

مطالعه تطبیقی آرای جامعه‌شناسانه فارابی و ابن‌خلدون

مهسا لاریجانی*

مهدیه لاریجانی**

چکیده

مباحث مطرح‌شده در علوم اجتماعی، به‌طور عمده به جامعه‌شناسان غربی نسبت داده شده است. در این میان، شرق‌شناسان نیز براساس آرای ابن‌خلدون تلاش کرده‌اند تا وی را در جامعه‌شناسی پیشگام معرفی کنند؛ زیرا نگاه ساختاری و کلان‌وی به پدیده‌های اجتماعی، اصالت قائل شدن برای جمع و تکیه بر تجربه و نقل، جامعه‌شناسی او را به کلاسیک‌ها نزدیک کرده است. اما براساس دیدگاه اسلامی و با تکیه بر روش‌شناسی ملاصدرا، عقاید فارابی نیز به عنوان یک جامعه‌شناس قابل بررسی و تأمل است. وی در مطالعه پدیده‌های اجتماعی، حس و تجربه را در کنار عقل نظری و عملی به کار می‌گیرد و نیز علاوه بر اصالت دادن به فرد، تأثیرپذیری انسان از پدیده‌های اجتماعی را نادیده نمی‌گیرد.

بر این اساس، مقاله حاضر به مقایسه عناصر جامعه‌شناختی نظریه‌های ابن‌خلدون و فارابی می‌پردازد. همچنین مباحث واقع‌گرایی، گونه‌شناسی، بحث علیت، سوژه و ابژه، الگوی پیشرفت جوامع و تفکرهای اسلامی در آثارشان مطرح خواهد شد و درنهایت، فارابی به عنوان پایه‌گذار جامعه‌شناسی اسلامی معرفی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: فارابی، ابن‌خلدون، واقع‌گرایی، گونه‌شناسی، الگوی پیشرفت

مقدمه

تفکر درباره زندگی جمعی و تنظیم قواعد اجتماعی، عمری به درازای زندگی بشری دارد. اما شناخت علمی امر اجتماعی و ایجاد قواعد حاکم بر پدیده‌های اجتماعی، علم جدیدی است که آن را جامعه‌شناسی نام گذاشته‌اند.

به‌طور کلی، موضوع جامعه‌شناسی، حیات اجتماعی انسان‌ها است و به مسائل و وقایعی می‌پردازد که درباره این زندگی به وجود می‌آید. با وجود این، درباره اولین جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز این حوزه توافقی وجود ندارد. برخی از فیلسوفان، این جایگاه را به ماکیاولی و اثر شهریار او نسبت می‌دهند؛ اما بعضی دیگر، مانند آرون، منتسکیو را به دلیل کتاب روح القوانین، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی می‌دانند (آرون، ۱۳۸۱). این جامعه‌شناسان معتقدند که اگرچه آگوست کنت، اصطلاح جامعه‌شناسی را وضع کرده است؛ اما پیش از وی، منتسکیو با مطالعه قواعد حاکم بر زندگی انسان‌ها و وقایع تاریخی تلاش کرد تا علل پدیده‌های اجتماعی را کشف کند. رویکرد جامعه‌شناسانه منتسکیو در روح القوانین در نقل قولی از وی آشکار می‌شود: «من اصولی را وضع کردم و دیدم که موارد جزئی خود به خود در برابر این اصل تسلیم هستند، تاریخ همه ملت‌ها دنباله‌ای از همین اصول است و هر قانون جزئی با قانونی دیگر مربوط و یا به قانون کلی‌تر وابسته است» (به نقل از: آرون، ۱۳۸۱، ص ۲۸).

بنابراین، جامعه‌شناسان غربی پیشینه خود را به افرادی همچون ماکیاولی، منتسکیو و به‌ویژه کنت نسبت می‌دهند. اما در مشرق زمین، چالش‌های بسیاری درباره این پیشینه وجود دارد. بخش عمده‌ای از متون اجتماعی، ابن‌خلدون را به عنوان نخستین جامعه‌شناس مسلمان معرفی کرده‌اند.

گنابادی در کتاب مقدمه ابن‌خلدون اشاره‌هایی به نظریه‌های اندیشمندان درباره وی می‌کند. برای مثال، استفانو کولوزیو درباره ابن‌خلدون چنین می‌نویسد: «هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که ابن‌خلدون مناطق مجهولی را در عالم اجتماعی کشف کرده است؛ وی بر ماکیاولی و منتسکیو و ویکو در ایجاد و وضع دانش نوینی که عبارت از نقد تاریخی است، پیشی جسته است» (کولوزیو، ۱۹۱۴؛ به نقل از: ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۳۴). هامر نیز در رساله‌ای درباره تاریخ اسلام، ابن‌خلدون را به نام منتسکیوی غرب ملقب کرد.

اما مسئله اصلی اینجا است که اندیشه‌های اجتماعی فارابی از نگاه دانشمندان مغفول مانده است. در حالی که مطالعه نظریه‌های اجتماعی فارابی و تفکر در آثار وی که در قرن سوم و چهارم قمری نوشته شده است، ما را به رویکردهایی می‌رساند که اندیشمندان، مانند

ابن خلدون در قرن هشتم قمری در رویاروی با پدیده‌های اجتماعی به کار برده‌اند. فارابی در آثارش، بحث‌های بسیاری در حوزه علوم اجتماعی دارد و نظریه‌های وی نیز قابل بررسی و تأمل است. با این وجود، تاکنون تفسیرهای اندکی بر فلسفه اجتماعی فارابی و جامعه‌شناسی او انجام شده است.

علاوه بر این، مطالعه کتاب مقدمه نشان می‌دهد که ابن خلدون از فارابی بهره برده است و بر کتاب او تسلط داشته است؛ به طوری که می‌توان عبارت‌های فارابی درباره زندگی اجتماعی، تعاون و همکاری را در مقدمه یافت: «عمران یا اجتماع، یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماعی چادر نشینان برای انس گرفتن به جماعات و گروه‌ها و برآمدن نیازمندی‌های یکدیگر؛ چه در طبایع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است» (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ص ۷۵).

این مقاله درصدد مقایسه آرای فارابی و ابن خلدون درباره نظام اجتماعی است و نیز در کنار نظریه‌های اجتماعی ابن خلدون، ظرفیت‌های فارابی به عنوان یک جامعه‌شناس را برجسته می‌کند. علاوه بر این، مبانی انسان‌شناختی و اندیشه‌های فلسفی که بر نظریه‌های فارابی و ابن خلدون تأثیرگذار است و همچنین روش و رویکرد فارابی و ابن خلدون در رویارویی با پدیده‌های اجتماعی بررسی خواهد شد.

زندگینامه ابن خلدون و فارابی

احوال و زندگی متفکران از آن‌رو اهمیت می‌یابد که محیط پرورش انسان، بر افکار و اندیشه‌های آنها تأثیرگذار است و این سخن مشهور ارسطو که: «از هیچ، چیزی به وجود نمی‌آید»، نه تنها در عالم وجود و ثبوت؛ بلکه در عالم معرفت و اثبات نیز قاعده‌ای اساسی است. بنابراین، فیلسوفان در خلأ زندگی نمی‌کنند و همچنان که بر فرهنگ بشر تأثیرگذارند، از فرهنگ زمانه خود نیز تأثیر می‌پذیرند (اخلاق، ۱۳۸۸)؛ از این‌رو، توجه به زندگینامه ابن خلدون و فارابی به منظور درک افکار و اندیشه آنها ضرورت دارد.

