

چکیده

خیال نژد فارابی قوه‌ای است که عهده‌دار حفظ صور محسوسات و تجزیه و ترکیب آنها و محاکات از محسوس و معقول توسط صور محسوس است. فارابی خیال را واسطه میان ادراک حسی و عقلی و تنها راه دستیابی جمهور به حقایق معقول می‌داند و نیز خیال از دیدگاه وی تنها طریق هدایت مردم به سعادت عقلانی است. او خیال را در تبیین نبوت به کار برده است. حقایق و سعادت معقول به واسطه وحی به عقل و قوای خیالی نبی افاضه می‌شود. خیال در اندیشه فارابی دارای کارکردهای سیاسی اجتماعی است. سیاستمداران و رؤسای مدینه فاضله، افعال اجتماعی را که در رسیدن به سعادت نقش دارند به قوای خیالی جمهور منتقل می‌کنند.

کلید واژه‌ها: خیال، ادراک حسی، ادراک عقلی، سعادت، نبوت.

طرح مسأله

خیال در آثار فارابی در یک نظام فلسفی منسجم، از کارکردهای معرفتی، دینی و سیاسی - اجتماعی برخوردار است. جایگاه سیاسی - اجتماعی خیال بر نقش معرفت‌شناختی و دینی آن استوار است. ترسیم این کارکردها بر تحلیل چند مسأله متوقف است:

آیا خلاقیت‌ها و ابداعات خیال می‌تواند معنی محصلی را افاده کند یا صرف

www.SID.ir

خیال‌بافی و خیال‌پردازی‌های شاعرانه است که نسبتی با واقعیت ندارد؟ خیال چه نقشی در نیل به معقولات دارد؟ خیال چه جایگاهی در دریافت معقولات از عقل فعال دارد و فارابی چگونه وحی را با خیال تبیین کرده است؟

چهارم: پرسشنامه و نقد به ایشیادشناسان

چیستی خیال نزد فارابی

تحلیل جایگاه خیال در اندیشه فارابی متوقف بر ارائه تصویری واضح و متمایز از چیستی خیال نزد اوست و هر گونه ابهام در چیستی خیال به مغالطات گوناگون منجر شده و نقش آن را از کارایی ساقط می‌سازد.

فارابی چیستی خیال را به منزله مسأله‌ای مقابل خود قرار نمی‌دهد. وی نه به دنبال تحلیل ماهوی تخیل است و نه تحلیل مفهومی. به همین دلیل با تحلیل سایر مواضع فارابی می‌توان دیدگاه وی در چیستی خیال را استنباط کرد. از این رو، به تأمل در آرای او درباره اقسام ادراک شامل ادراک حسی، خیالی و عقلی و قوای مدرکه نفس، مشتمل بر قوه حساسه، متخیله و ناطقه می‌پردازیم:

فارابی بحث مستقلی در ماهیت ادراک ندارد، اما در خلال مباحث دیگر به اقسام ادراک اشاره کرده است. برای نمونه، در بحث از معشوق اول و لذتی که او به آن ملتذ است، اظهار می‌کند که لذت یا به واسطه احساس است یا تخیل یا علم عقلی (نک: فارابی، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ۸۵؛ همو، *السیاسة المدنیة*، ۷۱) و در بررسی قوای نفسانی ابراز می‌دارد که علم به چیزی گاه به وسیله قوه ناطقه تحقق می‌یابد، گاه توسط قوه متخیله و گاه قوه حساسه (نک: همو، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ۱۵۶). می‌توان گفت از نظر او قوه ناطقه، عهده‌دار ادراک عقلی و قوه متخیله، عهده‌دار ادراک خیالی و حواس ظاهر، عهده‌دار ادراک حسی‌اند. تکمیل و تفصیل این نظریه نزد ابن‌سینا حاصل می‌شود. ابن‌سینا توهم را به عنوان یکی از اقسام ادراک مفهوم‌سازی می‌کند. این اصطلاح، در مفهوم سینوی، اساساً نزد فارابی به چشم نمی‌خورد. فارابی توهم را به تخیل چیزی که موجود نیست، تعریف کرده است (نک: *المنطقیات*، ۲؛ همو، *شرح کتاب العبارة*، ۱۶۲).

قرار آری در اینجا بحث قوای نفس، قوه را تعریف نکرده است. ابن‌سینا بر آن است که قوه، هم به معنی مبدأ فعل است و هم به معنی مبدأ قبول، زیرا امور صادره از نفس

مشمول بر حرکت و ادراک است و قوه در مورد ادراک به معنی مبدأ قبول و در مورد تحریک به معنی مبدأ فعل است. اطلاق قوه بر یکی از این دو مورد اولویتی ندارد و اگر از لفظ قوه، هر دو گونه قوای ادراکی و تحریکی یعنی هم مبدأ قبول و هم مبدأ فعل اراده شود از باب اشتراک لفظ خواهد بود (نک: *طبیعیات الشفاء، کتاب النفس، ۷*).

