

آسیب‌شناسی بومی‌سازی نظام فلسفی - سیاسی ابونصر فارابی

حمید نساچ*
(۸۵-۱۰۶)

چکیده

بیش از هزار سال پیش، ابونصر محمد فارابی به ترسیم نظامی فلسفی-سیاسی مبتنی بر پیوند عقل و شرع دست یازید که حاصل آن (مدینه فاضله) از چنان اتقان نظری برخوردار گردید که در آثار اکثر فلاسفه بعدی باز تولید شد، اما در مقام عمل، هیچ مدینه یا جامعه‌ای را سراغ نداریم که بر اساس مدینه فاضله فارابی در طول این هزار سال سامان عینیت یافته باشد. دشواری‌های تحقق عینی چنین جامعه‌ای چیست؟ (سؤال) مدعی اصلی این نوشتار آن است که حتی در صورت ارائه تبیین نظری دقیق و متقنی از علم اسلامی-بومی، تا زمانی که این دانش در سامانه‌ای از شیوه زیست اسلامی و روند پیچیده معیشت با جامعه و سیاست سازوار نگردد، در سطح تئوریک باقی خواهد ماند و به فرجامی که فارابی پیمود، گرفتار خواهد شد. (فرضیه) طرح چنین موضوعی از آن رو مهم است که نشان می‌دهد چگونه می‌توان مشکلات تحقق عملی حوزه‌های تئوریک دانش اسلامی را باز یافت و در رفع آن، کوشید (هدف) که این امر، در پرتو مقایسه نگاه فارابی و ابن‌خلدون به بازگشودن بن‌بست‌های اجتماعی، میسر است. (روش) راهکاری که

* استادیار گروه اندیشه سیاسی دانشگاه اصفهان - hamid.nassaj@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹

ابن خلدون و نه فارابی پیش گرفت می تواند چراغی راهی برای امروز باشد. (یافته)

واژگان کلیدی

آسیب‌شناسی، بومی‌سازی، ابونصر فارابی، ابن خلدون، زیست اسلامی

مقدمه

وجه مهم ابتکار و خلاقیت فارابی در آن است که براساس ساختار سیاسی و اجتماعی دین و حیانی اسلام، تقریر نوینی از کتاب جمهوریت افلاطون ارائه کرد. (مهدی، ۱۳۷۸: ۲۶) سقراط گفته بود که من فلسفه را از آسمان به زمین آوردم؛ او راست گفته بود و نخستین سعی را برای آوردن فلسفه به زمین انجام داد اما فیلسوفان پس از او، همگی این کوشش را دنبال نکردند و حتی بعضی از بزرگان چون فارابی، سعی در بازگرداندن فلسفه به آسمان کردند. بی‌وجه نیست که هانری کربن^۱ (وفات ۱۳۵۷/۱۹۷۸) مدینه فاضله فارابی را مدینه آسمانی خوانده است. (داوری، ۱۳۸۹: ۱۶۶) فلسفه‌ای که سقراط آن را از آسمان به زمین آورد چون به اهل اسلام و به ایرانیان رسید، دوباره به آسمان مایل شد تا آنجا که می‌توان با اندکی تسامح، تاریخ فلسفه اسلامی را تاریخ بازگشت فلسفه به آسمان دانست. (داوری، ۱۳۸۹: ۱۹۴) کوشش فارابی بر سیر تاریخ فلسفه در اسلام و ایران سایه افکند، به نحوی که سیر فلسفه در مشرق زمین به سوی تحقق یگانگی دین و فلسفه و اثبات پیوستگی زمین و آسمان راه یافت. (داوری، ۱۳۸۷: ۲۱) از این رو، می‌توان گفت که از دیدگاه فارابی، دین و فلسفه در تقابل با یکدیگر قرار ندارند، بلکه هم فلسفه و هم دین ما را به حقیقت رهنمون می‌کنند، اما هر کدام، این کار را به شیوه خاص خود صورت می‌دهند و روایت‌های متفاوتی از آن ارائه می‌دهند. می‌توان نظر فارابی را این‌گونه خلاصه کرد که فلسفه و دین روایتی از همدیگرند. (کرون، ۱۳۸۹: ۲۹۸)

1. Henry Corbin.

۱. فارابی

در مقام و عظمت فارابی و بزرگی بنای نظری و فکری که بنیان گذاشته تردیدی نیست. داوری اردکانی با بررسی پیشینیان فارابی، همچون الکندی (وفات ۲۶۰ق) و عامری (وفات ۳۸۱ق) در نهایت، به این نتیجه می‌رسد: «پس، تقریباً در این مورد می‌توانیم تردیدی به خود راه ندهیم که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و فیلسوفانی چون ابن‌سینا و ابن‌باجه و تاحدودی ابن‌رشد از او متأثرند.» (داوری، ۱۳۷۴: ۱۰۷) قضاوت روزنتال^۱ (وفات ۱۳۱۶/۱۹۳۷) نیز آن است که فارابی بر همه فیلسوفان مسلمان بعدی و به ویژه ابن‌سینا (وفات ۴۲۸ق)، ابن‌باجه (وفات ۵۳۳ق) و ابن‌رشد (وفات ۵۹۵ق) به شدت تأثیر نهاده است، (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۱۵) اما بنیان فارابی و کوششی که در پیوند دین و فلسفه صرف کرد، با وجود تمام عظمت و بزرگی که دارد، واجد یک کاستی عمده است: مدینه فاضله ترسیم شده فارابی پس از او، تحقق خارجی و عینی نیافت. در این نوشتار، می‌کوشیم به واکاوی علل و دلایل این امر بپردازیم تا چراغ راهی باشد برای اجتناب از تکرار این کاستی.

برای بحث در این زمینه، از نسبت اخلاق و سیاست در نزد فارابی و تأثیر آن آغاز می‌کنیم. از نظر فارابی حد فاصلی میان اخلاق و سیاست نیست. سیاست و اخلاق هر دو جزء علم مدنی می‌باشند. موضوع علم مدنی، سعادت است. تحقق سعادت منوط به دو مؤلفه است: هیئت و ملکاتی که فاضله باشند (اخلاق) و اعمال و افعالی که خیر باشند. (سیاست) تبیین هر یک از دو مؤلفه بر عهده دو علم یا صنعت است به نام اخلاق و سیاست. بنابراین، فارابی سیاست را همراه اخلاق قرار می‌دهد؛ این امر گرچه به لحاظ نظری پسندیده و ممدوح است، اما به لحاظ عملی، دانش سیاست را از توجه به آنچه که هست به سوی آنچه که باید باشد سوق می‌دهد و سیاست و جهی بایسته محور و نه هست محور می‌یابد.

همین نگاه است که فارابی را به رئیس اول می‌رساند، که واجد فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و صناعات عملی است، بدین سبب است که مخدوم همه اعضای مدینه است و خادم هیچ‌کس نیست. (داوری، ۱۳۷۴: ۱۵۷)

1. Rosenthal.

از نظر فارابی، «این قوا و احوال صرفاً در طبایع عالیه یافت می‌شود،^۱ در آن هنگام که نفس وی به عقل فعال پیوسته می‌شود و فیوضات لازم را بلاواسطه بگیرد... به مرتبت عقل مستفاد رسد... این چنین انسانی، در حقیقت و به نزد قدما، پادشاه نامیده می‌شود و این همان انسانی است که باید گفت مورد لطف الهی واقع شده است.» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۲)

فارابی در کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة به برشمردن ویژگی‌های رئیس اول می‌پردازد و دوازده ممیزه را عنوان می‌کند: تام الاعضاء، خوش فهم، قوت حافظه، تیزهوش، خوش بیان، دوستدار تعلیم، غیر حریص بر خوردن و نوشیدن، دوستدار راستی، کریم، بی‌ارزشی درهم و دینار در نزدش، دادگر و قوی العزم (فارابی، ۱۳۶۰: ۲۷۴-۲۶۹) همین که فارابی بلافاصله بعد از طرح ویژگی‌ها از این امر، سخن به میان می‌آورد که «هرگاه چنین پیش آید که این گونه انسان‌ها در زمانی از زمان‌ها یافت نشوند، به ناچار شرایع و قوانینی که این رئیس و امثال او وضع کرده‌اند، گرفته و تثبیت می‌شود.» (فارابی، ۱۳۶۰: ۲۷۴) این سخن نشان می‌دهد که بنیان اندیشه فارابی نه بر واقعیت عینی جامعه که بر ایده‌آل‌ترین شکل ممکن از وضعیت آرمانی مطلوب گذارده شده است.

مسئله آنگاه اهمیت بیشتری می‌یابد که بدانیم رئیس اول، اساس تقسیم‌بندی فارابی نیز هست. فارابی در تقسیم‌بندی جوامع، ابتدا، رئیس اول را تبیین می‌کند. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۲) سپس، بر بنیان رئیس اول، مدینه فاضله را تشریح می‌کند (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۳) و، آنگاه، از مدینه جاهلیه و انواعش، (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۰۱) مدینه فاسقه، (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۱۸) مدینه ضاله

۱. فهم علت این رابطه استخدامی بسیار مهم است: برای فارابی نفس انسانی، که واحد است و نه تناسخ دارد و نه عدم، دارای قوایی چند است: غاذیه، متخیله، نزوعیه و ناطقه. از نظر وی، فضایل - که یکی از مؤلفه‌های تحقق سعادت است - هم ناشی از قوه نزوع هستند، که همان فضایل خلقی مانند شجاعت‌اند، و هم ناشی از قوه ناطقه، که همان فضایل فکری و نظری‌اند، و عموماً حول عقل می‌چرخند. از آنجا که همه قوای نفس و نتایج آنها مادون قوه نطق‌اند، بر اساس یک قیاس، آن‌که فضایل نطقی را در خود محقق و بارور کرده است، برتر از همه دیگرانی است که سایر فضایل قوای نفس‌شان بارور شده است. از این رو، همچنان‌که همه قوا خادم قوه نطق‌اند، همه صاحبان فضایل نیز خادم محض کسی هستند که همه فضایل و به طور خاص فضایل نطقی اش محقق شده است.

(فارابی، ۱۳۷۱: ۲۱۹) و بالاخره از نوابت در مدینه فاضله (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۲۰) یاد می‌کند. فارابی در این تقسیم‌بندی به کیفیت جوامع در کمال‌گرایی و سعادت‌طلب بودن توجه دارد. (آزادارمکی، ۱۳۷۴: ۲۳۸) در واقع، فارابی برای ترسیم وضعیت جوامع که امری است متعلق به عالم واقع به ملاک و شاخصی متوسل شده که بیش از حد آرمانی است، چندان که در هزار سال مصداقی نداشته است. شاید تنها بتوان پیامبر اکرم ﷺ، امام علی ﷺ و سایر معصومین ﷺ را واجد ویژگی‌های رئیس اول دانست. هر چند که آنها نیز چون در سنخ انبیا و اوصیا شمرده می‌شوند، از راه قوه متخیله، و نه قوه متعقله، به عقل فعال متصل‌اند. از این رو، شاید نتوان نمونه‌ای عملی از رئیس اول که از طریق قوه متعقله به عقل فعال متصل شده باشد، یافت.

ممکن است گفته شود توجه فارابی به مدینه‌های جاهلیه و فاسقه و ضاله منکر مدعای این نوشتار در آرمان‌گرایی مفرط فارابی و نشان‌دهنده واقع‌گرایی اوست؛ واقع‌گرایی فارابی، وجه انفعالی و غیرفعال دارد. او به جای به رسمیت شناختن وضع موجود و تلاش برای بهبود آن بر آنچه هست، خط بطلان می‌کشد و طرحی نو درمی‌اندازد که به واسطه گسستگی از شرایط عینی جامعه امکان تحقق ندارد. در واقع، فارابی با جای دادن انواع جوامع زمانه خود در مدینه‌های غیرفاضله، تمامی گونه‌های موجود را نفی می‌کند و البته، میان نفی آنچه هست و اصلاح آن، تفاوتی است بس شگرف. از این رو، برای فارابی گرچه مدینه فاضله می‌تواند به غیرفاضله تبدیل شود، اما دیگر مدینه‌های غیرفاضله متضاد مدینه فاضله‌اند و به مدینه فاضله تبدیل نمی‌شوند. داوری اردکانی به درستی تأکید می‌کند:

فارابی از آن جهت که مؤسس فلسفه اسلامی بود و اعتقاد داشت که تمام علوم و فضایل باید تابع فلسفه و فضایل نظری باشد، مدینه و مناسبات مردمان و نوامیس حاکم بر این مناسبات و فضائل و صنایع اهل مدینه را بر اساس فلسفه قرار داد؛ اما مدینه‌ای که او طرح کرده بود هرگز محقق نشد. اغلب تصور می‌شود که مدینه‌های

فاضله از آن جهت که وهمی و خیالی است، محقق نمی‌شود، اما مدینه فاضله فارابی عقلی است نه وهمی و خیالی... [ولی] مدینه فاضله فارابی در تاریخ تمدن اسلامی اثر جدی نداشته و نظام مدنی اسلام و ممالک اسلامی هرگز مبتنی بر مبانی نظری مدینه فاضله فارابی نبوده است. این قول را صریح‌تر بیان کنیم: علم مدنی و عملی فارابی - که مناسبت تام و تمام با فلسفه نظری او دارد - مدار و ملاک فعل و عمل و مناسبات مردمان و تدبیر و اداره مدینه نبوده است. (داوری، ۱۳۷۴: ۲۹۶-۲۹۷)

هرچند داوری اردکانی اضافه می‌کند:

از آنچه گفته شد آیا می‌توان نتیجه گرفت که فارابی و به‌طور کلی فلاسفه اسلامی به‌هیچ‌وجه تأثیری در تمدن اسلامی نداشته‌اند؟ نه! این استنتاج درست نیست. فلسفه مبنای تمدن اسلامی و باطن آن نبوده است اما لااقل به نحو غیر مستقیم در توجه به علوم نقلی و بسط آن تأثیر داشته است.^۱ (داوری، ۱۳۷۴: ۲۵۰)

راهی که فارابی بنیان نهاد به‌مثابه دیواری بود که خشت اول آن بر بنیانی محکم استوار نگشته بود. داوری اردکانی به‌درستی اشاره می‌کند که فلسفه سیاست با فارابی شروع می‌شود و به یک معنا، با فارابی هم ختم می‌شود. بعد از فارابی، فلاسفه چنان‌که باید به مباحث حکمت عملی و به‌ویژه سیاست، اعتنا و توجه نکرده‌اند. (داوری، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

محمدبن یحیی بن صائغ معروف به ابن‌باجه، راه فارابی را در ترسیم مدینه فاضله ادامه می‌دهد. تصویر وی از دولت فاضله و دولت ایده‌آل افلاطونی اغلب همانی است که در رسائل سیاسی فارابی وجود دارد و، از همین رو، در تدبیر متوحد به‌شدت تحت تأثیر فارابی است اما به نظر می‌رسد به میزان زیادی خود را از وجدان سیاسی و مسئولیت مدنی فارابی رها نکرده است. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۵۳) این تفاوت از پرسشی متفاوت منشأ می‌گیرد. سؤال ابن‌باجه متفاوت از پرسش فارابی است: درحالی که فارابی بر این سؤال

۱. در واقع، می‌توان گفت که فارابی مبنایی فلسفی برای سیطره فقه و شریعت با رویکرد نقلی فراهم آورد: «ولی اگر جزء عملی (حکمت) برای شخصی با وحی حاصل آید، به‌واسطه آن از تقدیر هر چیز نسبت به چیز دیگری آگاه می‌شود و این روش دیگری است. [بدیل عقل عملی]» (فارابی ۱۴۰۵: ۹۸) بر این اساس، از آنجا که در بیشتر اوقات از دیدگاه فارابی نصوص رئیس اول (نبی یا امام) وجود ندارد، این فقیه است که حکم موضوعات تصریح‌نشده را بیان می‌کند.

تمرکز دارد که «بهترین نوع حکومت کدام است؟»، پرسش ابن‌باجه آن است که یک متوحد یا فیلسوف منزوی چگونه می‌تواند درحالی‌که به زندگی در مدینه‌های غیرفاضله مجبور است، به سعادت دست یابد؟ در مقام پاسخ، ابن‌باجه تأکید می‌کند که دولت فاضله، فرد جوایی حقیقت را برای کسب هدفش یاری می‌کند، ولی دولت‌های ناقصه به مثابه مانعی در برابر او عمل می‌کنند و فیلسوف در این شرایط باید خود را از جامعه کنار بکشد و بر خودشناسی که، بدون معاونت جامعه، او را به درک خداوند رهنمون می‌سازد تمرکز کند. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۵۹-۱۵۰)

پس از ابن‌باجه، ابوبکر محمدبن عبدالملک بن طفیل اندلسی (وفات ۵۸۱ق) نیز راه او را پیمود. ابن‌طفیل در قالب داستان نمادین و فلسفی حی بن یقظان به تشریح مبانی نظری فیلسوف منزوی می‌پردازد. حی بن یقظان که بدون ارتباطات انسانی و به تنهایی - در جزیره‌ای بدون سکنه - بزرگ شده است، با تأمل در هستی و به کمک عقل خداداد به نتایجی دست می‌یابد که اُبسال در قالب درس و مدرسه و تعلیم و تعلم فراگرفته است. اُبسال و حی بن یقظان پس از آشنایی بر آن می‌شوند که به میان مردم بازگردند و آنها را به مسیر هدایت رهنمون سازند. «حی بن یقظان [تحت تعلیم اُبسال] پیوسته روز و شب به نام خوبی و لطف‌شان دعوت می‌کرد و در خلوت و بر سر جمع حق را بیان می‌کرد [اما] جز امتناع و رمیدگی نتیجه‌ای نمی‌گرفت.» (ابن‌طفیل، ۱۳۵۱: ۱۴۹) «پس، اُبسال و حی بن یقظان اهل جزیره را وداع گفتند و فراق جستند و برای عود به جزیره نخستین حیل‌های لطیف انگیختند تا خدای عز و جل و سایل عبور از دریا و وصول بدان جزیره را فراهم ساخت ... و هر دو تن به عبادت مشغول بودند تا مرگ‌شان دریافت.» (ابن‌طفیل، ۱۳۵۱: ۱۴۹) حقیقت‌جویی و حقیقت‌طلبی ابن‌طفیل نیز به چیزی جز مرگ در تنهایی و انزوا و یأس از هدایت مدینه فاضله محکوم نیست.

در واقع، ابن‌باجه و ابن‌طفیل تحقق‌ناپذیری یا دشواری تحقق مدینه فاضله فارابی را فرض گرفته بودند. گرچه این مهم، می‌توانست آنها را به واقع‌گرایی سوق دهد، نگاه وجودی‌ای که فارابی در سلسله‌مراتب هستی به ودیعه نهاده بود اجازه نمی‌داد ابن‌باجه

و ابن طفیل به سوی ایجاد مدلی مطلوب‌تر از وضع موجود - هر چند دور از حقیقت متعالی - حرکت کنند. ابن باجه و ابن طفیل در علاقه پرشورشان به کمال و سعادت فردی، با حمایت از انزوا و اعتزال، در صدد یافتن راهی در جهان ناقص و نامتجانس برمی‌آیند. راهی که فارابی آغاز کرد به جای اینکه به رئالیسم و واقع‌نگری برسد از رئالیسمی انفعالی و فردگرایانه سربر آورد.

البته، در واکاوی علل نگاه آرمان‌گرایانه فارابی باید افلاطون را نیز شریک کرد. سیاست فاضله فارابی بیشتر افلاطونی یا تفسیر خاصی از افلاطون است. (داوری، ۱۳۸۷: ۳۶) جمهوری افلاطون طرحی خیالی برای بنیان‌نهادن شهری است که از مفاسد تهی است. از زبان سقراط می‌خوانیم: «ای گلاوکن عزیزم! مفاسدی که شهرها را تباه می‌کند - بلکه به عقیده من به طور کلی مفاسد نوع بشر - هرگز نقصان نخواهد یافت، مگر آنکه در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنان که هم‌اکنون، عنوان پادشاهی و سلطنت دارند به راستی و جدّاً در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی و حکمت توأمأ در فرد واحدی جمع شود،» (افلاطون، ۱۳۴۸: ۳۱۶) اما خود افلاطون هم چندان به تحقق این آرمان‌شهر خوش بین نیست یا لااقل به شهر آرمانی خویش دست نیافت. گلاوکن از سقراط می‌پرسد: «موضوع دیگری را معوق داشتی و به ذکر این تفصیل پرداختی و آن موضوع همانا طرح اساسی ما و امکان و طریقه عملی ساختن آن است.» (افلاطون، ۱۳۴۸: ۳۱۱) سقراط پاسخ می‌دهد که «اگر یک نقاش نمونه کاملی از زیبایی انسان بسازد و در ترکیب آن کمال حُسن را رعایت نماید اما نتواند ثابت کند یک چنین انسانی وجود خارجی دارد، آیا به نظر تو، از قدر او کاسته می‌شود؟» و چون پاسخ می‌شنود «به هیچ وجه»، ادامه می‌دهد: «پس، در این صورت، ما هم نمونه یک شهر کامل را به وسیله کلمات مطرح نموده‌ایم و اگر نتوانیم ثابت کنیم که شهری با این نمونه مطابقت داشته باشد، از ارزش کار ما کاسته نخواهد شد.» (افلاطون، ۱۳۴۸: ۳۱۱)

افلاطون در رساله قوانین (افلاطون، ۱۳۵۴: ۲۳۱) که بعد از جمهوری نگاشته شده است از همین میزان آرمان‌گرایی هم فاصله می‌گیرد و کتاب او بیشتر به کتاب‌های حقوقی و

فقهی شبیه می‌شود تا کتاب فلسفی. با این حال، صراحتی که افلاطون در اذعان به امکان‌ناپذیری تأسیس مدینه فاضله‌اش داشت در اندیشه فارابی دیده نمی‌شود.

در اینکه چرا فارابی وجه آرمان‌گرایی مدینه فاضله افلاطونی را فربه‌تر ساخت، سخن بسیار است، اما شاید بتوان گفت که همخوانی این وجوه آرمان‌گرایانه با بسیاری از پیش‌فرض‌ها و مبانی دیدگاه مسلمانان درباره صدر اسلام بی‌تأثیر نبوده باشد: اسلام خود با شور و هیجان ناشی از مهاجرت و پایه‌گذاری یک جامعه و واحد سیاسی نوین آغاز شد. پیامبر اکرم ﷺ و پیروانش به مدینه مهاجرت کردند و در آنجا پیامبر اعظم ﷺ جامعه نوینی را بنا نهاد و قانون تازه‌ای را تدوین کرد.

علاوه بر آن، یونانیان باستان با مسلمانان اولیه در این نکته اشتراک نظر داشتند که عضویت در یک واحد سیاسی خاص یعنی دولت - شهر برای یونانیان و امت برای مسلمانان پیش شرط رستگاری و کمال انسان است. فارابی با اتکا به همین اشتراکات این دو جهان فکری را به هم پیوند داد. او چنین استنتاج کرد که تاریخ اسلام دو چهره دارد: یک چهره آشنا که در کتب تاریخ مسلمانان دیده می‌شود و چهره‌ای رازآمیزتر و ناآشنا تر که باید آن را در آثار افلاطون جستجو کرد. اگر تاریخ اسلام را در پرتو آرا و افکار افلاطون مطالعه کنیم، پیامبر ﷺ نقش قانون‌گذار یا، به تعبیر فارابی، «واضع‌الناموس» را خواهد داشت و شریعت قانون یا ناموس خواهد بود و اجتماع سیاسی مسلمانان واحد سیاسی یا مدینه تلقی خواهد شد. در مجموع، بهره‌گیری از آثار و افکار افلاطون به فارابی امکان داد که فلسفه را به عنوان علمی اسلامی بومی کند و به آن مشروعیت بدهد و، در عین حال، بکوشد تا زمینه‌ای برای رهبری فیلسوفانه جهان اسلام فراهم آورد. این برنامه بلندپروازانه‌ای بود که فارابی عمر خود را صرف آن کرد. (کرون، ۱۳۸۹: ۲۹۱-۲۹۳)

در یونان، ارسطو در برابر برنامه بلندپروازانه استاد خود ایستاد و طرح خیالی او را با پیش‌کشیدن سیاست تطبیقی و توجه به قانون اساسی‌های موجود و عنایت به روش‌های تجربی در علم سیاست به چالش کشید، اما در فلسفه مشرق‌زمین، فلاسفه بعد از فارابی اغلب به تکرار سیاست فارابی و حداکثر تذهیب و تزئینش بسنده کردند و

از پیوند دادن دانش بومی تولیدشده به دست فارابی با عینیت و وضع زمانه خود غفلت ورزیدند. تنها استثنا در این میان، شاید ابن خلدون باشد، تکسوار اندیشه ای که متأسفانه نه پیش‌قراولانی داشت و نه پیروانی.

۲. ابن خلدون

متفکران تمدن اسلامی اغلب ذیل دو شاخه از علوم به بحث حول علوم مدنی (اجتماعی) می‌پرداختند: حکمت عملی و فقه. با مطالعه تاریخ علم در تمدن اسلامی ملاحظه می‌گردد که این دو حوزه محدود به ارائه دستورالعمل‌های اخلاقی و شرعی باقی ماندند و منجر به شکل‌گیری دانشی نظری در حوزه علوم انسانی در تمدن اسلامی نشدند. ولی، طبق طبقه‌بندی فارابی، شاخه دیگری از علوم وجود داشت که به طبیعیات با تکیه بر روش حسی و تجربی می‌پرداخت. ابن خلدون، با نقد کلامی و معرفت‌شناختی رویکرد فلسفی در حوزه نظری و عملی، حوزه عملی را به فقه و اگذار کرد و حوزه نظری را به علم جدیدالتأسیس «عمران» سپرد که مبتنی بر روش طبیعی و تجربی به تبیین نظری پدیده‌های عینی اجتماعی و انسانی می‌پرداخت. ابن خلدون، از همان ابتدای کتاب، خوانندگان را آگاه می‌سازد که با گونه‌ای متفاوت و نسبتاً جدید از کتاب‌نویسی مواجه شده‌اند:

از این رو آن را به کتاب «العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» نامیدم و درباره آغاز نژادها و دولت‌ها و هم‌زمانی ملت‌های نخستین و موجبات انقلاب و زوال ملت‌ها در قرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید می‌آید از قبیل دولت و ملت و شهر و محل اجتماع چادر نشین‌ها، ارجمندی و خواری و فزونی و کمی جماعات، و دانش و کسب و گردآوری ثروت و از دست دادن آن و کیفیات واژگون شدن و پراکندن اقوام و دولت‌ها و چادر نشینی و شهر نشینی و آنچه روی داده و آنچه احتمال و انتظار روی دادن آن می‌رود، هیچ فروگذار نکردم، بلکه جملگی آنها را به‌طور کامل و جامع

آوردم و براهین و علل آنها را آشکار کردم... و پس از آنکه کوشش در تألیف این کتاب را به کمال رسانیدم و مانند شمعی فروزان آن را بر سر راه بینندگان فراداشتم و در میان دانش‌ها، روش و اسلوب آن را آشکار ساختم و دایره آن را در میان علوم توسعه بخشیدم و گرداگرد آن را دیوار کشیدم، آن را از دیگر علم‌ها جدا ساختم و اساس آنرا بنیان نهادم. (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۹).

نگاه متفاوت ابن خلدون را به خوبی از همین مطلع و دیباچه کتاب می‌توان یافت. نگاه ابن خلدون به تاریخ نیز آغشته به گرایش‌های واقع‌گرایانه و عینی است. او خود بیان می‌دارد: «باید دانست که حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون توحش و همزیستی و عصبیت‌ها و انواع جهانگشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصبیت‌ها و چیرگی‌ها حاصل می‌شود: مانند تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن، و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد، چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد. (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۶۴)

برای ابن خلدون توجه به طبیعت امور ملاک و محکمی است که اخبار ناسره از سره را متمایز می‌سازد و بنیان علم نوین او را قوام می‌بخشد:

اگر در خصوص کیفیاتی که در اجتماع روی می‌دهد چیزی بشنویم، خواهیم توانست به وسیله آن، اخبار پذیرفتنی را از ناسره بازشناسیم و این شیوه معیاری صحیح خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب راه درست و راستی را بجویند و هدف ما از تألیف این کتاب، اول این تاریخ، همین است و گویا این شیوه خود دانشی مستقل باشد، زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد... و باید دانست که سخن راندن در این هدف نوظهور و شگفت‌انگیز و پرسود است. (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۶۹)

اما کیفیات و عوارضی که به‌طور طبیعی در جوامع عارض می‌شوند از چه امری ناشی می‌شود؟ آیا تفاوت نسب آدمیان، توضیح‌دهنده این اختلافات است؟ ابن‌خلدون به این پرسش این‌گونه پاسخ می‌دهد:

گروهی معتقدند که بازشناختن ملت‌ها از یکدیگر تنها از راه نژاد و نسب آنان امکان‌پذیر است در صورتی که چنین نیست... می‌توان آنها را به واسطه عادات و رسوم و شعائر نیز، از ملت‌های دیگر تمایز ساخت. گذشته از این به شیوه‌های دیگری همچون اخلاق و صفات و مشخصات روحی نیز می‌توان اقوام گوناگون را از یکدیگر بازشناخت و، بنابراین، درست نیست نظریه کسانی را بپذیریم که می‌گویند مردم فلان منطقه معین، خواه شمال یا جنوب، چون از نسل فلان شخصیت معلوم می‌باشند، واجد خصوصیتی هستند که در آن نیا، وجود داشته است.» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۱۵۵).

پس، اگر نسب و نیا در توضیح تفاوت‌ها ناکارآمد است چه عاملی را باید مؤثر در پیدایش تفاوت‌ها و تبیین‌کننده کیفیات طبیعی امور اجتماعی و سیاسی دانست؟ ابن‌خلدون به درستی بر عاملی اساسی دست می‌گذارد:

باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگی ملت‌ها در نتیجه اختلاف است که در شیوه معاش خود پیش می‌گیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه به دست آوردن وسایل معاش است و البته، در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کنند و این‌گونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است. (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲: ۲۲۳)

باید توجه داشت که تأکید و توجه ابن‌خلدون به شیوه معاش به معنای صرف توجه به اقتصاد و ماتریالیسم اقتصادی نیست. ابن‌خلدون اجتماع انسان را برای تعاون می‌داند، ولی تعاون و همکاری در راه به دست آوردن معاش، هدفی مطلوب و فی‌نفسه نیست بلکه خود وسیله است و صرفاً وجهی از زندگی اجتماعی است. (قادری، ۱۳۸۸: ۱۸۸)

ابن خلدون، با توجه به شیوه معاش، اجتماع‌های انسانی را به دو دسته مهم بدوی و حضری تقسیم می‌کند و تأکید دارد که این تقسیم‌بندی بر وفق امور طبیعی و شیوه معیشت آنها صورت پذیرفته است. از نظر ابن خلدون، بادیه‌نشینان متأثر از نحوه معاش‌شان از شهرنشینان تندخوتر و خشن‌تر و، به دلیل نزدیکی به طبع و فطرت اولیه، به خیر و نیکی نزدیک‌ترند. مهم‌ترین مفهومی که تبیین جامعه‌شناختی او را قوام می‌بخشد عصبیت است. ریشه لغوی عصبیت به قرآن و داستان حضرت یوسف بازمی‌گردد و به معنای پیوند و خویشاوندی پسران از جانب پدر است. ابن خلدون وجود پیوند و خویشاوندی را جز در موارد اندکی از امور طبیعی در زندگی بشر می‌داند و، در نهایت، عصبیت را به معنای همبستگی اجتماعی مبتنی بر خویشاوندی و دفاع از آن به کار می‌برد. (قادری، ۱۳۸۸: ۱۸۹) از نظر ابن خلدون، عصبیت در بادیه‌نشینان قوی است اما در شهرنشینان و، به مرور زمان، رو به زوال و کاستی است.

از سوی دیگر، ابن خلدون انسان را موجودی کاملاً صلح‌طلب نمی‌بیند و میل به تفوق و برتری طلبی را در او غالب می‌بیند. میل به تفوق و سلطه‌جویی از طبع آدمی است که به شکل فردی به پادشاهی ختم می‌شود و به شکل جمعی در غلبه گروه‌ها بر یکدیگر منعکس می‌شود. پادشاهی عبارت است از غلبه یافتن و فرمانروایی به زور و قهر (قادری، ۱۳۸۸: ۱۹۰) رویکرد واقع‌گرایانه ابن خلدون به انسان در دولت، او را قادر به شناسایی اراده معطوف به قدرت و سلطه به عنوان اصلی اجتماعی ساخت. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۷۸)

ابن خلدون، با عنایت به همین نگاه مبتنی بر شیوه معیشت و تقسیم‌بندی عمران بدوی و حضری و نیز با توجه به طبع انسان، به بررسی تاریخ دولت‌هایی که در ایران و عراق و دیلم و شمال آفریقا و اندلس، قدرت را در دست گرفته‌اند پرداخته، به این نتیجه می‌رسد که فرمانروایی جز برای خداوندان عصبیت حاصل نمی‌شود. (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۲۹۹) از نظر او، دولت‌ها حد فاصل میان عمران بدوی و عمران حضری می‌باشند. اقوام بادیه‌نشین به دلیل عصبیت بیشتری که دارند بهتر و راحت‌تر می‌توانند بر مردمان شهرنشین غلبه کنند. او سپس با توجه به مسئله عصبیت، به عنوان اصلی‌ترین عامل و

مؤلفه تبیین‌کننده پیدایش، بقا و زوال دولت‌ها، به دسته‌بندی مراحل پیدایش دولت می‌پردازد: (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۳۳۳)

مرحله نخستین، که دوران پیروزی به هدف و طلب و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین است. در این مرحله، خدایگان دولت در به دست آوردن مجد و سروری و خراج‌ستانی و دفاع از سرزمین و نگهبانی و حمایت از آن پیشوا و مقتدای قوم خویش است و به هیچ‌روی، در برابر ایشان یکه‌تاز و (فرمانروای مطلق) نیست، زیرا این امر، بر مقتضای عصبیتی است که به وسیله آن پیروزی و غلبه روی داده و عصبیت مزبور در این مرحله، هنوز در میان آنان پایدار و مستقر است.

مرحله دوم، که دوران خودکامگی (حکومت مطلق) و تسلط یافتن بر قبیله خویش و مهار کردن آنان از دست‌درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری است. خدایگان دولت، در این مرحله، به برگزیدگان رجال و گرفتن موالی و دست‌پروردگان همت می‌گمارد و بر عده این گروه می‌افزاید تا میدان را بر اهل عصبیت و عشیره خویش - آنان که در نسب وی هم‌سهم و در بهره‌برداری از ملک شریک و انباز وی می‌باشند - تنگ کند. از این رو، آنان را از عهده‌داری امور می‌راند و از دخول در آستانه این امر منع می‌کند و سر جای خود می‌نشانند، تا زمام فرمانروایی، به استقلال در کف او قرار گیرد و حاکمیت در خاندان او پایدار شود و خودکامگی (فرمانروایی مطلق) به وی منحصر گردد. از این رو، بنیان‌گذار این مرحله، به علت مدافعه و زدو خورد با حریفان خویش، همان رنج‌ها و مشقت‌هایی را که پایه‌گذاران مرحله نخستین در به دست آوردن کشور می‌برند، تحمل می‌کند، بلکه کار او دشوارتر و پررنج‌تر است، زیرا پایه‌گذاران نخستین با بیگانگان به کشمکش و زدو خورد می‌پرداختند و یاران و پشتیبانان ایشان در این پیکار، همگی، عصبیت ایشان (خویشان) بودند، ولی خدایگان دولت در این مرحله با نزدیکان خویش به ستیزه‌جویی برمی‌خیزد و آنان را می‌راند و هیچ‌کس او را در این نبرد، یاری نمی‌دهد جز گروه اندکی از دوران (بیگانگان) از این رو، او به کاری دشوار دست یازیده است.

مرحله سوم، که دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای برخورداران و به دست آوردن نتایج و ثمرهای پادشاهی است، نتایجی که طبایع بشر بدان‌ها دلبسته و آرزومند است، مانند کسب ثروت و به یادگار گذاشتن آثار جاوید و نام‌آوری و شهرت طلبی. از این رو، تمام هم خود را در خراج ستانی و موازنه دخل و خرج و محاسبه هزینه‌ها (و مستمری‌ها) و میانه‌روی در آنها مصروف می‌کند و به برآوردن بناهای زیبا و کاخ‌ها و دژهای عظیم و شهرها و آبادانی‌های پهناور و معابد بلند همت می‌گمارد و به هیئت‌های نمایندگی از اشراف و ملت‌ها و بزرگان و سرآمدان قبایل، بار می‌دهد و به پراکندن احسان در میان اهل خویش می‌پردازد. گذشته از اینکه به رفاه حال حاشیه‌نشینان و دست‌پروردگان خویش از لحاظ مال و جاه درمی‌نگرد، به سپاهیان خویش و پرداختن حقوق و ارزاق ایشان در هر ماه از روی انصاف عنایت می‌کند، چنان‌که آثار آن در وضع لباس و سلاح و نشان‌ها و دیگر تزیینات و رسوم لشکریان در روز آرایش و سان نمودار می‌گردد. آنگاه، دولت‌های دوست‌وی، بدان مباحثات می‌کنند و دولت‌های جنگجو و دشمن بیمناک و هراسان می‌شوند. این مرحله، آخرین مراحل استبداد و خودکامگی خداوندان دولت است، زیرا خدایگان دولت‌ها در همه این مراحل برای خویش مستقل‌اند و ارجمندی خویش را آشکار می‌سازند و راه‌ها برای آیندگان خویش هموار می‌کنند.

مرحله چهارم، که دوران خرسندی و مسالمت‌جویی است. در این مرحله، رئیس دولت به آنچه گذشتگان وی پایه‌گذاری کرده‌اند، قانع می‌شود و با پادشاهان همانند خویش مسالمت‌جویی در پیش می‌گیرد و در آداب و رسوم و شیوه سلطنت به تقلید از پیشینیان خویش می‌پردازد و کلیه اعمال ایشان را گام به گام دنبال می‌کند و پیروی از آنان را، به بهترین طرق، و جهت همت خود قرار می‌دهد و عقیده‌مند می‌شود که اگر از تقلید آنان گامی فراتر نهد، مایه تباهی کار او می‌شود و به فرمانروایی او خلل راه می‌یابد، چه آنان را در بنیان‌گذاری کاخ سروری و بزرگی، بیناتر می‌داند.

مرحله پنجم، دوران اسراف و تبذیر است. و رئیس دولت، در این مرحله، آنچه را که پیشینیان او گرد آورده‌اند در راه شهوترانی‌ها و لذایذ نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش در محفل‌ها و مجالس عیش، تلف می‌کنند و یاران و همراهان بد و نابکاری، که باطنی آکنده از خبث و تباهی دارند، برمی‌گزینند و کارهای بزرگ و مهمی را که از عهده انجام دادن آنها بر نمی‌آیند به ایشان می‌سپارد - کسانی که به آنچه انجام می‌دهند و فرومی‌گذارند آشنایی ندارند یا از نتایج امر و نهی و حل و عقد امور آگاه نیستند. - در حالی که نسبت به بزرگان و عناصر شایسته قوم خویش و هواخواهان خدمت‌گزار پیشینیان بدی روا می‌دارد، تا آنجا که کینه او را در دل می‌گیرند و یاری و همراهی خود را از او دریغ می‌دارند و هم به سبب خرج کردن مستمری‌های سپاهیان در راه شهوترانی‌های خویش، وضع سپاه و لشکر او به تباهی می‌رود، چه به تن خویش به کار اینان عنایت نمی‌کند و خویش را از اینان پنهان می‌دارد و به پرسش احوال و به سرو سامان دادن کارهای ایشان نمی‌پردازد و، در نتیجه، اساسی را که پیشینیان وی بنیان نهاده بودند واژگون می‌سازد و کلیه پایه‌گذاری‌ها و کاخ‌های عظمت ایشان را ویران و منهدم می‌کند. در این مرحله، طبیعت فرسودگی و پیری به دولت راه می‌یابد و بیماری مزمنی که کمتر می‌تواند خود را از آن برهاند و با آن وضع، درمان‌ناپذیر می‌شود بر آن استیلا می‌یابد، تا آنکه سرانجام منقرض می‌گردد. پس از آن، دوباره این منطقه مورد هجوم گروهی قرار می‌گیرد که عصبیت قوی دارند. اینان بر گروه پیشین مستولی می‌شوند و بار دیگر این مراحل درباره گروه مستولی شده تکرار می‌شود.

فارغ از برخی اختلاف سلیق جزئی و برخی استثنای تاریخی، می‌توان تبیین ابن خلدون را تبیینی با روایی و پایداری مناسب دانست که به خوبی از عهده تبیین و تفسیر تغییر بسیاری از دولت‌ها در حوزه تمدنی خاورمیانه و شمال آفریقا تا پیش از مواجهه با مدرنیته، برمی‌آید. *گناه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

به تفصیل و به جزئیات دیدگاه ابن خلدون را ذکر کردیم تا نگاه عینی و واقع‌گرایانه او به تحول دولت‌ها را نشان داده و عیان سازیم و از همین جا به اندیشه فارابی تلنگر زنیم

که چگونگی فلسفه سیاسی فارابی خالی از توجه به مسئله مهم عصیبت یا تغییر و تحول دولت‌هاست. پس، دور از انتظار نیست که بنیان عظیم فارابی که به لحاظ نظری فربه و عمیق است به لحاظ عملی نحیف و ضعیف باشد و در گذر هزار سال، نتواند تأثیر چشمگیری در پیدایش و تکوین دولت‌ها داشته باشد.

البته، ابن‌خلدون را نباید صرفاً به نگاه عینی و واقع‌گرایانه تقلیل داد. ابن‌خلدون همچون فارابی به ترسیم الگوی آرمانی خلافت و حکومت تمایل دارد. از این رو، در یک گونه‌شناسی از انواع حکومت‌ها آنها را به سه دسته سیاست دینی یا حکومت مبتنی بر شرع، سیاست عقلی یا حکومت مبتنی بر قانون عقل انسانی، و سیاست مدنی یا حکومت ایده‌آل فلاسفه تقسیم می‌کند. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۷۹)

مبنای فارابی و ابن‌خلدون در نقطه شروع یکسان است و هر دو برای شریعت الهی احترام و شأن خاصی قایل‌اند، ولی تفاوت اصلی این دو اندیشمند در ترسیم وضع موجود است. از دیدگاه ابن‌خلدون، عدل کامل با پیروی از سیاست شرعی، محقق می‌گردد: «عدل محض در دوران خلافت شرعی است.» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۳، ج ۲: ۷۲۹) ابن‌خلدون با اعتقاد به ضرورت تمسک به شریعت، دور شدن از شریعت راستین را از عوامل انحطاط می‌داند. باین وصف، ابن‌خلدون به این حدیث نبوی که از منابع اهل تسنن نقل شده است، تمسک می‌کند که پیامبر اعظم ﷺ فرمود: «خلافت پس از من سی سال خواهد بود. آنگاه، خلافت به سلطنت ظالمانه باز خواهد گشت.» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۶۳۶؛ ابن‌خلدون، ۱۳۵۳، ج ۲: ۷۲۹)، سپس، وی بر این مبنا استدلال می‌کند که حکومت در شکل انحراف یافته از شرع اصیل، قرار گرفت. از این رو، تحلیل‌های عقلی وی در علم عمران از جایی آغاز می‌شود که حکومت شرعی اصیل پایان می‌یابد. (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۱۷۳) به بیان روزنتال، ابن‌خلدون به همان اندازه که به مبانی واقعی و حقیقی حکومت در اسلام توجه داشت به دولت‌های موجود و لزوم واقعی این گونه بودن‌شان توجه نشان داد. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۹۳). اما فارابی همچنان در مدینه آرمانی باقی می‌ماند و بدون توجه به واقعیات زمانه، می‌کوشد همان مبنای امتداد تاریخی بدهد.

ابن خلدون به خوبی از نظریه‌های فلاسفه در باب حکومت آگاه بوده است، اما واقع‌گرایی مبتنی بر تجربه ابن خلدون سبب می‌شود که او نظریه‌های فلاسفه و از جمله فارابی را صرفاً به عنوان فرضیه در نظر بگیرد و به صراحت بیان دارد که «این مدینه فاضله در نزد آنان، نادر و نایاب است یا وقوع آن دور است و حکما تنها از لحاظ فرضیه و به طور نظری درباره آن گفتگو می‌کنند.» (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۵۹۰) هر چند ذکر این نکته ضروری است که مدینه فاضله برای فارابی فرضیه نبوده است. البته، نگاه فارابی به هستی اینجا می‌کرده که به لحاظ هستی‌شناختی، این شکل از حکومت معنا و مفهوم پیدا کند. و از این رو، اگر با مبنای نظری فارابی به مدعای این نوشتار (آرمانی بودن اندیشه فارابی) نگاهی بیفکنیم، سخن نادرستی می‌نمایاند، اما اگر از فلسفه فارابی فاصله بگیریم و با نگاهی بیرونی و از گذر زمان به آن بنگریم، تنها در این صورت است که با ابن خلدون هم‌نوا خواهیم شد و این فلسفه را فرضیه‌ای نظری خواهیم یافت.

ممکن است گفته شود که آنچه از فلسفه می‌خواهیم، یعنی واقع‌نگری و واقع‌پذیری، دور از سرشت اندیشه فلسفی است، چنان‌که ابراهیمی دینانی به روشنی اشاره می‌کند که عمل زدگی، آفت فلسفه است و تاکید می‌کند که در فلسفه بایستی معرفت را برای خود معرفت جستجو کرد و مسائل فلسفی را با تحقیق آزاد علمی و خالی از هرگونه غرض‌ورزی و تعصب دنبال کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۵۲) و باز هم تأکید می‌کند که فلسفه بایستی کلی و جامع باقی بماند و فیلسوف بایستی جهان را همچون یک کل بنگرد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۵۳) با این سخن مخالفتی نیست؛ حتی با اساس و بنیان آرمان‌نگری و آرمان‌باوری در فلسفه نیز خصومتی نیست، چراکه آرمان‌شهرها بازتاب شرایط عینی جامعه‌اند و نویسنده یا طراح آرمان‌شهر از اوضاع سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه خویش یا از اوضاع حاکم بر جهان ناخبرند است و می‌کوشد با طرحی آرمانی وضع موجود را نفی و مطلوب‌هایش را انکار کند. (اصیل، ۱۳۸۱: ۲۷)

سخن بر سر آن است که اگر تبیین کلی فیلسوف و بنیان آرمانی‌اش چنان در برج عاج باشد که راهی و مفری برای اتصال به زمین نیابد، در کلیت‌اندیشی و آرمان‌گرایی افلاطون تردیدی نیست، اما همین افلاطون زمانی که از معیشت جامعه و نظام سیاسی و اجتماعی سخن می‌گوید، سخنش روشن و بی‌ابهام است. شاید ایده اشتراک و روابط زن و مرد در آرمان‌شهر افلاطونی خواننده را خوش نیاید اما او، به دقت و با توجه به جزئیات، مراحل تربیت فرمانروا را توضیح می‌دهد و تشریح می‌کند، (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۴۲) مراحل‌ای که به باور برخی اندیشمندان از شیوه تربیت پادشاهان ایرانی در زمان هخامنشیان اخذ شده است،^۱ (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۰) ولی مدینه فاضله فارابی، برعکس، جامعه‌ای است کاملاً روحانی که تصور جزئیات آن بسیار دشوار است. وی همه‌جا به کلی‌گویی بسنده کرده، به روابط ملموس اجتماعی و سیاسی نمی‌پردازد. (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۴۳)

همین امر بایستی به درستی مورد توجه اندیشه‌ورزان و پژوهشگران حوزه علوم اسلامی-ایرانی و توانمندان عرصه بومی‌سازی قرار گیرد. اگر قرار است کوشش‌های ما بسان فارابی صرفاً به تبیینی فریه از نظریه‌ها محدود شود و نسبتی با شرایط عینی و واقعی زیست و معیشت برقرار نسازد، سال‌های سال در کتاب‌های علمی نوشته شده و نسل اندر نسل تدریس گشته و آموخته و آموزانده می‌شود اما از توان تغییر عملی فارغ است. تازمانی که ارائه تبیین نظری دقیق و متقنی از علم اسلامی-بومی در سامانه‌ای از شیوه زیست اسلامی و روابط پیچیده شیوه معیشت با جامعه و سیاست سازوار نگردد، در سطح تئوریک باقی خواهد ماند. ظرف تحقق خارجی علم اسلامی شیوه زیست اسلامی است و این امر در جهانی که هر روز بیش از پیش به ویژگی‌های جامعه مدرن و شیوه زیست سرمایه‌داری-که دارای تفارق بنیادین با شیوه زیست اسلامی است- نزدیک می‌شود این پرسش اساسی را برمی‌انگیزد که علم اسلامی-بومی در چه شرایطی امکان تحقق عینی دارد؟ و این همان هدفی است که این نوشتار در پی آن بود: توجه دادن به تأمل در باب امکان تحقق عینی علم اسلامی-بومی.

۱. فتح‌الله مجتبایی در اثر گرانقدر خود با عنوان شهر زیبای افلاطونی و شاهمی آرمانی در ایران باستان به وجوه اثرپذیری خرد یونانی از اندیشه ایرانی اشاره کرده است.

ممکن است گفته شود که تمدن غرب نیز بر اصول فلسفی و انتزاعی فلاسفه‌ای همچون دکارت^۱ (وفات ۱۶۲۰/۹۹۹) و کانت^۲ (وفات ۱۸۰۴/۱۱۸۳) استوار است. هرچند بپذیریم که فلسفه دکارت و کانت و بنیان فردیت^۳ غرب بر مفاهیمی فلسفی و انتزاعی استوار است اما در پیوندی وثیق با عینیت زمانه قرار دارد. ادوین آرتور برت^۴ (وفات ۱۹۹۹/۱۳۷۸) در اثر تأمل بر انگیز خود،^۵ مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، به خوبی از تأثیرپذیری دکارت از بنیان خورشیدمرکزی کوپرنیک^۶ (وفات ۱۵۴۳/۹۲۲) و کوشش‌های تکمیل‌کننده و دفاعی کپلر^۷ (وفات ۱۶۳۰/۱۰۰۹) از آن و نیز تأثیری که نحله فیثاغورثی - افلاطونی هم بر کوپرنیک و کپلر و هم بر دکارت گذاشته بود، پرده برمی‌دارد و آشکارا ثنویت دکارتی را بارویکردی جدید از کمی‌دیدن و ریاضی‌گونه پنداشتن جهان نشان می‌دهد. همین امر، در باب کانت نیز صادق است؛ فلسفه کانت تبیین فلسفی کوشش نیوتن است، نه آنکه فیزیک نوین نیوتنی - که مهر ختام فروپاشی نظام ارسطویی قرون وسطاست - از فلسفه کانت ناشی شده باشد. فلسفه کانت بسان ساختمانی است که طراحی شده و سامان یافته تا علم نیوتنی را به ناز و نوازش در دل خود جای دهد. در واقع، تبیین‌های فلسفی دکارت و کانت به‌عنوان بزرگ‌ترین فلاسفه آغاز مدرنیته در غرب نیز در پیوند وثیق با تحولات عینی و تغییرات شیوه زیست مردمان آن روزگار، قرار دارد.

جمع‌بندی

بیشتر گفتارها و مطالعات انجام‌شده در باب بومی‌سازی و اسلامی‌سازی علوم بر جنبه‌های نظری معطوف شده است، حال آنکه سرنوشت اندیشه‌های فارابی در تمدن

1. Descartes.

2. Kant.

3. Subjectivity.

4. Edwin Arthur Burt.

۵. برت، ادوین آرتور (۱۳۷۴). *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه سروش، تهران، علمی و فرهنگی.

6. Copernicus.

7. Kepler.

اسلامی و تلاش‌های او برای پی‌ریزی علم اسلامی حاکی از آن است که بدون شناخت عینی و وضعیت موجود، امکان تحقق عملی علوم اسلامی دشوار می‌نماید. این نوشتار قصد داشت تلنگری باشد بر روند فعلی این مطالعات که مع‌الأسف از ضعفی اساسی رنج می‌برند و آن فقدان توجه به عینیت و واقعیت جامعه است. ارائه تبیین نظری دقیق و متقنی از علم اسلامی-بومی تازمانی که در سامانه‌ای از شیوه زیست اسلامی و روابط پیچیده شیوه معیشت با جامعه و سیاست سازوار نگردد، در سطح تئوریک باقی خواهد ماند. ظرف تحقق خارجی علم اسلامی، شیوه زیست اسلامی است و جامعه ایرانی هر روز بیش از پیش به الگوهای جامعه مدرن سرمایه‌داری نزدیک می‌شود. تازمانی که نظریه پردازان اسلامی به شیوه معیشت و زیست فعلی جامعه ایرانی توجه نکنند، محقق ساختن نظریات آنها مقدور نیست.

ابن خلدون صاحب اندیشه‌ای است که متأسفانه نه پیش‌قراولانی داشت و نه پیروان چندانی، ولی الگوی عملی مناسبی برای تلاش در بومی‌سازی با توجه به شیوه زیست ارائه می‌دهد. در واقع، ابن خلدون بیش از دیگر اندیشمندان اسلامی به شیوه زیست و معیشت عینی مردمان عنایت داشت. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۷۵)

این نوشتار تنها بر آن است که فعالان این حوزه - و از جمله خود نویسنده این مقاله - را تذکار دهد که به اشتباه فارابی گرفتار نیاییم؛ فارابی با هدف پیوند دادن فلسفه و دیانت، بنیان نظری استوار و محکمی را پایه‌گذاری کرد که در آثار فلاسفه بعدی همچون ابن سینا نیز دگرگونی اساسی نیافت، اما این بنیان نظری متقن و محکم از فقر تحقیقی رنج می‌برد، چراکه فارغ از هر گونه توجه و عنایتی به شیوه معاش تدوین شده است. در مقابل، ابن خلدون، به درستی و دقت، شیوه معیشت و بسترهای تحقیقی زمانه خود را عیان می‌سازد. ولی ممکن است همان‌گونه که ترکیب شریعت و فلسفه ستودنی است، افراط فارابی (آرمان‌گرایی) و تفریط ابن خلدون (واقع‌گرایی) مخرب باشد و این آغاز راه جدیدی است که باید راهی برای ترکیب این دو یافت!

کتابنامه

- آزادارمکی، تقی (۱۳۷۴). اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، تهران، سروش.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۲). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۳). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، ج ۲.
- ابن طفیل (۱۳۵۱). زنده بیدار (حی بن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱). آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، تهران، نشر نی.
- افلاطون (۱۳۴۸). جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۵۴). قوانین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، نشر صفیعلی شاه.
- برت، ادوین آرتور (۱۳۷۴). مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). فارابی، تهران، طرح نو.
- _____ (۱۳۸۷). نگاهی دیگر به فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۹). علوم انسانی و برنامه ریزی توسعه، تهران، در انتظار فردایی دیگر.
- روزنتال، اروین آی. جی. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.
- طباطبایی، جواد (۱۳۶۸). «مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون»، معارف، دوره ششم، ش ۱۶ - ۱۷، ص ۱۶۸-۱۸۵.
- فارابی، ابونصر محمد (۴۰۵ ق). فصول المنتزعه، تحقیق الدكتور فوزی متری نجار، طهران، المكتبة الزهراء.
- _____ (۱۳۶۰). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۷۱). سیاست مدنی، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطونی و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مهدی، محسن (۱۳۷۸). «مدینه فاضله فارابی»، مجموعه مقالات سمینار تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، به کوشش محمد علی شعاعی و محسن حیدر نیا، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.