

آراء ابن‌خلدون در کتاب مقدمه، بالخاص در تشریح علم عمران، با دانش‌هایی نظیر فلسفه، کلام، فقه، تاریخ و نظایر آن، پیوند دارد؛ این پیوند، زمینه‌ساز تفاسیر متعدد از آن شده است. این مقاله می‌کوشد به نقد برخی پیش‌فرض‌ها و مبانی محسن مهدی در کتاب «فلسفه تاریخ ابن‌خلدون» بپردازد. «نظریه نبوت»، «ماهیت جامعه اسلامی»، «منشاء علوم جامعه»، «نظریه کلامی»، «تمایز منطق مدینه و عمران» و «عمران و دولت»، از دیدگاه مهدی، شش موضعی هستند که در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. مهدی با تأثیر از عقلانیت رایج در فلسفه اسلامی، بالخاص مبانی فلسفی ابن‌رشد و ارسطو به تحلیل مقدمه پرداخته است. از اینرو، نقد مواضع مهدی، به‌نحوی نقد فرض حاکمیت این نوع از عقلانیت در تفسیر آراء ابن‌خلدون بوده و نتیجه‌گیری نهایی، حاکی از این است که علم عمران و عقلانیت حاکم بر آراء ابن‌خلدون، بیش از آنکه به عقلانیت فلسفی مذکور نزدیک باشد، حاکی از نوعی عقلانیت رایج در علوم شرعی-اسلامی بوده است.

وراثت‌های کلامی

ابن‌خلدون، محسن مهدی، فلسفه، ابن‌رشد، علم عمران

دو فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان / سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

نقد برداشت یونانی از ابن‌خلدون

نقد برخی مواضع «محسن مهدی» در تفسیر آراء ابن‌خلدون در کتاب «فلسفه تاریخ ابن‌خلدون»

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

محمدرضا قائمی‌نیک

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی دانشگاه تهران

(نویسنده پاسخگو) ghaeminik@gmail.com



مقدمه

در میان متون تاریخی مربوط به دوره میانه اسلام، کتاب «مقدمه»، اثر ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون خَصرَمی «(۸۰۸ تا ۷۳۲ هـ.ق)، مشهور به «ابن خلدون»، اغلب به جهت نوع پرداخت متفاوت و جدیدی که به تحلیل مسائل تاریخی-اجتماعی داشته و زمینه فهم مطلوبی از تحولات این دوره به دست می‌دهد، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. با این حال، در تحلیل گفتار هر اندیشه یا متنی، بالاخص متون و اندیشه‌های تاریخی، موضع نظری شارح یا مفسر، سبب انواع اجتهاد در برابر متن می‌گردد. مقدمه ابن خلدون، به دلیل کوشش برای تأسیس علم جدید عمران و ارائه پاسخی متفاوت به مسائل این دوره و نیز تأثیر حوزه‌های معرفتی متنوع بر این علم، زمینه تفسیری مضاعفی را از منظر حوزه‌های مختلف معرفتی، گشوده نگه داشته است.^۱ منظری که «محسن مهدی» (۱۹۲۶ تا ۲۰۰۶)، پژوهشگر اندیشه سیاسی در اسلام، در «فلسفه تاریخ ابن خلدون» (۱۳۸۳)، در تفسیر کتاب «مقدمه» برگزیده است، برغم اشاره به سنت فلسفه اسلامی، بالاخص ابن رشد، حکایت از قرار گرفتن وی در جایگاه فلسفه یونانی، بالاخص ارسطویی و تا حدی افلاطونی و نگرستن به مقدمه و مبانی علم عمران از این منظر دارد. سایه الگوی ذهنی مهدی، در تفسیر مقدمه که متأثر از الگوهای تفسیری «لئو اشترواس»^۲، در تفسیر تحولات اندیشه سیاسی، در تمدن اسلامی است، در سرتاسر اثر، بالاخص در فصل دوم، مشهود است.^۳ این الگو یا قالب ذهنی، اگرچه بیش از همه، خود را در تفسیر نسبت «فلسفه و شریعت» (بخش دوم)، به ظهور رسانده است، اما در سرتاسر اثر، می‌توان رد پای آن را جست. در این مقاله، قصد داریم مواضع نظری مهم و تعیین کننده‌ای که برداشت مهدی، سبب بدفهمی مقدمه شده است، را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.^۴ این بدفهمی، چنانکه در ادامه خواهد

۱ به عنوان مثال، نک: (روزنتال، ۱۳۸۸) «اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه»، که پژوهش ابن خلدون درباره تمدن را در چارچوب نظریه قدرت-دولت، تفسیر می‌کند. همچنین (طباطبائی، ۱۳۹۰) «ابن خلدون و علوم اجتماعی»، به ابن خلدون در چارچوب شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی می‌نگرد. (نصار، ۱۳۶۶)، به وجوه مختلف «اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون» می‌پردازد. (بعلی، ۱۳۸۲) «جامعه، دولت و شهرنشینی» را در راستای تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون بررسی می‌کند و اصولاً به ابن خلدون، به مثابه جامعه‌شناسی مسلمان می‌نگرد. (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶) در «جامعه‌شناسی ابن خلدون»، به شیوه‌ای مشابه با بعلی و البته با رویکردی جامعه‌شناختی‌تر، دیدگاه‌های ابن خلدون را بررسی می‌کند.

۲ Leo Straus (1899-1973)

۳ چنانکه مهدی خود در ابتدای کتاب اشاره می‌کند، این اثر در کمیته اجتماعی دانشگاه شیکاگو با تأثیر و قدرانی از لنواستراوس و تحت راهنمایی «نابیا آبوت» (Nabia Abbot) استاد مؤسسه شرق‌شناسی و با عنوان «Ibn khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture» در ۱۹۵۴ دفاع و در ۱۹۵۷ منتشر شده است.

۴ مهدی در مقاله‌ای درباره فلسفه سیاسی ابن خلدون یا به عبارتی دیگر، درباره خصایص سیاسی علم عمران، که پس از فلسفه تاریخ ابن خلدون نوشته شده است، تا حدودی آراء خود را تغییر داده است. وی در ابتدای این مقاله بیان می‌دارد: «ابن خلدون، در اثر بزرگش، نه خود را فیلسوف می‌نماید و نه نویسنده مسائل شرعی؛ نه خوش دارد سنت یونانی و اسلامی حکمت سیاسی را دنبال کند نه هیچ یک از علوم شرعی اسلامی مرسوم را؛ ... وی سهم عمده خود را علم تقریباً به کلی جدیدی می‌داند که برپایه حکمت طبیعی استوار است. اما ... از حکمت طبیعی سنتی نیز فراتر می‌رود» (مهدی، ۱۳۶۵: ۱۰۹). و در ادامه همین مقاله، مبنای علم عمران را نوعی علم طبیعی معرفی می‌کند که از اساس، با حکمت عملی سازگاری ندارد (مهدی، ۱۳۶۵: ۵۱۹). این در حالی است که در مقاله‌ای پیش از این در



آمد، به سبب قرابت‌هایی است که مهدی، به اذعان خویش، می‌کوشد میان فلسفه سیاسی افلاطون و تأملات فلسفی ارسطو در باب طبیعیات و الهیات، با آراء ابن خلدون در مقدمه، برقرار سازد (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۸۶). به همین دلیل، در این مختصر، به شش موضع نظری اشاره کرده و کوشیده‌ایم تا تمایزات منطقی آن‌ها را روشن و بررسی کنیم. با این حال، به جهت آنکه موضوع این مقاله به برداشت مهدی در کتاب «فلسفه تاریخ ابن خلدون» محدود و مقید گردیده است، شرحی مختصر از شیوه طرح مساله، نوع تفسیر و پیش‌برد بحث در این اثر، لاجرم می‌نماید.

تبیین مواضع مهدی در این پژوهش

پژوهش مهدی درباره ابن خلدون، با بهره‌گیری از منطق تأثیرپذیری اندیشه از زمینه و زمانه آن، پیرامون یک مسئله است: با نظر به اینکه جامعه‌ای که ابن خلدون در آن می‌زیسته و مقدمه را به نگارش در آورده است، جامعه‌ای شریعت‌محور و البته دچار بحران بوده است، تلاش مؤلف مقدمه در اثر سترگ خویش، برای غلبه بر این بحران، معطوف به احیاء فلسفه، بالاخص فلسفه ارسطویی با خوانش ابن‌رشدی، گردیده که در نهایت، در علم عمران، تجلی کرده است (مهدی، ۱۳۸۳: ۹۵). از این‌رو، مهدی در فصل نخست، با اتکا به اطلاعات تاریخی مقدمه، می‌کوشد تا تصویری از زمانه ابن خلدون، در غرب جوامع اسلامی ترسیم کند که در آن، شریعت و دین و مخالفت با فلسفه، غلبه داشته است.

اما الگوی غالب در ذهن مهدی، نه تنها در فصل دوم با عنوان «فلسفه و شریعت»، متجلی شده است، بلکه تا پایان نیز ادامه دارد. مهدی در فصل دوم، در تفسیر ابن خلدون، اولاً هر نوع عقلانیت و تفسیر عمیق‌تر یا باطنی را با لفظ «فلسفه» قرین می‌سازد (مهدی، ۱۳۸۳: ۶۲) و ثانیاً ابن خلدون، به‌مثابه فیلسوفی روایت می‌شود که بالاخص از مسیر احیاء فلسفه ابن‌رشد (مهدی، ۱۳۸۳: ۹۱، ۷ تا ۱۰، ۱۱، ۱۶)، از فلسفه سیاسی افلاطون و فلسفه ارسطو در باب الهیات و طبیعیات، تأثیر پذیرفته است (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۸۶). مهمترین دلیل مهدی برای این تفسیر، استناد او به نوعی از پنهان‌انگاری در آراء ابن خلدون است که بر اساس آن، مؤلف مقدمه به دلیل قرار گرفتن در زیر فضای سانسور شدید دینی و جامعه شریعت‌محور و ستیزنده با فلسفه، آراء فلسفی خویش را به صورت پنهانی و با ابهام، بیان کرده است (مهدی، ۱۳۸۳: ۹۴ تا ۹۶).

