

مورد خطاب غزالی در این بخش از کتاب ملک مشرق (و شاید ملک مشرق و مغرب) است^۱ که در صورت اول ظاهراً مراد او سنجر است و در صورت دوم ملکشاه سلجوقی که در آن زمان شاه بوده است.

سخن را با بی اعتباری و پنداری بودن دنیا و قدرت دنیاوی آغاز می کند و سلطان را از این که ماندگاری جاوید را با برخورداری های زودگذر سودا کند، بر حذر می دارد و راه رستگاری را قوت و استواری ایمان می داند و آن را ریشه سعادت. آنگاه اصول ایمان و دانش را که مرکز آن دل است، بر می شمارد و به اجمال درباره وجود حضرت حق تعالی و پاکی و توانایی و بینایی و شنوایی و گفتار و کردار او سخن می گوید و کلام را با ذکر روز بازپسین و لزوم یادآوری آن و نیز بیان مقام و مکانت پیامبران به ویژه خاتم آنان در این قسمت به پایان می برد.^۲

پس از اصول، نوبت بیان شاخه های ایمان می رسد که عبارتند از عدل و نیز هر چه از اطاعتها بر هفت اندام رود و راه رهیدن از خطر بازپسین را جز در اصول دادگری نمی داند و آن را در ده قسم بیان می کند و برای هر کدام شاهد یا شاهدهایی را عمدتاً از دین و تاریخ اسلام می آورد.^۳

سپس، می گوید که این درخت و ریشه های آن از دو چشمه دانش سیراب می شود، یکی شناخت دنیا و نسبت آدمی با آن و دیگری شناخت نفس بازپسین و ذکر موت.^۴

غزالی در این کتاب، آموزگار پندآموزی است که می کوشد تا صاحب قدرت را با تذکر دادن او نسبت به واقعیت زندگی و اندیش ناک کردن او نسبت به قدرت لایزال الهی و روز بازپسین به سوی دادگری و مردم خواهی براند و از شدت تغلب و هوس رانی او بکاهد؛ کاری که هر پارسای زهدپیشه از دنیارهیده ای نیز می تواند انجام دهد و غزالی که اینک متصوفی است به انزوای طوس پناه برده، و دنیا را به دنیاداران و دنیاخواران

۱ همان، ص ۱. ۲ همان، صص ۵-۱۳.

۳ همان، صص ۱۳-۵۱. ۴ همان، صص ۵۲-۷۹.

وا گذاشته، و به تهذیب نفس و ریاضت بیشتر و نیز پرورش شاگردان پارسا همت گماشته، در برابر خواست شاه یا امیر می‌کوشد تا با پندهای معنوی از شدت دنیاخواهی او بکاهد.

در این بخش از کتاب غزالی بیشتر یک متصوف است تا یک عالم به علم ظاهر دین و شریعت، و از جمله در اصل دوّم از اصل‌های دادگری این جهت را به خوبی آشکار می‌کند.

در این اصل می‌گوید که شاه و حکمران باید همیشه به دیدار عالمان دین تشنه و به شنیدن پند و موعظه ایشان حریص باشد و همواره از دیدار عالمان آزمند و متملق و فرصت‌طلب پرهیز کند. ولی جالب این‌که نمونه‌هایی از عالمان دین را که شاه باید به آنان روی کند عمدتاً از میان زاهدان و صوفیان نام‌دار چون شقیق بلخی، فضیل عیاض و... برمی‌گزیند و در جاهای دیگر به نقل مطلب از یکی از زاهدان یا بزرگان اکتفاء کرده است.^۱

در همین کتاب غزالی برای درک تفصیل بیشتر مخاطب خود را به کتاب *احیاء علوم‌الدین* ارجاع داده است.

غزالی در این بخش از کتاب *نصيحة الملوك*، عالم دینی و مسلمان زاهد و ارسته‌ای است که بیشترین تلاش او این است که فرمانروای قدرت‌مند را با یاد آخرت و معاد و قدرت بی‌همانند خداوند به تأمل وادارد، و از درون او را به رفق و داد و خدمت‌گزاری بکشاند و حوزه بحث او نیز نوعاً از حوزه معنوی دین و تاریخ اسلام خارج نمی‌شود. اما همین بخش هم می‌تواند شاهد بر مدعای ما باشد که اندیش‌مندان گذشته ما نمی‌توانسته‌اند ذهن خود را به ورای صورتی از سیاست جز تغلب ببرند و گویا آنرا سرنوشت محتوم انسان به حساب می‌آورده‌اند.

گریز از تقدیر سیاست به تدبیر خرد

ابن باجه (درگذشته ۵۳۳ ه.ق.)

سیاست جاری در سراسر جهان اسلام به رغم اختلاف‌های پیدا و ستیز و درگیری همیشگی میان سیاست‌مداران و قدرت‌جویان، ماهیتی یکسان داشت و اندیشه سیاسی نیز با واقعیت سیاسی جاری متناسب بود و امر مشترک میان همه کسانی که به نحوی در سیاست نظر کرده‌اند (جز فارابی) عبارت بود از پذیرش سیاست‌های موجود به عنوان واقعیتی که تقدیر آن خارج از خواست و اراده آدمی است و دست بالا همه چیز به اراده قدرت مسلط زمانه وابسته است. البته واکنش اهل نظر و تأمل در برابر این ذهنیت یکسان نبوده است. بسیاری در صدد توجیه و تطهیر واقعیت برآمده‌اند و کسانی نیز با نفی و طرد موضوع سیاست یعنی دنیا، وظیفه هر گونه عمل سیاسی و تعهد مدنی را از دوش خود برداشته‌اند و عده‌ای دیگر نیز با توغل در مابعدالطبیعه عقلی سیاست را به سیاست‌بازان واگذارده‌اند (هرچند پاره‌ای از آنان با مرزگذاری عملی میان نظر و عمل یا هر ملاحظه دیگری خود نیز گاه به سیاست‌بازی‌های زمانه آلوده شده‌اند) و فلسفه عملی را حداکثر در اخلاق فردی منحصر کرده‌اند.

در واقع دو دسته اخیر از تأمل در امر سیاست پرهیز کرده‌اند و اندیشه

سیاسی ویژه واقع‌نگرانی بوده است که با دید مثبت در صدد توجیه، و
 احیاناً تعدیل سیاست جاری برآمده‌اند.

طبعاً پرداختن به اندیشه‌های همه آنان که به نحوی در سیاست، گفتار و
 اثری دارند بیرون از مجال تنگ بحث ماست. و غرض ما نیز فراهم آوردن
 تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان نیست و سیر ما نیز بی‌پرداختن به همه آثار
 سیاسی و اندیشه صاحبان آنها به نتیجه مورد نظر می‌رسد، زیرا منظور ما
 یافتن و بیان گونه‌های اصلی اندیشه سیاسی مسلمانان (بعد از عهد خلافت
 راشد تا آغاز دوران معاصر) بوده است و در این باب به گفتار برجسته‌ترین
 نمایندگان هر گونه‌ای از اندیشه اکتفا شده است و از پرداختن به آثار مقلدان
 گفتار سیاسی پیشینیان که کاری جز تکرار ملال‌آور نداشته‌اند و حداکثر
 نوآوری را در التقاط میان آراء مختلف و احیاناً تصرف در جزئیات نشان
 داده‌اند پرهیز می‌کنیم. و به نظر من وضع سیاست و اندیشه سیاسی در شرق
 و غرب عالم اسلام کم و بیش مشابه بوده است.

آنچه تاکنون بیان شد تعلق به بخش میانی و خاوری جهان قدیم اسلام
 داشت؛ اما جلوه صورت تمدن اسلامی در باختر نیز شکوه و آوازه‌ای کمتر
 از خاور نداشته است، از جمله در حوزه اندیشه اجتماعی و سیاسی، بزرگی
 چون ابن‌خلدون نه تنها در باختر که در سراسر تاریخ تفکر مسلمانان از
 جهتی ممتاز و بی‌همتاست.

بحث کنونی ما با اشاره به پیش و اندیشه سیاسی دو تن از نام‌آوران
 باختر اسلامی در ساحت دانش و فرهنگ، به سرانجام قابل قبول می‌رسد،
 هرچند این همه را باید گام آغازین دانست که در وادی سنگلاخ و ناپیموده
 اندیشه سیاسی مسلمانان برداشته شده است و اگر این تلاش کم‌بها، گشاینده
 راه به روی صاحبان تتبع و تأمل و نظرورزان عرصه اندیشه سیاسی
 این سوی عالم باشد، صاحب آن از کرده خود خشنود است.

پیش‌تر گفته شد که پس از فارابی، اندیشه فلسفی به وادی پهناور و
 پرراز و رمز مابعدالطبیعه عقلی و ذوقی رانده شد و عملاً فلسفه مدنی و
 اندیشه سیاسی از حوزه تأمل فیلسوفان مسلمان خارج شد و از آن پس

صاحبان اندیشه سیاسی نه تنها فیلسوف نبودند بلکه در بسیاری از موارد با فیلسوفان و خردورزان سر ناسازگاری داشتند.

ابن باجه فیلسوفی است که در عصر امتناع تأمل فلسفی در سیاست و نومیدی از دگرگونی ماهیت سیاست متغلب و خودکامه، با هوشیاری و زبردستی، گریز از فلسفه عملی و توغّل در فلسفه نظری و غرقه شدن در مابعدالطبیعه عقلانی را که از ویژگی‌های ممتاز سیر فلسفه در جهان اسلام است بیان و توجیه کرد. به سخن دیگر توجیه راهی را که توسط بزرگان فلسفه اسلامی، اعم از مشائیان و اشراقیان و بالمآل حکمت متعالیه پیموده شد، در نظر ابن باجه می‌توان یافت.

ابن باجه، ابوبکر محمد بن یحیی الصائغ التّجیبی، فیلسوف، دانشمند و دولت‌مرد اندلسی در ۵۳۳ هـ. ق. در شهر فاس مراکش در گذشته است. وی در سرقسطه (ساراگوزا) زاده شده است ولی از تاریخ تولد او آگاهی روشنی در دست نیست. ابن اصبیعه روایت کرده که به هنگام مرگ جوان بوده است. احتمالاً سال تولد او حدود سال ۴۷۸، یعنی همزمان با پایان حکومت و نیز مرگ ابوعامر یوسف بن احمد اول فرزند هود ملقب به المؤمن از ملوک الطوائف اندلس بوده است.^۱

زندگی ابن باجه در دوران پرالتهاب و آشفتۀ سیاسی اندلس پس از فروپاشی خلافت اموی بر آن سرزمین یعنی عهد حاکمیت ملوک الطوائف گذشته است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد عبدالرحمن ابن معاویه ابن هشام اموی در سال ۱۳۸ هجری وارد اندلس شد و با شکست دادن یوسف فهری والی منتسب عباسیان در اندلس، خلافت دوم اموی را بنیاد نهاد و در سال ۴۲۷ هـ. ق. با مرگ هشام ملقب به المعتمد بالله خلافت امویان در اندلس به پایان رسید و ملوک الطوائف بر آن سرزمین حاکم شد.^۲

در این هنگام در شمال آفریقا، مرابطان فرمانروایی داشتند و یوسف ابن

۱ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۶-۶۷.

۲ تدبیر المتوحد، ابن باجه اندلسی، تحقیق و تقدیم دکتر معن زیاده، دارالفکر الاسلامیه، دارالفکر بیروت، چاپ اول، ۱۳۹۸ هـ. ق. مقدمه، ص ۶.

تاشفین مشهورترین شاهان این سلسله و بنیان‌گذار شهر مراکش با لشکرکشی به اندلس که مورد هجوم مسیحیان بود، سپاهیان آلفونس ششم، پادشاه آراگون‌ها را که به نزدیکی سرقسطه رسیده بود شکست داد و ملوک الطوائفی را در حدود سال ۴۸۹ برانداخت اما سرقسطه را همچون دولتی حایل میان خود و سرزمین‌های مسیحیان به دست ابوجعفر احمد دوم ملقب به المستعین بالله فرزند ابوعامر یوسف احمد سپرد. المستعین در سال ۵۰۳ در نبرد با مسیحیان کشته شد و پسرش ابومروان عبدالملک ابن احمد ملقب به عمادالدوله جانشین وی شد.

عمادالدوله که سربازان مسیحی را در سپاه خود برگماشته بود، با شورش درونی روبه‌رو شد و علی ابن یوسف تاشفین (درگذشته ۵۲۷) که جانشین پدر شده بود، «محمد بن الحاج» را در رأس سپاهی به سرقسطه روانه کرد و عمادالدوله از برابر او گریخت و به قلعه مستحکم «رَوطه» پناه برد و تا پایان عمر خود در ۵۲۴ در آنجا بماند. پس از ابن الحاج، «ابن تفلویت» (شوهر خواهر علی بن یوسف تاشفین) فرمانروای سرقسطه شد و تسلط مرابطان بر این منطقه نه سال دوام آورد.^۱

ابن تفلویت، ابن باجه را به وزارت خود گماشت و یک بار که او را به سفارت نزد عمادالدوله در قلعه فرستاد، توسط عمادالدوله دستگیر و زندانی شد ولی بعد از رهایی به سرقسطه بازنگشت بلکه به بلنسیه (والنسیا) رفت و دیری نپایید که سرقسطه هم به دست مسیحیان سقوط کرد.

ابن باجه از بلنسیه عازم مغرب شد ولی در میان سفر، به شهر شاطبه رسید که در آن زمان ابواسحاق ابراهیم ابن یوسف ابن تاشفین فرمان‌دار آنجا بود. ابن باجه شاید به سبب مخالفت‌های متشرعان با اندیشه‌های فلسفی وی به زندان افکنده شد ولی چندی بعد آزاد شد و گویا چندسالی نیز وزیر یحیی ابن ابوبکر ابن یوسف تاشفین مرابطی بوده است تا این که در رمضان ۵۲۳ هـ. ق. در شهر فاس درگذشت و مشهور است که او را با زهر

از پای درآوردند.^۱ و این نکته، در دو بیت شعری که ابن‌الامام از شاگردان ابن‌باجه در گلایه از مرگ استاد سروده آشکار است:

يا حَضْرَةَ الْمَلِكِ مَا أَشْهَكَ لِي وَطَنًا لَوْلَا ضُرُوبٌ بَلَاءٍ فِيكَ مَضْبُوبٌ
ماءٌ زُعَاقٌ وَ جَوْ كَلُّهُ كَدِيرٌ وَ أَكَلَةُ مِنْ بَدِئِجَانِ ابْنِ مَعْتُوبِ

ابن‌معتوب خادم ابوالعلاء ابن‌زهر پزشک صقلی، یکی از سرسخت‌ترین دشمنان ابن‌باجه بوده و احتمالاً ابن‌زهر خادم خود را واداشته است تا ابن‌باجه را با بادبجان زهرآلود از پای درآورد. و کسان دیگری نیز بوده‌اند، که با ابن‌باجه و باورها و اندیشه‌های او سخت مخالف بوده‌اند از جمله می‌توان از الفتح ابن‌خاقان نام برد که در دو کتاب خود *قلائد العقبان* و *المطمح* وی را به شدت نکوهیده و او را زندیقی منکر خدا و معاد معرفی کرده است.^۲ به هر حال آشوب و درگیری و کشتار و تغلب در شمال آفریقا و اندلس نیز در آن دوران دست‌کمی از آنچه در میانه و خاور جهان اسلام می‌گذشت، نداشت؛ از جمله دولت فاطمیان که در زمان عزیز به اوج بلندی و شکوه رسید، با مرگ وی در ۳۶۸ (پیش از تولد ابن‌باجه) به سوی سستی گرایید و این سستی و آشوب‌های ناشی از آن تا ۵۵۷ ه.ق. که صلاح‌الدین ایوبی پایان خلافت فاطمی را اعلام کرد، ادامه داشت. و جنگ‌های صلیبی نیز مزید بر علت شد و آشفتگی اوضاع و نگرانی و یأس مردم را بیشتر کرد. و ابن‌باجه در چنین فضا و موقعیتی زیست و اندیشه‌های خود را ابراز کرد. ابن‌باجه را نخستین فیلسوف در اندلس به حساب آورده‌اند که راه را به روی بزرگانی چون «ابن‌طفیل» و «ابن‌رشد» و «ابن‌خلدون» گشوده است.^۳ این دانشمند بر نوشته‌های ارسطو و فارابی پیرامون نویسی کرده و از خود نیز آثاری بر جای گذاشته که اثر ناقص *تدبیرالمتموحد* از مهم‌ترین آن‌هاست. او یک ارسطویی است که در حوزه فلسفه مشاء می‌اندیشیده است و در *تدبیرالمتموحد*، اثرپذیری خود را از کتاب‌های ارسطو، از جمله

۱ همان‌جا، صص ۶۸-۶۹.

۲ *تدبیرالمتموحد*، مقدمه، صص ۴-۵.

۳ همان، ص ۷.

اخلاق نیکوماخوس پنهان نمی‌کند، گرچه در سیاست همچون فارابی بیشتر به افلاطون گرایش دارد و بارها به اندیشه‌های او از جمله به کتاب افلاطون در باب سیاست که آن را سیاست مدنی افلاطون می‌نامد استناد کرده است. و سند گفتار ما دربارهٔ اندیشه‌های ابن‌باجّه در اینجا، اثر مهم او تدبیرالمتوحد است.

تدبیرالمتوحد اثر فیلسوفی است که سیاست را اصیل و انسان را «مدنی بالطبع» می‌داند و حتی آنگاه که به «متوحد» پیشنهاد کناره‌گیری از برخی مدینه‌های فاسد و مردم آن یا مهاجرت از آنجا می‌کند، در همان حال بر طبع مدنی آدمی تأکید دارد؛ و اعتزال و کناره‌گیری را امری ناپسند و ذاتاً بد می‌داند ولی معتقد است که در اثر شرایط ناگوار ممکن است بالعرض خوب باشد؛ همچنان که نان و گوشت بالطبع غذاهای سودمندند و تریاک و حنظل، زهرهای کشنده، ولی وقتی بدن گرفتار حالت‌های غیر طبیعی شد چه بسا برای او تریاک و حنظل سودمند و غذاهای طبیعی زیان‌بار باشد. وی وضع بدن و حالت طبیعی و بیماری آن را با وضع مدینه مقایسه می‌کند و به جهت گرفتاری جامعه به انحطاط و بیماری، احياناً جدایی از آن را به عنوان خیر بالعرض توصیه می‌کند.^۱

وی در آغاز کتاب، تدبیر را تعریف می‌کند:

تدبیر در زبان عرب، دارای معناهای فراوانی است که زبان‌دانان آن را برشمرده‌اند و مشهور معنای آن اجمالاً عبارت است از: سامان دادن کردارها به سوی هدف مورد نظر. بنابراین انجام یک کار که مقصد ویژه‌ای دارد تدبیر نیست.^۲

آنگاه به بیان تقسیم‌های مختلفی که ممکن است تدبیر به معنی عام داشته باشد، می‌پردازد و به این نکته می‌رسد که: «تدبیر به معنی خاص عبارت است از تدبیر مدن (سیاست) که شریف‌ترین گونهٔ تدبیرهای انسانی است.»^۳

و می‌افزاید که:

امر تدبیر شهرها را افلاطون در سیاست مدنی بیان کرده است و معنی درست آن و جایی را که از آن، خطا به سیاست راه می‌یابد آشکار کرده است.^۱

ابن باجه متأثر از واقعیت ناگوار حاکم بر سراسر جهان اسلام و از جمله اندلس و مغرب، و نومید از دگرگونی آن، حتی تحقق «شهر زیبا» را ناممکن به حساب می‌آورد. بر این پایه به جای بحث مستوفای فلسفی درباره سیاست و صورت شایسته آن همت خود را مصروف بیان وظیفه و تکلیف انسانی کرد که گرچه ناگزیر به زندگی در مدینه فاسد بود و امکان دسترسی به نظام شایسته را نداشت ولی می‌خواست خوب و بافضیلت باشد.

در نظر ابن باجه، انسان خوب، انسان تنها (متوحد) است زیرا در جامعه‌ای به سر می‌برد که فساد و زشتی بر آن حاکم است و وی راه بیرون رفتن از این وضع ناگوار را نمی‌یابد.

ابن باجه تدبیر در جهت ایجاد مدینه فاضله را به حکم تقدیر بی‌نتیجه و نافرجام می‌پندارد و لاجرم همه همت او مصروف نشان دادن تدبیری می‌شود که فردی که محکوم به زندگی در نظام ناشایسته و تباه است باید به کار گیرد تا دست کم شخص خود را نجات دهد. او دل زدگی خود از واقعیت ناگوار موجود و نومیدی از دگرگونی آن را با پناه بردن به گونه‌ای پندارگرایی افراطی توجیه می‌کند.

ابن باجه در برابر آنچه آن را شهر کامل و گاه «مدینه امامیه» می‌نامد، چهار شهر منحرف و بد را که به گمان قوی همان چهار مدینه غیر فاضله فارابی یعنی مدینه‌های جاهل، فاسق، متبدل و گمراه است قرار می‌دهد و می‌گوید:

... به جز آنچه ابونصر (فارابی) درباره جامعه باستانی پارسیان حکایت کرده است، آنچه (از نظام‌های سیاسی که) در زمان ما

وجود دارد و بیشتر آنچه از گذشته خبر آنرا دریافت کرده‌ایم، همگی مرکب از مدینه‌های پنج‌گانه (یکی خوب و چهار تا بد) هستند و غلبه در آنها با خصوصیت‌های مدینه‌های بد است.^۱

بنابراین گفتار، آنچه او از اجتماعات بشری دیده و شنیده است، همگی نظام‌های سیاسی فاسد و منحرف بوده است و اگر سخن فارابی هم که بدان اشاره کرده است درست باشد، در نظر ابن‌باجه امکان تحقق آن (مدینه کامل) چنان اندک است که باید آنرا در زمرهٔ امور ناممکن دانست که هیچ‌گاه دست آدمی به آن نمی‌رسد.

ابن‌باجه، خود، تصویری چنان آرمانی و پنداری از مدینهٔ فاضل و شهر نیکو به دست می‌دهد که الحق غیر قابل دسترسی است و شاید در این مورد متأثر از افلاطون است که مراد او از طرح «شهر زیبا» نشان دادن یک هدف دور (ولو غیر قابل دسترسی) بود که آدمی می‌بایست در تلاش پیاپی خود برای رسیدن به نیک‌بختی همواره آنرا مدّ نظر داشته باشد و نزدیک شدن به آنرا وجههٔ همت بلند خویش قرار دهد، بی آن‌که مطمئن باشد که به چنان مقصدی خواهد رسید یا حتی اگر مطمئن باشد که به آن نمی‌رسد، دست کم آرمانی پیش چشم او خواهد بود که جهت دهندهٔ رفتار آدمی است و فضیلت آدمی به میزان نزدیکی به آن است.

ولی ابن‌باجه جز اشارت‌های کلی دربارهٔ آنچه آنرا نمونهٔ والای مدینهٔ انسانی می‌داند کلامی ندارد و تفصیل سخن او در باب وظیفه و وضعیت انسانی است که در عین محکومیت به زندگی در نظام‌های فاسد سیاسی می‌خواهد که دامن جان خود را تا حدّ ممکن از آلودگی آن نظام‌ها پاک نگاه دارد. و در زمانه‌ای که سعادت، به صورت جمعی، قابل دسترسی نیست، سخن ابن‌باجه ناظر به موضع اخلاق و رفتار انسان حقیقت طلب و خیرخواهی است که محکوم به زندگی در میان جامعهٔ بد است و در جست‌وجوی آرامش درونی، می‌کوشد تا گلیم خود را از آب آلوده

زمانه بیرون کشد.

او می‌گوید:

ما در این گفتار در پی (نمودن) تدبیر چنین انسان تنها هستیم که گرفتار آفتی غیر طبیعی شده است (قد لحقه امر خارج عن الطبع). تا (به او) بگوییم چگونه تدبیری به کار گیرد تا به برترین مرتبت هستی خود برسد.^۱

و رأی خود را در این باب به نظر پزشکی مانند می‌بیند که برای حفظ تندرستی یک انسان، یا رهانیدن او از بیماری، توصیه‌هایی دارد. این باجه از جامعه مطلوب تصویری پنداری دارد که الحق دست‌یابی به آن میسر نیست. او می‌گوید: از ویژگی‌های مدینه فاضله این است که در آن فن پزشکی و پیشه دادرسی جایی ندارد زیرا از یک سو مهربانی حاکم بر این شهر مانع پیش آمدن درگیری و ستیز است و در نتیجه چنین شهری نیازی به قاضی و قانون دادرسی ندارد. و از سوی دیگر رفتارها در این شهر، همگی درست‌اند. از جمله این که مردم غذاهای زیان‌بار نمی‌خورند از این رو بیمار نمی‌شوند تا نیازمند به پزشک باشند و نیز با ورزش بیماری‌ها را از خود می‌رانند و اگر هم نیازی به درمان شد در مورد اموری است که سبب بیرونی دارد و کم اتفاق می‌افتد مثل دررفتگی و شکستگی استخوان. آن که نیاز به پزشک و قاضی دارد مدینه‌های منحرف چهارگانه است که هر چه از نمونه کمال دورتر باشد نیازمندیش به این دو صنعت و پیشه بیشتر است.^۲

و البته چنین مدینه فاضله و شهر زیبایی تنها در عالم خیال وجود دارد. واقعیت یا یکسره ناپسند است یا آمیخته‌ای از خوب و بد و اگر رفتار نیکویی نیز هست اختصاص به افراد دارد نه جمع و جامعه. و در اینجا است که ابن باجه از «نوابت» سخن به میان می‌آورد.

«نوابت» نیروهای خودرویی هستند که اخلاق و رفتارشان با اخلاق

رایج و غالب در یک اجتماع و شهر سازگار نیست. و چنان که پیش تر بیان شد، فارابی هم از «نابت»ها سخن گفته بود اما نوابت مورد نظر فارابی افراد منحرفی بودند که در مدینه فاضله به سر می بردند در حالی که ابن باجه افراد شایسته و درست اندیش و نیکو رفتاری را که در جامعه ای بد و منحرف به سر می برند نوابت می نامد. زیرا مدینه فاضله او خالی از هر گونه انحرافی است و اگر افراد ناشایست در شهری بودند، دیگر آن شهر، مدینه فاضله نیست. پس خودروها، خوبانی هستند که به زندگی در جامعه بد ناگزیرند: ... نوابت کسانی هستند که ... پای بند اندیشه راست و درستند؛

اندیشه ای که در این مدینه (مدینه غیر فاضل) نیست و یا نقیض و

نقطه مقابل این رأی در چنین شهری حاکم است.^۱

گرچه ابن باجه انکار نمی کند که عنوان نابت ممکن است در مورد همه کسانی به کار رود که اندیشه ای جز اندیشه حاکم بر مدینه دارند و از این رو صاحبان اندیشه نادرست در مدینه فاضله را نیز باید نوابت نامید ولی چون در نظر ابن باجه مدینه کامل و فاضل آن است که هیچ اندیشه ناراست و کردار نادرستی در آن نباشد عملاً نابتی در آن وجود نخواهد داشت و در صورتی که اندیشه نادرستی در شهری یافت شود آن جامعه و شهر را باید بیمار و غیر فاضل دانست:

... فَتَبَيَّنَ أَنَّ مِنْ خَوَاصِّ الْمَدِينَةِ الْكَامِلَةِ أَنْ لَا يَكُونَ فِيهَا نَوَابِتٌ، إِذَا

قِيلَ هَذَا الْإِسْمُ بِخُصُوصٍ، لِأَنَّهُ لَا آرَاءَ كَاذِبَةَ فِيهَا؛ وَلَا يَعْمُومُ، فَإِنَّهُ

مَتَى كَانَ، فَقَدْ مَرَضَتْ وَانْقَضَتْ أُمُورُهَا وَصَارَتْ غَيْرَ كَامِلَةٍ.^۲

بنابراین ابن باجه نابت را به کار می برد نه به معنی عام که شامل صاحب هر اندیشه و عملی که با اندیشه و پندار و رفتار رایج در یک جمع ناسازگار است می شود. و در واقع نابت ابن باجه همان متوحّدی است که اینک در صدد بیان راه و رسم زندگی و تدبیر او است تا به سعادت برسد.

ابن باجه آدمی را با جهاد و گیاه و حیوان ناگویا در اموری شریک

می‌داند اما معتقد است که وجه امتیاز انسان از سایر موجودات در نیروی اندیشگی و تفکر او از یک سو، و برخورداری او از نیروی اراده و اختیار، از سوی دیگر است.^۲ و اختیار آدمی را در کردارهایی متجلی می‌داند که نه ناشی از کنش‌پذیری و انفعال و تأثیر عامل‌های غیر انسانی، بلکه برخاسته از اندیشه و مسبوق به آن باشد.^۳ و کردارهای ناشی از انگیزه‌های حیوانی را فعل بهیمی و رفتار انسانی را رفتار برآمده از خرد و اختیار می‌داند.^۴

فیلسوف اندلسی به تفصیل درباره صورت‌های روحانی سخن می‌گوید و صورت‌های روحانی انسان را به دو بخش فراگیر تقسیم می‌کند که یکی، همان صورت روحانی مطلق یعنی عقل فاعل و معقول‌های وابسته به آن است، یعنی آنچه در حوزه نیروی خرد و قوه عاقله آدمی است و به کلی از جسمانیت به دور است. و ابن‌باجه این بخش را معقولات روحانی عام می‌نامد. و دیگری صورت‌های روحانی خاص که عبارتند از صورت‌های موجود در نیروی حافظه و تخیل و حس مشترک که همگی به گونه‌ای جسمانی‌اند.^۵

و نیز صورت‌ها را به صادق و کاذب و بالذات و بالعرض و یقینی و گمانی تقسیم می‌کند و درباره هر کدام توضیح می‌دهد و از گونه‌های محسوس‌ها و متخیل‌ها سخن می‌گوید و صورت‌های روحانی مطلوب برای متوحد را صورت‌های عقلانی و کمال او را کمال قوه ناطقه به حساب می‌آورد.
او می‌گوید:

صوفیان غایة القصوی را عبارت می‌دانند از جمع صورت‌های سه‌گانه حس مشترک و خیال و حافظه و در نتیجه صورت روحانی مطلوب آنان چنان است که گویی آن را حس می‌کنند و چون دریافت‌های خود را در این حالت، یقینی و شگفت‌انگیز می‌یابند می‌پندارند که به بالاترین حد سعادت رسیده‌اند. ابن‌باجه غزالی را از دسته این افراد، که با تصورات حسی و

۱ همان، ص ۴۹. ۲ همان، ص ۵۰. ۳ همان‌جا. ۴ همان، ص ۵۲.

۵ همان، صص ۵۶-۵۷.

خیالی خود فریفته شده‌اند و پنداشته‌اند حقیقت را کاملاً دریافته‌اند، می‌داند. و می‌افزاید که، صوفیان می‌پندارند چنین مقامی با آموزش و تعلم به دست نمی‌آید بلکه با خلوت‌گزینی و ذکر مدام مطلوب، باید چنین نیرویی را فراچنگ آورد. ^۱ ابن‌باجه این همه را پندارهایی بیرون از طبع و سرشت آدمی می‌داند و می‌گوید:

این غایت پنداری (که باکناره‌گیری از جمع به دست می‌آید) اگر هم احیاناً درست باشد ادراک آن برای متوحد مقصود بالعرض است تا بالذات. زیرا با وجود آن (چنین غایت و راه و کار پیشنهادی برای رسیدن به آن) دیگر مدینه‌ای و جمعی باقی نخواهد ماند (زیرا همه برای درک سعادت باید گوشه‌گیری کنند) و شریف‌ترین پاره هستی آدمی، امری زیاده و بیهوده خواهد بود و وجودش باطل می‌شود. (چون در این وادی و در این شیوه، عقل که شریف‌ترین بخش وجود آدمی است جایی و نقشی ندارد) و در نتیجه همه آگاهی‌ها و آموزش و نیز دانش‌های سه‌گانه حکمت نظری (الهیات و ریاضیات و طبیعیات که حاصل فعالیت عقلانی آدمی است) باطل می‌شود. و نه تنها این دانش‌ها بلکه فن‌ها و صنعت‌های گمانی چون نحو (که پایه زبان است و زبان وسیله ارتباط آدمی در جمع) و مانند آن از میان برخواهد خاست.^۲

و می‌بینیم ابن‌باجه نیز چون فارابی اصالت آدمی را به خرد او و سعادت او را در گرو فعالیت عقلانی او می‌داند و با عارفانی که با عقل ستیز داشته‌اند یا آن را کوچک شمرده‌اند هم‌دل و هم‌سخن نیست و حاصل کار عارفان عقل‌گریز را اگر نه فریب و پندار دست‌کم در مقایسه با نتیجه کار فیلسوفان سست و کوچک می‌شمارد.

ابن‌باجه نیروهای متعدد انسانی را برمی‌شمرد و می‌گوید:

... نخستین آن‌ها نیروی فکری است و دومین، نیروهای روحانی

سه گانه (حس مشترک، خیال و حافظه) و سومین، نیروی حساس و چهارمین نیروی زاینده و پنجمین نیروی غذایی و آنچه در عداد آن است و ششمین، نیروی عنصری.^۱

و در پایان فصل می‌افزاید: از آنجا که کردارهای آدمی همگی اختیاری است (و اختیار ناشی از قوه ناطقه) امکان دارد که نیروی عقلی و قوه ناطقه در هر فعلی از افعال این نیروها دخالت داشته باشد و سامان و ترتیب کردارهای انسان همانا به خاطر نیروی عقلی باشد و این نظم و ترتیب برآمده از نیروی عقلی برای رسیدن به هدف تندرستی است.^۲

باری، انسانیت انسان به این است که نیروهای آدمی همگی در خدمت و اختیار نیروی خرد باشند و ابن‌باجه بحث خود را درباره صورت‌های روحانی و قوت‌های نفسانی و کردارهای اختیاری و غیر اختیاری ادامه می‌دهد تا به باب چهارم کتاب می‌رسد که درباره غایت و هدف افعال و کردارهای آدمی است. این غایت‌ها، گاه امور جسمانی هستند و گاه دیگر صورت‌های روحانی موجود در حس مشترک یا خیال و بالاخره امور روحانی عام یعنی معقولات. و در نظر ابن‌باجه، فرومایه‌ترین مردمان کسی است که جسمانیت بر او چیره است و برجسته‌ترین انسان آن کس که روحانیتی که جداً لطیف است بر جانش حاکم است و میانه این دو قطب، کسانی هستند که از روحانیت و جسمانیت، هر دو (البته به درجات مختلف)، برخوردارند.

دو صنف اول و دوم اندکند و روحانیان اکمل که بزرگانی چون «اویس قرنی» و «ابراهیم ابن‌ادهم» و «هرمس» در منتهاالیه این صنف قرار دارند از جسمانی‌ها باز هم کمترند.^۳ و بیشتر مردم کسانی هستند که به نحوی جسمانیت و روحانیت در جان‌شان به هم آمیخته است.

ابن‌باجه در این فصل و نیز در فصل پیشین، ادامه مطلب را به بعد و به آخر کتاب حواله داده است ولی همان‌طور که بیان شد، تدبیر المتوحد

کتابی است ناقص و بنابراین مطلب وعده داده شده ناگفته مانده است. ابن باجه گفتار را با بحث درباره غایتها و نقش موهبت الهی و نیز اراده انسانی در رسیدن به آنها و نسبت احوال پدیدآورنده کردارها با دورانهای عمر آدمی ادامه می دهد تا به باب پنجم می رسد که اختصاص به غایت‌هایی دارد که «متوحد» می تواند و باید آنها را برگزیند. گفتار بلند ابن باجه درباره انسان و حالات و صفات او که به شمای از آن اشاره رفت مقدمه است برای رسیدن به نتیجه مورد نظر یعنی «تدبیر متوحد» و راه و رسمی که انسان خوب گرفتار شده در جامعه بد باید آن را برگزیند.

متوحد و انسان نیکی طلب که در جامعه‌ای ناشایست، تنهاست، نباید با جسمانی (انسان‌هایی که فقط مقصدها و هدف‌های جسمانی و دنیایی دارند) درآمیزد و حتی نباید روحانیت آمیخته به جسمانیت را هدف خود قرار دهد بلکه لازم است که با اهل دانش آمیزش داشته باشد و از آنجا که اهل دانش در برخی مدینه‌ها اندکند و در برخی دیگر بیشتر و احیاناً در پاره‌ای از جماعت‌ها و اجتماع‌ها اصلاً وجود ندارند، متوحد در بعض موارد ناگزیر است که تا حد امکان از مردم کناره بگیرد و جز در موارد ضرورت و به قدر ضرورت، با آنان دم‌خور نشود (لِذَلِكَ يَكُونُ الْمُتَوَحِّدُ وَاجِباً عَلَيْهِ فِي بَعْضِ السَّيْرِ، أَنْ يَعْتَزَلَ عَنِ النَّاسِ جُمْلَةً مَا أَمَكَّنَهُ وَلَا يُلَابِسُهُمْ إِلَّا فِي الْأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ، أَوْ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ). یا این که به شهر و جامعه‌ای مهاجرت کند که در آن علوم یافته می شود (أَوْ يُهَاجِرُ إِلَى السَّيْرِ الَّتِي فِيهَا الْعُلُومُ، إِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً).^۱

ابن باجه انسان را دارای سرشتی مدنی و اجتماعی می داند. معنی این سخن این است که کمال آدمی در جمع و در سایه زندگی در اجتماع به دست می آید در حالی که او به صراحت به انسان سعادت طلب و فضیلت خواه پیشنهاد می کند که از جامعه کناره بگیرد و جز به اندازه‌ای که ناگزیر باشد با

مردمان درنیامیزد. میان این گفتار تناقضی نیست؟ او در دفع چنین اشکالِ مقدری می‌گوید:

این امر (لزوم اعتزال و نیامیختن با مردمان)، با آنچه در دانش مدنی گفته شده و در علم طبیعی تبیین گشته است، تناقضی ندارد و آنچه در آنجا بیان شده این است که آدمی مدنی بالطبع است و در علم مدنی روشن شده است که گوشه‌گیری سراسر بدی است ولی بدی آن بالذات است در حالی که بالعرض خیر است همان‌طور که این وضعیت در بسیاری از موارد برای طبیعت (آدمی) نیز پیش می‌آید. مثلاً نان و گوشت غذاهای طبیعی و سودمندند و تریاق و حنظل زهرهای کشنده، اما گاه بدن دچار حالت‌های غیر طبیعی می‌شود که در اثر آن این دو (زهر) سودمند می‌شوند و لازم است که مورد استفاده قرار گیرند و غذاهای طبیعی (در آن حال) زیان‌بارند و باید از آن‌ها دوری جست. اما این‌ها حالت‌هایی است که ناشی از بیماری و بیرون از طبع (آدمی) است. پس سودمندی (زهر) در موارد اندکی است آن هم بالعرض در حالی که خوراک‌های (طبیعی) در بیشتر موارد سودمندند، آن هم بالذات و نسبت این حالت‌ها به بدن، نسبت مدینه‌ها و اجتماعات است به جان آدمی... شهر امامت (السیرة الامامیة) امری است طبیعی برای جان (آدمی) و یکی بیش نیست و با دیگر اجتماعات و مدینه‌ها در تضاد است...^۱

پس آدمی تا دامن جان را از آلودگی شهرهای ناپسند پاک دارد به ناچار باید تا آنجا که می‌تواند از جامعه کناره بگیرد و تنها با خردمندان و دانشمندان در تماس باشد و حتی بنگرد که دانشمند و دانش در کدام یک از جوامع ارج و منزلت بیشتری دارد و به آنجا مهاجرت کند و خلاصه این‌که، راه نجات، پرداختن به امور عقلی و خردورزی است که

برجسته‌ترین مصداق آن اشتغال به مابعدالطبیعه عقلانی است. این‌باجه در هشتمین باب تدبیر المتوحد که آخرین باب کتاب ناقص او است بحث درباره روحانیت عقلانی را (که در باب‌های پیشین آن را غایت و مقصد انسان سعادت طلب معرفی کرد) ادامه می‌دهد.

بدین‌سان در دوران چیرگی خودکامگی خشن و آشفتگی امور و نومیدی از اصلاح وضع، فیلسوف از سیاست نظری فاصله می‌گیرد و راه‌رهایی را غرق شدن در اقیانوس بی‌انتهای تعقل (به عنوان مظهر و مصداق روحانیت محض و راستین) و مابعدالطبیعه عقلی می‌بیند.

و فیلسوف، گرچه در موضوع و روش تفکر و تأمل با صوفی و عارف اختلاف اساسی دارد، اما با آنان در این سخن هم‌زبان است که: باید دامن اندیشه را از سیاست برچید و سعادت رانه در پرداختن به امر دنیا و جامعه، که در توغّل در معقولات و روحانیات جست. در نظر صوفی، نگاه در سیاست، نگاه در دنیا است و فرشته سعادت و نیک‌بختی را با اعراض از دنیا و همه لوازم آن می‌توان در آغوش کشید و در نگاه فیلسوف دوران تغلب نیز، گرچه انسان سرشت جمعی دارد و بالطبع مدنی است، ولی به مدینه فاضل دسترسی ندارد و امیدی نیز به تحقق آن نیست و آنچه هست گرچه بد است ولی تقدیری است که تدبیر آدمی در دگرگونی آن ناتوان است. در چنین وضعیتی بهتر (یا تنها راه ممکن) این است که اندیشه در فضای بی‌انتهای مابعدالطبیعه به جولان درآید و سیاست (و در واقع زندگی این جهانی انسان را) ناگزیر باید در دست‌های ناپاک نیروهای رهاکرد که بر سر قدرت به ستیز پرداخته‌اند و در برخورد با یکدیگر (و با همه مردم) وسیله‌ای جز زور و راهی جز استیلای به قهر را نمی‌شناسند.



جامعه‌شناس تغلب

ابن خلدون (۷۳۲-۵۸۰۸ ه.ق.)

ابوزید عبدالرحمن ابن ابو عبدالله محمد ابن محمد ابن ابوبکر محمد ابن الحسن ابن محمد ابن جابر ابن محمد ابن ابراهیم ابن عبدالرحمن ابن خلدون حضری اشبیلی تونسلی ملقب به «ولی الدین»، اندیش‌مند، تاریخ‌نگار و قاضی مالکی مذهب^۱. در خانواده‌ای اندلسی در تونس زاده شد؛ خاندانی که در میانه سده هفتم هجری از اندلس به تونس مهاجرت کرده بودند. وی ریشه خاندان خود را به عرب یمانی حضرت موت منتهی می‌کند و نسب خود را به وائل ابن حجر صحابی می‌رساند که عهده‌دار آموزش قرآن و گستراندن اسلام در یمن بوده است.^۲

ابن خلدون وابسته به یکی از خاندان‌های فرمانروا در اندلس است که از آغاز گشوده شدن اندلس اغلب به ریاست و وزارت رسیده‌اند.^۳ در عصر ابن خلدون، یعنی نیمه دوم قرن هشتم هجری، جهان اسلام و عرب به سوی تجزیه و انحطاط می‌شتافت و جهان غرب (اروپا) رو به جنبش

۱ دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۴۴۴.

۲ مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵، ص ۳۹.

۳ همان، صص ۴۳-۴۱.

و بیداری داشت.^۱ در آن زمان بیشترین بخش‌های اندلس از جمله مرکزهای مهم تمدن آن دیار چون طُلَیْطِلَه، قُرْطُبَه و اشبیلیّه از تصرف عرب بیرون رفته بود و گروه بزرگی از عربان اندلس به مغرب در آفریقیه پناه برده بودند. تنها پاره کوچکی در جنوب غربی آن کشور میان غرناطه و المریه و جبل فتح در دست عرب‌ها باقی مانده بود که امیران آن هم بیشتر با یکدیگر کشمکش و درگیری داشتند. ابن خلدون دو بار به اندلس رفته است، یک بار سه سال و بار دیگر چند ماه در آنجا توقف داشته است.^۲

شهرهای مغرب پس از فروپاشی دولت موحدان به سه دولت تجزیه شد: خاندان مرینی در مغرب دور، خاندان عبدالواد در مغرب میانه و خاندان حفص در مغرب نزدیک یا آفریقیه.^۳ از میان آن‌ها اولی از آن دو دیگر ناتوان‌تر بود و هر سه دولت در معرض ناآرامی و غرقه در بحران بودند.^۴

ابن خلدون مدتی به عنوان وزیر و حاجب و دبیر در دولت‌های گوناگون دست‌اندرکار سیاست بوده است و مدتی نیز در انزوا به سر برده است و مدتی دیگر را به قضاوت و تدریس و تعلیم پرداخته است.

مشرق عربی (مصر و حجاز و شام) که در آن روزگار تحت حکومت ممالیک بود، استقرار و آرامش بیشتری داشت. ابن خلدون ۲۴ سال آخر عمر خود را در مصر گذراند و در آنجا به قضاوت و تدریس پرداخت و در سیاست دخالتی نداشت.

عراق در عهد ابن خلدون زیر فرمان جلایریان بود که بر بخش‌هایی از ایران به ویژه آذربایجان نیز حکومت داشتند. جلایریان بغداد را پایتخت زمستانی و تبریز را پایتخت تابستانی خود قرار داده بودند.^۵ البته ابن خلدون به عراق نرفته است.^۶

در روزگار ابن خلدون جهان اسلام شاهد دو روی داد مهم بوده است:

۱ همان، ص ۴۴. ۲ همان‌جا. ۳ همان‌جا. ۴ همان، ص ۴۵.
 ۵ همان، ص ۴۹. ۶ همان، ص ۵۰.

۱. فروپاشی دولت آل سلجوق (در آسیای صغیر) و دولت مغول (در ایران و عراق).

۲. ظهور قدرت تیمور لنگ (که شتابان پیشرفت کرد ولی پس از مرگ وی قدرت به چنگ آمده نیز از هم پاشید) و ظهور دولت آل عثمان (که قرن‌ها پایید و دامنه آن بخشی از اروپا را نیز فراگرفت).

ابن خلدون شش سال پیش از مرگ تیمور با وی دیدار کرد (به هنگامی که دمشق در محاصره تیمور بود) ولی به دیدار شاهان عثمانی نایل نشد. وی به بیرون سرزمین‌های اسلامی سفر نکرد اما آثار او، به خصوص مقدمه، توسط عثمانیان در همه جا آوازه یافت.

ویژگی‌های زمان ابن خلدون از جهتی دیگر نیز درخور توجه است. او در زمانی می‌زیست که غرب از قرون وسطی به عصر جدید وارد می‌شد. او ۱۱ سال پس از مرگ «دانتّه» زاده شد و هم‌عصر «پتر آرک» و «بوکاچیو» و... بود ولی با آنان رابطه‌ای نداشت و یک‌ربع قرن بعد از مرگ او صنعت چاپ در اروپا اختراع شد، صنعتی که تأثیری شگرف در دگرگونی فرهنگی اروپا و جهان داشت.^۲

زندگی فکری و علمی ابن خلدون پس از گذراندن دوران تحصیل به سه دوره اساسی تقسیم می‌شود:

۱. دوران فعالیت‌های سیاسی وی در شهرهای مغرب که متجاوز از ۲۰ سال ادامه داشت.

۲. دوره گوشه‌نشینی او در قلعه ابن سلامه، نزد بنی‌عریف، که عمدتاً به تفکر و تألیف گذشت و چهار سال به درازا کشید.

و همین چند سال در حقیقت نقطه تحول بسیار مهمی در زندگی وی به شمار می‌رود، چرا که او تا پیش از این انزوا، در گرداب سیاست و روی داده‌های آن فرو رفته بود و چندان مجال پرداختن به کارهای اساسی فکری و علمی نداشت. ولی پس از انزوا در قلعه ابن سلامه، دیگر به زندگی

سیاسی بازنگشت بلکه همواره به تدریس و قضاوت و مطالعه و تألیف سرگرم بود.

۳. روزهای اشتغال به تدریس و امور قضایی که حدود ۱۸ سال طول کشید و در این مدت فرصت یافت تا در آثار و تألیفات خود بازنگری کند.^۱ ابن خلدون بی تردید یکی از برجسته‌ترین سرآمدان اندیشه و دانش در جهان اسلام است و این برجستگی عمدتاً به جهت اثر بزرگ و بدیع او است که با نام مقدمه در آفاق اندیشه در شرق و غرب جهان درخشیده است و نوآوری او در این کتاب چنان است که او را شایسته عنوان نخستین فیلسوف تاریخ و نیز پیش‌گام جامعه‌شناسی کرده است، هرچند عنوان دوم خالی از مسامحه نیست.

ابن خلدون با گونه‌ای ابتهاج، البته نه از سر خودستایی، نوآوری خود را در عرصه دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری می‌ستاید تا ذهن خواننده را آماده نگریستن به افق کند که این دانشمند پیش روی اندیشه بشر گشوده است. او در آغاز مقدمه پس از بیان اهمیت تاریخ، آن را دارای ظاهری می‌داند که عبارت است از گزارش‌ها و روایت‌هایی از روزگاران و دولت‌های پیشین. اما درون این شعبه از دانش بشری را گونه‌ای نظریه‌پردازی و پژوهش به حساب می‌آورد؛ در پی یافتن سبب دقیق و مبادی کائنات و نیز دانشی پرژرفا درباره چگونگی روی‌دادها و سبب‌های آنها. و با چنین بینشی است که ابن خلدون تاریخ را امری بنیادی و ریشه‌دار در حکمت می‌داند و آن را سزاوار و شایسته آن‌که از زمره دانش‌های فلسفی به حساب آید. «فَهُوَ لِذَلِكَ أَصِيلٌ فِي الْحِكْمَةِ عَرِيقٌ وَ جَدِيرٌ بِأَنْ يُعَدَّ فِي عُلُومِهَا وَ خَلِيقٌ»^۲

ابن خلدون در گفتاری بلند، کاستی‌های سنت و روش تاریخ‌نگاری رایج (در زمان خود) را برملا می‌سازد و اسباب راه یافتن نادرستی و کژی در

۱ همان، صص ۶۹-۷۰.

۲ مقدمه ابن خلدون، دارالاحیاء التراث العربی، بی‌تا، صص ۳-۴.

روایت‌های تاریخی را بیان می‌کند و می‌گوید غوررسی در کتاب‌های تاریخی قوم او را از خواب غفلت بیدار کرده است و در پی دستیابی به شیوه‌ای درست و سنجیده در تاریخ‌نگاری به تصنیف کتابی در تاریخ همت گماشته است تا از احوال نسل‌ها پرده برگردد... و سبب‌ها و علت‌های مؤثر در بنیاد دولت‌ها و آبادانی (جامعه) را آشکار کند.^۱

و می‌افزاید:

در سامان‌بخشی و باب‌باب کردن این (کتاب) راه ناآشنایی را پیمودم و از میان روش‌ها، شیوه‌ای شگفت‌انگیز را پدید آوردم و روال و اسلوبی نو را برگزیدم و در این (کتاب) احوال جامعه و تمدن و روی‌دادهای سرشتی اجتماع انسانی را شرح کردم تا تو را در یافتن علت‌ها و اسباب آنچه رخ می‌دهد سودمند افتد.^۲

ابن خلدون پس از نشان دادن نمونه‌هایی از روایت‌های تاریخی غیر قابل پذیرش می‌کوشد تا میزانی خردپسند را برای ارزیابی گزاره‌های تاریخی بنمایاند که به کارگیری آن مقدم بر پرس و جو از عدالت و درست‌گفتاری روایت‌گر تاریخی است. چرا که بسا راوی راست‌گویی که روایت‌گر مطلبی است که خرد آن را مردود می‌شمارد. البته داوری درباره‌ی راست‌گویی یا دروغ‌پردازی راوی در مورد روایت‌های شرعی که بیشتر در مقام بیان تکلیف‌های انشایی و کردارهایی است که شارع انجام آن‌ها را واجب کرده است کاربرد اصیل دارد. چرا که اعتماد به عدالت و شایستگی و دقت راوی موجب حصول ظن به راستی روایت‌ها خواهد شد: «... وَ إِنَّمَا كَانَ التَّعْدِيلُ وَ التَّجْرِیحُ هُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي صِحَّةِ الْأَخْبَارِ الشَّرْعِيَّةِ لِأَنَّ مُعْظَمَهَا تَكَالِيفُ إِنْشَائِيَّةٌ أَوْجِبُ الشَّارِعُ الْعَمَلَ بِهَا حَتَّىٰ حَصَلَ الظَّنُّ بِصِدْقِهَا وَ سَبِيلُ صِحَّةِ الظَّنِّ، الثَّقَةُ بِالرَّوَاةِ بِالْعَدَالَةِ وَ الضَّبْطِ.»^۳

ابن خلدون بر این باور است که شیوه‌ی او و قانونی که برای سنجش درست‌ی و نادرستی روی‌دادهای تاریخی کشف کرده است، در حوزه‌ی زندگی

جمعی بشر و جامعه که آن را «عمران» می‌نامد ما را توانا می‌کند تا بر پایهٔ برهان به گونه‌ای تردیدناپذیر درستی یا نادرستی گزاره‌ها را دریابیم و این، همان غرضی است که مقدمه در پی رسیدن به آن است.^۱

و می‌گوید که تاریخ به این معنی:

... دانش مستقلی است دارای موضوعی (مشخص) که عبارت

است از عمران بشری و اجتماع انسانی؛ (علمی) دارای مسائلی که

عبارت است از بیان عارضه‌ها و حالت‌های ذاتی که یکی پس از

دیگری بر آن (موضوع یعنی جامعه بشری) فرود می‌آید.^۲

همان‌گونه که اهل نظر گفته‌اند و ابن خلدون هم آن را پذیرفته است، قوام

هر دانش و تحقق و تقرر آن در گرو وجود موضوع مشخص و مسائل معین

است و تاریخ با تعریفی که ابن خلدون از آن می‌کند علمی است تمام‌عیار.

در نظر ابن خلدون، علم تاریخ به معنایی که خود آن را کشف و بیان کرده

است با خطابه (که عبارت است از گفتارهای سودمند و قانع‌کننده برای

گرایش دادن مردم به اندیشه‌ای یا برگرداندن روی آنان از آن) و نیز با علم

سیاست و سیاست مدنی (که عبارت است از تدبیر و راه بردن امر خانه و

شهر بر اساس حکمت و اخلاق با غایت کشاندن مردم به راهی که برقراری

و پایداری نوع آدمی به آن است) تفاوت اساسی دارد.^۳

و مگر نه این‌که تفاوت علوم به تفاوت موضوعات آن‌هاست. موضوع

علم تاریخ با موضوع دو علم پیش‌گفته فرق دارد، هرچند ممکن است میان

آن‌ها شباهت‌هایی باشد.^۴

و می‌افزاید:

سوگند یاد می‌کنم که در روش و آثار هیچ آفریده‌ای چنین گفتاری

(که ابن خلدون دربارهٔ تاریخ و جامعه دارد) نیافتم. و نمی‌دانم که

آیا (دیگران) از این امر مهم غافل بوده‌اند، که چنین گمانی به همهٔ

آنان نمی‌رود؛ یا این‌که در این باب کتاب نوشته و دربارهٔ آن داد

۴ همان‌جا.

۳ همان‌جا.

۲ همان‌جا.

۱ همان، ص ۳۸.

سخن داده‌اند ولی به ما نرسیده است. زیرا بسا دانش‌های انبوه و فیلسوفان فراوان در میان امت‌های نوع بشر بوده‌اند و از دانش‌های آنان آنچه به ما نرسیده است بیش از آن است که رسیده است.

کجاست دانش‌های پارسیان که عمر (که خدا از او خوشنود باد!) به هنگام گشودن (ایران) به نابودی آن فرمان داد و کجاست دانش‌های قبطیان و پیشینیان آنان. آنچه به ما رسیده تنها از قوم یونانی است که مأمون به کمک مترجمان بسیار و بخشش مال‌ها بر آنان به ترجمه آن‌ها همت گماشت، در حالی که به دانش‌های غیر آنان دست نیافته‌ایم.^۱

پیش از این نیز ابن‌خلدون با مراعات ادب گفته بود که:

... این کتاب به سبب در برداشتن دانش‌های تازه و حکمت‌های پوشیده‌شده بی‌همتاست اما با وجود این، من به کوتاهی خود در میان مردمان عصر باور دارم و به ناتوانی در تیزبینی (بالعجز عن المضاء) در چنین دآوری مهمی اعتراف می‌کنم و از صاحبان آگاهی‌های گسترده و دست‌های معجزه‌گر (الید البیضاء) چشم آن دارم که در این اثر نه به دیده‌خشنودی که با نگاه انتقاد بنگرند و با اصلاح و نیز چشم‌پوشی، از لغزش من درگذرند که بضاعت من در میان اهل دانش اندک است و اعتراف (به کاستی و سستی) راراه‌رهایی از سرزنش می‌بینم و از برادران نیکویی می‌طلبم و از خداوند می‌خواهم که کردارهای ما را برای خودش خالص و ناب گرداند. او ما را بس است و چه خوب تکیه‌گاهی.^۲

من در این گفتار، در پی بیان ارزش علمی کار بزرگ ابن‌خلدون و ویژگی‌ها و امتیازهای شیوه ابداعی او که بی‌تردید گشاینده‌گرانی نوبه روی اندیشه‌گری درباره انسان و تأمل در جامعه بشری است نیستم. دیگران

چنین کاری کرده‌اند و هنوز هم زمینه بحث و بررسی در مورد ابن خلدون و دیگر سرآمدان اندیشه و فرهنگ فاخر اسلامی بسیار گشاده است و گفتنی است که غربیان به اقتضای تمدن جدید، و البته با دیدگاهی خاص، در مورد بزرگانی چون غزالی و ابن خلدون بیشتر از مسلمانان و احیاناً با عمق و دقت بیشتری پژوهش و بررسی کرده‌اند.

در اینجا به مناسبت موضوع بحث می‌کوشم تا به اجمال اندیشه سیاسی ابن خلدون یا نتایج و لوازم سیاسی اندیشه او را با رجوع شتاب زده به اثر ممتاز او، مقدمه، بیان کنم.

مدّعی من این است که: در حوزه اندیشه سیاسی مسلمانان، ابن خلدون را به تسامح می‌توان جامعه‌شناس صورت «جباریت» یا «تغلب» نامید و الحاق با توجه به اوضاع و احوال زمان او و با تأملی که در تاریخ گذشته کرده است، تصویری بدیع و درخور توجه و تأمل‌انگیز را در این باب عرضه داشته است.

فارابی با گفتار فلسفی خود در سیاست به طرح فاخر «مدینه فاضله» رسید و هر آنچه در زمان او موجود بود، همه را سیاست‌ها و مدینه‌های غیر فاضل دانست؛ مدینه‌هایی که دست‌یابی به سعادت در آن‌ها ناممکن بود. اما همان‌گونه که بارها اشاره کرده‌ام، تأمل فلسفی و خردمندی در باب سیاست پس از وی تقریباً تعطیل شد. یعنی فشار واقعیت تلخی که بر سراسر جهان اسلام حاکم بود، پسینیان فارابی را به این نتیجه فاجعه‌بار رساند که تنها صورت سیاسی ممکن برای جامعه، چیزی جز تغلب نیست. و اگر دستی فرادست توان و اختیار آدمیان این امر را برای جماعت‌های انسانی تقدیر کرده است، چاره‌ای جز مماشات با حکم تقدیر نیست. از این رو هر کدام از متأملان در امر سیاست، واقع‌نگرانه در صدد توجیه آن برآمدند و اگر رگه‌ای از آرمان‌گرایی نیز در دل آنان بود، تنها راه چاره را مهار نسبی تغلب با استمداد از پاره‌ای ارزش‌های دینی، اخلاقی یا عرفی دانستند. ولی چون مدار و محور اندیشه سیاسی آنان فرمانروا و حاکم متغلب بود، گریزی جز تلاش برای اثر گذاشتن بر اراده و خواست حاکم که بالاتر از اراده و تدبیر

آدمیان، بی‌هیچ مهار و مسؤولیتی بشری جاری بود، نداشتند. پندی و هشدار و تحریک احساسات شخص حاکم، تا اگر اثری از ایمان در ژرفای وجود او بود، از ترس خدا و روز بازپسین، و اگر کورسویی از وجدان اخلاقی در دل داشت به لطف آن — البته با اراده و اختیار و به دل‌خواه خودش — اندکی از صولت فرعونیت و خودکامگی و بیداد او کاسته شود. و اگر هیچ عاملی جز مقام پرستی و قدرت طلبی در وجود او کارگر نبود با تذکر به این که دادگری و جانب مردم را داشتن — که البته مردم هیچ حقی که با سازوکاری بشری قابل استیفاء باشد نداشتند — می‌تواند قدرت موجود را پایدارتر و گسترده‌تر کند، می‌کوشیدند اندکی او را رام کنند. و حتی آنگاه که از عدالت مطلوب شریعت یا آنچه باعث بقاء پادشاهی بود سخن می‌گفتند، چندان درباره ماهیت این عدالت بحث نمی‌کردند. یعنی همان‌گونه که تأمل در اصل سیاست و قدرت را رها کرده بودند، بحث در ماهیت عدالت را نیز چندان جدی نمی‌گرفتند. و حتی بحث کلامی در این باب نیز بیشتر به جانب آنچه در گذشته رخ داده بود یا می‌بایست در آینده رخ دهد متوجه بود. و نیز بررسی دقیق کیفیت سیاست در صدر اسلام و ویژگی‌های آن جز با تمسک به پاره‌ای نقل‌ها و روایت‌ها به مناسبت‌ها، جایی در حوزه اندیشه‌های سیاسی نداشت. و هر چه بر دامنه آشفتگی و انحطاط و درگیری در جهان اسلام افزوده شد، تقابل‌های احساساتی و کین‌توزانه فرقه‌ای بر اندیشه‌ها و دل‌ها سایه افکند و آنچه ملاک بررسی و داوری قرار گرفت نه ذات تغلب و زورگویی‌های حاکمان بلکه نسبت متغلب با فرقه مورد نظر و تمایل داوری‌کننده بود. متغلبی که به فرقه‌ای وابسته بود مورد ستایش و تعلق پیروان آن فرقه قرار می‌گرفت، با این امید که نیروی جبار او فرقه رقیب را از صحنه پیدای زندگی اجتماعی از میان بردارد یا به انفعال بکشانند.

ابن خلدون با تفحص و مطالعه در آنچه بر تاریخ بشری و به خصوص مسلمانان گذشته بود و دیدن وضع آشفتگی که جهان اسلام در زمان او داشت، به این نتیجه رسید که همیشه و همواره، جز در گاه‌ها و جاه‌های

استثنایی، خودکامگی حاکم بوده است. و در نتیجه آن را صورت طبیعی سیاست جامعه‌های بشری دانست که همچون گردش افلاک و رویش گیاه یا دست کم چونان مهر مادری به فرزند خویش یا انس اعضای خانواده با یکدیگر که امری طبیعی و موجب بقا و دوام نسل و جامعه بشری است، گریزناپذیر است.

البته در نظر ابن خلدون، شایسته‌ترین شکل حکومت آن بود که حاکم قوانین شرع را در تدبیر امور جامعه رعایت کند، ولی وی هیچ سازوکاری که تضمین‌کننده این امر باشد و حاکم را از خودسری بازدارد عرضه نکرد. ابن خلدون گرچه مدینه فاضله را به گونه‌ای تعریف می‌کند که با شهر زیبای افلاطون و مدینه فاضله فارابی متفاوت است، ولی مانند سلف خود، ابن باجه، آن را امری فرضی و خیالی و غیر قابل تحقق در خارج می‌داند. او صورت‌های ممکن دیگری از سیاست را بیان می‌کند که یکی از آنها خلافت اسلامی به وجهی است که در صدر اسلام تحقق یافته و در جای خود گفته است که این صورت، امری است استثنایی که طی فرایندی طبیعی تبدیل به پادشاهی شده است.

عمران موضوع محوری «مقدمه» و نسبت آن با سیاست

در نظر ابن خلدون «عمران» که تعبیر ابتکاری او درباره اجتماع و جامعه بشری است امری ضروری است و جامعه نیازمند تدبیرگر حاکم است. و تدبیر جامعه گاه مستند به شریعتی است که از سوی خدا بر بشر فرود آمده است و گاه دیگر استوار بر پایه سیاستی عقلی است:

... اجتماع برای آدمیان امری گریزناپذیر است و معنی عمران که گفتار ما در باب آن است همین است. و آدمیان در اجتماع خود ناگزیر از داشتن سیاست‌مدار فرمانروایی هستند که به او رجوع کنند و فرمان حاکم در جامعه گاه مستند به شرع فرود آمده از جانب خداوند است که ایمان مردمان به پاداش و کیفری که مترتب بر آن است موجب فرمان‌برداری ایشان است. و گاه دیگر (تدبیر)

استوار بر سیاست عقلانی است که سبب فرمان‌برداری (در این مورد) چشم‌داشت پاداشی است که از حاکم خود که آگاه به مصالح آنان است دریافت می‌کنند. بهره (سیاست) نخستین در دنیا و آخرت فراچنگ می‌آید چون (خدا) به مصلحت‌های نهایی آگاه است و پروای رهایی بندگان در روز بازپسین دارد و سود (سیاست) دومین تنها در این جهان به دست می‌آید.^۱

ابن خلدون تذکر می‌دهد که «سیاست مدنی» را نباید با «سیاست عقلی» اشتباه کرد. آنچه در فلسفه مدنی مورد نظر فیلسوفان است، عبارت است از آنچه هر فردی از جامعه باید در متن جان و خوی خود آن را مراعات کند تا یکسره از حاکم بی‌نیاز شود و جامعه‌ای که چنین ویژگی داشته باشد «مدینه فاضله» نامیده می‌شود. «سیاست مدنی»، قوانین حاکم بر چنین جامعه‌ای است. و این سیاست با سیاستی که به خاطر مصلحت‌های همگانی بر افراد تحمیل می‌شود، فرق دارد و مدینه فاضله فیلسوفان بسیار کمیاب است و تنها به صورت یک فرض و گمان مطرح می‌شود.^۲

آنگاه سیاست عقلی مقابل سیاست شرعی را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. آنچه در آن هم مصلحت عمومی در نظر گرفته می‌شود و هم مصلحت حاکم به طور خاص تا پادشاهی او پایدار بماند و این نوع را سیاست حکمت‌آمیز می‌دانند که ویژه پارسیان است و می‌افزاید که با آمدن دین اسلام و استقرار عهد خلافت اسلامی، خداوند ما را از این گونه حکومت بی‌نیاز کرده است. زیرا احکام شرعی دربردارنده مصلحت‌های عام و خاص ماست و احکام پادشاهی مندرج در احکام شرعی است.

۲. آنچه در آن تنها مصلحت فرمانروا رعایت می‌شود و راه پایداری پادشاهی توأم با قهر و درازدستی پادشاه را مشخص می‌کند و اگر احیاناً هم به مصلحت عمومی نظری شود، امری تبعی است. و این، سیاستی است که دیگر شاهان جهان (غیر از شاهان ایرانی)، چه مسلمان و چه غیر مسلمان،