

## زمینه‌های نوآوری در اندیشه‌ی ابن‌خلدون

پیش‌گفتار

عبدالرحمان فرزند محمد معروف به «ابن‌خلدون» در سال ۷۳۲ هجری قمری، ۱۳۳۲ میلادی در تونس، کانون مهم تمدن در مغرب عربی زاده شد و تا سال ۸۰۸ هجری قمری، ۱۴۰۶ میلادی، زیست. جایگاه ابن‌خلدون 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 اندیشه‌ی او را دارای همان ویژگی‌های تفکر سنتی یونانی / اسلامی دانسته‌اند. از آن میان از «محسن مهدی» نویسنده‌ی کتاب «فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون» می‌توان یاد کرد.

در این جا گفتنی است که «لئو اشتراوس» در کتاب تاریخ فلسفه‌ی سیاسی<sup>۱</sup>، در دوره‌بندی اندیشه‌ی 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 سه‌گانه‌ی تاریخ تفکر سیاسی به «باستانی» (Ancient)، «سده‌های میانه‌ای» (Medieval) و «جدید» (Modern) را به روش دوگانه‌ی یادشده در بالا تغییر داده است. در این تغییر روش، اشتراوس از تمایزهای اندیشه در دوره‌های باستان و سده‌های میانه چشم‌پوشی کرده و آن دو دوره را به یک دوره‌ی «کلاسیک» تقلیل داده است. به تعبیر وی، اندیشه در سده‌های میانه به‌هرتی اصیل دست‌نیازید و فراورده‌ای جز تکرار پاره‌ای مضمون‌ها و بحث‌های فلسفی دوره‌ی باستان در شکل‌ها، التقاط و تفسیر به‌بار نیاورد و از این‌رواز نوآوری و ابداع، آن‌گونه که در دوران مدرن و عصر پس از رنسانس پدید آمد، باز ایستاد.

محسن مهدی نیز از همین دیدگاه، «اندیشه‌ی سده‌های میانه‌ی اسلامی» (Islamic Medieval Thought) را فاقد اصالت و موضوعیت دانسته و آن را در حد گرده‌برداری

1. Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy* (Chicago University Press, 1975).

و تفسیر مفهوم مورد تأمل اندیشمندان یونان باستان، تنزل داده است. از این منظر به گفته‌ی محسن مهدی، جهان‌بینی ابن‌خلدون به‌رغم دستیابی به افق‌های تازه، فراسوتر از فضای فکری جهان قدیم یونانی - اسلامی نرفت و در کلیت خود توانست در منطبق اندیشه‌ی قدیم تحولی ایجاد کند. به نظر محسن مهدی، ابن‌خلدون در فلسفه‌ی نظری و هم عملی، دارای ریشه‌های ژرف در سنت فلسفی قدیم بود و از این‌رو جهان‌بینی 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»<sup>۱</sup>. محسن مهدی تا آن‌جا پیش می‌رود که برخلاف قبول پاره‌ای تفاوت‌ها میان نگرش ابن‌خلدون و متفکران پیش از او در جهان اسلام، شباهت بین مضمون‌های مورد تأکید ابن‌خلدون و اندیشه‌ی نوین را نفی می‌کند. به قول او:

ابن‌خلدون با این‌که ماهیت پاره‌ای عادات و رسوم و حتا پاره‌ای گمان‌ها را روشن کرده است ولی معتقد به «اصالت تاریخ» نیست؛ با این‌که به تأثیرات عوامل طبیعی، روایتی و اجتماعی اشاره می‌کند ولی معتقد به «موجییت» نیست؛ با این‌که به برخی ترتیبات در تکامل اجتماعی قایل می‌شود، اما «عقلی مشرب» نیست و سرانجام با این‌که به عقیده‌ی 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 غایبات حقیقی بشر و اتساع میسر نمی‌دانست.<sup>۲</sup>

این‌گونه از دید محسن مهدی محملی برای مقایسه میان مضمون‌های مورد تأکید در اندیشه‌ی ابن‌خلدون و موضوع‌های مورد تأمل اندیشه‌ی مدرن در کار نیست؛ زیرا این دو در دو جهان متفاوت، با حال و هوا و ویژگی‌های خاص خود شکل گرفته‌اند؛ اندیشه‌ی ابن‌خلدون به دلیل پایبندی به مبانی تفکر مدرسی (: اسکولاستیک) و اصول شریعت، خصلت سده‌های میانه‌ای خود را حفظ کرد و از تبدیل و ارتقا به سطح اندیشه‌ای عقلی در زمینه‌ی تاریخ و جامعه باز ماند و تنها پس از او جزئی از منابع نوزایش در عصر جدید در مغرب‌زمین به‌شمار آمد. دسته‌ی دیگری از محققان تحلیل‌گر اندیشه‌ی ابن‌خلدون برآنند که جهان‌بینی او دارای مضمونی نو است و لذا می‌توان به مقایسه‌ی آن با اندیشه‌ی نو پرداخت. از این منظر، ابن‌خلدون پیش از متفکرانی چون ماکیاولی، ویکو، تورگو، منتسکیو، مارکس، دورکیم، اشننگلر و مانند آن‌ها، به مفهوم‌ها و موضوع‌هایی مشابه با آنچه که مندرج در آرای اندیشمندان یاد شده می‌باشد

