

نقش ابن خلدون در تحوّل اندیشه اسلامی

بر مطالعه احوال ملل پیشین- به مطالعه و ملاحظه احوال ملل معاصر و بحث در حوادث اجتماعی زمان حاضر- مانند بحث در حوادث اجتماعی زمان گذشته- نیاز دارد. بدیهی است که در این مباحث، تاریخ از حدود خود پای بیرون می‌نهد و داخل علوم اجتماعی به طور عام می‌شود. در این حال تاریخ یکی از موضوعات فلسفه اجتماعی و به طور کلی علم الاجتماع می‌گردد.^۱ از همین جاست که می‌توان تناوب کار ابن خلدون با مورخان پیشین و نوآوری وی را ارزیابی کرد. به این ترتیب ابن خلدون «وظیفه تاریخ‌دان و محقق [در تاریخ] را آزمایش رخدادها و جستجوی دلایل وقوع آنها می‌دانست»^۲. وی در این راه از «روش قیاسی» و «بررسی تاریخ به طور کلی» سود جست. ابن خلدون «نه تنها در پی حقیقت تاریخی بود، بلکه تاریخ را به مثابه راهی به سوی حقیقت می‌دانست و به جای متافیزیک، از طریق تاریخ در پی درک علل اساسی سقوط و انحطاط مللین برآمد»^۳.

گفتیم که علم عمران ابن خلدون را می‌توان برخاسته از نگرش علمی تاریخی وی و در واقع تکامل دیدگاه تاریخی او دانست. علم عمران را برخی علم فرهنگ، علم تمدن یا علم نظام اجتماعی یا حتی جامعه‌شناسی خوانده‌اند و بعضی آن را فلسفه تاریخ دانسته‌اند. اما گمان می‌رود فلسفه تاریخ را باید حلقه اتصال «تاریخ» و «علم عمران» دانست و فلسفه تاریخ ابن خلدون در واقع راهی است که علم تاریخ را به علم عمران پیوند می‌زند. اگر علم عمران ابن خلدون دانشی جدید و بی‌سابقه است، شاید به این دلیل باشد که فلسفه تاریخ او بی‌سابقه است و به گفته تومین بی «بی‌شک بزرگترین کار از نوع خود است که تاکنون توسط هیچ‌کس در هیچ زمان یا مکانی مشابه آن پدید نیامده است»^۴.

اینک به نکات عمده تحوّل که ابن خلدون با طرح علم عمران در عرصه اندیشه اسلامی به وجود آورد و در واقع نکات دیدگاهها و بنیادهای نظری و تحلیلی وی و پیشینیان او در این عرصه می‌پردازیم. در شرایطی که فلاسفه و اندیشمندان قدیم اسلامی در پی طرح و تحقق آرمانشهر (مدینه فاضله یا جوامع آرمانی دیگر) بودند، ابن خلدون به تبیین تغییرات، دگرگونیها و تحولات اجتماعی- به جای بررسی یک جامعه ثابت آرمانی- پرداخت. وی برخلاف فلاسفه سیاسی پیشین و متأثر از فلسفه سیاسی یونان که با ذهنیات و آرمانهای خویش، جامعه کمال مطلوب را می‌پروراندند و می‌نمایاندند، به تدوین نظریه‌ای اقدام کرد که براساس آن بتواند حوادث و رخدادهای

تفکرات ابن خلدون، در تاریخ اندیشه اسلامی تحوّل پدید آورد که پس از وی تداوم نیافت و این اندیشه از آفرینش و شکوفایی بازماند. پیش از این، اندیشمندان اسلامی تمدنی بزرگ آفریدند که مینا و محور آن، پیش و کم از یونانیان اخذ شده بود، اما ظهور ابن خلدون، در اندیشه اسلامی حرفه‌های جدید مطرح ساخت و منطقی نوین پدید آورد که متأسفانه با تشدید انحطاط در سده‌های بعدی جهان اسلام، نه تنها نظیری برای وی پدید نیامد، که سودجویی از افکار و نظرات و تکامل اندیشه او را نیز در برنداشت.

