

تأملی در موقعیت مرزی انسان بر حسب قوه خیال در فلسفه کانت و فارابی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹

یوسف شاقول^۱
محمد خلیلی صدرا^۲

DOI: 10.30497/AP.2024.245681.1656



چکیده

انسان در سنت اسلامی موجودی میانی و مرزی تعریف شده است؛ به این معنا که انسان موجودی است در میانه حیوان و فرشته و در مرز میان آن دو، که هر لحظه امکان سقوط یا عروج وی به یکی از این مراتب هستی وجود دارد. در این مقاله کوشش شده تا براساس تصویر قوه خیال در فلسفه فارابی و کانت، تبیینی فلسفی از این وضعیت میانی و مرزی انسان صورت بگیرد؛ بنابراین مسئله خاص این نوشتار این است که ببینیم چگونه نزد این فیلسوفان، معرفت‌شناسی، بستری برای ارائه تبیینی هستی‌شناسی از موقعیت مرزی انسان می‌شود. این مقاله صرفاً مطلع و گامی نخست برای این مسئله است. از آنجا که اهمیت و جایگاه قوه خیال نزد کانت در ضمن بحث استنتاج استعلایی به شکل برجسته‌ای خود را نشان می‌دهد، ابتدا تلاش می‌شود تا استنتاج استعلایی در همان مسیری که قوه خیال نقش خودش را آشکار می‌کند، پی گرفته شود و بر دو سطح خیال مولد و بازتولیدی تأکید شود. در گام بعدی سعی می‌شود تا بدون تطبیق‌سازی خام یا ایجاد این‌همانی میان دو فیلسوف، همین دو سطح خیال در اندیشه‌های فارابی پیگیری، و با اتکاء به روش تحلیلی، بنیاد انسان‌شناسی‌ای بر حسب قوه خیال، در اندیشه این دو فیلسوف جست‌وجو شود. نقش میانجیگری خیال در تحقق معرفت نزد دو فیلسوف امکان‌پذیری چنین ایده‌ای را فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، فارابی، قوه خیال، کانت، معرفت‌شناسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

y.shaghoor@ltr.ui.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

mmmmmkhs@gmail.com

مقدمه

دکارت قوه خیال^۱ را ذاتی من اندیشنده نمی‌داند، به گونه‌ای که اگر اندیشنده قوه تخیل هم نداشته باشد، باز هم اندیشنده خواهد بود. دکارت در اوایل تأمل ششم می‌گوید: «قوه تخیلی که من واجد آن هستم تا آنجا که از قوه فاهمه متمایز می‌شود، جزو مقومات ذات من، یعنی، ذات ذهن من نیست؛ زیرا حتی اگر فاقد آن هم باشم، قطعاً همین شخصی که هستم باقی می‌مانم» (، 2008، p 52). سنت دکارتی نیز بالتبع، برای قوه خیال شأن معرفتی قائل نبود و به آن به مثابه قوه حسی‌ای که سرخود عمل می‌کند و منشأ خطاست، بی‌اعتماد بود (Makreel, 1990, p 9).

دیدگاه ارسطو درست در مقابل این دیدگاه قرار داشت، به طوری که وی فعالیت ناطقه یا عقل را مشروط به وجود صور خیالی می‌دانست و به صراحت اذعان می‌کرد: «به کار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد؛ زیرا خیال با حس مشابهت دارد، جزاینکه عاری از ماده است» (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۵۳)؛ این یعنی برخلاف آنچه دکارت می‌گوید، اندیشنده بدون قوه تخیل، اندیشنده نخواهد بود. فیلسوفان مسلمان هم احتمالاً به تبع ارسطو شأن معرفتی ویژه‌ای برای قوه خیال قائل شده‌اند. نزد این فیلسوفان از فارابی، در مقام نخستین فیلسوف مسلمان، گرفته تا ملاصدرا قوه خیال نقشی اساسی در شکل‌گیری معرفت بازی می‌کند. نزد این فیلسوفان قوه خیال همواره جایگاهی میانی در میان دیگر قوای نفس داشت و ارتباط‌دهنده این قوا با یکدیگر به شمار می‌رفت؛ اما این نقش میانجیگرانه خیال که آن را تبدیل به قوه‌ای صورت‌بخش کرده، از چشم کانت فیلسوف آلمانی هم پنهان نمانده است. درباره خیال و نقش آن در شکل‌گیری شناخت نزد کانت یا فیلسوفان مسلمان، تاکنون سخن بسیار گفته شده است و ما در پی بازنویسی و بازگویی اندیشه‌های این فیلسوفان نیستیم، بلکه مسئله خاص ما در این نوشتار این است که ببینیم آیا می‌شود از معرفت‌شناسی خیال - بنیاد به هستی‌شناسی و در نتیجه به انسان‌شناسی خیال - بنیاد نقب زد یا خیر. همان طوری که برای هر متعاطی فلسفه یا سنت فکری اسلامی آشناست، انسان در این سنت موجودی میانی و مرزی تعریف شده است؛ به این معنا که انسان موجودی است در میانه حیوان و فرشته و در مرز میان آن دو که هر لحظه

1. Power of Imagination

امکان سقوط یا عروج وی به یکی از این مراتب هستی وجود دارد! این جایگاه میانی و لرزان را چگونه می‌توان توضیح داد؟ آیا این لغزندگی و نامطمئن بودن جایگاه هستی‌شناختی انسان نمی‌تواند حاکی از بنیادی لرزان و لغزنده، که همواره در معرض تهدید و خطر است، در ساختمان معرفت وی باشد؟ در سنت اسلامی نوعاً تبیینی اخلاقی با درون‌مایه‌های عرفانی از این ماجرا ارائه شده که البته بی‌ارتباط با اصل مسئله نیست، لکن پرسشی که همچنان بر جای می‌ماند بنیاد خود اخلاق است که باز هم به نحوی با ایده معرفت گره خورده است. هرگاه در دل این سنت بیندیشیم می‌توانیم به درستی ادعا کنیم که با معیار اخلاق و بندگی است که می‌توانیم سقوط در حد پست‌تر از حیوانیت، یا عروج به ورای فرشتگان و حتی مقام «لو دنوت لاحترقت» را بفهمیم؛ اما هنوز به این سؤال فلسفی پاسخ نداده‌ایم که چه چیزی مبنای این موقعیت مرزی و میانی و به تعبیری حتی بنیاد خود اخلاق است. ما معتقدیم تصویری که از قوه خیال در این سنت و البته در فلسفه کانت ترسیم می‌شود، می‌تواند مبنای چنین درکی از انسان را در اختیار ما قرار دهد و به ما کمک کند تا تبیینی فلسفی از جایگاه انسان در مراتب وجود داشته باشیم. اکنون ما در این نوشتار تلاش می‌کنیم دست‌کم مدخلی برای ورود به این امر تدارک ببینیم.

