

ابن خلدون و تقسیم‌بندی ارسطویی علوم

saboorian@ut.ac.ir

محسن صبوریان / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۲۵

چکیده

تأسیس علم طبیعی - تجربی عمران با مبانی ارسطویی حاکم بر طبقه‌بندی علوم در قرون وسطا با دشواری‌هایی همراه بود. این دشواری‌ها با توجه به تاریخی بودن علم‌العمران، مربوط به بی‌مقداری ارزش علمی تاریخ در نظر قدما و به‌ویژه ارسطو بود و از سوی دیگر، این طبقه‌بندی به مسئله دقت، ضرورت و برهانی بودن این علم نظر داشت. ابن‌خلدون در امتداد سنت علمی اسلامی سه راه پیش‌روی داشت: ۱. درج علم عمران ذیل حکمت نظری، ۲. جای دادن آن در حکمت عملی، یا ۳. برون‌روی از تقسیم‌بندی ارسطویی و باز کردن مسیر برای گونه‌ای جدید از علم انسانی و در عین حال طبیعی و تجربی. راه‌حل ابن‌خلدون گزینه سوم بود. هرچند او طبقه‌بندی جامعی از علوم ارائه نمی‌کند، علم عمران را نه زیرمجموعه حکمت عملی قرار می‌دهد و نه در مجموعه حکمت نظری. در این مقاله نشان خواهیم داد که تأسیس علمی با موضوع و ماده عمران، نمی‌توانست در قالب تقسیم‌بندی رایج ارسطویی صورت گیرد؛ چراکه از سویی نوعی خروج از جنبه هنجاری علوم عملی و از سوی دیگر، واجد گرایشی انسانی به علوم طبیعی است.

کلیدواژه‌ها: ابن‌خلدون، تقسیم‌بندی مشائی علوم، حکمت نظری، حکمت عملی.

مقدمه و طرح مسئله

آنچه امروز مقدمه ابن‌خلدون خوانده می‌شود، ثلث اول کتاب *العبر* اوست. العبر، عنوان کوتاه‌شده مهم‌ترین کتاب *ابن‌خلدون* است که در موضوع تاریخ عرب و تاریخ عمومی جهان نگاشته شده است. بخش آغازین کتاب نخست و به‌ویژه کل ثلث اول کتاب حاوی نکات و ظرایفی است که مستقیماً ماده تاریخ نیستند، بلکه به‌مثابه مقدمه‌ای بر تاریخ، و به بیان معاصران، منطبق تاریخ، شناخته می‌شود. موضوع اصلی کتاب *نخست العبر*، یا همان چیزی که امروز آن را مقدمه می‌خوانند، عوارض ذاتی اجتماعات انسانی و علل و عوامل تغییر و تحولات جوامع است. بدین‌سان *ابن‌خلدون* از جنبه تحولات تمدنی و منطق آنها متعرض تاریخ شده است (*ابن‌خلدون*، ۱۳۸۸، ص ۷).

ابن‌خلدون با آگاهی از بداعت و تازگی «علم عمران»، خود را مؤسس این علم می‌خواند و تمایزات آن را از دیگر علوم مشابه زمان مشخص می‌کند:

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 می‌پیوندند و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است... شایسته باشد درباره عوارض ذاتی هر حقیقت قابل تعقل طبیعی تحقیق شود. لازم است که به اعتبار هر مفهوم و حقیقتی هم دانشی باشد که بدان اختصاص یابد؛ ولی شاید حکیمان در این‌باره توجه به نتایج کرده‌اند و چنان‌که دیدیم نتیجه این علم تنها درباره اخبار است و هرچند مسائل آن بذاته و بخصوص خود شریف است، ولی نتیجه‌اش که تصحیح اخبار است ضعیف می‌باشد و به همین سبب آن را فرو گذاشته‌اند (همان، ص ۶۹-۷۱).

در میان رئوس ثمانیه یک علم که غالباً نویسندگان قدیم در آغاز تألیفاتشان می‌آوردند، غایت یک علم جایگاه ویژه‌ای داشته است و از نظر *ابن‌خلدون*، ضعف غایت علم عمران، یعنی تصحیح اخبار تاریخی است که موجب بی‌توجهی قدما به این علم شده است. از نظر او علم عمران، مقدمه فهم صحیح تاریخ است و بدون آن انسان در تشخیص اخبار صواب از اخبار ناصواب باز می‌ماند (همان، ص ۶۵-۶۶، ۶۹ و ۷۱).

برای صورت‌بندی نظم مشاهده‌شده جوامع، یا بهتر بگوییم، معضله‌دار شدن این نظم یا برهم خوردن و چالشی شدن این نظم و همان انحطاط تمدن‌های تاریخی، آنچه *ابن‌خلدون* خبره‌ترین مشاهده‌گر آن بود، نیاز به دانشی بود که اولاً مرتبط به شئون انسانی، و ثانیاً برهانی باشد. به عبارت دیگر، *ابن‌خلدون* یا باید در چارچوب سنت ارسطویی-سینوی تقسیم علوم در تمدن اسلامی عمل می‌کرد، که در این صورت علم او به گونه‌ای از علوم سیاسی-اخلاقی نظیر حکمت عملی *فارابی* و

حکمای پس از او شباهت می‌یافت، یا باید علم خود را ذیل حکمت نظری تدوین می‌کرد و آن را تحت یکی از سه شاخهٔ الهیات، ریاضیات و یا طبیعیات درمی‌آورد؛ و یا اینکه باید اساساً از این تقسیم‌بندی عدول می‌کرد. در میان مفسران، برخی علم او را قابل مقایسه با حکمت عملی فارابی دانسته‌اند، هرچند نهایتاً آن دو را متفاوت یافته‌اند (خوشرو، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷-۱۴۲) و برخی دیگر همچون محسن مهدی، که *ابن خلدون* را ادامه‌دهندهٔ راه فلاسفهٔ اسلامی می‌داند، علم عمران را زیرمجموعهٔ حکمت نظری قرار داده‌اند (مهدی، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۹)؛ اما چنان‌که نشان خواهیم داد، به نظر می‌رسد *ابن خلدون* به دلیل سرشت خاص علم‌الاجتماعش نمی‌توانسته آن را در هیچ کدام از این طبقه‌بندی‌ها جای دهد.

بر این اساس باید پرسید آیا *ابن خلدون* برای تأسیس علم عمران خود، طبقه‌بندی رایج علوم در تمدن اسلامی را بر هم می‌زند؟ در ساحت نظر، آیا ممکن بود علم عمران در چارچوبهٔ تقسیم علوم مشائی بگنجد؟ آیا تأسیس علم نوآیین عمران مستلزم خروج از تقسیمات علوم رایج بود، و یا *ابن خلدون* می‌توانست با امکانات فلسفهٔ قدیم دست به تأسیس چنین علمی بزند؟ به بیان دیگر، با توجه به سرشت عقلانی علوم نظری و سرشت تجویزی علوم عملی، آیا ممکن بود علم عمران ذیل یکی از این دو دسته علوم قرار گیرد؟

تحقیقات بسیاری حول روش‌شناسی *ابن خلدون* انجام شده است و تمرکز آنها عمدتاً بر وجوه شباهت روش‌شناسی *ابن خلدون* با روش‌های جدید تاریخی-علوم اجتماعی بوده است (آزاد، ۱۳۷۵؛ غراب، ۱۳۷۶؛ بعلی، ۱۳۸۲، ص ۲۶-۳۳؛ منتظر قائم، ۱۳۸۵؛ پزشکی، ۱۳۸۷؛ صدقی، ۱۳۸۸؛ شرف‌الدین، ۱۳۸۸؛ آلتاس، ۲۰۰۶؛ دال، ۲۰۰۶، ص ۴۳۳-۴۳۶). اگرچه تمرکز منابع پیش‌گفته بر روش‌شناسی و فلسفهٔ روش *ابن خلدون* است، هیچ‌یک مستقیماً به موضوع این پژوهش مرتبط نمی‌شود؛ چراکه در هیچ‌کدام آنها چگونگی کنار آمدن *ابن خلدون* با تقسیم علوم ارسطویی مطرح نمی‌شود. به بیان دیگر برخی از این پژوهش‌ها نظریهٔ *ابن خلدون* را ارسطویی می‌دانند، و برخی اساساً تدقیقی در بن‌مایه‌های روشی *ابن خلدون* ندارند؛ بلکه از جنبهٔ احصایی به روش‌شناسی او پرداخته‌اند.

در این میان برخی نویسندگان به‌طور مشخص بر ارسطویی بودن، و به بیان دیگر، پای در سنت ارسطویی داشتن اندیشهٔ *ابن خلدون* تأکید کرده‌اند و برای بیان ناکامی او از تأسیس علمی که با مبانی معرفتی و تمدنی جدید سازگار باشد، او را دنباله‌رو فلسفهٔ قدیم دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶-۱۶۶؛ الازمه، ۱۹۸۱، ص ۱۳-۲۴؛ الازمه، ۱۹۸۲، ص ۵۲-۶۲). ما در جای دیگر به عدم کفایت این

استدلال اشاره کرده‌ایم (کجویان و صبوریان، ۱۳۹۱) و در این مجال نیز به مناسبت موضوع بحث که بیان خروج ابن‌خلدون از تقسیم‌بندی ارسطویی است، ضعف این استدلال را نشان داده‌ایم.

تقسیم‌بندی مشائی علوم

در مقام تأسیس علم نوآیین عمران، ابن‌خلدون یا باید در چارچوب اندیشه مشائی تقسیم علوم که بر تمدن اسلامی حاکم بود عمل می‌کرد و یا با برداشتن گامی بلند، این تقسیم‌بندی را بر هم می‌زد. ایجاد علم عمران به مثابه یک علم تجربی، با امکانات اندیشه ارسطویی، اگر نه ناممکن، به غایت دشوار بود. این دشواری چند جهت داشت.

ارسطو در مشهورترین طبقه‌بندی‌اش علوم عقلی را به سه دسته نظری، عملی و تولیدی تقسیم کرده است (متافیزیک، ۱۰۲۵؛ اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۰، ۱۱۳۹). علوم نظری خود به سه دسته طبیعیات (فیزیک)، ریاضیات، و الهیات (فلسفه اولی) منقسم می‌شوند. علوم عملی یا همان سیاست و اخلاق متضمن خیر انسانی و سعادت شهروندان است. مجموعه علوم تولیدی هم مرکب از هنرهای دستی (نظیر مجسمه‌سازی) و لفظی (مانند شعر و بلاغت) است.

از نظر ارسطو، علم نظری ناظر به کلیات لایتغیر است و از این جهت تفاوتی میان علوم نظری برای انسان‌ها و ماهی‌ها وجود ندارد. سفید همیشه سفید است و خط مستقیم هم مستقل از انسان، مستقیم است؛ اما حکمت عملی، به دلیل سرشت موضوع آن، یعنی بهترین خیرات برای انسان، متغیر است (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۱). موضوع حکمت عملی، امور جزئی و منفرد است که تحصیل آنها لزوماً وابسته به کلاس و درس و مدرسه نیست؛ برخلاف حکمت نظری که نیازمند چنان تحصیلی است. از این‌روست که یک جوان، از نظر ارسطو ممکن است در حکمت نظری صاحب نظر شود، اما تبحر در حکمت عملی که ناظر به جزئیات و تجربیات است برای او ناممکن است (همان، ۱۱۴۲). به همین دلیل است که نهایتاً ارسطو حکمت عملی را علم به معنای اخص، یعنی دانشی که واجد کلیت و ضرورت باشد، نمی‌داند.

در تمدن اسلامی فارابی علوم عملی را علمی مرتبط با عمل انسان و در برابر علوم نظری تعریف کرد؛ به این معنا که علوم نظری علمی مستقل از اراده و خواست انسان‌اند و علوم عملی علومی هستند که اراده و خواست انسان در آن نقش دارد:

صارت صناعة الفلسفة صنفین: صنفاً به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى

الفلسفه النظرية، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية، والفلسفة المدنية... والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما به يحصل علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي عنها تصدر الأفعال الجميلة، والقدرة على اقتنايها... وهذه تسمى الصناعة الخلقية. والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم و حفظها عليهم. وهذه تسمى الفلسفة السياسية (فارابی، ۱۹۸۷، ص ۲۲۴-۲۲۵).

فارابی هر چند به طور کلی به تقسیم‌بندی مشائی پایبند ماند، در کتاب خود *احصاء العلوم*، دو علم زبان و منطق را به منزلهٔ پیش‌نیاز علوم نظری و عملی آورد که می‌توان این کار را تحولی در تقسیم‌بندی پیشین دانست. برخی این تقسیم‌بندی را نه احصای همهٔ علوم زمان، که نوعی برنامهٔ آموزشی شناخت مشهورترین علوم زمانهٔ فارابی می‌دانند؛ چنان‌که مقدمهٔ خود مؤلف نیز چنین دلالتی دارد (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۳۹). داوری در این زمینه می‌نویسد: «فلاطون و ارسطو... زبان چنان با تفکرشان یگانه بود که تعلیم فلسفه، تعلیم زبان هم بود. ولی فارابی می‌بایست زبان عربی را با فلسفه آشنا کند» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۲۸).

پس از زبان و منطق که عملاً بخشی از دستهٔ سوم علوم ارسطویی نظیر شعر و جدل است و خطابه هم شامل آن می‌شود، او در دو فصل به سه دستهٔ علوم نظری ارسطویی، یعنی ریاضیات، علوم طبیعی و علم الهی یا همان فلسفهٔ اولی، می‌پردازد و نهایتاً در فصل پنجم، علوم مدنی و فقه و کلام را می‌آورد. افزودن فقه و کلام به علوم عملی نیز اولاً به دلیل سرشت اسلامی اندیشهٔ فارابی و ثانیاً به دلیل پایبندی او به مقتضیات علم مدنی در شرایط فقدان واضع‌النوامیس یا رئیس اول است (داوری، ۱۳۸۹، ص ۳۱). بدین‌سان به نظر می‌رسد هنگامی که *ابن خلدون* از شباهت علم جدید خود به سیاست مدنی یا فقه سخن می‌گوید، به تقسیم‌بندی علوم عملی فارابی نظر دارد.

پس از فارابی، *ابن سینا* نیز دوگانهٔ ارسطویی، در باب حکمت نظری و حکمت عملی را پذیرفت. باید در نظر داشت که با توجه به توضیحی که دربارهٔ تقسیم‌بندی ارسطو داده شد و معنایی که او برای حکمت عملی، مفارق از علم به معنای اخص، در نظر دارد، تقسیم‌بندی رایج در تمدن اسلامی تا اندازه‌ای از ارسطو فاصله گرفته است و برای نخستین‌بار توسط مسلمین بدین صورت بسط یافته است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۹-۲۴۲). نظر *ابن سینا* می‌گوید:

حکمت به دو بخش نظری مجرد و عملی تقسیم می‌شود. غایت بخش نظری، حصول اعتقاد یقینی به احوال موجوداتی است که وجود آنها به عمل انسانی وابسته نیست، بلکه مقصود از آن حصول رأی تنهاست؛ مانند علم توحید و هیئت. غایت بخش عملی، حصول اعتقاد یقینی به موجودات نیست، بلکه هدف آن می‌تواند حصول صحت رأی در امری باشد که وابسته به انسان است تا از مجرای آن به خیر دست یابد، بلکه حصول

رای برای عمل است. بدین سان غایت بخش نظری، حق و غایت بخش عملی، خیر است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۷، به نقل از ابن سینا، فی اقسام العلوم العقلیه).

ابن خلدون نیز همین دسته بندی علوم را مد نظر دارد و به دنبال سنجیدن علم نویناد خود در قبال این دو دسته علوم است. به همین دلیل یادآوری می کند که اگرچه میان برخی مسائل این علم با علوم عملی مانند فقه و سیاست مدنی اشتراکاتی هست، تفاوت ماهوی میان این دو دسته علوم وجود دارد (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ص ۷۰-۷۱).

اما دشواری دیگری که در پایبندی به تقسیم بندی مشائی علوم در تمدن اسلامی پیش روی ابن خلدون بود، مسئله علم تاریخ بود. تاریخ نه پیش از ابن خلدون و نه حتی تا مدت ها پس از او به مثابه یک علم کلی در نظر گرفته نمی شد. تاریخ از نظر ارسطو فاقد ارزش علمی بود و حتی از شعر پایین تر دانسته می شد (پوئیکس، ۱۴۵۱). مطابق نظر ارسطو، علم هنگامی حاصل می شود که بتوان با استفاده از یک تصدیق کلی، طبیعت و علت یک طبقه از اشیا را توضیح داد؛ اما تاریخ علمی نظری نیست، چراکه موضوعش جزئی و متغیر است (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۹). با توجه به آنچه درباره حکمت عملی نزد ارسطو گفته شد، می توان با محسن مهدی هم نظر شد که تاریخ ماده علوم عملی است (همان)؛ اما در این معنا، تاریخ چیزی بیش از تجربه و نقل رویدادها نیست و تفاوتی با وقایع نگاری ندارد. چنین معنایی از تاریخ، هیچ نسبتی با علم عمران ندارد؛ چراکه علم عمران، اولاً به واسطه علم بودن باید واجد کلیت باشد و ثانیاً باید علمی برهانی، در معنای ویژه ای که ابن خلدون از آن مراد می کند، باشد. تلاش ابن خلدون، چنان که از مقدمه برمی آید، ارتقای تاریخ به یک علم برهانی است (جمشیدیها و صبوریان، ۱۳۹۱). در این زمینه و درباره نسبت تاریخ و حکمت توضیح خواهیم داد، اما در اینجا باید اشاره کنیم که ابن خلدون نیاز به علمی برای سنجش و تصحیح اخبار تاریخی را احساس کرده بود. پاسخ او به مسئله تصحیح و جرح و تعدیل اخبار، علم عمران بود.

در برابر حکمت نظری که از واقعیت ها و هستی های خارجی بحث می کند، حکمت عملی، علمی مطلقاً تجویزی است که هدف آن رساندن انسان به خیر اعلای خویش است. فارابی در این باره می گوید:

«علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می گیرند بحث می کند، و از هدف هایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آنها انجام می شود یاد می کند، و بیان می دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است و از چه راه می توان زمینه پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد» (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

فارابی برای رسیدن به این ملکات و رسیدن به سعادت واقعی، نیاز به حکومت یا ریاست فاضله را مطرح می‌کند (همان، ص ۱۰۷)؛ اما در اندیشه ابن‌خلدون حکمت عملی، نه به دلیل غیرعلمی بودن یا فاقد ضرورت بودن آن، بلکه به دلیل ناممکن بودن و تخیلی بودن غایات آن رد می‌شود. از نظر ابن‌خلدون، سیاست، حتی در معنای عقلی آن هم، چیزی جدا از مدینه فاضله «نادر و نایاب» حکمایی چون فارابی است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ص ۵۹۰). بدین‌سان همچنان‌که *ابن‌خلدون* هم تأکید کرده است، نمی‌توان علم عمران را شاخه‌ای از حکمت عملی به‌شمار آورد.

اما درباره حکمت نظری چطور؟ آیا می‌توان علم عمران را ذیل علوم نظری جای داد؟ محسن مهدی معتقد است که علم عمران شاخه‌ای از طبیعیات فلسفه قدیم است (مهدی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۸-۴۳۱)، اما به نظر می‌رسد در طبقه‌بندی علم عمران ذیل حکمت نظری هم مشکلات بسیاری رخ می‌نماید. حکمت نظری، سه شعبه دارد: الهیات، ریاضیات و طبیعیات. الهیات یا فلسفه اولی به مسائلی می‌پردازد که در ذهن و خارج محتاج ماده نیستند. موضوع ریاضیات، چیزی است که در ذهن بی‌نیاز از ماده است، اما در خارج به ماده نیاز دارد؛ و علم طبیعی هم به اموری می‌پردازد که هم در ذهن و هم در خارج محتاج ماده‌اند (ملکشاهی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۷). بی‌ربط بودن علم عمران به الهیات بی‌نیاز از استدلال است و با بحثی که *ابن‌خلدون* «در ابطال فلسفه» و «زیان عظیمی» که به دین می‌رساند دارد، واضح است که او نمی‌توانسته علم عمران را جزئی از الهیات قرار دهد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸۷-۱۰۹۱). به علاوه موضوع، غایت و مسائل علم عمران نیز نسبتی با فلسفه اولی ندارد.

علم عمران نسبتی با علم تعالیم یا همان ریاضیات نیز ندارد. ریاضیات مشتمل بر هندسه، جبر، علم مناظر، موسیقی و حتی هیئت می‌شد و این علوم هیچ‌یک اشتراکی در موضوع یا غایت با علم عمران ندارند. به بیان مهدی، هرچند علم عمران از نتایج علوم ریاضی استفاده می‌کند و با کمیات نیز سروکار دارد، موضوع آن کمیات من حیث هی نیست، بلکه بررسی علل و طبیعت حادثات در تمدن‌های بشری است (مهدی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۸). به این ترتیب اگر علم عمران ذیل حکمت طبیعی هم قرار نگیرد، جایی در طبقه‌بندی علوم نظری و عملی پیشین نخواهد داشت.

فارابی در *احصاء العلوم*، علم طبیعی را چنین تعریف کرده است:

علم طبیعی، درباره اجسام طبیعی، و در مورد عرض‌هایی که قوام آنها به این اجسام است، به مطالعه می‌پردازد... اجسام بر دو قسم‌اند: صناعی و طبیعی. جسم صناعی مانند شیشه، شمشیر، تخت، پارچه و به‌طورکلی هر چیزی که با صنعت و اراده انسان ایجاد می‌شود. جسم طبیعی آن است که وجودش به صنعت و اراده انسان بستگی ندارد، مانند آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست و گیاه و حیوان (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۹۳).

بدیهی است که تمدن و عمران با تعریف مزبور نمی‌توانند از دسته اجسام یا موجودات صناعی انگاشته شوند؛ چراکه انسان، در معنای رایج، صانع عمران نیست. پس ناگزیر عمران باید موجود طبیعی باشد که وجودش مستقل از اراده انسان است. بدین‌سان انسان بما هو انسان قدرت شکل دادن عمران را ندارد، بلکه کسی که اولاً واجد عصیبت (در تمامی معانی موردنظر ابن‌خلدون) باشد و ثانیاً قدرت کنترل و هدایت نیروهای اجتماعی را نیز داشته باشد، می‌تواند عمران و آبادانی به وجود آورد. پس *ابن‌خلدون* را نه می‌توان ساختارگرا در معنای رایج آن، یعنی دست‌بسته ساختارهای مافوق اراده انسانی دانست و نه عاملیت‌گرا به معنای خرد آن. به اجمال درباره بحث ساختار و عاملیت در علوم اجتماعی - که فراتر از محدوده این مقاله است - به‌طور خلاصه می‌توان گفت در اندیشه ابن‌خلدون، عامل قدرت سیاسی در کنار دیگر عناصر طبیعی مانند آب و هوا و سوانح زمین، نقشی عمده در شکل‌دهی تمدن و عمران دارد. عمران در نقاط معتدل زمین و همچنین مناطقی که آب و هوای مناسبی داشته باشند پدید می‌آید، اما شرط لازم آن، وجود عصیبت در حاکم دولت است؛ به‌گونه‌ای که علاوه بر نیرو و توان فردی، قدرت بسیج توده‌ها را نیز دارا باشد (*ابن‌خلدون*، ۱۳۸۸، ص ۲۹۴-۳۰۴ و ۳۱۱-۳۱۸ و پس از آن). *ابن‌خلدون* نیز در فصل ششم مقدمه، در تعریف طبیعیات چنین آورده است:

و آن دانشی است که درباره جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق می‌شود، بحث می‌کند. از این‌رو این دانش به تحقیق در این‌گونه مسائل می‌پردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری به وجود می‌آید مانند حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین می‌شود، چون چشمه‌ها و زمین‌لرزه‌ها... و نیز درباره مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد بر حسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفت‌وگو می‌کند (*ابن‌خلدون*، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳۱).

محسن مهلای همچنان که *ابن‌خلدون* را ادامه‌دهنده راه فلاسفه یونانی و اسلامی می‌داند (مهلای، ۱۳۸۳، ص ۹۵، ۱۰۷-۱۱۰، ۱۱۶ و ۲۸۶)، معتقد است که علم عمران نیز ذیل طبیعیات قرار می‌گیرد. از نظر ما، هرچند این قول او که *ابن‌خلدون* خواستار علم طبیعی اجتماع بشری است، صواب است، اما این نتیجه که علم عمران جزئی از طبیعیات است خطاست. مهلای می‌نویسد:

در نظر ابن‌خلدون اجتماع انسانی یا عمران، یکی از خصوصیات طبیعی انسان به‌عنوان حیوان ناطق است، و او قصد دارد که در وجوه یا احوال آن و امور مختلفی که بر آن عارض می‌شوند و پیدایش و زوال آن تحقیق کند... چون اساس مدنی بالطبع بودن انسان و جلوه‌های اصلی آن را می‌توان به حق جزء قلمرو علوم طبیعی محسوب داشت. پرورش و تکامل این خصوصیت انسانی و تحقیق در وجوه گوناگون سازمان اجتماعی که زاده آن است نیز شایسته است که جزء علوم طبیعی باشد (مهلای، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱).

از نظر او، از آنجاکه علم عمران نیز به لحاظ موضوعی به یکی از کاینات، یعنی عمران تعلق دارد، باید بخشی از علم طبیعی باشد (همان، ص ۴۲۸).

در پاسخ باید گفت، بحث طبیعت مدنی انسان در حکمت عملی مطرح می‌شود و ارسطو آن را در کتاب‌های سیاست و اخلاق نیکوماخوسی (پوتیکس، ۱۲۵۳a، l؛ اخلاق نیکوماخوسی، IX، ۱۱۶۹b) و فارابی نیز در مباحث فلسفه سیاسی خود به تأسی از ارسطو مطرح کرده است. ابن‌خلدون نیز اجتماع انسانی را ضروری می‌داند:

اجتماع نوع انسان ضروری است و حکیمان این معنا را بدین‌سان تعبیر کنند که انسان دارای سرشت مدنی است؛ یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آن را مدنیت گویند و معنای عمران همین است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ص ۷۷).

اما بررسی این ضرورت نه از حیث وجوه حیوانی انسان است و نه از جنبه عوارض مادی و حرکتی عارض بر انسان، چنان‌که در تعریف طبیعیات اشاره شد؛ بلکه به دلیل قوه نطق و موجودیت انسان به‌منزله حیوان سیاسی است.

به علاوه ابن‌خلدون به‌طور بسیار فشرده‌ای به طبیعیات پرداخته و نه تنها علم خود را از جمله علوم طبیعی پنداشته، بلکه در ابتدای مقدمه آن را نوع جدیدی علم انگاشته که اصالتاً موضوعاتی مشابه حکمت عملی دارند نه نظری. ابن‌خلدون در فصل ابطال فلسفه، نیم‌نگاهی هم به خطاهای فلسفه طبیعی دارد که بیان‌کننده دیدگاه منفی او درباره مسائل رایج در فلسفه طبیعی زمانه اوست:

اما دلیل نارسایی قسمتی از این براهین درباره موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی می‌نامند، این است که مطابقت میان این نتایج ذهنی که به گمان خودشان آنها را به حدود تعریفات و قیاس‌ها استخراج می‌کنند، و آنچه در خارج وجود دارد، مبتنی بر یقین نیست، ... مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین (همان، ص ۱۰۹۲).

دیدگاه ابن‌خلدون در اینجا و پس از آنکه ذوات روحانی را به دلیل اینکه به قوای حسی ما در نمی‌آیند ناممکن می‌داند، حس‌گرایانه است. همچنین هنگامی که می‌گوید «براهین و ادله از جمله مشاعر و ادراکات جسمانی است» (همان، ص ۱۰۹۵)، صراحتاً عقل و فرایند فاهمه را مادی می‌انگارد.

گذشته از موارد پیش‌گفته، اگر بنا بود علم عمران ذیل علوم طبیعی جای بگیرد، ابن‌خلدون به صراحت در ابتدای مقدمه اشاره نمی‌کرد که اولاً این علم مشابهت‌های موضوعی با فقه و حکمت سیاسی دارد و ثانیاً با توجه به اینکه از وجود و حدود موضوعات حکمت طبیعی آگاه بود، ادعا نمی‌کرد که «این شیوه خود دانش مستقلی» است (همان، ص ۶۹).

باید افزود که علم عمران، علمی مستقل از اراده انسان نیست که بتوان آن را جزء حکمت نظری در نظر گرفت. از نظر قدما، علوم نظری منهای وجود انسان نیز واجد معنایند و وجود آنها مستقل از انسان است؛ اما علوم عملی، از آنجاکه وابسته به اراده انسان‌اند، بدون او معنای محصلی نخواهند داشت. از این رو، به نظر می‌رسد *ابن‌خلدون* با علمی روبه‌روست که نه همچون علوم نظری مستقل از انسان است و نه همچون علوم عملی تجویزی است. از سوی دیگر، این علم نوعی علم برهانی است که *ابن‌خلدون* می‌کوشد نشان دهد که می‌توان آن را از علوم حکمت (در معنای خاص مورد نظر او) انگاشت.

نسبت علم عمران و حکمت

اگر علم عمران را نه ذیل حکمت عملی بدانیم و نه حکمت نظری، چطور می‌توان به کار بردن مکرر لفظ حکمت را در مقدمه توجیه کرد؟ *ابن‌خلدون* به مناسبت‌های مختلفی علم خود را با «حکمت»، مقایسه کرده و گفته است که سزااست این علم از علوم حکمت دانسته شود.

حکمت، لفظی عربی است که به‌منزله جای‌گزینی برای فلسفه در معنای عام آن، به‌ویژه پس از قرن ششم هجری به کار می‌رفته است (گروف پیتز، ۲۰۰۷، ص ۱۶۳). *خواجه نصیرالدین طوسی* در تعریف حکمت، معنای خاص آن یعنی فلسفه اولی را مدنظر دارد: «گوییم که حکمت در عرف اهل معرفت عبارت است از دانستن چیزها چنان‌که باشد و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید به قدر استطاعت، تا نفس به کمالی که متوجه آن است برسد» (به نقل از: *ملکشاهی*، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶). *ابن‌خلدون* حکمت را چنان‌که در بخش ششم کتاب دوم، در بابی پیرامون علوم عقلی می‌یابیم، به معنای عام فلسفه، یعنی همه دانش‌های عقلی به کار می‌برد و در ابتدای مقدمه هم به معنای عام‌تر آن اشاره می‌کند؛ معنایی که موبدان و حکیمان ایران باستان را نیز دربر می‌گیرد (*ابن‌خلدون*، ۱۳۸۸، ص ۷۱). در بخش پیش‌گفته، یعنی فصل «علوم عقلی و انواع آن»، از نظر او، منطق، طبیعیات، متافیزیک (یا همان علم الهی) و ریاضیات، اساس فلسفه و حکمت را تشکیل می‌دهند (همان، ۹۹۹-۱۰۰۰). با این حال در فصل ابطال فلسفه، هنگامی که از حکمت سخن می‌گوید، به‌طور خاص نظر به متافیزیک یا همان علم الهی و فلسفه اولی دارد (همان، ۱۰۸۸-۱۰۹۸).

ابن‌خلدون در آغاز مقدمه، در بیان معنای باطن «علم تاریخ»، یا علم عمران، آن را علمی می‌داند که درباره کیفیت وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها بحث می‌کند، و به همین سبب، از نظر او، «[این علم] تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده شود» (*ابن‌خلدون*، ۱۳۸۸، ص ۲). *محسن مهدی*، با ذکر یک مقدمه، از جمله پیش‌گفته، چنین نتیجه گرفته است:

بررسی باطن تاریخ، اگر بخواهد شایسته نام علم باشد، باید به‌مثابه بخش مهمی از یکی از علوم فلسفی یا دسته‌ای از علوم فلسفی... پذیرفته گردد. این علوم عقلی همان علوم فلسفی یونانی (مکتب سقراطی) است (مهدی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۶).

در مقدمه این استدلال او توضیح می‌دهد که *ابن‌خلدون* بارها «فلاسفه» و «حکما» را به یک معنا به کار برده و علوم حکمی و علوم فلسفی را یکی می‌دانسته است. بیان مهدی تا جایی که در تأیید عقلی بودن و برهانی بودن باطن تاریخ است، مطابق روح کلی مقدمه است؛ اما وقتی وی از یونانی بودن و سقراطی بودن این علم سخن می‌گوید، به دیدگاه اشتراوسی‌اش در کتاب *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون* (مهدی، ۱۳۸۳) نزدیک می‌شود (جمشیدی‌ها و صبوریان، ۱۳۹۱). همان‌گونه که در بخش‌های پیشین توضیح دادیم و در فصل حاضر هم به معانی مختلف حکمت در مقدمه اشاره کردیم و در ادامه خواهیم کرد، حکمت در مقدمه بیشتر به‌معنای کلی علوم عقلی است و اگر قرار بود علم عمران یا همان باطن تاریخ، ذیل حکمت عملی قرار گیرد، چه نیازی به بیان عدم کفایت این دسته از علوم در بررسی مسائل علم عمران بود؛ به علاوه چطور ممکن است ابن‌خلدونی که فصلی را در «ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می‌کنند» می‌نویسد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸۷)، علم جدیدالتأسیس خود را ذیل فلسفه یونانی تعریف کند؟

ابن‌خلدون در کیفیت علم جدیدی که در کتاب *العبر* عرضه داشته، می‌گوید: «درباره آغاز نژادها و دولت‌ها و... انقلاب و زوال و... شهر و چادرنشین‌ها و... دانش و... ثروت... جملگی آنها را به‌طور کامل و جامع آوردم و براهین و علل آنها را آشکار کردم (همان، ص ۹).

وی سپس به برخی خطاهای مورخان که بدون توجه به سرشت و طبیعت جامعه و انسان به بازنشر نسنجیده اخبار رسیده پرداخته‌اند اشاره می‌کند. از نظر او این مورخان دچار «غفلت از قیاس» بوده‌اند (همان، ص ۵۰). در شرایطی که اخباری این‌چنین از گذشته به ما رسیده، «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» (همان، ص ۵۱). با پیگیری اصول ابن‌خلدونی علم تاریخ، یعنی فهم حقایق و طبیعت اجتماعات بشری، «بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ برای ما به‌منزله قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچ‌گونه شک به آن راه نیابد» (همان، ص ۶۹).

این علم جدید، بر خلاف فلسفه که از براهین قیاسی مدد می‌جوید، بر «براهین طبیعی» مبتنی است و به کمک این براهین پرده از وقایع تاریخی برمی‌اندازد (همان، ص ۷۴). بدین ترتیب هنگامی که

ابن‌خلدون مدعی می‌شود در این علم جدید، آنچه در اجتماع بشر روی می‌دهد با «روش‌های برهانی» آشکار می‌شود، مراد او همان براهین طبیعی است. این علم نوین یاد خطابه نیست؛ چراکه هدف آن اقناع مستمعان نیست. سیاست مدنی هم نیست؛ چراکه در سیاست مدنی، اخلاق و حکمت اقتضا می‌کند که توده مردم را در امور خانه یا شهر به کاری که متضمن حفظ بقای آنهاست وادار کنند (همان، ص ۷۰). «حکیمان» صرفاً از این‌رو از توجه به علم عمران بازمانده‌اند که بیشتر به نتایج و غایت علم نظر می‌کنند، حال آنکه نتیجه علم عمران که تصحیح اخبار است، ضعیف است (همان، ص ۷۱).

بدین‌سان روشن است که علم عمران، علمی است عقلی و برهانی که هرچند سزاست از علوم حکمی شمرده شود، اما چنان‌که در بخش پیشین اشاره کردیم نه زیرمجموعه حکمت عملی است و نه زیرمجموعه حکمت نظری. این علم هرچند مشابهت‌های بسیاری با حکمت عملی دارد، حکمت عملی نیست. به‌اختصار باید گفت که نسبت میان عقل عملی و عقل نظری، یا حکمت عملی و حکمت نظری همچنان مورد مناقشه است (برای مثال، ر. ک: هدایتی و شمالی، ۱۳۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۳)؛ اما تا جایی که به بحث حاضر و نظر ابن‌خلدون مربوط می‌شود، حکمت عملی هرچند برهانی است، یقینی نیست. به بیان دیگر در حکمت نظری چون بحث درباره هست و نیست‌های مجرد است، می‌توان با اصول عقلی از بدیهیات به معارف نظری دست یافت. حتی اگر قایل به بطلان یا دست‌کم بیهودگی مابعدالطبیعه باشیم، چنان‌که ابن‌خلدون قایل بود، باید گفت قیاس‌های منطقی موجود در این علوم، دست‌کم از حیث صورت از «صحیح‌ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری به‌شمار می‌روند» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹۸)، و عقل، همان میزان صحیحی است که احکامش یقینی است (همان، ص ۹۳۶). با این حال حکمت عملی وضع دیگری دارد و از نظر ابن‌خلدون، نه یقینی است و نه ضروری. نقدی که ابن‌خلدون بر نظریه نبوت حکمای سلف وارد می‌کند، گذشته از میزان صحت و سقم آن، نشانگر آن است که این علم نه یقین‌آور است و نه بر ضرورت‌های حیات مادی و طبیعی انسانی مبتنی است. محسن مهدی ظاهر استدلال او را اگر نه خام، بسیار ساده می‌انگارد (مهدی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۶). داوری هم معتقد است ابن‌خلدون آغاز کار بشر را با عقل عملی می‌دانست و به حاصل عقل نظری اعتمادی نداشت. با این حال باید توجه کرد که داوری، عقل عملی را در معنای عقل تجربی به کار برده است (داوری، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۳۳).

بر همین اساس ابن‌خلدون نظریه نبوت ابن‌سینا را نقد می‌کند:

فیلسوفان هنگامی که می‌خواهند نبوت را اثبات کنند به استدلال منطقی می‌پردازند و آن را خاصیت طبیعی برای

انسان می‌شمرند و این برهان را تا غایت آن بدین‌سان اثبات می‌کنند که ناچار بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد. سپس می‌گویند آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد... ولی این قضیه را چنان‌که می‌بینید حکما نمی‌توانند با برهان ثابت کنند؛ زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد و این امر به وسیله مقرراتی است که حاکم بین خویش یا به نیروی عصبیتی که به قدرت آن بشر را مقهور می‌سازد بر مردم فرض می‌کند.

در این فقره مهم از مقدمه، *ابن‌خلدون* استدلال حکمت عملی را با مثال نقضی تجربی رد می‌کند و ادعا می‌کند که نیاز به نبوت یک ضرورت طبیعی بشری نیست، بلکه امری است که شریعت آن را اثبات می‌کند (همان، ص ۸۰).

به اجمال باید اشاره کرد که موضع *ابن‌خلدون* درباره فلسفه نظری هرچند تا جایی که به ذوات روحانی و نظریه عقول برمی‌گردد، جزمی و انتقادی است، در برخی مواضع تا اندازه‌ای آسان‌گیرانه است. شاید به همین جهت باشد که برخی او را دنباله‌روی فلاسفه دانسته‌اند (مهدی، ۱۳۸۳). هرچند در فقرات مختلف مقدمه، او به نقد فلاسفه، به‌ویژه *فارابی* و *ابن‌سینا* پرداخته است (مانند فصل ۲۵ از کتاب ششم که در ابطال فلسفه و فساد کسان‌ی است که در آن ممارست می‌کنند: *ابن‌خلدون*، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸۷)، در برخی موارد مانند نظریات فلسفه طبیعی، درباره اقلیم و رنگ پوست و نظایر آن، نظر آنان را پذیرفته است. با این حال درخور توجه است که مخالفت *ابن‌خلدون*، از جنس مخالفت *غزالی* نیست. او در پایان فصل ۲۵ از کتاب ششم مقدمه می‌گوید: «چنان‌که ما دریافته‌ایم، دانش فلسفه تنها دارای یک ثمره است که عبارت است از تشحیذ ذهن در ترکیب دلیل‌ها و حجت‌ها برای به‌دست آوردن ملکه نیکو و درست در براهین» (همان، ص ۱۰۹۷). وی کمی بعد در جمع‌بندی فصل آورده است:

بنابراین جوینده حکمت باید بکوشد که از پرتگاه‌های آن احتراز جوید و باید نخست به‌طور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود؛ آن‌گاه به حکمت گراید و به هیچ‌رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است رو به حکمت آورد (همان، ص ۱۰۹۸). تأکید از ماست.

ابن‌خلدون مشخصاً در این دو فقره از سودمند بودن فلسفه برای ذهن سخن می‌گوید و صرفاً هشدار می‌دهد که مبدا عقاید فلسفی بر دیانت علم‌آموزان تأثیر گذارد. علاوه بر این او به مناسبت‌های دیگری هم از اصطلاحات فلاسفه بهره برده است. مثلاً در مبحث علیت یا ماده و صورت او از اصطلاحات فلاسفه استفاده کرده است (همان، ص ۷۴۴، ۷۵۰ و ۹۳۳).

اکنون می‌توان به فهم معنای حکمی و برهانی بودن علم تاریخ *ابن‌خلدون* پی برد. آنچه علم تاریخ *ابن‌خلدون* را به شعبه‌ای از حکمت تبدیل می‌کند، ابتدای آن بر ضرورت‌های طبیعی و مادی حیات انسان است و مراد از حکمت در اینجا عام‌ترین معنای آن، یعنی یکی از علوم عقلی (در مقابل علوم

شرعی و نقلی) است. منظور ابن‌خلدون از «کیفیات ذاتی و طبیعی» یا «براهین طبیعی» چنین چیزی است (همان، ص ۶۹ و ۷۰). محسن مهدی، که در کتاب *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، وی را پیرو فلاسفه دانسته و علم او را در چارچوب مباحث فلاسفه و جزئی از فلسفه سیاسی اسلامی به‌شمار آورده بود (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹ و سراسر کتاب، به‌ویژه فصل دوم)، چندی بعد با تعدیل نظر پیشین خود، و البته حفظ این دیدگاه که *ابن‌خلدون* رویکردی ابن‌رشدی به دین و فلسفه دارد، می‌نویسد:

اکنون بهتر می‌توانیم دریابیم که چرا ابن‌خلدون میان علم جدید عمران خود از یک‌سو و علوم فلسفی عملی، علوم شرعی و عرف عام از سوی دیگر فرق می‌گذارد... تنها در علم طبیعت است که ما می‌توانیم درباره آنچه برای انسان و جامعه طبیعی و ضروری است به نتایج مدلل برسیم (مهدی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۹).

به‌منزله تأییدی بر دیدگاه طبیعت‌گرایانه و به یک معنا واقع‌گرایانه ابن‌خلدون، می‌توان بر نظریه هابزی حکومت او انگشت گذاشت. استدلال *ابن‌خلدون* درباره لزوم داشتن حاکم در میان مردم، تأییدی است بر رویکرد طبیعی و ضرورت‌گرایانه او. وجود حاکم بدان سبب لازم است که از تجاوز دسته‌ای از مردم به دسته‌ای دیگر جلوگیری کند؛ زیرا «تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

با آگاهی از اینکه علم عمران یک علم برهانی، از نوع براهین ضروری و طبیعی است، چه نسبتی میان آن و تاریخ وجود دارد؟ به بیان دیگر، اگر تاریخ جایگاهی در علوم ارسطویی نداشت، این علم جدید چگونه با این مسئله کنار می‌آید؟ با توجه به توضیح مقدماتی درباره رابطه علم عمران و تاریخ نقلی، مشخص است که نسبت میان علم عمران و تاریخ، مانند نسبت میان منطق و فلسفه، یا اصول فقه و فقه است. علوم دسته دوم خود هدف نیستند، بلکه برای هدف دیگری که سودمندی‌اش پذیرفته شده است، به کار برده می‌شوند. منطق قواعد بحث عقلی در فلسفه را شرح می‌دهد؛ اصول فقه روش‌شناسی و فلسفه روش فقه است و نهایتاً علم عمران نیز علمی درجه دوم و ابزاری نسبت به تاریخ است که برای مورخ، واقع‌سنجی خبر را مقدور می‌سازد. به این ترتیب بیراه نخواهد بود اگر علم عمران را منطق تاریخ بنامیم (جابری، ۱۳۹۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۹).

ماهیت روش شناختی علم عمران

اشاره شد که علم عمران و یا همان منطق تاریخ، یک علم عقلی (در معنای مقابل علوم نقلی) است که هرچند به حکمت عملی شباهت دارد، موجودیتی مستقل از حکمت نظری و عملی است. همچنین علم عمران، روش ویژه خود را داراست، ولو اینکه *ابن‌خلدون* صراحتی در بیان روش این علم ندارد.

علوم در کلی‌ترین حالت، به عقلی و نقلی تقسیم می‌شدند که روش یکی برهانی و روش دیگری مبتنی بر نقل بوده است. در بخش پیشین نشان دادیم که روش ابن خلدون، به گفته خود او، در درجه اول، عقلی و برهانی است و بدین سان «عمران» از علوم نقلی به‌شمار نمی‌آید؛ اما این علم عقلی مانند علم الهی (فلسفه اولی) نیست که ضرورت نظری داشته باشد، بلکه واجد ضرورت تجربی است؛ به این معنا که با مشاهدات و شناخت تجربی ما از انسان و جوامع انسانی سازگار است.

ابن خلدون برای به‌دست آوردن یک تاریخ برهانی و سنجیده، ناگزیر از یافتن راه‌حلی برای توجیه معقولیت وقایع تاریخی بر اساس تبیین علی آن پدیده‌هاست (نصار، ۱۳۶۶، ص ۱۰۶) و مسئولیت این تحلیل علی بر عهده علم نوآیین عمران است. در این علم، مواد تبیین تاریخی او متعدد است. تلاش *ابن خلدون* متمرکز بر توضیح امر اجتماعی با امر اجتماعی است، اما جایی که چنین توضیحی میسر نشود، از عقل سلیم، فقه، حدیث، جغرافیا، طبیعیات و مواد دیگر کمک می‌گیرد (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ص ۱۶-۱۴، ۲۱-۱۸، ۲۳-۲۴، ۳۳-۲۵، ۱۵۳-۱۵۲، ۵۷-۴۷، ۶۹۰ و ۶۹۴-۶۹۵). تأکیدی که همواره *ابن خلدون* را از اسلاف فیلسوف او متمایز می‌کند، تأکید او بر علل و عوامل مادی است. وی در فصلی درباره اختلاف سرزمین‌ها از لحاظ فقر و غنا، به اعتقاد ستاره‌شناسانی اشاره می‌کند که معتقد شدند علت رفاه و توانگری در شرق، بهره بیشتر آنها از «حصه عطایای کواکب و سهام در موالید مردم» است. *ابن خلدون* هرچند این موضوع را «از نظر مطابقت میان احکام نجومی و احوال زمینی» صحیح می‌داند، می‌نویسد:

تنها سبب مزبور کافی نیست، بلکه لازم است علت ارضی آن را نیز به یاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم... فزونی عمران به علت بسیاری نتایج کارها منشأ منافع و کسب‌های فراوان می‌شود و از این رو مشرق‌زمین از میان همه سرزمین‌ها به رفاه اختصاص یافته است (همان، ص ۷۲۵-۷۲۴).

مثال دیگری که استفاده *ابن خلدون* از برهان طبیعی را نشان می‌دهد، مربوط به بخش هجدهم از باب دوم مقدمه درباره عقیده‌ای است که درباره آثار و بقایای موجود از دولت‌ها و نسبت آن با قدرت فردی و خصوصیات بدنی انسان‌های گذشته وجود دارد. *ابن خلدون*، در امتداد نظریه عمران خود، که همه آثار اقتصادی، تمدنی و فرهنگی را به دولت مقتدر نسبت می‌دهد، کلیه این یادگارها را نیز به قدرت دولت‌ها و نه نیروی بدنی انسان‌های گذشته منتسب می‌سازد. او برای رد نسبت‌های مبالغه‌آمیز و گزافی که درباره پیشینیان وجود دارد، درب‌های بیت‌المقدس را مثال می‌زند که اندازه آن بیانگر اندازه قد انسان‌های امروزی است. وی می‌نویسد:

مسعودی به گمان خویش پندار غیرمستندی از فلاسفه نقل کرده است... چنان‌که گوید چون خدا خلق را بیافرید، طبیعتی که سرشت اجسام است در تمام کره و در نهایت نیرومندی و کمال وجود داشت و در آن

روزگار به سبب کمال آن طبیعت عمرها درازتر و بدن‌ها نیرومندتر بود؛ چه عارض شدن مرگ فقط به علت انحلال نیروهای طبیعی است... پس جهان در آغاز آفرینش چنان بود که موجودات آن دارای سنین و اجسام کامل و بی‌نقص بودند (همان، ص ۳۳۹).

ابن‌خلدون این استدلال را باطل و آن را غیرمبتنی بر هرگونه «علت طبیعی و برهان منطقی» می‌داند و نهایتاً در تأیید نظریهٔ عمران، یا دولت و تمدن خود نتیجه می‌گیرد که کلیهٔ آثار و یادگارهای دولت‌ها، وابسته به قدرت آنهاست (همان، ص ۳۴۸ و ۶۷۹).

نتیجه‌گیری

ابن‌خلدون در مقام تأسیس علم عمران، هدفی جز تصحیح اخبار تاریخی نداشت؛ اما در راه رسیدن به این هدف، آگاهانه از چارچوب تقسیم علوم رایج در روزگار خود فراتر رفت. این فراروی به دلیل نزدیک شدن او به ماهیت علوم تجربی، غیرتجویزی و طبیعی بود و از این حیث شباهت بسیاری به علوم جدید پیدا کرد. در این مقاله به چگونگی خروج ابن‌خلدون از چارچوب رایج تقسیم علوم اشاره کردیم و همچنین در واپسین بخش نشان دادیم که هرچند علم عمران شباهت‌هایی با علوم جدید دارد، از حیث روشی به کلی از علوم جدید متمایز است؛ چراکه مواد آن از فقه و حدیث تا فلسفهٔ طبیعی را دربرمی‌گیرد. به علاوه بر خلاف حکمت عملی و فقه، علم عمران تا اندازه‌ای خالی از جنبه‌های تجویزی است و وجهی مادی و طبیعی به خود می‌گیرد. این چرخش همچون چرخشی است که حدود دو‌سه سده بعد در اروپا توسط کسانی چون ماکیاولی و هابز انجام گرفت. در این چرخش، به‌جای توضیح نظم حاکم سیاسی و اجتماعی با امکانات هستی‌شناسی دینی و ارسطویی، به توضیح آن با عوامل مادی، ضروری و طبیعی (در معنای جدید طبیعت) روی آوردند.

منابع

- آزادارمکی، تقی، ۱۳۷۵، *جامعه‌شناسی ابن خلدون*، تهران، تیبان.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۸، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمدپروین گنابادی، چ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- بعلی، فؤاد، ۱۳۸۲، *جامعه، دولت و شهرنشینی: تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران، دانشگاه تهران.
- پزشگی، محمد، ۱۳۸۷، *روش‌شناسی در جامعه‌شناسی سیاسی ابن خلدون و ابن ازرق*، در: *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جابری، محمدعابد، ۱۳۹۱، *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران، ثالث.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- جمشیدیها، غلامرضا و محسن صبوریان، ۱۳۹۱، «سرشت تبیین تاریخی در اندیشه ابن خلدون»، *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، ش ۹، ص ۲۱-۴۴.
- خوشرو، غلامعلی، ۱۳۷۴، *شناخت انواع جوامع از دیدگاه فارابی و ابن خلدون*، تهران، اطلاعات.
- داوری‌اردکانی، رضا، ۱۳۸۹الف، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ، ۱۳۸۹ب، *فارابی: فیلسوف فرهنگ*، تهران، سخن.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی ابن خلدون»، *پژوهش*، ش ۱، ص ۵۹-۱۰۴.
- صدیقی، ناصر، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی ابن خلدون در مطالعات تاریخی»، *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، ش ۲، ص ۱۹-۴۲.
- طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۷۹، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران، طرح نو.
- ، ۱۳۸۶، *زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتاری در مبنای نظری انحطاط در ایران*، ویراست جدید، چ ششم، تهران، کویر.
- غراب، ناصرالدین، ۱۳۷۶، *روش‌شناسی ابن خلدون*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته جامعه‌شناسی، تهران، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- فارابی، ۱۹۸۷، *التنبیه علی سبیل السعاده*، درسه و تحقیق سحبان خلیفات، عمان، الجامعه الأردنیه.
- فارابی، ۱۳۸۹، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کجویان، حسین و محسن صبوریان، ۱۳۹۱، «عبدالرحمن ابن خلدون و مفسران: بررسی آراء طه حسین، محسن مهدی و سیدجواد طباطبایی»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ش دوم، ص ۵۵-۸۵.
- ملکشاهی، حسن، ۱۳۸۸، *افزوده مترجم بر ترجمه فصول متزعه فارابی*، چ دوم، تهران، سروش.
- مهدی، محسن، ۱۳۸۳، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.

- ، ۱۳۸۹، «ابن خلدون» در شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، نشر دانشگاهی.
- منتظر قائم، اصغر، ۱۳۸۵، «روش‌شناسی تاریخی-تحلیلی ابن خلدون»، *نامه تاریخ پژوهان*، ش ۶، ص ۹۴-۱۱۲.
- نصار، ناصیف، ۱۳۶۶، *اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران، نشر دانشگاهی.
- هدایتی، محمد و محمدعلی شمالی، ۱۳۸۸، «جستاری در عقل نظری و عقل عملی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۶۲-۲۱۳.
- Aristotle, 1991, *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, 2 vols, 4th printing (1st: 1984).
- Alatas, Syed Farid, 2006, *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology*, *International Sociology*, November 2006, V.21(6): 782-795.
- Al-Azmeh, Aziz, 1981, *Ibn Khaldun*, Routledge.
- Al-Azmeh, Aziz, 1982, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: a Study in Orientalism*, Third World Center.
- Dale, Stephen Fredric, 2006, *Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian*, *International Journal of Middle East Studies*. Vol 38. No 3 (Aug., 2006), pp. 431-451.
- Groff Peter S, 2007, *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press.