

تحلیلی تطبیقی بر کارکرد عوامل اجتماعی مؤثر بر معرفت از دیدگاه غزالی و ابن خلدون

قدرت‌الله قربانی*

چکیده

هدف از نوشتار حاضر استخراج تطبیقی نقش عوامل اجتماعی در چگونگی تکون معرفت انسانی از دید غزالی و ابن خلدون است. روش مطالعه، تحلیل تطبیقی و خوانش محتوای دیدگاه‌های دو متفکر مورد نظر است. مناسبات جامعه و معرفت از دغدغه‌های مهم غزالی و ابن خلدون است. هر دو تلاش دارند تا در این مقوله، نحوه تأثیرگذاری عوامل اجتماعی را بر سطوح گوناگون معرفت‌های بشری بررسی کنند. در دیدگاه ابن خلدون مهم‌ترین تقسیم انسان‌ها به شهرنشین و بادیه‌نشین مبتنی بر تنوع عوامل اجتماعی است، ولی در دیدگاه غزالی تقسیم آدمیان به عوام، متکلمان و عارفان، مبتنی بر نظام معرفتی آنهاست که البته می‌تواند متأثر از عوامل اجتماعی نیز باشد. غزالی ضمن توجه به نقش عوامل اجتماعی به‌عنوان نوعی مانع تحقق شناخت حقیقی، کارکرد آنها را در شکل‌گیری معارف بشری چون فقه، کلام و سیاست نشان می‌دهد. رویکرد غزالی عمدتاً نشان دادن ابعاد سلبی عوامل اجتماعی در معرفت است. ابن خلدون با واقع‌گرایی و با استفاده از تجربه بیرونی سعی می‌کند تا تنوع عوامل اجتماعی چون عصیبت، اوضاع جغرافیایی، اقتصاد، دین و محیط زندگی را مورد تحقیق قرار دهد. او هر دو نقش ایجابی و سلبی آنها را بیان می‌کند و تلاش می‌کند تا تأثیرگذاری آنها را در صورت معرفت، نه محتوای آن، نشان دهد. واژگان کلیدی: عوامل اجتماعی، معرفت، عصیبت، عوامل اقتصادی، معرفت فلسفی، عامل دینی

۱. مقدمه

جامعه‌شناسی معرفت،^۱ که از مطالعات میان‌رشته‌ای جدید در غرب است و چند صباحی است وارد کشور ما شده است، متکفل مطالعه دو جانبه مناسبات جامعه و معرفت می‌باشد. در واقع، بررسی تأثیرات جامعه و به‌طور مشخص عوامل و متغیرهای اجتماعی بر ساختار معرفت، و در مقابل، تأثیرات معرفت و عوامل معرفتی در نحوه شکل‌گیری جوامع و زندگی اجتماعی انسان، از وظایف این حوزه مطالعاتی است که عمدتاً از دو دانش جامعه‌شناسی و معرفت‌شناسی بهره بیشتری می‌برد؛ اگرچه از معارف دیگر بی‌نیاز نیست.

با بررسی تاریخ تفکر اسلامی می‌توان به نمونه‌هایی از چنین رویکردها و مطالعات میان‌رشته‌ای دست یافت؛ اگرچه این عنوان در آن زمان رایج نبوده است، در واقع، تحقیق در مناسبات دو جانبه جامعه و معرفت، به معنای دقیق و عمیق آن، از دغدغه‌های برخی از متفکران اسلامی بوده که نشان‌دهنده جایگاه مهم این نوع پژوهش در تاریخ اندیشه اسلامی است. در این زمینه افزون بر قرآن و سنت، می‌توان تأملات اندیشمندانی چون ابو‌حامد غزالی، ابن‌خلدون، مولوی، اقبال لاهوری، علامه طباطبایی و آیت‌الله مطهری را ملاحظه کرد. در این تحقیق به اقتضای بحث، به دیدگاه غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) و ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ق) تمرکز می‌شود تا برخی از ابعاد جامعه‌شناسی معرفت از دیدگاه این دو متفکر آشکار شود. اهمیت این دو متفکر و علت انتخاب آنها، وجود برخی تشابهات در تأملات فکری و طرز تفکر فلسفی، کلامی و اجتماعی آنهاست که تا حدودی بر همسانی قرونی که می‌زیستند، نیز ارتباط دارد. به دیگر سخن، غزالی و ابن‌خلدون، یکی در ایران و دیگری در اندلس و مراکش زندگی می‌کردند، ولی تأملات آنها در جهان اهل سنت و دوره بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی و نیز دوره افول تفکر فلسفی، به طریقی امکان تقریب دیدگاه‌های آنها را فراهم ساخته است. نقطه تمرکز تحقیق تنها بررسی نقش و تأثیرات عوامل اجتماعی در معنای وسیع آن در چگونگی شکل‌گیری و کارکرد معرفت بشری از دید غزالی و ابن‌خلدون است. گفتنی است که ادبیات جامعه‌شناسی معرفت، به‌ویژه در حوزه متفکران اسلامی در ایران نوظهور است و جز چند کتاب مقدماتی،^۲ آثار مهمی تاکنون منتشر نشده و به‌طور خاص درباره اندیشمندان اسلامی، تحقیق مستقلی انجام نشده است. از این‌رو، نوآوری این تحقیق، مطالعه تطبیقی نقش عوامل اجتماعی از دید غزالی و ابن‌خلدون، برای نشان دادن همسانی‌ها و ناهمسانی‌ها و بعضاً ماهیت متغیرهای اجتماعی در نحوه تکون معرفت اجتماعی از دید متفکران

1. Sociology of Knowledge

۲. برای نمونه، کتاب جامعه‌شناسی معرفت؛ جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری، منتشره پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، اثر ارزشمندی است.

مسلمان است. بنابراین، تلاش می‌شود تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که ماهیت عوامل اجتماعی در نگاه آنها چیست؟ عوامل اجتماعی در چه سطحی و تا چه میزان می‌توانند بر معرفت انسان نقش داشته باشند؟ و اینکه مبانی مابعدالطبیعی آنها چه تأثیری در نگرش‌های جامعه‌شناختی‌شان داشته است؟

پیش از آغاز بررسی دیدگاه غزالی و ابن‌خلدون، لازم است درباره‌ی دو متغیر اصلی این تحقیق توضیحاتی داده شود: ۱. عوامل اجتماعی؛ ۲. معرفت انسانی. در علوم اجتماعی ارائه تعریف روشنی از عوامل اجتماعی کار ساده‌ای نیست، از این‌رو، تعاریف و تلقی‌های گوناگونی از آنها ارائه شده است. در برخی موارد، تعاریفی درباره مفاهیمی چون پدیده‌های اجتماعی،^۱ ساخت‌ها و ساختارهای اجتماعی^۲ وجود دارند که می‌توانند در تقرب به تعریف عوامل اجتماعی استفاده شوند. در یکی از تعاریف ارائه شده درباره پدیده‌های اجتماعی، گفته شده که منظور از آن، کلیه وقایع یا اموری است که در جامعه وجود دارد یا روی می‌دهد و شخص آن را در خارج از خود مشاهده کرده یا از طریق حواس و هوش درک می‌کند. در این تعریف، مصداق پدیده‌های اجتماعی را می‌توان سازمان‌ها، تأسیسات، نهادهای دین، تعلیم و تربیت، اقتصاد، اخلاق، فرهنگ، سیاست و غیره دانست (قرائی مقدم، ۱۳۷۴، ص ۲۸). در اینجا مشاهده می‌شود که اجتماعی بودن پدیده‌های پیش‌گفته در ذات همه آنها نهفته نیست، بلکه تحقق آنها در بستر اجتماع و زندگی اجتماعی است که باعث می‌شود تا آنها را به مثابه پدیده‌های اجتماعی در نظر بگیریم. از منظر دیگری، عوامل اجتماعی، با عنوان ساخت‌های اجتماعی بررسی می‌شود و در تعریف آنها گفته می‌شود که «ساخت‌های اجتماعی از موقعیت‌های منزلتی، نقش‌ها و شبکه‌های موقعیت‌ها تشکیل شده‌اند. هر شخص یک مجموعه منزلتی و یک مجموعه نقش را آشکار می‌کند و غالباً پیامد وظایف نقش فراوان در موقعیت واحد و کشمکش میان وظایف در موقعیت‌های گوناگون، بر اثر فشار و کشمکش نقش است» (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰). در این تعریف، ساخت‌های اساسی سازمان‌دهنده زندگی انسانی را شامل گروه‌ها، سازمان‌ها، اجتماعات انسانی، نهادها، قشرها و طبقات دانسته‌اند. این تعریف نشان می‌دهد که میان عوامل موجود در اجتماع و انسان، به‌عنوان موجودی اجتماعی، روابط دوگانه‌ای در زمینه ایفای نقش‌ها و وظایف وجود دارد و بنابراین، هر یک می‌توانند بر دیگری تأثیرگذار باشند.

با ملاحظه دیدگاه‌های مزبور، به‌طور خلاصه، می‌توان گفت عوامل اجتماعی، آن دسته از پدیده‌های مادی و غیرمادی، ارزش‌ها و هنجارها، سازمان و نهادها و دیگر پدیده‌ها و هستی‌های

1. social phenomena

2. social structures

اجتماعی هستند که وجود آنها در بستر اجتماع و تعامل‌های چندگانه آنها، باعث شده تا بر نقش اجتماعی‌شان تأکید اساسی شود. اگرچه می‌توان واقعیت‌های متفاوتی را در جامعه دید، که دارای ویژگی‌های مهم غیر اجتماعی هستند، اما علت عامل اجتماعی لحاظ شدن آنها، تأثیرات آنها بر معرفت انسانی در عرصه حیات اجتماعی است. از این‌رو، در یک تعریف مختصر می‌توان گفت: عوامل اجتماعی، عواملی هستند که در بستر اجتماع دارای تأثیرات مهمی بر معرفت انسانی هستند، اگرچه خود، ویژگی‌های دیگری نیز دارند. بر این اساس می‌توان طبقات، گروه‌ها، نهادهایی مانند خانواده، دین، اقتصاد، قدرت سیاسی یا نظامی، تعلیم و تربیت، سازمان‌ها، فرهنگ و ارزش‌ها و حتی تغییرات و انقلاب‌ها را از جمله عوامل اجتماعی دانست.