ابن خلدون، در رمضان سال ۷۳۲ق (۲۷ مه ۱۳۳۲م) در تونس متولد می‌شود. وی مسلمان و اهل مذهب تسنن و مالکی بوده است. به استناد گنابادی، ابن حزم اصل خاندان وی را به عرب یمانی نسبت می‌دهد. اما تردیدهای بسیاری در اصل این نسب وجود دارد؛ زیرا روایت دیگری نیز نشان می‌دهد که در زمان فتح اندلس، خاندان ابن خلدون به آنجا مهاجرت کرده‌اند و میان آنها و اعراب کشمکش‌های طولانی وجود داشته است. در اوایل

قرن پنجم، غلبه بربرها بر اعراب آغاز می‌شود. اما به دلیل آنکه انتساب به اعراب سبب شرف و بزرگی بوده است، بسیاری از اندلسی‌ها، از جمله خاندان ابن‌خلدون، خود را بر قوم عرب نسبت می‌دادند. شاهد این ادعا، بحث‌های ابن‌خلدون در مقدمه است که با منطق محکم و شیوه خاصی به عرب می‌تازد؛ اما اقوام بربر را می‌ستاید و آنان را دارای ویژگی و صفت استواری می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۳۹).

به دلیل آنکه اطلاعات مستند و قابل اعتمادی درباره خاندان ابن‌خلدون وجود ندارد، به این ادعا باید با شبهه نگریست. اما آنچه درباره این خاندان مسلم است، اینکه آنها در برهه‌ای از تاریخ زندگی خود، قدرت سیاسی و مناصب عالی داشته‌اند و در مواردی نیز قدرت و منصب را از دست داده‌اند و مجبور به مهاجرت شده‌اند. آنها در کنار سیاست، به علم و دانش نیز بسیار اهمیت می‌دادند؛ همانند پدر ابن‌خلدون که از عرصه سیاست کناره می‌گیرد و به دستیابی علم می‌پردازد. وی یکی از معلمان فرزندش به شمار می‌رفت، اگرچه در سن ۱۷ سالگی خلدون، وی و همسرش به دلیل بیماری وبا فوت می‌کنند. ابن‌خلدون از اساتید متعدد، دانش و علوم گوناگون را فرامی‌گیرد و در کنار علم، به پیشه خاندان خود، یعنی منصب‌های سیاسی نیز می‌پردازد.

به‌طور کلی، می‌توان گفت که در ۲۱ سال از حیات ابن‌خلدون، درگیری‌های متعدد سیاسی وجود داشته است. این جنگ‌های سیاسی و دوران‌های فترت بر نوشتن مقدمه تأثیر گذاشته و نیز سبب شکل گرفتن عقاید و افکار او درباره اجتماعات بادیه‌نشین، پادشاهی و حکومت در این دوران پر از تلاطم و کشمکش شده است.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، معروف به فارابی در حدود سال ۲۵۷-۲۵۹ ق متولد شد. اطلاعات زیادی درباره نیمه اول عمر فارابی در دست نیست. وی ظاهراً تعلیمات ابتدایی را در زادگاه خود فاراب گذراند. مدتی به شغل قضاوت اشتغال داشته است، سپس عازم بغداد می‌شود و در آنجا منطق می‌آموزد. وی در رشته‌های ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه، اخلاق و سیاست و موسیقی نیز کسب علم می‌کند. او تمام آثارش را در نیمه دوم عمرش، یعنی هنگام اقامت در بغداد و دمشق به تحریر درمی‌آورد (رکابیان، ۱۳۹۱).

فارابی، مسلمان و عقاید نزدیک به مذهب تشیع داشته است و معلم فلسفه مشاء بوده است. علاوه بر اینها، وی مؤسس فلسفه اسلامی نیز بود. او در زمانی به مباحث فلسفی می‌پرداخت که سنت خاص فلسفه اسلامی وجود نداشت و بیشتر کارها در راستای ترجمه

آثار رومی و یونانی انجام می‌شد. به دلیل آنکه فارابی بنیانگذار فلسفه اسلامی و تأثیرگذار بر فیلسوفان بعدی بوده است، معلم ثانی — معلم اول، ارسطو بوده است — لقب گرفته است. در دوران فارابی، مشکل اصلی ارتباط بین عقل و دین بود؛ از این رو، تلاش اصلی او به آشتی دادن این دو عنصر معطوف شده بود. وی سعی کرد تا به دین صورت عقلانیت ببخشد. بنابراین، می‌توان گفت که فارابی اولین متفکری است که سنت‌های اجتماعی متفاوت را ترکیب کرده است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶).

فلسفه اجتماعی این عالم در آثار سیاست مدنی، فصول منترعه، احصاء العلوم، آرای اهل مدینه فاضله قابل بررسی است. وی آثارش را در خلوت و عزلت نوشته و زندگی به دور از سیاست داشته است. اگرچه فارابی در دوران مجد و عظمت اسلام زندگی می‌کرد؛ اما نظریه مدینه فاضله خویش را برای اصلاح وضعیت سیاسی و اجتماعی پراز فساد و بی‌عدالتی زمان خود (منصور و متوکل عباسی) مطرح کرد که متأثر از طرحی است که افلاطون در نظریه «دولت ایده‌آل» برای اصلاح جامعه یونان ارائه داده بود؛ با این تفاوت که رویکرد فارابی، اسلامی بود (رکابیان، ۱۳۹۱). وی سرانجام در سال ۳۳۹ق در دمشق درگذشت.

جامعه‌شناسی ابن خلدون و فارابی

بررسی کار ابن خلدون و تحلیل آثار وی، تقریباً از سال ۱۹۳۶م آغاز می‌شود که طه حسین شرحی بر فلسفه اجتماعی ابن خلدون نوشت. در چند دهه اخیر نیز درباره مقدمه و شیوه نگارش وی مباحث بسیاری مطرح شده است و دانشمندان و جامعه‌شناسان براساس نوع نگاه و زاویه دید خود، نظریات گوناگونی را ارائه داده‌اند و وی را مورخ، تاریخ‌پژوه، اقتصادپژوه و جغرافی‌شناس و نیز مهم‌تر از همه، جامعه‌شناس دانسته‌اند و دلایل خاص خود را نیز مطرح کرده‌اند (بعلی، ۱۳۸۲؛ طه حسین، ۱۹۳۶).

آزاد ارمکی (۱۳۷۶) در کتاب جامعه‌شناسی ابن خلدون درباره جامعه‌شناس بودن وی معتقد است که جامعه‌شناس به کسی گفته می‌شود که به بررسی موضوعی خاص می‌پردازد، یا پرسش خاصی را مطرح می‌کند؛ ابن خلدون را می‌توان جامعه‌شناس نامید؛ زیرا مسئله اصلی او، چرایی تغییر ساختار جامعه در دوران خویش است. ریتزر نیز معتقد است که بررسی و تحلیل ابن خلدون بیشتر با ابزار جامعه‌شناسانه همسانی دارد و نگاه او، با مورخ و سیاستمدار، متفاوت است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶، ص ۵۸).

بارونز و بکر نیز معتقدند که ابن خلدون حداقل‌های لازم برای جامعه‌شناس شمرده شدن

را دارد و می‌توان او را در جمع جامعه‌شناسان سرشناس پذیرفت (بارونز و بکر، ۱۳۵۸، ص ۳۱۴).

