

مقام تخیل در فلسفه سیاسی اسلامی - ایرانی: مورد فارابی

حاتم قادری *

احمد بستانی **



چکیده

نوشتار حاضر درصدد بررسی مقام و جایگاه تخیل در فلسفه سیاسی اسلامی با تأکید بر مهم‌ترین فیلسوف سیاسی جهان اسلام / بونصر فارابی است. عمده مورخان فلسفه، تاریخ فلسفه سیاسی را از منظر عقل و مباحث وابسته به آن طرح نموده‌اند و نسبت به جایگاه تخیل در فلسفه سیاسی غافل بوده‌اند. سرچشمه این بی‌توجهی به جایگاه تخیل را باید در اندیشه‌های بنیانگذاران فلسفه در یونان باستان جستجو کرد. در فلسفه یونانی، تخیل در مرتبه نازلی از سلسله مراتب قوای نفس قرار می‌گرفت و این تلقی از مجرای ترجمه آثار ارسطو به فلسفه اسلامی منتقل شد.

* دکتر حاتم قادری دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس می‌باشد.
** احمد بستانی دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس می‌باشد.
(ahmad.bostani@gmail.com)

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۶، صص ۹۱-۱۱۷.

فلاسفه اسلامی اما برای تبیین وحی و دیگر پدیده‌های معنوی از همان آغاز به تخیل متوسل شدند زیرا دریافتند نمی‌توان این پدیده‌ها را با رویکرد خردگرایانه به درستی توضیح داد. فارابی که مؤسس فلسفه در دوره اسلامی بود به‌ویژه در کتاب «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله» کوشید با توسعه جایگاه تخیل، آن را با مباحث فلسفه سیاسی خویش پیوند دهد. نتیجه این تلاش فارابی گشودن راهی برای ورود تخیل به فلسفه سیاسی بود. اهمیت طرح فارابی بدین جهت است که بر جنبه‌هایی از حیات سیاسی انگشت نهاد که یونانیان از آن غافل بودند. برخی پژوهش‌های جدید اهمیت تأکید فارابی بر مقام تخیل در سیاست را تأیید کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: خیال، نبوت، فارابی، فلسفه سیاسی اسلامی.



مقدمه

عمده مورخان، تاریخ فلسفه اسلامی را بر محور فلسفه یونانی و طبیعتاً بر مبنای اصالت عقل به نگارش درآورده‌اند و تاکنون تاریخ فلسفه اسلامی از منظر خیال و مباحث وابسته به آن مورد توجه قرار نگرفته است. با این وجود، نتایج و تبعات توجه ویژه حکمای مسلمان به موضوع خیال در حوزه اندیشه سیاسی نیز مورد عنایت پژوهشگران نبوده و تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی به‌ویژه در ایران از این منظر نگاشته نشده است.

نسبت میان خیال و اندیشه سیاسی در بادی امر ممکن است تعجب برخی را برانگیزد؛ شاید به این دلیل که در تلقی رایج به‌ویژه در برخی فلسفه‌های سیاسی غربی، ساحت خیال را دورترین حوزه از واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی دانسته و حتی خیال‌اندیشی در سیاست را مذموم می‌شمارند. برای نگارش تاریخ اندیشه سیاسی بر مبنای خیال، نخست باید درک صحیحی از تخیل و کارکردهای آن وجود داشته باشد که چنین درکی بر مبنای فلسفه یونانی میسر نخواهد شد. در نوشتار حاضر نشان خواهیم داد فلاسفه اسلامی در تلاش برای تدوین نظام فلسفی خاصی بودند که برخلاف فلسفه خردگرای یونانی، عنصر اساسی آن را باید تخیل دانست. این تلقی ویژه نسبت به خیال، نتایج مهمی در فلسفه سیاسی اسلامی داشت و فارابی نخستین حکیم مسلمانی بود که تخیل را به‌مثابه یکی از موضوعات مهم فلسفه سیاسی مطرح کرد.

آثار مرتبط با نوشتار حاضر در دو دسته قابل طبقه‌بندی‌اند: نخست آثاری که در باب فلسفه سیاسی فارابی به نگارش درآمده‌اند. همان‌گونه که اشاره شد عمده فارابی پژوهان عنایت چندانی به جایگاه تخیل در فلسفه سیاسی معلم اول نداشته‌اند.

در میان پژوهشگران ایرانی، رضا داوری در آثار مختلف خود به‌ویژه در «فارابی: فیلسوف فرهنگ» به نسبت فلسفه و تمدن اسلامی نزد فارابی توجه کرده است. سید جواد طباطبایی در «زوال اندیشه سیاسی در ایران»، فصلی را به فارابی اختصاص داده و دستاوردهای فکری او را در مقایسه با فلسفه سیاسی یونان سنجیده است. لئو اشتراوس به نسبت فلسفه و شریعت در اندیشه فارابی پرداخته است و برخی از شاگردان او مانند محسن مهدی و میریام گالستون نیز در تداوم اندیشه او آثار متعددی نگاشته‌اند (در ادامه به مناسبت، به مباحث هریک از این نویسندگان اشاره خواهیم کرد).

عمده این پژوهشگران تنها در مقام مقایسه میان نبی و فیلسوف به بحث از تخیل که از نظر فارابی مختص نبی است، پرداخته‌اند. تنها نوشته‌ای که به طور مستقیم به بحث مورد نظر ما اشاره دارد، مقاله‌ای است از عبدالمجید مزینان به نام «حدود الخیال السياسي عند الفارابی».^(۱) نویسنده مقاله به طرح نکاتی کلی در مورد مقام خیال در اندیشه سیاسی فارابی پرداخته اما قرائت وی، از عمق مباحث فارابی درباره تخیل برنیامده و مفهوم نوینی از خیال را بر فلسفه سیاسی اسلامی تطبیق داده است؛ به همین دلیل نتایج آن از منظر پژوهش حاضر جالب توجه نیست. برخی نویسندگان معاصر عرب مانند محمد ارکون و عابد الجابری نیز تاریخ فلسفه اسلامی را از منظر تخیل مورد توجه قرار داده‌اند^(۲) اما دریافت آنها نیز بیشتر برگرفته از مباحث جدید، به‌ویژه آرای فلاسفه معاصر فرانسه در مورد خیال است و به گمان ما با منطق درونی فلسفه اسلامی سازگار نیست. برعکس پژوهش حاضر درصدد است با عنایت به جایگاه تخیل در درون نظام معرفت‌شناسی و علم‌النفس فلاسفه اسلامی، نسبت آن را با فلسفه سیاسی نشان دهد و به‌ویژه در مورد فارابی سازگاری این دو را در چهارچوب منظومه فکری او به بحث بگذارد.

دسته دوم آثاری هستند که به مقام و اهمیت تخیل در فلسفه اسلامی و به طور خاص در نظام فکری فارابی پرداخته‌اند. مهم‌ترین نویسنده‌ای که به این جنبه اهمیت‌سنجیده هانری کربن است که مهم‌ترین ویژگی «فلسفه ایرانی» را عنایت به تخیل می‌داند و معتقد است این گرایش با بحث از «عالم خیال» در حکمت اشراقی سهروردی به اوج خود می‌رسد. بدین سان از نظر کربن، فارابی و دیگر

فلاسفه مشایی ایرانی به‌ویژه ابن سینا را باید تمهیدگران طرح اشراقی خیال فعال به شمار آورد. کربن اما نسبت به وجوه سیاسی فلسفه اسلامی عنایت چندانی نداشت و معتقد بود نباید فلسفه فارابی را از منظری سیاسی مورد بررسی قرار داد. تأکید او بر این نکته که فلسفه سیاسی فارابی همان «حکمت نبوی» اوست از منظر پژوهش حاضر جالب توجه است.^(۳) از آنجا که موضوع بحث ما فلسفه سیاسی اسلامی به‌ویژه در ایران است، علاوه بر بهره‌گیری از دستاوردهای مهم هانری کربن، به وجوه سیاسی عنایت حکمای مسلمان به خیال نیز توجه نشان خواهیم داد.

پرسش اساسی نوشتار حاضر این است که تخیل به‌مثابه یک قوه ادراکی، در فلسفه سیاسی اسلامی به‌طور کلی و به‌ویژه نزد فارابی، از چه مقام و جایگاهی برخوردار است؟

فرضیه این پژوهش شامل دو بخش است: الف) وجه تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی تأکید این بر عقل و تأکید آن بر تخیل است. مهم‌ترین علت این امر عنایت ویژه حکمای اسلامی به نبوت بوده است. ب) فارابی نخستین اندیشمندی است که طرح فلسفه سیاسی مبتنی بر تخیل را با توسعه جایگاه و کارکردهای قوه متخیله درافکند. با این وجود، از آنجا که وی همچنان در چهارچوب علم النفس ارسطویی می‌اندیشید، فلسفه سیاسی او با تعارض‌هایی مواجه شده است.

در این مقاله نخست به نظام فلسفی و اندیشه سیاسی یونانی از منظر نسبت تخیل و عقل، نظری خواهیم افکند و آنگاه به مقام تخیل در اندیشه سیاسی فلاسفه مسلمان و به‌طور خاص فارابی مؤسس فلسفه اسلامی خواهیم پرداخت.

مقام تخیل در فلسفه سیاسی یونان

عمده مورخان طرح نخستین مباحث فلسفی در یونان باستان را به افلاطون نسبت داده‌اند. این زایش، اغلب به‌مثابه آغاز گذار از نگاه اسطوره‌ای و ورود به ساحت تفکر عقلانی - منطقی درک شده است. نگرش فلسفی، برخلاف نگرش اسطوره‌ای بر حاکمیت خرد بشری تأکید ورزیده و با گسست از مبانی اسطوره تعریف می‌شود. در زمان افلاطون، دین یونانی مبتنی بر اساطیری کهن بود که در طول سده‌های متوالی، منبع اصلی الهام شاعران و نویسندگان و سرچشمه عمده باورهای عامه

یونانیان را تشکیل می‌دادند. بدین‌سان بنیان‌گذاری فلسفه را باید در پیوند ژرفش با جدال بین «لوگوس» و «میتوس» در یونان باستان درک کرد. اصطلاح لوگوس که واژه «خرد» تنها وجهی از آن را بازمی‌نماید، نزد یونانیان دارای معنای ظریف و پیچیده‌ای است. این پیچیدگی معنایی بعدها در الاهیت مسیحی مورد استفاده قرار گرفت و بدین ترتیب لوگوس به یکی از واژگان کلیدی مسیحیت بدل شد. لوگوس نزد یونانیان به مجموعه‌ای از توانایی‌های فکری نفس ناظر بود که تحت سیطره خرد بوده و به ویژه از طریق گفتار و زبان بشری به فعلیت می‌رسیدند. در فلسفه یونانی پیوند ژرفی میان لوگوس و شهر وجود داشت^(۴) و این پیوند موجب گردید فلسفه سیاسی از ابتدای تأسیس خود در غرب بر مبنای خرد استوار گشته و همان‌گونه که در ادامه نشان خواهیم داد، دیگر قوای نفس را به حاشیه رانده و نقش آنها را در دانش سیاسی نادیده بگیرد. در تاریخ تفکر غربی تخیل همواره نادیده گرفته شده و در پیوند با اسطوره‌ها ما لابه‌لای امری پیش‌عقلانی و مربوط به دوران نخستین تمدن بشری مورد فهم قرار می‌گرفت. این نگاه منفی نسبت به تخیل تا امروز نیز کمابیش در تفکر غربی تداوم داشته است.

سنت فلسفه غربی آنگاه آغاز شد که افلاطون در رساله «جمهوری» با بهره‌گیری از تمثیل غار، حوزه تجربی و ساحت محسوس بشر را چونان سایه‌هایی توصیف نمود که باید از آنها اعراض نمود و به مثل عقلی روی آورد.^(۵) تفکیک میان دو ساحت معقول و محسوس به یکی از پایه‌های اساسی تمام فلسفه‌های قدیم بدل شد و نخستین دو قطب‌انگاری (دوآلیسم) را در تاریخ فلسفه غربی تشکیل داد. از سوی دیگر جمهوری مهم‌ترین اثر سیاسی افلاطون نیز به شمار می‌آید^(۶) و می‌توان آن را نخستین کتاب در تاریخ فلسفه سیاسی دانست. این رساله در عین حال مهم‌ترین منبع بررسی نظر افلاطون نسبت به شعرا و هنرمندان است. در این رساله افلاطون به تفصیل در مورد شاعران و جایگاه آنها در مدینه فاضله خویش و همچنین نحوه برخورد با آنها پرداخته است. افلاطون که «شاعرترین فیلسوف تاریخ» لقب گرفته است، به شدت به شاعران حمله برده و کار آنها را از جهات مختلف مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد. از نظر افلاطون، شاعران صرفاً بجهت تقلید می‌پردازند اما با این حال محصول کارشان هیچ شباهتی به اصل ندارد.^(۷)

از سوی دیگر تخیل، تقلید محسوسات است و خود این محسوسات پنلهای بیش نیستند؛ بنابراین تخیل حتی از سایه‌های عالم محسوس هم بی‌اعتبارتر است. داستان‌ها، تراژدی‌ها، کمدی‌ها و اشعار نویسندگانی چون هسیودس و هومر همگی بر این مبنا استوارند و نباید اجازه داد آثار آنها در دسترس مردم قرار گرفته یا در تربیت کودکان از آنها استفاده شود. افلاطون در کتاب سوم با ذکر قطعات متعددی از درخشان‌ترین آثار ادبیات یونانی، به رد آنها پرداخته و علاوه بر مضامین، به شیوه و سبک بیان ظاهری این اشعار نیز خرده می‌گیرد. از نظر وی این صور خیالی و شاعرانه اثرات مخربی بر ذهنیت مردمان باقی می‌گذارند.^(۸) افلاطون به تفصیل توضیح می‌دهد شاعران از حیث مضمون و صورت، باید به چه قواعدی پایبند باشند. آنچه وی در این باره می‌گوید متضمن نفی و رد کامل شاعری و عنصر اساسی آن *آنه نخلی* است. بدیهی است آنچه افلاطون تحت عنوان «شاعر خردمند»^(۹) پیشنهاد می‌کند، یعنی شاعری که در تمام مراحل آفرینش هنری خویش ملتزم به قواعد عقلی و یا الزامات حکومتی باشد، نسبتی با شعر به‌مثابه هنر ندارد.

اما این مخالفت افلاطون با شعر را چگونه باید درک کرد؟ /رنست کاسیرر معتقد است نزد افلاطون «اسطوره» حلقه واسط شعر و سیاست محسوب می‌شود.^(۱۰) مخالفت افلاطون با شعر، از یک سو ریشه در مخالفت اساسی او با اسطوره دارد و بیانگر این است که وی به‌عنوان پایه‌گذار فلسفه، در جدال میان لوگوس و میتوس کاملاً جانب خرد را گرفته؛ چراکه پذیرش شعر برای او به معنای قبول اسطوره بود. اما از سوی دیگر باید این مخالفت را دارای وجهی سیاسی نیز دانست. «با پذیرش اسطوره همه کوشش‌های فلسفی عقیم می‌شد و شالوده‌های واقعی دولت افلاطون متزلزل می‌گردید. تنها با اخراج شاعر از دولت ایدئال بود که دولت فیلسوف در برابر تجاوز نیروهای ویرانگر دشمن محافظت می‌شد».^(۱۱)

با در نظر گرفتن پیوند ژرف میان لوگوس و شهر که از ویژگی‌های فلسفه یونانی بود، می‌توان سیاسی بودن رویکرد افلاطونی نسبت به شعر و ادبیات را تأیید کرد. هرچند آثار افلاطون مملو از مراجعه به اشعار و اسطوره‌هاست، اما این بهره‌گیری در اغلب موارد به‌منظور تأیید رویکرد عقلی است و در برخی موارد مثلاً حتی برای رد اسطوره نیز به اسطوره دیگری متوسل می‌شود.

مرد همیلسیال

افلاطون با ذکر مواردی *سوخ* یال در اشعار ادبای یونان، آنها را دارای اثرات سیاسی مخرب می‌داند. به‌عنوان نمونه به گمان وی صورت‌های خیالی خدایان که توسط شعرا توصیف می‌شود به دلیل عدم انطباق با حقایق عقلی، فاقد ارزش و گمراه‌کننده‌اند. بدین ترتیب می‌توان افلاطون را نخستین مخالف بزرگ تخیل در تاریخ اندیشه دانست و از آنجا که او مؤسس فلسفه نیز بود، مخالفت او با تخیل بر بخشی از تاریخ فلسفه غربی تأثیر غیرقابل انکاری برجای گذاشت. همچنین وی برای نخستین بار میان سیاست و خیال قائل به پیوند شد. افلاطون در تلاش برای تأسیس فلسفه، ناگزیر بود تخیل را که یکی از پایه‌های نگرش اسطوره‌ای دانسته می‌شد، مورد حمله قرار داده و حتی به‌عنوان خطرناک‌ترین عنصر در تفکر سیاسی معرفی کند.

در نگرش فلسفی - سیاسی افلاطون، شعر و تخیل دارای کارکردهای منفی معرفی می‌شد اما فلسفه ارسطویی جایگاه مناسب‌تری برای خیال قائل شد. بررسی مقام خیال نزد ارسطو از این جهت اهمیت دارد که دیدگاه او کمابیش تا امروز در فلسفه غربی به صورت‌های مختلف بازتولید و حفظ شده است. این نکته قابل اشاره است که افلاطون، تخیل را قوه‌ای مستقل نمی‌دانست و آن را در میان ادراک حسی و ظن و یا تألیفی از آن دو می‌دانست؛^(۱۲) به همین دلیل است که در آثار افلاطون بحث مستقل و مستوفایی در مورد تخیل وجود ندارد و صرفاً در ضمن مباحث دیگر و یا به تلویح بدان پرداخته شده است.

ارسطو اما تخیل را عملی مستقل دانسته و به‌ویژه در کتاب «نفس» از ویژگی‌های آن سخن گفته است.^(۱۳) تخیل از نظر ارسطو مستقل اما متکی به حس است؛ بدین معنا که بدون حس نمی‌تواند به وجود آید و به همین دلیل در تمام موجودات حساس یعنی حیوان و انسان حاصل می‌شود. حیوانات چون دارای خرد نیستند بیشتر اعمال خود را تحت تأثیر خیال انجام می‌دهند و انسان‌ها نیز آنگاه متأثر از خیال‌اند که خردشان بر اثر غلبه شهوت، بیماری، خواب و نظایر آن تیره گردد.^(۱۴) ارسطو اما در مقام مقایسه میان حس و خیال، نخستین را همیشه درست دانسته و می‌افزاید که تصاویر خیال در اغلب اوقات نادرستند.^(۱۵)

ارسطو همچون استادش خرد را والاترین قوه دانسته و دیگر قوای نفس را در

ارتباط با آن ارزیابی کند. نفس آدمی از دو جزء خردمند و بی‌خرد تشکیل شده است و از آنجا که «هم در عالم طبیعت و هم در عالم هنر، همواره چیزهای پست برای خدمت به چیزهای بهتر مقدر شده‌اند» پس «بخش خردمند روان از بخش بی‌خرد آن بهتر و برتر است».^(۱۶) براساس این تلقی از قوای نفس، خرد در بالاترین مرتبه قرار دارد و قوای دیگر از آن جهت که در خدمت آن قرار می‌گیرند، دارای اهمیت و ارزش هستند. این نگاه سلسله‌مراتبی به قوای نفس که ارتباط عمیقی با غایت‌شناسی ارسطویی دارد (خرد به‌مثابه غایت دیگر قوا) تأثیر ژرفی بر نفس‌شناسی سده‌های میانه اسلامی و مسیحی برجای گذاشت. مهم‌ترین نتیجه این سلسله‌مراتب، نادیده گرفتن کارویژه‌های خاص هر قوه است. به‌عنوان نمونه کمال قوه متخیله هنگامی حاصل می‌شود که در خدمت قوه ناطقه باشد (همان‌گونه که در افلاطون هم دیدیم) و تمام محصولات این قوه براساس پیوندی که با معقولات دارند مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.^(۱۷)

ارسطو در مباحث منطقی خود شعر و ادبیات را صناعاتی می‌دانست که منبع اصلی آنها تخیل است. در این جا نیز سلسله‌مراتب مزبور به‌گونه‌ای دیگر خود را نشان می‌دهد و شعر به‌مثابه صنعتی معرفی می‌شود که نسبت به صنعت برهان که اساس آن قیاس‌های عقلی است، در مرتبه نازل‌تری جای می‌گیرد. بدین‌سان با ارسطو آفرینش شاعرانه و خیال به‌مثابه عنصر اساسی آن، در حوزه مباحث کم‌اهمیت‌تر منطقی مطرح شد و این وضعیت تا سده‌های بعد در تفکر غربی تداوم یافت.^(۱۸) خردگرایی فلاسفه یونانی و مخالفت آنها با نگرش اسطوره‌ای موجب شد تخیل به حاشیه رانده شده و در محدوده تنگ ادبیات و هنر مورد عنایت قرار گیرد.

مقام خیال در فلسفه سیاسی اسلامی - ایرانی

پرسش از نسبت فلسفه و دین همواره در کانون دغدغه‌های حکمای مسلمان بوده است. م‌فلاسفه مسلمان عمدتاً مصروف توضیح پدیده‌های دینی بود. فلاسفه به‌ویژه در ایران، نبوت و الزامات معنوی آن را به‌مثابه یک «واقعیت» درک نموده و در جهت تبیین و مو‌ج‌ه ساختن آن تلاش می‌کردند. با در نظر گرفتن اموری معنوی چون وحی، معجزات و کرامات، معراج و مانند آن به‌عنوان «پدیده» یا «رخداد»،

آنگاه وظیفه فیلسوف توضیح مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی این پدیده‌ها خواهد بود. این همان اتفافی است که در فلسفه اسلامی افتاد و به همین دلیل است که به‌عنوان نمونه هانری کربن فلسفه اسلامی را «حکمت نبوی» نام می‌نهد.^(۱۹)

اما پرسشی که اکنون مطرح می‌گردد این است که آیا فلسفه یونان قادر به توضیح این پدیده‌ها بود؟ پاسخ حکمای مسلمان به این پرسش منفی بود. باید توجه داشت در نهضت ترجمه، بسیاری از آثاری که با فرهنگ و اعتقادات یونانی آمیخته بود، به زبان عربی ترجمه نشد. از سوی دیگر درک مسلمانان از این آثار عمدتاً متکی بر شروح اسکندرانی و هلنیستی بود که خود متأثر از سنت‌های شرقی و دینی بودند.^(۲۰) با این وجود، فلاسفه مسلمان هرچند سنت فلسفی یونان را بسیار ارج می‌نهادند، اما آن را فاقد توانایی کافی برای پرداختن به بسیاری از پدیده‌های معنوی اسلام دانسته و در عین بهره‌گیری از وجوه قابل استفاده آن، می‌کوشیدند توانایی آن را برای پاسخ به این پرسش‌های پیش‌آمده افزایش دهند. بخشی از تلاش‌های فلاسفه مسلمان برای ایجاد سازگاری میان دین اسلام و آرای فلاسفه یونانی را باید در همین راستا مورد توجه قرار داد. اما از سوی دیگر برخی از این فلاسفه، به‌عنوان نمونه شیخ شهاب‌الدین سهروردی بنیانگذار حکمت اشراق دریافتند در پاره‌ای موارد، اصلاحات جزئی یا ازاژه تفاسیر نوین از فلسفه یونانی برای وصول به این مقصود کارساز نیست و باید برخی شالوده‌های اساسی فلسفه یونانی مورد بازبینی جدی قرار گیرد. بدین‌سان ارائه یک نظام حکمی که جایگزینی برای فلسفه یونانی (و یا دست کم مستلزم بازنگری اساسی در آن) باشد، وسوسه بوده که در آن را در تمام تاریخ فلسفه اسلامی در ایران می‌توان پی گرفت. با این نگاه ویژه، به گمان ما کل تاریخ فلسفه اسلامی را می‌توان چونان طرحی گسترده تلقی کرد که همواره در پی بازبینی فلسفه یونانی و سنجش شالوده‌های معرفتی و وجودی آن بوده است.

همان‌گونه که اشاره شد مسئله اساسی در تفکر یونانی جدال میان عقل و اسطوره بود و تأسیس فلسفه را باید در چهارچوب این جدال مورد توجه قرار داد. این جدال به شکل مشابهی (میان عقل و خیال) در تمدن اسلامی نیز تداوم یافت^(۲۱) و در نزاع‌های میان عرفا و متصوفه با فلاسفه عقل‌گرا خود را نشان داد. در شرق تمدن اسلامی که موضوع بحث ماست و ایران مهم‌ترین بخش آن به شمار می‌رود،

خیال جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد و به عنصر اساسی طرحی بدل شد که پیش‌تر از آن سخن گفتیم: بازبینی فلسفه عقل‌گرایی یونانی و تدوین حکمت نبوی. حکمای مسلمان به نحو بی‌سابقه‌ای خیال را در کانون تأملات خود قرار داده و کوشیدند برمبنای آن نظام حکمی نوینی پایه‌گذاری کنند.

فلسفه یونانی، همان‌گونه که پیش‌تر برنمودیم برای خیال ارج چندانی قائل نبود و آن را جز در محدوده تنگ شعر و هنر جدی نمی‌گرفت و حتی از نظر سیاسی خطرناک معرفی می‌کرد. بنابراین برمبنای این نظام فکری که بر محور عقل استوار شده بود تبیین فلسفی پدیده‌های معنوی ممکن نبود. در این زمینه مشائیان مسلمان با دشواری بیشتری مواجه بودند. مشکل اصلی آنها این بود که نظام ارسطویی اجازه نمی‌داد برای خیال مرتبه ویژه‌ای در نظر بگیرند و در نتیجه نتوانند پدیده‌هایی چون تلقی وحی، معراج پیامبر و یا معاد جسمانی را برمبنای آن درک کنند. کشف مهم فلاسفه مسلمان این بود که اندیشه یونانی قادر به تمیز میان خواب‌های پریشان (اضغاث احلام)، بیماری‌های روانی و پندارهایی ذهنی از رؤیاهای صادقانه، ارتباط با عوالم برتر و نبوت نیست و یا دست کم ابزارهای لازم برای ارائه توضیح قانع‌کننده‌ای از این‌گونه پدیده‌ها را در اختیار ما نمی‌گذارد.

حکمای مسلمان این تفکیک را با بخشیدن جایگاه ویژه‌ای به خیال آغاز کردند؛ طرحی که با فارابی آغاز شد، توسط ابن سینا تداوم یافت، با شیخ اشراق که به تدوین متافیزیک خیال پرداخت به اوج رسید و سپس با ابن عربی و پیروانش به اندیشه‌ای فراگیر در تمدن ایرانی بدل شد.^(۲۲)

توجه ویژه حکمای مسلمان به خیال، ریشه در دو منبع مهم داشت: دین اسلام و اندیشه ایرانی. مهم‌ترین منبع تخیل برای مسلمانان کتاب دینی آنها بود که دارای زبانی شاعرانه و مملو از داستان‌ها و صور خیالی است. به‌عنوان نمونه قرآن پژوهان معتقدند تخیل، در بسیاری تفاسیر قرآن و برای تبیین استعاره‌ها و رموز معنوی کتاب خدا مورد استعمال مفسران بوده و برخی از نخستین مفسران قرآن عنایت ویژه‌ای به نقش خیال در فهم و تفسیر قرآن داشته‌اند.^(۲۳) دومین منشأ توجه به خیال را باید در اندیشه ایرانی جستجو کرد که از جهان‌بینی سامی متفاوت بوده و به گمان بسیاری اسطوره‌شناسان، خیال را باید مهم‌ترین شالوده آن دانست.^(۲۴) به همین دلیل

است که حوزه فکری فلسفی ایران و نظریه تداوم اندیشه ایرانی که به‌ویژه در آثار هانری کربن مطرح شده است، اهمیت خاصی دارد.^(۲۵) کربن معتقد است تاریخ اندیشه از ایران مزدایی تا ایران اسلامی، ورای گسست‌های ظاهری دارای نوعی تداوم است و عنصر اساسی تضمین‌کننده این پیوستگی را باید عالم خیال دانست.^(۲۶) پذیرش این رویکرد، نتایج مهمی برای پژوهشگر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به دنبال خواهد داشت و زمینه مساعدی برای تعیین مقام خیال در این تاریخ مهیا می‌کند.

جایگاه خیال در اندیشه سیاسی فارابی

فارابی را به درستی مؤسس فلسفه اسلامی دانسته‌اند. کسب این مقام از سوی فارابی، همان‌گونه که رضا داوری توضیح داده است، به این جهت است که وی به طرح پرسش از نسبت فلسفه و تمدن اسلامی پرداخته و پاسخی نو به آن می‌دهد.^(۲۷) طرح مباحث مربوط به شریعت به‌عنوان نمونه در کتاب «المله» را باید در ذیل همین نسبت‌سنجی مورد تأمل قرار داد. فارابی در دوره‌ای به احیای فلسفه پرداخت که در تمدن اسلامی دیانت اساس و مدار همه امور بود و او به‌عنوان فیلسوف باید نسبت آن را با فلسفه توضیح می‌داد.^(۲۸) علم مدنی از نظر فارابی متکفل سنجش و توضیح این نسبت بود و طرح نبوت به‌مثابه مسئله‌ای فلسفی در درون این علم، ریشه در همین دغدغه معلم ثانی دارد. رضا داوری به درستی اشاره می‌کند فارابی مسئله نبوت را به‌عنوان مسئله‌ای نو در فلسفه مطرح کرده است.^(۲۹) طرح نبوت به‌مثابه مسئله‌ای فلسفی از جانب فارابی دارای لوازمی بوده و شالوده علم مدنی و فلسفه سیاسی او را جز با عنایت به این لوازم نمی‌توان به درستی درک نمود.

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، پاسخ به پرسش از مقام نبوت در فلسفه با دست‌گاه فکری یونانی به‌طور کامل امکان‌پذیر نبود و همین مشکل را باید از مهم‌ترین چالش‌های فلاسفه مسلمان دانست. مورد فارابی از این جهت جالب توجه است که وی علاوه بر اینکه مؤسس فلسفه اسلامی است، نخستین و مهم‌ترین فیلسوف سیاسی تمدن اسلامی هم به‌شمار می‌آید و درک نحوه به‌کارگیری تخیل توسط او و جایگاه آن در فلسفه مدنی و نظری او می‌تواند ما را در فهم وجوه

سیاسی حکمت نبوی یاری دهد.

اساس درک فارابی از تخیل منطبق است با آنچه فلاسفه یونانی و به طور خاص ارسطو در باب قوه متخیله بیان کرده‌اند. فارابی قوه متخیله را نیرویی می‌داند که رسوم محسوسات را پس از پنهان شدن از حس، نگه می‌دارد و به ترکیب پاره‌ای از آن رسوم محسوسات با پاره‌ای دیگر و یا تجزیه و تفصیل بعضی از بعضی دیگر می‌پردازد.^(۳۰) فارابی همانند ارسطو، قوه ناطقه را در رأس سلسله مراتب قوا قرار داده و دیگر قوای نفسانی از جمله قوه متخیله را خادم آن معرفی می‌کند.^(۳۱) کارکرد قوه متخیله در این مراتب، وساطت میان محسوسات و معقولات است به این ترتیب که به واسطه آن، صور محسوسات به قوه عاقله منتقل گشته و فارغ از هرگونه شأن مادی مورد تعقل قرار می‌گیرند. بدین معنا قوه متخیله را باید یکی از مراحل انتزاع و تجرید عقلی دانست.^(۳۲)

به جهت این نگاه سلسله‌مراتبی است که از نظر فارابی و دیگر حکمای مشایی، تمام کارکردهای قوه متخیله را قوه عاقله به وجهی نیکوتر و کامل‌تر می‌تواند انجام دهد؛ مگر حفظ صور محسوس پس از غیبت از حواس.^(۳۳) بدین ترتیب در علم‌النفس فارابی و مشاییان، ترتیب قوای نفس از اشرف به اخس این‌گونه است: عقل، تخیل، وهم و حس. یکی از تفاوت‌های مهم خیال و وهم این است که خیال قوه فعالی است که صورت‌ها و معانی را با یکدیگر ترکیب و از یکدیگر جدا می‌کند اما وهم قوه مشترکی است در همه حیوانات که به ادراک معانی جزئی می‌پردازد.^(۳۴) باید از خلط رایج بین این دو به‌ویژه در معنایی که امروزه از آنها مراد می‌گردد، پرهیز نمود و به معنای ویژه‌ای که در علم‌النفس قدیم برای این دو قوه قائل بوده‌اند، توجه نشان داد. قوه متخیله، به دلیل فعال بودن دارای استعداد گسترش است و به همین دلیل فارابی از آن برای تبیین نبوت بهره گرفته است.

فارابی، همانند ارسطو در بحث از اقسام صناعات منطقی، تخیل را مایه اصلی گفتارهای شعری معرفی می‌کند و جایگاه آن را در شعر مشابه جایگاه علم در برهان، ظن در جدل و اقناع در خطابه می‌داند.^(۳۵) گفتارهای خیالی امور غیرواقع را همچون واقع جلوه‌گر می‌سازند و بدین جهت تأثیرگذارند که هر انسانی بیش از آنکه از ظن یا علم خود پیروی کند، دنباله‌رو تخیلات خویش است.^(۳۶) فارابی در

کتاب «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله»، نقش مهم دیگری نیز برای قوه متخیله قائل می‌گردد و آن‌هم قدرت محاکات و تصویرسازی است. بدین سان قوه متخیله گاه صوری را از محسوسات انتزاع نموده و در نفس ترسیم می‌کند و گاه به مصور نمودن معقولات می‌پردازد.^(۳۷) بر این اساس قوه متخیله در فلسفه فارابی نقشی فراتر از خلق صور خیالی توسط شاعر ایفا می‌کند و از این جهت فارابی قدمی از ارسطو فراتر می‌نهد. آنجا که قوه متخیله به محاکات و تمثیل‌سازی صور محسوس می‌پردازد، کمابیش با فعالیت شاعرانه مواجهیم که ارسطو نیز در «فن شعر» بدان اشاره دارد.^(۳۸)

اما اخذ معقولات و تمثیل‌سازی و تصویرگری آنها محدود به شاعری نیست و حتی می‌توان گفت به عقیده فارابی، هنر شاعری را باید تنها بیانگر بخش کوچکی از فعالیت‌های قوه متخیله دانست. فارابی در فصل بیست و چهارم کتاب «آراء» بر مبنای همین کارکرد قوه متخیله است که رؤیابینی انسان‌ها را توضیح می‌دهد. در رؤیاهای صادق، قوه متخیله صور را از قوه عاقله دریافت می‌نماید و در اضغاث احلام، این صور از جانب حاسه رئیسه دریافت می‌گردند در اینجا موضع فارابی کاملاً از موضع حکمای یونانی متمایز می‌گردد و قوه متخیله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود. فصل بیست و پنجم کتاب «آراء» که دقیقه‌اً پس از فصل مربوط به اسباب خوابها و پیش از فصل مربوط به مباحث کاملاً سیاسی کتاب (القول فی احتیاج الانسان الی اجتماع و التعاون) قرار گرفته است از این جهت بسیار اهمیت دارد و چونان دیباچه‌ای است بر مباحث نبوت و سیاست که در فصول بعدی مطرح می‌شوند. این فصل «گفتار در وحی و دیدن فرشتگان» (القول فی الوحی و رویه الملك) نام دارد و حلقه واسطه نفس‌شناسی و حکمت نبوی فارابی به شمار می‌آید.