معرفت بشری مورد بحث در جامعه‌شناسی معرفت نیز، به چهار نوع معرفت دینی، فلسفی، سیاسی و علمی تقسیم می‌شود که تفاوت‌های خاصی با هم دارند. معرفت دینی^۱ یکی از اقسام بسیار مهم آگاهی‌هایی است که از طریق دین، بالأخص منشأ وحیانی آن، برای انسان حاصل می‌گردد، اما اهمیت آن برای علم جامعه‌شناسی معرفت، کارکرد آن در متن و بستر زندگی اجتماعی است. از این‌رو، می‌توان گفت، معرفت دینی نوعی اساسی از معرفت اجتماعی است که در تعامل و تأثیر و تأثر با متغیرهای اجتماعی است. بنابراین، در جامعه‌شناسی معرفت، برای بررسی چستی و ابعاد معرفت دینی، به پرسش‌های فلسفی و کلامی درباره آن پرداخته نمی‌شود، بلکه به ابعاد و کارکرد اجتماعی این معرفت، بالأخص تعاملات دو جانبه میان آن و جامعه توجه می‌شود (توکل، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۲۳). معرفت فلسفی^۲ ناظر به نگرش‌ها و دیدگاه‌های فلسفی و عقلانی انسان است و در قالب مکتب‌ها و فلسفه‌های متعدد و متنوع نمایان است. در اینجا نیز، توجه به معرفت فلسفی، به خاطر اهمیت آن در زندگی اجتماعی و بالأخص نقش شرایط و مقتضیات زمانی، مکانی و به‌ویژه اجتماعی در نوع و شکل و محتوای آن است. اهمیت معرفت فلسفی و تأثیرات پذیرفته آن، از ساختارهای اجتماعی در این است که آن، می‌تواند دیگر معارف و دیدگاه‌های انسان را تحت تأثیر قرار دهد. معرفت علمی^۳ از مهم‌ترین و ملموس‌ترین معارف در دسترس انسان است و توانسته در کنار دیگر معارف بشری عرض اندام کند و حتی در برخی مواقع ادعای برتری نسبت به آنها داشته باشد. درباره معرفت علمی و اهمیت مناسبات آن با جامعه به دو نکته باید توجه کرد: اولاً، معرفت علمی، با هر دو قلمرو علوم طبیعی و انسانی سروکار دارد؛ ثانیاً، معرفت علمی ارتباط زیادی با شرایط زندگی و معاش جامعه عالمان و دانشمندان دارد؛ زیرا مقتضیات زمانه و اوضاع و احوال اجتماعی زندگی دانشمندان می‌تواند در نحوه فعالیت علمی

1. religious knowledge

2. philosophical knowledge

3. scientific knowledge

و نظریه‌سازی تأثیرگذار باشد (توکل، ۱۹۸۷، ص ۱۱۶-۱۷۲). معرفت سیاسی،^۱ همان ایدئولوژی و راه و روش سیاسی است که در زندگی روزمره به کار گرفته می‌شود، بنابراین، مواردی چون نظریه‌ها، اندیشه‌ها و فلسفه‌های سیاسی در این مقوله جای نمی‌گیرند، شاید بتوان گفت، معرفت سیاسی نوع نگرش‌ها و ارزش‌های اجتماعی و سیاسی افراد است که از نگرش‌های دینی و فلسفی آنان سرچشمه می‌گیرد (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

اکنون با این تعاریف از عوامل اجتماعی و انواع و سطوح معارف بشری، تلاش می‌شود نشان داده شود که عوامل اجتماعی در تأثیرگذاری کدام بخش از معرفت‌های بشری دارای کدام کارکرد هستند و در چه سطوحی نقشی بر عهده ندارند.

۲. دیدگاه غزالی

امام محمدغزالی از متفکران برجسته جهان اسلام است که دیدگاه‌های او در حوزه‌های عرفان، کلام، اخلاق و منطق اهمیت دارد، ضمن اینکه دیدگاه‌های کلامی او می‌تواند با مسایل جامعه‌شناسی معرفت ارتباط داشته باشد. دیدگاه‌های او را درباره عوامل اجتماعی معرفت با نظر به مباحث انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی او، ارتباط جامعه و معرفت و نیز تأثیرات شرایط اجتماعی در ماهیت علوم و معارف می‌توان دریافت. دو کتاب احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت می‌توانند در فهم آرای جامعه‌شناسی معرفت از دیدگاه غزالی نقش بیشتری داشته باشند.

۲-۱. مبانی انسان‌شناختی دیدگاه غزالی

از مبانی مهم نظریه جامعه‌شناختی معرفت از دیدگاه غزالی، نگرش انسان‌شناختی او است؛ زیرا محور جامعه‌شناسی معرفت مطالعه مناسبات دو سویه معرفت و جامعه در انسان است. غزالی نگاهی نسبتاً الهی به انسان دارد. او آدمی را سرشته از جسم، روح و نفس می‌داند و او را عصاره هستی تلقی می‌کند (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۵؛ ۱۳۵۵، ص ۶۷). در واقع از دیدگاه غزالی، انسان موجودی مرکب و اشرف کائنات است که خداوند، هستی و کل موجودات را به خاطر او آفریده است، یعنی هستی دیگر مخلوقات در راستای آفرینش انسان بوده است. او انسان را به خاطر داشتن برخی صفات از دیگر موجودات برجسته و متمایز می‌داند. بر این اساس، غزالی برای روح انسان اصالت خاصی را در نظر می‌گیرد که تجرد و استقلال ذاتی از مهم‌ترین آنهاست و آن را عنصری می‌داند که آدمی را به خدا پیوند می‌دهد (همو، ۱۳۴۳ق، ص ۹). غزالی می‌گوید که روح انسان به‌گونه‌ای است که او را از دیگر آفریدگان ممتاز و متمایز کرده است و به اعتبار این روح است

1. political knowledge

که انسان، خلیفه خدا و اشرف مخلوقات نامیده می‌شود (همو، ۱۹۳۳، ج ۱، ص ۱۳). غزالی ضمن اینکه روح را ذاتاً پاک و بدون آرایش می‌داند، تعلق آن را به جسم انسان، پس از آفرینش جسم می‌داند که آیات قرآنی نیز دال بر این واقعیت‌اند. از این‌رو، غزالی رابطه بین نفس و جسم را عرضی می‌داند، ضمن اینکه بر مناسبات دو سویه نفس و جسم تأکید دارد. او می‌گوید که نفس پیوندی ابزاری با بدن دارد و اینکه تن، مملکت دل است، حواس، دام وی است و کالبد، وی را مرکب است (همان، ج ۳، ص ۵-۷). پس از دید غزالی، نفس مدبّر بدن و بدن آلت آن است و اینکه مثل نفس انسان در بدن به مثابه حاکمی است در شهر و مملکت خود. بدن مملکت و جهان نفس است و قوا و جوارح به منزله پیشه‌وران و کارگراند (همو، ۱۳۴۴، ص ۱۷۸). نکته بسیار مهم تأکید او بر نقش بنیادی بدن در کمال و سعادت نفس است، طوری که او می‌گوید نفس تنها در بدن می‌تواند به کمال برسد و هم‌تراز فرشتگان شود و یا چنان به پستی گراید که با شیطان همپایگی کند (همو، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۲۰-۲۱). پس جسم و روح یا نفس با یکدیگر رابطه نزدیکی دارند و هیچ‌یک به تنهایی قادر به انجام امور خود نیست. از این‌رو، هر دو مکمل یکدیگرند و ارتباط دو جانبه آنها اجتناب‌ناپذیر است. بر این اساس، غزالی عقل را یاور نفس و حواس را دشمن آن می‌داند که همیشه بین عقل و حواس وجود داشته است. او اشرف مخلوقات بودن انسان را نیز به واسطه داشتن اراده و اختیاری می‌داند که با یاری عقل راه سعادت را از شقاوت انتخاب کند.

نکته مهم دیگر در دیدگاه انسان‌شناختی غزالی تأکید بر مناسبات دو سویه نفس و بدن است که نقش عوامل اجتماعی را در ماهیت نفس و صفات آن در طول زندگی انسان نشان می‌دهد. بر این اساس، غزالی از نخستین اندیشمندان اسلامی است که با نظر به تأثیرپذیری روح و نفس انسان از عوامل اجتماعی و محیطی بر اهمیت تعلیم و تربیت روحی و جسمی تأکید می‌کند. از دیدگاه او تعلیم و تربیت عبارت است از: نوعی تدبیر نفس و باطن از راه اعتدال‌بخشی تدریجی به قوا و تمایلات، به وسیله معرفت، ریاضت و استمرار برای نیل به انس و قرب الهی (گروه نویسندگان، ۱۳۷۲، ص ۳۰۵). بنابراین، نوع نگرش غزالی به انسان، نشان می‌دهد که او اگرچه انسان را موجودی الهی، دارای طبیعت خدایی، اشرف مخلوقات و خلیفه خدا می‌داند، اما به این واقعیت توجه دارد که انسان دارای بعد دیگر مادی و جسمانی است و در دنیای خاکی زندگی می‌کند و اینکه سعادت و شقاوت او در این دنیا در بستر نحوه تعامل روح و بدن است که هر دو متأثر از شرایط اجتماعی و محیطی انسان می‌باشند. پس هم باید به نقش این عوامل توجه داشت و هم با تکیه بر نظام تعلیم و تربیت، تأثیرگذاری آنها را کنترل و مدیریت کرد.

۲-۲. مبانی معرفت‌شناختی غزالی

نگرش معرفت‌شناختی غزالی نیز در دیدگاه‌های جامعه‌شناسی معرفت او نقش مهمی دارند. غزالی به تبع استفاده از دیدگاه‌های فلاسفه، نگاهی شبیه آنها به معرفت دارد. او بر آن است که حقیقت علم و ادراک چیزی جز حصول ماهیت اشیاء در ذهن نیست، یعنی هنگامی که انسان به چیزی علم پیدا می‌کند، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن وی وجود دیگری می‌یابد که با وجود خارجی از حیث ترتب آثار متفاوت است (غزالی، بی‌تا، ص ۷۲). این دیدگاه غزالی می‌تواند بیانگر باور او به وجود ذهنی باشد، یعنی هستی در دید او به وجود عینی و ذهنی تقسیم می‌شود و در عین حال می‌تواند بیانگر دیدگاه او درباره تقدم عین بر ذهن باشد؛ زیرا در این رویکرد، وجود ذهنی، رونوشت و تصویر وجود عینی و خارجی است. از این‌روست که غزالی می‌گوید: «هستی شیء یا در جهان خارج است یا در جهان ذهن، آنچه در ذهن تحقق دارد، تصویر جهان خارج و در عین حال، مطابق با آن است، معنای علم نیز چیزی جز این نیست؛ زیرا علم به یک شیء، یعنی تحقق صورت و حقیقت آن در نفس انسانی» (همان). اگر این گفته و دیدگاه غزالی از منظر جامعه‌شناسی معرفت در نظر گرفته شود، به نظر می‌رسد که ماهیت ذهن و داشته‌های آن بر اساس عین شکل می‌گیرد؛ زیرا وجود ذهنی چیزی از برای خود ندارد، بلکه تصویر چیزی است که از عین گرفته شده است. البته می‌توان این پرسش را طرح کرد که آیا مسائل اجتماعی دارای نقشی در شکل دادن وجود ذهنی یک شیء در ذهن انسان هستند یا نه؟ که دیدگاه غزالی ظاهراً نفی تأثیرگذاری آنهاست، ضمن اینکه به تقدم عین بر ذهن قائل است.

از دیدگاه غزالی طبعاً امکان شناخت وجود دارد، اما یکی از دغدغه‌های مهم او تحلیل ماهیت موانع شناخت درست و حقیقی است. اشاره به این موانع می‌تواند گویای نقش عوامل اجتماعی در شکل‌گیری معرفت باشد. او در این زمینه به پنج عامل اشاره دارد که عبارتند از: ۱. عدم تکامل نفس؛ ۲. آلوده شدن نفس انسان به گناهان؛ ۳. فقدان توجه لازم برای یک شناخت؛ ۴. وجود یک اعتقاد باطل در مورد یک شناخت؛ ۵. جهل به جهتی که شناخت حاصل می‌شود؛ زیرا طالب علم نمی‌تواند به یک مجهول علم پیدا کند، مگر اینکه علمی را که می‌تواند آن مجهول را آشکار کنند، به یاد آورد (غزالی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۵-۱۷). بیان این موارد نشان می‌دهد که از دیدگاه غزالی علل عمده و مهم نرسیدن به شناخت لازم و کافی و بعضاً حقیقی، شرایط جسمی و روحی خود انسان و تأثیرات محیطی است. از این‌رو، او بر نقش گناه به‌عنوان یک عامل اجتماعی، یا نقش باورهای غلط انسان، که بعضاً دارای زمینه‌های تاریخی و اجتماعی هستند و نیز نقش شرایط و مقدمات حصول یک شناخت توجه دارد که آن هم ریشه اجتماعی دارد. در این زمینه، غزالی به تأثیرپذیری بیشتر علوم انسانی و کمتر علوم طبیعی و تقریباً بی‌تأثیر بودن ریاضیات قائل است و

چون به دنبال حصول شناخت یقینی است، می‌خواهد که علومی چون فلسفه، الهیات و فقه نیز دارای اتقان و استحکام ریاضیات باشند.

