



## Research Paper

# Farabi's philosophy in the middle of abstract and concrete: A model for philosophical thinking and cultural policymaking

Aliasghar Morovat\*<sup>1</sup>, Reza Mahoozi<sup>2</sup>

Received: Apr. 8, 2023; Accepted: Oct. 9, 2023

### ABSTRACT

Farabi's philosophy, in the most accurate meaning, is a problem-oriented and worldly philosophy. This statement is against the claim that Farabi's philosophy is completely abstract and unrelated to the concrete issues of his life, or even if he believes in such a connection, the proposed philosophical model is considered to be fundamentally unrealizable in this world and that philosophy in many aspects i.e. anthropology, politics, ethics, etc., is considered to be the highest part of a person's soul. In contrast to this claim, which has many supporters, this article claims that not only Farabi's philosophy is basically born from the concrete political, religious, cultural and social contexts of his lifetime, but his solution to the problems of the time, unlike other one-sided solutions, is based on the distinct but related ideal-real duality. According to the latter aspect, Farabi tried to bring together the ancient tradition and the contemporary requirements and to help the intellectuals of the world solve the problems of the Islamic society of his time. In this article, while analyzing these fields including Farabi's response to the issues and crises of the time, it tries to propose this way as a model for philosophical thinking and cultural policy-making, which recognizes the two real and ideal situations at the same time.

*Keywords:* Political philosophy, culture, ideal city, philosophy, politics

---

1. Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Art and Architecture, Buali Sina University, Hamadan, Iran

(Corresponding Author)

✉ [a.morovat@basu.ac.ir](mailto:a.morovat@basu.ac.ir)

2. Professor of Philosophy, Institute for Cultural, Social and Civilization Studies, Tehran, Iran

✉ [mahoozi@icss.ac.ir](mailto:mahoozi@icss.ac.ir)



## INTRODUCTION

Did Farabi's reflections ultimately lead to solutions to get out of the crises of the time, including the crisis of politics and the crisis of the plurality of religious sects or not? In other words, can Farabi's philosophy, especially in practical wisdom, be considered as a healing version - as Sina called his philosophical book by this name - and use it to solve the recurring problems of the Islamic society of the third and fourth centuries and even the Islamic societies of the Middle East and non-Islamic used in the following centuries or should it be discarded due to labels such as being abstract and not of this world, being ideal and unrealizable, etc.?

## PURPOSE

In this article, based on Farabi's attention to philosophy and the ideal social and political situation on the one hand and the existing situation that needs to be repaired and corrected on the other hand, an attempt will be made to establish a relationship between these two situations based on Farabi's intellectual principles.

## METHODOLOGY

This article, with a historical and analytical approach, as well as a discourse with rival theory, tries in two parts, firstly, it summarizes the issues and problems of Farabi's time in order to make it clear to the reader what issues he was basically facing with and how those issues were shaped and played a role in his intellectual concerns and therefore his philosophy should be considered as an answer to those problems. And in the second part, Farabi's solution to those problems and issues will be presented, contrary to the above analysis. In such a way as to show that at least his political philosophy poses a different solution to Nozick's rationality (applied reason) on the one hand and the empirical wisdom of man on the other hand, with the ideal-real double consideration.

## FINDINGS

Along with tens of political, economic and military problems and religious and ideological conflicts and at the time of great ethnic and cultural migrations, Baghdad's Abbasid era was the birth of a great scientific movement that distinguished it from its counterparts in other territories. The cultural situation of Baghdad was a platform, on which, Farabi breathed for some time and got acquainted with its issues and problems on the one hand and its active social, cultural, scientific and artistic network and had reflections on the other. The existence of *Bait al-Hikmah* and numerous schools in Baghdad, the sultry market of the translation movement, the presence and activity of various scientific elites in the Abbasid capital, the fame of this city as a place of science and culture and a city of legends of *the Thousand and One Nights*, make it the main cultural, scientific and artistic center of the time. This city was turned into a transit point for different religions and faith, religious and non-religious arts and sciences. This issue

had caused a kind of tolerance in the city of Baghdad during the Farabi era, which relatively granted all scientists and people, whether Sunni, Shia, Jewish, Zoroastrian, Christian, or Kharijite, the necessary freedom to raise their debates and views, although this freedom and tolerance was neither absolute nor completely fair, nor was it developed and sustained in the long term.

Baghdad during Farabi was, more or less, an exception in the Arab society of the Mesopotamian region; a beautiful exception with lasting memories for history. This city at the height of cultural prosperity of the Abbasid Caliphate, hosted many religions and intellectual gatherings. Shiites and Iranians had neighborhoods in this city. Together with Jews, Christians and Muslims, they taught Iranian and Arabic science, culture and art in their schools and in schools supported by the government, and by entering the Caliphate, they encouraged the people to support the Caliph with grace and art. The history of Iranian families' cooperation with the caliphate has full of interesting points. Controversies and religious and theological debates between scholars of different faiths, while revealing the radicalization of intellectual and religious conflicts, were also indicative of tolerance in the society.

Farabi lived at a time when there were political, military, security and economic crises on the one hand and the flourishing of science, culture and art on the other hand. But could these two strains be compatible for a long time? That is, a rational city envisioned that not only lacks the above-mentioned crises, but also hosts wisdom, culture, science, and art. As a rule, such a city should be rational in the sense that its foundation is based on knowledge and wisdom, and ruled by wise people, and its inhabitants are subject to reasonable laws.

Imagine such a city, whose ruler is either entirely rational - and uses the language of reasoning or allegory and imagination to express facts - or the knowledge of scholars and intellectuals for the prosperity or happiness of the people guided Farabi to the plan of a Utopian city i.e. a city if noble and virtuous people. But is it the utopia that educates and guarantees the happiness of its residents, or is it the people who build the utopia to settle in it and reduce their suffering and realize their own idea of happiness?

That was the critical period Farabi lived in. For him, the root of all the crises is the weakness of the intellectual foundations of various claims, each of which supports a layer and level of religious and ethnic conflicts. In other words, numerous religious and sectarian conflicts in the unestablished Islamic civilization should be replaced by philosophical and rational discussions on the meaning of human happiness, the place of Sharia and prophecy in social management, the ratio of rational and concrete city, and the place of science in ensuring the well-being of this world and giving the hereafter happiness as well as dealing with other important human issues. Farabi has a certain philosophical framework in this regard, with the help of which he could present his desired model.



Iranian Cultural Research

Abstract



Farabi paid close attention to the existing conditions. The crisis of the caliphate and the crisis of numerous readings of the holy text, theologically or jurisprudentially, or hadiths, or news, etc., made him realize the power of the sword and text at his time. In this sense, any solution to the crisis and the image of a desirable society should take these facts into consideration without expressing this fact from the language of one of the religious sects. However, according to Farabi, this accepted tradition, which is cited by both its supporters and opponents, must have a basic agreement through reason and logic.

## CONCLUSION

Farabi's philosophy is an answer to contemporary issues and questions. Contrary to this prevailing reading and interpretation based on the trans-temporal and trans-spatial nature of Farabi's philosophy and its preoccupation with simple and reasonable ontological issues, his philosophy, while using the principles of Khosravani wisdom and Greek and Egyptian philosophies, is the one entirely devoted to the problems and issues of the Islamic society of the third and the fourth centuries Hijri. This philosophy, based on the knowledge of that century, tries to provide solutions into order to exit the contemporary society from numerous intellectual, political, economic and cultural crises; solutions that are not based on the sword but on wisdom and rationality. Farabi has defined politics in continuation of the dual ontology of sensible-perceptible; a reasonable aspect in the body of utopia and a tangible aspect corresponding to the city based on the knowledge of jurisprudence, friendship and participation. From this point of view, his philosophy, in general, and his political philosophy in particular, have historical, cultural and social values because it benefits from cultural and social contexts and his solutions in response to the problems of the times can bring those contexts to the reader and researcher of the third and fourth centuries Hijri. This claim does not mean reducing Farabi's philosophy to just this aspect, because his philosophy, whether in theoretical or practical aspect or in other areas such as art, linguistics, sciences, etc., has always been independent or in connection with other aspects throughout the centuries. Many have been noticed and read out. This article tried to highlight the concrete aspect of his philosophy only from this point of view; a way that can defend Farabi against the accusations that have been labeled against him in the contemporary period that he is an abstract philosopher who is indifferent to contemporary issues and social problems.

## NOVELTY

In this article, it was shown that Farabi's thinking model can be used to change the existing situation based on the perspective of the desired situation, in many academies of philosophy and in cultural decision-making.

## CONFLICT OF INTEREST

The authors declare no conflict of interest.