شیوه ابن‌خلدون در علم عمران این‌گونه است که با به‌کارگیری روش‌های تجربی و تاریخی، پدیده‌ها را مطالعه می‌کند و با تکیه بر نقل و توالی تاریخی به علت‌یابی می‌پردازد. وی به مطالعه آنچه هست، می‌اندیشد و به باید‌ها و راه‌های رسیدن به سعادت نمی‌پردازد و به گفته خویش: «به بیان کیفیت و عوارضی می‌پردازد که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۶۹).

اما درباره مباحث جامعه‌شناسانه فارابی باید اذعان کرد که جز چند مورد (مانند: فلامکی، ۱۳۶۷؛ خوشرو، ۱۳۷۲)، آثار وی از دیدگاه علوم اجتماعی بررسی و واکاوی نشده است و بیشتر محققان، وی را به عنوان یک فیلسوف می‌شناسند. در حالی که فارابی نیز از ابزارهای جامعه‌شناسانه در آثار خود استفاده کرده و با اندکی تأمل می‌توان مباحثی از او یافت که وی را نسبت به ابن‌خلدون پیش قدم در جامعه‌شناسی دانست. فارابی تلاش می‌کند تا با طبقه‌بندی انواع مدینه‌ها و شرایط و احوال متفاوت انسان‌ها به ترسیم نظام‌های اجتماعی گوناگون بپردازد و درنهایت، به مقصود اصلی خود دست یابد که ایجاد مدینه فاضله است. هدف اصلی وی، ایجاد نظام برتر و فراتر رفتن از هست‌ها و رسیدن به باید‌ها است. وی سیاست مدن را در قیاس با نظام اجتماعی، به پزشکی و طب در قیاس با بدن تشبیه می‌کند و معتقد است که بدن همان‌گونه که با طبابت به سامان می‌آید، نظام اجتماعی نیز با توصیف‌ها و تجویزهای این دانش سامان می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۳). از دیدگاه فارابی، جامعه‌شناسی فقط توصیف‌ها و بیان روابط علت و معلولی نیست؛ بلکه در ورای این اهداف، مقصودی والاتر نهفته است که رسیدن به مراتب عالی نظام طبیعت و سعادت بشری است:

چون هدف از آفرینش وجود انسان این است که به سعادت نهایی برسد، به‌ناچار در راه رسیدن به آن، نخست باید معنای سعادت را بشناسد و آن را غایت کار و نصب‌العین خود قرار دهد و سپس باید اعمالی که لازم است، انجام دهد تا به وسیله آنها به سعادت برسد، به‌خوبی بازشناسد و به دنبال آن انجام دهد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۳).

فارابی نگاه جامعه‌شناسی‌اش را براساس ایدئولوژی اسلامی خود شکل داده است. اگرچه جامعه‌شناسان شرحی بر آثار وی ارائه نکرده‌اند؛ اما در ادامه، با استناد به مباحث کتاب‌های فارابی — و ابن‌خلدون — می‌توان عناصر نظریه‌های اجتماعی آنها را با یکدیگر

مقایسه کرد.

تیپولوژی‌های ابن خلدون و فارابی

یکی از بنیان‌های اساسی کار جامعه‌شناسان، ارائه تیپولوژی و گونه‌شناسی از موضوع و پدیده مورد مطالعه‌شان است. فارابی و ابن خلدون نیز در این باره گونه‌شناسی‌هایی از انواع اجتماع و انسان‌ها ارائه کرده‌اند.

ابن خلدون در کتاب مقدمه، ابتدا عمران را به دو گونه بدوی و حضری تقسیم می‌کند. ملاک تقسیم‌بندی او از این دو اجتماع، اکتفا یا عدم اکتفا به ضرورت‌های اولیه حیات است. جامعه‌ای که در آن مردم برای برطرف کردن نیازهای ضروری خود اجتماع کرده‌اند، اجتماع بادیه‌نشینی (بدوی) نامیده می‌شود. همچنین جامعه‌ای که در آن همیاری مردم برای برطرف کردن نیازهای برتر از حد ضرورت‌ها است، اجتماع شهرنشینی (حضری) می‌گویند (خوشرو، ۱۳۷۲، ص ۱۰۳).

پس از این تقسیم‌بندی، وی انسان‌های اقلیم‌گوناگون را براساس نوع خوراک و منطقه زندگی تفکیک می‌کند و ویژگی‌ها و تفاوت‌های فردی، همچون دانش، دینداری و تمدن را با نوع تغذیه، آب و هوا و شیوه معاش مرتبط می‌کند.

به بیان او، اقلیم‌های پر از ناز و نعمت که کشاورزی، دامپروری، محصول‌های فراوان، خورشت‌ها و میوه‌های گوناگون دارند، بیشتر به کندذهنی متصف هستند و اجسام خشن دارند. اما مردمان اقلیم دیگر که در وضع نامساعدی به سر می‌برند و فقط به جو و ذرت اکتفا می‌کنند، بسیار متفاوتند. این دسته اخیر، از لحاظ عقلی و بدنی، تواناتر و نیکوحال‌تر هستند. به اعتقاد وی، مردم اندلس با وجود اینکه بیشتر غذایشان ذرت است و کره و روغن نمی‌خورند؛ اما میزان هوش، عقل و پذیرش فراگیری در آنها از شهرهای مغرب بیشتر است که از انواع مواد غذایی بهره‌مندند. بنابراین، هرچه انسان نعمت فراوانی داشته باشد، از جامعه بدوی فاصله می‌گیرد و بیماری، شهوت پرستی و بدبینی در وی افزایش می‌یابد.

ابن خلدون مردمان اقلیم چهارگانه را این گونه با یکدیگر مقایسه می‌کند که مردم مناطق معتدل همچون مغرب، شام، عراق عرب، عراق ایران و غیره، به دلیل اینکه در اقلیم معتدل به سر می‌برند، کمال هنرمندی را دارند و در بیشتر حالت‌های خویش از کجروی و انحراف دورند و نیز این مردمان از لحاظ خانه، پوشیدنی، خوراک و صنایع، بسیار میانه‌روی دارند. اما مردمان اقلیم دور از اعتدال، خوی‌شان به خوی جانوران بی‌زبان شبیه است، مانند

مردم سودان که در جنگ هستند، علف می‌خورند، از انسانیت دورند، به شریعتی نمی‌گروند و از دانش به دورند.

گاه در مباحث ابن‌خلدون تناقض نیز به چشم می‌خورد. برای مثال، وی معتقد است کسانی که به انواع خوراک و نعمت فراوان دسترسی دارند، به شهوت‌پرستی و بی‌دینی روی می‌آورند؛ اما در جای دیگر، بر این باور است که اقلیم معتدل که کشاورزی و نعمت‌های گوناگون دارند، مردمانی با کمال دانش هستند که به دین‌گرایی نیز دارند.

این تناقض‌ها به این دلیل است که سبک زندگی، نوع بینش و زندگی انسان‌ها علاوه بر محیط به کنش‌ها و رفتارهای انسانی نیز وابسته است. به‌طور معمول، این‌گونه طبقه‌بندی‌ها، جامع و مانع نیست و شاید این تیپولوژی‌ها در قرن ۱۴م قابل‌تعمیم به کل جوامع بوده است؛ اما آنها و مثال‌ها و شواهدشان دیگر قابل‌استناد نیست. در حالی که طبقه‌بندی‌های فارابی درباره انواع مدینه‌ها امروزه هم کاربردی است.

روش فارابی برای ارائه تیپولوژی از اجتماع‌های انسانی این بوده است که با توجه به کلیات مسائل و ضوابط اجتماعی و با به‌کارگیری حکمت عملی و احتمالاً مشاهده‌های خویش، به ارائه مدل می‌پرداخته است. وی علاوه بر اینکه آب و هوا و عوامل جغرافیایی دیگر را بر رفتار انسان‌ها مؤثر می‌داند، اراده و اختیار انسان‌ها را نادیده نمی‌گیرد.

فارابی مدینه‌ها را به دو بخش فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌کند:

مدینه فاضله، مدینه‌ای است که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، تعاون بر امور است که سبب دستیابی به سعادت آدمی است. فارابی در این طبقه‌بندی هر کدام از اجزای مدینه را با نگاهی کردگرایانه بررسی کرده و معتقد است هر یک از انسان‌ها در جایگاه خویش وظایفی را بر عهده دارند و بقای جامعه بر حکمت و وحدت در میان آنها استوار است. وی با تشبیه کردن نظام مدینه به بدن انسان برای هر یک، کارکردی فردی و نیز کارکرد جمعی در نظر می‌گیرد که همان رسیدن به سعادت است.

ساکنان مدینه فاضله فارابی به پنج دسته «بزرگان، سخنوران، گوشه‌نشینان، جنگاوران و سربریران» تقسیم می‌شوند (رکابیان، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸).

مدینه غیرفاضله نیز به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود. فارابی ساکنان این مدینه را «نوابت» می‌نامد که به فکر سعادت نیستند. این گروه عبارت هستند از:

مدینه جاهله: مدینه‌ای است که مردم آن نه سعادت را شناخته و نه حتی در دل آنان خطور کرده است و اگر هم به سوی آن ارشاد شوند، نه فهم می‌کنند و نه به آن معتقد

می‌شوند. این مدینه شامل اجتماع‌های ضروریه، نذاله، خسیسه، کرامتیه، تغلبیه و حریه است.

مدینه فاسقه: مدینه‌ای است که آرا و عقاید مردم آن عیناً همان آرا و عقاید مردم مدینه فاضله است؛ اما فعل و کردار آنها، همانند فعل و کردار مدینه جاهله است.

مدینه مبدله: مدینه‌ای است که آرا و عقاید و افعال گذشته آنان فاضله بوده؛ ولی آن عقاید سست شده و تغییر یافته است.

مدینه ضاله: مدینه‌ای است که مردمش در زندگی خود سعادت را می‌خواستند؛ اما این اعتقادشان تغییر یافته و درباره خدا، موجودات ثوانی و عقل فعال به آرای فاسده‌ای معتقد شده‌اند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹).

انواع مدینه‌های غیر فاضله فارابی با جامعه شهری ابن‌خلدون تناسب دارد؛ زیرا: شهرنشینان از این رو که پیوسته در انواع لذت‌ها و عادات تجمل‌پرستی و ناز و نعمت غوطه‌ورند و به دنیا روی می‌آورند و شهوات دنیوی را پیشه می‌گیرند، نهاد آنان به بسیاری از خوی‌های نکوهیده و بدی‌ها آلوده شده است و به همان اندازه که خوی‌های ناپسند و عادات زشت در نهاد آنان رسوخ یافته است، از شیوه‌ها و رفتارهای نیک و نیکویی دور شده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱).

طبقه‌بندی فارابی از انواع مدینه‌ها به شیوه‌ای است که حتی امروزه نیز می‌توان این طبقه‌بندی را به جامعه امروزی تعمیم داد و برای هر کدام مثال‌هایی را آورد. برای نمونه، وی ویژگی‌های مدینه تغلبیه (از انواع مدینه جاهله) را این‌گونه بیان می‌کند که مردم در این مدینه در راه تحقق بخشیدن به چیرگی‌ها و غلبت با یکدیگر همکاری می‌کنند و هنگامی این وضع پیش می‌آید که مردم آن شیفته غلبه بر اقوام دیگر شوند. این شیوه غلبه در میان آنها متفاوت است. برخی از آنان ممکن است خواستار چیرگی بر خون مردم باشند و بعضی دیگر، خواستار غلبه بر مال مردم باشند و بخواهند اموال دیگران را صاحب شوند و بالأخره پاره‌ای دیگر، تسلط بر نفوذ دیگران را خواستار باشند تا آنها را برده خود کنند.

فارابی اجتماع‌ها را سه گونه می‌داند، عبارت است از:

- **جماعت بزرگ و عظمی:** که از امت‌های بسیاری براساس تعاون و همکاری به وجود

آمده است؛

- **جماعت میانه و وسطی:** که به یک امت می‌گویند؛

- **جماعت کوچک و صغری:** که فقط مردم یک شهر را گویند.

وی این سه گونه را جماعت کامل می‌داند؛ اما اجتماع ده، محله، کوی و خانواده را نیز

اجتماع ناقص می‌نامد که در میان آنها، «خانواده» از بقیه ناقص‌تر است (فارابی، ۱۳۵۸). به این ترتیب، می‌توان در آثار فارابی درباره موارد متعدد طبقه‌بندی یافت. به طوری که مطالعه این تیپولوژی‌ها این نظر را به ذهن می‌آورد که فارابی ظرفیت‌های زیادی برای جامعه‌شناس شدن و تلقی کردن آثارش به عنوان کتب جامعه‌شناسی داشته است؛ چرا که وی علاوه بر سیاست مدنی در فصول متنوعه و احصاء العلوم درباره جامعه مدنی نیز سخن گفته است.

واقع‌گرایی و عینیت ابن‌خلدون و فارابی

ابن‌خلدون در مطالعه پدیده‌های اجتماعی تلاش می‌کند تا به علل دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی دست یابد و با نگاه بیرونی به وقایع، به قوانین حاکم بر آنها دست یابد. وی برای این منظور از ابزار مشاهده، مقایسه و روش تاریخی بهره می‌برد. این جامعه‌شناس با مشاهده وقایع گوناگون و تجربه‌هایی که در طول زمان به دست می‌آورد، تعمیم‌ها و قواعد کلی را صادر می‌کرد.

برای مثال، ابن‌خلدون با بررسی انواع حکومت‌های زمان خود و شمردن خوبی‌ها و بدی‌های هر کدام نتیجه می‌گیرد که منشأ حکومت‌ها، قهر و غلبه است. وی معتقد است که سلسله دولت‌ها ابتدا در جهت تمدن‌سازی عمل می‌کنند؛ اما در مراحل نهایی، آسیب‌ساز می‌شوند. درحقیقت، وی استنباط خود را از آغاز و پایان کار امویان به سلسله‌های دیگر نسبت می‌دهد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲).

بنابراین، نکته قابل توجه اینکه، دیدگاه‌ها و نظریه‌های یک شخص تحت تأثیر محیط، شرایط اجتماعی و بحران‌های زمانه‌اش است. ابن‌خلدون نیز فرزند زمانه خویش است و مشاهده انواع حکومت‌ها و تجربه‌های وی در مناصب سیاسی، بر نظریه‌های اجتماعی‌اش تأثیر گذاشته است.

همچنین وی تأثیر عوامل سیاسی، اقتصادی و جغرافیایی بر وضع جوامع و خلیقات انسان‌ها را بررسی کرده است و اجتماع‌های شهری و بادیه‌نشینی را براساس مشاهده‌هایش گزارش می‌دهد. به همین دلیل، الفاخوری و الجری، ویژگی آشکار مقدمه را عینی بودن آن دانسته‌اند (الفاخوری و الجری، ۱۳۷۳؛ به نقل از: شجاعی‌زند، ۱۳۸۷).

فارابی نیز براساس ملاک‌های کمی و جغرافیایی و خلق و خوی انسان‌ها، طبقه‌بندی‌های گوناگونی ارائه می‌دهد و تلاش می‌کند که قوانین حاکم بر زندگی انسان‌ها را کشف و راه

سعادت هر یک از آنها را مشخص کند.

فارابی در فصول منتزعه می‌نویسد که چگونه وضع ظاهری خانه و مسکن، بر خصلت و خوی ساکنان آنها تأثیر می‌گذارد. برای نمونه، چون بیابانگردها در خانه‌هایی ساخته شده از چرم و مو می‌زیند، بیداری و احتیاط بیشتری خرج می‌دهند و به شجاعت و گستاخی نزدیک‌تر هستند؛ در حاکی که ساکنان برج‌ها و کاخ‌ها به ترس، امنیت‌طلبی و شکاکیت معروف‌تر هستند (به نقل از: اخلاق، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸).

علاوه بر این، تقسیم‌بندی فارابی از انواع مدینه‌ها نشان می‌دهد که وی با واقعیت عینی و زمینی سخن می‌گوید و درصدد است تا براساس واقعیت موجود، صفات هر یک از شهروندان را روشن کند. به نظر وی، شهروندان ویژگی‌های جسمانی، روانی و اکتسابی گوناگونی دارند که سلسله‌مراتب میان این موجودات نه به‌طور کامل قابل تغییر است و نه تماماً قهری و محض است (اخلاق، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

ویژگی‌هایی که فارابی برای رهبر نام می‌برد، نیز نشانگر واقعیت‌گرایی او است. وی ویژگی‌های رئیس اول را دانش و حکمت، نیروی جسمانی و بدنی، توان اقناع‌گری و توان مدیریت امور می‌داند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۶). همچنین وی در بیان ویژگی‌های رئیس مدینه کرامت به وصف آنچه هست، می‌پردازد و می‌گوید که لازم است دودمان رئیس مدینه بیش از دیگران باشد. اگر کرامت از نظر آنان در مال و توانگری است، باید رئیس از این لحاظ در حد بالا باشد. اگرچه به اعتقاد او، این‌گونه رؤسا پست‌ترین رؤسای مدینه کرامت هستند. پس وی فقط عقاید آرمانی و مبنایی را بیان نمی‌کند؛ بلکه به واقعیت‌های موجود نیز توجه دارد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۷).

در واقع، فارابی در آثار خود، علاوه بر توجه به اهداف مادی، در ورای ظواهر دنیوی، به هدف غایی، یعنی کمال انسان نیز توجه کرده و معتقد است که اجتماع هم‌غایت معیشتی و هم‌غایت اخروی دارد.

سوژه و ابژه در نظریه‌های فارابی و ابن‌خلدون

تمرکز ابن‌خلدون در علم عمران بیشتر پیرامون مباحثی است که در آنها اصالت به ابژه داده شده است. وی در بخش‌های گوناگون مقدمه به تأثیرپذیری انسان از طبیعت، قوانین حاکم بر انسان و ساختارهای حاکم بر جامعه اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد که او دیدگاه «هستی مستقل جامعه نسبت به فرد» را در آثار خود اعمال کرده است. وی در مقدمه این‌گونه

می‌آورد:

اصل قضیه این است که انسان ساخته و فرزند عادات و مأنوسات خود می‌باشد، نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و به هرچه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد، تا آنکه خوی و ملکه و عادات او شود. سرانجام همان چیز جانشین طبیعت و سرشت او می‌شود (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۲۳۶).

ابن‌خلدون همانند جامعه‌شناسان کلاسیک پس از وی (از جمله کنت، دورکیم و مارکس) برای جامعه وجودی ممتاز قائل بود. وی از اجتماع و عمران (که حالتی از جامعه است)، به عنوان موضوعی مستقل یاد می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵).

به عقیده دورکیم، واقعیت‌های اجتماعی، نه تنها مستقل از فرد است؛ بلکه واقعیتی خارجی و بیرونی نسبت به فرد دارند و بر اراده او تحمیل می‌شوند. کلاسیک‌ها به اراده، تصمیم‌ها و اهداف انسان‌ها توجهی نمی‌کنند؛ با اینکه کنشگران جامعه به نیروی اراده و تفکر خود می‌توانند جامعه را تغییر دهند. اما رفتارگرایان بحث اصالت سوژه را مطرح می‌کنند. آنان معتقدند که جامعه‌شناسان واقع‌گرا این قانون را نادیده می‌گیرند که مردم در هر لحظه از حیات خود — جز مواقعی که در خواب عمیق فرورفته‌اند — از وضع خود ناخرسندند و آرمان‌ها و ارزش‌هایی را دنبال می‌کنند. به این ترتیب، هرگاه علل فاعلی آنان را جبراً به پیش براند، علل غایی دائماً آنان را به سوی خود می‌کشاند (شریف، ۱۳۶۲، ص ۱۲). حال آنکه، فارابی سوژه و ابژه را به‌طور همزمان نگریسته است و از برخی عبارات‌های فارابی می‌توان استدلال کرد که تمرکز وی بیشتر بر افعال و اعمال انسانی است. در جامعه آرمانی فارابی، احوال انسان‌ها، اجسام و پدیده‌ها دائماً در حال دگرگونی است. انسان موجودی است که به دلیل تأثیر عوامل خارجی و به دلیل مداخله عوامل درونی و ذاتی مدام در حال تغییر است (فلامکی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۳).

بنابراین، هیچ فردی به سرنوشتی از پیش تعیین شده محکوم نیست؛ بلکه به راهنمایی رئیس اول و در مرتبه بعد، رؤسای درجه دوم، مسیر هدایت را طی می‌کند:

مردم در فطرت‌های شخصی خود گوناگونند؛ بنابراین، هیچ انسانی فطرتاً نمی‌تواند از پیش سعادت خود را بشناسد و هم نمی‌تواند از پیش خود، آنچه را که بایسته عمل است، مورد عمل قرار دهد، بلکه در هر دو مورد نیاز به مرشد و راهنما دارد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۳).

بر این اساس، می‌توان گفت که هدف فارابی از ساختن این جامعه آرمانی، از بین بردن نابرابری‌ها و جلوگیری از بازتولید شرایطی است که افراد به طبقات و دسته‌های گوناگونی

تقسیم شوند و افراد مسلط و عده‌ای دیگر تحت سلطه قرار گیرند. فارابی خواهان این است که همه افراد در مسیر مشترکی گام بردارند و نابرابری از میان برود. نکته دیگر اینکه، اعتقاد فارابی به تعلیم و تأدب، نشان‌دهنده اعتراض وی به وضع موجودی است که در حالت عادی به اعتبار تضادهای نهفته در انسان‌ها، به سویی می‌رود که بیشتر نابرابری‌ها را دامن می‌زند. این دیدگاه، پایه‌های اصلی یک جامعه دموکراتیک را بنیان می‌گذارد (فلامکی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۰).

بنابراین، اگرچه براساس دیدگاه ابن‌خلدون، حوادث تاریخی و حیات تمدن‌ها و فرهنگ‌ها طبق قوانین درونی و طبیعت خاص خودشان به دنبال یکدیگر در حرکت است؛ لیکن «تاریخ عبارت است از دستاوردهای اخلاقی، فکری و زیبایی‌شناختی افراد و گروه‌هایی که با عزم و انتخاب، چنین دستاوردهایی را فراهم آورده‌اند. این انسان‌ها گاه سقوط می‌کنند و گاه ارتقا می‌یابند؛ به این ترتیب، سرنوشت خود را رقم می‌زنند» (شریف، ۱۳۶۲، ص ۱۰). فارابی، برخلاف ابن‌خلدون (که قوانین ثابت برای شهرها، بادیها و حکومت‌ها در نظر می‌گیرد)، انسان‌ها و اندیشه‌های آنان را در حال تغییر می‌داند؛ زیرا آنها دنبال دستیابی به روشنایی و سعادت هستند.

