



سده‌های نخستین در تمدن اسلامی، تجربه‌ای موفق در زمینه علم بومی و به همین اعتبار، دینی بود. این علم دست‌کم دو ویژگی داشت: اولاً از چارچوبی استدلالی برای بیان اسلامی بودن خود برخوردار بود و ثانیاً اسلامی بودن آن، واجد نوعی خودانگیزگی ذاتی بود. متفکران سده‌های طلایی در تمدن اسلامی، از قرن سوم تا هفتم و حتی ابن‌خلدون در قرن هشتم، از دیگر اشکال تمدنی آگاهی کاملی نداشتند؛ به همین دلیل علوم آنان ضرورتاً رنگ و بوی اسلامی داشت. از میان متفکران اسلامی، فارابی در دسته حکما و ابن‌خلدون در دسته اشاعره، علومی عرضه کردند که در همه حوزه‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، وجهی دینی دارد. در مقاله حاضر، هدف ما بررسی یکی از مفردات اندیشه فارابی و ابن‌خلدون است که توجه بسیاری از متفکران مسلمان را به خود جلب کرده است. پرسش اساسی مقاله این خواهد بود که چه تفاوتی میان انسان‌شناسی فارابی و ابن‌خلدون وجود دارد، و آیا با در نظر داشتن این تفاوت و با توجه به مبانی مشترک اندیشه این دو متفکر، ساخت علمی تألیفی ممکن است؟ برای این منظور، روش مقایسه‌ای را به کار می‌گیریم و مقدمه‌ای در زمینه دشواری‌های اخذ علوم سخت از سوی حکما و سازش آنان با این علوم ذکر می‌کنیم. سپس، با بررسی اندیشه فارابی و ابن‌خلدون، تلاش خواهیم کرد بر ساحت‌هایی از تفاوت‌های انسان‌شناسی این دو متفکر نظر بیفکنیم.

ورژن کتبی

فارابی، ابن‌خلدون، انسان‌شناسی، علوم انسانی اسلامی، اشاعره، حکما.

دو فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان / سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

انسان‌شناسی علوم انسانی مسلمانان

بررسی تطبیقی انسان‌شناسی فارابی و ابن‌خلدون

محسن صبوریان

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی دانشگاه تهران

saboorian@ut.ac.ir



۱. مقدمه

از نمونه‌های موفق یک علم بومی و معطوف به غایت‌ها و رویکردهای دینی در تمدن اسلامی، تجربه سده‌های نخستین در عالم اسلام است. سده‌هایی که از آن، به عصر زرین در فرهنگ اسلامی یاد می‌کنند. این علوم را یا اصالتاً در تمدن اسلامی تولید و بازتولید می‌کردند و با دست‌کم، در آن فضا درباره آن بحث و بررسی صورت می‌گرفت؛ از این‌رو اگر اسلامی هم نبود، دست‌کم رنگ و بوی اسلامی می‌یافت؛ حتی در نمونه‌های خاصی نظیر ابن‌رشد هم که نسبت بین دین و فلسفه مبهم شده و برداشت‌های غیردینی ممکن بود، باز هم توجیه‌ها و تفسیرهایی برای برقراری این نسبت وجود داشت.

پیش‌نیاز هرگونه بحث درباره انواع علوم انسانی، اولاً تعریفی از علوم انسانی، ثانیاً تقریری از موضع جدل درباره امکان‌پذیری چنین علمی و ثالثاً بررسی وجود چنین علمی در دوره‌های مختلف تاریخی است. اگر از تعریف فوکو از انسان و به همین نسبت علم انسانی مدرن که تولد آن‌را در قرن هجدهم اعلام می‌کند (کچویان، ۱۳۸۲: ۱۵۵ تا ۱۶۰)، بگذریم و توجه خود را به تعاریف عام و نه لزوماً غربی از علوم انسانی معطوف کنیم، می‌توان مجانست‌های موضوعی فراوانی بین علوم انسانی امروزی و علمی یافت که موضوع تعلیم و تعلم توسط فلاسفه و فقها و متکلمان در سده‌های نخست اسلامی بوده است.

به‌عنوان پیش‌نیاز اول در بحث از علوم انسانی، در مجموع، به تعریف ارسطو از این علوم بسنده می‌کنیم و علوم انسانی را شامل علمی می‌دانیم که با وجود انسان و اراده او شکل می‌گیرد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲۵ تا ۲۶). چنین تعریفی، از جهاتی، همچنان درباره علوم انسانی مدرن نیز صادق است و وجه اختلاف آن در اینجا مدنظر ما نیست. پیش‌نیاز دوم نیز فراتر از بحث حاضر است و مفروضه چنین مقاله‌ای، بالطبع، امکان علوم انسانی اسلامی ولو در حد معنای حداقلی از علوم انسانی مسلمانان است. در نهایت، بحث ما معطوف به بیان مقایسه یک نمونه از پیش‌نیاز سوم است؛ به بیان دیگر، مقایسه انسان‌شناسی و رویکرد فارابی به نبوت با انسان‌شناسی و رویکرد ابن‌خلدون به این موضوع مدنظر است. انسان‌شناسی پیش‌نیاز هرگونه بحث درباره نظریه نبوت است و اساساً داشتن نوعی فلسفه دین، متضمن مفروضات مشخص در زمینه انسان‌شناسی است؛ اما به دلیل تحدید موضوع تحقیق، در این مقاله صرفاً به یک وجه از نظریه انسان‌شناسی در اندیشه فارابی و ابن‌خلدون توجه می‌کنیم که به ویژه در نظریه نبوت آن دو، خود را نشان می‌دهد.

در این راستا، پرسش اساسی در مقاله حاضر این است که چه تفاوتی میان انسان‌شناسی فارابی و ابن‌خلدون، به‌طور کلی، وجود دارد. دیگر اینکه آیا می‌توان در عین این تفاوت، با در نظر گرفتن مبانی مشترک دیدگاه‌های فارابی و ابن‌خلدون، علمی تألیفی پدید آورد؟ برای این منظور، با به‌کارگیری روش مقایسه‌ای، تلاش خواهیم کرد تا برخی از مهم‌ترین تفاوت‌های انسان‌شناسی این دو متفکر را برجسته سازیم.



افزون بر تفاوت غایتی و روش‌شناختی میان علوم سنت و تجدد که تفاوتی پایه‌ای است (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۲۹ تا ۳۱)، می‌توان مجانست‌هایی بین این دو دسته از علوم یافت. از همین‌جا است که برخی متفکران از امکان جامعه‌شناسی اسلامی و روان‌شناسی اسلامی سخن گفته‌اند.^۱ نظر بسیاری از معتقدان به این ایده، اگر نه همه آنان، ناظر به یک دوران تاریخی خاص است؛ دورانی که از اواخر سده دوم تا سده هشتم، در حدود پنج قرن، سنت اسلامی در همه شعبه‌های علوم رایج جاری بود. در این دوران اگر تدبیر منزل یا سیاست مدنی عرضه می‌شد، پیشوند اسلامی را نیز، به‌طور ضمنی و نه لزوماً در لفظ، یدک می‌کشید. در فاصله دو قرن، از خلافت هارون الرشید تا اواخر سده چهارم، بسیاری از آثار علمی و فلسفی را از زبان‌های یونانی، پهلوی، سریانی و سانسکریت به عربی ترجمه کردند و در دسترس محققان و طلاب مراکز علمی آن دوران قرار دادند (نصر، ۱۳۸۸: ۵). به واسطه گسترش مرزهای حکومت اسلامی در ۱۵۰ سال نخست اسلام، و مواجهه مسلمانان با مسالک و طرق عقلی و علمی و همچنین نیاز به آگاهی از شیوه‌های حکومت‌داری، دیوان‌سالاری، پزشکی و سایر علوم نظری و عملی، با نهضت ترجمه، حوزه‌های علمیه در سراسر تمدن اسلامی و به ویژه حوزه‌هایی همچون بغداد رونق گرفت. با ورود اندیشه‌های جدید نظیر فلسفه یونانی، برخی متفکران شاخص و مؤسس^۲ نظیر فارابی و خلف شهیر او ابن‌سینا، با جرح و تعدیل‌هایی در فلسفه یونانی که به یک معنا اساساً دینی نبود، فلسفه‌ای اسلامی عرضه کردند که ناظر بر همه ساحت‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، و یا در سایه معارف دینی بود. نیز متفکر دیگر در زمینه بحث ما، ابن‌خلدون، با مشاهده سوانح دوران و ظهور و سقوط دولت‌ها و تمدن‌ها و همچنین به قصد تصحیح اقوال تاریخی و شرح و بیان علت تجربی برای وقایع اجتماعی-تاریخی، علم عمران یعنی علم مطالعه تحول تمدن‌ها را تأسیس کرد. وی که در خلال مباحث خود، از آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) بهره‌های فراوانی می‌برد، بسیار دقت کرد تا هیچ‌گاه ظاهر استدلال او در مقابل شریعت قرار نگیرد.^۳ اشتراک این دو متفکر، مؤسس بودن هر دوی آن‌هاست: فارابی در فلسفه اسلامی و ابن‌خلدون در علم عمران و علم‌الاجتماع.

۲. فارابی

ابونصر فارابی (۲۵۹ق/۸۷۳م تا ۳۳۹ق/۹۵۱م) ملقب به معلم ثانی، مؤسس فلسفه

۱. به‌عنوان نمونه نک: صدیق سروستانی، رحمت‌الله و دیگران، ۱۳۸۸.

۲. نویسندگانی چون رضا داوری و سیدجواد طباطبایی و حاتم قادری، قائل به مؤسس بودن فارابی برای فلسفه اسلامی‌اند. نک: داوری، ۱۳۷۴؛ همچنین نک: طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵۱؛ مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۵۸؛ ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۵۴ تا ۲۵؛ قادری، ۱۳۸۷: ۱۳۷.

۳. به‌عنوان مثال وی در صفحات متوالی از مقدمه برای تطبیق ایده خود، درباره کمتر بودن فساد در میان بادیه‌نشینان، در مقایسه با شهرنشینان، به حدیثی از صحیح بخاری که ظاهراً خلاف ایده اوست، اشاره می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۲۳۲ تا ۲۴۴). حتی مفسری نظیر طه حسین هم که از جنبه‌های مختلف فردی و سیاسی او را نقد می‌کند، معتقد است ابن‌خلدون همواره سؤالات خود را در مبانی اعتقاداتش جست‌وجو می‌کند (حسین، ۱۳۸۲: ۱۷۷).



اسلامی و معلم فیلسوفان بزرگی نظیر ابن سیناست. صرف نظر از کندی، فیلسوف عرب که چهره‌ای تأثیرگذار در تاریخ اندیشه فلسفه اسلامی نبوده است، فارابی سرسلسله تاریخ اندیشه فلسفی در عالم اسلام است. «فارابی که به قول ابن خلکان از فلاسفه بزرگ اسلام است، علی‌الاطلاق، توانست مکتبی کامل تأسیس کند» (فاخوری و جر، ۱۳۸۶: ۳۹۷). از نظر این مؤلفین، فارابی «برای اسلام فلسفه‌ای بنیاد نهاد که قائم به ذات خود است. نه رواقی است، نه مشائی، و نه نوافلاطونی؛ بلکه پدیده تازه‌ای است که از همه این مدارس تأثیر پذیرفته و از این منابع سیراب شده، ولی روح آن روح اسلام است.» (فاخوری و جر، ۱۳۸۶: ۴۴۷). علی‌رغم سرشت سیاسی اندیشه فارابی و نگاشتن آثاری سترگ در علم سیاست، سنت سیاسی در فلسفه اسلامی پس از او به طور بسیار کم‌رنگی دنبال شد و به بیان برخی نویسندگان تلاش فارابی، اولین و آخرین گام در فلسفه سیاسی اسلامی بود (یثربی، ۱۳۸۷: ۴۳).

فارابی با اخذ فلسفه افلاطون و ارسطو و جرح و تعدیل‌هایی در آن، برخی موضوعات نظیر مفهوم ماهیت و تمایز آن از وجود را برای اولین بار مطرح ساخت (نک: فصل آغازین فصوص الحکم). به علاوه، صورتی از برهان صدیقین را برای اثبات خداوند اقامه کرد که برای اولین بار، از وجودات واجب و ممکن و ممتنع سخن گفته است. اگر مجاز به تقسیم علوم به دو دسته سخت و نرم باشیم، باید گفت، تصرف فارابی، در فلسفه ارسطو و افلاطون، به دلیل ماهیت سخت و فرهنگی این دسته از علوم صورت گرفت. مقصود ما از علوم نرم، علمی نظیر طب و نجوم^۴ و ریاضیات است. علوم نرم را همواره با سهولت بیشتری اخذ می‌کردند، چراکه معمولاً مستقل از دیانت تلقی می‌شد؛ اما علوم سختی نظیر حکمت یا علم الهی همواره دشواری‌هایی برای اهل دیانت به وجود می‌آورد. از آنجایی که فارابی فیلسوفی مؤسس بود، پایبندی محض به متن فلسفه افلاطون یا ارسطو مدنظر او نبود؛ بلکه با اعتقاد به سرشت الهی این دو فلسفه، و در نتیجه نبود اختلاف میان دو حقیقت، به نگاشتن رساله الجمع^۵ همت گماشت و فلسفه افلاطون و ارسطو را، به زعم خود، وحدت بخشید. از نظر داوری، فارابی در این رساله «به آرای افلاطون و ارسطو چندان کاری ندارد، بلکه آن‌ها را چنان تفسیر می‌کند که با رأی مختار او مناسب و موافق باشد» (داوری، ۱۳۸۹: ب: ۱۳۷).

بسیاری از اهل نظر بر این باورند که در تاریخ فلسفه اسلامی، عمده‌ترین تلاش فلاسفه اسلامی، به بیانی، عادی‌سازی روابط دین و فلسفه بوده است. فلسفه، به عنوان علمی بیگانه و با مبنای کیهان‌شناختی و اصالتاً غیردینی، اگر نه ضددینی، به قلمرو تمدن اسلامی وارد شد. موضوع خلقت از عدم که یکی از مبانی کیهان‌شناسی و کلام اسلامی است، با ایده یونانی درباره ازلیت جهان در تضاد بود (اولیری، ۱۳۷۴: ۱۳۷۴).

۴. نجوم (astronomy) را نباید با تنجیم (astrology) خلط کرد. در تنجیم قدرت کواکب در تقدیر امور عالم اهمیت دارد، حال آن‌که در نجوم پیش‌بینی اوقات و ایام و عوارض طبیعی سماوی. در عالم اسلامی و تحت تعلیمات قرآن و سنت، دیدگاه مثبتی نسبت به قدرت کواکب و تعیین مقدرات توسط آن‌ها وجود نداشت. (اولیری، ۱۳۷۴: ۷ تا ۶).

۵. نام کامل این رساله چنین است: الجمع بین رأی الحکیمین: افلاطون الالهی و ارسطوطاليس.



۲۷۳ تا ۲۷۴) و این موضوع، اخذ فلسفه یونانی را برای فلاسفه اسلامی دشوار می‌کرد؛^۶ از این رو چندان دور از انتظار نیست که داوری اردکانی، تاریخ فلسفه اسلامی را «تاریخ جمع دین و فلسفه» بخواند و فیلسوفان اسلام را منادیان جمع بین غیب و شهادت، و ارض و سماء بداند (داوری، ۱۳۸۷: ۲۱). به بیان او هنگامی که «فارابی می‌گوید دین و فلسفه یکی هستند، در حقیقت مدعای اصلی فلسفه اسلامی را بیان می‌کند و آن این است که دین، فلسفه است و فلسفه، دین» (داوری، ۱۳۸۹ الف: ۳۵۹).

در زمینه مخالف‌خوانی‌ها با حکما و فلسفه، می‌توان به نمونه مشهور غزالی اشاره کرد. در دوره غزالی، تقابل دین و فلسفه در عالم اسلام در قالب کتاب تهافت الفلاسفه به اوج رسید. او در بررسی علوم و نسبت آن‌ها با دین، ریاضیات را به دلیل نیاز به آن در حساب و هندسه، و هیئت و از آنجایی که نقشی در اثبات یا نفی امور دینی ندارد، بی‌ضرر می‌داند. علم منطق نیز از نظر او، برای دیانت بی‌ضرر است. علوم زیست‌شناسی و علوم طبی نیز ضروریات دین را انکار نمی‌کند. کافی است انسان بداند طبیعت، تحت سیطره خداوند متعال است و به‌خودی خود عمل نمی‌کند. تا اینجا کار، غزالی تمام علوم نرم را مجاز می‌داند؛ اما وضع برای فلسفه و علم الهی و به بیانی، علوم سخت متفاوت است. او فلسفه را به بیست موضوع تقسیم کرده و فلاسفه را در سه موضوع، کافر و بقیه را اهل بدعت معرفی می‌کند (جابری، ۱۳۸۷: ۶۳ تا ۶۴). وی در المنقذ من الضلال می‌نویسد: «ارسطو، عقاید و افکار افلاطون و دیگر فلاسفه الهی را که پیش از او می‌زیستند، رد کرد و در این کار، کوشش بسیار نمود؛ تا آنجا که از قیود فکری همه آنان خود را وارها نید. اما وجود این پاره‌ای از ردایل کفر و الحاد و بقایای گمراهی و زندقه آنان را حفظ کرد و نتوانست از آن‌ها چشم پوشد و به یک‌سو گذارد. بنابراین، باید هم او و هم پیروان او از متفلسفان اسلام مانند ابن‌سینا و فارابی و امثال آن‌ها را تکفیر و نکوهش کرد» (غزالی، ۱۳۳۸: ۴۸).

اما موضوعی که در اینجا مدنظر است، نظر فارابی درباره دین و فلسفه و جایگاه نبی در برابر فیلسوف است؛ مسئله‌ای که به نظر می‌رسد همواره، برای شارحان و فارابی‌شناسان مسلمان، آزاردهنده و برای مفسران سکولار جذاب بوده است. برخی محققان مسلمان، اگر نه به عمد، از کنار این مسئله به سادگی گذشته‌اند؛^۷ اما

۶. فلسفه ارسطویی قائل به «لاشیء من لاشیء» است: هیچ چیز از هیچ چیز خلق نمی‌شود. بدین ترتیب، عالم، قدیم است و آغازی برای آن متصور نیست (آئینه‌وند، ۱۳۸۵: ۳۱).

۷. به‌عنوان مثال مهاجرنیا (۱۳۸۶) تلاش کرده است تمامی جنبه‌های فلسفه سیاسی فارابی را به‌نوعی پوشش دهد، اما هیچ اشاره مستقیم یا غیرمستقیمی به این موضوع ندارد. نویسنده مذکور همچنین، بدون هرگونه توضیح مکفی، از کنار مسئله «بهاتم» و «نوابت» در فلسفه فارابی که انسان‌هایی مادون انسان و در حد حیوانات هستند، می‌گذرد و در این حد اشاره می‌کند که فارابی خواستار اخراج گروهی از نوابت اصلاح‌ناپذیر از مدینه می‌شود (مهاجرنیا: ۱۳۸۶: ۲۷۹). از نظر فارابی، با این افراد باید به یکی از این سه روش رفتار شود: ۱. از مدینه اخراج شوند (یخرج عن المدین کلهما)؛ یا ۲. نظامی که درباره این قبیل انسان‌ها اعمال می‌شود، در حدود حیوانات باشد؛ یعنی آن دسته که در حدود انسانی، بهره‌وری از آنان ممکن است، در شهرها به‌صورت برده درآیند... و درست به‌مانند حیوانات از آنان بهره‌کشی کنند؛ ۳. با آن دسته که اصولاً مفید نیستند یا حتی زیان‌آورند، باید همان کاری را بکنند که با حیوانات زیان‌آور می‌کنند. فقها درباره فرزندان این گونه افراد یا حتی فرزندان همه مردم مدینه که از لحاظ فکری در حدود حیوانی باشند، باید بدین‌سان عمل کنند» (فارابی:



مستشرقان که بعضاً از منظر علایق سکولار به قضیه می‌نگرند، همواره به این نسبت توجه کرده‌اند. در اندیشه فارابی، فیلسوف مقامی والاتر از نبی و فلسفه شأنی عالی‌تر از دین دارد؛ چراکه اولی با قوه ناطقه و معرفت عقلانی سر و کار دارد و دومی با قوه متخیله. از نظر او، فیلسوف از ماهیت اشیا آگاه است، حال آنکه نبی، از طریق وحی و بدون معرفت نظری، به شناخت رسیده است. قوه ناطقه فیلسوف، بی‌واسطه، حقیقت را می‌یابد، در حالی که قوه متخیله با تکیه بر مثال‌هایی که عقل فعال برای او محاکمی می‌کند، به حقیقت می‌رسد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۶۵ تا ۶۶؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۰). در واقع، متخیله است که در دیدن رؤیا نقش دارد و کسی که متخیله‌اش به حد نبی رسیده باشد، می‌تواند همچون عالم خیال در لازمانی و لامکانی سیر کند (مدکور، ۱۳۸۹: ۶۵۶؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۹ تا ۱۱۱). بر طبق تعریف فارابی در آراء، نبی از میان اشیای الهیه، آنچه حاضر است و آنچه خواهد شد و آنچه در قبل بوده است، تعقل می‌کند و این کامل‌ترین مرتبتی است که قوه متخیله به آن می‌رسد؛ اما در جای دیگر، قوه متخیله را «المتوسطه بین الحاسه و بین الناطقه»^۸ می‌خواند؛ یعنی برای آن، شأنی بین قوه حس و قوه ناطقه قائل می‌شود. خواهیم گفت که از نظر فارابی، قوه ناطقه فیلسوف، مفیض عقل فعال است. فزون بر آن، فارابی، در کتاب الحروف، فلسفه را به لحاظ زمانی مقدم بر دین می‌داند و به لحاظ تاریخی، از فلسفه و علم مدنی سخن می‌گوید و پس از آن، فقه و کلام را می‌آورد (فارابی، ۲۰۰۶: بند ۱۰۸ تا ۱۱۰). این تقدم مبتنی بر فلسفه سیاسی اوست؛ چراکه مدینه قائم به فیلسوف-شاه است و شأن و منزلت و ارزش خود را از آن می‌گیرد؛ یعنی فیلسوف-شاه یا حکیم-حاکم و بالطبع، حکمت نظری، به لحاظ تاریخی، مقدم بر مدینه و حکمت عملی است. نیز، پس از آن مدینه، علوم غیر کلی نظیر فقه و کلام قرار می‌گیرد.

برخی مؤلفان چنین تفسیری از فلسفه فارابی را نامعتبر می‌دانند؛ چراکه معتقدند اولاً خطابۀ نبی، خود، منشأ برهانی دارد و ثانیاً برای فارابی که به دلیل یکسان انگاشتن حقیقت دین و فلسفه، سعی وافری در جمع آن دو دارد، «فلسفه و دیانت در منشأ و غایت اشتراک دارند» (داوری، ۱۳۸۹: ب: ۱۲۰ تا ۱۲۱). هرچند این ایده از وجهی صحیح است، باز هم نبی مادامی که نبی و بدون ناطقه فیلسوف است، به عقل فعال متصل نمی‌شود و وحی برای او و خطابۀ او برای مردم از جنس تمثیل‌ها و امور جزئی است. از این جهت، شاید برای دفاع از ایده فارابی بتوان گفت نبی و فیلسوف در مدینه یک نفر است که در عین نبی بودن، واضع نوامیس هم هست (داوری، ۱۳۸۹: ب: ۱۲۲)؛ اما در نهایت، برای رساندن نبی به جایگاه شهود عقلی و اتصال به عقل فعال، باید او را فیلسوف بنامیم. در عین حال، داوری رأی هانری کربن مبنی بر شیعی بودن فلسفه فارابی را رد می‌کند و معتقد است: «ظاهر اقوال فارابی در امامت با آنچه شیعه در این مسئله می‌گوید، یکی

۱۳۷۹، ۲۵۵ تا ۲۶۰.

۸. آراء، باب ۲۲، القول فی سبب المنامات.



نیست و باطن و معنای اقوال او را هم باید با توجه به اصول و مبادی مورد قبولش تفسیر کرد و این اصول و مبادی از دیانت اخذ نشده است» (به نقل از قادری، ۱۳۸۷: ۱۴۳ تا ۱۴۴). از نظر او، اساساً فارابی برای پرهیز از تباین با شرع، متعرض مباحث فرعی و احکام نیست و به مناسبات میان اهل مدینه نمی‌پردازد (به نقل از ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۷۷). از نظر داوری، به دلیل اینکه او فلسفه را مقدم بر دین می‌دانسته، از ورود به جزئیات معاش و آداب و مسکن اهل مدینه خودداری کرده است؛ چراکه این‌ها همه در حوزه شرعیات و بیان آن برای خلق بر عهده نبی است. فارابی موضوعات دینی را مثال‌های فلسفی می‌پندارد و نمی‌توان با تمسک به تطبیق ظاهر اقوال فارابی و احکام دیانت، شأن اسلامی فلسفه فارابی را روشن ساخت (به نقل از ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۶۷).

فارابی قوای نفس را به مُدرکه و مُحرکه و قوای مدرکه را نیز به قوه حسیه و متخیله و ناطقه تقسیم می‌کند. قوه حسیه با حواس پنج‌گانه سروکار دارد و متخیله نیز صورت محسوسات غایب از حس را با هم ترکیب می‌کند. چنین قوه‌ای را در حیوانات «وهم و واهمه» و در انسان «متفکره» می‌خوانند. هر دوی این قوا بین انسان و حیوان مشترک است و انسان در قوه سوم، یعنی ناطقه که خود به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود، از حیوانات ممتاز است (داوری، ۱۳۸۹: ب: ۵۱ تا ۵۲).

بیان فارابی در پایان باب ۲۷ از کتاب آراء چنین است: «فیکون بما یفیض منه إلی عقله المنفعل حکیماً فیلسوفاً و متعقلاً علی التمام و بما یفیض منه إلی قوته المتخیله نبیاً مندرّاً بما سیکون و مخبراً بما هو الآن عن الجزئیات، بوجود یعقل فیهِ الإلهی. و هذا الإنسان هو فی أكمل مراتب الإنسانية و فی أعلى درجات» (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۱). حکیم-حاکم مدینه فاضله، به واسطه فاضله به عقل فعالش، فیلسوف و به واسطه فاضله به قوه متخیله‌اش، نبی است. با اندکی تأمل در این بیان فارابی، روشن می‌شود که فیلسوف-شاه یا حکیم-حاکم در مدینه فاضله، به واسطه دارا بودن نقش توأمان فیلسوف و نبی، دارای «اکمل مراتب انسانی» است و یکی از این دو، بدون دیگری موجب نقص است. اگر بخواهیم استدلال فارابی را تقدیس کنیم، باید بگوییم که هر نبی، خود فیلسوف است؛ اما نکته مهم این است که فارابی هرگز چنین ادعایی نکرده است و هر جا از نبوت و فرایند وحی صحبت می‌کند، قوه متخیله درگیر می‌شود. همچنین به یاد داریم که بیان او در باب ۲۴ از آراء، درباره جایگاه سه قوه ناطقه و متخیله و حاسه چنین بود: «والقوة المتخیله متوسطة بین الحاسة و بین الناطقة» (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۳). اگر بخواهیم به‌طور دقیق‌تری به جزئیات قوای انسانی در اندیشه فارابی پی ببریم، باید به باب بیست از کتاب آراء رجوع کنیم: «القول فی اجزاء النفس الإنسانية و قواها». در این باب، فارابی پنج قوه برای نفس انسان برمی‌شمرد که ترتیب بیان آن، خود، صورت دیگری از ترتیب اهمیت و رابطه ریاست و مرئوسیت میان آن‌هاست. اولین قوه، بلافاصله پس از حدوث انسان، قوه غاذیه است: قوه‌ای که در نسبت با تغذیه و خوراک انسان، یعنی وجه حیات زیستی اوست. پس از آن، قوه حاسه قرار می‌گیرد که



«بها يحس الملموس ... و الطعوم... الأصوات... الألوان». در واقع، این قوه همان حواس پنج‌گانه انسان است. پس از آن، قوه نزوعیه در انسان شکل می‌گیرد. نزوعیه قوه‌ای است که دوست داشتن چیزی یا کراهت داشتن از آن، در انسان، از آن قوه است. پس از این قوا، متخیله قرار می‌گیرد که متکفل حفظ حسیات در ذهن انسان، پس از غیبت آن‌ها از مشاهده حسی است. متخیله برخی قوای حسی را با برخی دیگر ترکیب یا از برخی دیگر تفصیل می‌کند. در نهایت، قوه ناطقه ظاهر می‌شود که «بها یمكن أن یعقل المعقولات و بها یمیز بین الجمیل و القبیح». از این قوا هر یک بر یک یا چند عضو از اعضای بدن ریاست دارد، در حالی که قوه ناطقه بر تمامی دیگر قوا ریاست دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۲ تا ۸۴).

با نظر به مطالب پیش‌گفته، می‌توان در انسان‌شناسی فارابی، لااقل سه نوع انسان را در نسبت با هر یک از این قوای مدرکه نفس بازشناخت. اگر سه قوه غاذیه، حسیه و نزوعیه را همچون فارابی میان انسان و حیوان مشترک بدانیم، انسانی که در این قوا خلاصه می‌شود، انسانی است هم‌سطح حیوان که از حس فراتر نمی‌رود. به خاطر داریم که فارابی برخی انسان‌ها، یعنی نوابت را، در حد بهائم و پایین‌تر از آن می‌دانست و معتقد بود باید با آن‌ها و فرزندانشان همچون حیوانات رفتار کرد، از مدینه اخراجشان کرد و یا آن‌ها را به بردگی گرفت (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۵۵ تا ۲۵۶). در طبقه‌بندی انسان‌شناختی فارابی، پس از این انسان حسی، انسانی قرار می‌گیرد که واجد متخیله است. او از طرفی، قدرت تخیل و ترکیب محسوسات غایب را دارد و می‌تواند همچون شاعری ذهن خود را پرواز دهد و از طرفی، می‌تواند در والاترین وجه آن، همچون نبی از گذشته و آینده خبردار شود. همه انسان‌ها واجد متخیله هستند، اما عالی‌ترین صورت آن در نبی یافت می‌شود. هنگامی که متخیله به نهایت کمال خود برسد، «فیقبل فی یقظته عن العقل الفعال، الجزئیات الحاضرة والمستقبله». نبی در این حال می‌تواند همچون حالت خواب، به امور جاری و آینده پی‌برد و آن‌ها را ببیند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۰). سرانجام، در انسان‌شناسی فارابی، حکیم و فیلسوف در عالی‌ترین درجه قرار می‌گیرد که فیوضات الهی، به واسطه عقل مستفاد، به عقل منفعل او افزوده می‌شود. بدین‌سان، در آغاز، سلسله‌مراتب شأن انسانی قرار می‌گیرد که معادل با قوه ناطقه و مستفاد فیلسوف است. در درجه‌ای پایین‌تر، عقلی قرار دارد که واجد قوه متخیله یا نبی است و در آخرین درجه، انسان حسی-حیوانی قرار می‌گیرد.

۳. ابن‌خلدون

عبدالرحمن ابن‌خلدون (۷۳۲ق/۱۳۳۲م تا ۸۰۸ق/۱۴۰۶م)، مورخ و سیاست‌مدار نامدار قرون متأخر اسلامی است. وی علمی نوبنیاد، به نام علم عمران تأسیس کرده است. از حیث شباهت‌هایی که این علم با علوم اجتماعی جدید دارد، بعضاً مسلمانان یا



مستشرقان، آن را پیشگام جامعه‌شناسی جدید می‌دانند.^۹ مهم‌ترین کتاب ابن خلدون مقدمه نام دارد که در واقع، جلد اول از کتاب تاریخ او، العبر، است. ابن خلدون با وجود آگاهی ژرف از فلسفه و منطق، به مذهب کلامی اشعری و مذهب فقهی مالکی خود پایبند بوده است؛ از این رو اغلب، نظر حکمایی نظیر فارابی و ابن سینا را مردود دانسته و آن‌ها را نقد کرده است. وی تاجایی پایبند شریعت است که «طریقه المتأخرین» در علم کلام را نقد می‌کند. در این طریقه، از نظر ابن خلدون، کسانی موضوعات کلامی و فلسفه را چنان درهم آمیخته‌اند که بازناسایی یکی از دیگری ممکن نیست. از نظر او، در روزگاری که ملاحظه و بدعت‌گذاران منقرض شده‌اند، دیگر نیازی به این طریقه نیست و طریقه سلف در علم کلام کفایت می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۹۴۸ تا ۹۵۰). از جمله مواردی که ابن خلدون صراحتاً به نقد روش فلاسفه می‌پردازد بحثی فلسفی-کلامی پیرامون ضرورت نبوت است. او می‌نویسد:

«فیلسوفان هنگامی که می‌خواهند نبوت را اثبات کنند، به استدلال منطقی می‌پردازند و آن را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمردند و این برهان را تا غایت آن بدین سان اثبات می‌کنند که ناچار، بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد... و آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد و یکی از افراد بشر آن را آورده باشد... [درحالی که مجوس و غیر اهل کتاب] اکثریت مردم جهان‌اند و با همه این‌ها، گذشته از حیات و بقا، دارای دولت‌ها و آثار و یادگارها بوده‌اند... و بدین سان، عدم صحت نظریه حکما در وجوب نبوت‌ها آشکار می‌گردد و معلوم می‌شود که این مسئله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست، بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۸۰).

از فقره فوق، دست کم دو نکته مهم مشخص می‌شود: اول اینکه فلسفه حق دخالت در برخی حوزه‌های شرعی نظیر اثبات نبوت را ندارد. دوم اینکه دقت در قول بالا، رویکرد تجربه‌گرایانه ابن خلدون را پررنگ می‌کند، رویکردی که به کمک آن، ابن خلدون سعی در تصحیح اقوال تاریخی دارد و مثال‌هایی از آن را در ابتدای مقدمه بیان کرده است (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۲۳ تا ۵۰). به این ترتیب و با توجه به رویکرد شریعت‌گرایانه ابن خلدون، به نظر می‌رسد او با دشواری‌های کمتری برای عرضه علم خود روبه‌روست؛ چراکه در حوزه‌های حساس، کار را به شرع واگذار می‌کند و از اظهارنظری که رنگ و بوی مخالفت با شرع بدهد، پرهیز می‌کند. ابن خلدون، در بخشی از مقدمه، درباره وحی و پیامبری و تفاوت آن با کاهنی به تفصیل سخن می‌گوید. او

۹. به‌عنوان مثال، نک: بعلی، ۱۳۸۲؛ اشمیت، ۱۳۸۸: ۵۵ تا ۴۵؛ آزاد ارملی، ۱۳۸۰ و بسیاری از مقاله‌ها و کتاب‌های نگاشته‌شده که از جامعه‌شناسی ابن خلدون بحث می‌کنند. اشمیت می‌نویسد: «ابن خلدون متوجه این موضوع نشده بود که او بیشتر، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی بود تا تاریخ علمی» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۴۵). وی از زبان گومپلویچ شرح می‌دهد که ابن خلدون «مشخصاً مسیری را طی کرده است که بعدها بدن، منتسکیو و بسیاری دیگر نظیر باکل و اسپنسر و راتزل درپیش گرفتند» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۴۹). او در ادامه، با استناد به منابع مختلف، ابن خلدون را با مارکس و گابریل و برخی دیگر مقایسه می‌کند (اشمیت، ۱۳۸۸: ۵۱ تا ۵۰) و درنهایت، به قولی از طه حسین مبنی بر تقدم ابن خلدون بر منتسکیو استناد می‌جوید: «مدت‌ها پیش از منتسکیو، ابن خلدون بود که قانون علیت را در گسترده‌ترین مفهومش برای جامعه انسانی کشف کرده و بنیاد گذاشت» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۵۱).



تلاش می‌کند دامان وحی را از هرگونه آلودگی منزّه سازد؛ هرچند عصمت انبیا، در نهایت، وجهی جبری در اندیشه او پیدا می‌کند. از نظر او، عصمت بدین معناست که «گویی ایشان بر پاکی و پرهیز از بدی‌ها آفریده شده‌اند و گویی این بدی‌ها منافعی طبیعت و جبلت ایشان» است (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۷۰). او در چارچوب نظریه اساسی خود، یعنی «عصیت»، پیامبران را واجد عصیت و حَسَب و اصالت خانوادگی می‌داند تا «نگذارند کفار به آزار ایشان دست یازند» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

در بخشی از فصل پیرامون انبیا و کاهنان، او تقسیم‌بندی مهمی از نفوس بشری عرضه می‌کند. این تقسیم‌بندی از این‌رو اهمیت دارد که رویکرد انسان‌شناختی او و سلسله‌مراتب شئون انسانی از نظر او را روشن می‌کند. ابن خلدون معتقد است که نفوس بشری بر سه دسته است:

«گروهی به فطرت از رسیدن به ادراک روحانی عاجزند و از این رو حرکت آن‌ها به جهت فرودین، یعنی به سوی مدارک حسی و خیالی منحصر می‌شود، از قبیل ترکیب معانی از حافظه و واهمه بر وفق قوانین معین و ترتیب خاصی که بدان دانش‌های تصویری و تصدیقی را استفاده می‌کنند. و این دانش‌ها مخصوص به فکر است که به بدن تعلق دارد و همه آن‌ها خیالی و دایره آن‌ها محدود است... و این مرحله اغلب دایره ادراک جسمانی بشری است که دریافت‌ها و مشاعر دانشمندان بدان منتهی می‌شود... و گروه دیگر از نفوس بشری در این حرکت فکری متوجه به سوی عقل روحانی و ادراکی می‌شوند که به ابزار بدن نیازمند نیست، زیرا آن‌ها در این باره بر استعداد خاصی آفریده شده‌اند... و این مخصوص مشاعر و ادراکات اولیاست... و دسته سوم نفوسی هستند که به فطرت بر تجرد و انسلاخ از همه امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده‌اند و به سوی فرشتگان افق برین ارتقاء می‌یابند... و ایشان پیامبرانند، صلوات الله و سلامه علیهم، که خدا تجرد و انسلاخ از بشریت را در آن لحظه خاص که همان حالت وحی است از روی فطرت به آنان ارزانی داشته» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۷۹ تا ۱۸۰).

ابن خلدون در تقسیم‌بندی خود، انبیا را به‌عنوان برگزیده اولیا در والاترین درجه انسانی قرار می‌دهد. نفس مجرد انبیا توان فراتر رفتن از بدن را در «تمام امور جسمانی و روحانی» دارد و بدین‌سان، انبیا قابلیت دریافت پیام الهی را به واسطه وحی پیدا می‌کنند. در دسته‌ای پایین‌تر، اولیای الهی قرار دارند که دایره ادراکات آنان از علوم رسمی فراتر می‌رود و به دانش‌های لدنی دست پیدا می‌کنند. در نهایت دسته اول، شامل تمامی علما در زمینه علوم رسمی تصویری و تصدیقی است که دایره ادراکات آنان در حد ادراکات جسمانی بشری است. روشن است که چه علوم حسی-تجربی و چه علوم برهانی و منطقی، در دسته اول قرار می‌گیرد که در تقسیم‌بندی او، پایین‌ترین جایگاه است. با توجه به متن فوق، ابن خلدون در سلسله‌مراتب انسان‌شناختی، فلاسفه و تمامی حاملان علوم رسمی (حسی و عقلی) را در پایین‌ترین گروه، عرفای حقیقی و علمای علوم لدنی را در جایگاه میانی و سرانجام، انبیا را در والاترین جایگاه قرار می‌دهد.



۴. مقایسه روش شناختی رویکرد فارابی و ابن‌خلدون

در مقایسه میان رویکرد انسان‌شناسی فارابی و ابن‌خلدون، لازم است به یکی از رویکردهای مهم ایشان به دانش، یعنی روش‌شناسی آنان توجه کنیم. این توجه از این جهت اهمیت دارد که به نوعی، توجیه‌کننده چرایی تفاوت دیدگاه انسان‌شناختی فارابی و ابن‌خلدون است.

فارابی همچون دیگر حکمای اسلامی، در فلسفه خود، از روش عقلی-استدلالی بهره می‌گیرد و مبنای روش او قیاسات برهانی است. مواد قیاسات برهانی او عبارت است از: اولیات، فطریات، حسّیات، تجربیات، حدسیات و متواترات؛ از این‌رو فارابی می‌تواند هم از روش تجربی-استقرایی (حسّیات و تجربیات)، هم از وحی (حدسیات و متواترات) و هم از مبانی متافیزیکی و اصول منطق (اولیات و فطریات) استفاده کند (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۸۶ تا ۸۹). علم مدنی فارابی و به‌طور کلی، رویکرد علمی عام او، همچون دیگر علمای سنتی، غایت‌گرا بوده است؛ از این‌رو چیزی تحت عنوان بی‌طرفی ارزشی در علم یا علم واقع‌گرا در برابر علم هنجاری و ارزشی وجود نداشته و اساساً جوهره علم فارابی هنجاری است. از باب مثال، می‌توان به تعریف انواع سعادت در احصاء العلوم اشاره کرد. برای فارابی، سعادت، هدف والای علم مدنی است: «ببین آن منها ما هی حقیقه سعاده». او سعادت را بر دو قسم حقیقی و ظنی می‌داند:

۱. سعادت حقیقی، در حیات این دنیا حاصل نمی‌شود، بلکه در عالم آخرت

حاصل خواهد شد؛

۲. سعادت ظنی که گمان می‌کنیم سعادت است، اما جز آن است. سعادت ظنی،

در نظر فارابی، موضوعاتی مانند ثروت و کرامت و لذت است.

بدیهی است این‌گونه تقسیم‌بندی ضرورتاً غایت‌گرا و هنجاری است و مفروض آن،

اصالت آخرت در مقایسه با دنیاست.

در سوی دیگر، ابن‌خلدون قرار دارد که چندوچون تفسیر مقدمه و روش‌شناسی او به اختلافات زیادی در میان شارحان دامن زده است. برخی او را متفکری با اندیشه مادی و دیالکتیکی دانسته‌اند (لاکوست، ۱۳۸۵: ۱۸۴). گروهی دیگر، اندیشه او را جامعه‌شناختی، نظری، تجربی، انباشتی و عینی می‌دانند (بعلی، ۱۳۸۲: ۲۶ تا ۳۳). برخی او را ضدفلسفه دانسته و روش او را مشاهده و تجربه و استقرا بیان کرده‌اند (نصار، ۱۳۶۶: ۲ تا ۶ و ۷۳) و سرانجام، گروهی دیگر او را پیرو فلاسفه اسلامی و حتی احیاگر فلسفه ابن‌رشد دانسته‌اند (مهدی، ۱۳۸۳: ۹۵، ۱۰ تا ۱۰۷، ۱۱۶ پ.ن. ۳).

گذشته از اختلافاتی که در میان مفسران وجود دارد، اگر متن مقدمه را مینا قرار دهیم، صریح‌ترین مضمونی که به چشم می‌خورد، رویکرد تجربی، نقلی، ضدفلسفی و حتی، در برخی جاها، ضد منطق صوری است. ابن‌خلدون در پایان بخشی از کتاب خود، درباره اینکه دانشمندان، در مقایسه با همه‌کس، از سیاست و روش‌های آن دورترند، می‌نویسد: «و از اینجا آشکار می‌شود که صناعت منطق از غلط مصون نیست؛ زیرا در آن، انتزاع بسیار و از محسوسات دور است» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۱۱۴۸). وی، در بابی



از مقدمه، درباره‌ی الهیات (به معنای اعم) از درآمیختن مباحث کلام با حکمت و فلسفه توسط متأخرین شکایت می‌کند و شرع را مستقل از عقل می‌داند. او تأکید می‌کند: «باید به هرچه شارع دستور داده است، از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و درباره‌ی مسائلی که آن‌ها را نمی‌فهمیم، خاموشی و سکوت پیش گیریم. آن‌ها را به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۰۳۶ تا ۱۰۳۸). درباره‌ی مخالفت ابن خلدون با فلسفه، همین بس که وی، در مقدمه، بایی را در ابطال فلسفه نگاشته است که در آن، نظر فلاسفه را «از همه‌ی وجوه» باطل می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۹۸ تا ۱۰۸۷).

به‌رغم تفاوت‌های روشی در اندیشه‌ی فارابی و ابن خلدون، اندیشه‌ی هر دو به نوعی دینی و مبتنی بر مبانی اسلامی است. فارابی فلسفه‌ی خود را در نگاه به آسمان و سعادت اخروی انسان‌ها بنیان می‌گذارد؛ هرچند مضامین واقع‌گرایانه‌ای هم در مدینه‌ی فاضله‌ی او و رهبر آن به چشم می‌خورد. فلسفه‌ی ابن خلدون با نگاه به تاریخ و سوانح دوران و همچنین با اعتقاد به شریعت اهل سنت و جماعت شکل می‌گیرد.

۵. جمع‌بندی

همان‌گونه که ذکر کردیم، فارابی و ابن خلدون، به‌عنوان دو چهره‌ی شاخص و مؤسس در تاریخ تمدن اسلامی، دو گونه‌ی علم اسلامی، در معنای حداقلی علم مسلمانان، عرضه کردند. هرچند تأکید ما بر وجه انسان‌شناختی این علوم است، می‌توان از وجه معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی هم به این علوم نظر کرد و وجوه اسلامی آن‌ها را بازشناخت.^{۱۰} اما موضوع محوری این مقاله، تمایز میان دو علم اسلامی مزبور، در بُعد انسان‌شناختی با یکدیگر است؛ به طوری که اساساً به‌لحاظ نظری با یکدیگر ناسازگارند. فارابی شأن فلاسفه را در اوج مراتب انسانی قرار داده است؛ درحالی که برای ابن خلدون، در همه‌ی علوم نظری و عملی، علما در پایین‌ترین مرتبه از مراتب انسانی قرار دارند و نبی در بالاترین مرتبه است. این تفاوت به ویژه هنگامی اهمیت می‌یابد که انسان‌شناسی را زیربنای نظری هرگونه علوم انسانی به‌شمار آوریم. بدین‌سان، علم انسانی اسلامی فارابی و ابن خلدون، دست‌کم از این وجه متمایز است و نمی‌توان علمی ترکیبی، هم‌زمان با مبانی انسان‌شناختی ابن خلدون و فارابی عرضه کرد. در نهایت، باید گفت فارابی و ابن خلدون دو گونه‌ی علم انسانی عرضه کردند که از جهاتی می‌توان صفت اسلامی را بر آن اطلاق کرد؛ اما اگر انسان‌شناسی این دو علم را جمع‌ناپذیر بدانیم، نمی‌توان به اسلامی بودن هر دوی آن‌ها معتقد بود. نکته‌ی مهم درباره‌ی علم انسانی آنان، اسلامی بودن خودانگیخته‌ی این علوم است. علم خودانگیخته در مقابل علم اسلامی آگاهانه‌ای قرار می‌گیرد که در زمان کنونی طلب می‌شود. علم انسانی اسلامی خودانگیخته، علم انسانی مسلمانان است؛ حال آنکه علم انسانی آگاهانه، علم انسانی

۱۰. نظریه‌ی عقول عشره در فارابی و تقسیم‌بندی‌های عقل نظری در او، به‌ترتیب ناظر به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مباحث اوست. در ابن خلدون نیز دیدگاه مالکی و نوعی جبرگرایی مضموم در اشعری‌گری ناظر به بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اندیشه‌ی اوست.



برخاسته از اسلام با غایات، اهداف و موضوعات اسلامی است. در مجموع، با توجه به مسائل و معضلاتی که در مراجعه صرف به علوم سنتی به‌عنوان علوم اسلامی انسانی وجود دارد، برای داشتن علوم انسانی اسلامی، ناگزیر از تولید آن یا بازسازی علوم گذشته هستیم.



کتابنامه

1. آئینه‌وند، صادق، ۱۳۸۵، دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، تهران: نشر نی.
2. آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۸۰، جامعه‌شناسی ابن خلدون، تهران: تبیان.
3. ابن خلدون، عبدالرحمن ابن محمد، ۱۳۸۸، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ ۷، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
4. ارسطو، ۱۳۸۱، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، چ ۲، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
5. اشمیت، ناتانیل، ۱۳۸۸، ابن خلدون: مورخ، جامعه‌شناس و فیلسوف، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
6. اولیری، دلیسی، ۱۳۷۴، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، چ ۲، تهران: نشر دانشگاهی.
7. بعلی، فؤاد، ۱۳۸۲، جامعه، دولت و شهر: اندیشه جامعه‌شناختی ابن خلدون، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: دانشگاه تهران.
8. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
9. جابری، محمدعابد، ۱۳۸۷، ما و میراث فلسفی مان، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
10. حسین، طه، ۱۳۸۲، فلسفه اجتماعی ابن خلدون، ترجمه امیر هوشنگ دانایی، تهران: نگاه.
11. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۴، فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی، چ ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
12. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۷، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
13. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹ الف، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
14. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹ ب، فارابی: فیلسوف فرهنگ، چ ۲، تهران: سخن.
15. صدیق سروسستانی، رحمت‌الله و دیگران، ۱۳۸۸، درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی: مبانی جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
16. طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۸۵، زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتاری در مبانی نظری انحطاط در ایران، چ ۶، تهران: کویر.
17. غزالی، ۱۳۳۵، اعترافات غزالی، ترجمه زین‌الدین کیایی نژاد، بی‌جا، بی‌نا.
18. فاخوری، حنا و خلیل جر، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
19. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، به تحقیق علی بو ملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
20. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۶، احصاء العلوم، به تحقیق علی بو ملحم، بیروت: دار و مکتبه

الهلال.

21. فارابی، ابونصر، ۲۰۰۶، کتاب الحروف، به تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
22. فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۷۹، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چ ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
23. قادری، حاتم، ۱۳۸۷، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، چ ۹، تهران: سمت.
24. کچویان، حسین، ۱۳۸۲، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد، تهران: دانشگاه تهران.
25. لاکوست، ایو، ۱۳۸۷، جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه مهدی مظفری، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
26. مذکور، ابراهیم، ۱۳۸۹، «فارابی» در: تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته میان‌محمد شریف، ج ۱، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
27. مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۶، اندیشه سیاسی فارابی، چ ۲، قم: بوستان کتاب.
28. ناظرزاده کرمانی، فرناز، ۱۳۷۶، فلسفه سیاسی فارابی: شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو، تهران: دانشگاه الزهرا.
29. نصار، ناصیف، ۱۳۶۶، اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: نشر دانشگاهی.
30. نصر، سیدحسین، ۱۳۸۸، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چ ۹، تهران: علمی و فرهنگی.
31. یشری، سیدیحیی، ۱۳۸۷، مقدمه‌ای بر فلسفه سیاست در اسلام، تهران: امیرکبیر.