بر این باور است که شیوه‌های جدید تفکر را یونانیان به اعراب آموختند و آنها را در حوزه‌های سیاست، متافیزیک، اخلاق و منطق تحت تأثیر قرار دادند. او می‌افزاید متفکران مسلمان قرون وسطی با فلسفه به عنوان سنگ‌بنای کار خود سروکار داشتند و مسائل فلسفی را متفاوت از مسائل الهیاتی می‌دانستند (Leaman, 1980, p.525). دیمیتری گوتاس (Dimitri Gutas) نیز این دیدگاه را تأیید کرده و معتقد است فیلسوفان مسلمان صرفاً به فلسفه علاقه‌مند بودند و دین نقشی در تفکر آنها نداشته است (Gutas, 2002, p.5). به همین ترتیب والزر (Walzer) اندیشه فیلسوفان مسلمان را ادامه سنت فلسفی یونان می‌داند و استدلال می‌کند که تقریباً تمامی مفاهیم و باورهای آنان از اندیشه یونانی برگرفته شده است (Walzer, 2007, pp.33-108). در همین راستا واکر (Walker) نیز بر تأثیر عمیق و گسترده تفکر یونانی بر فرهنگ اسلامی به‌ویژه از طریق پیوند آن با فلسفه تأکید دارد. او بیان می‌دارد که مواجهه اندیشه اسلامی با علم و فلسفه یونان باستان از آن جهت قابل توجه است که تأثیر شیوه‌های مختلف تفکر یونانی در فرهنگ اسلامی عمدتاً از طریق پیوند با فلسفه، عمیق و گسترده بوده است (Walker, 2005, pp.85-101). در مقابل گروهی از محققان این دیدگاه را به چالش کشیده، بر آن‌اند تأثیر فلسفه یونان بر اندیشه مسلمانان قرون وسطی اغراق‌آمیز جلوه داده شده است. آنان معتقدند دین اسلام نقشی محوری در شکل‌گیری تفکر فلسفی مسلمانان داشته و تأثیر آن بر اندیشه آنان غیرقابل انکار است (Rosenthal, 1958, p.112). لئو اشتراوس (Leo Strauss) و پیروانش استدلال می‌کنند که متفکران مسلمان قرون وسطی تلاش می‌کردند دیدگاه‌های خود را با الهیات اسلامی هماهنگ کنند. اشتراوس نشان می‌دهد متفکران مسلمان در محیطی خصمانه زندگی می‌کردند و موظف بودند نظرات خود را «مطابق با دین اسلام» ارائه کنند. (Strauss, 1945, pp.357-393)

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

برای روشن شدن جایگاه دین در تفکر فیلسوفان مسلمان، بررسی رویکرد *فارابی*، به عنوان نخستین فیلسوف مسلمان، می‌تواند نقش مهمی در تبیین و حل اختلاف‌نظرهای پژوهشگران غربی درباره تأثیر دین بر تفکر فیلسوفان مسلمان ایفا کند؛ از این رو بازخوانی فلسفه *فارابی* می‌تواند راهگشای این بحث باشد و به درک عمیق‌تری از جایگاه دین در سنت فکری اسلامی منجر شود. اگرچه بررسی ارتباط تفکر فلسفه اسلامی با اندیشه‌های یونانی، تبیین نقاط تلاقی و تفاوت آنها و تحلیل شیوه‌های تأثیرپذیری و اقتباس از سنت‌های فلسفی گذشته امری ضروری است، این مقاله بر مرزهای دین در اندیشه *فارابی* متمرکز است؛ از این رو تأثیرپذیری او از فلسفه یونان موضوع اصلی این پژوهش نیست، بلکه هدف آن واکاوی جایگاه دین در منظومه فکری *فارابی* است. این پژوهش در تلاش است پاسخ دهد آیا *فارابی* در نظام فکری خود به عنوان یک فیلسوف عمل کرده است یا رویکرد متکلمان‌ه‌ای را در پیش گرفته است. معیار اصلی تمایز دین از فلسفه در اندیشه او چیست؟ آیا تفکیک *فارابی* میان دین و فلسفه به حذف استقلال دین از عقل فلسفی منجر می‌شود؟ آیا می‌توان دین را در فلسفه *فارابی* به عنوان یک منبع معرفتی مستقل در نظر گرفت یا باید آن را در چارچوب عقل فلسفی تفسیر کرد؟ بازنگری در این ابعاد از تفکر *فارابی* به درک عمیق‌تر جایگاه دین در اندیشه او و نحوه تلفیق آن با عقلانیت فلسفی کمک می‌کند. در این مقاله با نگاهی تازه که به صورت منظومه‌ای به اضلاع اندیشه *فارابی* می‌پردازد، جایگاه دین را در نظام فکری او بررسی می‌کنیم.

به لحاظ پیشینه بحث، باید گفت جایگاه دین و مرز میان دین و فلسفه به نحوی که در این نوشتار بررسی گردیده است، موضوعی است که تا کنون در پژوهش‌های پیشین به طور مستقل مورد توجه قرار نگرفته و مغفول مانده است. آنچه در این زمینه پژوهشگران بیشتر بدان توجه کرده‌اند، بررسی نسبت میان دین و فلسفه در اندیشه *فارابی* و شیوه تلفیق این دو توسط او بوده است. از جمله این آثار می‌توان به «پیوند دین و فلسفه در اندیشه *فارابی*» (سولا و سالاری، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۶۰)، «همسویی دین و فلسفه در شناخت خداوند و دیرینگی عالم: با تکیه بر آرای *فارابی* و ابن‌سینا» (ملکی و کریمی، ۱۳۹۶، ص ۵۱-۷۲)، «نوآوری *فارابی* در باب رابطه دین و فلسفه: نظریه سلسله‌مراتبی زبان» (مقرب‌ی و پورحسن، ۱۳۹۱، ص ۹-۳۶)، «خوانشی

تجربیات

نو از فلسفه فارابی» (پورحسن، ۱۴۰۱)، «نظریه تمثیل-تأویل در اندیشه فارابی به مثابه ابزاری زبانی برای پیوند دین و فلسفه» (انصاریان و اکبریان، ۱۳۹۲، ص ۳۵-۵۸) و «آرای دین‌شناسانه فارابی در باب رابطه دین و فلسفه» (مقرببی، ۱۳۹۲، ص ۲۲-۲۸) اشاره کرد. همچنین در مقالات انگلیسی می‌توان به «Philosophy and Religion in the Political Thought of Alfarabi» (Ishraq, 2023, pp.1-9) اشاره نمود. در پژوهش‌های پیشین، بیشتر بر این نکته تأکید شده که *فارابی* چگونه تلاش کرده است دین و فلسفه را در یک چارچوب واحد و هماهنگ قرار دهد، به گونه‌ای که مفاهیم فلسفی و دینی در نظام فکری او به طور همزمان جای بگیرند. این هماهنگی به‌ویژه در تلاش *فارابی* برای تبیین مفاهیم الهی و اخلاقی با استفاده از مبانی عقلانی فلسفه و نیز در تلاش برای ایجاد یک دیدگاه یک‌پارچه در زمینه‌های معرفت‌شناسی و متافیزیکی مشاهده می‌شود. این در حالی است که جایگاه دین به طور مستقل در تفکر او تحلیل نشده است؛ از این رو وجه تمایز این پژوهش در تحلیل جایگاه دین در تفکر *فارابی* نهفته است.

۱. تعریف فلسفه و تعریف دین

برای تبیین تعامل دین و فلسفه در منظومه فکری *فارابی* لازم است معنای هر دو مفهوم (فلسفه) و «دین» به طور دقیق مشخص شود. از آنجاکه پیش‌تر به بررسی فلسفه و اقسام آن پرداخته‌ایم، اکنون ضروری است مفهوم دین را نیز روشن کنیم تا بتوانیم بر مبنای این تعاریف، نسبت و تعامل میان دین و فلسفه را در اندیشه *فارابی* به درستی تحلیل کنیم.

