

علوم اجتماعی اروپامحور و جامعه‌شناسی ابن خلدون:

بررسی دیدگاه انتقادی سید فرید العطاس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۱

^۱ فاطمه امین رعیا جزه

^۲ علی مرادخانی

^۳ سیدجواد میری

^۴ سیدحسین سجادی

چکیده

ابن‌خلدون در مقدمه علم عمران بشری را بنیاد نهاد و بدین سبب اغلب به‌عنوان بنیان‌گذار یا دست‌کم پیشگام جامعه‌شناسی شناخته شده است، اما از او به‌عنوان نظریه‌پرداز غفلت شده و جامعه‌شناسی وی بسط نیافته است. فرید العطاس تداوم اروپامحوری در علوم اجتماعی را مانع توجه به منابع غیراروپایی نظریه‌ها و مفاهیم دانسته است؛ به‌طوری‌که تفکر ابن‌خلدون را در حاشیه علوم اجتماعی مدرن قرار داده است. طرح اسلامی کردن دانش، به‌عنوان واکنشی به اروپامحوری در جهان اسلام مطرح شد. فرید العطاس این طرح را در بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون به‌عنوان نمونه‌ای برای جامعه‌شناسی دگرواره ناموفق دانسته است. هدف این پژوهش، بررسی دیدگاه انتقادی فرید العطاس در باب علوم اجتماعی اروپامحور و نقش آن به‌عنوان مانع برای بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون است. روش این پژوهش اسنادی است و با مراجعه به آثار فرید العطاس به شیوه توصیفی-تحلیلی این پرسش‌ها بررسی شد: فرید العطاس چگونه اروپامحوری را به‌عنوان مانعی برای بروز نظریه اجتماعی ابن‌خلدون مطرح می‌کند؟ چرا فرید العطاس طرح اسلامی کردن دانش را در ارائه ابن‌خلدون به‌عنوان نمونه‌ای برای جامعه‌شناسی دگرواره ناموفق می‌داند؟ و اینکه فرید العطاس فراهم آوردن چه شرایطی را برای بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون لازم می‌داند؟ بنابر یافته‌های پژوهش، فرید العطاس هم مخالف علوم اجتماعی اروپامحور است و هم خصم آن یعنی طرح اسلامی کردن دانش را مکفی ندانسته است؛ بنابراین جامعه‌شناسی ابن‌خلدون در جریان اصلی جامعه‌شناسی و نیز در علوم اجتماعی اسلامی توفیقی نیافته است. از این‌رو فرید العطاس پیشنهادهایی برای ورود ابن‌خلدون به جریان اصلی جامعه‌شناسی و بسط جامعه‌شناسی نو ابن‌خلدونی ارائه داده است.

واژه‌های کلیدی: ابن‌خلدون، اروپامحوری، اسلامی کردن دانش، جامعه‌شناسی مدرن، فرید العطاس، مقدمه.

۱. دانشجوی رشته فلسفه و کلام دکتری اسلامی دانشگاه آزاد واحد تهران شمال، fatemehamin2007@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد واحد تهران شمال؛ (نویسنده مسئول)، dr.moradkhani@yahoo.com

۳. دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، seyedjavad@hotmail.com

۴. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد واحد تهران شمال، s.h.sajadi@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

عبدالرحمن بن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ هـ) علم عمران بشری یا علمالاجتماع الانسانی را بنیاد نهاد؛ از این رو مقدمه مرتبط با جامعه‌شناسی است. با ترجمه آثار ابن خلدون به زبان اروپایی و توجه به آن‌ها در قرن نوزدهم، وی با بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک مقایسه شد و در جهت اثبات یا رد اینکه آیا او جامعه‌شناس یا بنیان‌گذار جامعه‌شناسی بوده، بحث‌هایی صورت گرفت. به‌علاوه آثاری به‌منظور کاربست مفاهیم و نظریه ابن خلدون در مقدمه تألیف شده که به‌نظر می‌رسد مطالعات فرید العطاس از تلاش‌های جدی در این زمینه است. فرید العطاس کاربردهای ناموفق نظریه ابن خلدون را بررسی کرد. سپس در جهت کاربرد نظریه ابن خلدون و استخراج چارچوب نظری و روشی از اندیشه اجتماعی وی اهتمام ورزید. فرید العطاس بر آن بود تا براساس آرای ابن خلدون، یک نظریه مدرن جامعه‌شناسی را بسط بدهد و مکتبی نوین خلدونی تأسیس کند (العطاس، ۲۰۰۶ الف: ۳۹۸). او در *سازندگان تمدن اسلامی: ابن خلدون (۲۰۱۲)* که تفصیل مقاله‌ای با عنوان «ابن خلدون و جامعه‌شناسی معاصر» است، (۲۰۰۶) در پی بسط جامعه‌شناسی ابن خلدون بود. فرید العطاس آثار ابن خلدون را دربردارنده مفاهیم و تبیین‌های نظری برآمده از محیط فرهنگی او می‌داند که می‌توان از آن‌ها برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی، تاریخی و معاصر استفاده کرد. او در *کاربست ابن خلدون: بازیابی سنتی از دست‌رفته در جامعه‌شناسی (۲۰۱۴)* و نیز در «مدل ابن خلدونی برای جامعه‌شناسی تاریخی جنوب» (۲۰۰۶) در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان در باب شکل‌گیری دولت در چارچوب نظریه ابن خلدون به بازاندیشی پرداخت؟ فرید العطاس برای پاسخ به این پرسش، تاریخ بعد از وفات ابن خلدون را با روش وی مطالعه کرد. در واقع او در این پژوهش‌ها در تلاش است از ادعا فراتر رود که ابن خلدون بنیان‌گذار یا دست‌کم پیشگام جامعه‌شناسی مدرن است. محققان به مقدمه ابن خلدون به‌مثابه بنیانی برای جامعه‌شناسی مدرن توجه نکرده‌اند (العطاس، ۲۰۰۶ الف: ۳۹۷). از این رو در باب کاربست نظریه ابن خلدون آثار اندکی در دست است. فرید العطاس تداوم اروپامحوری^۱ در علوم اجتماعی را مانع توجه به منابع غیراروپایی نظریه‌ها و مفاهیم و در حاشیه قرار گرفتن افرادی مانند ابن خلدون در علوم اجتماعی مدرن می‌داند که به بسط‌نیافتن جامعه‌شناسی منجر شده است (العطاس، ۱۳۹۰ الف: ۱۴۳-۱۴۴ و ۱۶۴).

به عقیده فرید العطاس، با اینکه از نیمه دوم قرن نوزدهم نقد شرق‌شناسی^۱ و مسائل مرتبط با آن مانند اروپامحوری در علوم اجتماعی و علوم انسانی آغاز شده است، اما در تاریخ معاصر از تفکر و نظریه‌های اجتماعی پیشگامان جامعه‌شناسی یا متفکران اجتماعی غیراروپایی که با بنیان‌گذاران اروپایی این رشته معاصر بوده‌اند، غفلت شده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۱). از طرفی جامعه‌شناسان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به نقش تفکر غیراروپایی در ایجاد جامعه‌شناسی اروپایی به‌عنوان یک رشته آگاه‌تر بودند و این توجه از بخش اعظم قرن بیستم تا به امروز کم‌رنگ شده است. کارل مارکس، ماکس وبر و امیل دورکیم چنان تأثیری در بسط جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی داشته‌اند که نظریه‌ها و مدل‌های برآمده از آثار آنها در غیراروپا نیز استفاده شده است؛ درحالی‌که چنین نگرشی نسبت به متفکران اجتماعی غیراروپایی نبوده است (العطاس، ۲۰۰۶ ب: ۷۸۲). از این‌رو آثار ابن‌خلدون درباره تاریخ و شرح علم عمران وی به‌ندرت به‌عنوان بنیانی برای جامعه‌شناسی مدرن لحاظ شده است (العطاس، ۲۰۰۶ الف: ۳۹۹). با توجه به اینکه اروپامحوری یک نحوه تفکر است که به اروپاییان محدود نشده و در جهان اسلام نیز از خصوصیات تعریف‌شده علوم اجتماعی است، در جهان اسلام نیز وضعیت مطالعات درباره ابن‌خلدون و نحوه توجه به او همانند اروپا است (العطاس، ۲۰۱۴: ۱).

از جمله واکنش‌ها به اروپامحوری در جهان اسلام طرح اسلامی‌کردن دانش^۲ است. فرید العطاس این طرح را در بسط نظریه ابن‌خلدون به‌عنوان نمونه‌ای برای جامعه‌شناسی دگرواره^۳ که مبتنی بر ست اسلامی است، شکست‌خورده دانسته است (العطاس، ۲۰۱۴: ۶۰ و ۴۳). در نتیجه او هم مخالف نگاه اروپامحورانه به علوم اجتماعی است و هم خصم آن یعنی دیدگاه اسلامی‌کردن دانش را مکفی ندانسته است؛ به‌طوری‌که سبب شده جامعه‌شناسی ابن‌خلدون در جریان اصلی علوم اجتماعی و نیز در جامعه‌شناسی اسلامی توفیقی نیابد.

از این‌رو لازم است دیدگاه انتقادی فرید العطاس در باب علوم اجتماعی اروپامحور به‌مثابه مانعی برای بروز نظریه اجتماعی ابن‌خلدون و عدم موفقیت طرح اسلامی‌کردن دانش در بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون و سرانجام راهکار فرید العطاس برای بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون بررسی شود.

1. Orientalism.
2. Islamization of Knowledge.
3. Alternative sociology.

هدف و سؤال‌های پژوهش

بررسی دیدگاه انتقادی فرید العطاس در باب علوم اجتماعی اروپامحور و نقش آن مانع بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون هدف این پژوهش است. در همین راستا، سؤال‌های پژوهش عبارت‌اند از: فرید العطاس چگونه اروپامحوری را مانعی برای بروز نظریه اجتماعی ابن‌خلدون مطرح می‌کند؟ چرا فرید العطاس طرح اسلامی کردن دانش را در ارائه ابن‌خلدون به‌عنوان نمونه‌ای برای جامعه‌شناسی دگرواره ناموفق می‌داند و اینکه فرید العطاس فراهم‌آوردن چه شرایطی را برای بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون لازم می‌داند؟

پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه پژوهش در باب ابن‌خلدون و مقدمه او آثار بی‌شماری در دست است که به‌لحاظ موضوعی در شش دسته جای می‌گیرند: ۱. معرفی ابن‌خلدون به‌عنوان پیشگام رشته‌های مختلف علوم اجتماعی؛ ۲. مقایسه وی با جامعه‌شناسان اروپایی؛ ۳. بررسی و توصیف تفکر ابن‌خلدون در مقدمه؛ ۴. تحلیل جنبه‌های معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مقدمه؛ ۵. نقد تفکر ابن‌خلدون؛ ۶. آثار اندکی که نظریه تشکیل دولت ابن‌خلدون را در باب وقایع تاریخی مطرح کرده است یا نظریه او را در برخی نظریه‌ها و مفاهیم علوم اجتماعی مدرن ادغام کرده‌اند؛ برای مثال، ارتگا یی گاست^۱ در *ابن‌خلدون رازهایش را برای ما آشکار می‌کند* (۱۹۷۹) بر آن بود تا از مفاهیم ابن‌خلدون برای درک تاریخ ملیلیه^۲، شهری در آفریقای شمالی، استفاده کند. ایولاکوست در *جهان‌بینی ابن‌خلدون* (۱۳۸۵) نشان داد تفکر ابن‌خلدون درباره مفاهیم مدرن است. فرید العطاس در *کاربست ابن‌خلدون*، نظریه تشکیل دولت ابن‌خلدون را در تبیین ظهور و سقوط دولت‌های تاریخی و معاصر به‌کار برده است. او در «جامعه‌شناسی تاریخی جوامع مسلمان: کاربست‌های ابن‌خلدونی» (۲۰۰۷) نیز چنین هدفی را دنبال کرد. میراحمدی و مهربان دافساری در «ظرفیت‌های عصبیت برای تبیین نظری پدیده‌های سیاسی-اجتماعی در جهان اسلام» (۱۳۹۵)، دیدگاه فرید العطاس در *سازندگان تمدن اسلامی و کاربست ابن‌خلدون* را به‌منظور بررسی تلاش‌های صورت‌گرفته برای کاربرد نظریه عصبیت ابن‌خلدون به اختصار بیان کردند.

1. Ortega y Gasset.

2. Melilla.

همان‌گونه که گفته شد، اگرچه آثار متعددی در باب تفکر و نظریه ابن‌خلدون در مقدمه تألیف شده است، اهتمام وافی به کاربرد نظریه ابن‌خلدون و تلفیق آن با نظریه‌های علوم اجتماعی مدرن و در نتیجه بسط جامعه‌شناسی نو-ابن‌خلدونی صورت نگرفته است. از این رو فرید العطاس در *گفتمان‌های جایگزین در علوم/اجتماعی آسیا* (۱۳۹۰) ضمن بحث از جامعه‌شناسی دگرواره و در *کاربست ابن‌خلدون* به تفصیل به موانع بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون پرداخت. با توجه به نتیجه بررسی‌ها درباره پیشینه پژوهش به نظر می‌رسد در ارتباط با دیدگاه فرید العطاس در باب جامعه‌شناسی ابن‌خلدون کتاب یا مقاله‌ای با محوریت پاسخ به مسائل مدنظر این پژوهش نگاشته نشده است.

تعریف مفاهیم

اروپامحوری، اصلی‌ترین مفهوم این پژوهش به‌شمار می‌آید که لازم است تعریفی از آن ارائه شود. اروپامحوری نخست ضمن تلقی محققان از شرق‌شناسی مطرح شده و نظریه شرق‌شناسی ابتدا در آثار ادوارد سعید بروز پیدا کرده است. «شرق‌شناسی به شالوده‌ریزی ایدئولوژیک یک «شرق» افسانه‌ای اشاره دارد که از یک سو دارای صفات و ویژگی‌های ثابت است، از سوی دیگر با ویژگی‌های جهان «غربی» در تضاد است. تصور و تجسم این تضاد عنصر ذاتی اروپامداری است. ادوارد سعید نفوذ و غلبه این برساخته را نشان داده است» (امین، ۱۳۸۹: ۱۴۰). یکی از ویژگی‌های شرق‌شناسی، شکاف میان شرق و غرب است که در آن، جوامع، فرهنگ‌ها، ادیان و زبان‌های غربی بر شرقی برتری دارد. شرق‌شناسی شیوه‌ای از تفکر است که بر مبنای تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی شرق و غرب بنا شده است (سعید، ۱۳۸۶: ۲۱)؛ به‌طوری‌که فرهنگ اروپایی از طریق رویارویی با جهان شرق هویت برتری یافته است و در عرصه این رویارویی، شرق حالت دست‌نشانده اروپا را دارد (سعید، ۱۳۸۶: ۲۲). چند سال پس از انتشار شرق‌شناسی ادوارد سعید، سمیر امین برای نخستین بار نظریه اروپامحوری را مطرح کرد. وی آشکار کرده که چگونه اروپامحوری به‌مثابه تحریفی روشمند و مهم، بر نظریه‌های اجتماعی و ایدئولوژی‌های جهان معاصر تأثیر گذاشته است. بنابر دیدگاه سمیر امین، اروپامحوری نظریه‌ای درباره تاریخ جهان است که اروپا را بی‌همتا و برتر فرض می‌کند. اروپامحوری نمونه خاصی از

نژادپرستی و به معنای ارزیابی جوامع غیراروپایی برحسب گرایش‌های فرهنگی اروپاییان است (احمدی، ۱۳۷۷: ۲۸۰-۲۸۱). اروپامحوری سازنده فرهنگ جهان مدرن و علوم اجتماعی محصول جهان مدرن است. از این رو جهان مدرن اروپامحور است. بدین جهت که در دنیای مدرن، اروپامحوری نمی‌تواند از سلطه فرهنگی-اقتصادی نگاه آمریکایی جدا شود، کاربرد اصطلاح اروپا-آمریکامحوری^۱ دقیق‌تر به نظر می‌رسد (والرشتاین، ۱۹۹۶: ۱۹).

یافته‌های پژوهش

ابن‌خلدون در اروپا به‌ویژه در قرن نوزدهم که دوره تکوین بسیاری از رشته‌های علوم اجتماعی است، مورد توجه واقع شد. در آغاز قرن نوزدهم مقدمه با انتشار ترجمه‌های فرانسوی بخش‌هایی از آن توسط دو ساسی^۲ و متن کاملش توسط دو سلان^۳ به اروپا شناسانده شد (سیمون، ۲۰۱۸: ۴۴). در همان قرن، چندین محقق اروپایی از جمله فلینت^۴ و گمپلویچ^۵، ابن‌خلدون را مؤسس جامعه‌شناسی معرفی کرده‌اند (فلینت، ۱۸۹۳: ۱۵۷-۱۷۱؛ گمپلویچ، ۱۸۹۹: ۱۴۸-۱۷۴). در اوایل قرن بیستم مقاله‌ای از ارتگا با عنوان ابن‌خلدون رازهایش را برای ما آشکار می‌کند منتشر شد که نمونه جالب توجهی درباره احیای ابن‌خلدون در اروپا است و بر تلاش برای واردکردن اندیشه‌های ابن‌خلدون در علوم اجتماعی مدرن دلالت دارد. ارتگا اساس فلسفه تاریخ ابن‌خلدون را برای فهم آشفته‌گی‌های آفریقای شمالی مطرح کرد و نظریه ابن‌خلدون را به‌عنوان اولین صورت از جامعه‌شناسی در نظر گرفت (ارتگا، ۱۹۷۹: ۱۰۱). ممکن است متفکرانی که چندین قرن بعد با فرهنگی متفاوت زندگی می‌کنند، آثار متقدمان خود را بشناسند و برای آن ارزش قائل شوند، اما چنین چیزی در جامعه‌شناسی به‌ندرت اتفاق می‌افتد. از موارد استثناء، بارنز^۶ و بکر^۷ هستند. آن‌ها نه تنها بخشی از کتاب را با عنوان *اندیشه اجتماعی از افسانه تا علم* (۱۹۶۱) به ابن‌خلدون اختصاص داده‌اند، بلکه از تأثیر اندیشه‌های وی بر اروپاییان نیز بحث کرده‌اند. به نظر این دو، احتمالاً تأثیر مستقیم ابن‌خلدون بر جامعه‌شناسی در سال ۱۸۹۹ شروع

1. Euroamericocentrism.

2. De Sacy.

3. De Slane.

4. Flint.

5. Gumpłowicz..

6. Barnes.

7. Becker.

شده است؛ زمانی که گمپلوویچ مقالات جامعه‌شناسی را منتشر کرد. بارنز و بکر، اوپنهایمر^۱ را نیز در نظریهٔ ستیزهٔ اجتماعی‌اش متأثر از ابن‌خلدون دانسته‌اند. (بارنز و بکر، ۱۳۷۰/ج ۱: ۳۱۶). به‌علاوه، این دو از ابن‌خلدون به‌عنوان اولین نویسنده بعد از پولیبیوس^۲، به سبب به‌کاربردن معادل اندیشه‌های مدرن در جامعه‌شناسی تاریخی یاد (بارنز و بکر، ۱۳۷۰/ج ۱: ۳۱۴) و او را جامعه‌شناس بزرگی معرفی کرده‌اند که از طریق تحلیل داده‌ها به تدوین قوانین جامعه و تغییر اجتماعی سوق یافته است (بارنز و بکر، ۱۳۷۰/ج ۱: ۳۱۷-۳۱۸).

چنین آثاری اگرچه ممکن است آغاز جامعه‌شناسی مدرن ابن‌خلدونی به‌شمار آید، فرید العطاس آن را چه در جهان اسلام و چه در جهان غرب بسط‌نیافته تلقی کرده است. تنها تعداد اندکی از متفکران در جهان اسلام و غرب، مفاهیم ابن‌خلدون را در مطالعهٔ واقعیت‌های تاریخی و معاصر اجتماع خود به‌کار بسته‌اند؛ برای مثال، در جهان اسلام متفکرانی نظیر سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا، از ابن‌خلدون تأثیر پذیرفته و از متفکران معاصر، عابد الجابری و علی اوملیل تفکر ابن‌خلدون را در سیاق غیراروپامحور واکاوی کرده‌اند (العطاس، ۲۰۱۴: ۴۵). این مطالعات اگرچه نظریهٔ ابن‌خلدون را در موارد تجربی و تاریخی به‌کار بسته‌اند، ارزیابی مهمی از اثر ابن‌خلدون ارائه داده‌اند که به نظر فرید العطاس برای کاربردی نظریهٔ ابن‌خلدون لازم است.

شایان ذکر است که منظور فرید العطاس از بسط‌نیافتن جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، توجه‌نکردن به او در جهان اسلام و غرب نیست، بلکه از نظر او آثار ابن‌خلدون عموماً به‌عنوان منبع نظریه‌ها و مفاهیم در نظر گرفته نشده و از آن‌ها برای مطالعهٔ واقعیت‌های تجربی تاریخی یا معاصر استفاده نشده است (العطاس، ۲۰۱۲: ۱۲۰). همان‌طور که در پیشینهٔ پژوهش مطرح شد، بیشتر محققان ابن‌خلدون به بسط اندیشه‌های او و ترکیب آن‌ها با مفاهیم مأخوذ از علوم اجتماعی مدرن پرداخته‌اند؛ برای مثال، فرید العطاس در کاربردی *ابن‌خلدون*، نظریهٔ ابن‌خلدون را در باب تشکیل دولت در مفهوم مارکسیستی^۳ شیوه‌های تولید ادغام و پویایی دولت‌های عثمانی و صفوی را از نظر شیوه‌های تولید موجود در این دو دولت تبیین کرده است. فرید العطاس در این اثر، کاربردی از نظریهٔ ابن‌خلدون ارائه داده است که تاکنون دیگر محققان کمتر به آن توجه

1. Oppenheimer.
2. Polybius.

کرده‌اند. آثار بی‌شماری ابن‌خلدون را با جامعه‌شناسان غربی پس از او مقایسه کرده‌اند (به‌عنوان نمونه رک: بعلی، ۱۹۸۶؛ بعلی، ۱۹۸۲؛ هاپکینز، ۱۹۹۰؛ گلنر، ۱۹۷۵)، اما تنها برخی مطالعات از تطبیق مفاهیم ابن‌خلدون با مفاهیم متفکران اروپایی فراتر رفته و نظریه ابن‌خلدون را در نظریه‌های علوم اجتماعی مدرن ادغام کرده‌اند (به‌عنوان نمونه رک: ایولاکوست، ۱۳۸۵؛ گلنر، ۱۹۸۱) (العطاس، ۲۰۰۶ الف: ۳۹۹). فرید العطاس این وضعیت را ناشی از تداوم اروپامحوری در علوم اجتماعی دانسته است. علوم اجتماعی اروپامحور سبب شده که متفکران غیراروپایی مانند ابن‌خلدون در حاشیه باقی بمانند و نظریه‌های آن‌ها توسط نظریه‌پردازان بسط نیابد. به عبارتی دیگر، علوم اجتماعی اروپامحور متفکران غیراروپایی را نظیر متفکران اروپایی (کارل مارکس، ماکس وبر، امیل دورکیم و ...) در کانون توجه قرار نداده است (العطاس، ۱۳۹۰ الف: ۱۴۳). علوم اجتماعی اروپامحور از دیدگاه کاملاً اروپایی به ارزیابی تمدن اروپایی و دیگر تمدن‌ها پرداخته و از دیدگاه‌های دیگر غفلت کرده است. منظور از دیدگاه اروپایی، مفاهیم برگرفته از مکتب‌های فلسفی و گفتمان‌های عامیانه اروپایی است که برای مطالعه تاریخ، اقتصاد و جامعه به‌کار رفته است. از این رو واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی، براساس مقولات و مفاهیم اروپایی تفسیر شده‌اند (العطاس، ۲۰۱۴: ۴۹). فرید العطاس از چهار خصیصه اروپامحوری در آثار تاریخی و علوم اجتماعی بحث کرده که در تعلیم تاریخ نظریه جامعه‌شناسی و نظریه جامعه‌شناسی تداوم یافته است.

ثنویت فاعل شناسا و متعلق شناسایی: اروپاییان فاعل‌های شناسنده، راویان، پیشگامان و نظریه‌پردازان و متفکران اجتماعی هستند؛ درحالی‌که غیراروپاییان اشخاصی منفعل، بی‌علاقه، وابسته و موضوع نظریه‌پردازان اروپایی می‌باشند (عبدالملک، ۱۹۶۳: ۱۰۷-۱۰۸)؛ برای مثال، آثاری مانند *تاریخ جامعه‌شناسی* (۱۳۸۲) نوشته ماوس^۱ که در باب بسط نظریه جامعه‌شناسی بحث کرده، از هیچ‌یک از غیراروپاییان به‌عنوان طلایه‌داران جامعه‌شناسی نام نبرده است. حضور نداشتن غیراروپاییان در چنین آثاری، سبب غیبت آن‌ها در درس تاریخ اندیشه و نظریه اجتماعی شده است. اغلب کتاب‌های درسی نظریه جامعه‌شناسی و تاریخ نظریه اجتماعی، براساس ثنویت فاعل‌شناسا و متعلق شناسایی سازمان‌دهی شده است. اروپاییان نظریه‌پردازان اجتماعی هستند که

1. Maus.

اهل تفکر و نوشتن می‌باشند. از این رو فاعل شناسنده هستند. در این متون، غیراروپاییان موضوع نظریه‌پردازان اروپایی و به‌مثابه فاعل‌های شناسنده و منابع مفاهیم و اندیشه‌های جامعه‌شناسی لحاظ نشده‌اند؛ برای نمونه، قرن نوزدهم دورانی تلقی شده است که اغلب نظریه‌های مربوط به ماهیت جامعه و توسعه آن را متفکران اروپایی نظیر مارکس، وبر و دورکیم بسط داده‌اند؛ به‌گونه‌ای که غیبت متفکران غیراروپایی در گزارش‌های مربوط به توسعه اندیشه اجتماعی خیره‌کننده است (العطاس، ۱۳۹۰ الف: ۲۵۴-۲۵۵). کتاب منابع برای آموزش نظریه جامعه‌شناسی که در سال ۱۹۸۹ توسط انجمن جامعه‌شناسی آمریکا منتشر شد، این موضوع را آشکار کرده است. نظریه‌پردازان کلاسیک که آثارشان تعلیم داده شده است، جامعه‌شناسان اروپایی (مانند مونتسکیو، کنت، اسپنسر، مارکس، وبر، دورکیم، زیمل، تونیز، سومبارت، مانهایم، پارتو و...) - و نه متفکران غیراروپایی - است. به‌نظر می‌رسد ابن‌خلدون یک استثنا بوده است؛ زیرا در تواریخ جامعه‌شناسی به‌عنوان جامعه‌شناس پیشگام معرفی شده است، اما به‌دلیل اینکه توجه به وی اساساً صبغه تاریخی دارد، به‌عنوان منبع مفاهیم و نظریه جامعه‌شناسی در نظر گرفته نشده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۱).

اروپاییان در کانون توجه: فرید العطاس در کانون توجه‌قرارگرفتن اروپاییان را به‌عنوان خصیصه‌ای دیگر از اروپامحوری مطرح کرده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۰ و ۵۲). ثنویت فاعل شناسا و متعلق‌شناسایی در علوم اجتماعی، اروپاییان و سپس متفکران آمریکای شمالی را چنان در کانون توجه قرار داده که مانع رویارویی میان تمدنی با غیراروپاییان شده است. به‌نظر می‌رسد *اندیشه اجتماعی از افسانه تا علم بارنز و بکر یکی از استثناهای درخور توجه در جامعه‌شناسی* بوده است؛ زیرا این دو بدون آنکه ابن‌خلدون را خارج از متن تفسیر کرده باشند، جنبه‌های مدرن اثر وی را شناخته‌اند. مهم‌تر اینکه با بحث درباره تأثیر اندیشه‌های ابن‌خلدون بر اروپاییان، از رویارویی میان‌تمدنی در جامعه‌شناسی سخن گفته‌اند (بارنز و بکر، ۱۳۷۰ ج ۱: ۳۱۴-۳۱۶). چندین محقق دیگر نظیر بارنز و بکر در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با بحث از تأثیر اندیشه‌های ابن‌خلدون بر متفکران اروپایی، عامل شناساندن او به غرب شده‌اند، اما این تأثیرات در برخی آثار اولیه به رسمیت شناخته شده است و امروزه به‌ندرت در کتاب‌های درسی و دوره‌های آموزشی نظریه جامعه‌شناسی به آن توجه می‌شود (العطاس، ۱۳۹۰ الف: ۲۵۵-۲۵۶).

اروپاییان به‌مثابه بنیان‌گذاران: اروپاییان پیوسته به‌مثابه بنیان‌گذاران در نظر گرفته شده‌اند. از این رو به‌ندرت به خاستگاه‌های چندفرهنگی بسیاری از جنبه‌های تمدن مدرن توجه شده است؛ برای مثال، در تاریخ فلسفه‌ها، فلسفه اسلامی اغلب در زیرنویس‌ها ذکر شده و فقط به‌عنوان انتقال‌دهنده تفکر یونانی به اروپای دوره رنسانس و فاقد نوآوری در نظر گرفته شده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۰). وبر^۱ نویسنده فلسفه تاریخ، عرب‌ها را شاگردان بااستعداد یونانی‌ها، ایرانی‌ها و هندوها معرفی کرده است؛ به‌طوری‌که فلسفه آن‌ها تداوم فلسفه مشاء و نوافلاطونی بوده است (وبر، ۱۹۲۵: ۲۱۰). در حوزه علوم اجتماعی نیز اروپاییان تنها بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی هستند. همان‌طور که گفته شد، در برخی از آثاری که در اوایل قرن بیستم درباره ظهور نظریه اجتماعی نگاشته شده، به متفکران غیراروپایی نظیر ابن‌خلدون توجه شده است (برای نمونه رک: بارنز و بکر، ۱۹۶۱)، اما از اوایل قرن بیستم تاکنون نقش آن‌ها در تکوین علوم اجتماعی مغفول مانده است. علاوه بر ابن‌خلدون، بسیاری از متفکران اجتماعی از هند، ژاپن و آسیای جنوب شرقی (مانند خوزه ریزال^۲، بنوی کومار سارکار^۳ و کونیو یاناگیتا^۴) در طول قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، با مارکس، وبر و دورکیم هم‌عصر بوده‌اند که یا تنها به‌طور گذرا در آثاری در باب تاریخ جامعه‌شناسی از آن‌ها نام برده یا نادیده گرفته شده‌اند (العطاس، ۱۳۹۰ الف: ۲۵۶).

سلطه مفاهیم و مقولات اروپایی: ثنویت فاعل شناسا و متعلق شناسایی، در کانون توجه قراردادن اروپاییان در نظریه جامعه‌شناسی و یگانه‌دانستن اروپاییان در تکوین جامعه‌شناسی، سبب شده است که علوم اجتماعی تحت سلطه مفاهیم و مقولات بسط‌یافته در اروپا و آمریکای شمالی قرار گیرد. براساس گفته‌های والرش‌تاین، علوم اجتماعی اروپایی، جهانی است؛ به این معنا که دستاوردهای اروپاییان در طول قرن شانزده تا نوزده در مکان‌های دیگر تکرار شده که نه فقط مطلوب، بلکه اجتناب‌ناپذیر هم بوده است (والرش‌تاین، ۱۹۹۶: ۲۵). این سلطه به ضرر اندیشه‌ها و مفاهیم غیراروپایی بوده است؛ برای مثال، توجه به ابن‌خلدون عمدتاً از دیدگاه تاریخی بوده است و محققان به بسط اندیشه‌های او، ترکیب آن‌ها با مفاهیم جامعه‌شناسی مدرن و کاربرد

1. Alfred Weber.
2. Jose Rizal.
3. Benoy Kumar Sarkar.
4. Kunio Yanagita.

چارچوب نظری ابن خلدون در واقعیت‌های تجربی و تاریخی علاقه زیادی نداشته‌اند (العطاس، ۱۳۹۰ الف: ۲۵۷). همان‌گونه که گفته شد، تلاش‌هایی به‌منظور ایجاد جامعه‌شناسی نوین خلدونی صورت گرفته، اما فرید العطاس جایگاه این استثناءها را در حاشیه پژوهش و تعلیم علوم اجتماعی دانسته است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۳). به بیانی دیگر، اگرچه ابن خلدون فراموش نشده است، آن‌گونه هم مورد توجه واقع نشده که جامعه‌شناسی نوین خلدونی بسط یابد.

ابن خلدون به حوزه مطالعات خاورمیانه، عربی یا اسلامی تنزل یافته و هرگز مانند مارکس، وبر و دورکیم که مفاهیم و نظریات جهانی را عرضه کرده‌اند، ظاهر نشده است؛ زیرا بنابر دیدگاه فرید العطاس، اندیشه ابن خلدون توسط نظریه‌پردازان بسط نیافته است؛ به طوری که نظریه او را مانند نظریه جامعه‌شناسی روشمندتر و دست‌یافتنی‌تر سازد. از این رو با اینکه اغلب نام ابن خلدون ذکر شده است، اما مانند جامعه‌شناسان یا نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی به لحاظ روش‌شناختی و نظری با آن برخورد نشده است و اندیشه‌اش را بازسازی نکرده‌اند؛ بنابراین به‌عنوان جامعه‌شناس معرفی نشده است (العطاس، ۱۳۹۰ الف: ۱۴۳). چهار خصیصه از پیش‌گفته‌شده اروپامحوری سبب شده است که ابن خلدون در حاشیه علوم اجتماعی باقی بماند و به حوزه مطالعات خاورمیانه و آفریقای شمالی تنزل یابد. فرید العطاس این تنزل را نشان‌دهنده توجه استعماری فرانسه به ابن خلدون نیز می‌داند و به همین دلیل گوتیه^۱ را مثال زده است؛ زیرا او ابن خلدون را به‌گونه‌ای تفسیر کرده که طنین‌انداز ایدئولوژی استعماری فرانسه باشد. به عبارتی، توجهی که فرانسه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به ابن خلدون داشته است، به جهت اعمال سلطه فکری بر شرق بوده است؛ بنابراین آثار ابن خلدون به‌عنوان منبعی برای اندیشه‌ها و مفاهیم در پیدایش جامعه‌شناسی مدرن مد نظر قرار نگرفته است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۷).

فرید العطاس از طرح اسلامی‌کردن دانش به‌عنوان واکنشی به اروپامحوری سخن به میان آورده است تا نشان دهد این طرح در ارائه ابن خلدون برای جامعه‌شناسی دگرواره مبتنی بر سنت اسلامی نمونه ناموفقی بوده است. از این رو جامعه‌شناسی ابن خلدون در جهان اسلام نیز بسط نیافته است.

طرح اسلامی کردن دانش درصدد بازگرداندن تجربه و معنویت دینی به جایگاه درست آن توسط مقدس‌سازی علوم انسانی است (العطاس، ۱۳۹۰ الف: ۱۲۷). نقیب العطاس بر آن است که علوم نشئت‌گرفته از غرب که در سراسر جهان انتشار یافته است، به‌علت انباشته‌بودن با عناصر و مفاهیم اصلی غربی لزوماً معرف دانش حقیقی نیستند. در نظر وی اسلامی کردن علم بر مبنای تهذیب و تنزیه علوم انسانی موجود است که آلوده به امور دنیوی و خردگرایی فلسفی و اندیشه‌های دین‌ناباوران شده است. تهذیب و تنزیه به این معنا است که گزاره‌ها و مبانی بنیادینی که علم غرب بر آن استوار است، بررسی و بخش‌هایی را که با مفاهیم اسلامی در تضاد است، حذف و به‌جای آن از مفاهیم و گزاره‌های اسلامی استفاده شود (العطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۲۹-۱۳۰). اسلامی کردن دانش، آزادسازی دانش از تفاسیر مبتنی بر ایدئولوژی سکولار است (العطاس، ۱۳۷۴ ب: ۶۳) و روش‌شناسی دانش اسلامی شده باید مبتنی بر علم تفسیر و تأویل باشد (العطاس، ۱۳۷۴ ب: ۲۶-۲۷). علم در اسلام نوعی تأویل یا تفسیر رمزی موجودات تجربی است که جهان طبیعت را می‌سازد. چنین علمی باید براساس تفسیر معانی پیدا یا واضح اشیاء در طبیعت بنا شود (العطاس، ۱۳۷۴ ب: ۹۰). از این‌رو بنابر دیدگاه نقیب العطاس علم اسلامی، تفسیر واقعیت‌های جهان طبیعت براساس روش‌های قرآنی تفسیر است.

الفاروقی محققان مسلمان را به نوسازی هر رشته‌ای در علم مدرن فرا خوانده است؛ به‌طوری‌که اصول اسلام را در روش‌شناسی، برنامه‌ریزی، داده، مسائل، اهداف و آرمان‌ها دربرداشته باشد. به عبارت دیگر، از نظر او دانش باید مطابق با دیدگاه اسلام طرح‌ریزی شود (الفاروقی، ۱۹۸۸: ۱۶-۱۷). الفاروقی مبانی اولیه روش‌شناسی اسلامی را در پنج اصل هستی‌شناسی مطرح کرده است: ۱. یگانگی خداوند؛ ۲. یگانگی آفرینش؛ ۳. یگانگی حقیقت و دانش؛ ۴. یگانگی زندگی و ۵. یگانگی بشریت (الفاروقی، ۱۹۸۸: ۳۸-۵۳).

سید حسین نصر مفهوم دانش اسلامی شده را با مفهوم علم قدسی توصیف کرده است. «علم قدسی همان معرفت مقدسی است که در قلب هر وحی‌ای قرار دارد و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را دربرگرفته و تعریف می‌کند» (نصر، ۱۳۹۵: ۱۱۱). وی از علم مدرن به جهت تقدس‌زدایی انتقاد کرده است؛ درحالی‌که در تمدن سنتی، علم یک ارزش الهی و قدسی دارد (نصر، ۱۳۸۵: ۱۱). علم مدرن با چشم‌پوشی از وجوه مختلف یک واقعیت و ارجاع و تحویل

رمزها به امور واقع، در حقیقت قداست را از معرفت و واقعیت ستانده است (مهدوی، ۱۳۹۱: ۲۶۳). او بیشتر بر روش‌شناسی اسلامی تأکید داشته است؛ بدین معنا که آنچه علوم اسلامی را از علم مدرن متمایز ساخته، استفاده علوم اسلامی از روش‌های مختلف برای فهم موضوع بوده است (نصر، ۱۹۸۰: ۸). علوم اسلامی روشی خاص یا مجموعه‌ای از روش‌ها را برای هر دانشی چه فقه، فیزیک و چه تصوف تعریف کرده است که به نظر نمی‌رسد این روش‌ها متناقض بوده باشند، بلکه مکمل‌اند. افزون بر این، اعتقاد به توحید، روش‌ها و علوم متعدد در اسلام را با هم تلفیق کرده است (نصر، ۱۹۸۰: ۹).

از نظر فرید العطاس علم را نمی‌توان در حوزه موضوع، مسئله و روش اسلامی کرد؛ زیرا این سه، جهان‌شمول‌اند و تنها در هدف است که می‌توان از جهان‌بینی اسلامی سخن گفت؛ برای نمونه، در علم عمران ابن‌خلدون هرکجا که اسلام وارد شده، در حوزه اهداف بوده است. از این‌رو او با اسلامی‌کردن علوم انسانی مخالف بود و ایده جامعه‌شناسی اسلامی را نادرست می‌دانست (العطاس، ۱۳۹۰ ب). با توجه به تعاریف اسلامی‌کردن دانش از دیدگاه این سه محقق مسلمان، سؤال فرید العطاس این است که چگونه می‌توان مفهوم اسلامی‌کردن دانش را در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی به کار برد؟ وی چگونگی کاربرد مفهوم اسلامی‌کردن دانش در علوم اجتماعی را مبهم دانسته؛ بنابراین تاکنون اثری در حوزه علوم اجتماعی اسلامی منتشر نشده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۶۰).

اگر علوم اجتماعی توسط مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی اسلامی تعریف شود، اسلامی‌بودن آن را تضمین نمی‌کند؛ برای مثال، فلسفه اسلامی وجود جهان خارج و براساس آن، امکان دانش را تصدیق کرده و این تصدیق علوم اجتماعی را ممکن ساخته است، اما چنین تصدیقی در بسیاری از نظام‌های فلسفی موجود است. بدین‌رو به اسلامی‌شدن علوم اجتماعی منجر نشده است یا اینکه صرف اخذ مبانی عقلی علوم اجتماعی از فلسفه اسلامی، آن را اسلامی نکرده است؛ زیرا این مبانی در نظام‌های فلسفی غیراسلامی هم می‌تواند یافت شود. از این‌رو در معرفت‌شناسی اسلامی نکته خاصی وجود ندارد که بتواند علوم اجتماعی را اسلامی تعریف کند. البته ارتباط میان فلسفه اسلامی و علوم اجتماعی قابل‌انکار نیست، اما اثرگذاری فلسفه به‌گونه‌ای نبوده که علوم اجتماعی را اسلامی کند.

اگر منظور از اسلامی کردن علوم اجتماعی، کاربرد روش‌های تفسیر و تأویل است، این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان از این روش‌ها در مطالعه پدیده‌های اجتماعی استفاده کرد؟ تأویل با هرمنوتیک چه تفاوتی دارند؟ (العطاس، ۲۰۱۴: ۶۱).

اگر مقصود از علوم اجتماعی اسلامی شده رویکرد دینی است، می‌توان در اینجا از ابن‌خلدون سخن گفت. در چند دهه قبل، گیب در پاسخ به دیدگاهی که تمایل داشت عامل دینی را در علم اجتماعی ابن‌خلدون کم‌اهمیت جلوه دهد، رویکرد دینی ابن‌خلدون را مطرح کرده است. براساس این دیدگاه، رویکرد ابن‌خلدون درباره علیت و قانون طبیعی در تاریخ، مخالف با هر نوع دیدگاه الهیاتی است؛ به طوری که هیچ جایی برای مداخله خدا در نوشته‌های ابن‌خلدون وجود ندارد (گیب، ۱۹۳۳: ۲۷). در مقابل، گیب معتقد است که هیچ تناقضی میان شیوه تفکر ابن‌خلدون و رویکرد الهیاتی وجود ندارد و عقیده ابن‌خلدون درباره علیت و قانون طبیعی می‌تواند در اصطلاح الهیاتی «سنت الهی» به شکلی دیگر گفته شود (گیب، ۱۹۳۳: ۲۹). فرید العطاس رویکرد ابن‌خلدون را ماتریالیستی می‌داند؛ به این معنا که ابن‌خلدون تفاوت میان جامعه بدوی و شهرنشین را در چارچوب مؤلفه‌های اقتصادی و جغرافیایی مطرح کرده و تغییر تاریخی را برحسب تأثیر متقابل عوامل سیاسی و اقتصادی - و نه عوامل معنوی مانند مداخله الهی - توضیح داده است. به بیانی دیگر، رویکرد ابن‌خلدون دینی نیست (العطاس، ۲۰۱۴: ۶۱).

بنابر این بررسی‌ها، فرید العطاس حوزه علوم اجتماعی اسلامی را قلمروی ناشناخته می‌داند. از این رو علوم اجتماعی اسلامی شده با وجود آنکه ادعا کرده بدیلی برای گفتمان مدرنیستی است، اما این گونه نیست. به عقیده طرفداران طرح اسلامی کردن، جوامع اروپایی و اسلامی به حدی با یکدیگر متفاوت‌اند که مفاهیم و نظریه‌های علوم اجتماعی غربی هیچ ارتباطی با جوامع اسلامی و غیراروپایی ندارد. این حامیان در طرح اسلامی کردن علوم اجتماعی، به سنت کلاسیک اسلامی به مثابه منبع الهام بخش علم اجتماعی اسلامی توجه زیادی نداشته‌اند؛ برای نمونه، از ابن‌خلدون به عنوان منبعی برای جامعه‌شناسی دگرواره غفلت شده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۶۲). مطالعات در حوزه نظریه ابن‌خلدون در سه دسته جای می‌گیرند: نخست آثاری که به کشف ابن‌خلدون به عنوان مؤسس شماری از رشته‌ها در علوم اجتماعی نظیر جامعه‌شناسی، اقتصاد، علم سیاست، مردم‌شناسی پرداخته‌اند و آثار ابن‌خلدون را برای مشخص کردن سهم او در این رشته‌ها توصیف

کرده است (برای نمونه رک: بارنز، ۱۹۱۷؛ توین‌بی، ۱۹۳۵). دسته دوم به مقایسه ابن‌خلدون با چندین متفکر مدرن اروپایی پرداخته‌اند تا نشان دهند که ابن‌خلدون از آن‌ها در علوم انسانی و اجتماعی پیشی گرفته است (برای نمونه رک: فقیرزاده، ۱۹۸۲؛ نوبی، ۱۹۶۸؛ ترنر، ۱۹۷۱). بسیاری از آثاری که در حوزه علوم اجتماعی-اسلامی به رشته تحریر درآمده‌اند، در یکی از این دو دسته جای می‌گیرند. برخی نویسندگان از مقایسه اندیشه‌ها و مفاهیم ابن‌خلدون در مقدمه با اندیشه‌ها و مفاهیم متفکران مدرن اروپایی فراتر رفته و نظریه ابن‌خلدون را در مفاهیم علوم اجتماعی مدرن ادغام کرده و در جوامع آفریقای شمالی و آسیای غربی به کار برده‌اند (گلنر، ۱۹۸۱؛ ایولاکوست، ۱۳۸۵؛ فرید العطاس، ۱۹۹۰). از نظر فرید العطاس، در صورت حمایت و بسط این قسم مطالعات درباره ابن‌خلدون و کاربرد چارچوب وی برای مطالعه دولت‌های تاریخی و معاصر است که ابن‌خلدون به‌عنوان نمونه‌ای برای جامعه‌شناسی دگرواره مبتنی بر سنت اسلامی مطرح شده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۶۳).

تلقی ابن‌خلدون به‌عنوان متعلق شناسا - و نه فاعل شناسا - چرایی مطالعات اندک در حوزه کاربست نظریه ابن‌خلدون و در نتیجه موقعیت حاشیه‌ای وی در جامعه‌شناسی و بسط‌نقدان جامعه‌شناسی نوین‌خلدونی را آشکار می‌کند (العطاس، ۲۰۰۶ ب: ۷۸۷). از نظر فرید العطاس به‌منظور بسط جامعه‌شناسی مدرن ابن‌خلدونی، ابن‌خلدون باید در هفت جنبه ذیل مورد توجه واقع شود:

تاریخچه: تاریخ فلسفه اجتماعی با تأکید ویژه بر زندگی و تفکر ابن‌خلدون.

نظریه: تفسیر، تحلیل و نقد اصولی نظریه ابن‌خلدون با استناد به مفاهیم اصلی مورد استفاده، نوع شواهد موجود، فرضیات مربوط به موضوع و راستی‌آزمایی تجربی (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۴).

بسیاری از آثار مربوط به این جنبه در دو دسته جای می‌گیرند: نخست آثاری که به تطبیق ابن‌خلدون با جامعه‌شناسی مدرن پرداخته و به‌منظور اثبات تأسیس جامعه‌شناسی توسط ابن‌خلدون، وی را با بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی مدرن (مانند ماکیاولی، کنت، مارکس، دورکیم و...) مقایسه کرده‌اند که نمونه‌ای از این آثار پیش از این ذکر شد. دوم، آثار بی‌شماری که به موضوعات و مفاهیم خاص مرتبط با مقدمه مانند تشکیل دولت، عصیبت، شهر، جوامع یکجانشین و چادر نشین، روابط تولید و... پرداخته است (العطاس، ۲۰۰۶ ب: ۷۸۸).

فرانزیه: مطالعات تحلیلی درباره مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مقدمه ابن‌خلدون (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۵؛ العطاس، ۲۰۰۶: ب: ۷۸۸).

با اینکه در مقایسه با مطالعات درباره نظریه، در این جنبه آثار کمتری در دست است، اما آثار مهمی نظیر *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون* (۱۳۷۳) اثر محسن مهدی در این دسته جای می‌گیرد. ناصیف نصار، محسن مهدی را نخستین کسی معرفی می‌کند که اندیشه ابن‌خلدون را مانند یک نظام تبیین کرده است (نصار، ۱۳۶۶: ۶). محسن مهدی بیشتر به اندیشه سیاسی ابن‌خلدون پرداخته و ریشه‌ها و مبانی فکری ابن‌خلدون را در چارچوب فلسفه اسلامی تعریف کرده است. او در مطالعه جدلی ابن‌خلدون درباره تاریخ‌نگاری مسلمانان به بحث پرداخته است تا هم نقاط ضعف آن را آشکار و هم علم جدید اجتماعی ابن‌خلدون را براساس روش‌های اثبات منطق ارسطو توجیه کند. الوردی^۱ که در رویکرد جامعه‌شناختی خود تحت تأثیر ابن‌خلدون قرار دارد، دیدگاهش درباره منطق ارسطویی و منطق علم عمران ابن‌خلدون چالش‌برانگیز است. او دیدگاه محسن مهدی را نقد می‌کند و معتقد است که ابن‌خلدون مخالف روش منطقیون و در عوض تحت تأثیر غزالی و ابن‌تیمیه بوده است (بینش، ۱۳۹۲: ۹۴ و ۱۱۸).

چهار گرایش در مطالعه روش ابن‌خلدون مشهود است. نخستین گرایش با بیان این مطلب که ابن‌خلدون ضرورت نبوت را برای تمدن، کم‌اهمیت جلوه داده یا انکار کرده، در تفکر سکولار ابن‌خلدون مبالغه کرده است. گرایش بعدی از آن گیب^۲ است. او با اظهار این مطلب که ابن‌خلدون بیش از اتخاذ روش حقوق‌دانان مسلمان و فیلسوفان اجتماعی پیش از خود کاری نکرده، ابتکار روش ابن‌خلدون را دست‌کم گرفته است. گرایش سوم و چهارم را به ترتیب محسن مهدی و الوردی ارائه داده‌اند (ربیع، ۱۹۶۷: ۲۴-۲۶).

به نظر فرید العطاس، آثار نگاشته‌شده در این سه جنبه، اساس نظریه نوابن‌خلدونی را فراهم کرده‌اند که به‌وفور در چندین زبان به‌خصوص عربی، انگلیسی و فرانسه در دست است و آثار کمابیش مهمی به فارسی، ترکی و آلمانی به رشته تحریر درآمده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۴).

نظریه‌سازی: انتزاع نظریه نوابن‌خلدونی از نظریه ابن‌خلدون و به‌کاربردن آن در مکان‌ها و زمان‌هایی غیر از مکان و زمان خود ابن‌خلدون (العطاس، ۲۰۰۶: ب: ۷۸۹).

1. Al-Wardi.
2. Gibb.

همان‌طور که گفته شد، آثار اندکی نظریه تشکیل دولت ابن خلدون را با نظریه‌ها و مفاهیم جامعه‌شناسی مدرن ادغام کرده‌اند؛ برای مثال، فرید العطاس در *کاربست ابن‌خلدون*، ظهور و سقوط سلسله صفویه در ایران را در چارچوب نظریه تشکیل دولت ابن‌خلدون توضیح داده است. او با توجه به اقتصاد سیاسی-تاریخی ایران در آن دوره، پویایی تغییر تاریخی در نظریه ابن‌خلدون را با مفهوم مارکسیستی شیوه تولید ادغام کرده و ظهور سلسله صفویه را براساس رابطه میان شیوه‌های تولید شرح داده است. به نظر فرید العطاس، مفاهیم مارکسیستی و وبری را می‌توان با نظریه ابن‌خلدون تلفیق کرد و برای شرح زوال عصبیت و ظهور مُلک و خلافت به‌کار برد (العطاس، ۱۹۹۳).

ارزیابی انتقادی کاربرد نظریه ابن‌خلدون: اگرچه برای بسط جامعه‌شناسی ابن‌خلدون لازم است چارچوب نظری او در واقعیت‌های تجربی تاریخی یا معاصر به‌کار بسته شود، در ابتدا باید کاربردهای موجود از نظریه ابن‌خلدون ارزیابی شود (العطاس، ۲۰۰۶: ب: ۷۸۹).

در این جنبه حتی نسبت به حوزه نظریه‌سازی هم کار کمتری صورت گرفته است. از جمله کسانی که تلاش کرده‌اند نظریه ابن‌خلدون را به‌کار گیرند، گلنر است. او براساس تلفیق اندیشه‌های ابن‌خلدون و دیوید هیوم، نظریه اصلاح دینی مسلمانان^۱ را ارائه داده است. هیوم نظریه تغییر یک‌جانبه دین از چندخداپرستی به یکتاپرستی را رد کرده و معتقد است در ذهن انسان، چندخداپرستی و یکتاپرستی مدام در حال تغییر به یکدیگرند (هیوم، ۱۳۴۸: ۷۳). گلنر نظریه روانشناسانه هیوم را فاقد مراجعه به عوامل اجتماعی دانسته است؛ بنابراین آن را در با نظریه ابن‌خلدون تلفیق کرده تا مبنای اجتماعی را برای نظریه وی فراهم کرده باشد (گلنر، ۱۹۸۱: ۱۰). فرید العطاس نظریه ابن‌خلدون و گلنر را فاقد مفهوم‌سازی و نوع‌شناسی نظام اقتصادی دانسته است. از این‌رو نظریه اصلاح دینی مسلمان گلنر را نقد کرده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۷۹). نظریه گلنر، ارتگا، لاکوست و دیگر افرادی که سعی کرده‌اند نظریه ابن‌خلدون را در مطالعه دوره‌ها و مکان‌های دیگر به‌کار گیرند، نه ادامه یافته و نه ارزیابی شده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۶).

میزگردها و مقالات منظم درباره ابن‌خلدون در کنفرانس‌های جریان اصلی جامعه‌شناسی: در گذشته چندین کنفرانس مهم درباره ابن‌خلدون در جهان عرب تشکیل شده که مهم‌ترین آن‌ها

عبارت‌اند از: ۱. همایش ابن‌خلدون در قاهره در سال ۱۹۶۲؛ ۲. گفت‌وگوی بین‌المللی دربارهٔ ابن‌خلدون در الجزایر و در سال ۱۹۷۸؛ ۳. سمینار ابن‌خلدون در شهر رباط مراکش در سال ۱۹۷۹. در گردهمایی‌های علمی-ملی و بین‌المللی اروپا و دیگر مناطق جهان عرب، به ابن‌خلدون کمتر توجه شده است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۶؛ العطاس، ۲۰۰۶: ب: ۷۸۹).

تدریس ابن‌خلدون در دوره‌های اصلی جامعه‌شناسی از کتاب‌های اصلی جامعه‌شناسی: با اینکه هنوز بررسی جامعی دربارهٔ فضای مختص به ابن‌خلدون در کتاب‌های اصلی جامعه‌شناسی به زبان عربی و اروپایی صورت نگرفته است (العطاس، ۲۰۰۶: ب: ۷۸۹)، اما بررسی‌ها در مصر، پیش‌تاز در جامعه‌شناسی در جهان عرب، بر این مسئله که کتاب‌های اصلی جامعه‌شناسی انتشاریافته پس از دههٔ ۱۹۶۰ به‌ندرت از ابن‌خلدون یاد شده است، دلالت دارد (زاید، ۱۹۹۶: ۱۶).

از نظر فرید العطاس، نظریه‌سازی، ارزیابی انتقادی کاربرد نظریهٔ ابن‌خلدون، تشکیل میزگردها و انتشار مقالات دربارهٔ ابن‌خلدون و تدریس ابن‌خلدون برای بسط جامعه‌شناسی نوابن‌خلدونی بسیار حائز اهمیت‌اند (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۴). همان‌طور که گفته شد، ابن‌خلدون غالباً در توجه تاریخی بوده و آثارش به‌مثابهٔ منبع نظریه‌ها و مفاهیم جامعه‌شناسی مدرن در نظر گرفته نشده است؛ حتی در جایی که به ابن‌خلدون در حوزهٔ مطالعات اسلامی با جدیت بیشتری توجه شده یا محققان اروپایی بدون سیاق استعماری به او روی آورده‌اند، به‌ندرت آثاری در چهار جنبهٔ اخیر انتشار یافته و ابن‌خلدون به‌عنوان فاعل شناسا و منبع مفاهیم و مقولات در علوم اجتماعی لحاظ شده است. فرید العطاس این نکته را هم متذکر شده که بسط‌اندیش-نیافتن نظریهٔ ابن‌خلدون یک مسئلهٔ زبانی نیست؛ زیرا با اینکه آثار متعددی دربارهٔ وی به زبان‌های مختلف در دست است، چنین آثاری به‌دلیل تصور عمومی نسبت به جایگاه آن‌ها در جامعه‌شناسی به‌طور محدود عرضه شده است؛ برای مثال، با وجود آثار متعدد دربارهٔ ابن‌خلدون در غرب، فقط تعداد اندکی در مجلات جامعه‌شناسی چاپ شده است. از این‌رو فرید العطاس معتقد است که ارائهٔ آثار فراوان در باب زندگی و تفکر ابن‌خلدون، نقد نظریهٔ وی و تحلیل مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مقدمهٔ ابن‌خلدون در مجلات علمی، کتاب‌های درسی و کنفرانس‌های جامعه‌شناسی، برای ظهور نظریهٔ نوابن‌خلدونی ضروری است (العطاس، ۲۰۱۴: ۵۷-۵۸).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با رجوع به آثار فرید العطاس، به نقش علوم اجتماعی اروپامحور در بسط نیافتن جامعه‌شناسی ابن‌خلدون پرداخته شد تا علاوه بر بررسی دیدگاه انتقادی فرید العطاس، راهکار وی برای بسط جامعه‌شناسی نوین‌خلدونی مطرح شود. فرید العطاس معتقد است که علوم اجتماعی اروپامحور سبب به‌حاشیه‌راندن ابن‌خلدون در علوم اجتماعی مدرن شده است؛ به‌طوری‌که در کتاب‌های اصلی جامعه‌شناسی و دوره‌های تعلیمی جامعه‌شناسی هم‌تراز با مارکس، ویر، دورکیم و دیگر بنیان‌گذاران اروپایی علوم اجتماعی دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، به دلیل حضور چهار خصیصه اروپامحوری در علوم اجتماعی - ثنویت فاعل شناسا و متعلق شناسایی، اروپاییان در کانون توجه، اروپاییان به‌مثابه تنها بنیان‌گذاران و در نهایت سلطه مفاهیم و مقولات اروپایی - از ابن‌خلدون به‌مثابه نظریه‌پرداز غفلت شده و مقدمه او به‌عنوان منبعی برای مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناسی مدرن در نظر گرفته نشده است. از این‌رو جامعه‌شناسی مدرن ابن‌خلدونی بسط نیافته است. از طرفی، فرید العطاس طرح اسلامی‌کردن دانش را در ارائه ابن‌خلدون به‌عنوان نمونه‌ای برای جامعه‌شناسی دگرواره مبتنی بر سنت اسلامی موفق ندانسته است؛ زیرا به کاربرد نظریه ابن‌خلدون در مورد واقعیت‌های تاریخی و معاصر و همچنین تلفیق نظریه‌ها و مفاهیم ابن‌خلدون با نظریه‌ها و مفاهیم علوم اجتماعی مدرن اهتمام وافی نشده است. فرید العطاس تدریس جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، ارائه تفکر ابن‌خلدون در مقالات و کنفرانس‌های جامعه‌شناسی، کاربرد نظریه ابن‌خلدون در مورد واقعیت‌های تجربی و تلفیق مفاهیم و نظریه‌های ابن‌خلدون با نظریه‌ها و مفاهیم علوم اجتماعی مدرن را راه بروز نظریات ابن‌خلدون در جریان اصلی جامعه‌شناسی و در نتیجه بسط جامعه‌شناسی مدرن ابن‌خلدونی دانسته است.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۷). *معمای مدرنیته*. تهران: مرکز.
- العطاس، سید فرید (۱۳۹۰ الف). *گفتمان‌های جایگزین در علوم اجتماعی آسیا*. ترجمه محمود عبدالله‌زاده. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- العطاس، سید فرید (۱۳۹۰ب). «علوم انسانی باید نقد و از اروپامداری جدا گردد». ۱۱ / ۸ / ۲۰۱۱، [آکادمی مطالعات ایرانی لندن: اندیشه و گفت‌وگو](https://iranianstudies.org/fa/1390/05/20)، <https://iranianstudies.org/fa/1390/05/20>
- العطاس، سیدنقیب (۱۳۷۴الف). *اسلام و دنیوی‌گری*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- العطاس، سیدنقیب (۱۳۷۴ب). *درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- امین، سمیر (۱۳۸۹). *اروپامداری نظریه فرهنگی سرمایه‌داری مدرن*. ترجمه موسی عنبری. تهران: علم.
- ایولاکوست (۱۳۸۵). *جهان‌بینی ابن‌خلدون*. ترجمه مهدی مظفری. چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- بارنز و بکر (۱۳۷۰). *تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید*. جلد اول. ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- بینش، مسعود (۱۳۹۲). *منطق ابن‌خلدون: جستاری در اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون از نگاه دکتر علی الوردی*. تهران: پژوهش‌ها.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۶). *شرق‌شناسی*. ترجمه لطفعلی خنجی. تهران: امیرکبیر.
- ماوس، هاینس (۱۳۸۲). *تاریخ جامعه‌شناسی*. ترجمه عباس محمدی اصل. رشت: حق‌شناس.
- مهدوی، منصور (۱۳۹۱). *سنجش سنت*. اشراق. چاپ زلال کوثر.
- مهدی، محسن (۱۳۷۳). *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*. ترجمه مجید مسعودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- میراحمدی، منصور و مهربان دافساری، احمد (۱۳۹۵). *ظرفیت‌های «عصبیت» برای تبیین نظری پدیده‌های سیاسی-اجتماعی در جهان اسلام*. *فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، سال هشتم، ۲، ۱۰۸-۱۳۷.
- نزار، ناصیف (۱۳۶۶). *اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون*. ترجمه یوسف رحیم‌لو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۵). *معرفت و معنویت*. ترجمه انشاءالله رحمتی. چاپ سوم. تهران: دفتر نشر سهروردی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۵). *معرفت و امر قدسی*. ترجمه فرزاد حاجی میرزائی. تهران: فروزان روز.
- Abdel-Malek, A. 1963, "Orientalism in Crisis", *Diogenes*, 11:103-140

- Alatas, Seyed Farid, 1990, "Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of production", *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 1-2:45-63.
- Alatas, Seyed Farid, 1993, "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies", *Comparative Civilization Review*, 29: 29-51.
- Alatas, Seyed Farid, 2006a, "A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology for the south", *Current sociology*, 54 (3): 29-51.
- Alatas, Seyed Farid, 2006b, "Ibn khaldun and contemporary sociology", *International sociology*, 21:782-795.
- Alatas, Seyed Farid, 2007, "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", *International Sociology* 22 (3).
- Alatas, Seyed Farid, 2012, *Ibn Khaldun: Makers of Islamic Civilization*, Oxford university press.
- Alatas, Seyed Farid, 2014, *Applying ibn khaldun: The recovery of a lost tradition in sociology*, Routledge.
- Baali, F. and Price, B. 1982, "Ibn Khaldun and Karl Marx: On Socio-Historic Change", *Iqbal Review* 23(1), 17-36.
- Baali, F, 1986, *Ilm al-Umran and Sociology: A Comparative Study*, Annals of the Faculty of Arts, Kuwait University, 36th Monograph, vol 7.
- Barnes, H.E, 1917, "Sociology before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature", *American Journal of Sociology*, 23 (2):174-247.
- Becker, Howard and Barnes, Harry Elmer, 1961, *Social Thought from Lore to Science*, 3vol, New York, Dover Publications.
- Faghizadeh, Saleh, 1982, *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun's Sociology then and Now*, Tehran, Soroush press.
- Al-Faruqi, Ismail, 1988, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and prospective", in *Islam: Source and purpose of Knowledge*, IIIT.
- Flint, Robert, 1893, *History of the philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland*, Edinburgh.
- Gellner, Ernest, 1975, "Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim", *Government and Opposition* 10(2):203-18.
- Gellner, Ernest, 1981, *Muslim Society*, Cambridge University, Cambridge.
- Gumpowicz, Ludwig, 1899, *soziologische Essays: Soziologie und politik*, Innsbruck: Universitates-verlag Wagner.
- Gibb, H.A.R. 1933, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental and Africa Studies*, 7: 23-31.
- Gumpowicz, Ludwig, 1899, *Soziologisch Essays: Soziologie und Politik*, Innsbruck, Universitates- Verlag Wagner.
- Hopkins, Nicholas S, 1990, "Engels and Ibn Khaldun", *Alif* 10:9-18.
- Newby, Gordon D. 1983, "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience", *Journal of Asian and African Studies* 18(3-4):274-85.
- Ortega y Gasset, Jose', 1979, "Abenjaldu'n nos revela el secreto", *Revista del Instituto Egicio de Estudios Islámicos en Madrid*, 19: 95-114.
- Rabi, Muhammad Mahmoud, 1967, *the political Theory of Ibn khaldun*, Leiden, Brill.
- Simon, Heinrich, 2018, *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*, Translated by Fuad Baali, The Other Press, Selangor, Malasia.
- Turner, B.S. 1971, "Sociological Founder and Precursors: The Theories of Religion of Emile Durkheim, Fustel de coulanges and Ibn Khaldun", *Religion* 1:32-48.

- Toynbee, Arnold J, 1935, *A Study of History*, vol 3, London: Oxford University Press.
- Wallerstein, Immanuel, 1996, "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *the Future of sociology in East Asia*, 22-23 November.
- Weber, Alfred, 1919, *History of Philosophy*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Zayid, Ahmad, 1996, "Saba un 'Ama li-l-'Ilm al-Ijtima fi Misr", *Majallat Kulliyat al-Adab, Cario University*, 56:1-38.