نکته دیگر از دیدگاه غزالی، توجه او به تفاوت توانایی‌های انسان در درک حقایق است، یعنی اختلاف مردم و تفاوت مراتب آنها در درک علوم نیز مؤثر است. در این جهت او، مردم را به سه گروه تقسیم می‌کند: ۱. گروه عوام، که به تقلید اتکا دارند و خطا در آنها زیاد است؛ ۲. گروه متکلمان، که اگرچه بر استدلال متکی هستند، اما باز امکان خطا در آنها وجود دارد؛ ۳. گروه عارفان، که به مکاشفه و شهود مجهز هستند و چون معرفت آنها استدلالی و تقلیدی نیست و بدون واسطه حاصل می‌شود، یقینی است و خطا در آن راه ندارد (همان، ص ۱۷-۱۸). این‌گونه تقسیم مردم از سوی غزالی با نگاه او به ریاضیات به‌عنوان یقینی‌ترین علوم سازگاری ندارد؛ زیرا ریاضیات در عین یقینی بودن، استدلالی نیز است و عرفان، برخلاف نظر غزالی، از معارفی است که امکان دخالت شرایط دیگر، سوء فهم و تفسیر در آن زیاد است، ضمن اینکه تشابهات زیادی نیز بین عرفان و فلسفه، به‌ویژه در فلسفه اشراقی وجود دارد. البته چیزی که در این تقسیم‌بندی نیز وجود دارد و تا حدودی شاید قابل پذیرش باشد، تفاوت دریافت‌های عوام از خواص است؛ زیرا عوام بیشتر بر تقلید، حدس، گمان و ظن متکی هستند، که به شرایط اجتماعی وابستگی بیشتری دارند، ولی خواص به استدلال و تحقیق عقلانی بیشتر نیازمندند.

در عین حال، غزالی بر محدودیت افق فهم انسان توجه خاصی دارد که این امر او را به نوعی نسبی‌گرایی معرفتی سوق می‌دهد و در این جهت میان مردم نیز به مقایسه دست می‌زند، یعنی برخی از مردم وجوه کمتری از حقیقت را می‌یابند، در حالی که گروهی دیگر به افق‌ها و وجوه بیشتری دست می‌یابند. به دیگر سخن، انسان‌ها فقط می‌توانند به برخی از جنبه‌های واقعیت معرفت حاصل کنند و بنابراین، هرکس در محدوده دید و نگاه خود محصور است. یعنی، تصویر جهان در ذهن، به اندازه حواس انسان است، اگر حواس انسان گسترده باشد، معرفت وی نیز وسیع می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت شناخت‌هایی که برای افراد حاصل می‌شود، از یک جهت صحیح و از جهت دیگر ناصحیح است، از آن جهت که بخشی از واقع را نشان می‌دهد، شناختی صحیح است و می‌توان به آن یک شناخت صادق گفت و می‌تواند منطبق با واقع باشد و از آن جهت که فقط جزئی از واقع را نشان داده و جنبه‌های دیگر آن را نادیده انگاشته، می‌تواند گمراه‌کننده و بلکه کاذب باشد که هرگز انطباقی با خارج نخواهد داشت (علیزاده، اژدری‌زاده و کافی، ۱۳۸۸، ص ۴۶۶).

به نظر می‌رسد، این تفاوت‌گذاری در شناخت واقعی از دیدگاه غزالی، به تفاوت مراتب شناخت حقیقی انسان‌ها به میزان مراتب وجودی و کمالی آنها مربوط باشد و لزوماً به نسبییت

معرفتی منجر نشود، البته در اینجا باید به نقش نگرش و چشم‌انداز انسان نیز توجه داشت که می‌تواند میزان و محتوای شناخت انسان را تحت تأثیر خود قرار دهد.

۲-۳. مناسبات جامعه و معرفت

بررسی آثار مختلف غزالی و دیدگاه‌های او در باب گروه‌ها و طبقات گوناگون مردم، و شرایط و مناسبات اجتماعی می‌تواند تا حدودی دیدگاه او را درباره مناسبات جامعه و معرفت و به‌طور کلی نگرش او را در باب جامعه‌شناسی معرفت آشکار سازد. در این زمینه، ابتدا باید تأکید داشت که غزالی جامعه و بستر اجتماعی را شرط ضروری زندگی و تکامل معرفتی و اجتماعی می‌داند، اما نگاه او مطلق نیست، بلکه در برخی مواقع شرکت در مناسبات اجتماعی را مانع رسیدن به معرفت مرتبه بالاتر می‌داند و در مقابل بر آن است که عزلت و گوشه‌گیری می‌تواند انسان را در سیر به سوی معرفت کامل کمک کند. او در کتاب کیمیای سعادت می‌نویسد: «گوشه‌گیری و فراغت انسان، موجب آمادگی برای فهم معارف الهی است» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳۵) و «بروز و ظهور بسیاری از گناهان اندیشه‌ای مانند ریا و نفاق، در اجتماع و متفرق بر اختلاط با مردم است» (همان، ص ۴۳۸) و نیز می‌گوید «چهارمین معصیت که بر اثر معاشرت پدید آید، آن است که با هرکه بنشیند، صفت وی به تو سرایت کند، چنان‌که تو را خبر نبُود و طبع تو از طبع وی بدزد» (همان، ص ۴۴۰). در واقع، غزالی با پذیرش تأثیرپذیری منفی انسان و معرفت او از شرایط و عوامل اجتماعی، راه جلوگیری از این امر را کناره‌گیری از تعاملات و معاشرت‌های اجتماعی می‌داند و در مقابل بر اهمیت عزلت و گوشه‌گیری به‌عنوان یک عامل مثبت اجتماعی تأکید می‌کند. البته او در این زمینه، ابعاد دیگر مسئله را نیز در نظر دارد، یعنی معاشرت اجتماعی به‌طور کلی دارای صفت و کارکرد منفی نیست، بلکه در این‌گونه معاشرت است که نفس انسان تأدیب شده، باعث انس‌گیری با دیگران، کسب روحیه تواضع و تجارب عملی می‌گردد» (همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۱).

به بیان دیگر محسنات و معایب گوشه‌گیری و معاشرت اجتماعی نسبی هستند، اگرچه در زمینه معرفت، غزالی به جنبه منفی معاشرت اجتماعی تأکید می‌کند، اما در مقابل، افزون بر موارد یاد شده، به اهمیت آن در عبادت اشاره می‌کند: «بدان که گاهی انسان وقتی با عده‌ای در جایی شب را بیتوته می‌کند، به سبب اینکه با آنان است و تهجد و عبادت آنها را می‌بیند، همه یا بعضی از شب را به عبادت مشغول می‌شود و این درحالی است که اگر در خانه خود حضور داشت، کل شب را می‌خوابید و هیچ نشاطی برای عبادت نداشت» (همان، ص ۲۲۱).

غزالی در بررسی نقش عوامل اجتماعی بر اهمیت گروه‌ها و طبقات توجه خاصی دارد و به روحیات ناشی از گروه‌ها و طبقات اشاره می‌کند. او روحیات و خلقیات گروه‌های متفاوت را ناشی

از موقعیت‌های آنان می‌داند و برای نمونه، در مقایسه خلیقات گروه‌های پایین‌دست با اقشار بلندمرتبه، بر آن است که افرادی که خلقت ضعیفی دارند، همواره بین توکل و تردید، و سستی و تحیر سرگردان هستند و چون مرغی در قفس اند که همواره به امور پست و اندک قانع بوده و هیچ‌گاه آرزوی متعالی ندارند؛ اما پادشاهان همواره در حال جنگ و معارضه و برخورد با دشمن بوده، از این طریق ملک و ولایت خود را نگه می‌دارند، در حالی که بازرگانان، خود و اموالشان را در خطرات زمینی و دریایی می‌اندازند و به شرق و غرب سفر می‌کنند تا سودی به چنگ آورند، از این رو، روحیه‌ای مخصوص به خود دارند و چنین می‌بینی که آنان اهل خطر کردند. اما بازاریان که قلبی ضعیف و اراده‌ای ناستوار دارند، نشاید که خود و اموالشان را به خطر اندازند و از آنها دل برکنند، چراکه آنها همواره بین منزل و مغازه خود در تردد بوده‌اند، و از این رو، اهل خطر نیستند، این دسته هرگز به مقام شامخ پادشاهان و سود عظیم بازرگانان نخواهند رسید؛ زیرا پادشاهان و بازرگانان اهل خطرند و بازاری چنین روحیه‌ای ندارد، او اگر به سودی کم در مغازه‌اش برسد، برایش بسیار است و به همان نیز قانع است (همو، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۰-۱۰۱). سخنان مزبور و دیگر اشارات اقتصادی غزالی در آثار او نشان می‌دهد که از دیدگاه او، شرایط اقتصادی و اجتماعی ناشی از مشاغل و حرفه‌ها این توانایی را دارند که در انسان‌ها روحیات و خلیقات ثانوی تأثیرگذار ایجاد کنند و در واقع، نگرش جدیدی را به آنها ارائه دهند. او در این زمینه می‌نویسد: «عده‌ای معتقدند که در طول زندگی دنیا، باید کوشید و نانی به چنگ آورد و از این طریق، نیرو گرفت تا باز بتوان کار و تلاش کرد. پس می‌خورند تا کار کنند، و کار می‌کنند تا بخورند، این روحیه، روحیه کشاورزان و صاحبان صنایع است» (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۱۷).

غزالی این‌گونه تأثیرپذیری از اجتماع را در کودکان نیز در نظر می‌گیرد و چون جنبه‌های منفی این‌گونه تأثیرپذیری زیاد است توجه و مواظبت این امر را وظیفه انسان می‌داند. بنابراین، می‌گوید: «باید کودک را از کودکانی که در ناز و نعمت بزرگ شده و به آن عادت کرده‌اند و لباس‌های فاخر می‌پوشند و نیز از معاشرت با... دور نگه داشت، زیرا کودک اگر در ابتدای رشدش رها گردد، اغلب بداخلاق، دروغگو، حسود، دزد، خبرچین و لجباز خواهد شد» (همان، ج ۳، ص ۷۲).

بنابراین، غزالی برای ایجاد و بروز خلیقات و نگرش‌های انسان از طریق عوامل و شرایط اجتماعی قائل به نقش و تأثیر زیادی است. از این‌روست که او مناسبات اجتماعی را منشأ بروز صفات پسندیده و ناپسند در انسان دانسته و بر این عقیده است که از مهم‌ترین تجربه‌های اجتماعی این است که انسان خود و اخلاق و صفات باطنی‌اش را تجربه می‌کند و این، امری است که در تنهایی امکان ندارد (همان، ج ۲، ص ۲۲۲)، یعنی جامعه و مناسبات میان انسان‌های در آن، بستر و افقی است که از طریق امور درونی انسان زمینه ظهور و آشکارسازی را پیدا می‌کند. حال اهمیت

این امر، هم تأثیرگذاری متقابل صفات افراد در همدیگر و هم در شناخت خصوصیات دیگران است؛ زیرا از دیدگاه غزالی، اصل زندگی اجتماعی و مناسبات میان انسان‌ها است که زمینه ایجاد برخی صفات اخلاقی را فراهم می‌سازد. برای نمونه، حسد، صفت اخلاقی است که در جامعه و در مقایسه وضعیت فرد با دیگران ایجاد می‌شود. به گفته غزالی، حسادت، دشمنی و مواردی مانند آن، در آن دسته افرادی که روابط و مناسبات اجتماعی بیشتری دارند و بعضاً دارای منافع مشترک و متقابلی هستند، نسبت به دیگران بیشتر است، که البته از دیدگاه او راه‌های درمانی نیز برای این امر وجود دارد. برای نمونه، بر آن است که یکی از راه‌های درمان حسد، کنش اجتماعی است. بنابراین، می‌گوید: «بدان که حسد از جمله امراض بزرگ قلبی است و مرض‌های قلبی، جز از دو راه درمان نشوند: شناخت و عمل» (همان، ج ۳، ص ۱۸۷).

