

بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا^۱

فاطمه شوشتری^۲

عزیزالله افشار کرمانی^۳

چکیده

این مقاله به روش توصیفی تحلیلی به ادراکات خیالی و جایگاه آن در فارابی و اسپینوزا می‌پردازد و ضمن نشان دادن موارد اشتراک و اختلاف آنها علل آن را بیان می‌کند. در هر دوی فارابی و اسپینوزا شناخت تخیلی یک رکن مهم در شناخت آدمی است. فارابی احضار مجدد صورت حسی بعد از غیبت آن و توانایی تجزیه و ترکیب صور حسی بعد از فقدان مشاهده حسی را نقش اولیه قوه خیال می‌داند که نه تنها به آدمی توانایی فرارفتن از ادراک حسی و بازشناسی مشاهدات خارجی و مشابهت‌های آن‌ها را می‌دهد، بلکه ذهن آدمی را آماده می‌سازد که به ادراک کلی برسد. به نحوی که می‌توان گفت قوه خیال حلقه اتصال ادراکات حسی با ادراکات عقلی است. اسپینوزا ادراک ناشی از تأثرات بدن از جهان خارج را ادراک تخیلی می‌داند زیرا این گونه ادراک درباره حقیقت اشیاء و روابط آنها معرفتی به ما نمی‌دهد و فقط تصورات غیر تامی به ما می‌دهد که برای زیستن مفید است. بنابراین فارابی واقع‌نمایی ادراک حسی خیالی را می‌پذیرد ولی اسپینوزا فقط ارزش عملی برای آنها قائل است و برای آنها ارزش نظری قائل نیست و تخیل را شامل ادراکات حسی، تجربی، صورخیالی، شناخت ناشی از تواتر مفاهیم کلی و حتی تصورات نادرست می‌داند. هر دو متفکر بر نقش خیال در دریافت وحی تأکید دارند.

کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی، خیال، عقل، فارابی، اسپینوزا.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۲. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
dr.shoushtari@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
k.afshar.a@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۳/۵/۱۷ تاریخ پذیرش؛ ۱۴۰۳/۶/۲۰

مقدمه

ادراکات آدمی از مشاهدات حسی آغاز می‌شود ولی این مشاهدات همواره منوط به حضور مصداق و ناظر به زمان حال است، و از راه اندام‌های بدنی پدید می‌آید و ذهن از آنها متأثر می‌شود. ولی حلقه دوم ادراکات که امکان بازبینی و تامل در ادراکات حسی را فراهم می‌کند، ادراکات خیالی است. برخلاف ادراکات حسی که ناظر به حال است، تخیل از زمان حال آزاد است و می‌تواند همه زمان‌ها را شامل شود. تخیل نه تنها عالم خارج را شامل می‌شود بلکه می‌تواند خواسته‌ها و آرزوهای آدمی را هم در برگیرد تخیل همان قدر که می‌تواند احضار مجدد مشاهدات حسی و وقایع گذشته باشد می‌تواند نمایشگر اموری باشد که آدمی خواستار تحقق آنهاست. بنابراین تخیل نه تنها در درک واقعیات نقش مهمی دارد، بلکه در جنبه‌های عملی و رفتاری آدمیان نیز تأثیر مهمی دارد. فارابی، از نخستین فلاسفه اسلامی و باروخ اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای دوره روشنگری در زمینه خیال و نقش آن در زندگی آدمی نظرات مهمی ارائه کرده‌اند که وجوه اشتراک و افتراق مهمی با یکدیگر دارند. ما در تحقیق حاضر بر مبنای روش توصیفی-تحلیلی در پی تبیین خیال از نظر این دو اندیشمند هستیم.

با بررسی‌هایی که به عمل آمد تاکنون مقاله‌ای در مقایسه خیال در فارابی و اسپینوزا ارائه نشده است.

نظریه خیال در فارابی

ادراکات آدمی با حواس پنجگانه شروع می‌شود اینگونه ادراکات منوط به حضور شیء مادی و تاثیر آنها بر قوای حسی و تأثر آدمی از آنها و توجه به این تأثرات است. اولین نقش ادراکات حسی کمک به بقای بدن و در خدمت تغذیه آدمی است و در وهله اول نقش عملی دارد. بعد از پیدایش ادراکات حسی قوه مخیله در آدمی پدید می‌آید که نقش مکمل برای ادراکات حسی دارد.

قوه خیال بعد از پایان یافتن ادراکات حسی اثر آنها بر ذهن را حفظ می‌کند و بنابراین

۲۹ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

آدمی می‌تواند بعد از غیبت مشاهدات حسی، باز آنها را بیابد و بر روی آثار ناشی از ادراکات حسی شروع به فعالیت کند. قوه متخیله این مشاهدات حسی را با هم ترکیب می‌کند و یا یک مشاهده را با اجزای مختلفی تحلیل می‌کند و با این تجزیه و ترکیب انواع گوناگونی از صورت‌های مختلف را پدید می‌آورد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۷).

با این تجزیه و ترکیب ناشی از صورت‌های حسی بر دامنه صور ذهنی آدمی افزوده می‌شود و آدمی می‌تواند چیزهایی را تصور کند که تاکنون مشاهده نکرده است ولی امکان مشاهده آنها وجود دارد یا می‌تواند اموری را تصور کند که هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد. بر همین اساس فارابی می‌گوید این صور ساخته قوه تخیل گاهی صادق است و گاهی کاذب و همین صور می‌توانند میل و اشتیاق آدمی را برانگیزند و وی را به تلاش وادارند (رک، همان، ص ۸۷).

فارابی معتقد است اگر ادراکات حسی را با ادراکات خیالی مقایسه کنیم و رابطه آنها را با هم بسنجیم ادراکات خیالی حاکم بر ادراکات حسی است و بر آنها حکم می‌کند و می‌تواند میان آنها نسبت ایجابی و یا سلبی پدید آورد و یا ادراکات خیالی می‌تواند موافق با ادراکات حسی و یا مخالف با آنها باش (همان، ص ۸۹).

اقسام صور خیالی از منظر فارابی

فارابی صور خیال را به سه دسته تقسیم می‌کند؛ ۱) صوری که بطور مستقیم از محسوسات اخذ می‌شود. ۲) صوری که از ترکیب و تصرف قوه متخیله حاصل می‌گردد. ۳) صور حاصل از محاکات.

صور حاصل از دسته اول همیشه از محسوسات اخذ می‌گردند و در مطابقت با آن محسوسات هستند البته در این دسته از صور غلبه با مفهوم صدق است نه کذب.

