

زیرساخت‌های دینی اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون

ابوالقاسم فاتحی[□] / ابراهیم اخلاصی^{□□}

چکیده

اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون توجه صاحب نظران بسیاری را به خود جلب کرده است. برداشت‌های صورت گرفته از آرای ابن‌خلدون متفاوت و بعضاً متناقض است. برخی پژوهشگران، رویکرد ابن‌خلدون در طرح موضوعات اجتماعی و پایه گذاری علم عمران را ناشی از گسست وی از منظومه فکری اسلامی می‌دانند. گروهی دیگر، تأملات اجتماعی وی را برخاسته از میانی معرفت دینی او می‌دانند. عده‌ای نیز در این میان، علل ظهور و افول تمدن اسلامی، ویژگی‌های شخصیتی و گستردگی مطالعات وی را از دغدغه‌های تعیین کننده در رویکرد ابن‌خلدون به طرح موضوعات اجتماعی و تأسیس علم عمران می‌دانند.

هدف مقاله توصیفی تحلیلی حاضر، که با استفاده از روش تحقیق کتابخانه‌ای انجام گرفته، بررسی نظری دلالت‌های معرفت شناختی اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون است. پرسش اصلی مقاله این است که اندیشه‌های اجتماعی وی چه نسبتی با میانی معرفتی دینی او دارد. یافته‌های نظری نشان می‌دهد که اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون و بنیان نهادن علم عمران، تحت تأثیر نگرش‌های اسلامی او بوده است. کلید واژه‌ها: ابن‌خلدون، اندیشه اجتماعی، جامعه شناسی معرفت، علم عمران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

[□] استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان a.fatehi@soci.ui.ac.ir

^{□□} دانشجوی دکتری جامعه شناسی دانشگاه تهران eb.ekhlasi@ut.ac.ir دریافت: ۸۸/۸/۱۹ - پذیرش: ۸۸/۱۲/۲۰

مقدمه

توجه خاص ابن‌خلدون به مطالعه تاریخ با نگاهی جامعه‌شناختی، تأملات وی در تجربیات تاریخی و مبتنی ساختن آن بر اساس سنن و قوانین حاکم بر جامعه، به ویژه تبیین علی‌پدیده‌های تاریخی و اجتماعی، وی را در کانون توجه جامعه‌شناسان و تاریخ‌دانان قرار داده است. شیوه بیان و روشن‌بینی ابن‌خلدون در تاریخ به حدی است که برخی از صاحب‌نظران دیدگاه‌های وی را با پاره‌ای از بحث‌های علمی امروز نزدیک می‌دانند.^۱ هم‌چنین، در میان اندیشمندان مختلف، نوعی اجماع عام وجود دارد. مبنی بر این که ابن‌خلدون از اندیشه‌های بزرگ برخوردار بوده است. به اعتقاد آرنولد توین بی، «ابن‌خلدون گونه‌ای از فلسفه تاریخ را طرح ریزی نموده است که بی‌هیچ تردیدی در نوع خود مهم‌ترین کاری است که در مقایسه با هر اندیشه‌ای در هر زمان و مکان دیگر انجام پذیرفته است».^۲ به علاوه، «مقدمه ابن‌خلدون به لحاظ محتوایی، دارای ساختاری منسجم و از نظر صورت بندی، هر می شکل است که اندیشه‌های توسعه یافته، برخوردار از سازمان دهی در فصول، پاراگراف‌ها و در بخش‌های متعدد آن را در بر می‌گیرد».^۳

بازخوانی و تحلیل آرای ابن‌خلدون از آن جا ضروری است که می‌توان اثر برجسته وی، یعنی «مقدمه» را به عنوان الگویی جدید از نوآوری فکری در چارچوب مقومات و مبانی فرهنگ اسلامی به حساب آورد که در یکی از مقاطع پرآشوب از تاریخ، در جهان اسلام اتفاق افتاده است. اهمیت خاص این شیوه اندیشه در شرایط کنونی جامعه ایران، که درگیر نظریه پردازی درباره الگوی ایرانی-اسلامی توسعه می‌باشد، امری روشن به نظر می‌رسد. بر این اساس، نویسندگان این مقاله سعی دارند درهم تنیدگی دیدگاه‌های ابن‌خلدون با ساز و کارهای فرهنگی و دینی جهان اسلام را تبیین نمایند. پرسش اصلی مقاله این است که اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون چه نسبتی با مبانی معرفتی او دارد.

تعریف مفاهیم کلیدی

در این جا تعریف مفاهیم چند واژه ضروری است.

ساخت: واژه ساخت معادل فارسی کلمه (Structure) در انگلیسی می‌باشد که از کلمه لاتین (struere) به معنای «ساختن» مشتق شده است و در انگلیسی برای ساختن اسم‌هایی به کار می‌رود که بر یک عمل یا فرایند دلالت دارند.^۴ «ساخت» یکی از مهم‌ترین و در عین حال مبهم‌ترین مفاهیم در علوم اجتماعی است.^۵ بنابر تعریف، «ساخت یک فراورده ذهنی است که بر اساس روابط انتزاعی مستخرج از واقعیت پدید می‌آید».^۶ به عبارت روشن تر، «از مشاهده

واقعیت موجود، عناصری استخراج می‌شود که به کمک آنها می‌توان به صورت انتزاعی نظامی از نسبت‌ها را ساخت و آن گاه معلوم کرد که آیا نظام ساخته شده با واقعیات مورد نظر در مشاهدات گوناگون منطبق است، یا خیر؟^۷ «ساخت، آن چیزی است که از تعدادی از اجزا تشکیل شده است که به ترتیب خاصی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. هم‌چنین، به روش سازماندهی اجزا به گونه‌ای که در پی آن یک کل تشکیل گردد، ساخت گفته می‌شود.»^۸ در واقع، ساخت یک مجموعه سیستمی، شامل عناصری است که در اصطلاح به آنها «اجزای» می‌گوییم. اجزاء عناصری هستند که در یک رابطه مجموعه‌ای قرار می‌گیرند و تشکیل یک کلیت، تمامیت و یا یک جامعیت را می‌دهند.^۹

جامعه‌شناسی معرفت: جامعه‌شناسی معرفت به عنوان یکی از حوزه‌های جامعه‌شناسی، با خاستگاه‌های اجتماعی و گروهی اندیشه‌ها و افکار سروکار دارد و شامل همه عرصه‌های اندیشه (معرفت، افکار، نظریه‌ها و شیوه‌های اندیشه) است. هم‌چنین، جامعه‌شناسی معرفت به دنبال فهم این مسئله است که چگونه ساخت‌های اندیشه با نیروهای سیاسی و اجتماعی خاص سروکار دارند و اینکه چگونه حیات ذهنی یک گروه از افراد در بطن نهادها و گروه‌هایی که در آنها زندگی می‌کنند و فعالیت دارند، شکل می‌گیرد.^{۱۰} از نظر ماکس شلر، موضوع جامعه‌شناسی معرفت، بررسی روابط و پیوندهای میان انواع زندگی اجتماعی و اقسام گوناگون معرفت هاست.^{۱۱}

معرفت پوزیتیویستی: اصطلاح پوزیتیویسم یا مثبت‌گرایی به معنی واقعی، مثبت و صریح می‌باشد و امور محقق، یعنی امور مشهود و محسوس که وجود آنها منوط به فرض و خیال نباشد، از مصادیق آن است.^{۱۲} در مکتب مثبت‌گرایی، تنها امور حقیقی و قابل اثبات یعنی پدیده‌های مشهود، محسوس و مورد اتفاق عموم است که قابل شناخت محسوب می‌شود. تجربه و مشاهده، طریق رسیدن به این شناخت است.^{۱۳} هم‌چنین، پوزیتیویسم، یک نوع فلسفه علم است که سنت تجربه‌گرایی را با خود به همراه دارد و ضمن نفی تأملات متافیزیکی، از نفوذ به ماهیت‌های درونی یا طبیعت (ذات) اشیاء به دور است.^{۱۴}

علم عمران: علم عمران، ناظر بر اصول و ماهیت پدیده هاست و محتاج علم تاریخ است. هدف علم عمران، تحقیق در ماهیت، اسباب و علل اجتماع انسانی است که از طریق آشکار سازی جنبه‌های باطنی وقایع ظاهری، تاریخ امکان پذیر می‌شود.^{۱۵} علم عمران، به تعبیر ابن‌خلدون، علم مطالعه جامعه در اشکال و صور گوناگون است.^{۱۶}

اندیشه اجتماعی: اندیشه اجتماعی عبارت است از «مطالعه و توجه به ارتباط منطقی و درونی امور که در مقایسه با جامعه‌شناسی، به عنوان مطالعه منظم و علمی جامعه در دوران جدید،

حیطه عملکرد وسیع تری را در بر می‌گیرد و حوزه‌هایی همچون فلسفه اجتماعی، مطالعات فرهنگی، تاریخ و تاریخ‌نگاری، فلسفه سیاسی و مطالعات سیاسی و مباحث اقتصادی را شامل می‌شود.^{۱۷}

معرفت علمی ابن‌خلدون و نسبت آن با مبادی دینی

«مقدمه» ابن‌خلدون به طور عام و «علم عمران» به طور خاص، در قلمرو علوم انسانی قرار دارد. این اثر را می‌توان نتیجه اندیشه‌های اجتماعی و تاریخی وی و نیز طرز تلقی وی از بایدها و نبایدهای ارزشی دانست. لازم به یادآوری است که این ویژگی، به معنای خلل در نتایج حاصل از این علوم نیست؛ زیرا از یک سو، این که گزینش‌های دانشمند در جهت دادن به کنجکاوی اش بروز می‌کند، با اعتبار عام علوم تاریخی و جامعه‌شناسی منافاتی ندارد^{۱۸} و از سوی دیگر، به اعتقاد ماکس وبر، اعتبار عام علم بدان معناست که دانشمند، احکام ارزشی، یعنی گزینش‌های زیبا شناختی یا سیاسی خود را در نتایج پژوهش خود دخالت ندهد. ابن‌خلدون، دین را منبع قدرت و همبستگی اجتماعی تلقی می‌نمود ثانیاً، سلسله‌های موجود در تاریخ اسلام را مصداق نظریه اش مبنی بر پیوند عصبیت دینی و قومی قرار داد.^{۱۹} در نظر گرفتن دین به عنوان منبع همبستگی اجتماعی، مدلول پیشینه دینی و آموزش‌های اسلامی وی بود.

درخصوص نسبت اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون با زیر ساخت‌های معرفتی وی، لازم است پس از تحلیل رابطه «علم و دین» چرایی عدم پذیرش آن نیز به عنوان یک رویکرد معرفتی در ادبیات علمی نظریه پردازان معاصر غرب تبیین گردد. نظریه والرش‌تاین و ویلسون، که چالش‌های اساسی موجود در مورد اعتبار «علوم طبیعی» و «علوم اجتماعی» را مدلول عدم اتحاد معرفت شناختی میان «فرهنگ اسلامی» و «فرهنگ غربی» می‌داند،^{۲۰} اهمیت پرداختن به رویکرد «عقل و نقل» را به درستی توجیه می‌کند.

در اندیشه «عقل و نقل»، «وحی» و «دانش بشری» به شیوه‌ای نظام‌مند با یکدیگر ممزوج می‌گردند، در حالی که، جمع بین آن دو در پارادایم معرفتی مدرن و به طور دقیق‌تر در پارادایم نوگرایی، امری قریب به محال تصور می‌شود. بیشتر اندیشمندان جدید، که ساخت ذهنی آنها غالباً متأثر از مفروضات معرفتی زیست اجتماعی مدرن است، به دنبال جمع ناپذیر انگاشتن «وحی» و «دانش بشری» در جغرافیای علمی مدرن، اتحاد معرفتی «عقل و نقل» را امری مردود تلقی کرده‌اند. برخی تحلیل‌گران غربی، نظیر لاکوست، در تحلیل‌های خود، تمایز یافتگی علمی ابن‌خلدون و طرح مباحث جدید جامعه‌شناسی از سوی وی را، شبیه آنچه بنیان‌گذاران اولیه جامعه‌شناسی در دوران جدید بیان کرده‌اند، ناشی از بی‌توجهی وی به مباحث

رایج در حوزه اندیشه دینی می‌دانند. این موضوع، اهمیت تبیین اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون، به عنوان یکی از مصادیق رویکرد علمی «عقل و نقل»، و مواجهه نظری با دیدگاه‌های شارحان غربی اندیشه وی را نشان می‌دهد. از جمله مستندات در نقض این نوع دعاوی، این است که ابن‌خلدون در فصل مربوط به انواع دانش در کتاب «مقدمه» از علوم عقلی و نقلی سخن می‌راند و گفته‌های شخصیت‌های بزرگی نظیر ابن‌سینا و امام محمد غزالی و دیگران را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و از تفسیر، حدیث، کلام، حکمت، فقه و اصول آن، محکومات و متشابهات قرآن، تصوف، کرامات، حساب و هندسه سحر و معجزه، به طور مفصل سخن به میان می‌آورد و در هر مبحث به تعریف و ذکر مثال و شواهد گوناگون تاریخی می‌پردازد.^{۲۱}

ابن‌خلدون از کلمه عمران، سراسر زندگی اجتماعی را اراده می‌کند. گاهی هم با این واژه مواریث اجتماعی را که در پرتو مساعی نسل‌های پیشین فراهم شده و به نسل حاضر جامعه رسیده است، بیان می‌کند. در اصطلاح علوم اجتماعی کنونی، این مفهوم، یعنی مواریث اجتماعی، فرهنگ نامیده می‌شود. از این رو، علم عمران را نیز می‌توان به فرهنگ شناسی، که شاخه‌ای از مردم شناسی و جامعه شناسی است، ترجمه کرد.^{۲۲} رویکرد ابن‌خلدون در تأسیس علم عمران، ناشی از اعتقاد وی به همگرایی میان «عقل و نقل» و تلاش برای تلفیق آن دو با یکدیگر است. وی با برشمردن «توفیق الهی» به عنوان یک موضوع ارزشی، موفق شدن خود در بیان کامل مسائل این علم، [علم عمران]، و نشان دادن تفاوت میان ابعاد و ویژگی‌های گوناگون آن با فنون دیگر را متأثر از «هدایت الهی» می‌داند.^{۲۳} تعبیر یاد شده، از جمله مستندات است که می‌توان از آن، در تقابل با تحلیل‌هایی بهره جست که «نزدیکی ابن‌خلدون با نظرات رومی و یونانی و زاویه گرفتن وی با فرهنگ اسلامی و بی‌توجهی به مبانی دینی جامعه را از عوامل موفقیت وی در نظریه سازی اجتماعی می‌دانند».^{۲۴}

تأثیرپذیری ابن‌خلدون از مبانی معرفت دینی در بنیان گذاری «علم عمران»، از زاویه دیگر نیز قابل بحث است. اشاره به ماهیت، هدف و شیوه علم تاریخ در اسلام، مسبوق به همان آغاز ظهور اسلام است که در آیات قرآن و احادیث پیامبر انعکاس یافته است. قرآن کریم در آیه شریفه «لقد کان فی قصصهم عبرة لاولی الالباب» (یوسف: ۱۱۱) اندیشه در تاریخ را مورد تأکید قرار می‌دهد. نگاه بی‌سابقه ابن‌خلدون به تاریخ، به عنوان دانشی مستقل، تعریف این دانش، بر شمردن ویژگی‌های آن و تفحص در پیوند آن با دیگر دانش‌ها، در زمره مباحث معرفت شناسانه او در زمینه تاریخ است.^{۲۵}

ابن‌خلدون در میان علمای اسلامی و در «مقدمه» بر تاریخ، اولین فردی است که به صراحت از سنن و قوانین حاکم بر جامعه، مستقل از سنن و قوانین افراد یاد کرده است. در نتیجه، برای

جامعه شخصیت، طبیعت و واقعیت قائل شده است.^{۲۶} اساسی‌ترین مسئله در فلسفه تاریخ ابن خلدون، امکان درک افراد از نیروهایی است که در فراسوی کنترل آنها قرار دارد. وی نوعی فرایند تاریخی را به تصویر می‌کشد که بر مبنای آن، تاریخ صرفاً وقایع خارجی نیست، بلکه نشان دهنده «شدن» انسان‌ها است.^{۲۷} قرآن کریم، پیش از این نیز در بیانی مشابه، امت‌ها و جوامع را از آن جهت که نه صرفاً افراد جوامع، بلکه امت و جامعه هستند، دارای سنن و قوانینی می‌داند که افول و سقوط جوامع را تبیین می‌کند.^{۲۸} مقایسه مبانی قرآنی درباره تاریخ و دیدگاه علمی ابن خلدون در طرح نظریه تاریخ، به خوبی تأثیرپذیری وی از آیات مربوط به تاریخ و ماهیت آن در قرآن را، به عنوان مهم‌ترین منبع نقلی اسلام نشان می‌دهد.

در ادامه تشریح تأثیرپذیری ابن خلدون از آموزه‌های دینی، می‌توان به مفهوم «فطرت» اشاره کرد. قرآن کریم در آیه شریفه «فطرة الله التي فطر الناس عليها» با سه واژه «فطرة»، «صبغة»، «حنیف» به بیان معنا و مفهوم «دین» می‌پردازد.^{۲۹} ابن خلدون نیز فطرت را منشاء اصلی «عصبيت» می‌داند.^{۳۰} از نظر وی، عصبيت دینی شامل وعده دنیایی و مادی و وعده‌ای جهانی و اخروی است.^{۳۱} ابن خلدون در تبیین کارکرد عصبيت دینی ناشی از معرفت دینی می‌نویسد: «آیین دینی هم چشمی و حسد بردن به یکدیگر را، که در میان خداوندان عصبيت یافت می‌شود، زایل می‌کند و وجه را تنها به سوی حق و راستی متوجه می‌سازد.»^{۳۲}

ابن خلدون، فراموش کردن و پشت سر نهادن قوانین و تعلیمات دینی و اخلاقی و رواج تجملات را از جمله علل افول تمدن می‌داند و در این باره معتقد است: «هرگاه انسان از لحاظ قدرت و سپس در اخلاق و دین خویش فاسد شود، در حقیقت انسانیت خود را تباه نموده است.»^{۳۳} به علاوه، اهمیت خاص نبوت از آن جا ناشی می‌شود که «نبوت، منشاء معیارها و بنیادها و طرز برخوردهای اجتماعی بود که باید تشریح شود.»^{۳۴} بیان این قبیل گزاره‌ها از سوی ابن خلدون، که مستقیم و غیرمستقیم از آیات قرآنی و جهان بینی اسلامی ناشی شده است، از دیگر دلایلی است که نشان می‌دهد وی به عنوان متفکری اسلامی، مبانی معرفتی خود را با الهام از نصوص دینی شکل داده است.

دفاع ابن خلدون از دین مبتنی بر اثبات وحی و شرایع اجتماعی، به عنوان تنها منبع اعتقاد به جوهر تعالیم مربوط به نبوت و حکومت الهی است.^{۳۵} از نظر وی «تنها رابطه درست با عالم برتر از طریق وحی و پیامبری است و اشکال دیگر ارتباطی نظیر رؤیا، غیب‌گویی، ستاره‌شناسی و رمالی حجیت ندارند.»^{۳۶} ویژگی متمایز ابن خلدون، پشتیبانی وی از حقانیت معرفت دینی است. او دین محض را بر هر نوع کلامی، که ضرورتاً ملقمه‌ای از کلام و فلسفه باشد، ترجیح می‌دهد.^{۳۷} بر مبنای مستندات مذکور، برخی از صاحب نظران، نظریه عمران ابن خلدون را از

ابتدا تا انتها، به طور کامل اسلامی می‌دانند.^{۳۸} ابن‌خلدون نیز با نفی و تکذیب هر گونه تأثیر بیرونی بر مفهوم سازی علم جدید بر معنای فوق‌اصرار دارد و معتقد است: آگاهی یافتن وی از این گونه مباحث، به کمک خدا و مستقل از آموزش‌های ارسطو و تعالیم موبدان بوده است.^{۳۹}

تفکر ابن‌خلدون «دنیوی»، «این جهانی محض» یا «سکولار» نبوده است. در تأملات سکولاریستی، روش علمی و تجربی، تنها راه قابل اعتماد برای کسب دانش است و علم به تنهایی می‌تواند توضیح دهنده همه مسائل انسانی و اجتماعی باشد. برخی از پژوهشگران غربی، بر این مبنا که، «می‌توان در توضیح جهان خیلی پیش رفت، بدون این که دخالت خدا را در کار آورد»،^{۴۰} کمترین مدخلیتی برای «هدایت الهی» در شکل دهی به یک نظام جدید علمی، آن گونه که ابن‌خلدون بیان می‌دارد، قائل نیستند.

لازم به یادآوری است که باید میان «عدم اعتقاد به خدا» و «سکولاریزم» تفاوت قائل شد. «بی‌اعتقادی به خدا» و «سکولاریزم» در لایه‌های زیرین خود چندان با یکدیگر متباین نیستند، اگرچه ممکن است در رو ساخت‌های ظاهری، با یکدیگر غیرقابل جمع به نظر برسند. مادیون به صراحت ماده را تنها واقعیت بنیادی جهان به حساب می‌آورند و همه چیز را قابل تحویل به ماده می‌دانند و شانس را به تنهایی منشأ نوآوری‌ها در عالم می‌دانند.^{۴۱} در تلقی سکولاریستی، صراحت کلامی نظیر آن چه مادی‌گرایان در نفی خدا بدان معتقدند، وجود ندارد. در مقابل، نوعی خدای ویتروینی به تصویر کشیده می‌شود که در پی خلقت هستی، همه چیز را به خود وانهاده است و انسان «رها شده به حال خویش»، ضمن اتکای به «عقل خود بنیاد»، فارغ از مبانی و لوازم آموزه‌های وحیانی، بهشت خود ساخته را در دنیا برپا می‌سازد.

از سوی دیگر در دیدگاه ابن‌خلدون، به لحاظ انسان‌شناختی، انسان موجودی با شعور و هدفدار است که در رسیدن به اهداف انسانی به تلاش بسیار نیاز دارد.^{۴۲} هدفدار بودن هستی و کلیه لوازم نظری و عملی مترتب بر آن، از مهم‌ترین اندیشه اسلامی است. مجموع آموزه‌های دینی در حوزه‌هایی نظیر عرفان، فلسفه، فقه و اخلاق مبتنی بر آن هستند. به علاوه، در چشم انداز سکولاریستی، دین ضمن تقلیل یافتن به نوعی احساس درونی افراد، در معرفت، اخلاق و اعمال بشری، برنامه جدی ندارد. بدین ترتیب، لوازم مترتب بر مادی‌گری و سکولاریزم، در نهایت، در یک نقطه با یکدیگر تلاقی پیدا می‌کنند که همان به حاشیه رفتن اوامر و نواهی فرا بشری (الهی) از عرصه زیست اجتماعی است.

از نظر ابن‌خلدون، ایجاد جامعه و انسان معتدل تنها با وجود حاکمیت پیامبران امکان پذیر است.^{۴۳} به اعتقاد وی، «اگر مردم به حق و راستی (دین) بگرایند و دنیا و باطل را فرو بگذارند و به ایزد روی آورند، در هدف و راهی که برگزیده‌اند، متحد می‌شوند و در نتیجه، هم چشمی و

کشمکش از میان آنها رخت بر می‌بندد و نزاع و اختلاف کمتر روی می‌دهد و همکاری و تعاون نیکو حاصل می‌شود و دایره وحدت کلمه و یک زبانی آنان در راه هدف مشترک توسعه می‌یابد. آن گاه دولت رو به عظمت و وسعت می‌رود.^{۴۴} از نظر وی، «اجتماع و وحدت دینی در نتیجه بینایی و فداکاری، نیروی عصیت را دو چندان می‌کند. از این رو، هیچ نیرویی در برابر آنان تاب مقاومت نمی‌آورد».^{۴۵} به علاوه، از نظر وی، «چیزهایی نظیر صفات خداوند، حقانیت وحی و نبوت، فرشتگان، ارواح، جن، قیامت، بهشت، دوزخ از جمله مسائل مهمی هستند که عقل به تنهایی نمی‌تواند واقعیت آنها را محقق سازد. بنابراین، باید تعلیم آنها را به شارع واگذاشت».^{۴۶} ابن خلدون در عبارات فوق به روشنی نقش اساسی «دین» و «معرفت دینی» را به ترتیب در ایجاد دولت و شکل دهی به وفاق اجتماعی از یک سو، و تعیین نوع زندگی افراد از سوی دیگر، مورد اشاره قرار می‌دهد. بدین ترتیب، همان گونه که ملاحظه می‌شود، این نوع نگاه ابن خلدون به جامعه، ناشی از انقطاع وی از آموزه‌های دینی در نظریه پردازی اجتماعی نیست.

پیوستگی نظری دیدگاه‌های ابن خلدون با مبانی معرفتی آن

ابن خلدون متفکری است که منظومه فکری اش از آرای متفکران گذشته و میراث فکری اسلام و نیز متن تحولات و پیشینه تجارب جوامع اسلامی، بویژه آفریقا، الهام گرفته است. ذهن او همواره درگیر مسئله اساسی اندیشه اسلامی، یعنی اختلاف روش سنتی مبتنی بر «نقل و اخبار» و روش فلسفی مبتنی بر «عقل و برهان» در مطالعه انسان و جامعه است. تحلیل اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون در چارچوب باورهای فرهنگی حاکم بر اندیشه مسلمانان عصر و زمانه او، پیوستگی آرای وی، به لحاظ نوآوری‌های منحصر به فرد آن، و مبانی معرفت رایج در جامعه معاصرش را نشان می‌دهد. نظریه «تعیین اجتماعی معرفت»، که تحلیل چگونگی رابطه بین معرفت و جامعه از اهم مسائل مطرح در آن است، این واقعیت را به خوبی تبیین می‌کند. از نظر علامه طباطبایی، معرفت‌های اعتباری خاص پس از اجتماع، از جمله معرفت‌هایی‌اند که خاستگاه اجتماعی دارند و منشأ پیدایش آنها اجتماع است.^{۴۷}

به استناد نظرات ماکس وبر، اندیشه‌های ابن خلدون را می‌توان به عنوان «نمونه مثالی» تفکر عقلانی حاکم بر مسلمانان مطرح کرد. وی با استفاده از مفاهیمی همچون انسان اجتماعی، انگاره‌های اجتماعی و وحدت و انسجام اجتماعی به تنظیم «انواع متعالی» ساخت‌های اجتماعی پرداخته و نخستین بار نظریه جدیدی درباره تحولات اجتماعی ارائه داده است. ماکس وبر، با اذعان به پیوند زیاد میان «نمونه مثالی» و «تفهم»، نمونه مثالی را متشکل از روابط معقول می‌داند. بازسازی نوع عالی، یا نمونه مثالی، در علوم فرهنگ به معنای برخورداری کلیه مفاهیم

از پرداخت ذهنی یا عقلانیت است.^{۴۸} بازسازی نمونه‌ای مثالی، امکان درک جزئی از یک مجموعه کلی را فراهم می‌آورد. در تعریف علم، مقوله «تیپ بندی» از اهمیت زیادی برخوردار است. اصولاً علم، چیزی جز طبقه بندی آگاهی‌ها و دانسته‌های بشری نیست. هر اندیشمندی در صدد «تیپ بندی» یافته‌های علمی خود برمی‌آید. در طی فرایند «تیپ بندی»، دانشمند با در نظر گرفتن صفات ریز یک واقعه یا پدیده خاص در شرایط گوناگون، از آن به عنوان الگوی تحلیل‌های علمی، در شرایط مشابه استفاده می‌کند. به هر میزانی، که طبقه‌بندی صورت گرفته، از سنخیت منطقی بیشتری برخوردار باشد، دوام بیشتری خواهد داشت. امروزه این روش، که برای اولین بار توسط ماکس وبر مورد استفاده قرار گرفت، در تحقیقات کاربردی اجتماعی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده است.

ابن‌خلدون با برخورداری از دیدگاهی منسجم، باب نظریه پردازی علمی در حیطه علوم اجتماعی و تاریخ را گشود. کندوکاو او در احوال پیشینیان و نگرش انتقادی به دستاوردهای مورخان پیشین در راستای یافتن روابط علی میان وقایع و پدیده‌ها صورت گرفته بود.^{۴۹} ابن‌خلدون از آنجا که در صدد کشف روابط علت و معلولی در بطن حوادث تاریخی بود، به کل تاریخ به گونه‌ای جامع نظر داشت. این امر، وی را به اصولی مشخص رهنمون می‌گردید که با اندیشه‌های متفکران قرون جدید اروپا قابل قیاس است. از جمله، تطورگرایی ابن‌خلدون با نظریه اسپنسر در قرن نوزدهم شباهت فراوان دارد. وی در زمینه تطورگرایی معتقد است: «احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه تبدیل و تبدل اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد. این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست؛ زیرا جز با سپری شدن قرن‌های دراز روی نمی‌دهد.»^{۵۰}

روش تاریخی از نکات مهمی است که ابن‌خلدون بر آن تأکید دارد. از نظر ابن‌خلدون، روش تاریخی بر دو اصل «انتقاد» و «تعلیل» استوار است. تاریخ را در صورت برخورداری آن از دیدگاه انتقادی و علی می‌توان «علم» نامید.^{۵۱} یکی دیگر از وجوه نگرش ابن‌خلدون به تاریخ، وجه روش‌شناسانه وی است. ابن‌خلدون در این مفهوم، به عنوان یک روش‌شناس تمام‌عیار، به تاریخ و روش‌های پژوهش و شناخت تاریخ می‌نگرد و شالوده پیشرفته‌ترین نظریه‌های امروزی در این عرصه را می‌توان در سخنان او یافت.^{۵۲} وی، اگرچه به طور مستقیم از تیپ بندی خاصی در «مقدمه» نام نمی‌برد، ولی کنکاش در تحلیل و نحوه استدلال او در خصوص جوامع بدوی و شهرت، دولت، حکومت و عصبيت مؤید استفاده وی از «گونه شناسی علمی» در تدوین نظریه‌های جامع‌تر در خصوص تاریخ و جامعه است. از نظر وی، انباشت معلومات بی‌شمار، بی‌آن که متضمن جریان‌های اجتماعی و تاریخی منعکس‌کننده طلوع و غروب تمدن‌ها، گروه‌ها و

دولت‌ها باشد، فاقد ارزش علمی خواهد بود. وی با مطالعه مستقیم و غیرمستقیم اخبار، اسناد و مدارک و استخراج اصول کلی از آنها، اصول کلی را بر موارد جزئی منطبق می‌کرد. ابن خلدون، به اهمیت این مطلب نیز پی برده بود که عناصر پراکنده علم، فقط در بستر ذهنی محقق مرتبط و یا معنی می‌گردند. بر این اساس، وی ضمن تأکید بر لزوم تصحیح زمینه ذهن محقق، به مقام نظریه در تحقیق علمی واقف گشته بود.^{۵۳}

در عصر ابن خلدون، اهمیتی که اسلام به تفکر می‌داد، سبب گردید که راه برای فعالیت‌های علمی هموار شود. از جمله علومی که در زمان ابن خلدون پیشرفت کرد، علم شناخت اقوام، ادیان و عقاید گوناگون بود. در حالی که، اروپا در آن زمان دچار رکود علمی و فکری بود.^{۵۴} مطالعه تاریخچه اندیشه یادگیری در مسلمانان این نکته را روشن می‌سازد که تحصیلات ابن خلدون، زمینه یادگیری و دانش اندوزی وی و نیز جوامعی که نامبرده مورد بررسی قرار داده است، عمیقاً اسلامی بوده است. از سوی دیگر، ابن خلدون تجربه‌ای ناب و معلوماتی منحصر به فرد از جوامع عرب مسلمان، قبایل، طوایف و گروه‌هایی که همگی مورد تجزیه و تحلیل وی قرار گرفته بودند، در اختیار داشت. بدین ترتیب، می‌توان گفت دانش میدانی و نظری وسیع وی در حوزه مسائل اجتماعی تا حد زیادی تحت تأثیر مبانی معرفت‌شناختی وی سامان یافته بود.

علاوه بر مستندات نظری یاد شده، تعبیر متعدد به کار رفته از سوی اندیشمندان در مورد ابن خلدون نیز به خوبی در هم تنیدگی دیدگاه‌های وی با فرهنگ اسلامی و روابط اجتماعی جوامع مسلمان را نشان می‌دهد. بر این اساس، او نه تنها یک مسلمان بود، بلکه آن گونه که جای جای «مقدمه» گواهی می‌دهد، وی یک حقوق دان، عالم الاهیات و خدانشناس مکتب مالکی بود. دین و مذهب برای ابن خلدون، به مثابه مهم‌ترین چیز در زندگی بود و شریعت تنها راهنمای حقیقی او محسوب می‌گردید.^{۵۵}

به لحاظ تاریخی، اندیشمندان مسلمان در تمدن اسلامی در تمام علوم و حوزه‌های فرهنگی کار خود را بر پایه اصل هماهنگی بین «وحی» و «دانش بشری مبتنی بر استدلال عقلی» انجام داده‌اند، به گونه‌ای که اندیشه علم اجتماعی بین رشته‌ای ابن خلدون در اثر «مقدمه» استثنایی بر قانون ترکیب «عقل و نقل» قلمداد نمی‌شود.^{۵۶} ابن خلدون در برابر شیوه «نقل تاریخی»، که نزد پیشینیانش به عنوان جریان اصلی تاریخ نویسی رایج بود و به ندرت، از آن تخطی می‌شد، منطق «تعقل تاریخی» را طرح کرد و میان دو بُعد «نقل» و «عقل»، نوعی سازگاری ایجاد کرد. وی نه روش عقلی را به طور قطعی مردود دانست و نه به طور کامل روش تعقلی را پذیرفت؛ زیرا سرشت دانش تاریخی، هیچ یک از این دو را بر نمی‌تافت. ابن خلدون با پذیرش محدود و مشروط شیوه نقلی، میان «نقل» و «عقل» پلی زد و راهی نو را در تاریخ‌نگاری اسلامی گشود.^{۵۷}

اهمیت روش علمی ابن‌خلدون در بهره‌گیری همزمان از «عقل و نقل» در حدی است که می‌توان آن را یکی از نقاط عطف مهم در تبیین شاخه‌های دانش تولید شده مسلمانان در نظر گرفت. امروزه هم نیز به طور مشابه، در راستای تبیین رابطه هویت اسلامی و پیشرفت علمی، امکان الگو پذیری از دیدگاه‌های روش شناختی وی و بازتولید آن متناسب با شرایط جدید، در جهت ایجاد نوآوری‌های علمی، در چارچوب هویت فرهنگی اسلامی وجود دارد.

در حال حاضر، در کشورهای اسلامی روبه‌ای که مشکلات محلی و راه حل آنها را از دیدگاهی اسلامی مطرح و تبیین کند، دیده نمی‌شود. در عوض، در این کشورها، همواره دست‌یابی به کل فناوری مورد تأکید قرار گرفته است و تعیین دقیق نیاز جوامع اسلامی و ساختن ظرفیت بومی ایجاد نوآوری‌های مطلوب فناورانه غالباً مورد غفلت برنامه ریزان و متولیان توسعه واقع شده است. کشورهای اسلامی، در مسیر توسعه خود در بسیاری از موارد بی توجه به سنت‌ها و فرهنگ بومی، طرح‌های توسعه را به انجام رسانده‌اند و اشکال جدیدی از وابستگی را تجربه نمودند. به عنوان مثال، در کشور مصر، تجربه‌های فن‌آوری‌های جدید به انجام پژوهش‌های علمی و سازگاری آنها با شرایط بومی منتهی نگردید، بلکه ضمن بازتولید و استمرار انواع تازه‌ای از وابستگی به کارشناسان خارجی، مانع پژوهش‌های بومی گردید.^{۵۸} در واقع، در تبیین نظری مسئله یاد شده در کشورهای اسلامی می‌توان گفت علم خنثی و فارغ از پارادایم و پیش فرض‌های معرفت شناختی، هستی شناختی، متافیزیکی و ایدئولوژیکی وجود ندارد. بنابراین، گاهی فرایند علم در زمینه‌ای دینی و متافیزیک خداپاورانه شکل می‌گیرد و گاهی پیش فرض‌های غیردینی و ضد دینی آن را تحقق می‌بخشند. بدین ترتیب، مشاهدات مسبوق به نظریه‌اند. علاوه بر زبان تجربیات، تولد علم، منوط به بسیاری از پیش فرض‌های جهان شناختی و معرفت شناختی است. در نتیجه، این ادعا که گزاره‌های مشاهداتی، تکیه‌گاه مطمئنی برای بنای کاخ معرفت تجربی‌اند نیز ناتمام است؛ زیرا داده‌های علم و گزاره‌های مشاهداتی هر چند همواره مبتنی بر داده‌های جهان مشترک و مشاع بین همگان‌اند، اما این داده‌ها خواه از راه مشاهده و توصیف به دست آیند و خواه از طریق آزمایش‌گری کنترل شده و اندازه‌گیری‌های کمی، هرگز امور واقع عریان و بوده‌های محض نبوده و همواره مؤلفه‌ای از تفسیر را با خود همراه دارند.^{۵۹}

نصر در مورد علوم جدید معتقد است گسترش علم غربی، حتی در جامعه‌ای که در آن شریعت به طور کامل حاکم است، نمی‌تواند به رها شدن علوم جدید از دیدگاه غیر اسلامی تشکیل دهنده آن منتهی شود.^{۶۰} به بیان دقیق‌تر، در زمینه علم اسلامی، باید در پرتو قرآن و تعالیم آن درباره «طبیعت» و «انسان» در باب ارزش‌ها داوری کرد و برای ایجاد علم با خصلت

اسلامی، لازم است مقولاتی هم چون «تقدس علم»، «سلسله مراتب معرفت»، که معرفت نسبت به خالق را فراتر از هر علمی نسبت به مخلوق او قرار می‌دهد، «روابط متقابل میان همه نظام‌های واقعیت»، «خصلت مقدس پدیده طبیعت به عنوان آیت خدا»، «شمول طبیعت در وحی قرآنی»، «تسلط علت عمودی یا اراده الهی بر همه علت‌های افقی»، بدون نفی این علت‌های فرعی، مورد توجه قرار گیرد.^{۶۱} تأمل در تعبیر یاد شده فوق، این معنا را نشان می‌دهد که علم جدید متضمن مبانی معرفتی خاص خود می‌باشد. بدین ترتیب، تولید علم با خصلت اسلامی نیز در گرو توجه به مبانی و لوازم معرفت شناختی ویژه آن خواهد بود. همین نکته، ضرورت نظریه پردازی‌های بومی درباره علم متناسب با کشورهای اسلامی را روشن می‌سازد. بر این اساس، با توجه به مبتنی بودن فرهنگ و سنت بر شریعت اسلام در کشورهای اسلامی، لازم است توسعه علمی و فرهنگی این کشورها بر پایه مؤلفه‌های اسلامی محقق شود. به نظر می‌رسد، رویکرد نظری ابن‌خلدون در بررسی جامعه بیمار، اما واقعی زمان خویش، پیدا کردن پاسخ‌های متقن به پرسش‌های پیش روی و نظریه پردازی در گرو مراجعه به متن جامعه زمان خود و بازتولید ایده‌ها و افکار رایج در همان جغرافیای معرفتی، به گونه‌ای که نظریه جدید وی نه تکرار آراء و اقوال پیشینیان و نه گسست مطلق از پیشینه فرهنگی و تاریخی جامعه خود باشد، بوده است. این نوع تلقی از دیدگاه معرفتی ابن‌خلدون، در تقابل با برخی از تحلیل‌های اندیشمندان غربی درباره وی است که گسست از اندوخته‌های معرفتی جامعه وی را مورد تأکید قرار می‌دهند.

والرشتاین شیوه نگرش ابن‌خلدون را، آن گونه که شرح آن گذشت، مورد تحسین قرار می‌دهد. اما با توجه به تأثیر پذیری وی از آموزش و تعلیم و تربیت غربی، جدی گرفتن بخش‌های منبعث از وحی در «مقدمه» ابن‌خلدون برای او بسیار سخت و تقریباً قریب به محال است. علت این امتناع در پذیرش از سوی والرشتاین را باید در هنجارهای اجتماعی اندیشه غربی در کسب دانش و نوآوری جستجو نمود که با رویکرد موجود در «مقدمه» سنخیتی ندارد.^{۶۲} از زاویه معرفت‌شناسی اسلامی، تضاد میان بخش‌های «عقل» و «نقل» جایگاهی در اندیشه مسلمانی ندارد؛ چرا که خداوند منبع هر دوی آنها است. با این تلقی، می‌توان بیان داشت که تفکر مسلمانان به خوبی جایگاه تلاقی و تقابل «دانش سکولار» و «دانش وحی» می‌باشد. ابن تیمیه، در کتاب «جلوگیری از تضاد بین عقل و نقل»، با وجود نقدهای متعدد وارد بر آرای وی، به دفاع از مشروعیت «دانش عقل و نقل» در فرهنگ اسلامی پرداخته است.^{۶۳}

تکوین اندیشه‌های ابن‌خلدون

۱. مطالعه ابعاد اجتماعی معرفت علمی متضمن بررسی تأثیر تحقیق علمی بر زندگی فردی و

اجتماعی و نیز تأثیر روابط و ارزش‌های اجتماعی بر فضای علمی حاکم بر فضای علمی جامعه، کانون‌ها و نخبگان علمی است. ابن‌خلدون، در پی ارتباط با آثار متفکران دیگر، تجربیاتی درباره سایر فرهنگ‌ها و ملت‌ها به دست آورد و امکان تعمیم نظریه اش به جوامع دیگر را یافت.^{۶۴} از این روی، تفکر را باید در چارچوب زمینه اجتماعی‌اش در نظر گرفت؛ زیرا هیچ فردی نیست که به تنهایی با جهان رو به رو شود. بنابراین، می‌توان گفت: معرفت از همان آغاز یک فراگرد تعاونی، تعاملی میان و درون گروهی است که در آن هر کسی در چارچوب یک سرنوشت و فعالیت مشترک و برای از میان برداشتن دشواری‌های مشترک، دانش خویش را بروز می‌دهد.^{۶۵} از منظر بیشتر جامعه‌شناسان معرفت، معرفت تحت تأثیر عوامل اجتماعی قرار دارد. این بدان معناست که، پاسخ‌های موجود به مسائل بنا به طبیعت اشیاء و فقط در محدوده چشم‌انداز پژوهشگر امکان پذیر است. نتیجه این نظر، «نسبیت‌گرایی» نخواهد بود، بلکه «نسبت‌گرایی» است.^{۶۶} بر این اساس، اندیشه و ماهیت آن، در نسبت با عاملی خارج از خود تعریف می‌گردد که از آن به عنوان «خصلت‌التفاتی اندیشه» یاد می‌شود و در مباحث پدیدارشناسی بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد. شرح این موضوع از عنوان مقاله حاضر خارج است.

علاوه بر تأثیر سایر عوامل اجتماعی بر روند تکوین معرفت، ظهور اندیشه‌های خلاق در حوزه‌های گوناگون دانش، غالباً با یک سطح قابل قبول از دانش علمی همراه است. نظریات موجود در زمینه خلاقیت، ارتباط بین «خلاقیت» و «دانش» را به خوبی روشن می‌سازند.^{۶۷} خلاقیت، بنا به تعریف، عبارت از توانایی افراد برای فراتر رفتن از اطلاعات موجود و تصور راه‌های جدید و هیجان آور در تنظیم دوباره مسائل قدیم است.^{۶۸} فرض اساسی نهفته در این، این است که، هرچه انسان بیشتر بداند، گسترش راه حل‌های بدیع آسان‌تر خواهد بود.^{۶۹} به علاوه، دانش وسیع، محرک فرایندهای شناختی پیچیده‌ای است که ممکن است به نمود لحظاتی از درخشش ذهنی در میان انسان‌ها منتهی گردد.^{۷۰}

نتیجه‌گیری

در این مقاله، تلاش شد بسترهای چندگانه مؤثر در شکل‌گیری اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون در طرح مسائل اجتماعی نشان داده شود. از جمله، بررسی مبسوط استخدام رویکرد «همگرایی عقل و نقل» در تأسیس «علم عمران»، یا همان جامعه‌شناسی فعلی، از سوی ابن‌خلدون بود که از آن به عنوان یکی از چالش‌های اساسی مفروضات تفکر مدرن غرب، مبنی بر ضرورت دور نگه داشتن «علم» و «مذهب» از یکدیگر یاد نمودیم. اندیشه «عمران» در «مقدمه»، نمود عالی نگرش «عقل و نقل» و نیز تلفیق نظام‌مند آن دو در اندیشه مسلمانان

است که نتیجه‌ی ایجابی حاصل از آن، گشودن باب مناسب برای گسترش دامنه‌ی معرفتی اندیشمندان و در پیش گرفتن راه‌های متعدد در تولید دانش و نظریه‌پردازی از سوی آنان است. از منظر اسلامی، دیدگاه «عقل و نقل» دیدگاهی ایده‌آل برای دست‌یابی به مجموعه‌ای قابل اعتماد از معرفت است که به میزان زیادی از کاستی‌های موجود در معرفت پوزیتیویستی مدرن، از جمله عدم قطعیت به دور است. بر این اساس، ابن‌خلدون ضمن برخورداری از سطح مطلوبی از دانش علوم اسلامی و علوم متداول در جامعه‌ی زمان خود، مفهوم «انسان»، «اجتماع»، «اجتماعی شدن»، «سرنوشت انسان و اجتماع» را از آثار فلاسفه، قرآن و حدیث، «دیدگاه عقلانی» را از منطق و فلسفه، «رابطه‌ی انسان با جهان ماوراء» را از فقه و معارف دینی و سرانجام «رابطه‌ی انسان با محیط» را از جغرافی دانان و «دیدگاه جهانی» را از فلسفه و دین آموخت.^{۷۱}

در این مقاله، سه عامل اساسی در تبیین اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون مورد بررسی قرار گرفت. ۱. معرفت دینی؛ ۲. مبانی معرفتی وی و معارف رایج در زمان او؛ ۳. ویژگی‌های شخصیتی وی در حوزه تحصیل دانش. در مورد عامل اول، با ذکر شواهد متعدد، تأثیر گذاری «معرفت دینی» بر «معرفت اجتماعی» نشان داده شد. در راستای تبیین عامل دوم، نظریه «تعین اجتماعی معرفت»، مبنی بر وجود رابطه متقابل میان انواع معرفت‌های مختلف و نیز شکل‌گیری معرفت به صورت اشتراکی در یک جامعه خاص، به کار گرفته شد و به موجب آن، در هم تنیدگی اندیشه‌های اجتماعی ابن‌خلدون با فرهنگ اسلامی و روابط اجتماعی جوامع مسلمانان از یک سو، و التفات خاطر اندیشه‌های اجتماعی وی با همگرایی «عقل» و «نقل»، به عنوان اساسی‌ترین اصل عام حاکم بر اندیشه مسلمانان، از سوی دیگر، نشان داده شد.

با وجود تفاوت‌های موجود میان مبنا و روش دست‌یابی به «حقیقت» در علم و دین و نیز تفاوت میان غایت آنها، ضدیت ذاتی میان آن دو با یکدیگر وجود ندارد. دینی بودن علوم، در این رویکرد به معنای جهت‌گیری‌های علوم به سمت تحقق غایات دینی است. از این‌رو، هر دینداری که علمی را در اختیار دارد، دانش خود را به شیوه‌ای سامان‌دهی می‌کند که به غایات دینی کمک کند. ابن‌خلدون هم از این قضایه مستثنی نبوده است. نکته شایسته یادآوری این است که، دعاوی مبتنی بر ناسازگاری «معرفت علمی» و «معرفت دینی»، که داوری اندیشمندان غربی علوم اجتماعی در مورد ابن‌خلدون را نیز از خود متأثر ساخته است، ناشی از تجربیات خاص دانش غربی در رویارویی با کلیسا و متعاقب آن محوریت یافتن «پارادایم نوگرایی» در محافل علمی غرب است. از این‌رو، دعاوی یاد شده فوق قابل تعمیم به تجربیات اسلام و مسلمانان درباره کسب دانش و نوآوری نیست. به منظور مستندسازی نقش عامل سوم، به همبستگی معنادار میان «گسترده‌ی سطح دانش» از یک سو، و «بروز خلاقیت‌های ذهنی» از

سوی دیگر، پرداخته شد. در علوم تربیتی جدید، رابطه معنا دار میان «سطح دانش» و «بروز خلاقیت‌های ذهنی» امر پذیرفته شده‌ای به حساب می‌آید.

حاصل مباحث این مقاله، مؤید این واقعیت است که تأسیس «علم عمران» از سوی ابن‌خلدون، از نمونه‌های تجلی خلاقیت‌های ذهنی و مصداق واقعی و تاریخی ارائه نظریات جدید در چارچوب فرهنگ اسلامی می‌باشد. بازتولید خلاقانه الگوی مذکور، به گونه‌ای که نیازهای علمی امروز جامعه را پاسخ دهد، نقش ارزنده‌ای را در فرایند نوآوری‌های علمی، در جهت پوشش‌های تاریخی جامعه خواهد داشت. در جامعه امروز ما، پرداختن همزمان به نظریه پردازی در باب مباحث عمیق فلسفی، فقهی، کلامی در محافل دینی و نوآوری‌های علمی در جدیدترین حوزه‌های علمی را می‌توان نوعی تلاش ترکیبی در همین راستا در نظر گرفت که طی آن ارتباط منطقی و معقولی بین میان حوزه‌های علمی و دینی برقرار می‌شود. بر اساس دیدگاه استاد علامه شهید مطهری، لازم است تلاش‌های علمی مذکور را ذیل عنوان «علم دینی» قرار داد؛ چرا که «جامعیت و خاتمیت اسلام اقتضا می‌کند که هر علم مفید و نافع را که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است، علم دینی خوانده شود».^{۷۲}



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

.....پی نوشت ها

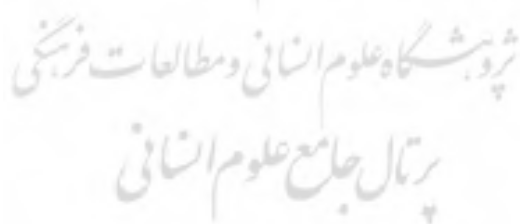
۱. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه‌شناسی (۱)، ص ۸۸
2. Arnold Toynbee, *The Study of History*, p.373
3. Mohammad A. Al-Jabri, *Al-Assabiyya and the state in Ibn Khaldun's thought*, pp.118-9
۴. خوزه لویز و جان اسکات، ساخت نظریه اجتماعی، ترجمه حسین قاضیان، ص ۲۰
5. G., Marshal, *Oxford Dictionary of Sociology*, p.649
۶. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ص ۱۲۶
۷. همان، ص ۱۲۶
8. http://Answers.com/topic/structure#cite_note
۹. حسین ابوالحسن تنهایی، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، ص ۶۶
10. Edgar F. Borgatta & Rhonda Montgomery, *Encyclopedia of Sociology*
۱۱. عبدالرضا عزیززاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری، ص ۲۵
۱۲. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ص ۴۸
۱۳. همان، ص ۴۸
14. G., Marshal, *Oxford Dictionary of Sociology*, p.510
۱۵. تقی آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی ابن خلدون، ص ۹۸
۱۶. تقی آزاد ارمکی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، از فارابی تا ابن خلدون، ص ۲۸۱
۱۷. همان، صص ۲۱ و ۳۱
۱۸. ریمون آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص ۵۷۱
۱۹. تقی آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی ابن خلدون، ص ۸۰
20. Immanuel Wallerstein, *The End of The World as We Know*, p.243 & Edward Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*
۲۱. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه‌شناسی (۱)، ص ۹۶
۲۲. محمد علی شیخ، پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون، ص ۵۰
۲۳. فؤاد بعلی، جامعه، دولت و شهرنشینی، تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، ص ۲۴
۲۴. تقی آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی ابن خلدون، ص ۷۵
25. N.Schmidt, "Ibn Khaldun, historian, Sociologist and Philosopher", pp.132-147
۲۶. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۳۶
27. G., Katsiaticas, *Ibn khaldun: A Dialectical philosopher for the new millennium, perspectives in African philosophy*, p.10
۲۸. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۳۸
۲۹. مرتضی مطهری، فطرت، ص ۲۴
۳۰. تقی آزاد ارمکی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، از فارابی تا ابن خلدون، ص ۳۰۸
۳۱. همان، ص ۳۱۰
۳۲. عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، ص ۳۰۲
۳۳. همان، ص ۷۴۰
۳۴. محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، ص ۱۱۲
۳۵. غلامرضا سلیم، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، ص ۹۷