فارابی قوای نفس را به ترتیب موجود شدن شرح می‌دهد و فعالیت‌های آنها را ذکر می‌کند (نک: *فصول منتزعه، ۱۰-۱۱؛ همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۱۵۱-۱۵۵*).
از جمله این قوا، قوه حاسه است که بر حواس بساوایی، بینایی، شنوایی، چشایی و بویایی مشتمل است. او قایل به قوه ای در رأس حواس ظاهری است که محل اجتماع همه مدرکات حسی است و حواس همچون جاسوسان و خبرآوران او عمل می‌کنند و هر حسی عهده‌دار جنس ویژه‌ای از اخبار و ناحیه خاصی از مملکت بدن است (نک: همان، ۱۵۳-۱۵۴). در حالی که، قوه متخيله دارای خادمان و مأموران پراکنده در سطح بدن نیست و به تنهایی فعالیت‌های خود را انجام می‌دهد (نک: همان، ۱۵۴).

متخيله، آثار و اوصاف آن

قوه متخيله، تصاویر محسوسات را که در نفس نقش می‌بندد، پس از غیبت محسوسات از مشاهده حسی، حفظ می‌کند و علاوه بر حفظ، برخی تصاویر را با برخی دیگر ترکیب یا تصویری را به چند بخش تقسیم می‌کند و با این ترکیب و تفصیل‌ها نقوش جدیدی می‌آفریند. پس از قوه متخيله، قوه ناطقه به وجود می‌آید که انسان را بر تعقل قادر می‌سازد.

با تأمل در توصیف فارابی از قوه متخيله، می‌توان از طریق آنچه منطقدانان آن را خاصه مرکبه می‌نامند، به مفهوم‌سازی فارابی از متخيله دست یافت. فارابی سه فعالیت عمده برای متخيله قایل است: ۱. حفظ مدرکات حسی پس از قطع ارتباط حسی؛ ۲. پیوند یا تجزیه آنها. این تجزیه و ترکیب‌ها بسیار متنوعند و متخيله به دلخواه در آنها حکم می‌راند و بی‌نهایت تفصیل و ترکیب انجام می‌دهد که نتیجه آنها گاه با امور محسوس مطابقت دارد و گاه ندارد (نک: همان، ۱۵۴ و ۱۷۷). به عنوان مثال بال پرنده را با بدن انسان ترکیب و اسب بالدار اختراع می‌کند؛ ۳. محاکات و تصویرگری. از میان قوای نفس، تنها متخيله قادر است که از روی محسوسات و نیز از روی معقولات

تصویرگری کند. متخيله حتى می‌تواند از معقولاتی که در نهایت کمال قرار دارند، همچون مبدأ اول و مفارقات و موجودات سماوی محاکات کند. البته تصویرگری از آنها را توسط عالی‌ترین و کامل‌ترین محسوسات از قبیل اشیای زیبا و نیکومنظر انجام می‌دهد و در مقابل، محاکات معقولات ناقصه را به وسیله محسوسات پست و ناقص و زشت منظر انجام می‌دهد (نک: همان، ۱۹۶-۱۹۷). پس قوهٔ خیالیه یا متخيله قوه‌ای است که صور محسوسات را حفظ و تجزیه و ترکیب می‌کند و آنها را در محاکات امور محسوس و معقول به کار می‌بندد. فارابی تعابیر دیگری همچون مقایسه و مناسبت و تمثیل را نیز برای محاکات استفاده کرده است (نک: همان، ۲۵۴: همو، تحصیل السعادة، ۶۸؛ همو، السياسة المدنیة، ۲۲۵؛ همو، موسیقی کبیر، ۴۳).

جایگاه معرفت‌شناختی خیال

عمدهٔ فیلسوفان پس از فارابی، همانند فیلسوفان پیش از او، به خیال از منظر معرفت‌شناختی بها نمی‌دادند و اغلب به حس، عقل، وحی و تجربیات شهودی توجه داشتند. آنان خیال را فاقد وظیفهٔ معرفتی می‌انگاشتند و از آن صرفاً به عنوان پندار واهی، خلاف حقیقت، امر اسطوره مانند و نظایر آن یاد می‌کردند (نک: کرین، ارض ملکوت، ۱۶).

ترسیم جایگاه فارابی به نحو واضح و متمایز، متوقف بر تحلیل مسأله نزد افلاطون و ارسطوست. از میان فیلسوفان، افلاطون ارزش معرفت‌شناختی خیال را بررسی کرده است. معرفت‌شناسی افلاطون، متناظر با هستی‌شناسی او، مشتمل بر مراتب چهارگانه است. او قائل به دو درجه از معرفت (اپیستمه) و دو درجه از گمان (دوکسا) است. وی بالاترین درجهٔ معرفت را علم (نوئزیس) می‌نامد که به معنی شناخت مثل و مبادی است و درجهٔ پایین‌تر معرفت را استدلال عقلی (دیانونیا) می‌نامد که به مفاهیم ریاضی تعلق می‌گیرد. مُثُل و مفاهیم ریاضی، عالم معقول (نوئتا) را تشکیل می‌دهند. گمان نیز دارای دو مرتبهٔ عالی و پست است. مرتبهٔ عالی آن متعلق به اشیاء محسوس است و عقیده (پیستیس) نامیده می‌شود. مرتبهٔ دانی آن متعلق به تصاویر و سایه‌های اشیای محسوس است و به آن خیال و پندار (ایکازیا) گفته می‌شود. محسوسات و تصاویر و اشباح محسوسات، سازندهٔ عالم محسوس

(دوکساستا) هستند. به این ترتیب، افلاطون پست‌ترین مرتبه شناخت را خیال نامیده است (نک: جمهوری، ۵۰۹ د. ۵۱۱ ه. ۵). وی بر همین اساس نسبت به بزرگترین آثار هنری دوران خود چنین قضاوت می‌کند: همه شاعران مقلد، که نخستین آنها هومر است، از صور خیالی فضیلت و همه چیزهایی که درباره‌اش می‌نویسند تقلید می‌کنند و به حقیقت نائل نمی‌شوند (نک: همان، ه. ۶۰۰).