دسته دوم صور خیالی، که ساخته قوه خیال هستند باز هم فارابی قائل به حمل موافقت و مخالفت با محسوس در مورد آنهاست که مثال عینی آن این است که: «اگر خیال اسبی با سر انسان و بال‌های عقاب بسازد کاذب است چون این به معنای محال وقوعی است. اما اگر باغی را تجسم کند که درختانش به بار نشسته اند این به معنای ممکن وقوعی است پس صور ناشی

از محاکات نیز می‌تواند محال وقوعی یا ممکن وقوعی باشد.» (نتون؛ ۱۳۸۱، ص ۴۶).

دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب خیال را در سه گونه می‌توان قرار داد: ۱- ارجاع خیال به همسانی با ادراک حسی ۲- ارجاع خیال به ادراک عقلی ۳- ساحت مستقل خیال. با این حال باید گفت که دیدگاه فارابی به نوعی متأثر از افلاطون و ارسطو بود و از طرفی فارابی در باب خیال دو دیدگاه متفاوت مطرح کرد که عبارت است از: الف) دیدگاه ادراکی خیال و ب) دیدگاه دهشی (وهبی) خیال، در دیدگاه ادراکی، فارابی از ادراکات جزئی سخن می‌گوید و در دیدگاه دهشی، در تحلیل نبوت و وحی از قوه خیال بهره می‌گیرد (پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۲۲۲).

براین اساس، فارابی، خیال را به جزئیت ارجاع می‌دهد و معتقد است دو نوع ادراک جزئی و کلی داریم که خیال با نوع اول و عقل با نوع دوم پیوند دارد. از طرفی، فارابی در آخرین فصل کتاب السياسة المدنیة، برداشتی متفاوت از خیال و تخیل ارائه می‌دهد که به باور فارابی دریافته‌های خیالی به سبب ناتوانی ذهن روی می‌دهد و زمانی که آدمی نتواند حقیقت‌ها را آنچنان که هست، دریابد، به تخیل می‌پردازد و آن را به جای حقیقت می‌نشانند (همان، ۲۲۵، ۲۲۳).

اهمیت خیال در کشف جهان خارج

فارابی می‌گوید ادراک و ویژگی نفس است و قوای حاسه را ابزار نفس برای ادراک حسی می‌داند (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۸). به نظر وی اگر قوای بدنی اعم از احساس و متخیله نبودند آدمی صرفاً به ذات خود توجه داشت و عالم خارج از خود را کشف نمی‌کرد بنابراین ادراکات حسی و خیالی راه توجه نفس به عالم اجسام و ماورای ذات فرد است البته عادت آدمی به ادراکات حسی و خیالی و اعتماد وی به آنها سبب می‌شود که آدمی با عالم معقولات مأنوس نباشد و گاهی توهم کند که امور معقول و عقلیات وجود ندارند بلکه اوهامی هستند که آدمی آنها را پدید آورده است (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۹).

علاوه بر نقش تخیل و تأثیر آن در توجه نفس به عالم ماورای خود، پیامدهای فعالیت قوه تخیل چنان در ادراک آدمی به نحو مستقیم و غیرمستقیم تأثیر دارد که فارابی می‌گوید

۳۱ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

«کل ما تعقله النفس مشوب بتخیل». بنابراین تعقل آدمی همواره منوط و آمیخته با تخیل است (همان، ص ۱۴۵). به نظر فارابی همانگونه که ادراک خیالی بر ادراک حسی حاکم است و مادامی که ادراک حسی پدید نیاید ادراک خیالی وجود نخواهد داشت، ادراک عقلی نیز حاکم بر ادراک خیالی است و مادامی که ادراک خیالی حاصل نشود ادراک عقلی پدید نمی‌آید. بنابراین می‌توان گفت قوه عاقله بر ادراکات حسی و ادراکات خیالی حاکم است و در عین حال مرهون وجود آنهاست (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۹).

فارابی پدید آمدن معرفت برای آدمی را ناشی از ادراکات حسی می‌داند و ادراک آدمی از کلیات را ناشی از درک امور حسی می‌داند (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۹).

به نظر فارابی نفس در ابتدا صرفاً استعداد علم را دارد و ادراک حسی اولین مرتبه به فعلیت رسیدن معرفت برای آدمی است.

تخیل، اراده و عمل

فارابی برای نفس پنج بخش بنیادی قائل است که عبارتند از نظام غذایی، حاسه، متخیله، نزوعیه و قوه ناطقه (فارابی، ۱۳۸۸، ص ۱۰). از میان این بخش‌های پنجگانه نظام تغذیه و قوه متخیله در بیداری و خواب در حال فعالیت هستند بنابراین می‌توان گفت این دو قوه جزء ارکان اولیه حیات آدمی می‌باشند و سه قوه دیگر با تکیه بر فعالیت آنها می‌توانند نقش خود را اعمال کنند. البته فارابی تصریح می‌کند تجزیه و ترکیب قوه خیال در خواب و بیداری به نحو مستمر ادامه دارد و صورت‌هایی که پدید می‌آورد گاهی با واقع مطابقت دارد و گاهی کاذب است.

با توجه به اینکه قوه غذایی اولین قوه زیست موجودات زنده می‌باشد، قوای حاسه و متخیله در وهله اول با این قوه همکاری می‌کنند و امکان ادامه حیات را برای آدمی فراهم می‌سازند. همکاری آنها با قوه غذایی به این نحو است که با پیدایش ادراکات حسی و خیالی در نفس، میل به شی خاص یا نفرت از آن پدید می‌آید و این فعالیت نفسانی سبب پیدایش اراده می‌شود و اراده، اندام‌های بدنی را برای انجام فعالیت جسمانی به حرکت می‌آورد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۹).

بنابراین می‌توان گفت که فارابی عواطف و اراده آدمی را معلول انواع آگاهی می‌داند که

قوای معرفتی حسی، خیالی و عقلی در آدمی پدید می‌آورند. و میان ادراک و عمل آدمی دو قوه نزوعیه و اراده واسطه می‌شوند. و اگر ادراکات حسی و یا خیالی سبب شوق و یا کراهت نفس نسبت به شی‌ای نشوند تاثیری در اراده و عمل نخواهند داشت. به همین دلیل است که فقط بعضی از ادراکات حسی و یا خیالی سبب انجام کاری در آدمی می‌شوند.

فارابی می‌گوید این شوق و کراهت صرفاً سبب انجام کارهای بدنی نمی‌شود بلکه گاهی قوه نزوعیه سبب شناخت و علم به یک شی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت عواطف آدمی صرفاً در خدمت تامین نیازهای مادی بدن نیست بلکه می‌تواند محرک شناسایی موجودات این جهان نیز باشد. "النزوع قد یكون الی علم شی ما وقد یكون الی عمل شی ما اما بالبدن باسره و اما بعضوما منه" (همان، ص ۸۹). فارابی برای آگاهی آدمی، سه مرتبه احساس، تخیل و تعقل قائل است که متناسب با آنها سه گونه از شوق و کراهت پدید می‌آید و متناسب با این علم و عواطف سه گونه اراده از آنها ناشی می‌شود (همان، ص ۹۰). آدمی در اراده ناشی از احساس و تخیل با سایر حیوانات شریک است ولی در اراده ناشی از قوه ناطقه از بقیه حیوانات متمایز می‌شود، و بر این اساس فارابی اراده ناشی از قوه ناطقه و تعقل را اختیار می‌نامد، زیرا کشف خیر و سعادت و جستجوی آن صرفاً از قوه ناطقه آدمی امکان‌پذیر است (همان، ص ۱۰۵ و ۱۰۶).