۱. محسن مهدی، فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه‌ی مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

۲. همان کتاب، ص ۳۶۹.

صفحه‌های ۷-۲۸۶.

- اگرچه به صورت ابتدایی - دست یازیده است. «ایوُلُگُشت» نویسنده‌ی کتاب جهان‌بینی ابن‌خلدون از این زمره است. به عقیده‌ی او، ابن‌خلدون را باید از همه‌ی اندیشمندان قدیم و سده‌های میانه متمایز شمرد این اثر آن قدر جدید و نو به نظر می‌رسد که گویی آن را مورخی در سده‌ی بیستم نگاشته است. مطالب و موضوع‌های بدیع و مهم کتاب او، از جمله جدیدترین و تازه‌ترین مسایل عصر ما به‌شمار می‌روند. همان سلسله مسایلی که فکر مورخ عصر حاضر را به‌خود مشغول داشته، مورد توجه ابن‌خلدون بوده و همان شیوه‌ی علمی امروزی را او در سده‌ی چهاردهم میلادی به‌کار برده است. او بسان مورخان جدید، علل عمیق بروز حوادث را در کیفیت نهادهای اقتصادی و اجتماعی جسته است.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، ایوُلُگُشت در رهیابی به‌اثر ابن‌خلدون، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های موجود در سرشت زمانه‌ی کهن و عصر ابن‌خلدون با دوران جدید، مضمون‌های مندرج در اندیشه‌ی ابن‌خلدون را قابل قیاس با مفهومی‌های اندیشه‌ی نو دانسته است.

در برابر دو گروه پژوهندگان یادشده‌ی اندیشه‌های ابن‌خلدون، گروهی دیگر به‌ادهای خود، جدا از افراط و تفریط، راه میانه را برگزیده و چهره‌ای واقع‌بینانه‌تر از ابن‌خلدون و نظر او به‌دست داده‌اند. «ناصر» مؤلف کتاب اندیشه‌ی واقع‌گرای ابن‌خلدون از آن شمارست. در تصویر ناصف نصار، ابن‌خلدون به‌عنوان اندیشمندی متعلق به‌سده‌های میانه‌ی اسلامی معرفی شده است که می‌توان او را در چارچوب کلیت اندیشه‌اش در حلقه‌ی میانی بین ارسطو و ماکیاولی جای داد.<sup>۲</sup>

گفتار حاضر در معرفی ابن‌خلدون و بررسی آرا و اندیشه‌های او از سه منبع یادشده و دیدگاه‌های منضم به آن‌ها بهره گرفته است.

### محیط اجتماعی و فضای فکری عصر ابن‌خلدون

محیط پرورش ابن‌خلدون بخش غربی<sup>۳</sup> از گستره‌ای بود که در آن تمدن و فرهنگ سده‌های میانه تا مرزهای چین از یک سو و جنوب اسپانیا (اندلس) از سوی دیگر، پراکنده شده بود. در عصر ابن‌خلدون، سده‌ی هشتم هجری / پانزدهم میلادی، این جهان پهناور پس از پشت سر نهادن روزگاری زین، در دوره‌ی احتضار خود به‌سر می‌برد. این دوران هم‌چنین با فرآمدن

۱. ایوُلُگُشت، جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه‌ی مهدی مظفری، تهران انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۳، چاپ دوم، ص ۲۲۳

۲. ناصف نصار، اندیشه‌ی واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه‌ی یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۶، ص

۳. مغرب عربی در شمال آفریقا ۲۴۰

طلیعه‌ی نوزایشی 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، فرو پاشید. از آن‌جا که درخشش ستاره‌ی اقبال معنوی ابن‌خلدون با اقول آخرین کانون تمدن اسلامی در مغرب عربی تقارن یافت، لذا بیهوده نبود که این اندیشمند بزرگ بیش‌تر در راه ژرف‌کاوی در بنیان‌های انحطاط جهان یادشده بکوشد و پرداختن نظریه‌ای تاریخی / اجتماعی در تبیین آن را وجهی همت خود قرار دهد.

