فصلنامه حکمت اسراء
سال هجدهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۵۳ ـ تابستان ۱۴۰۵
Isra Hikmat eighteenth year - no. 53 - summer 2026

Farabi and Greek Philosophy [1]

Dimitri Gutas [1]

Translator: Seyyed Asif Ehsani [2]

1. American scholar and professor emeritus of Arabic and Islamic studies in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations at Yale University, USA.
2. a graduate of Islamic Philosophy from Al-Mustafa International University. Qom, Iran.

Researh Article

Abstract

This article examines al-Farabi's relationship to Greek philosophy and shows how he succeeded in reconstructing this heritage within a coherent philosophical system. Al-Farabi did not merely reproduce the Greek heritage; rather, he reorganized its various elements within a new system. As Dimitri Gutas demonstrates, four major principles play a fundamental role in this reconstruction: analysis through division, a hierarchical system, the classification of the sciences, and the theory of language. Al-Farabi transformed these principles, which in the Alexandrian Neoplatonic tradition had been used primarily for the teaching of philosophy and the interpretation of Aristotle's works, into instruments for constructing a comprehensive system concerning reality. In this system, the various levels of being, the intellects, the soul, the sciences, and human communities are interconnected within a hierarchical structure. According to Gutas, the theory of intellect, or noetics, lies at the center of this system and connects al-Farabi's discussions of metaphysics, anthropology, happiness, and politics. On this basis, al-Farabi locates human perfection in the actualization of the intellect and the attainment of happiness, and he likewise explains society and the city in relation to this same end. Politics, therefore, in his thought is neither an independent nor a self-grounding discipline; rather, it is part of a system whose ultimate end is the intellectual perfection of the human being. The article shows that, by drawing upon Platonic and Aristotelian elements and reconstructing them within the framework of the theory of intellect, al-Farabi transformed the meaning of politics and turned it from an independent end of civic life into a means for realizing human happiness and intellectual life. This transformation is also significant for understanding the limited place assigned to politics and its marginalization within an important part of the philosophical tradition after al-Farabi.

Keywords: Al-Farabi; Greek Philosophy; Theory of Intellect; Politics.

Received: 2026-06-29, **Revised**: 2026-07-06, **Accepted**: 2026-09-16, **Published**: 2026-10-02

Gutas, Dimitri; Translator: Ehsani, Seyyed Asif (2026). Farabi and Greek Philosophy. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*. 2 (53), 151 -170. **DOI:** 10.22034/hi.2026.599991.2183

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

1 . Encyclopaedia Iranica entry. Published: December 15, 1999; last updated: January 4, 2017

Extended abstract

This article asks about al-Farabi's relationship to Greek philosophy and shows how he succeeded in reconstructing this heritage in the form of a coherent and systematic philosophical system. Al-Farabi did not merely repeat the Greek heritage; rather, he reorganized its various elements within a new system. Gutas directly connects the philosophical origins of al-Farabi's thought to the Neo-Aristotelian school of Ammonius in Alexandria, a school that continued among Syriac Christians after the Islamic conquest. This school, despite the common designation "Neoplatonist," was fundamentally Aristotelian, although it had adopted Plotinus's theory of emanation. Yaḥyā ibn Ḥaylān, al-Farabi's teacher, and Mattā ibn Yūnus, his senior colleague in Baghdad, belonged to this tradition. Al-Farabi was educated in Baghdad in a philosophical and pluralistic environment in which, following the translation movement, Greek philosophical and scientific works had become widely available. He sought to present philosophy as a coherent and independent system and to establish Neo-Aristotelianism as the true philosophy.

For al-Farabi, Plato and Aristotle agreed in their philosophical purpose, but Aristotle completed the philosophy that Plato had begun and grounded it on demonstration. Al-Farabi's works in this regard included editing and reworking translated Greek texts, writing scholastic commentaries on Aristotle's works, and, most importantly, creating his own philosophical system on the basis of the Greek philosophical heritage. In constructing this system, he drew on Neo-Aristotelian principles, especially "analysis through division," Porphyry's "Tree," the classification of the sciences, and the theory of language. Among these principles, division and hierarchical classification were of particular importance. Porphyry's classification of genera and species, extending from the highest genera to the lowest species, became in al-Farabi's thought a model for systematizing reality as a whole, both at the ontological and at the social level, such that each level was subordinate to the level above it and dominant over the level below it.

The classification of the sciences in the school of Ammonius began with a precise and systematic analysis of Aristotle's works, and each Aristotelian treatise was regarded as representing an independent field of study. Thus, the classification of Aristotle's works effectively became a classification of the sciences and of human knowledge. This classification initially had a descriptive and pedagogical function, but it later acquired two further functions: on the one hand, it acquired normative value, because it was regarded as reflecting the actual structure of being; on the other hand, it acquired historical value, because it showed the sequence of the development of the sciences in human history. Al-Farabi adopted this model and its functions primarily through the translation of the treatise of Paul the Persian and made it one of the foundations of his philosophical system.

Alongside the classification of the sciences, the theory of language also held an important place in Alexandrian Neo-Aristotelianism. The study of the introductory works to the Organon, especially Porphyry's Isagoge, the Categories, and On Interpretation, led to attention to questions of semantics, syntax, and semiotics, as well as concepts such as homonymy, synonymy, derivation, noun, verb, and sentence. Al-Farabi likewise pursued this line of inquiry and devoted works such as al-Alfāẓ al-Mustaʿmala fī al-Manṭiq and Kitāb al-Ḥurūf to these questions; even in Risāla fī al-ʿAql, he examined the different meanings of the word "intellect." On the basis of these principles and the Greek texts available in Arabic, al-Farabi produced a philosophical system in which the theory of intellect, or noetics, occupied the central position. He regarded demonstration as the noblest part of logic and the Posterior Analytics as the center of the Organon, and he considered the five kinds of argument—demonstrative, dialectical, sophistical, rhetorical, and poetic—not merely as logical divisions, but as fundamental modes of human thinking. Logic, therefore, ultimately became subordinate to ontological noetics.

In cosmology, al-Farabi combined Plotinus's theory of emanation with the Ptolemaic planetary system and produced a hierarchical structure in which noetics constituted the axis of

the system. The emanation of the celestial spheres, intellects, and their souls depended on the intellection of the higher sphere, while the connection between the supralunar and sublunar worlds was established through the emanation of intelligibles from the Active Intellect to the human intellect. The human intellect thereby reached actuality, and the transmission of intelligibles to the faculty of imagination made prophecy and divination possible. The same hierarchical structure was also reproduced in nature, the body, the soul, and the rational faculties of the human being.

On the basis of this framework, al-Farabi locates human perfection in the actualization of the intellect and the attainment of happiness, and he likewise explains society and the city in relation to this end. Therefore, politics in his thought is not an independent and self-sufficient discipline; rather, it is part of a system whose ultimate end is the intellectual perfection of the human being. The article shows that, by drawing on Platonic and Aristotelian elements and reconstructing them within the framework of the theory of intellect, al-Farabi transformed the meaning of politics and changed it from an independent end of civic life into a means for realizing human happiness and intellectual life. This transformation is also significant for understanding the limited place of politics and its marginalization in an important part of the philosophical tradition after al-Farabi.

In conclusion, al-Farabi's system is fundamentally based on noetics and a hierarchical structure, and his political thought is likewise subordinate to this structure. Various Greek sources of his system have been identified, but the basic design and conception of this system are considered to be al-Farabi's own innovation. Avicenna adopted and developed this system and transformed it into one of the dominant philosophical systems in the eastern Islamic world. This system also influenced Arabic philosophy in al-Andalus and Latin philosophy in Europe. The historical significance of al-Farabi in this account lies in the fact that, by creating a complex and sophisticated system in a language other than Greek, he carried Greek philosophy beyond the limits of earlier traditions and transformed it into an international philosophy and, subsequently, into one of the sources of Western philosophy.

References

S. B. Abed, Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī, Albany, N.Y., 1991. ʿA. Badawī, ed., Manṭeq Aresṭū III, Cairo, 1952. J. Barnes, The Complete Works of Aristotle, Princeton, 1984. C. S. F. Burnett, ed., Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, London, 1993.

Th.-A. Druart, "Al-Farabi and Emanationism," in J. F. Wippel, ed., Studies in Medieval Philosophy, Washington, D.C., 1987, pp. 23-43.

F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Washington, D.C., 1966. Ebn Ḵaldūn, The Muqaddimah, tr. F. Rosenthal, Princeton, 1967.

G. Endress, "Mattā b. Yūnus," in EI2 VI, pp. 844-46.

Idem, "«La Concordance entre Platon et Aristote», l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval," in B. Mojsisch and O. Pluta, eds., Historia Philosophiae Medii Aevi, Amsterdam and Philadelphia, 1991, pp. 237-57.

J. Finnegan, "Al-Fārābī et le Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise," in Mélanges Louis Massignon II, Damascus, 1957, pp. 133-52.

A. Gotthelf and J. G. Lennox, eds., Philosophical Issues in Aristotle's Biology, pt. II on 'Definition and Demonstration: Theory and Practice,' Cambridge, 1987, pp. 65-198.

D. Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baġdād," Der Islam 60, 1983, pp. 231-67.

Idem, "The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism," in W. W. Fortenbaugh, ed., Theophrastus of Eresus: On His Life and Work, New Brunswick, N. J. and Oxford, 1985, pp. 115-23.

Idem, "Ethische Schriften im Islam," in W. Heinrichs, ed., Neues Handbuch der Literaturwissenschaft V: Orientalisches Mittelalter, Wiesbaden, 1990, pp. 346-65.
Idem, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works," in C. S. F. Burnett, ed., Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, London, 1993, pp. 29-76.
Idem, "Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talḫīsá," in R. Kruk and G. Endress, eds., The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, Leiden, l997, pp. 101-19.
Idem, Greek Thought, Arabic Culture, London, l998.
C. Hein, Definition und Einteilung der Philosophie, Frankfurt, Bern, and New York, 1985.
H. Hugonnard-Roche, "Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe," in Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle, Louvain-la-Neuve and Cassino, 1990, pp. 131-47.
Idem, "Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, Ar. 2346," in Burnett, 1993, pp. 19-28.
J. Jolivet, "L'intellect selon al-Fārābī: quelques remarques," Bulletin d'Études Orientales 29, 1977, pp. 251-59.
M. Mahdi, "Alfarabi against Philoponus," JNES 26, 1967, pp. 233-60.
Idem, Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, Ithaca, N. Y., 1969.
Idem, "Al-Fārābī's Imperfect State," JAOS 110, 1990, pp. 691-726.
M. Maróth, "Griechische Theorie und orientalische Praxis in der Staatskunst von al-Fārābī," Acta Antiqua 26, 1978, pp. 465-69.
Idem, Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie, Budapest and Leiden, l994.
S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy," Israel Oriental Studies 5, 1975, pp. 150-60.
E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, 1968, pp. 122-42.
R. Sorabji, ed., Aristotle Transformed, London, 1990.
R. Walzer, "New Studies on al-Kindī," Oriens 10, 1957, pp. 203-32, repr. in idem, Greek into Arabic, pp. 175-205.
Idem, "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination," Journal of Hellenic Studies 77, 1957, pp. 142-48 (repr. in
idem, Greek into Arabic, pp. 206-19). Idem, Greek into Arabic, Oxford, 1962. Idem, "Al-Fārābī," in EI2 II, pp. 778-81.
Idem, "L'éveil de la philosophie musulmane," REI 38, 1970, pp. 7-42, 207-42.
Idem, "Early Islamic Philosophy," in A. H. Armstrong, ed., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1970, pp. 652-66.
Idem, "Lost Neoplatonic Thought in the Arabic Tradition," in Le Néoplatonisme, Paris, 1971, pp. 319-28.
Idem, "Aristotle's Active Intellect, nous poiētikos, in Greek and Early Islamic Philosophy," in Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Rome, 1974, pp. 423-36.
Idem, ed. and tr., Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila, Oxford, 1985.
F. W. Zimmermann, "Some Observations on al-Farabi and Logical Tradition," in S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown, eds., Islamic Philosophy and the Classical Tradition [Festschrift Richard Walzer], Oxford, 1972, pp. 517-46.
Idem, "Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes," Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 1976, pp. 401-14.
Idem, Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione", London, 1981.

فصلنامه حکمت اسراء
سال هجدهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۵۳ ـ تابستان ۱۴۰۵
Isra Hikmat eighteenth year - no. 53 - summer 2026

فارابی و فلسفهٔ یونانی[1]

دیمیتری گوتاس* | مترجم: سید آصف احسانی**

چکیده

علمی ـ پژوهشی

این مقاله از نسبت فارابی با فلسفهٔ یونانی می‌پرسد و نشان میدهد که فارابی چگونه موفق شد این میراث را در قالب نظام فلسفی منسجم بازسازی کند. فارابی میراث یونانی را صرفاً تکرار نکرد، بلکه عناصر مختلف آن را درون نظام تازه سامان داد. چنان‌که دیمیتری گوتاس نشان می‌دهد، چهار اصل مهم در این بازسازی نقش اساسی دارند: **تحلیل از طریق تقسیم، نظام سلسله‌مراتبی، طبقه‌بندی علوم و نظریهٔ زبان**. فارابی این اصول را که در سنت نوارسطویی اسکندریه عمدتاً برای آموزش فلسفه و تفسیر آثار ارسطو به کار می‌رفتند، به ابزارهایی برای ساختن نظام فراگیر دربارهٔ واقعیت تبدیل کرد؛ نظامی که در آن مراتب هستی، عقول، نفس، علوم و اجتماعات انسانی در ساختاری سلسله‌مراتبی به یکدیگر پیوند می‌یابند. به روایت گوتاس، نظریهٔ عقل یا نوئتیک در مرکز این نظام قرار دارد و مباحث متافیزیک، انسان‌شناسی، سعادت و سیاست فارابی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. فارابی با تکیه بر این مبنا، کمال انسان را در فعلیت عقل و دستیابی به سعادت قرار می‌دهد و جامعه و مدینه را نیز در نسبت با همین غایت توضیح می‌دهد. ازاین‌رو، سیاست در اندیشهٔ او دانشی مستقل و خودبنیاد نیست، بلکه بخشی از نظامی است که غایت نهایی آن کمال عقلانی انسان است. مقاله نشان می‌دهد که فارابی با بهره‌گیری از عناصر افلاطونی و ارسطویی و بازسازی آنها در چارچوب نظریهٔ عقل، معنای سیاست را دگرگون کرد و آن را از غایت مستقل زندگی مدنی به وسیله‌ای برای تحقق سعادت و حیات عقلی انسان تبدیل ساخت. این دگرگونی در فهم جایگاه محدود سیاست و حاشیه‌ای شدن آن در بخش مهمی از سنت فلسفی پس از فارابی نیز اهمیت دارد.

کلمات کلیدی: فارابی، فلسفه یونانی، نظریه عقل و سیاست.

---

۱. مدخل دانشنامه ایرانیکا. انتشار: ۱۵ دسامبر ۱۹۹۹؛ آخرین به‌روزرسانی: ۴ ژانویه ۲۰۱۷.

* محقق آمریکایی و استاد بازنشسته در زمینه مطالعات عربی و اسلامی در دپارتمان زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک در دانشگاه ییل، آمریکا.
** دانش آموخته فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران.

(تاریخ دریافت: ۰۸/ ۰۴/ ۱۴۰۵؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/ ۰۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۱۰)

گوتاس، دیمیتری؛ مترجم: احسانی، سید آصف (۱۴۰۵). فارابی و فلسفه یونانی، *فصلنامه حکمت إسراء*، ۲ (۵۳)، ۱۵۱ ـ ۱۷۰.

DOI: 10.22034/hi.2026.599991.2183

اشاره: این مقاله از نسبت فارابی با فلسفهٔ یونانی می‌پرسد و نشان میدهد که فارابی چگونه موفق شد این میراث را در قالب نظام فلسفی منسجم بازسازی کند. فارابی میراث یونانی را صرفاً تکرار نکرد، بلکه عناصر مختلف آن را درون نظام تازه سامان داد. چنان‌که دیمیتری گوتاس نشان می‌دهد، چهار اصل مهم در این بازسازی نقش اساسی دارند: **تحلیل از طریق تقسیم، نظام سلسله‌مراتبی، طبقه‌بندی علوم و نظریهٔ زبان**. فارابی این اصول را که در سنت نوارسطویی اسکندریه عمدتاً برای آموزش فلسفه و تفسیر آثار ارسطو به کار می‌رفتند، به ابزارهایی برای ساختن نظام فراگیر دربارهٔ واقعیت تبدیل کرد؛ نظامی که در آن مراتب هستی، عقول، نفس، علوم و اجتماعات انسانی در ساختاری سلسله‌مراتبی به یکدیگر پیوند می‌یابند. به روایت گوتاس، نظریهٔ عقل یا نوئتیک در مرکز این نظام قرار دارد و مباحث متافیزیک، انسان‌شناسی، سعادت و سیاست فارابی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. فارابی با تکیه بر این مبنا، کمال انسان را در فعلیت عقل و دستیابی به سعادت قرار می‌دهد و جامعه و مدینه را نیز در نسبت با همین غایت توضیح می‌دهد. ازاین‌رو، سیاست در اندیشهٔ او دانشی مستقل و خودبنیاد نیست، بلکه بخشی از نظامی است که غایت نهایی آن کمال عقلانی انسان است. مقاله نشان می‌دهد که فارابی با بهره‌گیری از عناصر افلاطونی و ارسطویی و بازسازی آنها در چارچوب نظریهٔ عقل، معنای سیاست را دگرگون کرد و آن را از غایت مستقل زندگی مدنی به وسیله‌ای برای تحقق سعادت و حیات عقلی انسان تبدیل ساخت. این دگرگونی در فهم جایگاه محدود سیاست و حاشیه‌ای شدن آن در بخش مهمی از سنت فلسفی پس از فارابی نیز اهمیت دارد.

الف: فارابی و فلسفه یونانی

خاستگاه‌های فلسفی فارابی و پیوند مستقیم او با مکتب نوارسطوییِ آمونیوس در اسکندریه قرار دارد؛ به همان صورتی که این مکتب پس از فتح اسلامی در میان روحانیان و روشنفکران مسیحیِ سریانی در مراکز مسیحیت شرقی در هلال حاصل‌خیز تداوم یافت و احیا شد. این مکتب که به‌طور سنتی، اما نامناسب، «نوافلاطونی» خوانده شده است، [اما] در جهت‌گیری، ساختار و محتوای بنیادین خود

اساساً ارسطویی بود. بااین‌حال، این مکتب از چند جهت در امتداد خطوط نوافلاطونی دگرگون شده بود؛ مهم‌ترینِ این دگرگونی‌ها پذیرش نظریهٔ صدور فلوطینی بود (برای جنبه‌های مختلف این تحول بنگرید به؛ Sorabji، در سراسر اثر). بر اساس روایت خود فارابی (نک. مدخل اول، زندگی‌نامه)، دو نسطوری، یحیی بن حَیلان، استاد مستقیم او، و مَتّی بن یونس، هم‌عصر بزرگ‌تر و همکار او در بغداد، از تبار مستقیم این سنت بودند. ظاهراً اعتبار احیای مطالعات ارسطویی در بغداد و بنیان‌گذاری هم یک برنامهٔ آموزشی مبتنی بر متون درسی و هم روشی برای مطالعه و آموزش آنها را باید به مَتّی نسبت داد .(Endress, 1989, pp. 844–45) ادعاهای فارابی دربارهٔ تبار فلسفی خود، به‌طور مستقل نیز با نقاط متعدد و آشکار همخوانیِ آموزه‌های او با سنت اسکندرانی تأیید می‌شود (Mahdi, 1967, pp. 233–37; Gutas, 1983, p. 255) .

همچنین، سنت مدرسه‌ای شرح زبان‌شناختی و فلسفی، بر متون اصلی ارسطو، در شروح فارابی و نیز در نسخهٔ خطی پاریس (Arab. 2346) از ارغنون ارسطو تداوم یافته است. (Zimmermann, 1972 and 1981; Hugonnard-Roche, 1990 and 1993)

به میزانی که پیشینهٔ آموزشی فارابی برای ارزیابی رابطهٔ او با فلسفهٔ یونانی اهمیت دارد، فضای فکری حاکم بر بغداد در دوران او نیز اهمیت دارد. هنگامی که فارابی در اواخر قرن نهم میلادی در پایتخت عباسیان به تحصیل مشغول بود، ترجمهٔ آثار و مطالعهٔ علوم یونانی تقریباً قدمت خود شهر بغداد(که در سال ۱۴۵ق/۷۶۲م بنیان گذاشته شده بود) را داشت. نهضت ترجمه، که تقریباً از سوی تمامی لایه‌های بالای جامعهٔ عباسی در دورهٔ نخستین ایجاد، تأمین مالی و حمایت می‌شد، ترجمه‌های عربی بخش اعظم آثار فلسفی و علمی یونان را فراهم آورده بود و به چنان مرحله‌ای از بلوغ رسیده بود که ترجمه‌های برخی آثار بنیادی (برای مثال فیزیک ارسطو، اصول اقلیدس یا المجسطی بطلمیوس) بارها از نو انجام می‌شدند یا مورد بازبینی و اصلاح قرار می‌گرفتند.(Gutas 1998, ch. 6) روشنفکرانی که از این ترجمه‌ها حمایت می‌کردند، از مؤلفان، روش‌ها و دیدگاه‌هایی که مورد پسندشان بود دفاع می‌کردند و در برخی موارد، مکتب‌های فکری خاصی

را نیز پدید آورده بودند. در حوزهٔ فلسفه، به‌ویژه حلقهٔ فیلسوفان و دانشوران پیرامون کِندی (درگذشته در دههٔ ۸۷۰م) و جانشینان او اهمیت داشت؛ و نیز باید به اثر منحصربه‌فرد ابوبکر رازی (درگذشته در ۹۲۵ یا ۹۳۵ میلادی)، آن خودآموخته و هم‌عصرِ بزرگ‌تر فارابی، اشاره کرد. بدین‌سان، فارابی در بغداد با محیطی حاصلخیز از تفکر فلسفیِ کثرت‌گرا مواجه شد که دست‌کم یک قرن قدمت داشت و در آن زمان به مرحلهٔ پیشرفته‌ای از پیچیدگی و پختگی رسیده بود.

این فضای مسلط پرجوش و خروش و آزمون‌گری فکری، از سوی قدرت سیاسی مهار نمی‌شد؛ به‌ویژه پس از ناکام ماندن تلاش مأمون و دو جانشین او برای تحمیل یک ایدئولوژی متمرکز(مِحنه، ۸۳۳–۸۴۹م). در نتیجه، صحنهٔ اصلیِ رقابت برای برتری ایدئولوژیک، میدان منازعهٔ گروه‌های متعدد با یکدیگر بود؛ زیرا جریان‌های گوناگون فکری هنوز به آموزه‌های تثبیت‌شده‌ای تبدیل نشده بودند که از پشتوانهٔ اجتماعی کافی برای تحمیل خود بر دیگران برخوردار باشند. دورهٔ ۸۵۰ تا ۹۵۰م، که تمام زندگی فارابی را دربر می‌گیرد، شاهد تلاش‌هایی برای ایجاد نظم در آشفتگی فکری، تثبیت و نظام‌مند کردن رشته‌های گوناگون و بنیانگذاری نوعِ وحدت روش‌شناختی و آموزه‌ای بود؛ برای مثال، اصلاحات ابن مجاهد (درگذشته ۹۳۶م) در قرائت‌های قرآنی (قرائات) و تدوین اصول نقد حدیث (الجرح و التعدیل) به دست ابن ابی‌حاتم رازی (درگذشته ۹۳۸م) و مواردی از این دست (Gutas 1998, pp. 101–104). احیای مطالعات ارسطویی، که با ترجمه‌ها و شروح مَتّی نمایندگی می‌شد و در مجموعهٔ آثار فارابی به ثمر نشست، باید در همین چارچوب فهمیده شود، همانطور که این احیا در حوزهٔ فلسفه نیز کارکردی مشابه داشت.

فارابی می‌کوشید فلسفه را به‌مثابهٔ نظامی منسجم عرضه کند، نوارسطویی‌گرایی را به‌عنوان تنها آموزهٔ حقیقی فلسفی ترویج دهد، عمل فلسفی را عقلانی سازد و اعتبار آن را برای جامعهٔ عباسی معاصر نشان دهد. همچنین به نظر می‌رسد که او می‌خواست فلسفه را از تبعی بودن نسبت به پزشکی، جایگاهی که فلسفه به دلایل تاریخی در دورهٔ نخست عباسیان داشت، رها سازد و آن را به‌عنوان دانش

مستقل و حتی احتمالاً پیشرو در عرصهٔ فکری تثبیت نماید.(Zimmermann, 1976, pp. 407–408, 412–414)

در وهله نخست، تصور فارابی از فلسفهٔ حقیقی چنین بود؛« تنها توسط یونانیان از افلاطون و ارسطو، به ما به ارث رسیده است... در آنچه آن دو عرضه کرده‌اند، مقصودشان یکی است و... می‌خواستند فلسفهٔ واحد و یکسان را عرضه کنند» (تحصیل السعاده، در Mahdi, 1969, pp. 49–50). بااین‌حال، فهم فارابی از وحدت فلسفه‌های افلاطون و ارسطو، همچون برداشت فرفوریوس، آموزه‌ای جزمی نیست؛ بلکه با ظرافتی به سود ارسطو صورت‌بندی شده است؛ همان‌گونه که در مکتب آمونیوس نیز مطرح شده بود. «الجمع بین رأیی الحکیمین» فارابی، افلاطون را به‌مثابهٔ پیشگامِ محترم ارسطو معرفی می‌کند که مهم‌ترین دستاوردش فراهم آوردن مواعظ اخلاقی برای مقاصد تربیت اجتماعی بود. او ارسطو را فیلسوفی معرفی می‌کند که از جایی آغاز کرد که افلاطون کار خود را در آنجا به پایان رسانده بود؛ فلسفه را کمال بخشید و آن را بر مبنای برهانی استوار کرد (Endress, 1991, pp. 249–251). با توجه به این تلقی از فلسفهٔ حقیقی، تعالیم و نوشته‌های فارابی را می‌توان در دسته‌های گوناگونی قرار داد (نک. Druart).

نخست، او در سطحی مقدماتی و ظاهراً برای مخاطبانی گسترده، برخی ترجمه‌های موجود از متون یونانی را ویرایش و اقتباس کرد؛(او زبان یونانی نمی‌دانست و به آثار یونانی، جز آنچه به عربی ترجمه شده بود، دسترسی نداشت.) او با اندکی بازنویسی استدلال، افزودن جزئیات توضیحی، و روشن کردن ابهام‌های نحوی و معنایی متن عربی آن ترجمه کار خود را پیش برد (Gutas, 1983, p. 252, note 51; p. 256, note 61). از جمله این بازپردازی‌های ویراستارانه به دست فارابی می‌توان به بازصورت‌بندی موارد زیر اشاره کرد: ۱. مقدمه‌های متأخر اسکندرانی دربارهٔ مطالعهٔ ارسطو، در اثر او با عنوان «ما ینبغی أن یقدّم قبل تعلّم فلسفة أرسطو»؛ یعنی آنچه باید پیش از آموختن فلسفهٔ ارسطو مقدم داشته شود (Gutas, 1985, pp. 115–116)؛ ۲ .مقدمه‌های مشابه الیاس (ـ داوود) در بخش منطقِ اثر او با عنوان «إحصاء العلوم»؛ یعنی شمردن علوم (Gutas, 1983, pp. 231–

238, 255)؛ و ۳ . خلاصه جالینوس از قوانین افلاطون در شرح دقیق فارابی از خلاصه جالینوس از قوانین افلاطون (تلخیص جوامع نوامیس افلاطون Gutas, 1997)

دوم، فارابی شروح مدرسه‌ای بر آثار ارسطو، و نیز بازنویسی‌ها و دیگر صورت‌های عامه‌پسند آن‌ها نوشت.(Gutas, 1993, pp. 47–50)

سوم، و مهم‌تر از همه، او بر اساس اصول و جهت‌گیری‌هایی که از نوارسطویی‌گرایی به ارث برده بود و با بهره‌گیری از مجموعهٔ کامل اندیشهٔ فلسفی یونان که از طریق ترجمه در دسترسش قرار داشت، نظام فلسفی خاص خود را پدید آورد. این اصول و جهت‌گیری‌های اساسی عبارت بودند از:۱ .ابزار روشیِ تحلیل از طریق تقسیم؛ ۲ .«درخت» فرفوریوس؛ ۳ .طبقه‌بندی علوم؛و ۴. نظریهٔ زبان. مکتب نوارسطویی آمونیوس این روش‌ها و مواضع را با هدف آموزش فلسفه و در جریان تفسیر آثار ارسطو، به‌ویژه کتاب‌های آغازین« ارغنون»، یعنی «ایساغوجی» (مقدمهٔ فرفوریوس)، «مقولات» و «در باب تعبی»ر ارسطو، پرورانده بود. فارابی این رویه‌ها را به‌طور کامل دنبال کرد؛ اما آنها را به شیوه‌ای به کار گرفت که حاصل آن نظامی فلسفی بود که به‌مراتب از علایق مدرسه‌ای پیشینیان یونانی و سریانی او فراتر می‌رفت.

۱. تحلیل‌ازطریق‌تقسیم (دیایرِسیس، قِسمه): تحلیل از طریق تقسیم را افلاطون وارد مباحث مربوط به روش علمی کرد (فایدروس، ۲۶۵؛ سیاستمدار، ۲۶۳؛ سوفسطایی، ۲۲۱–۲۳۱) و ارسطو آن را به‌عنوان روشی در تعریف‌ها به‌طور استوار بنیاد نهاد (طوبیقا و مقولات، متافیزیک، کتاب Z، و تحلیل‌های پسین، کتاب B13، b25–97b696، و اجزای حیوانات، کتاب I). برای تحلیلی که به‌ویژه از حیث فهم فارابی از نظریه و عملِ روش علمی نزد ارسطو اهمیت دارد، باید به مقالات بالْم، لِنُکس، بولتون و گوتلف Gotthelf) and Lennox, pp. 65–198)مراجعه کرد. تقسیم، از طریق شرح تفصیلی فرفوریوس بر سوفسطایی افلاطون، به روش معیار تحلیل تبدیل شد و از طریق او به آثار تمامی فیلسوفان بعدی که به زبان‌های یونانی و سریانی می‌نوشتند راه یافت .(Hein, pp. 131–145) تحلیل از طریق تقسیم، به‌ویژه در آثار داوود، الیاس، الیاسِ کاذب و بازتولید آن به دست پل پارسی، در نخستین اثر موجود عربی

در منطق، یعنی «حدود المنطق» ابن بهریز، ظاهر می‌شود و یکی از ابزارهای بنیادی تحلیلی فارابی را تشکیل می‌دهد.

۲. طبقه‌بندی سلسله‌مراتبی: مفهومی که ارتباط نزدیکی با مورد پیشین دارد و در نهایت از آن سرچشمه می‌گیرد، ارتقای تقسیم اجناس و انواع به‌دست فرفوریوس به یک طبقه‌بندی سلسله‌مراتبیِ موجودات است؛ طبقه‌بندی‌ای که از عالی‌ترین اجناس (یعنی ده مقوله) که خود نسبت به هیچ جنس برتری، نوع محسوب نمی‌شوند، تا پایین‌ترین انواع، که نسبت به هیچ نوع پایین‌تری جنس نیستند، امتداد می‌یابد. هر سطحی میان این دو حد، نسبت به سطوح فروتر خود جنس و نسبت به سطوح برتر خود نوع محسوب می‌شود (ایساغوجی، به تصحیح بوسه، صص. ۴ به بعد؛ منطق ارسطو، به تصحیح بدوی، صص. ۱۰۲۷ به بعد). نظام‌مندسازی تمام واقعیت توسط فارابی، اعم از واقعیت هستی‌شناختی و اجتماعی، به‌صورت یک کل سلسله‌مراتبی که در آن هر سطح تحت فرمان سطح بالاتر از خود قرار دارد و بر سطح پایین‌تر از خود فرمان می‌راند، دقیقاً از چنین طبقه‌بندی‌ای پیروی می‌کند.

۳. طبقه‌بندی علوم: دو قرن پیش از ظهور اسلام، دانشمندان اسکندرانی در مکتب آمونیوس، با به‌کارگیری دقیق و روشمند تحلیل از طریق تقسیم، طرحی مفصل برای طبقه‌بندی آثار ارسطو پدید آوردند؛ طرحی که در آن هر رسالهٔ منفرد ارسطو نمایندهٔ یک حوزهٔ مطالعاتی مستقل تلقی می‌شد. حاصل این رویکرد آن بود که طبقه‌بندی آثار ارسطو، در عمل، به طبقه‌بندی همهٔ علوم و در نتیجه، به طبقه‌بندی تمام دانش بشری تبدیل شد. کارکرد نخستین این طبقه‌بندی، توصیفی و آموزشی بود و در مقدمهٔ برنامهٔ درسی فلسفه برای روشن ساختن تعریف‌ها و تقسیمات فلسفه یا تمامی دانش به کار می‌رفت. بااین‌حال، این طبقه‌بندی سرانجام دو ارزش مرتبط دیگر نیز پیدا کرد: نخست، ارزش هنجاری؛ از آن رو که فرض می‌شد طبقه‌بندی دقیق آثار ارسطو و در نتیجه طبقه‌بندی تمام دانش، بازتاب‌دهندهٔ واقعیت هستی‌شناختی، یعنی نحوهٔ واقعیِ قرار داشتن اشیا، است؛ و دوم، ارزش تاریخی؛ زیرا ادعا می‌شد که طبقه‌بندی علوم، واقعیت تاریخی یا توالی زمانی رشد علوم در

تاریخ بشری را نیز بازتاب می‌دهد. فارابی هم این الگوی طبقه‌بندی و هم تمام کارکردهای آن را، عمدتاً از طریق ترجمهٔ عربی رسالهٔ پل پارسی در این زمینه، پذیرفت و آن را به سنگ‌بنای نظام فلسفی خود تبدیل کرد.(Gutas, 1983, pp. 256–260)

۴. نظریهٔ زبان: نوارسطویی‌گرایی اسکندرانی به پرورش گستردهٔ مقدمات لازم برای مطالعهٔ «ارغنون» ارسطو پرداخت.« ایساغوجی» فرفوریوس و دیگر مطالب مقدماتیِ مرتبط با آن، کانون بخش مهمی از مطالعات فلسفی را تشکیل می‌دادند. مسائل مورد بحث، عمدتاً به فلسفهٔ زبان و معنا مربوط می‌شدند؛ دست‌کم از آن جهت که «مقولات» و «دربارهٔ تعبیر» ارسطو به این موضوعات می‌پردازند. این اهتمام فزاینده به معناشناسی، نحو و نشانه‌شناسی، و به‌ویژه توجه به مفاهیمی مانند اشتراک لفظی، ترادف و اشتقاق در آغاز مقولات، و اسم، فعل و جمله در آغاز «دربارهٔ تعبیر»، تحلیل زبانی را در مرکز عمل فلسفی قرار داد. فارابی نیز به همین نحو، هم به سبب آموزش فلسفی خود در سنت نوارسطویی که این مطالعات را پرورش می‌داد و هم به سبب جایگاه محوری مطالعات زبانی در حیات فکری معاصر بغداد، اهتمامی مشابه به این حوزه نشان می‌دهد (نک. Abed). دو اثر او به‌طور کامل به این موضوع اختصاص دارند:«الألفاظ المستعملة فی المنطق» (الفاظ به‌کاررفته در منطق) و« کتاب الحروف» (کتاب حروف)؛ و حتی رسالهٔ او «دربارهٔ عقل» (رسالة فی العقل)، نیز به تمایزگذاری میان معانی گوناگون واژهٔ مشترک «عقل» می‌پردازد.

فارابی بر پایهٔ این اصول و با در اختیار داشتن طیف گسترده‌ای از متون فلسفی و علمی یونانی در ترجمهٔ عربی، نظامی فلسفی اصیل و اقناع‌کننده پدید آورد. خلاصه‌ای از این نظام در اثر او «مبادی آراء أهل المدینة الفاضلة» (اصول دیدگاه‌های اهل مدینهٔ فاضله) ارائه شده است. در قلب این نظام، نظریهٔ عقل، یا نُئوتیک (noetics) قرار دارد که تمامیت فلسفهٔ فارابی را به حرکت درمی‌آورد و به آن انسجام می‌بخشد. این نظریه امتداد طبیعی نوارسطویی‌گرایی متأخر یونانی است که از یک سو، سنتی دیرپا از شرح و بسط و استنتاج از گزاره‌های اندک و موجز ارسطو دربارهٔ ماهیت عقل

(اعم از عقل محرکِ نامتحرک و عقل انسانی) را با خود ترکیب کرده بود و از سوی دیگر، ارتقای هستی‌شناختیِ جایگاه عقل را دربر می‌گرفت؛ ارتقایی که به‌ویژه در مکتب نوافلاطونی آتن شکل گرفته بود.(Walzer, 1957, pp. 229–230, 201–202; Walzer, 1974; Finnegan; Jolivet)

مطابق با معیار آموزهٔ نوارسطویی، فارابی «شریف‌ترین» بخش منطق را برهان استدلالی، یعنی کارکرد اصلی عقل، می‌دانست. بر همین اساس، «تحلیل‌های پسین» ارسطو مرکز و نقطهٔ اوج کل« ارغنون» را تشکیل می‌دهد؛ در حالی که چهار کتاب پیش از آن (ایساغوجی فرفوریوس، مقولات ارسطو، در باب تعبیر و تحلیل‌های پیشین) مقدمات برهان را فراهم می‌کنند و چهار کتاب پایانی، با آشکار کردن شیوه‌هایی که از طریق آنها یقین برهانی ممکن است به‌وسیلهٔ استدلال‌هایی جدلی (طوبیقا)، سفسطه‌آمیز (مغالطات سوفسطایی)، خطابی (خطابه) یا شعری (فن شعر) منحرف شود، از آن «حفاظت» می‌کنند. فارابی این تقسیم پنج‌گانهٔ استدلال‌ها یا قضایا (یعنی برهانی، جدلی، سوفسطایی، خطابی و شعری) را نه‌تنها در سطح توصیف یا تحلیل می‌پذیرد، بلکه با ادعای اینکه ذهن انسان فقط می‌تواند به این پنج شیوه بیندیشد، برای آن جایگاه هستی‌شناختی نیز قائل می‌شود .(Gutas, 1983, pp. 256–257, 265–266) بدین‌سان، در تحلیل نهایی، حتی منطق، که در اصل دانشی روش‌شناختی بود، تابع و وابسته به نُئوتیک هستی‌شناختی قرار می‌گیرد.

فارابی در کیهان‌شناسی نظریهٔ صدور فلوطینی را پذیرفت و آن را با نظام سیاره‌ای بطلمیوس در فرضیات ترکیب کرد (Walzer, 1985, pp. 363–365) تا نظام سلسله‌مراتبیِ سخت و منضبط «درخت فرفوریوس» را در کیهان فوق‌قمر پدید آورد. از آن جهت که صدور افلاک، همراه با عقول و نفوس آنها، به فعل خلاقانهٔ تعقل فلک برتر وابسته است، نُئوتیک در مرکز این نظام قرار دارد. همین ساختار سلسله‌مراتبیِ عناصر سازنده، در جهان طبیعت زمینی نیز بازتولید می‌شود (انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و مواد معدنی)، در درون بدن انسان (اندام‌ها و اعضا) و درون نفس انسانی و قوای مرتبهٔ آن؛ و در درون بخش ناطق نفس، یعنی خود عقل. ارتباط میان قلمرو فوق‌قمر و قلمرو

زیرقمر از طریق صدور معقولات از عقل فعال (عقلِ فلک دهم، فلک ماه) به عقل انسانی برقرار می‌شود؛ عقل انسانی در نتیجه به فعلیت می‌رسد و گاه نیز این معقولات به قوهٔ خیال یا قوهٔ بازنمایی منتقل می‌شوند و بدین‌سان نبوت و پیشگویی پدید می‌آید.

در فلسفهٔ فارابی دربارهٔ فرد و جامعه نیز نُئوتیک بار دیگر در مرکز نظام سلسله‌مراتبی او قرار دارد. او سعادت انسان را در حیات عقل، یا در به فعلیت رسیدن عقل انسانی، می‌بیند؛ چیزی که باید آن را زندگیِ تأمل فلسفی دانست. چنان‌که او در بند پایانی شرح خود بر فلسفهٔ ارسطو بیان می‌کند:«تحقیق و بررسی نظری دربارهٔ معقولاتی که برای سلامت بدن و سلامت حواس سودی ندارند، برای کمال انسان ضروری است». و سپس کمال انسان را به فعلیت رسیدن عقل او تعریف می‌کند. فارابی ادامه می‌دهد که از میان علوم گوناگونی که در فلسفه مطالعه می‌شوند، متافیزیک «برای رشد عقل او، به مثابه یک شهروند، ضروری است (عقلی) که انسان به خاطر آن آفریده شده است؛ در حالی که همهٔ علوم دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرند... تا عقل انسانی، که انسان برای آن آفریده شده است، به کمال برسد» (ترجمه بر اساس متن معتبرتر فلسفة ارسطو فارابی، نقل‌شده در کتاب التصیحتین عبد اللطیف بغدادی، نسخهٔ خطی بورسا، حسین چلبی ۸۲۳، برگ ۸۷ر؛ نک. Mahdi, 1969, p. 130). عقل انسانی، که انسان برای آن آفریده شده است، در این عبارت به‌عنوان عقل متعلق به یک «مدنی» مشخص شده است؛ زیرا انسان برای تأمین نیازهای جسمانی خود و دستیابی به کمال، به سازمان اجتماعی یک شهر نیاز دارد (مبادی، در Walzer, 1985, p. 229). فارابی در «مبادی»، انسانی را که به کمال رسیده است، چنین توصیف می‌کند:« کسی که در واقع عقل شده و در واقع چیزی شده است که مورد تعقل قرار می‌گیرد».(Walzer, 1985, p. 241)

این دیدگاه با توصیف ارسطو از سعادت انسانی به‌عنوان زندگی تأملی (اخلاق نیکوماخوسی، کتاب دهم) یا توصیف امر الهی به‌عنوان عقلی که پیوسته به تعقل خویش مشغول است (متافیزیک، کتاب دوازدهم) سازگار است؛ اما به‌ویژه (با توجه به تأکیدی که بر فقدان فایدهٔ عملی تأمل فلسفی دارد) به

نظریهٔ ارسطو دربارهٔ فراغت به‌عنوان غایت فعالیت فردی و اجتماعی نزدیک است (سیاست، VII.15، a11-b28؛۱۳۳۴). در همین سیاق، این دیدگاه همچنین به سخن ارسطو نزدیک است که عقل غایت طبیعت است:«در انسان‌ها، عقل(لوگوس) و ذهن (*nous*) غایتی هستند که طبیعت به سوی آن می‌کوشد؛ ازاین‌رو تولد و پرورش شهروندان در آداب و رسوم باید با نظر به آن سامان یابد». (سیاست، b15–17؛۱۳۳۴، در ترجمهٔ جووت در Barnes, p. 2117). بر این اساس، اجتماعات انسانی، که فارابی آنها را مطابق با اصول «درخت فرفوریوس» که پیش‌تر ذکر شد، به‌صورت سلسله‌مراتبی طبقه‌بندی می‌کند (Maróth 1978؛ برای تفصیل بیشتر، Maróth 1994, pp. 215–222؛ نیز نک. Pines, pp. 156–160؛ Rosenthal)، به همان اندازه به کمال دست می‌یابند یا از آن بازمی‌مانند که فرمانروایان و ساکنان آنها قادر باشند عقل‌های خود را به فعلیت برسانند، معقولات را دریافت کنند و مطابق با الزامات علوم فلسفی و وحی، آرای درست را اختیار کنند (مبادی، فصل‌های ۱۵–۱۹، در Walzer, 1985, pp. 229–329، به‌ویژه صص. ۲۷۷–۲۸۵).

بحث فارابی درباره جوامع انسانی، تابع نُئوتیک اوست و برای تکمیل آن طراحی شده است؛ بدین معنا که با هدف دستیابی به جامعیت طبقه‌بندی، که در بخش‌های دیگر «مبادی» نیز دیده می‌شود، تمامی جزئیات یک نظام به‌شدت سلسله‌مراتبی را صورت‌بندی می‌کند. در اینجا سخن از یک فلسفهٔ سیاسی مستقل در میان نیست. ابن خلدونِ همیشه ژرف‌بین (نک. مدخل مربوطه)، که خود را بنیان‌گذار خودآگاه فلسفهٔ سیاسی در اسلام می‌دانست، دریافت که بحث فارابی بر نُئوتیک مبتنی است. او می‌گوید، مقصود فیلسوفان از «سیاست مدنی» (عنوان یکی از آثار فارابی) «آن حالت و هیئت نفس و خُلقی است که هر یک از اعضای یک سازمان اجتماعی باید داشته باشد تا سرانجام مردم به‌طور کامل از حاکمان بی‌نیاز شوند.» آنان سازمان اجتماعی‌ای را که این الزامات را برآورده سازد، «شهر آرمانی» (مدینهٔ فاضله که بخشی از عنوان مبادی فارابی است) می‌نامند. هنجارهایی که در این ارتباط رعایت می‌شوند، «اتوپیای سیاسی» (سیاست مدنی) نامیده می‌شوند. بر همین اساس، ابن خلدون این نظریه را برای زندگی واقعی بی‌ارتباط دانست و آن را

چیزی نادر و دور از دسترس تلقی کرد (مقدمه، II، ترجمهٔ F. Rosenthal، ص. ۱۳۸).

فقدان یک فلسفهٔ سیاسی مستقل در آثار فارابی قابل انتظار است. در هیچ کدام از نوافلاطونی‌گری آتنی و نوارسطویی‌گرایی اسکندرانی، دو سرچشمهٔ اصلی فلسفهٔ فارابی، فلسفهٔ سیاسی افلاطون و ارسطو جزء جدایی‌ناپذیر نمی‌باشد (Walzer, 1985, pp. 425–426)؛ درحالی که اندیشه‌های سیاسی واقعیِ جهان بیزانسی از زمان ژوستینیان تا دوران فَارابی (Dvornik، فصل‌های ۱۱ و ۱۲) نیز کاملاً با تحلیل فارابی بیگانه بودند. از سوی دیگر، تمرکز بر نُئوتیک حتی در عنوان «مبادی» نیز بازتاب یافته است. این اثر، آن‌گونه که غالباً به‌صورت اختصاری اما گمراه‌کننده به آن اشاره می‌شود، «مدینهٔ فاضله» نیست، بلکه «اصول آرای اهل مدینهٔ فاضله» است. سنت فلسفی بعدی در اسلام، مبنای نُئتیکی این اثر را به‌خوبی درک کرد. فیلسوفانی که نظام فارابی را پذیرفتند، طبقه‌بندی او از جوامع انسانی را، به‌عنوان ضمیمه‌ای کم‌اهمیت، کنار گذاشتند. تنها در سنت اخلاق کتاب‌های که به زبان‌های فارسی و ترکی نوشته شدند و از تقسیم سه‌گانهٔ ارسطوییِ فلسفهٔ عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست پیروی می‌کردند، طبقه‌بندی فارابی از جوامع انسانی جایی برای خود یافت تا بخش مربوط به سیاست را تکمیل کند. این سنت با اخلاق ناصری نصیرالدین طوسی آغاز شد و پس از آن، در آثار مشابهی که به فارسی و ترکی نوشته شدند، از جمله آثار دوانی، واعظ کاشفی، قنالی‌زاده علی و دیگران، ادامه یافت. جدا از این مورد، طبقه‌بندی فارابی از جوامع انسانی نه در جهان اسلام و نه در غرب تأثیر قابل‌توجهی بر جای نگذاشت. (Gutas, 1990, pp. 357, 354)

منابع گوناگون و منفرد یونانی نظام فلسفی فارابی و به‌ویژه «مبادی»، توسط والزر شناسایی و تحلیل شده‌اند (Walzer, 1971 and 1985)؛ اما در مجموع این اثر، و به‌خصوص طرح و تصور بنیادین آن، باید ابتکار و اصالتاً متعلق به خود فَارابی دانسته شود (نک. Mahdi, 1990). در جهان اسلام، ابن‌سینا نظام فارابی را برگرفت و آن را بیش از پیش بسط و پالایش کرد و فلسفه‌ای پدید آورد که قرار بود در شرق جهان اسلام نظام فلسفی غالب باقی بماند. در غرب نیز این نظام بر فلسفهٔ عربی اندلس (چه

یهودی و چه مسلمان) و همچنین بر فلسفهٔ لاتینیِ اروپایی تأثیر گذاشت. دستاورد فارابی در این است که او نخستین فیلسوفی بود که با پدید آوردن نظامی پیچیده و پیشرفته به زبانی غیر از یونانی، موفق شد فلسفهٔ یونانی را بین‌المللی کند؛ نظامی که از تلاش‌های ابتداییِ لاتینیانِ قرون وسطای نخستین و نیز پیشینیان سریانیِ او به‌مراتب فراتر می‌رفت. از این حیث، او در رأس همهٔ فیلسوفان بعدی قرار می‌گیرد که فلسفهٔ یونانی را به فلسفهٔ غربی تبدیل کردند.

کتاب‌شناسی

(افزون بر منابعی که در مقاله به آنها ارجاع شده است، این کتاب‌شناسی آثاری را نیز دربرمی‌گیرد که به پیشینه‌های یونانی فلسفهٔ فارابی می‌پردازند. برای آثاری که در متن به آنها ارجاع شده اما مشخصات کاملشان در اینجا نیامده است، به بخش «ارجاعات کوتاه» مراجعه کنید).

S. B. Abed, Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī, Albany, N.Y., 1991. ʿA. Badawī, ed., Manṭeq Aresṭū III, Cairo, 1952. J. Barnes, The Complete Works of Aristotle, Princeton, 1984. C. S. F. Burnett, ed., Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, London, 1993.

Th.-A. Druart, "Al-Farabi and Emanationism," in J. F. Wippel, ed., Studies in Medieval Philosophy, Washington, D.C., 1987, pp. 23-43.

F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Washington, D.C., 1966. Ebn Ḵaldūn, The Muqaddimah, tr. F. Rosenthal, Princeton, 1967.

G. Endress, "Mattā b. Yūnus," in EI2 VI, pp. 844-46.

Idem, "«La Concordance entre Platon et Aristote», l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval," in B. Mojsisch and O. Pluta, eds., Historia Philosophiae Medii Aevi, Amsterdam and Philadelphia, 1991, pp. 237-57.

J. Finnegan, "Al-Fārābī et le Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise," in Mélanges Louis Massignon II, Damascus, 1957, pp. 133-52.

A. Gotthelf and J. G. Lennox, eds., Philosophical Issues in Aristotle's Biology, pt. II on 'Definition and Demonstration: Theory and Practice,' Cambridge, 1987, pp. 65-198.

D. Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baġdād," Der Islam 60, 1983, pp. 231-67.

Idem, "The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism," in W. W. Fortenbaugh, ed., Theophrastus of Eresus: On His Life and Work, New Brunswick, N. J. and Oxford, 1985, pp. 115-23.

Idem, "Ethische Schriften im Islam," in W. Heinrichs, ed., Neues Handbuch der Literaturwissenschaft V: Orientalisches Mittelalter, Wiesbaden, 1990, pp. 346-65.

Idem, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works," in C. S. F. Burnett, ed., Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, London, 1993, pp. 29-76.

Idem, “Galen’s Synopsis of Plato’s Laws and Fārābī’s Talḫīsá,” in R. Kruk and G. Endress, eds., The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, Leiden, l997, pp. 101-19.

Idem, Greek Thought, Arabic Culture, London, l998.

C. Hein, Definition und Einteilung der Philosophie, Frankfurt, Bern, and New York, 1985.

H. Hugonnard-Roche, “Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l’arabe,” in Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l’antiquité tardive au XIVe siècle, Louvain-la-Neuve and Cassino, 1990, pp. 131-47.

Idem, “Remarques sur la tradition arabe de l’Organon d’après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, Ar. 2346,” in Burnett, 1993, pp. 19-28.

J. Jolivet, “L’intellect selon al-Fārābī: quelques remarques,” Bulletin d’Études Orientales 29, 1977, pp. 251-59.

M. Mahdi, “Alfarabi against Philoponus,” JNES 26, 1967, pp. 233-60.

Idem, Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle, Ithaca, N. Y., 1969.

Idem, “Al-Fārābī’s Imperfect State,” JAOS 110, 1990, pp. 691-726.

M. Maróth, “Griechische Theorie und orientalische Praxis in der Staatskunst von al-Fārābī,” Acta Antiqua 26, 1978, pp. 465-69.

Idem, Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie, Budapest and Leiden, l994.

S. Pines, “Aristotle’s Politics in Arabic Philosophy,” Israel Oriental Studies 5, 1975, pp. 150-60.

E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, 1968, pp. 122-42.

R. Sorabji, ed., Aristotle Transformed, London, 1990.

R. Walzer, “New Studies on al-Kindī,” Oriens 10, 1957, pp. 203-32, repr. in idem, Greek into Arabic, pp. 175-205.

Idem, “Al-Fārābī’s Theory of Prophecy and Divination,” Journal of Hellenic Studies 77, 1957, pp. 142-48 (repr. in

idem, Greek into Arabic, pp. 206-19). Idem, Greek into Arabic, Oxford, 1962. Idem, “Al-Fārābī,” in EI2 II, pp. 778-81.

Idem, “L’éveil de la philosophie musulmane,” REI 38, 1970, pp. 7-42, 207-42.

Idem, “Early Islamic Philosophy,” in A. H. Armstrong, ed., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1970, pp. 652-66.

Idem, “Lost Neoplatonic Thought in the Arabic Tradition,” in Le Néoplatonisme, Paris, 1971, pp. 319-28.

Idem, “Aristotle’s Active Intellect, nous poiētikos, in Greek and Early Islamic Philosophy,” in Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Rome, 1974, pp. 423-36.

Idem, ed. and tr., Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī’s Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila, Oxford, 1985.

F. W. Zimmermann, “Some Observations on al-Farabi and Logical Tradition,” in S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown, eds., Islamic Philosophy and the Classical Tradition [Festschrift Richard Walzer], Oxford, 1972, pp. 517-46.

Idem, “Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes,” Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 1976, pp. 401-14.

Idem, Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s "De Interpretatione", London, 1981.