بنابراین می‌توان گفت غایت نهایی حیات آدمی نیل، به سعادت عقلانی است و قوای مختلف پنجگانه اعم از حاسه، غذایی، متخیله، نزوعیه و ناطقه به گونه‌ای با هم هماهنگ شده‌اند که نفس آدمی بتواند به سعادت عقلانی نائل شود.

با توجه به نکات فوق می‌توان نتیجه گرفت که یکی از کارکردهای مهم قوه متخیله و ادراکات خیالی نقش آن در پیدایش اراده و تاثیر غیرمستقیم آن در اختیار آدمی است. پس علاوه بر جنبه ادراکی قوه متخیله، این قوه در فعالیت عملی و رفتارهای ارادی آدمیان نیز تاثیر مهمی دارد.

قوه متخیله و رویا

قوه متخیله واسطه میان قوه حاسه و قوه ناطقه است، بنابراین به طور مداوم داده‌های قوه

۳۳ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

حاسه را دریافت می‌کند که در مرتبه تحت قوه خیال واقع است. و از طرف دیگر قوه متخیله خدمتگزار قوه ناطقه و قوه نزوعیه است. بنابراین قوه متخیله با سه قوه حاسه، ناطقه و نزوعیه در حالت تاثیر و تاثر است. و در حالت بیداری، این فعل و انفعال میان قوه متخیله با قوای سه گانه نامبرده به طور مستمر انجام می‌شود ولی در حالت خواب، قوای حاسه، ناطقه و نزوعیه از فعالیت باز می‌مانند و قوه متخیله به ذات خود باز می‌گردد و متوجه صورت‌های محسوسی می‌شود که در قوه متخیله وجود دارد و شروع به تجزیه و ترکیب این صور می‌کند و علاوه بر این کار، قوه متخیله فعالیت سومی نیز دارد که محاکات یا تصویرسازی و نمایش صورت‌های حسی است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۰۸).

تصویرسازی‌های قوه متخیله می‌تواند ناشی از صورت‌های حسی و تجزیه و ترکیب آنها باشد و یا از معقولات، قوه غاذیه، قوه نزوعیه و یا مزاج بدن ناشی شود. بنابراین قوه متخیله می‌تواند اثرات خاص قوای مختلف بدن و نفس را به صورت‌های مختلفی که متناسب با کارکردهای آن قوا باشد نمایش دهد و آنها را مصور سازد. البته قوه متخیله همواره نمایش و محاکات خود را با صورت‌های حسی انجام می‌دهد و متناسب با آنچه حکایت می‌کند صورت مختلف حسی را به کار می‌گیرد. بنابراین معقولات و عوالم ماورا نیز به وسیله قوه متخیله با زیباترین صورت حسی نمایش داده می‌شود (رک، همان ص ۱۱۰ و ۱۱۱). به نظر فارابی عقل فعال علت تحول عقل بالقوه به عقل بالفعل است و قوه عاقله اعم از عقل نظری و عقل عملی به واسطه عقل فعال به فعلیت می‌رسند.

البته عقل نظری به کشف معقولاتی می‌پردازد که واقع را نشان می‌دهد و عقل عملی مدرک جزئیات ناظر به حال و آینده است و قوه متخیله عامل اتصال عقل نظری با عقل عملی و عامل ارتباط میان نظر و عمل است. عقل فعال، گاهی معقولاتی را که متناسب با عقل نظری است در قوه متخیله پدید می‌آورد و گاهی جزئیات محسوسه متناسب با عقل عملی را در قوه متخیله ایجاد می‌کند ولی قوه متخیله جزئیات محسوسه را گاهی عیناً حکایت می‌کند و گاهی آنها را با محسوسات دیگری که محاکا آنهاست نشان می‌دهد.

به نظر فارابی آدمی در خواب در وضعیتی قرار می‌گیرد که قوه متخیله وی نه از قوای دیگر نفس که تحت متخیله هستند متأثر می‌شود و نه به قوای دیگر نفس که فوق آن هستند

توجه دارد و در این حالت قوه متخیله صرفاً روی صورت‌هایی فعالیت می‌کند که از محسوسات در قوه متخیله وجود دارد و شروع به تصویرسازی و نمایش آنها می‌کند و این حالت همان خواب دیدن و رویاست ولی گاهی عقل فعال نیز در قوه متخیله تاثیر می‌گذارد و صورت‌های متناسب با عقل نظری یا عملی را در قوه متخیله نمودار می‌سازد. این حالت را فارابی، رویای صادقه می‌نامد. اخبار از غیب نیز با همین روش گاهی برای افراد نادری از آدمیان پدید می‌آید که اغلب در حالت خواب و بیشتر درباره جزئیات و کمتر در باره معقولات است. البته افراد نادری نیز در حالت بیداری می‌توانند از غیب خبر دهند (همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

قوه متخیله و وحی

فارابی برای تفسیر وحی دو گونه تحلیل در آثار خود ارائه می‌دهد. در یک تحلیل به قوه متخیله اشاره دارد و در بیان دیگر به رابطه عقل فعال با عقل آدمی. ولی این دو نحوه تحلیل در نهایت، بیانگر رابطه قوای نفس با عالم ماورا است. در تکیه بر قوه متخیله فارابی به جنبه قابلی مسئله وحی می‌پردازد و در تکیه بر عقل فعال، به جنبه فاعلی مسئله وحی توجه دارد. به نظر فارابی اگر قوه متخیله به نهایت کمال خود برسد در حالت بیداری، از عقل فعال جزئیات ناظر به حال و یا محاکات از عالم محسوسات را دریافت می‌کند و یا محاکات از عالم مفارقات عقلیه و یا سایر موجودات شریفه را دریافت و رویت می‌کند و به واسطه دریافت این معقولات، آدمی به مقام نبوت نائل می‌شود و این نهایت مراتب کمال برای قوه متخیله و کامل‌ترین مرتبه‌ای است که آدمی با قوه متخیله خود می‌تواند به آن برسد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۵).