فضای عمومی فکری حاکم بر جهان یادشده، آمیزه و التقاطی برآمده از سه عنصر «عقل یونانی»، «ایدی‌ی ایران شهری» و «شریعت اسلامی» بود که بر حوزه‌های گوناگون فکری و معرفتی رایج در آن دوران استیلا داشت.

گفتنی است که اندیشمندان اسلامی از یک سو، به‌منظور تنظیم دستگاهی فلسفی و از سوی دیگر، برای تدوین نظامی کلامی (:تئولوژیک) جهت بیان استدلالی مبانی شریعت، به‌وام‌ستانی از فلسفه‌ی یونان باستان رو آوردند. از آن‌جا که ارتباط این متفکران با فلسفه‌ی یونان با میانجی مکتب اسکندرانی فلسفه صورت گرفت، لذا آنان فلسفه‌ی اشراقی فلوتین حاکم بر مکتب مذکور را - که تفسیری باطنی و عرفانی از اندیشه‌های اصیل افلاتون بود - با برخی آرای منطقی ارسطویی - که جای‌جای با نظر افلاتون یکی گرفته شده بود - تلفیق کردند و اصول فلسفه و کلام قدیم اسلامی را بر آن بنا نهادند. در نتیجه، به‌قول اقبال لاهوری «... حکیمان، همه به‌زبان افلاتون و ارسطو سخن گفتند»<sup>۱</sup>

عناصر دیگر در کار ترکیب این فضای فکری، اندیشه‌ی ایران شهری یا نفکر باستانی ایران‌زمین بود که بر آیین دینی / فلسفی زرتشت بنا نهاده شده بود. در نظام فکری زرتشت، دوگرایی فلسفی و یکتاپرستی دینی با هم به‌کنار آمده بودند. زرتشت کوشید تا دغدغه‌ی کثرت و ثنویت هستی را در وحدتی والاتر، یعنی یگانگی اهورامزدا، فرو نشاند.<sup>۲</sup> تاثیر این رای فلسفی بر تفکر بعدی یونانی / عرفانی (:گنوسی) رایج در جهان اسلام، آشکار است.

افزون بر آن، در پرتو جهان‌بینی اوستایی، فره‌ی شهریاران که برآمده از فره‌ی ایزدی بود و به‌مثابه‌ی بنیاد وحدت در دستگاه گسترده‌ی شاهنشاهی ایران به‌شمار می‌رفت، با سقوط این شاهنشاهی، به‌امپراتوری اسلامی راه یافت و بر آن سایه گستراند.

دین اسلام نیز، شریعت مسلط و پایه‌ی اعتقادی اکثر ساکنان پهنه‌ی گسترده‌ی جهان اسلام بود. از آن‌جا که اسلام آیینی فراگیر بود، آموزه‌های آن با امور این جهانی و دنیای سیاست سخت

۱. محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ترجمه‌ی ا. ح. آریان‌پور، تهران: موسسه‌ی فرهنگی منطقه‌ی ۱۳۴۷.

۲. همان کتاب، صص ۶-۹.

در آمیخت و زندگی، در همه‌ی عرصه‌ها، از دین و شریعت، رنگ و رو گرفت. در چنین محیطی که زندگی در عمل و در همه‌ی سپهرهایش با رهنمون‌ها و آموزه‌های دینی نو درآمیخته بود، هرگونه تامل فکری، فلسفی و نظری جز در طریق بیان مقتضیات و علایق عملی و سیاسی آن محیط، تنها در وادی پندار و تخیل متصور بود. از آن روست که «برای فهم فلسفه اسلامی باید به‌یاد آورد که اکثر حکیمان به‌دین وابستگی داشته‌اند.»<sup>۱</sup>

بدین‌سان در محیط اجتماعی و فضای فکری عصر ابن‌خلدون، عالم نظر سخت پای‌بند ملاحظات دنیای دین ماند و در جهت سامان‌بخشی به‌زندگی اجتماعی و سیاسی، به‌ترکیبی ظریف میان منابع سه‌گانه‌ی یادشده در بالا دست یافت. نحوه‌ی این ترکیب را میزان تأکید بر خردورزی در عرصه‌ی فلسفه یا اهمیت سیر و سلوک باطنی در قلمرو طریقت و یا انگیزه‌ی تحکیم مبانی شریعت، تعیین می‌کرد. مهم‌ترین نمونه‌های چنین ترکیب‌هایی در تفکر سده‌های میانه در آرای ابن‌نصر فارابی، ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد با برجستگی عنصر عقلی، در نوشته‌های سهروردی و ابن‌هریبا با برجستگی اندیشه‌ی عرفانی و در آثار غزالی و ماوردی و ابن‌تیمیه با تأکید بر شریعت، صورت‌بندی شدند.<sup>۲</sup>

### جهان‌بینی ابن‌خلدون

ابن‌خلدون، اندیشمندی که دوران زندگی‌اش در عصر انحطاط و غروب تمدن اسلامی گذشت، مرحله‌ی آغازین زندگی خود را صرف مشاهده و کسب تجربه دربارہ‌ی وقایع متنوع اجتماعی و سیاسی عصر خود کرد و به‌عنوان مرد عمل در جریان آن‌ها قرار گرفت. در مرحله‌ی دوم زندگی، به‌دنبال سرخوردگی از فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی انزوا‌گزید و به‌تامل و تفحص دربارہ‌ی تجربه‌های ارزشمند اندوخته در جریان فعالیت‌های عملی خود پرداخت. او در پرتو بازنگری اندیشمندانہ بر زندگی پرچاذه و عبرت‌انگیزش، اثر بزرگ تاریخی / فلسفی *العین* را فرا آورد و آن را به «مقدمه» ای آراست که حاوی جهان‌بینی ژرف اوست.<sup>۳</sup>

ابن‌خلدون در تنظیم این جهان‌بینی، پی‌جوی آن بود تا تبیینی فلسفی / تاریخی از رخدادهای اجتماعی و سیاسی عصر خود به‌دست دهد. به‌بیان دیگر، او می‌خواست میان اندیشه‌ی «عقلی»

۱. همان، ص ۲.

۲. جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۲، صفحه‌های ۱۱ - ۲۰، هم‌چنین رجوع کنید به: جواد طباطبایی، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

۳. حناالفخوری، خلیل‌الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، صفحه‌های ۷۰۹ - ۷۱۶.

و «واقعیت در پریش تاریخی / اجتماعی اش» با بروز عقلانیت در عرصه‌ی شناخت و عمل، پیوند برقرار کند. در این راستا بود که به‌کاری در نوع خود بدیع و متمایز از حال و هوای فکری و روح حاکم بر زمانه‌ی 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 دولت‌ها و تمدن‌ها را در آن آشکار ساختم.»<sup>۱</sup>  
جهانبینی ابن‌خلدون از عنصرهایی فراهم آمد که در ترکیب فراگیرنده‌اش دریافتی به‌نسبت جامع و چند ساحتی درباره‌ی کلیت پدیده‌های اجتماعی را برای او میسر کرد. در توضیح این جهانبینی، عنصرهای مندرج در آن را به‌این‌گونه می‌توان برشمرد:

## ۲. روابط متقابل پدیده‌ها

ابن‌خلدون به‌میانگنشی عنصرهای حیات اجتماعی قابل بود. به‌عقیده‌ی او، زندگی اجتماعی برآمده و برآیند تعامل میان عامل‌های متنوعی چون فرهنگ، اقتصاد، سیاست و جغرافیا بود. قطعه‌ی تلافی این عامل‌ها، پایه‌ی نگرش تحلیلی او را تشکیل داد. همین شیوه‌ی نگرش، وجه تفاوت اساسی دید ابن‌خلدون در قیاس با دریافت‌های روایتی، صوری و تک ساحتی از رویدادهای زندگی اجتماعی رایج در زمانه‌ی او است. ایولکست به‌این ویژگی در جهانبینی ابن‌خلدون این‌گونه اشاره کرده است:

«ابن‌خلدون به‌خوبی... به‌روابط و پیوستگی‌هایی که میان بخش‌های مختلف حیات اجتماعی موجود است، توجهی ژرف نموده است.»<sup>۲</sup>

## ۲. کلیت عینی

در جهانبینی ابن‌خلدون، «کلیت عینی» شناخت‌پذیر جای «کل مجرد» را گرفته است. چنان که او کل اجتماعی را به‌جای کل کیهانی مطرح در هستی‌شناسی نظری، موضوع مطالعه‌ی خود قرار داده است.<sup>۳</sup> به‌عقیده‌ی ابن‌خلدون، تجرید محض راه به‌شناختی یقینی و بی‌گمان نمی‌برد. به‌جای آن، او جست‌وجوگر نظامی است که بر مصداق‌های منفرد مادی همخوانی یابد و دریافتی مقتضای درک عینیت اشیا و امور ازایه دهد. ترکیب مقتضیات عینیت و ضرورت عقلی، ترجمان خود را در روش واقع‌گرایانه‌ی مثبت او یافته است.<sup>۴</sup>

۱. عبدالرحمان ابن‌خلدون، مقدمه، جلد اول، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، صفحه‌ی ۶

۲. ایولکست، همان کتاب، صفحه‌ی ۱۸۵.

۳. همان، صفحه‌های ۸۷-۸۸.

۴. ناصف نصار، همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲۴.

یافته‌های وسیع و همه‌جانبه‌ی ابن‌خلدون او را یاری کرد تا شناختی عام بر پایه‌ی معاینه‌ی واقعیت‌هایی مفرد فراهم آورد. او در تعیین رابطه‌ی میان «کلیت عقلی» و «جزئیت واقعی»، از روش قیاسی جاری در فضای مدرسی یونانی / اسلامی دوران خود فاصله گرفت و به شیوه‌ی استقرایی نزدیک شد.

### ۳. سرشت تاریخی پدیده‌های اجتماعی

از مهم‌ترین ویژگی‌های جهان‌بینی ابن‌خلدون، نقد او درباره‌ی شیوه‌ی تاریخ‌نگاری متداول در دنیای قدیم اسلامی است. او مورخان زمانه‌ی خود را به دلیل بی‌احتیایی به «موجبات و علل وقایع و احوال»<sup>۱</sup> و پرداختن به «اخبار و ترهات»<sup>۲</sup> مورد نکوهش قرار داده است. ابن‌خلدون در مقدمه، این شیوه‌ی رایج تاریخ‌نگاری عصر خود را که جز از بیان صوری، سطحی و روایتی وقایع فراتر نرفت و هرگز واقعیت اجتماعی و تاریخی را به‌عنوان موضوع شناخت خود قرار نداد، به‌نقد کشیده است:

«و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره‌ی حوادث و مبادی آن‌ها و جست و جوی دقیق برای یافتن علل آن‌هاست، و علمی است درباره‌ی کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آن‌ها»<sup>۳</sup>.

به‌نظر ابن‌خلدون، مورخ، به‌منظور نیل به‌هدف بالا باید از ظاهر محسوس حوادث گذر کند و به باطن و عمق و ریشه‌ی نامحسوس و ویژگی‌های درونی آن‌ها رخنه یابد و به حکمت تحول‌های تاریخی پی برد. ابن‌خلدون با انتخاب عنوان *المبیز* برای اثر تاریخی خود در واقع به‌هدف یادشده نظر داشته است. در گذشتن از ظواهر امور و راه‌بردن به ریشه‌ی آن‌ها، اسلوب تاریخ‌نگاری را نزد ابن‌خلدون از بیان تقلیدی، تبدیلی و روایت‌گونه‌ی وقایع به تبیین و تحلیل علل و عامل‌های اجتماعی آن وقایع تفسیر می‌دهد. افزون بر آن، ابن‌خلدون دریافت رویدادهای تاریخی را مقید به قرارداد آن‌ها در مجموعه‌ای از «شهادت‌ها و دلالت‌های بی‌شمار و دایمی و متغیر»<sup>۴</sup> می‌داند. در این باره به‌گفته‌ی ایولکست:

«مفهوم جدید تاریخ برخلاف وقایع‌نگاری به‌مسایل و عامل‌های اجتماعی توجه دقیق مبذول می‌دارد. از ابن‌خلدون به‌بعد، تاریخ، دیگر چیزی از ادبیات نیست، بلکه بانفسه، علم مستقل و جدیدی است»<sup>۵</sup>.

۱. عبدالرحمان ابن‌خلدون، همان کتاب، جلد اول، صفحه‌ی ۳.

۲. همان، صفحه‌ی ۲.

۳. ناصف نصار، همان کتاب، صفحه‌های ۱۰۰ - ۱۰۱.

۴. ایولکست، همان کتاب، صفحه‌ی ۲۰۵.

ابن خلدون 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 نسل‌های پی‌در پی پرده برداشتم... 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 ابتکارآمیز اختراع کردم و کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آن‌ها را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد شرح دادم، چنان‌که خواننده را به‌صفت و موجبات حوادث آشنا می‌کند.»<sup>۱</sup>

#### ۴. وجه اجتماعی رویدادهای تاریخی

اعتقاد ابن خلدون به پیوند متقابل میان پدیده‌های اجتماعی، او را بر آن داشت تا در مطالعه‌ی رویدادهای اجتماعی به‌ریط و پیوستگی آن‌ها یا شرایط عمومی جامعه پی ببرد. چنین باوری، ابن خلدون را تا مرز دستیابی به قلمرو آغازین دانش اجتماعی و دریافتی جامعه‌شناسانه از رویدادها، پیش برد. در این راه، ابن خلدون واقعه‌ی تاریخی را در اساس به‌عنوان واقعه‌ی اجتماعی انگاشت که فهم آن تنها در هم‌پیوندی آن با شرایط تحول عمومی جامعه میسر است. بررسی پدیده‌های تاریخی در بستر اجتماعی آن‌ها، اهمیت و ضرورت شناخت نظام اجتماعی را هنگام تتبع و تحقیق پیرامون وقایع و امور تاریخی، نزد ابن خلدون، که وی از آن به‌عنوان «بستگی حوادث به‌صورت افقی و عمودی به‌هم»<sup>۲</sup> یاد می‌کند، می‌نمایاند. به‌همین دلیل او مهم‌ترین لغزش تاریخ‌نگاری دوران قدیم اسلامی را در بی‌اعتنایی به سرشت نظام اجتماعی می‌انگارد و مقدمه‌اش را نیز در رفع چنین خطایی تدوین می‌کند. به‌گفته‌ی ناصف نصار:

«آنچه در محتوای تاریخ طبری، مروج الذهب، احکام السلطانیة در پرده مانده یا به‌طور ناقص توصیف شده بود، در مقدمه پرده از رخ بر می‌گیرد.»<sup>۳</sup>

چنین برداشتی از تاریخ در مقام مقایسه با برداشت‌های اساطیری و ذره‌گرایانه از واقع و رویدادها که در آثار مورخان نامداری مانند «توسیدید» و «مسمودی» رایج بود، پیشرفتی مهم به‌شمار می‌آید.<sup>۴</sup>

#### ابن خلدون و طرح دانش جامعه

ابن خلدون بر پایه‌ی جهان‌بینی فراگیر خود، دانش جامعه یا «علم‌العمران»<sup>۵</sup> اش را بنیاد کرد.

۱. عبدالرحمان ابن خلدون، همان کتاب، جلد اول، صفحه‌های ۶-۷.

۲. ناصف نصار، همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۱.

۳. همان، صفحه‌ی ۲۴۲.

۴. همان، صفحه‌ی ۱۰۶، ۱۳۹.



انگیزه‌ی ابن خلدون در تدوین این آگاهی تازه، پژوهش درباره‌ی طبیعت آدمی و اجتماع و پی بردن به سرشت و اسباب و علل باطنی تحول آن‌ها بود.<sup>۱</sup> او در این نوآوری، از سنت نکره کهن یونانی / اسلامی مسلط فراتر رفت و طرحی منطبق با الزامات و خصایص واقعیت اجتماعی در انداخت.<sup>۲</sup> طرحی که در آن مطالعه در باب اجتماع و تمدن و شناسایی عوارض ذاتی (= خواص و قوانین) آن‌ها چون «کشورداری و پادشاهی و کسب و معاش و هنرها و دانش‌ها و بیان موجبات و علل هریک»<sup>۳</sup> ترتیب داده شده بود. گفتنی است که درست هنگامی که فلسفه‌ی نظری کلاسیک در خدمت کلام جدلی به تبیین حقیقت و باطن دین و کتاب گماشته شده بود و عارفان پیرو طریقت و فقیهان 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 دانش تازه یعنی علم عمران به منظور شناخت انسان درگیر در تحول اجتماعی / تاریخی نهاد. این دانش تازه، فهم پوش نظام اجتماعی و پیچیدگی و در هم تنیدگی و تاثیر متقابل ساحت‌های گوناگون آن بر یکدیگر را، پیشه‌ی خود قرار داد.<sup>۴</sup>

ابن خلدون، دانش عمران را به منظور پاسخ به پرسش‌هایی تدوین کرد که برای جامعه‌ی سده‌های میانه‌ای اسلامی / عربی، بی سابقه و هرگز تا پیش از آن زمان، توش و توان طرح آن‌ها را نیافته بود: این که طبیعت اجتماع بشری و پدیده‌های نمودار در آن چگونه است؟ این که مقدمات و مبادی تشکیل دولت‌ها کدامند؟ این که تحول از بادیه‌نشین به حضارت و تشکیل دولت‌های تازه بر پایه‌ی عصبیت قبیله‌ای چگونه رخ می‌نماید؟ و این که چگونه خودکامگی، خشونت و تجمل‌پرستی تاثیرات زیان‌بخش خود را در تباہی دولت‌ها بروز می‌دهند؟<sup>۵</sup>

ابن خلدون در پی‌ریزی این دانش تازه بر آن بود که به واقع، پوش پیچیده و چندسویه‌ی حیات اجتماعی انسان، موضوعی درخور پژوهش تجربی و شناخت عقلی است. به نظر او «عمل دسته‌جمعی انسان‌ها بر سیاقی که برای عقل بشر قابل تمیز است صورت می‌گیرد و پدیده‌ی عمران را می‌توان موضوع یک علم عقلی قرار داد.»<sup>۶</sup> به این منظور بود که علم عمران از تبع در سرآغاز زندگی اجتماعی و اشکال گوناگون آن اعم از «بدوی» و «حضری» و نیز اقسام نهادها و سازمان‌های اجتماعی آغاز شد و با مطالعه درباره‌ی تطور و تکامل اجتماعی از مرحله‌ی آغازین

۱. محسن مهدی، همان کتاب، صفحه‌ی ۲۲۲.

۲. ناصف نصار، همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶۷.

۳. عبدالرحمن ابن خلدون، همان کتاب، جلد دوم، صفحه‌ی ۸.

۴. ناصف نصار، همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶۲، صفحه‌های ۲-۲۰۱.

۵. عبدالرحمان ابن خلدون، همان کتاب، جلد اول، صفحه‌های ۵-۶.

۶. محسن مهدی، همان کتاب، صفحه‌ی ۲۴۰.

تا مرحله‌ی مدنیت، سرانجام با اشاره به علل و عامل‌های انحطاط تمدن خاتمه یافت.<sup>۱</sup>

دانش عمران، سیر تطور نظام‌های اجتماعی از نقص به سوی کمال را مورد واریسی قرار داده و در این راستا، از سرآغاز پیدایش زندگی جمعی و بنیان تشکیل اجتماع آغاز کرده است. به‌گفته‌ی ابن‌خلدون: «با هم زیستن... افراد در یک شهر یا اجتماع... برای ارضای نیازهایشان به سبب تمایل طبیعی آنان به همکاری در کسب معاش است.»<sup>۲</sup> او پس از تعیین آغازه‌ی 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.»<sup>۳</sup> 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.»<sup>۴</sup> به این ترتیب، مفهوم عمران از دیدگاه دانش تازه‌ی به دست داده‌ی ابن‌خلدون، متضمن بهبود در کیفیت مدنیت و به موازات آن پیشرفت آبادانی است و پیامد چنین تحولی نیز با پیچیدگی اجتماع 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.»<sup>۵</sup> در مرحله‌ی کمال پیشرفت اجتماعی که مرحله‌ی تحقق «عمران» است، ابزارها، ساختمان‌ها و علوم به اضافه‌ی نهادهای سیاسی و اقتصادی و شهری پدیدار می‌شوند.<sup>۶</sup> 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.

بدین سان، تأمل در سرشت تحول تاریخی حیات جمعی و پژوهش درباره‌ی ارج‌گیری و سپس انحطاط تمدن، مضمون دانش اجتماعی تازه‌ی ابن‌خلدون یعنی «علم‌العمران» شد. ابن‌خلدون که نظاره‌گر دوران انحطاط تمدن قدیم اسلامی و بحران عمومی مغرب عربی بود، در نظریه‌ی خود، درباره‌ی عامل‌های ناکامی این تمدن و علل زوال آن به تأمل و تفکر پرداخت.<sup>۷</sup> او در نامه‌ی درباره‌ی حوادث غم‌انگیزی که خود نظاره‌گر آن‌ها بود چنین نگاشت:

«چرا این شهرهای ویران، چرا این زمین‌های راغ‌زده، چرا این عمارت ویران شده، چرا این جاده‌های خراب؟ چرا این بی‌ثباتی، چرا این دریای هرج و مرج؟ زمانی ما خورشید

- |                                                       |                      |                      |
|-------------------------------------------------------|----------------------|----------------------|
| ۱. همان، صفحه‌های ۲۶۶-۷.                              | ۲. همان، صفحه‌ی ۲۴۱. | ۳. همان، صفحه‌ی ۲۵۸. |
| ۴. همان، صفحه‌ی ۲۷۱.                                  | ۵. همان، صفحه‌ی ۲۴۱. | ۶. همان.             |
| ۷. همان، صفحه‌ی ۱۳۶۵، این‌نگشت، همان کتاب، صفحه‌ی ۶۹. |                      |                      |

افتخار بودیم، چه شد که آن افتخارها از دست رفت، دریغ و افسوس.<sup>۱</sup>

### رابطه‌ی دولت و جامعه، مضمون اصلی علم عمران

یکی از نقاط عمده‌ای که در چارچوب دانش عمران، ابن خلدون را از فضای فکری قدیم جدا و به‌مرزهای شناخت جهان 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 به‌فرا سوی نگرش‌های کلاسیک و مدرسی اسلامی / یونانی که بر پایه‌های «فلسفه سیاسی» قدیم، مبانی «سیاست‌نامه‌ای» و اصول «شریعت‌نامه‌ای» استوار شده بود، راه یافت. در نگاه تازه‌ی او، قلمروهای سیاست و دولت و قدرت، استقلال صوری و مجرد پیشین خود را از دست دادند و در پیوند با تاثیرهای محیط طبیعی و اجتماعی خود تبیین شدند.<sup>۲</sup>

ابن خلدون در مقدمه در نقد رویه‌های انتزاعی نگر درباره‌ی قلمرو سیاست، این‌گونه اشاره دارد: «اخبار دولت‌ها... را چنان گرد آورده‌اند که گویی صورت‌های مجرد از ماده و شمشیرهایی بی‌غلاف»<sup>۳</sup> هستند. او «دولت» را در برابر «جامعه» هم چون «صورت» در برابر «ماده» انگاشت که «اختلال در یکی در دیگری موثر خواهد بود چنان‌که نابودی یکی در نابودی دیگری تاثیر می‌بخشد.»<sup>۴</sup> همین‌طور در این راستا، ابن خلدون «به‌متنظر کشف علل ضعف و انحطاط دولت‌ها، تجسس در نهاد‌های داخلی و بنیاد‌های اجتماعی را اساس بررسی خود قرار می‌دهد.»<sup>۵</sup>

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، «مدینه‌ی فاضله»ی خود را از تکیه بر پایه‌های استوار محروم کرد و فلسفه‌ی سیاسی را در فرهنگ اسلامی به‌ناکامی کشانده بود و فقیهان و شریعت‌نامه‌نویسان و سیاست‌نامه‌نگاران، 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 مدینه‌ی واقعی را بر پایه‌ی تجربه‌ی اجتماعی و امور محسوس، پیشه‌ی خود قرار داده بود.<sup>۶</sup> بر خلاف اندیشه‌ی سیاسی قدیم که همواره به‌رأس

۲. همان، صفحه‌ی ۲۲۳.

۱. ایولکست، همان کتاب، صفحه‌ی ۶۹.

۳. عبدالرحمان ابن خلدون، همان کتاب، جلد اول، صفحه‌ی ۵.

۴. ناصف نزار، همان کتاب، صفحه‌های ۱۶۵، ۶۷.

۵. ایولگنث، همان کتاب، صفحه‌ی ۲۲۲.

۶. ناصف نزار، همان کتاب، صفحه‌ی ۳۱، صفحه‌های ۱۴۶ - ۱۶۴، صفحه‌های ۲۲۳ - ۲۵۳، محسن مهدی، همان

کتاب، صفحه‌ی ۱۴۳، جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ فکری سیاسی در ایران، صفحه‌ی ۱۸.

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 رابطه‌ی دستگاه سیاسی با مناسبات اجتماعی، اقتصاد و فرهنگ، اعتنا ورزید.<sup>۱</sup>

### سخن آخر

ابن خلدون، اندیشمند، عالم و روشنفکری پرتکاپو بود که در یکی از کانون‌های مهم تمدن سده‌های میانه‌ی اسلامی، یعنی مغرب غربی، طی یک زندگی پرتلاطم به سیر و سلوک و کسب دانش و تجربه‌اندوزی پرداخت. او که در علوم دینی، اطلاعات تاریخی و آشنایی با فنون حکومت و خلافت به مرتبه‌ی مشاهیری هم‌چون طبری، مسعودی و ماوردی رسیده بود،<sup>۲</sup> انحطاط تمدن اسلامی عصر خویش را به شیوه‌ای تازه موضوع مطالعه قرار داد و با روی آوردن به اندیشه‌ی تجدید حیات آن، از ناموران عصر خود پیش گرفت. در این راه او جهان‌بینی منسجمی 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 راه برد. از این نظر، اندیشه‌ی او در واپسین مرحله‌ی حیات فرهنگی سده‌های میانه‌ی اسلامی حکم پلی میان ارستو و ماکیاولی را یافت؛ اگرچه با تاکید بر حرکت «دوری» (Cyclic) اجتماعی، از مفهوم «پیشرفت» (Progress) در اندیشه‌ی جدید، فاصله گرفت. به هر حال، خاموشی آخرین کانون تمدن اسلامی در مغرب غربی و تداوم شرایط انحطاطی در جهان اسلام، کوشش فکری وی را عظیم نهاد و نوآوری این «تابغی تنها» را به بوته‌ی نیسان سپرد.<sup>۳</sup>

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 مقدمه‌ی او بسان مرجعی الهام‌بخش برای رفع گسیختگی فرهنگی و بازیابی هویت، در کانون توجه روشنفکران قرار گرفت.

۱. همان، همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶۴.

۲. همان، همان کتاب، صفحه‌ی ۲۴۰.

۳. عبدالله لارویی، «ابن خلدون و ماکیاولی»، ترجمه‌ی نادر لتخلی، نگاه، نو، شماره ۱۱، آذر، دی ۱۳۷۱، صفحه‌های

۵۰-۱۴۹.