

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دوازدهم - شماره پیاپی ۳۷

بهار و تابستان ۹۱

تفاوت فیلسوف و نبی در جهان‌شناسی فارابی*

غلامرضا جمشیدی‌ها**

ابوالفضل مرشدی***

چکیده

ابونصر فارابی از اولین اندیشمندان مسلمان است که به جدّ با فلسفه یونانی مواجه شد و تلاش کرد تا تفکر فلسفی را با سنت فکری اسلامی سازگار کند. او در مقام مؤسس فلسفه اسلامی در مورد نسبت فلسفه و دین و عقل و وحی تأملات زیادی کرد و ضمن ارائه تفسیری فلسفی از وحی و نبوت، فلسفه صحیح را مبنایی برای دین قرار داد. مفسران فارابی رابطه دین و فلسفه و نبی و فیلسوف در آراء فارابی را به گونه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند و برخی از آنها بر این فیلسوف مسلمان خرده گرفته‌اند که فیلسوف را نسبت به نبی برتری داده است. این مقاله می‌کوشد ضمن بررسی نظرات مختلف در این رابطه، نظر متعادلی را ارائه دهد. در این مقاله ضمن معرفی انسان‌شناسی فارابی، استدلال خواهد شد که در آرای فارابی، نبی فیلسوفی است که رسالت هدایت و ارشاد مردم را نیز بر عهده دارد.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، وحی، نبی، فیلسوف، فارابی.

* تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۴ تاریخ پذیرش: ۹۲/۳/۲۷

** دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی دانشگاه تهران

مقدمه

از زمانی که فلسفه یونانی پای خود را به تمدن اسلامی باز کرد، مسأله نسبت فلسفه و وحی برای برخی از اندیشمندان و گروههای اسلامی مطرح شد و آنها کوششهایی برای تعیین این نسبت و حتی استفاده از تفکر فلسفی برای دفاع از عقاید دینی خود انجام دادند. شاید معتزله نخستین فرقه از فرق اسلامی است که برای اثبات اصول عقاید خود از قبیل اعتقاد به عدل، تنزیه و توحید، اختیار و ...، و برای مجادله با سایر فرق اسلامی و معتقدین به دیگر ادیان، به منطق و فلسفه یونانی متوسل شدند (صفا، ۱۳۷۱: ۴۳). با این حال، تأثیر فلسفه یونان در کلام معتزلی در حاشیه بود زیرا هیچ کدام از متکلمان متقدم معتزلی رغبتی به تدوین مجموعه‌ای منظم و کامل از مبانی تفکر فلسفی یونان نشان ندادند (فرانک، ۱۳۸۳: ۲۷۹). اسماعیلیه نیز از دیگر گروه‌های اسلامی است که به تفسیر امور و احکام دیانت پرداختند و توجیهی فلسفی از نبوت ارائه دادند. آنها با استفاده از کلمه قرآنی «تأویل» کوشیدند گفتمان فلسفی و هرمنوتیکی برای تأسیس دانش عقلی در تقرب بر وحی و ایجاد پلی میان فلسفه و دین پدید آورند. آنها کوشیدند معنای دین و وحی را چنان توسعه دهند که در عین قبول آنچه محسوس و ظاهر است، در ریشه‌ها رسوخ کنند تا راه به آنچه پنهان و یا باطن است بیابند و آن را منکشف سازند (ناجی، ۱۳۸۳: ۲۵۰). الکندی (۲۶۰-۱۸۵ ه.ق.) نیز که به عنوان اولین فیلسوف عرب شناخته می‌شود، سعی در جمع بین وحی و فلسفه کرد اما او معرفت دینی و عقلی را دو گونه مستقل بیان حقایق می‌دانست که هیچ‌گونه اختلافی بین آنها نیست. البته چون در زمان کندی اصطلاحات فلسفی به زبان عربی وجود نداشت، ابهام زیادی در زبان نوشتاری او وجود داشت و این موجب شد دسترسی به آثار او با دشواری همراه شود (فرانک، ۱۳۸۳: ۲۷۹). زکریای رازی

((۳۲۰) ۳۱۳-۲۵۰ه.ق.) نیز به عنوان فیلسوف و دانشمندی که تقریباً معاصر فارابی بود، به مقوله وحی و عقل توجه کرده بود. رازی عقل را برای هدایت بشر کافی می‌داند و از آنجا که به شدت طرفدار برابری میان انسانهاست، همه انسانها را قادر می‌داند که تعقل کنند و راه هدایت را خودشان بیابند. بر همین اساس، او نیاز به نبوت و وحی را انکار می‌کند و حتی دین را عامل اختلاف و نزاع و تفرقه بین مردم و ملتها تلقی می‌کند (گودمن، ۱۳۸۳: ۳۴۸؛ کربن، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

به گواهی بسیاری از مورخان فلسفه اسلامی، فارابی (۳۳۹-۲۵۷/۹ ه.ق.) از اولین کسانی در عالم اسلام است که به جدّ با فلسفه یونان مواجه شد و تلاش کرد فلسفه‌ای را که طی قرون بعد از تمدن بیزانس متروک مانده بود، تجدید کند. در واقع او بود که برای اولین بار نسبت فلسفه را با الزامات یکی از ادیان الهی توضیح داد و بر نسبت عقل و شرع و وحی و فلسفه در محدوده تمدن اسلامی پرتو افکند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲-۱۵۱) به طوری که، به بیان داوری (۱۳۶۲: ۷۸) اگر فارابی به امر دین و نسبت فلسفه و دیانت توجه نمی‌کرد، شأن او در حد شأن یک شارح بود و نمی‌توانست معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی باشد. اساساً، او را مؤسس فلسفه اسلامی دانسته‌اند چرا که او آغازگر مرحله تازه‌ای از تاریخ فلسفه است که در آن «تلقی جدیدی از وجود» شکل گرفت و خدای اسلام، و نه عالم، آنگونه که در دوره یونانی بود، دایره مدار تفکر قرار گرفت. به این ترتیب، می‌توان گفت تاریخ فلسفه در عالم اسلام، و حتی دوره قرون وسطی مسیحیت، تاریخ شرح و تفصیل فلسفه فارابی است (همان). تلاش فارابی برای تعیین نسبت میان دین و فلسفه از چنان اهمیت برخوردار است که آن را «المسائل» فلسفه فارابی دانسته‌اند. به عبارتی، او کوشیده بود بنیانی فلسفی برای

دیانت ایجاد کند و برای نخستین بار برای مفاهیم دینی مانند وحی و نبوت و امامت توجیهاات و مصادیقی فلسفی فراهم کند.

با توجه به اینکه در فلسفه فارابی «رئیس مدینه» و «واضع النوامیس» از محوریت خاصی برخوردار است و «فیلسوف» و «نبی» به عنوان رؤسای مدینه فاضله معرفی شده اند، بنابراین، بحث فارابی در مورد نسبت فلسفه و دین تا حد زیادی حول ویژگی‌های «فیلسوف» و «نبی» شکل گرفته است. به عبارت دیگر، فارابی رابطه دین و فلسفه را عمدتاً در مباحث انسان‌شناسی خود مطرح کرده است و از منظر قوای گوناگونی که درون انسان وجود دارد، به تحلیل نوع رابطه نبی و فیلسوف با عالم ماورا و نیز رابطه نبی و فیلسوف با مردم پرداخته است. نوع تحلیل فارابی از قوای درونی انسان و نوع بهره‌ای که نبی و فیلسوف از هر یک از این قوی می‌گیرند تا با عالم ماوراء و نیز با مردم ارتباط داشته باشند، باعث این تصور نزد برخی از مفسران فارابی، از جمله ابن طفیل، فوزی نجار، والترز و ... شده است که مقام فیلسوف نزد فارابی شامخ‌تر از مقام نبی است و کلام و بیان فیلسوف استوارتر و متقن‌تر از کلام و بیان نبی است. در این مقاله شواهد و استدلالهای طرفداران این تفسیر از فارابی بررسی خواهد شد و با استناد به شواهدی که از متن رساله‌های فارابی آورده خواهد شد، تلاش خواهد شد تفسیر متعادل‌تری از آرای فارابی در مورد نبی و فیلسوف ارائه شود. بنابراین، می‌توان سوالات این پژوهش را به شرح زیر بیان نمود:

(۱) مطابق انسان‌شناسی فارابی، چه قوایی در انسان وجود دارد و نسبت این قوا با

یکدیگر چگونه است؟

۲) نسبت انسان‌شناسی فارابی و پیامبرشناسی او چیست؟ به عبارت دیگر، جایگاه قوای انسانی در نبی و فیلسوف چیست و نبی و فیلسوف چگونه با بهره‌گیری از این قوا با عالم ماورا ارتباط برقرار می‌کنند؟

۳) شواهد و استدلال‌های آن دسته از مفسران فارابی که بر برتری فیلسوف بر نبی در فلسفه فارابی باور دارند، چیست؟ چه شواهد و استدلال‌هایی از رساله‌های فارابی علیه نظر این مفسران وجود دارد؟

۴) نوع ارتباط نبی و فیلسوف با مردم، در فلسفه فارابی، چگونه است و نسبت این مبحث با انسان‌شناسی و پیامبرشناسی فارابی چیست؟

در این مقاله تلاش خواهد شد به شیوه‌ای تحلیلی و با تحلیل محتوای کیفی آثار فارابی به سوالات فوق پاسخ داده شود. برای این امر، آرای فارابی در مورد نسبت دین و فلسفه، و بالتبع نبی و فیلسوف، بر اساس سه محور مورد بررسی قرار خواهد گرفت: نخست، ارتباط نبی و فیلسوف با جهان ماورای («عقل فعال» یا همان فرشته وحی یا جهان ملکوت)؛ دوم، مجرای ارتباط نبی و فیلسوف با جهان ماورای؛ سوم، نوع ارتباط نبی و فیلسوف با مردم. اما قبل از اینکه به محورهای فوق پرداخته شود، لازم است نخست جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وی را به صورت مختصر توضیح داده شود.

جهان‌شناسی فارابی

جهان‌شناسی فارابی مبتنی بر تمایز نهادن بین عالم ماورای الطبیعه (عالم ماوراء فلک قمر) و عالم طبیعت (عالم مادون فلک قمر) است، به طوری که عالم طبیعت محصول عالم ماوراء الطبیعه است. در هر یک از این دو عالم موجودات به صورت سلسله مراتب وجود دارند. در عالم ماوراء الطبیعه ترتیب وجودی موجودات متنازل

است به طوری که نخست «موجود اول» است که اکمل و افضل موجودات است و همه موجودات از فیض وجود او سرچشمه می‌گیرند و فارابی آن را معادل خداوند در نظر می‌گیرد و پس از او موجودات به ترتیب «الانقص فالانقص» وجود دارند تا منتهی شوند به ناقص‌ترین آنها؛ به بیان دیگر، در عالم ماوراءالطبیعه بعد از موجود اول، عقول دهگانه و افلاک نه‌گانه وجود دارد بدین ترتیب که از موجود اول، دومین موجود به وجود می‌آید («فایض» می‌شود). دومین موجود (عقل دوم) هم ذات موجود اول را تعقل می‌کند که حاصل آن سومین موجود (عقل سوم) است، و هم ذات خود را تعقل می‌کند که حاصل آن آسمان اول است. به همین ترتیب، وجودهای (عقول) بعدی نیز با تعقل در ذات موجود اول، وجودهای (عقول) بعد از خود و با تعقل در ذات خود، فلک‌های بعد از خود را به وجود می‌آورند. این سیر تا به وجود آمدن دهمین عقل (عقل فعال) و فلک ماه ادامه می‌یابد و بعد از آن متوقف می‌شود و از آن پس جهان طبیعت آغاز می‌شود. در واقع، کره ماه مرز بین جهان ماوراءالطبیعه و جهان طبیعت است و عقل فعال مدبّر عالم طبیعت است. در جهان طبیعت، ترتیب وجودی موجودات متصاعد است بدین ترتیب که «نخست از لحاظ وجودی احسن موجودات متقدم است و سپس به ترتیب «الافضل فالافضل» تا به موجود افضل پابان یابد که افضل از او [در عالم طبیعت] نبود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۳۸). فارابی در عالم طبیعت از پست‌ترین موجودات شروع می‌کند چون «طبع» موجودات طبیعت را این‌گونه می‌داند که نخست دارای نقص وجودی هستند و از مرتبت ناقص شروع می‌کنند و اندک اندک متکامل‌تر می‌شوند تا آنجا که هر نوعی از آنها به نهایت کمال وجودی و جوهری خود برسند. بنابراین، در عالم طبیعت، احسن موجودات جسمانی «ماده اولی» است که مشترک بین همه موجودات است. در مرتبه بالاتر، اسطقسات (عناصر چهارگانه: خاک و آب و باد

و آتش) وجود دارند. بعد از آنها، معدنیات و نباتات سپس حیوانات غیرناطق و سرانجام و برتر از همه موجودات عالم طبیعت، حیوانات ناطق (انسانها) قرار دارند. به این ترتیب، انسان به عنوان کامل‌ترین موجود جهان طبیعت با عقل فعال به عنوان نازلترین مرتبه عقول در جهان ماوراءالطبیعه هم‌مرز است و تنها یک برزخ بین آنها وجود دارد.