فارابی در دنباله این بحث به مراتب دیگری از ارتباط با عالم ماورا اشاره می‌کند و مرتبه کسانی که در حالت بیداری، از عالم ماوراء، معقولات دریافت می‌کنند، ولی امور جزئی را دریافت نمی‌کنند پایین‌تر از مرتبه نبوت می‌داند. و در نهایت بیان می‌کند، که همه انواع این‌گونه دریافت‌ها با واسطه قوه ناطقه انجام می‌شود. (همان، ص ۱۱۶).

پس می‌توان نتیجه گرفت اینکه، عده‌ای پنداشته‌اند مقام نبی در فلسفه فارابی پایین‌تر از

۳۵ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

مقام حکیم است؛ استنباطی ناقص از مطالب فارابی است. زیرا هدایت بشر و تاثیرگذاری بر آدمیان نیازمند معارف جزئی و کلی است و با صرف معقولات و بدون استعانت از قوه متخیله معارف کلی به مقام عمل ربط نمی‌یابد و هدایت آدمی مستلزم اصلاح توأمان نظر و عمل آدمیان است که اصلاح نظر با معارف عقلی و اصلاح عمل با معارف جزئی و نکات عملی و سنن و شرایع امکان دارد. بنابراین می‌توان گفت در هدایت آدمیان عقل عملی نقش مستقیم دارد و عقل نظری هم جنبه تحکیم عقل عملی و هم کارکرد مستقل دارد.

خیال در معرفت‌شناسی اسپینوزا

اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای قرن هفدهم، کل فلسفه خود را بر دو اصل بنا می‌کند؛ اصل نخست نظریه عقل‌گرایانه در باره معرفت است که بر اساس آن، آنچه با تصورات روشن و واضح دریافت شود، به دلیل همین روشنی و وضوح صادق است و اصل دوم مفهوم جوهر است که از دکارت و سنت ارسطویی گرفته است. مشکلات ثنویت در دکارت موجب شد که اسپینوزا راه دیگری در پیش گیرد و جوهر را واحد بداند.

به نظر اسپینوزا فقط یک جوهر وجود دارد که به چیز دیگری نیاز ندارد و آن خداست که جوهر نامتناهی است. و هر چیزی که هست در خداست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۷).

فلسفه اسپینوزا در مجموع فلسفه رستگاری از طریق شناخت خداست. به نظر وی هدف فلسفه جستجوی خیری است که کشف آن ما را به لذتی دائم و عالی در زندگی نائل می‌سازد (بریه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷). ولی به نظر وی مانع اصلی برای رسیدن به سعادت، ذهن آدمی و آشفته‌گی‌های ناشی از آن است. وی معتقد است که بدن مجموعه‌ای از واقعیتهاست و نفس مجموعه‌ای از قضایا که ان واقعیتها را بیان می‌کند (Curley, 1969, 143) بنابراین اصلاح ذهنیات عامل اصلی در راه بهبود زندگی است.

وی در فلسفه خود به دنبال درمان فاهمه و اصلاح آن است به گونه‌ای که فاهمه چیزها را با توفیق تمام، و بدون خطا، بهتر بشناسد. وی در اندیشه خود روش دکارتی را به کار می‌گیرد یعنی زنجیره‌ای از حقایق مبتنی بر روش وجود دارند که با تصورات روشن و

۳۶ «مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

متمایز آغاز می‌شود و با ایجاد ریاضیات و فیزیک باروری بی‌حد فاهمه را آشکار می‌سازد (بریه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷ و ۱۹۹).

وی نظام و رابطه تصورات را همانند نظام و رابطه اشیاء می‌داند زیرا تصور هر معلولی وابسته به شناختن علت آن است. به بیان دیگر قدرت فکر خداوند برابر با قدرت بالفعل فعل اوست و هر چه فعلا در عالم ابعاد از طبیعت نامتناهی خدا ناشی می‌شود بدون استثناء عینا با همان انتظام و اتصال در عالم فکر از تصور خدا ناشی می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۷۲ و ۷۳). این تناسب نظام اشیاء و نظام تصورات مبنایی است که موجب می‌شود در فلسفه اسپینوزا عقل نقش بنیادی در کشف واقعیت داشته باشد ولی عقل در صورتی می‌تواند به کشف واقعیت و تصور درستی از آن‌ها دست یابد که از روش خاصی پیروی کند. اما عقل در همه امور خود به روش محتاج نیست و گرنه گرفتار تسلسل می‌شود.

اسپینوزا می‌گوید خرد یا عقل دارای ایده‌های حقیقی است که بدیهی هستند و برای شناختن آن‌ها نیازی به روش نیست بلکه برای کشف روش به آن‌ها نیاز داریم زیرا روش را باید از روی آن‌ها بسازیم تا بتوانیم به شناسایی‌های نو برسیم. روش ما را یاری می‌کند تا ایده‌ها را در نظم ویژه آن‌ها جستجو کنیم و نظام حقیقی ایده‌ها را بشناسیم و به نظام حقیقی اشیاء نایل شویم (نقیب‌زاده، ۱۳۶۴، ص ۶۹).

اسپینوزا این تصورات روشن و متمایز را تصوراتی می‌داند که از ذهن محض ناشی می‌شود نه از حرکات اتفاقی بدن (اسپینوزا، ۱۳۷۴، ص ۶۱).

به عقیده اسپینوزا تصور حقیقی، یقینی بودن خود را در خود دارد. یقین چیزی جز "ذات ذهنی شیء نیست" یعنی شیء آن‌گونه که در فاهمه نمایانده می‌شود. بنابراین ذهن صاحب تصورات حقیقی، ممکن نیست که آن‌ها را حقیقی نشناسد. هیچ شک حقیقتا درستی به این تصورات راه نمی‌تواند یافت و هیچ ضامنی برای آن‌ها لازم نیست همین قدر که بدانیم تصور جعلی، تصور غلط و تصور مشکوک چیست کافی است که از خلط آن‌ها با تصور حقیقی اجتناب کنیم (بریه، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱). پس به نظر اسپینوزا سعادت آدمی در درک عقلانی و رهایی از ادراکات ناشی از تخیل است.

ادراک ناشی از تخیل

اسپینوزا برای آدمی سه نوع شناخت تخیلی، عقلی و شهودی قائل است. وی نوع اول شناخت را تخیل یا ظن می‌نامد. چنین شناختی هرگز به تامیت نمی‌رسد زیرا تصورات تخیل نه از نظام منطقی درونی تصورات بلکه از نظام روندهای جسمانی ما و از امور عادی طبیعت برای ما حاصل می‌شود تصورات تخیل انعکاسات غیرمنطقی روندهایی است که به طور غیرتام ادراک شده است. حواس و تخیل شناخت‌های گسسته و تکه‌تکه‌ای بدون هیچ‌گونه مداخله اندیشه پدید می‌آورد (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص ۸۶ و بریه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۹). تخیل از نظر اسپینوزا اصطلاحی است بسیار عام که اقسام مختلف شناخت را شامل می‌شود ولی همه این اقسام شناخت در این ویژگی مشترک‌اند که یقین حاصل از استدلال استنتاجی را فاقدند (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰).

