

کارکرد معرفتی اقناع و تخییل از دیدگاه فارابی*

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۲/۲۲

فتانه توانپناه**

نادیا مفتونی***

چکیده

تخییل و اقناع از دیدگاه فارابی در دو بعد تصویری و تصدیقی اهمیت فراوانی دارد. این مسئله در کنار تصریح وی به برتری حد تام و یقین نیازمند تبیین است. از نگاه وی، بیشتر مردم به مرحله ادراک عقلی نمی‌رسند. مقصود فارابی از تخییل این است که حقیقت واحد و ثابتی به میزان توان ادراکی افراد ممثل شود. اقناع هم نوعی ظن است که احتمال عناد و خلاف در آن می‌رود. با استفاده از اقناع و تخییل، می‌توان حقایق تصویری و تصدیقی معقول را به تناسب طاقت و درک افراد تنزل داد و بدین ترتیب از ضرورت معرفت تخییلی و اقناعی سخن گفت. این منافع در صورتی است که تخییل تابع تصور حقیقی و اقناع تابع یقین باشد. بنابراین، می‌توان اقناع و تخییل را از دیدگاه فارابی منابع معرفتی مهمی دانست.

کلیدواژه‌ها: تخییل، اقناع، تصور، تصدیق.

پروژه‌های علمی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* برگرفته از پایان‌نامه.

** دانشجوی کارشناسی ارشد، فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

مقدمه

تحقیق حاضر دو امر اقتناع و تخییل را از جهت معرفت‌شناسی می‌کاود و با نظر به منطق دویخشی،^۱ اقتناع و تخییل را، که متناظر با دو مقام تصور و تصدیق‌اند، بررسی می‌کند. در بعد تصویری، فلاسفه در باب اینکه تعریف خوب چه نوع تعریفی است، فراوان بحث کرده‌اند. برخی تعریف حدی را برترین نوع تعریف دانسته‌اند و رویکردی سلبی در برابر سایر تعاریف اخذ کرده‌اند، برخی نیز به تکرر در تعاریف گرایش یافته‌اند و همه انواع تعاریف را در مواضع مختلف مهم دانسته‌اند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۶۶).

فارابی نیز، همچون سایر فیلسوفان، به حد حقیقی بها داده و آن را بالاترین نوع تعریف دانسته و معتقد است بالاترین تعریف، حد حقیقی مطلق است. حد غیرحقیقی حد بر حسب صنایع چهارگانه است که عبارت‌اند از: حدود جدلی، خطابی، شعری و مغالطی (فارابی، ۱۴۰۸: ۲۹۷/۳-۲۹۸؛ ۳۱۶؛ واحدی، ۱۳۸۸: ۸۹-۹۰). وی تحدید شیء به نحو تام را به وسیله حد حقیقی مقذور می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۰۱/۱). فارابی در توضیح حدود غیرحقیقی تخییل را در حد شعری لحاظ کرده است (فارابی، ۱۴۰۵ ج: ۶۵). بر این اساس آیا می‌توان در آرای فارابی جایگاهی برای تخییل در بعد تصویری یافت، یا او نیز همچون افلاطون، خیال را فقط نمودی از حقیقت می‌داند و آن را پست‌ترین درجه معرفت می‌شمارد؟ (بلخاری، ۱۳۸۶: ۷۸) آیا تخییل و تخیل شأنی در افاضه معرفت دارند و می‌توان به وسیله آن دو به معرفت دست یافت؟ آیا دیدگاه فارابی به برتری خیال بر عقل می‌انجامد و به تبع آن، آیا می‌توان فارابی را از جمله رمانتیست‌ها دانست که تخیل را اصلی‌ترین و حیاتی‌ترین فعالیت ذهن می‌دانند؟^۲ (فرامرز قراملکی و سالاری، ۱۳۹۰: ۲۳). اگر فارابی برتری را به ناطقه و عقل می‌دهد، جایگاه خیال و به طور خاص تخیل در نظام معرفتی او کجا است؟ آیا تخییل همسو با تعقل و در جهت تقویت آن است یا امری است که به لحاظ معرفتی کاملاً مستقل از ناطقه است؟

همان‌طور که تصور و چیستی تصور مناسب با مخاطب محل توجه محققان و پژوهشگران مسلمان بوده است، به همان نسبت یا بیشتر از آن، تصدیق و حکم هم محل توجه بوده و بررسی شده است. این مسئله خود را بر اساس توجه به ماده قیاس و تقسیم آن به مشهورات، وهمیات، مقبولات، مظنونات و ... نشان می‌دهد. در این پژوهش می‌کوشیم دیدگاه فارابی در باب جایگاه و نقش معرفتی گزاره‌های ظنی و اقناعی و به صورت کلی‌تر صنعت خطابه را که متولی اقتناع است

کارکرد معرفتی اقناع و تخیل از دیدگاه فارابی

(فارابی، ۱۹۸۶: ۱۴۸) در کنار توجه به این امر که نظر بسیاری از فیلسوفان و پژوهشگران مسلمان منحصر به یقین و برهان است، روشن کنیم. مسئله فرعی این بحث این است که آیا در مقام تحقق و در نسبت با نسبت درک مخاطبان، همچنان یقین است که باید بر آن تأکید شود یا در این مقام اقناع اهمیت می‌یابد و می‌توان از کارکرد معرفتی برای آن سخن گفت.

این تحقیق با بررسی اقناع و تخیل در دو سطح تصویری و تصدیقی در صدد یافتن نقش معرفتی هر یک است. در معرفت‌شناسی اشتغال به منشأ معرفت یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان و غیرمسلمان است که به منابعی چون ادراک حسی، درون‌بینی، عقل، گواهی جمع و شهود توجه داشته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۴۱؛ استرول، ۱۳۸۴: ۷۲، ۸۰، ۱۲۶). تأکید بر تحدید حقیقی اشیا در سطح تصویری و یقین در مبحث تصدیقی نزد فلاسفه مسلمان به اندازه‌ای بوده که می‌توان گفت به روش‌های قسیم در عرصه تحقیقات و در کاربرد توجهی نشده است. همچنین، پرداختن به این مسئله که آیا همان‌گونه که یقین و حد تام در مقام تعریف جایگاه ویژه‌ای دارد، منابع معرفتی در سطح تحقق نیز محل توجه بوده است یا اساساً چنین تفکیکی محل توجه نبوده است. ضرورت این تفکیک در به‌کارگیری روش‌های آموزشی متناسب با مخاطبان در جهت ارتقای علمی و معرفتی جامعه است. در نتیجه مسئله پیش رو با بررسی منابع معرفتی در مقام تحقق و در نسبت با موقعیت ادراکی اکثریت جامعه خواهد توانست نقش اقناع و تخیل در مبحث معرفت‌شناسی را روشن کند.

این تحقیق در دو بخش عرضه شده است؛ بخش اول، تخیل و جایگاه آن نزد فارابی را می‌کاود و بخش دوم، ناظر به اقناع و جایگاه معرفتی آن است. فرآیند پژوهش با دو روش توصیف و تحلیل انجام شده است. در بررسی پیشینه تحقیق پیش رو، وجه معرفتی اقناع و تخیل نزد فلاسفه مسلمان پژوهش مستقلاً را به خود اختصاص نداده است و جهت‌گیری تحقیقات بیشتر معطوف به وجه روان‌شناختی و اجتماعی شعر و خطابه، از جمله ایجاد انفعالات و انبساط در نفوس یا در مصالح اجتماعی بوده و کمتر به بعد معرفتی آن توجه شده است (حلی، ۱۳۸۵: ۴۳۶-۴۴۳؛ مظفر، ۱۳۸۶: ۴۰۷-۴۱۰).