فارابی در ابتدای کتاب *الملة* به تعریف دین پرداخته، آن را این گونه بیان می‌کند: «ملة به مجموعه‌ای از آرا و افعال تنظیم‌شده و مقید به شرایط گفته می‌شود که رئیس یک گروه یا جامعه آن را وضع می‌کند تا افراد از طریق عمل به آنها به هدف مشخصی دست یابند» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۳). او تأکید می‌کند که ملة و دین دو واژه مترادف‌اند و تفاوتی با یکدیگر ندارند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۶). *فارابی* ملة را دربرگیرنده هر نوع اندیشه‌ای، خواه درست و خواه نادرست، می‌داند؛ اما تنها آن ملتی را بر حق و فاضله می‌شمارد که رئیس آن و افراد تحت

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

رهبری او در پی دست‌یابی به سعادت قصوی، یعنی سعادت حقیقی، باشند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۳). فارابی می‌گوید:

دین فاضله همان فلسفه است و فلسفه به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود. فلسفه نظری نوعی تفکر است که انسان با آن علم می‌یابد، اما امکان عمل به آن وجود ندارد، در حالی که فلسفه عملی نوعی است که وقتی انسان بدان علم می‌یابد، امکان عمل به آن برایش فراهم می‌شود. دین نیز چنین است. آنچه جنبه عملی دارد، بخشی است که کلیات آن در فلسفه عملی وجود دارد؛ بدین معنا که بخش عملی دین عبارت است از همان کلیات مفروضی که به شرایطی خاص مقید شده است. به طور طبیعی آنچه به شرایطی مقید شده، اخص از آن چیزی است که بدون شرط به حال خود رها شده باشد. بنابراین تمامی دین‌ها و شرایع فاضله تحت کلیات فلسفه عملی قرار دارند. براهین آرای نظری موجود در دین نیز در فلسفه نظری موجود است و شکل بدون برهان آن از دین گرفته می‌شود. بدین ترتیب دو جزئی که دین از آن تشکیل می‌شود، تحت فلسفه قرار می‌گیرد. بنابراین فلسفه عبارت است از آن چیزی که به محتوای دین فاضله رنگ برهانی می‌بخشد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۶-۴۷).

فارابی در این تحلیل دین و فلسفه را در یک ساختار جامع و منسجم قرار می‌دهد. از یک سو فلسفه به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود و دین فاضله در این چارچوب، همچون فلسفه به دو بخش آرا و افعال تقسیم می‌شود. آرای دینی شامل آرای نظری و عملی است که بخش نظری آن مباحث متافیزیکی را در بر می‌گیرد، همانند اوصاف خداوند، ملائکه، وحی، نبوت و عدالت که اساساً به مفاهیم فلسفی نزدیک است. بخش عملی آرای دینی، همچون سیره و سنت انبیا و ملوک فاضل، به رفتارهای اخلاقی و اجتماعی مرتبط است. از سوی دیگر افعال دینی نیز به دو بخش عبادی و فردی-اجتماعی تقسیم می‌شود که در آنها عبادات و رفتارهای اخلاقی فردی و اجتماعی پیروان دین تبیین می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۴-۴۶).

فارابی در نظام فکری خود، دین و فلسفه را دو حوزه مستقل اما مرتبط می‌داند. او دین را به دو بخش آرا و افعال تقسیم کرده، در هر یک به تبیین مفاهیم دینی می‌پردازد. فارابی برای توضیح نسبت میان دین و فلسفه، بیان می‌کند که هر تعلیمی شامل دو مرحله است: نخست، درک و فهم موضوع آموزش؛ دوم، پذیرش و تصدیق آن. او استدلال می‌کند که درک یک مفهوم

تجسس

به دوروش امکان‌پذیر است: یا از طریق تعقل ذات آن یا از طریق تخیل صورت مثالی آن. تصدیق نیز به دو شیوه صورت می‌گیرد: از طریق برهان یقینی یا از طریق اقتناع. بر این اساس اگر شناخت موجودات از طریق تعقل مستقیم و استدلال برهانی حاصل شود، این شناخت در حوزه فلسفه قرار می‌گیرد؛ اما اگر این شناخت از طریق تخیل صورت‌های مثالی و پذیرش آن بر اساس اقتناع شکل گیرد، در چارچوب دین - که قداما آن را «مله» می‌نامیدند - قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۸-۸۹). بنابراین می‌توان گفت *فارابی* دین فاضله را تحت فلسفه عملی می‌داند؛ جایی که کلیات آن در فلسفه عملی قرار دارد و براهین آرای نظری آن را در فلسفه نظری می‌توان یافت.

۲. تقسیم‌بندی علوم

جهت تعیین جایگاه دین در اندیشه *فارابی* ابتدا باید بررسی کرد که دین در تقسیم‌بندی علوم او چگونه جایگاه خود را می‌یابد. *فارابی* علوم متداول زمان خود را به طور نظام‌مند دسته‌بندی کرده، در یک ساختار جامع معرفتی جای می‌دهد. او علوم را به حوزه‌هایی همچون زبان‌شناسی، منطق، علوم تعلیمی - شامل ریاضیات، هندسه، نجوم، موسیقی و دیگر علوم مرتبط -، علم طبیعی (مطالعه طبیعت و قوانین آن)، علم الهی یا متافیزیک (شناخت وجود، خداوند و علل نخستین)، علم مدنی - شامل سیاست و اخلاق برای اداره جامعه و تحقق سعادت جمعی -، علم فقه و علم کلام تقسیم می‌کند. *فارابی* در علم الهی به بررسی موجودات از حیث وجودشان، مبادی هستی‌شناختی علوم دیگر و موجودات غیرجسمانی می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که سلسله موجودات به یک وجود کامل و مطلق ختم می‌شود که وجودش وابسته به چیز دیگری نیست (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۶). *فارابی* در رساله *المنطقیات*، علم مدنی، علم طبیعی، علم تعلیمی و علم الهی را «فلسفه» می‌داند (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۱۳).

بر اساس این تقسیم‌بندی، *فارابی* علوم را به طور منظم به دسته‌های مختلف تقسیم کرده است که هر کدام حوزه‌ای از معرفت و شناخت را پوشش می‌دهند. در این تقسیم‌بندی، علم الهی (متافیزیک) به بررسی اصول هستی‌شناسی و موجودات غیرجسمانی پرداخته، در این

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

زمینه به مفاهیم اصلی و بنیادی دین نزدیک می‌شود. علم کلام به طور ویژه وظیفه تبیین و اثبات اصول دینی را بر عهده دارد و در راستای دفاع از باورهای دینی عمل می‌کند؛ درحالی‌که *فارابی* فلسفه را در چارچوب علم الهی، علم مدنی، علم طبیعی و علم تعلیمی می‌بیند و این علوم را به عنوان رشته‌هایی که با عقل و تفکر فلسفی قابل فهم‌اند، در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر علم الهی در نظام *فارابی* بخشی از فلسفه و مبتنی بر برهان است؛ درحالی‌که علم کلام دانشی مستقل و در خدمت تثبیت آموزه‌های دینی است که از روش‌های غیربرهانی استفاده می‌کند. بدین ترتیب *فارابی* میان این دو علم از حیث روش‌شناسی و جایگاه معرفتی تمایز قائل است: علم الهی برای خواص و فیلسوفان است، اما علم کلام برای دفاع از دین نزد عموم و در حوزه دین‌باوری کاربرد دارد.

الف) تعریف کلام و تقسیم‌بندی متکلمان

فارابی علم کلام را به عنوان «صناعتی» تعریف می‌کند که انسان را قادر می‌سازد با استفاده از آرا و افعالی که واضح ملت (شارع دین) به آنها تصریح کرده است، هر آنچه را که مخالف این آرا و افعال است، از طریق گفتار باطل کند (فارابی، ۱۹۹۶ ب، ص ۸۶). او در کتاب *الحروف* تعریف دیگری از علم کلام ارائه می‌دهد و آن را در مقابل صنعتی قرار می‌دهد که از امور نظری و عملی با استناد به آنچه واضح ملت تصریح کرده است، امور غیر مصرح را استنباط می‌کند. به باور *فارابی* برای دفاع از دین در برابر مخالفان دو قوه لازم است: یکی قوه‌ای که به دین یاری می‌رساند و دیگری قوه‌ای که مخالفان را شکست می‌دهد. مبنای این مبارزه آن چیزی است که واضح ملت به آن تصریح دارد (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۵۲). *فارابی* متکلمان را بر اساس شیوه دفاع آنها از آموزه‌های دینی به پنج دسته تقسیم می‌کند:

گروه اول: این گروه معتقدند آرا و دستوره‌های دینی را نمی‌توان با عقل و اندیشه انسانی سنجید، زیرا تنها راه رسیدن به اسرار دین، «وحی» است. آنها بر این باورند که ادیان علوم می‌ارائه می‌دهند که گاه عقل انسان آنها را انکار می‌کند؛ اما این علوم نزد خداوند نه ناپسندند و نه محال. به عقیده این گروه، ادیان نیازی به تصحیح ندارند؛ زیرا پیامبران خداوند صادق‌اند و اگر

این رویه پذیرفته شود، جایی برای تأمل عقلانی باقی نمی ماند (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۸۶-۸۹). گروه دوم: این گروه نیز همچون گروه اول، به حقانیت شرع اعتقاد دارند و معتقدند اگر تأویل الفاظ شرعی نتواند تناقض میان شرع و محسوسات را رفع کند، باز هم شرع حق است، زیرا کسی که آن را آورده است، نمی تواند دروغ بگوید یا خطا کند. این گروه تفاوت چندانی با گروه اول ندارند (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۹۰). گروه سوم: این عده به بررسی ادیان دیگر می پردازند تا نقاط ضعف و مسائل شنیع آنها را پیدا کنند. اگر ملتی علیه ملت آنها چیزی گفته باشد، از این نقاط ضعف برای تقبیح آن ملت استفاده می کنند (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۹۰-۹۱). گروه چهارم: این گروه زمانی که می بینند استدلال هایشان نمی تولد صحت دینشان را ثابت کند، به روش هایی مانند خجالت زده کردن، تحت فشار قرار دادن یا تهدید مخالفان متوسل می شوند (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۹۱). گروه پنجم: شامل افرادی است که به صحت ملت خود شک ندارند، با دشمنان به هر شکلی مقابله می کنند، حتی اگر این مقابله شامل دروغ، مغالطه یا فریب باشد (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۹۱-۹۲).

