

شناخت چستی «جامعه» و طبقه‌بندی اجتماعی در پویش‌های فکری عصر اسلامی

محمدعلی اکبری^۱

چکیده: طی سده‌های میانه در پهنه جغرافیایی خلافت اسلامی، تمدنی پدیدار شد که بعدها به نام تمدن اسلامی نامیده شد. در این دوران، اندیشه‌ورزان این حوزه تمدنی، گام‌های بلندی را در فراگیری، بازتفسیر، تولید و توزیع علوم و فنون برداشتند و حاصل آن نیز عرضه آثار و متون علمی با ارزشی در حوزه‌های مختلف علمی بود. در میان شاخه‌های مختلف علوم، حوزه معارف انسان‌شناسی از ویژگی قابل تأملی برخوردار بود و مسائلی نظیر چستی انسان و جامعه، ویژگی‌ها و ممیزات انسان و حیات اجتماعی وی نسبت به دیگر موجودات، سرشت زندگی اجتماعی و قوانین حاکم بر حیات اجتماعی انسان، حرکت تاریخ، جهت و مضمون آن، مجموعاً گوشه‌هایی از معضله‌های فکری دانشمندان مسلمان را در این حوزه بازتاب می‌داد. مسئله تحقیق عبارت است از این که کوشش‌های نظرورزانة اندیشمندان این عصر در باره چستی جامعه، علم‌الاجتماع و طبقه‌بندی اجتماعی در کدام سرمشق‌های عصری صورت پذیرفت و این تلاش‌ها نهایتاً منجر به کدام اشکال فهم نظری جامعه و طبقه‌بندی آن گردید؟ به لحاظ روشی، تحقیق حاضر متکی بر روش اندیشه‌شناسی در رویکرد تاریخ‌پژوهی صورت پذیرفته است. نتایج حاصل از تحقیق آشکار می‌کند که اولاً مواجهه نظری قدما با امر اجتماعی یا شناخت «جامعه» در عصر اسلامی، با دو زمینه الگویی علم‌شناسی قدما و مبانی انسان‌شناسی ارتباط وثیقی دارد و ثانیاً در نتیجه نظرورزی در این افق فکری، تأمل در زمینه چستی جامعه و طبقه‌بندی اجتماعی تنها ذیل رویکرد حکمایی صورت پذیرفت و به دلیل غلبه اندیشه افلاطونی، در این حوزه، دانش اجتماعی به حکمت مدنی تحویل شد و در نتیجه از ساحت رویکردی انضمامی به امور اجتماعی به عرصه مواجهه انتزاعی با آن موضوعات تغییر منظر داد در نهایت نیز، جز در مورد استثنایی مانند ابن خلدون، در طرح شناخت بنیادهای اجتماعی و در حوزه مسائل اجتماعی عصر خویش نتوانست دستاورد جدی در پی داشته باشد.

واژه‌های کلیدی: شناخت جامعه، طبقه‌بندی اجتماعی، علم‌الاجتماع، جامعه‌شناسی، علم

مدنی، حکمت مدنی، علم عمران، الگوهای طبقه‌بندی، طبقه‌بندی منزلتی، طبقه‌بندی تباری

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی akbari_39@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۶/۱

Understanding “society” and social classification in thinking trends of Islamic era

Mohammad Ali Akbari¹

Abstract: What is known as Islamic civilization, first emerged in the middle ages and in the Islamic state geographical region. Thinkers of this civilization had a great role in understanding, reinterpreting, production and distribution of science and technology which resulted in number of valuable scientific text in different scientific fields. Among the various fields of sciences, (...) and anthropology had a significant place illustrating issues such as the nature of man and society, human characteristics, his social life and his relation to other creatures, the nature of social life and its laws, the history, its direction and content. This paper questions the bases on which thinkers of this are studied the nature of society, social science and social classification and the outcome theoretical understanding of society and its classification as a result of these studies in terms of methodology, this research is based on ... method in historical approach. The result shows that, first, the encounter of Islamic thinkers with the social or their understanding of society in the Islamic era is strongly related to their Scientology and anthropological foundation. Secondly, as a result of this theoretical background, thinking about the nature of society and social classification was based on ... approach. Moreover, due to the influence of platonic thinking, social science transformed to (civil wisdom) and consequently from a concrete approach towards social issues moved to an abstract approach. Finally, with the exception of Ibn-Khaldoun, thinking trends of Islamic era didn't have a serious achievement in defining and understanding the social foundation and social issues of their time.

Keywords: society knowledge, social classification, social science, sociology, social wisdom, political philosophy, civil science, classification pattern, status classification, ethnic classification

1 Associate of Iran History, Shahid Beheshti University akbari_39@yahoo.com

مقدمه

اندیشه‌ورزان عصر اسلامی، در دوره برپایی تمدن اسلامی، کوشش‌های قابل ملاحظه‌ای را در حوزه‌های مختلف علوم به کار بستند که حاصل آن تولید انبوهی از آثار ارزشمند ذیل عنوان علوم اسلامی بود. تدوین آثار درخشانی در بخش‌های فلسفه، منطق، کلام، طب، نجوم، جغرافیا، کیمیا و ریاضیات، نشان از قابلیت‌ها و دستاوردهای شگرف اندیشه‌ورزان مسلمان در این دوره دارد. هر چند دانشمندان مسلمان در بسیاری از این علوم مؤسس نبودند، ولی آنان در عرصه‌های متنوع علمی نوآوری‌های زیادی داشتند. به عبارت دیگر، این درست است که مطابق شواهد و مستندات تاریخی پایه و مایه اولیه علوم از «علوم متداوله»^۱ - دانش‌هایی که مسلمانان از طریق ترجمه متون پهلوی، سریانی، یونانی و رومی کسب کرده بودند - تشکیل شده بود، با این حال، به شهادت تاریخ، دانشمندان مسلمان فقط مترجم و مدون نبودند، بلکه در بسیاری از شاخه‌های علوم متداوله مبدع نیز بوده‌اند. علوم متداوله از دو طریق بر دانش مسلمانان تأثیرگذار شدند و راهگشایی کردند: نخست از طریق طرح مسایل تمدنی و گشودن افق‌های فکری جدید؛ و دوم به واسطه دستاوردهای نظری که در زمینه‌های مختلف علوم کسب کرده بودند. در میان شاخه‌های مختلف علوم، حوزه معارف انسان‌شناسی از ویژگی قابل تأملی برخوردار بود؛ زیرا از یک سو؛ با علوم متداوله زمان مواجه می‌شد و از سوی دیگر بر آموزه‌های دین اسلام تکیه داشت. پرسش‌هایی نظیر چیستی انسان، ویژگی‌ها و ممیزات او نسبت به دیگر موجودات، سرشت زندگی اجتماعی و قوانین حاکم بر حیات اجتماعی انسان، حرکت تاریخ، جهت و مضمون آن، مجموعاً گوشه‌هایی از معضله‌های فکری دانشمندان مسلمان را در حوزه علوم انسان‌شناختی بازتاب می‌دهد. بنابراین، مسئله تحقیق حاضر را می‌توان بدین ترتیب صورت‌بندی کرد که ضرورتی اندیشه‌گران این عصر درباره چیستی جامعه، علم‌الاجتماع و طبقه‌بندی اجتماعی در کدام سرمشق‌های زمانه به انجام رسید و این امر منجر به کدام اشکال فهم نظری جامعه و طبقه‌بندی اجتماعی گردید؟ در تکاپو برای یافتن پاسخی مناسب برای این پرسش نکات مهمی دستگیر تحقیق شد که در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد. نکته بارز آن است که در گام نخست تحقیق از پرده برون افتاد، این واقعیت بود که فهم مواجهه نظری قدما با امر اجتماعی یا شناخت «جامعه» در عصر اسلامی،

۱ این اصطلاح را غزالی در *احیاء علوم‌الدین* در باره دانش‌هایی که مسلمین از طریق ترجمه از دیگر ملل، خصوصاً علوم یونانی، اخذ کرده بودند، به کار برده است. برای اطلاع بیشتر تر نگاه به: ابو حامد محمد غزالی (۱۲۸۶)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، بخش اول در باب علم.

در گرو شناخت نقطه عزیمت نظری آنان در دو زمینه الگوی علم‌شناسی قدما و مبانی انسان‌شناسی آنان برای ورود به این عرصه است. از این رو در مقاله حاضر، بررسی با گفتمگو در باره جایگاه علم شناخت جامعه در الگوی علم‌شناسی قدمایی آغاز می‌شود و سپس نظرووری‌های دانشمندان مسلمان در زمینه اشکال شناخت جامعه و طبقه‌بندی آن تبیین خواهد شد. باید توجه داشت که نظر به محدودیت‌های مقاله، از میان سنت‌های فکری قدمایی دو سنت حکمت و علم عمران مورد بررسی قرار گرفته‌اند و از میان کسان نامدار این سنت‌ها نیز فقط به مطالعه و ارزیابی آراء فارابی، ابن‌سینا، خواجه نظام‌الملک و ابن‌خلدون اکتفا شده است. همچنین در بررسی الگوهای رایج از طبقه‌بندی اجتماعی در عصر اسلامی فقط به سه الگویی که بیش از بقیه با سنت‌های فکری شناخت جامعه پیوستگی داشته و از کاربست گسترده‌تری نیز برخوردار بوده‌اند، توجه شده است.

۱. منظومه علوم و مسئله علم‌الاجتماع در عصر اسلامی

مهم‌ترین دانشمندانی که به طبقه‌بندی علوم در عصر اسلامی پرداخته‌اند، عبارتند از: کندی، ابوزید بلخی، ابونصر فارابی، محمدبن یوسف خوارزمی، ابوعلی سینا، ابن‌ندیم، ابوریحان بیرونی، امام فخر رازی، ابوحامد غزالی، قطب‌الدین شیرازی، قلقشندی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن‌خلدون.^۱

فارابی معلم ثانی پس از کندی و ابوزید بلخی، مهم‌ترین کسی است که به طبقه‌بندی علوم پرداخته است و بسیاری از کسان پس از او طبقه‌بندی علوم را متأثر از تقسیم‌بندی وی انجام داده‌اند. وی در *احصاء العلوم*، علوم را ذیل شش حوزه طبقه‌بندی کرده است: علم زبان، علم منطق، علوم تعلیمی (مانند: حساب و هندسه و علم مناظر و علم نجوم تعلیمی و علم موسیقی و علم ائصال و علم حیل)، علوم طبیعی و علم الهی، و علوم مدنی و علم فقه و علم کلام.^۲ خوارزمی نیز در *مفاتیح العلوم* دانش‌های زمانه خود را ابتدا به دو دسته علوم عربی و شریعت و علوم غیرعربی تقسیم می‌کند. وی سپس ذیل شاخه‌های علوم غیر عربی، فلسفه را نیز جای

۱ برای اطلاع بیشتر درباره آراء دانشمندان عصر اسلامی در زمینه تقسیم‌بندی علوم نگاه کنید به: محمد صادق سجادی (۱۳۶۰)، *طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی*، تهران: ناشر مولف؛ محمدباقر مقدم (۱۳۷۳)، *درآمدی بر رده‌بندی علوم*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی؛ سید حسین نصر (۱۳۵۰)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر اندیشه.