## BIBLIOGRAPHY

- Al-Duri (1975). *Taqi al-Din Aref, The Age of Rulers in Iraq*. Baghdad: Asad Press.
- Al-Farabi (1930). *Al-Daawa'i al-Qalbiyyah, Hyderabad*. Deccan: Majlis al-Othmaniyah Encyclopaedia. (in Arabic)
- Al-Farabi (1986A). *Al-Jama' bin Rayi al-Hakamin* (corrected by al-Bire Nasri Nader). Beirut: Dar al-Mashriq. (in Arabic)
- Al-Farabi (1986B). *Fosul al-Muntaziah*. Al-Zahra Publications. (in Arabic)
- Al-Farabi (1991). *Opinions of Ahl al-Madinah al-Fazlah* (corrected by Al-Bire Nasri Nader). Beirut, Lebanon: Dar al-Mashreq. (in Arabic)
- Al-Farabi (1996). *Great music* (translated by Azartash Azarnoosh). Tehran, Iran: Publications of Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Al-Farabi (1997). *Al-Siyasat al-Madaniah* (translated and explained by Hassan Malekshahi). Tehran, Iran: Soroush Publications. (in Persian)
- Ashpolder, B. (1997). *History of the Mongols in Iran* (Mohammad Miraftab, Trans.). Tehran, Iran: Book Translation and Publishing Company. (in Persian)
- Balkhi, Abu Bakr Abdullah bin Omar (1971). *Fazayel e Balkh* (Translated by Abdullah Muhammad bin Hossein Balkhi, corrected and updated by Abdul Hai Habibi). Tehran, Iran: Farhang Iran Foundation Publications. (in Persian)
- Bina Mutlaq, S., Hekmat, N., Sadoughi Soha, M., and Mahoozi, R. (2016). *Iran and Greece, Publications of the Institute for Social and Cultural Studies*. (in Persian)
- Boyle, J. A. (1977). *The dynastic and political history of Ilkhans, the Cambridge's history of Iran from the arrival of the Seljuqs to the collapse of the Ilkhanate government* (compiled by: J. A. Boyle, translated by Hassan Anoushe). Tehran, Iran: Amir Kabir Publications. (in Persian)
- Comppiano, M. (2012). State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries). *Studia Islamica*, 107(1), 1-37. doi:10.1163/19585705-12341234
- Davari, R. (1977). *Farabi the founder of Islamic philosophy*. Tehran, Iran: Publications of the Imperial Society of Iranian Philosophy. (in Persian)
- Fancy, N., & Green, M. (2021). Plague and the Fall of Baghdad (1258). *Medical History*, 65(2), 157-177. doi:10.1017/mdh.2021.3
- Gruber, W. (1957). Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern (Graz); Roelof van den Broek, "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries", in the Encyclopedia of Christianity, Edited by Erwin Fahlbusch and Geoffrey William Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 1999 vol.1.



Iranian Cultural Research

Abstract



- Heinrich von Staden, H. (2008). *The Art of Medicine in Early Alexandria*, Elition, Translotion, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibn Al-Nadim (1967). *Al-Fehrest* (translated by Reza Tajadod). Tehran, Iran: Iran Commercial Bank Printing House. (in Persian)
- Ibn Athir (1982). *Al-kamal fi al-tarikh*. Beirut, Lebanon: Dar Sader. (in Arabic)
- Ibn Kathir (N.D.). *Ismail Ibn Umar, Al-Badaiyeh and Nahayeh*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr. (in Arabic)
- Kennedy, H. (1988). Baghdad. *The Iranian Connection: Before the Mongol Ivasion, Encyclopedia Iranian*, vol. III.
- Le Strange, G. (2017). *Baghdad During the Abbasid Aolphoto: From Cotemporary Arabic and Persian Sources*. Routledge Library Editions.
- Mahoozi, R. (2012). the relationship between politics and ethics in Farabi's thought, in the collection of Farabi's essays and the establishment of Islamic philosophy, selected articles of the *Farabi Conference*, Tehran, Iran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Persian)
- Mahoozi, R. (2022). *Renascence of Hikmah: some aspects of Farabi's life, time and works*. Tehran, Iran: Publications of the Institute of Cultural and Social Studies. (in Persian)
- Mahoozi, R., & Ebrahimabadi, H. (2022). political and social aspects of the formation of Jundi Shapur University, in the thought and politics of Shahriari in ancient Iran, volume 4, Institute for Social and Cultural Studies. (in Persian)
- Mohajernia, M. (2001). *Farabi's political thought*. Qom, Iran: Boostan Kitab Qom, Publications of the Islamic Propaganda Office of Qom Theological Seminary. (in Persian)
- Ravandi, Mohammad bin Suleiman (1954). *Rahat al-Sadour and Ayat al-Suror* (edited by Abbas Iqbal). Tehran, Iran: (in Arabic)
- Safa, Z. (1995). *History of Intellectual Sciences in Islamic Civilization*. Tehran, Iran: University of Tehran Publishing. (in Persian)
- Saunders, J.J. (2001). *The History of the Mongol Conquests*. Philsdelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sharqi, H., et. al (1973). *A Journey in the History of Iranian Culture*. Isfahan, Iran: Thaghafi Publications. (in Persian)
- Tabatabai, S.J. (2004). *Decay of political thought; Speech on the theoretical foundations of Iran's decline*. Tehran, Iran: Kavir Publications. (in Persian)
- Taizi Beroi, Jamal al-Din Youssef (ND). *Al-Nujum al-Zaherah in the Kingdom of Egypt and Cairo*. Ministry of Culture and Al-Irshad, Egeptian Institute. (in Arabic)

Tayeb El-Hibri (2021). *The Abbasid Caliphate: A History*. Cambridge University Press, New Edition.

Tillier, M. (2009). *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside (132/750-334/945)* (Damascus: Presses de l'Ifpo.

Zarinkoob, A.H. (1974). *The Value of Sophia's Heritage*. Tehran, Iran: Amir Kabir. (in Persian)



Iranian Cultural Research

Abstract



### مقاله پژوهشی

## فلسفه فارابی در میانه انتزاعی و انضمامی: الگویی برای اندیشیدن فلسفی و سیاستگذاری فرهنگی

علی‌اصغر مروت\*<sup>۱</sup>، رضا ماحوزی<sup>۲</sup>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴؛ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۹

### چکیده

فلسفه فارابی به دقیق‌ترین معنای واژه، فلسفه‌ای مسئله‌محور و این‌جهانی است. این سخن در مقابل ادعایی قرار دارد که فلسفه فارابی را تماماً انتزاعی و بی‌ارتباط با موضوعات انضمامی دوره حیات فارابی می‌داند یا حتی اگر به چنین ارتباطی قائل است، الگوی فلسفی پیشنهاد شده را اساساً غیرقابل تحقق در این جهان می‌داند و آن فلسفه را در شئون متعدد انسان‌شناسی و سیاست و اخلاق و غیره را ناظر به عالی‌ترین پاره نفس آدمی، یعنی روح او متصور شده است. در مقابل این ادعا، که طرفداران بسیاری دارد، این نوشتار مدعی است نه تنها فلسفه فارابی اساساً مولود زمینه‌های انضمامی سیاسی و دینی و فرهنگی و اجتماعی زمانه حیات او است بلکه راه‌حل او برای مشکلات زمانه، برخلاف دیگر راه‌حل‌های تک‌سویه، بر دوگانه متمایز اما مرتبط ایدئال-واقعی مبتنی است. بنابه وجه اخیر، فارابی تلاش کرده است بین سنت قدمایی و اقتضانات زمانه جمع آورد و عقلای جهان را در حل مسائل جامعه اسلامی زمانه خود به مدد گیرد. در این مقاله تلاش می‌شود ضمن آکاوی این زمینه‌ها، و تحلیل پاسخ فارابی به مسائل و بحران‌های زمانه، این سنخ از اندیشیدن را به‌عنوان الگویی برای اندیشیدن فلسفی و سیاستگذاری فرهنگی پیشنهاد دهد که هم‌زمان دو وضعیت واقعی و ایدئال را به رسمیت می‌شناسد.

کلیدواژه‌ها: خلافت عباسی، خلافت فاطمی، سیاست، علم، بغداد، فلسفه، فارابی

۱. استادیار فلسفه، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان، ایران

(نویسنده مسئول)

[a.morovat@basu.ac.ir](mailto:a.morovat@basu.ac.ir) ✉

۲. استاد فلسفه، گروه مطالعات فرهنگی، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی، اجتماعی و تمدنی، تهران، ایران

[mahoozi@icss.ac.ir](mailto:mahoozi@icss.ac.ir) ✉



## ۱. مقدمه و بیان مسئله

ابونصر محمد فارابی فیلسوف پرآوازه ایرانی (متولد ۲۵۹ قمری/ ۸۷۲ میلادی در قریه فاراب واقع در شرق خراسان بزرگ و متوفی ۳۳۹ قمری/ ۹۵۰ میلادی در دمشق) در دوران حیات خود با مسائل و مصائب سیاسی و دینی و اجتماعی و علمی متعددی روبرو شد و در باب آن‌ها بسیار اندیشید. اما آیا تأملات وی در نهایت به راه‌حل‌هایی برای خروج از بحران‌های زمانه از جمله بحران سیاست و بحران تعدد فرقه‌های دینی منجر شد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان فلسفه فارابی را، به خصوص در حکمت عملی، همچون نسخه‌ای شفابخش - آن‌گونه که بوعلی کتاب فلسفی خود را بدین نام نامید - در نظر گرفت و از آن برای حل مشکلات تکرارپذیر جامعه اسلامی قرون سوم و چهارم و حتی جوامع خاورمیانه اسلامی و غیراسلامی سده‌های بعد بهره برد؟ یا باید آن را به دلیل برجسب‌هایی همچون انتزاعی بودن و این جهانی نبودن و ایدئال بودن و غیرقابل تحقق بودن و غیره کنار نهاد؟



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۸

## ۲. پیشینه

در پاسخ به پرسش مقاله، برخی از شارحان، با تحویل تمامی ارکان و جزئیات فلسفه فارابی به یک ایده محوری - در اینجا سیاست - مدینه فاضله او را شهری متناسب با عالم مجردات متصور شده و از امکان‌ناپذیری تحقق آن روی زمین سخن گفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۶۶ و ۱۸۳؛ و داوری اردکانی، ۲۵۳۶، ۶۱). از نظر اینان، چون فارابی حصول سعادت را تنها در مدینه فاضله ممکن دانسته و سعادت در این مدینه متعالی و معقول را به تجرد نفس و خلع تن و تشبه به خداوند و بازگشت به خانه مشروط کرده است، چیزی که به ندرت و برای عده‌ای اندک اتفاق می‌افتد (فارابی، ۱۳۷۶، ۱۴۵ و ۱۴۷؛ فارابی، ۱۴۰۵ ب، فصل ۲۸؛ فارابی، ۱۹۹۱، ۲۵۱)، لذا به این نتیجه رسیده‌اند که فلسفه فارابی اصولاً نه برای انسان‌ها و جوامع عادی و انضمامی، بلکه برای اهداف دیگری طرح شده است. به عقیده اینان، تصویر به‌شدت سختگیرانه زیستن در مدینه معقول فارابی و لزوم حصول شروط تطبیق برای اهالی و رئیس آن، راه را بر معقول و فاضله دانستن هرگونه مدینه زمینی در چارچوب فلسفه فارابی می‌بندد.