تخیل تصویری است مطابق با اثر شیء خارجی بر بدن. این تاثیر از این جهت اتفاقی است که قوانین حاکم بر آن صرفاً قوانین بدن نیستند. اسپینوزا می‌خواست ثابت کند که نفس در جریان تخیل منفعل است یعنی نظام افکارش یک نظام عقلی که خود نفس آن را وضع کرده باشد نیست بلکه آن نظام از خارج تحمیل شده است (همان، ۱۳۰ و ۱۳۱). به نظر اسپینوزا شناخت ناشی از تخیل دامنه گسترده‌ای دارد. موارد این شناخت عبارتند از؛ ۱- ادراک حسی ۲- تصور اشیایی که حضور ندارند ۳- این که از چند تصور مربوط به هم یکی سایر تصورات را به یاد می‌آورد که در کتاب اخلاق حافظه و همچنین شناخت ناشی از علامات نامیده می‌شود ۴- حافظه به معنای شناخت حوادث گذشته ۵- شناخت ناشی از تجربه مبهم ۶- شناخت ناشی از تواتر (مسموعات) (رک، همان، ۱۳۸۰، ۱۳۷ و ۱۳۸ و ۱۳۹). در ادراک حسی بر اثر تحریک حواس جسمی ما توسط اشیاء و امور، تصاویر آشفته و مرکبی در ذهن ما ظاهر می‌شود و همین تصاویر است که در الفاظ کلی بازنمود می‌شود از آنجا که این تصاویر در افراد مختلف به صور متفاوت پدید می‌آیند آنچه اسپینوزا مفاهیم کلی می‌نامد از فرد تافرد فرق می‌کند و از این رو معرفتی که به یاری آن‌ها بیان می‌شود بی‌تردید آشفته است (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۴۳).

تجربه مبهم، ادراکی است که فاهمه موجب آن نیست اما آن را فقط بدین جهت تجربه

۳۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

می‌نامیم که از مقایسه اتفاقی موارد مشابه گذشته حاصل می‌شود با این شناخت است که مثلا من می‌دانم که انسان فناپذیر است. چون این تجربه بر حسب تصادف حاصل شده و هیچ تجربه دیگری ناقض آن نبوده است برای ما به صورت امری مسلم باقی می‌ماند. (اسپینوزا، ۱۳۷۴، ۲۳)

شناخت ناشی از تجربه مبهم به شناخت استقرایی باز می‌گردد که در آن از چند نمونه یک قانون کلی استنباط می‌شود و بدین ترتیب شناخت ناشی از تجربه مبهم شامل موردی می‌شود که شخص قاعده تناسب را از چند نمونه استنباط می‌کند (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸). پایین‌ترین درجه شناخت ناشی از تخیل، شناختی است که از طریق مسموعات حاصل می‌شود مانند شناختی که من از روز تولد خود و به طور کلی از هر چیزی دارم که از طریق روایت به من می‌رسد. درجه بالاتر از آن شناخت از طریق "تجربه مبهم" است. سپس شناختی است که من از علت، از طریق معلول آن دارم مثلا من از فعل احساس، اتحاد نفس و بدن را استنتاج می‌کنم همه این شناخت‌ها که به خود پایان می‌یابند و بی‌حاصل و بدون ارتباط با یکدیگر در کنار یکدیگر حضور دارند مردودند زیرا نمی‌توانند به افزایش قوه فاهمه کمک کنند (بریه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۹).

تخیل و زبان

به نظر اسپینوزا زبان آدمی و واژگان و مفاهیمی که در آن به کار می‌رود نیز ناشی از تخیل است. بنابراین استعمال رایج زبان تابع تخیل است که کلمات را نه به تصورات روشن و متمایز بلکه به برداشت‌های مبهم از تجارب ربط می‌دهد در زبان تخیل، هیچ چیز را نمی‌توان در حقیقت توصیف کرد و تخیل هیچ چیز را مغلوط‌تر از موضوع نهایی تفکر فلسفی یعنی خداوند نشان نمی‌دهد.

کلمات در زبان به دلخواه و مطابق فهم عامه ساخته می‌شوند و بنابراین فقط علامت چیزها هستند آن‌گونه که در تخیل وجود دارند نه آن‌گونه که در فاهمه وجود دارند (اسپینوزا، ۱۳۷۴، ص ۶۰). بر این اساس زبان روزمره که ناشی از تخیل است نمی‌تواند به قوه فاهمه و درک عقلی و شهودی یاری رساند.

تخیل، خود و دیگری

علاوه بر زبان روزمره، اسپینوزا اختلافات و نزاع میان آدمیان را هم ناشی از ادراک تخیلی می‌داند. عواطف، ظن و تخیل آدمی را وادار به انکار طبیعت حقیقی خود می‌کند (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص ۴۸). انسان در حالت طبیعت، چون تحت هدایت تخیل است هم‌نوعان خود را ذاتا مخالف خود می‌پندارد و با ناتوانی با آن‌ها مبارزه می‌کند. به علاوه چون قدرت آن را ندارد که هم‌نوع خود را به رعایت عدالت وادارد حق آن را هم ندارد از این‌رو در حالت طبیعت خطاکاری وجود ندارد تنها در جایی که حاکمیت هست عدالت و خطاکاری هم هست (همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

تخیل و توهم آزادی

تصور مبهم از آزادی ناشی از تخیل است که موجب بندگی ما می‌شود زیرا اعتقاد ما به احتمال فقط ناشی از انفعال نفس ماست هر چه بیشتر اشیاء را با واسطه تصورات تام ضروری بشناسیم تسلط خود را بر آن‌ها بیشتر افزایش می‌دهیم و بنابراین بیشتر آزادیم، آزادی، آزادی از ضرورت نیست بلکه آگاهی از ضرورت است (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹).

مادام که ما در بند علایق ناشی از ماهیت فناپذیر خود گرفتاریم خود را آزاد می‌پنداریم سبب این پندار این است که ما از اعمال خود آگاهیم ولی از عللی که موجب این اعمال است غافلیم بنابراین تصور آزادی ناشی از خطای تخیل است و برای کسی که در بند آن گرفتار است نه هدایتی می‌آورد و نه سعادت، عقل برخلاف تخیل بر آن است که اشیاء ضروری‌اند نه ممکن. در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد وجود ندارد بلکه نفس به علتی موجب به این یا آن اراده می‌شود که آن علت نیز موجب به علت دیگری است الی غیرنهایه. این سلسله ضرورت علی صرفا انعکاس وجه زمانی چیزی است که اگر از وجه سرمدی به آن بنگریم اراده سرمدی و لایتغیر خداست.