چارچوب نظری مهدی، در بحث از نسبت «فلسفه و شریعت»، در بند دوم از فصل دوم، سبب طرح دیدگاه‌های نامنسجم و ناسازگار، برای تفسیر آراء ابن خلدون در فصول بعدی کتاب، شده است. با نظر به آنکه نقدهای مطرح در این مقاله، به لحاظ تقدم و تأخر، مطابق با الگوی اثر مذکور است، بایستی به مسئله طبقه‌بندی علوم و بیش از آن، به



جایگاه علم عمران و رابطه آن با جامعه شریعت‌محور، در تفسیر مهدی از ابن خلدون، پرداخت. مهدی، معتقد است ابن خلدون، به جهت غلبه شریعت و علوم وضعی در جامعه، «آگاهانه» و «تعمداً» کوشیده است علم عمران، به عنوان علمی وضعی/شرعی (نقلی)، را جایگزین «خطابه» و «سیاست»، به عنوان بخشی از حکمت عملی رایج در میان فلاسفه اسلامی (که متکفل تحقیق عقلانی درباره ماهیت علم عمران هستند) (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۰۸ تا ۱۰۹)، نماید تا از این‌رهگذر، از سویی هم‌چنان در جایگاه فلسفی خویش باقی مانده و از سوی دیگر، امکان تعامل صحیح با جامعه شریعت‌محور را برای خود محفوظ دارد (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۱۰). این جایگزینی، از یک سو، نیازمند سازگاری ماهیت علم عمران، با این دو علم در حکمت عملی فلسفه یونانی یا اسلامی است که نقد آن را به بند ششم این مقاله موکول می‌کنیم. از سوی دیگر، تبیین مهدی از این مسئله، معنایی دیگر نیز دارد و آن اینکه علم عمران، همچون حکمت عملی در نزد فیلسوفان، علمی است که می‌کوشد رابطه میان دانش عقلی-فلسفی و اجتماع مبتنی بر شریعت را با تکیه بر تبیین سه اصل «وحی و نظریه نبوت»، «تأمل در ماهیت نظام اجتماعی» و «وظیفه علم در جامعه»، توضیح و تبیین نماید (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۱۱). از این رو، مهدی سازگاری این سه اصل را نیز به معنای سازگاری علم عمران با حکمت عملی می‌داند و لذا کوشیده است تا میان این سه اصل در آراء ابن خلدون با آراء فیلسوفان، سازگاری برقرار کند. بزعم ما، کوشش مهدی در برقراری این سازگاری، کفایت لازم را ندارد و کوشیده‌ایم در بندهای اول تا پنجم، به نقد این بخش از ادعای مهدی، پردازیم؛ بند ششم، به نقد یکسان‌انگاری عمران با مدینه/شهر و به تبع، علم عمران و سیاست (و خطابه) اختصاص دارد.

۱. نقد اصل اول: نظریه نبوت

مهدی در تفسیر دیدگاه ابن خلدون نسبت به نبوت، از این مقدمه که در نظر ابن خلدون، «پیغمبر، فرد بی‌نهایت نادرالوجودی است که باید از ولادت، «قوای» ویژه ذاتی و نادرالوصولی را دارا باشد و چه قبل از دوران رسالت و چه در مدّت آن، زندگی را به درستی به سر ببرد»، به این نتیجه می‌رسد که برای توضیح نظریه نبوت مؤلف مقدمه، باید به تحقیق درباره طبیعت بشر پرداخت و ابن خلدون نیز چنین کرده است (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۱۲). در کتاب «فلسفه تاریخ ابن خلدون»، نقلی صریح از مقدمه، مبنی بر قوای عقلی پیامبر ذکر نمی‌شود؛ اما مهدی، خود، آن را همان عقل بالملکه فیلسوفان دوره اسلامی تفسیر می‌کند^۵ و مشخص نیست به چه دلیل، به تفسیر سینیوی از نظریه نبوت ابن خلدون گرایش پیدا می‌کند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۱۳) و در نهایت به این نتیجه قطعی می‌رسد که «وقتی اصول و مبادی فرضیه ابن خلدون راجع به پیغمبری،

۵ هرچند در میان فیلسوفان مسلمان، عقلی که صرفاً پیامبر و فیلسوف، بدان نائل می‌شوند، عقل مستفاد است، اما مهدی، آن را در فقره مذکور، عقل بالملکه ذکر کرده است.



بدین سان مرور می‌شود، دربارهٔ مقام او در چارچوبهٔ سنت اسلامی فلسفه سیاسی، چندان تردید به جا نمی‌ماند» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۱۹). دیدگاه ارائه شده در این فقرات مهم از کتاب مهدی، از دو جهت مخدوش است:

۱. باید توجه داشت که ابن خلدون در قطعه‌ای مهم از مقدمه، در نقد استدلال منطقی فیلسوفان در اثبات نبوت معتقد است:

«این قضیه را حکما نمی‌توانند با برهان اثبات کنند زیرا موجودیت بشر، بی‌آمدن پیامبران هم، ممکن است تحقق یابد و این امر، به وسیلهٔ مقرراتی است که حاکم، بین خویش یا به نیروی عصبیتی که به قدرت آن، بشر را مقهور می‌سازد و بر مردم فرض می‌کند و آنان را به پیروی از طریقهٔ خود وامی‌دارد، و اهل کتاب و پیروان پیامبران، نسبت به مجوس که کتاب آسمانی ندارند، اندک می‌باشند، چه اینان اکثریت مردم جهان‌اند و با همهٔ اینها گذشته از حیات و بقا، دارای دولت‌ها و آثار و یادگارها بوده‌اند و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع به سر می‌برند و در اقلیم‌های غیر معتدل شمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان بی‌گمان برخلاف زندگی مردمانی است که به صورت هرج و مرج و بی‌حاکم، به سر می‌برند، چه اگر چنین می‌بود امکان نداشت به حیات خود ادامه دهند. و بدین سان عدم صحت نظریهٔ حکما در وجوب نبوت‌ها آشکار می‌گردید و معلوم می‌شود که این مسئله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست، بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد، چنانچه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بوده است» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ الف: ۸۰).

در این فقره، به خوبی نمایان است که ابن خلدون، بیش از آنکه گرایش به سنت رایج در فلسفهٔ اسلامی در تبیین نظریهٔ نبوت داشته باشد، قصد حمایت از دیدگاه شرعی و دینی صرف، بالاخص با تفسیر اشعری، در این باب را دارد.

۲. مسئله‌ای که در فقرةٔ فوق، با توجه به ظاهر الفاظ، قابل بررسی و پی‌گیری می‌نمود، با کاوش در ماهیت نظریهٔ نبوت رایج در فلسفهٔ اسلامی، بالاخص در نزد فارابی و ابن سینا، روشن تر خواهد شد. شرحی که مهدی از نظریهٔ نبوت در دیدگاه ابن خلدون به دست داده است، تابع الگو و منطق نظریهٔ نبوت فیلسوفان اسلامی، نظیر فارابی و ابن سینا است. نظریهٔ نبوت فارابی که در ابن سینا به صورت کامل، صورت‌بندی می‌شود، متکی بر نظریهٔ «عقل» در فارابی است. برهانی که مبنای نقد ما از نگاه مهدی را تشکیل می‌دهد، دو مقدمه دارد:

۱. فارابی با تقسیم عقل، به دو «عقل عملی» و «عقل نظری»، عقل اخیر را به چهار نوع «عقل مادی» (هیولانی)، «عقل بالملکه»، «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد»



طبقه‌بندی می‌کند (مدکور، ۱۳۶۲: ۶۵۲). در این میان، اهمیت عقل مستفاد برای نظریه نبوت، از آن جهت است که این مقام از عقل، که مرحله اتحاد و ارتباط معنوی و جذبه و وحی و الهام است (مدکور، ۱۳۶۲: ۶۵۴)، مقامی است که تنها «فیلسوف»^۷ یا نبی (پیامبر)، با اتصال به عقل فعال (چیزی شبیه به فرشته وحی) (مدکور، ۱۳۶۲: ۶۵۸)، توان رسیدن به آن را دارند.

۲. فارابی معتقد است مؤسس و رئیس مدینه، «باید انسانی باشد که مراحل کمال را پیموده و به مرتبه عقل معقول بالفعل رسیده باشد. «قوه خیال» او، بالطبع، به نهایت کمال رسیده و این قوه در او، بالطبع، آماده باشد که در خواب یا بیداری، جزئیات امور را بنفسه یا به واسطه محاکات آن‌ها از عقل فعال دریافت کند ... تا جایی که هیچ امری از امور معقول بر او پوشیده نماند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۷).

در این دو مقدمه، که مبتنی بر قبول نظریه «صدر» نوافلاطونی است، چند نکته حائز اهمیت است: اولاً افاضه صور کلی عقلی، به فیلسوف یا نبی، در ضمن اتحاد و اتصال عقل مستفاد و عقل فعال صورت می‌گیرد. ثانیاً شامل عقل عملی و عقل نظری و پیوند آن‌ها در این ساحت است. ثالثاً اگر آنچه از سوی الله و از طریق عقل فعال به انسان می‌رسد، به عقل منفعل انسانی (عقل مستفاد) سرآزیر شود، ماحصل، فیلسوفی فرزانه و اگر بر قوه متخیله او نیز نازل شود، پیامبر و نبی منذر (مبشر) خواهد بود (المعصومی، ۱۳۶۵: ۱۷۳؛ داوری، ۱۳۸۹: ۲۱۹) و رابعاً، بنا بر مقدمه دوم، نبی، به عنوان مؤسس مدینه، نیازمند به نهایت کمال رسیدن قوه خیال است. بنابراین، بر اساس نظر فارابی، فیلسوف، هر چند امکان درک عقل مجرد را دارد، نمی‌تواند آن‌ها را به زبان عامه مردم بیان دارد و تنها، نبی است که آنچه از عقل فعال دریافت کرده را می‌تواند در قالب متخیله به کمال رسیده خود و به زبان عامه مردم، عرضه می‌دارد؛ از این رو، نه فیلسوف، بلکه تنها، نبی است که می‌تواند قوانین الهی را برای جامعه بشری وضع نماید. بنابراین، فارابی و بالاخص ابن سینا (الرحمن، ۱۳۶۲: ۷۱۱)، خلاف افلاطون، که تأسیس مدینه و اداره امور را بر عهده گروهی از فلاسفه می‌نهد، شرط تکوین و استمرار مدینه فاضله را حضور امام یا نبی در رأس آن می‌شمارد (المعصومی، ۱۳۶۵: ۱۷۹ تا ۱۸۰). اهمیت قوه «خیال» در نبی (پیامبر)، به این جهت است که اولاً فارابی و بیش از او ابن سینا، پیوند میان عقل و شرع یا فلسفه و شریعت را هم به لحاظ توجیه جایگاه پیامبر و هم به لحاظ توجیه فلسفه سیاسی در مدینه، برقرار ساخته‌اند و ثانیاً بالاخص در ابن سینا، این نبی و نه فیلسوف است که توان تأسیس مدینه و صحبت با زبان مردم را دارد. فیلسوف، از آنجا که با بصیرت عقلی، به درک افاضه عقل فعال نائل شده است، قابلیت انتقال صور کلی به زبان عوام و عمل در تاریخ را ندارد و لذا این نبی منذر و مبشر است که با داشتن تخیلی نیرومند و فعال، می‌تواند «نه تنها نفوس دیگر، بلکه



