

جایگاه مقدمه ابن خلدون در تاریخ اندیشه و دانش اجتماعی

دکتر محمد ساوجی*

مقدمه

عبدالرحمن بن محمد معروف به «ابن خلدون» در سال ۷۳۲ ه. ق / ۱۳۳۲ م در تونس، کانون مهم تمدن اسلامی در مغرب عربی زاده شد و تا سال ۸۰۸ ه. ق / ۱۴۰۶ م / زیست. جایگاه ابن خلدون در تاریخ اندیشه و دانش اجتماعی همواره مورد بحث و بررسی منتقدان او بوده است. برخی از این منتقدان، او را متعلق به «دنیای قدیم» و اندیشه او را دارای همان ویژگی‌های تفکر سنتی اسلامی - یونانی دانسته‌اند. از آن میان از محسن مهدی نویسنده کتاب فلسفه تاریخ ابن خلدون، می‌توان یاد کرد.

در اینجا گفتنی است که لئو اشتراوس در کتاب تاریخ فلسفه سیاسی^۱ در دوره‌بندی اندیشه سیاسی، سیر عمومی این اندیشه را از نظر مضمون به دو دوره «کلاسیک» (Classic) و «مدرن» (Modern) تقسیم کرده است. در این تقسیم‌بندی، او روش متداول دوره‌بندی سه‌گانه تاریخ تفکر سیاسی به «باستانی» (ancient)، «سده‌های میانه‌ای» (Medieval) و «جدید» (Modern) را به روش دوگانه یاد شده در بالا تغییر داده است. در این تغییر روش، اشتراوس از تمایزات اندیشه در دوره‌های باستان و سده‌های میانه چشم‌پوشی کرده و آن دو دوره را به یک دوره «کلاسیک» تقلیل داده است. به تعبیر وی، اندیشه در سده‌های میانه به هویت اصیل دست نیازید و فرآورده‌ای جز تکرار پاره‌ای مضامین و بحث‌های فلسفی دوره باستان در اشکال التقاط و تفسیر به

*. عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد کرج.

بار نیارود و از این رو از نوآوری و ابداع، آن گونه که در دوران مدرن و عصر پس از رنسانس پدیدار آمد، بازایستاد.

محسن مهدی نیز از همین دیدگاه، «اندیشه سده‌های میانه‌ای اسلامی» (Islamic Medieval Thought) را فاقد اصالت و موضوعیت دانسته و آن را در حد گرده برداری و تفسیر مفاهیم مورد تأمل متفکران یونان باستان تنزل داده است. از این منظر به گفته محسن مهدی، جهان بینی ابن خلدون به رغم دستیابی به افق‌های تازه، فراسوتر از فضای فکری جهان قدیم یونانی - اسلامی نرفت و در کلیت خود نتوانست در منطبق اندیشه قدیم، تحوّل ایجاد کند. به نظر محسن مهدی، ابن خلدون هم در فلسفه نظری و هم عملی، دارای ریشه‌های ژرف در سنت فلسفی قدیم بود و از این رو جهان بینی وی را نمی‌توان بر ضد این سنت یا در رد آن توصیف کرد. تنها می‌توان آن را «یک الحاق مختصر و جزئی به آن سنت در زمینه‌ای به حساب آورد که پیشینیان او آن را به اندازه‌ای خوار می‌دانستند که سزاوار توجه فلسفه نمی‌شمردند».^۲

محسن مهدی تا آنجا پیش می‌رود که به رغم قبول پاره‌ای تفاوت‌ها میان نگرش ابن خلدون و متفکران پیش از او در جهان اسلام، شباهت بین مضامین مورد تأکید ابن خلدون و اندیشه نوین را نفی می‌کند. به قول او:

ابن خلدون با اینکه ماهیت پاره‌ای عادات و رسوم و حتی پاره‌ای گمان‌ها را روشن کرده است ولی معتقد به «اصالت تاریخ» نیست؛ با اینکه به تأثیرات عوامل طبیعی، روانی و اجتماعی اشاره می‌کند ولی معتقد به «موجیّت» نیست؛ با اینکه به برخی ترتیبات در مکان اجتماعی قائل می‌شود اما «عقلی مشرب» نمی‌باشد و بالاخره با اینکه به عقیده او رهیافت به علم اجتماعی مستلزم اطلاع از ماهیت بشر و اجتماع انسانی بود، ولی حصول به این مهم را بدون اتکا به یک معیار سنجش درباره‌ی غایات حقیقی بشر و اجتماع میسر نمی‌دانست.^۳

بدین سان از دید محسن مهدی، برای مقایسه میان مضامین مورد تأکید در اندیشه ابن خلدون و موضوع‌های مورد تأمل اندیشه مدرن، دلیلی در کار نیست. زیرا این دو در دو جهان متفاوت، با حال و هوا و ویژگی‌های خاص خود شکل بسته‌اند. اندیشه ابن خلدون به دلیل پایبندی به مبانی تفکر مدرسی و اصول شریعت، خصلت قرون وسطایی خود را حفظ کرد و از تبدیل و ارتقاء به سطح اندیشه‌ای عقلی در زمینه تاریخ و جامعه باز ماند و فقط او جزئی از منابع نوزایش در عصر جدید در مغرب زمین به شمار آمد.

دسته دیگری از محققان اندیشه ابن خلدون بر آنند که جهان بینی او دارای مضمونی نو است و لذا می توان به مقایسه آن با اندیشه نو پرداخت.

از این منظر، ابن خلدون پیش از متفکرانی چون ماکیاولی، ویکو، تورگو، مونتسکیو، مارکس، دورکیم، اشپنگلر و نظایر آنان، به مفاهیم و موضوع هایی مشابه با آنچه که مندرج در آراء اندیشمندان یاز شده می باشد - اگرچه به صورت ابتدایی - دست یازیده است. ایو لاکست نویسنده کتاب جهان بینی ابن خلدون را در این زمره می توان به شمار آورد.

به عقیده وی، ابن خلدون را از همه متفکران قدیم و قرون وسطا باید متمایز شمرد. اثر او آن قدر جدید و نو به نظر می رسد که گویی آن را مورّخی در سده بیستم نگاشته است. مطالب و موضوع های بدیع و مهم کتاب او، از جمله جدیدترین و تازه ترین مسائل عصر ما به شمار می روند. همان سلسله مسائلی که فکر مورّخ عصر حاضر را به خود مشغول داشته، مورد توجه ابن خلدون بوده و همان شیوه علمی امروزی را او در قرن چهاردهم میلادی به کار برده است. او بسان مورّخان جدید، علل عمیق بروز حوادث را در کیفیت نهادهای اقتصادی و اجتماعی جستجو است.^۴

بدین ترتیب لاکست در رهیابی به اثر ابن خلدون، بدون در نظر گرفتن تفاوت های موجود و سرشت تفاوت های زمانه کهن و عصر ابن خلدون با دوران جدید، مضامین مندرج در اندیشه ابن خلدون را قابل قیاس با مفاهیم اندیشه نو دانسته است.

در برابر دو گروه پژوهندگان یاد شده اندیشه های ابن خلدون، گروهی دیگر به ادعای خود، جدا از افراط و تفریط، راه میانه را برگزیده و چهره های واقع بینانه تر از ابن خلدون و نظرات او به دست داده اند. ناصف نصار، مؤلف کتاب اندیشه واقع گرای ابن خلدون از آن شمار است. در تصویر ارائه کرده ناصف نصار، ابن خلدون به عنوان متفکری متعلق به اواخر دوران سده های میانه اسلامی معرفی شده است که می توان او را در چارچوب کلیت اندیشه اش در حلقه میانی بین ارسطو و ماکیاولی جای داد. گفتار حاضر در معرفی ابن خلدون و بررسی آراء اندیشه های او از سه منبع یاد شده و دیدگاه های منضم به آنها بهره گرفته است.

محیط اجتماعی و قضای فکری عصر ابن خلدون

محیط پرورش ابن خلدون بخش غربی (مغرب عربی در شمال آفریقا) از گستره ای

بود که در آن تمدن و فرهنگ سده‌های میانه اسلامی تا مرزهای چین و جنوب اسپانیا (اندلس) پیش رفته و پراکنده شده بود.

در عصر ابن خلدون (سده هفتم هجری / پانزدهم میلادی) این جهان پهناور، پس از پشت سر نهادن روزگاری زرّین، در دوره احتضار خود بسر می‌برد. این دوران همچنین با فرا آمدن طلیعه نوزایی معنوی (رنسانس) و عصر جدید در مغرب زمین مصادف شد. در این هنگام جهان اسلام که از درون سخت دستخوش ضعف و تباهی شده بود در اثر یورش‌های تاتارهای تیموری از بیرون از هم فرو پاشید.^۵

از آنجا که درخشش ستاره اقبال معنوی ابن خلدون با افول آخرین کانون تمدن اسلامی در مغرب عربی مصادف شد، لذا بیهوده نبود که این متفکر بزرگ بیشتر در راه ژرف‌کاوی در بنیان‌های انحطاط جهان یاد شده کوشید و پرداختن نظریه‌ای تاریخی - اجتماعی در تبیین آن را وجهه همت خود قرار داد.

فضای عمومی فکری حاکم بر جهان یاد شده، آمیزه و التقاطی برآمده از سه عنصر «عقل یونانی»، «ایده ایرانشهری» و «شریعت اسلام» بود که در حوزه‌های گوناگون فکری و معرفتی رایج در آن دوران استیلا داشت.

گفتنی است که متفکران اسلامی از یکسو به منظور تنظیم دستگامی فلسفی و از سوی دیگر برای تدوین نظامی کلامی (تئولوژیک) جهت بیان استدلالی مبانی شریعت، به وام‌ستانی از فلسفه یونان باستان رو آوردند. از آنجا که ارتباط این متفکران با فلسفه یونان با میانجی مکتب اسکندرانی فلسفه صورت گرفت، لذا آنان فلسفه اشراقی فلوطین را که تفسیری باطنی و عرفانی از اندیشه‌های اصیل افلاطون بود با برخی آراء منطقی ارسطویی که جای جای با نظرات افلاطون یکی گرفته شده بود تلقین کردند و اصول فلسفه و کلام قدیم اسلامی را بر آن بنا نهادند. و به قول اقبال لاهوری «... حکمیان، همه به زبان افلاطون و ارسطو سخن گفتند».^۶

عناصر دیگر در کار ترکیب این فضای فکری، اندیشه ایرانشهری یا تفکر باستانی ایران زمین بود که آیین زرتشت بنا نهاده شده بود.

در نظام فکری زردشت دو گرای فلسفی و یکتاپرستی دینی با هم کنار آمده بودند. زردشت کوشید تا دغدغه کثرت و ثنویت هستی را در وحدتی والاتر یعنی یگانگی اهورامزدا فرو نشانند.^۷

تأثیر این رأی فلسفی بر تفکر بعدی یونانی - عرفانی (گنوسی gnostic) رایج در

جهان اسلام آشکار است. افزون بر آن، در پرتو جهانیابی اوستایی فرّه شهریاران که بنیاد وحدت در دستگاه گسترده شاهنشاهی ایران به شمار می‌رفت با سقوط این شاهنشاهی به امپراتوری اسلامی میانه راه یافت و بر آن سایه گستراند.

دین اسلام نیز شریعت مسلط و پایه اعتقادی اکثر ساکنان پهنه گسترده جهان اسلام بود. از آنجا که اسلام آیینی فراگیر بود، آموزه‌های آن با امور این جهانی و دنیای پس از مرگ سخت در آمیخت و زندگی در همه عرصه‌ها از دین و شریعت رنگ و رو گرفت.

در چنین جهانی که زندگی در عمل و در همه سپهرهایش با رهنمون‌ها و آموزه‌های دینی در آمیخته بود، هر گونه تأمل فکری، فلسفی و نظری جز در طریق بیان مقتضیات و علائق عملی و سیاسی، تنها در وادی پندار و تخیل متصور بود. از آن روست که «برای فهم فلسفه اسلامی باید به یاد آورد که اکثر حکیمان به دین وابستگی داشته‌اند»^۸.

بدین سان در محیط اجتماعی و فضای فکری عصر ابن خلدون، عالم نظر سخت پایبند ملاحظات دفاعی دین ماند و در جهت سامان بخشی به زندگی اجتماعی و سیاسی به ترکیب ظریفی میان منابع یاد شده در بالا دست یافت. نحوه این ترکیب را میزان تأکید بر خرددوی در عرصه فلسفه و یا سیر و سلوک باطنی در قلمرو طریقت و یا انگیزه تحکیم مبانی شریعت تعیین می‌کرد.

مهم ترین نمونه‌های چنین ترکیب‌هایی از تفکر سده‌های میانه اسلامی در آراء ابونصر فارابی، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد با تأکید بر برجستگی عنصر عقلی، و در نوشته‌های سهروردی و ابن عربی با برجستگی اندیشه عرفانی و در آثار غزالی و ماوردی و ابن تیمیه با تأکید بر شریعت صورت‌بندی شدند.^۹

جهان بینی ابن خلدون

ابن خلدون متفکری که دوران زندگی‌اش در عصر انحطاط و غروب تمدن اسلامی گذشت مرحله آغازین زندگی خود را صرف مشاهده و کسب تجربه درباره وقایع متنوع اجتماعی و سیاسی عصر خود کرد و به عنوان مرد عمل در جریان آن وقایع گرفت.

در مرحله دوم زندگی، به دنبال سرخوردگی از فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی به انزوا و به تأمل و تفحص درباره تجارب و یافته‌های ارزشمند اندوخته در جریان فعالیت‌های عملی خود پرداخت. او در پرتو بازنگری اندیشمندانه بر زندگی پرحادثه و

عبرت‌انگیزش، اثر بزرگ تاریخی فلسفی العبر را فراآورد و آن را به مقدمه‌ای که حاوی جهانبینی ژرف اوست آراست.^{۱۰}

ابن خلدون در تنظیم این جهانبینی پی‌جوی آن بود تا تبیینی فلسفی - تاریخی از رخدادهای اجتماعی و سیاسی عصر خود پدید آورد و میان اندیشه عقلی و واقعیت در پویش تاریخی - اجتماعی‌اش یا بروز عقلانیت در عرصه شناخت و عمل پیوند برقرار کند. به بیان دیگر او در این راستا بود که به کاری در نوع خود بدیع و متمایز از حال و هوای فکری و روح حاکم بر زمانه خود دست یازید. چنان که خود در این زمینه تصریح کرده است: «کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسل‌های پی در پی پرده برداشتم... و علل و موجبات آغاز تشکیل دولت و تمدن‌ها را در آن آشکار ساختم»^{۱۱}. جهانبینی ابن خلدون از عناصری فراهم آمد که در ترکیب فراگیرنده‌اش دریافتی نسبتاً جامع و چندساحتی درباره کلیت پدیده‌ها را برای وی میسر کرد. در توضیح این جهانبینی، عناصر مندرج در آن را به گونه زیر می‌توان برشمرد.

۱. روابط متقابل پدیده‌ها

ابن خلدون به میان‌کنشی عناصر حیات اجتماعی قایل بود. به عقیده او زندگی اجتماعی برآمده و برآیند تعامل میان عوامل متنوعی چون فرهنگ، اقتصاد، سیاست و جغرافیا بود. نقطه تلاقی این عوامل پایه نگرش تحلیلی او را تشکیل داد. همین شیوه نگرش وجه و تفاوت اساسی دید ابن خلدون در قیاس با دریافت‌های روایتی، صوری و تک‌ساحتی از رویدادهای زندگی اجتماعی رایج در زمانه او می‌باشد. ایو لاکست به این ویژگی در جهانبینی ابن خلدون این گونه اشاره کرده است:

ابن خلدون به خوبی... به روابط و پیوستگی‌هایی که میان بخش‌های مختلف حیات اجتماعی موجود است توجهی ژرف نموده است.^{۱۲}

۲. کلیت عینی

در جهانبینی ابن خلدون «کلیت عینی» شناخت پذیر جای «کل مجرد» را گرفته است. چنان که او کل اجتماعی را به جای کل کیهانی مطرح در هستی‌شناسی نظری قدیم موضوع مطالعه خود قرار داده است.^{۱۳}

به عقیده ابن خلدون، تجرید محض راه به شناختی یقینی و بی‌گمان نمی‌برد. به جای

آن، او در جست و جوی نظامی عقلی شد که بر مصادیق منفرد همخوانی یابد و رهیافتی مقتضای درک عینیت اشیاء و امور ارائه دهد. ترکیب مقتضیات عینیت و ضرورت عقلی ترجمان خود را در روش واقع‌گرایانه مثبت او یافته است.^{۱۴}

یافته‌های وسیع و همه‌جانبه ابن‌خلدون او را یاری کرد تا شناختی عام بر پایه معاینه واقعیت عینی منفرد فراهم آورد. او در تعیین رابطه میان «حکمت عقلی» و «جزئیت واقعی» از روش قیاسی جاری در فضای مدرسی یونانی-اسلامی دوران خود فاصله گرفت و به شیوه استقرایی نزدیک شد.

۳. سرشت تاریخی پدیده‌های اجتماعی

از مهم‌ترین زمینه‌های جهان‌بینی ابن‌خلدون، نقد او درباره شیوه تاریخ‌نگاری متداول در دنیای قدیم اسلامی است. او مورخان زمانه خود را به دلیل بی‌اعتنایی به «موجبات و علل وقایع و احوال»^{۱۵} و پرداختن به «اخبار و ترهات»^{۱۶} مورد نکوهش قرار داده است. ابن‌خلدون در مقدمه این شیوه رایج تاریخ‌نگاری عصر خود را که جز از میان وقایع صوری و سطحی و روایتی وقایع فراتر نرفت و هرگز واقعیت اجتماعی و تاریخی را به عنوان موضوع شناخت خود قرار نداد، به نقد کشیده است:

و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها...^{۱۷}

به نظر ابن‌خلدون، مورخ به منظور نیل به هدف بالا، باید از ظاهر محسوس حوادث گذر کند و به باطن و عمق و ریشه نامحسوس و ویژگی‌های درونی آنها رخنه یابد و به حکمت تحولات تاریخی پی برد. ابن‌خلدون با انتخاب عنوان العبر برای اثر تاریخی خود در واقع به هدف یاد شده نظر داشته است. درگذشتن از ظواهر امور و راه بردن به بواطن آنها اسلوب تاریخ‌نگاری را نزد ابن‌خلدون از بیان تقلیدی و تبعیدی و روایت گونه وقایع به تبیین و تحلیل علل و عوامل اجتماعی وقایع تغییر داد.

افزون بر آن ابن‌خلدون دریافت رویدادهای تاریخی را مقید به قرار دادن آنها در مجموعه‌ای از «شهادت‌ها و دلالت‌های بیشمار و دائمی و متغیر»^{۱۸} دانست.

در این باره به گفته ایولاگست:

مفهوم جدید تاریخ برخلاف وقایع‌نگاری به مسائل و عوامل اجتماعی توجه

دقیق مبذول می‌دارد. از ابن‌خلدون به بعد، تاریخ دیگر جزیی از ادبیات نیست بلکه بالنفسه علم مستقل و جدیدی است.^{۱۹} ابن‌خلدون در مقدمه به تفاوت بنیادین اسلوب خویش در درک سرشت رویدادهای تاریخی در قیاس با شیوه‌های متداول تاریخ‌نگاری زمان خود این اشاره را دارد:

... کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و سنت‌های پی در پی پرده برداشته... و علل و موجبات آغاز تشکیل دولت‌ها و تمدن‌ها را در آن آشکار ساختم... از میان مقاصد گوناگون، برای آن روشی بدیع و اسلوب و شیوه‌ای ابتکار آمیز اختراع کردم و کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد شرح دادم، چنانکه خواننده را به علل و موجبات حوادث آشنا می‌کند.^{۲۰}

۴. وجه اجتماعی رویدادهای تاریخی

اعتقاد ابن‌خلدون به پیوند متقابل میان پدیده‌های اجتماعی، او را بر آن داشت تا در مطالعه رویدادهای اجتماعی به ربط و پیوستگی آنها با شرایط عمومی جامعه پی ببرد. چنین باوری ابن‌خلدون را تا مرز دستیابی به قلمرو آغازین دانش اجتماعی و دریافتی جامعه‌شناسانه از رویدادها پیش برد.

در این راه ابن‌خلدون واقعه تاریخی را اساساً به عنوان واقعه‌ای اجتماعی انگاشت که فهم آن تنها در هم‌پیوندی آن با شرایط تحول عمومی جامعه میسر بود. بررسی پدیده‌های تاریخی در بستر اجتماعی آنها، اهمیت و ضرورت شناخت نظام اجتماعی را به هنگام تتبع و تحقیق پیرامون وقایع و امور تاریخی نزد ابن‌خلدون می‌نمایاند که وی از آن به عنوان «بستگی حوادث به صورت افقی و عمودی به هم» یاد می‌کند.^{۲۱} به همین دلیل او مهم‌ترین لغزش تاریخ‌نگاری دوران قدیم اسلامی را در بی‌اعتنایی به سرشت نظام اجتماعی می‌انگارد و «مقدمه» اش را نیز در رفع چنین خطایی تدوین می‌کند. به گفته ناصف نصار:

آنچه در محتوای تاریخ طبری، مروج الذهب، احکام السلطانیة در پرده ماند یا به طور ناقص توصیف شده بود، در «مقدمه» پرده از رخ برمی‌گیرد.^{۲۲}

چنین برداشتی در مقام مقایسه با برداشت‌های اساطیری و ذره‌گرایانه از وقایع و رویدادها که در آثار مورخان نامداری مانند توسیدید و مسعودی رایج بود، پیشرفتی مهم به شمار می‌آید.^{۲۳}

ابن خلدون و طرح دانش جامعه

ابن خلدون بر پایه جهان بینی فراگیر خود، دانش جامعه یا «علم العمران» اش را بنیاد کرد. انگیزه ابن خلدون در تدوین این آگاهی تازه، پژوهش درباره طبیعت آدمی و اجتماع و پی بردن به سرشت و اسباب و علل باطنی تحولات آنها بوده است.^{۲۴} او در این نوآوری از سنت فکری کهن یونانی - اسلامی مسلط فراتر رفت و طرحی منطبق با الزامات و خصایص واقعیت اجتماعی در انداخت.^{۲۵}

طرحی که در آن مطالعه در باب اجتماع و تمدن و شناسایی عوارض ذاتی (خواص و قوانین) چون «کشورداری و پادشاهی و کسب معاش و هنرها و دانش‌ها و بیان موجبات و علل هر یک»^{۲۶} ترتیب داده شده بود.

گفتنی است که درست هنگامی که فلسفه نظری کلاسیک در خدمت کلام جدلی به تبیین حقیقت و باطن دین و کتاب گماشته شده بود و عارفان پیرو طریقت و فقیهان پیرو شریعت به ستیزه بر سر ظاهر و باطن شریعت سرگرم بودند و زمانی که مورخان در کارگردآوری وقایع صدر اسلام اشتغال داشتند، ابن خلدون گام در راه ایجاد دانشی تازه یعنی علم عمران به منظور شناخت انسان درگیر در تحوّل اجتماعی - تاریخی نهاد. این دانش تازه فهم پویش نظام اجتماعی و پیچیدگی و درهم تنیدگی و تأثیر متقابل ساحت‌های گوناگون آن بر یکدیگر را پیشه خود قرار داد.^{۲۷}

محتوای مقدمه

ابن خلدون دانش عمران را به منظور پاسخ به پرسش‌هایی تدوین کرد که برای جامعه سده‌های میانه‌ای اسلامی - عربی بی سابقه بود و هرگز تا پیش از آن زمان توش و توان طرح آنها را نیافته بود:

اینکه طبیعت اجتماعی بشری و پدیده‌های نمودار در آن چگونه می‌باشد؟ اینکه مقدمات و مبادی تشکیل دولت‌ها کدامند و اینکه تحوّل از سازمان بسادیه‌نشینی به حضارت و تشکیل دولت‌های تازه بر پایه عصبیت قبیله‌ای چگونه رخ می‌نماید؟ و اینکه چگونه خودکامگی، خشونت و تجمل پرستی تأثیرات زیانبخش خود را در تباهی دولت‌ها بروز می‌دهند؟^{۲۸}

ابن خلدون در پی ریزی این دانش تازه بر آن بود که به واقع، پویش پیچیده و چند سویه حیات اجتماعی انسان، موضوعی در خور پژوهش تجربی و شناخت عقلی است.

به نظر او «عمل دسته‌جمعی انسان‌ها بر سیاقی که برای عقل بشر قابل تمیز است صورت می‌گیرد و پدیده عمران را می‌توان موضوع یک علم عقلی قرار داد».^{۲۹} بدین منظور بود که علم عمران از تتبع در منشأ زندگی اجتماعی و اشکال گوناگون آن اعم از «بدوی» و «حضری» و نیز اقسام نهادها و سازمان‌های اجتماعی آغاز گردید و با مطالعه درباره‌ی تطور و تکامل اجتماعی از مرحله‌ی بدوی تا مرحله‌ی مدنیت، سرانجام با اشاره به علل و عوامل انحطاط تمدن ختم شد.^{۳۰}

بدانش عمران سیر تطور نظام‌های اجتماعی از نقص به سوی کمال را مورد واریسی قرار داده و در این راستا از منشأ پیدایش زندگی جمعی و بنیان تشکیل اجتماع آغاز کرده است. به گفته‌ی ابن‌خلدون «با هم زیستن... افراد در یک شهر یا اجتماع... برای ارضای نیازهایشان به سبب تمایل طبیعی آنان به همکاری در کسب معاش است».^{۳۱} او پس از تعیین آغاز تکوین زندگی جمعی، سیر تکامل آن را این‌گونه دنبال می‌کند: «عمران بدوی ناگزیر به سوی تمدن و ایجاد نهادهای متمدن سیاسی و اقتصادی و علمی... تحول می‌یابد».^{۳۲}

و لذا «همچنان که شهر رو به توسعه می‌گذارد و روز به روز رونق بیشتری می‌یابد یک نظام اجتماعی جدید که با عمران‌های بدوی فرق اساسی دارد به وجود می‌آید».^{۳۳} بدین ترتیب مفهوم عمران از دیدگاه دانش تازه‌ی ابن‌خلدون متضمن بهبود در کیفیت مدنیت و به موازات آن پیشرفت آبادانی است و پیامد چنین تحولی نیز با پیچیدگی اجتماعی انسانی ملازمه می‌یابد. بر اثر تحول جامعه، عادات اجتماعی وابسته به فنون و نهادهای گوناگون شکل می‌گیرد و وجوه گوناگون زندگی اجتماعی متنوع‌تر و پیچیده‌تر می‌شود».^{۳۴} در مرحله‌ی کمال پیشرفت اجتماعی که مرحله‌ی تحقق «عمران» است افزارها، ساختمان‌ها، علوم به اضافه‌ی نهادهای سیاسی و اقتصادی و شهری پدیدار می‌شوند.^{۳۵} ابن‌خلدون، مرحله‌ی پیچیدگی سازمان اجتماعی را که به معنای تحول از عمران بدوی به عمران کامل‌تر است به منزله‌ی مرحله‌ی تحقق فرهنگ در جامعه به شمار آورده و سرانجام در این ردیابی تحول اجتماعی، به تبیین انحطاط که پیامد مرحله‌ی تکامل حضری و تکوین تمدن است، پرداخته است.

بدینسان تأمل در سرشت تحول تاریخی حیات جمعی و پژوهش درباره‌ی اوج‌گیری و سپس انحطاط تمدن، مضمون دانش اجتماعی تازه‌ی ابن‌خلدون یعنی «علم العمران» او شد.

ابن خلدون که نظاره‌گر دوران انحطاط تمدن قدیم اسلامی و بحران عمومی مغرب عربی بود، درباره عوامل ناکامی این تمدن و علل زوال آن به تأمل پرداخت.^{۳۶}

او در نامه‌ای درباره حوادث غم‌انگیزی که خود نظاره‌گر آن بود چنین نگارشت: چرا این شهرهای ویران، چرا این زمین‌های داغ زده، چرا این عمارت ویران شده، چرا این جاده‌های خراب، چرا این بی‌ثباتی، چرا این دریای هرج و مرج؟ زمانی ما خورشید افتخار بودیم چه شد که آن افتخارها از دست رفت، دریغ و افسوس.^{۳۷}

یکی از نقاط عمده‌ای که چارچوب دانش عمران ابن خلدون را از فضای فکری قدیم جدا و به مرزهای شناخت جهان و رابطه دولت و جامعه، مضمون اصلی علم عمران و جهان‌بینی نوین، نزدیک کرد تحلیل «دولت» (State) در پیوند با «جامعه» (Society) و قدرت سیاسی در ربط‌های اجتماعی آن بود.

در تبیین این ارتباط او به فراسوی نگرش‌های کلاسیک و مدرسی اسلامی - یونانی «فلسفه سیاسی» قدیم که در فضای متأثر از «سیاست‌نامه» و «شریعت‌نامه» نگاری رایج بودند راه یافت. در نگاه تازه او قلمروهای سیاست و دولت استقلال صوری و تجرّد پیشین خود را از دست دادند و در پیوند با تأثیرات محیط طبیعی و اجتماعی خود تبیین شدند.^{۳۸}

ابن خلدون در مقدمه در نقد رویه‌های انتزاعی نگر پیشین این‌گونه اشاره دارد: «اخبار دولت‌ها... را چنان گرد آورده‌اند که گویی صورت‌های مجرد از ماده و شمشیرهایی به بی‌غلاف»^{۳۹} می‌باشند. او دولت را در برابر «جامعه» همچون «صورت» در برابر «ماده» می‌انگاشت که «اختلال در یکی در دیگری مؤثر خواهد بود چنان که نابودی یکی در نابودی دیگری تأثیر می‌بخشد»^{۴۰}.

همین‌طور در این راستا ابن خلدون «به منظور کشف علل ضعف و انحطاط دولتها تجسس در نهادهای داخلی و بنیادهای اجتماعی آنها را اساس بررسی خود قرار می‌دهد»^{۴۱}.

بداعت نگرش ابن خلدون در مقایسه با سنت‌های رایج نگرش سیاسی در آن زمان از آن روست که در حالی که فارابی بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی عصر، «مدینه فاضله» خود را از تکیه بر پایه‌های استوار محروم کرده و فلسفه سیاسی را در فرهنگ اسلامی به نابودی کشانیده بود و شریعت‌نامه نویسان و سیاست‌نامه نگاران واقعیت سیاسی را تابع

مقتضیات دین و ملهم از اصول شریعت و هنجارهای اخلاقی پنداشته و هر نوع ارتباط میان آن با نظام اجتماعی را نادیده گرفته بودند، ابن خلدون درک سرشت مدینه واقعی را بر پایه تجربیات اجتماعی و امور محسوس پیشه خود قرار داد.

برخلاف اندیشه سیاسی قدیم که همواره به رأس هرم سیاسی و گزیدگان و نخبگان سیاسی نظر داشت و حصول خیر و سعادت برای مدینه را در پرتو فضائل و ملکات «رهبر فرزانه» یا «سلطان» و یا «خلیفه» ممکن می‌انگاشت، ابن خلدون به رابطه دستگاه سیاسی با مناسبات اجتماعی و اقتصاد و فرهنگ اعتنا ورزید.^{۴۲}

سخن آخر

ابن خلدون، اندیشمند و عالم و روشنفکری پرتکاپو بود که در یکی از کانون‌های مهم تمدن سده‌های میانه اسلامی یعنی مغرب عربی طی یک زندگی پر تلاطم به سیر و سلوک و کسب و دانش و تجربه پرداخت.

او که در علوم دینی، اطلاعات تاریخی، آشنایی با فنون حکومت و خلافت به مرتبه مشاهیری همچون مسعودی و ماوردی رسید انحطاط تمدن اسلامی عصر خویش را به شیوه‌ای تازه موضوع مطالعه قرار داد.^{۴۳} و با روی آوردن به اندیشه تجدید حیات آن از ناموران عصر خود پیشی گرفت.

در این راه او جهانبینی نوینی را پدید آورد که در بخشی از آن از محتوای معارف یونانی - اسلامی آن دوران فراتر رفت و تا مرز رهیافتی عینی به شناخت واقعیت اجتماعی پیش رفت. از این نظر، اندیشه او در واپسین مرحله حیات فرهنگ اسلامی حکم پل ارتباطی میان ارسطو و ماکیاولی را یافت اگر چه با تأکید بر حرکت «دوری» (cyclic) اجتماعی از مفهوم «پیشرفت» (progress) در اندیشه جدید فاصله گرفت. به هر حال، خاموشی آخرین کانون تمدن اسلامی در مغرب عربی و تداوم شرایط انحطاط در جهان اسلام، کوشش فکری وی را عقیم نهاد و نوآوری این «نابغه تنها» را به بوتۀ نسیان سپرد.^{۴۴}

با تجدید بیداری فکری در جهان اسلام و دنیای عرب در دوران جدید، بار دیگر، اندیشه‌های ابن خلدون به عنوان یکی از منابع خودشناسی و رهایی از بیگانگی با خود در برابر تمدن نوین غربی به شمار آمد و مقدمه او بسان مرجعی الهام‌بخش برای رفع گسیختگی فرهنگی و بازیابی هویت در کانون توجه روشنفکران قرار گرفت.

پی‌نوشتها

- 1- Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.), History of Political Philosophy (Chicago University Press, 1975).
- ۲ - محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه مجید مسعودی بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲ ش، صص ۲۸۶ - ۲۸۷.
- ۳ - همان کتاب، ص ۳۶۹.
- ۴ - ابولاکست، جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه مهدی مظفری (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش)، چاپ دوم، ص ۲۲۳.
- ۵ - ناصف نصار، اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش)، ص ۲۴۰.
- ۶ - محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان‌پور (مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۷ ش)، ص ۲.
- ۷ - همان کتاب، صص ۶ - ۹.
- ۸ - همان، ص ۲.
- ۹ - جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۲ ش) صص ۱۱ - ۲۰؛ همچنین رک: جواد طباطبایی، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی (طرح نو، ۱۳۷۴ ش).
- ۱۰ - حنا الفاخوری، خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی (سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷ ش)، چاپ سوم، صص ۷۰۹ - ۷۱۶.
- ۱۱ - عبدالرحمن بن‌خلدون، مقدمه، جلد اول، ترجمه محمد پروین گنابادی (مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش)، چاپ چهارم، ص ۶.
- ۱۲ - ابولاکست، همان کتاب، ص ۱۸۵.
- ۱۳ - ناصف نصار، همان کتاب، ص ۱۲۴.
- ۱۴ - همان، صص ۸۷ - ۸۸.
- ۱۵ - عبدالرحمن بن‌خلدون، همان کتاب، جلد اول، ص ۳.
- ۱۶ - همان.
- ۱۷ - همان، ص ۲.
- ۱۸ - ناصف نصار، همان کتاب، صص ۱۰۰ - ۱۱۰.
- ۱۹ - ابولاکست، همان کتاب، ص ۲۰۵.
- ۲۰ - عبدالرحمن بن‌خلدون، همان کتاب، جلد اول، صص ۶ - ۷.
- ۲۱ - ناصف نصار، همان کتاب، صص ۱۰۱.
- ۲۲ - همان، ص ۲۴۲.
- ۲۳ - همان، صص ۱۰۶، ۱۳۹.
- ۲۴ - محسن مهدی، همان کتاب، ص ۲۲۳.

- ۲۵ - محسن مہدی، همان کتاب، ص ۲۲۳.
- ۲۶ - عبدالرحمن ابن خلدون، همان کتاب، جلد دوم، ص ۸.
- ۲۷ - ناصف نصار، همان کتاب، صص ۱۶۲، صص ۲۰۱ - ۲۰۲.
- ۲۸ - عبدالرحمن بن خلدون، همان کتاب، جلد اول، صص ۵ - ۶.
- ۲۹ - محسن مہدی، همان کتاب، ص ۲۴۰.
- ۳۰ - همان، صص ۳۶۶ - ۳۶۷.
- ۳۱ - همان، ص ۲۴۱.
- ۳۲ - همان، ص ۲۵۸.
- ۳۳ - همان، ص ۲۷۱.
- ۳۴ - همان، ص ۲۴۱.
- ۳۵ - همان.
- ۳۶ - همان، ص ۳۶۵؛ ابولاکست، همان کتاب، ص ۶۹.
- ۳۷ - ابولکت، همان کتاب، ص ۶۹.
- ۳۸ - همان، ص ۲۳۳.
- ۳۹ - عبدالرحمن بن خلدون، همان کتاب، جلد اول، ص ۵.
- ۴۰ - عبدالرحمن بن خلدون، همان کتاب، جلد اول، ص ۵.
- ۴۱ - ابولاکست، همان کتاب، ص ۲۳۲.
- ۴۲ - ناصف نصار، همان کتاب، ص ۱۶۴.
- ۴۳ - همان، ص ۲۴۰.
- ۴۴ - عبداللہ لاروی، «ابن خلدون و ماکیاول»، ترجمہ نادر انتخابی، نگاہ نو، شماره ۱۱ (آذر دی ۱۳۷۱ ش)، صص ۱۴۹ - ۱۵۰.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی