

## نقدی بر دیدگاه محدثی و طباطبایی درباره نظریه ابن خلدون در دوره معاصر

سید محمد نقفی\*

(تاریخ دریافت ۹۲/۱۱/۲۰، تاریخ پذیرش ۹۳/۰۷/۰۹)

### مقدمه

کمتر کتابی است که به مانند «مقدمه» ابن خلدون، نظر دانشمندان جامعه‌شناس غرب و به پیروی از آن‌ها، اندیشمندان شرقی را به خود جذب کرده باشد. چنان‌که می‌دانیم این دانشمند، رشته جدیدالتاسیس «جامعه‌شناسی» را به نام «علم عمران» در قرن هشتم هجری تأسیس کرد. برخی برآنند که علم جامعه‌شناسی، رشته‌ای است که از عمر آن تقریباً دو قرن می‌گذرد و از تولیدات اندیشه‌های دانشمندان مغرب زمین به مانند کنت و دورکیم به شمار می‌آید.

به نظر برخی پژوهشگران، گرچه ابن خلدون تلاش کرد که علم جدیدی به نام علم عمران به طور ابتکاری تاسیس کند، اما او نتوانست طرحی نو دراندازد و از سپهر اندیشگی یونانی - ارسطویی بیرون آید. سید جواد طباطبایی و حسن محدثی، مدعیان این اندیشه‌اند و به نظر این پژوهشگران، مقدمه ابن خلدون در بهترین حالت، جامعه‌شناسی انحطاط تمدن اسلامی در قرن هشتم است.

اما به نظر می‌رسد هنوز بازنگری تئوری «همبستگی و عصبیت» ابن خلدون و توصیف تاریخ‌مندان او از تمایز جوامع متحرک و ثابت می‌تواند کارایی علمی خود را به صورت کاربردی در این کشورها ایفا

نماید و لذا ضروری است که جامعه‌شناسان مسلمان «مقدمه» را جدی بگیرند و بر آن بهای بیشتری دهند.

کمترب کتابی است که در دوره اخیر به مانند مقدمه ابن خلدون مورد توجه دانشمندان غرب قرار گرفته باشد و به پیروی از آن‌ها نویسندگان جهان عرب طه حسین (۱۹۱۸)، محمد عبدالله عنان ۱۹۳۳، محمد عزت دروزه ۱۹۴۷ و ساطع الحصری ۱۹۶۷ هر کدام به تمجید ابن خلدون پرداختند و حتی لقب بنیان‌گذاری علم جامعه‌شناسی را به او اختصاص دادند.

از این رهگذر بود که جوامع شرقی و اسلامی به اهمیت «مقدمه» ابن خلدون پی بردند و آن را مورد توجه قرار دادند. در کشور ما نیز بعد از انقلاب، تدریس و مطالعه ابن خلدون به صورت واحد درسی در دانشگاه‌ها مطرح گردید و نوشته‌هایی از مولفان و جامعه‌شناسان در زمینه تدریس آراء و نظریات ابن خلدون نگارش یافت. ناگفته نماند که پیشاپیش امیر حسین آریان پور از ابن خلدون به‌عنوان: «ابن خلدون پیش‌آهنگ جامعه‌شناسی» (۱۳۴۹) یاد کرده بود.<sup>۱</sup> در اینجا دو پرسش به ذهن می‌آید و به نظر نگارنده این دو سوال در ارزیابی مقدمه حائز اهمیت‌اند.

۱. آیا علم عمران ابن خلدون رنگ علمی جامعه‌شناختی دارد و از این منظر می‌توان ابن خلدون را مبتکر رشته جامعه‌شناسی دانست و در نتیجه تدریس و مطالعه آن شایسته طرح و بررسی در محافل علمی امروزی باشد یا نه؟

۲. این‌که اگر ابن خلدون جامعه‌شناس است آیا امروزه می‌توان نظریه ابن خلدون را در مطالعه جامعه‌شناختی کشورهای اسلامی و شمال آفریقا» به کار گرفت و یا این‌که «تئوری ابن خلدون در بهترین حالت تئوری جامعه‌شناسی انحطاطی تمدن اسلام قرن ۸ بوده و رنگ گذشته و کهنه به خود گرفته است. آیا ما هم باید در مطالعه جامعه‌شناختی کشورهای مشرق و اسلامی از همان تئوری‌های مرسوم و متداول مارکس، دورکیم، کنت استفاده کنیم و تئوری‌های جامعه‌شناسان قرن حاضر را جهان شمول بدانیم و وضع و شرایط خود را نیز با آن تطبیق دهیم؟!«

در این نوشته نویسنده بر آن است که دیدگاه‌های منفی گرایانه برخی از نویسندگان مانند طباطبایی و محدثیرا مورد نقد قرار داده و دلایل خود را بر نوبودن نظریه ابن خلدون از طرفی، و علمی و تجربی بودن آن را مطرح نماید. به طور کلی دیدگاه نویسندگان و جامعه‌شناسان را در مورد کار علمی ابن خلدون را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. امیر حسین آریان پور مجله سهند، بهار ۱۳۴۹.

۱. منفی گرایان یا بدبینان: در لیست منفی گرایان می‌توان از دو نویسنده پرکار و تلاشگر نام برد: سید جواد طباطبایی (۱۳۷۴) در کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی و حسن محدثی (۱۳۹۲) در مقاله خود، تمایز بنیادی علم عمران و جامعه‌شناسی
۲. اثبات گرایان و خوش بینان: و اثبات گرایان که با نظر علمی و خوش بینانه به مقدمه ابن خلدون نگاه می‌کنند و آنرا هم ردیف جامعه‌شناسی معاصر می‌دانند، از چندین نویسنده و غربی می‌توان افرادی مانند بارنزویکر، ریتزر، بوتول، گومپلوچ را نام برد و از صاحب نظران شرقی، آریان پور، سروش، حناالفاخوری، توسلی و غیره از این گروه‌اند. دیدگاه‌های منفی اندیشان بر این است که ابن خلدون از آن‌جا که در چهارچوب مفاهیم فلسفی یونانی علم نویناد خود را مطرح می‌نماید لذا او نتوانسته از سنت ذهنیت فلسفی بیرون بیاید و در موضوع عینی که مد نظر جامعه‌شناسی جدید است قرار گیرد.

### استدلال طباطبایی

کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی به وسیله سید جواد طباطبایی نوشته و منتشر شده است؛ او این کتاب را به دنبال نظریه اجتماعی خود درباره: «زوال اندیشه سیاسی در ایران» نوشته و می‌پرسد، آیا ابن خلدون به عنوان یک متفکر توانست سنت شکنی نماید و شالوده تفکر سنتی را بر هم زند و طرحی نو اندازد و یا امتناع اندیشه آن‌چنان سست و ضخیم بوده که او هم نتوانست از این حصار بیرون رود. «موضع ما در این دفتر بازگشت به نظریه انحطاط و امکان ایضاح منطق شکست است و به نظر می‌رسد که از این حیث مقدمه ابن خلدون موردی بسیار جالب توجه باشد زیرا ابن خلدون اندیشمند دوره انحطاط بود و با آغاز کوششی اساسی برای طرح مشکل این دوره به رویارویی با مشکل تجدید نظر در مبانی کشانده شد، مشکلی که با امکانات اندیشه نظری دوره انحطاط طرح آن ممکن نبود؛ به هر حال ابن خلدون را یارای اتخاذ موضعی جدید و بنیادین برای خروج از بن بست اندیشه نظری که جز از مجرای نقادی از بنیادهای سنت و شیوه رویکرد به آن امکان پذیر نمی‌توانست باشد، نبود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵).

طباطبایی دلایل ادعای خود را در فصل پنجم کتاب، با عنوان «نظریه اجتماعی ابن خلدون» به تفصیل می‌آورد:

۱. ابن خلدون در مباحث اولیه کتاب خود با اینکه ادعای نو بودن علم عمران خود و تفاوت آن با سیاست مدن فیلسوفان دارد. اما علم عمران او به «سیاست نامه نویسان» نزدیک تر است و به نظر ما ابن خلدون در علم

- عمران خود به سیاستنامه نویسان نزدیک و در مجموع از فیلسوفان دور است<sup>۱</sup>
۲. ابن خلدون علم عمران را با آن مفاهیم فلسفی مدنی بالطبع بودن انسان یکی می‌گیرد گرچه تلاش دارد که معنای جدیدی ارائه دهد<sup>۲</sup>
۳. استفاده در تعریف دولت از مفاهیم فلسفی: صورت و ماده دولت و پادشاهی در برابر عمران به منزله صورت بر ماده است و *إِن الدولة و المَلک لِلعمرانِ بمتابهِ الصورة*<sup>۳</sup>
۴. موضوع «مقدمه» علم عمران به مانند فارابی و دیگر فیلسوفان «سیاست» و «دولت» است و نه جامعه و مناسبات اجتماعی - اقتصادی و گفتیم که ابن خلدون علم عمران را ماده ای بر صورت دولت می‌داند پیش از این نیز گفته بودیم که موضوع اصلی مقدمه ابن خلدون چنانچه خود او به تصریح گفته است طرح نظریه ای نو درباره علم تاریخ است - وانگهی در نظر ابن خلدون تاریخ عبارت است که بسط دولت در زمان و به این اعتبار تاریخ در واقع جز تاریخ دولت یعنی تاریخ سیاست نیست از این حیث میتوان گفت که موضوع مقدمه ابن خلدون در آخرین تحلیل «سیاست» است.<sup>۴</sup>

طباطبایی از این دلایل خود چنین نتیجه‌گیری می‌کند: به هر حال ابن خلدون علم نو بنیاد عمران خود را در قلمروی طرح کرد که از سویی به اصول سیاست‌نامه نویسی و از سوی دیگر به مبانی نظری اندیشه در دوره اسلامی محدود و محصور می‌شد. بی توجهی ابن خلدون به این نکته که همه جریان‌های اندیشه سیاسی در نهایت با مبانی نظری اندیشه در دوره اسلامی مناسبت داشت و بر شالوده آن استوار بود، موجب شد که او نتواند برای بسط دیدگاه نویی که به دنبال تاسیس علم عمران پیدا کرده بود تجدید نظری در مبنایی را که به عنوان مبنای علم نو بنیاد خود مورد توجه جدی قرار دهد. دیدگاه نو ابن خلدون ناشی از نوعی واقعی بینی جاری در اندیشه فقهی و اصولی بود و در واقع تاکید او بر مبانی شرعی و

۱. همان صفحه ۱۶۹

۲. همان صفحه ۱۷۲

۳. همان صفحه ۱۷۵

۴. ابن خلدون و علوم اجتماعی صفحه ۱۸۲

نقادی او از فلسفه و به ویژه فلسفه سیاسی که به هیچ وجه یا واقعیت موجود نسبتی نداشت باید از این زاویه فهمیده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۲).

اما، ابن خلدون تعریفی را در پایان فصل اول مقدمه از عمران ارائه می‌دهد که مقداری با تحلیل‌های طباطبایی تفاوت می‌کند. به گفته ابن خلدون عمران یعنی با هم سکونت کردن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادرنشینان و دهکده‌ها برای انس گرفتن به جماعات و گروه‌ها و برآوردن نیازمندی‌های یکدیگر چه در طبایع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است.

عمران گاهی بدوی است بد انسان که در پیرامون آبادی‌ها و کوهستان‌ها یا در بیابان‌ها و دشت‌های دور از آبادانی و در سکونت گاه‌های کنار ریگزارها سر می‌برند و گاه حضری است که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکده‌ها و خانه‌ها سکونت می‌گزینند و خویش را به وسیله دیوارها و حصارهای آنها از هر گزندی مصون میدارند و برای اجتماع در هر یک از دو نوع جامعه پیش آمدها و تحولات ذاتی روی می‌دهد (ابن خلدون، ۱۹۷۰: ۴۱).

جالب است که در این فقره سخن از دولت و سیاست نیست بلکه سخن از سکونت و نزول در شهرها و دهکده‌ها است و یا جامعه عشائری و سپس از دو گونه جامعه بدوی و حضری و ویژگی‌های هر یک از سخن گفته می‌شود. ابن خلدون توصیف چنین زندگی جامعه‌ها را عمران می‌نامد این تعریف ذهن خواننده را به سادگی به تمایز دو اصطلاح متداول اجتماع<sup>۱</sup> و جامعه هدایت می‌کند.

جالب‌تر این که واژه «عمران» اسم مصدر است که به محصول خارجی و عینی عمل دلالت میکند و آن همان نه اجتماع زندگی کردن که نمونه جامعه‌ها را نشان می‌دهد و دقیقاً معادل آن در اصطلاح امروز جامعه‌شناسی همان جامعه می‌باشد.

به علاوه تقسیم جامعه به دو نمونه جامعه‌ها بدوی و حضری و ویژگی‌های هر یک از آنها که در فصل‌های بعدی از آنها به تفصیل سخن می‌گوید. خواننده را به تقسیم بندی جامعه در بیان دورکیم به جامعه مکانیکی و اورگانیکی و تشابه این دو راهنمایی می‌کند.

چنین به نظر می‌رسد که ابن خلدون در آغاز تحریر مقدمه بر آن بود که مقدمه‌ای بر علم تاریخ بنویسد و اخبار منقول مورخان را با معیار «مطابقت» و «امکان» به محک بزند. این تیزهوشی، او را به دنبال کردن بحث خود و می‌دارد، به طوری که کم کم ذهن ابن خلدون از موضوع مطرح شده ابتدایی فاصله می‌گیرد و به طرح مسائل نوینی وارد می‌شود.

۲. استدلال محدثی

محدثی نیز به مانند طباطبایی به تمایز کلی میان علم عمران ابن خلدون با جامعه‌شناسی موجود تأکید دارد. البته محدثی برخلاف طباطبایی، مسئله علم الاجتماع و جدایی آنرا از سیاست مدنی فارابی و... محور داوری قرار نمی‌دهد بلکه دغدغه محدثی با اقتباس از دیدگاه‌های سروش و رابرت برث، تمایز علم و معرفت است. محدثی ضمن ارایه دلایلی متعدد، علم عمران و ذکر جامعه‌های بدوی و حضری را ناشی از جهان بینی و انسان بینی او می‌بیند که رنگ فلسفی دارد. او چندین شاهد را از متن مقدمه نقل می‌کند که دلیل بر قائل به طبع بودن ابن خلدون دارد. محدثی در پایان بحثش چکیده سخنش را این چنین بیان می‌کند:

«بر حسب طبع انسان، دو نوع اجتماع به وجود می‌آید: اجتماع بدوی و اجتماع حضری. لذا ابن خلدون به هیچ وجه برای خود امر اجتماعی به منزله پدید آورنده امر اجتماعی (پوزیتیسم دورکیم) اهمیت قائل نیست. مبالغه آمیز نخواهد بود که بگوییم در دستگاه نظری ابن خلدون همه جهان اجتماعی از طبایع انسانی گذر می‌کند و از رهگذر طبایع انسانی تحقق می‌یابد و اجتماع نیز از رهگذر طبایع انسانی تأثیر می‌نهد بر اساس این نگرش تمدن ریشه در بادیه نشینی دارد و شهر نشینی پایان عمران و اجتماع بشری است. ریشه انحطاط اجتماع حضری نیز همین است یعنی اجتماع حضری بر طبیعت ثانوی بشر تکیه دارد نه بر طبیعت ذاتی و اولیه بشر (محدثی، بی تاریخ: ۱۸).

همه حرف‌های محدثی بر این مسئله می‌چرخد که ابن خلدون به مانند دورکیم امر اجتماعی را پدید آورنده امر اجتماعی نمی‌داند. اما مسئله این است که ابن خلدون به مانند فارابی اجتماع را نیز مسئله‌ای محصول خواست و اراده انسان نیز نمی‌بیند که برای تحقق آن اراده و جامعه آرمانی جامعه و موجود را به جامعه مطلوب تبدیل کند.

به نظر نگارنده محدثی و هم فکرائش خط فاصله علم از فلسفه را در مورد علم الاجتماع به نحوی با علوم طبیعی فیزیک، شیمی مخلوط می‌کند. خط فاصل میان علم و فلسفه در تمایز «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» است. و این نکته مهمی است که از نظر محدثی، مغفول مانده است. ابن خلدون، دقیقاً نخستین دانشمندی است که در تحلیل علم الاجتماع (علم عمران) به این نکته توجه داشته است، و تمایز «آنچه هست» را از «آنچه باید باشد» بیان کرده است.

او این مطلب را در چندین جا از «مقدمه» آورده است:

«علم عمران» نه علم خطابه است و نه علم سیاست مدنی، زیرا سیاست مدنی و تدبیر منزل یا مدینه شهر بر حسب مقتضای اخلاق و حکمت است که جمهور (مردم) را به روشی

(منهاج) که در آن حفظ نوع باشد و بقاء نوع محفوظ شود، می‌باشد یقیناً موضوع عمران با دو موضوع «خطابه» و سیاست مدنی، کاملاً مخالف است و آن علم جدیدی است و (علم مستنبط النشاء) (ابن خلدون، ۱۹۷۰: ۳۸).

ابن خلدون در فصل ۳۴ از باب ششم زیر عنوان «فی أن العلما من بین البشر ابعده من السیاسیه و مذاهیها»، معتقد است عالمان و فیلسوفان از میان بشر، دورترین گروه به جهان سیاست و راه‌های آن هستند. تمایز جامعه آرمانی، آنچه باید باشد را یا «آنچه هست» در مورد جامعه بازگویی می‌کند.

عالمان بر حسب دیدگاه‌های خود در امور عقلی و دیگر مسائل ذهنی، همواره در دنیای ذهنی و کلی و انتزاعی می‌اندیشند اما سیاست و صاحب آن (سیاستمدار) لازم است که امور خارجی و عینی را ببیند و لذا هرگز دیدگاه‌های کلی‌گرا نمی‌توانند واقعیت‌های سیاسی خارجی (اجتماعی) را کاملاً درک کنند.

صناعت منطق (فلسفه) از خطا و اشتباه مصون نمی‌باشد زیرا همواره در فضای انتزاعی به سر می‌برد و از محسوسات (عادی زندگی) دور می‌شود (ابن خلدون، ۱۹۷۰: ۵۴۲-۵۴۳). در این فقره نیز ابن خلدون تمایز «آنچه هست» را از «آنچه باید باشد» به خوبی یادآور می‌شود. و از اینجهت او جامعه آرمانی نخبگان عقلانی (سیاست مدنیه فارابی و ...) را بر نمی‌تابد و بر حکمرانی متعارف مردم که از جامعه برخاسته است حکم می‌دهد. غرض از نقل این فقرات این است که دیدگاه ابن خلدون در مسئله اصلی عمران، علم الاجتماع از «جامعه مدنی» به وضوح روشن شود. و این دقیقاً جدایی مرز علم از فلسفه است.

اصولاً ادعای ابن خلدون این است که تاریخ، علم است و حوادث تاریخی بر حسب علیت واقعیات خارجی قابل تبیین و تفسیر و به همین جهت جامعه عمران را نیز معلول واقعیت بیرونی جغرافیا و عصبیت می‌داند و در واقع همان تفسیر و تبیین پدیده اجتماعی «بدوی» حضری در امر پدیده اجتماعی عصبیت قابل تبیین است و لا غیر.

به آغاز سخن برگردیم همه حرف‌ها و حدیث‌ها این است که ابن خلدون در تعریف علم عمران خود نخستین دانشمند از تبار عالمان مسلمان است که در مباحث جامعه‌شناختی «آنچه هست» را از «آنچه باید باشد» تبیین کرده است. دقیقاً مرز جدایی علم از فلسفه و از این جهت است که او را شایسته صفت دانشمند می‌سازد.

به گفته منطق دانان تمایز علوم از همدیگر بر محور سه چیز می‌چرخد<sup>۱</sup>:

۱. موضوع: موضوع علمی از موضوع علم دیگر متمایز باشد.

۱. محمد رضا مظفر، المنطق، صفحه ۱۸۵، نجف اشرف، ۱۹۶۰

۲. روش (متد) متد مطالعه علمی با متد مطالعه علم دیگری فرق داشته باشد.
۳. غایت: هدف و غایت علمی با غایت علم دیگری فرق کند.
- به نظر ابن خلدون: علم عمران (جامعه‌شناسی) در دو چیز با علوم زمان آن سیاست مدن و خطابه سیاست‌نامه تفاوت دارد:
۱. موضوع: علم عمران مستقل از آن دو است. بلکه علم مستقل است.
  ۲. روش: علم سیاست مدنی فلسفه است آنچه باید باشد و علم خطابه سیاست‌نامه الفاظ است توصیه و اخلاق اما علم عمران واقعیت (آنچه هست) را بیان می‌کند.

### ابن خلدون جامعه‌شناسی مسلمان

بنابر گفته‌های یاد شده ابن خلدون در ردیف پیشگامان علم جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد که این رشته را زیر عنوان علم عمران با روش مشاهده و تجربه و استقراء تبیین کرده است. اگر رشته جامعه‌شناسی بعد از او نضج نگرفت و به صورت نهادی و جریان درنیامد، این تقصیر طراح تئوری نبود که اعلام می‌کرد که من اصول این رشته را طرح ریزی می‌کنم و آیندگان آنرا تکمیل نمایند و مسائلس را بیشتر می‌نمایند نقد و اصلاح می‌کنند. او فضیلت سبقت طرح موضوع را دارد اما دیگران بایستی تکمیل آن را عهده دار شوند (ابن خلدون، ۱۹۷۰: ۵۸۸).

پرسش دوم این بود که نظریه ابن خلدون، به تعبیر نویسنده‌ای معرفت جامعه‌شناختی است و نه علم و به بیان دیگری نظریه ابن خلدون در بهترین حالت نظریه جامعه‌شناختی انحطاط تمدن اسلامی است. پس در حال کنونی به درد مطالعه جامعه‌شناسانه کشورهای اسلامی نمی‌خورد؟ سوال این است که اکنون چه باید کرد؟ آیا میتوان از تئوری‌های مرسوم و متداول مطرح شده در کتابها و نظریات جامعه‌شناسی از آراء مارکس، دورکیم، کنت ... و دیگران استفاده نماییم و آنان را جهان شمول بدانیم که بر عرصه همه آفاق و انفس سایه علمی بودن خود را گسترش داده اند و از کهنه پرستی دور شویم. سید حسین العطاس (۲۰۰۷-۱۹۲۸) جامعه‌شناس و روشنفکر مالزیایی از معدود دانشمندانی است که به این مسئله توجه داده است. او ذهنیت دانشمندان جهان سوم را «ذهن اسیر»<sup>۱</sup> تعریف میکند که به تقلید نظریات و تئوری‌های مغرب زمین را با یک هژمونی خاص آنها را می‌پذیرند و بی‌آنکه انطباقی با شرایط منطقه‌ای و بومی جهان سومی داشته باشند و بی‌آنکه نتایج مطلوب را از تئوری‌ها بگیرند آنها را در دانشگاه‌های مشرق به عنوان جامعه‌شناسی تدریس می‌کنند.

1. captive mind



او می‌گوید:

الگوپذیری غیر انتقادی از علوم اجتماعی غربی همه سطوح کار علمی از قبیل مساله یابی تحلیل انتزاع و تعمیم و مفهوم سازی توصیف تبیین و تفسیر را در بر میگیرد این نقص در علوم اجتماعی رایج گزاره‌ها یا بار اضافی یا احکام خیلی انتزاعی و کلی، آشنایی ناکافی با واقعیت‌های محلی و نادیده گرفتن مسائل مناسب را شامل می‌شود این نارسایی‌ها به عنوان تجلیات ذهن اسیر موجب فقدان خلاقیت و توانایی برای طرح مسائل اصیل می‌شود که خود را در یک چشم انداز گسسته، نشان میدهد که هم با مسائل عمده و هم با سنت ملی خود بیگانه است (سیدحسین العطاس، ۱۳۸۹).

سیدفرید العطاس برای علاج این نقیصه و راه حل مشکلات کشورهای آسیایی و جهان سوم، سخن از «علوم اجتماعی دگرواره<sup>۱</sup>» منطبق با مسائل این منطقه می‌گوید او که در تکمیل نظریه پدر سهم وافر دارد در کارائی مفاهیم جامعه‌شناختی بومی سخن به میان آورده است به عنوان مثال: «از نظریه دولت ابن خلدون توسط پژوهشگران چینی برای توضیح پیروزی مغول در چین به معنای کاربردی نظریه‌ای است که نه غربی و نه بومی شرایط چین است» (سیدفرید العطاس، ۱۳۸۹): (۱۲۹).

تأمل در مفاهیمی از قبیل نظریه «عصبیت» در بازشناختی جامعه‌های خاورمیانه عراق، سوریه، شمال آفریقا لیبی - الجزائر، حتی افغانستان و پاکستان و ایران پیش از مشروطه نقش مهمی را می‌تواند در فهم جامعه‌شناختی ابن خلدون نشان بدهد.

اکنون می‌توانیم کارایی تئوری ابن خلدون را در دوره معاصر (نه جهان غرب که اصل موضوعی محدثی و طباطبایی است) جهان اسلام و کشورهای خاورمیانه ارزیابی کنیم.

به تعبیر ماکس شلر مطالعه علوم اجتماعی و علوم طبیعی، یک تفاوت مهم با همدیگر دارند: دانشمند علوم طبیعی پدیده طبیعی را فقط از یک بعد مورد مطالعه قرار می‌دهد. اما پدیده‌ای اجتماعی یک بعدی نیستند. چند بعدی‌اند. هر دانشمندی ممکن است آنرا از منظر یک دیدگاه مورد مطالعه قرار دهد و دیگری از منظر دیگر<sup>۲</sup>

بنابراین مطالعه نظریه‌های دانشمندان دیروز و قدیمی در کشف ابعاد ذهنیت دانشمندان مدرن دخالت دارند. که چگونه آن دانشمندان و جامعه‌شناسان، مسائل جامعه خود را تحلیل کرده و حل کرده‌اند و به عنصر بدیعی در امور اجتماعی پی برده‌اند دانشمند معاصر به تعبیر ما نه‌ایم می‌تواند در

1.alternative social science

2.Max – scheller: philosophy and phenomogicalresearch .march 1942. P : 314

خلاقیت فکر خود از نظریه جامعه‌شناسی پیشین بهره برد و به نظریه جدیدی در تبیین مسائل اجتماعی خود نائل آید.<sup>۱</sup>

### منابع

- آریان پور، امیرحسین (۱۳۴۹)، ابن خلدون پیشاهنگ جامعه‌شناسی، *مجله سه‌سند*.  
ابن خلدون (۱۹۷۰)، العبر و دیوان المبتدا و الخبر، دار احیا التراث العربی.  
الحصری، ساطع (۱۹۶۷)، *دراسات عن مقدمه ابن خلدون*، دارالکتب العربی.  
الوردی، علی (۱۹۹۴)، *منطق ابن خلدون*، لندن: دار کوفان.  
العطاس، سیدحسین (۱۳۸۹)، "علم بومی و علم جهانی امکان یا امتناع" در مجموعه مقالات مقاله محمدمین قانع‌راد، انجمن جامعه‌شناسی ایران.  
بارنز، اچ، بکر، اچ (۱۳۴۵)، *تاریخ اندیشه اجتماعی*، ترجمه جواد یوسفیان، سیمرغ.  
بو‌تول، گاستون (۱۹۳۰)، *ابن خلدون و فلسفه اجتماعی*.  
توسلی، غلام‌عباس (۱۳۶۴)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، سمت.  
خوری، حناالفا (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه علی محمد آیتی.  
دروزه، عبدالعزیز (۱۹۴۷)، *ابن خلدون و علم الاجتماع*، به فرانسه.  
ریترز، جورج (۱۳۷۴)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی.  
سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، *درس‌هایی درباره علم الاجتماع*، نشر نی.  
طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، طرح نو.  
طه، حسین (۱۹۱۸)، *فلسفه علوم اجتماعی*، فرانسه.  
عنان، عبدالله (۱۹۳۳)، *ابن خلدون و تراثه الفکری*، القاهره.  
قانع‌راد، محمد امین (۱۳۸۹)، علم بومی، علم جهانی مجموعه مقالات انجمن جامعه‌شناسی ایران.  
کالوی، دیوید (۱۳۹۱)، *مبانی استدلال*، ترجمه تورج قانونی ققنوس.  
لودویک کامبلویچ، ترجمه گنابادی، جلد اول.  
محدثی، حسن، *تمایز بنیادی علم عمران با جامعه‌شناسی*، مقاله اینترنت.  
محدث قمی، سفینه البحار، بی تا.  
مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب (۱۹۶۵)، بیروت: دارالاندلس.

Saleh, faghirzadeh, sociology of sociology, soroush, press, Tehran: 1988.

Saleh, faghirzadeh, sociology of knowledge soroush, press, Tehran: 1999.

---

1.Salehfaghirzad. Sociology of knowledge : p 259 – soroush press –Tehran- 1988