امور مادی را به‌طور کلی، تحت تأثیر درآورد و یک نظام اجتماعی-سیاسی ارائه نماید» (الرحمن، ۱۳۶۲: ۷۱۰). با این حال، نظریه نبوت، در ابن سینا به اوج اقتضائات خویش می‌رسد و وی، تداوم اندیشه وحیانی را در گرو تدوین و عمل به قوانین و سنن شریعت می‌داند (فیرحی، ۱۳۸۸: ۳۴۸). بنابراین از دیدگاه ابن سینا، مبادی حکمت عملی و تعیین حدود کمالات آن، از سوی پیامبران الهی انجام می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷). نظریه نبوت فارابی و بلاخص ابن سینا، همانطور که از شرح مختصر فوق بر می‌آید، از اساس مبتنی بر مایه‌های تفکر نوافلاطونی رایج در میان فیلسوفان مسلمان است که می‌کوشد جایگاه نبی را در آن تعبیر و تفسیر کند. بنابراین نظریه نبوت فارابی و ابن سینا، ارتباط مستقیم با تأسیس مدینه و تداوم آن دارد. از نظر مهدی، میان اصل اول (نظریه نبوت) و اصل دوم (ماهیت جامعه اسلامی)، در تبیین حکمت عملی در نزد ابن خلدون، پیوندی برقرار است. بدیهی است این پیوند، مشابه پیوندی است که فارابی و ابن سینا، میان مقام نبوت و تأسیس و بقای مدینه قائل‌اند. با این حال، مبانی نظری مهدی، در اصل اول، متکی بر نظریه فیلسوفان نوافلاطونی، نظیر فارابی و ابن سیناست. در اصل دوم نیز ابن خلدون را تابع فلسفه ابن رشد می‌داند که از اساس، در تلاش برای احیاء فلسفه ارسطویی و انتقاد از دیدگاه نوافلاطونی فارابی و ابن سینا بوده است. این مسئله از آن جهت مهم و اساسی است که از یک سو، چنانکه از نظر گذشت، رابطه میان مدینه و جامعه اسلامی و مؤسس آن، متکی بر چارچوب و دستگاه فلسفی است که نمی‌توان جز با قبول ویژگی نوافلاطونی آن، به پذیرش آن اقدام کرد و از سوی دیگر، نقد ابن رشد به مبانی فارابی و سینیوی، دقیقاً متوجه خصیصه نوافلاطونی آنان و نظریه صدور و نقش آن در نظریه نبوت آنان است. ابن رشد، استدلال می‌کند که «این دو نوافلاطونی مسلمان (فارابی و ابن سینا)، در اشتغال خود، به مسئله اتفاق فلسفه و شریعت، اختلافات بزرگ ارسطو و افلاطون و مخصوصاً انتقادات برحق ارسطو از نظریه مثل افلاطونی را بدفهمیده یا دست کم گرفته‌اند. علاوه بر این، کلی نظریه «صدور» که بنیاد جهان‌شناسی و مابعدالطبیعه آن‌هاست، اصولاً غیر ارسطویی است. این دو فیلسوف، با نسبت دادن این نظریه به ارسطو، کل تعالیم او را مخدوش کرده‌اند» (فخری، ۱۳۷۲: ۳۰۶). بنابراین یا باید برخلاف نظر مهدی، تأکید او بر دیدگاه‌های ابن رشدی ابن خلدون، بلاخص در توجیه اصل دوم و سوم را بی‌ارتباط با اصل اول در نظر بگیریم که در این صورت، توجیه وی در باب کارکرد حکمت عملی در جامعه شریعت‌محور ناقص می‌ماند و یا از چارچوب تحلیلی مهدی در نظریه نبوت چشم‌پوشی کنیم. به نظر می‌رسد چنانکه ماجد فخری نیز معتقد است و از تأمل در فقره‌ای که از مقدمه، مبنی بر ناتوانی استدلال عقلی فیلسوفان، در باب توجیه این مسئله ذکر شد، آشکار است، نقد ابن خلدون بر مدینه سینیوی یا فارابی، بیش از آنکه به گرایش نوافلاطونی آنان وابسته باشد و حاکی از گرایش ابن خلدون به مبانی ابن رشدی و ارسطویی قلمداد گردد، حکایت از این دارد که مؤسس علم عمران، می‌کوشد به تقویت جایگاه پیامبر در عمران همت



گمارد. از این منظر، موضع ماجد فخری، قابل توجه‌تر به نظر می‌رسد که بر اساس آن، معتقد است نقد ابن خلدون بر فارابی و ابن سینا از جهت «غفلت آنان از حقایق تاریخی مربوط به قدرت سیاسی و نیز این واقعیت که اقتدار سلطان، غالباً به وسیله زور حفظ می‌شود و یا اینکه بر بنیاد بدوی همبستگی (عصبیت) قبیله‌ای است»، می‌باشد (فخری، ۱۳۷۲: ۳۵۲). از این جهت، ابن خلدون بر این باور است که حکومتی که بر اساس نظریه نبوت فیلسوفان، شکل می‌گیرد، عموماً صورتی عقلی داشته است، «در حالی که حکومت دینی یا الهی، حکومتی است که در آن، شرایع الهی [مستقیماً] به دست پیامبر یا جانشینان وی، یعنی خلفا، اعمال و تنفیذ می‌گردد (فخری، ۱۳۷۲: ۳۵۲ تا ۳۵۳: ابن خلدون، ۱۳۸۲ الف: ۱۶۸ تا ۱۸۴). با قبول این منظر، باید پذیرفت که ابن خلدون، در توجیه نظریه نبوت و تبیین جایگاه نبی (پیامبر) در نسبت به عمران، از فارابی و ابن سینا، نوافلاطونی‌تر و به بیانی، از فلسفه یونانی دورتر است.

۲. نقد اصل دوم: ماهیت جامعه اسلامی

دومین اصلی که مهدی، در تبیین نسبت شریعت و فلسفه یا به تعبیری دیگر، در تبیین جایگاه حکمت عملی در جامعه اسلامی، بدان می‌پردازد، «ماهیت نظام اجتماعی» مسلمین، در این عصر بوده است. دلیل پرداختن مهدی به این اصل، این است که به باور وی، ابن خلدون با نظر به «ضرورت شریعت و ابلاغ آن»، ضرورت «تمایز میان عوام و خواص» را مطرح می‌کند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۱۱). از این رو، طرح تمایز میان خواص و عوام، حاصل استنتاجی است که به باور مهدی، برغم «عدم اشاره مستقیم» ابن خلدون، می‌توان در تبیین اصل ماهیت جامعه اسلامی (که ماهیتی شریعت‌محور دارد) بر آن تکیه کرد (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۰). تأکید اساسی مهدی، در این اصل و استنتاج ذکر شده، متکی بر تمایز مشابهی است که ابن رشد، میان خواص و عوام می‌نهد.^۸ مبنای تمایز ابن رشد، نحوه درک آن‌ها از حقیقت دین است که عوام (اهل شریعت) از راه ترغیب خطابی ایمان پیدا می‌کنند و خواص (فیلسوفان)، نیازمند برهان علمی (برهان مطلق) هستند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

اما نکته مهم این است که به عقیده ابن رشد، تنها راه همزیستی مسالمت‌آمیز و بدون کشمکش میان این دو دسته، اولاً اعتقاد به تأویل شریعت (ظاهر) بر اساس یافته‌های

۸ اگر چه برخی معتقدند تمایز میان خواص و عوام در نظر ابن رشد، میراث سنت سنیوی است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۷: ۱۳۰). اما قبول این فرضیه نیز به استدلال بخش پیشین، ایرادی وارد نمی‌کند. اگرچه تمایز میان خواص و عوام در ابن سینا و ابن رشد، در این مسئله مشترک است که فیلسوف، نباید حقایق را به عامه مردم بگوید (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۷: ۱۳۰؛ الاهوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۹). اما در ابن سینا، نبی/پیامبر، بی‌شک مقامی بالاتر از فیلسوف دارد و بی‌شک او، مؤسس مدینه است در حالی که ابن رشد، با نقد دیدگاه‌های نوافلاطونی ابن سینا و فارابی، معتقد است تنها فیلسوف است که توان و امکان تفسیر قرآن را دارد. این مسئله زمانی روشن‌تر می‌شود که آن‌را در چارچوب مسئله تضاد میان شریعت و فلسفه در سنت اسلامی که از کندی آغاز شده و در ابن رشد به‌عنوان یکی از مسائل مهم تلقی می‌گردد (فخری، ۱۳۷۲: ۲۹۶)، بنگریم. ابن رشد، راسخون در علم در «... منه آیات محکمات هن أم الكتاب و آخر منسایهات ... و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران/۷)، را منحصر به فیلسوفان می‌کند که اهل حقیقت و برهان‌اند و متکلمان که اهل روش جدل هستند را فاقد چنین صلاحیتی معرفی می‌نماید (فخری، ۱۳۷۲: ۲۹۸؛ الاهوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۹).



برهان عقلی (باطن) است (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۳) و ثانیاً محدود کردن تأویلات شرعی فیلسوفان به کتاب‌های منحصرأ قابل دسترسی خود («کتاب‌هایی که فقط فیلسوفان به آن دسترسی دارند») و عدم نشر آن در میان عوام اهل شریعت است (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۵).^۹

بهره‌ای که مهدی، با اشاره به این اشارات ابن خلدون می‌برد، این است که ابن خلدون، بایستی همچنان فیلسوف مسلمان بماند و توصیه‌های مکرر ابن خلدون به اهل شریعت، نه به معنای گرایش شخصی او به مبانی علوم وضعی، بلکه به این دلیل است که در جامعه‌ای که فیلسوف، در میان متکلمین، صوفیان و دیگر معارضان فلسفه گرفتار شده است، وظیفه او بهره‌گیری از تأویل و بیان عقاید حقه خویش است. «فیلسوف حقیقی مسلمان، در عمل، با وضعی روبرو بود که در آن، هم شریعت و هم فلسفه، در خطر بود. در نتیجه، او نمی‌توانست همچنان مهر خاموشی بر لب زند، بلکه ناچار بود به یاری دین و دفاع از فلسفه بشتابد. این وضع، بی‌اندازه حساس است، چون فیلسوف، آزادی آن را ندارد که شیوه برهان عقلی را در پیش گیرد» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۶). بنابراین، به عقیده مهدی، ابن خلدون، در این اصل، تابع رویکرد ابن رشدی است.