انسان‌شناسی فارابی

فارابی نفوس انسانی را شامل چهار قوه ناطقه، نزوعیه، متخیله و حساسه می‌داند. قوه ناطقه به دو قوه ناطقه نظری و ناطقه عملی تقسیم می‌شود: قوه ناطقه نظری نیرویی است که به واسطه آن انسان آن‌گونه دانشهایی را ادراک می‌کند که شأناً مورد عمل واقع نمی‌شوند. قوه ناطقه عملی نیز نیرویی است که با استناد به اراده انسان به اموری که شأناً مورد عمل واقع می‌شود، معرفت حاصل می‌کند. قوه نزوعیه نیرویی است که به وسیله آن انسانها به سوی انجام امری گروش یابند و یا از آن بگریزند. به عبارت دیگر، قوه نزوعیه آدمی را شیفته و مشتاق چیزی یا ناخوشایند از آن می‌کند. قوه حساسه نیرویی است که به وسیله حواس پنجگانه محسوسات را ادراک می‌نماید و نیز ادراک امور لذت‌آور و رنج‌آور به وسیله آن است. این قوه قادر نیست بین امور سودآور و زیان‌آور و زشت و زیبا امتیاز بگذارد. و قوه متخیله نیرویی است که آثار برجای مانده از محسوسات را پس از آنکه قوه حساسه کار خود را انجام داد، حفظ می‌کند و در خواب یا بیداری به ترکیب برخی از آنها با برخی دیگر و یا تجزیه و تفصیل آنها می‌پردازد. «البته آن‌گونه ترکیبات و تفصیلاتی که پاره‌ای درست و صادق است و پاره‌ای نادرست و کاذب است». علاوه بر این، قوه متخیله است که سود و

زیان و خوشی و ناخوشی را تشخیص می‌دهد و بین این گونه امور تمایز قائل می‌شود (فارابی، ۱۳۵۸: ۷-۷۴). به بیان دیگر، «... به واسطه [قوه متخیله] هر چه از محسوسات در نفس او [انسان] مرتسم شود، پس از غیبت از مشاهده حواس، همچنان آنها را حفظ می‌کند و این قوه است که بعضی از محسوسات را با بعضی دیگر ترکیب کرده و بعضی را از بعضی دیگر تفصیل [جدا] می‌کند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۸۴).

قوه ناطقه رییس دیگر قوای انسانی، از جمله قوه متخیله است (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۸۸). این قوه «مقوم انسان» است و «انسانیت انسان به آن است». سعادت انسان نیز صرفاً ناشی از قوه ناطقه نظری است و زمانی این سعادت حاصل می‌شود که از ناحیه عقل فعال مقولات و معارف اولیه به آدمی اعطا شده باشد و قوه ناطقه در معیت عقل فعال به عقل بالفعل تبدیل شود. توضیح اینکه، قوه ناطقه عبارت است از «هیأت طبیعی» که مشترک بین همه انسانها است و انسان به واسطه این هیأت انسان می‌شود. این قوه ناطقه در حالت معمولی عقل منفعل است و زمانی بالفعل می‌شود که همه معقولات را ادراک کند. در این هنگام برای او عقلی حاصل می‌شود که به لحاظ رتبه بالاتر از عقل منفعل است. این عقل که از ماده مفارق و مجرد شده است و به عقل فعال نزدیک شده است، عقل مستفاد نامیده می‌شود و حد فاصل بین عقل منفعل و عقل فعال است (فارابی، ۱۳۶۱: ۸-۲۶۷). فارابی نسبت عقل فعال به قوه ناطقه انسان را به نسبت آفتاب و چشم، و چیزی را که از عقل فعال به قوه ناطقه افاضه می‌شود تا آن را بالفعل کند، به نور تشبیه می‌کند: «عقل فعال نخست در قوه ناطقه آدمی چیزی افاضه کرده که آن چیز نسبت به نفس ناطقه آدمی نور است نسبت به بصر؛ و به وسیله همین امر مفاض است که نفس ناطقه عقل فعال را درک می‌کند و به وسیله همان است که اشیا بی که بالقوه معقول او بوده‌اند بالفعل معقول او می‌شوند؛ و باز به وسیله همان

است که انسانی که عقل بالقوه است به مرتبت فعلیت می‌رسد و تا آنجا کمال می‌یابد که رتبت او نزدیک به رتبت عقل فعال می‌رسد و عاقل بالذات می‌شود بعد از آنکه چنین نبوده است؛ و معقول بالذات می‌شود بعد از آنکه چنین نبوده است؛ و موجود الهی می‌شود بعد از اینکه موجود هیولانی بوده است» (فارابی، ۱۳۵۸: ۱-۸۰).

نکته بااهمیت و البته چالش‌برانگیزی که در انسان‌شناسی فارابی وجود دارد این است که قوه ناطقه نزد فارابی از جایگاه برتری نسبت به قوه متخیله برخوردار است به طوری که قوه متخیله بین قوه حساسه و قوه ناطقه قرار می‌گیرد و البته بیشتر وظیفه ترکیب و تفصیل محسوسات و مشاهدات را دارد، و حتی گاهی این ترکیب و تفصیل را به درستی و گاهی به نادرستی انجام می‌دهد. این نکته زمانی چالش‌برانگیز می‌شود که نسبت قوای ناطقه و متخیله با فیلسوف و نبی مشخص شود. این امر در فرازهای بعدی مقاله تشریح می‌شود.

نبی، فیلسوف و جهان‌ماورا

در ادامه، آرای فارابی را ذیل سه محور (۱) ارتباط نبی و فیلسوف با جهان ماورای؛ (۲) مجرای ارتباط نبی و فیلسوف با جهان ماورای؛ (۳) نوع ارتباط نبی و فیلسوف با مردم توضیح می‌دهیم:

۱- فارابی نبی و فیلسوف را کسانی می‌داند که با «عقل فعال» در ارتباطند. عقل فعال در جهان‌شناسی فارابی دهمین و آخرین مرتبه عقل در سلسله عقول و در واقع، حد فاصل بین عالم طبیعت و عالم عقول است و وظیفه آن «عنایت به مردم» است و اینکه «آدمی را به نهایت مراتب کمال ویژه خود برساند» (فارابی، ۱۳۵۸: ۷۳). فارابی نسبت عقل فعال و قوه ناطقه انسان را به نسبت آفتاب [نور] و چشم تشبیه می‌کند؛ هر

چند چشم به صورت بالقوه بیناست اما بینایی آن تنها در آفتاب [نور] بالفعل می‌شود. قوه ناطقه هم به واسطه فیضی که از سوی عقل فعال دریافت می‌کند، می‌تواند عقل فعال را درک کند و در واقع، عقل بالقوه (منفعل) انسان به عقل بالفعل تبدیل شود. بنابراین، فیلسوف و نبی که عقل فعال به قوه ناطقه آنها افاضه فیض کرده است، تا آنجا کمال می‌یابند که رتبه آنها نزدیک به رتبه عقل فعال می‌رسد و موجود الهی می‌شوند. فارابی که پیش از این «سبب نخستین» را معادل «خدای جهان» گرفته است، عقل فعال را نیز معادل مفاهیم و تعابیر دینی و قرآنی مانند «روح الامین» و «روح القدس» در نظر می‌گیرد: «عقل فعال همان موجودی است که می‌توان آن را روح الامین و روح القدس و امثال این گونه نامید و از لحاظ رتبت می‌توان به نام ملکوت و امثال این گونه نام‌ها نامید» (همان: ۷۴). به این ترتیب، فارابی «وحی» را حلول عقل فعال در قوه ناطقه و قوه متخیله انسان می‌داند و به بیان دقیق‌تر، عقل فعال را واسطی می‌داند که از طریق آن «خداوند عزوجل» بر فیلسوف و نبی «وحی می‌کند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۹).

۲- هر چند در فلسفه فارابی نبی و فیلسوف هر دو با عقل فعال در ارتباطند، اما مجرای ارتباط این دو با عقل فعال متفاوت است. در حالی که فیلسوف از مجرای قوه ناطقه با عقل فعال در ارتباط است، ارتباط نبی با عقل فعال به واسطه قوه متخیله اوست. فیلسوف کسی است که فیوضات از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود اما در نبی فیوضات از عقل فعال به قوه متخیله افاضه می‌شود. به بیان دیگر، در فیلسوف، قوه ناطقه یا عقل منفعل است که واسطه دریافت فیض قرار می‌گیرد، اما در نبی قوه متخیله این وظیفه را بر عهده دارد: «به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او [انسانی که به او وحی می‌شود] افاضه می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بود و به واسطه فیوضاتی که از او [عقل فعال] به قوه متخیله‌اش

افاضه شود، نبی و مُنذر بود از آینده، و مُجَز بود از وقایع و امور جزئیة موجود در حال، به واسطه وجودی که وجود الهی در او افاضه شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۹). فارابی علم به اشیا و ادراک آنها را به دو وجه ممکن می‌داند: یکی آنکه ذات اشیا مورد تعقل قرار گیرد و علمی مبتنی بر معلومات عقلی و برهانی حاصل شود؛ دیگر آنکه مثال آن ذات اشیا به تخیل دریافته شود. فارابی وجه اول را «فلسفه» و وجه دوم را «ملکه» - که مُحاکاتی از فلسفه است - می‌خواند: «این هر دو صورت علم، علم به مبدأ و سبب اول و غایت قُصوی است. پس اگر فلسفه، علم به صَوْر معقول است، ملکه، علم به صَوْر متخیل است. به عبارت دیگر، فلسفه، علم به ذات مبدأ اول و مبادی ثانی غیر جسمانی [عقول دهگانه] است اما دین، مثال این مبادی را که مأخوذ از مبادی جسمانی است تخیل می‌کند. ولی این مثال‌ات و محسوسات حاکی از معقولات است چنان که در تیمائوس افلاطون هم محسوسات حکایت از معقولات نظیر خود می‌کند (داوری، ۱۳۸۲: ۱۳۱؛ به نقل از *تحصیل السعادة* فارابی: ۳۶).

برتری قوه ناطقه بر قوه متخیله در جهان‌شناسی فارابی و قائل شدن فارابی به اینکه فیلسوف به واسطه قوه ناطقه و نبی به واسطه قوه متخیله به عقل فعال متصل می‌شوند، باعث به وجود آمدن این تصور شده که مقام نبی نزد فارابی نازل‌تر از مقام فیلسوف است. برای مثال، ابن طفیل به عنوان یکی از فیلسوفان اسلامی متقدم قائل است به اینکه نظریه فارابی فیلسوف را در مرتبه‌ای عقلانی و برتر از پیامبر قرار می‌دهد: «این آن چیزی است که فارابی بر اثر سوء اعتقادش درباره نبوت بدان تصریح دارد و می‌پندارد که نبوت اختصاص به قوه خیال دارد و در نتیجه فلسفه را از آن برتر می‌داند» (به نقل از حکمت، ۱۳۸۶: ۳۲۰). والتزر، یکی از شرق‌شناسان و مفسرین فارابی، نیز نظری شبیه ابن طفیل دارد و آرای فارابی را حمل بر برتری عقل بر وحی و

فیلسوف بر نبی می‌کند: «به نظر او [فارابی] اعتقاد و ایمان دینی فرع بر تعقل بشر است. احکام وحی که اشخاص غیرفیلسوف به مدد آن از خلال مثال‌ها به حقیقت نزدیک شده‌اند نسبت به فلسفه از حیث رتبه مؤخر است» (والترز، ۱۳۶۲: ۷۷). فوزی نجار نیز قائل به این است که اتخاذ مفاهیم دیانت در فلسفه پاسخی است که فارابی به افکار تعصب‌آمیز مسلمانان داده است و نیز به خاطر فایده عملی بوده که دین برای هدایت توده‌ها داشته است (به نقل از ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۵۶). ناظرزاده اما بر این باور است که بسته به اینکه کدام کتاب فارابی را ملاک قرار دهیم، دو نظر متفاوت در مورد نسبت فلسفه و دین در آثار او خواهیم یافت. به زعم وی، اگر به تعریف نبوت در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* او بسنده کنیم، مرتبه نبی پایین‌تر از مرتبه فیلسوف است، چون قوه ناطقه فیلسوف مفیض عقل فعال و از لحاظ مراتب معرفتی بالاتر از قوه متخیله است. اما چنانچه به کتاب *فصول‌المدنی* فارابی مراجعه و آن را نیز آخرین کار فارابی بدانیم، باید در برداشت اولیه خود تجدید نظر کنیم، چون بر اساس این کتاب، عقل فعال به هر دو قوای نفس نبی وحی می‌کند و نبی در عین اینکه فیلسوف متعقل و حکیم است، نبی منذر هم هست. با این همه، وی معتقد است که «در عین حال کتمان نمی‌توان داشت که چون فارابی در قوه تخیل اشکالاتی می‌دیده و اینکه قوه مزبور محل فرود الهامات دینی است، در موضع او نسبت به دین مشکلاتی وجود دارد» (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۸-۵۷).

داوری اردکانی نیز رأی فارابی در این زمینه را خالی از اشکال و ابهام نمی‌بیند (داوری، ۱۳۶۲: ۱۶). او این ابهام را چنین بیان می‌کند: «گرچه از فحوای کلام فارابی در *تحصیل السعاده* و در بعضی دیگر از آثار او بر می‌آید که او فلسفه را از حیث رتبه بر دیانت و ملت مقدم دانسته است، در کتاب *الحروف* تصریح می‌کند که تقدم فلسفه

نسبت به دین تقدم زمانی است. البته در این قول جای تأمل و بحث است و شاید منظور او از دیانت، دیانت مسیحی و دین اسلام بوده است. به هر حال، از آن جهت که کتاب *الحروف فارابی* در دفاع از فلسفه صریح است، نمی‌توان گفت که بنا بر ملاحظات و مقتضیات چنین حکمی کرده است. البته فارابی در همین کتاب دیانتی را که مبتنی بر فلسفه صحیح نباشد، فاسد خوانده است و ای بسا که مقصودش از تأخیر دین نسبت به فلسفه، این باشد که چون دیانت مؤسس بر فلسفه است، ابتدا باید فلسفه باشد تا دین تحقق یابد» (همان: ۷۷). البته داوری این ابهام در آرای فارابی را با این تفسیر رفع می‌کند که «دین صحیح» و «فلسفه صحیح» در نظر فارابی ملازم یکدیگرند زیرا «هر دو جلوه امر واحد در دو مرتبه عقل و تمثلند. فلسفه هم یکی نیست و اختلافات میان اهل فلسفه ظاهری و جزئی است». داوری قائل به این است که فارابی فلسفه را متضاد با دیانت نمی‌داند و اگر در جایی ضدیت و خلاف پدید آید ممکن است یکی از این دو فاسد باشد و یا اهل دین که با مثالات سروکار دارند ندانند که فلسفه صورت عقلی آن مثال است (داوری، ۱۳۸۲: ۱۲۰). داوری نظر فارابی در مورد آرای اهل مدینه فاضله را شاهدهی بر این مدعای خود می‌داند که نزد فارابی دین و فلسفه در اصل و اساس عین یکدیگرند: «فارابی فلسفه را عین آرای اهل مدینه فاضله می‌دانست و معتقد بود که رییس مدینه باید فیلسوفی باشد که علم خود را از مبدأ وحی می‌گیرد. در واقع، رییس فیلسوف مدینه فاضله فارابی، نبی است و دین صحیح به نظر او عین فلسفه است. اگر دین تقسیم به دو جزء اصول و فروع می‌شود، فلسفه هم مشتمل بر حکمت نظری و حکمت عملی است. حکمت عملی مانند فروع دین مؤسس بر اصول و حکمت نظری است (داوری، ۱۳۶۲: ۶).

ملا عبدالرازق لاهیجی نیز بر این نظر است که این اشکال [برتری فیلسوف بر نبی] در صورتی بر سخن فارابی وارد است که خیال از اطاعت عقل بیرون رود و نسبت به دستورات و احکام آن تسلیم و منقاد نباشد. به زعم لاهیجی، در بسیاری از مردم نیز وضع به همین منوال است و خیال آنان از عقلشان اطاعت نمی‌کند ولی او معتقد است که در مورد پیغمبران و بخصوص پیغمبر اسلام وضع چنین نیست و خیال پیغمبر پیوسته مطیع و منقاد عقل او بوده و هرگز از حکم عقل سرپیچی و تخلف نمی‌کند. با این مقدمه، لاهیجی معتقد است اتصال عقل فعال از طریق نیروی خیال اگر برتر و بالاتر از اتصال عقلانی نباشد به هیچ وجه کمتر از آن نخواهد بود زیرا کسی که از طریق خیال به عقل فعال اتصال می‌یابد علاوه بر اینکه بر کلیات و امور معقول محیط و مسلط است به وقایع و جزئیات امور اعم از گذشته و آینده نیز محیط و مسلط خواهد بود (به نقل از دینانی، ۱۳۸۰: ۹-۱۳۸). دینانی نیز رأی فارابی در مورد نبی را تفسیر و توجیه نبوت از دیدگاه فلسفی می‌داند که فارابی آن را در پاسخ به مخالفت دو تن از دانشمندان برجسته یعنی زکریای رازی و ابن اسحاق راوندی با اصل نبوت و پیغمبری مطرح ساخت و کوشید اشکالات و شبهات ابن راوندی و زکریای رازی بر دیانت را پاسخ گوید (همان: ۴۰-۱۳۹). کربن و حکمت نیز «نظریه خیال» را از ابداعات خاص فارابی و دارای اهمیت خاصی می‌دانند. هانری کربن معتقد است فارابی با اهمیت دادن به «نظریه خیال»، «نظریه نبوت» را دنبال کرد که «مبین برخی رگه‌های اساسی مشترک با فلسفه نبوت در تشیع است»، چرا که «حکمت نبوی شیعه با اعتبار بخشیدن به معرفت خیالی و عالمی که به وسیله خیال درک می‌شود، نظریه کاملی در باب خیال ایجاد کرد». بنابراین، کربن قائل شدن به اینکه فارابی فیلسوف را برتر از پیامبر می‌دانسته، درست نمی‌داند و آن را حاکی از بی‌توجهی به واقعیت حکمت نبوی

می‌داند (کربن، ۱۳۸۸: ۳۳-۲۳۰). نصرالله حکمت نیز معتقد است با توجه به اینکه فارابی تعریف خاصی از فلسفه دارد و بر «وحدت فلسفه» تأکید دارد، یعنی فلسفه را [تنها] زمانی به عنوان بیان حقیقت، مقبول و مشروع می‌داند که هیچ‌گونه اختلافی در اصول فلسفی بین فیلسوفان نباشد، بنابراین، نظریه خیال در طرح فارابی افق «عقلانیت عرفانی» را در برابر ما می‌گشاید (حکمت، ۱۳۸۶: ۳۲۲).

به نظر می‌رسد اگر تا این جای نظرات فارابی در مورد جایگاه قوه متخیله و نسبت آن با قوه ناطقه اکتفا کنیم، ابهام و ایرادی که برخی از مفسران فارابی از جمله ابن طفیل، والترز، ناظرزاده و دیگران بر فارابی گرفته‌اند، مبنی بر اینکه او مقام فیلسوف را برتر از مقام نبی در نظر گرفته، وارد خواهد بود. اما مهم است بدانیم که فارابی به همین جا اکتفا نکرده و توضیحات دیگر او در مورد قوه متخیله و جایگاه این قوه روشن‌گر و رافع ابهام وارد بر نظر او خواهد بود.

بررسی نظرات فارابی در مورد قوه متخیله حاکی از آن است که هر چند فارابی در تعریف قوه متخیله بر «حفظ محسوسات بعد از غیبت از حس» و «ترکیب و تجزیه رسوم محسوسات» تأکید می‌کند، اما برای این قوه وظیفه و کار سومی هم متصور است و آن «قدرت محاکات»، هم از محسوسات و هم از معقولات، است (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۳۴). فارابی برای قوه متخیله وضعیتی را متصور است که در آن حال، محسوساتی که از خارج وارد بر او می‌شود آن طور بر او استیلا نیابد که همه آن را فراگیرد و نیز قوه متخیله بالکل در خدمت قوه ناطقه قرار نگیرد. در این حالت که قوه متخیله «سخت نیرومند و کامل» شده است، توانی را به دست می‌آورد که به واسطه آن افعال خاص خود را انجام می‌دهد، یعنی از عقل فعال اموری را می‌گیرد و آنها را به واسطه محاکباتی که از نوع محسوسات مرثیه است، تخیل می‌کند (همان: ۲۴۶). علاوه بر این،

همان طوری که داوری (۱۳۸۹: ۱۲۲) هم بدان اشاره می‌کند، فارابی نقش دیگری را برای قوه متخیله متصور است و آن این است که این قوه «پیونددهنده و موصل دو قسم قوه ناطقه (نظری و عملی) است». این امر باعث می‌شود که «عقل فعال را در قوت متخیله فعلی بُود که در پاره‌ای از اوقات عقل فعال بدو معقولاتی را اعطا می‌کند که شأناً باید در قوه ناطقه نظری تحصیل یابند و در پاره‌ای از اوقات جزئیات محسوسه‌ای را بدو اعطا می‌کند که شأناً باید در قوه ناطقه عملی تحصیل یابند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۲). اما چون قوه متخیله صلاحیت و استعداد این را ندارد که معقولات را بدان صورت که معقولند بپذیرد، بنابراین، آنها را به واسطه همان چیزهایی مصور و حکایت می‌کند که محسوسات را مصور می‌نماید (همان: ۲۳۷). با این حال، «[قوه متخیله] جزئیات را گاه از راه آنکه عیناً آنها را تخیل می‌کند می‌پذیرد و گاه به واسطه محسوساتی دیگر که محاکمی از آنها بود، و این امر همان چیزی است که در شأن قوه ناطقه عملی است که آنها را بواسطه نیروی رویت مورد عمل قرار می‌دهد. پس پاره‌ای از آن جزئیات حاضر در حال است و پاره‌ای دیگر در زمان آینده موجود می‌شود.» البته، فارابی تخیل در این گونه امور را پس از آن ممکن می‌داند که به وسیله قوه ناطقه و از راه تفکر و رویت استنباط شود (همان: ۲۴۳). بنابراین «قوه متخیله می‌تواند از معقولاتی که در نهایت کمال قرار دارند، مانند سبب اول و اشیاء مفارقة از ماده [عقول و نفوس مجرد] و سماویات، حکایت کند و البته محاکات از آنها را به واسطه برترین محسوسات و کاملترین آنها از قبیل چیزهای نیکومنظر انجام می‌دهد، چنانکه محاکات از معقولات ناقصه را به وسیله پست‌ترین محسوسات و ناقص‌ترین آنها از قبیل اشیای زشت‌منظر انجام می‌دهد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۱).

فارابی کمال قوه متخیله را آن هنگامی می‌داند که «در حال بیداری از ناحیه عقل فعال جزئیات حاضره و یا آینده را و یا محسوساتی که محاکی آنهاست قبول کند و همچنین محاکیات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند. پس او را به سبب معقولاتی که از ناحیه عقل فعال پذیرفته است نبوتی حاصل شود به امور الهی و این مرتبت، کاملترین مرتبتی بود که قوت متخیله بدان می‌رسد و کاملترین مراتبی بود که انسان می‌تواند به واسطه قوه متخیله خود بدان برسد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۸). فارابی از ویژگی‌های رئیس اول مدینه را این می‌داند که قوت متخیله او کمال یافته و به نهایت کمال ممکن خود رسیده باشد و آماده باشد که در وقت بیداری و یا در وقت خواب از عقل فعال جزئیات امور را بپذیرد: «... باید انسانی باشد که مراحل کمال را پیموده و کامل شده باشد و به صورت و به مرتبت عقل و معقول بالفعل درآمده باشد و قوت متخیله او بالطبع بر آن وجهی که گفتیم کمال یافته و به نهایت کمال ممکن خود رسیده باشد و این قوت در او بالطبع ساخته و آماده بود که در وقت بیداری و یا در وقت خواب از عقل فعال هم جزئیات امور را بپذیرد بنفسه و یا به واسطه محاکیات آنها [و آنچه از آنها حکایت کرده ممثل می‌دارد] و هم معقولات، را به واسطه آنچه از آنها حکایت کرده و نمودار آنها بود و عقل منفعل هیولانی او به واسطه ادراک همه معقولات کامل شده باشد تا آنجا که هیچ امری از امور معقوله بر او پنهان و مجهول نبود و عقل و معقول بالفعل شده باشد...» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۷).

فارابی در جایی دیگر هر چند فلسفه را از حیث زمانی مقدم بر دین می‌داند اما الفاظ واضح‌النوامیس و فیلسوف و مَلِک و امام را مترادف می‌داند و تخیل مبادی عقلی توسط واضح‌النوامیس را از جنس «یقینیات» و «فلسفه» می‌داند: «فلسفه از حیث زمان مقدم بر دین است و واضح‌النوامیس (فیلسوف و مَلِک و امام) کسی است که معرفت به شرایط

معقولات عملی و قدرت بر استخراج و ایجاد آنها در اُمم و مُدن را دارد. الفاظ واضح-النوامیس و فیلسوف و مَلک و امام مترادفند. حتی اگر واضح‌النوامیس مبادی عقلی را تخیل کند به آنها نمی‌توان اطلاق «مخیلات» کرد بلکه یقیناًتند و مخیلات و مُقنعات اختراع واضح‌النوامیس است. اینها در نفس او ملکه هم نیست، بلکه فلسفه است. منتهی بررسی دیگران و در نفوس دیگران ملکه می‌شود...» (تحصیل‌السعادة: ۳۶ به بعد، به نقل از داوری ۱۳۸۲: ۱۳۱).

بنابراین در جمع‌بندی این بخش می‌توان با داوری همسخن شد و پذیرفت که فارابی فلسفه را علم اعلی و باطن‌نوامیس و صورت عقلی و برهانی آرای اهل مدینه و ملت فاضله می‌دانست ولی «مقصود او [فارابی] اصولاً این نبود که فیلسوف برتر از نبی است، زیرا رئیس اول مدینه فاضله نبی و واضح‌نوامیس است و اوست که از همه به خدای تعالی نزدیکتر است. وانگهی، قیاس نبی و فیلسوف و تفضیل یکی بر دیگری از نظر فارابی که فلسفه و نبوت را از هم منفک نمی‌دانست بی‌وجه است» (داوری، ۱۳۸۲: ۱۲۲).

۳- سومین محور آرای فارابی در زمینه رابطه دین و فلسفه، تلقی فارابی از نوع ارتباط نبی با مردم و فیلسوف با مردم است. فارابی ویژگی مردم مدینه فاضله را در این می‌بیند که در وهله اول، «مبادی موجودات نخستین و مراتب آنها و سعادت و ریاست نخستین مدینه فاضله و مراتب آن ریاستها و افعال و اعمالی که به سعادت و خوشبختی منجر می‌شوند» را بدانند و بشناسند و در وهله دوم، «افعال و اعمالی که ... به وسیله آن سعادت و خوشبختی به دست می‌آید بشناسند و تنها بدانستن آنها هم اکتفا نکنند و بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلاً و جزواً همه را مورد عمل قرار دهند». وی دو راه را برای شناخت مبادی و مراتب موجودات و نیز شناخت سعادت و

خوشبختی ممکن می‌داند: یکی از راه «تصوّر و یا تعقل» و دیگری از راه «تخیل». معنی تصور آنها این است که گوهر و ذات امور، آن طور که وجود دارند، در ذهن آدمی مرتسم می‌گردد و معنی تخیل آنها این است که خیالات آنها و مثالات و اموری که نمودار اشیا است، در قوه خیال درمی‌آید. معانی و ذوات حقایق قابل تبدیل و تغییر هستند اما محاکیات و اموری که می‌توانند نمودار و مجسم‌کننده آنها باشند، در قوه خیال گوناگون هستند و «پاره‌ای نزدیک به اصلند و پاره‌ای دور» (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۳-۵). فارابی بر آن است که تنها «حکمای مدینه فاضله» هستند که این امور را از راه برهان فهم می‌کنند و گوهر و ذات این امور بر آنها منکشف می‌شود. کسانی که در رتبه بعد از آنها هستند، نیز به این درجه از فهم و شناخت از ذات و گوهر امور می‌رسند اما تنها با اتکا به دانش و بصیرت حکما و از راه تصدیق گفتار و اعتماد به آنها. اما مابقی مردم به واسطه نمودارها و مثالات و محاکیاتی که مصور و مبین این امور است، یعنی از راه تخیل، از این امور شناخت کسب می‌کنند (فارابی، ۱۳۶۱: ۳۰۹). فارابی بر این باور است که بیشتر مردم به خاطر ناتوانی فطری یا به خاطر عادت قادر به تعقل و تصور گوهر و ذوات امور نمی‌باشند. بنابراین، درباره این دسته افراد انسانی «باید از راه القای اشیائی که محاکی و نماینده 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» (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۳-۵). در جایی دیگر، فارابی معتقد است: «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 آنان به راههای دیگری [غیر از استدلال عقلی] متوسل گردید که همان طرق محاکات خیالی است؛ زیرا برای هر ملتی به آن طریقی که معهود و مناسب با آنهاست باید حقایق را نمود؛ آن طریقی که

آشنا تر بدان می‌باشند» (همان). در همین راستا، مردم جامعه حتی «سعادت» مورد نظر خود را از راه تخیل برای خود مجسم می‌کنند نه از راه تعقل و تصورات عقلانی، و متخیلات خود را پذیرفته و مورد اکرام و احترام قرار می‌دهند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۶). چون این امور و حقایق برای هر امتی و مردم هر مدینه به واسطه محاکیات و مثال‌ها مصور و ممثل می‌شود، ملتها در نوع «معرفت» مختلف می‌شوند و «از همین جهت ممکن است که ملت‌های فاضله و مدینه‌های فاضله مختلف بوند و ملت‌های آنها نیز مختلف باشند و لکن همه آنها به یک سعادت و یک هدف و مقصد مؤمن بوند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۳۱۰). البته چون در محاکیات و ممثلات احیاناً محل اختلاف و نزاع وجود دارد و کسانی ممکن است از این محل‌های اختلاف و نزاع استفاده کنند و آرای اهل مدینه فاضله را باطل کنند، ممکن است که در میان توده‌های مردم اختلاف و نزاع به وجود آید و گروه‌های از مردم به انحراف بگریند (همان: ۱۳-۳۱۱). در اینجا است که نقش رئیس مدینه پررنگ می‌شود چون اوست که با شناختی که از ذات امور دارد می‌تواند آرای باطل را از اهل مدینه فاضله دور سازد: «هرگاه این امور و حقایق مشترکه و همگانی به واسطه برهان معلوم و شناخته شود و میرهن گردد در این صورت مطلقاً محل و موضعی برای خلاف و گفتار عنادآمیز نبود نه به طریق مغالطه و نه به نزد کسی که در اثر سوء فهم از درک آن ناتوان بود» (همان: ۳۱۰). در همین راستا است که فارابی استقرار مدینه را به استقرار رئیس اول منوط می‌کند و معتقد است که «اوست که هم سبب شکل و تحصیل مدینه و اجزا آن است و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و اینکه اگر عضوی از اعضای مدینه مختل گردد اوست که در جهت برطرف کردن آن اختلال به او مدد می‌رساند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۱). بر همین اساس، «باید زبان او [رئیس اول] را قدرت و نیرویی بود که به واسطه گفتار هر آنچه می‌داند

به خوبی مجسم کند و نیز او را قدرتی بود که به خوبی مردم را به سعادت و به اعمالی که به واسطه آنها به سعادت و خوشبختی می‌توان رسید ارشاد و رهبری کند...» (همان: ۲۷۰). البته هر چند فارابی رئیس اول و واضع‌النوامیس را معادل نبی و فیلسوف به کار می‌گیرد اما گویی بین آنها تفاوتی نیز قائل است: «... پس بواسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بود و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله اش افاضه شود، نبی و منذر بود از آینده و مجز بود از وقایع و امور جزئی موجود در حال به واسطه وجودی که وجود الهی در او افاضه شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۹). تفاوت فیلسوف و نبی در فلسفه فارابی را می‌توان ناشی از آن دانست که هر چند نبی نیز مانند فیلسوف فیوضات را از عقل فعال می‌گیرد اما چون به واسطه قوه متخیله خود آنها را دریافت می‌کند بر جزئیات امور واقف‌تر است و مهمتر اینکه می‌تواند با اتکا به قوه متخیله خود ذات و جوهر امور را به صورت مثال و محاکات در آورد و با زبان خطابه آنها را به توده مردم مدینه فاضله که قادر نیستند این امور را از طریق برهان بشناسند، منتقل کند. بنابراین، می‌توان این گونه از آرای فارابی استنتاج کرد که نبی علاوه بر اینکه مانند فیلسوف وظیفه دارد که گوهر و ذات امور را دریافت کند، وظیفه ارشاد و هدایت عامه مردم را نیز بر عهده دارد و در این راه نبی از خطابه استفاده می‌کند چرا که مخاطبین او که عامه مردم هستند، تنها زبان خطابه را متوجه می‌شوند نه زبان برهان را. بنابراین به بیان داوری، «فیلسوف چنانکه بعضی استنباط کرده اند از حیث مقام بر نبی برتری ندارد و اگر زبان فیلسوف زبان برهان و زبان نبی زبان خطابه است، این خطابه از همان منشأ برهان آمده است و با آن می‌توان عامه مردم را تأدیب و تربیت کرد و هر چه را که لازم باشد به ایشان آموخت» (داوری، ۱۳۸۲: ۱۲۱).

جمع بندی

در این نوشتار آرای فارابی ذیل سه محور ارتباط نبی و فیلسوف با جهان ماورا، مجرای ارتباط نبی و فیلسوف با جهان ماورا، و نوع ارتباط نبی و فیلسوف با مردم مورد بررسی قرار گرفت. اشاره شد به اینکه فارابی نبی و فیلسوف را کسانی می‌داند که با عقل فعال در ارتباطند اما مجرای ارتباط این دو با عقل فعال متفاوت است. در حالی که فیلسوف از مجرای قوه ناطقه با عقل فعال در ارتباط است، ارتباط نبی با عقل فعال به واسطه قوه متخیله اوست. با توجه به اینکه قوه ناطقه نزد فارابی از جایگاه برتری نسبت به قوه متخیله برخوردار است به طوری که قوه ناطقه رییس دیگر قوای انسانی، از جمله قوه متخیله، محسوب می‌شود و قوه متخیله بین قوه حساسه و قوه ناطقه قرار می‌گیرد که بیشتر وظیفه ترکیب و تفصیل محسوسات و مشاهدات را دارد و لزوماً این ترکیب و تفصیل را بدرستی انجام نمی‌دهد، این اشکال بر فارابی وارد شده است که نزد وی فیلسوف مقامی شامخ تر نسبت به نبی دارد. در پاسخ به این اشکال استدلال شد که فارابی برای نبی قوه متخیله «سخت نیرومند و کامل» شده متصور است که می‌تواند از عقل فعال اموری را بگیرد و آنها را به واسطه محاکماتی از نوع محسوسات تخیل کند. به عبارت دیگر، عقل فعال گاهی اوقات معقولاتی را به قوه متخیله اعطا می‌کند که شأناً باید در قوه ناطقه نظری تحصیل یابند و گاهی از اوقات جزئیات محسوسه‌ای را به قوت متخیله اعطا می‌کند که شأناً باید در قوه ناطقه عملی تحصیل یابند. اما چون قوه متخیله توان این را ندارد که معقولات را بدان صورت که معقولند بپذیرد، آنها را به واسطه همان چیزهایی مصور و حکایت می‌کند که محسوسات را مصور می‌نماید. به عبارت دیگر، قوه متخیله معقولاتی که در نهایت کمال قرار دارند، مانند سبب اول و عقول و نفوس مجرد و سماویات، را به واسطه

برترین محسوسات و کاملترین آنها از قبیل چیزهای نیکومنظر به تصور و تمثل در می‌آورد و معقولات ناقصه را به وسیله پست‌ترین محسوسات و ناقص‌ترین آنها از قبیل اشیاء زشت‌منظر به تصور و تمثل در می‌آورد. بنابراین، تفاوت فیلسوف و نبی در فلسفه فارابی را می‌توان ناشی از آن دانست که هر چند نبی نیز مانند فیلسوف فیوضات را از عقل فعال می‌گیرد اما چون به واسطه قوه متخیله خود آنها را دریافت می‌کند بر جزئیات امور واقف‌تر است و مهمتر اینکه می‌تواند با اتکا به قوه متخیله خود ذات و جوهر امور را به صورت مثال و محاکات در آورد و با زبان خطابه آنها را به توده مردم مدینه که قادر نیستند این امور را از طریق برهان بشناسند، منتقل کند. به عبارت دیگر، نبی علاوه بر اینکه مانند فیلسوف وظیفه دارد که گوهر و ذات امور را از عقل فعال دریافت کند، وظیفه ارشاد و هدایت عامه مردم را نیز بر عهده دارد و در این راه نبی از خطابه استفاده می‌کند چرا که مخاطبین او که عامه مردم هستند، تنها زبان خطابه را متوجه می‌شوند نه زبان برهان را.

منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)؛ *دفتر عقل و آیت عشق*، جلد اول، تهران: طرح نو
- بلاک، بیورا ال (۱۳۸۳)؛ *فارابی*، ترجمه روح ا... عالمی، در تاریخ فلسفه اسلامی (جلد اول)، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران: انتشارات حکمت
- حکمت، نصر ا... (۱۳۸۶)؛ *زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی*، تهران: نشر الهام
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۲)؛ *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۲)؛ *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران: نشر ساقی
- صفا، ذبیح ا... (۱۳۷۱)؛ *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم* (جلد اول)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)؛ *زوال اندیشه سیاسی در ایران*؛ گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران (ویراسته جدید)، تهران: انتشارات کویر
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۸)؛ *سیاست مدینه*، ترجمه و تحشیه از سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران
- _____ (۱۳۶۱)؛ *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه از سید جعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۶۴)؛ *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم
- فرانک، فلیکس کلاین (۱۳۸۳)؛ *کندی*، ترجمه روح ا... عالمی، در تاریخ فلسفه اسلامی (جلد اول)، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران: انتشارات حکمت
- کربن، هانری (۱۳۸۸)؛ *تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.

- گودمن، لین ای (۱۳۸۳)؛ *محمد بن زکریای رازی*، ترجمه سید محمد حکاک، در تاریخ فلسفه اسلامی (جلد اول)، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران: انتشارات حکمت
- ناجی، عظیم (۱۳۸۳)؛ *فلسفه اسماعیلی*، ترجمه شهرام پازوکی، در تاریخ فلسفه اسلامی (جلد اول)، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران: انتشارات حکمت
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)؛ *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*؛ شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء (س)
- والتزر، ر (۱۳۶۲)؛ *فارابی، چاپ شده در "فارابی مؤسس فلسفه اسلامی"*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

