

بخش قابل توجهی از تفاسیر متعددی که از آراء ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حصر می‌شود (۸۰۸ - ۷۳۲ ق) در کتاب *مقدمه* مطرح شده‌اند، در سه گانه سنت اسلامی، بالأخص فلسفه اسلامی، نظریات اجتماعی تجدد، بخصوص جامعه‌شناسی و چیستی خود آراء ابن‌خلدون مطرح می‌شود (روزنتال، ۱۹۵۸، ص ۸۴؛ نصار، ۱۳۶۶، ص ۲۶؛ جابری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۸۶؛ مهدی، ۱۳۸۳، ص ۹۵؛ آزادارمکی، ۱۳۷۶، ص ۴۲-۶۱). با این حال، آنچه کمتر مورد توجه قرار گرفته، چرایی وجود چنین زمینه‌ای برای برداشت‌ها و تفاسیر متعدد از *مقدمه* و منطق حاکم بر آن است. توضیح اینکه توجه ویژه‌ای که در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی، بخصوص «جامعه‌شناسی»، نه تنها در ایران یا در میان مسلمانان، بلکه در میان کلیه متفکران این رشته به کتاب *مقدمه* می‌شود، به دلیل طرح مسئله‌ای است که *ابن‌خلدون* در مورد «علم عمران» و حیات اجتماعی یا مدنی انسان داشته که ماهیت آن به لحاظ مبانی از یک‌سو، متمایز از سنت غالب متفکران مسلمان، از جمله فیلسوفانی نظیر *فارابی* و *ابن‌سینا* است که در باب اجتماعیات، دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند. *ابن‌خلدون* به دلیل جعل علم عمران، به‌رغم بهره‌گیری از برخی اصطلاحات و نظریات رایج در فلسفه اسلامی نظیر صورت، ماده، نظریه نبوت و نظایر آنها، که گاه سبب تفاسیر خلاف واقع و قرار دادن آراء وی در سنت یونانی یا مشائی شده است (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۹۵)، به‌جهت نوع نظریه‌پردازی در باب مسائل اجتماعی، جایگاهی متمایز دارد. نقد سنت ماندگار از *فارابی*، در میان فیلسوفان اسلامی در پرداختن به مدینه فاضله و در مقابل، گرایش *ابن‌خلدون* به نوعی واقع‌گرایی تاریخی، که منجر به وضع علم عمران شد، به‌خوبی این تمایز را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، ابهام تفاسیری که منطق حاکم بر *مقدمه* را مشابه منطق نظریات اجتماعی تجدد بالأخص نظریات کلاسیک جامعه‌شناسی می‌دانند، نیز برخاسته از همین وجه تمایز او از سنت اسلامی است. هرچند برخی تلاش‌های نظری، برای واکاوی این شباهت‌ها و تمایزها، صورت گرفته است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۸۶؛ نصار، ۱۳۶۶، ص ۲۶)، اما می‌توان به این مسئله، از منظر *ابن‌خلدون* که درگیر حل آن بوده نیز نظر افکند.

ابن‌خلدون، متفکر عصر بحرانی است که به ادعان خویش، در غرب عالم اسلام اتفاق افتاده و وی، افزون بر بیان نشانه‌ها و علائم این بحران در مظاهر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی یک تمدن، بیش از همه این بحران را در علوم، به‌ویژه در معنای علوم جست‌وجو می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۱). افزون بر این، وجود بحران به لحاظ تحلیل‌های اجتماعی، بیش از هر چیز حاکی از

نظم اجتماعی در آراء ابن‌خلدون

محمد رضا قائمی نیک / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۵

Ghaeminik@ut.ac.ir

چکیده

علم عمران ابن‌خلدون، نوعی اندیشه اجتماعی است. گاهی هم از سنخ دیگر نظریات جامعه‌شناسی مدرن درک می‌شود. با این حال، اگر پاسخ نظریات جامعه‌شناسی مدرن به مسئله نظم اجتماعی مطلوب را در نظر بگیریم، آنگاه به تفاوت ماهوی پاسخ ابن‌خلدون به مسئله نظم اجتماعی نسبت به جامعه‌شناسان مدرن پی خواهیم برد. این مقاله ابتدا نشان داده است که نظریات جامعه‌شناسی مدرن، به دلیل اینکه تمامی مبادی دینی یا متافیزیکی را کنار می‌گذارند، ماهیت سکولار دارند. با بررسی منطق علم عمران و جایگاه آن در تمدن اسلامی، پاسخ آن به مسئله نظم اجتماعی را با پاسخ نظریات جامعه‌شناسی به این مسئله مقایسه کرده است. در نهایت، به این نتیجه رهنمون شده است که هرچند ابن‌خلدون، عقل را همچون جامعه‌شناسان مدرنی مانند کنت، تجربی-تاریخی می‌پندارد و از این‌رو، علم عمران او از حکمت عملی فیلسوفان مسلمان متمایز می‌شود، اما هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او مانع از این می‌شود که علم عمران، نوعی از نظریات جامعه‌شناسی مدرن تلقی شود.

کلیدواژه‌ها: ابن‌خلدون، جامعه‌شناسی، نظم اجتماعی، علم عمران، حکمت عملی.

فروپاشی نظم اجتماعی است. از این رو، وجه تسمیه متفکر عصر بحران، این است که وی می‌کوشد تا برای برون‌رفت از بحران، به ارائه نظمی جدید همت گمارد. بنابراین، می‌توان به این نکته به‌عنوان موضوعی قابل پژوهش پرداخت که وضع علم بدیع و نو عمران از سوی ابن‌خلدون، برای برون‌رفت از وضعیت بحرانی غرب جهان اسلام و ارائه نظمی بدیل بوده است. این طرح مسئله بیانگر اهمیت واکاوی این موضوع در آراء ابن‌خلدون است. همان‌طور که پرداختن به مفهوم «نظم اجتماعی» در نظر ابن‌خلدون، به نوعی تمام تمایزات وی از سنت اسلامی را برجسته کرده، اما ابهام‌های رایج درباره جامعه‌شناس بودن یا نبودن وی را نیز روشن می‌سازد (جمشیدیها، ۱۳۸۳، ص ۱۹). توجه به این نکته ضروری است که مفهوم نظم اجتماعی، دست‌کم در قالب این الفاظ و واژگان، در آراء ابن‌خلدون وجود ندارد. مفهوم «نظم اجتماعی» به این معنا، در نظریات تجدد بخصوص بعد از هگل و تاریخی شدن مسئله «معنا» و «نظم»، به «کانون کلیت نظریه‌پردازی تجدد» منتقل شد (کچویان، بی‌تا)، و تا پیش از آن، حل منازعات معرفتی، در ساحت‌های متافیزیکی یا وحیانی صورت می‌گرفت که اساساً منحصر به ساحت اجتماعی و تاریخی نمی‌شدند. تنها پس از تاریخی شدن عقل و معرفت انسانی است که حل منازعات معرفتی از ساحت‌های دیگر، به این ساحت منتقل می‌شود. از این منظر، ابن‌خلدون نیز برای برون‌رفت از بحرانی که در کل علوم جهان اسلام، بخصوص غرب این قلمرو تشخیص داد، کوشید تا به وضع علم عمران پردازد و اصول این علم را از تاریخ استنتاج نماید (جابری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۵).