نقد ما به این اصل، ناشی از ابن رشدی بودن ابن خلدون در این اصل نیست، بلکه متوجه عدم سازگاری منطق حاکم بر اصل اول با این اصل است. ابن خلدون به روایت مهدی، کوشیده است تا در توجیه حکمت عملی در جامعه اسلامی، بر سازگاری این سه اصل تکیه کند و از این رو معتقد است «فرق میان عوام و خواص، وقتی به اساس فلسفی، پی‌جویی شود، شالوده نظریه نبوت و فرق میان علوم شرعی و علوم فلسفی می‌گردد» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). اما روشن نیست به چه دلیل، مهدی در تفسیری که از آراء ابن خلدون به دست داده است، در اصل اول، نظریه نبوت را با تکیه بر اصول فلسفه ابن سینا و فارابی توجیه و تفسیر می‌کند و در اصل دوم، رابطه میان خواص و عوام را با تکیه بر مبانی ابن رشدی توجیه می‌نماید. این نکته به آن جهت مسئله‌ساز است که در نظریه نبوت فارابی و سینیوی، سامان امور مردم، صرفاً منوط به رابطه عامه مردم با فردی از خواص صورت می‌گیرد که خصوصیت نبوت داشته باشد و درک خود از حقیقت را در قالب زبان مردم و قوه متخیله بیان دارد (و فیلسوف چنین توانایی ندارد)، در حالی که ابن رشد، تفسیر وحی را صرفاً به فیلسوفانی منحصر می‌کند که نظریه صدور را منکر شوند و افزون بر این، همزیستی مسالمت‌آمیز جامعه شریعت‌محور را منوط به دور نگه داشتن یافته‌های چنین فیلسوفانی از دسترس عامه مردم اهل شریعت می‌داند. مهدی، از این تفاوت مبنایی، بی‌هیچ اشاره و توضیح روشنگری، با سکوت گذر کرده

۹ اشاره به این نکته هرچند به اصل بحث، ارتباطی ندارد، اما شایان ذکر است که مهدی در نقل آراء ابن رشد، ابتدا انسان‌ها را بر اساس تقسیم مراتب برهان (برهان علمی، برهان خطابی و برهان جدلی) به سه دسته تقسیم می‌کند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۱) اما در تحلیل نهایی، در تمایز خواص و عوام، به «دو گروه مردم» اشاره می‌کند و این تمایز را شرط همزیستی سالم میان آنها می‌داند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۵).



است.

۳. نقد اصل سوم: مأخذ و جایگاه علوم در جامعه

اصل سوم نیز در پیوستگی با دو اصل پیشین قابل فهم است و مهدی در تحلیل آن از دیدگاه ابن رشد در باب تقسیم‌بندی علوم، بهره برده است (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۸). اما این بهره، آنگونه که مهدی تفسیر می‌کند، معطوف به این قصد و هدف تصویر می‌شود که ابن خلدون، با تکیه بر تقسیم علوم بر اساس خطابه، برهان و جدل، قصد داشته است تا از درهم‌آمیختگی علوم اجتناب ورزد و کراراً به عامه مردم توصیه کند که از مطالعه این علوم درهم‌آمیخته، دست بردارند و از شریعت، فرمانبرداری نمایند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۸).

هرچند پیشتر اشاره مختصری به طبقه‌بندی علوم شد، اما تفصیل آن، بدین صورت است که ابن خلدون به روایت مهدی، بر اساس مأخذ علوم، علوم را به دو دسته علوم عقلی و علوم وضعی تقسیم کرده است. مهدی با اشاره به تأثیر ابن خلدون از ابن رشد و ارسطو، بر اساس رویکرد خود، به جداسازی شریعت و فلسفه، هر علمی را که تابع طریقه استدلال باشد، علوم فلسفی می‌خواند؛ خواه منطق و ریاضیات باشد (به‌عنوان مقدمه علوم فلسفی)، خواه فیزیک (طبیعیات) و الاهیات (مهدی، ۱۳۸۳: ۵۸). مهدی، به تضاد میان علوم عقلی (علمی که اتکای صرف و انحصاری به داده‌های عقلی دارند) و علوم وضعی-نقلی (که اتکای محوری به داده‌های نقلی دارند) اشاره می‌کند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۰۱ تا ۱۰۳). او با عنایت به اینکه ارسطو، اولین فیلسوفی است که بهترین صورت‌بندی را از علوم عقلی بدست داده، ابن خلدون را با تکیه بر اینکه منتقد دو مکتب مهم کلام اسلامی (متقدمین و متأخرین) است، رهروی فلسفه ارسطویی و علوم عقلی می‌داند. این تقسیم‌بندی که در بخش‌های ابتدایی کتاب ذکر شده است، در ذیل توضیح اصل سوم، با تأکید و تشریح بیشتر علوم وضعی ادامه می‌یابد. در این مقال، فرصت اشاره به تقسیم‌بندی علوم وضعی و عقلی نیست، اما مهدی در این اصل، بر این نکته تأکید دارد که اگر چه عقل و تعقل در علوم وضعی (نقلی) نیز جایگاه و مرتبتی دارند، اما میزان این تعقل و مجازبودن در تفسیر به‌رأی منقولات، در علوم وضعی و احکام شرعی، «با رشد و تکامل اجتماع افزایش می‌یابد» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۰).

از این‌رو، ماهیت عنصر عقلی که در علوم وضعی به کار می‌رود، به‌وسیله هدف نخستین این علوم تعریف می‌گردد که هدفی عملی است و معطوف به اجراء و تحقق احکام شرع است (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۱). به بیان مهدی، «میزان استفاده از تعقل در این علوم، بستگی به احتیاجات واقعی زمان و مکان به‌خصوص دارد» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۲). به باور وی، این حد از عقلانیت، عقلانیت فلسفی و رایج در علوم عقلی نیست و لذا حد و حدود آن، تابع قصدی عملی و تا آنجایی است که از کاربرد خاص خود فارغ نشوند. به‌عنوان مثال، دانش «اصول فقه»، تا جایی به عقلانیت نیازمند است که از مسیر اصلی خود که معطوف به استخراج احکام فقهی از مأخذ گوناگون شریعت است، خارج نگردد یا



کلام، تا جایی مجاز به بهره‌مندی از عقل است که به یاری استدلال‌ات عقلی، از عقاید دینی دفاع کند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

نکته حائز اهمیت این است که در اصل سوم، مهدی در راستای چارچوب نظری متخذة خویش، بر حذر داشتن عوام از مطالعه علوم عقلی و توصیه آن‌ها به تبعیت از شریعت توسط ابن‌خلدون (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۲۸) را در راستای تلاش مؤلف مقدمه به‌منظور تمایز و تفکیک علوم عقلی و علوم نقلی می‌داند، نه آنکه خود ابن‌خلدون را از علوم فلسفی و مقام فیلسوف بودن بر حذر دارد. در واقع در تفسیر مهدی، ابن‌خلدون تا پایان، فیلسوف دانسته می‌شود و بر حذر داشتن عامه از اشتغال به فلسفه یا علوم آغشته به فلسفه و علوم عقلی نظیر اصول فقه و کلام، در گفتار ابن‌خلدون را در راستای وظیفه فیلسوف بودن وی تفسیر می‌کند.

به نظر می‌رسد مهدی اگرچه تعقل و عقل‌ورزی در علوم وضعی را تابع کاربرد عملی این علوم می‌داند و گذر از این حد را ناشی از اختلاط یا درهم‌آمیختگی علوم وضعی با عقل و علوم عقلی معرفی می‌کند و برای جامعه مضر می‌داند؛ اما هیچ‌گاه روشن نمی‌سازد که چرا باید نوع عقل‌ورزی فلسفی ارسطویی یا ابن‌رشدی را به‌عنوان مبنای تحلیل قرار داد. در مقابل می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که اساساً شاید ابن‌خلدون، در پرتو برجسته‌کردن تفکیک و تفاوت‌های میان علم کلام و تصوف و فلسفه، در صدد احیاء یا تعریف عقل‌ورزی ابن‌رشدی یا ارسطویی نبوده است (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۵)، بلکه تلاش او بر این بوده است که به نوعی از عقلانیت جدید یا عقلانیتی که در علوم وضعی نظیر اصول فقه، رایج بوده، دست یابد و به بازخوانی آن در تاریخ دست زند و به این جهت، گرایش‌ات اختلاطی را مورد انتقاد قرار می‌داده است. تعمق در این مسئله، نیازمند بررسی در آراء کلامی او، علم عمران و تفسیر خاص مهدی از آن‌ها است که در سه بند آینده به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۴. نقد نظریه کلامی

در ذیل بحثی که ابن‌خلدون در دانش کلام دارد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲: ب: ۹۳۲)، پس از بحثی در باب توحید، به بررسی تاریخ کلام می‌پردازد. در بحثی که در باب توحید طرح کرده، خلاصه دیدگاه وی، اشاره به نقد کسانی دارد که می‌کوشند حیطة خرد بشری را رعایت نکرده و از حدود آن تجاوز کنند و در مقابل، حمایت از دیدگاهی است که توحید را بر اساس عقیده‌ای صرفاً ایمانی قبول می‌کنند، هرچند در قبول «امهات این عقاید» و «رفع بدعت‌ها و انواع شک و شبهه‌ها از آن‌ها»، از ادله عقلی بهره می‌برند؛ نه آنکه اصل آن‌ها بر اساس خرد و عقل بشری درک کنند. ابن‌خلدون، این طریقه در کلام را «طریقه سلف» یا «طریقه قدیم متکلمین» می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲: ب: ۹۴۳ و ۹۴۸ و ۹۴۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۹۸). طریقه سلف، در باب «آیات سلوب» (آیات سلبی) که در آن‌ها «وصف معبود، به صورت تنزیه مطلق آمده است»، حکم به



«عدم تأویل آیات و ایمان [به آنها]، بر اساس سخن شارع و اکتفا به ظاهر، کرده‌اند» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۴۳). اما «قلیل بدعت‌گذارانی» که در ادامه با ظهور «بدعت معتزله» کثرت یافتند، از این حکم سرپیچی کرده و «در تشبیه فرو رفتند». آنها با «تعمیم تنزیه مندرج در آیات سلوب» به «نفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات، بیش از آنچه در احکام آنها بود، حکم کردند». هرچند بنا بر آنچه در مقدمه آمده است، به‌زعم ابن خلدون، «گمان ایشان به این دلیل مردود است که صفات، نه عین ذات اوست، و نه جزء ذات او» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۴۴ تا ۹۴۵).

بدعت معتزله که برغم اهمیت در تاریخ کلام، روشن نیست به چه دلیل، در هیچ جایی از اثر مهدی بدان اشاره نمی‌شود، با همت «شیخ ابوالحسن اشعری» مورد انکار قرار گرفت و او، «صفات معنوی را به اثبات رسانید و درباره تنزیه، به همان میزانی که سلف آن را محصور کرده بودند، اکتفا کرد». شاگردان اشعری، نظیر «ابن مجاهد» و «قاضی ابوبکر باقلانی» به وضع مقدمات عقلی برای علم کلام پرداختند، هرچند «این قواعد را از لحاظ وجوب، تابع عقاید ایمانی قرار دادند، زیرا این ادله را متوقف بر این عقاید می‌دانستند» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۴۶ تا ۹۴۷). ابن خلدون، این طریقه را طریقه متقدمین می‌نامد «که قواعد مقدماتی علم کلام را وضع نمودند» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۴۸). تا این دوره، «فن منطق، در ردیف علوم فلسفی به‌شمار می‌رفت که به کلی، مابین عقاید شرعی بود» و لذا در اثبات عقاید ایمانی، از آن بهره‌ای گرفته نمی‌شد؛ اما با ظهور «امام الحرمین ابوالمعالی [جوینی]»، منطق، از فلسفه استقلال یافت و با بهره‌گیری از آن در کلام، «طریقه متأخرین» شکل گرفت که مهمترین چهره‌های آن، فارغ از امام الحرمین، «امام محمد غزالی» و «امام ابن خطیب (فخر رازی)» بوده‌اند. در طریق متأخرین، منطق به‌عنوان مقدمه علم کلام قرار گرفت و در عین حال، تمایز آن از فلسفه، حفظ می‌شد. این تمایز، به‌نحوی است که هر چند از منطق در اثبات عقاید ایمانی استفاده می‌شود؛ اما «در این طریقه، رد بر فلاسفه را نیز درباره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود، داخل کردند و فلاسفه را در زمره دشمنان عقاید ایمانی قرار دادند، زیرا عقاید آنان، با بسیاری از مذاهب بدعت‌گذاران متناسب بود» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۴۷ تا ۹۴۸). مرحله بعدی علم کلام، ظهور «متأخران پس از» غزالی و فخر رازی است که «به درآمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کار موضوع دو علم (کلام و فلسفه) بر ایشان مشتبه شد، چنانچه به‌سبب اشتباه مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی شمردند» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۴۷ تا ۹۴۸).

کوشش ناموفق مهدی در برقراری پیوند منطق ارسطویی با مبانی تفکر ابن خلدون، بیش از هر جای دیگر، خود را در نقل عبارت‌هایی از مقدمه نشان می‌دهد که مربوط به نظریه کلامی مؤلف مقدمه است. ابن خلدون، «به‌روایت مهدی»، به نقد دو مکتب کلامی اشاره می‌کند. طریقه متقدمین یا قائلین به کلام اشعری (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۱۳۵) که «باقلانی» نماینده ایشان بود، «شالوده مابعدالطبیعی برهان را کاملاً رد



می‌کردند (یعنی وجود عینی ذات و صفات ذاتی را منکر می‌شدند) و به‌جای آن، معتقد به جهانی مرکب از ذرات و متکی بر «مناسبت یا موقع» بودند که در آن، تمام معلول‌ها، مخلوق بیواسطه خداوند هستند، نه نتیجه علت‌هایی که در ذات اشیاء نهفته است. این [مسئله]، سبب گردیده که متقدمین، وجود عینی کلیات خمس را رد کنند و کلیات و معانی را ساخته و پرداخته خیال محض تلقی کنند که هیچگونه قرینه‌ای در خارج از ذهن ندارد» (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۱۰۶). مکتب کلامی دوم، «متأخرین» هستند که شامل «امام فخر رازی» و «خونجی» می‌شود که «در مشرب «اصالت منطقی»^{۱۰} خود از رواقیون، پیروی می‌کردند. این نویسندگان، منطق را به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب دانش مطالعه نمی‌کردند، بلکه آن را بنفسه یک فن می‌شمردند» (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۱۰۶). مهدی، در جایی دیگر، غزالی را آغازگر متأخرین می‌داند که «بر برهان‌هایی که مبتنی بر منطق ارسطو و مقتبس از آراء فلاسفه درباره طبیعیات و الهیات بود، روش و اصول متقدمان را رد کردند» (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۱۳۶).

مهدی از رهگذر این دو نقد، می‌کوشد تا خواننده را قانع سازد که موضع‌گیری ابن خلدون نسبت به کلام متقدمین، ناشی از بی‌توجهی آنان به منطق، بالاخص منطق ارسطویی بوده است؛ هرچند در جامعه مبتنی بر شریعت، این شیوه، «اشکال چندانی نداشت، چون آنان (متقدمین) خود را آشکارا از فیلسوفان جدا می‌دانستند» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۶). اما موضع انتقادی ابن خلدون نسبت به متأخرین، به‌روایت مهدی، ناشی از در هم آمیختگی فلسفه (بالاخص فلسفه ارسطویی) و کلام بوده است. مهدی در تأیید دیدگاه خود، به نقد ابن‌رشد به غزالی اشاره می‌کند که «غزالی، علوم را سخت در هم آمیخته و از منشاء و مسیرشان منحرف ساخته است» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۶) و در ادامه بیان می‌دارد: «امام خطیب [رازی]، در کتاب «مباحث‌المشرقیه» و همه متکلمین بعد از او» به در هم آمیختگی کلام و فلسفه پرداخته‌اند (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۷). اما به عقیده مهدی، ابن خلدون بر این باور است که این در هم آمیختگی، بیش از شیوه متقدمین زیان‌بار است، تا بدان حد که «گویی غرض از مبحث و مسائل هر دو علم یکی است و این در هم آمیختگی که کاری خطاست، عامه را گمراه کرده است» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۳۷). بنابراین مهدی، موضع‌گیری کلامی ابن خلدون و نقدهای وی را ناشی از دل‌نگرانی مؤلف مقدمه، از گمراهی جامعه شریعت‌مدار می‌داند. با این حال، توجه به چند نکته، ضروری می‌نماید:

۱. هرچند، ابن خلدون خود از قائلین به طریقه سلف بوده و برخی از مواضع متأخرین را مورد نقد قرار داده است، اما به‌نظر می‌رسد این نقد، بیش از آنکه ناشی از در هم آمیختگی فلسفه و کلام در نزد آنان باشد، ناشی از برخی مواضع افراطی آنان در پناه بردن به دانش‌های عقلی است. از این‌رو برخلاف دیدگاه مهدی، ابن خلدون، در مقدمه،



طالبان علم کلام را توصیه به «پیروی از طریقه سلف در عقاید علم کلام» می نماید که اصل عقاید آن ها را می توان در «کتاب «الارشاد» فی اصول الدین» [جوینی] و تألیفات کسانی یافت که از صاحب آن پیروی کرده اند» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۴۹).

۲. طریقه متأخرین، در مقایسه با متقدمین، هرچند از منطق بهره بیشتری برده اند؛ اما در تحلیل نهایی، برخلاف نظر مهدی، کلام و فلسفه را در هم نیامیخته اند. ابن خلدون خود در پایان فصلی که به علم کلام اختصاص داده است، نظری مغایر با تعبیر مهدی دارد: «هر که بخواهد در عقاید خویش به رد فلاسفه پردازد، لازم است به کتب غزالی و امام فخر رازی، رجوع کند. در اینگونه کتب، هرچند با اصطلاح [طریقه] قدیم [متکلمین] مخالفت شده است، ولی مسائل آن ها با فلسفه در نیامیخته و موضوع آن ها چنانکه در طریقه «متأخران پس از آنان»، مشاهده می شود با یکدیگر مشتبه نشده است» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۴۸ تا ۹۴۹).

۳. اما هیچ تعبیری بیش از تعبیر پایانی بخش دانش کلام، گویای نظر اصلی ابن خلدون مبنی بر بی نیازی علم کلام نه تنها از فلسفه، بلکه از منطق و دانش های عقلانی و اکتفا به آنچه شرع در این باب گفته است، نیست. بزعم مؤلف مقدمه، «دانش معروف به علم کلام، در این روزگار بر طالبان علم ضروری نیست، زیرا ملاحظه و بدعت گذاران، منقرض شده اند و کار اهل سنت، در آنچه نوشته و تدوین کرده اند، برای ما کافی است و احتیاج به ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله، بجز کلامی که باری (تعالی) را از ابهامات و اطلاقات آن تنزیه کند، باقی نمانده است» (ابن خلدون، ۱۳۸۲ب: ۹۵۰).

۴. افزون بر این، ابن خلدون در فقره ای مهم، حمایت خود از متکلمان را از این جهت بیان می دارد که بهره ای که آنان از عقل می برند، به معنای درهم آمیختگی کلام و فلسفه نیست، بلکه صرفاً جهت فراهم آوردن مقدمات، در اثبات موضوعات کلامی است: «آنچه متکلمان در آن اقامه حجت ها سخن گفته اند، همانا بحثی نیست که حقیقت آن به دست آید تا به دلیل دانسته شود، آنگاه که معلوم نبود، چنان که شأن فلسفه همین است، بلکه منظور، جست و جوی نوعی حجت عقلی است که به عقاید ایمانی و مذاهب و شیوه های سلف در این باره یاری کند و شبهه های بدعت گذاران را که گمان کرده اند مدارک شان در این باره عقلی است، از آن بزدايد. این از آن پس است که فرض شود به ادله عقلی صحیح است، چنان که سلف آن ها را فراگرفتند و به آن ها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است؛ زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع تر است، به سبب دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی، چه گونه نخستین مافوق گونه دوم و محیط بر آن است. ... این است که وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند، سزااست که آن را بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن، از ادراکات عقلی، یاری نجویم؛



هرچند با آن‌ها در تعارض باشد بلکه باید هر چه شارع دستور داده است، از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و دربارهٔ مسائلی که آن‌ها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم، آن را به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم» (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ب: ۱۰۳۷ تا ۱۰۳۸).

به نظر می‌رسد قطعیت این بیانات، تا بدان حد باشد که برخلاف رأی مهدی، تلاش اقناعی ابن خلدون برای آنکه این تعابیر را توصیه‌های یک فیلسوف به عوام بدانیم، کافی ننماید. ابن خلدون بیش از آنکه نگران گمراهی عوام در اثر آشنایی با فلسفه باشد، نگران اختلاط شریعت/دین با فلسفه/علوم عقلی است. ابن خلدون، برای گذر از این آمیختگی، بیش از آنکه به فلسفه ارسطویی و ابن رشدی گرایش داشته باشد، به شریعت و کلامی گرایش دارد که دستکم با تکیه بر فقرهٔ قلبی، مایه‌هایی از آن، در نزد فخر رازی و غزالی است. این نکته زمانی روشن‌تر می‌شود که به مضامین آموزه‌های فخر رازی و غزالی توجه مجددی داشته باشیم. به روایت مهدی و برخلاف عقیدهٔ ابن خلدون، غزالی و به تبع او فخر رازی، بیش از آنکه ترکیب‌گر فلسفهٔ اصیل ارسطویی یا ابن رشدی با آموزه‌های وحیانی شریعت شناخته شوند، منتقد سنت فلسفی و حداکثر، ترکیب‌گر الاهیات و کلام‌اند. در عبارت سابق‌الذکر که مهدی از ابن خلدون در نقد ترکیب‌گری و اختلاط علوم می‌آورد و در آن فخر رازی را به انتقاد گرفته است، بیش از آنکه به نقد اختلاط فلسفه و کلام پرداخته باشد، به طور کلی، از دیدگاه اختلاط و ترکیب‌گری بی‌مبنا گلایه می‌کند. در این قطعه، شکایت ابن خلدون از ترکیب علوم مختلف با یکدیگر، تنها معطوف به اختلاط و ترکیب نامتناسب فلسفه و کلام و به بیانی دیگر، به آن فلسفه و شریعتی نیست، که مهدی در نظر دارد، بلکه به ترکیب‌های مختلف دیگر نظیر کلام و الاهیات نیز اشاره می‌کند که مهدی از آن‌ها چشم‌پوشی کرده است. افزون بر این، در هیچ جای اثر مهدی، به بدعت عقلی معتزله که مورد تأکید ابن خلدون است، اشاره نشده است.

۵. تمایز دو منطق: «شهر یونانی-مدینهٔ فاضله» و «عمران»

مهدی در روایت خود از مبانی و جزئیات اندیشهٔ ابن خلدون، در مقدمه، دستکم آنجا که صراحت بیشتری در تأثیر مبانی بر اندیشهٔ ابن خلدون دارد، دچار دیدگاهی متضاد است که اجمالاً اشارتی بدان شد. او از سویی صراحتاً معتقد است ابن خلدون:

«هم در فلسفهٔ نظری و هم در فلسفهٔ عملی، دارای ریشه‌های ژرف در سنت فلاسفه (یعنی متفکران اسلامی پیرو افلاطون و ارسطو) و طرفدار آن بوده است؛ فلاسفه‌ای که به طور کلی، در فلسفهٔ سیاسی از افلاطون و در الهیات و طبیعیات از ارسطو پیروی می‌کردند. از این‌رو، علم جدید ابن خلدون را نمی‌توان نتیجهٔ شورش بر ضد این سنت یا رد آن توصیف کرد، بلکه 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 فلسفی نمی‌شمردند» (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۸۶ تا ۲۸۷).

اما در مقامی دیگر، باز هم به صراحت، بیان می‌دارد:

«ابن خلدون، در تحقیق خود راجع به صور دولت از بحث دربارهٔ مدینهٔ فاضلهٔ فلاسفه صریحاً پرهیز می‌کند و حواس خود را روی صورتی مرکوز می‌کند که در تاریخ مدرن وجود داشته است. هدف علم عمران، چنین تهدیدی را ایجاب می‌نماید، زیرا هدف علم مزبور این است که به تاریخ در فهم رویدادهای «واقعی» تاریخی یاری کند. آنچه در این مورد اهمیت دارد، نه تکرار وجود یک نوع دولت به خصوص، بلکه این است که چنین دولتی [دستکم]، «یک بار» وجود داشته است» (مهدی، ۱۳۸۳: ۳۱۹).

تأکید ما بر این تضاد در رأی، که بی توضیح، واضح است، از آنرو است که منطق فلسفهٔ سیاسی یونانی، بالاخص در نزد افلاطون، به شکل خاصی از شهر یونانی یا به صورتی دیگر، مدینهٔ فاضله در اندیشهٔ فارابی، منتهی می‌شود که از اساس با منطق علم عمران در تضاد قرار می‌گیرد.

بحث افلاطون در اندیشهٔ سیاسی و بحث از شهر، در چارچوب توجه او به جایگاه وجود (هستی) در «نظام عالم»^{۱۱} مطرح می‌شود که مدینه، جزئی از آن محسوب می‌شود. با این حال، پیوند میان وجود و شهر، حاکی از این است که تأمل در وجود، جز از مجرای حضور در شهر میسر نمی‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۵۴). در نظام فلسفی افلاطونی، معرفت به وجود حقیقی که در جایی مستقل از عالم انسانی قرار دارد، تنها از دریچهٔ عقل واقع‌گرا و صرفاً به واسطهٔ فیلسوف حقیقی، ممکن است. لذا رسیدن به این نتیجه، دشوار نیست که شهر آرمانی یا قوانین آن، در پیوند با وجود برین و معرفت حقیقی بدان، قرار داشته باشند. این نکته بیانگر این است که شهر کامل و ایده‌آل، در جایی غیر و مستقل از عالم انسانی تعریف می‌شده است.

علم عمران ابن خلدون با فلسفهٔ سیاسی افلاطون، از دو جهت اشتراک دارد. اول اینکه هر دو به عنوان راهکاری جهت مقابله با بحرانی اجتماعی-تاریخی، طرح شده‌اند. افلاطون، بحران را دموکراسی آتنی می‌داند که در آن، سقراط مجبور به نوشیدن جام شوکران گردید. لذا اینکه حضور یک فیلسوف واقع‌گرا در رأس آن، ضروری است به آن جهت است که فیلسوف، تنها کسی است که از قوانین حقیقی عالم آگاه است یا توانایی آگاه شدن را دارد. این قوانین، در عالم نفس الامر مستقلی از تمامی عوالم تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی انسان قرار دارند که فیلسوف، با تعقل نسبت به آن‌ها آگاه می‌شود و می‌کوشد ادارهٔ امور شهر را بر اساس آن‌ها سامان بخشد. بدین جهت، طرح مدینهٔ فاضله، تابع برداشتی از جایگاه وجود و نگرستن به واقعیت است که می‌توان از



آن با عنوان ایدئالیسم افلاطونی یاد کرد. در این نظام فلسفی، واقعیت در جایی مستقل از ذهن و تمام عوالم انسانی و جامعه یا شهری قرار دارد که قرار است این قوانین در آن اجراء شود. لذا مدینه فاضله، از نمونه‌های آسمانی یا آنچه می‌توان عالم مجردات عقلی نامید، سرچشمه گرفته است. به بیان افلاطون:

«شاید نمونه آن در آسمان موجود باشد تا هر کس بخواهد، بتواند آن را مشاهده کند و در تدبیر نفس خود، از آن سرمشق بگیرد. اما اینکه چنین حکومتی، وجود خارجی داشته یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه، دارای اهمیت نیست. در هر حال او، تنها از اصول چنین حکومتی پیروی خواهد کرد و لاغیر» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۱۶۵).

ابن خلدون نیز به جهت توجه به بحران سیاسی-اجتماعی و بحران علوم زمانه، مسئله‌ای مشابه با افلاطون داشته است. اما وجه دوم اشتراک آن‌ها اعتقاد به روش واقع‌گرایی در تعیین ملاک صدق و کذب باورها است. ابن خلدون با اتخاذ روشی مشابه با فیلسوف یونانی معتقد است:

«راستی و صحت اخبار مربوط به وقایع تاریخی، ناچار باید مطابقت معتبر باشد، یعنی مطابقت با «واقع»؛ ... [زیرا] فایده خبر هم از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با «واقع»، استنباط می‌شود. ... هرگاه امر چنین باشد، آن وقت قانون بازشناختن حق از باطل درباره ممکن بود یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که به «اجتماع بشری یا عمران»، درنگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم؛ کیفیت ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود (ابن خلدون، ۱۳۸۲ الف: ۶۹ تا ۶۸).

نقل این عبارت، از یک سو نشان می‌دهد که ابن خلدون، به صورتی مشابه با افلاطون، می‌کوشد به مبنایی واقع‌گرایانه، برای وحدت گزارش‌های تاریخی متکثر دست یابد و به این جهت به لحاظ روش‌شناختی، از روش‌هایی تفسیری که در هرمنوتیک هایدگری و گادامری می‌توان سراغ گرفت، فاصله دارد؛ اما از سویی دیگر، باید توجه داشت که در نزد ابن خلدون، صحت و سقم اخبار تاریخی با ارجاع به مطابقت با «واقعیتی» تعیین می‌شوند که جایگاه آن، برخلاف نظام افلاطونی، در «اجتماع بشری یا عمران» قرار دارد و تعیین حدود آن، به معنای تعیین حدود ملاک و معیار صدق و کذب اخبار تاریخی است. از این جهت، ابن خلدون، هرچند به نوعی از عقلانیت، گرایش دارد که به لحاظ معرفت‌شناختی، پایبند به واقع‌گرایی معرفتی و نظریه مطابقت با واقع است،^{۱۲} اما واقعیت، برای ابن خلدون، نه در عالم مجردات عقلی، بلکه در ذات عمران و طبایع آن نهفته است. واقعیتی که بر اساس عمران تعریف می‌شود، نوعی واقعیت است که بشر، در تجربه تاریخی خویش تا کنون، آن را تجربه کرده است. در نظر مؤلف مقدمه،

۱۲ توضیح آنکه نظریات معرفت‌شناسی جدید نسبت به واقعیت و قضاوت در باب صدق و کذب گزاره‌های معرفتی، در سه دسته کلی قرار می‌گیرند: نظریه مطابقت با واقع؛ نظریه انجسام‌گروی و نظریه پراگماتیستی (عمل‌گرایانه) (شمس، ۱۳۸۲: ۱۱۸ تا ۱۳۲).



مهمترین نمونه‌های این واقعیت تجربی-تاریخی، یک نمونه از سیاست شرعی (یعنی خلافت اسلامی) و یک نمونه از سیاست عقلی (ایران باستان) است که هدفشان خیر همگان بود (مهدی، ۱۳۸۳: ۳۱۸) و آن‌ها نیز نه در آسمان یا عالم نفس‌الامری مستقل از تجربه انسان، بلکه در گذشته تاریخ بشری و لذا عوالم تجربی انسانی قرار داشته‌اند (نصار، ۱۳۶۶: ۹۷).

منطق فلسفه سیاسی یونانی و اسلامی، از بدو شکل‌گیری، مبتنی و متکی بر طرح مدینه فاضله و تن‌دادن به منطق واقع‌گرایانه و آرمانی آن است. اساساً فلسفه یونانی، آنگونه که در نزد افلاطون صورت‌بندی شده است در پاسخ به بحرانی سیاسی طرح می‌شود. به این جهت، از منظر تکوینی، فلسفه افلاطونی و عالم مثل وی، طرحی است که برای غلبه بر بحران و آشفتگی‌های سیاسی ریخته می‌شود؛ هرچند از لحاظ تحلیلی، این شهر و مدینه‌های غیر فاضله‌اند که باید از قوانین و اصولی تبعیت کنند که از مدینه فاضله‌ای سرچشمه می‌گیرد که در عالم مجردات عقلی قرار دارد. اگر ابن‌خلدون را نیز به صورتی مشابه، تلاش‌گری برای غلبه بر بحران سیاسی، اجتماعی و معرفتی زمانه خویش بدانیم (که مهدی چنین می‌داند) بایستی به منطق کار وی و مسیر تکوینی که طی می‌نماید، توجه تام داشته باشیم. با قبول این فرض و پذیرش این مقدمات و بر خلاف دیدگاه مهدی، تأسیس علم عمران، هر چند حاکی از تلاش «عقلی» ابن‌خلدون برای «پی‌جویی جنبه‌های باطنی تاریخ» (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۹۶) است، اما این باطن، عقلانیت یونانی و ارسطویی نیست، بلکه باید به‌عنوان کوششی برای یافتن عقلانیتی متفاوت از عقلانیت حاکم در فلسفه سیاسی گذشته (خواه یونانی و خواه اسلامی) قلمداد گردد (نصار، ۱۳۶۶: ۱۰۱). بنابر اشاراتی از مهدی که پیش از این آورده شد، از منطق علم عمران، مدینه فاضله یا شهر آرمانی بر نمی‌خیزد، اما روشن نیست مهدی به چه دلیل، با قبول این فرض، همچنان کوشیده است، منطق حاکم بر مقدمه و علم عمران را تابع فلسفه سیاسی یونانی، بالاخص فلسفه سیاسی افلاطون معرفی کند.

۶. علم عمران و مسئله دولت

در روایت مهدی از ابن‌خلدون، تبیین وجوه مختلف عمران با بهره‌گیری از زبان و تعابیر ارسطویی، صورت می‌گیرد. مهدی، به طبیعت عمران اشاره می‌کند و معتقد است «عمران، یک جوهر مستقل نیست، بلکه خاصیت یک جوهر دیگر است که همان انسان باشد. از این‌رو، خصیصه طبیعی عمران، باید ارتباط داشته باشد با آنچه طبیعی انسان است یعنی طبیعت انسانی و آنچه او را از جانداران دیگر متمایز می‌سازد» (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۲۵). افزون بر این، در ادامه بحث، «فرهنگ» را علت مادی، «دولت» را علت صوری و «عصبیت» را علت فاعلی عمران معرفی می‌کند. تضادها یا دستکم ابهاماتی که از قبول چهارچوب تحلیلی مهدی برمی‌خیزد، صرفاً محدود و منحصر به فرض تأثیر فلسفه سیاسی افلاطون یا فارابی و به‌طور کلی، فلسفه



سیاسی یونانی و اسلامی بر ابن خلدون نمی‌شود، بلکه متوجه به کار بستن منطق ارسطویی در تبیین عمران، بالاخص با تأکیدی که مهدی بر تأثیر فلسفه ارسطو بر ابن خلدون در باب «طبیعیات» دارد (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۸۶)، نیز می‌گردد. مسیر بحث مهدی و تشبیهاتی که میان دستگاه نظری ارسطویی و ابن خلدونی برقرار می‌سازد، صرفاً لفظی است و از جهت منطق بحث، تفاوت ماهوی دارند که مورد توجه قرار نگرفته‌اند. برخی شباهت‌ها بدین قرارند: به‌عنوان مثال، اشاره شد که ابن خلدون، «به‌روایت مهدی»، خصیصه طبیعی عمران را با طبیعت انسانی یکی می‌داند و آن را وجه تمایز انسان از دیگر جانوران قلمداد می‌نماید. ترکیبی که مهدی از رابطه دولت و عمران با تعابیر صورت و ماده بدست می‌دهد نیز با خوانش ارسطویی صورت گرفته است. در ارسطو، تمایز ماده و صورت، صرفاً حاصل انتزاعی عقلی است و در طبیعت و عالم عینی، میان ماده و صورت، تمایزی وجود ندارد؛ به‌همین دلیل، ماده نخستین نیز به‌صورت جدا و منفصل، یافت نمی‌شود (راس، ۱۳۷۷: ۱۲۲). در روایت مهدی از ابن خلدون و به‌بیانی دیگر، خوانش ابن خلدون در دستگاه فلسفی ارسطو، حاکی از این است که رابطه عمران (فرهنگ) و دولت، به طریقی مشابه با رابطه ماده و صورت در ارسطو تصویر شده است و لذا، مهدی معتقد است در نظر ابن خلدون، فرهنگ (عمران)، فارغ از وجود دولت، وجود ندارد. افزون بر این، مطابقت لفظی ابن خلدون با ارسطو، تا جایی پیش می‌رود که تغییر در عصیبت (علت فاعلی) منجر به شکل‌گیری و تغییر در نوع دولت (علت صوری) می‌گردد (راس، ۱۳۷۷: ۱۲۴؛ مهدی، ۱۳۸۳: ۲۹۴ و ۳۲۸).

اما از منظر تفاوت منطق حاکم بر دو تفکر، دایره این مشابهت‌ها، صرفاً معطوف به مشابهت‌های زبانی باقی می‌ماند و طریق متفاوت ابن خلدون و ارسطو در «منطق» بحث و به‌عبارتی، در مبانی اندیشه، همچنان حائز اهمیت است (نصار، ۱۳۶۶: ۱۶۶ تا ۱۶۷). توضیح آنکه هرچند ابن خلدون به‌روایت مهدی، با الفاظ ارسطویی و رایج در فلسفه اسلامی، انسان را مدنی‌الطبع می‌داند، اما مراد از این اصطلاح، نزد فیلسوف یونانی و مؤسس علم عمران به دو صورت متفاوت است. پیشتر اشاره شد که در اندیشه یونانی، انسان، فقط و فقط در شهر یا مدینه، انسان قلمداد می‌گردد و از این جهت، معنای مدنی‌الطبع بودن در نزد ارسطو، اشاره به این دارد که انسان، «برحسب طبیعت، موجودی شهری است» و طبیعی بودن را به‌معنای وضعیتی می‌داند که در آن، هر چیزی به کمال خویش می‌رسد (ارسطو، ۱۳۳۷: ۶). از این منظر، چنانکه «هانا آرنت» به ظرافت اشاره دارد، فصل «ناطق» در تعریف نوع انسان (حیوان ناطق)، نه اشاره به تلاش ارسطو برای تعریف انسان‌بماهو انسان و نه اشاره به قوه عقلانی یا اندیشه به‌صورت عام دارد، بلکه حاکی از صفت «گفت‌وگو» (نطق) و واجد بودن شرایط سخن‌گفتن در شهر یونانی،^{۱۳} بالاخص در ارتباط با امر سیاسی است (آرنت، ۱۳۹۰: ۷۰ تا ۷۰). قوام شهر یونانی، اساساً



بر سخن، به منظور مشارکت در سامان سیاسی شهر، آن هم شهر یونانی و نه هر اجتماع دیگری بوده است و از این رو، شهروند، پیوندی ناگسستنی با شهر یونانی و با طبیعت انسانی دارد. اما ابن خلدون، حتی با خوانش ارسطویی مهدی، منشاء شکل گیری اجتماع انسانی را برآوردن نیازها و احتیاجات ضروری و اولیه می‌داند. ابن خلدون به روایت مهدی، معتقد است:

«در کتب «حکیمان» شنیده‌ای که می‌گویند آدمی مدنی بالطبع است ... این کلمه دلالت بر «مدینه» دارد و کنایه از اجتماع بشری است. معنایش این است که زندگی بشر به طور انفرادی محال است مگر به اتفاق همنوعانش، زیرا طوری آفریده شده که نمی‌تواند، به تنهایی، وجود و زندگی خود را به کمال برساند» (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۲۸).^{۱۴}

هرچند ممکن است تأکید ابن خلدون بر «محال بودن زندگی انفرادی» با تأکید مشابه یونانیان بر این مسئله، زمینه فهم یکسان‌انگاشتن نادرست منطق متفاوت این دو را ایجاد کند، اما تأمل در انسان‌شناسی متمایز فیلسوف یونانی و مورخ اسلامی، پرتوی جدید بر تمایزات منطق تحلیلی این دو می‌افکند:

«اجتماع برای انسان، اجتناب‌ناپذیر و ضروری است و گرنه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان به وسیله انسان و جانشین کردن وی (استخلافه) کمال نمی‌پذیرد. این است معنی عمران که ما آن را موضوع این دانش قرار دادیم» (مهدی، ۱۳۸۳: ۷۹؛ نک: ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۷۵۳ تا ۷۵۴).

انسانی که ابن خلدون، عمران را برای بقاء و حیاتش ضروری می‌داند، انسانی نیست که بیرون از عمران، انسان محسوب نشود. اساساً منشاء شکل‌گیری عمران، بر اساس نیازهای ضروری و اغلب معیشتی انسان توجیه می‌شود و افزون بر آن، برخلاف دیدگاه ارسطویی، این انسان، بیرون از مدینه، دد یا فرشته نیست (ارسطو، ۱۳۳۷: ۷)، بلکه بر اساس نگاه کاملاً دینی او، آفریده خداوند محسوب می‌شود که تکامل وی، در راستای انجام مأموریت خلیفه‌الله بودنش، در عمران تکمیل می‌گردد. لذا برخلاف ارسطو، که منطق حاکم بر شهر را گفت‌وگوی آزاد شهروندان می‌دانست، منطق اجتماعاتی که ابن خلدون مدنظر دارد، مشارکت در رفع نیازهای بشری، با تأکید بر نیازهای اجتماعی-اقتصادی (معیشتی) و تکامل در راستای تکلیف الهی خلیفه‌الله بودن است.

مهدی در روایت خود، تمایز انسانی که در عمران می‌زیید و دیگر جانوران را در عقل/اندیشه (قوة ناطقه) (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۲۵)، بیان می‌دارد و می‌کوشد برای مطابقت با دیدگاه ابن خلدون در این قطعات و قطععات مشابه، عقل معاش را نیز در همین زمره تعریف کند (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۲۹ تا ۲۳۰). با این حال، در ادامه، به ضرورت طرح بحث

^{۱۴} این عبارت در مقدمه، به این شکل آمده است. اگر از تفاوت‌های حاصل از ترجمه صرف نظر کنیم، مضمون کلی یکی است: «اجتماع نوع انسان، ضروری است و «حکیمان» این معنی را بدین‌سان تعبیر می‌کنند که انسان، دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماع تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان، آن مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است» (ابن خلدون، ۱۳۸۲: الف: ۷۷).



از عصبیت و جایگاه والایی که ابن خلدون به آن به عنوان علت فاعلی عمران بخشیده است، به قوای دیگر انسان، بالاخص قوای نباتی، غازیه و نامیه، شهیه و از همه مهتر، قوه همنشینی اشاره می کند که در شکل گیری عمران، نقشی حائز توجه دارند. مهدی می کوشد با نزدیک دانستن «میل همنشینی» به «صحبت با آدم های دیگر»، روایت ارسطویی اش از ابن خلدون را تکمیل کند. از سوی دیگر، عصبیت را ناشی از تکمیل و تجمیع این قوای بشری می داند و شکل گیری دولت به عنوان علت صوری عمران را ناشی از عصبیت (علت فاعلی) معرفی می کند (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۳۲). به نظر می رسد مهدی سعی دارد میل به صحبت را جانشین و مترادف با سخن در شهر یونانی قرار داده و تفسیر کند. اما برخلاف دیدگاه او، اجتماع ابن خلدون، بیشتر متکی بر منطق مناسبات اقتصادی-اجتماعی می گردد و بیش از آنکه بر امر سیاسی آزاد و برابر، به عنوان شرط لازم شهر (مدینه) اصرار بورزد، مأمّن و محلی است که در آن، انسان مخلوق الهی، به رتق و فتق امور خویش در پرتو همکاری با دیگران مشغول می گردد. روایت مهدی نیز حاکی از این مسئله است:

«شهر برای اقناع میل بشر به تجمل و تهذیب و فراغت پدید می آید. این امیال ناگزیر هنگامی به انسان دست می دهد که نیازمندی های بدوی او برآورده می شوند. از این رو شهر هنگامی به وجود می آید که انسان ها قدرت تاسیس آن را به دست می آورند. این قدرت، عصبیتی است که دولت را به وجود آورده است. چون شهر و نهادهای شهری برای بقای محض، ضروری نیستند آدمیان بر اثر فشار غریزه طبیعی بقاء، به ساختن آن وادار نمی شوند. تاسیس اولیه یک شهر مستلزم تشکیل دادن گروه انبوهی از آدمیان است که با پاداش یا به زور وادار به کار شوند و ضمن کار نیز از آن ها حمایت شود» (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۶۶).

از این رو به زعم نگارنده، همچنان غفلت مهدی از تمایز منطق بحث میان شهر یونانی و عمران، حل ناشده باقی می ماند. اولاً از این جهت که انسان ارسطویی، تنها و تنها در شهر است که انسان قلمداد می شود، در حالی که انسان ابن خلدونی، به ماهو انسان، فارغ از عمران، انسان است و ثانیاً قوام شهر و شهروند آزاد و برابر یونانی به روایت ارسطو، به گفت و گویی برابر بر اساس عقل و فراغت از معیشت، یا آنچه آرنت، «رحمت»^{۱۵} می داند (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۹ تا ۴۰)؛ متکی است؛ حال آنکه مبنای شکل گیری عمران یا شهر در روایت ابن خلدون، در تحلیل نهایی، تأمین نیازهای ضروری بشر، در سایه همکاری و عصبیت و قوای غیرعقلی او و گرایش به تجمل و فزون خواهی است. اکنون روشن است که تلاش مهدی برای سازگاری میان علم عمران ابن خلدون و بخشی از حکمت عملی که ناظر به «سیاست» و «خطابه» (به عنوان دو علم ملازم



یکدیگر در فلسفه سیاسی، بالاخص فلسفه یونانی)، ناکام است. در حقیقت، مهدی در تفسیر یونانی از ابن‌خلدون، کوشیده است تا نشان دهد که مؤلف مقدمه، به جهت قرار گرفتن در جامعه مبتنی بر شریعت، با جایگزینی عمران با مدینه (شهر)، «تعمداً» و «آگاهانه»، علم عمران را جایگزین سیاست (و خطابه)، به عنوان بخشی از حکمت عملی نماید (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۰۸ تا ۱۰۹). وی در این راستا، ابتدا به سازگاری این دو علم در پرتو سازگاری سه اصل سابق‌الذکر پرداخت و از سوی دیگر، علم عمران را جایگزین سیاست و خطابه می‌داند. در این مقاله، کوشش شد تا هر دو وجه از استدلال مهدی، مورد نقد قرار گیرد. فارغ از نقدهایی که بر سازگاری سه اصل و پیوند آن با نظریه کلامی مطرح شد، در بند ششم، نشان دادیم ماهیت مدینه (شهر) از آن جهت از عمران متمایز است که اولی، متکی بر گفت‌وگو و خطابه و فراغت از معیشت است و دومی، مبتنی بر تأمین نیازهای مادی و میل به تجمل‌خواهی و فزون‌طلبی.


نتیجه‌گیری

به‌زعم نگارنده و با استناد به برخی شواهدی که در اینجا ذکر شد، ابن‌خلدون، دستکم آنگونه که مقدمه به ما نشان می‌دهد، خلاف ادعا و روایت مهدی در «فلسفه تاریخ ابن‌خلدون»، نه به منطق فلسفه سیاسی افلاطونی یا ایده اصلی فلسفه سیاسی اسلامی، پایبند است و نه در راه و مسیر فلسفه ارسطو در باب طبیعیات، رهروی ثابت‌قدم می‌ماند. این مسئله از آن جهت طبیعی به نظر می‌رسد که ابن‌خلدون، خود به تکرار و اصرار بر نوآوری‌اش در تأسیس علم عمران تأکید می‌کند. علم جدید عمران، بی‌شک بهره‌زیادی از عنصر عقلانیت برده است و گرایش مهدی به روایت ارسطویی یا افلاطونی از ابن‌خلدون، به نظر می‌رسد برخاسته از همین توجه به عقلانیت بوده است. با این حال، مترادف دانستن عقلانیت و فلسفه، بالاخص فلسفه ابن‌رشدی، ارسطویی و افلاطونی و گاه منحصر کردن آن به این، ابهام‌های فراوانی بر تحلیل مهدی افکنده است. اولین راه‌حل وی برای رفع این ابهام‌ها، توسل به تحلیل رابطه میان فلسفه و شریعت و اتصال آن به جایگاه فیلسوف و اجتماع دینی بود که به تحلیل سبک خاص ابن‌خلدون در مقدمه کشیده شد. نقد سبک خاص ابن‌خلدون که به باور برخی، نزدیک به ایده پنهان‌انگاری «لئو اشترواس» بوده است، در مجالی دیگر انجام شده بود. در این مقاله، کوشش شد تا برخی از ابهام‌های ناشی از به‌کارگیری این منطق تحلیلی، روشن گردد. پی‌گیری این بحث در پژوهش‌های بعدی، می‌تواند معطوف به مسائلی نظیر «تفاوت در برداشت از ذوات روحانی در مباحث کلامی و فلسفی»، «عوامل موثر در زوال شهر (عمران)»، «تمایز میان سیاست عقلی (شرعی) و سیاست یونانی» و نظایر آن‌ها شود. در این دست پژوهش‌ها توجه به دو نکته راهگشا است:

۱. باید توجه داشت که مهدی اگر چه خود به این اشاره دارد که «سهمی که ابن‌خلدون، می‌خواست ادا کند، این بود که اصول فلسفه یونانی را در مبحث نوینی به کار

ببرد» و به این جهت، اشاره به نوآیین بودن علم عمران می‌کند، اما «استفاده فراوان ابن خلدون در تدوین علم عمران از این اصول» را نه به دلیل بهره‌گیری و اجبار زمانه و استفاده از زبان رایج قوم و روزگار وی، بلکه به جهت بی‌نیاز بودن از تکرار برهان‌ها و بحث‌های دقیق نظری درباره اصول آن نظام‌های فلسفی و اجتناب از اطناب و تکرار می‌پندارد (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۸۷).

۲. پیش‌تر اشاره‌ای شد که می‌توان منطق علم عمران را متأثر از نوعی عقلانیت دانست که علوم وضعی (شرعی)، از آن متأثرند و مهدی نیز در روایت خود به آن اشاره می‌کند. اگر اشاره مهدی به این نکته که علم عمران، «ابزار تاریخ» (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۰۱) و به بیان ما، نوعی «علم اصول تاریخ» است را نکته‌ای حائز اهمیت بدانیم و آن را در قیاسی که میان علم عمران و اصول فقه بر سر «موضوع» و «نقطه عزیمت» برقرار می‌سازد (مهدی، ۱۳۸۳: ۲۰۲) پی‌گیری نماییم، می‌توان گرایش‌های نظری و عملی ابن خلدون به علوم وضعی (شرعی) را به‌عنوان چارچوب تحلیلی جایگزین اختیار کرد و راهی جدید و حقیقی‌تر به مقدمه گشود.



شعبه‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتابنامه

- آرنت، هانا، ۱۳۹۰، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۷۶، جامعه‌شناسی ابن خلدون، تهران: تبیان.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۷، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران: طرح نو.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۲ الف، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۲ ب، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ارسطو، ۱۳۳۷، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل.
- افلاطون، ۱۳۸۰، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران: خوارزمی.
- المعصومی، محمدصغیرحسن، ۱۳۶۵، «فارابی»، ترجمه محمدعلی کاردان، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الاهوانی، احمدفؤاد، ۱۳۶۲، «ابن رشد»، ترجمه غلامرضا اعوانی، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بعلی، فؤاد، ۱۳۸۲، جامعه، دولت و شهرنشینی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۵۵، «ابن خلدون و فلسفه تاریخ او؛ جهان‌بینی ابن خلدون» (نقد کتاب) راهنمای کتاب: مجله ماهانه زبان و ادبیات و تحقیقات ایران‌شناسی و انتقاد کتاب، ش ۱۶۶ و ۱۶۷ و ۱۶۸؛ تیر و مرداد و شهریور ۱۳۵۵، ص ۳۷۲ تا ۳۸۰.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- راس، دیوید، ۱۳۷۷، ارسطو، ترجمه مهدی قوان صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
- الرحمن، فضل، ۱۳۶۲، «ابن سینا»، ترجمه علی شریعتمداری، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- روزنتال، اروین، ۱۳۸۸، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
- شمس، منصور، ۱۳۸۲، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: طرح نو.
- شیخ، سعید، ۱۳۶۵، «غزالی: مابعدالطبیعه»، ترجمه محسن جهانگیری، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، ج ۲،



تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۷۳، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.

طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۹۰، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: نشر ثالث.

عبدالحی، ا.ک.م، ۱۳۶۲، «مذهب اشعری»، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فارابی، ابونصر، ۱۳۶۱، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات طهوری.

فخری، ماجد، ۱۳۷۲، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فیرحی، داوود، ۱۳۸۸، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، ج ۸، تهران: نشر نی.

مدکور، ابراهیم، ۱۳۶۲، «فارابی»، ترجمه علی محمد کاردان، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مهدی، محسن، ۱۳۶۵ الف، «ابن خلدون»، ترجمه حسین معصومی همدانی، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

مهدی، محسن، ۱۳۶۵ ب، «ابن خلدون»، ترجمه حسن انوشه، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی؛

مهدی، محسن، ۱۳۸۳، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، ج ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نصار، ناصیف، ۱۳۶۶، اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.