۲-۴. عوامل اجتماعی مؤثر بر شکل‌گیری معارف و علوم

از میان متفکران اسلامی، غزالی از نخستین متفکرانی است که به نقش برجسته عوامل اجتماعی در شکل‌دهی ماهیت علوم توجه خاص دارد. علوم چون فقه، کلام، سیاست، و علم الاجتماع، در این زمینه، مورد نظر او هستند. شاید بتوان گفت، دیدگاه غزالی، در این زمینه به علوم، تا حدودی، دیدگاهی جامعه‌شناختی است، یعنی با نظر به ریشه‌ها، بسترها و شرایط اجتماعی است که ماهیت و تقسیمات علوم را تعیین کرده است. او ضمن تقسیم‌بندی علوم به علوم دینی و غیردینی، عقیده دارد، علم دینی آن علمی است که از انبیا اخذ شده و عقل، تجربه و عرف مردم در آن دخالتی نداشته است. سپس به تقسیمات علوم دینی پرداخته و یکی از آنها را علم فقه می‌داند که از فروع علوم دینی است. او می‌گوید: فقه به مصالح دنیوی می‌پردازد و از این‌رو، فقیهان را عالمان دنیا تلقی کرده است و تأکید دارد که فقیه، همان عالم به قانون سیاست است و اوست که به هنگام ظهور دشمنی و خصومت میان مردم، می‌تواند بین آنها وساطت کند. پس فقیه آموزگار سلطان است و به او راه تدبیر بر مردم را یاد می‌دهد و از این‌راه، به امور دنیایی آنها نظم می‌بخشد (همان، ج ۱، ص ۲۳). غزالی، سپس با بررسی ابعاد گوناگون علم فقه، به ریشه‌یابی ظهور فقه پرداخته و بر آن می‌شود که علت ظهور فقه و فقیهان، پیدایش پدیده‌های اجتماعی، بالأخص خصومت و نزاع بوده است، یعنی فقه و فقیهان ظاهر می‌شوند تا قانون شایسته رفتار اجتماعی آدمیان را به دست دهند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۹). از این‌رو، غزالی علم فقه را تحقیر کرده و آن را از علوم دنیوی دانسته است و معتقد بود که فقیهان منزلت نازلی دارند و تعطیلی خصومت دنیایشگان را موجب تعطیلی حرفه فقیهان می‌شمارد که در این صورت، فقه می‌تواند تنها نوعی علم اجتماعی و حتی ابزاری گردد که شرایط و مقتضیات اجتماعی هم می‌توانند موجد آن و هم باعث تغییرات و نابودی‌اش گردند.

غزالی به علم کلام نیز نظر دارد و پیدایش آن را هم در اجتماع و مناسبات اجتماعی می‌داند. از دیدگاه او، متکلمان مانند پاسبانان هستند که به سبب وجود دزدان، وجود آنها ضرورت یافته است. پس علم کلام، علمی است که پیدایش بدعت‌ها و بدعت‌گزاران آن را پدید آورده است. او درباره علت علم قلمداد نشدن کلام می‌پرسد و در پاسخ بر آن است که:

علم کلام اگر مشتمل بر ادله نافع باشد، همگی در قرآن و سنت موجودند و مابقی کلام نیز جز مجادله مذموم و سخنان بیهوده چیزی نیست. بسیاری از مطالب، اموری بوده‌اند که جو زمان آنها را اقتضا کرده و آن عصر، آنها را پدید آورده است و الان دیگر جایی برای آنها نیست و از همان اول، از بدع بوده‌اند، علم کلام علمی است که برای حراست از قلب‌های عوام و حفظ آنها از توهّمات بدعت‌گزاران واجب کفایی شده است و اگر این اقتضای اجتماعی نبود، جایی برای کلام نمی‌بود. از این‌رو، اگر بدعت‌گذاران دست از اندیشه‌های خود بردارند، احتیاجی به علم کلام و متکلم نخواهد بود و به همان مقداری از کلام که در زمان صحابه وجود داشت، اکتفا خواهد شد. پس متکلم باید بداند که جایگاهش چه مقدار است و اینکه او، جز نگهبان و پاسبان اندیشه و رأی و اعتقاد مردم، جایگاه دیگری ندارد (غزالی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷-۲۸).

در این رویکرد، غزالی به علم سیاست نیز نظر دارد. او ضمن بیان وابستگی نظام دین مردم به مدیریت نظام دنیایی‌شان، و بیان انواع حرفه‌ها و صنایعی که کارشان تنظیم و سامان‌دهی امور دنیایی مردم است، به علم سیاست می‌پردازد. او بر آن است که آن، نوعی مدیریت عقلانی زندگی دنیوی است و از این جهت نسبت به دیگر حرفه‌ها برتری و شرافت دارد. او در تعریف سیاست می‌گوید که آن معنای اصلاح مردم و ارشاد آنها به راه مستقیمی است که در دنیا و آخرت منجی آنها باشد، و چهار مرتبه دارد: مرتبه اول که برتر از دیگران است، سیاست پیامبران است؛ مرتبه دوم، سیاست خلفا، سلاطین و ملوک است؛ مرتبه سوم، سیاست عالمان دین است و مرتبه چهارم، سیاست واعظان است. در این تقسیم‌بندی، غزالی سطوح متفاوت علم سیاست و حاکمان مردم را مبتنی بر شرایط اجتماعی می‌داند، یعنی شرایط اجتماعی متفاوت است که سیاست خاص خود و سیاست‌مداران خاص خود را می‌طلبد. از این‌رو، غزالی معتقد است که شرایط عینی جامعه و مسیر وقایع به‌گونه‌ای صورت بسته که سیاست انبیا به گونه‌ای نازل‌تر در میان حاکمان، عالمان و واعظان تقسیم شده است و هر یک از سه گروه، بخشی از سیاست انبیا را عهده‌دار شده‌اند (قادری، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱).

۳. جمع‌بندی دیدگاه غزالی

به نظر می‌رسد که غزالی، در ماهیت و فرایند شکل‌گیری معرفت انسان، نقش خاصی را برای عوامل اجتماعی در نظر می‌گیرد و در این زمینه بیشتر یک غریزه‌گرا و طبیعت‌گراست، یعنی نهاد اجتماعی و طبیعی انسان را مهم‌تر از توان عقل و خردمندی او لحاظ می‌کند. درباره نسبت جامعه و معرفت نیز، از دیدگاه غزالی، افراد نسبت به کل جامعه دارای اولویت هستند، یعنی تشکل افراد در قالب زندگی گروهی است که واقعیتهای نام جامعه را شکل می‌دهد، اما در عین حال او برای اجتماع شکل‌گرفته خصوصیات زیادی، چون تأثیرگذاری در خلیقات و نگرش‌های مردم و نیز شکل‌دهی و جهت‌دهی علوم و معارف قائل است. در تأثیرگذاری‌های فوق، ضرورت‌های زندگی اجتماعی و نظام نیازهای مردم اهمیت زیادی دارد.

دیدگاه غزالی درباره تأثیرگذاری شرایط و عوامل اجتماعی در نحوه تکون و تحولات برخی علوم و معارف، اگرچه می‌تواند گویای واقعیت اجتماعی آنها باشد، اما همه ویژگی‌های معارف مزبور را نمایان نمی‌سازد، یعنی، برای نمونه، اگرچه وجود بدعت‌ها می‌تواند زمینه‌ساز علم کلام باشد، اما علم کلام در درون خود ویژگی‌ها و نیز کارکردهایی دارد که فارغ از تأثیرگذاری عوامل اجتماعی است. در واقع، هدف متکلم برای تبیین دقیق باورهای دینی چیزی نیست که ماهیتش کاملاً تحت تأثیر شرایط خارجی قرار گیرد، بلکه تنها امکان دارد نحوه بیان آن تغییر یابد. بنابراین، علی‌رغم دیدگاه غزالی، برای معارف انسانی، حتی آنهایی که غزالی بیان کرده، می‌توان مبانی، اصول، روش‌ها، غایات و ویژگی‌های دیگری نیز در نظر گرفت که متأثر از شرایط اجتماعی نباشند.

به نظر می‌رسد، دیدگاه غزالی درباره میزان تأثیرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت، بیشتر بیان‌کننده تأثیرگذاری سطحی باشد نه عمیق، زیرا رابطه علی‌چندانی نیز میان آنها مشاهده نمی‌شود، اگرچه نقش انسان نیز چندان مشخص نیست، یعنی معرفت‌های علمی و سیاسی بیشتر تحت تأثیر عوامل اجتماعی قرار می‌گیرند و به نظر می‌رسد که معرفت‌های دینی و فلسفی تا حدود زیادی مصون از تأثیرپذیری‌اند. البته با توجه با تقسیم غزالی از مردم به سه گروه عوام، متکلمان و عارفان، باید نوع و سطوح تأثیرگذاری را نیز متفاوت دانست.

۴. دیدگاه ابن‌خلدون

بی‌تردید، ابن‌خلدون، یکی از متفکران مهم جهان اسلام است که مسائل زندگی اجتماعی دغدغه اصلی او را تشکیل داده است، یعنی او یک متفکر واقع‌گرا و اهل تجربه پدیده‌های خارجی اجتماع انسانی است و با محک آزمون عملی و تجربی است تلاش دارد تا پدیده‌های اجتماعی و رابطه

معرفتی آنها را مورد فهم و تفسیر قرار دهد. از این رو، به نظر می‌رسد که ابن خلدون دارای جایگاهی شایسته در جامعه‌شناسی معرفت باشد.

شکل کلی اندیشه اجتماعی ابن خلدون را می‌توان در مهم‌ترین اثر او، کتاب مقدمه، ملاحظه کرد. او در این کتاب با طرح پرسش‌های بنیادی جامعه‌شناختی و بیان بررسی‌ها و مطالعات تجربی خود، نوعی خاصی از اندیشه جامعه‌شناختی را پی‌ریزی می‌کند. او چستی جامعه، تطور و تحولات جوامع، انواع جوامع و تفاوت‌های نوع زندگی و خلق و خوی آنها، ماهیت دولت‌ها و تحولات آنها، عصبیت و کارکردهای آن، طبقات و اقشار اجتماعی و بسیاری دیگر از ویژگی‌های حیات اجتماعی را توصیف و تبیین می‌کند. در اینجا، تأکید ابن خلدون بر تأثیر تفاوت‌های جغرافیایی، اقلیمی، نژادی و نوع زندگی اجتماعی بر خُلقیات و ذهنیات انسان‌ها اهمیت زیادی دارد و می‌تواند با مباحث جامعه‌شناسی معرفت، یعنی تأثیر عوامل اجتماعی بر معرفت ارتباط داشته باشد. در واقع، او نیز از متفکرانی است که معرفت بشری را یک امر اجتماعی می‌داند که تحت تأثیر عوامل و متغیرهای اجتماعی تحول و تغییر می‌یابد. در این قسمت با استفاده از مطالب کتاب مقدمه، مسئله فوق با ملاحظه نظام انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ابن خلدون بررسی می‌شود.

