

## بررسی مبانی اندیشه اجتماعی ابن خلدون

مرتضی ولی نژاد<sup>۱</sup>

### چکیده:

ابن خلدون به عنوان یکی از متفکران برجسته درجهان اسلام در حوزه اندیشه اجتماعی تاثیرات بسیار جدی داشته است لذا هدف محقق از انجام این پژوهش بررسی مبانی اندیشه اجتماعی ابن خلدون می باشد. در این پژوهش به روش کتابخانه ای و با ابتناء بر روش شناسی بنیادین مشخصا به شرایط زیست اجتماعی، مبانی هستی شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی این متفکر پرداختیم. **واژگان کلیدی:** ابن خلدون، علم عمران، هستی شناسی، معرفت شناسی، روش شناسی، اشعری



---

۱. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

## مقدمه

ابن خلدون یکی از متفکران مسلمان است که برای اولین بار دانشی جدید را پایه گذاری می کند. هدف این علم، که خودش آن را علم عمران می داند، بررسی جوامع و موجبات آغاز تشکیل دولت ها و تمدن ها می باشد. وی برای این علم روشی را ابداع می کند، این روش از نظر او می تواند راهبر ما در تحقیقات اجتماعی باشد.

معمولا مهمترین بخش یک علم جدید را روش آن تشکیل می دهد، به عبارتی هر چند کسی برای علمی موضوع و مسئله منحصر به فردی را ارائه دهد، اما نتواند مسیری را که بایستی برای کشف حقیقت در آن علم طی شود را نشان دهد، آن علم ناقص می باشد. چون هدف در هر علمی کشف حقیقت و دستیابی به پاسخ سوالات مربوط به آن علم است، روش های تحقیق علاوه بر آنکه بایستی با موضوع تحقیق سازگاری داشته باشند، بایستی پرده از حقیقت نیز بردارند. بنابراین هر اندیشمند متناسب با درکی که از حقیقت دارد روش شناسی خود را شکل می دهد. کسی که عالم را صرفا مادی می داند یک نوع روش شناسی دارد و کسی که جهان را متشکل از دو بعد مادی و معنوی می داند روش شناسی مخصوص به خود را دارد. بعلاوه تصویری که نسبت به درک آدمی وجود دارد نیز در سازماندهی روش شناسی مهم می باشد. ممکن است کسی در بعد هستی شناختی به مسائل ماوراء طبیعی اعتقاد داشته باشد اما آن را برای بشر قابل حصول و یقینی نداند، در این شکل روش شناسی وی متفاوت می شود.

این مقاله در پی آن است تا با تشریح تفکرات ابن خلدون به روش شناسی وی بپردازد و نشان دهد که چگونه این مبانی نظری در شکل گیری روش شناسی وی نقش داشته اند. در این مقاله گوشه چشمی نیز به مکتب اشعری داریم و با بیان اندیشه های این مکتب تلاش شده است نقش مبانی تفکر اشعری گری نیز در اندیشه ابن خلدون نشان داده شود.

## زندگینامه ابن خلدون

جهت فهم دقیق تر اندیشه یک اندیشمند، پرداختن به شرایط زیست اجتماعی آن متفکر اجتناب ناپذیر است. در این بخش سعی می شود با ترسیم شرایط زندگی ابن خلدون تا حدودی به این مهم پرداخته شود و در نهایت به عواملی که موجب شکل گیری نظریه وی گردید؛ اشاره شود.

ولی الدین ابوزید عبدالرحمن بن محمد معروف به ابن خلدون در سال ۷۳۲ ق در خانواده ای اندلسی در تونس چشم به جهان گشود. ابن خلدون اصل خاندان خود را به اعراب یمانی حضرموت عربستان می رساند. نیای بزرگ وی خالد، معروف به خلدون بن عثمان بن هانی بن خطاب بن سعد یکر بن حارث بن وائل بن حجر، به هنگام فتح اندلس به دست قشون اسلامی بدان خطه مهاجرت کرده است. بر طبق این نسب ابن خلدون منتسب به یکی از اصیل ترین دودمان های عرب یمانی است که در آن سامان اغلب در امور حکومتی دست داشته اند. (نصار، ۱۳۶۶: ۱۵) ابن خلدون در سن

پنج سالگی نیای پدری خود را از دست داد و در سن هفده سالگی پدر و مادر وی به یکباره هنگام شیوع وبای بزرگ در سراسر شرق و غرب عالم اسلام، حیات را بدرود گفتند. او در میانسالی ازدواج کرد و دارای چندین فرزند گردید. او نیز مثل پدرش در تونس به دربار راه می‌یابد و به‌دلیل مخالفت با دربار، چندین بار تبعید و زندانی می‌شود. از آن پس پیوند او با محل تولدش سست شده و او را به سفر برمی‌انگیزاند. (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۳۰-۵۰) به طور کلی زمانه ابن خلدون زمانه پر آشوبی بود و عصری را که ابن خلدون در آن می‌زیست، یعنی نیمه دوم قرن هشتم هجری، از اعصار تحول و انقلاب در سراسر دنیای متمدن آن زمان به شمار می‌رفت. با یک دید کلی می‌توان سه عامل سیاسی، با اهمیتی ویژه در سطح عمومی، عامل زیستی \_ اجتماعی، مرض طاعون که اثر ویرانگر آن دنباله دار بود و بالاخره عامل فرهنگی را تشخیص داد که زمینه تحولات سهمناکی را فراهم می‌آورد. (همان، ۱۷) ابن خلدون در این شرایط و تحولات شروع به نظریه پردازی کرد.

این متفکر اسلامی، پیشتاز علم تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی است. ابن خلدون در علم الاجتماع نیز به آگوست کنت که به بنیان‌گذار جامعه‌شناسی در جهان غرب مشهور شده، بیش از چهارصد سال تقدم دارد. (تفضلی، ۱۳۷۲: ۳۸)

#### پیشینه تحقیق

ابن خلدون به عنوان یکی از پیشتازان در زمینه دانش علوم اجتماعی، مورد توجه بسیاری از محققین قرار گرفته و مقالات بسیاری به بررسی نظریات وی پرداخته اند که برخی از آن‌ها عبارت اند از:

۱. فاتحی و اخلاصی در سال ۱۳۸۸ به بررسی «زیرساخت‌های دینی اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون» پرداختند. یافته‌های نظری آن‌ها نشان می‌دهد که اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون و بنیان نهادن علم عمران، تحت تأثیر نگرش‌های اسلامی او بوده است.

۲. محمدعلی شیخ در سال ۱۳۸۸ در مقاله‌ای با عنوان «ابن خلدون و فلسفه تاریخ و اجتماع» به بررسی دیدگاه‌های این فیلسوف و مورخ مبتکر مسلمان را در باب فلسفه تاریخ و علم الاجتماع پرداخته و اذعان داشته است که حوادث تاریخی معلول پدیده‌های اجتماعی هستند و جوامع بشری را مشمول نظام علی و معلولی می‌داند و معتقد است علت‌های اجتماعی از ذات جامعه نشات می‌گیرند و از این نظر در تحلیل و تبیین حوادث تاریخی از اصل علیت مدد می‌گیرد یعنی او به جای اینکه بررسی کند چه چیز اتفاق افتاد است در پی آن است که بداند و بررسی کند چرا اتفاق افتاد است؟

۳. اکبر مجدالدین در سال ۱۳۸۴ در پژوهشی تحت عنوان «بررسی ادبیات اجتماعی مقدمه ابن خلدون» در چارچوب جامعه‌شناسی ادبیات به این موضوع پرداخت که ابن خلدون با نگرشی

اجتماعی و جامعه شناختی وارد صحنه ادبیات و علوم وابسته به آن شده است و به دنبال کشف زمینه های اجتماعی متناسب با شرایط و ویژگی های ادبیات رایج در زمان خود بوده است. و سایر مقالاتی که به بررسی ابعاد و جنبه های مختلف نظریه ابن خلدون در حوزه های مختلف تاریخی و فلسفی و جامعه شناختی پرداختند، را می توان به عنوان پیشینه این پژوهش در نظر گرفت اما با توجه به بررسی های محقق حاکی از آن است که مبانی اندیشه اجتماعی ابن خلدون میان پژوهش ها مغفول مانده و نیاز به بررسی های دقیق تر در این زمینه احساس می شود لذا در این پژوهش برآن شدیم تا به بررسی مبانی هستی شناختی، معرف شناختی و روش شناسی این متفکر بپردازیم.

### چیستی علم عمران

ابن خلدون برای اولین بار در کتاب مقدمه از علم جدید خود نام می برد. وی قصد خود را از ویرایش این کتاب تاریخ نگاری بیان می کند. به همین خاطر ابتدا تعریفی از تاریخ ارائه می دهد: تاریخ؛ اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آن ها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آن هاست، و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آن ها، و به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می گیرد و سزاست که از دانش های آن شمرده شود. (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۲)

در این تعریف به دو مطلب مهم اشاره گردیده است اول اینکه وی هدف خود را صرفاً نقل وقایع نمی داند بلکه هدف خود را، تحقیق در این حوادث و یافتن علل حقیقی آن ها می داند و نکته دوم این است که یافتن این علت ها را درون حکمت و با روش منطقی دنبال می کند. به عبارتی در اینجا تلویحاً به این مسئله اشاره دارد که علم جدید وی در چارچوب حکمت قرار دارد. در مباحث بعدی راجع به این مسئله که این علم جدید را در کدام یک از دسته بندی های معمول حکمت (به معنای عام) می توان جا داد، صحبت می شود. به هر حال او پس از بیان تعریف تاریخ به انحرافات که در این راه رخ داده اشاره می کند:

... ریزه خواران آن اخبار را به نیرنگهای باطل در آمیخته و در مورد آنها یا دچار توهم شده یا به جعل پرداخته اند و روایات زر اندود وضعیفی تلفیق کرده و ساخته اند، و بسیاری از آیندگان ایشان را پیروی کرده و همچنانکه آن اخبار را شنیده اند برای ما به جا گذاشته اند بی آنکه بموجبات و علل وقایع و احوال در نگردند و اخبار باوه و ترهات را فرو گذارند. (همان: ۳)

بنابراین وی با پذیرش اینکه بسیاری از تاریخ نویسان در تاریخ نویسی از جاده اعتدال خارج گشته و اخبار کذبی را انتشار داده اند در پی سنگ محکی است که بتوان این تاریخ ها را با آن سنجید و تاریخ نگاری را با آن قوام بخشید. وی راجع به قضاوت درباره تاریخ نگاری هایی که کژتابی دارند اینگونه اشاره می کند:

و انتقاد کننده بینا می تواند با مقیاس هوش خویش سره بودن یا ناسره بودن آن مقولات را بسنجد، چه تمدن و عمران دارای طبایع خاصی است که می توان اخبار گذشته را بدانها رجوع داد و روایات و اخبار را بر آنها عرضه کرد. (همان: ۴)

وی در این قسمت به نکته ای مهمی اشاره می کند، وی صحت یا سقم این تاریخ نگاری ها را نه با سند آنها، بلکه با طبایع اجتماع می سنجد؛ و این مطلب در واقع خط انفصال وی از سایر تاریخ نگاران می باشد. وی بر خلاف پیشینیان قائل بود در درون جامعه طبایعی وجود دارد، که با پی بردن به این طبایع می توان درباره تواریخ قضاوت کرد. اینکه او چگونه این طبایع را ملاک قضاوت قرار می دهد، بحث روشی وی را تشکیل می دهد که در بخش های بعد به آن می پردازیم. وی پس از این مطلب به کار نویی که متناسب با این نگاه شکل داده است می پردازد :

کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسلهای پی در پی پرده برداشتم و آن را از حیث اخبار و نظریات به ابواب و فصولی تقسیم کردم و علل و موجبات آغاز تشکیل دولتها و تمدن ها را در آن آشکار ساختم. (همان: ۶)

... کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی می دهد شرح دادم، چنانکه خواننده را به علل و موجبات حوادث آشنا می کند و برخوردار می سازد و وی را آگاه می کند که چگونه خداوندان دولتها برای بنیانگذاری آنها از ابوابی که بایسته بوده داخل شده اند، بدانسان که خواننده دست از تقلید بر می دارد و بر احوال نسلها و روزگارهای گذشته و آینده آگاه می شود. (همان: ۷)

بنابراین وی به شرحی که گذشت به علم جدید خود اشاره می کند و آن را بیان کننده علل حوادث مطابق با طبایع بشری می داند، به شکلی که این علم می تواند خیر از آینده هم بدهد. این جمله مشهور که گذشته چراغ راه آینده است در منظومه فکری ابن خلدون معنای تازه ای می یابد. این جمله که تا قبل از آن به آن معنا بود که با بررسی تاریخ، از گذشته درس عبرت می گیریم و در آینده اشتباهات گذشته را مرتکب نمی شویم، در نگاه ابن خلدون اینگونه تفسیر می شود که تاریخ از یک سری قواعد که ریشه در طبایع انسانی دارند ناشی می شوند و چون من به این طبایع در تاریخ خودم اشاره کرده ام، شما با بهره گیری از این قواعد می توانید بهترین راه را برگزینید و حتی آینده را پیش بینی کنید. ابن خلدون در نهایت به این مسئله اشاره می کند که این کار جدیدی که آغاز کرده است در واقع معنای حقیقی تاریخ است:

باید دانست که حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می شود. (همان: ۶۴)

وی در بخش دیگری به تفکیک علم نوبنیاد خود از سایر علوم می پردازد و به مسائل و موضوعات خاص آن اشاره می کند و تفاوت آن را با سایر علوم زمان خود نشان می دهد:

این شیوه خود دانشی 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 می پیوندند و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است. (همان: ۶۹)

نمی توان آن را از مسائل دانش خطابه به شمار آورد، زیرا موضوع خطابه گفتارهای اقناع کننده ی سودمند است... و در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره جویی خانه یا شهر است. (همان: ۷۰)

### هستی شناسی و معرفت شناسی ابن خلدون

ابن خلدون مباحث نظری خود را در این رابطه، در ذیل بحث خود در رابطه با انواع دانش ها بررسی می کند. وی در جلد دوم مقدمه بحثی را راجع به انواع دانش هایی که در اعصار گوناگون شکل گرفته اند بیان می کند و در اثناء بحث، دانش هایی که در آن روزگار مطرح هستند را به نقد و بررسی می کشد و نظر نهایی خود را در رابطه با دانش معیار بیان می کند. در این فصل به مباحث شناخت شناسی و هستی شناسی و انسان شناسی وی می توان پی برد. این فصل خود نشان دهنده این مطلب است که او دنبال بازسازی و تنظیم مجدد این تقسیم بندی هاست و با این مباحث می خواهد جایگاه خویش را نشان دهد. اهمیت این مسئله زمانی آشکار می شود که بدانیم این مباحث تا قبل از آن و در آن روزگار زیاد مورد توجه نبوده است، اما ابن خلدون چون علم جدیدی را مطرح کرده است به دنبال آن است که دوباره این تقسیم بندی را که مبتنی بر نظر ارسطوست، مورد کنکاش و بازنگری قرار دهد. این مسئله نشان از روحیه انتقادی و جایگاه خاصی است که وی در اندیشه اسلامی دارد. وی که در اندیشه کلامی منتسب به مکتب اشعری است و این مطلب در جای جای مقدمه خود را نشان می دهد، به دنبال آن است که جایگاه عقل را در این علوم نشان دهد و اختلاف نظر خود را بیان کند. بهر حال این فصل مبین اندیشه سلبی ابن خلدون است که در آن اندیشه های مختلف را مورد بحث و انتقاد قرار می دهد.

ابن خلدون در این فصل بحث خود را از اندیشه انسانی آغاز می کند. به عقیده وی در مرتبه اول تفاوت انسان و حیوان در نیروی اندیشه است و در مرتبه دوم این نیروی اندیشه است که باعث برتری و تسلط وی بر حیوانات شده است:

باید دانست که خدا سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته و این اندیشه را مبداء کمال و نهایت فضیلت و شرف او بر کائنات قرار داده است. (همان: ۸۵۹)

بدان (اندیشه) صور محسوس ها را انتزاع می کند و ذهن خود را در آن ها به جنبش در می آورد و سپس از آنها صورت های دیگری تجرید می کند. پس اندیشه عبارت از نیرویی که در ماورای حس

در این صورت های انتزاع شده تصرف می کند و ذهن را در آنها جولان می دهد و آنها را انتزاع و ترکیب می کند. (همان: ۸۶۰)

وی سپس اندیشه که در واقع جدایی بخش انسان از حیوان است و برتری بخش انسان می باشد را در سه بخش، طبقه بندی می کند، نوع اول را عقل تمییزی که مشتمل بر تصورات است، نوع دوم عقل تجربی مشتمل بر تصدیقات است، نوع سوم عقل نظری که با آن وجود را در کمال حقیقت آن در می یابیم. وی در نهایت عقل نظری را معنای حقیقت انسانیت می داند. وی این نوع عقل را اینگونه توضیح می دهد:

عبارت از تصورات و تصدیق هایی است که به طرز و شرایط خاصی تنظیم می یابد و انسان را به علوم دیگری از همان جنس در تصور یا تصدیق رهبری می کند، سپس با معلوم هایی بجز از جنس خود آنها تنظیم می شود و همچنین ما را به فایده علوم دیگری آشنا می کند و نهایت فایده ای که از آن بر می گیریم این است که وجود را چنانکه هست از راه جنس ها و فصل ها و اسباب و علل آن تصور کنیم و در نتیجه به نیروی اندیشه وجود را در کمال حقیقت آن در می یابیم و آنوقت اینگونه اندیشه عقل محض و نفس ادراک کننده می شود. (همان: ۸۶۱)

به این ترتیب با این توصیفاتی که او برای عقل نظری بر می شمارد اینگونه برداشت می شود که وی قائل به نیروی اندیشه ای است که قدرت کشف حقیقت را دارد و می تواند وجود را چنانکه هست به چنگ خویش بیاورد، اما سؤالی که مطرح می شود این است که مراد او از وجود چیست آیا هر وجودی را می توان با استفاده از این قوه به دست آورد یا اینکه وجودهایی در عالم هستند که با این عقل نظری قابل دسترسی نیستند؟ برای پاسخ به این پرسش بایستی دید وی هستی ها را چگونه تقسیم بندی می کند. وی به سه جهان اشاره می کند که هر کدام از آنها را در خود درک می کنیم: ما به وجدان صحیح در نفوس خویش وجود سه جهان را می بینیم: نخست جهان حس و آن را با همان مشاعر حسی در می یابیم که جانوران هم از لحاظ ادراک در آنها با ما شریکند. سپس در نهاد خویش اندیشه ای را که بشر بدان اختصاص یافته است ملاحظه می کنیم و ناچار از آن به وجود نفس انسانیت پی می بریم از اینرو که در پیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی می باشند مشاهده می کنیم و در می یابیم که اندیشه جهانی دیگر برتر از جهان حس است.

آنگاه به جهان سومی برتر از خویش رهبری می شویم، چه در وجود خود آثار آن را که در دلها (اندیشه) ما تلقین می کند می یابیم. ... جهانی برتر از جهان ماست که همان جهان فرشتگان است و در آن جهان ذواتی ادراک کننده وجود دارد، زیرا آنها را در خود می یابیم با آنکه میان ما و آنها مغایرت وجود دارد. (همان: ۸۶۶-۸۶۹)

مطابق با مطلبی که گذشت آشکار می گردد که ابن خلدون سه جهان متصور است. هر چند ما به این سه جهان به صورت اجمال گواهی می دهیم اما اینگونه برداشت می شود که دسترسی به همه آنها یکسان نباشد خود وی به این مسئله اشاره می کند:

و آنچه در فهم ما می گنجد و درک آن از همه جهانهای دیگر برای ما آسانتر است همان جهان بشر است. چه این جهان در ادراکات جسمانی (ظاهری) و روحانی (باطنی) ما دریافتنی و مشهود است. (همان: ۸۶۸)

وی در بخش دیگری از کتاب مقدمه در اشاره به دو ادراک جسمانی و روحانی اینگونه توضیح می دهد:

انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان در آمیخته است و هر یک از دو جزء یاد کرده دارای مدارک و مشاعری مخصوص به خود هستند... با این تفاوت که مدارک روحانی را بذات خود و بیواسطه درک می کند لیکن مدارک جسمانی بوسیله ابزارهای جسم است همچون دماغ و حواس. (همان: ۱۰۹۴)

بنابراین وی با بیان این مطلب هر چند دسترسی به جهان ارواح و فرشتگان را مطلقاً رد نمی کند اما دسترسی به آن را مشکل می داند. وی برای توجیه این مطلب به بیان اختلاف میان فرشته و انسان می پردازد و بیان می کند که فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراک و عقل است و دانش های فرشتگان پیوسته با معلومات ایشان منطبق است. ولی دانش بشر عبارت از حصول صورت معلوم در ذوات ایشان پس از مرحله ایست که صورت مزبور در آن حاصل نباشد. به همین خاطر وی به دنبال ملاک صدق این معلومات می گردد:

پس هر گاه صورتی در آن حاصل آید و در شمار معلومات گردد آن وقت به بیان مطابقت نیازمند خواهد بود و چه بسا که برهان صناعی (منطقی) آن را روشن می کند ولی وضوح آن از پشت پرده است. (همان: ۸۶۸)

با توجه به مطالبی که بیان گردید می توان نتیجه گرفت که ابن خلدون در مباحث معرفت شناختی قائل به دو منبع معرفتی در انسان می باشد: منبع جسمانی و منبع روحانی؛ منبع جسمانی درک آن با واسطه است ولی منبع روحانی بی واسطه برای هر کدام از این منابع معرفتی ممکن است صوری حاصل شود و معرفتی کسب کند، برای سنجش و تفکیک معرفت معتبر از غیر معتبر وی بر خلاف فلاسفه آنها را ارجاع به منطق درونی نمی دهد بلکه قائل است که بایستی تطابق با خارج داشته باشند، به عبارتی هر چند آن تصور از لحاظ برهانی دقیق باشد اما تا زمانی که مطابقت خارجی نداشته باشد، غیر معتبر است. در این بخش بحث معرفت شناختی ابن خلدون را به صورت نموداری تصویر کرده ایم.



ابن خلدون در ادامه مطابق با نظریه معرفت شناسی ای که اشاره می کند. به مباحث هستی شناسی اشاره می کند وی جهان را متشکل از ذات های محضی می داند که باعث شکل گیری موجودات در عالم می شود :

باید دانست که جهان هستی مشتمل بر ذات های محضی است چون عناصر و آثار آن ها و موالید سه گانه ای که از آن ها تولید می شوند مانند کان و گیاه و جانور. (همان: ۸۶۱)

وی قائل است که بین این عناصر رابطه سببی بر قرار می باشد. و به همین خاطر نظم و ترتیبی بین این عناصر و حوادثی که شکل می گیرند وجود دارد. وی این نظم و ترتیب را تنها برای بشر که بهره مند از نیروی اندیشه می باشد قابل دسترسی می داند.

نظم و ترتیب میان حوادث را خواه طبیعی باشد یا وضعی به نیروی اندیشه می توان درک کرد. (همان: ۸۶۱)

به همین خاطر وی معتقد است افعال نیز به تاسی از این قواعد دو حالت پیدا می کنند. یا یک فعل مطابق با این نظم انجام می پذیرد در این صورت این افعال قاعده مند هستند و یا اینکه فعل از این قواعد پیروی نمی کنند که افعال بی قاعده را می سازند. انسان چون بهره مند از نیروی اندیشه است و می تواند این قواعد را درک کند بنابراین افعال او نیز بر خلاف حیوان قاعده مند می باشد.

و اما افعال جانوران دیگر دارای انتظام نیست، زیرا اندیشه ای که به یاری آن کننده کار نظم و ترتیب را در می یابد بی بهره می باشند، چه دریافت جانوران تنها به وسیله حواس است و ادراکات آنها پراکنده و تهی از پیوند و رابطه است. از اینرو که ادراک منظم و بهم پیوسته جز به نیروی ادیشه حاصل نمی شود. (همان: ۸۶۳)

وی سپس با بیان اینکه در عالم هستی ادراک منظم اصالت دارد، لذا انسان بر حیوان چیره است؛ چون ادراک او منظم است و علاوه بر این برخی انسانها که ادراک منظم آنها دایره وسیعتری دارند نیز بر سایرین غلبه دارند، چون آنها قدرت تبیین امورات و انجام فعل هدفمند را دارند.

و چون در جهان هستی یا عالم کائنات حواس و ادراکات منظم، معتبر و اصل تلقی گردیده و حواس نا منظم بدنبال ادراکات منظم و به منزله فرع آنها شمرده شده است، از این رو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج می باشد و به همین سبب مسخر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است.

پس اندیشه ویژه بشریت است که نوع بشر بدان از جانوران بازشناخته می شود و به اندازه حصول مراتب سبب ها و مسبب ها در اندیشه یک تن می توان به پایگاه انسانیت وی پی برد. (همان: ۸۶۳)

بنابراین وی در بعد هستی شناختی قائل به اتم هایی است که تشکیل دهنده جهان هستند و این اتم ها در رابطه سببی با یکدیگر قرار دارند یعنی برخی به دنبال دیگری می آیند و برخی مقدم بر

سایرین هستند. لازم به ذکر است که وی اشاره می کند که این عناصر خود آفریده خداوند هستند و شناخت آن ها نیز بر اساس عنایت خداست که انجام می پذیرد.

### نقش پیش فرضهای اشعری در اندیشه ابن خلدون

مذهب اشعری یک مکتب فلسفی و دینی است که در قرن چهارم و پنجم / دهم و یازدهم در اسلام پدید آمد. این نهضت فکری در تلاش خود را نه تنها در جهت زدودن ساحت اسلام از عناصر غیر اسلامی قرار داد بلکه این مکتب تلاش می کرد وجدان دینی را با تفکر اصیل اسلامی هماهنگ کند. (شریف، ۱۳۶۲: ۳۱۵) در مقابل اشاعره دو گروه قرار داشتند و مکتب اشعری در پاسخ به این دو گروه به وجود آمد و تلاش خود را در تفکیک راه خویش از این دو جریان قرار داد. گروه اول که از قدیمی ترین جریان کلامی در جهان اسلام بودند مکتب اعتزال و گروه دوم؛ ظاهریه و راست کیشان. اشعری در قبال این دو مکتب فکری کاملاً متخالف که در زمانه او رایج بود موضعی میانه اتخاذ می کند. وی ناگزیر بود که با هر دو طرف مخالفت کند. (همان: ۳۲۰) این موضع گیری میانه در قبال مسائل، در مواردی از قبیل جبر و اختیار، رابطه عقل و وحی و ... به خوبی نمایان می گردد.

مکتب کلامی اشعری در طول زمان تکامل یافت. این مکتب بر خلاف خواسته بنیانگذار آن، رفته رفته، به جانب عقل گرایید، به طوری که متکلمان متأخر این مکتب در بیشتر استدلالات خود به عقل استناد می نمودند. (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۶: ۲۳۴) به عنوان مثال باقلانی یکی از سردمداران عقلانی کردن این مکتب می باشد. وی در تبعات کلامی خود چند قضیه مابعد الطبیعی محض از قبیل جوهر وحدت مفرد است، عرض فقط وجود عارضی دارد و نمی تواند در کیف موجود باشد، و خلاء کاملاً میسر است، را به کار گرفت و به مکتب اشعری مبنایی ما بعد الطبیعی داد. (شریف: ۳۳۶) البته این استفاده آنها از عقل به خاطر پذیرش عقل به عنوان منبع معرفت بخش نبود بلکه، آنها مبادی تفکر خود را از وحی اقتباس می نمودند و استفاده از استدلال عقلی تنها در جهت محاجه با گروه رقیب شان یعنی معتزله بود. (همان: ۳۱۷) آنها با تفکیک عقل از حوزه وحی ضمن پذیرش عقل، در مقابل معتزله که خواهان گسترش عقل به حریم وحی یا ایمان بودند واکنش نشان دادند. (فخری، ۱۳۹۱: ۲۲۹) آنها با جدا کردن این دو حوزه در مقابل معتزله که پذیرش دین را عقلانی می دانستند موضع گیری کردند و دین را صرف پذیرش ایمانی می دانستند. از نظر آنان اسلام بر اصول و مفاهیمی استوار شده است که ماهیتاً و رای محسوساتند و برهان عقلی بر نمی تابند، و قبل از هر چیز باید به اتکای وحی به این اصول ایمان آورد. آنها معتقدند که اسلام به منزله دین، ضرورت عقلانی ساختن ایمان را می پذیرد، اما پذیرفتن این مسئله به معنای پذیرش عقل محض یا تفکر تحلیلی در مقام تنها منشاء یا مبنای اسلام به عنوان دین نیست. این گروه وظیفه عقل را عقلانی ساختن ایمان به اصول اساسی اسلام است، نه پرسش از اعتبار یا صدق اصولی که بر مبنای وحی استقرار یافته و قرآن و سنت هم بدانها تصریح کرده اند. (شریف: ۳۲۸) از این رو این گروه به مباحث کلامی نگاهی

اختلافی نداشتند بلکه مسائلی که از جانب آنان مطرح می شد، جنبه اعتقادی داشت و جزئی از مباحث دینی شمرده می شد که همه بایستی به آن ملتزم باشند. به همین خاطر غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه بخاطر سه دلیل کلامی، فلاسفه را کافر می داند. (غزالی: ۱۳۹۱) از این رو بزرگان این مکتب از قبیل بغدادی و امام الحرمین جوینی و غزالی رابطه بین اشعریت (به عنوان مکتب کلامی) و شافعییت (به عنوان مذهب فقهی) را محکم و استوار کردند. (شیخ الاسلامی: ۲۳۱-۲۳۸)

اشاعره معتقدند که قدرت خداوند بر همه چیز احاطه دارد و این قدرت منزه از سازگاری با قوانین بشری است و حد و قیدی بر نمی دارد. (پاینز، ۱۳۸۷: ۲) از نظر این گروه خداوند علت حقیقی همه چیز است، قدرت حقیقی مؤثر تنها از آن او و نامحدود است؛ اراده او مطلقاً آزاد است و هیچ چیز آن را تعیین نمی کند. خداوند مقید به اتیان افعال بر حسب غرض عقلی نیست. به علاوه فعل او غایتمند نیست، چرا که اگر غایتمند بود افعال خداوند را چیزی خارج از او و سوای او تعیین می کرد. (شریف: ۳۳۳ - ۳۳۴) اشاعره بر خلاف فلاسفه مشاء که قائل بودند خداوند قبل از هر چیز فکر یا عقل است. معتقد بودند که خداوند پیش از هر چیز اراده است. خدای متعال عالم را به اراده خود خلق کرده و به اراده خود بقا می بخشد. [علت موجد و علت مبقیه عالم اوست]. از نظر فیلسوفان مشایی خداوند اراده اش به عالم تعلق می گیرد، چون به آن علم دارد. اما از نظر اشاعره خداوند به عالم علم دارد به دلیل اینکه اراده اش به آن تعلق گرفته است و علم او در همین اراده کردن است. (شریف: ۵۱) آنها معتقدند که در صورت انکار اراده، خداوند را عاقل نیز نمی توان دانست. غزالی در انتقاد از ابن سینا اینگونه استدلال می کند که علم به فعل ضرورتاً فقط در مورد افعال ارادی است، بنابراین اگر کسی ادعا کند که عالم بدون اراده یا اختیار خداوند بالضروره از او صادر می گردد، همانطور که نور از خورشید صادر می شود. در آنصورت مستلزم علم خدا خواهد بود. (نصر، ۱۳۸۹: ۲۰۴)

این مطالب بخوبی نشان می دهد تا چه اندازه ابن خلدون متأثر از اندیشه اشاعره می باشد. ابن خلدون نیز چنانکه در بحث هستی شناسی اشاره گردید همانند اشاعره به ظاهر امور توجه می کند و وجهی برای صورت و ماده اجتماع قائل نیست. از این رو اندیشه ابن خلدون اندیشه ای انتقادی نیست و تنها به آنچه در حال اتفاق افتادن درون جامعه است می پردازد. ابن خلدون نیز عقل کلی خداوند را رد می کند و از این رو معتقد است خداوند محدود در حدود عقل نیست و بجای پرداختن به عقل خداوند با استفاده از عقل بایستی به بررسی اراده و عادت الهی از طریق مشاهده پردازیم.

### چیستی جامعه

ابن خلدون به نقل از حکمای پیش از خود اشاره می کند که انسان ها مدنی بالطبع هستند؛ به این معنا که در زندگی انفرادی بشر به کمال نمی رسد و قادر به رفع احتیاجات خود نیست پس نیازمند آن است که برای رفع نیازهای خود به شکل اجتماعی زندگی کند.

وی [بشر] طبیعتاً در کلیه نیازمندیهای زندگی خود همواره محتاج به همکاری و معاونت است. (همان: ۸۶۴)

وی پس از ذکر این مسئله اشاره می کند که برای آنکه همکاری شکل بگیرد، بایستی قبل از آن سازش به وجود بیاید تا پس از آن توافق و مشارکت به وجود بیاید. قبل از شکل گیری توافق یعنی در مرحله سازش خودخواهی ها و تضاد منافع ممکن است به جنگ و صلح بیانجامد. هر چند این مرحله را وی مرحله اصلی زندگی بشر نمی داند اما معتقد است بشر چون از نیروی اندیشه بهره مند است جنگ و صلح و درگیری های آن نیز در عالم بی همتاست و مخصوص به نوع بشر است. در نهایت همین قوه یعنی اندیشه منجر به شکل گیری تشکیلاتی می شوند که این تشکیلات به زندگی بشر نظم می دهد و از مفسد در زندگی بشری جلوگیری می کند. در این مرحله جامعه انسانی شکل می گیرد.

هر کاری در میان ایشان [بشر] دارای نظم و تشکیلاتی است و امکان می یابند تشکیلاتی منظمی به روش های گوناگون سیاسی و فلسفی ایجاد کنند و بوسیله اینگونه تشکیلات از مفسد و تباهیها روی بر می گردانند و به مصالح و امور شایسته می گریند و از زشتی به نیکی متمایل می شوند. (همان: ۸۶۴)

با توجه به مطلبی که گذشت به نظر می رسد وی در ابتدای تشکیل جامعه به عقل نظری توجه دارد. عقل نظری ای که شکلی اجتماعی دارد و منحصر به افراد خاصی نیست. اما وی پس از آن به شکل گیری عقل تجربی در اجتماع میپردازد و بیان می کند که پس از ایجاد این تشکیلات بشر با تجربه و بدون آنکه تعمق نظری داشته باشد می تواند این تشکیلات را درک کند و عمل خود را بر آن منطبق گرداند. به عبارتی در بدو امر عقل نظری با ایجاد تشکیلات بشری شکلی محسوس پیدا می کند و پس از آن تنها با عقل تجربی است که امورات بشر ادامه می یابد. هر کسی مطابق با تجربه می آموزد که چگونه با دیگران ارتباط داشته باشد و روابط اجتماعی خود را شکل ببخشد.

پس از آنکه در نتیجه انجام دادن هر کاری تجربه درست می آموزند و عادات نیکی میان آنان متداول می شود، زشتیها و مفسده ها را تشخیص می دهند و از رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری می جویند و نتیجه اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفسد کاملاً نمودار می شود. (همان: ۸۶۴-۸۶۵)

معانی مزبور کاملاً از حس دور نمی باشد و نیازی نیست که در آنها تعمق شود، بلکه همه آنها از راه تجربه به دست می آید و به وسیله آن مورد استفاده واقع می شود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که به محسوسات تعلق دارد و صدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار می شود. (همان: ۸۶۵)

ابن خلدون در قسمتی که اشاره گردید به نکته جالب توجهی اشاره می کند و آن اینکه وی جامعه را به محسوسات ارجاع می دهد. برای سنجش و یادگیری هر معنایی که در ذهن هر یک از افراد شکل می گیرد بایستی بتوان به مورد محسوسی که ساخته شده است اشاره کرد. به همین خاطر وی عقل تجربی را متکفل اجتماعی شدن می داند. عقلی که با ارجاع به محسوسات می آموزد که چه چیز صحیح و چه چیز غلط می باشد. بنابراین امر واقع در اندیشه هستی شناسی ابن خلدون اهمیتی ویژه دارد. امر واقعی که کاملاً حسی است و افراد توسط عقل تجربی به آن دست می یابند.

### روش شناسی

در این قسمت روش شناسی ابن خلدون را بیان خواهیم کرد. همانگونه که در بالا اشاره گردید روش شناسی در هر اندیشمندی متأثر از مبانی هستی شناسی و معرفت شناسی آن متفکر می باشد، بنابراین در این بخش علاوه بر تشریح روش شناسی ابن خلدون به تأثیرات این مبانی در شکل گیری این روش اشاره می کنیم.

ابن خلدون هدف خود را از ایجاد علم عمران جدا کردن سره از نا سره در اخبار منقول می داند. همانطور که اشاره شد، او در مباحث معرفت شناسی خویش به تطابق با واقع در تعیین صحت یک علم توجه ویژه دارد. بنابراین از نظر وی برای تعیین صحت اخبار بایستی این اخبار را با واقعیت عینی تطبیق بدهد. و از آنجایی که او جامعه را متشکل از واقعیت محسوس می بیند، پس این واقعیت ناگزیر واقعیتی محسوس می باشد که با عقل تجربی قابل دسترسی است. این مبحث جان کلام روش شناسی وی را تشکیل می دهد. بنابراین وی به دنبال روشهایی می گردد که بتوانند علمی یقینی تولید کنند و این علم یقینی بایستی مطابق با واقعیت محسوس بیرونی باشد. وی با این نگاه دو روش را تجویز می کند، یکی روش مقایسه و دیگری روش نظری که به تطبیق اخبار با واقعیت های اجتماعی اشاره دارد البته وی معتقد است که واقعیت های اجتماعی از دل مقایسه در می آیند:

آنان که وقایع و حکایات را بر اصول آنها عرضه نکرده، آنها را با نظایر هر یک نسنجیده، و به معیار حکمت و آگاهی بر طبایع کاینات و مقیاس تحکیم نظر و بصیرت نیازموده و بغور آنها نرسیده اند پس از حقیقت گذشته و در وادی وهم و خطا گمراه شده اند. (همان: ۱۳)

وی در رابطه با روش مقایسه خویش، از آنجایی که قائل به طبایع ثابت انسانی است \_ در عین حالی که قائل به تفاوت های فرهنگی نیز می باشد \_ معتقد است، مقایسه می تواند اغلاط و اشتباهاتی که در تاریخ نگاری اتفاق افتاده را برای مورخ آشکار کند و همچنین با استفاده از این روش می توان به طبایع اجتماع پی برد و این روش خود مقدمه ای برای روش نهایی ابن خلدون می باشد.

شبهات گذشته به آینده از شباهت آب به آب هم بیشتر است. (همان: ۱۴)

مورخ بصیر به تاریخ، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و

هم لازم است در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بدانند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجند و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافقی یا تضاد و خلاف در یابد، و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و بعقل آنها پی برد و هم به درک اصول و شالوده های دولتها و ملتتها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را بکمال فراگیرد. و در این هنگام می تواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که بتجربه آموخته است عرضه کند. (همان: ۵۱)

وی در جای دیگری ضمن آنکه مجدداً اشاره می کند که برای سنجش اعتبار یک خبر بایستی به همبستگی آن با طبایع اجتماعی توجه کرد، بیان می دارد که این مسئله اهمیتش حتی از عدالت راوی نیز مهم تر است. در واقع ابن خلدون پس از آنکه در قسمت های قبل با رد ضرورت درونی سعی در شناسایی صدق خبرها از خارج را دارد، در مرحله بعد با رد راوی به عنوان روایتگر خبر محقق را تنها به واقعیت و طبایع اجتماعی ارجاع می دهد. و معتقد است ابتدا بایستی امکان یا عدم امکان وقوع یک خبر در عالم واقع مشخص گردد، سپس به عدالت راوی متوسل شد.

و امثال این اخبار فراوان است و تقبیح آنها به شناسایی طبایع اجتماعی بستگی دارد و این روش بهترین و مطمئن ترین طریقه ها در تقبیح اخبار و بازشناختن راست آن از دروغ است و بر طریقه تعدیل راویان مقدم می شود. زیرا به تعدیل راویان توسل نمی جویند مگر هنگامی که بدانند خبر بذاته ممکن است یا ممتنع است. (همان: ۶۸)

وی در بخش دیگری میان احکام شرع و غیر شرع اختلاف قائل می شود. وی که تطبیق را در عالم شرع که عالمی ماوراء بشری است جایز نمی شمارد معتقد است در مورد شرع می توان به عدالت روایتگر رجوع کرد یا به عبارت بهتر راه دیگری نداریم برای آنکه صدق و کذب آن را از طریق راوی بشناسیم. اما در مورد مسائل محسوس که مورد بیرونی دارد بایستی تطبیق با واقع مقدم بر عدالت راوی باشد.

و همانا تعدیل و جرح در صحت خبرهای شرعی معتبر است زیرا بیشتر اخبار شرعی تکالیف انشایی است که شارع عمل کردن به آن را واجب کرده است همین که علم به صحت آنها حاصل شود، و راه علم به صحت آنها اعتماد به راویان در عدالت و ضبط است. (همان: ۶۸)

وی در جای دیگری اشاره می کند:

فایده انشاء از خود انشاء اقتباس می شود ولی فایده خبر هم از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع، استنباط می گردد. (همان: ۶۹)

در نهایت خود او این روش را یقینی ترین روش جهت دستیابی به حقیقت و بازشناختن حق از باطل می داند.

و هر گاه این شیوه را بکار ببریم، در بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ برای ما به منزله قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچگونه شک بدان راه نیابد و در این هنگام اگر در خصوص کیفیاتی که در اجتماع روی می دهد چیزی بشنویم خواهیم توانست به وسیله آن اخبار پذیرفتنی را از ناسره بازشناسیم و این شیوه معیاری صحیح خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب، راه راست و درستی بجویند. (همان: ۶۹)

وی در بخشی از کتاب خود روشش را درباره قولی که فلاسفه در اثبات نبوت بیان می کنند، پیاده سازی می کند. وی در نهایت با استنادات تاریخی این استدلال را رد می کند. این بحث خود نشان می دهد که ابن خلدون تا چه حد مقید به تطابق واقعه با خارج می باشد. نکته مهم این است که وی در رد فیلسوفان بجای آنکه در مقابل آنان اقامه دلیل عقلی کند با استناد به واقعیت اجتماعی سخن آنان را مردود می شمارد. از آنجایی که این مطلب می تواند بحث ما را در رابطه با مبانی روش شناسی ابن خلدون مشخص سازد، ذکر آن در این قسمت خالی از لطف نیست.

فیلسوفان هنگامی که می خواهند نبوت را اثبات کنند به استدلال منطقی می پردازند و آن را خاصیت طبیعی برای انسان می شمردند و این برهان را تا غایت آن بدین سان اثبات می کنند که ناچار بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد، سپس می گویند و آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد و یکی از افراد بشر آن را آورده باشد و آن فرد باید به سبب ودایعی که خدا از خواص هدایت خویش بوی می سپارد از دیگران متمایز باشد تا مردم بوی تسلیم شوند و شریعت او را بپذیرند و فرمانروایی او در میان ایشان و بر آنان بی انکار و نکوهش و تقبیح کمال پذیرد.

ولی این قضیه را چنانکه می بینید حکما نمی توانند با برهان ثابت کنند زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد و این امر بوسیله مقرراتی است که حاکم بین خویش یا به نیروی عصبیتی که بقدرت آن بشر را مقهور می سازد بر مردم فرض می کند و آنرا به پیروی از طریقه خود وا می دارد و اهل کتاب و پیروان پیامبر نسبت به مجوس که کتاب آسمانی ندارند اندک می باشند، چه اینان اکثریت مردم جهان اند و با همه اینها گذشته از حیات و بقا دارای دولت ها و آثار و یادگارها بوده اند و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع بسر می برند و در اقلیم های غیر معتدل شمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان بی گمان بر خلاف زندگی مردمانی است که بصورت هرج و مرج و بی حاکم بسر می برند، چه اگر چنین می بود امکان نداشت بحیات خود ادامه دهند. و بدینسان عدم صحت نظریه حکما در وجوب نبوتها آشکار می گردد. (همان: ۸۰)

### جمع بندی

در این تحقیق به دنبال آن بودیم که مبانی اندیشه اجتماعی ابن خلدون را مورد تدقیق و بررسی قرار دهیم. ابن خلدون پایه گذار علم عمران است و به دنبال بررسی جوامع و قواعد تشکیل دولت ها و تمدن ها می باشد. او در نقد تاریخ نگری ها معتقد است که آن ها از جاده اعتدال خارج شدند و

صحت یا سقم این تاریخ نگاری ها را نه با سند بلکه با طبایع اجتماع می سنجد. از نظر او تاریخ از یک سری قواعد که ریشه در طبایع انسانی دارند ناشی می شوند و اذعان می کند که چون من به این طبایع در تاریخ خودم اشاره کرده ام، با بهره گیری از این قواعد می توان بهترین راه را برگزید و حتی آینده را پیش بینی کرد. هستی شناسی و معرفت شناسی ابن خلدون در اندیشه کلامی منتسب به مکتب اشعری است. او با نگرشی انتقادی به دنبال نشان دادن جایگاه عقل در علوم است. روش شناسی ابن خلدون نیز منطبق بر مبانی معرفت شناسی است. او در مباحث معرفت شناسی خویش به تطابق با واقع در تعیین صحت یک علم توجه ویژه دارد. بنابراین از نظر وی برای تعیین صحت اخبار بایستی این اخبار را با واقعیت عینی تطبیق بدهیم. از آنجایی که او جامعه را متشکل از واقعیت محسوس می بیند، پس این واقعیت ناگزیر واقعیتی محسوس می باشد که با عقل تجربی قابل دسترسی است. ابن خلدون در بحث چیستی جامعه معتقد است: انسان ها مدنی بالطبع هستند؛ به این معنا که در زندگی انفرادی بشر به کمال نمی رسد و قادر به رفع احتیاجات خود نیست پس نیازمند آن است که برای رفع نیازهای خود به شکل اجتماعی زندگی کند. وی در ابتدای تشکیل جامعه به عقل نظری توجه دارد. عقل نظری ای که شکلی اجتماعی دارد و منحصر به افراد خاصی نیست. اما وی پس از آن به شکل گیری عقل تجربی در اجتماع می پردازد و بیان می کند که پس از ایجاد این تشکیلات بشر با تجربه و بدون آنکه تعمق نظری داشته باشد می تواند این تشکیلات را درک کند و عمل خود را بر آن منطبق گرداند.



## منابع و مأخذ

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، جلد اول، ترجمه پروین گنابادی، محمد. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ یازدهم، تهران ۱۳۸۲
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، جلد دوم، ترجمه پروین گنابادی، محمد. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ یازدهم، تهران ۱۳۸۲
- شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲
- شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم، مرکز دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲
- شیخ الاسلامی، سید اسعد، سیری اجمالی در اندیشه های کلامی معتزله و اشاعره، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، تهران ۱۳۸۶
- شیخ، محمد علی، ابن خلدون و فلسفه تاریخ و اجتماع، نشریه آینه معرفت، شماره ۱۸، ۱۳۸۸
- فاتحی و اخلاصی، زیرساخت های دینی اندیشه های اجتماعی ابن خلدون، فرهنگی اجتماعی سال اول زمستان شماره ۱، ۱۳۸۸
- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، هیئت مترجمان، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۹۱
- کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات کویر، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۷
- مجدالدین، اکبر، بررسی ادبیات اجتماعی مقدمه ابن خلدون، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۴۷-۴۸، ۱۳۸۴
- نصار، ناصف، اندیشه واقع گرای ابن خلدون. ترجمه رحیم لو، یوسف. مرکز نشر دانشگاهی. تهران ۱۳۶۶.
- نصر، سید حسین، لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد اول، ترجمه جمعی از مترجمان، انتشارات حکمت، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۹