تفکر مشایی فارابی و اشعری ابن‌خلدون

رویکرد فلسفی مشائیان برگرفته از فلسفه ارسطو بود. مشائیان، معیار اصلی کسب دانش و معرفت را تصدیق عقل می‌دانستند و بیش از هر چیز در عقلانی کردن فلسفه در عالم اسلام می‌کوشیدند (فدایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

فارابی نیز که در ردیف فیلسوفان مشائی قرار داشت، عقل را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کند. عقل نظری درباره هستی‌هایی سخن می‌گوید که خارج از حوزه اراده انسانی قرار دارد. این بخش از عقل، اعم از عقل فیزیکی است و عقل متافیزیکی نیز بخشی از عقل نظری است. شناخت مسائل فیزیکی و ریاضی بر عهده این عقل است. عقلانیت ابزاری نیز تا آنجایی که قصد شناخت حقایق طبیعی و مادی را داشته باشد، زیر پوشش عقل نظری قرار می‌گیرد. از این رو، عقل نظری نفس را در رسیدن به کمال یاری می‌رساند.

عقل عملی در مقابل عقل نظری است و موضوعات آن نیز غیر از عقل نظری است. عقل عملی درباره هستی‌هایی بحث می‌کند که براساس اراده انسانی تکوین می‌یابد، مانند بایدها و نبایدها، مسائل اخلاقی، حقوقی، فردی و اجتماعی و مقررات و نظام‌های بشری (پارسایان،

۱۳۸۹، ص ۵۶). عقل عملی به همراه عقل نظری الگوی آرمانی رفتار و رسیدن به سعادت اخروی را برای انسان آماده می‌کند.

عقل عملی به جامعه‌شناس کمک می‌کند تا به‌طور انتقادی پدیده‌های موجود در جامعه را بنگرد و به داوری و ارزیابی آنها بپردازد. حضور عقل عملی مانع از این می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود محصور بماند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵). از این رو، این‌گونه نگاه، جامعه‌شناس را از رویکردهای پوزیتیویستی و در چارچوب علوم دقیقه خارج می‌کند. با توجه به این مقدمه‌ها می‌توان ادعا کرد که جامعه‌شناسی فارابی از روش پوزیتیویستی و جامعه‌شناسی کلاسیک فاصله می‌گیرد.

اما درباره تفکر اشعری باید گفت که این شیوه از اواسط قرن چهارم هجری، توسط شاگردان ابوالحسن اشعری شکل گرفت و به‌طور عموم، اهل تسنن از این شیوه تفکر پیروی می‌کردند.

اشعری در مقابل دو مکتب فکری — یعنی معتزله که عقل را به وحی ترجیح می‌داده و فقط ملاک حقیقت را عقل می‌دانسته‌اند و از طرف دیگر، راست‌کیشانی، همچون ظاهریه که همگی مخالف این بوده‌اند که از عقل برای دفاع از عقاید دینی استفاده کنند — ظهور پیدا می‌کند (شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۲۰).

اشاعره، راهی میان این دو تفکر را در پیش گرفتند. به اعتقاد آنان، وحی به منزله منشأ حقیقت، از عقل اساسی تر است و عقل باید صرفاً تابع وحی باشد و در موارد اختلاف نیز وحی را بر عقل ترجیح می‌دادند.

با توجه به این مباحث، ابن‌خلدون نیز که در اصول فکری خود به تفکر اشعری معتقد است، عقل و تفکر عقلی را در مسائل الهی و اسلامی محکوم می‌کند. ابن‌خلدون با مقدم دانستن نقل بر عقل، راه و روش فیلسوفان را باطل می‌داند که با تکیه بر عقل درباره دین می‌اندیشند:

گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند که ذوات و احوال کلیه عالم وجود، خواه حسی و خواه ماوراء حسی با اسباب و علل آنها به وسیله نظریه‌های فکری و قیاس‌های عقلی ادراک می‌شود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد، نه از طریق شنیدن روایت و نقل؛ زیرا شنیدن قسمتی از ادراک عقلی است و این گروه را فلاسفه می‌دانند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲؛ به نقل از: فدایی، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

ابن‌خلدون در ادامه می‌گوید: «باید دانست که راهی که آنان برگزیده‌اند و رأیی که به آن معتقد شده‌اند، از همه وجوه باطل است» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲؛ به نقل از: فدایی، ۱۳۸۸،

ص ۴۵).

به اعتقاد ابن خلدون، به کار بردن منطق در مطالعه پدیده‌ها، انسان‌ها را از محسوس‌ها دور می‌کند و دانشی تولید نمی‌کند و بسیار انتزاعی است. بر همین اساس، وی در مطالعه پدیده‌های اجتماعی از مشاهده و نقل کمک می‌گیرد. برای مثال، در ابتدای بحث اقلیم بیان می‌کند که «هر کس به مشاهده و خبرهای متواتر درمی‌یابد که عمران اقلیم نخست و دوم از اقلیم‌های دیگر پس از آن کمتر است» (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ص ۸۸).

بعلی (۱۳۸۲) در تأیید این شیوه ابن خلدون بیان می‌کند که اگر ابن خلدون از منطق ارسطویی پیروی کرده بود، نمی‌توانست علم اجتماعی (عمران) را تأسیس کند. علاوه بر این، وی منطق واقعی حوادث را می‌پذیرد؛ یعنی منطقی که می‌توان آن را اثبات و تأیید کرد. به این ترتیب، می‌توان گفت که ابن خلدون مباحث فلسفی، استدلال‌ها و استنتاج‌های منطقی را رد می‌کرد و علاوه بر عقل عملی، عقل نظری و تجربیدی را نیز به کار نمی‌گرفت. اشعری بودن ابن خلدون سبب شد که وی پدیده‌ها و وقایع اجتماعی را آن‌گونه که احساس می‌کند و در سایه رویکرد کلان خویش بنگرد و — برعکس فارابی — انسان و نقش تعیین‌کننده او در دگرگونی‌های تاریخی و کنش‌های اجتماعی را نادیده بگیرد.

علیت در مباحث فارابی و ابن خلدون

در مباحث فارابی علت‌یابی، نقش مهمی دارد. وی برای رسیدن به این مقصود، از دانش منطق کمک می‌گیرد؛ به این صورت که سلسله‌ای از علت‌ها و مقدمه‌ها را مطرح می‌کند تا به معلول و نتیجه خود دست یابد. برای مثال، فارابی گرایش انسان‌ها به سوی شر را این‌گونه بیان می‌کند:

آنگاه که آدمی سعادت را به درستی شناخته باشد؛ لکن آن را غایت و هدف خود در زندگی قرار ندهد و به سوی آن اشتیاقی حاصل نکند و یا شوق وی به آن سوی سست باشد؛ در نتیجه، غایت و هدف زندگی خود را چیزی قرار می‌دهد که سعادت حقیقی نیست و قوت‌های دیگر خود را در جهت رسیدن به آن به کار می‌دارد. در این صورت، نیز آنچه حاصل می‌شود، جز شر چیز دیگری نیست (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۷).

در حالی که ابن خلدون در چنین مواردی در کنار نقل، به توالی تاریخی بسنده می‌کند و علیت را فقط در توالی تاریخی جستجو می‌کند؛ زیرا در علت‌یابی پدیده‌ها، به جای تکیه بر عقل، از تجربه و نقل کمک می‌گیرد. برای مثال، درباره خیر و نیکی انسان‌ها، ابتدا سخنی از

پیامبر را نقل می‌کند و سپس با ارائه شواهد تاریخی دلیل می‌آورد که بادیه‌نشینان از شهرنشینان به خیر و نیکی نزدیک‌تر هستند: «پیامبر (ص) فرمود: هر مولودی که بر فطرت به جهان می‌آید، آنگاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می‌کنند» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۲۳).

وی در مذمت شهرنشینی این‌گونه شواهد خود را می‌آورد:

و می‌بینیم که بسیاری از شهرنشینان در مجالس و محافل و در میان بزرگ‌تران و محارم خود سخنان زشت و دشنام‌ها و کلمات رکیک بر زبان می‌آورند و به‌هیچ‌رو، شرم و وجدان و حیا مانع آنان نمی‌شود و ایشان را از این روش ناپسند باز نمی‌دارد؛ زیرا عادات بد چنان ایشان را فراگرفته است که در گفتار از تظاهر به اعمال زشت و ناستوده امتناع نمی‌ورزند.

در ادامه نیز ابن‌خلدون ابتدا با نقل از صحیح بخاری و سپس با استناد تاریخی بحث خویش را روشن می‌کند (البته وی در اینجا اشاره می‌کند که ما نخست خبر را نقل و آنگاه ثابت می‌کنیم که این خبر با گفته ما منافات ندارد) (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲).

نکته دیگر اینکه، اگرچه تأکید اشعریان بر نقل بوده است؛ اما ابن‌خلدون در مطالعه پدیده‌های تاریخی، در کنار نقل از حوادث تاریخی نیز کمک گرفته است. وی دلایل به‌کارگیری این روش را نواقصی می‌داند که تاریخ نقلی دارد. به نظر وی، راه تکمیلی و حتی مقدم در شناخت صحت یا عدم صحت نقل حوادث و رویدادها این است که محتوای آنها با حوادث گذشته تاریخی سنجیده و محک زده شود و واقعه نقل شده را با امثال و نمونه‌های آن در گذشته ارجاع داد. اگر شواهد تاریخی وقوع مانند آن را تأیید کند، باید نقل را صحیح دانست و پذیرفت؛ و الا باید آن را نفی و تکذیب کرد. بنابراین، ابن‌خلدون در تاریخ نقلی بر معیار و ضابطه بودن عقل عادی و عرفی تأکید می‌کند (نفیسی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵).

با توجه به مباحث بیان‌شده، می‌توان گفت که روش ابن‌خلدون در علم عمران، روشی استقرائی و تجربی بوده است و با مطالعه نقل قول‌های متفاوت از حوادث تاریخی و یافتن ویژگی‌های مشترک وقایع، پدیده‌ها را تبیین می‌کند و به جای استفاده از استدلال‌های منطقی و کمک گرفتن از عقل نظری، به عقل عرفی اکتفا می‌کند که اساس آن بر توالی رویدادها است. در حالی که، فارابی در شرح انواع مدینه و طبقه‌بندی‌های دیگر خود، با کمک گرفتن از منطق و به‌کارگیری همزمان از عقل نظری و عملی، پایه و اساس هر فلسفه را توضیح می‌دهد و تاریکی‌ها را روشن می‌کند و به مسائل مورد اختلاف می‌پردازد تا به نتایج درست دست یابد (خوشرو، ۱۳۷۲، ص ۲۲).

نظریه دورانی در برابر نظریه پیشرفت

فارابی یک دید جهانی نسبت به اجتماع و امت دارد. وی معتقد است که به مردمی اجتماع گویند که در قسمتی از آرا و عقاید و نوعی از احتیاجات مادی و روحی با هم اشتراک داشته باشند و اگر بین مردم از لحاظ اتفاق و اشتراک در آن امور، نوعی تبادل فرهنگ، تبدل عواطف و تعاون‌های کلی انجام گیرد، آنها را «اجتماع بزرگ جهانی» می‌نامند (شکوه‌الدینی، ۱۳۵۳؛ به نقل از: رکابیان، ۱۳۹۱، ص ۲۱۷).

افکار فارابی گسترده‌تر از زمانی است که در آن می‌زیسته است. وی علاوه بر توجه به توسعه انسانی، توسعه اقتصادی را نیز در نظر داشته است. وی توسعه اقتصادی را به کارگیری پیشرفته‌ترین تکنولوژی در تولید یک جامعه می‌داند که سبب افزایش درآمد می‌شود. وی پیشرفت اقتصادی را در نتیجه خارج شدن از سرمایه‌داری استثمار می‌داند؛ از این رو، رفاه و سعادت اقتصادی را در جامعه عاری از استثمار و در تولید و درآمد ملی می‌بیند (تواناییان فرد، بی‌تا؛ به نقل از: رکابیان، ۱۳۹۱).

توجه فارابی به تقسیم کار، نشان‌دهنده این است که جوامع بشری پیشرفته به عناصر جدیدتری برای مدیریت اجتماع نیاز دارند. در نتیجه، می‌توان گفت که فارابی در کنار دیدگاه آرمانی خویش، ایده‌ای برای پیشرفت بشری نیز داشته که کاملاً زمینی و عینی بوده است. اما ابن خلدون که شاهد ناآرامی‌ها و آشفتگی‌های سیاسی و اجتماعی دوران خود بوده، فقط به دنبال ثبات و آرامش است و از سوی دیگر، دیدگاه اشعری او مانع از ارائه انگیزه‌های آرمانی و ایده‌های پیشرفت در کتاب مقدمه او شده است. علاوه بر اینها، نگاه بدبینانه وی به شهرنشینی و نگرش مثبتش به زندگی بادیه‌نشینی سبب شکل‌گیری نظریه دورانی وی بوده است.

ابن خلدون با یقین بیان می‌کند که «ما در آینده ثابت خواهیم کرد که شهرنشینی پایان اجتماع و عمران بشر است و سرانجام آن، فساد و دوری از نیکی است» (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲).

اگر بخواهیم براساس نگاه ابن خلدون جامعه شهری امروزی را بنگریم، فقط باید شاهد سقوط و تباهی انسان‌ها باشیم؛ در حالی که در جامعه شهری امروز بی‌دینی در کنار گرایش‌های دینی، دانش در کنار بی‌دانشی و فساد در کنار اخلاقیات موجود است و نظریه دورانی و بازگشت به زندگی بادیه‌نشینی عملاً غیر ممکن است. علاوه بر این، ارتباط بین تجمل و ایجاد رفتار انحرافی، روشن و متقاعدکننده نیست. اگر فقط ابن خلدون ارتباط بین

زوال مذهب به عنوان شکلی از کنترل اجتماعی و افزایش انحراف در مناطق شهری را ملاحظه کرده بود، می‌توانست تبیین قانع‌کننده‌ای ارائه دهد. شهرنشینی با خود نکته‌های مثبتی را هم به همراه می‌آورد؛ زیرا تأکید بر یادگیری، سبب توسعه هنرها و علوم می‌شود (بعلی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷).

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر درصدد مقایسه آرای فارابی و ابن‌خلدون و معرفی فارابی به عنوان یک جامعه‌شناس و بنیانگذار دانش اسلامی در جامعه‌شناسی در کنار ابن‌خلدون بود. اما از آنجایی که این افراد مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و روش‌شناختی متفاوتی دارند، به‌سختی قابل تطبیق هستند؛ از این رو، این بررسی خالی از اشکال نیست.

شباهت نظریه اجتماعی فارابی و ابن‌خلدون در این است که هر دو به طبیعت اجتماعی انسان اعتقاد دارند و بر این باورند که انسان برای زندگی نیازمند تعاون و همکاری هستند و بدون زیست جمعی حیات انسان امکان‌پذیر نیست. همچنین هر دو به تأثیرپذیری انسان از بستر و شرایط اجتماعی و محیط زیست خود معتقدند و در نظریه‌های خود اشاره کرده‌اند که نوع تغذیه و آب و هوا بر خلق و خوی انسان‌ها تأثیرگذار است.

نکته اصلی اینجاست که فارابی در کنار تأثیرپذیری انسان از طبیعت و اجتماع، اراده و اختیار انسان را نادیده نمی‌گیرد و دو عامل ساختاری و فردی را در کنار یکدیگر در نظر می‌گیرد؛ در حالی که ابن‌خلدون، نگاه کلان و ساختاری به پدیده‌های اجتماعی دارد و تلاش می‌کند تا با نگاه ساختارگرایانه، چارچوب‌های تشکیل‌دهنده و کنترل‌کننده زندگی انسان را بررسی کند.

درباره نگاه واقع‌گرایانه آنها به پدیده‌های اجتماعی باید گفت که ابن‌خلدون با مطالعه فراز و فرود حکومت‌ها، اقالیم متفاوت و تکیه بر مشاهده‌ها و تجربه‌ها و توالی تاریخی تلاش می‌کند تا آنچه هست را به تصویر بکشد. اما پایبندی وی به واقعیت‌ها و بررسی‌های عینی سبب شده که برای کشف قوانین عام، ویژگی چندین منطقه را به مناطق دیگر تسری دهد و به تعمیم‌دهی بیش از حد کشیده شود.

فارابی نیز در مطالعه مدینه‌های گوناگون به واقعیت جامعه نگریسته است و با توجه به نوع معاش، جوامع مختلف را به تصویر می‌کشد؛ با این تفاوت که درنهایت، واقع‌گرایی او به بحث سعادت انسان‌ها منتهی شده و با به‌کارگیری هست‌ها، به هدف نهایی خود، یعنی

شکل گرفتن مدینه فاضله و سعادت‌مند شدن انسان‌ها رسیده است. ابن خلدون و فارابی، همانند جامعه‌شناسان دیگر دست به گونه‌شناسی زده‌اند؛ اما گونه‌شناسی دو بخشی ابن خلدون درباره شهرنشینی و بادیه‌نشینی بسیار محل تأمل است؛ زیرا وی نگاه منفی به شهرنشینی داشته است. به اعتقاد وی، متمدن شدن انسان‌ها سبب سقوط و تباهی آنان می‌شود؛ در حالی که شهرنشینی در کنار معایب با پیشرفت‌هایی نیز همراه است. در اجتماع شهرنشینی هم می‌توان سقوط و تباهی را مشاهده کرد و هم رفاه، آموزش و توسعه به وقوع خواهد پیوست. از این رو، شهرنشینی لزوماً سبب فساد و تباهی نمی‌شود.

اما گونه‌شناسی فارابی به دلیل ارائه مباحث کلی و عدم اشاره به حوزه یا محدوده‌ای خاص، قابلیت تعمیم‌دهی بیشتری به جوامع دارد. علاوه بر این، مباحث فارابی به جامعه‌شناسی اسلامی نزدیک می‌شود و آرمان‌گرایی او، جایگاه دین را در مباحث علوم اجتماعی مشخص می‌کند.

مسئله اصلی، شیوه نگارش فارابی است که بسیار پیچیده و پراچاز است. مطالب وی، به خواص منحصر بوده و فهم آن را برای عموم دشوار است. در حالی که مزیت او نسبت به ابن خلدون این است که با به‌کارگیری عقل عملی و عقل نظری، خود را از چارچوب روش پوزیتیویستی خارج کرده و در توصیف‌ها و تبیین‌ها، در کنار حس و تجربه، عنصر منطق و عقل را به کار برده و نیز جامعه‌شناسی اسلامی خود را بنیان نهاده است. در جامعه‌شناسی وی، توجه به آموزش و پرورش، تحکیم بنیان خانواده، رابطه دین و دولت، تقسیم کار، تعاون و همکاری، غایتگرایی و نگاه ارگانستی به جامعه وجود دارد.

ویژگی مثبت شیوه نگارش ابن خلدون نیز این است که با توصیف‌های دقیق و زبان گویا، ساختارهای موجود در جامعه خویش را به تصویر کشیده است. شیوه تحلیل وی، یعنی اصالت قائل شدن برای جمع و نگرستن به جامعه همچون شیء، دیدگاه او را به جامعه‌شناسان کلاسیک نزدیک می‌کند؛ از این رو، در شرح‌های گوناگونی که بر مقدمه وی نوشته شده است، وی را پیشقدم در جامعه‌شناسی دانسته‌اند.

اما تفکر اشعری ابن خلدون سبب شده که وی فقط با تکیه بر نقل و توالی تاریخی، به علیت‌یابی پدیده‌ها بپردازد و به منطق و عقل اهمیت ندهد.

بحث آخر اینکه، نگارش این مقاله و ارائه نقدهای گوناگون در آنکه به دلیل تفکر صدرایی بود — که حکمت صدرایی، در ادامه تلاش‌های فلسفی و علمی دنیای اسلام

تأسیس شده است — رئال‌سیمم برخاسته از نگرش پوزیتیویستی و انعکاس جهان طبیعت را کافی نمی‌داند؛ بلکه منبع عقل، وحی و حس را به عنوان روش مناسب مطالعه پدیده‌های اجتماعی معرفی می‌کند. در این روش، علوم اجتماعی فقط به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود؛ بلکه با کمک عقل عملی رویکرد انتقادی را به مطالعه واقعیت‌ها می‌افزاید. بر این اساس، جامعه‌شناسی فارابی به روش صدرایی نزدیک‌تر و زمینه‌ساز ایجاد دانش اجتماعی اسلامی خواهد بود.



منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۱)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر نی.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی ابن خلدون، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
- اخلاق (۱۳۸۸)، «فارابی و ماکیاولی»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی (آئینه معرفت)، ص ۱۴۴-۱۷۷.
- بارونز و بکر (۱۳۵۸)، تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران: کتاب‌های جیبی.
- بعلی، فواد (۱۳۸۲)، جامعه، دولت، شهرنشینی، تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
- تقفی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، ابن خلدون: نخستین جامعه‌شناس مسلمان، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- حسین، طه (۱۹۳۶)، فلسفه ابن خلدون الاجتماعیه، ترجمه عبدالله عنان، قاهره: [بی‌نا].
- خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۲)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، تهران: انتشارات اطلاعات.
- رکابیان، رشید (۱۳۹۱)، «اندیشه سیاسی فارابی و آگوستین قدیس»، فصلنامه تخصصی معارف اسلامی (کوثر معارف)، س ۸، ش ۲۱، ص ۱۹۳-۲۲۶.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۷)، «چرا ابن خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی نشد»، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، ص ۱۳-۳۷.
- شریف (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۸)، سیاست مدنی، ترجمه سیدجعفر سبحانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۸)، پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران از عزیز نسفی تا صدرالدین شیرازی، تهران: نشر نی.
- فلامکی، محمد منصور (۱۳۶۷)، فارابی و سیر شهروندی در ایران، تهران: انتشارات نقره.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی فارابی، قم: بوستان کتاب.
- نفیسی، محمود (۱۳۶۸)، سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین، تهران: انتشارات امیری.

