

مقدمه

استعاره‌ها نقش عمده‌ای در نظریه‌سازی دارند؛ زیرا مبادی و پیش فرض‌های علم خواه ناخواه، آگاهانه یا ناآگاهانه بر تحقیقات سایه می‌افکنند و با تغییر اینها، مسائل و محتوای علم نیز تغییر خواهد کرد. به‌طور کلی، اگر زبان به دو حوزه مجازی- تمثیلی و تحت‌اللفظی تقسیم شود، تشبیه و استعاره را می‌توان از مهم‌ترین صنایع زبان مجازی دانست (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۵۷). پدیده‌ها در استعاره و تشبیه، از طریق شباهت به هم مربوط می‌شوند. هر دو عنصر مشترک بین دو چیز را کشف و برجسته می‌کنند؛ یعنی دو چیز را از یک ایده مشترک به هم مربوط می‌سازند. ادعای شباهت در تشبیه صراحت دارد، اما در استعاره صریح نیست (دباغ، ۱۳۹۳، ص ۲؛ یعقوبی، ۱۳۹۴). همچنین، جملات تشبیهی پیش‌پا افتاده‌اند؛ چون هر چیزی به شکلی شبیه چیز دیگری است. ولی استعاره اغلب آموزنده و حتی ژرف است. مقایسه، تشبیه و تمثیل در استعاره سهم بزرگی دارند (قاسم‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۲). جورج لیکاف بر این باور است که ماهیت زبان انسان استعاری است. انسان به واسطه قیاس که مبنای استعاره است، قادر به تفکر است. امروزه برخی زبان‌شناسان همچون زولتان کوکسس معتقد است:

مجاز اهمیت بیشتری دارد و اساس شکل‌گیری بسیاری از عبارات استعاری در زبان، مجاز بوده است. بدین مفهوم که بر اساس مجاورت دو پدیده در کنار یکدیگر (مجاز)، به مرور شباهتی میان آنها ایجاد می‌شود و بیان آن پدیده‌ها، شکل استعاری به خود می‌گیرد. در این مقاله، منظور از «استعاره»، به معنای عام کلمه به کار گرفته شده است که در آن معنی، از عنصری دیگر منتقل شده است. همچنین بین استعاره، مجاز و تشبیه با تخیل نسبتی وجود دارد که در آن، همه موارد مزبور در درون تخیل صورت می‌گیرد. در این باره، و در مقاله «نظریه‌پردازی به مثابه تخیل منظم»، نقش استعاره در تخیل منظم را نقشی محوری می‌داند؛ نقشی که بر اساس آن تخیل از طریق استعاره رخ می‌دهد و استعاره منبع تخیل است (بیچرانلو و پورعزت، ۱۳۹۲). منظور از «تخیل»، توانایی شخص در ایجاد تصاویری که فارغ از چگونگی و وضعیت، نمی‌توانند واقعی باشند؛ زیرا انسان متخیل می‌خواهد ترکیب و ساختار واقعیت را تغییر دهد. از این رو، در تخیل سه عنصر مشاهده می‌شود: انسان، واقعیت و تصور. به علاوه، استعاره و مجاز می‌تواند ابزار مناسبی برای تخیل باشد. هر کجا تخیل گام نهد، در واقع چهره استعاره هم ظاهر می‌شود. تخیل با طبیعت، «این‌همانی» می‌کند و استعاره در واقع اوج این‌همانی با طبیعت است. هنرمند و عالم، گرچه سعی می‌کند خود را از طبیعت رها سازد، اما با عنصر مجاز و استعاره بر اثر مجاورت‌ها و مشابهت‌ها، دوباره خود را به طبیعت باز می‌گرداند (جهانپدیده، ۱۳۸۷).

استعاره‌های طبیعت‌گرایی و تخیل ابن خلدونی

علی یعقوبی / استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه گیلان

دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

aliyaghooobi2002@yahoo.com

چکیده

انسان‌ها از گذشته، بر حسب نوع بافت محیطی یا اقلیمی و اجتماعی خود، ضمن استفاده عملی از موجودات بی‌جان و جاندار محیط خود، از قبیل جماد، گیاه و حیوان، روابط و مناسبات خیالی و نمادین را نقش‌آفرینی می‌کردند. زمینه اصلی همه نظام‌سازی‌ها و مفهوم‌پردازی‌ها، فرهنگ و نهادهای فرهنگی‌اند. اندیشه طبع‌نگرانه مبتنی بر اخلاط چنگانه و رابطه انسان با جماد، حیوان و گیاه، در چارچوب بنیادی‌تر «انسان-طبیعت» قرار می‌گیرد که به مرور زمان، از دلالت‌های انضمامی به دلالت‌های انتزاعی و استعاری تبدیل می‌شوند. این استعاره‌ها، نقش عمده‌ای در تخیل و گفتمان معرفتی ابن خلدون داشته‌اند. این مقاله، با روش اسنادی، به استفاده از استعاره‌های طبیعت‌گرایانه در مبادی معرفتی گفتمان ابن خلدون می‌پردازد. گرچه امروزه استعاره‌های طبیعت‌محوری و طبع‌نگرانه، در بین اندیشمندان و متفکران اجتماعی، استعاره‌های مرده و غیرفعال محسوب می‌شوند، اما مبادی و پیش‌فرض‌های معرفتی اندیشه ابن خلدون را فراهم کرده است. او هم در تبیین جهان محسوسات و هم عالم اجتماعی از استعاره‌های طبع‌گرای سودجسته است.

کلیدواژه‌ها: استعاره، طبیعت‌گرایی، طبع‌گرایی، تخیل، ابن خلدون.

یکی از استعاره‌های کهن، طبیعت است و قدمت توجه به آن، به اندازه طول خودآگاهی بشر است. در زبان فارسی، طبیعت به معنی «سرشت که مردم بر آن آفریده شد، آب و گل، خوی، گوهر...» تعریف شده است. محدوده آن زیر فلک قمر تا مرکز زمین دانسته شده است. بنابراین، دو تعبیر وجود دارد: یکی، تعبیر انتزاعی خوی و گوهر و دیگری، تعبیر انضمامی آب و گل. در زبان انگلیسی، واژه nature از ریشه لاتین natura، به معنی کیفیات ضروری، خلق و خوی فطری گرفته شده است و از نظر ادبی، تولد (birth) معنی می‌دهد. Nathra برگردان لاتین از واژه یونانی فیزیک بوده است (عمل صالح و همکاران، ۱۳۸۹). این مفهوم، پیشاسقراطی است و در دوره مدرن برای موارد مختلف استفاده شده است. معنی آن در اساس به گونه‌های مختلف گیاهان و جانوران باز می‌گردد. به‌طور کلی، به محیط زیست طبیعی یا حیاط وحش، حیوانات وحشی، کوه‌ها، جنگل‌ها، ساحل‌ها و همه آنچه که نفوذ انسان آن را تغییر نداده، یا در برابر نفوذ انسان ایستادگی کرده است، اطلاق می‌شود. در این معنا، طبیعت در مقابل «ساختگی» قرار می‌گیرد که به معنی، هر آن چیزی است که ضمیر آگاه یا اندیشه انسان آن را پدید آورده باشد. بنابراین، مفهوم «طبیعت» یا «طبیعی» از فراطبیعی، غیرطبیعی و ساختگی جدا می‌شود. «طبع»، واژه دیگری است که در ذیل مفهوم طبیعت قرار می‌گیرد. در این معنا، طبع دلالت بر امر درونی می‌کند که به معنای خوی و سرشت آدمی است. استعاره طبع، استعاره بدنمندی برای سنجش طبیعت محسوب می‌شود.

«طبع‌گرایی»، رابطه همنشینی با مفهوم دیگری به نام «مزاج» دارد. واژه مزاج، نام پزشک یونانی بقراط را تداعی می‌کند. او بدن انسانی را آمیزه‌ای از چهار خلط خون، بلغم، صفرا، و سودا می‌دانست که هر یک، متناظر با چهار خلط چهارگانه آب، خاک، آتش و هواست (میرابزاده و همکاران، ۱۳۸۹). در مبانی طب سنتی ایران، امور «طبیعی» به اموری گفته می‌شود که به وجود آمدن و تعادل انسان به آنها بستگی دارد و شامل هفت جزء است، که مراتب اقلیم بر اخلاق را نشان می‌دهد (نقره‌کار و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸۳).

ابن‌سینا (۳۲۷-۴۲۸ ه.ق) بر این باور بود که اعتدال مزاج انسان، بسته به نژاد و آب و هوای موطن او دارد. آب و هوا، نه تنها از لحاظ عوامل طبیعی در مزاج مؤثر است، بلکه از لحاظ سماوی و رابطه و انطباق نزدیکی که بین انسان و جهان وجود دارد نیز اثر خود را باقی می‌گذارد. به عنوان نمونه، اقلیم چهارم که معتدل‌ترین اقلیم‌ها است، موطن مردمانی است که مزاج آنها از بقیه ساکنان کره زمین معتدل‌تر است (نصر، ۱۳۵۹، ص ۳۹۴). او به نقل از جالینوس، در تأثیر جسم بر نفس از استعاره‌های

طبیعت استفاده نموده است: «گرم مزاجی مغز، در هم شدن عقل و پراکنده‌گویی را به بار می‌آورد که این حالت، سبک‌سری و شتاب در تدبیر و ناپایداری در تصمیم را به دنبال می‌آورد. خشک‌مزاجی، سبب بی‌خوابی می‌شود و مردمان بی‌خواب را باید خشک‌مزاج شناخت» (ابن‌سینا، ۱۳۶۷، ص ۳۱-۳۲).

سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) معتقد بود: منشأ همه اقلیم‌ها و خصلت‌ها در عالم مثالین و ملکوتی است. طبایع در سه طبقه و پنج حجره وجود دارد که هر یک از طبایع و اقلیم‌ها، با هم نسبت دارند، همین نسبت موجب می‌شود در هر اقلیمی، یکی از قوای انسان قوی‌تر عمل کند. به‌زعم وی، هر چه اقلیم خشک‌تر، قوه خیال قوی‌تر و در طبقه دوم، که ادراکات مجرد انسانی آغاز می‌گردد، هر چه اقلیم گرم‌تر، قوه مخیله و تفکر قوی‌تر است. به این ترتیب، گرمی و خشکی سبب تقویت «فکر و خیال» سردی و تری سبب تقویت «وهم و حس مشترک» می‌گردد. ولی در شدت گرمی و خشکی، نباید از اعتدال که مبنای کار مطلوب قوه تفکر است، خارج شد (نقره‌کار و همکاران، ۱۳۸۹).

فارابی (۲۵۷-۳۳۸ ه.ق) نیز اختلاف اخلاق‌ها را در نتیجه، اختلاف آب و هوا می‌داند و معتقد است: مردم در هر منطقه که زندگی می‌کنند، تحت تأثیر وضع آب و هوا، عوامل جغرافیایی و اوضاع اقلیمی آن منطقه هستند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۳۸).

به نظر می‌رسد، ابن‌خلدون هم یکی از متفکران بزرگ اجتماعی در اسلام نیز از استعاره طبیعت، در تبیین امر اجتماعی سود جسته است. هر چند مقصود اصلی این مقاله از «طبیعت»، به معنای امر درونی و ذاتی است، ولی معنای طبع‌گرایی در ذیل مفهوم وسیع‌تر طبیعت‌گرایی قرار دارد. بنابراین، مقاله مزبور طبع‌شناسی را در درون طبیعت‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهد.

پیشینه پژوهش

کتاب مقدمه ابن‌خلدون مورد توجه دانشمندان غربی گرفته است، افزون بر آنها، نویسندگان عرب نیز از قبیل طه حسین (۱۹۱۸)، محمد عبدالله عنان (۱۹۳۳)، محمد عزت دروزه (۱۹۴۷)، و ساطع الحصری (۱۹۶۷) به ستایش وی پرداخته، او را بنیانگذار علم جامعه‌شناسی پنداشته‌اند. در کشور ما نیز، به ویژه پس از انقلاب مورد توجه آریان‌پور، توسلی، سروش، طباطبایی، آزادمرکی، ثقفی، پارسانیا، قانع‌راد، محاشی، عبدالکریمی و... قرار گرفته است. برخی به ستایش وی پرداخته و وی را جامعه‌شناس واقعی دنیای اسلام دانسته‌اند. برخی دیگر، جامعه‌شناسی را علم مدرن دانسته، تخیل او را طبع‌گرایانه دانسته و مقام او را در حد یک متفکر اجتماعی تقلیل داده‌اند. در مجموع، دو خوانش متفاوت وجود دارد: یکی،

طرفداران استعاره طبیعت‌گرایی و دیگری، حامیان استعاره طبع‌گرایی است. طبیعت‌گرایان معتقدند: نوآوری علمی *ابن‌خلدون* کشاندن مسائل عمران بشری و اجتماع انسانی از قلمروی اندرزنانه‌نویسی، موعظه، پند و سیاست‌پردازی دستوری و آرمان‌گرایانه به قلمروی دانش طبیعی است. استعاره طبیعت در آرای *ابن‌خلدون*، به معنی ذات و طبع نیست، بلکه به معنی ویژگی و کیفیت نیروها و عوارض است. از نظر آنها، *ابن‌خلدون* طبیعت‌گراست، نه طبع‌گرا؛ وی مفهومی ارسطویی از طبیعت را مطرح می‌کند و به رئالیت و واقعیت بیرونی می‌پردازد. درحالی‌که علم از موضعی سوپژکتیو ایجاد می‌شود تا فرد بتواند از واقعیت‌ها فراتر آید و با ساختن مفاهیم، آنها را به چنگ آورد (قانعی‌راد، ۱۳۹۴، ص ۷).

گروهی دیگر معتقدند: آبخخور اصلی دیدگاه *ابن‌خلدون*، در استعاره‌های طبع‌گرایی وجود دارد. آنها بر این باورند که منظور از «طبیعت» در اندیشه *ابن‌خلدون*، همان طبع‌نگرانه است و با مطالعه در کتاب *مقدمه*، می‌توان فهمید که اندیشه‌های وی به آرای *جالینوس*، *بطلمیوس*، *افلاطون* و *ارسطو* متکی است و حکایت از آن دارد که چگونه زمینه فکری وی شکل گرفته است. در معرفت طبع‌نگرانه، عالم می‌کوشد از ظاهر و عرض و قسّر به سمت باطن و ذات و طبع پدیده حرکت کند. این کار را نه با نظریه‌پردازی در باب قوانین حاکم بر رفتار ظاهری و بیرونی پدیده، بلکه با جست‌وجوی طبایع پدیده‌ها انجام دهد (محدثی، ۱۳۹۴، ص ۴؛ سروش، ۱۳۶۹، ص ۲۲).

به هر حال، هر یک از دیدگاه‌های مزبور، ادله‌هایی برای برهان خویش اقامه نموده‌اند. تاکنون از رهگذر استعاری به اندیشه *ابن‌خلدون* پرداخته نشده است. این مقاله با بهره‌گیری از دیدگاه‌های متعدد، به وجه استعاری اندیشه *ابن‌خلدون* می‌پردازد. یکی از استعاره‌های مهم در اندیشه او، استعاره‌های طبع‌گرایی بوده است. سؤالات مقاله این است که استعاره‌های طبع‌گرایی و طبیعت‌گرایی در اندیشه *ابن‌خلدون*، چگونه نقش بسته است؟ او چگونه به کمک استعاره طبع‌گرایی، پدیده‌های موجود در جهان محسوسات و دنیای اجتماعی را تبیین کرده است؟ سنخ‌ها و طبقه‌بندی او از جامعه، بر مبنای چه استعاره‌هایی استوار است؟

مبانی نظری و چارچوب مفهومی

مباحث مربوط به استعاره، از دیرباز کانون توجه حوزه‌های مختلف، به ویژه مطالعات ادبی بوده است. اما استفاده هدفدار و منظم از آن در متون علوم اجتماعی، به ویژه جامعه‌شناسی امری جدید است. استعاره و تمثیل در تولید ایده‌ها، فرضیه‌ها و نظریه‌ها نقش عمده‌ای دارند. یکی از این

اندیشمندانی که به بحث راجع به استعاره پرداخته، *ارسطو* است (تابر، ۱۹۹۴، ص ۱۳۶). وی کاربرد استعاره را امری تزیینی می‌دانست که لازم و ضروری نیست، بلکه صرفاً زیباست و حذف آن آسیبی جدی به زبان، بخصوص زبان منطق و علم نمی‌رساند (شیخ‌رضایی، ۱۳۸۸، ص ۶۰؛ گلفام و یوسفی‌راد، ۱۳۸۱؛ قاسم‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۲).

برخلاف *ارسطو*، *ریچاردز* و *بلک*، بر تعاملی بودن استعاره تأکید دارند. *ریچاردز*، با دیدگاه تاریخی بلاغت، که استعاره را وجهی تزیینی و آرایش کلام محسوب می‌کردند، مخالفت کرده، تأکید می‌کند که استعاره اصل همیشه زنده و حاضر زبان است؛ آدمی بدون استعاره قادر به سخن گفتن نیست (زنگویی و همکاران، ۱۳۸۹). وی معتقد است: در هر علمی یکی از بدیهی‌ترین اقدامات طبقه‌بندی مفاهیم است. از طبقه‌بندی‌های مرسوم و قدیمی درباره استعاره‌ها، تفکیک آنها به استعاره‌های مرده و زنده است. *بلک* تلاش می‌کند تا با تفکیک جدید مقصود خویش را به پیش ببرد. به‌زعم وی، می‌توان استعاره‌ها را به سه گروه «منقرض»، «مسکوت» و «فعال» تقسیم کرد (دباغ، ۱۳۹۳، ص ۲۴-۲۵).

نظریه *لیکاف* و *جانسون*، به نظریه معاصر استعاره موسوم است. *لیکاف* و *جانسون* معتقدند: نظام تصویری و ذهن بشر در ذات خود استعاری است. استعاره، ابزاری برای مفهوم‌سازی یک تجربه انتزاعی بر اساس تجربه ملموس‌تر است؛ یعنی برای صحبت کردن در مورد حوزه انتزاعی، از استعاره استفاده می‌شود. در اکثر این استعاره‌ها، از زبان و عبارات حوزه ملموس‌تر برای صحبت در مورد حوزه انتزاعی‌تر استفاده می‌شود. این استعاره‌ها، غالباً نوعی الگوبرداری مبدأ-مقصد ارائه می‌دهند. بدین ترتیب، هر استعاره دو وجه مبدأ و مقصد دارد. آنان مدعی هستند که قلمرویی که عبارات استعاری از آن شکل می‌گیرد، «قلمرو مفهومی مبدأ یا منبع» و حوزه‌ای که قصد فهم و درک آن را داریم، «قلمرو مفهومی مقصد یا هدف» است (داسکال و همکاران، ۱۹۹۸، ص ۱۲؛ لکاو، ۱۹۹۲، ص ۱۰). در استعاره‌های مفهومی، هدف این است که مفاهیم انتزاعی، نامحسوس و پیچیده، بر اساس مضامین محسوس، ملموس و عینی، درک و یاد گرفته شود؛ زیرا به باور *لیکاف* عمده‌ترین هدف بکارگیری استعاره در حوزه زبان‌شناختی همین است که ما مفاهیم ذهنی و انتزاعی را بر اساس یک الگوی عینی و محسوس، تجزیه و تحلیل کنیم و آنها را یاد بگیریم (بارسلونا، ۱۳۹۰، ص ۱۲-۱۳).

لیکاف و *جانسون*، مفهوم موسعی برای استعاره قائلند. به‌زعم آنان، استعاره تنها به حوزه زبان محدود نشده، بلکه سراسر زندگی روزمره و از جمله، حوزه اندیشه و عمل را دربر می‌گیرد، به نحوی که نظام مفهومی هر روزه انسان، ماهیتی استعاره‌ای دارد. آنها معتقدند: استعاره‌ها دارای

سه گونه جهتی، هستی‌شناختی و ساختاری‌اند (یعقوبی، ۱۳۹۴). استعاره‌های جهتی یا وضعی، استعاره‌هایی هستند که عمدتاً مفاهیم را بر اساس جهت‌گیری فضایی، از قبیل بالا، پایین، عقب، جلو، دور، نزدیک و... سازمان‌دهی و مفهوم‌سازی می‌کنند. از این‌رو، استعاره‌های جهت‌گیرانه، به مفاهیم، جهت‌گیری فضایی می‌دهند. استعاره‌های هستی‌شناختی، دارای دامنه‌های بسیار وسیع و گسترده‌اند؛ زیرا ما از استعاره‌های هستی‌شناختی برای درک رویدادها، کنش‌ها، فعالیت‌ها و حالات استفاده می‌کنیم، و به ترتیب، آنها را به مثابه اشیاء، مواد و ظروف، مفهومی و تصویری می‌کنیم. استعاره می‌تواند وجه ساختاری نیز داشته باشد. لیکاف و جانسون معتقدند: اساس استعاره ساختاری سامان‌دهی یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر است و اکثر استعاره‌های گزاره‌ای از این نوع هستند. استعاره‌های ساختاری، از خصلت‌های سامان‌یافتگی و برجسته‌سازی و پنهان‌کردن برخوردارند.

بدین ترتیب، استعاره بر حسب ضرورت و نیاز بشر، به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا، با تکیه بر ساخت واژه‌ها و اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد و نقش بسزایی در جولان فکری و تخیل دارد. علاوه بر این، تعداد زیادی از طبقه‌بندی‌ها و استنباط‌های ما، بر حسب استعاره‌ها صورت می‌گیرند و بسیاری از مفاهیم، به ویژه مفاهیم انتزاعی، از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها، از زمینه‌ای به زمینه دیگر، نظم می‌یابند. از این‌رو، توجه به بیان استعاری، تبیین جدیدی از کارکرد مغز در برخورد با جهان پیرامون در اختیارمان می‌گذارد (هاشمی، ۱۳۸۹؛ فاضلی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۵۴).

کاربرد «استعاره» در متون جامعه‌شناختی نیز مورد توجه جامعه‌شناسان بوده است. از نظر میلر، استعاره‌ها دارای ابعاد چند کارکردی‌اند: در این باره، دو دیدگاه عمده در خصوص کارکردهای مثبت و منفی استعاره وجود دارد. بخشی از کارکردها و فواید استعاره‌ها عبارتند از:

۱. استعاره و تمثیل نوعی حرکت از یک ایده ناروشن، به یک مدل بیشتر آشکار است؛
۲. استعاره یا تمثیل در تولید ایده‌ها یا فرضیه‌ها نقش بسزایی دارد؛
۳. استعاره قادر است در انسجام بخشیدن به نظریه کمک کند؛
۴. استعاره‌ها در یادآوری یک نظریه نیز مؤثرند؛
۵. استعاره‌ها می‌توانند به افراد کمک کنند تا یک نظریه را به تجسم درآورند و آن را درک کنند؛
۶. استعاره‌ها دارای قدرت انگیزشی هستند که در ایجاد حالت احساسی یا هیجانی، نقش عمده‌ای دارند (شومیکر و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۱۹۴-۲۰۱).

میلر معتقد است: استعاره‌ها با وجود کارکردهای مثبت، می‌توانند کارکردهای منفی نیز داشته باشند. برخی از معایب استفاده از تشبیهات و استعاره‌ها، در نظریه‌سازی عبارتند از:

۱. استعاره‌ها می‌توانند گمراه‌کننده باشند؛
۲. استفاده از استعاره ممکن است منجر به تفکر غیردقیق و یا گنگ گردد؛
۳. یک استعاره ممکن است بیشتر به دلیل گیرا بودنش انتخاب گردد، تا درستی و دقتش؛
۴. یک استعاره ممکن است موضوعاتی را بیش از حد ساده کند (شومیکر و همکاران، ۱۳۸۷، ۱۹۴؛ یعقوبی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹).

ادگار مورن، قائل به دو منطق تمثیلی و عقلی است. در عین تضاد، رابطه تکمیلی بین آن دو وجود دارد. عقلانیت واقعی، نه تنها تمثیل را نفی نمی‌کند، بلکه آن را کنترل کرده، مورد استفاده قرار می‌دهد. در ترکیب تمثیل / منطق، ممکن است عدم تعادل‌هایی به وجود آید. افراط در تمثیل و تفریط در منطق، به هذیان می‌انجامد. ولی افراط در منطق و تفریط در تمثیل، تفکر را نازا می‌کند. وی تأکید می‌کند: روح انسان دو نوع اندیشه می‌سازد: یکی نمادین، اسطوره‌ای و جادویی و دیگری عقلی، منطقی و تجربی. یکی همیشه به صورت خاصی در دیگری وجود دارد، ولی در اولی تمثیل کمترین کنترل را متحمل می‌شود و به شکوفایی خاص می‌رسد. در دومی نیز تمثیل بیشتر تحت کنترل و فشار است (مورن، ۱۳۹۱، ص ۱۸۰). با وجود این، ساختن تمثیل‌های ذهنی از واقعیت دریافت شده، شبیه‌سازی واقعیت ادراک شده از طریق ارائه تمثیل‌های فکری (نظریه) است که موجب فهم و شکل گرفتن شیوه‌های تازه شناخت و تفکر می‌شود.

اسکیدمور، بین اصطلاحات اولیه و اصطلاحات تمثیلی تفاوت قائل است. وی معتقد است: «نیرو» به آن صورتی که در علم اجتماعی به کار می‌رود، برای این علم یک اصطلاح اولیه محسوب نمی‌شود. این اصطلاح، برای فیزیک اولیه است؛ چون در آنجا تعریف خاص فیزیکی از آن وجود دارد و به صورت کمی قابل محاسبه است. اما به اصطلاحاتی نظیر «نیروی اجتماعی»، که کاربرد آنها در علوم اجتماعی پذیرفته شده، اصطلاحات «تمثیلی» گفته می‌شوند (اسکیدمور، ۱۳۸۵، ص ۶۵-۶۶).

به‌طور کلی، جامعه‌شناسان کاربرد استعاره‌ها را به مثابه ابزار تحلیلی بلاشکال تلقی می‌کنند، ولی اگر از استعاره‌ها در امر اثبات یک امر استفاده شوند، امری گمراه‌کننده خواهند بود؛ زیرا زبان استعاره‌ای از جهاتی ما را به واقعیت نزدیک و از جهاتی دور می‌کند. آنها به طور خودآگاه و ناخودآگاه از استعاره‌ها در تحلیل پدیده‌های اجتماعی استفاده کرده‌اند. هر یک از نظریه‌های مختلف از چشم‌اندازی خاص به

استعاره نگاه کرده‌اند، اما نظریه غالب در این مقاله، نظریه لیکاف و جانسون است؛ یکی از خصلت‌های مثبت نظریه مزبور چندوجهی بودن آن است.

استعاره‌های طبع‌گرایی و ابن‌خلدون

ابن‌خلدون نویسنده کتاب *مقدمه* (۷۳۷-۸۰۸ ه.ق) استعاره‌های متکثری در تکوین نظریه‌های او نقش داشته است. این کتاب، بیشتر یک دایرةالمعارفی است که سرشار از موضوعات و استعاره‌های متعددی است که با توجه به شرایط اجتماعی جامعه عرب و در تعامل با منابع دانشمندان یونان باستان و دانشمندان اسلامی نوشته شده است.

۱. جهان طبیعی

ابن‌خلدون، نخست در تبیین جهان محسوسات از تبیین‌های طبع‌گرایی، که وجه انضمامی دارد، استفاده نموده است.

شگفتی‌های آن [کائنات] غایت ندارد و در این خصوص از جهان محسوس جسمانی آغاز می‌کنم و نخست عالم عناصر را که به چشم می‌بینیم مثال می‌آورم که چگونه درجه به درجه از زمین بالا می‌رود و نخست به آب و آنگاه به هوا می‌رسد و سپس به آتش می‌پیوندد چنان‌که یکی به دیگری پیوسته است و هر یک از آنها استعداد آن را دارد که به عنصر نزدیکش تبدیل شود؛ یعنی به درجه برین برآید، یا به مرحله فرودین فرود آید چنان‌که گاهی هم تبدیل می‌یابند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ص ۱۷۶).

ابن‌خلدون، در باب حیات ماهی نیز چشم‌انداز طبع‌انگاری دارد. زبان وی، در اینجا وجه استعاری دارد که به کمک آن، امر انتزاعی و پیچیده را تبیین می‌کند. در حقیقت، مرگ ماهی مصداقی از نظریه طبع‌گرایی است:

وقتی ماهی را از دریا بیرون افکنند می‌میرد، زیرا طبیعت وجود او بسیار گرم است و هوای خارج برای تعدیل ریه او کافی نیست و نسبت به آب سردی که ریه او را تعدیل می‌کند بسیار گرم است. از این‌رو، هوای گرم خارج از آب بر روح حیوانی او مستولی می‌شود و یکباره می‌میرد و آنان که به سبب غشی یا سکنه و نظایر اینها می‌میرند نیز به همین سبب است (همان، ص ۶۷).

این تحلیل نشان می‌دهد که او مرگ ماهی را در هوا از طریق توسل به «طبع گرم ماهی»، «طبع سرد آب»، و «طبع گرم هوا» و «روح حیوانی» توضیح می‌دهد؛ بدین‌معنا که طبع گرم ماهی، وقتی از آب که طبعش سرد است، خارج می‌شود و در میان هوا، که طبعش گرم است، قرار می‌گیرد، ماهی می‌میرد. بر اساس نظریه لیکاف قلمرو مفهومی، مرگ ماهی (قلمرو مبدأ) بر قلمرو مفهومی طبع انسانی (قلمرو مقصد) شکل می‌گیرد. یعنی، مرگ ماهی بر انسان نگاشت شده است.

۲. جهان اجتماعی

ابن‌خلدون، در خصوص جهان اجتماعی بر «طبیاع اجتماعی» تأکید می‌کند و معتقد بود: اگر طبیاع اجتماع شناخته شود، آنگاه هر خبر تاریخی باورپذیر نمی‌شود و فقط خبرهایی پذیرفته می‌شود که با طبیاع اجتماع خوانایی و هماهنگی داشته باشد. وی در این باره می‌گوید:

یکی دیگر از موجبات انتشار اخبار دروغ که بر همه مقتضیات یاد کرده مقدم است، بی‌اطلاعی از طبیاع 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 بر آن عارض می‌شود. از این‌رو، هرگاه شنونده خبر به طبیاع حوادث و کیفیات و مقتضیات جهان هستی آگاه باشد، این آگاهی او را در تنقیح خبر برای بازشناختن راست از دروغ یاری خواهد کرد. این نحوه تمحیص از تمام وجوه آن در منقح ساختن اخبار به هر طریقی که عارض شود، آسان‌تر و رساتر است و چه‌بسا که شنوندگان خبرهای محال را می‌پذیرند و به نقل کردن آنها می‌پردازند و دیگران هم باز آنها را روایت می‌کنند (همان، ص ۶۵).

وی با استفاده از استعاره‌های طبع‌گرایی معتقد است: انسان دارای سرشت مدنی است؛ بدین‌معنا که ناگزیر است اجتماع تشکیل دهد و برای ادامه حیات و مبارزه با طبیعت، به تعاون نیاز دارد و هرگاه اجتماعی تشکیل شد، ناگزیر باید حاکمی در میان باشد که از تعدی دسته‌ای به دسته دیگر دفاع کند؛ چون تجاوز و ستم در طبیاع حیوانی بشر ملحوظ است و انتخاب حاکم بر مقتضای اندیشه و سیاست است (همان).

ابن‌خلدون، نظریه عمران خود را بر مبنای دریافتی از «طبع» بنا کرد که فیلسوفان دوره اسلامی به تبع ارسطو تدوین نمودند.

«اجتماع نوع انسان ضروری است ... و حکیمان این را بدین‌سان تعبیر می‌کنند که انسان دارای سرشت مدنی است؛ یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان، آن را مدنیت گویند و معنی عمران همین است» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷).

۳. نظریه ادواری

فهم ابن‌خلدون از جامعه، ناشی از شرایط و زمینه‌های اجتماعی جامعه خویش است. وی در نظریه ادواری خویش، با بهره‌گیری از استعاره‌های اندام‌وارگی و طبیعت‌گرایانه، از دریچه نسلی به جامعه می‌نگرد. ابن‌خلدون معتقد است: عمر دولت‌ها تا سه نسل طول می‌کشد و هر نسل، دوره‌ای معادل سی یا چهل سال را شامل می‌شود. او هر دولتی را به مانند انسان تشبیه می‌کند. همان‌طوری که اشخاص، یک دوره و «عمر طبیعی» دارد و تا چهل سالگی در حال رشد و قوت

و نیرو است، ولی از چهل سالگی به بالا، رو به افول و نقصان می‌رود؛ دولت‌ها نیز وضعیت مشابهی دارند. وی بر این باور است که نسل اول یک دولت، به علت عصیبت حاکم پیروز می‌شود. این نسل هنوز در آن رفتار و خلق صحرائنشینی از ساده زندگی کردن، خشونت و صلابت، شجاعت و غرور قویم «اشتراک در مجد» باقی است. نسل دوم، به علت خودکامی به آسایش طلبی می‌گراید؛ زیرا اخلاق و رفتارشان به سبب قدرت و رفاه، از سادگی صحرائنشینی، به طراوت شهرنشینی تغییر می‌یابد و از زندگی خشک ناداری، به رفاه و فراوانی دگرگون می‌شود و افتخار و غرور یک قوم و گروه، به حاکمیت مستبدانه فرد، و تنبلی و سستی دیگران منتهی می‌گردد و از اوج عزت و تهاجم، به حسیض و ذلت خود و بی‌حرکتی می‌افتد. نسل سوم با خاطره‌ای که از گذشته دارد، به شادمانی می‌گراید. لذا با ورود مدعی و حمله عصیبت‌ها، قبیله‌ای دیگر نابود می‌شود. وی در استفاده از استعاره انسانی در جامعه معتقد است: عمر این سه نسل، بیش از ۱۰۰ تا ۱۲۰ سال طول نمی‌کشد. دولت‌ها به مراحل گوناگون و عادات و رسوم نو به نو انتقال می‌یابند. زمامداران در هر یک از مرحله‌ها، صفات خاص و سرشتی‌هایی کسب می‌کنند که متناسب با آداب و رسوم همان مرحله است و مرحله دیگر، همانند مرحله نخستین نیست؛ زیرا خوی آدمی طبیعتاً تابع مزاج نیست، بلکه مبتنی بر نوع عادات کیفیت معینی است که در آن به سر می‌برد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ص ۳۲۴-۳۲۷؛ توسلی، ۱۳۷۶، ص ۸۹). وی برای نسل سوم از استعاره انسانی، پیری و فرسودگی استفاده می‌کند. از این رو، سن قلمرو مفهومی مبدأ برای تبیین قلمرو مفهومی مقصد (جامعه) استفاده شده است.

به لحاظ سنخ‌شناسی، وی از دو استعاره بدوّه (زندگی بدوی یا بادیه‌نشینی) و حضاره (زندگی متمدن یا شهرنشینی) استفاده کرده است. از نظر وی، «بادیه‌نشینی به منزله اصل و گهواره‌ای برای شهرها و تمدن است و مقدم بر شهرنشینی است» (آزادارمکی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۳؛ جمشیدیها، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳). واژه «بدوّه» از جهت ادبی، به معنی زندگی بیابانی یا فرهنگ چادرنشینی است. اما اصطلاح مورد نظر ابن‌خلدون، هم مردم صحرائشین و هم دهکده‌های جنگلی، دور از شهر و هم اجتماعات روستایی کوچک را دربر می‌گیرد. ساکنان این اجتماعات کوچک، شیوه طبیعی معاش، یعنی کشاورزی و دامپروری را برمی‌گزینند. همچنین این گروه، برای به دست آوردن چراگاه و آب برای حیواناتشان، به این سو و آن سو کوچ می‌کنند (آزادارمکی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳). به عقیده وی، حرکت طبیعی تاریخ، حرکت از بادیه‌نشینی به شهرنشینی است، ولی حرکت از شهرنشینی به بادیه‌نشینی، غیرطبیعی است.

مفهوم «طبیعت»/ابن‌خلدون، مفهومی بنیادی است که با شبکه‌ای از مفاهیم دیگر ارتباط دارد. این مفاهیم، شامل رفاه، عصیبت، زندگی تجملی و... است.

هرگاه مردم شهری را مورد کنجکاوی و تحقیق قرار دهیم، خواهیم دید بیشتر آنها در آغاز از بادیه‌نشینی و اهالی دهکده‌های نواحی آن شهر بوده‌اند که پس از رسیدن به مرحله توانگری و ثروت، به شهر منتقل شده و در آن سکونت گزیده و رفته‌رفته به رفاه زندگی و تجمل‌خواهی شهرنشینی متمایل گشته‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ص ۵۹).

وی در تأثیر محیط بر رفتار انسان‌ها، از استعاره‌های حیوانی و طبع‌محوری استفاده می‌کند و معتقد است: زندگی شهرنشینی فرد را ناتوان می‌سازد:

این امر را می‌توان در حیوان‌های غیراهلی چون گاو وحشی و آهو و بزکوهی و گورخر نیز مورد مطالعه قرار داد که هرگاه خانگی شوند و به سبب آمیزش با آدمیان خوی رمنگی آنها زایل گردد و آذوقه و خوراک آنها فراوان و رنگارنگ شود، چگونه وضع آنها در شدت و جست‌وخیز و حتی چگونگی راه رفتن و رنگ پوست تغییر می‌پذیرد. حالت آدمیان وحشی نیز هنگامی که به شهرنشینی خوگیرند بر همین منوال است و سبب این دگرگونی احوال آن است که سرشت‌ها و طبایع انسان در نتیجه عادات و چیزهایی که با آن الفت می‌گیرد تکوین می‌شود (همان، ص ۲۶۳).

روشن است که ابن‌خلدون تجمل‌گرایی را عالی‌ترین غایات عمران حضری می‌داند و در این فرایند، از استعاره انسانی استفاده کرده است. «هنگامی که تمدن به آن غایات نزدیک می‌شود، به سوی فساد تغییر جهت می‌دهد و دوران پیری‌اش، همان‌گونه که در زندگی طبیعی موجودات زنده اتفاق می‌افتد، آغاز می‌شود» (هیوز و وارینگتن، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰).

بر خلاف اکثر موجودات زنده، «عمران حضری»، به واسطه علت‌های طبیعی «نمی‌میرد»، بلکه به دست انسان‌هایی با مختصات عمران بدوی نابود می‌شود. بنابراین، ابن‌خلدون قائل به حرکت حلقوی (ادواری) در تاریخ است که منجر به ظهور و سقوط تمدن‌ها می‌شود. این روایت، حاکی از مرگان‌دیشی و استفاده از استعاره‌های موجودات زنده در چرخش تمدن‌هاست.

با نگاهی در آثار ابن‌خلدون، مشاهده می‌شود که در آرای وی هم انسان و هم اجتماع دارای طبع است. بر این اساس، او «علم عمران» را بنا می‌کند. نوآوری او تنها همین بوده است که وی برای اجتماع نیز طبعی قائل شده است. در حالی که اسلاف او، اجتماع را صرفاً بر اساس طبایع انسانی توضیح می‌داده‌اند. ابن‌خلدون برای انسان قائل به دو طبع است: یکی، طبع اولیه که در زمان به دنیا آمدن همراه آدمی است و دیگری، طبع ثانویه و شامل آداب و رسوم است که می‌تواند طبایع اولیه آدمی را بپوشاند. اجتماع هم از نظر وی، دارای دو نوع طبع است: اول، اجتماع بدوی شامل

مردمانی است که به سرشت اولیه خود نزدیک‌ترند و دارای طبع خاص‌اند. دوم، اجتماع شهری یا حضری که مردمان آن دارای خلق‌و‌خو و ویژگی‌های خاص و طبایع ثانویه هستند. در عین حال، دارای مسیر خاصی‌اند که همین امر موجب انحطاط شهر می‌گردد (محدثی، ۱۳۹۴، ص ۳). بنابراین، نوعی دگرگونی سرشت و تحول در طبع رخ می‌دهد و طبیعت اولیه به تدریج، رنگ می‌بازد و طبیعت ثانویه جایگزین آن می‌گردد. طبع، خصلت بدنمندی دارد که به صورت متجسد برای سنجش طبیعت جامعه به کار رفته است.

علاوه بر این، *ابن‌خلدون* برای تمدن‌ها قایل به تغییر و تحول، تقدم و تأخر زمانی است که نتیجه این تطور، به تنازع یا تضاد میان بادیه‌نشینان و شهرنشینان منجر می‌شود. در ته‌نشست اندیشه وی، استعاره‌های زیستی به چشم می‌خورد. البته این استعاره‌های زیستی منشأ داروینی ندارد، بلکه منشأ ماقبل داروینی دارد:

وی جامعه را چون اندام‌واره‌ای (استعاره اندامی) در نظر می‌گیرد که پوششی تکاملی را از مراحل ساده آغاز نموده و کم‌کم به تعالی می‌رسد. سپس، وی بنا بر چگونگی تکامل دایره‌ای شکل، جوامع پس از رسیدن به تعالی به دوران فترت و سستی می‌رسند (تنهایی، ۱۳۷۲، ص ۵۸).

۴. عصیبت

یکی دیگر از استعاره‌های مهم در گفتمان ابن‌خلدون، «عصیبت» است. عصیبت، به عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیم در اندیشه *ابن‌خلدون*، و به عنوان مهم‌ترین عامل در توسعه جامعه، از ریشه عربی عصب (به هم پیوند دادن)، یعنی پیوند دادن فرد به گروه گرفته و مشتق شده است. این اصطلاح تاکنون به «روح جماعت»، تعصب، تبار، جانبداری، شعور قبیله‌ای، رابطه خونی، روح قبیله‌ای، وفاداری قبیله‌ای، نیروی حیاتی، احساس وحدت، حمایت گروهی، گروهی بودن، احساس گروهی، همبستگی گروهی، احساس همبستگی، و همبستگی اجتماعی ترجمه شده است (جمشیدیها، ۱۳۸۲، ص ۵۷-۵۸). اصطلاح «عصیبت»، به معنای پیوند و پیوستگی و از «عصبه» به معنای اقارب [نزدیکان و خویشان] آدمی از جانب پدر، مشتق شده است. مراد از آن، دفاع مردم از حریم قبیله و دولت خویش است. این استعاره «عصبه»، در چهار آیه قرآن آمده (یوسف: ۸ و ۱۴؛ نور: ۱۱؛ قصص: ۷۶) و در همه این موارد، به معنای گروهی که توسط یک عامل، به هم سخت پیوند خورده و مستحکم شده‌اند.

سیمون معتقد است: این اصطلاح باید به صورت عربی حفظ شود؛ زیرا ترجمه درستی از این اصطلاح نمی‌توان کرد. هر چند معادل عصیبت را همبستگی اجتماعی قرار داده‌اند، ولی این معنا دقیقاً

معنای یکسانی ندارند؛ زیرا همبستگی سطح بالاتری از انتزاع قرار دارد و یا نسبت به عصیبت انتزاعی‌تر است، ولی عصیبت عبارت از انعکاس عینی انسجام اجتماعی است (همان، ص ۵۸).

روشن است که *ابن‌خلدون* در دوره مدرن زیست نکرده و درکی از این دوره نداشته است. نظریه او بیانگر دنیای سنت و افول جهان سنت است، نه گذار از سنت به مدرنیته. نظریه او، در خصوص عصیبت را می‌توان با همبستگی مکانیکی دورکیم و مرحله گماینشافتی تونیس مقایسه کرد. نکته مهم این است که او نگاه خطی به جامعه نداشته، بلکه نگاه حلقوی داشته و قائل به فروپاشی در جامعه است. رویکرد فروپاشی و انحطاط در بین جامعه‌شناسان کلاسیک و مدرن، رویکرد غالب نیست، بلکه آنها معتقدند که جامعه در بستر حرکت خود، خویش را اصلاح و نظم می‌بخشد.

ابن‌خلدون معتقد است: هرگاه ملتی مغلوب گردد و در زیر تسلط دیگران قرار گیرد، به سرعت رو به نیستی و انقراض خواهد رفت. او با نگاه طبع‌گرایی بر این باور است:

آدمی به مقتضای خلافت خدایی که در زمین بدو ارزانی گردیده به طبیعت رئیس آفریده شده است. هر گاه فرمانروایی از مقام ریاست خود سقوط کند و از رسیدن به هدف عزت و ارجمنندی محروم گردد، چنان سستی و زبونی بوی راه می‌یابد که حتی از تلاش و کوشش برای رفع گرسنگی و تشنگی خویش هم امتناع خواهد ورزید و در آن سستی خواهد داد. این حالت در اخلاق انسان موجود است و نظیر آن را درباره حیوانات درنده هم نقل کرده‌اند، چنان‌که گویند این حیوانات تا هنگامی که در اسارت آدمیان باشند به کار توالد و تناسل نمی‌پردازند (*ابن‌خلدون*، ۱۳۵۲، ص ۲۸۳).

نباید گمان کرد که این وضع معلول رسیدن ستمگری یا تجاوز عمومی به آنان بوده است، زیرا فرمانروایی اسلام از لحاظ عدالت دارای خصوصیتی است که بر همه معلوم است، بلکه این حالت یک نوع طبیعت و سرشت در انسان است که چون کاخ فرمانروایی او به دست بیگانه واژگون گردد و بازیچه دست دیگران شود، به چنین سرنوشتی گرفتار می‌گردد (همان، ص ۲۸۴).

۵. سیاست

ابن‌خلدون از استعاره عصیبت در امر قدرت استفاده می‌کند. او پادشاهی را نیز بر امری طبیعی دانسته، معتقد است که آن به خصال پسندیده نزدیکتر است:

چون پادشاهی برای انسان امری طبیعی و ضروری است؛ زیرا موافق طبیعت اجتماع بشری است. از این رو که آدمی بر حسب اصل فطرت و نیروی ادراک و خرد (قوه ناطقه و عاقله) خویش به خصال نیکی نزدیک‌تر از خصال بدی است، چه بدی از جانب قوای حیوانی که دوری هست صادر می‌شود، ولی از جنبه انسانیت خویش به نیکی و خصال آن نزدیکتر می‌باشد (همان، ص ۲۷۲).

وی معتقد است: قدرت همواره به کسانی که از نیروی بیشتر و عصیبت بیشتری برخوردارند، اختصاص می‌یابد و این امر به مزاج و طبع آنها نزدیک است:

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 عصیبت و اجتماع به مثابه 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 کند و گر نه تکوین تحقق نمی‌پذیرد، و فلسفه اینکه در عصیبت قدرت و غلبه را شرط کردیم همین است (همان، ص ۲۴۹).

۶. جغرافیا

ابن‌خلدون، یکی از علل پیدایش و توسعه تمدن‌ها را عوامل جغرافیایی می‌داند و به شدت متأثر از پارادایم بطلمیوسی است. همان‌طوری که اندیشه بطلمیوسی در حوزه ادبیات، شعر، موسیقی و... اثر گذاشته، در حیات ذهنی ابن‌خلدون نیز بی‌تأثیر نبوده است.

در کتب حکیمانی که در احوال جهان می‌نگرند آمده است: شکل زمین کروی است و عنصر آب آن را 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 اقلیم هفت‌گانه می‌نامند... آن‌گاه باید دانست که آنان که از این قسمت معمور خبر داده‌اند و درباره حدود، نواحی، شهرها، کوه‌ها، رودها، دشت‌ها و ریگزارهای آن گفت‌وگو کرده‌اند و مانند بطلمیوسی در کتاب جغرافیا و صاحب کتاب رُجر پس از وی، آن را به هفت بخش قسمت کرده‌اند که آنها را اقلیم هفت‌گانه می‌نامند. این قسمت با حدودی خیالی میان مشرق و مغرب است و اقلیم مزبور در عرض برابر در طول مختلف‌اند، ... (همان، ص ۸۱-۸۳).

وی بر اساس مشاهده و اخبار معتقد است که در اقلیم اول و دوم امکان حیات تمدن وجود ندارد:

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 پهناور نامسکون و ریگزارها و دشت‌های بی‌آب و گیاه و دریای هند که در خاور آنها می‌باشد، قرار گرفته است. دو اقلیم مزبور از لحاظ جمعیت و اقوام گوناگون حائز اهمیت نمی‌باشند و نواحی آباد و شهرهای آنها نیز به همان نسبت فراوان نیست ولی اقلیم‌های سوم و چهارم و آنچه پس از آنهاست، بر خلاف 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 شمار بیرون است و عمران اقلیم‌های مزبور در فواصل میان اقلیم‌های سوم تا ششم است، لیکن قسمت جنوب سراسر نامسکون می‌باشد و بسیاری از حکیمان یادآور شده‌اند که علت آن گرمای شدید و کمی انحراف خورشید در آن ناحیه از سمت رئوس است (همان، ص ۸۹).

نکته مهم اینکه ابن‌خلدون، به اثر آب و هوا بر خلق و خوی انسان‌ها بر اساس مقایسه افراد در اقلیم مختلف نیز معتقد است و از استعاره‌های طبیعت، برای روان‌های آدمی استفاده می‌کند.

روان‌های آنان (سیاهان) نسبت به روان‌های مردم اقلیم چهارم گرم‌تر است و حرارت بیشتری در روح آنها منبسط است و به همین 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 (همان، ص ۳۹).

ابن‌خلدون رفتار سیاه‌پوست‌ها را نیز از منظر طبیعت‌گرایی دیده است: «به همین سبب ملت‌های سیاه‌پوست به رقیبت و بندگی تن می‌دهند؛ زیرا طبیعت انسانی انسانی دارای نقصان است و چنان‌که گفتیم به حیوانات نزدیک‌ترند» (همان، ص ۲۸۴).

او رنگ پوست سیاهان را بر اساس منطق «طبیاع کائنات» تحلیل می‌کرد و معتقد بود که سیاهی سیاه‌پوستان، ناشی از نفرین نوح بر نسل حام نیست، بلکه حاصل طبیعت آنهاست: «نسبت دادن سیه‌رویی به حام به علت یاد کرده در نتیجه بی‌خبری و غفلت گوینده آن از طبیعت گرما و سرما و تأثیر آن دو در هوا و تکوین این‌گونه محیط‌ها و بی‌خبری از طبایع کائنات و مناطق ... است» (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

علاوه بر این، وی برای شادی و غم، که حالاتی هیجانی در آدمی‌اند، نیز طبعی قائل می‌شود: طبیعت شادی و طرب عبارت از انتشار و گسترش روح حیوانی، و بر عکس طبیعت اندوه انقباض و تکاثف آن است و نیز معلوم است که حرارت، هوا و بخار را می‌پراکند و متخلخل می‌سازد و بر کمیت آن می‌افزاید و به همین سبب به مستان چنان شادی و فرحی دست می‌دهد که به وصف در نمی‌آید؛ زیرا بخار روح به سبب حرارت غریزی داخل قلب می‌شود و خاصیت تندی شراب آن را در روح برمی‌انگیزد و در نتیجه، روح انتشار و انبساط می‌یابد و طبیعت شادی به مست روی می‌آورد» (محدثی، ۱۳۹۴، ص ۳).

وی بر این باور بود آنهایی که در سرزمین سرسبز زندگی می‌کنند و از نعمت‌های سرشار بهره‌مند می‌گردند و با فراوانی و تنعم زندگی می‌کنند، از شجاعت و تهور آنها کاسته می‌شود. به همان مقدار، در توحش و بدوات آنها، نقصان پدید می‌آید. این مسئله در مورد حیوانات اهلی و وحشی نیز ملاحظه می‌شود. به هر مقداری که حیوان با مردم و انسان‌ها مخالطه داشته باشد و از غذای آنها متنعم باشد، به همان مقدار از وحشیت آن کاسته می‌شود، همچنین آدمی متوحش چنین است؛ اگر با انسان‌ها و جوامع انس بگیرد اهلی و متمدن می‌گردد و علتش این است که سجایا و طبیعت‌ها و اخلاق آدمیان معلول عادات‌ها، الفت‌ها و عواید حیات آنان است؛ زیرا انسان محصول

عواید و مألوفات خود است، نه طبیعت و مزاجش. آنکه با احوال زندگی الفت می‌گیرد آن حالت به صورت خلق و ملکه اخلاقی او در می‌آید و به منزله طبیعت ثانوی و جبلت ذاتی او می‌شود (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ص ۴۱۹). نکته جالب اینکه، وی در رد پایه‌های طبیعت و مزاج رفتار آدمی باز از استعاره‌های طبع‌گرایی استفاده کرده است. وی معتقد است: حتی فعالیت‌های اقتصادی مانند کشاورزی حاصلت طبیعی دارد:

اما کشاورزی به ذاته بر همه انواع معاش مقدم است؛ زیرا امری بسیط و ساده و طبیعی و فطری است و در آن نیازی به اندیشه و دانشی نیست و بدین سبب در میان مردم آن را به آدم ابوالبشر نسبت می‌دهند و او را معلم و انجام‌دهنده آن می‌دانند و این نکته اشاره به این است که کشاورزی قدیمی‌ترین معاش و شایسته‌ترین وسایل طبیعی آن است (همان، ص ۷۵۹).

لازم به یادآوری است در جوامع گذشته عامل جغرافیایی بیش از مؤلفه‌های دیگر بر حیات اجتماعی انسان مؤثر بوده است. حال آنکه با پیشرفت و سوژه شدن انسان‌ها، چرخشی در عنصر تعیین‌بخشی از حوزه جغرافیایی به سایر متغیرها مشاهده می‌شود. به جای امر جغرافیایی، امر فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و یا عاملیت انسانی تعیین‌بخش سایر متغیرها است.

نتیجه‌گیری

استعاره‌ها نقش مهمی در نظام شناختی ما دارند و موجب می‌شوند که بتوانیم مفاهیم انتزاعی و اطلاعات تازه را بر مفاهیم عینی - تجربی و چارچوب‌های مفهومی - شناختی و پیش‌فرض‌های فرهنگی دریابیم. استعاره‌ها، به سامان‌دهی مفاهیم و مقوله‌بندی انسان از جهان پیرامون کمک می‌کند. با بررسی استعاره‌های هر قوم و ملت، حتی اقوام و مللی که اکنون وجود ندارند، می‌توان عقاید، باورها و به‌طورکلی، فرهنگ آنها را بررسی و نکات ارزنده‌ای را درک و کشف نمود. حس هم‌ذات‌پنداری بین انسان و امور زیستی و طبیعی، ریشه در طرح‌واره‌ها و کهن‌الگوهای بین انسان - طبیعت دارد. ایده «این همانی»، بین انسان و پیکره جامعه، قالب تفکر «انیمیستیک» یا «جان‌پندارانه» از ابتدای تاریخ در اندیشه انسان‌ها وجود داشته و دل‌مشغولی تفکرات و بینش‌های دانشمندان علوم اجتماعی و فلاسفه اجتماعی بوده است. هر چند مناقشات علمی بسیاری در تعبیر و تفسیر استعاره طبیعت‌گرایانه *ابن‌خلدون* وجود دارد. برخی آن را به امر بیرونی اشیا و امور تعبیر می‌کنند و برخی آن را نیز به طبع و جوهر و ذات آنها فرو می‌کاهند. همچنین، چه «طبیعیات» را «طبیعیات» و چه «طبیعت‌شناسی» را «طبع‌شناسی» بنامیم، در هر دو صورت حکایت از استعاره‌های غیر صوری و طبیعت‌باوری در اندیشه متفکران قدیم است.

بی‌تردید دستگاه فکری *ابن‌خلدون*، متأثر از زمینه‌های فکری و اجتماعی جامعه خویش بوده است. از یک سو، به لحاظ زمینه‌های فکری، مبنای اندیشه *ابن‌خلدون* ریشه در یونان باستان، به ویژه *ارسطو* و نیز آثار بزرگانی از قبیل *بطلمیوس*، *جالینوس*، *افلاطون*، *ارسطو*، *فارابی*، *ابن‌سینا*، *غزالی*، *ابن‌رشد* و امثال آنها دارد. استعاره‌های طبع‌نگرانه آنها بر تخیل *ابن‌خلدون* اثرگذار بوده است. از سوی دیگر، محیط اجتماعی از قبیل بافت‌های کوچ‌گری، دامداری، کشاورزی، صنعتی، و نیز روستایی و شهری، و نوع تعاملات درون‌گروهی و برون‌گروهی، هر یک نشانه‌ها و نمادها و تصورات متفاوت استعاری ویژه خود را می‌سازند. چارچوب‌های محیطی و فرهنگی، چارچوب‌های معرفتی را شکل می‌دهند. *ابن‌خلدون*، با تأثیر از زمینه و زمانه خود، بیشتر از استعاره‌های طبیعت در تبیین مباحث اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه بهره گرفته است. بر اساس بینش اجتماعی او، انسان ذاتاً اجتماعی است. از آنجایی که گفتمان غالب در آن دوران طبع‌گرایی بوده است، این فرایند در تخیل ادراکی *ابن‌خلدون* اثر گذاشته است. به علاوه، چون زبان انسان، استعاری است، استعاره و مجاز می‌تواند ابزار مناسبی برای تخیل باشد. در این باره، تخیل *ابن‌خلدون* با طبیعت «این‌همانی» شده است. استعاره طبع، استعاره بدنمندی برای سنجش طبیعت محسوب می‌شود. در این تبیین، نقش و تأثیر سوژه‌شناسنده در جهان بیرونی نادیده گرفته می‌شود و افراد به مثابه سوژه غیردرگیر و منفعل در نظر گرفته می‌شود.

بخش عمده‌ای از واژگان، تعبیر و ترکیبات طبیعت‌گرایانه در بین دانشمندان و متفکران اجتماعی وجود داشته است. در دوران ماقبل مدرن، استعاره‌های زنده محسوب می‌شدند، مبادی و پیش‌فرض‌های معرفتی آنها را فراهم کرده است. اما امروزه در ادبیات علم به طور عام و در متون اجتماعی به طور خاص در حکم استعاره‌های مرده‌اند. چرخشی در استفاده از استعاره‌های طبیعت‌گرایانه، به استعاره‌ها و مدل‌های صوری مشاهده می‌گردد. این امر، تداعی‌گر نظریه ریچاردز و بلک در خصوص طبقه‌بندی استعاره‌ها به منقرض و فعال است. همچنین، با اهمیت یافتن زبان در امر شناخت چشم‌انداز طبع‌گرایی رو به افول گذاشته است و بعکس، دیدگاه برساخت‌گرایی رو به گسترش است. سازه‌گرایان وجود یا عدم وجود یک مسئله را در ذات آن نمی‌بینند و مدعی هستند مسئله بر اساس نوع نگاه و برخورد ما ساخته می‌شود و برای تحلیل آن نیز مهم‌ترین مقوله تعریف ما از آن است.

ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، ۱۳۵۲، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۷، *قانون در طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران، سروش.

اسکیدمور، ویلیام، ۱۳۷۲، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد حاضری و همکاران، تهران، سفیر.

آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی ابن خلدون*، تهران، تیبان.

بارسلونا، آنتونیو، ۱۳۹۰، «نظریه‌شناختی در باب استعاره و شناخت»، در: مجموعه مقالات (استعاره و مجاز با رویکردی شناختی)، ترجمه تینا امراللهی، تهران، نقش جهان.

برت، ادوین آرتور، ۱۳۶۹، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.

بیچرانلو، عبدالله و علی اصغر پورعزت، ۱۳۹۲، «کارکردها و کژکاردهای بازگشت معنایی استعاره‌ها؛ مطالعه موردی مفهوم میان‌رشته‌ای مهندسی فرهنگی»، *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره پنجم، ش ۳، ص ۱۰۱-۱۲۱.

تهنایی، حسین ابوالحسن، ۱۳۷۲، *درآمدی بر نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، خردمند.

توسلی، غلام عباس، ۱۳۷۶، *نظریه‌های جامعه‌شناسی ۱*، تهران، دانشگاه پیام‌نور.

تقی، سیدمحمد، ۱۳۹۲، *ابن خلدون نخستین جامعه‌شناس مسلمان*، تهران، جامعه‌شناسان.

جمشیدیه، غلامرضا، ۱۳۸۲، *جامعه، دولت و شهرنشینی: تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون*، تهران، دانشگاه تهران.

جهان‌دیده، سینا، ۱۳۸۷، «ساختار و ساخت آفرینی تخیل»، *ادب پژوهی*، ش ۴، ص ۱۴۱-۱۶۶.

دباغ، حسین، ۱۳۹۳، *مجاز در حقیقت؛ ورود استعاره‌ها در علم*، تهران، هرمس.

زنگویی، اسدا... و همکاران، ۱۳۸۹، «استعاره: مفهوم، نظریه‌ها و کارکردهای آن در تعلیم و تربیت»، *مطالعات تربیتی و روان‌شناسی*، دوره پانزدهم، ش ۱، ص ۷۷-۱۰۸.

شمیسا، سیروس، ۱۳۷۴، *بیان*، تهران، فردوس.

شومیکر، پاملا جی و همکاران، ۱۳۸۷، *نظریه‌سازی در تحقیقات علوم اجتماعی*، ترجمه محمد عبدالهی، تهران، جامعه‌شناسان.

شیخ رضایی، محمود، ۱۳۸۸، «استعاره و علم تجربی»، *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ش ۳۰، ص ۵۷-۷۴.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه*، قم، چاپخانه دارالعلم.

عمل صالح، احیاء و همکاران، ۱۳۸۹، «بررسی عناصر طبیعت در کتاب فارسی دوم دبستان»، *ادبیات کودک*، سال اول، ش ۲، ص ۱۰۱-۱۲۳.

فارابی، ابونصر، ۱۳۷۱، *سیاست مدینه*، ترجمه سیدجعفر سجایی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فاضلی، فیروز و همکاران، ۱۳۹۲، رهیافت «میان‌فرهنگی به گیاه و درخت در اساطیر و ادبیات»، *ادب پژوهی*، ش ۲۳، ص ۹-۳۳.

قاسم‌زاده، حبیب‌الله، ۱۳۷۹، *استعاره و شناخت*، تهران، فرهنگ‌ان.

قانع‌راد، محمدامین، ۱۳۹۴، *آیا ابن خلدون جامعه‌شناس بود؟*، میزگرد انجمن جامعه‌شناسی ایران، قابل دسترسی در سایت: <http://www.isa.org.ir/session-report/4823>

گلفام، ارسلان و فاطمه یوسفی‌راد، ۱۳۸۱، «زبان‌شناسی شناختی و استعاره»، *تازه‌های علوم شناختی*، سال چهارم، ش ۳، ص ۱-۶.

محدثی، حسن، ۱۳۹۴، *آیا ابن خلدون جامعه‌شناس بود؟*، میزگرد انجمن جامعه‌شناسی ایران، قابل دسترسی در سایت: <http://www.isa.org.ir/session-report/4823>

مورن، ادگار، ۱۳۹۱، *روش (شناخت شناخت)*، ترجمه علی اسدی، تهران، سروش.

میراب‌زاده، عباس و همکاران، ۱۳۸۹، «امور طبیعی و ارکان در مکتب طب ایرانی»، *طب سنتی اسلام و ایران*، دوره اول، ش ۴، ص ۳۱۵-۳۲۲.

نصر، سیدحسین، ۱۳۵۹، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، خوارزمی.

نقره‌کار، عبدالحمید و همکاران، ۱۳۸۹، «بررسی تأثیر محیط طبیعی بر رفتار و اخلاق از دید متفکران اسلامی و نتایج آن در طراحی محیط مصنوع»، *آرمانشهر*، ش ۵، ص ۷۹-۹۶.

هاشمی، زهره، ۱۳۸۹، «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف»، *ادب پژوهی*، ش ۱۲، ص ۱۱۹-۱۴۰.

هیوز-وارینگتن، مارنی، ۱۳۸۹، *پنجاه متفکر کلیدی در تاریخ*، تهران، امیرکبیر.

یعقوبی، علی، ۱۳۹۴، «استعاره‌های زیستی و نظریه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال بیست‌ویکم، ش ۸۴، ص ۱۱۷-۱۴۱.

Dascal, M, et al, 1998, *A Contemporary Theory of Metaphr: A perspective from Chinese*, John Benjamins Publishing Amsterdam/ Philadelphia.

Lakoff, G, 1992, *The Contemporary Theory of Metaphor*, Cambridge University press.

Tauber, A, 1994, *The Immune self: Theory or metaphor?*, Cambridge University.