۲ ابونصر محمدبن محمد فارابی (۱۳۶۴)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۹.

داده است.^۱ ابن‌سینا در کتاب *شفا* و در رسالهٔ مستقلی به نام *اقسام العلوم* مبادرت به طبقه‌بندی علوم کرده است. وی علوم را به دو دستهٔ کلی علوم حکمی و غیر حکمی تقسیم می‌کند و علوم حکمی را نیز ذیل دو بخش حکمت نظری و عملی از یکدیگر متمایز می‌نماید.^۲ ابن‌ندیم نیز علوم را در دو دسته کلی علوم اوائل و علوم اواخر به ده بخش تقسیم می‌کند.^۳

علم الاجتماع، به معنای دانشی که در آن از امر اجتماعی، خصوصیات و عوارض آن سخن گفته شود، همان‌طور که از طبقه‌بندی‌های مورد اشاره نیز دریافت می‌شود، موضوع دانش مستقلی در عصر اسلامی نبوده است. با این حال بررسی‌های اولیه نشان می‌دهد که در بارهٔ چیستی امر اجتماعی و اشکال طبقه‌بندی جامعه مباحث ذیل علوم دیگر مانند حکمت، اخلاق، تاریخ و جغرافیا گفتگوهایی صورت گرفته است. به طور مثال، حکمای عصر اسلامی، ذیل بحث در بارهٔ اقسام حکمت و همچنین سیاست مدن از علمی تحت عنوان علم مدنی نام برده‌اند. آنان در علم مدنی پاره‌ای از پرسش‌ها را در بارهٔ چیستی ماهیت جامعه و اشکال آن بیان کرده‌اند که ذیلاً به شرح آن پرداخته می‌شود.

حکیم ابونصر فارابی نخستین حکیمی است که به هنگام تعریف «علم مدنی» آن را دانشی می‌داند که در باره چیستی جامعه بحث می‌کند. وی در این باره می‌گوید علم مدنی:

از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند... و از هدف‌هایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آن‌ها انجام می‌شود... و [این] که چه ملکاتی برای انسان شایسته است و از چه راهی می‌توان زمینهٔ پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد... و نیز از طبقه‌بندی نتایجی که این افعال و رفتار برای ایجاد آن‌ها از انسان سر می‌زند.^۴

همچنین وی در تعریف دیگری در بارهٔ علم مدنی گفته است:

العلم المدنی یفحص عن اصناف الافعال و السیر الارادیه، و عن الملكات و الاخلاق و السجایا و الشیم التي عنها تکون تلک الافعال و السیر، و عن الغایات التي لاجلها تفعل، و کیف

۱ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ طبقه‌بندی خوارزمی نگاه کنید: محمدبن یوسف خوارزمی (۱۳۴۷)، *مفاتیح العلوم*، ترجمهٔ حسین خدیوچم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۲ برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: شرف‌الدین خراسانی، مقالهٔ ابن‌سینا، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، نسخهٔ الکترونیک دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۳ محمدبن اسحاق بن ندیم (۱۳۴۳)، *الفهرست*، ترجمهٔ رضا تجدد، تهران: کتابخانهٔ ابن‌سینا، فهرست عناوین.

۴ ابونصر محمد فارابی (۱۳۵۹)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه دکتر سید جعفر سجادی، تهران: ناشر کتابخانهٔ طهوری، ص ۱۰۶.

بینگی ان تكون موجوده فی الانسان، و کیف الوجه فی ترتیبها فیہ علی النحو الذی ینبغی أن یکون وجودها فیہ والوجه فی حفظها.^۱

فارابی در این تعاریف، علم مدنی را ابتدا به ساکن، دانش شناخت سعادت حقیقی و نحوه وصول به آن می‌داند و از همین رو است که آن را در قلمرو معارف حکمت عملی جای می‌دهد. وی از جانب دیگر، علم مدنی را به دو بخش کلان تقسیم می‌کند: در قسم نخست این علم، معنای راستین «سعادت» آشکار می‌شود، عیاری برای شناخت سعادت حقیقی از سعادت پنداری بدست می‌آید و رفتارها، خلیات و عادات ارادی کلی انسان تشریح می‌گردد. و در قسم دیگر، زمینه‌های مناسب، برای «رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها» تبیین می‌شود^۲ و اسباب و علل پایداری و استحکام حکومت‌های فاضله تحلیل می‌شود.^۳ بنابراین، از تعریف فارابی می‌توان این دو نتیجه مقدماتی را گرفت: نخست آن که علم مدنی (مورد نظر در حکمت عملی)، دانش مدینه شناسی (علم شناخت جامعه و امر اجتماعی در معنای جامعه شناختی‌اش) در افق اندیشه فلسفی آن عصر نیز تلقی نمی‌شود و گفتگو در باره مدینه در علم مدنی، را باید از آن حیث دانست که در این الگوی معرفتی، سعادت و یا مدنیت حقیقی تنها در جامعه و زندگی اجتماعی به دست می‌آید. دوم این که جامعه مدینه در حکمت عملی، ناظر به جوامع واقعاً موجود نیست و وجه انضمامی ندارد. حتی اشکال متضاد جامعه مدنی نیز صورتی مثالی دارند.

خواجه نصیرالدین طوسی اندیشه‌پرداز مهم دیگر عصر اسلامی است که در تداوم سنت فکر حکمایی به موضوع علم مدنی و عناصر متشکله آن پرداخت. او در اخلاق ناصری بجای اصطلاح علم مدنی، از واژه «حکمت مدنی» ذیل شاخه‌های دانش حکمت یاد کرد. خواجه در تعریف این شاخه از حکمت می‌گوید در حکمت مدنی «نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود، از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی». وی سپس وظیفه این دانش را دقیقاً شناخت هیاتی از جماعات که از جهت اجتماعی بودن این جماعات حاصل می‌شود و «مصدر افاضیل ایشان، بر وجه اکمل می‌گردد، بیان می‌کند.^۴ و در ادامه به تصریح،

۱ ابونصر الفارابی (۱۹۹۱)، کتاب المله و نصوص اخری، حقیها و قدم لها و علق علیها محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ص ۶۹.

۲ فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، صص ۱۱۰ - ۱۱۱.

۳ همان، ص ۱۱۱.

۴ خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۶۴)، اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: شرکت انتشارات خوارزمی، همان، ص ۲۵۴.

موضوع حکمت مدنی را شناخت «هیات اجتماع اشخاص انسانی»^۱ عنوان می‌کند. خواهی در ادامه، برای اثبات ضرورت این دانش، چنین استدلال می‌کند که چون نوع انسان‌ها در بقای شخصی و نوعی خود به یکدیگر محتاج‌اند و باید تعاون خویش کنند، و از آن‌جا که وصول به این هدف در صورتی ممکن است که انسان‌ها بدانند چگونه سلوکی موجب «بقای معاشرت و مخالطت بر وجه تعاون» آن‌هاست، پس لاجرم به علمی احتیاج دارند که آنان را بدین دقایق آگاه کند و حکمت مدنی چنین تکلیفی را در نظام دانایی عصر اسلامی عهده‌دار است. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که: «همه کس مضطر بود به تعلم این علم تا بر اقتنای فضیلت قادر تواند بود و الا معاملات و معاشرات او از جور خالی نماند و سبب فساد عالم گردد».^۲ وی همچنین با برابر قرار دادن نقش حکمای مدنی با طبیبان، بیان می‌کند که حکمای مدنی نیز چون در صناعت خود مهارت پیدا کنند، و بر «صحت مزاج» عالم شوند و از «ازالت از انحراف آن»، آگاه گردند، به حقیقت «طیب عالم» یا همان حکیم مدنی می‌شوند.^۳

عبدالرحمن بن خلدون موضوع شناخت جامعه و علم الاجتماع را به صورت جدی مورد توجه قرار داده است. وی در کتاب *العبر و دیوان المتبدل و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر* - مشهور به مقدمه - به این موضوع می‌پردازد و ابعاد مختلف آن را مورد رسیدگی قرار می‌دهد. ابن خلدون، هر چند در ابتدای کتاب مقدمه، بحث را ذیل عنوان تاریخ آغاز می‌کند و کارش را نوع خاصی از پژوهش تاریخی قلمداد می‌کند، ولی اندکی بعدتر تصریح می‌نماید که «گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد؛ زیرا دارای موضوعی است که همانا عمران بشری و اجتماع انسانی است، و هم دارای مسائلی است که عبارت از کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران^۴ می‌پیوندد».^۵ وی سپس تصریح می‌کند که مسائل مورد رسیدگی این علم، در زمره مسائل سیاست مدنی نیست، زیرا سیاست مدنی «دانش تدبیر و چاره جویی خانه و مدینه است، به مقتضای آن چه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند تا توده مردم را به روشی که

۱ خوارزمی، همان، ص ۲۵۵.

۲ همان، ص ۲۵۵.

۳ همان، ص ۲۵۵.

۴ این تعریف ناظر به تعریف قدما از علم است که آن را معرفتی می‌دانند که دارای موضوع مشخصی است و مقصود از موضوع نیز مسائلی است که از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند.

۵ عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۶۶)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۹.

متضمن حفظ نوع و بقای او باشد، وادار کنند»^۱ او در ادامه توضیح می‌دهد که علم‌الاجتماع مورد نظرش، از جنس و تبار سیاستنامه یا اندرزنامه نیست.^۲ وی پس از تفکیک علم‌الاجتماع (عمران) از علم مدنی و سیاستنامه، موضوعات و مسائل آن را به این قرار بیان می‌دارد: «آنچه در اجتماع بشر رخ می‌دهد؛ مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور، و پیشه‌ها و دانش‌ها و هنرها، با روش برهانی»^۳.