از نظر او شاعران از آنجا که فقط صور خیالی خلق می‌کنند، از شناخت حقیقت دورند و آفرینش این صور خیالی نه نیازمند دانش است و نه دانشی را افاده می‌کند. به این ترتیب، افلاطون در باب دهم جمهوری شعر را به دلیل تقلید از عالم محسوسات تحقیر می‌کند (نیز نک: گات^۱، ۳-۹).

بر خلاف افلاطون، ارسطو محاکات و تقلید را به این دلیل که روشی برای آموزش و یادگیری است امری طبیعی و لذت‌بخش قلمداد می‌کند (نک: ۱۴۴۸ ب ۸؛ گات، ۱۶-۱۹).

فارابی جهان را شامل موجودات مفارق و جسمانی می‌داند و برای انسان سه قوه ادراکی حساسه، متخیله و ناطقه قائل است. قوه حساسه، محسوسات پنج‌گانه ظاهری را درمی‌یابد و قوه ناطقه، مفارقات و عقلیات را ادراک می‌کند. وی جهان را نه همانند افلاطون به مراتب چهارگانه تقسیم می‌کند و نه مانند سهروردی به عالم میان‌های به نام عالم مثال قائل است تا ادراک آن را به قوه متخیله بسپارد (نک: شهرزوری، ۵۰۲-۵۰۴ و ۵۶۳). از این رو، این مسأله مطرح است که آیا از نظر وی متخیله نقشی در شناخت جهان خارج ایفا می‌کند یا تنها به خیال‌پردازی‌های واهی و بی‌پایه اشتغال دارد؟

در هر انسانی، ابتدا قوه حساسه و سپس متخیله و در نهایت ناطقه پدید می‌آید (نک: فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۱۵۱-۱۵۲). قوه ناطقه در همه انسان‌ها به فعلیت در نمی‌آید و برخی، صرف‌نظر از معقولات اولیه که در همگان مشترک است، درک سایر عقلیات را قادر نیستند، اما همه انسان‌ها از قوای حساسه و متخیله برخوردارند. قوه متخیله از یک سو، از ادراکات حسی بهره‌مند می‌شود و بدون آنها

نمی‌تواند به فعلیت درآید، زیرا قوهٔ متخیله، صور محسوسات را از ماده جدا می‌کند و در آنها دخل و تصرف انجام می‌دهد و بدون قوای حسی نمی‌تواند هیچ ادراکی از صور محسوسه داشته باشد، اما متخیله، فعل دیگری به نام محاکات دارد که فیلسوفانی چون ارسطو و ابن‌سینا نامی از آن به میان نیاورده‌اند (نک: نصر، ۳۱۵-۳۱۶).

محاکات در اصطلاح فارابی مفهومی مابین با اصطلاح افلاطون و ارسطو دارد (نک: گات، ۶-۴ و ۱۶) و به معنی تصویرگری از محسوسات توسط محسوس دیگر و همچنین تصویرگری از معقولات توسط صور محسوس است، اما متخیله تنها با در اختیار داشتن تصاویر محسوسات، نمی‌تواند محاکات معقولات را آغاز کند، زیرا قوهٔ ناطقه که قادر به درک معقولات است پس از متخیله به وجود می‌آید. تنها سببی که قوهٔ ناطقه و معقولات بالقوه و عقل بالقوه را بالفعل می‌گرداند، عقل فعال است و اولین چیزی که قوهٔ ناطقه از عقل فعال دریافت می‌کند به منزلهٔ نور است نسبت به چشم (نک: فارابی، اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله، ۱۹۷). پس از افاضهٔ عقل فعال، متخیله، معقولات را به واسطهٔ محسوساتی که خود ترکیب می‌کند و محاکی از آن معقولات می‌باشد قبول می‌کند و جزئیات را گاه عیناً تخیل و گاه به واسطهٔ محسوسات دیگری محاکات می‌کند (نک: همان، ۱۹۸)، اما ارتباط با عقل فعال همهٔ انسان‌ها را شامل نمی‌شود و اغلب انسان‌ها درک عقلیات را قادر نیستند. این اکثریت قاطع یا به تعبیر فارابی جمهور، چگونه می‌توانند به فهم معقولات نائل آیند؟

فارابی دو طریق برای فهم امور و اشیا قائل است: یکی تعقل ذات یک چیز و ارتسام آن در نفس به همان نحو که موجود است و دیگری تخیل صورت مثال‌ها و محاکات آن چیز و ارتسامی که حاصل از مناسبت و تمثیل است (نک: همان، ۲۵۴؛ تحصیل السعادة، ۶۸؛ السیاسة المدنیة، ۲۲۵). بسیاری از امور را تنها می‌توان از راه تخیل آنها فرا گرفت، به این سبب که انسان، راهی به تعقل آنها ندارد (نک: همو، تحصیل السعادة، ۵۵). در عین حال، جزئیات علوم غیر قابل احساس مانند نفس، عقل، مادهٔ اولی و موجودات مفارق تا به نحوی در متخیله درنیایند، نه می‌توان دربارهٔ آنها سخنی گفت و نه می‌توان آنها را به عمل در آورد، اما چون تخیل این امور، از طریق

احساس آنها ممکن نیست، باید راهی دیگر برگزید که ما را به تخیل آنها برساند و این طریق مقایسه یا مناسبت نامیده می‌شود (نک: همو، موسیقی کبیر، ۴۳).

