

ابداعات فارابی در مفهوم و کارکرد تخیل

* حسن بلخاری

فرهنگستان هنر (استادیار پژوهشی)

چکیده

بحث قوه خیال و نوع کارکرد آن در نفس، از جمله مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه به معنای اعم آن است. در نظام فلسفی یونان، افلاطون برای اولین بار در بحث مراتب معرفت، خیال را در مرتبت آخر و پست‌تر قرار داد؛ و این خود از جمله ادله طرد و رد شعرا و هنرمندان از توییپای اوست. ارسطو در کتاب «درباره نفس» برخورد فلسفی‌تری با تخیل داشت و خیال را یکی از قوای نفس شناخته که قادر به حفظ و ضبط صور است. فلسفه اسلامی که در طلبه خود به بازخوانی متون یونانی در فلسفه پرداخت برخی از بنیادهای افلاطون و ارسطو و نیز مکاتب آنان در حوزه نوافلاطونی و اسکندرانی را به منزله پایه پذیرفت؛ اما نواقص و نواقض آن‌ها را بر توافقت فلذا دست به تنقیح، تصحیح و تکمیل آراء فلاسفه یونانی زد. در این میان فارابی که او را معلم ثانی می‌دانند و از بزرگ‌ترین فلاسفه اسلامی و به تعبیری مؤسس فلسفه اسلامی است، در باب خیال و تخیل ابداعاتی دارد. این ابداعات که سرآغازی بر عمیق‌ترین مباحث خیال و تخیل در فرهنگ ایرانی - اسلامی گردید، نتایج ادبی درخشانی را در متن این فرهنگ پدید آورد. پرسش‌های اصلی این مقاله، چیستی و ماهیت این ابداعات و نیز تبیین منابع و بنیان‌هایی است که این ابتکارات را موجب شده‌اند. لیکن به دلایلی که در متن خواهد آمد، شرح اصلی این معنا، منوط و مشروط به تبیین جایگاه تخیل در فلسفه یونانی و به‌ویژه آراء ارسطو است.

کلیدواژه‌ها: قوای نفس، ارسطو، فارابی، خیال، متخیله، محاکات، نبوت.

Farabi's Innovations in the Concept of Imagination and its Function

Hassan Bolkhari Ghehi, Ph.D.
Assistant Professor
Iranian Academy of Arts

Abstract

Research in literary texts and artistic works must be along with knowing philosophical imagination and understanding epistemological aspects of imagination and thus is indebted to the fundamental role of imagination in poets, literary men and artists' creations. So, thinking and research in theosophists' and philosophers' views about the essence of imagination is the basic discussion in the philosophy of literature and art. This article explains the most important epistemological arguments in philosophy with the help of Farabi's view. In Greece, for the first time, Plato gave the last and the lowest level to imagination in philosophical system and that is why artists and poets have been rejected in his Utopia. But Aristotle saw the imagination from a philosophical view. He called it one of the faculties of the soul which is able to hold and record the forms. At the beginning, Islamic philosophy reviewed Greek philosophical texts, then accepted some of Plato's and Aristotle's thoughts and their schools in Neapolitan and Alexandria as the bases and rejected their deficiencies and refutations. Therefore, it began to expurgate, correct and complete views in Greek Philosophy. Among them, Farabi, who is called "the second teacher", is one of the most famous Islamic philosophers and in other words, has established the Islamic philosophy. He has especially innovated some views in "imagination". These originations have created many brilliant literary examples in Islamic-Iranian literature and culture. The main questions in this article are: the essence of these innovations and explaining their bases and sources. But a complete illustration of this argument must be done after explaining the position of imagination in Greek philosophy, especially Aristotle's thought.

Keywords: Faculties of soul, Farabi, Aristotle, Fancy, Imagination, Mimesis, Prophecy.

مقدمه

اگر بر اساس عرف مشهور، آغاز فلسفه کلاسیک اسلامی را به ابواسحاق کندی (۱۸۵-۲۶۰ ق، ۷۹۶-۸۷۳ م) نسبت دهیم، آن گاه می‌بایست سرچشمه این فلسفه را، اندیشهٔ مرکب‌ی از آرای فلاسفهٔ یونانی و اندیشه‌های ایمانی متفکران مسلمان بدانیم. این ترکیب و تجمیع را به دلایلی متعدد می‌توان مدلل نمود؛ از جمله تأثیر فوق‌العادهٔ کتاب اثولوجیا یا به تعبیر مسلمانان «معرفه الربوبیه» فلوطین (لیکن به نام ارسطو) که نه تنها انتساب آن به معلم اول، هرگونه مرز میان ارسطو و افلاطون را به عنوان ستون‌های فلسفهٔ یونانی (و به تعبیر مسلمانان تنها کسانی که می‌توان نام فیلسوف را بر آن‌ها گذاشت) کم رنگ می‌نمود؛ بلکه نگره‌های شهودی و خاص فلوطین (که خود دلیلی بر ارجاعات وسیع ملاصدرا و دیگر حکمای مسلمان به اندیشه‌های او بود) نیز در توسیع و توثیق رابطه بین الهیات (به معنای اسلامی آن) و فلسفه بسیار مؤثر بود و در کنار این عامل، می‌بایست به حضور نوعی اعتقاد مذهبی که مابین حکمت (به طور اعم) و اندیشه‌های دینی، تمایز و تعارضی نمی‌دید نیز اشاره نمود. (نمونه‌اش این کلام کندی که: «فلسفه و دین هر دو علم به حق هستند» (الفاخوری ۱۳۵۸: ۳۷۸)

از ذکر این نکته، قصد استنتاج این معنا را دارم که متفکران مسلمان بنا به احساس نوعی تجانس و تلائم با اندیشه‌های فلسفی یونان (البته نه از سوی همه آنان و نه در مورد همه آراء یونانی) به بازخوانی آراء فلاسفه یونانی پرداخته‌اند. این بازخوانی، البته در بردارندهٔ تکرار همان معانی مطرح‌شده در کتب یونانی، توسط این متفکران نبود بلکه در خود حاوی چنان ابداعات، ابتکارات و اضافات کاملی بود که نه تنها تداوم حیات فلسفی در غرب را موجب گردید؛ بلکه معارف و دانش‌های جدیدی را به دایره‌المعارف بشری افزود که یقیناً دستاوردهای بزرگ علمی بشر را از محصولات آن باید شمرد (کشفیات ابن هیثم در مسألهٔ ابصار و علم مناظر تنها یکی از نمونه‌های بی‌شمار این معنا است).

بنا به عنوان و غایتی که برای این مقاله برگزیده‌ایم، از مباحث ابتکاری مسلمین در مباحث فلسفی، تنها به دیدگاه‌های ابتکاری و بدیع فارابی در امر خیال و تأثیر آن بر آفرینش‌های ادبی در فرهنگ اسلامی - ایرانی اشاره خواهیم کرد.^۱ بر این نکته دوم تأکید

۱. گرچه این عرصه، عرصه‌ای بسیار وسیع و فراخ است و می‌توان به ابعاد گسترده‌تری نیز اشاره نمود من جمله ابتکار ابن سینا در تمایز میان خیال و تخیل و تخیل خلاق نزد شیخ اشراق و ابن عربی.

می‌کنیم؛ زیرا هنگامی که فارابی در «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله» قدرت متخیله را در تمثیل، تشبیه و حکایتگری صور مثالی از قوه ناطقه تبیین می‌کند، در تاریخ ادبیات ایرانی-اسلامی، سنگ بنایی را بنیان و استوار می‌سازد که حتی فلسفه نیز با تمامی عقلانیت ریاضی‌گون خویش، به سمت و سوی حکایت‌های ادبی فرا رود. نمونه قدرتمند این معنا را بلافاصله پس از فارابی در ابن‌سینا می‌بینیم که فارابی را استاد مسلم خویش می‌دانست و شاید متأثر از این استاد، محاکات خود از نفس ناطقه‌اش را به صورت نمونه‌های ادبی درخشانی چون *حی بن یقظان*، *سلامان و ايسال* و *رساله الطير جاودانه* ساخت. شکی نیست که *رساله الطير* امام احمد غزالی و شاهکار بزرگ ادبی *عطار* یعنی *منطق الطير* چنین سابقه درخشانی در حکمت و فلسفه اسلامی دارند.

در ابتدا ناگزیریم مطلع این بحث را آرای دو فیلسوف بزرگ یونانی (افلاطون و ارسطو) قرار داده، سپس ابتکارات متفکران مسلمان و در اصل فارابی در این باب را، بررسی و بازخوانی نماییم. در اندیشه یونانی خیال به عنوان یک قوه، در قوای نفس مورد توجه قرار می‌گیرد لیکن همچون اختلاف نظرهایی که بین افلاطون و ارسطو در باب مُثُل و دیگر ابواب وجود دارد در این مبحث نیز بین استاد و شاگرد اختلاف نظر وجود داشته و هردو در این معنا متفق و همداستان نیستند. از منظر افلاطون خیال (Eikasia) در پایین‌ترین سطح از سطوح معرفت قرار داشته و به یک معنا همان مفهومی را افاده می‌کند که امروزه آن را به معنای پنداری گمراه‌کننده و فاقد مبنا و معنا می‌شناسیم.

افلاطون در باب ۵۱۰ کتاب جمهوری با تقسیم یک خط به دو بخش نابرابر (که از دیدگاه او یکی بخش عالم دیدنی‌ها و دیگری بخش عالم شناختنی‌هاست) معرفت را به دو بخش شناختنی و دیدنی تقسیم می‌کند. در بخش شناختنی‌ها (یا معقولات) باز تقسیم دیگری متصور است، جزء اول این تقسیم، اصول ثابت و فرض‌شده‌ای هستند که کاملاً بدیهی و مسلم‌اند همچون مفاهیم فرد و زوج، اشکال هندسی و سه نوع زاویه در هندسه و جزء دوم شناختنی‌هایی هستند که خرد بی‌واسطه و از طریق دیالکتیک بدان‌ها دست یافته و به هنگام تحقیق درباره آن‌ها جز از مفاهیم مجرد از هیچ چیز دیگری یاری نمی‌جوید. منظور افلاطون از این جز، تعقل یا استدلال عقلی با استفاده از فرضیات جز اول است که مصداق علمی آن، علم ریاضیات است. از دیدگاه او، بخش دیدنی‌های معرفت نیز دو قسم دارد: قسم اول (که خود جزء سوم از مدارج معرفت محسوب می‌شود) عقیده نام دارد و آن عبارت است از اعتماد

به حواس واحکام آن، و نهایت جزء چهارم معرفت که همان خیال، پندار یا ایکازیاست که به تعبیر افلاطون «فقط نمودی از حقیقت است»^۲ (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۰۵۴) بنابراین از دیدگاه افلاطون معرفت گاهی مستند به خرد است و گاهی به دیده (ویا به تعبیر کامل‌تر حواس). معرفت مستند به خرد در مرتبت اول، علم به صور است و در مرتبت دوم علم به مفاهیم ریاضی.

و معرفت متکی بر حواس، در مرتبت اول (و در اصل مرتبت سوم پس از مراتب اول و دوم شناخت) علم به ظواهر و سایه‌های اشیاء است (علوم طبیعی) و در مرتبت دوم علم به چیزهایی است که آن‌ها را حقیقت می‌انگاریم اما به واقع حقیقت نیستند (یعنی خیال در مرتبت چهارم).

افلاطون در باب ۵۳۴ جمهوری دو فعالیت نخستین را «شناسایی مبتنی بر تعقل» و دو فعالیت بعدی را «عقیده» می‌نامد از دیدگاه او موضوع عقیده، دنیای شدن است و موضوع تعقل، هستی راستین. دنیای شدن دائماً در حال دگرگونی است و هستی راستین در ثبات کامل و «میان شناسایی مبتنی بر تعقل و عقیده همان فرق وجود دارد که میان شناسایی از طریق فهمیدن و پندار» (همان ۱۰۸۲).