ابن‌خلدون در ادامه موضوعات اصلی علم‌الاجتماع خود را به شش فصل تقسیم می‌کند: نخست: اجتماع بشری و انواع گوناگون اجتماعات و سرزمین‌هایی که این اجتماعات در آن‌ها شکل یافته‌اند؛ دوم: اجتماع بادیه‌نشین و قبیله‌ها و اقوام وحشی؛ سوم: دولت‌ها و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاه‌های دولتی؛ چهارم: اجتماع شهرنشین و شهرهای بزرگ و کوچک؛ پنجم: هنرها و معاش و کسب و پیشه و راه‌های آن و ششم: در دانش‌ها و کیفیت اکتساب و فراگرفت آن‌ها.^۴

همان‌طور که از توضیحات مذکور روشن می‌شود، از میان شاخه‌های مختلف علوم دوره اسلامی، علم‌الاجتماع (عمران) ابن‌خلدون تناسب بیش‌تری با موضوع دانش اجتماعی - در معنای عام کلمه - دارد؛ زیرا علم یا حکمت مدنی، همان‌طور که ابن‌خلدون نیز تصریح کرده است، در حقیقت علم شناخت جامعه نیستند؛ اگر چه به ضرورت اشاراتی به پاره‌ای از موضوعات مرتبط به مقولات اجتماعی دارند.

اکنون که تا حدودی مقصود حکیمان از علم یا حکمت مدنی و دیدگاه ابن‌خلدون از علم‌الاجتماع (عمران) آشکار شد، باید به این مسئله پرداخت که چه نسبتی میان این علوم با علم شناخت امر اجتماعی و جامعه‌شناسی - در معنای معاصر - وجود دارد و آیا می‌توانیم از این نوع علوم تحت عنوان علم شناخت جامعه - در معنای کنونی - یاد کنیم؟ واقعیت این است که مسئله اخیر، مناقشات فکری جدی را در میان محققان معاصر پدید آورده است. در یک طرف این مناقشه گروهی از محققان قرار دارند که از ایده تأسیس علم‌الاجتماع در عصر اسلامی دفاع می‌کنند و موضوع علم مدنی و یا علم‌الاجتماع را همان «جامعه» می‌دانند، همان‌طور که دروکه‌هایم در بنیان نهادن علم جامعه‌شناسی جدید، موضوع این علم را امر

۱ ابن‌خلدون، همان، ص ۷۰.

۲ همان، صص ۷۲-۷۴.

۳ همان، ص ۷۴.

۴ همان، صص ۷۵ - ۷۶.

اجتماعی قلمداد کرد.^۱ در مقابل، پاره‌ای دیگر از محققان صف‌آرایی کرده‌اند که برابر نهادن علم مدنی و علم عمران قدمایی و علم شناخت جامعه (یا جامعه‌شناسی) را ناشی از بدفهمی می‌دانند. به طور مثال، داوری اردکانی معتقد است که «رای فارابی را با آن چه علمای اجتماعی و انسانی امروز در باب اجتماعی بودن انسان گفته‌اند و می‌گویند نباید اشتباه کرد. انسان در نظر فارابی تابع جامعه نیست، بلکه جماعت، تابع تصویری است که او از ماهیت انسان دارد و بنا بر این رأی، همهٔ انحای دیگر توجیه تأسیس و ظهور جماعات منسوب با اهل مُدُن مُضَادّه می‌کند».^۲ علاوه بر داوری، به عقیدهٔ سید جواد طباطبایی نیز علم مدنی قدمایی در تقابل آشکار با «جامعه در عرف علوم اجتماعی» قرار دارد که ناظر به «امر اجتماعی» است و بنا به «اصالت و استقلال‌اش» موضوع بحث علمی قرار می‌گیرد. از نظر او علم مدنی قدمایی، به دلیل این که «به شأن سیاسی روابط ایجاد شده در اجتماع انسانی توجه دارد» در حقیقت، «با فرو کاستن همهٔ شئون دیگر به شأن سیاسی، راه تأسیس علوم اجتماعی را برای همیشه مسدود می‌کند». وی در تبیین این موضوع می‌گوید:

«از سویی، در اندیشهٔ فارابی، مدینه‌ای وجود دارد که در عالم مجردات عقلی تحقق یافته و بدیهی است که این مدینه نسبت به انسان استقلال دارد و قائم به او نیست. اما از سوی دیگر، مدینهٔ فاضله بایستی در این عالم تحقق پیدا کند و این مدینه، وابسته به وجود رئیس مدینه است که در حکم علت موجد و مبقیهٔ مدینه فاضله است. هیچ یک از این دو مدینه، با جامعه‌ای که موضوع جامعه‌شناسی است، نسبتی نمی‌تواند داشته باشد».^۳

طباطبایی در ادامه تبیین خود از امتناع تأسیس علم الاجتماع در عصر اسلامی بر این امر پافشاری می‌کند که اندیشه‌ورزان مسلمان از جمله فارابی، میراث‌دار تفکر فلسفه سیاسی افلاطونی بودند و افلاطون نیز در پیوند با اندیشهٔ یونانی چون «شهر و پیوندهای شهری را یگانه موضوع تأمل نظری دربارهٔ کنش اجتماعی انسان می‌دانست، تحلیل فلسفی خود را از شهر موجود به شهری که در آسمان تحقق دارد، انتقال داد. پس باید نتیجه گرفت که «افلاطون با بنیانگذاری فلسفه سیاسی بر پایهٔ شهری آرمانی، هرگونه تحلیل مبتنی بر شهرهای

۱ طباطبایی در نقد خود در کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی نمایندگان این رویکرد (احسان طبری، غلام عباس توسلی و غلامعلی خوشرو) را معرفی کرده است. برای اطلاع بیش‌تر در بارهٔ دیدگاه این رویکرد نگاه کنید به: غلامعباس توسلی (۱۳۶۹)، ده مقاله در جامعه‌شناسی دینی و فلسفه تاریخ و...، تهران: انتشارات قلم؛ غلامعلی خوشرو (۱۳۷۲)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون، تهران: انتشارات اطلاعات.

۲ رضا داوری اردکانی (۱۳۸۹)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: نشر سخن، ص ۱۵۲.

۳ جواد طباطبایی (۱۳۷۴)، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، ص ۱۳۳.

موجود را غیر ممکن ساخت».^۱

نکته مهمی که درباره این مناقشه باید مورد توجه قرار داد این است که رأی طباطبایی در باره عدم تأسیس علم شناخت جامعه (در معنای جامعه شناختی کنونی) در عصر اسلامی، موضوعی آشکار و بدیهی است و دلیل اصلی وی بر این امتناع یعنی غلبه الگوی افلاطونی بر حکمت نظری قدما، به عنوان تنها شکل تأمل نظری ممکن، قابل پذیرش است. با این حال، این نکته را نباید از نظر دور داشت که فیلسوفان مسلمان، خصوصاً خواجه نصیرالدین با تمایز قائل شدن میان سطح هستی‌شناسانه ساحت فردی و اجتماعی و درک این مهم که شناخت ساحت اجتماعی مستلزم قلمرو معرفتی جداگانه‌ای است، گام مهمی به سوی تأسیس علم اجتماعی فلسفی برداشتند، ولی همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، غلبه الگوی افلاطونی عملاً راه را بر پیشبرد این بحث و تأسیس علم الاجتماع فرو بست. به طور مثال، عبارت خواجه نصیرالدین طوسی که در آن «موضوع این علم [حکمت مدنی] هیأت اجتماع اشخاص انسانی» دانسته شده است، می‌توانست نقطه عزیمت مهمی برای تأسیس علم الاجتماع فلسفی فراهم سازد.

اکنون با توجه به ایضاحی که در باره فهم عالمان عصر اسلامی از موضوع شناخت جامعه و جایگاه حکمت مدنی در علم‌شناسی آن عصر صورت گرفت، می‌بایست رویکردهای مختلف عالمان این عصر را در چستی جامعه و طبقه‌بندی اجتماعی بازشناخت.

۲. شناخت چستی جامعه در افق اندیشه حکمایی

موضوع اصلی در بررسی آراء حکمای عصر اسلامی در این جا، این است که آیا آنان برای شناخت جامعه، به مثابه وجودی مستقل از افراد انسانی، موجودیتی قائل بودند؟ و اگر به چنین موجودیتی اعتقاد داشتند، چه تعریفی از آن داشتند و حاصل نظرورزی‌های آنان در این زمینه منجر به ظهور کدام نظریه‌های اجتماعی گردید؟ پیش از پرداختن به پاسخ پرسش‌های مذکور، در ابتدا نظر به اهمیت نظریه انسان‌شناسی حکمایی در شکل دادن به فهم آنان از ساحت فردی و اجتماعی انسان لازم است، هر چند به اختصار، بنیاد اساسی انسان‌شناسی حکمایی مورد امعان نظر قرار گیرد. همان‌طور که می‌دانیم، ایده انسان‌شناسی حکمایی به طور عمده از منابع انسان‌شناسی یونانی، خصوصاً دو شاخه افلاطونی و ارسطویی آن، تغذیه

۱. طباطبایی، همان، ص ۱۳۶.

کرده بود. نظریه انسان‌شناسی حکمایی بر دو عنصر اساسی «نفس» و «خُلق» استوار شده بود. به عبارت دیگر انسان در مقام «استی» به نفس تحویل می‌شد و در مقام «بایستی» نیز در جایگاه خُلق قرار می‌گرفت. از این رو در ادامه، کوشش خواهد شد با شناخت ویژگی‌های این دو عنصر اساسی، تلقی نهایی اندیشه حکمایی از انسان به دست آید تا در پرتو آن بتوان به سراغ پرسش از جامعه انسانی رفت.

حکیمان مسلمان عمدتاً نفس را در معنای عمومی، همان «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» تعریف کرده‌اند.^۱ بدین صورت، نفس به صورت مشترک لفظی هم بر نفوس ارضی (عالم تحت قمر) و هم بر نفوس سماوی (عالم فوق قمر) اطلاق می‌شود. براساس این طبقه‌بندی دو گانه، نفوس نبات، حیوان و انسان در عالم تحت قمر قرار می‌گیرند. نفس نباتی کمال برای جسم طبیعی آلی از جهت تولید مثل و نمو و تغذیه است. نفس حیوانی کمال برای جسم طبیعی آلی از جهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی است و نفس انسانی کمال اول برای جسم آلی طبیعی است، از آن جهت که با اختیار فکری به فعل می‌پردازد و دارای استنباط رای و مدرک کلیات است.^۲ فارابی نفس انسان را مرکب از دو جوهر می‌داند: بدن (از عالم خلق است) و روح (که از عالم امر است). در مقابل، به گمان ابن‌سینا نفس دارای دو حیث است: حیث ذات و حیث فعل. نفس برحسب ذاتش مفارق از بدن است؛ اما در مقام فعل، به بدن تعلق دارد.^۳ انسان را مرکب از قوای مختلفی می‌دانند که در نهایت کلیتی به نام نفس انسانی را شکل می‌دهند. همچنین در معرفت حکمایی، نفس انسان مرکب از قوای متعددی است که عبارتند از: قوه غاذیه (به سبب آن تغذیه می‌کند)، قوه حسیه (به واسطه آن ملموسات و مبصرات را حس می‌کند)، قوه نزوعیه (نیروی ایجاد میل یا بی میلی)، قوه متخیله (نیروی که بعضی از محسوسات را با بعضی دیگر ترکیب و پاره‌ای دیگر را جدا می‌سازد) و نهایتاً قوه ناطقه (قوه‌ای که به واسطه آن امکان تعقل معقولات حاصل می‌شود). تمام قوای دیگر تحت زعامت و مدیریت این قوه اخیر قرار دارند و انسان به وسیله همین قوه است که بین امور تمیز می‌دهد و صاحب صناعات و علوم می‌شود.^۴ ابن‌سینا قوای نفسانی مختص نفس

۱ حسن احمدی (زمستان ۱۳۹۱)، مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو درباره ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه‌ها در زندگی پس از مرگ، فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۸، ش ۳۱، صص ۱۴۷-۱۶۴.

۲ بوعلی ابن‌سینا (بی تا)، النجاة، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی الدین الصبری، قاهره: جامعة القاهرة، صص ۲۲۰، ۳۱۹؛ به نقل از: حسن احمدی، همان.

۳ همان، ص ۱۴۸.

۴ فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، صص ۱۸۳-۱۸۴.

ناطقۀ انسان را در یک تقسیم‌بندی کلی شامل دو قوه عقل عملی و دیگری قوه عقل نظری می‌داند و سپس برای هر قوه اجزایی نیز قائل می‌شود. پرسش مهمی که در این جا رخ می‌نماید این است که همهٔ این قوا و عناصر متشکله نفس چگونه یک کلیت واحد را می‌سازند؟ پاسخ حکمت بسیار ساده و در عین حال با اهمیت است. در تلقی حکماء این قوا در یک نظم سلسله مراتبی در نفس انسان مرتب شده‌اند و نظم سلسله مراتبی همهٔ قوای نفس را در مدارهای مشخصی برای انجام تکالیفشان به کار می‌بندد.^۱ علاوه بر این حکمای مسلمان برای بیان ویژگی‌های این نظام سلسله مراتبی از استعاره بدن انسان استفاده می‌کنند. در این بیان استعاره‌ای، در بدن انسان نیز قوای مختلفی تعییبه شده است که پیکر مادی انسان را در یک نظم سلسله مراتبی اداره می‌کنند و ادامهٔ حیات آن را امکان پذیر می‌سازند. به عبارت دقیق‌تر، انسان‌شناسی مادی و انسان‌شناسی نفسی بشر بر هم منطبق می‌شوند و از یک منطق واحد حیات حکایت می‌کنند. به طور مثال، در نظام سلسله مراتبی انسان‌شناسی حکمایی، رئیس مدینه به قلب در بدن تشبیه شده است که هیچ یک از عناصر دیگر بر آن دو ریاست ندارند. در مرتبه بعد دماغ (مغز) قرار دارد که از یک طرف مرئوس دل است و از سوی دیگر بر سایر اعضا ریاست دارد و این زنجیره تا پایین‌ترین مرتبه ادامه پیدا می‌کند.

حکمای این عصر علاوه بر استفاده از استعاره اجزای متشکله بدن مانند قلب، دماغ، کبد و... از عناصر چهارگانهٔ «طبیاع» و «مزاجات» نیز به عنوان ابزاری استعاری برای تبیین حکمت مدنی سود جستند. برای ایضاح کاربست مفهوم طبع در بدن شناسی قدمایی باید توجه داشت که به روایت طب یونانی، جسم انسان متشکل از چهار عنصر طبیعی حرارت، برودت، خشکی و تری است و این طبیاع خود موجب شکل‌گیری چهار مزاج: صفراوی، سودایی، بلغمی و دموی در انسان می‌شوند.^۲ سلامت و بیماری انسان به تعادل و یا عدم تعادل این مزاج‌های چهارگانه است. سپس دامنهٔ مفهومی طبیاع به رفتار انسان‌ها نیز تسری می‌یابد. انسان‌ها همان‌طور که به لحاظ جسمی تحت تأثیر طبیاع مادی قرار دارند در وضع نفسانی نیز متأثر از طبیاع نفسی هستند. بر این اساس، خواجه نظام‌الملک مردمان را در پنج طائفهٔ طبیاع نفسانی جای می‌دهد:

«نخست: کسانی که به طبع خیر باشند و خیر ایشان متعدی باشد و این طائفه خالصهٔ

۱ فارابی، همان، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۲ ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری (۱۳۴۴)، هدايت المتعلمين في الطب، به اهتمام جلال متینی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، صص ۱-۲۳.

آفرینش‌اند و در جوهر مشاکل رئیس اعظم... صنف دوم کسانی که به طبع خیر باشند و خیر ایشان متعددی نبود و این جماعت را باید عزیز داشت... صنف سیم کسانی که به طبع نه خیر باشند و نه شریر، این طائفه را باید ایمن داشت... صنف چهارم کسانی که شریر باشند و شرّ ایشان متعددی نبود، این جماعت را تحقیر و اهانت باید فرمود و به مواعظ و زواجر و ترغیبات و ترهیبات بشارت و انداز کرد... و صنف پنجم کسانی که به طبع شریر باشند و شرّ ایشان متعددی و این طائفه خسیس‌ترین خلائق و رذالّه موجودات باشند و طبیعت ایشان ضد طبیعت رئیس مدینه بود و منافات میان این صنف و صنف اول، ذاتی...»^۱

عبارات خواجه به وضوح غلبه نگرش طبع‌گرایانه بر سنت انسان‌شناسی حکمایی را آشکار می‌کند. در منطق طبع‌گرایی رفتار انسان‌ها به هسته سخت جبلی و غیر اکسایبی طبایع ارجاع می‌شود. نکته قابل تأمل دیگر این است که طبایع در مرتبه بعد به عنصر مفهومی دیگری به نام «خُلق» در انسان‌شناسی پیوند می‌خورد و سازه معرفتی نسبتاً منسجمی را برای شناخت انسان در افق حکمت قدمایی فراهم می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی خُلق را «ملکه‌ای می‌داند که نفس را مستعد و مقتضی انجام افعال»، بدون آن که انسان در انجام آن افعال نیاز به تامل و تفکر داشته باشد، می‌کند.^۲ خُلق در نتیجه دو چیز پدید می‌آید: یکی «طبیعت» (یا همان طبع) و دیگری «عادت». وی در تعریف طبیعت می‌گوید:

«طبیعت چنان بود که اصل مزاج شخصی اقتضا کند که او مستعد حالی باشد از احوال، مانند کسی که از اندک کم‌تر سببی تحریک قوت غضب او کند، یا کسی که از اندک آوازی که به گوش او رسد یا از خبر مکروهی ضعیف که بشنود خوف و بد دلی بر او غالب شود، یا کسی که از اندک حرکتی که موجب تعجب بود خنده بسیار بی‌تکلف بر او غلبه کند، یا کسی که از کمتر سببی قبض و اندوه به افراط برو درآید»^۳

در میان فیلسوفان مسلمان در باره این که آیا خُلق هر شخصی طبیعی (ممتنع الزوال) است، مانند حرارت برای آتش و یا غیر طبیعی و ممکن الزوال، اختلاف رای وجود داشت. خواجه در این اختلاف بر رای سومی پافشاری می‌کند که خُلق را ارادت و تمایل و گرایش در طبیعت اصناف مردم می‌داند و به مداومت و ممارست در شخص، ملکه می‌شود.^۴ وی سپس نتیجه

۱ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۳۰۶.

۲ همان، ص ۱۰۱.

۳ همان، ص ۱۰۲.

۴ همان، ۱۰۲.

می‌گیرد که خُلق در انسان به مانند طبایع در موجودات مادی نیست که غیر قابل تغییر باشد، زیرا «اگر خلق طبیعی بودی عقلاً به تادیب کودکان و تهذیب جوانان و تقویم اخلاق و عادات ایشان نفرمودندی و بران اقدام نمودی». وی سپس برای نفس انسانی سه نیرو و قائل می‌شود: قوه ناطقه (نفس ملکی-مبدأ فکر و تمییز و شوق نظر در حقایق امور است)، قوه غضبی (نفس سبعی-مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلط) و قوت شهوانی (نفس بهیمی-مبدأ شهوت و طلب غذا). خواجه بر این رأی است که چنانچه این سه قوه در حالت اعتدال قرار گیرد، فضیلت عدالت، که تمام فضائل انسان به آن متکی است، در نتیجه امتزاج متسالم این سه جنس فضیلت حاصل می‌شود. وی سپس نتیجه می‌گیرد که تمام فضائل انسان در چهار چیز خلاصه می‌شود: نخست: تهذیب قوت نظری (حکمت)؛ دوم: تهذیب قوت عملی (عدالت)؛ سوم: تهذیب قوت غضبی (شجاعت) و پنجم تهذیب قوت شهوی (عفت).^۱ و رذایل نیز چهار گونه است: جهل، ترس، ناپاکی و ظلم. بر این اساس انسان در معنای حقیقی به موجودی گفته می‌شود که به سعادت فضائل نائل شده باشد و شرور رذائل نیز از او دوری گزیده باشد. بحث مهم در انسان‌شناسی حکیمان عصر اسلامی این است که چنین انسانیت‌تراز حکمت چگونه حاصل می‌شود و در جریان پاسخگویی به این پرسش موضوع ماهیت و چیستی جامعه نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

البته باید توجه داشت که در کنار این رویکرد غالب در میان جریان عقل‌گرایی عصر اسلامی، اندیشه دیگری نیز توسط ابن‌خلدون در کتاب مقدمه در باره چیستی امر اجتماعی بیان شده است. به عبارت دقیق‌تر در سنت خرد فلسفی عصر اسلامی، دو نوع مواجهه با پرسش از چیستی و ماهیت اجتماع را می‌توان از یکدیگر تمیز داد: رویکرد حکمت مدنی و رویکرد علم عمران. در ادامه به بررسی این دو رویکرد در شناخت ماهیت و چیستی جامعه می‌پردازیم.

۱.۲. پرسش از ماهیت جامعه در رویکرد حکمایی

موضوع چیستی جامعه و اشکال مختلف آن در اندیشه حکمایی ذیل موضوع کمال و کمال‌گایی در حکمت مدنی و یا علم اخلاق مورد بررسی قرار گرفته است. به طور مثال، فارابی در دو اثر آراء اهل مدینه فاضله و سیاست مدنیه نخستین کوشش‌ها را در افق اندیشه یونانی، برای شناخت انسان سعادت‌مند و مدینه فاضله به عمل آورد. وی در فصل بیست و ششم کتاب

۱ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، صص ۱۰۹ - ۱۱۰.

آراء اهل مدینه فاضله، ذیل عنوان گفتار در احتیاج انسان به اجتماع و تعاون، آراء خود را در این زمینه صورت‌بندی کرده است. فارابی بحث را با این مقدمه آغاز می‌کند که انسان برای حفظ قوام وجودی خویش و همچنین نیل به غایت کمال و سعادت نیازمند به زندگی در جامعه است و هیچ یک از افراد بشر بدون تمسک به مناسبات خاص جامعه ایده‌آل، امکان وصول به کمال متناسب با فطرت طبیعی خود را نخواهد یافت. این سخن بدان معناست که انسان سعادت‌مند تنها و تنها در جامعه خاصی بدست می‌آید و بدون تأسیس چنین جامعه‌ای امکان وصل به غایت متعالی سعادت به طور اصولی منتفی است. بر این اساس جامعه صورتی از زندگی انسانی است که دستیابی به کمال غایی در آن و بواسطه آن میسر می‌شود. وی در توصیف مدینه ایده‌آل با استفاده از استعاره بدن می‌گوید: «بمانند بدنی بود تام الاعضاء و مانند آن گونه بدنی بود که همه اعضای آن بر تمامت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند». وی در ادامه نظام سلسه مراتبی مدینه را با همان استعاره بدن انسان چنین تشریح می‌کند: «همان طور که اعضاء تن از لحاظ فطرت و قوت‌های طبیعی متفاوت و مختلف‌اند... و همین طور است حال مدینه که اجزاء متشکله آن از لحاظ فطرت مختلف و متفاضله الهیات بودند». وی در باره تفاوت وجه استعاره‌ای بدن و مدینه بر این نکته مهم پافشاری می‌کند که در استعاره بدن، اعضاء پیکر انسان و ترکیبی که از قوای او حاصل می‌شود، طبیعی‌اند. ولی در مقابل، عناصر متشکله مدینه طبیعی‌اند ولی هیأت مرکبه این عناصر و خصوصیات که افراد به واسطه آن افعال مدنی را به انجام می‌رسانند، طبیعی نیست و ارادی است.^۲

ابن سینا حکیم بزرگ عصر شکوفایی تمدن اسلامی، علی‌رغم تألیفات فراوان در حوزه حکمت، به اندک سخنی درباره حکمت مدنی بسنده کرده است. وی در الهیات نجات و همچنین در الهیات شفا^۳ اشاراتی به موضوع جامعه کرده است. وی در الهیات نجات، بحث خود را از یادآوری این موضوع ابتدایی آغاز می‌کند که انسان‌ها برای برخورداری از زندگی مطلوب نیازمند همکاری و تعاون با دیگران‌اند و همین نیاز آنان را به سوی زندگی دسته‌جمعی سوق می‌دهد. او در نهایت جامعه را محصول همکاری و تعاون میان افراد قلمداد

۱ فارابی، همان، ص ۲۵۸.

۲ همان، ص ۲۵۸.

۳ ابن سینا (۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م)، الشفاء الهیات (۱)، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، الفصل الخامس، قاهره: الادارة العامة للثقافة، صص ۴۵۱-۴۵۵.

می‌کند که ثمره آن به شکل‌گیری تمدن و جامعه می‌انجامد.^۱ ابن‌سینا پس از ذکر این نکته مقدماتی، به ضرورت وجود قوانین و ضوابطی که روابط و مناسبات اجتماعی را سامان بخشد، می‌پردازد و سپس وارد بحث نبوت می‌شود و از موضوع جامعه فاصله می‌گیرد.

خواجه نصیرالدین طوسی شارح و اندیشه پرداز مهم دیگری در حوزه تفکر حکمایی است که برخلاف ابن‌سینا، موضوع حکمت مدنی را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. وی نیز همانند اسلاف خویش بحث در باره جامعه را با طرح ایده احتیاج نوع انسان به «معاونت دیگر انواع و معاونت نوع خود، هم در بقای شخص و هم در بقای نوع»، آغاز می‌کند و نتیجه می‌گیرد که چون وجود بشر بی‌معاونت برقرار نمی‌ماند و معاونت نیز بی‌اجتماع (در اینجا یعنی جمع شدن انسان‌ها با هم) محال است؛ پس نوع انسان بالطبع محتاج به اجتماع است و این نوع از اجتماع را تمدن خوانند. وی در تبیین تمدن به نکته مهمی اشاره می‌کند که رویکرد اجتماعی وی را آشکار می‌سازد. بنا به تعریف وی «تمدن مشتق از مدینه بود و مدینه موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها، تعاونی که سبب تعیش بود، می‌کنند». و سپس تصریح می‌کند که «مقصود از مدینه، نه مسکن اهل مدینه است، بل جمعیتی مخصوص است میان مدینه. و این است معنی آن چه حکما گویند انسان مدنی^۲ بالطبع، یعنی محتاج بالطبع الی الاجتماع المسمی بالتمدن». وی در باره نیاز طبیعی (طبعی) انسان به زندگی در جامعه، برای نیل به سعادت، چنین استدلال می‌کند: «هیچ شخصی به انفراد به کمال نمی‌رسد»، پس لاجرم نیازمند «تألیفی» است که همگان را در یاری و همکاری با یکدیگر، «به منزله یک شخص» درآورد و چون انسان‌ها «بالطبع متوجه به کمال» آفریده شده‌اند، پس «بالطبع مشتاق آن تالف» نیز خواهند بود.^۳ همانطور که از استدلال خواجه نیز آشکار است، در رویکرد حکمت مدنی، جامعه دارای ماهیتی طبیعی است و لذا نمی‌توان آن را پدیده‌ای جعلی و تأسیسی دانست و به طریق اولی نمی‌توان در باره عوامل مختلف تأسیس آن به هم به نحو انضمامی نظرورزی کرد.

۱ ابن‌سینا (۱۳۷۷)، *الهیات نجات* (به همراه متن اصلی)، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: انتشارات فکر روز، صص ۳۱۹ - ۳۲۰. متن عبارت ابن‌سینا در این باره چنین است: «... و انه لابد ان یکون الانسان مکفیاً بأخوه من نوعه... وللهذا اضطروا الی عقد المدن و الاجتماعات. فمن کان منهم غیر محتاج فی عقد مدینته علی شرائط المدینه، و قد وقع منه و من شرکائه الاقتصار علی اجتماع فقط. فانه یحصل علی جنس بعید الشبه من الناس، عدم لکمالات الناس و مع ذلک فلا بد لامثاله من اجتماع و من تشبه بالمدنین».

۲ خواجه نصیرطوسی، همان، صص ۲۵۱-۲۵۲.

۳ همان، ص ۲۵۸.

۲.۲. شناخت چیستی جامعه در علم الاجتماع (عمران)

در میان صاحب‌نظران عصر اسلامی، علاوه بر رویکرد حکمایی، رویکرد دیگری نیز از سوی عبدالرحمن بن خلدون صورت‌بندی شده است که دارای تفاوت‌هایی با رویکرد حکمت مدنی است. نکته قابل تأمل در الگوی شناخت جامعه توسط ابن خلدون این است که در رویکرد وی، بر خلاف رویکرد فیلسوفان که خصیصاتی انتزاعی داشت، تا حدودی واجد جنبه‌های انضمامی است. بدین معنی که بازتاب وضع موجود جامعه و گروه‌بندی اجتماعی عصر اسلامی را در آراء وی می‌توان مشاهده کرد.

نخستین وجه از نظریه اجتماعی ابن خلدون ناظر به علت پیدایش جامعه و همچنین علت ظهور اشکال مختلف اجتماع است. وی علت پیدایش اجتماعات را در نقش شکل زندگی اجتماعی انسان‌ها در رفع نیازهای معیشتی‌شان جستجو می‌کند و برای آن نقش علی در تشکیل جوامع قائل می‌شود. او سپس دربارهٔ علت ظهور صور مختلف جوامع به تفاوتی اشاره می‌کند که این جوامع، در شیوه‌های مختلف معاش خود دارند. برای مثال او به جوامع بادیه‌نشین اشاره می‌کند که نوع روابط اجتماعی و ساختمان مناسبات اجتماع شان رابطهٔ مستقیمی دارد با شکل معیشت شبانی و صحرانشینی. وی در این باره می‌گوید:

شرایط اجتماع و همکاری ایشان در راه بدست آوردن نیازمندی‌ها و وسایل معاش و عمران از قبیل مواد غذایی و جایگاه و مواد سوختی و گرمی به مقداری است که تنها زندگی آنان را حفظ می‌کند و حداقل زندگی یا مقدار سد جوع در دسترس ایشان بگذارد. بی‌آن‌که در صدد بدست آوردن مقدار فزون‌تری برآیند، زیرا آن‌ها از گام نهادن در مرحله‌ای فراتر از آن عاجزند.^۱ وی سپس نتیجه می‌گیرد که «تشکیل زندگانی اقوام و ملت‌های بیابانگرد و شهرنشین یکسان بر وفق امور طبیعی است و هر کدام بر حسب ضرورت به شیوه‌ای می‌گرایند که اجتناب‌ناپذیر است.^۲

ابن خلدون پدید آمدن تشکیل جوامع بادیه‌نشین را از لحاظ رتبت تاریخی و مدنی مقدم بر تأسیس مدینه می‌داند و دلیل آن را تقدم رفع نیازهای معیشتی بر تجمل خواهی و آسایش‌طلبی مدینه و پایداری اجتماعی زندگی بادیه‌نشین می‌پندارد.^۳ با این حال، او نیز این

۱ ابن خلدون، همان، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲ همان، ج ۱، ص ۲۲۶.

۳ همان، ج ۱، ص ۲۲۷.

۴ همان، صص ۲۳۰-۲۳۱.

باور حکمت مدنی را مورد تأیید قرار می‌دهد که «اجتماعات بادیه نشین نسبت به اجتماعات شهرها ناقص‌اند، زیرا کلیهٔ امور ضروری و لازم که در اجتماع مورد نیاز است، برای بادیه‌نشینان فراهم نیست».^۱ به علاوه نیاز بادیه‌نشینان به شهریان در امور ضروری است ولی شهریان به آنان در وسایل تجملی و غیر ضروری احتیاج دارند.

نکته بسیار با اهمیت در نظریه اجتماعی ابن‌خلدون راجع به کاربست مفهومی مدینه است. ابن‌خلدون هر جا که سخن از مدینه به میان می‌آورد، مقصودش جوامع شهری واقعاً موجود است، در حال که حکمای مدنی وقتی از مدینه سخن می‌گویند، از آن تلقی شهر آسمانی و زیبا در عالم مثل افلاطونی را مد نظر دارند. مسئله با اهمیت دیگری که ابن‌خلدون در پیوند با این موضوع متعرض آن می‌شود، این است که بر خلاف حکمای مدنی، «شهرنشینی را پایان اجتماع و عمران بشر» قلمداد می‌کند.^۲ وی برای تبیین دیدگاه خود در این زمینه، مبادرت به ارائه «نظریه عصیبت» می‌نماید. بر اساس نظریه عصیبت، پیوندهای خونی و تباری جاری در حیات اجتماعی بادیه نشینی، از آن حیث از استحکام و ارزش اجتماعی بیش‌تری نسبت به پیوندهای جوامع شهری برخوردارند که در جوامع بادیه‌نشین هر یک از افراد قبیله نسبت به خاندان و پیوندهای تباری خود غرور قومی (نعره) دارند که از مسائل دیگر برایشان با اهمیت‌تر است. وی سپس تأکید می‌کند که «غرور قومی و مهری که خداوند در دل‌های بندگان خویش نسبت به خویشاوندان و نزدیکان قرار داده در طبایع بشری وجود دارد و یاری‌گری به یکدیگر وابسته بدان می‌باشد».^۳ یکی از نکات مهمی که در نظریهٔ اجتماعی ابن‌خلدون به آن پرداخته شده است، موضوع چگونگی و ساز و کارهای تشکیل اجتماع بزرگ قبایلی در گروه‌های قبیله‌ای است. وی در این باره می‌گوید:

«جامعهٔ بزرگ (قبایلی) از راه عصیبت بوجود می‌آید و عصیبت از قبایل و جمعیت‌های بسیاری تشکیل می‌شود که جمعیت نیرومندتر از همه بر دیگر گروه‌های آن چیره می‌گردد و بر آن‌ها استیلا می‌یابد و آنگاه همهٔ آن‌ها را یکسره به خود ملحق می‌سازد و بدین وسیله اجتماعات تشکیل می‌یابد».^۴

یکی دیگر از وجوه نظریه اجتماعی ابن‌خلدون، که نشانهٔ تأثیر سرمشق غالب تفکر

۱ ابن‌خلدون، همان، ص ۲۹۲.

۲ همان، ص ۲۳۲.

۳ همان، ص ۲۴۱.

۴ همان، ص ۳۱۷.

حکمایی زمانه است، ارجاع وضعیت‌های اجتماعی به طبایع می‌باشد. وی برای جامعه طبیعی خاص قائل است و سبب تمیز جوامع را از یکدیگر همین وجود طبایع مختلف اجتماعی می‌پندارد، با این تفاوت که خود سرشت‌ها و طبایع را در نتیجه عادات اجتماعی می‌داند.^۱

ابن خلدون راز تأسیس جامعه بزرگ قبایلی را از طریق عصیت، با استفاده از استعاره مزاج و عناصر طبایع تبیین کرده است. در تبیین وی، «عصیت مخصوص قبیله به منزله مزاج برای موجود زنده» تشبیه شده است. او پس از این تشبیه، تحلیل خود را بر منطق مزاج در طب قدما استوار می‌کند و آنگاه می‌گوید: چون «مزاج مرکب از عنصرهاست» و «هرگاه عنصرها برابر و همسان فراهم آیند، به هیچ رو مزاجی از آن‌ها روی نمی‌دهد، پس لاجرم می‌بایست عنصری بر عناصر دیگر غلبه یابد تا امتزاج حاصل شود». او از این جا نتیجه می‌گیرد که چون ساز و کار «عصیت همانند مزاج است لذا تا غلبه‌ای از عصیتی بر عصیت‌های دیگر صورت نگیرد»، جامعه بزرگ قبایلی نیز شکل نخواهد گرفت.^۲ استفاده ابن خلدون از استعاره بدن و مزاج بیانگر غلبه این مفاهیم استعاره‌ای در تبیین ماهیت جامعه در عصر اسلامی، فارغ از تفاوت‌هایی است که میان نحله‌های مختلف فکری وجود دارد.

۳. اشکال طبقه‌بندی اجتماعی نزد عالمان عصر اسلامی

۳.۱. الگوی منزلتی

رویکرد منزلت‌گرایانه از جمله رویکردهای قدمایی که در شناخت جامعه عصر اسلامی به حساب می‌آید، از اعتبار بالایی برخوردار بوده است. مطابق این رویکرد جامعه به دو گروه منزلتی خاصه و عامه تقسیم می‌شود. البته این موضوع مهم را نباید از نظر دور داشت که بین دو طبقه خاصه و عامه سیالیت مداومی وجود داشت و موارد فراوانی از جابجایی اجتماعی میان این دو طبقه دیده شده است. به عبارت دیگر این وضعیت اجتماعی در ایران هیچ‌گاه شکل کاستی به خود نگرفت. از این رو به لحاظ تاریخی نمونه‌های متعددی از افراد طبقات خاصه را می‌توان سراغ داد که از طبقات عامه برخاسته بودند.

گروه «خاصه» به خاندان هیات حاکمه، امرای بزرگ، فرماندهان عالی رتبه سپاه و مأموران بلندمرتبه دیوانسالاری، علمای بزرگ و خویشان سببی هیأت حاکمه و افرادی که از طریق مقام و شغل به آن‌ها وابسته بودند، گفته می‌شد. البته به این فهرست، می‌توان تعدادی از

۱ ابن خلدون، همان، ص ۲۶۳.

۲ همان، ص ۳۱۷.

امرای جز، دیوانیان، مالکان، مقاطعان مالیاتی، و بعضی از تجار و روحانیان را هم افزود. در سوی دیگر این طبقه‌بندی، گروه «عامه» یا عوام قرار داشت که از اقشار و گروه‌هایی مانند: کارکنان دون پایه دیوانسالاری، روحانیان سطح پایین، تاجر خرده‌پا، پیشه‌وران کوچک، کارگران خدماتی-صنعتی و کارگران بخش کشاورزان، و سایر اقشار کم درآمد و نوکران و خدمتکاران تشکیل شده بود. شایان ذکر است که این طبقه‌بندی بیشتر ناظر به گروه‌های جامعه شهری و تا حدودی روستایی بود و گروه‌های جامعه ایلی-عشیره‌ای در آن جایی نداشتند. به تعبیر لمبتن، هر چند طبقه‌بندی جامعه ایران بر اساس رویکرد مذکور، کم و بیش، بازتابی از ساختار اجتماعی ایران تلقی می‌شد. از نظر لمبتن برخی از این تباین‌ها و تمایزات عبارتند از: ۱. فرق بین سپاه و سایر رعایا؛ ۲. تمایز میان ترکان و غیر ترکان (تاجیکان) و تمایز بین مغولان-ترکان با بقیه مردم؛ ۳. تفاوت میان مردم یکجانشین و نیمه اسکان یافته و صحرانشین؛ ۴. تمایز میان خاصه و عامه؛ خاصه از خاندان حاکمه، امرای بزرگ و فرماندهان سپاه و مأموران عالی رتبه دیوانسالاری، علمای اعلام و خویشان سببی طبقه حاکمه و افرادی که از طریق تعدد مقام و شغل وابسته به آن‌ها بودند، تشکیل می‌شد. البته به این فهرست تعدادی از امرای جزو، دیوانیان، مالکان، مقاطعان مالیاتی، و بعضی از تجار و روحانیان را هم می‌توان افزود. از جانب دیگر، مأمورین دون پایه دیوانسالاری، علمای پایین رتبه، تاجر خرده‌پا، محترفه، کارگران و دهقانان متعلق به طبقه عامه بودند.^۱

نکته مهم دیگری که باید بدان توجه داشت این است که ذیل این الگوی کلان طبقه‌بندی اجتماعی، در ادوار مختلف تاریخی، طبقه‌بندی‌های منزلتی مختلفی شکل گرفته است که با تعهد به دوگانه عامه و خاصه، در جاگذاری اقشار و طوائف موجود در دوگانه مذکور، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. ذیلاً دو روایت از طبقه‌بندی اجتماعی در حکمت مدنی و عرفانی-متصوفه تبیین می‌شود.

ظاهراً نخستین کوشش‌ها برای ارائه صورتی منظم از طبقه‌بندی جماعات و طوائف اجتماعی، به جز کارهای با ارزشی که به طور پراکنده و غیر نظام‌مند از سوی پاره‌ای از جغرافیانگاران و سیاحان به انجام رسید، از جانب حکمای مدنی صورت گرفته است. حکیمان مدنی برای باز شناساندن جامعه ایده‌آل به ناچار مبادرت به طبقه‌بندی مدینه‌های مختلف کردند و باز برای این که بتوانند بر بنیادی جایگاه و کارکرد اقشار مختلف جامعه را

۱ لمبتن، آن (۱۳۸۲)، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی، ص ۲۴۴.

در جامعه ایده‌آل مشخص کنند، سخن از طبقات موجود جامعه رانده‌اند. به عبارت دقیق‌تر، حکمای مدنی به عنوان مقدمه واجب در بحث از جامعه ایده‌آل، دو نوع طبقه‌بندی اجتماعی را صورت دادند که از جهت منزلتی بودن معیار طبقه‌بندی با یکدیگر مشابهت بسیار داشتند، ولی از لحاظ انتزاعی یا انضمامی بودن با یکدیگر متفاوت بودند. به طور مثال، در طبقه‌بندی کاملاً انتزاعی طبقات پنج‌گانه جامعه بر حسب طبایع مختلف افراد، گروه‌های منزلتی را صورت‌بندی کردند که ناظر به ویژگی‌های غیر اکسپاتی و غیر اجتماعی بود. در مقابل طبقه‌بندی دیگری نیز در کار حکمت مدنی دیده می‌شود که تا حدودی از معیارهای صرفاً انتزاعی و نظری فاصله می‌گیرد و معیارهای عینی را نیز مدنظر قرار می‌دهد. مثلاً فارابی بر اساس معیار گستردگی و بزرگی جماعات آن‌ها را در سه دسته قرار می‌دهد: جماعت عظمی (گروه بزرگ اجتماعی که از ملل و امت‌های متعدد تشکیل می‌شود)، جماعت وسطی (جماعات ملت) و جماعت صغری (جماعاتی که در یک شهر قرار دارند). این سه شکل از حیات اجتماعی، جوامع کاملی را شکل می‌دهند. در مقابل گروه‌های اجتماعی مستقر در دهات، محله‌ها، کوی‌ها و خانه‌ها قرار دارند که نوع اجتماعات آن‌ها ناقص‌اند.^۱

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری چهار نوع اجتماع را از یکدیگر جدا می‌کند: نخست: اجتماع نخستین که میان اشخاص باشد و از آن تحت عنوان اجتماع منزلی یاد می‌شود؛ دوم: اجتماع اهل محله؛ سوم: اجتماع اهل مدینه؛ و چهارم اجتماع امم کبار.^۲ وی سپس روابط سلسله مراتبی میان این انواع را چنین تبیین می‌کند: اول آن که اجتماعی جزو اجتماعی بود مانند منزل و مدینه؛ دوم، اجتماعی شامل اجتماعی مانند امت و مدینه بود؛ سوم، اجتماعی خادم و معین اجتماعی بود مانند قریه و مدینه. وی بر این باور است که چون اجتماعات اهل قرای (قریه‌ها)، اجتماعاتی ناقص‌اند، از این رو، به اجتماعی تام یاری می‌رسانند.^۳ خواجه سپس بر سود جستن از استعاره طبایع و بر پایه تفسیر طیبیان در دانش حکمایی، برای هر کدام از اصناف جامعه طبعی اجتماعی قائل می‌شود و سپس نتیجه می‌گیرد که «همچنان که امزجه معتدل به تکافی» عناصر طبعی در بدن انسان حاصل می‌شود، در «تکافی اجتماعات نیز معتدل به تکافی» عناصر طبعی خواهد بود. وی بر این اساس، تأکید می‌کند که

۱ فارابی، آراء اهل مدینه...، ص ۲۵۳.

۲ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۲۵۶.

۳ همان، ص ۲۵۷.

همان طور که غلبه یکی از این عناصر طبیعی در بدن انسان موجب «انحراف مزاج از اعتدال و فساد نوع» خواهد شد، از غلبه یک صنف بر اصناف دیگر اجتماعی نیز «انحراف امور اجتماعی از اعتدال و فساد نوع» به وقوع می پیوندد. خواجه با تکیه بر این مبانی، اقشار و جماعات مختلف جامعه را به چهار صنف طبیعی تقسیم می کند که به قرار زیر است:

نخست: اهل قلم مانند ارباب علوم و معارف و فقها و قضات و کتاب و حساب و مهندسان و منجمان و اطبا و شعرا که قوام دین و دنیا به وجود ایشان بود و ایشان به مثابه آب‌اند در طبایع؛ دوم: اهل شمشیر مانند مقاتله و مجاهدان و مطوَّعه و غازیان و اهل ثغور و اهل باس و شجاعت و اعوان ملک و حارسان دولت که نظام عالم به توسط ایشان بود و ایشان به منزلت آتش‌اند در طبایع؛ سیم: اهل معامله چون تجار... و محترفه و ارباب صنایع و حرفه‌ها و جباب خراج که معیشت بی‌تعاون ایشان ممتنع بود و ایشان بجای هوای‌اند در طبایع؛ و چهارم: اهل مزارعه چون برزیگران و دهقانان و اهل حرث و فلاح و قوت همه جماعت مرتب دارند... و ایشان به جای خاک‌اند در طبایع.

در ارتباط با الگوی طبقه‌بندی جامعه توسط خواجه می‌بایست چند نکته را مورد توجه قرار داد: نخست آن که در این طبقه‌بندی کارکرد اجتماعی طبقات بر اساس خصلت طبیعی هر طبقه توضیح داده شده است و این امر به نقش‌های اجتماعی، خصلتی جبلی و ثابت می‌بخشد؛ و دوم آن که چون این طبقه‌بندی مسبوق به نظریه مدینه فاضله است، بخش‌هایی از جامعه که مادون مدنیت - مطابق معیار جامعه مدنی حکمایی‌اند- مانند اقشار پایین جامعه شهری و طوائف مختلف ایلات و عشایر، در آن جایی ندارند؛ و سوم این که در این طبقه‌بندی اقشار موقعیت‌های منزلتی مختلفی را اشغال کرده‌اند و اصناف بالا نسبت به اصناف پایین دستی خود از افضلیت برخوردارند.

شایان ذکر است که این سیاق از طبقه‌بندی جامعه که ریشه در نوع معیشت مردمان جوامع شهری و روستایی داشت، بعدها نیز به شیوه‌ای رایجی برای طبقه‌بندی اصناف مختلف جامعه در عصر اسلامی مبدل شد. مثلاً به پیروی از همین سیاق، در پاره‌ای از متون عرفانی- اخلاقی نیز مبادرت به طبقه‌بندی اجتماعی شد. صوفیان و عالمان اخلاق نیز مانند حکیمان مدنی، ابتدا به ساکن، کاری با طبقه‌بندی اجتماعی نداشتند و تنها به تبع تفاوت تربیت اصناف مختلف جامعه متعرض این موضوع شدند. از جمله می‌توان به کاربرد این طبقه‌بندی اجتماعی

توسط صوفیان و عالمان اخلاق در کتاب *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد* تألیف شیخ نجم‌الدین رازی اشاره کرد. رازی در باب پنجم و به هنگام نحوه سلوک طوایف مختلف اجتماعی، آن‌ها را به سیاق طبقه‌بندی منزلتی حکمت مدنی گروه‌بندی کرده است. البته وی به جای اصطلاح طبقه، از واژه رایج آن روزگار یعنی «طوایف» برای طبقه‌بندی اجتماعی جوامع عصر اسلامی سود جسته است. هر چند وی به تصریح به دو گانه خاصه و عامه در طبقه‌بندی اجتماعی خود اشاره نمی‌کند ولی سیاق طبقه‌بندی کاملاً در همان چهار چوب صورت پذیرفته است.

رازی نیز همانند دیگر صاحب‌نظران، در تبیین جایگاه و کارکرد اجتماعی این طبقات در نظم کلان جامعه از مفاهیم استعاره‌ای مهمی مانند «بدن انسان»، «خیمه» و «گله» استفاده کرده است. به روایت رازی، جامعه عصر اسلامی از شش «طایفه» تشکیل شده است. البته باید توجه داشت که اصطلاح طایفه، در عصر اسلامی، دارای حوزه معنایی و اطلاق عملی وسیعی است. به طور مثال طایفه در ادبیات این عصر و در یک معنی وسیع، به معنای مطلق گروه، جماعت و دسته از هر نوع و جنسی اعم از جاندار و بی‌جان گفته شده است، هر چند بیش‌ترین کاربرد آن ناظر به جماعت و گروه‌های خرد و کلان اجتماعی بود. هم‌چنین وی در مقام بیان دسته‌بندی کلان اجتماعی خویش و هم به هنگام توضیح لایه‌های اجتماعی هر دسته از اصطلاح طایفه استفاده می‌کند. در اینجا برای جلوگیری از آشفتگی و ابهام در ایضاح طبقه‌بندی اجتماعی او، از اصطلاح طایفه برای طبقات اصلی و از اصطلاح دسته برای توضیح لایه‌های درونی هر طایفه استفاده می‌کنیم.

در طبقه‌بندی رازی «ملوک، ارباب فرمان و فرمانروایان» نخستین طایفه جامعه را تشکیل می‌دهند و نقش «دل» را در جامعه و همچنین در طایفه حاکمان ایفا می‌کنند.^۱ از این رو در این نظم سلسله‌مراتبی، نقش اجتماعی «آمر به وظایف اجتماعی طبقات پایین‌تر» به آن‌ها واگذار شده است. بنابراین ملوک دو وظیفه مهم را برعهده دارند، نخست آن که هر کدام از طبقات را «هر چه لایق آن‌هاست»، به آن‌ها می‌دهد و دوم، «آن‌ها را مأمون از اشرار گرداند». قابل ذکر است که رازی در جای دیگری برای تبیین نقش اجتماعی این دسته، از استعاره «شبان» نیز سود می‌برد و می‌گوید که اینان چون شبانند و «بر شبان واجب است که رمه - در اینجا استعاره‌ای است برای جماعت رعیتان - را از گرگ نگهدارد و در دفع شر او

۱ ابوبکر عبدالله بن محمد بن محمد بن شاهر الاسدی معروف به شیخ نجم‌الدین رازی (۱۳۵۳)، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، تهران: سازمان انتشاراتی سنایی، صص ۲۳۲، ۲۴۵.

کوشد»^۱ «وزیران و بزرگان در گه و دیوان» در دسته دوم طایفه نخست را تشکیل می‌دهند. به روایت رازی، نقش اجتماعی این دسته آن است که چون عقل در بدن انسان عمل نمایند و از این رو، بر ملوک لازم است که «با مشاورت و صلاحدید آن‌ها به رعایت حقوق عباد و بلاد از خاص و عام قیام می‌نمایند»^۲ دسته بعدی طایفه نخست را «مستوفیان، مشرفان، ناظران، منشیان، حاجبان، خازنان و معماران دربار و دیوان» شامل می‌شود. اینان، در بیان استعاره‌ای، کارکرد دماغ، جگر، شش، سپرز، زهره و کلیه را در بدن طایفه حاکمه ایفا می‌کنند. گروه‌های «خدام، حشم، اجناد، لشکریان، مریبان قوا، علمداران، حواشی خیل و ستور»، دسته بعدی طبقه نخست را تشکیل می‌دهند. این گروه به مانند عروق، اعصاب، شراین، شعر، عضلات، اصابع، عظام، امعاء و مجاری دخول و خروج در بدن‌اند و لذا در طایفه باید چنین کارکرد اجتماعی را عهده‌دار شوند. سرانجام نوبت به دسته «زرگران، طباخان، خطیبان، شاعران، دربانان، سرایداران، میران شب و روز دربار» می‌رسد که نقششان در طایفه به مانند نقش دست و ساعد، عضد و ران، زانو و ساق، پای و ناخن در بدن انسان است.^۳

«علماء» طایفه دوم اجتماعی را در قشربندی اجتماعی رازی تشکیل می‌دهند. وی طایفه علماء را به دو دسته بزرگ عالمان علوم ظاهر - مشرکان - و عالمان علوم باطن - صوفیان و عارفان - تقسیم می‌کند. بر اساس قشربندی او صوفیان و درویشان در دسته عالمان علوم باطن و مفتیان، مذکران و قضات ذیل دسته عالمان علوم ظاهر جای داده می‌شوند.^۴

طایفه سوم را «ارباب نعم و اصحاب اموال» تشکیل می‌دهند.^۵ هر چند رازی درباره دسته‌بندی درونی این طایفه توضیحی نمی‌دهد با این حال، بر اساس قرائن و شواهد می‌توان این طور استنباط کرد که مقصود وی از این طایفه همان اعیان و اشراف بزرگ باشد.

طایفه چهارم به «رؤساء و دهاقین و مزارعان» اختصاص دارد. منظور رازی از رؤساء در این جا، رؤسای اقوام‌اند و نقش عمده آنان نیز، در بیان استعاره بدن، نقش «سر» است برای «قوم». و «کار سر، نظر کردن و داشتن گوش و بیان کردن زبانست».^۶ وی اقشار این طایفه را به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست: «رؤساء و دهاقین» که صاحب مال و ملک‌اند و بر

۱ نجم‌الدین رازی، همان، ص ۲۴۸.

۲ همان، ص ۲۵۶.

۳ همان، صص ۲۵۷ - ۲۵۸.

۴ همان، ص ۲۷۴.

۵ همان، ص ۲۸۶.

۶ همان، ص ۲۹۴.

«زارعان، شاکردان، مباشران و مزدوران» ریاست دارند. دوم: «مباشران، کدخدایان و نمایندگان» هستند و نقش واسط را میان رعیت و رؤسا و دهاقین برعهده دارند. سوم: «مزارعان و مزدورانند» که در ملک دیگران برزیگری دارند.^۱

در این طبقه‌بندی، «اهل تجارت» در طایفه پنجم جامعه عصر اسلامی قرار دارند. رازی در باره اقدار این طایفه نیز توضیحی نمی‌دهد و صرفاً به ذکر نامی از آنان و این که نقش داد و ستد کالا را برعهده دارند، چیز بیش‌تری بیان نمی‌نماید.^۲

«محترفه و اهل صنایع» آخرین طایفه را در جامعه تشکیل می‌دهد. رازی حرفت و صنعت را نتیجه علم و قدرت و این دو را نتیجه روح، به قدر قوت، می‌داند. روح به کارفرمایی عقل که نایب اوست، و با استعمال آلات و ادوات جسمانی، قوت این حرف و صنایع را به فعلیت در می‌آورد.^۳

از مقایسه طبقه‌بندی خواجه و شیخ رازی چند نکته فهمیده می‌شود. نخست: در طبقه‌بندی خواجه، حاکمان بیرون از نظام طبقه‌بندی جامعه و فرای آن قرار داده شده است و حال آن که در طبقه‌بندی شیخ حاکمان نیز به عنوان یکی از طبقات جامعه و البته بر فراز آن جای داده می‌شوند. دوم این خواجه در طبقه‌بندی خود از مفاهیم استعاره‌ای بدن انسان و طبایع سود می‌برد، در صورتی که شیخ علاوه بر استفاده از مفهوم اعضای بدن از مفاهیم استعاره‌ای دیگری مانند گله و خیمه نیز بهره برده است.

شکل دیگری از طبقه‌بندی اجتماعی بر اساس رویکرد منزلتی را در کار ابن‌خلدون می‌توان مشاهده کرد. وی طبقات جامعه را به دو دسته بادیه‌نشینان و شهرنشینان تقسیم می‌کند. از این رو طبقه‌بندی ابن‌خلدون را در زمره طبقه‌بندی‌های منزلتی قرار دادیم که وی نیز میان دو نوع جامعه بادیه‌نشینی و شهرنشینی ترتب منزلتی قائل می‌شود و یکی را بر دیگری رحجان می‌دهد. وی در این باره می‌گوید: «عمران (اجتماع) گاهی به صورت بادیه نشینی است... و گاه به شکل شهرنشینی است... و برای هر یک کیفیات اجتماعی، پیش آمده‌ای و تحولات ذاتی روی می‌دهد».^۴

ابن‌خلدون در ادامه در طبقه‌بندی خود، صحرائنشینان را به دو گروه کشاورزان و

۱ نجم‌الدین رازی، همان، صص ۲۹۴-۲۹۷.

۲ همان، ص ۲۹۸.

۳ همان، ص ۳۰۲.

۴ همان، ص ۷۵.

دامداران تقسیم می‌کند. کشاورزان به کار کشاورزی از قبیل درختکاری و کشت و زرع مشغول‌اند و دامداران نیز دسته‌ای هستند که «امور پرورش حیوان‌ها مانند گوسفندداری و گاو‌داری و تربیت زنبور عسل و کرم ابریشم را پیشه خود ساخته‌اند تا از نسل‌گذاری آن‌ها بهره‌مند شوند و محصولات آن‌ها را مورد استفاده قرار دهند». همچنین، به روایت ابن‌خلدون، شهرنشینان نیز به دو گروه بازرگان و صاحبان حرفه انقسام می‌یابند.^۱

۳.۲. الگوی طبقه بندی تباری - قومی

مفهوم تبار یا قومیت در معنای قدمایی، یکی از مفاهیم آشنا در عصر میانه به حساب می‌آید. مسعودی در *التنبیه و الاشراف*، از «زبان»، «خلق و خوی» و «هیکل»، به عنوان خصوصیتی که موجب تمیز تبارهای مختلف از یکدیگر می‌شود، نام می‌برد. وی بر این اساس، هفت گروه تباری را از یکدیگر متمایز می‌کند. گروه‌های هفت‌گانه تباری که او نام برده است، عبارتند از: ۱. پارسیان؛ ۲. کلدانیان؛ ۳. یونانیان، روم، سقلا، فرنگه؛ ۴. لوبیه که مصر جزو آن است؛ ۵. طوایف ترک خرق، غز، کیماک، طغرغز و خزر؛ ۶. هند، سند و مجاور؛ ۷. چین و سیلی.^۲

گردیزی نیز به نقل از ابن‌مقفع در کتاب *ربع الدنيا*، بر پایه روایات مأخوذ از تورات، درباره ریشه تبارهای موجود بشری داستانی را بیان می‌کند که در آن از سه فرزند نوح به نام‌های سام، حام و یافت نام برده می‌شود. براساس حکایت او، نوح جهان را میان سه فرزندش قسمت کرد. زمین سیاهان مانند زنج، حبشه، نوبه، بربر را به حام داد. و عراق، خراسان، حجاز، یمن، شام و ایرانشهر را برای سام به جای گذاشت و ترک، سقلا، یاجوج، مأجوج تا چین را نیز به یافت بخشید.^۳

اگرچه ریشه بخش مهمی از طبقه‌بندی‌های تباری به روایت‌های دینی و اسطوره‌ای برمی‌گردد و چندان قابل اثبات و رد تاریخی نیست. با این حال کاربست آن برای طبقه‌بندی طوایف مختلف نشان دهنده تأثیرگذار بودن عنصر قومی در ایجاد تمایز اجتماعی در آن دوره بوده است.

۱ ابن‌خلدون، همان، ج ۱، ۲۲۵-۲۲۷.

۳ ابوالحسن‌علی‌بن‌حسین‌مسعودی (۱۳۸۱)، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۷۳-۷۹.

۴ ابوسعید‌عبدالحی‌بن‌ضحاک‌بن‌محمود‌گردیزی (۱۳۶۲)، *تاریخ گردیزی*، تهران: نشر دنیای کتاب، ص ۵۴۶.

نتیجه‌گیری

مسئله شناخت جامعه، علم الاجتماع و الگوهای عمده در طبقه‌بندی اجتماعی در عصر اسلامی، موضوع بسیار با اهمیتی است. زیرا همان‌طور که نتایج بررسی‌های این تحقیق آشکار کرد، موضوع شناخت جامعه و علم الاجتماع در دوره اسلامی، حتی در دوره شکوفایی تمدن اسلامی، چندان فروغی نیافت و آثار فکری قابل ملاحظه‌ای به بار نیاورد. مسئله این است که نه تنها در عصر تمدن اسلامی، «علم» شناخت جامعه سر برنیاورد، حتی شناخت جامعه در افق اندیشه فلسفی نیز صورت نپذیرفت. پاسخ این مسئله در تبیین نگرش تفکر افلاطونی بر حکمت مدنی سراغ داده شد و معلوم گشت که علی‌رغم وجود بصیرت‌های ابتدایی در زمینه پرسش از امر اجتماعی، خصوصاً در تحقیقات خواجه نصیرالدین طوسی و عبدالرحمن بن خلدون، اما غلبه بی‌بدیل حکمت مدنی افلاطونی این کوشش‌های اولیه نیز ره به جایی نبرد و عملاً با تحویل پرسش اجتماعی به ساحت اخلاقی و یا سیاست مدنی، امکان تأسیس دانش اجتماعی میسر نشد. حتی کوشش‌های ابن خلدون نیز به دلیل غلبه تفکر حکمایی با این که نوید گشایشی جدید را می‌داد، فرجامی بهتر از حکمت مدنی نیافت. این امر در عمل، متفکران عصر اسلامی را از مذاقه پیرامون مسائل اجتماعی آن روزگار باز داشت و بالتبع تاریخ اجتماعی را نیز با فقر چشم‌گیری در زمینه منابع و مدارک مواجه ساخت. نتیجه این ناتوانی علمی در دانش اجتماعی را به وضوح می‌توان در سستی و ناستواری نظری و حتی عملی طبقه‌بندی‌های رایج اجتماعی، که توسط عالمان صورت گرفته است، مشاهده کرد.

منابع و مآخذ

- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۸۰/۱۹۶۰)، *الشفاء: الیهیات (۱)*، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، قاهره: الادارة العامة للثقافة، الفصل الخامس.
- _____ (۱۳۷۷)، *الیهیات نجات (به همراه متن اصلی)*، ترجمه سید یحیی یشری، تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۶)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۴۳)، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران: کتابخانه ابن سینا.
- احمدی، حسن (زمستان ۱۳۹۱)، *مقایسه دیدگاه ابن سینا و ارسطو درباره ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه‌ها در زندگی پس از مرگ*، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۸، ش ۳۱.
- الاخوانی البخاری، ربیع بن احمد ابوبکر (۱۳۴۴)، *هدایت المتعلمین فی الطب*، به اهتمام جلال متینی، مشهد:

انتشارات دانشگاه مشهد.

- الاسدی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن محمد بن شاهور معروف به شیخ نجم‌الدین رازی (۱۳۵۳)، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، تهران: تهران: سازمان انتشاراتی سنایی.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۶۹)، *ده مقاله در جامعه شناسی دینی و فلسفه تاریخ و...*، تهران: انتشارات قلم.
- خراسانی، شرف‌الدین: مقاله ابن سینا، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، نسخه الکترونیک دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خوارزمی، محمد بن یوسف (۱۳۴۷)، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۲)، *شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران: نشر سخن.
- سجادی، محمد صادق (۱۳۶۰)، *طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی*، تهران: ناشر مؤلف.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۴)، *اخلاق ناصری*، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: شرکت انتشارات خوارزمی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶) *احیاء علوم الدین*، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۶۴)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۵۹)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه دکر سید جعفر سجادی، تهران: ناشر کتابخانه طهوری.
- الفارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱)، *کتاب المله و نصوص اخری*، حقیقها و قدم لها و علق علیها محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۶۲)، *تاریخ گردیزی*، تهران: نشر دنیای کتاب، تهران.
- لمبتن، آن (۱۳۸۲)، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۸۱)، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مقدم، محمد باقر (۱۳۷۳)، *درآمدی بر رده بندی علوم*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- نصر، سید حسن (۱۳۵۰)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر اندیشه.