درباره سایر امور که تعقل آنها محال نیست نیز، بیشتر مردم یا بر اساس طبع و یا بنا بر عادت، قدرت تعقل ندارند (نک: همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۲۲۵). نفس، مجذوب تخیل است، تخیل بر نفس استیلا دارد و قوای بدنی مانع از آن می‌شود که نفس با ذات و ادراکات ویژه خود، یعنی عقلیات، متفرد و مستقل باشد. نفس تا آنجا به حسیات اطمینان دارد که وجود عقلیات را انکار و آنها را اوهای بی‌پایه و اساس تلقی می‌کند (نک: همو، التعليقات، ۱۲۹-۱۳۰). بنابراین، شیوه آموزش این امور به جمهور آن است که خیالات، مثال‌ات و محاکیات امور، به ذهن و خیال آنها انتقال یابد (نک: همو، السياسة المدنیة، ۲۲۵).

فارابی ملاکی برای تشخیص جمهور و خواص به دست می‌دهد. وی مردم را به عوام و خواص تقسیم می‌کند. خاص بودن برخی افراد، نسبی است، یعنی نسبت به امت معین، ملت معین، صنف یا صناعت معین خاص محسوب می‌شوند، اما آن که نسبت به همه مردم و همه امت‌ها خاص است کسی جز فیلسوف نیست، فلاسفه‌ای که علی‌الاطلاق، فیلسوفند (نک: الحروف، ۱۳۳-۱۳۴). فارابی در جای دیگر ابراز می‌دارد که خاص، کسی جز رئیس اول مدینه فاضله نیست و او اخص خواص است (نک: تحصیل السعادة، ۶۴-۶۶). میان این دو رأی وی تناقضی نیست، زیرا از نظر او فیلسوف مطلق همان رئیس اول مدینه فاضله است (نک: همان، ۶۸). تفاوت این انسان خاص با عوام در آن است که علم وی از جهت تصور، شامل تصور معقولات و ارتسام آنها در نفس به همان نحوی است که موجودند و از جهت تصدیق، باور ایشان متکی به براهینی یقینی است. در حالی که، عوام و جمهور، جز معقولات اولیه که در همگان مشترک است، قادر به تصور ذات معقولات نیستند (نک: همان، ۶۶). آنان، علم تصویری به امور را از طریق تخیل مثال‌ها و محاکیات آنها کسب می‌کنند و علم تصدیقی را نه با براهین یقینی، بلکه عمدتاً با شیوه‌های اقناعی به دست می‌آورند. به این ترتیب، شیوه‌های تخیلی و اقناعی برای آموزش جمهور امت‌ها و شهرها به کار می‌آید. *SID* طریقی تعقل و براهین یقینی که موجودات را به نحو معقول اثبات می‌کند، برای تعلیم کسی که قرار است خاص باشد، استفاده می‌شود (نک: همان).

نقش خیال در نیل به سعادت

ضرورت روش‌های تخییل و اقتناع در آموزش اقشار مردم و انتقال معارف معقول به آنان روشن شد، اما چه ضرورتی در انتقال معقولات به جمهور وجود دارد؟

از نگاه فارابی، راه انحصاری رساندن مردم به سعادت، آن است که معارف و حقایق معقول به خیال ایشان افکنده شود. بیان مسأله به این صورت است که هر انسانی اشتیاق دارد به سعادت برسد (نک: *التنبيه على سبيل السعادة*، ۸۲)، از این رو، باید راهی برای نیل به سعادت و اسباب و طرق آن بیابد (نک: همان، ۸۵).

راه تحصیل سعادت، به دست آوردن امور زیباست و امور زیبا دو گونه‌اند: یک گونه تنها علم است و دیگری علم توأم با عمل است. هر گونه از این زیبایی‌ها توسط قسمی از فلسفه کسب می‌شود. یک قسم فلسفه، فلسفه نظری است که امور زیبا از گونه نخست را می‌شناخاند و قسم دوم، فلسفه عملی یا عدتی است که گونه دوم امور زیبا را به دست می‌دهد. بنابراین، امور زیبا با صناعت فلسفه حاصل می‌شود و ضرورتاً این فلسفه است که انسان را به سعادت می‌رساند (نک: همان، ۱۰۹-۱۱۲)، اما فلسفه که یگانه راه وصول به سعادت است، دانشی است که به تعقل ذات اشیا و تصدیق آنها از راه براهین یقینی ناظر است (نک: فارابی، *تحصيل السعادة*، ۶۹). از سوی دیگر، همان طور که گفته شد، جمهور را، تنها با شیوه‌های تخییل و اقتناع می‌توان آموزش داد و جمهور، سعادت را تنها به صورت متخیل طلب می‌کنند (نک: همو، *السياسة المدنية*، ۲۲۵) و درک سعادت‌هایی که در حقیقت سعادتند برای مردم دشوار است، پس باید با اموری که به گمان ایشان سعادت است، سعادت‌های حقیقی را محاکات کرد. همان گونه که، مرآتیی از وجود که بری از زمان و مکان است برای مردم به سختی قابل تصور است و به ناچار باید برای ایشان با نظائر آنها در مراتب زمان و مکان محاکات کرد و به این وسیله، ایشان را به حقیقت نزدیک ساخت (نک: همو، *تحصيل السعادة*، ۷۰-۷۱).

