

بررسی جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون با تاکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم

غلامرضا جمشیدیپا^۱
مهدی میرزائی^۲

چکیده

هدف: هدف از نگارش این مقاله، بررسی جامعه‌شناسی بودن یا نبودن ابن خلدون است که علاوه بر روشن کردن یک حقیقت تاریخی، از حیث چستی علم و روش دستیابی به آن، اسلوب درستی را برای قضاوت در مورد اینگونه مسائل به دست می‌دهد که از این منظر هم حائز اهمیت است. **روش:** در این تحقیق با رجوع به نظریات روش‌شناختی دورکیم، چارچوب مفهومی در تبیین نظری سؤال تحقیق ارائه شده است. ملاکها و معیارهای جامعه‌شناسی بودن (موضوع، روش، سؤالات)، با توجه به این چارچوب مفهومی استخراج و سپس به روش کتابخانه‌ای در جهت یک تحقیق توصیفی - تحلیلی به طور اکتشافی داده‌ها را در جهت پاسخگویی به سؤال تحقیق، جمع‌آوری و به صورت کیفی تجزیه و تحلیل کرده‌ایم. **یافته‌ها:** یافته‌های تحقیق حاکی از این واقعیتند که سه معیار و ملاک جامعه‌شناسی بودن (موضوع، روش و پاسخگویی به سؤالات اساسی مد نظر در علم جامعه‌شناسی/تغییر و نظم) در مطالعات ابن خلدون موجود است. **نتیجه‌گیری:** جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون بر اساس معیارهای طراحی شده بر اساس قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم اثبات می‌شود.

واژگان کلیدی: ابن خلدون، جامعه‌شناسی، علم، موضوع، روش، سؤالات.

◇ دریافت مقاله: ۹۲/۰۸/۱۵؛ تصویب نهایی: ۹۳/۰۲/۲۰.

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران.
۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) / آدرس: تهران، خ امام خمینی (ره)، دانشگاه امام علی (ع)، دانشکده مدیریت و علوم نظامی، گروه علوم اجتماعی. نمابر: ۶۶۴۶۰۵۶۷ - ۰۲۱ / Email: ma.mirzaei@ut.ac.ir

الف) مقدمه

سؤال از چیستی علم و روشهای حصول به آن همواره از سؤالات مورد توجه اندیشمندان و بزرگان فلاسفه از جمله: ارسطو، افلاطون، دکارت، هیوم، هگل و ... بوده است. در بین جامعه‌شناسان کلاسیک نیز همواره این موضوع مورد بررسی قرار گرفته است؛ تا آنجا که این موضوع خود را نه در حد اختلافات نظری در حوزه شناخت و روش، بلکه در حد شکل‌گیری مکاتب روش‌شناختی متضاد، پوزیتیویسم^۱ و هرمنوتیک^۲ نشان داده است. سؤال این تحقیق باز هم اهمیت این مطلب را بر ما روشن می‌سازد؛ اینکه دانشمند علم جامعه‌شناسی باید چه ملاکها و معیارهایی داشته و اساساً باید پاسخگوی چه چیزی باشد؟ همچنین با توجه به بحثهای مکرر طی چند سال اخیر در مورد بومی‌سازی علوم انسانی، این مقال می‌تواند در زمره تحقیقاتی قرار گیرد که راه را برای رسیدن به چنین هدفی تسهیل می‌کنند.

اما اینکه چرا ابن خلدون موضوع تحقیق و سؤال واقع شد و علت پرداختن به او در این مقاله چیست، خود جای بحث دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم. سؤال تحقیق از پس تناقضات و اختلاف نظره‌های گسترده متفکران و صاحب‌نظران در مورد جامعه‌شناس بودن یا نبودن ابن خلدون استخراج شد. در اینکه آیا ابن خلدون جامعه‌شناس است یا نه، متفکران زیادی اظهار نظر کرده‌اند. در ورای گوناگونی نظرات اظهار شده، دو دسته نظر را می‌توان تشخیص داد که علاوه بر برجسته کردن بعد پروبلماتیک موضوع تحقیق، تا حدی ادبیات تحقیق را نیز بیان می‌کنند:

الف) دسته اول، آن گروه از متفکران را در بر می‌گیرد که معتقدند ابن خلدون متفکری خلاق، مبتکر و به لحاظ ذهنی متعلق به عصر جدید می‌باشد. پیشگامان این گروه، اساساً و در ابتدا متفکران غربی‌اند؛ مانند اشمیت (۱۹۳۰). بعد از متفکران غربی، برخی از متفکران مسلمان مانند بعلی (۱۳۸۲)، الفاخوری و العجر (۱۳۷۳) و دووادی (۱۹۹۰، ۱۹۸۶) نیز این عقیده را دارند.

ب) گروه دوم آنهایی‌اند که کوشش می‌کنند تفکر ابن خلدون را به گذشته نسبت دهند و آن را به عنوان نوعی از اصول فکری افلاطون و ارسطو که در اسلام قرون وسطی پیدا می‌شد تفسیر کرده، در نهایت، جامعه‌شناس بودن او را رد کنند؛ مانند لاکوست (۱۳۶۳) و مهدی (۱۳۷۳: ۳۵۸).

العظمه (۱۹۹۰: ۱۱) از دیگر افراد این گروه است که از جامعه‌شناسی جعلی ابن خلدون سخن می‌گوید و بالاخره، سید جواد طباطبایی (۱۳۷۴: ۱۸۲-۱۸۱) از «جامعه‌شناسی خودجوش» یا «جامعه‌شناسی عامیانه» ابن خلدون سخن می‌آورد. طباطبایی طرفدار نظریه سنت- مدرنیته است. بر این اساس، او معتقد است که

1. Positivism
2. Hermeneutic

بررسی جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون با تاکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم ۲۷۹ ◆

«جامعه‌شناسی به طور خاص و علوم اجتماعی به طور عام، از اسباب و لوازم تجدد است و با امکان‌پذیر شدن تجدد، امکان تأسیس یافته است» (همان: ۵۴). از نظر وی، ابن خلدون نتوانست از محدوده نظام فکری که به سر آمده بود، فراتر رود و نظامی را تأسیس کند که با الزامات دوره‌ای که آغاز می‌شد سازگاری داشته باشد (همان: ۸۶). وی که با این پیش‌فرض به مقدمه می‌نگرد، مطالبی را بیان می‌کند که ناقض پیش‌فرض اوست. وی می‌گوید: «علم عمران به هر صورتی که فهمیده شود و نیز به هر تفسیری که از فلسفه سیاسی قدیم، اعم از یونانی یا بسط آن در دوره اسلامی که مورد قبول ما باشد، نمی‌تواند توجیهی برای کاستن آن، به این به دست دهد» (همان: ۱۸۱). کمی قبل‌تر طباطبایی به جایی می‌رسد که می‌گوید: «ابن خلدون کوشش نمود تا زمینه را برای تحلیل امر اجتماعی آماده کند» (همان: ۱۷۴). از این دیدگاه، ابن خلدون با متفکران قرنهای جدید مقایسه می‌شود؛ اما نه با کنت، بلکه با مونتسکیو (همان: ۱۹۶) و در نهایت، علم عمران تا سطح «جامعه‌شناسی خودجوش» یا «جامعه‌شناسی عامیانه» تنزل داده می‌شود. (همان: ۱۸۲-۱۸۱)

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، مسأله تحقیق ناشی از همین اختلاف نظرها و آرای متناقض در مورد جامعه‌شناس بودن یا نبودن ابن خلدون است؛ که این خود، زمینه را برای طرح مسئله عمده‌تری آماده می‌کند و آن، مشخص نبودن ملاکها یا معیارهای قابل اتکا برای تمیز آرا و نظریات جامعه‌شناسی از غیر آن است که این خود، ابهام در ملاکها و معیارهای لازم برای جامعه‌شناس بودن یک متفکر را به همراه دارد.

(ب) هدف تحقیق

هدف اصلی: روشن کردن مسئله تاریخی جامعه‌شناس بودن یا نبودن ابن خلدون.

اهداف فرعی: لازمه تحقق هدف اصلی، مشخص کردن ملاکها و معیارهای لازم برای تمیز نظریات جامعه‌شناسی از غیر آن و در نهایت، مشخص کردن جامعه‌شناس از غیر جامعه‌شناس است که در واقع اهداف فرعی تحقیقند.

اهداف یاد شده با یکدیگر در ارتباطند؛ اگر به هدف مشخص کردن ملاکها و معیارهای نظریات جامعه‌شناسی نایل آییم یا به عبارتی؛ به این هدف نایل آییم که دانشمند علم جامعه‌شناسی باید چه ملاکها و معیارهایی داشته و اساساً باید پاسخگوی چه سؤالاتی باشد، آنگاه می‌توانیم به هدف اصلی تحقیق دست یابیم و در مورد جامعه‌شناس بودن یا نبودن ابن خلدون اظهار نظر کنیم.

ج) سؤالات تحقیق

همان‌طور که از عنوان تحقیق برمی‌آید و در بیان مسئله نیز به آن اشاره شد، سؤال اصلی تحقیق این است که آیا ابن خلدون جامعه‌شناس است؟ سؤالی که موجب مجادلات علمی بی‌شمار و باعث نگاشتن مقالات و نوشتارهای متعددی از این قبیل شده است. البته قبل از پاسخگویی به سؤال اصلی تحقیق، نیاز است به این سؤال پاسخ داده شود که ملاکها و معیارهای لازم برای تمیز نظریات جامعه‌شناسی از غیر آن چیست؟ به عبارت دیگر؛ دانشمند علم جامعه‌شناسی چه ملاکها و معیارهایی باید داشته باشد؟

سؤالات تحقیق با اهداف تحقیق در ارتباط بوده و خود سؤالات نیز با هم در ارتباط می‌باشند؛ به طوری که سؤال از جامعه‌شناس بودن یا نبودن ابن خلدون، سؤال از ملاکها و معیارهای نظریات جامعه‌شناختی و دانشمند این علم را پیش می‌کشد و پاسخ به این سؤالات فرعی، زمینه را برای پاسخگویی به سؤال اصلی تحقیق مهیا می‌کند. همچنین در راستای پاسخ و تبیین سؤالات تحقیق، یک چارچوب مفهومی که بیشتر بر آرای دورکیم تأکید دارد، ارائه می‌شود.

د) ادبیات تحقیق

در این قسمت برای تعمیق مطالب تحقیق و آشنایی بیشتر با ادبیات آن، به مرور چند تحقیق مرتبط با موضوع پرداخته، محتوا و نتایجشان را به اجمال تشریح و نقد و بررسی می‌کنیم. گفتنی است که تمامی تحقیقات از نوع توصیفی-تحلیلی‌اند. روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و شیوه تجزیه و تحلیل اطلاعات، کیفی است.

ابراهیم پاشا (۱۳۳۳) در تحقیقی با عنوان «ابن خلدون در نگاهی دیگر: آزمون بالقوگی‌های مفاهیم اجتماعی ابن خلدون با توجه به سیاق مفهوم‌سازی در فضای فکری جامعه‌شناسی» به دنبال این مطلب است که آیا می‌توان بین مفاهیم ابن خلدون و فضای جامعه‌شناسی کنونی ارتباطی پیدا کرد و در صورت ارتباط، به چه نتایجی رسیده است. وی پس از کنکاش در محتوای مقدمه ابن خلدون، به سؤالات خود پاسخ می‌دهد. وی پس از ربط منطقی محتوای فکری ابن خلدون و جامعه‌شناسی کنونی، ابن خلدون را از کنت و اسپنسر هم جامعه‌شناس تر می‌یابد و مفاهیم او را برای تحلیل زمان خود کافی می‌داند. نکته جالب توجه و مثبت تحقیق پاشا، ارزیابی وی از ابن خلدون به واسطه توجه او به مسئله تکوین و تحول است؛ دو مقوله‌ای که در این تحقیق نیز به بیانی دیگر به آن پرداخته خواهد شد. از نظر وی، ابن خلدون جامعه‌شناس است؛ چون به این دو مقوله پرداخته است. اما نقدی که به تحقیق وی وارد است، نقد ناروایی است که به نظریات

۲۸۱ ◆ بررسی جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون با تاکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم

ابن خلدون روا داشته است. از نظر پاشا، نظریات ابن خلدون برای جامعهٔ امروزی کاربرد نداشته، مربوط به جوامع گذشته است^۱ که به نظر نگارندگان نمی‌تواند انتقاد صحیحی باشد.^۲ همهٔ نظریات علوم اجتماعی به خصوص جامعه‌شناسی، بر بنیانهای نظری و داده‌های تاریخی استوارند. بینانهای نظری مانند فهم آنها از انسان، اجتماع یا جامعه و ... آنچه در گذر زمان قدیمی می‌شود داده‌های تاریخی است، نه بنیانها؛ البته بنیانها هم ممکن است که متفاوت باشد.

غلامرضا جمشیدیها (۱۳۷۷) هدف از نگارش مقالهٔ «پژوهشی در چگونگی تفسیر مقدمه ابن خلدون» را ترسیم دو جریان فکری موجود دربارهٔ نظریات و آرای ابن خلدون می‌داند تا توانسته باشد بر غنای این گونه مباحث بیفزاید. مقالهٔ مذکور تیپولوژی جامعی از دو نوع جریان فکری در مورد جامعه‌شناس بودن یا نبودن ابن خلدون و به طور کل در تفسیر اندیشه‌های او ارائه می‌دهد، اما این مقاله با وجود جامعیت تیپولوژیک آن، در سطح توصیف می‌ماند و در مورد جامعه‌شناس بودن یا نبودن وی نتیجه‌گیری نمی‌کند.

تحقیق دیگر، مطالعهٔ ناصرالدین غراب و تقی آزاد ارمکی (۱۳۷۹) با عنوان «نظریهٔ معرفت‌شناسی ابن خلدون» است. هدف این تحقیق، مشخص کردن موضع ابن خلدون در شناخت معرفت است. در این مقاله، ابن خلدون با ارسطو مقایسه شده و انتقادات وارده به ابن خلدون در زمینهٔ ارسطویی بودن روش او پاسخ داده شده است. آنها می‌نویسند: «ابن خلدون توانسته است به رغم به کارگیری اصطلاحات و عبارات مستعمل در فلسفه و منطقی زمان خود، از قالبهای روش‌شناسی ارسطویی رها گردد و زمینه را برای شناخت صحیح و علمی مهیا کند» (غراب و ارمکی، ۱۳۷۹: ۲۵۴). هر چند تحقیق یاد شده به صورت مستقیم به موضوع مورد بررسی تحقیق حاضر نمی‌پردازد، اما نتیجه‌گیری و استدلال آنها در توجه ابن خلدون به روابط علی میان پدیده‌ها برای شناخت، از جمله نتایجی است که مقالهٔ حاضر به صورت مبسوط‌تر به آن پرداخته و نتیجه‌گیری کرده است.

علیرضا شجاعی زند (۱۳۸۷) در تحقیقی با عنوان «چرا ابن خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی شد؟»، در گام اول با تعیین شاخصهایی (روش، موضوع و هدف)، جامعه‌شناس بودن ابن خلدون را اثبات کرده و در گام

۱. ابراهیم پاشا بیان می‌کند: «شاید ذکر این نکته درست باشد که آنچه وی تدوین کرده، از نظر محتوایی با هیچ معیاری نمی‌تواند در تبیین مسائل جامعه امروز مفید باشد؛ چون «وی تحلیلهای خود را بر اساس داده‌های تاریخی جامعه‌های بدوی قبیله‌ای عرب...» انجام داده (پرهام، ۱۳۶۰) که هیچ سنخیتی با نوع ترکیب ساختار جامعه‌های امروزی ندارد». (پاشا، ۱۳۷۳: ۸۲)

۲. به عنوان مثال، نظریهٔ عصیبت ابن خلدون مبنی بر اینکه وجود عصیبت غالب در یک جامعه که می‌تواند منجر به شکل‌گیری دولت مستقر گردد، امروزه برای بسیاری از دول عربی و... کاربرد دارد. عراق امروز نمونه‌ای مناسب (به عنوان شاهد تجربی) از نظریهٔ عصیبت است. دولت ضعیف در عراق به دلیل عصیبت ضعیف حاکمان است؛ کشوری که در آن کردها از یک طرف، اعراب شیعه از یک طرف و اعراب سنی از طرف دیگر که هر کدام دارای عصیبت قوی هستند، مانع از استیلا یک عصیبت برتر و در نهایت یک دولت مقتدر می‌گردند یا بحث ابن خلدون در مورد دولت و تمدن، که دولت را تمدن ساز دانسته و عامل توسعه می‌داند با نظریات جدید توسعه (ایوانز، ۱۳۸۲؛ بلاک و ایوانز، ۲۰۰۵) که مخالف اقتصاد لیبرال بوده و نوع دخالت دولت در رشد جامعه به ویژه بعد اقتصادی را بسیار مؤثر می‌داند، هم راستاست.

بعدی، علت بنیانگذار نشدن او را عدم وجود شرایط ساختاری زمینه‌ساز معرفی کرده است. تحقیق شجاعی زند در بخش بررسی جامعه‌شناس بودن ابن خلدون، با تحقیق حاضر تا حدی مشابهت دارد؛ اما به دیدگاه ابن خلدون در مورد مسئله نظم و تضاد پرداخته است.

جمشیدیه و بقائی سرابی (۱۳۹۰)، در پژوهشی دیگر با عنوان «ابن خلدون در مقام تبیین‌گری: پوزیتویست یا تاریخ‌گرا» روش تبیین ابن خلدون را بررسی و در نهایت این‌گونه نتیجه‌گیری کرده‌اند که: «در مقام تبیین‌گر پدیده‌های انسانی و اجتماعی، موضع پوزیتویسم برای ابن خلدون برارنده‌تر است تا موضع تاریخ‌گرایی» (جمشیدیه و بقائی سرابی، ۱۳۹۰: ۱۱۵) و در ادامه بیان می‌کنند: «برارنده‌تر بودن عنوان پوزیتویست بر آثار ابن خلدون به معنای فقدان مشخصه‌های تاریخ‌گرایی در آثار ابن خلدون نیست» (همان). مقاله حاضر نیز به طور مستقیم به موضوع این تحقیق پرداخته، اما پوزیتویسم معرفی کردن ابن خلدون در مقام تبیین‌گری، از نتایجی است که تحقیق حاضر نیز بر آن صحه گذاشته و روش تبیین ابن خلدون را مشابه پوزیتویسم‌هایی چون کنت و دورکیم دانسته و این مطلب را یکی از علائم جامعه‌شناس بودن ابن خلدون دانسته است.

در این مقاله سعی می‌کنیم تا حد توان از منظری نوتر، به طور تفصیلی‌تر و با چارچوب مفهومی منسجم‌تری به جامعه‌شناس بودن یا نبودن ابن خلدون پرداخته، کمبود کار تحقیقاتی در این زمینه را پوشش دهیم. در این مقاله علاوه به بحث مفصل‌تر درباره دو معیار «موضوع» و «روش» در جامعه‌شناس بودن، معیار مهم دیگری در جامعه‌شناس بودن معرفی و اضافه شد و آن، «پرداختن به پاسخ سؤالات اساسی و بنیانی جامعه‌شناسی»؛ یعنی «پاسخ به سؤالات نظم و تغییر» است.

ه) چارچوب مفهومی

در پاسخ سؤال این تحقیق، طراحی چارچوبی مفهومی بنا به سنت روش تحقیق الزامی است. برای محک زدن اندیشه‌های ابن خلدون که آیا با جامعه‌شناسی قرابت و نزدیکی دارد، نیاز به داشتن معیارها و ملاک‌هایی عقل‌پسند و منطقی است که مورد قبول علم جامعه‌شناسی هم باشد. قبل از تعیین ملاکها و معیارهای مورد نظر، مروری اجمالی بر دو رهیافت اصلی روش‌شناختی انجام می‌گیرد تا تفاوت‌های اصلی آنها آشکار شود.

دو مکتب روش‌شناختی متضاد در جامعه‌شناسی وجود دارد: پوزیتویسم و هرمنوتیک، که امروزه رویکردهای روش‌شناختی پوزیتویسم غالب است. در روش هرمنوتیک، واقعیت اجتماعی به عنوان موضوع جامعه‌شناسی در بیرون وجود ندارد، بلکه این انسان است که واقعیت را پدید آورده یا بساخت می‌کند و به آنها معنی می‌دهد. پس موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی از منظر هرمنوتیسین‌ها از جنس معناست و قبل از

۲۸۳ ◆ بررسی جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون با تأکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم

تیین باید فهم و تفسیر شود. در حالی که از منظر پوزیتویسم‌ها واقعیت اجتماعی واقعاً ملموس بوده و پیش از آنکه ما به آنها معنی دهیم، خود دارای هویت مستقل هستند، قبلاً معنی شده و پیش از ما ساخته شده‌اند. پس موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی (پدیده‌های اجتماعی) همچون پدیده‌های دیگر تابع قوانین طبیعی بوده، شناخت آنها باید از طریق مشاهده و تجربه و با تکیه بر اصل علیت صورت پذیرد. (محسنی، ۱۳۹۲)

با توجه به اینکه هدف ما در این قسمت، استخراج ملاکها و معیارهای یک جامعه‌شناس است و نه مجادلات علمی روش‌شناختی و نقد آنها، هر دو دیدگاه را (که طرفداران زیادی در جامعه‌شناسی دارند) می‌توان به عنوان چارچوب مفهومی تحقیق انتخاب کرد. در این مقاله دیدگاه پوزیتویسم را که به نظر می‌رسد دیدگاه غالب بوده و جامعه‌شناسان اولیه چون کنت و دورکیم نیز بر این سنت روش‌شناختی‌اند، انتخاب می‌شود. انتخاب مکتب پوزیتویسم، به دلیل برتری آن بر هرمنوتیک نیست، بلکه به دلیل غالب بودن و داشتن طرفداران زیاد آن است. پس اگر ابن خلدون با معیارهای پوزیتویسمی محک زده شده و سربلند فائق شود، بنابر این او هم یک جامعه‌شناس است و اگر هم فائق نیاید، حداقل وی با معیارهای پوزیتویسمی مورد تأکید دورکیم، جامعه‌شناس نبوده و شاید نظریات وی با معیارهای جامعه‌شناسی تفسیری سازگار باشد.

انتخاب نظریات روش‌شناختی دورکیم نیز به این دلیل است که وی به مکتب پوزیتویسم تعلق دارد و با تألیف کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی (۱۳۶۸)، تفکر روش‌شناختی غالب را در جامعه‌شناسی وضع کرد و اندیشه‌های کنت را در جهت تأسیس جامعه‌شناسی علمی ادامه داد و پروراند.

در این قسمت، با رجوع به اندیشه‌های روش‌شناختی دورکیم که از جانب جامعه علمی جامعه‌شناسی، به عنوان یکی از پایه‌گذاران این علم شناخته می‌شود و عمومیت بیشتری دارد، ملاکها و معیارهای مورد نظر را استخراج می‌کنیم؛ ملاکهایی که مورد قبول خود جامعه‌شناسان بوده و از این منظر کاملاً درخور توجه است. در بخش بعدی، با رجوع به تحقیقات ابن خلدون، دست به سنجش عیار جامعه‌شناختی کارهای تحقیقاتی وی می‌زنیم تا از این ره بتوان در مورد جامعه‌شناس بودن و نبودن او اظهار نظر کرد. همچنین سؤالات اساسی در جامعه‌شناسی مورد بررسی و طرح‌ریزی قرار خواهد گرفت تا از منظری نوتر هم به تبیین سؤال تحقیق دست یازیم.

جامعه‌شناسی، چنانکه دورکیم در نظر دارد، همانا مطالعه پدیده‌های اساساً اجتماعی و تبیین آنها به نحوی جامعه‌شناختی است. دریافت دورکیم از جامعه‌شناسی مبتنی بر نظریه‌ای درباره پدیده اجتماعی است. [از نظر دورکیم] برای وجود جامعه‌شناسی دو چیز لازم است: از یک سو لازم است که موضوع این علم موضوعی خاص؛ یعنی از موضوعهای علوم دیگر متمایز باشد. از سوی دیگر، لازم است که این موضوع به نحوی همانند با پدیده‌هایی که موضوع علوم دیگرند مشاهده و تبیین شود. این دو شرط به بیان دو عبارت مشهور می‌انجامد که معمولاً مخلص از اندیشه دورکیم به شمار می‌روند. پدیده‌های اجتماعی را باید در

حکم اشپای واقعی در نظر گرفت؛ خصیصه پدیده اجتماعی آن است که اجباری بر افراد وارد می‌کند (آرون، ۱۳۸۲: ۴۱۱-۴۱۰). دورکیم پدیده اجتماعی را این‌گونه تعریف می‌کند: «هر نوع شیوه عمل تثبیت شده یا نشده‌ای که می‌تواند اجباری خارجی بر فرد وارد کند یا ضمن دارا بودن هستی خاص؛ یعنی مستقل از تظاهرات فردی خویش، خصلتی عام در پهنه جامعه دارد، پدیده اجتماعی نامیده می‌شود» (همان: ۴۱۳-۴۱۲). کانون اندیشه روش‌شناختی دورکیم را می‌توان این‌گونه بیان کرد: «پدیده اجتماعی، پدیده‌ای است خاص خود. این پدیده که زائیده با هم ترکیب‌شدگی افراد است، از لحاظ ماهیت با آنچه در حد وجدانهای فردی روی می‌دهد تفاوت دارد» (همان: ۴۲۱).

منظور شیء‌گونه بودن پدیده‌های اجتماعی از نظر دورکیم این است که باید خود را از پیش‌داوری‌ها و مفاهیم قبلی که فلج‌کننده ادارک علمی‌اند، رها کرد. باید پدیده‌های اجتماعی را از بیرون مشاهده کرد و درست به همان نحوی که پدیده‌های طبیعی کشف می‌شوند، کشف کرد (همان: ۴۱۱). منظور از اجبار از نظر دورکیم، خصلتی خارجی است که با آن می‌توان پدیده‌های اجتماعی را تشخیص داد (همان: ۴۱۴). به عنوان مثال، دورکیم اجبار را در یک نشست عمومی یا در بین انبوه خلق، هنگامی که یک احساس یا یک واکنش جمعی، مثل خنده، به همگان منتقل یا بر همگان تحمیل می‌شود، می‌بیند، نمودی که ذاتاً و اساساً اجتماعی است. بر همین اساس از نظر وی، مد، جریانهای عقیده که موجب ازدواج، خودکشی و باروری کم و بیش شدید می‌شوند، نظام ارزشهای اخلاقی، تربیت، حقوق یا اعتقادات دارای اجبار هستند (همان: ۴۱۲) و بنابر این، هر کدام یک پدیده اجتماعی‌اند.

از نظر دورکیم، علل نمودهای اجتماعی باید در محیط اجتماعی جستجو شود. ساخت جامعه مورد نظر همانا علت نمودهایی است که جامعه‌شناسی قصد شناساندن آنها را دارد. به بیان دورکیم: «تیین حیات اجتماعی را در طبیعت خود جامعه باید جستجو کرد» یا اینکه «خاستگاه اولی هر فرایند اجتماعی را، دارای هر اهمیتی که باشد، باید در ساختمان محیط اجتماعی درونی جستجو کرد». از نظر دورکیم، علت مؤثر محیط اجتماعی، تا حدودی شرط وجود جامعه‌شناسی علمی است (همان: ۴۱۹-۴۱۸). به نظر می‌رسد این مقدار شرح و توضیح از اندیشه‌های روش‌شناختی دورکیم کافی باشد تا کمک کند بتوانیم معیارهای جامعه‌شناس بودن و به عبارت دیگر؛ جامعه‌شناس کیست را به عنوان چارچوب مفهومی تحقیق استخراج کنیم.

(و) جامعه‌شناس کیست؟

اولین نکته مورد توجه دورکیم، موضوع علم جامعه‌شناسی است. بر اساس نظریات دورکیم، موضوع مورد بررسی دانشمند جامعه‌شناس، پدیده‌های اجتماعی‌اند با ویژگی‌هایی که قبلاً گفته شد. بر همین اساس، وی: خودکشی، تقسیم کار، وجدان جمعی، همبستگی اجتماعی، دین و...؛ مارکس: نزاع طبقه اجتماعی و

۲۸۵ ◆ بررسی جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون با تأکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم

نزاع طبقاتی، نظام طبقاتی، انقلاب، دین و ...؛ وبر^۱: دین، طبقه اجتماعی، سرمایه‌داری، انواع عقلانیت و سلطه، بوروکراسی و ... را پدیده‌های اجتماعی و موضوع علم جامعه‌شناسی دانسته‌اند. دومین مطلب مورد بررسی دورکیم، روش تبیین موضوعات جامعه‌شناسی است. دورکیم روش تبیین پدیده‌های اجتماعی را علیت مؤثر محیط اجتماعی دانسته، این علیت را تا حدودی شرط وجود جامعه‌شناسی می‌داند.

معیار بعدی، مشخص کردن سؤالات اساسی و بنیانی موجود در علم جامعه‌شناسی و به تبع در بین جامعه‌شناسان است؛ مشخص کردن این نکته که کارهای تحقیقاتی جامعه‌شناسان معطوف به چه سؤالات اصلی و بنیانی بوده است. بررسی آرا و اندیشه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک نشان می‌دهد که بین همه آنها در شرایط اجتماعی مختلف سؤالات مشترکی وجود دارد که هر کدام از آنها به نحوی به آنها پرداخته‌اند. سؤال اول عبارت است از تحول تاریخی یا تغییر جوامع در تاریخ؛ یعنی اینکه جوامع چگونه تحول پیدا کرده و از وضعی به وضع دیگر تغییر می‌کنند. سؤال بعدی، سؤال از نظم یا چگونه سامان دادن جامعه است که جامعه‌شناسان گاه به هر دو، به یکی از این دو سؤال یا به یک سؤال و نیم نگاهی به سؤال بعدی پرداخته‌اند. چیزی که مهم است مشخص شدن سؤالات متداول جامعه‌شناسان است؛ اما اینکه چرا بعضی به طور کامل به این دو موضوع نپرداخته‌اند، منبعث از شرایط اجتماعی زمانشان بوده و بحث در مورد آن در این مقال نمی‌گنجد. آگوست کنت در پاسخ به سؤال تغییر، عامل هوش و پیشرفت ذهن را اصالت داده و بر همین اساس، پیشرفت جوامع را بر اساس مراحل رشد اندیشه تبیین می‌کند. از نظر وی، مراحل تحول جوامع بر اساس پیشرفت ذهن عبارت است از: ۱. حالت ربانی، ۲. متافیزیک، ۳. مرحله اثباتی. کنت در پاسخ به سؤال نظم، مذهب را به عنوان عامل نظم‌بخشی و سامان دادن به جوامع می‌داند. از نظر وی، بنیاد نظم اجتماعی در مذهب است (همان، ۱۲۲). دورکیم، پاره‌تو و وبر، بنیاد نظم اجتماعی را در باورهای مشترک می‌دانند. نظریه وجدان جمعی دورکیم در پاسخ به سؤال نظم و نظریه تقسیم کار او پاسخ به سؤال تغییر در جوامع است. با تقسیم کار و تخصصی شدن فعالیتها جوامع رشد کرده و از حالت مکانیکی به ارگانیکی تحول می‌یابند. پراکندگی نامتوازن بقایای حکومتی در جامعه از نظر پاره‌تو عامل تحول و چرخش نخبگان بوده و در واقع؛ پاسخ وی به سؤال تغییر بوده است. پاسخ مارکس به سؤال تغییر، نزاع طبقاتی نشئت گرفته از اختلاف زیربنا و روبنا بوده که با تغییر زیربنا، روبنا نیز مجبور به تغییر است و در مقابل، وبر عامل تغییر را روبنایی می‌داند. اثر اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری وبر، در واقع پاسخ به سؤال تغییر است. جامعه‌شناسان دیگر هم هر کدام به نوعی به این سؤالات پرداخته‌اند.

۱. هر چند از لحاظ روش‌شناختی بین وبر و دورکیم اختلاف وجود دارد، اما موضوعات مورد بررسی از لحاظ اجتماعی بودن شبیه به هم است.

پس به طور خلاصه می‌توان گفت برای محک زدن جامعه‌شناس بودن یک متفکر، سه معیار و ملاک موضوع، روش و پاسخگویی به سؤالات اساسی مد نظر در علم جامعه‌شناسی را می‌توان معرفی کرد. با وجود این استدلال‌ات و تعیین ملاکها و معیارها، برای پاسخگویی به سؤال اصلی تحقیق، می‌توان به آرا و نظریات ابن خلدون رجوع کرد.

ز) روش تحقیق

نوع تحقیق حاضر، توصیفی-تحلیلی و راهبرد اصلی آن مبتنی بر تحقیق اکتشافی است. در این تحقیق با روش اسنادی یا کتابخانه‌ای، داده‌ها گردآوری می‌شود و یافته‌ها به صورت کیفی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. برای پاسخگویی به سؤال اصلی تحقیق، ابتدا مروری بر ادبیات تحقیق انجام داده تا معلوم شود تحقیقات قبلی تا چه حد به این سؤال پاسخ داده و چه نقدهایی بر آنها وارد است.

در این تحقیق با رجوع به اثر ابن خلدون (مقدمه) داده‌های (یافته‌های) تحقیق را گردآوری کرده تا به صورت کیفی و به کمک استدلال‌ات عقلی و منطقی، جامعه‌شناس بودن ابن خلدون را با توجه به ملاکها و معیارهای مستخرجه از چارچوب مفهومی، مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

ح) یافته‌های تحقیق

در این قسمت تلاش می‌شود با رجوع به نظریات و کارهای تحقیقاتی ابن خلدون (۱۳۹۰) در کتاب مقدمه، آنها را با معیارهای مشخص شده در چارچوب مفهومی محک زده تا از این ره بتوان به پاسخ سؤال اصلی تحقیق پرداخت. نخست بعضی از موضوعات و نظریاتی را که ابن خلدون مورد بررسی قرار داده به طور مختصر بیان می‌کنیم، سپس به روش تبیین او پرداخته، بعد از آن به این موضوع پرداخته می‌شود که آیا وی توانسته است سؤالات مد نظر در جامعه‌شناسی پاسخ دهد یا خیر؟

عصیبت ابن خلدون را می‌توان پیوند اجتماعی مبتنی بر روابط خویشاوندی یا مشابه آن تعریف کرد که وحدت و انسجامی بین افراد گروه پدید می‌آورد که نیرویی جهت ایجاد تحولات و تغییرات ژرف سیاسی به ویژه تغییر دولتها را در اختیار آنها قرار می‌دهد. در واقع؛ عصیبت، نوعی روابط قومی و خویشاوندی و ملی است و فرد را به قبیله و قوم خود متصل می‌کند.

وی عوامل حصول عصیبت را این گونه بیان می‌کند:

بررسی جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون با تاکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم ۲۸۷

۱. **پیوند خویشاوندی:** وی در فصل هشتم از باب دوم کتاب خود می‌نویسد: «زیرا پیوند خویشاوندی به جز در مواردی اندک، در بشر طبیعی است و از موارد آن، نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان است، در مواقعی که ستمی به آنان برسد یا در معرض خطر واقع شوند؛ زیرا عضو هر خاندانی وقتی ببیند به یکی از نزدیکان وی ستمی رسیده یا نسبت به او دشمنی و کینه‌توزی شده است در خود یک زبونی و خواری احساس می‌کند ... لیکن به سبب همین امر مشهور همبستگان به یآوری خویشاوند خود وادار می‌شوند تا زبونی و خواری را از خود دور کنند؛ چه می‌پندارند به یکی از کسانی که از جهتی به آنان منسوب است ستمگری رسیده است». (همان: ۲۴۲)

۲ و ۳. **هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف):** ابن خلدون در کتاب خود می‌نویسد: «مسئله هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف) نیز از همین قبیل است؛ زیرا غرور قومی هر کس نسبت به هم‌پیمان و هم‌سوگندش به علت پیوندی است که در نهاد وی جایگیر می‌گردد و ...» (همان: ۲۴۲). در زیرنویس کتاب مقدمه ابن خلدون، مقصود از ولاء، یاری رساندن و معاونت به یکدیگر آورده شده و منظور از حلف، سوگندی است که بدان با هم پیمان دوستی می‌بندند. حلف قبایل را به یکدیگر نزدیک می‌کند، هر چند پیوند خانوادگی با هم نداشته باشند. (همان: ۲۴۳)

۴. **دعوت دینی:** ابن خلدون عامل دین را نیز یکی از عوامل افزایش عصیت می‌داند. از نظر وی، حاکمان کشوری که هر چند دارای نیروی فراوان و به تبع آن عصیت بیشتریند اما به دلیل داشتن مقاصد باطل و عدم قبول دعوت یک دین حقیقی از مرگ می‌هراسند و مغلوب قومی می‌شوند که از لحاظ عده کمتر، اما به دلیل داشتن یک دین حقیقی، عصبیتشان دو چندان شده است. وی می‌نویسد: «و خداوندان کشوری که اینان [گروندگان به دین حق] دولت آنها را مطالبه می‌کنند هر چند از لحاظ عدد چندین برابر آن قوم باشند، چون مقاصد متباین باطلی دارند و از مرگ می‌هراسند، شکست و خذلان ایشان مسلّم و به هیچ رو نمی‌توانند با چنین گروهی مقاومت کنند هر چند از آنها فزون‌تر باشند، بلکه بی‌شک مغلوب می‌شوند». (همان: ۳۰۳)

ابن خلدون نتایج عصیت را غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جان‌سپاری برای یاران می‌داند. وی در فصل نخستین از باب سوم کتاب خود می‌نویسد: «غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جان‌سپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش، از نتایج عصیت است». (همان: ۲۹۴)

ابن خلدون در فصل هفدهم از باب دوم و فصل نخستین از باب سوم (همان: ۲۶۴، ۲۹۴)، هدف عصیت را با واژه‌هایی همچون: فرمانروایی، کشورداری، تشکیل دادن کشور و دودمان دولت، غلبه و تسلط برای

رسیدن به پادشاهی مساوی می‌داند. ابن خلدون این گونه استدلال می‌کند: «حمایت و دفاع و توسعه‌طلبی و هر امری که بر آن اجتماع می‌کنند، از راه عصیبت میسر می‌شود و هم بیان کردیم که آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنان را از تجاوز به یکدیگر باز دارد. و آن نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) ناگزیر باید در پر تو قدرت عصیبت بر مردم غلبه یابد و گر نه در امر حاکمیت توانایی نخواهد یافت و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد...» (همان: ۲۶۵-۲۶۴) و همچنین بیان می‌دارد: «غلبه و قدرت و مدافعه بی‌گمان از راه عصیبت پدید می‌آید چون غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جان‌سپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصیبت است.» (همان: ۲۹۴)

چنانکه گذشت، عصیبت پدیده‌ای اجتماعی است؛ چرا که ریشه‌های اجتماعی محرز دارد. عصیبت به زعم ابن خلدون، حاصل شبکه‌ای از روابط اجتماعی به نام خویشاوندی است و همچنین حاصل هم‌پیمانی و هم‌سوگندی (که در واقع یک نوع قرارداد اجتماعی بین اعضای یک جامعه است) و دین (که خود علاوه بر قدسی بودن، پیوندی عمیق با اجتماع و روابط اجتماعی موجود در جامعه داشته و همواره متأثر از جامعه بوده است) می‌باشد. البته ابن خلدون عامل عصیبت را نیز بر دین مؤثر می‌داند. به عبارت دیگر؛ بین این دو یک رابطه دوسویه قائل است. وی عصیبت برآمده از اجتماع را عامل رشد و گسترش دین می‌داند و می‌نویسد: «هر دعوتی که باید به وسیله آن عموم و اکثریت مردم را بدان واداشت، ناچار باید متکی به عصیبت باشد و چنانکه گذشت در حدیث صحیح آمده است که خدای هیچ پیامبری را بر نیانگیخت مگر آنکه در میان قوم خویش ارجمندی و خویش‌داری داشت و هرگاه این امر برای پیامبران که شایسته‌ترین مردم در خرق عادتند، ضرور باشد، برای جز آنان به طریق اولی لازم خواهد بود» (همان: ۳۰۴) و در جای دیگر می‌گوید: «دعوت ایشان [پیامبران] به پشتیبانی عشایر و جمعیتها پیش می‌رود با آنکه ایشان اگر خدا بخواهد به وسیله همه جهان هستی آنان را تأیید می‌کند، لیکن خدا بی‌گمان امور را بر همان مستقر عادت جریان می‌دهد و خدا حکیم داناست.» (همان: ۳۰۵)

نتایج عصیبت شبیه به نتایج قوم‌مداری^۱ است. موضوعی که قرن‌ها بعد از جانب جامعه‌شناسان کلاسیک به آن پرداخته شد. وی دولت را هدف عصیبت می‌داند. به زبانی ساده‌تر؛ وی دولت را نیز یک پدیده اجتماعی می‌داند. هر چند در تحلیلهای دیگر خود به دولت هم اصالت می‌دهد.

ابن خلدون عوامل مؤثر بر شکل‌گیری دولت را این گونه بیان می‌کند:

۲۸۹ \diamond بررسی جامعه‌شناس بودن ابن خلدون با تاکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم

۱. **عصبیت:** ابن خلدون پس از ارائه شواهد تجربی - تاریخی متعدد از نقش عصبیت در تشکیل و حفظ دولتها، نتیجه‌گیری می‌کند: «... پس می‌توان گفت که بنیان نهادن دولت در آغاز کار و حفظ و نگهداری آن در پرتو این عصبیت است» (همان: ۲۹۴). همچنین بیان می‌دارد: «آنان که بهره‌افری از عصبیت دارند و روح جهانگیری و غلبه ایشان همچنان در جوش و خروش است، فرصت را مغتنم می‌شمرند و برای رسیدن به پادشاهی ... همت می‌گمارند ...، پیروز می‌گردند» (همان: ۲۷۹).

۲. **ترکیب جمعیتی:** ابن خلدون در فصل نهم از باب سوم استدلال می‌کند که در مرز و بومهایی که دارای قبایل و جمعیت‌های فراوان و گوناگون است، به ندرت ممکن است دولتی نیرومند دوام یابد: «زیرا اختلاف عقاید و تمایلات که به دنبال هر یک از آنها عصبیتی است مانع عصبیت دیگر می‌شود^۱ و از این رو، مخالفت با دولت و خروج و قیام بر ضد آن، پیاپی فزونی می‌یابد؛ هر چند خود آن دولت هم متکی به عصبیتی باشد» (همان: ۳۱۳).

ابن خلدون برای دولت و به عبارت دیگر؛ برای هر تمدنی، پنج مرحله در نظر می‌گیرد:

مرحله اول: دوران پیروزی: «مرحله نخستین دوران پیروزی، به هدف و طلب و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین است...» (همان: ۳۳۴).

مرحله دوم: دوران خودکامگی: «دوران خودکامگی (حکومت مطلق) و تسلط یافتن بر قبیله خویش و مهار کردن آنان از دست‌درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری است...» (همان).

مرحله سوم: دوران آسودگی و آرامش: «مرحله سوم، دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای برخورداری و به دست آوردن نتایج و ثمرات پادشاهی است. نتایجی که طبایع بشر بدانها دل بسته و آرزومند است؛ مانند کسب ثروت و به یادگار گذاشتن آثار جاوید و نام‌آوری و شهرت‌طلبی» (همان: ۳۳۵-۳۳۴).

مرحله چهارم: دوران خرسندی و مسالمت‌جویی: در این مرحله رئیس دولت با پادشاهان مثل خود تعامل و از آنها تقلید می‌کند. ابن خلدون می‌نویسد: «رئیس دولت در این مرحله به آنچه گذشتگان وی پایه‌گذاری کرده‌اند قانع می‌شود و با پادشاهان همانند خویش راه مسالمت‌جویی پیش می‌گیرد و در آداب و رسوم و شیوه سلطنت به تقلید از پیشینیان خویش می‌پردازد...» (همان: ۳۳۵).

۱. مانند کشورهایی که در عصر ما دارای احزاب گوناگونند و پیوسته کابینه دچار بحران می‌شود و در نتیجه کشمکش احزاب پس از اندک مدتی، دولت جدیدی روی کار می‌آید.

مرحله پنجم: دوران اسراف و تبذیر: «رئیس دولت در این مرحله آنچه را که پیشینیان او گرد آورده‌اند در راه شهوت‌رانی‌ها و لذایذ نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش در محفله‌ها و مجالس عیش تلف می‌کند و یاران و همراهان بد و نابکاری برمی‌گزینند...» (همان: ۳۳۶-۳۳۵)

همان‌طور که اشاره شد، دولت، حاصل عصبیت و یک پدیده اجتماعی است. وی عامل ترکیب جمعیتی را هم به عنوان یک عامل اجتماعی از عوامل تشکیل دولت می‌داند. از نظر وی، تنوع قومیتها که عصبیتهای چندگانه را در پی دارد، مانع برتری یک عصبیت مطلق و در نهایت تشکیل دولت مستقر می‌شود (همان: ۳۱۳). این موضوع، تحلیل جامعه‌شناختی از دولت را قوی‌تر می‌کند. عصبیتهای چندگانه که نتیجه وجود قومیتها با تمایلات، عقاید و آداب و رسوم مختلف است، خود کاملاً پدیده‌هایی اجتماعی‌اند.

ابن خلدون در نظریه چرخشی دولت (همان: ۳۲۴-۳۱۷) سه عامل «خودکامگی»، «ناز و نعمت و تجمل‌خواهی» و «تن‌آسانی» را موجب پیری و فرسودگی دولت و در نهایت، انحطاط دولتها و روی کار آمدن دولتی با عصبیت قوی‌تر می‌داند. مطلبی که پاره‌تو بیش از شش قرن بعد در قالب نظریه چرخش نخبگان، با کمی تفاوت محتوا و البته شباهت چرخشی و دوری بودن ارائه داد.

ابن خلدون در فصل پانزدهم از باب دوم (همان: ۲۶۳-۲۵۹)، نظریه نسلها را پایه‌گذاری می‌کند. وی تطوّر نسلها را بیان می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه نسلی از بزرگی و ارجمندی به زوال و پستی سیر می‌کند. وی نسلها را این‌گونه می‌نامد: ۱. بنیانگذار، ۲. مباشر، ۳. مقلد، ۴. نسلی که خصال قبیله و عصبیت خود را به طور کل فراموش می‌کند. ابن خلدون در مورد تحول نسلها همانند نظریه دولت خود که عصبیت را عامل تحول می‌داند، افول عصبیت از نسلی به نسل بعد را موجب نابودی یک نسل می‌داند.

ابن خلدون شکل‌گیری صنعت را به علت نیاز مردم و وجود تقاضا از جانب آنان و همچنین نوع صنعت را متأثر از فزونی جمعیت و شهرنشینی می‌داند: «زیرا صنعت مزبور، مورد نیاز عموم اهالی شهر می‌باشد و کاری که در یک شهر ضرور نباشد و عامه مردم بدان احتیاج نداشته باشند، کسی بدان توجه نمی‌کند و متروک می‌گردد؛ زیرا پیشه‌کننده آن سودی نمی‌برد... و صناعی که از نظر عادات و کیفیات زندگانی تجملی مورد نیاز (توانگران) می‌باشد، تنها در شهرهای پرجمعیت و بسیار آباد که آداب و شئون زندگانی تجملی و حضارت را پیش می‌گیرند رواج می‌یابد؛ مانند شیشه‌گری و زرگری و عطرسازی و...» (همان: ۷۴۶-۷۴۵).

خلدون تحلیلی جامعه‌شناختی از صنعت ارائه داده است.

۲۹۱ \diamond بررسی جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون با تاکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم

نکته جالب توجه در مورد نظریه انواع اجتماعی ابن خلدون این است که اکثر جامعه‌شناسان کلاسیک نظریه‌ای شبیه به نظریه انواع اجتماعی ابن خلدون پرورده‌اند؛ با این تفاوت که نظریه ابن خلدون متقدم‌تر بوده و چند صد سال قبل ارائه شده است. نظریه همبستگی مکانیکی و ارگانیکی دورکیم، جامعه جنگجو و صنعتی اسپنسر، گمیشافت و گزل‌شافت تونیس و... نمونه‌هایی از این دستند. گویی جامعه‌شناس بودن و ارائه نظریه‌ای در این باب لازم و ملزوم هم می‌باشند. به نظر می‌رسد شبیه‌ترین نظریه انواع اجتماعی نزدیک به نظریه ابن خلدون، نظریه فردیناد تونیس است که در مورد اجتماعات شهری (گزل‌شافت) و محلی (گمیشافت) که اجتماعات روستایی نمونه بارزی از آن است، بحث کرده است. ابن خلدون به تفصیل، ویژگی‌ها و صفات دو نوع اجتماع بادیه‌نشین (بدوی) و شهرنشین (حضری) را در صفحات ۲۴۶-۲۲۹ توصیف می‌کند.

با این یافته‌ها می‌توان نتیجه گرفت موضوعات مورد بررسی ابن خلدون با موضوعات جامعه‌شناسان کلاسیک تفاوتی نداشته و وی شرط اول جامعه‌شناس بودن را داراست.

شرط دوم، روش تبیین وقایع و پدیده‌های اجتماعی است. روش ابن خلدون در اکثر قریب به اتفاق تحقیقاتش این گونه است که قائل به علیت مؤثر اجتماعی است؛ همچون جامعه‌شناسان کلاسیک مثل کنت و دورکیم. او سلسله‌ای از روابط علت و معلولی را برای تبیین پدیده مورد نظر ترسیم و در خلال استدلال یا پس از آن، برای اثبات مدعای خود شروع به آوردن شواهد تجربی- تاریخی می‌کند و به بیان خودش در اثبات مدعا «برهانی طبیعی، کافی و آشکار» (همان: ۳۲۶) می‌آورد. وی می‌نویسد: «و اصل قضیه این است که انسان، ساخته و فرزند عادت و مأنوسات خود می‌باشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و به هر چه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آنکه خوی و ملکه و عادت او شود و سرانجام همان چیزی جانشین طبیعت و سرشت او می‌شود. و اگر این وضع را در مردم مورد دقت قرار دهیم، نمونه‌های صحیح و بسیاری از آن خواهیم یافت. و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند» (همان: ۲۳۶). وی از قیاس به استقراء و مشاهدات تجربی می‌رسد؛ به طوری که همچون جامعه‌شناسان کلاسیک به دنبال کشف قوانین علمی است. وی می‌نویسد: «و از صنایع و ملکه آن، همواره قانونی علمی حاصل می‌شود... و به همین سبب از استواری در آزمایشها و تجربه‌ها فایده خردی (خاص) نصیب او می‌شود... و اینها همه قوانینی هستند که از آنها علمی تنظیم می‌یابد و بالتجربه از دانشهای مزبور فزونی خرد حاصل می‌شود» (همان: ۸۵۷-۸۵۶).

ابن خلدون پس از استدلال در مورد اثر دولت بر تمدن، نمونه‌های تجربی- تاریخی این مدعا را تمدن ایران، مصر، افریقایه، مغرب، شام، عراق و... می‌آورد (همان: ۷۳۴-۷۳۰ و ۳۳۷-۳۳۶) و نیز پس از استدلال و

بیان روابط علت و معلولی، از تأثیر دین بر عصیبت و افزایش آن شواهد تجربی- تاریخی، این مدعا را غلبه دولت‌های لمتونه و موحدان بر مردم مغرب می‌آورد (همان: ۳۰۳). او همچنین شواهد خود را بر تأثیر عصیبت بر دین، شرح حال ابن قسی و شوراندن اندلس توسط او و همچنین روش پیامبران در دعوت و ... را عنوان می‌کند (همان: ۳۰۸-۳۰۴) و شواهد تجربی- تاریخی تأثیر تمدن بر صنایع را پس از استدلال در این باب، وضعیت اندلس، عراق، شام، مصر، تونس و ... بیان می‌کند (همان: ۷۹۷-۷۹۵). موارد یاد شده نمونه‌هایی از روش تبیین نزد ابن خلدون است؛ یعنی استدلال علی و منطقی در باب پدیده‌های اجتماعی با اصالت بخشیدن به علیت مؤثر اجتماعی و سپس آوردن نمونه‌های تجربی- تاریخی در اثبات مدعای خود.

پس از بررسی روش ابن خلدون، نوبت بررسی وضعیت وی در باب سؤالات متداول جامعه‌شناسان است. ابن خلدون برای پاسخ به سؤالات مد نظر، به تدوین و تأسیس علم عمران که از نظر وی علمی نوین است، پرداخت. او برای یافتن پاسخ تغییر و نظم، به کالبدشکافی مفاهیم مختلفی پرداخت و الگوهای نظری متعددی را ابداع کرد. وی نظریه دوری (چرخشی) را به حوزه سیاست یا آمد و شد دولتها محدود کرد و نظریه خطی نامحدود را که مراحل دولت (همان: ۳۳۵-۳۳۴) را ترسیم می‌کند، به طور عام برای تبیین نحوه تحول تمدنها ساخت و پرداخت. وی برای سؤال نظم به نظریه عصیبت^۱ و قدرت تکیه می‌کند و از دو نوع سیاست استقرار نظم در اجتماع؛ یعنی سیاست شرعی و عقلی (همان: ۵۹۱-۵۹۰) سخن به میان می‌آورد. با توجه به یافته‌های تحقیق در مورد موضوعات مورد بررسی ابن خلدون، روش تبیین پدیده‌ها و نیز پاسخگویی وی به سؤالات علم جامعه‌شناسی، می‌توان وی را جامعه‌شناس خواند.

ط) بحث و نتیجه‌گیری

سؤال این تحقیق که در نتیجه تضاد آرا در مورد جامعه‌شناس بودن ابن خلدون شکل گرفت، با هدف روشن کردن ابهامات در مورد یک واقعت و حقیقت تاریخی و نیز دستیابی به مقیاسی مشخص در مورد قضاوت و بررسی این گونه موضوعات انجام یافت. بر اساس یافته‌های تحقیق که با رجوع به متن مقدمه ابن خلدون حاصل شد، موضوعات مورد بررسی ابن خلدون با موضوعات مورد بررسی جامعه‌شناسان کلاسیک تفاوت چندانی نداشت و وجه اجتماعی موضوعات محرز بود. از لحاظ روش، ابن خلدون علیت اجتماعی مورد قبول جامعه‌شناسان را اصالت داده، به مشاهدات تجربی- تاریخی نیز

۱. هر چند عصیبت، به زعم ابن خلدون، پاسخ به سؤال تضاد و تغییر هم به شمار می‌رود.

۲۹۳ **بررسی جامعه‌شناسی بودن ابن خلدون با تاکید بر قواعد روش‌شناختی امیل دورکیم**

پرداخته است. ابن خلدون با نظریات دوری (چرخشی) و نظریه خطی نامحدود، به سؤال تغییر و با نظریه عصیبت و سیاست، به سؤال نظم پاسخ داد. البته عصیبت، پاسخ به سؤال تغییر نیز به شمار می‌رود. بر اساس این معیارها و ملاکها، ابن خلدون نیز در زمره جامعه‌شناسان قرار دارد. همچنین همان‌طور که بیان شد، وی در تحقیقات خود همچون جامعه‌شناسان کلاسیک به دنبال کشف قوانین علمی است.

در نظریات ابن خلدون، اصالت دادن به نقش دولت به عنوان متغیر مستقل در تحلیل رویدادها و پدیده‌های اجتماعی به چشم می‌خورد که این ما را به یاد متفکران و دانشمندان علوم سیاسی می‌اندازد؛ کسانی که به قدرت و سیاست اصالت می‌دهند و آن را عامل تحولات اجتماعی می‌دانند. هر چند وی قبل از اصالت دادن به دولت، ریشه‌های اجتماعی شکل‌گیری دولت و تحولات بعدی آن را مثل عصیبت نادیده نمی‌گیرد. این را می‌توان هم نکته منفی برای او دانست و هم مثبت. منفی از این لحاظ که کمی از علّت مؤثر اجتماعی مورد علاقه جامعه‌شناسان کلاسیک غافل می‌شود و مثبت از این لحاظ که کمی از جبرگرایی اجتماعی افراطی که دامن‌گیر جامعه‌شناسان کلاسیک مثل کنت و دورکیم و... است، فاصله گرفته است.

بر اساس آنچه در یافته‌ها به آن پرداخته شد، ابن خلدون از هر دو جهت (بینانها و داده‌های تاریخی) به ما نزدیک‌تر است. به عنوان مثال، نظریه فطرت او برای ما قابل‌استنادتر است تا نظریه انسان‌شناسی کنت یا مارکس یا هر جامعه‌شناس دیگری. این در حالی است که بنیانهای نظری جامعه‌شناسان کلاسیک و داده‌های تاریخی آنها از ما دورتر است. به هر حال، در حال حاضر بنیانهای نظری ابن خلدون مانند انسان اجتماعی و نظریه نسلها قابل استفاده است و تنها باید از داده‌های تاریخی جدید استفاده کرد. بنابر این، شاید بتوان این تحقیق را در زمره تحقیقاتی قرار داد که در راستای بومی‌سازی علوم می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند. تفاوتی که یافته‌های این مقاله نسبت به مقالات دیگر دارد، این است که واکاوی عمیق‌تری نسبت به موضوع کرده، چارچوب مفهومی منسجمی را در بررسی سؤال اصلی تحقیق فراهم کرده و از همه مهم‌تر، نشان دادن این نکته که ابن خلدون با نظریات خود (چرخشی، خطی نامحدود، عصیبت و سیاست) به دو سؤال بنیانی جامعه‌شناسی؛ یعنی تغییر و نظم پاسخ داده است. بنابر این، می‌توان گفت این تحقیق و تحقیقات مشابه آن می‌توانند در طراحی اسلوب و روش مناسب بررسی مناقشات موجود در حیطه فلسفه علم در علوم اجتماعی مؤثر واقع شوند.

به نظر می‌رسد معیار متفکرانی چون طباطبایی هم که جامعه‌شناسی را حاصل مدرنیته و تجدد می‌دانند، در بررسی جامعه‌شناس بودن ابن خلدون معیار درستی نبوده و این نگاه به ابن خلدون از جانب

۲۹۴ ◆ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۵۹

متفکرانی چون: لاکوست، مهدی، العظمه و طباطبایی، تنها با رقابت پارادایم‌ها و غلبه پارادایم مدرنیته قابل توجیه است. هژمونی پارادایم مدرنیته با مؤلفه‌ها و نمودهای غربی و به ویژه بعد هژمونیک قدرت^۱ آن بر جامعه علمی و مشخص کردن معیارها و ملاکها و به زبان ساده‌تر؛ اینکه چه چیزی علم است و چه چیزی علم نیست، چه کسی دانشمند است و چه کسی دانشمند نیست، از عوامل جامعه‌شناس نپنداشتن این خلدون به شمار می‌رود؛ عاملی که امروزه برتری آن نه تنها در عرصه جامعه‌شناسی، بلکه در اکثر قریب به اتفاق حوزه‌ها و رشته‌های آکادمیک علمی به چشم می‌خورد.



۱. زرین‌کوب در قسمت بیست و چهارم کتاب «کارنامه اسلام» به تأثیر علوم مسلمانان در حوزه‌های مختلف بر غرب پرداخته و اظهار می‌دارد مجموعه تأثیر این عوامل موجب عکس‌العملی شد که عبارت بود از آنچه در قرن پانزدهم به نام رنسانس ظاهر شد: «گرایش به یونانی‌مآبی برای فرار از اسلام‌مآبی. این رویکرد منفی نسبت به اسلام برای این بوده است که آنها خواسته‌اند تا شانه از بار منت مریبان خویش خالی کنند.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۶۹۹)

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۰). مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. ج ۱ و ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- ایوانز، پیترا (۱۳۸۲). توسعه یا چپاول. ترجمه عباس زندباف و عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- آرون، ریمون (۱۳۸۲). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (متن بازبینی شده). ترجمه باقر پرهام. تهران: علمی و فرهنگی، چ ششم.
- بعلی، فؤاد (۱۳۸۲). جامعه، دولت و شهرنشینی: تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون. ترجمه غلامرضا جمشیدیها. تهران: دانشگاه تهران.
- پاشا، ابراهیم (۱۳۷۳). «ابن خلدون در نگاهی دیگر: آزمون بالقوگی‌های مفاهیم اجتماعی ابن خلدون با توجه به سیاق مفهوم‌سازی در فضای فکری جامعه‌شناسی». فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۵ (زمستان).
- پرهام، باقر (۱۳۶۰). «ابن خلدون و نظریه قدرت». برج، ش ۵ (اسفند).
- جمشیدیها، غلامرضا و علی بقائی سرابی (۱۳۹۰). «ابن خلدون در مقام تبیین‌گری: پوزیتویست یا تاریخ‌گرا». مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره دوازدهم، ش ۲-۱ (بهار و تابستان).
- جمشیدیها، غلامرضا (۱۳۷۷). «پژوهشی در چگونگی تفسیر مقدمه ابن خلدون». نامه علوم اجتماعی، ش ۱۲ (پاییز و زمستان).
- جمشیدیها، غلامرضا (۱۳۹۲). «جزوه دکتری درس نظریات اجتماعی متفکران مسلمان». نیمسال دوم ۹۲-۹۱، دانشگاه تهران (پردیس البرز).
- دورکیم، امیل (۱۳۶۸). قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). کارنامه اسلام. تهران: امیر کبیر، چ سوم.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۷). «چرا ابن خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی نشد؟». پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، ویژه‌نامه پژوهش‌های اجتماعی، نیمه اول.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴). ابن خلدون و علوم اجتماعی. تهران: طرح نو.
- غراب، ناصرالدین و تقی آزاد ارمکی (۱۳۷۹). «نظریه معرفت‌شناسی ابن خلدون». فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۱۲-۱۱ (پاییز و زمستان).
- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: علمی فرهنگی.
- لاکوست، ایولا (۱۳۶۳). جهان‌بینی ابن خلدون. ترجمه مظفر مهدوی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۹۲). «جزوه روش‌های تحقیق پیشرفته مقطع دکتری». دانشگاه تهران: پردیس البرز.
- مهدی، محسن (۱۳۷۳). فلسفه تاریخ ابن خلدون. ترجمه مجید مسعودی. تهران: علمی فرهنگی.

- Al-Azmeh, A. (1990). **Ibn khaldun**. London: Routledge.
- Block, Fred and Peter Evans (2005). **The State and the Economy; the Handbook of Economic Sociology**. Edited by Neil J. Smelser and Richard Svedberg. Princeton University Press.
- Dhauadi, M. (1986). “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologist’ Thought on the Dynamic of Change”. *Islamic Quarterly*, 30(3).
- Dhauadi, M. (1990). “Ibn Khaldun: The Founding Father of Easter Sociology”. *International Sociology*, 5(3).
- Schmidt, N. (1930). **Ibn Khaldun, Historian**. Sociologist and Philosopher; New York.