بنابراین پرسش‌هایی که این مقاله در تلاش است به آنها پاسخ دهد، عبارتند از:

۱. پاسخ ابن‌خلدون به مسئله نظم اجتماعی، چه تفاوتی با پاسخ جامعه‌شناسان کلاسیک، نظیر آگوست کنت به این مسئله دارد؟
۲. علم عمران ابن‌خلدون، چه تفاوت ماهوی با حکمت عملی فیلسوفان مسلمانی نظیر فارابی دارد؟

چیستی و منشأ نظم اجتماعی در تجدد

مسئله نظم اجتماعی، به‌نوعی کانونی‌ترین مسئله نظریه‌پردازی اجتماعی در جهان امروز است. نوع تلقی از آن، بیانگر نوع دیدگاه و تلقی یک نظریه‌پرداز از نظم اجتماعی یا جامعه مد نظر اوست. به بیان دیگر، نظریه‌پردازی پیرامون جهان اجتماعی، با تمرکز بر این مسئله آغاز گردیده و در سنت اندیشه غربی، از هابز تا کنون، پاسخ‌های متفاوتی را در پی داشته است. این پاسخ‌های متفاوت، وجه تمایز دنیای جدید از دنیای ماقبل تجدد را روشن می‌سازند (کچویان، بی‌تا). بنابراین، امروزه و با توجه به متون در دسترس

در این حوزه، مسئله نظم اجتماعی، مسئله‌ای است که در دنیای جدید صورت‌بندی شده است. واکاوی پاسخ ابن‌خلدون در این زمینه، طرح پرسشی جدید از متون سنتی و قدیم یا متون اسلامی است. از لحاظ معرفت‌شناختی، تغییر ماهیت علم اجتماعی، از علمی اخلاقی به علمی طبیعی، مهم‌ترین وجهی است که نظریات اجتماعی تجدد، با همه تنوعات آن، بر آن تأکید می‌ورزند. این تغییر رویه، در واقع تغییر رویه‌ای است که پرسش از منشأ نظم را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. در نظریه‌پردازی‌های سنتی، پاسخ به مسئله نظم و معنا در جهان انسانی، ماهیت تجویزی و هنجاری دارد. در حالی که در نظریه‌پردازی‌های تجدد، این پرسش، ماهیت متفاوتی می‌یابد و ویژگی اخباری و توصیفی پیدا می‌کند. بنابراین، سؤال از بایستگی‌ها و شکل مطلوب پدیده‌های اجتماعی، به سؤال از چگونگی‌ها و شکل تحقیق‌یافته امور تبدیل می‌شود (همان). قواعد علوم جدید، از جمله فیزیک و ریاضیات، متکی بر نوعی ضرورت علی-معلولی در قلمرو جهان طبیعت است. با این حال، خطای نظریه‌های جامعه‌شناسی تجدد، تعمیم این ضرورت، به حیطة علوم اجتماعی و قواعد حیات اخلاقی و اجتماعی انسان بوده است. تا پیش از این تعمیم نابجا، آنچه در این قلمرو، به لحاظ معرفت‌شناسانه ممکن بود، دانشی ماهیتاً اخلاقی و ناظر به بیان رفتارها، هنجارها و نهادهای بایسته و شایسته انسان بود. لذا تنها دو علم، امکان ظهور داشت: یکی که به لحاظ عدم دستیابی به کلیت و جهان‌شمولی، اساساً علم تلقی نمی‌شد و صرفاً به حوادث جزئی و متکثر می‌پرداخت، «تاریخ» بود. دیگری نیز «حکمت عملی» بود که هرچند به کلیات می‌پرداخت، اما دانشی اخلاقی و معطوف به بایدها و نبایدها بود. در قلمرو این دانش که در میان مخلوقات، اختصاص به انسان داشته است، جایگاه خاصی برای اراده و خواست انسان‌ها تعبیه شده بود. قواعد این دانش، نه تابع ضرورت‌ها، بلکه تابع اراده اخلاقی انسان‌ها بود. بنابراین، به لحاظ معرفت‌شناسانه، علوم اخلاقی، به معنای موسع اخلاق بودند (همان). با توجه به اختصاص این دانش به انسان، شناخت عملی یا اخلاقی، که تابع قوانین دانش‌های ضروری مانند فیزیک و ریاضی نبوده، وابسته به شناخت ماهیت انسانی بوده است. با این حال، در تمامی نظریات تجدد، این قلمرو، یا همچون نظریه کانت از حیطة شناخت انسانی کنار گذاشته شد و یا همچون نظریه کنت به واسطه نوعی خطای منطقی و معرفتی، قواعد آن تابع قلمرو طبیعت و شناخت آن تابع علوم طبیعی شده است. این تغییر، البته برخاسته از نوعی سلیقه شخصی یا تصادف نیست، بلکه گویای تفسیر متفاوت و متمایزی است که از واقعیت جهان یا هستی بشری ارائه می‌شود. بنابراین، تغییر در معرفت‌شناسی، به موازات تغییر در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی تجدد رخ داده است.

کنش انسانی نیز به عنوان اصلی ترین موضوع حکمت عملی، به موازات تغییر ماهیت این علم، تغییر یافت و نوعی تفسیر فیزیکیالیستی از آن ارائه گردید؛ بلکه انسان، موجودی فیزیکی همچون سایر موجودات عالم فیزیک طبیعت قلمداد شد. به این معنا، انسان باید همچون اشیاء جهان فیزیکی، تابع قواعد و ضرورت های علی- معلولی حاکم بر قواعد علمی نظیر فیزیک قرار گیرد و خصایص فرا فیزیکی او، مانند خصایص اخلاقی یا الهیاتی، نفی و یا ملغی گردد. این انسان شناسی، واجد دو خصیصه اصلی لازم و ملزوم یکدیگرند: خصیصه اول، که ریشه آن را در *ماکیاولی* یا بعدها به لحاظ الهیاتی، در نظریات دئیستی الهیات مسیحی می توان یافت، ارتباط انسان با منشأ خلقت را منتفی می سازد. از این نظر، نظریه استخلاف را به کلی منکر می شود. خصیصه دوم، هر چند بهترین صورت بندی خود را در آراء دکارت و کانت یافت، اما از الزامات خصیصه اول محسوب می شود و اشاره به تمایز یا ثنویتی دارد که معمولاً با ثنویت دکارتی میان ذهن و عین شاخته می شود. این ثنویت، به معنای تمایزی عادی، یا صوری میان ذهن و عین نیست. توضیح آنکه تا پیش از نظریات تجدد، به ویژه در آراء *ارسطو* و فیلسوف مسلمانان نظیر *فارابی*، میان هستی و ذهن انسانی تمایز وجود داشت، اما در فرایند شناخت جهان انسانی، این صورت ذهنی منقوش در ذهن انسانی بود که تابع قوانین کل هستی قلمداد می شد، یا به بیان فیلسوفان مسلمانان نظیر *فارابی* و *ابن سینا*، احکام و قواعد وجود ذهنی، تابع قواعد وجود عینی انگاشته می شد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۵۵). اما مطابق با ثنویت دکارتی، انسان:

پس از تعلیق کل هستی، جهان را با ابتدا یا قرار دادن بنیاد و پایه های هستی آن در ساحت کاملاً جدید سوژه، از نقطه صفر آغاز می کند. این ساحت جدید، برای دکارت مکانی بدیع و بی سابقه را فراهم می سازد که در فقدان کل هستی، یا وضعیت ماقبل خلقت مطابق شک دکارتی، یعنی عدم وجود یا معدومیت کل هستی، جهان را از هیچ و از درون تأملات خویش از نو بسازد (کچویان، ۱۳۸۹، ص ۳۳).

به این معنا، قواعد حیات بشری، تابع قواعدی است که انسان طبیعی به عنوان سوژه وضع و جعل می کند. چنین انسانی، خواه انسانی با ذهنیت و شهود ریاضیاتی، نظیر انسان مورد نظر دکارت و یا انسانی تابع انگیزه ها و امیال و غرایز نظیر انسان مورد نظر *ماکیاولی* و *هابز*، در هر صورت، قواعد هستی را نه ملازم و هماهنگ با ساختار کلی هستی، که از پیش توسط خداوند تعیین شده، بلکه تابع ذهنیت و انگیزه هایی انسانی می سازد که به رغم تنوع تلقی های مختلف از آن، در خصیصه طبیعی و این دنیایی بودن مشترکند (کالینیکوس، ۱۳۸۳، ص ۶۳-۶۵؛ اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۴۹-۵۲). در ادامه با ظهور نظریات جدید جامعه شناسی و کشف حوزه فراآگاهی فردی، حتی ماهیت خود این سوژه نیز تحت

تأثیر انگیزه ها و عوامل طبیعی دیگری قرار می گیرد که محدود به حدود دنیوی و فیزیکی است و هیچ اثری از ارزش های غایی و فرافیزیکی در آنها یافت نمی شود (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۵۹). بنابراین، به موازات این انسان شناسی، نوعی نگاه به هستی شکل می گیرد که مهم ترین ویژگی آن تلقی طبیعت گرایانه و فیزیکیالیستی است.

