



From the Islamic Utopia to the Modern Metropolis; A Comparative Analysis of the Implications of Farabi and Simmel's Ideas on Contemporary Culture and Urban Life

Hossein Mehrabanifar¹  Mohammad Reza Ghaeminik²  

1. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: mehrabanifar@razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) Email: ghaeminik@razavi.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 14 July 2023 Received in revised form: 06 October 2023 Accepted: 14 October 2023 Published online: 10 December 2023</p> <p>Keywords: <i>Urban Culture, Abu Nasr al-Farabi, George Simmel, Utopia (Madinah Fazeleh), Metropolis.</i></p>	<p>Max Weber, Karl Marx, and Georg Simmel, among others, have been intrigued by the concept of “city” due to its significance in the evolution of the contemporary Western world. Conversely, within the Islamic-Iranian tradition, the term “city” has been defined in terms of “Madinah,” which has resulted in a broadening of theological contemplations on the subject when Muslims engage with the Western world. The objective of this article is to employ the comparative-historical study approach in order to illustrate how Muslim philosophers, including Abu Nasr Farabi, responded to the Greek polis and how this pattern can be applied to the contemporary confrontation with modern urban concepts. In order to accomplish this, we initially scrutinized Farabi’s critical encounter with the Greek polis and subsequently juxtaposed Farabi’s concept with Georg Simmel’s viewpoint. Simmel explains the components of contemporary urban culture and life, including the increasing centrality of the monetary economy, growing individualism and alienation, and more, through the use of a critical description. In summary, this comparative study has identified additional areas that warrant further research in relation to the predicament of Islamic-Iranian cities in comparison to contemporary cities.</p>

Cite this article: Mehrabanifar, H., & Ghaeminik, M. R. (2023). From the Islamic utopia (Madinah Fazeleh) to the modern metropolis; A comparative study of Farabi and Simmel's thought and its implications for contemporary culture and urban life. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 13(4): 1- 19.
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.351018.1569>





© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.351018.1569>



از مدینه فاضله اسلامی تا کلان شهر مدرن؛ مطالعه مقایسه‌ای اندیشه فارابی و زیمل و دلالت‌های آن در فرهنگ و حیات شهری معاصر

حسین مهربانی فر^۱  محمدرضا قائمی نیک^۲ 

۱. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. mehrabanifar@razavi.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). ghaeminik@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

شهر به‌عنوان یکی از کانون‌های اصلی تکوین دنیای مدرن غربی، مورد توجه متفکران غربی همچون ماکس وبر، کارل مارکس و گنورگ زیمل قرار گرفته است. در مقابل در سنت اسلامی-ایرانی، درکی از شهر در ذیل مدینه فاضله وجود داشته است که باعث شده در مواجهه مسلمانان با جهان غربی، تأملات الهیاتی درباره شهر تبدیل به حوزه‌ای گسترده شود. هدف این مقاله، آن است تا با بهره‌گیری از روش مطالعه تطبیقی-تاریخی، الگوی مواجهه حکمای مسلمان نظیر ابونصر فارابی، در مواجهه با پولیس یونانی را نشان دهد و از آن در مواجهه امروز با نظریات شهری مدرن بهره گیرد. برای این هدف، ابتدا مواجهه انتقادی فارابی با پولیس یونانی را بررسی کرده‌ایم و پس از آن، به مقایسه ایده فارابی با دیدگاه گنورگ زیمل پرداخته‌ایم. زیمل با توصیفی انتقادی، به تشریح ویژگی‌های فرهنگ و حیات شهری مدرن می‌پردازد و مؤلفه‌های آن نظیر محوریت اقتصاد پولی، فردیت فزاینده و از خودبیگانگی و نظایر آن‌ها را تشریح می‌کند. در نتیجه‌گیری، با نظر به بصیرت‌های این مطالعه تطبیقی، به موضوعات قابل پژوهش دیگری در این حوزه با نظر به وضعیت شهرهای اسلامی-ایرانی در مواجهه با شهرهای مدرن اشاره شده است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹

کلیدواژه‌ها:

ابونصر فارابی، جورج زیمل، فرهنگ

شهری، کلان شهر، مدینه فاضله.

استناد: مهربانی فر، حسین؛ قائمی نیک، محمدرضا. (۱۴۰۲). از مدینه فاضله اسلامی تا کلان شهر مدرن؛ مطالعه مقایسه‌ای اندیشه فارابی و زیمل و دلالت‌های آن در

فرهنگ و حیات شهری معاصر. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳(۴): ۱۹-۱.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.351018.1569>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.



DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.351018.1569>

۱. مقدمه و بیان مسئله

هرگونه سامان بخشیدن به فرهنگ و حیات شهری، مخصوصاً در شهرهای مذهبی و سنتی ایران مانند مشهدالرضا (ع)، قم، اصفهان، شیراز و نظایر آن‌ها نیازمند توجه به کلان‌ایده‌مدنیتی است که بتواند عناصر متکثر و متعدد مقتضی آن‌را در ذیل ایده‌مدنیت خود وحدت بخشد. از این منظر، حیات و استمرار و رونق شهر اسلامی-ایرانی در ادوار تاریخی گذشته، فی‌المثل در مواجهه با فرهنگ مغولی، یونانی، هندی یا نظایر آن‌ها، وابسته به ایده‌های مدنیتی بوده است که می‌توانستند عناصر متکثر و پویایی که در ادوار مختلف تاریخ در این شهر تجمیع می‌شدند را در ذیل کلان‌ایده‌مدنیت آن سامان بخشند.

در دوره معاصر و پس از مواجهه مسلمانان با تمدن مدرن غربی و اقتضات آن، به‌خصوص در قلمرو حیات شهری، دامنه و قلمرو توسعه شهر، فزونی همه‌جانبه فرایند شهرنشینی و اقتضات و مناسبات فرهنگی و اجتماعی متفاوت آن در نسبت با مدرنیته شکل گرفته است (موسوی و پاک‌خصال، ۱۳۹۱: ۱۷۲). با این‌حال نگاه خاص مدرنیته به تاریخ بشری، به‌خصوص نگاه به سنت یا جهان شرقی و تلقی آن‌ها به‌مثابه شکلی از حیات بشری که با انقطاع از اکنون مدرن به‌مثابه امری کهنه و متعلق به گذشته در دوگانه سنت-تجدد شکل گرفته‌اند، آن‌قدر اهمیت دارد که گویی، اقوام ماقبل مدرن، همگی در شکل بدوی یا صحراگردی زندگی می‌کردند و هیچ شکلی از مدنیت، جز در یونان وجود نداشته است. این نوع نگاه باعث شده تا قبول بی‌چون و چرای ایده‌های شهرنشینی مدرن باعث شود که تصور هرگونه ایده‌مدنیت موثری در جهان اسلامی-ایرانی گذشته مورد غفلت قرار گیرد و مدنیت، منحصر به تمدن غربی شود. لیست‌های عددی یا بولتی (توبی خالی) نیم‌سانتی‌متر قبل از متن تورفتگی دارد و سطر دوم هم تورفتگی دارد.

برخلاف این دیدگاه غربی، اگرچه پولیس یونانی مورد توجه متفکران مدرن قرار گرفته و آن‌را در قالبی جدید فی‌المثل متروپولیس بازسازی کرده‌اند، اما در جریان انتقال علوم یونانی به جهان اسلام، تحول در پولیس یونانی نیز مورد نظر متفکران مسلمان قرار گرفته و آن‌را در قالب مدینه صورت‌بندی کرده‌اند. با نظر به این مقدمه، در ادامه در ضمن اشاره مختصر به پولیس یونانی و نسبت آن با فرهنگ و فلسفه یونان، از یک‌سو تحول آن‌را به مدینه اسلامی-ایرانی بررسی می‌کنیم که در میان متفکران مسلمان به‌عنوان صورت خاصی از حیات شهری با مقتضیات نگاه اسلامی و با تکیه بر نظریه نبوت صورت‌بندی شده است و از سوی دیگر تبدیل آن در قالب *society* و *Metropolis* را دنبال خواهیم کرد که در دوره مدرن و تحت ایده بورژوازی مدرن و به‌مثابه یک نظام خودانتظام بخش که بدون هیچ‌گونه هدایت بیرونی و آگاهانه، برخلاف مدینه، به خود نظم می‌بخشید و فرهنگ را به‌مثابه همان عنصر انتظام‌بخش جامعه قلمداد می‌کرد (مهربانی‌فر و راموز، ۱۳۹۶: ۳۲)، تکوین می‌یابد. این مقایسه می‌تواند بصیرت‌هایی برای مواجهه انتقادی نسبت به نظریات شهری مدرن از جمله نظریه گئورگ زمیل بدهد.

با این وصف شهر اسلامی-ایرانی، علی‌رغم تطورات خاصش، تا پیش از مواجهه با تمدن مدرن غربی، عمدتاً در ذیل ایده‌مدینه قرار داشت که در تعامل و تعاطی با پولیس یونانی و تحول آن بر اساس آموزه‌های اسلامی صورت‌بندی می‌شد. اما پس از مواجهه شهر اسلامی-ایرانی با تجدید غربی، *metropolis* و اقتضات اجتماعی و فرهنگی آن، سردرگمی‌هایی را برای ایده اصلی مدنیت اسلامی-ایرانی ایجاد کرده است. به‌نظر می‌رسد با نظر به تأثیر بقایای مدینه اسلامی در عینیت شهرهای کنونی از یک‌سو و تأثیرات غیرقابل‌انکار شهر مدرن در دوره معاصر، هرگونه درک و برنامه‌ریزی یا صورت‌بندی ایده‌ای درباره شهر اسلامی-ایرانی در دوره معاصر بدون توجه به این ایده‌های تاریخی با ابهام مواجه شود. از این‌رو در پژوهش حاضر، ابتدا به تحول ایده پولیس یونانی در جهان اسلام و تکوین اولیه ایده مدینه اسلامی-ایرانی بر اساس آرای مؤسس فلسفه اسلامی، ابونصر فارابی پرداخته شده تا از خلال تلاش حکمای مسلمان برای تحول در ایده‌های شهر یونانی به مدینه اسلامی، با نظر به ایده‌های جورج زمیل، مقتضیات کلان‌شهر مدرن و نحوه مواجهه آن‌را موردتوجه قرار دهیم. درنهایت، دلالت‌های تطبیقی ایده‌های این دو اندیشمند ناظر به شهرهای مذهبی و سنتی ایران بررسی شده‌اند.

به‌لحاظ پیشینه تحقیق در این خصوص، نویسندگان با پژوهش مستقلی که به‌ویژه این سیر تکوینی را موردتوجه قرار داده باشد، روبه‌رو نشده اما پژوهش‌های مرتبطی را می‌توان برشمرد؛ از آن جمله محتشم امیری (۱۳۹۳) به‌طورکلی به «بررسی صفات شهر مطلوب اسلامی از منظر حکیم ابونصر فارابی» پرداخته است. دماوندی و زارعی (۱۳۹۴) نیز ریشه‌یابی ایده آرمان‌شهرگرایی و چگونگی به تحقق رساندن آن و نیز تأثیر این تفکر در جایگاه معماری و شهرسازی را به‌صورت ساختاری مورد توجه قرار داده‌اند، تا زمینه ایجاد طرح و الگویی برای پیروی شهرهای ایرانی و همچنین شهرهای اسلامی که مقید به ظهور حضرت قائم (عج) هستند، را فراهم نمایند. حیدری (۱۳۹۹) در پژوهش خود، به بررسی موضوع مشارکت شهروندان در امور شهری از دیدگاه فارابی پرداخته است، تا ضمن تبیین اهمیت آن، به ردیابی و ارائه الگوی اسلامی-ایرانی شهرسازی مشارکتی از نظر فارابی اقدام کند. سید مهدوی چابک و قلی‌زاده (۱۳۹۶) نیز مسئله اداره شهر را در آرای فارابی بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد که یکی از پایه‌های اصلی مدینه فاضله رهبری و مدیریت آن است. از سوی دیگر درخصوص اندیشه‌های زیمل در کلان‌شهر مدرن، بابایی‌فرد و روزبان (۱۳۹۵)، مسائل کلان‌شهرها را از دیدگاه وی بررسی کرده‌اند و فروزنده و منصوری (۱۳۹۸) نیز در پژوهش خود، تلاش نموده‌اند با مذاقه در صورت‌بندی‌های اجتماعی در خیابان انقلاب تهران، ابعادی از آرای زیمل را در رابطه با مکان‌مندی این صورت‌بندی‌ها در فضای شهری موردبررسی قرار دهند.

در هیچ‌یک از پژوهش‌های موجود مطالعه مقایسه‌ای اندیشه‌های فارابی و زیمل، دلالت‌های آن در حیات و فرهنگ شهری و متعاقباً صورت‌بندی مؤلفه‌های شهر اسلامی-ایرانی در نسبت با توصیفات و تجویزات برآمده از آن، موردتوجه نبوده و همچنان خلأ پرداختن به این مطالعات تطبیقی وجود دارد.

۱-۱. روش‌شناسی

روش مورداستفاده در این پژوهش از نوع تحلیل تطبیقی مقایسه‌ای^۱ است. تحقیق تطبیقی بیشتر نوعی دیدگاه و جهت‌گیری است تا فنی جداگانه و تأکید آن بر تشابهات و تفاوت‌های بین واحدهاست (محمدپور، ۱۴۰۰: ۳۲۰). «روش تطبیقی اساساً بر این فلسفه مبتنی است که حقیقت در کل جهان، تاریخ، جامعه و طبیعت متجلی است. از این‌رو برای حرکت به‌سوی حقیقت ناگزیر باید به‌صورت شناور داده‌های تاریخی ذهن بشر را با همدیگر مواجه سازیم تا امکان پیدایش نکته‌های جدید فراهم شود» (صادقی شهپر، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷).
موضوع پژوهش به دو صورت می‌تواند مورد مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای قرار گیرد؛ مقایسه تاریخی که بررسی یک موضوع در دو یا چند دوره تاریخی است و مقایسه هم‌زمانی که بررسی یک موضوع در دو یا چند موقعیت یا دیدگاه در یک زمان است (نکونام، ۱۳۹۰: ۲۷۹-۲۸۰). مطالعه تطبیقی در پژوهش حاضر، مقایسه تاریخی را بین اندیشه ابونصر فارابی و جورج زیمل و دلالت‌های آن در زیست شهری موردتوجه قرار داده است. برای گردآوری اطلاعات نیز از روش اسنادی استفاده شده است. «روش اسنادی به کلیه روش‌هایی گفته می‌شود که در آن‌ها هدف پژوهش با مطالعه، تحلیل و بررسی اسناد و متون برآورده می‌شود» (شیری و عظیمی، ۱۳۹۱).

۲. سنن فرهنگی مدینه اسلامی-ایرانی: بررسی آرای ابونصر فارابی

هرچند مدینه اسلامی در بدو امر به مدینه‌النبی (ص) که با آغاز هجرت پیامبر اسلام (ص) معنون به این نام شد، اطلاق می‌شود، اما یکی از مهم‌ترین صورت‌بندی‌های فلسفی و نظری آن، به‌وسیله ابونصر فارابی صورت گرفت که بعضی او را «مؤسس فلسفه اسلامی» (داوری اردکانی، ۱۳۷۵) یا «فیلسوف فرهنگ» (داوری اردکانی، ۱۳۸۲) نامیده‌اند. این دو لقب برای فارابی، بی‌مناسبت با یکدیگر نیست، زیرا از این منظر، فلسفه اسلامی را می‌توان به‌خصوص در مواجهه‌ای که با فلسفه یونانی (یا حتی پایدیای^۲ یونانی به‌مثابه «فرهنگ» این تمدن که «فلسفه افلاطون در عالی‌ترین مقام» آن است) (بنگرید به: یگر، ۱۳۹۷: ۹؛ هایدگر، ۱۳۸۲: ۱۰۱؛ داوری اردکانی، ۱۳۷۷: ۳۵۳)، داشته و

1. Comparative Studies

2. paideia

آن را متناسب با اقتضائات جهان اسلام بازخوانی کرده است. علم فرهنگ جهان اسلام یا فلسفه سیاسی ناظر به مدینه اسلامی دانست. با نظر به این معنای خاص از فرهنگ که در مدینه فاضله صورت تام و تمام خودش را می‌یابد، در ادامه به تحولاتی که فارابی در فلسفه یونانی، بالخصوص فلسفه سیاسی آن رقم زده اشاره کرده و سپس دلالت‌های این تحول بنیادین، در تمایز مدینه از پولیس یونانی را بررسی می‌نماییم.

۲-۱. از فلسفه یونانی تا حکمت اسلامی

۲-۱-۱. هستی‌شناسی: عالم برزخ، نقطه ثقل فلسفه فارابی

ابونصر فارابی و پس از او دیگر حکمای مسلمان نظیر بوعلی سینا کوشیدند تا بر اساس آموزه‌های اسلامی به خصوص توحید و با طرح قواعدی مانند «زیادت وجود بر ماهیت» یا ارائه طبقه‌بندی متفاوتی از علوم، در نظام فلسفه یونانی تحول ایجاد و در آن تصرف کنند. آموزه‌های ارسطو که در دوره دوم مدرسه اسکندریه حاکم بود، چالش‌هایی از جمله «ازلیت عالم که در تقابل با آفرینش بود، توجه الهی به جزء جزء کارهای جهان که ارسطو منکر آن بود و مسئله معاد که مورد انکار ارسطو بود» را ایجاد می‌کرد (دلیسی، ۱۳۷۴: ۲۶۶).

جهان یونانی، عالم هستی را بر اساس نگاه بطلمیوسی-ارسطویی به دو قلمرو فوق‌القمر (قلمرو موجودات مجرد محض و فاقد حرکت) و تحت‌القمر (موجودات مادی و متحرک) تقسیم می‌کرد. این هستی‌شناسی دوگانه یونانی در نگاه فارابی متحول می‌شود و او تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی، در بین این دو عالم، عالم «برزخ»^۱ را قرار می‌دهد. در بالای عالم برزخ، یعنی قلمرو عقول، عقل فعال قرار دارد که آخرین عقل از سلسله عقول عالم فوق‌القمر است و در پایین آن، نخستین موجود از موجودات عالم تحت‌القمر قرار دارد که انسان است. بنابراین عالم برزخ، مکان مثالی تقاطع کامل‌ترین عقل انسانی یعنی عقل مستفاد و پایین‌ترین عقل از سلسله عقول غیرانسانی یعنی عقل فعال است؛ انسان صاحب عقل مستفاد که متصل به عقل فعال می‌شود، پیامبر و نبی مرسل یا حکیم و فیلسوف است. بنابراین برزخ، محل «ارتباط و اتصال میان طبقات متمایزه موجودات» قلمداد می‌شود (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۳۶ و فارابی، ۱۳۶۱: ۲۱).

۲-۱-۲. انسان‌شناسی: از فیلسوف یونانی تا پیامبر و نبی

فارابی در علم النفس یا به بیان امروزی و با تسامح، انسان‌شناسی‌اش، «تعریف ارسطویی از نفس را به‌عنوان صورت و کمال جسم می‌پذیرد. انواع گوناگون نفوس به انواع اجسامی که این نفوس با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند وابسته‌اند. هر نفسی بر حسب قوه یا نیروی خاصش وصف می‌شود. کامل‌ترین آن‌ها نفس آدمی است که علاوه بر داشتن قوای نباتی و حیوانی غیر ناطق، از قوه ناطقه هم برخوردار است. این تعریف، به‌ناچار باعث می‌شود که فارابی علم النفس را در ذیل شاخه‌ای از علوم طبیعی تعریف کند» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۲۸)^۲، اما فارابی در مقایسه با ارسطو، معتقد است انسان سه قوه حسی، متخیله و عاقله دارد. ادراک مرتبط با تجربه حسی، از طریق حواس خمس، به‌طور عمده محدود به امور این‌دنیایی و معیشتی بشر است، زیرا انسان در تجربه حسی، امور جزئی و روزمره و عرفی را درک می‌کند. در مقابل، عقل، مدرک کلیات و حقایق کلی یا «معقولات اول و بدیهی است که از طریق اتصال با عقل فعال، در قوه ناطقه ایجاد می‌شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۲ و فارابی، ۲۰۰۶: ۱۰۳). اشاره فارابی به قوه متخیله به‌خوبی بیانگر آن است که انسان‌شناسی فارابی، با انسان‌شناسی ارسطو تفاوت‌های بسیاری

۱. تعبیر دیگری نظیر «اقلیم هشتم، ناکجاآباد، مجمع‌البحرین، ارض ملکوت، شهر جابلقا یا جابلسا و عالم مثال، همگی به‌عنوان معادل‌هایی برای عالم برزخ که عالمی میان عالم عقول مجرد و عالم محسوس است، به‌کار رفته‌اند. علامه طباطبایی آن‌را به این دلیل خیال منفصل می‌داند که از خیال حیوانی که متصل به حیوان است، مستقل است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۴۸). هانری کربن معادل mundus imaginis را برای آن برمی‌گزیند تا آن‌را از عالم خیالی و غیر واقعی که در تفکر غرب با عنوان imaginaire به‌کار رفته و مربوط به خیالات موهومی است متفاوت کند (فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۳۸۷). با این حال تعبیر جابلقا و جابلسا در احادیث شیعی نیز آمده است. امام حسن مجتبی (ع) در روز شهادت امیرمؤمنان (ع) می‌فرماید: «اگر از جابلقا تا جابلسا را بگردید، مردی جز من و برادرم حسین (ع) را فرزند پیامبر نخواهید یافت» (قمی، ۱۳۸۴: ۱: ۱۴۵).

۲. بحث علم النفس تا پیش از ملاصدرا، به تبعیت از فلسفه ارسطویی در ذیل علوم طبیعی مورد توجه بود، اما صدرالمتألهین آن‌را به مباحث فلسفه به‌معنای اخص یا فلسفه اولی ملحق کرد. «این انتقال به معنای اعلام این نکته بود که نفس و حرکت از ماهیات موجوده نیستند، بلکه از مفاهیم وجودی هستند و شناخت آن‌ها در ارتباط مستقیم با شناخت هستی و وجود است. بنابراین شخصی که به قلمرو این دو موضوع وارد می‌شود، از دایره دانش‌های جزئی خارج شده به کاوش در هستی و احکام مربوط به آن می‌پردازد» (پارسا، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

دارد.^۱ در نزد فارابی، «هنگامی که قوه متخیله به نهایت کمال خود رسید، در بیداری، زمان حال و آینده را از عقل فعال (فرشته وحی) دریافت می‌کند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۰ و فارابی، ۲۰۰۶: ۱۲۵). هرچند باید توجه داشت که در کسب سعادت، این سه قوه در نسبت با یکدیگر عمل کرده و قوای حسی و خیالی، در ذیل عقل سامان می‌یابند.

پیامبر یا نبی مرسل، در نظر فارابی، نوع انسان یا نمونه آرمانی انسان یا همان مثل انسانی است. مطابق با نگاه یونانی و متأثر از ثنویت هستی‌شناختی، انسان کامل یا فیلسوف که در منطق با حد تام حیوان ناطق تعریف می‌شود، از طریق قوه نطق، حقایق کلی عقلانی را دریافت می‌دارد و از این حیث با دیگر انسان‌ها تمایز دارد. اما در جهان فارابی و با توجه به توصیف سه لایه‌ای از عالم، پیامبر یا نبی مرسل به شکلی متفاوت از فیلسوف یا حکیم با عقل فعال متصل شده و به درک حقایق کلی نایل می‌شود؛ برخلاف فیلسوف که صرفاً با قوه عقل اتصال مذکور را برقرار می‌کند، پیامبر و نبی، علاوه بر قول عقل، از طریق قوه متخیله نیز حقایق را به شکل تمثیلی درک کرده و بیان می‌دارد بنابراین نحوه اتصال پیامبر کامل‌تر از فیلسوف است. «چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعلل کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افزوده می‌شود، نبی و منذر است از آینده و این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت [قرار دارد]. این چنین انسانی به تمام افعالی که به واسطه آن‌ها می‌توان به سعادت رسید واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس است» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۰).

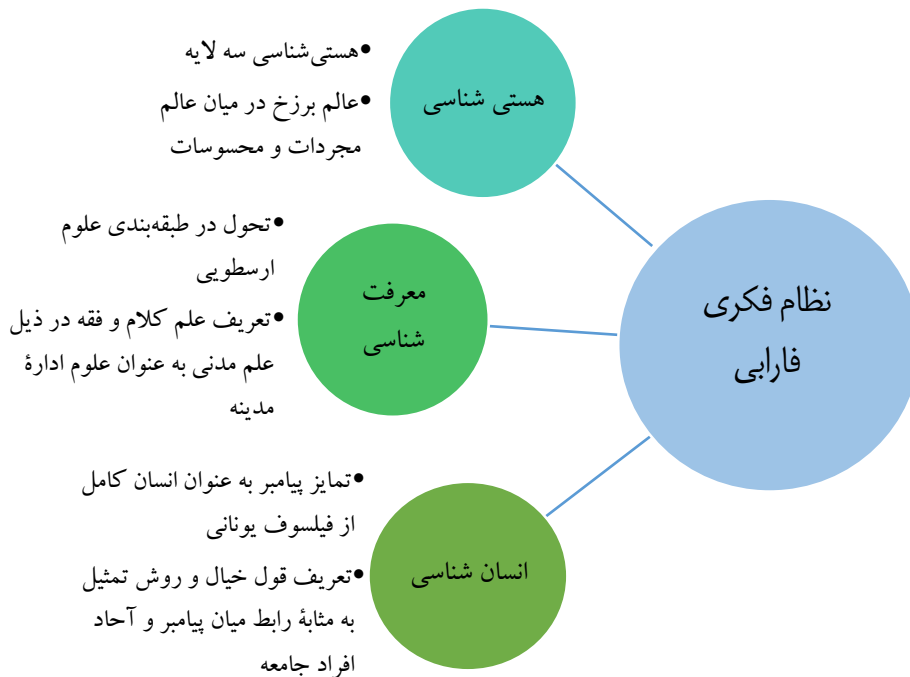
۳-۱-۲. معرفت و علم‌شناسی: از سیاست یونانی تا علم مدنی اسلامی

هستی‌شناسی و علم‌النفس متفاوت فارابی نسبت به یونانیان، تأثیر مستقیمی بر معرفت‌شناسی یا با تسامح، طبقه‌بندی علوم فارابی دارد و برخی او را برای ارائه این طبقه‌بندی متفاوت از ارسطو، معلم ثانی خوانده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۹۳). در ارسطو، فلسفه نظری شامل متافیزیک، ریاضیات و فیزیک است و در ذیل «فلسفه عملی که اصولاً با علم سیاسی سروکار دارد، فن لشکرکشی (استراتژی)،^۲ فن اقتصاد (تدبیر منزل)^۳ و فن خطابه به‌عنوان رشته‌های کمکی و فرعی قرار می‌گیرد، زیرا غایاتی که در این فنون مورد نظر است، وابسته به غایت علم سیاسی و نسبت به آن در حکم کمک و متمم است» (اخلاق نیکوماخوسی، آلفا ۱ به نقل از کاپلستون، ۱۳۷۳: ۳۱۹). اما فارابی، کل این طبقه‌بندی را در هم ریخت و علوم را به هشت دسته تقسیم کرد: «علم زبان، علم منطق، علم ریاضی، علم طبیعی، علم الهی، علم مدنی، علم فقه، علم کلام» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۹۳). تلقی متفاوت فارابی از علم‌النفس نسبت به تفکر یونانی و تعریف پیامبر به‌عنوان حامل وحی بر اساس قوه متخیله، باعث شد تا او در ذیل علم مدنی که ناظر به اداره مدینه‌های اسلامی است، فقه و کلام را قرار دهد که مبتنی بر وحی شکل می‌گیرند. «علم مدنی، فقه و کلام، از آن جهت که بر وحی مبتنی‌اند، با یکدیگر پیوند عقلانی دارند. [اما از حیث تمایز] علم مدنی اساساً علم اندیشه‌ها و سنت‌های وحی شده یا شریعت الهی است که در مرتبه «فلسفه یا علم الهی» درک می‌شود، اما علم فقه و کلام، دو علم با اندیشه‌ها و سنت‌های یکسان هستند که در مرتبه دین فهمیده می‌شوند» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۸۲).

۱. با این حال فارابی در آرای اهل مدینه‌الفاضله، قوه متخیله را نیز مانند قوه عاقله ذومراتب می‌داند. مرتبه کمال یافته آن متعلق به نبی و پیامبر است و مرتبه سافله آن، متعلق به دیوانگان و ارباب هیجانات روحی: «مانعی نیست که هرگاه قوه متخیله انسانی به نهایت کمال خود برسد در حال بیداری از ناحیه عقل فعال، جزئیات حاضره و یا آینده را و یا محسوساتی که محاکی آن‌هاست قبول کند و نیز محاکات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند؛ پس او را به سبب معقولاتی که از ناحیه عقل فعال پذیرفته است «نبوتی» حاصل شود؛ به امور الهی و این مرتبت کامل‌ترین مراتبی بود که قوه متخیله بدان می‌رسد و کامل‌ترین مراتبی بود که انسان می‌تواند به واسطه قوه متخیله خود بدان برسد (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۷). در مقابل در مرتبه پایین قوه متخیله، «گاه نیز بر انسان عوارضی عارض شود که به واسطه آن، هم مزاجش تباه و فاسد شود و هم تخیلات او تباه گردد و در این صورت، اشیائی را که قوت متخیله او بر این سبک و سیاق پیوند داده و ترکیب کرده است، مشاهده می‌کند؛ اموری که نه وجود خارجی دارند و نه محاکی و مصور موجود واقعی‌اند و این گونه کسانی دیوانگان و ارباب هیجانات روحی و مزاج سوداوی و مالیخولیایی‌اند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۰).

2. Strategy

3. Economics



شکل ۱. نظام فکری ابونصر فارابی

۲-۱-۴. از پولیس یونانی تا مدینه‌های اسلامی

بعضی از پژوهشگران تمدن یونانی (برای نمونه بنگرید به: یگر، ۱۳۷۶؛ گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۵۵۰-۱۵۶۵؛ آرت، ۱۳۸۹) اشاره کرده‌اند که فلسفهٔ سیاسی افلاطون و ارسطو ارتباط مستقیمی با تمدن یونانی و شهر آتن داشته است. اجمالاً در این پژوهش‌ها بیان می‌شود که قوهٔ نطق، به‌عنوان مبنای دانش منطق^۱ که در حد تام انسان یعنی «حیوان ناطق» در نزد ارسطو موردتوجه قرار می‌گیرد، ناظر به انسانی بوده که در میدان همگانی و عمومی^۲ «آزاد از» اشتغال به ضرورت‌های معیشتی که معطوف به بردگان بوده است، امکان نطق آزاد داشته است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۹). بنابراین تمایزی که ارسطو میان انسان‌های آزاد و بردگان می‌نهد ناظر به آن است که «بدون چیرگی بر ضروریات و حوایج زندگی در خانه، نه زندگی ممکن است نه «زندگی خوب»، اما هرگز این‌گونه نیست که سیاست به خاطر زندگی باشد. تا جایی که به اعضای پولیس مربوط می‌شد، زندگی خانگی به‌خاطر و در خدمت «زندگی خوب» در پولیس است» (آرت، ۱۳۸۹: ۷۹). بنابراین همان‌طور که سیدجعفر سجادی (۱۳۶۱) متذکر شده، در نزد ارسطو، «طبقهٔ غالب، احرارند و طبقهٔ مغلوب، بردگانند و علمی که ویژهٔ بردگان است، به‌جز علمی است که ویژهٔ آقاها و بزرگان و احرار است. علم آقاها باید در جهت به‌کارگرفتن برده‌ها باشد...» به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود ارسطو خواه‌ناخواه و تحت شرایط موجود عصر خود و احیاناً ارضای خاطر اسکندر، فرم آقا و بردگی را می‌پذیرد و قواعد و ضوابطی برای روابط بین آقا و برده معین می‌کند، درحالی‌که فارابی این معنی را جزو فجایع اجتماعی می‌شمارد. وی می‌گوید در مدینه‌های جاهله و شکل و فرم مدینهٔ تغلیبه، ملت‌های منحرف و غیر طبیعی دست به غلبه‌جویی و ستیزه‌جویی زده و ملت مغلوب را اگر مضر به حال خود دانستند محو و نابود می‌کنند و اگر مضر به حال خود ندانستند، برده کرده و مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند. فارابی تحت تأثیر روح شریعت اسلامی که

1 . Logic
2 . Agora

می‌فرماید «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» این عمل را غیر طبیعی و غیر انسانی می‌شمارد و در مقام بیان مفاسد و ناهنجاری‌های اجتماعی بر می‌شمارد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۴۲-۴۳).

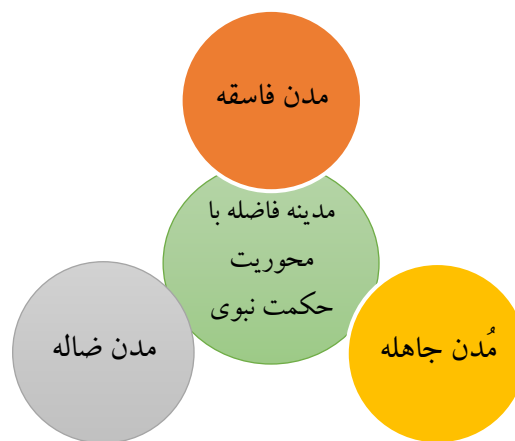
تحولی که فارابی در فلسفه یونانی رقم زد، متناسب با طرح مدینه فاضله در فرهنگ و تمدن اسلامی است. مطابق با علم النفس فارابی و بهره‌مندی پیامبر از قوه خیال، امکان گفت‌وگو از طریق تمثیل با مردم عادی که با امور محسوس سروکار دارند و هدایت آحاد مردم مدینه‌های زمینی به مدینه فاضله توسط او وجود دارد. همه انسان‌های اهل مدینه، «به علت نقص در طبایعشان و یا شیوه عاداتشان»، توان آن را ندارند که همچون فیلسوف یا نبی، کلیات یا حقایق کلی را درک کنند و درک چنین حقایق منحصراً به عده‌ای خاص است. با این حال به دلیل قرابت قوه متخیله به قوه حسیه، این دسته از افراد عامه می‌توانند «خیال‌ها، مثال‌ها و نمونه‌ها یا محاکاتی از آن حقایق که در قالب وحی بیان شده» را با زبان تمثیل بفهمند (بکار، ۱۳۸۹: ۹۸) و سعادت‌مندان زندگی کنند.^۱ به همین جهت فارابی در کتاب تحصیل السعاده، رأس نظامات سیاسی را با عناوینی نظیر «ملک مطلق»، «فیلسوف»، «امام»، «واضع نوامیس» و «رئیس اول» مشخص می‌کند (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۲-۹۳). در نظر فارابی، پس از نبی مرسل، ریاست مدینه به عهده «روسای مماثل» قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۹ به نقل از مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۷) و روسای مماثل، واجد «نفس واحده» اند. اگر با استناد به روایات شیعی، مصداق نفس واحده را ائمه معصوم (ع) شیعی بدانیم، ریاست مدینه پس از نبی مرسل به امامان شیعه واگذار شده است (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۰۳).^۲ افزون بر این، فارابی برای دوره غیبت روسای مماثل نیز ایده‌پردازی کرده و وظیفه سنگین اداره مدینه را از طریق استنباط و اجتهاد در متون مکتوب شیعی که از نبی و روسای مماثل رسیده است، بر عهده فقها می‌گذارد (المله، ۵۰، به نقل از مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۹). به تصریح او، زمانی که «انسانی [همچون نبی یا روسای مماثل] به این حال و صورت»، نبود، شریعی را که آن ملوک گذشته بر جای نهاده یا نوشته‌اند، دریافت کرده و مدینه را با بهره‌گیری از آن شرایع، سامان بخشیده و اداره می‌کند. چنین فردی که مدینه را با شرایع مکتوب مأخوذ از ائمه گذشته تدبیر می‌کند، مالک سنت است (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۰۳).^۳ از همین جا است که علم کلام و فقه به‌عنوان جایگزین سیاست و اخلاق و اقتصاد (تدبیر منزل) در ارسطو (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۳۱۹) در ذیل علم مدنی تعریف می‌شوند، زیرا اداره مدینه در غیبت روسای مماثل بر عهده فقها و متکلمین قرار می‌گیرد و علمای این دو علم، به‌مثابه دانش‌های علم مدنی، اداره مدینه را عهده‌دار می‌شوند. فقه، وجه تجویزی علم مدنی و کلام، وجه اقتناعی آن است (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۱۱۵-۱۱۱۶). فارابی علاوه بر مدینه فاضله که با سنت‌های پیامبر و نبی تأسیس می‌شود و با روسای مماثل ادامه می‌یابد و اداره آن بر عهده فقها و متکلمین قرار می‌گیرد و مبنای آن، حکمت است. به مدینه‌های غیر فاضله جاهله، فاسقه و ضاله اشاره می‌کند

۱. فارابی بر این باور است که حقایق کلی و عقلانی یا به طور فلسفی درک می‌شوند که آن، رسیدن به ذات آن‌هاست و یا در تخیل می‌آیند که درک صور آنهاست. او برای توضیح این نکته چنین مثال می‌زند: «ما شخصی را می‌بینیم، مثالی از او را می‌بینیم. صورتی از او را در آب مشاهده می‌کنیم و صورتی از مثال او را که در آب بازتاب یافته است، می‌بینیم. دیدن خود آن شخص برای ما، همانند شناخت عقل است نسبت به مبادی وجود، سعادت و غیره. حال آنکه دیدن بازتاب او در آب و دیدن مثالی او مانند تخیل کردن است، زیرا آن چیزی را می‌بینیم که مثالی از اوست» (به نقل از: بکار، ۱۳۸۹: ۹۸).

۲. «إذا إتفق أن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة اما في مدينة واحدة او امه واحده او في امم كثيره فان جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد لاتفاق همهم و اغراضهم و ارادتهم و سيرتهم. و اذا توالوا في الازمان واحداً بعد آخر، فأن نفوسهم تكون كنفس واحده و يكون الثاني على سيرة الاول و الغابر على سيرة الماضي. و كما انه يجوز للواحد منهم اى بتغير شريعه قد شرعها و هو في وقت اذا رأى الاصلح تغييرها في وقت آخر كذلك الغابر الذى يخلف الماضي له ان يغير ما قد شرعه الماضي. لأن الماضي نفسه لو كان مشاهداً للحال لغير (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

۳. و منى لم يتفق انسان بهذه الحال، اخذت الشرايع التى دبرها او رسمها اولئك فكتبت و حفظت و دبرت بها المدينة. فيكون الرئيس الذى يدبر المدينة بالشرايع المكتوبه الماخوذه عن الائمة الماضيه ملك السنه (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

(فارابی، ۱۳۸۹: ۶۱). آنچه در تحلیل فارابی از مدینه فاضله و مدینه‌های غیرفاضله برای موضوع این مقاله اهمیت دارد، تأثیر و تأثر و رابطه میان فرهنگی آن‌ها است. «حدوث اصناف نوابت فی المدین الفاضله» اشاره به رستنی‌ها و گیاهان یا انسان‌های منفردی دارد که تحت تأثیر دیگر مُدن غیر فاضله، در بستر مدینه فاضله می‌رویند و موجبات فساد آن‌را فراهم می‌کنند (همان، ۲۶۱). فارابی بر اساس تأثیری که این نیروی ناسازگار با مدینه فاضله از مُدن غیر فاضله پذیرفته‌اند، «اصناف کثیره» ناسازگار با مدینه فاضله اما حاضر در آن‌را با عناوینی نظیر «مارقین» (گمراهان)، «متقنصین» (شکارگران)، «محرَفین» (دگرگون‌گران)، و نظایر آن‌ها برمی‌شمارد (همان، ۳۱۱-۳۱۶). بررسی این رابطه میان فرهنگی می‌تواند به تأثیر و تأثر شرایط مواجهه امروز ما با شهرهای مدرن و تغییرات زیست‌شهر در دوره معاصر پرتوی جدید بیفکند.



شکل ۲. رابطه مدینه‌های مختلف با یکدیگر بر اساس تعامل بین‌فرهنگی

۳. فرهنگ و حیات شهری در کلان‌شهر مدرن؛ بررسی آرای جورج زیمل

۳-۱. نظام معرفتی و روش‌شناختی

از میان کسانی که سرمایه فکری مورد استفاده برای راه‌اندازی تشکیلات جامعه‌شناسی حرفه‌ای را ایجاد کردند، گئورگ زیمل است که تأملاتی درباره کلان‌شهر مدرن نیز دارد (Levine, 1971). او در ابتدای کار متأثر از تفکر اثبات‌گرایانه انگلیسی و فرانسوی و اندیشه تکامل‌گرایانه داروینی و اسپنسری بود، سپس به سمت آرای کانت و نوکانتی‌ها متمایل شد و برخی از مهم‌ترین آثار جامعه‌شناختی‌اش را در همین دوران نوشت (دیلینی، ۱۳۸۷: ۱۷۲)؛ به طوری که جامعه‌شناسی زیمل را می‌توان کوششی خودآگاه در جهت رد نظریه‌های ارگانیستی کنت و اسپنسر دانست. او در میانه مکاتب ارگانیستی و ایده‌آلیستی قرار داشت، آن‌چنان که نه‌تنها جامعه را به‌گونه یک ارگانیسم در نظر نمی‌گرفت، بلکه برخلاف نظر ایده‌آلیست‌ها، آن‌را برچسبی برای پدیده‌ای که وجود واقعی ندارد نمی‌دانست (کوزر، ۱۳۸۳: ۲۴۷ و ۲۴۸).

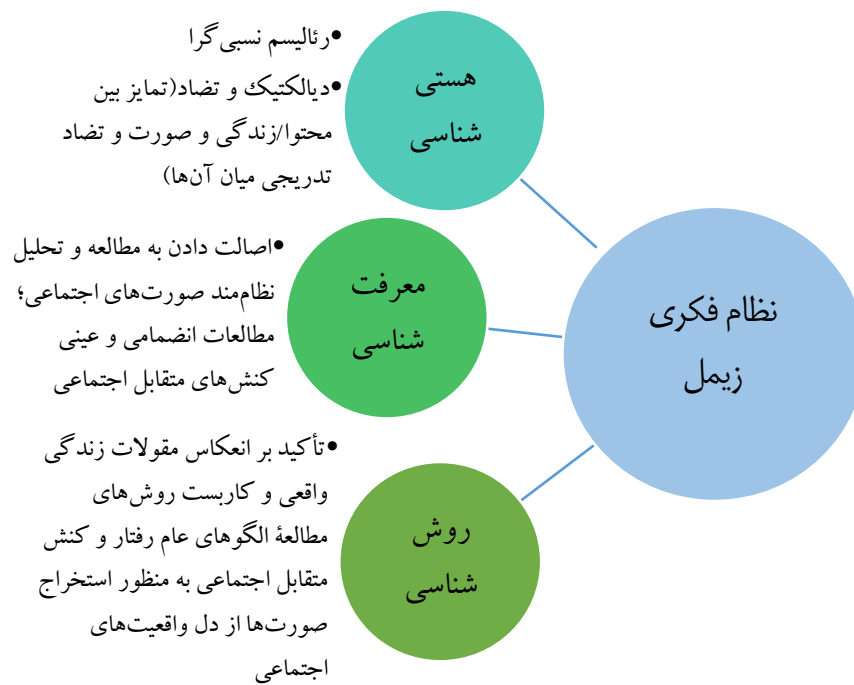
دیدگاه فلسفی زیمل بیشتر متأثر از فلسفه کانت است (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷: ۸۶) و به همین جهت کاملاً متمایز از سنت مابعدالطبیعه ماقبل کانتی نظیر آنچه در یونان یا قرون وسطای مسیحی وجود داشت، به مسائل می‌نگرد. او با الهام از دیدگاه ثنویت کانتی (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷: ۸۶) بین سوژه و ابژه، بین ذهن شناسنده و دنیای شناخته‌شده، بین عملکردهای سازمان‌دهنده ذهن و داده‌های

تجربی و بین صورت^۱ و محتوا تمایزی آشکار فائل بود. در عین حال او به تبع نگرش نوکانتی رایج در جنوب آلمان، حقیقت را نسبی و تابع ارزش‌ها می‌دانست نه مطلق (میلبانک، ۱۳۹۶: ۱۵۰). در نظر زیمل، یک ایده منفرد فقط در ارتباطش با ایده‌ای دیگر می‌تواند صحیح و معتبر باشد و دستیابی به پیکره‌ای از دانش فقط از طریق رجوع به تجربه و در ارتباط با جهان بیرونی میسر است (دیلینی، ۱۳۸۷: ۱۷۴)؛ «حقیقت هر جمله بسته به حقیقت جمله‌های دیگری است که هنگامی که ما از آن استنتاج می‌کنیم یا به نحو تجربی آن را تقویت می‌کنیم، بدان متکی هستیم» (کالینیکوس، ۱۳۸۵: ۳۲۷).

زیمل، در مقام نقد ایده اثبات‌گرایانه علوم اجتماعی که امکان توضیح پویایی حیات اجتماعی را ندارد، متذکر می‌شود در لحظه «تولید» شکل (یا صورت)، سازگاری کاملی میان زندگی (محتوا/معنا) و شکل آن وجود دارد اما با گذشت زمان «پویایی زندگی»، تضادی را میان این شکل با اصل زندگی پدید می‌آورد. به تعبیر او «زندگی لاجرم محکوم است که فقط در زیر نقاب ضد خود به واقعیت بدل شود یعنی در قالب شکل. این پارادوکس تا بدان درجه حاد و آشکارا لاینحل می‌شود که هستی درونی که ما فقط می‌توانیم آن را به‌سادگی زندگی بنامیم، بر نیروی حیاتی بی‌شکل خود تأکید می‌کند درحالی که هم‌زمان اشکال انعطاف‌ناپذیر و مستقل، مدعی مشروعیت سرمدی هستند و ما را دعوت می‌کنند که آن‌ها را به‌مثابه معنا و ارزش حقیقی زندگی بپذیریم؛ این پارادوکس احتمالاً تا آن حد که فرهنگ پیشروی کند، تشدید می‌شود» (زیمل، ۱۳۸۳: ۲۴۳ و ۲۴۴).

با این حال نقد زیمل به اثبات‌گرایی مدرن و بی‌توجهی آن به پویایی زندگی، به معنای بازگشت او به سنت مابعدالطبیعی یونانی یا مسیحی نیست، بلکه می‌کوشد از پس این نقد به نوعی ایده تضاد یا دیالکتیک پناه ببرد (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷: ۸۷) و از آن برای توضیح تغییر فرهنگی و اجتماعی جامعه جدید استفاده کند. «تغییر پایان‌ناپذیر در محتوای فرهنگ و در درازمدت در کل سبک‌های فرهنگی، نشانه و بلکه نتیجه باروری نامتناهی زندگی و تقابل عمیق و ریشه‌ای است میان تحول و تکامل ابدی و تغییر آن و اعتبار عینی و ابراز وجود آن تجلیات و اشکالی که زندگی در آن‌ها یا از طریق آن‌ها وجود دارد. زندگی بین قطب‌هایی در حرکت است؛ مرگ و تولد مجدد و تولد مجدد و مرگ» (همان، ۲۲۶). او با تأکید بر تفاوت طبیعت و جامعه یا بین علوم طبیعی و جامعه‌شناسی (یا علوم انسانی در کل) آشکارا ادعا کرد که انسجام اجتماعی در آگاهی کنشگران فردی شکل می‌گیرد و شکل‌گیری آن به هیچ مشاهده‌گر خارجی، آن‌طور که در مورد طبیعت مصداق دارد، وابسته نیست؛ آن را عناصر خودش بی‌واسطه تحقق می‌بخشند، زیرا این عناصر فی‌نفسه واحدهای آگاه و ترکیب‌کننده‌ای هستند (گرونو، ۱۳۹۲: ۱۷۷). زیمل مطرح کرد که جامعه به‌عنوان بازنمایی‌های اجتماعی یا ایده‌های جمعی‌ای که مبنا و اساس روابط اجتماعی را به‌مثابه شکل بیرونی جوامع فراهم می‌کند، وجود دارد (Darity, 2008, V.8: 169). تأکید زیمل بر تجرید از محتواهای عینی و تمرکز بر صورت‌های زندگی اجتماعی موجب شده که رهیافت جامعه‌شناختی او با عنوان جامعه‌شناسی صوری مشخص شود (کوزر، ۱۳۸۳: ۲۵۱). او جامعه را فرایندی واقعی می‌دانست نه انتزاعی و بر این ایده تکیه کرد که جامعه‌شناسی باید بر تحلیل نظام‌مند صورت‌های اجتماعی متمرکز شود (دیلینی، ۱۳۸۷: ۱۷۵). جامعه‌شناسی صوری او، صورت را از محتواهای گوناگون اجتماع بشری جدا می‌سازد (کوزر، ۱۳۸۳: ۲۵۱). صورت‌های اجتماعی بازتاب الگوها و روال‌های عام رفتارند که افراد در خلال کنش‌های متقابل اجتماعی‌شان از میان آن‌ها دست به انتخاب می‌زنند. صورت‌ها، موجودیتی فرافردی یا تعاملی دارند که افراد برای عینیت بخشیدن به علایق و منافعی‌شان به آن‌ها متوسل می‌شوند (دیلینی، ۱۳۸۷: ۱۷۶). از این‌رو در نظام فکری زیمل، تمرکز بر فرایندهای اقتصادی و سیاسی کلان، جای خود را به مسائل مربوط به برهم‌کنش اجتماعی، صورت‌بندی اجتماع، ذهنیت در شهر و به‌طور کلی شیوه‌های «جامعه‌زیستی» می‌دهد و جامعه بیش از آنکه اهمیتی هستی‌شناختی داشته باشد، واجد اهمیتی معرفت‌شناختی است و روش تفسیر تحولات، بر شناخت ماهیت تحولات، تقدم دارد (فروزنده و منصور، ۱۳۹۸: ۶۷).

ما در نظام فکری زیمل، خبری از تاملات هستی‌شناختی از آن جنس که در ارسطو یا فارابی مشاهده کردیم، نمی‌یابیم. به همین جهت، اولاً زیمل در روش‌شناسی خود مقولات زندگی واقعی و محسوس را انعکاس می‌دهد و به عوالم فراتر از جهان محسوس توجهی ندارد. ثانیاً او برخلاف نگاه پوزیتیویستی به‌جای تحمیل خودسرانه و انعطاف‌ناپذیر مقولات بر واقعیت‌های اجتماعی، این امکان را فراهم کرده است که صورت‌ها از دل واقعیت‌های اجتماعی بیرون آیند و به شکل انعطاف‌پذیرتری تغییر کنند. ثالثاً زیمل دارای یک جهت‌گیری نظری خشک نبود که مجبور شود همه جنبه‌های زندگی اجتماعی را در آن بگنجانند (دیلمنی، ۱۳۸۷: ۱۷۶). او در نقد نگاه پوزیتیویستی متفکرینی نظیر کنت، به نگاه متافیزیکی باز نمی‌گردد، بلکه موضع کلی او تقدم قائل شدن برای مشاهده تجربی در برابر ساخت پیشینی الگوها و پرداختن به مقولات مفهومی است (اسمیت و رایلی، ۱۳۹۴: ۴۱).



شکل ۳. نظام فکری جورج زیمل

۳-۱. شهر مدرن و دلالت‌های فرهنگی آن در اندیشه جورج زیمل

فرهنگ در آرای زیمل در قالب مطالعات او در خصوص زندگی دوران مدرن و بحث‌های وی از تأثیرات مدرنیته و خردگرایی^۱ بر روابط افراد و تجلیات آن، قابل مشاهده است. می‌توان گفت خردگرایی زندگی مدرن و بیگانگی، مفاهیم محوری نظریه فرهنگی زیمل را تشکیل می‌دهند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۴۳-۴۰).

زیمل به فضایی که در آن زندگی مدرن جریان داشت علاقه‌مند بود و به این دلیل، به‌ویژه به شهر علاقه داشت، زیرا جامعه مدرن در اصل در کلان‌شهر^۲ شکل گرفت و به عمیق‌ترین و کامل‌ترین صورت در آنجا تکامل یافت. او نخستین جامعه‌شناس زندگی شهری مدرن بود

۱. Rationalism خردگرایی را به این دلیل انتخاب کردیم که میان این نوع عقل محاسبه‌گر (ratio) که در دوره مدرن فراگیر شده و عقل مبتنی بر حکمت (wisdom) تمایز قائل

شویم.

۲. Metropolis

(کیویستو، ۱۳۹۸: ۱۷۶). مقالهٔ زیمل با عنوان «کلان‌شهر و حیات ذهنی»^۱ یکی از بهترین و مشهورترین کارهای اوست و غالباً اساس و مبنای جامعه‌شناسی شهری ذکر می‌شود (کرایب، ۱۳۸۸: ۲۸۵). اهمیت و جایگاه مفهوم کنش متقابل در فضای شهری در نظریهٔ زیمل و نیز تأکید او بر ظهور رفتار نابسامان در حالت‌ها و وضعیت‌های مختلف محیطی، هستهٔ اصلی اندیشهٔ او را در تحلیل و بررسی از فرهنگ شهری تشکیل می‌دهد (موسوی و پاک‌خصال، ۱۳۹۱: ۱۷۶).

با این حال دو حوزهٔ فوق، یعنی فرهنگ و کلان‌شهر، در نظر زیمل با یکدیگر گره می‌خورند. پرداختن او به ساختارهایی نظیر کلان‌شهر از پرسش او دربارهٔ معنای درونی زندگی جدید و محصولات آن نشئت می‌گیرد. پرسشی که خود، برآیند تحولات مدرنیته از قرن هجدهم به این سو است که با تأکید بر تحول سرشت انسانی، رهایی انسان از تمامی قیود تاریخی و مابعدالطبیعی، در قلمرو دولت و اخلاقیات و اقتصاد را طلب کرد و به دنبال آن در قرن نوزدهم علاوه بر آزادی بیشتر، تخصصی‌شدن عملکرد انسان و کار او را نیز رقم زد؛ این فرایند وابستگی هر انسان را به فعالیت‌های مکمل انسان‌های دیگر بارزتر ساخت و به دنبال آن مقاومت افراد در برابر فروکشیده شدن و خرد شدن به وسیلهٔ مکانیزم اجتماعی-تکنولوژیک را به همراه داشت. زیمل ضمن اشاره به این مقدمات در ابتدای اثر «کلان‌شهر و حیات ذهنی» خود می‌گوید: «پیچیده‌ترین مسائل زندگی مدرن از ادعای فرد برای حفظ استقلال و فردیت هستی خویش در برابر نیروهای سهمگین اجتماعی و میراث تاریخی و فرهنگ بیرونی و فن زندگی ناشی می‌شود. مبارزه با طبیعت که انسان ابتدایی می‌بایست برای حفظ موجودیت جسمانی خویش بدان مبادرت ورزد، در این شکل مدرن به آخرین دگردیسی خود رسیده است» (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۳ و ۵۴).

در توصیف زیمل از کلان‌شهر مدرن که توصیفی انتقادی است، در شهر معاصر همه‌چیز نو، سریع و گذراست و بیگانگان شهروندان را محاصره کرده‌اند. این جنبه‌های گوناگون زندگی شهری تهدیدی برای درک ما از نفس خود و توان ما برای عمل به‌عنوان سوژه‌های مستقل در محیط کلان‌شهر است (اسمیت، ۱۳۸۷: ۴۲)؛ بنابراین ما در شهر مدرن، دیگر کانونی وحدت‌بخش نداریم. از نظر زیمل، گمنامی نسبی افراد در شهر فاقد کانون وحدت‌بخش، موجب پیدایش نیاز به تمایز شخصی و راهی برای متمایز ساختن خویش از انبوه مردم می‌شود. زیمل به‌دقت ویژگی اصلی شهرهای مدرن را «برساختهٔ اجتماعی»^۲ روش زندگی مدرن در کلان‌شهرها می‌داند و تأکید می‌کند که شهر همچون ارگانیسم اجتماعی عظیم، پیامدهای عمده‌ای برای افراد ساکن خود دارد. واکنش‌های آن‌ها در برابر روش زندگی مادرشهری و مدرنیتهٔ شهر، ایجاب می‌کند که این افراد به‌ناچار در برابر تنزل یافتن و فرسوده‌شدن به دست این مکانیسم اجتماعی فناورانه مقاومت کنند. یکی از اشکال این مقاومت را می‌توان در جست‌وجو برای روش‌های تأکید بر تشخیص و تفاوت اجتماعی پیدا کرد (بنت، ۱۳۸۶: ۹۹). درواقع در این شرایط ما با تنش میان نیاز به ناشناس ماندن در محیط‌های شهری و نیاز به ابراز هویت و موردتوجه قرار گرفتن روبه‌رو هستیم (اسمیت و رابلی، ۱۳۹۴: ۴۳). هویت در کلان‌شهرهای مدرن، از نظر زیمل برخلاف مدینهٔ فاضلهٔ فارابی، نه در گرو اتحاد با حقایق ماورایی، بلکه محصول تضاد و تلاش برای ایجاد تمایز از مکانیسم اجتماعی فناورانه کلان‌شهرها است.

زیمل که در سنت مابعد کانتی و پس از تکوین سوژهٔ مدرن قرار دارد، از دو نوع فردگرایی در شهرهای بزرگ سخن می‌گوید: استقلال فردی و تشویق فردیت (پیرایش و تدقیق خود فردیت). اولی می‌تواند با جاه‌طلبی‌های سیاسی مرتبط شود که هدفش این است که علی‌رغم فشارهای ناروا به‌منظور اطاعت و هم‌نوایی (مطابقت) فرصت بیشتری برای پیشرفت به شخص منحصر‌به‌فرد بدهد. دومی از پیاده‌سازی موفق اولی ناشی می‌شود. افراد اکنون نسبت به متمایز کردن خود از دیگری مجازند و تشویق و ترغیب می‌شوند. جهت‌گیری ارزشی از بازنمایی انسانیت به‌طور کلی، به درک و تحقق ظرفیت (پتانسیل) منحصر‌به‌فرد شخص تغییر می‌کند (Helle, 2015: 99,100). تلقی زیمل از متروپولیس و فردیت مدرن، دقیقاً به شکلی متمایز از پولیس و انسان یونانی یا مدینهٔ فاضلهٔ فارابی است بنابراین به‌زعم او، «آنچه تجسم ارزش‌های آدمی

1 . The Metropolis and Mental Life

2 . Social construction

محسوب می‌شد، دیگر نه «انسان کلی» [ارسطویی] موجود در آدمی، بلکه منحصر به فرد بودن و یکتایی کیفی فرد بود... عملکرد کلان‌شهر این است که زمینه را برای این تخصیص و آشتی آن مهیا کند» (زیمل، ۱۳۷۲: ۶۵).

در کلان‌شهر و حیات ذهنی، شهر مدرن، فضای ایده‌آلی برای دو شیوه اصلی تخصیص نقش‌ها به افراد فراهم می‌کند؛ شیوه‌هایی که همواره با یکدیگر در تضاد هستند. طبق اصل اول، همه انسان‌ها برابرند و در یک محتوای مشترک انسانی با هم سهیم‌اند، اما طبق اصل دوم هر انسانی منحصر به فرد و غیرقابل جانشینی است. این دو اصل به لحاظ منطقی ناسازگار و منافی یکدیگرند اما تضاد آن‌ها به طور روزانه در جامعه مدرن حل می‌شود و کلان‌شهر محل رفع این تضادها است (گرونو، ۱۳۹۲: ۱۰۹).

کلان‌شهر به منزله موجود تمیزگذار، از آدمی آگاهی به مراتب بیشتری را نسبت به زندگی روستایی طلب می‌کند. در روستا حرکت زندگی و تصاویر ذهنی حسی آشنا تر و موزون تر است؛ با اتکا به این نکته است که خصلت پیچیده حیات ذهنی کلان‌شهری در قیاس با شهر کوچک که بیشتر به روابط عمیق و عاطفی مبتنی است، قابل فهم می‌شود. انسان کلان‌شهر مدرن، برخلاف پولیس یونانی یا مدینه اسلامی، با مغز خود واکنش نشان می‌دهد و زندگی کلان‌شهری آگاهی تشدید شده و سلطه خرد مدرن در انسان کلان‌شهری را بنیاد می‌نهد. واکنش نشان دادن به پدیده‌های کلان‌شهری به اندامی سپرده می‌شود که دارای حداقل حساسیت است و از عمق شخصیت دورترین فاصله را دارد. از این رو اتکا به خرد و خردگرایی، از زندگی ذهنی در برابر قدرت سهمگین زندگی کلان‌شهری محافظت می‌کند. خردگرایی در جهات متعدد شاخه می‌دواند و با پدیده‌های متنوع و مختلفی ترکیب می‌شود (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۴ و ۵۵).

با این حال تجلی خردگرایی مدرن و تمایز آن از فلسفه یونانی یا حکمت اسلامی در شهر، بیش از همه در جایی است که زیمل، متذکر می‌شود که کلان‌شهر همواره جایگاه اقتصاد پولی بوده است. اقتصاد پولی و سلطه خرد مدرن به طور درونی به هم پیوسته‌اند و در رویارویی با آدمیان و اشیاء بر واقع‌بینی متکی هستند. فردی که از نظر خردورزی پیچیده است، به هر نوعی فردیت اصیل بی‌اعتناست. حال آنکه تمامی روابط عاطفی و صمیمی میان افراد بر فردیت آن‌ها استوار شده است و در روابط خردگرایانه، انسان چیزی شبیه به عدد است؛ درست مثل عنصری که به خودی خود ارزشی ندارد و خنثی است. در شهر فقط دستاوردهای عینی سنجش‌پذیر مورد توجه است و انسان کلان‌شهری، حسابگرانه برخورد می‌کند (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۵).

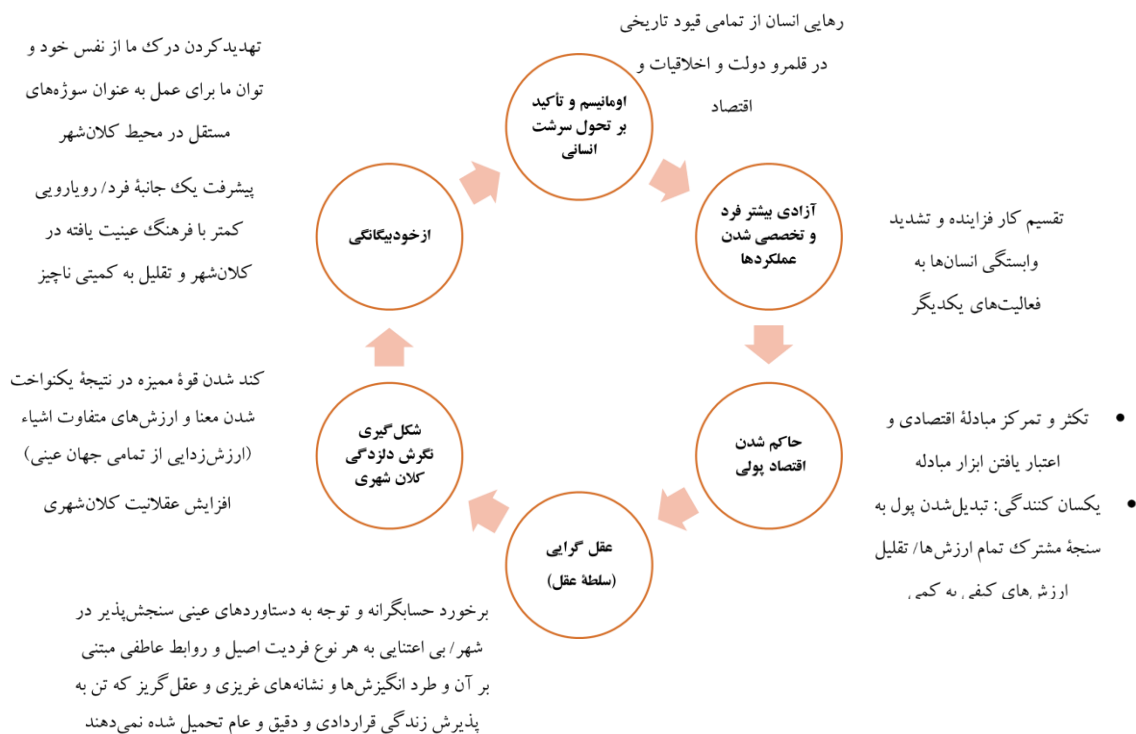
زیمل همچنین نگرش دزدگی کلان‌شهری را به عنوان یک پدیده روانی که بازتاب دقیق ذهنی اقتصاد پولی کاملاً درونی شده است، مورد توجه قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که پول به «یکسان‌کننده» ترسناکی مبدل شده است و تمامی تفاوت‌های کیفی را با پرسش «چقدر؟» می‌سنجد و با بی‌رنگی و بی‌اعتنایی خاص خود به نتیجه مشترک تمام ارزش‌ها مبدل می‌شود و به شکل جبران‌ناپذیری اشیا را تهی ساخته و فردیت و ارزش‌های خاص آن‌ها را از میان می‌برد؛ به طوری که همه چیزها با وزن برابری در جریان مستمر پول شناور می‌شوند. از این روست که معنا و ارزش‌های متفاوت اشیا و بنابراین خود اشیا به صورت غیرواقعی درمی‌آیند. آن‌ها از نظر شخص دلزده به صورت یکنواخت و در زمینه‌ای خاکستری ظاهر می‌شوند و هیچ شیئی بر دیگری رجحان ندارد (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۸).^۱

در زمینه جامعه‌شناسی فضای شهری زیمل، شهر یک موجودیت فضایی با پیامدهای جامعه‌شناختی نیست، بلکه یک نهاد جامعه‌شناختی است که به صورت فضایی شکل گرفته است. کلان‌شهر صرفاً کانون تمایز اجتماعی و شبکه‌های اجتماعی پیچیده نیست (Frisby, 2002). در جامعه‌شناسی فضا، زیمل پنج ویژگی فضایی را برمی‌شمرد که عبارت‌اند از: ۱. یکتایی ۲. مرز ۳. توان تثبیت محتوای صورت‌بندی‌های اجتماعی ۴. مجاورت یا دوری ۵. سیالیت یا امکان حرکت از نقطه‌ای به نقطه دیگر (توفیق و خراسانی، ۱۳۹۳: ۱۱).

۱. یکی از تمایزهای مهم کلان‌شهر مدرن از پولیس، همین زدودن ساحت‌های کیفی شهر و انحصار آن به امور کمی سنجش‌پذیر است؛ در حالی که کمیت در نگاه ارسطویی یا فارابی، تنها یکی از اعراض نه‌گانه شناخته می‌شوند. رنه گنون در کتاب سیطره کمیت و مسائل آخرالزمان (۱۳۶۱) متذکر می‌شود که پول، در جهان ماقبل مدرن، ویژگی کیفی و مقدس داشته و در جهان مدرن، با زدودن معانی قدسی پول و نگاه صرفاً کمی به آن، انحطاط پول رقم خورده است (گنون، ۱۳۶۱: ۱۳۱).

مشخصه تحول فرهنگ مدرن، سلطه «روح عینی» بر «روح ذهنی» است... به‌راستی ما در مواردی متوجه پس‌روی در فرهنگ فرد به‌لحاظ معنویت و ظرافت و ایده‌آلیسم می‌شویم. این تفاوت به‌طوراساسی ناشی از رشد تقسیم کار است، زیرا تقسیم کار از فرد می‌خواهد که پیشرفتی بیش از پیش یک‌جانبه داشته باشد و بیشترین پیشرفت در مشغله‌ای یک‌جانبه به معنای فقر شخصیت فردی است. به هر تقدیر فرد کمتر و کمتر می‌تواند با فرهنگ عینی رویارویی کند و به کمیتی ناچیز تقلیل می‌یابد. فرد به پیچ و مهره‌ای در سازمان عظیم اشیاء و قدرت‌ها مبدل می‌شود که تمامی پیشرفت و معنویت و ارزش را از دست وی می‌ربایند تا آن‌ها را از شکل ذهنی‌شان به شکل یک زندگی کاملاً عینی مبدل سازند (زیمل، ۱۳۷۲: ۶۴). این در حالی است که انسان در مدینه فاضله فارابی، منحصر به ساحت مادی و کمی نیست، بلکه ارتباط او با پیامبر از طریق قوه خیال صورت می‌گیرد.

بنابراین زیمل همچون مارکس درباره دوگانگی ذاتی و محوشدنی موجود در رابطه بین فرد و ارزش‌های عینی فرهنگی می‌اندیشید. اما درحالی که مارکس خصلت بت‌پرستانه را به قلمرو اقتصادی تولید کالا نسبت داده است، زیمل نشان می‌دهد که این مضامین فرهنگی که خود انسان آن‌ها را خلق کرده و در نظر گرفته - به‌ویژه در کلان‌شهر - شکلی عینی به خود می‌گیرند، از یک منطق تحول درونی پیروی می‌کنند و درنهایت از اصل خود و اهداف خود بیگانه می‌شوند (دیلینی، ۱۳۸۷: ۱۸۷). بااین‌حال زیمل همچون مارکس، سودای خروج از جهان مدرن و احیای نگاه مابعدالطبیعی به حیات انسانی را ندارد، بلکه در آستانه آن می‌ایستد.



شکل ۴. فرهنگ در کلان‌شهر مدرن (فرایند سلطه)

۴. یافته‌ها

۴-۱. مقایسه دیدگاه فارابی و زیمیل در فرهنگ و حیات شهری

صورت‌بندی ابونصر فارابی از مدینه، محصول تحولی است که او در پولیس یونانی ایجاد می‌کند و تلاش دارد آن را با تکیه بر آموزه‌های اسلامی بازخوانی و بازسازی کند. در صورت‌بندی فارابی از مدینه‌های اسلامی، مخصوصاً مدینه فاضله، تلقی یونانی از انسان و جهان و معرفت، ارتقا می‌یابد و از دوگانگی در آن‌ها رها می‌شود. طرح قوه خیال در انسان، برزخ در جهان هستی و صورت‌بندی علوم متناسب با این تلقی، از ابداعات فارابی در مدینه اسلامی است. این سلسله تحولات که هم در نظام فلسفی و هم در ایده‌های مربوط به مدینه مطرح می‌شود، نشانگر تلاش حکمای مسلمان برای تحول در جهان یونانی مطابق با آموزه‌های اسلامی-ایرانی است.

در مقابل، در توصیف البته انتقادی زیمیل از کلان‌شهر مدرن، این کلان‌شهر با ویژگی‌هایی نظیر فردیت مدرن که مبتنی بر درک سوپرژکتیو و به تعبیر چارلز تیلور، «خود منعزل از هستی» (Taylor, 2001: 159) است، نگاه کمی و محاسبه‌گرانه از اشیا و امور انسانی و از خودیگانگی شناخته می‌شود. افزون بر این، فارابی با تکیه بر حسن و قبح ذاتی امور اخلاقی، میان مدینه فاضله و مدینه‌های غیرفاضله تمایز می‌گذارد، در حالی که زیمیل به تبع نفی حسن و قبح ذاتی از اخلاق و فرهنگ و وابستگی آن‌ها به قلمرو حیات اجتماعی در شهر، هرچند نگاه انتقادی به کلان‌شهر مدرن دارد، اما امکان توصیف کلان‌شهر فاضله از غیر فاضله را ندارد. هرچند زیمیل با تکیه بر نظریه انتقادی، آسیب‌هایی را در کلان‌شهرهای مدرن شناسایی می‌کند، اما منشاء و مبنای این آسیب‌شناسی‌ها، نه مخاطرات ذاتاً غیر اخلاقی، بلکه مخاطراتی است که استمرار و بقای کلان‌شهر مدرن را تهدید می‌کند. در جدول زیر موارد قابل مقایسه ارائه شده‌اند:

جدول ۱. مقایسه آرای فارابی و زیمیل

جورج زیمیل	ابونصر فارابی	رویکرد
توصیفی-انتقادی	توصیفی-تجویزی	مسئله اصلی
مدرنیته و تغییر حیات فرهنگی	حکمرانی مابعدالطبیعی	انسان‌شناسی
ساحت حس و خیال و خرد حسابگر ^۲	سه ساحت انسانی حس، خیال و عقل مابعدالطبیعی ^۱	هستی‌شناسی
دو ساحت حسی و ارزشی	سه ساحت مادی، برزخی و مابعدالطبیعی	جایگاه فرد در شهر
در آستانه از خودیگانگی	متصل با ساحت مختلف هستی	فرهنگ‌شناسی
خردگرایی زندگی مدرن و بیگانگی فرهنگ مدرن = سلطه «روح عینی» بر «روح ذهنی»	بازخوانی فرهنگ‌های دیگر با تکیه بر ظرفیت معارف وحیانی	رهیافت
فهم و خودآگاهی	عمل به سنن حکمت نبوی	مخاطرات حیات شهری
حاکم شدن اقتصاد پولی و غلبه خردگرایی ارزش‌زدایی از تمامی جهان عینی و از خودیگانگی (تهدید کردن درک ما از نفس خود و توان ما برای عمل به‌عنوان سوزده‌های مستقل در محیط کلان‌شهر)	دوری از حکمت و عمل به آن و تأثیر از مدینه‌های غیر فاضله	

1. Wisdom

2. Rationalism

۴-۲. صورت‌بندی کلی شهر اسلامی-ایرانی

صورت گذشته و مستقر شهرهای اسلامی-ایرانی در شکل مطلوب آن، مدینه فاضله فارابی است، هرچند در طول تحولات تاریخی، لزوماً همیشه این شکل از مدینه مستقر نبوده و گاهی، مدینه‌های غیر فاضله حاکم شده‌اند. از این دیدگاه به نظر می‌رسد کلان‌شهر مدرنی که زیملاً به‌توصیف آن می‌پردازد، به‌تبع تحولاتی که در دنیای مدرن رقم خورده، در دوری از مدینه فاضله فارابی و شبیه مدینه‌های غیر فاضله از جمله مدینه نذاله است. با این حال پرسشی که اکنون قابل طرح است، آن است که دلالت‌های این مطالعه تطبیقی برای شهر اسلامی-ایرانی در دوره معاصر چیست؟

اشاره شد فارابی متذکر شده است که همواره امکان حدوث نباتاتی از مدینه‌های غیر فاضله در مدینه فاضله وجود دارد. الگوی فارابی در توضیح مدینه فاضله اسلامی و نسبت آن با پولیس یونانی و همچنین دیگر مدینه‌های غیر فاضله، می‌تواند منجر به این الگو و ایده در مواجهه با شهرهای مدرن شود که پس از آشنایی ایرانیان با تمدن غربی از جمله تأثیر از الگوی کلان‌شهرهای مدرن، عناصری از این کلان‌شهرها در شهرهای ایرانی حضور پیدا کرده و نظم مدینه‌های اسلامی-ایرانی را مختل ساخته است. اما به نظر می‌رسد همان‌طور که در ادوار گذشته متفکرانی نظیر فارابی، کوشیدند تا در مواجهه با پولیس یونانی، تحولی در آن ایجاد کنند و آن را متناسب با آموزه‌های اسلامی-ایرانی بازخوانی و بازسازی کنند، تحول در کلان‌شهر مدرن و بازسازی و بازخوانی آن در ذیل سنت اسلامی-ایرانی در دوره معاصر نیز ممکن باشد. در ادامه براساس مطالعه تطبیقی صورت گرفته سه امکان مهم مورد اشاره قرار می‌گیرد که توجه به آن به‌عنوان مبانی محوری و کلیات صورت‌بندی شهر اسلامی-ایرانی حائز اهمیت است:

۱) دلالت هستی‌شناختی در شهر؛ پویایی زندگی در حیات شهری بر اساس حرکت جوهری

اشاره شد که پویایی زندگی در نظر زیملاً، یکی از مولفه‌های اصلی کلان‌شهر مدرن است که موجب تضاد میان فرم و محتوای زندگی می‌شود. این در حالی است که در هستی‌شناسی فارابی، هرچند نسبت به هستی‌شناسی دوگانه ارسطویی، تحولی شگرف رخ داد و عالم برزخ به‌عنوان عالم واسطه تعریف شد، اما با نظر به تعریف جوهر این عالم در نظر فارابی به‌عنوان موضوعی ثابت و نامتحرک، امکان توضیح پویایی و حرکت این عالم چندان مهیا نیست. در حکمت متعالیه حرکت اشتدادی جوهری، با بسط حرکت از اعراض به جوهر و تلقی هستی به‌مثابه وجود مشکک، امکان تغییر و تحول در ساحات مختلف حیاتی انسانی از جمله حیات اجتماعی در مدینه میسر می‌شود. نصر چنین می‌نویسد: «ملاصدرا به‌واسطه پایان دادن به وابستگی کیهان‌شناسی سنتی بر هیئت بطلمیوسی، یکپارچه‌ساختن ابعاد زمان و مکان، فراهم‌ساختن ابزاری برای فهم تحولات طبیعی بدون گرفتارآمدن در خطای تقلیل‌گرایی تکاملی [داروینی] و با مبنا قرار دادن حرکت [اشتدادی] جوهری، فلسفه‌ای را بنیان نهاد که می‌تواند حتی در جهان معاصر و با وجود چالش‌های علم مدرن، همچنان دارای کاربرد و قابل اعتنا باشد، بی‌آنکه [همچون انقلاب کوپرنیکی]، مجبور به کنارگذاشتن باور به حقایق وحیانی باشد» (نصر، ۱۳۹۶: ۲۷۴). بر اساس این نگاه، هستی شهر مذهبی، در یک حرکت تکاملی و با نظر به پیشرفت امکانات آن، اعم از امکانات تکنیکی یا اقتصادی یا اجتماعی، همواره زیست دینی را تسهیل و تعمیق می‌کند.

۲) دلالت انسان‌شناختی؛ خروج از فردیت معاصر

یکی دیگر از موضوعات توصیف انتقادی زیملاً از کلان‌شهر مدرن، فردیت فزاینده آن است. این فردیت، همان‌طور که اشاره شد، برخاسته از سوژه من‌عزل از هستی است که می‌کوشد تنهایی خویش را در شهر چاره کند، اما با غلبه فرهنگ عینیت‌یافته در کلان‌شهر بر ذهنیت انسان، به کمیتی ناچیز تقلیل یافته و درنهایت، از خودبیگانه می‌شود.

با این حال انسان‌شناسی فارابی، هرچند با طرح قوه خیال سعی کرده است تا امکان نوعی تخیل فردی را در ارتباط با عوالم ماورایی مهیا سازد، اما به‌جهت تقید این انسان‌شناسی به امور طبیعی و تعریف علم‌النفس در ذیل طبیعیات، امکان ازخودبیگانگی انسان هنوز وجود دارد. این در حالی است که در انسان‌شناسی حکمت متعالیه، علم‌النفس از ذیل طبیعیات خارج شده و با نظر به حرکت جوهری نفس از طبیعت

مادی تا عوالم ماورایی، در ذیل حکمت الهی بازخوانی شده است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۲۷ و ۳۳۰). حرکت جوهری نفس باعث می‌شود که صدرالمتألهین در سفر چهارم از اسفار اربعه، حرکت اشتدادی انسان و کُل عالم را رو به سوی معاد اخروی ترسیم کند و مسئله معاد جسمانی را به شکل برهانی توضیح دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ج ۹: ۱۶۱). در این نگاه، پویایی و حیات نه‌تنها در زندگی اجتماعی انسان حضور جدی دارد، بلکه تمام عالم، رو به سوی حقیقتی نامتناهی در حال سیلان و حرکت است. این پویایی، از آنجا که همراه با تکامل نفس و نیل آن به حقایق مجرد است، نه‌تنها منجر به از خودبیگانگی انسان نمی‌شود، بلکه ناظر به حرکت جهان جسمانی و نفس انسانی به سوی نامتناهی و فعلیت محض است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۵۳). با تکیه بر این علم‌النفس متعالی، می‌توان بر فردیت و از خودبیگانگی موردتوجه زمیل در کلان‌شهرهای مدرن غلبه یافت و ساختار شهری را به شکلی رقم زد که انسان، در شهر، گرفتار از خودبیگانگی نشود. درک کیفی و معنوی از فعالیت‌های مذهبی، همواره روح انسانی را از گرفتاری در منفعت‌طلبی شخصی یا نهیلیسم برحذر می‌دارد. کنشگری شهروند شهر دینی، منحصر به ساحت کمی و اقتصادی حیات انسان نیست، بلکه ناظر به سطوح دیگری از هستی است که معانی باطنی دارد و حتی زندگی ظاهری انسان در اقتصاد و معیشت و زندگی روزمره، در ذیل حیات باطنی معنا می‌یابد. به همین جهت است که معماری بناها و سازه‌های شهرهای مذهبی، صرفاً تابع محاسبات اقتصادی سامان نمی‌یابد، بلکه در ظاهر و باطن آن‌ها معانی و امور معنوی جلوه‌گر است (نصر، ۱۳۹۶: ۳۳۶).

۳) دلالت معرفت‌شناختی؛ تحول و ارتقای الهیات و فقه

یکی از ظرفیت‌هایی که این علم‌النفس پویا و متعالی پیش روی ما می‌گذارد، با نظر به توضیحی که از رابطه علم‌النفس فارابی و جایگاه علمی نظیر فقه و کلام در مدینه فاضله ارائه داده است، توجه به الهیات و فقه شهر در دوره معاصر است. به نظر می‌رسد تحول انسان‌شناسی فارابی در حکمت متعالیه و ارتقای آن از یک علم طبیعی به یک قلمرو حکمت و الهیات، زمینه گسترش دانش‌هایی نظیر کلام و فقه را مهیا ساخته باشد. همان‌طور که شهید مطهری و به‌تبع ایشان، حمید پارسانیا اشاره کرده‌اند، هستی جامعه متناسب با حکمت متعالیه، به این دلیل گرفتار جبر اجتماعی بر افراد نمی‌شود که امکان توضیح تحولات اجتماعی بر اساس حرکت جوهری و تشکیک در وجود ممکن است. «همان‌گونه که اعضا و اجزای مختلف بدن پس از دریافت روح و نفس جزئی و شخصی، با حفظ امتیازات مختصر خود، در پوشش نفس، هویت جمعی واحدی به‌نام انسان پیدا می‌کند، انسان‌های متعدد و مختلف نیز پس از وصول به یک روح نفس جمعی، با حفظ ویژگی‌های فردی و شخصی، در حقیقتی برتر وحدت می‌یابند و در حکم و شئون و مراتب آن حقیقت واحد، نقش خود را ایفا می‌کنند. اگر رابطه من فردی و جمعی مطابق... بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود تنظیم شود، من فردی و من جمعی به‌صورت دو مرتبه یا دو شأن از یک حقیقت درمی‌آید» (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۱۰). از این منظر فقه و کلام می‌تواند متناسب با دوره معاصر، صرفاً در قلمرو روابط فردی باقی نماند و در قلمرو حیات اجتماعی و زندگی شهری، نقش‌آفرینی گسترده‌تری داشته و مؤدی به فقه و الهیات شهر باشد.

۴. نتیجه‌گیری و طرح مسئله برای پژوهش‌های آتی

شهرهای اسلامی-ایرانی معاصر در ایران، همچون مشهد، قم، اصفهان، شیراز و نظایر آن‌ها از این ظرفیت بی‌نظیر برخوردارند که به‌عنوان نمونه‌ای از مدینه‌های اسلامی در ساخت شهری معاصر ایرانی الگوبخش و الهام‌آفرین باشند. با این حال در دوره معاصر به دلیل تأثیر مدینه‌های اسلامی-ایرانی از کلان‌شهرهای مدرن، شاهد تحولاتی در این شهرها بوده‌ایم که با هویت این شهرها سازگار نبوده‌اند؛ تحولاتی که هرچند به دلیل ناگزیر بودن جهان اسلامی-ایرانی از مواجهه با دنیای معاصر غربی، گریزناپذیرند؛ اما شایسته است با نظر به سنت اسلامی-ایرانی و تکیه بر اندیشه‌های بومی از یک‌سو و فهم نظریات انتقادی در توضیح وضعیت مدرن از سوی دیگر- که پیش از این تجربه مواجهه با پدیده‌های نوظهور جهان مدرن را داشته‌اند- در پی حل و چاره‌جویی برای آن‌ها بود. در این مقاله تلاش شد تا با مقایسه توضیح ابونصر فارابی از مدینه اسلامی-ایرانی و توصیف انتقادی جورج زمیل از کلان‌شهر مدرن، وضعیت فعلی مدینه‌های اسلامی-ایرانی در مواجهه با

کلان‌شهرهای مدرن توضیح داده شود. در ادامه تلاش شد تا با اشاره به ظرفیت‌های حکمت متعالیه، به خصوص با اشاره به اصل مهم حرکت اشتدادی جوهری، امکان مواجهه فعال با اقتضائات کلان‌شهر مدرن در سه دلالت هستی‌شناختی (پویایی زندگی در حیات شهری بر اساس حرکت جوهری‌عالم)، انسان‌شناختی (خروج از فردیت معاصر) و معرفت‌شناختی (تحول و ارتقاء الهیات و فقه) در شهر بیان شود. با نظر به این دلالت‌ها و ذخایر فکری و میراث اسلامی-ایرانی، الهیات و فقه شهر می‌تواند در مواجهه با کلان‌شهرهای مدرن و ایده‌های آن‌ها، مدینه‌های اسلامی-ایرانی گذشته را بازخوانی و بازسازی کند. پژوهش در اجزای عناصر و مؤلفه‌های مختلف این نگاه می‌تواند موضوع پژوهش‌های آینده قرار گیرد.

۵. منابع

- اسمیت، فیلیپ و رابلی، الگزنذر (۱۳۹۴). نظریه فرهنگی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷). *درآمدی بر نظریه فرهنگی*. ترجمه حسن پویان. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بابایی فرد، اسدالله و روزبان، حمید (۱۳۹۵). بررسی مسائل کلان‌شهرها (با تکیه بر نظریات جورج زیمل). *دومین کنگره ملی راهکارهای دستیابی به توسعه پایدار در بخش‌های توسعه علم و فناوری*. تهران.
- بکار، عثمان (۱۳۸۹). *طبقه‌بندی علوم نزد حکمای مسلمان*. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- بنت، اندی (۱۳۸۶). *فرهنگ و زندگی روزمره*. ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران.
- پارسا، حمید (۱۳۸۰). چپستی و هستی‌جامعه از دیدگاه استاد مطهری. *فصلنامه علوم سیاسی*، ۱۴، ۱۹۷-۲۲۰.
- پارسا، حمید (۱۳۹۰). *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*. قم: کتاب فردا.
- توفیق، ابراهیم و خراسانی، امیر (۱۳۹۳). *دوسودایی فضا در زیمل*. *مطالعات جامعه‌شناختی*، ۲۱(۲)، ۹-۳۰.
- حیدری، محمدجواد (۱۳۹۹). *رديابی الگوی اسلامی-ایرانی شهرسازی مشارکتی در آراء ابونصر فارابی*. *فصلنامه جغرافیا و روابط انسانی*، ۳(۲)، ۴۹۸-۵۱۳.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۵). *فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷). *پاییدیا*. بخارا، ۳، ۳۵۳-۳۵۷.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). *فارابی، فیلسوف فرهنگ*. تهران: ساقی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دلیسی، اولیری (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*. ترجمه احمد آرام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دماوندی، محمدمهدی و زارعی، شهاب (۱۳۹۴). *تحقق‌پذیری مدینه فاضله در جایگاه معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی*. همایش ملی معماری و شهرسازی ایرانی اسلامی، رشت، <https://civilica.com/doc/371884>.
- دیلینی، تیم (۱۳۸۷). *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*. ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی. تهران: نشرنی.
- زیمل، گئورک (۱۳۷۲). *کلان‌شهر و حیات ذهنی*. ترجمه یوسف ابادری. *نامه علوم اجتماعی*، ۳(۳)، ۵۳-۶۶.
- زیمل، گئورک (۱۳۸۳). *تضاد فرهنگ مدرن*. ترجمه هاله لاجوردی. ارغنون، ۱۸، ۲۲۵-۲۴۶.
- علم‌الهدی، سیدرضی (۱۳۹۱). *نهج البلاغه*. ترجمه استاد محمد دشتی. تهران: عطر عترب.
- سیدمهدوی چابک، سیدابوالفضل و قلی‌زاده، حسن (۱۳۹۶). *بررسی تحلیلی مدیریت شهر در آرای فارابی*. کنفرانس پژوهش‌های معماری و شهرسازی اسلامی و تاریخی ایران. شیراز. <https://civilica.com/doc/652797>.
- شیری، طهمورث و عظیمی، ندا (۱۳۹۱). *بررسی مقایسه‌ای تحلیل محتوای کیفی و روش هرمنوتیک*. *مطالعات جامعه‌شناسی*، ۴(۱۵)، ۷۹-۹۹.
- صادقی شهپر، علی (۱۳۸۷). *روش‌شناسی عرفان تطبیقی*. *پژوهشنامه ادیان*، ۲(۴)، ۷۶-۱۰۰.
- صدرالمتالهین، صدرالدین محمد (۱۳۹۳). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. جلد ۹. قم: منشورات طلیعه نور.
- طباطبایی، [علامه] سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). *بدایه‌الحکمه*. ترجمه و اضافات علی شیروانی. چاپ دوازدهم. قم: دارالعلم.

- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۷). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: نشر کویر.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. جلد اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه و تحشیه از سید جعفر سجادی. تهران: کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۹). السیاست المدنیة. ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۴). کتاب الحروف. ترجمه طیبه سیفی و سمیه ماستری فراهانی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۳ ق.). تحصیل السعاده. تحقیق جعفر آل‌یاسین. بیروت: دارالاندلس.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱). کتاب المله و نصوص اخرى. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر (۲۰۰۶). کتاب الحروف. با تحقیق ابراهیم شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۱). ایستادن در آن سوی مرگ. تهران: نشرنی.
- فروزنده، محمدرضا و منصور، سید امیر (۱۳۹۸). تأملی بر مکان‌مندی صورت‌بندی اجتماعی در فضای شهری بر مبنای «جامعه‌شناسی فضا»ی گئورک زیمل. باغ نظر، ۱۶(۷۳)، ۶۵-۷۶.
- قمی، عباس (۱۳۸۴). سفینه‌البحار و مدینه‌الحکم و الاثار. به‌اهتمام علی‌اکبر الهی خراسانی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه، یونان و روم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی. تهران: سروش.
- کالینیکوس، الکس (۱۳۸۵). درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی. ترجمه اکبر معصوم‌بیگی. تهران: آگاه.
- کراب، یان (۱۳۸۸). نظریه اجتماعی کلاسیک؛ مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم و زیمل. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: آگاه.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۳). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- کیویستو، پیتر (۱۳۹۸). اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صیوری. تهران: نشرنی.
- گرونو، یوکا (۱۳۹۲). جامعه‌شناسی سلیقه. ترجمه مسعود کیانیپور. تهران: مرکز.
- گنون، رنه (۱۳۶۱). سیطره کمیت و علائم آخرالزمان. ترجمه علی‌محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محتشم‌امیری، سعیده (۱۳۹۳). بررسی صفات شهر مطلوب اسلامی از منظر حکیم ابونصر فارابی. اولین کنگره بین‌المللی افق‌های جدید در معماری و شهرسازی. تهران: <https://civilica.com/doc/380697>.
- محمدرپور، احمد (۱۴۰۰). ضد روش؛ زمینه‌های فلسفی و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی. تهران: لوگوس.
- موسوی، یعقوب و پاک خصال، اعظم (۱۳۹۱). شهرگرایی و ایستار فرهنگی؛ مورد تجربی ساکنین شهر تهران. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۲۸(۲)، ۱۹۷-۱۷۱.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی فارابی. قم: بوستان کتاب.
- مهدوی‌کنی، محمدسعید (۱۳۸۷). دین و سبک زندگی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- مهربانی‌فر، حسین و راموز، ادريس (۱۳۹۶). لوکاج و جامعه‌شناسی فرهنگ واکاوی مفهوم و نسبت جامعه و فرهنگ در اندیشه جورج لوکاج. فصلنامه جامعه، فرهنگ رسانه، ۶(۲۴)، ۳۱-۵۰.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۶). فلسفه در سرزمین نبوت؛ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز. ترجمه بیت‌الله ندرلو. تهران: ترجمان علوم انسانی.
- نکونام، جعفر (۱۳۹۰). روش تحقیق با تأکید بر علوم اسلامی. قم: دانشگاه قم.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۲). نظریه حقیقت افلاطون. ترجمه عطیه زندیه. پژوهشنامه متین، ۲۰، ۹۱-۱۲۲.
- یگر، ورنر (۱۳۹۷). پایدیا. جلد ۱. ترجمه محمدحسن لطفی. ویراستار علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.