۴-۱. مبانی انسان‌شناختی دیدگاه ابن خلدون

نوع نگرش انسان‌شناختی ابن خلدون، قطعاً نقش مهمی در ترسیم نگرش‌های او در جامعه‌شناسی معرفت به‌طور عام و نقش عوامل اجتماعی به‌طور خاص دارد. او نگاهی اجتماعی و واقع‌گرایانه به انسان دارد و می‌گوید که انسان موجودی مدنی‌الطبیع است و به همین دلیل چاره‌ای جز زندگی اجتماعی ندارد. ابن خلدون نیاز انسان به جامعه را نتیجه نیاز او به غذا و دفاع از خویش می‌داند که تعاون و همکاری میان انسان‌ها را ضروری می‌سازد. از دیگر سو، ابن خلدون انسان را دارای دو بعد جسمانی و روحانی می‌داند و می‌گوید که بشر در عالم حس با جانوران و در عالم عقل با ارواح شریک است (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۶۸). او با نظر به مراتب مختلف نفس در وجود انسان، آدمیان را به سه گروه تقسیم می‌کند: ۱. گروهی که از رسیدن به ادراک روحانی ناتوان هستند و حدود ادراکاتشان از مرز مسایل بدیهی و ضروری در نمی‌گذرد؛ ۲. گروهی که توانایی ارتقا به عقل روحانی را دارند؛ ۳. گروهی که فطرتاً از همه تعلقات جسمانی و روحانی بشری مجرد هستند و به شهود عالم اعلی نائل می‌آیند (پیامبران) (همان، ج ۱، ص ۵۶-۶۰). پس در مجموع، از دیدگاه ابن خلدون، انسان موجودی است که مرکب از مجموعه‌ای از قوا، نیازها و انگیزه‌های مادی و روحانی است که البته ابعاد غیرمادی او عالی‌تر و مقدم‌تر بر مادی‌اند و اینکه در اثر اتصال به عالم

اعلی و بهره‌مندی از اندیشه دارای توانایی و استعداد ویژه‌ای است. از این‌رو، برای تحلیل زندگی اجتماعی انسان باید به محدودیت‌ها، نیازها و توانایی‌های وی توجه کرد. از دیدگاه ابن‌خلدون، انسان به شدت تحت نفوذ اقلیم و محیط طبیعی است. تأثیرات محیط طبیعی در خصوصیات ظاهری و باطنی انسان و همچنین محدودیت‌هایی که محیط برای انسان از لحاظ امکانات خارجی فراهم می‌آورد، غیرقابل انکار است. از سوی دیگر، احتیاجات حیاتی و امیال انسانی، وی را به سوی تهیه غذا و تأمین حیات سوق می‌دهد. اما انسان گذشته از محدودیت‌ها و احتیاجات از قوه تفکر بهره‌مند است، او به یاری اندیشه به زندگی اجتماعی رهنمون می‌شود و برای تأمین نیازهای ضروری و حفظ بقای خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورد. جامعه زمینه بروز و ظهور استعدادهای فطری انسان می‌شود و انسان، به مدد اندیشه، درصد کشف راه‌ها و ساخت ابزار تأمین معاش برمی‌آید، و در این راه از انواع دانش‌ها و صنعت‌ها بهره می‌گیرد. بنابراین، انسان از طریق اندیشه به دانش و هنر می‌رسد و از راه کار و تلاش به ساخت ابزار روی می‌آورد و برای رفع نیازهای ضروری سازماندهی امور و استفاده مناسب از امکانات به زندگی جمعی و تأسیس دولت و حکومت می‌پردازد. ابن‌خلدون در این مورد چنین می‌نویسد:

انسان از دیگر جانوران به خواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است، مانند دانش‌ها و هنرهایی که نتیجه اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر باز شناخته می‌شود و با اتصاف بدان بر دیگر آفریدگان برتری و بزرگی می‌یابد، ... و دیگر از تمایزات انسان نسبت به جانوران کوشش و کار در راه معاش و تلاش در به‌دست آوردن راه‌ها و وسایل آن است از آن روز که خداوند انسان را چنان آفریده که در زندگی و بقای خود نیاز به غذا دارد و هم خدا او را به خواستن و جستن آن رهبری فرموده است. دیگر از تمایزات انسان عمران یا اجتماع است یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادرنشینان و دهکده‌ها برای انس گرفتن به جماعات و گروه‌ها و برآوردن نیازمندی‌های یکدیگر، چه در طبایع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است (همان، ص ۷۵).

بنابراین، انسان با توجه به محدودیت‌های اقلیمی، طبیعی و هم بر حسب نیازهای جسمانی خود ناگزیر به زندگی اجتماعی روی آورده و به نیروی اندیشه و تفکر به کردارهای منظم اجتماعی پرداخته و برای تنظیم و تنسيق امور به ایجاد تفکر به تشکیلات مختلف اجتماعی اقدام کرده است.

۴-۲. کلیات نظام معرفت‌شناختی ابن‌خلدون

ابن‌خلدون از متفکرانی است که در تحلیل و بررسی پدیده‌های تاریخی و اجتماعی به روش تجربی و استقرایی و نیز برهان توجه خاصی دارد. به دیگر سخن، او با معیار قرار دادن عقل، از شیوه‌های استقرایی و برهانی از طریق ارجاع مسایل به مبادی امور، حوادث به طبایع و وقایع به اصل بهره می‌گیرد (ر.ک: علیزاده، اژدری‌زاده و کافی، ۱۳۸۸، ص ۴۸۶) و می‌گوید: «ما آنچه را در اجتماع بشر روی می‌دهد، مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه‌ها و دانش‌ها و هنرها با روش برهانی آشکار می‌کنیم» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۴). به بیان دیگر، ابن‌خلدون، در بررسی پدیده‌های اجتماعی، بر پیش فرض‌ها و ذهنیات پیشین تکیه ندارد، بلکه برای او ارجاع به واقعیات بیرونی و سپس سنجش عقلانی آنها دارای اهمیت خاص خود است. بنابراین، تجرداندیشی و انتزاع ذهنی چیزی است که از دیدگاه ابن‌خلدون اهمیت روش‌شناختی ندارد؛ زیرا در دید او، انسان ناتوان‌تر از آن است که در اندیشه یا به وسیله آن از افق طبیعت و واقعیت‌های عینی گام فراتر گذارد. تجرید منظم یا علیت ماوراءالطبیعی نمی‌تواند شناخت اطمینان‌بخشی را تضمین کند. از این‌رو، بی‌ثمر بودن تفکر نظری، اندیشه را وادار به جستجوی عقلی می‌کند که منطبق بر موقعیت آن در برابر اشیای مادی و منفرد باشد. تجربه‌گرایی می‌تواند تنها یک نقطه آغاز باشد، روش جستجو، از حیث اشیا باید به مناسبات حاکم میان آنها و به‌ویژه بر مناسبات علی تکیه کند، و از حیث اندیشه، این روش باید متکی بر فعالیت مفهوم‌ساز ذهن باشد، فعالیتی که در حکم، به اوج می‌رسد و در این حکم، شکل و محتوا از لحاظ کرداری و ساختاری یکی می‌شوند (ر.ک: نصار، ۱۳۶۶، ص ۸۷-۸۸). بنابراین، به نظر می‌رسد که ابن‌خلدون تقریباً به تقدم عین بر ذهن قائل است و بنابراین، کارکرد ذهن انسان را در دریافت داده‌های خارجی، تجربیات بیرونی می‌داند که با فعالیت ذهن و قوه عقلی و برهان‌سازی آن می‌توان به فضایی علمی و غیره دست یافت. پس اندیشه، عبارت از نیرویی است که در ماورای حس در این صورت‌های انتزاع شده تصرف می‌کند و ذهن را در آنها جولان می‌دهد و آنها را انتزاع و ترکیب می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۵۹-۸۶۰). بنابراین، در این رویکرد، معرفت و اندیشه انسانی یک کمال و صفت وجودی است که میان او و دیگر موجودات تمایزی اساسی ایجاد می‌کند، یعنی انسان دارای تفاوت جوهری با دیگر موجودات، به‌ویژه حیوانات است.

از سوی دیگر، ابن‌خلدون انسان را یک موجود اجتماعی می‌داند که جامعه بستر زندگی و رشد توانایی‌ها و استعدادها و است، یعنی اندیشه انسانی و ویژگی‌های آن وابستگی زیادی به شرایط و عوامل اجتماعی دارد. از این‌رو، معرفت مورد نظر او یک معرفت اجتماعی است، یعنی اندیشه جزء جدایی‌ناپذیر جامعه است و به صورت دسته‌جمعی شناخته می‌شود. البته این به معنای

بی‌اعتباری عقل و اندیشه انسانی نیست، بلکه نشان‌دهنده اهمیت محوری عقل و اندیشه در انسان و در عین حال اهمیت بسترهای اجتماعی برای تکوّن و شکوفایی آن است. به دیگر سخن، اندیشه در انسان امری اصیل و ذاتی، و دانش امری اکتسابی است. دانش با تجربه و به مرور زمان حاصل می‌شود و نفس انسانی به تدریج در اثر حصول صور معلوم، کمال یافته و آنگاه آگاهی حاصل می‌شود (علیزاده، اژدری‌زاده و کافی، ۱۳۸۸، ص ۴۸۹). این نشان می‌دهد که واقع‌گرایی معرفتی نیز از ویژگی‌های اندیشه ابن‌خلدون است (نصار، ۱۳۶۶، ص ۴۸)، که نتیجه آن نقش مهم اعیان و عوامل خارجی و اجتماعی در شکل‌گیری اندیشه انسانی است. به گفته ناصف نصار: «ابن‌خلدون احساس بسیار شدیدی از غنای واقعیت دارد و با بیان این احساس به صورت کلی آن می‌توان گفت که مهم‌ترین اصل مسلم اندیشه او این است که واقعیت از همه جهت محیط بر اندیشه است» (همان، ص ۵۶).

۵. عوامل اجتماعی و کارکرد آنها

در اندیشه جامعه‌شناختی ابن‌خلدون، موارد متعددی از عوامل، شرایط و مقتضیات اجتماعی را می‌توان در نظر گرفت که از دیدگاه جامعه‌شناسی معرفت، در شکل‌گیری و تحولات معرفت بشری نقش دارند. از این عوامل می‌توان مواردی چون تفاوت اقلیم‌ها، آب و هوا، محیط شهرنشینی و بادیه‌نشینی، عصبیت، صنایع و حرف‌یادکرد، یعنی موارد مزبور به مثابه عوامل اجتماعی هستند که بر معرفت انسان تأثیر می‌گذارند و در کمیت و کیفیت آن دخالت دارند. در ادامه به نقش عوامل فوق پرداخته می‌شود تا اهمیت و کارکرد آنها مشخص شود.

۵-۱. عصبیت

عصبیت یکی از کلیدواژه‌های اساسی و مفاهیم بنیادی برای فهم اندیشه اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت ابن‌خلدون است که هم دارای ویژگی اجتماعی مهمی است و هم با نگرش و روحیات افراد ارتباط وثیقی دارد. ابن‌خلدون در کتاب مقدمه به کاوش در ویژگی‌های عصبیت در جوامع پرداخته است و می‌خواهد که آن را با پیوندهای نسبی و وابستگی‌های خانوادگی ارتباط دهد. از دیدگاه او، عصبیت لازمه زندگی بادیه‌نشینی و قبیله‌ای است؛ زیرا بدون این پیوند محکم قومی و خانوادگی امکان تداوم حیات قوم و قبیله از بین می‌رود. از این‌روست که می‌گوید:

پیوند خویشاوندی به جز در مواردی اندک در بشر طبیعی است، و از موارد آن نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان است، در مواقعی که ستمی به آنان برسد یا در معرض خطر واقع شوند. زیرا عضو هر خاندانی وقتی ببیند به یکی از نزدیکان وی ستمی

رسیده یا نسبت به او دشمنی و کینه‌توزی شده است، در خود یک زبونی و خواری احساس می‌کند و آن را به خود توهین می‌شمارد و آرزومند می‌شود که کاش می‌توانست مانع پیشامدهای اندوه‌بار و مهلکه‌های وی شود و این امر در بشر یک عاطفه طبیعی است از هنگامی که آفریده شده است (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۲).

این سخن نشان می‌دهد که عصبیت یک حس و نگرش حاصل از پیوندهای جمعی و خونی میان یک قبیله و خانواده است. بنابراین، یک پدیده اجتماعی است که می‌تواند منشأ تعلقات، خُلق و خوی‌ها و گرایش‌های خاصی در انسان شود. در واقع، به نظر می‌رسد، عصبیت صفت خاص مردم بادیه‌نشین است و جز در بادیه به وجود نمی‌آید و جز در بادیه نمی‌تواند زنده بماند. عصبیت اساس و محور فلسفه تاریخ و تحولات اجتماعی است. به بیان دیگر، عصبیت حسب و نسب، افتخار آباء و اجدادی، اتحاد و همبستگی میان خویشان و اقربا و خلاصه معانی مختلفی را دربر می‌گیرد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۷). از این رو، امکان ارائه تعریف دقیق و جامعی از آن سخت است. بنابراین، عصبیت یک پدیده اجتماعی ناشی از زندگی قبیله‌ای و ارتباط خونی بین خویشاوندان است که می‌تواند دارای کارکردهای متفاوت باشد. ابن خلدون برای عصبیت دست‌کم سه نوع کارکرد را در نظر می‌گیرد: ۱. در سطح فردی؛ ۲. در سطح گروهی؛ ۳. در سطح فراگروهی و اجتماعی. در سطح فردی، وجود عصبیت میان افراد یک بادیه یا قبیله باعث تعهد اخلاقی آنها برای حمایت از یکدیگر می‌شود و نیز باعث ترویج اخلاق نیکو و صفات پسندیده در افراد می‌شود، صفاتی چون امانت‌داری، عدالت، نوع‌دوستی، سخاوت و کمک به یکدیگر از خصالی است که زندگی بادیه‌نشینی، آنها را از ارزش‌های عالی شمرده و به شدت در میان اعضای خود ترویج می‌نماید (همان، ص ۳۰۹). در سطح گروهی، عصبیت میان اعضای گروه‌ها و قبیله‌ها و حتی بادیه‌نشینان با یکدیگر برقرار است، بنابراین، اگرچه قوت آن از سطح فردی و قبیله‌ای کمتر است، اما کارکردهای بسیار مهمی دارد؛ از جمله اینکه برای دفاع از موجودیت زندگی گروهی، تقویت روابط اعضای گروه، ترویج روحیه دلاوری و غیره دارای کارکرد است. شاید بتوان گفت مهم‌ترین کارکرد عصبیت در این زمینه، ایجاد انسجام گروهی و جلوگیری از فروپاشی حیات گروهی است (همان، ص ۳۱۰). در سطح فراگروهی، عصبیت زمانی است که زندگی شهرنشینی یا روستائینی گسترده‌ای به وجود آمده است، در نتیجه عصبیت ابزاری در دست رهبران جامعه است تا ضمن حفظ انسجام و هویت آن، به اهداف خاص خود، چون تشکیل دولت برسند.

در اینجا برخی عوامل سیاسی، دینی و حتی جغرافیایی نیز می‌توانند در تقویت کارکرد عصبیت مؤثر باشند. در این خصوص، ابن خلدون می‌نویسد:

هدفی که عصبیت بدان متوجه است به دست آوردن فرمانروایی و کشورداری است... زیرا

که حمایت و دفاع و توسعه‌طلبی و هر امری که بر آن اجتماع می‌کنند، از راه عصبیت میسر می‌شود و اینکه آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماع به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنان را از تجاوز به یکدیگر باز دارد (ابن‌خلدون، مقدمه، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۵-۲۶۴).

با وجود این، می‌توان برای عصبیت گروهی، کارکردهایی چون: ۱. اتحاد همه خویشاوندان؛ ۲. اتحاد دینی یک ملت؛ ۳. توسعه و گسترش مذهب؛ ۴. ایجاد روحیه و اطاعت جمعی از رهبر و مواردی نظیر اینها را در نظر گرفت.

پس اهمیت این عصبیت‌ها در کارکردشان، در ایجاد روحیه و نگرش خاص در افراد و اعضای یک جامعه و قبیله است که این نگرش می‌تواند منشأ تأثیرات متفاوتی باشد که برخی از آنها بیان شد. البته باید توجه داشت که در اثر توسعه شهری و زندگی شهرنشینی، به‌ویژه رفاه و آسایش ناشی از آن، امکان دارد که عصبیت یک قوم یا ملت تضعیف شود یا حتی از بین برود. طبق یک دیدگاه، مفهوم عصبیت یکی از اصیل‌ترین مفاهیم جدلی است، یعنی در عین حال که قوه محرکه تشکیل دولت است، خود با تأسیس دولت نابود می‌شود. در واقع، عصبیت وجه مشخصه آن چنان نهاد اجتماعی-سیاسی است که به مرحله‌گذار جامعه بی‌طبقه به طبقاتی تسریع می‌بخشد (لاکوست، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰-۱۴۱).

خلاصه اینکه، ابن‌خلدون عصبیت یکی از عوامل اصلی تحول اشکال زندگی انسان‌ها و دولت‌ها است و در عین حال که خود عصبیت، یک عامل روان‌شناختی است. در واقع، عامل اصلی، همان عصبیت است که به صورت نیروی محرکه تاریخ، منشأ تمامی دگرگونی‌هایی است که در تاریخ و جامعه رخ می‌دهد (علیزاده، اژدری‌زاده و کافی، ۱۳۸۸، ص ۴۹۴)، یعنی عصبیت دارای این توانایی است که برای انسان تولید نگرش و معرفت خاصی کند که آن نگرش و معرفت در قالب جهان‌بینی منشأ تحولات اجتماعی و تاریخی شود.

۵-۲. اوضاع و احوال جغرافیایی

اوضاع، احوال و شرایط جغرافیایی از مواردی است که ابن‌خلدون تأکید زیادی بر آن دارد. منظور او از موارد فوق، اقلیم‌ها، آب و هوای متفاوت و حتی تفاوت‌های محیط زندگی است؛ یعنی شرایط و اوضاع متفاوت جغرافیایی نیز می‌تواند با ایجاد خلق و خوی خاص خود، نگرش انسان را مطابق خود شکل داده یا تغییر دهد. در این زمینه، ابن‌خلدون، در کتاب مقدمه، اقلیم‌ها را به انواع متعدد تقسیم می‌کند، سپس اشاره می‌کند که در تنوع اقلیمی، اقلیم‌های معتدل از جهت سرما و گرما و رطوبت و خشکی برای زندگی و آبادانی بشر سازگارتر است. او درباره ویژگی زندگی در اقلیم چهارم و دو اقلیم سوم و پنجم، یعنی اقلیم‌های معتدل، می‌نویسد:

به همین سبب دانش‌ها و هنرها و ساختمان‌ها و پوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها و میوه‌ها و بلکه جانوران و همه چیزهایی که در این اقلیم‌های سه‌گانه مرکزی پدید آمده‌اند به اعتدال اختصاص یافته‌اند و افراد بشری که ساکنان این اقلیم‌ها را تشکیل می‌دهند از حیث جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم‌تر و راست‌ترند، حتی نبوت‌ها و پیامبران بیشتر در این اقلیم‌ها بوده‌اند و در اقلیم‌های جنوبی و شمالی از بعثتی اطلاع نداریم؛ زیرا پیامبران و فرستادگان خدا، مخصوص به کامل‌ترین افراد نوع بشر، از لحاظ آفرینش و خوی بوده‌اند، خدای تعالی می‌فرماید شما بهترین امت بودید که برای مردم برانگیخته شدید، و این برای آن است که آنچه پیامبران از نزد خدا می‌آوردند مورد قبول واقع شود و دعوت آنان رواج گیرد و ساکنان این اقلیم‌ها، به سبب زیستن در محیط معتدل کامل‌ترند (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵۰).

این عبارت ابن خلدون، که شبیه آن در جاهای دیگر کتاب او نیز مشاهده می‌شود، بیانگر تأکید او بر این امر است که شرایط جغرافیایی این توانایی را دارد تا در روحيات، خلیقات و نگرش‌های انسان‌ها تأثیرات مهم بگذارد. از این رو، ابن خلدون شرایط جغرافیایی معتدل نواحی مرکزی کره زمین، یعنی حدود خاورمیانه، را بهترین شرایط و اوضاع و احوال مناسب برای رشد فکری انسان‌ها می‌داند و به دلیل وجود این اوضاع در این منطقه جغرافیایی است که بعثت پیامبران الهی را نیز از این منطقه در نظر می‌گیرد. طبق گفته او:

مردم اقلیم‌های سه‌گانه میانی، یعنی سوم تا پنجم، که در مناطق معتدل مرکزی به سر می‌برند، از لحاظ خلقت و خوی و سیرت در حد اعتدال می‌باشند و به کلیه شرایط طبیعی برای ایجاد تمدن و عمران از قبیل امر معاش، مسکن و هنر و دانش و فرمانروایی و کشورداری اختصاص یافته‌اند و اعمال ایشان بر صفت اعتدال بوده است چنان‌که در میان آنان دعوت‌های پیامبری پدید آمده است و به تأسیس کشورها و تشکیل دولت‌ها و وضع شرایع و قوانین پرداخته و دانش‌های گوناگون به یادگار گذاشته‌اند (همان، ص ۵-۱۵۴).

ابن خلدون در فرایند نشان دادن اهمیت اقلیم‌ها و شرایط جغرافیایی، به اهمیت آب و هوا نیز می‌پردازد و آن را در اخلاق و روحيات انسان‌ها دارای تأثیرات مهم می‌داند. او نشان می‌دهد که سیاهان چون در اقلیم گرم به سر می‌برند و گرما بر مزاج آنان و هم بر اصل مواد تکوینی ایشان استیلا دارد، روح آنان به نسبت بدن و اقلیم‌شان سرشار از حرارت می‌شود، بنابراین، مردمی شاد و خوشحال هستند. او این وضعیت را در مردم مصر نیز سراغ دارد، یعنی آنها نیز به واسطه زندگی در منطقه گرمسیری، مردمی شاد، سبک و غافل از عواقب امور هستند. در مقابل می‌توان مردم فاس در بلاد مغرب را در نظر داشت که چون آنها در کوهستان‌های سرد زندگی می‌کنند، مردمی دوراندیش و اهل حساب و کتاب می‌باشند. در این زمینه، سخن ابن خلدون درباره مردم فاس دارای اهمیت خاص خود است، او می‌گوید:

و چون مردم فاس که از بلاد مغرب است، بر عکس آنان، در کوهستان‌های سرد زندگی می‌کنند، می‌بینیم که چگونه مانند کسانی به سر می‌برند که سر به گریبان اندیشه فرو می‌برند و تا چه حد در اندیشیدن فرجام کار زیاده‌روی می‌کنند، بدان‌سان که حتی برخی از مردم آن شهر آذوقه و خوراک دو سال خویش را از گندم اندوخته می‌کنند و برای خریدن قوت روزانه خود سحرگاهان روانه بازار می‌شوند از بیم آنکه مبادا چیزی از اندوخته آنان کاسته شود و اگر این خاصیت را در اقالیم و شهرها مورد تحقیق و جستجو قرار دهیم، خواهیم دید که کیفیات هوا در اخلاق آدمی تأثیر می‌بخشد (همان).