نگاه نظریه پردازان تجدد به هستی را می توان از منظر علل اربعه ارسطویی به روشنی توضیح داد. در تفکر ارسطویی، هستی با نظر به چهار علت عمل می کند: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. تکامل یک شیء یا کل هستی، ناظر به دخالت همه این علل است. در نظریات تجدد، با تقلیل علت فاعلی به علت مادی و علت غایی به علت صوری، از یک سو، منشأ تکوین و آفرینش یک شیء یا کل هستی را در درون خود شیء قرار می دهد. از سوی دیگر، غایت یک شیء را نه در جایی ماوراء خود آن شیء یا جهان هستی، بلکه در درون آن تعریف می کند. این مفهوم از هستی، هم به لحاظ مبدأ و هم به لحاظ غایت، خودبنیاد است. این تلقی از هستی را می توان در نظریات دئیستی در الهیات مسیحی، که گاه با عنوان نظریه ساعت ساز کور مشهور است (داکینز، ۱۹۸۶، ص ۵؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۵۱)، یا در تلقی *اسپینوزا* از طبیعت و یکی گرفتن آن با خدا رصد کرد (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۲۸۰). یکی از مقولاتی که تمایز این تلقی از طبیعت را با تلقی سنت از آن برجسته می سازد، اعتقاد به معجزه به عنوان دخالت عاملی فراتر از قواعد ضروری علی- معلولی در دستگاه علی- معلولی امور طبیعی است که در اغلب نظریات الهیاتی تجدد، به کلی حذف و نفی گردیده است (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۶۰۶).

بسط این مفهوم از طبیعت، به فلسفه اجتماعی در نظریات علوم اجتماعی تجدد، که نمونه مطلوب آن در فیزیک اجتماعی آگوست کنت مشاهده می شود، به معنای بسط قلمرو فیزیکی به قلمرو انسانی است. از این منظر، ارزش های غایی ناظر به این قلمرو، به واسطه اموری نظیر دین و اخلاق وضع شده و یا نفی شده و یا تبیینی طبیعت گرایانه و فیزیکیالیستی از آنها ارائه می شود. به این معنا، نیروهای اجتماعی که در جهان اجتماعی سنت، به عنوان پیامبران و انبیا و وظیفه وضع و جعل قوانین و احکام را بر عهده داشتند، اکنون جایگاه شان را به عالمان و دانشمندان علوم طبیعی جدید داده اند. اینها با تکیه بر قواعد علم، یا اقتضانات سیاست مدرن و با توسل به قدرت، اقدام به وضع چنین قوانینی می کنند. این تفسیر از جایگاه پیامبران و نسبت آنان با دانشمندان، با تأمل در *ماکیاولی* و نقش آفرینی سانارولای، به عنوان پیامبری غیر مسلح (کچویان، بی تا) تا پوشیدن لباس کاهنان توسط کنت (کوزر، ۱۳۸۳، ص ۳۶)،

یا تفسیر کارکردگرایانه و طبیعت‌گرایانه از دین توسط دورکیم (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷) و دیگر نظریه‌های رایج در این دوره، مانند ماکس مولر و تیلور مشهود است (پالس، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸). به نظر می‌رسد، مفهوم «نظم اجتماعی» در تجدد، که در نظریه‌های جامعه‌شناسی مدرنی نظیر نظریه مارکس، کنت، دورکیم و وبر تجلی یافته، با مبانی طبیعت‌گرایانه و فیزیکیالیستی، شکل گرفته است. با این توضیح مختصر، به تشریح نظم در آراء ابن‌خلدون می‌پردازیم.

تقسیم‌بندی علوم و نظم اجتماعی

یکی از مسائلی که نظریه‌پردازی پیرامون نظم اجتماعی را از دوره تجدد و سنت متمایز می‌سازد، درک و طبقه‌بندی علوم حاکم بر یک دوره و تغییر در نحوه این طبقه‌بندی است (نصر، ۱۳۸۱، ص ۱۱). به‌عنوان نمونه، در علوم اجتماعی تجدد، حذف ویژگی ارزش‌شناختی هستی انسان:

در درک و طبقه‌بندی سنت از علوم اجتماعی به عنوان علوم اخلاقی انعکاس یافته است [و] با تغییر نام و جایگاه این علوم در طبقه‌بندی علم و در واقع، ارائه یک طبقه‌بندی تازه از آنها، از آغاز تا شکل‌گیری آن، به صورت تلویحی یا مصرح همراه بوده و تا به امروز نیز دست‌نخورده و مورد پذیرش اجماعی تمامی نظریه‌پردازان و نظریات یا علوم انسانی-اجتماعی تجدد است (کچویان، بی‌تا).

از این رو، توجه به چگونگی طبقه‌بندی علوم و بخصوص تعیین نسبت علم عمران با سایر علوم و نیز کاوش در ماهیت این علم و تعیین نسبت آن با انسان‌شناسی و هستی‌شناسی ابن‌خلدون، ویژگی‌ها و ماهیت نظم اجتماعی مضمّر در کتاب مقدمه او را روشن می‌سازد.

افزون بر این، ابن‌خلدون خود نیز در فصل سیزدهم از باب ششم و در ذیل عنوان «علوم عقلی و انواع آن»، با مقایسه مغرب و اندلس در غرب جهان اسلام و افول عمران و دانش‌ها در این مناطق، با رونق علم در مناطق عراق، ایران و ماوراءالنهر در شرق جهان اسلام، به‌نوعی پیوستگی نظم اجتماعی و علوم را بیان می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱۳). گذشت که بحران جهان اسلام در نظر ابن‌خلدون، اغلب بحران مناطق غربی این سرزمین مورد نظر بوده است. به نظر می‌رسد، وی با طرح علم عمران، در جست‌وجوی راه‌حلی برای برون‌رفت از این بحران و بی‌نظمی‌ها بوده است. بنابراین، بداعت علم عمران، همان‌طور که مشهور است، به‌جهت کوشش برای ارائه نگاهی متفاوت به تاریخ است. علم عمران، همان نسبتی که اصول فقه با فقه و شریعت دارد، با تاریخ برقرار می‌سازد. به همین دلیل، حکایت‌گر اصول نظم تاریخی-اجتماعی نوینی است که ابن‌خلدون می‌کوشد آن را در ساحت‌های گوناگون، از جمله علوم و نحوه طبقه‌بندی آن جعل و تعریف نماید.

ابن‌خلدون دست‌کم دو نوع تقسیم‌بندی در باب معارف بشری به‌طور عام دارد: مبنای تقسیم‌بندی اول، که معطوف به معارف عام بشری است، به بیان فلسفی، رابطه علم و عالم است که عالم در نظر ابن‌خلدون، نفسی مرتبط با عالم برین روحانی دارد. این معارف، سه گونه‌اند:

۱. دانش‌های بشری یا معرفت‌های عقلی: مصدر این دسته از معارف، حس و تجربه است و اساساً بر آگاهی روزمره فردی و اجتماعی تکیه دارد. ابن‌خلدون، این معارف را بسته به عقل مدرک آن، به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته اول، که صرفاً به تصورات معطوف است، توسط عقل تمییزی درک می‌شوند که پایین‌ترین مرتبه از مراتب اندیشه بشری است. دسته دوم، که به‌ترتیب بین رویدادها و روابط اختصاص دارند، در حیطه عقل تجربی قرار می‌گیرند. اگر این معارف عقلی، بر تصورات و تصدیقاتی که سامان ویژه دارند، استوار باشد و هدف آنها، کسب تصور وجود با تمام اجناس، فصول، اسباب و علل باشد، از فرآورده عقل نظری، که والاترین مرتبه از مراتب اندیشه بشری است، به شمار می‌آیند (جابری، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰؛ ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۸۶۰-۸۶۱).

۲. دانش‌های پیامبران یا معرفت‌های نفسانی برگرفته از وحی: این دانش‌ها صرفاً به افرادی نظیر پیامبر اختصاص دارند. پیامبر، با دوری از تمایلات و احوال بشری و اتصال با عوالم روحانی، به این دسته از معارف فراعقلی دست می‌یابد. از این رو، این دسته از معارف، به ذات صادق و صحیح هستند و نیازی به تأیید یا صدق و کذب ندارند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۸۶۹-۸۷۱؛ جابری، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰).

۳. دانش‌های فرشتگان، یا معرفت‌های نفسانی با منشأ غیر از وحی: این دسته از دانش‌ها، از طریق ریاضیت و اکتساب، به‌دست می‌آیند و سه دسته‌اند: معارف متصوّفه، معارف کاهنان و معارف ناشی از رؤیاهای صادق. این دسته از معارف، هرچند به دلیل اینکه «پیوسته و طبیعتاً با معلومات فرشتگان مطابق است» و «به هیچ‌رو خللی در آنها راه نمی‌یابد»، اما به دلیل اینکه مربوط به جهان برین روحانی بوده و قابل دسترسی برای عقل بشری نیست و تنها راه دسترسی به آن رؤیا است، فهم تفصیلی آن برای بشر ممکن نیست. لذا در نظر ابن‌خلدون، اعتبار معرفت‌شناختی خاصی ندارند (جابری، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱؛ ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۸۶۷).

این تقسیم‌بندی سه‌گانه در باب معرفت، در مورد علوم، وجهی دیگر می‌یابد. ابن‌خلدون تقسیم‌بندی خاص‌تری نسبت به علوم رایج زمان خویش ارائه می‌دهد که مقسّم آن، مأخذ علوم می‌باشد (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۹۷). از این منظر، علوم عقلی/فلسفی صرفاً متکی بر «مشاعر بشری» است و «انسان می‌تواند بر حسب طبیعت اندیشه خود به آنها پی ببرد» و علوم وضعی/شرعی/

نقلی، «مستند به خبر از واضح شرعی است و عقل را در آنها مجالی نیست مگر در پیوند دادن فروع آنها به اصول» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ ب، ص ۸۹۲).

ابن خلدون، با نظر به جامع‌الافراد نبودن علوم در تقسیم‌بندی‌های فوق، به‌ویژه نداشتن جایگاهی برای علوم نظیر ادبیات، زبان و منطق، تقسیم دیگری را بر اساس وظیفه یا کارکرد این علوم ارائه می‌دهد. علوم همچون شریعت، تفسیر، حدیث، فقه و کلام، طبیعیات و الهیات، خود معرفت‌بخش هستند و علوم همچون نحو، حساب و منطق و علوم وابسته به آنها، ابزار شناخت علوم دسته اول و به بیانی دیگر، علوم ابزاری محسوب می‌شوند (جابری، ۱۳۹۱، ص ۱۶۳).

تنها راهی که می‌توان منطق این تقسیم‌بندی‌های متنوع را درک کرد، توجه به مقصود ابن خلدون از قوه مدرکه آنهاست. معرفی ابن خلدون از تاریخ علوم زمان خود، پیوسته با نوعی نقادی نسبت به تاریخ و ماهیت آنها صورت می‌گیرد. مضمون اغلب این نقادی‌ها، معطوف به تعیین جایگاه این علوم در ارتباط با نظم جدیدی است که ابن خلدون با تکیه بر عمران، می‌کوشد ماهیت و عقلانیت حاکم بر آنها را تعیین کند.

آنچه معرفت‌شناسی ابن خلدون را از این نظر با بسیاری از متفکران مسلمان، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان متمایز می‌کند، معتبر دانستن انحصاری معارف دسته اول در تقسیم‌بندی اول، به لحاظ معرفت‌شناختی است. از نظر ابن خلدون، «آنچه در فهم ما می‌گنجد و درک آن از همه جهان‌های دیگر برای ما آسان‌تر است، همان جهان بشر است» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ ب، ص ۸۶۸). هرچند تقسیم‌بندی ابن خلدون از معارف، جامع به نظر می‌رسد، اما علم معتبر از نظر ابن خلدون، همان معارف عقلی یا بشری است که توسط تجربه، محدود و معین می‌شوند. لذا، تأمل در باب ذوات روحانی، که از قلمرو عقل تجربی بیرون هستند و اغلب بر عهده علم کلام یا الهیات قرار می‌گیرند، بر عهده ایمان به آنچه در کتب شرعی آمده، نهاده شده است (همان، ص ۸۶۷-۸۶۸). برای روشن‌تر شدن بحث، باید دید قلمرو «عقل» در نظر وی، به چه اموری محدود می‌شود. به عبارت دیگر، ماهیت عقل در نظر ابن خلدون چگونه است؟ بدین منظور، بحث را به شیوه‌ای استقرایی با بررسی علوم مختلف پی می‌گیریم.

علم کلام در میان علوم وضعی، بیش از سایر علوم از عقل و تفاسیر عقلی بهره می‌برد. از این رو، بررسی قلمرو عقل در آن، محدوده مجاز استفاده از عقل در این علوم در نظر ابن خلدون را نشان می‌دهد. بحث ابن خلدون در ذیل عنوان «دانش کلام» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ ب،

ص ۹۳۲)، از دو جهت، به بحث ما مربوط است: اول، بحث او در باب توحید اشاره به نقد کسانی دارد که می‌کوشند قلمرو خرد بشری را رعایت نکرده، از حدود آن تجاوز کنند. در مقابل، حمایت از دیدگاهی است که توحید را بر اساس عقیده‌ای صرفاً ایمانی قبول می‌کنند، هرچند در پذیرش «امهات این عقاید» و «رفع بدعت‌ها و انواع شک و شبهه‌ها از آنها»، از ادله عقلی بهره می‌برند، نه آنکه اصل آن را بر اساس خرد و عقل بشری درک کنند. ابن خلدون، این طریقه در کلام را «طریقه سلف» یا «طریقه قدیم متکلمین» می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۸۲ ب، ص ۹۴۳، ۹۴۸ و ۹۴۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۹۸). ابن خلدون پس از این بحث، به تاریخ علم کلام و ظهور معتزله عقل‌گرا، به‌عنوان بدعت‌گذاران و منحرفان از طریقه سلف اشاره می‌کند. پس از آن، نقدهای اشاعره از جمله «شیخ ابوالحسن اشعری» و شاگردان او نظیر ابن مجاهد و قاضی ابوبکر باقلانی، که مکتب متقدمین را براننده آنها می‌داند، امری میمون و مبارک برای علم کلام قلمداد می‌کند. طریقه متقدمین، قواعد علم کلام را «از لحاظ وجوب، تابع عقاید ایمانی قرار دادند؛ زیرا این ادله را متوقف بر این عقاید می‌دانستند» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ ب، ص ۹۴۶-۹۴۷). اما با ظهور طریقه متأخرین و آراء امام‌الحرمین ابوالمعالی [جوینی]، امام محمد غزالی و امام ابن‌الخطیب فخر رازی، منطق از فلسفه مستقل گردید و به‌عنوان علمی ابزاری، در اثبات مقدمات علم کلام و نه اصول موضوعه آن به کار گرفته شد (همان، ص ۹۴۷-۹۴۸). بنابراین، ابن خلدون استفاده از عقل در کلام را محدود به اثبات کلیات، مقدمات و نیز رد عقاید بدعت‌گذاران می‌داند. او معتقد است:

آنچه متکلمان در آن اقامه حجت‌ها سخن گفته‌اند، همانا بحثی نیست که حقیقت آن به‌دست آید تا به دلیل دانسته شود، آنگاه که معلوم نبود، چنان‌که شأن فلسفه همین است. بلکه منظور، جست‌وجوی نوعی حجت عقلی است که به عقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبهه‌های بدعت‌گذاران را که گمان کرده‌اند مدارکشان در این باره عقلی است، از آن بزداید. این از آن پس است که فرض شود به ادله عقلی صحیح است. چنان‌که سلف آنها را فراگرفتند و به آنها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است؛ زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع‌تر است، به سبب دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی، چه گونه نخستین مافوق گونه دوم و محیط بر آن است. این است که وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند، سزااست که آن را بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم، نه چیز دیگر و در تصحیح آن، از ادراکات عقلی، یاری نجویم. هرچند با آنها در تعارض باشد، بلکه باید هرچه شارع دستور داده است، از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و درباره مسائلی که آنها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم، آن را به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم (همان، ص ۱۰۳۷-۱۰۳۸).

با این حال، این قلمرو محدود نیز به سبب موقعیتی که هر دانشی به دست می‌آورد، قابل تغییر است؛ زیرا ابن خلدون با توجه به عدم حضور بدعت‌گذاران، همین استفاده حدقلی از عقل را نیز توصیه نمی‌کند:

دانش معروف به علم کلام، در این روزگار بر طالبان علم ضروری نیست؛ زیرا ملاحظه و بدعت‌گذاران، منقرض شده‌اند و کار اهل سنت، در آنچه نوشته و تدوین کرده‌اند، برای ما کافی است و احتیاج به ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله، بجز کلامی که باری (تعالی) را از ابهامات و اطلاعات آن تزییه کند، باقی نمانده است (همان، ص ۹۵۰).

اما در زمینه بهره‌گیری از عقل در دانش‌های عقلی/فلسفی، هیچ علمی به اندازه فلسفه، به معنای مصطلح در زمان ابن خلدون، نمی‌تواند مواضع او را در باب ماهیت عقل و تمایز آن از عقل فلاسفه روشن سازد. ابن خلدون، در فصل بیست و پنجم، به «ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می‌کنند»، به استدلال پرداخته است. هرچند در نگاه وی، نقد فلسفه، اغلب به نقد گرایش‌های نوافلاطونی رایج در دوره میانه اسلام، بخصوص فلسفه فارابی و ابن سینا معطوف است، اما در اعتبار «ذاتی» و «مستقل»، دانشی کاملاً انتزاعی، نظیر منطق نیز تردیدهای جدی مطرح می‌کند. مهم‌ترین نقد وی به این دسته از فلاسفه، این است که آنها مرزهای دانش عقلی را رعایت نکرده‌اند و از آن فراتر رفتند و به اصولی که منطق را بر آنها بنیاد نهادند، پایبند نبودند (همان، ص ۱۰۹۱-۱۰۹۲). ابن خلدون، هرچند منکر اهمیت منطق و فلسفه محض نمی‌شود، اما قلمرو آنها را محدود به اموری خاص می‌داند:

منطق و فلسفه، به معقولات ثانی (منطقی و فلسفی) می‌پردازد و بر اساس آنها، به استدلال و برهان روی می‌آورند؛ اما هیچ‌گاه، نه در فلسفه و نه در منطق، بحث از مطابقت معقولات ثانی با جهان محسوس مطرح نمی‌شود و اگر مطرح شود، نمی‌توان به یقین به این مطابقت اذعان داشت (همان، ص ۱۹۰۲).

بنابراین، ابن خلدون معتقد است: چگونه فلسفه، که متکی بر معقولات ثانی است، مدعی است که می‌توان درباره عوالم محسوس و غیرمحسوس به استدلال فلسفی پرداخت؟ اگر چنین است، پس چگونه فلاسفه باور دارند که به وسیله حد و قیاس منطقی، همه وجود حسی و فراحسی را به شکل جزئی و کلی بیابند؟ چگونه تا آنجا پیش رفتند که بگویند امکان درک ذات‌های عالم روحانی را دارند؟ گرچه به اعتراف آنان این ذات، جدای از ماده است و خود آنان، می‌گویند: منطق، آنچه را که دارای ماده نباشد، نمی‌تواند بر آن برهان بیاورد، پس چگونه برهان آورند؟ (جباری، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱-۱۸۲).

در این میان، ابن خلدون به برخی از دانش‌ها، نظیر تصوف و تعبیر خواب اشاره کرده، آنها را در زمره علوم نقلی قرار می‌دهد. اما مدرک این علوم در نظر ابن خلدون، عقل نیست، بلکه نفس

انسانی است. توضیح آنکه چنان‌که محمدعابد الجابری (۱۳۹۱) توضیح می‌دهد: دستگاه معرفتی ابن خلدون، دستگاهی دو بُعدی است: در بُعدی که عقل، چارچوب معرفتی آن را تعیین می‌کند، عقل، معطوف به حواس و تجربه می‌گردد. در بُعد دیگر، نفس، تصمیم‌گیرنده نهایی است که به ملکوت سیر می‌کند و به معارف غیبی دست می‌یابد. در این دستگاه معرفتی، آنچه از قلمرو درک و فهم عقل، بیرون است، توسط نفس، درک خواهد شد (جباری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷). ابن خلدون مدرک علمی را که به دنبال یقین هستند، نفس می‌داند و عقل را از این مقام، مستثنا می‌سازد. با این حال، یقینی که در نفس حاصل می‌شود، قابل انتقال به جهان طبیعی نیست.

از این رو، صاحبان آن یقین را نمی‌توان مورد خطاب علمی یا معرفتی قرار داد. دانش تصوف و آنچه متصوفه به یاری ذوق و وجدها (حال-دل) به آن می‌پردازند، متکی بر محاسبه «نفس» در افعال و ترک‌ها یا خطاهای انسان و گفت‌وگو در خصوص این ذوق‌ها و وجد‌هایی است که در پرتو مجاهدات به دست می‌آیند. از این رو، در قلمرو دانش عقلی و بشری نمی‌گنجد که اولاً، موضوع و طریقه کسب آنها، در قلمرو عقل بشری نیست. ثانیاً، برای غیر ایشان از اهل شریعت کلامی یافت نمی‌شود و جز در میان خود آنان متداول نیست و سایر پیروان شریعت، از سخنان و اصطلاحات ایشان، آگاه نیستند (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ص ۹۷۱).

بنابراین، ابن خلدون نه تنها با نقد دانش‌هایی نظیر الهیات، کلام و تصوف، بلکه با نقد دانش‌های کاملاً عقلی نظیر منطق و فلسفه، گام در عرصه‌ای نهاد که بر اساس آن، هیچ دانش مستقلاً عقلی را در قلمرو عقل بشری و عالم محسوسات معتبر نمی‌شمارد. این موضع حاکی از برداشت خاص ابن خلدون از ماهیت عقل است. در نظر ابن خلدون، هرگونه دانش عقلی، که واجد دو خصیصه پیشینی و جهان‌شمولی باشد، هرچند مفید است، اما از این جهت که درباره عالم محسوس، اطلاعات جدیدی نمی‌دهد، اعتبار چندانی ندارد. بنابراین، دانش معتبر، دانشی است که پیشینی و جهان‌شمول نباشد. از این رو، دانش معتبر عقلی، دانشی است که مقید به شرایط اجتماعی-تاریخی باشد. بر این اساس، در نظر ابن خلدون، دانش، به معنای یک باور پیشینی، یقینی و جهان‌شمول معنا ندارد:

علوم، در پیدایش و رشد خویش، به نمو [دولت، تمدن] و جامعه و سلطه موجود در آن و نیز نوع ایدئولوژی مسلط در آن جامعه، وابسته است. افزون بر این، وضعیت اجتماعی-اقتصادی پژوهش‌گر، نیز بر دیدگاه و هدف او از پژوهشی که دنبال می‌کند، تأثیر می‌گذارد (همان، ص ۱۹۶).

از این رو، عقل معتبر در نظر ابن خلدون، عقل تجربی-تاریخی است و تنها علمی که متکی بر این عقل باشند، اعتبار معرفت‌شناختی برای بشر دارند.

علم عمران و موقعیت‌مندی عقل و معرفت

ابن خلدون با رد جهان‌شمولی عقل و علوم متکی بر آن (نظیر نقد فلسفه و منطق)، یا وابستگی آن به عالم ماوراء امور محسوس (نظیر الهیات و کلام) از یک‌سو، هرچند دیگر دانش‌ها را مفید می‌داند، اما اعتبار هیچ‌یک از آنها را هم‌پایه علم عمران قرار نمی‌دهد. از سوی دیگر، ماهیت علم عمران را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که با موقعیت‌مندی عقل و وابستگی آن به شرایط اقتصادی-اجتماعی سازگار باشد. چنانچه محسن مهدی، اشاره می‌کند:

ابن خلدون، افول و ظهور علوم (دانش‌ها)، شهر، دولت و زندگی اقتصادی را به‌عنوان مسائل علم جدید عمران تعریف می‌کند. به بیان دیگر عمران، همچون ماده‌ای است که در پیوند با دولت، به‌عنوان صورت، به ظهور می‌رسد و ظهور، توسعه و افول و انحطاط عمران، همراه با ظهور و افول مسائل آن، از جمله دانش‌ها (علوم) صورت می‌گیرد (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹-۲۸۵).

افزون بر این، علم عمران، در ارتباط با دانش تاریخی، تدوین شده است؛ علمی است که صحت و سقم اخبار تاریخی، اعم از اخبار دانش‌ها، دولت‌ها، شهرها و شرایط اقتصادی را با تکیه بر خود عمران (فرهنگ) تعیین و مشخص می‌سازد. در حقیقت، ابن خلدون بنا بر تجربه سیاسی خود، دریافته بود که قوام علوم، مستقل از شرایط اقتصادی-اجتماعی‌شان، قابل درک نیستند. به عبارت دیگر، عدم تبعیت شرایط اقتصادی-اجتماعی-سیاسی، از منطق فلاسفه - به سبب تجرید و دوری آن از امور محسوس - و منطق فقیهان - به سبب اعتماد آنان به قیاس همانندها و نمونه‌ها - بر او روشن شده بود. از این‌رو، وی دریافت که باید علمی نوین ابداع کند که در آن، معیار درستی بر اساس صحت و سقم اقوال تاریخی مورخان، تعیین گردد (جابری، ۱۳۹۱، ص ۲۰۴؛ ابن خلدون، ۱۳۸۲ الف، ص ۶۸-۶۹). در واقع، اگر منطق از درون فلسفه و برای هدایت عقل و هدایت مسیر اندیشه، شکل گرفته است و اگر اصول فقه، از خود فقه و متون شرعی و اهداف شریعت به دست آمده است، علم عمران نیز از درون تاریخ تجربی و به منظور تعیین صدق و کذب اخبار تاریخی، ابداع گردید. به بیان روشن‌تر، نه اینکه ابن خلدون دانش‌های فلسفی و جهان‌شمول را به‌طور کلی منکر بود، بلکه سودمندی خاصی در آنها برای حل بحران جوامع اسلامی و جعل علم عمران نمی‌یافت. اگر بپذیریم که منطق علم عمران، متفاوت از منطق حکمت عملی فیلسوفانی نظیر فارابی و ابن سینا است و او درصدد جعل علمی جدید، با تکیه بر این منطق علمی بوده است، روشن می‌شود که منطق خاص علم عمران، باید متمایز از منطق سایر دانش‌هایی باشد که در نزد فیلسوفان مسلمان، شناخته شده در زمان ابن خلدون، رواج داشته است. وجه تمایز علومی که در سنت اسلامی به لحاظ منطق معرفتی، با علم عمران شباهت داشته‌اند با این

علم، در همین خصلت جهان‌شمولی و پیشینی بودن است. از این‌رو، ابن خلدون، «با نظر یونانیان و فیلسوفان عالم اسلام که منطق را صورت علم به موجودات می‌دانستند، مخالف بود و عقل را عقل تجربی می‌دانست» (داوری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰).

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که جامعه‌شناسان مدرنی همچون مارکس، کنت و دورکیم و...، نظم اجتماعی دوره مدرن را با چه منطقی صورت‌بندی کرده‌اند. چنان‌که گذشت، منطق حاکم بر نظریات جامعه‌شناسی، منطق علوم طبیعی و فیزیکالیستی بوده است. در مقابل، به نظر می‌رسد ابن خلدون با جعل علم عمران، به‌گونه‌ای متفاوت سعی در صورت‌بندی نظم اجتماعی دوره خود داشته است. در اینجا به مقایسه منطق این دو پارادایم فکری می‌پردازیم تا بتوان پاسخ ابن خلدون به نظم اجتماعی را بررسی کرد.

تمایز و تشابه عمران و جامعه‌شناسی

عمران و نظریه‌پردازی ابن خلدون درباره نظم اجتماعی، هرچند در ابتدا و به لحاظ معرفت‌شناسی، مشابه با نظریات جامعه‌شناسی و منطق خاص حاکم بر آن، به نظر می‌رسد، اما دست‌کم می‌توان به دو موضوع اشاره کرد که ابن خلدون به دلیل اعتقاد به آنها، امکان منطقی وضع علمی همچون جامعه‌شناسی را نداشته است:

۱. انسان: اشاره شد که ابن خلدون، ذات انسان را «فرزند عادات و مانوسات» اجتماعی می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۳۶)، اما این تلقی در نهایت، از تلقی حاکم بر نظریات اجتماعی تجدد، که مبتنی بر نوعی انسان‌شناسی کاملاً طبیعی است، تفاوت و تمایز دارد. ابن خلدون با اعتقاد به نظریه استخلاف، هدف از عمران را برآوردن نیازهای ابتدایی انسانی می‌داند که موظف به ایفای نقش خلفیه‌اللهی در جهان آفرینش است (همان، ص ۷۹). در واقع، در نظر ابن خلدون، برخلاف تفکر مدرن، انسان جزئی از هستی است که موجودات، از عالم مادی تا عالم روحانی، بسط یافته‌اند و امکان صعود و نزول در این مراتب را دارند. انسان که در سرسلسله این موجودات قرار دارد، به واسطه اندیشه از آنها متمایز است (همان، ص ۵۸۹) و هرچند همین انسان، پای در عالم مادی دارد، امکان اتصال با عالم روحانی و ملکوت نیز برایش فراهم است (جابری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸). به بیان ابن خلدون، انسان، «از سمت فرودین، به بدن متصل است و از این راه، به ادراک‌های حسی که آمادگی دسترسی به تعقل بالفعل را دارند، دست می‌یابد و از سمت برین، به افق ملائکه متصل است. بدین‌وسیله به ادراک‌های

علمی غیبی، دست می‌یابد» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۷۸). هرچند ابن خلدون می‌کوشد تا عمران را علمی متعلق به ساحت فرودین بشری و متکی بر عقل تجربی او نماید، اما در نهایت نمی‌تواند به انسانی طبیعی، همچون انسانی که در نظریات تجدد صورت‌بندی شده است، قائل باشد. افزون بر این، باور ابن خلدون به نقش پیامبر/ نبی، در هدایت جوامع انسانی این تمایز را برجسته‌تر می‌سازد. هرچند نظریه نبوت ابن خلدون، شباهت‌هایی با نظریه نبوت رایج در سنت فلسفه اسلامی، بخصوص ابن سینا دارد، اما با توجه به نقشی که در تحولات تاریخی ایفا می‌کند، دست‌کم اثبات نظری آن، عقل‌گریزتر از نظریه فلسفی سینوی و نزدیک به تفسیر اشاعره است (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹؛ پارسانیا و قائمی‌نیک، ۱۳۹۰). ابن خلدون در نقد استدلال منطقی فیلسوفان مسلمان در اثبات نبوت، به صراحت بیان می‌دارد:

این قضیه (اثبات نبوت) را حکما نمی‌توانند با برهان اثبات کنند؛ زیرا موجودیت بشر، بی‌آمدن پیامبران هم، ممکن است تحقق یابد و این امر، به وسیله مقرراتی است که حاکم، بین خویش یا به نیروی عصبیتی که به قدرت آن، بشر را متهور می‌سازد و بر مردم فرض می‌کند و آنان را به پیروی از طریقه خود وامی‌دارد و اهل کتاب و پیروان پیامبران، نسبت به مجوس که کتاب آسمانی ندارند، اندک می‌باشند، چه اینان اکثریت مردم جهان‌اند و با همه اینها گذشته از حیات و بقا، دارای دولت‌ها و آثار و یادگارها بوده‌اند و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع به سر می‌برند و در اقلیم‌های غیرمعتدل شمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان بی‌گمان برخلاف زندگی مردمانی است که به صورت هرج‌ومرج و بی‌حاکم، به سر می‌برند؛ چه اگر چنین می‌بود، امکان نداشت به حیات خود ادامه دهند. بدین‌سان، عدم صحت نظریه حکما در وجوب نبوت‌ها آشکار می‌گردد و معلوم می‌شود که این مسئله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست، بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد، چنانچه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بوده است (ابن خلدون، ۱۳۸۲ الف، ص ۸۰).

در تحلیل این فقره، باید توجه داشت که نقد ابن خلدون به نظریات حکما در باب نبوت، به جهت نقد انسان‌شناسی دینی نیست، بلکه به این جهت است که تعیین جایگاه نبی در مدینه یا عمران، بیش از آنکه به استدلال عقلی متکی باشد، بر عهده شریعت است. لذا ابن خلدون بر این باور است که حکومتی که بر اساس نظریه نبوت فیلسوفان شکل می‌گیرد، عموماً صورتی عقلی داشته است: «درحالی‌که حکومت دینی یا الهی، حکومتی است که در آن، شرایع الهی [مستقیماً] به دست پیامبر یا جانشینان وی، یعنی خلفا، اعمال و تنفیذ می‌گردد» (همان، ص ۱۶۸-۱۸۴). درحالی‌که چنان‌که اشاره شد، ارائه یک نظریه منسجم طبیعت‌گرایانه از نظم اجتماعی - دست‌کم آن‌گونه که در نزد نظریه‌پردازان تجدد و نظریات جامعه‌شناسی دیده می‌شود - نیازمند دیدگاهی طبیعت‌گرایانه در باب انسان و هستی است. اعتقاد به نظریه استخلاف و اعتقاد به نقش نبی در عمران و تفسیری فراطبیعی از آن، نشان می‌دهد که

ابن خلدون، هرچند تلاش دارد تا منطق علم عمران را منطقی این‌جهانی نشان دهد، اما امکان منطقی ارائه صورت‌بندی سکولار از آن وجود ندارد.

۲. طبیعت/ هستی: موضوع دومی که طرح منسجم و طبیعت‌گرایانه ابن خلدون، در ارائه نظریه‌ای طبیعت‌گرایانه را با مشکل مواجه می‌سازد، درک متفاوت ابن خلدون از طبیعت و هستی‌شناسی متفاوت او از هستی‌شناسی حاکم بر نظریات تجدد است. این مسئله را همچون مسئله انسان‌شناسی، می‌توان از دو منظر بررسی کرد: از یک‌سو، نظریات تجدد مبتنی بر درکی طبیعت‌گرایانه از هستی است که غایت امور را در خود طبیعت قرار می‌دهد. این مفهوم از طبیعت، معطوف به طبیعتی است که محسوس و مشاهده شدنی است. درحالی‌که:

دریافت ابن خلدون از طبیعت، ارسطویی - سینوی است که به غایت امور توجه دارد. بنابراین، هدف بحث فلسفی، مشاهده و توصیف امور واقع نیست، بلکه به‌دست آوردن دانشی هنجاری و مبتنی بر ارزش‌هاست. ... به دنبال تحول در علوم طبیعی، طبیعت به‌عنوان قلمرو قوانین مکانیکی جهان ساده مورد بررسی قرار گرفت. همین تلقی از طبیعت از حوزه علوم طبیعی، به قلمرو فلسفه سیاسی و اجتماعی نیز راه پیدا کرد. چندان که هابز برای آنکه بتواند اندیشه سیاسی جدید خود را تأسیس کند، مجبور شد فلسفه ارسطویی را یکسره به باد انتقاد گرفته، فلسفه نوبی را جانشین آن کند. ... بدین‌سان آنچه از این پس، مورد توجه فیلسوفان سیاسی قرار گرفت، توضیح قوانین تحول اجتماعی و نظام جامعه‌های موجود بود و نه توصیف غایتی که در امری بایستی «بر حسب طبیعت» تحقق پیدا کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲-۱۹۳).

هرچند شباهت علم عمران ابن خلدون، با فلسفه سیاسی فارابی یا افلاطون، از جهت اعتقاد به واقع‌گرایی روش‌شناختی در مقابل روش‌های تفسیری مانند هرمنوتیک گادامری و هایدگری قرار می‌گیرد، اما باید توجه داشت که نزد ابن خلدون، صحت و سقم اخبار تاریخی، با ارجاع به مطابقت با «واقعیتی» تعیین می‌شوند که جایگاه آن، برخلاف نظام افلاطونی یا فارابی، در «اجتماع بشری یا عمران» قرار دارد و تعیین حدود آن، به‌معنای تعیین حدود ملاک و معیار صدق و کذب اخبار تاریخی است. از این‌رو، ابن خلدون، هرچند به نوعی از عقلانیت‌گرایی دارد که به لحاظ معرفت‌شناختی، پایبند به واقع‌گرایی معرفتی و نظریه مطابقت با واقع است، اما واقعیت، برای ابن خلدون، نه در عالم مجردات عقلی، که در ذات عمران و طبایع آن نهفته است؛ واقعیتی که بر اساس عمران تعریف می‌شود، نوعی واقعیت است که بشر، در تجربه تاریخی خویش تاکنون، آن را تجربه کرده است. در نظر مؤلف مقدمه، مهم‌ترین نمونه‌های این واقعیت تجربی - تاریخی، یک نمونه از سیاست شرعی (یعنی خلافت اسلامی) و یک نمونه از سیاست عقلی (ایران باستان) است که هدفشان خیر همگان بود (مهدی، ۱۳۸۳،

ص ۳۱۸) و آنها نیز نه در آسمان، یا عالم نفس الامری مستقل از تجربه انسان، بلکه در گذشته تاریخ بشری و عوالم تجربی انسانی قرار داشته‌اند (نصار، ۱۳۶۶، ص ۹۷).

منطق فلسفه سیاسی یونانی و اسلامی، از ابتدای شکل‌گیری، مبتنی بر طرح مدینه فاضله و پذیرش منطق واقع‌گرایانه و آرمانی آن است. اساساً فلسفه یونانی - آن‌گونه که در نزد افلاطون صورت‌بندی شده است - در پاسخ به بحرانی سیاسی طرح می‌شود. از این‌رو، از منظر تکوینی، فلسفه افلاطونی و عالم مثل وی، طرحی است که برای غلبه بر بحران و آشفتگی‌های سیاسی ریخته می‌شود. هر چند از لحاظ تحلیلی، شهر و مدینه‌های غیر فاضله‌اند که باید از قوانین و اصولی تبعیت کنند که از مدینه فاضله‌ای سرچشمه می‌گیرد که در عالم مجردات عقلی قرار دارد. اگر ابن‌خلدون را نیز به صورتی مشابه، تلاش‌گری برای غلبه بر بحران سیاسی، اجتماعی و معرفتی زمانه خویش بدانیم (رک: مهدی، ۱۳۸۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۰)، باید به منطق کار وی و مسیر تکوینی که طی می‌کند، توجه تام داشت. با پذیرش این فرض و مقدمات، تأسیس علم عمران، هر چند حاکی از تلاش «عقلی» ابن‌خلدون برای «پی‌جویی جنبه‌های باطنی تاریخ» (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶) است، اما این باطن، عقلانیت یونانی و ارسطویی نیست، بلکه باید به‌عنوان کوششی برای یافتن عقلانیتی متفاوت از عقلانیت حاکم در فلسفه سیاسی گذشته (خواه یونانی و خواه اسلامی) قلمداد گردد (نصار، ۱۳۶۶، ص ۱۰۱). ابن‌خلدون، با اعتقاد به این واقع‌گرایی، مبانی علم عمران، به‌عنوان نظریه نظم اجتماعی را از درون خود تاریخ استخراج می‌کند و همان رابطه‌ای را میان تاریخ و عمران برقرار می‌سازد که میان اصول فقه و شریعت و نیز میان منطق و فلسفه برقرار است. لذا علم عمران را می‌توان «ابزار تاریخ» (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱) و به نوعی، «علم اصول تاریخ» دانست که تمایز آن با اصول فقه، تنها بر سر نقطه عزیمت است. ابن‌خلدون هر چند فقه و شریعت را واجد مرتبه‌ای والا در سلسله علوم می‌دانست، اما جعل علم نوینی مانند علم عمران، حاکی از این است که وی در نظریه‌پردازی پیرامون نظم اجتماعی، قصد داشت تا نقطه عزیمت را در جایی دیگر قرار دهد. اگر بپذیریم که «او، آغاز کار بشر را عقل عملی می‌دانست و از عقل نظری چیزی نگفت و به حاصل این عقل هم چندان اعتماد نداشت؛ چنان‌که از بعضی از اشارات وی بر می‌آید، آن را محدود و مقید به عمرانی می‌دانست که با عقل عملی (عقل تجربی) سامان می‌یابد»، آنگاه روشن خواهد شد که ابن‌خلدون می‌کوشید تا جایگاه علوم رایج در عصر خویش را با نظر به نظم حاکم بر عمران بازسازی نماید. اعم از اینکه سنت اسلامی و به‌طور مشخص فارابی و کتاب *احصاء العلوم* او و یا تجدد و اندیشه غربی و نظریه‌پردازی مانند *مکایولی*، *هگل*، *کنت* و سایر

بنیان‌گذاران علوم جدید را ملاک قرار دهیم، یکی از اقتضانات نظریه‌پردازی پیرامون یک وضعیت جدید، توجه به طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی بدیع و جدید از علوم است. از این منظر، ابن‌خلدون در بررسی و نقد تاریخ علوم رایج عصر خویش، می‌کوشید تا تفسیری نو از آنها، با نظر به عقل تجربی حاکم بر علم عمران ارائه دهد. وی هر چند در تاریخ «به دنبال علل و اسباب امور بود و درستی اخبار را با میزان عقل [عملی و تجربی]، می‌سنجید و از تقلید پرهیز داشت» (داوری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۴)، اما در نهایت، به دخالت عوامل فراطبیعی در طبیعت و هستی انسانی، بخصوص عناصر دینی نیز معتقد بود.

نتیجه‌گیری

نظریات تجدد پیرامون نظم اجتماعی، با انتقال شیوه فهم از سطح آگاهی، یا سطح معمول مورد توجه عاملین اجتماعی، به سطح ناآگاهی، این امکان را فراهم آورد که جهان نامکشوف، تأثیر و تأثرات ناخواسته اعمال انسانی بر یکدیگر را ظاهر شوند (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۹۱). درحالی‌که شکل غالب و رایج فهم در جهان سنت، منحصر به حوزه آگاهی بود و علم عمران ابن‌خلدون و اعتقاد او به حجیت عقل تجربی، نشان از یک استثنا در این سنت دارد. حوزه زیرآگاهی یا ناآگاهی، که همان قلمرو تعریف‌شده علوم اجتماعی تجدد است، سطحی از هستی بیرون از توجه انسان، اما مؤثر بر عمل انسان، از جمله عمل علم‌ورزی را بر وی می‌گشاید. ابن‌خلدون، با توجه به بحران غرب جهان اسلام، به این حوزه توجه کرد و کوشید تا با وضع علم عمران، دریچه جدیدی را برای برون‌رفت از این بحران بگشاید. با این حال، حوزه زیرآگاهی ابن‌خلدون، بر خلاف نظریات تجدد، سرشار از عناصر فرافیزیکی نظیر عناصر دینی است. ابن‌خلدون از یک سو، می‌کوشد تا در علم عمران، استقلال معرفت‌شناختی این علم را به‌عنوان علم معطوف به نظم اجتماعی، از ساحت‌های فزایکی حفظ کند و با تکیه بر عقل تجربی، ماهیت این علم را از سایر علوم متمایز سازد، و از سوی دیگر، لوازم انسان‌شناختی و هستی‌شناختی آن را نمی‌پذیرد. در نظریه ابن‌خلدون، نوعی تذبذب همانند آنچه در نزد ویکو و سایر فلاسفه تاریخ عصر روشنگری در باب فلسفه تاریخ مشاهده می‌شود، می‌توان یافت. فیلسوفان تاریخ عصر روشنگری، با تلقی دکارتی از انسان، انسان را واجد فطریاتی ثابت می‌دانستند. در عین حال، می‌کوشیدند تا نوعی فلسفه تاریخ را جعل نمایند که درصدد دستیابی به کلیات در باب حوادث تاریخ انسانی بود. در این تلقی، موضوع دانش با روش آن، سازگار نیست. موضوع دانش تاریخی، اساساً موضوعی متغیر است. درحالی‌که انسان

عصر روشنگری و ماقبل قرن نوزدهم، تا پیش از ظهور نظریات تکاملی، نظیر نظریه داروین، انسانی واجد فطریات ثابت بوده که نمی‌توانسته موضوع تأمل دانش تاریخی قرار گیرد. نتیجه چنین دیدگاهی در فلسفه تاریخ روشنگری، اعتقاد یا به بیان بهتر، توهم نسبت به نوعی آرمان‌شهر در آینده بود که بنا به ثبات وجود انسانی و درک طبیعت به‌عنوان یک هستی ثابت و تابع قوانین فیزیک نیوتنی، هیچ شناخت حقیقی از آن ممکن نبود (کالینگ‌وود، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱). ابن خلدون نیز به طریقی مشابه، با همین مشکل مواجه شد. با این تفاوت که درک ابن خلدون از انسان و طبیعت/ هستی، درکی کاملاً دینی است که اقتضات دخالت عوامل فراطبیعی در آن مفروض گرفته می‌شود. به همین دلیل، به نظر می‌رسد علم عمران، در عین حال که در پی کشف نظم حاکم بر جوامع بشری است، اما با تکیه بر مبانی اشعری و اعتقاد به قواعد عامی همچون جاری شدن عاده‌الله و سُنّه‌الله در تاریخ، همچون نظریه‌های جامعه‌شناختی کنت، مارکس و دورکیم، خصلت سکولار پیدا نکرده است. تشریح این مسئله مجال دیگری می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

۱. توضیح آنکه، همان‌طور که از نقد منطق آشکار است، ابن خلدون، پرداختن به منطق و دانش‌های کاملاً عقلی نظیر فلسفه را مفید می‌داند، اما این سودمندی، تا زمانی است که این دانش‌ها، یا در جهت رفع شبهه از عقاید ایمانی باشد (نظیر کلام اشعری) و یا ذاتاً منتهی به کسب معرفت در باب امور جهان محسوس و ماوراء محسوس نگردد و صرفاً دانشی در قلمرو عقل محض باشند و نکوشند تا به اثبات حقیقی، طبیعی یا وحیانی در جهان خارج، مبادرت ورزند (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ص ۹۴۸). به عبارت دیگر، تمجید او از امام فخر رازی، افضل‌الدین خونجی، امام محمد غزالی و طریقه متأخران در کلام، به این دلیل است که در تعریف دانشی نظیر منطق بر خلاف سنت فارابی، ابن سینا و ابن رشد، به‌گونه‌ای تغییر ایجاد کردند که منطق، فنی مستقل قلمداد گردد و مقدمه ضروری برای سایر دانش‌ها نباشد (همان، ص ۱۰۲۷). ابن خلدون، در ادامه از متقدمان سلف در علم کلام، که از اساس «با ممارست [پیش از اندازه] در منطق مخالف بودند و آن را ممنوع کرده بودند»، حمایت جدی می‌کند و حمایتش از اشعریون (متأخران) مانند امام فخر رازی، صرفاً به دلیل توسلی است که آنها در ردّ عقاید معتزلی به منطق می‌جویند، نه آنکه آن را مقدمه ضروری علوم دیگر و درک عقاید ایمانی قرار دهند (همان، ص ۱۰۲۸-۱۰۲۹).

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۲ الف، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ____، ۱۳۸۲، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی ابن خلدون*، تهران، تیپان.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۸۷، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بعلی، فؤاد، ۱۳۸۲، *جامعه، دولت و شهرنشینی*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران، دانشگاه تهران.
- پارسانیا، حمید و محمدرضا قائمی‌نیک، ۱۳۹۰، «نقد برداشت یونانی از ابن خلدون، نقد برخی مواضع «محسن مهدی» در تفسیر آراء ابن خلدون در کتاب فلسفه تاریخ ابن خلدون»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ش ۱، ص ۴۷-۷۲.
- پالس، دانیل، ۱۳۸۵، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تالیا فرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهرودی.
- جابری، محمدعابد، ۱۳۹۱، *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران، ثالث.
- جمشیدیها، غلامرضا، ۱۳۸۳، *پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبائی، سیدجواد، ۱۳۹۰، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، ثالث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *بلایه‌الحکمه*، ترجمه و اضافات علی شیروانی، چ دوازدهم، قم، دارالعلم.
- کابلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایب‌نیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کالینگ‌وود، آر.جی، ۱۳۸۵، *مفهوم کلی تاریخ*، ترجمه علی‌اکبر مهدیان، تهران، اختران.
- کالینیکوس، الکس، ۱۳۸۳، *درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران، آگه.
- کجویان، حسین، ۱۳۸۹، *تجددشناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد*، تهران، امیرکبیر.
- ____، بی‌تا، *بنیادهای قدسی در جامعه و تاریخ*، جزوه درسی درس نظریه‌های جامعه‌شناسی مقطع دکتری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۸۳، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مهدی، محسن، ۱۳۸۳، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، تهران، علمی و فرهنگی.
- نصار، ناصیف، ۱۳۶۶، *اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۹، *مقدمه بر کتاب: بکار، عثمان، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان*، ترجمه جواد قاسمی، چ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۸۵، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- هیوز، هنری استیوارت، ۱۳۶۹، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، علمی و فرهنگی.
- Dawkins, R., ۱۹۸۶, *The Blind Watchmaker; why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, New York: Norton.
- Rosenthal, Erwin I. J., ۱۹۵۸, *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*, London, Cambridge University Press.