تخیل و تقابل آن با حد حقیقی

تخیل از دیدگاه فارابی نمایش حقیقت واحد و ثابت در مثال‌ها و محاکبات^۳ فراوان است (فارابی، ۱۹۹۶ الف: ۴۲). دیدگاه فوق‌کمال تخیل و خیال‌انگیزی را در صناعت شعر ممکن می‌داند و

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

تخییل و تصویرسازی موجودات به وسیله مثال‌ها را در تعلیم افراد مفید می‌شمرد (همو، ۱۴۰۸: ۱۹/۳). به کمک تخییل می‌توان به ادراک حقایق و معقولات تصویری به میزان توان ادراکی مردم نائل آمد. فارابی مطلوب خود را از صنعت شعر، تخییل و محاکات اشیا قرار می‌دهد (همان: ۱۲/۱-۱۳). آنچه در این حکایت‌گری باید به آن توجه داشت، این است که متعلق محاکات باید امری حقیقی، نه موهوم و خیالی باشد. زیرا متخیله هنگام انجام‌دادن عمل محاکات می‌تواند متغذی از دستاوردها و محصولات دیگر قوا باشد و به تبع آن، امور مخیل می‌توانند تخییل امری معقول یا محسوس یا حتی دخل و تصرف تخییلی در محصولات قوه متخیله باشند (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۵-۱۰۶). صورت تخییلی گرفتن امر معقول نیز به این دلیل است که متخیله نمی‌تواند معقول را به نحو معقول بپذیرد. قوه متخیله مدرکات عقلی را به آنچه از محسوس نزد او است، تمثیل و محاکات می‌کند. فارابی این نحوه تصویرگری را خاصیت و قدرت متخیله معرفی می‌کند (همان: ۱۰۶، ۱۰۰-۱۰۲، ۱۸). هر تخییلی از دیدگاه وی محاکی از حقیقت نیست، بلکه ممکن است متخیله، صوری را که حقیقتی ندارند، ترکیب کند (فارابی، ۱۴۰۵ الف: ۳) اما سخن از کارکردهای معرفتی تخییل در تحقیق حاضر ناظر به محاکیات و مثالاتی است که از حقیقت حکایت دارند. فارابی با بیان اینکه تخییل‌کنندگان باید به حقایق امر دست یافته باشند و از خواص و در کنار اخص خواص، که معرفتشان از راه درک حقیقت این امور است، باشند، سخن از بعد معرفتی تخییل را به این قسم از تخییل منحصر می‌داند (همو، ۱۹۸۶: ۱۳۱-۱۳۲).

در مقابل تخییل، می‌توان به تعریف حدی و تحدید اشیا اشاره کرد که فیلسوفان مسلمان، یکی پس از دیگری، در منطق تعریف بر آن تأکید کرده‌اند. فارابی نیز کامل‌ترین نوع تصورات را تصوراتی می‌داند که از طریق حدود به دست می‌آیند (همو، ۱۴۰۸: ۲۹۳/۱). تقابل میان تخییل و تصور حقیقی از سیاست مدنیه فارابی قابل استنباط است (همو، ۱۹۹۶ ب: ۱۲۲). اعتبار یک امر به نحو تخییلی و تصویری و ایجاد تقابل میان این دو سطح، با مصداق سعادت نیز محل توجه فارابی قرار می‌گیرد. وی ضمن تقسیم سعادت به متخییل و متصور، معتقد است بیشتر مردم سعادت را به شکل متخییل و نه متصور می‌پذیرند. همچنین، وی معتقد است مبادی موجودات نزد عامه و جمهور متخییل است ولی خواص مردم این امور را به نحو متصور و نه متخییل می‌یابند (همان: ۹۷-۹۸).

ضعف ادراک تصویری

فارابی معتقد است بسیاری از مردم قدرت تصور کامل اشیا را ندارند (همان: ۱۲۲؛ همو، ۱۴۰۸: ۳۲۴/۱). حتی گاهی امکان تخیل آنها بر وجه کافی نیز برای افراد وجود ندارد (همو، ۱۹۹۶ ب: ۱۲۲). وی این مسئله را به ضعف عقلی افراد و سوءفهم آنها نسبت می‌دهد (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۲۴/۱؛ همو، ۱۹۹۶ ب: ۱۲۲؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۴، ۳۹-۴۱). او با تقسیم افراد به عامی و خاصی (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۷۸) و تقسیم نفوس به قدسی و غیرقدسی^۴ (همو، ۱۳۴۹: ۸) به تفاوت‌های ادراکی مردم اشاره می‌کند. خواص کسانی‌اند که حقایق و ذوات را آن‌گونه که هستند، درمی‌یابند. عوام، که به لحاظ کمی درصد بیشتری را به خود اختصاص می‌دهند، قادر به فهم و درک نیستند (فارابی، ۱۴۱۳ الف: ۱۷۸-۱۷۹؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۴). مبادی موجودات، مراتب آنها، عقل فعال، ریاست اول و صورت‌های هر یک، از مصادیقی‌اند که فارابی به ضعف تصویری این جمعیت حداکثری، از آنها اشاره می‌کند (همو، ۱۹۹۶ ب: ۹۷). وی همچنین بر اساس نحوه دریافت امور معقول، مردم را به حکما و مؤمنان تقسیم می‌کند و گونه‌ای تقابل میان آنها قرار می‌دهد. حکما کسانی هستند که به دنبال سعادت متصورند و مبادی متصوره را می‌پذیرند و مؤمنان، که اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند، امور معقول در نفس آنان موجود به وجود تخیلی است و آنان این اشیا را به شکل متخیل می‌پذیرند (همان: ۹۷-۹۸).

تفاوت ادراکی مردم را با مؤلفه استعداد نیز می‌توان مطرح کرد. باید توجه داشت که تفاوت‌های ادراکی منحصر به فعلیت افراد نیست، بلکه ناظر به استعداد آنها و قوه هر یک نیز هست. بنا به تصریح فارابی، همه نفس‌ها در استعدادهایشان تشکیک وجود دارند و محتاج به استکمال بالفعل‌اند (فارابی، ۱۴۱۳ ب: ۳۸۸).

درک نکردن حقیقت اشیا را می‌توان به طبیعت و فطرت یا به عادت برگرداند (همو، ۱۹۹۶ ب: ۹۷-۹۸). به اعتباری دیگر، علت و منشأ قصور و ضعف ادراکی به ذاتی یا عرضی تقسیم می‌شود. بی‌تجربگی و ناپختگی در گروهی خاص مانند جوانان، از مصادیق ضعف ذاتی است. تعریف فارابی از این دو نوع ضعف، تعریف به مصادیق است؛ «ضعف ذاتی چیزی است که در انسان جوانی که بی‌تجربه است یا به دلیل کم‌سنی و کوچکی‌اش یا به دلیل غباوت در طبعش به وجود می‌آید» و «ضعف عرضی وقتی بر انسان عارض می‌شود، که دردها و آلام نفسانی، مانند شهوت یا غضب زیاد، غم و ترس و شادی یا شبیه آنها بر شخص عارض شود» (همو، ۱۴۱۳ ب: ۲۹۴).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