این توهم که ما می‌توانیم در زمان آزاد باشیم جای به این یقین می‌دهد که ما می‌توانیم از زمان آزاد شویم همین آزادی واقعی و والاتر است که اسپینوزا آن را توصیه می‌شود (همان، ص ۹۰ و ۹۱).

در اخلاق اسپینوزا انسان آزاد کسی است که به بالاترین سطوح شناخت رسیده باشد بر عواطف خود چیره باشد و به ادراک خود و جهان دست یافته باشد ولی مردم عوام به صورت انسان‌های آزاد زندگی نمی‌کنند مردم عوام به دست تخیل راه برده می‌شوند و از سعادت حاصل از شناخت بی‌خبرند (همان، ص ۱۱۴). آزادی از نظر وی رهایی از عاطفه یا آزادی اراده نیست بلکه توانایی عمل کردن به واسطه تصورات تامی است که برای حفظ ذات ما و از ذات ما ناشی می‌شود (deleuze, 1988, 71).

تخیل، اندازه، زمان و عدد

اندازه، زمان و عدد صرفاً حالتی از تفکر یا بهتر بگوییم تخیل هستند ما در ادراک جهان از طریق حواس خود جهان را مرتب به صورت زمان و متنوع به صورت مکان می‌یابیم بنابراین مفاهیم زمانی و ریاضی به آن اطلاق می‌کنیم که به هیچ‌وجه قابل اطلاق بر واقعیت اساسی نیستند جهان عقل‌لازمی است و هر چه در مورد آن صادق باشد در مورد سرمدیت نیز صادق است (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص ۱۱۲).
گویی عدد در طبیعت اشیاء نیست بلکه تخیل ما آن را بر آن‌ها تحمیل می‌کند (همان، ص ۶۳).

تخیل و انفعالات

یکی از تفاوت‌های مهم تخیل و عقل این است که ادراک تخیلی در آدمی حالت انفعالی دارد در حالی که ادراک عقلی در آدمی حالت فعال دارد.
اصلاح انفعالات دقیقاً عبارت است از انتقال از انفعال به فعل، که در آن عقل بر مواد و مصالح آشفته تخیل غلبه می‌یابد. بنابراین عاطفه‌ای که انفعال است به محض آن که ما تصور روشن و متمایزی از آن به دست می‌آوریم دیگر انفعال نیست. اسپینوزا از این قضیه چنین نتیجه می‌گیرد که هر چه عاطفه‌ای برای ما بیشتر شناخته شود به همان اندازه بیشتر در قبضه اختیار ماست و به همان اندازه نفس از آن کمتر منفعل می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۷۹ و ۲۸۰). بنابراین از نظر اسپینوزا سعادت آدمی که ناشی از اخلاق وی است ریشه در تعقل

وی و رهایی از ادراکات تخیلی دارد.

تخیل و زندگی روزمره

اسپینوزا گرچه مانند در ادراک تخیلی را مانع کمال آدمی می‌داند، ولی معتقد است تخیل نوعی شناخت است و فریب محض نیست این اقسام شناخت از قبیل تجربه حسی، استقرار ناقص یا مسموعات گرچه فاقد یقین استنتاجی است و به‌طور کامل سازگار نیستند برای رفع احتیاجات زندگی روزمره کافی هستند زیرا اسپینوزا تصدیق می‌کند که نوعی شناخت وجود دارد که برای آن یقین اخلاقی قائل است یعنی یقینی که برای اداره امور زندگی کافی است سرگذشت اشیاء در گذشته و آینده در صورتی که از حد باور بشری تجاوز نکند و همچنین قوانین فرهنگ و رسوم با یقین اخلاقی شناخته می‌شوند بنابراین استنباط، معقول به نظر می‌رسد که قوه تخیل به‌طور کلی مفید یقین اخلاقی است (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶).

تخیل و عقل انتقادی

اسپینوزا در باره رابطه تخیل و عقل معتقد است که عقل کارکردی فعال دارد و حال آن که تخیل جنبه انفعالی دارد ولی زندگی سعادت‌مند مبتنی بر رهایی از امور انفعالی و دست یافتن به وضعیت فعال بودن است زیرا فعال بودن نشانگر احاطه عقل بر فعالیت‌های آدمی و رهایی از احاطه محیط و عوامل پیرامونی است. بر این اساس می‌توان گفت اسپینوزا تخیل را به نحوی تابع قوای عقلانی آدمی می‌داند و می‌کوشد نشان دهد که تخیل و ادراکات ناشی از آن حالتی دوگانه دارد و اگر قوه عاقله نقش هدایت‌گر برای تخیل پیدا کند ادراکات تخیلی می‌تواند نقش مثبتی برای زندگی فردی و اجتماعی انسان داشته باشند. بر اساس احاطه عقل بر خیال و راهبری ادراکات خیالی می‌توان گفت ریشه‌های نظریه انتقادی عقل در تفکر اسپینوزا وجود دارد و نقد عقلانی توهمات و تخیلات آدمی گام بزرگی در راه بهبود زندگی فردی و اجتماعی انسان است (Morris, 1991, 250).

بنابراین می‌توان گفت حوزه انفعالات و تخیلات آدمی موضوع مناسبی برای تأملات

۴۲ دو‌ضلع‌نامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

عقلانی است به نحوی که عقل در برابر تخیل می‌تواند از آن فراتر رود و حقیقتی را که در آن نهفته است آزاد سازد (Negri, 1991, 106). پس تخیل گرچه ناشی از تأثرات محیط است و شناختی متناسب با بدن ارائه می‌دهد ولی سراپا مغشوش نیست و می‌تواند شبیحی از واقعیت را ارائه کند که در پرتو فعالیت عقل به شناخت کامل مبدل می‌شود.

تخیل و وحی

اسپینوزا قوه خیال را عامل اساسی در دریافت وحی می‌داند. به نظر وی انبیاء چیزهایی را که خدا بر آنان وحی می‌کرد از طریق قوه تخیل خود درمی‌یافتند یعنی از راه کلمات و مشاهده‌هایی که می‌توانستند واقعی یا خیالی باشند (اسپینوزا، ۱۴۰۰، ۱۲۲).

وی توانایی تخیل را برای تصویرسازی و بیان مطالب بیش از عقل می‌داند و می‌گوید تردیدی در این نمی‌توان داشت که دریافت‌های انبیاء می‌توانست از حدود عقل بسا فراتر رود زیرا که با کلمات و تصورات می‌توان پندارهای بسا بیشتری درست کرد تا تنها با اصول و مفاهیم که علم طبیعی (نور طبیعی عقل) به تمام بر آن‌ها استوار است (همان، ۱۲۳). اسپینوزا بر این اساس می‌گوید این روشن می‌کند که چرا انبیاء کمابیش همه چیزها را به صورت تمثیل و استعاره می‌فهمیدند و می‌آموزانیدند و همه امور معنوی را به زبان متجسّدات بیان می‌کردند زیرا چنین زبانی با طبیعت تخیل ما تناسب فراوانی دارد (همان، ۱۲۳).

به نظر اسپینوزا تخیل ساده به‌خودی‌خود موجب هیچ یقینی نمی‌شود کاری که هر ایده‌ای روشن و متمایز انجام می‌دهد. برای آن که بدانچه خیال می‌کنیم اطمینان حاصل کنیم تخیل نیاز به یاوری چیزی دارد و این یاور همانا استدلال عقلی است از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که نبوت نمی‌تواند به خودی خود یقین ایجاد کند زیرا نبوت مبتنی بر تخیل صرف است از این رو، این خود وحی نبود که به انبیاء اطمینان می‌داد که از جانب خدا بر آنان نازل شده است بلکه باید نشانه‌هایی در کار می‌بود (همان، ۱۲۷). وی در ادامه می‌گوید انبیاء همیشه علامتی دریافت می‌کردند که آنچه را نبیانه در خیال دیده بودند تأیید کند. یقین نبوی یقین ریاضی نبود بلکه تنها یقین اخلاقی بود (همان، ۱۲۸).

۴۳ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

بر اساس تحلیلی که اسپینوزا از نحوه تحقق وحی و نبوت ارائه می‌کند در نهایت نتیجه می‌گیرد که هدف وی تفکیک فلسفه از الهیات است (همان، ۱۵۴). اسپینوزا می‌گوید از آنجا که نبوت فراسوی فهم انسانی و یک موضوع خالصا الهیاتی است من نمی‌توانستم مگر بر مبنای اصول منزل بگویم یا بدانم که به خودی خود، آنچه‌آنچه هست، چیست (همان، ۲۴۲).

اسپینوزا در باره رابطه تخیل و عقل می‌گوید آنانی که از تخیل نیرومند برخوردارند توان ضعیف‌تری برای فهم ساده‌ی چیزها دارند و در عوض کسانی که قوه تفکری تعلیم یافته و قوی دارند نیروی تخیلی دارند که بی‌بنیه‌تر است و تحت نظارت شدیدتری است و به اصطلاح بر آن لگامی زده‌اند که مانع از سرکشی آن می‌شود و نمی‌گذارد تا با فکر یکی گرفته شوند (همان، ۱۲۶).

وی می‌گوید انبیاء از قوت تخیل خارق‌العاده‌ای بهره داشتند و نه از فهمی خارق‌العاده و آن چیزی که خدا بر آنان آشکار می‌ساخت ژرف‌ترین نکات فلسفی نبود بلکه امور بسیار ساده‌ای بود که در آن‌ها وی خود را با باورهای موجود آنان وفق می‌داد... کتاب مقدس چیزها را چنان توضیح و تعلیم می‌دهد که هر کس بتواند آن را بفهد. حرفش را با قیاس و استنتاج از مبادی و تعاریف نمی‌زند بلکه به شکلی ساده سخن می‌راند و برای تأمین باور به گفته‌هایش آن‌ها را صرفاً از راه تجربه یعنی با معجزات و تواریخی که آن‌ها را به زبان و اسلوبی روایت می‌کند که به منظور تأثیر بر قلوب مردم عادی طراحی شده‌اند تصدیق می‌کند (همان، ۳۶۳ و ۳۶۴).

اسپینوزا می‌گوید موضوع فلسفه چیزی جز حقیقت نیست در حالی که موضوع ایمان صرفاً عبودیت و تقواست مبانی فلسفه مفاهیم عام‌اند و فلسفه را باید فقط از طبیعت استخراج کرد اما مبانی دین (ایمان) تواریخ و زبان‌اند و آن‌ها را باید تنها از کتاب مقدس و وحی استخراج کرد (اسپینوزا، ۱۴۰۰، ۳۸۳).

بنابراین ایمان به هر شخصی بیشترین آزادی را برای اندیشه می‌دهد چنان که مردم مجاز باشند هر چه می‌خواهند راجع به هر چیز فکر کنند بدون آن که دست به عمل نادرست بزنند. تنها کسانی را به عنوان بدعت‌گذار و تفرقه‌انداز محکوم می‌کند که باورهایی را به منظور ترویج نافرمانی، نفرت، نزاع و غضب عرضه کنند. از سوی دیگر دین (ایمان) تنها

۴۴ دو ضمیمه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

کسانی را مومن می‌داند که تا آنجا که عقلشان اجازه می‌دهد به اشاعه عدالت و احسان مبادرت می‌ورزند. کار کتاب مقدس نه تعلیم موضوعات فلسفی بلکه امور مربوط به تقواست (همان، ۳۸۳، ۳۸۵).

اسپینوزا می‌گوید فلسفه و الهیات هر کدام قلمروی خودش را دارد و تضادی میان آنها نیست و هیچ کدام پیشکار آن دیگری نیست (همان، ۳۹۷). وی می‌گوید بحث در باره فرشتگان موضوع الهیات است و نه مابعدالطبیعه زیرا هرچه با نور طبیعی عقل شناخته نشود در مابعدالطبیعه موضوع بحث قرار نمی‌گیرد (اسپینوزا، ۲۴۹، ۱۳۸۲). باید قویا بر فایده‌مندی و ضرورت صحف مقدس یا وحی که من قدر آن را عظیم می‌دانم تاکید کنم (اسپینوزا، ۱۴۰۰، ۳۹۸).

مقایسه ادراک خیالی در فارابی و اسپینوزا

۱. فارابی ادراک ناشی از تخیل را در مقابل ادراک حسی و عقلی مطرح می‌کند ولی اسپینوزا ادراک تخیلی را در مقابل عقل و شهود قرار می‌دهد.
۲. ادراک خیالی در فارابی فقط یک دسته از ادراکات را شامل می‌شود ولی اسپینوزا مجموعه‌ای از ادراکات را در زمره ادراکات خیالی مطرح می‌کند.
۳. فارابی ادراک خیالی را ناشی از خاطره ادراکات حسی و یا محاکات ادراکات عقلی به وسیله قوه خیال می‌داند و حال آن که اسپینوزا ادراکات حسی را بخشی از ادراکات خیالی می‌داند و به محاکات ادراکات عقلی به وسیله قوه خیال قائل نیست.
۴. ادراکات حسی از نظر فارابی شرط لازم برای پیدایش ادراکات عقلی است ولی اسپینوزا ادراکات حسی و خیالی را در زمره امور ممکن و ادراکات عقلی را در زمره امور ضروری می‌داند.
۵. اسپینوزا ادراکات ضروری عقلی را ناشی از ذات ذهن می‌داند و حال آن که فارابی دسته‌ای از ادراکات ضروری را ناشی از ذهن می‌داند.
۶. اسپینوزا چون عقل را حوزه ادراکات ضروری می‌داند بنابراین ادراکات خیالی را بیرون از حوزه عقل می‌داند زیرا این حوزه، محدوده حوادث ممکن هستند ولی قارابی علاوه بر حوزه ضروریات، ممکنات را هم محدوده فعالیت عقل می‌داند.