پس فارابی خلاقیت خیال را وسیله‌ای برای محاکات امور معقول و شناساندن آنها به جمهور می‌داند و محاکات معقول را تنها طریق نیل مردم به سعادت

به نظر می‌آید

فارابی علاوه بر نقش معرفت‌شناختی خیال، به نقش تحریکی آن در اعمال ارادی

نیز توجه کرده است. هر چند به طور کلی مبدأ علمی افعال ارادی یکی از سه قوه حاسه، متخیله یا ناطقه است، اما در مقام تحقق، انسان‌ها بیش از آن که از علم یا ظن خویش پیروی کنند، دنباله‌رو تخیلات خود هستند. چه بسیاری از کسانی که چیزی را دوست می‌دارند و انجام می‌دهند یا امری را دشمن می‌دارند و از آن می‌گریزند، نه از روی اندیشه درست و دریافت عقلی، بلکه از روی به خیال آمدن آن چیز. تخیل با ایجاد کیفیات گوناگون در نفس، همچون خشنودی، خشم، آرامش، ترس، نرمی و درستی، انسان را به انجام اموری که به خیالش می‌آید تحریک می‌کند (نک: همو، فصول منتزعه، ۵۲-۵۳؛ المنطقیات، ۵۰۲/۱).

نقش خیال در تبیین نبوت

اهمیت خیال از دو جهت بیان شد. از یک سو مردم را به ادراک معقولات از طریق محاکیات معقولات نایل می‌کند و از طریق شناخت معقولات به سعادت می‌رساند و از دیگر سو محاکیات معقولات را به خیال ایشان می‌افکند، با این هدف که اشتیاق انجام کارهایی که منتهی به سعادت می‌شوند، در آنان ایجاد شود و به سوی آن کارها ترغیب و تحریک شوند، ولی کسی که هیچ درکی از معقولات ندارد نمی‌تواند آنها را برای مردم محاکات کند. با توجه به این که ابتدا قوه حاسه و سپس متخیله در انسان به وجود می‌آید، این مسأله مطرح می‌شود که انسان، نخستین بار معقولات را از کجا می‌آورد؟ پیش‌تر، اشاره شد که معقولات از طریق عقل فعال یا همان فرشته وحی افاضه می‌شود. ارسطو، قبلاً از عقل فعال به عنوان جوهر مجرد ازلی و ابدی که عقل بالقوه موجود در نفس آدمی را بالفعل می‌گرداند، سخن گفته بود (نک: ارسطو، ۴۳۰ الف ۱۰-۲۵). البته تعبیر عقل فعال را به کار نبرده بود (نک: راس، ۲۳۰). کندی^۱ هم تبیینی از نبوت ارائه نداده بود. این فارابی بود که عقل فعال را در تبیین وحی به کار گرفت و به علاوه افاضه معقولات به عقل بالقوه را با افاضه آنها به قوه متخیله ضمیمه و تکمیل کرد. فارابی نبوت را از دو ناحیه دریافت وحی از فرشته وحی یا عقل فعال و القای آن به جمهور به کمک تخیل تبیین می‌کند، اما از جهت تلقی وحی، او بر

آن است که پیامبر، انسانی است که مراحل کمال را طی کرده و به عقل فعال متصل و عقل هیولانی وی با ادراک همه معقولات کامل شده است (نک: اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۲۱۸). قوه متخیله نبی نیز به نهایت کمال ممکن رسیده است (نک: همان، ۲۰۲). هر آنچه از ناحیه خداوند به عقل فعال اعطا می‌شود به عقل هیولانی پیامبر می‌رسد و در هر دو بخش نظری و عملی قوه ناطقه حلول پیدا می‌کند و از آن به متخیله او افزوده می‌شود (نک: همان).

متخیله پیامبر در نهایت کمال و قدرت است. این توانایی سبب می‌شود از یک طرف محسوساتی که از خارج بر متخیله وارد می‌شود آن گونه بر متخیله چیره نشود که همه ساختش را فرا گیرد. از طرف دیگر متخیله تماماً در خدمت ناطقه هم قرار نمی‌گیرد. به این معنی که در عین اشتغال به قوه ناطقه و محسوسات، هنوز فضای خالی وسیع و توانایی بیشتری دارد که می‌تواند افعال خاص خود را نیز انجام دهد. وضعیت متخیله چنین انسانی هنگام اشتغال به محسوسات و قوه ناطقه در زمان بیداری، همانند وضعیت متخیله دیگران در وقت خواب است. متخیله انسان‌ها هنگام خواب هیچ اشتغالی به محسوسات و عقلیات ندارد و از هر دو جانب آزاد و در کمال ظرفیت است (نک: همان، ۲۰۱-۲۰۲). به این ترتیب، متخیله پیامبر، در بیداری و در خواب، هم جزئیات امور حال و آینده را از عقل فعال دریافت می‌کند و هم معقولات مفارقه و موجودات و مبادی شریفه را. جزئیات امور را یا به نفسه درمی‌یابد یا توسط محاکیات آنها و معقولات را به واسطه اموری که محاکی و تصویرگر آنها باشند. این مرتبه کامل‌ترین حدی است که متخیله به آن می‌رسد و نیز کامل‌ترین مرحله‌ای است که انسان می‌تواند به واسطه متخیله به آن راه یابد (نک: همان، ۲۱۸). نبوت به سبب معقولاتی که متخیله از جانب عقل فعال پذیرفته است، حاصل می‌شود (نک: همان، ۲۰۳).

علت این که فارابی قوه متخیله را در تبیین نبوت دخیل کرده، آن است که شأن نبوت، اساساً رساندن پیام خدا به مردم است و آیات متعدد قرآن بر این شأن تصریح کرده، یعنی خداوند پیامبر را به سوی مردم جهان فرستاده است و همان طور که بیان آن گذشت، عامه مردم قادر به درک معقول نیستند و امور معقول را باید توسط محاکیات آنها به خیال جمهور منتقل کرد. بنابراین، به علت قصور قابلی جمهور، راه

دیگری وجود ندارد جز این که پیامبر، حقایق و امور معقول را به صورت متخیل به ایشان انتقال دهد. بر اساس این تبیین، می‌توان نزول وحی را تنزل معقول به متخیل نامید که پیامبر آن را به تعبیر فارابی با تخیل نیکو و قوی و قدرت گفتار به خوبی مجسم می‌کند (نک: همان، ۲۱۹-۲۲۰)، یعنی متخیله پس از تلقی وحی، در ارایه آن به مردم نیز نقش دارد. چرا که در غیر این صورت، مردم را بهره‌ای از وحی نخواهد بود. فارابی تصریح دارد که مفاد وحی به قوه متخیله نبی می‌رسد. از سوی دیگر اشاره می‌کند که پیامبر هر آنچه را می‌داند با تخیل قوی و گفتار نیکو به مردم تفهیم می‌کند (نک: همان، ۲۲۰). بنابراین، علاوه بر آنچه از طریق وحی به قوه متخیله اعطا می‌شود، قوه متخیله پیامبر قادر به اختراع محاکیات متعدد برای هدایت اقشار و اصناف و اقوام گوناگون است. در همین گفتار به تکرر محاکیات خواهیم پرداخت. در اینجا به همین اندازه اکتفا می‌کنیم که قدرت ابداع و خلاقیت خیال پیامبر نفی نمی‌شود، بلکه او آنچه را از آسمان دریافت کرده، با صورت‌ها و مثال‌های متناسب با شرایط زمانی و مکانی به مردم ارائه می‌کند. فارابی به تعبیر اختراع امور متخیل تصریح کرده است (نک: *تحصیل السعادة*، ۷۵). وی این اختراع را به قانون‌گذار نسبت می‌دهد و بیان خواهد شد که قانون‌گذار کسی جز پیامبر نیست.

کارکرد سیاسی اجتماعی نظریه خیال

نقش‌های سیاسی و اجتماعی خیال در اندیشه فارابی جدایی‌پذیر نیست. او نام شاخه‌ای از فلسفه مدنی را سیاست مدن یا سیاست اجتماعات گذارده است. سیاست مدن مشتمل بر شناخت اموری است که به وسیله آنها اشیا و امور نیکو برای ساکنان شهرها تحصیل می‌شود و همچنین شناخت نیرویی که این اشیا را به دست می‌دهد و حفظ می‌کند (نک: *التنبیه علی سبیل السعادة*، ۱۱۲).

پادشاه و رئیس مدینه در سیاست مدنی تعریف مشخصی دارد و شامل هر زمامدار و فرمانروایی نخواهد بود. پادشاه کسی است که هدفتش از سیاستمداری و مملکت‌داری، به نیک‌بختی رساندن خود و سایر اهل مدینه است (نک: همو، *فصول مترغیه* (۲۲) و *الذمیه*). رئیس مدینه فاضله و هر کسی که مسؤولیتی را در مدینه فاضله بر عهده می‌گیرد، ایجاد فضایل نظری، اخلاقی و عملی در امت‌ها و شهرهاست

(نک: همو، *تحصیل السعادة*، ۵۵).

پادشاهان باید به امور نظری که شناخت آنها با براهین یقینی حاصل می‌شود، مأنوس و معتاد باشند. پادشاه در عین حال که خود به فهم ذات امور نایل شده و باورش نسبت به امور مبتنی بر براهین یقینی است، اما در هر یک از این امور، تمامی راههای اقناعی ممکن را جستجو می‌کند و در این جستجو، بر مثال‌های امور تکیه می‌کند، مثال‌هایی که امور نظری را نزد همهٔ امت‌ها و شهرها به طور مشترک به بند خیال بکشند و مردم از طرق اقناعی آنها را تصدیق کنند (نک: همان، ۵۸). روش‌های اقناعی و تخیلی که برای تعلیم علوم عقلی و براهین یقینی به کار گرفته می‌شود، برای آن است که آموزش اهل شهرها و کشورها سهولت یابد.

فارابی در اینجا نیز تأکید دارد که مردم، شامل دو دستهٔ عوام و خواص‌اند. عوام کسانی هستند که یا خود کوتاهی می‌کنند یا به هر دلیل دیگر، راه درست مواجهه با ایشان این است که در تعالیم عقلی به آن مقداری که در نظر اولیه رأی مشترک مردم ایجاد می‌کند اکتفا شود و زیاده بر آن را از طرق تخییل و اقناع فرا گیرند. هر چند، سرآغاز دانش‌ها علمی است که موجودات را به طور معقول و با براهین یقینی ارایه می‌کند (نک: همان، ۶۴-۶۵).

به همین دلیل یکی از شرایط رئیس مدینه، برخورداری از نیروی تخیل قوی و قدرت اقناع است. وی با تخیل نیکو امور مفارق، حتی ذات مبدأ اول موجودات و ذوات مبادی ثانوی و غایت‌نهایی و جز آن را که خود با تعقل و برهان یقینی به معرفت آنها نایل شده، توسط مثال‌ها و محاکباتی که از مبادی جسمانی اخذ شده یا در مبادی مدنی تحقق دارد، محاکات می‌کند و در خیال مخاطبان می‌افکند (نک: همان، ۷۰). در واقع حکومت، حقایق و سعادت معقول را از طرق اقناعی و تخیلی به مردم معرفی می‌کند و آنها را در پی سعادت سوق می‌دهد و به حرکت وامی‌دارد.

از سوی دیگر، طرق اقناعی در خطابه و طرق تخیلی در شعر به کار بسته می‌شود. نقش سخنوران و خطیبان و شاعران و اهل موسیقی و آواز در حکومت و نیز در ارتباط با جمهور در همین گفتار مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

یکی از وظایف حکومت، قانون‌گذاری است. قانون‌گذاری نیز با تخییل و اقناع همراه است. فارابی قانون‌گذاری را صنعتی می‌داند که افعال اجتماعی مفید در رسیدن به

سعادت را یک به یک از معقولات نظری استنباط می‌کند و به خوبی در خیال مردم می‌افکند و با روش‌های اقناعی به آنان تعلیم می‌دهد (نک: الحروف، ۱۵۲).

قانون‌گذار این امور را تخیل می‌کند، ولی این تخیل برای خود او نیست، بلکه او به علم عقلی و یقینی دست یافته و امور متخیل و اقناعی را اختراع می‌کند تا در نفوس مردم جای دهد (نک: همو، *تحصیل السعادة*، ۷۵).

نقش‌ها و وظایفی که برای رئیس اول مدینه فاضله، پیامبر، پادشاه، فیلسوف و قانون‌گذار بیان شد، نشان می‌دهد فیلسوف حقیقی و پادشاه و قانون‌گذار و رئیس اول مدینه فاضله کسی جز پیامبر نیست و این عناوین، تعبیرات گوناگون برای شخص واحدند.

این نتیجه نه تنها با تحلیل اندیشه‌های فارابی در مواضع مختلف به دست می‌آید، بلکه در موارد متعدد مورد تصریح او قرار گرفته است: «همانا رئیس اول مدینه فاضله، جز این نیست که ریاست او مقرون به وحی از جانب خدا به سوی اوست و جز این نیست که افعال و آرای او را که در ملت فاضله تقدیر می‌کند با وحی تقدیر می‌نماید و این به یکی از دو وجه یا به هر دو وجه صورت می‌پذیرد: یک وجه آن است که همه امور به نحو مقدر بر او وحی می‌شود و وجه دیگر آن است که به واسطه قوه‌ای که از وحی و خداوند به او اعطا شده است، امور را تقدیر و تدبیر می‌کند و توسط این قوه شرایطی که آرا و افعال فاضله را بدان تقدیر کند برایش کشف می‌شود یا برخی از تدبیرات و تقدیرات او از وجه اول حاصل می‌شود و برخی از آنها از وجه دوم» (نک: همو، *الملة و نصوص اخرى*، ۴۴؛ *السياسة المدنية*، ۲۰۳).

به نظر می‌رسد تعبیر فارابی درباره فیلسوف در زمان خودش نیز چالش‌برانگیز بوده است. وی میان فلسفه و فیلسوف در مقام تعریف، یعنی آن‌گونه که باید باشد، و مقام تحقق، یعنی آن‌گونه که هست، تمایز قائل شده است. فیلسوف حقیقی، عنوانی برای پیامبر است و پیامبر از آن حیث که عقل فعال و فرشته وحی، همه معقولات را به عقل منفعل وی اعطا می‌کند فیلسوف نامیده می‌شود و از جهت آن که آنها را به قوه متخیله وی افاضه می‌کند، پیامبر و انذاردهنده خوانده می‌شود (نک: همو، *اندیشه‌های اهل بیت*، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰). اما در مقابل فیلسوف حقیقی، فیلسوفان دیگری قرار دارند: فیلسوف باطل، فیلسوف بهرج و فیلسوف زور. فیلسوف باطل کسی است

که غرض و غایت فلسفه را نمی‌داند و تنها از بعضی بخش‌های آن خبر یافته است و نمی‌تواند آنچه به طور علمی یافته است را از راه‌های ممکن در غیر خودش ایجاد کند. فیلسوف بهره‌ج کسی است که علوم نظری را فرا می‌گیرد. در حالی که، نه می‌خواهد و نه خود را به افعال فاضله‌ای که در دین فضیلت محسوب می‌شود و اعمال جمیله‌ای که نزد مردم مشهور است عادت می‌دهد، بلکه در همهٔ رخدادهای پیرو هوا و شهوت است. فیلسوف زور آن است که بدون آن که طبعش برای علوم نظری آماده باشد، آن را فرا می‌گیرد و حتی اگر آن را به طور کامل فرا گیرد ضایع می‌کند و از بین می‌برد (نک: همو، *تحصیل السعادة*، ۷۵-۷۸). فارابی در جای دیگر نیز به فلسفهٔ حقیقی درمقابل فلسفهٔ غیرحقیقی، شبه فلسفه، فلسفهٔ فاسده، فلسفهٔ مظنونیه یا مموهه پرداخته است (نک: *الحروف*، ۱۳۳ و ۱۵۴). البته امکان پرورش فیلسوفان حقیقی دیگری به جز پیامبر نیز وجود دارد. فارابی بر آن است که اگر جوان با اعتقاد درست و تمسک به افعال فاضله و خوش‌فهمی و شرایط دیگر به آموختن فلسفه بپردازد، احتمال دارد به فیلسوف باطل و بهره‌ج و زور تبدیل نشود (نک: *تحصیل السعادة*، ۷۶-۷۷).

نتیجه

فارابی در مفهوم‌سازی خیال بر اساس فعالیت‌های آن و ارائهٔ کارکردهای گوناگون خیال آرای بدیعی دارد:

۱. خیال عامل شناخت و پل ارتباطی میان ادراک حسی و عقلی تلقی می‌شود و با فعالیت به نام‌های محاکات، تشبیه، تمثیل، مقایسه یا مناسبت از ادراکات عقلی تصویرسازی حسی ارائه می‌دهد.

۲. از نظر فارابی مردم سعادت را تنها به صورت متخیل طلب می‌کنند و راه انحصاری رساندن ایشان به سعادت آن است که حقایق و سعادت معقول در خیال ایشان تجسم شود.

۳. فارابی خیال را در تبیین نبوت نیز به کار برده است. معقولات از سوی عقل فعال یا همان فرشتهٔ وحی به عقل هیولانی نبی و از آن به قوهٔ متخیلهٔ وی افزوده می‌شود. نبوت به سبب معقولاتی که قوهٔ متخیله پذیرفته است حاصل می‌شود. این تفسیر فارابی از نبوت با توجه به جایگاه معرفتی و عملی که وی برای خیال قائل است قابل تبیین است. چرا که هدایت مردم به جانب درک موجودات و حقایق عقلی و

نیل به سعادت عقلی تنها از طریق قوای خیالی ایشان میسر و شأن نبوت هم هدایت جمهور است.

۴. ادارهٔ مدینهٔ فاضله در امور سیاسی اجتماعی بر عهدهٔ انبیا و جانشینان آنهاست. ایشان اموری را که در سعادت جمهور مفیدند به قوای خیالی جمهور انتقال می دهند و از این طریق، سعادت تحصیل می شود.

Archive of SID

فهرست منابع

۱. سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، البلاغه، قم، ۱۳۷۵ هـ ش؛
۲. همو، *الشفاء، الطبيعيات*، مقدمه ابراهیم مدکور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ هـ ق؛
۳. افلاطون، *اريستوکلس*، دوره آثار، ترجمه محمدحسین لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۵ هـ ش؛
۴. راس، دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، تهران، ۱۳۷۷ هـ ش؛
۵. شهرزوری، محمد بن محمود، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ هـ ش، چاپ دوم؛
۶. فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ هـ ش، چاپ سوم؛
۷. همو، *اندیشه های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تعلیق جعفر سجادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹ هـ ش؛
۸. همو، *تحصیل السعادة و التنبيه على السبيل السعادة*، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، دارالهدی، قم، ۱۳۸۴ هـ ش؛
۹. همو، *التنبيه على سبيل السعادة و التعليقات و رسالتان فلسفیتان*، تحقیق جعفر آل یاسین، حکمت، تهران، ۱۳۷۱ هـ ش؛
۱۰. همو، *الحروف*، تحقیق و مقدمه و تعلیق محسن مهدی، دار المشرق، بیروت، ۱۹۸۶ م؛
۱۱. همو، *السياسة المدنية*، ترجمه و شرح حسن ملک شاهی، سروش، تهران، ۱۳۷۶ هـ ش؛

۱۲. همو، *فصول منتزعة*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، سروش، تهران، ۱۳۸۲ هـ ش؛
۱۳. همو، *الملة و نصوص اخرى*، تصحيح محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۱ م، چاپ دوم؛
۱۴. همو، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی، قم، ۱۴۰۸ هـ ق؛
۱۵. همو، *موسیقی کبیر*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ هـ ش؛
۱۶. کربن، هانری، *ارض ملکوت*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، طهوری، تهران، ۱۳۸۳ هـ ش، چاپ سوم؛
۱۷. کندی، یعقوب بن اسحق، *رسائل الكندی الفلسفیه*، تحقیق عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۵۰؛
۱۸. نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، حکمت، تهران، ۱۳۸۳ هـ ش؛
19. Barnes, Jonathan, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University, Princeton, 1995;
20. Gaut, Berys and McIver Lopes, Dominic, *The Routledge Companion to Aesthetics*, Routledge, London, 2001.