۳۶. تقی آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، ص ۱۳۶
۳۷. غلامرضا سلیم، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، ص ۹۸
38. Mustafa Al-shaqaa, **The Islamic bases in Ibn Khaldun's Thoughts and Theories**, pp.100-30
۳۹. عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون. ترجمه پروین گنابادی، ص ۲۶۹
40. S., Weinberg, **Dreams of Final Theory**, p.198
41. I., Barbour, **Religion and Science**, p.80
۴۲. تقی آزاد ارمکی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، از فارابی تا ابن‌خلدون، ص ۲۸۶
۴۳. تقی آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، ص ۱۳۶
۴۴. عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون. ترجمه پروین گنابادی، ص ۳۰۲
۴۵. همان، ص ۳۰۲
۴۶. غلامرضا سلیم، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، ص ۱۹۸
۴۷. عبدالرضا علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری، ص ۵۵۵
۴۸. ریمون آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص ۵۸۹
۴۹. ابو لاکوست، جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه مهدی مظفری، ص ۲۰۰
۵۰. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ص ۹۲-۹۴
۵۱. رک: مهدی فراهانی‌منفرد، دیدگاه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ابن‌خلدون درباره تاریخ، تاریخ اسلام، ش ۱۳
۵۲. همان، ص ۱۲
۵۳. محمد علی شیخ، پژوهشی در اندیشه‌های ابن‌خلدون، ص ۷۳
۵۴. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه‌شناسی (۱)، ص ۹۶
55. Stanford J., Shaw, & William Polk, **Studies on the Civilization of Islam**, p. 171
56. S., Robert, **Ibn Khaldun**, p. 124
۵۷. مهدی فراهانی‌منفرد، دیدگاه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ابن‌خلدون درباره تاریخ، تاریخ اسلام، ش ۱۳، ص ۱۷
58. H.C., Moore, **Images of Development: Egyptian Engineers in Search of Industry**, p. 98
59. I. Barbour, **Religion and Science**, p.158
60. M. Z., Kirmani, **Islamic Science, Moving towards a New Paradigm**, p. 144
61. Ibid, p.144
62. Mahmoud Dhaouadi, "An Investigation into the determinants of Ibn Khaldun's Umrans Mind." **Annals of the Arts and social sciences**, Monograph 208, Vol. 24, p. 588
63. Ibid, p.588
۶۴. تقی آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، ص ۸۱
۶۵. لوئیس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۵۶۴
۶۶. عبدالرضا علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری، ص ۶۸
67. R., Sternberg, **Hand book of Creativity**, p.50.
68. R., Sternberg, **Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized**
69. U., Kraft, **Unleashing Creativity. Scientific American Mind**, Vol. 16. NO. 2, p.22
70. Ibid, p.17
۷۱. تقی آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، ص ۸۵
۷۲. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۱۴۶ - ۱۴۷

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷
- آرون، ریمون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی، چ ششم، ۱۳۸۲.
- آزاد ارمکی، تقی، جامعه شناسی ابن خلدون، تهران، تیان، ۱۳۷۶.
- آزاد ارمکی، تقی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، از فارابی تا ابن خلدون، تهران، صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، چ دوم، ۱۳۷۶.
- بعلی، فؤاد، جامعه، دولت و شهرنشینی، تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- تنهایی، حسین ابوالحسن، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، مشهد، مرندیز، چ چهارم، ۱۳۷۹.
- توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه شناسی (۱)، تهران، دانشگاه پیام نور، چ نهم، ۱۳۷۸.
- توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه شناسی، تهران، سمت، چ هفتم، ۱۳۷۹.
- سلیم، غلامرضا، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، تهران، دانشگاه پیام نور، چ هفتم، ۱۳۷۹.
- شیخ، محمدعلی، پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، چ دوم، ۱۳۶۳.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران، جامعه شناسی معرفت، جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری، تهران، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- فراهانی منفرد، مهدی، «دیدگاه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ابن خلدون درباره تاریخ»، تاریخ اسلام، ش ۱۳، بی‌تا.
- کوزر، لوئیس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، چ نهم، ۱۳۸۰.
- گلور، دیوید، و دیگران، جامعه شناسی معرفت و علم، ترجمه شاپور بهیان و دیگران، تهران، سمت، ۱۳۸۴
- لاکوست، ایو، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶
- لوپز، خوزه و اسکات، جان، ساخت نظریه اجتماعی، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نی، ۱۳۸۵.
- مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، تهران، صدرا، چ هفتم، ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی، فطرت، تهران، صدرا، چ هفتم، ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران، حکمت، بی‌تا.
- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
- Al-Jabri, Mohammad A., *Al-Assabiyya and the state in Ibn Khaldun's thought*. Beirut, LBN: Dar Attalia publisher, 1982
- Al-shaqaa, Mustafa, *The Islamic bases in Ibn Khaldun's Thoughts and Theories*, Cairo, EGY: Al-Dar Al-Masriah Al- Lubnaniah, 1992
- Barbour, I., *Religion and Science*. San Francisco: Harper, 1997
- Borgatta, Edgar, F. & Montgomery, Rhonda, *Encyclopedia of Sociology*, New York, Second Edition, 2000

- Dhaouadi, Mahmoud., "An Investigation into the determinants of Ibn Khaldun's Umran Mind." **Annals of the Arts and social sciences**, Monograph 208, Vol. 24, 2005
- Katsiaficas, G., Ibn khaldun: A Dialectical philosopher for the new millennium, perspectives in African philosophy – Addis Ababa: Rodopipublishors, 1996
- Kirmani, M. Z., **Islamic Science, Moving towards a New Paradigm**. London: Mansell Publication, 1989
- Kraft, U. Unleashing Creativity. **Scientific American Mind**, Vol. 16. NO. 2, 2005
- Marshal, G., **Oxford Dictionary of Sociology**: London: Oxford University Press, 1998
- Moore, H.C., Images of Development: Egyptian Engineers in Search of Industry. Massachusetts: MIT Press, 1980
- Pullan, Wendy, Structure. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Robert, S., **Ibn Khaldun**. Budapest: Akademia Kiado, 2002
- Shaw, Stanford J. & Polk William, **Studies on the Civilization of Islam**. London, UK: Routledge and Kegan Paul, 1962
- Schmidt, N. "Ibn Khaldun, historian, Sociologist and Philosopher", New York, 1930
- Sternberg, R. **Handbook of Creativity**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999
- Sternberg, R., **Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized**. UK: Cambridge University Press, 2003
- Toynbee, Arnold, **The Study of History**. London, UK: Oxford University Press, 1956
- Wallerstein, Immanuel, **The End of The World as We Know**. University of Minnesota press, 1999
- Weinberg, S., **Dreams of Final Theory**. London: Vintage Books, 1993
- Wilson, Edward, **Consilience: The Unity of Knowledge**. New York: Vintage Books, 1999
- www.Answers.com/topic/structure#cite_note





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی