



جامعه‌شناسی ابن خلدون



مجموعه بزرگان علوم اجتماعی (۱)

تألیف:

دکتر تقی آزاد ارمکی

کتاب حاضر، یکی دیگر از کتب تألیفی از مجموعه «اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان» است که به طور مستقل، آراء و نظریات اجتماعی ابن خلدون را معرفی می‌کند. در تألیف این کتاب، ضمن اینکه اصول و جهت‌گیری‌های مطرح در کتاب اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، از فارابی تا ابن خلدون مورد توجه قرار گرفته، پرداختن به سؤالات و مباحث خاص دیگر نیز مورد نظر بوده است؛ زیرا ابن خلدون در میان متفکران مسلمان در زمینه علوم اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد.

بیشتر مورخان علوم اجتماعی او را جامعه‌شناس و حتی عده‌ای او را مؤسس جامعه‌شناسی جدید می‌دانند و منزلت علمی‌اش را در حوزه علوم اجتماعی، بسیار متفاوت از متفکران دیگر (قبل و بعد) ارزیابی می‌کنند.

مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان



انتشارات تبیان

جامعه شناسی ابن خلدون

تألیف: دکتر تقی آزاد آرمی

کتابخانه

۲

۴

۵۸

اسکن شد

جامعه‌شناسی ابن خلدون

تألیف:

دکتر تقی آزاد ارمکی

- عنوان : جامعه‌شناسی ابن‌خلدون
- مؤلف : دکتر تقی آزاد ارمکی
- ویراستار : پیمان ملازاده
- حروفچینی : مرکز خدمات رایانه‌ای انتشارات تبیان
- چاپ و صحافی : پژمان
- نوبت چاپ : اول ۱۳۷۶
- تعداد : ۳۳۰۰ جلد
- همه حقوق محفوظ است.
- قیمت ۷۹۵ تومان

فهرست مطالب

۹	فصل اول: ابن خلدون تاریخ نگار، یا جامعه شناس
۱۰	۱ - ویژگیهای مقدمه ابن خلدون
۱۷	۲ - مقدمه ابن خلدون از نظر دیگران
۱۸	الف) اعتبار مقدمه ابن خلدون از نظر دیگران
۲۵	ب) اشکالات وارد بر ارزیابیهای بعمل آمده از مقدمه ابن خلدون
۳۵	ج) دیدگاه ابن خلدون در پیدایش و توسعه امور انسانی و اجتماعی
۴۲	۳ - ابن خلدون چه می گوید
۴۳	الف - بررسی محتوای مقدمه ابن خلدون
۴۴	ب - روش تحقیق و بررسی ابن خلدون
۴۶	۴ - سؤال اساسی ابن خلدون
۴۷	۵ - نحوه تحلیل اجتماعی ابن خلدون
	الف - نوع رابطه اعراب و بربرها جهت دهنده
۴۹	میزان و ساخت تغییرات
۴۹	ب - تغییر ناشی از حادثه طبیعی طاعون (وبا)
۵۰	ج - ویژگی تحلیل ابن خلدون، تهیه و تدارک مواد و اطلاعات
۵۱	۶ - رابطه علم عمران با علوم دیگر
۵۵	۷ - اندیشه ابن خلدون تا چه حد با شرایط جامعه جدید مرتبط است؟
۵۶	۸ - آیا ابن خلدون جامعه شناس است؟
۷۶	فصل دوم - عوامل مؤثر در پیدایش نظریه اجتماعی ابن خلدون

۶۹ ۱ - عناصر شکل‌دهی نظریه

۶۹ الف) شرایط بحرانی

۶۹ ب) نارسایی حل مشکلات

۷۱ ج) گروه روشنفکران

۷۲ د) گرایش ضمنی علمی

۷۴ ۲ - چرایی و چگونگی پیدایش نظریه ابن‌خلدون

۷۶ الف - متغیرهای اجتماعی - بیرونی

۷۷ ب - متغیرهای اجتماعی - درونی

۸۱ ج - متغیرهای فکری - درونی

۸۳ د - متغیرهای فکری - بیرونی

۸۵ ۳ - اثر مجموعه متغیرها در شکل‌گیری اندیشه اجتماعی ابن‌خلدون

۹۱ فصل سوم - از تاریخ به جامعه‌شناسی

۹۲ ۱ - آیا امکان‌گذر از علم تاریخ به علم عمران وجود دارد؟

۹۳ ۲ - نحوه حرکت ابن‌خلدون از علم تاریخ به علم عمران

۹۳ الف) تعریف ابن‌خلدون از علم تاریخ

۹۹ ب) نقد روش‌های تاریخ‌نگاری

۱۰۱ ج) توجه به تغییر

۱۰۵ فصل چهارم - روش‌شناسی ابن‌خلدون

۱۰۵ ۱ - مفروضات روش‌شناختی ابن‌خلدون

۱۰۵ الف) ارتباط بین حوزه‌های علمی

۱۰۷ ب) تبیین علی

۱۱۱ ج) واقعیت اجتماعی

۱۱۳ د) تحول و تغییر

۱۱۵	هـ) تبیین کارکردی
۱۱۹	۲- ارزیابی مطالعات پیشین
۱۲۰	۳- چگونه می‌توان به ارزیابی و تحلیل درست رسید؟
۱۲۰	الف) تعریف خبر
۱۲۱	ب) معیارهای اصلی ارزیابی خبر
۱۲۲	ج) تواتر خبر و نقل و تأیید افراد مطلع
۱۲۲	د) تأیید عرفی نه عامیانه
۱۲۳	هـ) آگاهی از طبیعت وقایع
۱۲۳	و) توجه به عنصر تغییر و تحول
۱۲۴	ز) عدم توجه به ارتباط بین حوادث و وقایع
۱۲۴	ح) موقعیتی که واقعه در آن اتفاق افتاده است
۱۲۴	ط) امکان عملی واقعه
۱۲۶	۴- روش‌های تحقیقی
۱۲۷	الف) مشاهده
۱۲۷	ب) روش تطبیقی
۱۲۹	۵- چارچوب کلی تحلیل ابن‌خلدون در تشکیل جامعه
۱۲۹	الف) موقعیت انسان
۱۳۲	ب) محیط طبیعی
۱۳۶	ج) عالم ماوراء
۱۳۶	د) جامعه

فصل پنجم - منزلت و جایگاه علم عمران

۱۴۵	۱- مبانی و اصول علم عمران
۱۴۶	الف - واقع‌گرایی
۱۴۸	ب - تصور از جامعه
۱۴۹	ج - تفکیک نهادهای اجتماعی

۱۵۲	۲ - سنج‌شناسی اجتماعی
۱۵۸	الف - انتقال از بادیه‌نشینی به شهرنشینی
۱۶۰	ب - عصبیت اجتماعی
۱۶۱	ج - عصبیت چیست ؟
۱۶۲	د - عوامل و زمینه‌های شکل‌گیری عصبیت
۱۶۶	هـ - ویژگیهای عصبیت
۱۶۷	و - مراحل توسعه عصبیت
۱۶۸	ز - علل افول عصبیت

فصل ششم - مقایسه دیدگاه ابن‌خلدون با اسکاچیل و بیرونی (دولت و تحول اجتماعی)

۱۷۷	
۱۸۲	۱ - مقایسه نظریه تحول اجتماعی ابن‌خلدون با اسکاچیل
۱۸۲	الف - چگونگی پیدایش و رشد نظریه تحول اجتماعی
۱۸۶	ب - مقایسه روش‌شناسی تحقیق
	ج - مقایسه محتوای نظریه تحول اجتماعی
۱۸۷	ابن‌خلدون با اسکاچیل
۱۹۵	۲ - اندیشه اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن‌خلدون
۱۹۵	الف) آیا علوم اسلامی با مطالعه علمی مغایر است ؟
۱۹۸	ب) شرایط اجتماعی - سیاسی ابوریحان بیرونی و ابن‌خلدون
۲۰۰	ج) علوم انسانی در اندیشه بیرونی و ابن‌خلدون
۲۰۱	د) وجوه مشترک بین اندیشه‌های بیرونی و ابن‌خلدون
۲۰۷	هـ) حوزه مطالعه و تحقیق بیرونی و ابن‌خلدون
۲۰۸	و) روش‌شناسی تحقیق بیرونی و ابن‌خلدون
۲۱۲	ز) تفاوتها در اندیشه‌های بیرونی و ابن‌خلدون
۲۱۴	ح) نتیجه‌گیری

پیشگفتار

کتاب حاضر، یکی دیگر از کتب تألیفی از مجموعه «اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان» است که به طور مستقل، آراء و نظریات اجتماعی ابن خلدون را معرفی می‌کند. در تألیف این کتاب، ضمن اینکه اصول و جهت‌گیری‌های مطرح در کتاب *اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، از فارابی تا ابن خلدون* مورد توجه قرار گرفته، پرداختن به سوالات و مباحث خاص دیگر نیز مورد نظر بوده است؛ زیرا ابن خلدون در میان متفکران مسلمان در زمینه علوم اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد.

بیشتر مورخان علوم اجتماعی او را جامعه‌شناس و حتی عده‌ای او را مؤسس جامعه‌شناسی جدید می‌دانند و منزلت علمی‌اش را در حوزه علوم اجتماعی، بسیار متفاوت از متفکران دیگر (قبل و بعد) ارزیابی می‌کنند.

کتاب *جامعه‌شناسی ابن خلدون* جهت پاسخگویی به سوالات ذیل تألیف شد است.

ابن خلدون چرا و چگونه نظریه اجتماعی‌اش را مطرح نموده است؟ چه عواملی در دستیابی او به نظریه اجتماعی‌اش مؤثر بوده است؟ آیا نظریه اجتماعی او متفاوت از نظریات متفکران قبل از او است؟ آیا او جامعه‌شناس است؟ دلایل آن کدام است؟ مدافعان و منتقدان ابن خلدون درباره او چه نظری دارند؟ چه الزامات نظری جامعه‌شناختی در بررسی او وجود دارد؟ ابن خلدون چه نوع جامعه‌شناسی را مطرح نموده است؟ آیا امکان تحقق جامعه‌شناسی ابن خلدون به لحاظ نظری و ضرورت‌های اجتماعی، وجود دارد؟ آیا مبانی که او برای جامعه‌شناسی‌اش مطرح کرده است با مبانی تمدن اسلامی هم‌سویی دارد و یا اینکه با آن در تعارض است؟ چه بخشی از نظریه اجتماعی او در حال حاضر قابل استفاده است؟ آیا ابن خلدون با

تحقیق او چیست؟ چهارچوب نظری تحلیل او چیست؟

هر یک از فصول این کتاب، پاسخگوی یکی از سؤالات فوق خواهد بود. در فصل اول به این سؤالات پاسخ خواهیم گفت: آیا کتاب مقدمه ابن‌خلدون را می‌توان به عنوان متنی جامعه‌شناختی در نظر گرفت؟ اگر اینگونه است، دیدگاه و قضاوت شارحان و منتقدان این اثر چیست؟ چه شواهدی در اثبات یا رد نظریات او ارائه شده است؟

در فصل دوم به این سؤالات پاسخ خواهیم گفت: چرا و چگونه ابن‌خلدون به طرح نظریه اجتماعی‌اش پرداخته است؟ عوامل مؤثر در این زمینه کدامند؟ در این فصل بر خلاف روال معمول بررسی، اندیشه‌ها یا رابطه اندیشه جدید با اندیشه‌های گذشته مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، شرایط اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در تکوین نظریه ابن‌خلدون با بهره‌گیری از دیدگاهی همه‌جانبه، و در جهت طرح عوامل مهم و مؤثر - مستقیم و غیر مستقیم - در شکل‌دهی نظریات او، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در فصل سوم، چهارچوب تحلیلی ابن‌خلدون را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در بدو امر روش تحقیق و سپس مبانی نظری تحلیل او مطرح می‌شود. با بررسی دقیق چهارچوب نظری ابن‌خلدون، جهت‌گیری و تحلیل جامعه‌شناختی او تبیین می‌گردد. در فصل چهارم، روش‌شناسی ابن‌خلدون توضیح داده می‌شود. فصل پنجم، به بحث در مورد نظریه اجتماعی ابن‌خلدون اختصاص دارد. در این فصل بررسی نظریه‌های ابن‌خلدون در مورد عصبیت اجتماعی، دولت، تغییرات اجتماعی، شهرنشینی و... مطرح شده و همچنین مبانی و اصول علم عمران و سنخ‌شناسی اجتماعی نیز مورد بحث قرار خواهد گرفت.

فصل ششم به بررسی مقایسه‌ای بین دیدگاه اجتماعی ابن‌خلدون با تدا/اسکاچیل و ابوریحان بیرونی اختصاص داده شده است.

فصل اول:

ابن خلدون تاریخ نگار، یا جامعه شناس

در این فصل همه تلاش ما، در پاسخ دادن به این سؤال است که متفکران و تاریخ نگاران علم، چه نوع ارزیابی از مقدمه ابن خلدون دارند؟ در این فصل تلاش می کنیم که به این سؤال پاسخ دهیم. در پاسخگویی به این سؤال، پرسشهای دیگری نیز مطرح خواهند شد تا ارزیابی دقیق تری صورت گیرد: آیا گرایش عمومی در سمت و سوی نادیده گرفتن مقدمه به عنوان یک اثر جامعه شناسی و یا تقلیل آن در حد یک بررسی ساده است؟ و یا اینکه این کتاب به عنوان متنی علمی تلقی شده که با هدفمندی نظری و روشی، جهت طراحی علم جدیدی انجام شده است؟ آیا از نظر منتقدان و شارحان نظریات ابن خلدون، آنچه او مطرح کرده در راستای تأسیس علم جامعه شناسی بوده است و یا اینکه صرفاً نقد سبک و سنتهای تاریخ نگاری پیشین است؟

برای پاسخگویی به سؤالات فوق، لازم است میزان اعتبار و اهمیت کتاب ابن خلدون و جایگاه آن در تاریخ اندیشه اجتماعی بازگو شود. در این قسمت، مقدمه ابن خلدون از چند جهت مورد ارزیابی قرار می گیرد: ویژگی های مقدمه ابن خلدون، مقدمه از نظر دیگران، اعتبار مقدمه از نظر دیگران. اشکالات وارد بر ارزیابیهای بعمل آمده از مقدمه، دیدگاه ابن خلدون در پیدایش و توسعه امور انسانی و اجتماعی، ابن خلدون چه می گوید، سؤال اساسی ابن خلدون، نحوه تحلیل اجتماعی ابن خلدون، رابطه علم عمران با علوم دیگر، ارتباط اندیشه ابن خلدون با

جامعه جدید، و در آخر به این مسئله پرداخته می‌شود که آیا ابن‌خلدون جامعه‌شناس است یا نه؟

۱ - ویژگیهای مقدمه ابن‌خلدون

در شکل‌دهی اندیشه‌های اجتماعی و تفکر جامعه‌شناختی، افزون بر شرایط اجتماعی و سیاسی، فعالیت‌های سیاسی و سازمانهای اجتماعی، بسیاری از کتاب‌ها، نیزاهمیت داشته‌اند.

از این رو است که بیشتر مورخان علم، در بحث از تاریخ تفکر، قبل از ارائه دیدگاهها و ارتباط آنها با یکدیگر و بیان شخصیت متفکر، به معرفی نقش کتب عمده که مورد توجه مورخان علم است، می‌پردازند. از اینرو نادیده گرفتن نقش کتابهای مهمی همچون: *جمهور افلاطون*، *سیاست ارسطو*، *آرمانشهر تامس مور*، *آراء اهل مدینه فاضله و سیاست مدن فارابی*، *تحقیق ماللهند بیرونی*، *مقدمه ابن‌خلدون*، *روح القوانین مونتهسکیو*، *قرار داد اجتماعی روسو*، *تحلیل دموکراسی در آمریکا اثر توکویل*، *قواعد روش جامعه‌شناسی، تقسیم کار اجتماعی، و خودکشی دورکیم*، *اخلاق پروتستانسیم و روحیه سرمایه‌داری و اقتصاد و جامعه ماکس وبر*، *سرمایه مارکس*، *فلسفه پول اثر زیمل* و بسیاری از کتاب‌های مهم دیگر در علوم اجتماعی به منزله نفی ریشه‌مندی تاریخی تفکر اجتماعی خواهد بود.

بعضی^(۱) از مورخان علم و اندیشه‌های اجتماعی بر اساس قبول این پیش فرض که بذر علوم و دانش در جایی می‌تواند مطرح شود و تکوین یابد که شکاکیت فلسفی و ضدیت با سنتهای کهن وجود داشته باشد، جهان را به دو قطب فرهنگی غرب و غیر غرب تقسیم کرده‌اند. از نظر آنها، جهان غرب بر اساس علم‌گرایی و جهان شرق بر اساس تمایل به عرفان و گرایش غیر علمی، نظام یافته است. از اینرو در بیان اندیشه‌های اجتماعی بیشتر از متفکران غربی و کتب آنها یاد می‌کنند و کتب متفکرانی چون فارابی، بیرونی و ابن‌خلدون و بسیاری دیگر از متفکران مؤثر در شکل‌دهی اندیشه‌های بشری را به ندرت مورد توجه قرار می‌دهند؛ زیرا این افراد

متعلق به جهان غرب نبوده‌اند. با تغییر نگرش مبتنی بر تفکیک جهان به دو قطب «علم‌گرا» و «عرفان‌گرا» در عرصه اندیشه اجتماعی و تقویت این نگرش که با فرض وجود شرایط مناسب در همه جای دنیا امکان تفکر علمی وجود دارد، ارزیابی و قضاوت در مورد منزلت و پیدایش علم، تغییر خواهد کرد.

در این کتاب با طرح دیدگاه جامعه‌شناختی ابن‌خلدون به عنوان متفکری مسلمان، به طور ضمنی دیدگاه جانبداری از غرب تحت عنوان علم‌گرایی و ضدیت با تفکر علمی در شرق، خصوصاً جامعه ایران، تحت عنوان سنت‌گرایی، مورد نقد قرار خواهد گرفت. اعتقاد به اینکه علم‌گرایی در غرب زمینه ضدیت با دین‌گرایی بوده است، ارزیابی غیر علمی و غیر واقع‌بینانه است زیرا تاریخ تحولات علمی گواه این مدعاست که غرب با نفی دین به علم نرسیده و شرق نیز با گرایش به دین، علم را از کف نداده. غرب با نفی سنت به علم نرسیده همانطور که شرق نیز با گرایش به سنت به ضدیت با علم پرداخته است. شواهد چندانی بر قبول ادعای تعلق علم و تفکر علمی به تمدن غربی وجود ندارد. به عبارت دیگر این نوع تحلیل شاید ناشی از تمایلات فردی باشد که آن هم به نوبه خود ریشه در گرایشات سیاسی دارد. آیا اتکاء به علم و اندیشه این امکان را فراهم می‌آورد تا امری بطور کامل پذیرفته شده و یا اینکه تحقق و یا عدم تحقق پدیده‌ای به یک پدیده دیگر موکول شود؟ در صورتی که رویکرد علمی، تحقق امور اجتماعی را با توجه به شرایط و زمینه‌های شکل‌دهنده آنها، تبیین می‌کند.

در بررسی تاریخ علم، کسانی که از دیدگاهی جامع به دور بوده و بر اساس اصالت غرب و یا غرب محوری به قضاوت پرداخته‌اند، تحول علمی در غرب را زمانی دنبال نمودند که صورت ظاهری تمدن غرب معارض با دین تلقی گردید و در مقابل، رمز عقب‌ماندگی شرق در گرایش به دین دانسته شد. مثالی که عموماً بدان استناد می‌کنند، برخورد کلیسا با گالیله است. یکی از مورخان علم در غرب،^(۲) معتقد است که این نوع تلقی از رابطه «علم» و «دین» نادرست می‌باشد:

«مؤلف [باربور] به جداانگاری مطلق حوزه علم از حوزه دین معتقد

نیست، و با آنکه موضوع علم و دین را متفاوت می‌داند، بر آن است که چون

یک انسان و یک طبیعت و یک جهان بیشتر نداریم، نقاط اتفاق و اشتراکی بین این دو در روش و نگرش آنها وجود دارد و هر دو مبتنی بر تجربه‌اند، و متخذ از تجربه تعبیر شده. در هر دو حوزه، عینیت محض ممکن نیست و مذخلیت آگاهی انسان در هر دوی آنها ناگزیر و محرز است. وی (باربور) علم و دین را دو زبان مکمل می‌داند نه متعارض. چنانکه در فصل اول که در حکم مقدمه کتاب است می‌گوید:

«ما ناگزیریم در صدد یک جهان‌بینی یک پارچه برآئیم. «دیدگاه‌های مکمل» در تحلیل آخر، دیدگاه‌های ناظر به یک جهان واحداند. هم زبان علم و هم زبان دین، از نظر مرجع و محتوا واقع‌نگراند و در هیچیک از این دو حوزه نمی‌توان با افسانه‌ها یا «مجموعات مفید» (تعبیری که پوزیتیویست‌ها برای نظریه‌ها و قوانین علمی بکار می‌برند) سرکرد. هر دو گروه، یعنی هم گزاره‌ها و گزارش‌های علم و هم دین باید در به دست دادن تعبیری منسجم از کل تجارب بشری سهم باشند، نه اینکه هر یک زی خود، زبانی باشند بی‌ارتباط با دیگری»^(۳)

باربور معتقد است هر دو حوزه بایستی در جایگاه خود بوده و تمامیت دیگری را مختل نسازد: «هر یک از این دو (علم و دین) باید تمامیت و یگانگی آن دیگری را محترم شمارد و در قبال وسوسه تحمیل مقولات فکری خاص خویش بر دیگری مقاومت ورزد. هم از آن روی که مسائل علم و دین در گذشته با هم خلط شده‌اند، نخستین وظیفه ما در این راه، تنقیح مناط آنهاست. فقط در این صورت می‌توان کوشش‌های تازه‌ای در ارائه سنتزی از آن دو، بدون تحریف شأن و شایستگی یگانه هر یک به خرج داد»^(۴)

در ارزیابی رابطه بین علم و دین در جامعه ایران، بسیاری بدون توجه به شأن و منزلت هر یک از این دو حوزه به اظهار نظر پرداخته‌اند. زیرا اساس تحلیل در این مورد، قبول پارادایم «نوگرایی» بوده است. در این دیدگاه، پارادایم علم و دین دو امر معارض در نظر گرفته شده است؛ بدین معنی که با طرح دیدگاه علمی، تفکر و رفتار دینی باید نفی شود.

سن سیمون، کنت و دورکیم جامعه صنعتی را جامعه‌ای همراه با تقلیل و یا نفی اقتدار دینی می‌دانند. کنت در نظریه تکاملی اش، سه مرحله فکری مطرح کرده است: مرحله اول، مرحله الهی است که نظام فکری اصلی بر این عقیده استوار بود که قدرتهای فرا طبیعی و صورتهای مذهبی الگو گرفته از نوع بشر، در بنیاد هر چیزی وجود دارند. مرحله دوم، مرحله ما بعد طبیعی است که تبیین بر اساس اعتقاد به نیروهای انتزاعی مانند طبیعت نه خدایان صورت می‌گیرد. مرحله سوم اثبات‌گرایی است که شاخص آن اعتقاد به علم می‌باشد. در این مرحله انسانها گرایش به آن دارند که برای کشف قوانین حاکم بر جهان از جستجوی علتهای مطلق (خدا یا طبیعت) دست بردارند و به جای آن بر مشاهده جهان اجتماعی و طبیعی، تأکید ورزند.^(۵)

یکی از اشکالات نظری این نوع تحلیلها، تأکید بسیار بر معلول است تا علت. از طلّیعه تبیین چرایی و چگونگی پیدایش جامعه مدرن و صنعتی، تمایل به علم‌گرایی مطرح شده است. جامعه‌شناسی همچون دورکیم معتقد است به هر میزانی که روابط اجتماعی اثباتی‌تر و علمی‌تر باشد، جامعه نیز به همان میزان متحول می‌شود. در صورتی‌که متجدد بودن و سنتی بودن، معلول علل دیگری هستند و نمی‌توان آنها را علل علمی شدن جامعه دانست. گرایش‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی زمینه‌ساز تجدد و نوآوری بوده‌اند.

یکی از ابعاد نوگرایی، تمایل به رویکرد علمی و فن‌آوری است. در مقابل، عوامل بسیاری در سنت‌گرایی دخالت داشته‌اند که منجر به فقدان علم و فن‌آوری شده‌اند. برای دستیابی به علم، عوامل مؤثر در این زمینه باید تقویت شوند و تنها علم و تجدد مورد ستایش قرار نگیرند. از طرف دیگر برای ایجاد روحیه علمی و ورود به دوره‌ای تحت عنوان نوگرایی، ضدیت با معلولی چون سنت‌گرایی، عالمانه به نظر نمی‌رسد. بلکه باید در مورد رابطه پیدایش روحیه علمی و عوامل مؤثر در ایجاد آن، بررسی شود.

یکی از عمده‌ترین این عوامل، سرمایه‌داری است. سرمایه‌داری با تمایل بسیار به سود، به ایجاد و توسعه بازار پرداخته است. بازار، براساس تنوع مشاغل، سلطه علمی و فنی بر جهان، ابداع و اختراع و... گسترش یافته است. شاید بهترین روایت

را بتوان در کلمات مارکس و انگلس در مانیفست یافت.

با مطالعه دقیق‌تر کتاب مانیفست کمونیسم نمی‌توان رشد سرمایه‌داری را تنها با عللی چون تجدد طلبی و ضدیت با سنتها تحلیل کرد. به نظر نمی‌آید حتی بر اساس تحلیل مارکسیستی - که به عنوان نظریه ضد دینی و ضد فرهنگی تلقی می‌گردد - بتوان از سنتها به عنوان موانع توسعه یاد کرد. در مقابل، علت پیدایش و رشد سرمایه‌داری در سودجویی گروه جدیدی تحت عنوان سرمایه‌دار قابل طرح است. با این نوع نگرش، لازم است ضمن نقد دیدگاههای کهن در ارزیابی اعتبار کتب و اندیشه بزرگان علوم اجتماعی، تنها به یک عنصر تکیه نکرد. به عنوان نمونه می‌توان مقدمه ابن‌خلدون را بر اساس چندین نکته که ذیل‌آین می‌گردد، تحلیل نمود:

- - مقدمه ابن‌خلدون را نباید بر اساس قبول پارادایم نوگرایی تحلیل نمود. زیرا پیش فرض اساسی این پارادایم تعارض تفکر دینی و تفکر علمی است. در این دیدگاه، تفکر و اندیشه علمی در شرایط نفی سنت، عقاید دینی و گذشته فرهنگی به‌دست می‌آید. مؤسسان نظریه نوگرایی، تفکر علمی را معارض با تفکر دینی و پیش - شرط دستیابی به تفکر علمی را، نفی اندیشه دینی دانسته‌اند. ویلبرت مور در کتاب نوسازی مدعی شده است؛ نوگرایی وقتی مطرح می‌شود که اندیشه و رفتار مبتنی بر دین، نفی شود.

- - مقدمه ابن‌خلدون در جهت تبیین چرایی و چگونگی تغییرات کلان و ساختاری جوامع می‌باشد. بدون توجه به تغییرات و تحولات، مطالعه و بررسی این اثر صحیح به نظر نمی‌رسد.

- - مقدمه ابن‌خلدون یکی از متون معتبر علمی است که می‌تواند مصداق و نمونه سنت مطالعات ترکیبی، نزد مسلمین باشد. این کتاب، به لحاظ مبانی روشی و تحلیلی و موضوعی، مبتنی بر دیدگاه ترکیبی است.

جورج ریتزر، ترکیب تئوریه‌ها با یکدیگر را ویژگی عمده دهه ۱۹۸۰ در جامعه‌شناسی آمریکا و اروپا می‌داند. او معتقد است، جامعه‌شناسی در چندین دهه گذشته مراحل عمده‌ای را طی نموده است که آخرین آنها، دوره جدید است. در دوره

جدید مباحث فراتر از نظریه‌ای^۱ مطرح است. آنچه ریتزر در مورد جامعه‌شناسی آمریکا در دهه‌های اخیر اشاره نموده است به منزله فقدان دیدگاه ترکیبی بین نظریه‌ها در جامعه‌شناسی غرب می‌باشد.

با اندکی تأمل در تاریخ اندیشه اجتماعی مسلمین، می‌توان اذعان نمود اولین متفکری که در جهت ترکیب و ارتباط چارچوب‌های متفاوت نظری اقدام نمود، ابونصر فارابی بود. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی قلمداد شده است؛ زیرا او در زمانی به مباحث فلسفی پرداخت که سنت خاص فلسفه اسلامی وجود نداشت و تلاش‌های انجام شده بیشتر در راستای ترجمه آثار اصلی از فرهنگ رومی و یونانی به فرهنگ اسلامی بود. در قرن دوم هجری از سال ۱۳۲ هجری قمری به بعد ترجمه آثار فلسفی و علمی به زبان عربی آغاز شد و در نهایت این قرن را «قرن ترجمه» نامیدند.

در قرن سوم، بیشتر کتب اصلی در علوم عقلی و ریاضی از دیگر فرهنگ‌ها به فرهنگ اسلامی ترجمه شده و یا اینکه در حال ترجمه بود.

بسیاری از کتب افلاطون و ارسطو و آنچه به اندیشه نوافلاطونی و نو ارسطویی شهرت داشت، به زبان عربی بود و فارابی با این آثار آشنایی داشت. از طرف دیگر او با شرایط اجتماعی-سیاسی خاصی نیز روبرو بود. زیرا در دوران او، مشکل اصلی ایجاد ارتباط بین عقل و دین و یا فهم عقلی و فهم دینی بود. دو گرایش اصلی فکری در جامعه آن زمان وجود داشت:

- عده‌ای بر اساس تمایل به سنت، دریافت درست و واقعی از امور را در دین

می‌دیدند و برای دریافته‌های دیگر اعتباری قائل نبودند

- در مقابل، عده‌ای بر اساس قبول اعتبار عقل و استدلال، به فهم دینی روی آورده بودند.

فارابی احساس کرد که هر یک از این دو برداشت، اعتبار لازم را ندارند؛ از اینرو تلاش اصلی او به آشتی دادن عقل با دین معطوف شد. او سعی نمود تا به دین

صورت عقلانیت ببخشد. او برای تحقق این امر چندین کار اساسی انجام داد:

الف - سعی در طرح وجوه اشتراک دیدگاههای فلسفی - ارسطویی و افلاطونی نمود.

ب - مبانی دینی معرفت فلسفی را برجسته ساخت

ج - اصول و مبانی عقلانی معرفت دینی را ارائه داد.

فارابی پس از آن، به این معرفت دست یافت که بین دیدگاههای فلسفی زمان او و فهم دینی تعارضی وجود ندارد و برای نشان دادن این امر، دست به تألیف رساله‌ای تحت عنوان جمع بین آراء حکمین زد. فارابی در این رساله تلاش نمود تا آراء ارسطو و افلاطون را مجتمع سازد. خدیو جم در بیان کتاب رساله الجمع بین رأی الحکمین یا الجمع بین الرایین آورده است:

«ابو نصر اختلاف آراء این دو حکیم (افلاطون و ارسطو) را ظاهری پنداشته و می‌خواهد افکار مختلف آن دو را به یک حقیقت راجع کند. بدین جهت مقدمه‌ای در باب تصور مردم که ارسطو و افلاطون با یکدیگر مخالفند می‌نویسد، و بعد یازده مسأله فلسفی را - که به عقیده افلاطون و ارسطو مختلف تعبیر شده، و آراء آنان در باب آنها متناقض است - طرح می‌کند، و به خیال خود، آنها را بر یکدیگر تطبیق می‌نماید. ظاهراً مقصود ابونصر از این کتاب نه تنها رفع این قصور که به ابطال فلسفه می‌کشد بوده، بلکه می‌خواسته بعضی مسائل فلسفی را که با ظواهر شرع مخالف است بر اصول دینی و شرعی منطبق نماید تا فلاسفه از تکفیر عوام رهایی یابند»^(۸).

فارابی اساساً در پیوند و ارتباط دادن بین آراء این دو متفکر، در جهت بیان عدم اختلاف اساسی و نزدیکی آراء آنها با اصول دینی گام برداشته است. او معتقد است که عقاید فلسفی این دو در مورد نحوه آفرینش، تکوین جهان، و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی شبیه به یکدیگر است. اختلاف این دو به شرایط اجتماعی - سیاسی آنها و سؤالی که با آن روبرو بوده‌اند، برمی‌گردد. تلاش فارابی پیوند و آشتی این دو فلسفه بوده است، در حالیکه ارسطو این مشکل را نداشته است. پس از فارابی، بیرونی ادامه‌دهنده این سنت فکری است. او بجای ترکیب و ارتباط بین تفکر

دینی و عقلی، به بیان چگونگی هم‌سویی سنتهای اجتماعی در جوامع گوناگون پرداخته است. بیرونی در مقدمه کتاب تحقیق ماللهند ضمن برشمردن دلایل تفاوت و اختلاف بین جامعه هندی و ایرانی، بررسی سنتهای اجتماعی مشترک را هدف اصلی تألیف کتاب می‌داند.

خواجه نصیرالدین طوسی، در سطوح متعدد از سنت علمی ترکیب و هم‌سویی آراء بهره گرفته است. او در فقه، اصول، فلسفه و اندیشه اجتماعی ادامه‌دهنده راه فارابی، ابن سینا و بیرونی است.

طوسی با مراجعه به آراء قدما به رفع نارسائیهای فکری و علمی موجود در جامعه‌اش پرداخته است. پس از طوسی، ابن خلدون با ترکیب دیدگاه مسعودی، طبری، یعقوبی و دیگران به مطالعه تاریخ پرداخته و با ترکیب سنت تاریخ‌نگاری سبک مدینه و مکه، سنت فلسفی ارسطویی و افلاطونی، پارادایم جدیدش را ارائه نموده است.

مقدمه ابن خلدون در روش‌شناسی متأثر از تحقیق ماللهند بیرونی است و در چارچوب نظری تحلیل، از مزوج الذهب مسعودی و در زمینه اطلاعات، از کتب معتبر تاریخی تاریخ، یعقوبی و تاریخ طبری و سفرنامه ابن بطوطه می‌باشد. بررسی اندیشه ابن خلدون، بدون ملاحظه گرایش ترکیبی، به منزله نادیده گرفتن بخش اعظم اندیشه و روش اوست.

۲ - مقدمه ابن خلدون از نظر دیگران

مقدمه ابن خلدون از آغاز قرن نوزدهم تاکنون، در سطوح متعددی مورد ارزیابی قرار گرفته است. عده‌ای به اظهار نظر ساده نسبت به اثر ابن خلدون پرداخته‌اند. و عده‌ای نیز با طرح این سؤال که کتاب مقدمه ابن خلدون چه منزلت علمی دارد، او را متعلق به یکی از شیوه‌ها و حوزه‌های علمی دانسته‌اند. این افراد در ضمن بررسی اثر ابن خلدون، به طرح مطالبی پرداخته‌اند که خالی از اشکال نیست. در ادامه بحث، دو مطلب را به طور مستقل مورد بررسی قرار خواهیم داد:

(الف) ارزیابی کلی آراء منتقدان صاحب نام اثر ابن خلدون.

(ب) بررسی اشکالات و ایرادهای موجود در این ارزیابیها.

الف) اعتبار مقدمه ابن خلدون از نظر دیگران

همانطور که بیلی^(۷) اشاره نموده است ارزیابیهای متفاوتی از کتاب مقدمه ابن خلدون به عمل آمده است. عده‌ای^(۸) در جهت دفاع بی‌چون و چرا از ابن خلدون مدعی کامل بودن این کتاب بوده و آنرا مشتمل بر مجموعه علوم دانسته‌اند. گروه دوم در رد و نادیده گرفتن ابن خلدون مدعی شده‌اند که او هیچ مشارکتی در تکوین دانش جدید نداشته و بنابراین مقدمه ابن خلدون را کتابی بی‌معنی دانسته‌اند.^(۹) عده‌ای نیز اصرار داشته‌اند تا تئوری و مفاهیمی را که ابن خلدون مطرح نکرده است، به او نسبت دهند.

مقدمه ابن خلدون دربردارنده مفاهیم، نظریه‌ها و اطلاعات اساسی در علوم اجتماعی است. در این کتاب، سعی بر این است تا آنچه او در مقدمه آورده است، بازگویی شده و در نهایت به این سؤال پاسخ داده شود که آیا می‌توان مقدمه ابن خلدون را متنی جامعه‌شناختی دانست و ابن خلدون را یک جامعه‌شناس به شمار آورد و یا اینکه باید او را یک متفکر اجتماعی دانست که بدون توجه به اصول، ویژگی، روش و محتوای جامعه‌شناسی به ارائه مباحثی در زمینه اجتماعیات پرداخته است؟ یکی از راههای اصلی پاسخ دادن به سؤال فوق، ارزیابی دیدگاههای مطرح شده نسبت به اعتبار مقدمه ابن خلدون است. البته در بررسی ناچار خواهیم شد تا دیدگاههایی که او را فیلسوف، تاریخ‌نگار، و یا جامعه‌شناس دانسته‌اند، مورد بررسی قرار دهیم. در مجموع آراء مطرح شده چند دیدگاه وجود دارد:

یکم: مقدمه در حد دائرةالمعارف است:

کسانی که مدعی‌اند این کتاب هیچ مطلب خاصی مطرح نمی‌کند و صرفاً در حد جمع‌آوری منظم مفاهیم، اطلاعات و علوم زمان اوست. به نظر می‌رسد که مدعیان این نوع قضاوت در مورد مقدمه ابن خلدون، یا به طور دقیق از محتوای این کتاب

اطلاع نداشته و یا اینکه با غرض ورزی و دخالت دادن ارزش‌های ملی و تاریخی‌شان به اظهار نظر پرداخته‌اند. در حالیکه ابن خلدون صراحتاً مدعی ابداع علمی جدید با روش و موضوع خاص است.

دوم: مقدمه در بردارنده علم فرهنگ است:

به طور مثال اشیپنگلر معتقد است که مقدمه ابن خلدون کتابی در مورد علم عمومی فرهنگ و مشتمل بر تبیین رفتار انسانی در گذر زمان از پدیده‌های اقتصادی و غیر اقتصادی است.^(۱۱) آندرسن^(۱۲) و دارنل نیز مقدمه را اثری انسان‌شناختی دانسته‌اند.

سوم: مقدمه درباره فلسفه تاریخ است:

سایمون اظهار می‌کند^(۱۳) که تاکنون کتاب مقدمه ابن خلدون را متنی در زمینه جامعه‌شناسی، فلسفه تاریخ، تئوری تاریخ، تاریخ فرهنگ و از این قبیل به شمار آورده‌اند؛ ولی آنچه با اهمیت است درک ابن خلدون از مقوله نظم و قانونمندی است که جامعه را سامان می‌دهد. از نظر او، همه امور در جامعه بر اساس قوانین سامان می‌یابند. سایمون، این نوع‌گرایش ابن خلدون به قانون را تأملی فلسفی می‌داند که در مقابل درک و عقیده مبتنی بر قدرتهای ماوراء طبیعی قرارداد بارنس^(۱۴) نیز ابن خلدون را مؤسس فلسفه تاریخ، قبل از ویکو می‌داند.

عده‌ای نیز ضمن ابراز اعتقاد به اینکه ابن خلدون قبل از جامعه‌شناسان دیگر از جامعه‌شناسی بحث نموده است، ولی گرایش اصلی او را به فلسفه تاریخ می‌دانند. به عبارت دیگر معتقدند، دیدگاه فلسفی ابن خلدون بر دیدگاه علمی او در بررسی تحولات و قانونمندی آنها چیرگی دارد. به طور مثال هاتی^(۱۴) ابن خلدون را مؤسس علم جامعه‌شناسی و کاشف حوزه حقیقی تاریخ و طبیعت تاریخ می‌داند. قرخ^(۱۵) ضمن قبول نظر «هاتی»، ابن خلدون را بزرگترین مورخ در همه زمانها می‌داند.

چهارم: ابن‌خلدون صاحب تئوری سیاسی است: (۱۶)

شاید اظهار نظر گیب ریشه در توجه عمده ابن‌خلدون به دولت و حکومت و نهادهای سیاسی داشته باشد. در صورتیکه ابن‌خلدون دولت را نه از دریچه یک سیاستمدار بلکه از دیدگاه یک محقق اجتماعی بررسی نموده است. زیرا او در بررسی چگونگی پیدایش، توسعه و افول دولت‌ها، عوامل اجتماعی و فرهنگی را مؤثرتر دانسته است.

پنجم: ابن‌خلدون اقتصاددان است:

بولاکیا^(۱۷) مدعی است، مقدمه ابن‌خلدون به بحث درباره تعداد بسیار زیادی از مکانیزمهای اقتصادی پرداخته است که توسط اقتصاددانان جدید بازشناسی شده است. از اینرو، او ابن‌خلدون را یک اقتصاددان دانسته است؛ زیرا از نظر او ابن‌خلدون مفاهیم و مکانیزمهای اساسی اقتصادی را برای ساختن یک سیستم هماهنگ و متحول نظری و علمی به کار برده است. او در مقاله‌اش با استناد به کتاب مقدمه، نشان داده است که چگونه ابن‌خلدون به نتایج اقتصادی دست یافته و چگونه مفاهیم اقتصادی را برای دستیابی به یک مدل کاملاً هماهنگ، سازماندهی کرده است. به نظر او، ابن‌خلدون علم اقتصاد و مفاهیمی چون تقسیم کار اجتماعی را سالها قبل از اسمیت، تئوری جمعیت را قبل از مالتوس، ارزش کار را قبل از ریکاردو، نقش دولت در اقتصاد را قبل از کینز مطرح کرده است. اگر چه کتاب او در قرن نوزدهم به زبان فرانسه ترجمه شده است. ولی مؤسسان علم اقتصاد جدید، کتاب او را کمتر به دقت مطالعه کرده‌اند. او بدون در اختیار داشتن مفاهیم و روش‌های جدید در علم اقتصاد به طرح مدلی هماهنگ در تبیین روندهای اقتصادی پرداخته است. از اینرو باید او را یک چهره برجسته در میان بنیانگذاران علم اقتصاد بدانیم.^(۱۸)

ششم: ابن‌خلدون جامعه‌شناس است:

در این زمینه، فقیرزاده از ابن‌خلدون به عنوان چهره‌ای ارزنده در تاریخ تفکر اجتماعی یاد نموده است. فقیرزاده به لحاظ تأثیرپذیری از اساتیدش در تفکر

اجتماعی، چون محسن مهدی^۱، روزنتال^۲ و ایساوی^۳، معتقد است که آنچه ابن خلدون مطرح کرده است، در چهارچوب جامعه‌شناسی قابل طرح و بررسی است. او برای این ادعا چندین دلیل آورده است: - ابن خلدون عنوان علم جدیدش را علم عمران نامیده است که در عرف علوم اجتماعی، علم توسعه یا جامعه‌شناسی^۴ نامیده می‌شود. - استفاده از مفهوم عصبیت یا همبستگی دلیل دوم جامعه‌شناس بودن اوست که از طرف گمپلویچ، اوپنهایم، توین بی، سارتز، لوین، سوروکین، و بکر در فرهنگ غرب مورد استفاده قرار گرفته است. - امکان مقایسه آراء و نظریات ابن خلدون با آراء جامعه‌شناسان^(۱۹) وجود دارد. - فقیرزاده مدعی است موضوع مورد بررسی و نحوه بررسی مسائل مورد نظر ابن خلدون بیشتر جامعه‌شناسانه است تا اجتماعی و سیاسی. - از نظر او مسئله اصلی ابن خلدون بیان قضایای عمومی و تبیین چگونگی جریان اخذ نتایج و یافته‌های تحقیقی از قضایای عام است. - او معتقد است روش‌شناسی ابن خلدون بر اساس اتکاء بر علت و اثر می‌باشد^(۲۰)

از نظر فقیرزاده، ابن خلدون نسبت به بررسیهای علمی که مبتنی بر چندین نیاز و ضرورت هستند، آگاه بوده است:

- - مشاهدات دقیق
- - روش‌های منطقی و واقعی
- - جمع‌آوری اطلاعات از زمان حال یا گذشته
- - ثبت دقیق اطلاعات
- - تشویق در توصیف و گزارش دقیق^(۲۱)

از نظر او، ابن خلدون اولین متفکر اجتماعی است که بعضی از اصول اساسی جامعه‌شناسی را مطرح کرده است که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

1- M. Mahdi

2 - F. Rosenthal

3 - Issavi, C.

4 - Science of Development or Sociology

- - پدیده‌های اجتماعی از قوانین و قواعد خاص تبعیت می‌کنند.
- - این قوانین به صورت جمعی و نه به صورت فردی، عمل می‌کنند.
- - قوانین از طریق جمع‌آوری شواهد درباره وقایع گذشته و مشاهده وقایع حال به دست می‌آیند.
- - قوانین اجتماعی مشابه را در جوامع با ساختهای مشابه، که صرفاً بواسطه زمان و مکان از یکدیگر جدا شده‌اند، می‌توان به کار برد.
- - این قوانین اجتماعی اند ولی به اجاب‌های زیستی و عوامل فیزیکی نیز شباهت دارند.^(۲۲)

فقیرزاده معتقد است دانشی را که ابن‌خلدون مطرح کرده است، علم جامعه‌شناسی است و نمی‌توان آن را جزو دیگر حوزه‌ها و گرایش‌های علوم اجتماعی به شمار آورد. اهمیت علم جامعه‌شناسی ابن‌خلدون وضوح در انجام مطالعات تجربی است و نه ارائه دیدگاه‌های رسمی علمی. جامعه‌شناسی ابن‌خلدون متوجه مطالعه جامعه، مشکلات جامعه شهری و حل آنهاست. به عبارت دیگر، براساس محتوای کتاب مقدمه، هدف اصلی علم عمران ابن‌خلدون، متوجه مطالعه مسائل جامعه بادیه‌نشین و جامعه شهری و نحوه تبدیل بادیه به شهر و تحول در جامعه شهری است. از اینرو معلوم نیست چرا فقیرزاده اصرار دارد تا علم عمران ابن‌خلدون را متوجه جامعه شهری بداند.

در میان متفکران کلاسیک جامعه‌شناسی، افرادی چون گمپلویچ، سوروکین، زیمرمن، گالپین و ویز نیز معتقدند که ابن‌خلدون بیشتر جامعه‌شناس است تا مورخ و یا فیلسوف.

گمپلویچ^۱ در ۱۸۹۹ یک فصل از کتابش به نام رسالت جامعه‌شناسی^۲ را به معرفی دیدگاه جامعه‌شناختی ابن‌خلدون اختصاص داده است. او مدعی است که جایگاه واقعی ابن‌خلدون میان جامعه‌شناسان است. در ادامه مباحث گمپلویچ، پتیریم

سوروکین^۱ اشاره نموده است که ابن خلدون در نظریه جامعه‌شناسی و تحقیق تاریخی جلوتر از او بوده است.^(۲۳)

سوروکین، زیمرمن^(۲۴) و گالپین^۲ در کتابشان^(۲۵) یک بخش را به جامعه‌شناسی روستایی ابن خلدون اختصاص داده‌اند. آنها مدعی‌اند که بهتر است ابن خلدون را مؤسس جامعه‌شناسی بدانیم. سوروکین^۳ هم چنین مدعی است که بایستی ابن خلدون را اولین جامعه‌شناس بدانیم، زیرا همه مسائل اصلی جامعه‌شناسی عمومی و معاصر را مطرح کرده است. ویز^(۲۶) مدعی است که آنچه ابن خلدون مطرح کرده است تحت عنوان نظریه سیستم اجتماعی قابل طرح است.

لانا^(۲۷) مدعی است که مقدمه ابن خلدون هم تاریخ عرب در اسپانیا و جنوب آفریقا و هم نظریه توسعه اجتماعی است. این نظریه به زعم لانا برای اولین بار از طرف متفکران مسلمان تولید و از میان آنان دور شده است. او در نوشته‌اش سعی نموده تا ارتباط دیدگاه ادواری در تحلیل حوادث تاریخی ابن خلدون با ویکورا نشان دهد.

ابراهیم^(۲۸) مدعی است که کتاب مقدمه ابن خلدون اولین بار در سال ۱۸۰۹ در فرانسه توسط سیلوستری دی ساکی^۴ ترجمه و منتشر گردید. از آن پس به زبانهای بسیاری ترجمه شده است. در سال ۱۹۶۷ برای اولین بار، روزنتال آنرا به انگلیسی ترجمه کرد.^(۲۹) او معتقد است که مقدمه ابن خلدون کتابی جامعه‌شناختی و زبان شناختی است زیرا در بر دارنده نظریه زبان شناسانه و جامعه‌شناسانه است.

عده‌ای برای اثبات اینکه او جامعه‌شناس است، با دیدگاه مقایسه‌ای به مباحث، مفاهیم، روشها و سوالات و یا نظریه‌های به کار برده شده در جامعه‌شناسی امروز توجه نموده‌اند. به عنوان مثال، ایساویم^(۳۰) مدعی است که ابن خلدون بیشتر از همه معاصرانش، در اروپا یا کشورهای عربی، مشکلات جامعه را مورد توجه قرار داده و

1 - P.A. Sorokin

2 - Galpin

3 - The Founder of Rural - Urban Sociology

4 - Silvestre de Sacy

سؤالات او همان سؤالات اساسی مطرح در جامعه‌شناسی است. به نظر ایساویم سؤالات عمده مطرح شده توسط ابن‌خلدون از این قرار است: طبیعت جامعه چیست؟ چگونه انسان و جامعه از آب و هوا و غذا تأثیر می‌پذیرد؟ بهترین روش تعلیم و تربیت کدام است؟

ایساویم^(۳۱) معتقد است که مقدمه ابن‌خلدون اثری جامعه‌شناختی است. او مدعی است که از نظر ابن‌خلدون جامعه‌شناسی مطالعه جامعه انسانی در اشکال گوناگون آن، طبیعت و ویژگیهای هر یک از این اشکال و قوانینی است که توسعه را سامان می‌دهد. ایساویم، ضمناً اشاره نموده است که تحلیل جامعه‌شناختی ابن‌خلدون بر اساس طرح قوانین و مفاهیم زیرین است:

● - پدیده‌های اجتماعی از قوانینی ثابت البته نه مثل پدیده‌های طبیعی

پیروی می‌کنند که جامعه‌شناس با درک این قوانین، قادر به درک جهت وقایع اطراف خود در جامعه خواهد بود.

● - قوانین بیشتر از افراد بر جامعه حاکم و جاری هستند به این دلیل بیشتر، وجهی جامعه‌شناسانه دارند تا روانشناسانه.

● - مفاهیم و مکانیزمهایی از قبیل: تعادل انرژی، مفاهیم زیستی چون

افول و رشد، شکل‌شناسی اجتماعی و اثر عوامل اقتصادی بر جامعه^(۳۲)، ساختار جامعه را تعیین می‌کنند.

از نظر بیلی^(۳۳) علم جامعه ابن‌خلدون هم نظری و هم تجربی است. نظری است چون او چندین تعمیم جامعه‌شناختی در مقدمه مطرح کرده است. به نظر او بحث ابن‌خلدون درباره ظهور و سقوط دولت‌ها تحت شرایطی خاص، یکی از تعمیم‌های اصلی است.

این علم، تجربی نیز هست. زیرا تعمیم‌های او در جامعه‌شناسی و تاریخ مبتنی بر تجربه، آزمون و مشاهده می‌باشد. از نظر بیلی، ابن‌خلدون هرگز پیش فرضهای غیر تجربی را مبداء و آغاز تعمیم‌هایش قرار نداده است. او سعی نموده شواهد لازم

برای ادعایش فراهم ساخته و پدیده‌ها را با توجه به علت^۱ و اثر^۲ آنها مطرح نماید.

ب) اشکالات وارد بر ارزیابی‌های بعمل آمده

از مقدمه ابن خلدون

آنچه در مورد اندیشه ابن خلدون مطرح شده است، دارای اشکال و ایراد است که در ادامه، ضمن طرح پیش فرضهایی که موجب این اشکالات شده‌اند، به ارزیابی آنها می‌پردازیم:

عده‌ای بر اساس دیدگاه غرب محوری، سعی کرده‌اند تا نقش فرهنگهای غیر اروپایی و آمریکایی را در شکل‌گیری تمدن جهانی نادیده انگاشته و از این رو آثار متفکران برجسته، از گذشته تاکنون، را نادیده و یا ناچیز انگارند. این نگرش، موجب بی‌توجهی به کتاب با اهمیت مقدمه ابن خلدون شده است. در صورتی‌که، اساس بررسی و قضاوت علمی، دوری از قوم‌گرایی، ملیت‌گرایی و نفی قضاوت‌های از پیش ساخته است.

عده‌ای در ضدیت با دیدگاه اول، بدون توجه به ماهیت و محتوای مقدمه ابن خلدون در حوزه‌های مختلف، به ادعاهای متعدد پرداخته و او را فیلسوف تاریخ، جامعه‌شناس، مورخ، فقیه و... تلقی کرده‌اند.

در خصوص جامعه‌شناس یا مورخ بودن ابن خلدون، با وجود اینکه مؤلفان هر یک از دو نظریه، دلایلی را نقل نموده‌اند، ولی اشکال در عدم تعیین اعتبار کتاب مورد بررسی است. کسانی که به طور دقیق به خواندن کتاب مقدمه ابن خلدون اقدام نکرده‌اند، نباید او را مورخ بنامند. در مقابل با توجه به محتوا، روش و نحوه تحلیل ابن خلدون بایستی مقدمه را متنی جامعه‌شناسانه و نه تاریخی دانست. همانطور که کتاب اصلی او تاریخ العبر بیشتر تاریخی است تا جامعه‌شناختی.

کسانی که او را مؤسس و یا بنیان‌گذار جامعه‌شناسی نیز دانسته‌اند^(۲۴) کمتر به

بیان جزئی دیدگاه‌های او پرداخته و هیچ‌کس تاکنون سعی نکرده است اثر و نقش آراء و نظریات مطرح در مقدمه ابن‌خلدون را در شکل‌گیری جامعه‌شناسی پی‌گیری کند.

در ادامه، برای دستیابی به میزان اعتبار مقدمه ابن‌خلدون، بعضی از اشکالات و ایرادات وارد بر تحلیل‌های شارحان اثر ابن‌خلدون مطرح می‌شود:

یکم: دیدگاه بوتول:

بوتول مدعی است که اندیشه ابن‌خلدون در شرایطی تناقض آمیز شکل گرفته است. از یک طرف تمدن اروپایی رو به رشد نهاده و از طرف دیگر تمدن اسلامی روند انحطاطی خود را شروع نموده است. از این رو او دارای دیدگاهی بدبینانه نسبت به آینده و دیدگاهی خوش‌بینانه نسبت به گذشته است:

«ابن‌خلدون به واسطه روحیه بدبینانه‌ای که بر روحیه وی مسلط است،

روحیه‌ای قرون وسطایی تلقی می‌شود. وی نمایانگر تحول جهان اسلام آن

زمان است که در جهت خلاف تمدن اروپای غربی حرکت می‌کند. رنسانس

از یک سو آغاز می‌شد، در حالی که از سوی دیگر تمدن درخشان اعراب زیر

(۳۵)

ضربه‌های یک رشته تهاجمات متناوب از پای در می‌آمد»

از نظر بوتول تفکر ابن‌خلدون متأثر از فلسفه جبرگرایانه است. بوتول در طرح این دیدگاه دچار تناقض شده است. او سه ادعای اصلی را مطرح می‌کند که منشأ تحلیل و قضاوتش در مورد ابن‌خلدون است:

- - از نظر بوتول برای ابن‌خلدون مفهوم ایجاد قدرت قانونی و

سازماندهی عقلانی جامعه، مطرح نیست.

- - از نظر بوتول، ابن‌خلدون با رد هرگونه تفکر اصولی یا عملی، به

نحوی واقع‌گرایانه، منشأ و طول عمر حاکمیت‌های سیاسی، تشکیل

دولت‌ها، و از میان رفتن آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد.

- - این امر که بررسی جوامع می‌تواند زمانی در بهبود بخشیدن به آنها

(۳۶)

مفید واقع شود، هرگز به فکر ابن‌خلدون خطور نکرده است.

در ادامه لازم است سه ادعای بوتول مورد ارزیابی قرار گیرد.

اولاً: ابن خلدون سعی نموده تا بین جامعه‌شناسی با فلسفه، اخلاق، سیاست و علوم شرعی تمایز قائل شود. او قصد نداشته است تا با تأکید بر مجموعه‌ای از پیش فرضهای ایدئولوژیک و یا فلسفی به تعبیر و تفسیر جهان اجتماعی بپردازد. او با انتخاب روش تجربی و مقایسه‌ای، قصد تبیین پدیده‌های اجتماعی را داشته است.

ثانیاً: ابن خلدون مدعی طرح نظریه افول و رشد فرهنگ، جامعه و تمدن بشری است. او صرفاً به طرح دیدگاه ادواری نپرداخته است. او ضمن بیان زمینه‌ها و عوامل مؤثر در ظهور و سقوط تمدنها و فرهنگ بشری، به ارائه راه‌حلهایی در بقا و اصلاح آنها نیز پرداخته است. او ضمن بیان چگونگی ظهور و افول دولت‌ها و حکومت‌ها، به بقا تمدن بشری فکر می‌کند. شاید دیدگاه بدبینانه او نسبت به شهرنشینی و دیدگاه خوش‌بینانه‌اش نسبت به بادیه‌نشینی، عده‌ای را متمایل به این نتیجه‌گیری کرده باشد که دیدگاه کلی ابن خلدون نسبت به آینده بدبینانه بوده است.

ثالثاً: تأکید بر این عبارت که ابن خلدون قادر نبوده تا به «قدرت قانونی و سازماندهی عقلانی جامعه» بپردازد، دلیلی بر جامعه‌شناس نبودن و یا رد نظریه او به عنوان نظریه اجتماعی نیست. در آغاز بوتول باید به اثبات ادعای فوق می‌پرداخت و سپس به نتیجه‌گیری دست می‌زد. به نظر می‌آید ابن خلدون وقتی از دولت سخن می‌گوید و آنرا ابزار توسعه تمدن و شهرنشینی می‌داند، منظورش ارائه مدلی برای سازماندهی کنشهای جمعی در فرآیند تغییرات و تحولات است.

