

## آسیب‌شناسی روش ابن‌خلدون در کشف قوانین اجتماعی (علم عمران) با تأکید بر دولت‌ها

علیرضا جوادزاده / استادیار گروه تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

Javadi4@qabas.net

پذیرش: ۹۴/۳/۲۵

دریافت: ۹۳/۹/۲۳

### چکیده

عبدالرحمن‌بن‌خلدون، با هدف شناخت اخبار صحیح تاریخی از اخبار کذب، به بررسی اجتماع انسانی پرداخته است تا طبایع و قوانین این اجتماع را به دست آورد. وی در این زمینه، در ابتدای کتاب تاریخی «العبر» خویش، علمی را به نام «عمران» بنیان نهاده است. مسائل این علم، قوانین حاکم بر اجتماع انسان‌ها می‌باشد که ابن‌خلدون ادعای کشف آنها را به روش «برهانی» دارد. مهم‌ترین ایراد مقدمه ابن‌خلدون، وجود نقض در موارد متعددی از قوانین اجتماعی بیان‌شده به‌ویژه درباره دولت‌ها می‌باشد. منشأ این ایراد، به روش وی در استخراج قوانین بازمی‌گردد. ایراد اساسی روشی به قوانین ابن‌خلدون، دو چیز است: الف) عدم پایبندی بر قلمرو روش‌ها و استفاده از روش عقلی در قلمرو روش تجربی؛ ب) عدم رعایت شرایط هر روش در مقام عمل. مقاله حاضر به روش تحلیلی - توصیفی به این موضوع می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** قوانین اجتماعی، علم عمران، برهان، روش عقلی، روش تجربی.

## مقدمه

عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حضرمی، معروف به «ابن خلدون»، به کتاب تاریخی‌اش، شهرت دارد. عنوان طولانی کتاب وی عبارت است از: «کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصره من ذوی السلطان الاکبر». این کتاب، به اختصار «العبر» شناخته می‌شود (درباره علت ذکر واژه «عبر» در عنوان کتاب، محسن مهدی و برخی دیگر از مفسران مقدمه ابن خلدون، تحلیل خاصی ارائه کرده‌اند. ر.ک: مهدی، ۱۳۸۳، ص ۹۲-۹۳؛ مجتهدی، ۱۳۸۱، ص ۸۷. به نظر می‌رسد، از توضیحی که ابن خلدون، خود، در دیباچه کتاب، در مقام نام‌گذاری کتاب ذکر کرده، مشکل بتوان این تحلیل را پذیرفت. ر.ک: ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸).

کتاب العبر - غیر از بخش دیباچه که ابن خلدون به معرفی کتاب و انگیزه خود از نگارش آن پرداخته است دارای چهار بخش کلی است: مقدمه، کتاب نخست، کتاب دوم، و کتاب سوم. مقدمه، درباره دانش تاریخ، روش‌های صحیح آن و بیان برخی ایرادات بر کار مورخان است. عنوان کتاب نخست، چنین است: «طبیعت اجتماع بشری و پدیده‌هایی که در آن نمودار می‌شود؛ همچون بادیه‌نشینی و شهرنشینی و جهان‌گشایی و دادوستد و معاش و هنرها و دانش‌ها و مانند اینها و بیان موجبات و علل هر یک». کتاب دوم، به تاریخ زندگی اعراب از ابتدا تا زمان ابن خلدون می‌پردازد، و البته اشاره‌ای نیز به برخی از ملت‌ها و دولت‌های مشهور که با اعراب هم‌زمان بوده‌اند صورت گرفته است. در نهایت، کتاب سوم (آخرین کتاب) به تاریخ زندگانی قوم بربر و مردم و دولت‌های مغرب در شمال آفریقا اختصاص یافته است.

در میان این چهار بخش، آنچه اهمیت بیشتری داشته، و موجب شهرت جهانی ابن خلدون شده است، مطالب

بخش دوم، یعنی «کتاب نخست» است. معمولاً، این بخش - به همراه صفحات محدودی که در بخش اول با عنوان «مقدمه» کتاب آمده است - در اصطلاح، به عنوان «مقدمه ابن خلدون» شناخته می‌شود.

ابن خلدون، در کتاب نخست، در مقام کشف قوانین حاکم بر اجتماع انسانی برآمده و آن را علم عمران نامیده است. وی در مقام ذکر انگیزه و هدف خویش در تأسیس این علم، می‌نویسد: «حقیقت تاریخ، خبر دادن از اجتماع انسانی» و «کیفاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود». از سوی دیگر، «راه یافتن دروغ به خبر، از امور طبیعی» است که دارای علل و عواملی می‌باشد. ابن خلدون، در همین زمینه، مهم‌ترین عامل انتشار اخبار دروغ را «بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع» می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۵-۶۶). وی، در توضیح بیشتر مقصود خویش، مثال‌های متعدد تاریخی را از کتب تاریخ ذکر می‌کند؛ مواردی که طبق استنباط و تحلیل وی، به لحاظ عقلی یا عادی امکان وقوع آنها وجود ندارد؛ در نتیجه، کذب آن اخبار روشن می‌شود (همان، ص ۶۶-۶۸). بر این اساس، از منظر او، روش بررسی طبایع اجتماع بشری، «در بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ»، «به منزله قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچ‌گونه شک بدان راه نیابد» و «این شیوه، معیاری صحیح خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب، راه راست و درستی را بجویند» (همان، ص ۶۹).

ابن خلدون، با بیان ثمرات و فواید «بررسی طبایع اجتماع بشری»، به هدف از نگارش کتاب نخست پرداخته، از شکل‌گیری علمی جدید که موضوع آن «عمران» است، خبر می‌دهد. او می‌نویسد:

ابن‌خلدون را علم فرهنگ دانسته‌اند؛ گروهی آن را فلسفه تاریخ خوانده‌اند؛ از دیدگاه عده‌ای، ابن‌خلدون یک فیلسوف سیاسی است؛ برخی متفکران، او را اقتصاددان دانسته‌اند. و در نهایت، بسیاری نیز ابن‌خلدون را یک جامعه‌شناس می‌دانند.

از سوی دیگر، و شاید مسئله مهم‌تر، روشن ساختن تعلق مقدمه ابن‌خلدون به یکی از دو تفکر قدیم (قبل از رنسانس غرب) و جدید (بعد از رنسانس) است. در بخشی از پژوهشی که از این زاویه، درباره تفاسیر صورت‌گرفته از مقدمه ابن‌خلدون انجام شده، «گمپلویچ، فریرو، ام. مونی، استفانو کولوزیو، ان. اشمیت، ف. بعلی و ام. ذوادی»، نمایندگان مفسرانی ذکر شده‌اند که مقدمه ابن‌خلدون را متعلق به عصر جدید می‌دانند (جمشیدها، ۱۳۷۷، ص ۶۵). در نقطه مقابل، جریان یا گروهی قرار دارند که - به‌رغم تعلق‌های متفاوت از مقدمه، اما در این مسئله مشترک هستند که - می‌گویند اگرچه شباهت‌هایی بین مقولات علم عمران ابن‌خلدون با برخی علوم جدید مانند جامعه‌شناسی وجود دارد، ولی علم عمران و علوم جدید، دارای بنیان‌های معرفتی متفاوتی می‌باشند و مقدمه ابن‌خلدون، در چارچوب دوره قدیم و علوم آن قرار می‌گیرد. از مهم‌ترین متفکران و مفسران این رویکرد، محسن مهدی در کتاب *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون* است (ر.ک: مهدی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۷-۳۶۳ و ۳۶۷-۳۶۹). شاید توجه به اشکالات وارده بر هر دو تفسیر کلی ارائه‌شده از مقدمه (تعلق مقدمه به تفکر جدید یا تفکر قدیم)، موجب شده است تا برخی تحلیل‌گران و مفسران ابن‌خلدون، رویکرد میانه‌ای را اتخاذ کرده، مقدمه را در میانه علم قدیم و جدید قرار دهند؛ از جمله این تفاسیر، دیدگاه ناصف نصار در کتاب *اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون* است (ر.ک: نصار، ۱۳۶۶، ص ۲-۳ و ۲۵۷-۲۵۸).

هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است، و گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد؛ زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است، و معنی علم همین است، خواه وضعی باشد و خواه عقلی (همان).

بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان نسبت «علم عمران» با «علم تاریخ» را مشابه نسبت «علم اصول فقه» با «علم فقه» تلقی کرد، و «علم عمران» را «علم اصول تاریخ» دانست. عناوین شش باب کتاب نخست که تشکیل‌دهنده علم جدید عمران است، به اختصار چنین است:

نخست: در عمران (اجتماع) بشری به‌طورکلی و انواع گوناگون اجتماعات و سرزمین‌های آبادان و مسکونی که این اجتماعات در آنها تشکیل یافته است؛ دوم: در عمران (اجتماع) بادیه‌نشین و بیان قبیله‌ها و اقوام وحشی؛ سوم: در دولت‌ها و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاه‌های دولتی؛ چهارم: در عمران (اجتماع) شهرنشین و شهرهای بزرگ و کوچک؛ پنجم: در هنرها و معاش و کسب و پیشه و راه‌های آن؛ ششم: در دانش‌ها و کیفیت اکتساب و فراگرفتن آنها (همان، ص ۷۴-۷۶).

با وجود آنکه ابن‌خلدون، مباحث کتاب نخست را «علم عمران» نام نهاده و موضوع و مسائل آن را بیان کرده است، با این حال، مفسران بسیار این کتاب، درباره ماهیت علم مذکور و موضوع، روش و غایت آن، به‌ویژه نسبت‌سنجی آن با علوم شناخته‌شده، بحث و بررسی‌های زیادی انجام داده، دچار اختلاف نظر هستند. برخی مفسران، مقدمه

تردید و نقد قرار داده، دو ایراد مهم روشی به شیوه وی را بیان می‌کند؛ سپس، در ادامه، نمونه‌هایی از نقض قوانین ادعایی ذکر می‌شود. از آنجاکه ابن‌خلدون، ادعاهای بسیار زیادی را در کتاب خویش به عنوان قوانین اجتماعی ذکر کرده است، تمرکز نوشتار حاضر در ارائه نمونه‌های نقض، بر مباحثی است که وی درباره دولت‌ها (به عنوان بخشی از اجتماع انسانی) بیان کرده است.

### ۱. نقض قوانین اجتماعی ابن‌خلدون

تردیدی نیست که ابن‌خلدون در زمان نگارش مقدمه، هم دارای تجربیات و ارتباطات گسترده سیاسی - اجتماعی بوده و هم مطالعات زیادی در زمینه‌های گوناگون از جمله تاریخ اقوام و ملل داشته است. با این حال، از یکسو، گستردگی مسائلی که ابن‌خلدون بیان کرده، و از سوی دیگر، ذکر آنها به صورت ادعاهای قطعی که بیانگر قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه می‌باشند، موجب شده است تا زمینه طرح اشکالات متعدد به قوانین اکتشافی وی (در قالب «علم عمران» به عنوان «علم اصول تاریخ») مطرح شود. همان‌گونه که برخی فیلسوفان تاریخ و متفکران معاصر بیان کرده‌اند، به‌رغم آنکه اجتماع انسانی دارای قانون می‌باشد و قرآن برای جامعه و تاریخ، قانون و سنت قایل است (احزاب: ۳۸ و ۶۲؛ فاطر: ۴۳؛ فتح: ۲۳)، اما از آنجاکه «موضوع تاریخ، انسان است و این موضوع، موضوع پیچیده‌ای است، تشخیص مسائلی که به طبیعت انسان یا طبیعت جامعه مربوط است از مسائلی که جنبه شخصی و تصادفی دارد کار مشکلی است. این دیگر به ما، که مطالعه‌کننده هستیم، برمی‌گردد نه به انسان؛ یعنی زندگی انسان قانون دارد و قانونش کلیت دارد ولی موضوع مطالعه مشکل است» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۴)؛ در نتیجه، «در قوانین اجتماعی، ادعای کلیت» به

ابن‌خلدون در حقیقت، میان عالم قدیم و عالم جدید، و میان طرح تاریخ اخذشده از عالم تکوین و طرح تاریخ بشر مستقل، ایستاده است؛ به همین دلیل، اندیشه ابن‌خلدون عبور از تفکر اسلامی و ورود به تفکر غربی را تسهیل می‌کند؛ در آراء ابن‌خلدون «مقدمات» جدا شدن صریح و قطعی عقل و دین، و دنیایی شدن تفکر دیده می‌شود. این دوسویگی، تحلیل تفکر این اندیشمند را با صعوبت روبه‌رو ساخته است (مظاهری، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸).

هدف ما در نوشتار حاضر، ارزیابی قوانین اجتماعی است که ابن‌خلدون ادعای کشف آنها را داشته، به عنوان مسائل علم جدید خود ذکر کرده است. در کنار جایگاه برجسته ابن‌خلدون در تاریخ تفکر اجتماعی به‌ویژه در میان مسلمانان، وجه ضرورت این تحقیق، به اهمیت بالای استخراج قوانین اجتماعی و آسیب‌های روشی موجود در آن بازمی‌گردد. نگارنده از چنین پژوهشی درباره علم عمران ابن‌خلدون که با رویکرد روش‌شناسی و تمرکز بر مباحث مطرح‌شده در علم منطق در زمینه روش استدلال «برهانی» صورت گرفته باشد، اطلاع ندارد. بر اساس آنچه ذکر شد، سؤال اصلی تحقیق، به این شکل مطرح می‌شود: چه ارزیابی از روش ابن‌خلدون در کشف قوانین اجتماعی (علم عمران) که وی ادعای برهانی بودن آن را دارد، می‌توان ارائه نمود؟ برخی سؤالات فرعی نیز عبارتند از: به لحاظ شکل و ساختار استدلال، روش‌های کشف مجهول در علم منطق چیست؟ از منظر مواد و مقدمات استدلال، چه روش‌هایی وجود دارد؟ روش برهانی که یقین‌آور است، چه شرایطی از نظر ساختار و مواد استدلال باید داشته باشد؟

بررسی حاضر، ضمن بحث از روش‌های استدلال در علم منطق و بیان شرایط روش برهانی، ادعای یقینی بودن قوانین استخراج‌شده از سوی ابن‌خلدون را در معرض

- صورتی که «در طبیعت بی‌جان و در مسائل ریاضی ادعای کلیت» می‌شود، نیست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۰۴). در هر حال، در مقدمه ابن‌خلدون، در کنار وجود تضاد در برخی مطالب (برای نمونه، ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۱۵-۴۱۲: عدالت یا عدم عدالت صحابه؛ ج ۲، ص ۷۱۷-۷۲۲ و ۷۳۶: ارزان‌تر یا گران‌تر بودن مواد غذایی و ضروری در شهرهای بزرگ؛ ج ۲، ص ۷۲۹ مقایسه شود با ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۵: ظالم یا عادل بودن خلفای بنی‌امیه؛ ص ۷۵۰-۷۵۲: بقا یا نسخ لغت عرب در شعر و نثر؛ و ص ۱۰۰۲-۱۰۰۳: بهره‌گیری یونانیان از ایرانیان در علوم عقلی یا بالعکس)، مبالغه (ر.ک: ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳۴-۵۳۵، ۵۵۱، ۵۶۳ به بعد؛ ج ۲، ص ۷۶۰-۷۶۱، ۷۸۸ و ۱۱۴۳)، و ارائه برخی استدلال‌های سطحی و ضعیف (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۵۵۱؛ ج ۲، ص ۱۱۰۱-۱۱۰۲، ۱۱۲۰ و ۱۱۴۶-۱۱۴۸)، مهم‌ترین ایراد، وجود نقض در موارد متعددی از قوانین بیان شده می‌باشد. منشأ این ایراد، به روش وی در استخراج قوانین بازمی‌گردد.
- ابن‌خلدون در راستای استخراج قوانین تاریخی و اجتماعی که علم عمران را تشکیل می‌دهد، از روش‌های متعددی استفاده کرده است. بر اساس نتایج یک تحقیق درباره روش‌شناسی ابن‌خلدون - که به صورت عام، هم شیوه ابن‌خلدون در کشف قوانین بررسی شده و هم روش وی در مسائل جزئی تاریخی - ۲۷ مورد از روش‌های جزئی ابن‌خلدون در مقدمه، تتبع و استقصا شده است که البته به نظر می‌رسد برخی از آنها تداخل دارد (ر.ک: شرف‌الدین، ۱۳۸۸، ص ۷۸-۸۹). شاید بتوان مهم‌ترین روش‌های وی در کشف قوانین را چهار مورد ذکر کرد: استقرا، تجربه، ارجاع به آیات و روایات، و تجزیه و تحلیل عقلانی. ابن‌خلدون، خود، ادعای «برهانی» بودن مطالب و اصول علم عمران را نموده است (همان، ج ۱، ص ۷۴).
- برای روشن شدن روش‌ها و اصطلاح‌های موردنظر، و نیز شفافیت نقدهایی که بر ابن‌خلدون مطرح می‌دانیم، لازم است توضیحاتی درباره قضایا و گزاره‌های علمی، نحوه کشف و میزان اعتبار آنها بر اساس علم منطق ارائه شود:
- ۱-۱. علم منطق، روش‌های استدلال و شرایط «برهان»**
۱. استدلال (تلاش برای کشف گزاره‌ای مجهول با استفاده از گزاره‌های معلوم دیگر)، به سه صورت انجام می‌گیرد:
۱. سیر از جزئی به جزئی دیگر: این کار را به اصطلاح منطقی «تمثیل» و به اصطلاح فقهی «قیاس» می‌گویند؛ بدیهی است که صرف مشابهت دو موضوع، موجب یقین به اشتراک حکم آنها نمی‌شود؛ به همین جهت، تمثیل، مفید یقین نیست و ارزش علمی یقینی ندارد؛ ۲. سیر از جزئی به کلی: این کار را در اصطلاح منطق «استقرا» می‌نامند و آن را بر دو قسم، تقسیم می‌کنند: استقرای تام، و استقرای ناقص. استقرای تام نسبت به تمام افراد یک ماهیت، عملاً میسر نیست؛ استقرای ناقص نیز، موجب یقین نخواهد شد؛ ۳. سیر از کلی به جزئی: یعنی نخست، محمولی برای یک موضوع کلی، ثابت شود و بر اساس آن، حکم جزئیات موضوع، معلوم گردد. چنین سیر فکری در منطق «قیاس» نامیده می‌شود. قیاس، با شرایطی مفید یقین می‌باشد. به قیاس یقینی، «برهان» اطلاق می‌شود. شرط یقینی بودن قیاس آن است که علاوه بر داشتن شکل صحیح و واجد شرایط منطقی، هر یک از قضایای مقدماتی آن یقینی باشد. قضایای یقینی، گزاره‌های بدیهی هستند که نیازی به استدلال ندارند و یا اگر خودشان بدیهی نباشند، ناگزیر باید منتهی به بدیهیات شوند؛ یعنی از قضایای استنتاج شده باشند که نیازی به استدلال ندارند. منطقیین

بسیاری از مسائل علوم فلسفی به کار گرفته می‌شود. فرق آن با روش تجربی به این نیست که در یکی از قیاس، استفاده می‌شود و در دیگری از استقرا، بلکه تفاوت آنها به این است که تکیه‌گاه روش تعقلی، فقط بدیهیات اولیه است؛ ولی تکیه‌گاه روش تجربی، مقدمات تجربی است که از بدیهیات ثانویه شمرده می‌شود.

۴. مرزبندی میان قلمرو روش‌ها یک امر قراردادی نیست، بلکه مقتضای طبیعت مسائل علوم است. نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حل آنها از روش تجربی و از مقدماتی که از راه تجربه حسی به دست می‌آید استفاده شود؛ زیرا مفاهیمی که در این علوم به کار می‌رود و موضوع و محمول قضایای آنها را تشکیل می‌دهد، مفاهیمی است که از محسوسات گرفته می‌شود و طبعاً اثبات آنها هم نیاز به تجارب حسی دارد؛ از سوی دیگر، مسائلی که مربوط به مجردات و امور غیرمادی است، هرگز با تجربیات حسی حل نمی‌شود و حتی نفی آنها هم از علوم تجربی، ساخته نیست؛ پس این‌گونه مسائل را باید با روش تعقلی و با اتکا به بدیهیات عقلی، حل کرد (مصباح، ۱۳۷۲، ص ۱۱۲-۱۱۳).

۵. در کنار روش تعقلی و روش تجربی، دو روش دیگر نیز وجود دارد: روش نقلی و روش شهودی. (تفاوت تقسیم روش استدلال به سه نوع «تمثیل»، «استقرا» و «قیاس»، با تقسیم روش استدلال به چهار نوع «تعقلی»، «تجربی»، «نقلی» و «شهودی»، در این است که تقسیم اول به لحاظ ساختار استدلال می‌باشد که آیا استدلال از کل به جزء است یا از جزء به کل یا از جزء به جزء؛ اما تقسیم دوم، از منظر مبادی، مواد و مقدمات استدلال است که آیا مقدمات استدلال در نهایت به بدیهی انتزاعی ختم می‌شود یا به محسوسات، یا به نقل یا به شهود). در همین زمینه، وحی الهی به پیامبران، روش

بخش مهمی از منطق کلاسیک را به بیان شرایط ماده و صورت قیاس یقینی (برهان) اختصاص داده‌اند (مصباح، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۰)؛ باید توجه داشت، در تمثیل و استقرا هم یک قیاس ضمنی وجود دارد، نهایت این است که این قیاس در تمثیل و استقرا ناقص، برهانی نیست و از این جهت آنها مفید یقین نیستند.

۲. مراد از «یقین» در قیاسی برهانی، یقین روان‌شناختی (شبه یقین) نیست، بلکه «یقین منطقی» است. یقین منطقی، شامل سه عنصر است: الف) جزم به مفاد قضیه و مطابقت آن با واقع؛ ب) اعتقاد به ضرورت صدق؛ ج) قابل زوال نبودن ضرورت صدق (استناد ضرورت صدق به علت ضرورت بخش). بر این اساس، مهم‌ترین تفاوت یقین روان‌شناختی و یقین منطقی، این است که یقین منطقی نیاز به ضمانت واقع‌نمایی دارد؛ برخلاف یقین روانی. ضمانت واقع‌نمایی با آمدن عنصر سوم یقین منطقی حاصل می‌شود. باید توجه کرد که گاه انسان، معرفت‌های حاصل‌شده از ظن‌های متراکم، قطع‌های روانی، قطع‌های قطع و... را به علت دیرزوالی و یا دوام در وجود، در زمره یقین منطقی، به‌شمار می‌آورد؛ حال آنکه یقین منطقی، دیرزوال نیست، بلکه مستحیل در زوال است. همچنین، این یقین، علم ضروری را به همراه دارد نه دایمی؛ زیرا علم دایمی ممکن است ظن، وهم، قطع روانی و یا جهل مرکب باشد؛ در صورتی که یقین منطقی هرگز چنین نیست (برای توضیح بیشتر درباره سه شرط یقین منطقی، ر.ک: ابوالحسنی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۶-۲۲۲).

۳. روش تعقلی، در مقابل روش تجربی است. روش تعقلی، مخصوص قیاسی است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌یابد؛ مقدماتی که یا از بدیهیات اولیه است یا منتهی به آنها می‌شود (نه تجربیات)؛ مانند همه قیاس‌های برهانی که در فلسفه اولی و ریاضیات و

شود. البته ابن‌خلدون، ادعای «برهانی» بودن مطالب و اصول علم عمران را نموده است. وی در ابتدای کتاب نخست، می‌نویسد:

ما در این کتاب آنچه را در اجتماع بشر روی می‌دهد، مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه‌ها و دانش‌ها و هنرها، با روش‌های برهانی آشکار می‌کنیم، چنان‌که شیوه تحقیق در معارف خصوصی و عمومی روشن شود و به وسیله آن، وهم‌ها و پندارها برطرف گردد و شک‌ها و دودلی‌ها زدوده شود (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۴).

روشن نیست که آیا مراد وی از «روش‌های برهانی»، برهان به اصطلاح منطقیین است یا مقصود وی، مطلق استدلال و قیاس؟ پذیرش هر دو فرض، مشکل است؛ زیرا با توجه به آشنایی ابن‌خلدون با شرایطی که برای روش برهانی در علم منطق بیان شده است، بعید است که وی چنین ادعای بزرگی داشته باشد که قوانین استخراجی وی، شرایط بسیار سخت برهان منطقی را دارد (توجه داشته باشیم که در قضایا و گزاره‌های برهان منطقی، فقط جزم به واقع کفایت نمی‌کند، بلکه استحاله عقلی سلب محمول از موضوع، شرط گزاره‌های تشکیل‌دهنده برهان می‌باشد). اما فرض دوم نیز نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا، ابن‌خلدون در مقام آن نیست که صرفاً، استدلال و قیاس صوری بدون عنایت به مواد قضایا را طرح کند؛ زیرا در این صورت، این گفته وی که «به وسیله آن، وهم‌ها و پندارها برطرف گردد و شک‌ها و دودلی‌ها زدوده شود»، بی‌معنا خواهد بود. شاید بتوان فرض سومی را مطرح کرد؛ اینکه مراد وی، یقین روان‌شناختی و اطمینان است.

با این حال، عبارتی که ابن‌خلدون، در جای دیگر از کتاب آورده است، می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که وی در عبارت مذکور در متن، عنایت به معنای اصطلاحی

شهودی است، و برای اثبات گزاره‌های ناشی از شهود، از روش نقلی استفاده می‌شود؛ یعنی با روش نقلی، قضایایی که نتیجه روش شهودی پیامبر است برای متدینان و مؤمنان به دین آن پیامبر ثابت می‌شود. در نتیجه، استناد به آیات قرآن (و روایات ائمه) برای اثبات امر مجهول، روش شهودی و روش نقلی را به صورت توأمان دربردارد؛ چراکه ابتدا شهود رخ می‌دهد و سپس ماحصل این شهود، نقل می‌شود؛ البته، روشن است که روش تعقلی نیز پشتوانه استناد و استدلال به وحی الهی است؛ زیرا اعتبار وحی و واقع‌نمایی آن از طریق عقل ثابت می‌شود. نکته مهم آن است که برای اعتبار استدلال به وحی واقع‌نما، اولاً، باید روش نقلی، یقینی باشد؛ ثانیاً، گزاره حاکی از شهود، باید صریح و بدون ابهام باشد.

۶. در برخی موارد، استدلال‌کننده، با دیدن یک مورد یا موارد اندک، مسئله را مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار داده، استدلال می‌آورد، و در مقام اثبات علیت یک شیء نسبت به شیء دیگر برمی‌آید. طبعاً، برای حجیت و تام بودن چنین استدلالی (که در اصطلاح جدید، «برهان فرد بالذات» نام‌گذاری شده است)، باید به صورت قیاس یقینی (برهان) ارائه شود و شرط قیاس یقینی نیز چنان‌که ذکر شد، آن است که علاوه بر صحت صورت قیاس، مقدمات آن نهایتاً، به بدیهیات اولیه یا ثانویه منتهی شود. در غیر این صورت، استدلال مذکور، ارزش علمی منطقی نخواهد داشت.

## ۲-۱. روش ابن‌خلدون در علم عمران و اشکالات آن

براساس آنچه ذکر شد، می‌توانیم روش ابن‌خلدون را مورد بررسی قرار دهیم. ظاهراً، نباید تردید داشت: اگر از زاویه قیاس یقینی یعنی برهان، بخواهیم قوانین ابن‌خلدون را مورد بررسی قرار دهیم، کمتر قانونی، از معیار پذیرفته‌شده در این نوع قیاس، می‌تواند به سلامت خارج

به کارگیری روش‌های نامناسب در مطالعه یک حوزه معرفتی کرده است؛ از جمله، وی به مناسبت، می‌نویسد:

هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمی‌توان قیاس کرد؛ زیرا همچنان‌که در یک امر به هم شباهت پیدا می‌کنند، شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند. این است که دانشمندان به سبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن [= منظور از قیاس، اصطلاح فقهی است که معادل تمثیل در اصطلاح علم منطق است] امور به یکدیگر، اگر به امر سیاست توجه کنند، مسائل آن را در قالب نظریات و اندیشه‌ها و نوع استدلال‌های خودشان می‌ریزند و در نتیجه، دچار اشتباهات و غلط‌کاری‌های بسیار می‌شوند و نمی‌توان بر ایشان از خطا اعتماد کرد (همان، ج ۲، ص ۱۱۴۷).

وی این نقد و آسیب‌شناسی را خود رعایت نکرده است. ب. عدم رعایت شرایط هر روش در مقام عمل: ابن‌خلدون، در موارد متعدد، شرایط تمسک به هر یک از این روش‌ها برای استخراج قانون کلی اطمینان‌آور را رعایت نکرده است؛ در نتیجه، برخی قوانین بیان‌شده از سوی وی، قابل اعتماد عقلایی نیست؛ حتی اگر ملاک عقلا را نه یقین روان‌شناختی و اطمینان، بلکه ظن نزدیک به اطمینان بدانیم، باز هم برخی قوانین وی در معرض نقض‌های گسترده قرار می‌گیرد.

توضیح اینکه: استفاده از روش استقرا برای اثبات یک قانون، مبتنی بر مطالعه موارد فراوان و ملاحظه یکسانی آنها - بدون وجود هیچ مورد نقض - می‌باشد. درحالی‌که موارد متعددی از قانون‌هایی که ابن‌خلدون، ظاهراً، به شیوه استقرا آنها را بیان کرده است، نه تنها پشتوانه مطالعه مصادیق فراوان را ندارد، بلکه نقض‌های متعددی نیز بر آن وارد است. یکی از محققان در این زمینه می‌نویسد:

«برهان» در منطق و فلسفه نظر داشته است. ابن‌خلدون در نقد مطالب فلاسفه درباره موجودات غیرمادی و «ذوات آن جهان» می‌نویسد:

آنچه حکمای الهی درباره تفصیل ذوات آن جهان گمان می‌کنند و ترتیب آنها را به نام عقول می‌خوانند، هیچ یک از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست و ما را به یقین رهبری نمی‌کند؛ زیرا آنها را به برهان نظری مشروط می‌نمایند، چنان‌که گفتار ایشان در منطق مقرر می‌دارد و شرط برهان نظری این است که قضایای آن اولیه و ذاتیه باشد؛ در صورتی‌که ذاتیات این موجودات روحانی، مجهول است؛ پس برای اثبات آنها راهی به برهان نیست و برای ما هیچ دلیلی در تفصیل این جهان‌های روحانی باقی نمی‌ماند بجز آنچه در کتب شرع آمده است که ایمان آنها را برای ما واضح و مستحکم می‌کند (همان، ج ۲، ص ۸۶۷-۸۶۸).

صرف‌نظر از عبارات مذکور ابن‌خلدون، ما در این قسمت، می‌خواهیم، با معیار حصول اطمینان (یقین روان‌شناختی)، قوانین ابن‌خلدون را بسنجیم؛ ایراد اساسی به قوانین ابن‌خلدون، دو چیز است:

الف. عدم پایبندی بر قلمرو روش‌ها و استفاده از روش تعقلی در قلمرو روش تجربی: چنان‌که یکی از محققان، می‌نویسد: «ابن‌خلدون به اقتضای صبغه غالب مطالعات کتابخانه‌ای و درگیری ذهنی در حوزه‌های فلسفی و کلامی، در بسیاری موارد خواسته یا ناخواسته، همچون غالب قدماء، در موضوعات مشهودی که عادتاً باید با روش تجربی مورد بحث و بررسی قرار گیرند، به استدلال عقلی متوسل شده است» (شرف‌الدین، ۱۳۸۸، ص ۷۶). جالب آن است که ابن‌خلدون، خود در مقام نظر، توصیه به پرهیز از

آسیب‌شناسی کار ابن‌خلدون حایز اهمیت است، بروز برخی گرایش‌ها و تعصبات مذهبی در مطالب وی، و نیز عدم توجه یا پایبندی به نکات و قوانین خویش در نگارش مطالب تاریخی (در کتاب‌های دوم و سوم العبر) است؛ چنان‌که برای نمونه، بهشت شدادی را که در مقدمه، دلیل بر نقد آورده، و با استناد به طبیعت امور، آن را کذب دانسته است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳)، اما در کتاب تاریخ خویش، در نقل وقایع و فعالیت‌های ایلخانان مغول در ایران، بهشتی با ویژگی‌هایی بالاتر از بهشت شداد را به سلطان محمد خدا بنده نسبت داده است؛ سلطانی که مذهب تشیع اختیار کرد و به همین خاطر برخی از اهل سنت، از جمله ابن‌خلدون، با لقب زشت از وی یاد کردند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ص ۷۸۸-۷۸۹).

## ۲-۲. نمونه‌هایی از نقض قوانین درباره دولت‌ها

با توجه به اینکه بررسی همه قوانین بیان‌شده از سوی ابن‌خلدون، از ظرفیت این نوشتار، خارج است، ما در این قسمت، تمرکز خود را بر بررسی باب سوم از کتاب نخست که درباره دولت‌ها به بحث پرداخته، قرار می‌دهیم و صرفاً با تأمل در مطالب و ادعاهای تعدادی از فصول این باب، نقض یا نقض‌هایی را که نسبت به برخی از قوانین وارد است ذکر می‌کنیم:

به نظر می‌رسد مهم‌ترین مسئله‌ای که در راستای بحث حاضر، نیازمند بررسی است، دیدگاه ابن‌خلدون درباره «عصبیت» است. به‌رغم قرائن و شواهد جدی مبنی بر اینکه عنصر محوری در عصبیت ابن‌خلدون، عصبیت قومی و قبیله‌ای است و از این زاویه، می‌تواند نقدها و نقض‌های متعددی بر اصل نظریه و دیدگاه ابن‌خلدون مطرح کرد، اما به دو دلیل، از بررسی و ارائه نقد از زاویه این مفهوم خودداری می‌کنیم: ۱. ابن‌خلدون، مقصود

از جمله ایرادات وارد بر مشرب ابن‌خلدون، تلاش در جهت استنتاج قواعد کلی از مطالعات موردی انضمامی و تسری و تعمیم نتایج آن به سایر موارد... است. خود وی در مواضعی، این نوع تعمیم‌های ناسنجیده و توجیه‌ناپذیر را مورد مناقشه قرار داده است. تمرکز مطالعاتی بر بخش کوچکی از حوزه تمدنی گسترده جهان اسلام و جامعه عربی - اسلامی در یک مقطع زمانی مشخص و تعمیم نتایج به‌دست‌آمده به جامعه انسانی که احتمالاً با ارجاع به مشترکات طبیعی و فطری و نادیده‌نگاری تمایزات فرهنگی صورت پذیرفته، از جمله ایرادات اساسی وارد بر روش‌شناسی ابن‌خلدون است (شرف‌الدین، ۱۳۸۸، ص ۷۳).

طبعاً، با توجه به تکیه تجربه بر استقرا، عدم رعایت شرایط استقرا، موجب عدم اعتبار قضایا و قوانین مجرب نیز می‌شود. از سوی دیگر، استفاده از آیات قرآن و روایات برای کشف قانون، بدین معناست که اولاً، با روش نقلی قطعی به قضایای به‌دست‌آمده از روش شهودی معتبر و یقینی (یعنی وحی)، دست پیدا کنیم؛ ثانیاً، قضایا و گزاره‌های وحیانی نیز به صورت صریح باشد، به‌گونه‌ای که هیچ احتمال دیگری در مدلول خبر وجود نداشته باشد. این در حالی است که در برخی مواردی که ابن‌خلدون به قرآن و سنت تمسک کرده، دلالت یا سند آنها قابل‌خداشه است.

از سوی سوم، در «برهان فرد بالذات»، باید مقدمات استدلال و تجزیه و تحلیل‌های ظاهراً عقلانی، به مقدمات بدیهی (اولی یا ثانوی) بازگردد؛ درحالی‌که در تجزیه و تحلیل‌های ابن‌خلدون در اثبات قوانین، شاید به ندرت بتوان چنین ویژگی را یافت.

نکته دیگری که از نظر برخی مورخان، از زاویه

زیرا [۱] تشکیل دادن کشور تنها از راه قدرت و غلبه امکان‌پذیر است و [۲] غلبه و نیرو به وسیلهٔ عصبیت و تألیف قلوب مردم برای توسعه‌طلبی یا کشورگیری، تنها به یاری خدا حاصل می‌شود تا دین او را مستقر سازند و در جهان انتشار دهند. خدای تعالی می‌فرماید: «اگر همه آنچه را که در روی زمین است، صرف می‌کردی میان دل‌های ایشان الفت نمی‌افکندی» (همان، ص ۳۰۱-۳۰۲).

آنچه در این استدلال مخدوش است، گزاره و مقدمه دوم می‌باشد؛ زیرا خداوند امور جهان را به مقتضای سلسله علت‌های طبیعی که در این جهان قرار داده است، اداره می‌کند. در این زمینه، انسان‌ها و جوامع غیرمؤمن نیز با انجام اموری که به عنوان علت برای تشکیل یک دولت و گسترش آن اهمیت دارد، و قرار گرفتن در مسیر سلسله عواملی که خداوند در طبیعت و جامعه قرار داده است، می‌توانند به اهدافشان برسند. البته، افراد و جوامع مؤمن، اگر به مقتضای دین و ایمان خود عمل کنند، موفقیتشان در مقایسه با غیر آنها بیشتر خواهد بود؛ این مسئله به دلیل آن است که در علل و عواملی که خداوند برای موفقیت در تشکیل یک دولت یا گسترش آن قرار داده است، نقش ایمان و دین‌داری، برجسته است، بی‌آنکه منحصر بدان باشد. نکتهٔ عجیب، آن است که ادامهٔ مطالب ابن‌خلدون، به نوعی نقض ادعا و قانون اکتشافی خویش نیز می‌باشد. عنوان فصل پنجم، چنین است: «در اینکه دعوت دینی، نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصبیتی می‌افزاید که از مایه‌ها و بسیج‌های تشکیل دولت به‌شمار می‌رفت.» نقض ادعای قبلی از آن‌روست که در این قانون اخیر، دعوت دینی، تنها عامل نیست، بلکه نیروی کمک‌کننده به‌شمار رفته است.

خویش را به صورت صریح و شفاف از این واژه روشن نکرده است؛ ۲. طبق اعتقاد برخی مفسران مقدمهٔ ابن‌خلدون، عصبیت معنای عامی دارد که شامل هرگونه پیوندی میان انسان‌ها می‌شود، به‌گونه‌ای که «کلیه تبلیغات ملی و مسلکی و احساسات مربوط به غرور ملی و نژادی را می‌توان نوعی از عصبیت به معنای وسیع‌تر آن شمرد» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۷، پاورقی)؛ بنابراین، با توجه به این دو نکته، ما وارد نقض دیدگاه محوری ابن‌خلدون در چگونگی شکل‌گیری دولت‌ها نمی‌شویم، بلکه به بررسی تعدادی از قوانین فرعی وی می‌پردازیم:

**الف. منشأ دولت‌های استیلائی، اصول و عقاید دینی است:** عنوان فصل چهارم از باب سوم، چنین است: «در اینکه منشأ دولت‌هایی که استیلا می‌یابند و کشورهای عظیم و پهناوری ایجاد می‌کنند، اصول و عقاید دینی است که به وسیلهٔ نبوت یا دعوتی به حق حاصل می‌شود». نقض‌های بسیار زیادی که بر این ادعا وارد است، روشن‌تر از آن است که بیان شود. تردیدی نیست که برخی از دولت‌هایی که شکل گرفته و می‌گیرند، به نوعی منشأ دینی و مذهبی داشته و دارند؛ مانند دولت بنی‌اسرائیل در زمان پیامبرانی همچون حضرت داود و حضرت سلیمان علیهم‌السلام، یا خلافت اسلامی ششصد و پنجاه ساله در جهان اسلام، و خلافت حدود سه قرن فاطمیان در غرب جهان اسلام. اما، در کنار این دولت‌ها، دولت‌های بسیاری در دوران قدیم و جدید، بوده و هستند که لزوماً منشأ دینی و مذهبی نداشته‌اند؛ برای مثال، در دوران قدیم، آیا ایران باستان، روم باستان، مصر باستان و چین باستان این‌گونه بودند؟ و یا در دورهٔ جدید، آیا ایالات متحده آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی (سابق) چنین بودند؟ ابن‌خلدون، برای اثبات این ادعا، می‌نویسد:

خلافت امویان، عباسیان و فاطمیان. خلافت امویان، به صد سال نرسید؛ در مقابل، خلافت بنی‌عباس، بیش از پانصد سال طول کشید؛ خلافت فاطمیان مغرب اسلامی و نیز خلافت امویان اندلس، هر یک حدود سیصد سال به طول انجامید. از سوی دیگر، در همه این موارد، تعداد خلفا و حاکمان، بسیار بیشتر از تعدادی است که ابن‌خلدون بیان کرده است (حتی تعداد حاکمان امویان اولیه که بر کل جهان اسلام حکومت کردند و مدت حکومتشان حدود ۹۰ سال بود، به ۱۱ نفر می‌رسد).

به نظر می‌رسد با استقرار مدت زمان سلسله دولت‌ها و حکومت‌های جهان در طول تاریخ و همچنین تعداد حاکمان آنها، می‌توان به این نتیجه رسید که در اکثر موارد، ادعای ابن‌خلدون نقض می‌شود. در اینجا، برای نمونه، به مدت زمان برقراری و تعداد حاکمان هریک از حکومت‌های تشکیل شده در ایران قبل از اسلام و نیز دولت‌های ایران پس از صفویه (که ایران مجدداً پس از نه قرن استقلال خود را به دست آورد)، اشاره می‌کنیم:

- مدت حکومت مادها: حدود ۱۵۰ سال؛ تعداد حاکمان: ۴ نفر؛

- مدت حکومت هخامنشیان: حدود ۲۳۰ سال؛ تعداد حاکمان: ۱۱ نفر؛

- مدت حکومت سلوکیان (در ایران تا زمان اشکانیان): حدود ۶۰ سال؛ تعداد حاکمان: ۳ نفر (کل دوره حکومت سلوکیان در ایران و سوریه: ۲۵۰ سال بود و در این مدت، ۲۷ نفر حکومت کردند)؛

- مدت حکومت اشکانیان: حدود ۴۷۰ سال؛ تعداد حاکمان: ۲۸ نفر؛

- مدت حکومت ساسانیان: حدود ۴۴۰ سال؛ تعداد حاکمان: ۳۱ نفر؛

- مدت حکومت صفویه: حدود ۲۴۰ سال؛ تعداد

در نهایت، در نسبت میان عصبيت و دعوت دینی، آنچه در فصل ششم نیز آمده مبنی بر اینکه «دعوت دینی، بی‌عصبيت انجام نمی‌یابد»، قابل‌خداشه است.

ب. عمر دولت‌ها، چهار نسل و ۱۲۰ سال است: در فصل چهاردهم از باب سوم، این ادعا مطرح شده است که «دولت‌ها هم مانند مردم عمرهای طبیعی دارند» (همان، ص ۳۲۴-۳۲۷). ابن‌خلدون، با بیان اینکه سن طبیعی انسان‌ها، صد و بیست سال است و البته بر حسب قرانات متفاوت است و نسبت به عمر طبیعی، کم‌ویش می‌شود، می‌نویسد: «سنین دولت‌ها نیز هرچند بر حسب قرانات مختلف است، ولی اغلب عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است که چهل سال باشد. پس چهل سالگی پایان دوره رشد و نمو تا غایت آن می‌باشد» (همان، ص ۳۲۴). وی در ادامه، با استدلال‌هایی که صبغه عقلی دارد، تلاش دارد ادعای خویش را درباره اینکه پس از سه نسل، حکومت در نسل چهارم منقرض می‌شود ثابت کند. در پایان نیز می‌نویسد:

سن این نسل‌های سه‌گانه - چنان‌که گذشت - صد و بیست سال است و دولت‌ها اغلب از این سن تجاوز نمی‌کنند و اندکی پیش یا پس از آن سن به تقریب منقرض می‌گردند، مگر آنکه عارضه دیگری از قبیل فقدان مدعی دولت روی دهد. پس پیری و فرسودگی بر دولت استیلا می‌یابد؛ منتها مدعی یافت نشده است؛ چه اگر در این هنگام مدعی بر آن بتازد، هیچ‌گونه مدافعی نخواهد یافت (همان، ص ۳۲۶).

روشن نیست، ابن‌خلدون موارد نقض متعددی که در تاریخ بوده است (هم از جهت طول مدت ۱۲۰ سال، و هم از جهت تعداد نسل‌هایی که به حکومت رسیده باشند، یعنی سه یا چهار نسل) چگونه توجیه می‌کند؟! مهم‌ترین دولت‌های جهان اسلام تا زمان ابن‌خلدون، عبارتند از:

می‌شوند (و از بیم) به سوی نواحی دور و مرزها رهسپار می‌گردند و کسانی که مانند آنان مورد بدگمانی و در معرض خطر می‌باشند در گردشان فراهم می‌آیند و در این هنگام، دایره مرزهای دولت رفته رفته تنگ‌تر می‌شود و نفوذ دولت مرکزی از نواحی دور رخت برمی‌بندد. از این رو، این‌گونه کسان (که به مرزها و نواحی دور می‌روند) به سبب قربت در آن ناحیه درفش استقلال‌طلبی و خودکامگی را به اهتزاز درمی‌آورند و به علت تنگ‌شدن و محدودیت دایره مرزهای دولت، کار این‌گونه استقلال‌طلبان بالا می‌گیرد تا آنکه دولت تجزیه می‌شود یا در معرض آن قرار می‌گیرد. ... چنین است سرنوشت هر دولتی که ناچار در آن عوارض فرسودگی و فرتوتی به علت تجمل‌خواهی و فرو رفتن در ناز و نعمت و بر افتادن نفوذ و تسلط آنان روی می‌دهد و آن وقت شاهدگان دودمان ایشان یا دیگر رجال دولت آنان که بر امور مسلط می‌باشند، به تجزیه کشور دست می‌یازند و در کشور ایشان دولت‌های گوناگونی تشکیل می‌یابد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۶۳-۵۶۶).

ادعای ذکر شده، کلیت نداشته، موارد نقض زیادی برای آن قابل بیان است؛ در نتیجه، نمی‌توان آن را قانون دانست؛ البته در برخی موارد، پیامد فرسودگی دولت، تقسیم و تجزیه آن است (مانند امپراتوری عثمانی)، اما موارد متعددی نیز چنین نیست و پیش از فروپاشی دولت، اساساً تجزیه‌ای رخ نمی‌دهد (مانند دولت‌های صفویه، قاجار و پهلوی در ایران که هیچ‌یک از این سه دولت، قبل از انقراض، تبدیل به دو دولت آن هم توسط خود خاندان حاکم نشدند. روشن است که اشغال یا جدا شدن بخش‌هایی از ایران توسط روس و انگلیس در دوره قاجار

حاکمان: ۱۱ نفر؛

- مدت حکومت افشاریه: حدود ۷۰ سال؛ تعداد

حاکمان: ۵ نفر؛

- مدت حکومت زندیه: حدود ۴۵ سال؛ تعداد

حاکمان: ۸ نفر؛

- مدت حکومت قاجاریه: حدود ۱۳۵ سال؛ تعداد

حاکمان: ۷ نفر؛

- مدت حکومت پهلوی: حدود ۵۰ سال؛ تعداد

حاکمان: ۲ نفر (ر.ک: بیات، ۱۳۸۸، صفحات متعدد).

با توجه به این آمار، که نمونه‌ای از حکومت‌های شکل‌گرفته در جوامع انسانی می‌باشد، می‌توان به دست آورد که تا چه اندازه، قانون ذکر شده توسط ابن‌خلدون، بی‌پایه می‌باشد و وی از روش مناسبی در اثبات قانون استفاده نکرده است.

ج. از آثار فرسودگی دولت، تجزیه آن است: «در تجزیه یافتن یک دولت به دو دولت»، عنوان فصل چهارم و پنجم از باب سوم، است. ابن‌خلدون، در ذیل این عنوان، و در توضیح آن، می‌نویسد:

نخستین آثاری که از فرسودگی و پیری دولت پدید می‌آید، تقسیم و تجزیه آن است؛ زیرا پادشاهی هنگامی که به مرحله عظمت و وسعت می‌رسد و به آخرین سرحد ناز و نعمت و عادات و کیفیات تجمل‌خواهی نایل می‌آید و خدایگان آن به خودکامگی و یگانه‌سالاری می‌گراید، آن وقت از مشارکت دادن دیگران در امر فرمان‌روایی خود سر باز می‌زند و تا حد امکان به ریشه‌کن ساختن موجبات آن همت می‌گمارد؛ چنان‌که به هریک از خویشاوندان خود شک برد که او نامزد منصب پادشاهی است، وی را از میان برمی‌دارد و چه بسا که شرکت جویندگان وی در این باره خود بدگمان

چهل و ششم: در اینکه اگر فرتوتی و فرسودگی (بحران و انحطاط) به دولتی راه یابد، به‌هیچ‌رو برطرف نمی‌شود.» وی، در اثبات این ادعا، نسبتاً به تفصیل، به تجزیه و تحلیل عقلانی پرداخته است (همان، ص ۵۶۸-۵۶۷).

بیانِ نقضِ ادعای ابن‌خلدون مشکل است؛ زیرا هر نوع نقضی، با این پاسخ مواجه می‌شود که زمان «فرتوتی و فرسودگی» دولت فرا نرسیده بود، و دولتی که تصور شده پس از فرسودگی، مجدداً خود را احیا کرده و تداوم یافته است، در واقع، فرسوده و فرتوت نبود و صرفاً فرسودگی آن ظاهری بود. اما آیا واقعاً چنین است؟ اگر دولت‌ها، عمر طبیعی خود را طی می‌کنند و سپس فرتوت شده و به پایان عمر می‌رسند، چگونه می‌توان تفاوت عمر پانصد ساله خلافت معاصرشان یعنی امویان اندلس و فاطمیان مغرب، روشن کرد؟ اگر از یکسو، پس از فرسودگی یک دولت و حکومت، امکان احیای آن نباشد و از سوی دیگر، هر دولتی نیز به‌ناچار به این فرسودگی می‌رسد، چگونه فرق میان دولت تقریباً ششصد ساله عثمانی با دولت حدود دویست ساله صفوی، قابل توضیح خواهد بود؟ آیا پاسخ مناسبی به سؤال از تفاوت حکومت‌های صفوی با قاجار و پهلوی در ایران معاصر که به ترتیب، حدود دویست و چهل سال، صد و چهل سال و پنجاه سال، عمر نمودند، می‌توان داد؟

توجه به این مسئله مهم است که مسائل مرتبط با انسان، متفاوت از امور غیرانسانی است. انسان دارای ویژگی‌های آگاهی، اختیار و توانایی است که در هیچ موجود دیگری بدین صورت وجود ندارد. این عناصر، موجب می‌شود تا به راحتی نتوان امور فردی و امور اجتماعی انسان‌ها را توضیح داد یا پیش‌بینی نمود؛ زیرا هر فرد با فرد دیگر و هر جامعه با جامعه دیگر، و هر دولت با

و ضمیمه شدن آن بخش‌ها به کشور دیگر را نمی‌توان تجزیه دولت به دو دولت نام‌گذاری کرد. بر فرض که مواردی به عنوان تجزیه به دو دولت عنوان شود، باز هم قانون ابن‌خلدون نقض شده است؛ زیرا، این تجزیه‌ها در اوایل و اواسط دولت قاجار اتفاق افتاد نه اواخر این دولت که پیامد فرسودگی آن باشد. چنان‌که جدا شدن این بخش‌ها توسط افرادی غیر از خاندان قاجار و رجال دولت، می‌تواند نقض دیگری محسوب شود. در مواردی نیز، اگر تجزیه‌ای اتفاق افتاده، این تجزیه، نه در اواخر، بلکه در اوایل یا اواسط دولت جدید صورت گرفته است (مانند شکل‌گیری دولت امویان اندلس و فاطمیان مغرب در زمان دولت بنی‌عباس)؛ همچنین، در آن مواردی که پیامد فرسودگی دولت، تجزیه دولت در اواخر عمر آن باشد، باز هم نمی‌توان گفت که تجزیه توسط افرادی از خاندان حاکم یا رجال دولت انجام گرفته است (مانند برخی تجزیه‌های دولت امپراتوری عثمانی).

نکته عجیب و قابل تأمل آنجاست که حتی مثال «دولت اسلامی عربی»، که ابن‌خلدون به عنوان نمونه مهم برای قانون فوق ذکر کرده است، دارای اشکالات فاحش و متعدد می‌باشد، که ذکر آنها در گنجایش مقاله حاضر نیست. البته، ابن‌خلدون برخی نمونه‌ها برای ادعای کلی مذکور را از مغرب اسلامی ذکر کرده است. از آنجاکه وی خود بدان منطقه تعلق دارد و آگاهی او نسبت به تاریخ مغرب بیشتر بوده، ممکن است ادعای وی درباره آن منطقه، مقرون به صحت باشد. اساساً، شاید صحت تطبیق ادعاهای ابن‌خلدون نسبت به تاریخ مغرب اسلامی، موجب شده تا وی به نوعی بلندپروازی نموده، ادعاهای خود را کلی و به صورت قانون جهان‌شمول بیان کند.

د. فرسودگی دولت، قابل رفع نیست: قانون دیگری که ابن‌خلدون در باب سوم بیان کرده، چنین است: «فصل

دولت دیگر، ممکن است تفاوت‌های زیادی در میزان آگاهی و استفاده از اختیار و توانایی خود داشته باشند. نکته دیگری که باید بدان توجه کرد، نقش عوامل پیرامونی (اعم از طبیعی یا انسان) در حیات فردی یا اجتماعی انسان‌هاست. عوامل بیرونی موجب می‌شود وضعیت‌های متفاوتی برای افراد و جوامع ایجاد شود و به‌رغم آنکه - مثلاً - یک فرد یا جامعه یا حکومت از آگاهی و توانمندی بیشتری در مقایسه با افراد و جوامع و حکومت‌های دیگر معاصرش برخوردار بوده، و اختیار خود را در مسیر کسب آگاهی و توانمندی به کار گرفته باشد، اما به سبب عوامل فشار خارج از اختیار، موفقیت ظاهری آن کمتر به نظر آید؛ بر این اساس، چنان‌که متفکر و فیلسوف معاصر، استاد مطهری بیان کرده است: «در قوانین اجتماعی، ادعای کلیت به صورتی که انسان در طبیعت بی‌جان و در مسائل ریاضی ادعای کلیت می‌کند»، بسیار مشکل است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۰۴).

با توجه به این مطالب (عمر دولت‌ها و مسئله فرسودگی آنها)، چنین به نظر می‌رسد که مسئول یا مسئولان یک دولت، ممکن است ضمن کسب آگاهی صحیح و جامعه از فرسودگی خود و عوامل آن، با اختیار و اراده خود، توان خود را از هر جهت مصروف جلوگیری از فرتوتی دولت خود نموده، تمام تلاششان را در جهت احیای آن به کار بندند. در این صورت - مشروط به سازگاری عوامل خارج از اختیار آنها (همچون دشمنان خارجی) - البته می‌توانند در آن مرحله خاص، از فرسودگی جلوگیری کنند. در همین زمینه، می‌توان موارد متعددی از تاریخ دولت‌های موفق را ذکر کرد. از سوی دیگر، ممکن است به‌رغم عدم فرسودگی یک دولت، و داشتن وضعیت نسبتاً مناسب و مساعد از لحاظ داخلی، اما به دلیل قوت عوامل خارج از اختیار آنها همچون فشار

و حمله رقبای و دشمنان خارجی، دولت از میان برود؛ چنان‌که نمونه‌های زیادی در تاریخ چنین بوده است. ذیل فصل چهارم و هفتم («در اینکه چگونه به دولت خلل راه می‌یابد»)، از بین رفتن عصیبت قومی در نتیجه بدبینی رئیس دولت به خویشاوند، به عنوان یکی از دو عامل مهم بیان شده است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۶۸-۵۷۲). برخی مطالب و ادعاهایی که در راستای ادعای کلی بیان شده است، بر اساس نقدهایی که ما درباره مطالب فصول قبل بیان کردیم، نقض می‌شود و ما برای پرهیز از تکرار و تفصیل، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

ه. دولت‌ها در ابتدا شیوه خوش رفتاری پیشه می‌کنند: ابن‌خلدون، در موارد متعدد و به صورت مکرر، این قانون را بیان می‌کند که دولت‌ها در ابتدای کار خود، شیوه خوش رفتاری را پیشه می‌کنند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳۶ و ۵۸۹). نمی‌توان انکار کرد که در برخی دولت‌ها چنین بوده است؛ اما ادعای کلیت و حتی اکثری بودن این رفتار، به شدت قابل‌خنده و نقض است؛ چراکه نقل‌های تاریخی زیادی درباره دولت‌هایی وجود دارد که پس از غلبه بر یک دولت، به کشتار مردم یک شهر یا شهرهای مختلف دست زده‌اند؛ مانند کشتار مردم مناطق گوناگون توسط مغولان، کشتار مردم توسط تیمور لنگ، کشتار مردم کرمان توسط آقا محمدخان قاجار و ...

### نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. از نظر ابن‌خلدون، حقیقت تاریخ، اخبار و گزارش از مسائلی است که بر طبیعت اجتماع انسانی عارض می‌شود. از سوی دیگر، «راه یافتن دروغ به خبر، از امور طبیعی» است. وی مهم‌ترین عامل انتشار اخبار دروغ را عبارت می‌داند از: «بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع»

دولت دیگر، ممکن است تفاوت‌های زیادی در میزان آگاهی و استفاده از اختیار و توانایی خود داشته باشند. نکته دیگری که باید بدان توجه کرد، نقش عوامل پیرامونی (اعم از طبیعی یا انسان) در حیات فردی یا اجتماعی انسان‌هاست. عوامل بیرونی موجب می‌شود وضعیت‌های متفاوتی برای افراد و جوامع ایجاد شود و به‌رغم آنکه - مثلاً - یک فرد یا جامعه یا حکومت از آگاهی و توانمندی بیشتری در مقایسه با افراد و جوامع و حکومت‌های دیگر معاصرش برخوردار بوده، و اختیار خود را در مسیر کسب آگاهی و توانمندی به کار گرفته باشد، اما به سبب عوامل فشار خارج از اختیار، موفقیت ظاهری آن کمتر به نظر آید؛ بر این اساس، چنان‌که متفکر و فیلسوف معاصر، استاد مطهری بیان کرده است: «در قوانین اجتماعی، ادعای کلیت به صورتی که انسان در طبیعت بی‌جان و در مسائل ریاضی ادعای کلیت می‌کند»، بسیار مشکل است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۰۴).

با توجه به این مطالب (عمر دولت‌ها و مسئله فرسودگی آنها)، چنین به نظر می‌رسد که مسئول یا مسئولان یک دولت، ممکن است ضمن کسب آگاهی صحیح و جامعه از فرسودگی خود و عوامل آن، با اختیار و اراده خود، توان خود را از هر جهت مصروف جلوگیری از فرتوتی دولت خود نموده، تمام تلاششان را در جهت احیای آن به کار بندند. در این صورت - مشروط به سازگاری عوامل خارج از اختیار آنها (همچون دشمنان خارجی) - البته می‌توانند در آن مرحله خاص، از فرسودگی جلوگیری کنند. در همین زمینه، می‌توان موارد متعددی از تاریخ دولت‌های موفق را ذکر کرد. از سوی دیگر، ممکن است به‌رغم عدم فرسودگی یک دولت، و داشتن وضعیت نسبتاً مناسب و مساعد از لحاظ داخلی، اما به دلیل قوت عوامل خارج از اختیار آنها همچون فشار

۳. در کنار وجود تضاد در برخی مطالب، مبالغه، و ارائه برخی استدلال‌های سطحی و ضعیف، مهم‌ترین ایراد مقدمه ابن‌خلدون، وجود نقض در موارد متعددی از قوانین بیان‌شده می‌باشد. منشأ این ایراد، به روش وی در استخراج قوانین بازمی‌گردد. ایراد اساسی روشی به قوانین ابن‌خلدون، دو چیز است: الف) عدم پایبندی بر قلمرو روش‌ها و استفاده از روش تعقلی در قلمرو روش تجربی (چنان‌که در موضوعاتی که به صورت معمول، از روش تجربی باید استفاده شود، از استقرا و تجربه استفاده نکرده، بلکه به استدلال انتزاعی عقلی تمسک بسته است)؛ ب) عدم رعایت شرایط هر روش در مقام عمل (چنان‌که موارد متعددی از قانون‌هایی که ابن‌خلدون، ظاهراً به شیوه استقرا آنها را بیان کرده است، نه تنها پشتوانه مطالعه مصادیق فراوان را ندارد، بلکه نقض‌های متعددی نیز بر آن وارد است).

۴. با توجه به دو ایراد روشی فوق، به‌رغم آنکه ابن‌خلدون، ادعای برهانی بودن مطالب و اصول علم عمران را نموده است، نباید تردید داشت: اگر از زاویه قیاس یقینی یعنی برهان، بخواهیم قوانین ابن‌خلدون را مورد بررسی قرار دهیم، کمتر قانونی، از معیار پذیرفته‌شده در این نوع قیاس، می‌تواند به سلامت خارج شود. در یک مرحله پایین‌تر، به نظر می‌رسد از زاویه یقین روان‌شناختی و اطمینان عرفی و حتی ظن نزدیک به اطمینان نیز، برخی قوانین بیان‌شده از سوی ابن‌خلدون، قابل اعتماد عقلایی نبوده، در معرض نقض قرار می‌گیرد. ۵. نکته دیگری که از نظر برخی مورخان، از زاویه آسیب‌شناسی کار ابن‌خلدون حایز اهمیت است، بروز گرایش‌ها و تعصبات مذهبی در مطالب وی، و نیز عدم توجه یا پایبندی به نکات و قوانین خویش در نگارش مطالب تاریخی (در کتاب‌های دوم و سوم العبر) است؛

(همان، ص ۶۴-۶۵). در دیدگاه ابن‌خلدون، بررسی طبایع اجتماع بشری، در شناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار صحیح از دروغ، به منزله «قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچ‌گونه شک بدان راه نیابد» و «این شیوه، معیاری صحیح خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب، راه راست و درستی را بجویند» (همان، ص ۶۹). ابن‌خلدون، با این نگاه به تاریخ، به نگارش کتاب نخست از کتاب العبر پرداخته، علمی جدید بنیان می‌نهد که خود آن را «عمران» نام می‌گذارد. موضوع این علم جدید، «عمران بشری و اجتماع انسانی است» و مسائل آن «کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد» (همان). بر این اساس، می‌توان نسبت «علم عمران» با «علم تاریخ» را مشابه نسبت «علم اصول فقه» با «علم فقه» تلقی کرد، و «علم عمران» را «علم اصول تاریخ» دانست.

۲. تردیدی نیست که ابن‌خلدون در زمان نگارش مقدمه، دارای تجربیات و ارتباطات گسترده سیاسی - اجتماعی بوده، همچنین مطالعات زیادی در زمینه‌های گوناگون از جمله تاریخ اقوام و ملل داشته است. با این حال، گستردگی مسائلی که ابن‌خلدون بیان کرده از یک‌سو، و ذکر آنها به صورت ادعاهای قطعی که بیانگر قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه می‌باشند. از سوی دیگر، موجب شده است تا زمینه طرح اشکالات متعدد به قوانین ادعایی وی (در قالب «علم عمران») مطرح شود؛ در واقع - همان‌گونه که اندیشمند و فیلسوف معاصر، استاد مطهری، عقیده دارد - به‌رغم آنکه جوامع انسانی دارای قانون است و قرآن بر این مطلب تأکید دارد، اما به دلیل پیچیدگی شخصیت انسان و به‌ویژه اجتماع انسانی، کشف قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه انسانی، بسیار مشکل است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۴؛ ج ۴، ص ۱۰۴).

**منابع** .....

- ابن خلدون، ۱۳۶۳، *تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالرحمن آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۸، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابوالحسنی، محمدامین، ۱۳۹۲، *قبسات الیقین: نگرشی تحلیلی بر باب برهان*، زیر نظر احمد فربهی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- بیات، عزیزالله، ۱۳۸۸، *کلیات تاریخ تطبیقی ایران*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- جمشیدبها، غلامرضا، ۱۳۷۷، «پژوهشی در چگونگی تفسیر مقدمه ابن خلدون»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۱۲، ص ۶۷-۵۱.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی ابن خلدون»، *پژوهش*، سال اول، ش ۱، ص ۱۰۴-۵۹.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۸۱، *فلسفه تاریخ*، تهران، سروش.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۲، *آموزش فلسفه*، چ پنجم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *فلسفه تاریخ*، ج ۱، چ هفدهم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۸۹، *فلسفه تاریخ*، ج ۴ (فلسفه تاریخ در قرآن)، چ پنجم، تهران، صدرا.
- مظاهری، ابوزر، ۱۳۹۱، *منطق فراز و فرود فلسفه سیاسی در اسلام و غرب*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مهدی، محسن، ۱۳۸۳، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نصار، ناصف، ۱۳۶۶، *اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

چنان‌که در نسبت دادن برخی مطالب به سلطان محمد خداپنده، دچار آن شده است (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ص ۷۸۸-۷۸۹).

۶. اما این همه، نباید از ارزش اصل کار ابن خلدون در تأسیس علم جدید و نوآوری‌های وی در این زمینه بکاهد. بی‌تردید، ابن خلدون با نگارش مقدمه، اقدامی بزرگ در فضای علوم انسانی به‌ویژه علوم اجتماعی - در زمانی که تمدن اسلامی در وضعیت انحطاطی به سر می‌برد - صورت داد. این کار اگر با اشکالات و ایرادات متعدد نیز توأم باشد، از آنجاکه تأسیس علمی جدید با موضوع و مسائلی تازه و ابتکاری - و با بهره‌گیری از میراث علمی تمدن اسلامی - است، نشان‌دهنده توانمندی و ویژگی‌های برجسته علمی ابن خلدون می‌باشد؛ ویژگی‌هایی که از وی شخصیتی ممتاز، نه فقط نزد متفکران اسلامی، بلکه میان اندیشمندان غربی، نمایان ساخته است. مقدمه ابن خلدون، هم به کار مورخان می‌آید، و هم مورد نظر فیلسوفان تاریخ است؛ هم سیاستمداران از آن بهره می‌گیرند، و هم اقتصاددانان از آن ایده؛ هم اندیشمندان سیاسی از آن استفاده می‌برند، و هم جامعه‌شناسان در دریای آن غواصی می‌کنند. با این حال، نمی‌توان مقدمه را صرفاً یکی از اینها دانست. مقدمه ابن خلدون به همه می‌پردازد، اما منحصر در هیچ‌یک نیست. و همین نکته است که ارزش آن را بسیار بالا برده، اندیشمندان رشته‌های گوناگون را نسبت به مسائل مطرح‌شده در آن درگیر کرده است. علم عمران ابن خلدون، کاری است بزرگ؛ چون تأسیس علم جدید در زمانه انحطاط تمدنی، با تکیه بر تراش علمی متفکران اسلامی است؛ چنین تأسیس و نوآوری، کاری است که دیروز، امروز و آینده نیازمند آن بوده و هستیم؛ حتی اگر این کار تأسیسی، همراه با سؤالات، ابهامات و اشکالات باشد.