

۱. مقدمه

شاید برای خواننده معاصر، عنوان «جامعه‌شناسی سیاسی متفکران مسلمان در دوره میانه» تعجب‌آور باشد؛ چرا که دانش جامعه‌شناسی، محصول عصر مدرنیته و نخستین بنیان‌گذار آن «آگوست کنت» است. اما عنوان «روش‌شناسی در علوم تجربی سیاسی» به مقصود نوشته حاضر نزدیک‌تر است؛ زیرا سابقه به کارگیری روش تجربی در دانش سیاست، محدود به تمدن خاص یا زمان معینی نیست. همچنین انتظار می‌رود که خواننده این نوشتار، تعاریف و درک کنونی خود را از دانش تجربی به موضوع مقاله حاضر تسری ندهد و قبلاً سعی کند با دانش تجربی، آن گونه که خود نویسندگان دوره میانه در نظر دارند، آشنا شود و دانش سیاسی تجربی را به معنای مورد نظر آنها بنگرد. طی این مقاله، معنی و مفهوم تجربه و دانش تجربی را از نظر متفکران مسلمان توضیح خواهیم داد، از این رو در اینجا بیش از این سخنی نمی‌گوییم. از سوی دیگر یافتن اندیشه‌هایی شبیه آنچه امروزه اندیشه‌های جامعه‌شناختی یا نظریه علوم اجتماعی خوانده می‌شود، در میان آثار متفکران مسلمان به صورت مستقل و تحت عنوان یک رشته علمی تخصصی حتی نزد ابن‌خلدون و ابن‌ازرق منتفی است؛ زیرا در زمانی که آنها دست به تدوین کتاب‌های خود می‌زدند، تفکیک و تخصص علوم اجتماعی صورت نگرفته بود و از این رو نظریات سیاسی تجربی آنها ضمن آثار تاریخی آنان آمده است. این امر در حوزه‌ای فراتر از حوزه سیاست، یعنی قلمرو مردم‌شناسی، در مورد مسعودی و ابوریحان بیرونی نیز صدق می‌کند؛ هر چند نوشته‌های این دو به دلیل بیرون بودن از موضوع مقاله حاضر، مورد توجه جدی نمی‌باشد. از این رو همه توجه ما به آثار و نظریات سیاسی تجربی مندرج در آثار ابن‌خلدون و ابن‌ازرق خواهد بود.

۲. سرشت جامعه‌شناسی سیاسی

۱-۲. موضوع جامعه‌شناسی سیاسی

ابن‌خلدون دانشی را که به بنیان‌گذاری آن افتخار می‌کند، (عبدالرحمن بن‌خلدون، مقدمه، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ ش، ص ۷۰). «علم عمران» می‌نامد. سخن این دانش درباره انسان و اجتماع انسانی است و از این رو دانش‌های خاص بی‌شماری را در بر می‌گیرد: گروه‌بندی‌های اجتماعی، آداب و رسوم و فرهنگ جوامع، دانش سیاست و دولت و...

ابن‌خلدون دانشی را که به بنیان‌گذاری آن افتخار می‌کند، (۲) «علم عمران» می‌نامد. سخن این دانش درباره انسان و اجتماع انسانی است و از این رو دانش‌های خاص بی‌شماری را در بر می‌گیرد: گروه‌بندی‌های اجتماعی، آداب و رسوم و فرهنگ جوامع، دانش سیاست و دولت و... از این رو علم عمران خود در برگیرنده طیفی از دانش‌های تجربی در باب اجتماع یا علوم اجتماعی در معنای گسترده آن است. (۳) اما ابن‌خلدون، خود علم عمران را بدین گونه تجزیه و انواع علوم انسانی را از هم تفکیک نمی‌کند. او به «علم عمران» به عنوان کلیتی واحد نگریسته، آموزه‌های خود را در سطح اجتماع کلی بیان می‌کند. از این رو موضوع مقاله حاضر نسبت به موضوع مورد توجه ابن‌خلدون اخص است؛ زیرا علم عمران، فراتر از دانش جامعه‌شناسی سیاسی قرار می‌گیرد. چنان‌که در تحلیل علم عمران توضیح خواهیم داد، شناخت دولت و علم سیاست، بخشی از دانش عمران (علت‌صوری آن) تلقی می‌شود. در تعریف ابن‌خلدون، علم عمران، دانشی است که به مطالعه اجتماع بشری و کیفیت و عوارض ذاتی آن می‌پردازد. او می‌نویسد:

...«حقیقت تاریخ، خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می شود؛ چون: توحش و همزیستی و عصبیت ها و انواع جهان گشایی های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصبیت ها و چیرگی ها ایجاد می شود. مانند تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می آورد، چون پیشه ها و معاش و دانش ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می دهد.»(۴)

ابن ازرق این عوارض طبیعی را بدین صورت خلاصه و تنظیم می کند: «عوارض طبیعی این اجتماع پنج چیز است: صحرا نشینی در بیابان ها و کوهساران، چیرگی گروهی که هدفش پادشاهی است، شهرنشینی ای که در شهرها استقرار می یابد، معاشی که به وسیله تجارت و صناعت طلب می گردد و تحصیل علوم.»(۵) او همچنین ترتیب عوارض فوق را نیز به همین شکل می داند. ابن خلدون و ابن ازرق در این فقره، با تشبیه علم عمران به علم طبیعی در نگاه سنتی، عوارض پنجگانه فوق را «طبیعت» اجتماع بشری می داند؛ لذا این عوارض را غیر قابل انفکاک از سرشت اجتماع تلقی می کند. به همین صورت، نباید عوارض غیر ذاتی اجتماع بشری را جزو مسایل و موضوعات علم عمران به شمار آورد؛ عوارضی که به وسیله عوامل خارج از اجتماع پدیدار می گردند و بازوال آنها از بین می روند.(۶) به این ترتیب، موضوع جامعه شناسی سیاسی ابن خلدون، همان موضوع علم عمران خواهد بود؛ لیکن در سطحی خردتر، یعنی درباب دولت و سیاست. ابن خلدون در خصوص حوزه سیاست شیوه مطالعه عوارض ذاتی دولت را این گونه نشان می دهد. که از نظر حیطة و قلمرو، تابع قلمرو دانشی بزرگ تر، یعنی علم عمران است و در جای خود درباره آن سخن خواهیم گفت.

## ۲-۲. تعریف جامعه شناسی سیاسی:

یکی از راه های تعریف مفاهیمی که دارای جنس و فصل حقیقی نیستند، تعریف به وسیله علت های چهارگانه وجودی آنها است. هر چند جایگاه اصلی تعریف های وجودی نیز در حکمت نظری است - که به عالم تکوین و منشأ پیدایش حرکت و موجودات مادی و به طور کلی تر پیدایش حقایق وجودی، به گونه ای که در حکمت الهی مورد توجه است، نظر دارد - اما در اینجا (حکمت عملی) از آن به عنوان مدل مناسبی برای تعریف علم عمران و جامعه شناسی سیاسی می توان بهره گرفت. ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه از چهار نوع علت نام می برد: ۱. علت مادی، یعنی قوه و قابلیت پذیرش که زمینه پیدایش چیزی می شود. ۲. علت صوری، یعنی تعیین خاصی که در شیء فعالیت می یابد و باعث هویت و آثار خاص جدید در آن می گردد. ۳. علت فاعلی، یعنی منشأ حرکت و ایجاد کننده چیز. ۴. علت غایی، یعنی هدفی که چیزی برای آن ایجاد می شود.

دو نوع نخست، را علل داخلی می نامند؛ زیرا که با معلول متحد گشته، در ضمن وجود آن باقی می ماند؛ در حالی که دو نوع اخیر خارج از وجود معلول بوده، از این رو علل خارجی نامیده می شود.

بر این اساس می توان برای علم عمران، علت های چهارگانه وجودی را برشمرد و بر اساس آنها سرشت این دانش را شناسایی کرد. علت مادی دانش عمران، یعنی ماده اصلی و قشر زیرینی که این دانش را می سازد، اجتماع بشری است؛ یعنی تکاپوی اقتصادی، بنیادهای شهری و مانند آن.(۷) خصیصه اصلی علت مادی آن است که به صورت «بالقوه» وجود دارد و هستی آن خود به خود سبب وجود «بالفعل» معلول آن نمی شود؛ از این رو اجزای فرهنگ، بالفعل وجود ندارند و برای این که از حالت بالقوه درآمده، به صورت بالفعل درآیند، نیازمند دومین نوع از علت (علت صوری) می باشد تا به آن هویت ببخشد؛ علت صوری علم عمران، دولت است. دولت، فرهنگ را فعلیت می بخشد و به آن کلیتی طبیعی می دهد تا در داخل این کلیت، اجزای آن به عناصر فعال تبدیل گردند؛ در نتیجه فعالیت های اقتصادی، رونق دانش های مختلف و سایر مسایل تمدنی و فرهنگی به واسطه فعالیت دولت شکل گرفته، قوام می یابد و این به معنی تأثیر دولت در فرهنگ و اجتماع بشری است. البته نباید این تأثیر را یک طرفه فرض کرد؛ زیرا سرشت دولت را نیز نمی توان جدای از ارتباط با ماده آن، یعنی اجزای تشکیل دهنده علم عمران، تشخیص داد. «محسن مهدی»، ترجمان سیاسی این سخن را چنین بیان می کند: «ماهیت دولت را ارتباط فرمانروا با رعایا تعریف و تعیین می کند.»(۸) به این ترتیب میان دولت و اجتماع، نوعی

کنش و واکنش متقابل برقرار می شود که مطالعه آن بر عهده علم عمران است؛ لذا اتخاذ چنین رهیافتی از سوی ابن خلدون، او را در زمره متفکران جامعه شناسی سیاسی قرار می دهد؛ چرا که جامعه شناسی سیاسی را خواه به علم تأثیر عوامل اجتماعی بر سیاست تعبیر کنیم، خواه به علم مطالعه تأثیر سیاست در حوزه اجتماع (۹) و یا مطالعه رابطه میان حوزه اجتماع و سیاست، (۱۰) جملگی در رهیافت ابن خلدون قرار می گیرند. محسن مهدی از سه نوع رابطه میان فرمانروا و رعایا در مقدمه ابن خلدون نام می برد که به معنی وجود سه نوع جامعه شناسی سیاسی است: جامعه شناسی سیاسی شرعی، جامعه شناسی سیاسی عقلی و جامعه شناسی سیاسی طبیعی. (۱۱)

علل مادی و صوری برای آن که علیت خویش را به فعلیت درآورند، می باید یکی شوند و یکی شدن آنها نیازمند یک علت فاعلی است. ابن خلدون این علت را «عصبیت» می داند. با این بیان، عصبیت، ایجاد کننده اجتماع بشری و دولت است و علیت آن شامل منشأ پیدایش و تغییرات بعدی آن می شود؛ از این رو عمر دولت ها و تغییر و تحولات آنها در زمان استقرارشان، همگی تابع قوه عصبیت می باشند. (۱۲) محسن مهدی پس از بیان تاریخی بودن علم عمران، تحول موجود در آن را به دو مرحله تقسیم می کند: نخست مرحله کون و فساد، یعنی در سطح کلان که به پیدایش واضحلال دولت ها یا تمدن ها مربوط می شود، و دوم مرحله ای که دولتی یا برجا می ماند، ولی خواص یا صفات مشترک خود را از دست می دهد. (۱۳) این مرحله - که سطح تحلیل، خردتر از مرحله قبل است - دربرگیرنده تحول سه عارضه از عوارض ذاتی عمران می باشد: نخست تحول در کیفیت، مانند تحول عمران بدوی به عمران شهری، تغییر عصبیت از پیوندهای خویشاوندی به عصبیت ایلی سپس به عصبیت قومی و در نهایت عصبیت شهری و تغییر یک اقتصاد مبتنی بر معاش ساده به اقتصاد جامعه متمدن. دومین تحول در این قسمت، تحول در کمیّت است که افزایش یا کاهش حیطه فرمانروایی، جمعیت، درآمد دولت، توسعه شهرها و افزایش یا کاهش دانشجویان، نمونه هایی از آن می باشد. در نهایت سومین تحول، تغییرات مکانی است؛ فتوحات و انتقال نفوس از بیابان و روستا به شهرها، نمونه هایی از این تغییرات است. (۱۴)

اگر بخواهیم عصبیت را نیز به عنوان یک پدیده اجتماعی، در قالب مدل حاضر بر اساس علت های چهارگانه آن تبیین کنیم، باید بگوییم که علت فاعلی آن، پیوندهای خونی و نسبیّت؛ علت غایی آن، دستیابی به حکومت و دولت؛ علت مادی آن، قبیله و علت صوری آن، یاریگری می باشد. (۱۵) به این ترتیب، باز هم میان علم عمران با دانش سیاست، ارتباط برقرار می شود و حوزه مشترک میان آن دو، یعنی جامعه شناسی سیاسی شکل می گیرد. در اینجا نیز می توان بر اساس سه گونه عصبیت طبیعی، عقلی و شرعی، سه گونه جامعه شناسی طبیعی، عقلی و شرعی را از هم بازشناخت. (۱۶)

سرانجام، علت غایی علم عمران، خیر عمومی و همگانی می باشد و این امری است که عمران بشری برای رسیدن به آن ساخته می شود. خیر همگانی چیزی است که به وسیله عقل بشری قابل حصول است و با واژه سعادت که به وسیله فیلسوفان مدنی به کار می رود، به لحاظ رهیافت تجربی دانش عمران، تفاوت دارد. در این زمینه، در قسمت دیگری از مقاله حاضر سخن خواهیم گفت.

### ۳-۲. جایگاه جامعه شناسی سیاسی در طبقه بندی علوم اسلامی

ابن خلدون با تقسیم علوم بشری به دو دسته دانش های حکمی و نقلی، گونه نخست را علمی می داند که آدمی می تواند به یاری اندیشه خود بدان پی ببرد، در حالی که دانش های نقلی، وضعی بوده و مستند به خبر از واضع شرعی می باشد. او علم تفسیر، قرانت، علم حدیث، فقه، کلام، لغت و... را نمونه ای از این دانش ها می داند. (۱۷) اما آنچه اینجا دارای اهمیت شایان است، موضوع استقلال یا عدم استقلال علم عمران است. (۱۸)

دانش سیاست و زیر مجموعه های آن، به لحاظ تاریخی تا مدت ها زیر سایه مطالعات حقوقی یا تاریخی قرار داشتند و بعدها با تمایز رشته های علمی گوناگون، از هم جدا شدند. اینک باید دید که علم عمران ابن خلدون نیز دانش مستقلی است، یا هنوز زیر سلطه دانش دیگری می باشد. اگر مستقل است، آن دانش کدام است. ابن خلدون خود علم عمران را دانش

مستقلی می‌داند و حدود و قلمروی آن را در مقایسه با دانش‌هایی چون خطابه، سیاست، فقه، اصول فقه و... مشخص کرده است. او علم عمران را بر خلاف خطابه، گفتارهای افغان‌کننده سودمند برای دل‌بسته کردن توده مردم به عقیده‌ای یا باز داشتن آنها از آن نمی‌داند. (۱۹)

از نظر ابن‌خلدون، علم عمران همچنین با علم فقه تفاوت می‌یابد؛ زیرا مسایل فقهی بر مشاهده و پژوهش عقلانی تکیه ندارد. (ابن‌خلدون، پیشین، ص ۷۰، ناصف‌نصار، پیشین ۱ ص ۱۲۱. محسن‌مهدی، پیشین ص ۳۴۳ و ۳۴۴.) و این بدان معناست که علم عمران در زمره علوم حکمی است و نه شرعی.

او همچنین علم عمران را - به خلاف سیاست مدنی - دانشی نمی‌داند که بر اساس اخلاق و حکمت به تدبیر شهر پردازد. علم عمران همچنین با علم فقه تفاوت می‌یابد؛ زیرا مسایل فقهی بر مشاهده و پژوهش عقلانی تکیه ندارد (۲۰) و این بدان معناست که علم عمران در زمره علوم حکمی است و نه شرعی. علم عمران همچنین از علم تاریخ نیز تفاوت می‌یابد: (۲۱) «هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است و گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد.» (۲۲) ولی محسن‌مهدی در توفیق ابن‌خلدون برای استقلال بخشیدن به علم عمران تردید دارد و هدف آتی عمران را تصحیح گزارش‌های تاریخی می‌داند و می‌گوید: «از آنجا که هدف آتی علم عمران، به کمال رسانیدن فن تاریخ است، مقام علم عمران در اینجا حتی از مقام یک فن هم پایین‌تر می‌نماید.» (۲۳) او هدف غایی علم عمران را نیز به طور غیر مستقیم و از راه کمک به تکامل فن تاریخ مربوط به کردار آدمیان می‌داند، لذا نتیجه می‌گیرد که علم عمران نمی‌تواند جز در چارچوب علم تاریخ برای خود هویتی بیابد. (۲۴) ولی ناصف‌نصار معتقد است علم عمران در ارتباط با تاریخ، دانشی کمکی ولی مستقل به شمار می‌آید. (۲۵) او دو گونه رابطه میان علم عمران و تاریخ برقرار می‌کند: اول رابطه موضوعی میان دو دانش مزبور که از این جهت تعریف هر دو دانش برهم منطبق می‌شود بی آن که در هم آمیخته شوند. تاریخ همواره به امور جزئی می‌پردازد که در جریان یک توالی معین پیش می‌آیند، در حالی که علم عمران به شرایط کلی و عام می‌پردازد. (۲۶) دومین نوع رابطه میان این دو علم، رابطه شناختی میان آن دو است. به عقیده ناصف «وجه تمایز اساسی روش معرفت جامعه شناختی با معرفت تاریخی همانا امکان تعمیم نتایج آن است؛ امکانی که برگونه علیت ملزوم آن و بر سرشت موجودیت جمعی مبتنی است... به جز این، جامعه‌شناسی از همان قواعد دانش تاریخ، مانند مشاهده، استقرا و واریسی پیروی می‌کند.» (۲۷) به این ترتیب او هم مانند ابن‌خلدون، استقلال علم عمران را از تاریخ می‌پذیرد؛ ولی برای او چیز دیگری معماست و آن این‌که: چگونه علم تاریخ از نظر ابن‌خلدون در طبقه بندی علوم، جزو علوم حکمی و نه شرعی قرار می‌گیرد. چرا که به عقیده او در دستگاه فکری ابن‌خلدون، فلسفه نظری هیچ‌گونه ارتباطی با تاریخ نمی‌یابد. او می‌گوید: «محکوم ساختن تفکر نظری از سوی مؤلف ما موجب یک نابینایی فلسفی برای وی شده است که... مانع از آن شده است که ابن‌خلدون فلسفه را در پیشاپیش دانش تاریخ بیابد.» (۲۸)

۳. بنیادهای منطقی جامعه‌شناسی سیاسی:

به عقیده ابن‌خلدون، مطالعه عمران بشری به وسیله عقل تجربی صورت می‌پذیرد.

به عقیده ابن‌خلدون، مطالعه عمران بشری به وسیله عقل تجربی صورت می‌پذیرد. به نظر او، تفکر و اندیشه آدمی - که سازنده دانش‌های بشری اند - از سه مرتبه و مرحله برخوردار است: مرتبه نخست، «عقل تمییزی» است. او معتقد است امور خارجی - خواه با نظم طبیعی یا نظم قراردادی - به وسیله قوه عقل آدمی قابل درک است. این نوع تعقل، بیشتر تصورات را در برمی‌گیرد و معیاری برای تشخیص سود و زیان آدمی می‌باشد. دومین مرتبه از مراتب تعقلی آدمی، «عقل تجربی» است، آدمی به وسیله این مرتبه از توان فکری خود، از عقاید و آداب زندگی بهره می‌برد و آنها را در سلوک سیاسی و اجتماعی خویش با هم نوعانش به کار می‌گیرد. این دسته از تعقلات آدمی، بر خلاف دسته نخست، شامل تصدیقاتی می‌گردد که به تدریج از طریق تجربه برای انسان به دست می‌آید. در نهایت، «عقل نظری»، سومین مرتبه از مراتب تعقل آدمی است. معقولات فطری، آدمی را از علم و گمانی برتر از عالم حسن برخوردار می‌کند و در برگیرنده تصورات و تصدیقاتی می‌شود که به صورت ویژه و شرایط خاصی تنظیم می‌شود. (۲۹) بدیهی است که علم عمران، زاده

عقل تجربی بوده و حاصل فعالیت این قوه آدمی می باشد. ابن ازرق نیز تأکید می کند که از شرایط «ولایت سلطان»، عقل است و مراد از آن، عقل اکتسابی ای است که از راه تجربه بسیار و تداوم روزگار به دست می آید. (۳۰) «علی النشار» با اشاره به روش ابن ازرق و ابن خلدون، می گوید: «آشکارترین نقطه تشابه بیان این دو، تشابه آنها در روش است. ابن ازرق، روش استقرایی را در استفاده از ظواهر به کار برده است. به ویژه در کاربرد قیاس غایب بر حاضر، علت یابی و مقدمات آن، در امور شایع و عادت های اجتماعی، در تحلیل جزئیات استقرا شده و جمعشان در اصول کلی؛ به گونه ای که گاه گفته می شود جزییات و تفریعات در آثار ابن ازرق بیشتر از ابن خلدون بوده است. لیکن آگاهی از روش استقرایی نزد او بیشتر از ابن خلدون می باشد.» (۳۱) ابن خلدون چگونگی کسب معلومات تجربی را چنین توضیح می دهد که هر کاری میان آدمیان دارای نظم و تشکیلاتی است و آنها امکان می یابند تشکیلات منظمی به روش های گوناگون سیاسی و فلسفی ایجاد کنند و به وسیله آنها از مفساد و تباهی ها روی برگردانند. آدمیان پس از آن که در نتیجه انجام دادن هر کاری تجربه درست می آموزند و عادات نیکی میان آنان متداول می شود، معانی و مفاهیمی را به دست می آورند که کاملاً از عقل تجربی ابن خلدون، از مشاهده، تجربه و استقرا برای مطالعه علم عمران خود بهره می برد؛ ولی باید دید اعتبار و ارزش منطقی هر یک از آنها در چه حد است.

حس دور نیست و نیازی نیست که در آنها تعمق شود. این مفاهیم که از راه تجربه به دست می آیند، مفاهیم جزئی ای هستند که به محسوسات تعلق دارند و صدق و کذبشان به زودی در عالم واقعیت آشکار می شود و جوینده آنها از دانشی که در نتیجه این آزمایش به دست می آید، استفاده می کند. دانش تجربی حاصله، مورد استفاده آدمیان در رفتار با هموعانشان به کار می رود و در نتیجه ممارست و تداوم چنین تجاربی به صورت عادت و ملکات اجتماعی در می آید. بدیهی است که تشکیل چنین عادات و رسوم اجتماعی ای، به مرور زمان و گذشت ایام به دست می آید. (۳۲) او در آخر این نکته را نیز می افزاید که خداوند کسب تجربه را در نزدیک ترین زمان برای آدمی آسان کرده است؛ آنجا که آدمیان را به فراگیری آداب گذشتگان و تقلید از آنها تشویق می کند. به این ترتیب، عقل تجربی ابن خلدون، از مشاهده، تجربه و استقرا برای مطالعه علم عمران خود بهره می برد؛ ولی باید دید اعتبار و ارزش منطقی هر یک از آنها در چه حد است؟

#### ۱-۳. مشاهده و تجربه

مشاهده و تجربه، اساس علوم تجربی را تشکیل می دهند. قوانین و نظریه های علمی تجربی از گزاره های مشاهده ای همگانی به دست می آیند. گزاره های مشاهده ای همواره به زبان نوعی نظریه بیان می شوند و به همان اندازه دقیق خواهند بود که چارچوب مفهومی یا نظری مورد استفاده آنها دقیق باشد. «شیخ الرئیس» گزاره های مشاهده ای را چنین تعریف می کند: «گزاره های مشاهده ای، گزاره هایی هستند که تصدیق آنها تنها از طریق حس یا مشاهده غیر حسی به دست می آید.» (۳۳) گزاره های مشاهده ای خود به سه دسته تقسیم می شوند: دسته اول، گزاره های مشاهده ای حاصل از حواس پنجگانه؛ دسته دوم، گزاره های مشاهده ای حاصل از حواس باطنی یعنی گزاره های اعتباری که از طریق مشاهده قوای آدمی غیر از حواس ظاهری به دست می آید، مانند گزاره ای که بیانگر آن است که آدمی صاحب تفکر است و دسته سوم، گزاره های مشاهده ای که آدمی بدون دخالت حواس و تنها به وسیله نفس خود، آنها را می یابد؛ همچون گزاره ای که از معرفت به ذات و افعال خود به دست می آید. اما نکته مشترک میان هر سه دسته گزاره های مشاهده ای آن است که این گزاره ها، ارزش جزئی دارند و نمی توانند صادر کننده قوانین و احکام کلی باشند. (۳۴)

در نزد مسلمانان، گزاره های مشاهده ای با گزاره های تجربی تفاوت دارند. گزاره های تجربی، گزاره هایی هستند که از گزاره های مشاهده ای تکرارپذیر و پس از تکرار به دست می آیند؛ به این ترتیب این گزاره ها حاوی اطلاعات و احکام جازم یا کثیرة الصدق می گردند. گزاره های تجربی، علاوه بر گزاره های مشاهده ای، نیازمند کاربرد قیاس خفی نیز هستند که بر اساس آن، تکرار یکسان حوادث نمی تواند اتفاقی باشد و ناگزیر دارای علتی است؛ هر چندماهیت آن برای ما روشن نباشد. (۳۵) به این ترتیب، قوانین تجربی، قوانینی کلی هستند که عقل آنها را پس از احساس جزئیات و شناخت علل، استفاده می کند.

## ۲-۳. استقرا و قلمرو آن در حوزه سیاست

استقرا، روندی است که طی آن می توان تعداد محدودی گزاره مشاهدتی و تجربی را به قانونی جهانشمول تعمیم داد. استقرا در موارد چندی کاربرد دارد که تصحیح مقدمات کلی و اکتساب اولیات، از آن جمله اند. آنچه که در مقاله حاضر دارای اهمیت است، آن است که استقرا در استنتاج قواعد کلی از تجربیات آدمی نیز به کار می رود. (۳۶) نکته حایز اهمیت در اینجا آن است که مسلمانان میان اصطلاحات محسوس، تجربه و استقرا فرق می گذارند. بوعلی این تفاوت را چنین بیان می کند:

«تفاوت میان امر محسوس، امر استقرا شده و امر تجربه شده، آن است که محسوس، مفید قاعده کلی نیست؛ در حالی که دو تای اخیر، چنین هستند. تفاوت میان امر استقرا شده و امر تجربه شده نیز این است که امر استقرا شده موجب تعیین کلی - بشرط یا بدون شرط - نمی گردد، بلکه غالباً افاده ظن و گمان می کند، مگر این که به تجربه، تحویل گردد و امر تجربه شده، می تواند مفید نظری کلی گردد.» (۳۷)

ابن خلدون و ابن ازرق، هر دو معتقد به کاربرد شیوه استقرا و استفاده از گزاره های مشاهدتی و تجربی در حوزه سیاست و جامعه شناسی سیاسی هستند و کاربرد روش قیاسی را تجویز نمی کنند. ابن خلدون می گوید:

[«فقیهان] عادت کرده اند که در مسایل فکری به کنجکاری پردازند و در دریای معانی فرو روند و آنها را از محسوسات انزاع و در ذهن تجرید کنند و به صورت امور کلی عمومی درآورند تا به طور عموم بر آنها حکم کنند، نه این که به خصوص ماده یا شخص یا نسل یا علت یا صنف به خصوص را در نظر گیرند و آنگاه این کلی را بر امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشباه و امثال آنها، بر حسب شیوه ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده اند، مقایسه می کنند و از این رو کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و به مرحله منطبق شدن نمی رسد، مگر پس از فراغت از بحث و اندیشه، یا این که به کلی تطبیق نمی شود، بلکه آنچه در خارج هست، از این کلیات ذهنی متفرع می گردد؛ مانند احکام شرعی، چه آنها فروعی از آنچه در محفوظ از ادله و کتاب و سنت است، می باشد و در جست و جوی آنند که آنچه را در خارج می یابند با آنها مطابقت دهند، بر عکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آنها می کوشند نظریات مزبور را با آنچه در خارج هست، تطبیق کنند؛ از این رو ایشان در همه نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و به جز امور مزبور، چیز دیگری را نمی شناسند. در صورتی که صاحب سیاست، به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می پیوندد و از آن تبعیت می کند، احتیاج دارد؛ چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیتی یافت شود که نتوان آنها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی - که می خواهند آن را بر آنها تطبیق کنند - منافی باشد و هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمی توان قیاس کرد؛ زیرا همچنان که در یک امر به هم شباهت پیدا می کنند، شاید در اموری باهم اختلاف داشته باشند. این است که فقها به سبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن امور به یکدیگر، اگر به امر سیاست توجه کنند، مسایل آن را در قالب نظریات و اندیشه ها و نوع استدلال های خودشان می ریزند و در نتیجه، دچار اشتباهات و غلط کاری های بسیار می شوند و نمی توان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.» (۳۸)

البته این حکم ابن خلدون، اختصاص به فقها ندارد و شامل هر ذهنی است که به براهین قیاسی عادت دارند؛ چنان که او خود در ادامه سخن بالا، هوشمندان و مردم زیرک را که داری ذهن روشنی هستند و تمایل به فرو رفتن در دریای معانی و قیاس و مشابهت دارند، مشمول حکم خود می داند. ابن ازرق نیز سخن ابن خلدون را تکرار می کند و رأی او را می پذیرد. (۳۹) البته باید توجه داشت که فلسفه علم معاصر، با نظرات ابن خلدون و ابن ازرق موافق نیست و استقراگرایی سطحی این دو را رد می کند. چنانچه امروزه مسبوقیت مشاهدات، به وسیله نظریات عمومی تأکید می شود؛ بنابراین، تا حدی دخالت شیوه قیاسی در دانش های تجربی پذیرفته است؛ این چیزی است که ابن خلدون و ابن ازرق قادر به درک آن نیستند و کاربرد شیوه قیاسی را به طور مطلق در مطالعه عمران بشری رد می کنند.

ذکر این نکته نیز بی فایده نخواهد بود که تنها این علم جدید نیست که به مخالفت با ابن دو پرداخته است، بلکه قبل از او فیلسوفی چون بوعلی سینا نیز با تقسیم انواع قیاسات، تصور وحدت و بساط روش قیاسی ابن خلدون و ابن ازرق را زیر سؤال برده است. بوعلی ابتدا قیاسات را به قیاس های فقهی، تعقلی و حسی تقسیم می کند و قیاس های فقهی را قیاس های مثالی می خواند؛ زیرا در این گونه قیاس ها، به امری که حکم مشابه آن در سخنان صاحب شریعت و ائمه دین آمده، تشبیه می شود. به نظر بوعلی، قیاس های عقلی، قیاس های حسی هستند که برای نتیجه گیری درباره افعال نیکو، پرداخته می شوند و بخشی از آنها قیاس های سیاسی می باشند. بوعلی ابن قیاس ها را چنین معرفی می کند که: «قیاسی های سیاسی تنها در مواردی استفاده می شود که منجر به انجام یا ترک افعال مشارکتی ای می گردد که سود آن به تدبیر شهر برمی گردد.» (۴۰) و در نهایت قیاس های حسی، قیاس های هستند که از مقدمات فقهی و سیاسی به دست می آیند، بدین گونه که کبرویات آن از مقدمات فقهی و صغرویاتش از مقدمات سیاسی انتخاب می شود. در این قیاس ها ممکن است وسایط از مقدمات فقهی یا آرای محموده انتخاب شود. (۴۱) بدین ترتیب علم عمران و دانش سیاست، می توانند در ضمن تجربی بودن، از انواع قیاسات بالا استفاده کنند.

۴. انواع روش های تجربی در جامعه شناسی سیاسی

#### ۱- ۴. اهمیت و اعتبار روش شناسی

ابتدا می باید این نکته را متذکر شد که علی رغم اهمیتی که بحث های روش شناسی در دنیای کنونی یافته است، برای گذشتگان چنین نبوده است و به همین دلیل در آثار آنها بحث های مستقلی در این باره دیده نمی شود. یکی از مهم ترین دلایل این امر آن است که روش شناسی دانشی ابزاری است و آموزه های آن در خدمت دانش های دیگر قرار می گیرد و پیشینیان نسبت باین گونه از دانش ها توجه چندانی نداشتند. طبعاً ابن خلدون و ابن ازرق نیز از این قاعده مستثنی نبودند. ابن خلدون در این زمینه می گوید:

«باید دانست که دانش های متعارف در میان ملت های متمدن بر دو گونه است: یکی دانش هایی که مقصود بالذات می باشند؛ همچون علوم شرعی از قبیل تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات والهیات از فلسفه، و دیگر، دانش هایی که ابزار و وسیله فرا گرفتن علوم مزبور هستند؛ مانند دانش های زبان عربی و حساب و جز آنها برای علوم شرعی، و منطق برای فلسفه - و چه بسا که بر حسب شیوه متأخران، منطق، ابزار علم کلام و اصول فقه نیز به شمار آید. مباحث دانش هایی که هدف و مقصد هستند، اگر توسعه یابند و مسایل آنها به شعب گوناگون منشعب شود و ادله و نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بود، چه این امر سبب می شود که ملکه طالبان آنها جای گیرتر گردد و معانی مسایل آنها بیشتر توضیح داده شود. لیکن دانش هایی که ابزار دیگر علوم هستند - مانند عربی و منطق و امثال آنها - سزاوار نیست آنها را جز به منظور این که تنها ابزار دیگر دانش ها می باشند، مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که به توسعه مباحث آنها بپردازیم یا مسایل آنها را به شعب تازه گوناگونی تقسیم کنیم؛ زیرا چنین شیوه ای سبب می شود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد، چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علومند، نه جز این.» (۴۲)

بینشی مشابه ابن خلدون در ابن ازرق نیز دیده می شود (۴۳). این گونه بینش ها، مجالی برای گسترش روش شناسی به عنوان یک دانش از سویی، و توجه به روش های مورد استفاده برای خود نویسندگان از سوی دیگر، نمی دهد؛ بنابراین باید گفت که این بحث از جایگاه و اعتبار کمی نزد آنها برخوردار است.

#### ۲- ۴. روش های مطالعه در جامعه شناسی سیاسی

قبلاً گفته شد که علم عمران در برگیرنده گستره ای از دانش های اجتماعی است؛ هرچند ابن خلدون آن را به عنوان کلیتی واحد تلقی می کند. همچنین گفته شد که این دانش، هنگامی که از تأثیر دولت در فعلیت دادن به اجتماع بشری سخن می گوید و نیز زمانی که از رابطه عصیبت با حکومت سخن می گوید، با جامعه شناسی سیاسی منطبق می گردد.

جامعه‌شناسی سیاسی و علم عمران ابن خلدون، دارای دو چهره است: از طرفی این دانش نشانگر وحدت کلی و اساسی اجتماع بشری است، به گونه‌ای که عناصر و اجزای آن (دولت، شهرنشینی، زندگی اقتصادی و دانش‌های بشری) روی هم‌کلیتی را تشکیل می‌دهند که همچون موجودی زنده، دارای تولد، حیات و مرگ است. از سوی دیگر، همین عناصر تمدنی از چنان رشد مستقلی برخوردارند که می‌توان آنها را از کلیت خود مجزا کرد و به صورت منفرد مورد بررسی قرار داد. نوع مطالعه اخیر و نگرش مستقل به عناصر اجتماع بشری، شیوه صحیح مطالعه علت‌های مادی و صوری علم عمران است. این روش، تضمین تحقیق عناصر و اجزای تمدن بشری به صورت مستقل و رابطه آنها با یکدیگر است و این شیوه، همان شیوه مطالعه ساختاری علم عمران و عناصر آن می‌باشد.

ابن خلدون و ابن‌ازرق عناصر اساسی اجتماعات بشری را، عصبیت، دولت، شهرنشینی، زندگی استعماری و دانش‌ها می‌دانند.

#### ۱- ۲- ۴. روش ساختاری

ابن خلدون و ابن‌ازرق عناصر اساسی اجتماعات بشری را، عصبیت، دولت، شهرنشینی، زندگی استعماری و دانش‌ها می‌دانند. (۴۴) این دو، میان عناصر بالا رابطه‌ای یک‌سویه و دترمینیستی قایل هستند، به گونه‌ای که عناصر بعدی معلول و نتیجه عناصر قبلی تلقی می‌شوند. از لایه لای سخنان ابن خلدون چنین برمی‌آید که عصبیت عاملی است که یک فرد را به جمعی گره می‌زند. او می‌گوید: «... غرور قومی و مهری که خداوند در دل‌های بندگان خویش نسبت به خویشاوندان و نزدیکان قرار داده، در طبایع بشری وجود دارد و همکاری و یاریگری به یکدیگر، وابسته بدان می‌باشد.» (۴۵) عصبیت‌ها منجر به ساختن دولت‌ها می‌گردند؛ زیرا که هدف غایی آنها دستیابی به حکومت هاست. ابن خلدون و به تبع او ابن‌ازرق از دو گونه دولت سخن به میان می‌آورند: نوع نخست آن دولت‌های بدوی است که اساساً سرشتشان را می‌توان بر اساس سه عامل: عصبیت‌خاندانی، شیوه تولید بدوی و احترام به ریش‌سفیدان تعریف کرد. نوع دوم از دولت، دولت‌های شهری هستند که مبتنی بر عصبیت بزرگ، قدرت و پول زیاد می‌باشند. معمولاً دولت‌های بدوی بر اثر افزایش سه روحیه قدرت‌طلبی، ثروت‌اندوزی و فراغت‌خواهی، عصبیت‌های بدوی و کوچک خود را به عصبیتی بزرگ و واحد تبدیل می‌کنند و به وسیله پول و قدرت فراوان خود، از طریق بیگاری یا استخدام گروه‌های انسانی، ابتدا دولتی بزرگ و سپس شهرهای زیبا را بنا می‌کنند؛ به این ترتیب دولت، علت پیدایش شهرها می‌شود.

شهرها بر اثر حمایت سیاسی دولت، به سرعت توسعه می‌یابند. شهر محل ارضای شهوت قدرت خواهی، عشق به تجمل و لذات جسمانی و میل به آسایش است و تا این شهوات اشباع نشوند، شهرها رو به رشد و ترقی خواهند داشت و اساساً همین عوامل، تعیین‌کننده محل احداث شهر و طرز ساختمان آن می‌باشند. تأمین رفاه همچنین خواهان ارتباط میان شهر با شهرها، روستاها و بادیه‌ها خواهد بود.

پیدایش شهر به دنبال خود نظام اجتماعی جدیدی را به همراه خواهد آورد که مبتنی بر عصبیت جدیدی است که حول خویشاوندسالاری نمی‌چرخد. این نظام جدید، خود موجب طبقات اجتماعی جدیدی خواهد بود که برای تأمین و ارضای شهوت قدرت، رفاه و ثروت ضرورت دارند. به این ترتیب ما شاهد پیدایش صنعتگران، مرزبانان، نظامیان، دیوانیان و دانشمندان خواهیم بود. گسترش طبقات اجتماعی به همراه تقسیم کار اجتماعی جدید، دیوان‌سالاری جدیدی را می‌طلبد که نظم جدید را ایجاد و سپس حمایت کند. در نهایت، نظام اجتماعی جدید، موجب عادات، رسوم و آداب شهری جدید می‌گردد که علاوه بر چهره مثبت و خوب خود، دارای چهره‌ای منفی نیز هست که باعث از دست رفتن دارایی افراد و محاسن اخلاقی و جسمانی آنها می‌شود. بروز پدیده اضمحلال خصال پسندیده اخلاقی و از بین رفتن تأثیر اوامر دینی، دو عاملی هستند که دولت و سپس شهر را به سمت نابودی سوق می‌دهند.

شهرنشینی و زندگی شهری، زندگی اقتصادی شهرها را تغییر داده و متکامل می‌کند. تکامل شیوه‌های تولید کالا و خدمات که برخاسته از تقسیم کار اجتماعی زندگی شهری است، منجر به افزایش قدرت، مدت و سیرت دولت می‌گردد و به همین



نحو، از آن سو منجر به آن می شود که دولت دست به تدوین قوانین اقتصادی کارآمد و تأسیس دیوان سالاری اقتصادی جدیدی بزند و ضراب خانه ها، بازرسان اوزان و قوانین تجارت جدید، در زندگی شهری پدیدار شوند. توسعه اقتصادی که به برکت گشاده دستی دولت از یک سو و اخذ مالیات های کم از سوی دیگر است، منجر به افزایش رفاه شهروندان می گردد؛ اما زندگی اقتصادی همواره رو به تکامل نمی گذارد و با ضعف و سستی دولت و شهر، این دوران طلایی جای خود را به دوران رکود اقتصادی و از میان رفتن رفاه مادی می دهد.

سرانجام آخرین عنصر در دانش عمران، دانش ها و علوم شهری هستند. دانش ها در شهر از آن جهت رشد می کنند که بزرگ شدن سازمان و ساختار دولت، تکامل شهرها و افزایش تقسیم کار اجتماعی و در نهایت رونق اقتصادی، زندگی اجتماعی را از حالت ساده اولیه خود، به شکل پیچیده تری در می آورد؛ از این رو مشکلات جدیدتری را پیش می آورد که نیاز به خردورزی بیشتری دارد. به این ترتیب، ابتدا دانش های تجربی رشد می کنند و سپس دانش های نظری. دانش های نظری به دلیل امکان فراغت حاصل از زندگی شهری، سعی در حفظ آیین تمدنی تقاضای اجتماعی برای خدمات دانشمندان و قدردانی فرمانروایان روند رو به رشدی را طی می کنند. اما ابن خلدون این نکته را نیز متذکر می شود که حتی در دوران اوج و شکوفایی یک دولت نیز دانش های نظری نسبت به دانش های عملی، در درجه دوم از اهمیت قرار دارند. افول دانش های یک تمدن با افول دولت، شهر و زندگی اقتصادی آن آغاز می گردد و با فروپاشی دولت، فرو می پاشد. آنچه که آمد ما حاصل تعالیم ابن خلدون و ابن ازرق به صورت ساختاری آن بود که از دو کتاب مقدمه و بدایع برمی آید.

۲-۲-۴. روش تاریخی

ابن خلدون می گوید:

«دیگر از اغلاط پوشیده تاریخ، از یاد بردن این اصل است که احوال ملت ها و نسل ها در نتیجه تبدل و تغییر اعصار و گذشت روزگار تغییر می پذیرد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست؛ زیرا جز با سپری شدن قرن های دراز، روی نمی دهد و کما بیش به جز افراد انگشت شمار از کسانی که به تحولات طبیعت آشنایی دارند، این امور را درک نمی کنند و علت این است که کیفیت جهان و عادات و رسوم ملت ها و شیوه ها و مذاهب آنان، به روش یکسان و شیوه ای پایدار، دوام نمی آورد و از حالی به حالی انتقال می یابد و همچنان که این کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید می آید، در سرزمین ها و کشورها و قرون متمادی و دولت ها نیز روی می دهد.» (۴۶)

این فقره به وضوح نشان می دهد که در جامعه شناسی ابن خلدون و ابن ازرق، پدیده های اجتماعی، هستی هایی تاریخمند تلقی می شوند که دارای نقطه آغاز، رشد و انحطاط می باشد و همان طور که از قسمت آخر نقل قول بالا بر می آید، بررسی تحول و دگرگونی نزد ابن خلدون و همچنین ابن ازرق، در دو سطح از تحلیل انجام می پذیرد: در سطح خرد و در سطح کلان.

۱-۲-۴. تحلیل تاریخی در سطح خرد

عمران بشری همچون دیگر حوادث، به طور اتفاقی تغییر نمی کند؛ بلکه سویه این تغییرات در جهت معینی پیش می رود و همواره غایتی وجود دارد. در چارچوب این حرکت کلی به سوی غایت است که عمران از پاره ای جهات تحول می یابد. این تحول در سطح خرد، منجر به تغییر عمران بشری در دوران عمر خود می گردد. به این ترتیب هر یک از عناصر ساختاری دولت، شهر، زندگی اقتصادی و دانش، روندی از زایش، بالش و فروکش طی می کنند. دوران پیدایش و گسترش دولت ها با ایجاد و تازگی عصبیت ها و دوران افول آن با فروکشی عصبیت مطابقت دارد. به همین ترتیب، پیدایش شهر، زندگی اقتصادی و دانش و بالندگی آن، به پیدایش و بالندگی دولت بستگی دارد و اضمحلال هر یک با نابودی دولت.

## ۲-۲-۲. تحلیل تاریخی در سطح کلان

مطالعه علم عمران در این سطح، ما را با فلسفه تاریخ پیوند می دهد. ابن خلدون در مقدمه، سه نظریه از فلسفه تاریخ را بیان می کند که به عقیده وی تنها یکی از آنها درست می باشد:

نظریه نخست، نظریه ای است که مسعودی از فلاسفه گرفته و مبتنی بر این پیش فرض است که در طول تاریخ آدمی، تنها یک عمران کلی و عمومی وجود دارد و سراسر تاریخ بشر یک کل به هم پیوسته می باشد. این نظریه می گوید:

«هنگامی که خداوند جهان را آفرید، طبیعت (که ماده اجسام است) در کمال فزونی و نهایت نیرو و کمال بود. به سبب کامل بودن طبیعت، عمرها، درازتر و جسم ها نیرومندتر بود. از آن هنگام تاکنون به واسطه کوچک شدن ماده، (جهان) کوچک تر و کوچک تر شده تا به مرحله کنونی خود رسیده است و در آینده نیز همچنان کوچک خواهد شد، تا زمانی که جهان متلاشی شود و از میان برود...» (۴۷)

ابن خلدون به صراحت این نظر را که تاریخ با یک عصر زرین آغاز شده و سپس رو به قهقرا می رود، رد می کند و شواهد تاریخی به جا مانده از تمدن های بزرگ را در طول تاریخ، دلیل نقض صحت ادعای این نظریه می داند.

نظریه دوم، نظریه ای است که بسیاری از صوفیان و شیعیان در باب فلسفه تاریخ دارند. این نظریه همچون نظریه پیشین، وجود یک عمران بشری عمومی و کلی را برای تمامی تاریخ بشریت مفروض می گیرد و برای جهان آغازی زرین قایل است. ابن خلدون می گوید که طرفداران این نظریه - که معتقد به رجعت می باشند - تاریخ را به سه مرحله نبوت، خلافت و حکومت بیدادگر - که دوران ابدی است - تقسیم می کنند و معتقدند پس از سپری شدن مرحله اخیر، نبوت به ظهور دجال و سپس منجی بزرگ (مهدی «عج»، مسیح علیه السلام، محمد صلی الله علیه و آله وسلم) خواهد رسید. (۴۸) ابن خلدون این نظریه را نیز نمی پذیرد و ضمن رد همه اساس شرعی ای که این نظریه مبتنی بر آن است، تأویل خاص خود را درباره بازگشت «احتمالی» پیشوایان مذهبی، بیان می کند.

ابن خلدون خود، نظریه سومی در باب فلسفه تاریخ دارد که از اساس با دو نظریه پیشین متفاوت است؛ زیرا وجود یک عمران عمومی را برای کل تاریخ بشری مردود می داند. بر اساس نظریه ابن خلدون، عمران و همه مظاهر آن پیوسته در تغییر است. در طول تاریخ بشری، هیچ چیز به جا نمی ماند، مگر ماده بدون صورت و نامنفرد. در جریان حرکت تاریخ، آن ماده بدون صورت، تغییر شکل می دهد، شکل خاصی به خود می گیرد و سپس آن شکل را از دست می دهد. این گونه از تغییر، نه به «نوع» عمران بلکه به عمران های افرادی یا افراد آن نوع برمی گردد. این امر خود به معنی آن است که «نوع» عمران، مجرد است و فقط عمران های افرادی، موجودیت بالفعل دارند. وجود همیشگی «نوع» عمران بر اثر تغییرات پیاپی عمران های منفرد حفظ می شود و دور و تسلسل عمران های منفرد، وجود ابدی و ضروری نوع عمران را از بین نمی برد. (۴۹) به نظر ابن خلدون، بر اساس چنین درکی از فلسفه تاریخ است که می توان به وجود عوارض طبیعی عمومی و کلی برای همه اجتماعات بشری اذعان داشته و قواعد عمومی آن را استخراج کرد.

## ۳-۲-۴. روش تطبیقی

آخرین روشی که در باب انواع روش های ابن خلدون و ابن ازرق می باید مورد توجه قرار گیرد، شیوه مقایسه ای این دو متفکر است. ابن خلدون با به میان کشیدن انواع سه گانه عصبیت، ابتدا عصبیت مبتنی بر خویشاوندان و سپس عصبیت مبتنی بر عمران را مطرح می کند که خود موجد دو گونه عمران بدوی و عمران شهری هستند. او بر اساس تحلیل عصبیت، سه گونه فرمانروایی را بر می شمارد: نخست فرمانروایی ای که تنها مبتنی بر عصبیت است. دوم فرمانروایی مبتنی بر عصبیت و عقل و سوم فرمانروایی مبتنی بر عصبیت و شریعت. بر اساس این طبقه بندی، به سه گونه دولت طبیعی، دولت عقلی و دولت شرعی می رسد. از نظر او تنها نمونه دولت عقلی، دولت ایرانیان قبل از اسلام است و تنها نمونه دولت شرعی، دولت اسلامی است و باقی دولت ها، دولت های خودکامه هستند. به همین ترتیب می توان از سه نوع

رابطه میان زمامدار و رعیت نام برد که عبارتند از: سیاست طبیعی یا خودکامگی که هدف در آن خیر مشخص فرمانروا است؛ سیاست عقلی که هدف آن خیر دنیوی همگان است. و در نهایت سیاست شرعی است که هدف آن خیر دنیوی و اخروی همگانی است. (۵۰) مشهورترین موارد کاربرد این روش را می توان در مقایسه عمران بدوی و حضری، مقایسه دولت ها، شهرها، زندگی اقتصادی و دانش های بدوی و حضری یافت. لازم به ذکر است که ملاک و معیارهای مقایسه در نظر دو متفکر مورد بحث، عناصر و اجزای ساختاری از یک سو و مراحل تحول و دگرگونی در سطح خرد و کلان (مصادیق عمران) از سوی دیگر می باشد.