اهم نقاط تحوّل در کار ابن خلدون (با طرح علم عمران)، در مقایسه با اندیشمندان پیشین اسلامی به این شرح است:
نخست آن که ابن خلدون با نگاهی دوباره و بی‌سابقه به تاریخ، با شیوه‌ای فلسفی و تعقلی آن را به یک علم می‌دّل نمود و آنگاه از درون آن، علم عمران خویش را که علمی «مستقل» و «جدید» و به گفته خود وی «علماً مستقلاً بنفسه» و «علماً مستنبط الشّاشه»^۵ بوده استخراج کرد. بنابراین پیش از بررسی علم عمران وی و نقش آن در تحوّل منطق اندیشه اسلامی، ضروری است مختصری از تاریخ، آن‌گونه که ابن خلدون در دگرگونی مفهوم آن نقش داشت، سخن گفته شود.

تاریخ از نگاه ابن خلدون ریشه در فلسفه دارد و می‌تواند شاخه‌ای از فلسفه باشد.^۶ وی با ذکر و ریشه‌یابی اشتباهات تاریخی مورخان گذشته در صدد بود از طریق جست‌وجو و یافتن علل حوادث تاریخی، قوانینی برای درست‌اندیشی و برخورد صحیح با تاریخ تدوین کند. پیش از وی، تاریخ به تبعیت از حدیث، نقل وقایع و رویدادهای تاریخی بود. ابن خلدون نخستین بار روش عقلانی و فلسفی را برای بیان تاریخ ضروری شمرد و علّیت طبیعی را وارد تاریخ کرد. به گفته یکی از محققان در باب شیوه برخورد ابن خلدون با تاریخ و کار مورخان پیشین «آزمون صحت یک رخداد، نه تنها قابل اعتماد بودن منبع است، بلکه همشکلی شخصیت تاریخی یا قانون طبیعی است که آن رخداد باید نشان دهد. پس برای رسیدن به این صحت، تاریخ‌نویس باید جوینده علل و قوانین سیاسی و جامعه‌شناختی و به عبارتی آشنا به فلسفه تاریخ باشد»^۷.

ساطع الحصری کار ابن خلدون را در قلمرو تاریخ چنین ارزیابی می‌کند: «آن چه در این باب قابل ملاحظه است، این است که از ذکر وقایع تاریخی به تنهایی نمی‌توان به قوانین کلی و علل اصلی در تطور ملتها پی برد؛ بلکه کشف این قوانین کلی و علل اصلی - علاوه



مقاله علمی مطالعه تطبیقی در

تاریخی را در ابعاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تبیین و تشریح کند.^{۱۰} به گفته دی بور، «ابن خلدون نخستین کسی بود که کوشید تکامل جامعه را بر حسب علل و اثرات توضیح دهد و سعی کرد از درون تاریخ، نظامی فلسفی بیافریند که در واقع نشانگر زندگی اجتماعی است.»^{۱۱}

ابن خلدون برخلاف اندیشمندان و فلاسفه سیاسی پیشین که محور بحث خود را بر جامعه سیاسی استوار کرده و با اصل قراردادن نظام سیاسی، به اوضاع اجتماعی و اقتصادی توجه چندانی مبذول نمی‌داشتند، اجتماع و نظام اجتماعی را زیربنا و اصل و دولت و سیاست را روینا و فرع بر آن می‌دانست. به عبارت دیگر، عمران را که از نظام اجتماعی سخن می‌گوید به منزله ماده و دولت را به مثابه صورت آن فرض می‌کرد.^{۱۲} وی بی‌آنکه از اهمیت «نیروهای معنوی» غافل باشد، بر «عوامل مادی» در آفرینش نیروهای سیاسی مؤثر تأکید داشت. به گفته گیب «اصالت واقعی کار ابن خلدون را باید در تجزیه و تحلیل‌های مشروح، دقیق، عینی و هدفدار وی از عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دست‌اندرکار در ایجاد واحدهای سیاسی و تکامل دولت، جستجو کرد.»^{۱۳}

در همین راستا، از دیگر وجوه افتراق ابن خلدون با اندیشمندان پیش از خود - و به عبارتی از نکات نوین و دگرگون‌ساز علم عمران وی - توجهی است که به اقتصاد و معیشت مبذول می‌دارد که پیش از وی به صورت تعاملی و دقیقی که ابن خلدون مطرح ساخت، طرح نشده بود. فلاسفه پیشین اسلامی همچون اسلاف یونانی خویش، در میان علوم یا حکمت‌های علمی، بیشتر به اخلاق و سیاست قایل می‌پرداختند و تدبیر منزل یا معیشت و اقتصاد را چندان در خور توجه یا تحلیل و بررسی نمی‌دانستند و ارتباط منطقی و صحیحی میان آن و ابعاد دیگر حیات برقرار نمی‌ساختند. به گفته محسن مهدی «ابن خلدون در میان خیل عظیم نویسندگان عرب و ایرانی که نظریاتی در خصوص دولت و حکومت ارائه کرده‌اند، از معدود نویسندگانی است که به اهمیت سیاسی اقتصاد واقف بوده و برای نقش آن در تحولات دولتها و حکومتها بهای بسیاری قائل بوده است. او بر رابطه متقابل سیاست و اقتصاد تأکید کرده است. به نظر وی دولت است که شهرها و آبادیها و... را می‌سازد. دولت عامل پیدایش، توسعه و تکامل نهادهای اقتصادی است و بالعکس خریداران، مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان و... نیز به نوبه خود بر نهاد دولت و حکومت تأثیر می‌گذارند.»^{۱۴} ابن خلدون به عبارتی «طریقه زندگی و روشهای تولید

را در تکامل گروههای اجتماعی مؤثر می‌داند.»^{۱۵}

تحلیلهای اقتصادی در چهارچوب علم عمران، عمیق و گسترده است. ابن خلدون در بیان سبب تفاوت معیشت و نحوه زندگی دو گروه که در اصل یکی بوده‌اند، با مشاهده، دقت و ژرفنگری در زندگی مردم زمانه خویش، این تفاوتها را به سبب وجود سه دسته عوامل ذکر می‌کند: عوامل نفسانی یا افکار و عواطف پیونددهنده افراد با جماعات؛ عوامل اقتصادی یا پیوند با ارکان طبیعی و جغرافیایی و تقسیم کار و حرفه و صنایع و فنون؛ و بالآخره عوامل سیاسی یا روابط میان رؤسا و مرنوسان و امور سلطنت و پیدایش ذول و سیاسات.^{۱۶} به این ترتیب، چنانکه می‌بینیم ابن خلدون «مدنی الطبع بودن - رابطه انسان و مدینه - را که در اندیشه فلاسفه قدیم (همچون فارابی) بر رابطه تولید و توزیع قدرت سیاسی ناظر بود، به نیاز انسان به اجتماع و روابط اجتماعی و مناسبات اقتصادی ربط داد.»^{۱۷} علاوه بر این، ابن خلدون «تنها اندیشمندی است که در دوره اسلامی مسأله دجالت سلطان [دولت] در تجارت [امور اقتصادی] را مورد نظر قرار می‌دهد و تحلیل می‌کند.»^{۱۸}

چنانکه دیدیم در علم عمران ابن خلدون، رابطه دولت و حکومت با «اجتماع» و «اقتصاد» و نیز مکانیسم و دینامیسم درونی دولت تشریح شده است و این از نکات کلیدی و اساسی علم عمران اوست. خاتم آن لمبتون در این رابطه جایگاه ابن خلدون را بررسی می‌کند و می‌نویسد: «ابن خلدون مهمترین نویسنده مسلمانی بود که رشد طبیعی حکومت و دولت را مطرح ساخته و از معدود نظریه‌پردازان مسلمان است که موضوع قدرت و چرایی وجود دولت را بررسی کرده است.»^{۱۹} ابن خلدون دولت را ضروری می‌داند؛ چرا که جامعه را ضروری می‌داند و در نوشته‌های خود حکومتها را علاوه بر «آن چنان که باید باشند»، «آن چنان که هستند» توصیف، تفکیک و مقایسه

می‌کند و روند استحاله آنها را نشان می‌دهد. همچنین به گفته اما نوتل سیوان «تحقیق ابن‌خلدون درباره علل سقوط تمدن، مشروح‌ترین و پیچیده‌ترین تعبیر و دارای ویژگی فرهنگی و عمیقاً نهادی است»^{۱۰}. به این ترتیب باید گفت علم عمران در واقع ابزاری است برای شناسایی نظام اجتماعی و در چارچوب آن رابطه علت و معلولی و تعاملی عناصر مختلف جامعه به عنوان یک کل متغیر و متحول بررسی می‌شود. بنابراین علم عمران گرچه در چارچوب جامعه‌شناسی یا دیگر علوم امروزی جای نمی‌گیرد، اما به آن نزدیک می‌شود و جوانه‌های این علوم و بویژه جامعه‌شناسی را در آن می‌توان یافت. علم عمران بر پایه مشاهده و تجزیه و تحلیل استوار است. ابن‌خلدون واقع‌گرای، نقاد، عینیت‌گرایی، تعقل، توجه به جزئیات، تجربه‌گرایی، وحدت شکل و محتوا، سخت‌ذهن و عین، ارتباط ماده و صورت، نگاه از درون و به درون، نفی مجرداندیشی، کاربرد برهان، و استفاده از روش و برخورد علمی در کار خویش و بویژه تدوین علم عمران را مورد نظر قرار می‌دهند.^{۱۱} حتی محسن مهدی که علم عمران ابن‌خلدون را حاشیه تاریخ وی می‌داند، آن را چیزی متفاوت با تاریخ و در چارچوب بحث‌های عقلی می‌شمارد.^{۱۲} تفاوت اساسی تاریخ با علم عمران و نقش اساسی این علم در تحول منطق اندیشه اسلامی گذشته نیز در این نکته نهفته است که تاریخ، متنوع و جزئی‌نگر است و علم عمران که اساس و زیربنای حاکمیت را تحلیل می‌کند، پایدار و مشمول همه جوامع است و از شیوه‌ها و ترکیبات متنوع و گذرای حکومت و سیاست و رخدادهای تاریخی فراتر می‌رود.^{۱۳}

با شکل‌گیری علم عمران، زندگی اجتماعی که در گذشته و در دیدگاه اندیشمندان پیشین فرع بر سعادت و دستیابی به خیر اعلی در جامعه سیاسی بود، به اصل تبدیل می‌شود و واقعیت‌های تحول‌یافته در امور دنیوی و حیات اجتماعی انسان مورد عنایت قرار می‌گیرد. از نکات ظریفی که در پی پیدایش علم عمران به طور جدی به آن پرداخته شد، موضوع عدالت و ارائه ابعاد مختلفی از آن بود. ابن‌خلدون «با تأسیس علم عمران مفهوم نوینی از عدالت را تدوین می‌کند (که پیشتر در شریعت نامه‌نویسی نبود و در سیاست نامه‌نویسی و فلسفه سیاسی یونانی ماب علم اسلامی - به طور کم و بیش مشابهی - آن گونه که ابن‌خلدون طرح کرد، مطرح نشده بود)»^{۱۴}. شاید بتوان متشابهاً دستیابی ابن‌خلدون به این مفاهیم یا طرح مستقل و منسجم آنها را در ارزیابی درست و تفکیک صحیح مفاهیم «عامه» و «خاصی» و اساساً «علوم وضعی و نقلی مبتنی بر شرع» و «علوم فلسفی مبتنی بر برهان عقلی» و رعایت حدود و ثغور آنها و استفاده مناسب و بجا از هر یک دانست.^{۱۵} ابن‌خلدون «برای نخستین بار در حوزه اندیشه اسلامی، حقیقت دوگانه سیاست عقلی و شرعی - برگرفته از آرای ابن‌رشد - را مورد توجه قرار داد و ماهیت و ثغور هر یک را روشن کرد، حال آن که پیشینیان این دوگونه سیاست را بی‌هیچ تأملی در کنار هم قرار می‌دادند»^{۱۶}. بُعد مهم‌تر برخورد ابن‌خلدون با مفهوم عدالت، طرح عدالت اجتماعی بود که به ارزیابی صحیح و دقیق از مفاهیم اجتماعی بازمی‌گشت و علم عمران او را نیز اساساً می‌توان نگرشی عمیق و دقیق به نظام اجتماعی دانست. ابن‌خلدون «در فلسفه اجتماعی نیز به عدالت اجتماعی پرداخت که خود برخاسته از تمیز

مفاهیم دولت و اجتماع بود»^{۱۷}.

این که چرا علم عمران و در مجموع اندیشه‌های ابن‌خلدون توانست نگاهی نو به مسائل داشته باشد و تحولی در منطق اندیشه اسلامی - که بر پایه منطق ارسطویی استوار بود - ایجاد کند، شاید ناشی از آن باشد که ابن‌خلدون «آموزش را پایه مشاهده و تجربه می‌دانست و بر این که آموختن در مراحل اولیه باید عینی، و نه ذهنی، و از ساده به پیچیده باشد، تأکید داشت»^{۱۸}. ابن‌خلدون در طرح اندیشه‌های خود از جمله در علم عمران، گرچه از اندیشه‌ها و نوشته‌های پیشینیان سود جست، اما یکسره بر آنها وثوق و اعتماد نداشت و مشاهده و تعقل و نقادی را اساس کار خود قرار می‌داد. نویسندگان «دایرةالمعارف اسلام» با عنایت به چنین روشی در کار ابن‌خلدون، بر اهمیت و تازگی اندیشه‌های وی تأکید می‌ورزند و می‌نویسند: «مقدمه با مشاهدات سیاسی نویسنده ارتباط بسیار نزدیکی دارد و عنوان «عبرة» در تاریخ وی نشانگر برداشت جامعه‌شناسانه از تاریخ است»^{۱۹}. اهمیت علم عمران در تحول منطق اندیشه اسلامی را با این نوشته دایرةالمعارف‌نویسان نیز می‌توان نشان داد که «ابن‌خلدون از اندیشه سنتی فلاسفه که در بحث‌های بی‌نتیجه مستغرق می‌شوند، می‌برهیزد و نوع دیگری از اندیشه را جایگزین آن می‌کند که گامی است مطمئن‌تر با پیامدهایی مثمرتر؛ زیرا مستقیماً به حقایق به هم پیوسته مربوط می‌شود»^{۲۰}.

بی‌گمان بخت با ابن‌خلدون یار بود تا پیش از آنکه جهان اسلام در انحطاط فرو رود و تمدن اسلامی مقهور زوال و فروپاشی قرار گیرد، تحولی در سنت تفکر اسلامی ایجاد کند که گرچه اندیشمندان اسلامی نتوانستند راه او را ادامه دهند و در تدوین و تکامل اندیشه اسلامی نقشی داشته باشند، اما علما، فلاسفه و نظریه‌پردازان و اندیشمندان غرب توانستند در جوی از تداوم فرهنگی و با تکیه بر مبانی عقلانی و منطقی تفکر غربی و کاربرد شیوه نقادی و روش جدید علمی، از برخی اندیشه‌ها و نظرات ابن‌خلدون در شکل دادن و تدوین علوم جدید سود جویند.

پیش از آنکه اشاره مختصری به بازتاب علم عمران و اندیشه‌های ابن‌خلدون بر متفکران و بنیانگذاران علوم جدید در غرب داشته باشیم، بی‌مناسبت نیست که نیم نگاهی نیز به ریشه‌ها و پس‌زمینه‌های تفکر ابن‌خلدون در اسلام و اندیشه اسلامی پیش از وی بیافکنیم: اوم‌لیل معتقد بود که برداشت ابن‌خلدون از نظام اجتماعی، تحت تأثیر مفهوم قرآنی استخلاف است.^{۲۱} ابن‌خلدون آنچنان که خود در مقدمه ذکر می‌کند، علاوه بر ارسطو و «سیاست» او، از ابن‌مقفع و قاضی ابوبکر طرطوشی تأثیر پذیرفته بود.^{۲۲} همچنین تأثیر عقاید و آرای ابن‌رشد، فارابی و ابن‌سینا بر ابن‌خلدون غیرقابل انکار است. برخی محققان از نفوذ اخوان الصفا بر ابن‌خلدون از طریق انتشار «رسائل» در مغرب اقصی توسط مجریطی و کرمانی سخن می‌گویند^{۲۳} با این همه چنانکه گفته شد، اندیشه‌های ابن‌خلدون و بویژه علم عمران وی که دریایی از معارف و آیشخور بسیاری از علوم جدید است، در تاریخ اندیشه اسلامی بی‌سابقه و متأسفانه پس از آن نیز بی‌تداوم بود؛ اما در غرب با بیداری علمی و تسلسل فرهنگی و سنت تعقلی، اصحاب اندیشه و خرد توانستند از سرچشمه معارف موجود در علم عمران ابن‌خلدون در طریق آفرینش برخی علوم جدید کم و بیش سود جویند.



ساطع الحصری از ده کتاب فلسفه تاریخ که پس از ابن خلدون در تعقیب و تداوم کار وی، در غرب نوشته شده است نام می‌برد؛ از جمله امیر یا شاهزاده ماکیاول، حکومت مدنی جان لاک، علم جدید جان باتیستا ویکو، طبایع اعم و فلسفه تاریخ ولتر، و آرای فلسفی در تاریخ بشو هرد^{۳۳}. روبرت فلنت نیز از ابن خلدون به عنوان مؤسس علم تاریخ و فلسفه تاریخ نام می‌برد و اندیشه او را در این باب در تاریخ پیش و پس از وی تا عصر ویکو - یعنی ۳۰۰ سال بعد - بی‌تظیر می‌داند^{۳۴}. ابن خلدون پیش از امیل دورکیم، جبر اجتماعی و پیش از گابریل تارد، تقلید اجتماعی را مطرح ساخت^{۳۵}. به گفته ساطع الحصری، کتاب علم جدید ویکو، تفلسف [فلسفی نگریستن] در تاریخ یونان و روم، و مقدمه ابن خلدون، تفلسف در تاریخ عرب و اسلام بود که پیش از آن به رشته تحریر در آمد^{۳۶}. استفانو کلوزیو، ماکیاول را با ابن خلدون مقایسه می‌کند^{۳۷}، همچنین برخی آرای ابن خلدون از جمله فساد اخلاق بر اثر شهرنشینی را در نظرات روسو می‌توان یافت و مشابهت آرای ابن خلدون و نیچه را در این باب که شرط آبادانی را در این می‌دانستند که گروه بیشتری از مردم در قبضه اقتدار زورمندان باشند، می‌توان مشاهده کرد^{۳۸}. ابن خلدون پیش از مونتسکیو اثرات شرایط منطقه‌ای و اقلیمی را بر رفتار انسانی ملاحظه کرد؛ اما آن را تنها عامل تعیین‌کننده ندانست^{۳۹}. جرج سارتون، ابن خلدون را پیشاهنگ ماکیاولی، بودن، ویکو، کنت و کارنو می‌داند و در میان تاریخنگاران مسیحی تنها اتوان فریبرنگ و جان سالیسبوری را با او قابل مقایسه می‌شمرد^{۴۰}. «تولد، رشد، شکوفایی، تکامل، ضعف و فترت، و سرانجام مرگ تمدنها را که ابن خلدون طرح کرده بود، اسپنگلر قرن‌ها بعد مطرح ساخت. ابن خلدون در این باره گفته بود: الذول کنکالت الأبدان: یولدون و یعیشون و یسموتون»^{۴۱}. برخی نظریات ابن خلدون را که در آنها حیوانه‌های دیدگاهی از زبان‌شناسی دیده می‌شود، در قرن هجدهم زبان‌شناس آلمانی فون هومبولت و پس از وی دو تن از زبان‌شناسان آمریکایی، سایپر و وُرف به طور علمی ارائه کردند. ابن خلدون در تحلیل خود از رابطه زبان، تفکر و تجربه - یا مشاهده - بر این نظر بود که زبان تجربه را می‌سازد و تجربه زبان را شکل می‌دهد. از دیدگاه او هر زبان تا حدودی تجربه زندگی شخص را می‌سازد و متقابلاً تجربه خود به زبان شکل می‌بخشد و به این ترتیب این دو یکدیگر را تعدیل می‌کنند. مشابه این تحلیلها که بعدها در قالب دانش زبان‌شناسی به شیوه‌ای علمی و نوین طرح شد، اکنون به نام نظریه سایپر- ورف مطرح است^{۴۲}. آلبرت حورانی بازتاب یا مشابهت مفهوم «عمران» ابن خلدون را در «تمدن» گیزو می‌بیند؛ همچنان که مفاهیم «مصلحه» فقهای مالکی و ابن تیمیه را در «سود» جان استوارت میل، و «اجماع» فقهای اسلام را در «آرای عمومی» در نظریه دموکراسی قابل تعبیر می‌یابد^{۴۳}. به این ترتیب، گرچه کار ابن خلدون در تاریخ اندیشه اسلامی بازوای این اندیشه و سقوط و انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی، دنبال نشد، اما در غرب، اندیشمندان اروپایی کم و بیش از میراث او بهره‌مند شدند و افکار و آرای او را - که مستقیم و غیرمستقیم به آنان رسیده بود - تداوم و تکامل بخشیدند؛ گرچه به گفته بسیاری از محققان اروپایی و غیراروپایی، ابن خلدون در تمامیت اندیشه و تفکر خویش وارثی نداشت. سیر اندیشه ابن خلدون را برخی

همچون ایولا کوست^{۴۴} و دیگران در آرا و اندیشه‌های مارکس می‌جویند و به گفته یکی از نویسندگان عرب «ابن خلدون جانشین یا وارثی نداشت و شاید بتوان گفت میراث او غیرمستقیم به مارکس رسید. از این روست که برخی محققان عرب، در پی انطباق «عقلانیت خلدونی» با دیالکتیک مارکس برآمده‌اند و تداومی را در دو زبان متفاوت می‌جویند»^{۴۵}. با این همه نمی‌توان افکار و نظرات ابن خلدون را با علوم و معارف امروزی و از جمله اندیشه سیاسی جدید کاملاً وفق داد. آرا و اندیشه‌های ابن خلدون از جمله در علم عمران گرچه گامی فراتر از محدوده اندیشه اسلامی قدیم است، اما نمی‌تواند در قلمرو اندیشه جدید جای گیرد و در واقع می‌توان آن را حد واسط و حلقه ارتباط اندیشه قدیم و جاری به حساب آورد^{۴۶}. اگر فی‌المثل ماکیاولی را بنیانگذار اندیشه سیاسی جدید می‌دانیم، از آن روست که در تحلیل وی هنجارها و روابط کاملاً جدید و متفاوتی طرح شده است که به لحاظ زمان و تکامل اندیشه نمی‌تواند در عصر ابن خلدون مطرح باشد. در این باره باید به این گفته استناد کرد که: «اندیشه سیاسی جدید با تحلیل رابطه میان گروهها، «سالاران و مردم» و رأس هرم قدرت سیاسی «شهریار» و تنش آغاز می‌شود که نیروی محرکه آن، خواستها و آرزهای گوناگون آنان است»^{۴۷}. گرچه، همچنان که گفته شد، آرا و نظرات ابن خلدون بویژه در چکاد اندیشه وی، طرح علم عمران، در جهان اسلام و اندیشه اسلامی پیگیری نشد و تحولی را که او - بویژه با ارائه علم عمران - در اندیشه اسلامی ایجاد کرد بی‌پاسخ ماند، اما اشاره به این نکته لازم است که در عرصه‌ای بسیار محدود و در میان شماری اندک از مورخان و نویسندگان مسلمان، بازتابی از تداوم راه و روش او را می‌توان جست. «شاید تنها المقریزی از شاگردان وی، در کتاب خود اعانة الاله بکشف الغمه تا حدودی روش تحلیل تاریخی وی را پی می‌گیرد. ابن الأزرقی نیز در بدایع السلک فی طبایع الملک از روشها و دستاوردها و حتی مطالب مقدمه ابن خلدون سود می‌جوید»^{۴۸}. در



عین حال باید به این گفته حنا الفاخوری و خلیل الجّر استناد کرد که در تاریخ فلسفه در جهان اسلامی می‌گویند: «کار او [ابن‌خلدون] در عالم اسلام سابقه نداشت و بعد از او نیز دیگر کسی پی او را نگرفت، از این رو آنچه او آورده در جهان اسلامی بی‌همانند است»^{۵۰}.

یادداشتها

۱. العلامة عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الأعلمی للطبوعات، بیروت، بی تا، ص ۳۸.
۲. همان

3. Dr.Saleh Faghirzaden, "Sociology of Sociology" (In Search of Ibn-Khaldun's Sociology, Then and Now), Soroush Press, Tehran, 1982, p.170

۴. ابن‌خلدون این اشتهاات و لغزشها را ناشی از سه مورد جانبداری، رویبوری و نادانی می‌داند؛ ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵، صص ۶۴ و ۶۵.

5. Ibid.
۶. سامع الحصری، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ۱۷۲، به نقل از حنا الفاخوری و خلیل الجّر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد ابن، انتشارات زمان، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۳۷.

7. Ibid, p.177.

8. Ibid, p.169.

9. Ibid, p.173.

۱۰. در بیان تحولی که ابن‌خلدون با طرح مفهوم عمران در منطق همیشه سیاسی اسلام ایجاد کرد، و تفاوت اندیشها و دیدگاههای وی با اندیشمندان پیشین، حنا از صفحات مختلف ترجمه فارسی وی استفاده شد.

11. Ibid, p.177.
۱۲. ناصف نصار، اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، ویرایش اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵.

13. C.F. Gilk, The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory, P.168.
به نقل از آن لمتون، «نظریه تاریخ ابن‌خلدون»، ترجمه حسیمنی نووری، نامه فرهنگه، ۶۵، سال دوم، شماره ۱ و ۲، پاییز و زمستان، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷.

14. Mohsen Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History p.203,204.
به نقل از لمتون، همان مقاله، ص ۱۱۴.

15. Encyclopaedia of Islam (new Edition), III, E. J. Brill, Leiden, 1975, p.830.

۱۶. تعبیر از الفاخوری و الجّر، همان کتاب، صص ۷۱۸، ۷۱۷. این سه عامل به تعبیر ناصف نصار، عوامل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی هستند. نصار، همان کتاب، صص ۱۵۸، ۱۶۳ و ۱۶۷.

۱۷. دکتر سیدجواد طباطبایی، «مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن‌خلدون»، «معارف»، دوره ششم، ۲۱، فروردین تا آبان ۱۳۴۸، ص ۱۷۷.

۱۸. طباطبایی، «کنکاش در اندیشه نراری و نابرابری» (میزگرد)، نامه فرهنگه، ۷، سال دوم، شماره ۳، بهار ۱۳۷۱، ص ۱۴.

۱۹. لمتون، همان مقاله، ص ۱۰۹.

20. Emanuel Sivan, Radical Islam (Medieval Theology and Modern Politics), Yale Univ. Press, New Haven & London, 1985, p.64.

۲۱. با استفاده از صفحات متعدد مقدمه و تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه عبدالمحمد ابنی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۲۲. محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه محمد سعودی، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۲، صص ۲۸۶ تا ۲۹۰.
۲۳. نصار، همان کتاب، صص ۱۲۰ تا ۱۲۷.
۲۴. با استفاده از طباطبایی، مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن‌خلدون، صص ۱۶۹ و ۱۷۰.
۲۵. مهدی، همان کتاب، ص ۱۲۷.
۲۶. طباطبایی، همان، ص ۱۷۲.
۲۷. همان، صص ۱۷۲ و ۱۷۷.

28. Faghirzadeh, op. cit, p. 177.
29. Encyclopaedia of Islam, p.830.
30. Ibid.
31. Aziiz Al-Azmeh, The Articulation of Orientalism, A paper in the Orientalism, Islam and Islamists, edited by Asaf Hussain, Robert Olson, Jamil Qureshi, Amuna Books, Vermont, 1984, p.122.

۳۲. ابن‌خلدون، مقدمه، صص ۶۳ و ۶۴.

۳۳. دکتر سیدحسین نصر، نقلی متفکران اسلامی درباره طبیعت، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹ (چاپ سوم با تجدیدنظر)، ص ۶۴.

۳۴. الفاخوری و الجّر، همان کتاب، صص ۷۳۷ و ۷۳۸.

۳۵. همانجا، ص ۷۳۸.

۳۶. همانجا، ص ۷۵۰.

۳۷. همانجا، ص ۷۵۱.

۳۸. محمد عبداللهمیان، ابن‌خلدون، ص ۱۸۲، به نقل از همانجا، همان صفحه.

۳۹. الفاخوری و الجّر، همان کتاب، ص ۷۵۱.

40. Faghirzadeh, op. cit, p. 170.
41. Ibid, pp.178,179.
42. Faghirzadeh, Sociology of Knowledge, Science and Art, Soroush press, Tehran, 1988, p.269.
43. Ibid, p. 284,285.

در طرح این موضوع، علاوه بر منبع فوق از نظرات برخی دوستان زبان شناس از جمله آقای جواد طهبوریان همکار استاد پژوهشهای اسلامی مشهد و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی استفاده شد.

44. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge Univ. press, Cambridge, 1983, p.344.

۴۵. در کتاب جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه مهدی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۲، و بسیاری نویسندگان و محققان دیگر.

46. Abdelkebir Khatibi, Double Criticism: The Deconvolution of Arab Sociology, A paper in the Contemporary North Africa (Issues of Development and Integration), edited by Hafim Barakat, Croom Helm, London & Sydney, 1985, p.14.

۴۷. چهارچوب زمانی و جایگاه معرفت‌شناختی اندیشه ابن‌خلدون موضوع بحث‌انگیز و محوری بسیاری از کتب و مقالات مربوط به او و از جمله سه کتاب نامبرده از محسن مهدی، ایولاکوست و ناصف‌نصار است که هر یک از این سه تفکر و نظرات ابن‌خلدون را به ترتیب به دوره قدیم، حلیه و حد فاضل این دو دوره در تاریخ اندیشه مربوط می‌داند.

۴۸. طباطبایی، «مکاناوی و بنیادگذاری اندیشه سیاسی جدید»، «کتابان فرهنگی»، سال چهارم، شماره ۱۰، دیماه ۱۳۶۶، ص ۳۵.

۴۹. طباطبایی، «فرآینهای مقاومت ابن‌خلدون»، «کتابان فرهنگی»، سال سوم، شماره ۷، مهر ماه ۱۳۶۵، ص ۱۰۸.

۵۰. الفاخوری و الجّر، همان کتاب، ص ۷۱۷.