



پژوهشنامه‌ی علوم انسانی و اجتماعی

«ویژه‌نامه‌ی پژوهش‌های اجتماعی»

نیمه اول سال ۱۳۸۷

چرا ابن‌خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی نشد؟

علی‌رضا شجاعی‌زند*

چکیده

این که ابن‌خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی نشد، واقعیتی است محرز و مسأله‌ای است خاتمه‌یافته؛ اما پرسش از چرایی آن هنوز باقی است و مطالعه‌ی آن هم‌چنان موضوعیت و مطلوبیت دارد. البته پیش از طرح آن باید اثبات شود که او جامعه‌شناس بوده و به موقعیت خویش در بنیانگذاری، وقوف داشته است. این مقال در تأملی کوتاه و از طریق «خلدون‌شناسان»، «تلقی وی از خود» و «محتوای مقدمه»، جامعه‌شناسی او را احراز می‌کند و سپس به بررسی پرسش اصلی خویش در چارچوب جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی علم می‌پردازد که چرا ابن‌خلدون با وجود قابلیت‌های نظری و امان نظر صریح به بنیانگذاری، نتوانست بدین عنوان نائل آید؟ به مسأله از طریق بررسی مقایسه‌ای دو بنیانگذار بالقوه و بالفعل چنین پاسخ داده شده است که: گرچه از حیث بضاعت‌های فردی، ابن‌خلدون بر کُنت فضل تقدم و حتی تقدم فضل دارد، از لحاظ شرایط ساختاری لازم برای ظهور دانش جامعه‌شناسی به مثابه‌ی یک علم معتبر و پایدار، این کُنت بوده است که علم استقلال آن را برافراشته و آن را عملاً بنیانگذاری کرده است.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی معرفت، جامعه‌شناسی علم، ابن‌خلدون، اگوست کُنت، بنیانگذاری جامعه‌شناسی

* نویسنده مسئول - استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

کُنْت عِلْمَ اسْتِقْلَالِ جَامِعَةِ شِنَاسِي رَا دَر اَرْوِپَا وَقْتِي بَلَنْدِ كَرْدِ كِه سِه فَرَايَنْدِ دَر يَك نَقْطَه بَه هِم رَسِيْدَه بُوْدَنْد:

- ۱- كَامَل شَدَنْ فَرَايَنْدِ تَارِيخِي تَحْوَلَاتِ مَعْرِفْتِي؛
 - ۲- بَسْطِ وَ رَسُوخِ اَنْدِيْشَه‌ي پوزيتيويستِي بَه عِلْمِ اَنْسَانِي وَ اَجْتِمَاعِي؛
 - ۳- اَفْزَايِشِ مَسْأَلَه‌اَفْرِيْنِ پِيچِيْدِگِي وَ گَسْتَرْدِگِي اَجْتِمَاعَاتِ اَنْسَانِي.
- اَوْ بَا بَررْسِي تَحْوَلَاتِ بِنِيَادِيْنِ ذَهْنِ بَشَرِ بَه دُو رَه‌اَوْرْدِ مَشْخَصِ رَسِيْدِ وَ خُوْدِ نِيْزِ مَجْدَّانَه دَر تَحْقِيقِ وَ كَمَالِ اَن‌ها مَشَارَكْتِ جُسْتِ:
- ۱- رَه‌اَشْدَنْ اَنْگَارَه‌ي جَدِيْدِ (عِلْمِ اَثْبَاتِي) اَز اَخْرِيْنِ پَس‌مَانْدَه‌هاي اَنْگَارَه‌هاي كِهِنِ (الِهِيَاتِ وَ فِلْسَفَه)؛
 - ۲- تَسْرِي يَافْتَنْ مَعْرِفْتِ اَثْبَاتِي اَز مَوْضُوْعَاتِ سَادَه‌تَرِ طَبِيْعِي بَه مَقْوَلَاتِ پِيچِيْدَه‌تَرِ اَنْسَانِي وَ اَجْتِمَاعِي.

شَايْدِ اِگَرِ اَعْتِمَادِ بِيْشِ اَز حَدِّ اَوْ بَه عِلْمِ تَجْرِبِي بَه مَثَابَه‌ي يَكِ نَظَرْگَاهِ بَا قَابَلِيْتِ، بَلَكِه بَه مَثَابَه‌ي تَنْهَا اَنْگَارَه‌ي مَقْبُوْلِ وَ مَصَابِ نَبُوْدِ، جَامِعَه‌شِنَاسِي هِم دَر دَه‌ه‌ي اَخْرِ قَرْنِ هَجْدَه پَا بَه عَرَصَه‌ي وَجُوْدِ نَمِي‌گِذَاشْتِ. اِيْنِ اَلْبَتَه هَمَه‌ي اَن‌چِه لَازِمَه‌ي ظُهْوَرِ وَ اسْتِمْرَارِ يَكِ رَشْتَه‌ي عِلْمِي جَدِيْدِ اسْتِ، نَمِي‌بَاشْدِ وَ بَه هَمْرَاهِي حِدَاقِلِ دُو عَامِلِ يَا زَمِيْنَه‌ي دِيْگَرِ نِيْزِ نِيْازِ دَاشْتَه اسْتِ؛ چَنْدَانِ كِه تَلَاَشِ اَوْ دَر فَقْدَانِ اَن‌دُو، هِم‌چُوْنِ مَتَفَكْرِيْنِ پِيْشِ اَز اَن‌، هِم‌چُوْنِ ثَاقِبِي دَر اَسْمَانِ مَعْرِفْتِ فَرُو مِي‌خُوَايِيْدِ. اِيْنِ عَوَامِلِ رَا كِه يَكِي مَوْضُوْعِ تَأْمَلِ «جَامِعَه‌شِنَاسِي مَعْرِفْتِ» وَ دِيْگَرِي اَز بَحْث‌هاي مَطْرَحِ دَر «جَامِعَه‌شِنَاسِي عِلْمِ» اسْتِ، تَنْهَا پَسِ اَز سِپَرِي شَدَنْ سَالِيَانِ وَ اَز طَرِيْقِ مَقَايِسَه بَا شَرَايِطِ مَشَابَهِ غَيْرِ مَثْمُرِ مِي‌تُوَانِ كَشْفِ وَ بَررْسِي كَرْدِ.

«بَسْتَرِ اَجْتِمَاعِي» فَقْطِ تَعْيِيْنِ بَخْشِ وَ جَهْتِ دَهَنْدَه‌ي مَعْرِفْتِ نِيْسْتِ؛ بَلَكِه مَحْرَكِ كَنْجَكَاوِي‌هاي ذَهْنِي وَ تَحْرِيْضِ مَتَفَكْرِيْنِ بَه اِبْدَاعَاتِ فِكْرِي وَ نَظْرِي نِيْزِ مِي‌بَاشْدِ. رِيْتَزَرِ اِيْنِ تَأْثِيْرَاتِ رَا دَر عَوَارِضِ اَجْتِمَاعِي نَاشِي اَز دُو اِنْقِلَابِ فَرَاَنْسَه وَ صَنْعَتِي بَر جَوَامِعِ اَرْوِپَايِي جُسْتَه اسْتِ (رِيْتَزَرِ، ۱۳۷۴: ۵-۷) هَمَان‌ها كِه ذَهْنِ فِلَاسَفَه وَ عَالِمَانِ اَن‌عَصْرِ رَا بَه خُوْدِ مَعْطُوْفِ كَرْدِ تَا بَه بَررْسِي عِلْلِ وَ كَشْفِ رَاهِ حَلِّ رَفْعِ اَن‌ عَوَارِضِ نَاخُوْشَايَنْدِ بَرَايَنْدِ. اِيْنِ هَمَانِ مَوْضُوْعِي اسْتِ كِه مِي‌تُوَاَنْدِ تَوْجِه جَامِعَه‌شِنَاسَانِ مَعْرِفْتِ رَا بَه‌سُوِي خُوْدِ جَلْبِ

کند تا زمینه‌های عینی و اجتماعی ظهور و تداوم دانش جامعه‌شناسی را در آن قطعه از زمین و آن مقطع از زمان و نه در مصر و عصری دیگر، از یک دیدگاه مقایسه‌ای، بررسی و تحلیل کنند.

جامعه‌شناسان علم در بررسی بقا و تداوم آن چه گنت از آن به عنوان علم‌الاجتماع جدید یاد کرد و بنیاد گذارد، باید به سراغ اخلاف او و بررسی زنجیره‌ی حفظ و انتقال این تلاش‌ها تا شکل‌گیری فضاهای علمی مؤلّد در اطراف آن بروند. همان تعاقب و تسلسلی که از بخت بد یا به سبب فقدان شرایط، از پس بنیان‌گذاران بالقوه‌ی دیگر شکل نگرفت و آن‌ها را از اکتساب این عنوان برای خویش محروم ساخت.

با این که سال‌هاست از عمر جامعه‌شناسی سپری می‌شود و مدت‌هاست این سؤال مطرح است که چرا گنت و چرا اروپا و چرا اواخر قرن ۱۹، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی شدند؟ و با وجودی که چارچوب و زمینه‌ی مطالعاتی آن در خود جامعه‌شناسی نیز (در جامعه‌شناسی معرفت و علم) فراهم بوده؛ چرا هنوز به نحو جدّی به این بحث نپرداخته‌اند و به این سؤالات پاسخ داده نشده است؟

کم‌کاری جامعه‌شناسان غربی در پرداختن به آن شاید از آن رو بوده است که گنت و انگاره‌ی او را چندان بیگانه از خود نمی‌دانستند و متفکری را با اذعان و اهتمام او در قبل از آن تاریخ در خاطر نداشتند^۱. اما کم‌کاری و بی‌اعتنایی به این موضوع از سوی کسانی که به دلیل عقب‌ماندگی و تبعیت در این حوزه و حوزه‌های دیگر، همواره تحقیر شده‌اند، درحالی که ذخایر معرفتی گران‌سنگی در عقبه‌ی تمدنی خویش داشته‌اند، بسیار عجیب به نظر می‌رسد. شاید اگر غرب به دلیل کشف برخی از آرای بدیع و هم‌ترازی‌های معرفتی با دانش جامعه‌شناسی در اندیشه‌ی ابن‌خلدون، به پیشگامی و فضل تقدم او اعتراف نمی‌کرد و درباره‌اش نمی‌نوشت؛ قدر و قیمت کار او برای اعراب و مسلمانان، احراز نمی‌گردید و آن‌ها را به تأمل در افکار و روزگار او وانمی‌داشت. امثال ابن‌خلدون در دیگر حوزه‌های معرفتی که امروزه با نام‌هایی بدیع به عنوان دانش‌ها و نظریات جدید شناخته می‌شوند، در عقبه‌ی معرفتی تمدن اسلامی و دیگر تمدن‌های

۱- ریمون آرون البته منتسکیو را به اعتبار کتاب *روح‌القوانین*، از بنیانگذاران جامعه‌شناسی می‌داند و او را نه فقط پیشگام، بلکه از صاحب‌نظران این علم می‌شناسد و در برخی مواضع، واجد دیدگاهی بدیع‌تر از گنت ارزیابی می‌کند (آرون، ۲۵: ۱۳۷۰-۲۶).

بشری کم نیستند؛ لیکن به سبب کم‌کاری أخلافشان، خصوصاً معلمین و متعلمین جدیدی که خود را به درست یا به غلط در فاصله‌ی انگاره‌ای عمیقی با آنها احساس می‌کنند، مورد شناسایی و معرفی قرار نگرفته‌اند.

بحث این مقاله با نظر به نکات فوق، بررسی مقایسه‌ای خلأهایی است که اولاً نگذارد اندیشه‌های عریق خلدونی با تمام قابلیت‌هایش - حتی با ملاکات معرفتی امروزی - به یک اندیشه‌ی معتبر و کارآمد بدل شود و ثانیاً نتوانست تداوم یابد تا به یک دانش و علم مستقل نائل آید. لیکن پیش از آن لازم است در مروری کوتاه، ظرفیت‌های معرفتی ابن خلدون به مثابه‌ی یک جامعه‌شناس پیش از جامعه‌شناسی اِحراز شود. در بررسی این مسأله باید ابتدا مشخص شود که جامعه‌شناسی چه علمی است و چه ممیزاتی با علوم و دانش‌های دیگر دارد تا امکان بررسی و محک زدن اندیشه‌های ابن خلدون برای احراز جامعه‌شناس بودن یا نبودن او فراهم آید.

جامعه‌شناسی چیست؟

مبنای ارسطویی در جداسازی و هویت‌یابی علوم بر حسب سه ویژگی «موضوع»، «روش» و «غایت» هنوز به قوت خویش باقی است و تحولات معرفتی و تغییرات انگاره‌ای، خدشه‌ای بر آن وارد نساخته است؛ جز آن که اهمیت را از موضوع و غایت، به روش و منابع و ابزار کسب معرفت منتقل ساخته و به سبب تراکم دانش و تکثر روزافزون علوم و کم اثر شدن تمایزبخشی آنها بر حسب موضوع، به تعیین «مسائل» هر علم معطوف گردیده است. بر این اساس باید گفت موضوع جامعه‌شناسی به نحو کلی «حیات اجتماعی انسان» است و مسائلی که در اطراف آن پدید می‌آید. پدیده‌های جمعی به مثابه‌ی موضوع یا مسأله‌ی جامعه‌شناسی، اولاً ماهیتی اصیل و مستقل دارند و غیرقابل تحویل به هر امر دیگری هستند و ثانیاً به رغم داشتن صورتی انتزاعی، یک واقعیت عینی و بیرونی محسوب می‌شوند؛ چندان که می‌توانند تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر آحاد و اجزای متشکله‌ی خود بگذارند. مرز مفارق «پدیده‌ی اجتماعی» به عنوان موضوع مطالعات جامعه‌شناختی با دیگر علوم اجتماعی نظیر اقتصاد و سیاست آن است که به امر اجتماعی در کلیتش با صرف نظر از محتوا و عرصه‌ی خاص تحقق آن نظر دارد. شاید از این حیث شباهتی به فلسفه داشته باشد که به وجود، بماهو موجود می‌پردازد. غرض این علم که در خط مشی روش‌شناختی آن مؤثر است، مانند بسیاری از

علوم دیگر پاسخ به کنجکاو‌های بشر درباره‌ی ناشناخته‌های اوست، در درجه‌ی اول و حل مسائل و مشکلات ناشی از زیست جمعی آنان است در گام‌های بعد. غایت همه‌ی این تلاش‌ها، پیشرفت و ارتقای سطح زندگی و غلبه بر موقعیت‌های محدودکننده‌ی بشری است؛ چه هم‌چون ادیان و رهیافت‌های یوتوپینیستی، سرمنزل مطلوبی برای حیات قائل باشیم یا نباشیم. این غرض در بطن خود بر چند پیش‌فرض هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مبتنی است:

۱- حاکم بودن نظام اسباب و مسببات در حیات اجتماعی و انسانی همانند طبیعت؛

۲- توانایی انسان در شناخت پدیده‌ها، شناسایی روابط و کشف روندهای جاری در عرصه‌ی اجتماع؛

۳- امکان مداخله و توانایی تأثیرگذاری انسان بر اوضاع.

روش‌شناسی پذیرفته در جامعه‌شناسی متأثر از دستاوردهای علوم دقیقه‌ی پیش از خود، تجربی است. شاید بدان رو که پاسخ به پرسش از «چگونگی» و «چه‌کاری»، جز از طریق بررسی واقعیات عینی و بیرونی و بررسی واقعیات، جز از طریق روش‌های تجربی میسر نمی‌باشد. پس، سربرآوردن جامعه‌شناسی از «مسائل» و مسأله‌ی کاو‌بودن آن، در تغییر پرسش‌های پیشین و تغییر اهمیت آن‌ها مؤثر افتاده و از این طریق بر اتخاذ مشی خاصی در روش‌شناسی تأثیر گذاشته است. بی‌آن‌که بتوان تأثیر فضای معرفتی - هنجاری حاکم بر عصر و مصری که جامعه‌شناسی در آن متولد شد را نادیده گرفت. با چنین بیانی از جامعه‌شناسی، این پرسش مطرح است که آیا و به چه میزان ابن خلدون یک جامعه‌شناس بوده است؟

آیا ابن خلدون جامعه‌شناس است؟

با این که فرایند پذیرفته‌شدن متفکرین و منتسبین به هر علم و حوزه‌ی معرفتی، لزوماً از چنین مسیر و مجرای نمی‌گذرد و با چنین ساز و کار و دقت نظری صورت نمی‌گیرد، با این وجود اعمال آن در حق کسی که در یک فاصله‌ی تاریخی، جغرافیایی و معرفتی با انگاره‌ی غالب قرار دارد، چندان هم بی‌حجت نیست؛ خصوصاً اگر قرار باشد به سؤالی فراتر از آن، یعنی بنیانگذار جامعه‌شناسی بودن او نیز پاسخ داده شود. از سوی دیگر این حقیقت را نیز نمی‌توان کتمان کرد که با وجودی که طرح سؤال و پاسخ به

این دو پرسش، مستقل از یکدیگر است؛ به نحو چاره‌ناپذیری وابسته و مرتبط به هم‌اند. بدین معنا که اگر از پی ابن‌خلدون، نوعی جامعه‌شناسی پا می‌گرفت و استمرار می‌یافت، کمتر جامعه‌شناس بودن او زیر سؤال می‌رفت؛ چنان که چنین پرسشی با این دقت نظر هیچ‌گاه درباره‌ی گُنت مطرح نشده است. این شاید بدان سبب است که جامعه‌شناس بودن و محسوب‌شدن بیش از داشتن صلاحیت‌های معرفتی خاص و رعایت ضوابط و اصول مشخص، به تعلق داشتن به یک فضا و دوره‌ی معین مربوط است و این بزرگ‌ترین نقطه‌ی ضعف ابن‌خلدون برای کسب و احراز این عنوان است.

با ملاحظه‌ی این نکات، یافتن پاسخ برای مسأله‌ی این تحقیق که چرا ابن‌خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی نشد، مستلزم بررسی پیشینی مسأله‌ی جامعه‌شناس‌بودن ابن‌خلدون است. ما این مسأله را از سه مسیر بررسی می‌کنیم: مراجعه به خلدون‌شناسان، مراجعه به تلقی ابن‌خلدون از خود و مراجعه به محتوای علم عمران در مقدمه.

در یک جمع‌بندی کلی از برداشت‌های مختلفی که از تلاش فکری ابن‌خلدون، تجلی‌یافته در مقدمه‌ی بلند «العبر...» وجود دارد، می‌توان چهار تلقی را شناسایی و از هم تفکیک کرد:

- متفکری اجتماعی در عداد دیگر متفکرین اجتماعی دوره‌ی میانه؛
- ابن‌خلدون با برخی آرا و اندیشه‌های هم‌سنخ با جامعه‌شناسی؛
- ابن‌خلدون به مثابه‌ی یک جامعه‌شناس قبل از جامعه‌شناسی؛
- ابن‌خلدون، یک جامعه‌شناس تمام‌عیار.

کمتر کسی از تلقی نخست یا جامعه‌شناس‌بودن تمام عیار ابن‌خلدون دفاع کرده است. رایج‌ترین و قابل دفاع‌ترین تحلیل‌ها از او به برداشت‌های معتدل و میانی تعلق دارد.

این عقیده که ابن‌خلدون واجد اندیشه‌هایی فراتر از اسلاف و معاصران خویش بوده و دیدگاهی بدیع در مطالعات تاریخی- اجتماعی عرضه داشته است، حداقل فضلی است که تحلیل‌گران اندیشه‌هایش بالاجماع برای او قائل شده‌اند.^۱ حقیقت محرز که در

۱- گنابادی در شرح خود بر مقدمه، به مواردی از اذعان دانشمندان غربی بر پیشی‌جستن ابن‌خلدون بر ویکو، ماکیاوول، منتسکیو، گُنت، مارکس و ... اشاره کرده است. (نگاه کنید به: مقدمه‌ی ابن‌خلدون ج. اول: ۳۶-۳۷؛ هم

بدبینانه‌ترین تلقی نیز بدان اعتراف شده است (حسین، ۱۹۳۶؛ العظمه، ۱۹۸۷؛ مهدی، ۱۳۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴).^۱ اذعان به وجود عناصر بدیع، احتیاط‌های عالمانه و دقت‌نظرهای جامعه‌شناختی نیز به هیچ رو، معنی طرد تمامی بینان‌های معرفتی سلف از پس‌زمینه‌ی ذهنی او و بروز انقطاع و گسست کامل در زنجیره‌ی معرفتی آن عصر را نمی‌دهد (مهدی، ۱۳۷۳: فصل دوم؛ نصار، ۱۳۶۶: ۴۵-۴۷) حتی آنان که بر جداسدن ابن خلدون از عقبه‌ی فلسفی کهن تأکید دارند (لاکوست، ۱۳۶۳: ۱۹۲-۱۹۳ و ۲۱۴) یا از «واقع‌گرایی جامعه‌شناختی» او سخن گفته‌اند (نصار، ۱۳۶۶: ۱۳۷) و بر اعتبار و اِتقان جامعه‌شناسی وی در قیاس با بنیانگذار نامی آن، یعنی اُگوست کُنت صحه گذارده‌اند (بعلی، ۱۳۸۲، فصل دوم)، هیچ‌گاه مدعی نبوده‌اند که او یک جامعه‌شناس تمام عیار به معنای امروزی آن است (لاکوست، ۱۳۶۳: ۲۰۲-۲۰۳؛ نصار، ۱۳۶۶: ۱۳۷). چنان‌که اثبات این مدعا درباره‌ی کُنت بنیانگذار و بسیاری از آباء جامعه‌شناس (کلاسیک‌ها) هم به نحوی که هیچ غباری از شواهد غیر جامعه‌شناسانه بر آرا و نظریاتشان ننشیند، دشوار است (بعلی، ۱۳۸۲: ۸-۹ و ۲۲).

طباطبایی از جمله کسانی است که وجود مبانی تمایزبخش را در اندیشه‌ی ابن خلدون نفی می‌کند و تلاش دارد تا به هر طریق ممکن با استثنائات برهم‌زننده‌ی نظریه‌ی امتناع معرفت در سنت اسلامی و قالب‌سازی سه‌گانه از آن، در بیفتد. ملاک او در ارزیابی ابن خلدون به عنوان جامعه‌شناس، اولاً داشتن «اندیشه‌ی تجدّد» است و نه اندیشه و رهیافتی «جدید» در بررسی احوال جوامع و ثانیاً آن که تا چه حد از عقبه و جوهره‌ی دینی خویش جدا شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۵-۸۶). به علاوه او مدعی است که ابن خلدون ذهن کلیت‌بخش و مفهوم‌ساز نداشته و لذا نتوانسته است دستگاه مفهومی لازم برای پایه‌گذاری چنین علمی را فراهم آورد (همان: ۱۸۸ و ۲۴۳) و چون عامل تحول جامعه در نظریه‌ی او، «بیرونی» بوده است، نمی‌توانسته به اندیشه‌ی جامعه‌شناختی منتهی شود (همان: ۲۲۲). بنابراین با تمام تفاوت‌هایش با اسلاف

چنین به: بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۱۵-۳۱۶، ۳۲۴، ۳۵۸، ۳۹۶-۳۹۷، ۴۰۱، ۴۱۱ و ۴۶۲؛ الفاخوری و الجر، ۱۳۷۳: ۷۵۰-۷۵۱؛ شیخ، ۱۳۶۳: ۲۱۸-۲۱۹؛ بعلی ۱۳۸۲: ۱۶-۱۷).

۲- اصرار محسن مهدی (۱۳۵۸: ۴۰، ۱۶۱ و ۲۸۶-۲۸۷) برای قرار دادن ابن خلدون در دنباله‌ی فلسفه‌ی اسلامی پیش از خود که موجب تردیدهای شدید لاکوست شده است (۱۳۶۳: ۱۹۲-۱۹۳)، متفاوت از تأکیدات طباطبایی و العظمه برای اندراج او در سنت سلف است.

(همان: ۱۷۴-۱۷۵ و ۱۸۳-۱۸۴) و نوآوری‌هایش در فهم تاریخ (همان: ۷۲) و به‌رغم طرح ایده‌ی علم عمران (همان: ۱۶۶) و داشتن نگاه پرابلماتیک (همان: ۱۸۳)، هم‌چنان باید در شمار متفکرین اجتماعی و در زمره‌ی سیاست‌نامه‌نویسان (همان: ۱۴۹-۱۵۰، ۱۸۵ و ۲۴۳) به شمار آید.

صرف‌نظر از این که او در بررسی جامعه‌شناس بودن ابن‌خلدون یا میزان آن تا چه حد دچار تنگ‌نظری‌های ایدئولوژیک یا ملاحظات انگاره‌ای شده است و چرا تعریف و تلقی‌اش از این علم تا بدین حد ناظر به صورت خاص و کمال‌یافته‌ی آن است، بر تردیدهای مذکور ایراداتی وارد است.

اگر چه جامعه‌شناسی زمینه‌ی بسیار مساعدی در شرایط تاریخی- اجتماعی اروپای قرن نوزده پیدا کرد و بخش عمده‌ای از توجهات آن به بررسی و حل مسائل جوامع جدید معطوف شد، اما به عنوان یک علم، نمی‌تواند منحصر به همان شرایط باشد و تنها بدین سبب که در دنیای گذشته، چنین مسائلی مطرح نبوده یا عطف توجه همه‌جانبه‌ای بدان‌ها نشده است، امکان ظهور چنین علمی را ولو در بسیط‌ترین سطح آن به‌کلی منتفی دانست. ضمن این که طباطبایی، نه «مسائل جدید» بلکه «اندیشه‌ی تجدّد» را پیش‌شرط لازم چنین علمی محسوب کرده است. او بی‌آن که به مصادیق روشنی از سویافتگی یا امتناع ناشی از گرایش‌های دینی در اندیشه‌ی اجتماعی ابن‌خلدون اشاره کند، براساس یک پیشداوری و به‌صرف تعلق داشتن او به تاریخ و جغرافیای خاص، وی را به اندیشیدن در سنت ارسطویی (همان: ۲۲۱-۲۲۳) و کلام دینی (همان: ۸۵-۸۶ و ۱۵۴) محکوم می‌داند. نفی ذهن کلیت‌بخش و مفهوم‌ساز از او نیز ادعای بی‌سند و اعتباری است؛ چرا که فقدان آن، ابن‌خلدون را به سطح یک تاریخ‌نگار و گزارشگر محض حوادث و نه فیلسوف تاریخ که جرئت تعمیم‌گرایی به مراتب بیشتری از یک جامعه‌شناس دارد، تنزل می‌داد.^۱ آیا گونه‌هایی چون اجتماعات بادیه و شهری و مفاهیمی چون عمران و عصبیت، دولت و خودکامگی، نَسَب و حَسَب، قدرت و جاه، معیشت و نیازهای ضروری و تجملی و ... را نمی‌توان یک دستگاه نظری و مفهومی در حد تئوری‌های جامعه‌شناسان مطرح محسوب کرد؟ آیا تمایزگذاری او میان «ظاهر» و

۱- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۹) مقدمه‌ی ابن‌خلدون، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

«باطن» تاریخ، نوعی آگاهی از تفاوت میان واقعیت منفرد تاریخی و واقعیت عام جامعه‌شناختی نبوده است؟ اگر احیاناً زمان تطبیق یک نظریه و کاربرد آن به دلیل تغییر اوضاع و شرایط سپری شود، آیا صدق و اعتبار تئوریک خود را نیز از دست می‌دهد و از جامعه‌شناسی بیرون می‌افتد؟ چگونه است وقتی مارکس درباره‌ی اجتماعات پیش از تاریخ، آن هم بر پایه‌ی فرض و گمان سخن می‌گوید، یا کنت درباره‌ی وضع اجتماعات ماقبل مدرن به نحو کلی و یکسان حکم صادر می‌کند یا تونیس جملگی آن‌ها را با تمامی تنوع‌اتشان در یک دسته‌بندی دوشقی بسیط قرار می‌دهد و اسپنسر و دورکیم و دیگران به انحای دیگر چنین می‌کنند، جامعه‌شناس بودنشان مورد تردید واقع نمی‌شود؛ اما علم عمران ابن‌خلدون با طرح این ابهام که موضوع آن، «امت» است نه «جامعه» به معنای جدید (همان: ۲۷۵ - ۲۷۹ و ۳۱۴)، زیر سؤال می‌رود؟ در حالی که به اعتقاد ما، شرط جامعه‌شناس بودن، جامعه‌شناسی کردن است ولو قبل از برافراشته شدن علم این علم و رسمیت یافتن آن نزد ارباب معرفت؛ حتی اگر موضوع آن جوامع ماقبل مدرن باشد و به نتایج بسیط و حتی مغلوطی هم رسیده باشد. چنان که هیچ‌کس نظریه‌ی مارکس را به دلیل آن که مناسبات طبقاتی ادعا شده‌ی او به جوامع ماقبل سرمایه‌داری نیز تسری یافته، غیر جامعه‌شناسانه ارزیابی نکرده است. به علاوه اگر اذعان به وجه و منشأ درونی تحول، برحسب مدعای پیش‌گفته، موجبی برای جامعه‌شناسی شناخته‌شدن باشد، باید گفت که ابن‌خلدون نه تنها به «زمینه‌های درونی» تحولات ناشی از یورش بیگانگان صاحبان عصبیت به پادشاهی‌های فرسوده توجه کرده، بلکه «منشأ» برخی از این تحولات را کاملاً درونی دانسته است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۲۷۸-۲۷۹).

البته تصور و تصریح ابن‌خلدون به داشتن فضل تقدم در تحصیل این علم و بنیانگذاری آن (همان: ۷۴)، چیزی را به نفع او اثبات نمی‌کند، اما خود نشانه‌ی وجود نوعی خودباوری و خودآگاهی نسبت به آن است.^۱ این وقوف وقتی اهمیت پیدا می‌کند که درباره‌ی پدیده‌ی نوظهوری باشد که پیش از آن سابقه‌ای در اذهان نداشته و یا او از

۱- اگرچه زندگینامه‌ی سیاسی ابن‌خلدون نشان می‌دهد که او به اندازه‌ی کافی طالب غرور و بزرگی بوده است؛ در کار علمی و به رغم قائل بودن فضل تقدم برای خود، اهل احتیاط و تواضع عالمانه نیز هست (نگاه کنید به: ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۹ و ۶۹).

آن سوابق بی‌اطلاع بوده است (همان: ۷۰). بیان توأم با تأکید و اطمینان ابن‌خلدون از علم عمران و تعیین مرزها و تمایزاتش با دانش‌های دیگر مثل علم مدنی، تاریخ نقلی-کلامی، تاریخ توصیفی و حتی تاریخ تحلیلی^۱ و نوشتارهای خطابی (همان: ۷۰-۷۴)، نشان از نیل او به معرفتی دارد که به دلیل قرار داشتن در نخستین مراحل تکوین، هنوز تعین آشکار و لازم را پیدا نکرده و زبان و بیان گویایی در شرح و توصیف آن پدید نیامده است. با این که علم مورد ادعای ابن‌خلدون با مرگش به خاموشی گرایید، اما نضج و ظهور آن در پنج قرن بعد در اروپا نشان داد که تلقی و تأکید او چندان هم واهی و بی‌راه نبوده است و گویا پیش از در رسیدن موعد و مقتضای زمانه، به معرفتی رسیده که هنوز دریافت کافی و درخواست لازم برای آن وجود نداشته و لاجرم تعیین و تداوم کافی هم پیدا نکرده است.

جامعه‌شناس بودن ابن‌خلدون از طریق دیگری نیز قابل فحص و واریسی است و آن این که علم عمران مورد نظر او و معرفی شده در مقدمه تا چه حد به جامعه‌شناسی نزدیک است؟ این دو علم از حیث پیش‌فرض‌های اساسی، رویکرد و روش و موضوع و مسائل، چقدر برهم منطبق و به هم شبیهند؟ برخی از پیش‌فرض‌های بنیادین علم عمران که ملحوظ نظر ابن‌خلدون بوده و در جای جای مقدمه نیز قابل مشاهده است را می‌توان چنین برشمرد:

درباره‌ی انسان:

- ۱- اذعان به طبیعت اجتماعی انسان (همان: ۷۵ و ۷۷)؛
- ۲- اذعان به تأثیرپذیری انسان از بستر و شرایط اجتماعی خویش (همان: ۸۶۴-۸۶۶)؛
- ۳- تأکید بر اثر فائق اقلیم و عادات زندگی بر طبیعت اولیه‌ی بشری (همان: ۱۶۴-۱۶۵، ۲۳۶ و ۲۶۳).

درباره‌ی جامعه:

- ۱- تلقی جامعه به عنوان یک واقعیت مستقل از آحاد آن؛

۲- با این که علم عمران ابن‌خلدون از پیش و پس درگیر تاریخ بوده است، اما مرزهای روشنی با هریک از انواع آن، نظیر تاریخ نقلی طبری، تاریخ ظاهری (توصیفی)، تاریخ تحلیلی مسعودی، تاریخ اسطوره‌ای و حتی فلسفه‌ی تاریخ دارد. تفاوت با سه نوع نخست را خود و تفاوت با انواع دیگر را لاکوست بررسی کرده و عیان ساخته است (۱۳۶۳: ۱۵۹-۲۱۱).

- ۲- تمایز قائل شدن میان اجتماع انسانی که موضوع علم عمران است با زیست جمعی برخی از حیوانات (همان: ۷۴-۷۵)؛
- ۳- حاکم و جاری دانستن نظام مسببات (همان: ۹۳۳) و اقتضائات خاص بر احوال و تحولات جامعه (همان: ۷، ۵۱)؛
- ۴- اهتمامی افزون‌تر از اسلاف به بدنه‌ی اجتماع بیش از رأس آن، یعنی دولت^۱.

درباره‌ی شناخت:

- ۱- قائل بودن به امکان کشف و شناسایی این اقتضائات تا دستیابی به قوانین کلی تحول (همان: ۱۶۴)؛
- ۲- امکان شناسایی این قوانین عام از طریق تأمل در احوال و سرگذشت جوامع مختلف (همان: ۲)؛
- ۳- اذعان به دشواری‌های حصول شناخت به دلیل تعدّد و پیچیدگی عوامل تأثیرگذار و عدم قطعیت ناشی از اراده و آگاهی کنشگران (همان: ۹۳۳-۹۳۴).

شناسایی جوامع و تحولات آن و کشف قوانین عام از نظر ابن‌خلدون، کار علم مستقلی بود که هم از حیث موضوع و هم از حیث روش و حتی غرض، از دانش‌های شناخته شده‌ی آن عصر متفاوت بوده است. او حتی به تمایز مسائل این علم با علوم دیگر واقف بود (همان، ۱۳۶۹: ۶۹)؛ اما خود را به عنوان بنیانگذار، در موقعیت طرح و بیان تفصیلی آن‌ها نمی‌دانست (همان: ۷۴ و ۱۲۹۱-۱۲۹۲).

نقطه‌ی بارز اندیشه‌ی ابن‌خلدون که او را مستعد آشنایی با موضوع و معرفت جدیدی در آن عصر ساخت، اولاً نگاه «واقع‌گرا»، ثانیاً رویکرد «انتقادی» و ثالثاً روش

۱- آرون (۱۳۷۰)، تقدم یا استقلال جامعه نسبت به دولت را یکی از عناصر مفقوده در اندیشه‌ی منتسکیو و دلیلی بر بنیانگذار نشدن او دانسته است. این ساده‌نگری و به هم آمیختگی که در میان متفکرین اجتماعی گذشته عمومیت داشته، به میزان زیادی در کار ابن‌خلدون تعدیل یافته است؛ بدین نحو که در بحث فروپاشی پادشاهی‌ها، از عواملی یاد می‌کند که عمدتاً منشأ اجتماعی دارند؛ مثل تجمل‌گرایی و تن‌آسایی مردم؛ از دست‌رفتن دلیری و جنگاوری و پدیدآمدن شکاف میان تهیدستان و مرفهان (۱۳۶۹: ۳۲۱-۳۲۳). اولویت و اهمیت دادن به جامعه را از این تعبیر ابن‌خلدون نیز می‌توان دریافت که به صراحت دولت را به منزله‌ی «صورتی» برای «ماده‌ی» عمران دانسته است (همان: ۷۴۴). ضمن این که او پنج فصل از شش فصل کتاب اولش را به بررسی مسائل مربوط به بدنه‌ی اجتماعی اختصاص داده است (همان: ۷۵).

«تاریخی - تجربی» او بوده است. این همه شاید بدان سبب بود که او بیش از پیش از مشرب فلسفی و کلام عقلی حاکم بر اندیشه‌های اجتماعی اسلاف خویش فاصله گرفت و به مورخ سیاسی و مرد عمل نزدیک گردید.^۱

واقع‌نگری او را در آرای بی‌چون آمیخته بودن خیر و شر در عالم (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۷۷۳) و در وجود انسان (همان: ۲۳۹-۲۴۱)، پیروی افراد از عادات و مأنوسات بیش از سرشت و طبیعت انسانی (همان: ۱۶۴-۱۶۵، ۲۳۶ و ۲۶۳)، تردید در استلزام حکومت و بقای جوامع به دین (همان: ۸۰)، جداکردن میان سه نوع سیاست اقتدارگرا، عقلی و دینی (همان: ۳۶۳-۳۶۴) و اذعان به تأثیرات بارز عوامل سیاسی (همان: ۵۲) و اقتصادی (همان: ۲۲۵) و جغرافیایی (همان: ۱۵۰) بر وضع جوامع و خلیقات اعضای آن باید جست. ارجاع و اعتنای ابن‌خلدون به واقعیت در کار شناسایی تا به جایی است که حتی در معقولات ثانیه‌ی فلسفی و قابلیت آن در کسب شناخت مستقل از تجربه، تردید روا داشته است. تأکید او بر واقعیت به مثابه‌ی محکی برای جداکردن راست از دروغ، و لزوم رعایت بی‌طرفی در کار شناسایی آن (همان: ۶۴-۵۴)، نشان دیگری از اهتمام و جدیت او به کشف از واقع است.

شکی نیست که ابن‌خلدون متفکری دیندار و متشرع است و این را به جز زندگی‌نامه و تألیفات دیگر او، از لابلای مطالب مقدمه نیز می‌توان استنباط کرد؛ با این وجود جدایی محسوسی میان نظرهای دینی و نظریات تاریخی-اجتماعی‌اش در ابواب مختلف علم عمران وجود دارد (آریانپور، ۱۳۴۹؛ بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۱۷، ۳۲۴ و ۳۵۹؛ بعلی، ۱۳۸۲: ۳۳). این تمایزگذاری را به نحو حادثری، میان تعلق نژادی او و تلقی سراسر منفی‌اش از قوم عرب (ابن‌خلدون، ۲۷۷-۲۷۸ و ۲۸۸-۲۸۴) می‌توان دید.

واقع‌نگری ابن‌خلدون، مورد اذعان و تأیید غالب خلدون‌شناسان است. روزنتال او را واجد دیدگاه «واقع‌گرایی تاریخی» دانسته (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۲۴) و الفاخوری و الجبر، مشخصه‌ی بارز مقدمه را «عینی‌بودن» آن دانسته‌اند (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۷۴۹). طباطبایی واقع‌نگری خلدونی را حمل بر واقع‌پذیری او کرده و ابن‌خلدون را با همین

۱- لاکوست معتقد است عصر ابن‌خلدون، اساساً عصر تصوف است و شریعت و نه فلسفه و کلام (۱۳۶۳: ۴۷، ۲۱۴-۲۱۷). مهدی نیز ضمن اذعان به این مسأله، ابن‌خلدون را هم چنان متأثر از عقبه‌ی فلسفی ماضی می‌داند (مهدی، ۱۳۵۸: ۲۸۷-۲۸۶).

۲- ابن‌خلدون از «بی‌طرفی» به داشتن «حالت اعتدال» تعبیر کرده است (۱۳۶۹: ۶۴).

توجیه در عداد سیاست‌نامه‌نویسان قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۹) و نصار او را آرمان‌گریزی دانسته که خارج از چارچوبه‌ی فقه و اخلاق به واقعیت سیاسی نگریسته (نصار، ۱۳۶۶: ۲۹-۳۵) و بعلی به همین سبب، او را اندیشمندی با تمایلات سکولاریستی معرفی کرده است (بعلی، ۱۳۸۲: ۷۸). بدیهی است گرایش‌های اشعری و مذهب مالکی ابن‌خلدون و واقع‌پذیری منبعث از آن گرایش و مذهب در نیل به برخی از این مواضع را نباید نادیده گرفت.^۱ بنابه اعتقاد برخی از خلدون‌شناسان، این عقبه به او اجازه داد تا علم عمرانش را در منطقه‌الفراغ شرع بنا نماید (لاکوست، ۱۳۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۲-۱۱۵ و ۱۷۶).

نگرش و رویکرد انتقادی او را اولاً در جداسازی آگاهانه‌ی مسیر کار خویش از علم مدنی فیلسوفان اجتماعی و منطق‌خطابی سیاست‌نامه‌نویسان، از تاریخ‌نویسی نقلی - کلامی مورخان اسلامی و از فقه و از اخلاق باید جست (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۶۹-۷۰)^۲ و ثانیاً در تحلیل انتقادی او از برخی نقل‌های شایع تاریخی که با طبیعت جوامع و اقتضائات امور ناسازگارند (همان: ۱۳-۵۱) و ثالثاً نقد شبه علوم رایج آن زمان نظیر کیمیا و نجوم. و بالاخره در لزوم رعایت بی‌طرفی در مطالعات تاریخی - اجتماعی. ابن‌خلدون در نقد مورخین پیش از خود درباره‌ی رعایت نکردن بی‌طرفی، به تعصب، جهل، زودباوری، اتکای به حدس و گمان، میل به مبالغه، تأثیرپذیری از قدرت، عدم دقت در وثاقت و راوی‌شناسی، بی‌توجهی به معنای رفتار و اقتضائات امور و عدم تفکیک میان خبر نقلی (دینی) و توصیفی اشاره کرده است (همان: ۳، ۵، ۱۳، ۶۴-۶۶ و ۶۸). او در عین حال یک معتقد متصلب و انتقادناپذیر نیست و خود را مصون از خطا نمی‌شناسد؛ بلکه از خوانندگان و آیندگان می‌خواهد تا با نظر نقد و اصلاح در کارش نظر کنند (همان: ۹).

در روش نیز اگر چه چارچوب تصریح شده و محدودی از او بر جای نمانده (نصار، ۱۳۶۶: ۷۴) اما بلاشک از اسلاف خویش اعم از فلاسفه یا متکلمین اجتماعی نظیر

۱- تفصیل بحث درباره‌ی برخی زمینه‌های فکری مؤثر در اندیشه‌ی خلدونی نظیر اشعریت و فقه مالکی را به مجال دیگری باید سپرد.

۲- ابن‌خلدون کار خود را از حیث بداعت، عمق و تفصیل متفاوت از اندیشه‌های اجتماعی حکمای ایرانی، ارسطو، ابن‌مقفع و طرطوشی می‌داند (۱۳۶۹: ۷۱-۷۴).

فارابی و اخوان و خواجه‌نصیر و فقهای اجتماعی نظیر غزالی و ابن تیمیه و ماوردی فاصله گرفته است. در یک بیان کلی می‌توان روش‌شناسی او را با این مشخصات معرفی کرد:

- ۱- داشتن جهت‌گیری تبیینی و نظری؛
 - ۲- تبعیت از سیاق استقرایی و استناد به یافته‌های عمدتاً تاریخی و بعضاً مشاهده‌ای^۱؛
 - ۳- توسل به استنتاجات عقلی- برهانی در تحلیل یافته‌های تاریخی - مشاهده‌ای (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۶۸-۶۹ و ۷۳-۷۴)؛
 - ۴- رفت و بازگشت‌های لازم و مدام میان واقعیت و نظریه^۲.
- با تمام تأکیدی که بر صلاحیت‌های جامعه‌شناختی ابن‌خلدون شد، وجود برخی نقاط ضعف یا نقصان‌ها را در اندیشه‌ی او نمی‌توان نادیده گرفت:

- ۱- ابن‌خلدون هم چون مابقی جامعه‌شناسان، دچار پارادکس موجود میان «مسأله‌محوری» و «تعمیم‌گرایی» جامعه‌شناختی است. التزام به واقعیات و لزوم مسأله‌محوری او را از یک‌سو به بررسی‌های عینی، مصداقی و محدودنگری‌های منطقه‌ای دچار ساخته است و میل به عمومیت‌بخشی و کشف قوانین عام او را از سوی دیگر به تعمیم‌دهی‌های بی‌محابا کشانده است. این ضعف را بیش از ابن‌خلدون باید به حساب عموم جامعه‌شناسان و بلکه خود جامعه‌شناسی گذاشت.
- ۲- با این که علم عمران، مولود تأملات عالمانه‌ی تاریخی او است و قرار بوده در خدمت بازبینی و بازخوانی تاریخ و پالایش آن از تحریفات قرار گیرد، اما نشانه‌ی بارزی از تأثیرات آن در متن العبر مشاهده نمی‌شود. یعنی پیوند نظری محکمی میان سه بخش اصلی کتاب، یعنی مقدمه و کتاب اول از یک‌سو و تاریخ عمومی و تاریخ مغرب در سوی دیگر وجود ندارد (نصار، ۱۳۶۶: ۹۱-۹۳؛ الفاخوری و الجری، ۱۳۷۳: ۷۱۸).

۱- ابن‌خلدون بر لزوم کسب اطلاعات عینی از واقعیت «کنون» و اطلاعات تاریخی مطمئن از «گذشته» تأکید داشته است (۱۳۶۹: ۵۱، ۶۹، ۲۳۰ و ۲۸۰).

۲- شیوه‌ی رایج ابن‌خلدون چنان است که در هر فراز و هر بخشی پس از بیان نظریه‌ی خود بلافاصله به شواهد تاریخی و بعضاً نقلی معتبر برای تأیید مدعای خویش ارجاع می‌دهد.

۳- غرض ابراز شده در بنیانگذاری علم عمران از سوی ابن‌خلدون، یعنی پالایش و تصحیح نقل‌های تاریخی (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۶۸-۶۹)،^۱ هدف بسیار نازلی برای این علم است و شاید همین باعث بروز محدودیت‌هایی در بسط و گسترش آن گردیده است. در صورتی که انتظار کشف، بررسی و حل مسائل اجتماعی و پیش‌بینی روندهای آینده توسط آن می‌توانست علم عمران را در موقعیت به مراتب کاربردی‌تری قرار دهد و انگیزه و درخواست‌های بیشتری را در اطراف آن پدید آورد.

۴- با این که ابن‌خلدون به درستی به ضرورت نامگذاری جدید برای جداسازی دانش نوپای عمران واقف بود، اما این اهتمام را در ابداع اصطلاحات بدیع برای مفاهیم و مقولات پیش از این کمتر شناخته شده‌ی خود به‌خرج نداد (نصار، ۱۳۶۶: ۱۰۱).

۵- با این که در فصل‌های متنوع مقدمه، توجه به‌سزایی از سوی او به بدنه‌ی اجتماع و مسائل و پدیده‌های خارج از إطار دولت شده است، با این وجود به علت ترکیب و تأکید بسیار بر عنصر قدرت و غلبه در نظریه‌ی عصبیت و تحول دَوْرانی و متمرکز شدن بحث‌ها در اطراف آن، مجال چندانی برای جداسازی موضوعی جامعه از سیاست پیدا نمی‌کند. ثبات و آرامش به عنوان گمشده‌ی مطلوب آن عصر، عامل مؤثری در افزایش سهم سیاست در قیاس با مقولاتی چون اقتصاد و فرهنگ در اندیشه‌ی ابن‌خلدون بوده است.

۶- با این که اصل گونه‌شناسی و گونه‌شناسی‌های دوشقی، سنت رایجی در جامعه‌شناسی و علوم تعمیم‌گرا است و وجود این تمایل در ابن‌خلدون، اندیشه‌ی او را به جامعه‌شناسی نزدیک‌تر ساخته است، در عین حال موجب نوعی قالب‌سازی تحدیدکننده و داوری حاد و منفی راجع به شهرنشینی و خُلق و خوی شهرنشینان شده است.

۱- نصار معتقد است که غرض دیگری به جز رفع اشتباهات تاریخی، مطمح نظر ابن‌خلدون در بنیانگذاری علم عمران بوده است و آن کشف طبایع امور در تبیین پدیده‌های کلان اجتماعی است (۱۳۶۶: ۱۲۱ و ۱۲۱).

۷- با این که ذمّ تجمل از سوی ابن‌خلدون، به دلیل وجود نابرابری و پایین‌بودن سطح زندگی مردمان در آن روزگار و ریشه‌گرفتن از آموزه‌های اخلاقی-دینی، توجیه‌پذیر و قابل فهم است، به علت متمایز نشدن مرزهای آن با رفاه، نتوانسته است چندان مقبول افتد و عمومیت پذیرد.

۸- واقع‌گرایی شدید او از یک‌سو و مطالبه‌ی ثبات و آرامش به دلیل طولانی و مزمّن شدن تلاطمات سیاسی-اجتماعی از سوی دیگر به اضافه‌ی مشرب فقهی-کلامی متبوع ابن‌خلدون، باعث افول شدید انگیزه‌های آرمانی^۱ و ایده‌ی پیشرفت در اندیشه‌ی او بوده است. طرح نظریه‌ی دَوْرانی در فلسفه‌ی تاریخ از سوی او، شاید برخاسته از همین عوامل است.

