

نگرشی به مؤلفه‌های فلسفه تاریخ ابن‌خلدون

و نسبت سنجی آن با عقلانیت جدید

سید کاظم سیدباقری^۱

چکیده

در این نوشته تلاش بر آن است تا به برخی از مؤلفه‌های فلسفه تاریخ در اندیشه‌ی ابن‌خلدون و اساس کار وی، یعنی تغییر روش «نقالی تاریخی» به «نقادی تاریخی»، پرداخته شود. از آن‌جا که این تکاپو بدون خردورزی چندان معنا ندارد، سعی بر آن است تا زوایای پید و پنهان کتاب مقدمه از نظرگاه خردگرایی مورد پژوهش قرار گیرد. پس از تبیین مفاهیم نوشته، با توجه به آن که کلیدواژه‌ی عقلانیت، در گذر زمان، دگرگونی‌هایی اساسی به خود دیده است، نسبت‌سنجی میان مفهوم جدید و سنتی آن امری بایسته به نظر می‌آید؛ لذا از سویی به بحث «تعامل یا تضاد عقل و دین» و از سویی دیگر، به بحث «عقلانیت ابزارانگار یا غایت‌مدار» پرداخته می‌شود که در واقع می‌تواند تا حد مطلوبی، بیان‌کننده‌ی تفاوت نگرشی میان دو نگره‌ی مذکور باشد.

در پایان نیز به برخی از مؤلفه‌های فلسفه تاریخ ابن‌خلدون از جمله: نقادی تاریخی، واقع‌گرایی، علت‌شناسی و باطن‌شناسی رویدادها و تحلیل قیاسی اشاره گردیده است.

واژه‌های کلیدی: فلسفه تاریخ، عقلانیت، نقادی تاریخی، واقع‌گرایی، علت‌شناسی رویدادها و تحلیل قیاسی.

مقدمه

خردورزی همواره نشان و نماد انسانیت به حساب می‌آمده است. انسان با اندیشه‌ورزی و ژرف‌کاوی در رویدادهای پیرامونش توان دستیابی به افق‌های ناگشوده را پیدا می‌کند و می‌تواند به ساحت‌هایی دست یابد که دیگران از دستیابی به آن عاجز می‌مانند. هنگامی می‌توان به فراتر از داشته‌ها و یافته‌های دیگران رسید که با بهره‌وری از قدرت اندیشه‌گری به گستره‌ای متفاوت اندیشید و برای گشودن افق‌هایی نو در علوم تلاش کرد. هر پله و مرحله‌ای را که انسان به سوی دنیایی برتر پیموده، به مدد خردورزی‌ها و پژوهش‌های دوران‌دیشانه بوده است. نمی‌توان با تکرار حرف‌های دیگران به انتظار منظومه‌ای ویژه بود و به شاکله‌ای سنجیده دست یافت. این توان را خداوند در خمیرمایه و سرشت انسان به ودیعت نهاده است و متفکران همین را بهترین دلیل بر مسئولیت انسان در رفتار و کردارش می‌دانند. با نگرستن به جوهر و درون جریان‌های پیشرفت تاریخ بشری، به سادگی می‌توان جایگاه بلند اندیشه و خردگرایی را در آنها پیدا کرد و از دیگر سو، می‌توان گفت که مایه‌ی بسیاری از عقب‌ماندگی‌ها و پسرفت‌ها، روی‌گردانی از این گوهر بوده است. احساسی نگاه کردن به رویدادهای تاریخی و سطحی‌اندیشی، نه‌تنها گرهی را نمی‌گشاید، بلکه گرهی بر مشکلات خواهد افزود.

دوران برجسته‌ی تمدن اسلامی گواهی روشن بر این ادعاست که بزرگان و اندیشه‌وران این دوران، کسانی بودند که با توان شگرف اندیشه‌ورزی و عقلانیت،^۱ توانستند پژوهش‌های عمیق و دقیقی را بنیان نهند و با خلق منظومه‌هایی نظام‌مند و سنجیده، زمینه‌های نظریه‌پردازی علمی و، درنهایت، تمدنی درخشان را به وجود آورند. متفکرانی چون فارابی، ابن‌سینا، خواجه‌نصیر، ابوریحان و ابن‌خلدون از این جمله‌اند.

ابن‌خلدون یکی از اندیشه‌ورانی است که با نگاهی دوباره به پیرامون خویش، دریافت که برای درک بهتر رویدادهای زمانه‌ی خویش و میراثی که از گذشته به او رسیده، باید به افقی از اندیشه‌پردازد که بسیار مهم است، اما کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. اندیشه‌ورزی او پایه‌گذار یکی از جدی‌ترین شاخه‌های فلسفه‌ی تاریخ در پهنای تمدن

۱. از آنجا که عقلانیت به تعبیری از مفاهیم دوران جدید است و طبیعتاً معنا و مفهومی دگرگون یافته است. در این نوشته هرکجا که واژه عقلانیت را به کار می‌بریم، ضرورتاً مفهوم جدید آن مورد نظر است و بیشتر به معنای «خردگرایی» به کار می‌رود. مگر آنجا که به طور خاص به معنای دیگری اشاره شده باشد.

اسلامی گردید و بر کلیت روند شناخت تاریخی اثر گذاشت. او دریافت که در گزاره‌های تاریخی و پردازش داده‌های جامعه، تحلیل خردورزانه وجود ندارد و تحلیل‌گران امور و راویان تاریخ صرفاً به نقل آنچه وجود دارد می‌پردازند و در سنجش و ارزیابی‌ها، کسی داده‌ها را به محک اندیشه و خردورزی نمی‌گذارد. او بر بلندای قرن نهم هجری به اندیشه ایستاده بود و دوران تمدن اسلامی، دستاوردها، و اوج و زوال آن را با فراست، نقادی و تحلیل می‌کرد. هم دغدغه‌ی این را داشت که چرا آن دوران درخشان تمدن اسلامی به سرآمده و جوامع مسلمان به خمودی و خموشی گراییده‌اند و هم در چاره‌اندیشی برای درمان دردی بود که هنوز بازگو نشده بود و حتی کم‌تر کسی آن انحطاط را حس کرده بود. این، آغاز خردورزی فلسفه‌ی ابن‌خلدون در تاریخ بود که در پی آن شاکله و چارچوبی سنجیده به وجود آورد. تأثیر این دیدگاه چندان بود که به بسیاری از دیگر ساحت‌ها، چون دانش سیاست و علوم اجتماعی، نیز راه یافت.

دغدغه‌ی این نوشته، بررسی، تحلیل و بازبانی عناصر و مؤلفه‌های خردورزی در اندیشه‌ی این متفکر اسلامی و تأثیر آن بر نگرش تاریخی وی است که می‌تواند برای جامعه‌ی علمی امروز نیز مفید و کارگشا باشد. در واقع، آنچه ابن‌خلدون را به مقامی شامخ رسانده و فلسفه‌ی تاریخ او را نسبت به بسیاری از دیگر هم‌اوردان اندیشه، بر صدر تشانده است، همین روش و رویکرد نقادانه و دخالت‌معیاری خردگرایانه در تحلیل‌ها و کاوش‌های اوست.

سؤال اصلی پژوهش

دغدغه‌ی اصلی پژوهش آن است که «چه مؤلفه‌ها و مقولاتی، منظومه‌ی فکری ابن‌خلدون در فلسفه‌ی تاریخ را شکل می‌دهند و تفاوت اساسی نگرش وی در خردورزی، که شالوده‌ی فلسفه‌ی تاریخ است، با خردورزی دنیای معاصر چیست؟»

فرضیه

با توجه به دیدگاه ابن‌خلدون در کتاب مقدمه، می‌توان گفت که برخی از مؤلفه‌های اصلی فلسفه‌ی تاریخ وی، در مواردی چون نقادی تاریخی، واقع‌گرایی، علت‌یابی رویدادها و تحلیل قیاسی، قابل جست‌وجوست و فرق خردورزی میان نگرش وی و دنیای جدید در دو مقوله‌ی تعامل یا تضاد عقل و دین، و عقلانیت ابزارانگار یا غایت‌مدار است.

تبیین مفاهیم

الف) عقل: عقل عبارت است از قوه‌ی تنظیم معلومات بر حسب روابط و مناسباتی معین، هم‌چون: روابط و مناسبات میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس، هدف و وسیله و نظایر این‌ها (فولیکه، ۱۳۶۶، ص ۸).

ب) خردگرایی: برخی این مفهوم را به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح می‌دانند (ملکیان، ۸۰-۷۹، ص ۲۴۳)؛ به تعبیری دیگر، هنگامی می‌توان گفت حکمی عقلانی است که همراه با احساسات، عواطف، ایمان، تعبد یا گزینش‌های خودسرانه و بی‌دلیل نباشد (همان، ص ۲۴۴).

ج) تاریخ: تاریخ در زمان ما به علمی اطلاق می‌شود که احوال مختلف اشیاء (امور) در زمان گذشته را بررسی می‌کند، خواه مادی باشد یا معنوی؛ به دیگر معنا، تاریخ، علم تحقیق در وقایع و رویدادهای گذشته است (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۲۰۳).

د) فلسفه تاریخ: فلسفه‌ی تاریخ شاخه‌ای از دانش است که کار آن، بحث در عوامل اساسی مؤثر در وقایع تاریخی و تحقیق در قوانین عمومی حاکم بر رشد و توسعه‌ی جوامع انسانی و دگرگونی‌های آن در طول زمان است (همان، ص ۲۰۴). فرارفتن از گزارش خام داده‌ها و پرداختن به علل و چرایی رویدادها، در حوزه‌ی کاری فیلسوف تاریخ قرار دارد.

مؤلفه‌های فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون

در اندیشه‌ی ابن‌خلدون، توجه به نگرش‌ها و تحلیل‌های خردگرایانه، امری بسیار حیاتی است و همین امر موجب شهرت تفکر وی شده است. اگر وی عقلانیت را باور نداشت، هرگز به چیزی فراتر از آنچه دیگران به آن دست یافته بودند، نمی‌رسید و هرگز روش نقّالانه‌ی تاریخی به روش نقّادانه‌ی خردگرا تغییر جهت نمی‌داد؛ لذا پرداختن به ابن‌خلدون از این نظرگاه، امری مهم و اساسی است.

نکته‌ی دقیق‌تر آن است که به مقوله‌ها و بن‌مایه‌های فلسفه‌ی تاریخ در اندیشه‌ی وی پرداخته شود تا، به طور خاص، این ویژگی از شخصیت فکری او روشن و آشکار گردد. از آن‌جا که نگاه ابن‌خلدون به مباحث، عقلی بود و حکم عقل، مختص به دوره و یا حوزه‌ی خاصی نیست، می‌توان بحث را به دیگر شاخه‌های معرفتی نیز تسری داد. در ادامه به برخی از مؤلفه‌های فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون خواهیم پرداخت. طبیعی است که

این مقدار، تنها به اندازه و توان نویسنده و آن میزانی است که از متن مقدمه می‌توان به آن رسید و هرگز نمی‌توان مؤلفه‌های فلسفه تاریخ ابن‌خلدون را به این چند مورد محدود دانست.

الف) نقادی تاریخی

جوامع بشری همواره با نقادی به پیشرفت رسیده‌اند؛ با نگاه نقادانه به داشته‌های خود و دیگران شک کرده‌اند و زمینه‌ای مهیا شده است تا به چیزی فراتر دست یابند. البته از آن جا که آدمی محصور در زمان و مکان و افکار خود است، کم‌تر کسی زمینه‌ی آن را می‌یابد که به امری دیگر بیندیشد؛ اما همواره متفکران و اندیشه‌ورانی این حصار سخت و محدودکننده را در هم شکسته و به سوی افق‌های ناگشوده چشم دوخته‌اند و دیگران را نیز از افق‌گشایی خود آگاه ساخته و به تماشای دیگر حیطه‌ها و شک در داشته‌هایشان فراخوانده‌اند. این اندیشمندان، زمینه را برای رشد علم و تکامل فکری بشر مهیا کرده‌اند.

نقد، هم‌نشین خردگرایی است. اگر کسی خردمندانه، به تأمل در امور نشیند، نمی‌تواند افکار دیگران را پس از فهم، به نقد بکشد. ابن‌خلدون با تأمل در آنچه پیش از او در عرصه‌ی علوم اجتماعی، به ویژه تاریخ، اتفاق افتاده بود، دریافت که تاریخ‌نگاری، برای فهم بهتر و برتر، به چیزی بیش از روش نقلی نیاز دارد و برای درک جرایمی افول و انحطاط جوامع اسلامی از آن روزگار درخشان، باید محک دقیق، عمیق و بی‌اشتباه عقل را به کار برد و تحلیل‌های خردگرایانه را جای‌گزین تحلیل‌های نقلی و روایی ساخت؛ لذا خردورزی ابن‌خلدون از نقادی شروع می‌شود و این اصل یکی از محورهای اساسی در فلسفه‌ی تاریخ وی می‌گردد.

با پی‌بردن به روش تاریخ‌نویسی پیش از ابن‌خلدون می‌توان به اهمیت روشی که ابن‌خلدون به وجود آورده است، پی برد. طبری درباره‌ی روش تاریخ‌نویسی خود می‌گوید: «آن کس که بر این کتاب ما نظر می‌افکند، باید بداند که در همه‌ی آنچه این‌جا آورده یا شرط کرده‌ام که در این کتاب بیاورم، اعتماد من بر اخبار و آثاری بوده است که من روایت کرده و به راویان آنها نسبت داده‌ام. من جز در اندکی از آن اخبار، به دلایل عقول و استنباط اندیشه‌ی انسانی، اعتماد نکرده‌ام؛ زیرا علم به اخبار گذشتگان و گزارش‌های متأخران، جز بر کسانی که شاهدان ماجراها بوده‌اند، ممکن نیست و زمان

گذشتگان را نمی‌توان جز از طریق اخبار راویان و نقل گزارشگران، بی آن که از عقل استخراج شده و به قوه‌ی فکر استنباط شده باشد، درک کرد. آنچه در کتاب من، درباره‌ی خبر از برخی از گذشتگان وجود داشته باشد که خواننده، از این حیث که وجهی بر آن نمی‌یابد، آن را عجب شمارد و یا شنونده به انکار آن پردازد، در این موارد، خواننده باید بداند که در حقیقت خطای آن متوجه من نیست، بلکه به راویانی مربوط می‌شود که آن اخبار را به ما گزارش کرده‌اند. ما آن اخبار را به گونه‌ای که به ما رسیده است، گزارش می‌کنیم». (طبری، بی تا، ص ۶).

این نگاه و نگرش صرفاً به نقل رویدادها می‌پردازد و حتی به اصرار، از تحلیل عقلی و دخالت دادن عقل در گزاره‌های تاریخی دوری می‌کند. روش ابن خلدون دقیقاً در مقابل این روش قرار دارد؛ زیرا به اعتقاد او باید این شیوه نقد گردد و آثار آن از تاریخ زدوده شود. او با تقلید بی چون و چرا از پیشینیان مخالف است و آن را زمینه‌ساز خطا و گمراهی در تحلیل‌ها و برداشت‌های افراد می‌داند. با تکرار حرف گذشتگان، بدون تحلیل عقلی، نه تنها راه به جایی نمی‌بریم، بلکه اگر با محک اندیشه به سراغ داده‌های تاریخی آنان نرویم، مقدمات گمراهی خویش را فراهم کرده‌ایم.

وی درباره‌ی نقالان تاریخی و اثر آن در تحلیل‌ها می‌گوید: «این گروه به تقلید از پیشینیانی که آنها را سرمشق خود ساخته‌اند اخبار دست به دست گشته را به عین و بی‌کم و کاست در خصوص حوادث تاریخ خود تکرار می‌کنند و از یاد کردن مسائل مربوط به نسل‌های دوره‌ی خودشان غفلت می‌ورزند؛ چه تشریح و تفسیر آنها بر ایشان دشوار است و در نتیجه، این‌گونه قضایا را مسکوت می‌گذارند و بر فرض که درباره‌ی دولتی به گفت‌وگو پردازند، اخبار مربوط به آن را هم چنان که شنیده‌اند، خواه راست یا دروغ، نقل می‌کنند و به هیچ‌وجه متعرض آغاز و منشأ تشکیل آن نمی‌شوند و علت رسیدن تاج و تخت به آن دولت و چگونگی پدید آمدن آن را یاد نمی‌کنند و هم سبب توقف و بقای آن را در مرحله‌ی نهایی سلطنت از یاد می‌برند.» (ابن خلدون، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۵).

وی در این عبارت به این نکته توجه دارد که نقل صرف روایات به غفلت از پیرامون و مسائل جوامع منجر می‌گردد، فرد را از تحلیل نقادانه و واقع‌بینانه دور می‌کند، به چرایی آغاز و پایان دولت‌ها نمی‌پردازد و اصولاً با آن نگرش نمی‌توان به چنین امری پرداخت. ابن خلدون در جایی دیگر بیان می‌کند که نقل اخبار و اعتماد به آنها بدون قضاوت اصول و عادات و بدون توجه به قواعد سیاست‌ها و طبیعت و کیفیات تمدن‌های بشری و

بدون سنجش میان اکنون و گذشته و رویدادهای پیدا و پنهان، به لغزش و گمراهی در پرتگاه‌های خطرناکی منجر می‌شود. وی می‌گوید علت وجود این خطاها آن است که درستی و نادرستی رویدادها به محک و معیار حکمت زده نشده‌اند (ر.ک: همان، ص ۱۳). نبود تأمل و غوررسی در امور، به تقلید می‌انجامد که، به تعبیر ابن‌خلدون، به میدانی برای طفیلی‌گری و چراگاه نادانی تبدیل می‌شود؛ اما با نگرستن به امور با دیده‌ی بصیرت می‌توان به انتقاد اخبار پرداخت و گزاره‌ی صحیح را برگزید.

وی تأکید دارد که نبود تحقیق تاریخی، مورخان را از درک اصل و جوهر تاریخ دور نگه داشته است. وی با اشاره به روند تقلید می‌نویسد: «از این روش تحقیق، اندک، و نظر تنقیح، اغلب گند و خسته است و غلط و گمان را آن چنان با تاریخ درآمیخته‌اند که گویی به منزله‌ی خویشاوندان و یاران اخبارند. تقلید در رگ و پیوند آدمیان ریشه دوانیده و میدان طفیلی‌گری و ریزه‌خواری در فنون، بسیار پهناور شده است و چراگاه نادانی در میان مردم، زهرناک است؛ اما در برابر سلطنت حق، پایداری نتوان کرد و بصیرت چون شهابی است که اهریمن باطل را می‌میراند. نقل‌کننده‌ی اخبار تنها به بازگفتن و نقل اکتفا می‌کند، ولی هرگاه بدان نگرسته شود دیده‌ی بصیرت می‌تواند اخبار را انتقاد کند و صحیح را برگزیند و به نیروی دانش می‌تواند صفحات صواب را روشن و تابناک کند.» (همان، ص ۳).

ابن‌خلدون در برابر روش نقلی و برای رهایی از تقلید که چراگاه نادانی است و برای روشمند کردن اصل خردگرایی و نقادی، با تکیه بر مؤلفه‌ی نقد تاریخی، به علم عمران روی آورد. روشی که به تعبیر بنیان‌گذار آن، ابتکاری است و انتقادکننده‌ی بینا می‌تواند با آن، سره را از ناسره در منقولات بازشناسد (ر.ک: همان، ص ۴). اساس این علم اگر با پشتوانه‌های خرداندیشی همراه نمی‌گردید، هیچ ابتکاری در فلسفه‌ی تاریخ به حساب نمی‌آمد و اتفاقی جدید رخ نمی‌داد. با این وصف است که نویسنده‌ی مقدمه می‌گوید: «شیوه‌ای ابتکارآمیز اختراع کردم و کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد شرح دادم، چنان که خواننده را به علل و موجبات حوادث آشنا می‌کند و برخوردار می‌سازد و وی را آگاه می‌کند که چگونه خداوندان دولت‌ها برای بنیان‌گذاری آنها از ابوابی که بایسته بوده داخل شده‌اند بدان‌سان که خواننده دست از نقل برمی‌دارد و بر احوال نسل‌ها و روزگارهای گذشته و آینده آگاه می‌شود.» (همان، ص ۷). فهم عوارض اصلی و درونی اجتماع و تمدن که فرازمان و فرامکان است و خاص

دوره‌ای معین نیست، وارد نوعی «ذات‌اندیشی» می‌گردد که اساسی‌ترین رسالت فلسفه‌ی تاریخ است؛ به تعبیر نویسنده‌ی مقدمه «علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است؛ از این رو که وی دارای اندیشه است و، بنابراین، دانش‌های مزبور اختصاص به ملت معینی ندارد، بلکه افراد همه‌ی ملت‌ها در آن می‌اندیشند و در درک مسائل و مباحث آن با هم برابرند و این دانش‌ها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است...» (همان، ج ۲، ص ۹۹۹).

ب) واقع‌گرایی

واقع‌گرایی توجه به واقعیت اشیا و «هست» پدیده‌هاست. درونه‌ی واقع‌گرایی، نگاه را به سوی چیزی که وجود دارد راهبری می‌کند و چنین نگرشی آن‌گاه مطلوب خواهد بود که با دیدی عقلی و همه‌جانبه‌گرا، به پیرامون نگرسته شود. کسی که به حوزه‌ای غیرواقع‌بینانه گام می‌نهد، احتمال ورودش به ساختی احساسی و دور از بررسی‌های خردگرایانه وجود دارد. در فلسفه‌ی تاریخ، دیدن واقعیت‌های تاریخی با نوعی خرداندیشی همراه است؛ زیرا در این ساخت، انسان به داده‌های خام تاریخی نگاه نمی‌کند، بلکه آنها را از حیث مطابقت یا عدم مطابقت با واقع می‌سنجد؛ و سنجش طبعاً همراه با جرح و تعدیلی است که خردورزی، بایسته‌ی آن است؛ وگرنه سنجش واقعیات ناممکن خواهد شد.

در این باره، ابن‌خلدون به دو نکته اشاره می‌کند: یکی «امکان وقوعی» رویدادها و دیگری «فرق میان انشا و خبر»؛ فهم درستی و نادرستی انشا در درون آن است، اما خبر به گونه‌ای است که هم از درون می‌توان آن را شناخت و هم از بیرون؛ به این معنا که آیا آن پدیده مطابقت با واقع دارد یا نه. نویسنده‌ی مقدمه می‌گوید: «در راستی و صحت اخبار مربوط به وقایع، ناچار، مطابقت باید معتبر باشد، یعنی مطابقت با واقع؛ از این رو، باید در امکان روی دادن این‌گونه اخبار اندیشید و آنها را با هم سنجید و این امر، در این گونه اخبار، مهم‌تر از تعدیل و مقدم بر آن است؛ زیرا فایده‌ی انشا از خود انشا اقتباس می‌شود، ولی فایده‌ی خبر هم از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع، استنباط می‌شود.» (همان، ج ۱، ص ۶۸-۶۹).

نکته‌ی مهم در این باره آن است که ابن‌خلدون، در «خبر»، با نگرشی منطقی، نگاه بیرون از آن را مطرح می‌کند و این نگره امکان نمی‌یابد مگر با شناخت مطابقت و عدم

مطابقت رویدادها با دنیای خارج. با این روش، شاید یکی از شالوده‌های تفکر وی در فلسفه‌ی تاریخ روشن می‌گردد که همانا منطق «امکان و قوعی» تاریخ است. وی برای این بازشناسی، سه معیار را مطرح می‌کند که به تعبیر خود او «معیار صحیحی» خواهد بود تا امکان سره از ناسره را بشناسیم. این سه عبارت‌اند از:

۱. کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع؛

۲. شناخت آنچه عارضی و بی‌اهمیت است؛

۳. شناخت آنچه ممکن نیست بر اجتماع عارض گردد.

با این سه روش، می‌توان به گوهر اندیشه در فلسفه‌ی تاریخ دست یافت و محکی به دست آورد که نه تنها در تاریخ، بلکه در دیگر ساحت‌های اندیشه نیز یاریگر خواهد بود. نویسنده‌ی مقدمه در این باره چنین می‌گوید: «اگر امر چنین باشد، آن وقت قانون بازشناختن حق از باطل، درباره‌ی ممکن بودن یا محال بودن اخبار، چنان خواهد بود که به اجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود. هرگاه این شیوه را به کار ببریم، در بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ، برای ما به منزله‌ی قانونی برهانی خواهد بود که هیچ‌گونه شک بدان راه نیابد و در این هنگام، اگر در خصوص کیفیاتی که در اجتماع روی می‌دهد، چیزی بشنویم، خواهیم توانست به وسیله‌ی آن، اخبار پذیرفتنی را از ناسره بازشناسیم و این شیوه، معیار صحیحی خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب، راه راست و درستی را بجویند.» (همان، ص ۶۹). سازواراندیشی رویدادها با آنچه در جهان خارج می‌گذرد، به‌ما این توان را می‌دهد که آن سه ملاک ذکر شده را بشناسیم؛ توانی که می‌تواند در فهم عقلی تاریخ کارگشا باشد.

واقع‌گرایی ابن‌خلدون در مقابل مدینه‌ی فاضله‌ی فلاسفه قرار دارد و وی با آنان به طور جدی به چالش پرداخته است و آن را آرمان‌شهری به دور از واقعیت‌های جوامع بشری می‌داند. وی می‌کوشد با تأکید بر آنچه «هست» تحلیلی از پدیده‌ها ارائه کند و از خردورزی بدون توجه به واقعیات، رهایی یابد. بر این اساس است که وی در تحلیل‌هایش به اموری می‌پردازد که نظریه‌پرداز فلسفی کم‌تر به آنها پرداخته است؛ زیرا او با دید انتقادی به مطالعه و بررسی تاریخ پرداخته و به رموز پایداری و عدم پایداری دولت‌ها پی برده است و می‌تواند به تحلیل دقیق و علمی مسائل جوامع بشری بپردازد.

ابن خلدون با توجه به همین رویکرد، به تحلیلی درباره‌ی رابطه‌ی میان تجمل‌خواهی فزاینده‌ی فرمان‌روایان و بی‌اشتیاقی در آبادانی، اشاره دارد و بر آن است که آن صفت، موجب می‌شود تا روزبه‌روز به خراج و مالیات مردم افزوده شود و این وضعیت فشار زیادی بر رعیت می‌آورد، بار آنان را سنگین می‌کند و برایشان کمرشکن می‌شود و بهبود زندگی و نیکو حالی پیشین از بین می‌رود و موجب بی‌اشتیاقی و سستی در آبادانی می‌شود (همان، ص ۵۳۷).

وی در جایی دیگر تجاوز و ستمگری را علت ویرانی و نقصان در اجتماع و از واقعیات دوری‌ناپذیر می‌داند و می‌گوید: «پدید آمدن ویرانی و نقصان در اجتماع به علت ستمگری و تجاوز، از واقعیات اجتناب‌ناپذیر است و فرجام ناسازگار آن به دولت‌ها بازمی‌گردد و نباید گمان کرد که ستمگری، چنان‌که مشهور است، تنها عبارت از گرفتن ثروت یا ملکی از دست مالک آن بدون عوض و سبب است، بلکه ستمگری مفهومی کلی‌تر از این دارد و هرکس ثروت یا ملک دیگری را از چنگ او برآید، یا او را به بیگاری بگیرد، یا ناحق از وی چیزی بخواهد، یا او را به ادای تکلیف و حقی مجبور کند که شرع آن را واجب نکرده؛ چنین کسی ستمگر است.» (همان، ص ۵۵۵).

مسئله‌ای دیگر که ابن خلدون به آن اشاره می‌کند، نشان از ژرف‌کاوی وی در واقعیت‌های جامعه‌ی پیرامون و نگرش واقع‌بینانه‌ی او دارد. ایشان به رابطه‌ی بین شکنجه، بازخواست شدید و زوال روح سرسختی و دلاوری می‌پردازد و در این باره می‌گوید: «اگر فرمان‌ها با شکنجه و بازخواست شدید همراه باشد، روح سرسختی و دلاوری را یکسره از انسان می‌زداید؛ زیرا شکنجه رسیدن به کسی که نتواند از خود دفاع کند، آن چنان او را به خواری و مذلت می‌افکند که بی‌شک حس سرسختی وی را در هم می‌شکند.» (همان، ص ۲۳۱). چنین نگاهی، در بردارنده‌ی دو امر است: از یک سو، باید نگاه مشاهده‌گر، خردورزانه باشد که لازمه‌ی هر فیلسوف تاریخ است و از دیگر سو، اندیشمند باید با واقعیت جامعه‌ی خود آشنا باشد، و گرنه، چه بسا که افراد، بی‌التفات به واقعیات جوامعشان، اندیشه‌وری کنند.

ج) علت‌شناسی و باطن‌اندیشی رویدادها

سنت تاریخ‌نویسی پیش از ابن خلدون این‌گونه بود که تنها به رابطه‌ی میان واقعه و روایت پرداخته می‌شد و زبان و کلام، این رابطه را به وصف درمی‌آورد و وقتی که زبان، اصل

وقایع را بیان می‌کرد، مورخ تکلیف خود را تمام شده می‌انگاشت و اصولاً به علت وقوع رویداد یا امکان وقوع آن نمی‌پرداخت. اما ابن‌خلدون به چیزی فراتر از این نکته پرداخت و آن چرایی و چگونگی امکانی وقایع بود. علمی بنیان‌نهاد که به تعبیر او «علت‌های دور و نزدیک رویدادهای سیاسی را باز نماید و مخزن حکمت و منبع تاریخ باشد.» (همان، ص ۸۲). در واقع وقتی که نویسنده و مورخی به این می‌اندیشد که چرا رویدادی رخ داده است؛ از وادی نقالی خارج شده و به وادی فلسفه‌ی تاریخ گام نهاده است. این معرفت، ما را به علت‌شناسی رویدادها راهنمایی می‌کند و از ظاهر رویدادها به سوی باطن آنها راه می‌برد: «در چنین شرایطی، مورخ بصیر به تاریخ، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون، از لحاظ سیرت‌ها و اخلاق و عادات و... نیازمند است و هم لازم است در مسائل مزبور، وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه‌ی کامل بداند و آن‌ها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آن‌ها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و به علل آن‌ها پی برد و هم به درک اصول و شالوده‌های دولت‌ها و ملت‌ها و مبادی پدید آمدن آن‌ها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمام‌داران را به کمال فراگیرد. در این هنگام می‌تواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند و اگر آن را با آن اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای آن‌ها جاری باشد، صحیح خواهد بود وگرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد داشت.» (همان، ص ۸۸).

پی‌بردن به علل، ما را به درک شالوده‌ی دولت‌ها و مبادی و مبانی آن‌ها رهبری می‌کند و میزان و معیاری به ما می‌دهد که می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد؛ زیرا علت‌شناسی، جزئی از خرداندیشی است. اصولاً فقط عقل انسانی می‌تواند به علت‌ها شناخت پیدا کند و به معیاری قابل اتکا دست یابد. معرفت به علل فرازوی از ظاهر رویدادها و رسیدن به باطن تاریخی است.

محسن مهدی درباره‌ی روش ابن‌خلدون می‌گوید: «او در پی بود تا علل رویدادها را بشناسد؛ از این رو، برای نگارش تاریخ دقیقی درباره‌ی اسلام باختری معاصرش، لازم بود که جنبه‌ی باطنی تاریخ را بداند. وی آثار مورخان اسلامی پیشین را مطالعه کرد و دریافت که آنها دارای چنین دانشی نبودند، بلکه اکثراً فقط اطلاعاتی را که از راویانشان به آنان رسیده بود، نقل کرده بودند. وی سپس این سؤال را به میان آورد که آیا طبیعت و

علل رویدادهای تاریخی در هیچ رشته‌ی علمی دیگری غیر از تاریخ‌نگاری مورد بحث قرار گرفته است یا خیر.» (مهدی، ۱۳۵۸، ص ۶۳).

با این سؤال جالش برانگیز و عمیق بود که ابن‌خلدون پایه‌های علم عمران را بنا نهاد و عقلانیت را وارد مطالعات تاریخی کرد. او می‌خواست با تحلیل ماهیت و علل رویدادهای تاریخی، به قوانین نهفته و باطنی حوادث پی ببرد؛ لذا به «عبرت تاریخ» (تحلیل ظواهر امور به باطن آنها) روی آورد و به تشریح عقلی پدیده‌ها پرداخت و حتی در نام کتابش نیز واژه‌ی «العبر» را به کار برد.

از نگاهی دیگر، ابن‌خلدون به طور خاص به علل راه‌یابی دروغ به تاریخ می‌پردازد. از جمله مواردی که نام می‌برد، شیفتگی به مذهب و رأیی خاص است که دیده‌ی بصیرت را می‌پوشاند و از نقّادی بازمی‌دارد. در دیگر موارد، وی از پذیرفتن اخبار دروغ، غفلت و بی‌خبری از مقاصد، توهم راست شمردن خبر، ندانستن کیفیت تطبیق حالات بر وقایع، تقرب جستن به قدرت‌مداران نام می‌برد. سپس به موردی اشاره می‌کند که بر همه‌ی موارد مذکور تقدم دارد و آن «بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع» است؛ زیرا هر حادثه‌ای، خواه ذاتی، خواه عارضی، به ناچار باید دارای طبیعت و سرشت مخصوص به ماهیت خود و کیفیاتی باشد که بر آن عارض می‌شود (ابن‌خلدون، همان، ص ۶۱-۶۲) و این نکته‌ی ظریفی است که در فلسفه‌ی تاریخ وی تأثیری شگرف و اساسی دارد.

د) تحلیل قیاسی

یکی دیگر از مؤلفه‌های فلسفه‌ی تاریخ در اندیشه‌ی ابن‌خلدون، تحلیل و بررسی قیاسی و منطقی قضایاست. چینش قیاس و منظومه‌ی مدّلی که از داده‌های صحیح و حد وسط دقیق ترکیب شده باشد، یکی از مظاهر خردورزی است. کار قیاس، ایجاد ارتباط منطقی میان پدیده‌هاست. منطقیون «قیاس را گفتاری مرکب از قضایا می‌دانند که اگر آن قضایا مسلم فرض شوند و پذیرفته گردند، به طور ذاتی، به دنبال آن گفتار، قولی دیگر لازم می‌آید.» (المظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۳). لذا گزاره‌ها در قیاس منطقی به گونه‌ای کنار یکدیگر قرار می‌گیرند که به روشی دقیق و به دور از خطا، به نتیجه‌ی مطلوب می‌رسند. اگر استدلالی بر این پایه شکل گرفته باشد، نمی‌توان به سادگی در خردورزی آن شک کرد. در توصیف علم عمران می‌توان گفت که موضوع آن، اجتماع بشری؛ شیوه‌ی آن، برهان؛ و هدف آن، بازشناسی درست از نادرست در گزاره‌های تاریخی است (مهدی،

همان، ص (۲۱۱). برهان، نوعی از قیاس است که منتج به یقین می‌شود. می‌توان گفت که در شیوه و منهج علم عمران، نوعی برهان یقینی و قیاس به کار می‌رود و ابن‌خلدون، ناگفته، به نوعی از شبکه‌ی استدلالی استناد می‌کند که در جوهره و ذات این علم قرار دارد. وی به گونه‌ای روابط اجتماعی و علّی و معلولی را کنار هم قرار می‌دهد که گویی نویسنده دارد با قیاس منطقی استدلال می‌کند؛ و ذاتاً آن روند علّی، معلولی را در پی خواهد آورد. این نگرش، اساس عقلانیت موجود در علم عمران و متن مقدمه است و در جای جای آن جریان دارد و همان روش فرارفتن از علل خاص به سوی علل عام است که بنیاد فلسفه‌ی تاریخ را به وجود می‌آورد و نویسنده‌ی مقدمه نیز در پی کشف آنها بوده است. در ادامه به مطالعه و بررسی چند مورد در این باره می‌پردازیم.

۱. ابن‌خلدون با فلسفه مخالف است و در ابطال آن مطلب می‌نویسد، اما این امر هرگز به معنای انکار علوم عقلی نیست. او نه تنها این علوم را باور دارد، بلکه معتقد است که موجب آبادانی و توسعه‌ی عمران نیز می‌گردند. وی می‌گوید: «اخباری که از مردم مشرق به ما می‌رسد حکایت می‌کند که سرمایه‌های علوم (عقلی) هم‌چنان در نزد ایشان به حد وفور یافت می‌شود و به ویژه در عراق و ایران و پس از آن در ماوراءالنهر رونقی بسزا دارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی اند؛ زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است.» (ابن‌خلدون، همان، ج ۲، ص ۱۰۰۵).

در این بند، نوعی از تحلیل برهانی و قیاسی وجود دارد که می‌توان آن را چنین بیان کرد:

- در ایران و عراق، علوم عقلی دارای پایگاه بلندی هستند؛

- در هر جا که علوم عقلی از پایگاه بلندی برخوردار باشند، رونق و توسعه‌ی عمران وجود دارد؛

- پس ایران و عراق از توسعه‌ی عمران و تمدن مستحکم برخوردارند.

۲. ابن‌خلدون در موارد گوناگون به این امر می‌پردازد که ستمگری و تجاوز، به تباهی و زوال منجر می‌شود؛ و برای رسیدن به این گزاره، روندی منطقی را طی می‌کند. وی در این باره می‌گوید: «باید دانست که تجاوز به اموال مردم، آنان را از به دست آوردن و بارور کردن ثروت نومید می‌سازد؛ چه می‌بینند در چنین شرایطی سرانجام هستی‌شان را به غارت می‌برند و آنچه را به دست می‌آورند از ایشان می‌ربایند و هرگاه مردم از به دست آوردن و تولید ثروت نومید شوند، از کوشش و تلاش در راه آن دست برمی‌دارند. تجاوز

به هر اندازه باشد به همان نسبت رعایا از کوشش در راه به دست آوردن ثروت بازمی‌ایستند چنان‌که اگر تجاوز بسیار و عمومی باشد و به همه‌ی راه‌های کسب معاش سرایت کند، آن وقت مردم، به علت نومییدی از پیشه کردن انواع حرفه‌ها و وسایل کسب روزی، دست از کلیه‌ی پیشه‌ها و هنرها برخواهند داشت؛ و اگر تجاوز اندک باشد، به همان نسبت مردم از پیشه‌ها و به دست آوردن ثروت دست خواهند کشید.» (همان، ج ۱، ص ۵۵۲).

هم‌چنین در جایی دیگر این امر را بیان می‌کند که ویرانی، نتیجه‌ی منطقی ستمگری است. وی می‌گوید: «باید دریابی که ستمگری، ویران‌کننده‌ی آبادانی و اجتماع است و نتایج ویرانی اجتماع و آبادانی که عبارت از تباهی و تزلزل و سقوط است به دولت بازمی‌گردد.» (همان، ص ۵۵۴).

از درون این بند به سادگی می‌توان نوعی برهان و قیاس منطقی بیرون آورد؛ برای نمونه، می‌توان گفت:

- ستم و تجاوز، نومییدی از تولید ثروت می‌آورد؛
- نومییدی، سستی و خمودی به دنبال دارد؛
- پس ستم، خمودی می‌آورد.

خمودی، ویرانی و تباهی، گویی در هم تنیده می‌شوند و نماد آن ویرانی و سستی در ملت است و سپس، با توجه به روندی منطقی، آن سستی از ملت به دولت‌ها سرایت می‌کند و سرانجام زوال دولت را در پی می‌آورد.

آن روند استدلالی به شاکله‌ای منطقی و صورتی برهانی می‌ماند که ضرورتاً نتیجه‌ای را به بار خواهد آورد. وی هم‌چنین فرایند معکوس این قضیه را نیز بررسی می‌کند؛ بدین‌شکل که عدالت، برخلاف ستم، موجب رونق و آبادانی سرزمین‌ها و اوج‌گیری دولت‌ها می‌شود؛ یعنی اگر ستم ویرانی می‌آورد، عدالت آبادانی می‌آورد. وی در این باره می‌گوید: «کشور به سپاه و سپاه به دارایی و دارایی به خراج و خراج به آبادانی و آبادانی به داد، استوار گردد و داد وابسته به درست‌کرداری کارگزاران و درست‌کرداری کارگزاران وابسته به راست‌کرداری وزیران است.» (همان، ص ۷۲).

۳. ابن‌خلدون یکی دیگر از علل تباهی مدنی را تجمل‌خواهی فرمان‌روایان و مردم می‌داند، و این نگرش را نیز به روش قیاسی تحلیل می‌کند. وی بر این باور است که وقتی جوامع انسانی به سوی رفاه و تن‌پروری می‌روند، زوال آغاز می‌شود؛ زیرا رفاه به همراه

خود اسراف دارد و اسراف راه را برای تباهی مالی و نظامی حکومت‌ها آماده می‌کند. تباهی این دو، که اساس حکومت‌ها را شکل می‌دهند، راه زوال دولت‌ها را هموار می‌کند و به آن شتاب می‌بخشد. او می‌گوید: «از این رو که می‌خواهند به مراحل ارجمندی و شکوه و جلال نایل آیند، در مخارج زندگی مسابقه‌وار راه اسراف و تبذیر را پیش می‌گیرند و بیش از حد، هم چشمی و رقابت در وسایل تجملی و اشرافیت را دنبال می‌کنند... از حد عادی و لزوم درمی‌گذرند و در چنین شرایطی خرابی و رخنه به دولت راه می‌یابد که عبارت از بدی وضع مالی و امور خراج‌هاست و در نتیجه‌ی این دو لطمه و آسیب (تباهی سپاهیان و بدی وضع مالی)، ضعف و زبونی در دستگاه دولت پدید می‌آید و آن‌گاه، چه بسا که سران دولت در نواحی دیگر به معارضه و رقابت برمی‌خیزند و کار به کشمکش و پیکار منجر می‌گردد...» (همان، ص ۵۷۶).

وی در جایی دیگر به صراحت نازپروردگی را تباهی آور می‌داند و می‌گوید: «تجمل خواهی و نازپروردگی برای مردم تباهی آور است؛ چه در نهاد آدمی انواع بدی‌ها و فرومایگی‌ها و عادات زشت پدید می‌آورد و خصال نیکی را که نشانه و راهنمای کشورداری است از میان می‌برد و انسان را به خصال مناقض نیکی متصف می‌کند؛ از این رو، مقدمات نابودی و زبونی و پریشان‌حالی در دولت پدید می‌آید و گرفتار بیماری‌های مزمن پیری و فرسودگی می‌شود، تا سرانجام واژگون می‌گردد.» (همان، ص ۳۲۲).

در این دو بند، با استدلالی دقیق، می‌توان پیوند دوری‌ناپذیر زوال و نازپروری و نسبت آن دو را پیدا کرد و آن را چنین بیان نمود:

- تجمل، تبذیر و اسراف را به همراه دارد؛

- اسراف و هم‌چشمی بیش از حد، موجب رخنه در وضع مالی و تباهی سپاه می‌شود؛

- پس، تجمل، تباهی در مبانی دولت و درنهایت، زوال آن را در پی می‌آورد.

می‌توان موارد فراوان دیگری نیز در مقدمه یافت که دارای این شبکه‌ی منطقی و برهانی‌اند. این امر نشان‌دهنده‌ی نفوذ و تأثیر ژرف اندیشه‌های منطقی و برهانی در زیرساخت‌های علم عمران است که بن‌مایه‌ی فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون است.

تکاپوی وی در یافتن راهی برای رهایی از حوزه‌ی نقالی تاریخی به رویکرد نقادی تاریخی، در این تلاش نمایان می‌شود و گوهر آن در روش تحلیل قیاسی و برهانی به جلوه درمی‌آید.

نگرشی تطبیقی میان خردگرایی جدید و سنتی

به نظر می‌رسد که برخی از ساحت‌های خردگرایی مطرح شده درباره‌ی ابن خلدون را بتوان با خردگرایی دوران مدرن مقایسه کرد.

در پی بحث فلسفه‌ی تاریخ ضرورتاً بحث خردورزی نیز پیش می‌آید؛ از دیگر سو، در بحث از خردگرایی، نمی‌توان به سادگی از معنای تحول یافته‌ی آن در دوران جدید و گفتمان امروزی آن گذر کرد و خود را دور از آن پنداشت؛ و گویی مفاهیم جدید، خود را بر ذهن و اندیشه‌های ما تحمیل می‌کنند؛ لذا باید بین برداشتی که در دنیای سنتی و جدید از این مفاهیم، به ویژه مفهوم خردگرایی می‌شود، فرق نهاد و برای فهم بهتر، چاره‌ای جز نسبت‌سنجی میان نگرش جدید و سنتی آن وجود ندارد. روشنی این کلیدواژه، راه‌گشای بحث فلسفه‌ی تاریخ خواهد بود. برای شناخت دقیق‌تر خردگرایی، شایسته به نظر می‌رسد که به نحوی گذرا روند خردگرایی و بن‌مایه‌های آن در دوران جدید و قدیم مرور شود، تا اختلاف نگرشی و معرفتی این دو دیدگاه آشکار گردد؛ امری که برای نگاه دوباره به این ساحت، مفید خواهد بود. مهم آن است که پیشینه‌ی معنایی این مفهوم پی‌گیری شود، تا بتوان به دآوری و شناخت درست و واقع‌بینانه‌ای از آن دست یافت.

بیشترین تحول معنایی و مفهومی عقلانیت، مربوط به دوران مدرن و پس از دوره‌ی نوزایش (رنسانس)^۱ است. برای دریافت بهتر عقلانیت تاریخی - سنتی که در تمدن اسلامی بالیده و به شکوفایی رسیده است، باید وجه تمایز این مفهوم و آنچه پس از رنسانس به وجود آمده است را مشخص کرد.

می‌توان گفت که با شرایط پیش آمده در دنیای غرب، تکاپوهای عقلی در دوران تجدد، چیزی فراتر از خواسته‌های انسان سنتی را می‌طلبید و انسان غربی این حق را به خود داد که در همه چیز شک کند و چیزی فراتر بخواهد. به تعبیر لثو اشتراوس (۱۳۷۳)، در این دوران، انسان به این باور رسیده است که می‌تواند هر هدفی را برای خود برگزیند. انسان سنتی به داشته‌های خویش شک نمی‌کرد، به آنچه داشت راضی بود، نگاه او به تمام رویدادهای پیرامون خوش‌بینانه بود، و هرگز به خود اجازه نمی‌داد و

به ذهنش خطور هم نمی‌کرد که شاید پاپ و تحلیلگر مسائل مسیحیت اشتباه کند. اما انسان مدرن در تکاپوی خویش برای رسیدن به دنیایی که فکر می‌کرد برتر است، به همه چیز بدبینانه نگاه کرد. رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۶۰)، که یکی از سرآمدان اندیشه‌ورزی جدید به شمار می‌آید، در این باره می‌گوید: «اکنون مدتی است دریافته‌ام که از همان نخستین سال‌های زندگی، بسیاری عقاید نادرست را به عنوان آرای حقیقی پذیرفته‌ام و هر آنچه از آن پس بر اصولی چنین نامطمئن استوار ساخته‌ام بسیار مشکوک و غیریقینی بوده است؛ و از همان زمان متقاعد شدم که باید یک بار در زندگی، خودم را به جد از همه‌ی عقایدی که قبلاً پذیرفته بودم رها سازم و اگر چیزی استوار و پایدار را در علوم مستقر سازم، از نو از مبانی آغاز کنم.» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

این عقل شکاک، دامن انسان متجدد را رها نکرد و جوهره‌ی «شک دستوری» دکارت به همه‌ی ساحت‌های زندگی و اندیشه‌ی او در حوزه‌های گوناگون علوم، اعم از انسانی و غیر انسانی، و فیزیک و متافیزیک وارد شد. این تردیدها افق‌هایی را به سوی او گشود که پیش از آن بسته بود و کسی یارای رویارویی با آن را نداشت. عقلانیت که پیش‌قراول این حرکت بود، بیش از همه‌ی مفاهیم دست‌خوش تحوّل و دگرگونی شد و البته بیش از دیگر مفاهیم، نیز به این روند یاری رساند. با این وصف ما در دو بُعد به تفاوت‌های خردگرایی در برخی از ساحت‌های تمدن اسلامی و غربی خواهیم پرداخت، که شاید بتوان این دو را اساسی‌ترین آنها برشمرد:

۱. تعامل یا تضاد عقل و دین

شاید بتوان گفت عقلانیت در دوران جدید، از زمانی آغاز شد که انسان در آموزه‌های کلیسایی، با دیده‌ی تردید نگرست؛ بعدها از این مرحله نیز گذشت و به رد و ابطال آنها پرداخت. مارتین لوتر این اصل کلیسا را که «هر کسی به کشیشی نیاز دارد و کشیش می‌تواند گناهان بندگان را ببخشد و امکان دارد بهشت را در این دنیا با پرداخت پول خرید»، رد کرد و اعلام کرد که هر کسی کشیش خود است: «به موجب قانون و حقوق طبیعی، هر کسی حق دارد به حکم عقل خود برای زندگی اخلاقی، مذهبی، سیاسی و اقتصادی خود تصمیم بگیرد.» تامس بین (۱۷۳۷-۱۸۰۹)، به‌ویژه در کتاب عصر عقل، با دفاع از آزادی مذهبی، کلیسا را ریشخند کرد و اعلام داشت که «ذهن من کلیسای من

است.» (بشریه، ۱۳۷۹، ص ۱۷).

این هم‌واردطلبی بعدها ادامه یافت و به بسیاری از دیگر حوزه‌های دینی و غیردینی وارد شد. بررسی علت و چرایی این رخداد چندان در حیطه‌ی این نوشته نیست؛ اما سخت‌گیری‌ها، تحجراندیشی‌ها و وجود دادگاه‌های تفتیش عقاید و انگیزاسیون در قرون وسطی، یکی از عوامل ظهور این رویکرد و رویه در اندیشه‌ی اندیشه‌وران سالیان بعد و دوران جدید بود.

به هر حال، آن مباحث و جرأت‌ورزی‌ها در این عرصه، منجر به شک در کلیت نقش دین در زندگی و اجتماع شد و برخی دخالت دین در عرصه‌ی دولت را ممنوع شمردند و نهایت نقش آن را در زندگی فردی و شخصی دانستند.

مرتضی مطهری تجربه‌ی منفی حاکمیت کلیسا و تأثیر آن بر روند روی‌گردانی آن دوران از دین را چنین توصیف می‌کند: «وقتی علل و ریشه‌های این امر را جست‌وجو می‌کنیم، می‌بینیم یکی از آنها نارسایی مفاهیم کلیسایی از نظر حقوق سیاسی است. ارباب کلیسا و هم‌چنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از طرف دیگر، برقرار کردند. طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد....»

یکی از موجبات عقب‌گرد مذهبی این است که اولیای مذهب، میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناق‌ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه‌ی این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، کلیسا یا طرف‌داران کلیسا و یا با اتکای به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه‌ی حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی را بر ضد حاکمیت کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به طور کلی برانگیزد.» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۱۸-۱۲۰).

با این حساب، می‌توان گفت که آن خردورزی‌ها به آن‌جا انجامید که به بسیاری از آموزه‌های دینی و نقش آن در اجتماع به دیده‌ی تردید نگریسته شد. سالیانی بعد «نظریه‌پردازان روشنگری، به یمن بحث‌های شناخت‌شناسانه‌ی کانت به این نتیجه

رسیدند که دستاوردهای عقل نظری انسانی هیچ نیازی به صحّه گذاشتن ایمان ندارد.» (سیف‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۸۲).

عقلانیتهی که در این دوران پیش آمد، مبتنی بر دین‌گریزی و پشت کردن به نگرش‌های وحیانی و امور ماوراءالطبیعی بود، به گونه‌ای که هر چه با محک تجربه درست در نمی‌آمد، رد می‌کردند و از حیث علمی نادرست می‌دانستند. بر همین اساس بود که همه‌ی تلاش‌ها بر اسطوره‌زدایی از جهان متمرکز شد. ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) در این باره می‌گوید: «تقدیر دوران ما با عقلانی شدن و خردورزی و مهم‌تر از همه، افسون‌زدایی از جهان رقم خورده است. دقیقاً والاترین و غایی‌ترین ارزش‌ها از صحنه‌ی زندگی عمومی پس‌نشسته و یا در عرصه‌ی متعالی زندگی عرفانی و یا در اخوت روابط مستقیم و شخصی انسانی منزل‌گزیده‌اند.» (وبر، ص ۱۷۱).

اما از دیگر سو، وقتی که به دوران تمدن اسلامی می‌نگریم در می‌یابیم که شاکله‌ی فکری آن با غرب فرق دارد. آن زمان که در غرب روند رویدادها به سوی نوزایش و تحول اساسی و بنیادین معرفتی پیش می‌رفت، تمدن اسلامی، دوران انحطاط و زوال اندیشه را تجربه می‌کرد و حکایت غالب، از خردورزی راه‌گشا و تحوّل‌آفرین نبود؛ اما برخی از اندیشه‌وران دوره‌ی اسلامی این روند زوال و خموشی را دریافتند و بر آن شدند که با دخالت دادن نگرش‌های عقلانی و تحلیل‌های خردگرایانه، سرّ آن همه شکوفایی تمدنی و سپس خمودی و زوال آن را دریابند. البته این آگاهی، خود ارزشمند بود و از این نگاه بود که کم‌کم تلاش برای فهمی دیگر از فلسفه‌ی تاریخ در مباحث تاریخی - سیاسی به وجود آمد. سرآمد خردگرایان در این عرصه ابن‌خلدون است و از همین نقطه فرق این دیدگاه با نگرش غربی روشن می‌گردد.

از آن‌جاکه این مقاله به بررسی برخی از مؤلفه‌های فلسفه‌ی تاریخ از دیدگاه ابن‌خلدون پرداخته است، نگرش عقلانی در تمدن سنتی - اسلامی را از نگاه این اندیشه‌ور بررسی می‌کنیم.

به یاد داشته باشیم که برای فهم بهتر یک منظومه‌ی فکری باید زمینه‌ها و بن‌مایه‌های شکل‌گیری آن را بررسی کرد. در جوامع مسلمان، نمای کلی حاکم بر تمدن اسلامی، هرگز تجربه‌ی قرون وسطایی اروپا را نداشته است. کم‌تر اندیشمندی را در دوران تمدن اسلامی می‌توان یافت که با فرایند عمومی اندیشه‌ی دینی، آن‌گونه که در اروپا بود،

کشمکشی داشته و یا شاکله‌ی آن را قبول نداشته باشد. بزرگانِ اندیشه و دانش در این سامان، در دامن دین‌ورزی رشد و تربیت می‌یافتند و به بالندگی می‌رسیدند و کم‌تر گزارشی از شک در اصول دیانت از سوی عالمان دینی به دست ما رسیده است. فخر رازی که در تمدن اسلامی به امام المشککین مشهور است، شکش بیشتر ناظر به اصولی از فلسفه است و عمدتاً در پی پیرایش دین از یونانی‌مآبی است و این که مبدا آن مبانی فلسفی که به نظر او برگرفته از اندیشه‌ی یونانی است، به اصول دین خدشه‌ای وارد کند. بنابراین، می‌توان گفت که اندیشه‌ورزی و دین‌ورزی در طول دوره‌ی تمدن اسلامی، همواره در کنار هم بوده‌اند و این خلاف آن چیزی بود که در حوزه‌ی معرفتی غرب رخ داد.

اما در دوران پس از رنسانس، انسان غربی، هم و تلاش خویش را برای جست‌وجوی عوامل ظهور قرون وسطی صرف کرد و در نهایت با توجه به فشارهای فراوان اربابان کلیسا بر صاحبان اندیشه، و آموزه‌های نادرست و نامعقولی که به نام دین ارائه شده بود و برای به سامان رسیدن آن اوضاع نابسامان، اراده‌ها بر حذف و کم‌رنگ شدن نقش دین در اجتماع جزم شد و بسیاری بر آن شدند که عقل تجربی برای رسیدن به گوهر مقصود کافی است و هیچ نیازی به دستورهای دینی و وحیانی نیست. «اصالت عقل به این معنا معادل اصالت تجربه^۱ است که پیروان آن معتقدند که هرچه در عقل وجود دارد، ناشی از حس و تجربه است.» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۲۰۴). در عقل تجربی نیز فهم و منشأ ادراک، تنها حس و تجربه است؛ لذا می‌توان گفت که آن عقلانیت، گسسته از شرع است؛ اما در تمدن اسلامی، وقتی که بزرگان اندیشه از عقلانیت و حضور داده‌های خردگرایانه سخن می‌گویند، کمتر تضاد و تعارضی بین آن نگاه عاقلانه و نگرش دینی دیده می‌شود. نکته‌ی اساسی آن است که خردگرایی مطرح شده در تمدن اسلامی، هیچ‌گاه به روی‌گردانی از مقوله‌های دینی و وحیانی نینجامید و منافاتی بین آن دو دیده نمی‌شد. آنها در کنار یکدیگر، دو منبع معرفت برای رسیدن به شناخت راستین به شمار می‌روند.

ابن‌خلدون، هنگامی که از عصیبت و فایق آمدن قدرت برتر بحث می‌کند، بر دو نکته تأکید دارد: از سویی بر حضور عصیبت و فراهم شدن زمینه‌ها و مقدمات قدرت برای به

فعلیت رسیدن و تجلی آن و از دیگر سو، آراستگی فردی که توانسته است اساس عصیت را بنیان نهد، به خصال نیک؛ برای اجرای احکام خدا در میان مردمان. وی می‌گوید: «پس برای هرکس عصیتی حاصل آید که قدرت وی را تضمین کند و هم به خصال نیک و پسندیده‌ای که مناسب تنفیذ احکام خدا در میان خلق او باشد خوی گیرد، چنین کسی برای مقام خلافت در میان بندگان و عهده‌داری امور خلق آماده خواهد بود و در وی شایستگی این مقام وجود خواهد داشت» (ابن خلدون، همان، ص ۲۷۳). نویسنده در این متن هم به واقعیات جامعه، که ناشی از نوعی عقل‌اندیشی است توجه دارد و هم بر آن است که جایگاه شرع در این میانه کم‌رنگ نشود و مغفول نماند. وی در جایی دیگر به این امر توجه دارد که عقل دایره‌ی محدود و مضیقی دارد، هرچند که حکم آن قطعی و یقینی است و دروغ به آن راه ندارد؛ لذا انسان را به پیروی از عقلی برتر تشویق می‌کند. وی می‌گوید: «در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع به تو دستور داده است، پیروی کن؛ چه شارع به خوش‌بختی تو شیفته‌تر و به دستوره‌های تو داناتر است؛ زیرا او از مرحله‌ای است که مافوق ادراکات توست و دایره‌ی آن از دایره‌ی خرد تو وسیع‌تر است و چنین طریقه‌ای مایه‌ی نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود، بلکه خرد میزان ضعیفی است و احکام آن یقینی است و دروغ بدانها راه نمی‌یابد...» (همان، ج ۲، ص ۹۳۶).

۲. عقلانیت ابزارانگار و غایت‌مدار

فرق دوم خردباوری موجود در برخی از ساحت‌های تمدن اسلامی با تمدن غربی، در نوع نگاه به عقل و چگونگی بهره‌گیری از آن است. پس از آن که روند مذکور در بند پیشین به وجود آمد و اندیشمندان غربی از داده‌های وحیانی احساس بی‌نیازی کردند، همه‌ی تلاش بر آن نهاده شد تا تمام رویدادها و وقایع در حیطه‌ی عقل‌ابزاری به سامان برسد. بعدها با ظهور مکاتیبی چون پوزیتیویسم^۱ و تجربه‌گرایی این روند شتاب بیشتری به خود گرفت و حدود فهم عقل به حیطه‌ی مشاهده و تجربه محدود گردید. در واقع می‌توان گفت که «خودبستگی عقل تجربی» طرح گردید. بعدها همین آموزه در تحلیل‌های فیلسوفان سیاسی نیز راه یافت و آنان تنها بر اموری تأکید ورزیدند که سود و

منفعتی برای فرد یا جمع داشته باشد، و شادی و غم، و سعادت و شقاوت را نیز با ملاک سود و ضرر تعریف کردند. ماکس وبر از این روند به «عقل‌گرایی توسعه‌یابنده» یا «عقلانیت ابزاری» یاد می‌کند. وی در مقدمه‌ی مشهورترین کتابش به نام اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ماهیت مدرن‌سازی را به عنوان یک «عقل‌گرایی توسعه‌یابنده» معرفی می‌کند و منظورش تابع شدن فزاینده‌ی حوزه‌های زندگی به عقلانیت ابزاری، تحلیل، برنامه‌ریزی و به‌کارگیری وسایل در خدمت اهداف دنیوی است.» (لارنس کهن، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳).

این سوداندیشی در مکتب جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) کامل شد و به نحوی ناگفته، ساحت‌های بسیاری از فرهنگ‌های اروپایی و مدرن را فرا گرفت و در دوران مدرنیته، انگاره‌های سودطلبی به اصلی‌خداشه‌ناپذیر تبدیل شد. «از نظر بنتام تنها توجیه وجود دولت این بود که امکان تحقق حداکثر سعادت را برای حداکثر مردم فراهم سازد. به طور مشخص‌تر، بنتام بر آن بود که طبق اصول اصالت سود، باید شادی و سعادت شخصی و سپس شادی و سعادت دیگری و پس از آن، بیشترین شادی برای بیشترین عده و سرانجام بالاترین حد ممکن شادی و سعادت جست‌وجو شود. عملی درست است که موجب توزیع و تعادل شادی و لذت میان عده‌ی بیشتری از مردم گردد. هدف از تأسیس دولت، حفظ و افزایش شادی و سعادت عمومی است.» (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۱۷). لذا با این مبنا، عقلانیت ابزاری و سودانگار در بسیاری از ساحت‌های فرهنگ غربی شکل و صورت گرفت و تلاش برای رسیدن به شادی بیشتر، که روی دیگری از رفاه بیشتر است، با عقل‌پی‌گیری شد؛ لذا آنچه رخ داد این بود که «عقل‌روشنگری، در اثر شکاکیتش، خود را از هر منبع ارزش دینی و مابعدالطبیعی تهی ساخت و تنها، قدرت و سود شخصی را به عنوان اهداف خود باقی گذاشت.» (لارنس کهن، همان، ص ۲۴۳). و عقل، ابزاری شد برای رسیدن هرچه بیشتر به سود شخصی.

در نگاهی کلی می‌توان گفت که در این منظومه‌ی فکری، نگاه‌ها به هیكل مادی اشیا، کمیت، عینیت، مصداقیت، زمینی بودن و دگرگونی‌های همواره جلب شد و لذا معرفت نیز به شاخص‌های عینی و تجربی نیاز پیدا کرد. پیامد این نگرش آن شد که واقعیت زمینی به جای حقیقت مثلی، و امنیت به جای فضیلت نشست. (ر.ک: سیف‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۳۶).

از دیگر سو، در تمدن اسلامی، رویه‌ای متفاوت و خلاف آن رخ داد؛ لذا زمینه برای طرح عقلانیتی که صرفاً به سود بیشتر مادی و رفاه صرف دنیوی بپردازد، به وجود نیامد. و با توجه به آموزه‌های دین اسلام، اندیشمندان و متفکران مسلمان، در عین نگاه به سود دنیوی به سودی برتر از آن نیز می‌اندیشیدند و آن نگاهی اخروی و آسمانی بود. همه‌ی توجه‌ها به زمین و آنچه در آن می‌گذشت، نبود؛ و کمیت، همه‌ی هم و تلاش آنان را فرا نگرفته بود. هر دو منفعت در کنار یکدیگر دیده می‌شد و از هم جدا انگاشته نمی‌شدند. این امر شاید بیشتر ناشی از دستورهای دین اسلام باشد که به هر دو جنبه‌ی زندگی تأکید می‌کند و خرافه‌های بنیان‌برانداز در کلیت دین نفوذ و رسوخ نکرده‌اند. ابن‌خلدون که در درون این سامانه‌ی فکری بالیده است، در توصیف سیاست شرعی به این نکته توجه دارد و می‌گوید: «هرگاه از سوی خدا به وسیله‌ی شاعری بر مردم فرض و واجب گردد، آن را سیاست دینی می‌خوانند و چنین سیاستی در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود...» (ابن‌خلدون، همان، ج ۱، ص ۳۶۴).

و همین، دستاویزی می‌شود برای رد افکار آنان. وی می‌گوید: «گویی آنان در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است به مثابه طبعیان هستند که به ویژه به اثبات اجسام اکتفا کرده و از نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در ماورای جسم از لحاظ حکمت وجودی چیزی نیست.» (همان، ج ۲، ص ۱۰۹۲).

اگر در فرهنگ غربی تلاش بر آن است تا با سرپنجه‌ی عقل مادی همه‌ی گره‌ها گشوده شود و امر ماورایی، مورد طعن و انکار قرار می‌گیرد، در فرهنگ اسلامی چنین نیست که عقل محدود بشری هر امری را دریابد و همه‌ی امور به محک آن سنجیده شود. ابن‌خلدون اشاره دارد که باید از شارع پیروی کرد؛ زیرا او به منافع انسان‌ها شیفته‌تر از خود آنان است. او اشاره می‌کند که پیروی از شرع، کم کردن منزلت عقل نیست و آن را میزانی صحیح و یقینی می‌داند که دروغ به آن راه ندارد؛ ولی در ادامه می‌گوید: «با همه‌ی این‌ها، نباید طمع ببندی که امور توحید و آن جهان، حقیقت نبوت و حقایق صفات خدایی و هر آنچه را در مرحله‌ای فراتر از خرد توست، بدان بسنجی؛ زیرا چنین طمعی از محالات خواهد بود. مثال آن، همچون مردی است که دید با ترازویی زر را وزن می‌کنند و آن وقت، طمع بست با همان ترازو کوه‌ها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمی‌دهد که ترازوی مزبور در سنجش خود نادرست است، بلکه معلوم می‌دارد که خرد

را حد معینی است و از آن حد در نمی‌گذرد. ممکن نیست خرد به مرحله‌ای برسد که بر خدا و صفات او محیط شود. خرد ذره‌ای از ذرات وجودی است که به خواست خدا پدید آمده‌اند و از این جا می‌توان به اندیشه‌ی غلط کسانی که در این گونه قضایا خرد را بر سمع مقدّم می‌دارند، پی برد و کوته‌نظری و تباهی رأی آنان را دریافت. «همان، ص ۹۳۶-۹۳۷». این جمله به‌گونه‌ای دقیق، تمایز بین خردورزی ابزارزی مدرن، و غایت‌انگار و ارزش‌مدار دینی را بیان می‌کند. در دنیای غرب، انسان جدید نتوانست اموری را که نویسنده‌ی مقدمه به آن اشاره دارد به محک عقل تجربی بزند؛ لذا آنها را انکار کرد. در آن جا امری به نام استحاله‌ی اساسی سنت رخ داد، ولی در دنیای اسلام هرگز چنین امری اتفاق نیفتاد و زمینه‌های آن نیز به وجود نیامد. با این نگاه، حد و میزان عقل معلوم می‌گردد و به حیطة‌ای خاص، نه همه‌ی حوزه‌ها و پدیدارها، محدود می‌شود و با این تفکر می‌توان دریافت که سود نیز حد مشخصی دارد و فقط شامل سود دنیوی نمی‌گردد، بلکه در پیروی از شارع نیز سود و منفعت است، هرچند عقل توان فهم و درک آن را نداشته باشد. هرچه با عقل محدود بشری درک نمی‌شود و یا برخی توان فهم آن را ندارند، نمی‌تواند دلیل انکار آن باشد؛ هرچند فیلسوفان و متکلمان مسلمان با عقل و استدلال عقلی، همه‌ی امور را تحلیل می‌کنند؛ که این نوع برداشت از حیطة‌ی این مقاله بیرون است.

با توجه به همین اصل، ابن خلدون، واقع‌گرایانه و در حوزه‌ی شرع، به طرح دیدگاه خود می‌پردازد؛ زیرا حس نمی‌کند که شرع موجود برای تحلیل عقلی او در فلسفه‌ی تاریخ مزاحمتی ایجاد کند. هرچند سید جواد طباطبایی، همین امر را موجب ناکامی وی در موفقیت علم عمران می‌داند و می‌گوید: «واقع‌گراییِ روشی و معرفتی ابن خلدون که به‌طور عمده اخلاقی بود، برخلاف بنیاد گذران فلسفه‌ی اجتماعی و علوم اجتماعی جدید، بی‌آنکه بتواند به طرح دیالکتیک بغرنج پدیدارهای دوران جدید بپردازد، همه‌ی دستاوردهای خود را که تا حدی با فاصله گرفتن از سیاست و شریعت نامه‌نویسی رایج دوره‌ی اسلامی امکان‌پذیر شده بود، به فلسفه‌ی اخلاق دوران کهن پیوند زد و بدین سان همه‌ی رشته‌های علم عمران خود را پنبه کرد.» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۸).

اما چنانچه به درستی دقت شود، می‌توان دریافت که به هر حال، ابن خلدون در سنت اسلامی رشد یافته بود و طرح چنان دیدگاهی که در اندیشه‌ی نو و متفکران علوم

اجتماعی آن وجود دارد با شاکله‌ی فکری وی هماهنگی نداشته است و ارائه‌ی تحلیلی جز آنچه او طرح کرده، با منظومه‌ی اندیشگی وی همخوانی نداشت. به تعبیری دیگر، فهم موقعیت زمانی، مکانی و جغرافیای فکری اندیشه‌ی ابن‌خلدون در این گونه تحلیل‌ها باید مورد ژرف‌کاوی جدی قرار گیرد، تا بتوان با اندیشه‌ی وی به گفت‌وگو و مفاهمه پرداخت، وگرنه اگر خواننده‌ی اثر وی با پیش‌فرضی برگرفته از فرهنگی دیگر به سراغ او برود، موجب تحمیل آن دیدگاه بر اندیشه‌ی ابن‌خلدون خواهد شد و این امر، منطقی به نظر نمی‌رسد. فهم هر سامانه‌ی فکری باید با رجوع به پیش‌زمینه‌ها، داده‌ها، مبانی معرفتی و نوشته‌های اندیشه‌ورزان همان سامانه صورت گیرد. شاید به‌خاطر بی‌التفاتی به همین اصل باشد که طباطبایی معتقد است نویسنده‌ی مقدمه می‌بایست به «تجدید نظر در مبانی اندیشه‌ی اسلامی» می‌پرداخت (همان، ص ۸۴) و یا به «نسخ سنت» روی می‌آورد (همان، ص ۸۶)، در حالی که این امور منطقی با منظومه‌ی فکری وی سازگاری نداشت.

نتیجه‌گیری و ارزیابی نهایی

تلاشی که ابن‌خلدون در مسیر پایه‌گذاری علم نویناد عمران و نوآوری تحول‌آفرینی که در فلسفه‌ی تاریخ انجام داد، با توجه به گرایش خردگرایی وی در تحلیل‌های تاریخی قابل فهم است. جوهره‌ی اندیشه‌ی وی خردگرایی است. اگر روش‌شناسی او را که در «امکان وقوعی» جلوه یافت و روشن‌اندیشی راه‌گشا را از او بگیریم، چندان اوج و تمایزی برای او باقی نمی‌ماند که بتوان او را افق‌گشای ساحت‌اندیشگی در گستره‌ی تاریخ، اجتماع و سیاست دانست. «هدف نویسنده‌ی مقدمه، تدوین ضابطه‌ای بود که از مجرای آن بتوان تاریخ را که در دوره‌ی اسلامی صبغه‌ای کلامی داشت، به علمی با روشی برهانی یا عقلی تبدیل کند و آن را در طبقه‌بندی دانش‌های عقلی وارد نماید. از این حیث، علم عمران، در واقع، علم مطابقت اخبار با واقع و دانش ضابطه‌ی تصحیح گزارش‌های تاریخی با توجه به طبیعت احوالی است که بر اجتماع انسانی عارض می‌شود...» (همان، ص ۱۵۳).

بنابراین نویسنده‌ی مقدمه در پی علت‌شناسی رویدادها بود و اگر امروزه اندیشه‌ی وی هم‌چنان سخنی برای گفتن دارد و با ما مفاهمه برقرار می‌سازد و پیامش پویا، کارآمد

و راه‌گشا به نظر می‌آید، به این دلیل است که تحلیل و ژرف‌اندیشی او فرازمانی و فرامکانی و در هر جامعه‌ای قابل تطبیق و توسعه است.

از دیگر سو، وقتی به گفتمان حاکم بر اندیشه‌ی ابن‌خلدون می‌نگریم به درستی درمی‌یابیم که او یک خردگرای مسلمان است، به حکم عقل احترام می‌گذارد و آن را بر صدر می‌نشانند؛ اما هرگز این امر، وی را بر آن نمی‌دارد که از شرع روی برتابد. او به همگامی و همراهی عقل و شرع در اندیشه‌ی دینی باور دارد. روی‌آوری به عقل، او را به نسخ سنت و شالوده‌شکنی بنیان‌های آن وانمی‌دارد و همین امر نقطه‌ی تمایز عقلانیت غایت‌انگارانه و ابزارانگارانه است. در فرهنگ اسلامی، عقل و ایمان در کنار هم قرار دارند. علی علیه السلام می‌فرماید: «الایمان و العقل اخوان توأمان و رفیقان لایفترقان لا یقبل الله احدهما الا بصاحبه.» (حکیمی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۶).

مقوله‌ها و مؤلفه‌های فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون محدود به مواردی که در این نوشته ذکر شد، نیستند؛ اما به هر حال نقادی تاریخی، واقع‌گرایی، علت‌شناسی و باطن‌شناسی رویدادها و تحلیل قیاسی، نمایانگر گوشه‌ای از مبادی و مصادر خردگرایی در فلسفه‌ی تاریخ و اندیشه‌ی ابن‌خلدون است که می‌تواند هم‌چنان برای امروز ما افق‌گشای معرفت باشد و در اندیشه و دانش‌های دیگر نیز با اندکی تفاوت گسترش یابد.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۵۳). مقدمه. ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب دوم. چ ۱.
- المظفر، محمدرضا، (۱۴۰۰). المنطق. بیروت، دارالتعارف.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۹). لیبرالیسم و محافظه‌کاری. نشر نی، چ دوم.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۷۱). الحیاة، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رنه‌دکارت، (۱۳۸۱). «تأملی درباره‌ی فلسفه‌ی اولی». ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، به نقل از عبدالکریم رشیدیان (ویراستار): «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم». نشر نی، چ دوم.
- سیف‌زاده، حسین، (۱۳۷۹). مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست. دادگستر، چ اول.
- صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران، نشر حکمت، چ اول.
- طباطبایی، سیدجواد، (۱۳۷۸). «ابن خلدون و علوم اجتماعی»، طرح نو، چ اول.
- طبری، محمد جریر (بی‌تا). تاریخ الرسل والملوک. به کوشش دخویه. بی‌جا.
- فولیکه، پل، (۱۳۶۶). فلسفه‌ی عمومی. ترجمه‌ی یحیی مهدوی. تهران، مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دستگاه تهران.
- لثواشترائوس، (۱۳۷۳). «فرهنگ سیاسی چیست». ترجمه‌ی فرهنگ رجایی. انتشارات علمی فرهنگی، چ اول.
- لارنس کهن، (۱۳۸۱). از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹). سیری در نهج البلاغه. تهران، نشر صدرا.
- ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹-۸۰). «عقلانیت»، نقد و نظر ش ۲۵-۲۶. زمستان و بهار.
- مهدی، محسن، فلسفه‌ی تاریخ ابن خلدون. ترجمه‌ی مجید مسعودی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ اول.
- وبر، ماکس، (۱۹۱۸). علم به مثابه حرفه. ترجمه‌ی محمد اسکندری، (بی‌جا)، (بی‌تا).