دوره ۱۶، شماره ۴  
زمستان ۱۴۰۲  
پیاپی ۶۴

### ۳. روش

این نوشتار با رویکرد تاریخی و تحلیل و همچنین گفت‌وگویی با نظریه رقیب تلاش دارد در دو بخش، نخست مسائل و مشکلات زمانه فارابی را به اجمال بیان دارد تا بر خواننده روشن شود که اساساً فارابی با چه مسائلی روبرو بود و آن مسائل چگونه در شکل دادن به دغدغه‌های فکری او نقش داشته و لذا باید فلسفه او را پاسخی به آن مشکلات منظور کرد و سپس، راه حل فارابی برای آن مشکلات و مسائل را، برخلاف تحلیل فوق تقریر کند. بدین نحو که نشان دهد حداقل فلسفه سیاسی او با ملاحظه دوگانه ایدئال- واقعی، راه حلی متفاوت برای جمع عقلانیت نوزیک (عقل مستفاد) از یک سو و خرد تجربی آدمی از سوی دیگر است.

### ۴. یافته‌ها

#### ۱-۴. بحران سیاست و دینداری در میانه

فارابی هم بدان لحاظ که در زمانه بحران سیاسی و اجتماعی حکومت اسلامی بغداد زیسته و جدال‌های فکری و خصمانه دیگر رقبا را از نزدیک لمس کرده است و هم بدان لحاظ که خود نیز تلاش کرده بخشی از این تنش فکری و بحران فراگیر زمانه باشد، فیلسوف دوره بحران و فیلسوف بحران‌اندیش است. او خروج از بحران را نه از راه کنشگری سیاسی، بلکه در تدوین مبنایی فلسفی برای سیاست و جامعه یافته است؛ همان راهی که افلاطون در دوران بحران فراگیر آتن و پس از قتل سقراط عرضه داشت. احیای حکمت اندیشمندان ایرانی و یونانی و مصری در هیئتی جدید و تعریف ضوابط و شروطی عقلانی برای زمامداری متناسب با اصول حکمت نظری، بخشی از راه حل او است. اما بحران‌های زمانه فارابی چیست؟

فارابی شاهد نقص دستگاه خلافت و فقر فکری جامعه اسلامی بود. در نیمه دوم قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم هجری، بحران مشروعیت حکومت و داعیه‌های فکری و سیاسی مدعیان داخلی و بیرونی حکومت، عرصه را بر عباسیان تنگ کرده بود به گونه‌ای که در همین دوره تقریباً صدساله، شاهد افول تدریجی قدرت سیاسی خلافت عباسی هستیم. در چهارگوشه این قلمرو پهناور، خاصه در خراسان بزرگ و مصر و اندلس و آذربایجان و





طبرستان، رقابت و درگیری های محلی به امری دائمی تبدیل شده بود. چندی قبل مأمون خلیفه عباسی پایتخت را به توس منتقل کرد و امام هشتم شیعیان را ولیعهد خود معرفی کرد تا شاید بر اوضاع مسلط شود که تماماً محقق نشد. چنانکه منتقمین ابومسلم خراسانی در همراهی با اسماعیلیان عملاً خراسان را از قیمومیت خلیفه، به زعم آن ها غاصب، درآورده بودند. کمی آن طرف تر در دارالمرز شمال ایران، حکومت آل بویه نیز در حال ورود بی سروصدا به میدان قدرت بود و فاطمیان در مصر و تونس و حلب و بخش هایی از جنوب اروپا در برابر خلافت سنی مذهب بغداد، هم به لحاظ فکری و تبلیغاتی و هم به لحاظ تعداد یاران و فدائیان، گستره خود را روزبه روز توسعه می دادند. صورت نظری و فکری این جنبش ها در قالب افکار فلسفی و اعتراضی و میهنی در حال نضج گرفتن بود و دستگاه خلافت هم در میدان رزم و هم در میدان فکر و عقیده و حتی در میدان اقتصاد ناتوان از حذف مخالفینی بود که بر فقدان مشروعیت خلیفه عباسی انگشت گذاشته بودند و مخالفان را گرد خود می آوردند.

اما علاوه بر مخالفان بزرگ، شورش های اجتماعی خرد و موقتی در قلمرو اسلامی نیز خلافت عباسی را تهدید می کرد. سران این شورش ها که عمدتاً در کوه ها و قلعه های صعب العبور ایرانی و یا در جزایر و مناطق دور از پایتخت خلیفه عباسی پناه می گرفتند، نه تنها با مشغول داشتن ذهن خلیفه عباسی، امکان رشد و تثبیت فاطمیان و حمدانیان و اسماعیلیان را فراهم می آوردند بلکه خود نیز با حملات مکرر، با قطع شریان های اقتصادی، دربار خلیفه را ضعیف و حتی فقیر می کردند. با این ملاحظه، جهان اسلام درگیر اختلافات شدید بود و چهار حوزه اصلی این جهان تثبیت نشده شامل ایران، شامات، عراق و مصر، در مخالفت دائمی با یکدیگر به سر می بردند. این نزاع ها با حمله صلیبیان به سرزمین های اسلامی و اختلافات فرقه ای درون تمدنی میان اشاعره با دیگر مذاهب کلامی چون ماتریدیه و معتزله و قرمطیه و غیره، تشدید شد و سر از درگیری های خونین و احکام جزایی سنگین درآورد.

عصر عباسیان را به لحاظ سیاسی به دوره های طلایی، تمدن و انحطاط تقسیم بندی کرده اند (ماحوزی، ۱۴۰۱، ۳۵-۲۰). دوره انحطاط عباسیان که روزگار فارابی تقریباً مقارن

آن است از زمان معتصم عباسی و فرزندان او الواثق بالله شروع می‌شود و تا انتهای دوره عباسیان تداوم می‌یابد. در دوران خلافت معتضد بالله - که فارابی احتمالاً در دوره او و احتمالاً در ۴۰ سالگی و شاید هم زودتر وارد بغداد شده است - اوضاع سیاسی خلافت عباسی بسیار بدتر از قبل شد. در این دوره، مزدوران و غلامان ترک در دربار خلافت قدرتی روزافزون یافته بودند و آشکارا به انحطاط خلافت دامن می‌زدند. معتضد عباسی تلاش کرد اصلاحاتی سطحی را در دستگاه خلافت اعمال کند از جمله اینکه مرکز خلافت را از سامرا به بغداد منتقل کرد. با این همه او نتوانست کاری از پیش ببرد و اصلاحات مورد نظر او به صورت جامع و کامل به اجرا درنیامد و همچنان قدرت در دست لشکریان باقی ماند.

معتضد برای انجام اصلاحات نه اقتدار لازم را داشت و نه بحران اقتصادی در سرزمین‌های خلافت به او این اجازه را می‌داد تا هزینه‌های سپاه و سپاهیان را پرداخت کند و از این طریق، نفوذ و تسلط بر آن‌ها را در اختیار بگیرد. فساد دربار نیز سرعت انحطاط خلافت عباسی را بیشتر کرده بود. قدرت خلیفه به سبب افراط در عیاشی و شرابخواری و شهوترانی رو به کاهش گذاشته بود.

کاهش قدرت سیاسی و نظامی پایتخت نیز سبب برآمدن حکومت‌های منطقه‌ای و محلی در سرزمین‌های خلافت شده بود و میزان تسلط دستگاه مرکزی خلافت بر آن‌ها به حداقل ممکن کاهش یافته بود. این فضای رها به حکومت‌های محلی اجازه داده بود برای کسب استقلال بیشتر و همچنین موروثی نمودن حکومت‌های خود تلاش کنند؛ چالشی که خلافت بغداد از عهدهٔ مقابله مؤثر با آن برنیامد. اوضاع به حدی رها و آشفته بود که زمین‌داران بزرگ که صاحب رعایا و بردگان فراوان بودند و حتی بسیاری از آن‌ها نیروی نظامی کوچکی نیز در اختیار داشتند، تمایلاتی مشابه حکومت‌های محلی بروز دادند. بدین ترتیب در مناطق مختلف سرزمین‌های خلافت، امیرنشین‌های خودمختار و خاندان‌های محلی بسیاری به وجود آمد که گاه قدرت آن‌ها چشمگیر و گسترده و گاه در حد و اندازه‌ای محدود و کوچک بود. کوچکی این امیرنشین‌های متکثر مانع از آن نبود که در برآیندی کلی، آن‌ها نیز قدرت دستگاه خلافت را کاهش داده و در نهایت قلمرو خلافت را تجزیه کنند. در این میان، شاهزادگان عرب و حکومت‌های محلی نیز برای خود مدعی تاج و تخت بودند.





خلفای عباسی دیگر توان مقابله با این وضعیت را نداشتند اما به سختی خود را از عواقب این سرپیچی‌ها دور نگه می‌داشتند. خلیفه‌الراضی بالله برای حل معضل تمرّد سپاهیان، نخست نظام سیاسی جدیدی موسوم به «امیرالامراء» تأسیس کرد تا نظر امرای محلی و شاهزادگان نیمه مستقل مستقر در سرزمین‌های خلافت را جلب کند و ضمن اعطای مشروعیت به آن‌ها، برای حکومت لرزان خود مشروعیتی نیم‌بند فراهم آورد. او با انتصاب محمدبن رائق به سمت امیرالامرای بخش‌های از بار سنگین مسئولیت‌های سیاسی و نظامی و مالی خلافت را واگذار کرد و اداره خراج و امور دیوانی تمام مناطق را به او سپرد. با این همه، باز هم اوضاع آن‌گونه که الراضی بالله انتظار داشت پیش نرفت. امیرالامرای انتخاب‌شده روزبه‌روز قدرت خود را بیشتر کرد و به آنچه در اختیار داشت قناعت نکرد. او خواستار دخالت در امور تحت نظارت خلیفه شد و خلیفه نیز ناچار با آن موافقت کرد. به مرور اسم امیرالامرا در کنار اسم خلیفه در خطبه‌ها جاری شد. امیرالامراهای بعدی تقاضای ضرب سکه نیز کردند و به هر که می‌خواستند قدرت عطا می‌کردند. تأسیس نهاد امیرالامرای مولود استقلال ولایات، فزونی گرفتن قدرت قرامطه، دخالت نظامیان، منازعات دینی و مذهبی، بحران اقتصادی، منازعات رجال سیاسی برای کسب قدرت در دستگاه خلافت، فساد و ضعف الراضی بالله و همچنین حمله وزیر ابن مقله به ناصرالدوله حمدانی در موصول بود (الدوری، ۱۹۷۵، ۵۸-۱۲۸ به نقل از مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ۲۶؛ تیلیر<sup>۱</sup>، ۲۰۰۹؛ کندی<sup>۲</sup>، ۱۹۸۸).