بدین ترتیب علم کلام در نگرش فارابی به عنوان «صناعتی» تعریف می شود که هدف آن دفاع از آموزه های دینی در برابر مخالفان است. این علم با استفاده از استدلال های زبانی و منطقی می کوشد آموزه های دینی را توجیه و از آنها در برابر انتقادات محافظت کند. به عبارت دیگر علم کلام در نظر فارابی بیشتر یک دانش عملی است که به حفظ وحدت جامعه و ثبات نظام دینی کمک می کند. با این حال فارابی به محدودیت های متکلمان نیز اشاره می کند. او در بررسی پنج گروه متکلمان نشان می دهد بسیاری از آنها از روش هایی استفاده می کنند که مبتنی بر عقلانیت نیست. او متکلمان را به پنج گروه تقسیم می کند که هر کدام رویکرد متفاوتی نسبت به دین دارند. برخی از این گروه ها -مانند گروه اول و دوم- به طور کامل به وحی و نص دینی تکیه می کنند و جایی برای تأمل عقلانی باقی نمی گذارند. برخی دیگر -مانند گروه چهارم و پنجم- حتی از روش های غیراخلاقی مانند تهدید، دروغ و مغالطه برای دفاع از دین استفاده می کنند. فارابی این رویکردها را ناکارآمد و گاه مخرب می داند؛ زیرا آنها نه تنها به درک عمیق تر دین کمک نمی کنند، بلکه ممکن است به تفرقه و اختلاف در جامعه نیز دامن بزنند.

ب) هدف از فلسفه‌ورزی و اقسام فلسفه

فارابی در بخشی از کتاب خود بیان می‌کند که هدف او از فلسفه‌ورزی، ایجاد هماهنگی میان آرای فیلسوفان پیشین و رفع اختلافات در مباحثی مانند حدوث و قدم عالم، مبدع نخستین، نفس، عقل و مسائل اخلاقی و مدنی است. او می‌گوید دیدم بیشتر مردمان زمان ما بر سر حدوث و قدم عالم به نزاع و کشمکش برخاسته و مدعی شده‌اند میان دو حکیم پیشاهنگ مشهور در باب اثبات مبدع نخستین و چگونگی نسبت‌دادن اسباب به او و مسئله نفس و عقل و نیز مجازات نیک و بد اعمال و بسیاری از امور مدنی و اخلاقی و منطقی، اختلاف وجود دارد و من در این نوشته خواسته‌ام میان رای آن دو جمع کنم و فحوای سخنان آنان را روشن سازم... تا پرده شک و دودلی از دل‌ها فرو افتد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۹). فارابی هدف خویش از بازخوانی و پرداختن به سنت عقلانی یونانی را صرف آگاهی از علوم عقلانی یونانی نمی‌داند بلکه این بازخوانی را جهت‌دار و ایدئولوژیک می‌داند. او انگیزه خویش را کشمکش و اختلاف درباره حدوث و قدم جهان و مسائل مابعدالطبیعی و دینی همچون «نفس و عقل و پاداش نیک و بد اعمال» و امور مدنی و اخلاقی و منطقی که در قلمرو اندیشه است، عنوان می‌کند.

فارابی فلسفه را از نظر روش‌شناسی و اعتبار معرفتی به سه نوع تقسیم می‌کند: فلسفه یقینی و برهانی؛ فلسفه مظنونه و فلسفه مموهه. فلسفه برهانی که فارابی آن را فلسفه حقیقی می‌داند، مبتنی بر استدلال‌های قطعی و ضروریات عقلی است و به نتایج یقینی، منسجم و غیرمتناقض منتهی می‌شود؛ از این رو تنها این نوع فلسفه است که نزد فارابی توانایی کشف حقیقت را داراست (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۳). در مقابل فلسفه‌های مظنونه و مموهه گرچه در ظاهر عنوان «فلسفه» دارند، در واقع صرفاً شبه‌فلسفه‌هایی‌اند که به دلیل استفاده از روش‌های جدلی، خطابی و اقتناعی ممکن است حاوی گزاره‌های کاذب و غیرصادق باشند. از نظر فارابی این اقسام نه برای کشف حقیقت بلکه برای اقناع توده‌ها یا دفاع در برابر مخالفان فلسفه به کار می‌روند و فاقد ارزش معرفتی فلسفه حقیقی‌اند (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۳).

بنابراین اگرچه عنوان «فلسفه» بر مظنونه و مموهه نیز اطلاق شده، این اطلاق از باب

اصطلاح عمومی یا عرفی است نه از حیث ارزش معرفتی. *فارابی* با تمایزگذاری دقیق میان این اقسام، فلسفه برهانی را تنها فلسفه واقعی و معتبر می‌داند و فلسفه مظنون و مموهه را گونه‌هایی پست‌تر و نازل‌تر معرفی می‌کند که صرفاً از ابزارهای استدلالی غیر یقینی استفاده می‌کنند.

۳. نمادگرایی دین در چارچوب فلسفه

فارابی به این موضوع توجه می‌کند که بیشتر افراد به دلیل محدودیت‌های فکری و شناختی خود، ظرفیت درک مستقیم و عمیق امور ضروری و حقایق اصلی جهان را ندارند. در این حالت نیازمند بازنمایی‌های ساده‌تر و قابل درک‌تری از حقیقت‌اند که قادر به برانگیختن احساسات و الهام‌بخشیدن به آنان باشد. به این ترتیب انتقال مفاهیم پیچیده و عقلانی به این دسته از مردم از طریق زبان دین و استفاده از شیوه‌های تمثیلی و تخیلی صورت می‌گیرد (*فارابی، ۱۹۹۶ الف، ص ۹۶*).

به بیان دیگر دین در نگاه *فارابی* بازتاب نمادین فلسفه است. مسئله‌ای که به اعتقاد برخی محققان معاصر غربی بزرگ‌ترین نوآوری *فارابی* به حساب می‌آید (*Galston, 1990, pp.76-102 / Lerner, 1987, pp.510-517 / Marmura, 1983, pp.87-102*) که فیلسوف نیستند یا به فلسفه نزدیک نشده‌اند، توانایی درک چیزها را آن گونه که هستند، ندارند. با این حال این افراد می‌توانند از طریق نمادهایی که واقعیت را به شکلی تقلیدی و قابل درک بازنمایی می‌کنند، به درکی نسبی از حقیقت دست یابند (*فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۳۱*). این نوع ارتباط که با استفاده از نمادها و تصاویر ملموس عمل می‌کند، می‌تواند حقیقت را به شکلی مناسب‌تر و قابل فهم‌تر برای آنان بازتاب دهد. در واقع دین نقش واسطه‌ای را در این فرایند ایفا می‌کند (*parens, 2006, p.97*).

فارابی می‌گوید: هرگاه علمی درباره موجودات حاصل شود، اگر معانی آنها تعقل شود و تصدیق به آنها از طریق براهین یقینی صورت پذیرد، آن علم شامل «معلومات فلسفی» است؛ اما اگر این علم با تخیل صور مثالی که از آن حکایت می‌کند، به دست آید و تصدیق به آنچه در خیال شکل گرفته، از طریق روش‌های اقناعی انجام شود، آنچه معلومات ما را در بر

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

می‌گیرد، با عنوان «ملّه» نامیده می‌شود. *فارابی* در ادامه توضیح می‌دهد که هر آنچه فلسفه به صورت «معقول» ارائه می‌دهد، ملّه به صورت «متخیل» نمایش می‌دهد و هر آنچه فلسفه به شکل «مبهرن» اثبات می‌کند، ملّه آن را به حالت «اقناعی» تبدیل می‌کند. به این ترتیب فلسفه ذات مبدأ اول و ذات مبادی ثانوی غیرجسمانی را -که مبادی نهایی معقولات‌اند- ارائه می‌دهد؛ درحالی‌که ملّه این مفاهیم را با مثال‌هایی که از مبادی جسمانی اخذ شده‌اند، به تصویر می‌کشد و با اموری که در مبادی مدنی مشابه آنها هستند، حکایت می‌کند (*فارابی*، ۱۳۸۴، ص ۶۶-۷۱). بنابراین *فارابی* معتقد است فلسفه و دین دو سیستم متمایز در انتقال دانش و حقیقت‌اند که هر کدام بر اساس نیازهای خاص جامعه عمل می‌کنند. فلسفه به عنوان منبع دانش دقیق و علمی و دین به عنوان ابزاری برای انتقال مفاهیم به عموم مردم، نقش مکملی در زندگی انسانی ایفا می‌کنند. *فارابی* نمادین‌بودن زبان دین در مقایسه با فلسفه را در بخش‌های مختلف نظام فکری خود نشان داده است. جایی که او به طور خاص به تلاش برای تبیین عقلانی مبانی دینی پرداخته است، این تمایز و تفاوت به وضوح قابل مشاهده است؛ برای مثال *فارابی* در تبیین نظام هستی، به وجود موجودات مجردی مانند فرشتگان اشاره می‌کند که به عنوان واسطه‌های فیض الهی عمل می‌کنند. از نظر او فرشتگان نه تنها موجوداتی دینی و مقدس‌اند، بلکه در چارچوب عقلانی نیز قابل تبیین‌اند. او با استفاده از مفاهیم فلسفی مانند علت و معلول، سلسله‌مراتب وجود و فیض الهی، به توضیح نقش فرشتگان در نظام خلقت می‌پردازد (*فارابی*، ۱۳۷۵، ص ۳۶۴). همچنین در بحث تطبیق روح و جسم آدمی با عالم امر و خلق، *فارابی* زبان نمادین دین را تبیین عقلانی می‌کند. او می‌نویسد: «وجود تو از دو گوهر و ذات تشکیل شده است: یکی دارای شکل و صورت، کیفیت، کمیت، حرکت، سکون، مکان و قابلیت تجزیه است؛ دیگری فاقد این صفات بوده و به لحاظ ذات با اولی متفاوت است. این گوهر دوم تنها با عقل قابل درک است، درحالی‌که نیروی وهم از آن روی‌گردان است» (*فارابی*، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳). *فارابی* انسان را موجودی مرکب از روح و جسم و روح انسان را از «عالم امر» (نسخ ملکوت) و جسم او را از «عالم خلق» (طبیعت) می‌داند. این تقسیم‌بندی بر اساس اصطلاحات دینی به ویژه آیه ۵۴ سوره اعراف شکل گرفته است که در آن به تفاوت میان

تجسس

«امر» و «خلق» اشاره شده است.

حوزه دیگری که می‌توان به آن پرداخت و شایسته بررسی است، تفسیر عقلانی از تعبیر دینی «لوح» و «قلم» است. *فارابی* در این رابطه می‌نویسد: «گمان میر که "قلم" صرفاً ابزاری جامد، "لوح" سطحی ساده و "کتاب" شکلی نوشته‌شده است؛ بلکه مراد از قلم و لوح، فرشتگان روحانی و مقصود از کتاب، تصویر حقایق است. قلم معانی موجود در عالم امر را دریافت کرده، آنها را به صورت کتابت روحانی در لوح به ودیعه می‌گذارد. در نتیجه قضا از قلم و تقدیر از لوح جریان می‌یابد» (*فارابی*، ۱۳۷۵، ص ۴۰۴).

می‌توان گفت درک *فارابی* از فلسفه و دین مبتنی بر تمایز میان شناخت اشیا آن گونه که واقعاً هستند و بازنمایی نمادین آنهاست. به عقیده او فلسفه حقیقت نهایی را نمایان می‌کند و تنها از طریق تحلیل‌های دقیق و بینش عمیق قابل درک است. کسانی که دارای افکار برترند، یعنی فیلسوفان و نزدیکان به آنها ظرفیت دست‌یابی مستقیم به این معرفت را دارند. در مقابل دین به عنوان بازنمایی نمادین فلسفه عمل می‌کند و به افرادی که فاقد ظرفیت فلسفی‌اند، امکان می‌دهد از طریق نمادهای تقلیدی به درکی از حقیقت برسند.

۴. تقدم فلسفه بر دین

فارابی با تأکید بر عقلانیت به مثابه بنیاد فهم حقیقت، فلسفه را به عنوان نظامی جامع و پیشینی در سلسله مراتب معرفت می‌داند که با کشف حقایق کلی و عقلی، چارچوبی برای تفسیر آموزه‌های دینی فراهم می‌کند. از دید او دین به مثابه تجلی نمادین و اجتماعی همان حقایق فلسفی است که برای هدایت توده‌ها به زبان تمثیل و شرع بیان می‌شود. بر این اساس او به تقدم فلسفه بر دین در ساحت شناخت اشاره می‌کند. *فارابی* در تحلیل نسبت فلسفه و دین، بر تقدم دوگانه فلسفه از منظر زمانی و مفهومی تأکید دارد. او می‌نویسد: «الملة و الفلسفة تقال بتقدم و تأخیر و لما كان سبيل البراهين ان يشعر بها بعد هذه لزم ان تكون القوى الجدلية و السوفسطائية و الفلسفة المظنونة او الفلسفة المموهة تقدمت بالزمان الفلسفة اليقينية و هي البرهانية و الملة اذا جعلت انسانية فهي متاخرة بالزمان عن الفلسفة» (*فارابی*، ۱۹۷۰،

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

ص ۱۳۱). *فارابی* در این بخش به بررسی رابطه بین دین (الملة) و فلسفه و ترتیب زمانی و منطقی پیدایش آنها می‌پردازد. او استدلال می‌کند که فلسفه‌های مبتنی بر استدلال‌های جدلی (دیالکتیکی) و سوفسطایی یا فلسفه‌های ظنی و غیرقطعی، از نظر زمانی بر فلسفه یقینی و برهانی تقدم دارند. به عبارت دیگر قبل از اینکه فلسفه برهانی که مبتنی بر استدلال‌های قطعی و یقینی است، شکل بگیرد، انسان‌ها از روش‌های جدلی و ظنی برای تفکر و استدلال استفاده می‌کردند. سپس به رابطه دین و فلسفه اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که دین از نظر زمانی متأخر از فلسفه است. دین در این چارچوب به عنوان ابزاری برای انتقال حقایق فلسفی به عامه مردم در قالب‌هایی قابل فهم و اقناع‌کننده - مانند تمثیل و تخیل - عمل می‌کند.

همچنین می‌نویسد: «إذا كانت الملة تابعة للفلسفة ... التي كملت بعد أن تميّزت الصناعات القياسية ... على الجهة و الترتيب الذي اقتضينا ... كلنت ملة صحيحة ... فأما إذا كلنت الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية ... بل كلنت ... تصحح آراؤها بالخطبية أو الجدلية أو السوفسطائية ... لم يمتنع أن تقع فيها ... و كانت فلسفة مظنونة أو مموّهة ... فإذا أنشئت ملة ... تابعة لتلك الفلسفة» (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۳-۱۵۴). *فارابی* در این عبارت تأکید می‌کند که صحت یا فساد «ملت» (دین/شریعت) به کیفیت فلسفه‌ای وابسته است که آن را پایه‌ریزی می‌کند. ملت «صالح» تنها زمانی شکل می‌گیرد که تابع فلسفه‌ای یقینی و برهانی باشد؛ فلسفه‌ای که در آن علوم استدلالی به شکلی نظام‌مند، تفکیک و تکمیل شده‌اند. در مقابل اگر فلسفه، به جای برهان، مبتنی بر روش‌های خطایی، جدلی یا سوفسطایی باشد، ممکن است به باورهای نادرست بینجامد و در نتیجه ملتی که بر چنین فلسفه‌ای استوار شود، فاقد اعتبار خواهد بود؛ از این رو *فارابی* ملت را تابع فلسفه می‌داند و معتقد است ملت درست آن است که تابع فلسفه یقینی و برهانی باشد؛ فلسفه‌ای که در آن، تمام علوم قیاسی به طور منظم و به موجب اقتضانات زمان، مکان و مخاطب به کار گرفته می‌شوند. از طرف دیگر ملت فاسد آن است که تابع فلسفه مظنونه باشد. *فارابی* به طور کلی فلسفه را بر دین مقدم می‌داند و در تأیید این دیدگاه می‌نویسد: «الفلسفة بالجملة تتقدم الملة على مثال ما يتقدم بالزمان مستعمل الآلات» (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۷۴-۷۵)؛ به این معنا که فلسفه به طور کلی بر دین تقدم دارد؛

تقیست

همان گونه که استفاده‌کننده از ابزار، از نظر زمانی بر خود ابزار مقدم است. این تشبیه نشان می‌دهد از دیدگاه *فارابی* فلسفه به منزله دانشی است که مبانی و اصول کلی شناخت را فراهم می‌آورد و دین به مثابه یک نظام فکری و عملی بر پایه این مبانی شکل می‌گیرد. به بیان دیگر فلسفه مانند ابزار تفکر و استدلال است که زمینه را برای ظهور دین فراهم می‌کند؛ اما دین به دلیل اتکا بر وحی مسیر خود را جدا از فلسفه طی می‌کند.

فارابی همچنین صناعت کلام را از نظر زمانی متأخر از دین می‌داند و به همین دلیل آن را تابع دین معرفی می‌کند. او تصریح می‌کند که صناعت کلام نسبت به دین متأخر است، درحالی‌که خود دین نیز در قیاس با فلسفه متأخر محسوب می‌شود. افزون بر این، دوقوه جدلی و سوفسطایی را در مقایسه با فلسفه مقدم می‌داند و بر این باور است که فلسفه جدلی و فلسفه سوفسطایی از لحاظ زمانی پیش از فلسفه برهانی قرار دارند؛ همچون تغذیه درخت که بر میوه آن مقدم است یا گل درخت که پیش از میوه پدیدار می‌شود. از سوی دیگر دین بر صناعت کلام تقدم دارد؛ همان گونه که رئیس بر خادم خود مقدم است یا استفاده‌کننده از ابزار بر خود ابزار تقدم دارد (*فارابی*، ۱۹۷۰، ص ۱۳۲). او اشاره می‌کند همان گونه که علم کلام خادم مله است، مله نیز خادم فلسفه بوده است. درحقیقت صناعت کلام که خود تابع دین است، به واسطه وابستگی دین به فلسفه، تابع فلسفه محسوب می‌شود. *فارابی* بر این باور است که فلسفه وابسته به هیچ دانشی نیست، درحالی‌که دین از فلسفه تبعیت می‌کند. بنابراین کلام و فقه نیز در نهایت تابع فلسفه خواهند بود. فلسفه مستقیماً به ذات اشیا و حقیقت آنها می‌پردازد، درحالی‌که دین این حقایق را از طریق خیالات و مثال‌ات به تصویر می‌کشد. صناعت کلام این مثال‌ات و خیالات دینی را به عنوان حقیقتی یقینی تلقی می‌کند؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را «مثال مثالی شیء» دانست که از دیدگاه متکلمان به منزله حقیقت پنداشته می‌شود (*فارابی*، ۱۹۷۰، ص ۷۴).

۵. نگرش *فارابی* در بوته نقد و سنجش

پس از تبیین معنای دین و فلسفه و تحلیل نحوه تعامل و نسبت آنها در نگرش *فارابی*، به

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

بررسی و ارزیابی جایگاه دین در نظام فلسفی او می‌پردازیم تا تصویر روشن‌تری از مرز میان دین و فلسفه، تأثیرات متقابل دین و فلسفه و نقش دین در تکمیل و گسترش تفکر فلسفی او حاصل گردد.

با توجه به تقسیم‌بندی *فارابی* از علوم می‌توان گفت جایگاه دین در اندیشه او در ارتباط تنگاتنگی با علم کلام و فلسفه تعریف می‌شود. *فارابی* فلسفه را به عنوان یک نظام جامع معرفتی در نظر می‌گیرد که شامل علوم نظری - مانند علم الهی و طبیعی - و علوم عملی - مانند علم مدنی - است. از سوی دیگر *فارابی* علوم نظری را که شامل علم تعلیمی، علم طبیعی و علم الهی است، ذیل فلسفه قرار می‌دهد. در این چارچوب، دین به عنوان جزئی از علم مدنی در نظر گرفته می‌شود، زیرا به تنظیم زندگی اجتماعی و هدایت مردم می‌پردازد. علم مدنی که شامل سیاست و اخلاق است، هدفش تأمین سعادت جمعی است و دین نیز در این راستا، از طریق ارائه تمثیل‌ها و صور خیالی، نقش تربیتی ایفا می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد دین در اندیشه *فارابی* جایگاهی درون علم مدنی دارد و در مقابل، علم کلام به عنوان دانشی وابسته به دین به دفاع از این آموزه‌ها می‌پردازد.

بر اساس این تقسیم‌بندی به نظر می‌رسد *فارابی* فلسفه را صرفاً به عنوان یک دانش نظری نمی‌شناسد، بلکه آن را یک نظام جامع معرفتی درک می‌کند که همزمان جنبه‌های عملی - مانند علم مدنی - و نظری - مانند علم الهی و طبیعی - را در بر می‌گیرد. از این منظر فلسفه نزد *فارابی* تنها محدود به مباحث متافیزیکی یا انتزاعی نیست، بلکه شامل دانش‌هایی است که به بهبود زندگی انسان و درک او از جهان هستی کمک می‌کند. در این نظام، *فارابی* دین را به عنوان بخشی از نظام جامع معرفتی خود در نظر می‌گیرد، اما جایگاه آن به طور مستقیم در یکی از علوم خاص - مانند علم مدنی یا علم الهی - تعریف نمی‌شود. در عوض دین در اندیشه *فارابی* بیشتر به عنوان ابزاری برای هدایت جامعه و تحقق سعادت جمعی مطرح می‌شود که با علوم مدنی و الهی ارتباط مستقیمی دارد.

بنابراین جایگاه دین در این تقسیم‌بندی را می‌توان در ارتباط با دو حوزه اصلی بررسی کرد: علم مدنی و علم الهی. از یک سو دین در علم مدنی جای می‌گیرد، زیرا *فارابی* آن را به

تجسس

عنوان ابزاری برای هدایت جامعه و تحقق سعادت جمعی می‌دلند. در این دیدگاه دین با ارائه قوانین اخلاقی و اجتماعی به تنظیم روابط انسان‌ها و ایجاد نظم در جامعه کمک می‌کند. از سوی دیگر دین با علم الهی نیز مرتبط است؛ زیرا مفاهیم دینی مانند خداوند، وحی و معاد به موضوعات متافیزیکی و وجودشناختی مرتبط می‌شوند. همچنین می‌توان گفت در این نظام، دین به عنوان بخشی از علوم نقلی، شامل فقه و کلام، مطرح می‌شود. فقه به عنوان علم قوانین عملی دین و کلام به عنوان علم دفاع عقلانی از عقاید دینی، در کنار علوم دیگر جای می‌گیرند. با وجود این به نظر می‌رسد *فارابی* دین را در جایگاهی فرعی (Ancilla) نسبت به علوم عقلی مانند فلسفه قرار می‌دهد (Walzer, 1965, pp.778-781). او بیشتر بر جنبه‌های عقلی و فلسفی علوم تأکید می‌کند و مفاهیم دینی را در چارچوب فلسفی تفسیر می‌کند.

بر اساس تعاریف *فارابی* از کلام و متکلم می‌توان گفت او علم کلام را به نحوی تبیین می‌کند که از طریق آن می‌توان با استفاده از آرا و افعال تصریح شده توسط واضع ملت (شارع دین)، مخالفان را به چالش کشید و از عقاید دینی دفاع کرد. با این حال تقسیم‌بندی او از متکلمان نشان می‌دهد که دین در اندیشه *فارابی* بیشتر به عنوان موضوعی برای دفاع عقلانی و فلسفی مطرح است تا منبعی مستقل برای معرفت. او متکلمان را به پنج دسته تقسیم می‌کند که هر یک روش‌های متفاوتی برای دفاع از دین به کار می‌گیرند؛ از تأکید بر وحی و عدم نیاز به عقل (گروه اول و دوم) تا استفاده از روش‌های تهاجمی مانند تقیح ادیان دیگر (گروه سوم) یا حتی توسل به دروغ و مغالطه (گروه چهارم و پنجم). این تقسیم‌بندی نشان‌دهنده آن است که *فارابی* دین را در چارچوبی عقلانی و فلسفی می‌بیند و از ابزارهای منطقی و استدلالی برای تبیین و دفاع از آن استفاده می‌کند. به عبارت دیگر به لحاظ معرفت‌شناختی، دین در نظام فکری *فارابی* جایگاهی فرعی نسبت به فلسفه دارد و بیشتر به عنوان موضوعی برای تفسیر و تحلیل فلسفی مطرح می‌شود تا منبعی مستقل و فراتر از عقل.

این نگرش نشان می‌دهد *فارابی* به متکلمان صرفاً به عنوان مدافعان دین می‌نگرد و آنها را در چارچوبی می‌بیند که خارج از جریان اصلی تفکر فلسفی قرار دارد. او روش‌های غیرعقلانی در علم کلام را نقد می‌کند و از این طریق، برتری فلسفه را بر کلام و در نتیجه تقدم

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

عقل بر وحی را نشان می‌دهد. از آنجاکه فلسفه در اندیشه او دانشی است که به کشف حقیقت اشیا می‌پردازد، دین در این نظام جایگاهی تبعی دارد و علم کلام نیز، بسته به روش مورد استفاده، می‌تواند به حقیقت نزدیک‌تر یا از آن دورتر باشد. بنابراین دین در اندیشه *فارابی* اگرچه به عنوان ابزاری برای هدایت اجتماعی ضروری تلقی می‌شود، به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی در مرتبه‌ای پایین‌تر از فلسفه قرار دارد و در بهترین حالت می‌تواند از طریق روش‌های عقلانی و استدلالی در راستای فلسفه حرکت کند.

چنان که پیش‌تر بیان شد، *فارابی* برای فلسفه تقدم زمانی و معرفتی نسبت به دین قائل

است. *جاشوا پرنس* (Joshua Parens) در کتاب **An Islamic Philosophy of Virtuous Religions Introducing Alfarabi** تقدم زمانی فلسفه بر دین در نگرش *فارابی* را چنین تفسیر می‌کند: «این ادعای چالش‌برانگیز (تقدم زمانی فلسفه بر دین)، زمانی که درست درک شود، کاملاً منطقی به نظر می‌رسد. دین حقیقی یا دینی که مبتنی بر فلسفه باشد، همیشه پس از فلسفه به وجود می‌آید. تنها چنین دینی می‌تواند به‌درستی از فلسفه پیروی کند. البته بسیاری از ادیان نازل‌تر پیش از فلسفه پدید آمده‌اند، اما این تقدم زمانی، ارزش فلسفه را خدشه‌دار نمی‌کند» (Parens, 2006, p.101). در حقیقت *جاشوا پرنس* در این عبارت تلاش می‌کند دیدگاه *فارابی* را روشن کند که تنها دینی که بر فلسفه استوار باشد، می‌تواند حقیقت را به‌درستی منعکس کند و چنین دینی ناگزیر پس از فلسفه پدید می‌آید. اگرچه برخی ادیان ممکن است زودتر از فلسفه ظاهر شده باشند، این تقدم زمانی، دلیلی بر برتری آنها نیست و از جایگاه فلسفه در کشف حقیقت نمی‌کاهد، بلکه به این معناست که فلسفه مبانی علوم دیگر را تبیین می‌کند، نسبت به دین و علم کلام تقدم دارد و چارچوب فکری آنها را مشخص می‌کند (Netton, 1989, p.100/ Parens, 1995, p.p.11-13).

به نظر می‌رسد این دیدگاه از نظام فکری و متافیزیکی *فارابی* ناشی می‌شود. برای درک بهتر این موضع می‌توان به دلایل زیر اشاره کرد: *فارابی* فلسفه را در بالاترین سطح شناخت قرار می‌دهد؛ زیرا فلسفه به طور مستقیم با عقل و استدلال منطقی سروکار دارد. دین در نگاه *فارابی* تجلی حقایق فلسفی است؛ اما این حقایق در دین به زبان تمثیلی و قابل فهم برای عموم ارائه

تجسس

می‌شوند. بنابراین دین در مقایسه با فلسفه، سطحی عام‌تر و ساده‌تر از حقیقت را بیان می‌کند (Parens and Macfarland, 2011, p.222). فارابی بر اساس نظریه فیض، معتقد است عقل فعال منبع همه شناخت‌ها، اعم از فلسفه و وحی است. پیامبران و فیلسوفان هر دو از عقل فعال بهره‌مند می‌شوند، اما پیامبران به واسطه وحی و زبان نمادین این حقایق را بیان می‌کنند، در حالی که فیلسوفان به صورت عقلانی و استدلالی به این حقایق دست می‌یابند (فارابی، ۱۹۵۹، ص ۸۴). از آنجا که فلسفه به طور مستقیم با عقل فعال در ارتباط است، تقدم معرفتی و ریشه‌ای بر دین دارد (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۷۴-۷۵).

همچنین در نگاه او فلسفه از نظر تاریخی و زمانی نیز بر دین تقدم دارد، زیرا انسان‌ها ابتدا از طریق عقل و تأمل فلسفی به شناخت حقایق جهان پرداخته‌اند. دین پس از آن ظهور کرده تا این حقایق را به زبانی ساده‌تر و قابل فهم‌تر برای عموم مردم بیان کند. به بیان دیگر وحی (دین) محتوای فلسفی را ساده‌سازی و قابل دسترس برای جامعه می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت در نظر فارابی دین باید از اصول فلسفی تبعیت کند تا بتواند مفاهیم را به شکلی صحیح و دقیق انتقال دهد و جامعه را به سوی سعادت هدایت کند. هدف نهایی دین و فلسفه در اندیشه فارابی دستیابی به سعادت است؛ اما این سعادت تنها زمانی محقق می‌شود که دین از اصول فلسفی تبعیت کند، زیرا در غیر این صورت ممکن است به تفسیرهای نادرست و انحراف‌های فکری منجر شود. فلسفه با ارائه چارچوب‌های منطقی و عقلانی می‌تواند به دین کمک کند تا از چنین انحرافات جلوگیری کند و مفاهیم را به شکلی درست و دقیق انتقال دهد. بدین جهت به نظر می‌رسد فارابی دین را نوعی کاربرد اجتماعی و اخلاقی فلسفه می‌داند. این دیدگاه نشان می‌دهد دین از نظر فارابی تابعی از فلسفه است و فلسفه جایگاه نظری و بنیادین‌تری دارد. در واقع دین نقش واسطه‌ای میان فلسفه و عموم مردم را ایفا می‌کند. اگرچه در نظر او دین بر مبنای اصول عقلانی استوار است، فلسفه به عنوان پایه‌گذار اصلی دین به شمار می‌رود. در این میان برخی معتقدند در نظر فارابی «فلسفه» پایه‌گذار و دین کاربر آن است. فلسفه حقیقت را کشف می‌کند و دین آن را ترویج و ساده‌سازی می‌کند (Malyuna, 2024, p.322). از طرف دیگر برخی با دیدگاهی مثبت به این ایده می‌نگرند و

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

نوآوری *فارابی* را در این می‌دانند که اگر فلسفه برتر از دین باشد، در این صورت ادیان حقیقی، مانند اسلام، می‌توانند بر پایه فلسفه استوار شوند (Georgios Steiris, Nurysheva, 2019, p.124). در عین حال لازم است به دقت به این مسئله نگریست؛ زیرا از نگاه *فارابی* فلسفه ابزار کشف حقیقت از طریق برهان است و دین، با منشأ و حیاتی، همان حقیقت را در قالبی افق‌آمی و نمادین برای عموم تبیین می‌کند؛ بدین سان دین کارکرد اجتماعی و تعلیمی حقیقت را بر عهده دارد نه آنکه صرفاً برخاسته از فلسفه باشد.

بدین سان به نظر می‌رسد فلسفه در نگرش *فارابی* به مثابه بنیان عقلانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی پیش‌زمینه شکل‌گیری نظام‌های فکری و اجتماعی، از جمله دین، باشد. او فلسفه را ابزاری برای کشف حقایق جهان می‌داند که با تکیه بر برهان و استدلال، چارچوبی عام و جهان‌شمول می‌آفریند؛ حال آنکه دین، به عنوان مجموعه‌ای از تعالیم رمزی و عملی، در مرحله بعد و برای هدایت توده‌ها در قالب نمادها و شرایع ظاهر می‌شود. این تقدم مفهومی، ناظر بر برتری شناخت عقلی بر صورت‌بندی‌های دینی است، هرچند *فارابی* به همسویی غایی این دو باور دارد.

اکنون زمان آن فرارسیده است نحوه عملکرد *فارابی* و مواجهه او با مبانی دینی مورد تحلیل قرار گیرد. همان‌گونه که ملاحظه شد، *فارابی* با ارائه تفسیری فلسفی از مفاهیمی مانند قضا و قدر، فرشته‌شناسی و عالم امر، نشان می‌دهد چگونه می‌توان حقایق دینی را در قالب نظامی عقلانی بازتعریف کرد. بیان تفسیر بخشی از فلسفه‌ورزی دینی *فارابی* نشان‌دهنده تلاش و دغدغه او در بازتعریف مفاهیم دینی در قالب مفاهیم فلسفی و عقلانی است، به گونه‌ای که بتوان هماهنگی میان عقل و دین را به نمایش گذاشت. بر همین اساس به نظر می‌رسد *فارابی* اگرچه فردی دین‌مدار است، اما بیش از هر چیز دغدغه عقلانی کردن مفاهیم دینی را دارد.

به موجب رویکرد *فارابی* به مبانی دینی که در آن دین و فلسفه نه در تقابل بلکه در هماهنگی قرار می‌گیرند، می‌توان *فارابی* را به عنوان یک «متفلسف متأله» معرفی کرد؛ چراکه او نه تنها به عنوان متفکری با بینشی عمیق، بلکه به عنوان متفکری که دغدغه

تجسس

تبیین عقلانی حقایق دینی را دارد، شناخته می‌شود. او نشان می‌دهد چگونه توانسته است مفاهیم دینی را در چارچوبی نظام‌مند و عقلانی ارائه دهد. بر این اساس می‌توان گفت *فارابی* در مواجهه با باورهای دینی به‌سان یک فیلسوف عمل کرده است. اما پرسشی که ممکن است به ذهن متبادر شود، این است که با توجه به تلقی *فارابی* از دین به مثابه «بیان خیالی حقایق فلسفی»، معیار اصلی تمایز دین از فلسفه در نظام فکری او چیست؟ آیا تمایز مطرح‌شده توسط *فارابی* میان دین و فلسفه، به حذف استقلال دین از عقل فلسفی می‌انجامد؟ به تعبیری دیگر آیا دین در فلسفه *فارابی* به عنوان یک منبع معرفتی مستقل مطرح است یا بیشتر به عنوان موضوعی است که با عقل فلسفی تفسیر می‌شود.

چنان که پیش‌تر بیان شد، *فارابی* در تحلیل رابطه دین و فلسفه، دین را تابع فلسفه و کلام را تابع هر دوی آنها می‌داند. از لوازم این نگاه می‌توان به تقلیل‌گرایی دینی اشاره کرد. در این دیدگاه، دین به عنوان زیرمجموعه‌ای از فلسفه در نظر گرفته می‌شود، درحالی‌که دین ابعادی دارد که فراتر از عقلانیت فلسفی‌اند؛ برای مثال تجربه‌های معنوی، وحی و ارتباط با امر قدسی که از عناصر اساسی دین‌اند، ممکن است با روش‌های فلسفی صرف قابل تبیین کامل نباشند. این رویکرد ممکن است به نوعی فلسفه‌محوری منجر شود که در آن عقلانیت فلسفی به عنوان تنها معیار حقیقت تلقی می‌شود، درحالی‌که دین اغلب حقایقی را بیان می‌کند که فراتر از محدوده‌های عقل بشری است و با ابزارهای فلسفی به‌تنهایی قابل فهم نیست. افزون‌براین، این دیدگاه ممکن است سبب شود دین به عنوان یک نظام مستقل و خودبسنده نادیده گرفته شود. دین به عنوان یک نظام فکری و عملی، دارای ساختارها، ارزش‌ها و اهدافی است که ممکن است با چارچوب‌های فلسفی خاصی سازگار نباشند. نادیده‌گرفتن این استقلال می‌تواند به حذف یا کم‌رنگ‌کردن جنبه‌های منحصر به فرد دین بینجامد و تنوع و غنای دین را تحت الشعاع قرار دهد. بنابراین اگرچه فلسفه می‌تواند ابزاری مفید برای تحلیل و فهم دین باشد، این ادعا که دین تابع فلسفه است، می‌تواند محدودکننده و ناقص تلقی شود؛ چراکه از ابعاد فراعقلی و خودبسنده دین غافل می‌ماند.

مسئله دیگری که می‌تواند جایگاه دین را در نظام فکری *فارابی* روشن کند، اجتماع دین و

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

فلسفه در شخص «رئیس مدینه فاضله» است. *فارابی* در طرح آرمان‌شهری خود، رئیس اول را شخصی می‌داند که هم فیلسوف است و هم پیامبر (فارابی، ۱۹۹۶ الف، ص ۸۹)؛ یعنی کسی که از بالاترین مرتبه عقلانی برخوردار بوده و قادر است حقایق فلسفی را در قالب آموزه‌های دینی به جامعه انتقال دهد.

این هم‌نشینی دین و فلسفه نوعی ناسازگاری در اندیشه او ایجاد می‌کند: اگر دین صرفاً بازنمایی نمادین و نازل‌شده حقیقت فلسفی است که برای درک عامه مردم طراحی شده، پس پیامبر که وحی را دریافت می‌کند، نباید در مرتبه‌ای برابر با فیلسوف که حقیقت را مستقیم از طریق عقل کشف می‌کند، قرار گیرد. این پرسش، چالشی اساسی در نظام فکری *فارابی* ایجاد می‌کند؛ زیرا از یک سو دین را امری ثانویه و وابسته به فلسفه معرفی می‌کند، اما از سوی دیگر پیامبر را در همان جایگاهی قرار می‌دهد که فیلسوف یعنی کسی که خود به حقیقت عقلی دست می‌یابد؛ از این رو رویکرد *فارابی* به دین پراکنده و نامنسجم به نظر می‌رسد؛ از یک سو دین را تنزل‌یافته حقیقت فلسفی و تابع عقل می‌داند، به گونه‌ای که کارکرد آن ترویج نمادین و اقتناعی مفاهیمی است که فلسفه پیش‌تر آنها را کشف کرده است؛ اما از سوی دیگر در نظام سیاسی و معرفتی‌اش پیامبر را در جایگاه فیلسوف کامل قرار می‌دهد که نه تنها عقل نظری بلکه قوه تخیل برتر نیز در او فعال است. این دوگانه‌انگاری، نوعی تنش در اندیشه *فارابی* پدید می‌آورد: از یک سو دین را وابسته به فلسفه می‌بیند و از سوی دیگر رهبری سیاسی و دینی را به پیامبری می‌سپارد که فراتر از فیلسوف صرف است.

به نظر می‌رسد اگرچه *فارابی* دغدغه عقلانی کردن مفاهیم دینی را در اندیشه خود داشته است، این مسئله به صورت نظام‌مند و ساختاریافته در آثار او پیاده نشده، بلکه بیشتر به صورت پراکنده و در مواضع خاص از دین بهره گرفته است. به عبارت دیگر دین به عنوان محصول نهایی یا محور اصلی نظام فکری او مطرح نیست، بلکه در مواقعی که نیاز به اتکا به مبانی دینی احساس می‌شود، وارد بحث می‌شود؛ برای مثال هنگامی که *فارابی* به تبیین مفاهیمی مانند قضا و قدر، فرشته‌شناسی یا عالم امر می‌پردازد، از مفاهیم دینی استفاده می‌کند، اما این استفاده بیشتر در راستای تکمیل یا تقویت استدلال‌های فلسفی اوست تا اینکه دین به عنوان

تجسس

هسته مرکزی اندیشه او باشد. بنابراین اگرچه دین در اندیشه او حضوری پررنگ دارد، این حضور بیشتر موقعیتی و اقتضایی است تا اینکه ساختاری نظام‌مند و یک‌پارچه داشته باشد. *فارابی* با بیان اینکه فلسفه تقدم زمانی بر دین دارد، به این نکته اشاره می‌کند که برای درک مبانی حقیقی دین، فرد نیازمند پیشینه‌ای فلسفی است و باید از سیر عقلانی گذر کند تا بتواند با استفاده از عقلانیت فلسفی، حقایق دینی را کشف کند. به عبارت دیگر او معتقد است فلسفه به عنوان ابزاری برای تعقل و استدلال، می‌تواند زمینه‌ساز فهم عمیق‌تر و منطقی‌تری از دین باشد. با این حال در عمل، نظام فکری *فارابی* نشان‌دهنده استفاده پراکنده و گاه نامنسجم از مفاهیم دینی است که ممکن است بیانگر این باشد که او به‌طور کامل نتوانسته است از فلسفه عبور کند و به عقلانیت دینی دست یابد.

بنابراین می‌توان گفت *فارابی* به عنوان یک فیلسوف تلاش کرده است با استفاده از ابزارهای عقلی و برهانی، حقایق عالم را تبیین کند و در این مسیر معتقد است دین همان حقایقی را که فلسفه با زبان پیچیده و استدلال‌های سنگین بیان می‌کند، به شکلی ساده‌تر و قابل‌درک‌تر برای عموم مردم ارائه می‌دهد. در نگاه *فارابی*، هم فلسفه و هم دین غایت واحدی دارند و آن رسیدن به سعادت است؛ با این حال این پرسش اساسی مطرح می‌شود که سهم هر یک از این دو در تحقق سعادت و وصول به حقیقت چیست؟ به عبارت دیگر تا چه حد کشف حقیقت با ابزارهای فلسفی و تا چه حد با آموزه‌های دینی قابل دست‌یابی است؟ این مسئله در نظام فکری *فارابی* به وضوح تبیین نشده است و به عنوان یک خلأ در نظام فکری او باقی مانده است. از یک سو فلسفه با تکیه بر عقل و برهان، راهی برای کشف حقایق عالم و سعادت انسانی ارائه می‌دهد و از سوی دیگر دین با استفاده از زبان نمادین و تمثیلی، همان حقایق را به شکلی قابل فهم برای توده مردم بیان می‌کند. اما *فارابی* به‌روشنی مشخص نکرده است که چگونه این دو مسیر می‌توانند در کنار هم یا به موازات یکدیگر عمل کنند تا انسان را به سعادت برسانند. به نظر می‌رسد جایگاه دین در اندیشه *فارابی* به‌سان نقشی تبلیغی و ترویجی است و فلسفه نقش اصلی را در کشف حقیقت ایفا می‌کند.

نتیجه‌گیری

بررسی اندیشه فارابی نشان می‌دهد رابطه دین و فلسفه در تفکر او نه در تعارض بلکه در نوعی هماهنگی و وابستگی متقابل قرار دارد. از نگاه او فلسفه ابزاری است برای کشف حقایق جهان که با تکیه بر برهان و استدلال، چارچوبی عام و جهان‌شمول پدید می‌آورد. در مقابل دین به عنوان مجموعه‌ای از تعالیم رمزی و عملی، در مرحله بعدی ظاهر می‌شود تا توده مردم را از طریق نمادها و شرایع هدایت کند. فارابی اگرچه به همسویی نهایی میان فلسفه و دین باور دارد، در عمل، فلسفه را از نظر معرفتی و زمانی برتر از دین می‌داند و برای دین نقش تابعی و کاربردی نسبت به فلسفه قائل است. این تقدم مفهومی نشان‌دهنده برتری شناخت عقلی بر صورت‌بندی‌های دینی در نگرش اوست. اگرچه فارابی در مواجهه با مباحث فلسفی، همچون یک «متفلسف متأله» عمل کرده و کوشیده است مفاهیم دینی را در قالب فلسفی تبیین کند، جایگاه دین در اندیشه او به صورت نظام‌مند نبوده و بهره‌گیری او از دین به طور پراکنده و موقعیتی صورت گرفته است. به نظر می‌رسد فارابی در تلاش برای تلفیق این دو حوزه، بیشتر در چارچوب مباحث فلسفی باقی مانده و در عبور از عقلانیت فلسفی به سمت کشف حقایق دینی موفق عمل نکرده است..

منابع

- انصاریان، زهیر، اکبریان، رضا، و نبوی، لطف‌الله (۱۳۹۲). نظریه تمثیل-تأویل در اندیشه فارابی به مثابه ابزاری زبانی برای پیوند دین و فلسفه. *جستارهای فلسفه دین انجمن علمی فلسفه دین ایران*، ۲(۲)، ۳۵-۵۸.
- پورحسن، قاسم (۱۴۰۱). *خوانشی نواز فلسفه فارابی: گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی*. تهران: نقد فرهنگ.
- سولا، محمدکاظم، و سلاری خرم، سینا (۱۳۹۲). پیوند دین و فلسفه. *پژوهشنامه فلسفه دین*، ۱۱(۱) بهار و تابستان، ۴۷-۶۰. <https://doi.org/10.30497/pr.2013.1414.60-47>
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رایى الحكیمین*. تهران: مکتبه الزهراء.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۰م). *الواحد والوحده*. تحقیق محسن مهدی، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱م). *کتاب المله و نصوص الاخرى*. تحقیق محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۹۵۹م). *آراء اهل المدینه الفاضله*. البیر نصری نادر، بیروت: المطبعة الكاتولوكیه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م «الف»). *السیاسه المدینه*. مقدمه و شرح و تعلیق دکتر علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م «ب»). *احصاء العلوم*. تحقیق الدكتور علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۵). *نصوص الحکمه برفصوص الحکمه*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- فارابی، ابونصر (۱۹۷۰). *کتاب الحروف*. تصحیح محسن مهدی، ط ۱، بیروت: دار المشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۴۳۳). *المنطقیات*. ج ۱، محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه العالمیه للمخطوطات الاسلامیه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *تحصیل السعاده*. تصحیح علی بوملحم، ط ۱، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

فارابی، ابونصر (۱۳۸۴). سعادت از نگاه فارابی (ترجمه تحصیل السعاده و التنبیه علی سبیل السعاده). علی اکبر جابری مقدم. قم: دار الهدی.

مقربى، نواب، و پورحسن، قاسم (۱۳۹۱). نوآوری فارابی در باب رابطه دین و فلسفه: نظریه سلسله مراتبی زبان دین. *تاریخ فلسفه*، ۳ (۱۰)، تابستان، ۹-۳۶.

ملکی، علیرضا، و موسوی کریمی، میرسعید (۱۳۹۶). همسویی دین و فلسفه در شناخت خداوند و دیرینگی عالم: با تکیه بر آرای فارابی و ابن سینا. *فلسفه دین*، ۱۵ (۱)، ۵۱ -

[10.22059/jpht.2018.228775.1005454](https://doi.org/10.22059/jpht.2018.228775.1005454).۷۲

مقربى، نواب (۱۳۹۲). آرای دین شناسانه فارابی در باب رابطه دین و فلسفه. *ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت*، ۸ (۱۰)، ۲۲-۲۸.

Galston, Miriam (1990). *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.

Georgios, Steiris, Nuryшева, G. Zh., Konayeva, G. (2019). Al-Farabi on the Interdependence of Religion and Politics. *Philosophy, Cultural Studies, Political Science* (Философия, мәдениеттану, саясаттану), (3), 117-126. <https://doi.org/10.26577/jpcp-2019-3-p13>.

Gutas, Dimitri (2002). The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. *British Journal of Middle Eastern Studies* (29), 5-25.

Ishraq, Ali (2023). Philosophy and Religion in the Political Thought of Al-Farabi. *Religions*, 14 (908), 1-9. <https://doi.org/10.3390/rel14070908>.

Leaman, Oliver (1980). Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?. *International Journal of Middle East Studies*, (12), 525-538.

Lerner, Ralph (1987). Beating the Neoplatonic Bushes. *Journal of Religion*, (67), Issue 4, 510-517.

Marmura, Michael (1983). The Islamic Philosophers' Conception of

- Islam. In Richard Hovannisian – Spyros Vryonis (eds.), *Islam's Understanding of Itself*. Malibu: Undena Publications, 87-102.
- Netton, Ian Richard (1989). *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge.
- Parens, Joshua (1995). *Metaphysics as Rhetoric, Al-Fārābī's Summary of Plato's "Laws"*. New York: SUNY Press.
- Parens, Joshua (2006). *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*. State University of New York Press.
- Parens, Joshua, and Joseph, C. Macfarland (eds.) (2011). The Attainment of Happiness. In *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Cornell University Press.
- Rosenthal, Erwin (1958). *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malyuna, Sita Isna, Ah. Zakki Fuad, and Ali Mas'ud. 2024. "Exploring al-Fārābī's Secrets in Harmonizing Science and Religion." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 10 (2): 313-334.
- Strauss, Leo (1945). Farabi's Plato. In *Louis Ginzberg: Jubilee Volume on the Occasion of his Seventieth Birthday*. New York: American Academy for Jewish Research.
- Walker, Paul E. (2005). Philosophy of Religion in Alfarabi, Ibn Sina and Ibn Tufayl. In *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. Edited by Todd Lawson. London: I. B. Tauris Publishers.
- Walzer, Richard (1965). Fārābī. In Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht (eds.), *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill.

بازخوانی جایگاه معرفتی دین در نظام فکری فارابی

Walzer, Richard (2007). Islamic Philosophy. In *Islamic Philosophy and Theology*. Edited by Ian Richard Netton. London: Routledge.

تقی

شماره پنجم، زمستان ۱۴۰۵