



## The Origin of Power from the Perspective of AlFarabi and Ibn Khaldun and Its Relationship with Legitimacy

Sahra Hatami<sup>1</sup> , Seyyed Mohammad Sheikahmadi<sup>2</sup> ✉, and Kaivan Shafei<sup>3</sup> 

1. Department of History, Sa. C., Islamic Azad University, Sanandaj, Iran. Email: [sahra.hatami@iau.ac.ir](mailto:sahra.hatami@iau.ac.ir)

2. Corresponding Author, Department of History, Sa. C., Islamic Azad University, Sanandaj, Iran. Email: [m.sheikahmadi@iau.ac.ir](mailto:m.sheikahmadi@iau.ac.ir)

3. Department of History, Sa. C., Islamic Azad University, Sanandaj, Iran. Email: [Kaivan.shafei@iau.ac.ir](mailto:Kaivan.shafei@iau.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received 27 April 2025  
Received in revised form  
11 May 2025  
Accepted 18 June 2025  
Available online 26  
September 2025

**Keywords:**  
Power,  
Legitimacy,  
Farabi,  
Ibn Khaldun,  
Power and will,  
Reason and knowledge

### ABSTRACT

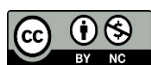
**Objective:** This study is to examine the origin of political power from the perspectives of two prominent thinkers of the medieval period, AlFarabi and Ibn Khaldun, and to elucidate its relationship with the concept of legitimacy. The research seeks to address fundamental questions regarding the foundations upon which political power rests according to each of these thinkers, as well as the respective roles of reason, will, and religion in its formation.

**Method:** This study employs a descriptive analytical approach based on library resources. Within this framework, the philosophical, social, and political works of AlFarabi and Ibn Khaldun are examined and comparatively analyzed to identify and interpret the similarities and differences in their views regarding the origin of power and its relation to legitimacy.

**Results:** The findings of the study reveal that AlFarabi conceives the origin of power as rooted in reason and knowledge, expressing it through the concepts of tamakkun (empowerment) and tahaffuz (preservation). He distinguishes between two levels of power—“absolute” and “imperfect”—and attributes true power solely to God, which is exercised over society through the philosopher-prophet and his successors. In contrast, Ibn Khaldun analyzes the origin of power through both social and religious dimensions, encapsulated in the concept of asabiyyah (group solidarity). He considers tribal solidarity superior to religious solidarity and emphasizes the decisive role of collective will and social cohesion in the formation of political power.

**Conclusions:** The study concludes that the fundamental difference between AlFarabi’s and Ibn Khaldun’s perspectives lies in the precedence of reason versus will as the source of power. AlFarabi perceives power as emanating from divine reason and knowledge, deriving its legitimacy from its connection to revelation and prophecy, whereas Ibn Khaldun locates legitimacy not in reason but in social reality and asabiyyah. Accordingly, it can be argued that AlFarabi advocates a divine rational legitimacy, while Ibn Khaldun emphasizes a socialhistorical legitimacy.

**Cite this article:** Hatami, S., Sheikahmadi, S. M., & Shafei, K. (2025). The Origin of Power from the Perspective of AlFarabi and Ibn Khaldun and Its Relationship with Legitimacy. *New Research in Islamic Humanities Studies*, 4 (7), 1-17. <https://doi.org/10.22034/api.2025.2074096.1504>



© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.

**Publisher:** Lorestan University.

**DOI:** <https://doi.org/10.22034/api.2025.2074096.1504>

## **Introduction**

The phenomenon of power, as one of the fundamental concepts in political thought, has always been of interest to philosophers and theorists and has a special place in the focus of philosophical and social analyses. In the meantime, Abu Nasr AlFarabi, a prominent Islamic philosopher of the 10th century, has dealt with this concept with a deep and systematic look and has explained it within the framework of his political theory with the term "restraint and protection". From AlFarabi's perspective, political power lies in the ability of an individual or group to realize their will in society and to continue this influence. Inspired by Aristotelian and Platonic philosophy, he considers power to have levels and divides it into two main types: absolute power, which is in the hands of the "first chief" or the prophet philosopher and carries divine legitimacy and wisdom, and imperfect power, which is limited to rulers who follow the tradition and law of their predecessors. In contrast, Ibn Khaldun, a 14th-century thinker, introduced the concept of "nepotism" as the source of power, presenting a realistic view based on social dynamics, which considers power to stem from ethnic, kinship, or religious ties. This study aims to comparatively examine the origin of power and its relationship to legitimacy in the thought of these two thinkers, analyzing the differences and similarities of their perspectives and attempting to show how these theories can contribute to a deeper understanding of the concepts of power and legitimacy in a historical and contemporary context.

## **Method**

This study employs a descriptive analytical approach based on library resources. Within this framework, the philosophical, social, and political works of AlFarabi and Ibn Khaldun are examined and comparatively analyzed to identify and interpret the similarities and differences in their views regarding the origin of power and its relation to legitimacy.

## **Results**

The findings of the study reveal that AlFarabi conceives the origin of power as rooted in reason and knowledge, expressing it through the concepts of tamakkun (empowerment) and tahaffuz (preservation). He distinguishes between two levels of power "absolute" and "imperfect" and attributes true power solely to God, which is exercised over society through the philosopherprophet and his successors. In contrast, Ibn Khaldun analyzes the origin of power through both social and religious dimensions, encapsulated in the concept of asabiyyah (group solidarity). He considers tribal solidarity superior to religious solidarity and emphasizes the decisive role of collective will and social cohesion in the formation of political power.

## **Conclusions**

The study concludes that the fundamental difference between AlFarabi's and Ibn Khaldun's perspectives lies in the precedence of reason versus will as the source of power. AlFarabi perceives power as emanating from divine reason and knowledge, deriving its legitimacy from its connection to revelation and prophecy, whereas Ibn Khaldun locates legitimacy not in reason

but in social reality and *asabiyyah*. Accordingly, it can be argued that AlFarabi advocates a divine rational legitimacy, while Ibn Khaldun emphasizes a socialhistorical legitimacy.

From a philosophical and metaphysical perspective, AlFarabi seeks the origin of political power in the realm of reason and theology, and distinguishes between two types of power, namely "absolute power" and "imperfect power." In his view, absolute power belongs to the "first ruler"; a person who is the sum of theoretical and practical reason and is connected to truth through revelation and active reason. Such a ruler, due to his possession of divine knowledge, is self-legitimizing and does not need the consent or approval of the masses of the people. Legitimacy in this system is transmitted from top to bottom and from divine origin to society. In contrast, imperfect power, according to AlFarabi, is a type of subordinate and non-initiative power that appears in "subordinate rulers"; those who, after the absence of the first ruler, merely have the role of continuing the Sharia system and preserving the existing political structure, and do not have the right to legislate or innovate in law. From this perspective, legitimacy in the Farabi system is explained as static and transcendental, and ultimately returns to the sacred order. On the other hand, Ibn Khaldun, with a sociological and empirical approach, seeks the origin of power not in the sacred, but within society and in the "nervousness" or bond of social solidarity. By denying the divine origin of power, he considers it the result of human, ethnic and cultural dynamics. From Ibn Khaldun's perspective, political authority is formed on the basis of cohesion, loyalty, empathy and collective spirit; in other words, power arises from the heart of society and human relations, not from the divine will or the wisdom of the prophet-philosopher. In this analysis, legitimacy, instead of having a metaphysical and transcendental aspect, acquires a social and functional aspect and is measured by the ruler's ability to ensure order, security and the continuation of group solidarity. Thus, it can be said that the main difference between the two thinkers is in the way they link "power" and "legitimacy": AlFarabi links legitimacy to reason and revelation and interprets power as the manifestation of truth in the being of the first ruler, while Ibn Khaldun considers legitimacy to be something that comes from within society and is a function of the stability and efficiency of social structures. AlFarabi considers politics to be an extension of philosophy and theology, while Ibn Khaldun sees it as the result of human actions and social forces. Hence, Ibn Khaldun's theory is a step towards historical rationality and political empiricism and can be considered a background for modern ideas in the sociology of power. In sum, AlFarabi, by emphasizing divine legitimacy and the authority of the sacred intellect, provides the theoretical foundation for "legitimate power" in religious and philosophical systems, while Ibn Khaldun, by analyzing social dynamics and neurosis, addresses "real" and objective power in the context of society. Combining these two approaches provides a comprehensive picture of the nature of power in the Islamic tradition, in which both the spiritual and social dimensions of power play a decisive role in the formation and continuation of legitimacy.

### ***Author Contributions***

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

### ***Data Availability Statement***

Data available on request from the authors.

### ***Acknowledgements***

The authors would like to thank the anonymous reviewers for their insightful comments and constructive feedback, which significantly improved the quality of this manuscript. We also extend our gratitude to our colleagues for their valuable discussions and technical support throughout this research.

### ***Ethical Considerations***

The authors strictly adhered to the highest standards of research integrity. The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any other form of scientific misconduct.

### ***Funding***

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not for profit sectors.

### ***Conflict of Interest***

The authors declare no conflict of interest.

## منشاء قدرت از دیدگاه فارابی و ابن خلدون و رابطه آن با مشروعیت

صحرا حاتمی<sup>۱</sup>، سید محمد شیخ احمدی<sup>۲</sup> ✉، کیوان شافعی<sup>۳</sup>

۱. گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران. رایانامه: [sahra.hatami@iau.ac.ir](mailto:sahra.hatami@iau.ac.ir)

۲. نویسنده مسئول، گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران. رایانامه: [m.sheikhahmadi@iau.ac.ir](mailto:m.sheikhahmadi@iau.ac.ir)

۳. گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران. رایانامه: [Kaivan.shafei@iau.ac.ir](mailto:Kaivan.shafei@iau.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخچه مقاله:</b></p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۰۷</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۱</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۰۳/۲۸</p> <p><b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۷/۰۴</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> مشروعیت، فارابی، ابن خلدون، قدرت و اراده، عقل و دانش</p>	<p><b>هدف:</b> هدف اصلی این پژوهش، بررسی منشأ قدرت سیاسی از دیدگاه دو اندیشمند برجسته دوره میانه، یعنی فارابی و ابن خلدون، و تبیین رابطه آن با مفهوم مشروعیت است. این تحقیق بر آن است تا به پرسش‌های اساسی در این زمینه پاسخ دهد که قدرت سیاسی از نظر هر یک از این متفکران بر چه پایه‌ای استوار است و عقل، اراده، و دین در شکل‌گیری آن چه جایگاهی دارند.</p> <p><b>روش پژوهش:</b> پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. در این روش، آثار فلسفی، اجتماعی و سیاسی فارابی و ابن خلدون مورد بررسی و تحلیل تطبیقی قرار گرفته تا تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه آنان در خصوص منشأ قدرت و نسبت آن با مشروعیت تبیین شود.</p> <p><b>یافته‌ها:</b> یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که فارابی منشأ قدرت را در عقل و دانش می‌داند و آن را در قالب مفاهیم «تمکن» و «تحفظ» مطرح می‌سازد. وی قدرت را دارای دو مرتبه «مطلقه» و «ناقصه» می‌داند و قدرت حقیقی را از آن خداوند می‌شمارد که از طریق فیلسوف نبی و جانشینان او بر جامعه اعمال می‌شود. در مقابل، ابن خلدون منشأ قدرت را در دو بعد اجتماعی و دینی تحلیل می‌کند و آن را در مفهوم «عصبیت» خلاصه می‌داند. وی عصبیت قومی را نسبت به عصبیت دینی برتر می‌شمارد و بر نقش اراده و نیروی جمعی در تکوین قدرت سیاسی تأکید می‌کند.</p> <p><b>نتیجه‌گیری:</b> نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که تفاوت اساسی میان دیدگاه فارابی و ابن خلدون در تقدم عقل یا اراده به عنوان سرچشمه قدرت است. فارابی قدرت را ناشی از عقل و معرفت الهی می‌داند که مشروعیت خود را از اتصال به وحی و نبوت می‌گیرد، در حالی که ابن خلدون مشروعیت را نه در عقل بلکه در واقعیت اجتماعی و عصبیت می‌جوید. بر این اساس، می‌توان گفت که فارابی به مشروعیت الهی و عقلانی و ابن خلدون به مشروعیت اجتماعی و تاریخی تأکید دارد.</p>