رابعاً: بوتول دچار یک تناقض آشکار و جدی در فهم نظریه ابن خلدون شده است. ابن خلدون بر خلاف تصور بوتول قبل از ارائه جزئیات و قایع تاریخی، به طرح تفکر اصولی و عملی پرداخته است. او از مبانی نظری شروع نموده و تا حد امکان در سودمندی نظریه اجتماعی‌اش تلاش کرده است. شاید میزان اثرگذاری تحلیل او در تاریخ تحولات که به انصراف تیمورلنگ از حمله به حلب و قاهره انجامید، از معنی‌دار بودن دیدگاه او حکایت می‌کند. از طرف دیگر، بوتول واقع‌گرایی ابن خلدون را جبرگرایی دانسته است. در صورتی که اساس تفکر اجتماعی و جامعه‌شناختی او

بیشتر بر واقع‌گرایی استوار است تا ذهنیت‌گرایی. جبرگرایی می‌تواند از هر نوع اندیشه‌ای به‌دست آید ولی ملازمه منطقی و عقلانی با واقع‌گرایی ابن خلدون ندارد. بوتول در ادامه برای اثبات ادعای خود مبنی بر جبرگرایی ابن خلدون اشاره می‌کند: «برای او مسئله این است که پدیده‌ای ادواری را مستقل از اراده انسانی می‌توان توصیف کرده و علل این جایگزینی منظم را نیز تعیین کند»^(۳۷) اگر بوتول با تأمل بیشتری به مقدمه ابن خلدون مراجعه می‌نمود، تصور ابن خلدون از انسان را بهتر درک می‌کرد. ابن خلدون انسان را موجودی اندیشمند می‌داند. اندیشه او در سطوح متعدد در جهت تمدن و فرهنگ سازی است. برای رفع هر گونه شبهه‌ای، ابن خلدون اشاره نموده است که بین اندیشه و عمل رابطه دیالکتیکی وجود دارد. اندیشه در عمل شکل می‌گیرد و به عمل نیز شکل و جهت می‌دهد. برخلاف تصور بوتول، انسان ابن خلدون آشوب طلب نیست که به دلیل آشوب طلبی او نیاز به اقتدار وجود داشته باشد.

ابن خلدون انسان را موجودی اندیشمند، اجتماعی و تمدن ساز می‌داند. رابطه انسان با دیگران می‌تواند با وجود ساخت سیاسی و اجتماعی شکل یابد. قدرت، یکی از عوامل شکل دهنده ساخت سیاسی - اجتماعی است:

«... سپس چنانکه بیان کردیم هرگاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان بوسیله آن انجام پذیرد ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته‌ای به دسته دیگر دفاع کند، زیرا تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمراًست و سلاحی که بشر به وسیله آن از تجاوز جانوران بی زبان از خود دفاع می‌کند برای دفاع از تجاوز خود افراد بشر به یکدیگر کافی نیست زیرا این ابزار در دسترس همه یافت می‌شود، پس ناچار باید وسیله دیگری بیابند که از تهاجم و تجاوز آنان به یکدیگر پیشگیری کند و ممکن نیست آن وسیله بجز خود آدمیان باشد، زیرا کلیه جانوران دیگر مشاعر و الهامات انسان را در نمی‌یابند، بنابراین آن حاکم یک فرد از خود آنان خواهد بود که بر آنان غلبه و تسلط و زورمندی داشته باشد تا هیچکس به دیگری نتواند تجاوز کند و معنی پادشاه همین است»^(۳۸)

دوم: دیدگاه رادمنش :

مفهوم دولت و تمدن را در نظریه ابن خلدون هم سان فرض کرده است. او معتقد است با پیدایش دولت، تمدن حاصل می شود و با افول دولت، تمدن نیز از بین می رود. به عبارت دیگر، علت تمامه پیدایش حیات و افول تمدنها، دولت ها می باشند :

«قدرت دولت عبارت از قدرت عصبیه است یعنی هر چه عصبیه دولت قویتر، نیرویش بیشتر، و هر چه نیرویشتر، سرزمین و ملک وسیعتر و در نتیجه تمدن شکوفاتر خواهد بود. رشد تمدن و رشد دولت برای او [ابن خلدون] همسنگ است یعنی هنگامی که دولت نیرومند و در حال توسعه است، عمران و تمدن در حال پیشرفت است و هنگامی که دولت به حد اعلای قدرت رسید تمدن در نهایت درخشش است و آن گاه که ضعیف و ضعیف تر شد، تمدن نیز سیر انحطاطی آغاز می کند تا زمانی که دولت به کلی منقرض و تمدن نیز معدوم گردد. پس دولت رابطه ای بسیار مستقیم با تمدن دارد حتی از نظر کیفیت و مدارج، دولت و تمدن علت و معلولند»^(۳۹)

رادمنش ضمن اینکه دو مفهوم دولت و تمدن را به کار برده است ولی در تبیین نظریه تمدنها از دیدگاه ابن خلدون، این دو مفهوم را همسان دانسته و به نظر می آید آنها را دو مقوله و پدیده متفاوت نمی داند. ضمناً رابطه این دو را با شهرنشینی معلوم نکرده است. اولاً: ابن خلدون در جهت بیان چگونگی پیدایش و افول دولت هاست و توجه اصلی او به تمدنها نیست، ثانیاً: بحث از دولت برای تبیین پدیده شهرنشینی است، ثالثاً: رابطه بین شهرنشینی و دولت را بازگو کرده و رابعاً: ضمن بیان چگونگی تبدیل دولت ها به یکدیگر، قصد توضیح تمدن بشری را داشته است. به نظر می آید او دولت و تمدن را همسان نمی داند. ابن خلدون بین دولت و تمدن تفاوت قائل شده است.

رادمنش اشاره می کند: «ناگفته نماند که ابن خلدون به تمدنهای دراز عمر واقف است اما فقط از تمدنهای بربر و عرب و دولت های کوچک شمال آفریقا حرف می زند»^(۴۰)

سوم: دیدگاه مهدی:

مهدی معتقد است علم عمران با وظایف و ویژگیهایی که دارد متفاوت از علم تاریخ است و به جای آن نمی‌نشیند: «علم عمران جایگزین تاریخ نمی‌شود و از اهمیت آن نمی‌کاهد. علم عمران وظایفی را که سابقاً تاریخ انجام می‌داد انجام نمی‌دهد»^(۴۱) او در ادامه، رابطه علم عمران با علم تاریخ را ابزاری می‌داند:

«ابن خلدون اندکی پس از آنکه کار خود را روی علم عمران به پایان رسانید، نگارش تاریخ عمومی خود را آغاز کرد. این، به وضوح می‌رساند که قصد اصلی او که نوشتن تاریخ بود تغییر نیافته بود. ابن خلدون به این دلیل به علم عمران روی آورده بود که آن را یک ابزار ضروری برای نوشتن تاریخ مورد نظر خود می‌دانست. سیرت و بنیان علم عمران متوجه این مقصود آنی بود و تا حد زیادی توسط آن تعیین می‌گردید. از این مهمتر آنکه ابن خلدون علم عمران را در نوشتن تاریخ به کار می‌برد. بدینسان تقدم تاریخ بر علم عمران نه تنها به گفتار بلکه به کردار نیز نشان داده می‌شود، زیرا ابن خلدون سی سال آخر عمر خود را به نوشتن تاریخ گذراند»^(۴۲)

مهدی معتقد است ابن خلدون اصل را در نگارش تاریخ دانسته و علم عمران را علمی ابزاری دانسته است. بدین معنی که علم عمران جنبه اصلی و بنیادی ندارد. علم عمران در خدمت تاریخ و تاریخ‌نگاری است. به نظر می‌آید ابن خلدون ضمن اینکه در بدو امر کتاب خود را با دیدگاه نقادانه یک تاریخ‌نگار آغاز کرده و تاریخ را بر اساس اصول جدید تنظیم نموده است، ولی در نهایت پس از اتمام کتاب العبر، به اهمیت علم عمران پی برده است. در بازنویسی و اصلاح العبر بوده است که به اهمیت و اعتبار مقدمه که در بردارنده علم عمران بوده، پی برده است:

«و پس از آنکه کوشش در تألیف این کتاب را به کمال رسانیدم و مانند شمع فروزان آنرا بر سر راه بینندگان فرا داشتم و در میان دانش‌ها روش و اسلوب آنرا آشکار ساختم و دایره آنرا در میان علوم توسعه بخشیدم و گرداگرد آن را دیوار کشیدم «آن را از دیگر علمها جدا ساختم» و اساس آنرا بنیان نهادم...»^(۴۳)

ابن خلدون برای تاریخ و علم عمران دو موضوع متفاوت مطرح کرده است. از نظر او تاریخ، علم بررسی حوادث و وقایع تاریخی است درحالیکه موضوع علم عمران، عمران بشری و اجتماع انسانی است. بر خلاف نظر مهدی، به نظر می آید علم عمران از تاریخ اخذ شده است. تجربیات نظری که ابن خلدون در مطالعه و بررسی سستهای متعدد تاریخ نگاری به دست آورده است، او را به علم عمران رهنمون ساخته است و در ارزیابیهای بعدی، ابن خلدون سعی نموده با دید جامعه شناسانه به بررسی تاریخی بپردازد: «او در واقع تعریفی کاملاً جامعه شناختی از تاریخ ارائه می دهد»^(۴۴) در نهایت می توان مدعی شد که علم عمران ابن خلدون جنبه اصلی داشته و برای آن موضوع، روش و غایت وجود داشته و رابطه اش با علوم دیگر نیز روشن است.

چهارم: دیدگاه ادیبی و انصاری:

عده ای ابن خلدون را به لحاظ تأکید بسیار بر مطالعه واقعیت اجتماعی در مقابل دیدگاه تاریخی و فلسفی، از بنیان گذاران نظریه تضاد می دانند.^(۴۵) آنچه ادیبی و انصاری را واداشته تا ابن خلدون را پیشرو نظریه تضاد بدانند، وجود تعارض بین بادیه نشینان و شهرنشینان در نظریه اوست:

«ابن خلدون معتقد است جامعه پدیده ای است پویا و پیوسته در معرض دگرگونی و تحول. جامعه ها و تمدن ها ایستا نبوده و در اثر تصادمات میان گروه ها یا ساختهای اجتماعی گوناگون پیوسته در حال ظهور و سقوط هستند».^(۴۶)

ادیبی و همکارش در معرفی ابن خلدون به عنوان پیشرو نظریه تضاد، وجه دیگر اندیشه ابن خلدون در مورد انسجام و وفاق اجتماعی را نادیده گرفته اند. زیرا مفهوم اصلی در نظریه ابن خلدون، انسجام اجتماعی است.

پنجم: دیدگاه مبتنی بر عصبیت:

تعاریف متعددی برای مفهوم عصبیت ارائه شده است. شاید یکی از علل

اختلاف در تعریف عصبیت، بی‌توجهی به این نکته است که ابن‌خلدون نظریه عصبیت را در سطوح متعدد مطرح کرده است که با خواندن تمام کتاب مقدمه ابن‌خلدون می‌توان از آن درک درستی یافت:

«خواننده نمی‌تواند از خواندن یک یا چند فصل کتاب مقدمه ابن‌خلدون اطلاعات کاملی درباره نظریه عصبیت به دست آورد. زیرا وی این نظریه را به تدریج بنیان می‌نهد و این طریقه را قسمت به قسمت ایجاد می‌کند همچنانکه همه متفکران نظریه‌های علمی خویش را به همین روش تنظیم می‌کنند»^(۴۷)

در بیان نظریه عصبیت ابن‌خلدون از دیدگاه‌های مطرح شده تاکنون نارسائی‌هایی وجود دارد که به بعضی از آنها پرداخته می‌شود:

● - شارحین اثر او، سعی کرده‌اند تا با معادل سازیهای متعدد نظریه عصبیت را با نظریه‌های مطرح در علوم اجتماعی منطبق و مرتبط سازند. شایع‌ترین دیدگاه، معادل سازی نظریه عصبیت با «همبستگی اجتماعی» دورکیم است که عصبیت ابن‌خلدون را بیشتر معادل همبستگی اجتماعی مکانیکی می‌داند تا همبستگی ارگانیکی. چون همبستگی مکانیکی دورکیم حکایت از جامعه‌ای قبل از جامعه مدرن می‌نماید که از هم پاشیدگی آن موجب پیدایش همبستگی ارگانیکی در جامعه جدید می‌شود، بنابراین نمی‌تواند معادل عصبیت ابن‌خلدون باشد. از طرف دیگر، عصبیت ابن‌خلدون با وجود اینکه حکایت از همبستگی اجتماعی در بادیه‌نشینی دارد ولی عامل استقرار دولت است و حتی تا مرحله دوم دولت نیز باقی می‌ماند. با افول تدریجی عصبیت در شهرهاست که دولت نیز از بین می‌رود. در صورتیکه با از بین رفتن وجدان جمعی در همبستگی مکانیکی، تقسیم کار اجتماعی در همبستگی اورگانیکی بوجود می‌آید.

● - در منشأ پیدایش عصبیت نیز بدون ملاحظه دیدگاه ابن‌خلدون به موارد متعددی اشاره شده است. رادمش^(۴۸) از فطرت، حسب و نسب و دین، محیط و نوع معیشت به عنوان سرچشمه‌های عصبیت یاد نموده است. در حالیکه ابن‌خلدون

تأکید اصلی را بر حسب و نسب به عنوان منشأ اصلی عصبیت می‌گذارد و محیط و نوع معیشت و دین را به عنوان زمینه و عوامل تقویت‌کننده عصبیت می‌داند. در ادامه ابن خلدون از هم‌سوگندی و رابطه وجدانی و هم‌آئینی نیز به عنوان عوامل سازنده و تقویت عصبیت اصلی یاد کرده است.

ششم: دیدگاه مهدی :

مهدی با فرض اینکه علم عمران نسبت به تاریخ حالت ابزاری دارد غایت علم عمران را اصلاح گزارشهای تاریخی می‌داند: «هدف یا غایت آن [علم عمران] بازشناختن درست از نادرست در گزارشهای تاریخی است»^(۴۹) ولی با مطالعه دقیق تر متن مقدمه ابن خلدون چندین نکته به دست می‌آید: اولاً: غایت علم عمران دستیابی به قانونمندی حاکم بر نظام اجتماعی و رفتار انسانی است. ثانیاً: علم عمران ابن خلدون محصول تجربیات به دست آمده در مطالعات تاریخی اوست. ثالثاً: علم عمران در جهت مطالعه اجتماع بشری پس از انجام مطالعات تاریخی قرار دارد. او از علم عمران برای ارزیابی اطلاعات تاریخی به دست آمده، استفاده می‌کند. رابعاً: ابن خلدون فایده علم عمران را در تصحیح اخبار، ضعیف می‌داند: «چنان که دیدیم نتیجه این علم تنها درباره اخبار است و هر چند مسائل آن بذاته و به خصوص خود شریف است، ولی نتیجه‌اش که تصحیح اخبار است، ضعیف می‌باشد و به همین سبب آنرا فرو گذاشته‌اند»^(۵۰)

ابن خلدون بین موضوع مطالعه این علم یعنی خبرهای تاریخی و اجتماعی و نتیجه آن، تفاوت قائل شده است. ابن خلدون در مطالعه اجتماعی‌اش بجای مراجعه به جامعه و حوادث واقعی به اسناد، اخبار و اطلاعات مربوط به جامعه مراجعه نموده و به تحقیق می‌پردازد. ابن خلدون مانند بسیاری از جامعه‌شناسان (دورکیم در مطالعه دین در جوامع ابتدایی، مارکس در مطالعه جهان سوم، و پردر مطالعه رابطه بین رفتار دینی و رفتار اقتصادی) از طریق اسناد و مدارک به تحلیل جامعه‌شناختی پرداخته است. از اینرو مسئله او هرگز تصحیح خبر به معنای رایج آن نیست. البته او

برای استفاده از اخبار، در بدو امر به تحلیل متن و تعیین اعتبار و روایی آنها پرداخته و سپس آنها را در تحلیل اجتماعی‌اش استفاده کرده است. اگر چه ابن‌خلدون در بررسی‌های اجتماعی‌اش به اسناد و مدارک تاریخی مراجعه نموده است، ولی نمی‌توان علم عمران او را بخشی از علم تاریخ و یا ابزار مطالعه تاریخی دانست. ابن‌خلدون در نفی این دیدگاه (دیدگاه ابزاری) اصرار بر استقلال علم عمران داشته و برای آن موضوع مستقل (اجتماع انسانی) مسائل متفاوت از دیگر علوم (عوارض ذاتی اجتماع انسانی) روش خاص (برهانی) و غایت متفاوت (کشف قانونمندی‌های جامعه و تاریخ) قائل شده است. این تأکیدات حکایت از استقلال علم عمران می‌نماید و نشان‌دهنده غیر ابزاری بودن آن است.

هفتم: دیدگاه مبتنی بر جغرافی‌گرایانه بودن مقدمه :

عده‌ای معتقدند که ابن‌خلدون در نظریاتش بیش از اندازه به محیط جغرافیایی اهمیت داده است. زیرا به نظر آنان ابن‌خلدون محیط جغرافیایی را علت تامل و اساسی در پیدایش و توسعه تمدنها و نظام اجتماعی دانسته است. شرط عمده در دیدگاه جغرافی‌گرایانه این است که متفکر در تبیین امور اجتماعی به اشکال گوناگون به عنصر محیط و جغرافیا مراجعه نماید. در صورتیکه با مطالعه دقیق مقدمه ابن‌خلدون این نوع تأمل و گرایش به چشم نمی‌خورد.

او در یک سطح تحلیلی از جغرافیا و محیط به عنوان عوامل عمده یاد می‌کند ولی در سطوح دیگر - مثلاً پیدایش شهرنشینی، توسعه دولت، افول دولت‌ها و تمدنها - از عوامل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی یاد می‌نماید. بنابراین برای صدور این حکم که ابن‌خلدون بیش از اندازه به محیط اجتماعی بهاء داده است یا خیر، لازم است کل کتاب به طور دقیق مطالعه شود. ابن‌خلدون در تبیین پیدایش و توسعه امور انسانی و اجتماعی چهار سطح را مطرح کرده است. با بررسی همه این سطوح می‌توان حکم مذکور ابن‌خلدون را قبول یا رد کرد :

ج) دیدگاه ابن خلدون در پیدایش و توسعه امور انسانی و اجتماعی

یکم: عامل محیط جغرافیایی در پیدایش تمدن:
ابن خلدون با قبول دیدگاه جغرافیایی قدما (به یادگار مانده از بطلمیوس) از
قسمتهای آباد و مسکون زمین یاد نموده است:

«در کتب حکیمانی که در احوال جهان می‌نگرند آمده است که: شکل
زمین کروی است و عنصر آب آنرا فرا گرفته چنانکه گویی زمین چون دانه
انگوری بر روی آب است... و گویند قسمت از آب برآمده زمین به اندازه
نصف، یا کمتر، از تمام کره زمین است و از این قسمت ربع آن معمور است و
این ربع مسکون به هفت قسمت تقسیم می‌شود که آنها را اقالیم هفتگانه
می‌نامند...»

آن‌گاه باید دانست که آنان که از این قسمت معمور خبر داده‌اند و درباره
حدود و نواحی و شهرها و کوهها و رودها و دشتها و ریگزارهای آن گفتگو
کرده‌اند و مانند بطلمیوس در کتاب جغرافیا و صاحب کتاب رجس پس از
وی، آنرا به هفت بخش قسمت کرده‌اند که آنها را اقالیم هفتگانه می‌نامند، و
این تقسیم با حدودی خیالی میان مشرق و مغرب است و اقالیم مزبور در
(۵۱)
عرض برابر و در طول مختلف‌اند...»

ابن خلدون در مقابل این سؤال که «در کدام اقلیم و به چه دلیل امکان حیات
تمدن وجود ندارد؟» بر اساس مشاهده و اخبار اشاره کرده است:

«هر کس به مشاهده و خبرهای متواتر در می‌یابد که عمران اقلیم نخست
و دوم از دیگر اقلیم‌های پس از آنها کمتر است. این دو اقلیم را سرزمینهای
پهن‌ور نامسکون و ریگزارها و دشت‌های بی‌آب و گیاه و دریای هند که در
خاور آنها می‌باشد فرا گرفته است. دو اقلیم مزبور از لحاظ جمعیت و اقوام
گوناگون حائز اهمیت نمی‌باشند و نواحی آباد و شهرهای آنها نیز بهمان
نسبت فراوان نیست.

ولی اقلیم سوم و چهارم و آنچه پس از آنهاست برخلاف این است، دشت‌های سوزان بی‌آب و گیاه در آنها اندک است و ریگزارهای آنها نیز یا اندک و یا نایاب می‌باشد. شماره ملتها و مردم آنها از حد می‌گذرد و نواحی آباد و شهرهای آنها از اندازه شماره بیرون است و عمران اقلیم‌های مزبور در فواصل میان اقلیم‌های سوم تا ششم است لیکن قسمت جنوب سرتاسر نامسکون می‌باشد و بسیاری از حکیمان یادآور شده‌اند که علت آن گرمای شدید و کمی انحراف خورشید در آن ناحیه از سمت رؤوس است.^(۵۲)

ابن خلدون در مسکون بودن اقالیم به چندین متغیر اشاره می‌کند:

● - وضعیت آب و هوایی آن. از نظر او در صورت اعتدال در هوا، امکان زیست وجود دارد.

● - زمین مساعد برای کشت.

● - وجود جمعیت مناسب از دلایل دیگر به شمار می‌رود. از نظر او آبادانی با وجود جمعیت مناسب امکان‌پذیر است.

بر اساس نظر ابن خلدون با تغییر نقش هر یک از سه عنصر فوق، آبادانی در اقالیم دیگر نیز امکان‌پذیر خواهد بود و آبادانی صرفاً به اقالیم سوم و چهارم اختصاص نخواهد یافت. با وجود شرایط مناسب (هوا، زمین، آب، جمعیت)، سابقه شهرنشینی و افراد معتدل) آبادانی و عمران در اقالیم سوم و چهارم در مقایسه با دیگر اقالیم امکان‌پذیرتر است:

«از این رو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است و آنچه در جوانب آن است یعنی اقلیم‌های سوم و پنجم پس از اقلیم مزبور از دیگر اقالیم به اعتدال نزدیکتر می‌باشد. ولی اقلیم‌های دوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیم‌های اول و هفتم به درجات دورتر است و 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»^(۵۳)

ابن خلدون در امکان‌پذیری آبادانی در اقالیم سوم و چهارم تأکید بر مقوله «اعتدال» نیز نموده است. از نظر او اعتدال هم امری طبیعی (آب و هوا، غذا و میوه و حیوانات و جسم انسانی) و هم امری اجتماعی (به لحاظ اخلاق، روحیات، دانش، فرهنگ، هنر و معماری) است. از نظر او اعتدال طبیعی موجب اعتدال اجتماعی می‌شود. زیرا از نظر او تجربه، تأییدکننده این رابطه است.

ابن خلدون در تأیید این مطلب به مبعوث شدن پیامبران با توجه به عبارت «بیشتر» در مقابل عبارت «به طور مطلق» در اقالیم سوم و چهارم اشاره نموده است. او با ارائه این مطلب چند نکته را بازگو نموده است: اولاً: نبوت‌ها و پیامبران در راستای آبادانی و توسعه بوده‌اند، ثانیاً: نبوت‌ها در منطقه و موقعیت اعتدالی صورت می‌گرفته، ثالثاً: وجود نبوت‌ها در این اقالیم تأییدی بر رابطه بین محیط طبیعی با جامعه طبیعی بوده است، رابعاً: او اصرار ندارد که قانون کلی بسازد، بلکه با تأکید بر کلمه «بیشتر» از اختلال در تحلیل علمی‌اش جلوگیری نموده و شبهات احتمالی را نفی کرده است. به نظر می‌آید او شاهد وجود نبوت و یا مبعوث شدن پیامبری در اقالیم دیگر نیز بوده است که به تمدن‌سازی نیانجامیده است. خامساً: در جای دیگر نیز به نفی مطلق‌گویی پرداخته و برای بیان میزان احتمال درجاتی از همسانی بین مردم در اقالیم دیگر با اقالیم سوم و چهارم بر کلمه «بسی» تأکید نموده است: «و اما ساکنان اقلیم‌های دور از اعتدال مانند اقلیم نخست و دوم و ششم و هفتم در همه احوال خویش بسی از حد اعتدال دورند،...»^(۵۴) ابن خلدون با تأکید بر مفهوم «اعتدال»، بیشتر حد وسط را مورد نظر داشته است.

«مردم این اقلیم‌ها از اعتدالی که خاصیت حد وسط است بهره کامل

دارند و اقلیم چهارم از همه اقلیم‌ها معتدل‌تر است، زیرا چنانکه یاد کردیم

بیش از همه اقلیم‌ها در حد وسط قرار گرفته است و از اینرو ساکنان آن به

مقتضای خاصیت هوای آن اقلیم در نهایت اعتدال خلقت و خوی می‌باشند و بدن‌بال آن از دو سوی اقلیم سوم و پنجم است. این دو اقلیم هر چند از لحاظ واقع شدن در حد وسط به نهایت کمال نرسیده‌اند زیرا یکی از آنها اندکی به جنوب گرم و دیگری به شمال سرد منحرف است ولی در عین حال دو اقلیم مزبور هم به نهایت انحراف نرسیده‌اند و اقلیم‌های چهارگانه دیگر چون انحراف دارند ساکنان آنها هم در خلقت و خوی منحرف‌اند»^(۵۵)

منظور ابن‌خلدون از انحراف، دور بودن از حد اعتدال است. او سعی ندارد تا بر اساس دیدگاه‌های ارزشی و ایدئولوژیک، گروهی را منحرف و بد و عده‌ای دیگر را خوب بدانند، بلکه کسانی که از حد اعتدال اجتماعی بدورند، منحرف دانسته است. منحرف از نظر او به معنی فاصله داشتن از حد اعتدال است. به طور مثال نظر او را در مورد رنگ پوست می‌توان شاهد آورد:

«چنانکه مردم اقلیم اول و دوم به سبب گرما سیاه‌پوست‌اند و اهالی اقلیم ششم و هفتم بعثت سرما سپید پوست می‌باشند و ساکنان جنوب یعنی دو اقلیم اول و دوم را به نامهای حبشیان و زنگیان و سودان می‌خوانند و این اسامی مترادف را بر ملت‌هایی اطلاق می‌کنند که رنگ آنان به سیاهی تغییر یافته باشد،...»^(۵۶)

دوم: اثر آب و هوا و غذا بر خلق و خوی:

ابن‌خلدون در توضیح اثر آب و هوا و غذا بر خلق و خوی انسان، ابتدا چند اصل را مطرح نموده و سپس به بررسی آنها پرداخته است.

● - ابن‌خلدون تأثیر آب و هوا بر انسان و جامعه را اثری تامه نمی‌داند. او با تأکید بر کلماتی چون بیشتر و یا کمتر سعی نموده تا از مطلق‌گویی بپرهیزد.

● - ابن‌خلدون در اثرگذاری آب و هوا بر خلق و خوی، بر اساس مقایسه افراد در اقلیم‌گوناگون اقدام نموده است. از اینرو نوعی نسبت‌گرایی را در تحلیل وارد نموده است. مثلاً او در مقایسه سیاهان و افراد در

اقلیم چهارم آورده است: «روانهای آنان (سیاهان) نسبت به روانهای مردم اقلیم چهارم گرمتر است و حرارت بیشتری در روح آنها منبسط است و بهمین سبب شادی و فرح سریعتر به آنان دست می‌دهد و انبساط و خوشحالی بیشتری دارند و بر اثر این حالت دچار سبکسری و سبکی می‌شوند»^(۵۷)

● - این خلدون تفاوت نژادها را امری ذاتی و یا تفاوت در قوه دماغی نمی‌داند. او تحلیل مسعودی را مبتنی بر تفاوت قوه دماغی بین سیاهان و افراد معمولی، مورد انتقاد قرار داده است:

«... و مسعودی متعرض این امر شده و در سبب سبکی و سبکسری و کثرت شادمانی سیاهان به جستجو و تحقیق پرداخته و کوشیده است علت آنها بیابد ولی وی بجز آنچه از جالینوس و یعقوب بن اسحاق کندی نقل کرده به علت دیگری دست نیافته است و خلاصه آنچه از آنان نقل کرده این است که این امر معلول ضعف دماغ ایشان است که به ضعف عقل آنان منجر شده است، لیکن این نظر متکی به برهان و دلیلی نیست، و خدای هر که را می‌خواهد به راه راست رهبری می‌کند»^(۵۸)

● - این خلدون ادعاهای خود را مبتنی بر مشاهده و تجربه می‌داند. او در بیان مطالب، عموماً از مفاهیمی چون «همچنین مشاهده می‌کنیم»^(۵۹) و «همچنین می‌بینیم»^(۶۰) و امثال آن استفاده نموده است:

«... و این وضع را در هر یک از طوایف آنان می‌توان مشاهده کرد و تجربه گواه بر آنست. چه بسیاری از اعراب و بربرها، و هم نقابداران و ساکنان تلول (جلگه نشینان مغرب) بر این وضعی هستند که ما وصف کردیم و این معنی را کسانی که با آنان رفت و آمد دارند به عیان و تجربه در می‌یابند»^(۶۱)

«...»

● - این خلدون عادت را ساز و کار اثرگذاری و تأثیرپذیری از محیط می‌داند، چون بخودی خود و تحت هر شرایطی آب و هوا و غذا بر روحیه افراد اثر نمی‌گذارد: «و اساس همه اینها مبتنی بر آنست که بدانیم سازش با غذا یا ترک آنها

سوم: رابطه محل سکونت و نظام اجتماعی :

ابن خلدون در توضیح رابطه بین محل سکونت و نظام اجتماعی، از مفهوم «شیوه معاش» یاد نموده است. او معتقد است، شیوه معاش خاص به عادات و رسوم خاص می‌انجامد. تفاوت در شیوه معاش، عامل تفاوت در عادات و رسوم و در نهایت، نوع نظام اجتماعی است:

«باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملتها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه به دست آوردن وسایل معاش است و البته در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کند و اینگونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است»^(۶۳)

او سرانجام در جمع‌بندی از رابطه بین شیوه معاش و آداب و رسوم اجتماعی به یک اصل کلی دست یافته است :

«پس آشکار شد که تشکیل زندگانی اقوام و ملت‌های بیابان گرد و شهرنشین بطور یکسان بروفق امور طبیعی است و چنانکه گفتیم هرکدام برحسب^(۶۴) ضرورت به شیوه‌ای می‌گرایند که اجتناب ناپذیر است»

چهارم: توسعه اجتماع بشری :

ابن خلدون در موارد گذشته به عوامل مؤثر در پیدایش زندگی اجتماعی، که بیشتر امور محیطی جغرافیایی بود، توجه نمود. او برای توسعه نظام اجتماعی سه بحث متفاوت ارائه داده است :

- - توسعه بادیه‌نشینی به توسعه نیازها و توانگری نیازمند است
- - در تبدیل بادیه‌نشینی به شهرنشینی از عصبیت کمک گرفته می‌شود
- - در توسعه شهرنشینی متغیرهای متعددی چون جمعیت، مصرف

زیاد، رفاه، ترس اهمیت دارند. در هر سه مورد ابن خلدون از متغیرهای اجتماعی و اقتصادی، سیاسی و فرهنگی یاد نموده است.

در پاسخ به این سؤال که آیا نظریه اجتماعی ابن خلدون مبتنی بر متغیرهای جغرافیایی و یا شرایط جغرافیایی است، نباید صرفاً به این نکته که ابن خلدون پیدایش زندگی را در اقالیم سوم و چهارم ممکن می‌داند تأکید نمود و مباحث دیگر او را در پیدایش و توسعه جامعه نادیده گرفت. از نظر ابن خلدون محیط یکی از عوامل مؤثر در پیدایش جامعه بوده و صورت کلی نظام اجتماعی را تعیین می‌کند ولی هرگز محتوای نظام اجتماعی را توضیح نمی‌دهد. محتوای نظام اجتماعی وابسته به متغیرهای انسانی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی است. زیرا جامعه بشری در بردارنده صورت (شکل خارجی) و محتوا می‌باشد. در شکل‌دهی به صورت جامعه، عوامل محیطی و طبیعی تأثیر عمده‌ای دارند ولی محتوای نظام اجتماعی از طریق عناصر اجتماعی شکل می‌گیرد.

شبهه دیگر در این زمینه این است که آیا جامعه‌شناسی او یک جامعه‌شناسی مادی‌گرایانه است؟ طرح این شبهه را می‌توان ناشی از عدم شناخت تفکر عرفانی صوفیانه مطرح شده در مقدمه دانست که ابن خلدون، نسبت به آن احساس تعلق خاطر می‌کرده است. ابن خلدون به مدد تفکر عرفانی خود، جهان را یکسره در خلق جدید می‌بیند و آنچه که در سراسر هستی اصالت دارد صیورت آن است. وی هستی را از هست نمی‌آغازد که از عدم^(۶۵) و آنگاه بادیگاهی مبتنی بر وحدت وجود، گستره هستی و انواع را در کنار یکدیگر و به شکل یک پیوستار، ردیف^(۶۶) می‌کند^(۶۷) ماهیت متناقض نمای هستی همین است که ابن خلدون به درستی بدان دست یافته است. پس اگر او به عواملی در شکل‌گیری جوامع، دولت‌ها، شهرها، عمران و تمدن و تحولات آنها اشاره می‌کند، برایش صرفاً حالت صورت را دارد،^(۶۸) و جوهر این تطورات همان صیورت است که از مشیت الهی ناشی می‌شود^(۶۹) این تفکر البته با گرایش اشعری ابن خلدون نیز هماهنگی دارد.

با این وجود شاید مناسبتر باشد، ابن خلدون را فرهنگ‌گرا بدانیم! و این به معنی انکار جامعه‌شناسی عینی وی نیست بلکه جنبه غیر مادی تفکر جامعه‌شناختی وی

را می‌نمایاند. پس معلوم می‌شود تنزل جامعه‌شناسی و تفکر متافیزیکی ابن‌خلدون به جامعه‌شناسی مادی و قائل شدن نقش معینی برای مقوله‌های اقالیم و شیوه‌های معیشتی، نادیده انگاشتن ماهیت و ماده هیولایی جهان هستی، و اصالت قائل شدن برای چیزی است که وی آنرا صورت و ظواهر وقایع دانسته است.

در این صورت دیگر نمی‌توان این موضوع را تحلیل کرد که مثلاً چگونه هم زمان با تجمع مازاد تولید، آگاهی یافتن از رفاه و آسایش زندگی شهری، قدرت و غلبه عصبیت خاندانی بردیگران و گردن نهادن بادیه‌نشینان، بدان، همه در یک زمان به عرضه ظهور رسیده و منجر به فروپاشی دولت قدیم و استقرار دولت جدید می‌گردد. حال آنکه، احتمال و اتفاق به زعم ابن‌خلدون از اسباب و علل کائنات به شمار نمی‌رود^(۷۰) لذا فقط آنگاه می‌توان پاسخی معقول و مطابق جهان‌بینی ابن‌خلدون برای این پرسش یافت که به جز خدا هیچ چیز دیگر را نباید در کائنات مؤثر و فعال دانست^(۷۱) و شأن الهی را در مفهوم صیوروت، آن به آن هستی و در صیوروت هستی^(۷۲)، در نظر آورد.

۳- ابن‌خلدون چه می‌گوید ؟

روش دیگر در ارزیابی جایگاه و منزلت مقدمه ابن‌خلدون مراجعه به متن کتاب و تجزیه و تحلیل محتوای آن است. در این نوع تجزیه و تحلیل، توجه به چندین نکته ضروری است.

- - لازم است ادعاهای ابن‌خلدون مطرح و سپس مورد ارزیابی قرار گیرد.
- - اگر او مدعی طرح علم جدیدی بوده است باید با مراجعه به شرایط جامعه او و دیدگاههای ارائه شده به اثبات یا رد این نظر پرداخت.
- - با مراجعه به کتب جامعه‌شناسی و مقایسه آن با محتوای کتاب مقدمه ابن‌خلدون میزان همسانی و تفاوت آنها بیان شود.
- - در پایان نشان داده شود که به چه میزان مطالب ارائه شده توسط ابن‌خلدون با جامعه‌شناسی امروز هم‌سویی دارد.

الف) بررسی محتوای مقدمه ابن خلدون

در این بررسی ادعاهای ابن خلدون مطرح و بررسی خواهد شد. ابن خلدون به‌طور آشکار مدعی شده است که علم جدیدی را تأسیس کرده و اصطلاح «علم عمران» را برای آن انتخاب نموده است. همان‌طور که در بحث گذشته بدان اشاره گردید، مفاهیم متعددی، چون علم فرهنگ، فلسفه تاریخ، علم تاریخ، علم جامعه و جامعه‌شناسی، به عنوان معادل علم عمران انتخاب شده است. به نظر‌نگارنده، علم جامعه با آنچه ابن خلدون مطرح کرده است، بیشتر از دیگر مفاهیم سنخیت و هم‌سویی دارد. ابن خلدون معتقد است که آنچه او پس از جمع‌آوری اطلاعات تاریخی انجام داده است، پدیده و علمی جدید است:

«هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است، و گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد، زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است، و معنی علم همین است خواه وضعی باشد و خواه عقلی»^(۷۳)

از مباحث فوق چند نکته قابل استنباط است: اول آنکه ابن خلدون پس از مطالعه تاریخی و ارزیابی مطالعات پیشینیان خود، به اطلاعات و دیدگاههای جدیدی دست یافته است. دوم آنکه ابن خلدون آنچه را که در مقدمه کتاب العبر تحت عنوان مقدمه ابن خلدون آورده است، به عنوان بحث جدیدی می‌شناسد. سوم آنکه او اصطلاح علم عمران را برای آن انتخاب کرده و معتقد است که یافته او از دانش‌های موجود متفاوت است؛ زیرا موضوع، روش و غایتی متفاوت دارد. چهارم آنکه ابن خلدون به عنوان معمار علم جدید سعی نموده است بر اساس امکانات و تواناییهای نظری و تجربی‌اش، به تمایز بین علم جدید و آنچه در زمان او وجود داشته است بپردازد.

ب) روش تحقیق و بررسی ابن‌خلدون

روش او حکایت از نوگرایی او در بین هم‌عصرانش دارد ولی با روش‌های مطرح در جامعه‌شناسی نیز هم‌سوایی دارد. ابن‌خلدون مدعی است که روش مناسب برای علم جامعه (جامعه‌شناسی) روش برهانی است:

«ما هم اکنون در این کتاب آنچه را در اجتماع بشر روی می‌دهد مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه‌ها و دانش‌ها و هنرها، با روش‌های برهانی آشکار می‌کنیم»^(۷۴) او در ادامه بحث، به مقتضای موضوع مورد مطالعه‌اش از تکنیک مشاهده و روش مطالعه مقایسه‌ای و روش تاریخی در چهارچوب روش برهانی بهره گرفته است.

یکم: روش مشاهده:

ابن‌خلدون از محققانی نیست که در انزوا نظریه پردازی کرده باشد. بلکه با بررسی زندگی و احوال او علاقه‌اش به مطالعه میدانی روشن می‌شود. در سه دوره زندگی‌اش، او شاهد دو دوره جریان تغییر و تحولات بوده و خود یک مشاهده‌گر و مشارکت‌کننده در حوادث، بوده است. او به عنوان سیاستمدار، مشاور، زندانی، مجتهد، فقیه، در بادیه و شهر و همچنین در حکومت‌های مختلف حضور داشته است. تجربه طولانی در زمینه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی برای او ابزار، امکانات و (اطلاعات) کافی فراهم نموده است. او در کتاب مقدمه در بسیاری از جاها اشاره کرده که آنچه آورده بر اساس مشاهدات و تجربیاتش بوده است: «و این وضع را در هر یک از طوایف آنان می‌توان مشاهده کرد و تجربه گواه بر آنست»^(۷۵)

دوم: مقایسه:

بعد از بیرونی و مسعودی، ابن‌خلدون از شاخص‌ترین متفکران مسلمان است که در فهم و بیان مسائل از روش مقایسه‌ای استفاده نموده است. او ضمن آگاهی از ارزش نظری مطالعه مقایسه‌ای، از آن بهره گرفته است. ابن‌خلدون از روش مقایسه‌ای در سطوح متعدد استفاده نموده است. مقایسه

سلسله‌ها در گذشته و حال، مقایسه تحولات سلسله‌ها با یکدیگر، مقایسه بادیه‌نشینی و شهرنشینی و مقایسه دولت ضعیف و دولت قوی از موارد مقایسه‌ای مورد نظر ابن خلدون است. می‌توان تأکید بسیار زیاد ابن خلدون بر مقایسه را ناشی از اعتقاد به مطالعه مقایسه‌ای به عنوان یکی از اصول عمده تحلیل دانست. از نظر او محقق باید بتواند «حوادث نهان را با وقایع پیدا، و اکنون را با گذشته، بسنجد. چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد»^(۷۶)

سوم: روش تاریخی:

چون ابن خلدون بخش اعظم اطلاعات مورد نیازش را در تاریخ ثبت و ضبط شده می‌داند، برای استفاده بهتر از آنها و ارائه تحلیل دقیق از حوادث تاریخی چندین گام عمده را در روش تاریخی‌اش ضروری می‌شناسد:

● - تمایز بین صورت و محتوای تاریخ: ابن خلدون بین ظاهر و باطن تاریخ تفاوت قائل است. از نظر او ظاهر تاریخ «ما را به حال آفریدگان آشنا می‌کند که چگونه اوضاع و احوال آنها منقلب می‌گردد، دولت‌هایی می‌آیند و فرصت جهان‌گشایی می‌یابند و به آبادانی زمین می‌پردازند تا ندای کوچ کردن و سپری شدن آنان را در می‌دهند و هنگام زوال و انقراض ایشان فرا می‌رسد.»^(۷۷) ابن خلدون ظاهر تاریخ را با توجه به نیاز آشنایی نسبت به حوادث بیان نموده است. تاریخ روایت می‌شود و شتونده آن نیز اطلاعات مفیدی نسبت به حوادث گذشته به دست می‌آورد. این نوع بیان از تاریخ از نظر او هیچ الزام علمی و نظری در پی ندارد و فقط ارضاء‌کننده حس کنج‌کاوی افراد است. امادر باطن تاریخ، درک علمی مورد نظر است و علائق فردی در آن دخالت ندارد:

«و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبانی آنها و

جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است درباره کیفیات

وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و به همین سبب تاریخ از حکمت

^(۷۸)

سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده شود.

منظور ابن خلدون از باطن تاریخ عبارتست از:

- اندیشیدن و تحقیق

- درک علل و مبانی

- استنباطات علمی و سازمان یافته

- درک قوانین

- تعمیم یافته‌ها.

● - پس از تمایز بین ظاهر و باطن تاریخ، ابن خلدون در طراحی روش تحقیق تاریخی، ابتدا به طبقه‌بندی روشها پرداخته تا از این راه امکان ارزیابی روش‌های تاریخی را به وجود آورد. سپس به بیان اشکالات موجود در ثبت وقایع تاریخی و راههای دستیابی به انحراف در تحلیل تاریخی پرداخته است. به نظر می‌آید همه این موارد، اصول و ویژگیهای روش و تحلیل تاریخی او را می‌سازند.

موضوعاتی که او برای علم جدیدش مطرح کرده است، در حال حاضر از مباحث اصلی علم جامعه‌شناسی می‌باشد. این مطلب با مقایسه بین مفاهیم اصلی به کار برده شده توسط او و آنچه در جامعه‌شناسی امروز وجود دارد، روشنتر می‌شود. دولت، شهر، روستا، بادیه، عصبیت، تحول، رشد و افول، فرهنگ، اقتصاد، کشاورزی، دآمداری، صنایع، هنر، مشاغل، حرف، آسیبهای شهر، رفاه، تجمعات، و ... مفاهیم اصلی مورد استفاده ابن خلدون است که هم‌اکنون در علوم اجتماعی و به طور خاص در جامعه‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۴ - سؤال اساسی ابن خلدون

فقیرزاده معتقد است، ابن خلدون در حوزه فرهنگ اسلامی به یادگیری و اندیشیدن پرداخته بود، ولی به لحاظ اینکه شاهد افول قدرت و تمدن مسلمین بود، تصمیم گرفت تا علل واقعی این افول را جستجو کند^(۷۹) او با مطالعه تاریخ، تجربیات شخصی و اتکاء به بینش دینی، علل این افول را تبیین نمود.

ابن خلدون در عصری زندگی می‌کرد که جامعه‌اش دچار تغییرات همه جانبه بود. بیماری مهلک وبا و جنگ دو عنصر اصلی در این تغییرات بوده‌اند: «اجتماع بشر

دستخوش طاعون (وبا)^۱ مرگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیت‌های کثیری از ملت‌ها را از میان برد و بسی از نژادها و طوایف را منقرض کرد و اکثر زیبایی‌های اجتماع و تمدن را نابود ساخت، و روزگار پیری دولت‌ها و رسیدن به آخرین مرحله^(۸۰) آنها را فرا آورد،...»

با توجه به این نوع تغییرات است که ابن خلدون در فهم علل و طبیعت آن برآمده است: «اینست که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تبدل احوال مردم دگرگونه شده است شرح دهد...»^(۸۱)

ابن خلدون از متفکرانی است که از طرح سؤال روش‌شناسانه به سؤال جامعه‌شناسانه می‌رسد و این نوع نگرش، در نحوه تحلیل و بررسی او و همچنین موقعیت جامعه‌شناسانه او اثر گذاشته است. از اینروست که جامعه‌شناسی ابن خلدون بر اساس روش‌شناسی طراحی گردیده است.

۵- نحوه تحلیل اجتماعی ابن خلدون

ابن خلدون در تحلیل و بررسی امور اجتماعی، بر اهمیت پدیده‌ها و امور اجتماعی بیش از امور روانی تأکید دارد. او پیدایش، رشد و افول دولت‌ها را براساس طرح نقش و اثر پدیده‌های اجتماعی توضیح می‌دهد. به عنوان شاهد، ابن خلدون در شکل‌گیری بادیه‌نشینی به اقتصاد و شیوه معاش و در تشکیل دولت، به نیاز اجتماعی به حاکمیت، همبستگی اجتماعی و کارکردهای آن و در شهرنشینی به ناز و نعمت و توسعه علوم و فنون توجه کرده است. او در بیان این امور، کمتر به مسائل روانی، انگیزه‌ها و تمایلات فردی پرداخته است.

۱- بیماری وبای مزبور در سال ۱۳۴۸ میلادی بروز کرده و از وحشتناک‌ترین وباهای تاریخی بود که سرتاسر آسیا و آفریقا و اروپا را دچار خرد ساخت و در جریان شیوع وبای، ابن خلدون پدر و مادر خود را از دست داد.

برای روشن تر شدن نحوه تحلیل ابن خلدون و اثبات اینکه او بیش از آنکه امور را از دیدگاه روانشناسی و یا تاریخ تحلیل کند از دیدگاه جامعه‌شناسی به بررسی آنها پرداخته است، بازگوئی ویژگیهای تحلیل او ضروری است:

● - ابن خلدون سعی نموده است تمایز و رابطه بین علم جدید علم عمران یا علم جامعه و علوم زمان خود را روشن سازد. تمایز ابن خلدون بین علم جامعه و دیگر علوم زمانش، از حساسیت او در ممتاز بودن علم مورد نظرش حکایت می‌کند. به عبارت دیگر، او با این نوع بررسی، سعی کرده تا به مخاطبان خود، نو بودن و متفاوت بودن آنرا از علوم دیگر همچون اخلاق، تدبیر منزل، سیاست، فلسفه و... نشان دهد.

● - تحلیل ابن خلدون از امور تحلیلی جامعه‌شناختی است زیرا موضوع مطالعه‌اش مورد علاقه علم جامعه‌شناسی است. موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناس با آنچه مورخ مورد بررسی قرار می‌دهد، متفاوت است. مورخ در پی مطالعه موضوعات منفرد است. در نگاه تحلیلی، مورخ، مبانی و چرایی پیدایش پدیده را در نظر دارد و سعی در فهم علل آن دارد. ولی جامعه‌شناس سعی دارد تا پس از مطالعه موضوع منفرد در یک ساخت کلی، به تبیین احکام مفروض تعیین‌کننده ارزش متغیرها در چهارچوب‌های مقایسه شده بپردازد. تحلیل امر منفرد از منظر جامعه‌شناسی در چهارچوب کلی و یا در یک نظام کنشی و جهت‌دستیابی به احکام کلی صورت می‌گیرد.^(۸۲)

● - از طرف دیگر، جامعه‌شناس به کسی گفته می‌شود که به بررسی موضوع خاص بپردازد (مثلاً دیوانسالاری، سرمایه‌داری، صنعتی شدن) و یا اینکه به پرسشی خاص به بپردازد. مثل آنچه سومبارت تحت عنوان «چرا در آمریکا سوسیالیزم وجود ندارد؟» و سوآلی که توکویل مطرح کرده است. «چرا کشاورزی سرمایه‌داری در فرانسه وجود ندارد؟»^(۸۳)

بر این اساس ابن خلدون نیز جامعه‌شناس است. زیرا مسئله اصلی او چرایی تغییر ساختار جامعه دوران خودش است. او در اثر قرار گرفتن در موقعیت خاص اجتماعی، سیاسی و وجود حوادث طبیعی چون بیماری وبا، با تغییرات ساختاری

جامعه‌اش روبرو بوده است. او شاهد، تغییرات عمده جامعه‌اش بوده است. از نظراو تغییرات به دو دلیل ایجاد شده است.

الف) نوع رابطه اعراب و بربرها

جهت‌دهنده میزان و ساخت تغییرات

از آغاز قرن پنجم قبایل عرب به غرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور، یعنی بربرها، غلبه یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروایی بقیه شهرهایی که در دست آنان مانده بود شرکت جستند^(۸۴)

ب) تغییر ناشی از حادثه طبیعی طاعون (وبا)

«گذشته ازین در نیمه این قرن، یعنی قرن هشتم، در شرق و غرب، اجتماع بشر دستخوش طاعون (وبا) مرگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیت‌های کثیری از ملتها را از میان برد و بسی از نژادها و طوایف را منقرض کرد و اکثر زیباییهای اجتماع و تمدن را نابود ساخت، و روزگار پسیری دولت‌ها و رسیدن به آخرین مرحله آنها را فراز آورد، ازاین رو حمایت و سایه دولت‌ها را کوتاه کرد و حدود آنها را درهم شکست و قدرت آنانرا به زبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را به نابودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی هزاران افراد بشر، تمدن و عمران زمین نیز روبه ویرانی نهاد و شهرها و بناهای عمومی (آب انبارها، کاروانسراها، مسجدها و جزاینها) خراب شد و راهها و نشانه‌های آنها ناپدید گردید و خانه‌ها و دیار از ساکنان تهی شد و دولت‌ها و قبیله‌ها زبون گردیدند و قیافه همه نقاط مسکونی تغییر یافت و گمان می‌کنم در مشرق هم به نسبت جمعیت و فراخور عمران آن، همین مصائب و تیره بختیها به بار آمده است و گویی زبان جهان هستی در عالم ندای خمول و گرفتگی در داده و مورد اجابت واقع شده است. و خدای وارث زمین و موجودات آنست.

و هنگامیکه عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنانست که گویی آفریدگان ازین و اساس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است، گویی خلقی تازه و آفرینشی نوین‌یاد و جهانی جدید پدید آمده است. این است که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تبدل احوال مردم دگرگونه شده است شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند تا بمنزله اصل و مرجعی باشد که مورخان آینده آنرا نمونه و سرمشق خویش قرار دهند»^(۸۵)

ابن‌خلدون بر اساس این دو حادثه و تجربه شخصی‌اش که ناشی از مشارکت طولانی در دولت‌های زمانش بوده است، اصل زیر را مطرح کرده است:

«اما در این عصر که پایان قرن هشتم (چهاردهم میلادی) است، اوضاع غرب که ما آنرا مشاهده کرده‌ایم دستخوش تبدلات عمیقی گردیده و بکلی دگرگون شده است»^(۸۶)

به نظر می‌آید سؤال اصلی ابن‌خلدون این است: چرا اوضاع مغرب دچار تبدلات عمیق گردیده و جامعه بکلی دگرگون شده است؟ او بر اساس این سؤال رسالت خود را بررسی مسائل و مباحث مربوط به تحولات مغرب می‌داند:

«من در این کتاب خود تا آنجا که برای من میسر باشد این وقایع را در این قسمت مغرب زمین خواه به صراحت و خواه تلویح در ضمن نقل اخبار یاد خواهم کرد و قصد دارم این تألیف را به احوال نسلها و نژادها و ملت‌های مغرب و بیان دولت‌ها و ممالک آن اختصاص دهم، بی‌آنکه از اقطار دیگر گفتگو کنم زیرا از احوال مشرق و ملت‌های آن اطلاع ندارم و خبرهای منقول برای رسیدن به کنه آنچه من می‌خواهم کافی نیست»^(۸۷)

(ج) ویژگی تحلیل ابن‌خلدون،

تهیه و تدارک مواد و اطلاعات

ابن‌خلدون برای انجام تحلیل جامعه‌شناسانه، نیاز به تهیه و ارائه توصیف‌های

کافی به عنوان مواد لازم تحلیل داشته‌است. از این رو کتاب العیر^۱ را تنظیم نموده‌است و دربارهٔ محتوی کتاب آورده است:

«کتاب مشتمل بر اخبار عرب و بربر، خواه بادیه‌نشینان و خواه شهرنشینان آنان، می‌باشد و در آن وضع دولت‌های بزرگ هم زمان ایشان نیز روشن شده است ...

دربارهٔ آغاز نژادها و دولت‌ها و هم‌زمانی ملت‌های نخستین و موجبات انقلاب و زوال ملت‌ها در قرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید می‌آید از قبیل: دولت و ملت و شهر و محل اجتماع چادرنشینان و ارجمندی و خواری و فزونی و کمی جماعات و دانش و کسب و گردآوری ثروت و از دست دادن آن و کیفیات واژگون شدن و پراکندن اقوام و دولت‌ها و چادرنشینی و شهرنشینی و آنچه روی داده و آنچه احتمال و انتظار روی دادن آن می‌رود، هیچ فروگذار نکردم، بلکه جملگی آنها را بطور کامل و جامع آوردم، و براهین و علل آنها را آشکار کردم»^(۸۸)

۶- رابطه علم عمران با علوم دیگر

ابن خلدون علم عمران را به لحاظ موضوع و مسائل خاص، جدید می‌داند. او مدعی است که علم عمران به لحاظ تاریخی جدید است، همچنین «باید دانست که سخن راندن در این هدف، نوظهور و شگفت‌انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن در نتیجهٔ تحقیق و ژرف‌بینی من است»^(۸۹) و از طرف دیگر ابن خلدون حیطه این علم را متفاوت از علوم دیگر می‌داند: «دایرهٔ آنرا در میان علوم توسعه بخشیدم و گرداگرد آن را دیوار کشیدم آن را از علم‌ها جدا ساختم، و اساس آنرا بنیان نهادم»^(۹۰) ابن خلدون علم عمران را از دانش‌های زمانش متمایز می‌سازد: «از گذشتگان

۱- نام کامل کتاب ابن خلدون کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر فی ایام العرب والعجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر است.

آنچه به ما رسیده تنها دانش‌های یک ملت بخصوص است که یونانیان باشند... ولی ما بر هیچ قسمتی از دانش‌های ملت‌های دیگر آگاهی نیافته‌ایم»^(۹۱) منظور ابن‌خلدون در بیان موقعیت علم عمران عباتست از منحصر به فرد بودن موضوع علم اوست، و آنچه دیدگاه ابن‌خلدون را از دیگران متمایز می‌کند، نحوه بررسی مخصوص به اوست. او معتقد است بعضی از مسائلی که او در علم عمران مطرح کرده است در نزد حکیمان و فقیهان وجود دارد:

«واز این فنی که اندیشیدن و تأمل در آن بر ما آشکار شده است، مسائلی می‌یابیم که دانشمندان علوم مختلف به طور فرعی یا عرضی آنها را در ضمن براهین دانش‌های خویش مورد بحث قرار داده‌اند و آنها از نظر موضوع و مقصد از جنس مسائل این فن می‌باشند مانند آنچه حکیمان و عالمان در اثبات نبوت یاد می‌کنند»^(۹۲)

ابن‌خلدون مدعی است که هیچکس قبل از او مطالعه اجتماع را به طور مستقل در نزد مسلمین و غیر مسلمین مورد توجه قرار نداده است. اگر هم کسی به نوعی بدان پرداخته باشد شاید آنها را به اتمام و اکمال نرسانده باشد. از طرف دیگر ابن‌خلدون به یک مسئله تاریخی اشاره می‌کند. او مدعی است که تعداد دانش‌هایی که به ما نرسیده و در حوادث از بین رفته بیشتر از دانش‌هایی است که به ما رسیده است. زیرا جنگ‌ها و حوادث طبیعی عامل عمده در از بین بردن دانش‌ها بوده‌اند. ابن‌خلدون برای توضیح بیشتر این مطلب اشاره نموده که دانش‌های کلدانیان، ایرانیان و سریانیان به ما نرسیده و صرفاً دانش یونانیان آن هم به دلیل علاقه مأمون به ترجمه آنها در اختیار ماست: «ولی ما بر هیچ قسمتی از دانش‌های ملت‌های دیگر آگاهی نیافته‌ایم»^(۹۳)

در مورد اوضاع اجتماع، ابن‌خلدون اشاره نموده است که حکیمان و دیگر دانشمندان به طور فرعی بدان پرداخته‌اند: «... مسائلی می‌یابیم که دانشمندان علوم مختلف به طور فرعی یا عرضی آنها را در ضمن براهین دانش‌های خویش مورد بحث قرار داده‌اند و آنها از نظر موضوع و مقصد از جنس مسائل این فن می‌باشند مانند آنچه حکیمان و عالمان در اثبات نبوت یاد می‌کنند و می‌گویند: بشر در عالم

وجود با هم تعاون دارند و در این باره به حاکم و رادع نیازمندند...»^(۹۴)
ابن خلدون علم عمران را علم جدید دانسته و احتمال غفلت در طرح بعضی از موضوعات را در کارش رد نمی‌کند. از اینرو از آیندگان برای تکمیل آن دعوت کرده است:

«بنابرین اگر مسائل آنرا به کمال بیاورم و امثال و نظایر آنرا از دیگر فنون
بازشناسم توفیق و هدایتی از جانب خدای خواهد بود و اگر در شمردن
مسائل آن نکته‌ای فوت شود و آنرا بمسائل دیگر اشتباه کنم، برخواننده
محقق است که در اصلاح آن بکوشد ولی فضل تقدم بمن اختصاص دارد چه
من راه و روش تحقیق را گشوده و آنرا برای دیگران روشن و آشکار
ساخته‌ام»^(۹۵)

ابن خلدون رابطه علم عمران را با خطابه، سیاست، اخلاق، تاریخ و... روشن ساخته است. او مدعی است که علم عمران توسط او تأسیس شده و قبل از او این علم هرگز مطرح نبوده است. از اینرو، علم عمران بخشی از علوم دیگر نبوده و موضوع آن نیز مورد توجه دیگر دانشمندان قبل از او قرار نگرفته است: «و باید دانست که سخن رانیدن درباره این هدف، نوظهور و شگفت‌انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن در نتیجه تحقیق و ژرف بینی من است»^(۹۶).

با این وجود، ابن خلدون برای توضیح و تبیین جایگاه علم عمران به تنظیم رابطه آن با دیگر علوم انسانی و اجتماعی پرداخته است. ابن خلدون هرگز به ذهنش خطور ننموده که علم عمران با ریاضیات و طبیعیات می‌تواند به شکلی ارتباط داشته باشد، او بیشتر رابطه علم عمران را با معارف انسانی و اجتماعی زمانش، همچون خطابه، سیاست مدنی و تدبیر منزل، فقه، و حکمت دنبال نموده است که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

خطابه: ابن خلدون مدعی است مسائل علم عمران را نمی‌توان «از مسائل دانش خطابه به شمار آورد زیرا موضوع خطابه گفتارهای اقناع‌کننده سودمند است که برای دل بسته کردن توده مردم به یک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن بکار می‌رود»^(۹۷)

سیاست مدنی: ابن‌خلدون بین حکمت مدنی که توسط قدما مطرح شده و علم عمران فرق قائل شده است: «[علم عمران] در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره‌جویی خانه یا شهر است به مقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند تا توده مردم را به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادار کنند؛ زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن - که چه بسا بدان همانند باشند - مخالف است»^(۹۸) ابن‌خلدون بطور خاص به کتاب سیاست ارسطو اشاره می‌کند که هر چند به بحث اجتماع می‌پردازد ولی کامل نیست. به نظر او ارسطو به‌طور کامل به موضوع نپرداخته، براهین کافی بکار نبرده است و از خطابه بیشتر از برهان استفاده کرده است.^(۹۹)

فقه: ابن‌خلدون اشاره دارد که فقها به‌طور فرعی و عرضی به مسائل مربوط به اجتماع (از قبیل تعاون) پرداخته‌اند: «مردم به حکم طبیعت تعاون و اجتماع به تعبیر مقاصد خویش با یکدیگر نیازمندند... و مانند گفتار فقیهان در تعطیل مقاصد احکام شرعی که گویند زنا سبب آمیختگی نسبا و تباہ‌کننده نوع است...»^(۱۰۰)

حکمت: او اشاره نموده که بحث اجتماع به‌طور متفرق در آراء حکیمان دیده می‌شود. «ولی آنها بطور کامل به موضوع توجه نکرده‌اند»^(۱۰۱) ابن‌خلدون به کتاب *سراج الملوک* قاضی ابوبکر طرطوشی اشاره می‌کند که اولاً: با وجود شباهت موضوعات، طرطوشی اصلاً روش مناسبی در بررسی اجتماع انتخاب ننموده، ثانیاً: مسائل را بطور کافی نقل نکرده است. ثالثاً: کتاب او «نقل و تلفیقی موعظه‌وار و پندآمیز»^(۱۰۲) است.

از این قسمت بحث می‌توان چنین نتیجه گرفت که او اولین کسی است که اصطلاح «عمران» و «علم عمران» را مطرح نموده است. وضمن اینکه واضح این دو اصطلاح می‌باشد، اولین مدعی تدوین علم جامعه با موضوع، روش و غایت معین می‌باشد. ابن‌خلدون سعی کرده است تا رابطه بین علم جدید با علوم دیگر را بیان نماید، و در اعتبار نظریه عصبیت اجتماعی، به تحلیل نحوه شکل‌گیری، رشد و افول دولت‌ها پرداخته است.

۷- اندیشه ابن خلدون تا چه حد با شرایط جامعه جدید مرتبط است ؟

در پاسخگویی به این سؤال دیدگاه‌های افراطی وجود دارد. عده‌ای مدعی‌اند ابن خلدون صرفاً در جهت توضیح چگونگی پیدایش و افول دولت‌های زمان خود تلاش کرده و نظریه‌اش کاملاً مرتبط با موقعیت زمانی و مکانی او در مقابل عده‌ای مدعی شده‌اند که نظریه ابن خلدون توضیح‌دهنده شرایط فعلی نیز می‌باشد. جهت ارزیابی دودیدگاه فوق لازم است به بررسی میزان ارتباط محتوا و روش مطرح شده در کتاب مقدمه با شرایط جامعه امروز پرداخت.

به نظر می‌رسد دو بخش از مباحث مقدمه ابن خلدون در شرایط فعلی نیز قابل استفاده است. اول: روش ابن خلدون و دوم: نظریه او دربارهٔ افت و خیز دولت‌ها در کشورهای آسیایی و آفریقایی. بعضی از پیروان ابن خلدون سعی نموده‌اند تا میزان اعتبار و قابل استفاده بودن دو نظریه فوق را با بررسی یک مسئله اجتماعی و تاریخی نشان دهند. العطاس^(۱۰۳) برای مقایسه شیوه‌های تولید در ترکیه عثمانی و صفویه ایران از نظریه ابن خلدون بهره گرفته است. او ضمن نقد مطالعات مقایسه‌ای انجام شده که بیشتر در ظاهر و کلیت به مقایسه آراء ابن خلدون و متفکرانی چون کنت، دورکیم، ماکیاو و... پرداخته‌اند، اشاره نموده است که برای درک اعتبار نظریه ابن خلدون و اینکه تا چه میزان می‌توان او را یک متفکر اجتماعی امروزی تلقی کرد، باید به آزمون نظریه او پرداخت.

مؤلف نیز در کتاب خود به نام دلایل افول کمونیسم در شوروی^(۱۰۴) از نظریه اجتماعی ابن خلدون استفاده نموده است. به نظر او شرایط بیرونی و داخلی در یک ارتباط هماهنگ، موجب تقلیل همبستگی اجتماعی در نظام شوروی شده و زمینه کاهش قدرت دولت شوروی را فراهم ساخته و در نهایت حکومت شوروی را به زوال کشانیده است.

۸- آیا ابن خلدون جامعه‌شناس است؟

افزون بر العطاس و صاحب این قلم، بسیاری از شارحان و مدافعان و منتقدان ابن خلدون در مورد میزان روائی و اعتبار نظریه اجتماعی او بحث کرده‌اند. در سالهای اخیر گرایش جدیدی در ارزیابی تجربی نظریه اجتماعی ابن خلدون ایجاد شده است. اساس این گرایش در دستیابی به جامعه‌شناسی بومی در مقابل جامعه‌شناسی آمریکایی و اروپایی است که به عنوان گرایش اجتماعی ابن خلدونی معرفی گردیده است.

بر اساس محتوای کتاب مقدمه ابن خلدون می‌توان به این دو سؤال پاسخ داد که آیا او جامعه‌شناس است؟ آیا کتاب مقدمه ابن خلدون نیز متنی جامعه‌شناختی است یا خیر؟

ابن خلدون به عنوان مؤرخ، فیلسوف تاریخ، سیاستمدار، فقیه و جامعه‌شناس معرفی شده است. ولی کمتر نقش و جایگاه او در هر یک از حوزه‌های اشاره شده به بحث و بررسی گذاشته شده است.

عده‌ای از روی علاقه او را مؤسس فلسفه تاریخ قلمداد نموده‌اند. محسن مهدی با نگارش کتاب فلسفه تاریخ ابن خلدون در عین حال که بحث در مورد آراء و نظریات ابن خلدون را در مجامع علمی بین‌المللی امکان‌پذیر ساخته است، ولی امکان معرفی او را به عنوان جامعه‌شناس نادیده گرفته است. بیشتر مباحث در مورد ابن خلدون در اثبات یا رد فیلسوف تاریخ بودن او بوده است.

کسانی که او را فیلسوف تاریخ انگاشته‌اند، بر این نکته تأکید دارند که موضوع مطالعه او «تاریخ» و کشف قوانین حاکم بر آن براساس علیت‌یابی حوادث است. در رد این دیدگاه، بایستی به چندین نکته توجه نمود: با اینکه ابن خلدون از مطالعه تاریخ شروع نموده ولی محصول مطالعه او، علم جامعه بوده است. سؤالی که او در پی جواب دادن آن بوده است، نحوه تبدیل بادیه‌نشینی به شهرنشینی بوده است. مسائلی که در علم عمران بدان توجه نموده است، بادیه‌نشینی، شهرنشینی، دولت، اقتصاد، هنر و علوم و فنون است. عده‌ای نیز ابن خلدون را صاحب‌نظری در حوزه

فلسفه سیاسی دانسته‌اند. دلیل آنها تأکید ابن خلدون بر مفهوم «دولت» می‌باشد. در حالیکه ابن خلدون دولت را یکی از مسائل علم عمران می‌داند نه اینکه مطالعه او به دولت برگردد. از طرف دیگر، در بررسی مقوله دولت، ابن خلدون به بیان مسائل اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی از قبیل عصبیت، افزایش درآمد، ناز و نعمت، خراج، فساد دولتی، قدرت نظامی، و محدوده حاکمیت پرداخته است.

در سالهای اخیر گرایش جدیدی در بین جامعه‌شناسان برای بازنگری به تاریخ جامعه‌شناسی به وجود آمده است. علت این گرایش بیشتر در نگاه غیر اثباتی به علم جامعه‌شناسی بوده است. ریتزر در تعریف نظریه جامعه‌شناسی آورده است:

«هر چند برای اصطلاح نظریه جامعه‌شناسی تعاریف گوناگونی وجود

دارد، اما در این کتاب [نظریه‌های جامعه‌شناسی] به همین تعریف ساده

اکفا می‌کنیم که نظریه جامعه‌شناسی، نظام گسترده‌ای از افکار است که با

مهمترین قضایای مربوط به زندگی اجتماعی سر و کار دارد.

این تعریف با تعاریف رسمی «علمی» که غالباً در کتاب‌های درسی

نظریه‌ها آورده می‌شوند، آشکارا مغایرت دارد. برابر با تعریف رسمی، نظریه

به یک رشته قضایای مرتبطی اطلاق می‌شود که زمینه را برای تنظیم دانش و

تبیین و پیش‌بینی زندگی اجتماعی و ایجاد فرضیه‌های تحقیقی نوین فراهم

می‌سازند. گرچه یک چنین تعریف جاذبه‌هایی برای خود دارد، اما بسیاری

از افکاری که در این کتاب مطرح می‌شوند، به سادگی تحت این تعریف در

نمی‌آیند. به سخن دیگر، بیشتر نظامهای فکری جامعه‌شناختی از یک یا چند

عنصر نظریه رسمی برخوردار نیستند، اما با این همه اکثر جامعه‌شناسان این

(۱۰۵)

نظامهای فکری را نظریه به شمار آورده‌اند»

ریتزر در تعریف ارائه شده در مورد نظریه جامعه‌شناختی، اصرار دارد تا جایگاه

اندیشه و افکار بزرگان جامعه‌شناسی را معلوم سازد. زیرا به نظر او همانطور که

مطالعه تجربی در مورد مشکلات اجتماعی از قبیل انحرافات بر اساس دیدگاه نظری

است، افکار پارسونز، وبر، مارکس، دورکیم و... نیز در بردارنده چهارچوب نظری

می‌باشد. در صورت قبول تعریف خاص‌تر از نظریه، به منزله مجموعه قضایای

آزمون‌پذیر تجربی، آنچه متفکران بزرگ در حوزه ادبیات و فلسفه مطرح کرده‌اند و در تاریخ اندیشه نیز مطرح است، افکار غیر علمی تلقی خواهد شد و جامعه‌شناسی صرفاً مجموعه‌ای از آمار و ارقام خواهد شد.

ریتزر بر اساس دیدگاه فوق، در کتاب بنیان‌های جامعه‌شناختی^(۱۰۶) به پاسخ این سؤال که «چه کسی مؤسس جامعه‌شناسی است؟» پرداخته است. او ضمن آنکه آگوست کنت را مؤسس جامعه‌شناسی در اروپا می‌داند، آرای مطرح در کشورهای دیگر را نیز مرور کرده است. و با دیدگاهی غیر اثباتی، به دیدگاههایی اشاره کرده است که مدعی‌اند ابن‌خلدون قبل از کنت مؤسس جامعه‌شناسی بوده است:

«در مجموع، به نظر می‌آید، ابن‌خلدون بیش از اینکه فیلسوف تاریخ،

فیلسوف جامعه و فیلسوف سیاسی باشد، جامعه‌شناس به معنای امروزی

آن است. زیرا نگاه او با مورخ، فیلسوف و سیاستمدار مختلف است و

ابزاری که او در بررسی و تحلیل مسائل انتخاب نموده است بیشتر با ابزار

(۱۰۷)

جامعه‌شناسانه همسانی دارد»

در جامعه‌شناس تلقی کردن ابن‌خلدون مباحث بسیاری مطرح شده است. براساس اقوال شارحان مقدمه ابن‌خلدون، که در فصل اول بدان اشاره شد، مورخان علم جامعه‌شناسی اکثراً ابن‌خلدون را از جامعه‌شناسان کلاسیک دانسته‌اند. آنها معتقدند ابن‌خلدون بدون اینکه در شرایط پیدایش جامعه‌شناسی حاضر شده باشد، اندیشه‌اش جهت‌گیریهای جامعه‌شناسانه داشته و مباحث مطرح شده توسط او در یکی از حوزه‌های جامعه‌شناسی شهری و یا روستایی جای می‌گیرد. در این نوع ارزیابی دو تمایل وجود داشته است:

۱- ابن‌خلدون نیز در جامعه‌شناسی مباحثی را مطرح کرده است و بدین دلیل علم جامعه‌شناسی، علمی جهانی است. ۲- آنچه ابن‌خلدون ارائه کرده است، جنبه تاریخی داشته و در حال حاضر کمتر قابل طرح می‌باشد. در بحث «میزان ارتباط اندیشه ابن‌خلدون و شرایط حاضر» اشاره گردید که عده‌ای از روشنفکران جهان سوم اصرار دارند تا در تحلیل هایشان از دیدگاههای ابن‌خلدون بهره گرفته و در شمار نواین خلدون‌گرایان قرار گیرند. آنها با اضافه و یا کم نمودن، رد و یا تصحیح بعضی از

مفاهیم و مباحث مطرح در نزد ابن خلدون، در صدد استفاده از اندیشه ابن خلدون در بررسی‌های اجتماعی و تاریخی می‌باشند.

کسانیکه ابن خلدون را جامعه‌شناس و متن مقدمه ابن خلدون را اثری جامعه‌شناختی نمی‌دانند، چند نکته را مطرح نموده‌اند: جامعه‌شناسی، علم دوران نوگرایی می‌باشد. از نظر آنان، جامعه‌شناسی علم مطالعه حوادث و وقایع دوران شکل‌گیری سرمایه‌داری می‌باشد. با وجود سرمایه‌داری است که جامعه‌شناسی مطرح می‌شود. در اینصورت با فقدان سرمایه‌داری، چگونه جامعه‌شناسی می‌توانسته است، مطرح گردد؟ آنها هم چنین جامعه‌شناسی را علم تجربی و معارض با فلسفه و ایدئولوژی دانسته‌اند.

از نظر آنان با ورود جامعه‌شناسی به عرصه حیات فکری جامعه، فلسفه و ایدئولوژی‌ها، اعتبار کمتری یافته‌اند. پیشفرض آنها در این نوع بررسی این است که در دوران قدیم هیچ تفکر علمی وجود نداشته و اندیشه اجتماعی نیز جهت‌گیری فلسفی و ایدئولوژیک داشته است. هم چنین آنها مدعی‌اند، اصطلاح جامعه‌شناسی توسط اگوست کنت در قرن نوزدهم مطرح شده است و موضوعات آن از مباحث فلسفه اجتماعی کلاسیک از قبیل اجتماعی شدن، رابطه انسان با محیط و... متفاوت است.

جامعه‌شناسی، علمی است تجربی که نه تنها به بررسی حیات جمعی و رابطه با جامعه می‌پردازد، بلکه به‌طور آشکار و مشخص به بررسی نحوه شکل‌گیری عناصر اختلال‌زا در فرآیند شکل‌گیری نظام اجتماعی از قبیل آسیبها، فقر، خودکشی، انزوای اجتماعی، و بیگانگی نیز می‌پردازد.

درست است که اصطلاح جامعه‌شناسی توسط کنت مطرح شده است ولی اصطلاح عمران ابن خلدون نیز به لحاظ معنایی، متفاوت از آنچه کنت و دیگران مطرح کرده‌اند، نیست یا اگر متفاوت است این تفاوت چشم‌گیر نبوده و معارض با آن نیست. شاید بتوان آنچه را ابن خلدون مطرح نموده است، از موضوعات خاص مطرح شده در جامعه‌شناسی دانست و آنرا معادل با علوم اجتماعی تلقی نمود. به عبارت دیگر، می‌توان علم عمران ابن خلدون را علم اجتماع، علم جامعه و یا علوم

اجتماعی دانست. نادیده گرفتن ارزش کار کنت درنامگذاری و وضع اصطلاح جامعه‌شناسی مورد نظر نیست بلکه مسئله اصلی تعیین اعتبار کار ابن خلدون است. ابن خلدون نیز مانند بسیاری از جامعه‌شناسان به طور غیر مستقیم در شکل‌دهی جامعه‌شناسی موثر بوده است.

اشکال کار ابن خلدون در عدم استمرار و پی‌گیری مطالعه او می‌باشد. او خود این مشکل را پیش‌بینی کرده‌است و بدین دلیل که از خوانندگان اثرش درخواست تکمیل کار را نموده است.

به نظر می‌آید بیش از اینکه جریان شکل‌گیری سرمایه‌داری در شکل‌دهی به جامعه‌شناسی و یا تعیین ضرورت در ایجاد تفکر جامعه‌شناسانه موثر بوده باشد، بحرانهای اجتماعی ساختی، تعیین‌کننده هستند. بحرانهایی که محصول مراحل شکل‌گیری سرمایه‌داری بوده‌اند و در شکل بی‌نظمی‌های ساختاری به نمایش درآمده‌اند، جامعه‌شناسان دوران کلاسیک را به اندیشه و داشته‌است. به نظر می‌آید، با وجود اینکه نظام سرمایه‌داری در قرن چهاردهم میلادی در حال شکل‌گیری نبوده است، ولی بحرانهای ساختاری در جامعه ابن خلدون وجود داشته‌اند که اندیشه‌ای از سنخ جامعه‌شناسی را ضروری می‌ساخته است. ابن خلدون نیز با درک موقعیت، شناخت بحرانها، و توانایی علمی و نظری و تمایل به مطالعات تجربی و مقایسه‌ای به طرح تفکر جامعه‌شناختی پرداخته است.

با بررسی اشکالاتی که مطالعه ابن خلدون داشته است، می‌توان به این سوال پاسخ گفت که چرا علم عمران ابن خلدون به جامعه‌شناسی نیانجامیده است؟ اولین نکته را می‌توان در نتیجه فقدان گروه نظریه‌پردازی که وظیفه اصلی آنها تعریف، توضیح، قبول و یا رد و انجام مطالعه می‌بود، دانست. ابن خلدون این مشکل را دریافته بود. دومین نکته در نزدیکی و ارتباط بیش از اندازه علم عمران و تاریخ ابن خلدون است. این پیوستگی از چند جهت وجود دارد. از یک طرف علم عمران محصول مطالعات تاریخی ابن خلدون است. از طرف دیگر علم عمران ابن خلدون در کتاب اول تاریخ ابن خلدون به نگارش درآمده و کمتر به طور مستقل مطرح شده است. به عبارت دیگر، مقدمه ابن خلدون ضمن اینکه کتاب اول *العبر* می‌باشد ولی

عنوان آن همچنان تاریخ بوده است و نه علم عمران. سومین نکته به شرایط تمدن و فرهنگ اسلامی برمی گردد. ابن خلدون در شرایط افول تمدن اسلامی به سر می برده است. از این رو پس از آن دوران، تمایلات نظری و فکری بیشتر در حوزه های معرفتی - دینی خلاصه می شود تا تجربی و اجتماعی. تلاش و وظیفه اصلی متفکران مسلمان از آن پس، حفظ آثار و شرح آراء و اقوال متکلمان، فقیهان و فلاسفه بوده است. کمتر امکان تحقیق و بررسی اجتماعی برای متفکران فراهم می شده است. ابن خلدون با طرح علم عمران در آغاز راه بود ولی تمدن اسلامی به پایان راهش رسیده بود. اگر علم عمران ابن خلدون در قرون سوم و چهارم هجری مطرح می گردید، فرصت جرح و تعدیل آن در نزد متفکران مسلمان فراهم می شد و به طور قطع تفکر جامعه شناسانه صورت دیگری می یافت.

با مراجعه مجدد به متن کتاب مقدمه ابن خلدون چندین دلیل برای جامعه شناس بودن ابن خلدون می توان اقامه کرد:

- - با وجود اینکه او واضح اصطلاح «جامعه شناسی» نبوده است ولی موضوع، نحوه نگرش، شیوه تحلیل و روش های مطالعه او جامعه شناسانه است.
- - او به بررسی نهادهای اجتماعی پرداخته است.
- - تحلیل او علی کارکردی است.
- - رابطه نظم و تغییر را توضیح داده است. از دریچه مطالعه تغییرات به نظریه انسجام اجتماعی رسیده است.
- - زمینه ها، عوامل و نتایج تغییرات اجتماعی را بازگو نموده است.
- - ضمن بیان هر یک از نهادهای اجتماعی به تعیین میزان اثرگذاری و رابطه آنها با یکدیگر پرداخته است. به عنوان مثال ابن خلدون رابطه بین دولت، اقتصاد، سیاست و... را با یکدیگر مطرح نموده است.
- - به تمایز ایستایی شناسی و پویایی شناسی اجتماعی پرداخته است.
- - ارائه دهنده تحلیل های جامعه شناسانه است.

منابع فصل اول

- ۱- طباطبائی، سیدجواد، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴
- ۲- باریور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، صفحه (ط)
- ۳- همان منبع،
- ۴- همان منبع،
- ۵- ریتز، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی ۱۳۷۴، صفحه ۱۷-۱۸
- ۶- فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸، صفحه ۳۰
- 7- Baali, Fuad, 1988 **Society, State, and Urbanization: Ibn Khaldun's Sociological thought**. State University of New York Press.
- 8- Toynbee, A.J, **A Study of History**, New york: Oxford University Press, 1962, Vol. 3, P.322
- 9- Sivers, P, Von, "Back to Nature: The Agrqian Foundations of Society According to Ibn Khaldun", Arabica, 27 (February 1980), P.89
- 10- Spengler, J. Joseph. **Economic thought of Islam: Ibn Khaldun**. Duke University, P, 304
- 11- Anderson, B. Bruce, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology" **Journal of Asian and African Studies** XVIII, 3-4 (1983)
- 12- Simon, Heinrich, 1978. **Ibn Khadun's Science of Human Culture**. Translate With Preface by Fuad Baali. Sh. Muhammad Ashraf.
- 13- Barness, H.F "Sociology Before, Comte". **American Journal of Sociology** Chicago 1917, 18 XXIII, P. 197 - 198
- 14- Hit,K. Philip, 1973, **History of the Arabs**, london, P.568. نقل از سیمون
- 15- Farrukh, A. Omar, 1952 **عبقريه الحرب في العلم والفلسفه** 2nd ed. Beirut, P. 161 نقل از سیمون
- 16- Gibb, R.A.H. "The Islamic" Background of Ibn Khaldun's Political Theory"

Bulletin of the School of Oriental Studies III. P.23

17- Boulakia, C. Tean David. "Ibn Khaldun: A Forteenth Centurg Economist"
Journal of Political Economy Vol, 79. Sept - Oct 1971, P. 1105

18- Ibid, P. 1118

19- Faghizadeh, Saleh. *Sociology of Sociology*, The Soroush Press, Tehran, 1982

20- Ibid, P.9

21- Ibid.

22- Ibid, P. ,10

23- Ibid

24- Sorokin, P. CF. Zimmerman C.C., Galpin, C.J. 1930. *A Systematic Source Book In Rural Sociology*. Minnea Polis; the University of Minnesota Press. P.17.

25- Ibid

26- Weiss, Dieter" Ibn khaldun on Economic Policy" *In L'Egypte Contemporaine*" Jane 1990, LXXX Jeme Annee, No, 419 - 420 Le Caire.

27- Lan, E. Robert "Ibn Khalkun and Vico: The Universality of Social History"
The Journal of Mind and Behavior, Winter 1987, Vol, 8 N1, P.153 - 165

28- Ibrahim, Muhammad H. 1984. 'A medieval Arab Theory of Language Acquistion; Proc. of Third Interact." *Conf on Hlst of Lang Sciences* (Ichots) III Princeton 19-23: 93-105 in *Aarslef*, Hans (ed.)

29- Rosenthal, 1951

30- Issawim, A.Charles, An Arab Philosophy of History, Tohn Murray, Albemarle street London.

31- Ibid, P.7

32- Ibid, P. , 10

33- Badli , P. 16

34- Ibn khaldun, *The Mupaddinmah: An Introduction to History*, Trans by

Franz Rosenthal Princeton: Princeton University Press 1967. 1, P. 7

- ۳۵- بوتول، صفحه ۲۲
- ۳۶- همان منبع
- ۳۷- همان منبع
- ۳۸- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، جلد اول، صفحه ۵۹
- ۳۹- رادمشر، عزت الله، کلیات عقاید ابن خلدون، درباره فلسفه، تاریخ و تمدن، انتشارات قلم، صفحه ۱۴
- ۴۰- همان منبع، صفحه ۱۷
- ۴۱- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۸، صفحه ۳۶۹
- ۴۲- همان منبع
- ۴۳- مقدمه ابن خلدون، صفحه ۲۱
- ۴۴- بوتول، صفحه ۲۱
- ۴۵- ادیبی، حسین و عبدالمعبود انصاری، نظریه های جامعه شناسی، تهران، انتشارات جامعه، ۱۳۵۸، صفحه ۱۴
- ۴۶- همان منبع، صفحه ۹۰
- ۴۷- رادمشر، صفحه ۱۹
- ۴۸- همان منبع
- ۴۹- مهدی، صفحه ۲۱۷
- ۵۰- ابن خلدون، مقدمه، جلد اول، صفحه ۷۱
- ۵۱- همان منبع، صفحه ۸۱ - ۸۳
- ۵۲- همان منبع، صفحه ۸۹
- ۵۳- همان منبع، صفحه ۱۵۰
- ۵۴- همان منبع، صفحه ۱۵۱
- ۵۵- همان منبع، صفحه ۱۵۳
- ۵۶- همان منبع، صفحه ۱۵۴ - ۱۵۳
- ۵۷- همان منبع، صفحه ۱۵۸

۵۸. همان منبع، صفحه ۱۵۹ - ۱۵۸
۵۹. همان منبع، صفحه ۱۶۳
۶۰. همان منبع، صفحه ۱۶۳
۶۱. همان منبع، ۱۶۱
۶۲. همان منبع، صفحه ۱۶۲
۶۳. همان منبع، صفحه ۲۲۵
۶۴. همان منبع، صفحه ۲۲۷
۶۵. ابن خلدون، جلد دوم، صفحه ۷۰۰
۶۶. همان منبع، صفحه ۸۷۸
۶۷. توشوئیکو، ایزوتسو، *خلق مدام*، ترجمه منصوره کاویانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲، صفحه ۳۳
۶۸. ابن خلدون، جلد دوم، صفحه ۷۶۰ - ۷۵۹
۶۹. همان منبع
۷۰. ابن خلدون، *مقدمه*، جلد اول، صفحه ۱۲۰ - ۱۱۹
۷۱. ابن خلدون، *مقدمه*، جلد دوم، صفحه ۱۱۰۸
۷۲. توشوئیکو، ص ۹۷
۷۳. ابن خلدون، *مقدمه*، جلد اول، صفحه ۶۹
۷۴. همان منبع، صفحه ۷۴
۷۵. همان منبع، صفحه ۱۶۱
۷۶. همان منبع، صفحه ۱۳
۷۷. همان منبع، صفحه ۲
۷۸. همان منبع، صفحه ۲

79- Faghirzadeh, P.169

۸۰. ابن خلدون، *مقدمه*، جلد اول، صفحه ۶۰
۸۱. همان منبع، صفحه ۶۰
۸۲. بودون، *منطق اجتماعی*، ترجمه عبدالحسن نیک‌آهَر، صفحه ۶۶ - ۶۴
۸۳. همان منبع
۸۴. ابن خلدون، *مقدمه*، جلد اول

- ۸۵- همان منبع، صفحه ۶۰
- ۸۶- همان منبع، صفحه ۵۹۰
- ۸۷- همان منبع، صفحات ۶۰-۶۱
- ۸۸- همان منبع، صفحات ۸-۹
- ۸۹- همان منبع، صفحه ۶۹
- ۹۰- همان منبع، صفحه ۹
- ۹۱- همان منبع، صفحه ۷۰
- ۹۲- همان منبع، صفحه ۷۱
- ۹۳- همان منبع، صفحه ۷۰
- ۹۴- همان منبع، صفحه ۷۱
- ۹۵- همان منبع، صفحه ۷۴
- ۹۶- همان منبع، صفحه ۶۹
- ۹۷- همان منبع، صفحه ۶۹
- ۹۸- همان منبع، صفحه ۷۰
- ۹۹- همان منبع، صفحه ۷۱
- ۱۰۰- همان منبع
- ۱۰۱- همان منبع
- ۱۰۲- همان منبع، صفحه ۷۳-۷۴

103- Alatus. Syed Farid, "*Ibn Khaldun and the Modes of Production in Ottoman Turkey and Safavie in Iran*" Department of Sociology, the John Hopkins University.

- ۱۰۴- آزاد ارمکی، نفی، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. انتشارات سروش، ۱۳۷۵
- ۱۰۵- ریتزر، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۱۳۷۴، صفحه ۴
- ۱۰۶- ریتزر، جورج، *پنجاهای جامعه‌شناختی: ایده‌های اصلی جامعه‌شناسی*، ترجمه نفی آزاد ارمکی، انتشارات سپهر، ۱۳۷۴
- ۱۰۷- همان منبع، صفحه ۴۳

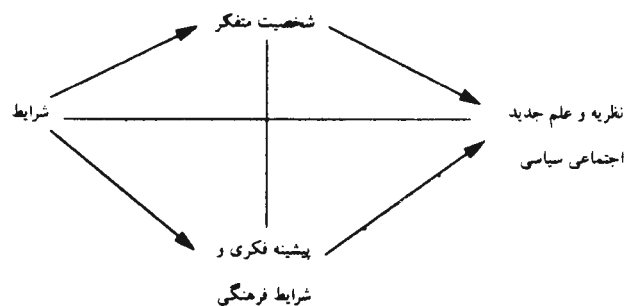
فصل دوم :

عوامل موثر در پیدایش

نظریه اجتماعی ابن خلدون

عوامل موثر در پیدایش و شکل دهی اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون براساس جامعه‌شناسی معرفتی بررسی شده است. عمده‌ترین سؤالات در بررسی این عوامل عبارتند از: اندیشه و تفکر تحت چه شرایطی مطرح می‌شود؟ آیا پیدایش نظریه و یا یک علم خاص وابسته به شرایط خاصی است؟ آیا درگذر زمان با وجود شرایط یکسان امکان طرح علوم متفاوت وجود دارد؟ و یا اینکه شرایط متفاوت در دوره‌های متفاوت تاریخی، زمینه‌ساز طرح علوم متفاوت بوده و تحقق آنها را ضروری می‌سازد؟ چه منزلتی برای پیدایش علوم انسانی جدید در غرب در مقایسه با کشورهای دیگر وجود دارد؟ و آیا شرایط جدید اجتماعی و فکری موجب پیدایش علوم انسانی جدید در غرب شده است؟

اندیشه و تفکر بدون وجود شرایط و زمینه مناسب، مطرح نمی‌شود. شرایط فکری، اجتماعی، سیاسی و تاریخی، شخصیت و علایق فردی و گروهی می‌تواند ساخت‌دهنده به یک نظریه باشد که این عوامل را می‌توان در مدل زیر نشان داد :



نمودار ۱- عوامل مؤثر در پیدایش نظریه جدید

هریک از عوامل فوق نقش خاصی در شکل‌دهی نظریه و علم جدید دارند. مورخان اندیشه، برای بیان چگونگی شکل‌گیری نظریه جدید از مفاهیم دیگری نیز استفاده کرده‌اند. در مقابل شرایط اجتماعی - سیاسی، اصطلاح بحران اجتماعی - سیاسی مطرح شده است و در مقابل شرایط فرهنگی، اصطلاح پارادایم ذکر شده است. در این صورت رابطه بین موقعیت پارادایم مطرح، بحرانهای سیاسی و اجتماعی و شخصیت مؤسس نظریه ساز و گرایش و علایق روشنفکران که دنباله رو او هستند، متغیر عمده در شکل‌دهی به نظریه جدید با وجود پیش شرط تحول و پویایی می‌باشد. عده‌ای تحول و پویایی جامعه را متغیر جدید^(۱) می‌دانند و عده‌ای نیز آنرا معادل شرایط اجتماعی سیاسی و فرهنگی جامعه می‌دانند.^(۲) مدافعان دیدگاه اول، معتقدند که پیدایش و توسعه نظریه علمی به شرایط تمدنی جامعه وابسته است. در صورت پویایی تمدنی، پویایی علمی و فرهنگی نیز وجود خواهد داشت. و از این رو تحول علمی ملازم با تحول تمدنی است. در صورتی که، این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. برای روشن شدن بحث، در ادامه به بیان دقیق‌تر نقش هر یک از چهار عنصر ذکر شده در شکل‌دهی به نظریه می‌پردازیم:

۱ - عناصر شکل‌دهی نظریه

الف) شرایط بحرانی

تاریخ علوم حکایت از رابطه عینی و واقعی بین شرایط بحرانی و پیدایش اندیشه‌های اجتماعی و علمی دارد. با پیدایش بحرانهای متعدد، زمینه طرح دیدگاهها و نظریات جدید عینیت یافته است:

«برجسته‌ترین پیشرفت‌ها در تفکرات مربوط به پدیده‌های اجتماعی در دوره‌های بحرانی یا هنگام بروز بحرانی خاص صورت گرفته است. یعنی زمانی که وقایع از چهارچوب معمول و راه حل‌های سنتی فراتر می‌روند. زیرا ما به طور ناخودآگاه تنها تغییر و تحول را احساس می‌کنیم و در یک حالت یکنواخت و ثابت چیزی توجه ما را جلب نمی‌کند. حال آنکه وضعیتهای و موقعیتهای پیش‌بینی نشده مستلزم کوششی در جهت تفکر، خلاقیت، و انطباق است. جامعه‌شناسی تنها علمی است که از بدو پیدایش، مطالعه موضوعی در حال تحول دائمی را دنبال کرده است و به همین دلیل هر یک از مراحل مهم پیشرفت این دانش ناشی از اختلالی اجتماعی بوده است»^(۳)

بوتول مدعی است که جامعه‌شناسی ماهیتاً علم مطالعه تحولات و تغییرات می‌باشد و در گذر تغییرات در نظام اجتماعی و موضوعات مورد توجه، تحول و توسعه یافته است. با گسترش و پیچیدگی جوامع (تنوع و تعدد واحدهای اجتماعی) حوزه‌های جدیدی در جامعه‌شناسی مطرح شده است. به عنوان مثال، و در مقایسه با گذشته به دلیل تلقی بخصوصی از فرهنگ به عنوان مقوله‌ای اجتماعی - اقتصادی، بحث از جامعه‌شناسی فرهنگ مورد توجه قرار گرفته است. رشته‌های دیگر جامعه‌شناسی از قبیل جامعه‌شناسی سالمندان، جامعه‌شناسی زن و جامعه‌شناسی آینده‌نگری نیز متأثر از تحولات دو دهه گذشته مطرح شده‌اند.

ب) نارسایی در حل مشکلات

در بررسی تحول علمی، عده‌ای بدون ملاحظه پیوستگی متغیرهای اجتماعی.

فرهنگی و سیاسی که در نهایت حکایت از پارادایم واحدی می‌نماید، صرفاً بر نقش آزاداندیشی، آن هم از زاویه ضدیت با دین و جزم‌اندیشی، تاکید نموده‌اند. در حالی که آزاداندیشی با قبول تحقق شرایط بحرانی، می‌تواند به هرج و مرج اجتماعی و فرهنگی بیانجامد. آزاداندیشی بی‌قید و شرط عقلایی یکی از صفات و ویژگیهای مورد قبول افراد متعلق به گروه خاص متفکران در جریان ضرورت تحقق پارادایم جدید است، و حکایت از رفتار سیاسی خاصی نمی‌نماید.

با تعریف دقیق از پارادایم، عناصر مؤثر در تحول فرهنگی و آزاداندیشی روشن می‌گردد. ریتزر^(۴) به تأثیر از کوهن مدعی است که پارادایم متشکل است از: ۱- تصور از موضوع، ۲- روشها ۳- نظریه‌ها ۴- الگوها، می‌باشد. البته او از نظام ارزشی نیز به عنوان عنصر دیگر یاد نموده است.

کوهن مدعی است پارادایم مسلط بر جامعه برای همیشه نمی‌تواند در طرح سؤالات، مشکلات و بررسی آنها مؤثر باشد. زیرا پارادایم‌ها نیز تاحدودی توان توسعه و فراگیری داشته و روشنفکران و دانشمندان می‌توانند در این زمینه از آن استفاده کنند. در صورت تغییر شرایط اجتماعی - سیاسی، مشکلات و نیازها نیز تغییر خواهند نمود و به نوعی ناهماهنگی و ناسازگاری بین نیازها، توانایی‌ها، مشکلات و روش‌های بررسی و نظریه‌های تبیینی خواهد انجامید. کوهن این دوره را دوره بحرانی نامیده است. از نظر او دوران بحرانی به انقلاب خواهد انجامید و محصول آن پیدایش پارادایم جدید می‌باشد. دیدگاه کوهن را می‌توان در مدل زیر نشان داد:

پارادایم جدید — انقلاب — شرایط بحرانی — شرایط معمولی — پارادایم قدیم

پس از انقلاب پارادایمی، طرز تلقی، تصور از موضوع، روش‌های تحقیق، نظریه‌ها و نمونه‌های تحقیقی تغییر خواهند کرد. با تغییر همه این عناصر در یک مجموعه هماهنگ، تحول علمی شکل خواهد گرفت. دوران پس از انقلاب علمی به‌طور کامل متفاوت از دوران پیشین خواهد بود.

به نظر می‌آید در ارزیابی اعتبار نظریه کوهن چندین سوال مطرح می‌باشد:

- ۱- تبدیل پارادایمی در چه دورانی صورت می‌گیرد؟ ۲- طی چند سال، چند دهه و یا چند سده این تحول صورت خواهد گرفت؟ ۳- آیا می‌توان برای آن زمان خاصی قائل شد؟ ۴- یا اینکه بالبهام در پارادایم و ناتوانی در تبیین توسط پارادایم قدیم، تحول پارادایمی صورت خواهد گرفت؟ به نظر می‌آید کوهن و طرفداران او هرگز زمان خاصی را برای تحول پارادایمی مطرح نکرده‌اند. از نظر آنان پارادایمها می‌توانند در زمان کم و یا زیاد باقی بمانند و تعیین‌کننده باشند. آنچه زمان را کم و یا زیاد می‌کند، تحولات صنعتی و اجتماعی است که، در نوع خود به تحول پارادایمی نیز سرعت خواهد بخشید.

عده‌ای در تحول فکری اروپا در قرون شانزدهم و هفدهم بکارگیری روش‌های جدید - تجربه و آزمایش - را ناشی از موقعیت علمی آنها دانسته‌اند. در صورتیکه بکارگیری روش‌های جدید، نتیجه تحولات اجتماعی و فکری بوده است. بنابراین در تبیین تحول علمی، پیدایش حوزه جدید علمی، و شکوفایی فکری بایستی به بیان عناصر فکری، اجتماعی و سیاسی که ضرورت پیدایش و تحول پارادایمی را ممکن می‌سازد، پرداخت.

ج) گروه روشنفکران

تحول علمی بدون وجود گروه روشنفکران و صاحب نظران مدافع و یا مخالف نظریه امکان‌پذیر نیست:

«اما ظهور یک بحران همیشه منجر به پیشرفت نمی‌شود. تفکر جامعه‌شناختی مشروط به وجود گروه‌های با فرهنگ و محیطی روشنفکرانه است که سعی در تجزیه و تعمیق داده‌های آن تجربه دارند و در ضمن از آزادی نسبی برخوردارند، که بدون آن ناچار تن به سازشکاری می‌دادند و از ابراز هرگونه انتقاد یا فرضیه جدید ناتوان می‌شدند»^(۵)

گروه روشنفکران به افرادی گفته می‌شود که در یک جمع مرتبط به فعالیت‌های علمی و فکری بپردازند. در این صورت وجود افراد تحصیل‌کرده مجزا و بعضاً

معارض با یکدیگر به عنوان جمع روشنفکری تلقی نشده و نمی‌تواند زمینه ساز تحول علمی گردد. شاید یکی از دلایل اصلی فقدان جریان روشنفکری مؤثر در جهان سوم ناشی از عدم ارتباط و پیوندنظری بین آنها باشد.

گروه روشنفکران بایستی یکی از شرایط زیر را داشته باشند:

- - به مسئله اصلی که جامعه با آن روبرو است، پردازند.
- - آنها باید در گروه‌های متشکل به اثبات یا رد مطلبی خاص پردازند.
- - به یک نفر یا افرادی به عنوان مقتدای فکری و علمی رجوع کرده و در جهت اثبات یا نفی دیدگاه او عمل کنند.

تجربیات علمی و نظری گروه روشنفکران موجب پیدایش سنت فکری و علمی می‌شود. سنت‌های علمی و فکری نشان‌دهنده میزان اعتبار و روائی افکار و آراء بوده و برای افراد ناظر امکان ارزیابی دقیق تری فراهم می‌نماید. تربیت شاگردان و انتشار کتب و مجلات در رشد و توسعه اندیشه‌ها مؤثر واقع می‌شود.

پیروان یک مرام و نظریه در گذر زمان، می‌توانند دو کارکرد متضاد داشته باشند. اولاً: در جهت یافتن مستندات برای اثبات و یا رد دیدگاه‌ها باشند و ثانیاً: در جهت دستیابی به راه‌حلهای مناسب در حل مشکلات درونی علوم عمل کنند که در این جهت‌گیری به نتیجه غیرقابل پیش‌بینی و بیان تعارضات و مشکلات جدید می‌رسند.

د) گرایش ضمنی علمی

هر نظام اجتماعی به لحاظ وسعت و دامنه علمی، فنی و اجتماعی‌اش در حوزه‌های متعدد، گرایش‌ات آشکار و ضمنی متعددی نیز دارد. در بعضی از حوزه‌ها این گرایش‌ات آشکار، سازمان یافته هستند و کارآیی همه جانبه دارند. مثلاً در جامعه‌ای که به لحاظ اقتصادی زیر ساخت کشاورزی دارد، دانش‌های فنی کشاورزی - سنتی و یا مدرن - در آن رشد بیشتری یافته است. در حالی که در جامعه با وجود فعالیت‌های اقتصادی متفاوت از کشاورزی، توانمندیهای نظری متفاوت شکل می‌گیرد. و این نوع توانمندیها بر ساختار اجتماعی و فرهنگی جامعه اثر می‌گذارد.

روشنفکران و متخصصان با توجه به سطوح علمی و فنی که در آن قرار دارند، گرایش نظری خاصی می‌یابند که در صورت پیدایش زمینه‌های مساعد اجتماعی و علمی، می‌توانند به شکل‌گیری نظریه و یا علم جدید منجر شوند. به نظرمی‌آید در هر نوع جامعه‌ای، نوعی جامعه‌شناسی بومی غیرمنسجم و غیر آشکار وجود دارد که در صورت وجود شرایط مناسب می‌تواند به علم جامعه‌شناسی منجر گردد. بوتول معتقد است در هر جامعه‌ای ضرورتاً تلقی جامعه‌شناسانه به‌طور ضمنی وجود دارد:

«در هر جامعه‌ای نوعی جامعه‌شناسی پنهان وجود دارد که به ندرت ابراز می‌شود. این جامعه‌شناسی به‌طور ضمنی حتی در نهادهای ابتدایی‌ترین و کوچکترین گروه‌ها نیز نهفته است. این طور به نظر می‌رسد که در هر اجتماع، نهادها، حقوق (مشمول بر قوانین و احکام)، سازمان خانوادگی و اجتماعی، به‌طور کما بیش دقیق ناشی از یک رشته قواعد و اصول بدیهی است. یکی از وظایف اساسی قوم‌شناسی و تاریخ این است که این قواعد و اصول بدیهی را از انبوه وقایعی که موضوع این علوم است جدا سازد»^(۶)

در این قسمت از بحث، به‌طور کلی پیدایش علم و یا نظریه جدید در چهارچوب اثرگذاری بحرانهای اجتماعی، بحران پارادایمی، اجتماع روشنفکری، و گرایش ضمنی علمی، مورد بررسی قرار گرفت. هر یک از این عناصر نقش و سهم خاصی در پیدایش اندیشه جدید دارند. فهم درست از روند پیدایش نظریه و یا علم جدید، نیاز به دیدگاه جامع‌نگر و ملاحظه همه عناصر فوق دارد. با بررسی تنها یک یا دو عنصر، تحلیل، دچار اشکال خواهد بود. عده‌ای به دلیل تمایل تجربی و یا اثباتی، به سهم شخصیت‌های علمی که دیدگاه تجربی داشته‌اند، اهمیت بیشتری داده‌اند و عده‌ای بحرانهای اجتماعی و یا بحرانهای پارادایمی را با اهمیت‌تر دانسته‌اند. تحلیل جامع حکم می‌کند تا همه عناصر و رابطه آنها با یکدیگر بازگو گردد. برای نشان دادن نقش همه عوامل، لازم است چرایی و چگونگی پیدایش نظریه اجتماعی ابن خلدون به عنوان مثال مورد بررسی قرار گیرد.

۲- چرایی و چگونگی پیدایش نظریه ابن خلدون

تاکنون برای بیان چگونگی شکل‌گیری نظریه اجتماعی ابن خلدون مقالات و کتب نسبتاً قابل توجهی به نگارش درآمده است. با وجود اینکه بعضی از مؤلفان معتقدند که ابن خلدون جامعه‌شناس به معنای امروزی است، ولی کمتر به نقش همه عوامل در شکل‌دهی به نظریه او توجه کرده‌اند.

بعضی از محققان، زمان و مکانی را که نظریه اجتماعی ابن خلدون در آن مطرح شده است، نادیده گرفته و در مقابل نظریه او را با شرایط دیگر مرتبط دانسته‌اند. مسئله این افراد، آزمون مجدد نظریه ابن خلدون نبوده، بلکه بی‌توجهی به مبانی نظری و معرفتی آن بوده است. مثلاً لاکوست^۱ اظهار نموده است ابن خلدون به این دلیل توانسته است نظریه‌ای اجتماعی همسان با نظریات اجتماعی در غرب ارائه دهد که به مبانی دینی جامعه‌اش بی‌توجه شده یا اینکه در معارضه بابرداشتهای اسلامی رایج در جامعه‌اش برآمده است.^(۷) عده‌ای نیز مباحث ابن خلدون را نه علمی و نه مذهبی دانسته‌اند.^(۸)

عده‌ای از محققان دیگر نتوانسته‌اند بین نظریه اجتماعی ابن خلدون و دیدگاه‌های تاریخی طبری، یعقوبی و متفکران قبل و بعد از او تفاوت قائل شوند.^(۹) افزون بر این، حسین و اسلین بین برداشت ایستایی‌شناسی و پویایی‌شناسی ابن خلدون نیز تمایز قائل نشده‌اند.^(۱۰)

گروه وسیعی از متفکران و شارحان اثر ابن خلدون، در پاسخ به این سؤال که زمینه‌های پیدایش نظریه او کدام است، صرفاً بر روی یک عامل تأکید نموده و از طرح عوامل دیگر اجتناب ورزیده‌اند. به عنوان مثال^(۱۱)، لازمه به اثر عوامل صرفاً جغرافیایی (محیط جنوب آفریقا) و فیشل^(۱۲) به سبک و روش موجود در مکتب قاهره تأکید کرده‌اند.

بعضی از شارحان اثر ابن خلدون در توضیح اینکه نظریه او چه جهت گیری دارد، بر اقتصادی بودن^(۱۳)، زبان شناسانه بودن^(۱۴)، گرایش به فلسفه علم و روش شناسانه بودن^(۱۵) و یا فلسفه تاریخی^(۱۶) بودن آن تأکید دارند.

بدفور و لانا^(۱۷) براین امر تأکید نموده اند که ابن خلدون به دلیل دور شدن از ایدئولوژی اسلامی و نزدیکی با نظریات رومی و یونانی، و ارتباط با گذشته اجدادش در فرهنگ اسپانیایی، توانسته است نظریه اجتماعی جدیدی مطرح کند. به عبارت دیگر، او به میزان دور شدن از فرهنگ اسلامی، توانمندی در طرح نظریه اجتماعی جدید را یافته است. در این راستا، لاکوست^(۱۸) به نقد نظریه مهدی مبنی بر اسلامی بودن نظریه ابن خلدون پرداخته است. او مدعی شده است که نظریه اجتماعی ابن خلدون مشارکت اصلی و عمده ای در مطالعه علل اصلی توسعه نیافتگی است. در مقابل این نظر، (تعارض نظریه ابن خلدون با ایدئولوژی اسلامی) بروس^(۱۹) در مجموعه مقالاتی، سعی کرده تا خاستگاه ایدئولوژیک نظریه اجتماعی ابن خلدون را نشان دهد.

عده ای نیز مقدمه ابن خلدون را بدون ملاحظه زمان و مکان خاص، مورد بررسی قرار داده اند. فارزلی^(۲۰) در پی پاسخ این سؤال بوده است که چگونه ابن خلدون، طبیعت تاریخ، انسانیت، جامعه و فرهنگ را در چهارچوب جامعه شناسی معرفت مورد مشاهده و بررسی قرار داده است؟

گروهی نیز متن مقدمه ابن خلدون را براساس موقعیت جامعه شناسی معاصر مورد بازبینی و تجدید نظر قرار داده اند. آنها سعی نموده اند تا عناصر و مفاهیم جامعه شناسی جدید را، در کتاب ابن خلدون بیابند.^(۲۱)

برای جلوگیری از یک سو نگرانی و یا برجسته شدن یکی از عوامل و نادیده گرفتن عوامل متعدد دیگر در پیدایش نظریه اجتماعی ابن خلدون، می توان از چهارچوب تحلیلی که جورج ریتزر^(۲۲)، در بررسی ریشه های اندیشه و تفکر مطرح کرده است، استفاده نمود. ریتزر در تحلیل فرایندهای، معتقد است، یک نظریه اجتماعی متأثر از مجموعه عوامل و شرایطی است که او تحت عناوین زیر مطرح کرده است.

الف - متغیرهای اجتماعی - بیرونی

ب - متغیرهای اجتماعی - درونی

ج - متغیرهای فکری - درونی

د - متغیرهای فکری - بیرونی

در ادامه به بیان رابطه هر یک از متغیرها با نحوه شکل‌گیری نظریه اجتماعی ابن‌خلدون می‌پردازیم.

الف) متغیرهای اجتماعی - بیرونی

منظور ریتزر از متغیرهای اجتماعی - بیرونی، اشاره به وجود شرایط اجتماعی است که نسبت به حوزه فکری مورد مطالعه ابن‌خلدون جزو بیرونی محسوب می‌شدند. به عنوان مثال می‌توان از شرایطی که موجب کاهش و تقلیل سطح تمدن و سلطه دولت اسلامی است، یاد نمود. این شرایط عبارتند از: ۱- حمله مغول، ۲- بیماری طاعون (وبا)، ۳- ضعف سیستم مالیاتی، ۴- تقلیل سطح قلمرو حکومت اسلامی و ۵- تعارض بین عرب و بربر از قرن پنجم هجری قمری. از میان عناصر فوق، حمله مغول و بیماری طاعون و تعارض بربر و اعراب در شکل‌گیری نظریه اجتماعی ابن‌خلدون اساسی‌تر بوده‌اند. زیرا سه حادثه فوق موجب ایجاد شرایط جدیدی شده‌اند که مطالعه آنها برای ابن‌خلدون ضرورت یافته است:

«اما در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب که ما آنرا مشاهده کرده‌ایم، دستخوش تبدلات عمیقی گردیده و به کلی دگرگون شده است. واز آغاز قرن پنجم قبایل به مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور، یعنی بربرها، غلبه یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروایی بقیه شهرهایی که در دست آنان مانده بود شرکت جستند. گذشته از این در نیمه این قرن، یعنی قرن هشتم، در شرق و غرب، اجتماع بشر دستخوش طاعون (وبا) مرگباری شد،...»^(۲۳)

ابن خلدون دو حادثه فوق (هجوم قبایل عرب به مغرب (بربرها) و بیماری طاعون) را موجب تغییرات و تبدلات عمیقی دانسته است:

«در بسیاری از نواحی جمعیت‌های کثیری از ملت‌ها را از میان برد و بسی از نژادها و طوایف را منقرض کرد و اکثر زیبایی‌های اجتماع و تمدن را نابود ساخت، و روزگار پیری دولت‌ها و رسیدن به آخرین مرحله آنها را فراز آورد، از این رو حمایت و سازه دولت‌ها را کوتاه کرد و حدود آنها را در هم شکست و قدرت آنان را به زبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را به نابودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی شدن هزاران افراد بشر، تمدن و عمران زمین نیز روبه ویرانی نهاد و شهرها و بناهای عمومی (آب انبارها، کاروانسرا، مسجدها و جزاینها) خراب شد و راه‌ها و نشانه‌های آنها ناپدید گردید و خانه‌ها و دیار از ساکنان تهی شد و دولت‌ها و قبیله‌ها زیون گردید و قیافه همه نقاط مسکونی تغییر یافت»^(۲۶)

ابن خلدون از توجه به این حوادث چنین نتیجه‌گیری نموده است که تغییرات ایجادشده در جامعه، کلی و همه جانبه صورت می‌گیرد و تغییرات در کل جامعه جهانی (شرق و غرب جهان) ایجاد می‌شود.

«... و گمان می‌کنیم در مشرق هم نسبت جمعیت و فراخور عمران آن، همین مصائب و تیره‌بختی‌هایبار آمده‌است»^(۲۵) یکی از عمده‌ترین نتایج این حوادث سکون و افول تمدن و فرهنگ جامعه است: «... و گویی زبان جهان هستی در عالم ندای خمور و گرفتگی در داده و مورد اجابت واقع شده است»^(۲۶) نتیجه دیگر این حوادث، پیدایش شرایط کاملاً جدید است: «... و هنگامیکه عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگونه شده است، گویی خلقی تازه و آفرینشی نوین‌یاد و جهانی جدید پدید آمده است»^(۲۷)

ب) متغیرهای اجتماعی - درونی

در بررسی رابطه بین متغیرهای اجتماعی - درونی و نظریه اجتماعی ابن خلدون، پیشینه خانوادگی، ارتباطات خانوادگی، پیوندهای دینی، روابط او با اساتید و

دوستان، علایق، فعالیتها، سن، تحرک اجتماعی و مسافرتهاى او مورد نظر است. سابقه خانوادگی ابن خلدون به قبیله یمنى در قرن هشتم هجرى برمی‌گردد. جد پدری ابن خلدون در قرن هشتم در شهر کرمونا مستقر شد سپس خانواده جدش به شهر سویل منتقل شدند. جد ابن خلدون، در پایان قرن نهم هجرى در دوران حکومت امیر عبدالله ابن محمد وارد سیاست شد. ازاین دوران تا قرن سیزدهم خاندان ابن خلدون درگیر فعالیت‌های سیاسى بودند و به لحاظ ارتباط بین اجداد ابن خلدون و مؤسسان حکومت در تونس، ابن خلدون نیز از اعتبار و نفوذ برخوردار شدند.

ابن خلدون در دوران کودکی از علوم زمان بهره‌گرفت و با علمای زمان ارتباط برقرار نمود. وقتى ابن خلدون در سن هفده سالگی بود، والدین و بعضی از معلمان او در اثر طاعون از بین رفتند. تعدادی از اساتید او نیز تونس را ترک نموده و به جاهای دیگر مهاجرت کردند.

«ابن خلدون تا بیست سالگی در تونس به سر برد و چون پدر وی از رجال دانش و ادب بود توجه کاملی نسبت به تربیت وی مبذول داشت و خود تعلیم او را برعهده گرفت و برخی از علوم مقدماتی را به وی آموخت و او را برای فراگرفتن دانش‌های دیگر در نزد استادانی که در آن روزگار در تونس بودند آماده کرد»^(۲۸)

ابن خلدون از اساتید معروف زمانش در ادبیات، فلسفه، تاریخ و علوم اسلامی بهره‌گرفت. او در شرح زندگی خود از دونفر از دانشمندان برجسته یاد می‌کند: «معلوم میشود که وی بخصوص تحت تأثیر مقام علمی دوتن از آن گروه واقع شده و بیش از حد آنانرا ستوده است. یکی از آنان عبدالمهیم بن بوده و دیگری محمد بن ابراهیم ابلی»^(۲۹)

ابن خلدون با دانشی برگرفته از اساتید زمان، و متأثر از حوادث ناشی از بیماری طاعون، به اجبار وارد صحنه سیاست شد و به عنوان کاتب یا دبیر سلطان تونس انتخاب شد. به دلیل وجود اوضاع ناآرام سیاسی در جامعه و افت و خیزهای بسیار حکومت‌ها، ابن خلدون تجربیات بسیاری آموخت. او کمتر به دفاع از حکومتی خاص علاقه داشت؛ از اینرو مورد ظن بسیار قرار گرفت. در این میان به دلیل

سوءظن به او برای همکاری در مرگ رئیس حکومت فاس به مدت دو سال به زندان افتاد. پس از آن ابن خلدون به شهرهای فاس، بیکره، تونس، مصر و حلب مسافرت کرد و ضمن مشارکت در فعالیت‌های سیاسی به تحقیق و تدریس پرداخت. گنابادی زندگی ابن خلدون را به سه دوره تقسیم نموده است:

«زندگانی عملی و فکری ابن خلدون پس از دوران تحصیل از تاریخ دخول او در زندگی اجتماعی به سه دوره اساسی تقسیم میشود:

دوره نخست: دوران فعالیت‌های سیاسی وی در بلاد مغرب که متجاوز از بیست سال (۱۳۵۲-۱۳۷۴) ادامه یافته است.

دوره دوم: روزگار انزوا و گوشه نشینی و اندیشه و تألیف وی در قلعه ابن سلامه در نزد اولاد بنی عریف که فقط چهار سال (۱۳۷۴-۱۳۷۸ م) بوده است.

دوره سوم: ایام اشتغال وی به تدریس و امور قضایی با مراجعه و تجدید نظر در تألیفات خویش که مدت آن هجده سال بوده است (۱۳۷۸-۱۴۰۶ م).

هر چند دوره انزوای وی نسبت به دو دوره دیگر بسیار کوتاه بوده است ولی همین چند سال در حقیقت نقطه تحول بسیار مهمی در زندگانی وی به شمار میرود چه او تا پیش از این انزوا سخت در گرداب سیاست و حوادث تحول آمیز آن فرو رفته بود و دمی از کارهای سیاسی غفلت نمی‌ورزید، ولی پس از انزوا در قلعه ابن سلامه دیگر به زندگانی سیاسی باز نگشت بلکه در ضمن اشتغال به کار تدریس و قضاوت پیوسته به تأمل و مطالعه و تألیف نیز سرگرم بود. پیش از گوشه‌گیری در قلعه مزبور وی بیش از هر چیز مرد صحنه سیاست و عمل بود و پس از انزوا به تمام معنی مرد میدان دانش و اندیشه به شمار می‌رفت»^(۳۰)

با توجه به ویژگیهای شخصیتی، زمینه فکری، تجربیات و فعالیت‌های سیاسی، شبکه خانوادگی، زمینه مذهبی و دینی، سابقه بادیه‌نشینی، ارتباط با اساتید، علایق و تحرک و جنب و جوش او می‌توان نحوه شکل‌گیری بعضی از عناصر در نظریه اجتماعی‌اش را مورد بحث قرار داد:

۱- براساس ارتباطات خانواده و اجدادش باسلسله امویه ابن خلدون معتقد بود که این سلسله مثل هر سلسله دیگری در تاریخ بشر، در آغاز خوب بوده و در پایان بد می‌شود. زیرا او معتقد بود که معاویه خلیفه خوبی بود ولی در پایان این سلسله خلفای بعد از معاویه رفتار درستی نداشتند. او استنباط خود از آغاز و پایان کار سلسله امویه را به دیگر سلسله‌ها تعمیم داد و به این استنباط کلی دست یافت که سلسله‌ها و دولت‌ها در بدو امر درجهت تمدن‌سازی‌اند ولی در مراحل نهایی آسیب‌ساز می‌شوند.

۲- ابن خلدون برخلاف تصور بعضی از مورخان، پیشینه دینی و اسلامی داشت. پدر او علوم اسلامی را به او آموخت. پس از آن، ابن خلدون مطالعات اسلامی‌اش را ادامه داد و متخصص در علوم قرآنی گردید. به دلیل ارتباط با محتوای علوم اسلامی، به نقش دین و رفتار دینی در شکل‌گیری نظام اجتماعی اعتقاد پیدا کرد. از این رو اولاً: دین را منبع قدرت و همبستگی اجتماعی تلقی نمود و ثانیاً: سلسله‌های موجود در تاریخ اسلام را مصداق نظریه‌اش مبنی بر پیوند عصیت قومی و دینی قرارداد.

۳- ابن خلدون اساساً به بادیه‌نشینی بیشتر از شهرنشینی گرایش داشت. زیرا اجداد او قبل از ورود به شهر در بادیه مستقر بودند و همسر ابن خلدون نیز پیشینه بادیه‌نشینی داشت. این ارتباط بازندگی بادیه‌نشینی چندین نتیجه برای او داشت. اولاً: تمایل بیشتری به بادیه‌نشینی تا شهرنشینی داشت. ثانیاً: علاقمند به فهم سازوکار انتقال و تبدیل بادیه‌نشینی به شهرنشینی بود. ثالثاً: به لحاظ دیدگاه خوش بینانه به بادیه‌نشینی، نکات مثبت در بادیه‌نشینی را مطرح نمود. رابعاً: او توانست سنخ‌شناسی جوامع (بادیه‌نشینی و شهرنشینی) را مطرح کند.

۴- فعالیت‌های سیاسی ابن خلدون موجب کسب تجربیات بسیاری برای او گردید. او در بیان مطالب به تجربیات خود نیز اتکاء می‌کرد. ابن خلدون از مفاهیمی چون «دیدم» و «مشاهده کردم» برای بیان مطالب استفاده می‌نمود. تجربیات سیاسی‌اش، به او در فهم رابطه بین دولت و اقتصاد، دولت و تغییرات، دولت و قبیله و دیگر عناصر اجتماعی کمک کرد. به همین دلیل درک دقیق‌تری از تحولات

درون حکومت‌ها به دست آورد و درآشنایی با حیف و میلها، نظام جمع آوری مالیات، و اداره ارتش و بسیج قبایل برای جنگها به سازوکارهای افول دولت‌ها پی برد.

۵- ارتباط با اساتید متبحر و مشهور زمانش همچون آبیلی^۱ موجب شد تا ابن خلدون با مفهوم فیلسوف - حکیم آشنا شود. در اثر ارتباط با کتب و آثار متفکران دیگر، تجربیاتی دربارهٔ دیگر فرهنگ‌ها و ملت‌ها به دست آورد و امکان تعمیم نظریه‌اش را به جوامع را دیگر یافت.

۶- علاقی و تمایلات ابن خلدون در شکل‌گیری نظریه‌اش نیز تأثیر داشته‌اند. ابن خلدون از جوانی به عالم شدن علاقه‌مند بود و در اثر حوادث، به مسائل سیاسی متمایل گردید. او در نهایت توانست بین علاقه علمی و سیاسی‌اش ارتباط برقرار کند و این دو تمایل موجب کسب تجربیات بسیار و نگارش کتاب *العبر* شد.

۷- تحرک و جنبش ابن خلدون عامل بسیار مهمی در کسب تجربیات و در نهایت آزمون نظریه‌اش بوده است. او در جریان مباحثه با تیمور لنگ که برای حمله به مصر در حلب توقف کرده بود، توان بیشتری برای تفسیر حوادث مغرب و مشرق یافت و نظریاتش اعتبار بیشتری به دست آورد.

در مجموع می‌توان نتیجه‌گیری کرد که عوامل و متغیرهای اجتماعی - درونی در شکل‌گیری بخشی از نظریه اجتماعی ابن خلدون، از قبیل سنخ‌شناسی جوامع، دیدگاه بدبینانه نسبت به شهرنشینی، تعمیم نظریه عصبیت اجتماعی، بعضی از وجوه دیدگاه ادواری، اطلاعات، شواهد و بخشی از روش تحقیق او مؤثر بوده است. بدون ملاحظه این متغیرها فهم درست عناصر نظری ابن خلدون، امکان‌پذیر نیست.

ج) متغیرهای فکری - درونی

متغیر فکری - درونی مؤثر در شکل‌گیری نظریه اجتماعی ابن خلدون بیشتر

مرتبط با حوزه تاریخ است که ابن خلدون در بدو امر در آن به مطالعه و تحقیق پرداخته است. عوامل مؤثر درحوزه تاریخ عبارتند از مکاتب تاریخی (مکتب مدینه و مکتب عراق و...) و مورّخان (طبری، مسعودی و بیرونی و...).

ابن خلدون از متفکرانی است که به طور آشکار بیشتر به عواملی اشاره کرده است که به طور مستقیم و غیر مستقیم در شکل‌گیری اندیشه‌اش مؤثر بوده‌اند. اثرگذاری عوامل فکری - درونی در شکل‌گیری اندیشه ابن خلدون از دو طریق نقد و قبول روش و دیدگاه‌های متفکران قبل از او بوده است. ابن خلدون ابتدا سعی نموده است با طبقه‌بندی روش‌های مطالعه تاریخی به نقد آنها بپردازد. او در میان مورّخان دست به گزینش می‌زند و آثار بعضی از مورّخان را قابل بررسی، نقد و استفاده می‌داند:

«باری مردم اخبار را تدوین کرده و آثاری فراوان به یادگار گذاشته و تواریخ ملتها و دولت‌ها را در سراسر جهان گرد آورده‌اند، ولی آنان که به فضیلت شهرت و پیشوایی نامبردار شده و کتب پیشینیان را تتبع کرده و در آثار خویش آورده‌اند، گروهی اندک و انگشت شمار بیش نیستند و توان گفت از حرکات عوامل (ضمه، فتحه، کسره و جزم) تجاوز نمی‌کنند مانند: ابن اسحاق و طبری و محمد بن عمر واقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی و دیگر نامورانی که در میان همه مورّخان متمایزند»^(۳۱)

ابن خلدون معتقد است هر چند تنها این افراد، به اعتبار اینکه مشهور هستند، در مطالعات تاریخی بیشتر مطرح شده‌اند، ولی مطالب آنها به طور کامل قابل اعتنا نیست؛ بلکه اشتباهات بسیاری در آثار آنان دیده می‌شود: «... و هر چند به طوریکه نزد ثقات و حافظان حدیث مشهور است در کتب مسعودی و واقدی موارد عیبجویی یافت می‌شود ولی با همه این، عموم مورّخان اخبار ایشان را پذیرفته و شیوه‌ها و آثار آنان را در تصنیف پیروی کرده‌اند»^(۳۲).

ابن خلدون با اینکه به نقد بعضی از اطلاعات و اخبار موجود در کتاب مسعودی پرداخته، ولی روش مسعودی را برای تحقیق، بررسی و تحلیل، مناسب می‌داند:

«اما ذکر کردن کیفیات عمومی سرزمینها و نژادها و اعصار برای مورّخ به منزله اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را بر آنها مبنی می‌کند و تاریخ

خود را بوسیله آنها واضح و روشن می‌سازد، و مورّخانی بوده‌اند که این مطالب را در تالیفات خود جداگانه و مستقل آورده‌اند، چنانکه مسعودی در کتاب مروج الذهب این شیوه را برگزیده است و در آن کتاب احوال ملتها و سرزمینها را در روزگار خویش، یعنی سال سیصدوسی، خواه نواحی مغرب و خواه مشرق شرح داده و مذاهب و عادات آنان را یاد کرده و به وصف شهرها و کوه‌ها و دریاها و ممالک و دولت‌ها پرداخته و طوایف ملت‌های عرب و عجم را یکایک آورده است. از این رو آثار وی به منزله هدفی برای مورّخان است که از آن پیروی می‌کنند و منبعی است که در تحقیق بسیاری از اخبار بدان اعتماد دارند...»^(۳۳)

ابن خلدون معتقد است روش مسعودی با توجه به علل و چگونگی حوادث، روش مناسبی است: «... روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند تا بمنزله اصل و مرجعی باشد که مورّخان آینده آنرا نمونه و سرمشق خویش قرار دهند»^(۳۴) در ادامه، ابن خلدون مطالعه مسعودی را به لحاظ اینکه صرفاً در مورد مشرق تحقیق نموده، ناکافی می‌داند: «... ولی با همه این هنگامیکه از مغرب سخن رانده است به طور وافق حق مطلب را ادا نکرده است»^(۳۵)

در مجموع می‌توان گفت که عوامل فکری - درونی در شکل‌گیری روش تحقیق ابن خلدون (پیش فرض‌های اساسی و فنون تحقیق) و تمایل او به مطالعه پدیده‌های اجتماعی - تاریخی (نژادها، فرهنگ‌ها، آداب و سنن، تاریخ ملل و ...) موثر واقع شده است. او از مکتب عراق، توجه به مطالعه تاریخ قبایل و از مکتب مدینه مطالعه تاریخ عمومی را آموخته است.^(۳۶)

د) متغیرهای فکری - بیرونی

متغیرهای فکری - بیرونی با روابطی که بین نظریه اجتماعی ابن خلدون و فعالیت‌های فکری خارج از رشته تاریخ از قبیل: مذهب، فلسفه، منطق، سوفیسم، جغرافی، و تفکر مصری، مرتبط است.

ابن خلدون مفهوم انسانیت، سرنوشت جامعه و تاریخ، دیدگاهش نسبت به

جمعیت، منطق و اعتبار مطالعه عقلی و نظری، دیدگاه جهانی، سرنوشت مشترک، تأثیرپذیری انسان از محیط و رابطه انسان با جهان ماوراء را از حوزه‌های خارج از تاریخ به عاریت گرفته است.

در مورد رابطه انسان با محیط (اقالیم) آورده است: «درکتب حکیمانی که در احوال جهان می‌نگرند آمده است که: «شکل زمین کروی است و عنصر آب آنرا فرا گرفته است...»^(۳۷) او به طور مشخص نظریه جغرافیایی‌اش را از بطلمیوس و پیروانش به عاریت گرفته است: «و مانند بطلمیوس در کتاب جغرافیا و صاحب کتاب رجر پس از وی، آنرا به هفت بخش قسمت کرده‌اند...»^(۳۸) ابن خلدون به طور خاص پذیرفته است: «در این باره از مطالب و روش کتاب نزهةالمشتاق تألیف علوی ادریسی جمودی که آنرا برای پادشاه فرنگی صقلیه تألیف کرده است پیروی می‌کنیم...»^(۳۹)

در زمان توقف طولانی در مصر نیز از سنت و سبک مصری تأثیر پذیرفته و به اصلاح مطالب و یادداشت‌هایش پرداخته است:

«آن‌گاه سیاحت به مشرق دست داد و در این سفر به قصد خوشه چینی از خرمن معرفت آن سرزمین حرکت کردم و فرض و سنت را در طوافگاه و زیارتگاه آن (مکه و مدینه) به گزاردم، و از دفترها و کتب آن ناحیه برآثار و اخبار سرزمین مزبور وقوف یافتم، و در این بلاد نقصان و کمبود تألیف خود را درباره پادشاهان غیر عرب و متصرفاتی که دولت‌های ترک بدست آورده بودند برطرف کردم و اطلاعاتی را که به دست آوردم برآن افزودم»^(۴۰)

ابن خلدون از مباحث فلاسفه و حکما در مورد طبیعت بشری، اجتماعی شدن و عمران تأثیر پذیرفته است:

«در اینکه اجتماع نوع انسان ضروری است و حکیمان این معنی را بدین‌سان تعبیر کنند که: انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آنرا مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است»^(۴۱)

ابن خلدون در مورد زندگی جمعی و اجتماعی شدن به قول فلاسفه تکیه

می‌کند: «... و باین شرح آشکار شد که انسان دارای خاصیتی طبیعی و اجتناب ناپذیر است و این خاصیت در بعضی از جانوران بی‌زبان هم، چنانکه حکیمان یاد کرده‌اند، یافت می‌شود مانند زنبورانگین و ملخ که در نتیجهٔ تتبع و استقراء معلوم شده است که در میان آنها نیز فرمانروایی و فرمانبری و پیروی از رئیس از میان خود آنها وجود دارد و آن رئیس را در خلقت و ساختمان بدنی بر دیگر هم‌جنسانش برتری و تمایز است ولی این خاصیت در غیر انسان بر حسب فطرت و رهبری خدایی است نه بمقتضای اندیشه و سیاست...»^(۴۲)

ابن خلدون معتقد است باینکه علم عمران قبل از او وجود نداشته و صرفاً توسط او طرح گردیده، ولی بعضی از مباحث این علم در نزد فلاسفه و علمای دینی وجود داشته است: «همچنین اندکی از مسائل این فن (علم اجتماع) را در کلمات متفرق حکیمان خلق می‌یابیم ولی آنها به طور کامل به موضوع توجه نکرده‌اند، از آن جمله در گفتار موبدان به بهرام در حکایت بوم (جغد) که مسعودی آنرا نقل کرده است»^(۴۳)

«...»

در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که ابن خلدون مفهوم انسان، اجتماع، اجتماعی شدن و سرنوشت انسان و اجتماع را از کتب و آثار فلاسفه و اندیشه دینی (قرآن و حدیث) آموخته است. او دیدگاه عقلانی را از منطق و فلسفه، رابطه انسان با جهان ماوراء را از فقه و معارف دینی، رابطه انسان با محیط را از جغرافی دانان و دیدگاه جهانی را از فلسفه و دین آموخته است.

۳- اثر مجموعه متغیرها در شکل‌گیری

اندیشه اجتماعی ابن خلدون

بررسی اثر هر یک از متغیرها در شکل‌گیری اندیشه ابن خلدون، مارا از نگاه کلی و ترکیبی بی‌نیاز نمی‌کند. لازم است روند اثرگذاری متغیرها در شکل‌دهی به اندیشه ابن خلدون مورد بررسی قرار گیرد تا امکان نتیجه‌گیری نهائی فراهم آید. در بررسی حاضر معلوم شد که عوامل متعددی در شکل‌گیری هر یک از عناصر و مفاهیم

اساسی نظریه اجتماعی ابن‌خلدون مؤثر بوده‌اند. بدون وجود یک دیدگاه جامع و بررسی همه عناصر فکری - اجتماعی، بررسی نمی‌توان به درک درستی از چرایی و چگونگی شکل‌گیری اندیشه ابن‌خلدون پرداخت.

در این مطالعه معلوم شد: «ابن‌خلدون، اولین پیشرو، نه مثل آدام اسمیت و اقتصاددانان سیاسی کلاسیک بلکه سازنده یک سیستم فکری و سازنده سیستمی از عمران که موضوع علم جدید او بود، می‌باشد»^(۴۴)

شرایط تعلیم و تربیت ابن‌خلدون ابزار فکری لازم را برای او فراهم ساخت. شرایط اجتماعی و فردی موقعیت مناسب سیاسی و روابطش با دیگران به او اجازه داد تا منابع و امکانات لازم جهت فهم وقایع اجتماعی را بیابد. بعد اجتماعی - خارجی، حضور و مشارکت وقایع تاریخی و اجتماعی دورانش ذهن او را متوجه بحرانهای اصلی جامعه کرد و او را به مطالعه سیستماتیک بحرانهای اجتماعی جامعه‌اش رهنمون شد.

مطالعات قبلی صاحب‌نظرانی چون مسعودی، طبری، بیرونی، واقدی و... در دستیابی به روش جدید بررسی و تحقیق، مخصوصاً فنون مشاهده، مشاهده مشارکتی، تجربه و مقایسه او را یاری کرد و مفاهیم عمده‌ای را از علوم خارج از تاریخ انتخاب نمود.

مطالعه حاضر نشان‌دهنده اثر عوامل آشکار و پنهان اجتماعی و فکری در شکل‌دهی اندیشه اجتماعی اوست. ابن‌خلدون در نوع ارتباطی که با شرایط اجتماعی فکری (داخلی و خارجی) برقرار نمود، توانست سنخ‌شناسی جوامع، روش‌شناسی، دیدگاه بدبینانه، نظریه ادواری، نظریه جمعیت، تغییرات اجتماعی، ظهور و سقوط دولت‌ها، و تحول فرهنگی را طراحی کند.

با ملاحظه رابطه بین متغیرهای اجتماعی - خارجی و فکری - داخلی طرح نظریه اجتماعی ابن‌خلدون معنی‌دار می‌شود. ابن‌خلدون پس از بیان نتایج حوادث و شرایط اجتماعی - سیاسی و درک روش و نوع تحلیل مسعودی اشاره می‌کند:

«این است که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و

نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که سبب تبدل احوال

مردم دگرگونه شده است شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود

برگزیده پیروی کند تا به منزله اصل و مرجعی باشد که مورخان آینده آنرا

(۴۵)

نمونه و سرمشق خویش قرار دهند»

ابن خلدون با ملاحظه رابطه بین متغیرهای فکری - بیرونی و اجتماعی - بیرونی امکان تعمیم نظریه‌اش را یافت. او با مراجعه به تجربیات، علائق، اطلاعات به دست آمده و دیدگاههای پیشین، نظریه جمعیت، نظریه دولت، نظریه آسیب شناسی اجتماعی، و... را طرح کرد و در تکوین این مباحث کوشید. او توانست با بهره‌گیری از اندوخته‌های معرفتی دینی‌اش، علل پیدایش و افول دولت‌ها را مستدل‌تر بیان کند و باتکیه زدن براطلاعات قرآنی نسبت به تمدنها و جوامع گذشته از سازوکارهای مؤثر در این زمینه صحبت کند.

منابع فصل دوم

- ۱- طباطبائی، سیدجواد، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، انتشارات طرح نو ۱۳۷۴
- ۲- آزاد ارمکی، تقی، «پارادایم در جامعه‌شناسی»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۶، ۱۳۷۲، صفحه ۳
- ۳- بوتول، گاستون، *تاریخ جامعه‌شناسی*، ترجمه مؤگان کیوان سرو، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، شرکت سهامی، ۱۳۷۰
- ۴- آزاد ارمکی، تقی، *نظریه در جامعه‌شناسی*، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵
- ۵- بوتول، گاستون، صفحه ۳-۴
- ۶- بوتول، گاستون، صفحه ۳
- 7- zghal, Abdelkader. 1982, "Marxist and Weberian intellectual traditions and the social structures of the Middle East." *International review of Modern sociology*. 1:15 - 30.
- 8- AL - Ameh, Aziz. 1982. *Ibn khaldun: An Essay in Reinterpretation*. Frank cass
- 9- Bagby, 1963
- 10- Baali, 1988
- 11- Al- Azmeh
- 12- Fischel, 1967
- 13- Vagarajan, 1982
- 14- Ibrahim, 1987
- 15- AL - Rabe, 1984
- 16- Mahdi, 1964
- 17- Bedford, (1987) and Lana, 1987
- 18- Lacost, 1984:5
- 19- Bruce, 1984
- 20- Firzly, 1973

21- AL - Azmeh, 1982

22- Ritzer, George, 1992. Metatheorizing in Sociology, Livingston Books.

۲۳- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ۶۰ - ۵۹

۲۴- همان منبع، صفحه ۶۰

۲۵- همان منبع، صفحه ۶۰

۲۶- همان منبع، صفحه ۶۰

۲۷- همان منبع، صفحه ۶۰

۲۸- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ۵۳

۲۹- همان منبع، صفحه ۵۴

۳۰- همان منبع، صفحه ۶۹-۷۰

۳۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ۳

۳۲- همان منبع، صفحه ۳-۴

۳۳- همان منبع، صفحه ۵۹

۳۴- همان منبع، صفحه ۶۰

۳۵- همان منبع، صفحه ۶۱

۳۶- آزادارمکی، نفی، تحلیل فرانظریه‌ای ریشه‌های شکل‌گیری نظریه اجتماعی ابن خلدون،

رسالة دکترا، ۱۳۶۹، دانشگاه مرینند.

۳۷- همان منبع، صفحه ۸۱

۳۸- همان منبع، صفحه ۸۳

۳۹- همان منبع، صفحه ۹۸

۴۰- همان منبع، صفحه ۸

۴۱- ابن خلدون، مقدمه، جلد اول، صفحه ۷۷

۴۲- همان منبع، صفحه ۷۹ - ۸۰

۴۳- همان منبع، صفحه ۷۱

44- Firzly, 1973,P.3

۴۵- مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ۶۰

فصل سوم :

از تاریخ به جامعه‌شناسی

در این فصل، رابطه دیدگاه تاریخی و جامعه‌شناختی ابن‌خلدون را مورد بحث قرار می‌دهیم. سؤال اساسی این است که چگونه ابن‌خلدون توانست از علم تاریخ (اولین تجربیات نظری و موضوع مورد مطالعه‌اش) به آنچه او به عنوان «علم عمران» یاد می‌کند، سیر کند؟ چه عوامل و شرایط نظری در این زمینه مؤثر بوده‌اند؟ ضرورت‌های نظری که او را به این حرکت رهنمون شدند، چیست؟ آیا ملازمه‌ای بین دیدگاه تاریخی و جامعه‌شناختی او وجود دارد؟ آیا علم عمران او مبتنی بر جهت‌گیری تاریخی است؟ و یا اینکه علم عمران ابزار مطالعه تاریخی اوست؟

پیش فرض اساسی ما در طرح سؤالات فوق این است که : علم تاریخ و علم عمران ابن‌خلدون از یکدیگر متمایز هستند. اگر این دو حوزه یکسان فرض شوند، جایی برای طرح سؤالات فوق وجود ندارد و یا اینکه اگر کسی^۱ این دو را نسبت به یکدیگر مرتبط تلقی کند، نیز جایی برای بحث نخواهد بود. براساس محتوای مقدمه و کتاب *العبر* این‌گونه استنباط می‌شود که علم عمران و علم تاریخ مطرح شده توسط ابن‌خلدون از یکدیگر جدا بوده و دو حوزه مستقل را می‌سازند. اگر ابن‌خلدون علم عمران را مستقل نمی‌دانست دیگر نه او اصرار بر تمایز و تعیین رابطه بین علم عمران و دیگر علوم داشت و نه شارحان اثرش اصرار داشتند او را اقتصاددان،

۱- محسن مهدی معتقد است، علم عمران حالت ابزاری نسبت به علم تاریخ دارد.

فیلسوف تاریخ، جامعه‌شناس و... تلقی نمایند.

۱ - آیا امکان گذر از علم تاریخ به علم عمران وجود دارد؟

عده‌ای بدون ملاحظه به دو حوزه متفاوتی که ابن خلدون با آنها درگیر بوده است (تاریخ و جامعه‌شناسی) به ارزیابی مقدمه ابن خلدون پرداخته‌اند. همانطور که در فصل پیش نشان داده شد، اغلب نارساییها در ارزیابی ارزش کتاب ابن خلدون، در عدم فهم این ارتباط و نوع برخورد ابن خلدون با تاریخ و جامعه‌شناسی است. تفکیک این دو حوزه، ما را قادر خواهد ساخت تا شناخت دقیق‌تری از افکار ابن خلدون پیدا کنیم.

با مراجعه به زندگی و اندیشه اکثر متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، این اصل به دست می‌آید که افرادی قادر به مشارکت جدی در پیدایش و توسعه جامعه‌شناسی بوده‌اند که اساساً یا جامعه‌شناسی را از بیرون مورد ارزیابی قرار داده‌اند و یا امکان حرکت از حوزه‌ها و گرایش‌ات علمی دیگر را به حوزه جامعه‌شناسی یافته‌اند. به عنوان مثال، مارکس از اقتصاد و فلسفه، پارسونز از اقتصاد و زیست‌شناسی و وبر از تاریخ و فرهنگ به جامعه‌شناسی رسیده‌اند. از اینرو به لحاظ تاریخی این امکان وجود داشته است.

در دوران کلاسیک، زمانی که جامعه‌شناسی استقرار کافی نیافته و به عنوان حوزه و رشته مستقل مطرح نشده بود، همه تلاشها برای ارائه مفاهیم، اصول، جهت‌گیری و تعیین رابطه بین جامعه‌شناسی و دیگر علوم بود. در این زمینه مشخصاً از تلاشهای دورکیم می‌توان نام برد. او ضمن تعیین موضوع و روش برای علم جدیدش یعنی جامعه‌شناسی، سعی کرد تا به تحقیقات جامعه‌شناسانه نیز بپردازد تا از این راه به استقرار جامعه‌شناسی کمک کند. ابن خلدون با وجود اینکه تا حدودی مثل دورکیم عمل کرده بود - زیرا به طرح موضوع، روش و تحلیل و تحقیق پرداخت - ولی امکان استقرار این علم را نیافت. شاید شرایط جامعه او برای

ایجاد مکتب، تربیت دانشجو، انجام تحقیقات بسیار در جهت تایید و یا رد نظریه‌اش، مساعد نبوده است. بدین دلیل، او به انتظار آیندگان ماند تا علم عمران او را تکمیل کنند.

آنچه موجب شده تا عده‌ای تفاوت این دو حوزه در نزد ابن‌خلدون رادک نکنند، عدم مطالعه مقایسه‌ای مقدمه ابن‌خلدون و کتاب *العبر* است. با مطالعه این دو متن میزان تفاوت آنها روشن خواهد شد و این نتیجه به دست خواهد آمد که مقدمه متنی جامعه‌شناسانه و *العبر* متنی تاریخی است. اینکه مقدمه ابن‌خلدون مقدمه‌ای بر کتاب *العبر* است، نمی‌تواند حاکی از ابزاری بودن علم عمران نسبت به تاریخ باشد. بلکه پیوستگی تاریخ و علم عمران را نشان می‌دهد و حکایت از امکان طرح علم عمران مستقل از تاریخ می‌کند. شاید بتوان ادعا کرد که تاریخ مستعدترین حوزه علمی برای رشد جامعه‌شناسی باشد. زیرا در علم تاریخ مباحث، اطلاعات، تجربیات و گفتگوهای نظری، نظریات، و مباحث اجتماعی زمینه‌های شکل‌گیری تفکر اجتماعی و علم جامعه‌شناسی را فراهم می‌کنند.

۲- نحوه حرکت ابن‌خلدون از علم تاریخ

به علم عمران

آنچه به لحاظ نظری موجب شد، ابن‌خلدون از علم تاریخ به علم عمران آگاهی یابد، نحوه مطالعه و دیدگاه انتقادی او بود. دیدگاه انتقادی ابن‌خلدون را از چند جنبه می‌توان مطرح نمود: ۱- تعریف او از تاریخ، ۲- نقد روش‌های مطالعه تاریخ و ۳- توجه به تغییر و تحول در زمان. در ادامه به بیان هر یک از این امور پرداخته و نقش آنها را در راهی که ابن‌خلدون از علم تاریخ به جامعه‌شناسی پیموده است، مشخص خواهیم کرد.

الف) تعریف ابن‌خلدون از علم تاریخ

تعریف ابن‌خلدون از تاریخ و دیدگاهی که نسبت به تاریخ دارد، پایه اصلی را در

طرح و پی‌ریزی علم عمران او تشکیل می‌دهد. برداشت انتقادی ابن‌خلدون از تاریخ و رویکرد منتج از آن، او را به سمت شکل دیگری از پدیده‌ها، رخدادها، و وقایع تاریخی می‌کشاند، که موجب علم عمران یا جامعه‌شناسی است. در حقیقت علم عمران ناظر به وجه غالب پدیده‌ها و وقایع تاریخی یعنی کیفیت یا «باطن» رخدادها و پدیده‌هاست.

تاریخ از نظر ابن‌خلدون چیست؟ ابن‌خلدون در تعریف تاریخ آورده است:

«باید دانست که فن تاریخ را روشی است که هرکس بدان دست نیابد، و آنرا سودهای فراوان و هدفی شریف است، چه این فن ما را بر سرگذشتها و خوبیهای ملتها و سیرتهای پیامبران و دولت‌ها و سیاست‌های پادشاهان گذشته آگاه می‌کند، و برای آنکه جوینده آن را در پیروی از این تجارب و در احوال دین و دنیا فایده تمام نصیب گردد، وی به منابع متعدد و دانش‌های گوناگون نیازمند است و هم باید وی را حسن نظر و پافشاری و تثبیت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روایات) که هر دو وقتی دست بهم داد او را به حقیقت رهبری کند و از لغزشها و خطاها برهاند چه اگر تنها به نقل کردن اخبار اعتماد کند، بی آنکه به قضاوت اصول عادات و رسوم، و قواعد سیاست‌ها و طبیعت تمدن و کیفیت اجتماعات بشری بپردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا و اکنون را با رفته، بسنجد، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحرافات و از شاهراه راستی در امان نباشد»^(۱)

تاریخی که از گذشتگان برای ابن‌خلدون به ارث رسیده است، حکایت از وجود محدودیتهای نظری در تاریخنگاری می‌کند که به عنوان یک مسئله اساسی در نزد او وجود دارد: این محدودیتها می‌توانستند او را از دست یافتن به حقیقت وقایع دور کنند. اما محدودیتهای تاریخ، که در حقیقت مفروضات اساسی کار ابن‌خلدون هستند در این است که؛ اولاً: در بعضی از تاریخ‌نگاری‌ها دیده می‌شود که مورّخین به طور جامع اخبار روزگار گذشته را گردآوری کرده و آنها را در کتب تاریخی ثبت و ضبط کرده‌اند. عده‌ای از آنها به تدوین تاریخ عمومی ملتها پرداخته‌اند، دسته دیگر هدفهای دورودراز یا مسائل کلی و عمومی را رها کرده و صرفاً اخبار مربوط به نواحی و شهرها را فراهم آورده‌اند، و بعد از این‌ها، عده‌ای تنها به اختصار راه افراط پیموده‌اند. اما در نزد ابن‌خلدون:

«حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون: توحش، همزیستی، عصبیت‌ها و انواع جهان‌گشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر، آنچه از این عصبیت‌ها و چیرگی‌ها ایجاد می‌شود، مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن در آنچه بشر در پرتوکوشش و کار خویش بدست می‌آورد چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد»^(۲)

بدین ترتیب ابن‌خلدون وجه دیگری از وقایع و رخدادهای تاریخ را کشف می‌کند، وجهی که تلقی رایج در نزد مورخان پیش از او نمی‌تواند آن را درک کند، زیرا از نظر آنان، این جلوه جدید از پدیده‌ها، در حیطه علم تاریخ نمی‌گنجد، و موضوع علم دیگری است، که ابن‌خلدون آنرا علم عمران می‌نامد. گرچه این علم جدید رابطه تنگاتنگی با تاریخ دارد، اما موضوعش با تاریخ متفاوت است. گرچه از داده‌ها و یافته‌های تاریخی استفاده می‌کند و آنرا مبنای کار خود قرار می‌دهد، اما هدفش توصیف و ذکر اخبار وقایع نیست، بلکه هدفش کشف کیفیات عارض شده بر طبیعت آن رخدادهاست.^(۳)

دیدگاه ابن‌خلدون نسبت به علم تاریخ، عامل اصلی سوق دادن او به علم عمران یا جامعه‌شناسی است. این دیدگاه که مبتنی بر روش‌شناسی خاصی است، پدیده‌ها و وقایع را در دو سطح متفاوت ولی مرتبط باهم یعنی ظاهر و باطن تاریخ مطالعه می‌کند. ابن‌خلدون تاریخ را دارای ظاهر و باطن می‌داند. منظور او از ظاهر تاریخ، تاریخ مدوّن و از باطن آن، تاریخ عقلی است.

ابن‌خلدون تاریخ مدوّن را تحت عنوان مطالعه ظاهر حوادث آورده است:

«تاریخ از فنون متداول در میان همه ملتها و نژادهاست، برای آن سفرها

و جهانگردیها می‌کنند، هم مردم عامی و بی‌نام و نشان به معرفت آن اشتیاق

دارند، و هم پادشاهان و بزرگان به شناختن آن شیفتگی نشان می‌دهند و در

فهمیدن آن داناتان و ناداناتان یکسانند، چه در ظاهر اخباری بیش نیست

در باره روزگاریها و دولت‌های پیشین و سرگذشت قرون نخستین، که گفتارها

را می‌آریند و بدانها مثل‌ها می‌زنند و انجمنهای پر جمعیت را به نقل آنها

(۴) آرایش می‌دهند»

ابن خلدون در تعریف فوق از تاریخ به طرح چندین نکته، پرداخته است. ۱- این نوع تاریخ، فن است. ۲- اقشار خاص و عام به موضوعات آن علاقه دارند. ۳- فهم آن نیز نیاز به مهارت و دقت نظر ندارد زیرا ظاهراًخبار، مورد نظر است. ۴- این نوع تاریخ برای مردم و پادشاهان در حد سرگرمی است و استفاده‌های عامیانه دارد. ۵- بیان چگونگی حوادث نیز، هدف ظاهر تاریخ یا تاریخ مدون است: «... ما را به حال آفریدگان آشنا می‌کند که چگونه اوضاع و احوال آنها منقلب می‌گردد...»^(۵) ۶- تاریخ مدون در نهایت، بیان‌کننده چگونگی روند حوادث است. ولی هرگز مورخ و یا خواننده را به علل حوادث آشنا نمی‌سازد.

علم به باطن تاریخ یا تاریخ عقلی در مقابل تاریخ مدون است و اساساً در جهت شناخت متن و زمینه‌های پیدایش حوادث است: «... و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبانی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و بهمین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد»^(۶) ابن خلدون در این تعریف به باطن و متن حوادث توجه کرده است و در جهت شناخت دقیق علل حوادث بوده است و توجه اصلی‌اش به فهم علل حقیقی، در مقابل علل غیر حقیقی می‌باشد. این نحوه نگرش به حوادث، حاکی از فن صرف نیست و در جهت رفع علائق شخصی پادشاهان و سرگرمی در مجالس نمی‌باشد؛ بلکه علمی است که اساس آن بر حکمت استوار است: «به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده شود.»^(۷)

ابن خلدون معرفت نسبت به باطن تاریخ را یکی از دانش‌های حکمت می‌داند، زیرا؛ اولاً: این علم، کلی است. ثانیاً: منبع آن عقل است. ثالثاً: در جهت دست‌یابی به علل حوادث است.

ابن خلدون با نقد تاریخ مدون و قبول تلقی جدید در مطالعه تاریخ تحت عنوان «مطالعه باطن تاریخ»، اولین گام را در طراحی علم جدیدش برداشته است. او در علم جدید به سه نکته اساسی به عنوان عوامل اصلی تحلیل، توجه کرده است:

- - چرایی و علل حوادث
- - چگونگی بروز حوادث
- - بیان شرایط و زمینه‌های آن.

او به طور مشخص در نقد یکی از سنتهای تاریخ‌نگاری، به این عوامل اشاره کرده است:

«... علت رسیدن تاج و تخت به آن دولت و چگونگی پدید آمدن آن را یاد نمی‌کنند، و هم سبب توقف و بقای آنرا در مرحله‌نهایی سلطنت از یاد می‌برند، از این رو خواننده همچنان پرسش‌کنان باقی می‌ماند و درباره چگونگی مقدمات و مبانی تشکیل دولت‌ها و مراتب آنها به جستجو می‌پردازد و سبب‌های تراحم و تعاقب دولت‌ها را می‌جوید و دلایل مقتنی برای اختلافات یا سازشکاریهای آنها طلب می‌کند...»^(۸)

بیان ابن‌خلدون در تمایز دو نوع تاریخ (تاریخ مدون و تاریخ عقلی) اگر چه در ابتدای امر، اشاره به علم تاریخ دارد ولی در واقع به دو سطح از پدیده‌های تاریخی و اجتماعی توجه کرده است. این موضوع را می‌توان در نقد ابن‌خلدون از شیوه مورخان صاحب نام، بهتر دریافت. «از این رو اخبار دولت‌ها و حکایات مربوط به وقایع قرون نخستین را چنان گردآورده‌اند که گویی صورت‌هایی مجرد از ماده و شمشیرهای بی غلاف و معلوماتی است که تازه و کهنه آن‌ها مجهول باشد؛ بلکه فقط حوادثی است که اصول آن‌ها نامعلوم است و به نوع‌هایی می‌مانند که جنس و فصل آن‌ها مشخص نباشد»^(۹).

تأکید ابن‌خلدون بر «صورت‌هایی مجرد از ماده» نامعلوم بودن اصول «حوادث و نوع‌هایی که جنس و فصل آن‌ها مشخص نباشد»، در تأیید این مطلب است که نمی‌توان پدیده‌های اجتماعی و تاریخی را مستقل از اصل و ماهیت، و در واقع باطن آن‌ها، مورد مطالعه قرار داد. ظاهر و باطن پدیده‌ها، امری است که واقعیت کلی پدیده‌ها را تشکیل می‌دهد و واقعیت، مبتنی بر هردوی آن‌هاست.

بدین ترتیب چون ظاهر از باطن جدا نیست و ماده از صورت مستقل نیست، نمی‌توان به تحلیل یکی، بدون حضور و تحلیل دیگری، پرداخت. بدین ترتیب علم

به باطن که همان علم عمران است و ناظر بر اصول، ماهیت و باطن پدیده‌هاست، محتاج علم دیگری است که علم تاریخ می‌باشد. پس می‌توان گفت، چون ظاهر و باطن همبسته هستند، علم تاریخ و علم عمران نیز همبسته‌اند. و بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که در نزد ابن خلدون پدیده‌های اجتماعی متمایز از پدیده‌های تاریخی نیستند.^(۱۰)

ابن خلدون عقیده داشت که نقص شیوه کار مورخان بزرگ آن بود که طبیعت آدمی و اجتماع را مورد تحقیق قرار نداده‌اند. وی با نقد روش‌های آنان به کشف و تدوین علم جدید عمران نائل آمد. هدف علم جدید، یعنی تحقیق در ماهیت و اسباب و علل اجتماع انسانی، این است که جنبه‌های باطنی وقایع ظاهری تاریخ را آشکار سازد. تاریخ و علم عمران دوسطح از یک واقعیت را بررسی می‌کنند. تاریخ، حوادث ظاهری را بیان می‌کند و حال آنکه علم عمران، طبیعت و اسباب و علل همان حوادث را بیان می‌نماید. در نتیجه علم عمران و تاریخ در این معنای محدود، به سه طریق باهم ارتباط دارند؛ بنا به ترتیبی که ذهن دانش کسب می‌کند، علم عمران نیز بعد از علم تاریخ می‌آید. این که در فن تاریخ‌نگاری، تاریخ و علم عمران باید توأم با یکدیگر باشند، و به لحاظ وجودی، هدف علم عمران قبل از هدف تاریخ می‌آید. وقایع تاریخی مولود ماهیت و عللی است که شالوده آن وقایع را تشکیل می‌دهند.^(۱۱)

براین اساس ابن خلدون به دو خصلت وقایع اشاره کرده است (یکی خصلت انفراد زمانی که جنبه بیرونی و ظاهری دارد و دیگری بعد اجتماعی وقایع که باطن وقایع و سیر آن‌ها را نشان می‌دهد)^(۱۲) تاریخ بیشتر به اولین خصلت، و علم عمران به خصلت دوم ناظر است.

بدین ترتیب با کشف وجه دیگری از پدیده‌های تاریخی، علم عمران شکل می‌گیرد. «وگویا این شیوه خود دانش مستقلی است زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر

دانشی است و معنی علم همین است، خواه وضعی باشد و خواه عقلی»^(۱۳)
 در اینجا ابن‌خلدون تعریف متفکران پیش از خود از علم و معیارهای وضعی متفکران اسلامی را در این باب، می‌پذیرد و براساس معیارهای آنان نگرش تاریخی خود را علم به تمام معنی می‌داند.^(۱۴) او با تأکید بر مطالعه تاریخی براساس فهم علل، چگونگی و سبب وقایع، به طور غیر مستقیم به طرح سؤالات عمده جامعه‌شناسی مبنی بر چرایی و چگونگی شکل‌گیری تحولات اجتماعی و تاریخی می‌پردازد.

ب) نقد روش‌های تاریخ‌نگاری

ابن‌خلدون در مقدمه، مورخان فرهنگ اسلامی را به چهار گروه متفاوت

- کلی‌نگر

- جزئی‌نگر

- مقلدین گروه اول

- اسم‌گرا تقسیم نموده است.

در ادامه ضمن بیان هر یک از روشها و نقد ابن‌خلدون، زمینه‌های دستیابی او به روش جدید مطرح می‌شود:

اول - کلی‌نگری تاریخی: ابن‌خلدون این روش را با چندین صفت ترسیم نموده است؛ اولاً: این گروه از مورخان جنبه پیشوایی دارند، ثانیاً: تعداد مورخان اندک‌اند، ثالثاً: «موضوع آنها تاریخ عمومی ملت‌هاست»^(۱۵)

دوم - روش جزئی‌نگری: مورخان با روش جزئی‌نگری، از کلی‌نگری عدول کرده و در مقابل به نواحی خاص از قبیل تاریخ دولت و کشور خویش اکتفا کرده‌اند. سوم - ابن‌خلدون روش اول و دوم را ستوده و برای هر یک موضوعیت قائل است. در مقابل این دو گروه و روش، گروه مقلدین وجود دارند که صرفاً در جهت بکارگیری روش کلی‌نگری بدون پرداختن به مسائل جاری حرکت کرده‌اند. از نظر ابن‌خلدون این نوع تاریخ‌نگاری، دارای چندین اشکال است. اولاً: کارشان صرفاً تقلید از گروه اول است. ثانیاً: توجهی به شرایط جامعه خودشان ندارند، «از یادکردن

مسائل مربوط به نسلهای دوره خودشان غفلت می‌ورزند، چه، تشریح و تفسیر آنها برایشان دشوار است و در نتیجه اینگونه قضایا را مسکوت می‌گذارند...»^(۱۶) ثالثاً: هیچ علاقه‌ای به تحلیل و بررسی علل و سبب حوادث و وقایع ندارند: «علت رسیدن تاج و تخت به آن دولت و چگونگی پدید آمدن آنرا یاد نمی‌کنند، و هم سبب توقف و بقای آنرا در مرحله نهایی سلطنت از یاد می‌برند...»^(۱۷)

چهارم - روش اسم‌گرایی: ابن خلدون در میان مورّخین از گروه چهارمی یاد می‌کند که اولاً: موضوعات خاصی را گزینش نموده، و ثانیاً: صرفاً اسامی و عناوین را بدون توجه به اخبار و وقایع ثبت می‌کنند: «... در اختصار راه افراط پیموده‌اند و تنها به یاد کردن نامهای پادشاهان اکتفا کرده و از اسباب و اخبار مربوط به آنها خودداری نموده و حروف غبار^۱ را به جای اعداد روزگار سلطنت ایشان بکار برده‌اند مانند روش ابن رشیق در میزان العمل و دیگر بی‌مایگانی که او را پیروی کرده‌اند»^(۱۸)

ابن خلدون در ارزیابی چهارروش فوق، ضمن بازگشت به سه سوال اصلی چرایی، چگونگی و اسباب تغییر و تحول تاکید اصلی را بر تغییر در جامعه و تاریخ نهاده است و اشکالات تاریخ‌نگاری را در بی توجهی به این امور می‌داند. ابن خلدون اهمیت اساسی به منبع معتبر و اصول تحلیل و بررسی می‌دهد:

«وی [محقق] به منابع متعدد و دانش‌های گوناگونی نیازمند است و هم باید وی را حسن نظر و پافشاری و ثبت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روات) که هر دو وقتی دست به هم داد او را به حقیقت رهبری کند و از لغزشها و خطاها برهاند چه اگر تنها به نقل کردن اخبار اعتماد کند، بی آنکه به قضاوت اصول عادات و رسوم، و قواعد سیاست‌ها، و طبیعت تمدن، و کیفیات اجتماعات بشری بپردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا، و اکنون را با رفته، بسنجد، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد»^(۱۹)

۱- غبار، به ضم «غ» نام علاماتی است که بر اعداد دلالت می‌کند (اقرّب الموارد) منظور مؤلف افراط در اختصار است.

براساس نقل قول فوق، ابن‌خلدون ضمن بااهمیت دانستن منبع خبر و نحوه تحلیل با توجه به اصول چهارگانه پیشنهادی‌اش، در تحلیل وقایع اجتماعی و تاریخی [۱- اصول عادات و رسوم، ۲- قواعد سیاست‌ها، ۳- طبیعت تمدن، و ۴- کیفیات اجتماعات بشری] روش تاریخی مقایسه‌ای [مقایسه حال با گذشته و حوادث آشکار و پنهان] را لازم می‌داند.

ج) توجه به تغییر

ابن‌خلدون مطالعات (پیشین) را به لحاظ عدم توجه به تغییرات و تحولات اجتماعی و تاریخی دارای اشکال می‌بیند: «دیگر از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملتها و نسلها در نتیجه تبدل و تغییر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست»^(۲۰)

ابن‌خلدون در دوره‌ای می‌زیست که جامعه‌اش شاهد دو جریان تغییر و تحول بوده است: از سویی شرایط درونی جامعه‌اش دچار تحولات پی در پی بوده و هر چند سال یکبار، دولتی استقرار یافته و سپس به دلیل فشارهای بیرونی و درونی جایش را به دولت جدیدی می‌داده است. یعنی کلیت جامعه مسلمین دچار تحولات عمده‌ای بوده است که این تحولات ریشه در چند جریان عمده داشته است.

الف - تعارضات درونی بین حکومت‌ها و ضعف دولت مرکزی، اضمحلال حکومت مقتدر مرکزی،

ب - پیدایش حکومت‌های ناحیه‌ای و محلی،

ج - حملات مغول

د - رشد مجدد دولت‌های اروپایی. از این رو ابن‌خلدون تغییر عمده‌ای را همچون غلبه اعراب بر بربرها در قرن پنجم و بیماری طاعون را در قرن هشتم^(۲۱) در سطح کلان شاهد بوده است.

ابن‌خلدون تغییرات ایجاد شده در جامعه‌اش را کلی دانسته و نتایج آنرا ساختی

و فراگیر می‌داند:

«... و هنگامیکه عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است، گویی خلقی تازه و آفرینش نوین یاد و جهانی جدید پدید آمده است»^(۲۲)

ابن خلدون براساس قبول اصل تغییر و آشنایی با آثار ساختی و فراگیران، معتقد است، بررسی جدیدی ضرورت دارد: «... این است که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تبدل احوال مردم دگرگونه شده است شرح دهد...»^(۲۳)

باملاحظه بحث فوق، تعریف ابن خلدون از تاریخ، نقد روشها و توجه به تعبیر، اینگونه دریافت می‌شود که ابن خلدون بین تاریخ مدون و تاریخ عقلی و یا علم تاریخ و علم عمران تفاوت قائل شده و از مطالعه و بررسی علم تاریخ به جامعه‌شناسی دست یافته است. پس از فراغت از طرح دیدگاهها، روشها، و مشکلات موجود در تاریخ‌نگاری مسلمین، علم جدیدی را مطرح ساخته و آنرا علم عمران نامیده است. ابن خلدون معتقد است علم عمران بدون وجود علم تاریخ امکان‌پذیر نیست. از این رو به بازسازی اصول و فنون تحقیق در بررسی حوادث تاریخی عرب و بربر پرداخته است: «و چون این کتاب مشتمل بر اخبار عرب و بربر، خواه بادیه‌نشینان و خواه شهرنشینان آنان، می‌باشد و در آن وضع دولت‌های بزرگ هم زمان ایشان نیز روشن شده است»^(۲۴)

رابطه و پیوستگی تاریخ و جامعه‌شناسی ابن خلدون را واداشته تا در بدو امر اصول و مبانی علم عمران را مطرح کرده و سپس در کتاب دوم به بیان عناصر مهم علم تاریخ و بررسیهای تاریخی حوادث مربوط به اعراب و بربرها، در کتاب سوم به اخبار بربر و موالی بپردازد.

«کتاب نخست: در اجتماع و تمدن یادکردن عوارض ذاتی (خواص و قوانین) آن و چون: کشورداری و پادشاهی و کسب و معاش و هنرها و دانش‌ها و بیان موجبات و علل هریک»^(۲۵)

منابع فصل سوم

- ۱- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، صفحه ۱۳
- ۲- همان منبع، صفحه ۶۴
- ۳- همان منبع، صفحه ۶۴
- ۴- همان منبع، صفحه ۲
- ۵- همان منبع، صفحه ۲
- ۶- همان منبع، صفحه ۲
- ۷- همان منبع، صفحه ۲
- ۸- همان منبع، صفحه ۵
- ۹- همان منبع، صفحه ۵
- ۱۰- از مباحث مطرح شده در درس اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان در نرم اول سال تحصیلی ۱۳۷۴ گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس اخذ شده است.
- ۱۱- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، صفحه ۲۲۳
- ۱۲- نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، صفحه ۱۰۰
- ۱۳- لاکوسبت، ابو، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه دکتر مظفر مهدوی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳، صفحه ۲۰۴
- ۱۴- همان منبع
- ۱۵- همان منبع، صفحه ۲
- ۱۶- همان منبع، صفحه ۵
- ۱۷- همان منبع، صفحه ۵
- ۱۸- همان منبع، صفحه ۶
- ۱۹- همان منبع، صفحه ۱۳
- ۲۰- همان منبع، صفحه ۵۱
- ۲۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحات ۶۰-۵۹
- ۲۲- همان منبع، صفحه ۶۰

٢٣- همان منبع، صفحه ٦٠

٢٤- همان منبع، صفحه ٨

٢٥- همان منبع، صفحه ٧٠

فصل چهارم:

روش‌شناسی ابن‌خلدون

بعد از روشن شدن جایگاه نظری مقدمه ابن‌خلدون و رابطه بین دیدگاه تاریخی و جامعه‌شناسی او، روش‌شناسی او مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این فصل پیش فرضها، نحوه نقد مطالعات پیشین، اصول و مبانی تحقیق، انواع روشها و شیوه تجزیه و تحلیل او مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱- مفروضات روش‌شناختی ابن‌خلدون

ابن‌خلدون روش‌شناسی خود را براساس مجموعه‌ای از پیش فرضها بنیان نهاده است:

الف) ارتباط بین حوزه‌های علمی

شاید اولین نکته و اساسی‌ترین موضوعی که چهارچوب و الگوی روش شناختی ابن‌خلدون را شکل می‌دهد، دیدگاه ترکیبی اوست. اگر چه این دیدگاه، ابن‌خلدون را وادار می‌کند که وارد حوزه‌ها و عرصه‌های دیگر علمی زمانش، مثل اقتصاد، جغرافیا، سیاست، هنر، علم، دین و فلسفه شود، ولی این دیدگاه برای او رویکرد روش‌شناختی جدیدی را نیز به دنبال داشته است. این دیدگاه را می‌توان در بیان ابن‌خلدون جستجو کرد:

«در چنین شرایطی مورخ بصیر به تاریخ، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و هم لازمست در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بدانند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجند و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابند، و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و به علل آنها پی برد و هم به درک اصول و شالوده‌های دولت‌ها و ملتها و مبانی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را به کمال فراگیرد. و در این هنگام می‌تواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند، اگر آن را با آن اصول مزبور موافق یا بدو بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد، صحیح خواهد بود وگرنه آنرا ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست»^(۱)

اگرچه عناصر گفتار فوق توجه نموده و آنها را استخراج کنیم، درمی‌یابیم که این دیدگاه تا حدودی در روش‌شناسی، ابن‌خلدون را یاری رسانیده است:

- - شناخت قواعد سیاست و طبایع موجودات؛ در حقیقت اشاره به قانونمندیهای حاکم بر مجموعه در هم پیچیده‌ای از قوانین و سنتهاست که عدم شناخت آنها به منزله فقدان فهم وقایع می‌باشد.
- - شناخت اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها، اخلاق، عادات، مذاهب، رسوم و دیگر کیفیات. این مطالب اشاره به دیدگاه مقایسه‌ای ابن‌خلدون دارد. روش مقایسه‌ای ابن‌خلدون یکی از روش‌های محوری و اساسی است که او توسط آن اجتماعات، نظامهای اجتماعی مختلف، نهادها و... بررسی می‌کند.
- - بینش کل نگرانه ابن‌خلدون نیز قاعده‌ای است که او همیشه در کشف و تبیین روابط میان پدیده‌ها در نظر داشته است.
- - درک اصول و شالوده‌های دولت و ملت، مبانی پدید آمدن آنها. موجبات

حدوث و علل وجود هر یک، از عناصر این بینش کل نگر به شمار می‌روند.

● - تبیین علمی نیز یکی دیگر از ارکان روش‌شناسی ابن خلدون است. ابن خلدون در مرحله نخست به تبیینهای علمی اعتقاد دارد؛ او براین باور است که اگر به علل وقایع و رخدادها توجه نداشته باشیم، صرفاً به توالی مجموعه‌ای از وقایع و واقعیات اشاره کرده‌ایم و این، پرداختن به ظاهر امور است.

بدین ترتیب می‌توان گفت، مقدمه ابن خلدون یک کار ترکیبی است که حول محور عمران و یا اجتماع بشری مطرح و به وحدت رسیده و توسعه یافته است.^(۲)

بدین ترتیب ابن خلدون نه تنها سعی می‌کند برای فهم وقایع و پدیده‌ها آنها را از زوایا و ابعاد متفاوتی بررسی کند، بلکه بیشتر سعی داشته است که از تمام روشها و تکنیکهای تحقیقی (منطقی و علمی) موجود برای تبیین آنها استفاده کند. به این ترتیب ابن خلدون یک واقعه یا یک پدیده را از زوایای مختلف می‌بیند و برای تبیین و توضیح آن، از تمام روش‌های ممکن استفاده می‌کند و در مجموعه‌ای منطقی، روش‌های مزبور را با یکدیگر ترکیب می‌کند.

ب) تبیین علمی

تاریخ بنا به تعریف ابن خلدون، با طبیعت و علتهای وجود بالفعل سروکار دارد. مورخ برای درک وقایعی که بالفعل روی داده، باید علل آنها را عیناً و جزء به جزء معلوم کند نه آنکه علل را به طور کلی در نظر بگیرد و درباره وقایع حکم کلی کند.^(۳)

در عین حال تاریخ نمی‌تواند یک قاعده کلی یا یک الگوی ثابت از توصیف وقایع ارائه دهد. این وظیفه علم عمران است که از طریق رویدادهای متوالی تاریخی، دست به یک تبیین علمی در یک چهارچوب کلی بزند. اگر قرار باشد علم عمران موجودیت مستقلی از تاریخ و دیگر علوم داشته باشد، باید از ماهیت و علتهای وقایع تاریخی و اجتماعی و اصولی که در زیر بنای تغییر و تحول آنها قرار دارد، بحث کند و در نهایت به یک قانونمندی دست یابد.

شیوه ابن خلدون تبیین کلی شرایط حاکم بر تحولات اجتماعی و سیاسی است. براساس دیدگاه نصار، این قانونمندی مبتنی بر معقولیت تاریخی با توسل به یک

عینیت خطی نیست، بلکه این علیّت را به مجموع واقعیت اجتماعی پیوند می‌دهد.^(۴)

همانطور که گفته شد تاریخ مدون و یا نقلی باقی‌مانده از گذشتگان برای ابن خلدون عاملی محدودیت زاست. زیرا این تاریخ با امور منفرد سروکار دارد، اموری که اگر چه آنها را می‌توان براساس یک نظم علیّ بیان داشت، اما این نظم علیّ بیانگر عوامل و سازوکارهای هدایت‌کننده نیست. بنابراین دو نوع رابطه علیّ وجود دارد؛ رابطه علیّ که بیشتر ناظر بر توالی یا تقارن است و رابطه علیّ نوع دوم، که ضمن توجه به روابط موجود، به تبیین علیّ آن نیز توجه دارد. این موضوع، نوع دیگری از نظم علیّ را نشان می‌دهد، نظمی که اشاره به میان دپدیده و رابطه میان آنها دارد. در این جاست که تبیین علیّ به معنای واقعی و مورد انتظار نزدیک‌تر می‌شود؛ دیگر تاریخ و یا مورّخ به معنای مصطلح زمان ابن خلدون نمی‌تواند در این عرصه گام پیش‌گذارد، بلکه این علم عمران است که خارج از وقایع منفرد و ضمن توجه به قواعد حاکم میان پدیده‌ها و رابطه قابل‌تعمیم آنها، به سازوکار رابطه علیّ آنها نیز توجه می‌کند. ابن خلدون بیشتر به این نظم علیّ توجه دارد.

او در مقدمه با ذکر و تکرار عباراتی چون «کیفیات اشیاء و پدیده‌ها»، «طبیعت پدیده‌ها»، و «ذات اشیاء» و... سعی دارد که وقایع را از قالب منفرد خویش خارج کند و با طبقه‌بندی آنها به انواعی که به آن تعلق دارند، قواعد و قانونمندیهای حاکم بر آنها را کشف کند.

اما تبیین علیّ ابن خلدون در قالب همان چهارچوب علل اربعه بیان می‌شود که به عنوان سبک روش‌شناختی در نزد متفکران مسلمان مورد قبول بوده است. او در تبیین تغییر و تحول دولت‌ها که در حقیقت می‌خواهد از آن طریق به دگرگونی انواع جوامع و تبدلات انواع اجتماعات بپردازد، از این چهارچوب استفاده می‌کند. ابن خلدون در بیان عصبیّت نیز از چارچوب علل اربعه بهره‌گرفته است.

برای پی‌بردن به ماهیت علم عمران، ابن خلدون از علت فاعلی یعنی عصبیّت، علت صوری یعنی دولت، علت غائی به منزله رفاه و آرامش یا شهرنشینی و علت

مادی اقتصاد و بنیاد شهری یاد نموده و در این چهارچوب به بررسی و تحلیل اجتماع بشری پرداخته است.

علت صوری جامعه، دولت است. پس دولت، اصل متشکل در جامعه است و به آن کلیت می‌دهد. اجزاء مادی جامعه مثلاً تکاپوی اقتصادی، نمی‌توانند به عنوان اجزاء واقعی یک کل وجود داشته باشند، بلکه فقط بالقوه وجود دارند و در هر مرحله از تکامل اجتماع بشری موجودیت بالفعل اجزاء آن، متناسب با میزان موجودیت بالفعل صورت آنهاست که همان دولت باشد.

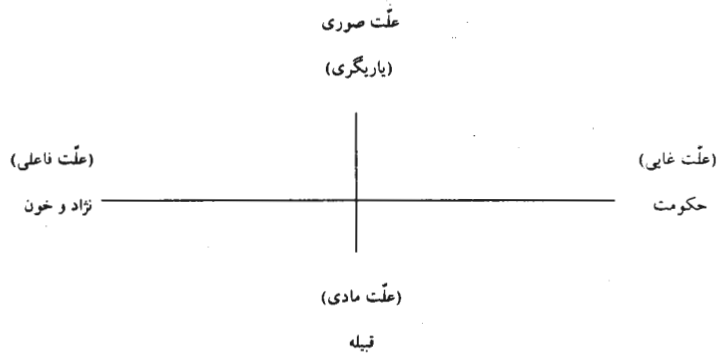
اما علت‌های مادی و صوری برای آنکه علت خود را به فعل درآورند باید یکی شوند و یکی شدن آنها مستلزم یک علت فاعلی است. علت فاعلی برخلاف علت‌های مادی و صوری جزء معلول نیست و غالباً برون ذاتی توصیف می‌گردد. ولی چون تغییر و تحول جزء ذات پدیده‌های طبیعی است، و چون علت فاعلی نشانه اصلی تغییر و علت حرکت است، رابطه میان علت فاعلی و معلول آن عرضی نیست. علت فاعلی، علتی است که هر چیز وجود بالفعل خود را مرهون آن است و این، هم تکوین آنرا شامل می‌شود و هم تغییرات بعدی از طریق آنها تدریجاً از قوه به فعل درمی‌آید. علت فاعلی یک علت وجودی است که وجود بالفعل یک موجود را در مراحل گوناگون رشد و تکامل تبیین می‌کند؛ یعنی به این پرسش پاسخ می‌دهد، که چگونه فلان چیز به وجود می‌آید؟^(۵)

در اندیشه ابن‌خلدون، عصبیت به عنوان علت فاعلی، هم باعث تبدیل جامعه بادیه‌نشینی به جامعه شهرنشینی است و هم علت سقوط دولت قدیم و روی کار آمدن دولت جدید می‌باشد. در حقیقت عصبیت، قوه محرکه تاریخ جوامع، اجتماعات و تمدن‌هاست. اما علت غایی در الگوی ابن‌خلدون، شهرنشینی و دستیابی به رفاه ناشی از صنعت و فعالیت‌های شهری است. در نمودار زیر می‌توان الگوی تبیینی ابن‌خلدون را برای تغییر و تحول جامعه بادیه‌نشینی به شهرنشینی و نیز، تئوری فلسفه سیاسی او یعنی ظهور و افول دولت‌ها، مشاهده کرد.^(۶)



نمودار شماره ۳/۱ - تبیین تغییرات بر اساس علل اربعه

ابن‌خلدون از این الگو در تبیین هر یک از مباحث اصلی نظریه‌اش استفاده نموده است. به عنوان مثال دیدگاه او در مورد عصیت نیز براساس علل اربعه قابل بررسی است. عصیت به عنوان یک پدیده اجتماعی در قالب علل اربعه قابل تبیین است. علت فاعلی آن پیوند خونی و نسبی است. علت غائی آن دستیابی به حکومت و دولت است، قبیله، ماده آن و یاریگری، صورت و ظاهر آن است. در صورت ارتباط منطقی بین این چهار علت، عصیت کارآ وجود خواهد داشت.



نمودار شماره ۳/۲ تبیین عصیت بر اساس علل اربعه

ج) واقعیت اجتماعی

بحث دیگری که از بحث قبلی، یعنی تبیین علمی و تعمیم‌پذیری قوانین علم عمران جدا نیست و در حقیقت در متن آن گنجانده شده است، موضوع واقعیت اجتماعی یا تاریخی در روش‌شناسی ابن‌خلدون است.

چون ابن‌خلدون معتقد است که باید علل حوادث و وقایع تاریخی و اجتماعی را تبیین کرد، بطور ضمنی و تلویحی براین باور نیز هست که بیان پدیده‌ها و نظم و ترتیب در واقعیت‌ها و عینیت‌ها وجود دارد؛ نظمی که می‌توان آنرا عقلانی کرد و به نیروی اندیشه در حوزه استنباط وارد نمود:

«... و نظم و ترتیب میان حوادث را خواه طبیعی باشد یا وضعی به نیروی اندیشه می‌توان درک کرد. از اینرو 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 بطور کلی که عبارت از مبانی آن می‌باشد، دریابد، زیرا آن چیز به وجود نمی‌آید مگر آنکه در مرحله دوم و پس از مبانی مزبور باشد. و موخر آوردن چیزی که باید مقدم باشد یا برعکس مقدم داشتن چیزی که باید موخر آورده شود امکان‌پذیر نیست 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 پایه گذاشته می‌شود»^(۷)

بنابراین در اینجا ابن‌خلدون اشاره به رابطه عینی خارج از ذهن دارد. رابطه میان پدیده‌ها که از توالی و تقارن پدیده‌ها برمی‌خیزد، و در ذهن انسان ایجاد مفهومی تحت عنوان «ارتباط» و یا «رابطه» می‌نماید. پس مفهوم رابطه، اشاره به امری عقلانی دارد که از توالی و تقارن میان پدیده‌ها در ذهن ایجاد می‌گردد. پس عقلانی کردن امور به نوعی نزدیک شدن به عینیت است.

اما در ادامه ابن‌خلدون چنین نتیجه می‌گیرد: «پس عمل انسان جز به یاری اندیشیدن در مرتبه‌های یادکرده پایان نمی‌پذیرد، زیرا هر یک از مراتب مزبور بردیگری متوقف می‌باشد و پس از اندیشیدن در مرتبه‌های مزبور عمل آغاز می‌گردد و نخستین اندیشه آخرین سبب است که در عمل آخرین همه، مبانی است و نخستین عمل مسبب است که در اندیشه موخر از همه می‌باشد و به علت آگاهی

(۸)

براین ترتیب در افعال بشری انتظام حاصل می‌گردد»^(۸)
ابن خلدون در تعریف علم به رابطه متقابل میان اندیشه و عمل می‌پردازد و به تأثیر هر یک بر دیگری - بدین معنی که هر یک با شروع دیگری به آخر می‌رسند - اشاره می‌کند. می‌توان گفت که ابن خلدون با اشاره به تأثیر کنش بر ذهن (یا عمل بر اندیشه) بهتر توانسته است تقابل را نشان دهد و آنرا کامل‌تر بیان کند.

ابن خلدون با اضافه کردن این مطلب که: «آغاز اندیشه پایان کار است»، به تأثیر کنشها و اعمال بر اندیشه‌ها، تفسیرها و نیتها اشاره می‌کند و در حقیقت انسان را با جامعه که مجموعه‌ای از کنشهای نظام یافته در داخل سازمانها، نهادها، و گروه‌هاست، در یک رابطه دیالکتیکی و متقابل قرار می‌دهد. نحوه رابطه متقابل اندیشه و عمل را از منظر ابن خلدون می‌توان در بررسی مراتب اندیشه ملاحظه نمود. ابن خلدون برای اندیشه درجه و مرتبه قائل شده است: ۱ - تعقل اموری که در خارج مرتب‌اند ۲ - اندیشه مربوط به عقاید و آداب زندگی که در تجربه انسانی و زندگی روزمره مطرح است ۳ - اندیشه‌ای که انسان را از علم یا گمان به مطلوبی برتر از عالم حس بهره‌مند می‌کند. ابن خلدون اولین مرتبه را عقل تمیزی، مرحله دوم را عقل تجربی و سومین را عقل نظری نامیده است.

«اما جنس اندیشه نوع دوم «تجربی» است «اندیشه‌ای که بدان از عقاید و آداب زندگی بهره‌مند می‌شویم و آنها را در طرز رفتار و سیاست با هموعان خود بکار می‌بندیم و بیشتر آنها تصدیق‌هایی است که اندک اندک به تجربه برای انسان حاصل می‌شود تا آن که از آنها سودمند می‌شویم که آنرا عقل تجربی می‌نامند»^(۹)

با این تعبیر هم موضوع علم عمران به شکلی همین عقل تجربی (ارزش‌ها، هنجارها، عقاید) است و از طرف دیگر علم عمران نیز خود می‌تواند در جرگه عقل تجربی قرار بگیرد. بنابراین موضوع شناسایی و شناسانده بهم نزدیک می‌شوند و با همدیگر یکی می‌گردند.

پس می‌توان گفت علم عمران چون در حیطه عقل تجربی است، به مطالعه واقعیات عینی و تجربی نظر دارد و از آنجایی که عقل تجربی در همگان مشترک است و اشتراک پذیری از عقلانی شدن در افهام عموم شکل می‌گیرد، تفسیر عقلانی از روابط میان پدیده‌ها و وقایع، خود به ابزار تحلیل و تبیین پدیده‌ها تبدیل می‌شود

. پس عینیت و عقلانیت دوروی یک سکه هستند، هردو نمایشگر واقعیت اجتماعی است یکی در مقام موضوع مطالعه و دیگری در موضع و مقام عامل شناسایی.^(۱۱)

ابن خلدون در بررسی‌های تاریخی، عقل را یکی از معیارهای اصلی دانسته و در مقابل دیدگاه ارزشی قرار می‌گیرد و منظور او از به کارگیری عقل، ضمن فهم علی، دوری از افراط و تفریط است. به عبارت دیگر اعتدال به انجام عمل، بدون افراط و تفریط که شرط عقل است.

به اعتقاد ابن خلدون، افعال در جهان تنها به نیروی اندیشه انجام می‌پذیرند و افعال، جزء حادثات این جهان است. پس افعال، جزء دنیای طبیعت هستند و افعال نیز موجب اندیشه جدید می‌شود. از اینرو ابن خلدون بین عالم ذهن و عالم عین ارتباط قائل شده و برای هر یک از این دو عالم موجودیتی که مرتبط با دیگری است^(۱۲) به رسمیت شناخته است.

(د) تحول و تغییر

یکی دیگر از مهمترین شیوه‌های تبیین ابن خلدون، تحول و تغییر است. چندین نکته در این تبیین حائز اهمیت است: الف - اصل تغییرات ب - سازوکارهای تغییر ج - عامل تغییر د - جهت تغییر. البته زمانی که بحث از مدل تحولی می‌شود، معمولاً، اشاره به دومین جزء مورد بحث یعنی سازوکار تغییر، و آن هم سازوکار مبتنی بر پایه تضاد و تقابل، تناقض و یا اختلاف، می‌باشد.

در دیدگاه ابن خلدون به چهار محور قابل بحث در مدل تحولی، یعنی تغییر و دگرگونی اجتماعات و کیفیات عارض بر آن، سازوکارهای تغییر، عامل تغییر و بالاخره هدف، جهت و مقصد تغییر پرداخته شده است.

ابن خلدون در مورد اصل اول یعنی تغییر، چنین بیان می‌دارد:

«دیگر از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملتها

و نسلها در نتیجه تبدل و تغییر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این

به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیدا است زیرا جز با سپری

شدن قرنهای دراز روی نمی‌دهد. و کمابیش به جز افرادی انگشت شمار از

کسانی که به تحولات طبیعت آشنایی دارند این امور را درک نمی‌کنند. و علت این است که کیفیت جهان و عادات و رسوم ملتها و شیوه‌ها و مذاهب آنان بر روشی یکسان و شیوه‌ای پایدار دوام نمی‌یابد، بلکه برحسب گذشت روزگارا و قرن‌ها اختلاف می‌پذیرد و از حالی به حالی انتقال می‌یابد و همچنانکه این کیفیت در اشخاص اوقات و شهرهای بزرگ پدید می‌آید در سرزمینها و کشورها و قرون متمادی و دولت‌ها نیز روی می‌دهد.^(۱۲)

به اعتقاد ابن‌خلدون بهترین شکل تغییر و تحول در عرصه علم عمران از طریق تغییر و تحول دولت‌ها نشان داده شده است. به نظر او، دولت‌ها مانند آدمیان دارای زندگانی خاص خود هستند. آنها در اصل، طفولیت، بلوغ، پختگی و سرانجام پیری را طی می‌کنند و این امر برای دولت‌ها طبیعی است: «باید دانست که این اطوار و تحولات برای دولت‌ها طبیعی است»^(۱۳) «هرگاه کیفیت فرتوتی در دولت طبیعی باشد روی دادن آن هم مانند پدید آمدن همه امور طبیعی خواهد بود، چنانکه به مزاج حیوانی پیری راه می‌یابد، و این عارضه از بیماریهای مزمن درمان ناپذیر است که نمی‌توان آنرا برطرف کرد زیرا امور طبیعی تغییر ناپذیرند»^(۱۴)

اگر به اصل چهارم در مدل تحولی او توجه کنیم، باید بگوئیم که اگرچه هدف تکامل، پیشرفت معنوی و مادی است اما این پیشرفت و تکامل در پرتو یک تحول صورت می‌گیرد، دولت و جامعه‌ای در اوج تکامل و رفاه خویش سقوط می‌کند و دولت و جامعه دیگر جای آن را می‌گیرد، دولت یا جامعه‌ای که در اوج پیشرفتهای مادی است، زمینه ساز شکل‌گیری دشمن خود در داخل دولت، در حاشیه نظام اجتماعی و یادر بین بادیه‌نشینان می‌شود. در اندیشه ابن‌خلدون، مجموعه پدیده‌هایی را مشاهده می‌کنیم که دائماً در ارتباط متقابل با یکدیگر هستند؛ تأثیر هوا در رنگ بشر، تأثیر غذا در جسم و روح، تأثیر نوع فعالیت اقتصادی بر زندگی معنوی و فرهنگی، تأثیر شرایط اجتماعی و اقتصادی در باورهای علمی و غیرعلمی و...

این عصبیت است که دولت‌ها را روی کار می‌آورد و موجب اضمحلال آنها می‌شود. این عصبیت است که بادیه‌نشینان را از طریق تشکیل دولت به شهرنشینان مبدل می‌کند. دستیابی به دولت و ریاست براساس تضاد بین نیروهای متفاوت

ووافق بین نیروهای هم‌قبیله انجام می‌شود. ریاست همواره به گروهی تعلق دارد که از عصبیت بیشتری برخوردار است.

اما این عصبیت و دولت‌ها در حقیقت بیان ظاهری تغییر و تحول جوامع و ملت‌هاست. با روی کار آمدن یک دولت جدید، «صرفاً» نظام سیاسی تغییر نکرده است، بلکه عادات، ارزش‌ها، مناسبات، عقاید و در نهایت فرهنگ تغییر می‌کند.^(۱۵)

نکته قابل توجه دیگر در مدل تحولی ابن خلدون، این است که در این مدل، عناصر صددرد و بطور مطلق همدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه هر یک اجزایی را از همدیگر می‌گیرند و اجزاء غیر قابل استفاده را به‌دور می‌ریزند، اگر دولتی روی کار آمد، کل آداب، رسوم، عقاید، فرهنگ و... دولت پیشین را به‌طور مطلق طرد نمی‌کند. بلکه چیزهایی را از او اقتباس می‌کند و در مشی و سیاست خویش به‌کار می‌برد. پس به نوعی در سازوکارهای تغییر و تحولات جوامع و فرهنگ‌ها، تراکم اطلاعات و دانش، صنایع و آن چیزهایی که از گذشته به ارث مانده، نقش بسزایی دارند و شرایط گام گذاشتن به مراحل بعدی رافراهم می‌سازند.

هـ) تبیین کارکردی

در بینش ابن خلدون، همان‌طور که گفتیم جهان مجموعه‌ای از عناصر مستقل و مجزا نیست، بلکه جریان پیوسته‌ای است که کلیتی را در ذهن متبادر می‌سازد. ازطرف دیگر این کلیت مانند یک ارگانیسم زنده، در تغییر و تحول دائمی است، هدف و مقصد خاصی را دنبال می‌کند و هر یک از اجزاء آن در راستای این هدف و مقصد نهایی، با یکدیگر ارتباط دارند. زیرا این خلدون انسان و جامعه را هدفدار می‌داند. مقصد نهایی برای انسان تشکیل اجتماع بشری و هدف جامعه تشکیل دولت و عمران است.

از خلال اندیشه ابن خلدون می‌توان مفهوم «کارکرد» را نیز انتزاع کرد. ابن خلدون بارها از بیان «کارکردی» در تشریح و توضیح روابط میان پدیده‌ها استفاده کرده است؛ به نظر می‌آید عباراتی چون «هدف»، «ضرورت» و «امرطبیعی» به همین معنا اشاره دارد. نمونه‌هایی از بیان کارکردی ابن خلدون را می‌توان در موارد زیر جستجو کرد: «... ناگزیر است با هم‌نوعان خویش همکاری کند و تا هنگامیکه این همکاری و تعاون

پدید نیاید نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان‌پذیر نخواهد بود...»^(۱۶)

«کارکرد تعاون و همکاری در اجتماع، به دست آوردن وسایل معاش است. یکی از کارکردهای پنهان شهرنشینی، تکیه بر اعتماد به نگهبانان شهر در میان شهرنشینان، از بین رفتن خوی شجاعت و دلیری و در نتیجه زبونی میان آنهاست: «دراینکه بادیه‌نشینان از شهرنشینان دلیرترند: زیرا شهرنشینان بر بستر آسایش و آرامش آرمیده و غرق ناز و نعمت و تجمل‌پرستی شده و امر دفاع از جان و مال خویش را به فرمانروا و حاکمی واگذار کرده‌اند که تدبیر امور و سیاست ایشان را برعهده گرفته است و به نگهبانان و لشگریانی اتکاء کرده‌اند که ایشانرا از هر گونه دستبردی حمایت می‌کنند. و درباروهایی که گرداگرد شهر آنان را احاطه کرده و دژهای تسخیر ناپذیری که حایل و مانعی در برابر هجوم دیگران است غنوده‌اند و از این رو هیچگونه بانگ و خروش سهمناکی آنان را بر نمی‌انگیزاند و هیچکس شکارایشان را هم نمی‌رماند به همین سبب در نهایت غرور و آسودگی سلاح را بدور افکنده‌اند و نسلهای ایشان بر این وضع تربیت شده‌اند و در نتیجه خوی زنان و کودکان در آنان رسوخ یافته...»^(۱۷)

«ممارست دایم شهریان در پیروی از فرمانها موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان می‌شود و حس سربلندی را از ایشان می‌زداید: «و این بدان جهت است که در شهر همه کس فرمانروا و صاحب اختیار کار خود نیست، چه رئیسان و امیرانی که عهده دار امور مردم و مسلط بر آنان می‌باشند نسبت به دیگران، گروهی‌اند کند و بنابراین اکثریت مردم ناگزیرند فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروایی او به سر برند.»^(۱۸)

«زیرا غرور قومی هرکس نسبت به هم پیمان و هم سوگندش به علت پیوندی است که در نهاد وی جای‌گیر می‌گردد و این عاطفه هنگامی برانگیخته می‌شود که به یکی از همسایگان و یا خویشاوندان و بستگان یا هرکس که به یکی از اقسام همبستگی و خویشی به انسان نزدیک باشد، ستمی برسد و حق او پایمال شود»^(۱۹)

کارکرد هم‌پیمانی، ولاء، هم‌سوگندی (حلف) تعمیق عصبیت قبیله‌ای است: کارکرد عصبیت دستیابی به قدرت است. «زیرا ریاست جز بوسیله قدرت و غلبه به

دست نمی‌آید و غلبه هم چنانکه یادکردیم تنها از راه عصبیت حاصل می‌شود.^(۲۰) بنابراین هدف عصبیت، چنانکه معلوم شد، غلبه و تسلط برای رسیدن به پادشاهی است.^(۲۱)

یکی از کارکردهای تجمل‌پرستی، سست شدن عصبیت و اضمحلال دولت است: ^(۲۲) «دادن باج و خراج از طرف قبیله، موجب خواری آنان می‌گردد»^(۲۳) کارکرد اطاعت و منقاد شدن از نظر ابن‌خلدون، خواری و ستم و در نهایت دوری از پادشاهی است.^(۲۴)

شاید در سرتاسر کتاب ابن‌خلدون، بتوان موارد بسیاری شبیه به مطالب فوق استخراج کرد. ما به همین چند مورد اکتفا می‌کنیم و اعتقاد داریم، اگر کسی با مقدمه ابن‌خلدون آشنایی داشته باشد، جهت‌گیری کارکردی در تحلیل ابن‌خلدون را تأیید خواهد کرد.

اما گذشته از شواهد بسیاری که می‌توان در تأیید نکته مذکور آورد، از لحاظ نظری و فلسفی، کارکردگرایی ابن‌خلدون را بیشتر می‌توان در تأملات او ملاحظه نمود. ابن‌خلدون براساس باور به نظریه اندام‌وارگی، تأملات کارکردگرایانه یافته است. زیرا در این نوع تلقی، هر یک از امور اجتماعی در نظام اجتماعی دارای کارکرد و هدف خاصی هستند. نظم و انسجام اجتماعی نیز در سایه تحقق و دستیابی امور اجتماعی به اهداف و کارکردهایشان تحقق می‌یابد. از طرف دیگر بکارگیری مفاهیمی چون «امر ضروری»، و «امر طبیعی» که بارها ابن‌خلدون آن را تکرار کرده است، حاکی از جهت‌گیری کارکردگرایانه اوست.

با توجه به نکات فوق، این سؤال مطرح می‌شود: آیا او دارای بینش تفهیمی - تفسیری یا بینش جدلی - دیالکتیکی - تکاملی است و یا اینکه کارکردگرا می‌باشد؟ اگر سیری اجمالی به کتاب او داشته باشیم، خواهیم دید که ابن‌خلدون همه نوع تحلیل داشته است. مثلاً او به تحلیل تضادی پرداخته است. در مباحث زیادی دیده می‌شود که ابن‌خلدون براساس تأکید بر تضاد بین دو پدیده به تحلیل می‌پردازد. مثلاً به کرات می‌بینیم که او بادیه‌نشینی و شهرنشینی یا عصبیت در بادیه و شهر را متضاد هم می‌داند و با توجه به خصوصیاتی که برای هر کدام ذکر می‌کند، مشخص می‌شود که این دو با هم متضاد هستند، و در سطح کلان نیز دولت قبلی، با دولت جدید

متضاد است.

گاهی مواقع احساس می‌شود که تحلیل ابن خلدون تحلیلی کارکردی است، یعنی درست است که همه پدیده‌ها به نوعی با هم در تضاد هستند، اما این تضاد برای رسیدن به یک نوع آرامش و پیشرفت و اصلاح (رشد تمدنها) است. در این قسمت است که به کارکردگرایی انسجامی نیز نزدیک می‌شود، یعنی او برای هر پدیده‌ای وظائف و کارکردهای متفاوت قائل است. او اعتقاد دارد، آسیب دیدن یک جزء باعث آسیب دیدگی اجزاء دیگر می‌شود. مثلاً او برای عصبیت اجزاء خاصی قائل است؛ از نظر او عصبیت قوی دارای کارکرد است و هدفی را دنبال می‌کند. وقتی به هدف یاد شده رسید آنگاه کارکرد منفی او شروع می‌شود. مثلاً شهرنشینی نیز همین طور است که در ابتداء نقش حضارت دارد، اما بعداً موجب زوال حضارت نیز می‌شود.

به نظر می‌آید، وجه کارکردی نظریه ابن خلدون بر وجه تضادی غلبه دارد و تحلیلی مبتنی بر فهم علل و کارکرد پدیده‌هاست. در اثبات ادعای فوق چند تحلیل از کتاب مقدمه ابن خلدون ذکر می‌گردد:

- - در ظهور شهرنشینی به عللی چون نیاز، رفاه، مازاد تولید و... و در نابودی آن به جمعیت، رفاه، تجمل، دوری از دین و... اشاره نموده است. و کارکرد شهرنشینی را صنعت، هنر و علم می‌داند.
- - علت وجودی عصبیت خانوادگی، روابط خونی و خویشاوندی است و همین امر موجب انسجام بیشتر آن می‌شود و علت نابودی آن نیز گسستن رابطه خونی و خویشاوندی است.
- - علت ظهور دولت، عصبیت بادیه‌نشینان و علت نابودی آن تجمل، ظلم، اختناق و باج و خراج است.
- - عصبیت کارکردهایی چون ارتباط ورود فرد به گروه، حفظ و انسجام گروه و کارکرد فراگروهی دارد.
- - شهرنشینی دارای کارکردهای رونق بازار، پیشرفت علم، توسعه صنعت و تکامل حضارت و... است.
- - کارکردهای دولت، انسجام و حفظ، بقاء نسل، ایجاد عدالت و... است.

اگر پدیده‌ای به کارکرد نهایی خود رسید، به کارکرد منفی مبدل می‌گردد و خود به عامل یا علتی برای نابودی معلول تبدیل می‌شود.

۲- ارزیابی مطالعات پیشین

ابن‌خلدون برای پاسخ به این سؤال که چرا و چگونه مورخان پیشین به ارزیابیهای نادرست رسیده‌اند، بحثی را تحت عنوان «انحراف در خبر» مطرح نموده است. او به عوامل انحرافی در نقل وقایع اشاره کرده است که بی‌توجهی به این موارد، می‌تواند بررسیهای اجتماعی رانیز منحرف کند.

او به مجموعه عواملی اشاره نموده است که ناشی از عادات مردم، شرایط سیاسی - اجتماعی و نوع روابط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی افراد، نحوه ارتباط و سلطه‌گروهها و جوامع که در زیر بدان اشاره شده است:

● - عادات ناپسند مردم: «عادت مبالغه‌گویی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که روح آدمی شیفته عجایب و غرایب است و نیز چون برزبان آوردن گزاره‌گویی آسان است و مردم از پرسش تردید آوران و خرده‌گیری نقادان غفلت می‌ورزند و به یاوه‌سرایی می‌پردازند»^(۲۵).

● - بی‌توجهی به موقعیت جغرافیایی: ابن‌خلدون موضوع سپاهیان بنی‌اسرائیل را، که تعداد آنها توسط مسعودی ششصد هزار تن نقل شده، مطرح و براساس شرایط محیطی و جغرافیایی و امکانات، به نقد آن می‌پردازد.^(۲۶)

● - دوستی و دشمنی نسبت به فرد و یا پدیده‌ای از عوامل موثر در انحراف تاریخی است: «مورخان در آن روزگار، تاریخ خویش را به‌خاطر خداوندان دولت تدوین می‌کردند و فرزندان ایشان شیفته دانستن سیرتها و احوال نیاکان خویش بودند تا از آثار ایشان پیروی کنند و روش آنان را سرمشق قرار دهند»^(۲۷).

● - پیروی از آراء و معتقدات و مذاهب

● - غفلت و بی‌خبری از مقاصد راویان

● - به توهم خبری را راست و درست دانستن.

● - تقرب جستن به قدرت.

● - بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع.^(۲۸)

۳- چگونه می‌توان به ارزیابی و تحلیل درست رسید ؟

ابن خلدون تألیفش را (مقدمه ابن خلدون) متمایز از کتب قبلی در تاریخ می‌داند. زیرا هدف اصلی نقل صرف وقایع نیست بلکه تحقیق و بررسی بر اساس علل می‌باشد. او اصرار دارد تا روش مناسب بررسی و تحلیل وقایع تاریخی و اجتماعی را مطرح نماید. از این رو در بدو امر به تعریف موضوع علم تاریخ یعنی خبر، پرداخته و رابطه‌اش را با توهم و واقع بازگو نموده، سپس به طرح اصولی که در بررسی و ارزیابی خبر و حوادث، محقق را یاری می‌رساند، پرداخته است.^۱

الف) تعریف خبر

از نظر ابن خلدون «خبر» به منزله اطلاعات مربوط به هر واقعه‌ای است که می‌تواند تاریخی نیز باشد. در تعریف خبر مطابقت قول با واقع شرط است. واقعیت، جنبه عینی و تحقیقی دارد و ذهنی و اعتباری نیست. اخبار مربوط به آن نیز عینی و تحقیقی است. در این صورت خبر نباید ساختگی و وهمی باشد. چون مطالعات تاریخی و اجتماعی از دریچه اطلاعات و اخبار امکان‌پذیر است، از این رو محقق در بدو امر باید تلاش کند تا از صحت خبر، اعتبار راوی خبر و صحت سند، اطلاع یابد و سپس به ارزیابی بپردازد.

ابن خلدون برای دستیابی به اعتبار خبر، به تمایز بین انشاء و خبر پرداخته است: «فایده انشاء فقط از خود انشاء اقتباس می‌شود ولی فایده خبر هم از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع، استنباط می‌گردد»^(۲۹) از نظر او اخبار شرعی،

۱- ابن خلدون در ارزیابی اخبار باقی مانده از مورخان گذشته به ۱۲ مورد اشاره نموده است. در مورد همه این اخبار، انحراف را در دو امر عدم تحلیل انتقادی و توجه به علل و طبیعت امر می‌داند.

تکالیف انشائی است و لازم نیست که مطابقت با واقع مورد نظر باشد بلکه اعتبار آن به صحت نقل از شارع برمی‌گردد: «همانا تعدیل و جرح در صحت خبرهای شرعی معتبر است زیرا بیشتر اخبار شرعی تکالیف انشائی است که شارع عمل کردن به آنها را واجب کرده است، همین که علم به صحت آنها حاصل شود، و راه علم به صحت آنها اعتماد به راویان در عدالت و ضبط است»^(۳۰).

ابن خلدون با تمایز بین انشاء و خبر، مطالعه خود را از نوع مطالعات اجتماعی تا مطالعات دینی و فقهی معرفی می‌نماید و رسالت اصلی مطالعه‌اش را در فهم خبر، وقایع و نحوه بررسی آن می‌داند. او در صحت خبر، دو نوع بررسی را ضروری می‌داند. اول بررسی این که آیا این خبر «بذاته ممکن یا ممتنع است» و دوم در صورت امکان تحقق خبر، میزان انطباق یا مطابقت با واقع چگونه است؟ در ادامه تحت عنوان معیارهای اصلی ارزیابی خبر، دو نوع بررسی مورد بحث قرار می‌گیرد:

ب) معیارهای اصلی ارزیابی خبر

● - امکان عقلی وقوع خبر: ابن خلدون معیار اصلی در ارزیابی خبر را میزان احتمال وقوع عقلی آن می‌داند.

«باید در امکان روی دادن این گونه اخبار اندیشید و آنها را با هم سنجید و این امر در این گونه اخبار از تعدیل مهمتر و مقدم بر آن است»^(۳۱) از نظر ابن خلدون، اندیشیدن و سنجش خبر با اخبار دیگر، دو معیار عمده است. ابن خلدون برای اثبات و یا رد عقلی خبر (اعتبار مطلب) مثالهایی را نقل کرده است. به عنوان مثال به نقل از مسعودی در مورد شماره لشکریان بنی اسرائیل اشاره نموده است:

«... و نسلی در یازده پشت چنین عددی که گمان کرده‌اند نمی‌رسد، زیرا ممکن است به صدها و هزارها تن منشعب شوند ولی گذشتن از این مرحله و رسیدن به عقود^۱ اعدادی که مورخان مزبور یاد کرده‌اند، بسیار دور از عقل است و با در نظر گرفتن وضع حاضر و مشاهدات نزدیک، در می‌یابیم که گمان مورخان یاد کرده در این باره باطل و منقولات آنان دروغ است»^(۳۲)

۱ - عقود، اعداد از ده، بیست، سی تا نود (اقرّب النوار)

در ادامه به عنوان یک اصل آورده است: «پس درین باره به هرچه برمی‌خوریم نباید بدان اعتماد کنیم و باید در اخبار بیندیشیم و آنها را بر قوانین صحیح عرضه دهیم تا آنها را به بهترین وجه دریابیم و صحیح را از سقیم باز شناسیم»^(۳۳)

● - مقایسه: در آغاز سعی نموده واقعه را با حوادث و وقایع دیگر در زمان واحد، مقایسه کند. به عنوان مثال، در نقد نظر مسعودی در مورد تعداد لشکریان بنی‌اسرائیل (ششصد هزار نفر) به مقایسه با میزان جمعیت و لشکریان در سرزمین ایران پرداخته است. او دو سرزمین - بنی‌اسرائیل و ایران - در زمان واحد را مقایسه نموده است:

«کشور ایران از کشور بنی‌اسرائیل به درجات عظیم‌تر و پهناورتر بود، به دلیل اینکه بختنصر بر بنی‌اسرائیل غلبه یافت و بلاد آنان را بلعید و فرمانروایی را از آنان بازستاند و بیت المقدس پایتخت مذهبی و پادشاهی آنان را ویران ساخت... با همه این‌ها شماره سپاهیان ایران هرگز به این میزان و حتی نزدیک به آن هم نرسیده است و بزرگترین لشکریایی که در قادسیه فراهم آوردند صدویست هزار تن بود که بنا به نقل سیف^۱ همه آنان سلاح همراه داشته‌اند؟»^(۳۴)

در بعضی از موارد، ابن‌خلدون وقایع گذشته را با توجه به شرایط جدید به نقد می‌گذارد. او تاکید می‌نماید با وجود اینکه امکانات امروزی از گذشته بیشتر است، ولی تحقق این چنین واقعه‌ای امکان‌پذیر نیست.

ج) تواتر خبر و نقل و تایید افراد مطلع

ابن‌خلدون از یک طرف نقل متواتر بین صاحب‌نظران را معیار اعتبار خبر می‌داند: «... در صورتیکه هیچ مورّخی روایت نکرده که تابعه^۲ ممالک ایران یا روم را تصرف

۱- منظور سیف بن عمر اسدی است.

۲- جمع تبع (بضم «ت» و فتح «ب» مشدد) از سلسله‌های ملوک یمن و کسی را بدین لقب می‌خوانند که حضور موت و سبأ و حمیر در تصرف وی باشد. (منتهی الأرب).

کرده باشند...»^(۳۵) در مقابل او، نقل و شیوع بین عوام را معیار عدم صحت خبر می‌داند: «و نباید به خرافات مردم عامی آنان اعتنا کرد»^(۳۶)

(د) تایید عرفی، نه عامیانه
ابن‌خلدون مقبولیت مطلب در نزد عموم مردم را نیز معیار صحت خبر می‌داند.

ه) آگاهی از طبیعت وقایع

«در چنین شرایطی مورّخ بصیر به تاریخ، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و هم لازمست در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بداند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافقی یا تضاد و خلاف دریابد، و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و به علل آنها پی‌برد و هم به درک اصول و شالوده‌های دولت‌ها و ملتها و مبانی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را به کمال فراگیرد»^(۳۷)

و) توجه به عنصر تغییر و تحول

ابن‌خلدون مورّخین قبل از خود را به دلیل بی‌تفاوتی نسبت به حوادث و وقایع جاری جامعه و نادیده گرفتن تغییر و تحولات، مورد نقد قرار داده است:

«دیگر از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملتها و نسلها در نتیجه تبدل و تغییر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این بمنزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست زیرا جز با سپری شدن قرنهای دراز روی نمی‌دهد. و کمابیش بعضی افراد انگشت شمار از کسانی که به تحولات طبیعت آشنایی دارند این امر را درک نمی‌کنند. و علت این است که کیفیت جهان و عادات و رسوم ملتها و شیوه‌ها و مذاهب آنان بر

روشی یکسان و شیوه‌ای پایدار دوام نمی‌یابد بلکه برحسب گذشت روزگار و
 قرن‌ها اختلاف می‌پذیرد و از حالی به حالی انتقال می‌یابد و هم‌چنانکه این
 کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید می‌آید در سرزمین‌ها و
 کشورها و قرون متمادی و دولت‌ها نیز روی می‌دهد»^(۳۸)

ز) عدم توجه به ارتباط بین حوادث و وقایع

ابن‌خلدون امور اجتماعی را منفک از یکدیگر نمی‌داند. سیاست و حکومت را
 در نحوهٔ رفتار اجتماعی افراد جامعه بسیار مؤثر می‌داند: «... و سبب عمومی در
 تغییر و تبدیل احوال و عادات این است که عادات هر نسلی تابع عادات پادشاه
 آنهاست، چنانکه در امثال و حکم آمده است: «مردم بر دین پادشاه خود باشند؟»^(۳۹)
 در ادامه اشاره نموده است که با تغییر حکمران، تغییر در آداب و رسوم صورت
 می‌گیرد: «و فرمانروایان و پادشاهان هرگاه بر دولتی استیلا یابند و زمام امور آنرا
 بدست گیرند ناچارند آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروایی خویش
 را بپذیرند...»^(۴۰)

ح) موقعیتی که واقعه در آن اتفاق افتاده

«اما ذکر کردن کیفیات عمومی سرزمین‌ها و نژادها و اعصار برای مورخ به منزلهٔ
 اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را بر آنها مبتنی می‌کند و تاریخ خود را به
 وسیلهٔ آنها واضح و روشن می‌سازد...»^(۴۱) ابن‌خلدون از روش مسعودی در کتاب
 مروج الذهب یاد کرده است که به اصل ملاحظه وقایع در موقعیتهای واقعه و یا خبر،
 تأکید دارد.

ط) امکان عملی واقعه

ابن‌خلدون در بحث از امکان عملی واقعه به معیارها و شاخصهای متعددی
 اشاره نموده است. نوع و تعداد شاخصها به نوع واقعه و حادثه بستگی دارد. او در
 نقل قول از مسعودی در مورد سپاه بنی‌اسرائیل از شاخصهایی چون: وسعت
 سرزمین، مستمری سپاه، امکانات، توان سازماندهی، سابقه ارتش و سپاه، و... یاد
 نموده است. در مجموع ابن‌خلدون به شاخصهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی،

محیطی، انسانی و طبیعت وقایع اشاره نموده است. در ادامه به بیان یک مثال در مورد هر یک از شاخصها می‌پردازیم. چون او در نقد نظر مسعودی در مورد تعداد لشکریان بنی اسرائیل همه شاخصها را مطرح کرده است، بحث را درباره شیوه نقد او در این زمینه دنبال می‌کنیم.

● - **شاخص اجتماعی** : در نقد خبر مسعودی به دشواریها و موانع متعدد اجتماعی اشاره نموده است. از تعداد جمعیت، توانایی نیروها، از حضور در جنگ و مشکلات ناشی از استقرار در خارج از خانه یاد می‌کند.

«اگر وسعت و گنجایش مصر و شام را در برابر چنین سپاه گرانی بسنجیم مایه حیرت میشود، چه هر کشوری را در خور گنجایش آن لشکریانی است که می‌تواند مستمری آنها را پردازد، و اگر از میزان معین و لازم درگذرند مایه دشواری و مضیقه آن کشور می‌شوند، چنانکه عادات متداول و وضع معمولی گواه براین امر است»^(۴۲)
«...»

● - **شاخص اقتصادی** : در نقد وقایع براساس تاکید بر شاخص اقتصادی، از میزان آذوقه، توانایی کشاورزی و صنعتی جامعه و... یاد می‌کند. مثلاً در مثال نقل از مسعودی آورده است : «اگر فرض کنیم وی ضروریات و علوفه و آذوقه لشکریان خود را از نواحی متصرفی خود نقل کرده باز هم این اشکال پیش می‌آید که او از کجا این همه چهارپایان برای حمل کردن بسیج سفر خود به دست آورده است؟»^(۴۳)

● - **شاخص سیاسی** : در این زمینه به موقعیت دشمن و عمر دولت‌ها و میزان ثبات سیاسی اشاره نموده است.

● - **شاخص محیطی و طبیعی** : در نقد خبر مربوط به تبایعه آورده است :

«همه این اخبار از صحت دور و براساس وهم و غلط مبتنی است و به افسانه‌ها و داستانهای ساختگی بیشتر شباهت دارد، زیرا تبایعه در جزیره العرب سلطنت داشته‌اند و پایتخت و مقر فرمانروایی آنان در صنعاء یمن بوده است و جزیره العرب را از سه سوی دریا احاطه کرده است : از جنوب دریای هند، و از مشرق دریای فارس که از دریای هند به طرف بصره منشعب می‌شود و از مغرب دریای سوئز که هم از دریای هند به شهر

(۴۴)

سوئز از نواحی مصر می‌رود چنانکه در نقشه جغرافی دیده می‌شود...»

● - شاخص انسانی: تعداد جمعیت، میزان و حجم روابط مورد توجه او بوده است.

● - شاخص فایده و فلسفه وجودی (طبیعت) واقعه: ابن خلدون در نقد این‌که بعضی‌ها به وجود شهرهایی اشاره نموده و توصیفهایی برای آنها مطرح کرده‌اند که با واقعیت‌ها انطباق ندارند، می‌گوید:

«از آن جمله اخباری است که هم مسعودی در خصوص شهر مسین نقل کرده و گفته است: در صحرای سجماسه شهری است که همه ساختمانهای آن از مس است، و موسی بن نصیر در سفری که برای جنگیدن با مغرب می‌کرده از آن شهر گذشته است. شهری است که همه دروازه‌های آن بسته است و هر آنکه از حصارهای آن بالا رود هرگاه بر دیوار آن مشرف شود دست بر دست می‌زند و خود را بدان در می‌افکند و دیگر هرگز باز نمی‌گردد»^(۴۵)

ابن خلدون براساس شاخص نوع و فایده استفاده از اشیاء، اولاً: نقل این مطلب را غیرواقعی و «از خرافات داستان سرایان» می‌داند. زیرا کسی از وجود خارجی این شهر اطلاعی به دست نداده است. ثانیاً: معتقد بوده «کیفیتی را که درباره این شهر یادکرده‌اند محال است و برحسب عادت با امور طبیعی بنیانگذاری شهر منافات دارد»^(۴۶) زیرا شهرها «برای متحصن شدن و پناهگاه» ساخته شده‌اند و این شهر از وضعی که بتوان آنرا نگهداری کرد خارج شده است زیرا برای حفاظت شایستگی نداشته است»^(۴۷)

۴- روش‌های تحقیق

روش‌های مورد نظر ابن خلدون در علم عمران بیشتر از علم تاریخ استنتاج می‌گردد و وابسته به آن علم می‌باشد به عبارت بهتر، خاستگاه و زادگاه آنها علم تاریخ است. روش تطبیقی ابن خلدون، ابزارهای سنجش مربوط به انواع آرمانی جوامع، چگونگی ارزیابی و اعتبار و روایی اسناد و اخبار و... بیشتر وابسته به علم

تاریخ است و در حقیقت از بطن آن علم برخاسته است که در نهایت در علم عمران مورد استفاده قرار می‌گیرند.

الف) روش مشاهده

سعی ابن خلدون براین است که اسناد و مواد پراکنده را در اثرش برحول محور مفهوم واقع‌گرایانه مبتنی بر مشاهده، تجربه و استقراء گراوری کند. مثلاً در نقد عمل ساحران، ابن خلدون به دلایل بیرونی و خارجی متوسل نمی‌شود، بلکه اظهار می‌کند که او به چشم خود شخصی را دیده است که به نیات واقعی شخصی دیگر پی برده است. به نظر ابن خلدون مشاهده و آزمایش، وسایل ضروری برای کسب هرگونه شناخت هستند.^(۴۸)

ابن خلدون در بخشی از مقدمه صراحتاً به شیوه استقراء استناد می‌کند و آن را وسیله‌ای برای آزمایش و مشاهده می‌داند: «... و اگر این امر را به شیوه استقراء پی جوئی کنیم، در میان علت‌های گذشته نمونه‌های بسیاری از آنچه یادکردیم خواهیم یافت»^(۴۹) بدین ترتیب می‌بینیم که چگونه تاریخ‌نگاری ابن خلدون و فن تاریخی او سطح مشاهده‌اش را بر مبنای منطق استقراء وسعت می‌دهد.

ب) روش تطبیقی

ابن خلدون اطلاعات فراوانی در ذهن خود داشت و همواره به پرورش آن، در چهارچوب نگاه ترکیبی خویش می‌پرداخت. این اطلاعات فراوان به او کمک می‌کرد که همواره به مقایسه میان اطلاعات هم سنخ خود بپردازد.

مشهورترین مورد استفاده او از این روش، مقایسه جامعه بادیه‌نشین با جامعه شهرنشین است. ابن خلدون این دو جامعه را از زوایایی مختلف مورد مقایسه قرار می‌دهد. در واقع ابن خلدون در شیوه تطبیقی با معیارهای مشترک به تشریح اختلاف در هر یک از دو سنخ جامعه پرداخته است.

در روش تطبیقی ابن خلدون هر یک از ملاکها و معیارها «واحد مقایسه» را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب ابن خلدون نشان می‌دهد، برخی از پدیده‌های اجتماعی غالباً یا با یکدیگر بستگی دارند و یا به ترتیب منطقی به دنبال هم ظاهر

می‌شوند.

نکته مهم دیگری که در روش‌شناسی ابن‌خلدون وجود داشته، و در واقع ریشه در روش تطبیقی او دارد، طبقه‌بندی‌های او در مورد جوامع، مشاغل، نهادهای سیاسی و نهادهای اقتصادی، علم و صنعت، دولت و ارتش است.

معیار طبقه‌بندی ابن‌خلدون، صرفاً یک عامل نیست. اگر به کاربرد روش تطبیقی او در تقسیم بندی جوامع نظری بیا فکنیم، می‌بینیم که ابن‌خلدون چندین عامل را در کنار یکدیگر مطرح می‌کند و میان تمام این عوامل رابطه‌ای منطقی و عقلانی برقرار می‌کند. او صرفاً براساس شیوه اقتصادی دست به طبقه‌بندی نمی‌زند، اگرچه در ابتدای کار چنین به ذهن متبادر می‌شود، به خصوص زمانی که به صراحت بیان می‌دارد؛ باید دانست تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملتها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری برای به دست آوردن وسایل معاش است و البته در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کنند و این گونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است.^(۵۰)

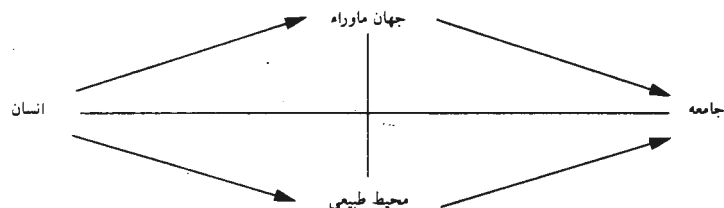
عده‌ای چون ایولاکوست، چنین سخنی را دلیل ماده‌گرایی تاریخی ابن‌خلدون می‌دانند^(۵۱) ولی این ادعا سطحی است، چون زمانی که مقدمه ابن‌خلدون را عمیق‌تر بررسی می‌کنیم، دلایل اجتماعی، مثل عصبیت، خود را نشان می‌دهد. ابن‌خلدون براساس رابطه اجتماعی و به عبارت بهتر، عامل همبستگی و تنظیم روابط اجتماعی، جامعه را به دو گونه جامعه بادیه‌نشین و شهرنشین تقسیم بندی می‌کند.

در عین حال نوعی تکامل اجتماعی در طبقه‌بندی ابن‌خلدون وجود دارد و این امر به شدت بارز است؛ از این جهت ابن‌خلدون با کنت، اسپنسر و مارکس شباهت پیدا می‌کند. اما می‌باید خاطر نشان کرد که ابن‌خلدون نیز مانند جامعه‌شناسان با الگوهای فکری و طبقه‌بندی‌های مفهومی کار می‌کند و نه با خود واقعیت. بدین ترتیب طبقه‌بندی ابن‌خلدون صورتی آرمانی پیدا می‌کند که به طور قطع با واقعیت خارجی انطباق پیدا نمی‌کند. این طبقه‌بندی برای تحقیق تجربی و پرورش نظریه

بسیار سودمند بوده است؛ به طوری که ابن خلدون توانسته است به خوبی از طریق آن، هم به تبیین واقعیت پردازد و هم تفاوت‌های میان واقعیت‌ها را در گونه‌ها و انواع آنها نشان دهد.

۵- چهارچوب کلی تحلیل ابن خلدون در تشکیل جامعه

ابن خلدون در بیان چگونگی پیدایش جامعه از چهارچوب تحلیلی خاصی بهره گرفته است. در این چهارچوب عوامل متعددی دخیل هستند. انسان، محیط، جامعه و عوالم برتر، متغیرهای اصلی در تحلیل و بررسی او می‌باشند که در مدل زیر نشان داده شده است:



نمودار شماره ۳ / ۳ - چهارچوب کلی تحلیل ابن خلدون

الف) موقعیت انسان

از نظر ابن خلدون، انسان موجودی اجتماعی است که به دلیل داشتن ویژگی‌های کاملاً ویژه اش از سایر موجودات متمایز می‌گردد. ابن خلدون انسان را در چند خصوصیت، متفاوت از حیوانات می‌داند.

● - اندیشیدن که محصول و نتیجه آن دانش و هنر می‌باشد: «دانش‌ها و

هنرهایی که نتیجه اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته می‌شود و با اتصاف بدان پر دیگر آفریدگان برتری و بزرگی می‌یابد...»^(۵۲)

● - نیاز به جامعه : از نظر ابن خلدون انسان نیازمند به زندگی جمعی است : «دیگر از تمایزات انسان، عمران یا اجتماع است یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادر نشینان 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...»^(۵۳)

● - کوشش و کار : انسان از دیدگاه ابن خلدون تکلیفش با حضور در جمع آغاز می‌شود و باید برای بقاء و جامعه‌سازی کار و کوشش کند : «دیگر از تمایزات انسان نسبت به جانوران کوشش و کار در راه معاش و تلاش در به دست آوردن راه‌ها و وسایل آن است از آن روکه 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»^(۵۴)

● - نیاز به فرمانروایی : از نظر او نظم و انضباط در جامعه به خودی خود صورت نمی‌گیرد، بلکه تشکیل حکومت ضروری است : «... نیازمندی به فرمانروایی حاکم و رادع و پادشاهی قاهر، چه بی داشتن چنین نیرویی ممکن نیست در میان همه جانوران دیگر موجودیت یابد و آنچه درباره زنبور انگبین و ملخ گفته میشود این تمایز رانقض نمیکند زیرا هر چند این جانوران در این خصوص مشابه انسان‌اند ولی کارهای آنان به روشی الهامی است نه از راه اندیشه و تفکر»^(۵۵)

از مجموع تمایزات انسان با سایر موجودات، ابن خلدون تاکید بیشتری بر اجتماعی بودن انسان دارد. زیرا وجوه دیگر از قبیل کار و کوشش و فرمانروایی از لوازم زندگی جمعی است. وقتی زندگی جمعی شکل گرفت باید در آن نظم به وجود آید و افراد به کار و کوشش بپردازند: «دراینکه اجتماع نوع انسان ضروری است و حکیمان این معنی را بدین سان تعبیر کنند که : انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آن را مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است»^(۵۶)

ابن خلدون در اجتماعی شدن انسان در بدو امر نیاز به غذا را مطرح نموده است : «خدای سبحانه انسان را بیافرید و او را به صورتی ترکیب کرد که زندگانی و بقایش

بی‌تغذیه میسر نیست و او را به جستن غذا به فطرت رهبری کرد و در ساختمان بدنی او توانایی بدست آوردن غذا را تعبیه فرمود»^(۵۷)

از نظر او، لوازم تهیه غذا و انباشت آن، تقسیم کار و تعاون و همکاری است: «ناچار باید نیروهای بسیاری از هم نوعانش با هم گرد آید تا روزی او و آنان فراهم گردد آن وقت در سایه تعاون و همکاری مقداری که حاجت آن گروه و بلکه چندین برابر آنها را رفع کند به دست می‌آید»^(۵۸)

در مرحله دوم، پس از رفع نیازهای ضروری، نیاز به حفاظت از گروه مطرح می‌شود. زیرا افراد از لحاظ توانمندی با یکدیگر تفاوت دارند: «بسیاری از جانوران بی‌زبان را در توانایی کاملتر از انسان بیافزید و آنان را از میزان قدرت بیشتری بهره‌مند ساخت چنانکه در مثل زورمندی اسب به درجات از توانایی انسان بیشتر است، و هم قدرت خر و گاو، و قدرت شیر و فیل چندین برابر نیرومندی انسان است و چون تجاوز نیز در جانوران...»^(۵۹) ابن خلدون کنترل و توزیع قدرت را امری خودبخودی نمی‌داند، بلکه نیرویی لازم است تا به این وظیفه بپردازد: «هرگاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان به وسیله آن انجام پذیرد ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته‌ای به دسته دیگر دفاع کند...»^(۶۰)

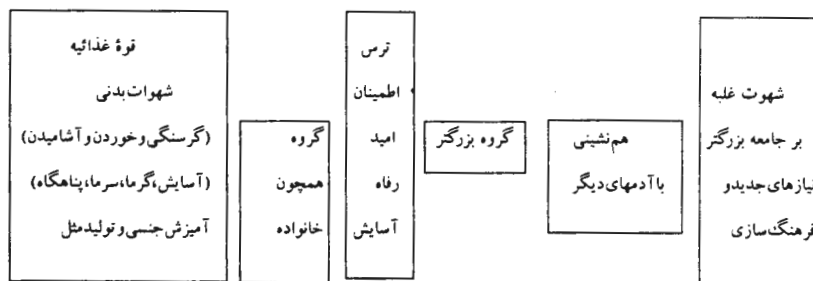
ابن خلدون ضمن نقد نظر حکما در وجوب نبوت، مدعی است که می‌توان جوامعی را بدون حکومت دینی و حاکمیت انبیاء یافت که در آن، حاکم و دولت آبادانی وجود داشته است: «اهل کتاب و پیروان پیامبران نسبت به مجوس که کتاب آسمانی ندارند اندک می‌باشند، چه اینان اکثریت مردم جهان‌اند و با همه اینها گذشته از حیات و بقا دارای دولت‌ها و آثار و یادگارها بوده‌اند و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع بسر می‌برند و در اقلیم‌های غیر معتدل شمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان بی‌گمان برخلاف زندگی مردمانی است که بصورت هرج و مرج و بی‌حاکم بسر می‌برند...»^(۶۱)

انسان اجتماعی ابن خلدون ضمن اینکه از جامعه تأثیر می‌پذیرد بر جامعه نیز اثر می‌گذارد. رابطه‌اش با جامعه دوسویه می‌باشد. ابن خلدون معتقد است، انسان در ارتباط با افراد و سازمانهای اجتماعی نیاز جدیدی پیدا کرده و نوع فعالیت او تغییر می‌کند. ابن خلدون پیدایش نیازهای جدید را زمینه‌ساز تغذیه و تحول در نوع

جامعه می‌داند:

«ولی هنگامیکه وضع زندگی همین طوایف [بادیه‌نشین] که بدین شیوه می‌زیند توسعه یابد و در توانگری و رفاه به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی برسند آنوقت وضع نوین، آنانرا به آرامش طلبی و سکونت گزیدن وامیدارد و برای بدست آوردن میزان بیشتر از حد ضرورت و نیاز با یکدیگر همکاری می‌کنند و در راه افزایش خوراکیها و پوشیدنیهای گوناگون می‌کوشند...»^(۶۲)

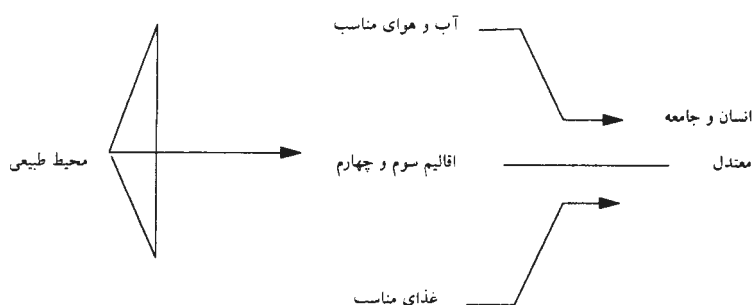
نحوه توسعه رابطه انسان با جامعه را می‌توان در مدل زیر نشان داد:



نمودار شماره ۳/۴ - نحوه توسعه رابطه انسان با جامعه

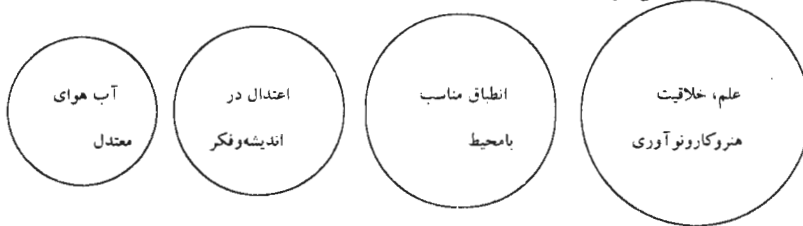
ب) محیط طبیعی

انسان مورد نظر ابن خلدون، قبل از حضور و در عین حضور در جامعه از عوامل طبیعی و اقلیمی (از قبیل آب، هوا و غذا) تأثیر می‌پذیرد و رفتارهای متعددی را بروز می‌دهد. آنچه ابن خلدون اشاره نموده است، تحت عنوان نظریه جغرافیاگرایی مطرح شده که در مدل زیر نشان داده شده است.

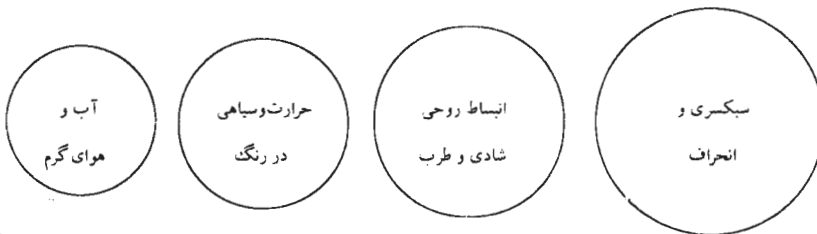


نمودار شماره ۳/۵ - رابطه محیط و اخلاق اجتماعی

مدل فوق قابل تبدیل به مدل‌های بسیاری است. زیرا ابن‌خلدون با تأکید بر مفهوم اعتدال، از انسان، جامعه، محیط، و شرایط معتدل یاد نموده و جامعه‌سازی و تمدن‌سازی را با وجود عناصر فوق ممکن می‌داند. از نظر او خروج هر یک از عوامل از حد اعتدال به نارسایی فردی، جمعی و تمدنی می‌انجامد. به عنوان نمونه او اشاره به اثر هوای (گرم، سرد، معتدل) به روحیات (سبکسری، سختی و اعتدال) نموده است که در دو مدل زیر نشان داده شده است.

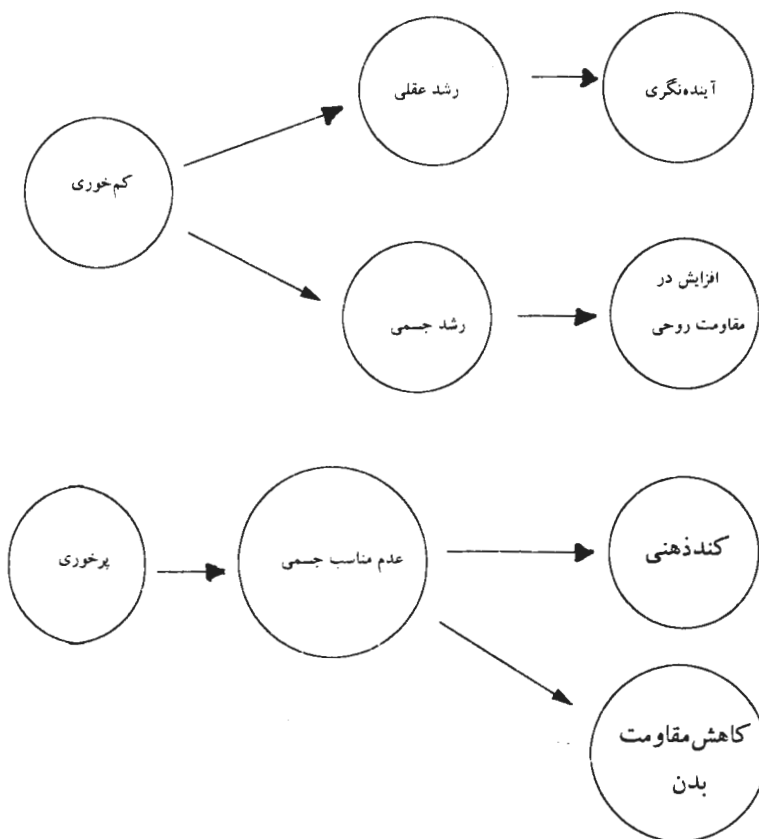


نمودار شماره ۳/۶ - رابطه محیط و فعالیت فکری



نمودار شماره ۳/۷ - رابطه محیط و اخلاق

ابن خلدون افزون بر ملاحظه عنصر آب و هوا، به اثر نوع و میزان غذا بر روحیه افراد و کل جامعه نیز توجه کرده است. از نظر او کم خوردن بر پر خوری ارجحیت داشته و موجب سلامت روح و روان و رفتارهای جمعی مناسب می شود.



نمودار شماره ۳/۸ و ۳/۹ - رابطه غذا و روحیات و خلیات

با ملاحظه اقلیم، آب و هوای معتدل و غذای مناسب، انسان و جامعه مناسب و معتدل شکل می‌گیرد و تمدن سازی در آن امکان پذیر می‌شود:

«از این رو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است و آنچه درجوانب آن است یعنی اقلیم‌های سوم و پنجم پس از اقلیم مزبور از دیگر

اقلیم به اعتدال نزدیکتر می‌باشد ولی اقلیم‌های دوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیم‌های اول و هفتم به درجات دورتر است و 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 با 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...»^(۶۳)

ج) عالم ماوراء

ابن‌خلدون قسمت عمده‌ای از کتاب مقدمه را تحت عنوان عالم ماوراء به بررسی مفاهیمی چون روایا، خیال، حواس، و عقل اختصاص داده و در بیانش، نوع ارتباط امکانی بین انسان، جامعه و عالم برتر را بازگو نموده است. از نظر او تنها رابطه درست با عالم برتر از طریق وحی و پیامبری است و اشکال دیگر ارتباطی (روایا، غیبگویی، ستاره‌شناسی و رمالی) حجیت ندارند. در این صورت جامعه و انسان معتدل با وجود حاکمیت پیامبران، امکان‌پذیر است. شاید بتوان پیوند دین و جامعه را بدین‌سان از دیدگاه ابن‌خلدون مورد بررسی قرارداد.

د) جامعه

ابن‌خلدون مانند دیگر جامعه‌شناسان از چهارچوب تحلیلی خاصی بهره گرفته است. او کمی فزاینده از دیدگاه اندام‌وارگی قرار می‌گیرد و در مرحله شکل‌دهی به چارچوب‌های جدید تحلیلی می‌باشد. در بعضی از مقاطع، ابن‌خلدون در بیان بهتر از جامعه، از تمثیل جامعه به بدن انسان استفاده کرده ولی او هرگز منشأ تحلیل را دیدگاه اندام‌وارگی ندانسته است. بلکه در بررسی تحول و توسعه جامعه از متغیرهایی چون اقتصاد، نظام اجتماعی، دولت و نظام سیاسی، فرهنگ و دین... استفاده نموده است.

آنچه ابن خلدون را در بررسی جامعه‌شناسانه توانا ساخته است، توجه به نیازهای اقتصادی در شکل‌گیری جامعه و متغیرهای اجتماعی - فرهنگی در بقای جامعه می‌باشد. اگر چه او از نیازها، موقعیتهای طبیعی و نظامات تولید و معیشت در شکل‌گیری نوع خاص جامعه (باده‌نشینی) یاد می‌کند، ولی در ادامه عوامل فرهنگی چون آداب و رسوم، مذهب، علائق، جبرهای اجتماعی را نیز مطرح می‌نماید و آنها را تقویت‌کننده‌های نظام اجتماعی می‌داند. او هرگز تحلیل را در سطح متغیرهای اقتصادی باقی نگذاشته است تا ماده‌گرا و یا معتقد به اصالت اقتصاد تلقی شود. ولی به متغیرهای اقتصادی نیز بی‌توجه نبوده است تا ایده‌آلیست و یا فرهنگ‌گرای صرف تلقی شود. او بین این دو متغیر، رابطه‌ای دوسویه قائل بوده است.

از نظر او اقتصاد، زمینه ساز و عامل موثر در پیدایش جامعه است. فرهنگ و نیازهای اجتماعی در بقا و استمرار جامعه موثر هستند. دیدگاه دوسویه او را می‌توان با ملاحظه دو متغیر اقتصاد و فرهنگ مورد بررسی قرار داد :

یکم: اقتصاد :

ابن خلدون نیازهای اقتصادی و شیوه معاش را ساخت‌دهنده به نوع نظام اجتماعی می‌داند : «باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملتها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه به دست آوردن وسایل معاش است».

او در جای دیگر آورده است :

«پس آشکار شد که تشکیل زندگانی اقوام و ملتهای بیابان گرد و شهرنشین به‌طور یکسان بر وفق امور طبیعی است و چنانکه گفتیم هرکدام برحسب ضرورت^(۶۴) به‌شیوه‌ای می‌گرایند که اجتناب ناپذیر است»

ابن خلدون جهت بیان اهمیت اقتصاد و نیازهای طبیعی در شکل‌گیری رفتار اجتماعی و جامعه، چند اصل را مطرح کرده است که به شرح آنها می‌پردازیم :

● - اصل اول، اهمیت شیوه معاش : ابن خلدون معتقد است شیوه معاش در تعیین نوع نظام اجتماعی و فرهنگ موثر است. تنوع در شیوه معاش به تنوع در نظام اجتماعی می‌انجامد. عده‌ای به لحاظ ضرورت برای رفع نیازها به کشاورزی، دامداری، باغداری می‌پردازند و یکجانشین می‌شوند و گروه دیگر با شترداری در حال حرکت هستند و زندگی کوچ‌نشینی را انتخاب می‌کنند.

● - اصل دوم، روانشناسی مردم : مردم در صحرانشینی با وجود نیازها و فعالیت‌های محدود امکان گام نهادن به مرحله‌ای بالاتر را نمی‌یابند. در صورتیکه به نیازهای جدید دست یابند، به تغییر نوع زندگی خود اقدام خواهند کرد.

● - اصل سوم، موقعیت طبیعی : که تعیین‌کننده نوع و شکل خانه و نوع غذا و نحوه پختن آن، نوع و نحوه کوچ می‌باشد. از نظر ابن خلدون خانه‌سازی تحت تأثیر شرایط محیطی است. زیرا به اقتضای شرایط محیطی، خانه از گل و سنگ و خشت، شاخه‌های درخت و... ساخته میشود.^(۱۵) در جامعه بادیه‌نشینی به لحاظ فقدان امکانات فنی، غذا با کمترین مصرفی، مورد استفاده قرار می‌گیرد : «غذا مواد طبیعی است و ممکن است با اندک مصرفی در آنها خورده شود.» بجز انواعی را که با آتش می‌پزند، هیچگونه مصرفی هم در آنها نمیکنند»^(۱۶) از طرف دیگر به لحاظ وابستگی به محیط برای تهیه امکانات زندگی، معاش، چراگاه و... مهاجرت ضروری است^(۱۷).

از نظر ابن خلدون، گروه‌های وحشی نیز متأثر از مهاجرت می‌باشند. چون امکان چرای حیوانات برای وحشیان و بیابان‌گردان محدود است، تصاحب برای چرا، موجب مخالفت و درگیری می‌شود. «چه بسا که مرزبانان و نگهبانان جلگه‌های حاصلخیز ایشان را از آن‌گونه سرزمینها می‌رانند و چون طوایف مزبور به مذلت و خواری تن در نمی‌دهند از بیم آزار مرزبانان مزبور به دشت‌های دور پناه می‌برند. از این‌رو این گروه وحشی‌ترین مردم به‌شمار می‌روند و نسبت به شهرنشینان در شمار جانوران رمنده‌ای هستند که به چنگ آوردن آنها دشوار است و یا همچون حیوانهای

درنده می باشند»^(۶۸) ابن خلدون مثال این طوایف را تازیان و بیابان گردان بربر و زناته در مغرب نام برده است. او در مشرق نیز از کردها و ترکمانان و ترکها یاد کرده است^(۶۹)

ابن خلدون نوع شغل را عامل تشدیدکننده در پراکندگی، میزان مهاجرت و نوع جامعه می داند. بعنوان مثال ابن خلدون نوع جامعه ای را که اقتصاد اصلی آن براساس گاو داری و گوسفند داری است با اقتصاد مبتنی بر شتر داری متفاوت می داند: «تازیان برای جستن گیاه دشت های دورتری را درهم می نوردند و از قبایل یادکرده بیشتر بیابانگردی می کنند، زیرا آنان تنها به شتر داری می پردازند در صورتی که قبایل دیگری که یاد کردیم گذشته از شتر داری بگوسفند داری و گاو داری هم اشتغال می ورزند»^(۷۰)

● - اصل چهارم، بادیه نشینی منشأ و اساس شهرنشینی است: زیرا «بادیه نشینی به منزله اصل و گهواره ای برای شهرها و تمدن است و مقدم بر شهرنشینی می باشد»^(۷۱)

ابن خلدون برای اثبات تقدم بادیه نشینی بر شهرنشینی به دو مورد اشاره کرده است: اول علاقه بادیه نشینان به عادات و خلیقات شهرنشینان و دوم بهره گیری از امکانات که موجب تفاوت دو نوع نظام اجتماعی می شود:

«گواه دیگر براین که بادیه نشینی اصل و گهواره شهرنشینی و مقدم بر آن می باشد این است که هرگاه مردم شهری را مورد کنجکاو و تحقیق قرار دهیم خواهیم دید بیشتر آنها در آغاز از بادیه نشینان و اهالی دهکده های نواحی آن شهر بوده اند که پس از رسیدن به به مرحله توانگری و ثروت به شهر منتقل شده و در آن سکونت گزیده و رفته رفته به رفاه زندگی و تجمل شهرنشینی^(۷۲) تمایل گشته اند»

دوم: فرهنگ:

پس از تشکیل جامعه، عناصر اجتماعی و فرهنگی در قوام و گسترش آن مؤثر

باشند. این خلدون اهمیت فرهنگ را در اصل زیر آورده است:

«انسان ساخته و فرزند عادات و مأنوسات خود می‌باشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و به هرچه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آنکه خوی و ملکه و عادت او شود سرانجام همان چیز جانشین طبیعت و سرشت او می‌شود و اگر این وضع را در مردم مورد دقت قرار دهیم نمونه‌های صحیح و بسیاری از آن خواهیم یافت»^(۷۳)

منابع فصل چهارم

- ۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ۵۱
- ۲- نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم لو، صفحه ۷
- ۳- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مسعودی، صفحه ۲۸۸
- ۴- نصار ناصف، اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم لو، صفحه ۷
- ۵- همان منبع، صفحه ۳۲۰
- ۶- نقل از مقاله آقای غراب، درس اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، ترم اول سال تحصیلی ۱۳۷۴-۷۵، دانشگاه تربیت مدرس، استاد، تقی آزادارمکی
- ۷- ابن خلدون، مقدمه، جلد دوم، صفحه ۸۶۲
- ۸- همان منبع، صفحه ۸۹۲
- ۹- همان منبع، صفحه ۸۶۰
- ۱۰- مقدمه ابن خلدون، صفحه ۶۴
- ۱۱- ناصف نصار، همان منبع، صفحه ۷۱ - ۷۲
- ۱۲- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ۵۱ - ۵۲
- ۱۳- همان منبع، صفحه ۳۲۷
- ۱۴- همان منبع، صفحه ۵۹۷
- ۱۵- همان منبع، صفحه ۵۲
- ۱۶- همان منبع، صفحه ۷۸
- ۱۷- همان منبع، صفحه ۲۳۴ - ۲۳۵
- ۱۸- همان منبع، صفحه ۲۳۶
- ۱۹- همان منبع، صفحه ۲۴۳
- ۲۰- همان منبع، صفحه ۲۴۹
- ۲۱- همان منبع، صفحه ۲۶۵
- ۲۲- همان منبع، صفحه ۲۶۷
- ۲۳- همان منبع، صفحه ۲۷۰

٢٤. همان منبع، صفحه ٢٦٨
٢٥. همان منبع، صفحه ١٧
٢٦. همان منبع، صفحه ١٤
٢٧. همان منبع، صفحه ٥٨
٢٨. همان منبع، صفحه ٦٥ - ٦٤
٢٩. همان منبع، صفحه ٦٩
٣٠. همان منبع، صفحه ٦٨
٣١. همان منبع، صفحه ٦٩ - ٦٨
٣٢. همان منبع، صفحه ١٦
٣٣. همان منبع، صفحه ٢١
٣٤. همان منبع، صفحه ١٥ - ١٤
٣٥. همان منبع، صفحه ٢٠
٣٦. همان منبع، صفحه ١٦
٣٧. همان منبع، صفحه ٥١
٣٨. همان منبع، صفحه ٥٢ - ٥١
٣٩. همان منبع، صفحه ٥٢
٤٠. همان منبع، صفحه ٥٢
٤١. همان منبع، صفحه ٥٩
٤٢. همان منبع، صفحه ١٤
٤٣. همان منبع، صفحه ١٩
٤٤. همان منبع، صفحه ١٩ - ١٨
٤٥. همان منبع، صفحه ٦٨ - ٦٧
٤٦. همان منبع، صفحه ٦٨
٤٧. همان منبع، صفحه ٦٧
٤٨. ناصف نصار، همان منبع، صفحه ٧٢
٤٩. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ٢٧٥

۵۰. همان منبع، صفحه ۲۲۵

۵۱. لاکوست، ابو، جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه دکتر مظفر مهدوی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳،

صفحه ۱۸۴

۵۲. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، جلد اول، صفحه ۷۴

۵۳. همان منبع، صفحه ۷۵

۵۴. همان منبع، صفحه ۷۵ - ۷۴

۵۵. همان منبع، صفحه ۷۴

۵۶. همان منبع، صفحه ۷۷

۵۷. همان منبع، صفحه ۷۷

۵۸. همان منبع، صفحه ۷۸

۵۹. همان منبع، صفحه ۷۸

۶۰. همان منبع، صفحه ۷۹

۶۱. همان منبع، صفحه ۸۰

۶۲. همان منبع، صفحه ۲۲۶

۶۳. همان منبع، صفحه ۲۲۵

۶۴. همان منبع، صفحه ۲۲۷

۶۵. همان منبع، صفحه ۲۲۷

۶۶. همان منبع، صفحه ۲۲۸ - ۲۲۷

۶۷. همان منبع، صفحه ۲۲۸

۶۸. همان منبع

۶۹. همان منبع، صفحه ۲۲۹

۷۰. همان منبع

۷۱. همان منبع

۷۲. همان منبع، صفحه ۲۳۰

۷۳. همان منبع، صفحه ۲۳۶

فصل پنجم :

منزلت و جایگاه علم عمران

در این فصل، تعیین منزلت و جایگاه علم عمران ابن خلدون مورد نظر است. برای دستیابی به منزلت علم عمران، ضروری است تا به طرح مبانی و اصول علم عمران، سنخ‌شناسی اجتماعی، و نظریات مطرح شده در علم عمران از قبیل عصبیت اجتماعی توجه شود.

۱- مبانی و اصول علم عمران

علم عمران ابن خلدون براساس چند اصل طراحی شده است که بدون ملاحظه این اصول، قابل درک نخواهد بود و امکان مناسب در پاسخ دادن به سوالات زیر فراهم نخواهد شد :

آیا فرقی بین اندیشه ابن خلدون و اندیشه جامعه‌شناسان امروز وجود دارد؟ آیا فرق آنها ماهوی است؟ آیا می‌توان در بررسی تاریخ اندیشه جامعه‌شناختی، اندیشه ابن خلدون را قبل از کنت مطرح کرد و یا اینکه ابن خلدون به طراحی اندیشه‌ای متفاوت از آنچه کنت مطرح نموده، پرداخته است؟

در مجموع می‌توان از اصول زیر به عنوان مهمترین اصول در اندیشه ابن خلدون یاد کرد : الف - واقع‌گرایی، ب - تلقی خاص از جامعه؛ جامعه به منزله کنش اجتماعی، و ج - تفکیک بین نهادهای اجتماعی و تمایز بین جامعه و دولت.

الف) واقع‌گرایی

ابن‌خلدون برخلاف تصور بعضی از شارحان اثرش، دارای جهان‌بینی واقع‌گرایانه می‌باشد. او منتقد کسانی است که براساس پیش‌فرضهای ذهنی‌شان (خوش‌بین بودن و یابددین بودن) به قبول بعضی امور اجتماعی - تاریخی و یا نفی آنها می‌پردازند.

ابن‌خلدون یکی از دلایل اصلی ذهنیت‌گرایی تاریخی را نادیده گرفتن طبیعت امور می‌داند: «بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع است زیرا هر حادثه‌ای، خواه ذاتی باشد یا عارضی، ناچار باید دارای طبیعت و سرشت مخصوص به ماهیت خود و کیفیاتی باشد که برآن عارض می‌شود»^(۱)

واقع‌گرایی ابن‌خلدون را می‌توان مبتنی بر اصول زیر دانست که او در بررسیهای اجتماعی و تاریخی ضروری می‌شناسد:

یکم: اصل طبیعت امور:

او با طرح اصل طبیعت امور، دیدگاه خاصی در بررسیهای اجتماعی تاریخی مطرح نموده است. ابن‌خلدون منظور خود را از اصل طبیعت امور، در مطالعه اجتماعی و تاریخی، این‌گونه مطرح کرده است: «در چنین شرایطی [ذهنیت‌گرایی تاریخی و اجتماعی] مورّخ بصیر به تاریخ، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است»^(۲)

ابن‌خلدون اتکاء به اصل فوق را با وجود لوازم نظری و روشی مفید می‌داند. از این رو مدعی شده است: «... و هم لازم است در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بداند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد، و موافق را با مخالف و متضاد، تجزیه و تحلیل کند و به علل آنها پی‌برد و هم به درک اصول و شالوده‌شان دولت‌ها و ملتها و مبانی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هریک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را به کمال

فراگیرد»^(۳)

طبیعت امور اجتماعی - تاریخی از نظر ابن خلدون بیشتر معطوف به ملاحظه زمان، مکان، قواعد عمل اجتماعی و تفاوت دو سطح تحلیلی خرد و کلان است. منظور او از طبیعت امور، امور طبیعی و زیستی نیست، بلکه چگونگی حضور و ظهور عمل اجتماعی در وجه تاریخی و غیر آن است. ابن خلدون به عنوان مثال، در توضیح طبیعت امور اجتماعی در بحث رابطه دولت و قلمرو (کم و یازیاد) آن آورده است:

«ولی تا هنگامیکه دسته‌ها و اعضای دستگاه فرمانروایی افزون باشند و در نتیجه تقسیم آنها به نواحی گوناگون و بخشهای مرزی اعضای مزبور به آنها نرسد هنوز هم برای رسیدن دولت به مرحله‌نهایی توسعه طلبی نیروهایی باقی خواهد ماند که می‌تواند به وسیله آن نیروی باقیمانده دایره آن را به حدنهایی توسعه برساند و علت طبیعی این امر این است که نیروی عصبیت هم مانند دیگر نیروهای طبیعی است و هر نیرویی که فعلی از آن صادر شد همین کیفیت در فعل آن وجود خواهد داشت»^(۴)

در عبارت فوق، تعبیر ابن خلدون از طبیعت عصبیت، منشاء اثر و فعل بودن است. طبیعت عصبیت این‌گونه است، ولی ممکن است طبیعت امور دیگر، متفاوت باشد. از نظر او موضوع عمده، شناسایی طبیعت امور است. تأکید ابن خلدون بر این است که طبیعت امور در همه شرایط، یکسان بروز نمی‌کند. زیرا ملاحظه شرایط، یکی از لوازم و عناصر نشان‌دهنده جهت عمل اجتماعی است.

دوم: اصل تغییر و تحول:

ابن خلدون دومین اصل را در نفی ذهنیت‌گرایی و اثبات واقع‌گرایی تحت عنوان توجه به تغییر و تحول مطرح کرده است:

«... این اصل است که احوال ملتها و نسلها در نتیجه تبدل و تغییر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست زیرا جز با سپری شدن قرنهای دراز روی نمی‌دهد»^(۵)

ابن‌خلدون معتقد است که اولاً: نظام اجتماعی لحظه به لحظه تغییر نمی‌کند و طی دوره‌ها و زمان صورت می‌گیرد. ثانیاً: همه افراد توان شناسایی و ارزیابی تغییرات را ندارند بلکه عده خاصی که ممارست کافی در تحقیق و بررسی دارند می‌توانند آنرا مطالعه کنند: «و کمابیش بجز افرادی انگشت شمار از کسانی که به تحولات طبیعت آشنایی دارند این امر را درک نمی‌کنند»^(۱)، ثالثاً: علت دشواری فهم تحولات و تغییرات: «این است که کیفیت جهان و عادات و رسوم ملتها و شیوه‌ها و مذاهب آنان بر روشی یکسان و شیوه‌ای پایدار دوام نمی‌یابد بلکه برحسب گذشت روزگارا و قرن‌ها اخلاف می‌پذیرد و از حالی به حالی انتقال می‌یابد و همچنانکه این کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید می‌آید، در سرزمینها و کشورها و قرون متمادی و دولت‌ها نیز روی می‌دهد»^(۷)

ب) تصور از جامعه

ابن‌خلدون از مفهوم اجتماع انسانی به جای مدینه استفاده کرده است. تأکید او بر مفهوم اجتماع انسانی، تلقی جدیدی، در علوم اجتماعی، مقایسه با حکمت مدنی به یادگار مانده از قدما به شمار می‌رود. اگر چه ابن‌خلدون با نگرش فلاسفه قبل، نظیر ارسطو، فارابی، و ابن‌سینا آشنایی داشته ولی او مفهوم جدید عمران و اجتماع انسانی را مطرح کرده است، زیرا موضوع علم عمران، اجتماع و موضوع سیاست مدنی، شهر و موضوع تدبیر منزل، خانه است.^(۸) از طرف دیگر، او اولاً: اساس تشکیل جامعه را امری اجتماعی (عصبیت و تمایل به شهرنشینی) و توسعه آنرا تمایل به رفاه و یکجانشینی می‌داند. ثانیاً: اعتقاد دارد که جامعه دارای سرنوشت است و در گذر زمان تغییر می‌کند. ثالثاً: افت و خیز دولت‌ها بر کل نظام اجتماعی اثر می‌گذارد، ولی موجب از بین رفتن آن نمی‌شود. در اثر تغییر در ساختار دولت، اقتصاد، فرهنگ، روابط اجتماعی، صنعت، و دیگر عناصر اجتماعی دستخوش دگرگونی می‌شوند. از طرف دیگر، تغییر در هر یک از عناصر فوق، موجب تحول در ساختار حکومت می‌شود.

ابن‌خلدون در ارائه تصویری جامعه‌شناسانه از جامعه به تمایز بین انسان و

انسان اجتماعی پرداخته است. او وقتی از انسان سخن می‌گوید، منظورش، انسان غیر اجتماعی و یا انسان جدای از جامعه نیست. انسانی نیست که بر اساس طبیعت و مزاج و امیالش عمل می‌کند، بلکه انسانی است که در جامعه بر اساس سنتهای موجود در جامعه رشد و نمو کرده است:

«... اصل قضیه این است که انسان ساخته و فرزند عادات و مأنوسات خود می‌باشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و به هر چه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آنکه خوی و ملکه و عادت او شود سرانجام همان چیز جانشین طبیعت و سرشت او می‌شود و اگر این وضع را در مردم مورد دقت قرار دهیم نمونه‌های صحیح و بسیاری از آن خواهیم یافت...»^(۹)

ج) تفکیک نهادهای اجتماعی

ابن خلدون بین نهادهای اقتصاد، سیاست، مذهب، صنعت و دیگر نهادهای اجتماعی تمایز قائل شده است. به نظر او هر یک از این نهادها براساس نیاز خاصی مطرح شده‌اند.

ابن خلدون دلیل بروز بسیاری از نهادها در شهر را وجود شرایط مناسب همچون امنیت و رفاه در شهر می‌داند. چون رفاه در شهرها وجود دارد، صنایع، علوم و معارف نیز توسعه می‌یابند. تمایز قائل شدن بین دو مفهوم دولت و جامعه به لحاظ تعیین نوع بررسی اجتماعی او، با اهمیت است.

هر چند جامعه‌شناسانی چون دورکیم معتقدند، فلاسفه کلاسیک قائل به استقلال جامعه نبوده و آنرا امری عرضی می‌دانند ولی ابن خلدون آگاهانه به تمایز بین جامعه و دولت پرداخته است زیرا در بررسی فلسفی و غیر جامعه‌شناسی از امور اجتماعی به هر عنوان که باشد چه قبیله و چه مدینه و چه ملت، ترکیبات عرضی و موقتی است که واقعیت خاصی ندارد. آنچه واقعیت دارد بشریت است و بس و تحول اجتماعی همه از صفات عمومی طبیعت بشر سرچشمه می‌گیرد»^(۱۰)

گرچه به اعتقاد ابن خلدون آغاز اندیشه، عمل است ولی منظور او از عمل، کنش جمعی است که در جامعه شکل می‌گیرد. اندیشه بشری نیز صورت جمعی می‌یابد

و خصوصیت فردی ندارد. زیرا جامعه، تعیین‌کننده است.

در میان متفکران دوران کلاسیک، تنها ابن‌خلدون است که بین جامعه و دولت تمایز قائل است. علت اصلی تمایز قائل شدن او بین این دو مفهوم، تفکر جامعه‌شناسانه است. او اگر از منظر فلسفه و یا فلسفه سیاست ارسطویی به جامعه می‌نگریست، ضرورتی در تمایز قائل شدن بین دولت و حکومت با جامعه نمی‌دید. در مطالعه سیاسی کلاسیک، جامعه و یا مدینه از دیدگاه اخلاق و فلسفه تحت عنوان سیاست مُدُن مطرح می‌شد که مورد نظر ابن‌خلدون نیست. از نظر او علم عمران از سیاست مُدُن جداست: «... و در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه، سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره جویی خانه یا شهر است. به مقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند تا تودهٔ مردم را به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادار کند زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن - که چه بسا بدان همانند باشند - مخالف است»^(۱۱) جامعه از نظر او نباید همان حکومت و دولت باشد. اگر او این دو مفهوم را یکسان می‌دانست و یا اینکه دولت و حکومت را اعم از جامعه می‌دانست، باید او را فیلسوف سیاسی می‌انگاشتیم، زیرا جامعه را از دریچه دولت و حکومت بررسی می‌نمود. او در نقد مطالعه ارسطو آورده است: «... و در کتاب منسوب به ارسطو دربارهٔ سیاست که در میان مردم متداول است قسمت شایسته‌ای دربارهٔ اجتماع است ولی کامل نیست و از لحاظ براهین، حق مطلب ادا نشده و آمیخته به مطالب دیگریست»^(۱۲).

ابن‌خلدون تفاوت علم عمران را با سیاست ارسطو در نحوهٔ پرداختن به جامعه (کامل و برهانی نبودن) می‌داند. و این حاکی از ارزیابی خاص او از علم عمران است. او در بحث از مسائل علم عمران تحت عنوان «کیفیات اجتماعی»، به طور کلی وظیفهٔ علم و عمران را تبیین رابطهٔ انسان و جامعه با محیط، اجتماع بادیه‌نشینی و شهرنشینی و مسائل آن را، دولت، خلافت و پادشاهی می‌داند^(۱۳) از نظر او دولت امری مستقل از دیگر امورات اجتماعی است.

ابن‌خلدون در بحث از کیفیات اجتماع، به ترتیب از بادیه‌نشینی، دولت و شهرنشینی یاد نموده است. او آشکارا اشاره نموده است. «تشکیل سلطنت و دولت

(۱۴)

را برپدید آمدن شهرهای کوچک و بزرگ مقدم داشتم»
ابن خلدون وقتی از ضرورت حکومت بحث می‌کند، دولت را از جامعه متمایز می‌سازد: «هرگاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان به وسیله آن انجام پذیرد ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته‌ای به دسته دیگر دفاع کند...»^(۱۵)

ابن خلدون افراد درگیر فعالیت‌های حکومتی را با کل جامعه مقایسه نموده و معتقد است جمعیت شهر نسبت به جمعیت دولت بیشتر است. رابطه بین مردم و حکومت براساس اقتدار می‌باشد. زیرا حاکمان دارای قدرت بیشتری در مقایسه با دیگر مردم می‌باشند: «در اینکه ممارست دایم شهریان در پیروی از فرمانها موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان می‌شود و حس سربلندی را از ایشان می‌زداید و این بدان جهت است که در شهر همه کس فرمانروا و صاحب اختیار کار خود نیست، چه رئیسان و امیران که عهده‌دار امور مردم و مسلط بر آنان می‌باشند نسبت به دیگران گروهی اندکند و بنابراین اکثریت مردم ناگزیرند فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروایی او بسر برند»^(۱۶)

ابن خلدون بر اقتدار مبتنی بر توازن و تعادل قوا بین فرمانده و فرمانبر، تأکید نموده است. از نظر او اگر فرمان‌های حکومتی بسنار سخت باشد، روحیه انقیاد و اطاعت بین مردم تقویت می‌شود و مردم تسلیم حکومت می‌شوند و دلاوری و شجاعت از بین می‌رود:

«اگر فرمانروای مردم روشی پیش گیرد که فرمان‌های خود را بازور و جبر و تهدید بر مردم تحمیل کند در این صورت روح سرسختی و دلاوری ایشان درهم شکسته می‌شود و حس خویشتن داری و مناعت آنان زایل می‌گردد زیرا نفوس رنج‌دیده و ستمکش به سستی و زبونی می‌گیرند»^(۱۷) از طرف دیگر، در صورتی که اعمال قدرت براساس دادگری باشد، جامعه‌ای معتدل وجود خواهد داشت: «زیر دستانش به خصال ذاتی خویش خواه دلاوری یا ترس متکی خواهند بود و مطمئن خواهند شد که رادع و حاکمی جبار وجود ندارد»^(۱۸)

او هم چنین مفهوم دولت و شهر و شهرنشینی را که یکی از صور حیات جمعی

است از یکدیگر متمایز کرده است: «سپس هرگاه کشورداری و سلطنت حاصل شود، به دنبال آن آسایش و فراخی معیشت و گشایش احوال همراه خواهد بود و شهرنشینی تنها عبارت از تفنّن در ناز و نعمت و استوار کردن و نیکو ساختن صنایع متداول است به شیوه‌ها و انواع گوناگون آن... خداوندان و زمامداران دولت همواره در مرحله شهرنشینی و عادات و رسوم آن از دولت پیشین خویش تقلید می‌کنند زیرا وضع و احوال ایشان را می‌بینند و بیشتر آنها را از آنان می‌گیرند»^(۱۹)

در مجموع می‌توان علم عمران ابن خلدون را علمی دانست که در جهت بررسی واقعیت اجتماعی است. او واقعیت اجتماعی را با دو ویژگی طبیعت و تغییر تعریف نموده است. تصویری که ابن خلدون از جامعه ارائه داده است، او را از متفکران قبل متمایز می‌سازد و به عنوان جامعه‌شناس جدید معرفی می‌کند. منظور او از جامعه، مدینه و یا امری ذهنی نیست، بلکه واقعیتی عینی و دارای نظام و قاعده می‌باشد. رابطه بین عناصری از قبیل اقتصاد و فرهنگ و یا سازمانها و نهادهای اجتماعی شکل دهنده به جامعه می‌باشند. از نظر او، مطالعه جامعه‌شناختی، بررسی علیّ تطورات هر یک از آنها و کل نظام اجتماعی است. ابن خلدون در علم عمران، آشکارا به تمایز بین دولت و نظام اجتماعی پرداخته است. از نظر او دولت بخشی از جامعه است و با دیگر عناصر اجتماعی نیز ارتباط دارد. تعریف او از جامعه بیش از آن که بر اساس بینش سیاسی یا ایدئولوژیک باشد، مبتنی بر بینش جامعه‌شناختی است.

۲ - سنخ‌شناسی اجتماعی

دورکیم معتقد است راه رسیدن به طبقه‌بندی، دستیابی به اجزاء سازنده و سپس شیوه ترکیب عناصر آن با یکدیگر است:

«باید نخست اجتماعات را از روی میزان ترکیب آنها طبقه‌بندی کرد و اجتماع کاملاً بسیط و یک بخشی را اساس کار قرارداد. سپس در درون این طبقات، برحسب به هم پیوستن یا پیوستن کامل بخشهای نخستین تشخیص انواع گوناگون پرداخت»^(۲۰)

ابن خلدون مانند عموم جامعه‌شناسان، در بیان نظریه اجتماعی‌اش به طرح سنخ‌شناسی اجتماعی پرداخته است. در سنخ‌شناسی اجتماعی او ضمن بیان وحدت در یک سنخ خاص، تفاوت و اختلاف بین دو سنخ نیز مورد نظر قرار گرفته است.

ابن خلدون دو نوع زندگی بادیه‌نشینی و شهرنشینی را جهت تبیین امور اجتماعی (حداقل رفاه در بادیه و حداکثر نیاز در شهر) مطرح نموده است. سؤال اصلی ابن خلدون بررسی چگونگی شکل‌گرفتن اجتماع انسانی و تغییرات آتی آن است. او برای پاسخ به این سؤال براساس نظریه عصبیت اجتماعی (قومی، خونی و دینی) نحوه تغییرات را از بادیه‌نشینی به شهرنشینی بیان می‌کند.

نوع اول جامعه از دیدگاه ابن خلدون، جامعه بادیه‌نشینی است «بادیه‌نشینی به منزله اصل و گهواره‌ای برای شهرها و تمدن است و مقدم بر شهرنشینی است»^(۲۱) «باید دانست که هر یک از دو نوع زندگانی بادیه‌نشینی و شهرنشینی در نوع خود متفاوت و گوناگون است»^(۲۲)

نوع اول سنخ اجتماعی او، بادیه‌نشینی است که جهت رفع نیازهای ضروری آدمی تشکیل شده و درگذر زمان در اثر آشنایی بادیه‌نشینان با نیازهای ثانویه (رفاه، تجمل، آسایش، یکجانشینی، امنیت،...) که به مردم شهر نشین اختصاص دارد، میل به شهرنشینی افزایش یافته، و نهایتاً شهرنشین می‌شوند.

ابن خلدون برای هر یک از این دو نوع، اشکال گوناگون فعالیت اقتصادی مطرح نموده است. در بادیه‌نشینی از چهار نوع فعالیت اقتصادی (۱- کشاورزی و ۲- دامداری، ۳- باغداری ۴- شترداری) یاد نموده است. در شهرنشینی نیز به دو نوع فعالیت اقتصادی (۱- صنایع و ۲- بازرگانی) اشاره نموده است.

ابن خلدون معتقد است نوع معاش زمینه‌ساز نوع رفتار، آداب، سنن و در نهایت، نظام اجتماعی است. انواع فعالیتها و رابطه آنها با یکدیگر در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول شماره ۵/۱ - طبقه‌بندی نظام‌های اجتماعی

سنخ	عناصر	نظام اجتماعی	نوع استقرار	محل فعالیت	نوع فعالیت
کلانه‌ها، روستائیان	قبیله	یکجانشین	صحرا	کشاورزی و باغداری	
بربرها، قوکان، بادیه‌نشینی ترکمانان، اسلاوها	قبیله	یکجانشین	صحرا	دامداری	
تازیان و بیابانگران بربر و زناته در مغرب تواها و ترکمنان و ترک در مشرق	قبیله	کوچ‌رو	بیابان	شترداری و غارتگری	
اعراب	گروه اجتماعی	یکجانشین	شهر	صنعت و بازرگانی	

باتوجه به جدول فوق، در مجموع دو نوع زندگی (بادیه‌نشینی و شهرنشینی) وجود دارد. ابن‌خلدون در ساختن انواع زندگی، بادیه‌نشینی را به ساده‌ترین واحد، تحت عنوان بیابان‌گردی ارجاع داده است و سپس در اثر ترکیب با دیگر واحدها، به ساختن انواع زندگی اجتماعی دست یافته است. او اولین واحد اجتماعی را بادیه‌نشینان وحشی نامیده است:

«در این که نسب خالص در میان وحشیان بیابان گرد دیده می‌شود از قبیل اعراب و قبایلی که مشابه آنانند و موجب آن اختصاص یافتن ایشان به زندگانی دشوار و تنگدستی و بدی مسکن است که ضرورت آنرا دچار این سرنوشت کرده است و بادیه‌نشینی و این زندگانی مشقت بار معلول این است که اعراب معاش خود را از کار شترداری به دست می‌آورند و ناگزیرند مراقب تولد و تناسل و وضع چرانیدن این حیوان باشند.

پس در حقیقت شتر آنان را بدین زندگانی وحشیگری و به سوی آن دشت‌های خشک می‌کشاند تا همچنانکه در فصول پیش یاد کردیم از درختان آن گونه سرزمینها خوراک شتر را فراهم سازند و در ریگزار نواحی مزبور جایگاه مناسبی برای زاییدن آن بجویند.

و پیداست که دشت‌های بی آب و گیاه محل سختی معیشت و گرسنگی است. ولی آنان بدان محیط خو گرفته و نژاد ایشان در آن سرزمین پرورش یافته است و در نتیجه عادات و احوال گذشتگان در نهاد ایشان چنان رسوخ یافته است که به منزله خصال ذاتی و طبیعی آنان شده است. از اینرو هیچ ملتی آرزو نمی‌کند که در این سرنوشت با آنان سهیم شود و هیچ یک از اقوام با آنان انس و الفت نمی‌گیرد، بلکه اگر یکی از ایشان فرصت مناسبی به دست آورد و راه فراری از این زندگی و عادات بیابد و برای او کوچ کردن ازین سرزمین میسر گردد از آن چشم نخواهد پوشید بنابراین انسایشان مصون از اختلاط و فساد می‌ماند (چون گاو و گوسفند)^(۲۳)

ابن خلدون بیابانگردهای شتردار را اصل و اساس بادیه‌نشینی می‌داند چون نسب آنها خالص بوده و بادیگر واحدهای اجتماعی ارتباط برقرار ننموده‌اند. با گسترش روابط آنها با دیگر اقوام، نسب آنها روبه تباهی می‌گذارد و از عصبیت خالص دور می‌شوند: «سپس اختلاط و آمیختگی تازیان در شهرها با ملل غیر عرب روی داد و به تقریب انسای تباهی پذیرفت و نتیجه آن که عصبیت بود از دست رفت»^(۲۴)

ابن خلدون اجتماعات بادیه‌نشین را «نسبت به اجتماعات شهرهای کوچک و بزرگ ناقص»^(۲۵) می‌داند زیرا از نظر او «کلیه امور ضروری و لازم که در اجتماع مورد نیاز است برای بادیه‌نشینان فراهم نیست و تنها ممکن است در سرزمینهایی که جایگاه سکونت ایشان است زمینه کشت و کار یافت شود...»^(۲۶) ابن خلدون افزون بر معیشت سخت، توجه به ضروریات و فقدان وسایل اساسی زراعت، فقدان صنایع و مشاغل صنعتی و دینار و درهم اشاره نموده است. او با طرح این امور، زمینه‌های پیوند بادیه‌نشینی - بیابانگردان وحشی را با شهرنشینی مطرح نموده است: «بنابراین بادیه‌نشینان از لحاظ حفظ موجودیت خویش به شهریان نیازمنداند، چه تا هنگامی که در وضع بادیه‌نشینی به سر می‌برند و خود

کشوری به وجود نیاورده و بر شهرهایی استیلا نیافته‌اند خواهی نخواهی به مردم شهر نشین احتیاج دارند و هر زمان شهریان آنان را به انجام دادن امور خویش و فرمانبری از مقرراتی که دارند وادار کنند و از آنان وظایفی بخواهند ناگزیراند فرمانبری کنند»^(۲۷)

ابن‌خلدون در حاشیه طرح بادیه‌نشینان بیابانگرد به دو گروه دیگر اشاره نموده است:

۱- بادیه‌نشینان یکجانشین که به زراعت و دامداری و باغداری می‌پردازند و به نظر می‌آید که حد واسط بین بادیه‌نشینان دارای عصبیت اصیل و شهرنشینان قرار دارند.

۲- بادیه‌نشینانی که ابن‌خلدون در آنان به عنوان تازیان یاد می‌نماید. اینان دارای عصبیتهای هدفدار که منتهی به تشکیل حکومت می‌شوند، نیستند، تازیان از نظر ابن‌خلدون دارای صفات و ویژگی ذیل می‌باشند:

- طبیعت وحشی دارند. به عبارت دیگر وحشی‌گری چنان در میان آنان استوار است که همچون خوی و سرشت ایشان شده است.^(۲۸)

- به غارتگری و خرابکاری عادات دارند.

- آهنگ غلبه ندارند.

- به کارهای مخاطره آمیز دست نمی‌زنند.

- چادر نشین هستند.

- در صورت حمله فرار نموده و به تسخیر دهات بدون دژ می‌پردازند.

- عامل اساسی در بی ثباتی منطقه می‌باشند.^(۲۹)

- کوچ‌کننده از سویی به سوی دیگراند.

- همواره در حال حمله به قبایل اند، لذا در جهت برپایی تمدن و عمران

نمی‌باشند.

- در صورت دستیابی به حکومت، مدافع حقوق جمعی نمی‌باشند.

- هیچ ارجی به کار هنرمندان و پیشه‌وران نمی‌نهند.^(۳۰)

- هرگز در جهت اصلاح اجتماعی عمل نمی‌کنند.^(۳۱)

- همه ریاست طلبند.^(۳۲)

(۳۳)

- در تصاحب حکومت‌ها به خدمت دولت‌های مرکزی در می‌آیند.
از نظر ابن‌خلدون شهرنشینی، سنخ اجتماعی نوع دوم است. او شهرنشینی را
نظام اجتماعی مبتنی بر یکجانشینی تلقی می‌کند که در آن شهرنشینان به صنایع و
علوم می‌پردازند.

از نظر ابن‌خلدون اولاً: شهرنشینی، موخّر بر تشکیل بادیه‌نشینی می‌باشد:
«پدید آمدن بادیه‌نشینی مقدم بر ایجاد شهرها و شهرستانهاست و بادیه‌نشینی اصل
و گهواره تمدن است»^(۳۴) ثانیاً: شهرنشینان به رفاه و آسایش می‌پردازند، ثالثاً:
صنایع و علوم در شهرها رواج می‌یابد و موجب رفاه بیشتر شهرنشینان می‌گردد.
جدول زیر موارد تشابه و اختلاف بادیه‌نشینی و شهرنشینی را نشان می‌دهد.

جدول شماره ۵/۲ - سنخ‌شناسی اجتماعی ابن‌خلدون

موضوع مقایسه	شهرنشینی	بادیه‌نشینی
اخلاق	تمایل به بدیها و آلودگی، اخلاق فاسد	تمایل به خوبی‌ها و عدم آلودگی، اخلاق نیکو
صفت	تظاهر به اعمال ناپسند	تظاهر به خوبی
نوع نیاز	حداکثر نیاز / نیازهای ثانویه	ضروریات زندگی / حداقل نیاز
فطرت	دوری از فطرت	به فطرت نخستین نزدیک‌ترند
رابطه با اجتماع	عمران و اجتماع	آغاز عمران و اجتماع
فساد	فساد بیشتر	فساد کمتر
تجمل	تجمل پرست / آسایش طلب، غرق در ناز و نعمت	ساده‌گزين و بی‌تکلف
دفاع	دفاع به عهده جامعه / ارتش	دفاع به عهده فرد و گروه
شجاعت	ترسو	شجاع / دلاور
رابطه دفاعی	در دفاع وابسته به بادیه‌نشینان	در دفاع مستقل از شهرنشینان
جبر و اختیار	مجبور و از خودبیگانه و منفعل	اختیار در عمل و نحوه زندگی
عصبیت	فقدان عصبیت	عصبیت
جمعیت	متمرکز	پراکنده
شیوه معاش	صنعت و بازرگانی	کشاورزی - دامداری
شرایط سیاسی	دارای نهادهای سیاسی	فاقد نهادهای سیاسی
نوع حکومت	حکومت قانون و غیرشخصی	حکومت شخصی و رئیس قبیله
عامل همبستگی	قانون	سنت
نوع ازدواج	برون‌همسری	درون‌همسری
نوع نژاد	ناخالص	خالص
ویژگیهای شخصیتی	آرامش طلب، ناتوان و ترسو	سخت‌کوش و توانا و دلیر
سطح فرهنگ	علم و تعلیم آن	ارزش‌ها و سنت‌ها
سطح تکنولوژی	دارای تکنولوژی تولید مصنوعات	فاقد تکنولوژی، استفاده صرف از طبیعت
میزان نزدیکی به خیر و شر	به دنیا نزدیک‌ترند	به فطرت نزدیک‌ترند

الف) انتقال از بادیه‌نشینی به شهرنشینی

ابن‌خلدون با وضوح تمام در متن کتاب اشاره نموده است که همه بادیه‌نشینان به شهرنشینی دست نمی‌یابند. زیرا عده‌ای از آنان (تازیان) میل به شهرنشینی ندارند و عده‌ای نیز امکان حضور در عصبیت جمعی را نمی‌یابند و در حاشیه قرار می‌گیرند

این سؤال مطرح می شود که : چگونه بادیه نشینان به شهرنشینی دست می یابند؟ آیا تمایل آنان به شهرنشینی ذاتی است و یا اینکه مجموعه ای از زمینه ها و عواملی در این خصوص مؤثرند؟

ابن خلدون معتقد است حرکت طبیعی تاریخ، حرکت از بادیه نشینی به شهرنشینی است. ولی حرکت شهرنشینی به بادیه نشینی، غیر طبیعی است زیرا:

- - رفاه در شهر است
- - زندگی بادنشینی توأم با سختی است
- - شواهد تاریخی حاکی از این است که شهرنشینان کنونی، همان بادیه نشینان گذشته

بوده اند :

«هرگاه مردم شهری را مورد کنجکاوی و تحقیق قرار دهیم خواهیم دید بیشتر آنها در آغاز از بادیه نشینان و اهالی دهکده های نواحی آن شهر بوده اند که پس از رسیدن به مرحله توانگری و ثروت به شهر منتقل شده و در آن سکونت گزیده و رفته رفته به رفاه زندگی و تجمل خواهی شهرنشینی متمایل گشته اند»^(۳۵)

حرکت طبیعی جامعه حکایت از میل به حرکت از حداقل نیاز و حداکثر زحمت و تلاش در بادیه به حداکثر نیاز و رفاه و حداقل کار و تلاش در شهر دارد. انسان طبیعی از نظر ابن خلدون کسی است که میل به یکجانشینی دارد، در پی استفاده بیشتر از امکانات و آسایش و رفاه می باشد که در شهرها به دست می آید. از طرف دیگر، طبیعت اصلی بادیه نشینی با عصبیت تعریف می شود که هدف آن غلبه و قدرت و دستیابی به دولت در شهرها می باشد.

ابن خلدون چگونگی دستیابی بادیه نشینان به شهر را به چندین عامل وابسته می داند :

- - او معتقد است بادیه نشینان در اثر نیاز به کالاهای صنعتی با شهر ارتباط برقرار می کنند و از وضعیت شهرنشینان باخبر می شوند
- - شهرنشینان نیز در رفع نیازهای تجملی از قبیل مو و پوست و مواد خوراکی با بادیه نشینان ارتباط برقرار می کنند
- - حکومت ها جهت مقابله با دشمنان داخلی و خارجی شان از قدرت

بادیه‌نشینان استفاده می‌کنند و آنان را با حاکمیت و علائق خود آشنا

می‌نمایند

- - در اثر استقرار دولت جدید در شهرها، عده‌ای از شهرنشینان در معارضه با حکومت قرار می‌گیرند و با شکست روبرو می‌شوند و برای آماده شدن در حملات آینده، به بادیه‌نشینان پناه می‌برند. استمرار رابطه بادیه‌نشینان با شهرنشینان موجب می‌شود تا حساسیتها، روحیات، آداب و رسوم و علائق شهرنشینان وارد زندگی بادیه‌نشینان شود و میل به رفاه و آسایش به منزله نیاز جمعی و عمومی تلقی گردد و بادیه‌نشینان دارای عصبيت واحد را، به تشکیل دولت در شهرها ترغیب نماید. در این فرآیند بادیه‌نشینی گهواره و اصل شهرنشینی است و تغییر اجتماعی مستمر امکان‌پذیر می‌شود.

آیا تغییر اجتماعی مورد نظر ابن‌خلدون، آیا حرکت به سوی آینده است یا توقف و دور می‌باشد؟ بیشتر کسانی که به معرفی نظریه تغییرات اجتماعی ابن‌خلدون پرداخته‌اند، آن را حرکتی دوری دانسته و عدم تحول و حرکت به سوی آینده را مطرح نکرده‌اند. دلیل اصلی آنها تغییر دولت‌ها طی چهار یا پنج دوره در زمان ابن‌خلدون می‌باشد، در حالیکه ابن‌خلدون بین دو مفهوم دولت و نظام اجتماعی تمایز قائل شده است. به نظر او تغییر دولت‌ها و تغییر نظام اجتماعی دو مقوله مجزا هستند. ضمن تغییر در دولت‌ها، نظام اجتماعی نیز تغییر می‌نماید. در جریان این تغییر، تحول و حرکت به سوی آینده اتفاق می‌افتد و امر تمدن‌سازی و فرهنگ‌سازی صورت می‌گیرد.

ب) عصبيت اجتماعی

آنچه تحت عنوان نظریه اجتماعی ابن‌خلدون مطرح می‌شود، به عصبيت برمی‌گردد. عصبيت اصطلاحی است که توسط او مطرح شده و پس از آن در تاریخ علوم اجتماعی در معانی متعدد به کار رفته است. عصبيت پدیده‌ای است که دارای ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بوده و در گذر زمان دچار تغییر و تحول شده است.

لازمه فهم عصبیت اجتماعی ابن خلدون، مطالعه کلیت مقدمه ابن خلدون می باشد. زیرا، ابن خلدون در طرح بادیه نشینی از عصبیت بحث نموده و در دیگر مباحث، نحوه توسعه، تغییر و اضمحلال آنرا توضیح داده است. او ضمن طرح عصبیت به تعبیر متعدد از آن پرداخته است. بدین دلیل، عده ای در درک و توضیح آن دچار اشکال شده اند. در ادامه بحث، ابتدا به تعریف عصبیت می پردازیم و سپس مراحل توسعه و در نهایت، افول آنرا بازگو می کنیم.

ج) عصبیت چیست ؟

عصبیت عبارت از پیوند و وابستگی بین افراد در یک گروه اجتماعی یا قبیله است : «عصبیت از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندان ها به یکدیگر و یا مفهومی مشابه آن حاصل می شود زیرا پیوند خویشاوندی بجز در مواردی اندک در بشر طبیعی است»^(۳۶) ابن خلدون پیوند خویشاوندی را که در بدو امر از راه نسب بدست می آید، عصبیت اصیل می داند : «سود خویشاوندی فقط همین پیوندی است که صله رحم را ایجاب می کند»^(۳۷)

او جهت صراحت در تعریف عصبیت به معنای پیوند نسبی برچندین نکته تأکید می کند :

- - عصبیت یعنی پیوند ناشی از خویشاوندی
- - پیوند ناشی از خویشاوندی به یاریگری، عاطفه و غرور می انجامد و نباید انتظار دیگری از آن داشت : «سرانجام منشأ یاریگری به یکدیگر، عاطفه و غرور قومی می شود، و نباید بیش از این از نسب انتظار فوایدی داشت، زیرا امر خویشاوندی و نسب حقیقتی ندارد و متکی به وهم و خیال است و سود آن تنها همین وابستگی و پیوند [یعنی عصبیت] است»^(۳۸)
- - خویشاوندی باید اصیل واقعی باشد تا عصبیت یعنی پیوند وابستگی به دست آید : «ولی اگر خویشاوندی کسانی تنها متکی به روایات و اخبار دور باشد نیروی وهم درباره آن به ضعف می گراید و سود آن از میان میرود و توسل و توجه بدان کاری بیهود خواهد بود و از لهویاتی به شمار خواهد

رفت که در شرع ممنوع می‌باشد»

ابن‌خلدون در تعریف عصبیت بر مفاهیم یگانگی، پیوند و وابستگی که براساس روابط خویشاوندی اصیل به دست می‌آیند، تأکید می‌کند. عصبیت در نظر او امری ذهنی و خیالی نیست، بلکه واقعی است و منشأ فعل و عمل است. به نظر می‌آید ابن‌خلدون امکان درک پیوند و وابستگی را به لحاظ اینکه از امور معنوی است نه مادی، به سادگی امکان‌پذیر نمی‌داند. اواز مفاهیم دیگری چون یاریگری و غرور قومی در زمان تهاجم بیگانگان، یاد می‌کند. به نظر او از طریق مطالعه این دو می‌توان به درک عصبیت رسید.

عصبیت دارای کارکردهای متعددی است: اولین کارکرد آن غرور قومی است: «و از موارد آن [عصبیت] نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان است»^(۴۰) دومین کارکرد عصبیت یاریگری نسبت به یکدیگر است. کارکرد سوم عصبیت دلاوری است: «پیدا است که قومی که در بادیه‌نشینی ریشه دارتر و خوی وحشیگری او افزونتر از دیگران باشد در غلبه بر اقوام دیگر تواناتر خواهد بود و از اینرو هرگاه دو دسته با هم در نبرد روبرو شوند و از لحاظ شماره با هم یکسان باشند و در نیرومندی و داشتن جمعیت نیز با یکدیگر برابری کنند، دسته بادیه‌نشین به غلبه و پیروزی نزدیکتر خواهد بود»^(۴۱)

ابن‌خلدون محصول نهایی عصبیت بادیه‌نشینان را، دستیابی به حاکمیت می‌داند. «ریاست جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه هم چنانکه یاد کردیم تنها از راه عصبیت حاصل می‌شود»^(۴۲)

د) عوامل و زمینه‌های شکل‌گیری عصبیت

عصبیت پدیده‌ای است که تنها در اثر علل و زمینه‌های متعدد شکل می‌گیرد. از این رو عده‌ای براساس منابع عصبیت، به انواع عصبیت اشاره نموده‌اند. و بعضی نیز عصبیت قومی و دینی را معارض باهم دانسته‌اند. در صورتیکه ابن‌خلدون

عصبیت اصلی را ناشی از قبیله و روابط نسبی و دیگر عصبیتها را تکمیلی می‌داند^۱. در ادامه به زمینه‌ها و عوامل عصبیت توجه می‌شود:

یکم: پیوند نسبی و وابستگی خاندان‌ها:

ابن خلدون این مطلب را به دو مقوله:

● - شخصیت فرد

● - موقعیت خانوادگی صاحب عصبیت مرتبط دانسته است:

«زیرا بزرگی و حسب آدمی بی‌گمان از راه خصال و ملکات نیکو پدید می‌آید و معنی خانواده این است که کسی از میان نیاکان خود گروهی مردمان بلند پایه و بزرگوار و نامور برشمرد. آنوقت به سبب تولد یافتن وی در آن خاندان و انتساب بایشان او هم در میان قبیله خویش به بزرگی و احترام اختصاص می‌یابد و نام آن گروه مایه بزرگی و سرافرازی وی می‌گردد، زیرا وقار و شکوه چنین کسی به علت شرافت و بزرگواری نیاکانش در دلهای طایفه و قبیله وی جای می‌گیرد و احترام و بزرگی اخلاف در میان خاندان‌ها و قبایل مرمون خصال و صفات نیک پیشینیان ایشان است»^(۴۲)

دوم: هم‌پیمانی و هم‌سوگندی:

ابن خلدون معتقد است پس از اینکه بنیانهای عصبیت اصیل و قومی به‌طور طبیعی طراحی گردید در روند توسعه عصبیت، قبایل از طریق هم‌پیمانی و هم‌سوگندی به عصبیت قوی‌تری دست می‌یابند: «و مسئله هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف) نیز از همین قبیل است. زیرا غرور قومی هرکس نسبت به هم‌پیمان و هم‌سوگندش به علت پیوندی است که در نهاد وی جایگیر می‌گردد و این

۱- ارزیابی عصبیت براساس علل اربعه: نسب و رابطه خویشاوندی علت مرجمده و یا علت فاعلی عصبیت است، علت غایی آن دستیابی به حکومت است. یاریگری، غرور قومی و دفاع مشترک علت صوری، و توانمندی و نیرو در سایه افراد و نظام قبیله، علت مادی عصبیت می‌باشند.

عاطفه هنگامی برانگیخته می‌شود که به یکی از همسایگان یا خویشاوندان و بستگان یا هر کس که به یکی اقسام همبستگی و خویشی به انسان نزدیک باشد ستمی برسد و حق او پایمال شود. و نشان دادن غرور قومی نسبت به هم پیمان به خاطر پیوندی است که از هم پیمانی (ولاء) حاصل می‌شود مانند پیوند خانوادگی یا مشابه آن»^(۴۴)

ابن خلدون هم پیمانی و هم سوگندی را عوامل موقت در شکل دهی به عصبيت می‌داند. زیرا با استمرار این نوع رابطه، عصبيت اصیل دچار آسیب می‌شود: «کسی که از خارج بر قومی فرود آید و از دودمان ایشان نباشد در میان ایشان عصبيتی از راه نسب نخواهد داشت، چه او بیگانه‌ای است که به آنان چسبیده است و منتهای تمایلی که باو نشان دهند و از وی دفاع کنند در حدود هم پیمانی (ولاء) و هم سوگندی (حلف) خواهد بود»^(۴۵)

سوم: تعارض و برتری عصبيت قومی :

عصبيت‌های ناشی از پیوند نسبی با یکدیگر در حال ستیز بوده و قوی‌ترین آنها (براساس خانواده، نزدیکی به رئیس و غرور قومی خاندان) بر دیگر عصبيتها مسلط می‌شود:

«... بنابراین ریاست همواره از شاخه‌ای به شاخه دیگر انتقال می‌یابد و بر حسب خاصیت غلبه و قدرت که بیان داشتیم جز به نیرومندترین شاخه‌ها منتقل نمی‌شود، زیرا عصبيت و اجتماع بمثابة مزاج در یک موجود زنده است و هنگامی که عناصر یک موجود زنده برابر باشند مزاج آن موجود بهبود نمی‌یابد و به صلاح نمی‌گراید. و ناگزیر یکی از آن عناصر باید غلبه یابد و گرنه تکوین تحقق نمی‌پذیرد»^(۴۶)

از طرف دیگر، ابن خلدون عصبيت اصیل را که ریشه در نسب و خون دارد، قابل انتقال به همبستگی، هم پیمانی و هم سوگندی نمی‌داند:

«کسی که از خارج بر قومی فرود آید و از دودمان ایشان نباشد در میان ایشان عصبيتی از راه نسب نخواهد داشت، چه او بیگانه‌ای است که به آنان چسبیده است و منتهای تمایلی که به او نشان دهند و از وی دفاع کنند در حدود هم پیمانی (ولاء) و

هم سوگندی (حلف) خواهد بود و این امر بی گمان موجب غلبه او برایشان نخواهد شد»^(۴۷)

ابن خلدون علاقه افراد و گروههای اجتماعی خارج از عصبیت قومی را که در اثر تسلط گروه دارای عصبیت، راغب به همکاری با آنها شده‌اند، را در دراز مدت موجب تخریب عصبیت اصیل می‌داند. او اشاره می‌کند که گروه مجذوب به عصبیت حاکم، هیچ هویت جدیدی حاصل نخواهد نمود، بلکه در مقابل، مورد سرزنش قرار خواهد گرفت.^(۴۸)

ابن خلدون ورود افراد دیگر به جمعیت را در دو صورت ممکن می‌داند. اول در صورتی که فرد وارد شده غلام باشد و تربیت جدید بیابد.^(۴۹) و دوم در صورتی که فرد از خاندان شریف بوده باشد و دولت آنها منقرض شده و افراد باقی مانده در دولت جدید چون برمکیان به خدمتگزاری پردازند.^(۵۰)

چهارم: دین:

از نظر ابن خلدون دین زمینه ساز عصبیت نیست، بلکه تقویت کننده عصبیت است. به عبارت دیگر اگر گروهی که دارای عصبیت اصیل است از اعتقادات دینی نیز برخوردار باشد، امکان گسترش قلمرو را می‌یابد و مردم نیز از حکومت حمایت بیشتری می‌کنند. کارکرد دین عبارتست از: تألیف قلوب^(۵۱) زایل کردن هم چشمی و حسد به یکدیگر خصوصاً میان خداوندان عصبیت^(۵۲) موجب افزایش قدرت حکومت.^(۵۳)

ابن خلدون برای روشن ساختن چگونگی اثر دین بر عصبیت، به اثر منفی اعتقادات نادرست دینی بر عصبیت اشاره نموده است: «هرگاه آیین های دینی تغییر یابد و تباهی پذیرد چگونه قضیه برعکس می‌شود و آنوقت غلبه را تنها باید نسبت عصبیت سنجید و دین را به حساب نیاورد»^(۵۴)

از طرف دیگر ابن خلدون دعوت دینی را براساس عصبیت قومی می‌داند. از نظر او، برگزیدن پیامبران نیز بین اقوام دارای عصبیت است. او اشاره نموده که «روش

پیامبران، در دعوت مردم به سوی خدا نیز بر همین اصل متکی است که دعوت ایشان به پشتیبانی عشایر و جمعیتها پیش می‌رود با آنکه ایشان اگر خدا بخواهد بوسیله همه جهان هستی آنان را تأیید می‌کند لیکن خدا بی‌گمان امور را بر همان مستقر عادت جریان می‌دهد»^(۵۵) ابن‌خلدون به لحاظ دید تاریخی‌اش موفقیت و عدم موفقیت افراد دینی را در وجود عصبیت و یا عدم آن دانسته است.^(۵۶)

هـ) ویژگیهای عصبیت

عصبیت را می‌توان از راه طرح ویژگیهای آن بهتر شناخت:

- - عصبیت پدیده‌ای مختص جامعه بادیه نشینی است و در موقعیتهای متفاوت از بادیه نشینی قابل رؤیت نیست. از این رو با تغییر در ساخت نظام بادیه نشینی، عصبیت نیز روبه افول گذاشته و جامعه با متغیرهای دیگر ساخت می‌یابد
- - عصبیت را با کارکردهایش نظیر یاریگری، روحیه غلبه قومی، دلاوری، قدرت و غلبه می‌توان شناخت
- - عصبیت برتر، متوجه قدرت می‌باشد و هدفش دستیابی به حکومت است
- - ویژگی دیگر عصبیت، جوش و خروش، غلبه و چیرگی است «زیرا پادشاهی و کشورداری هنگامی برای ملت حاصل می‌شود که در داخل کشور دسته‌ای در پرتو جوش و خروش غلبه و چیرگی دیگران را مطیع خویش سازند»^(۵۷)
- - او در جای دیگر عصبیت را خشونت و قدرت تعریف کرده است. «اقوام وحشی به علت قدرت در جنگ آوری و خشونت با ملل دیگر در تسخیر و بنده ساختن طوایف توانا ترند و گذشته ازین با ملتها و اقوام دیگر مانند حیوانات درنده نسبت به دیگر جانوران بی‌زبان رفتار می‌کنند»^(۵۸)

(و) مراحل توسعه عصیبت

هدف عصیبت، دستیابی به حکومت و پادشاهی است که در این فرآیند، مراحل گوناگونی وجود دارد. او از مرحله قبیله تا دستیابی به حکومت را به صورت فرایندی ترسیم نموده است که بدان اشاره می‌گردد:

● - عصیبت برتر در قبیله، عامل مغلوب ساختن عصیبت‌های دیگر شده و سپس عصیبت اصلی حاکم بر قبیله، ایجاد می‌شود.

● - چون هر قبیله دارای عصیبتی واحد است، تعارض و تضاد بین قبایل گوناگون به وجود می‌آید. از نظر ابن‌خلدون دو حالت برای قبایل پیش می‌آید، در حالت اول، قبیله بر قبیله‌های دیگر مسلط می‌شود و عصیبت بزرگتری تشکیل می‌شود و در حالت دوم، قبیله مغلوب، مجبور به اطاعت از قبیله مسلط می‌گردد، در این صورت است که قبیله مسلط با قبیله مغلوب پیوند خویشاوندی تشکیل می‌دهد، و بر عصیبت خود می‌افزاید.

● - در زمان تسلط یک قبیله بر قبیله دیگر و تشکیل عصیبتی بزرگتر، چون اساس بر توسعه طلبی است، تعارض بین عصیبت ایجاد شده و دولت مرکزی صورت می‌گیرد. در صورتی که دولت مرکزی به مرحله پیری و فرسودگی رسیده باشد، با تهاجم قبیله داری عصیبت، سرنگون شده و هدف عصیبت که دستیابی به دولت است، تحقق می‌یابد. اگر دولت در دوره قدرت و توانایی باشد، عصیبت قبیله‌ای، مغلوب دولت مرکزی شده و دولت مرکزی، سران آن قبیله و عصیبت را در سلک اولیای حکومت خویش درمی‌آورد و هنگام نیاز به نیرویشان، به آنها اتکا می‌کند. «و آن قبیله‌ای به مرحله‌ای از سلطه و نفوذ خواهد رسید که از پایگاه پادشاهی و دولت مستقل فروتر است مانند ترکان در دولت بنی‌عباس و ضماجه و زناته در دولت گنامه و...»^(۵۹)

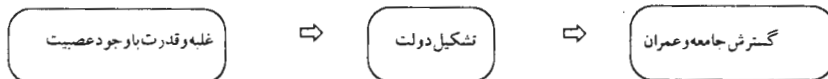
● - تبدیل تعارضات مبتنی بر نابرابریها به سازگاری، مرحله دیگر توسعه عصیبت است. از نظر ابن‌خلدون سازوکار ایجاد سازگاری و پیوند جامعه، قدرت و غلبه است. زیرا او معتقد است جامعه متشکل از عناصر و اجزاء گوناگونی است که

در صورت کاهش تعارضات به برابری دست می‌یابد. یکسانی عناصر، موجب عدم ارتباط و پیوند بین آنها خواهد شد؛ از این رو برتری اجزاء نسبت به یکدیگر لازم است. این برتری موجب حرکت در جامعه خواهد شد، پس حرکت و بقای جامعه در تعارض ناشی از نابرابری عناصر است: «بنابراین ریاست همواره از شاخه‌ای به شاخه دیگر انتقال می‌یابد و برحسب خاصیت غلبه و قدرت که بیان داشتیم جز به نیرومندترین شاخه‌ها منتقل نمی‌شود، زیرا عصبیت و اجتماع به مثابه مزاج در یک موجود زنده است و هنگامی که عناصر یک موجود زنده برابری باشند مزاج آن موجود بهبود نمی‌یابد و به صلاح نمی‌گراید و ناگزیر یکی از آن عناصر باید غلبه یابد و گرنه تکوین تحقق نمی‌پذیرد، و فلسفه این که در عصبیت قدرت و غلبه را شرط کردیم همین است و همچنانکه گفتیم معلوم شد که به علت غلبه، ریاست پیوسته در گروه مخصوص یک خاندان باقی می‌ماند»^(۶۰)

لازمه عصبیت، قدرت و غلبه است، زیرا طبیعت جامعه بر غلبه و سلطه بر دیگران متکی است. در فرآیند غلبه، نیروی برتر سلطه می‌یابد. تنازع و تعارض در راستای بهبود و توسعه شرایط و بقای جامعه است و رابطه دو سویه قدرت و عصبیت، موجب گسترش بیشتر آن می‌گردد.

عده‌ای مدعی شده‌اند که تئوری ابن خلدون بیشتر سیاسی است تا اجتماعی. زیرا به بحث از تغییر و تحول در ساختار دولتها پرداخته و مسئله اساسی مورد نظر او قدرت است تا همبستگی (عصبیت). اینکه این نوع برداشت نیز از مطالعه آثار ابن خلدون امکان پذیر است، ولی باید ابن خلدون را یک متفکر اجتماعی دانست. زیرا اولاً: قبل از طرح مقوله «دولت» به طرح مفهوم جامعه و عمران پرداخته و ثانیاً: یکی از مسائل مورد بحث او، دولت می‌باشد. ثالثاً: دولت مورد نظر ابن خلدون در جامعه شهری حاصل می‌شود و رابعاً: دولت ریشه در نوع زندگی بادیه نشینی دارد. بحث در مورد دو مقوله قدرت و غلبه از طرف ابن خلدون به طور استقلالی نبوده بلکه در چهارچوب تئوری کلان او، «تئوری عصبیت» است. بر اساس تئوری عصبیت او، بادیه نشینان در جهت دستیابی به زندگی بهتر توأم با رفاه و آسایش به

شهرها گرایش می‌یابند و این گرایش، ضرورت دستیابی به قدرت مرکزی - دولت را ایجاب می‌کند. بحث ابن‌خلدون را می‌توان در مدل زیر نشان داد.



نمودار شماره ۵/۳ - رابطه تشکیل دولت و جامعه

او در تبیین رابطه بین قدرت و عصیبت آورده است: «... و فلسفه اینکه قدرت و غلبه را شرط کردیم همین است و همچنانکه گفتیم معلوم شد که به علت غلبه، ریاست، پیوسته در گروه مخصوص یک خاندان باقی می‌ماند؟^(۶۱) در این صورت قدرت و غلبه، شرط عصیبت است و علت ریاست [دولت و گسترش جامعه] می‌باشد: «ریاست جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه هم چنان که یاد کردیم تنها از راه عصیبت حاصل می‌شود»^(۶۲)

ز) علل افول عصیبت

عصیبت جزء لاینفک بادیه نشینی است. با تبدیل شدن بادیه نشینی به شهر نشینی و تشکیل دولت، عصیبت در گذر زمان دست خوش تغییر شده و در نهایت مضمحل می‌شود. عصیبت در مراحل گوناگون دچار افول می‌گردد:

● - ابن‌خلدون شدت و ضعف عصیبت را در شدت و ضعف و میزان بهره‌گیری از رفاه می‌داند. از نظر او، هر چه نزدیکی به مرکزیت قدرت توسط عصیبت بیشتر باشد، درجه بهره‌گیری از رفاه و امکانات شهری بیشتر است: «زیرا هرگاه قبیله‌ای به نیروی عصیبت خویش به برخی از پیروزیها نایل آید به همان میزان به وسایل رفاه دست می‌یابد.... به میزان پیروزی و غلبه‌ای که به دست می‌آورد و به نسبتی که

دولت به آن قبیله اتکا می‌کند از نعمت و توانگری دولت بهره و سهمی می‌برد
(۶۳)

«...»

در این صورت براساس دیدگاه ابن‌خلدون، قبایلی که در شهرها از رفاه بیشتری برخوردار می‌شوند، زودتر به افول می‌گیرند. در مقابل قبایلی که بهره کمتری از رفاه می‌برند دیرتر مضمحل می‌شوند: «به هراندازه بیشتر در ناز و نعمت و تجمل خواهی فرو روند به همان میزان به نابودی نزدیکتر می‌شوند»
(۶۴)

ابن‌خلدون رابطه معکوس بهره‌وری از امکانات شهری و افول را در این اصل می‌داند که: «عادات و رسوم تجمل پرستی و مستغرق شدن در ناز و نعمت و تن پروری شدت عصبیت را که وسیله غلبه یافتن است درهم می‌شکنند...»
(۶۵)

● - اختلاط و آمیختگی تازیان در شهرها با ملل غیر عرب، تباهی انساب را در پی داشته که به از بین رفتن عصبیت انجامیده است.
(۶۶)

● - اختلاط بین قبیله‌ای نیز عنصر دیگر افول عصبیت است: «باجمعیت دیگر در می‌آمیزند ولی در نهاد اعضای آن خاندان هم چنان و سوسه‌ها و خیالات پوچ آن حسب باقی میماند و به بهانه آن خویش را خانواده‌های شریف می‌شمرند»
(۶۷)

● - هم‌سوگندی و هم‌پیمانی نیز عامل دیگر در افول عصبیت است زیرا با ورود بیش از اندازه افراد از بیرون قبیله به درون قبیله، تغییر نگرش، هنجار و ساخت صورت گرفته و عصبیت اصیل از بین می‌رود.

● - استبداد حکومت مرکزی که موجب انقیاد و ترس افراد قبیله می‌شود نیز عامل دیگر از بین رفتن عصبیت است.

● - حضور افراد در شهر موجب یکجانشین شدن و رفاه طلبی و دوری از خصایص بادیه‌نشینی و زمینه ساز افزایش مخارج دولت می‌گردد که با مقاومت نکردن در برابر پرداخت مالیات به دولت مرکزی، عصبیت به انحطاط نهایی می‌رسد.

در پایان این سؤال مطرح می‌شود آیا عصبیت جبراً به انحطاط کشیده می‌شود؟ و یا اینکه عواملی برای بقای آن وجود دارد؟ ابن‌خلدون معتقد است تازمانیکه بادیه نشینی وجود دارد، عصبیت وجود خواهد داشت زیرا لازمه بادیه نشینی وجود

عصبیت قبیله‌ای است. با تشکیل زندگی شهری، که ملازم با یکجانشینی و رفاه است، عصبیت تقلیل یافته و از بین می‌رود. از نظر او روابط همسایگی و هم سوگندی و هم‌پیمانی نمی‌تواند به وجود آورنده عصبیت گردد. به عبارت دیگر طبیعت شهرنشینی رفاه و طبیعت بادیه‌نشینی حداقل امکانات است. اگر عصبیت در قبیله‌ای وجود دارد با ایجاد تغییرات در ساخت آن قبیله از بین نمی‌رود. ولی در صورت انتقال بادیه‌نشینی به شهرنشینی، به لحاظ غیرطبیعی بودن موقعیت، عصبیت روند افولی پیش خواهد گرفت.

به طور کلی در خصوص نظریات اجتماعی ابن‌خلدون، می‌توان گفت او دارای دیدی اصلاحی است تا جبری. به طور خاص می‌توان به مباحث او در زمینه آسیب شناسی شهر و تمدن اشاره نمود، ابن‌خلدون به طور ضمنی به نقد دیدگاه جبری پرداخته و شواهدی در قبول دیدگاه اصلاحی مطرح کرده است.

در مورد رابطه انسان با محیط زندگی، ابتداء اقالیم را هفت قسمت می‌کند و سپس برای هر کدام خصوصیتی ذکر می‌کند، و آن‌گاه می‌گوید برای این که انسانها نیرومند، باهوش، قوی، ترس، شجاع، ناموس‌پرست، و... باشند، باید در فلان مکانها زندگی کنند یا فلان غذا را بخورند یا فلان غذا را نخورند. می‌گوید اگر می‌خواهید سالم بمانید، به آداب عصبیت عمل کنید. تجمل و رفاه را دشمن شهرنشینی و حضارت می‌داند و ضمن اعلام خطر، می‌گوید همین تجمل موجب فقر، قحطی، فلاکت، و... شده و سپس تمدن نابود می‌شود.

در نابودی دولت و گرفتن مالیاتها و خراجهای سنگین می‌گوید که این کار درست نیست، زیرا زمینه را برای از بین رفتن عصبیت اجتماعی فراهم می‌آورد و در دوری جستن از مذهب و اخلاق و آلوده شدن به فلاکت هشدارهایی می‌دهد. در انتخاب شغل و تأثیر آن بر روی روحیات و اخلاقیات افراد به طبقه‌بندی می‌پردازد و از مشاغل مناسب برای افراد یاد می‌کند.

اینها همه حکایت از آن دارد که ابن‌خلدون اولاً: آسیبهای اجتماعی را می‌شناخته است، ثانیاً: برای پیشگیری از آن پیشنهاداتی ارائه کرده، ثالثاً: برای درمان آن نیز به صورت صریح و تلویحی نصایحی را ابراز داشته است چون وقتی می‌گوید:

عصبیت در اثر این عوامل آسیب می‌بیند، یا: شهر بر اثر این عوامل نابود می‌شود، یا: دولت اینگونه تضعیف و انحطاط می‌یابد و یا... در تمام زمینه‌ها، پس از ذکر تمامی موارد می‌گوید این طبیعی است که دولت این گونه شود، شهر نابود شود، عصبیت مضمحل گردد و... یعنی امری جبری است و خواه ناخواه صورت خواهد گرفت.

با نگاهی عمیق‌تر به موضوع، خواهیم دید که ابن‌خلدون دیدی اصلاحی داشته است. مثلاً: از نظر شکل‌شناسی، او برای صحیح و سالم ماندن شهر، چه از لحاظ جمعیتی، چه از لحاظ تجاری و چه از لحاظ ساختمان‌سازی یا موقعیت محیطی آن قوانین و مقرراتی قائل است؛ یعنی برای پیشگیری و درمان آن راه حل ارائه می‌دهد و می‌گوید نباید شهر زمینه‌ها و شرایط نامناسب را در خود داشته باشد. پیشنهاد او برای اصلاح شهر به منزله دیدگاه اصلاحی اوست و در کل، به عواملی توجه می‌کند که تحقق آنها می‌تواند موجب تأخیر در مرگ دولتها شود.

منابع فصل پنجم

- ۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ۶۵
- ۲- همان منبع، صفحه ۵۱
- ۳- همان منبع، صفحه ۵۱
- ۴- همان منبع، صفحه ۳۰۹-۳۱۰
- ۵- همان منبع، صفحه ۵۱
- ۶- همان منبع
- ۷- همان منبع، صفحه ۵۲
- ۸- همان منبع، صفحه ۷۰
- ۹- همان منبع، صفحه ۲۳۶
- ۱۰- همان منبع، صفحه ۷۰
- ۱۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، جلد اول، صفحه ۷۰
- ۱۲- همان منبع، صفحه ۷۲
- ۱۳- همان منبع، صفحه ۷۵
- ۱۴- همان منبع، صفحه ۷۶
- ۱۵- همان منبع، صفحه ۷۹
- ۱۶- همان منبع، صفحه ۲۳۶
- ۱۷- همان منبع، صفحه ۲۳۶
- ۱۸- همان منبع، صفحه ۲۳۶
- ۱۹- همان منبع، صفحه ۳۲۷-۳۲۸
- ۲۰- دورکیم، امیل، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، صفحه ۱۱۱
- ۲۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، صفحه ۲۲۹
- ۲۲- همان منبع، صفحه ۲۳۰
- ۲۳- همان منبع، صفحه ۲۴۴

- ٢٤- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٦
- ٢٥- همان منبع، صفحهٔ ٢٩٢
- ٢٦- همان منبع، صفحهٔ ٢٩٢
- ٢٧- همان منبع، صفحهٔ ٢٩٣ - ٢٩٢
- ٢٨- همان منبع، صفحهٔ ٢٨٥
- ٢٩- همان منبع، صفحهٔ ٢٨٥ - ٢٨٤
- ٣٠- همان منبع، صفحهٔ ٢٨٦
- ٣١- همان منبع، صفحهٔ ٢٨٧
- ٣٢- همان منبع، صفحهٔ ٢٨٨
- ٣٣- همان منبع، صفحهٔ ٣٠١
- ٣٤- همان منبع، صفحهٔ ٢٣٠
- ٣٥- همان منبع، صفحهٔ ٢٣٠
- ٣٦- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٢
- ٣٧- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٣
- ٣٨- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٣
- ٣٩- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٣
- ٤٠- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٢
- ٤١- همان منبع، صفحهٔ ٢٦٤ - ٢٦٣
- ٤٢- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٩
- ٤٣- همان منبع، صفحهٔ ٢٥٣
- ٤٤- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٣
- ٤٥- همان منبع، صفحهٔ ٢٥٠ - ٢٤٩
- ٤٦- همان منبع، صفحهٔ ٢٤٩
- ٤٧- همان منبع، صفحهٔ ٢٥٠ - ٢٤٩
- ٤٨- همان منبع، صفحهٔ ٢٥٠
- ٤٩- همان منبع، صفحهٔ ٢٥٧

۵۰. همان منبع، صفحه ۲۵۸
۵۱. همان منبع، صفحه ۳۰۲
۵۲. همان منبع، صفحه ۳۰۳
۵۳. همان منبع
۵۴. همان منبع
۵۵. همان منبع، صفحه ۳۰۵
۵۶. همان منبع، صفحه ۳۰۵ - ۳۰۸
۵۷. همان منبع، صفحه ۲۷۸
۵۸. همان منبع، صفحه ۲۷۷
۵۹. همان منبع، صفحه ۲۶۶
۶۰. همان منبع، صفحه ۲۴۹
۶۱. همان منبع، صفحه ۲۴۹
۶۲. همان منبع، صفحه ۲۶۷
۶۳. همان منبع، صفحه ۲۶۷
۶۴. همان منبع، صفحه ۲۶۸
۶۵. همان منبع، صفحه ۲۶۸
۶۶. همان منبع، صفحه ۲۴۱
۶۷. همان منبع، صفحه ۲۵۵

فصل ششم

مقایسه دیدگاه ابن خلدون با اسکاچیل و بیرونی (دولت و تحول)

در این فصل، به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ابن خلدون با تدا اسکاچیل و بیرونی می‌پردازیم. قصد اصلی بیان میزان اعتبار نظریه و روش ابن خلدون در مقایسه با دو متفکر دیگر است. گروهی از جامعه‌شناسان از جمله کوهن،^(۱) مقایسه را یکی از راههای مفید و مؤثر بررسی و تحقیق در کنار دیگر روشهای تحقیق، مانند مشاهده، تجربه، و مطالعه اسنادی - تاریخی می‌دانند. در مقابل، عده‌ای بر این باورند که بررسی درست و واقعی در علوم اجتماعی تنها با به کارگیری روش مقایسه‌ای صورت می‌گیرد؛ برای نمونه، رگین^(۲) معتقد است که درک واقعیتهای اجتماعی تنها از طریق مطالعات تطبیقی امکان‌پذیر است و دیگر روشها نقش کمتری در شناخت واقعیت اجتماعی به عهده دارند.

به نظر می‌آید، بررسیهای اجتماعی در سه صورت، واقعیتهای خارجی را بیان می‌کنند: اول آنکه توأم و همراه با مشاهده، تجربه، مقایسه و مطالعه اسنادی - تاریخی باشند، دوم به ماهیت موضوع تحقیق و گرایش فکری محقق و نیز در انتخاب روش تحقیق توجه شده باشد، و سوم در تعمیم آن، به جنبه‌های تاریخی پدیده توجه شده و از روش تحقیق مقایسه‌ای تاریخی بهره‌گیری شود.

مطالعه مقایسه‌ای یا تطبیقی، در بردارنده چندین هدف است:

۱- شناخت و دستیابی زمینه‌های مشترک بین پدیده‌های مورد مطالعه.

۲- دستیابی به وجوه اختلاف بین آنها.

۳- دستیابی به دیدگاهی ترکیبی که ریشه در هر دو پدیده داشته باشد.

به طور معمول، بیشتر مطالعات تطبیقی در عین حال که وضعیت موجود پدیده‌ها را توصیف می‌کنند به بررسی و توضیح دیدگاه جدید ترکیبی نیز می‌پردازند. از این روست که در نگاهی تاریخی به چگونگی رشد علوم اجتماعی - به ویژه جامعه‌شناسی - روشن می‌شود که مطالعات مقایسه‌ای یکی از راههای گسترش آن بوده است. مطالعات ارائه شده از سوی ماکس وبر، امیل دورکهایم، کارل مارکس، ژرژ زیمل، تالکوت پارسونز و لوی استراوس با عنوانهای جامعه و فرهنگ سنتی در مقایسه با جامعه و فرهنگ جدید، ناشی از مطالعات مقایسه‌ای و تطبیقی بوده است.

جامعه‌شناسان دیگر نیز در حوزه‌های گونه‌گون جامعه‌شناسی چون «جامعه‌شناسی دینی»، «جامعه‌شناسی سیاسی»، «جامعه‌شناسی تاریخی» و «جامعه‌شناسی شهری - روستایی» از این روش بهره گرفته‌اند و به نظریه‌های جدیدی دست یافته‌اند. اگر اغراق‌آمیز تلقی نشود، نظریات اصلی جامعه‌شناسی، چون نظریه «تقابل»، «مبادله»، «عمل عقلانی»، «فرانوگرایی»، «فرامارکسیزم»، «فرا اثبات‌گرایی»، «دفاع از حقوق زنان» و نظریه «سیستمی و شبکه» را می‌توان شواهدی آشکار در به کارگیری مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای در جامعه‌شناسی دانست.

نخستین هدف در این فصل بیان اجمالی نظریه «تحول اجتماعی» ابن‌خلدون و اسکاچپل می‌باشد؛ دومین هدف، مقایسه و شناخت میزان شباهتها و اختلافات بین نظریاتشان در مورد تغییرات اجتماعی، و سومین هدف، ضرورت بازنگری در شناخت اندیشه متفکران مسلمان و دستیابی به دیدگاهی ترکیبی جهت تبیین تحولات اجتماعی کشورهای اسلامی در حال حاضر است. روشن است که امکان دستیابی به سومین هدف، تلاش و دقت نظر بیشتری را می‌طلبد که در تنگنای این نوشتار نمی‌گنجد.

چرا نظریه تحول اجتماعی ابن‌خلدون و اسکاچپل برای مقایسه انتخاب شده‌اند؟ عمده‌ترین نکته‌ای که می‌توان طرح کرد، ضرورت بازنگری و بازسازی

اندیشه و تفکر اجتماعی مسلمین است. به نظر می‌آید این خواسته از راه مطالعه تطبیقی اندیشه اجتماعی اندیشمندان مسلمان با اندیشه‌های متفکران این عصر - به عنوان یک راه حل - امکان‌پذیر است. از سویی متفکران مسلمان بر اثر شرایط تاریخی و فرهنگی خاص خود به طرح دیدگاههای اجتماعی پرداخته‌اند که به لحاظ فقدان ادبیات مشترک علوم اجتماعی، آن اندیشه‌ها همچنان ناشناخته مانده‌اند. مطالعه تطبیقی، یک نوع بازسازی اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان با مفاهیم، زبان و ابزار فکری جدید می‌باشد. از سوی دیگر نویسنده بر این باور است که اندیشه اجتماعی مطرح شده توسط اندیشمندان مسلمان در سده‌های گذشته، قابلیت طرح علمی در عصر کنونی را داشته و چه بسا با طرح آن اندیشه‌ها، ارزیابی و نقد برخی از نظریات جدید در جامعه‌شناسی نیز امکان‌پذیر باشد. این مقایسه همچنین، روشن کننده این مطلب است که به چه میزان مبانی فکری اجتماعی، مسلمانان با اندیشه‌های متفکران معاصر - بویژه در غرب - شباهت و تناسب داشته، و به طور ضمنی این امکان ایجاد می‌شود که به میزان عقب ماندگی فکری مسلمانان در مقایسه با عصر شکوفایی تمدن اسلامی آگاه شویم.

چرا اندیشه ابن‌خلدون با متفکران عصر قدیم یا عصر میانه تاریخ اندیشه غرب مقایسه نشده و در مقابل، اندیشه او در مقایسه با نظریه تحول اجتماعی اسکاچپل توجه شده است؟ به نظر می‌رسد که اندیشه ابن‌خلدون به دلیل شیوه تألیف، زمینه‌های فکری و شرایط تاریخی، بیشتر با متفکران عصر میانه، چون آبلار و مور و عصر روشنگری چون مونتسکیو و ویکو، شباهت داشته و تفاوت کمتری میان آنها به نظر می‌رسد. از این رو هرچند که مقایسه اندیشه ابن‌خلدون با این متفکران دارای ارزش نظری بوده و برتری نسبی اندیشه اجتماعی او را در مقایسه با متفکران عصر گذشته غرب به ما باز می‌شناساند، اما این مقایسه کمتر راهی به سوی آینده فکری جامعه اسلامی می‌گشاید. از این رو مقایسه نظریه ابن‌خلدون با نظریه‌های اجتماعی جدید، در عین حال که تفاوت‌های نظری را آشکار می‌سازد، ضرورت بازنگری و طرح زبان و ابزار مناسب برای طرح اندیشه‌های متفکران مسلمان را معنا می‌دهد.

تاریخ مطالعات و تحقیقات در مورد اندیشه ابن‌خلدون نشان می‌دهد که بیشتر

پژوهشگران در مقایسه اندیشه ابن خلدون با اندیشمندان غرب، براساس نوعی از خودباختگی فرهنگی به مطالعه پرداخته‌اند. از این رو آنها با دید منفی به بررسی اندیشه اجتماعی ابن خلدون پرداخته و در مقابل با دید مثبت اندیشه‌های غربی را بررسی کرده‌اند. (که البته برخی از پژوهشگران چون محسن مهدی‌کاری مثبت و استثنایی در معرفی نظریات ابن خلدون انجام داده‌اند)^(۳) این گروه تلاش کرده‌اند تا اندیشه‌های ابن خلدون را در چهارچوب تاریخ اندیشه غرب مطرح نموده و از این راه جایگاهی جهانی برای جامعه‌شناسی عصر کنونی بیابند. در این جهت‌گیری اظهار نموده‌اند که اگر جهان اسلام از ماهیت اسلامی خویش خارج شود و امکان دستیابی به عقلانیت غربی را بیابد و وارد مرحله نوگرایی شود؛ در نتیجه در این جوامع افکار جامعه‌شناختی امکان رشد خواهند یافت. این نوع بررسی در عین این که به همراه نوعی غریزدگی، عدم استقلال فکری، اصالت بخشیدن به غرب، و از هم پاشیدگی و وحدت ساختی و نظری اندیشه ابن خلدون را در پی داشته،^(۴) کمتر غنای فکری علمی برای جامعه اسلامی به ارمغان آورده است. نیاز کنونی در مطالعات تطبیقی، برخورد بی غرض و منصفانه با اندیشه ابن خلدون و مقایسه یکی از وجوه اندیشه او با نظریه تحول اجتماعی اسکاچیل (یکی از روشنفکران امروز آمریکایی) است. مطالعات بعدی می‌تواند در روند بررسیهای تطبیقی، به غنای فرهنگی جامعه اسلامی افزوده و موجب طرح همه جانبه اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان شود.

مشکلات مقایسه

این مطالعه که مبتنی بر روش مقایسه‌ای است با مشکلاتی چند روبرو بوده است :

دو متفکر در دو موقعیت زمانی متفاوت زندگی کرده‌اند. ابن خلدون در فرهنگ اسلامی، و اسکاچیل در نظام و اندیشه سرمایه‌داری رشد کرده است. اسکاچیل به

گونه‌ای مشخص از تحول اجتماعی بحث می‌کند. از این رو کتاب او با عنوان *دولتها و انقلابهای اجتماعی*^(۵) نامگذاری شده، در حالی که ابن خلدون در کلیت بینش اجتماعی تحت عنوان «علم عمران» از تحولات اجتماعی بحث کرده است. او بیشتر مؤسس و طراح مطالعات مربوط به جامعه بوده است. اسکاچیل در جهت به کارگیری دیدگاههای موجود در مطالعه تغییرات اجتماعی و انقلابهای فرانسه، روسیه، و چین حرکت کرده است. ابن خلدون به مطالعه تغییرات اجتماعی قرن چهاردهم، و اسکاچیل به مطالعه تغییرات اجتماعی (انقلابهای) عصر جدید می‌پردازد. مفاهیم و اصطلاحات به کارگرفته شده از سوی اسکاچیل، جامعه‌شناختی و مربوط به علوم سیاسی است، اما ابن خلدون بیشتر از زبان و اصطلاحات علم تاریخ عصر خویش بهره جسته است.

نکاتی که گفته شد بازگوکننده دشواریهای این مطالعه تطبیقی است، اما با این وجود نکات مشترک بین این دو بررسی، این مقایسه را امکان‌پذیر می‌کند:

هر دو متفکر از پدیده تحولات اجتماعی و دگرگونی در جامعه و تاریخ بحث می‌کنند. هر دو دارای بینش تاریخی - مقایسه‌ای می‌باشند. هر دو متفکر از روش مقایسه‌ای برای بیان شباهتها و تفاوت‌های واقعیتهای قابل مطالعه و دستیابی به اصول کلی تجزیه و تحلیل بهره گرفته‌اند. - هر دو اندیشمند در مورد پدیده «دولت» بحث نموده و هر دو از مطالعه دولت به طرح نظریه تحول اجتماعی خود پرداخته‌اند. از این رو تمرکز بر مفهوم و پدیده دولت از دیدگاه این دو متفکر، امکان دستیابی به وجوه دیگر اندیشه آنها را امکان‌پذیر می‌سازد. - هر دو متفکر بر طراحی نظریه‌ای نو به منظور مطالعه واقعیتهای اجتماعی عصر خود پافشاری داشته‌اند. - هر دو از مطالعات اسنادی در عصر خود بهره‌مند شده، به مطالعه دقیق آنها پرداخته‌اند. آثار هر دو متفکر برای بررسی دقیق در دسترس بوده و قابل مطالعه می‌باشد؛ از این رو برای فهم نظریه‌های آنها کمتر نیازی به بازگشت به آثار دیگران احساس می‌شود.

۱ - مقایسه نظریه تحول اجتماعی ابن‌خلدون و اسکاچیل

این مقایسه می‌تواند در سه سطح همبسته صورت پذیرد:

۱ - چگونگی پیدایش و رشد نظریه تحول اجتماعی در اندیشه آنها.

۲ - مقایسه متدولوژی تحقیق.

۳ - بررسی تطبیقی محتوای نظریه تحول اجتماعی آنها.

این سه مقطع و سطح تحلیل در پاسخ به چگونگی رشد و ماهیت نظریه آنها بوده که براساس محتوای کتاب تداوم اسکاچیل (دولتها و انقلابهای اجتماعی) و کتاب ابن‌خلدون (مقدمه ابن‌خلدون) صورت گرفته است.

الف) چگونگی پیدایش و رشد نظریه تحول اجتماعی

مقایسه زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فکری اندیشه ابن‌خلدون و اسکاچیل به گونه‌های زیر امکان‌پذیر است:

۱- هرچند این دو دانشمند به دو زمان و فرهنگ کاملاً متفاوت تعلق داشته‌اند، اما در برخی مسائل و مشکلاتی که با آنها روبه‌رو بوده‌اند، یکسانی وجود دارد. هر دو با حوادث و تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، روبرو بوده و ضرورت مطالعه آنها را درک کرده‌اند، ابن‌خلدون چنین اظهار داشته است:

«... اما در این عصر - که پایان قرن هشتم هجری معادل با قرن چهاردهم میلادی است - اوضاع مغرب که ما آن را مشاهده کردیم، دستخوش تبدیلات عمیقی بوده و بکلی دگرگون شده است»^(۶) او به گونه‌ای آشکار بیان نموده است که پدیده جدیدی در غرب تمدن اسلامی با عنوان «تغییرات اساسی» تکوین یافته است. اسکاچیل نیز وجود انقلابهای عمده در عصر کنونی را چون پدیده‌های نوپنداشته است. وی براین باور است که وظیفه‌اش «مطالعه مشکلات قدیم (انقلابها) در سایه افکار جدید است»^(۷) در این صورت هر دو متفکر مدعی مطالعه تغییر و تحولات اجتماعی، با هدف دستیابی به واقعیتهای موجود شده‌اند.

۲- هر دو متفکر با جهان دو قطبی روبرو بوده‌اند. ابن‌خلدون از عمران بدوی (ابتدایی) و حضری (کنونی) سخن به میان آورده است، در حالی که اسکاچیل از جهان سرمایه‌داری و غیرسرمایه‌داری نام می‌برد. این دوگانگی به آنها امکان طرح مفهوم سنخ نمونه در تفسیر وقایع را داده است. برای نمونه، ابن‌خلدون تحولات را از عمران بدوی تا عمران حضری و سپس به عمران بدوی (در یک دیدگاه دوری) دنبال می‌کند. اسکاچیل نیز انقلابها را به دو گونه انقلابهای سوسیالیستی (روسیه و چین) و غیر سوسیالیستی (فرانسه) تقسیم کرده و در مطالعه هر یک به زیربنا و اصول دیگری بازگشت دارد.

۳- هر دو متفکر از انگاره‌ها و اندیشه‌های عصر خود متأثر بوده و در عین حال به نقد و بررسی آنها پرداخته‌اند. ابن‌خلدون که از مکاتب تاریخی در عراق و مدینه، فلسفه اسلامی، ایدئولوژی، اصول و منطق و اندیشه مورخینی چون طبری، مسعودی، بیرونی، واقدی و طرطوشی تأثیر یافته، با این وجود برای راهیابی به دیدگاههای جدید به نقد اندیشه‌های پیشینیان پرداخته است. او برای آشکار ساختن میزان تأثیرپذیری از اندیشه‌های عصر خود، به تجلیل از دیدگاههای معتبر تاریخی پرداخته است: «آنان که به فضیلت شهرت و پیشوایی نامبردار شده و کتب پیشینیان را تتبع کرده و در آثار خویش آورده‌اند، گروهی اندک و انگشت شمار بیش نیستند و توان گفت از حرکات عوامل (ضمه، فتحه، کسره و جزم) تجاوز نمی‌کنند، مانند: ابن اسحاق و طبری و ابن کلی و محمد بن عمر واقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی و دیگر نامورانی که در میان همه مورخان متمایزند»^(۸)

ابن‌خلدون با اینکه از این اندیشمندان تأثیر پذیرفته، اما بادید انتقادی به بررسی آراء و افکارشان پرداخته است. وی کارهای ارائه شده در تاریخ را به سه گروه طبقه‌بندی نموده است. از این نظر یک گروه دارای دیدگاه کلی می‌باشند: «گروهی از آنان (مورخان) به طور جامع و کامل درباره دولتها و ملتهای پیش از اسلام سخن رانده‌اند، مانند مسعودی و دیگر کسانی که وی را پیروی کرده‌اند»^(۹)، گروه دوم به مسائل جزئی توجه داشته‌اند. «هدفهای دور و دراز یا مسائل کلی و عمومی را رها کرده‌اند، اخبار ناحیه و شهر خود را به کمال فراهم آورده و به تاریخ دولت و کشور

خویش اکتفا کرده‌اند^(۱۰)، گروه سوم را افراد دنباله رو و کندذهن پنداشته است: «آنگاه پس از این گروه که نام بردیم، کسانی پدید آمده‌اند که جز مشتی مقلد کندذهن و کم خرد بیش نبوده‌اند، که به عین روش گروه نخست را تقلید کرده و آن را سرمشق خویش ساخته‌اند و بکلی از تحولاتی که روزگار پدید آورده و تغییراتی که به سبب عادات و رسوم ملتها و نسلها روی داده است، غفلت ورزیده‌اند»^(۱۱)

ابن خلدون از گروه نخست به سبب کلی‌نگری، از گروه دوم به سبب جزئی‌نگری، و از گروه سوم به دلیل بی‌توجهی به دگرگونی‌های اجتماعی انتقاد کرده است. او گفته است که هدفش شناخت علل و اسباب حوادث و وقایع می‌باشد: «علت رسیدن تاج و تخت به آن دولت و چگونگی پدید آمدن آن را یاد نمی‌کنند، و هم سبب توقف و بقای آن را در مرحله‌نهایی سلطنت از یاد می‌برند. از این رو خواننده همچنان پرسش‌کنان باقی می‌ماند، درباره‌ی چگونگی مقدمات و مبانی تشکیل دولتها و مراتب آنها به جستجو می‌پردازد و سببهای تراحم و تعاقب دولتها را می‌جوید و دلایل قانع‌کننده‌ای برای اختلاف یا سازشکاریهای آنها می‌طلبد...»^(۱۲) او به گونه‌ای مشخص اشاره نموده که روشش در جهت شناخت «براهین و علل» تغییرات اجتماعی است. در این جهت‌گیری است که به روش‌شناسی مطالعات مسعودی ارجح می‌دهد: «مسعودی بحث تحولات را دنبال نموده است» و مطرح می‌کند که «از این رو آثار وی (مسعودی) به منزله‌ی هدفی برای مورخان است که از آن پیروی می‌کنند و منبعی است که در تحقیق بسیاری از اخبار بدان اعتماد دارند»^(۱۳)

ابن خلدون با آنکه روش و محتوای کار مسعودی را تأیید کرده، اما آن را برای مطالعه‌ی رویدادهای اجتماعی عصر خود ناکافی تشخیص داده است؛ زیرا به نظر ابن خلدون، مسعودی تنها بر حوادث تمدن اسلامی در شرق پافشاری نموده است و نیاز جدید، مبتنی بر دو چیز است: تأکید تمدن اسلامی در شرق و غرب و طرح دیدگاهی کلی در بررسی رویدادهای اجتماعی.

در این جهت است که ابن خلدون در عین تأثیرپذیری از گذشتگان به طرح نظریه‌ی خود باسه‌ویژگی چون: ترکیبی از بینش خردوکلان، تأکید بر مسائل عمده، و بررسی علل حوادث، پرداخته است.

اسکاچیل مانند ابن خلدون از اندیشه‌های عصر خود متأثر بوده است^(۱۴). او پیشینه فکری خود را در کارهای مارکس، چارلز تیلی^۱، بارلینگتون مور^۲ و تدگور^۳ می‌شناسد و براین گمان است که تئوریهای جاری در بررسی تحولات و انقلابهای اجتماعی عبارتند از:

- - تئوری روان‌شناختی توده^۴: این تئوری «در بررسی انقلابها، به محرکهای روان‌شناختی توده جهت تراحمات سیاسی یا جنبشهای مخالف» تاکید می‌کند.
- - تئوریهای سیستمها^۵ که انقلابها را چون پاسخهای انحرافی ایدئولوژیک در عدم تعادل در سیستمهای اجتماعی می‌داند
- - تئوری رویارویی (کشمکش) سیاسی^۶ و براین باور است که رویارویی میان دولتها و گروههای متنوع سازمان یافته برای دستیابی به قدرت یک حرکت گروهی به انقلابها می‌انجامد.

اسکاچیل هر سه دیدگاه بالا را نقد و بررسی نموده و در پایان برای ترسیم تئوری خود، سه اصل عمده در بررسی انقلابهای اجتماعی عرضه کرده است. در نگاه او بررسی دگرگونیهای اجتماعی باید متکی بر سه اصل زیربنایی یعنی: تأکید بر عناصر ساختی، توجهی بیکرته‌ها گدیده یا سردار لوصا نی‌اوا، دشاب‌ت لود ن‌دوب تیمها اب و ی‌للملانید طیارشه به خود - که ریشه در اندیشه، مارکسیستی و تقابلی دارد - طراحی کرده است. همان‌گونه که در بالا اشاره شد، هر دو اندیشمند در بررسی حوادث جدید به ناتوانی اندیشه‌ها و تئوریهای عصر خود آگاه بوده‌اند؛ به عبارت دیگر آنها مدعی نوعی بحران فکری در ساختار جامعه بوده‌اند.

برخی مورخان این بحران را علم «بحران پارادایمی»^(۱۵) نامیده‌اند. در مورد جامعه‌ای که ابن‌خلدون در آن می‌زیسته فارزلی^(۱۶) معتقد است که هیچ یک

1- Charls Tilly

2- Barlington Moore

3- Tedgurr

4- Aggregate - Psychological Theory

5- System/vale Cansensus

6- Political - Conflict Theory

از دستگاه‌های فکری - در مدینه و عراق - توان کافی در شناخت حوادث و رویدادهای جامعه ابن‌خلدون را نداشته؛ در این صورت ابن‌خلدون برای پایان بخشیدن به بحران فکری عصر خود در جهت طرح دستگاه‌های جدید فکری بوده است. با این حال نظریه تحول اجتماعی او کوششی برای رفع بحران عصرش به نظر می‌آید.

به تعبیر جامعه‌شناسان عصر کنونی، اسکاچپل نیز در دوره بحران فکری - پارادایمی - زیست می‌کند (منظور کالینز^۱، ترنر^۲، گلدنر^۳) است.^(۱۷)

اسکاچپل کوشیده تا راه حل دیگری برای بررسی حوادث و مسائل اجتماعی بیابد. او دستگاه‌های فکری - ساختی مارکسیستی و تقابلی - تاریخی روان‌شناختی را در بیان مشکلات و ارائه راهی برای رهایی از آنها توانمند ندانسته است. به همین دلیل تلاش کرده تا دستگاه فکری جدیدی در بررسی مشکلات و رویدادهای عصر جدید عرضه نماید و با این حال، نظریه او تلاشی برای یافتن یک پارادایم جدید در بررسی مشکلات بوده است.

باتوجه به نکات بالا، آشکار می‌شود که شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه این دو متفکر سنخیت زیادی با یکدیگر داشته است. از این رو هر دو در صدد شناخت وضعیت جاری با طرح دیدگاه‌های جدید برآمده و به ارزیابی اندیشه‌های گذشته پرداخته‌اند. در این جهت‌گیری به طرح اصول و مبانی جدیدی در شناخت و بررسی تحولات اجتماعی دست زده‌اند.

(ب) مقایسه روش‌شناسی تحقیق

هر دو متفکر از روش مقایسه‌ای در بررسی‌های اجتماعی در یک دیدگاه کلان بهره گرفته‌اند. کارهای انجام شده از سوی آنها در عین اینکه مبتنی بر به کارگیری روش مقایسه‌ای است، خود مصادیق مناسب آن نیز می‌باشد. ابن‌خلدون در بیان دقیق‌تر

1- Colins

2- Turner

3- Gouldner

پدیده‌ها، روش مقایسه‌ای را سودمند دانسته است؛ به عنوان نمونه، برای تبیین مبانی و مشخصات زندگی در شهر و بادیه و برای بیان شباهتها و تفاوت‌های شرق و غرب تمدن اسلامی، این راه را پیموده است. «این وضع در بیشتر شهرهای آفریقیه دیده می‌شود، اما در مغرب و شهرهای آن بدین سان نیست»^(۱۸) اسکاچپیل نیز در مقدمه کتاب به تشریح دیدگاه روش‌شناختی‌اش پرداخته است. او معتقد است که از طریق روش مقایسه‌ای - بیان اختلافات و اشتراکات - فهم انقلابها امکان‌پذیر است. هر دو دانشمند در بهره‌گیری از روش مقایسه‌ای اشتراک داشته و بیان تفاوتها و اشتراکها را مقدمات فهم حقایق می‌دانند، و از این طریق به طرح تیپهای نمونه در مورد جوامع، دولتها، و تحولات اجتماعی پرداخته‌اند.

ج) مقایسه محتوای نظریه تحول اجتماعی

ابن خلدون و اسکاچپیل

ابن خلدون و اسکاچپیل در بررسی تحولات اجتماعی بر پدیده «دولت» تأکید کرده و از راه بررسی چگونگی پیدایش، بحران، و افول آن به بیان نظریه خود پرداخته‌اند. هر دو معتقدند که عوامل درونی (جنگ طبقاتی، اسراف در بودجه دولت، ازهم پاشیدگی اداری و سیاسی و فرسودگی نیروهای نظامی) و عوامل خارجی (جنگ میان دولتها، فشارهای بین‌المللی، و شرایط جدید) تعیین‌کننده جهت‌گیری تغییر در دولت هستند.

هر چند که ابن خلدون از مطالعه علم تاریخ شروع کرده است، اما در نهایت طراح علم جدیدی با عنوان «علم عمران» است. او موضوع اصلی این علم را جامعه یا عمران دانسته و مسائل مربوط به آن را از انواع اجتماع، چون بادیه‌نشینی، شهرنشینی و مسائل آن چون پادشاهی و دولت، صنایع و هنرها، علوم و فنون، دانسته است. او به طور مشخص یکی از موضوعات اصلی علم عمران را دولت دانسته و گفته است که بحث او «در دولتها و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاههای دولتی»^(۱۹) است. همچنین وی معتقد است که بحث دولتها بر بحث شهرها مقدم است و تشکیل سلطنت و دولت را بر پدید آمدن شهرهای کوچک و

بزرگ مقدم داشت»^(۲۰) از دیدگاه او فلسفه وجودی شهرها به چگونگی ماهیت دولتها بستگی دارد.

ابن خلدون دولت را با ویژگیهایی چند از قبیل: قدرت، عصبیت، محدودیت جغرافیایی، نیروی نظامی، تشکیلات اداری^(۲۱) بیان کرده است. به نظر می‌آید که همه این عناصر بیان‌کننده مفهوم تمرکزگرایی است. «ریاست جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه هم چنان که یاد کردیم تنها از راه عصبیت حاصل می‌شود»^(۲۲) جوهر اساسی دولت عنصر عصبیت یا همبستگی اجتماعی است. وی تحول اجتماعی را نیز به طور کلی در سایه همبستگی اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. از نظر او گروهی که دارای همبستگی اجتماعی بیشتری است توان تسلط و اقتدار بیشتری دارد.

از این روست که او تشکیل دولت را به واسطه قدرت عصبیت موجود در ساختار قبیله می‌داند: «در باب نخستین ثابت کردیم که غلبه و قدرت و مدافعه (دولت) بی‌گمان از راه عصبیت پدید می‌آید، چون غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جان‌سپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش از پیامدهای عصبیت^(۲۳) است»

ابن خلدون و اسکاچیل تمرکزگرایی و همبستگی اجتماعی را عنصر اساسی و کلیدی بقای دولت می‌دانند. به باور آنها آنچه موجب نابودی تمرکزگرایی و همبستگی اجتماعی شود، عامل اصلی اضمحلال دولت است. بانابودی دولت، بحران عمده و اساسی در آن ایجاد شده و تحول اجتماعی یا انقلاب صورت می‌گیرد.

میزان شباهت دیدگاههای آنان با مقایسه نمودارهای ۶/۱ و ۶/۲ آشکارتر می‌شود.

از مقایسه این دو نمودار، روشن می‌شود که نظریه تحول اجتماعی ابن خلدون و اسکاچیل تا حدود زیادی با یکدیگر شباهت و سنخیت دارند. هر دو اندیشمند به مرکزیت «دولت» در تحولات اجتماعی توجه کرده‌اند، و به بیان چگونگی پیدایش بحران و سپس انقلاب پرداخته‌اند.

ابن خلدون و اسکاچیل در بیان تغییرات در ساختار دولت و جامعه، بین عوامل درونی و بیرونی تغییرات، تفاوت قائل شده‌اند و در ضمن به بیان رابطه دیالکتیکی میان آنها پرداخته‌اند. از نظر آنها عوامل درونی و بیرونی در عین اینکه پدید آورنده تغییرات می‌باشند، در تغییر حاصل شده، در ماهیت این عوامل نیز موثر واقع شده و موجب ثبات یا نابودی آنها می‌شود. به عنوان نمونه، عوامل بیرونی (شرایط بین المللی) در ایجاد تغییر یا بحران و انقلاب در دولت موثر واقع می‌شوند، اما به طور مسلم انقلاب حاصل شده، خود موجب ایجاد شرایط بین‌المللی جدید می‌شود.

پیش از این دو متفکر، به مسئله تفاوت گذاری بین عوامل درونی و بیرونی تغییر، کمتر توجه می‌شده است. برای نمونه، در عصر ابن خلدون کمتر موثر و پژوهشگر اجتماعی به بررسی هر دو نوع عوامل پرداخته است. مسعودی و طبری به طور کلی عوامل را مطالعه کرده‌اند؛ اما هیچ یک از آنها طرح روشنی از این دو نوع عوامل ارائه نداده‌اند. در عصر اسکاچیل با اینکه عده‌ای به بررسی نقش عوامل درونی یا بیرونی در تغییر دولتها می‌پرداخته‌اند، ولی کمتر دیدگاهی متوجه ترکیب اثرگذاری این عوامل بوده است.

طرح کلی که ابن خلدون و اسکاچیل در تعیین اثرگذاری عوامل داخلی و درونی در تغییرات اجتماعی دنبال می‌کنند، یکسان است. از دید آنها عنصر تعارض طبقاتی، ضعف نیروی نظامی، عدم سازماندهی و انسجام اداری و سیاسی، و سرانجام فشار طبقه پایین جامعه، زمینه‌ساز بحران اجتماعی است. ابن خلدون این عوامل را به دو عنصر پول و ارتش تقلیل داده و به تبیین آنها می‌پردازد.

به اعتقاد ابن خلدون دولتمردان در اثر اقتدار سیاسی و درگیریهای نظامی به مشکلات ساختی جامعه و دولت توجه کمتری داشته و تمام تلاش خویش را در رفع نیازهای آنی لازم، به کار می‌گیرند. در این جهت‌گیری دو پدیده ظاهر می‌شود:

● - دولتمردان قدرت اداره و سازماندهی جامعه و دولت را به سبب تجمل‌گرایی ازدست داده و به لحاظ اتمام بودجه، در برنامه‌های دولت بحران مالی ایجاد می‌شود.

سودار ۶/۲ - نظریه اسکاجیل در مورد دولت

شکل دولت جدید ⇨ انقلاب ⇨ بحران در ساختار سیاسی دولت

الف - جنگ بین دولتها
ب - تضاد طبقاتی
ج - درگیری دولت و دهقانان
د - تحولات بین السالی

⇨ (متمرکزگرای) دولت قدیم

سودار ۶/۱ - نظریه ابن خلدون در مورد دولت

شکل دولت جدید ⇨ انقلاب ⇨ بحران در ساختار سیاسی دولت

الف - تبطل و اسراف
ب - جنگهای طولانی
ج - حمله بررها
د - تضاد طبقاتی
د - فشارهای بیرونی

⇨ تشکیل دولت ⇨ (مبستگی اجتماعی) پادیه نشین

● - بر اثر عدم پرداخت حقوق نیروهای نظامی، امکان شورش و کودتا مطرح می‌شود.

در این صورت بحران سیاسی و نظامی نیز در جامعه رشد می‌کند؛ دولتمردان به منظور جلوگیری از حوادث غیرقابل پیش‌بینی در رفع بحران مالی تلاش می‌نمایند؛ که تنها راه پیشنهادی برای رفع بحران مالی، افزایش مالیاتها (مالیات بر اجناس و زمین) بوده است، اما به لحاظ عدم جلوگیری از اسراف و تجمل‌گرایی دولتمردان، افزایش مالیات نیز نتیجه بخش نمی‌باشد.

این نوع سیاستگذاری نتیجه وارونه داشته و عامل انگیزش توده‌ها می‌شود. «وباید دانست که موجب همه این مفاسد نیاز دولت و سلطان به افزونی ثروت است، زیرا دولت به مرحله ناز و نعمت و تجمل‌خواهی می‌رسد و در نتیجه مخارج فرمانروایان آن فزونی می‌یابد و رقم بزرگی را تشکیل می‌دهد که به هیچ رو با میزان درآمد دولت - مطابق با قوانین معمولی - برابری نمی‌کند. از این رو ناچار می‌شوند برای گسترش مالیات به عناوین و اسامی گوناگون، باجهای تازه از مردم بگیرند تا از این راه درآمد و هزینه دولت را متعادل کنند. اما با همه اینها وسایل ناز و نعمت و تجمل همچنان توسعه می‌یابد و بر مخارج آنان می‌افزاید و نیاز دولت به گرفتن ثروت مردم بیشتر می‌شود و دایره مرزهای دولت، کوچک و تنگ می‌شود تا سرانجام بکلی محو می‌گردد و آثار آن هم از میان می‌رود و جوینده آن بر دولت غلبه می‌یابد»^(۲۴)

براساس توضیح بالا آشکار می‌شود که سیاستهای جدید دولت بر دریافت مالیات و در نتیجه کاهش بودجه نظامی و عدم کاهش تجملات دولتی، نوعی تعارض طبقاتی ناشی از بحرانهای سیاسی، مالی، و نظامی را میان دولت و مردم ایجاد می‌کند و تعارضات مردمی بر اثر تشدید حرکت‌های نظامی شدت می‌یابد. در این صورت بحران مالی، تعارض طبقاتی، عدم تغییر در سیاست دولت، تشدید حرکت‌های داخلی نظامی، افسردگی نیروهای نظامی، و حرکت‌های مردمی زمینه‌ساز واقعی تحول اجتماعی می‌شود.

در نظر ابن‌خلدون و اسکاچپل عوامل داخلی، زمینه‌ساز تحول اجتماعی

می‌باشند. تحول اجتماعی در صورتی تحقق می‌یابد که شرایط و عوامل بیرونی نیز محقق شوند. از این رو آنها در میان چگونگی اثر عوامل بیرونی به ساختار دولت پرداخته‌اند. به طور کلی در دیدگاه این دو متفکر، دو نوع عامل خارجی وجود دارد:

- فشارها و درگیریهایی که از طریق دولتهای خارجی صورت می‌گیرد. اسکاچپل از حمله دولتهای خارجی یاد می‌کند، در حالی که ابن‌خلدون به گونه‌ای مشخص از حملات مغولها و بربرها یاد می‌کند. ابن‌خلدون حمله مغولها را عامل قطعی سقوط سلسله بنی‌عباس و حمله بربرها را عامل سقوط سلسله فاطمیه در تونس می‌داند.

- شرایط جدید بین‌المللی دومین عنصر تغییر است. اسکاچپل از وجود حرکت‌های اجتماعی تفکرگرایی، و سازمان‌های بین‌المللی پیش از انقلاب فرانسه، شوروی و چین به عنوان زمینه‌سازان انقلاب‌ها یاد می‌کند؛ در حالی که ابن‌خلدون آگاهی به تاریخ تحولات را که بازگو کننده رشد و افول تمدنهاست، عامل اصلی تغییرات می‌شناسد.

همان گونه که اشاره شد، این دو متفکر بحران ایجاد شده در دولت را که به انقلاب می‌انجامد، ناشی از عوامل داخلی چون: تعارض طبقاتی، رشد حرکت‌های مردمی، بحران مالی و نظامی، فرسودگی نیروهای نظامی، از هم پاشیدگی سیستم اداری (تمرکزگرایی و همبستگی اجتماعی) و عوامل خارجی از قبیل: هجوم دولتهای خارجی و ایجاد شرایط بین‌المللی می‌دانند.

در بررسی تطبیقی نظریه تحول اجتماعی این دو متفکر، آشکار می‌شود که دو اختلاف اساسی وجود دارد؛ نخست آنکه ابن‌خلدون بر اثرگذاری عنصری چون «طاعون» در قرن چهاردهم به عنوان عنصری مسلط در آفرینا پرداخته، در صورتی که اسکاچپل از بررسی اثرگذاری این نوع عوامل اجتناب کرده است. دوم آنکه بر میزان اثرگذاری تجمل‌گرایی دولتمردان در ایجاد بحران تأکید می‌کند، اما اسکاچپل کمتر این نکته را مورد بررسی قرار داده است. از سوی دیگر اسکاچپل در مقایسه با ابن‌خلدون تصویر دقیق‌تری از اثرگذاری عوامل بیرونی، از قبیل: شرایط جدید بین‌المللی، ایدئولوژیهای جدید، مکاتب سیاسی، و اندیشه روشنگری در ایجاد

بحران و در نهایت انقلاب ارائه داده است.

ابن خلدون اثرگذاری طاعون در تغییرات اجتماعی عصر خود را عاملی استثنایی می‌داند. «گذشته از این (حملهٔ بربرها و طوایف) در نیمهٔ این قرن - یعنی قرن هشتم - در شرق و غرب، اجتماع بشر دستخوش طاعون مرگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیت کثیری از ملت‌ها را از میان برد و بسی از نژادها و طوایف را منقرض کرد و اکثر زیباییهای اجتماع و تمدن را نابود ساخت، و روزگار پیری دولت‌ها و رسیدن به آخرین مرحلهٔ آنها را فراز آورد، از این رو حمایت و سایهٔ دولت‌ها را کوتاه کرد و حدود آنها را درهم شکست و قدرت آنان را به زبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را به نابودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجهٔ قربانی هزاران افراد بشر، تمدن و عمران زمین نیز رو به ویرانی نهاد، و شهرها و بناهای عمومی (آب‌انبارها، کاروانسراها، مسجدها، و جز اینها) خراب شد»^(۲۵)

اسکاچیل نظریه‌ای مشخص دربارهٔ انسان، اجتماعی شدن، و آیندهٔ جامعه ارائه نداده است، زیرا او خود را موظف به بیان و تحلیل دگرگونیهای اجتماعی می‌دانسته است تا طرح نظریه‌ای کلان. در حالی که ابن خلدون در ضمن این که به بیان چگونگی تحولات اجتماعی پرداخته است، نظرات خویش را دربارهٔ انسان، اجتماعی شدن انواع جوامع، آیندهٔ انسان و جامعه بیان کرده است.

اسکاچیل پس از طرح نظریهٔ تحول اجتماعی خویش - در اثر اشکالات بسیار - امکان پاسخگویی به پرسشهای بسیاری را که مطرح شده، فراهم نموده و از این رو در سالهای اخیر به تجدید نظر در برخی از اصول نظریهٔ خود (عمومیت بخشیدن در همهٔ انقلابها)^(۲۶) دست زده است؛ در حالی که ابن خلدون کمتر با سؤالات اساسی عصر خویش روبرو بوده است. برخی از مدافعان و پیروان ابن خلدون تلاش کرده‌اند تا به تجدید نظر در بعضی از اصول و مفاهیم نظریهٔ او دست بزنند،^(۲۷) اما تاکنون کار سازمان یافته‌ای در این باره صورت نگرفته است.

هر دو اندیشمند به بررسی چگونگی تغییرات اجتماعی پرداخته‌اند، هر دو تمایزی روشن بین عوامل درونی و بیرونی تغییر، قائل شده‌اند و به نظر آنان عوامل درونی زمینه‌ساز بحران، و عوامل بیرونی پایان بخش بحران اجتماعی و موجب

انقلاب و دگرگونی می‌باشند.

هر دو متفکر، تغییر اجتماعی در همهٔ جوامع را امری ساختی و عمومی تلقی کرده‌اند. ابن‌خلدون از تحولات در آفریقا، چین و دیگر کشورها بحث می‌کند، در حالی که اسکاچیل از انقلابهای فرانسه، روسیه، و چین سخن به میان می‌آورد. ابن‌خلدون تحول را از دیدگاه ساختی بررسی کرده و به تغییرات به طور همه جانبه توجه نموده است و «هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گشته است، گویی خلقی تازه و آفرینشی نویناد و جهانی جدید پدید آمده است»^(۲۸) اسکاچیل نیز انقلاب را عامل تغییر ساختی در جامعه تلقی کرده است. هر دو متفکر از روش مقایسه‌ای در شناخت میزان شباهتها و اختلاف بین وقایع و پدیده‌های اجتماعی استفاده نموده‌اند و مطالعاتشان به منزلهٔ راهی به سوی توسعه و گسترش مطالعات تطبیقی به شمار رفته است.

ابن نوشته حکایت از گونه‌ای مشابهت میان نظریهٔ تحول اجتماعی ابن‌خلدون و اسکاچیل دارد. در صورتی که دانشجویان و پژوهشگران علوم اجتماعی قصد بازنگری اندیشهٔ متفکران جامعه‌شناسان را دارند، ضمن اینکه از ماهیت اندیشهٔ اجتماعی غرب و اسلام آگاهی می‌یابند، باید از زبان علوم اجتماعی نیز بهره‌مند شوند. همان گونه که اشاره شد، مفاهیم به کار گرفته شده در اندیشهٔ ابن‌خلدون با مفاهیم اسکاچیل همانند نیست، اما در اثر هم معنایی و یکسانی محتوای آنها، بازنویسی و بازنگری آنها امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، بهره‌گیری از متدولوژی تحقیقی موجود در علوم از قبیل: مدل‌سازی، نمودار، تعیین نوع رابطه بین پدیده‌ها (دیالکتیکی، دوطرفه، یک طرفه) به خواننده، در بازنگری اندیشهٔ متفکران مسلمان کمک زیادی می‌کند.

یکی از راههای اساسی طرح دوبارهٔ اندیشهٔ متفکران (همچون ابن‌خلدون) آزمایش تجربی بخشی از نظریات آنها است. برای نمونه، بحث ابن‌خلدون دربارهٔ همبستگی اجتماعی، گونهٔ معرف جوامع، و روش مقایسه‌ای مباحث، قابل استفاده در جوامع اسلامی است و هر پژوهنده‌ای می‌تواند میزان سودمندی این اندیشه‌ها را

دریابد. از سوی دیگر بازنگری فکری در مورد انقلاب اسلامی براساس اندیشه ابن خلدون می‌تواند راه دیگری در شناخت انقلاب اسلامی و بازنگری اندیشه و نظریه اجتماعی وی پنداشته شود.

۲ - مقایسه اندیشه اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن خلدون

به نظر می‌آید مطالعه تطبیقی در هر سطحی، یکی از راههای مناسب توضیح و تبیین ماهیت هر اندیشه می‌باشد. چون این نوع مطالعه، یاری کننده‌ای مفید و مناسب برای درک شباهتها و تفاوتهاست. دلیل اصلی تأکید این قسمت از بحث در مقایسه نوع اندیشه و روش‌شناسی بیرونی و ابن خلدون، درک هرچه بیشتر دیدگاههای این دو متفکر است. از این رو مباحث این نوشتار حول دو مسأله است:

- - زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه این دو متفکر.

- - روش‌شناسی آنها. شناخت دقیق‌تر اندیشه اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن خلدون بستگی تام به نحوه دیدگاه فکری و تاریخی ما نسبت به سهم متفکران مسلمان در شکل‌گیری دانش بشری دارد. برای ارزیابی جایگاه اندیشه اجتماعی مسلمین در تاریخ اندیشه بشر پاسخگویی به این دو سؤال ضروری به نظر می‌رسد که:

آیا علوم اسلامی مغایر با مطالعه علمی تجربی است و چه نوع ارزیابی از جایگاه علوم انسانی مسلمین، در تاریخ علم وجود دارد؟

الف) آیا علوم اسلامی با مطالعات علمی مغایر است؟

یکی از بحثهای عمده‌ای که در سده‌های گذشته بر اساس ماهیت اندیشه نوگرایی و جامعه صنعتی در میان روشنفکران، بویژه روشنفکران غربی، مورد بحث قرار گرفته، تعارض تفکر دینی با اندیشه علمی بوده است. عده‌ای مدعی شده‌اند که در عرصه تفکر دینی امکان کمتری برای رشد تفکر علمی وجود دارد. دو عنصر دین

و علم در مقابل یکدیگر قرارداد شده‌اند و همواره اصرار بر محق جلوه‌دادن علم به جای دین بوده است. این دیدگاه زمینه‌های سیاسی و فکری داشته و در بردارندهٔ نتایج فکری، اجتماعی و فرهنگی بوده است. به طور طبیعی این شبههٔ علمی مطرح شده در صورتی که فرد یا افرادی در زمان حال یا گذشته با وجود اعتقاد به باورهای دینی به فعالیت علمی اشتغال داشته باشند، امکان شک و شبهه در جایگاه اندیشهٔ آنها وجود دارد و باید ریشهٔ علمی آنها را در جایی دیگر به جز دین جستجو کرد. در این مسیر طرح این سؤال ضروری است که آیا در اندیشه این دو متفکر بین تفکر دینی و تفکر علمی تعارض دیده می‌شود؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، تحلیل اندیشهٔ ابوریحان بیرونی و ابن‌خلدون و دیگران در تمدن اسلامی چگونه امکان‌پذیر است؟ آیا باید آنها را «خوابگرد» یا مدعی ارتباط و گونه‌ای همبستگی و اتحاد بین تفکر دینی و علمی، قلمداد کرد؟

به نظر می‌آید که اندیشهٔ این دو متفکر را می‌توان تلاقی تفکر علمی و دینی پنداشت و در نتیجه آنها را بنیانگذاران و طراحان راه نوین پژوهش و بررسی اجتماعی در میان دیگرانی دانست که اصراری بر وجود تعارض بین دین و علم نداشته‌اند. زیرا این گروه با وجود باورهای دینی به تحقیقات تجربی و علمی پرداخته و به نتایج در خور توجهی دست یافته‌اند. به عبارت دیگر، کارهای آنان (تحلیل دقیق علمی ابوریحان بیرونی از جامعهٔ هند و بررسی علمی ابن‌خلدون از تمدن اسلامی) می‌تواند الگو و مدل تحقیق و بررسی نظری و تجربی دو عصر جدید با در نظر گرفتن شرایط جدید برای دانش پژوهان قرار گیرد.

اگر برخی با وجود پیشینهٔ ارتباط بین دین و علم نزد اندیشمندان و متفکران مسلمان همچنان در پی ایجاد ابهام بوده‌اند، به نظر می‌آید که بر تحلیل حوادث، پدیده‌ها، و حتی جریانهای فکری - سیاسی بر اساس تفکر نوگرایی اصرار دارند. آنها با تکیه بر گرایش واحد فکری در میان روشنفکران، به کم اهمیت دادن به افکار و نظریه‌های مخالف مانند اندیشهٔ متفکران مسلمان پرداخته و اندیشهٔ آنها را به عنوان اندیشه‌های حاشیه‌ای انگاشته‌اند. از این رو در برداشتهای روشنفکران غربی کمتر اثری در حوزه نظری و علمی در مورد تمدن اسلامی، می‌توان دید. به این دلیل

تحلیلهای ماکس وبر، مارکس، دورکهایم در برابر تحلیلهای ابن خلدون، مسعودی، بیرونی و دیگران مطلوبیت عامتری یافته است. به عنوان نمونه تئوری «اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری» ماکس وبر که بازگوکننده ارتباط وجود عقلانیت و توسعه و رشد سرمایه‌داری می‌باشد، بیشتر در تاریخ جوامع غربی قابل پیگیری است تا در جوامع شرقی. بدین معنی ماکس وبر، دین، سنتها، اعتقادات، زبان، نظام خویشاوندی و دیگر عوامل اجتماعی و فرهنگی در جهان سوم و بویژه کشورهای اسلامی را عوامل عقب ماندگی و عدم رشد سرمایه‌داری دانسته است. به طور ضمنی این تئوری القاء کننده این مطلب است که راه دستیابی به رشد و توسعه، دوری جستن از فرهنگ، زبان، دین و تاریخ فکری جوامع جهان سوم است. در حالی که به نظر می‌آید راه توسعه جهان سوم بازنگری فرهنگی و خودباوری توأم با به کارگیری تکنولوژی و نوآوری است.

این گونه تلقی و برداشت در دو سده گذشته عمومیت داشته و تا اندازه‌ای عامل ایجاد تعارضات فرهنگی و فکری در میان جوامع جهان سوم شده است. اما پس از گذشت یک دوره طولانی فکری - اجتماعی از طرح جدایی دین و علم، تفکر دینی و علمی، نظریات تازه‌ای با نام «پست مدرنیسم» فرانوگرایی به نقد و بررسی این دوگانگی‌ها پرداخته و روشن شده است که تعارض بین دین و علم، تفکر دینی و علمی، ایمان و تحقیق، دیندار و محقق، همه مفاهیم القایی تفکر غربی است و در نتیجه برخی از صاحب‌نظران این جریان فکری، چون براون به گونه‌ای ارتباط بین علم و اخلاق قائل شده‌اند.

همان گونه که اشاره شد، تحلیل روند تفکر در میان مسلمانان بر اساس اندیشه، نوگرایی مجموعه عوارض و مسائل عمده‌ای را برای روشنفکران مسلمان مطرح ساخته است:

- - تمدن و تفکر اسلامی به عنوان اندیشه‌ای حاشیه‌ای و بریده از تاریخ تفکر بشری تلقی شده است.
- - مستشرقین تنها مدعیان طرح تفکر اسلامی و مسائل مربوط به آن بوده و از این راه اصرار بر بررسی تمدن و تفکر اسلامی در

چارچوب تعیین شده غرب داشته‌اند

- - به لحاظ حاشیه‌ای انگاشتن اندیشه مسلمان در تمدن جهانی، سیمای فرزاندانی چون ابوریحان بیرونی و ابن‌خلدون با توجه به مفاهیم و دیدگاههای مطرح در علوم موجود به بررسی گذاشته شده و کمتر به مجموعه اندیشه آنها به عنوان مدل یا نمونه‌ای مستقل و جداگانه توجه شده است. این نوع بررسی عوارض فکری متعددی پیش آورده است.

عده‌ای در بیان اندیشه بیرونی و ابن‌خلدون معتقد به وجود تعارضهای گوناگون در ساختار تفکر این دو متفکر شده‌اند: اگوست معتقد به تعارض بین تفکر اسلامی و اندیشه علمی ابن‌خلدون است. طه حسین معتقد به تعارض بین اندیشه اثباتی و پویای ابن‌خلدون بوده است و شماری دیگر معتقد به تعارض بین بینش فلسفی و علمی این دو متفکر هستند. این نوع تعارضها به چند دلیل مطرح می‌شوند: نخستین دلیل، پیشینه محققان است. آنها بر اساس چهارچوبهای فکری موجود که بیشتر مبتنی بر تعارض تفکر دینی و علمی است، به مطالعه اندیشه اجتماعی بیرونی و ابن‌خلدون پرداخته‌اند؛ دوم آنکه آنها تفکر و اندیشه بیرونی و ابن‌خلدون را به طور جزئی مطالعه کرده‌اند و کمتر توجهی به کلیت اندیشه هر کدام داشته‌اند و بر اساس حوزه تخصصهای خود به تحلیل نهشته‌اند. سوم آنکه محققان به شرایط جامعه آنها (تمدن اسلامی با توجه به مراحل گوناگون پیدایش رشد و اصول آن) بی‌توجه بوده‌اند. از این رو کمتر کسی توانسته تصویری درست از اندیشه هر یک ارائه دهد.

(ب) شرایط اجتماعی، سیاسی

بیرونی و ابن‌خلدون

یکم: بیرونی:

ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی به سال ۳۶۲ (هـ - ق) در خوارزم

چشم به جهان گشود و به سال ۴۴۰ (هـ.ق) در ۸۲ سالگی به جهان پایدار شتافت. او به خانواده‌ای عادی و گمنام تعلق داشت و در دوران کودکی و جوانی به تحصیل علم پرداخت. ریاضیات را نزد منصور بن علی و حکمت را نزد عبدالصمد حکیم، که به جرم شیعه بودن به دست سلطان محمود غزنوی در خوارزم کشته شد، آموخت. از مدارک موجود چنین به دست می‌آید که بیرونی در اوایل عمر خود برای کسب دانش در خوارزم اقامت داشته و سپس چندین سال نزد شمس المعالی قابوس ابن وشمگیر به سر برده است. وی در خلال سالهای ۴۰۷ - ۴۰۰ در خوارزم بوده و در سال ۴۰۸ (هـ.ق) به همراه سلطان محمود غزنوی در عرفة اقامت گزیده و در این مدت نزدیک به سیزده سال در هندوستان مشغول پژوهش و بررسی بوده است. دستاورد این مطالعات کتاب «تحقیق ماللهند» می‌باشد.

دوم: ابن خلدون:

عبدالرحمان بن خلدون به سال ۷۳۲ (هـ.ق) در تونس زاده شد. خانواده او از نامدارترین خانواده‌های مراکش بود که در اواسط سده هفتم هجری به تونس مهاجرت کردند و بیشتر مواقع دارای مناصب عالی در دربار سلاطین عصر خود بوده‌اند. ابن خلدون در مرحله اول زندگی خود تا نوزده سالگی به تحصیل علم از پدر و دیگر استادان عصرش پرداخت. او حکمت را از آیبلی یکی از فلاسفه نامدار زمانش فراگرفت. وی در شرایط آشوبهای سیاسی، جنگ میان دولت‌ها، حملات مغول و بربرها، طاعون، و دگرگونیها و تحولات اجتماعی ناشی از آنها در ۲۵ سالگی وارد فعالیت‌های سیاسی شد و مرحله دوم فعالیت خود را آغاز کرد. در این مرحله به مراکش، اندلس، بجایه، فاس، گرانادا، مصر و دیگر کشورها رفت و در مشاغل گوناگون سیاسی و علمی مشغول به کار شد. او در چهل سالگی عزلت پیشه کرد و طی چهار سال کتاب خود را با نام *العبر* نگاشت و باقیمانده عمر خود را نیز صرف مطالعه، پژوهش، تدریس و تصحیح کتاب‌هایش کرد.

ج) علوم انسانی در اندیشه

بیرونی و ابن‌خلدون

بیرونی و ابن‌خلدون بخش عمدهٔ تألیفاتشان خویش را به علوم انسانی - اجتماعی اختصاص داده‌اند. آنها بر خلاف تصور تاریخ‌نگاران علوم به طرح مستقل از علوم انسانی، تعیین موضوع و مسائل آن و روش‌های مربوط به مطالعهٔ اجتماعی - انسانی پرداخته و در نهایت به دیدگاه‌هایی تازه دست یافته‌اند.

بیرونی از مجموع ۱۱۴ تألیف، ۱۷ اثر را به علوم انسانی - اجتماعی اختصاص داده است. کتاب «تحقیق ماللهند» و «آثار الباقیه» بیرونی به طور مستقیم به مباحث موجود در مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و علم‌الادیان ارتباط دارد. افزون بر اینها، بیرونی به طرح جدیدی از طبقه‌بندی علوم پرداخته و تلاش کرده مباحثی را که در زمینهٔ تاریخ، عقاید، آراء، ادیان و مذاهب و ادبیات است، در مقوله‌ای واحد، جدای از مباحث ریاضی، علوم طبیعی و عقلی قرار دهد.^(۲۹) از این رو می‌توان بیرونی را به عنوان بنیانگذار حوزهٔ مردم‌شناسی و زبان‌شناسی در بین متفکران مسلمان معرفی نمود. او به مباحث اصلی این دو گرایش باروش علمی پرداخته و در نهایت به ترسیم دیدگاه «فونکسیونالیزم ساختی» در تحلیل پدیده‌های فرهنگی - اجتماعی دست یافته است.^(۳۰)

برخی مورخان، ابن‌خلدون را به عنوان بنیانگذار جامعه‌شناسی انگاشته‌اند (سوروکین، توین‌بی، وارد و بیلی ۱۹۸۹) با وجود اینکه جامعه‌شناسی لفظی جدید در سدهٔ نوزدهم می‌باشد، ولی او طراح محتوای این علم بوده و به طور سیستماتیک مسائل و روش آن را بررسی کرده است. ابن‌خلدون در فصل نخست کتاب مقدمه‌اش به ترسیم جایگاه علم عمران در مقایسه با علوم عصر خود و تعریف و بیان موضوعات آن پرداخته و اشاره کرده که نخستین کسی است که به پایه‌ریزی علم عمران پرداخته و گذشتگان او از این علم آگاه نبوده‌اند. به نظر وی مسائل این علم عبارتند از:

- - عمران اجتماع بشری و انواع آن
- - باده‌نشینی، قبایل، و اقوام وحشی

● - دولت ها و خلافت

● - شهرنشینی

● - هنر و اقتصاد

(۳۱)

● - دانش

در این صورت دیده می شود که هر دو متفکر تعریف و مفهوم دقیقی از علوم انسانی - اجتماعی در ذهن خود داشته و برآن اساس به پژوهش و بررسی پرداخته اند . این ویژگی عامل اصلی جدا ساختن آنها از دیگر دانشمندان شده و در عین حال، آنها را در یک مقوله قرار داده است. این دو متفکر مدعی علم جدید (علوم انسانی - اجتماعی به طور عام، زبان شناسی و مردم شناسی از نظر بیرونی، جامعه شناسی و فلسفه تاریخ از دید ابن خلدون) بوده اند. اینان همچنین طراح متدولوژی جدید تحقیق نیز بوده اند.

(د) وجوه مشترک بین اندیشه های

بیرونی و ابن خلدون

در اندیشه بیرونی و ابن خلدون وجوه مشترک بسیار وجود دارد. این اشتراکات می تواند در زمینه های شکل گیری تفکر اجتماعی آنها حوزه مطالعه و تحقیق و متدولوژی تحقیق، بررسی شوند. زمینه های شکل گیری تفکر اجتماعی بیرونی و ابن خلدون را می توان تحت عناوین :

● - زمینه های فکری

● - زمینه های اجتماعی - سیاسی

● - تجربیات سیاسی

● - انگیزه های فردی

● - خاطره وحدت تمدن اسلامی بررسی کرد.

یکم: زمینه های فکری :

بیرونی و ابن خلدون به دلیل تعلق داشتن به یک تمدن و یک شرایط فکری - فرهنگی نسبتاً همگون و مشابه، دارای دیدگاههای نزدیک به هم می باشند. آنها به

دلیل ترجمه‌های ارائه شده از آثار ارسطو و افلاطون از فلسفه یونان متأثر شده‌اند. بیرونی و ابن خلدون هر دو با کتاب «سیاست» ارسطو آشنایی داشتند و دیدگاه‌های فلسفی‌شان متأثر از اندیشه ابونصر فارابی بوده است. هردو به انتقاد از تفکر محض فلسفی یونانی پرداخته‌اند. بیرونی دیدگاه انتقادی خویش را بر اثر گفتگوهای طولانی و پرسش و پاسخ کتبی با ابن سینا توسعه بخشید و ابن خلدون متأثر از غزالی، به نقد حاکمیت قطعی عقل پرداخت.

بیرونی و ابن خلدون در بیشتر علوم اسلامی زمان خویش صاحب‌نظر بوده‌اند. آنها کوشیده‌اند از یافته‌های خود در علوم اسلامی به طرح راهنمای جدید تحقیق دست یابند و از یافته‌ها و تجربیاتشان در مسائل سیاسی و اجتماعی در جهت توسعه و گسترش معارف و علوم اسلامی بهره‌گیرند.^(۳۲)

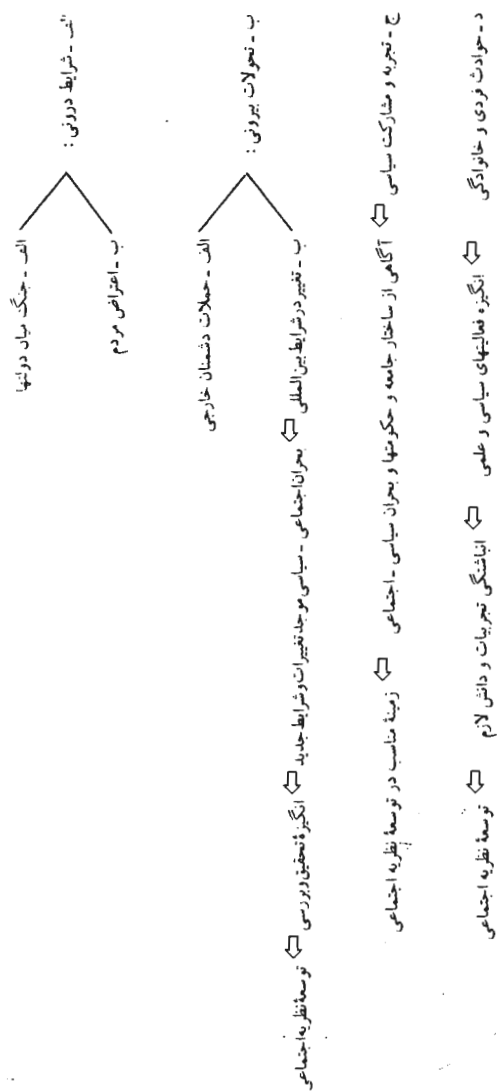
دوم: زمینه‌های سیاسی و اجتماعی :

هرچند بیرونی متعلق به سده چهارم و پنجم هجری قمری و ابن خلدون متعلق به سده نهم هجری قمری بوده‌اند، اما هر دو اندیشمند به گونه‌ای نسبی در شرایط مشابه زیست کرده‌اند. بیرونی در دوره شکوفایی و ابن خلدون در دوره افول تدریجی تمدن اسلامی زندگی می‌کرده‌اند. آنها ضمن آنکه با دگرگونی‌های درونی و بیرونی جامعه خود روبرو بودند، در عین حال از افول تمدن اسلامی نیز آگاهی داشتند. بیرونی به دلیل حضور در دربار غزنویان با تحولات درونی جامعه هند آشنا بود و به مطالعه آنها علاقه داشت. او در گذر سیزده سال حضور در هند با افول تمدن هندی روبرو شد و به ثبت و بررسی چگونگی و چرایی آن پرداخت. پیامد این تلاش کتاب «تحقیق مال‌الهند» بود. ابن خلدون نیز با عواملی چون حمله و غلبه بربرها بر اعراب شهرنشین، بیماری طاعون، جنگ میان دولت‌ها و حمله مغول روبرو بود. همه این عوامل سبب افول تدریجی جوامع اسلامی بوده‌اند «و از آغاز سده پنجم قبایل عرب به مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور یعنی بربرها غلبه یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروایی بقیه شهرهایی که در دست آنان مانده بود، شرکت جستند. گذشته از این، در نیمه این

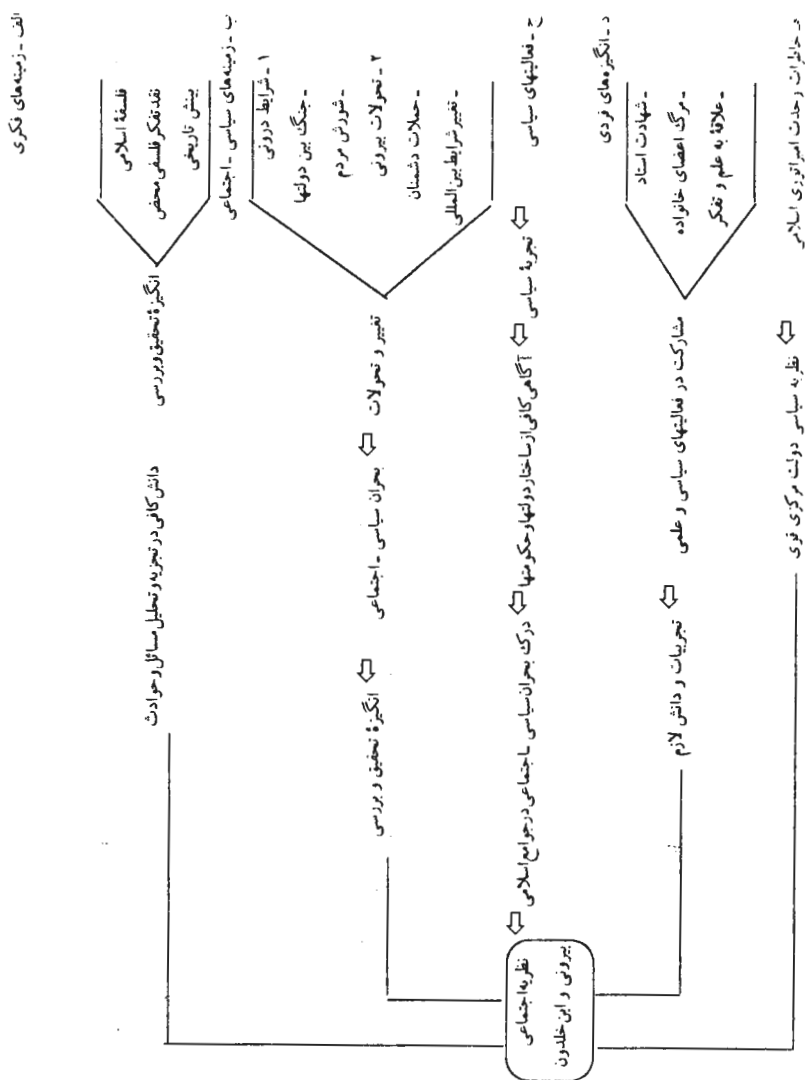
قرن (سده هشتم) در شرق و غرب، اجتماع بشر دستخوش طاعونی مرگبار شد که در بسیاری از نواحی جمعیت‌های فراوانی از ملتها را نابود کرد و بسیاری از نژادها و طوایف را منقرض کرد و بیشتر زیبایه‌های اجتماع و تمدن را از میان برد و روزگار پیری دولتها و رسیدن به آخرین مرحله آنها را فراز آورد. از این رو حمایت و پشتیبانی و سایه دولتها را کوتاه کرد و حدود آنها را در هم شکست و قدرت آنان را به زبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را به نابودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی شدن هزاران تن از افراد بشر، تمدن و عمران زمین نیز روبه ویرانی نهاد و شهرها و بناهای عموم نیز نابود شدند^(۳۳).

بیرونی و ابن‌خلدون با طرح تحولات درونی جامعه و شرایط خارجی متوجه وجود پدیده‌ای جدید به نام «شرایط جدید»، «تغییرات» و «تحولات بزرگ»^(۳۴) شده‌اند. این دو متفکر بر اساس شناخت تحولات و تغییرات عمده به مطالعه ریشه‌های آن پرداختند و از این رو به توسعه و گسترش تئوری خود نایل آمدند. در نمودار ۶/۳ موارد الف و ب بازگوکننده اثر شرایط درونی و بیرونی، در پیدایش نظریه اجتماعی این دو متفکر می‌باشد.

نمودار ۶/۳ - نقش عوامل فردی، اجتماعی و سیاسی در شکل‌گیری نظریه



نمودار ۴/۶ - زمینه‌های شکل‌گیری نظریه اجتماعی بیرونی و ابن‌خلدون



سوم: تجربیات سیاسی:

بیرونی پس از خروج از خوارزم با دولتهای خوارزمشاهیان، آل بویه، آل زیار و غزنویان در ارتباط بوده است. او با حضور در دربار از تحولات درونی دولتها آگاهی یافته و به چگونگی سازوکار تغییرات اجتماع آشنا شده بود. ابن‌خلدون نیز بیش از بیست سال در ارتباط با مسائل سیاسی بوده و به عنوان مشاور، قاضی، نماینده سیاسی، و مشاور در دولتهای افریقیه، تونس، اندلس، بجایه، گرانادا و مصر قبول مسئولیت نموده و از مسائل درونی و بیرونی حکومتها آگاهی یافته است. از این رو می‌توان درگیری، حضور، مشارکت و آگاهی از ساختار درونی جامعه و دولتها در عصر هردو مؤلف را یکی دیگر از عوامل توسعه تئوری اجتماعی آنها دانست. (نمودار ۶/۳ مورد ج)

چهارم: انگیزه‌های فردی:

هر چند ابوریحان بیرونی در عصر خود متعلق به خانواده‌ای پرآوازه و صاحب نام نبوده، اما نزد استادان برجسته زمان خویش تحصیل علم نموده است. او علاقه‌ای خاص به اندیشه‌ی عبدالصمد حکیم استاد فلسفه و حکمت خویش داشت که به جرم شیعه بودن به دستور سلطان محمود غزنوی در خوارزم به شهادت رسید. این واقعه اثری عمده و اساسی در اندیشه او به جا گذاشت. ابن‌خلدون نیز در شرایطی مشابه با بیرونی زندگی می‌کرده است. پدر بزرگ ابن‌خلدون به دستور سلطان وقت کشته شد و نیز در سال ۷۴۷ (ه.ق) پدر، مادر و دیگر اعضای خانواده و بیشتر استادان او بر اثر طاعون از بین رفتند. ابن‌خلدون مانند ابوریحان بیرونی از این حوادث به شدت متأثر بود.

این دو متفکر بارها به این عوامل و انگیزه‌ها در فعالیت سیاسی و علمی‌شان اشاره نموده‌اند. در این صورت انگیزه‌های شخصی و فردی مشابهی را می‌توان پیرامون این دو متفکر جستجو کرد که راههای اساسی در توسعه نظریه اجتماعی‌شان بوده است. بدین معنی که آنها به جای تفرقه و کشت و کشتار، به گونه‌ای اتفاق نظر یافتند و در واقع نظریه اجتماعی‌شان پاسخگوی نوعی نظریه نظم

و سازگاری در مقابل تعارض و تقابل بوده است (نمودار ۶/۳ مورد د).

پنجم: خاطره وحدت امپراتوری اسلامی :

بیرونی و ابن خلدون به طور مؤثری از جنگ دولتها به عنوان ابزاری در راه گسترش قلمرو و سرزمین زیر سلطه سلاطین و عاملی در راه از بین رفتن شهرها، مردم و تمدن اسلامی رنج برده و معتقد به وحدت و سازگاری دولتها و جوامع بوده‌اند. از این روست که ابن خلدون در مرحله دوم زندگی خود (مرحله فعالیت‌های سیاسی) مدافع اجرای نظریه سیاسی «حاکم - فیلسوف» بوده و در این راه تلاش بسیار نموده است. او سعی کرده سلاطین را از ماهیت جامعه و تحولات آشنا ساخته و بدانان فلسفه بیاموزد تا از این طریق با اتخاذ رفتار و اندیشه صحیح، برقراری دولت مرکزی قوی امکان‌پذیر شده و از افول تمدن اسلامی جلوگیری شود. بیرونی نیز با مشارکت در دولت غزنویان و ارائه پیشنهاد‌های مؤثر در تشکیل دولت مرکزی قوی در جهت ثبات و وحدت تمدن اسلامی عمل می‌نمود.

در بحث مشابهت‌های موجود بین اندیشه اجتماعی بیرونی و ابن خلدون اشاره شد که افزون بر وجود مفاهیم و اصول مشترک در دیدگاه‌های آنان در شیوه شکل‌گیری نظریه هریک نیز، شباهت بسیار وجود دارد.

هـ) حوزه مطالعه و تحقیق بیرونی و ابن خلدون

ابوریحان بیرونی پیش از آنکه مردم‌شناس انگاشته شود، به عنوان عالم علم تاریخ شناخته شده بود. یکی از عمده‌ترین کتاب‌های او «آثار الباقیه عن القرون الخالیه» بر اساس مطالعات تطبیقی تاریخی او نوشته شده است. او از حوزه مطالعات تاریخی به محدوده مطالعات مردم‌شناسی و زبان‌شناسی و حرکت کرده و از تجربیات علمی خود در توسعه علم تاریخ و دیگر علوم تجربی و ریاضی بیشترین بهره را برده است. ابن خلدون نیز بحث خود را از علم تاریخ آغاز کرده و بر اثر به دست آوردن تجربیات علمی در شناخت ضعف و قوت‌های این علم، به طراحی علم جدید خود با عنوان «علم جامعه» یا «علم عمران» پرداخته است. لذا می‌توان

اذعان نمود که هر دو متفکر، مطالعات اجتماعی خود را از حوزه علم تاریخ آغاز کرده و در نهایت به طراحی حوزه و دانشی جدید نائل آمده‌اند.

فلسفه یکی از حوزه‌های فکری - نظری بوده که بیرونی و ابن‌خلدون بدان اشتغال داشته و توانسته‌اند از آن بیشترین بهره را در توسعه و گسترش علم جدید بگیرند. رابطه میان علم جدید آنها با فلسفه به قدری نزدیک بوده که برخی از پژوهشگران آثار ایشان نتوانسته‌اند به تمایز بین اندیشه فلسفی و اجتماعی آنها دست یازند. از این روست که محسن مهدی و وایت معتقدند که ابن‌خلدون بیشتر به توسعه و گسترش تئوری فلسفه تاریخ و فلسفه اجتماعی پرداخته است تا علم جامعه. بعضی از پژوهشگران چون بوروس بررسی اندیشه‌های بیرونی بیشتر به جنبه فلسفی آثار او توجه کرده و کمتر به وجه زبان شناختی و مردم شناختی آثار بیرونی گرایش نشان داده‌اند.

(و) روش‌شناسی تحقیق

روش‌شناسی بیرونی و ابن‌خلدون با نامهای «مبانی روش تحقیق» و «تکنیکهای تحقیق» در علوم انسانی با دیدی تطبیقی و مقایسه‌ای قابل پیگیری‌اند.

یکم: مبانی روش تحقیق آنها در علوم انسانی :

بیرونی و ابن‌خلدون روش تحقیق در علوم انسانی را بر اصول چندگانه زیرمتکی دانسته‌اند:

الف - واقع بینی: بیرونی و ابن‌خلدون در پژوهشها و بررسیهای اجتماعی انسانی بر شناخت واقعیت موجود در جامعه، تاریخ و طبیعت به مثابه عینیت‌های قابل رؤیت اصرار داشته و دریافته‌ای به دست آمده در روند پژوهش را با واقعیتها مطابقت می‌داده‌اند. از این روست که اطلاعات به دست آمده از نظرات آنان در صورتی اعتبار علمی دارد که با تجربه، آزمایش و مشاهده عینی مطابقت داشته باشد. به قول بیرونی: «من از پذیرش حقیقت از هر منبعی که بیابم روی‌گردان

نیستم»^(۳۵) ولی راه دریافتن صحت و سقم آنها را در مطابقت دادن با واقعیت دانسته است. «و پس از آنکه فکر خود را از عوامل زیان آوری که بدان معتاد شده، از قبیل تعصب و غلبه و پیروی از هوا و ریاست طلبی که سبب هلاک بسیاری از مردم است و مانع دیدار حق و حقیقت است، پاک ساختیم، باید آراء و گفته‌های ایشان را در اثبات این موجود به یکدیگر به سنجیم»^(۳۶)

ابن خلدون نیز به این مساله واقف بوده و علت اصلی انحراف و نارسایی پژوهشهای تاریخی - اجتماعی را در عدم انطباق یافته‌ها می‌داند: «دیگر ندانستن کیفیت تطبیق حالات بر وقایع است. به علت آنکه خبر را با نیرنگ سازی و ریاکاری در می‌آمیزند و مخبر حالتی از احوال را نقل می‌کند؛ در حالی که سازنده خبر در آن تصنع به کار برده و ماهیت حالت خبر برخلاف حقیقت است»^(۳۷) او همچنین اظهار داشته که مطابقت دادن اطلاعات با واقعیت راه اصلی شناخت حق از ناحق است، «فایده خبر هم از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع استنباط می‌گردد»^(۳۸)

ب - اجتناب از ارزشگذاری: مطالعات بیرونی و ابن خلدون، ماهیت روش‌شناسی آنها و دیدگاههای پژوهندگان آثار آنها همه از اعتقاد به اصیل بی‌طرفی علمی در تحقیق آنها حکایت می‌کنند. آنها تلاش نموده‌اند تا واقعیتها را همان گونه که در عالم واقع قابل رؤیت است، بررسی کنند، از این رو در بررسی واقعیتها کمتر دچار تعصبات فرهنگی موجود در جامعه شده‌اند. بیرونی در شناخت جامعه هند بیشتر از ابن خلدون در معرض خطر دچار شدن به ارزشگذاری دینی، قرار داشته است، ولی او با تکیه بر اصول و مبانی علمی اصرار داشته است تا تصویر دقیقی از تحولات جامعه هند برای خوانندگان خود ارائه دهد.

بیرونی و ابن خلدون از پژوهشگران پیش از خود به لحاظ عدم رعایت اصل ارزشگذاری و عدم بیطرفی علمی انتقاد کرده‌اند. الشابی درباره بیرونی گفته است: «با وجود کیش گرایی شدید، وی تمدن هند را به گونه‌ای موضوعی و به نحوی بی سابقه پژوهش کرده و [سعی می‌کند] دیانتها و آیینهای مذهبی آنان را با وجدان پاک

پژوهشگری که می‌کوشد تا اشیاء را همان‌گونه که هستند - بی‌آنکه از هر آنچه مخالف دین اوست عیبجویی کند - بنمایاند»^(۴۹) ابن‌خلدون نیز از کسانی که ارزشها و علایق خود را در ثبت، بررسی و پژوهش وقایع دخالت می‌دهند، انتقاد کرده و نوع اخباری را که مخبرین جهت تقرب جستن بیشتر به قدرتمندان نقل نموده و درباره آنها قضاوتهای ارزشی کرده‌اند نیز بیان کرده است. او اظهار داشته: «اخباری که به قصد ناسزاگویی از دشمنان خلفا و ساختن دشنامهای گوناگون به آنان فراهم آمده است»^(۴۰)، از نوع ارزشگذاری و طرفداری سیاسی و شخصی در بررسیهای تاریخی می‌باشد.

ج - علت‌یابی: بیرونی و ابن‌خلدون آثار و افکار دانشمندان پیش از خود را که صرفاً در جهت نقل مطالب و ارائه توصیف ساده از حوادث تاریخی و اجتماعی بوده‌اند - نقد و بررسی کرده‌اند. هر دو آن متفکران در پی تبیین بیشتر سنت فکری و روش مسعودی در تبیین علّی حوادث بر آمده‌اند. آنها بیان علل حوادث را، هدف اصلی تحقیق دانسته‌اند. بیرونی اظهار نموده: «در هر باب علتهای هرکاری را بیان کردم، و آنچه تعهد انجام کار آن نموده‌ام، چندان که شایسته دورماندن از تقلید درباره آن است، یاد گردید»^(۴۱) ابن‌خلدون نیز بر طرح ضرورت شناخت کیفیت حوادث توأم با دلایل اساسی آنها اصرار داشته است^(۴۲).

به طور کلی بیرونی و ابن‌خلدون از پژوهشگرانی که توصیف را نهایت تحقیق دانسته‌اند، انتقاد کرده و خود جهت ارائه راه حل دیگری که در عین توصیف، در جهت تبیین علّی نیز باشد، پرداخته‌اند. به نظر می‌آید که این عنصر در متمایز ساختن روش بیرونی و ابن‌خلدون با متقدمین و متأخرینشان اصل عمده‌ای باشد. بر اساس این اصل است که آنها افزون بر شناخت ظواهر حوادث به باطن آن نیز پرداخته‌اند.

د - مقایسه و تطبیق: بیرونی و ابن‌خلدون از روش مقایسه و تطبیق بیشترین بهره را گرفته‌اند و کوشیده‌اند بر اساس مطالعات تطبیقی به بیانی دقیق‌تر از وضعیت مسائل و حوادث جوامع اسلامی دست یابند. بیرونی در «تحقیق ماله‌لند» اشاره

کرده است: «کتاب، کتاب محاجه و لجاج نیست که حجت‌های خصم بیاورم و باطل آن نقض کنم بلکه کتاب جکایت و از این رو سخن هندوان بدان گونه که هست ایراد کنم و آنچه یونانیان بدان باب دارند بدان بیافزایم، مگر مقاربتی که میان آنان است شناخته گردد، از آن رو که حکمای یونانی نیز هرچند که نفی حقیقت کرده‌اند، در مسائل مربوط به توده مردمان، از رموز نحله و نهادهای قانونی آنان بیرون نرفته‌اند، و با کلام آنان سخن دیگران نیاورم مگر آنکه قول صوفیه باشد یا احراز اصناف نصاری، تقارب امر را میان جمیع آن در حلول و اتحاد»^(۴۳).

ابن خلدون نیز از روش مقایسه‌ای در تحقیق و بررسی اجتماعی بیشترین بهره را گرفته است. او در یک مرحله از روش مقایسه‌ای برای تعیین میزان اعتبار خبر و در مرحله دیگر در شناخت حوادث اجتماعی بهره‌برداری کرده است. در مرحله دوم او به مقایسه پدیده‌های اجتماعی چون بادیه‌نشینی و شهرنشینی، عصبیت دینی و قومی، دولت گذشته و حال، پادشاهی با خلافت و جرف و مشاغل، امامت و پادشاهی و دیگر عناصر اجتماعی پرداخته است.

بیرونی همانند یک مردم شناس در پی مقایسه عناصر فرهنگی جوامع با یکدیگر از قبیل ازدواج، آداب و سنن، اعیاد، باورها، علوم و فنون و غیره در گذر زمان بوده است. در حالی که ابن خلدون مانند جامعه شناس به مقایسه پدیدارهای اجتماعی در دو بعد ایستا و پویای آن اقدام نموده است. بیرونی در مقایسه پدیده‌های اجتماعی در شرایط حال، کمتر دیدی ساختی داشته است؛ در حالی که ابن خلدون پدیده‌ها را در روند تاریخی و شرایط ساختی شان مطالعه کرده است. از این روست که می‌توان اندیشه بیرونی را بیشتر با «مکتب کارکردگرایی جدید» مشابه دانست.

دوم: تکنیهای تحقیق در علوم انسانی :

همان گونه که در صفحات پیش اشاره شد، بیرونی و ابن خلدون در وهله نخست مدعی مطالعه پدیده‌های اجتماعی - انسانی به عنوان عناصر مستقل بوده‌اند، دوم آنکه در پی تعیین حد و مرز حوزه‌هایی که در نظر داشته‌اند و به طور کلی علوم انسانی از دیگر علوم سردرآورده‌اند و سوم آنکه به بیان روش خاص مطالعه و تحقیق در فهم واقعیتهای موجود بر آمده‌اند. بیرونی و ابن خلدون به لحاظ با اهمیت

انگاشتن «روشهای تحقیق» در «مردم‌شناسی» و «علم جامعه» یک فصل مستقل کتابهای خویش را به این مطلب اختصاص داده‌اند. آنها به بیان ضرورت تحقیق اجتماعی، انواع روشهای موجود تحقیق، منابع تحقیق و راههای انحراف در تحقیق پرداخته‌اند. بحث از روشهای تحقیق نزد ابن دو متفکر ریشه در کارهای مسعودی و طبری داشته که در سده چهارم توسط بیرونی مطرح شده و سپس در سده هشتم و نهم ابن خلدون از آن استفاده بیشتری کرده و جنبه‌ای عام‌تر بدان بخشیده است. این گونه به نظر می‌آید که بنیانگذار این نوع تحقیق در میان متفکران مسلمان، مسعودی بوده است؛ بیرونی از آن متأثر شده و در سده نهم ابن خلدون با شرایط جدید جنبه‌ای عام‌تر بدان بخشیده است.

بیرونی و ابن خلدون از دیده‌ها، شنیده‌ها، نوشته‌ها و تجربیات به عنوان منابع اصلی پژوهش یاد کرده و در راه ارزیابی هر یک به گونه‌ای جدا و مستقل گام برداشته‌اند. یکی از عمده‌ترین نکاتی که در بحث از روشهای تحقیق در نظر آنها، قابل ذکر است، راههای انحراف در پژوهش است. هردو به بیان عوامل اصلی انحراف در تحقیق پرداخته‌اند؛ آنها مدعی‌اند که انحراف در بررسی و تحقیق تاریخی اجتماعی ناشی از عوامل زیر است:

- حس غلبه بر دیگران - اختلافات قومی، مرامی، و سیاسی - پیروی از آراء گذشتگان بر حسب شیفتگی و علاقه، بدون تأمل و بررسی نظرات (پیروی و اطاعت محض) - بی خبری از مقاصد و اهداف راویان اخبار نادرست. - آن عدم به کارگیری استدلال و مطابقت دادن با واقعیت.

بیرونی و ابن خلدون در این نمونه‌ها با یکدیگر وفاق داشته و به نظر می‌آید که ابن خلدون از روش بیرونی پیروی کرده و در گذر زمان آن را توسعه داده است.

ز) تفاوتها در اندیشه‌های بیرونی و ابن خلدون

اندیشه‌های بیرونی و ابن خلدون همچنان که مشابهت بنیانی و متدولوژیکی دارند، با یکدیگر نیز متفاوتند. این تفاوتها از وجود تفاوت در زمینه‌های فکری، شرایط اجتماعی، حوزه و موضوع تحقیق سرچشمه و نشأت می‌گیرد. بیرونی بیش از اینکه مورخ باشد، ریاضی‌دان و ستاره‌شناس بوده است. از این

رو مطالعات اجتماعی او بر خلاف ابن خلدون - که آغشته به تاریخ است - با ریاضیات پیوند و ارتباط دارد. بیرونی از ریاضیات به عنوان زبان بیان مطالب بهره گرفته و در کتاب «تحقیق ماللهند» و «آثار الباقیه» از جداول و دیگر فنون ریاضی جهت توصیف دقیق‌تر پدیده‌های اجتماعی بهره گرفته است.

بیرونی در حوزه مردم‌شناسی و زبان‌شناسی متمرکز شده در حالی که ابن خلدون بر طرح علم عمران متمرکز بوده؛ از این رو موضوع اصلی برای بیرونی در مطالعات اجتماعی‌اش فرهنگ و برای ابن خلدون جامعه بوده است. به این ترتیب بینش بیرونی کارکردگرایی ساختی و بینش ابن خلدون، تاریخی - فرهنگی است. بیرونی بیشتر به بیان فایده و کارکرد عناصر هر فرهنگ در قالب ساختی پرداخته، در حالی که ابن خلدون به چگونگی دگرگونی عناصر اجتماعی در گذر زمان در مقایسه با حالت ایستا بیرونی به عنوان نمونه از فایده آداب و سنن خاص در قالب فرهنگ هندی، ایرانی و یونانی بحث می‌کند، در حالی که ابن خلدون از یک سو به ساختار درونی دولت در حالت ایستا توجه کرده و از سوی دیگر به چگونگی تغییر و تحول آن در ادوار صدویست ساله می‌پردازد. ابن خلدون از ترکیب این دو نوع تحلیل (ایستا و پویا) به دستگاه فکری‌ای متمایز از دیگران دست یافته است.

بیرونی در حوزه مطالعه خود بیشتر به مسائلی چون حقوق و سنن، نظام خویشاوندی، طبقات اجتماعی، ادیان، زبان، رابطه زبان و جامعه، و آداب و اعتقادات پرداخته است. در حالی که ابن خلدون به مسائلی چون طبیعت جامعه، انواع آن، عصبیت، شهرنشینی و بادیه‌نشینی، دولت، تمدن، اقتصاد، هنر و سیاست پرداخته است.

تحلیل بیرونی در عین اینکه ناشی از شناخت بحران و افول تمدن می‌باشد، اما بیشتر متوجه تمدن هند است تا تمدن اسلامی. از این رو کتاب «تحقیق ماللهند» او از فرهنگ، آداب و رسوم و ویژگیهای تمدن هندی حکایت می‌کند. کتاب مقدمه ابن خلدون تحلیلی آگاهانه از رشد و افول تمدن اسلامی است. ابن خلدون در آغاز کار بر اساس وقایع و تحولاتی عمده چون طاعون، جنگ بین دولتها و از هم پاشیدگی امپراتوری فاطمیه در آفریقا به طرح تئوری خود پرداخته و سپس بر اثر مطالعه و تحقیق بیشتر به نظریه تحولی‌اش جنبه‌ای عام‌تر داده و آن را بر کلیت تمدن اسلامی

منطبق کرده و در نهایت در پی ملاقات با تیمور لنگ و مطالعه تاریخ مغول، آن نظریه را با فرهنگ و تاریخ مغول نیز انطباق داده است.

ح) نتیجه‌گیری

چنان‌که از محتوای این فصل برمی‌آید، میزان تشابهات، میان اندیشه و روش‌شناسی ابوریحان بیرونی و ابن‌خلدون بیشتر از میزان تفاوتها می‌باشد. این نکته بیان‌کننده همسویی جهت‌گیریهای فکری و نظری این دو متفکر مسلمان است. در صورتی‌که به میزان رابطه آنها نیز توجه گردد، روشن می‌شود که ابن‌خلدون توانسته بیشترین بهره ممکن را از متدولوژی، بینش و پژوهشهای بیرونی به دست آورد. از این رو برخی پژوهشگران اجتماعی به اثرپذیری اندیشه ابن‌خلدون از اندیشه ابوریحان بیرونی اعتقاد دارند.

وجوه نسبی مشترک از جمله شرایط فرهنگی، همزمان بودن هر یک با افول تمدنی خاص (بیرونی همزمان با افول تمدن هند و ابن‌خلدون همزمان با افول تمدن اسلامی)، زمینه‌های مشترک فلسفی، دیدگاه انتقادی نسبت به فلسفه و علوم عقلی، مسافرت و مطالعه فرهنگ و آداب و سنن دیگر گروههای اجتماعی و وجود حوادث فردی و اجتماعی چون کشته شدن استاد و اعضای خانواده، عوامل و زمینه‌های تشابه در ساختار اندیشه اجتماعی این دو متفکر را ایجاد کرده است.

آنچه اکنون می‌توان از محتوای اندیشه‌های این دو متفکر و متدولوژیست برگرفت، عبارت است از: ۱- امکان مطالعه علمی با وجود باورهای دینی ۲- ضرورت بازنگری به گذشته فرهنگی و مطابقت آنها با شرایط جدید ۳- توسعه چهارچوبهای فکری - علمی که ریشه در ساختار فرهنگی جامعه داشته و پاسخگوی مشکلات اساسی اجتماعی عصر کنونی باشند. به نظر می‌آید مطالعه‌ای جدی توأم با علاقه و خودباوری فرهنگی می‌تواند در دستیابی به این چهارچوب علمی و نظری کمکی شایان‌کند.

منابع فصل ششم

1- Kohn, Mel, 1987 «Cross - National Research as an Analysis Strategy». ASR 42 (des): 713 - 731

2- Ragin, c, 1988, *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, University of California Press.

۳- مهدی. محسن. *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مسعودی، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۵۸

۴- نصار، ناصف، *اندیشه واقع گرایی ابن خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، انتشارات مرکز نشر

دانشگاهی، ۱۳۶۶.

5- Skocpol, Theda, 1990, *States and Social Revolutions*. Cambridge University Press, P:xi

۶- ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۶۶ صفحه ۵۹

۷- همان منبع، صفحه ۲

۸- همان منبع، صفحه ۴

۹- همان منبع، صفحه ۹

۱۰- همان منبع

۱۱- همان منبع

۱۲- همان منبع، صفحه ۶۱

۱۳- همان منبع، صفحه ۶۱

14- Skocpol, P:31

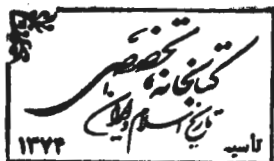
15- Kuhn, S. Thomas, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago.

16- Firzly, S. George, 1973.

17- Turner, Johnathan, «Can Sociology Be a Cumulative Science?» In Johnathan Turner, Ed. *Theory Building in Sociology: Assessing Theoretical Cumulation*. New Bury Park, CA: Sage, 1989, 8 - 18.

۱۸- همان منبع. صفحه ۷۳۳

۱۹- همان منبع. صفحه ۷۰



- ۲۰- همان منبع، صفحه ۷۶
- ۲۱- همان منبع
- ۲۲- همان منبع، صفحه ۲۴۹
- ۲۳- همان منبع، صفحه ۲۸۹
- ۲۴- همان منبع، صفحه ۲۳۸
- ۲۵- همان منبع، صفحه ۶۰
- ۲۶- آزاد ارمکی، نقی هزیمت جامعه‌شناسی مارکسی، کیهان فرهنگی، سال هشتم، ۱۳۷۰
- 27- AL - Azmeh, Aziz, 1982. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Frank Press.
- ۲۸- کوستلر، آرتور، خوابگردها، ترجمه، منوچهر روحانی، انتشارات کتابهای جیبی، ۱۳۶۱
- ۲۹- سجادی، سید صادق، طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی
- ۳۰- آزاد ارمکی، نقی، بررسی آراء و نظرات ابوریحان بیرونی، مدرسه تربیت مدرس سال ۱۳۶۴
- ۳۱- ابن خلدون، صفحه ۶۵
- ۳۲- همان منبع
- ۳۳- همان منبع، صفحه ۶۰
- ۳۴- همان منبع، صفحه ۶۱
- ۳۵- صفا، ذبیح... احوال و آثار ابوریحان بیرونی، انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر ۱۳۵۲، صفحه ۱۰۴
- ۳۶- بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲
- ۳۷- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ترجمه اکبر داناسرشت، انتشارات تابان، ۱۳۳۴، صفحه ۲۴
- ۳۸- همان منبع، صفحه ۴۰
- ۳۹- الشابی، علی، زندگینامه بیرونی، ترجمه پرویز اذکابی، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲، مرکز پژوهشهای مردم‌شناسی و فرهنگ عاتق، جلد دوم، صفحه ۹
- ۴۰- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون صفحه ۲۷
- ۴۱- بیرونی، تحقیق ماللهند، صفحه ۲۴
- ۴۲- ابن خلدون، صفحه ۵۱ و ۶۵
- ۴۳- بیرونی، صفحه ۴