۱. کانت و نقش خیال در معرفت

برخلاف دکارت، قوه خیال برای کانت اهمیتی بنیادین دارد و از شأن معرفتی والایی برخوردار است. کانت می‌نویسد: «درباره منشأ شناخت نخستین چیزی که باید به آن توجه کنیم، ترکیب است. همان‌طور که خواهیم دید، ترکیب محصول محض قوه تخیل است... و بدون آن، ما هرگز هیچ شناختی نخواهیم داشت» (۱۳۹۸، ص ۱۶۷). کانت در این جمله به صراحت می‌گوید که بدون تخیل ما هیچ شناختی نخواهیم داشت؛ زیرا منشأ شناخت ترکیب است و ترکیب محصول

۱. این برداشت از انسان که در سنت اسلامی برجسته بوده است، احتمالاً بهتر از هر جایی در اشعار مولانا انعکاس یافته است:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید.
یک گره را جمله عقل و علم وجود	آن فرشته است او نداند جز سجود...
یک گروه دیگر از دانش تهی	هم چو حیوان از علف در فریبی...
این سوم هست آدمیزاد و بشر	نیم او زفرشته نیمش خر
نیم خر خود مایل سفلی بود	نیم دیگر مایل علوی بود

محض تخیل است. اما این ترکیب چیست؟ کانت وعده می‌دهد کمی جلوتر معنای آن روشن خواهد شد و می‌دانیم که آن جلوتر عبارت است از استنتاج استعلایی^۱. پس در همین گام نخست روشن می‌شود که مقصدی که ما می‌جوئیم از دل صحرای خشک و زمخت استنتاج استعلایی عبور می‌کند که به تعبیر پروفیسور پیتن^۲ تلاش برای تسلط بر چم‌وخم این استنتاج به کوشش برای عبور از صحرای عربستان می‌ماند (ر.ک: کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸).

شاید بتوان استنتاج استعلایی را مغز فلسفه کانت خواند؛ زیرا هرچند مسئله اصلی آن مشروعیت و توجیه کاربرد مقولات است، بیشتر مدعیات نوآورانه کانت در خلال همین استنتاج به اثبات می‌رسند. استنتاج آنقدر مهم است که کانت می‌گوید: «خواننده باید پیش از اینکه حتی یک قدم در ساحت عقل محض بردارد، درباره ضرورت چنین پرسش استعلایی‌ای متقاعد شود؛ زیرا در غیراین صورت کورکورانه به پیش خواهد رفت و پس از بارها سرگردان شدن در جهات مختلف، بازهم باید به همان جهلی بازگردد که از آن آغاز کرده بود» (۱۳۹۸، ص ۱۷۸). همان‌طور که شارحان یادآور می‌شوند یکی از مسائل اصلی استنتاج این است که مفاهیم محض یا مقولات چگونه به‌نحو پیشینی با ابژه‌ها ارتباط می‌یابند (Walsh, 1997, p 57; Guyer, 2006, p 81). در فرآیند این ارتباط است که تخیل اهمیت بنیادین خود را آشکار می‌کند. پس برای نزدیک شدن به مقصود، لاجرم باید مروری هرچند کوتاه به استدلال کانت در بحث استنتاج استعلایی کرد.

کانت با ترکیب سه‌گانه^۳ کار خود را آغاز می‌کند؛ زیرا معتقد است سه عنصر در هر تجربه‌ای از ابژه دخیل است. این ترکیب‌ها عبارت‌اند از:

۱. ترکیب دریافت در شهود^۴: یعنی دریافت بازنمایی‌های مختلفی از یک ابژه، نخستین گام تجربه.

۲. ترکیب بازتولید در تخیل^۵: یعنی همچنان‌که بازنمایی‌های بعدی را دریافت می‌کنیم، باید بتوانیم بازنمایی‌های قبلی را در یک کثرت بازتولید کنیم (کانت، ۱۳۹۸، ص ۱۸۶). بازنمایی‌هایی

1. Transcendental Deduction
2. piton
3. Threefold Synthesis
4. The Synthesis of Apprehension in the Intuition
5. The Synthesis of Reproduction in the Imagination

که توسط ترکیب دریافت در شهود تجمیع شده‌اند، باید ضرورتاً یکی پس از دیگری در تفکر فراچنگ آیند؛ یعنی چنان‌که کانت می‌گوید، اگر بازنمایی‌های گذشته را همواره از دست بدهم و در پیشرفت به سوی بازنمایی‌های بعدی، بازنمایی‌های قبلی را که در شهود تجمیع شده‌اند، بازتولید نکنم، آنگاه هرگز بازنمایی کلی نمی‌تواند به وجود بیاید؛ بنابراین روشن است که ترکیب دریافت به‌نحو جدایی‌ناپذیری با ترکیب بازتولید درآمیخته است (کانت، ۱۳۹۸، ص ۱۸۸).

۳. ترکیب بازشناسی در مفهوم^۱: یعنی پس از اینکه دریافت کثرات انجام شد و این کثرات به‌واسطه ترکیب بازتولید در تخیل با هم ترکیب شدند، برای اینکه این کثرات یعنی شهودهای متعدد ما شناختی از یک ابژه را قوام ببخشند، ضرورتاً باید ذیل یک مفهوم بازشناسی شوند و بدین‌وسیله وحدت کثرت ذیل آن مفهوم محقق شود. کانت در این باره می‌گوید: «زیرا مفهوم عبارت از آگاهی واحدی است که کثرتی را که متوالیاً شهود، و سپس بازتولید شده است، درون یک بازنمایی وحدت می‌بخشد» (۱۳۹۸، ص ۱۸۸).

تا اینجا روشن است که تخیل در انتقال داده‌ها از حس به فاهمه نقش میانجی دارد؛ اما همه چیز به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا از نظر کانت تخیل کارکرد مهم‌تری هم در سطح استعلایی دارد. برای درک این معنا از تخیل، باید دقیق‌تر بحث کرد.

برحسب ترکیب سوم نتیجه‌ای که ضرورتاً از بحث ترکیب‌های سه‌گانه به دست می‌آید، این است که برای تحقق شناخت از ابژه‌ها باید یک مفهوم وجود داشته باشد؛ اما طبق مباحث کانت و تذکرات مکرر وی در جاهای مختلف، روشن است که این مفهوم نمی‌تواند یک مفهوم تجربی یا مأخوذ از تجربه باشد؛ زیرا چنین مفهومی ضرورت و کلیت ندارد و از این رو نمی‌تواند مبنای شناخت آبجکتیو قرار بگیرد. پس نتیجه حداقلی بحث ترکیب‌های سه‌گانه این است که هر شناخت ما از ابژه‌های تجربه مستلزم مفهومی پیشینی است.

گام بعدی کانت یافتن مبنایی برای این مفاهیم پیشینی است که برای این کار مفهوم تازه‌ای را وارد میدان می‌کند که شرط استعلایی تمام بازنمایی‌ها به شمار می‌رود و هیچ چیز نمی‌تواند

به شناخت درآید، مگر به واسطه آن (کانت، ۱۳۹۸، ص ۱۹۴). این مفهوم عبارت است از: ادراک نفسانی استعلایی^۱. وی می‌گوید:

مبنای هر نوع ضرورتی همواره شرطی استعلایی است؛ بنابراین، باید مبنایی استعلایی برای وحدت آگاهی در ترکیب کثرت همه شهودهای ما و بدین طریق، همچنین مفاهیم ابژه‌ها به‌طور عام و در نتیجه همچنین تمام ابژه‌های تجربه وجود داشته باشد. بدون این مبنای استعلایی، تصور هر ابژه‌ای برای شهودهایمان غیرممکن خواهد بود... حال این شرط اصلی و استعلایی چیزی نیست جز ادراک نفسانی استعلایی (۱۳۹۸، ص ۱۹۰).

کانت با تعابیر متفاوتی از این شرط استعلایی یاد می‌کند. گاهی از همین تعبیر ادراک نفسانی استعلایی استفاده می‌کند و گاهی با عنوان آگاهی محض و اصلی و تغییرناپذیر و گاهی نیز با عنوان وحدت عددی خودآگاهی به آن اشاره می‌کند (۱۳۹۸، ص ۱۹۰، ۱۹۴)؛ اما مقصود همواره یکی است و آن چیزی است که گایر^۲ این‌طور بیان می‌کند:

ایده اساسی ادراک نفسانی استعلایی این است که هر زمان که واجد هر تجربه‌ای باشم، همچنین می‌توانم از این امر که من واجد آن تجربه هستم آگاه باشم، و نیز اینکه این آگاهی برابر است با آگاهی از اینکه این تجربه به خودی یگانه تعلق دارد که واجد تمام تجربه‌های دیگر من است، یعنی خودی که در تمام تجربه‌های من به‌لحاظ عددی این‌همان است (، 2006, p 84).

به بیان روشن‌تر، یعنی چیزی وجود دارد که در تمام تجربه‌ها و بازنمایی‌های ما به‌نحو این‌همان حضور دارد و آن چیز عبارت است از وحدت عددی خودآگاهی، یعنی اینکه در آگاهی از هر بازنمایی تجربی آگاهی از خود نیز پیشاپیش حضور دارد و این آگاهی بین تمام بازنمایی‌های ممکن این‌همان است.

حال گام مهم بعدی استدلال این است که کانت چگونه می‌خواهد از ادراک نفسانی استعلایی محض به مقولات برسد؟

گام نخست کانت (2006, p 85) برای انجام این عملیات چنان‌که گایر می‌گوید، این است که وحدت آگاهی در ادراک نفسانی استعلایی هم ترکیبی است و هم پیشینی.

1. Transcendental apperception
2. Guyer

کانت (۱۳۹۸، ص ۱۹۶) می‌نویسد:

حال از آنجاکه وحدت کثرت در یک سوژه ترکیبی است، ادراک نفسانی محض، یک اصل وحدت ترکیبی کثرت را در هر نوع شهود ممکن ارائه می‌دهد ... ؛ اما این وحدت ترکیبی نوعی ترکیب را پیش فرض می‌گیرد، یا آن را شامل می‌شود، و اگر این وحدت بخواید به نحو پیشینی ضروری باشد، آنگاه این ترکیب نیز باید یک ترکیب پیشینی باشد.

منظور کانت از ترکیبی و پیشینی بودن وحدت آگاهی در ادراک نفسانی استعلایی چیست؟

گایر در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

منظور کانت از اینکه ادراک نفسانی ترکیبی است و از این رو نوعی ترکیب را پیش فرض می‌گیرد، این است که ما در نسبت دادن کثرتی از بازنمایی‌ها - کثرتی از مشاهداتی مشخص یا شهودات تجربی - به خودمان، بر وجود نوعی ارتباط میان آن‌ها تأکید می‌کنیم... ارتباطی که جزء منطقی محتوای هیچ‌یک از آن‌ها که مأخوذ از خودشان باشد، نیست؛ از این رو ارتباط بین بازنمایی‌های مختلف که به یک خود واحد تعلق دارند، نمی‌تواند از طریق تحلیل صرف دریافته آید (2006, p 85).

یعنی ارتباط بین بازنمایی‌ها جزء ذاتی و منطقی هیچ‌یک از آن‌ها نیست تا از خود آن‌ها مأخوذ باشد و در نتیجه این ارتباط ترکیبی است. حال اگر این ارتباط از خود بازنمایی‌ها أخذ نشده، و ترکیبی باشد و از چیز دیگری از تجربه هم اخذ نشده، منطقیاً باید پیشینی باشد. چنان‌که گایر می‌نویسد: «اگر ما حتی پیش از اینکه چیزی درباره محتوای مشخص بازنمایی‌ها بدانیم، از وحدت میان آن بازنمایی‌ها آگاهی داریم، در این صورت باید ترکیبی پیشینی از تمام بازنمایی‌های ما مقدم بر هر ترکیب تجربی آن‌ها وجود داشته باشد» (2006, p 86).

کانت این ترکیب پیشینی را «ترکیب مولد تخیل» می‌نامد، در برابر تخیل بازتولیدی که صرفاً بازنمایی‌های تجربی را بازتولید می‌کند: «بنابراین، وحدت استعلایی ادراک نفسانی، به ترکیب محض تخیل، به عنوان شرط پیشینی امکان هر نوع تجمیع کثرت در یک شناخت مربوط می‌شود؛ اما فقط ترکیب مولد تخیل می‌تواند به نحو پیشینی رخ دهد؛ زیرا ترکیب بازتولیدی بر شروط تجربه مبتنی است» (۱۳۹۸، ص ۱۹۶).

بازنمایی‌ها یک ترکیب تجربی دارند که روشن است؛ اما این وحدت ترکیبی تجربی خود مبتنی بر وحدتی استعلایی است که این وحدت مستلزم مفهومی استعلایی است. کانت این

وحدت ترکیبی استعلایی را ترکیب محض تخیل می‌نامد؛ یعنی بازنمایی‌ها همچنان‌که واجد ترکیبی تجربی هستند، واجد ترکیبی پیشینی در ادراک نفسانی استعلایی نیز هستند و همان‌طور‌که وحدت ترکیبی تجربی به مفهومی مثل سگ یا گربه نیاز دارد، وحدت ترکیب محض پیشینی هم مستلزم مفاهیمی پیشینی به‌مثابه شروط امکان هرگونه تجربه‌ای است. کانت این مفاهیم را مقولات می‌نامد و می‌نویسد: «بنابراین، در فاهمه، شناخت‌های محض پیشینی‌ای وجود دارند که وحدت ضروری ترکیب محض تخیل را در ارتباط با همه نمودهای ممکن، در خود جای می‌دهند؛ اما این شناخت‌ها مقولات هستند» (۱۳۹۸، ص ۱۹۷).

بحث کانت درباره استنتاج استعلایی کانت مفصل‌تر و چندلایه‌تر از آن چیزی است که گفته شد؛ اما امید است در این مرور کوتاه، هدف این نوشتار که عبارت است از نشان‌دادن جایگاه بنیادین تخیل، تأمین و تبیین شده باشد. تخیل ارتباط وثیقی هم با زمان دارد. این ارتباط به حدی است که هایدگر مدعی می‌شود: «زمان به مثابه شهودی محض از قوه استعلایی تخیل سرچشمه می‌گیرد» (1997, p 121)؛ به‌همین دلیل، قوه میانجی میان حس و فاهمه تخیل است؛ زیرا این تنها تخیل است که به دلیل ویژگی خاص زمانی‌ای که دارد به‌عنوان ریشه و بنیاد دیگر قوای نفس عمل می‌کند و می‌تواند عهده‌دار نقش میانجی شود. در این جمله کانت به‌خوبی ویژگی زمانی تخیل در فرآیند حفظ و بازتولید داده‌های حسی آشکار می‌شود:

حال معلوم است که اگر من بخواهم خطی در فکرم ترسیم کنم، یا زمان را از ظهر یک روز تا ظهر فردایش تصور کنم... آن‌گاه باید ضرورتاً ابتدا این بازنمایی‌های کثرات را یکی پس از دیگری در تفکراتم فراچنگ آورم؛ اما اگر بازنمایی‌های گذشته را همواره از دست بدهم و در پیشرفت به‌سوی بازنمایی‌های بعدی، بازنمایی‌های قبلی را بازتولید نکنم، آن‌گاه هرگز یک بازنمایی کلی... نمی‌تواند به وجود آید (۱۳۹۸، ص ۱۸۸).

ارتباط تنگاتنگ زمان و تخیل هنگامی روشن‌تر می‌شود و به‌نحوی به تصدیق مدعای هایدگر نزدیک‌تر می‌شود که کانت در شاکله‌سازی با اعطای نقشی استعلایی به قوه تخیل، شاکله را به‌عنوان تعین زمانی استعلایی، نوعی تولید استعلایی تخیل معرفی می‌کند (کانت، ۱۳۹۸، ص ۲۳۶)؛ ولی کارکرد تخیل در تحقق معرفت صرفاً به میانجیگری از پایین به بالا و ترکیب بازتولیدی در استنتاج استعلایی خلاصه نمی‌شود، بلکه عهده‌دار نقشی استعلایی در فرآیند شاکله‌سازی نیز است، همچنان‌که در سطح تولیدی نیز به‌عنوان شرط پیشینی امکان هر نوع

تجمع کثرت در یک شناخت، به نحوی مبنای امکان مقولات نیز به شمار می‌رود؛ ازین رو اصل وحدت ضروری ترکیب (تولیدی) محض تخیل مقدم بر ادراک نفسانی، مبنای امکان هر نوع شناخت، به ویژه تجربه است (کانت، ۱۳۹۸، ص ۱۹۶-۱۹۷) و به دلیل همین فراگیری و فعالیت همه‌جانبه و بنیادی تخیل است که کانت می‌گوید: «نوعی تخیل محض در مقام قوه بنیادین روح بشر در اختیار داریم که مبنای هر نوع شناخت پیشینی را تشکیل می‌دهد. به واسطه این قوه، کثرت شهود را در یک طرف، با شرط وحدت ضروری ادراک نفسانی محض در طرف دیگر، پیوند می‌زنیم» (۱۳۹۸، ص ۲۰۰)

هایدگر در تفسیرش از خود کانت هم فراتر رفته و مدعی می‌شود تخیل نه صرفاً یک قوه بنیادی بلکه خاستگاه و ریشه شهود و تفکر است (Weatherston, 2002, p 90). بنابراین، تخیل بنیادی‌ترین قوه نفس به شمار می‌رود؛ زیرا اولاً، فهم در تمام مراحل خود زمان‌مند و به تعبیری وابسته به زمان است و زمان ویژگی خاص تخیل است؛ ثانیاً، منشأ شناخت چنانکه کانت می‌گوید ترکیب است و ترکیب محصول تخیل است؛ اما ترکیب چیست؟ از مباحث گذشته می‌توان چنین نتیجه گرفت که ترکیب همان فرایند صورت‌بخشی است و این صورت‌بخشی در هر دو سطح تجربی و استعلایی به ترتیب به واسطه قوه تخیل بازتولیدی و تولیدی/استعلایی انجام می‌گیرد. تخیل در سطح تجربی به واسطه ترکیب بازتولیدی، تصویری حسی از نمودها را در اختیار مقولات قرار می‌دهد، و چنانکه مثلاً مفهوم تجربی سگ وابسته به ترکیب بازتولیدی نمودها در سطح تجربی است، مفاهیم محض فاهمه هم که آن نموده‌های حسی را که قبلاً به ادراک حسی درآمده‌اند، به اندیشه درمی‌آورند و به آن‌ها صورت می‌بخشند، وابسته به ترکیب تولیدی و محض تخیل در سطحی استعلایی هستند؛ به این ترتیب فرایند صورت‌بخشی چه در سطح تجربی و چه در سطح استعلایی محصول قوه تخیل است، و می‌توان گفت دقیقاً به همین دلیل، کانت درباره قوه تخیل اظهار می‌کند که: «بدون آن، هرگز هیچ شناختی نخواهیم داشت» (۱۳۹۸، ص ۱۶۷)؛ اما این کارکرد نفس، یعنی قوه تخیل، به رغم نقش بنیادین خود در تحقق شناخت کمتر به چشم می‌آید و اغلب بدان توجه نمی‌شود و کانت هم در پایان همان پاراگراف قبلی اضافه می‌کند که «به ندرت به این کارکرد آگاه هستیم» (۱۳۹۸، ص ۱۶۷).

اکنون شاید بهتر متوجه شویم که چرا هایدگر در تفسیر خودش از کانت، به تخیل چنان جایگاه والایی می‌بخشد؛ زیرا طبیعی است که هایدگر به‌عنوان اندیشنده‌ای که به‌دنبال افق فهم هستی است و این افق را تنها و تنها در زمان می‌بیند، به‌دنبال ساحتی سرزمینی (قوة تخیل) باشد که این زمان و زمان‌مندی از آن سرچشمه می‌گیرد و اگر چنین است، تمامی حالات بنیادین و پیشاهستی‌شناختی دازاین^۱ نیز به‌نحوی از همین قوه سرچشمه می‌گیرند، یعنی قوه‌ای که امکان فهم پیشاهستی‌شناختی از جهان، و در پی آن، نحوه بودن آدمی در جهان، در آن نهفته است.

۲. نقش خیال در فرآیند معرفت از منظر فارابی

ارسطو تصویر خیالی را تحقق محسوس در غیاب حس معرفی می‌کرد (۱۳۴۹، ص ۲۰۴)؛ بنابراین خیال قوه‌ای است که تصویر ترکیبی محسوسات را در خود حفظ می‌کند. وی همچنین فعالیت ناطقه یا عقل را مشروط به وجود صور خیالی می‌داند و به‌صراحت می‌گفت: «به کار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد؛ زیرا خیال با حس مشابَهت دارد، جز اینکه عاری از ماده است» (۱۳۴۹، ص ۲۵۳). این به این معنا است که عقل به میانجی خیال، با حس ارتباط برقرار می‌کند.

دیدگاه فارابی درباره قوه خیال، بی‌تردید در امتداد سنت ارسطویی قرار می‌گیرد؛ اما فارابی در مقام متفکری خلاق و مؤسس نمی‌تواند در حد یک مقلد و شارح صرف افکار دیگران باقی بماند، بلکه از طریق بسط و توسعه ایده‌های ایشان تلاش می‌کند نظام فکری خود را پی‌ریزی کند و به پرسش‌های زمانه خود پاسخ بگوید. یکی از چالش‌های عمده عصر فارابی و شاید هم مهم‌ترین آن‌ها مسئله انکار نبوت و به‌طور کلی جدایی دین و عقل بود. در این دوران شخصیت‌هایی همچون ابن‌راوندی، ابن‌مففع، زکریای رازی، زنادقه و دیگران تلاش می‌کردند به واسطه ترسیم شکاف و تضاد میان عقل و دین به نفع عقل و زندگی منهای دین حکم کرده، ایده نبوت را از اساس انکار کنند (ر.ک: بدوی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۰-۲۴۹). در چنین شرایطی برای متفکری چون فارابی که علاوه بر تعلقات فلسفی، تعهدات دینی هم دارد، کاملاً روشن است ایده‌ای که او را به خود جذب می‌کند وحدت دین و فلسفه است و این یعنی وحدت فیلسوف و نبی و به تعبیر برخی پژوهشگران آثار فارابی فیلسوف وصفی از اوصاف (مفتونی، ۱۳۹۳،

1. Dasein

ص ۱۵۰) و شأنی از شئون نبی است. در زمانه‌ای که هجمه‌ها علیه ایدۀ نبوت شدت گرفته و به چالشی جدی تبدیل شده است، فارابی در مقام یک فیلسوف دین‌دار فقط به پاسخی سرسری، و دفع شبهه به صورت موقت، و ساکت کردن دشمن بسنده نمی‌کند، بلکه صورتبندی فلسفی‌ای از آن بیان می‌کند، به طوری که نبوت تبدیل به یکی از ارکان دستگاه فکری وی می‌شود. او این کار را با نوآوری‌های خلاقانه در زمینه قوه خیال انجام می‌دهد. ایده‌های خاص فارابی درباره قوه خیال نه فقط گامی است در مسیر عقلانی کردن نبوت، بلکه فراتر از آن و بر حسب دریافت ما، امکان تحلیلی فلسفی از جایگاه انسان در مراتب وجود و نحوه هستی وی را فراهم می‌کند. برای درک این مسئله باید دیدگاه خاص وی را درباره قوه خیال مطرح ساخت.

فارابی برای قوه خیال سه کارکرد ذکر می‌کند. این کارکردهای سه‌گانه را می‌توان بنا به اعتباری به دو دسته تقسیم کرد. می‌توان گفت قوه خیال نزد فارابی دو سطح متفاوت دارد: سطح حسی و سطح متعالی. شاید بتوان از تعبیر قوه خیال حسی و قوه خیال متعالی استفاده کرد و ما وسوسه می‌شویم دومی را استعلایی بنامیم؛ ولی به جهت پرهیز از خلط‌شدن با خیال استعلایی کانت، با عنوان متعالی از آن یاد می‌شود. آنچه موجب می‌شود ذهن به این سو سوق پیدا کند، تفاوت در مبدأ قوه خیال در کارکردهای متفاوت آن است. قوه خیال گاهی از امر محسوس آغاز می‌کند و به معقول می‌رود و گاهی از معقول آغاز می‌کند و به محسوس می‌رود. فارابی در بحث از قوای نفس، سه قوه غاذیه و لامسه و نزوعیه را به ترتیب سه قوه نخستین انسان می‌داند. او پس از ذکر این قوا از قوه‌ای یاد می‌کند که کارکرد آن حفظ صور محسوسات پس از غیبت از حس و نیز ترکیب و تفصیل آن‌ها از یکدیگر است. فارابی می‌نویسد:

پس از این قوا قوه دیگری در او حادث می‌شود که به واسطه آن هر چه از محسوسات در نفس او مرتسم می‌شود، پس از غیبت از مشاهده حواس همچنان آن‌ها را حفظ می‌کند و این قوه، قوه متخیله بود و این قوه است که بعضی از محسوسات را با بعضی دیگر ترکیب، و بعضی را از بعضی دیگر تفصیل می‌کند (۱۳۶۱، ص ۱۸۳-۱۸۴، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

قوه متخیله در این مرحله آنچه را قوه حس دریافت می‌کند حفظ می‌کند، با هم ترکیب یا تفصیل می‌کند و همچون واسطی میان حس و عقل، آن‌ها را به قوه ناطقه تحویل می‌دهد تا قوه ناطقه از آن‌ها ادراک بسازد. این دریافت فارابی از قوه متخیله در سطح محسوس با آنچه کانت قوه خیال بازتولیدی می‌نامد، بسیار نزدیک است؛ زیرا خیال بازتولیدی نزد کانت هم کارکردی

جز حفظ صور محسوسات و بازتولید و انتقال آن‌ها به فاهمه ندارد. کارکرد متخیله نزد فارابی به همین جا ختم نمی‌شود. او کارکرد سومی هم برای این قوه ذکر می‌کند که از ایده‌های خاص او درباره قوه متخیله است. فارابی می‌گوید:

برای قوه متخیله به جز حفظ و نگهداری رسوم محسوسات و ترکیب بعضی از آن‌ها با بعضی دیگر و تفصیل بعضی از بعضی دیگر، وظیفه و کارکرد سومی هم وجود دارد که عبارت از محاکات و مصورکردن آن‌ها بود؛ زیرا قوه متخیله به خصوص از بین سایر قوای نفسانی دارای قدرت محاکات بود، یعنی قدرت بر محاکات محسوساتی که در آن محفوظ و باقی است و گاه از محسوسات دریافت شده به واسطه حواس پنجگانه و به سبب ترکیب محسوساتی که به نزد او محفوظ بود و محاکی از آن‌ها بود، محاکات کرده، آن‌ها را مصور کند و گاه حکایت از معقولات کرده، آن‌ها را مصور کند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۳-۲۳۴).

حکایت‌گری و تصویرسازی، کارکرد سومی است که فارابی برای قوه متخیله ذکر می‌کند. تصویرسازی گاهی از محسوسات و گاهی از معقولات صورت می‌پذیرد. وی قوه متخیله را میانجی دو قوه حس و ناطقه معرفی می‌کند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۱). قوه خیال چون میانجی بین دو قوه است، می‌تواند میان این دو قوا رفت و آمد کند، امور معقول را به سطح حس آورد و تمثیل و تصویری حسی از آن‌ها به دست دهد و همین‌طور برعکس، محسوسات را به سطح ناطقه انتقال دهد؛ اما سؤال مهمی در اینجا وجود دارد و آن اینکه قوه متخیله چه ویژگی خاصی دارد که می‌تواند در جایگاه میانجی بین قوا قرار بگیرد؟ اگر دیگر قوا نمی‌توانند در مقام میانجی عمل کنند و این کار فقط از عهده قوه متخیله برمی‌آید، ناگزیر باید ویژگی خاصی در این قوه باشد که در دیگر قوا نیست، ویژگی‌ای که موجب می‌شود قوه متخیله چنین جایگاه و بالتبع چنین کارکردهایی داشته باشد. آن ویژگی چیست؟ پاسخ به این سؤال، مسئله خاص ما را در این نوشتار روشن می‌کند؛ یعنی فهم جایگاه هستی‌شناختی انسان و نحوه بودن وی در جهان بر حسب قوه خیال.