علاوه بر قصور ادراکی جمهور، غموض و سختی موضوع متعلق ادراک، نیز محل توجه فارابی در گرایش به تعریف تخیلی امور بوده است. برخی تصورات برای مردم سخت و مشکل‌اند. این سختی و ناتوانی صفت تصور است نه از ناحیه فاعل (همو، ۱۹۸۶: ۱۵۴)؛ و این به دلیل طبیعت آنها است که اجازه تصویری کامل‌تر از تصور موجود را نمی‌دهد. بیان فارابی به این صورت است که طبیعت برخی تصورات به گونه‌ای است که تام‌تر از آن تصور در آن ممکن نیست (همو، ۱۴۰۸: ۳۳۰/۱-۳۳۳). از مصادیق اموری که طبیعت آنها اجازه تعریف حدی را نمی‌دهد، اشیای بسیطی هستند که به اجزا منحل نمی‌شوند. فارابی معتقد است این امور نزدیک است که جز از طریق مناسبت و علم مثالی و تخیلی متصور و شناخته نشوند (همان: ۳۲۸/۱-۳۲۹). در تأیید این سخن می‌توان به اصل مسبقیت تعریف امور به مرکب بودن آنها اشاره کرد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۷۲، ۱۷۴). البته غموض موضوعات متعلق ادراک را می‌توان به همان قصور ادراکی افراد برگرداند. چون اگر فرد در کمال ادراک انسانی باشد به نظر می‌رسد نتوان هیچ موضوعی را برای او غامض پنداشت. بنابراین، غموض موضوعی و قصور ادراکی هم‌عرض هم نیستند و نمی‌توانند به منزله دو تبیین رقیب لحاظ شوند. در غیر این صورت دچار حصرگرایی روش‌شناختی خواهیم شد (همو، ۱۳۸۳: ۱۲۷).

جایگاه معرفت تخیلی

ضعف تصویری افراد علتی است که باید به مقدار طاقت در تصور توجه شود. تصور به حسب طاقت با ترسیم فارابی از اختلاف ادراکی افراد، غیرمحدود است و می‌تواند در برخی حدی و در برخی پایین‌تر از حد، همچون تصور تخیلی باشد (همو، ۱۴۰۸: ۳۲۴/۱). در نتیجه بستر کارکرد تصور، نقش ویژه‌ای در کیفیت آن دارد و توجه به دامنه ادراکی افراد، نوعی انعطاف و تکثرگرایی را در تعاریف نشان می‌دهد. فارابی با بیان اینکه سزاوار است در هر مطلوبی به مقدار طاقت در آن اکتفا شود، به نحو ضمنی به کارکرد تخیل در تعریف اشاره می‌کند. به همین دلیل، وی هنگام سخن‌گفتن با مخاطب خود معتقد است به دلیل ضعف ادراکی مردم برای رساندنشان به سعادت، راهی جز تخیل و پرداختن به مثال‌ات امور، برای تمکن و جای‌گرفتن در نفوسشان نیست. در نتیجه سزاوار است از راه‌های تخیلی به اشیای نظری علم حاصل کنند (همو، ۱۹۹۶ ب: ۹۷). روی آوردن به تخیل امور فقط در جایی که مخاطب توانایی تعقل امور را ندارد، نیست، بلکه برای مبتدیان در یک علم نیز مفید است و کاربرد دارد؛ یعنی کسانی که توانایی رسیدن به تعقل را

کارکرد معرفتی افعال و تخیل از دیدگاه فارابی

دارند اما برای تعقل باید معلومات زیادی را قبلاً تعقل کرده باشند (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۶۷). استقرا نیز به دلیل اینکه مثال‌های شیء واحدی را زیاد می‌کند محل توجه فارابی قرار گرفته است. از دیدگاه وی، به وسیله این مثال‌ها فهم انسان از امور بهتر و آسان‌تر می‌شود و این مثال‌ها برای جای‌گرفتن معنای کلی در نفس مفیدند (همو، ۱۴۰۴: ۸۸، ۹۳-۹۴؛ همو، ۱۴۰۸: ۲/۲۴۸). عطف توجه فارابی به مخاطب خود، هنگام بحث از تخیل به سختی درک امور معقول برای عوام اشاره دارد، به دلیل باور وی که بیشتر مردم نمی‌توانند امور معقول را همان‌گونه که هستند و بدون واسطه و حجاب دریابند، در نتیجه معرفت حاصل از محاکات در نسبت با چنین افرادی ضروری می‌شود. محاکات نمایش محسوس و متخیل امر معقول است که در راستای ایجاد معرفت عقلی، از صورت‌های مأنوس نزد هر مخاطب، اعم از اینکه مخاطب، شخص، طایفه، ملت و ... باشد، استفاده کرده تا بتواند از این راه تصویری از امور معقول را در آنها ایجاد کند (همو، ۱۹۹۶ ب: ۹۷).

سخن‌گفتن وی از صورت‌های مأنوس بیانگر آن است که انسان‌ها به لحاظ ادراکی و معرفتی، همگی به مرتبه حس و خیال می‌رسند و با صور محسوس و خیالی آشنایی و انس دارند، اما معدود افرادی هستند که می‌توانند از این دو مرتبه فراتر روند و به مرحله عقل و ناطقه راه یابند (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۱). همچنین، در مرتبه تخیل نیز همه در یک سطح و درجه نیستند؛ برخی بالاتر و برخی پایین‌ترند. در نتیجه می‌توان از اختلاف آنها در خصوص صور خیالی نیز سخن گفت (همو، ۱۹۹۶ ب: ۱۲۱-۱۲۳). به این ترتیب اصطلاح «صورت‌های مأنوس نزد هر مخاطب» تا حدود زیادی ناظر به بحث قوای نفس در آرای فارابی و نحوه ادراک افراد است.

در چنین شرایطی تخیل امکانی را فراهم می‌کند که درجات مختلف فهم و درک قادر به شناخت امور به نحو مثالی خواهند بود؛ هر یک به وسیله مثالاتی که با آن مأنوس هستند. تلاش‌های شعرا و خطبا نیز در این میان تنزیل‌دادن امر معقول، از طریق ملبس کردن آن به صورت حسی و خیالی است و حاصل این تلاش نشان‌دادن و بازنمایی امر معقول در مخاطبان به وسیله بهترین و مناسب‌ترین آن صور است. کمیت و کیفیت این بازنمایی و نمایش معقولات، متناسب با سطوح ادراکی مخاطبان است.

اعتیاد به بیان شعری و علمی نیز از دیگر اصطلاحاتی است که در آثار فارابی هنگام عطف توجه به مخاطب دیده می‌شود. وی عبارت‌های شعری و بلاغی را اموری می‌داند که منجر به معرفت بسیاری از چیزها می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/۳۳۸). در نتیجه بخش زیادی از تلاش‌های

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

وی مصروف شکل‌گیری تصور خوب می‌شود. وی در جایی تصور نیک را با توجه و نظر به مخاطب خود و کیفیت درک او، تخییل، مثال، مماثل و صنم آن معرفی می‌کند که در نسبت به آن مخاطب بسیار مهم است (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۰-۱۸۱). نگاه فارابی به شعر نگاه فی‌نفسه نیست، بلکه در قیاس با مخاطب و با تأکید بر جایگاه مخاطب، شعر مهم می‌شود (همو، ۱۴۰۸: ۲۹۹/۱؛ احمدی سعدی، ۱۳۷۶: ۴۴). از این جهت می‌توان شعر و تخییل را صورت تنزل‌یافته حقایق تصویری معقول به قدر طاقت و درک نفوس انسانی دانست (همو، ۱۹۹۵: ۱۴۳-۱۴۴). در نتیجه تصور یا تخییل نیک، از طریق مثال و صنم و محاکات خاصی ایجاد نمی‌شود. چون این سخن مطلق و بدون لحاظ مخاطب است. حال آنکه ملاک خوب و نیک‌بودن یک تصور، با نظر به مخاطبان است و ممکن نیست بی‌توجه به مخاطب، بتوان از نیک‌ترین مثال‌ها یاد کرد (همو، ۱۴۰۸: ۳۲۳/۱-۳۲۴). این انعطاف‌پذیری در مشارالیه‌بودن تخییل در مرتبه پس از تحدید مؤثر است.

دیدگاه مذکور را با اصطلاحات ملت و فلسفه نیز می‌توان معادل‌سازی و مدل‌سازی کرد. ملت نزد فارابی تخییل اشیای نظری است (همو، ۱۹۹۶ ب: ۹۷؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۳۲) که فارابی آن را تابع و متأخر از فلسفه می‌داند (همو، ۱۹۸۶: ۱۳۱-۱۳۲). فلسفه دانشی ناظر به تعقل ذات اشیا و تصدیق به آنها از راه براهین یقینی است (همو، ۱۹۸۶: ۱۳۳، ۱۵۳-۱۵۴؛ مفتونی، ۱۳۸۵: ۱۳۴). فارابی میان دو نوع ملت، به تبع دو نوع فلسفه تفکیک قائل می‌شود. فلسفه‌ای که یقینی است، ملت صحیحی را ایجاد می‌کند، اما در صورتی که فلسفه مموه و مظنون باشد، یعنی متشکل از آرای غیریقینی، اعم از مشاغبه و ... باشد، ملتی که ترسیم و تصویر این فلسفه را ایجاد می‌کند، نیز ملت فاسدی خواهد بود (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۵۴).

بنابراین، وی در پرتو عقاید خود، هنگامی که از ضرورت علم به مبادی موجودات نهایی و مراتب آنها، عقل فعال و ریاست اول برای هر یک از افراد سخن می‌گوید، بلافاصله اضافه می‌کند (همو، ۱۹۹۶ ب: ۹۷) که درک مبادی موجودات نهایی و مراتب آنها، عقل فعال ریاست اول و ... ممکن نیست. از طرفی درک این امور برای رسیدن به سعادت جایگاه ویژه‌ای دارد. پس سزاوار است که در این قبیل امور به معرفت از راه تخییل روی آورند و به وسیله اشیایی که از این امور حکایت می‌کنند، این ذوات واحد را بشناسند. امور محاکاتی از این معانی واحد می‌توانند کثرت داشته باشند، به این صورت که برخی به مطلوب نزدیک‌تر و برخی دورتر باشند (همان). جدای از ضعفی که در افراد انسانی نسبت به یکدیگر وجود دارد، نوعی ضعف همگانی هم هست

کارکرد معرفتی افعال و تخیل از دیدگاه فارابی

که دامن گیر نوع انسان است. از دیدگاه وی، شناخت حقیقت اشیا و حقیقت جوهر برای ما مقدور نیست. ما فقط اعراض و خواص شیء را می‌شناسیم. حتی حقیقت اعراض، و حقیقت اول و فلک و هوا و آتش و ... را نمی‌توانیم بشناسیم (همو، ۱۴۱۳ الف: ۳۷۴-۳۷۵). وقتی علم به کنه و ذات اشیا، همان‌گونه که هستند، مقدور نباشد، شعر می‌تواند با تخیل آن امور راهی به معرفت به آنها برای ما بگشاید. امور نامحسوس، مانند عقل، مادهٔ اولی و همه موجودات مفارق از ماده، تا به وجهی در متخیله نیابند، نمی‌توان درباره آنها سخن گفت و نمی‌توان از آنها تصویری داشت؛ و چون تخیل این امور از راه احساس مفردات آنها ممکن نیست، باید راهی دیگر برگزید که ما را به تخیل آنها برساند. این راه همان است که راه «مناسبت» یا «مقایسه» نامیده می‌شود. فارابی از قول ارسطو بیان می‌کند که نیروی علم به کلیات و جزئیات با هم متفاوت است. لذا موسیقیدانی که جزئیات این علم را درک نکرده است، برای اینکه بتواند این جزئیات را تصور کند، باید از روش کسی بهره بگیرد که جزئیات علوم غیرحسی را تصور می‌کند، یعنی همان طریق «مناسبت» (فارابی، ۱۳۷۵: ۴۳). بنابراین، شاید بتوان به نحو کلی بیان کرد که از دیدگاه فارابی، برای اینکه عوام بتوانند از علوم غیرحسی تصویری داشته باشند، باید از روش تخیل، مناسبت و مقایسه استفاده کرد.

اهمیت این سخنان را می‌توان در روش‌های معرفتی مختلف برای درجات متفاوت ادراکی دانست. به همین دلیل، نظر فارابی فقط معطوف به حد تام نیست. این انعطاف در روش نه فقط در بعد معرفتی محل توجه وی است، بلکه در سطوح اجتماعی و فرهنگی، که طی آن تخیل به مثابه راهبردی ترویجی محسوب می‌شود و حتی در رابطه ریاست با مرئوسان خود، نیز مهم است (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۶۷-۱۶۹، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۸۴؛ همو، ۱۹۹۶ ب: ۸۷-۸۶؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۴۶) و این امر نقش عملی صنعت شعر و جایگاه آن را به عنوان متولی تخیل آشکارتر می‌کند. همچنین، این فرضیه را استوار می‌سازد که می‌توان با تقویت خیال و امور خیالی در انسان راهی برای فعلیت ناطقه یافت.

فارابی در *آراء اهل مدینه الفاضله* به وسیله متخیله و ناطقه معرفت را تام می‌داند و اهمیت فراوانی به این دو می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵: ۹). عنوان «ناشران حقیقت»، که برخی محققان مطرح کرده‌اند، به حق بر شاعران در چنین موقعیتی صادق است (مفتونی، ۱۳۸۹: ۱۱۳)؛ تعبیری که به تصویری از شاعر نزد فارابی اشاره می‌کند که شاعر از حقیقت، ثبات و وحدت می‌آید و به تناسب تفاوت و تشکیک فهم مخاطبان نزول می‌کند و به کثرت می‌گراید.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

در نتیجه از تخییل و ضرورت معرفت تخییلی، زمانی می‌توان سخن گفت که تخییل نشئت گرفته از حقیقت و ذات اشیا باشد و ضعف ادراکی مخاطب در پرتو بعد تسهیل‌گری تخییل (فارابی، ۱۴۱۳ الف: ۱۷۸؛ همو، ۱۴۰۴: ۸۸). این ضرورت را موجه می‌کند. فارابی همچنین در اموری چون سهولت فهم و حفظ اشیا و آسان‌تر کردن آن برای مخاطب و قوی کردن ذهن متعلم در بحث تصویری به تخییل اشاره می‌کند، چنان‌که از دیدگاه وی دو امر سطوح ادراکی مختلف و متعلق محاکات در ایجاد محاکات و کیفیت آن تأثیرگذارند و فقط در پرتو توجه به این دو، می‌توان قید «سهولت» را در فهم اشیا محقق کرد. تناسب محاکات با هر دو از دغدغه‌های فارابی محسوب می‌شود؛^۵ وی استفاده از مثال‌های نامأنوس و غریب را، به دلیل اینکه کمکی به فهم نمی‌کنند، تأیید نمی‌کند (همو، ۱۴۰۸: ۱-۳۳۶-۳۳۷). وی به این مسئله اشاره دارد که متخیله معقولاتی را که در نهایت کمال هستند، مانند سبب اول و اشیای مفارق از ماده، را با فاضل‌ترین و کامل‌ترین محسوسات، مانند اشیای نیک‌منظر، محاکات می‌کند و معقولات ناقص را با پست‌ترین و ناقص‌ترین محسوسات، مانند اشیای قبیح‌منظر و زشت‌روی. متخیله معقولات را به آنچه محاکا از آن معقولات نزد او است، می‌پذیرد، و جزئیات را گاهی به همان شکل که هستند، تخیل می‌کند و گاهی با محسوسات دیگری محاکات می‌کند (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۶-۱۰۷). سهروردی نیز در رساله‌های رمزی خود چنین تناسبی را لحاظ می‌کند. او نفس ناطقه بشری را زلیخای عالم وجود معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۸: ۳/۲۷۳؛ پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۹۰)؛ و در برخی جاها آن را به عشق محاکات می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۸: ۳/۲۶۸) و سپس از مراحل سخن می‌گوید که زلیخا باید برای رسیدن به حسن و یوسف زیبایی‌ها و عقل (همان: ۲۶۸؛ پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۹۰) طی کند.

اقناع و تقابل آن با یقین

فارابی در منطقیات تصدیق را سه صنف می‌داند: یقین، ظن مقارب به یقین، سکون نفس و اصناف آن (فارابی، ۱۴۰۸: ۳/۲۹۹). وی تصدیق اقناعی و ظنی را محصول صنعت خطابه می‌داند و معتقد است در مخاطبه خطابی، اقناع‌شونده به چیزی که نفس شخص با آن سکون و آرامش و اطمینان می‌یابد، طلب می‌شود (همان: ۱۲/۱). اقناع و قناعت نوعی ظن به شمار می‌رود که احتمال خلاف و عناد در آن وجود دارد (همان: ۱/۴۵۶). اقناع از دیدگاه فارابی در سیری تشکیکی از کم شروع می‌شود و به تدریج بر میزان و کیفیت آن افزون خواهد شد، تا جایی که قوت اقناع

کارکرد معرفتی اقلان و تخیل از دیدگاه فارابی

به جایی برسد که تمامی عنادهای خود را از دست بدهد و با یقین معادل گردد. طبق این تحلیل، نمی‌توان از تقابلی میان اقلان و یقین سخن گفت، چه آنکه اقلان همان یقین است با جهتی غیر از ضرورت و در سطح پایین‌تری از درک که احتمال عناد برای آن هست. برخلاف یقین، که احتمال عناد در آن نیست و فارابی آن را تصدیق تام می‌نامد (همان: ۲۶۶/۱-۲۶۷؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۴۴؛ همو، ۱۴۰۸: ۳/۳۱۶؛ ۲۹۷، ۳۴۲). بنابراین، اقلان در درجات پایین ادراکی می‌تواند حکم یقین را داشته باشد.

همان‌گونه که تفهیم شیء از دو طریق تعقل ذات و تخیل مثالی که محاکمی از آن است صورت می‌گیرد، اقلان تصدیق نیز به یکی از دو صورت یقین و اقلان امکان‌پذیر است (فارابی، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۴). فارابی به برتری برهان که متولی چنین یقینی است، بر دیگر صنایع (همو، ۱۴۰۸: ۳/۲۹۴) و به ایدئال بودن آن در علوم (همو، ۱۹۸۶: ۲۰۹-۲۱۰) حکم می‌کند. اما ایجاب چنین محمولاتی برای یقین برای سلب و نفی کارکرد و ارزش از سایر صناعات و تصدیقات از دیدگاه وی کافی نیست. در نتیجه این سخن فارابی را که «سزاوار است در هر چیزی به یقین تام رسید و کفایت در تصدیق یقین تام است» (همو، ۱۴۰۸: ۱/۳۲۳-۳۲۵) باید در کنار توجه به این مسئله قرار داد که «در بسیاری از اشیا امکان رسیدن به یقین نیست و اگر امکان ذاتی این امر باشد، در مقام تحقق و وقوع بسیار کم اتفاق می‌افتد» (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۰-۱۲۲). این امر اقتضا می‌کند که فارابی به منظور یافتن راهکار عملی، در غیاب یقین، به اقلان اهمیت دهد.

ضعف ادراک تصدیقی

قدرت تمیز و تشخیص، سرعت استنباط و کمیت و کیفیت آن، اختلاف استعدادها، تفاوت قوای ادراکی به نحو بالفعل، توان دریافت و پذیرش امور معقول و تجربه‌های مختلف از اموری است که نزد فارابی عامل تمایز افراد از یکدیگر است (همو، ۱۹۰۰: ۲۲؛ همو، ۱۴۰۲: ۳۴؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۹، ۱۱؛ همو، ۱۴۰۵ ب: ۸۸، ۸۲-۸۳؛ همو، ۱۴۰۴: ۹۶-۹۷؛ همو، ۱۹۹۶ ب: ۸۵-۸۶، ۸۱-۸۴؛ همو، ۱۳۴۹: ۸؛ همو، ۱۹۶۶: ۱۷۴؛ همو، ۱۴۰۵ الف: ۱۰۳-۱۰۴؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۸۸). همان‌طور که در ضعف تصویری افراد بیان شد، در زمینه تصدیقی نیز قوای ادراکی موجب تفاوت‌هایی می‌شود. اینکه فرد به نحو بالفعل به ساحت ناطقه رسیده باشد یا نه، در کیفیت تصدیقات نیز مؤثر است (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۱-۱۰۲). تصدیقات یقینی و جزمی منوط به رسیدن به قوه ناطقه و ادراک عقلی است. بنا بر اعتقاد فارابی، در بیشتر مردم ناطقه به فعلیت نرسیده است

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

و در مرحله متخیله هستند، یعنی مرتبه‌ای که مقوم آن صورت‌ها و نه معانی و حقایق است. این سخن به این معنا است که بیشتر مردم به نحو بالقوه ناطق و عاقل‌اند. از دیدگاه وی، برخی افراد قادر به دریافت یقینی و مدرک امور برهانی هستند و به ظواهر اکتفا نمی‌کنند (خواص)، و برخی امکان این معرفت برایشان وجود ندارد (همو، ۱۹۹۶ ب: ۸۲؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۶۷-۱۶۸؛ همو، ۱۹۶۶: ۱۷۰؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۴). فارابی امکان این را که در میان مردم کسانی باشند که از حیث طبیعت، نتوانند چیزی از معقولات اول را دریابند، نفی نمی‌کند. از دیدگاه وی، هر انسانی فطرتاً مستعد پذیرش معقولات اول نیست. چون اشخاص انسان به حسب طبیعت، قوای مختلف و متفاوتی دارند (همو، ۱۹۹۶ ب: ۸۱-۸۴؛ همو، ۱۴۰۸: ۳۳۶/۱). به تصریح وی، ما فقط در خصوص برخی مطلوب‌هایمان قادر به تصدیق یقینی هستیم (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۰). چنین تفاوت‌هایی سبب می‌شود اقناع نزد فارابی جایگاه و ارزش ویژه‌ای بیابد و همین تفاوت‌ها است که پرداختن به ارزش معرفتی اقناع و صنعت خطابی را ضرورت می‌بخشد. نظر به تفاوت‌های فوق آشکارکننده این حقیقت است که نمی‌توان برهان را برای این دامنه وسیع ادراکی به عنوان روشی کاربردی تجویز و راه شناخت تصدیقات را به برهان مختص دانست.

جایگاه معرفتی اقناع

فارابی در تحصیل السعادة مطلوب انسان‌ها را حقیقت و یقین معرفی می‌کند. وی معتقد است در هر مطلوبی خواهان حق و یقین هستیم، اما در بسیاری از مواقع یقین برایمان حاصل نمی‌شود، بلکه در خصوص بعضی از مطلوب‌هایمان قادر به علم یقینی هستیم و بعضی از مطلوب‌هایمان را با ظن و اقناع حاصل می‌کنیم و چه بسا آن مطلوب به وسیله تخیل برایمان حاصل شود. پس سزاوار است که در برخی مطلوب‌ها روشی را به کار برد که شأن آن راه این است که به ما یقین را افاضه کند و در مطلوب دیگری راهی که به وسیله آن مثال‌ها و خیال‌ش‌ء را افاضه کند یا راهی که در آن راه با اقناع و ظن به مطلوب رسید (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۰-۱۲۲). دست‌نیافتن اکثریت افراد جامعه به یقین راه را برای ورود اقناع و گزاره‌های ظنی به سطح معرفتی افراد و ارزش‌نهادن به آن از دیدگاه فارابی باز می‌کند. وی اقناع را نه به عنوان یقین، بلکه به جای یقین در سطح و مرتبه‌ای که قابلیت پذیرش یقینی امور در آن نیست، تجویز می‌کند. راه‌حل وی در زمانی که یقین مقدور نیست، اکتفا کردن به کمتر از یقین و در پیش گرفتن راهی است که بتوان به یقین تام نزدیک شد. وی تقسیم دوگانه‌ای از تصدیق عرضه می‌کند که می‌توان آن را به

کارکرد معرفتی اقلان و تخیل از دیدگاه فارابی

محاذات تفهیم اشیا بر وجه تعقل ذات و تخیل مثالی آنها قرار داد و آن تصدیق یقینی و اقلانعی است (همان: ۱۸۴).

عطف توجه فارابی به سخن فوق در بحث از تعلیم نیز اهمیت دارد. از آنجا که بسیاری از افراد قادر به درک یقینی و برهانی در عرصه تصدیقات نیستند، در نتیجه سزاوار است معلم راهی را در پیش بگیرد که اموری از این قبیل برای متعلم حاصل شود، به جهتی که تحصیل آنها برای متعلم آسان تر است و بتواند از میان امکانات، آن امکانی را که آسان تر است برگزیند (همو، ۱۴۰۴: ۸۷). این مفهوم را از منطقیات وی نیز می توان دریافت: «سزاوار است در استقصا هر ماده‌ای به مقدار کفایت از آن برسد و امکان ندارد در هر چیزی به یقین تام برسیم، بلکه در بسیاری از امور، باید به معرفت کمتر از یقین اکتفا شود، هر چند ارسطو طلب استقصا در هر چیزی را بر مثال واحدی می‌داند» (همو، ۱۴۰۸: ۱/۱۹۰). از دیدگاه وی، اول همه علوم علمی است که با برهان و یقین است، اما بقیه علوم عین همان موجودات معقوله و براهین یقینی را اخذ می‌کنند، مثلاً از اقلان برای تعلیم همگان و به تعبیر فارابی عوام استفاده می‌شود، مأخذ همان حقیقت است، ولی روش همگانی است (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۷۸-۱۸۱). نکته مهم در دیدگاه فارابی، که فرضیه و بعد تنزیل یقین بودن را برای اقلان تقویت می‌کند، این است که اقلان در مرتبه پس از یقین واجد نقش یا کارکردهای مذکور است. با این بیان اقلان می‌تواند قرائت و تقریر یقین در سطوح و ساحت‌های پایین ادراکی پنداشته شود (همو، ۱۴۰۸: ۱/۳۹۷؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۳۲).

فارابی در ارزش‌دآوری در باب صناعات و گزاره‌های مستفاد از آنها، به دو جهت توجه نشان می‌دهد. این دو جهت ارزش قیاسی و ارزش نفسی صناعات‌اند. او گاه از صنعت بدون اضافه آن صنعت به افراد سخن می‌گوید و در نتیجه به ارزش نفسی صنعت حکم می‌دهد. برهان در بحث نفسی از دیدگاه فارابی بر خطابه برتری دارد، زیرا برهان آنچنان محکم است که حتی به اندازه درصدی، راه برای نفوذ معاند در آن باز نیست. لذا محکم‌ترین و یقینی‌ترین است و ارزش والایی دارد، ولی خطابه در این اعتبار با توجه به ظنی و اقلانعی بودن و به تعبیر نصیرالدین طوسی غیرجازم بودن آن (طوسی، ۱۳۵۵: ۳۴۰) و احتمال وجود معاند در آن، ارزش و جایگاه معرفتی برای آن در نسبت با برهان، نمی‌توان متصور شد. اما در بعد قیاسی، زاویه دید عوض شده و دیگر نمی‌توان همان نگاهی را به برهان داشت که در نگاه قبل مشهود بود، چه آنکه برهان ممکن است، در قیاس با مخاطبی خاص، قابل دریافت و فهم نباشد. در نتیجه برهان برای چنین شخصی، با توجه به قصور درک او بی‌ارزش و غیرنافع است. در این نظر، برهان منزوی شده و

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

نفع آن فقط برای خواص خواهد بود. لذا نیاز به ابزار تعدیل گر و تنزل دهنده این یقین تا سرحد درک افرادی است که فارابی از آنها به عوام یاد می کند. اقناع در این راه موفق تر از برهان و محصول آن، یعنی یقین، به نظر می رسد. البته در صورتی چنین ارزشی به اقناع اختصاص داده می شود که خطیب واسطه انتقال و تبدیل تصدیقات یقینی به اقناعی و تناسب دادن این یقین به فهم فرد عامی باشد (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۷۵-۱۷۶). از این جهت است که خطیب باید قادر به درک یقین و براهین یقینی در جهت تفسیر اقناعی آنها باشد. با توجه به این سخنان، شاید بتوان صناعات خمس را ناظر به سطوح درک مختلف دانست که هر یک از آنها در نسبت با مخاطبی خاص بر دیگر صناعات برتری دارد؛ و در نتیجه بتوان ادعا کرد که معلم خوب در نسبت با یک مخاطب خاص سنجیده می شود، مانند اینکه فارابی در جمله فوق تصریح می کند که در نسبت با مخاطب خطابی، اقناع می تواند بهترین روش آموزشی باشد. از دیدگاه وی، جایگاه اقناع در صنعت خطابه مانند تعلیم در صنایع برهانی است و قناعت مثل علم حاصل از تعلم و تعلیم برای متعلم است (همو، ۱۴۰۸: ۴۵۶/۱). فارابی هنگام برشمردن اصناف مخاطبات و گفت وگوها می گوید در اصناف خاصی فقط خطابه می تواند به کمال برساند و فقط افعال خطابی، می تواند نافذ و بلیغ باشد (همو، ۱۹۹۶ الف: ۴۳-۴۹). وی چنین موضع مشابهی را در جدل نیز به کار می برد. از دیدگاه فارابی، منفعت خطابه و جدل در نسبت با ضعف ادراکی افراد، می تواند از برهان بیشتر باشد. فارابی جدل را برای تقویت بنیه علمی شخص مفید می داند. به اعتقاد وی، اگر متعلم توانایی آوردن مواضع عناد را نداشته باشد، معلم باید مواضع عناد را از طریق جدل در او تقویت کند (همو، ۱۹۸۶: ۲۰۹-۲۱۰). در نتیجه فارابی معلم خوب را با موقعیت ادراکی متعلم تعریف می کند. با نظر به این گفتار نمی توان از ارزش مطلق و بی چون وچرای برهان سخن گفت، بلکه همانند دیدگاه فوق متعلم و افراد در ارزش داوری در باب صناعات لحاظ می شوند. بنابراین، با توجه به ترسیم وی از مخاطبان طبیعی می نماید که گاهی برهان را غیرنافع و بدون کارآیی تلقی کند. در مقابل اقناع برتری می یابد و مهم می شود.

همچنین، وی در بعد آموزشی به مؤلفه تقویت ذهن شخص به وسیله خطابه و اقناع اشاره می کند و معتقد است تصدیقات یقینی در قالب مبادی مقبول و مشهور برای قوی کردن ذهن شخص نیز به کار گرفته می شوند تا جایی که شخص بتواند به حقیقت نائل شود (همو، ۱۴۰۸: ۳۳۶/۱). مواضعی که در باب خطابه و گزاره های اقناعی اتخاذ می کند با موقعیت ادراکی مخاطبان نسبت خاصی دارد. در نتیجه جایگاه معرفتی اقناع در پرتو اینکه جمهور توان تعقل اشیا

کارکرد معرفتی اقناع و تمییز از دیدگاه فارابی

و درک آنها به واسطه براهین یقینی را ندارند (همان: ۳۲۳/۱) محرز می‌شود. وی می‌کوشد برای اقناع نقش معرفتی تعریف کند. او می‌گوید جمهور را با شیوه‌های اقناعی می‌توان آموزش داد (همو، ۱۹۹۶ الف: ۴۷؛ همو، ۱۴۰۸: ۳۲۴/۱). تلاش برای ارتقای علمی و معرفتی مردم سبب می‌شود فارابی در عین تأکید بر ضرورت روش‌های تعقلی و براهین یقینی، به شیوه‌های اقناعی روی آورد. توجه وی منحصر به خواص نیست. عوام فهمشان کوتاه است. در نتیجه به باورهای همگانی اکتفا می‌کنند. خاصه فهمشان بالاتر است و می‌توانند از مقدمات به معارف جدید دست یابند (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۷۸). در نتیجه دو صنعت فلسفه و خطابه، که اولی ناظر به تعقل ذات و خود این حقیقت است، و دومی وسیله، روش و کوششی برای نزدیک‌تر شدن به ساحت یقین، برهان و فلسفه است، هر دو در کنار هم در دو دامنه متفاوت کاربرد دارند. به کاربردن تعبیر «عجیبه النفع» برای براهین مقنعه از سوی فارابی، ناظر به اهمیت دسته دوم و منفعت اقناع و بعد معرفتی آن، نزد وی است (همو، ۱۴۰۵ الف: ۱۰۴). در پرتو اندیشه‌های فوق، وجه فساد سخن عده‌ای از محققان، که وظیفه متفکران و خواص جامعه را برگرداندن آرای جدلی و مطالب خطابی به اصل فلسفی آن دانسته‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۵۳) روشن می‌شود، و به گونه‌ای می‌توان نظر فارابی را معکوس سخن فوق مطرح کرد. زیرا وظیفه فرد خاصی که به سعادت رسیده، دستگیری از عوام است و این دستگیری را فارابی در تنزیل قضایا از حالت یقینی به اقناعی و همگانی کردن آن می‌داند. وی فضیلت نظری را فضیلتی می‌داند که به وسیله آن موجودات معقول که از براهین یقینی حاصل شده‌اند، آن معقولات باعیانها از طریق اقناعی حاصل شوند (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۷۵-۱۷۶) و شرط انسان کامل به نحو مطلق این است که واجد چنین هنری باشد؛ یعنی بتواند یقین را تنزیل دهد و در قالب آنچه مردم به آن انس دارند، آن را عرضه کند.

فارابی علوم را از حیث اینکه شأنیت برهان و ضرورت و قیاسات ضروری را دارند، تقسیم می‌کند. آنچه از این سخن به نفع مسئله حاضر می‌توان استفاده کرد، تعیین ساحت برای قیاسات ضروری است. طبق سخن وی، صناعاتی که از ممکنات بحث می‌کنند، مربوط به علوم غیرفلسفی مانند پزشکی، کشاورزی و ... هستند که فارابی از آنها به اشیای خسیسه و اشیای پست نسبت به ساحت برهان نام می‌برد. در چنین علومی از قیاسات ضروری استفاده نمی‌کنیم. ضرورت و برهان در ریاضیات و مکانیک استفاده می‌شود و قیاسات ممکنه و وجودیه در قیاس با مخاطب برای اموری که در غایت بعد و غموض هستند، استفاده می‌شوند (همو، ۱۴۰۸: ۲۲۱/۲-۲۲۲). تعیین ساحت امری اساسی است که فارابی در مواضع مختلف آن را به کار می‌گیرد. از

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

جمله وی معتقد است گاهی تمثیل برای تصحیح مطلوبی به کار می‌رود. سزاوار نیست تمثیل و استقرا در مطلوباتی که قصد ناظر در آنها تحصیل یقین است، به کار روند و در ایجاد این غرض نافع نیستند، بلکه اگر استعمال شوند سزاوار است در مطلوبی به کار روند که در آن به مادون یقین از ظنون و اقناع بسنده می‌شود، استفاده از تمثیلی که بذاته مقنع است در اینجا اهمیت دارد (همان: ۱۴۸/۱-۱۵۱). در نتیجه توجه‌نداشتن به ساحت‌ها و تمییزندادن شرایط یا خلط ساحت‌های کاربرد هر یک از برهان و یقین، آنها را از منفعت تهی خواهد کرد. فارابی در تلخیص نوامیس افلاطون به موضعی کلی اشاره می‌کند که می‌توان در این خصوص نیز از آن استفاده کرد. آن اصل این است که هر چیزی اگر در غیر موضع خود به کار رود فساد می‌یابد (همو، ۱۴۰۲: ۴۵). با تأمل در این آرا می‌توان این سخن فارابی را که به کارگیری اقناع در فلسفه سبب فساد آن و شکل‌گیری فلسفه فاسد، مظنون و مموه می‌شود (همو، ۱۹۸۶: ۱۳۳-۱۳۲؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۴-۱۸۵؛ حکمت، ۱۳۸۷: ۹۳) بهتر فهم کرد. اما این به دلیل کم‌ارزش بودن مطلق خطابه و اقناع نیست، بلکه به دلیل این است که فلسفه شأنیت برهان و یقین را دارد، ولی اقناع در نسبت با ضعف ادراکی مردم نقش بسزایی دارد و به همین دلیل است که ارزش اقناع نه مطلق بلکه نسبی است. فارابی به اقناع اجازه ورود به فلسفه را نمی‌دهد، نه اینکه به طور کامل آن را عاری از نفع و ارزش تلقی کند. به عبارت واضح‌تر، به کارگیری اقناع در جایی که شأنیت یقین را دارد، توجیه‌ناپذیر و فسادبرانگیز است. زیرا طبق تعریف فارابی، اقناع یعنی یقین تنزل‌یافته، و در نتیجه جایی که علم و حکم یقینی ممکن است، دلیلی ندارد که به مادون یقین اکتفا شود. از این سخن استنباط می‌شود که نمی‌توان از ارزش معرفتی اقناع، در خواص، یعنی کسانی که قادر به علم یقینی‌اند، سخن گفت و ارزش معرفتی اقناع مختص عوام است.

نتیجه

۱. ضعف ادراک تصویری منجر به ضرورت معرفت تخیلی از دیدگاه فارابی می‌شود. به کمک چنین تخیلی شخص قادر به درک مثالی حقایق خواهد بود تا به تدریج بر اثر تقویت تخیل به درک حقیقی امور نائل شود.
۲. ضعف افراد در درک تصدیقات یقینی، موجب اختصاص بعد معرفتی به اقناع شده است.
۳. فارابی در ارزش‌دوری در باب صناعات، دو جهت را در نظر دارد؛ لحاظ آن صنعت در قیاس با متعلم و لحاظ صنایع نسبت به یکدیگر. در بحث نفسی و نه قیاسی تصریح

کارکرد معرفتی اقلع و تخمیل از دیدگاه فارابی

فارابی به برتری برهان و یقین است و خطابه و اقناع در نسبت با اکثریت افراد ارزشمند تلقی می‌شود.

منابع

- احمدی سعدی، عباس (۱۳۷۶). «جایگاه شعر در منطق»، در: نامه مفید، ش ۱۱، ص ۴۳-۷۰.
- استرول، اورام (۱۳۸۴). *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم.
- آل یاسین، جعفر (۱۴۱۳). *الاعمال الفلسفیه، تعلیقات، بیروت: دار المناهل*.
- بلخاری، حسن (۱۳۸۶). «ابداعات فارابی در مفهوم و کارکرد تخمیل»، در: شناخت، ش ۵۴، ص ۷۵-۹۰.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰). *عقل سرخ، شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران: انتشارات سخن، چاپ دوم.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۷). «روایت مؤلف: فارابی فیلسوفی تنها و غریب، گزارشی از کتاب نقش خیال در فلسفه فارابی»، در: کتاب ماه فلسفه، ش ۱۷، ص ۸۷-۹۶.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۵). *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید للخواجه نصیر الدین طوسی*، تعلیق و تصحیح: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰). «فارابی: تبادل فرهنگی و اندیشه تاریخی»، در: نامه فرهنگ، ش ۴۰، ص ۴۷-۵۳.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه در ایران، ج ۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طوسی، محمد بن محمد بن الحسن (۱۳۵۵). *الاساس الاقتباس*، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۸۲/۱۴۰۲). *تلخیص نوامیس أفلاطون*، در: بدوی، عبدالرحمن، *افلاطون فی الاسلام*، بیروت: دار الاندلس، الطبعة الثالثة.

- فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۰۰). *فی السياسة*، در: شیخون، لويس، *مقالات الفلسفیه لمشاهیر فلاسفة العرب مسلمین و نصاری*، قاهره: دار العرب البستانی، الطبعة الثانية.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۴۹). *فی اثبات مفارقات*، حیدرآباد: دایرة المعارف.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۷۵). *موسیقی کبیر*، ترجمه: آذرتاش آذرنوش، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۴). *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق و مقدمه و تعلیق: محسن مهدی، تهران: نشر الزهراء، چاپ دوم.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵ الف). *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق: البیر نصری نادر، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵ ب). *فصوص الحکم*، تحقیق: شیخ محمد حسن آل یاسین، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵ ج). *فصول منزعته*، تحقیق و تصحیح و تعلیق: فوزی نجار، تهران: المكتبة الزهراء، چاپ دوم.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۸). *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه: محمدتقی دانش پزوه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۱-۳.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف). *الاعمال الفلسفیه، تحصیل السعادة*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۱۳ ب). *الاعمال الفلسفیه، رسالتان فلسفیتان*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۶۶). *رسالة فی العلم الالهی*، تحقیق و تقدیم: عبدالرحمن بدوی، قاهره: دار النهضة العربية.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۸۶). *الحروف*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق .
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۵). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق: دکتر علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.

کارکرد معرفتی اقلان و تخیل از دیدگاه فارابی

- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶ الف). *احصاء العلوم*، مقدمه و شرح: علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶ ب). *السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح: علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳). *اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی*، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه چاپ زیتون.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۵). *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱). *جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فرامرز قراملکی، احد؛ سالاری، زینب (۱۳۹۰). «جایگاه قوه تخیل در انسان‌شناسی الاهیاتی و لفهات پانبرگ»، در: *اندیشه نوین دینی*، ش ۲۷، ص ۹-۲۸.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶). *المنطق*، تعلیق: علی شیروانی، بی‌جا: انتشارات دارالعلم، چاپ چهارم.
- مفتونی، نادیا (۱۳۸۵). *خلاقیت خیال از دیدگاه فارابی و سهروردی*، رساله دکتری فلسفه و معارف اسلامی، استاد راهنما: احد فرامرز قراملکی، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده الاهیات.
- مفتونی، نادیا (۱۳۸۹). «هنر به مثابه راهبرد فرهنگی در اندیشه فارابی»، در: *راهبرد فرهنگ*، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۱۱۳-۱۲۶.
- مفتونی، نادیا؛ بهارلویی، چمران (۱۳۹۰). «ولایت فقیه در نظام فلسفی فارابی»، در: *علوم سیاسی*، س ۴، ش ۵۵، ص ۵۷-۷۴.
- واحدی، بهجت (۱۳۸۸). «نظریه حد از دیدگاه فارابی»، در: *خردنامه صدرا*، ش ۵۶، ص ۸۶-۹۸.
- وارتنبرگ، توماس ای. (۱۳۹۰). *ایده‌های بزرگ برای بچه‌های کوچک*، ترجمه: شیرین ابراهیمی لویه، ویراسته: فرزانه شهرتاش، تهران: نشر شهرتاش.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برخی محققان از چهار الگوی منطق‌نگاری یاد کرده‌اند که عبارت‌اند از: منطق‌نگاری نُه‌بخشی، دوبخشی و منطق‌نگاری تلفیقی و التقاطی و از منطق‌نگاری دوبخشی و نُه‌بخشی به عنوان دو مکتب منطقی در دوره اسلامی یاد کرده‌اند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۱: ۲۳۵-۲۳۶).
۲. جنبش رمانتیسم به عقل‌گرایی محض انتقاد داشتند و توجه انسان را به تخیل انسان و ظرفیت‌های متعدد آن جلب کردند (فرامرزی قراملکی و سالاری، ۱۳۹۰: ۲۳).
۳. محاکات معنای صرف دلالت است (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۳۲/۳-۱۳۴) و معنای اصطلاحی آن، تصویرگری از محسوسات به وسیله محسوس دیگر، و همچنین تصویرگری از معقولات به وسیله صور محسوس است (مفتونی، ۱۳۸۵: ۱۲۹). برای محاکات و تخییل عناوین دیگری چون تمثیل، تنظیر، محاکات، مقایسه و مناسبت به کار رفته است (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۷۹/۳-۱۸۰؛ مفتونی و بهارلویی، ۱۳۹۰: ۶۷).
۴. مفهوم روح قدسی از دیدگاه فارابی روحی است که هیچ جهتی تحت جهت دیگر او را به خود مشغول نمی‌کند و حس ظاهر او مستغرق حس باطنش نمی‌شود. تأثیر او گاهی از بدنش به اجسام عالم و آنچه در عالم است و پذیرش معقولات از روح ملکی بدون تعلیم مردم تعدی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۲).
۵. برنامه فلسفه برای کودکان به امور تخییلی و نقش معرفتی آنها توجه کرده است. برخی، از این امور تخییلی به «تجربه‌های ذهنی» یاد کرده‌اند. «تجربه‌های ذهنی سناریوهایی تخییلی‌اند که فیلسوفان برای کمک به ما در درک نظراتشان می‌سازند» (وارتنبرگ، ۱۳۹۰: ۶۱).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی