

روش‌شناسی فارابی در علوم اجتماعی و فرهنگی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۸

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۱۷

حمید پارسانی^۱
حسین داد بیانی^۲

چکیده

بحث متدولوژی و استراتژی‌های پژوهش در علوم اجتماعی از اهمیت و ارزشی ویژه‌ای برخوردار است، اما از آنجایی که در ادبیات علمی پیشینان، توجه اندکی به منطق و روش برای خلق معرفت می‌شد، توجه پیشینان نظیر فارابی و ابن خلدون به مقوله متدولوژی و فنون پژوهش و استناداردهای علمی به سبک و سیاق امروزی آن هم به صورت آگاهانه، فعالیت ارزشمندتری به حساب می‌آید. به خصوص تأمل و دقت ژرفی که فارابی در خصوص متدولوژی از خود نشان داده است، به گونه‌ای که می‌توان او را در طرح مباحث روش‌شناسی پیشگام دانست. نوشتار حاضر در پی آن است که با تعمق در آثار فارابی، یعنی "احصاء العلوم"، "علم مدنی" و "آراء اهل مدینه فاضله" و برخی دیگر از آثارش که در آنها به بحث متدولوژی پرداخته است، به استخراج، طبقه‌بندی و تشریح قواعد و اصول روش‌شناختی و شیوه‌های مورد استفاده فارابی در گردآوری، تحلیل داده‌ها و نقد و ارزیابی آرای دیگران بپردازد. قبل از آن، به مفروضاتی درباره ماهیت واقعیت اجتماعی که با عنوان مفروضات "هستی‌شناختی" از آن یاد می‌شود، مجموعه مرتبطی از مفروضات درباره شیوه‌ای که با آن معرفت درباره این واقعیت را می‌توان به دست آورد، یعنی مفروضات "معرفت‌شناختی" و نیز مفروضات "انسان‌شناختی" که نقش مقدمی در بحث روش‌ها دارد، به اجمال پرداخته شده است. فارابی روش شناخت را منحصر به استفاده از ابزار حسی نمی‌داند، بلکه برهان، شهود و وحی را نیز برای کسب معرفت از جهان اجتماعی و فرهنگی معتبر می‌داند. ایشان در علم مدنی خویش، اصولاً رویکردهای یک‌سویه یا تفریطی و متعارض طبیعت‌انگاری یا طبیعت‌انکاری را نمی‌پذیرد و در عین حال، مدعی روش‌های تبیینی یا اختلاط بین آنها نیز نیست. در عین حال که به ارتباط و تعامل و حتی تناسب بین طبیعت، انسان و اجتماع و علوم مربوطه قائل است، به جهت سومی با عنوان اسباب الهی و تکوینی در عرصه شناخت حیات اجتماعی انسان قائل است.

کلیدواژه‌ها: روش، روش‌شناسی، فارابی، علوم فرهنگی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش شهودی و وحیانی.

مقدمه

ابونصر محمد فارابی (۲۵۹-۳۳۹ هـ) (۸۷۰-۹۵۰ م) (فارابی، ۱۹۹۶ الف: مقدمه) بدون تردید یکی از نوابغ عصرش بود و به درجه‌ای از فضل و دانش رسید که در تاریخ علم، نظیر او را کمتر می‌توان یافت تا جایی که او را گره‌گشای معضلات مباحث مهم و مشکلات فلسفه و علوم عقلی می‌دانند (کرمی، ۱۳۹۰: ۲۱۶). ابن خلکان فارابی را بزرگترین همه فلاسفه اسلام (فاخوری، ۱۳۸۱: ۴۴۶) و ابن سبعین صوفی او را از میان دانشمندان خاور زمین، از هوشمندترین و آشناترین آنان به دانش‌های کهن و دیرینه دانسته است (فارابی، ۱۴۰۸ ه.ق: ۱). فارابی در زمینه و زمانه‌ای می‌زیست که رشد "تمدن عربی اسلامی" در مشرق، همانندی‌های زیادی با زمان ارسطو و افلاطون در "تمدن یونانی-لاتینی" داشت (جابری، ۱۳۸۵: ۶۵). تمدن یونانی از "اسطوره" به "لوگوس"^۱، از دیانت مردمی مبتنی بر اساطیر و خرافات به دیانت مبتنی بر عقل انتقال یافت و رشد همسانی در زمینه سیاسی داشت و جامعه را از نظام عشائری به نظام شهری و دولت امپراتوری- دولت اسکندر مقدونی که ارسطو فیلسوف بزرگ آن بود - انتقال داد.

تمدن عربی اسلامی نیز با وجود تفاوت‌های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و جغرافیایی‌اش با تمدن یونانی، مراحل همسانی را گذرانده است. این تمدن نیز از "اسطوره" به "لوگوس"، از "بت‌پرستی"های دوران جاهلیت به "توحید"، از دین فطرت در صدر اسلام به دین عقل و معتزلی انتقال یافت و در زمینه سیاسی نیز همان زنجیره رشد رخ داد و نظام قبیله‌ای به نظام دینی- مکه و مدینه- و سپس به حکومت هارون‌الرشید و مأمون، یعنی حکومت عقل و سیستم عقلایی انتقال یافت (جابری، ۱۳۸۷: ۶-۶۵). یونانیان، عناصر فرهنگی پیشرفته‌ای را که با ویژگی‌هایشان سازگار بود، با فرهنگ خاص خود تطبیق دادند. کاری که اعراب با عناصر فرهنگ یونانی انجام دادند و اندیشه یونانی درباره جهان هستی را با اندیشه عربی اسلامی به ویژه در زمان فارابی درهم آمیختند (جابری، ۱۳۸۷: ۶۶). فارابی به عنوان فیلسوف پیشرو جامعه عربی اسلامی در چنین عصر و زمانه‌ای می‌زیست و خواست با استفاده از چنین بستر جغرافیایی و اجتماعی، نظام فکری سامان‌یافته و روش‌شناسی منظمی را بیافریند که بتواند عالم الهی و طبیعی و جهان اجتماعی را در مدینه فاضله خود پی‌ریزی نماید. فارابی فلسفه یونانی را چنان در ذهنیت دینی خود جذب کرد که قابلیت پذیرش صورت اسلام را داشته باشد. بدین سان جوهر

"جهان‌مدارانه" فلسفه یونانی را از آن گرفت تا صورت "خدامدارانه" بر آن بزند. (مددپور، ۱۳۸۹: ۲۷۹). بنابراین، او برای اسلام، فلسفه‌ای بنیان نهاد که قائم به ذات خود است، نه "رواقی" است، نه "مشایی" و نه "نوافلاطونی"، بلکه پدیده‌ای نوین است که از همه این مدارس تأثیر پذیرفته، و از این منابع سیراب شده، ولی روح آن، روح اسلامی است (فاخوری، ۱۳۸۱: ۴۴۷).

فارابی نه تنها در طرح مسائل عقلی، فلسفی و اجتماعی، مکتب جدیدی پایه‌ریزی کرده است، بلکه در طرح متدولوژی علم، به ویژه علوم انسانی، پیشگام و در طرح موضوعات روش‌شناسی علوم نیز طرحی نوین داشته است که پیشینیان او، توجهی به آن نداشته یا کمتر آن را مورد توجه قرار داده‌اند. فارابی با رده‌بندی دانش‌ها^۱ مکتب نوینی را در روش‌شناسی علوم بنیان نهاد. او در این زمینه، کتاب احصاء العلوم و مراتب علوم را نگاشت و نخستین دانشمندی بود که در مباحث روشی علوم طبیعی و اجتماعی فروغ تازه‌ای بخشید. اگرچه کندی (م: ۲۶۰ هـ- ۸۷۳ م)، در رده‌بندی دانش‌ها پیش از فارابی گام برداشت؛ اما کاری که فارابی در احصاء العلوم انجام داد، او را یگانه و جاویدان ساخت. به همین دلیل قفطی و دیگران، فارابی را در این زمینه، پیشاهنگ می‌دانستند و کسی را در رده‌بندی دانش‌ها هم‌اوردش نمی‌شناختند. بدین ترتیب، از آنجایی که فارابی در احصاء العلوم خویش، دامنه دانش‌ها و روش‌شناسی علوم^۲ را شناسایی و مرزبندی کرده است، لقب "معلم ثانی" گرفته است (کرمی، ۱۳۹۰: ۲۱۶).

فارابی در احصاء العلوم به آنچه پرداخته که اقتضای یک علم را می‌نموده است. وی به همه کتبی نپرداخته که در عصر او رایج بوده است، بلکه به تعدادی از علوم و تعریف آنها اکتفا کرده است و شخصی که به این مهم به صورت کامل پرداخته است، معاصر فارابی یعنی "ابن ندیم" است.^۳ با این حال، فارابی به دلیل کار علمی بی‌سابقه‌ای که در احصاء العلوم از خود به یادگار گذاشته است، افتخار تأسیس دانش جدید را در کارنامه پژوهشی خود به ثبت رسانده است. کار او برای عالمان بعد از خودش، همیشه الهام‌بخش بوده است. خوارزمی پس از فارابی در جهان اسلام دومین کسی است که از رده‌بندی دانش‌ها و روش‌شناسی در "مفاتیح العلوم" سخن گفته

1 Classification of Sciences

2 Methodology

۳ «و الرجل الذي اضطلع بهذه المهمة الصعبة و الرائدة و الأكثر نفعاً هو ابن النديم (ت ۳۸۵ هـ) الذي عاصر الفارابي و ألف كتابه الشهير المعروف به «الفهرست» (الفارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، بیروت، الهلال، ۱۹۹۶، بخش مقدمه، ۶).

است و پس از او ابوعلی سینا در کتاب "شفا" و رساله‌ای به نام "فی اقسام‌العلوم"، از روش فارابی در رده‌بندی دانش‌ها بهره گرفته است (کریمی، ۱۳۹۰: ۲۲۰). هدف پژوهش حاضر این است که با بهره‌گیری از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی جهان اسلام، روش‌شناسی فارابی را در علوم اجتماعی و فرهنگی تبیین و ارائه دهد.

۱. طرح مسئله و پرسش‌های پژوهش

متفکران اجتماعی مسلمان، از جمله فارابی قبل از آنکه در جهان غرب، مسائل روش‌شناختی و معیارهای دستیابی به معرفت و شناخت مطرح باشد، به مباحث علمی و عقلی می‌پرداختند. با توجه به اینکه آنها در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، تفاوت‌های آشکاری با عالمان غربی داشتند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا آنها از روش‌های صرفاً منطقی، قیاسی و تشبیه و استعاره بهره می‌بردند و در باب شناخت و دستیابی به علم معتبر، معیار شناخت درست و دستیابی به معرفت معتبر را محصور به عوامل روانی، اجتماعی و فرهنگی و تاریخی می‌کردند یا اینکه، با فراتر رفتن از عالم حس و روش‌های اثباتی از روش‌های برهانی، استدلالی، وحی و روش‌های شهودی نیز بهره می‌بردند؟ این موضوع در جدال‌های روش‌شناختی مهم است تا با فراتر رفتن از جدال‌های غربیان، به سراغ متون متفکران مسلمان رفت و ملاحظه کرد که آنها در مباحث علمی از چه روش‌هایی برای دستیابی به شناخت معتبر بهره می‌بردند و مهمتر از همه فارابی که از همه متفکران مسلمان، سهم بیشتری در طرح و ارائه مباحث عقلی و علوم فرهنگی دارد، چه روش‌هایی را در برخورد با داده‌های پژوهش، تحلیل و نقد آن مورد استفاده قرار داده است. بی‌تردید متفکران مسلمان، از جمله فارابی، از روش برهانی، شهود و وحی در کنار روش‌های منطقی بهره می‌بردند، اما چگونه و با چه سازوکاری؟ نوشتار حاضر، درصدد واکاوی این موضوع است و در پی آن است که روش و سلوک متفکران اجتماعی یادشده به ویژه فارابی را با مراجعه به کتب‌اش واکاوی نماید تا مشخص شود که چه خط‌مشی را برای کسب معرفت درست و علم معتبر به کار می‌گرفته است. همچنین چه ملاک‌ها و معیارهایی را برای دستیابی به معرفت و شناخت معتبر برای عالمان بعد از خود و راه‌های رسیدن به آن توصیه و چگونه معرفت و دانش خود را اعتباریابی می‌کرد.

۲. پیشینه پژوهش

بررسی اندیشه فارابی در حوزه‌های مختلف از زمان وی تاکنون وجود داشته است. در جهان عرب شاید مهم‌ترین تحقیقات درباره فارابی از محسن مهدی و محمد عابد جابری باشد و در میان فارسی‌زبانان نیز سید جواد طباطبایی و رضا داوری اردکانی آثار ارزشمندی را درباره افکار ایشان به نشر رسانده‌اند. با وجود تمامی کارهای که در مورد فارابی صورت گرفته است اما مقاله و تحقیقی در باب متد و متدلوژی علم فارابی، به جز دو مقاله ای از محمد تقی دانش‌پژوه و محمد حسین ساکت، به ترتیب با "عنوان‌های روش منطقی فارابی و پیشروان و پیروان او" و "دیدگاه فارابی پیرامون پژوهش و مطالعه پزشکی"، مقاله ای دیگری در دسترس نیست. مقالاتی که در دهه‌های اخیر درباره ایشان به چاپ رسیده، به غیر از دو مقاله از محمد تقی دانش‌پژوه و محمد حسین ساکت، در مورد روش‌شناسی فارابی به ترتیب با "عنوان‌های روش منطقی فارابی و پیشروان و پیروان او" و "دیدگاه فارابی پیرامون پژوهش و مطالعه پزشکی"، در مجموعه فارابی‌شناسی که مؤسسه انتشارات حکمت به چاپ رسانده است، نگارنده مقاله و تحقیقی دیگری در باب متد و متدلوژی علم فارابی نیافته است. گذشته از آن، آنچه نوشتار حاضر را مهم می‌نماید، بررسی روش‌مندانه "روش و روش‌شناسی فارابی در علوم اجتماعی و فرهنگی" با مراجعه به آثار خود فارابی است که تاکنون کسی به این مسئله به صورت مستقل و جداگانه نپرداخته است، بلکه فقط به تهیه گزارشی از حوزه‌های کاری و از جمله مباحث روش‌شناسی فارابی بسنده کرده است.

۳. موضوع و هدف نوشتار

موضوع این نوشتار، روش‌شناسی فارابی در علوم اجتماعی و فرهنگی است و هدف آن، استخراج، دسته‌بندی و توضیح روش‌ها و شیوه‌هایی است که فارابی در مقام گردآوری و تحلیل داده‌ها و نقد و ارزیابی آرای دیگران به کار گرفته یا با بهره‌گیری از چنین روش‌هایی، آن را به عنوان روش‌های معتبر علمی، تصریحاً یا تلویحاً به مورخان و اندیشمندان علوم اجتماعی و فرهنگی معرفی و توصیه کرده است. اما پیش از ورود به این بحث، ملاحظات نظری درباره روش در علوم اجتماعی و فرهنگی و نیز توضیح مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی فارابی به مثابه درآمدی بر منطق روش‌شناختی وی خالی از فایده نخواهد بود.

۴. ملاحظات نظری

اندیشه‌ورزی علمی و تولید معرفت، بدون داشتن روش‌شناسی معتبر در ورود به واقعیت، حتی اگر غیرممکن نباشد، نتیجه‌ای عاید حوزه تفکر و اندیشه نمی‌کند.

به طور کلی، سه رویکرد درباره شناخت جهان و طبیعت وجود دارد که هر کدام متناسب با این نوع نگاه به جهان و طبیعت، روش‌شناسی متناسب به خود را می‌پروراند و عرضه می‌کند:

الف) رویکرد تجربه‌گرایی

اغلب تصور می‌کنند این رویکرد یکپارچه و ساده‌انگارانه است، در حالی که می‌توان تعدادی از رویکردهای مختلف را در آن یافت. ولی در عین حال، اشتراک همه رویکردهای مذکور این است که اگر بنا باشد علوم، واقعی باشند، باید گزارشی تجربه‌گرایانه از علم سرمشق قرار گیرد و شناخت محدود به جهان حس و تجربه و تعامل با آن دانسته شود. نکته دیگر اینکه هر ادعای معرفتی اصیل با کمک تجربه (مشاهده یا آزمایش) آزمون‌پذیر است و در نهایت، ادعاهای معرفتی درباره هستی‌ها را که نمی‌توان مشاهده کرد، به لحاظ روش‌شناسی کنار می‌گذارند (بنتون و کرایب، ۱۳۹۱: ۳۸).

این رویکرد، منکر خاص بودن پدیده‌های اجتماعی نسبت به پدیده‌های طبیعی است و به یکسانی و یا عینیت و این همانی میان پدیده‌های اجتماعی و طبیعی قائل است و به لحاظ روش‌شناسی نیز مدعی تعمیم و بهره‌برداری از روش‌ها و مدل‌ها و روش تحقیقاتی علم طبیعی در عرصه‌های علوم انسانی و اجتماعی است. آگوست کنت در جامعه‌شناسی پوزیتیویستی خویش از برجستگان این رویکرد محسوب می‌شود (صدر، ۱۳۸۷: ۲۷۰). از چهره‌های اصلی دیگر در این رویکرد می‌توان از کارناپ و آ.ج. آیر نام برد که به "پوزیتیویست‌های منطقی معروف" بودند. طرفداران این رویکرد گرایش داشتند که روش‌ها و ادعاهای معرفتی‌شان را در چارچوب دیدگاه تجربه‌گرایانه توجیه کنند و با تلقی علم به مثابه عالی‌ترین شکل معرفت اصیل، یا حتی یگانه شکل آن، که با تحسین از علم آمیخته بود، می‌خواستند خط فاصلی روشن میان علم در مقام معرفتی اصیل، و نظام‌های اعتقادی گوناگون نظیر دین، متافیزیک، روانکاوی و مارکسیسم ترسیم کنند (بنتون و کرایب، ۱۳۹۱: ۸-۳۷).

ب) رویکرد تأویلی - تفسیری

گرایش دیگر، مبتنی بر رویکرد "طبیعت‌ناگرایی"، و تا حدی ضد طبیعت‌گرایی در پدیده‌های علوم انسانی و اجتماعی است. سرآغاز کار این سنت از این بحث شروع گردید که آیا پوزیتویسم فلسفه مناسبی برای علوم طبیعی هست یا خیر؟ محاسن و معایب پوزیتویسم هر چه باشد، علوم اجتماعی به لحاظ کیفی با علوم طبیعی متفاوت است. علوم اجتماعی دارای موضوعاتی برای بررسی است که با موضوعات مورد بررسی علوم طبیعی متفاوت است و آن‌ها باید روش‌های خاص خود برای بررسی این موضوعات را به وجود آورند (کرایب و بنتون، ۱۳۹۱: ۱۴۷). این رویکرد معتقد است واقعیت اجتماعی اساساً از واقعیت فیزیکی متمایز است (تریگ، ۱۳۸۳: ۱۰۲). بنابراین، مدعی رهیافت‌ها و روش‌های ویژه در علوم انسانی و اجتماعی است. همه رهیافت‌های هرمنوتیکی تأویلی - تفسیری و معناکاوای در این زمره قرار می‌گیرند (صدرا، ۱۳۸۷: ۲۷۱). از پیشگامان آن می‌توان پتر وینچ (راجر تریگ، ۱۳۸۶: ۱۰۵)؛ ماکس وبر، دیلتای، گادامر و... را نام برد. این سنت هرمنوتیکی یا تفسیری غالباً بدیل اصلی و بنیادین پوزیتویسم محسوب می‌شود و این دو مانعه الجمع هستند (بنتون، ۱۳۸۹: ۱۵۰) زیرا روش طبیعت‌انگاری بر روابط علی-معلولی تأکید دارد در حالی که روش طبیعت‌انکاری که از آن به روش تفهیمی و تأویلی تعبیر می‌شود بر وابط غیر جبری، غیر قطعی و غیر پیش‌بینی تأکید دارد؛ ثانیاً رویکرد اولی بر یکسان‌انگاری پدیده‌ها و علوم طبیعی - انسانی نظر دارد و فلذا بر تعمیم روشها و الگوها قایل است در حالی که روش دوم بر تباین و ناهمسان‌انگاری پدیده‌ها و علوم طبیعی و انسانی تأکید دارد و بنا براین به تعمیم روشها، الگوها و یافته‌های علم طبیعی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی معتقد نیست. (صدرا، ۱۳۸۷: ۲۷۲). دانشمندانی همچون کارل یاسپرس بر تبدیل نا پذیر بودن روشهای تبیینی و تفهیمی یا تأویلی معتقد هستند ولی دانشمندی همچون ماکس وبر بر خلاف ظاهر به جمع بین این دو اقدام کرده و روش تبیین تفهیمی و یا تفهیم تبیینی را پی‌نهاده است (صدرا، ۱۳۸۷: ۲۷۲).. اگرچه روش وبر تا حدودی در جمع بین این دو روش، یعنی روش تبیینی یا تفهیمی تبیینی را پی‌نهاده است (صدرا، ۱۳۸۷: ۲۷۲).

ج) رویکرد اعتدالی

ولی فهم اندیشمندان مسلمان از این موضوع با گزاره‌ها و مفاهیم معرفتی در اندیشه و تفکر غربی، چه تجربه‌گرا و چه رویکردهای تفسیری، تفاوت‌ها و تضادهای بنیادینی دارد. روش‌شناسی مبتنی بر مبانی معرفت‌شناسی اسلامی با وجود پیروی از وحی الهی، نقش عقل

بشری را نادیده نمی‌گیرد و سعی می‌کند منابع شناخت را محدود به عالم حس و تجربه نکند و با باز کردن افق دید به هر دو عالم حس و شهود و عقل و وحی، شناخت درست‌تری از پدیده‌های جهان اجتماعی به دست دهد. بنابراین، برای رسیدن به روش‌شناسی مبتنی بر دیدگاه اسلامی لازم است مرزها را با روش‌های تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی متصلب موجود شفاف‌تر کرد؛ زیرا بر اساس دیدگاه‌های غیراثباتی و اسلامی، روش شناخت، منحصر به استفاده از ابزار حسی نیست، بلکه سایر روش‌های کسب معرفت (برهان، شهود و وحی) نیز معتبرند، بنابراین، به نوعی خودآگاهی متهورانه نیاز است تا از یک سو از هراس ناشی از تیغ تیز تجربه‌گرایی در حوزه اندیشه و تفکر رهایی یافت و از دیگر سو، برای نیل به چنین روش‌شناسی‌های خلاق، به شناخت نیروهای مولد و پویا در تاریخ اقدام کرد. این نیروها باید منطبق بر دیدگاه و جهان‌بینی اسلامی باشد. بسیاری از این نیروها، هنوز در تفکر اسلامی ناشناخته مانده‌اند؛ نیروهایی که می‌توانند علت اساسی جهش در مباحث روش‌شناسی مبتنی بر دیدگاه اسلامی باشند. بدون شک فارابی یکی از نیروهای فکری مذکور است که البته تاکنون به مباحث روش و روش‌شناسی او بی‌توجهی یا کم‌توجهی شده است.

فارابی در روش علم مدنی خویش، اصولاً به رویکردهای یک‌سویه یا تفریطی و متعارض طبیعت‌انگاری یا طبیعت‌انکاری قائل نیست، وی در عین حال مدعی روش‌های تبیینی تا تأویلی یا اختلاط بین آنها نیز نیست، بلکه با گرایش مستقلی هر دو رویکرد را نمی‌پذیرد. او آنها را هم در رویکرد و هم در روش انکار می‌کند و هر دو را ظن و پندار می‌داند. فارابی در عین حال که به ارتباط و تعامل و حتی تناسب بین طبیعت با انسان و اجتماع و علوم مربوطه قائل است، به جهت سومی نیز با عنوان اسباب الهی و تکوینی در عرصه حیات مدنی انسان معتقد است. هر چند موضوع علم مدنی را پدیده‌های ارادی می‌داند، لکن ارادی و اختیاری بودن پدیده‌های مدنی را به معنای غیرمعلل، یعنی فاقد علت بودن و فقدان قانونمندی تلقی نمی‌کند. حتی اتفاقی بودن این پدیده‌ها را به معنای نسبی، یعنی جهت‌گیری خیر و شر و منفی یا مثبت آنها می‌داند و آن را به معنای تضاد یا فقدان علت و قانون تلقی نمی‌کند. بنابراین، هر چند فارابی پدیده‌های طبیعی را جبری می‌داند، لکن اختیاری بودن پدیده‌های مدنی و سیاسی را نیز منافعی با قطعیت و حتمیت یا ضرورت علی نمی‌داند. در نتیجه وی در رویکرد علم مدنی خویش، جهات جبری طبیعی، تکوینی الهی و اختیاری انسان را به طور توأمان توجیه و تعبیه می‌کند، هم‌چنان با رهیافت تعقلی، روش‌های تحصیلی و نیز متقابلاً با روش‌های تفهیمی - تأویلی را حتی در حد

مفهوم معاصر منکر نمی‌شود (هم‌چنان با رهیافت تعقلی، روش‌های تحصلی و اثباتی را منکر نمی‌شود و همینطور، روش‌های تفهیمی و تفسیری را نیز منکر نمی‌شود) (صدرا، ۱۳۸۷: ۲۷۳). اگر فارابی را در مقایسه با کنت مورد توجه قرار دهیم، کنت در جامعه‌شناسی، به تناسب نمودگرایی و نیز طبیعت‌گرایی خود، صرفاً تجربه‌گرا است، ولی فارابی در علم مدنی، به تناسب نمودگرایی، بودگرایی و غایت‌گرایی و نیز عقل‌گرایی خود، روش‌های علمی متعددی را به کار می‌برد و به لحاظ روش‌شناسی، کل‌گرا و از جهتی می‌توان گفت، تعددگرا است. تعددگرایی و یا کثرت‌گرایی روشی فارابی، اولاً مبین تعدد و نظام روش‌های علم مدنی و مبتنی بر کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی وی در عرصه‌های عین و ذهن است؛ دوم اینکه همه موارد فوق، بنیاد علم مدنی فارابی است (صدرا، ۱۳۸۷: ۷۰-۲۶۹).

آنچه به صورت کلی می‌توان درباره رویکردهای مذکور بیان کرد، این است که روش‌شناسی‌های اثبات‌گرا با جدا کردن لاهوت از ناسوت به نتایج روش‌شناختی می‌انجامد که در تضاد با مفاهیم اسلامی و قرآنی قرار دارد. همچنین روش اثبات‌گرا به لحاظ نتایج پژوهش نیز دچار بسیاری از تناقضات شده است و آثار منفی زیادی خواهد داشت. این روش آنگاه که بر طریقه حس‌گرایی به عنوان یگانه منبع شناخت تأکید کرده است، حتماً منجر به تقلیل وجود واقعی در وجود مادی و انکار وجود روحانی و معنوی به عنوان حقیقتی مستقل از سیمای انسانی و اجتماعی خویش و در هر امر فوق طبیعی، که در واقعیت حس نمی‌گنجد، خواهد شد (امزیان، ۱۳۸۰: ۳۸۳). روش‌شناسی‌های اثبات‌گرا در بالاترین سطح خود به دنیوی‌گرایی (سکولاریزم) منجر می‌شود، در حالی که هیچ کدام از مفاهیم اسلامی، گزاره‌های "دنیوی‌گرایی" را بر نمی‌تابد. "دنیوی‌گرایی"، نه تنها غایت و معنا را از هستی و آفرینش می‌زداید، بلکه در درون لایه‌های مختلف حیات زیستی و اجتماعی انسان‌ها رسوخ و نسبی‌انگاری^۱ را بر آنها مستولی می‌کند. در چنین چشم‌اندازی، جهان و هستی از زیر چتر حمایتی گزاره‌ها و مفاهیم مابعدالطبیعی خارج می‌شود و تفسیر مادی انسان‌ها از جهانی که در آن زیست می‌کنند، جایگزین مفاهیم حیات‌بخش مابعدالطبیعی موجود در گزاره‌های وحیانی می‌شود (ایمانی و کلاته ساداتی، ۱۳۹۲: ۵-۳۴). شاید فارابی و سپس ابن خلدون، از اولین متفکران مسلمان باشند که آگاهانه به مباحث روش‌شناسی توجه داشته و با توجه به ابعاد هستی‌شناسی ارزش‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی به طراحی

روش معرفت و طراحی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم و معرفت اقدام کرده‌اند. پژوهش حاضر در پی آن است که با مراجعه به آثار این متفکر مسلمان، فنون روشی وی در مواجهه با داده‌های پژوهش، تحلیل و نقد و بررسی آرای دیگران را بررسی کند و از منابع و تألیفات فارابی، به استخراج معیارهای دستیابی به معرفت درست بپردازد.

برای دستیابی به این هدف ابتدا لازم است مفروضات هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی فارابی بررسی شود تا با آگاهی از این مفروضات روش‌شناسی، که تقدم منطقی نیز دارد، به مباحث روش‌شناسی این متفکر مسلمان توجه گردد که به صورت پراکنده در آثارش ذکر شده است.

۵. مفروضات روش‌شناسی فارابی

هر دانش و نظریه علمی با برخی اصول و مبانی تصویری و تصدیقی آغاز می‌شود و مباحث روش‌شناسی آن علم، تحت تأثیر اصول و مبانی است که صاحب و بنیانگذار آن نظریه و دانش، با آن اصول و مبانی به جهان و انسان نگاه می‌کند. دانش مدنی فارابی به عنوان مبدع علم مدنی نیز تحت تأثیر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی‌اش است. ساختار معرفتی هر نظریه علمی نیز مبتنی بر مبادی و اصول موضوعه خود است و پیامدها و لوازم منطقی خود را در قلمرو روش‌شناسی و حوزه‌های معرفتی علم به دنبال می‌آورد و متشکل از مجموعه مفاهیم، تصورات و گزاره‌هایی است که بر اساس مبانی خود به گونه منطقی و علمی سازمان می‌یابند (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۰-۸).

بنابراین ابتدا تلاش می‌شود مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی فارابی، تا آنجا که به بحث روش‌شناسی او مرتبط است، به اجمال بررسی گردد تا در سایه آن، مباحث روش‌شناسی فارابی در علوم اجتماعی و فرهنگی نیز درک گردد.

۱-۵- مفروضات هستی‌شناسی

هستی‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به ماهیت هستی می‌پردازد. در علوم اجتماعی، هستی‌شناسی به این پرسش پاسخ می‌دهد: ماهیت واقعیت اجتماعی چیست؟ هر پارادایمی پژوهشی، نمایانگر دیدگاهی درباره جهان است که مبتنی بر مفروضات هستی‌شناختی است. پارادایم‌های پژوهش در حوزه مورد علاقه‌شان، به طور ضمنی یا آشکار داعیه‌های متفاوتی درباره انواع

اشیایی مطرح می‌کنند که وجود دارند یا می‌توانند وجود داشته باشند، شرایط وجود آنها و شیوه‌هایی که آنها مرتبط هستند (بلیکی، ۱۳۸۹: ۳۰). فقط مقدماتاً یک تعریفی از هستی‌شناسی قبل از پرداختن به هستی‌شناسی فارابی شده است)

نظام علمی فارابی و طبقه‌بندی که از علوم انجام داده است، مبتنی بر جهان‌بینی فلسفی و علمی ایشان و بر اساس نظام سلسله‌مراتبی هستی است (صدر، ۱۳۸۷: ۵۳). «فکأن الفيلسوف هنا يضع للعالم صفتين: طبيعیه و اجتماعیه، و بین الصفتین تناسق و تلاحم و ترتیب» (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۴). اساساً در نظام معرفت‌شناختی فارابی، هستی به افق جهان مادی تقلیل نمی‌یابد، بلکه وجود خداوند، سبب اول برای وجود سایر موجودات تعریف می‌شود، چنانچه ارسطو قبل از فارابی به چنین معرفتی دست یافته بود (فارابی، ۱۳۹۵: ۵). نظریه فیض فارابی که مبتنی بر نظریه افلاطون است، وجود موجودات را از وجود خداوند می‌داند، آن گونه که در آراء اهل مدینه ذکر می‌کند «إن وجود الموجودات لازم بالضرورة عن وجود الله» (فارابی، ۱۳۹۵: ۶). این رویکرد به جهان و هستی در تقابل با رویکردهایی است که با افول در وادی شکاکیت و نسبییت فهم، ریشه یقین را می‌خشکاند و راه وصول به حقیقت را سد می‌کند. رویکردی که در دامن فرهنگ سکولار مدرن و غیرنقادانه رشد یافته است و با حضور غیرنقادانه‌اش در جوامع علمی جهان اسلام، بنیان‌های تفکر و اندیشه دینی و فرهنگ اسلامی را نشانه می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۸). فارابی از دیدگاه افلاطون و ارسطو استفاده کرده است که انسان را دارای سیستم معین و جامعه را "نظام‌واره" می‌دانستند. مغز، سر، سینه و دو دست و پای انسان برای فارابی، تمثیل فهم امور و درک سلسله‌مراتب اجتماعی است که در علوم به ارگانسیم تعبیر شده است (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰: ۲۲۳). برای مثال به اعتقاد فارابی "اهل مدینه" همه به مثابه عضو یک تن هستند و یک روح در همه هست و همه باید بدبختی یکی را بدبختی خودشان بدانند. ابراهیم مدکور این جمله را چنین تفسیر می‌کند که فارابی اساس مدینه را تقسیم کار نهاده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۲۰۹). داوری اردکانی در کتاب فارابی فیلسوف فرهنگ می‌نویسد: «مطلب دیگری که تأثیر مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی را در سیاست فارابی به وضوح نشان می‌دهد، تشبیه جامعه به تن است و اینکه نظام مدینه از مخدوم محض شروع می‌شود تا می‌رسد به خادم محض. پیدا است که فارابی در اینجا نظر به مراتب طولی موجودات از واجب‌الوجود تا هیولی دارد» (همان، ۹۹). بر همین اساس هم فارابی در "آراء اهل مدینه فاضله"، فن حکومت‌داری را با تشبیه به "علم طب" و "پزشکی" بیان می‌کند: «مدینه فاضله به مانند بدنی بُود "تام‌الاعضاء" و مانند

آنگونه بدنی بُود که همه اعضای آن در راه تمامیت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند» (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

۲-۵- مفروضات معرفت‌شناختی

برای پژوهشی سیستماتیک به قول "ماکس وبر" به ناچار باید به بررسی مسائل "معرفت‌شناختی" پردازیم (وبر، ۱۳۸۲: ۸۶). بحث درباره معرفت درست و شناخت حقیقی نیز همیشه مناقشه‌برانگیز بوده است. جامعه‌شناسی معرفت نیز با این ادعا که معیار و ملاک درست معرفت را یافته است و مدعی عرضه معرفت حقیقی و شاخص‌های درست آن است، پا به عرصه علم و روش‌شناسی معرفت نهاد. از آغاز پیدایش جامعه‌شناسی معرفت، اندیشه‌هایی که حول آن نظم و نسق یافتند و خود این رویکردها تحت تأثیر مدرنیته به معرفت شکل گرفت، دو دیدگاه معرفت‌شناسانه وجود داشت که یکی "سنتی" و دیگری "جدید" در باب معرفت تلقی می‌گردید. اندیشه‌های که در باب معرفت، نظم و نسق یافتند، دو رویکرد و دیدگاه است که یکی "سنتی" و دیگری "جدید" است.

دیدگاه "سنتی" درباره معرفت، مطابق طرحی که در دوران جدید از آن ارائه شده است، چنین تصور می‌کرد که فرایند معرفت در فضای مطلق و برکنار از عالم ناسوتی و بدون تماس با این دنیا و مقوله‌های این دنیایی تحقق می‌یابد. در واقع، در حالی که جایگاه زمانی- مکانی حصول علم و انکشاف معرفت، این جهانی تصور می‌شد، اما حقیقتاً این واقعه متعلق به جهانی دیگر بود و ظرف حقیقی آن نسبتی با این عالم نداشت. عالمان در این دیدگاه نیز به اقتضای فعالیتی که داشتند، همان گونه که تصویر آرمانی آن نه نسبتی با این عالم داشتند و نه می‌بایستی نسبتی با این عالم می‌داشتند. (همانگونه که تصویر آرمانی (حکیم حقیقت طلب می‌گویند) نسبتی با این عالم داشتند و نه می‌بایستی نسبتی با این عالم می‌داشتند) گویی هنگامی که عالمی در خلوت خویش به انکشاف حقیقت می‌پردازد، موجودی کاملاً قدسی و فارغ از جسم و انگیزه‌ها و غرایز این جهانی و بلکه بدون تن و نفس است. آموزش‌هایی که به منظور پرورش عالمان به آنها ارائه می‌شد و تربیت خاصی که برای آنان در نظر گرفته می‌شد، کاملاً با وقوف به این غایت مطلوب تنظیم و اجرا می‌گردید. در پایان چنین آموزش‌هایی، به طور طبیعی این انتظار وجود داشت که عالم حقیقت‌طلب، هر آنکه هست خود را به سویی نهاده و در اتصال با دنیایی دیگر از فراز این جهان خاکی و آلوده، حقیقت ناب و نیالوده را به ارمغان آورده است (ملکی، ۱۳۸۹:

۸ بخش یادداشت‌ها). گرچه پیشینیان در کل، در روش، آن گونه عمل می‌کردند که گویی فرایند معرفت و کشف علمی در فضایی برکنار از عالم واقع و ختشی نسبت به تأثیر عوامل مختلف وجودی جریان می‌یابد، اما آنها به هیچ وجه به طور مطلق نسبت به این نوع تأثیرات جاهل نبوده‌اند، لکن یک مسئله اصلی مانع از این شده است که آنها نسبت به این تأثیرات بیش از اندازه حساس شوند و نتایجی از آن اخذ کنند که دیدگاه تجدد به آن رسیده است. از دیدگاه آنها عقل یگانه امکان انسان برای آزادی قبول مسئولیت و نجات تصور می‌شد. آن‌ها دریافته‌اند که هر دید دیگری این یگانه امکان را از بین می‌برد و انسان را به موجودی درمانده و سرگردان در میان نیروهای کور عالم وجود مبدل می‌کند. هرگاه چنین تصور شود که نه بر پایه منطق درونی خود و نه در تبعیت از اقتضائات روش‌شناختی، بلکه تحت تأثیر عواملی به معرفت می‌رسد که از درون و بیرون بر انسان شناسنده و شخص عالم نیرو وارد می‌کند، حاصل کار جز بن‌بستی گریزناپذیر و سدی غیرقابل عبور برای بشریت نخواهد بود. در چنین حالتی انسان بازیچه‌ای بیش نخواهد بود و آزادی و مسئولیت، معنایی نخواهد داشت (مولکی، ۱۳۸۹: ۸).

در مقابل آنچه دیدگاه "ستی" از معرفت خوانده می‌شد و در دوران جدید، به سختی در مقابل آن ایستادگی شد و از همان آغاز حملات تند و مداومی بر علیه آن سازمان یافت، رویکرد جدید به علم است) حاصل این رویکرد همان‌گونه که در بسیاری از زمینه‌ها شاهد بودیم، تاریخی شدن معرفت و رانده شدن علم و عالمان به "عالم ناسوتی" بود. رها کردن علم و عالمان در طوفانی از نیروهای این جهانی و سپردن آنها به دست غرایز و امیال سرکش و منافع و مصالح گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی، به از دست رفتن حقیقت مطلق در غرب انجامید. نسبت، ثمره تلخ این "ناسوتی‌شدگی معرفت" (در مقابل لاهوتی و غیر این جهانی قرار دارد و یک اصطلاح الهیاتی است) بود. آن‌ها احساس می‌کردند چیزی یافته‌اند که به دور از مجادله فیلسوفان و اختلافات بی‌پایان مذاهب، گوهری به آنها عطا می‌کند که بی‌مدد "خدا" آنان را به اوج خوشنودی خواهد رساند (همان: ۹، بخش یادداشت‌ها). فارابی از نخستین اندیشمندانی بود که در عرصه معرفت به تفکیک و تعاون سه عامل و یا سه قلمرو عین، ذهن و علم پرداخته است و هر یک دارای قانونمندی، نظام و سلسله‌مراتب خاص و فرایند ویژه خود هستند (صدرا، ۱۳۸۷: ۴-۵۳). فارابی با تمسک به عقل و استدلال، مفاهیمی نظیر عالم جبروت، ملکوت، عالم ملائکه، لوح و قلم و قضا و قدر الهی، که مفاهیمی مذهبی هستند، را وارد دستگاه "معرفت

شناختی" خود کرد و در نتیجه فلسفه و حکمت را توأمان راه اصلی کشف حقایق می‌دانست (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰: ۲۲۱)

در دستگاه معرفت‌شناسی فارابی، عالم اجتماعی و جهان فرهنگی، دارای اصول و قوانینی است. این اصول و قوانین عناصر و اجزایی دارند که می‌تواند منجر به شناخت و کشف قوانین حاکم بر اجتماع گردد. فارابی در تعریف علم مدنی خودش می‌گوید: «فإنه يفحص عن أصناف الأفعال و السنن الإرادية و عن الملكات و الأخلاق و السجایا و الشیم آلتی عنها تكون الأفعال و السنن، و عن الغایات آلتی لأجلها تفعل؛ علم مدنی از اعمال و سنت‌های ارادی، ملکات، اخلاق و سجایای و خلق و خوی فطری انسان‌ها و از اهدافی بحث می‌کند که به خاطر آن این اعمال انجام می‌شود» (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۷۹). بنابراین، تعریف جهان انسانی دارای قانون‌مندی‌های است که قابل تعریف است و این تعریف از خصوصیت قانونمند بودن جهان فرهنگی و انسانی اخذ می‌گردد.

یکی دیگر از مفروضات معرفت‌شناختی فارابی "عینیت‌گرایی" وی است. در دیدگاه او، علم و معرفت و حق و حقیقی، مطابقت "عقل" با "معقول" واقعی و "علم" با "معلوم" عینی است. به بیان فارابی [حق] اطلاق بر آن معقولی می‌شود که عقل آن را موجود یابد تا با آن مطابقت کند (صدرا، ۱۳۸۷: ۳۳۲).

۳-۵- مفروضات انسان‌شناختی

در جهان‌بینی فارابی، انسان، جامعه انسانی و اجتماع‌های مدنی و همه عالم بشری، جزئی از اجزا و بلکه مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی هستند. فارابی ضمن طرح "نظریه فطرت"، دیدگاه‌های خود درباره انسان را مطرح می‌کند، به تبیین قوای گوناگون انسان می‌پردازد، ایده‌آل‌ها و آرزوهای او را برمی‌شمارد و در نهایت به طرح مدینه فاضله می‌پردازد (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰: ۲۲۶). ایشان در "آراء اهل مدینه"، در ذیل کلمه "النفس"، به تعریف نفس نمی‌پردازد، ولی به قوای نفس و اقسام پنج‌گانه، آن گونه که ارسطو ذکر کرده است، اهتمام می‌ورزد «إنما اهتم بالكلام علی قواها الخمس آلتی ذکرها أرسطو من قبل أی الغاذیة و الحاسة و المتخیلة و النزوعیة و الناطقة» (فارابی، ۱۳۹۵: ۸). در ادامه مراتب قوانی نفسانی را ذکر می‌کند، اما می‌گوید مرکز همه قوانی نفسانی، "قلب" انسان است و اجزای هر یک از قوای نفسانی را نیز با ذکر جزئیات بیان می‌کند. مهم‌تر از همه، فارابی انسان را اجتماعی می‌داند و عقیده دارد هر انسانی فطرتاً برای

رسیدن به بالاترین درجه کمالاتش به اجتماع نیاز دارد و اساس اجتماع را نیز بر اساس نیاز انسان‌ها به همدیگر تبیین می‌کند «فحدثت منها الاجتماعات الانسانية؛ حاجة الناس إلى بعضهم البعض أساس الاجتماع» (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۱۲). در نتیجه فارابی مانند ارسطو می‌گوید: انسان مفسطور است به زیست در جامعه و اینکه انسان هم در قوام وجودی و هم در نیل به کمالات محتاج زندگی اجتماعی است. اساس مدینه ضروریه فارابی نیز برای رسیدن انسان‌ها به مایحتاج اولیه و رفع نیازهای اولیه انسان‌ها است «المدينة الضرورية، و هي آلتی قصد أهلها الاقتصار على الضروری مما به قوام الأبدان من المأكول و المشروب و الملبوس و المسكون و المنكوح، و التعاون على استفادتها» (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۲۸). هر یک از افراد به سرشت و طبیعتی آفریده شده اند که هم در قوام وجودی خود، هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود، محتاج به امور بسیارند و هر یک به تنهایی نتوانند متکفل انجام همه آن امور باشند و بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی است که هر کدام از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود... برای هیچ فردی از افراد انسان وصول بدان ممکن نیست، مگر به واسطه اجتماع» (فارابی، ۱۳۹۵: ۱۱۲).

۶. روش‌شناسی فارابی در علوم اجتماعی و فرهنگی

روش‌شناسی مربوط به منطق پژوهش اجتماعی است. به عبارت دیگر، در روش‌شناسی این پرسش مطرح است که چگونه معرفت و دانش‌مان را اعتباریابی کنیم، ولی روش فنونی است که محقق برای دستیابی به معرفت مورد استفاده قرار می‌دهد.

برای روشن شدن محورهای اساسی مباحث روش‌شناسی در علوم اجتماعی و فرهنگی، باید

به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱- هدف معرفت اجتماعی و فرهنگی چیست؟ آیا رشته‌های اجتماعی و فرهنگی را می‌توان علوم قانون‌شناختی یا تعمیمی محسوب کرد؟ یعنی این علوم در پی تثبیت نظامی از قوانین طبیعی هستند که شأن «فرضی-قیاسی» یا «قیاسی-قانون‌شناختی» دارند- نظامی که راه‌حل همه مسائل اجتماعی و فرهنگی را بتوان از آن استنتاج کرد؟ یا اینکه این علوم باید بالاترین دقت و کمال ممکن، ویژگی‌های یگانه و منحصر به فرد پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی را، همان طور که رخ می‌دهند و در عمل تجربه می‌شوند، بازتولید یا باز آفرینی کنند؟

۲- خواص پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی کدام است: آیا تفاوتی میان موضوع این رشته‌ها با موضوع سایر علوم وجود دارد؟ آیا موضوع این علوم پذیرای همان روش‌ها و تبیین‌هایی است

که در سایر علوم طبیعی، کارایی خود را به اثبات رسانده‌اند؟ یا پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی خواص متمایز خود را دارند که امکان علم طبیعی پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی را منتفی می‌کند؟ برای مثال اگر معنی‌دار بودن کردارهای انسان، اراده آزاد انسان‌ها، و تفاوت قاطع «حیات ذهنی» و دنیای طبیعت بی‌جان و بالاخره کیفی بودن پدیده‌های اجتماعی - فرهنگی به عنوان تمایز دنیای اجتماعی و دنیای طبیعی فرض گرفته شود، آیا نتیجه این نیست که برخی اهداف و روش‌های علوم طبیعی در این عرصه به لحاظ منطقی نامناسب باشند.

۳- آیا در همه پژوهش‌ها باید از روش واحدی استفاده کرد؟ آیا هر پژوهش مشروع علمی باید از روش‌های ثابت و یکسانی استفاده کند؟ اکتشاف علمی، منطبق واحدی دارد؟ یا بر عکس، نتایج مطلوب و رضایت‌بخش در حیطه مسائل علوم اجتماعی و فرهنگی فقط با کاربرد روش‌هایی میسر است که مختص به این علوم باشد؟ آیا برای واری و سقم گزاره‌های علوم اجتماعی و فرهنگی باید در پی بازتولید، بازآفرینی، تجربه، زیستن، شهود و فهم همدلانه پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی بود و ویژگی‌های منطقی این فعالیت‌ها به گونه‌ای است که تفاوت قطعی با علوم طبیعی ایجاد کند؟

۴- قلمرو مسائل فرهنگی و اجتماعی چگونه است؟ مسائل اجتماعی و فرهنگی چگونه باید تعریف شود؟ معیارهای شناسایی مسائل اجتماعی و فرهنگی کدامند؟ آیا وقایع فرهنگی و اجتماعی مستقل از هر نوع پرسش تئوریک، خواص ویژه خود را دارند؟ یا شناسایی هر پدیده‌ای به عنوان یک مسئله پژوهشی، وابسته به شیوه مشاهده و نحوه پرسش از آن است (وبر، ۱۳۸۲: بخش یادداشت‌ها). (ص ۴)

با توجه به مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و بیان دیدگاه‌های مختلف، از جمله دیدگاه فارابی درباره این مسائل، می‌توان مباحث روش‌شناسی فارابی در علوم اجتماعی و فرهنگی را با توجه به متون وی به موارد ذیل دسته‌بندی کرد:

۱-۶- بهره‌گیری از روش سنخ‌بندی

اولین کاری که فارابی به لحاظ روشی انجام داده است، سنخ‌بندی علوم است. وی کتاب مستقلی در این باره تألیف کرده که در آن به بیان اقسام علوم اصلی و فرعی پرداخته است. البته فقط به تقسیم‌بندی اکتفا نکرده، بلکه تعریف، موضوع و انواع آن را نیز بیان نموده است «قصدا فی الكتاب أن نحصى العلوم المشهوره علماء علما، و نعرف مجمل ما یشتمل علیه کل واحد منها،

و اجزاء ما له أجزاء منها» (فارابی، ۱۹۹۶: ۹). وی در کتاب "التنبه علی سبیل السعاده" انواع علوم را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده است. فارابی در این کار از ارسطو تأثیر پذیرفته، اما تفاوت‌های تقسیم‌بندی خود را به روشنی بیان کرده است. برای مثال در تقسیم حکمت عملی از نظر ارسطو عدول کرده و آن را به اخلاق و سیاست تقسیم کرده و از تدبیر منزل سخنی به میان نیاورده است. به اعتقاد او، هدف از طبقه‌بندی سه چیز است، آنها عبارت‌اند از: اول، آگاهی برای کسانی که اراده خواندن این علوم و موضوعاتش را دارند. دوم، توانایی مقایسه این علوم و آگاهی به اینکه کدام یک نافع‌تر و بهتر است و سوم، شناسایی افرادی که ادعای احاطه بر چنین علمی را دارند، ولی در واقع از آن بی‌اطلاع هستند (فارابی، ۱۹۹۶: ۹).

۲-۶- ترتیب منطقی و علمی

فارابی در "احصاء العلوم" فصل‌های کتابش را بر اساس ترتیب منطقی و نیاز انسان مطرح می‌کند، برای مثال، فصل اول را به علم زبان‌شناختی و فصل دوم را به مباحث منطقی اختصاص می‌دهد و معتقد است که این دو علم به لحاظ یادگیری و ورود در بحث‌های بعدی تقدم دارند. سپس علم ریاضیات، علم طبیعی و الهی و در نهایت علم مدنی و اجتماعی (اخلاق و سیاست)، فقه و کلام را بیان می‌کند که در نظر و عمل مورد نیاز انسان است (فارابی، ۱۹۹۶: ب: ۱۴). در رتبه‌بندی دیگری از علوم، علم حکمت را از قدیم‌ترین و کامل‌ترین علوم دانسته است که در صدر همه علوم قرار دارد و سایر علوم در ذیل این علم جای دارند (آل یاسین، ۱۴۰۵: ب: ۲۱۹).

۳-۶- تعدد و کثرت‌گرایی روش‌شناسی

فارابی در روش‌شناسی، پیش از هر چیز، نمودگرا، بودگرا و غایت‌گرا است. بنابراین، معتقد به تعدد روش محسوب می‌شود. وی بر این اساس، علم را شناخت توأمان نموده‌ها، بوده‌ها و غایت‌های پدیده‌های مدنی دانسته است؛ خواه جهات قابل مشاهده یعنی نموده‌ها باشند که اعم از افعال، روابط رفتار و ساختارهای مدنی است. در خصوص این موارد بیشتر به توصیف، تحلیل و تبیین با شیوه استشهادی نیاز است. یا اینکه جهات غیرقابل مشاهده یعنی بوده‌ها و غایت‌ها، هنجارها، ارزش‌ها و نهادها باشند که در مقام بنیان نموده‌ها است. این موارد بیشتر به تعلیل و به اصطلاح نهان‌یابی و معناکاوی یا تفهم و شیوه استدلالی نیاز دارند. شناخت غایت‌ها نیز نیازمند نیت‌کاوی و انگیزه‌یابی است. وی شناسایی، تعیین و تعریف این عناصر، اجزا، مفاهیم و ساختار آنها و نیز کشف قانونمندی‌های حاکم بر روابط آنها را کار ویژه تحقیقات علم مدنی می‌داند.

بنابراین، فارابی در روش‌های علم مدنی خود نیز تعددگرا و عقلگرا است (صدر، ۱۳۸۷: ۳۲۶). در حقیقت کثرت‌گرایی روشی، استفاده از روش‌های متفاوت برای رسیدن به جمع‌بندی و شناخت منسجم‌تر از پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی است. در دنیای اسلام نیز ما نوعی کثرت‌گرایی روشی را می‌بینیم که در سطح معرفتی و نظری خود را محدود به معنای تجربی علم نمی‌دانست، بلکه از سنگرهای عقلایی و وحیانی علم دفاع می‌کردند و به لحاظ روشی نیز با پذیرش وحی و مرجعیت علمی آن موجب شده است در حاشیه وحی، نوعی از نقل که مبتنی بر وحی است نیز به حوزه عقلانیت اسلامی وارد شود و بخش گسترده‌ای از دانش‌های نقلی را پدید آورد (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۳۷-۸). فارابی برای دست‌یابی به شناخت در سطح پدیده‌های اجتماعی از شیوه‌هایی استفاده می‌کند که علم طبیعی از آن بهره می‌برد، به خصوص در زمینه روش علمی «یسلك فی‌ها الطرق آلتی سلکها فی الطبیعیات» (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۴۱). ولی در این حد متوقف نمی‌شود و در مراحل بعد درباره پدیده‌هایی بحث می‌کند که انسان را برای رساندن به غایاتش یاری می‌رساند که عبارت‌اند از خیرات، فضایل و نیکی‌ها. در این مرحله از روش علم مدنی خویش و نه روش علم طبیعی و داده‌های علمی آنها بهره می‌برد.

۴-۶- بهره‌گیری از روش برهانی و استدلالی

روش قیاسی برهانی، در قبال در مقابل روش خطابی و شعری است که در اندرزنامه‌ها، سیاست‌نامه‌ها و فتوت‌نامه‌ها به کار برده می‌شود. روش قیاسی برهانی، به تناسب ابعاد موضوع و منابع معرفتی خویش از حسیات، تجربیات، اولیات، فطریات، حدسیات و متواترات بهره می‌برد (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۳). این روش پیروان فراوانی دارد. اکثر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بوده‌اند. الکندی، فارابی، بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی (ابن الصائغ اندلسی) مشائی مسلک بوده‌اند. مظهر و نماینده کامل این مکتب، بوعلی سیناست (مطهری، ۱۳۵۸: ۸-۱۴۷).

همان طور که در رساله "الرد علی جالینوس" مطرح شده است، فحص دو نوع است: «منها ما سیبلیها أن يعرف بالمشاهدة و بمباشرة الحواس لها، و منها ما سیبلیها أن يعرف بالبراهین» (آل یاسین، ۱۴۰۵: ۸۸)، یعنی یکی، تفحص با روش مشاهده و حسی و دیگری تفحص با روش برهانی و استدلالی. داوری اردکانی نیز در کتاب فارابی فیلسوف فرهنگ عقیده دارد که «اصول و

مبادی فارابی، کمتر افلاطونی و بیشتر ارسطویی و نوافلاطونی و هلنیستیک، و روش او روش برهانی استدلالی است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

فارابی درباره خدا، به شیوه منطقی محض (واجب و ممکن) استدلال می‌کند تا به حل دو مشکل اساسی، یعنی خلقت و وحی، بپردازد. اثبات وجود خدا از تحلیل اندیشه خود وجود و بخشیدن همه صفات به کمال او و در رأس آنها «عقل» و «وجود» او را قادر ساخت تا با پناه بردن به اندیشه فیض، هر دو مشکل را با هم حل کند. مراتب فیوضات در زمینه هستی‌شناسی به هیولی و در حوزه معرفت‌شناسی به عقل فعال منتهی می‌شود. خدا قدیم ازلی و علت نخست است و جهان حادث و از عناصر چهارگانه تشکیل شده است، اما هیولی هم قدیم و هم حادث است (جابری، ۱۳۸۷: ۵-۷۴).

۵-۶- بکارگیری روش مقایسه‌ای و تطبیقی

کتاب "الحروف" فارابی نوعی از فلسفه تاریخ است که فارابی در آن تلاش کرده است رشد فرهنگی جوامع را از مرحله تعبیر با اشاره و صدا تا والاترین مراحل تعبیر مجرد، مرحله دین و فلسفه را در آن به ما نشان دهد. (از مراحل اولیه که تعبیر با اشاره و صدا است تا بالاترین مراحل تعبیر یعنی دین و فلسفه به ما نشان دهد). او تلاش کرده است اندیشه یونانی و اسلامی را مورد مقایسه قرار دهد، بنابراین گاهی این یکی را به وسیله آن و زمانی آن یکی را به وسیله این بررسی می‌کرد. بدون آنکه فراموش کند در این مسیر زمانی در اندیشه ایرانی و گاهی در اندیشه هندی مکتب داشته است و تداخل این فرهنگ‌ها و انتقال برخی آن‌ها را از حوزه‌ای به حوزه دیگر آشکار سازد (جابری، ۱۳۸۷: ۶۸). فارابی به رشد بیان انسان، از آغاز نخستین مراحل آن یعنی پیدایش "حروف امت" و الفاض آن تا اصل زبان و رسیدن به ارائه عام-خطابه شعر و روایت اخبار و دانش زبان (زبان‌شناسی) نوشتن- تا آرایه‌های قیاسی - علوم نظری می‌پردازد. آنگاه رشد آن را از مرحله شیوه‌های خطابی سوفسطایی تا شیوه جدلی، شیوه‌ای آرام آرام به شیوه یقینی و تا پیدایش فلسفه و به قول او، تا زما افلاطون دنبال می‌کند و از آنجا به استقرار فلسفه ارسطو می‌رسد. آنگاه فارابی از این تأویل ایدئولوژیک به هدف اساسی می‌پردازد و می‌گوید: «بعد از همه این‌ها نیاز به وضع قوانین و آموزش مردم به امور علمی است که به شیوه عقلی برداشت شده‌اند و اگر قوانین به این دو بخش وضع شود و راه‌های آموزش و اقلان و

تربیت به آنها اضافه شود، انگاره دینی به وجود می‌آید که مردم را آموزش و تربیت کرده است و مردم در سایه آن به سعادت برسند» (جابری، ۱۳۸۷: ۶۹).

۶-۶- بهره‌گیری از رهاوردهای عقلی

فارابی برای "عقل" و "علوم عقلی" آن چنان اهمیت قائل بود که عنوان "فیلسوف عقل" را برای او به کار می‌برند، کمالینکه ابن سینا همه تلاش‌های خود را صرف شناخت "نفس" کرد و بدین سبب او را "فیلسوف نفس" لقب دادند (جابری، ۱۳۸۷: ۵-۱۲۴). حس، خیال، عقل و وحی منابع معرفتی هستند که در طول یکدیگر قرار دارند و رهاوردهای معرفتی و علمی آنها هرگز در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرد. حس، موضوعات و عرصه‌های گوناگون را در معرض نظر و نگاه عقل قرار می‌دهد. عقل از یک سو با استفاده از مبانی نظری خود، داده‌های حسی را به صورت گزاره‌های علمی درمی‌آورد. از دیگر سو، با آگاهی از وجود معرفت شهودی و وحیانی بر ساحت‌های از هستی که شناخت شهودی و وحیانی برای انسان منکشف می‌گردد، استدلال می‌کند. بر ساحت‌های از هستی که شناخت شهودی و وحیانی برای انسان منکشف می‌گردد، استدلال می‌کند. وحی نیز با توجه به افق برتر خود، ضمن همراهی با عقل، بخش‌هایی از معرفت را که عقل، به تنهایی از دریافت آن عاجز است، به افق مفاهیم تنزل و در دسترس ادراک عقل قرار می‌دهد. بدین ترتیب، عقل همان گونه که در تعامل با حس، به عرصه‌های جزئی هستی راه می‌برد، در تعامل با وحی از عرصه‌های عمیق و در عین حال گسترده‌تر هستی، به سهم خود آگاه می‌گردد (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

فارابی عقیده دارد که حس به تنهایی نمی‌تواند درباره شیء یا کلیت آن حکمی یقینی صادر کند، زیرا با تأکید وی کسب یقین، عمل خاص عقل است، عملی که آن را در اموری انجام می‌دهد که از طریق احساس حاصل شده‌اند. همچنین وی معتقد است عقل می‌تواند درباره برخی اشیاء به محض احساس شدن یقین حاصل کند (صدرا، ۱۳۸۷: ۳۶۶). فارابی در واقع می‌خواهد این مطلب را بگوید که برای کسب شناخت درست از یک پدیده، نباید به تنهایی به حس متوسل شد، بلکه برای اعتمادپذیری و باورپذیری آن باید به قوه عقل نیز متمسک شد.

۶-۷- توجه به محدودیت قوای ادراکی در درک واقعیات

اگرچه عقل انسان قادر به شناخت بسیاری از پدیده‌های جهان اجتماعی و انسانی است، ولی در سایر کرانه‌ها و سطوح هستی، عاجز از شناخت است و محدودیت‌هایی دارد. فارابی در

"التعليقات" درباره حدود شناخت پدیده‌ها یا پدیده‌گرایی معتقد است که وقوف کامل و فراگیر بر حقیقت، ذات و ماهیت یا چیستی و هستی و نیز مبادی پدیده‌ها ممکن نیست. وی بر این اساس تأکید می‌کند که شناخت خداوند به دلیل شدت کمال و عظمتش و نیز ناتوانی عقل بشری در قدرت شناخت و فهم بشر نیست «نحن لا نستطيع أن نعلمه لشدته كماله و عظمته من جهة، و لضعف عقولنا و ملاستها المادة من جهة ثانية» (فارابی، ۱۳۹۵: ۶). در آغاز هر قوم و جامعه‌ای به محدوده خاصی از مکان (ده شهر و...) تعلق دارد و تصورات و تخیلات و معارفش نیز از نظر کمی و کیفی محدود است (فارابی، ۱۹۸۶: ۵-۱۳۴)، یعنی هر قوم و مردمی چیزی را درک می‌کنند و از ادراک بسیاری از امور دیگر عاجزند، نه اینکه فهم‌ها همواره یکسان باشد. این مطلب را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد. یکی اینکه، خصوصیات زیستی مردمان حدود "درک" و "فهم" شان را معین می‌کند و دیگری، اندیشه و نظر تاریخی، به این معنا که فهم و درک و قدرت تصرف مردمان در تاریخ تغییر می‌کند. ظاهراً قول فارابی به تفسیر اول نزدیک است (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱-۲۸۰).

۸-۶- بهره‌گیری از شهود و وحی

در روش‌شناسی فیلسوفان مسلمان، شهود و وحی نیز به عنوان منبع و راه شناخت و معرفت، مورد توجه است، حس، خیال، وهم و عقل، منابعی از معرفت هستند که از افق مفهوم، با واقعیت ارتباط برقرار می‌کنند. شهود منبع معرفتی دیگری است که ارتباطی بی‌واسطه با مراتب تعینات وجود می‌یابد. در معرفت شهودی، واقعیت بدون وساطت مفهوم، در معرض آگاهی عالم قرار می‌گیرد. معرفت شهودی بر حسب مراتب واقعیت و وجود، تقسیمات متنوعی می‌پذیرد و وحی نوعی خاصی از شهود است که با اخبار از اراده تشریعی خداوند، مسیر هدایت و سعادت انسان را در حوزه‌های شناختی، اعتقادی، اخلاقی و رفتاری نشان می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

فارابی در کتاب "آراء اهل مدینه الفاضله"^۱ در رتبه‌بندی از وحی، دو مرتبه وحی را بیان می‌کند: در آنجا که وحی را اتصال عقل مستفاد به عقل فعال می‌داند، نظر به گونه‌ای وحی داشته که

۱. فیکون ما یفیض من الله، تبارک و تعالی، إلى العقل الفعّال یفیضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخیلة. فیکون بما یفیض منه إلى عقله المنفعل حکیمًا فیلسوفًا و متعقلًا علی التمام و بما یفیض منه إلى قوته المتخیلة نبیا منذرًا بما سیکون و مخبرًا بما هو الآن (عن) الجزئیات، بوجود یعقل فیہ الإلهی. و هذا الانسان هو فی أكمل مراتب الانسانیة و فی أعلى درجات السعادة. و تكون نفسه كاملة متّحدة بالعقل الفعّال علی

در آن فقط ادراکات معقولات صورت می‌پذیرد، و دوم در جایی که قوه متخیله را در وحی مدخلیت می‌دهد، مرتبه و قسم دیگری از وحی را مورد توجه قرار می‌دهد که نبی افزون (افزون) بر ادراک معقولات، به ادراک جزئیات و اخبار آن‌ها نائل می‌آید (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۱).

۹-۶- بهره‌گیری از تجربه و مهارت در فرایند پژوهش

انسان‌ها قبل از اینکه تجربه و ممارست ببینند، بسیاری از پدیده‌ها را انکار می‌نمایند و گمان می‌کنند چنین چیزی امکان ندارد، اما زمانی که به سلاح تجربه مسلح گردند، این گونه گمان‌ها از آنها ذایل خواهد گردید. وجود اشیاء و پدیده‌هایی که در حالت عدم تجربه، محال به نظر می‌رسید، ضرورت یافت، به گونه‌ای که در گذشته از دیدنش تعجب می‌کرد، اما اکنون از ندیدن آن پدیده تعجب خواهد کرد «كما أن الإنسان من قبل أن يتأدب و يتحنك يستنكر أشياء كثيرة و يستبشعها و يخيل إليه فيها أنها محال، فإذا تأدب بالعلوم و احتنك بالتجارب زالت عنه تلك الظنون فيها، و انقلبت الأشياء آلتى كانت عنده محالاً فصارت هي الواجبة و صار عنده ما كان يتعجب منه قديماً في حد ما يتعجب من ضده» (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۸).

۱۰-۶- بهره‌گیری از روش مشاهده

فارابی روش تجربی و استفاده از مشاهده را در کنار سایر روش‌ها، راهی مطمئن برای علم می‌داند. ایشان در کتاب احصاء العلوم درباره ریاست مدینه فاضله و توان مدیریت آن می‌گوید علم و توانایی برای مدیریت از دو طریق حاصل می‌گردد: یکی آگاهی به قوانین کلی و دوم، آگاهی که انسان در حین ممارست در امور مدنی و اجتماعی و انجام فعل اخلاقی و قرار گرفتن در محک تجربه و در طول مشاهده پدیده‌های اجتماعی به دست می‌آورد. بعد علم پزشکی را مثال می‌زند و اینکه در این علم نیز آگاهی برای پزشکان از دو راه به دست می‌آید: «یکی معلومات عمومی و قوانینی کلی که با خواندن کتاب‌های پزشکی و طبی به دست می‌آید و دیگری در طول ممارست در کارهای پزشکی و دیدن بیماران و نیز تجربه به دست آوردن در طول تجربه و مشاهده بدن‌های افراد بیمار؛ أن المهنة الملكية الفاضلة تلثم بقوتين: إحداهما- القوة على القوانين الكلية و الأخرى- القوة آلتى يستفيدها الإنسان بطول مزاوله الأعمال المدنيه، و

بممارسه الأفعال فی الأخلاق، و الأشخاص فی المدن التجریبه. و الحنکه فیها بالتجربه و طول المشاهده» (فارابی، ۱۹۹۶: ۲-۸۱). همانگونه که در رساله الرد علی جالینوس مطرح کرده است، فحص دو نوع است: «منها ما سبیلها أن يعرف بالمشاهده و بمباشرة الحواس لها، و منها ما سبیلها أن يعرف بالبراهین» (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۸). یکی، تفحص با روش مشاهده و حسی و دیگری، تفحص با روش برهانی و استدلالی. فارابی در توضیح کلمه «جوده‌الرأی» صاحبان اندیشه و اینکه مبانی معرفتی‌شان را از چه راه‌هایی به دست می‌آورند، گفته است: مبادی فکری و مبانی معرفتی‌شان دو چیز است: یکی امور مشهوری که مبتنی بر رأی همگان یا دست کم رأی اکثریت انسان‌ها است و دیگری، اموری که بر اثر تجربه و مشاهده شخصی به دست آمده است؛ الأصول الّتی يستعملها المروى فی استنباط الشیء الذی یروى فیہ اثنان: أحدهما الأشياء المشهوره المأخوذة عن الجميع أو عن الأكثر و الثانی الأشياء الحاصلة له بالتجارب و المشاهده». (فارابی، ۱۴۰۵ ب: ۱-۶۰).

جمع‌بندی

همان‌طور که نگرش‌های اثبات‌گرایی، تفهیمی-تفسیری و روش‌های انتقادی در علوم اجتماعی، روش و روش‌شناسی متناسب خود را دارد، فارابی نیز که از دیدگاه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام، سه منبع معرفتی نظیر "حس"، "عقل" و مهم‌تر از همه "وحی" را برای شناخت پدیده‌های طبیعی، جهان اجتماعی و فرهنگی، معیار شناخت قرار می‌دهد، بدون شک، روش‌شناسی متناسب با خود را تولید می‌کند.

در جمع‌بندی کوتاه راجع به این نوع روش‌شناسی - که فارابی یکی از سرآمدان این نوع نگاه به جهان و طبیعت است و بر اساس آن، روش‌شناسی مناسبش را نیز ارائه نموده است - می‌توان گفت در این نوع روش‌شناسی که می‌توان آن را "روش‌شناسی اعتدالی فارابی" نامید، اولاً جهان اجتماعی به جهان طبیعی تقلیل نمی‌یابد تا روش پوزیتویستی، یگانه راه شناخت جهان فرهنگی و اجتماعی تلقی گردد. دوم اینکه، با نگاهی که فارابی به هستی، جهان و انسان دارد، دانش بشری و اتکاء صرف به عقل بشری را نیز برای شناخت طبیعت و جهان اجتماعی کافی نمی‌داند، بلکه از شهود و وحی و دانش نقلی نیز برای شناخت بهره می‌برد. به تعبیر دیگر، برخلاف پوزیتویسم کنتی، صرفاً معتقد به جهات طبیعی و روش حسی - تجربی نبوده و برخلاف سنت هرمنوتیکی، مدعی جهات انسانی یا اجتماعی محض نیز نیست؛ زیرا نه تنها به جهات طبیعی و

انسانی قائل بوده، بلکه علاوه بر این دو، معتقد به جهت و مبدأ سوم الهی و تکوینی در عرصه پدیده‌های اجتماعی و شناخت آنها است، (ساماندهی و راهبرد) قابل حذف. بنابراین، در روش‌شناسی علوم اجتماعی و فرهنگی او، پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی دارای مبادی سه‌گانه الهی، طبیعی و انسانی- اجتماعی است و از این رو، روش‌شناسی او نیز متفاوت است و فارابی در مباحث روش‌شناسی، علاوه بر توجه به ابعاد طبیعی پدیده‌های اجتماعی، به بعد الهی و تکوینی و بنابراین به روش‌های شهودی و وحیانی نیز در کنار سایر روش‌ها می‌پردازد و از آن برای شناخت پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی بهره می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. فیکون ما یفیض من الله، تبارک و تعالی، إلى العقل الفعّال یفیضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخیلة. فیکون بما یفیض منه إلى عقله المنفعل حکیمًا فیلسوفًا و متعقلًا علی التمام و بما یفیض منه إلى قوته المتخیلة نبیا منذرا بما سیکون و مخبرًا بما هو الآن (عن) الجزئیات، بوجود یعقل فیہ الإلهی. و هذا الانسان هو فی أكمل مراتب الانسانیة و فی أعلى درجات السعادة. و تكون نفسه كاملة متّحدة بالعقل الفعّال علی الوجه الذی قلنا. و هذا الانسان هو الذی یقف علی کل فعل یمکن أن یتبلّغ به السعادة. (الفارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۵)، آراء اهل مدینه الفاضله و مضاداتها، ص ۱۲۱).
۲. و کل واحد من الناس مفطور علی أنه محتاج، فی قوامه، و فی أن یتبلّغ أفضل کمالاته، إلى أشياء کثیرة لا یمکنه أن یقوم بها کلها هو وحده، بل یمحتاج إلى قوم یقوم له کل واحد منهم بشیء مما یمحتاج إلیه. و کل واحد من کل واحد بهذه الحال. فلذلک لا یمکن أن یتبلّغ الانسان ینال الکمال، الذی لأجله جعلت الفطرة الطبیعیة، الا باجتماعات جماعة کثیرة متعاونین، یقوم کل واحد لکل واحد ببعض ما یمحتاج إلیه فی قوامه؛ فیجتمع، مما یقوم به جملة الجماعه لکل واحد، جمیع ما یمحتاج إلیه فی قوامه و فی أن یتبلّغ الکمال. و لهذا کثرت أشخاص الانسان، فحصلوا فی المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الانسانیة. (الفارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۵)، آراء اهل مدینه الفاضله و مضاداتها، ص ۱۱۲).
۳. و الرجل الذی اضطلع بهذه المهمة الصعبة و الرائدة و الأكثر نفعا هو ابن الندیم (ت ۳۸۵ هـ) الذی عاصر الفارابی و ألف کتابه الشهیر المعروف به «الفهرست» (الفارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، بیروت: الهلال، بخش مقدمه، ۶).

منابع

- امزبان، محمد (۱۳۸۰)، روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجار گرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ایمانی، محمد تقی و کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۲)، روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان (ارائه مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۰)، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون، تهران: انتشارات صدای وسیما (سروش).
- آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵ ه.ق)، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت: عالم الکتب.
- بلیکی، نورمن (۱۳۸۹)، استراتژی‌های پژوهش، ترجمه هاشم آقا بیگ پوری، تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، نظریه و فرهنگ، (مجله راهبرد فرهنگ، شماره بیست و سوم، پاییز ۱۳۹۲).
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، روش شناسی انتقادی حکمت صداریی، قم: کتاب فردا.
- تریک، راجر (۱۳۸۶)، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۷)، ما و میراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن سینا، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: انتشارات ساقی.
- صدرا، علی رضا (۱۳۸۲)، علم مدنی فارابی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۸۱)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابو نصر محمد (۱۳۷۹)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.
- فارابی، ابو نصر محمد (۱۴۰۵ ه.ق)، فصول منتزعه، تهران: مکتب الزهراء.
- فارابی، ابونصر محمد، (۱۹۹۶ م)، احصاء العلوم، (مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم)، بیروت: الهلال.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۱۳ ه.ق)، الاعمال الفلسیفیه، (مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین)، بیروت: دارالمراحل.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۸۶ م)، کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابو نصر محمد (۱۴۰۸ ه.ق)، المنطقیات للفارابی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۵ م)، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، (مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم)، بیروت: مکتبه الهلال.
- کرمی، میثم (۱۳۹۰)، فارابی شناسی (گزیده مقالات)، تهران، موسسه انتشارات حکمت.
- مدد پور، محمد (۱۳۸۹)، حکمت دینی و یونانی زدگی در عالم اسلامی از آغاز تا عصر ابن خلدون، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، کلیات علوم اسلامی، قم: انتشارت صدرا.
- مولکی، مایکل جوزف (۱۳۸۹)، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کوچویان، تهران نشر نی.
- مهاجر نیا، محسن (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی فارابی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، پژوهشکده اندیشه اسلامی.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.
- یان کرایب، تد بنتون (۱۳۹۱)، فلسفه علوم اجتماعی (بنیادهای فلسفی علوم اجتماعی)، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: نشر آگه.