فارابی کارکرد سوم قوه متخیله را محاکات و تصویرگری می‌داند که گاهی از محسوسات تصویرسازی می‌کند و گاهی هم در سطح متعالی، معقولات را تمثیل می‌کند و تصویری حسی از آن‌ها به دست می‌دهد؛ برای مثال، تصویری حسی از سبب اول و اشیاء مفارقه از ماده ارائه می‌دهد و این کار را به واسطه برترین محسوسات و کامل‌ترین آن‌ها از قبیل چیزهای نیکومنظر

انجام می‌دهد، چنانکه محاکات از معقولات ناقصه را به وسیله پست‌ترین و ناقص‌ترین محسوسات از قبیل اشیاء زشت انجام می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱)؛ مثلاً فرشته‌ها را به شکل صورت‌های زیبا و شیطان را به صورتی زشت به تصویر می‌کشد. در اینجا باید لحظه‌ای درنگ کرد؛ زیرا به گمان ما یک اتفاق مهم می‌افتد. آنچه از قول فارابی درباره کارکرد سوم قوه متخیله بیان شد، در واقع معنا و تعریف چیزی است که به آن خلّاقیت می‌گویند یا به تعبیر بهتر، محصول خلّاقیت است. هانری کوربن به اهمیت قوه خیال و خلّاقیت نهفته در آن در سنت فلسفه اسلامی پی برده بود؛ اما تمرکز وی در این خصوص بر ابن عربی و سهروردی بود و گویا در این باره نظری به فارابی نداشت. کوربن به اهمیت خیال نزد اشراقیون سلسله سهروردی اشاره کرده (۱۳۵۴، ص ۴) و به تحلیل جایگاه بنیادین خلّاقیت خیال نزد ابن عربی پرداخته است (۱۳۸۴). به نظر می‌رسد نخستین بار در اندیشه‌های فارابی است که خلّاقیت در این معنای خاص و متعالی به قوه متخیله راه می‌یابد. فارابی، پیش از ابن عربی و سهروردی نشان می‌دهد که قوه متخیله به واسطه خلّاقیت خود، آن معانی بی‌صورت معقول را تمثیل حسی می‌کند، تا ما بتوانیم با آن‌ها ارتباط برقرار کنیم و چنان‌که برخی پژوهشگران به درستی یادآور شده‌اند، وی نخستین گام را در زمینه عرفان نظری برمی‌دارد و از وحدت وجود سخن می‌گوید. این مسئله فقط از طریق متخیله اثبات می‌شود و بعدها در آثار ابن عربی و سنت عرفانی پس از او به برگ‌وبار می‌نشیند (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹).

در اینجا خلّاقیت دقیقاً به چه معنا و مفهومی است؟ هنگامی که با نگاهی پدیدارشناسانه به پدیدار خلّاقیت نظر کنید، خود را به صورت توگویی (As if) آشکار می‌کند. به بیان دیگر روشن است که آنچه خیال از عالم معقول به حس می‌کشد، همانی نیست که هست؛ یعنی خیال صرفاً تمام تلاش خود را می‌کند تا به واسطه محاکات و نیکوترین تمثیلات حسی بهترین تصویر از آن امر نادیدنی را که قوه ناطقه درک کرده است، در اختیار حس قرار بدهد. خیال فقط و فقط تمثیل می‌کند و به تعبیری به فهم ما نزدیک‌تر فرض می‌کند و می‌گوید عقل و قوه ناطقه چیزی را مشاهده کرده که «توگویی» چنین است. آیا این امر دلیل بر بی‌اهمیت بودن قوه خیال است؟ هرگز چنین نیست، بلکه می‌تواند به این معنا باشد که ساختار معرفت بشری در نهایت به نحوی به «توگویی» باز می‌گردد؛ یعنی یا ما دخالت قوه خیال با این کارکرد خاص در معرفت را نمی‌پذیریم یا اگر بپذیریم، در واقع بپذیرفته‌ایم که قوه خیال در تحقق تمام انواع

شناخت نقشی بی‌بدیل و جایگاهی بنیادین دارد و عنصر خلاقیت و توگویی، بنیاد معرفت بشر است. نقش بنیادین خیال در تحقق معرفت امری است که از چشم دیگر پژوهشگران و متعاطیان اندیشه‌های فارابی نیز پنهان نمانده است؛ از این رو، اصل این مدعا امری است که دیگران به آن اذعان کرده‌اند، هرچند از منظری دیگر و در چارچوب مسئله‌ای متفاوت آن را یادآور شده‌اند (ر.ک: برخوردار و پورصالح امیری، ۱۴۰۱، ش، ص ۱۷۷).

در اینجا وسوسه مقایسه میان فارابی و کانت به وجود می‌آید؛ اما به سبب آگاهی از خطر این مقایسه و تفاوت دیدگاه طرفین از آن خودداری می‌شود؛ زیرا درست است که کانت هم مانند فارابی از دو نوع تخیل یا دو نوع کارکرد حسی و استعلایی تخیل سخن می‌گوید، اما مقایسه آن‌ها به معنای انطباق آن‌ها با یکدیگر بی‌معناست. خیال استعلایی کانت معنا و مفهوم مشخصی دارد و اصلاً قرار نیست به عوالم دیگر سفر کند یا از آنجا خبری برای ما بیاورد. باین حال، باز هم این وسوسه گریبان ما را رها نمی‌کند؛ زیرا به ترتیب در هر دو طرف به این تصور برمی‌خوریم که منشأ خلاقیت انسان، قوه خیال است و ساختار «توگویی» خیال، نقشی بنیادی در تحقق شناخت دارد. همان‌طور که پیش از این هم نقل شد تخیل استعلایی یا ترکیب محض تخیل در کانت هم عبارت است از شرط پیشینی امکان هر نوع تجمیع کثرت در یک شناخت؛ یعنی اگر بناست تجمیع کثرتی محقق شود و شناختی شکل بگیرد، باید ترکیب محض پیشینی وجود داشته باشد و این ترکیب محض پیشینی کار فاهمه نیست، بلکه کار تخیل است. تخیل در سطحی استعلایی و پیشینی و پیش از هرگونه تجربه و داده‌ای، ترکیب محضی را لحاظ می‌کند که شرط پیشینی هر نوع تجمیع کثرت در شناختی تجربی است؛ یعنی تجمیع کثرت در شناخت تجربی و وحدت آن‌ها وابسته به همان وحدت پیشینی «توگویانه» و استعلایی تخیل است.

نکته اینجا است که تمام چیزی که تخیل را به قوه‌ای بنیادی و میانجی تبدیل کرده، همین خصلت خلاقیت یا توگویی آن است و همین است که به آن این توان را می‌دهد تا مدام میان قوا رفت‌وآمد کند و خود را با قوای مختلف در نسبت‌های مختلف قرار دهد؛ گاهی در نسبت با حس و گاهی در نسبت با ناطقه نزد فارابی و یا آن‌گونه که در کانت می‌بینیم گاهی در نسبت با فاهمه در حکم زیباشناختی، گاهی در نسبت با عقل در امر والا و لذت توأم با الم و گاهی

به‌عنوان میانجی بین حس و فاهمه در شناخت تجربی. آنچه مهم است این است که این قوه در همه‌جا و در هر شناخت یا هرگونه دریافت ذهنی ما حی و حاضر است.

حال بر بنیاد این ویژگی خیال است که می‌توان توضیحی هستی‌شناختی از جایگاه انسان در مراتب وجود و نحوه در جهان بودن وی داد. اینکه انسان نه در مرتبه عقول محض و نه در مرتبه حیوانات بلکه در موقعیتی مرزی و میانی ایستاده است، به دلیل وجود همین قوه است. همین نقش واسطگی قوه خیال است که جایگاه انسان را در مراتب هستی معین می‌کند. انسان نه چون عقول (مانند ملائک) است که عقل محض‌اند و نه چون حیوانات است که فاقد عقل‌اند و حس و حسیات در آن‌ها غلبه دارد. این انسان است که ضمن برخوردار بودن از حس و عقل، واجد قوه سومی به نام خیال هم هست که به وی این امکان را می‌دهد که بین این عوالم رفت‌وآمد کند و به اوج عزت یا حضيض ذلت برسد. ازین منظر ملاک تعالی و تخفیف و تنزل انسان عبارت است از تقویت یا تضعیف قوه خیال. اگر آدمی قوه خیال خود را در جهت معقول تقویت کند، تعالی می‌یابد و اگر آن را در مسیر محسوسات بارور کند به حیوانات نزدیک‌تر می‌شود. فارابی خود در فصول منتزعه خیال‌انگیزی شاعران را به شش‌گونه تقسیم می‌کند و سه گونه آن را ممدوح و پسندیده، و سه گونه دیگر آن را ناپسند و نکوهیده قلمداد می‌کند. فارابی سه گونه پسندیده را چنین نام می‌برد: «اول آن خیالی که نیروی تعقل در آدمی بدان نیکو شود و همه کنش‌ها و اندیشه‌های انسان را در مسیر سعادت استوار سازد؛ دوم خیالی که افراط را به اعتدال تبدیل کند؛ و سوم آنکه آدمی را از ضعف و سستی به حالت میانه آورد» (۱۳۸۲، ص ۵۴). او درباره سه گونه ناپسند می‌نویسد: «و آن سه گونه ناپسند همان برابری گونه‌های پسندیده است که در جهت عکس آن‌ها عمل می‌کند و آدمی را به تباهی می‌کشاند، و از حالت میانه به افراط و زیاده‌روی دگرگون می‌سازد» (۱۳۸۲، ص ۵۴).

روشن است که در اینجا سخن بر سر اخلاق نیست، هرچند اخلاق می‌تواند از لوازم آن باشد و می‌توان فصلی علی‌حده درباره خیال و اخلاق گشود. اینجا و اکنون می‌خواهیم یک گام به درک هستی‌شناختی انسان بر بنیاد قوه خیال نزدیک‌تر شویم. بر بنیاد این درک از قوه خیال است که به ایده‌ای درباره انسان می‌رسیم که عجالتاً می‌توان آن را «انسان بازیگوش»^۱

نامید و مقصود ما از انسان بازیگوش همین رفت و آمدها و موقعیت مرزی اوست. همین وضعیت آستانه‌ای او که با هر وضعیتی سازگار است، درست مانند کودکی که بی هیچ دغدغه‌ای به هر جایی سر می‌زند و وارد می‌شود؛ اما این وضعیت او فقط یک دلیل دارد و آن اینکه او از قوه خلاقیتی کودکانه برخوردار است و از هر فضایی تصویر کودکانه خویش را می‌سازد و این همان ساختار توگویی فهم و خیال کودکانه و رشد نیافته است که به وی این امکان را می‌دهد تا خودش را با هر موقعیتی وفق دهد.

به این ترتیب برحسب دیدگاه فارابی درباره قوه خیال، می‌توان به تبیین از جایگاه هستی‌شناختی انسان و نحوه بودن وی در جهان نزدیک شد، امری که می‌توان در آثار کانت هم با لحاظ تفاوت‌های دو فیلسوف پیگیری کرد. این همان پی‌ریزی یک هستی‌شناسی انسان‌شناسانه بر بنیاد معرفت‌شناسی مبتنی بر خیال است که براساس آن می‌توان وضعیت بینایی و آستانه‌ای انسان را در مراتب وجود و مکانیزم کمال و نقص آن، برحسب قوه خیال و نقش واسطگی آن میان قوا تبیین کرد. این پل زدن از معرفت‌شناسی خیال - بنیاد به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی پس از فارابی، در متفکرانی همچون ابن عربی و سهروردی، خود را به روشنی آشکار کرد، به طوری که حتی از نقش واسطه‌ای قوه خیال در معرفت‌شناسی به عالم واسطه‌ای خیال در هستی‌شناسی و مفهومی تازه به نام خیال منفصل رسیدیم. ملاصدرا از چهره‌های برجسته‌ای که در امتداد این سنت اندیشیده است، از دو قوه ادراکی متفاوت تحت عناوین قوه خیال و متخیله یاد می‌کند؛ ولی اگر از منظر فارابی به ماجرا بنگریم، ظاهراً این دو قوه در واقع همان یک قوه و در نهایت مراتب و سطوح مختلف یک قوه به شمار می‌روند. این تلقی از تبیین خود وی درباره ماهیت و کارکرد این دو قوه به دست می‌آید؛ زیرا قوه خیال را قوه حفظ و نگهداری صور محسوسات، و قوه متخیله را قوه ترکیب و تفصیل آن‌ها معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ ق، ص ۱۸۴، ۱۸۷). این قوه به اعتبار اینکه قوه ناطقه آن را به خدمت می‌گیرد، مفکره هم نامیده می‌شود. از طرفی آن‌طور که شارحان برجسته حکمت

این اصطلاح را احتمالاً نخستین بار در سده ۱۹ جان هویزینگا در کتابی با همین عنوان به کار برده است. وی در این کتاب تلاش می‌کند نشان دهد «بازی» عنصر اصلی فرهنگ بوده است. وی می‌گوید: بازی ناب عنصر اصلی تمدن بوده و نقش اصلی را در فرهنگ‌سازی داشته است (Huizinga, 1980, p 11). استفاده از این اصطلاح در این مقاله کمابیش متفاوت است.

متعالیه هم تأکید کرده‌اند، قوه خیال در فلسفه ملاصدرا هم جایگاه واسطگی و رفت‌وآمد میان معقول و محسوس را حفظ می‌کند و همچنان در مقام میانجی میان قوا عمل می‌کند. جوادی آملی می‌نویسد: البته خیال که مخزن حس مشترک است، در دسترس قوه دیگری است که آزادانه در آن، تصرف‌های گوناگون دارد که یکی در سیر صعود محسوس به معقول و دیگری در سیر نزول معقول به محسوس ایفای نقش می‌کند و این قوه فائمه به ترتیب، متصرفه و متفکره و متخیله نامیده می‌شود. به تعبیری قوه خیال، رابط بین محسوسات و معقولات است و اگر نقش خود را در این دو جنبه ایفا نکند، این پیوند قطع می‌شود و هیچ محسوسی معقول و نیز هیچ معقولی محسوس نمی‌شود (۱۳۸۵، ص ۱۹۴). به این ترتیب، بار دیگر در آثار متفکری دیگر به نقش بنیادین قوه خیال در تحقق معرفت و نیز اهمیت آن در پی‌ریزی یک انسان‌شناسی هستی‌شناختی برمی‌خوریم، متفکری که کندوکاو در آثار و اندیشه‌های وی مجالی فراخ‌تر می‌طلبد و به ناچار به زمان و ظرفی دیگر موقوف می‌شود. ترسیم این نقش میانجی‌گرانه و واسطگی قوه خیال، محدود به فلسفه نمی‌شود، بلکه بسیاری از فیلسوفان علم هم بر نقش قوه خیال در شکل‌گیری نظریه علمی تأکید کرده‌اند؛ مثلاً ایان باربور وقتی می‌خواهد هم‌ارزی و مشابهت ساختاری علم و دین را به تصویر بکشد و ارتباط میان داده و نظریه و نحوه انتقال از داده به نظریه را توضیح دهد، انگشت خود را روی قوه خیال و تخیل خلاق می‌گذارد و معتقد است این خلاقیت قوه خیال است که داده‌ها را تبدیل به نظریه می‌کند، بی‌آنکه بتوان هیچ قانونی برای آن به دست داد (۱۳۹۲، ص ۲۵۷)؛ بنابراین به نظر می‌رسد قوه خیال می‌تواند اهمیتی بنیادین در انسان‌شناسی داشته باشد، امری که تاکنون کمابیش مغفول مانده است.

نتیجه‌گیری

در تصور رایج و از ابتدای تاریخ فلسفه، انسان همواره بر مبنای قوه ناطقه یا عقل خود تعریف، و بر همین اساس حیوان ناطق نامیده می‌شود؛ حتی در فلسفه‌هایی مانند فلسفه کانت و فارابی و نیز ملاصدرا و شیخ اشراق، که قوه خیال از جایگاه معرفتی بنیادینی برخوردار است، باز هم قوه خیال در جایگاهی ثانوی و حاشیه‌ای قرار می‌گیرد و بر همین اساس در تعریف انسان جایی برای خیال باز نمی‌شود. نشانه‌اش هم این است که حتی در چنین فلسفه‌هایی همچنان انسان بی‌هیچ مکث و درنگی به حیوان ناطق تعریف می‌شود و حتی به مخیله این فیلسوفان هم خطور نمی‌کند که انسان را بر مبنای قوه خیال تعریف کنند. ما گمان می‌کنیم این ظرفیت در قوه

خیال وجود دارد تا براساس آن بتوان تعریفی از انسان ارائه داد و در این تعریف، به جای حیوان ناطق از حیوان بازیگوش بهره برد. حداقل این است که این تعریف هم می‌تواند در کنار حیوان ناطق یکی از تعریف‌ها یا گزینه‌های بدیل قابل‌انکاء در تعریف انسان باشد، به‌ویژه آنکه امروزه بیش‌ازپیش بر اهمیت و نقش آن در کل بنای معرفت بشری تأکید شده است و همانطور که برخی از پژوهشگران تأکید کرده‌اند حتی تولید نظریه و علم تجربی هم که اغلب گمان می‌شود بر بنیان عقلانی تزلزل‌ناپذیر و سفت‌وسخت بنا شده است هم مشروط به فعالیت جدی و اثرگذار قوه خیال است؛ بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان به این نقش میانجیگری قوه خیال با نگاه جدی‌تری توجه کرد. ما معتقدیم این امکان وجود دارد که تبیینی فلسفی از جایگاه انسان در مراتب وجود و نحوه بودن وی در جهان بر بنیاد قوه خیال ارائه داد.

منابع

- ارسطو (۱۳۴۹). *درباره نفس* (علی‌مراد داودی، مترجم). تهران: دانشگاه تهران.
- باربور، ایان (۱۳۹۲). *دین و علم* (پیروز فطوریچی، مترجم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بدوی، عبدالرحمان (۱۳۹۸). *در باب تاریخ الحاد در اسلام* (معین کاظمی‌فر، مترجم). تهران: نگاه معاصر.
- برخورداری، زینب؛ پورصالح امیری، سیده مهدیه (۱۴۰۱ ش). چيستی معقولات اولی و نقش خیال در آن‌ها از نظرگاه فارابی. *دوفصلنامه علمی حکمت سینوی*، ۲۶(۶۷)، ص ۱۷۳-۱۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹). *فارابی فیلسوف غریب*. تهران: علم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: طلیعه نور.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* (سید جعفر سجادی، مترجم). تهران: طهوری.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۲). *فصول منتزعه* (حسن ملکشاهی، مترجم). تهران: سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۸). *نقد عقل محض* (بهروز نظری، مترجم). تهران: ققنوس.
- کوربن، هانری (۱۳۵۴). *أرض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدائی تا ایران شیعی* (سید ضیاءالدین دهشیری، مترجم). تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- کوربن، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی* (انشالله رحمتی، مترجم). تهران: جامی.

تأملی در موقعیت مرزی انسان بر حسب قوه خیال... / یوسف شاقول و محمد خلیلی صدرا ۱۰۱

کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). *فلسفه کانت* (عزت‌الله فولادوند، مترجم). تهران: خوارزمی.
مفتونی، نادیا (۱۳۹۳). *فارابی و فلسفه هنر دینی*. تهران: سروش.

- Descartes, Rene (2008). *Meditations on first philosophy* (Michael Moriarty, translator). New York: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (1997). *Kant and the problem of metaphysics* (Richard Taft, translator). Indiana: Indiana University Press.
- Huizinga, J. (1980). *Homo Ludence: A Study of the Play-Element in Culture*, London: Routledge & Kegan Paul,
- Makkreel, Rudolf A. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of Critique of Judgment*. Chicago and London: the University of Chicago press.
- Walsh. W. H. (1997). *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Guyer, Paul (2006). *Kant*. London and New York: Routledge.
- Weatherston, Martin (2002). *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination and Temporality*. New York: Palgrave Macmillan.

