

## **Al-Farabi and the Role of Imagination in Attainment of Happiness**

Ali Sayyah\*, Shams-ol-Molook Mostafavi\*\*

Reza Davari Ardakani\*\*\*

### **Abstract**

#### **Introduction**

Having rooted in Islamic doctrines and Greek philosophy -specially Plato and Aristotle-, Al-farabi gave central role to Happiness in his philosophy, locating it at the heart of his political thought. His unflagging effort to conceptualize the notion of happiness ended up bringing to the scene a new theoretical view on happiness, which has been circulated throughout the Islamic philosophy by his disciples. In this paper, I would tend to reconsider this key concept in Al-Farabi's philosophy, by looking at it in relation to Imagination. The key question, therefore, would be "what is the role of imagination in the process of achieving happiness"; in other word, "How Imagination can participate a role in the attainment of happiness?". To approach this question, first, I will look at how Al-Farabi deals with the notion of happiness in his works and how he puts this notion at the heart of his political view. Thereby, it will be discussed that happiness is being attained through existing in the society (virtuous city), which means, happiness can be attained collectively, not individually. Finally, by exploring Imagination in Al-Farabi's happiness theory, I

\* Ph.D. Candidate of Philosophy of Art, Islamic Azad University Science and Research Branch, Tehran, Iran (Corresponding Author), ali.syyh@gmail.com

\*\* The Associate Professor of Philosophy, Islamic Azad University Tehran North Branch, Tehran, Iran, sha\_mostafavi@yahoo.com

\*\*\* The Professor of Philosophy, Islamic Azad University Science and Research Branch, Tehran, Iran, r-davari@srbiau.ac.ir

Date received: 2021/11/16, Date of acceptance: 2022/01/23



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

will discuss the significant role and statue of artists, who deal with the public's imagination, in the virtuous city.

### **Literature Review**

The views of Al-Farabi on the subject in question have been discussed to some extent in books such as *Al-Farabi, Imagination, and Artistic Creativity* and *Al-Farabi and Conceptualization of Religious Art*. In addition, in *Al-Farabi, a Strange Philosopher*, Nasrollah Hekmat tries to open new horizons in this field, criticizing dominant readings of Al-Farabi's views. In third section of this book, titled "Philosophy of Imagination in Al-Farabi's thought", author introduces the notion of "imaginary rationality" that plays an important role in Al-Farabi's prophecy theory and paves the human way towards happiness. Going beyond a merely explanatory view, *The Political Thought of Al-Farabi* by Reza Davari Ardakani, provides a comprehensive reading of Al-Farabi's thought, drawing connections between the notion of happiness and his political views. Moreover, in *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Al-Farabi*, Miriam Galston considers relations between Politics and Excellence in a broader philosophic context. And finally, it is totally worth to talk about *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, written by Muhsin Mahdi, that deals with key concepts of Al-Farabi's philosophy through reading his works.

### **Methods and Material**

Gathered the information from Al-Farabi's own books, as well as the second literature and commentaries on his works, this paper is completely library research. Firstly, I made an outline to keep our research focused. After gathering information, in the second step, I would be able to narrow down the research area. By analyzing, deducing, and reconsidering data, in the last phase, the study would come to conclusion.

### **Results and Discussion**

Although Al-Farabi enumerates theoretical virtues, deliberative virtues, moral virtues, and practical arts as conditions of possessing happiness, according to his works, theoretical contemplation is a necessary condition of reaching happiness. The theoretical contemplation, however, is the property of the elect, and the vulgar are deprived of this activity. Since he is aiming at happiness for all citizens of the

society, Al-Farabi appeals to a faculty that is common between all human beings: Imagination. What is important in this context is that, in Al-Farabi's view, Imagination- which contributes to his prophecy theory- has the capacity of imitating not only the sensible, but also the intelligible. (this latter function of Imagination - imitating of the intelligible- has not been considered in his antecedents, specially Plato and Aristotle, and seems it is his own innovation). The supreme ruler of virtuous city (philosopher-prophet) and the elect -specially the artist among them- can project the representations of the intelligible on the public's minds which are able to imitate them. It gives the opportunity to the public that find their way to happiness. In other word, Imagination -its ability to imitate the intelligible- paves the way of happiness for all citizens of virtuous city.

### Conclusion

In a way of conclusion, Happiness plays an important role in Al-Farabi's political thinking, in a way that he articulates his political theory around this notion. As we mentioned above, while the theoretical contemplation is necessary for reaching happiness, this ability merely belongs to the elect. By taking advantage of their Imagination, which is capable of imitating abstract concepts, the public can reach the highest good, the happiness. Since the artists, among the elect, deals directly with the public's imagination and can project theoretical virtues on their minds, Al-Farabi puts a high value on them in the second highest level of virtuous city (His view stands in stark contrast to Plato who believed artists -specially poets- must be banished from his ideal society).

**Keywords:** Al-Farabi, Imagination, Happiness, Virtuous City, Art, Artist's Status.

### Bibliography

- Galston, Miriam (1990), *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton: Princeton University Press.
- Hammond, Robert (1947), *The Philosophy Of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York: The Hobson Book Press.
- Mahdi, Muhsin S. (2010), *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Al-Farabi, Abu Nasr (1975), *Opinions of the Citizens of the Virtuous City*, trans. and Commentary: Jafar Sadjadi, Tehran: Supreme Council of the Culture and Art pub. [In Persian]

- Al-Farabi, Abu Nasr (2005), *The Attainment of Happiness*, trans. Ali Akbar Jaberi Moghadam, Qom: Dar-ol-Hoda pub. [In Persian]
- Al-Farabi, Abu Nasr (2009), *Selection of Philosophical Ideas*, trans. and Commentary: Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush pub. [In Persian]
- Al-Farabi, Abu Nasr (2010), *Enumeration of the Sciences*, trans. Hossein Khadiv Jam, Tehran: Elmifarhangi pub., 4<sup>th</sup> Edition. [In Persian]
- Al-Farabi, Abu Nasr (2010), *On Political Government*, trans. and Commentary: Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush pub. [In Persian]
- Al-Farabi, Abu Nasr (2011), *Awakening on The Path of Happiness*, trans. Navab Mogharrabi, Tehran: Sadra pub. [In Persian]
- Aristotle (1990), *De Anima*, trans. and Commentary: Alimorad Davoudi, Tehran: Hekmat pub. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (1977), *Farabi: Founder of Islamic Philosophy*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy pub. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (2010), *Farabi: The Philosopher of Culture*, Tehran: Sokhan pub. [In Persian]
- Davoudi, Alimorad (2010), *Reason in Peripatetic School: From Aristotle to Avicenna*, Tehran: Hekmat pub. [In Persian]
- Fakhry, Majid (2016), *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence*, trans. Mohammad Reza Moradi Tari, Tehran: Elm pub. [In Persian]
- Hekmat, Nasrollah (2008), *The Life and Thought of Abu Nasr Farabi*, Tehran: Elham pub. [In Persian]
- Hekmat, Nasrollah (2010), *Farabi: A Curious Philosopher*, Tehran: Elm pub. [In Persian]
- Javadi, Mohsen (2003), "The Study and Critique of the Farabi's Theory of Happiness", *Nameh-ye-Mofid*, vol. 9, no. 5 (39 Philosophy). [In Persian]
- Plato (2011), *Republic*, trans. Foad Roohani, Tehran: Elmifarhangi pub. [In Persian]
- Pooladi, Kamal (2018), *Aspiring for a Just: Iranian Cosmology and Thought*, Tehran: Markaz pub. [In Persian]
- Qumayr, Yūḥannā (2015), *Al-Farabi*, trans. Morteza Hosseini, Tehran: Parseh Book pub. [In Persian]
- Sharif, M. M. (2010), *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1, trans. Nasrollah Poorjavadi et al., Tehran: Iranian University Press. [In Persian]
- Tabatabaei, Javad (2004), *Decline of Political Thought in Iran*, Tehran: Kavir pub. [In Persian]
- Khademi, Einollah (2010), "The Ways Of Gaining Happiness From Farabi's Viewpoint", *Ethical Research (Research Journal of The Association For Islamic Thought)*, vol. 1, no. 1, Fall. [In Persian]
- Maftouni, Nadia and A. F. Ghara Maleki (2007), "Position Of Imagination In Farabi's Philosophical System", *Maqalat Wa Barrasiha*, vol. 40, no. 83, Spring. [In Persian]

فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت (علی سیاح و دیگران) ۱۹۳

Rahman, Fazlur (1990), "Doctrine of Intellect In Al-Farabi's Philosophy", trans. M. Mohaqeq Damad, *Maqalat Wa Barrasiha*, no. 49 and 50, Spring. [In Persian]

Rahmani, Ma'edeh and Nadia Maftouni (2018), "Art vis-à-vis Rhetoric in Farabian Utopia", *Journal of Theology of Art*, no. 8, Autumn. [In Persian]

Tavanapanah, Fattaneh and Nadia Maftouni (2015), "The Epistemic Function of Imagination and Persuasion in Farabi's View", *Journal of Philosophical Theological Research*, vol. 17, no. 2 (66). [In Persian]

Toorani, Aala and Maasoomah Rahbari (2014), "Farabi and Mulla Sadra on the Part of the Power of Imagination in Revelation", *A Research Biannual Religious Anthropology*, vol. 11, no. 31. [In Persian]





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت

علی سیاح\*

شمس‌الملوک مصطفوی\*\*، رضا داوری اردکانی\*\*\*

### چکیده

فارابی سعادت را برترین خیری می‌داند که انسان به‌سوی آن در حرکت است. انسان که موجودی بالطبع مدنی است تنها از طریق حضور در مدینه فاضله است که می‌تواند به کمال و سعادت دست یابد. راه رسیدن به سعادت عبارت است از تعقل نظری، اندیشیدن به معقولات، و فلسفه‌ورزی که البته در اختیار و انحصار خواص است. فارابی در این‌جا از نیروی خیال بهره می‌گیرد تا راه تمامی انسان‌ها را به تحصیل سعادت هموار کند. تخیل قوه‌ای از نفس است که به حفظ صورت محسوسات، دخل و تصرف در آن‌ها، و محاکات امور محسوس و معقول می‌پردازد. این کارکرد آخر ابداع فارابی است و در فلاسفه پیش از او به‌ویژه افلاطون و ارسطو دیده نمی‌شود، چراکه افلاطون پست‌ترین جایگاه را به خیال نسبت می‌دهد و ارسطو محاکات امور معقول را جزء وظایف آن نمی‌شمارد. نشان خواهیم داد که تخیل نقش پررنگ دیگری نیز در فلسفه فارابی برعهده دارد. این قوه در مرکز نظریه نبوت فارابی قرار گرفته است. متخیله نپی در کمال توانایی است و معقولات از عقل فعال به آن افزوده می‌شود، یعنی محمل وحی است. هم‌چنین نیل به سعادت انسان‌ها نیز مستلزم تخیل است. خواص و در زمره آنان هنرمندان می‌توانند معقولات به متخیله جمهور مردم بیفکنند و از آن‌جا که این قوه توان محاکات معقولات را دارد، واسطه‌ای است در مسیر

\* دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات (نویسنده مسئول)،

ali.syyh@gmail.com

\*\* دانشیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، sha\_mostafavi@yahoo.com

\*\*\* استاد فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، r-davari@srbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

دستیابی به سعادت. در نهایت مشخص خواهد شد، هنرمندان که در انجام این مهم از شیوه‌های اقناعی بهره می‌برند در مدینه فاضله از جایگاهی والا برخوردارند.

**کلیدواژه‌ها:** فارابی، تخیل، سعادت، مدینه فاضله، هنر، جایگاه هنرمند.

## ۱. مقدمه

مسئله «سعادت» از دیرباز ذهن انسان را به خویش مشغول داشته است. این پرسش که حقیقتاً معنای زندگی چیست و کدام زندگی ارزش زیستن دارد قدمتی به‌درازای تاریخ اندیشه انسان دارد. مفهوم‌پردازی سعادت و اندیشیدن به راه‌های دستیابی به آن یکی از جدی‌ترین پاسخ‌هایی بوده که انسان پیش‌روی این مسئله نهاده است. پس جای تعجب نیست که سعادت به یکی از دغدغه‌های همیشگی فیلسوفان و تاریخ فلسفه تبدیل شده است. در این تاریخ بلند، فارابی نه تنها به سعادت توجه نشان داد، بلکه آن را به یکی از ارکان اصلی فلسفه خود مبدل کرد. او که از سویی فیلسوفی مسلمان بود و به مقتضیات این دین و حیانی می‌اندیشید و از سوی دیگر در اندیشه فلسفی یونانی و نوافلاطونی چیره‌دست بود و به آن‌ها نیز تاسی می‌جست، در نقطه تأسیس فلسفه اسلامی، سعادت را به یکی از مفاهیم همیشه‌حاضر در عمده کارهایش بدل ساخت و مصرانه در باب آن نوشت و جنبه‌های گوناگون این مفهوم را از زوایای متفاوت ارزیابی کرد. این کوشش خستگی‌ناپذیر سرانجام به نظریه‌ای بدیع و خاص در باب سعادت انجامید که از طریق شاگردان و پیروانش در عالم تفکر اسلامی تسری یافت. در این مقاله بر آنیم بار دیگر به این مفهوم کلیدی در اندیشه فارابی نظر افکنیم و این بار، در حالی که تعریف این مفهوم، ملزومات آن، و راه‌های دستیابی به آن را نیز در حیطه دید خویش نگاه می‌داریم، بر نقش مفهوم تخیل در تحصیل سعادت تأکید خواهیم کرد. فارابی در زمره فیلسوفانی است که سعادت را امری جمعی می‌داند و نه فردی و حصول آن را، چنان‌که اشاره خواهد شد، جز از طریق حضور در اجتماع ممکن نمی‌داند و در مسیر نیل به سعادت از قوای نفسانی انسان که در فرد فرد انسان‌ها مشترک است بهره می‌جوید. قوه‌ای که او به این منظور آن را میانجی قرار می‌دهد قوه تخیل است. این که فارابی به چه طریق این قوه را واسطه دستیابی جمهور به سعادت می‌سازد موضوع پژوهش حاضر است. به منظور بررسی نقش تخیل در تحصیل سعادت در اندیشه فارابی، نخست به مفهوم سعادت و ملزومات آن در آثار عمده فارابی نظر می‌کنیم؛ پس از آن، شیوه مدنظر فارابی در دستیابی به سعادت را بررسی می‌کنیم؛ و سرانجام، پس از



بررسی تعریف تخیل و کارکردهای آن نزد فارابی، به نقش این قوه در تحصیل سعادت افراد اجتماع خواهیم پرداخت.

## ۲. پیشینه موضوع

حکمت در زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی (۱۳۸۷) شرحی دقیق و جزئیاتی ظریف از زندگی فیلسوف را عرضه و مخاطب را هم‌افق فارابی و زمینه و زمانه‌اش می‌کند و در *فارابی؛ فیلسوف غریب* (۱۳۸۹) می‌کوشد تا در کنار نقد قرائت رسمی از فارابی در پرداختن به اندیشه مؤسس فلسفه اسلامی افقی تازه بگشاید. در مقاله «فلسفه خیال در اندیشه فارابی» در بخش سوم این کتاب نویسنده پس از واکاوی وحدت فلسفه در اندیشه فارابی که مشخصاً مربوط به مباحث وی در مورد جمع آرای میان افلاطون و ارسطوست به سطحی از عقلانیت در اندیشه او می‌رسد که در نظریه نبوت و هم‌چنین «هموارکردن راه سعادت آدمی» نقشی اساسی بازی می‌کند و این گونه تازه عقلانیت را «عقلانیت خیالی» می‌نامد که طبیعتاً نقش قوه تخیل در آن برجسته است. طباطبایی در فصل پنجم کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران* (۱۳۸۳) با عنوان «اندیشه سیاسی فارابی» به رابطه میان سیاست و سعادت در بستر تاریخی اسلام می‌پردازد. جواد طباطبایی نظریه سیاست فارابی و دریافتی از سعادت را که در این نظریه مندرج است (و با ریشه‌هایی عمیقاً یونانی هم‌راه است) پاسخ فارابی به بحران خلافتی حکومت اسلامی می‌داند. داوری اردکانی در کتاب *فارابی؛ فیلسوف فرهنگ* (۱۳۸۹) طرحی جامع از اندیشه سیاسی (مدنی) فارابی ارائه می‌دهد که با فراروی از تبیین صرف، برداشتی وجودشناختی از اندیشه مدنی فارابی ارائه می‌دهد و آثار آن را در حکمت عملی دیگر اندیشمندان اسلامی می‌کاود.

در میان آثار انگلیسی، میریام گالستون (۱۹۹۰) در کتاب *سیاست و فضیلت: فلسفه سیاسی فارابی (Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi)* طرحی جامع از اندیشه سیاسی فارابی و نسبت آن با مفاهیمی نظیر فضیلت و سعادت ارائه کرده است (این کتاب به زبان فارسی نیز ترجمه شده است، اما از آن‌جا که ترجمه فارسی مورد استفاده نگارندگان قرار نگرفت، این کتاب را جزء منابع انگلیسی ذکر می‌کنیم). فصل سوم کتاب حاضر کاملاً به مسئله سعادت در اندیشه فارابی می‌پردازد و وجوه مختلف این مفهوم را در اندیشه فیلسوف می‌کاود. مهدی (۲۰۱۰) در کتاب *فارابی و بنیان فلسفه سیاسی اسلامی (Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy)* نیز مفاهیم عمده

اندیشه فارابی را با قرائت آثار وی مورد ملاحظه قرار می‌دهد. آرای پروفیسور مهدی خاصه در فصل هفتم کتاب با عنوان «وحی و نبوت» و نیز قرائت ایشان از کتاب *تحصیل السعادة* در فصل هشتم در زمینه خاص این پژوهش بسیار روشن‌گرند.

جوادی (۱۳۸۲) با بررسی مؤلفه‌های اصلی سعادت نزد فارابی (یعنی فضیلت‌های نظری، فکری، عملی، و اخلاقی) به این نتیجه می‌رسد که فضیلت‌های مختلف مؤلفه‌های اصلی سعادت فردی و اجتماعی‌اند و بدون آن‌ها امکان دستیابی به سعادت نیست. او سپس به این مسئله می‌پردازد که فارابی از دیدگاهی درباره سعادت دفاع می‌کند که امروزه در فلسفه اخلاق معاصر به نام دیدگاه غایت جامع (inclusive end) معروف است. این دیدگاه سعادت را مفهومی می‌داند که منحل در فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی است. در برابر این دیدگاه نظریه غایت عقلانی (intellectual end) است که سعادت را تنها نظر کردن یا تأمل عقلی می‌داند. دیدگاه فارابی درباره سعادت جزء نظریه‌های غایت جامع است و از این رو تفسیر نظریه سعادت فارابی به عنوان نظریه عقل‌گرایانه محض نادرست است. فرامرز قراملکی و مفتونی (۱۳۸۶) با بررسی جایگاه خیال نزد فارابی نتیجه می‌گیرند که خیال در اندیشه فارابی دارای کارکردهای سیاسی - اجتماعی است و سیاست‌مداران و رؤسای مدینه فاضله افعال اجتماعی را که در رسیدن به سعادت نقش دارند به قوای خیالی جمهور منتقل می‌کنند. تورانی و رهبری (۱۳۹۳) به مقایسه پدیده وحی نزد فارابی و ملاصدرا و نقش محوری خیال در این پدیده می‌پردازند. به زعم آن‌ها، از نظر هر دو فیلسوف قوه خیال قادر است حقایق کلی وحی را نیز از طریق تبدیل به صور حسی و خیالی ادراک کند. هم‌چنین هر دو منشأ حقایق کلی وحی را عقل فعال می‌دانند، اما در مورد منشأ حقایق جزئی وحی با هم اختلاف دارند. از نظر فارابی، منشأ حقایق جزئی وحی همانند حقایق کلی وحی عقل فعال است، اما از نظر ملاصدرا منشأ حقایق جزئی وحی عالم خیال است. تواناپناه و مفتونی (۱۳۹۴) تخیل و اقتناع را از دیدگاه فارابی بررسی می‌کنند و این دو را در زمره منابع معرفتی از دید فارابی قرار می‌دهند. خادمی (۱۳۸۹) ضمن پژوهش در باب راه‌های نیل به سعادت و موانع آن در اندیشه فارابی به این مسئله می‌پردازد که فارابی، برخلاف ارسطو و سعادت‌گرایان این جهانی، بر این باور است که امکان دستیابی به سعادت قصوی در این جهان وجود ندارد. مفتونی و رحمانی (۱۳۹۷) به نقش اصحاب هنر و خطابه در آرای فارابی می‌پردازند. هنرمندان و خطیبان به شیوه‌های تخیلی و اقناعی تصور و تصدیق سعادت و حقیقت را میان مردم مدینه فاضله انتشار

می‌دهند. در مدینه فاضله از یک سو شاعران و هنرمندان تخیل را در جهت تصور ذات و حقیقت امور به کار می‌برند و از دیگر سو، خطیبان از روش‌های اقناعی با هدف ترویج مضمون برهان عقلی استفاده می‌کنند.

### ۳. مفهوم سعادت نزد فارابی

فارابی فیلسوفی است مسلمان هم‌راه با تسلطی شگرف بر اندیشه یونانی که در قرون وسطی می‌اندیشید و می‌نوشت. بنابراین، جای تعجب نیست که مفهوم سعادت که در شمار مفاهیم اصلی تمام این جریان‌هاست در عمده آثار فارابی حضوری مرکزی داشته باشد. به همین دلیل، یعنی به دلیل حضور مفهوم سعادت در آثار متفاوت فارابی، تعریف دقیق این مفهوم نزد او دشوار است، اما همان‌طور که میریام گالستون اشاره می‌کند، می‌توان این تعاریف و دریافت‌های گوناگون را ذیل سه گونه دسته‌بندی کرد: سعادت هم‌چون کنش نظری صرف، کنش سیاسی (مدنی) صرف، و ترکیبی از این دو (Galston 1990: 56). منظور از کنش نظری صرف جدایی و مفارقت وجود انسانی از ماده است. مثلاً در *سیاسة المدنیة* فارابی اعلام می‌کند که رهایی صورت از ماده در حکم سعادت غایی انسان است (فارابی ۱۳۸۹ ب: ۱۰۴)، یا در *فصول متزعه*، با اشاره به افلاطون و ارسطو، دو نوع کمال برای انسان قائل است: کمال اولیه و کمال غایی که «پدیدآمدن کمال پسین برای ما در این زندگی مادی امکان‌پذیر نیست، بلکه تنها در زندگی پسین ممکن است» (فارابی ۱۳۸۸: ۳۳) و سعادت عبارت است از همین کمال غایی که مطلق است و فارغ از هر بند و تعلقی به چیزی دیگر (همان). در *مدینه فاضله* نیز دلیل دوری جوهر ذات انسان از جوهر ذات موجود اول را آمیختگی وجود انسانی با ماده می‌داند و نتیجه می‌گیرد که «هر اندازه که وجود ما نزدیک‌تر به مفارقت از ماده شود تصور ما نسبت به او تمام می‌شود» و ما هنگامی به او که در نهایت کمال وجودی است نزدیک‌تر می‌شویم «که عقل بالفعل شویم» (فارابی ۱۳۵۴: ۱۰۵). این‌ها نمونه‌هایی‌اند از سعادت هم‌چون فعلی صرفاً نظری. در مورد شق دوم سعادت، یعنی فعلی صرفاً سیاسی، گالستون به شرح فارابی بر *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو ارجاع می‌دهد و با این توضیح که اصل متن فارابی به جای نمانده و به دست ما نرسیده است به تفسیر ابن‌باجه از آن اشاره می‌کند. در این تفسیر، ابن‌باجه مدعی است که فارابی در شرح *اخلاق نیکوماخوس* بر آن بود که تنها سعادت سعادت سیاسی است (Galston 1990: 59). مورد دیگری که به این تعبیر نزدیک باشد جایی است که در *السیاسة*

المدنیة، فارابی از سعادت که به واسطه «افعال مدنیة»<sup>۱</sup> یا فعالیت‌های سیاسی برای اهل مدینه حاصل می‌آید سخن می‌گوید (فارابی ۱۳۸۹ ب: ۱۰۴)، یا مثلاً در فصول متنزعه که فارابی هدف سعادت را دست‌یابی به کنش‌های برتر و کارهای بافضیلت می‌داند (فارابی ۱۳۸۸: ۷۸). با این حال، از فحوای این عبارات مشخص است که این نوع سعادت نه یگانه سعادت موجود است و نه احتمالاً بالاترین آن‌ها، بلکه به نظر می‌رسد یکی از انواع نیک‌بختی‌های آدمی باشد. شق آخر سعادت را که ترکیبی است از دو نوع پیشین می‌شود در عمده کارهای او پیدا کرد، اما کتاب *تحصیل السعادة* را که در ادامه پیش‌تر از آن سخن خواهیم گفت می‌توان نمونه این دیدگاه ترکیبی به حساب آورد.

#### ۴. سعادت امری است سیاسی

فارابی انسان و سعادت او را جدا از اجتماع مدنی نمی‌داند و بر آن است که انسان جز از طریق حضور در اجتماع نمی‌تواند به کمالی که درخور آن است دست یابد و بدین ترتیب سعادت را به قلب فلسفه سیاسی و مدنی خویش مبدل می‌سازد.

فارابی در فصل پنجم *احصاء العلوم* و در تعریف علم مدنی می‌گوید:

علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند بحث می‌کند و از هدف‌هایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آن‌ها انجام می‌شود یاد می‌کند و بیان می‌دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است و از چه راه می‌توان زمینه پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد ... و نیز از طبقه‌بندی نتایجی که این افعال و رفتار برای ایجاد آن‌ها از انسان سر می‌زند بحث می‌کند (فارابی ۱۳۸۹ الف: ۱۰۶).

بنابراین موضوع علم مدنی افعال و رفتار ارادی آدمی، چگونگی تثبیت آن‌ها، و بررسی و طبقه‌بندی نتایج این رفتار است. به علاوه، فارابی می‌گوید برخی از این نتایج به سعادت حقیقی راه می‌برند و برخی دیگر به سعادت موهوم و «ظنی و پنداری» (همان). از این رو، در علم مدنی از چیستی سعادت و تفاوت میان انواع حقیقی و موهوم آن نیز بحث می‌شود. پس، علم مدنی شامل دو بخش است:

بخشی که شامل تعریف سعادت می‌شود و بازشناختن سعادت حقیقی را از سعادت پنداری مشخص می‌کند و به [...] افعال و رفتار و اخلاق و عادات ارادی کلی

## فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت (علی سیاح و دیگران) ۲۰۱

که لازم است در شهرها و میان ملت‌ها رواج پیدا کند می‌پردازد [...] و بخش دیگر به توصیف ایجاد زمینه مناسب برای رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد و نیز شامل تعریف آن قسمت از وظایف حکومت می‌شود که به وسیله آنها می‌توان افعال و سنن فاضله را در مردم به وجود آورد و حفظ کرد (همان: ۱۰۹-۱۱۰).

درحقیقت می‌توان گفت بخش نظری علم مدنی متعلق به حوزه اخلاق است و بخش عملی آن که با تحقق و نتیجه افعال ارادی سروکار دارد به سیاست مرتبط است و از آن‌جا که این افعال از اختیار شخص ناشی می‌شوند و بر آگاهی انسان از خیر و شر مبتنی‌اند، تفکیک این دو بخش از هم نادرست است (داوری اردکانی ۱۳۸۹: ۱۴۲).

بدین ترتیب، علم مدنی هم به افعال ارادی انسان‌ها می‌پردازد و هم به چستی سعادت حقیقی. سعادت حقیقی نیز مستلزم پدیدآمدن فضایل فکری و عملی در نفس انسان‌هاست. اما صرف پدیدآمدن این‌گونه فضایل در وجود انسان‌ها برای دست‌یابی به سعادت کفایت نمی‌کند، بلکه باید آن را در سطح جامعه تحقق بخشید. بنابراین سعادت بیرون از جامعه به دست نمی‌آید و به عبارت دیگر امری جمعی است و نه فردی.

به‌علاوه، طرح مدینه فاضله و ساختار آن که خود از ارکان اصلی نظریه سیاسی فارابی است خود مبین آن است که سعادت در اندیشه فارابی امری است سراسر سیاسی (مدنی) و مبتنی بر اجتماع (مدینه). فارابی در بحث از مدینه فاضله از این مقدمه آغاز می‌کند که انسان جدا از اجتماع مدنی نمی‌تواند به شایستگی‌ها و برتری‌هایی که درخور آن است دست یابد و برای نیل به چنین هدفی نیازمند همکاری با دیگران است. او این گروه‌ها و انجمن‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: جوامع کامل و ناکامل که جوامع کامل خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: بزرگ، میانه، و کوچک. جامعه بزرگ «همان گردهم‌آمدن امت‌های بسیار است»، جامعه میانه «گردهم‌آیی یک امت است، و انجمن کوچک همان انجمن شهری است». این سه جامعه جوامع کامل هستند<sup>۲</sup> (فارابی ۱۳۸۹ ب: ۱۴۵-۱۴۶). جوامع کامل بر دو نوع فاضل و غیرفاضل هستند: در جامعه فاضل مردم با یک‌دیگر در چیزی همکاری می‌کنند که موجب سعادت حقیقی است و در جامعه غیرفاضل غایت چیزی جز سعادت حقیقی است. بدین ترتیب، رسیدن به کمال قصوی و سعادت جز از طریق مدینه فاضله ممکن نیست.

فارابی مدینه فاضله را به دو چیز تشبیه می‌کند: بدن و نظام آفرینش. نخست، مدینه فاضله مانند بدنی سالم است که اعضایش در جهت سلامت و بقا با هم همکاری می‌کنند و همان‌گونه که اعضای بدن در چگونگی و رتبه با یک‌دیگر متفاوت‌اند، اعضای مدینه فاضله

نیز دارای مرتبه‌های مختلف‌اند. تفاوت اصلی بدن و مدینه فاضله آن است که کار اعضای بدن طبیعی است، ولی فعالیت افراد جامعه انسانی ارادی است (فارابی ۱۳۵۴: ۲۵۸). همان‌گونه که بدن دارای یک عضو برتر به نام قلب است که مخدوم اعضای مادون است در مدینه نیز عضو برتری وجود دارد که اعضای دیگر در خدمت او هستند. این عضو برتر رئیس مدینه فاضله است.

از طرفی مدینه فاضله به نظام هستی شباهت دارد و حاکم آن قابل قیاس با علت نخستین است که آفرینش از اوست و دیگر علت‌ها و سبب‌ها شامل عقل، افلاک، و اجسام در مرتبه و نزدیکی نسبت به علت نخستین متفاوت‌اند. مدینه نیز حاکمی دارد که دیگران از او اطاعت می‌کنند و افراد در رتبه و نزدیکی به این حاکم با یکدیگر تفاوت دارند (همان: ۲۶۲).

حاکم مدینه فاضله هم به کمال عقلی رسیده است و هم قوه متخیله‌اش در بالاترین حد ممکن است. او با رسیدن به عقل مستفاد که بالاترین مرحله عقلی قابل حصول برای آدمی است<sup>۳</sup> و برخوردار از قوه متخیله نیرومند می‌تواند معارف خاصی را از عقل فعال به صورت واقعی، متشابه، یا معقول دریافت کند. این موقعیت، یعنی آمیزه کمال قوای عقلی و خیالی، محملی برای دریافت وحی است. بنابراین، حاکم مدینه فاضله به مدد قوای عقلی‌اش مبدل به فیلسوف کامل و به لطف قوه متخیله‌اش مبدل به نبی می‌شود که از حوادث حاضر و آینده خبر می‌دهد (فخری ۱۳۹۵: ۱۵۲).

حال که مشخص شد کمال انسانی جز از طریق عضویت در مدینه فاضله به دست نمی‌آید باید به این مسئله پردازیم که انسان چگونه در مدینه فاضله به سعادت و کمال می‌رسد. این جاست که در اندیشه فارابی قوه متخیله بدل به ابزاری اثرگذار در راه رسیدن به کمال انسانی می‌شود. بنابراین، این‌جا به کیفیت خاص قوه متخیله نزد فارابی خواهیم پرداخت که نیل به سعادت را در مدینه فاضله ممکن می‌سازد.

## ۵. تخیل نزد فارابی

فارابی در فصول متنزعه ذیل فصل هفتم که با عنوان «در نمایاندن پاره‌ها و نیروهای بزرگ جان [نفس]» مشخص شده است می‌نویسد:

نیروهای بزرگ [نفس] پنج‌گونه‌اند: نیروی غذایی (یعنی نیروی دگرگون‌کننده خوردنی‌ها)، نیروی حاسه (نیرویی که هستی‌های محسوس را درمی‌یابد)، نیروی تخیل

## فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت (علی سیاح و دیگران) ۲۰۳

(یعنی نیرویی که صورت‌های خیالی را دریافت می‌کند)، نیروی نزوعی (یعنی نیرویی که خواهش‌های نفسانی با آن دریافت می‌گردد)، نیروی ناطقه یا گویایی (یعنی نیرویی که معانی برکنار از ماده و مفاهیم کلی را درمی‌یابد) (فارابی ۱۳۸۸: ۱۱).

سپس در ادامه به‌طور خاص تخیل را این‌گونه تعریف می‌کند:

نیروی تخیل همان است که نشانه‌ها و آثار دریافت‌شده به حس را پس از پنهان‌شدن در حس نگه می‌دارد، آن‌گاه برخی را به برخی دیگر به‌گونه‌های گوناگون در هم می‌آمیزد و برخی را به‌گونه‌های گوناگون از برخی دیگر جدا می‌سازد که برخی از این درآمیختن‌ها و جدایی‌ها درست و راستین است و برخی ناراست و دروغین. این کنش نیروی تخیل از به‌هم‌پیوستن‌ها و جداکردن‌ها در خواب و بیداری یکسان است و این نیرو و نیروی غذایی در خواب و بیداری به کنش خود سرگرم‌اند، ولی نیروهای دیگر در خواب کنشی ندارند (همان: ۱۲-۱۳).

او در اندیشه‌های اهل مدینه فاضله به این کارکردها کارکرد سومی را هم می‌افزاید:

برای قوه متخیله به‌جز حفظ و نگهداری رسوم محسوسات و ترکیب بعضی از آن‌ها با بعضی دگر و تفصیل بعضی از بعضی دگر و وظیفه و کار سومی بود که عبارت از محاکات و مصورکردن آن‌ها بود، زیرا قوت متخیله به‌خصوص از بین سایر قوای نفسانی دارای قدرت محاکات بود، یعنی قدرت بر محاکات محسوساتی که در آن محفوظ و باقی است و گاه از محسوسات دریافت‌شده به‌واسطه حواس پنج‌گانه ... محاکات کرده ... و گاه حکایت از معقولات کرده و آن‌ها را مصور نماید (فارابی ۱۳۵۴: ۲۳۳-۲۳۴).

او در ادامه توضیح می‌دهد که قوه متخیله می‌تواند از معقولاتی که در نهایت کمال قرار دارند، مانند علت نخستین، اشیای مفارق از ماده، و سماویات و مانند آن، حکایت کند، اما محاکات آن‌ها را با برترین و کامل‌ترین محسوسات مانند اشیای زیبا انجام می‌دهد و محاکات معقولات ناقصه را به‌واسطه پست‌ترین محسوسات یعنی اشیای زشت انجام می‌دهد (همان: ۲۴۱).

بدین ترتیب، در اندیشه فارابی قوه تخیل یکی از قوای اصلی و پنج‌گانه نفس است و او برای این قوه سه کارکرد متصور است که عبارت‌اند از: ۱. حفظ آثار محسوسات بعد از غیبت آن‌ها؛ ۲. ترکیب برخی از این تصاویر با یک‌دیگر و تجزیه برخی تصاویر به بخش‌ها و اجزای ساده‌تر که نتیجه این ترکیب‌ها و تفکیک‌ها تصاویری تازه است؛ و ۳. محاکات که خود بر دو نوع است: محاکات محسوس از محسوس و محاکات محسوس از معقول.

کارکرد اول و دوم را نزد پیشینیان یونانی فارابی یعنی افلاطون و ارسطو می‌یابیم، اما کارکرد سوم خاص فارابی است و براساس این کارکرد، محاکات معقولات و از این طریق درک آن‌ها برای انسان ممکن می‌شود. به عبارتی، فارابی قوه تخیل را دارای این قابلیت می‌داند که تحت اشراف قوه ناطقه به محاکات معقولات پردازد، یعنی این امکان را ایجاد می‌کند که ادراک عقلی و موجودات عقلانی در متخیله تصویر و ترسیم شوند. در نظر گرفتن چنین کارکردی برای متخیله این قوه را از حیث معرفت‌شناختی در جایگاهی می‌نشانند که بالاتر از مقامی است که افلاطون و ارسطو برای آن در نظر می‌گیرند، زیرا در نظر افلاطون قوه متخیله اصولاً از نظر معرفت‌شناختی در پایین‌ترین مرتبه است و برای ارسطو هنوز به مرحله محاکات معقول نرسیده است. با نگاهی اجمالی به مفهوم خیال نزد افلاطون و ارسطو می‌توان این تفاوت را بهتر و مشخص‌تر نشان داد.

### ۱.۵ متخیله نزد افلاطون و ارسطو

برای بحث درباره خیال نزد افلاطون باید به یکی از تمثیل‌های معروف وی، تمثیل خط، نظر کنیم. افلاطون در بندهای ۵۰۹ و ۵۱۰ از کتاب ششم جمهور به بیان این تمثیل می‌پردازد (افلاطون ۱۳۹۰: ۳۸۳-۳۸۹).

او در این تمثیل مراتب هستی را به دو قسمت تقسیم می‌کند: عالم محسوس و عالم معقول. قسمت اول خود به دو بخش تقسیم می‌شود که پایین‌ترین آن عبارت است از حوزه تصاویر (مانند تصاویر چیزها در آب) و قسمت بعدی خود چیزها هستند، اعم از جانوران و گیاهان و مصنوعات هنری و مانند این‌ها. قسمت معقول نیز به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. ریاضیات و صور واسطه (ماتهماثیکا)؛ ۲. ایده‌ها و صور مثالی (آرخای).

حال این بخش‌بندی عالم هستی با بخش‌بندی چهارگانه‌ای در جهان معرفت‌شناسی متناظر است، به نحوی که پایین‌ترین قسمت که به تصاویر چیزها تعلق دارد با «پندار یا خیال» (آیکازیا) متناظر است؛ بخشی که به خود چیزها تعلق دارد با «عقیده» (پیستیس) متناظر است (و خیال و عقیده بر روی هم سازنده ظن یا گمان یا همان دوکسا هستند)؛ نحوه سوم شناسایی استدلال عقلی است که با فرضیه‌ها و ریاضیات در تناظر است و «دیانونیا» نام دارد؛ و بالاترین بخش که معرفت به ایده‌هاست «نوئزیس» نام دارد (استدلال عقلی و علم بر روی هم معرفت یا ایپستمه را تشکیل می‌دهند).<sup>۴</sup> بدین ترتیب، می‌بینیم که خیال در مراتب معرفت‌شناختی افلاطون پست‌ترین مرتبه است و در واقع متناظر با تصویر چیزها در آب است.



افلاطون در کتاب دهم جمهور این مسئله را به روشنی بیان می‌کند: «معلوم شد که سه نوع تخت داریم: یکی تختی که در طبیعت وجود دارد و گمان می‌کنم باید گفت صانع آن خداست؛ دیگری تختی است که نجار می‌سازد [...]؛ دیگری هم هست که آن را نقاش می‌سازد» (همان: ۵۵۷)؛ صورت مثالی تخت، صورت بالفعل و مادی آن، و تصویر آن. حال اگر معرفت ما به تخت تنها محدود به تصویری باشد که هنرمند از او کشیده است، در مرحله خیال هستیم و اگر تصورمان از آن محدود به تخت‌های جزئی باشد، در حالت عقیده‌ایم. تنها کسی که صورت مثالی آن را به کمک عقل درک کند به آن دانش حقیقی دارد. ارسطو تخیل را از قوای حاکمه انسان می‌داند و می‌گوید باید آن را قوه یا حالتی بدانیم که به وسیله آن حکم می‌کنیم و می‌توانیم برحق یا برخطا باشیم (ارسطو ۱۳۶۹: ۲۰۳). تخیل در نظر ارسطو قوه‌ای نفسانی است که بعد از حس مشترک قرار می‌گیرد، به عبارتی احساس ماده تخیل است، همان‌گونه که تخیل ماده فکر است. باین حال، تخیل با ماده و احساس متفاوت است و علاوه بر آن با تفکر نیز تفاوت دارد، با آن که نه بدون احساس تخیل می‌تواند وجود داشته باشد و نه اعتقاد بدون تخیل ممکن است (همان: ۲۰۲).

به صورت دقیق‌تر می‌توان گفت ارسطو تخیل را به دو معنا به کار برده است: در معنای اول، تخیل حرکتی است که به وسیله احساس بالفعل تولید می‌شود و چون بینایی عالی‌ترین حواس است، نامی که برای تخیل (phantasia / فنتاسیا) در زبان یونانی آمده مشتق از کلمه نور (phaos / فائوس) در این زبان است، زیرا بینایی بدون نور ممکن نیست (همان: ۲۱۰-۲۱۱). می‌توان گفت که تخیل ظهور متعلق احساس در نفس ماست که به تصویر خیالی تفسیر می‌شود و نسبت آن به احساس مانند نسبت احساس به شیء محسوس است (داوودی ۱۳۸۹: ۷۱).

در معنای دوم تخیل فعال‌تر می‌شود و وابستگی اش به حضور مادی شیء از میان می‌رود. ارسطو می‌گوید تخیل ناشی از ما و وابسته به میل ماست، چراکه می‌توانیم شیء را پس از آن که غایب شد در مقابل چشم خویش واقعیت بخشیم (ارسطو ۱۳۶۹: ۲۰۲). بنابراین به نظر می‌رسد که تخیل در اندیشه ارسطو با حافظه مرتبط است و می‌تواند صورت محسوسات را پس از غیاب آن‌ها حفظ کند. از طرف دیگر، تخیل می‌تواند در تصاویر حسی دخل و تصرف کند، برخی را حذف کند و برخی را نگه دارد، یا به عبارتی میان آن‌ها دست به گزینش بزند و بدین ترتیب، به فعلیتی بالاتر از احساس دست یابد و ماهیتی مخصوص به خود بیابد (داوودی ۱۳۸۹: ۷۳).

علاوه بر این، ارسطو می‌گوید: «حیوانات ناطق می‌توانند خیال واحدی بر مبنای خیالات کثیر بسازند و دلیل بر این‌که حیوانات ناقص نمی‌توانند دارای حکم باشند این است که تخیلی که ناشی از قیاس است در آن‌ها نیست و چنین تخیلی مستلزم حکم است» (ارسطو ۱۳۶۹: ۲۶۷). تصویر خیالی می‌تواند بدون آن‌که به مداخله عقل نیاز افتد جانشین محاسبه فکری در امور عملی شود، بدین ترتیب که با تکرار احساسات مشابه تجربه‌ای حاصل می‌شود که برای بسیاری از اعمال ما کافی است (داوودی ۱۳۸۹: ۷۶).

در هر حال، قوه تخیل نزد ارسطو هم صورت احساس را حفظ می‌کند، هم در آن دخل و تصرف می‌کند و هم می‌تواند مبنای نوعی رأی قرار گیرد و بنابراین دارای شأن معرفت‌شناختی بسیار بالاتر از چیزی است که افلاطون در نظر می‌گیرد، اما آنچه در میان کارکردهای تخیل هم در افلاطون و هم در ارسطو غایب است محاکات این قوه از قوای فراتر از خود و به عبارتی محاکات از معقولات است و این نکته‌ای است که فارابی آن را بیان کرد. این تفاوت را نباید کوچک انگاشت، چراکه همان کارکرد اضافی که سخن از آن رفت دارای پی‌آمدهای بزرگی در فلسفه اوست و اصولاً همین تفاوت است که در نهایت راه را برای رسیدن انسان به سعادت هموار می‌کند و البته در یکی از مهم‌ترین وجوه فلسفه فارابی یعنی نظریه نبوت او کارگر می‌افتد.

## ۲.۵ نظریه نبوت

در میان فیلسوفان و متألهان قائل به ادیان الهی دو رویکرد عمده به مسئله نبوت و وحی وجود دارد. یکی نبوت و وحی را برخورد میان عالی‌ترین صورت تعقل انسانی و عقلی فراتر و ورای آن می‌داند و دیگری، نبوت و وحی را برخورد میان موجود انسانی و چیزی ورای هرگونه تعقل و متعالی‌تر از آن می‌داند که با عقل انسانی دریافت شود (Mahdi 2010: 147). افلاطون و ارسطو و برخی از افلاطونیان پس از ارسطو و هم‌چنین عمده فیلسوفان مسلمان به دیدگاه نخست گرایش داشته‌اند، حال آن‌که دیدگاه دوم خاص افلاطونیان فلوپینی بود. فارابی از طریق آثار نوافلاطونی و متألهان مسیحی از این رویکرد دوم آگاهی داشت، اما با آن‌که خصیلت فرانسانی نبوت و وحی را تشخیص می‌داد هر دو را توسط انسان قابل بررسی می‌دانست؛ به عبارتی، با آن‌که منشأ نبوت و وحی عقلی برتر و فرانسانی است، اما از آن‌جاکه خود نوعی عقل است، عقل انسانی دست‌کم می‌تواند به بررسی آن بپردازد (ibid.: 147-148). بنابراین، فارابی به تکوین نظریه‌ای در باب نبوت همت

گماشت که به یکی از پرمعنی‌ترین تلاش‌ها در تلفیق فلسفه و دین تبدیل شد. بنیاد این نظریه در روان‌شناسی و مابعدالطبیعه است و با علم سیاست و اخلاق نیز در ارتباطی تنگاتنگ قرار دارد (شریف ۱۳۸۹: ۶۵۵). فارابی بدین منظور هماهنگی تازه‌ای میان نگرش افلاطون و ارسطو به وجود آورد، بدین ترتیب که خدای ارسطویی را به شیوه‌ای افلاطونی تعدیل کرد و خصلت «صانع» (demiurg) را به آن افزود (Mahdi 2010: 148). فارابی در اندیشه‌های اهل مدینه فاضله می‌گوید که رئیس مدینه فاضله «به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود حکیم و فیلسوف و خردمند کامل» است و «به واسطه فیوضاتی که از او [یعنی عقل فعال] به قوه متخیله‌اش افاضه می‌شود نبی» است و از آینده و امور جزئیة موجود خبر می‌دهد (فارابی ۱۳۵۴: ۲۶۹). بدین ترتیب پیوستن و دست‌رسی به عقل فعال از دو راه ممکن می‌شود: عقل و تخیل. فیلسوف از راه تجسس و تعقل به مرتبه عقل مستفاد تعالی می‌یابد؛ از آن‌جا می‌تواند در مجاورت عقل فعال قرار گیرد و به‌مدد مطالعات نظری مستمر با عقل فعال متحد شود و نبی از راه خیال به این اتحاد دست می‌یابد، زیرا وحی و الهامی که به پیغمبران می‌رسد معلول تخیل است (شریف ۱۳۸۹: ۶۵۵).

به‌زعم فارابی، قوه متخیله نبی در نهایت کمال است، چنان‌که این توانایی سبب می‌شود محسوساتی که از خارج بر متخیله وارد می‌شوند بر آن استیلا نیابند و همه ساحتش را فرانگیرند و هم‌چنین متخیله به‌طور کامل در خدمت قوه ناطقه هم قرار نگیرد، بلکه در عین حال که به قوه ناطقه و محسوسات اشتغال دارد، هنوز توانایی انجام افعال خاص خود را نیز داشته باشد (فارابی ۱۳۵۴: ۲۴۵-۲۴۶). قوه تخیل تنها به‌مدد عقل فعال است که به بالاترین امکان خود می‌رسد که همانا آگاهی از امور الهی است و می‌تواند هم جزئیات امور حال و آینده و هم معقولات مفارقه و موجودات و مبادی شریفه را بپذیرد.

بنابراین، قوه متخیله زمانی که بتواند به‌مدد نوری که از عقل فعال دریافت می‌کند بر امور جزئی و کلی اشراف یابد در هر دو بُعد نظری و عملی ملازم قوه ناطقه است (فخری ۱۳۹۵: ۱۳۳-۱۳۴). ذکر این نکته ضروری است که فارابی قوه ناطقه را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کند. قوه عملی به جزئیات «حاضر و مستقبل» می‌پردازد، حال آن‌که «در شأن [قوه ناطقه نظری] آن است که صرفاً آن معقولاتی [را] که دانستنی است تعقل کند» (فارابی ۱۳۵۴: ۲۴۲). او در ادامه اشاره می‌کند که قوه متخیله پیونددهنده دو قسم قوه ناطقه (یعنی قوه ناطقه عملی و نظری) است، به این صورت که عقل فعال در برخی از اوقات معقولاتی را به متخیله عطا می‌کند که «شأناً باید در قوت ناطقه نظریه تحصیل یابند» و

در پاره‌ای از اوقات جزئیات محسوسه‌ای را که قاعدتاً باید در قوه ناطقه عملی حاصل شوند بر قوه متخیله عرضه می‌دارد (همان). البته همان‌طور که در بخش‌های پیشین مقاله اشاره شد، قوه تخیل تحت اشراف قوه ناطقه به محاکات معقولات می‌پردازد و پذیرش معقولات یا امور جزئی توسط متخیله از طریق محاکات صورت می‌گیرد و از این رو با ادراک حسی و دریافت عقلی متفاوت است. خیال می‌تواند صورت‌های ذهنی را از روی الگوی عالم روحانی خلق کند، هم‌چنین می‌تواند به عقل فعال پیوندد و از این راه به دریافت امور جزئی و معقولات کلی نائل شود. تفاوت این جاست که قوه ناطقه از راه تفکر و رؤیت به دریافت این امور نائل می‌شود و تخیل به واسطه الهام و رؤیاهای صادق (همان: ۲۴۳). در واقع، عقل فعال جزئیات محسوسه را به واسطه رؤیاهای صادق و معقولات را به مدد الهامات به متخیله افاضه می‌کند (همان). این بالاترین مرتبه‌ای است که خیال بشری می‌تواند به آن دست یابد. در قدیسان و اولیای الهی قوه تخیل از نبی ضعیف‌تر است و بنابراین آن‌ها به انواع پایین‌تری از الهام وحی دسترسی دارند. در مردم عامی و توده‌ها خیال به حدی ضعیف است که اتحاد با عقل فعال عملاً ممکن نیست (شریف ۱۳۸۹: ۶۵۵، ۶۵۷).

بنابراین می‌بینیم که قوه تخیل در نظریه نبوت فارابی نقش محوری بازی می‌کند و در واقع محمل وحی است. نبی با نیرومندی خیال خود به عقل فعال می‌پیوندد، یعنی کاری را می‌کند که فیلسوف به مدد عقل مستفاد خویش انجام می‌دهد. از این رو برخی بر این باورند که براساس آرای فارابی نبوت به موهبتی طبیعی در انسان مبدل می‌شود و از آن‌جا که میان شناخت فیلسوف و نبی تفاوتی وجود ندارد و فقط راه دسترسی به این شناخت متفاوت است، مفهوم دینی نبوت از میان برداشته می‌شود (قمیر ۱۳۹۴: ۵۰). به‌طور کلی می‌توان گفت در اندیشه فارابی مقام فیلسوف که با زبان برهان سخن می‌گوید با مقام نبی که با زبان خطابه و تمثیل سخن می‌گوید جمع شده است. خطابه برای تعلیم و تربیت عامه مردم است و البته منشأ آن نیز برهان است. مدینه بدون تعلیم و تربیت مردم حاصل نمی‌آید. به عبارتی، فارابی با قرارداد فیلسوف - نبی در صدر مدینه فاضله‌اش میان سه حوزه رابطه برقرار می‌کند: فلسفه، دین، و سیاست. او در بستری که مسئله اصلی‌اش رابطه میان فلسفه و دین بود مضمون رابطه میان فلسفه و سیاست را پیش می‌کشد و بدین طریق میان دین و سیاست یا به عبارت دقیق‌تر میان فلسفه دین و فلسفه سیاسی پیوند می‌زند (Mahdi 2010: 3).

## ۶. تحصیل سعادت

فارابی کتاب *تحصیل السعاده* را با ارائه تعریفی از سعادت آغاز نمی‌کند، بلکه نخست به ابزار رسیدن به سعادت اشاره می‌کند که در نظر او چهار چیز است: فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خُلُقی، و صناعات عملی (فارابی ۱۳۸۴: ۱۱). فضایل نظری علمی هستند که درباره آن‌ها یقین حاصل شده است و هدفشان شناخت عالم موجود و موجودات و علل و مبادی آن‌هاست. این فضایل بر دو نوع‌اند: ۱. آن‌هایی که برای انسان از بدو امر حاصل است و مشخص نیست که انسان این معرفت را از کجا به دست آورده است. به این علوم «علوم اول» می‌گوییم؛ و ۲. آن‌هایی که با تأمل و جست‌وجو و استنباط و تعلیم به دست می‌آیند (همان: ۱۱-۱۲) که درحقیقت مبتنی بر علوم اول هستند. به‌زعم فارابی، معقولات در فضیلت نظری از طریق براهین یقینی به دست می‌آیند. با این حال، امکان حصول این معقولات از راه‌های اقناعی نیز وجود دارد و هم‌چنین «عملی که محتوای مثال [= صورت] آن معقولات بوده تصدیق آن‌ها را از راه‌های اقناعی فراهم [می‌کند]» (همان: ۶۱). غرض از فضایل فکری توانایی بازشناختن مصالح و منافع و خیر جامعه و هم‌چنین استنباط قوانینی است که در طول حیات چند نسل بر مناسبات اهل مدینه حاکم است. از آن‌جاکه متعلق فضایل فکری امور معقول ارادی است اغراض توأم با آن‌ها در گذر زمان دست‌خوش دگرگونی می‌شوند و در ظروف مکانی و زمانی مختلف تفاوت پیدا می‌کنند. فارابی از عفت و آسان‌گیری مثال می‌زند. این‌ها معانی معقول و ارادی‌اند که وقتی اراده می‌کنیم آن‌ها را ایجاد کنیم «مقترنات آن‌ها در یک زمان خاص اعراضی هستند که با آن‌چه در زمانی دیگر بر آن‌ها عارض می‌شود فرق می‌کنند» (همان: ۳۶) و این معقولات ارادی به‌هنگام تحقق از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از امتی به امتی دیگر فرق می‌کنند (همان: ۳۷). درحقیقت نیروی فکریه نیرویی است که به‌وسیله آن اعراض شناخته و تمیز داده می‌شوند و هم‌چنین نیرویی که با توجه به غایتی خاص و خوب نافع‌ترین امور را استنباط می‌کند (همان: ۳۸، ۴۰)؛ اما کسی که در پی خیر می‌گردد و توانایی استنباط خیر را دارد و آن را برای خود می‌خواهد این خیر تنها در فکر او نیست، بلکه رفتار و افعال او نیز باید خیر باشد و این فضیلت اخلاقی است (همان: ۴۳). فضیلت اخلاقی درحقیقت عبارت است از استنباط خیر برای شخص، اما این امر ممکن نیست، مگر آن‌که انسان ابتدا خیر را برای غیر از خود هم بخواهد (همان). بنابراین توانایی استنباط خیر یعنی فضیلت فکری و تحقق آن در افعال و کردار یعنی فضیلت خلقی وابسته به یک‌دیگرند و درست است بگوییم فضیلت اخلاقی انسان به‌مقدار

نیرومندی فکر اوست (همان) و چون این فضیلت متناسب و متناظر با فضایل فکری است هرچه فضایل فکری در فرد قوی‌تر باشد فضیلت اخلاقی نیز نیرومندتر خواهد بود. زمانی که فضایل فکری در افعال ارادی محقق می‌شوند فضایل اخلاقی‌اند و وقتی در تک‌تک صناعات و البته با توجه به غایات آن صناعات فعلیت می‌یابند فضایل عملی‌اند (همان: ۴۵). بنابراین فضایل عملی نیز عبارت است از تحقق بخشیدن به فضایل اخلاقی و عمل به خیر و ایجاد فضایل جزئی در جامعه.

بدین ترتیب، علوم نظری به‌تنهایی برای تحقق سعادت غایی کافی نیست و به‌عبارتی، حضور فضیلت نظری در کمال‌نهایی آن نیازمند حضور فضیلت‌های غیرنظری است، همان‌گونه که معنای قدرت مطلق رئیس مدینه فاضله یا پادشاه آن است که او دارای قدرت تأمل درونی، فضیلت، و هنر نیز است (Mahdi 2010: 190).

فارابی در کتاب *التنبیه علی سبیل السعادة* نیز به تبیین سعادت می‌پردازد. به‌گفته او سعادت غایتی است که هر انسانی به آن مشتاق است و در جهت نیل به آن می‌کوشد. دلیل آن هم این است که سعادت نوعی کمال است و هر کمالی که انسان به آن مشتاق است خود‌جویای آن است که آن کمال پسندیده و خیر است (فارابی ۱۳۹۰: ۴۹)، اما از میان امور خیری که انسان انتخاب می‌کند برخی وسیله غایات دیگرند، مثلاً ورزش و دارو که هدفشان سلامتی است و برخی گاهی برای خودشان طلب می‌شوند و گاهی برای رسیدن به غایتی دیگر. مثلاً هم می‌توان برای خود علم‌جویی علم بود و هم می‌توان از علم وسیله‌ای برای رسیدن به ثروت و قدرت ساخت؛ اما برخی امور همواره به‌خودی‌خود خوب‌اند و برای خودشان طلب می‌شوند، به‌عبارتی، بالذات مطلوب‌اند و به‌دلیل غایت دیگری طلب نمی‌شوند. چنین اموری از دو دسته قبل ارزش‌مندتر و کامل‌ترند. و زمانی که به سعادت می‌رسیم می‌بینیم که آن را برای هیچ غایتی جز خود سعادت طلب نمی‌کنیم. سعادت بالذات مطلوب است و هیچ‌گاه برای غیر خودش طلب نمی‌شود (همان: ۵۰). با این مقدمات مشخص می‌شود که سعادت مطلوب‌ترین و عالی‌ترین و کامل‌ترین خیر است.

فارابی مشخص‌ترین راه رسیدن به سعادت را فلسفه و دانش نظری می‌داند که همانا دست‌یابی به امور معقول از طریق تعقل و براهین یقینی است. به‌زعم او مقصود از صناعات یا زیبایی است یا منفعت. آن‌هایی که هدفشان تحصیل زیبایی است فلسفه یا حکمت نامیده می‌شوند و در میان صناعاتی که هدفشان تحصیل امور سودمند است چیزی نیست که بتوان

آن را حکمت در معنای عام خواند، ولی ای بسا بعضی از انواع آن را براساس مشابهت با فلسفه به این نام بخوانند (همان: ۷۳). به عقیده او دست‌یابی به علوم نظری برای همگان ممکن نیست. علوم نظری را یا پیشوایان و پادشاهان فرامی‌گیرند یا کسانی که کارشان محفوظ نگه‌داشتن علوم نظری است و شیوهٔ تعلیم این دو فرقه یکسان است (فارابی ۱۳۸۴: ۵۴). این‌ها را باید از دوران کودکی تربیت کرد و نباید در مورد آن‌ها به معلومات نظری که در همهٔ مردمان مشترک است اکتفا کرد، اما این بدان معنا نیست که هرکس می‌تواند از دوران کودکی تربیت شود و پذیرای دانش نظری شود. عوام نمی‌توانند و فقط خواص هستند که بنابر طبیعتشان استعداد چنین پذیرشی را دارند. فارابی می‌گوید پادشاه هم به طبیعت خود پادشاه است و هم به ارادهٔ خود، همان‌طور که خدمت‌کار این‌گونه است. در واقع انسان متشکل از طبیعت و اراده است و با ارادهٔ خویش آنچه را با طبیعت خود برای آن مهیا شده است کامل می‌کند (همان: ۵۳-۵۴). بدین ترتیب، فضایل را باید در کسانی جست که این امور در طبیعت آن‌ها واقع است و کسانی که از چنین نیروی عظیمی برخوردارند می‌توانند این امور را در میان مردم به‌وجود آورند.

این پدید آوردن از دو طریق ممکن است: تعلیم و تأدیب. «تعلیم عبارت است از ایجاد فضایل نظری در امت‌ها و شهرها و تأدیب عبارت است از راه ایجاد فضایل خُلَقیه و صناعات عملیه در امت‌ها» (همان: ۵۳). تعلیم تنها با سخن و گفتار انجام می‌شود. در تأدیب اعمال نیک باید برای انسان‌ها به‌صورت عادت دربیایند و ارادهٔ آن‌ها برای انجام آن‌ها بیدار شود.

به‌باور فارابی، هر تعلیمی توأم با دو چیز است: فهم و تصدیق؛ فهم چیزی که آموخته می‌شود و اقامهٔ معنای آن در نفس و سپس با تصدیق آنچه فهمیده شده و معنایش در نفس قائم شده است (همان: ۶۹). فهم هر امری نیز خود به دو صورت انجام می‌پذیرد: یکی این‌که ذات آن امر تعقل شود و دیگر این‌که صورت مثالی که از آن حکایت می‌کند تخیل شود. تصدیق هم بر دو نوع است: یا از طریق برهان یقینی به‌دست می‌آید یا از راه اقناع (همان). پس تعلیم چیزی عبارت است از این‌که یا ذات آن تعقل شود یا مثال آن تخیل شود و سپس یا از راه برهان یقینی یا از راه اقناع تصدیق شود. حال، اگر خود معانی تعقل شود و تصدیق به آن‌ها از راه براهین یقینی حاصل آید به آن فلسفه می‌گوییم و اگر با تخیل صورت‌های مثالی که از آن حکایت می‌کند فهمیده شود و تصدیقش هم از راه اقناع صورت بگیرد «مِلَّة» (= دین) نامیده می‌شود (همان).

پس «ملّۀ» نزد آنان که به فلسفه راه نمی‌برند در واقع از فلسفه حکایت می‌کند و دارای موضوعی یک‌سان با آن است. هردو به مبادی نهایی موجودات می‌پردازند، بدین معنا که علم مبدأ اول و سبب آغازین را ارائه می‌کنند و از غیایاتی سخن می‌گویند که انسان برای آن پدید آمده است که در واقع همان سعادت نهایی است. پس هرچه از این حقایق را که فلسفه به صورت معقول ارائه می‌دهد «ملّۀ» به صورت متخیل می‌نمایاند و هرچه فلسفه آن را مبرهن می‌سازد «ملّۀ» آن را به حالت اقتناعی درمی‌آورد (همان). به عبارت دیگر، حال که عامۀ مردم قادر نیستند که از طریق عقلانی به معقولات راه برند و از آن‌جا که دانش نظری در رسیدن به سعادت نقش محوری دارد باید امور نظری را با راه‌های اقتناعی فراگیرند و آن‌ها که از راه تعقل به این امور راه برده‌اند مثال‌های معقولات را به قوه تخیل مردم منتقل کنند تا به طور اقتناعی در نفس آن‌ها جا بگیرد (همان: ۵۵). به نظر می‌رسد هر امری که به ملّۀ (دین) مرتبط باشد به حوزه‌ای تعلق دارد که فارابی آن را فلسفه عمومی می‌خواند (Mahdi 2010: 149). از آن‌جا که تخیل تنها راه حصول سعادت در مردم است، هنرمندان و شعرا که به طور خاص با تخیل سروکار دارند در مدینه فاضله دارای مرتبه‌ والایی هستند و در حلقه دوم بزرگان جای دارند. کاملاً مشخص است که این‌جا چه فاصله شگرفی میان فارابی و افلاطون برقرار می‌شود.

فارابی اهالی مدینه فاضله یا آرمان‌شهر را به پنج بخش تقسیم می‌کند: ۱. بزرگان و اندیشمندان بافضیلت، شامل فیلسوفان و دریافت‌کنندگان معانی عقلی و صاحب‌نظران در مهم امور؛ ۲. سخن‌گویان، همان «پیشوایان دینی و سخن‌وران چیره‌دست و گویندگان رسا سخن و سرایندگان شعر و آوازخوانان و نویسندگان و آن‌ها که در شمار آن‌ها جای دارند»؛ ۳. مهندسان و پزشکان و ستاره‌شناسان و مانند آن‌ها؛ ۴. جنگ‌آوران، همان مجاهدان و نگهبانان و پاسداران نظام؛ ۵. پیشه‌وران، کسانی‌اند که در جامعه به کسب مال مشغول‌اند، نظیر کشاورزان و دام‌داران و بازرگانان و صاحبان حرف (فارابی ۱۳۸۸: ۵۵).

او هنرمندان را در کنار خطیبان در مرتبه دوم مدینه فاضله قرار می‌دهد، چراکه اینان قادرند سعادت معقول را به قوای خیالی مردم انتقال دهند. هنرمند مدینه فاضله در صدد است تا سعادت حقیقی و معارف عقلی را با شیوه‌های خیال‌انگیز به اذهان جمهور انتقال دهد. به عقیده فارابی، موضوع اشعار خیال‌انگیز آن است که کنش‌های خدایی و نیکی‌ها را به خیال‌انگیزد و فضایل واقعی را بزرگ جلوه دهد و پلیدی‌ها و رذایل را ناپسند بنمایاند. هدف از این‌گونه اشعار خیال‌انگیز آن است که نیروی تعقل انسان را جلا بخشد و نیکو



کند (همان: ۵۴). در نظر فارابی، هنر و هنرمند واسطه‌ها و آموزگارانی‌اند که به لطف چیره‌دستی‌شان در تخیل و از آن‌جا که با خیال آدمی سروکار دارند امور معقول را که اندیشیدن به آن‌ها مستلزم دست‌یابی به سعادت است به قوه تخیل آدمی می‌افکنند. درست است که فلسفه و اندیشیدن به معقولات راه حصول به کمال و سعادت است، ولی همگان ظرفیت چنین تعقل و تفکری را ندارند. پس از آن‌جا که سعادت خیر غایی است و هدف جوامع رسیدن به نیک‌بختی است، هنر و هنرمند که هم‌نشینان فلسفه‌اند نقشی اساسی در رساندن جامعه به کمال خویش را برعهده می‌گیرند. چنین است که هنرمندان از منزلتی رفیع در آرمان‌شهر فارابی برخوردارند.

## ۷. نتیجه‌گیری

۱. به‌زعم فارابی، علم به امور نظری در واقع علم به امور یقینی و تغییرناپذیر است، حال آن‌که انسان دارای افعال ارادی است که نتایج این افعال در شرایط متفاوت با یک‌دیگر فرق می‌کنند و تغییرپذیرند. از این‌رو، برای مطالعه این افعال و رفتار به علم دیگری نیاز داریم که آن علم مدنی است. بنابراین علم مدنی به رفتار ارادی انسان می‌پردازد. از آن‌جا که هدف نهایی افعال آدمی رسیدن به سعادت است و به گفته فارابی انسان مشتاق سعادت است، پس در علم مدنی ما با شناخت سعادت حقیقی نیز سروکار داریم. درحقیقت علم مدنی با دو حوزه سروکار دارد: اخلاق و سیاست؛

۲. فارابی انسان را موجودی بالطبع مدنی می‌داند، به این معنا که بیرون از جامعه به کمال درخور خویش راه نمی‌برد. انسان‌ها برای رسیدن به کمال به یک‌دیگر نیاز دارند، یعنی نیاز دارند که عضو مدینه یا شهر یا جامعه باشند. یگانه جامعه‌ای که انسان از طریق آن به کمال می‌رسد مدینه فاضله یا آرمان‌شهر است؛

۳. به عقیده فارابی، سعادت مستلزم دست‌رسی به معقولات و تعقل نظری است، اما همگان به این امور دست‌رسی ندارند. در واقع اندیشیدن به امور نظری یا فلسفه ظرفیتی است که تنها خواص از آن برخوردارند و بر آنان است که این مفاهیم و افکار را به جمهور منتقل کنند. این کار از طریق قوه خیال یا متخیله ممکن می‌شود؛

۴. در فلسفه فارابی قوه خیال یکی از قوای نفس است و به همین دلیل، با توجه به مطالب پیشین، تمام انسان‌ها توانایی رسیدن به کمال و سعادت را دارند. وظایف قوه متخیله عبارت است از: حفظ صورت محسوسات بعد از غیاب آن‌ها؛ دخل و تصرف و تجزیه و ترکیب

این صورت‌ها؛ و نهایتاً محاکات از امور محسوس و معقول. این کارکرد سوم در اندیشه فلاسفه پیش از فارابی، خاصه افلاطون و ارسطو که در نظام فکری وی سهم عمده‌ای دارند، دیده نمی‌شود و می‌توان گفت ابداع خود فارابی است و نهایتاً به لطف همین امکان راه وصول به کمال و حصول سعادت هموار می‌شود؛

۵. از این مسئله نباید گذشت که تخیل نقش مهمی در نظریه نبوت فارابی دارد، زیرا محمل وحی است. به گفته فارابی نبی انسانی است که متخیله‌اش در نهایت کمال است و با قرارگرفتن در مجاورت عقل فعال امور کلیه و جزئی به متخیله او منتقل می‌شود. این کاری است که فیلسوف به مدد عقل مستفاد خویش از عهده‌اش برمی‌آید. قراردادن فیلسوف - نبی در رأس مدینه فاضله به معنای پیوند میان فلسفه و دین و سیاست در اندیشه فارابی است؛

۶. همان‌طور که گفته شد، عموم مردم به عقل مستفاد و فعال و درکل اندیشیدن امور معقول که لازمه سعادت است دست‌رسی ندارند. پس برعهده خواص است که این امور را به قوه خیال ایشان منتقل کنند و در این کار از شیوه‌های اقناعی بهره گیرند. هنرمندان در زمره این خواص اند و از آن‌جا که در خیال و خیال‌پردازی مهارت دارند و با تخیل به خوبی آشنایند، می‌توانند راه‌نمای مردم در تحصیل سعادت باشند. به همین دلیل، فارابی برای ایشان جایگاه والایی در مدینه فاضله قائل است و آنان را پس از اندیشمندان و فیلسوفان در مرتبه دوم قرار می‌دهد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. شایان ذکر است که در ترجمه فارسی استاد ملک‌شاهی «افعال مدنیه» به «کارهای بایسته» ترجمه شده است.
۲. روستا، بخش، محله، و کوی و خانه جوامع ناکامل‌اند. رسیدن به غایات انسانی تنها در جوامع کامل شدنی است. بنگرید به فارابی، ۱۳۸۹ ب.
۳. فارابی در تقسیم‌بندی‌ای چهار نوع عقل را متمایز می‌کند: «عقل بالقوه» استعدادی است که تمام آدمیان در آن شریک‌اند. به عبارتی، عقل بالقوه جزء و نیرویی از نفس است. زمانی که آدمی به کسب علم به کلیات یا صور مبادرت ورزد این عقل به «عقل بالفعل» تبدیل می‌شود. لازمه این فعلیت‌یافتگی آن است که از جانب عقل فعال نوری (مجازی ارسطویی که تمام شارحان او تکرار کرده‌اند) صادر شود که صور اشیا محسوس را که در حافظه آدمی ذخیره شده است به حال مجرد درمی‌آورد و آن‌ها را به معقولات یا کلیات بدل می‌کند. فارابی استدلال می‌کند

## فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت (علی سیاح و دیگران) ۲۱۵

از آن‌جا که عقل بالفعل می‌تواند هر چیزی را با دریافت صورت آن ادراک کند و نظر به آن که خود اکنون شیء معقول است، بنابراین می‌تواند به خویش معرفت یابد. در این مرحله عقل هم معقول بالذات و هم عاقل بالذات می‌شود که فارابی آن را «عقل مستفاد» می‌گوید. تفاوت عقل مستفاد و «عقل فعال» در آن است که عقل فعال مطلقاً مفارق و متضمن معقولات از حیث بساطت است و نه کثرت و به این سبب در مرتبه‌ای بالاتر از عقل مستفاد قرار دارد (رحمان ۱۳۶۹: ۳۶-۳۷).

۴. برای بحثی مفصل درباره نظریه معرفت و تمثیل خط نزد افلاطون، بنگرید به بورمان ۱۳۸۷؛ افلاطون ۱۳۸۱؛ کاپلستون ۱۳۶۸.

## کتابنامه

- ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۳۹۰)، *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۱)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- بورمان، کارل (۱۳۸۷)، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- پولادی، کمال (۱۳۹۷)، *در سودای نظام داد: جهان‌شناسی ایرانی و اندیشه سیاسی*، تهران: نشر مرکز.
- تواناپناه، فتانه و نادیا مفتونی (۱۳۹۴)، «کارکرد معرفتی اقناع و تخیل از دیدگاه فارابی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، س ۱۷، ش ۲ (پیاپی ۶۶).
- تورانی، اعلی و معصومه رهبری (۱۳۹۳)، «نقش قوه خیال در پدیده وحی از دیدگاه فارابی و ملاصدرا»، *انسان‌پژوهی دینی*، س ۱۱، ش ۳۱، بهار و تابستان.
- جوادی، محسن (۱۳۸۲)، «تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی»، *نامه مفید*، ش ۳۹.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۷)، *زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی*، تهران: الهام.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، *فارابی فیلسوف غریب*، تهران: علم.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۹)، «راه‌های کسب سعادت از دیدگاه فارابی»، *پژوهش‌های اخلاقی*، ش ۱.
- داوودی، علی مراد (۱۳۸۹)، *عقل در حکمت مشاء: از ارسطو تا ابن‌سینا*، تهران: حکمت.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۶)، *فارابی؛ مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *فارابی؛ فیلسوف فرهنگ*، تهران: سخن.
- رحمان، فضل (۱۳۶۹)، «نظریه عقل در فلسفه فارابی»، ترجمه سیدمصطفی محقق داماد، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۴۹ و ۵۰، بهار.

رحمانی، مانده و نادیا مفتونی (۱۳۹۷)، «کارکردهای هنر و خطابه در مدینه فاضله»، *الهیات هنر*، ش ۸.

شریف، میان محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، جواد (۱۳۸۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.

فارابی، ابونصر (۱۳۵۴)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۴)، *تحصیل السعادة*، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم: دار الهدی.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۸)، *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش

فارابی، ابونصر (۱۳۸۹ الف)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۹ ب)، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.

فارابی، ابونصر (۱۳۹۰)، *تنبيه على السبيل السعادة*، ترجمه نواب مقربی، تهران: حکمت اسلامی صدرا.

فخری، ماجد (۱۳۹۵)، *فارابی، بنیان‌گذار نوافلاطون‌گرایی اسلامی: حیات، آثار، و گستره تأثیر او*، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران: علم.

قراملکی، احد و نادیا مفتونی (۱۳۸۶)، «جایگاه خیال در نظام فلسفی فارابی»، *مقالات و بررسی‌ها*، س ۴۰، ش ۸۳

قمیر، یوحنا (۱۳۹۴)، *فارابی*، ترجمه سیدمرتضی حسینی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی.

Galston, Miriam (1990), *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton: Princeton University Press.

Hammond, Robert (1947), *The Philosophy Of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York: The Hobson Book Press.

Mahdi, Muhsin S. (2010), *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.

Al-Farabi, Abu Nasr (1975), *Opinions of the Citizens of the Virtuous City*, trans. and Commentary: Jafar Sadjadi, Tehran: Supreme Council of the Culture and Art pub. [In Persian]

Al-Farabi, Abu Nasr (2005), *The Attainment of Happiness*, trans. Ali Akbar Jaberi Moghadam, Qom: Dar-ol-Hoda pub. [In Persian]

Al-Farabi, Abu Nasr (2009), *Selection of Philosophical Ideas*, trans. and Commentary: Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush pub. [In Persian]

- Al-Farabi, Abu Nasr (2010), *Enumeration of the Sciences*, trans. Hossein Khadiv Jam, Tehran: Elmifarhangi pub., 4<sup>th</sup> Edition. [In Persian]
- Al-Farabi, Abu Nasr (2010), *On Political Government*, trans. and Commentary: Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush pub. [In Persian]
- Al-Farabi, Abu Nasr (2011), *Awakening on The Path of Happiness*, trans. Navab Mogharrabi, Tehran: Sadra pub. [In Persian]
- Aristotle (1990), *De Anima*, trans. and Commentary: Alimorad Davoudi, Tehran: Hekmat pub. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (1977), *Farabi: Founder of Islamic Philosophy*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy pub. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (2010), *Farabi: The Philosopher of Culture*, Tehran: Sokhan pub. [In Persian]
- Davoudi, Alimorad (2010), *Reason in Peripatetic School: From Aristotle to Avicenna*, Tehran: Hekmat pub. [In Persian]
- Fakhry, Majid (2016), *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence*, trans. Mohammad Reza Moradi Tari, Tehran: Elm pub. [In Persian]
- Hekmat, Nasrollah (2008), *The Life and Thought of Abu Nasr Farabi*, Tehran: Elham pub. [In Persian]
- Hekmat, Nasrollah (2010), *Farabi: A Curious Philosopher*, Tehran: Elm pub. [In Persian]
- Javadi, Mohsen (2003), "The Study and Critique of the Farabi's Theory of Happiness", *Nameh-ye-Mofid*, vol. 9, no. 5 (39 Philosophy). [In Persian]
- Plato (2011), *Republic*, trans. Foad Roohani, Tehran: Elmifarhangi pub. [In Persian]
- Pooladi, Kamal (2018), *Aspiring for a Just: Iranian Cosmology and Thought*, Tehran: Markaz pub. [In Persian]
- Qumayr, Yūḥannā (2015), *Al-Farabi*, trans. Morteza Hosseini, Tehran: Parseh Book pub. [In Persian]
- Sharif, M. M. (2010), *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1, trans. Nasrollah Poorjavadi et al., Tehran: Iranian University Press. [In Persian]
- Tabatabaei, Javad (2004), *Decline of Political Thought in Iran*, Tehran: Kavir pub. [In Persian]
- Khademi, Einollah (2010), "The Ways Of Gaining Happiness From Farabi's Viewpoint", *Ethical Research (Research Journal of The Association For Islamic Thought)*, vol. 1, no. 1, Fall. [In Persian]
- Maftouni, Nadia and A. F. Ghara Maleki (2007), "Position Of Imagination In Farabi's Philosophical System", *Maqalat Wa Barrasiha*, vol. 40, no. 83, Spring. [In Persian]
- Rahman, Fazlur (1990), "Doctrine of Intellect In Al-Farabi's Philosophy", trans. M. Mohaqeq Damad, *Maqalat Wa Barrasiha*, no. 49 and 50, Spring. [In Persian]
- Rahmani, Ma'edeh and Nadia Maftouni (2018), "Art vis-à-vis Rhetoric in Farabian Utopia", *Journal of Theology of Art*, no. 8, Autumn. [In Persian]

- Tavanapanah, Fattaneh and Nadia Maftouni (2015), "The Epistemic Function of Imagination and Persuasion in Farabi's View", *Journal of Philosophical Theological Research*, vol. 17, no. 2 (66). [In Persian]
- Toorani, Aala and Maasoomah Rahbari (2014), "Farabi and Mulla Sadra on the Part of the Power of Imagination in Revelation", *A Research Biannual Religious Anthropology*, vol. 11, no. 31. [In Persian]