**استناد:** حاتمی، صحرا؛ شیخ احمدی، سید محمد؛ و شافعی، کیوان. (۱۴۰۴). منشأ قدرت از دیدگاه فارابی و ابن خلدون و رابطه آن با مشروعیت. *پژوهش‌های نوین*

در مطالعات علوم انسانی اسلامی، (۷)، ۴، ۲۱-۱. <https://doi.org/10.22034/api.2025.2074096.1504>



DOI: <https://doi.org/10.22034/api.2025.2074096.1504>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

### مقدمه

پدیده قدرت به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در اندیشه سیاسی، همواره مورد توجه فیلسوفان و نظریه پردازان قرار داشته و در کانون تحلیل های فلسفی و اجتماعی جایگاه ویژه ای دارد. در این میان، ابونصر فارابی، فیلسوف برجسته اسلامی قرن دهم میلادی، با نگاهی عمیق و نظام مند به این مفهوم پرداخته و آن را در چارچوب نظریه سیاسی خود با اصطلاح «تمکن و تحفظ» تبیین کرده است. از دیدگاه فارابی، قدرت سیاسی در توانایی فرد یا گروه برای تحقق اراده خود در جامعه و استمرار این نفوذ نهفته است. وی با الهام از فلسفه ارسطویی و افلاطونی، قدرت را دارای مراتب می داند و آن را به دو نوع اصلی تقسیم می کند: قدرت مطلقه، که در دست «رئیس اول» یا فیلسوف نبی قرار دارد و مشروعیت الهی و حکمت را به همراه دارد، و قدرت ناقصه، که به حاکمان تابع سنت و شریعت پیشینیان محدود می شود. در مقابل، ابن خلدون، متفکر قرن چهاردهم، با معرفی مفهوم «عصبیت» به عنوان منشاء قدرت، نگاهی واقع گرایانه و مبتنی بر پویایی های اجتماعی ارائه می دهد، که قدرت را از پیوندهای قومی، خویشاوندی یا دینی ناشی می داند. این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی منشاء قدرت و رابطه آن با مشروعیت در اندیشه این دو متفکر، به تحلیل تفاوت ها و شباهت های دیدگاه های آنان پرداخته و تلاش می کند تا نشان دهد چگونه این نظریه ها می توانند به درک عمیق تر از مفاهیم قدرت و مشروعیت در بستر تاریخی و معاصر کمک کنند.

### مبانی نظری

مبانی نظری این پژوهش بر پایه بررسی مفهوم منشاء قدرت سیاسی و رابطه آن با مشروعیت در اندیشه دو متفکر برجسته اسلامی، یعنی فارابی و ابن خلدون، استوار است. این مبانی با تمرکز بر جنبه های فلسفی، اجتماعی و دینی قدرت، به تبیین چگونگی شکل گیری اقتدار سیاسی و پایه های مشروعیت آن می پردازد. فارابی، به عنوان فیلسوف قرن دهم میلادی، قدرت را در چارچوب یک نظام اخلاقی، فلسفی می بیند که ریشه در همکاری اجتماعی و سعادت انسانی دارد. از دیدگاه وی، منشاء قدرت نه تنها در نیاز طبیعی انسان به زندگی جمعی نهفته است، بلکه در سلسله مراتب کیهانی و الهی قرار دارد که جامعه انسانی را بازتابی از نظم کلی جهان می داند (الزهری<sup>۱</sup>، ۲۰۲۲). فارابی جامعه را به عنوان یک ارگانیزم زنده تشبیه می کند که در آن، قدرت مطلقه از طریق رهبری فیلسوف نبی (رئیس اول) اعمال می شود، کسی که با اتصال به عقل فعال، قوانین الهی را دریافت کرده و جامعه را به سوی سعادت هدایت می کند. این قدرت مشروعیت خود را از جنبه الهی و اخلاقی کسب می کند، نه از پذیرش عمومی یا نیروی اجتماعی صرف. وی قدرت را به دو دسته مطلقه (مبتنی بر حکمت و وحی) و ناقصه (تابع سنت پیشینیان) تقسیم می کند، که در آن، مشروعیت بر پایه فضیلت های اخلاقی و عملی رهبر استوار است (علی<sup>۲</sup>، ۲۰۲۳). در این چارچوب، قدرت واقعی از خدا سرچشمه می گیرد و از طریق فیلسوف به جامعه منتقل می شود، به گونه ای که بدون چنین رهبری، جامعه به تباهی می گراید. فارابی تأکید دارد که انسان بالفطره اجتماعی است و برای رسیدن به کمال، نیاز به تعاون دارد، اما این تعاون باید تحت هدایت یک نظام اخلاقی باشد که سعادت اخروی را نیز تضمین کند.

در مقابل، ابن خلدون، متفکر قرن چهاردهم، منشاء قدرت را در جنبه های اجتماعی و تاریخی جستجو می کند و مفهوم "عصبیت" را به عنوان پایه اصلی آن معرفی می نماید. عصبیت، که به معنای همبستگی گروهی و احساس تعلق جمعی است، از پیوندهای خویشاوندی، قومی یا دینی نشأت می گیرد و عامل اصلی تشکیل دولت و اعمال قدرت است (اسماعیل<sup>۳</sup> و رحیم<sup>۴</sup>، ۲۰۱۸). از دیدگاه ابن خلدون، قدرت سیاسی از طریق غلبه گروهی با عصبیت قوی بر گروه های ضعیف تر شکل می گیرد و مشروعیت آن نه الهی صرف، بلکه وابسته به توانایی حفظ وحدت اجتماعی و تأمین رفاه است. وی چرخه ادواری دولت ها را توصیف می کند: مرحله پیدایش (با عصبیت قوی بادیه نشینان)، اوج (با گسترش قدرت و تمدن)، و زوال (با تضعیف عصبیت به دلیل تجمل و فردگرایی). دین در

1. Azzuhri  
2. Ali  
3. Ismail  
4. Rahim

این نظریه نقش تقویت‌کننده عصیبت را دارد، اما ضروری نیست؛ دولت‌ها می‌توانند بدون دین شکل بگیرند، هرچند دین با حذف حسادت و ایجاد وحدت، به دوام قدرت کمک می‌کند (خان<sup>۱</sup>، ۲۰۲۴). ابن خلدون عصیبت قومی را بر دینی ترجیح می‌دهد، زیرا آن را طبیعی‌تر و پایدارتر می‌بیند، و مشروعیت را در توانایی رهبر در حفظ این همبستگی می‌داند. مقایسه این دو دیدگاه نشان‌دهنده تفاوت‌های بنیادین در منشاء قدرت است: فارابی قدرت را ایده‌آل‌گرایانه و مبتنی بر حکمت الهی می‌بیند، در حالی که ابن خلدون آن را واقع‌گرایانه و وابسته به عوامل اجتماعی-تاریخی توصیف می‌کند (رحمان<sup>۲</sup>، ۲۰۲۱). در اندیشه فارابی، مشروعیت از الوهیت و فضیلت رهبر ناشی می‌شود و جامعه را به سوی سعادت اخلاقی سوق می‌دهد، اما ابن خلدون مشروعیت را در کارآمدی عصیبت برای غلبه و حفظ نظم اجتماعی می‌جوید. این میانی نظری، پژوهش حاضر را در بررسی رابطه قدرت و مشروعیت یاری می‌رساند، زیرا نشان می‌دهد که قدرت می‌تواند از منابع الهی (فارابی) یا اجتماعی (ابن خلدون) سرچشمه بگیرد، اما در هر دو، مشروعیت به توانایی تأمین سعادت یا وحدت جمعی وابسته است. این چارچوب، تحلیل توصیفی-تحلیلی مقاله را تقویت می‌کند و امکان بررسی تأثیر این دیدگاه‌ها بر جوامع معاصر را فراهم می‌آورد.

### پیشینه پژوهشی

پیشینه پژوهشی این مقاله بر پایه مطالعات قبلی در مورد دیدگاه‌های فارابی و ابن خلدون در زمینه منشاء قدرت و مشروعیت تمرکز دارد. این بررسی نشان‌دهنده علاقه روزافزون پژوهشگران به مقایسه این دو متفکر است، که اغلب بر تفاوت‌های ایده‌آل‌گرایانه فارابی و واقع‌گرایانه ابن خلدون تأکید دارند.

الزهري (۲۰۲۲) در مقاله خود، اندیشه سیاسی فارابی را با سیاست مدرن مقایسه کرده و نشان می‌دهد که قدرت در دیدگاه فارابی بر پایه اخلاق و سعادت جمعی استوار است، نه بر اقتدار ساختاری. وی تأکید دارد که مشروعیت رهبر از فضیلت‌های اخلاقی ناشی می‌شود و پیشنهاد می‌کند این ایده برای جوامع مدرن به عنوان راهنمایی اخلاقی کاربرد دارد. رحمان (۲۰۲۱) در مطالعه تطبیقی خود، ادراک دولت در نوشته‌های متفکران اولیه اسلامی از جمله فارابی و ابن خلدون را بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد که هر دو قدرت را اجتماعی می‌بینند، اما فارابی آن را در سلسله‌مراتب فلسفی و ابن خلدون در عصیبت تاریخی جستجو می‌کند. این پژوهش بر نقش دین در تقویت مشروعیت تأکید دارد. عبدالرحمان<sup>۳</sup> و اسماعیل (۲۰۱۸) نظریه عصیبت ابن خلدون را تحلیل کرده و تأثیر آن بر جوامع مسلمان معاصر را نشان می‌دهند. آن‌ها استدلال می‌کنند که عصیبت به عنوان منشاء قدرت، مشروعیت را از طریق وحدت اجتماعی تأمین می‌کند، اما تضعیف آن منجر به زوال سیاسی می‌شود. خان (۲۰۲۴) در مقاله خود، اهمیت ابن خلدون را در دنیای مدرن بررسی کرده و عصیبت را به عنوان پایه قدرت شهری تفسیر می‌کند. وی پیشنهاد می‌کند که در عصر شهرنشینی، عصیبت جدید مبتنی بر ارزش‌های مشترک می‌تواند مشروعیت قدرت را حفظ کند. علی (۲۰۲۳) نقش فلسفه و دین در اندیشه سیاسی فارابی را کاوش کرده و نشان می‌دهد که قدرت مشروع از ترکیب حکمت فلسفی و وحی دینی ناشی می‌شود، که رهبر را قادر به هدایت جامعه می‌کند. در مطالعه دیگری، کلیدوستی (۲۰۱۲) غربی و اسلامی را مقایسه کرده و در بخش مربوط به ابن خلدون و فارابی، محدودیت‌های قدرت را در چارچوب عصیبت و اخلاق بررسی می‌کند، که مشروعیت را به کارآمدی اخلاقی وابسته می‌داند (کلیدوستی<sup>۴</sup>، ۲۰۱۲). ارجمند<sup>۵</sup> (۲۰۰۲) در مقاله خود، مساله استبداد را در فارابی و ابن خلدون مقایسه کرده و نتیجه می‌گیرد که هر دو استبداد را ناشی از تضعیف مشروعیت اخلاقی یا عصیبت می‌بینند. احمد<sup>۶</sup> (۲۰۱۲) نظریه دولت ابن خلدون را با علوم اجتماعی مدرن مقایسه کرده و عصیبت را به عنوان عامل کلیدی قدرت و مشروعیت معرفی می‌کند. یآوری<sup>۷</sup> (۲۰۱۹) در کتاب خود،

1. Khan  
2. Rahman  
3. Abdul Rahim  
4. Kleidosty  
5. Arjomand  
6. Ahmad  
7. Yavari

چرخه ادواری ابن خلدون را تحلیل کرده و رابطه آن با مشروعیت قدرت در جوامع اسلامی را بررسی می‌کند. بلک<sup>۱</sup> (۲۰۱۱)، تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی را مرور کرده و فارابی و ابن خلدون را به عنوان پایه‌گذاران نظریه قدرت معرفی می‌کند، که مشروعیت را از جنبه‌های الهی و اجتماعی می‌بیند.

### روش تحقیق

روش تحقیق این پژوهش با هدف بررسی منشاء قدرت سیاسی از دیدگاه فارابی و ابن خلدون و رابطه آن با مشروعیت، از روش تحقیق توصیفی، تحلیلی با استناد به مدارک کتابخانه‌ای استفاده می‌کند. این روش با توجه به ماهیت تاریخی و فلسفی موضوع، مناسب‌ترین رویکرد برای توصیف دیدگاه‌های دو اندیشمند و تحلیل روابط مفهومی میان قدرت، عصیبت، مشروعیت الهی و اجتماعی است. در این روش، ابتدا مفاهیم کلیدی از منابع اصیل اندیشه سیاسی اسلامی استخراج شده و سپس با استفاده از تحلیل استدلالی و مقایسه‌ای، تفاوت‌ها، شباهت‌ها و پیامدهای این دیدگاه‌ها بررسی می‌شود. جمع‌آوری داده‌ها: داده‌های مورد نیاز از منابع اولیه و ثانویه گردآوری می‌شود. منابع اولیه شامل متون کلاسیک فارابی (مانند آراء اهل مدینه فاضله، ۱۳۷۹، و سیاست مدینه، ۱۳۷۱) و ابن خلدون (مانند مقدمه، ج ۱، ۱۳۶۶) است. منابع ثانویه شامل مقالات پژوهشی پیشین (مانند احمدی، ۱۳۹۸، و رفیع و مرزبانی، ۱۳۹۴) و کتاب‌های تحلیلی (مانند قادری، ۱۳۷۸، و داوری اردکانی، ۱۳۷۴) است که تا ۲۰۲۵ به‌روز شده‌اند.

### یافته‌ها

#### قدرت ناقصه

در زمان فقدان رهبری رئیس اول، حاکمیت به حاکمانی واگذار می‌شود که پیرو «سنت» و شریعت رهبری گذشته هستند و از اختیار وضع شریعت و جعل ناموس، قانون و تغییر آن محرومند. فارابی از اینها با عنوان «رؤسای تابعه» یاد می‌کند و در سه سطح رهبری و حکومت آنها را مطرح و تصریح می‌کند که آنها از قدرت و تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری کامل برخوردار نیستند و از این جهت قدرتش ناقص است (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۰). فارابی در نبود «رئیس اول»، حاکمان بعدی را تابع سنت و شریعت او می‌داند و آنان را فاقد اختیار قانون‌گذاری معرفی می‌کند. این دیدگاه نظم و تداوم سیاسی را حفظ می‌کند، اما از منظر نقد، با محدود کردن ابتکار و تحول‌پذیری حکومت، آن را به ساختاری ایستا و وابسته به گذشته تبدیل می‌سازد. فارابی نظام خلقت انسانی را سازگار با نظام وجود می‌داند و می‌گوید «هریک از موجودات جهان وجود بر همان نظامی است که جهان کلی قرار دارد. نظام جهان ماورای طبیعت، حاکم بر نظام جهان طبیعت است، نظام طبیعت حاکم بر نظام آفرینش انسانی است. و بلاخره نظام اجتماعی و سیاسی خواه ناخواه باید تابع و پیرو نظامات دیگر باشد» (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۵). فارابی با طرح پیوستگی میان مراتب هستی، طبیعت، انسان و جامعه، معتقد است نظام سیاسی باید بازتابی از نظم کلی جهان باشد و از قوانین الهی و عقلانی پیروی کند. این نگرش، سیاست را بخشی از نظام کیهانی می‌داند و بر هماهنگی و سلسله‌مراتب تأکید دارد. با این حال، نقد وارد بر آن این است که چنین دیدگاهی، جامعه را تابع نظم ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده می‌بیند و در نتیجه، جایی برای تغییر، اراده‌ی انسانی و پویایی اجتماعی باقی نمی‌گذارد. فارابی مدینه فاضله را به بدن انسان که دارای اعضای کامل باشد تشبیه نموده است و هم‌چنان که اعضای بدن مختلف است، و هرکدام باید کاری انجام دهند که در این میان برخی اعضا از برخی دیگر مهم‌ترند، مانند قلب که فرمانده همه اعضا و رئیس اول است و سایر اعضا از نظر مرتبه با هم تفاوت دارند و تمامی آنها تحت فرمان عضو برتر یعنی قلب می‌باشند. در مدینه فاضله نیز رئیس اول و فرمان فرمای اولی لازم است که بر تمامی جامعه و رؤسای پایین‌تر تا افراد عادی تابع دستورات وی باشند. بدین ترتیب فردی که به عنوان رئیس اول انتخاب می‌شود باید دارای شرایط و امتیازاتی باشد که وی را از سایر افراد جامعه متمایز کند. فارابی شرط اساسی ریاست اول مدینه فاضله را «حکمت» می‌داند، چیزی که میان ارسطو و افلاطون مشترک است (فارابی، همان: ۳۷-۳۸). برخی فیلسوفان کلاسیک، حکومت را همانند انسان بزرگ‌تری می‌دانستند که ساختارش بر پایه‌ی قوای آدمی

سامان یافته است. آنان معتقد بودند همان گونه که بدن انسان رشد و تکامل می‌یابد، جامعه و حکومت نیز در مسیر توسعه، از سادگی به پیچیدگی می‌رسند و روابط میان اجزا منسجم‌تر می‌شود. با وجود این پیچیدگی، جامعه کلیتی واحد دارد که هر جزء آن با کل در ارتباط است. در این نظام، پیوند و نظم میان اجزا به گونه‌ای است که تنوع و کثرت به وحدت منتهی می‌شود. ساختار حکومت در این دیدگاه، سلسله‌مراتبی است؛ همان گونه که در بدن انسان، قلب به عنوان مرکز، مبدأ تکوین و تنظیم سایر اعضاست و در صورت بروز اختلال در بخشی از بدن، آن را سامان می‌دهد (حلی، ۱۳۸۱: ۹۶). دیدگاه فیلسوفان کلاسیک، جامعه و حکومت را چون بدن انسان می‌بیند که اجزای آن در وحدت و هماهنگی عمل می‌کنند. این نگرش با تأکید بر نظم و سلسله‌مراتب، نقش قدرت مرکزی را محوری می‌داند و در نتیجه، هرچند انسجام اجتماعی را تقویت می‌کند، اما استقلال و آزادی فردی را محدود می‌سازد.

فارابی در آثار خود درباره اندیشه‌ی «ارگانسیم» نظام سیاسی دو رویکرد دارد: در آثار سیاسی، حکومت را به موجود زنده تشبیه می‌کند و در آثار غیرسیاسی، ساختار بدن انسان را بر اساس الگوی حکومت توضیح می‌دهد. این تفکر ارگانستی به رغم جنبه‌های مثبت آن، مورد نقد واقع شده است؛ زیرا قیاس جامعه با موجود زنده دقیق نیست، چراکه روابط اجتماعی مانند اجزای بدن هماهنگ و منسجم نیستند و ممکن است دچار گسست شوند. برای رفع این مشکل، فارابی دو عامل را برای ایجاد انسجام در حکومت معرفی می‌کند: محبت و سلسله‌مراتب (خوشرو، ۱۳۷۴: ۹۸). فارابی با دیدگاه «ارگانسیم»، جامعه و حکومت را مانند موجود زنده می‌بیند و هماهنگی اجزای آن را مهم می‌داند. با این حال، باید دانست که تفاوت اساسی بین بدن و جامعه وجود دارد؛ زیرا روابط اجتماعی خودبه‌خود منسجم نیستند و ممکن است دچار گسست شوند. بنابراین، وی برای حفظ انسجام، دو عامل اخلاقی و سازمانی یعنی محبت و سلسله‌مراتب را پیشنهاد می‌کند. این رویکرد هم قوتی در تبیین هماهنگی دارد و هم محدودیت‌هایی به دلیل قیاس ناپایدار میان جامعه و بدن. فارابی جامعه و حکومت را مانند موجود زنده‌ای می‌داند که اجزای آن برای حفظ کل با هم مرتبطند، اما از آنجا که جامعه از اراده‌ها و منافع مختلف تشکیل شده، برای هماهنگی نیاز به دو عامل دارد: محبت درونی و سلسله‌مراتب بیرونی. او با استدلالی دقیق، موجودات را به طبیعی و روحانی تقسیم می‌کند و «عقول عشره» را معرفی می‌کند. همچنین با «نظریه فطرت»، قوا و آرزوهای انسان را تبیین کرده و انواع «مدینه فاضله» را تحلیل می‌نماید (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۲۵۴-۲۵۳). بر این اساس، فارابی در باب خلقت، معتقد به دو عالم «فانی» و «ازلی» است و با توصیفاتی که از «مدینه فاضله» و ریاست آن به عمل می‌آورد جنبه روحانی چنین امری قوی‌تر است. لذا این مدینه چون خصلت واقعی و زمینی ندارد، انسان‌ها نمی‌توانند براحتی به آن وارد شوند و چون این امر، شرط سعادت‌مند شدن افراد است بر این اساس، مقوله «سعادت» امری دست‌نیافتنی می‌شود.

از دیدگاه فارابی، زندگی انفرادی برای انسان ممکن است؛ اما اگر طالب سعادت و کمال مطلوب باشد، باید به صورت اجتماعی و مبتنی بر تعاون و همکاری زندگی کند. از دید وی اجتماع مدنی، اجتماع کامل است. حتی در مورد حیوانات و گیاهان نیز چنین است و می‌گوید هر کدام باید در اجتماع نوع خود باشند تا تداوم و فایده بیشتری داشته باشند (فارابی، ۱۳۷۹: ۴۴). منظور فارابی از این مطلب این است که انسان‌ها برای رفع نیازها و ضروریات زندگی به یکدیگر نیازمندند؛ چرا که خود به تنهایی نمی‌توانند به تمامی خواسته‌هایشان جامه عمل بپوشانند. زیرا انسان موجودی است که دارای نیازهای متنوعی است و به عبارتی، موجودی سیری ناپذیر است. و تنها با حضور در اجتماع و همکاری با دیگران است که می‌تواند هم مثمر ثمر برای خود و هم برای دیگر افراد جامعه باشد؛ در این صورت است که به سعادت و کمال مطلوب می‌رسد.

به باور فارابی «سعادت حقیقی» در این دنیای فانی دست‌یافتنی نیست و تنها در زندگی جاودانه آخرت امکان پذیر است. اما به «سعادت پنداری» که از دید وی داشتن ثروت، عزت و مجموعه‌ای از خوشگذرانی‌هاست، می‌توان رسید. در باور وی سعادت حقیقی، خیر نیکوکاری و داشتن فضایل اخلاقی است و بیان می‌دارد که طریقه شکل‌گیری این فضایل، وجود حکومتی مورد قبول مردم است که بتواند بطور مداوم و مستمر مردمان مناطق مختلف شهرها و امت‌ها را به آن (فضایل) علاقه‌مند نماید (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۰۶). فارابی اهمیت اجتماعی شدن انسان را شرط رسیدن به سعادت می‌داند و جامعه را محصول افراد، روابط و همکاری میان آن‌ها تعریف می‌کند. او تفاوت جامعه انسانی و زندگی جمعی حیوانات را با شاخص‌هایی چون تعداد زیاد افراد، سکونت یکسان، استمرار تعامل و داشتن هدف مشترک مشخص می‌کند. دیدگاه او با تعاریف معاصر جامعه‌شناسانی مانند دورکیم و مارسل موس همسو است و نشان می‌دهد که اجتماع هدفمند و همکاری، اساس شکل‌گیری جامعه و تحقق سعادت انسانی است.

(میرزاحمدی: ۱۳۸۴). فارابی در این رویکرد، جامعه انسانی را محصول تعامل هدفمند و همکاری میان افراد می‌داند و اهمیت اجتماعی شدن انسان را برای رسیدن به «سعادت» برجسته می‌سازد. دیدگاه او با تعاریف معاصر برخی جامعه‌شناسان هم‌راستا است و نشان می‌دهد که زندگی گروهی صرفاً فیزیکی کافی نیست. این مفهوم با ایده «عصبیت» مورد نظر ابن‌خلدون نیز همخوانی دارد. به باور فارابی، انسان از جسم و روان آفریده شده است و بدین ترتیب می‌تواند دارای دو نوع خصلت پسندیده و ناپسند باشد که این دو بیشتر در جامعه و در ارتباط با دیگر افراد نمایان می‌شوند؛ لذا به باور وی نوع جامعه و حکمای آن در ایجاد فضایل و رذائل اخلاقی نقش مهمی دارند. پس لازم است حاکمان جامعه در کمال فضیلت اخلاقی، عملی و نظری باشند، که بتوانند افراد جامعه را به سمت خوبی‌ها سوق دهند (فارابی، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۶). فارابی چون ارسطو، انسان را بالفطره اجتماعی می‌داند، گرچه جنبه‌های مادی امر را کمتر مورد توجه قرار می‌دهد. به باور وی انسان هم در قوام وجودی و هم در نیل به کمالات محتاج به زندگی اجتماعی است و چنان می‌نماید که نیل به فضیلت و کمالات را مقدم بر زندگی مادی دانسته است (میرزاحمدی: ۱۳۸۴). در این رویکرد، فارابی اجتماع انسانی را نه صرفاً برای زندگی مادی، بلکه برای پرورش فضایل و کمالات روحی و اخلاقی طراحی نموده است. لذا در «مدینه فاضله» وی به نوعی، «آخرت‌گرایی» جایگزین زندگی دنیوی شده است.

### قدرت مطلقه

فارابی در طبقه‌بندی موجودات در جهان طبیعی و ماورای طبیعی به دو نظام «نزولی» و «صعودی» اشاره می‌کند؛ به این معنا که در جهان طبیعی به پایین‌ترین موجود می‌رسیم که هیچ موجودی پایین‌تر از آن نیست و در جهان صعودی به کامل‌ترین موجود می‌رسیم که هیچ موجودی بالاتر از او نیست. این دو نظام در یک «برزخ» متناسب به یکدیگر پیوند می‌یابند و در نهایت، نظامی یکپارچه شامل حاکم و محکوم شکل می‌گیرد (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۹-۱۸). دیدگاه فارابی منظم و فلسفی است، اما قیاس هستی با جامعه بیش از حد «یده‌آل‌گرایانه» و توجه به پیچیدگی‌ها و اراده فردی را کم‌رنگ می‌کند. با توجه به این که خاستگاه حاکمیت برخی از زمامداران بر گرفته از مشروعیت الهی است، لذا مقبولیت عامه در اثبات ولایتشان بی‌تأثیر است، زیرا آنان از ناحیه منصب، زعامت دارند و از جانب خداوند، مأمور به دریافت وحی و دارای مقام «نبوت» و «واضع النوامیس» هستند؛ بنابراین از قدرت مطلق برخوردارند. به گونه‌ای که در تمامی احوال و افعال به آنان اقتدا می‌شود و چون مورد پذیرش دیگرانند، براساس آن چه می‌اندیشند و به هر شیوه‌ای که می‌خواهد جامعه را تدبیر و رهبری می‌کنند. چنین فردی از قدرت برتر و حاکمیت بلامنازع برخوردار و آراسته به «حکمت» است (ابوالحسنی، ۱۳۷۹: ۱۴۴)؛ و این همان نظام افضل مورد نظر فارابی است که بواسطه آن «قدرت مطلق» را به رئیس مدینه تفویض نموده و بدین گونه «ریاست اقتداری» را که نمودی از استبداد است به نمایش می‌گذارد.

فارابی در زمینه ضرورت وجود «امام» در «مدینه فاضله» به چهار مقدمه اشاره می‌کند؛ در مقدمه اول، به هدف وجودی انسان و نیل به کمال نهایی می‌پردازد. در مقدمه دوم، انجام کارهای نیک و پسندیده را عامل نیل به کمال نهایی می‌داند. در مقدمه سوم، فارابی دو عامل بصیرت و میل و رغبت را، جهت انجام کارهای نیک و پسندیده لازم و ضروری می‌داند. و در نهایت در مقدمه چهارم، به این امر اشاره دارد که برای بوجود آمدن مقدماتی که ذکر شد، باید فردی وجود داشته باشد که بتواند راهنما و راهبر باشد (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۸). با این اوصاف، فارابی لزوم رهبری خردمند و اخلاقی را شرط تحقق جامعه‌ای فاضله و کمال انسان‌ها قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که بدون وجود رهبری، دارای بصیرت و توان هدایت، مسیر نیل به سعادت و فضایل انسانی با مشکل مواجه خواهد شد. فارابی پس از بیان فطرتها و استعدادها، بیان می‌دارد وظایف ریاست‌ها و طبقات گوناگون به واسطه فطرتها، آن‌ها مشخص می‌شود و در باور وی قوی‌ترین «فطرت» تربیت یافته در هر فن و هنری بر دیگران ریاست «فائقه» دارد و همین رویه ادامه دارد تا جایی که از یکسو به «رئیس مطلق» و از سوی دیگر به «مرئوس مطلق» می‌رسد. فارابی رؤسای مدینه را به چهار طبقه تقسیم نموده است: رئیس اول که ملک و یا امام است و به عناوین متعددی نظیر «رئیس»، «امام»، «واضع نوامیس»، «ملک مطلق» و «فیلسوف» می‌خواند (فارابی، ۱۳۷۹: ۴۹۹)؛ بنابراین فارابی معنای واژه‌های «امام»، «فیلسوف»، «ملک مطلق» و «واضع نوامیس» را یکی می‌داند و فردی که دارای این عناوین باشد، چون از «حکمت» برخوردار است حاکم «مطلق» خواهد بود و به هر روشی که وی تشخیص دهد جامعه اداره می‌شود؛ یعنی «شهروندان» تابع بی‌چون و چرای اوامر وی خواهند بود.

فارابی برای رئیس مدینه این شروط را بر می‌شمارد: عملاً مسلط بر تمامی علوم و دانش‌ها باشد؛ مطلقاً کسی بر او در هیچ امری ریاست نداشته باشد؛ نیازمند مشاوره و هدایت دیگری نباشد؛ تمامی حقایق و مبادی سعادت را از طریق وحی و افاضه «عقل فعال» دریافت نماید. وی مردمان تحت ریاست چنین فردی را مردم فاضله و مدینه آن‌ها را مدینه فاضله خواند. و باورمند است که اینان همان کسانی هستند که سعادت دنیا و آخرت را بدست می‌آورند. وی عنوان می‌کند اگر فردی به تنهایی دارای شروط مذکور نباشد، چنان چه این شروط جمعاً در دو فرد وجود داشته باشد هر دو، رئیس اول خواهند بود؛ و چنان چه این شروط در چند نفر جمع گردد، آن چند نفر مجموعاً تصمیم‌گیرنده خواهند بود که وی این گروه را «رؤسای اخیار» خواند و در صورت نبود آنها فردی که آگاه به «شریعت و سنت» پیشینیان است (رئیس سنت) بایستی رئیس مدینه باشد (فارابی، ۱۳۷۹: ۵۰-۴۹). فارابی در بحث رهبری مدینه فاضله، در ابتدا برای رئیس آن، شرایط دشواری را در نظر می‌گیرد؛ بدین صورت که از دیدگاه وی فردی که ریاست مدینه را بر عهده دارد باید از همه افراد مدینه داناتر و آگاه‌تر باشد و بواسطه «وحی» و اتصال به «عقل فعال»، حقایق و مبادی سعادت را دریابد؛ زیرا به باور فارابی تنها با وجود چنین فردی مردم مدینه به «سعادت» و کمال مطلوب خواهند رسید و در غیر این صورت، مدینه به تباهی و زوال می‌گراید. با این وجود، وی در صورت نبود چنین فردی سخن را ادامه می‌دهد و از آن شرایط دشوار رهبری کوتاه آمده و بر وجود فردی که تنها به «سنت» پیشینیان عمل نماید رضایت می‌دهد.

به باور فارابی، «مدینه فاضله» شهری است که در آن مردم به یکدیگر کمک می‌کنند تا به ارزشمندترین عنصری برسند که وجود و حیات انسان را تضمین می‌کند (فارابی ۱۹۹۲: ۱۲۵). در این جا منظور فارابی از عنصر حیات بخش به انسان، عاملی بنام «سعادت» است که بواسطه ریاست اتصال با «عقل فعال» ممکن می‌شود.

به باور فارابی شرط نزول وحی بر پیامبر دو چیز است. حلول «عقل فعال» در دو قوه «عقله» و «متخیله»، که منجر به دریافت تمامی معقولات شده و قوه عاقله او به کمال نهایی می‌رسد (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۲۵)؛ و در این صورت است که انسان حکیم و فیلسوف می‌گردد (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۲). چنانچه قوه خیال (ذهن) با قوه عقل به کمال نهایی خود برسد (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۱۵)، انسان آماده دریافت الهامات می‌شود. رویا، قوه‌ای است مابین قوه ذهنی و قوه فعال، که حالت خواب و بیداری است. این قوه در حالت خواب فعال می‌شود. لذا چنان چه رویاهای انسان به کمال خود برسند، ذهن فعال در دو حالت بیداری و خواب قابل استفاده می‌شود (همان: ۱۱۴ و ۱۰۸). بنابراین نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت این است که در باور فارابی، «رئیس فیلسوف» مدینه فاضله، فردی است که در اتصال با عقل فعال متکامل شده و با عالم «ماوراء» در ارتباط است؛ لذا همه فضیلت‌های فطری الهی وی، به کمال رسیده و چنین انسانی شایستگی دریافت «وحی» و بواسطه آن اجرای قوانین الهی را پیدا نموده است.

فارابی بدنبال ترسیم افق ریاست و مدینه فاضله، تکلیف رئیس را در این می‌داند که افراد و گروه‌های مختلف را بر اساس لیاقت و شایستگی و مهارت آنان مشغول به کار کند. زیرا در این شرایط است که عموم مردم مدینه در خدمت (صادقانه) مملکت قرار گرفته و به سعادت حقیقی می‌رسند. از دید وی لازمه نیل به «سعادت»، از بین بردن تمامی شرهای ارادی و طبیعی در میان مردم است که بواسطه رئیس مدینه با اتحاد و یکرنگی که بین مردم بوجود می‌آورد امکان پذیر است (فارابی، ۱۱۴: ۱۳۷۱ و ۱۰۸). بنابراین در باور فارابی برای این که «سعادت» حقیقی محقق شود باید در جامعه «شایسته سالاری» حاکم باشد؛ زیرا در چنین شرایطی «فضایل» جایگزین «رذایل» شده و با وحدت و یکدلی که بین تمامی افراد و گروه‌ها شکل می‌گیرد، جامعه به کمال مطلوب می‌رسد. وی مسئولیت چنین کاری را بر عهده «رئیس مدینه» می‌گذارد. نکته مثبت اندیشه او این است که تأکید دارد سعادت حقیقی تنها در سایه جامعه‌ای فضیلت‌محور و شایسته‌سالار حاصل می‌شود؛ یعنی اخلاق و سیاست را به‌طور جدایی‌ناپذیر به هم پیوند می‌زند. اما از سوی دیگر، وابستگی تحقق این سعادت به وجود «رئیس مدینه» یا حاکم کاملاً خردمند، آن را تا حدی آرمان‌گرایانه می‌کند؛ زیرا چنین رهبری در واقعیت به‌سختی یافت می‌شود. افزون بر این، تمرکز زیاد بر نقش فرد حاکم ممکن است به نادیده گرفتن نقش نهادها و مشارکت جمعی در تحقق فضیلت اجتماعی بینجامد.

در این که گفته می‌شود فارابی در بحث «حکمت عملی» الهام گرفته از افلاطون و ارسطوست باید توجه داشت که کتاب «جمهوریت» افلاطون، کتابی سیاسی و اجتماعی است؛ زیرا مشتمل است بر پنج بخش که شامل عدالت، ارکان دولت و حکومت، ویژگی‌های طبقة حاکمه، بنای حکم بر عدالت و در نهایت بحث شیوه‌های حکومت و سقوط و ظهور و امثال این‌ها است؛ در حالی

که کتاب «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله» فارابی بیشتر فلسفی است؛ چرا که وی بخش مهمی از مباحث خویش را مربوط به فلسفه اولی دانسته و در نظام معینی کلام را به «مدینه فاضله» و مردم آن خاتمه داده است. در مقایسه او با ارسطو هم باید گفت که ارسطو هم در یک نظام مشخص عقلایی و با تفکر «اشراقی» خویش در امور مختلف مربوط به حکومت و جزئیات آن ورود کرده و در نهایت حکومت آرمانی خود را مشخص می‌نماید. در صورتی که فارابی در این زمینه به هیچ وجه وارد جزئیات نشده است (سجادی، مترجم کتاب آراء اهل مدینه فاضله فارابی، ۱۳۷۹: ۳۱-۲۸). در حقیقت، مدینه فاضله فارابی تصویری مبهم و کلی از نظامی است که بیشتر جنبه روحانی و «ماوراء»ی دارد که با دنیای واقعی فاصله زیادی دارد؛ زیرا وی با نگاهی سلسله‌مراتبی به هستی، نظم و پیوستگی موجودات را پایه‌ی تبیین نظام اجتماعی می‌داند، اما این دیدگاه به دلیل ایده‌آل‌گرایی و بی‌توجهی به تنوع و اراده‌ی انسان، در توضیح واقعیت جامعه محدود است.

