

مقدمه‌ای بر دیدگاه ابن خلدون در باب انحطاط تمدن اسلامی^۱

یوسف جعفرزاده

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز

Jafarzadeh-Y@yahoo.com

چکیده

برخلاف تمام نظرگاه‌های^۲ وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه که ذات و صفات خداوند را متعالی از این عالم می‌دانند و در نتیجه معرفت خود را متوجه ماوراء می‌کنند، ابن‌خلدون فیلسوف و حکیم مسلمان تونس در قرن هشتم هجری قمری، تفسیری از دین اسلام ارائه می‌دهد که بر اساس آن به رغم تعالی ذات خداوند، صفات او در مفهوم «عمران» در جامعه و تاریخ صیوروت می‌یابد و از این رو نزد او «علم» و «قدرت» به عنوان نماد و اسطوره حقیقت در سطح جامعه تلقی می‌گردد. بر همین اساس او نظرگاه جدیدی تحت عنوان «علم عمران» بنا می‌کند که به اعتبار حضور و خلق دایم خداوند در جامعه و تاریخ، از طریق علتها و معلولها، مبتنی بر «ذات پسینی»^۳ است و میدان فعالیت عقل در آن نه ماده صرف و نه ماورای مطلق و انتزاعی، بلکه سیالیت و اعتدال بین ماده و ماوراء در تاریخ می‌باشد. از نظر ابن‌خلدون به دلیل خروج عقلانیت و فلسفه اسلامی از حوزه تاریخ و توجه صرف آن به «ذوات روحانی ادراک‌ناپذیر» در ماوراء، تمدن اسلامی از سیالیت و اعتدال خارج شده و دچار جمود و انحطاط شده است. از این رو، برای پیشرفت مجدد مادی و معنوی مسلمانان، توجه معرفتی آنها به جامعه و تاریخ، در عین حفظ شکاف متعادل بین جامعه حقیقت بخش (در مفهوم فعلیت و کمال بخشی) با عصبیت هویت بخش قبیله‌ای، ضروری است. از دیدگاه ابن‌خلدون در دولت‌های اسلامی، دین عامل اصلی ایجاد این شکاف و ساختار اجتماعی معتدل است. با وجود این، در سیر فکری او عاملیت اراده شخصی حاکم در اجرای نقش دین در سطح جامعه جای خود را به «قانون» مبتنی بر شرع و عقل داد.

کلیدواژه‌ها: ابن‌خلدون، تمدن اسلامی، انحطاط، علم عمران، جامعه، تاریخ، دین و قانون.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۵/۴/۱۸، تاریخ تصویب: ۱۳۸۵/۸/۳۰.

2. Paradigm

3. Post-essentialism

موقعیت فرهنگ و تمدن اسلامی در دوران ابن خلدون

دورانی که ابن خلدون در آن می‌زیست (۷۳۲-۸۰۸ ق)، دورانی بود که فرهنگ و تمدن اسلامی بویژه در غرب جهان اسلام (مغرب و اندلس) به ضعف و انحطاط گراییده بود و دولتهای اسلامی کارآیی لازم برای پیشرفت و تأمین سعادت جامعه اسلامی را نداشتند، چنانکه دولتهای غرب جهان اسلام کوچک و ضعیف شده بودند و عمران و آبادانی و بالطبع علم و دانش در آنجا از رونق و خلاقیت قبلی افتاده بود.^۱ در شرق جهان اسلام هنوز عمران و اجتماع تا اندازه‌ای رونق داشت و به رغم ویرانی شهرهای معدن دانش چون بغداد و بصره، علم و دانش به مناطق و شهرهایی چون عراق عجم، خراسان، ماوراءالنهر و قاهره انتقال یافته بود.^۲ مصر در این دوران به تعبیر ابن خلدون «به عنایت ربانی در عین قوت ایمانی و اخلاق بدوی، هنوز آلوده به کثافات لذات و چرک شهریگری» نشده بود^۳ و «بستان جهان، سواد اعظم دنیا و جایگاه اسلام» بود.^۴ ابن خلدون به عنوان ذهن خودآگاه عربی-اسلامی^۵، در صدد فهم علل این ضعف و انحطاط برآمد. او در نامه‌ای به دوستش ابن خطیب می‌نویسد: «چرا این شهرهای ویران، چرا این زمین‌های داغ زده، چرا این عمارات ویران شده، چرا این جاده‌های خراب؟ چرا این بی‌ثباتی، چرا این دریای هرج و مرج؟ زمانی ما خورشید افتخار بودیم، چه شد که آن افتخارها از دست رفت؟ دریغ و افسوس ...»^۶.

البته رویکرد ابن خلدون به فهم علل انحطاط تمدن اسلامی، در وهله اول به خاطر فهم علل شکست‌ها و ناکامی‌های شخصی خود در عرصه سیاست و اجتماع بوده است؛ زیرا او با خصایل و فضایی که داشت، قاعدتاً می‌بایست در زندگی موفق شده باشد، اما تجربه به وی ثابت می‌کند که ناکامی‌های او نتیجه بداقبالی نیست، بلکه جلوه‌ای از بحران عمومی مغرب اسلامی به شمار می‌رود.^۷

ابن خلدون برای کاوش در علل انحطاط، در صدد تألیف تاریخ عمومی جهان با تکیه بر

۱. ابن خلدون، مقدمه، ۳۴۲، ۳۴۶.

۲. همو، ۳۴۳، ۳۹۴.

۳. همو؛ العبر (تاریخ ابن خلدون)، ۶۴۸/۴.

۴. همو، ۵۶۴/۶.

۵. نصار، ۲۱۹.

۶. لاکوست، ۶۹.

۷. همانجا.

وقایع جهان اسلام، بویژه وقایع مغرب و زناته، برآمد و در خلال تحقیق و تألیف خود به مجموعه‌ای از اصول کلی و باطنی در تاریخ دست یافت که علل و موجبات آغاز تشکیل دولتها و کیفیات و احوال و عوارض ذاتی عمران را تبیین می‌کرد. او پس از تألیف تاریخ عمومی جهان یعنی *العبر*، در مقدمه مشهور خود در ضمن نظریه‌پردازی و بیان اصول فکری‌اش، در بیش از دوازده مورد به نقد گزارشهای نادرست مورخان بر مبنای اصول باطنی حاکم بر حوادث ظاهری تاریخ می‌پردازد^۱ و بدین ترتیب روش درست فهم تاریخ و جامعه را در سراسر مقدمه شرح می‌دهد؛ اما در عین حال -با توجه به دلایلی که بعداً عنوان خواهد شد- به وضع موجود عالم اسلامی تمکین می‌کند و راه حل اصلاحی ارائه نمی‌کند.^۲

نقد نظرگاه وجودشناسانه و معرفت شناسانه موجود و طرح نظرگاه جدید

از دیدگاه ابن خلدون، اعتدال و عدالت زیربنای اصلی شکل‌گیری و شکوفایی تمدن و عمران است، چنانکه از نظر او اقلیم چهارم بدلیل اعتدال جغرافیایی، محیطی و انسانی بستر ظهور تمدنهای بزرگ در تاریخ شده است.^۳ از این رو او در علت‌یابی انحطاط تمدن اسلامی، ابتدا به این اصل کلی رسید که تمدن اسلامی از اعتدال خارج شده است و به همین دلیل از حیث عمران و اجتماع دچار انحطاط و رکود شده است. او سپس در توضیح این دیدگاه، بسترهای ظهور اعتدال و عوامل حفظ و تقویت کننده آن از یک طرف و عوامل تهدید و از بین برنده آن را در عمران از طرف دیگر بررسی کرده است. از دیدگاه ابن خلدون یکی از ابعاد مهم اعتدال عمران ساز، اعتدال در حوزه علوم و صنایع می‌باشد. از نظر او علوم و صنایع در صورتی که در حالت اعتدال قرار گیرند، از نشانه‌ها و عوامل پیشرفت و شکوفایی عمران هستند. در حالی که در دوران ابن خلدون، علوم اعم از علوم شرعی و عقلی از اعتدال خود خارج، و از حیث روش، موضوع و غایت درهم آمیخته شده بودند.^۴ از این رو، ابن خلدون درصدد نقد و رد نظرگاه معرفتی و علمی موجود برآمد و نظرگاه جدیدی برای ایجاد اعتدال فکری و در نتیجه شکوفایی مجدد تمدن اسلامی مطرح کرد. حال به توضیح برخی از نقدهای روش شناسانه ابن خلدون در برخی از حوزه‌های علمی می‌پردازیم.

۱. نک: ابن خلدون، مقدمه، ۴-۱۹.

۲. بارنزویکر، ۳۱۸.

۳. نک: ابن خلدون، مقدمه، ۳۵-۷۲.

۴. مهدی، ۱۳۵.

الف - صناعت نجوم، رَمَل^۱، زایچه^۲ و کیمیا

از دیدگاه ابن خلدون این پندار که برای درک امور غیبی بدون غیبت شخص از عالم حس نیز معلومات و وسایلی نظیر ستاره‌شناسی (احکام نجوم) یا خط رمل وجود دارد، باطل است.^۳ از نظر او ضمائر از امور نفسانی است و مربوط به عالم عناصر نیست و به همین دلیل ستارگان و اوضاع فلکی بر آن دلالت و تأثیری ندارند.^۴ از طرف دیگر، پیامبران به جز خبرهای غیبی ملهم از جانب خدا، هیچگاه بواسطه این صناعت‌ها مدعی خیردادن از غیب نشده‌اند و جز قدرت خدا را در ایجاد حوادث مؤثر نمی‌دانستند.^۵ لذا از دیدگاه ابن خلدون این صناعت‌ها به هیچ منطقی اعم از شرعی و عقلی متکی نیستند و ساخته هوی و هوس‌های افراد بیکاره در شهرها می‌باشند که آنها را وسیله معاش خود قرار داده‌اند.^۶ برای مثال کسانی که عاجز از کسب معاش بودند، آزمندی آنها را به ممارست در صناعت کیمیا برانگیخته است، درحالی‌که آن امری محال است و اظهار نظر فیلسوفان در این باب اصلاً ربطی به فلسفه ندارد، بلکه به زندگی خود آنها مربوط می‌شود، چنانکه فارابی چون فیلسوف فقیر و بی‌نوایی بود، قایل به امکان کیمیگری شد تا راهی برای توانگر شدن خود بیابد، ولی ابن سینا چون وزیری توانگر بود، منکر امکان کیمیگری شد.^۷

از نظر ابن خلدون به طور کلی این گونه دانش‌ها یعنی نجوم، کیمیا و فلسفه در عمران زیاد پدید می‌آیند و در شهرهای بزرگ توسعه می‌یابند و زیان عظیمی به دین می‌رسانند.^۸ از نظر او احکام رمل و نجوم برخی از اوقات برحسب اتفاق درست درمی‌آید و مایه فساد عقاید عوام می‌شود، در صورتی‌که در این گونه مواقع صحت آنها تصادفی است و بر هیچ مبنایی استوار نیست.^۹

۱. آن فنی است که به وسیله آن به شناخت کاینات و غیب می‌پردازند و از طالع و آینده افراد خبر می‌دهند (نک: ابن خلدون، مقدمه، ۸۹-۹۰).

۲. آن لوحه مربع و مدوری است که برای نشان دادن مواضع ستارگان در فلکه ساخته می‌شود تا برای به دست آوردن حکم طالع اموری چون ولادت مورد استفاده قرار گیرد (نک: همو، ۹۲-۹۴).

۳. همو، ۸۹.

۴. همو، ۹۰.

۵. همو، ۴۴۵.

۶. همو، ۹۰.

۷. همو، ۴۴۹.

۸. همو، ۴۴۱.

۹. همو، ۴۴۷.

در مجموع ابن خلدون این گونه صنعت‌ها را به عنوان شر در عمران، به اندازه خیر در آن، طبیعی می‌داند و بر این باور است که نمی‌توان آنها را ریشه کن کرد؛ اما ما مکلفیم که در موجبات حصول آنها دقت کنیم و در راه اکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شر و زیان را از خود برانیم و از طرف دیگر دولتها باید این گونه صنعت‌های مضر را بر اهل عمران و شهرنشینان ممنوع کنند.^۱

ب- رؤیا به عنوان راهی برای درک عوالم روحانی

از دیدگاه ابن خلدون ما انسان‌ها به یاری رؤیا می‌توانیم به سوی جهان برین روحانی و ذوات آن رهبری شویم و در آن هنگام اموری که با واقعیت‌های درست مطابقت دارند و در حالت بیداری از آنها غافل هستیم، بر ما القا می‌شود و آن وقت آگاه می‌شویم که آن القات مطابق با حقیقت و از جهان حق و راستی است. از نظر او ما برای اثبات جهان روحانی، برهانی آشکارتر از رؤیا نداریم، چه آن را به طور کلی و اجمالی می‌دانیم؛ ولی فهم آن به تفصیل برای ما میسر نیست و آنچه حکمای الهی درباره تفصیل ذوات آن جهان تحت عنوان «عقول» می‌گویند، هیچ یک از دلایل و معلومات آنها عینی نیست؛ زیرا آنها بر برهان تکیه می‌کنند و برای اثبات آن راهی به برهان نیست و از این رو برای ما هیچ دلیلی در تفصیل این جهان‌های روحانی باقی نمی‌ماند، بجز آنچه در کتب شرع آمده است و «ایمان» آنها را برای ما واضح و مستحکم می‌سازد.^۲

ج) تصوف

ابن خلدون در مورد صوفیه هم به مجاهدات، ادواق و مواجید قایل است و هم کرامات؛ اما درباره کشف و اعطای حقایق مربوط به عالم علوی و ترتیب صدور کاینات، آنها را از متشابهات دانسته و مُتَعَرِّضْ آن‌ها نمی‌شود. او در مورد شَطْحِیَّات می‌گوید: «انصاف در حق این گروه این است که ایشان اهل غیبت از عالم حس‌اند و وارداتی بر ایشان تسلط می‌یابد و گفتارهای بلاراده‌ای بر زبانشان جاری می‌شود».^۳

ابن خلدون در بین صوفیان، طریقه صوفیه پیشین را که تمام همتشان متوجه پیروی و

۱. همانجا.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ۳۷۲.

۳. همو، ۳۸۸.

اقتدا از شریعت بود و از شطوحیات می‌گریختند، شایسته پیری دانسته است.^۱ او حتی خودش عابد و یکی از مرشدان طریقت عرفانی بوده است.^۲

د) فلسفه

از جمله حوزه‌های علمی که ابن خلدون فکر می‌کرد که به هم خوردن چارچوب آن، سبب آشفتگی و انسداد در حوزه‌های دیگر علمی شده بود، فلسفه به طور خاص و عقلانیت به طور عام بود. ابن خلدون تاریخ فلسفه اسلامی را که تا زمان او موجود بود، تاریخ خلط و اشتباه و انحراف از فلسفه متقدمان خواند و به رأی مخالفان فلسفه که آن را تقلید از یونانیان و وصله ناجور دیانت می‌دانستند، صحنه گذاشت.^۳ او به صراحت فلسفه نوافلاطونی و گرایشهای آن نزد فارابی و ابن سینا را رد و اظهار کرد که خداوند ایشان را گمراه کرده است.^۴ تنها فلسفه‌ای که در زمان ابن خلدون وجود داشت معجونی از کلام، تصوف و فلسفه بود. ابن خلدون برای رهانیدن فلسفه از این وصلت نامیمون و بازگرداندن آن به مسیر اصلی خود و راه راست متقدمان یعنی عقاید حقیقی ارسطو، می‌بایست نخست این فلسفه را رسوا و رد کند و نشان دهد که چنین فلسفه‌ای نظراً بیپهوده و عملاً خطرناک است.^۵

ابن خلدون در مقدمه بابی در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می‌کنند می‌گشاید و می‌گوید: «راهی که آنان برگزیده و رأیی که بدان معتقد شده‌اند از همه وجوه باطل است، چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول نسبت داده، و در ترقی به مقام واجب به همان اکتفا کرده‌اند، چه دایره وجود از این پهناورتر است»^۶ و در ادامه با استناد به آیه «... وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۷ می‌گوید: گویی آنان در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه ماورای آن است به مثابه طبیعیان هستند که فقط به اثبات اجسام اکتفا کرده و از اثبات نفس و عقل

۱. همو، ۳۸۹.

۲. لاکوست، ۱۲.

۳. مددپور، ۷۰۹.

۴. ابن خلدون، مقدمه، ۴۴۲ و نیز نک: ولفسن، ۴۷.

۵. مهدی، ۱۴۰.

۶. ابن خلدون، مقدمه، ۴۴۲.

۷. نحل، ۸.

دوری جست‌اند و معتقدند که در [دایره وجود] ورای جسم چیزی نیست^۱. اما در ابطال براهین آنها می‌گوید: «براهین ایشان درباره موجودات ماورای حس، یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی یا مابعدالطبیعه می‌نامند، به جهت اینکه ذوات آن موجودات به کلی مجهولند و دسترسی به آنان امکان ناپذیر است و نمی‌توان برای آنها برهان آورد، باطل است؛ زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی امکان دارد که بتوانیم آنها را درک کنیم، در صورتیکه ما ذوات روحانی را درک نمی‌کنیم و بین ما و آنها پرده حس کشیده شده است، و ما فقط ادراکاتی درباره نفس انسانی و احوال مدارک آن و بویژه در عالم رویا که به صورت وجدانی در برابر خود می‌یابیم، حاصل می‌کنیم»^۲.

ابن خلدون خیلی از مسایل فلسفه را مخالف ظواهر شریعت می‌داند و در مجموع با استناد به گفته افلاطون، آن را علم ظنی و غیریقینی می‌داند؛ اما در عین حال بر این باور است که آن فقط دارای یک ثمره است و آن تشحیذ ذهن در ترتیب دلیل‌ها و حجت‌ها برای بدست آوردن ملکه نیکو و درست در براهین است. او گرچه قیاسهای منطقی را برای مقاصد فلاسفه وافی نمی‌داند؛ ولی در عین حال بر این باور است که آنها از صحیح‌ترین قوانین اندیشه و مسایل نظری به شمار می‌روند. از دیدگاه ابن خلدون حصول ادراک به ذوات موجودات روحانی فقط از طریق کشف حجاب میسر است و تعقل نظری نمی‌تواند به چنین مرتبه‌ای دست یابد و از این رو توصیه می‌کند که جوینده حکمت باید بکوشد تا از پرتگاه‌های فلسفه احتراز جوید و نخست به طور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود و بعد به حکمت گراید^۳.

ابن خلدون در ادامه، در ترسیم میدان و میزان معرفت عقل می‌گوید: «دستورات شارع از دایره خرد وسیع‌تر است و چنین طریقه‌ای مایه نکوهش خرد و اداراکات آن نیست، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است و دروغ بدانها راه نمی‌یابد؛ اما نباید طمع بیندی که امور توحید، جهان آخرت، حقیقت نبوت، حقایق صفات خدایی و هر آنچه را در مرحله‌ای فراتر از خرد است بدان بسنجی که این امر از محالات است، و مثال آن مردی است که دید با ترازویی زر را وزن می‌کنند و آن وقت طمع بست که با همان ترازو کوهها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمی‌دهد که ترازوی مزبور در سنجش خود نادرست است، بلکه معلوم می‌دارد

۱. ابن خلدون، همانجا.

۲. ابن خلدون، مقدمه ۴۴۳ و نیرنک: حسینی طباطبایی، ۱۸۶-۱۷۳.

۳. نک: مقدمه، ۴۴۵.

که خرد را حد معینی است که از آن در نمی‌گذرد و ممکن نیست خرد به مرحله‌ای برسد که بر خدا و صفات محیط شود. خرد ذره‌ای از ذرات وجودی است که به خواست خدا پدید آمده است و از اینجا می‌توان به اندیشه غلط کسانی که در این گونه قضایا خرد را بر سمع مقدم می‌دارند پی برد و کوتاه نظری و تباهی رأی آنان را دریافت^۱.

از این رو از دیدگاه ابن خلدون خرد ناتوان از درک مجموع علت‌هایی است که موجد فعلی می‌شوند و غیرقابل تشخیص بودن علّیت نفسانی، نخستین گسیختگی را در استدلال علیّی وارد می‌سازد. در نتیجه دایره معرفت خرد فقط اسباب و مسبباتی است که در ذیل خرد مندرج است نه فراتر از خرد. از نظر او ظاهر توالی امور طبیعی در مورد سرشت واقعی نظم حاکم بر روابط اشیاء چیزی به ما نمی‌آموزد، و نیز وجه تأثیر این اسباب در بسیاری از مسببهای آن نامعلوم است، زیرا شناختن آن اسباب متوقف بر عادت «تجربه» و «اقتران» آنها به یکدیگر از راه استناد به ظاهر است و حقیقت تأثیر و کیفیت آن مجهول است^۲.

بدین ترتیب از نظر ابن خلدون هرگونه استدلال در مورد تمام سلسله‌های علیّی فاقد پایه معرفت‌شناسانه است، چه در مورد ذوات و چه در خصوص افعال، عقل ناتوان از کشف نهایت، اصل و اساس است. ابن خلدون با وجود تحلیل دقیق اجزای استدلال علیّی، سر از پدیدارگرایی در نمی‌آورد. نتیجه‌ای که او از تحلیل خرد بدست می‌آورد به این اندیشه‌ی اساسی محدود می‌شود که عقل، ناتوان از مقابله با گوناگونی بی‌نهایت موجودات است و نمی‌تواند دیدی محیط داشته باشد و به بیان دیگر عقل را راهی بر کل یا کمال مطلق نیست^۳. به طور کلی ابن خلدون به تأثیر از غزالی به نقد حاکمیت قطعی و مطلق عقل می‌پردازد^۴ و مانند غزالی عقل را معیاری درست، اما محدود تلقی می‌کند که مجال درگیری با حقیقت ایمانی را ندارد^۵.

در مجموع ابن خلدون به رغم عدم انکار وجود علت‌های نامتناهی که به علت نخستین یا مسبب‌الاسباب منتهی می‌شوند، بر این باور است که عقل نمی‌تواند به چیزهایی پنهان، جهان ارواح یا ذات خداوند چنانکه هستند معرفت حاصل کند و حصول چنین ادراکی فقط در سایه

۱. نک: همو، ۳۶۴.

۲. نصار، ۵۳.

۳. همو، ۵۴.

۴. آزادارمکی، ۲۰۲.

کشف حجاب میسر است.^۱ عقل فقط می‌تواند آنها را از پشت پرده از طریق اثرات آنها در موجودات جسمانی یعنی به صورت علتها، مورد شناخت قرار دهد^۲، و از این رو فلسفه باید مستقیماً با علت‌هایی سروکار داشته باشد که ارتباط بیواسطه با تاریخ دارند.^۳

در مجموع ابن خلدون عقلانیت مطلق را نفی و عقلانیت تاریخی را جایگزین آن می‌کند. از نظر او در مورد مسایلی که آنها را نمی‌فهمیم، باید خاموشی و سکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذاریم و عقل را از آن دور بداریم.^۴ در عوض او میدان دیگری برای شناخت عقل تعیین می‌کند که آن تاریخ و حوزه عمل است از این رو، فلسفه او فلسفه تاریخ می‌شود.^۵

ابن خلدون برخلاف گذشتگان که به تاریخ توجهی شایسته نشان نمی‌دادند و شناخت عقل را متوجه ماورای تاریخ کرده بودند، بر تاریخ تأکید بیشتری می‌کند. گرچه او درک امر ورای تاریخی را برای پیامبران و افراد استثنایی میسر می‌داند، در عین حال برای انسانهای متعارف و دنیوی، تاریخ را عرصه شناخت و فعالیت قرار می‌دهد. تکیه او بر عقلانیت تاریخی در برابر عقلانیت مطلق در نقدهای تاریخی او در مقدمه نیز آشکار است. برای مثال او شماره لشکریان بنی اسرائیل را که مورخان ششصد هزار تن عنوان کرده بودند، با توجه به مقتضیات تاریخی نقد و رد می‌کند، چنانکه از نظر او از حیث عقلانیت مطلق که مجرد از زمان، مکان، تاریخ و منطق موقعیت مورد رجوع ما قرار می‌گیرد، این شمار محال است^۶، یا حمله پادشاهان یمن، تبعاعه، به سرزمین افریقیه و بربر از بلاد مغرب را بدلیل شرایط جغرافیایی، تاریخی و اجتماعی نقد می‌کند^۷، و یا تفسیر آیات «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ»^۸ را بر حسب مقتضیات تاریخی مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید مفسران، ارم را شهری در حوالی یمن دانسته‌اند و بعد در تطبیق آن با تاریخ دچار مهمل بافی شده‌اند، درحالی که اصلاً در تاریخ از چنین شهری سراغ نداریم، بلکه ارم نام قبیله است نه شهر^۹. بدین ترتیب او حتی قرآن را نیز در چارچوب

۱. مددپور، ۷۲۰.

۲. مهدی، ۱۰۳.

۳. همو، ۲۹۵.

۴. ابن خلدون، مقدمه، ۴۰۷.

۵. مددپور، ۷۱۹.

۶. آقاجری، ۱۷۳.

۷. ابن خلدون، همان، ۱۰.

۸. فجر، ۶ و ۷.

۹. ابن خلدون، همان، ۱۱-۱۲.

تاریخ می‌فهمد.

ابن خلدون حتی اسطوره‌های غیرقابل اتفاق افتادنی در تاریخ را رد می‌کند، نظیر آنچه مسعودی درباره اسکندر نقل می‌کند که در بنای شهر اسکندریه، با ساختن صندوق شیشه‌ای و رفتن با آن به ته دریا و مبارزه با جانوران شیطانی دریایی، توانست بنای شهر اسکندریه را به پایان برساند.^۱ بدین ترتیب ابن خلدون میدان فعالیت و شناخت عقل را در چارچوب تاریخ و موضوع آن را با بررسی تمام احوالات و عوارض ذاتی عمران می‌داند، نظیر توحش، همزیستی، عصبیت‌ها، انواع جهانگشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر، و آنچه او در پرتو کوشش و کار خویش بدست می‌آورد، چون پیشه‌ها، معاش، دانش‌ها، هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت اجتماع روی می‌دهد.^۲

در نتیجه از دیدگاه ابن خلدون عقل عنصری سیال در تاریخ می‌گردد که میان ماده و ماوراء در یک ساختار دوقطبی به معرفت و شناخت می‌پردازد و بر همین اساس او نظرگاه فلاسفه گذشته را که میدان فعالیت عقل را به سوی ماوراء و تحقق مدینه فاضله منحرف کرده بودند، نقد و رد کرد و نظرگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه جدیدی تحت عنوان «علم عمران» در فرهنگ و تمدن اسلامی مطرح کرد که به تعبیری آغازگر عصر جدیدی در فرهنگ و تمدن اسلامی است، اما هیچ ابزاری برای تحقق خود نداشت.

نظرگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه «علم عمران» و واقع‌گرایی ابن خلدون

ابن خلدون با نقد نظرگاه موجود در دوران خود، به نظرگاه فیلسوفان متقدم، بویژه ارسطو، باز می‌گردد؛ اما در عین حال دیدگاه‌های ارسطو را با دیدگاه‌های اشعری‌گری خود سازش می‌دهد و نهایتاً به طرح نظرگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه جدید و ابتکاری^۳ تحت عنوان علم عمران نایل می‌شود.

علم عمران بیشتر یک روش‌شناسی علوم است^۴ تا یک علم خاص و جزئی، شبیه اصول فقه برای فقه و منطق برای فلسفه^۵؛ و اصولی را برای تمام علمی که در محدوده تاریخ قرار

۱. همو، ۲۷-۲۸.

۲. همو، ۲۷.

۳. نک: همو، ۶.

۴. عبدالجلیل، ۲۶۲.

۵. طه حسین، ۴۹.

می‌گیرند طرح می‌کند و به طور کلی تمام احوالات و عوارض ذاتی عمران در تاریخ را مورد بررسی و شناخت قرار می‌دهد. بررسی محدوده علوم عقلی و شرعی یکی از ابعاد آن است. در این چارچوب، علوم عقلی شامل علوم عددی، علوم هندسی، هیئت، منطق، فیزیک، دانش پزشکی، دانش کشاورزی، دانشهای زبان عربی (زبان شناسی) و غیره؛ و علوم شرعی نیز شامل تفسیر، قرائت قرآن، علم حدیث، دانش فقه و اصول فقه و غیره در محدوده شناخت علم عمران قرار می‌گیرند^۱. هدف ابن خلدون از طرح علم عمران، تغییر میدان فعالیت عقل از ماوراء به تاریخ می‌باشد. او سیالیت عقل بین ماده و ماوراء را به عنوان اعتدال فکری سبب شکوفایی مجدد تمدن اسلامی می‌داند؛ اما در طرح مفهوم اعتدال و عدالت و به طور کلی حد وسط متأثر از ارسطو است^۲. او بر این باور نیست که اعتدال نقطه ثابتی بین دو نقطه است که باید به آن رسید، بلکه اعتدال و حد وسط را سیالیت و سیورورت عقل بین ماده و ماوراء می‌داند و مطلق انگاری در هر یک از این دو حوزه را سبب افراط و تفریط فکری و انجماد آن تلقی می‌کند. برای فهم بهتر و دقیق دیدگاه ابن خلدون در این مورد باید بدیل‌های متناظر فکری او را طرح و دیدگاه ابن خلدون را در بین آنها بررسی کرد. به طور کلی در زمینه تعریف انسان و جامعه سه دیدگاه و مکتب فکری وجود دارد:

الف) دیدگاه ماتریالیستی؛ این دیدگاه، اصل انسان را ماده می‌داند و جامعه را نظامی در جهت برآوردن تمتعات مادی انسان تعریف می‌کند. در این مکتب فکری، که مارکسیسم و کاپیتالیسم دو نمونه متفاوت آن محسوب می‌شوند، همه مفاهیم اخلاقی، اجتماعی، دینی و فلسفی صورت مادی به خود می‌گیرند. برای مثال آزادی بیشتر به آزادی جنسی، عقل به عقل معاش و دین به آرام بخش روانی یا انسجام بخش اجتماعی تحویل و فروکاسته می‌شود.

ب) دیدگاه ایده‌آلیستی؛ بر مبنای این دیدگاه اصل و ریشه انسان در ماوراء است و رسیدن به ماوراء به عنوان نقطه کمال و سعادت در ایجاد مدینه فاضله مورد تأکید قرار می‌گیرد. در این مکتب فکری که طیفی از دیدگاه‌های دینی و فلسفی را دربر می‌گیرد، فلسفه و دین، نه به عنوان فرایند فکری و روحانی بلکه به عنوان فراورده پیشینی که انسان باید آن را تحصیل کند و در نتیجه به کمال سعادت ابدی دست یابد، مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو ظهور مجموعه‌ای از مرجعیت‌های متصلب که خود را نائل به کمال و سعادت ابدی می‌دانند و دیگران

۱. نک: ابن خلدون، مقدمه، ۳۴۱-۴۷۶.

۲. در این مورد نک: نوسباوم، ۱۱۹.

در این راه باید از آنها بی‌چون و چرا تبعیت و تقلید کنند، طبیعی است. مطلق‌انگاری و تحجرگرایی از ویژگی‌های این نگرش فکری است.

ج) دیدگاه رئالیستی؛ این دیدگاه بر واقعیت امور در تاریخ تأکید می‌ورزد و به صیورث ماوراء در ماده قائل، و بر این باور است که واقعیت انسان نه در ماده خلاصه می‌شود و نه در اعلام وصول به ماوراء، بلکه انسان موجودی سیّال بین ماده و ماوراء است. ابن خلدون از طرفداران این مکتب فکری است از دیدگاه او انسان بین مقام حیوانی و فرشتگی در سیّالیت است^۱ و از این رو جامعه در نگاه او نظامی نمادین از این سیّالیت انسانی می‌شود و صورت واقعی به خود می‌گیرد؛ زیرا هر تعریفی که از انسان داده شود، جامعه به عنوان نظامی نمادین تحقق دهنده آن تعریف می‌شود. از دیدگاه این مکتب فکری دقیقاً، در این سیّالیت است که معانی واقعی آزادی، عدالت، دین و عقل آشکار می‌گردد. بدین ترتیب ساختار فکری ابن خلدون به عنوان یک رئالیست، دو قطبی می‌شود. او نه بر ماده‌گرایی صرف تأکید می‌کند و نه بر ماوراء‌گرایی صرف^۲، بلکه به رغم اینکه انسان در بند ماده است، هر لحظه نیز از ماده فراتر می‌رود و بر قدرت خود می‌افزاید و این دیالکتیک درونی و اجتماعی انسان که منجر به سیّالیت هر دو بعد مادی و معنوی او می‌شود، مُحَقَّق کننده معنی انسانیت جهت جانشینی خدا در روی زمین است. از این رو ابن خلدون، هم از دیدگاه‌های مدینه فاضله محور و هم از دیدگاه‌های فردگرا و مادینگرا فاصله می‌گیرد^۳ و به جمع بین جمع‌گرایی و فردگرایی قائل می‌شود. به تعبیر دیگر از نظر او انسان از یک طرف در متن قبیله خود قرار دارد و از طرف دیگر دین او را به جامعه، که مرکز صیورث صفات خلاقه خداوند و نظامی نمادین از تحقق جنبه ماورائی انسان است، پیوند می‌دهد. این نظریه ابن خلدون از حیث جامعه‌شناسی به سیّالیت انسان بین بادیه و شهر می‌انجامد، به طوری که خود ابن خلدون نیز دائماً بین شهر و بادیه در رفت و آمد بود.

رویکرد ضمنی اصلاحی ابن خلدون در اصلاح ساختار اجتماعی جامعه اسلامی و موانع

آن

ابن خلدون در علت‌یابی انحطاط تمدن اسلامی در وهله اول به این نکته رسید که تمدن اسلامی از اعتدال فکری خارج شده است و لذا باید عقل را در فرهنگ و تمدن اسلامی به

۱. ابن خلدون، مقدمه، ۷۷-۷۸.

۲. نک: همو، ۱۴۹.

۳. همو، ۴۴۲.

چارچوب و مسیر اصلی خود که سیالیت بین ماده و ماوراء است برگرداند؛ اما در مرحله بعد این سؤال برای او مطرح شد که ساختار اجتماعی لازم برای اجرای این کار در تمدن اسلامی قرن هشتم چیست؟ به نظر ابن خلدون موادی که تمدن اسلامی برای ایجاد ساختار اجتماعی معتدل جهت پیشرفت، تأمین سعادت و معنایابی در اختیار خود دارد، قبیله و دین می‌باشد، و ما باید از طریق این دو عنصر به حل گره انحطاط بیندیشیم. بر مبنای دیدگاه او در جامعه اسلامی هیچ کدام از این دو عنصر دین و قبیله قابل حذف نیستند^۱؛ زیرا جامعه اسلامی از حیث ساختار اجتماعی بر آنها مبتنی است. از طرف دیگر این دو عنصر برساخته یک قوم یا دورانی خاص نیست، بلکه محصول شرایط کلی جغرافیایی، اقلیمی، محیطی، انسانی و بسیاری از شرایط دیگر این مرز و بوم است^۲ و نمی‌توان یکی از آنها، یا هر دو را جهت پیشرفت جامعه حذف کرد. در همین حال، برخی از ابن خلدون شناسان تصور می‌کنند که ابن خلدون ناآگاهانه و یا از روی تعصب قبیله‌ای و دینی نمی‌توانست از سد اینها بگذرد تا طرح مفهوم پیشرفت برای او باز شود. چنانکه ج. طباطبائی می‌گوید: «ابن خلدون مدعی نوآوری بود؛ اما چون پای در سنت داشت و نتوانست از دستگاه مقولات و مفاهیم سنتی جدا شود و منطق تأسیس علم جدید عمران را از قلمرو نتایج به گستره مبانی آن انتقال دهد، نوآوری او سترون ماند»^۳. از طرف دیگر کسانی مثل ت. آزاد ارمکی در مقابل این دیدگاه می‌ایستند و دین را عامل انحطاط تمدن اسلامی و یا نفی دین را عامل پیشرفت غرب نمی‌دانند^۴.

بدین ترتیب بر مبنای دیدگاه ابن خلدون چنین به نظر می‌رسد که قبیله و دین از روحیه و ذات ملل مسلمان جداشدنی نیستند، و حذف اینها جهت پیشرفت مادی فقط در صورتی متصور است که فضای اقلیمی، جغرافیایی، محیطی و در نتیجه انسانی این سرزمین عوض شود، و چنین چیزی علی الظاهر محال است.

بنابراین، باید با این مواد ساختار اجتماعی جامعه را بنیان و اصلاح کنیم و زمینه را برای ایجاد ساختار معرفتی معتدل جهت پیشرفت، تأمین سعادت و معنای زندگی خود فراهم کنیم. بدین ترتیب علت عدم پیشرفت و انحطاط تمدن اسلامی در قرن هشتم، دین یا قبیله نیست، بلکه اتصال دین به قبیله و زوال عصیبت معتدل تمدن ساز می‌باشد؛ زیرا ظهور و شکوفایی

۱. نک: ابن خلدون، العبر، ۲/۲.

۲. نک: همو، مقدمه، ۵۲-۵۶.

۳. نک: طباطبائی، ۵۴، ۱۲۲.

۴. آزاد ارمکی، ۱۱.

تمدن اسلامی از زمانی آغاز شد که بین قبیله و دین شکاف ایجاد شد، چنانکه دین اسلام افراد قبایل مختلف را از متن قبیله خارج و زیر لوای اسلام متحد کرد و آنگاه نیروی عظیمی در خدمت پیشرفت و گسترش تمدن اسلامی حاصل شد، و در تاریخ اسلام به تناسب ایجاد شکاف بین قبیله و دین این پیشرفت ادامه می‌یافت و به تناسب انطباق قبیله و دین بر همدیگر، این پیشرفت متوقف می‌شد، تا اینکه این انقباض و انبساط قبیله و دین در قرن هشتم به جایی رسید که دیگر نیروی محرکه تمدن اسلامی یعنی عصبیت معتدل برآمده از عصبیت قبیله‌ای و دین به پایان رسید و تمدن اسلامی دچار رکود و انحطاط شد.

بدین ترتیب می‌توان گفت که ابن خلدون به عنوان یک ذهن خودآگاه عربی-اسلامی^۱ علت انحطاط تمدن اسلامی را در انطباق اسلامیت بر عربیت و یا انطباق دین با قبیله و به تعبیر دیگر قرار گرفتن دین در اختیار قبیله خاص می‌دانست. از این رو، او به عاملی می‌اندیشید که توانایی و رسالت شکاف بین قبیله و دین و در نتیجه ایجاد آزادیهای عقلی و سیالیت و اعتدال فکری را داشته باشد. این توانایی و رسالت در تمدن اسلامی، که تمدنی مبتنی بر دین می‌باشد، با پیامبر اکرم (ص) شروع شد. به همین دلیل ابن خلدون علاقه وافری به شخصیت پیامبر اکرم داشت. او «قصیده بُرده بوضیری» را که در مدح پیامبر اکرم سروده شده بود^۲، شرح کرده و حتی نسخه‌ای از آن را به تیمور لنگ هدیه داد^۳. به نظر نگارنده، علاوه بر ابعاد ماورائی شخصیت پیامبر اکرم، یکی از ابعاد شخصیتی او که نظر ابن خلدون را جلب کرده بود، نقش اتحاد بخشی بین مسلمانان و ایجاد شکاف بین قبیله و دین بود که منجر به شکل‌گیری تمدن عظیم اسلامی گردید. از دیدگاه ابن خلدون مشی سیاسی پیامبر (ص) در دوره خلفای راشدین نیز ادامه یافت، به طوری که ساختار سیاسی حکومت آنها مشورتی و مردمی بود و حکومت عامل اتحاد قبایل و توسعه اسلام بود. اما از دوران امویان به بعد حکومت از مردم سالاری به خودکامگی تبدیل شد^۴ و دین به جای آنکه عامل اتحاد قبایل و فراتر رفتن شخص از لاک قبیله خود جهت پیشرفت باشد، در دست یک قبیله خاص قرار گرفت و نقش اتحاد بخشی بین مسلمانان و شکاف بخشی بین قبیله و جامعه از آن ستانده شد. ابن خلدون با آنکه از دوره

۱. نزار، ۲۱۳.

۲. نک: بوضیری، محمد؛ قصیده مبارکه برده، ترجمه و شرح و تفسیر محمد شیخ الاسلام، تهران سروش، ۱۳۶۱.

۳. ابن خلدون، العبر، ۶۰۵/۶.

۴. ابن خلدون، مقدمه، ۱۶۲.

امویان خاطره خوبی ندارد، به جهت عصبیت قوی قبیله‌ای آن را ستایش می‌کند^۱؛ اما این نکته را نادیده می‌گیرد که عصبیت تمدن ساز، عصبیت صرف قبیله‌ای نیست، بلکه عصبیتی معتدل برآمده از شکاف بین قبیله و دین است. با این حال، او در جاهایی به عدم پیشرفت جامعه در دوران امویان نیز اشاره می‌کند^۲. با شروع دوره عباسیان نیز به تناسب گشایش و شکاف بین قبیله و دین، تمدن اسلامی از شکوفایی و درخشش برخوردار و به تناسب انطباق قبیله و دین، تمدن اسلامی دچار انحطاط و رکود می‌شد. از این رو، ابن خلدون نتیجه می‌گیرد که دولت‌ها و ساختار سیاسی تعیین کننده صورت جامعه به طور عام و صورت عقلانیت به طور خاص هستند.

اما در مرحله سوم این سؤال برای ابن خلدون مطرح شد که آیا در تمدن اسلامی نیرویی برای حرکت و پیشرفت آن باقی مانده است تا بتوان از طریق اصلاح ساختار سیاسی و اجتماعی و در نتیجه اصلاح ساختار فکری به خروج از بن بست انحطاط آن اندیشید؟ زمانی که ابن خلدون تئوریهای خود را مطرح می‌کرد در تمدن اسلامی دیگر عصبیتی باقی نمانده بود تا بتوان به اصلاح آن فکر کرد.

ابن خلدون جدای از تمدن اسلامی، بر این باور است که همه تمدن‌ها عمر خاص و محدودی دارند و بقا مخصوص خداست و هر موجودی غیر از خدا فانی است و حیات باقی خداوند خود را در شکل عمر آنها و تمدن‌ها در این جهان آشکار می‌کند و اصولاً ضریبان اعتلاء و انحطاط تمدن‌ها برای تداوم حیات خداوندی و نوع عمران در این عالم ضروری و لایتغیر است و ابن خلدون از آن به سنت خداوند در این عالم تعبیر می‌کند که تغییر ناپذیر است^۳. بر همین مبنا همان‌طور که ابن خلدون برای عصبیت‌های جزئی و دولت‌ها در تمدن اسلامی عمر محدودی قائل بود، همین‌طور بر این باور بود که عصبیت کلی تمدن اسلامی نیز عمر محدودی دارد که قرن هشتم دوران پیری آن بود به دیگر سخن تمدن اسلامی همانند شخص جوانی بود که پیر شده و دیگر قابلیت جوان شدن را نداشت، مگر اینکه برای مدت مدیدی به خواب می‌رفت تا روزی نیروی جدید و تازه نفس از دل آن پدید می‌آمد؛ ولی آیا این بار می‌توانست از تجربه گرانسنگ هشت قرن حرکت و پیشرفت تمدن اسلامی برای حرکت درست خود عبرت بگیرد؟ در قرن هشتم هجری از عصبیت عرب دیگر چیزی باقی نمانده بود. ابن خلدون حتی به

۱. همو، ۱۷۹.

۲. نک: ابن خلدون، مقدمه، ۱۶۳-۱۶۴؛ العبر، ۴/۴۶۴۶؛ ترنر، ۱۴۲.

۳. نک: ابن خلدون، مقدمه، ۶۷؛ العبر، ۱/۹۶، ۱۱۹، ۱۷۲.

مهدی موعود شیعیان نیز امیدی ندارد، برای اینکه هر نوع حکومتی را برآمده از عصیبت می‌داند و از عصیبت قریش در قرن هشتم خبری نبود.^۱ از این رو، او سعی می‌کرد نادرستی احادیث مربوط به مهدی موعود را اثبات کند.^۲ از همین روست که او به وضع موجود عالم اسلامی تمکین می‌کند و اتفاقاً تشخیص درست او بعد از قرن‌ها آشکار می‌گردد و تمدن اسلامی برای چندین قرن به لاک انحطاط و عدم پیشرفت و به تعبیر دیگر به «شب فکری» خود فرو می‌رود و در نتیجه، استعمارگران غربی به استعمار و استثمار آن می‌پردازند تا اینکه با اعتراضات متفکرانی از دل غرب بر ضد خود آن، بیداریهایی در آن حاصل می‌شود. اما اینکه آیا هشت قرن سیر درخشان آن در کنار بحرانهای خاص، می‌تواند برای ما مایه عبرت شود تا بتوانیم این بار با تصحیح ساختارهای سیاسی و اجتماعی به تعدیل ساختار فکری و پیشرفت بیشتری دست یابیم، قابل تأمل است.

راهبرد قانون، راه حل نهایی ابن خلدون در ایجاد ساختار اجتماعی معتدل

ابن خلدون بر این باور بود که دولت علت صوری عمران (جامعه) است؛^۳ یعنی ساختار زیربنایی است که به واسطه آن اعضای جامعه می‌توانند کارکرد متناسب خود را انجام دهند. از نظر او در یک جامعه اسلامی، حاکم که در رأس دولت قرار می‌گیرد، این نقش خود را از طریق دین انجام می‌دهد؛^۴ بدین صورت که او جلوی تجاوزات قبایل برضد همدیگر را می‌گیرد و عصیبت‌های قبیله‌ای آنها را تعدیل، و عصیبت جدیدی را که محصول شکاف بین عصیبت قبیله‌ای و دینی است، ایجاد می‌کند و از این رو سبب می‌شود که بین افراد و قبایل مختلف الفت و روابط سالم ایجاد شود و آنها بتوانند فارغ از نزاعهای قبیله‌ای، در فضایی آرام و با انگیزه‌ای سالم و قوی به سوی پیشرفت و کمال در سطح جامعه حرکت کنند.

اما در اندیشه ابن خلدون در دوره پایانی عمر او در مصر در این مورد تحولی پدید آمد. او با کسب تجربیات عینی از حکومت‌های غرب جهان اسلام و نیز با مطالعه دقیق سیر تاریخی تمدن اسلامی، به نگرش جدیدی در باب شکل نقش اجتماعی دین دست یافت. او به این نتیجه رسید که اگر حاکم دیندار و عادل هم در رأس حکومت قرار بگیرد، باز اصلاح جامعه به صورت پایدار

۱. نک: ابن خلدون، مقدمه، ۲۴۵-۲۵۹.

۲. طه حسین، ۱۸۰.

۳. ابن خلدون، مقدمه، ۲۹۲، ۲۹۶.

۴. نک: همو، ۱۱۹.

تحقق نخواهد یافت؛ زیرا قدرت سیاسی و عصیبت حاکم در مسیر حرکت طبیعی خود دچار فساد و زوال می‌شود^۱ و در نتیجه، مسیر حرکت جامعه را به سوی کمال با مشکل مواجه می‌سازد و در صورت تداوم این روند، جامعه از جوانب مختلف رو به انحطاط می‌گذارد. از این رو، از دیدگاه ابن خلدون دین این بار می‌بایست در کسوت قانون نقش خود را به صورت پایدار در ایجاد ساختار اجتماعی معتدل ایفا نماید. بدین ترتیب، در تفکر او اراده شخصی حاکم برای اجرای نقش دین در سطح جامعه، جای خود را به «قانون» مبتنی بر شرع و عقل داد. بر همین اساس، او به نگرش تازه‌ای دربارهٔ وظیفه حکما و فیلسوفان در سطح جامعه رسید که بر طبق آن، آنان باید تحت حمایت سلطان، «قانون» مبتنی بر عقل و شرع را درک، تفسیر و اجرا کنند و از این راه جامعه را از ضعف درونی و فساد اخلاقی رهایی بخشند^۲. از این رو، منصب «قضا» از دیدگاه او برای مبارزه با مفاسد اخلاقی و اجتماعی و حراست جامعه و در نتیجه، رونق عمران، دارای کمال اهمیت تلقی شد. قانون رهاننده جامعه از فساد و انحطاط است. این درک تازه ابن خلدون از وظیفه قانون بود. از نظر او قانون «ثمره آیین اجتماعی نیست، بلکه قاضی اجتماع است. بدین ترتیب، مستقر کردن قانون به جای فرمانروای خردمند نمودار مهمترین مرحله تجارب زندگی ابن خلدون است و رابطه میان فیلسوف، قانون و جامعه برجسته‌ترین مسئله در افکار اجتماعی او می‌گردد»^۳.

از طرف دیگر او در مسیر فکری خود به این نتیجه رسید که بر طبق آنچه تا به حال می‌اندیشید، رگه‌هایی از مدینه فاضله گرایی همچنان بر افکار او سایه انداخته است^۴، در حالی که تصور مدینه فاضله، اراده قاهر و حیات خلاقه دائمی خداوند را زیر سؤال می‌برد و به از بین رفتن دولت^۵ و منفعل شدن خداوند در هستی می‌انجامد؛ اما او بر این باور بود که خداوند فعال محض و ابدی است و رکود پویایی جامعه در مدینه فاضله، تصور حیات خلاق و زنده خداوند را خدشه‌دار می‌سازد. لذا در این مرحله او به این نتیجه رسید که فیلسوف به جای ایجاد یک اجتماع مصون از بیماری، وظیفه یک پزشک را به عهده می‌گیرد تا بیماریهایی را که در زمان و مکان بخصوصی دامنگیر اجتماع می‌شود، تشخیص دهد و داروهایی برای درمان آنها تجویز

۱. نک: همو، ۱۳۸-۱۳۹.

۲. مهدی، ۷۲.

۳. همو، ۷۳.

۴. نک: همو، ۳۵۶.

۵. العروی، ۳۹، ۴۳.

کند. بدین ترتیب فیلسوف، بجای ایجاد اجتماعی که بر طبق عدالت کامل سازمان یابد و از تعدیات ستیز و بیداد در امان باشد، وظیفهٔ دادرسی را بر عهده خواهد گرفت که هر جا و هر گاه ظلمی روی دهد در رفع آن بکوشد^۱.

بر همین اساس او پس از ورود به مصر در سال ۷۸۶ق به منصب قاضی القضاتی تکیه زد^۲؛ اما او در این حوزه به موضع سختگیرانه‌ای اعتقاد پیدا کرد، به طوری که هیچگونه فساد در دستگاه قضائی را بر نمی‌تابید، تا جایی که مصریان به بی‌اعتنایی او نسبت به رومشان خرده گرفتند، ولی دیدگاه او در این مورد این بود که او باید حکم شرع را اجرا کند و به اجتماع یادآور شود که چه وظایفی در برابر خداوند دارند^۳، تا از این طریق بتواند زمینهٔ لازم برای اعتدال فکری متناسب با رشد و پیشرفت عمران را ایجاد کند.

او در سمت قضا به تعبیر خودش فقط در راه خدا کار می‌کرد و احکام خداوند را عادلانه اجرا می‌کرد و تبه‌کاران را به شدیدترین کیفر و مجازات می‌رساند و در نتیجه، تمام شیوه‌های تزویرآمیز و فساد رایج در دستگاه قضا را ریشه‌کن ساخت و قضاتی را که اطلاعات کافی در کارشان نداشتند و احکام ناسخ و منسوخ صادر می‌کردند، اخراج کرد. اما سعایت حاسدان از او نزد سلطان، سبب برکناری او از منصب قضا شد و این بار وی همه چیز و همه راه‌حل‌های خود را رها کرد و بهترین پناه و آرامش خود را در تدریس، مطالعه، تألیف و عبادت یافت. و نهایتاً تضادهای موجود ذهنی او در امر تدریس و تألیف با جامعه بیرونی، سبب شد که مصر را به مقصد مکه ترک کند و این بار در برابر خانه خدا به تعظیم بایستد تا عجز انسانی خود را اعلام کند. با این حال، بعد از بازگشت از مکه، باز قانون به عنوان تنها راه حل هموار کردن مسیر عمران در ذهن او ماند و چندین بار دیگر نیز به منصب قضا رسید تا اینکه از دنیا رفت و راه خود را به آیندگان سپرد.

نتایج

۱- از دیدگاه ابن خلدون خداوند در جامعه و تاریخ نیز حضور و سریان دارد، از این رو فلسفه وجودی انسان در این دنیا، فعلیت و کمال او در این مرتبه از وجود می‌باشد. در عین حال نباید بین مرتبه وجودی جامعه با مراتب ماورایی وجود گسستی حاصل شود.

۱. مهدی، ۱۶۸.

۲. ابن خلدون، العبر، ۵۶۸/۶.

۳. مهدی، ۳۷۱.

۲- انسان در مرتبه وجودی جامعه صرفاً در حالت اعتدال می‌تواند به فعلیت و کمال برسد. اعتدال در سطح جامعه دارای دو جنبه است: اعتدال ساختار اجتماعی و اعتدال ساختار معرفتی؛ ساختار اجتماعی معتدل ساختاری است که در آن انسان بین قبیله و جامعه در سیّالیت باشد، و ساختار معرفتی معتدل ساختاری است مبتنی بر ساختار اجتماعی معتدل که در آن انسان بین دو حوزه ماده و ماوراء (یعنی در سطح جامعه تاریخمند) به شناخت و معرفت بپردازد.

۳- دین اسلام توانست با ایجاد شکاف بین قبیله و جامعه (امت اسلامی)، ساختاری اجتماعی معتدلی ایجاد کند و راه را برای ایجاد ساختار معرفتی معتدل و پیشرفت مسلمانان باز کند.

۴- در تاریخ اسلام ساختارهای اجتماعی و معرفتی معتدل همواره با قبض و بسط مواجه بوده و نهایتاً جامعه اسلامی از اعتدال خارج و به انحطاط کشیده شده است.

۵- در دولت‌های اسلامی اجرای نقش دین به عنوان عامل اعتدال جامعه، بر اراده شخصی حاکم مبتنی بوده است و چون قدرت سیاسی و عصبیت حاکم در سیر طبیعی خود دچار فساد و زوال می‌شود، از این رو دین و جامعه نیز همراه قدرت حاکم از اعتدال خارج و رو به انحطاط نهاده است.

۶- «قانون» مبتنی بر شرع و عقل می‌تواند به جای اراده شخصی حاکم که امری طبیعی، متحول و تنزلی است، نقش دین را به صورت پایدار در جامعه اجرا، و ساختارهای اجتماعی و معرفتی را تعدیل نماید تا مجدداً راه برای پیشرفت در تمدن اسلامی باز شود.

کتابشناسی

- آزاد ارمکی، تقی، *جامعه‌شناسی ابن خلدون*، تهران، تبیان، ۱۳۷۶ ش.
- آقاجری، سیدهاشم، *تأملاتی در علم تاریخ و تاریخنگاری اسلامی* (گفتگوهایی با سیدهاشم آقاجری، غلامحسین زرگری نژاد و عطا الله حسینی) به کوشش حسن حضرتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۱ ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، *مقدمه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *العبر (تاریخ ابن خلدون)*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- بارنز وبکر، *تاریخ اندیشه اجتماعی*، ترجمه جواد یوسفیان و علی مجیدی، جلد اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ ش.
- بوصیری، محمد قصیده مبارکه برده، ترجمه و شرح و تفسیر محمد شیخ الاسلام، تهران، سروش، ۱۳۶۱ ش.

- ترنر، برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹ ش.
- حسینی طباطبائی، مصطفی، متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان، تهران، قلم، بی تا.
- عبدالجلیل، ج.م. تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- طباطبائی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
- لاکوست، ایو، جهان بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش.
- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- مددپور، محمد، حکمت دینی و یونانزدگی در عالم اسلامی از آغاز تا عصر ابن خلدون، تهران، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، ۱۳۷۴ ش.
- نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم لو، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش.
- نوسباوم، مارتا، ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی، ۱۳۶۸ ش.
- Issawi, Charls and Oliver Leaman; "Ibn khaldun", *En of philosophy*, Riutledge, vol. 4, ed. By Edward craig, London and Newyork, 1988.