

فلسفه در نظر ابن خلدون
اثر: دکتر رضا سلیمان حشمت
استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی
(از ص ۵۵۹ تا ۵۷۳)

چکیده:

درباره ابن خلدون، مستشرقان، عربها و ایرانیان بسیار گفته و نوشته‌اند و چنانکه مشهور است، به استناد آراء و اقوال او در «مقدمه»، گاهی وی را پیشرو و پیشاهنگ در فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی خوانده‌اند؛ اما پیش از التفات به برخی شباهت‌ها یا اشتراک نظرها و تواریخها میان او و فلاسفه تاریخ و جامعه‌شناسان، لازم است به مبادی و اصول اندیشه‌های او توجه و به مقدماتی رسیدگی کنیم که با آن اصول و مقدمات امکان ورود او به مباحثی که طرح کرده، فراهم آمده است. بدون این توجه، بی‌تردید فهم آرای ابن خلدون ممکن نمی‌شود و چه بسا شباهتها ما را به ورطه خطاهای بزرگ درافکند. ابن خلدون سنت متداول و مرسوم فلسفه را در حوزه طبیعیات برای دنیا و آخرت بی‌فایده و در قلمرو الهیات آن را از دستیابی به معرفت مجردات عاجز دانسته است. مع‌ذلک، به قواعد منطق و برهان ارسطو اعتقاد دارد و عجیب آنکه برآن شده است تا برهان را در حوزه‌ای به کار بندد که تا پیش از آن هرگز آن را از اقسام حکمت بر نشمرده‌اند؛ این حوزه، حوزه تاریخ است.

واژه‌های کلیدی: عُمران، عُصبه، توفیق و سازگاری، علوم حکمی فلسفی، علوم نقلی وضعی، مدینه فاضله.

مقدمه:

ابوزید عبدالرحمن بن محمد مشهور به ابن خلدون در ۷۳۲/۳ در تونس زاده شد و مدتها در اندلس و شمال افریقا به سیر آفاق و انفس پرداخت و به سال ۸۰۶ یا ۸۰۸ در قاهره درگذشت. وی به بخشی از سنت اسلامی تعلق داشت که در اندلس و غرب عالم اسلام جاری بوده است و باز میان رفتن اندلس اسلامی زایل شده و فقط تأثیراتی از آن در عالم اسلام برجای مانده است. این بخش از سنت اسلامی با آنچه در شرق و ایران جریان داشته و تاکنون به ما رسیده، تفاوت‌های عمده و اساسی دارد. (ر.ک: کُربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۹۲؛ همو، همان، جلد دوم، ترجمه جواد طباطبائی، ص ۵۳-۵۷). ما در اینجا به آنچه در ابن خلدون ظاهر آمده در ادامه مقاله متعرض خواهیم شد. ظاهراً آنچه از ابن خلدون به رغم تألیفات بسیار برجای مانده، تاریخ اوست با عنوان طولانی «کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» (محمد پروین گنابادی، ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون؛ جلد اول ص ۲۹). اما آنچه اسباب استشهار او را فراهم آورده و اهمیت کار او منوط بدان است، همانا مقدمه و کتاب اول آن است که بر روی هم به نام مقدمه ابن خلدون شهرت یافته است. بقیه این کار او یعنی، کتاب‌های دوم و سوم مانند تاریخ مسعودی و تاریخ فخری ابن طقطقی، به ترتیب اسامی اقوام و دولتها به نقل اخبار آنها اختصاص یافته. این شیوه تاریخ‌نگاری از کتاب‌های تاریخ که در آنها وقایع‌نگاری به ترتیب سنوات (Chronography) صورت پذیرفته، همچون تاریخ طبری و به تبع آن تاریخ ابن اثیر متمایز است (جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ص ۵۰۵-۴۹۴).

علم عمران:

در حقیقت کتاب‌های دوم و سوم ناظر به ظاهر و باطن تاریخ هردوست، اما کتاب اول جلوه باطن آن است؛ آنچنانکه ابن خلدون آن را می‌فهمد یعنی، آنچه به علم

عمران که او خود را مؤسس آن می‌داند مربوط می‌شود.

تاریخ... در ظاهر اخباری بیش نیست؛ درباره روزگاریها و دولتهای پیشین و سرگذشت قرون نخستین... اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای علل آنهاست و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها و به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده شود (ابن خلدون، مقدمه، ص ۳ و ۴؛ همان، ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۲).

اما ابن خلدون، مقدمه را به فضیلت علم تاریخ و تحقیق مذاهب آن و ذکر برخی اشتباهات و اغلاط مورخان اختصاص داده است و در آن با ذکر موارد و مثالها از اشتباهات مورخان پیشین، حتی مسعودی که مورد احترام اوست، ضرورت تاسیس علمی را عنوان می‌کند که در آن به بررسی اطلاعات و منقولات سوای استفاده از شیوه محدود و سنتی جرح و تعدیل مبادرت می‌شود و غث و سمین آنها مورد بازشناسی قرار می‌گیرد. اشتباه مورخان و اخبار و داستانهای موضوع، منشأگونگون دارد که جملگی به اعتماد به مجرد نقل، بدون عرضه آن به اصول و آزمون آن به معیار حکمت و تحکیم نظر و بصیرت در اخبار، بازمی‌گردد. برخی جهات اشتباه مورخان عبارت است از: عادت به مبالغه‌گویی و ولع نفس نسبت به عجایب و غرایب که آدیان را از محاسبه و عدالت و بحث و تفتیش باز می‌دارد، حسادت‌ها و دشمنی‌ها که ریشه بسیاری از دروغها و تهمت‌هاست، قیاس وضع کنونی با روزگاران گذشته و غفلت از اینکه احوال و عادات زمان حال با کیفیات و حالات و عادات گذشتگان تفاوت کرده و این نکته‌ای است که به تعبیر وی، هیچگاه نباید از نظر دور داشت (ابن خلدون، ترجمه مقدمه، ص ۱۳، ۱۷، ۳۴، ۴۱، ۴۶، ۵۲، ۶۰). وی می‌نویسد: «هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گویی آفریدگان ازین و اساس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحوّل و تغییر گردیده است،

گویی خلقی تازه (خلق جدید) و آفرینشی نوین‌یاد و جهانی جدید پدید آمده است». (همان، ص ۶۰؛ متن عربی، ص ۳۳).

با این خطاها به اعتقاد ابن خلدون فن تاریخ سستی گرفته و در شمار خرافات (افسانه‌های واهی و عامیانه) درآمده است و بنابراین لازم است، پیش از بررسی اسناد اخبار، ابتدا از امکان یا امتناع هرچیز پرسش شود. (محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ص ۲۰۱-۲۰۲). البته در اینجا گفتنی است که برخی از موارد را که ابن خلدون در زمره خطاهای مورخان آورده، از علاقه‌مندی و تعصب او نسبت به عباسیان حکایت می‌کند، (جرجی زیدان، تاریخ الادب العربیه، ص ۲۱۰) و خود دلیل استواری است بر نارسایی کار او، لیکن کوشش او در تاسیس علمی که به بررسی اسباب عمران و عوارض ذاتی آن می‌پردازد و فایده‌اش عبارت است از اینکه با عرضه خبر به آن امکان یا امتناع صحت آن خبر عقلاً معلوم می‌شود، ارجمند و بدیع است. او را در این کار پیرو ابوعلی مسکویه و ابن طقطقی و مقدم بر جیامباتیستا و یکو، مولف ایتالیایی «علم جدید» در قرن هجدهم میلادی دانسته‌اند. فضل تقدم ابوعلی مسکویه بر او را در آن دانسته‌اند که وی در «تجارب الامم» از ذکر وقایعی که براساس معجزات و کرامات و امدادهای غیبی روی داده‌اند، ضمن اعتقاد به آن‌ها احتراز کرده زیرا قصد خود را از تاریخ ادب آموزی و عبرت بیان کرده از این رو از آوردن وقایعی که در آنها تجربه، تدبیر یا نیرنگ بشری نباشد، سر باز زده است (ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، جلد اول، ص ۲۵۵). ابن طقطقی نیز پیش از ابن خلدون در مقدمه تاریخ فخری، مطالبی درباره تمدن آورده است (جرجی زیدان، همانجا). اما نکته آن است که ابن خلدون از هیچیک از این دو مورخ شیعی مذهب، ذکری به میان نیاورده است. اما فضل تقدم او بر یکو، در ذکر موانع پژوهش تاریخی و خطاهای مورخان و نیز مراحل رشد و توسعه و انحطاط و زوال و ذهول جوامع بشری و دولتها و اعصار مسلم است هرچند دلیلی بر تاثیر او بر یکو در دست نیست (رک: کالنیگود، اندیشه تاریخ، ص ۶۸۶۷ و دائرةالمعارف فلسفه ویرایش پل ادواردز، جلد ۷ و ۸).

ابن خلدون بر این اساس تاریخ العبر را نگاشته است، به گونه‌ای که به ادعای او درخور فهم علما گشته و اسلوب و طریقه‌ای بدیع یافته است. وی در این باره می‌نویسد: «وشرح فی من احوال العمران و التمدن و ما یعرض فی الاجتماع الانسانی من العوارض الذاتیه ما یتمتعک بعلم الکوائن و اسبابها و یعرفک کیف دخل اهل الدّول من ابوابها حتی تنزع من التقلید یدک» (ابن خلدون، مقدمه، ص ۶). بنابراین فهم ابن خلدون بیش از هر چیز به فهم درست کتاب اول او منوط و وابسته است، کتابی که بخش اصلی مقدمه وی را تشکیل می‌دهد و در آن از عمران بدوی و حضری و عوارض ذاتی آن چون ملک و سلطنت، کسب و معاش، صنایع و علوم و موجبات و علل آنها سخن رانده است. وی جوامع را به شهری، روستایی و بدوی تقسیم می‌کند و براساس علل چهارگانه ارسطو، عمران را علت مادی، دولت را علت صوری، عصبه (خویش پداری) و عصبیت را علت فاعلی و خیرآدمی را علت غایی جوامع و تمدن‌ها می‌داند. وی عصبیت را نه تنها اساس تاسیس دولتها بلکه موثر در تاسیس و حفظ دیانت تلقی می‌کند. اما در این مقاله مراد بیان آراء و عقاید و فلسفه او نیست بلکه مقصود بیان اجمالی مقام اوست؛ در تاسیس علم عمران یعنی، در این طرز تلقی از تاریخ که آن علمی برهانی است و از اقسام علوم فلسفی به‌شمار می‌رود.

چنانکه می‌دانیم حوادث و وقایع جزئی و گذرا و صیوروت‌پذیرند و به‌همین سبب، ارسطو حتی شعر را بالنسبه به تاریخ واجد کلیت و بنابراین علمی تر و فلسفی تر می‌داند. شعر از امور ممکن سخن می‌گوید و تاریخ از امر واقع جزئی (زرین‌کوب، ارسطو و فن‌شعر، ص ۱۲۸). تاریخ در یونان باستان به هنر نزدیک‌تر است تا به علم، اما البته در حدّ خود واجد و تامین‌کننده اغراض نظری و عملی هر دو است؛ زیرا فضایل و رذایل مردان و سرّ جاودانگی آنان را در مدینه یونانی (Polis) بازگو می‌کند و به‌کار حفظ و حراست از مدینه می‌آید. در دوره یونانی مآبی (Hellenistic) یعنی در یونان متأخر، از جنبه نظری تاریخ کاسته شد و بر اغراض عملی آن افزوده

گردید؛ زیرا در آن دوره مدینه‌های یونانی دیگر از بین رفته بودند و امپراتوری روم و عظمت آن مطمح نظر قرار گرفته بود. در این دوره با آنکه برای نخستین بار اندیشه تاریخ عمومی پیدا شد و نوعی تاریخ عمومی توسط مورخان به رشته نگارش درآمد اما غلبه اغراض سیاسی و رجحان یافتن مصلحت‌های عملی در تاریخ‌نگاری انحطاط پدید آورد و آن را به شرح حال نویسی بدل کرد (گیلسی؛ مگل، میدگرو بنیاد تاریخ، ص ۶۰۲). تاریخ‌نویسی در دوره اسلامی رونق و رواج فراوان یافت، به گونه‌ای که شمار تالیفات و نیز دقت نظر مورخان مسلمان قابل توجه و درخور تحسین و ستایش است. مسلمانان برحسب نیاز شعبه‌های مختلفی همچون طبقات، مغازی، مقاتل، سیره‌نویسی و کتب فتوح در آن ایجاد کرده‌اند؛ اما علم عمران ابن خلدون که بر فرض وجود نظم و قاعده در میان حوادث و رویدادهای به ظاهر پراکنده مبتنی است و با ضوابط علمی، به صورتی که ارسطو و فلسفه مشاء بیان می‌کند، در پی کشف علل و اسباب امور تاریخی است، البته بدیع و بی سابقه بوده است.

تقسیم‌بندی علوم:

ابن خلدون در فصل ششم از کتاب اول، ضمن اظهار این مسأله که علم و تعلیم در عمران بشر امری طبیعی است، علوم را بر دو قسم می‌داند: طبیعی که انسان با فکر خود بدان‌ها دست می‌یابد و طریقه آن برهان است، یعنی علوم حکمی فلسفی و دو دیگر علوم نقلی وضعی یا شرعی که همگی مستند بر خبر از ناحیه واضع شرع‌اند و برای عقل در آنها مجالی نیست مگر درالحاق فروع مسائل به اصول (ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۳۰-۴۳۵ و ۴۳۵؛ ترجمه مقدمه، ص ۸۷۳-۸۷۴ و ۸۸۳-۸۸۴). ابن خلدون در زمره این دسته از علوم گذشته از تفسیر و فقه و اصول، کلام متقدم و تصوف را نیز ذکر می‌کند. این تقسیم‌بندی که شاید در بادی امر عادی جلوه کند، ویژگی‌هایی واجد اهمیت دارد که آن را از دیگر تقسیم‌بندی‌ها از علوم متمایز می‌کند؛ نکته مهم در اینجا جدایی بنیادین میان علوم عقلی و نقلی و نیز طبیعی دانستن علوم عقلی

فلسفی است. این نکته با ذکر عبارات ابن خلدون دربارهٔ تصوف و کلام و به ویژه فلسفه روشن تر خواهد شد، اما پیش از آن لازم است از باب مقایسه، دو قول متفاوت در این باره یکی از غزالی طوسی و دیگری از ملاعبدالرزاق لاهیجی آورده شود. گفتنی است، قول ابن خلدون در این باب را متکی به آرای ابن رشد دانسته اند به این ترتیب، با سه وجه نظر متفاوت مواجهیم. غزالی در ابتدای کتاب المستصفی، ضمن ستایش از عقل با عبارت: «فقد تناطق قاضی العقل و هو الحاکم الذی لایعزل و لایبدل و شاهد الشرع و هو الشاهد المزکی المعدل...» علوم را بر سه قسم دانسته است: (۱) عقلی محض مانند حساب و هندسه و نجوم که میان ظنون کاذب و علوم صادق بی فایده برای آخرت واقع اند (۲) نقلی محض مانند احادیث و تفاسیر و خطب که در آنها مجالی برای عقل نیست (۳) علوم مزدوج و مرکب از عقل و سمع که علم فقه و اصول از این قبیل است که این قسم، عقلی محض که شرع آن را تلقی به قبول نکرده باشد نیست و از طرف دیگر مبتنی بر محض تقلید هم که گواهی و تأیید عقل را به همراه نداشته باشد نیست (غزالی، المستصفی من علم الاصول، ص ۳). بنابراین شاید بتوان گفت غزالی فلسفه را اصلاً علم نمی داند و ظنی کاذب تلقی می کند.

اما در سنت فلسفه اسلامی در ایران، از فارابی تا ملاصدرا وضع با این هردو طرز تلقی تفاوت می کند. در اینجا کوششی برای جمع میان حکمت نظری و عملی و ایمان و عمل صالح در شرع را شاهدیم. ملاعبدالرزاق لاهیجی بر این اساس فلاسفه و متکلمان را سالک راه ظاهر می داند که در این مرحله یعنی سلوک، راه ظاهر و راه فلسفه، چه بسا انسان بی نیاز از وحی باشد و به معرفت امور دست یابد اما راه اشراقیان و صوفیان را راه باطن می نامد که نهایت آن فنا فی الله است و می نویسد: «... و این لذت باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قره العین انبیاء و اولیاء باشد و غرض از بعثت انبیاء و رسل همین است... عقل هیچکس در سلوک این راه مستقل نتواند بود... نهایت سعی

عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیه آن، اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئی که چه چیز وی را بالخاصیه به خدا نزدیک کند و کدام چیز از خدا دور گرداند، مقدور عقل بشری نیست. پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا» (ر.ک: ملاعبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، مقدمه، مطلب اول و دوم). در اینجا میان علوم عقلی و نقلی و میان عقل و سمع سازگاری و توفیق^(۱) ایجاد می شود و مقصد و جهت واحد، وحدت عام علوم را ضمانت می کند.

ابن خلدون و فلسفه:

اکنون پس از این مقدمات و مقایسه ها می توان به بیان آرای ابن خلدون درباره آنچه معقول اسلامی خوانده شده است یعنی کلام، عرفان و فلسفه پرداخت. وی عرفان و تصوف را از اقسام علوم شرعی به شمار آورده است: «و علم شریعت به دو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فتوی دهندگان است... و گونه دیگر اختصاص به گروه صوفیان دارد و درباره مسائل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبه نفس درباره آن و گفتگو در خصوص ذوقها و جدایی که در این راه به دست می آید...» (ابن خلدون، ترجمه مقدمه، ص ۹۷۱-۹۷۲) وی بر آن است که طریقه این گروه همواره نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده اند، شیوه حق هدایت شمرده می شده است. وی از قشیری، ابو حامد غزالی، سهروردی صاحب عوارف المعارف و شیخ عارف خود ابومهدی عیسی بن زیات نام می برد و در فصل مربوط به علم تصوف بدانان استناد می کند و از متصوفه ای که تحت تاثیر شیعیان به ویژه اسماعیلیان، فضایل ویژه ای برای علی بن ابیطالب علیه السلام قائل شده اند، انتقاد می کند؛ پیداست با عرفان نظری نیز موافق نیست و درباره آن می نویسد: «همچنین گروهی از غلات متصوفه متاخر که درباره «وجد و حال» سخن گفتند نیز مسائل این دو فن (کلام و حکمت) را به فن

خویش درآمیختند... در صورتی که مدارک در این سه فن باهم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه از جنس فنون و دانشها دور است، مدارک متصوفه است که در آن مدعی وجداناند و از دلیل می‌گزینند» (همان، ص ۹۸۳، ۹۸۵ و ۱۰۳۸-۱۰۳۹).

ابن خلدون در مورد کلام نیز نظر و عقیده‌ای ویژه دارد، در نظر وی کلام عبارت است از علمی که متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی و رد بدعت‌گذارانی است که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند. اما متاخران دو طریقه فلسفه و کلام را باهم درآمیخته‌اند، به گونه‌ای که: «مسائل علم کلام با مسائل فلسفه چنان مشتبه شده است که بازشناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی به دست نمی‌آورد؛ چنانکه بیضاوی در طوابع این شیوه را به کار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده‌اند، در کلیه تالیفاتشان، از روش بیضاوی پیروی کرده‌اند» (همان، ص ۹۴۹). وی در جای دیگر با اشاره به ابن الخطیب فخر رازی (فخر رازی درباره‌ی علاقه خود به مطالعه کتابهای بوعلی سینا و فلاسفه و اعتراض به تعبیر وی دشمنان چنین می‌نویسد: «مانیز در آغاز کار و در اوان اشتغال به علم کلام اشتیاق فراوان به دیدن کتب ایشان داشتیم، مدتی از عمر را بدان صرف کردیم و پیوسته در صدد بودیم، فضل و توفیق حق ما را برآن داشت کتابهایی تصنیف کنیم که متضمن رد آنها باشد... با این همه بسا دشمنان و حاسدان که پیوسته زبان دشنام و طنز بر ما دراز دارند و در دین و ایمان من طعن می‌زنند و ما را بر مذهب اهل سنت و جماعت نمی‌دانند.» (کتاب الفرق، ص ۱۴۴، ۱۴۵)) و انتقاد از مذهب وی می‌نویسد: «... خرد از شرع و اندیشه‌های آن برکنار است و آنچه متکلمان (متقدم) در آن از اقامه حجتها سخن گفته‌اند، همانا بحثی نیست که حقیقت آن به دست آید تا به دلیل دانسته شود، آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که به عقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبهه‌های بدعت‌گذاران را که گمان می‌کنند مدارکشان در این باره عقلی است، از آن بزداید و این پس از آن است که فرض شود به ادله نقلی صحیح است، چنانکه سلف آنها را فراگرفتند و بدانها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است» (همان،

ص ۱۰۳۷.

ابن خلدون در باب کلام طریقه متکلمان متقدم کتاب ارشاد ابوالمعالی جوینی را برای خوانندگان خود توصیه می‌کند و برای کلام، شأن و حیثیتی تاریخی قائل است و با اذعان به فواید آن برای مردم و طالبان آن علم می‌نویسد: «و خلاصه سزااست که بدانیم این دانش معروف به علم کلام در این روزگار بر طالبان علم ضروری نیست، زیرا ملاحظه و بدعت‌گذاران منقرض شده‌اند و کار اهل سنت در آنچه نوشته و تدوین کرده‌اند، برای ما کافی است و احتیاج به ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند» (همان، ص ۹۵۰).

اما مهمترین مسأله از حیث موضوع این مقاله، وضع اوست نسبت به فلسفه. ابن خلدون با ذکر اینکه اسباب و علل امور فراوان است، می‌گوید که انسان نباید به صرافت افتد که همه آنها را بشناسد، زیرا این خواسته چه بسا او را از توجه و ارتقا به علل برتر و سبب‌الاسباب مانع شود و دیگر آنکه مقدور آدمی نیست و آفرینش خدا از آنچه ما درمی‌یابیم، پهناتر است؛ بنابراین شک به صحت ادراک و مدرکات ضروری است (همان، ص ۹۳۳-۹۳۶). وی در ادامه این سخن می‌نویسد: «و در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع به تو دستور داده است پیروی کن... چنین طریقه‌ای مایه نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است. و دروغ بدانها راه نمی‌یابد اما با همه این نباید طمع‌بیندی که امور توحید و آن جهان و حقیقت نبوت و حقایق صفات خدایی و هر آنچه را که در مرحله‌ای فراتر از خرد تو است بدان بسنجی؛ زیرا چنین طمعی از محالات خواهد بود و مثال آن همچون فردی است که دید با ترازویی زر را وزن می‌کنند و آن وقت طمع بست با همان ترازو کوهها را توزین کند. این تصوّر باطل نشان نمی‌دهد که ترازوی مزبور در سنجش خود نادرست است، بلکه معلوم می‌دارد که خرد را حدّ معینی است و از آن حدّ در نمی‌گذرد، و ممکن نیست به مرحله‌ای برسد که برخدا و صفات او محیط شود؛ خرد ذره‌ای از ذرات وجودی است که به خواست

خدا پدید آمده‌اند و از اینجا می‌توان به اندیشه غلط کسانی که در اینگونه قضایا خرد را بر سمع مقدم می‌دارند، پی برد و کوته‌نظری و تباهی رأی آنان را دریافت... و بنابراین توحید عجز از درک اسباب و کیفیات تاثیرات آنها و واگذاردن این امر است به آفریننده آن اسباب که بر آنها محیط است... و این مفهوم گفتار یکی از صوفیان است که می‌گوید، عجز از ادراک، خود نوعی ادراک است «العجز عن الادراک ادراک» (همان، ص ۹۳۶-۹۳۷؛ متن عربی، ص ۴۵۹-۴۶۰).

ابن خلدون فصلی را با عنوان «در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می‌کنند» (فی ابطال الفلسفه و فساد منتحلها (متن عربی، ص ۱۱۴)). اختصاص داده و در آن از فلسفه متعارف زمان خود انتقاد کرده است. وی در نقل بحث شناسایی، پس از حس، برانتزاع و تجرید تکیه می‌کند و از دانش قانونی منطق و اهمیت آن سخن به بیان می‌آورد و می‌گوید مقصود از آن، دستیابی به تصوّر تام و تصدیق یقینی یعنی حدّ و برهان است و نیز این عقیده از آن ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان و معلم صناعت منطق است (متن عربی، ص ۵۱۵-۵۱۴؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۸۸-۱۰۹۱). ابن خلدون ضمن ردّ عقول عشره فلاسفه می‌نویسد: «اما براهینی که گمان می‌کنند برمدعاهای خود درباره موجودات اقامه می‌کنند و آنها را بر معیار منطق و قانون آن عرضه می‌دارند نارساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسایی قسمتی از این براهین درباره موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی می‌نامند این است که مطابقت میان این نتایج ذهنی که به گمان خودشان آنها را به حد و تعریفات و قیاسها استخراج می‌کنند و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست زیرا حد و قیاس‌ها احکامی ذهنی و کلی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در موارد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که حسّ گواه برآن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حسّ است نه آن براهین و بنابراین یقین را که در براهین خود می‌یابند در کجاست؟ و چه بسا که تصرّف ذهن هم در معقولات اولی

مطابق جزئیات به وسیله صورتهای خیالی است نه در معقولات ثانوی که تجرید آنها در مرتبه دوم است. و در این هنگام حکم یقینی است و به مثابه محسوسات می باشد؛ زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکترند، چه در آنها کمال انطباق یافت می شود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می پذیریم، ولی سزااست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم... زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش به کارمان آید و از این رو لازم است آنها را فروگذاریم. و اما آنچه از براهین ایشان درباره موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند، یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش مابعدالطبیعه می نامند، ذوات آن موجودات به کلی مجهولند و دسترسی به آنها امکان ناپذیر است و نمی توان برای آنها برهان آورد (تاکید از نگارنده است)... چنانکه محققان فلاسفه در جایی که بر آن شده اند هرچه دارای ماده نباشد نمی توان برای آن برهان آورد، به این نکته تصریح کرده اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات برهان این است که ذاتی باشند و افلاطون... می گوید الهیات ما را به یقین واصل نمی کند (همان، ص ۱۰۹۲-۱۰۹۳).

با این آراء، پیداست که ابن خلدون سعادت و بهجتی که فلاسفه در حکمت می جویند انکار کند و چنین اظهار دارد: «پس این دانش چنانکه دیدی بر مقاصدی که فلاسفه بر آن گرد آمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است (ترجمه مقدمه، ص ۱۰۹۷-۱۰۹۸).

با این حال او یکسره فلسفه را نفی نمی کند بلکه می گوید: «چنانکه ما دریافته ایم دانش فلسفی تنها دارای یک ثمره است که عبارت است از، تشحیذ ذهن در تربیت دلیل ها و حجّت ها برای به دست آوردن ملکه نیکو و درست در براهین». پس منطق ارسطو را می پذیرد و مطالعه فلسفه را نظر به استعمال قوانین منطق و قیاس ها مفید می داند، وی می نویسد: «قیاس های منطقی هرچند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی چنانکه، دریافته ایم در عین حال صحیح ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری به شمار می روند» (همانجا). سپس توصیه می کند که قبل از مطالعه حکمت

جوینده آن حتماً تفسیر و فقه بخواند، پس آنگاه به حکمت روی آورد. در جایی دیگر افاضه حدود اوساط را از ناحیه خداوند در اثر عبادت که شیوه و راه و رسم بوعلی سینا و معتقد حکما بوده می پذیرد و از استفاده متکلمان از منطق بی آنکه لوازم فلسفی آن را بپذیرند سخن به میان می آورد (همان، ص ۱۰۲۹-۱۰۳۰). در میان انواع علوم فلسفی در مورد حکمت عملی ساکت است و بر آن است که دلیل فلاسفه را در باب لزوم نبوت و تشریح الهی برای برقراری نظم و عدالت در جوامع و امکان پذیر شدن حیات اجتماعی بشر، با توسل به این معناکه ایرانیان زردشتی بدون کتاب الهی تمدن و عمران داشته اند نقض کند (همان، ص ۸۰).

نتیجه:

با این اوصاف می توان به تفاوت میان علم عمران و سیاست مُدُن حکما که او خود بدان متعرض شده پی برد. حکما در سیاست نخست ویژگیهای مدینه فاضله را که در آن عقل حاکم و رئیس آن حکیم است بیان می کنند و بر این اساس جوامع موجود را با معیار آن می سنجند، اما سروکار ابن خلدون با طبایع موجود در سیاسات واقعیت یافته است (سیاست می کوشد تا اجتماع را چنانکه باید و شاید سامان دهد اما علم عمران اجتماع را برای تحقیق وقایع تاریخی و اصلاح اخبار مورد مطالعه قرار می دهد غرض در این دو علم یکی نیست (ر.ک: محسن مهدی، ص ۲۰۳-۲۰۴)). و اساس را در اجتماعات موجود عصبیت می داند که به قوه غضبیه و نه عقل باز می گردد و آن را حتی در دین برای پشتیبانی افراد از یکدیگر و اتحاد امری لازم و ضروری به شمار می آورد. این وجه نظر وجوه معیشتی زندگی بشر را مطمح نظر قرار می دهد و از این حیث به گونه ای به نظرگاه متجددان نزدیک است وی درباره دین و دنیا هردو بسیار ناسوتی و طبیعی می اندیشد و منفعت و خیر بشر به معنای معمولی لفظ را پی می جوید. در همین جا گفتنی است که وی مدتی در مصر قاضی مالکیان (پیروان مذهب فقهی مالک بن انس) بوده و در سیاست مغرب عالم اسلام آن روز عملاً مداخله می کرده است.

چنانکه دیدیم برای برهان و قواعد منطق اهمیت بسار قائل بوده و از اصطلاحات فلاسفه به خوبی استفاده کرده است؛ براین اساس برخی برآنند که او فقط از قالب برهان استفاده کرده و کار او در غایت جز شریعتنامه نویسی حاصلی دربر نداشته است؛ زیرا غرض او اصلاح اخبار و تقویت عصبیت و توصیه به اتحاد و همدلی در تمدنی بوده که دست کم مغرب آن در شرف زوال و نابودی قرار گرفته بوده است و او بر این معنا آگاهی یافته بود؛ بنابراین این اغراض عملی و نه نظری در کار او اغراض اصلی اند (ر.ک: جواد طباطبایی، ص ۱۸۵ و ۲۵۹-۲۶۰ و ۲۶۴ وی با تعرض به آرای ادوارد گیپ و هانری لائوست براین نظر است و در کتاب خود اصرار بر آن دارد که ابن خلدون به انحطاط و زوال تمدن اسلامی در دوران خود پی برده بود و می‌کوشیده (هر چند بی حاصل) که برون رفتی از آن بجوید متن مقدمه فقط مشعر بر شکایت ابن خلدون از وضع آروز مغرب جهان اسلام است و در همان حال در شرق و به ویژه ایران و رواج علوم در این سرزمین با خشنودی و ستایش یاد می‌کند). از سوی دیگر محسن مهدی کار او را همچون اثر یک فیلسوف در سنت قدیم و پیرو آرای ابن رشد ارزیابی کرده است (محسن مهدی، ص ۹۵). ارزیابی کار ابن خلدون دشوار است به خصوص آنکه در پی اضمحلال تمدن اسلامی در اندلس ادامه آن منقطع شده است؛ اما وی راه و رسم برهانی را در کار خود به خوبی به کار برده است و از امکانات فلسفه ارسطو در زمینه‌ای بهره جسته که پیشتر هیچکس بدان نیندیشیده بوده است، ضمن آنکه غرض و قصد او به کار سیاست نامه نویسان و شریعتنامه نویسان نزدیک است؛ چنانکه خود از کلمات انوشیروان و موبدان و از کتاب سراج الملوک ابوبکر طرطوسی فقیه مالکی و اقوال منسوب به ارسطو به عنوان کوششی در راه علم عمران نام برده هر چند امتیاز وضع و تاسیس این دانش را به صورت مهذب و تحت ضوابط علمی به خود متعلق دانسته است. (ترجمه مقدمه، ص ۷۱-۷۴). در هر حال کار او بدیع و متضمن نکات درخور توجهی است که از توانمندی‌های تمدن اسلامی حکایت می‌کند.

منابع:

- ۱- ابن خلدون - عبدالرحمن. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲- جرجی زیدان. تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام.
- ۳- زرین کوب، عبدالحسین، ارسطو و فن شعر، ترجمه فن شعر.
- ۴- طباطبایی، جواد. ابن خلدون و علوم اجتماعی، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- ۵- غزالی، ابوحامد. المستصفی من علم الاصول، بالمطبعة الامیریة ببولاق مصر، سنه ۱۳۲۲ قمری.
- ۶- فخرالدین رازی کتاب الفرق فی شرح احوال مذاهب المسلمین والمشرکین، چهارده رساله انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- ۷- کربن، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- ۸- مسکویه، ابوعلی. تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، ۱۳۶۹.
- ۹- مهدی، محسن. فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸.
- ۱۰- همو. تاریخ الادب العربیه.
- ۱۱- همو. تاریخ فلسفه اسلامی، جلد دوم، ترجمه جواد طباطبائی، انتشارات کویر، تهران ۱۳۷۰.
- ۱۲- همو. مقدمه ابن خلدون، الجزء الاوّل من کتاب العبر... منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان.
- 13- Collingwood, R.G..The Idea of History, Oxford: Oxford University Press, First edition, 1946.
- 14- The Encyclopaedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, 8 Volumes.
- 15- Gillespie, Michael Allen. Hegel, Heidegger, and the ground of History; Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.