۴۵ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

۷. فارابی و اسپینوزا هر دو به تأثیر قوه تخیل در پیدایش عواطف و اعمال ارادی انسان عقیده دارند با این تفاوت که فارابی همیشه برای قوه تخیل نقش منفی و مانع عقل قائل نیست حال آن‌که اسپینوزا غالباً تخیل را مانع عقل می‌داند.
۸. اسپینوزا توانایی نیروی خیال را مانع فعالیت عقل و فعال بودن عقل را مانع شادابی تخیل می‌داند ولی فارابی به تعارض میان قوه تخیل و عقل قائل نیست و تعامل آن‌ها را می‌پذیرد.
۹. از نظر فارابی مفاهیم کلی ناشی از قوه عقل است ولی اسپینوزا مفاهیم کلی را ساخته قوه خیال می‌داند.
۱۰. هر دو متفکر برای تخیل در حصول وحی نقش قائل هستند ولی فارابی وحی را محدود به قوه خیال نمی‌داند گرچه اسپینوزا وحی را صرفاً به قوه خیال محدود می‌کند و برای قوه عقل نقشی قائل نیست.
۱۱. فارابی الهیات و فلسفه را معارض با هم نمی‌داند ولی اسپینوزا به جدایی الهیات و فلسفه قائل است و تأثیر هیچ کدام در دیگری را نمی‌پذیرد.
۱۲. اسپینوزا نقش وحی در انسان را صرفاً ایجاد عبودیت و تقوا می‌داند و برای آن نقشی در درک عقلانی از عالم هستی قائل نیست ولی فارابی وحی را در هر دو زمینه تأثیرگذار می‌داند.
۱۳. فارابی برای قوه خیال علاوه بر نقش عملی در زندگی، جایگاه و اثر شناختی از عالم هستی هم قائل است ولی اسپینوزا ادراک تخیلی در زندگی را صرفاً دارای نقش عملی می‌داند و تأثیر شناختی آن بدون همکاری عقل را نفی می‌کند.
۱۴. از نظر فارابی وحی هم می‌تواند سبب یقین اخلاقی شود و هم سبب یقین عقلی در فهم عالم هستی. ولی اسپینوزا تأثیر وحی را صرفاً به یقین اخلاقی محدود می‌داند و برای آن در ایجاد یقین عقلی نقشی قائل نیست.
۱۵. هر دو متفکر وحی را برای رستگاری آدمی لازم می‌دانند ولی اسپینوزا سعادت را ناشی از قوه عقل می‌داند و حال آن‌که فارابی علاوه بر عقل برای تخیل هم نقش قائل است.
۱۶. از نظر اسپینوزا انبیاء دارای قوه تخیل شگفت‌انگیز هستند و از نظر قدرت استدلال و عقل تحلیل‌گر برای آن‌ها مزیتی قائل نیست ولی فارابی در هر دو حوزه انبیاء را دارای قدرت خارق‌العاده می‌داند.

نتیجه‌گیری

خیال در اسپینوزا دامنه گسترده تری از فارابی دارد و علت آن تعارضی است که اسپینوزا میان ادراک خیالی و ادراک عقلی قایل است. ادراک عقلی در اسپینوزا دو ویژگی ضرورت و کلیت دارد و امری درون ذات است. حال آنکه خیال بیانگر امور اتفاقی است و کلیت ندارد. اسپینوزا قایل به نوعی شکاف میان ادراکات عملی و نظری است به گونه‌ای که ادراک عملی فقط به کار رفع نیازهای آدمی می‌آید و به علت اتفاقی بودن ما را به شناخت جهان نمی‌رساند. ریشه این شکاف را باید در تک جوهری بودن اسپینوزا و تعریف عقل صرفاً در پرتو جوهر مطلق یا خداوند دانست.

فارابی به علت قبول تکثر در جوهر و مراتب شناخت برای ادراکات خیالی کارکردهای عملی و نظری مختلفی قایل است. به نظر وی ادراکات عقلی برای شناخت همه انواع جوهر کارایی دارد. وی میان ادراکات خیالی و عقلی شکافی قایل نیست. مقایسه خیال در فارابی و اسپینوزا نشان می‌دهد که با وجود مشابهت ظاهری یک اصطلاح در دو نظام فکری مختلف، تعریف، جایگاه و کارکرد آن اصطلاح کاملاً متفاوت است و هرگز نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مفروضات، اصول، روش، اهداف و زمینه پیدایش آن نظام آن اصطلاح را تحلیل کرد.

منابع

- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۶۴). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همو. (۱۴۰۰). *رساله الهی سیاسی*، مترجم علی فردوسی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- همو. (۱۳۷۴). *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- همو. (۱۳۸۲). *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، انتشارات سمت.
- اسکروتن، راجر. (۱۳۷۶). *اسپینوزا*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو.
- بریه، امیل. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- پارکینسون، جان هنری. (۱۳۸۰). *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه سیدمحمد سیف، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- پورحسن، قاسم. (۱۴۰۰). *نظام معرفت‌شناسی؛ بازخوانی بنیان‌های معرفتی فارابی*، تهران: انتشارات صراط.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۷). *فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی*. تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق و مقدمه البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- همو. (۱۴۱۲). *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق و مقدمه جعفر آل یاسین، حکمت، تهران.
- همو. (۱۳۹۲). *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق سیدحسین موسویان، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- همو. (۱۳۷۶). *السیاسة المدنیة*، تصحیح و ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- همو. (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه*، شرحه للسید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی مع حواشی میرمحمدباقر الداماد، تحقیق علی اوجبی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- همو. (۱۳۸۲). *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش.
- نتون، یان ریچارد. (۱۳۸۱). *فارابی و مکتبش*. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: نشر نقطه.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. (۱۳۶۴). *فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم*، تهران، انتشارات آگاه.

۴۸، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

هاملین، دیوید، و (۱۳۷۴). *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Curley, Edwin. (1969). *spinoza, s metaphysics, an essay in interpretation*, Cambridge, mass, Harvard university press.

Deleuze, gilles. (1889 *spinoza, A practical philosophy* trans Robert hurley, sanfrancisco, city lights books.

Norris, Christopher. (1991). *Spinoza and the origins of critical theory*, oxford, Blackwell.

Negri, Antonio. (1991). *The savage Anomaly, the power of spinoza, s metaphysics and politics*, translated by Michael hardt, university of Minnesota press.