

نظریه معرفت‌شناسی ابن خلدون

ناصرالدین غراب*

دکتر تقی‌آزاد ارمکی**

چکیده

علم عمران ابن خلدون مبتنی بر نظریه معرفت‌شناسی خاصی است. این نظریه حاصل نقدهایی است که او بر محدودیت معرفت‌شناسی سایر دانش‌ها و معارف بشری وارد می‌سازد. از این جهت نیز ابن خلدون از پیشگامان اولیه در زمینه معرفت‌شناسی و فلسفه علمی دانش‌ها به شمار می‌رود.

در نظریه معرفت‌شناسی ابن خلدون، اندیشه عاملی است که انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند و برتری ویژه‌ای به او می‌بخشد. انسان از طریق اندیشه به نفس مستقل خویش پی می‌برد و آن را پایه اعمال خویش در حیات تاریخی - اجتماعی خود قرار می‌دهد.

در اندیشه به‌طور کلی دو نوع ادراک وجود دارد: یکی، مشاعر حسی (جسمانی) و دیگری، مشاعر روحانی. شناخت آدمی از طریق مشاعر جسمانی که براهین عقلی نیز بخشی از آنند، شکل می‌گیرد؛ بدین ترتیب که انسان از طریق ادراکات جسمانی با واقعیت بیرونی مواجه می‌شود، آن‌گاه در ذهن، صورتی کلی نقش می‌بندد. با این شیوه، کلیات براساس مشاهده و استقراء حاصل می‌شوند. ولی تبیین علمی به تنهایی از طریق کلیات به دست نمی‌آید، بلکه در تبیین علمی باید از اصول کلی به مشاهدات بازگشت کنیم.

کلیات در نزد ابن خلدون براساس شناسایی نوع، جنس و فصل اشیاء شکل می‌گیرند. او از

این کلیات در علم عمران تحت عنوان کیفیات ذاتی یا عارضی پدیده‌های اجتماعی یاد می‌کند.

از نظر ابن خلدون شناخت از اشیاء چیزی نیست جز شناخت رابطه میان آن‌ها؛ و رابطه‌ای در شناخت علمی مهم است که شکل رابطه علی به خود گیرد. این رابطه در قالب علل اربعه قابل بررسی است.

مقدمه

مباحث معرفت‌شناسی هر اندیشه‌گری مبانی علمی تفکرات او را تعیین می‌کند و اساساً روش‌شناسی هر علمی بر پایه نظریات معرفت‌شناسی آن علم شکل می‌گیرد. پرداختن به نظریه معرفت‌شناسی ابن خلدون از این جهت مهم است که او بانی «علم عمران» است. بنابراین، اگر بخواهیم علم جدید او را به خوبی درک کنیم و به میزان علمی بودن آن دست یابیم، باید به اصول معرفت‌شناسی پدیدآورنده آن نظر بیفکنیم و سپس آن را با قواعد و ضوابط امروزی تطبیق دهیم.

ابن خلدون در باب ششم مقدمه، زمانی که به نقد و بررسی دانش‌های زمان خود و چگونگی آموزش و آثاری که از همه این‌ها پدیدار می‌شود می‌پردازد، نظریه معرفت‌شناسی خاصی ارائه می‌دهد. این نظریه شناخت‌شناسی به خصوص در آن‌جا که به تعریف و تشریح اندیشه انسانی، بررسی علم کلام و محدودیت‌های آن و نیز ابطال فلسفه توجه دارد، آشکار می‌گردد.

نکته‌ای که بسیار قابل توجه می‌نماید، این است که ابن خلدون زمانی به بررسی مباحث معرفت‌شناختی و روش‌شناسی علوم فقهی، کلامی، منطق و فلسفه، ریاضیات و علوم طبیعی می‌پردازد که این موضوع کم‌تر از سوی متفکران مسلمان مورد عنایت بوده است. این امر مقام و جایگاه ویژه ابن خلدون را در میان متفکران مسلمان برجسته‌تر می‌نمایاند، چرا که شاید بتوان گفت او از نخستین متفکرانی بوده که در زمینه معرفت‌شناسی و فلسفه علمی دانش‌های گوناگون بشری اندیشیده است.

سعید شیخ معتقد است که او از پیشگامانی است که به بررسی واقعاً نقادانه ماهیت، محدودیت و اعتبار علم آدمی پرداخته است (شیخ، ۱۳۶۹: ۲۴۱). ابن خلدون، به گفته

ناصر، از همه اطلاعات به دست آمده استفاده می‌کند تا واقع‌گرایی را بازسازی کند و به آن صورتی نو و کاربردهای تازه ببخشد. این بدان معناست که کار ابن خلدون تنها یک اصلاح صوری نیست، بلکه کوششی است برای بنای دانش و به‌ویژه، دانش اجتماعی بر پایه‌های استوار و نزدیک به واقعیت؛ و این بیان، پیشرفتی است که اندیشه در رابطه دایمی خود با امر واقع به دست آورده است (ناصر، ۱۳۶۶: ۴۸).

مفاهیم معرفت‌شناسی ابن خلدون

از مباحث مهم معرفت‌شناسی که ابن خلدون به آن پرداخته، اندیشه و ابعاد آن، انواع ادراکات و فرآیند شناخت است. در مباحثی که ابن خلدون طی آن‌ها به اندیشه و ویژگی‌های آن پرداخته است، بعضی از نکات جهان‌شناسی و انسان‌شناسی او نیز دیده می‌شود.

تعریف و جایگاه اندیشه

ابن خلدون اندیشه را تنها عنصر و عاملی می‌داند که انسان توسط آن از سایر حیوانات باز شناخته می‌شود. این امر بدین خاطر است که انسان توانایی درک و استنباط اشیای جهان بیرون از خود را دارد و می‌تواند در آن‌ها غور و تفحص کند.

«باید دانست که خدا، سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته و این اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت و شرف او بر کائنات قرار داده است، زیرا ادراک یا شعوری که به وسیله آن، موجود درک‌کننده ذاتاً چیزهایی بیرون از ذات خویش در یابد، تنها از میان دیگر کائنات و موجودات به جانوران اختصاص دارد... و انسان از میان جانوران به نیروی بالا متمایز است؛ یعنی، می‌تواند بیرون از ذات خود را به اندیشه‌ای که برتر از حس اوست، دریابد و آن، نیرویی است که در بطون دماغ او قرار داده شده است» (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۸۶۰).

پس، اندیشه نزد ابن خلدون نیرویی است که در ماورای حس در صورت‌های متنوع تصرف می‌کند و ذهن را در آن‌ها جولان می‌دهد و آن‌ها را انتزاع و ترکیب می‌کند (همان منبع). بدین ترتیب، ابن خلدون اندیشه را چیزی مستقل از حس و جهان بیرونی و امر

واقع می‌داند. پس، اندیشه نه با حس برابر است و نه با امر واقع، بلکه ماورای حس و امر واقع است. بدین خاطر، او نسبت به سایر جانوران صاحب برتری است و اساساً به واسطه همین موهبت، برتری یافته است. ابن‌خلدون برای اثبات این مدعا، در جای‌جای باب ششم مقدمه، از آیات قرآن سود جسته است.

این ویژگی اندیشه در انسان سبب شده که ابن‌خلدون در پاره‌ای از مباحث، «اندیشه» را با «نفس» آدمی یکسان بگیرد (همان منبع، ۸۶۱) چرا که توسط اندیشه است که انسان می‌فهمد چیزی مستقل و جدا از جهان و دنیای بیرونی است. یعنی، می‌فهمد که چیزی در بیرون او وجود دارد که مستقل از اوست و این که او چیزی سوای محیط و اشیای پیرامون خویش است. به همین ترتیب، به نفس خویش نیز به منزله چیزی مستقل پی می‌برد؛ «من می‌اندیشم، پس هستم»^(۱).

اندیشه و عمل

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم اندیشه این است که جهان وقایع تنها با نیروی اندیشه تحقق می‌پذیرد. ابن‌خلدون بر این اعتقاد است که تمام افعال آدمی معلول اندیشه‌اند. اندیشه سبب یا علت و مبادی افعال آدمی است.

انسان نه تنها اعمال و افعال خود را شکل می‌دهد، بلکه به آن‌ها توسط اندیشه نظم و ترتیب می‌بخشد، ضمن این که توان قاعده‌مندسازی آن‌ها را نیز دارد. این نظم و ترتیب، حاصل رابطه بین اندیشه و عمل است، چرا که آغاز کار، پایان اندیشه و آغاز اندیشه، پایان کار است (همان منبع، ۸۶۲). ابن‌خلدون در این خصوص مثالی می‌آورد:

«مثلاً کسی که دربارهٔ ایجاد سقفی بیندیشد، نخست ذهن او به ساختن دیوار مستقل

می‌گردد و سپس پایه و بنیانی را در نظر می‌آورد که دیوار بر آن، پایه‌گذاری می‌شود.

پس پای‌بست، آخرین اندیشهٔ اوست. آن‌گاه، در عمل، از پای‌بست آغاز می‌کند و پس به ساختن دیوار می‌پردازد و سرانجام، سقف را بنا می‌کند و بنابراین، ساختن سقف آخرین عمل می‌باشد؛ این است معنی گفتاری که گویند: آغاز کار، پایان اندیشه و آغاز اندیشه،

پایان کار است» (همان منبع).

بدین ترتیب، در فرآیند ایجاد یک عمل یا یک چیز و به سبب نظم و ترتیبی که در میان رویدادها برقرار است، ناگزیر باید سبب یا علت یا شرط آن را که عبارت از مبادی آن است دریافت کرد. نظم میان اندیشه و عمل زاده نظم ضروری و طبیعی میان رویدادها در عالم خارجی است که این خود، باعث می‌شود که هم آدمی به اعمال خود نظم دهد و هم سایر حوادث، و نیز اعمال خویش را به‌طور نظام‌یافته دریابد.

از نظر ابن خلدون نه تنها «شناخت» در معنای کلی، انسان را از سایر موجودات و مخلوقات جدا می‌کند، بلکه کم و کیف شناخت بین انسان‌ها آنان را از یکدیگر تمیز می‌دهد. شناختی به‌نظر ابن خلدون مهم است که به درک و استنباط سبب‌ها و مسبب‌ها نایل آید. شناخت از علت‌ها و معلول‌ها در نزد ابن خلدون شناخت برتر است (همان منبع، ۸۶۳).

مراتب اندیشه و انواع ادراکات

نزد ابن خلدون، اندیشه و تعقل دارای مراتب خاصی است. نخستین مرتبه اندیشه، تعقل در اموری در خارج از وجود است، خواه این امور دارای ترتیب طبیعی باشند، یا ترتیب وضعی. این نوع اندیشه شامل تصورات است. ابن خلدون این مرتبه از اندیشه را عقل تمیزی (حسی یا بازشناختی) می‌نامد (همان منبع، ۸۶۰). دومین مرتبه اندیشه، اندیشه‌ای است که انسان آن را در طرز رفتار با هموعان خود به کار می‌بندد و شامل تصدیق‌هایی است که به تدریج، در تجربه برای انسان حاصل می‌شود. این نوع اندیشه را ابن خلدون عقل تجربی می‌داند. سومین مرتبه اندیشه، اندیشه‌ای است که انسان را از علم یا گمان به مطلوبی برتر از عالم حس بهره‌مند می‌کند. این اندیشه را ابن خلدون عقل نظری می‌داند که فراتر از عقل حسی و عقل تجربی است و شامل مجموعه‌ای از روابط میان تصورات و تصدیق‌هاست. به کمک عقل نظری، وجود را چنان که هست، از راه جنس‌ها و فصل‌ها و اسباب و علل آن تصور می‌کنیم. دانش‌ها و علوم در نزد ابن خلدون متعلق و وابسته به همین عقل نظری هستند و از مساعی همین مرتبه از اندیشه نشأت می‌گیرند.

ابن خلدون، همان گونه که بیان شد، سه سطح از اندیشه انسانی را که به عقل تمیزی (حسی)، عقل تجربی و عقل نظری تعبیر می‌کند، از همدیگر تفکیک می‌نماید؛ البته تقسیم‌بندی دیگری نیز از طرف ابن خلدون شده است. او سه جهان را برای انسان متمایز می‌گرداند: جهان حسی، ادراکات علمی نفس و جهان روحانی.

«ما به وجدان صحیح در نفوس خویش وجود سه جهان را می‌بینیم؛ نخست جهان حس و آن را به همان مشاعر حسی در می‌یابیم که جانوران هم از لحاظ ادراک، در آن‌ها با ما مشترکند. سپس در نهاد خویش اندیشه‌ای را که بشر بدان اختصاص یافته است، ملاحظه می‌کنیم و ناچار از آن، به وجود نفس انسانیت پی می‌بریم. از این رو در پیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی‌اند، مشاهده می‌کنیم و درمی‌یابیم که اندیشه جهانی دیگر برتر از جهان حس است. آن گاه به جهان سومی برتر از خویش رهبری می‌شویم، چه در وجود خود آثار که دل‌ها (اندیشه) به ما تلقین می‌کند، می‌یابیم، مانند اراده‌ها و آهنگ‌هایی که به سوی حرکات عملی می‌کنیم و از این رو در می‌یابیم که در این جا فاعل یا محرکی وجود دارد که ما را به جنبش و کارهای ارادی بر می‌انگیزد و آن محرک از جهانی برتر از جهان ماست که همان جهان ارواح و فرشتگان است و در آن جهان ذوات ادراک کننده وجود دارد، زیرا آثار آن‌ها را در خود می‌یابیم با آن که میان ما و آن‌ها مغایرت است» (همان منبع، ۸۶۷).

در این تقسیم‌بندی، عقل تجربی که بیش‌تر درک اجتماعی افراد یا به قول امروزی‌ها فهم متعارف (Comman Sehse) است منظور نشده و از طرف دیگر، جهان دیگری به نام جهان روحانی و ادراکات روحانی که صرفاً ناشی از استنباط آثار آن جهان در آدمی است، لحاظ گردیده است.

ابن خلدون در جایی دیگر، ادراکات آدمی را همچون دکارت به دو سنخ متفاوت تقسیم می‌کند. او بر این ادعاست که انسان از دو جزء جسمانی و روحانی تشکیل شده و به هر یک از این دو جزء، دو نوع مشاعر و ادراکات خاص تعلق می‌گیرد: یکی، مشاعر جسمانی و دیگری، مشاعر روحانی؛ تفاوت این دو در این است که ادراک‌کننده، مدارک روحانی را به ذات خود بی‌واسطه درک می‌کند، ولی مدارک جسمانی از طریق ابزارهای جسم، همچون دماغ و حواس درک می‌شود (همان منبع، ۱۰۹۴).

ابن خلدون در قسمت‌هایی از بیان خود معتقد است مشاعر جسمانی باید در شرایطی کم‌رنگ شوند تا مدارک روحانی بیدار گردند. نفس روحانی به سبب کشف حجاب حس و فراموشی کلیه مشاعر جسمانی حاصل می‌گردد. این مشاعر روحانی از طریق محو قوای جسمانی و مشاعر آن به دست می‌آید. بدین ترتیب، در نزد ابن خلدون، بین مشاعر جسمانی و مشاعر روحانی نوعی ستیز و کشمکش وجود دارد به طوری که هر یک مانع رشد و تکامل دیگری می‌شود. از این رو، در نزد ابن خلدون، نوعی ثنویت شناخت‌شناسی به چشم می‌خورد که جهان را به دو عالم نسبتاً متخالف در ادراکات بشری تقسیم می‌کند.

در جایی دیگر، ابن خلدون تقسیم‌بندی ادراکات آدمی را بدین شکل بیان می‌دارد:

«از این رو که انسان از لحاظ انصاف به ماهیت انسانی از دیگر جانوران به ادراک بازشناخته می‌شود ادراک وی بر دو گونه است: یکی ادراکی برای دانش‌ها و معارف، همچون یقین و گمان و شک و وهم. و دیگری ادراکی برای احوال عادی که به عهده اوست، مانند شادی و اندوه و دل‌تنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال این‌ها. بنابراین، روان خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادراک‌ها و خواسته‌ها و ارادات و احوال ایجاد می‌شود و این همان است که انسان بدان متمایز است چنان که گفتیم» (همان منبع، ۹۶۹).

در این قسمت، تقسیم‌بندی ابن خلدون از ادراکات مانند قبل، با ستیز و تضاد میان آن‌ها همراه نیست، بلکه آن‌ها را در دو بخش مستقل از یکدیگر جای می‌دهد که به موازات یکدیگر در انسان حضور دارند بی آن‌که یکدیگر را تهدید کنند.

بدین ترتیب، ما در نزد ابن خلدون نوعی ثنویت شناخت‌شناسی مشاهده می‌کنیم که بر اساس آن، گاهی ادراکات را در مقابل یکدیگر و گاهی جدا از یکدیگر، بی آن‌که هیچ ارتباطی باهم داشته باشند، نشان می‌دهد. ابن خلدون با دسته‌بندی این نوع ادراکات در صدد است که حدود شناخت و معرفت را مشخص کند.

فرآیند شناخت

در نزد ابن خلدون، «وجود» در نخستین گام برای هر فردی منحصر به همان چیزهایی

است که او به مشاعر خویش آن‌ها را درمی‌یابد و این در حالی است که واقعیت امر فی‌نفسه جز این نظر است (همان منبع، ۹۳۵).

اما این مشاعر، در نخستین گام همان مشاعر جسمانی و حسی است:

«مگر نمی‌بینم که عالم وجود در نزد آدم کر عبارت از محسوسات چهارگانه و معقولات است و نوع شنیدنی‌ها در نزد او به کلی از عالم وجود ساقط شده است» (همان منبع، ۹۳۶).

آن چه در نزد ابن‌خلدون در فرآیند شناخت از اهمیت بسیاری برخوردار است، شناخت عینی و تجربی است. او در مقدمه بارها به جای آن که از اصطلاح «عالم طبیعت» که پیش‌تر وجه فلسفی و ذهنی دارد، استفاده کند، تعییراتی چون «کائنات»، «مکنونات»، «مخلوقات»، «واقعات»، «وقایع»، «موجودات»، و «شخصیات» را به کار می‌برد که با تفاوت‌های ظریف هستی‌شناختی، به معنای موجودات محسوس هستند (نصار، ۱۳۶۶: ۷۱). علم انسانی به موجوداتی محیط می‌شود که در شمار طبایع آشکار جای دارند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۹۳۴).

به هر حال، ابن‌خلدون معتقد است که این ادراکات جسمانی است که علم و معارف بشری را به وجود می‌آورد و آن‌ها را در خدمت کسب دانش و معرفت می‌داند (همان منبع، ۹۹۴). بنابراین، از نظر ابن‌خلدون، براهین و ادله جزئی از مشاعر و ادراکات جسمانی هستند، چرا که از طریق قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم می‌آیند (همان منبع، ۱۰۹۵). انسان از طریق ادراکات جسمانی با واقعیت بیرونی مواجه می‌شود؛ اندیشه که جزئی از قوای دماغی است، از میان پدیده‌ها و واقعیات بیرونی کلیاتی را گرد می‌آورد و آن‌ها را به شیوهٔ تألیف پیوند می‌دهد و «آن‌گاه در ذهن، صورتی کلی نقش می‌بندد که بر همهٔ افراد خارج منطبق است و این صورت ذهنی، به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک می‌کند» (همان منبع، ۱۰۲۳).

بدین ترتیب، ادراکات ساده شکل می‌گیرند. اگر چه ابن‌خلدون موضوع اخیر را در رد شناخت فلسفی واقعیات و هستی‌ها عنوان می‌کند، ولی تصور ماهیت‌ها را در صورت‌های کلی از ادراکات اولیه و ساده‌ای می‌داند که دانش بشری از آن جا آغاز می‌گردد.

این صورت‌های کلی از ابتدا در ذهن بشر گنجانده نشده‌اند، بنابراین، از نکات بسیار مهم طبق نظر ابن خلدون، این است که دانش بشر اکتسابی است:

«و بنابراین کلیه دانش‌های بشر اکتسابی است و ذاتی که در آن، صورت‌های معلومات نقش می‌بندد، یعنی نفس، ماده‌ای هیولایی است و صورت وجود را به صورت معلوماتی که در آن اندک اندک حاصل می‌شود تا آن که کمال می‌پذیرد» (همان منبع، ۸۶۸).

بنابراین، دانش بشری نسبی و اکتسابی است و می‌توان در آن تردید کرد که این خود، نشان می‌دهد انسان طبعاً جاهل و نادان است (همان منبع، ۸۶۹).

وجود نزد ابن خلدون نه تنها مستقل از ادراکات ماست، بلکه به نظر او، ادراکات ماست که وابسته به وجود و واقعیت است. این اندیشه نیست که واقعیت را می‌سازد، بلکه این واقعیت بیرونی است که اندیشه را می‌سازد. اگر چنین نبود، دانش به صورت اکتسابی و نسبی نمی‌بود و هیچ‌گونه نقد و پیشرفتی برای علم و معارف بشری وجود نمی‌داشت.

ابن خلدون در جایی که به رد افکار و اندیشه‌های فلسفی اهل تصوف می‌پردازد، این موضوع را به وضوح نشان می‌دهد. وی بیان می‌دارد که عده‌ای از اهل تصوف بر این اعتقادند که وجود کلیه موجودات محسوس مشروط به وجود ادراک‌کننده عقلی است. بنابراین، وجود کلیه اجزا و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط به وجود ادراک‌کننده بشری است. چنان که اگر فرض کنیم ادراک‌کننده بشری به کلی وجود نمی‌داشت، آن وقت در عالم وجود هم هیچ‌گونه اجزا و تقسیماتی وجود نمی‌داشت (همان منبع، ۹۸۱). ابن خلدون بر این اعتقاد است که:

«... این پندار در نهایت خطاست، زیرا ما به وجود شهری که بدان سفر می‌کنیم با آن که از چشمان دور است و به وجود آسمانی که همچون سایبانی بر فراز سرهاست و ستارگان و دیگر اشیایی که از نظرمان پنهان هستند، بی‌شک یقین داریم و همه مردم در وجود آن‌ها کم‌ترین تردیدی به خود راه نمی‌دهند و هیچ‌کس در امور یقینی به مشاخره و بحث نمی‌پردازد (همان منبع، ۹۸۲).

لذا، در نزد ابن خلدون «ادراکات ما مخلوق و محدث است» (همان منبع، ۹۳۶).

استقراء و کلیات

در قسمت‌های قبلی گفته شد که ادراکات آدمی نزد ابن خلدون به چند صورت است و از همان ابتدا، این نوع ادراکات چگونه شکل می‌گیرند و آیا مقدم بر وجود هستند یا نه. بعد از گذر از این مقدمات و اصول شناخت‌شناسی که ابن خلدون آن‌ها را تشریح می‌کند، باید مشخص ساخت که نزد ابن خلدون، شناخت آدمی از چه روش‌هایی برای توضیح و تفسیر جهان استفاده می‌کند تا بر پایه آن، دانش بشری خود را بنا سازد؛ و چگونه انسان و ذهن و اندیشه او ادراکات کلی را کنار همدیگر می‌گذارد و به تفسیر و تبیین جزئیات عالم واقع دست می‌زند؛ و در حقیقت، اندیشه به چه نحوی به کمک این تصورات کلی در صدد کشف و فهم ماهیات و جواهر و حقیقت اشیاء در پرتو تبیین‌ها و تفسیرهای علمی برمی‌آید یا می‌تواند برآید.

ابن خلدون بیش از سایر متفکران اسلامی به اصول مشاهده و تجربه نظر داشته است. نمونه‌های فراوان این امر در طول مقدمه به چشم می‌خورد؛^(۱) در عین حال، آن چه می‌توان نتیجه گرفت، این است که به نظر ابن خلدون، مشاهده و آزمایش، وسایل ضروری برای کسب هرگونه شناخت هستند (نصار، ۱۳۶۶: ۷۴). بدین ترتیب، مثلاً به هنگام حکایات کیمیاگران، ابن خلدون می‌خواهد که هرکس شخصاً دست به آزمایش بزند:

«... و هرگاه از ایشان سؤال شود که آیا به چشم خود دیده‌اید؟ پاسخ منفی می‌دهند و

می‌گویند ما شنیده‌ایم ولی ندیده‌ایم» (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۱۱۱۰).

ابن خلدون در جایی که به ابطال صناعت نجوم می‌پردازد، بیان روشن‌تری از اهمیت

استقراء در علوم دارد:

«... تجربه بی‌شک از راه تکرار به دفعات متعدد به دست می‌آید تا سرانجام از آن، علم یا

ظنی حاصل آید» (همان منبع، ۱۰۹۸).

باتوجه به مطالب فوق و با عنایت به اهمیتی که ابن خلدون به اولویت مشاعر حسی مشرف به محسوسات در شناخت به‌طور کلی می‌دهد، می‌توان گفت که ابن خلدون در

۱- برای مقایسه، رجوع شود به تعبیراتی چون می‌بینیم که... ملاحظه کرده‌ایم که... در مقدمه، ۹۲، ۱۵۸، ۱۶۵، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۸، ۱۰۴۳، ۱۱۰۴.

ردیف استقراگراها قرار می‌گیرد. بدین ترتیب که او معتقد است علم با مشاهدات آغاز می‌گردد و گزاره‌های علوم بر مبنای آن مشاهدات شکل می‌گیرند.

لذا، می‌توان گفت که ابن خلدون همچون ارسطو معتقد است که شناخت به منزله پیشروی و ارتقا از مشاهدات به اصول کلی و بازگشت به مشاهدات است. به بیان دیگر، دانشمند باید اصول تبیین‌کننده را از حادثات توسط مشاعر حسی استقرا کند و آن‌گاه قضایای مربوط به آن‌ها را از مقدماتی که شامل اصول قیاسی هستند، استنتاج نماید. بنابراین، می‌توان گفت که ابن خلدون چون ارسطو معتقد بر این بوده که تبیین علمی عبارت است از گذر از آگاهی به سوی واقعیت، و آگاهی از علل مربوط به آن واقعیت (لازی، ۱۳۶۲: ۶).

طبق نظر ابن خلدون بدین ترتیب، استقراء و رجوع به واقعیت شرط اساسی برای تکمیل معرفت و دانش بشری است. یعنی، اگر دانش بشری و احکام کلی در صدد تعمیم یا به زبان امروزی، در صدد کشف قوانین عام هستند، باید به کمک استقراء از صافی درآیند تا از این طریق بتوانند پدیده‌ها و حوادث را تبیین کنند.

در این مباحث، ابن خلدون از استقراء در مقام شناخت و کسب معرفت یاد می‌کند که بیش‌تر توجه او نیز به استقراء از این وجه بوده است. ولی از بعضی از مطالب او چنین برداشت می‌شود که وی به استقراء در مقام داور نیز توجه داشته است. ابن خلدون به گونه‌ای بسیار کلی بیان می‌کند که دانش کوششی است جهت مطابقت دادن سخن با آن چه در خارج است (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲۲۳). او در جایی دیگر که به نقد احکام فقهی می‌پردازد، چنین می‌گوید:

«ایشان (فقیهان) عادت کرده‌اند که در مسائل فکری به کنجکاوای پردازند و در دریای معانی فرو روند و آن‌ها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجربه کنند و به صورت امور کلی عمومی درآوردند تا به‌طور عموم بر آن‌ها حکم کنند نه این که به‌خصوص ماده یا شخص یا نسل یا ملت یا صنف به‌خصوصی را در نظر گیرند و آن‌گاه این کلی را با امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشباه و امثال آن‌ها بر حسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه می‌کنند، از این رو، کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و به مرحله تطبیق شدن نمی‌رسد مگر پس از فراغت از بحث و اندیشه، یا این که

به کلی تطبیق نمی‌شود؛ آن چه در خارج هست، از این کلیات ذهنی متفرع می‌گردد، مانند احکام شرعی؛ چه، آن‌ها فروعی هستند از آن چه در محفوظ از ادله و کتاب و سنت است؛ و در جست‌وجوی آند که آن چه را در خارج می‌یابند، با آن‌ها مطابقت دهند، بر عکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آن‌ها می‌کوشند نظریات مزبور را با آن چه در خارج هست تطبیق کنند. از این‌رو، ایشان در همه نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و به‌جز امور مزبور، چیز دیگری نمی‌شناسند» (همان منبع، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷).

در این جا، ابن‌خلدون شرط صدق گزاره کلی را درجه انطباق آن با واقعیت و تجربه بیرونی می‌داند. او این امر را اساساً از ویژگی‌های مهم علوم عقلی و نظری می‌داند و معتقد است دانش‌های مربوط به امور انسانی و اجتماعی باید آن را رعایت کنند. ابن‌خلدون با این نقد، بحث مربوط به شبه کلیات در علم کنونی را مطرح می‌سازد. وی حکم به قیاس ذهنی می‌دهد و تعمیم آن را بدین ترتیب رد می‌کند و در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که

«و از این جا آشکار می‌شود که صناعت منطق از غلط مصون نیست، زیرا در آن، انتزاع بسیار است و از محسوسات دور می‌باشد؛ چه، منطق در معقولات دوم بحث می‌کند و شاید در مواد آن‌ها چیزی یافت شود که از این احکام ممانعت کند و هنگام تطبیق یقینی با آن‌ها منافی باشد. ولی بحث در معقولات اول که تجربه آن‌ها قریب است، چنین نیست؛ زیرا معقولات مزبور خیالی هستند و صور محسوسات حفظ می‌شوند و صدق انطباق آن‌ها را اعلام می‌دارند» (همان منبع، ۱۱۴۸).

بنابراین، از نظر ابن‌خلدون، دانش یا معرفت، اندیشیدن به صور کامله حقیقت ازلی و ابدی و صدور احکام کلی نیست، بلکه شناخت و دانش بشری آن‌جا کامل می‌گردد که با «واقعیت» تطابق پیدا کند. این نقد ابن‌خلدون چیزی نیست جز بیان اهمیت «استقراء» در مقام داوری در روند شناخت.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که از نظر ابن‌خلدون، کلیات تا آن جا اهمیت دارند که با محسوسات قابل فهم و درک باشند. این اصل را نیز ابن‌خلدون در ابطال فلسفه بارها به بیان آورده است:

«حدود قیاس‌ها احکامی ذهنی و کلی و عمومی است. در صورتی که موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در موارد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی ممانعت کند مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت، دلیل آن همان حس است، نه آن براهین» (همان منبع، ۱۰۹۱).

ابن خلدون با طرح این مسئله که در نهایت، صدق یک حکم کلی از طریق حس و مشاعر حسی تحقق می‌یابد، خود را یک تجربه‌گرا نشان می‌دهد، چرا که در نزد او، تنها مشاعر حسی هستند که می‌توانند جزئی خارجی را تفسیر و توصیف کنند. بنابراین، در نزد او گرچه معارف به کلیات تعلق دارند، اما به امور جزئی نیز وابسته‌اند.

کلیات وابسته و نهفته در جزئیات از طریق مفاهیم و مقولاتی چون نوع، جنس و فصل قابل حصول هستند. بنابراین، در نزد ابن خلدون، مفهوم مجرد نباید از واقعیت محسوس جدا شود. مهم‌ترین مفاهیم کلی، یعنی کلیات پنج‌گانه تنها و درست در آن حد برای شناخت واقعیت، سودمند توانند بود که منطبق بر ساختار خود واقعیت باشند (نصار، ۱۳۶۶: ۶۶). به عبارت دیگر، این جنس‌ها و فصل‌ها همان کلیات عینی و نه مجرد هستند که می‌توانند امور عینی را تبیین کنند. بنابراین، برای تبیین امور عینی، اندیشه نباید متوسل به کلیات مجرد شود، بلکه باید کلیاتی عینی را به کار گیرد که پشتوانه عینی آن‌ها در همان نظر مستقیمی است که اندیشه علمی می‌تواند به چیزها بیندازد (همان منبع، ۱۲۳).

انسان از طریق این کلیات عینی، محسوسات خام را به معنویات و مفاهیمی قابل تفکر درمی‌آورد تا معرفت و دانش را شکل دهد. بدین ترتیب، به اعتبار هر مفهوم و حقیقت قابل‌تعقلی در ذهن، دانش و علمی خاص پدید می‌گردد (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲). ابن خلدون نیز به همین اعتبار «علم عمران» خود را بنا می‌سازد.

ابن خلدون در بحث عمران، به جای عبارت «کلیات» از کیفیات ذاتی و عرضی استفاده می‌کند و علم عمران را نیز دانشی می‌داند که از کیفیات ذاتی و عرضی اجتماعات سخن به میان می‌آورد (همان منبع).

بنابراین در نزد ابن خلدون، گرچه این کلیات و کیفیات از امور ذهنی‌اند، ولی وابسته به عین هستند. او در جای دیگر به بیان رساتر و روشن‌تر معرفت و شناخت عینی توجه

می‌کند و نقش کلیات عینی را در تبیین وقایع و پدیده‌ها توضیح می‌دهد:

«پس باید انسان هر چیز را به اصول آن بازگرداند و مراتب و نگهبان خویش باشد و طبیعت ممکن و ممتنع را به صراحت عقل و استقامت فطرت خویش از یکدیگر بازشناسد و هر آن چه در دایره امکان درآید، آن را بپذیرد و آن چه را از آن خارج گردد، فروگذارد. و مقصود ما امکان عقلی مطلق نیست، زیرا دایره آن از همه چیز پهناورتر است چنان که نمی‌توان حدی میان واقعه‌ها فرض کرد، بلکه منظور ما امکان بر حسب ماده‌ای است که به هر چیزی اختصاص دارد؛ چه، هرگاه اصل و جنس و فصل و مقدار بزرگی و نیروی چیزی را در نظر بگیریم، می‌توانیم از این نسبت درباره کیفیات آن فضاوت کنیم و دیگر چیزهایی را که از دایره آن بیرون است، ممتنع بشماریم» (همان منبع، ۳۴۹-۳۵۰).

صراحت عقلی زمانی آشکار می‌گردد که دو مقوله ممکن و ممتنع را براساس ویژگی‌هایی که یک ماده دارد، تشخیص دهد. بنابراین، عقل‌گرایی نیز تابعی از واقع‌گرایی است. اگر معرفت عقلانی چنین نباشد، در دریافت و تشخیص امور عینی خاص دچار مشکل می‌گردد. ممکن و ممتنع مقولاتی نظری هستند که حدود واقعی پدیدارها و حادثات را در قالب اصل، جنس و فصل مشخص می‌گردانند. در حقیقت، آن‌ها حدود و وقایع هستند که می‌توان به مدد آن‌ها به مشاهده مستقیم پدیده‌ها دست یافت و زمانی که از طریق این مقولات توانستیم بین نوع، جنس و فصل، روابط و نسبت‌هایی را در نظر آوریم، آنگاه کیفیات پدیده‌ها قابل مشاهده و بررسی می‌گردند.

علیت

مشاهده و استقرای بی‌هدف و تعریف نشده به خودی خود هیچ تأثیری در ارتقای کیفیت شناخت و معرفت بشری ندارد. در استقراء باید مشخص گردد که اشیاء و پدیده‌ها وقایع به چه نحوی بایکدیگر ارتباط دارند و چه وجهی از ارتباط مورد نظر است، و به همین تناسب، چگونه باید میان کلیات و کیفیات در ذهن رابطه برقرار کرد تا شناخت و معرفت حاصل شود.

به نظر ابن‌خلدون، شناخت در صورتی به دست می‌آید که آدمی بتواند رابطه و

نسبتی بین پدیده‌ها و اشیاء برقرار سازد. نسبت بین این حادثات، برگرفته از کوشش‌های ذهنی نیست، بلکه مستقر در خود پدیده‌هاست. در نزد ابن خلدون، این جهان نظم و ترتیبی خاص دارد که حاصل رابطه‌ی علی میان پدیده‌ها و حادثات است:

«این جهان را با همه آفریدگانی که در آن هست، چنان می‌بینیم که برشکلی از ترتیب و استواری و وابستگی علل به معلولات و پیوستگی کائنات و هستی‌ها به یکدیگر و تبدیل و استحاله از موجودات به برخی دیگر است، چنان که شگفتی‌های آن در این باره غایت ندارد» (همان منبع، ۱۷۶).

ابن خلدون یقین دارد که رشته‌ی اساسی نگاه‌دارنده‌ی هماهنگی جهان و پدیده‌های طبیعی همان پیوند علی میان پدیده‌هاست:

«کلیه‌ی حادثات در جهان هستی، خواه ذوات یا افعال بشری یا حیوانی، ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم بر خود باشند که به سبب آن‌ها در مستقر عادت پدید می‌آیند و وجود و هستی آن‌ها بدان اسباب انجام می‌پذیرد» (همان منبع، ۹۳۳).

شناخت رابطه و نسبت میان پدیده‌ها چیزی نیست جز همان معرفت و شناخت بشری، چرا که مجهول موجود در واقعیت عینی را باید در درون رشته‌ای از روابط عینی جست. ابن خلدون این موضوع را با عباراتی بسیار صریح چنین بیان می‌کند:

«وسیله به دست آوردن مجهول از راه معلوماتی که در ذهن انسان حاصل می‌شود، همان تناسب میان اشیاء است» (همان منبع، ۲۲۱).

بنابراین، شناخت چیزی نیست جز شناخت رابطه و نسبت علی میان پدیده‌ها. او در جایی که به ابطال صناعت نجوم می‌پردازد، بیان صریح‌تری دارد:

«... علم یا ظن به کائی از علم به کلیه اسباب آن مانند فاعل (علت فاعلی) و قابل (علت مادی) و صورت (علت صوری) و غایت (علت غایی) به دست می‌آید» (همان منبع، ۱۱۰۰).

و باز بیان روشن‌تر دیگری از او:

«... در صورتی که آشکار شد تناسب میان امور، یگانه عاملی است که مجهولات آن را از معلوماتش بیرون می‌کشد و این گونه استنباط در پیش آمده‌ها و وقایعی امکان‌پذیر است که در عالم وجود یا دانش روی می‌دهد. لکن در مورد کائنات و وقایع آینده هرگاه موجبات و

علل وقوع آن‌ها معلوم نباشد و خبر صادقی آن‌ها را اثبات نکند، باید چنین مسائلی را در شمار امور عینی دانست و شناختن آن‌ها امکان‌ناپذیر است» (همان منبع، ۲۲۳).

بدین ترتیب، شناخت از برقرار کردن تناسب میان امور حاصل می‌شود. ابن خلدون مانند اکثر فیلسوفان علم کنونی هدف شناخت و معرفت را تبیین علی می‌داند. اما او بر خلاف شناخت تجربی و معرفت علمی، تنها به علت فاعلی بسنده نمی‌کند، بلکه معتقد است پدیده و ماده را در قالب علل اربعه (علت فاعلی، علت غایی، علت صوری و علت مادی) باید تبیین کرد.

نتیجه‌گیری: ابن خلدون و روش‌شناسی ارسطویی

به نظریات و شیوه‌های تبیین ابن خلدون در باب پدیده‌های اجتماعی انتقادات بسیاری وارد کرده‌اند. تمام این انتقادات در نهایت به این نتیجه ختم یافته که ابن خلدون در علم عمران از نظر معرفت‌شناسی و فلسفه علمی از شیوه‌های ارسطویی پیروی می‌کند. بنابراین، علم او علمی ارسطویی است که شناخت علمی ما را هیچ ارتقا نمی‌دهد و هیچ خبری از عالم بیرونی در اختیار ما قرار نمی‌دهد. او همچون ارسطو «ذات‌گرا» و نظریه‌های او «غیرتئوریک» و از خصلت‌های «کلی‌گرایی» و «عقل‌گرایی» برخوردار است.

ارسطویان علم را جست‌وجویی می‌دانستند جهت فهم طبایع و ذوات موجودات. دانش آن‌ها از روابط قسری میان اعیان و حوادث خبر نمی‌گیرد و همه جا می‌خواهد از جهان «طبیعی» پرده بردارد. علم ارسطویان به قسر و عوامل بیرونی بی‌مهری می‌ورزد، و به کشف امر و خواص درونی و طبعی (که نهایی‌ترین لایه‌های عالم طبیعت‌اند) همت می‌گمارد (برت، ۱۳۷۵: ۲۴).

ابن خلدون نیز با توجه به تکیه‌ای که بر اصطلاحاتی چون «کیفیات ذاتی»، «ماهیت»، «طبع» و «اصل» پدیده‌ها دارد، در بدو امر، ذات‌گرا تلقی می‌گردد، ولی او شناخت ذوات و ماهیت موجودات را که از دعاوی اصلی فلاسفه بوده است، به کلی مردود می‌شمارد و معتقد است که دانش بشری از فهم و درک اصلی امور واقع قاصر است. از طرف دیگر، در نزد ابن خلدون، کلیات متصور در ذهن را نیز نباید از مأخذ نخستین آن، یعنی

محسوسات، جدا ساخت. به همین جهت است که او احکام ذهنی و کلی را که زادهٔ منطق هستند، محدود می‌کند و معتقد است که در آن موارد، چیزی است که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۱۰۹۱). بدین ترتیب، چیزی که برای او مهم است، قضایای شخصیه و خارجییه است، نه قضایا و گزاره‌های حقیقیه.

از طرف دیگر، در اندیشهٔ معرفت‌شناسی ابن خلدون آن چه اهمیت دارد، نسبت‌های عرضی میان پدیده‌هاست، نه نسبت‌های ذاتی. از این روست که او معتقد به اصل «نسبیت» در شناخت امور است. در نزد او نمی‌توان یک قانون یا یک قاعده را برای تمام امور یکسان دانست. از این جهت است که او به اختلافات و شباهات در میان پدیده‌های یکسان توجه دارد. وی در جایی که به نقد احکام فقهی می‌پردازد، به صراحت این مطلب را بیان می‌دارد (همان منبع، ۱۱۴۷).

نکتهٔ دیگری که در نقد روش‌شناسی ارسطویی بیان می‌شود و شاید آن را به نظریهٔ ابن خلدون بتوان وارد ساخت، بحث استقرای ساده است. استقراء تا حدود زیادی با بحث کلیات رابطه دارد، بدین ترتیب که در نزد ارسطو، کلیات از مقایسهٔ حاصل از مشاهده پدید می‌آید. کلیات از مشاهدهٔ مجموعه‌ای از پدیده‌ها که دارای صفات مشترک بسیاری هستند ظاهر می‌شوند، صفاتی که میان سایر پدیده‌ها مشترک نیست.

در استقراء‌گرایی سطحی، علم با مشاهدات آغاز می‌گردد. عالم مشاهده‌گر باید دارای اعضای حسی معمولی و سالم باشد و با ذهنی خالی از پیش‌داوری به پدیده‌ها بنگرد. گزاره‌های حاصل از این نوع استقراء، گزاره‌های شخصیه و خارجی هستند. ابن خلدون را از این جهت که تکیه بر محسوسات دارد و حواس را گواه صدق کلیات می‌بیند و بر این اصرار دارد که باید از جهان و نسبت‌های کنونی صحبت کند، نه از نسبت‌ها یا جهان ممکن، و شناخت علمی و تجربی را مبتنی بر تکرار واقعیات مشاهده‌شده می‌داند، می‌توان یک استقراء‌گرایی سطحی دانست. ولی در نزد او، بعضی از ملاحظات دلالت بر این امر دارند که او استقراء و تجربه را نیز به منزلهٔ داور دیده و تنها به این اکتفا نکرده است که جزئی را با کلی مطابقت دهد، بلکه خواسته احکام کلی را با جزئی مطابقت دهد. این رویکرد را می‌توان در نقدی که او به احکام فقهی وارد می‌سازد، مشاهده کرد (همان منبع، ۱۱۴۷).

نقد دیگری که به علم‌شناسی ارسطویی وارد است، سفسطه «مادی‌کردن مجرد» ارسطوست که در آن، رابطه بین صورت و ماده (علت صوری و علت مادی) برای تشریح و تبیین یک پدیده به کار رفته است. به نظر رایشنباخ، این نوع تفسیرها هیچ‌گونه تبیینی به دست نمی‌دهند و بیش‌تر «شبه‌تبیین» هستند و به کار تمثیل می‌آیند. در این نوع تفسیرها، صورت‌ها واقعیت بالفعل یک پدیده‌اند و ماده، واقعیت بالقوه. ماده پذیرای صورت‌های گوناگون است و هر گونه «شدن» همانا فراگرد صورت‌پذیری ماده است. بدین ترتیب، این توضیح و تفسیر نه شناخت است و نه تبیین، بلکه «تمثیل» است، یعنی گریزی است به زبان تصویری که در خود، الفاظ و اصول غیرقابل تحقیق و تجربه می‌پروراند (رایشنباخ، ۱۳۷۱: ۳۲-۳۵).

ابن خلدون نیز از این نوع تمثیل بارها استفاده کرده و رابطه بین دولت و عمران را رابطه بین صورت و ماده قلمداد کرده اما در تبیین نسبت میان عمران و دولت، به همین تمثیل اکتفا نکرده است، بلکه آن را مبتنی بر تبیین‌های علی، البته در قالب علل اربعه، توضیح داده که به نظر می‌رسد چیزی فراتر از یک تمثیل باشد.

در نهایت می‌توان گفت که با توجه به زمینه‌ها و توانایی‌های معرفت‌شناسی قابل تأمل در «مقدمه» و نیز موضوعات و مفاهیم پیچیده چندبعدی و غامض در علم عمران ابن خلدون توانسته است به رغم به کارگیری اصطلاحات و عبارات مستعمل در فلسفه و منطق زمان خود از قالب‌های روش‌شناسی ارسطویی رها گردد و زمینه را برای شناخت صحیح و علمی مهیا کند. اصراری که او به منظور تبیین دقیق حوادث تاریخی و شرایطی که برای تبیین‌های تاریخی برمی‌شمرد، خود شاهدهی بر این ادعاست. از طریق روش‌شناسی ارسطویی به هیچ وجه نمی‌توان به تبیین‌هایی تاریخی که ابن خلدون مدعی آن‌هاست، دست یافت. گویی ابن خلدون می‌دانست که منطق ارسطویی توانایی فهم و تحلیل پدیده‌های اجتماعی - تاریخی را ندارد.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۵۹.
- برت، آرتور. مبادی مابعدالطبیعیه علوم نوین. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- رایسنباخ، هانس. پیدایش فلسفه علمی. ترجمه موسی اکرمی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- شیخ، سعید. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. ترجمه مصطفی محقق داماد. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
- لازمی، جان. درآمدی تاریخی به فلسفه علم. ترجمه علی پایا. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- نصار، ناصف. واقع‌گرایی ابن خلدون. ترجمه یوسف رحیم‌لو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.