مدینه فاضله فارابی مظهر نظام موجودات است و همچنان که رئیس مدینه نیز خدایی در زمین است و نسبت او با مدینه همانند نسبت خدا است به عالم، نظم مدینه و نظام‌مندی آن نیز آیتی از نظم موجود در کائنات و نشانه‌ای از تدبیر الهی است که در آن هر عضوی بنا به مرتبت خود به کاری گماشته شده و خدمتی عرضه می‌دارد و در عین حال که ارتباط و همبستگی و هماهنگی خود را با سایر اعضا حفظ نموده، از اراده و اختیار نیز برخوردار می‌باشد و تابع بی‌اراده و کور نظام کلی نیست» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۹۸-۹۷). فارابی در این دیدگاه، مدینه فاضله را بازتاب نظم و ساختار کل جهان می‌داند و رئیس آن را نماینده‌ی خدا بر زمین معرفی می‌کند. نسبت رئیس به جامعه همانند نسبت خدا به عالم است؛ او مسئول برقراری نظم و هدایت کل نظام است. هر فرد در جامعه جایگاه و وظیفه‌ای خاص دارد و در عین حال از اختیار شخصی نیز برخوردار است. با این حال، چون ساختار مدینه بر پایه‌ی سلسله‌مراتب قدرت الهی بنا شده است، همه در نهایت زیر سلطه‌ی اراده‌ی الهی قرار دارند. فارابی، رئیس مدینه را حاکمی مطلق می‌داند که با اتکا به حکمت خویش جامعه را اداره می‌کند. از این‌رو، این اندیشه با وجود تأکید بر نظم الهی، زمینه‌ی محدود شدن آزادی و پیدایش نوعی «اقتدارگرایی دینی» را نیز در خود دارد.

با توجه به این که منشاء قدرت از دید ابن خلدون مفهومی بنام «عصبیت» است، لذا پیش از آن که به انواع عصبیت اشاره شود ضروری به نظر می‌رسد که به توضیح کلی این مفهوم از دیدگاه ابن خلدون پرداخته شود. ابن خلدون در این رابطه بیان می‌کند که عصبیت از پیوندهای خویشاوندی و خانوادگی سرچشمه می‌گیرد. او معتقد است که انسان‌ها معمولاً در برابر ستم یا تهدید، حس همبستگی و حمایت از خویشان خود را نشان می‌دهند. هر فرد وقتی ببیند یکی از نزدیکانش آسیب دیده یا مورد دشمنی قرار گرفته، ناراحت می‌شود و برای کمک برمی‌خیزد. هرچه پیوند خانوادگی نزدیک‌تر باشد، این احساس همبستگی و همکاری میان افراد قوی‌تر و آشکارتر است (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۶۶: ۲۴۲). اصطلاح عصبیت در اصل از واژه «عصبه» به معنای خویشاوندان پدری گرفته شده است، اما ابن خلدون این واژه را در معنایی گسترده‌تر به کار می‌برد. او عصبیت را نیروی پیونددهنده و عامل وحدت میان افراد و گروه‌ها در جامعه و نظام سیاسی می‌داند. در نگاه امروزی، می‌توان مفهوم عصبیت را معادل انسجام اجتماعی یا روح جمعی دانست (شیخ، ۱۳۹۶: ۱۰۴-۱۰۳). ابن خلدون عصبیت را نیرویی برای همبستگی و وحدت اجتماعی می‌داند که بر پایه وفاداری و پیوندهای خویشاوندی شکل می‌گیرد. این مفهوم در جوامع قبیله‌ای کارآمد است، اما در جوامع مدرن جای خود را به انسجام مبتنی بر قانون، نهادها و ارزش‌های مشترک داده است. در نتیجه، عصبیت را می‌توان پیش‌زمینه‌ای تاریخی برای مفاهیمی چون سرمایه اجتماعی و همبستگی مدنی دانست.

ابن خلدون عصبیت را در سه نوع قومی، دینی و «هم سوگندی و هم پیمانی» بر می‌شمارد؛

### الف) عصبیت قومی

به اعتقاد ابن خلدون خودکامگی (حکومت مطلق) از امور طبیعی مملکت داری است. و با توجه به این که عصبیت عامل ایجاد یک کشور است و این مسئله از قبیله‌ها و گروه‌های مختلفی بوجود می‌آید، لذا گروه قدرتمندتر بر دیگر گروه‌ها مسلط می‌شود و دیگر گروه‌ها را به خود ملحق می‌کند و در نهایت دولت (حکومت) شکل می‌گیرد (ابن خلدون، ج ۱، ۳۱۸: ۱۳۶۶-۳۱۷). و از آن جا که کشور داری وابسته به عصبیت است و سپاهیان و نگهبانان آن به عنوان خداوندان عصبیت در مناطق و نواحی مختلف کشور

دسته بندی شده اند، لذا اقتدار یک دولت به میزان وجود قبایل و گروه‌های دستگه فرمانروایی بستگی دارد و هرچه این قبایل و دسته جات بیشتر باشد، به همان اندازه دولت نیرومند تر و بر نواحی بیشتری حکم خواهد راند، اما در چنین سرزمین‌هایی که قبایل و گروه‌های مختلف وجود دارد، اقتدار دولت تداوم چندانی ندارد، چون عقاید و احساسات گوناگون برگرفته از عصبیت، سد راه عصبیتی دیگر می‌شود و در نتیجه مخالفت با دولت افزایش می‌یابد و گروه‌های مختلف بر علیه دولت قیام می‌کنند (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۶۶: ۳۱۳). در این رویکرد، ابن خلدون خودکامگی و سلطه گروه‌های قوی‌تر را امری طبیعی در تشکیل دولت می‌داند و نقش «عصبیت» را به‌عنوان عامل انسجام و قدرت مرکزی برجسته می‌نماید. نقطه قوت این دیدگاه، واقع‌گرایی در تبیین چرخه پیدایش و فروپاشی دولت‌هاست. با این حال، تمرکز بر خودکامگی و وابستگی شدید به عصبیت، محدودیت‌هایی دارد: از جمله این که ثبات دولت را آسیب‌پذیر می‌کند و نقش نهادها، قوانین و مشارکت جمعی در حفظ حکومت را نادیده می‌گیرد. که در نهایت باعث تضعیف قدرت دولت و حکومت می‌شوند و زمینه زوال و نابودی آن را فراهم می‌کنند. در اینجا نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این که ابن خلدون وجود قبایل و دسته‌های گوناگون را از سویی عامل اقتدار و استحکام دولت می‌داند و از دیگر سو، این موضوع را مایه تضعیف و ناپایداری نظام سیاسی عنوان می‌کند؛ لذا این دوگانگی در سخن ابن خلدون ناپایداری وی را در گفته هایش می‌رساند. با توجه به این که جایگاه پادشاهی محترم و دلپذیر است و مشتمل است بر تمامی مزایای دنیایی و لذایذ جسمانی و نفسانی، بنابراین برای دستیابی به آن (میان افراد و گروه‌های مختلف) تضاد و درگیری اتفاق می‌افتد و کمتر کسی چنین مقام با ارزشی را (به راحتی) به دیگری واگذار می‌کند (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۶۶: ۱۹۴). لذا گروه قدرتمندتر بر دیگر گروه‌ها مسلط شده، دیگر گروه‌ها را به خود ملحق می‌کند و در نهایت دولت (حکومت) شکل می‌گیرد (همان: ۳۱۷). پس به نظر ابن خلدون تشکیل دولت‌ها به وجود عصبیت مرتبط است، اما در تداوم آنها نیازی به آن نیست (قادری، ۱۳۷۸: ۱۹۰). در اینجا باید گفت که منظور ابن خلدون از این سخن «که حکومت بعد از استقرار، نیازی به عصبیت ندارد»، این است که وی اقتضای «طبیعت» حکمرانی را همین می‌داند، نه آن که به چنین چیزی توصیه کرده باشد.

به باور ابن خلدون دولت‌ها بعد از استقرار، زمانی که استحکام لازم را پیدا کردند، بی نیازی خود را نسبت به مردم اعلام می‌دارند؛ عموماً، چون در ابتدای تأسیس با مقاومت و پایداری مردم مواجه هستند، ولی به مرور زمان، ریاست و سلطه طبقه حاکمه و فرمانروا چنان مستحکم می‌گردد، که دیگر نیازی به این امر احساس نمی‌کنند؛ زیرا حاکمیت آنان به گونه‌ای استوار می‌گردد که نسبت الهی و خدایی به چنین حکومتی می‌دهند و در باور وی خودکامگی (حکومت مطلقه) از امور طبیعی مملکت داری است (ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ۱۳۶۶: ۳۰۴). از دید ابن خلدون، دولت‌ها در آغاز شکل‌گیری برای بقا به پشتیبانی مردم نیاز دارند، اما پس از تثبیت قدرت، به تدریج از جامعه فاصله می‌گیرند و به نوعی خودبسندگی و استبداد طبیعی می‌رسند. او معتقد است این روند، امری تدریجی و طبیعی در چرخه عمر حکومت‌هاست؛ زیرا قدرت، پس از استقرار، میل به تمرکز و اطاعت مطلق ایجاد می‌کند. در نتیجه، در دید وی، خودکامگی نه امری استثنای بلکه مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر در فرایند دولت‌سازی است.

در باور ابن خلدون ریاست بر خداوندان یک «عصبیت» میسر نیست مگر آن که از دودمان و (خاندان) آنها باشد، و ریاست تنها از راه قدرت و غلبه توأم با عصبیت به دست می‌آید، در این صورت دیگر عصبیت‌ها را با خود همراه خواهد کرد؛ در حالی که اگر کسی خارج از خاندان بر آن قوم غلبه یابد، بدون شک به علت عصبیت قوم مغلوب، حکومت وی دوامی نخواهد داشت (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۵۰). ابن خلدون مفهوم قوم را با شاخص جدایی و اختلاف تعریف می‌کند، بدین معنی که گروه قومی، دارای ویژگی‌هایی است که خاص آن گروه است و بر اساس آنها از سایر گروه‌های قومی جدا می‌شود. وی در بیان نظریه اش در باره تغییر دولت‌ها و فرمانروایان بر نقش اقوام و گروه‌های اجتماعی تأکید زیادی دارد و تاریخ جوامع و سرزمین‌ها را نتیجه تغییر و ایجاد دولت‌های متشکل از گروه‌های قومی می‌داند، که در قیاس با دیگر کشورها از عصبیت نیرومند تری برخوردار بوده اند (احمدی: ۱۳۹۸). بر این اساس، ابن خلدون قوم را بر اساس تفاوت‌ها و انسجام درونی تعریف می‌کند و تغییر دولت‌ها را نتیجه رقابت و قدرت عصبیت قومی می‌داند. او بادیه‌نشینان را شجاع، خوداتکا و کمتر وابسته به دیگران می‌داند، زیرا زندگی جداافتاده و نبود ساختارهای حفاظتی، آنان را مجبور به دفاع شخصی و اتکای به نفس می‌کند. این تحلیل به خوبی نقش انسجام و ویژگی‌های اجتماعی گروه‌ها در قدرت و تحول سیاسی را نشان می‌دهد و بیشتر برای جوامع سنتی قابل تبیین است. اگرچه، این نظریه برای تحلیل جوامع امروز نیاز به

بازخوانی و تطبیق با شرایط معاصر دارد. به باور ابن خلدون، زندگی و محیط مستقل و بی نیاز از دیگران و عدم فرمانبرداری و رعایت سلسله مراتب در بین بادیه نشینان موجب می گردد تا این مردمان از ساده ترین نوع همبستگی اجتماعی برخوردار باشند و آن داشتن عصبیت قومی و قبیله ای بسیار قوی است، عصبیتی که در سایه خویشاوندی، هم پیمانی و یا هم سوگندی در بین آنان پدیدار می شود و با ایجاد یگانگی و وحدت در بین اعضای جامعه، غرور قومی و قدرت و شکوه آنان را چند برابر کرده و موجب پیدایش بیم و هراس در بین دشمنانشان می گردد (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۷۹: ۸۸).

بنابراین به عقیده ابن خلدون چه دفاع و چه تهاجم هر دو از طریق عصبیت امکان پذیر است. جامعه ای که دچار ضعف عصبیت شود، نه تنها توان دفاع از خود را ندارد، بلکه امکان توسعه طلبی را نیز از دست می دهد و بدین ترتیب مورد تجاوز دیگر جوامع قرار می گیرد (دفتر مطالعات سیاسی، ۱۳۹۸: ۲۶). به باور ابن خلدون، عصبیت نیروی اصلی هم در دفاع و هم در تهاجم جامعه است. بر این اساس، ابن خلدون عصبیت را عامل اصلی قدرت و پایداری جامعه می داند؛ بدین معنی که جوامع با عصبیت قوی توان دفاع و توسعه دارند، و جوامع با عصبیت ضعیف آسیب پذیر و در معرض سقوط و تجاوز دیگران قرار می گیرند. این رویکرد ابن خلدون درباره عصبیت، اگرچه اهمیت همبستگی داخلی را در قدرت و پایداری جامعه نشان می دهد، اما بیش از حد بر پیوندهای خویشاوندی تکیه دارد و نقش نهادها، قانون و اموری چون سیاست، اقتصاد و تکنولوژی را کم اهمیت می انگارد. لذا، این نظریه برای تحلیل جوامع سنتی کارآمد است، اما در جوامع پیچیده و مدرن نیاز به بازتفسیر و تکمیل دارد.

اکبر احمد<sup>۱</sup> (۲۰۰۲) با نگاهی «خلدونی» به تحلیل برخی ابعاد فرهنگی و تعدادی از چالش های سیاسی-اجتماعی جوامع معاصر می پردازد. وی بر این باور است که ما به دنیایی نوین یا «جهانی پسا شرافت» وارد شده ایم؛ جایی که به دلیل پیشرفت و تحولات زودهنگام، بنیان های جوامع قدیمی شکننده شده اند و گروه های این جوامع بناچار در گروه های دیگر ادغام شده اند. این موضوع موجب می شود که افراد در مواجهه با چالش های برگرفته از زندگی گروهی، ناشکیبایی شان نمایان شود و این ناپایداری را با رفتاری خشن از خود نشان دهند. این افراد بر این باورند که با بی احترامی به دیگر افراد جامعه، می توانند از شرف و آبروی شان محافظت نمایند. لذا، چنین افرادی، با به چالش کشیدن دریافت های سنتی از «شرافت» را که بر اساس انجام رفتارهای نیک و مقاصد پاک است، آغاز می کنند. و این دریافت های «افراط گرایانه» از مفهوم شرافت و حس خونخواهی، در جوامع پیشرفته نیز مشاهده می شود. از نشانه های دنیای «پسا شرافتی» که در آن مشغول زندگی هستیم، با مدل نوینی از «عصبیت بحرانی» روبرو می شویم؛ که تصویری وارونه، دیوانه وار و به میزان زیادی مخاطره آمیز از مفهوم عصبیتی است که بر حمایت افراطی از گروه های قومی، مذهبی و مشابه آن، و همچنین بر انحصار طلبی صرف و وحدت خدا و قبیله تکیه دارد (اکبرز، ۲۰۰۲). نمونه چنین امری را می توان در میان قومیت های مختلف ملی و منطقه ای مشاهده نمود که در قالب تعصبات و باورهای غلط و بنوعی «خودستایانه» در رابطه با قوم و قبیله خویش و داشتن افکار تحقیر آمیز در باره گروهی دیگر، بنام های ترک و کرد، عرب و عجم و شیعه و سنی، مسلمان و غیر آن، خود را نمایان می سازد؛ و البته در سطوح منطقه ای که تنش ها و جنگ های خونین امروز «خاورمیانه»، نماد بارزی از این دریافت های نابخردانه و مهملک از مفهوم «عصبیت» است؛ که جهانی را درگیر خود نموده است.

کلاری بر این باور است که با بهره گیری از مفهوم «عصبیت» می توان به درک بهتری از اجزاء فرهنگی غیر غربی (شرقی)، به ویژه در خاورمیانه رسید و توصیفی قابل توجه جهت استمرار حیات نظام های پادشاهی عرضه نمود. عصبیت حالتی است که جنبه روان شناختی دارد و در جنبه فردی به عنوان یک ایدئولوژی وارد عمل می شود. و بواسطه این امر برای دولت این فرصت فراهم می شود، که خود را با جامعه ملی ادغام نموده و بدین طریق «مشروعیت» لازم را به دست آورد. از این دیدگاه، «عصبیت» به عنوان یک متغیر در ابتدا، بصورت فردی عمل می کند، ولی چنان چه تصمیم داشته باشیم که موفقیت یک نظام سیاسی در بدست آوردن مشروعیت را مورد بررسی قرار دهیم، می توانیم این موضوع را به شکلی گسترده تر نیز بکار ببریم. که کاربرد این مقوله در چنین سطحی، بی اعتبار شدن تفکر ابن خلدون و الگوواره تشکیل شده از آن، به پیچیدگی معنی و مفهوم «عصبیت» می انجامد. بنابراین، واضح و روشن نیست که از راه مفهوم عصبیت، به چه نوع شناخت و توجیه علمی می توان نائل شد؛ آیا این شناخت روان شناختی

است یا جامعه‌شناختی (کلری<sup>۱</sup>، ۲۰۱۱). در پاسخ به این پرسش باید گفت چون احساسات و تمایلات هر فردی در زمینه‌های مختلف روحی - روانی، اجتماعی، سیاسی و ... از شرایط زیستی و اجتماعی عصر وی نشأت می‌گیرد؛ و با توجه به این که مقوله «عصبیت» هم جنبه فردی و هم اجتماعی دارد، لذا نظریه ابن خلدون در این زمینه را می‌توان مضمون هر دو جنبه روان شناختی و جامعه شناختی دانست.

### ب) عصبیت دینی

در باور ابن خلدون وجود «عصبیت» برای پادشاهی، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است و در ادیان و مذاهب مختلف و در هر امر عمومی، باید عصبیت وجود داشته باشد. وی منشاء دولت‌های بزرگ را اصول و عقاید دینی می‌داند که بواسطه «نبوت» یا دعوتی بحق ایجاد می‌شوند، زیرا در چنین دولتی اختلاف و درگیری کاهش می‌یابد و همدلی و وحدت در بین اقدار مختلف جامعه بوجود می‌آید و در نهایت در اثر توسعه دولت، یک کشور عظیم و پهناور شکل می‌گیرد؛ چرا که دعوت دینی، قدرت و نیرویی اضافه بر نیروی عصبیت ایجاد می‌کند که از درون مایه‌های تشکیل دولت محسوب می‌شود و البته دعوت دینی بدون عصبیت امکان پذیر نیست (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۶۶: ۳۰۴). پس اگر عصبیت در طریق حق و برپایی دین خدا باشد، مطلوب و قابل پذیرش است، در غیر این صورت باطل و تباه خواهد شد. همچنان که سلیمان نبی می‌فرماید: «پروردگارا (مرا) سلطنتی ببخش که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد». چرا که وی با توجه به شناختی که از خود داشت، پیامبری و پادشاهی خود را بدور از باطل و تباهی می‌دانست (همان: ۳۱۸)؛ امری که فارابی نیز بر آن تأکید دارد و باورمند است که حکومت و ریاست بر مردم مدینه، از آن «فیلسوف نبی» و مختص وی می‌باشد؛ لذا نکته کلیدی اینجاست که علیرغم این که هر دو اندیشمند معتقد به حکومت دینی هستند، اما چرا ابن خلدون در میانه راه، تغییر عقیده می‌دهد و همین حکومت دینی را مورد نقد قرار می‌دهد؛ و اما فارابی همچنان بر آن تأکید می‌وزرد. آن چه که از بیانات ابن خلدون فهمیده می‌شود این که در ابتدای عمر دولت و حکومت، جهت ایجاد نظم و وحدت در بین گروه‌های مختلف تا حدودی و برای دوره زمانی کوتاهی، برقراری حکومت استبدادی و مطلقه لازم است. اما به اعتقاد وی چنان چه این وضعیت تداوم داشته باشد، حکومت با ایجاد قوانینی سخت و طاقت فرسا در تمامی امور زندگی عرصه را بر شهروندان تنگ خواهد نمود و بدین ترتیب باعث نارضایتی آحاد جامعه شده و این گونه مقدمات انحطاط و نابودی خود و جامعه را فراهم می‌آورد. مسئله‌ای که در طول تاریخ اسلام، حکومت‌ها با آن مواجه بوده و هستند. بنابراین مقصود ابن خلدون از این سخن، عدم پذیرش حکومت، از سوی مردم است. زیرا حکومت بواسطه «عصبیت» و وفاداری مردم نسبت به آن تشکیل و دوام و بقاء می‌یابد. در صورتی که فارابی به این حکومت دینی و به عبارتی «ولایت مطلقه» در هر شرایطی باور مند است؛ زیرا به دلیل الهی بودنش و این که حاکم از جانب خدا و پیامبر دستور می‌گیرد؛ مردم چه خواهان و چه مخالف چنین حاکمیتی باشند، تأثیری در عملکرد آن ندارند؛ چرا که حاکمیت مطلق از آن حاکمان است و عامه مردم در هر شرایطی مطیع و فرمانبردار آن‌ها هستند.

ابن خلدون شکل‌گیری «پادشاهی» را بعد از «خلافت» می‌داند و بیان می‌دارد که خلافت در ابتدا بدون پادشاهی شکل گرفت، سپس مفاهیم و اهداف خلافت و پادشاهی به یکدیگر متشبه و در هم آمیخت و در نهایت با متفاوت شدن «عصبیت» این دو، «سلطنت مطلقه» شکل گرفت (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۶۶، ص ۴۰۰-۳۷۸). بر همین اساس، وی معتقد است موفقیت پیامبران در ایجاد حکومت دینی با «عصبیت» آنها در ارتباط است؛ و دولت چه دینی باشد و چه غیر دینی، ارتباطی ناگستنی با عصبیت دارد و همین جاست که عقیده افرادی را که وجود دولت‌ها را منوط به وجود ادیان و بعثت پیامبران می‌دانند، مورد نقد قرار می‌دهد و در مقابل، به وجود دولت غیر دینی اشاره دارد و این که دولت و نبوت لازم و ملزوم یکدیگر نیستند (رفیع و مرزبانی: ۱۳۹۴). ابن خلدون موفقیت حکومت‌های دینی را به عصبیت و انسجام اجتماعی پیروان مرتبط می‌داند و معتقد است دولت و نبوت لازم و ملزوم یکدیگر نیستند؛ حتی دولت‌های غیر دینی نیز می‌توانند بر پایه اتحاد اجتماعی شکل بگیرند. این دیدگاه، هر چند نظریه‌های دینی صرف را نقد می‌کند، اما تمرکز زیاد بر عصبیت نقش عوامل اقتصادی، نهادی و مدرن را کم‌رنگ می‌کند.

به باور ابن خلدون عهده داری منصب «خلافت یا امامت» به دو فرد، در زمان واحد شایسته نیست. و برای امامت چهار شرط علم، عدالت، کفایت و سلامت (در حواس و اعضاء دخیل در رأی و عمل) را لازم و ضروری می‌داند. شرط علم یعنی امام یا خلیفه برای اجرای احکام الهی باید به درجه اجتهاد برسد. و شرط عدالت از آن جهت است که امامت یک مقام دینی است و بر دیگر مقاماتی که شرط آنها عدالت است، نظارت می‌کند و شرط کفایت بدان جهت است که امام باید توانایی لازم در اقامه و اجرای احکام و حدود شرعی و دفاع از کشور و تدبیر مصالح عمومی جامعه را داشته باشد. و در نهایت در زمینه حواس و اعضایی که در عملکرد وی در منصب امامت مؤثرند از سلامت کافی برخوردار باشد (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۶۶: ۳۷۱-۳۶۹). ابن خلدون در این دیدگاه، امامت را نهادی دینی و سیاسی می‌داند که بر شایستگی‌های علمی، اخلاقی و مدیریتی استوار است؛ این نگاه، نشان از واقع‌گرایی و عقلانیت او در سیاست اسلامی دارد. با این حال، محدود کردن مشروعیت رهبری، به فرد واحد و تمرکز قدرت، می‌تواند زمینه‌ساز استبداد شود و با ساختارهای شورایی یا دموکراتیک ناسازگار است. در مجموع، نظریه او تلاشی برای پیوند میان فضیلت دینی و کارآمدی سیاسی است، اما در بعد نهادی انعطاف‌پذیری کمی دارد.

### ج) هم‌پیمانی و هم‌سوگندی

به باور ابن خلدون کسانی که به واسطه هم‌پیمانی و هم‌سوگندی با هم الفت یابند و در عصبیت شریک شوند، از همدیگر دفاع می‌کنند و پشتیبان هم می‌شوند و یکی از عناصر عصبیت به واسطه همین پیمان‌ها شکل می‌گیرد؛ غرور قومی هر کس نسبت به هم‌پیمان و هم‌سوگندش به علت پیوندی است که در نهاد وی جاگیر می‌گردد و این عاطفه هنگامی برانگیخته می‌شود که به یکی از همسایگان یا خویشاوندان و بستگان یا هر کس که به یکی از اقسام همبستگی و خویشی به انسان نزدیک باشد، برسد و حق او پایمال شود» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۲۴۳). هر گاه پیوستگی خانوادگی میان آنان که یاریگر یکدیگرند بسیار نزدیک باشد چنان که میان آنان یگانگی و پیوند حاصل آید، آن وقت خویشاوندی آنان آشکار خواهد بود و چنین انتسابی به علت وضوح و آشکار بودن آن، بی‌گمان پیوند خویشاوندی و یاریگری به یکدیگر را ایجاد می‌کند، ولی هرگاه تا حدودی خویشاوندی میان افراد دور باشد، چه بسا که قسمتی از خصوصیت‌های آنان از یاد می‌رود و فقط شهرتی از آن باقی می‌ماند. لیکن به سبب همین امر مشهور، همبستگان به یآوری خویشاوند خود وادار می‌شوند تا زبونی و خواری را از خود دور کنند. چه می‌پندارند که به یکی از کسانی که از جهت به آنان منسوب است ستمگری رسیده است، و مسئله‌ی «هم‌پیمانی (ولاء)» و «هم‌سوگندی (حلف)» نیز از همین قبیل است (نصار، ۱۳۶۶: ۱۷۷). براین اساس، پیوندهای خویشاوندی نقش بنیادین در انسجام اجتماعی و همبستگی میان افراد دارند؛ بدین معنی که هرچه این پیوندها نزدیک‌تر و آشکارتر باشد، احساس مسئولیت و تمایل به یاری یکدیگر تقویت می‌شود و تعاملات اجتماعی بر پایه اعتماد و وفاداری شکل می‌گیرد. حتی در خویشاوندی‌های دورتر، هرچند برخی ویژگی‌ها و روابط ممکن است فراموش شود، و شهرت نسبتی باقی‌مانده اگرچه اندک است اما همچنان انگیزه‌ای برای حمایت و دفاع از خویشاوند ایجاد می‌کند. این الگو نه تنها روابط خانوادگی بلکه نهادهای اجتماعی و سیاسی مانند هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف) را نیز شکل می‌دهد، زیرا افراد بر اساس پیوندهای نسبی و اخلاقی به همکاری و حمایت متقابل متعهد می‌شوند. بنابراین، شبکه‌های خویشاوندی به‌عنوان بنیان فرهنگی و اجتماعی، هم عامل انسجام و هم محرک اقدام جمعی و حمایت متقابل در جامعه هستند و می‌توانند ساختارهای سیاسی و پیمان‌های اجتماعی را نیز مشروعیت بخشند.

در حکومت هخامنشیان چندین طایفه وجود داشت که هر کدام دارای چندین تیره بودند و درون هر تیره چندین عصبیت وجود داشت و عصبیت هخامنشیان به رهبری هخامنش در طایفه پاسارگاد بوجود آمد. عصبیت هخامنشیان دارای حسب‌های خاص خودشان بودند از جمله: راستگویی، شجاعت، دلاوری، وفاداری، و ... بود که آنها را برتر از دیگران قرار داده بود. همان طور که هرودت نیز اشاره کرده است، که سه طایفه پاسارگارتی‌ها، مرفئینی‌ها و ماسپی‌ها از بقیه مهم‌تر بودند و عصبیت آنها خیلی قوی بود و تا جهانی شدن حکومت هخامنشیان توسط کوروش کبیر این سه طایفه در یک سطح و هم‌پیمان بودند (گرشوویچ، ۱۳۸۵: ۵۸). این ساختار نشان می‌دهد که وفاداری و ویژگی‌های اخلاقی - نظامی در تعیین جایگاه اجتماعی و سیاسی افراد و طایفه‌ها نقش

اساسی داشته و موجب انسجام و پایداری حکومت مرکزی هخامنشی شده است، به طوری که اتحاد سه طایفه کلیدی، بنیان قدرت و گسترش امپراتوری را ممکن ساخته است.

بنابراین چون «عصبیت» پیوند و وابستگی بین افراد در یک گروه اجتماعی یا قبیله‌ای است لذا از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندان‌ها به یکدیگر و یا مفهومی مشابه آن حاصل می‌شود، زیرا پیوند «خویشاوندی» به جز مواردی اندک در بشر طبیعی است. ابن خلدون پیوند خویشاوندی را که در بدو امر از راه «نسب» به دست می‌آید، «عصبیت اصیل» می‌داند، و نفوذ خویشاوندی فقط همین پیوندی است که «صله ارحام» را ایجاد می‌کند (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۶۱: ۲۲۲). «عصبیت» پدیده‌ای است که ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی داشته و در گذر زمان دچار تحول شده است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۶۰). براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که ابن خلدون در تعریف «عصبیت»، نه تنها عصبیت «نسبی» را مورد توجه قرار داده بلکه به عصبیت دینی و هم‌پیمانی و هم‌سوگندی توجه داشته است و میزان انسجام «خویشاوندی» مایه تقویت و استحکام «عصبیت» عنوان می‌کند. براین اساس، ضرورت چنین نیرویی هم در مواقع دفاع و هم در زمان حمله احساس می‌شود.

ابن خلدون به عصبیت طایفه‌ای اعتقاد محکم داشت و معتقد بود در هر طایفه یا تیره چندین عصبیت تشکیل می‌گردید و قویترین آنها هدایت و فرمانروایی سایرین را به عهده می‌گرفت. او می‌گوید: درباره این که ریاست همواره به گروهی فرمانروا از خدایان عصبیت اختصاص دارد، باید دانست که هر تیره‌ای از قبایل هر چند از لحاظ خاندان عمومی خویش از یک گروه و جمعیت باشد باز هم در میان ایشان عصبیت‌های دیگری در خاندان‌های خاص وجود دارد که پیوند و وابستگی آنان نسبت به خاندان و نسب عمومی مستحکم‌تر و نزدیکتر است، مانند یک عشیره یا اعضای یک خانواده یا برادرانی از یک پدر، نه پسر عموهای نزدیک یا دور (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۴۸). ابن خلدون «عصبیت» واقعی و قدرتمند را تنها در میان اقوام درجه یک خانواده، که شامل پدر و پسران و برادران است، می‌داند و هرچه این «عصبیت» از خویشان نزدیک فاصله بگیرد، و در اقوام دورتر نمایان شود، به همان میزان از قدرت آن کاسته می‌شود. براین اساس، نکته مثبت اندیشه او این است که با واقع‌گرایی، منشأ انسجام و قدرت اجتماعی را در همبستگی طبیعی خانواده و خویشان نزدیک می‌بیند؛ زیرا این روابط، بیشترین وفاداری و حمایت متقابل را ایجاد می‌کنند. اما از سوی دیگر، محدود دانستن «عصبیت» به پیوندهای خونی، نوعی نگاه سنتی و محدود است که نمی‌تواند پویایی جوامع مدرن را توضیح دهد؛ زیرا در جوامع امروزی، همبستگی می‌تواند بر پایه‌ی ارزش‌ها، منافع یا ایدئولوژی‌های مشترک نیز شکل گیرد، نه صرفاً خویشاوندی.

ریاست بر خداوندان یک عصبیت اگر از دودمان آنان نباشد، امکان ناپذیر نیست؛ زیرا کسی که از خارج بر قومی فرود آید و از دودمان ایشان نباشد در میان ایشان عصبیتی از راه «نسب» نخواهد داشت، چون او بیگانه‌ای است که به آنان چسبیده است و منت‌های تمایلی که به او نشان دهند و از وی دفاع کنند در حدود هم‌پیمانی و هم‌سوگندی خواهد بود و این بی‌گمان موجب غلبه‌ی او بر ایشان نخواهد شد. در صورتی که ریاست بر یک قوم از هر سلسله‌ی یک شجره، که غلبه‌ی وی از راه عصبیت محرز شده باشد پشت در پشت به فرزندان او منتقل می‌شود؛ پس ریاست ناچار باید موروثی باشد و از کسی که با شایستگی و غلبه‌ی عصبیت آنرا به چنگ آورده به دیگری انتقال یابد (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲۵۰). ابن خلدون در این دیدگاه، مشروعیت و پایداری قدرت را بر پایه‌ی «عصبیت نسبی» و وراثت می‌داند که با منطق جوامع قبیله‌ای سازگار است. نقطه قوت آن، توضیح واقع‌گرایانه شکل‌گیری و تداوم قدرت در جوامع سنتی است. با این وجود، با محدود کردن مشروعیت سیاسی به نسب و وراثت، شایستگی، کارآمدی و مشروعیت مردمی را نادیده می‌گیرد. لذا، با اصول حکومت عقلانی و مدرن ناسازگار است.

نمونه آن چه که در حکومت هخامنشیان و در مورد بردیای دروغین اتفاق افتاد؛ به این دلیل که وی چون از نسب خاندان هخامنش نبود، حکومتش نیز چندان دوامی نیافت و با سلطه داریوش بر وی، دوباره عصبیت واقعی خاندان هخامنش به حکومت برگشت. لذا آنان با اقتدار قومی خویش توانستند نزدیک به چهار سده بر ایران آن زمان حکمرانی نمایند.

به باور ابن خلدون فروکش کردن تاخت و تازها به عللی چون موانع طبیعی یا قدرتهای مقتدر باعث می‌شود نیروی رزمنده‌ی قوت گرفته، از حرکت باز ماند و در این زمان است که تحت تأثیر فرهنگ مغلوب قرار می‌گیرد؛ در امور اداری دخالت می‌کند و به تجمل و خوشگذرانی تمایل نشان می‌دهد و به قولی در فراخی معیشت و تجمل فرو می‌رود؛ در رفاه و آرامش و نعمت غرق می‌شود

و به نعمت‌هایی می‌رسد که یک زمان برای به دست آوردن اندک آنها جان می‌باخت و این وضعیت برای «عصبيت» سم است و ضربه‌ی مهلکی به آن وارد می‌کند. گرچه نسل‌های اولیه از صفات دلاوری و آزادگی دور نمی‌افتند. اگر این شیوه ادامه یابد، فرزندان آنان چنان از رفتار پدران دور می‌افتند که دیگر نشانی از عصبيت در آنها یافت نمی‌شود و در این زمان است که همان طور که آنان دولت‌های پیشین را طعمه خود کردند، خود نیز طعمه‌ی عصبيت خروشنده‌ی دیگری خواهند شد (ابن خلدون، ۱۳۷۵:۲۶۷). بنابراین ابن خلدون خود نیز به این دور تسلسل معتقد است و برای یک «تمدن» این دوره‌ها را در نظر می‌گیرد: ۱- تهاجم؛ ۲- اوج؛ ۳- تجمل؛ ۴- استبداد؛ ۵- انحطاط، یا به تعبیر دیگر تکوین، نمود، جمود، اضمحلال (رادمنش، ۱۳۶۱: ۶۸). ابن خلدون برای ظهور و سقوط دولت‌ها، مراحل را در نظر می‌گیرد که به باور وی گذر از آنها امری طبیعی و قطعی خواهد بود؛ لذا «نظریه تاریخ دورانی» یا چرخشی وی بر همین مسئله استوار است و در این میان «عصبيت» به عنوان عنصری فعال و البته دوسویه عمل می‌کند؛ زیرا هم دولت ساز و هم دولت برانداز است؛ بدین معنا که وجود این عنصر در مراحل آغازین حکومت، سازنده و قوام بخش آن است و نبود آن در مراحل پایانی عمر حکومت، مخرب و نابود کننده است.

توجه ابن خلدون به نظریه «ادواری» تاریخ، معلول اوضاع زمانه‌ی او است. او در زمانی زندگی می‌کند که دولت اسلامی در حال زوال است و می‌کوشد تا به گونه‌ای علت انحطاط را مشخص کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۴). براین اساس، میان عصبيت و دولت رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار است و با ضعف «عصبيت»، دولت نیز به تباهی می‌رود؛ به عبارت بهتر، عصبيت به همان میزان که محرک سازندگی و تشکیل دولت است در نهایت عامل زوال آن نیز می‌شود.

### نتیجه‌گیری

فارابی با نگاهی فلسفی و متافیزیکی، منشأ قدرت سیاسی را در قلمرو عقل و الهیات جست‌وجو می‌کند و میان دو نوع قدرت، یعنی «قدرت مطلقه» و «قدرت ناقصه» تمایز قائل می‌شود. قدرت مطلقه در اندیشه او از آن «رئیس اول» است؛ شخصی که جامع عقل نظری و عملی بوده و از طریق وحی و عقل فعال به حقیقت متصل است. چنین حاکمی به دلیل برخوردارگی از معرفت الهی، خود مشروعیت‌بخش است و نیازی به رضایت یا تأیید توده‌های مردم ندارد. مشروعیت در این نظام از بالا به پایین و از منشأ الهی به جامعه منتقل می‌شود. در مقابل، قدرت ناقصه نزد فارابی نوعی قدرت تبعی و غیرابتنکاری است که در «رؤسای تابع» ظهور می‌یابد؛ کسانی که پس از فقدان رئیس اول صرفاً نقش تداوم‌بخش نظام شریعت و حافظ ساختار سیاسی موجود را دارند و حق تشریح یا نوآوری در قانون را ندارند. از این منظر، مشروعیت در نظام فارابی به صورت ایستا و فرادنیوی تبیین می‌شود و در نهایت به نظم قدسی بازمی‌گردد. در سوی دیگر، ابن خلدون با رویکردی جامعه‌شناختی و تجربی، منشأ قدرت را نه در امر قدسی، بلکه در درون جامعه و در «عصبيت» یا پیوند همبستگی اجتماعی جست‌وجو می‌کند. او با نفی منشأ الهی قدرت، آن را حاصل پویایی‌های انسانی، قومی و فرهنگی می‌داند. از دیدگاه ابن خلدون، اقتدار سیاسی بر پایه انسجام، وفاداری، همدلی و روحیه‌ی جمعی شکل می‌گیرد؛ به بیان دیگر، قدرت از دل جامعه و روابط انسانی برمی‌خیزد نه از اراده‌ی الهی یا عقل فیلسوف‌نمی. در این تحلیل، مشروعیت به جای آنکه صبغه‌ای متافیزیکی و ماورایی داشته باشد، جنبه‌ای اجتماعی و کارکردی می‌یابد و با توانایی حاکم در تأمین نظم، امنیت و تداوم همبستگی گروهی سنجیده می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان گفت که تفاوت اصلی دو اندیشمند در نحوه‌ی پیوند میان «قدرت» و «مشروعیت» است: فارابی، مشروعیت را به عقل و وحی گره می‌زند و قدرت را در قالب تجلی حقیقت در وجود رئیس اول تفسیر می‌کند، حال آنکه ابن خلدون، مشروعیت را امری برآمده از بطن اجتماع و تابعی از پایداری و کارآمدی ساختارهای اجتماعی می‌داند. فارابی، سیاست را امتداد فلسفه و الهیات می‌انگارد، در حالی که ابن خلدون، آن را حاصل کنش‌های انسانی و نیروهای اجتماعی می‌بیند. از این رو، نظریه ابن خلدون گامی به سوی عقلانیت تاریخی و تجربه‌گرایی سیاسی است و می‌توان آن را پیش‌زمینه‌ای برای اندیشه‌های مدرن در جامعه‌شناسی قدرت دانست. در مجموع، فارابی با تأکید بر مشروعیت الهی و مرجعیت عقل قدسی، بنیان نظری «قدرت مشروع» را در نظام‌های دینی و فلسفی ارائه می‌دهد، در حالی که ابن خلدون با تحلیل عصبيت و پویایی‌های اجتماعی، به «قدرت واقعی» و عینی در بستر جامعه می‌پردازد. تلفیق این دو رویکرد، تصویری جامع از ماهیت قدرت

در سنت اسلامی به دست می‌دهد که در آن، هم جنبه‌ی معنوی و هم بُعد اجتماعی قدرت در شکل‌گیری و استمرار مشروعیت نقش تعیین‌کننده دارند.

## ملاحظات اخلاقی

### مشارکت نویسندگان

مشارکت نویسندگان در این مقاله مستخرج از پایان نامه به شکل زیر است:  
نویسنده اول: تهیه و آماده‌سازی نمونه‌ها، انجام آزمایش و گردآوری داده‌ها، انجام محاسبات، تجزیه و تحلیل آماری داده‌ها، تحلیل و تفسیر اطلاعات و نتایج، تهیه پیش‌نویس مقاله.  
نویسنده دوم: استاد راهنمای پایان‌نامه، طراحی پژوهش، نظارت بر مراحل انجام پژوهش، بررسی و کنترل نتایج، اصلاح، بازبینی و نهایی‌سازی مقاله.  
نویسنده سوم: استاد مشاور پایان‌نامه، مشارکت در طراحی پژوهش، نظارت بر پژوهش، مطالعه و بازبینی مقاله.

### تعارض منافع

بر اساس اظهارات نویسندگان، این مقاله تعارض منافی ندارد.

### حامی مالی

این پژوهش با حمایت معنوی معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنجید انجام شده است.

### سپاسگزاری

از تمامی مشارکت‌کنندگان در این پژوهش سپاسگزاری می‌شود.

## منابع

- فارابی، ابو نصر محمد. (۱۳۸۹). احصاء العلوم. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، ابو نصر محمد. (۱۳۷۱). سیاست مدینه (سید جعفر سجادی، مترجم). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (سید جعفر سجادی، مترجم). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الفارابی، ابونصر محمد. (۱۳۷۹). کتاب المله. علوم سیاسی، (شماره فصلنامه).
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۷۹). سیاست مدینه (جعفر سجادی، مترجم و محقق). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۴). آراء اهل مدینه فاضله (احمد آرام، مترجم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فارابی، ابو نصر محمد. (۱۴۱۳/ق/۱۹۹۲). التنبیه علی سبیل السعاده. در الاعمال الفلسفیه (ج. اول، جزء اول) (جعفر ال یاسین، مصحح). بیروت: دارالمناهل.
- الفارابی، ابو نصر محمد. (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعاده (جعفر آل یاسین، محقق). ایران: حکمت.
- فارابی، ابو نصر محمد. (۱۳۶۶). السیاسه المدینه (ج. اول). تهران: ازهراء.
- ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۶۱). مقدمه (گنابادی، مترجم). تهران: نشر خوارزمی.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (۱۳۶۹). مقدمه ابن خلدون (ج. ۲). اصفهان: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۶). مقدمه ابن خلدون (ج. ۱). اصفهان: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۷۵). مقدمه (ج. اول) (محمد پروین گنابادی، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قادری، حاتم. (۱۳۷۸). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: انتشارات سمت.
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۷۴). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- رادمنش، عزت‌الله. (۱۳۶۱). قرآن، جامعه‌شناسی، اتوپیا. تهران: امیرکبیر.
- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی ابن خلدون. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- نصار، ناصف. (۱۳۶۶). اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون (یوسف رحیم لو، مترجم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گروشویچ، ایلیا. (۱۳۸۵). تاریخ ایران دوره هخامنشیان (از مجموعه تاریخ کمبریج) (مرتضی ثاقب فر، مترجم). تهران: انتشارات جامی.
- رفیع، حسین و عباس‌زاده مرزبانی، مجید. (۱۳۹۴). بررسی ماهیت و فراز و فرود دولت در اندیشه ابن خلدون. فصلنامه علوم سیاسی، (ش ۳۱).
- کلاری، متیو. (۲۰۱۱). بازاندیشی عصیبت: بررسی بنیان‌های خرد برای پایداری سلطنت‌های سلسله‌ای در خاورمیانه. <http://des.spia.uga.edu/uploads/documents/2011>
- احمد، اکبرز. (۲۰۰۲). فهم ابن خلدون از تمدن و معضل اسلام و غرب امروز. (شماره ۱).
- دفتر مطالعات سیاسی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. (۱۳۹۸). اندیشه‌های حکومتی ابن خلدون. (ش ۱۶۷۷۳).
- احمدی، یعقوب. (۱۳۹۸). تحلیل جامعه‌شناختی اندیشه‌های سیاسی ابن خلدون. معرفت، (ش ۱۵۷).
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۴). فارابی. تهران: طرح نو.
- ابوالحسنی، عباس. (۱۳۷۹). اندیشه سیاسی در اسلام و ایران. تهران: جلی.
- میرزا محمدی، محمد حسن. (۱۳۸۴). بررسی آرا و اندیشه‌های نریبتی حکیم ابو نصر فارابی. مجله دانشکده علوم انسانی، (ش ۵۷).
- خوشرو، غلامعلی. (۱۳۷۴). شناخت انواع اجتماعات. تهران: انتشارات مؤسسه اطلاعات.
- حلی، علی اصغر. (۱۳۸۱). تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز. تهران: زوار.

### References

- Ahmad, A. (2012). Ibn Khaldun and the modern social sciences: A comparative theoretical approach to culture, change, and instability [Master's thesis, University of Denver]. Digital Commons @ DU. <https://digitalcommons.du.edu/etd/23>
- Ali, I. (2023). Philosophy and religion in the political thought of Alfarabi. *Religions*, 14(7), 908. <https://doi.org/10.3390/rel14070908>
- Arjomand, S. A. (2002). Alfarabi and Ibn Khaldun: On tyranny and domination. *Philosophy East and West*, 52(3), 337-354. <https://doi.org/10.1353/pew.2002.0011>
- Azzuhri, A. (2022). Introducing Al-Farabi's political philosophy to modern politics (correlating Al-Farabi's philosophy with modern politics). *Australian Journal of Islamic Studies*, 7(2), 22-35.
- Black, A. (2011). *The history of Islamic political thought: From the prophet to the present* (2nd ed.). Edinburgh University Press.
- Ismail, N. F. B., & Abdul Rahim, A. B. (2018). Ibn Khaldun's theory of 'asabiyyah and its impact on the current Muslim community. *Journalism and Mass Communication*, 8(6), 287-294. <https://doi.org/10.17265/2160-6579/2018.06.002>
- Khan, M. (2024). Why Ibn Khaldun still matters. New Lines Institute. <https://newlinesinstitute.org/geoeconomics/why-ibn-khaldun-still-matters/>
- Kleidosty, J. (2012). A comparative assessment of constitutionalism in Western and Islamic thought [Doctoral dissertation, University of St Andrews]. St Andrews Research Repository. <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/3621>
- Rahman, H. (2021). From Farabi to Ibn Khaldun: The perception of state in the early Muslim intellectual's writings. *Liberal Düşünce Dergisi*, 26(103), 237-258. <https://doi.org/10.36484/liberal.743630>
- Yavari, N. (2019). *The future of Iran's past: Nizam al-Mulk remembered*. Oxford University Press.