بنابراین، ملاحظه می‌شود که از دیدگاه ابن‌خلدون اوضاع و احوال متغیر جغرافیایی و آب و هوایی، به مثابه یک عامل اجتماعی، در شکل دادن روحیات و خلقیات انسان‌ها و دادن نگرش‌های جدید به آنها دارای نقش و اهمیت خاص خود هستند، بنابراین، در بحث از تأثیرگذاری عوامل اجتماعی نمی‌توان از نقش آنها غفلت کرد.

۳-۵. عوامل اقتصادی

در نظریه‌های ابن‌خلدون می‌توان به نقش عوامل اقتصادی در معنای وسیع آن نیز توجه داشت، یعنی سازمان تولید، ثروت، صنایع و حرفه‌ها و موارد نظیر اینها از عوامل مهم اجتماعی تأثیرگذار هستند. در این زمینه، او ضمن تأکید بر تقدم عوامل اقتصادی بر عوامل فرهنگی و سیاسی، بر آن است که عامل اقتصادی، پدیده‌ای مادی و مستقل از اراده و ذهن انسان است که نقش مهمی در زندگی و نگرش اجتماعی ایفا می‌کند. در واقع، تأثیرگذاری عوامل اقتصادی بر نگرش و معرفت انسان خیلی عمیق و قابل توجه است، یعنی پیوند عمیقی که به لحاظ کمی و کیفی میان سازمان‌های تولید، نهادهای اجتماعی، نوع حیات سیاسی، نظام حقوقی، رفتار اجتماعی و نظام عقیدتی وجود دارد، چنان است که تحولات نهادهای اقتصادی در چگونگی نهادهای پیش‌گفته نیز تأثیر اساسی می‌گذارد. به دیگر سخن، از دیدگاه ابن‌خلدون، سبب تغییرات اجتماعی را مناسبات تولیدی جدید تشکیل می‌دهند؛ زیرا اینها زیربنای تغییرات هستند. البته به نظر می‌رسد بهتر باشد تا عوامل اقتصادی را در معنای موسع آن در نظر گیریم، که در این معنا، دربرگیرنده مواردی چون نحوه ارتزاق، فعالیت شغلی و تولیدی، ثروت و دارایی و از این قبیل نیز می‌شود. در این زمینه است که ابن‌خلدون می‌نویسد: «باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش اقتصاد پیش می‌گیرند» (همان، ص ۴۰۷). او در این زمینه به تأثیرگذاری فعالیت اقتصادی و ثروت ناشی از آن در خلق و خوی انسان اشاره دارد و برای نمونه، بازرگانان را در نظر می‌گیرد و نشان می‌دهد آنها دارای خلق و خوی پست و دور

از جوانمردی هستند که این صفات ناشی از وابستگی شدید آنها به شغل بازرگانی است. بنابراین، می نویسد:

بازرگانان اغلب اوقات خود را صرف خرید و فروش می کنند و در این کار ناچار باید سخت گیری کنند و در تثبیت آخرین قیمت حداکثر مبالغه را معمول دارند، و کسی که پیوسته بدین شیوه زندگی کند خواهی، نخواهی در اخلاق او تأثیر می بخشد و بدان پایبند می شود، در صورتی که چانه زدن دور از صفت جوانمردی پادشاهان و اشراف است که بدان متصفند (همان، ص ۷۸۸-۷۸۹).

۵-۴. عوامل دینی

دین و کارکردهای اجتماعی آن نیز برای ابن خلدون به مثابه یک عامل اجتماعی اهمیت زیادی دارد. در این زمینه، او بر نقش دین در تقویت عصیبت و انسجام اجتماعی تأکید دارد و می گوید: «دعوت دینی، نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصیبت می افزاید که از مایه ها و بسیج های تشکیل دولت به شمار می رود» (همان، ص ۳۰۲). ابن خلدون تأکید دارد که زندگی اجتماعی و وحدت دینی ناشی از آن، که نتیجه بصیرت و فداکاری اعضای جامعه است، عصیبت را چنان تقویت می کند که هیچ نیرویی در برابر آن تاب مقاومت نمی آورد. در واقع، دین عاملی می شود که پیوندهای عصیبتی میان اعضای یک قوم و قبیله را دوچندان محکم می سازد و به آن جنبه دینی و شرعی می دهد، در نتیجه آن می تواند دارای کارکردهای جدید شود. از این رو، ابن خلدون تأسیس دولت ها توسط اقوام بدوی را تنها با کمک دین امکان پذیر می داند؛ زیرا در عصیبت تحت تأثیر دین ویژگی های منحصر به فردی را می بیند که در موارد دیگر نیست. او می نویسد:

آیین دینی هم چشمی و حسد بردن به یکدیگر را، که در میان خداوندان عصیبت یافت می شود، زایل می کند و وجه را تنها به سوی حق و راستی متوجه می سازد. از این رو هرگاه چنین گروهی در کار خویش بینایی حاصل کنند، هیچ نیرویی در برابر آنان یارای مقاومت نخواهد داشت، چه وجهه آنان یکی و مطلوب در نزد همه آنان وسیع و بلند است و چنان به آن دل بسته اند که حاضرند در راه آن، جان سپاری کنند» (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۰۲-۳۰۳).

بنابراین، می توان فهمید که از دیدگاه ابن خلدون، دین به عنوان یک عامل و پدیدار اجتماعی دارای کارکردهای اجتماعی بسیار بنیادی است، یعنی دین می تواند برخی نگرش های انسان را از اعتبار ساقط کند و برخی را چنان محکم سازد که قابل توصیف نباشد. این چیزی است که نزد ابن خلدون در رابطه میان دین و عصیبت رخ می دهد، یعنی اگرچه دین بعد از عصیبت قومی و

قبیله‌ای می‌آید، اما وقتی که آمد، ضمن جهت‌دهی آن، عصبیتی دینی پدید می‌آید که قدرت آن فوق‌العاده زیاد است و تشکیل دولت یکی از نتایج آن است. از این‌روست که او می‌گوید:

اگر مردم به حق و راستی (دین) بگرایند و دنیا و باطل را فرو گذارند و به ایزد روی آورند، در هدف و راهی که برگزیده‌اند متحد می‌شوند و در نتیجه، هم‌چشمی و کشمکش از میان آنان رخت بر می‌بندد و نزاع و اختلاف کمتر روی می‌دهد و همکاری و تعاون نیکو حاصل می‌شود و دایره وحدت کلمه و یک‌زبانی آنان در راه هدف مشترک توسعه می‌یابد و آنگاه، دولت رو به عظمت و وسعت می‌رود (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ص ۳۰۲).

۵-۵. عامل محیط زندگی اجتماعی

منظور از عامل محیط زندگی اجتماعی، تفاوت‌های زندگی شهرنشینی و بادیه‌نشینی، الزامات و نیازها و کارکردهای آنهاست که در ماهیت و به‌ویژه گسترش علوم نقش دارند؛ زیرا از دیدگاه ابن‌خلدون، دانش یک پدیدار اجتماعی است که در طبیعت اجتماع و زندگی اجتماعی به ظهور می‌رسد و تکون می‌یابد. در این زمینه، اگر به ماهیت زندگی شهری توجه شود، مشخص می‌شود که تنوع و پیچیدگی روابط انسانی نیازهای فراوانی را موجب می‌گردد که این نیازها نیز موجب ایجاد و گسترش دانش‌های جدید می‌شوند. به گفته ابن‌خلدون دانش‌ها در جایی فزونی می‌یابد که اجتماع توسعه پذیرد و تمدن به عظمت و بزرگی نایل آید (همان، ج ۲، ص ۸۸۱)؛ زیرا در اجتماعات بزرگ و توسعه یافته است که میان توانمندی‌های علمی و نیازهای افراد تناسب برقرار می‌شود تا آنها به دستاوردهای علمی جدید دست یابند. در واقع، از دیدگاه ابن‌خلدون برای ایجاد و توسعه علم در یک جامعه، شرایط زیربنایی و روحی و روانی خاصی لازم است که این، تنها در اجتماعات شهری توسعه یافته پیدا می‌شود نه در اجتماعی قبیله‌ای؛ زیرا در اجتماع قبیله‌ای نه بنیان اجتماعی تولید دانش‌ها، از قبیل طبقه، نسل، شیوه تولید و ساخت گروهی وجود دارد و نه بنیان فرهنگی تولید دانش‌ها، از قبیل ارزش‌ها، اخلاق، روح زمانه و جهان‌بینی. از این‌رو، کسانی که در اجتماع بدوی خواهان کسب دانش هستند، باید به شهرهای بزرگ، جایی که هم بنیان‌های وجودی اجتماعی و هم بنیان‌های وجودی فرهنگی تولید دانش‌ها وجود دارد، کوچ کنند (همان، ج ۱، ص ۲۸۲).

بنابراین، علم یک پدیده اجتماعی است و در بستر شرایط و مقتضات حیات اجتماعی است که رشد و تکون می‌یابد و چون اجتماعات شهری دارای نیازمندی‌های متنوع و نیز زمینه‌های لازم برای توسعه دانش هستند، این امر عموماً در این‌گونه اجتماعات حادث می‌شود. پس می‌توان گفت، از دیدگاه ابن‌خلدون، اجتماع شهری خاستگاه اساسی اندیشه و علم است، یعنی اندیشه در آن و از آن

تولید می‌شود، یعنی فکر در جامعه شهری به وجود می‌آید، به طوری که اگر اجتماعی شهری وجود نداشته باشد، فکری نیز تولید نخواهد شد و همچنین ساختار نگرش‌ها و جهان‌بینی‌ها نیز مبتنی بر زندگی اجتماعی است.

۶. جمع‌بندی دیدگاه ابن‌خلدون

ابن‌خلدون از متفکران واقع‌گرایی است که برای اندیشه انسانی بستری اجتماعی خاصی را در نظر می‌گیرد و چون روش او تحقیق تجربی و نیز برهان عقلانی است، با بررسی‌های تاریخی و اجتماعی خود، توانسته است به برخی از عوامل مهم اجتماعی تأثیرگذار بر معرفت انسانی دست یابد و با ارائه نمونه‌های عینی، عمق تأثیرگذاری آنها را نیز نمایان کند. در واقع، او به واسطه آگاهی به اهمیت ویژگی‌های جغرافیایی و اقلیمی سرزمین، نقش زیربنایی اقتصاد، کارکرد اجتماعی دین، عصبیت و مواردی مانند اینها توانسته است نشان دهد که عوامل اجتماعی مزبور چگونه می‌توانند در ماهیت معرفت و دانش انسانی تأثیرگذار باشند. در عین حال، ابن‌خلدون تأثیرگذاری عوامل فوق را در صورت و اشکال ظاهری معرفت می‌داند نه باطن و محتوای آن، یعنی در دید او تأثیر و نفوذ عوامل اجتماعی پیش‌گفته فقط از حیث‌گرایش‌شکلی و صورتی معرفت است. در واقع، ابن‌خلدون از متفکرانی است که با تمییز دادن میان دانش‌های عقلی و دانش‌های فرهنگی انسان، تنها دانش‌های فرهنگی را تحت تأثیر عوامل اجتماعی می‌داند که این امر نیز در جوامع شهرنشینی شایع است، اما دانش‌های عقلی از دید او مصون از تأثیرپذیری هستند. از این رو، می‌توان گفت نزد ابن‌خلدون، جامعه شهری نسبت به جامعه روستایی بیشتر تحت تأثیر عوامل اجتماعی تأثیرگذار است.

۷. مقایسه و نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های انسان‌شناختی غزالی و ابن‌خلدون اشتراک چندانی ندارند؛ زیرا غزالی بر اهمیت الهی روح انسان و خلیفه‌اللهی او و ابن‌خلدون بر مدنیت و الزام زندگی اجتماعی او تأکید بیشتری دارد. به دیگر سخن، انسان‌شناسی غزالی بیشتر آرمانی و ابن‌خلدون بیشتر واقع‌گرایانه است. همچنین در معرفت‌شناسی نیز غزالی بر معارف عرفانی و وحیانی تأکید بیشتری دارد، در حالی که ابن‌خلدون بر تجربه و دانش‌های تجربی و استقرائی متوجه است. در عین حال هر دو، به‌ویژه ابن‌خلدون، بر بعد اجتماعی زندگی و مناسبات متقابل آنها تأکید دارند. اما غزالی و ابن‌خلدون تعریف روشنی از ماهیت عوامل اجتماعی ندارند، اگرچه مصادیق متعدد آنها را بیان می‌کنند. و نیز هر دو تا حدود زیادی تلقی مشترکی از مصادیق عوامل اجتماعی دارند؛ یعنی ساختارها، گروه‌ها، نهادها، پدیده‌ها و نیازهای اجتماعی همان عوامل اجتماعی‌اند که هر دو

با الفاظ مختلف به آن اشاره دارند. هردو متفکر نقش تأثیرگذار عوامل اجتماعی را به‌طور خاص تأکید می‌کنند. در این زمینه غزالی بر نقش عوامل اجتماعی در جلوگیری از تحقق معرفت حقیقی و شکل‌گیری علوم کاربردی تأکید بیشتری دارد؛ یعنی نگاه او به نقش عوامل اجتماعی بیشتر سلبی است و بر این اساس عوام را گروهی می‌داند که در بند تقلیدند که نشان‌دهنده تأثیرپذیری فزاینده آنها از شرایط منفی اجتماعی است. ابن‌خلدون تأثیرگذاری عوامل اجتماعی را با تمرکز بر عصبیت، شرایط جغرافیایی، عوامل اقتصادی، دینی و محیط زندگی ترسیم می‌کند و تلاش می‌کند تا تنوع تأثیرات آنها را در اخلاق و نگرش معرفتی نشان دهد. واقع‌گرایی ابن‌خلدون به او این امکان را می‌دهد تا هم از کارکرد مثبت و هم منفی تأثیرگذاری معرفتی عوامل اجتماعی سخن گوید. برای نمونه، عصبیت می‌تواند در خدمت عامل دینی، دارای کارکرد مثبتی باشد؛ یا شغل و محیط زندگی شهری می‌تواند منجر به عشرت‌طلبی و تن‌آسایی شود. بر این اساس، مهم‌ترین تقسیم ابن‌خلدون از انسان‌ها مبتنی بر شرایط محیطی و جغرافیایی آنهاست که عمدتاً به شهرنشین و بادیه‌نشین تقسیم شده، هر یک دارای نگرش خاص خود هستند؛ در حالی که به نظر می‌رسد تقسیم غزالی از انسان‌ها، به عوام، متکلمان و عارفان، اگرچه دقیق و کامل نیست، اما به واسطه ابتنای آن بر نظام معرفتی‌شان توجیه عقلانی بیشتری دارد. ضمن اینکه تقسیمات ابن‌خلدون از عوامل اجتماعی و نحوه مناسبات آنها، دقت نظر و تحقیق او را نشان می‌دهد.

در اینجا باید به دیدگاه غزالی درباره نحوه تکون علوم چون فقه، کلام و سیاست توجه داشت؛ زیرا او مشروعیت این علوم را مبتنی بر شرایط و نیازهای اجتماعی تبیین می‌کند. اما به نظر می‌رسد واقعیت غیر از این باشد؛ زیرا علوم چون فقه، کلام و سیاست دارای ریشه‌های دینی و مبتنی بر نیازهای ذاتی بشر، بدون توجه به مقتضیات اجتماعی و محیطی اند؛ بلکه تنها نحوه کاربرد آنهاست که می‌تواند مبتنی بر برخی شرایط اجتماعی تعیین شود. برای نمونه، امروزه می‌توان از فقه تجارت، فقه مدنی، فقه سیاسی و اشکال دیگر آن سخن گفت که براساس نیازهای اجتماعی آدمیان شکل گرفته است. در این زمینه دیدگاه ابن‌خلدون در نقش شرایط اجتماعی و نظام نیازها در شکل‌گیری علوم و معارف طبیعی، مثل صنعت و کشاورزی، قابل توجه است.

دیدگاه ابن‌خلدون و غزالی درباره دین اهمیت خاصی دارد. از دیدگاه غزالی، نقش دین را می‌توان در ظهور فهم‌های متفاوت از دین و ایجاد تنش‌های اجتماعی ناشی از آنها دانست که غزالی آن را تحت عنوان خصومت‌ها، نزاع‌ها و بدعت‌های دینی نام می‌برد. در واقع، از دیدگاه غزالی نزاع‌ها و بدعت‌های دینی، یعنی تلقی‌های متفاوت از دین و آموزه‌های آن است که باعث ظهور دانش‌هایی چون کلام و فقه می‌شود تا پرسش‌های طرح شده توسط آنها را پاسخ گوید. پس، دین و نگرش‌های متفاوت به آن می‌توانند منشأ معارف و علوم دیگر نیز شوند. در مقابل،

ابن‌خلدون، با نظر به تحولات گوناگون ناشی از ظهور دین اسلام، بر نقش اجتماعی دین در ارائه دیدگاه و نگرش جدید به انسان اشاره دارد. او در این زمینه، بر نقش دین در تقویت عصیبت و انسجام گروهی، اتحاد ملت‌ها برای رسیدن به اهداف عالی‌تر و بالأخص تشکیل دولت تأکید می‌کند، یعنی دین دارای این قابلیت هست تا اندیشه‌های متفرق انسان‌ها را در یک‌جا جمع کرده، تحت اندیشه دینی، انسان‌ها را در قالب امت اسلامی گرد هم آورد که نتیجه آن تشکیل امت جهانی اسلام با جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی است.

ابن‌خلدون، درباره عامل اقتصادی، بر تقدم عوامل اقتصادی نسبت به عوامل فرهنگی و سیاسی و در واقع، بر نقش زیربنایی عوامل اقتصادی در تغییرات و تحولات اجتماعی و فکری جامعه تأکید دارد. همچنین، او و غزالی بر تأثیرپذیری خلق و خوی و نگرش انسان‌ها از شغل و حرفه‌هایشان اشاره دارند؛ زیرا انسان دلبسته شغل و حرفه خویش است و به سرمایه‌ای که در آن هزینه کرده و عایدات اقتصادی آن وابسته است، در نتیجه ماهیت فعالیت شغلی او می‌تواند نوع نگرش و نظام معرفتی او را دچار تغییر سازد. از این‌رو، ابن‌خلدون، بازرگانان را به واسطه دلبستگی آنها به ثروت‌شان، در مقایسه با اشراف و پادشاهان، انسان‌هایی محافظه‌کار و ترسو در نظر می‌گیرد که همه همت آنها حفظ سرمایه مادی‌شان است و نیز غزالی چنین دیدگاهی را درباره بازاریان، در مقایسه با بازرگانان و پادشاهان، دارد.

نکته مهم دیگر ارائه نکردن تقسیم مشخص از سطوح معرفت نزد غزالی و ابن‌خلدون است. با این حال با توجه به تقسیمات غزالی از عوام، متکلمان و عارفان و نسبت دادن تقلید، استدلال و شهود به آنها به نظر می‌رسد که او اکثر سطوح معرفت‌های بشری را تحت تأثیر عوامل اجتماعی می‌داند. در مقابل ابن‌خلدون، عمدتاً بر سطوح سیاسی و علمی نظر دارد و دو سطح دینی و فلسفی را مصون از تأثیرپذیری می‌داند؛ یعنی از دیدگاه غزالی هم صورت و هم محتوای معرفت تحت تأثیر عوامل اجتماعی است، ولی از دیدگاه ابن‌خلدون تنها صورت آن است نه محتوا. در واقع، ابن‌خلدون قائل به چیزی به نام بنیان‌های وجودی اندیشه، یا دانش‌های عقلی است. ویژگی کلی این‌گونه اصول و معارف این است که عمدتاً دارای صفات عقلانی و کلی و فلسفی هستند و برای انسان‌ها در شرایط متفاوت زمانی و مکانی یکسان بوده و تغییر نمی‌کنند. این همان رویکرد وجودشناسانه به معرفت است که در آن وجود خود اندیشه انسانی مقدم بر غایت آن است، برای خود اندیشه انسان اصول و معیارهای ثابتی در نظر گرفته می‌شود که تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نمی‌گیرد، به دیگر سخن، اندیشه و معرفت انسانی، یک امر بسیط نیست، بلکه دارای تشکیک و وجودی است و مراتب و درجات متفاوتی دارد که برخی از مراتب آن به واسطه نزدیکی با جامعه تحت تأثیر عوامل اجتماعی هستند و برخی که دارای تجرد بیشتری هستند و در واقع فلسفی‌تر و عقلانی‌تر هستند، تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند.

منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۴)، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، تهران: انتشارت سروش.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۳. ترنر، جانانان اچ (۱۳۷۸)، مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی، ترجمه محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۴. توکل، محمد (۱۳۷۰)، جامعه‌شناسی علم، تهران: مؤسسه علمی و فرهنگی نص.
۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، قصه ارباب معرفت، ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۶. علیزاده، عبدالرضا؛ حسین اژدری‌زاده و مجید کافی (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی معرفت، ج ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. غزالی، محمد (۱۳۶۸)، کیمیای سعادت، ج ۱، چ ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. _____ (۱۴۱۰ق)، احیاء علوم‌الدین، ج ۳، چ ۲، بیروت: دارالقلم.
۹. _____ (۱۹۳۳م)، احیاء علوم‌الدین، قاهره: چاپ خلیفه.
۱۰. _____، معیار العلم، بی‌جا، بی‌تا.
۱۱. _____ (۱۴۰۹ق)، منهاج العابدین، بیروت: دارالجمیل.
۱۲. _____ (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، تهران: طلوع.
۱۳. _____ (۱۳۵۵)، معراج المساکین، ترجمه محمد خزائلی، تهران.
۱۴. _____ (۱۳۴۳ق)، الرسالة الدینیة، به کوشش محیی‌الدین صبری، قاهره.
۱۵. _____ (۱۳۴۴)، فراند الآلی من رسائل الغزالی، ترجمه علی‌اکبر کسمانی، تهران: گنجینه.
۱۶. گروه نویسندگان (۱۳۷۲)، فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: سمت.
۱۷. قادری، حاتم (۱۳۷۰)، اندیشه سیاسی غزالی، تهران: انتشارت دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.
۱۸. قرائی مقدم، امان الله (۱۳۷۴)، مبانی جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات امجد.
۱۹. لاکوست، ایو (۱۳۶۳)، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۰. نصار، ناصف (۱۳۶۶)، اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

21. Tavakol, Muhammad (1987), *Sociology of Knowledge; Theoretical Problems*, Sterling Publishers Private Limited.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی