

حاصل مطالعات فلسفی

سعی کنیم در انجمن
فلاسفه بر دانش خود
بیفزاییم

به قول کارل یاسیرس: «اگر ما وارد تالاری شویم که فیلسوفان
بزرگ در آن انجمن کرده باشند، آیا باید در صدد تهذیب اخلاقی
و صفای باطن خویش باشیم، یا در پی سرگرمی و طرب؟ آیا
باید آنان را آن گونه که در هنجار و روش پسندیده خویشند
مشاهده کنیم، یا باید با نظری سطحی که هیچگونه تغییری برای ما ایجاد نمی‌کند، با
آنان برخورد کنیم؟ آیا نباید در آن انجمن بر معرفت خویش بیفزائیم؟
آری باید در آن مجمع به تربیت و تهذیب خویش پردازیم و از آن نمونه‌های فکر و
انسانیت، سرمشق بگیریم و از فضایلشان بهره‌مند گردیم. فلاسفه، هنگامی در حد
امکانات ما، یا ما ارتباط می‌یابند که مطلوب و هدفشان را ادراک کنیم و به سیرت آنان
مُنخول گردیم و به آنان تکیه کنیم، اگر به وسیله این کتاب کسی وارد حوزه بزرگان گردد
می‌تواند اهمیت و عظمت آنان را احساس کند. هنگامی می‌توان به عظمت و تاریخی
بودن، و فوق تاریخی بودن آنان وقوف یافت که با آثارشان آشنائی دست دهد و از این راه با
خود آنان اَلْفَت میسر گردد، قلمرو قریحه و قدرت افکارشان را فقط بر حسب سلوک و
رابطه‌یی که با آنان برقرار می‌کنیم می‌توان دانست.»^۱

سیر نزولی افکار و اندیشه‌های علمی و فلسفی

می‌توان گفت پس از سیری شدن عصر مردانی چون مولانا جلال‌الدین رومی، سعدی
سیرازی، لسان‌الغیب حافظ، عظاملك جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، حمداله
مستوفی، علامه قطب‌الدین سیرازی، خواجه نصیرالدین طوسی و عبدالکریم شهرستانی،
سیر تکاملی علوم و افکار و اندیشه‌های فلسفی متوقف گردید. و دوره انحطاط افکار
فلسفی و سیر نزولی علوم و ادبیات در کشور ما شروع شده و پس از حمله خونبار مغول،
آثار این انحطاط علمی، ادبی و فلسفی در دوران حکومت سلاطین صفویه و افشاریه به

۱. فیلسوفان بزرگ، کارل یاسیرس، ترجمه دکتر میثری، ص ۷۶ به بعد.

متهای ضعف و پستی خود رسیده و در حقیقت آثار نکبت بار استیلای مُخَرَّب مغول و تیموریان ظاهر گردیده است.^۱ فی المثل جامی که در دوره تیموریان و معاصر سلطان حسین بایقرا و امیر علیشیر نوانی است برخلاف گویندگان عصر سامانی و غزنوی و سلجوقی، در قصیده لجة الاسرار، نه تنها به فلسفه و منطق یونانی، بلکه به ابن سینا که بیش از دیگران به عقل و استدلال گرایش داشت نیز حمله می‌کند:

فلسفه چون اکثرش آمد سَفَه پس کُل آن
هم سَفَه^۲ باشد که دارد حکم کُل آن چه اکثرست
فلسفی از کُج حکمت چون به فلسی ره نیافت
من ندانم دیگری راسوی آن چون رهبرست
حکم حال منطقی خواهی ز حال فلسفی
کُن قیاس آن را که اَضغر مندرج در اکبرست
حکمت یونانیان، پیغام نفس است و هوا
حکمت یونانیان فرموده پیغمبر است
دست بُکُمل از شفای او که دستور شفاست^۳
بای یک سو نه، ز قانونش که کانون شرست^۴
در دیگر اشعار جامی نیز بسته و گریخته آثار مخالفت او با تفکر فلسفی مشهود است از جمله خطاب به فرزندش می‌گوید:

چون فلسفیان دین براند از
از فلسفه، کار دین مکن ساز
پیش تو، رُموز آسمانی
افسون زمینیان چه خوانی
یُشرب این جا، مشو جو دوان
اکسیر طلب ز خاک یونان
در جای دیگر می‌گوید:

شد از حقایق عرفان دلم خزینة راز
گراف فلسفیان کی به نیم فلس خرم
عَلَم به عالم اطلاق زن ز باده لعل
مشو چو فلسفیان قید علت و معلول!

یکی از نمایندگان بزرگ فرهنگ اسلامی در عصر تیموریان مخالفت ابن خلدون با فلسفه و منطق

ابن خلدون مورخ و جامعه‌شناس قرن هشتم هجری است. این مرد دانشمند و پژوهنده با اینکه ایرانی نبود، چون به فرهنگ و تمدن ایران توجه مخصوص داشت، و نظریات اجتماعی و تحقیقات تاریخی او در محققان ایرانی و اسلامی اثری عمیق باقی گذاشته است، به ذکر آثار و افکار او می‌پردازیم:

ابن خلدون، محقق و پژوهنده تونسی متولد به سال ۷۳۲، با اندیشه‌های فلسفی موافقت

۱. نگاه کنید به تاریخ مغول، عباس اقبال، ص ۲۷۹.

۲. نادانی.

۳. سفا و سغب به معنی فته‌انگیزی است.

۴. دیوان کامل جامی، به اهتمام هاشم رضی، ص ۲۳.

نداشت، چه او در یکی از تاریکترین ادوار تاریخی بشر، یعنی پس از حمله مغول و تیمور، و محو و اضمحلال آثار فرهنگ و تمدن ملل خاورمیانه، قدم به عرصه وجود گذاشته و در عصر افول افکار و اندیشه‌های فلسفی به فراگرفتن علم و دانش همت گماشته است، به نظر او: «فیلسوفان گمان می‌کنند که همه چیز را می‌دانند ولی جهان بزرگ‌تر و پهناورتر از آن است که جز ما بتواند به آن احاطه یابد. همچنین معتقد است که کائنات و اشیاء، چه بسا بیش از آن است و بی‌نهایت‌تر از آن است که ما بتوانیم بشناسیم و بدانیم... قیاسهای منطقی، غالباً با طبیعت اشیاء محسوس توافق ندارد. زیرا شناخت آنها میسر نمی‌شود مگر فقط با مشاهده، اینکه برخی چنین می‌پندارند که می‌توان تنها با به کار بردن قوانین منطقی به حقیقت رسید، خیالی است بوج بنابرین بر دانشمند واجب است که در نتایج آزمونهای حسی بیندیشد و نباید تنها به آزمونها و تجربه‌های شخصی خود اکتفا کند بلکه باید به تمام تجارب بشریت که به دست آمده است توجه کند و از آنها برگزیند.» به نظر ابن خلدون: «منطق، تولید معرفت نمی‌کند بلکه فقط راهی را که باید برای تفکر به پیماییم برای ما ترسیم می‌نماید. هوش ما را تیز می‌کند و ما را به دقت و تفکر برمی‌انگیزد. پس منطق، علمی است گمگی و سزاوار است در آموختش معدودی افراد شایسته همت گمارند و لکن آن اهمیت اساسی را که فیلسوفان درباره‌اش قایل‌اند دارا نیست.» او از برکت تعادل و توازن فکری خود با کیمیا، خرافات و اخترشناسی مبارزه می‌کند و تصوف و درون‌اندیشی را برای کشف حقیقت لازم نمی‌داند.

ابن خلدون در مقدمه معروف خود «تاریخ العبر» که عنوان کاملش کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخیر فی ایام الغزب و العجم و التیزر است، سعی کرده حتی الامکان رابطه علت و معلولی حوادث تاریخی را کشف کند و تاریخ را با لسان علمی توصیف و تشریح نماید...»^۱

در اینکه ابن خلدون در زمینه تاریخ، راه تازه‌ای گشوده و روش جدیدی در تحلیل وقایع تاریخی پیش گرفته است جای تردید نیست. بطور کلی علم تاریخ و گردآوری احادیث و اخبار درجهان

ابن خلدون و
تفکر فلسفی

اسلامی مورد توجه بود و از قرن سوم و چهارم به بعد، تاریخ، مانند دیگر شاخه‌های فرهنگ اسلامی به مبانی علمی و پژوهشی نزدیک شد. مطالعه مروج الذهب مسعودی تاریخ طبری و آثار الوزرای خهشپاری و تاریخ بیهقی و امثال اینها به خوبی نشان می‌دهد

که مورخان این دوره تنها به ذکر وقایع بسنده نمی‌کردند و ضمن بیان حوادث تاریخی به اوضاع اجتماعی و اقتصادی مردم نیز توجه می‌کردند و به علل بروز حوادث می‌پرداختند، علاوه بر این، بسیاری از سلاطین و خلفا و وزرای فرهنگ‌دوست از مورخان می‌خواستند که تاریخ گذشتگان را به رشته تحریر درآورند و علل پیروزیها و شکستها را توصیف و تشریح نمایند و راه دوام و بقای دولتها را نشان دهند. ابن خلدون که قسمت اعظم عمر خود را در فعالیتهای سیاسی و فرهنگی سپری کرده بود با استفاده از تجارب و مطالعات سیاسی خود و بهره‌گیری از ذخایر فکری مورخان کهن سعی کرده است که تاریخ را به حقایق علمی نزدیک کند.

«مقدمه (ابن خلدون) براساس انبوه مدارکی که تمدن اسلامی فراهم آورده تنظیم شده است، منتها وجه تمیز عمده ابن خلدون از سایر مورخین اسلامی در آن است که وی تنها به ادامه دادن راه قدما اکتفا نکرده بلکه فکر تاریخی را از مرحله‌ای بر مرحله دیگر گسترش داد و مقدمه او، نمودار این جهش فکر تاریخی است. برای اولین بار مورخانی علل عمیق بروز حوادث را در مجموعه شرایط اقتصادی و در سیر کلی نهادهای اجتماعی می‌جوید و نگرش تاریخی جدیدی عرضه می‌کند...»^۱ با این حال نباید فراموش کرد که عصر ابن خلدون عصر آشوب و انقلاب در شمال آفریقا و کشور مغرب است، در نتیجه جنگ دایمی بین بدویان و شهرنشینان و فقدان نظم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ابن خلدون تحت تأثیر محیط اجتماعی، اندک‌اندک به ایده آلیسم نزدیک می‌شود. به قول ایولاکوست: «... گرایش ابن خلدون به تصوف از یک طرف و توجه او به مسائل عقلی از طرف دیگر موجب شده است که وی در «مقدمه» در بعضی جاها از اصالت عقل دفاع کند و در جاهای دیگر به حمایت از نظریات صوفیان برخیزد. از کتب ابن رشد و ابن سینا در جایی تحسین می‌کند، و در مواردی به شدت به باد انتقاد می‌گیرد و نظریات آنها را اسباب انحراف مردم از جاده صواب می‌داند و در این راه تا آنجا پیش می‌رود که اصولاً فلسفه را محکوم می‌کند و می‌گوید: «فلسفه با لذات علمی است توخالی و مباحثات فلسفی مضر و خطرناک...»

تناقض در نظریات
ابن خلدون
ابن خلدون برخلاف ایام جوانیش از منطق نیز روی برمی‌نابد و آن را برای اعتقادات دینی زیانبخش می‌داند زیرا «مسائل مربوط به وحی و اعتقاد را نمی‌توان با دلیل عقلی کشف نمود.»

۱. جهان‌پیش ابن خلدون، نوشته ایولاکوست، ترجمه دکتر مهدی مظفری، ص ۲۱۱.

با وجود آن که در ابتدای مقدمه اصل علیت را اساس کار تحقیق قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که «فقط به کمک اصل مذکور می‌توان به نظم و ارتباط کاملی که میان اشیاء و امور است، پی بُرد.» در جای دیگر «ابن خلدون به عنوان يك معتقد به ضوابط دینی، اصل علیت را در بعضی جاها نادیده می‌گیرد و تأثیر مشیت الهی را در کیفیت امور پذیرا می‌شود. ادعای فلاسفه رامبتنی بر آن که وصول به ذات اشیاء و موجودات از طریق براهین عقلی ممکن الخصول است، رد می‌کند و می‌گوید: منطق و فلسفه نمی‌تواند ذات اشیاء را به ما بنمایاند... و عالم بسی پهناورتر و غامض‌تر از آن است که در فکر بشر بگنجد. خداوند چیزهایی آفریده و به امور ترتیبی داده که بر ما مجهول است.»

شگفت اینجاست که وقتی ابن خلدون به کنکاش در مسائل تاریخی می‌پردازد، به روشنی و سهولت حاکمیت منطق و استدلال عقلی را می‌پذیرد، چنانکه می‌گوید: «عقل انسانی به استدراك حقیقت قادر است و با ذات اشیاء مطابقت دارد. جست‌وجوی کیفیت اموری که از طبیعت انسان ناشی می‌شوند صورت پذیر است، بالنتیجه، تجسس هر حقیقتی، توسط فکر انسانی به پیدایش يك علم جدید می‌انجامد.»

با این همه، فکر انسانی بدون کمک و ارشاد دین نمی‌تواند حق را از باطل بازشناسد این گفته‌ها نشان می‌دهد که ابن خلدون برخلاف نظر «محسن مهدی» آن چنان فیلسوف واقع‌گرای که راه فلاسفه مُقدم، و سنت ارسطویی افلاطونی و اسلامی را ادامه دهد نبوده است... تضاد میان گرایش عرفانی و اعتقادات الهی ابن خلدون، با روحیه باز و شیوه عقلی‌اش بارز و آشکار است، ولی کسانی که خواسته‌اند، اثر ابن خلدون را يك اثر کاملاً جدید تلقی کنند و او را پیش‌آهنگ مکتب عقلی معرفی نمایند وجود این تضاد را نادیده گرفته‌اند.

حقیقت آن است که ابن خلدون، نه دکارت است نه مونتسکیو البته می‌توان گفت که مسائل مربوط به طریقت تصوف و عرفان که در مقدمه، بدانها پرداخته است گرچه از نظر کمی، بخشهای بزرگی از این کتاب را در برگرفته‌اند اما به لحاظ کیفی بر روی شیوه علمی ابن خلدون و تجسّسات تاریخی‌اش تأثیر بسیار قلبلی گذاشته‌اند، و مؤلف مقدمه، درست برای تفکیک مسائل علمی از مسائل دینی و عرفانی و فلسفی، بخش خاصی را به مسائل اخیر اختصاص داده است (کتاب سوم مقدمه).

این استدلال، هرچند در ظاهر مستحکم به نظر می‌رسد، اما در واقع درجه اهمیت مسائل غیر علمی، در اثر ابن خلدون آنقدر زیاد است که آن را به هیچ روی نادیده نمی‌توان گرفت.

نزدیکی افکار
این خلدون با غزالی

... این خلدون به همان نحو که در مقام مؤرخ، به فلسفه عقلی توجه دارد، در مقام فیلسوف طرفدار جدی غزالی است؛ ضدیت این خلدون با فلسفه از ضدیت غزالی بیش تر است، زیرا که این خلدون را بطور کلی از میدان الهیات بیرون می راند، ولی همانطور که بارها گفته شد، عظمت و تازگی فکر این خلدون را نه در نگرش دینی اش و نه در نظریات کلامی اش باید جست، بلکه آن چیزی که وی را از سایرین متمایز می سازد نحوه برخوردش با مسائل علمی است و در این مقام این خلدون را می توان فیلسوف عقلی نامید... بعضی معتقدند که این خلدون آزاد فکر بوده و اعتقاد دینی نداشته است، منتها با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی، عقاید باطنی خویش را پنهان نگاه داشته و یا حتی در بحث مسائل تاریخی که پای دین در میان است بحث را کوتاه کرده و با نقل اقوال مبهم و دربهلوی راویان، به مسأله خاتمه داده است.

این دسته، این خلدون را با این رشد مقایسه می کنند و می گویند هر دوی اینان تقیه می کردند. ولی این سخن با حقیقت وفق نمی دهد، زیرا این خلدون در هیچ موردی کوچک ترین مخالفتی با اصول اعتقادی دین نمی کند...»^۱

آنچه مسلم است، محیط اجتماعی، امکانات مادی و اقتصادی و وضع خانوادگی و شکستها و بیروزیهای فردی و اجتماعی، در نوع فکر افراد اجتماع اثر می گذارد. این خلدون، در طول زندگی سیاسی و خانوادگی خود، مکرر با حوادث و اتفاقات ناگواری روبه رو شده است، گاه به زندان افتاده و زمانی بر سریر وزارت و قضا تکیه زده، گاه مفضوب و زمانی محبوب سلاطین واقع شده است. زن و فرزندان این مرد، در حین مسافرت از تونس به قاهره، در دریا غرق شدند (سال ۱۲۸۴) و این فاجعه، این مرد محقق را سخت داغدار کرده است، مجموع این عوامل و محیط آشفته و درهم ریخته شمال آفریقا روز به روز این خلدون را از تفکر علمی دور و به افکار عرفانی و ایده آلیسم نزدیک می ساخت به نظر ابولاکوست... نظام فکری این خلدون در جمع، نظام فکری يك دست و هم آهنگ نیست و اصولاً متفکری که در قرن چهاردهم می زیست، نمی توانست مسائلی را که قرن‌ها بعد طرح شده اند، حل و فصل کند. انتخاب میان ایدآلیسم و مادی‌گری (مانریالیسم) از امور تازه و معاصر است و ما نمی توانیم از این خلدون توقع داشته باشیم که وی در قرون وسطا راه خود را براساس پیشرفتهای علمی امروز تعیین کرده باشد.

بنابراین فقط و فقط از دیدگاه ما، نظام فکری این خلدون متضاد و متناقض به نظر

می‌رسد، در صورتی که در قرنی که او می‌زیست، این مسأله اصولاً قابل طرح نبوده است. به همین منوال وقتی ما امروز در مقدمه می‌خوانیم که: «تفاوت عادات و رسوم و شیوین زندگانی ملتها، ناشی از اختلافی است که در شیوۀ معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند.» از این جمله چنین نتیجه می‌گیریم که ابن خلدون يك نظام فلسفی خاص به خود، خلق کرده است. در حالی که در قرن چهاردهم، ذهن ابدأ متوجه تنظیم نظام فلسفی نبود. و جمله مذکور حاصل و عصارۀ ملاحظات عینی بی‌شمار مؤلف است که پس از مقایسه و جمع‌بندی موارد بسیار، نتیجه آن را به این صورت بیان داشته است. ناهماهنگی و تضاد در ملاحظات فکری، خاص به ابن خلدون نیست، این امر یکی از مشخصات متفکرین قرون وسطا اعم از یهودیان و مسیحیان و مسلمانان بوده است. آنچه موجب تعجب و شگفتی است آن است که ابن خلدون به رُغم سیر و سلوک عرفانی و واقع شدن میان دو سیر فکری متضاد، از کلیه متفکران قدیم و قرون وسطا، متمایز است. اثرش آنقدر جاوید و نو به نظر می‌رسد که گویی آن را مورّخی در قرن بیستم نگاشته است. مطالب و موضوعات بدیع و مهم این کتاب، از جمله جدیدترین و تازه‌ترین مسائل عصر ما به شمار می‌رود. همان سلسله مسائلی که فکر مورخ عصر حاضر را به خود مشغول داشته است، مورد توجه ابن خلدون بوده و همان شیوۀ علمی امروزی را در قرن چهاردهم به کار برده است. وی به‌سان مورخین جدید، علل عمیق بروز حوادث را، در کیفیت نهادهای اقتصادی و اجتماعی جسته است...»^۱

پژوهش و تحقیق
برخلاف مورخان سنتی که به نقل وقایع و اتفاقات تاریخی اکتفا می‌نمایند، و حداکثر در باب راستی و ناراستی منقولات پژوهش می‌کنند، ابن خلدون درصدد فهم امور و کشف علل عمیق است و يك مورخ حرفه‌ای نیست... تضادی که در نظام فکری ابن خلدون وجود دارد يك تضاد ساکن و جامد نیست، تضادی است جدلی و فیاض... ابن خلدون در میان دو موج فکری قوی قرار داشته است: موج دین و اعتقاد، و موج عقل و فلسفه.

مقدمه ابن خلدون حاصل (سنتر) این دو عامل متضاد است، ولی باید توجه داشت که بخشهای علمی و عقلی مقدمه، محصول مرحله خاصی از تحول فکری ابن خلدون بوده

و در پایان عمر، موج اعتقادات الهی بر جهات عقلی غلبه کرده است...^۱

دوران ابن خلدون دوران ابن خلدون (قرن هفتم هجری - سیزدهم میلادی) از نظر آسویها و اغتشاشات، یکی از ادوار استثنایی است. مغولان ممالک اسلامی را تسخیر کرده و وارد قاره اروپا شده بودند و فساد و عدم ثبات در خاورمیانه سایه افکنده بود. در قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی) - یعنی عصر ابن خلدون، بحران سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ممالک اسلامی را فرا گرفته بود. ابن خلدون به اقتضای روح ناآرام و حادثه‌جویی که داشت، مدتها، خود را با مناصب و مشاغل گوناگونی سرگرم می‌کرد، در بسیاری از حوادث سیاسی با سلاطین و زمامداران دوران خود همراه و هم‌قدم بود. در جریان جنگی که بین سلطان مصر و امیر تیمور به وقوع پیوست ابن خلدون دستگیر شد و او را نزد امیر تیمور بُردند و مورد توجه او قرار گرفت. بطور کلی ابن خلدون در بسیاری از جریانات سیاسی عصر خود شرکت جست، ملتها و دولتهای بسیار دید، که بعضی در حال قدرت و تسلط بودند و بعضی در سرانحالی ضعیف و زبونی، و خود در این جریانات و دگرگونیها سهمی بسزا داشت و پس از يك رشته مطالعات عملی ابن خلدون، از سیاست کناره گرفت و در قلعه‌یی، خلوت گزید و حاصل تجارب، مطالعات و اندیشه‌های سیاسی خود را در کتاب «مقدمه» که سبب اشتها علمی او شد تألیف و تدوین نمود. مقدمه ابن خلدون در عصری به رشته تحریر درآمد که اروپائیان در اثر دگرگونیهای اقتصادی و اجتماعی، ایجاد تمرکز و محو تدریجی فتوالبیسم و بهتر شدن وسایل تولید، راه ترقی و تعالی پیش گرفته بودند و ملل آسیا به خصوص کشورهای خاورمیانه در اثر عدم ثبات و جنگهای فتوذالی و بی‌توجهی و خیانت زمامداران رو به انحطاط و قهقرا نهاده بودند. ابن خلدون در نگارش مقدمه، کوشید تا به کشف «قوانین تاریخی» برسد، از این رو به ذکر حوادث تاریخی بسنده نکرد، بلکه سعی کرد با تحلیل وقایع تاریخی، اهمیت خاصی را که پدیده‌های اجتماعی دارند روشن کند.

«مقدمه» کوششی است در راه نقد تاریخ و حمله بر مورخان دیگر، که در نقل روایات به نظر انتقادی نمی‌نگریستند. جنبه مهم «مقدمه» جنبه اجتماعی آن، یعنی تعلیل پدیده‌های اجتماعی است. اجتماعات بشری در طول تاریخ، امری و پدیده‌یی واقعی هستند، از این رو باید در پیدایش و اختلافت موجود بین آنها و طریق معیشتشان به جستجو و تحقیق پرداخت. او در این جستجو کمابیش به تأثیری که محیط جغرافیائی،

مسکن، غذا و نوع معیشت در زندگی اجتماعی انسانها دارد پی برد و به تعلیل پدیده‌های اقتصادی و کشف قوانینی که بر آنها حاکم است پرداخت.^۱

به نظر ابن خلدون بدویت مرحله‌ی است که انسان برای تشکیل دولت و توسعه آبادانی و عمران از آن عبور کرده است. هر دولتی را مانند انسان، عمری است طبیعی، جز اینکه عمر هر دولتی از سه نسل در نمی‌گذرد، نسل نخستین بر قاعده بدویت و خشونت و اشتراک در عصیّت قومی، اما نسل دوم از حال بدویت به حال شهرنشینی گرایش می‌یابند و در ناز و نعمت فرو می‌روند و اندک‌اندک حال عصیّت در آنها رو به کاهش می‌رود و به سستی و فرمانبری متمایل می‌شوند، اما نسل سوم، عهد بدویت را بکلی فراموش می‌کنند و حلاوت عزت و عصیّت را از یاد می‌برند، و چون حادثه‌ی پیش آید قدرت مدافعت ندارند، پس رئیس دولت دست‌یاری به سوی قدرتمندان دراز می‌کند و در نسل چهارم دیگر از دولت خبری نیست. به نظر ابن خلدون طبیعت اعراب بدوی، با عمران و آبادی مخالف است، او با این نظریه که پیروزی اعراب و فتوحاتشان مولود عنایت ربّانی بود، موافق نیست، او پیروزی اعراب را مولود عوامل اجتماعی و اقتصادی و نیازمندیهای این قوم می‌داند و از این جهت نظریات او با عقاید ابن رشد، که تفکر علمی دارد، مطابقت دارد. از آنچه به اجمال گفتیم چنین برمی‌آید که ابن خلدون مکتب نوننی را در تاریخ و علم الاجتماع بنیان نهاد که بعدها به کمک اروپائیان رو به کمال رفت. او، چنانکه قبلاً به اجمال گفتیم، معتقد است که اجتماعات بشر در آغاز به حالت بادیه‌نشینی است. در این مرحله به علت نبودن ثروت و ناز و نعمت، مردم نیازمندیهای اندکی دارند و معمولاً درآمدهای آنان با هزینه‌ها برابری می‌کند ولی دیری نمی‌گذرد که به آیین شهرنشینی و ناز و نعمت و تجمل‌خواهی گرایش می‌یابند و هزینه دولت و سلطان فزونی می‌یابد و چون مخارج دولت و سلطان و درباریان یا درآمدی که از خراج به دست می‌آید برابری نمی‌کند، دولت مجبور می‌شود بر میزان خراج بیفزاید ولی با گذشت زمان به حکم تجمل‌خواهی و ناز و نعمت، و افزایش کارمندان و حواشی سلطان و نگهبانان و سپاهیان، مخارج دولت رو به افزایش می‌رود و به تدریج پیری و سستی، به دولت راه می‌یابد و مأموران و فرمانروایان از گرفتن خراج از مناطق دور دست عاجز می‌شوند، در نتیجه از مقدار خراج کاسته می‌شود، در حالی که رسوم تجمل‌خواهی توسعه می‌یابد و به علت توسعه حواجیج، مستمریها بیشتر می‌شود، و دولت‌مداران ناگزیر می‌شوند برای

۱. حنا الفاحوری - خلیل البحر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید ابینی ص ۷۱۶ - ۷۱۷.

تأمین پول به وضع انواع خراجها بر کالاها دست یازند و گاه این کار به خدی تکرار می شود که موجب نومیدی و اعتراض بازرگانان و کسبه و دیگر مالیات دهندگان می شود و این وضع اختلال و آشفتگی اقتصادی و اجتماعی و سرانجام اضمحلال و سقوط دولتها را به بار می آورد...»^۱ ابن خلدون معتقد است که وضع آب و هوا و مختصات جغرافیایی، در رشد و تکامل تمدن و فرهنگ ملل تأثیر فراوان دارد. در مناطق معتدل، دانشها، هنرها، ساختمانها، پوشیدنیها، خوردنیها، میوهها و دیگر نیازمندیهای بشری به بهترین وجه تأمین می شود و سکنه این مناطق، از حیث جسم و رنگ چهره و اخلاق و معتقدات منطقی تر و مستقیم ترند، اما سکنه اقلیمهای دور از اعتدال، به علت ناسازگاری محیط، در شرایط نامطلوبی زندگی می کنند و از جهت فرهنگ و مدنیت در مراحل ابتدایی هستند.

اشتباه ابن خلدون
ابن خلدون معتقد است که در تصادم اقوام و ملل «... قوم مغلوب، خواه در نوع لباس و مرکوب و سلاح و خواه در چگونگی پوشیدن و به کار بردن، و حتی شکل و رنگ آنها، همواره از قوم غالب تقلید می کند.»^۲
این نظریه ابن خلدون مقرون به حقیقت نیست زیرا در تصادم و برخورد ملل و اقوام و عشایر گوناگون، در صورتی که قوم مغلوب از جهت رشد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بر قوم غالب برتری داشته باشد، قوم غالب مآلاً تحت تأثیر فرهنگ و تمدن قوم مغلوب قرار می گیرد و به تدریج از کلیه مختصات اجتماعی و اقتصادی و مدنی قوم مغلوب که به رشد و کمال نزدیکتر است تبعیت و تقلید می کند. برای تأیید این نظر، کافیهست که حمله اعراب را به خاورمیانه و حمله قوم خونخوار مغول را به معالک متعین آسیانی مورد مطالعه قرار دهیم. در هر دو مورد بخوبی می بینیم که در مدتی کمتر از يك قرن ملل غالب، محکوم به قبول فرهنگ و تمدن ملل مغلوب گردیدند و به تدریج خلق و خوی و سنن و عادات بدوی خود را به دست فراموشی سپردند. و راه و رسم زندگی کردن و مملکت داری را از ملل متعین مغلوب آموختند.

میان ابن خلدون و ماکیاوول (۱۴۶۹ - ۱۵۲۵) نویسنده کتاب «امیر» وجوه تشابهی وجود دارد. «استفانو کلوژیو» می گوید: «اگر آن فلورانس بزرگ (ماکیاوول) وسایل حکومت بر مردم را به

رابطه فکری
ابن خلدون با ماکیاوول

۱. همان کتاب، ص ۷۳۱ به بعد (به احضار).

۲. همان کتاب، ص ۷۳۲.

ما تعلیم داد، و چون يك فرد سیاسی دورنگر خودنمایی کرد، آن علامه تونسی (ابن خلدون) توانست چون يك اقتصاددان و فیلسوف، پدیده‌های اجتماعی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد، براساسی آن وسعت نظر و نقادی که در آثار او مشاهده می‌کنیم. در هیچیک از علمای زمانش سابقه نداشته است.»

کتاب ماکیاول، حاوی مطالب مختلفی است در انواع شلطه و حکومت و فرمانروایی، و روشهایی که باید فرمانروا به کار برد تا کار بر او قرار گیرد و حکومتش پایدار بماند، نیز وظایف او دربارهٔ سپاه و اجتماع و جز اینها... میان این دو محقق و نویسنده از چند جهت شباهت است: از جمله در مسأله علل سقوط و روی کار آمدن دولتها و وجوب اعتماد بر سپاه، در باب خصوصیات وزرا و کارمندان زیردست و مطالبی از این قبیل، میان آن دو کمابیش همفکری وجود دارد.^۱

مقام فرهنگی ابن رشد

ابن رشد اندلسی چون اخلاقات و احتجاجات ابن رشد و غزالی در شرق و غرب مورد توجه علما و دانشمندان قرار گرفته است و بسیاری از نظریات ابن رشد با متفکرین اروپا در قرون جدید هماهنگی و موافقت دارد به ترجمه احوال و بیان افکار این دانشمند می‌پردازیم: ابوالولید محمد بن احمد بن رشد در سال ۵۲۰ هجری در قرطبه متولد شد، قرطبه یکی از مراکز اندیشه و علم در «اندلس» بود، و ابن میمون فیلسوف نامدار عبری در این شهر تولد یافته بود. ابن رشد در خاندانی رشد و تکامل یافت که جملگی اهل علم و فلسفه بودند و در مسائل فقهی و شرعی استادی و تبحر داشتند. وی نخست به تحصیل علوم شرعی بر طریقه اشعری همت گماشت، و در فقه مالکی استادی یافت، علاوه بر این در فنون ادب و شعر نام آور شد سپس به فرا گرفتن علم طب و ریاضی و حکمت پرداخت. ابن رشد به سال (۵۴۸ هـ) به دعوت عبدالؤمن، نخستین ملوک موحدین، بعد از ابن تومرت، به مراکش رفت و به او در ایجاد و تأسیس مدارس علمی و ادبی یاری کرد. ابن رشد، کتابی در طب عمومی تألیف کرد موسوم به «کلیات» و از دوست خود ابو مروان بن زهر خواست که بر آن کتاب تکمیلی در جزئیات علم طب بنویسد، و وی کتاب «التیسیر» را نوشت که در آن، همهٔ اعضای بدن را از سر تا

با شرح داده، و به بیماری هر يك ازین اعضا، و طریق علاج آن اشاره کرده است. بدین گونه ما در قرن ششم هجری صاحب دو کتاب ارجمند شدیم که یکی متمم آن دیگری است و مجموعاً دایرة المعارف نظری و عقلی علم طب بشمار می آیند - این رشد بعدها به امیر ابویعقوب یوسف پسر عبدالؤمن پیوست. ابن طفیل، وزیر او مراتب دانش این رشد را به اطلاع امیر رسانید و بعدها در طی محاورات و گفتگوها، امیر به میزان علم و نبوغ این رشد واقف می گردد و زندگی وی را از جهت مادی کاملاً تأمین می کند. در همین ایام چون امیرالمؤمنین از درك عبارات پیچیده فلسفه ارسطو عاجز بود به اشاره دانشمندان، از او می خواهد که این کتاب حکمت آمیز را به کمک جودیت ذهن و صفای قریحت خویش، به زبانی ساده و قابل فهم تلخیص کند و در دسترس طالبان حکمت قرار دهد. این رشد مجموعه آثار ارسطو را «کتاب الجوامع» نامید و در راه تلخیص و شرح غوامض و مشکلات آن همت گماشت تا آنجا که باید گفت که او نخستین فیلسوف اسلام است که به خوبی منظور ارسطو را دریافته و آن را از عناصر افلاطونی پاک و مضافاً ساخته است. این رشد از شخصیت های بزرگ فرهنگی عالم اسلام است که حتی يك شب از عمر خود را بدون مطالعه و تحقیق و ترجمه سپری نکرده است او از مجالس انس و لهو دوری می جست و ضمن انجام مشاغل گوناگون قضایی از هر فرصتی برای ترجمه و تألیف استفاده می کرد، از جمله کارهای مثبت و ارزنده این مزد تلخیص «کتاب الحيوان» و کتاب «ما بعد الطبيعة» ارسطوست.

این رشد از وجاهت و موقعیت ممتازی که نزد ملوک «اندلس» داشت هرگز برای جمع مال و ترفیع حال خود استفاده نکرد بلکه همه کوشش و تلاش خویش را مصروف مصالح مردم می نمود. پس از مرگ ابویعقوب، پسرش «المنصور» به جای او نشست (۵۶۵۸ هـ). این مرد نیز مانند پدر خود، این رشد را که در این ایام موقعیت علمی ممتازی داشت و سلطان عقول و افکار شده بود، مورد تکریم قرار دارد، ولی در سال ۵۹۲ هجری دشمنان علم و فلسفه و جمعی از قشربون و فقها، علیه او شورش برپا کردند و وی را کافر و زندیق خواندند و سلطان را خواهی نخواهی با خود همدستان کردند و در مجلسی که بزرگان فقها و قضات قرطبه گرد آمده بودند به بازپرسی و استتقاقش کشیدند و حکم دادند که تألیفات او کفر محض است و هر کس بخواند ملعون است و خود او را به قریه‌یی در ۵۰ کیلومتری قرطبه تبعید کردند. در سبب نگون بختی او علل و عوامل گوناگونی را ذکر

روش اجتماعی
این رشد

می‌کنند که یکی از آنها بی‌باکی و صراحت لهجه این رشد بود که به امیری مستبد می‌گفت «اشمع یا اخی» (گوش کن برادر) - بعضی می‌گویند ارتباط او با دشمنان خلیفه، موجب تیره‌روزی وی گردیده است. ولی ظاهراً مهمترین عامل سقوط او این بود که اختلاف میان دین و فلسفه در آن زمان در اندلس به اوج خود رسیده بود و فقها آشکارا مردم را علیه متفکرین و فلاسفه تحریک می‌کردند و آنان را کافر و زندیق می‌شمردند... علاوه بر این، تقرب این رشد در دستگاه خلیفه، موجب برافروخته شدن آتش حسد دشمنان او گردید و این گروه بودند که مردم و خلیفه را بر او شورانیدند و چون خلیفه در این موقعیت با آلفونس نهم در حال جنگ بود، چاره‌ی جز جلب حمایت مردم و فقها نداشت، بخصوص که این رشد مانند ناصر خسرو علوی، در آثار خود به سالوس و رای روحانیان دنیاپرست اشاره کرده بود و آنان را اضل هر فتنه و علت هر گونه تفرقه در دین می‌شمرد - علاوه بر این، در آن ایام منبجمان شایع کرده بودند که بادی خواهد وزید و همه مردم را هلاک خواهد کرد، در یکی از مجالسی که سخن از وزیدن این باد بود، یکی از حاضران از بادی که قوم «عاد» را هلاک کرد سخن گفت و اعلام نمود که این باد دومین باد خطرناکیست که آدمیان را تهدید می‌کند. ظاهراً این رشد، که به حقایق علمی و عقلی دل بستگی شدید داشت، تاب نمی‌آورد و با اعتراض، خطاب به گوینده فریاد می‌زند «به خدا قسم قوم عاد وجود نداشته...» چون این اظهار نظر با مندرجات قرآن دربارهٔ قوم عاد تعارض داشت، دشمنان این گفتار را نیز دلیل گمراهی و الحاد او شمردند... به نظر عباس محمود عقاد، محقق مصری، جنگ خلیفه با فرنگان و شورش عوام و مردم بی‌خبر، علیه این رشد، خلیفه را بر آن داشت که وی را نفی بَلَد کند. در حقیقت عمل منصور، برای ارضاء خاطر مردم، و تسکین تعصب دشمنان بود والا ممکن بود با چنین اتهام سنگینی، او را محکوم به مرگ کند.

چون آتش بحران و تعصب عوام فرو نشست، منصور او را به مراکش فرا خواند و مقام و منزلت و نعمت پیشین را بدو باز گردانید.^۱ با این حال طوفان جهلی که برخاسته بود به زبان فرهنگ و دانش بشری پایان یافت، زیرا خلیفه، تحت تأثیر شرایط محیط، فرمان داد همهٔ آثار و رسایل فلسفی، جز کتب طب و حساب و مقدمات علم هیأت را بسوزانند، در نتیجه، کتابها و حاصل مطالعات و تحقیقات این مرد دانشمند در کوجه‌ها، در میان ناسزا و لعن و نفرین عوام طعمهٔ حریق شد.

چون آرامشی پدید آمد، خلیفه دستور آزادی این رشد و آزادی مطالعات فلسفی را صادر کرد. ابن رشد پس از تحمل این مصائب روحی در ماه صفر ۵۹۵ هجری در سن ۷۲ سالگی وفات کرد و بعد از سه ماه، جسد او را به قرطبه بردند و در آرامگاه خانوادگی مدفون ساختند، و به این ترتیب، مظهر آخرین اوج فلسفه یونانی-اسلامی از دیده‌ها ناپدید گشت. ابن عربی که ناظر واقعه غم‌انگیز به خاک سپردن ابن رشد بود می‌نویسد: «يك طرف مرکوب، تابوت ابن رشد و طرف دیگر، آثار گرانقدر علمی و فلسفی او قرار داشت یعنی وزن جنازه او برابر وزن آثار و نوشته‌های او بود.»

ابن ابار در کتاب «التکمله» در وصف او می‌گوید: «مردی در علم و فضل چنانچه در همه آندلس پدید نیامده است، با آنهمه مقامات و مراتب، از همه مردم متواضعت‌تر بود، از کودکی تا سالخوردگی، لحظه‌یی از تحصیل علم باز نایستاد، مگر آن شب که پدرش مُرد و شبی که در آن عروسی کرد، او مجموعاً آنچه نوشت و حاشیه کرد و تالیف و تهذیب یا مختصر نمود به ده هزار ورق می‌رسد، بر همه مردم زمان خویش سبب پیشوایی داشت فتوای او در طب، مانند فتوایش در فقه، مقبول همگان بود و از ادب و فنون آن خطمی وافر داشت.»^۱

مجموع آثار او را از ۵۰ تا ۷۸ جلد کتاب ذکر کرده‌اند. آنچه از این مجموعه به چاپ رسیده، بسیار اندک است. اصل عربی برخی از آنها از بین رفته و فقط بعضی از ترجمه‌های عبری و لاتینی آنها، به همت فلاسفه یهودی، به دست ما رسیده است.^۲

آثار ابن رشد بر دو قسمت: قسمتی، شرح، بر کتب قدماست، مخصوصاً آثار ارسطو، افلاطون، فارابی، ابن سینا و غزالی، و قسمتی را خود تصنیف کرده است و مطالبی که مورد بحث او قرار گرفته است عبارتند از منطق، علم النفس، علم الطبیعه و شعبه‌های حکمت، طب، فقه و علم کلام.

در مورد ارسطو، ابن رشد سخت غلو می‌کند و او را عالیترین صورت مجسم عقل انسانی یا به عبارت دیگر، وی را «فیلسوف الهی» می‌داند. ابن رشد زبان یونانی نمی‌دانست و به همین جهت با گردآوری ترجمه‌های مختلف و مقابله آنها، بهتر از اسلاف خود، نظریات او را توضیح و تفسیر نموده است.

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کرین، ص ۳۱۱.

۲. کتاب محمود عقاد، ص ۶۴۱.

ابن رشد و غزالی
 این رشد بهتر از هر کسی می دانست که فلسفه با دین سازگاری ندارد، معذک برای آنکه از تعرض زمامداران و متعصبان، در امان باشد. به جنگ غزالی رفت، و به زعم او گفت فلسفه با دین مخالف نیست تا با ابراز این نظر، راه را برای بیان اندیشه های فلسفی و اجتماعی خود هموار سازد. ابن رشد می گفت اگر در قرآن و احادیث مطالبی است که با علم و فلسفه هم آهنگی ندارد باید به تأویل و تفسیر و توضیح آنها همت گماشت و هرگز نباید به ظاهر الفاظ و عبارات بسنده کرد، چه فقها نیز از صدر اسلام، به تأویل پرداختند؛ ابن رشد نیز برای رهایی از تنگنا به تجزیه و تحلیل و تفسیر چنگ می زند تا دین را به حقیقت فلسفی آن باز گرداند، ولی در عین حال ابن رشد به حکم واقع بینی و بصیرتی که داشت می گفت چنین کاری برای اهل برهان امکان پذیر است، زیرا سخن از تأویلات یقینی برای کسانی که اهلیت علمی ندارند خطرناک است و ممکن است کارشان را به کفر و ضلال و گمراهی بکشاند، پس باید در مقابل جمهور و عامه بی خبر، سخن از تأویل نگفت و چون از تأویل جويا شدند باید گفت بجز خدا کسی نمی داند: «... و ما یعلم تأویله إلا الله». چنان که در قرآن آمده است چون از روح سؤال کردند پیغمبر از نارسایی علم سخن گفت و «روح» را امری خدایی شمرد: «یَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، وَ مَا أَوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیْلًا» (سوره الاسراء، آیه ۸۵).

بنابراین برای عامه، از تأویل سخن گفتن روا نیست. - در مورد اتصال عقل بشری با عقل فعال، ابن رشد این قضیه را همانطور که ابن باجه و ابن طفیل قبول کرده بودند پذیرفت و این اتصال را از مواهب الهی شمرد.^۱

سیاست و اخلاق
 «ابن رشد از جمهوریت افلاطون و مدینه فاضله فارابی و آراء و کتب ابن سینا و ابن باجه و دیگران کمابیش باخبر بود و انسان را حیوانی اجتماعی می شمرد که بجز از راه تعاون و همکاری به سعادت نمی رسد. به نظر او کار ادیان این است که مردم را به فضایل عملی آشنا کنند ولی وظیفه فلسفه این است که فضایل نظری را تعلیم دهد. به نظر ابن رشد نظام جمهوری، بهترین نظام حکومتی است و شیوخ بهترین حکامند. ظاهراً مراد او از شیوخ همان دانشمندان و فلاسفه بی است که در جمهوری افلاطون و مدینه فاضله فارابی از آنان یاد شده است. ابن رشد حکومت صدر اسلام را یک جمهوری فاضله می شناخت و به معاویه که بار دیگر ظلم و تبعیض و،

۱. حناالفا حوری، خلیل الجر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۸۳.