اگر قوه متخیله در شخصی آن قدر نیرومند باشد که علاوه بر انجام کارکردهای عادی خود یعنی اشتغال به محسوسات و خدمت به قوه ناطقه بازهم دارای قوت بسیار باشد، در این صورت حال آن در وضع بیداری نیز همچون خواب است. چنین شخصی که دارای کمال قوه متخیله است، از عقل فعال، قبول جزئیات می‌کند و به مقام نبوت می‌رسد که شامل احاطه بر جزئیات حال و آینده است.^(۳۹) در همین جاست که فارابی بحث تخیل را به واسطه فلسفه نبوی با سیاست پیوند می‌دهد.

رئیس اول مدینه فاضله از نظر فارابی کسی است که «قوت متخیله او در نهایت کمال باشد و بالطبع آمادگی قبول جزئیات از عقل فعال را در خواب و بیداری داشته باشد؛ خواه خود این جزئیات را و خواه محاکمات آنها را».^(۴۰) رئیس اول در سلسله مراتب طبیعی در رتبه‌ای قرار دارد که می‌تواند به طور مستقیم به عقل فعال متصل گشته و حقایق را دریافت کند. اتصال با عقل فعال گاه با قوه عاقله صورت می‌پذیرد و گاه به واسطه قوه متخیله.^(۴۱)

همان‌گونه که اشاره شد فارابی همانند دیگر مشائیان به دنبال ارسطو، قوای نفس را در نظامی سلسله‌مراتبی قرار می‌دهد که در رأس آن قوه عاقله قرار دارد. شماری از قداما که حتی فیلسوفی چون ابن طفیل هم در زمره آنهاست،^(۴۲) این اشکال را بر نظریه فارابی وارد ساخته‌اند که از آنجا که در سلسله مراتب قوای نفس در حکمت مشایی، عقل در مرتبه‌ای بالاتر از خیال قرار دارد، نتیجه ضروری قول فارابی اعتقاد به تفضیل فلسفه بر نبوت و ما لاً فیلسوف بر نبی است؛ چراکه فیلسوف با قوه‌ای شریف‌تر به عقل فعال متصل می‌گردد. پیش از پرداختن به این بحث که اهمیت فوق‌العاده‌ای در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی دارد، اشاره به نکته‌ای ضروری است.

بحث فارابی دارای ایجاز و ابهامی است که آن را مستعد قرائت‌های متفاوتی ساخته است: از یک سو برخی معتقدند در نظر فارابی قوه متخیله نبی، حقایق را به طور مستقیم و بلاواسطه از عقل فعال دریافت می‌کند و تعبیر عده‌ای دیگر چنین است که ابتدا قوه عاقله نبی از عقل فعال دریافت فیض نموده و سپس به قوه متخیله وی منتقل می‌سازد.

این اختلاف تفسیر البته ریشه در بیان مبهم و متناقض‌نمای فارابی دارد. هریک از این تفسیرها مشکلات خاص خود را ایجاد می‌کنند. اگر مقصود فارابی را شق نخست بدانیم، آنگاه تعارضی با دیگر آرای فارابی در مورد قوای نفس و مراتب آن پدید خواهد آمد: میان عقل فعال و قوه متخیله هیچ سنخیتی وجود ندارد و ارتباط میان این دو نمی‌تواند به طور مستقیم و بدون وساطت عقل مستفاد صورت پذیرد.^(۴۳) در صورتی که قرائت دوم را منظور فارابی بدانیم، هرچند مشکل نخست حل می‌شود اما مستلزم این است که فارابی نبوت را اعم از فلسفه بداند یعنی

تفاوت نبی و فیلسوف در این باشد که نبی دارای کمال در هر دو قوه عاقله و متخیله باشد اما فیلسوف تنها به کمال قوه عاقله مجهز باشد. این مطلب که به عنوان نمونه با فهم موسی ابن میمون از نبوت‌شناسی فارابی منطبق است،^(۴۴) علاوه بر اینکه با سایر اقوال فارابی سازگار نیست، این پرسش را بی پاسخ می‌گذارد که چگونه انبیا بدون هیچ ممارستی به کمال قوه عاقله دست می‌یابند؟ این مشکل اساسی در نبوت‌شناسی فارابی پاسخی شایسته نمی‌یابد و حتی شاید بتوان ابهام این بحث در نوشته‌های فارابی را بدین دلیل دانست که فیلسوف نیز اجماً لاً به این مشکلات آگاهی داشته است؛ البته نباید انکار کرد طرح بحث از مقام نبوت در جامعه اسلامی نمی‌توانسته خالی از مخاطره باشد.

فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، به تدوین نوعی فلسفه نبوی پرداخت که خیال مهم‌ترین عنصر آن به شمار می‌آمد^(۴۵) و بدین سان باید او را پایه‌گذار طرحی بدانیم که حکمای اسلامی به تکمیل آن پرداختند. این تأکید بر خیال همان‌گونه که اشاره شد در فلاسفه غرب تمدن اسلامی که با عقل‌گرایی یونانی قرابت بیشتری داشتند، کمتر مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان به دریافت ابن میمون، فیلسوف یهودی اندلسی که عمیقاً متأثر از نظرات فارابی به ویژه کتاب «آراء» بوده است، اشاره کرد. لئو اشتراوس معتقد است ابن میمون در سرتاسر اثر مشهور خود «دلالة الحائرین» به نقد و رد قوه متخیله پرداخته زیرا به گمان وی فهم تخیلی دین با تنزیه الهی سازگار نیست.^(۴۶)

ابن میمون در بحث از اهمیت خیال، راه خود را از فارابی جدا می‌کند. اعتقاد ابن میمون در مورد مادی بودن خیال، ناتوانی آن از ادراک کلیات و مقام نازلش در مقایسه با عقل، کمابیش با اصول نفس‌شناسی مشایی منطبق است. این اصول همان‌گونه که برنمودیم، مورد پذیرش فارابی هم بوده‌اند اما برای بسط حکمت نبوی او کارایی لازم را نداشتند. بدین سان باید پذیرفت هرچند فارابی در بخش مهمی از نظام فلسفی خویش، با اعطای جایگاهی ویژه به خیال، از عناصر یونانی حکمت مشایی عدول کرد اما در بسط فلسفه نبوی خویش با مشکلات و تعارض‌هایی مواجه شد که حل و رفع آنها به مدد اصول فلسفی موجود ممکن نبود و تعارضی میان حکمت نبوی و فلسفه مشایی در بسیاری از آثار او به چشم

می خورد.

اما فارابی چگونه میان تخیل و سیاست نسبت برقرار می سازد؟ بخشی از پاسخ به این پرسش را پیش تر به گونه ای تلویحی داده ایم. رئیس اول مدینه فاضله با قوه متخیله خویش به عقل فعال متصل می گردد و با دریافت حقایق از آن، شایستگی حکومت را پیدا می کند. همان گونه که پژوهشگران اشاره کرده اند فلسفه سیاسی فارابی به ویژه در کتاب «آراء عمیقاً متأثر از «جمهور» افلاطون است؛ اما رئیس اول در فلسفه فارابی علاوه بر فیلسوف که با عقل، حقایق را دریافت می کند، می تواند نبی (به معنای عام کلمه) باشد که از طریق قوه متخیله بدو افاضه می گردد. در اینجاست که راه فلاسفه اسلامی از افلاطون جدا می شود و این ریشه در تأثیرپذیری آنها از شرایط تمدن اسلامی دارد.

فارابی در «تحصیل السعادة» هرگونه تعلیمی را مستلزم دو چیز می داند: تفهیم و تصدیق. تفهیم بر دو قسم است: تعقل ذات شی و تخیل از طریق محاکات آن. تصدیق هم به نوبه خود بر دو نوع است: از طریق برهان یقینی و از طریق اقتناع. فارابی معتقد است فلسفه بر تعقل و دین بر تخیل استوار است.^(۴۷) از نظر فارابی هرآنچه در فلسفه به گونه ای معقول ارائه می گردد، در دین به گونه ای تخیلی عرضه می شود. این آموزه اساسی فارابی که به تمایز میان دو بیان حقیقت ناظر است، دارای نتایج مهمی در حوزه فلسفه سیاسی است. این اندیشه در غرب تمدن اسلامی و از مجرای تفسیری از فلسفه ابن رشد، در قالب آموزه مشهور به «حقیقت دوگانه» به فلسفه غربی منتقل شد و نقش مهمی در تحول اندیشه سیاسی سده های میانه ایفا نمود.^(۴۸) اما در شرق تمدن اسلامی و در میان حکمای ایرانی نسبت عقل و تخیل و به ویژه جایگاه تخیل، به گویای گاه با تفاوت فهمیده شد و به همین دلیل آموزه حقیقت دوگانه در اندیشه حکمای ایرانی جایی نداشته است.^(۴۹)

در فلسفه سیاسی فارابی، برخلاف افلاطون، نگرش بسیار مثبتی به خیال و شعر وجود دارد. گفتیم فارابی نقش خیال را در آموزش برجسته می سازد. این آموزه از این حیث اهمیت دارد که از نظر فارابی، تعلیم یکی از مهم ترین وظایف رئیس مدینه محسوب می شود. فارابی در «احصاء العلوم»، در بیان موضوعات علم مدنی، حصول به سعادت در مدینه را تنها از طریق خدمت و فضیلتی ممکن می داند که

مورد قبول مردم واقع گردد و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد.^(۵۰) در اینجاست که اهمیت خیال نزد فارابی مشخص تر می گردد. سیاست، مستلزم ارتباط با عامه مردم و ایجاد نوعی پذیرش درونی در قلوب آنهاست و این امر جز از طریق ابزارهای تخیلی که معقولات را برای عوام متمثل و مجسم ساخته و بدین طریق آنها را به پذیرش حقایق قانع سازد، میسر نیست. تأکید بر اقناع شهروندان که در تقابل با زورگویی و سلطه جویی مطرح می شود، ریشه در فلسفه سیاسی یونان دارد اما حکمای یونانی به جهت شرایط فکری ویژه (مبارزه با اسطوره ها و اشعار و همچنین مقابله با سوفسطاییان)، برای خطابه، شعر و خیال اهمیت اندکی قائل بودند و به طرد قطعی آنها از حیات سیاسی و اجتماعی باور داشتند.

فارابی هر جا در آثار خود از نسبت دین و فلسفه سخن گفته است، تفکیک میان عوام و خواص را یادآور شده است.^(۵۱) عامه مردم را - که تفکر و تعقل راهبر آنها نیست - باید «با بهره گیری از نیروی تخیل به سوی کار مورد نظر به پیش رانیم زیرا برای چنین آدمی تخیل جانشین تفکر است».^(۵۲) پس برای تعلیم عموم مردم باید از روش هایی بهره جست که تخیل آنها برانگیزد و شکاف میان آنها و معقولات را پُر کند تا بدین طریق زمینه تحقق فضائل و نیل به سعادت را در پرتو حکومت فراهم سازد.

باید دانست مبادی موجودات و مراتب آنها و همچنین سعادت و خوشبختی و مراتب ریاست های مدینه های فاضله، گاه مورد تصور و یا تعقل انسان ها واقع می شود و گاه مورد تخیل آنان... بیشتر مردمان قادر بر تعقل و تصور گوهر و ذات امور نمی باشند؛ حال این ناتوانی فطری باشد یا عادت آنها. درباره این دسته از افراد انسانی باید از راه القای اشیایی که محاکمی و نمایندۀ حقایق است، مبادی موجودات و مراتب آنها و همین طور عقل فعال و ریاست نخستین و بالاخره چگونگی همه این امور را در نیروی خیال آنان نمودار کرد... از این روست که مردم امت ها و مدینه های فاضله در روش ها و یافته های عقلی و خیالی خود مختلفند گرچه همه آنان به یک سعادت ایمان دارند؛ چه آنکه شخصیت هر ملتی عبارت از مجموعه ترسیمات ذهنی و یا خیالی آنهاست که در نفوس و عقول آنان متمکن شده، خودنمایی می کند و هرگاه فهم حقایق و امور عالم آن طور که واقعیت دارد بر گروه

و ملتی دشوار باشد، به ناچار باید جهت تفهیم و تعلیم آنها بیگمراه و متوسل گردید که همان طریق محاکات خیالی است؛ زیرا برای هر ملتی به آن روش‌هایی که معهود و مناسب با آنهاست باید حقایق را نمود؛ روش‌هایی که آشناتر بدان هستند.^(۵۳)

در این فقره از کتاب «السیاسه المدنیه» که در ذیل بحث از «حصول سعادت در مدینه آورده شده است، نکته پُراهمیتی وجود دارد. فارابی به بهترین وجه ممکن مقام خیال را در سیاست نشان می‌دهد. ناظر به عمل بودن، همان‌گونه که اشتراوس به درستی اشاره کرده است، نزد فارابی وجه مشترک تمام کارکردهای تخیل است.^(۵۴) این ویژگی خیال به کلی از نگاه فلاسفه یونانی پوشیده مانده بود و حکمای اسلامی به جهت عنایت ویژه‌ای که به پدیده نبوت و ارتباط انبیا با جوامع انسانی داشتند، بدان توجه نشان دادند. از نگاه فارابی، فیلسوفان موظفند به عامه مردم عنایت داشته و از راه قرابت با آنها، بکوشند با بهره‌گیری از بیانی که مناسب عوام است، آنها را در لذت‌های فلسفی مشارکت دهند و در راه حق‌جویی و نیل به سعادت یاری دهند؛ اما این امر با براهین عقلی ممکن نیست و برای این منظور باید از ابزارهای دیگر (به‌ویژه جدل) بهره گرفت.^(۵۵)

بدین‌سان، خیال به‌عنوان یکی از لوازم اساسی سیاست که متکفل پیوند حکیم - شاه و عامه مردم است، از اهمیت خاصی برخوردار است. این نکته از منظر تاریخ اندیشه سیاسی از این حیث اساسی است که در مقام تطبیق، به جرأت می‌توان گفت کشف ویژگی سیاسی - اجتماعی خیال، در اندیشه سیاسی غربی دست کم تا قرن هفدهم یعنی سرآغاز تجدد سیاسی به تأخیر افتاد.

پارای از پژوهشگران تاریخ فلسفه غربی، اسپینوزا را نخستین فیلسوفی می‌دانند که به ساحت خیال اجتماعی نظر داشته است. اسپینوزا هرچند فیلسوفی خردگرا بود اما همانند هابز و برخلاف ارسطو منشأ حیات اجتماعی را عقلانی ندانسته و اعتقاد داشت در عرصه اجتماعی، عواطف و ساحت‌های غیرعقلانی بشر نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند.^(۵۶) به عقیده وی آنچه در حیات اجتماعی و سیاسی اهمیت ویژه‌ای دارد فرایند «درونی شدن» است که تحقق آن حتی برای عقلانی‌ترین قواعد هم - در صورتی که بخواهند در ساحت سیاسی به اجرا گذاشته شوند -

ضروری است. در غیر این صورت، اصول و قوانین سیاسی (حتی عقلانی‌ترینشان) مورد پذیرش درونی قرار نگرفته و بدین ترتیب از حیز انتفاع ساقط خواهند شد؛ نکته مهم این است که تحقق این فرایند جز از مجرای خیال اجتماعی می‌سر نخواهد شد.^(۵۷)

مایه کلام اسپینوزا با پاره‌ای از آموزه‌های سیاسی فارابی که به آنها اشاره‌ای داشتیم منطبق است.^(۵۸) فارابی در کتاب «الجدل»، عنصر تعیین‌کننده و اساسی در نظر و عمل جمهو ر مردم را تلویحاً منافع آنها دانسته و به فیلسوفان توصیه می‌کند برای اثرگذاری بر مردم و ترغیب آنها به حقایق حکمی، باید به این منافع و مصالح که عقلایی هم نیستند، توجه نشان دهند. همچنین در «السیاسه المدنیه»، تصورات ذهنی و خیالی یک جامعه را م قوّم شخصیت و هویت اجتماعی آن می‌داند که با برداشت‌های جدید از تخیل اجتماعی شباهت بسیار دارد.

با توضیحات در مورد جایگاه خیال در فلسفه سیاسی فارابی مشخص شد عملی بودن را باید از ویژگی‌های مهم خیال نزد وی دانست و این بدین دلیل است که قوه متخیله، برخلاف قوه عاقله که با کلیات سروکار دارد، ناظر به جزئیات است. فارابی قوه ناطقه را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کند. ناطقه نظری نیرویی است که به واسطه آن انسان دانش‌هایی را ادراک می‌کند که مورد عمل واقع می‌شوند؛ در صورتی که ناطقه عملی مستند به اراده انسان و ناظر بر معرفت یافتن به اموری است که مورد عمل واقع می‌شوند.^(۵۹) بر این اساس، قوه ناطقه عملی خادم ناطقه نظری است.^(۶۰) تقسیم قوه ناطقه به دو جزء عملی و نظری نزد فارابی با تفکیک میان حکمت عملی و نظری مرتبط می‌شود که مورد پذیرش حکمای مشایی بوده است؛^(۶۱) چنانکه عمده پژوهشگران معتقدند، فلسفه سیاسی فارابی دارای شالوده‌ای افلاطونی است؛^(۶۲) هرچند رگه‌های ارسطویی در آثاری چون «تحصیل السعادة» وجود دارد.

تفکیک حکمت و حتی خرد به دو بخش عملی و نظری با روح اندیشه افلاطونی بیگانه است اما فارابی همانند دیگر مشایبان این تقسیم‌بندی را می‌پذیرد و همین امر موجب پیدایش تعارض‌هایی در فلسفه سیاسی وی شده است. نفس‌شناسی فارابی را که بر مبنای کتاب «در باره نفس» ارسطو و با ارتقای جایگاه قوه

متخیله در سلسله مراتب قوای نفس تدوین شده است،^(۶۳) باید مهم‌ترین مبنا برای توضیح فلسفی رؤیاهای صادقه و یا فرایند اتصال به عقل فعال دانست. فارابی اما در کتاب «آراء»، بحث خود را به گونه‌ای طرح کرده که حدود و کارکردهای قوه متخیله و به‌ویژه نسبت آن با ناطقه عملی به درستی مشخص نمی‌شود و اهمیتی که وی برای خیال قائل می‌گردد با مبنای ارسطویی قابل جمع نیست.

همان‌گونه که اشاره شد فارابی در کتاب «آراء» به دنبال ارسطو و مشایبان، ناطقه را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده و ناطقه عملی را خادم ناطقه نظری می‌داند. در جای دیگری از همان کتاب، قوه متخیله را مواصل با هر دو قسم قوه ناطقه معرفی می‌کند^(۶۴) که معنای آن چندان مشخص نیست زیرا قوه متخیله یا باید براساس نبوت‌شناسی فارابی، حقایق را از عقل فعال به طور مستقیم اخذ کند و یا اینکه براساس مراتب قوای نفس با ناطقه عملی در پیوند باشد. از سوی دیگر از نظر فارابی عقل فعال گاه معقولاتی را به ناطقه نظری افاضه می‌کند و گاه «جزئیات محسوسه» را به ناطقه عملی؛^(۶۵) اما روشن نمی‌شود این جزئیات محسوس چگونه می‌توانند در قوه ناطقه تحصیل یابند چراکه ادراک امور جزئی به واسطه محسوسات از وظایف متخیله است.

به طور خلاصه باید گفت اقتباسات فارابی از ارسطو (تفکیک حکمت و خرد به عملی و نظری، مراتب قوای نفس) با نقشی که او در فلسفه نبوی خویش برای تخیل قائل می‌گردد، سازگاری کامل ندارد و فلسفه سیاسی وی را با تعارض‌ها و مشکلاتی مواجه ساخته است. به عبارت دیگر می‌توان ادعا کرد مرز میان کارکردهای ناطقه نظری و متخیله به دقت ترسیم نشده و ارتباط این هر دو با ناطقه نظری و عقل فعال نیز مبهم و نامتعیین باقی مانده است.

نتیجه‌گیری

اگرچه فارابی بر مبنای فلسفه یونانی به تأسیس فلسفه اسلامی پرداخت، اما از این حیث باید او را پایه‌گذاری دانست که از ترجمه و شرح آثار یونانیان فراتر رفت و در مورد نسبت فلسفه و تمدن اسلامی به تأمل پرداخت. بدین‌سان، نبوت و لوازم آن به‌مثابه موضوعی فلسفی در کانون تفکر وی قرار داشت و به همین دلیل است

که نظام فکری فارابی را «فلسفه نبوی» نامیده‌اند. مهم‌ترین اثر فارابی در این حوزه کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» است که در آن قوه متخیله بسط و گسترش بی‌سابقه‌ای یافته و برای توضیح رؤیاهای صادقانه، شهود، پیشگویی، رؤیت فرشتگان و در نهایت وحی و نبوت مورد استفاده قرار گرفته و به واسطه مبحث نبوت با فلسفه سیاسی گره خورده است.

بدین ترتیب فارابی نخستین فیلسوفی است که به تدوین نظریه‌ای در مورد «خیال سیاسی» پرداخت. فارابی عللمنفس ارسطویی را - که براساس آن تخیل او لا قوای مادی و ثانیاً در مرتبه‌ای از هر جهت نازل‌تر از عقل قرار دارد - پذیرفته و این نظام نفس‌شناسی و سلسله‌راتب آن، اجازه این اندازه از توسعه را به قوه متخیله نمی‌دهد؛ همین امر فلسفه سیاسی فارابی را با ابهام‌ها و تعارض‌های جدی مواجه ساخته که با مبنای ارسطویی و یونانی، نمی‌توان توضیح مناسبی برای آنها ارائه داد. با این وجود، عنایت فارابی به تخیل و جایگاه آن در سیاست از منظر تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی به‌ویژه بسط آن در ایران، بی‌نهایت مهم و درک درست آن برای بررسی تحولات بعدی تاریخ فکر ضروری است.^(۴۶)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالمجید مزیان، «حدود الخيال السياسی عند الفارابی»، *دراسات فلسفیه*، (بیروت: بی‌تا)، صص ۱۱۷-۱۰۹.
۲. محمد ارکون، *الاسلام، الاخلاق و السياسه*، (بیروت: مرکز الانماء القومي، ۱۹۹۰)، ص ۹؛ محمدعابد الجابری، *العقل السياسی العربی، محدوداته و تجلیاته*، (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۰)، ص ۱۴.
۳. هانری کرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، (تهران: نشر کویر، ۱۳۷۳)، ص ۲۳۰.
4. François de Polignac, *Naissance de la cité grecque*, (Paris, La découverte, 1984), p. 125.
5. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, (Paris, Gallimard, 1972), p 28.
۶. در این باره تنها استثنای قابل ذکر لئو اشتراوس است که براساس رویکرد ویژه‌ای، رساله «قوانین» را مهم‌ترین اثر سیاسی افلاطون می‌داند. ر.ک. به:
Leo Strauss, "Plato", *History of Political Philosophy*, Edited by Leo Strauss & Joseph Cropsey, (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), p. 78.
7. Platon, *République*, 377.
8. *Ibid*, 387.
9. *Ibid*, 396.
۱۰. ارنست کاسیرر، *اسطوره دولت*، ترجمه: یدالله موقن، (تهران: هرمس، ۱۳۷۷)، ص ۱۴۲.
۱۱. همان، ص ۱۴۳.
12. Platon, *Timée*, 52 a; *Idem, Sophiste*, 264 a.
13. Aristote, *De Anima*, 428 a.
14. *Ibid*, 429 a.
15. *Ibid*, 428 a.
۱۶. ارسطو، *سیاست*، ترجمه: حمید عنایت، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱)، کتاب هفتم، ص ۳۱۴.
۱۷. «ارسطو قائل به سلسله‌مراتبی از قوا و انفعال در نفس است که هر حلقه‌ای از آن

سلسله ماده خود را از حلقه پست تر می گیرد و چون با فعل خاص خویش بدان صورت می بخشد، این صورت را ماده ای برای حلقه بالاتر می گرداند». علی مراد داوودی، *عقل در حکمت مشاء*، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱)، ص ۶۹.

۱۸. آر. ال. برت، *تخیل*، ترجمه: مسعود جعفری، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲)، ص ۸.
 ۱۹. هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۴۲. اصطلاح «رخداد» یا évènement نیز در این زمینه توسط کربن استعمال شده است. ر.ک. به:

Henry Corbin, *En islam iranien*, (Paris, Gallimard, 1971), t. 2, p. 195

۲۰. حتی بسیاری از آثاری که به افلاطون و به ویژه به ارسطو منسوب بودند ریشه در این سنت نوافلاطونی داشت. مشهورترین مورد آن اتولوجیای منحول است.

۲۱. محمد ارکون، *الاسلام، الاخلاق و السياسة*، ص ۹.

ارکون کشمکش میان تعقل و تخیل را نزاع مشترک تمام فرهنگ های بشری می خواند اما هنگامی که به ریشه های این جدال در یونان اشاره می کند، افلاطون را پیرو خیال و ارسطو را مدافع عقل و لوگوس معرفی می کند.

۲۲. هانری کربن در آثار متعدد خود وجوه مختلف این طرح را در آثار حکمای مسلمان نشان داده است. به عنوان نمونه ر.ک. به:

Henry Corbin, *En islam iranien: Idem, Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, (Paris, Flammarion, 1958).

۲۳. پل نویا، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳)، صص ۳۵-۱۳۴.

محمد رضا ارژنتاد، *گستره اسطوره (مجموعه گفت و گوها)*، گفتگو با داریوش شایگان، (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص ۸۳.

۲۵. سید جواد طباطبایی این نظریه را در بررسی تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به کار بسته است. طباطبایی هرچند از اسلوب کربن بهره گرفته اما به نوبه خود و با عطف نظر به جنبه های سیاسی و مدنی، بسط دیگری به نظریه تداوم داده و وجوه سیاسی تاریخ اندیشه در ایران را برجسته کرده است. ر.ک. به:

سید جواد طباطبایی، *خواجه نظام الملک*، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۵).

26. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, (Paris, 1961), p. 15.

۲۷. رضا داوری اردکانی، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲)، ص ۷۱؛ تأسیس فلسفه سیاسی اسلامی نیز در اثر مهم زیر بررسی شده است:

Muhsin Mahdi, *Alfarabi and Foundation of Islamic Political Philosophy*.

۲۸. رضا داوری، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، (تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۲)، ص ۲۳۶.

۲۹. همان، ص ۲۷۱؛ محسن مهدی نیز در مورد مقام فارابی چنین می نویسد: «اهمیت جایگاه فارابی در تاریخ فلسفه سیاسی را باید به جهت تلاش وی برای بازیافت سنت کلاسیک و فهم پذیر ساختن آن در زمینه نوینی دانست که توسط ادیان و حیانی مهیا شده

بود».

Muhsin Mahdi, "Alfarabi", *History of Political Philosophy*, p. 206.

۳۰. ابونصر محمد فارابی، *السیاسه المدنیه*، قدم له علی بوملحم، (بیروت: دارالهیلال، ۱۹۹۶)، ص ۷۶.

۳۱. همان، ص ۱۴۶.

۳۲. ابونصر محمد فارابی، «جوابات لمسائل سئل عنها»، *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، (تهران: حکمت، ۱۳۷۱)، ص ۱۰۴.

33. Miriam Galston, *Politics and Excellence*, (Princeton, Princeton University Press, 1990), p. 217.

۳۴. برای توضیح بیشتر ر. ک. به: حسن ملکشاهی، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا*، جلد اول، (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۸)، صص ۸۶-۱۸۰.

۳۵. ابونصر فارابی، «کتاب الشعر»، *المنطقیات للفارابی*، المجلد الاول، حققها محمدتقی دانش‌پژوه، (قم، ۱۴۰۸)، ص ۵۰۲. همچنین ر. ک. به: همو، *فصول منتزعه*، حققه الدكتور فوزی متری نجار، (تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵)، صص ۶۵-۶۴.

۳۶. ابونصر محمد فارابی، *احصاء العلوم*، ترجمه: حسین خدیوجم، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴)، ص ۶۷.

۳۷. ابونصر محمد فارابی، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق: علی بوملحم، (بیروت: دارالهیلال، ۲۰۰۳)، ص ۱۰۸.

۳۸. عبدالحسین زرین‌کوب، *ارسطو و فن شعر*، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸)، ص ۱۲۹؛ ارسطو فعالیت شاعری را از مقوله محاکات و تقلید (mimesis) می‌داند.

۳۹. ابونصر الفارابی *آراء*، ص ۱۱۴.

۴۰. همان، ص ۱۲۳.

۴۱. همان، ص ۱۲۶-۱۲۵.

۴۲. «و این همه مقترن است به عقیده زشت او درباره نبوت که به‌زعم او تنها منبعث از قوه خیال است و فلسفه که زاده عقل است بر نبوت مزیت و رجحان دارد». ابن طفیل، *زنده بیدار (حی بن یقظان)*، ترجمه: فروزانفر، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱)، ص ۳۲.

۴۳. محسن مهدی به درستی می‌نویسد: «عقل فعال یا همان عقل محض عاری از شوائب و غرائب، دست کم به طور مستقیم نمی‌تواند در تخیل اثر کند یا به نحوی با آن مرتبط شود، بلکه تنها می‌تواند مستقیم‌اً بر عقل اثر نهاده با آن ارتباط و پیوستگی یابد». محسن مهدی، «مدینه فاضله فارابی»، *مجموعه مقالات سمینار تاریخ علم و نقش دانشمندان ایرانی*، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۱.

۴۴. موسی ابن‌میمون، *دلالة الحائرين*، تحقیق: حسین آتای، (مکتبه الثقافه الدینیه، بی‌تا)، صص ۴۰۴. اشتراوس هم محتملاً تحت تأثیر ابن‌میمون معتقد است «در نظر فارابی، رئیس مدینه فاضله باید دارای کمال در قوه عاقله و قوه متخیله باشد».

Leo Strauss, *Philosophy and Law*, New York, (State University of New York

Press, 1995), p. 125.

۴۵. هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۳۲.

46. Leo Strauss, *Philosophy and Law*, p. 106.

۴۷. ابونصر الفارابی، *تحصیل السعاده*، قدم له علی ابوملحم، (بیروت: دارالهلال، ۱۹۹۵)، ص ۸۹. فارابی در برخی آثار منطقی خویش، این بحث را اندکی متفاوت اما دقیق تر مطرح کرده است. به طور مثال ر.ک. به: ابونصر الفارابی، *الالفاظ المستعمله فی المنطق*، تحقیق محسن مهدی، (تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۴)، صص ۹۰-۸۷.

48. Ernst Renan, *Averroes et averroisme*, (Paris, 1886).

۴۹. هانری کربن ذیل عنوان «سنت ابن سینایی ایرانی در مقایسه با مکتب ابن رشد» این مطلب را به تفصیل توضیح داده است که چرا در غرب تمدن اسلامی آموزه حقیقت دوگانه مطرح شد ولی در حکمت ایرانی چنین اتفاقی نیفتاد. ر.ک. به: هانری کربن، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، (تهران: انتشارات طوس، ۱۳۶۹)، صص ۱۳۱-۱۲۱.

۵۰. ابونصر محمد فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۱۰۷.

۵۱. ابونصر محمد فارابی، *کتاب الحروف*، تصحیح محسن مهدی، (بیروت، ۱۹۸۶)، صص ۱۳۳-۱۳۲.

۵۲. ابونصر محمد فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۶۷.

۵۳. ابونصر محمد فارابی، *السیاسة المدنیة*، صص ۱۶۶-۱۶۴.

54. Leo Strauss, *Philosophy and Law*, p. 119.

۵۵. ابونصر محمد فارابی، «کتاب الجدل»، *المنطقیات للفارابی*، ص ۳۸۲؛ براساس این آموزه که فارابی آن را «فلسفه الخارجة و البرانیة» می نامد، برخی از خاورشناسان به نوعی فلسفه عامه فهم (*philosophie populaire*) در پاره‌ای از آثار فارابی (به عنوان نمونه کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین*) قائل اند؛ آثاری که در آنها فیلسوف بنا به اغراض سیاسی، نظام فلسفی خود را با زبانی ساده و عامه فهم برای همگان بیان داشته است. برای بحث تفصیلی ر.ک. به:

Fabienne Pironet, "L'importance du traité de l'harmonie d'al-Farabi: ses visées politiques", Todd Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam*, (London, I.B. Tauris, 2005), pp. 71-84.

56. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, tr. Ch. Appuhn, Ch. 16, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), pp. 261-274.

57. Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, (Paris, Presses universitaire de France, 1983), pp. 136-8.

۵۸. اسپینوزا که خود یهودی بود، با نوشته‌های کلاسیک فلسفه یهودی و به طور خاص با اندیشه‌های ابیمون که عمیقاً تحت تأثیر فارابی بود، آشنایی کامل داشت. بر مبنای تفسیر وی از کتاب مقدس، برخلاف تفسیر ابن میمون، مهم‌ترین ویژگی نبی کمال تخیل و نه کمال تعقل است. ر.ک. به:

B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Ch. 1, p. 38.

لئو اشتراوس هم به نقد اسپینوزا بر تلقی ابن میمون از قوه متخیله و نقش آن در نبوت یهودی اشاره کرده است. ر. ک. به:

Leo Strauss, *Philosophy and Law*, p. 107.

بدین سان، به نظر می‌رسد تلقی اسپینوزا از جایگاه تخیل در نبوت و سیاست، دست کم به طور غیرمستقیم، متأثر از فارابی باشد.

۵۹. ابونصر الفارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۷۵.

۶۰. ابونصر الفارابی، *آراء*، ص ۱۰۷.

۶۱. هر چند اعتقاد به دو وجه نظری و عملی برای خرد در آثار ارسطو مشهود است اما تقسیم فلسفه به نظری و عملی را باید مربوط به مشایبان جانشین ارسطو در عصر یونانی مآبی دانست و در همین دوره است که این تقسیم‌بندی به ارسطو منسوب می‌شود. برای بحث بیشتر بنگرید به: سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، صص ۲۴۰-۲۴۱.

۶۲. فارابی‌شناسانی چون والتز، فخری، کرمر، مهدی، اشتراوس، پاینز، روزنتال و گالستون بر این باورند که اندیشه فارابی هر چند در حکمت نظری، ارسطویی و نوافلاطونی است در فلسفه سیاسی دارای صبغه افلاطونی می‌باشد. گزارشی از آرای این دسته را در کتاب گالستون (p. 11) می‌توان دید. اظهار نظر مزبور با این قید پذیرفتنی است که مانع از تصدیق ابتکارات فارابی در فلسفه سیاسی، که به برخی از آنها اشاره شد، نگردد.

۶۳. «فارابی برای تبیین ماهیت وحی و چگونگی نزول آن، خواننده را به تألیفات عمومی خویش در زمینه دانش نظری و به‌ویژه علم‌النفس (شرح وی بر کتاب «دربارۀ نفس» ارسطو) ارجاع می‌دهد، اما از آنجا که این آثار برجای نمانده‌اند، خواننده باید برای یافتن شرح و تفسیری در هر دو زمینه دانش نظری و علم‌النفس، به مدینه فاضله مراجعه کند.» محسن مهدی، *مدینه فاضله فارابی*، ص ۹؛ «گویند نسخه‌ای از کتاب *النفس* منسوب به ارسطو را یافتند که مکتوبی از فارابی در آن بود که نوشت این کتاب را صد بار خوانده‌ام.» ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴)، ص ۱۸۲.

۶۴. ابونصر الفارابی، *آراء*، ص ۱۱۲.

۶۵. همان.

۶۶. محسن مهدی به درستی تذکر می‌دهد که فارابی به دو نوع حکومت (حکومت فیلسوف و نبی) باور ندارد. آنچه وی در باب اتحاد نبوت و فلسفه قائل است، در حوزه سیاست بدین نتیجه منجر می‌شود که عقل اگر از تخیل بهره‌نگیرد قادر به ورود به سیاست نیست و از سوی دیگر تخیل بدون عقل فاجعه‌آفرین است. پس تخیل و تعقل دو عنصر ضروری سیاستند. ر. ک. به:

Muhsin Mahdi, "Alfarabi", *Op. cit.*, pp. 215- 216.