به تعبیر کاپلستون در تاریخ فلسفه، در اندیشه افلاطون، خیال پست‌ترین درجه معرفت است که متعلقش اولاً تصاویر یا سایه‌ها و ثانیاً انعکاسات در آب و نیز در اجسام سخت و صاف و شفاف و چیزهایی دیگر از این قبیل‌اند (کاپلستون ۱۳۶۸: ۳۸۶). مثالی این معنا را شفاف‌تر می‌سازد: اگر کسی عدالت حقیقی را همان عدالتی بداند که در قانون اساسی آتن وجود دارد وی در مرحله سوم معرفت قرار دارد زیرا عدالت مطلق را از طریق امر محسوسی که ناقص است، تصور نموده است (یعنی قانون اساسی آتن) اما در درجه‌ای پست‌تر، اگر یک سوفسطایی بتواند شخصی را مجاب کند که عدالت دارای صفاتی است که حتی در قانون اساسی آتنی نیز وجود ندارد، تصویری که از عدالت در ذهن این شخص ایجاد می‌شود، صرفاً کاریکاتوری از عدالت است و چیزی نیست الا یک پندار و گمان (خیال). بنابراین افلاطون

۲. صریح کلام افلاطون در جمهوری چنین است: پس توجه کن که در برابر چهار جزء هستی، چهار نوع فعالیت آدمی وجود دارد: شناسایی از طریق تعقل (شناسایی به یاری خرد) خاص بالاترین جزء هاست. شناسایی از طریق فهمیدن (شناسایی به یاری فکر) خاص جزء دوم است، برای جزء سوم عقیده و اعتماد به گواهی حواس را باید در نظر بگیری. جزء چهارم که فقط نمودی میان تهی از حقیقت است موضوع پندار است. هرکدام از این چهار فعالیت به همان نسبت که موضوعش از هستی حقیقی بهره دارد از روشنی و دقت علمی بهره‌ور است.

خیال را قوه‌ای می‌داند که قادر به تصور مفاهیمی است که از حقیقت و واقعیت بسیار دور بوده و به همین دلیل گمراه‌کننده‌اند (و اصولاً یکی از دلایل اصلی اخراج شعرا و هنرمندان از آرمانشهر، «خیال»ی بودن آثار و اشعار شعرا و هنرمندان است).

اما ارسطو که استاد تدوین و تبویب علوم است (و به همین دلیل او را «معلم» نامیده‌اند) خیال را از قوای نفس می‌داند. وی در کتاب «دربارهٔ نفس»، نفس (پسوخته) را علت و اصل بدن موجود شناخته و سه صفت برای آن قائل می‌شود:

— منشأ حرکت (بدون آن که خود حرکت کند)

— علت غایی

— و نیز جوهر واقعی اجسام جاندار.

صریح کلام وی در کتاب «دربارهٔ نفس» چنین است: «اما نفس به هریک از این سه وجهی که ما تعیین کرده‌ایم، علت است و در واقع [هم] اصل حرکت است، [هم] غایت است [هم] جوهر صوری برای اجسام جاندار است که نفس، علت آن‌هاست» (ارسطو ۱۳۴۹: ۱۰۳) نفس از دیدگاه ارسطو بنا به اختلاف موجودات، انواع مختلف دارد (و البته این اختلاف از ماهیت واحد نفس چیزی نمی‌کاهد) همچون نفس غذایی یا نباتی که پایین‌ترین صورت نفس بوده و در حیوانات و نباتات یافت می‌شود. انجام فعالیت‌های هضم و تولید مثل با همین نفس (غذایی) است اما حیوانات بنا به حرکت، نفس عالی‌تری چون نفس حساسه دارند که سه قدرت: ادراک حسی، شوق و حرکت مکانی را در موجودات به کار می‌اندازد.

ارسطو در دفتر سوم کتاب خویش، در بخشی تحت عنوان «تفکر، ادراک، تخیل- مطالعه در تخیل» به بررسی انتقادی تخیل پرداخته و ضمن نقد آرای افلاطون در رساله‌های «تیمائوس»، «سوفسطایی» و نیز «فیلوس» تعریف دقیق‌تری از تخیل ارائه می‌دهد. وی اصطلاح تخیل یا فانتازیا (phantasia) را از اصطلاحات مشتق‌ه نور (Phaos) در زبان یونانی دانسته و می‌گوید: «و چون بینایی عالی‌ترین حواس است [اسمی که برای] تخیل [در زبان یونانی آمده] مشتق از اسمی است [که برای] نور [در این زبان آمده] است زیرا که بینایی بدون نور ممکن نیست» (همان، ۲۱۰). در ادامهٔ کلام شرح خواهیم داد که مبانی ارسطو در این استنتاج و استنباط چیست؟

این فیلسوف یونانی پیش از ذکر کارکرد تخیل، از قوهٔ حس مشترک سخن می‌گوید. حسی که بنا به نظر او یکی از اجزای نفس بوده و ما را به عالم ادراک می‌کشاند. وی در

تعریف این حس آن را عبارت از طبیعت مشترک میان همه حواس دانسته که طبیعتی ویژه دارد و برای اهداف معینی در پنج عضو حسی (حواس پنجگانه) تقسیم شده است. هر یک از این اعضا عمل معینی را انجام داده و وظایف زیر را به عهده دارند: ادراک محسوسات مشترک، ادراک محسوسات عرضی، ادراک ادراک (مثلاً ادراک تاریکی از طریق دیدن نه از حیث دیدن بلکه از حیث ادراک آن) و تمایز میان محسوسات دو حس مختلف، همچون ادراک سفید گرم با سفید شیرین.

پس از شرح حس مشترک است که ارسطو به تبیین قوه‌ای تحت عنوان قوه تخیل می‌پردازد. بنا به رای او در کتاب «در باره نفس» تخیل نه صرف احساس است و نه تفکر، گرچه این قوه نمی‌تواند بدون احساس به‌وجود آید و نه می‌تواند بدون اعتقاد^۳ وجود داشته باشد. همچنین ارسطو تخیل را تفکر نیز نمی‌داند و این رای، خود آغاز تبیین ماهیت خیال از سوی اوست: «اما این که تخیل نه تفکر است و نه اعتقاد، امری بدیهی است چه این حالت [تخیل] ناشی از ما و بسته به میل ماست زیرا که ما می‌توانیم شیء را در برابر دیدگان خود واقعیت بخشیم، چنان که کسانی که افکار خود را در مراکز حافظه مرتب می‌دارند و از آن‌ها تصاویر خیالی می‌سازند، چنین می‌کنند» (همان ۲۰۲).

همچنین ارسطو تخیل را از نتایج نفس حساس دانسته و معتقد است به این دلیل که تخیل گویی قسمی از حرکت است و نمی‌تواند بدون احساس به‌وجود آید، پس فقط در موجودات حساس و نسبت به اشیایی که متعلق احساس است؛ حاصل می‌شود. بنابراین از دیدگاه وی خیال یکی از مراتب ادراک حسی است که سبب ایجاد صور در ذهن انسان می‌گردد. چنان که گفتیم، از دیدگاه او این قوه از حس ناشی می‌شود اما کارکرد آن پس از غایب شدن صورت محسوسات از حس است (یعنی آن‌گاه که پس از غایب شدن یک شیء، قادر به یادآوری تصویر آن هستیم). به عبارتی آن چه سبب می‌شود یادآوری صورت گیرد، قوه تخیل است که تصویری از شیئی را در نفس حفظ کرده است. بنابراین از دیدگاه ارسطو عملکرد قوه تخیل در وهله اول دریافت و حفظ صور محسوسات در نفس است.

این تخیل که ارسطو آن را تخیل حسی نام می‌نهد (همان ۲۶۷)، در نفس حیوانی نیز وجود دارد و خود فی‌نفسه عامل تمایز میان انسان و حیوان محسوب نمی‌شود. این تمایز

۳. اعتقاد حکمی است که متصف به صفت کلیت است و آن فعلی از عقل نطقی است. پس اعتقاد که نتیجه تفکر نطقی است جنسی است که شامل علم و ظن و حزم است «به عبارتی اعتقاد به زعم ارسطو بخشی از عقل نطقی است که قادر به صدور احکام یا به عبارتی حاکم و متحکم است (ص ۲۰۲ درباره نفس).

هنگامی شکل می‌گیرد که ارسطو نفس انسانی را در عین داشتن قوایی چون قوهٔ غذایی، ادراک حسی، شوق و حرکت مکانی، دارای عقل (نوس) یا قوه مدرکه دانسته و در باب (۴۳۴ الف) از کتاب «دربارهٔ نفس»، از تخیل عقلی سخن می‌گوید یعنی تخیلی که خاص حیوانات ناطق (انسان‌ها) است: «حیوانات ناطق می‌توانند خیال واحدی بر مبنای خیالات کثیر بسازند و دلیل بر این که حیوانات ناقص نمی‌توانند دارای حکم باشند این است که تخیلی که ناشی از قیاس است [تخیل عقلی] در آن‌ها نیست و چنین تخیلی مستلزم حکم است»^۴ (همان).

بر این اساس ارسطو در باب (۴۲۸ الف)، تفکر را شامل تخیل و اعتقاد (قدرت حکم) دانسته و سپس مستندات خود در این معنا را، که تخیل عقلی در انسان قادر به صدور حکم است، ارائه می‌دهد: «بنابراین اگر تخیل قوه‌ای باشد که به سبب آن گوییم که تصویر خیالی در ما به حصول [می] پیوندد و از هرگونه استعمال مجازی این کلمه خودداری کنیم، آن را باید قوه یا حالتی بدانیم که به‌وسیله آن حکم می‌کنیم و می‌توانیم برحق یا بر خطا باشیم و احساس و ظن و علم و تعقل نیز چنین است» [یعنی همه از قوای حاکم‌اند]^۵ (همان).

خلاصه این که تخیل از نظر ارسطو سه ویژگی دارد:

الف: به احساس تعلق داشته و بنابراین در موجودات حساس وجود دارد.

ب: صاحب خود را قادر می‌سازد فاعل بسیاری از اعمال و منفعل از آن‌ها گردد.

ج: و نهایت این که قادر به صدور حکم است (خطا یا صواب).

(البته در باب «۴۳۲ الف» صفت دیگری را نیز برای تخیل بر می‌شمارد: «عاری از ماده

بودن»)

وی پس از ذکر این ویژگی‌ها تخیل را حرکتی می‌داند که به‌وسیله احساس بالفعل تولید می‌شود بنابراین بالذات منتج و مولود حس است و چون بینایی عالی‌ترین حواس است به

۴. البته ارسطو در باب ۴۳۲ ب «دربارهٔ نفس» تردید خود را از این که نفس حساسه عقلی یا غیر عقلی است ابراز می‌دارد: «چیز حساس که آن را به سهولت نمی‌توان غیر عقلی یا عقلی محسوب داشت» (دربارهٔ نفس ۲۵۶).

۵. سؤالی که در این جا پیش می‌آید این است که آیا صور خیالی در همه موارد امکان خطا دارند؟ حتی هنگامی که شیئی را می‌بینیم و صورتی از آن را در قوه خیال ضبط و حفظ می‌کنیم؟ ارسطو با تقسیم ادراک به «ادراک محسوس مختص» و «ادراک اعراض» و «ادراک محسوسات مشترک»، امکان خطا را صرفاً در ادراک تخیلی اعراض و محسوسات مشترک می‌داند. بدین معنا که چنان چه تصویر خیال ما از یک شی محسوس روبه‌روی دیدگانمان باشد حکم ما همواره درست است اما هنگامی که در مورد اعراض حکم می‌کنیم مثلاً این شیئی سفید، فلان شی یا شی دیگر باشد احتمال خطا وجود دارد و نیز هنگامی که محسوس از فاصله دوری ادراک شود که در این جا نیز امکان خطا در تخیل ما هست، دربارهٔ نفس ص ۲۰۹-۲۱

همین دلیل کلمه «فانتازیا» یا تخیل از «فالوس» یا نور گرفته شده است: «زیرا که بینایی بدون نور ممکن نیست» کنایه از این که اگر نور عامل بینایی است حواس نیز عامل تخیل و بالتبع فاعل بسیاری از اعمال حیوانات و انسانها است. ارسطو با ذکر جمله: «در باب ماهیت تخیل و علت آن به همین قدر اکتفا می‌شود» بحث پیرامون ماهیت تخیل در کتاب «درباره نفس» را خاتمه می‌دهد. گرچه در ابواب بعدی که مختص شرح و بیان عقل است (عقل منفعل و بعدها در نزد مفسران افکارش عقل فعال، گرچه ارسطو هیچگاه از اصطلاح عقل فعال در آثارش استفاده نکرد) صور خیالی را جایگزین احساسات (همچون شوق و نفرت) در نفس ناطقه دانسته و متذکر می‌گردد «نفس هرگز بدون صورت خیالی فکر نمی‌کند» بر این اساس قوه عاقله یا نفس ناطقه، گاهی صورت‌ها را در صور خیالی مورد تفکر قرار داده و سپس به میل یا گریز از آن‌ها حکم می‌دهد همچنین از دیدگاه او نفس در غیاب احساس می‌تواند مستند بر خیالاتی که در آن موجود است (مفاهیم کلی) با قیاس حوادث فعلی حوادث آتی را پیش‌بینی و محاسبه کند (همان ۲۴۹).

بنابراین، در یک چشم‌انداز نهایی می‌توان گفت ارسطو خیال را قوه ضبط صور در نفس و تخیل را قوه‌ای که قادر به صدور حکم و نیز اسبابی برای تفکر است، می‌داند. پیروان و مفسران آراءش اما در بسط و تفصیل نظرات استاد بسیار کوشیدند من جمله آن‌ها «اسکندر افرویدی» که در قرن سوم میلادی (حدود ۲۲۰) برای اولین بار از اصطلاح «عقل فعال» استفاده نمود و آن را عقلی دانست که قادر به انتزاع صور از تصاویر، اشباح و تخیلات (Phantasmata) است. این صور چون در عقل منفعل (یا لوح نانوشته‌ای که به تعبیر ارسطو بتواند پذیرای آن صور منتزعه باشد) دریافت شد به مفاهیم بالفعل تبدیل می‌شوند (کاپلستون ۱۳۶۸: ۳۷۵).

با شکل‌گیری تمدن اسلامی و ظهور فلسفه در آن، بحث در پیرامون قوه خیال با بازخوانی اندیشه‌های ارسطو (به دلیل غلبه نگره مشایی در اوان شکل‌گیری فلسفه اسلامی) از قوای نفس آغاز شد. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی در جایگاه اولین فیلسوف اسلامی، برای قوای نفس سه مرتبه قائل بود: مرتبه قوای حسی، مرتبه قوای متوسطه و مرتبه قوای عاقله. منظور از قوای حسی همان حواس پنجگانه است. قوای متوسطه قوایی چون مصوره، حافظه، غاذیه، نامیه، غضبیه و شهوانیه هستند. در میان این قوا، مصوره قوه‌ای است که به دریافت صور اشیاء در نفس کمک می‌کند. به تعریف کندی، قوه مصوره قوه‌ای است که صور جزئیات را بدون ماده ایجاد می‌کند. به این معنی که صور اشیاء را درحالی که حامل آن صور،

یعنی ماده در معرض حواس ما نباشد در ذهن ایجاد می‌کند. (تقریباً همان دیدگاه ارسطو) همچنین کندی با استفاده از عناوینی چون قوه «مصوره» و «مخیله» دو کارکرد برای این قوه قائل می‌شود. کارکرد اول: ایجاد و ضبط صور در نفس و دوم: قدرت ترکیب صور. مثلاً تصور انسانی با سری چون شیر. به تعبیر کندی هنگامی که نفس همه حواس خود را تعطیل نماید قوه مصوره یا مخیله به کار خود ادامه می‌دهد. این کارکرد می‌تواند هم در خواب باشد و هم در بیداری (الفاخوری ۱۳۵۸:۳۸۹).

اما پس از کندی نامدارترین حکیم فلسفه اسلامی – که لقب بلند معلم ثانی را با خود همراه دارد – در کتبی چون «آراء اهل مدینه الفاضله» اندیشه‌های جدیدی را پیرامون تخیل و متخیله ارائه نمود. ابونصر محمد بن محمد بن طرخان معروف به فارابی (۲۵۷ – ۳۳۸ م.ق، ۸۷۰ – ۹۵۰م) که بنا به شهادت آثار و تصنیفاتش (به‌ویژه احصاء العلوم) در رده‌بندی علوم و تبویب و تنظیم آن، ذهنی مدون‌تر و سبکی منظم‌تر دارد و در عین حال از دیدگاه بسیاری از متفکران، «مؤسس فلسفه اسلامی» است بحثی عمیق‌تر را در شرح و تفصیل قوه و قدرت تخیل پی گرفته است. وی در فصل بیستم «آراء اهل المدینه الفاضله» اولین قوه نفس را غذیه، سپس لامسه و پس از آن قوه نزوعیه (قوه اراده، میل و شوق به چیزی) می‌داند. فارابی پس از ذکر این قوا، از قوه‌ای سخن می‌گوید که قادر است مشاهدات حواس (از محسوسات) را حتی پس از غیبت آنان در خود حفظ نموده، همچنین برخی از محسوسات را با برخی دیگر ترکیب و برخی را از برخی دیگر تفصیل دهد. (جدا کند) فارابی این قوه را «متخیله» می‌نامد و معتقد است ترکیب و تجزیه‌هایی که به‌وسیله این قوه صورت می‌گیرد گاه صادق و گاه کاذب است. قوه بعدی ناطقه است که آدمی به‌واسطه آن امکان تعقل معقولات را یافته و ضمن قدرت بر کسب صناعات و علوم، قادر به تمییز بین امور زشت و زیبا می‌گردد. فارابی در ادامه مباحث خود در این فصل و نیز فصول بعدی، شرح و تفصیل بیشتری از قوه متخیله عرضه می‌کند. از دیدگاه او، این قوه بر خلاف قوای دیگر که رؤسا و خادمانی دارند (مثلاً قوه غذیه که رئیس است و خادمانی چون معده و کبد دارد) دایه و خادمی ندارد جز قلب که «کار او حفظ محسوسات بود بعد از غیبت از حس» (فارابی ۱۳۶۱:۱۸۷) لیکن کارکرد قوه متخیله صرفاً نه حفظ است نه ترکیب و نه تجزیه، بلکه به واسطه این امور، حاکم بر محسوسات یا متحکم بر آنان است. گرچه همچنان که گفتیم این قوه در همه احکام خود صادق نیست و ممکن است برخی ترکیباتش «موافق با چیزهای محسوس بود و در بعضی

مخالف با محسوس بود» (همان). همچنین از دیدگاه فارابی متخیله از ابواب حصول علم در نفس است^۶ که از چند طریق صورت می‌گیرد: از طریق تخیل امری که در آینده مورد انتظار است و قوه متخیله آن را از ترکیبات خود به دست آورده است (همان رأی ارسطو) و نیز از طریق احساسی که به متخیله وارد گشته و نفس بر اثر آن چیزی را آرزو کرده یا از چیزی بترسد و نهایت هنگامی که از سوی قوه ناطقه، امری بر قوه متخیله وارد شود. هر سه امر بیانگر آن است که براساس آرای فارابی قوه متخیله صرفاً قوه‌ای برای حفظ و ضبط صور نیست؛ بلکه این قوه می‌تواند عامل ایجاد آگاهی و دانش در نفس گردد.

اما فارابی بنا به ذهن خلاق و مبتکرش و نیز از آن‌رو که مسلمانی پیرو شریعت محمدی است، بحث پیرامون ماهیت خیال و تخیل و نیز کارکرد آن را بسیار فراتر برده و آن را با فلسفه نبوت پیوند می‌دهد. امری که در فلسفه یونانی سابقه ندارد و به قطع و یقین ناشی از زمان و زمینه فکری و اعتقادی اوست. البته فارابی چون دیگر فلاسفه و حکمای پس از خویش که آراء خود را با آیات قرآنی و روایات نبوی مدلل می‌دارند، تأکیدی بر ذکر منابع ایمانی (و نه یونانی) خود ندارد (نصر ۱۳۸۳: ۶۷) و شاید همین معنا سبب شده است که برخی متفکران و محققان با سعی و افری تلاش نمایند فلسفه فارابی را صرفاً بازتابی از آرای افلاطون، ارسطو و به ویژه نوافلاطونیان و نیز حوزه ارسطویی اسکندرانی بدانند. از جمله این محققان ر. والترز است که در مقاله خود تحت عنوان فارابی (در دائره‌المعارف اسلامی) او را کاملاً متأثر از تعلیمات حوزه اسکندرانی دانسته و سعی می‌کند بنیاد هر کدام از آرای او را در فلسفه یونانی بیابد. به عنوان مثال وی می‌گوید: «فارابی با استفاده از احکام و اصول مندرج در کتاب طویبقا و سوفسطیقا، فلسفه را مبنای فقه و کلام قرار داد و این معنی ممثل رأی او در مبانی کلام و شریعت است. فیلسوف و عالم مابعدالطبیعه، واضع النوامیس هم است و این را افلاطون در کتاب نوامیس [قوانین] آورده است» (داوری ۱۳۷۴: ۱۴۲) البته در ارادت فارابی به حکما و حکمت یونانی هیچ تردیدی وجود ندارد (تلاش او در اجتماع آرای افلاطون و ارسطو در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین خود از مهم‌ترین دلیل هاست) اما تمامی آراء او را یونانی دانستن (بدون در نظر گرفتن ابداعات و ابتکاراتش)، ادعایی غیر قابل اثبات و جفایی نابخشودنی و ناروا به فیلسوفی است که قاطبه اندیشمندان اسلامی به بنیادگذاری فلسفه اسلامی توسط او اذعان دارند. نویسنده مذکور پس از سعی در ذکر امثله بیشتر در جهت اثبات

۶. علم از سه طریق حاصل می‌شود: از طریق قوه ناطقه، متخیله و حواس (همان ۱۹۰).

ادعای خویش، به مبحث خیال و فلسفه نبوت فارابی می‌پردازد و با آن که اذعان دارد این بخش از آراء فارابی «شایان توجه بسیار است» همچنان سعی می‌کند با احتمال و شاید آن را نیز به مأخذ یونانی منتسب دارد: «این هم شاید از بعضی مأخذ یونانی که به دست ما نرسیده است، مقتبس باشد» (همان ۱۴۳) درحالی که کمتر محقق و متفکری را می‌توان یافت که به تأثیر اندیشه و اعتقاد اسلامی فارابی و به ویژه اعتقادات بنیادینی چون اصول توحید، نبوت و بازگشت واپسین در فلسفه‌اش معترف نباشد. برای مثال دکتر سیدحسین نصر در مقاله «قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی» در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» معتقد است فلاسفه مسلمان بر اساس آموزه قرآنی «خالقیت خداوند و خلق از عدم» بنای بی‌روزنه‌ای را که مبنای هستی‌شناسی ارسطو بود، ویران ساختند و به طور دقیق میان خدا به عنوان هستی محض و وجود جهان تمایز قائل شدند: «این تحول بنیادین در فهم هستی‌شناسی ارسطویی ریشه در نظریه اسلامی خداوند و آفرینش به نحوی که در قرآن و حدیث بیان شده است، دارد به‌علاوه این تأثیر نه تنها در مورد کسانی که نظریه خلق از عدم را در معنای کلامی متعارف خود اظهار داشتند بلکه برای کسانی چون فارابی و ابن‌سینا که به نظریه صدور (فیض) عنایت داشتند و در عین حال هرگز تمایز بنیادین میان وجود جهان و خدا را فراموش نکرده بودند، بسیار مهم می‌نمود»^۷ (نصر ۱۳۸۳: ۶۳).

بنابراین ابتکارات و ابداعات فارابی و به‌ویژه ایجاد نسبت میان متخیله و نبوت ناشی از زمینه فکری و اعتقادی اوست. وی در فصل بیست‌و‌چهارم کتاب آراء اهل مدینه‌الفاضله، که اختصاص به اسباب خواب‌ها دارد، کارکرد سومی برای قوه متخیله قائل می‌شود که در نوع خود در تاریخ فلسفه تا آن زمان بدیع است. وی در این فصل قوه متخیله را قوه متوسط بین قوای حاسه و ناطقه می‌داند و بار دیگر ضمن تأکید بر دو کارکرد قوه متخیله (حفظ صور و ترکیب و تفصیل آن‌ها)، کارکرد سومی برای این قوه بر می‌شمرد: «و کار سومی بود که

۷. همچنین دکتر دینانی در کتاب «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی» معتقد است زیستن در عصر ضعف و تباهی خلافت عباسیان و ظهور فرمانروایان خود کامه یکی از دو را را پیش پای متفکران می‌گذاشت: یا چون حلاج سر بر دار شوند یا در خلوت خزند و به آفرینش‌گری ذوقی و عقلی خود ادامه دهند. دکتر دینانی، فارابی را «متفکری دین دار و حکیمی بلند پایه می‌داند که سلامت را در خاموشی جست» و راه دوم را برگزید «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی» دکتر دینانی ص ۵۰۹. نشر حکمت چاپ ششم تهران ۱۳۸۳ البته لازم به ذکر است رجوع ابن‌سینا به آیات قرآن و روایات صریح‌تر است به عنوان مقال وی در نمط ثالث «لاشارات والتنبیهات» قوای باطنی نفس را با استناد به آیه مشهور سوره نور (الله نور السموات والارض...) تفسیر می‌کند.

عبارت از محاکات و مصور کردن آنها [صور محسوسات] بود» (فارابی ۱۳۶۱: ۲۳۴) بدین معنا که متخیله قادر است با محاکات از حواس و قوه ناطقه، باعث حرکت و ادراک در انسان شود نکته ظریف این که فلاسفه قبل از فارابی محاکات قوه خیال از حواس را متذکر گردیده بودند؛ اما محاکات قوه متخیله از قوای فراتر از خود چون قوه ناطقه امری بود که فارابی آن را بیان داشته بود. وی ضمن برشمردن انواع تخیلاتی که از حواس سرچشمه گرفته و باعث ظهور حرکاتی در انسان می‌شوند (مانند تخیلات شهوانی که به رفتار جنسی می‌انجامد) از محاکات مهم‌تری سخن می‌گوید که قوه متخیله از قوه ناطقه دارد و آن محاکات از معقولاتی است که در نهایت کمال قرار دارند، همچون سبب اول (یعنی وجود اولی که سبب همه موجودات است: الله)، اشیاء مفارقه از ماده (یعنی عقول و نفوس مجردة همچون عقل فعال) و سماویات (جوهر و ذوات آسمانی) و این نکته یکی از مهم‌ترین آراء فارابی است که شاید خود عاملی برای گشودن مباحث بعدی همچون نسبت خیال متصل و خیال منفصل (عالم مثال) در حکمت اسلامی گردید. از این رو که در آراء او تخیل صرفاً رو به حواس و محسوسات ندارد بلکه رو به عالم بالا (یعنی معقولات سابق الذکر) نیز دارد و اصولاً عقل فعال در فلسفه فارابی، فصل میان عالم بالا (عالم فوق القمر) با عالم تحت القمر است.

حال ابزار متخیله برای محاکات از قوه ناطقه چیست؟ «و البته محاکات از آن‌ها را به واسطه برترین محسوسات و کامل‌ترین آن‌ها از قبیل چیزهای نیکو منظر انجام می‌دهد چنان که محاکات از معقولات ناقصه را به وسیله پست‌ترین محسوسات و ناقص‌ترین آن‌ها از قبیل اشیاء زشت منظر انجام می‌دهد»^۱ (همان ۲۴۱).

از ابداعات دیگر فارابی در این مورد، تأکید او بر این معناست که قوه متخیله و اصل دو جنبه قوه ناطقه، یعنی وجه نظری و وجه عملی آن است. به این صورت که عقل فعال، یا عقل واهب‌الصور که در پایین‌ترین مرتبه عقول مجردة قرار داشته و عامل صدور همه موجودات تحت فلک قمر یعنی نفوس ارضیه و ارکان اربعه (آب، هوا، آتش و خاک) است گاه از طریق برخی معقولات (که منطقاً به عقل نظری اختصاص دارند) و گاه از طریق برخی جزئیات

۱. فارابی همچنین در فصل ۵۶ کتاب «فصول منتزعه» از قدرت خیال‌برانگیزی شاعران سخن گفته و این خیال‌انگیزی را در شش گونه (سه گونه مثبت و محمود و سه گونه منفی و مذموم) تقسیم می‌کند. گونه محمود اول خیال آن است که «نیروی تعقل در آدمی بدان نیکو می‌شود» و کنش‌ها و اندیشه انسان را به سوی کسب سعادت برانگیزد. گونه دوم سبب گرایش انسان از افراط به اعتدال می‌شود و گونه سوم سبب گرایش انسان از ضعف و سستی به حالت میانه می‌شود. اما سه گونه مذموم عکس سه گونه اول است. آدمی را به تباهی می‌کشاند، کارهایش اسیر افراط است و نهایت گرفتار سستی و کاهلی است. رجوع شود به فصول منتزعه، ابونصر فارابی، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی ص ۵۴، نشر سروش تهران ۱۳۸۲.

محسوس (که با عقل عملی مرتبطند) صوری را به قوه متخیله اعطا می‌کند. مثال فارابی در مورد صور معقولی که توسط متخیله از عقل فعال دریافت می‌شود، اخبار غیبی و خبر دادن از امور الهی و در مورد جزئیات محسوس، خواب‌ها و رویاهای صادق است (و چون هر دو از عقل فعال افاضه می‌شود الزاماً صادق است).^۹

از این رو که این معانی از جمله ابتکارات فارابی در بحث تخیل و نیز متمایز از آراء فلاسفه ماقبل خویش و به‌ویژه فلسفه یونانی است؛ و در عین حال سنگ بنایی برای توجیه و تبیین ماهیت وحی در تمدن اسلامی محسوب می‌شود، تأمل در آن‌ها را ضروری می‌دانیم. فارابی در فصل بیست‌ونجم «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله» و پس از اثبات اتصال قوه متخیله به عقل فعال، وحی و رؤیت فرشتگان را مورد بحث قرار می‌دهد. از دیدگاه او چنانچه قوه متخیله در انسانی، کامل و نیرومند باشد و محسوسات خارجی چنان آن را فرانگیرد که تمامی متخیله را به خود مشغول سازد و همچنین کاملاً نیز در خدمت قوه ناطقه قرار نگیرد و به عبارتی چنان باشد که به هنگام بیداری (همچون خواب) از دست آن دو (محسوسات و صور قوه ناطقه) آزاد باشد در این صورت بسیاری از اموری که از ناحیه عقل فعال به متخیله افاضه می‌شود توسط این قوه با محاکاتی که از محسوسات مرئی صورت گرفته در حس مشترک رسم می‌گردد. پس آن‌گاه که حس مشترک آن‌ها را دریافت قطعاً این دریافت در قوه باصره تأثیر می‌گذارد. تأثیرپذیری قوه باصره از این صور، سبب ایجاد تصاویری از آن‌ها در هوای نورانی گشته («فی الهواء المضيئ الموصل للبصر») و سپس مجدد این صور رسم شده در هوای نورانی به قوه باصره و پس از آن به حس مشترک و نهایت قوه متخیله باز می‌گردد: «و چون همه این قوا و مراحل آن، بعضی به بعضی دیگر متصل بوده، در این صورت آن چه را

۹. فارابی همچنین در فص ۴۳ کتاب «فصوص الحکمه» از قوای باطنی نفس سخن می‌گوید که به ترتیب عبارتند از: صور، وهم، حافظه و مفکره. از دیدگاه او مفکره قادر به ترکیب و تفصیل است. آن‌گاه که این قوه توسط روح و عقل مورد استفاده قرار گیرد آن را مفکره و چون توسط وهم استفاده گردد متخیله می‌نامد. در فص ۴۹ فارابی از قدرت تخیل که می‌تواند بر باطن تسلط یافته سخن گفته و معتقد است در این صورت متخیله قادر به ادراک ملکوت اعلی می‌شود. و هذا التسلط ربما قوی علی الباطن و قصر عنه ید الظاهر، فلاح فیه شی من ادراکات الملکوت الاعلی، فاخبر بالقیب کما یلوح فی النوم عند هدوء الحواس و سکون المشاعر...» شارح فصوص یعنی سید اسماعیل الحسینی الشنب غازی در شرح این فص، از قوه متخیله شدید و غالب (القوه المتخیله) قد تکون فی بعض الناس شدیدة جدا (غالبه) برخی مردم سخن می‌گوید که قادر به ادراک ملکوت اعلی شده و علوم را از ملکوت حاصل می‌کنند: «و اعلم ان العلوم الحاصله للملکوت الاعلی کلیات و الفائض علی النفس... رجوع شود به فصوص الحکمه، لابی نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی و شرحه للسید اسماعیل الحسینی الشنب غازی مع حواشی المیر محمد باقر الداماد، تحقیق علی اوجبی، ص ۱۷۱ از سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی تهران ۱۳۸۱.

که عقل فعال از این گونه امور به او [متخیله] اعطا کرده است، مرئی آن انسان واقع می‌شود» (همان ۲۴۷) به این صورت فارابی نه از تخیل این صور که از رؤیت بصری آن‌ها توسط چشم سخن می‌گوید.

فارابی با این شرح و تفصیل که در متون سلف خود سابقه ندارد به نتیجه حیرت‌انگیزی از کارکرد تخیل می‌رسد، یعنی رؤیت صوری در نهایت جمال و کمال: «در این صورت آن انسان که این گونه امور را ببیند گوید: «خدای را عظمت و جلالی عجیب بود» و اموری شگفت‌آور ببیند که ممکن نبود چیزی از آن‌ها مطلقاً و اصلاً، در موجودات دیگر وجود داشته باشد و البته مانعی نیست که هرگاه قوه متخیله انسانی به نهایت خود برسد در حال بیداری، از ناحیه عقل فعال، جزئیات حاضر یا آینده را، یا محسوساتی که محاکمی آن‌هاست قبول کند. [یعنی همه این مراحل در عالم بیداری انجام پذیرد] 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 [یعنی به امور الهی آگاه شده و می‌تواند از آن‌ها خبر دهد] و این مرتبت، کامل‌ترین مراتبی بود که قوه متخیله بدان می‌رسد و کاملترین مراتبی است که انسان می‌تواند به واسطه قوه متخیله خود بدان برسد» (همان) مراتب پایین‌تر، رؤیت همه این امور، برخی در خواب و برخی در بیداری است (برخلاف مرتبه اول که همه را در حال بیداری می‌دید) و سپس تخیل همه این امور در قوه متخیله (بدون آن که با چشم ببیند) و نهایت رؤیت این امور صرفاً در عالم خواب است.

نتیجه‌گیری

چنانچه مشاهده نمودید، فارابی بحث جامع‌تر و کامل‌تری پیرامون تخیل ارائه نموده است و این کمال و جامعیت حاصل نگشته است، مگر به واسطه اعتقاد و ایمانی که این فیلسوف مسلمان در تبیین عقلانی و فلسفی بنیادهای دینی (همچون نبوت) در جان خویش احساس می‌نموده است. پس اگر مبتنی بر این استنتاج، نتیجه بگیریم که فلاسفه و حکمای مسلمان در امر تبیین بنیادهای نظری هنر (چون قوه خیال و عالم مثال) بسیار کوشیده‌اند؛ اما هدفی کلامی و اعتقادی داشته‌اند، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۳. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: نشر حکمت.
- _____ . ۱۳۸۵. پرتو خرد. تهران: نشر مهر نیوشا.
- ابن سینا. ۱۳۸۱. الاشارات و التنبیها. التحقيق: مجتبی الزارعی. قم: بوستان کتاب قم.
- ارسطو. ۱۳۴۹. درباره نفس. ترجمه علیمراد داودی. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- افلاطون. ۱۳۸۰. دوره کامل آثار. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: نشر خوارزمی (دوره چهار جلدی).
- الفاخوری، حنا - الجر، خلیل. ۱۳۵۸. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: نشر کتاب زمان.
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۷۷. فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی. تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح الله و دیگران. ۱۳۸۱. ابوریحان. فارابی فایدگر (پنج مقاله). ترجمه آرامش دوستدار تهران: نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فارابی، ابونصر. ۱۳۶۱. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی. تهران: نشر کتابخانه طهوری.
- _____ . ۱۳۸۲. فصول منتزعه. ترجمه دکتر حسن ملکشاهی. تهران: نشر سروش.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی. ۱۳۸۱. فصوص الحکمه، شرحه للسید اسماعیل الحسینی الشنب غازی مع حواشی المیر محمد باقر الداماد، تحقیق علی اوجبی، از سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۶۸. تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: نشر سروش.
- نتون، یان ریچارد. ۱۳۸۱. فارابی و مکتبش. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: نشر نقطه.
- نصر، سیدحسین. ۱۳۸۳. سنت عقلانی اسلامی در ایران. ترجمه مجید دهقانی. تهران: نشر قصیده سرا.
- نصر، سیدحسین، لیمن، الیور. ۱۳۸۳. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جمعی از استادان فلسفه. تهران: نشر حکمت.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی