

## جستاری در مبانی معرفتی «علم العمران»

غلامرضا خدیوی\*

### چکیده

امروزه، بحث درباره «اسلامی کردن» علوم انسانی به یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث در آموزش عالی جمهوری اسلامی ایران تبدیل شده است؛ به نحوی که در حال حاضر، گسترش این رشته‌ها منوط به پاسخ به «چیستی» و «چگونگی» «علوم انسانی اسلامی» است. نظر به اینکه یکی از رویکردهای کلیدی برای ورود به چنین گفتمانی تبیین مبانی معرفتی چنین رویکردی می‌باشد. مقاله پیش‌رو در پی آن است که با واکاوی مبانی معرفتی در یک نمونه الگویی اولیه (Archetype) و منحصر به فرد؛ یعنی «علم العمران» راهی را برای ورود به این گفتمان باز کند. پرداختن به مبانی معرفتی یک «علم انسانی» از منظر یک عالم مسلمان کلاسیک، می‌تواند در این زمینه راهگشا باشد. این مقاله با مراجعه مستقیم به کتاب العبر و با استفاده از تفسیر درون‌متنی آن نشان می‌دهد که ابن‌خلدون توانسته است به عنوان یک عالم مسلمان مبانی معرفتی «علمی» در حوزه علوم انسانی را پایه‌ریزی کند که می‌تواند مبنایی برای گفتمان «علوم انسانی اسلامی» باشد.

واژگان کلیدی: علوم انسانی اسلامی، ابن‌خلدون، مبانی معرفتی، علم العمران

## مقدمه

قرن‌ها پیش از شکل‌گیری علوم اجتماعی به شکل معاصر آن، عبدالرحمان ابن‌خلدون (۸۰۸-۷۳۲ هـ) که متفکری بزرگ از تونس و رشدیافته در دنیای فرهنگی اسلام بود، علمی را پی‌ریزی کرد که خودش آن را «علم العمران» نامید و کوشید که: «در میان دانش‌ها، روش و اسلوب آن را آشکار ساخته.... گرداگرد آنرا دیوار کشیده و اساس آنرا بنیان نهادم» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۹). گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد، زیرا دارای موضوعی است..... و هم مسائلی» (همان، ص ۶۹). او در مرزبندی این علم نو نسبت به علوم زمان خود، آن را از علم خطابه که به نظر ابن‌خلدون، کارش ارائه گفتارهای اقناع‌کننده و سودمند برای وابسته کردن توده مردم به یک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن به کار می‌رود (همان، ص ۶۹-۷۰)، تأکید از نویسنده مقاله) جدا می‌کند؛ یعنی علم عمران نمی‌خواهد علمی «هنجاری» یا «بایدی» باشد و از سوی دیگر، به منظور تأکید بر رویکرد واقع‌گرایانه خود، این علم را از علم شناخته شده دیگری که در زمان وی متداول بود و امکان داشت که علم جدید، شبهه شباهت‌هایی با آن را القا کند و به صراحت آشکار می‌شود که آن علم که در زمان وی شناخته شده است «علم سیاست مدنی» بوده که محور کار سیاست‌نامه‌نویسان بوده است و ابن‌خلدون آن را چنین تعریف می‌کند: «سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره‌جویی خانه یا شهر است به مقتضای آنچه که اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند» (همان، ص ۶۹) (تأکید از نویسنده مقاله) و به صراحت علم عمران را از این علم هم متمایز می‌سازد اما فردی مانند طباطبایی باز هم اصرار بر این دارد که «ابن‌خلدون... به‌رغم اعلام نظر خود مبنی بر تأسیس علمی نو نمی‌تواند گامی اساسی در این راه بردارد و در سیاست‌نامه‌نویسی سقوط می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۳).

این علم با علم تاریخ نیز یکی نیست، ابن‌خلدون علم تاریخ را نیز غیر از علم عمران می‌داند؛ زیرا به نظر او: «حقیقت علم تاریخ، خبر دادن از اجتماع انسانی؛ یعنی عمران جهان و کیفیاتی است که بر آن عارض می‌شود» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۶۵). همچنین او در فصل‌بندی کتاب «العبر» که شامل یک مقدمه و سه کتاب است، مقدمه را به علم تاریخ و کتاب نخست را، به علم عمران اختصاص می‌دهد؛ «و هدف ما در تألیف کتاب اول همین است و گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد؛ زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری است» (همان، ص ۶۹). وی با نقد دقیقی که از روش‌های موجود تاریخ‌نویسی عصر خود دارد و به «اغلاط تاریخ‌نویسان» و بی‌مایگی یا تعصبات آنها در گزارش‌های تاریخی اشاره می‌کند، تاریخ را به عنوان گزارشگری

صدیق و امین می خواند که وظیفه آن استخراج و تحویل مواد اولیه برای تحلیل و نظریه پردازی در علم عمران است. همان کارکردی که امروزه تاریخ تحلیلی برای علوم نظری اجتماعی دارد. رویکرد ابن خلدون در زمینه تاریخ با اطلاع و اشرافی که خود در علوم عصر خود دارد؛ به جز انتقاداتی که وی بر شیوه جاری آن وارد می کند، چندان جدید نیست که وی بخواهد از دانشی نو سخن بگوید؛ چه اینکه رویکرد واقع گرایانه به تاریخ که بر این باور است که تاریخ چیزی جز نتیجه اعمال خود انسان ها نیست و سرنوشت از پیش تعیین شده و قطعی خاصی مسیر آن را تعیین نمی کند؛ در حوزه فرهنگی اسلام - برخلاف بعضی تصورها - حتی در آن زمان هم چندان بی سابقه نیست؛ زیرا همان زمان با ابن خلدون یا قبل از آن، کسان دیگری هم بوده اند که کم و بیش رویکردهای مشابهی داشته اند و حدود چهارصد سال قبل از گامباستیا ویکو<sup>۱</sup> (۱۷۴۴-۱۶۶۸ م.) و حدود دوپست سال قبل از ماکیاولی و کتاب شاهزاده وی این رویکرد واقع گرایانه را در مطالعه تاریخ به کار گرفته اند؛ از جمله: ابن نباته (۷۶۸-۶۸۶ ه. ق.) ادیب و سیاستمدار دربار مملوکیان (باور، ۲۰۱۱)؛ از این رو، آنچه که برای ابن خلدون نو و جدید است، تاریخ نیست بلکه کاملاً این علم با همه محدودیت ها و توانایی های آن، در روایت های مختلف برای ابن خلدون شناخته شده است و آنچه برای وی جدید است، همان «علم عمران» است که وی در اندیشه در انداختن طرحی نو برای آن است؛ اما با افول تمدن حوزه اسلامی که ابن خلدون خود نیز بدان اشاره دارد و ظهور تمدن مدرن با ویژگی تک معنایی و سلطه جویی آن (باور، ۲۰۱۱)، علم عمران در حوزه فرهنگی اسلام؛ آن گونه که ابن خلدون آرزو داشت به گسترش و شکوفایی دست نیافت تا اینکه در اوایل قرن نوزدهم متن العبر ابتدا توسط شرق شناسان مورد توجه قرار گرفت و پس از آنکه در ۱۸۷۸ ترجمه کامل آن به زبان فرانسه منتشر گردید، کم کم مورد توجه سایر دانشمندان و از جمله صاحب نظران جامعه شناسی قرار گرفت، تا جایی که فواد بعلی نویسنده کتاب جامعه دولت و شهرنشینی تفکر جامعه شناسی ابن خلدون معتقد است که احتمالاً انگلس نیز به مقدمه دسترسی داشت؛ زیرا در تحلیلی که انگلس در یک پاورقی در مقاله «تاریخ مسیحیت اولیه» از قیام ها در شرق و مخصوصاً قیام ها و شورش ها در ایران می دهد، به شدت به نظریه ادواری بودن تحولات تاریخی ابن خلدون

---

1. Gambastia Vico

2. Bauer, T.

نزدیک می‌شود؛ در حالی که با کلیت نظریه انگلس در مورد سایر جوامع همخوانی چندانی ندارد (انگلس، ۱۸۹۴<sup>۱</sup>)؛ در ضمن، این زمان مصادف با رشد علم جدیدی در غرب با نام «جامعه‌شناسی» است و از این زمان، کم‌کم این بحث مطرح می‌شود که علم عمران نوعی پیش‌دستی در تأسیس علم جامعه‌شناسی دارد. این بحث تا امروز ادامه دارد و افراد زیادی در سراسر دنیا، چه در کشورهای غربی، چه در ایران و چه در کشورهای عربی به این بحث پرداخته‌اند که می‌توان در اینجا فقط به چند نام اکتفا کرد. جرج ریتزر (جامعه‌شناس) در کتاب نظریه‌های جامعه‌شناسی که یک متن درسی در بسیاری از کشورهاست، از ابن‌خلدون به این صورت یاد می‌کند: «ابن‌خلدون در زمان مرگش (۱۴۰۶ م.)، آثاری از خود بر جای گذاشت که بسیاری از افکار آن با جامعه‌شناسی معاصر وجه اشتراک دارند. او به بررسی علمی جامعه، تحقیق تجربی و جستجوی علل پدیده‌های اجتماعی پایبند بود. هرچه که عموم پژوهشگران ... کارهایش را بیشتر کشف می‌کنند و ارتباط آن را با جامعه‌شناسی معاصر بیشتر تشخیص می‌دهند؛ اهمیت او برای جامعه‌شناسی بیشتر می‌شود» (جرج ریتزر، ترجمه ثلاثی، ۱۳۷۹، ص ۸)؛ همچنین، از فواد بعلی (۱۳۸۲) و کمال آیاد از متفکران عرب و بسیاری از جامعه‌شناسان ایرانی (ثقفی، ۱۳۹۰) را می‌توان یاد کرد اما بسیاری هم بوده‌اند که به شدت منکر این روایت هستند؛ از جمله دکتر طباطبایی بر این باور است که: «گفتن اینکه ابن‌خلدون علم عمران را به عنوان علم جامعه‌شناسی مطرح کرده و با اعلام آن جامعه‌شناسی را بنیادگذاری کرده است؛ در واقع ارزیابی شتابزده‌ای است که با روح گفته صریح و هدفی که وی برای اثر خود معین کرده بود، به طور کلی بیگانه است» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳). اینکه علم عمران به طور دقیق، همان «جامعه‌شناسی» نباشد، قابل بحث است؛ زیرا به لحاظ واقعیت‌های تاریخی نیز آنچه را که ابن‌خلدون «عمران» می‌نامد، با آنچه که در زمان رشد و شکل‌گیری «جامعه‌شناسی»، «جامعه» یا «society» نامیده می‌شود، به ضرورت یکی نیست؛ اما اینکه ابن‌خلدون «به‌رغم اعلام نظر خود مبنی بر تأسیس علمی نو نتوانسته است گامی اساسی در این راه بردارد» (همان، ص ۲۴۳)، ادعایی دیگر است که نمی‌توان به سادگی از آن دفاع کرد؛ ولی به نظر نویسنده این سطور، آنچه که در این بحث‌ها کمتر بدان پرداخته شده است و هدف این مقال می‌باشد؛ واکاوی مبانی معرفتی علم عمران از منظر خود ابن‌خلدون است که وی خود به تفصیل به

---

1. Engels, F.

آن می پردازد و امکان تحقق این علم و چگونگی موجودیت آن را توضیح و تبیین می کند. جامعه‌شناسی مانند جرج زیمل<sup>۱</sup> (۱۸۵۸-۱۹۱۸) نیز برای معرفی و توضیح ماهیت علمی که می خواست بدان پردازد (جامعه‌شناسی)، ابتدا به چگونگی و امکان تحقق موضوع این علم و شیوه ادراک موضوع آن می پردازد. زیمل در فصل اول کتاب جامعه‌شناسی خود تحت عنوان «مسئله جامعه‌شناسی» ابتدا به این مسئله می پردازد که آنچه که جامعه نامیده می شود و موضوعی است که می توان نوعی قانونمندی را بر آن مترتب دانست، چگونه ممکن است؟ «جامعه چگونه ممکن است؟»<sup>۲</sup> (این سؤال را زیمل با تأسی به سؤال مشابه کانت به عنوان سؤال بنیادین فلسفه وی یعنی سؤال «طبیعت چگونه ممکن است؟»<sup>۳</sup> مطرح می کند و به شیوه‌ای مشابه کانت به این مسئله می پردازد و نیز تلاش می کند که توضیح دهد آنچه را که ما «جامعه» می نامیم، کدام ویژگی هستی‌شناختی را داشته است و چگونه به ادراک ما درمی آید) (زیمل، ۱۹۰۸)؛ اما این توضیحات معرفت‌شناختی ابن خلدون کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند و حتی اگر در توضیح و تفسیر بعضی گزاره‌های ابن خلدون در کتاب العبر به مبانی معرفت‌شناختی اشاره شده؛ این اشارات بر مبنای پیش‌فرض‌هایی بوده است که یا این گزاره‌ها را در پس‌زمینه معرفتی «جامعه‌شناسی» معاصر تفسیر کرده است یا در پس‌زمینه معرفت‌شناسی «عصر سنت»؛ چنان‌که مثلاً طباطبایی، عصبیه را که ابن خلدون مصداق‌های عینی فراوانی برای آن می آورد و حتی همبستگی میان کسانی را که به یک شورش علیه حاکمی ستمگر دست می‌زنند، عصبیه می‌نامد (یعنی: مفهومی به طور کامل عینی و واقعی)؛ طباطبایی آن را در قالب مفهوم مزاج در ترمینولوژی ارسطویی تفسیر کرده است و آن را مفهومی فلسفی و انتزاعی می‌داند.

ابن خلدون؛ مانند کاری که اگوست کنت در بررسی علوم عصر خود کرد تا زمینه برای علم جامعه‌شناسی فراهم شود؛ ابتدا نقد جامعی از کلیه علوم عصر خود به عمل آورد و به ارزیابی و اعتبار ماهوی هر یک از آنها پرداخت. وی پس از دسته‌بندی علوم متداول عصر خود (که می‌توان العبر را از این لحاظ یک دائرةالمعارف کامل علوم و حرف عصر وی دانست)؛ به تبیین و تشریح مبانی معرفتی هر یک پرداخت و پس از آنکه در زمینه «علوم نقلی» کم‌وبیش به پیروی از غزالی،

1. Simmel, G.

2. Wie ist gesellschaft moeglich?

3. Wie ist Nature moeglich?

ایمان به شریعت را معیار دانست، در میان سایر علوم از «طبیعیات» تا «فلسفه» و علوم عقلی، معتبرترین و قابل‌حصول‌ترین علم را «علم عمران» نامید: «در میان همه این علوم، آنچه که در درک ما می‌گنجد و درک آن از همه جهان‌های دیگر برای ما آسان‌تر است، همان جهان بشری است؛ چه این جهان هم در ادراکات جسمانی و هم در ادراکات روحانی (باطنی) برای ما دریافتنی و مشهود است» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ص ۸۶۸).

آیا این جمله، جمله کلیدی فیلسوف بزرگ آلمانی ویلهلم دیلتای را که علوم انسانی تا امروز متأثر از وی هستند را به خاطر نمی‌آورد که: «ما طبیعت را تبیین می‌کنیم اما جهان انسانی را می‌فهمیم»؟ اکنون، در این مقاله می‌خواهیم تا با واکاوی این بخش تقریباً نامکشوف از العبر چگونگی این «معتبرترین» و «قابل‌حصول‌ترین» علم را از منظر ابن‌خلدون و با مراجعه به گفته‌های خود، بررسی و آن را تا حد ممکن بازسازی کنیم تا زمینه را برای بحث و بررسی و ارائه یک نمونه الگوی بی‌نظیر و کاملاً اصیل برای شناسایی چهارچوب‌ها و بایدهای معرفتی «علوم انسانی اسلامی» از یک دانشمند مسلمان و پرورش‌یافته در سنت‌های فکری در فرهنگ اسلامی فراهم گردد؛ چرا که این الگو، به طور طبیعی با دارا بودن محدودیت‌های تاریخی خود، می‌تواند کمک بزرگی به تحقق پرسش چگونگی امکان «علوم اسلامی انسانی» نماید و برای حل مسئله‌ای که یکی از چالش‌های بزرگ آموزش عالی نظام جمهوری اسلامی و دغدغه مهم رهبری از سال‌های پیش است و گسترش علوم انسانی در حال حاضر در گرو حل این مسئله است، راه‌گشا باشد.

### معرفت‌شناسی ابن‌خلدون

پرداختن به موضوع معرفت‌شناسی ابن‌خلدون با توجه به حجم زیادی که این موضوع در کتاب العبر به خود اختصاص می‌دهد، مطالعه‌ای مستقل و مجزا را طلب می‌کند. حدود چهارصد صفحه؛ یعنی نزدیک به یک سوم از ترجمه کتاب «مقدمه» («مقدمه و جلد نخست العبر...») به مباحثی مربوط می‌شود که در چهارچوب زمانی، تاریخی ابن‌خلدون می‌توان گفت که تمام آنها مباحث مربوط به معرفت‌شناسی ابن‌خلدون هستند؛ همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، اگوست کنت برای تعیین جایگاه جامعه‌شناسی و رابطه آن با سایر علوم «پوزیتیو»، ابتدا به دسته‌بندی علوم زمان خود پرداخت؛ ابن‌خلدون نیز تمامی «علوم» عصر خود را از تاریخ - با تعریف خاصی که از آن دارد - گرفته تا نجوم، فلسفه، پزشکی، کیمیا و فلاحت را مورد نقد و بررسی قرار داده است؛ به شکلی منظم و به شیوه‌های متداول در عصر خود، آنها را دسته‌بندی کرده و سپس به نقد و بررسی

مباحث معرفتی و حوزه اعتبار آنها پرداخته است. وی در یک تقسیم‌بندی کلی علوم عصر خود را به علوم عقلی و نقلی تقسیم می‌کند. با توجه به رویکرد دانشمندان آن دوره و چگونگی پرداختن به آنها، علوم عقلی را شامل چهار دانش عمده می‌داند: (۱) منطق، (۲) محسوسات و طبیعیات که خود شامل پزشکی، فلاح و... می‌شود، (۳) علوم روحانیات «متافیزیک» و الهیات و (۴) دانش مقادیر که خود شامل هندسه، اریتماتیک (حساب)، موسیقی و هیئت است (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۹۹۹).

علوم نقلی شامل علوم می‌است که کلیه آنها مستند به خبر از واضع شرعی است و عقل را در آنها مجال نیست؛ مگر در پیوند دادن فروع آنها به اصول، زیرا جزئیات حادثه متعاقب، به مجرد وضع در تحت نقل کلی مندرج نمی‌شوند بلکه ناچار باید آن جزئیات را به وجهی قیاسی به آنها ملحق کرد (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۸۸۴) و این علوم؛ عبارتند از: تفسیر، فقه، حدیث، دانش لغت و غیره (همان، ص ۸۸۴-۸۸۵). نکته قابل توجه در تمامی نقدهایی که ابن خلدون بر هر یک از این علوم دارد، نگرش واقع‌گرایانه وی در شناخت پدیده‌هاست. وی چه در مورد دانش تاریخ، زمانی که به «اغلاط تاریخ‌نویسان» اشاره می‌کند و از جمله این اغلاط؛ مثلاً عدم آگاهی به قانون تغییر و دگرگونی را اعلام می‌دارد، از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه تبدل و تغییر اعصار و گذشت روزگار است و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیدا است؛ «... و کم‌وبیش به جز افرادی انگشت‌شمار از کسانی که به تحولات طبیعت آشنایی دارند، این امر را درک نمی‌کنند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ص ۵۱) و چه زمانی که روایت‌های تاریخی را به متن تاریخی آنها ارجاع داده است و با نقد «روایی بیرونی» می‌خواهد صحت آنها را ارزیابی کند و چه در مورد دانش فلسفه و زمانی که شناخت‌های فلسفی را مورد نقد قرار می‌دهد و این نوع دانش را نارسا می‌داند، دلیل آن را این چنین بیان می‌کند: «اما دلیل نارسایی قسمتی از این براهین درباره موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی می‌نامند، این است که مطابقت میان این نتایج ذهنی که به گمان خودشان آنها را با تکیه بر «تعریفات» و قیاس‌ها استخراج می‌کنند و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاس‌ها احکامی ذهنی، کلی و عمومی است؛ در صورتی که موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند، مگر در مواردی که حس بر آن گواه است (تأکید از ماست) و در این صورت، دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۰۹۲).

این فقره یکی از مهم‌ترین فرازها در زمینه معرفت‌شناسی ابن‌خلدون است؛ در اینجا، او در حوزه طبیعیات به نوعی فلسفه طبیعی را که در زمان وی متداول بوده و در غرب نیز در دوره‌ای که آگوست کنت آن را عصر متافیزیکی می‌نامد، رایج بوده است، اشاره و مورد نقد قرار می‌دهد؛ یعنی، آن نوع رویکرد در «توضیح» پدیده‌های طبیعی که متکی بر «ذاتیات» و «ماهیات» است که مبتنی بر «تعاریف» می‌باشند. در این روش، پرسش از پدیده‌ها، برای مثال با سؤال «ماهی الاشیاء» از قبیل «ماهی الانسان»، «ماهی الحيوان» و... آغاز می‌شود و پاسخ‌ها یا «براهین» براساس استنتاجات عقلی و منطقی که از این تعاریف به دست می‌آید، می‌باشد و با مشاهدات بیرونی نیست. در فقره فوق ابن‌خلدون این رویکرد به پدیده‌های طبیعی را مورد نقد بنیادی قرار داده است و در اینجا «گواهی حس» را فقط به عنوان دلیل قابل قبول می‌پذیرد و نه این استنتاجات و «براهین» که مبتنی بر «تعاریف» هستند. بدون اغراق و بدون باور به این پیش‌داوری که آنچه در غرب به وجود آمده است، الگو و معیار است؛ در اینجا، می‌توان گفت که ابن‌خلدون گام بلندی در جهت تدوین رویکردی تجربی‌گرایانه و نه ضرورتاً از نوع تجربه‌گرایی غربی برمی‌دارد که اگر این رویکرد که زمینه‌های آن نیز در شرق در میان کسانی؛ مانند ابوریحان، ابن‌سینا، ابن‌هیثم و بسیاری دیگر وجود داشت، پیگیری می‌شد. کتاب‌های دانشمندان علوم طبیعی شرقی مدت‌ها بیشتر از کتاب‌های ابن‌سینا در دانشگاه‌های غرب تدریس می‌شد، اما علت عدم وقوع این رویداد ضعف نظریه ابن‌خلدون یا سایر این متفکران نبود، آنچنان‌که طباطبایی می‌خواهد آنرا وانمود کند، بلکه همان‌گونه که خود ابن‌خلدون نیز پیش‌بینی می‌کرد؛ با سقوط عمران و ازهم‌پاشی آن، علوم و رونق آن نیز نابود گردید و دیگر کسی آن را ادامه نداد. در ادامه مطلب، به صورتی مشروح و با توجه به نظریه سایر نظریه‌پردازان به این امر خواهیم پرداخت.

در این قسمت تلاش می‌شود تا روش کلی معرفت‌شناسی ابن‌خلدون؛ یعنی پاسخ به این پرسش‌ها که: «دانش چیست؟ چگونه به دست می‌آید؟ و تا چه حد امکان دستیابی به دانش در یک حوزه موضوعی وجود دارد؟» را از لابه‌لای مباحث مختلف ابن‌خلدون بازسازی و تدوین کرد و خلاصه اینکه در «علم عمران» چگونه شناخت میسر می‌شود و اعتبار آن چیست؟ و یا به عبارت دیگر، «علم عمران» چقدر توانسته است که ویژگی‌های علمی واقع‌گرایانه با هدف تحلیل پدیده‌های حاصل از زندگی اجتماعی انسان‌ها، به گونه‌ای که در واقعیت تاریخی رخ می‌دهد و با اتکا به روش‌های مبتنی بر مشاهدات و واقعیات را دارا باشد و به علمی متناظر با آنچه که در غرب تحت عنوان «جامعه‌شناسی» و با شرایط و ویژگی‌های تاریخی خود شکل گرفت، نزدیک شود؟



### ۱. چیستی دانش بشری

در ارتباط با اینکه دانش بشری چیست و چگونه به دست می‌آید، ابن خلدون انسان را «ذاتاً جاهل و دانش وی را دانشی اکتسابی» می‌داند (ابن خلدون، ص ۸۶۹ و ۸۷۲)؛ این بدان معناست که در مقایسه با حیوانات «افعالی که از جانوران صادر می‌شود و وقوع آنها از روی مقصد انجام می‌یابد، متعلق به قدرتی هستند که خداوند در آنها آفریده و آنها را بر صدور آن افعال توانا ساخته است» (همان، ص ۸۶۱)؛ به عبارت دیگر، رفتار حیوانات بر مبنای «قدرتی است که خداوند در آنها آفریده» و یا رفتاری است که امروزه آن را رفتار «غریزی» می‌نامند اما انسان افعال و مقاصد خود را بر مبنای شناختی که از نظم و ترتیب میان حوادث به دست می‌آورد (تأکید از ماست) استوار می‌سازد؛ یعنی شناخت از گذر کنش و عمل اجتماعی و تجربیات عینی به دست می‌آید و نه به طریق شهودی یا الهامی. به سادگی می‌توان شباهت این دیدگاه را با دیدگاه‌های بعضی از نظریه‌پردازان جدید جامعه‌شناسی؛ از جمله کنش متقابل نمادین را دید؛ «از این رو، هرگاه کسی بخواهد چیزی به وجود آورد، به سبب نظم و ترتیبی که در میان حوادث برقرار است ناگزیر باید سبب یا علت یا شرط آن را که به طور کلی عبارت از مبادی آن می‌باشد، دریابد» (همان، ص ۸۶۱)؛ پس دانش که عبارت از: «حصول صورت معلوم در ذوات ایشان پس از مرحله‌ای است که صورت مزبور در آن حاصل نباشد». فقط از طریق اکتساب به دست می‌آید. «بنابراین کلیه دانش‌های بشر اکتسابی است» (همان، ص ۸۶۸) «پس آشکار شد که بشر به علت تردیدی که به دانش او راه می‌یابد، طبیعتاً جاهل و از راه اکتساب و صنعت عالم است» (همان، ص ۸۶۹). آیا این بیان، نظریه کار در تفکر مارکس و اینکه انسان با کار، خود را خلق می‌کند تداعی نمی‌کند. کمی بیشتر ابن خلدون را مطالعه می‌کنیم.

اما این اکتساب دانش به کمک استعدادی در انسان محقق می‌گردد که ابن خلدون از آن به عنوان اندیشه یاد می‌کند. تعریف ابن خلدون از دانش و اندیشه در میان فلاسفه و متفکران قبل از ابن خلدون نیز شناخته شده است، اما نکته جالب توجه این است که ابن خلدون این استعداد را به طور مستقیم و قبل از هر چیز در ارتباط با زندگی جمعی و در ارتباط با تعامل انسان‌ها با یکدیگر تعریف می‌کند.

در مقدمه باب شش از کتاب نخست، عنوان فصلی را که بدین موضوع می‌پردازد، چنین می‌نامد: «در اندیشه انسانی، که بشر بدان از دیگر جانوران باز شناخته می‌شود و به نیروی آن معاش خود را از راه همکاری و تعاون با هم‌نوعان خویش به دست می‌آورد» (ابن خلدون، ۱۳۵۹،

ص ۸۵۹) (تأکید از ماست). در این عنوان، بار دیگر تأکید ابن خلدون را بر رابطه تفکر انسانی با کار و کنش اجتماعی می‌بینیم.

این استعداد به نظر ابن خلدون دارای مراتب مختلفی است که مرتبه اول آن را وی «عقل تمیزی» یا «قوه تمیزی» می‌نامد که انسان به کمک آن می‌تواند جهان بیرون از ذات خود را دریافت کند؛ یعنی به تصویری در مورد اموری که در خارج از وی وجود داشته است و همچنین، از نظم و ترتیبی برخوردارند، خواه طبیعی و خواه وضعی است، دست پیدا کند.

مرتبه دوم این استعداد که ابن خلدون آن را «عقل تجربی» می‌نامد و بر آن بیشتر از مرتبه قبلی تأکید می‌کند، نیز به طور مستقیم مرجعی اجتماعی دارد. وی آن را چنین تعریف می‌کند: «اندیشه‌ای که بدان از عقاید و آداب زندگی بهره‌مند می‌شویم و آنها را در طرز رفتار و سیاست با هم‌نوعان خود به کار می‌بندیم و بیشتر آنها تصدیق‌هایی است که اندک‌اندک به تجربه برای انسان حاصل می‌شود تا آنکه از آنها سود بگیریم و آن را عقل تجربی می‌نامند» (همان، ص ۸۶) (تأکید از ماست) و در فصل دیگری که به توضیح این نوع عقل می‌پردازد؛ «العقل التجربی و کیفیت حدوثة» آن را نوعی توانایی که برای انسان در زندگی جمعی حادث می‌شود، تعریف می‌کند و به عبارتی، امکان تبلور این نوع عقل را در زندگی جمعی و تعامل و کنش انسان‌ها با یکدیگر می‌داند و به‌زعم وی، به یاری این نوع عقل است که زندگی اجتماعی ممکن می‌گردد؛ زیرا براساس شناختی تجربی که به کمک این مرتبه از عقل از زندگی جمعی به دست می‌آید، زندگی جمعی ممکن می‌گردد و در نتیجه این نوع از اندیشه که بر مبنای تجربه اجتماعی است، امور نظم می‌گیرد. وی در فصلی که با عنوان ذکر شده آغاز می‌شود، ابتدا به زندگی جمعی انسان‌ها می‌پردازد و به پیامدهای این زندگی جمعی؛ یعنی صفات متناقضی؛ چون ازهم‌میدن و همزیستی، دوستی و دشمنی و جنگ و صلح اشاره می‌کند و کاربرد این نوع اندیشه را در این زمینه چنان می‌داند که: «پس از آنکه در نتیجه انجام دادن هر کاری تجربه درست می‌آموزند و عادات نیکی میان آنان متداول می‌شود، زشتی‌ها و مفسده‌ها را تشخیص می‌دهند و از رفتارهای لجام‌گسیختگی حیوانی دوری می‌جویند و نتیجه این اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفاسد به‌طور کامل نمودار می‌شود. به یاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را به دست می‌آورد و معانی مزبور کاملاً از حس دور نمی‌باشد و به‌وسیله آن مورد استفاده واقع می‌شود؛ زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که به محسوسات تعلق دارد و صدق و کذب آنها به زودی در عالم واقعیت آشکار می‌شود و جوینده آنها از حصول علمی که در نتیجه این آزمایش به دست می‌آورد، استفاده می‌کند» (همان، ص ۸۶۵)

و در پایان این فصل چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «چنین است معنای عقل تجربی» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۸۶۶)؛ اما چون در مورد عقل نظری، فلاسفه قبل از وی بدان پرداخته‌اند و بیشتر جنبه فلسفی دارد، ابن‌خلدون توضیح بیشتر آن را به دانشمندان دیگر واگذار می‌کند و در همین جا نیز حساسیت خود را به ابعاد اجتماعی نشان می‌دهد و بر تفاوت رویکرد خود با سایر اندیشمندان حتی در حوزه‌ای واحد تأکید می‌ورزد؛ به جای آنکه همان مباحث را در چهارچوب همان دیدگاه‌ها ادامه دهد.

## ۲. شناخت‌شناسی یا ارزیابی اعتبار دانش‌ها

تاکنون به این مطلب پرداختیم که ابن‌خلدون چه تعریفی از دانش دارد و چگونگی دستیابی به آن یا استعدادی را که به کمک آن انسان‌ها می‌توانند به «دانش» دست یابند را در محدوده این تحقیق بیان کنیم، اما این پرسش که از نظر ابن‌خلدون اعتبار دانش‌ها در زمینه‌های مختلف که به این ترتیب به دست می‌آیند، چگونه بوده است و کدام دانش، دانش «معتبر» است و می‌توان به آن تکیه کرد را بیان نکردیم. در این بخش به ارزیابی ابن‌خلدون از اعتبار دانش و علمی که وی آن را «علم عمران» می‌نامد، می‌پردازیم.

همان‌گونه که در مقدمه بدان اشاره شد؛ ابن‌خلدون را می‌توان از آن گروه علما و دانشمندانی در حوزه فرهنگ اسلامی دانست که مانند غزالی به مخالفت با فلسفه به عنوان معیار فهم شرع پرداخته و آن را از این باب مذموم دانسته‌اند. ابن‌خلدون نیز متفکرانی را که می‌خواستند از طریق فلسفه به شرع بپردازند، مورد نقد قرار داده است و در حوزه اعتقادات دینی، باورهای قلبی را مبنای مشروعیت احکام و دستورات شرعی می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۸۶۸) و در فصلی که به «ابطال و ردّ فلسفه و کسانی که در آن ممارست می‌کنند» پرداخته است و این‌گونه دانش‌ها؛ مانند فلسفه، نجوم و کیمیا را زیان‌بخش برای دین می‌داند (همان، ص ۱۰۸۸) و فلاسفه را گروهی می‌داند که گمان کرده‌اند که می‌توانند ذوات و احوال کلیه عالم وجود؛ خواه حسی و خواه ماورای حسی را با اسباب و علل آنها به وسیله نظریه‌های فکری و قیاس‌های عقلی ادراک کنند (تأکید از ماست)؛ و همچنین به نظر ابن‌خلدون، این افراد به اشتباه چنین می‌اندیشند که تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد و نه از طریق شنیدن «روایت و نقل» که این شیوه؛ یعنی «شنیدن» در این موارد مورد تأکید خود وی است؛ بنابراین، پس از بحث مبسوطی که درباره موضوعات مورد بحث فلاسفه می‌کند و از ارسطو، ابونصر فارابی و ابن‌سینا به عنوان بزرگان این علم یاد می‌کند؛ به این نتیجه می‌رسد که: «راهی که آنان برگزیده و رأی که بدان معتقد شده‌اند، از

همه وجوه باطل است» (همان، ص ۱۰۹۱).

در اینجا، پرداختن به جزئیات استدلال‌های ابن‌خلدون و نقد آنها از حوصله این پژوهش بیرون است، اما به چند مورد از استدلال‌های ابن‌خلدون در این زمینه که چرا «فلسفه» در معنایی که به کار می‌برد، از نظر وی قادر نیست به دانشی معتبر دست یابد، پرداخته می‌شود. چه این موضوع برای شناخت روش پیشنهادی ابن‌خلدون در «علم عمران» ضروری است. در اینجا، خواهیم دید که ابن‌خلدون چگونه امکان دانشی معتبر را فقط در حوزه زندگی جمعی انسان‌ها ممکن دانسته است و برای دستیابی به چنین دانشی راه و روشی به‌طور کامل متفاوت را عرضه می‌کند. وی در مورد نقد براهین فلاسفه درباره موجوداتی که در ماورای حس هستند؛ یعنی روحانیات که این فلاسفه آنها را دانش الهی و دانش مابعدالطبیعه می‌نامند، مدعی است که چون ذوات آن موجودات به کلی مجهولند و دسترسی به آنها امکان‌ناپذیر است و نمی‌توان برای آنها برهان آورد؛ زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی، تنها هنگامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درک کنیم، در صورتی که ما ذوات روحانی را ادراک نمی‌کنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری را از آنها تجرید کنیم» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ص ۱۰۹۳) اما از این موضع‌گیری جالب‌تر نقد ابن‌خلدون بر براهین فلاسفه درباره موجودات جسمانی یا دانش طبیعیات است. قبلاً در مورد رویکرد ابن‌فلاسفه در مورد طبیعیات اشاره و بیان کردیم که این رویکرد در حقیقت رویکردی مشابه رویکرد متافیزیکی به پدیده‌های طبیعی در معنای مرحله دوم تفکر بشر در «قانون» مراحل سه‌گانه اگوست کنت بود؛ یعنی استنباط و استخراج قوانین مربوط به پدیده‌های طبیعی از طریق رجوع به ماهیت و ذات آنها برحسب «تعاریف» و شروع از سؤال در مورد ماهیت و چیستی اشیا و پدیده‌ها بر مبنای استدلال‌های عقلی و نه رجوع به واقعیت و مشاهده آنهاست (مانند: معروف بحث‌های کلامی در مورد تعداد دندان‌های اسب به جای شمارش آنها).

ابن‌خلدون نارسایی براهین آنها را نتیجه این امر می‌داند که: «مطابقت میان این نتایج ذهنی که به گمان خودشان آنها را با حدود تعاریفات و قیاس‌ها استخراج می‌کنند؛ و آنچه در خارج وجود دارد (تأکید از ماست) مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاس‌ها احکامی ذهنی، کلی و عمومی است؛ در صورتی که موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند، مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین؛ بنابراین، یقینی را که در براهین خود می‌یابند در کجاست؟» (همان، ص ۱۰۹۲).

در هر دوی این استدلال‌ها یک وجه مشترک وجود دارد و آن تأکید ابن‌خلدون بر «تجربه» و حس به عنوان معیار دستیابی به علمی معتبر است؛ البته در حوزه‌های غیر از حوزه علوم نقلی و علمی که به شرع مربوط می‌شود که در آن علوم به نظر ابن‌خلدون ایمان معیار است و این روش؛ یعنی تکیه بر مشاهدات و یا روش‌های استقرائی به جای روش‌های قیاسی است که صدها سال بعد در غرب با ویژگی‌های تاریخی اجتماعی خاص توسط افرادی چون بیکن شکل گرفت و بعدها همان‌گونه که اشاره شد؛ یکی از وجوه متمایزکننده «جامعه‌شناسی جدید» از فلسفه‌های اجتماعی شد.

حال، پس از آنکه مشخص شد که «دانش» از نظر ابن‌خلدون چگونه به دست می‌آید و یا به عبارت دیگر، مشخص گردید که از نظر وی «دانش معتبر» از طریق روش‌های «فلسفی» نه در حوزه «الهیات» میسر است، چرا که در این حوزه، ایمان به شارع مقدس اصل است و نه در حوزه «طبیعیات» ممکن است؛ زیرا اطمینان به تعاریفی که به صورت فلسفی برای «ذاتیات» می‌شود، به هیچ‌وجه مورد اطمینان نیست اما حال چگونه ممکن است در حوزه مسائل مربوط به زندگی جمعی انسان‌ها بتوان به علمی معتبر دست یافت و چگونه ابن‌خلدون دانش معتبری را در حوزه «علم عمران» ممکن می‌داند؛ در ادامه این فصل به این موضوع خواهیم پرداخت.

### ۳. مبانی معرفتی علم عمران

ابن‌خلدون در فصلی تحت عنوان «در دانش‌های بشر و دانش‌های فرشتگان» پس از آنکه بار دیگر دانش حکما و فلاسفه را در مورد ذوات و ماهیت اشیا در عالم طبیعی مورد نقد قرار داده است و اعتبار آنها را نقض می‌کند، چنین می‌گوید: «هیچ‌یک 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 صورتی که 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؛ به جز آنچه که در کتاب‌های شرع آمده است که ایمان آنها را برای ما واضح و مستحکم می‌کند» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ص ۸۶۸).

در این فقره ابن‌خلدون به شیوه استدلال در منطق قیاس اشاره دارد که نتیجه یا حکمی که برحسب قوانین منطق از جمع کبرای قیاس و صغرای قیاس به دست می‌آید، زمانی یقینی و معتبر خواهد بود که قضایای آن شامل Axioms یا اصول بدیهی باشند. ابن‌خلدون مدعی است که از آنجا که در «تعاریف» ذاتیات دلیلی برای چنین بداهتی وجود ندارد؛ بنابراین، این نتیجه‌گیری‌ها بر

پایه‌هایی سست استوار است، اما پس از این اظهارنظر به عبارتی کلیدی از ابن‌خلدون در زمینه امکان یک علم از جامعه یا زندگی جمعی انسان‌ها برمی‌خوریم و آن این است که: «اما آنچه که در فهم ما می‌گنجد و درک آن از همه جهان‌های دیگر برای ما آسان‌تر است، همان جهان بشری است، چه این جهان هم در ادراکات جسمانی (ظاهری) و هم روحانی (باطنی) برای ما دریافتنی و مشهود است» (همان، ص ۸۶۸) اما آنچه که قاعده‌مندی‌های قابل مشاهده در این «جهان» را ممکن می‌سازد، ویژگی و توانایی خاص انسان در شناخت نظم و قاعده‌مندی‌های جهان اطراف وی است و رفتار و کنش‌های انسانی با تکیه بر یک چنین شناختی واقعی است که نظم گرفته است و قاعده‌مند می‌شود. همین قاعده‌مندی‌ها، موضوع شناخت در علم عمران است. ابن‌خلدون قاعده‌مندی رفتار حیوانات را به «هدایتی الهی» (غریزه) منتسب می‌کند اما در مورد انسان‌ها چنین می‌گوید: «هرگاه کسی بخواهد چیزی به وجود آورد، به سبب نظم و ترتیبی که در میان حوادث برقرار است، ناگزیر باید سبب یا علت یا شرط آن را که به طور کلی عبارت از مبادی آن می‌باشد، دریابد؛ زیرا آن چیز به وجود نمی‌آید، مگر آنکه در مرحله دوم و پس از مبادی مزبور باشد» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ص ۸۶۱). رعایت این نظم که به نیروی اندیشه انسانی و از تجربه‌های قبلی و در تعامل با طبیعت یا کنش‌های انسانی شناخته می‌شود، انسان را در رسیدن به اهداف و مقاصدش یاری می‌کند. وی در اینجا به مثالی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد چگونه به نظر ابن‌خلدون انسان دانش خود را در مسیر زندگی جمعی و در اثر تجربه زندگی اجتماعی و از طریق زبان و مفهوم‌سازی کسب می‌کند و بر مبنای این تجربه اجتماعی زندگی خود را شکل می‌دهد؛ بنابراین، منشأ رفتارهای اجتماعی انسان‌ها، نه در ذات و طبیعت آدمی بلکه در تجربه و عمل اجتماعی است. وی این موضوع را با مثالی بدین شکل توضیح می‌دهد: «مثلاً کسی که دربارهٔ ایجاد سقفی بیندیشد، نخست ذهن او به ساختن دیوار منتقل می‌گردد و سپس پایه و بنیانی را در نظر می‌آورد که دیوار بر آن پایه‌گذاری می‌شود، پس پای‌بست آخرین اندیشه اوست. آنگاه در عمل از پای‌بست آغاز می‌کند و سپس به ساختن دیوار می‌پردازد و سرانجام سقف را بنا می‌کند و بنابراین ساختن سقف آخرین عمل می‌باشد. این است معنای گفتاری که گویند: آغاز کار پایان اندیشه و آغاز اندیشه پایان کار است. ... و به علت آگاهی بر این ترتیب در افعال بشری انتظام حاصل می‌گردد» (همان، ص ۸۶۲).

مارکس در نظریه خود دربارهٔ کار انسانی و اینکه انسان خود را در کار و در تعامل و چالش با طبیعت خلق می‌کند، در مثالی معروف و مشابه مثال ابن‌خلدون چنین می‌گوید: «آنچه که بدترین

بنّا را از بهترین زنبور متمایز می‌سازد، این است که وی (بنّا) قبل از آنکه سلول را در موم بسازد، آن را در سر خویش ساخته است. در پایان فرایند کار نتیجه‌ای حاصل می‌شود که در آغاز فرایند در تصور کارگر؛ یعنی به صورت یک ایده در اختیارش بود. این عمل فقط به این معنا نیست که وی یک تغییر شکل در طبیعت را به وجود می‌آورد، بلکه وی هم زمان هدف خود را در طبیعت محقق می‌کند؛ علاوه بر آن، وی می‌داند که این هدف (نتیجه نهایی)، شیوه و نحوه رفتار و کردار وی را، به عنوان یک قانون تعیین کرده است و وی باید اراده خود را تابع آن گرداند» (مارکس، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۹۳)؛ بدین ترتیب، ابن‌خلدون چهارچوب معرفت‌شناسی خود را در مورد چگونگی امکان دستیابی به «یک دانش معتبر» و حوزه اعتبار آن را نیز مشخص می‌کند؛ به نحوی که همان‌گونه که اشاره شد، در حوزه الهیات مانند غزالی به ایمان قلبی و در حوزه پدیده‌های بیرونی و به‌خصوص حوزه مربوط به زندگی اجتماعی انسان‌ها به واقع‌گرایی و تجربه‌های قابل آزمون تأکید می‌کند؛ ضمن اینکه وی خود نیز این رویکرد را تقریباً در سراسر مقدمه و در مباحث مختلف البته تا آنجا که دانش محدود به زمان وی آن را اجازه می‌دهد - دنبال می‌کند؛ به طور مثال، وقتی به نقد گزارش‌های تاریخی می‌پردازد و معیار ارزیابی خود را که اصل مطابقت با واقع باشد، معرفی و بر آن تأکید می‌ورزد؛ «لیکن در راستی و صحت اخبار مربوط به وقایع، ناچار باید مطابقت معتبر باشد؛ یعنی مطابقت با واقع، از این رو، باید در امکان روی دادن اینگونه اخبار اندیشید و آنها را با هم سنجید... فایده خبر هم از خود آن و هم از خارج؛ یعنی مطابقت آن با واقع استنباط می‌گردد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ص ۶۸)؛ یا آنجا که بی‌پایه بودن به اصطلاح «صناعت نجوم» را که مدعی «تأثیر ستارگان در آفریده‌ها» و پیش‌گویی وقایع آینده می‌باشند، نشان می‌دهد و مدعی است چون امکان «تجربه» و تکرار متعدد این ادعاها وجود ندارد؛ بنابراین، علمی از آن به دست نمی‌آید». متقدمان ایشان (اصحاب صناعت نجوم - خدیوی) معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل می‌شود؛ در صورتی که این امری است که اگر همه عمرها را روی هم بگذارند، باز هم برای به دست آوردن آن کوتاه می‌باشد؛ زیرا تجربه بی‌شک از راه تکرار و به دفعات متعدد به دست می‌آید (تأکید از ماست) تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل شود» (همان، ص ۱۰۹۸)؛ همه این موارد، تأکید ابن‌خلدون بر معرفت‌شناسی وی را در مورد مقولات مختلف نشان می‌دهد که حاکی از رویکرد واقع‌گرایانه وی در زمینه مطالعه پدیده‌هاست. با همین رویکرد است که وی «علم عمران» را به عنوان علمی که می‌خواهد:

اول: در مورد پدیده‌های حاصل از زندگی جمعی انسان‌ها؛ یعنی «عمران» آن‌گونه که در

واقعیت تاریخی به ظهور می‌رسد یا همان‌گونه که هست و به وقوع می‌پیوندد، سخن بگویند (در «جامعه‌شناسی» غرب نیز اولین وجه ممیزه علم جدید نسبت به فلسفه‌های اجتماعی قبل از آن همین پرداختن به آنچه که هست بود).

دوم: روشی که وی برای مطالعه این واقعیت در پیش می‌گیرد، تکیه بر مشاهدات و واقعیات است؛ یعنی (دومین وجه ممیزه «جامعه‌شناسی» جدید نسبت به اندیشه‌های اجتماعی گذشته)، اما نکته‌ای که کار ابن‌خلدون را نسبت به زمینه‌ها و تحولاتی که در غرب منجر به ایجاد علم جامعه‌شناسی گردید، متمایز می‌سازد این است که در غرب وقتی آگوست کنت ادعا می‌کرد که اکنون باید جامعه نیز به همان روش‌هایی مورد مطالعه قرار گیرد که طبیعت نیز مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ یعنی به روش پوزیتیو که روشی متکی بر مشاهده و مقایسه پدیده‌ها بود و سابقه موفق انقلاب صنعتی، یعنی حاصل به کارگیری همین روش‌ها در حوزه شناخت طبیعت را پشت‌سر داشت؛ بنابراین، به لحاظ زمینه تاریخی برای گذر به مطالعه تجربی جامعه، سابقه و تجربه‌ها و شواهد عینی و محکمی وجود داشت، اما ابن‌خلدون در حقیقت از مسیری کاملاً متفاوت و تا حدودی برعکس؛ یعنی بدون وجود چنین سابقه موفقی از به‌کارگیری روش‌های تجربی در یک حوزه شناختی این گام بزرگ را برداشته است و در همان زمان که روش‌های «فلسفی» متداول در حوزه طبیعیات را در عصر خود شکست‌خورده اعلام می‌کند، روشی نوین را برای «علم عمران» معرفی می‌کند که هم به تحولاتی که پرسش از این تحولات باعث طرح مقوله امر اجتماعی گردید، آگاهی دارد و هم به استقلال «امر اجتماعی» و عدم امکان تقلیل آن به نیات و مقاصد فردی به نحوی که قبلاً بدان پرداخته شد تا حدود زیادی وقوف و آگاهی دارد.

#### ۴. تاریخ به عنوان مقدمه «علم عمران»

ابن‌خلدون با این چهارچوب معرفت‌شناختی طرح علم نوین خود در زمینه مسائل مربوط به زندگی جمعی انسان‌ها را پی می‌ریزد، اما می‌داند که مانع بزرگی در این مسیر وجود دارد که اگر برطرف نشود، این چهارچوب مطالعاتی بی‌نتیجه و عقیم خواهد ماند و آن، تهیه مواد اولیه لازم برای این علم است. مطالعه تحولات درازمدت در جوامع، آن‌گونه که موردنظر ابن‌خلدون است و ظهور و سقوط دولت‌ها که در حوزه مطالعاتی ابن‌خلدون به معنای دگرگونی و تحول جوامع هستند، نیاز به مواد تاریخی قابل اعتماد و معتبر دارند؛ اما منابع تاریخی بدان‌گونه که در اختیار ابن‌خلدون است، به‌هیچ‌وجه منابع قابل اعتمادی نیست و نیاز به پالایشی بنیادی دارند؛ بنابراین، ابن‌خلدون برای آنکه بتواند نظریه‌های خود را بر مبنایی محکم بنیان نهد و به واقع‌گرایی موردنظر خود در این علم



دست پیدا کند، لازم می‌داند ابتدا مواد مورد تحلیل در این دانش؛ یعنی گزارش‌های مربوط به وقایع تاریخی را نقد و سره را از ناسره جدا کند تا بتواند به مواد تاریخی قابل اتکا برای تحلیل‌های خود دست یابد؛ به همین لحاظ، ابتدا از «علم تاریخ» شروع و آن را آسیب‌شناسی می‌کند و در این زمینه نیز روش خود را برای نقد متون و گزارش‌های تاریخی اعلام و معرفی می‌کند. وی ابتدا از اغلاط مورخین و دلایل راه یافتن اشتباه به تاریخ یاد می‌کند و مهم‌ترین روش نقد تاریخ را تناسب و مطابقت زمینه‌های تاریخی با وقوع وقایع؛ یعنی آنچه که امروزه به آن بررسی «روایی بیرونی» در تحقیق تاریخی گفته می‌شود و نیز بررسی صحت و اصالت مدارک تاریخی را که امروزه به آن بررسی «روایی درونی» در تحقیق تاریخی گفته می‌شود، می‌داند تا درنهایت، علم تاریخ بتواند خوراک یا مواد اولیه «علم عمران» را تأمین کند. بار دیگر این عبارت ابن خلدون را مرور می‌کنیم: «باید دانست که حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی؛ یعنی عمران جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این عمران عارض می‌شود» (ابن خلدون، ص ۶۴)؛ بنابراین، دانش تاریخ می‌باید با «خبر دادن از اجتماع بشری» اخبار و گزارش‌های پالایش‌یافته و نقد شده را به عنوان ماده خام علم عمران در اختیار این علم بگذارد.

## ۵. علم عمران

«علم عمران» که اکنون علم نوظهوری است؛ «دارای موضوعی است که موضوع آن 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» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ص ۶۹). در اینجا لازم است به عنوان یک نتیجه‌گیری و جمع‌بندی اولیه به جایگاه نظریه‌های ابن خلدون در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی اشاره کنیم. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، طباطبایی در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» بارها به این امر اشاره می‌کند که کوشش ابن خلدون در جهت درانداختن طرحی نو «محتوم به شکست» بوده است (همان، ص ۱۵۴) و یا اینکه طرح «علم نو» توسط ابن خلدون «از محدوده اعلام نظر و نیت فراتر نمی‌رود» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴) و به این نتیجه می‌رسد که «مقایسه میان ابن خلدون و به عنوان مثال، آگوست کنت و تأسیس جامعه‌شناسی در غرب، قیاسی مع الفارق است؛ زیرا اگر فیلسوف فرانسوی را پدر جامعه‌شناسی می‌خوانند و نه ابن خلدون را، به این علت است که جامعه‌شناسی بر پایه اندیشه آغازین او، ولی در تحول و تداوم آن اندیشه تدوین شده است. اگر پیروان آگوست کنت، اندیشه او را بسط نداده و باور نکرده بودند جامعه‌شناسی، به عنوان علمی مستقل قابل تصور نمی‌بود؛ به عبارت دیگر، آگوست کنت به این

دلیل پدر جامعه‌شناسی است که پس از او، جامعه‌شناسی در تداوم دریافتی مقدماتی که او از اهمیت و جایگاه آن علم پیدا کرده بود، تدوین و تثبیت شد» (همان، ص ۱۹۱). این امر که ابن‌خلدون در واقعیت تاریخی بنیان‌گذار «جامعه‌شناسی» یا رشته‌ای به عنوان «علم عمران» نگردید و شاگردان و آیندگانی که وی امیدوار بود، پس از وی بیایند و در مسائل آن علمی که وی سعی کرده بود، چهارچوب آن را مشخص کند «کنجکاو و تعمق‌کنند» و «متأخران مسائل را پس از مبتکر آن، قسمت به قسمت بدان افزایشند، تا رفته‌رفته تکمیل گردد» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۲۹۲) نیامدند؛ یک واقعیت تاریخی است، اما چرایی این واقعیت به تنهایی مربوط به محدودیت‌های نظریه ابن‌خلدون در باب مطالعه جامعه نبود؛ زیرا گرچه تلاش ابن‌خلدون در جهت ایجاد «علمی نوین» دارای محدودیت‌های تاریخی و فرهنگی اجتماعی است که برای هر متفکری در طول تاریخ بسیار طبیعی است. ضمن اینکه همین اتفاق برای جامعه‌شناسی در غرب نیز رخ می‌دهد؛ چنان‌که گیدنز در مورد شکل‌گیری جامعه‌شناسی در غرب به همین نکته اشاره می‌کند. وی معتقد است که بدیهی است که یک فرد واحد قادر نیست تمامی مباحث یک حوزه مطالعاتی را شناسایی و معرفی کند و در مورد تفکر جامعه‌شناسی نیز افراد بسیار زیادی در این زمینه سهم داشته‌اند؛ «بدیهی است که هیچ فرد واحدی به تنهایی قادر نیست تمامیت موضوع یک علم را شناسایی کند و به همین ترتیب، افراد زیادی در شکل‌گیری تفکر جامعه‌شناختی مشارکت داشته‌اند» (گیدنز، ۲۰۰۶<sup>۱</sup>، ص ۱۱).

اما آنچه که از دید طباطبایی مغفول مانده است، رابطه بین تحولات اجتماعی و ظهور و افول اندیشه و تفکرات و به‌خصوص اندیشه‌های اجتماعی است. حتی واژه جامعه‌شناسی که گفته می‌شود اولین بار توسط اگوست کنت به کار گرفته شده و امروزه مشخص گردیده است که ابتدا این واژه در دست‌نوشته‌های خطیب و نظریه‌پرداز انقلاب فرانسه امانوئل یوزف سیرز<sup>۲</sup> (۱۸۳۶-۷۴۸) و به‌طور مشخص، در سال ۱۷۸۰ در یکی از دست‌نوشته‌های وی که اخیراً منتشر شده، به کار رفته است؛ هرچند در معنایی تاحدودی متفاوت است (سیرز، ۱۹۹۹؛ به نقل از نوربرت الیاس).

اگوست کنت نیز در ابتدا «فیزیک اجتماعی»<sup>۳</sup> را به کار می‌برد و بعدها به خاطر اختلاف نظری

1. Gidens, A.

2. Emmanuel Josef (Abbe) Sieyes

3. Physique sociale

که با کتله<sup>۱</sup> (۱۷۹۶-۱۸۷۴) آماردان و ریاضی دان هم عصر خود که بیشتر به آمارهای اجتماعی می پرداخت، داشت و به منظور جلوگیری از سوء تفاهم و مرزبندی بین رویکرد خود و رویکرد کتله به جای واژه فیزیک اجتماعی، واژه «جامعه شناسی»<sup>۲</sup> را ابداع کرد که نشان می دهد حتی ابداع عنوان این رشته نیز کاری فردی نبود و این اصطلاح به نوعی بیانگر «روح» و نیاز زمانه است. سپس با توجه به شرایط آن عصر، این نوع رویکرد به مسائل اجتماعی و با این عنوان هویت آکادمیک خود را به مرور به دست آورد؛ به عبارت دیگر، آگوست کنت به تنهایی و یک شبه چهارچوب تفکر جامعه شناسی و دریافت مقدماتی از اهمیت و جایگاه علم جدید؛ یعنی «فیزیک اجتماعی» و سپس «جامعه شناسی» را به وجود نیاورده بود. با وجود همه این موارد، اگر به صورت ذهنی فرض کنیم که کنت در دوره ای که تحولات اجتماعی و به طور مشخص، انقلاب صنعتی در حال ایجاد تغییرات بنیادینی در جوامع اروپایی بوده و جهانی از همه نظر متفاوت و بالنده که در حال ظهور بود، زندگی نمی کرد؛ آیا باز هم جامعه شناسی به همین شکل که امروز مطرح است شکل می گرفت؟ آیا باز هم شاگردانی پیدا می شدند که اندیشه های آغازین وی را بدون اینکه در پی پاسخی به نیاز زمانه و به تحولات آن باشند، پیگیری کرده و بسط دهند؛ علاوه بر این، همان گونه که قبلاً اشاره شد، الیاس در تحلیلی که از نظریه آگوست کنت ارائه می کند، به این امر تأکید می کند که یکی از مهم ترین دستاوردهای آگوست کنت حرکت و گذر وی از «نظریه فلسفی شناخت» به سمت نظریه «جامعه شناسی شناخت» بود. این حرکت و گذر به نظر الیاس بدین معنا بود که کنت نشان داد که «سوژه» یا عامل شناخت در شناخت جهان اطراف، فرد انسانی؛ آن گونه که فلاسفه تصور می کردند نبوده بلکه بر جمعی بودن شناساگر یا «سوژه» و رابطه آن با شرایط و تحولات اجتماعی تأکید می کرد که «قانون» مراحل سه گانه وی نیز حاکی از همین برداشت بود (الیاس، ۱۳۹۲، ص ۳۷). این نظریه تأکید بر این امر دارد که تحولات فکری بشر و رشد و شکل گیری اندیشه های «نوین» در حوزه شناخت فقط محصول نبوغ فردی متفکران نبوده که یک نفر بتواند همه جوانب آن را به تنهایی تنظیم و تدوین کند، بلکه این تحولات در نظریه ها به طور دقیق، هم پا با تحولات اجتماعی به پیش می روند. ضمن اینکه همان گونه که تاریخ علم نشان می دهد و

---

1. Quetelet

2. sociologie

برای همه دانشمندان و متفکران نیز صدق می‌کند؛ پاسخ‌های این دانشمندان به سؤالات، عمر کوتاهی داشته‌اند اما آنچه که بیشتر اهمیت داشته مسائل و سؤالاتی بوده است که آنها با توجه به شرایط زمانه توانسته‌اند طرح کنند. این مسائل و سؤالات تعیین‌کننده رویکرد انسان‌ها به یک حوزه موضوعی شده‌اند که پاسخ‌هایی که بعدها به این سؤالات داده و نقد شده‌اند، به مرور تکامل یافته‌اند؛ بنابراین، اگر «پیروانی» برای ادامه اندیشه در چهارچوب مقدماتی ارائه شده توسط کنت پیدا شدند، تنها به دلیل بی‌عیب و نقص بودن مبانی شناختی و جذابیت نظریه کنت نبود، بلکه فشار تحول اجتماعی که حتی خود کنت نیز همراه و تحت‌تأثیر آن بود و علم جدید را برای برنامه‌ریزی و هدایت تحولات پس از انقلاب فرانسه می‌خواست تدوین کند، تکامل یافت. تلاش «پیروان» وی نیز برای چاره‌اندیشی و جست‌وجوی چهارچوبی برای دستیابی به راه‌حلی برای بحران‌هایی که با آن روبه‌رو بودند، منجر به بالندگی و رشد این «چهارچوب مقدماتی گردید»؛ بر همین قیاس، اگر ابن‌خلدون «پیروان» خود را نیافت، مشکل در محدودیت چهارچوب نظری وی نبود بلکه ابن‌خلدون درست در زمانی زندگی می‌کرد که تمدنی عظیم دچار زوال و فروپاشی شده و گرچه این زمینه تاحدودی مشابه وضعیت آگوست کنت بود که با بحران دگرگونی در بنیادهای جامعه و ظهور تمدنی نو روبه‌رو بود و همین امر محرک اصلی طرح گفتمان وی شده بود؛ اما تفاوت آن با شرایط ابن‌خلدون این بود که ابن‌خلدون با بحران فروپاشی یک تمدن روبه‌رو بود؛ بنابراین، همان‌گونه که خود وی نیز اشاره می‌کند با از بین رفتن «عمران» که جوامع حوزه مطالعاتی وی بدان دچار شده بودند، فعالیت‌های علمی نیز از رونق افتاده و دیگر کسی بدان‌ها نمی‌پردازد؛ بنابراین، عدم توجه به آنچه که ابن‌خلدون طرح می‌کند و در نتیجه عقیم ماندن تلاش وی در اثر عواملی است که خود وی آن را پیش‌بینی می‌کند؛ یعنی با افول عمران فعالیت‌های علمی نیز از رونق می‌افتد و بنابراین، کسی بر مبنای این برداشت اولیه به مقوله امر اجتماعی نپرداخت تا این برداشت تکامل یابد؛ از این‌رو، دلیل عدم پیگیری، رشد و شکوفایی نظریه ابن‌خلدون ضعف چارچوب نظری و اشکال در مبانی معرفتی وی آنچنان‌که طباطبایی ادعا می‌کند، نبود. دلیل آن هم این است که پس از ابن‌خلدون نه‌تنها در حوزه معرفت اجتماعی بلکه در هیچ‌یک از حوزه‌های دیگر علمی و حتی در حوزه علوم طبیعی که افرادی؛ مانند ابن‌هیشم که کاشف بسیاری از قوانین مربوط به فیزیک نور بود یا ابوریحان بیرونی که مطالعات بسیار دقیق نجومی انجام داده بود و مورد تأیید دانشمندان امروزی این علوم نیز می‌باشد و نیز شیوه‌ها و روش‌های نوینی که این دانشمندان طرح آن را در انداخته بودند نیز راه به جایی نبردند و به همان سرنوشت نظریه ابن‌خلدون دچار شدند.

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌خلدون در حدود قرن هشتم هجری به عنوان یک عالم مسلمان معتقد و با اندوخته علمی زمان خود و متأثر از فرهنگ اسلام و قبل از آنکه علوم انسانی به شکل امروزی خود شکل گرفته باشند، طرح علمی را در ارتباط با زندگی اجتماعی انسان‌ها پایه‌ریزی کرد که می‌خواست تا با اتکا بر واقعیت‌ها و تجربیات زیسته تاریخی به قانونمندی حاکم بر این پدیده‌ها که چیزی جز حاصل تلاش‌ها و کوشش‌های انسان‌ها نیستند، دست پیدا کند. برای این کار وی به جای آنکه بخواهد آن‌گونه که به طور مثال نزد فارابی می‌توان آن را دید، فقط به استدلال‌های عقلی و فلسفی در این زمینه اکتفا کند و یا به باید‌ها و نباید‌های آرمانی و عقیدتی بپردازد، بیشتر به واقعیت‌های عینی اتکا می‌کند؛ با وجود آنکه خودش مقام قاضی‌القضاتی را دارد، به صراحت می‌گوید که رویکرد و شیوه وی در این علم «علم عمران» غیر از شیوه استدلال فقهاست؛ به طور مثال، وی در جایی که شیوه قیاسی فقها را که در جستجوی احکام کلی هستند با شیوه مطالعه در علم عمران مقایسه می‌کند و چنین می‌گوید: «آنها امور را با اشباه و امثال آنها برحسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه می‌کنند و از این‌رو، کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و به مرحله منطبق شدن نمی‌رسد (تأکید از نویسنده مقاله)... برعکس علوم عقلی که برای صحت نظریات خود می‌کوشند آنها را با آنچه در خارج هست تطبیق دهند... و هیچ‌یک 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» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۱۴۶ و ۷).

نکته بسیار مهم دیگر این است که ابن‌خلدون برای تدوین نظریه‌های خود در این علم تجربه تاریخی جوامع اسلامی را پیش‌رو دارد که تجربه‌ای بسیار متفاوت از تجربه نظریه‌پردازان علوم انسانی اجتماعی در غرب است و بدیهی است که بتوان ادعا کرد عمران به طور دقیق همان «جامعه» و «علم عمران» همان جامعه‌شناسی نباشد؛ همان‌گونه که کاتوزیان در مورد تاریخ اجتماعی ایران نیز اشاره می‌کند، ایراد بزرگ نظریات مربوط به تاریخ اجتماعی ایران که باید زمینه را برای شکل‌گیری «جامعه‌شناسی ایران»؛ یعنی یک جامعه‌شناسی بومی فراهم سازد این است که این نظریات به جای اینکه بر تاریخ تحولات اجتماعی ایران متکی باشند، بر نظریه‌هایی استوارند که مواد تاریخی آنها مربوط به جوامع دیگری بوده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷) و ابن‌خلدون درست‌میرا از همین خطاست. وی برخلاف این نوع نظریات مواد تاریخی، نظریات خود را دقیقاً از شواهد

تاریخی جوامع مورد مطالعه خود؛ یعنی جوامع جهان اسلام آن روز می‌گیرد و همین امر باعث ایجاد اصالت در نظریه‌های وی است که به نظر نویسنده این مقاله، اگر امروزه همین رویکرد نیز در مورد جوامع اسلامی پیگیری شود، می‌توان امیدوار بود که بتوان زمینه را برای بحث و شکل‌گیری یک گفتمان برای تدوین «نوعی علوم انسانی واقع‌گرا و قابل اتکا برای جوامع اسلامی» به دور از افراط و تفریط‌های احساسی و جنگ‌های حیدری نعمتی فراهم ساخت.



## منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹)، مقدمه و کتاب نخست «العبر و دیوان المبتدا و الخیر فی ایام...»، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ ۴، تهران: بنگاه نشر و ترجمه.
- الیاس، نوربرت (۱۳۹۳)، چستی جامعه‌شناسی، ترجمه غلامرضا خدیوی، چ ۱، تهران: جامعه‌شناسان.
- بعلی فواد (۱۳۸۲)، جامعه و دولت و شهرنشینی، تفکر جامعه‌شناسی ابن خلدون، ترجمه مرتضی جمشیدیها، تهران: دانشگاه تهران.
- ثقفی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، ابن خلدون نخستین جامعه‌شناس مسلمان، تهران: جامعه‌شناسان.
- ریتزر، جرج (۱۳۷۹)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۴، تهران: انتشارات علمی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، چ ۲، تهران: طرح نو.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۷)، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران: نفت و توسعه اقتصادی، (مقاله حکومت خودکامه نظریه‌ای تطبیقی درباره دولت، سیاست و جامعه)، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر مرکز.
- Georg, Simmel (1908), Soziologie Dunker & Humblot, Berlin, Auflage.
- Engels, F. (1894), Zur geschichte des Urchristentum, "Die Neue Zeit" Nr. 1 & 2.
- Giddens, A. (2006), sociology, Cambridge, UK, polity press 5th.Ed.
- Bauer, T. (2011), Die Kultur der Ambiguitaet .Eine andre Geschichte des Islam, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 1 Aufl.
- Marx, Karl (1979), capital, Bd.1, MEW, Berlin.