۹- با آن که سبک و نظم تدوینی او در هفت قرن پیش و امکانات نگارشی آن زمان را نمی‌توان با نظم و قالب‌های جاافتاده‌ی امروزی مقایسه و ارزیابی کرد، با این وصف در برخی از فرازها و ابواب چنان ابن‌خلدون از مسیر اصلی بحث دور می‌افتد و حاشیه‌های مطوّلی می‌زند که از متفکر مبتکر و آگاهی چون او انتظار نمی‌رود.^۲

این نکات و نقطه‌ضعف‌هایی بیش از این، البته چندان خللی در اعتبار جامعه‌شناسی ابن‌خلدون وارد نمی‌سازد. چرا که بعضی به ماهیت این دانش به نحو کلی برمی‌گردد و برخی از نوپایی و بداعت آن که در هفت قرن پیش برخاسته است و تنها بخش سوم آن ایرادات است که به شخص او مربوط می‌شود. ضعف و خطای اخیر چندان نیست که بنای خلدونی را به کلی ویران و او را از جمع جامعه‌شناسان به معنای عام خارج کند.

با نظر به آن چه آمد باید گفت ابن‌خلدون حداقل‌های لازم برای جامعه‌شناس شمرده شدن را داراست و می‌توان او را در جمع جامعه‌شناسان مطرح پذیرفت (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۱۴). او بلاشک واجد فضل تقدم و بداعت‌های نظری ارزشمندی بوده و در

۱- در اندیشه‌ی ابن‌خلدون، آرمانی بیش از بازگشت آرامش و وحدت به سرزمین‌های اسلامی شمال آفریقا مشاهده نمی‌شود. اشارات گذرای او در مقدمه به «سیاست دینی» (۱۳۶۹: ۳۶۴) و یا لازم دانستن «خصال نیکو» برای پادشاهان (همان: ۲۷۳-۲۷۶) نیز مشخصات آرمانی ایده‌هایی که مورد تعقیب و درخواست جدی او باشد را ندارند.

۲- ابن‌خلدون خود به مواردی از این اطناب‌های نامرتبط به بحث اصلی مقدمه اعتراف کرده است (۱۳۶۹: ۵۰ و ۱۲۹۱).

برخی از ابواب، صاحب ایده‌هایی در خور و حتی تقدم فضل است^۱؛ به رغم آن که جامعه‌شناسی او نظیر تمام جامعه‌شناسی‌های دیگر، معطوف به مسائل همان دوره و مأخوذ از واقعیات همان جامعه است و ره‌آورد و رهنمودهای زیادی برای جوامع امروزی به همراه ندارد.

طرح جدی پرسش از چرایی بنیادنگرفتن جامعه‌شناسی از پس او، در خود، این فرض را مسلم گرفته که او یک جامعه‌شناس بوده و عزم و وقوف لازم را برای بنیان نهادن این علم نیز داشته است. و لذا این سؤال مطرح می‌شود، پس چرا بدان موفق نگردید و آن اتفاق رخ نداد؟

چرا ابن خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی نشد؟

جامعه‌شناس بودن به هر معنا و میزان، پرسشی بود درباره‌ی بضاعت و دستاوردهای فکری شخص ابن خلدون؛ در حالی که بنیانگذار نشدن به مثابه‌ی یک واقعیت محرز، مسأله‌ای است راجع به شرایط اجتماعی و فضای معرفتی روزگار او. به بیان دیگر آن قدر که «جامعه‌شناس شدن» منوط به نبوغ و مساعی او بوده است، «بنیانگذار نشدن» به عهده‌ی او نیست.

چنان که مشهود است، این دو بحث به دو حوزه و دو سطح متفاوت از واقعیت ناظر است؛ با آن که به نحو مشخصی به هم اتکا دارند. بدین معنا که لازمه‌ی ورود به مرحله‌ی دوم، پشت‌سر گذاشتن مرحله‌ی نخست بحث و أخذ نتیجه‌ی مثبت از آن است. یعنی ابن خلدون باید جامعه‌شناس، ولو در بسیط‌ترین معنا و ابتدایی‌ترین صورت باشد تا مسأله‌ی بنیانگذاری درباره‌ی او موضوعیت پیدا کند. به علاوه باید با نوعی خودآگاهی از احراز این موقعیت همراه باشد. پرسش متضمن مسأله‌ی^۲ این مقال نیز از همین جا سر بر می‌آورد که چرا به رغم بضاعت‌های جامعه‌شناسانه و امعان نظر صریح ابن خلدون در دستیابی به موضوع و روشی بدیع و تلاش برای بنیادگذاری علمی جدید و مستقل، چنین دانشی در آن عصر و مصر هرگز شکل نگرفت و او را به عنوان فخریم «بنیانگذار جامعه‌شناسی» نائل نساخت؟

۱- اندیشه‌های ابن خلدون درباره‌ی تاریخ بلاشک، هم دارای فضل تقدم است و هم تقدم فضل. (نگاه کنید به:

بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۲۴؛ لاکوست، ۱۳۶۳: ۱۱-۱۲).

برخلاف پاسخ‌های آرون به سؤال «چرا منتسکیو بنیانگذار جامعه‌شناسی نشد؟» که به فقدان برخی عناصر معرفتی در آرای او اکتفا می‌کند (آرون، ۱۳۷۰: ۲۵) و بر خلاف خلدون‌شناسانی که سبب بنیانگذار نشدن او را در مبانی سنتی اندیشه‌ی وی جستجو می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴؛ العظمه، ۱۹۸۷؛ مهدی، ۱۳۷۳) یا کسانی که شکل‌گیری چنین علمی را به دلیل فقدان موضوع و مسائل آن در قرن چهارده میلادی، به کلی منتفی دانسته‌اند؛ به اعتقاد ما اسباب عدم تکوّن و تعین علم عمران در قالب یک دانش مستقل و ادامه‌دار را باید در شرایط اجتماعی و فضای معرفتی همان روزگار جست. این تلقی، بحث را بیش از دیدگاه‌های دیگر به تأملات جامعه‌شناسانه نزدیک می‌سازد. ابن‌خلدون از این نگاه، خود یک مسأله است و پدیده‌ای بسیار قابل توجه برای تأملات جامعه‌شناختی معرفت. چرا که از حیث معرفتی، یک متفکر بی‌زمینه و بی‌دنباله به نظر می‌رسد^۱. یعنی بیش از آن که مولود جریان فکری زمانه‌ی خویش باشد^۲، محصول زندگی‌نامه‌ی خود و اوضاع اجتماعی عصر خویش است و البته عامل کمتر شناخته‌شده‌ی نبوغ شخصی. زندگی پُر تحرّک و پُرفراز و فرود ابن‌خلدون و قرار گرفتن در شرایط و موقعیت‌های بسیار متنوع، تجربیات بسیار نادر و گران‌سنگی را برای او پدید آورد که در کمتر متفکری نظیر آن را می‌توان سراغ داد. «دولتمردی» در آن اعصار شاید بهترین موقعیت برای یک متفکر اجتماعی بوده است؛ چرا که امکان بی‌مثالی برای دسترسی و مشاهدات و کسب تجربیات فراهم می‌آورده است. شمه‌ای از این خصوصیت را در خواجه نظام‌الملک می‌توان دید؛ با این که او هیچ نصیبی از عمق و گستره‌ی فکری ابن‌خلدون نداشت و از تجربیات شخصی ناشی از تلاطم‌های سیاسی و تحرکات

۱- اشمیت ظاهراً با ملاحظه‌ی همین جهات، او را متفکری فرید که از عصر خویش پیش‌افتاده بود، می‌دانست (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۲۵) و الفاخوری و الجر نیز تأیید کرده‌اند که کار او در عالم اسلام سابقه نداشت و پی‌گرفته نشد (۱۳۷۳: ۷۱۷).

۲- با این که ابن‌خلدون از مهم‌ترین چهره‌ها و جریان‌های فکری پیش از خود در بین مسلمانان آگاه بوده، کمترین تأثیر را از آن‌ها پذیرفته است. او اصرار بر حفظ مرزبندی‌های معرفتی و موضوعی کار خویش از اسلاف دارد و آن را در فرازهای مختلف مقدمه به انحای مختلف ابراز کرده است. تلاش آگاهانه‌ی ابن‌خلدون در انفضال از جریان‌های فکری و نحله‌های ماضی، به میزان زیادی با توفیق قرین بوده؛ چرا که کمتر کسی توانسته ردی از اندیشه‌ی پیشینیان، جز در کلیات آرای او بیابد و نشان دهد. درباره‌ی عقبه‌های فکری ابن‌خلدون در سنت دینی و فلسفی نگاه کنید به: (مهدی، ۱۳۵۸: ۴۰، ۱۶۱ و ۲۸۶-۲۸۷؛ نصار، ۱۳۶۶: ۳، ۲۶-۲۷ و ۴۵-۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۵-۸۶، ۱۵۴ و ۱۷۲-۱۷۵).

جغرافیایی و تحولات موقعیتی او برخوردار نبود^۱. به‌علاوه آشفتگی‌های ناشی از هزیمت و فروپاشی سیاسی در بخش شرقی و غربی سرزمین‌های اسلامی، به همراه بی‌ثباتی و جابه‌جایی‌های سریع سلسله‌ها در شمال آفریقا در روزگار ابن خلدون، اوضاع را به لحاظ اجتماعی چنان رقم زد که کم از شرایط سیاسی - اجتماعی اروپای قرن نوزده در آستانه‌ی ظهور جامعه‌شناسی نبوده است (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۷۲۲). این شرایط توأم با دگرگونی و تغییرات شگرف که خود نیز به تأثیرش در نضج‌گیری علم عمران به‌خوبی واقف است (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۵۹ - ۶۰)، ابن خلدون را همانند خَلْفِ بنیانگذارش، یعنی کُنت، درگیر مسأله‌ی نظم و آرامش ساخت.

تأثیرپذیری ابن خلدون از این اوضاع و کشیده‌شدن به سوی درک و استنباطی متفاوت از آن، البته ناشی از همراهی عوامل دیگری نیز بوده که در اسلاف و معاصرانش بدین نحو و با این ترکیب وجود نداشته است. دانش گسترده‌ی تاریخی، تجربیات دولتمردی و نبوغ شخصی از جمله عناصر مفقوده در دیگران و منحصر در اوست؛ و گرنه آن ظرف تاریخی می‌بایست ابن خلدون‌های متعددی به ظهور برساند. عدم ظهور دنباله‌ی فکری و حتی عدم شکل‌گیری جریان متصل استاد و شاگردی از پی ابن خلدون، به رغم وجود و استمرار زمینه‌ی عام را باید به حساب اختصاصی بودن شرایط و عوامل مکملی دانست که تنها در اطراف او گرد آمده است.

ما این بحث را با بررسی تفاوت‌های فردی و زمینه‌های ساختاری روزگار این دو بنیانگذار بالقوه و بالفعل پی می‌گیریم. مقایسه‌ی میان ابن خلدون و کُنت در سطح فردی و ساختاری نشان خواهد داد که در حالی که اولی از حیث فردی، بضاعت و استحقاق به مراتب بیشتری برای جامعه‌شناس‌بودن و بنیانگذارشدن دارد، اما از فضای معرفتی موافق و شرایط حمایت‌کننده‌ی لازم برخوردار نیست و در مقابل، دومی با تمام نقطه‌ضعف‌های

۱- علاوه بر تجربه‌ی «مهاجرت» از منطقه‌ای بسیار دور در خاندان خلدونی، در تجربه‌ی شخصی ابن خلدون، کسب مناصب مهم دولتی در حداقل پنج سلسله‌ی حکومتی و در بیش از هشت سلطنت و رفت و آمدهایی بیش از این میان دربارها، مشارکت در رقابت‌های جانشینی، مداخله در جبهه‌بندی‌های نظامی و تحریک قبائل، مشارکت در توطئه علیه حکومت‌ها و فرار از ترس جان، دستگیری و زندان، انزوا و زندگی در میان قبائل، تبعید، قاضی‌القضاتی، فرستاده‌ی خاص برای دیدار با حاکم مسیحی اشبیلیه و امیر تیمور در دمشق و بالاخره تنهایی در اواخر عمر وجود دارد. در این‌باره نگاه کنید به شرح مجمل گنابادی در صفحات آغازین ترجمه‌ی مقدمه.

معرفتی‌اش، از همراهی‌های ساختاری - معرفتی بسیار مناسبی برخوردار شده و همان‌ها نیز موجب شد است تا به موقعیت بنیانگذاری نائل آید.

مقایسه‌ی فردی

قبل از بیان تفاوت‌ها و امتیازات هر یک در سطح فردی، لازم است به برخی عناصر مشترک در اصول اندیشه‌ی آنان اشاراتی شود:

- ۱- اعتقاد مصرّح یا تلویحی آنان به وحدت نوعی بشر و اذعان به طبایع مشترکه‌ی انسان؛
- ۲- توجه توأمان به مسأله‌ی نظم و تغییر در جامعه (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۵۱-۵۳، ۶۰ و ۲۵۹-۲۶۰)؛
- ۳- نگرش کلان و کل‌نگر به واقعیت‌های اجتماعی؛
- ۴- میل به تعمیم و کشف قوانین عام (همان: ۲)؛
- ۵- کشیده شدن به سوی نوعی فلسفه‌ی تاریخ؛
- ۶- داشتن رویکرد جمع‌گرایانه؛
- ۷- وقوف به بدیع بودن کار خود و تفتن به بنیانگذاران علمی جدید (همان، ۶۹-۷۱)؛
- ۸- امعان نظر بیشتر به روش‌های تطبیقی (همان: ۵۱) و تاریخی، در عین کم‌اعتنایی به مشاهدات روشمند؛
- ۹- عدم استفاده‌ی جدی از روش‌های کمی (بعلی، ۱۳۸۲: ۳۴).

اختلافات و امتیازات

- ۱- در حالی که جامعه‌شناسی کُنت به شدت متأثر از پیشینیانش است^۱، ابن‌خلدون در علم عمرانش مبدع است و کمترین تأثیرات را در این باب از اسلاف خویش پذیرفته است.

۱- برخی از احتمال آشنایی کُنت با اندیشه‌های ابن‌خلدون سخن گفته‌اند. نگاه کنید به: (بعلی، ۱۳۸۲: ۳۶-۳۷).

- ۲- در حالی که کُنت با تمام ابرازات ضد فلسفی‌اش، هیچ‌گاه از فلسفه به معنای عام آن جدا نگردید، ابن خلدون بدون داشتن ضدیت حاد^۱، از فلسفه فاصله گرفته و به تاریخ نزدیک شده است.^۲
- ۳- در حالی که تلقی دینی کُنت از پوزیتیویسم، هیچ‌گاه او را رها نکرد، تعلقات دینی ابن خلدون جز در حواشی علم عمران و به نحو گذرا در آرای او حضور پیدا نکرده است؛
- ۴- در حالی که کُنت تحت تأثیر «ایده‌ی پیشرفت»، نگاهی تکاملی و اصلاحی به تحول دارد، رویکرد ابن خلدون به آن، خنثی و تا حدی دَوْرانی بوده است.^۳
- ۵- در حالی که کُنت از مجرای اُخذ و اقتباس از علوم طبیعی به اندیشه‌ی جامعه‌شناختی رسید، ابن خلدون آن را از مسیر تأملات تاریخی^۴ و مشاهدات تجربی به‌دست‌آورده است (نصار، ۱۳۶۶: ۱۳۸-۱۳۹).

۱- مصداقی از ضدیت حاد با فلسفه در دنیای اسلام، رویکرد غزالی است در تهافت‌الغلاسفه؛ اما او نیز هم چون

کُنت به صورتی دیگر خود دچار فلسفه گردیده است.

۲- محسن مهدی با این فرض که «فلسفه»، علم دنیای قدیم و «تاریخ»، علم دنیای جدید است، آن را نشانه‌ی دیگری از برتری ابن خلدون نسبت به کُنت دانسته است (۱۳۵۸: ۹-۱۱).

۳- باید توجه داشت «ایده‌ی پیشرفت» که یکی از مقومات اندیشه‌ی جامعه‌شناختی شمرده شده و در آرای پیشگامان جامعه‌شناسی نظیر کُنت و اسپنسر و مارکس جایگاه مهمی یافته است، خود یکی از پیش‌فرض‌های فلسفی و مأخوذات غیرعلمی جامعه‌شناسی است؛ لذا غیاب آن در آرای ابن خلدون را نباید نقطه‌ضعفی در اندیشه‌ی جامعه‌شناختی او محسوب کرد. در عین حال این فقدان در اندیشه‌ی او، مطلق نیست و از نقیضش، یعنی نظریه‌ی «انحطاط» سر در نمی‌آورد. نظریه‌ی دَوْرانی ابن خلدون با ملحوظ داشتن امکان انتقال دستاوردهای تمدنی قوم مغلوب به قوم غالب، از درجا زدن تاریخ یا دچار شدن آن به رکود و قهقرا فاصله می‌گیرد.

۵- از تأملات و ابداعات خلدونی درباره‌ی تاریخ که بررسی آن، موضوع اصلی این مقال نبود، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. خارج کردن تاریخ از حصار زندگی‌نامه‌ی شاهان و فراز و فرود سلسله‌ها و سرگذشت جنگ‌ها (۱۳۶۹: ۶۴)؛

۲. پیوند زدن میان نقل و عقل در تاریخ (همان: ۲، ۱۳ و ۶۹)؛

۳. دامن زدن به نقادی عقلی در مطالعات تاریخی (همان: ۴ و ۶۸)؛

۴. نگاه کل‌گرایانه (گشتالتی) به وقایع منفرد تاریخی (همان: ۵۱ و ۵۹)؛

۵. تحلیل و تعلیل وقایع تاریخی به منظور نیل به قوانین عام (همان: ۷)؛

۶. فراهم آوردن زمینه‌های واردشدن تاریخ به مجموعه‌ی علوم (همان: ۹).

از همین طریق بود که ابن خلدون راهی از تاریخ به جامعه‌شناسی در برابر آیندگان گشود.

- ۶- رغبت و جرئت وافر گنت به تعمیم و صادر کردن احکام عام، در مقابل احتیاط‌های ابن‌خلدون در تعمیم‌دهی یافته‌های به‌دست آمده از موقعیت‌های تاریخی و سرزمینی خاص، ناشی از همان مأخوذات و زمینه‌های مغایر است.
- ۷- در حالی که ابن‌خلدون در بلندترین مدعا، خود را تنها جامعه‌شناس دوران خویش می‌شناسد، خیز گنت به سوی جامعه‌شناسی دوران‌ها است.
- ۸- اگر «گونه‌شناسی» را یکی از قالب‌های مهم و رایج در جامعه‌شناسی بدانیم، باید اذعان کرد که ابن‌خلدون از این حیث نیز بر گنت پیشی و تفاضل دارد.

مقایسه در سطح عام و ساختاری

مقایسه‌ی فردی ابن‌خلدون با گنت نشان می‌دهد که غنای فکری و ارتباط مضمونی اندیشه‌ی خلدونی با جامعه‌شناسی کم از بنیانگذار جامعه‌شناسی نبوده است و از برخی جهات پیشروتر از او نیز به نظر می‌رسد که البته به قابلیت و موقعیت‌های شخصی آن‌ها برمی‌گردد. اما آن‌چه یکی را از بنیانگذاری محروم و دیگری را شایسته‌ی آن ساخت، بیش از شخص آنان، به شرایط عمومی و آجوائی معرفتی روزگار آنان مربوط است. بنیانگذاری، چندان از خواست و اراده‌ی بنیانگذار تبعیت نمی‌کند، بلکه به جریان و فضای معرفتی و تلاش اخلاف وابسته است. همان عواملی که در یک بررسی کلی می‌توان تشخیص داد که ابن‌خلدون از آن محروم و گنت برخوردار بوده است.

با این‌که تأسی گنت به علوم دقیقه و نضج و رسوخ پوزیتیویسم به جامعه‌شناسی در اوان شکل‌گیری، موجب بروز برخی انحرافات از درک و تبیین درست واقعیت‌های اجتماعی گردید، اما همان عامل، شتاب‌دهنده‌ی بسیار مؤثری در صورت‌بخشی به این علم و راه اندازی و پیشرفت اولیه‌ی آن شد. این تجربه نشان داد که اتصال جامعه‌شناسی به عقبه‌ی علوم طبیعی لااقل در آغازین مراحل شکل‌گیری، بسیار مؤثرتر از پیوند آن با فلسفه، الهیات و حتی تاریخ عمل کرده است؛ خصوصاً وقتی که آن علوم به جریانی قوی و کارآمد بدل شده و فضای معرفتی مساعدی را نیز در اطراف خود پدید آورده باشند. به نظر می‌رسد که یکی از علل مهم پا نگرفتن جامعه‌شناسی در عصر ابن‌خلدون، فقدان همین جریان معرفتی گسترده و زاینده است. همین واقعیت است که ابن‌خلدون را در معرفت جامعه‌شناختی به یک متفکر فرید و بی‌عقبه و دنباله‌بدل، و

امکان تداوم را از اندیشه‌ی او سلب کرده است. از این بابت، أخلاف و نه ابن‌خلدون باید مورد پرسش قرار گیرند.

أخلافِ بلافاصل ابن‌خلدون، متهم به دو کوتاهی بزرگ هستند: یکی درباره‌ی معرفت به‌طور کلی و دیگری در حق اندیشه‌ی خلدونی. رکود و توقف اندیشه در جهان اسلام از چند قرن قبل از ظهور ابن‌خلدون آغاز شده و در زمان و در زمین تولید و انتشار اندیشه‌های او، به اوج خود رسیده بود (لاکوست، ۱۳۶۳: ۶) او که به لزوم تربیت متفکرینی شایسته برای بسط و تداوم علم عمران، واقف بود (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۱۲۹۱-۱۲۹۲) به دلیل فقدان مستلزمات نهادی، عدم همراهی فضای معرفتی و گرفتاری‌های شخصی، در عمل موفقیتی به‌دست نیاورد.

با این که فرازهایی از زندگی پرتلاطم ابن‌خلدون در دوران اشتغالات دولتی، انزوا و قضاوت، به مجالس درس و بحث اختصاص یافته^۱ (شرح گنابادی در مقدمه، ۱۳۶۹: ۵۰) و از برخی چهره‌های شهیر به عنوان شاگردان وی نام برده شده است (مهدی، ۱۳۷۳: ۷۰-۷۱؛ شیخ، ۱۳۶۳: ۱۲)، اما به دلیل قرار داشتن آن در حاشیه‌ی اهتمامات وی، هیچ‌گاه به شکل‌گیری محفلی علمی در حد برخی از متفکرین جریان‌ساز پیش‌از او مثل فارابی و خواجه‌نصیر و غزالی و ابن‌رشد و ابن‌تیمیه منجر نگردید. گواه آن، به فراموشی سپرده شدن ابن‌خلدون تا دوره‌ی عثمانی است و شهرت یافتن بعدی او به صفت مورخ و نه واجد اندیشه‌ای بدیع در علم‌الاجتماع (گنابادی در ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۰-۳۱). همین که او در پنج قرن بعد توسط اروپاییان کشف و به عنوان صاحب اندیشه‌هایی متفاوت در تاریخ و علم‌الاجتماع معرفی شده است، خود دلیل کافی بر نداشتن دنباله‌ی فکری در میان مسلمانان است.

کوتاهی در حق ابن‌خلدون تنها به اخلاف بلافاصل او محدود نمی‌شود، بلکه دامان وارثان متأخر و امروزی وی را نیز می‌گیرد که حتی پس از شناختن او از سوی غرب، قدر وی را نشناختند و به بازشناسی و بازخوانی و بازنویسی اندیشه‌هایش مبادرت نکردند.

۱- مهم‌ترین دوره‌های درس و تعلیم در زندگی ابن‌خلدون به جز دوران اولیه‌ی جوانی، سال‌های بازگشت به تونس پس از ۲۶ سال دوری و سال‌های اقامت در قاهره در اواخر عمر است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

طرح بحث درباره‌ی چرایی جامعه‌شناس نشدن ابن‌خلدون و بارز نمودن برخی از مشخصات جامعه‌شناختی اندیشه‌ی خلدونی و برتری‌های آن نسبت به بنیانگذار واقعی جامعه‌شناسی، نه برای عوض کردن صورت واقعیت یا بازستانی به اصطلاح حق غصب شده‌ی او از غرب، بلکه برای بیان و بررسی یک مسأله‌ی مغفول مانده و بعضاً به غلط طرح شده و قرار دادنش در جایگاه درست آن است.

عدم شکل‌گیری جامعه‌شناسی از پی ابن‌خلدون را غالباً ناشی از جامعه‌شناسی نبودن علم عمران و جامعه‌شناس نبودن ابن‌خلدون دانسته‌اند. بنا بر این نظر، جامعه‌شناسی، علم دنیای مدرن و معطوف به موضوعات و مسائل دنیای جدید است و مستلزم انقطاع معرفتی از عقبه‌های فلسفی - دینی سنت. پس اصرار بر جامعه‌شناس معرفتی کردن ابن‌خلدون و پرسش از بنیانگذار نشدن او، بیش از تکاپویی عالمانه، یک تمهید و تلاش قوم‌محورانه برای جبران احساس حقارت مسلمانان در قبال غرب است.

درعین حال که بر نفی وجود چنین انگیزه‌هایی در پس تلاش‌های صرف‌شده در بازیابی و بازشناسی اندیشه‌هایی از این دست، اصراری نیست؛ به نظر می‌رسد طرح درست بحث و بررسی آن از منظر و جایگاه مناسب، می‌تواند چهره‌ی دیگری از واقعیت را به ما نشان دهد که در آن به‌جای ایده و اندیشه، شرایط و اوضاع، به‌جای عالمان و متفکران، مردان عمل و به‌جای اسلاف، اخلاف توبیخ و سرزنش می‌شوند. جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی علم، این منظر و جایگاه را برای بررسی این فراهم کرده و عوامل کمتر مورد امعان را بیشتر پیش چشم آورده است.

بنابر نتایج حاصل از این تلاش، وجود ابن‌خلدون، خود بزرگ‌ترین مسأله‌ی ما است؛ زیرا ما را با این پرسش مواجه می‌سازد که چگونه او از زمینی بایر و اندیشه‌هایی عقیم، سربرآورد و اگر شرایط جز این بوده که ادعا کرده‌اند، چرا بستر حفظ و استمرار اندیشه‌های او را فراهم نیاورد؟

پس تلاش نخستین این مقال، صرف اثبات ارزش‌های معرفتی اندیشه‌ی خلدونی گردید و نشان دادن صبغت و سبقت جامعه‌شناسی در آن. به علاوه تلاش گردید تا نشان داده شود شرط لازم برای شکل‌گیری علوم انسانی و اجتماعی، گسیختن به معنی انقطاع کامل از عقبه‌های معرفتی و آغاز از نقطه‌ی صفر نیست. این تلقی حتی برای

انتقال‌های انگاره‌ای نیز ادعا نشده است. میزانی از به هم آمیختگی‌های معرفتی و مفهومی خصوصاً در برهه‌ی انتقال، پدیده‌ی شایع و قابل فهمی در تاریخ علوم بوده است. توضیح داده شد که اگر چه شرایط معرفتی و اجتماعی اروپای قرن هیجده، بستر مساعدی برای ظهور جامعه‌شناسی بود، نباید آن را تنها شرایط تکوینی علم‌الاجتماع قلمداد کرد و با آن پیش‌فرض، به سراغ ارزیابی امکانی بقیه‌ی موقعیت‌ها رفت. ملاک ارزیابی مقایسه‌ای تجربیات تحقق‌یافته و نیافتة، مقتضیات عام و عقل‌پسندی است که حجیت و اعتبار خویش را از جایی فراتر از موقعیت‌های خاص می‌گیرند.

با چنین درکی از جامعه‌شناسی، جامعه‌شناس بودن ابن خلدون و تلاش آگاهانه‌اش برای معرفی و بنیانگذاری علم‌الاجتماع محرز شد. لذا در گام سوم، برخی از موانع اجتماعی- معرفتی به ثمر نرسیدن مساعی او بررسی و معرفی گردید.

با این که از حیث بضاعت‌های فردی، ابن خلدون از کُنت پیشی می‌گیرد، اما در شرایط ساختاری زمینه‌ساز برای دانش جامعه‌شناسی، این کُنت بوده است که علم استقلال آن را برافراشته و آن را عملاً بنیان‌گذارده است.

منابع و مأخذ

- ۱- آرون، ریمون (۱۳۷۰) **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- ۲- آریانیور، الف. ح. (۱۳۴۹) «ابن خلدون، پیشاهنگ جامعه‌شناسی»، **سپهند**، دفتر اول، بهار ۱۳۴۹، ص. ۵۱-۶۲.
- ۳- بارتز، ه.؛ بکر، ه. (۱۳۵۸) **تاریخ اندیشه‌ی اجتماعی**، ترجمه‌ی جواد یوسفیان و علی‌اصغر مجیدی، تهران: کتاب‌های جیبی.
- ۴- بعلی، فؤاد (۱۳۸۲) **جامعه، دولت و شهرنشینی: تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون**، ترجمه‌ی غلامرضا جمشیدیها، تهران: دانشگاه تهران.
- ۵- بوتول، گاستن (۱۳۷۳) **تاریخ جامعه‌شناسی**، ترجمه‌ی حسن پویان، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- ۶- حسین، طه (۱۹۳۶) **فلسفه‌ی ابن خلدون الاجتماعیه**، ترجمه‌ی عبدالله عنان، قاهره.

- ۷- ریتزر، جورج (۱۳۷۴) نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- ۸- شیخ، محمدعلی (۱۳۶۳) پژوهشی در اندیشه‌های ابن‌خلدون، تهران: دانشگاه شهیدبهشتی.
- ۹- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴) ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
- ۱۰- العظمه، عزیز (۱۹۸۷) ابن‌خلدون و تاریخیه، ترجمه‌ی عبدالکریم ناصیف، بیروت: دارالطلیعه للطباعه والنشر.
- ۱۱- الفاخوری، حنا و الجر، خلیل (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی فرهنگی.
- ۱۲- لاکوست، ایولا (۱۳۶۳) جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه‌ی دکتر مظفر مهدوی، تهران: انتشار.
- ۱۳- مهدی، محسن (۱۳۷۳) فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه‌ی مجید مسعودی، تهران: علمی فرهنگی.
- ۱۴- نصار، ناصف (۱۳۶۶) اندیشه‌ی واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه‌ی یوسف رحیم‌لو، تهران: نشر دانشگاهی.