حالا به جمع همه آن مشکلات، مشکل جدیدی درون خود دستگاه خلافت عباسی به نام امیرالامرای هم اضافه شده است. به این ترتیب، در اواخر دوران عباسی، خلیفه تنها یک نماد ظاهری بود که تقریباً هیچ‌گونه قدرتی نداشت. این وضعیت حتی در میان منصوبان خلیفه یعنی وزرا نیز دیده می‌شد بدین‌نحو که وزرا در مسائل شخصی خلیفه دخالت داشته و اعمال نفوذ می‌کردند. در نتیجه همین ضعف‌ها بود که آل‌بویه پس از تثبیت

1. Tillier  
2. Kennedy

قدرت سیاسی خود، بدون هیچ‌گونه هراسی نام خلیفه را از خطبه‌ها حذف کردند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ۲۶-۲۱؛ الهیبری<sup>۱</sup>، ۲۰۲۱؛ لی اشترانگ<sup>۲</sup>، ۲۰۱۷).

باید توجه داشت که سهم این دلایل در ضعف و سقوط دستگاه خلافت یکسان نبود. بعضی از این دلایل از جمله استقلال ولایات مختلف، نقش محوری تری داشتند. با انحطاط قدرت مرکزی، حکومت‌های محلی قدرت گرفتند و با موروثی کردن حکومت خود به استقلال محلی دست یافتند که با وجود علایق اشرافی و بعضی تمایلات محلی و ملی‌گرایانه، در نهایت سلسله‌های نامداری در تاریخ اسلام و به موازات خلافت ایجاد شد. همان‌گونه که گفته شد، این ضعف و تولد حکومت‌های مستقل و نیمه مستقل محلی در سراسر قلمرو اسلامی دیده می‌شد، چنانکه بخش‌هایی از اسپانیا و مصر از حیطة قدرت خلفا خارج شد و حتی قبل از دوران امیرالامرای، تحت سلطه امویان قریطه، بنی‌عام و بنی‌نضر و یا دانیه قرار گرفت. در تونس بنی‌اغلب، در مراکش ادریسیان، در الجزایر بنی‌حماد، در اسپانیا مرابطین و موحیدن و یا بنی‌طولون و فاطمیون و ایوبیان و اخشیدیان نیز به اقداماتی مشابه دست زده بودند. بیش از این‌ها، برخی از حکومت‌های محلی، فراتر رفته و به مقر خلافت در بغداد حمله کرده و خلیفه را خانه‌نشین کردند. سلسله‌های دیگری هم بودند که کمی قبل‌تر یا مقارن ایام فارابی به قدرت رسیده و در برابر خلافت ایستادگی‌هایی داشتند از جمله صفاریان، علویان، سامانیان، طاهریان، حمدانیان، بنی‌زیاد در زبید و جزیره العرب و بنی‌یعفور و قرمطیان (ابن‌اثیر، ۱۹۸۲، ج. ۲؛ کامپیانو<sup>۳</sup>، ۲۰۱۲، ۳۷-۱). فارابی شاهد این جدال‌ها و به نتیجه نرسیدن کوشش‌های بسیار سیاست‌پیشه‌گان و نظامیان و تبعات اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی این خونریزی‌ها بود.

نکته دیگر در خصوص اوضاع فرهنگی و اجتماعی این دوران، فقر و بحران اقتصادی در سرزمین‌های خلافت از یک سو و تعصب‌ها و مشاجرات مذهبی و بحث‌علمای فرق و مذاهب در ترجیح مذهب خود بر مذاهب دیگران از سوی دیگر است (راوندی، ۱۳۳۳، ۱۸۲؛ وزرین‌کوب، ۱۳۵۳، ۱۶۱-۱۵۹). در نتیجه جابجایی قدرت در ولایات محلی



1. El-Hibri  
2. Le Strange  
3. Compiano



کوچک‌تر و دست‌به‌دست شدن شهرها از سوی حاکمان محلی، قتل‌عام‌ها و کشتارهای زیادی رخ داد تا آنجا که مردم بعضی مناطق برای در امان ماندن، به مهاجرت‌های اجباری روی آوردند که این خود موجب جابجایی‌های جمعیتی و از دست رفتن زمینه‌های اقتصاد کشاورزی و دامداری شد. حکومت‌های محلی در اخذ مالیات نه از مرکز خلافت پیروی می‌کردند و نه قوانین جاری را گردن می‌نهادند. آن‌ها بر مردم سختگیری‌های مضاعف داشتند. این حکومت‌ها برای تأمین هزینه‌های خود و اطرفیان‌شان از راه مالیات، فشارهای زیادی را بر رعایا وارد می‌کردند (بلخی، ۱۳۵۰، ۱۲). به این موارد باید بلاای طبیعی را نیز اضافه کرد. سرزمین‌های اسلامی در این عصر با چند زلزله و بیماری مسری گوناگون مواجه شد که طبیعتاً آن‌هم تبعات اجتماعی و اقتصادی و دینی خود را داشت (ابن‌کثیر، بی‌تا، ۱۳/۲۷-۲۶؛ تعزی بروی، بی‌تا، ۵/۱۷۴؛ فنی و گرین<sup>۱</sup>، ۱۲۵۸، ۱۵۷-۱۷۷). این روند آشفته وضعیت اجتماعی حتی پس از حیات فارابی نیز دوام داشت و حتی بدتر از سابق هم شد و با برآمدن مغول‌ها، با کمترین مقاومت، طومار این حکومت پیچیده شد (بوئل، ۱۳۶۶، ۳۳۴؛ شارقی، ۱۳۵۲، ۲۱۵؛ اشپولر، ۱۳۷۶، ۷۱؛ ساندرز<sup>۲</sup>، ۲۰۰۱، ۱۲۶۰-۱۲۸۱).

به این نکته نیز باید اشاره داشت که در اولین دوره ضعف خلافت عباسی، حیثیت و اعتبار خلیفه در نتیجه رقابت‌های سیاسی و فکری خلفای فاطمی و اسماعیلی و شیعیان و خاندان‌های ایرانی و غیرایرانی در سطوح داخلی و جهانی مخدوش شده بود. خلافت‌نه‌تنها از دید امرا و شاهزادگان محلی بلکه از نظر امپراتوری بیزانس نیز اعتبار خود را از دست داده بود. حتی پادشاه روم که خود زمانی خراج‌گذار مسلمانان بود در دوره مقتدر به سرحدات سرزمین‌های اسلامی یورش برد و به‌نحو متقابل دریافت خراج کرد (مسکویه، تجارب‌الامم؛ به‌نقل از: مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ۳۵). البته منازعات دستگاه خلافت با رومیان همیشه به نفع رومی‌ها جلو نمی‌رفت اما این پیروزی‌ها بیشتر سهم حمدانیان بود و نه خلیفه و سپاهیان. خود عباسیان در مواجهه با روس‌ها نیز چند شکست سخت به‌ویژه در شهر بردع در حوالی شمال دریای خزر و آذربایجان متحمل شدند (الدوری، ۱۹۷۵، ۳۷۶). میان خلافت عباسی

1. Fancy and Green  
2. Saunders

و ارمنستان هم روابطی خصمانه در جریان بود چنانکه در سال‌های ۳۲۶ و ۳۲۸ هجری میان طرفین جنگ‌هایی خونین درگرفت (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ۳۸).

شاید بد نباشد اندکی هم درباره اوضاع علمی و فرهنگی زمانه فارابی توضیح دهیم. از آن رو که اگرچه در زمانه فارابی، میدان و بارگاه سیاست آشفته و بحرانی بود اما میدان علم و فرهنگ، به دلیل اتخاذ سیاست‌های علم‌دوستانه نسل‌های قبل دستگاه عباسی، روزهای باشکوه خود را طی می‌کرد. گویی علم و فرهنگ به‌رغم ارتباط مستقیم با سیاست و اقتصاد، کمی دیرتر از آن دو عرصه فترت و سستی خود را آغاز می‌کند. در عوض، بغداد قرن‌های سوم و چهارم هجری، همچون میوه شیرین درختی جلوه می‌کرد که خلفای نخستین عباسی از دو سده قبل نشانده بودند و اینک در دستان فضلا و دانش‌دوستان و هنرمندان و اصحاب فرهنگ قرار گرفته بود. در ایجاد این دوره طلایی، علاوه بر نقش مستقیم عباسیان، می‌توان به سه زمینه دیگر که فارابی لاقلاً در به‌دست آوردن منابع فکری خود و صورتبندی فلسفه خویش به‌شدت متأثر از آن‌ها است نیز اشاره کرد: ۱. مراکز مهم انتقال علوم؛ ۲. نهضت ترجمه؛ و ۳. وضعیت فرهنگی بغداد به‌عنوان مرکز خلافت اسلامی.

اگرچه علوم عقلی رایج در بغداد و دمشق زمانه فارابی، به لحاظ صورت و محتوا قابل تحویل به هیچ یک از جریان‌های مشابه در سرزمین‌های دیگر نیست، اما همین علوم بی‌تأثیر از علوم ایرانی و یونانی و سریانی نبوده است. تا قبل از بیت‌الحکمه بغداد، مکاتب و مراکز متعددی زمینه این اثرگذاری را فراهم آوردند. چنانکه از نقل ابن‌ابی‌اصیبعه معلوم می‌شود فارابی با بعضی از این مراکز ارتباط نزدیک و آشنایی کافی داشته است. از همین نقل قول معلوم است که یوحنا بن حیلان و متی بن یونس و ابراهیم مروزی در انتقال علوم از این مراکز به بغداد نقش فعالی داشته‌اند و اگر توجه کنیم که دو نفر از این سه نفر، از استادان فارابی بوده‌اند، ضرورت توجه به این مراکز در انتقال علوم به حوزه بغداد و مواجهه فارابی با آن‌ها بهتر درک می‌شود (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ۴۱).

شاید بتوان گفت مرکز علمی اسکندریه مهم‌ترین مرکزی بود که در فرایند انتقال علوم در این دوران و یا حوالی این دوران نقش داشت. این مرکز احتمالاً از زمان بطلمیوس اول، حاکم مصر، ایجاد شده بود و تا سال ۱۰۰ هجری در زمان عمر بن عبدالعزیز به صورت جدی





فعالیت داشت. همین مرکز است که به‌عنوان یکی از نخستین وارثان تمدن آتن و یکی از مراکز تلاقی افکار علمی و فلسفی غرب و شرق، علوم متنوعی را به جامعه اسلامی وارد کرد. افرادی چون اقلیدس و ارشمیدس و یا بطلمیوس و طیب نامدار ارسطراطلس و یا هیروفیلوس و حتی جالینوس همگی به نوعی تحت تأثیر مرکز علمی اسکندریه و یا برآمده از آن بودند.

در زمینه فلسفه و حکمت نیز این مرکز نام‌های بزرگی به خود دیده است که از جمله فیلون اسکندرانی، آمونیوس ساکاس بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی و شاگردان متعدد او به‌خصوص فلوطین صاحب تاسوعات و اورینگن و فورفورئوس. این دسته از فیلسوفان که با عنوان نوافلاطونیان مصر شناخته شده‌اند سهم بزرگی در انتقال فلسفه‌های یونانی خاصه فلسفه افلاطون در جهان اسلام و مسیحیت و همچنین نزدیکی دین و فلسفه داشتند. رقابت نوافلاطونیان مصر با نوارسطویان مسیحی نیز همواره به دقت‌های فکری و فلسفی‌شان کمک می‌کرد؛ چنانکه نوارسطویان نیز با تمرکز بر منطقیات و طبیعیات و برهانیات ارسطویی در مناطق همجوار، خاصه در آذربادگان و مرو و مدارس ایرانی فعال در بین‌النهرین، میراث ارسطویی را زنده نگه داشته و راه اتصال آن با فرهنگ‌های زرتشتی و مسیحی و اسلامی هموار می‌کردند. باید توجه داشت که اگرچه حوزه علمی اسکندریه تنها تا اواخر قرن اول هجری فعالیت داشت اما نفوذ آن در دنیای اسلام همواره جاری و ساری بود. کتابخانه مشهور اسکندریه که طبق بعضی روایات یک یا دو بار سوزانده شد، نیز خود منشأ بخشی از جریان انتقال علوم به دنیای اسلام بود (هاینریش ون ستادین<sup>۱</sup>، ۲۰۰۸، Xiii؛ گرابر<sup>۲</sup>، ۱۹۵۷، ۳۸-۳۹).

میراث حوزه علمی اسکندریه حدود سال ۱۰۰ هجری به حوزه علمی انطاکیه منتقل شد. مرکز اخیر که تا دوران خلافت متوکل عباسی فعالیت داشت، از استادانی چون ابواسحاق ابراهیم قویری، یوحنا بن حیلان و ابراهیم مروزی بهره‌مند بود و از این جهت می‌توان فارابی را بیش از همه متأثر از این مرکز دانست چراکه ابوبشر متی بن یونس که استاد فارابی بود، خود از شاگردان ابراهیم قویری است.

دیگر مرکز علمی مهم، حرّان است که از زمان ارسطو به بعد یکی از مراکز مهم فرهنگ



1. Heinrich von Staden  
2. Gruber

یونانی به حساب می‌آمد و سپس فرهنگ آرامی در آن ارتقاء یافت. این حوزه علمی به ادبیات و ترجمه‌های سریانی و ریاضیات و نجوم و فلسفه اهتمامی ویژه داشت. به گزارش مسعودی در التنبیه و الاشراف مرکز علمی انطاکیه در زمان متوکل عباسی به حرّان منتقل شد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ۴۵). فارابی مکتب حرّان را درک کرده بود؛ هرچند دقیقاً معلوم نیست که این اتفاق قبل از ورود او به بغداد رخ داده است یا پس از آن.

دو مرکز علمی دیگر که هر دو در ترکیه امروزی قرار داشتند، رُها و نصیبین بود. رُها- در میانه موصل و شام قدیم- مرکز فلسفه به‌ویژه آثار ارسطو بود. کتاب‌هایی چون ایساغوجی فورفریوس که مورد استفاده و استناد فارابی نیز بود، در این مرکز به زبان سریانی ترجمه شد. نصیبین نیز از جمله مراکزی است که در انتقال علوم یونانی به مشرق و جهان اسلام نقشی غیرقابل انکار داشت. با توجه به اینکه نصیبین در زمان پادشاهی ساسانیان جزو متصرفات ایرانی و در قلمرو مرزی ایران و روم واقع شده بود، بعضی بر این عقیده‌اند که این مرکز را فیروز پادشاه ساسانی بنیاد نهاد. اما با توجه به غلبه تعالیم مسیحی در نصیبین این نظر را نباید خیلی جدی گرفت. این مرکز در نشر و گسترش منطق ارسطو نقشی انکارناپذیر دارد و بعید نیست که فارابی نیز به آثار و ترجمه‌های مربوط به منطق ارسطویی خواه از خود آن فیلسوف و یا شارحان وی، در این مرکز دسترسی داشته است. قنسرین نیز، واقع در سوریه، در زمان عمر بن الخطاب، خلیفه دوم به دست مسلمان‌ها افتاد. در مرکز قنسرین زبان و ادبیات سریانی رواج داشت و بسیاری از علوم از جمله فلسفه یونانی تدریس می‌شد. غیر از ترجمه آثار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان، بعضی از آثار علمی به زبان پهلوی نیز در این مرکز به سریانی ترجمه شده است. این مرکز حلقه اتصال فرهنگ ایرانی و یونانی بود.

مراکز فوق عمدتاً به‌عنوان مراکز علمی مسیحی شناخته شده‌اند اما قبل از عصر فارابی و همچنین مقارن با این عصر ایرانیان نیز در تعلیم و انتقال علوم به سرزمین‌های غربی و حتی شرقی نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا کرده‌اند. این نقش توأم با تأسیس مراکز علمی در مرو، بلخ، سغد و از همه مهم‌تر مداین و جندی‌شاپور بوده است. در این مراکز، نه فقط علوم یونانی و مصری و هندی، بلکه علوم ایرانی خاصه در ریاضیات و پزشکی و ادبیات و هنر و معماری و مهندسی و حکمت و کلام و غیره نیز تدریس می‌شد. مدارس و حوزه‌های علمی پروتق ایرانی



ضمن استقلال نسبی، همواره از حمایت شاهان ساسانی برخوردار بود، چنانکه بعضاً به دستور برخی از این شاهان، متونی از علوم یونانی، بابلی، هندی و سریانی به پهلوی ترجمه می شد تا در کنار تشویق و توسعه آثار و نوشته‌های ایرانیان، زمینه گفت‌وگو و بهره‌مندی متقابل دانشمندان ایرانی و غیرایرانی فراهم آید. در این مدارس بسیاری از علما و دانشجویان غیرایرانی حضور مستمر داشتند. داستان مشهور پناهندگی هفت تن از فلاسفه و دانشمندان یونانی به دربار خسرو انوشیروان به روشنی بازگوکننده نقش ایران در انتقال علوم و تحول علمی سده‌های بعد، یعنی تا زمان فارابی است (ابن‌الندیم، ۱۳۴۶، ۳۳۴؛ صفا، ۱۳۷۴، ۲۳-۲۴).

از میان مراکز و مدارس ایرانی، جندی‌شاپور در خوزستان از همه مهم‌تر بوده است. این مدرسه که ظاهراً توسط شاپور اول ساسانی بنیاد نهاده شده، در بسیاری از علوم به‌ویژه پزشکی و معماری و شهرسازی و تاحدی نیز فلسفه سرآمد بوده است (ماحوزی و ابراهیم‌آبادی، ۱۴۰۱). مرکز علمی بغداد یا بیت‌الحکمه نیز گرچه ذیل خلافت عباسی تعریف شده است اما از آنجا که میراث‌دار مدرسه عالی جندی‌شاپور و بسیاری دیگر از مدرسه‌های عالی پیرامون خود بوده است باید این مرکز را نیز جزو مراکز ایرانی انتقال و نشر علوم و یا حداقل جزو مراکز تحت‌تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی به شمار آورد. با انتقال میراث مدارس علمی به بیت‌الحکمه بغداد و دعوت از دانشمندان بزرگ ملل مختلف برای زندگی در این شهر و اختصاص کرسی تدریس و تعلیم در بیت‌الحکمه، خیلی سریع این مرکز به یکی از مهم‌ترین مراکز علمی روزگار خود تبدیل شد.

با تأسیس بیت‌الحکمه و طبیعتاً مدارس فراوان پشتیبان در بغداد و شهرهای همجوار، اولین دوره نهضت ترجمه نیز رسماً در تمدن اسلامی آغاز شد. پیش از این و از زمان منصور عباسی استفاده از علوم ملل دیگری همچون یونانیان و رومیان و ایرانیان و سریانیان رواج یافته بود و با ترجمه آثار این ملل به زبان عربی نهضت موسوم به ترجمه در خلافت عباسی و به‌دنبال آن جهان اسلام آغاز شد و رونقی بسیار یافت. این دوران را عموماً به دو دوره اصلی تقسیم کرده‌اند؛ دوره اول از سال ۱۳۶ تا سال ۱۹۳ هجری یعنی از زمان منصور تا پایان دوره هارون‌الرشید، و دوره دوم از زمان مأمون عباسی تا اواخر قرن چهارم هجری. دوره دوم نسبت به دوره اول بااهمیت‌تر است چرا که در این دوره، هم کمیت آثار و هم



کیفیت آن‌ها بهتر از دوره اول بود. دوره دوم حتی از نظر توجه به فلسفه و علوم عقلی نیز برتر از دوره اول بود. عمده این مترجمان و ناقلان علوم از خاندان‌های ایرانی بختیشوع، خاندان حنین، خاندان ماسرجویه، خاندان کرخی و خاندان ثابت بودند. نام برخی از آن‌ها از جمله ابن مقفع، ثابت بن قره، حنین بن اسحاق و اسحاق بن حنین، ابن فرخان طبری، حجاج بن مطر، جیش اعصم دمشقی، قسطا ابن لوقای بعلبعلکی، ابن ناعمه حمصی، استفان بن باسیل، موسی بن خالد، سرجیس راسی، بطریق، یحیی بن بطریق و ابوعثمان دمشقی و غیره بسیار پرآوازه است. دو تن از استادان فارابی یعنی ابوبشر متی بن یونس و شاگرد او یحیی بن عدی نیز در زمره این مترجمان و ناقلان علوم بودند و همان‌ها فارابی را نسبت به کیفیت ترجمه‌ها و نحوه مواجهه انتقادی با متون ورزیده کردند.

اوضاع فرهنگی بغداد به عنوان بستری است که فارابی مدتی در آن تنفس کرده و با مسائل و مشکلات آن از یک سو و شبکه فعال اجتماعی و فرهنگی و علمی و هنری آن آشنا شده و در واکنش به آن‌ها تأملاتی داشته است. وجود بیت الحکمه و مدارس متعدد در بغداد، بازار داغ نهضت ترجمه، حضور و فعالیت دانشمندان مختلف در پایتخت عباسیان، شهرت این شهر به مکان علم و فرهنگ و شهر افسانه‌های هزار و یک شب، آن را به اصلی‌ترین مرکز فرهنگی و علمی و هنری روزگار خود تبدیل کرده بود. این شهر محل رفت و آمد ادیان و مذاهب، هنرها و علوم دینی و غیردینی بود. این موضوع سبب نوعی تساهل و رواداری در شهر بغداد روزگار فارابی شده بود که به طور نسبی به همه دانشمندان و افراد اعم از سنی و شیعی و یهودی و زرتشتی و مسیحی و خوارج آزادی لازم برای طرح مباحث و دیدگاه‌هایشان اعطا می‌کرد هرچند این آزادی و تساهل، نه مطلق و کاملاً عادلانه بود و نه در دراز مدت بسط و دوام یافت.

بغداد عصر فارابی در جامعه عربی منطقه بین‌النهرین کم‌وبیش یک استثنا بود؛ یک استثنای زیبا با خاطراتی ماندگار برای تاریخ. در همین شهر و در دوران اوج شکوفایی فرهنگی خلافت عباسی، این شهر میزبان ادیان و گرایش‌های فکری متعدد بود. شیعیان و ایرانیان در این شهر محله‌ها داشتند. آن‌ها در معیت یهودیان و مسیحیان و مسلمانان، علم و فرهنگ و هنر ایرانی و عربی را در مدارس خود و در مدارس مورد حمایت حکومت آموزش می‌دادند و



با ورود به دستگاه خلافت، خلیفه را در حمایت از اهل فضل و هنر ترغیب می‌کردند. تاریخ همکاری خاندان‌های ایرانی با دستگاه خلافت، پر از نکته‌های نغز است. مجادلات و مناظره‌های مذهبی و کلامی میان دانشمندان ادیان مختلف، در عین حال که پرده از رادیکال شدن نزاع‌های فکری و دینی برمی‌داشت، گویای تسامح موجود در جامعه هم بود.

#### ۴-۲. اتویبای فارابی؛ شهری برکنار از بحران‌ها

فارابی در چنان زمانه‌ای زندگی می‌کرد؛ زمانه بحران‌های سیاسی و نظامی و امنیتی و اقتصادی از یک سو و شکوفایی علم و فرهنگ و هنر از سوی دیگر. اما آیا می‌شد این دو سویه را به نحوی سازگار با هم و برای مدتی طولانی داشت؟ یعنی شهری عقلانی را متصور شد که نه تنها فاقد بحران‌های فوق‌الذکر باشد بلکه میزبان خرد و فرهنگ و علم و هنر باشد. قاعدتاً چنین شهری می‌بایست عقلانی باشد بدین معنا که بنیان آن بر علم و خرد باشد و خردمندان بر آن حکومت کنند و ساکنانش تابع قوانین معقول باشند.

تصور چنین شهر معقولی که حاکم آن یا خود تماماً عقل است - و از زبان استدلال و یا تمثیل و تخیل برای بیان حقایق بهره می‌گیرد - و یا از دانش علما و عقلا برای سعادت اتباعش بهره می‌گیرد، فارابی را به طرح مدینه فاضله هدایت کرد؛ مدینه فاضله انسان‌های فاضل و شریف. اما آیا این مدینه فاضله است که سعادت ساکنانش را تحصیل و تضمین می‌کند یا آنکه این آدمیان هستند که مدینه فاضله را می‌سازند تا در آن سکنا گزیده و دمی از رنج خود بکاهند و تصور خویشتن از سعادت را محقق سازند؟

پاسخ به این پرسش آسان نیست. پیش از این، افلاطون در جمهوری، شهری معقول را متصور شد که حاکمان آن برای تصدی مسئولیت ریاست، می‌بایست در فرایندی سخت به مدت چند دهه تربیت شوند تا بتوانند حقیقت و عدالت و شجاعت و خویشتن‌داری را هم درون خویش و هم فی‌نفسه بشناسند و محافظ قوانین معقول آن مدینه باشند. این شهر که گویا تقدیمی بر آدمیان ساکنش دارد، به گفته افلاطون، شهری است در آسمان و در کلام که هیچ‌گاه روی زمین محقق نمی‌شود اما باید آن را شناخت؛ درست همچون ایده‌ای معقول که فیلسوف را در شناختن حقیقت یاری می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۱، دفتر پنجم و ششم؛ همچنین افلاطون، مرد سیاسی). افلاطون این چارچوب را در زمانه بحران سیاسی آتن



عرضه داشت؛ زمانه‌ای که اغتشاش سیاسی و فکری، راه را بر حقیقت و حقیقت‌گویان بسته و سقراط حقیقت‌گوی را به مجازات اعدام محکوم می‌کند.

فارابی، همان‌گونه که گفته شد، در دوران بحرانی مشابه زندگی می‌کرد. برای وی، ریشه تمامی بحران‌ها، ضعف مبانی فکری دعاوی گونه‌گونی است که هر کدام لایه و سطحی از نزاع‌های دینی و قومی را پشتیبانی می‌کنند. به‌دیگر سخن، نزاع‌های متعدد دینی و فرقه‌ای در تمدن تثبیت نشده اسلامی می‌بایست جای خود را به گفت‌وگوهای فلسفی و عقلانی پیرامون چیستی سعادت آدمی، جایگاه شریعت و نبوت در مدیریت اجتماعی، نسبت مدینه عقلانی و مدینه انضمامی، جایگاه علوم در تأمین رفاه این جهانی و سعادت اخروی انسان‌ها و جوامع و دیگر مسائل مهم بشری بدهد. در این خصوص، برای فارابی چارچوب فلسفی مشخصی وجود داشت که او می‌توانست به کمک آن الگوی پیشنهادی مطلوب موردنظر خود را عرضه دارد.

فارابی توجهی دقیق به شرایط زمانه خود دارد. بحران خلافت و بحران خوانش‌های متعدد از متن مقدس خواه به نحو کلامی و یا فقهی و یا حدیثی و یا اخباری و غیره او را متوجه قدرت شمشیر و نص در زمانه خود کرده بود. بدین معنا، هرگونه راه‌حلی برای بحران روزگار و تصویر جامعه‌ای مطلوب می‌بایست این واقعیت‌ها را مورد توجه قرار دهد بی‌آنکه این واقعیت از زبان یکی از فرقه‌های دینی طرفدار ظاهر کتاب مقدس بیان شود. با این حال، این شریعت مقبول که موافق و مخالف بدان استناد می‌کند، به‌زعم فارابی می‌بایست توافقی مبنایی با عقل داشته باشد.

فارابی این وجه اساسی را با موضوع مشروعیت حکومت سیاسی و حاکم همراه کرده و خواستار نسبت معقولی میان حکومت با عقل و شرع شده است. این نسبت معقول در نهایت باید سعادت آدمی را پشتیبانی کند و نه غیر از آن (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۵۶). از آنجا که در الگوی جهان‌شناسی موردنظر فارابی، این عقل است که در تمامیت هستی انتشار یافته و جهان تماماً مخلوق عقل است، لذا وی در طراحی الگوی مدینه فاضله خود که در آن هم عقل و هم شرع و هم سیاست در هماهنگی با یگدیگر حضور دارند، خواستار همسویی سه لایه از عقلانیت منطقی در هستی، منطقی در ذهن و روح آدمی و منطقی در



کتاب مقدس شده است. این واقعیت واحد اما سه چهره، اصلی‌ترین مبنای مشروعیت نظام سیاسی است که فارابی در الگویی متفاوت از راه‌حل‌های زمانه برای عبور از بحران‌های جاری عرضه داشته است.

این الگوی معقول و متناظر با عقلانیت کیهانی، چنانکه برخی از مفسران بیان داشته‌اند، الگویی است دست‌نیافتنی. او اگرچه در این طرح خویش بین سیاست و شریعت و فلسفه آشتی برقرار کرده است اما در همان حال، مدینه پیشنهادی او تماماً از سنخ عقل و خرد است و برای جوامع زمینی و انضمامی که علل متعددی را در رویدادها و حوادث خود تجربه می‌کنند و یا برای انسان‌های زمینی‌ای که تماماً از سنخ عقل نیستند و به اقتضای تن و علل حاکم بر آن، ممکن است همزمان و به‌نحو متحد از فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت برخوردار نباشند، مناسب نباشد. چه باید کرد؟ آیا همچون دکتر داوری بدین تحلیل روی آوریم که الگوی سیاسی فارابی شهری است در آسمان؟ (داوری، ۲۵۳۶) و اینکه چون حاکم این شهر باید با عقل مستفاد مرتبط باشد، لازم است او یکی و واحد باشد<sup>۱</sup> و یا همان قوانین معقول دریافتی از عقل فعال را بر جامعه‌ای که تماماً عقلانی نیست و ظرفیت پذیرش این عقلانیت را ندارد، اعمال و اطلاق کند؟ البته که این شهر، شهری است در آسمان و مدینه فاضله، شهری است ایدئال و مناسب برای مجردات عقلیه. دقیقاً همین خصلت است که تحقق آن را بر زمین سخت و حتی امکان‌ناپذیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۶۶ و ۱۸۳؛ داوری اردکانی، ۲۵۳۶، ۶۱؛ ماحوزی، ۱۳۹۱). اما آیا این تنها بعد نظریه سیاسی و اجتماعی فارابی است؟

اگر چنین فائل باشیم که برای فارابی، حصول سعادت آدمیان تنها در مدینه ممکن است و سعادت در این مدینه متعالی و معقول، مقتضی تجرد نفس از بدن و رها کردن بدن به نیت بازگشت به خانه و تشبه به خدای متعال است، چنانکه فارابی خود نیز چنان گفته و چنین رخدادی

۱. فارابی در رساله الجمع بین رأی الحکیمین تلاش دارد نشان دهد اگر فلسفه، دانشی عقلانی باشد و این عقلانیت نتیجه اتصال عقل مستفاد و عقل فعال باشد، آنگاه نمی‌تواند متعدد و متفاوت باشد (فارابی، ۱۴۰۵ الف). او در الدعای القلیبه نشان داده است که متوجه تفاوت فلسفه افلاطون و ارسطو هست و وجود صور مفارقة را انکار می‌کند (فارابی، ۱۳۴۹). لذا موضوع رساله الجمع، وحدت عقلانی فلسفه است و این رأی آگاهانه انجام گرفته است و نه از سر اشتباهی تاریخی در عدم تشخیص تفاوت افلاطون و ارسطو (بینید گفتار صدوقی‌سها در بینای مطلق و همکاران، ۱۳۹۵، ۶۹-۷۱). همین موضوع را می‌توان در مورد وحدت فلسفه و دین و وحدت نبی و فیلسوف هم در فلسفه فارابی بیان کرد.



را ویژه نفوس مستعد دانسته است (فارابی، ۱۳۷۶، ۱۴۵ و ۱۴۷؛ فارابی، ۱۴۰۵، ب، فصل ۲۸؛ فارابی، ۱۹۹۱، ۲۵۱)، آن‌گاه تمامی این تحلیل‌ها صادق است. اما اگر براین باور نباشیم که تنها مدینه فاضله است که مشروعیت دارد و لذا به مدینه‌های زمینی و انضمامی دیگری هم تحت شرایط و ضوابطی سازگار با نظریه کلی سیاسی فارابی قائل باشیم آن‌گاه چه‌بسا بتوان در مقابل ادعای آن دسته از شارحان، در نظریه فارابی راهی برای اتصال زمین و آسمان پیدا کرد.

برای فارابی، علاوه بر ایده معقول مدینه فاضله، مدینه‌های مشروع دیگری هم وجود دارد که بدان معنای نخست فاضله نیستند اما به مدینه فاضله نظر دارند. نباید فراموش کرد که تحقق مدینه فاضله در معنای نخست به دلایل معرفتی و وجودی ناممکن است. پس اگر چنین است باید به مدینه‌های دیگری اندیشید که سعادت ما را هر چند نیم‌بند و هر چند به آزمون و خطا تأمین کنند؛ مدینه‌هایی که هم نیم‌نگاهی به مدینه فاضله در معنای نخست دارند و هم بر تجربه و دانش حاکم و همیاری دوستی اتباع مدینه مبتنی هستند. بدین معنا، التفات این‌گونه مدینه‌های سطح دوم به مدینه فاضله، مشروعیت آن‌ها را تأمین می‌کند و التفات و توجه به موقعیت‌های زمانی و مکانی و مستحدثه و بهره‌گیری از تعاون و پیوندهای اجتماعی ذیل مفهوم دوستی، مقبولیت آن‌ها را روی زمین فراهم می‌آورد. فارابی در السیاسة المدنیة از مدینه‌های «جماعیه» و «ضروریه» به‌عنوان مدینه‌هایی که امکان نیل به سعادت فضیلت‌مندانه در آن‌ها وجود دارد سخن گفته است؛<sup>۱</sup> موضوعی که راه را بر مشروع دانستن شیوه‌های حکمرانی معقول در شرایطی متفاوت از مدینه فاضله آرمانی، مبتنی بر ارتباط فضایل متعدد و نه وحدت آن‌ها- آن‌گونه که در مدینه فاضله محقق است<sup>۲</sup>- باز می‌کند.

این نسبت دوگانه میان مدینه آرمانی و مدینه‌های انضمامی را می‌توان در اندیشه افلاطون

۱. به عقیده فارابی از مدینه‌های جماعیه و ضروریه که در آن‌ها مردم در میل به اعمال تغلب و پروراندن استعدادهای خود آزادند و در همین آزادی مبتنی بر نظام شورایی (دموکراسی) برخی از افراد مستعد می‌توانند فضیلت‌های عقلانی درون خود را پرورش دهند، می‌توان به‌عنوان مدینه‌های مشروع و خوب یاد کرد. این مدینه‌ها هم‌زمان با نیم‌نگاهی که به مدینه فاضله دارند، به اقتضای شرایط و موقعیت‌های زمانی و مکانی، قوانینی معطوف به رنج و سختی کمتر وضع می‌کنند. این مدینه‌ها هر چند فاضله نیستند اما از میان مدینه‌های بد، به دلیل اتخاذ سیاست رنج کمتر، مقبول‌تر از بقیه هستند. رجوع کنید به فارابی، ۱۳۷۶، ۱۹۲ و ۱۹۳ و همچنین طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۸۵ و ۱۸۶.

۲. متناسب با مدینه فاضله به‌عنوان یک مدینه تماماً عقلانی، فضایل اربعه (خرد و شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت) به همدیگر برمی‌گردند و لذا علیرغم تغایر، با وحدت آن‌ها روبرو هستیم. در مقابل، در مدینه‌های غیرفاضله مشروع (جماعیه و ضروریه) با ارتباط فضایل و نه وحدت آن‌ها بر اساس قاعده دوستی، روبرو هستیم.





هم مشاهده کرد. افلاطون در رساله مرد سیاسی، ضمن تأکید دوباره بر محقق‌ناپذیر بودن شهر آرمانی توصیف شده در جمهوری در قالب عباراتی چون «شهری در آسمان» یا «شهری در کلام» و غیره، به جای «فیلسوف» از «شهریار» به‌عنوان حاکم شهرهای مقبول زمینی یاد کرده است که وی با تمرکز بر پیوند دو فضیلت شجاعت و خویشتن‌داری - در مقابل وحدت چهار فضیلت خرد، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت در شهر آرمانی جمهوری - تلاش دارد نفوس شجاع و خویشتن‌دار جامعه را در پیوندهای زناشویی و غیرزناشویی از مجرای مقوله «دوستی» به هم پیوند دهد. فارابی هم در غیاب رئیس اول مدینه (پیامبر و فیلسوف) از رؤسای دوم مدینه یاد کرده است که می‌بایست ذیل دانش فقه که دانشی دو وجهی است و هم‌زمان هم به متن مقدس و معقول و هم به اقتضانات زمانه توجه دارد و قاعده «دوستی» پیوندهای اجتماعی را برقرار کنند. چنین دسته‌بندی و تفکیکی نه‌تنها رابطه شهر آرمانی و شهر زمینی را در قامت الگو و مقلد - عطف به تفاوت میان آن‌ها - تبیین می‌کند بلکه راه را بر نوعی رابطه میان فلسفه سیاسی ناظر به ایده، و علم سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی معطوف به مفهوم «دوستی» هموار می‌کند.

این سخن در مقابل تحلیل داوری اردکانی و سیدجواد طباطبایی قرار می‌گیرد زیرا این دو بر این باورند که چون فارابی صرفاً «به بیان آراء اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفاء» کرده است سخن از مدینه‌های زمینی بلاوجه است (داوری اردکانی، ۲۵۳۶، ۱۱۰) و چون اساساً اندیشه سیاسی او نمی‌توانسته است جز به تحلیل رأس هرم مدینه بپردازد، پس نه‌تنها فلسفه مدنی فارابی با تحلیل اجتماعی و سیاسی قرون اخیر نمی‌تواند پیوند برقرار کند بلکه سخن گفتن از «جامعه‌شناسی فارابی» به غایت نسنجیده است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۶۳). به‌زعم طباطبایی، افلاطون به اصلاح شهرهای موجود یونانی نظر داشت و چون چنین شهرهایی در جامعه اسلامی وجود نداشت لذا فارابی واحد طرح و تحلیل اندیشه سیاسی خود را در قامت مدینه فاضله به‌عنوان شهری آرمانی مطرح کرده است. بنابراین، در چنین چارچوبی نمی‌توان از کنش‌های انضمامی و اجتماعی مردم و اتباع در شهرهای زمینی در اندیشه فارابی سخن گفت. در پاسخ به این دعاوی لازم است به دو نکته اشاره کرد: نخست، در تطبیق دعاوی فارابی با اندیشه سیاسی مدرن که بیشتر به



تحلیل مردم و اتباع و شهروندان می‌پردازد تا تحلیل رئیس و حاکم، باید نهایت احتیاط را داشت و در این خصوص همدلانه با دکتر طباطبایی می‌توان این احتیاط را پذیرفت و در آن تردید نکرد. با این همه این احتیاط منافاتی با این موضوع ندارد که می‌توان در همان فلسفه افلاطون و فارابی، به تمایز میان ایده و واقعیت قائل شد و مدینه‌ها را در دو سطح ایدئال و واقعی (محسوس) مورد تحلیل قرار داد. چنان‌که پیش از این نیز گفته شد، هم افلاطون و هم فارابی، از شهر معقول و آرمانی و از شهرهای انضمامی و زمینی سخن گفته‌اند. همچنین هر دو از دموکراسی به‌عنوان الگویی از شهرهای زمینی مشروع سخن گفته‌اند که از قضا در آن، اتباع و شهروندان، کنش‌هایی عقلانی با یکدیگر ذیل قاعده «دوستی» برقرار می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان گفت برای افلاطون سخن از جامعه‌شناسی سیاسی امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۳۸۳) اما برای فارابی چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. با این ملاحظه، هر دو فیلسوف به دموکراسی اهتمام دارند و هر دو به اصلاح شهرهای زمینی بر اساس تقلیدی مدیریت شده (ترکیبی) از مدینه فاضله و عقلانی نظر دارند.

مرتبط با نکته فوق، تفکیک سیاست از اخلاق از یک‌سو و تبیین ارتباط بین آن دو از سوی دیگر، یکی دیگر از اصولی است که فارابی در فلسفه خود منظور کرده است. برای فارابی، اخلاق و سیاست ذیل حکمت عملی دسته‌بندی می‌شوند و از این دو، آنچه که با نظم عمومی، یعنی تنظیم مناسبات میان افراد بر اساس اصول اخلاقی و قواعد معین عملی و نیازهای مشخص زیستی و فکری ارتباط دارد، سیاست است. بنابراین، به‌رغم ارتباط سیاست و اخلاق به هیچ‌عنوان نباید این دورا به هم تحویل و تقلیل داد. اینکه فارابی برخلاف جریان‌های باطنی تقلیل‌گرا، «اخلاق» را اصل منظور نکرده و نیل به کرامات و فضایل اخلاقی را منوط به زیستن در جامعه‌ای فاضله و عقلانی دانسته است، به باور برخی از تحلیل‌گران اهمیتی بسیار دارد. به‌عقیده طباطبایی، ریشه اصلی زوال اندیشه سیاسی در ایران در اولویت دادن به اخلاق و تابع کردن سیاست ذیل چند دستور اخلاقی قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۷۵)؛ همان چیزی که خواجه نصیرالدین طوسی نیز در مقدمه اخلاق ناصری از وقوع این اتفاق گلایه کرده و وظیفه خود را احیای سه باب مستقل حکمت عملی، یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست اعلام داشته است.

۵. نتیجه



فلسفه فارابی پاسخی است به مسائل و پرسش‌های زمانه. برخلاف این خوانش و تفسیر غالب مبنی بر فرازمانی و فرامکانی بودن فلسفه فارابی و اشتغال آن به مباحث هستی‌شناسانه صرف و معقول، فلسفه فارابی در عین بهره‌گیری از اصول حکمت خسروانی و فلسفه‌های یونانی و مصری، فلسفه‌ای است تماماً معطوف به مشکلات و مسائل جامعه اسلامی قرون سوم و چهارم هجری. این فلسفه در حد بضاعت دانش‌های آن قرن تلاش دارد راه‌حل‌هایی برای خروج جامعه زمانه خود از بحران‌های متعدد فکری و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی ارائه دهد؛ راه‌حل‌هایی که نه بر شمشیر بلکه بر خرد و عقلانیت استوار است. فارابی سیاست را در ادامه هستی‌شناسی دوگانه معقول- محسوس تعریف کرده است؛ وجهی معقول در هیئت مدینه فاضله و وجهی محسوس متناظر با مدینه مبتنی بر دانش فقه و دوستی و مشارکت. از این منظر، فلسفه او به‌طور کلی و فلسفه سیاسی او به‌طور خاص ارزشی تاریخی و فرهنگی و اجتماعی دارد چرا که هم بهره‌مند از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی است و هم راه‌حل‌های وی در پاسخ به مشکلات زمانه می‌تواند آن زمینه‌ها را بر خواننده و محقق قرون سوم و چهارم هجری آشکار سازد. این ادعا به معنای تقلیل فلسفه فارابی به صرف این وجه نیست چرا که فلسفه فارابی چه در مباحث نظری و چه در مباحث عملی و چه در حوزه‌های دیگری همچون هنر و زبان‌شناسی و علوم و غیره همواره به نحو مستقل و یا در ارتباط با وجه دیگر در قرون متعدد مورد توجه و بازخوانی قرار گرفته است. این نوشتار تلاش صرفاً از این منظر وجه انضمامی فلسفه وی را برجسته سازد؛ وجهی که می‌تواند از فارابی دفاع کند در مقابل اتهاماتی که در دوره معاصر به وی نسبت داده شده و او را فیلسوفی انتزاعی و بی‌تفاوت نسبت به مسائل مستحدثه زمانه و مشکلات اجتماعی روزگار معرفی می‌کند. الگوی اندیشیدن فارابی برای ما و برای بسیاری از آکادمی‌های فلسفه می‌تواند قابل توجه باشد و در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی مورد استفاده قرار گیرد.



## منابع

- ابن اثیر (۱۹۸۲). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارصادر.
- ابن الندیم (۱۳۴۶)، الفهرست (مترجم: رضا تجدد). تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا). البدایه و النهایه. بیروت: دارالفکر.
- الدوری، تقی الدین عارف (۱۹۷۵). عصر امرة الامراء فی العراق. بغداد: مطبعة اسعد.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۶). تاریخ مغول در ایران (مترجم: محمد میرآفتاب). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بلخی، ابوبکر عبدالله بن عمر (۱۳۵۰). فضایل بلخ (مترجم: عبدالله محمدبن حسین بلخی؛ تصحیح و تحشیه: عبدالحی حبیبی). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بویل، جی. آ. (۱۳۶۶). تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان، تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان (مترجم: حسن انوشه). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بینای مطلق، سعید؛ حکمت، نصرالله؛ صدوقی سها، منوچهر؛ و ماحوزی، رضا (۱۳۹۵). تعاملات فلسفی ایران و یونان: با نگاهی به کتاب دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی تألیف عبدالجواد فلاطوری. ایران و یونان: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- تعزی بروی، جمال الدین یوسف (بی تا). النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة. قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصرية.
- داوری، رضا (۲۵۳۶). فارابی مؤسس فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- راوندی، محمدبن سلیمان (۱۳۳۳). راحة الصدور و آية السرور (تصحیح: عباس اقبال). تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
- شارقی، حمدالله و دیگران (۱۳۵۲). سیری در تاریخ فرهنگ ایران. اصفهان: انتشارات ثقفی.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳). زوال اندیشه سیاسی؛ گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران. تهران: انتشارات کویر.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۴۹ ه. ق.). الدعاوی القلییه. حیدرآباد دکن: مجلس دایرةالمعارف العثمانیه.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۵). موسیقی کبیر (مترجم: آذرنوش). انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۶). السیاسة المدینة (ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی). تهران: انتشارات سروش.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ الف). الجمع بین رأی الحكمین (تصحیح البیر نصری نادر) بیروت: دارالمشرق.



فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ ب). فصول منتزعه. مكتبة الزهراء.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱). آراء اهل المدينة الفاضله (تصحیح البیر نصری نادر). بیروت: دارالمشرق.

ماحوزی، رضا (۱۳۹۱). نسبت سیاست و اخلاق در اندیشه فارابی. در مجموعه مقالات فارابی و تأسیس فلسفه اسلامی، مجموعه مقالات منتخب همایش فارابی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ماحوزی، رضا (۱۴۰۱). احیاگر حکمت؛ نگاهی به زندگی زمانه و آثار فارابی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ماحوزی، رضا؛ و ابراهیم آبادی، حسین (۱۴۰۱). زمینه‌های سیاسی و اجتماعی شکل‌گیری دانشگاه جندی‌شاپور، در اندیشه و سیاست شهریاری در ایران باستان (جلد چهارم). تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی فارابی. قم: بوستان کتاب.

Comppiano, M. (2012). State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries). *Studia Islamica*, 107(1), 1-37. doi:10.1163/19585705-12341234

El-Hibri, T. (2021). *The Abbasid Caliphate: A History*. Cambridge University Press.

Fancy, N., & Green, M. (2021). Plague and the Fall of Baghdad (1258). *Medical History*, 65(2), 157-177. doi:10.1017/mdh.2021.3

Gruber, W. (1957). Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern (Graz); Roelof van den Broek, "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries", in the *Encyclopedia of Christianity*, Edited by Erwin Fahlbusch and Geoffrey William Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 1999 vol.1.

Heinrich von Staden, H. (2008). *The Art of Medicine in Early Alexandria, Elition, Translotion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kennedy, H. (1988). Baghdadi. *The Iranian Connection: Before the Mongol Ivasion*, Encyclopedia Iranian, vol. III.

Le Strange, G. (2017). *Baghdad During the Abbasid Aolphote: From Cotemporary Arabic and Persian Sources*. Routledge Library Editions.

Saunders, J.J. (2001). *The History of the Mongol Conquests*. Philsdelphia: University of Pennsylvania Press.

Tillier, M. (2009). *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside (132/750-334/945)* (Damascus: Presses de l'Ifpo.

