

ابن خلدون و فلسفه

دکتر محمد ایلخانی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

ابن خلدون در نقد کلامی فلسفه و توجه به اعتقادات دینی، و با در نظر گرفتن منطق صوری بعنوان علمی مستقل از مابعدالطبیعهٔ مشائی، غزالی را دنبال کرد اما با نقد معرفتشناختی فلسفه از او فاصله گرفت. او فلسفه را برای سعادت جاویدان و ماوراءطبیعی انسان کافی نمی‌دانست و حوزهٔ آن را به طبیعیات محدود کرد. نقد او از فلسفه بر مبنای شناخت در ارتباط با تجربه بود و از مفاهیم انتزاعی احتراز کرد. در این طریق آراء اوشبیه به آراء گیللموس اوکامی، متفکر انگلیسی قرن چهاردهم میلادی است. اما برخلاف انتقادات اوکام که در فلسفهٔ غرب ایجاد یک جریان مستقل در فلسفه نمود، آراء انتقادی ابن خلدون نسبت به فلسفه، در تمدن اسلامی ابتر باقی ماند.

کلیدواژگان

فلسفه	منطق
کلام	نقل
شریعت	فلسفه مشائی
اشراق	عرفان

xxx

مورخان فلسفه از مخالفت با آن در تمدن اسلامی سخن

گفته‌اند. نام ابن خلدون در کنار نام غزالی متکلم قرن پنجم و ششم هجری، بعنوان مهمترین ناقدان فلسفه ذکر شده است. با نگاهی به تاریخهای فلسفه اسلامی مشاهده می‌شود که بسیاری از غربیان انتقادات کلامی غزالی را آغاز پایان فلسفهٔ اسلامی شمرده و معتقدند که پس از ابن خلدون تفکر فلسفی در عالم اسلام ظاهر نشد. آنچه نقطهٔ مشترک این دو متفکر در ارتباط با فلسفه است، نقد فلسفه از دیدگاه کلامی است.

بطور کلی در باب نقد فلسفه در تمدن اسلامی نکاتی را باید مورد توجه قرار داد. اولاً، انتقاد از فلسفه مختص متکلمان نبوده و عارفان نیز در اینباره سخن گفته‌اند؛ ثانیاً، آنچه را که مورخان غربی در جریان نقد فلسفه در فرهنگ اسلامی مورد توجه قرار نداده‌اند، اینست که در این نقد بیشتر مخالفت با فلسفهٔ مشائی رخ داد نه اندیشهٔ فلسفی بطور عام؛ ثالثاً، با اینکه در غرب عالم اسلامی ابن رشد به دفاع از فلسفه پرداخت و در پاسخ به غزالی نیز رساله‌یی نوشت، اما فقط در این بخش از تمدن اسلامی فلسفه رو به خاموشی نهاد. در واقع برخلاف آنچه مورخان غربی پنداشته‌اند، پس از انتقادهای غزالی و ابن خلدون و برخی از عارفان، در شرق تمدن اسلامی و بخصوص در ایران، فلسفه به راه خود تا به امروز

ادامه داده است. در واقع پس از غزالی، فلسفه ضمن حفظ بسیاری از خصوصیات مشائی، بشکل اشرافی در تفکر سهروردی و اشراقیان پی گرفته شد و بسیاری از مفاهیم کلامی و عرفانی نیز جذب آن گردید.

ارتباط فلسفه با کلام را نزد متفکرانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی مشاهده می‌کنیم. از طرف دیگر با ظهور عرفان نظری و با انتقادهای ایجابی عارفانی همچون ابن عربی و شیخ محمود شبستری از فلسفه مشائی، شاهد توجه بیشتر فلسفه به عرفان و آمیختن آن با مباحث فلسفی هستیم. انتقادات کلامی و عرفانی باعث شد که فلسفه راه خود را در ساختاری نو که حکمت نامیده می‌شود بیابد و تداوم اندیشه فلسفی در ایران قطع نشود. دوره‌یی که پس از خواجه نصیرالدین به عصر فترت معروف است و قرون هشتم و نهم هجری را در برمی‌گیرد، را هم نباید بمعنای گریز از فلسفه در نظر گرفت.

در تاریخ بارها مشاهده می‌شود که در جریان تحول اندیشه و شکلگیری نظامهای جدید فکری در یک تمدن، با توجه به اوضاع اجتماعی، فرهنگی و سیاسی گاهی فعالیت‌های فرهنگی از لحاظ کمی نزول می‌یابد تا سنت جدید شکل گیرد. این امر در ایران آن عصر نیز رخ داد. در هر صورت اندیشه فلسفی به حیات خود ادامه داد و موضع خود را در ارتباط با عرفان و کلام مشخص کرد. در واقع فلسفه با نظر به انتقادهای متکلمان و عارفان، و با معرفت شناسی‌یی که آمیخته با اشراق بود کلام و عرفان را در فلسفه درآمیختند، تا اینکه در قرن یازدهم هجری به تأسیس حکمت متعالیه انجامید.

غزالی و فلسفه

غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ه.ق.) بطریقی کلامی و برای دفاع

■ غزالی در مجموع فلسفه را دنباله فلسفه ارسطو می‌دانست. او با بیان اینکه نظر دارد وجوه متناقض را در فلسفه نشان دهد، در واقع همان راهی را رفت که روش مشائی در پی گرفته بود و اصل امتناع تناقض را مبدأ قرار داد.



از ایمان دینی به نقد فلسفه پرداخت. در این نقد او در ابتدا به ارسطو و پس از او به فارابی و ابن سینا نظر داشت. می‌دانیم که در بین مسائل فلسفی که مورد انتقاد او قرار گرفت، سه مسئله قدمت زمانی عالم، علم خداوند به کلیات و معاد جسمانی اهمیت خاصی دارند. در کنار این سه مسئله، او در باب مسائل دیگری مانند ضرورت طبیعی در علیت و علل ثانوی، براهین در باب اثبات وجود خدا و تسلسل علل تا بینهایت، صفات الهی، علم خداوند به کلیات را هم بحث کرد و فلاسفه را مورد نقد قرار داد.

برخلاف آنچه برخی از مورخان فلسفه ذکر کرده‌اند این مسائل فلسفی هم در طرح موضوع و هم در تبیین و تحلیل، بیشتر در چارچوب فلسفه مشائی طرح شده بود تا نوافلاطونی.^۱ البته فلسفه مشائی در عالم اسلامی همراه با مفاهیم نوافلاطونی بود و غزالی نیز مانند فلاسفه مشائی مسلمان مسائل فلسفی نوافلاطونی را با زبان و فهم و منطق مشائی مورد

۱. هرچند فلاسفه مشائی مسلمان مبانی فلسفه ارسطو را با آراء نوافلاطونی جمع و تلفیق کرده بودند، اما به نظر می‌رسد که غزالی نظر به نقد مبانی مشائی داشته تا آنطور که ماجد فخری آراء نوافلاطونیان مسلمان می‌نامد (ر.ک.: ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۷۲، صص ۲۳۹ - ۲۵۱).

■ اگر غزالی
بیشتر به محتوای
آراء فلسفی نظر داشت،
ابن خلدون به نقد
معرفتشناختی
آنها پرداخت.

موضوعهایی را در مابعدالطبیعه مورد انتقاد قرار داد و بگمان خود مابعدالطبیعه‌یی متفاوت از مابعدالطبیعه‌ی مشائی بنا نهاد. او همانند آنها روش خود را مبانی منطقی و علوم رایج زمانش قرار داد و خود نیز در نقد فلسفه به نوعی فلسفه پناه برد.

همانطور که ذکر شد مخالفت با فلسفه‌ی مشائی مختص متکلمان نبود، کسانی هم که به عرفان نظری توجه داشتند، به مخالفت با عقلگرایی مشائی برآمدند. از کسانی که نقد نظری-عرفانی فلسفه را مطرح کردند ابن عربی و شیخ محمود شبستری بود. غزالی در نقد فلسفه‌ی مشائی با ابزار این فلسفه، مانند طبیعیات و منطق صوری، با فلسفه و یا تفکر فلسفی به مخالفت پرداخت و کلام را جایگزین آن دانست. در حالیکه مثلاً، شبستری در نقد این فلسفه در ابتدا

۲. باید به این مسئله نیز توجه داشت که با وجود اعتنای بسیار محدود به فلسفه‌ی مشائی در قرون نخستین میلادی، از قرن چهارم میلادی به بعد فلسفه‌ی مشائی مورد توجه نوافلاطونیان قرار گرفت و این توجه بخصوص معطوف به منطق صوری و طبیعیات مشائی با تفسیری افلاطونی بود. برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به: *Aristotle Transformed*, Edited by R. Sorabji, London, 1990.

۳. غزالی، تهافت الفلاسفه، بیروت، ۱۹۹۴، ص ۳۱-۳۲؛ ترجمه‌ی فارسی علی اصغر حلبی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۶۳-۶۴.
۴. همان، ص ۳۷؛ ترجمه‌ی فارسی، ص ۶۷-۶۸.
۵. همان، ص ۳۹-۴۰؛ ترجمه‌ی فارسی، ص ۶۹-۷۰.
۶. همان، ص ۴۰؛ ترجمه‌ی فارسی، ص ۷۰.

بررسی قرار می‌داد.^۲ باید به این نکته نیز توجه داشت که فلاسفه‌ی مسلمان می‌پنداشتند کتابهای اثولوجیا، خیر محض یا کتاب العلل از ارسطو است، در حالیکه اولی خلاصه‌یی است از اثناهای چهارم، پنجم و ششم رساله‌ی تاسوعات افلوپین، و دومی خلاصه‌یی از کتاب عناصر کلامی پروکلوس (ابرقلس). بدین ترتیب آراء ارسطو با مفاهیم نوافلاطونی مطرح می‌شد. اما همانطور که ذکر شد غزالی در نقد خود نظر به مبانی فلسفه‌ی مشائی داشت و از لحاظ تاریخی نیز ارسطو را با عنوان فیلسوف مطلق و معلم اول مورد خطاب قرار داد و منشأ افکار فلسفی دانست. البته از افلاطون نیز یاد کرد و، بعنوان استاد ارسطو، او را با لقب الهی خواند. احترام غزالی به افلاطون تا حدی است که حتی با وجود اینکه به نظر او همه‌ی فلاسفه به ظن و تخمین، و بیتحقیق و یقین سخن می‌گویند و این حکم را درباره‌ی همه‌ی فلاسفه صادق می‌دانست، ولی در انتقاداتش از افلاطون ذکری به میان نیاورد و تنها ارسطو و طرفدارانش، یعنی فارابی و ابن‌سینا را مورد نقد قرار داد.^۳

بهرحال، غزالی در مجموع فلسفه را دنباله‌ی فلسفه‌ی ارسطو می‌دانست. او با بیان اینکه نظر دارد وجوه متناقض را در فلسفه نشان دهد،^۴ در واقع همان راهی را رفت که روش مشائی در پی گرفته بود و اصل امتناع تناقض را مبدأ قرار داد. او در عین حال با پذیرش علوم همچون ریاضیات و منطق صوری،^۵ در رد بسیاری از آراء فلاسفه با ابزار خود آنان، یعنی با منطق صوری به نقد آنها پرداخت. او منطق را مختص فلاسفه نمی‌دانست و اعلام کرد که به طریق فلاسفه در منطق و در قالب آراء آنها و با زبان خود آنها به مناظره با آنها می‌پردازد.^۶ در واقع می‌توان گفت غزالی بر مبنای منطق صوری و با توجه به علم کلام،

با بنیان فکری آن یعنی منطق صوری و طبیعیات آن مخالفت نمود و بر مبنای عرفان نظری ابن عربی، عرفان را در چالش مستقیم با فلسفه قرار داد. مخالفت شبستری با فلسفه منتج به حذف فلسفه نشد. او اندیشیدن و تفکر را پاس داشت، ولی طریق دیگری را در فلسفه پی گرفت و آن حکمت بود، طریقی با منطق و معرفتشناسی خاص خود. می‌توان گفت شبستری با نقد فلسفه‌مثنائی بر مبنای مبانی عرفانی، بنوعی فلسفه و عرفان را به یکدیگر نزدیک کرد.^۲

در شرق عالم اسلامی فلسفه با وجود نقدهای کلامی و عرفانی به راه خود ادامه داد و همانطور که ذکر شد در نظامهای بزرگ فکری عصر صفوی، بویژه حکمت متعالیه، دوباره جانی تازه گرفت. اما در غرب سرزمینهای اسلامی با مرگ ابن رشد از رونق افتاد و در قرن هشتم هجری نیز ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ه.ق) دوباره آن را آماج حملات خود قرار داد.

ابن خلدون: فلسفه، کلام و منطق صوری

ابن خلدون را، که همانند غزالی به مکتب اشعری تعلق خاطر داشت،^۸ بلحاظ اینکه با دیدگاه کلامی به نقد فلسفه‌مثنائی پرداخت، می‌توان پیرو غزالی دانست. البته با دقت در آثار ابن خلدون مشاهده می‌شود که شناخت او از فلسفه باندازه اندیشمندان طوس نیست، اما اگر غزالی بیشتر به محتوای آراء فلسفی نظر داشت، ابن خلدون به نقد معرفتشناختی آنها پرداخت. در واقع، ابن خلدون دو معنا برای فلسفه قائل بود: در یک معنا فلسفه را بعنوان مجموع علوم عقلی که میراث مشترک بشریت است در نظر گرفت و با نگاهی مثبت به آن نگریست، و در معنای دوم فلسفه را در کنار سایر علوم عقلی قرار داد و از دیدگاه اعتقادی آن را سدی برای رسیدن به حقایق

الهی دید و عامل فساد خواند.

برای درک موضع ابن خلدون در برابر فلسفه، در وهله نخست باید به جایگاه شریعت و علوم عقلی و ارتباط بین این دو نزد وی توجه کرد. او دو حوزه علم یا علوم عقلی را از حوزه دین و اعتقادات دینی جدا کرد و دو مبنای معرفت برای بشر در نظر گرفت: شرع و عقل. بنظر او عقل از شرع و اندیشه‌های آن برکنار است و اصولاً متکلمان حقیقت چیزی را که معلوم نیست، همانند فلسفه، به دلیل مشخص نمی‌کنند.

منظور اینان

جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در اینباره یاری کند و شبهه‌های بدعت‌گذاران را که گمان می‌کنند مدارکشان در اینباره عقلی است، از آن بزداید.

شریعت بر عقل برتری دارد و مافوق آن و محیط بر آن است و

وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند، سزااست که آن را بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجویم، هرچند با آنها معارض باشد، بلکه باید به هرچه شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و درباره مسائل که آنها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش

۷. ر.ک.: ایلخانی، محمد، شیخ محمود شبستری و اندیشه فلسفی، تهران، ۱۳۸۷.

۸. ایو. مارکه معتقد است ابن خلدون در بحث علیت از مکتب اشعری فاصله می‌گیرد.

Marquet Y., 'Religion, philosophie et magie devant Ibn Haldun' in *Studia Islamica*, No. 62, Paris, 1985, pp. 145-146.

گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم.^۹

رجوع متلکمان به براهین و استدلالهای عقلی و استفاده از آنها برای دفاع از اعتقادات دینی است و با کمک آنها به رد آراء کسانی می پردازند که بدعتهایی را وارد اعتقادات می کنند.^{۱۰}

بدین ترتیب، بنظر او شریعت یا اعتقادات دینی منشأ الهی دارد و علوم عقلی منشأ انسانی، در حوزه دین، اندیشه کارایی ندارد و باید از شارع تبعیت کرد. شریعت مقدس است و در مقابل علوم عقلی که عرفی و دنیوی هستند قرار دارد. بدین ترتیب با اندیشه عرفی یا دنیوی نمی توان درباره امر قدسی اندیشید و یا آن را درک کرد. عقل برای ابن خلدون در درک و تبیین طبیعت و حیات دنیوی انسان کاربرد دارد و ماوراء طبیعت بسبب خصوصیت غیرحسی و غیرتجربی خود، از حوزه ادراک عقل بدور است. در حوزه ماوراء طبیعت، ایمان و اعتقادات دینی معرفت بخش هستند. پس شناخت خداوند و صفات الهی و موضوعهای مربوط به آفرینش و غایت انسان و آخرت مربوط به حوزه شرع یا نقل است و عقل در آنها دخالت نمی کند. از جهت دیگر نظر یا نظری، بمعنای عقلی، برای ابن خلدون محدود به طبیعت است و نقل یا شرع مربوط به اعمال و تکالیف هستند. بنظر ابن خلدون همراهی نظر و عمل چندان ضرورت ندارد، عمل در حوزه شرع است و نظر در حوزه عقل طبیعی. بدین ترتیب سعادت انسان امری نظری نیست و فلسفه نمی تواند درباره آن نظریه پردازی کند. در این مسئله ابن خلدون کاملاً از فلاسفه شرق تمدن اسلامی دور می شود. آنان برای عقل جنبهیی ماوراءطبیعی قائل بودند که عقل انسان با اتصال به آن در باب تمام حقایق بحث می کند. چون این عقل

جنبه ماوراءطبیعی دارد، بنوعی معرفت نبوی هم با آن در ارتباط است. در واقع، بنظر ابن فلاسفه، از یک حیث، نقل با عقل هماهنگ است و فاصلهیی بین حکمت یا فلسفه نظری با حکمت یا فلسفه عملی نیز وجود ندارد؛ ایندو مکمل یکدیگرند چون در نهایت از یک منشأ هستند. در واقع نقد ابن خلدون بر فلسفه یک نقد معرفتشناختی است، نه نقدی جهانشناختی یا هستی شناختی.

بنظر ابن خلدون علوم عقلی، از جهت اینکه همه افراد بشر دارای فکر و اندیشه هستند و در درک مسائل و مباحث آن با یکدیگر برابرند، مشترک بین تمام انسانها و از آغاز اجتماع بوده است. او آنها را علوم فلسفه و حکمت خوانده است.^{۱۱} بنظر او ایرانیان و رومیان سرآمد ملتهای عالم در علوم عقلی بوده اند.^{۱۲} باین معنا، فلسفه بعنوان علمی عام، مورد تأیید اوست و آن را برای عموم بشر ضروری دانسته و اساس اندیشه بشری را بر مبنای آن در نظر گرفته است. از بزرگانی نیز که در این علوم سرآمد بودند و بر سخنان یونانیان، بویژه ارسطو، افزودند یا آن را مورد نقد قرار دادند، از فارابی، ابن سینا و ابن رشد نام برده است.^{۱۳}

ابن خلدون در میان علوم عقلی، نظری خاص و مثبت نسبت به منطق دارد (از این جهت از غزالی پیروی می کند). او با مباحث منطق آشنا بود و کتب منطقی را می شناخت و مانند دیگران نظام بخشیدن

۹. ابن خلدون، مقدمه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا، ص ۴۷۸؛ ترجمه فارسی از محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۴۹۵-۴۹۶.

۱۰. همان، ص ۴۵۸؛ ترجمه فارسی، ص ۹۳۳.

۱۱. همان، ص ۴۷۸؛ ترجمه فارسی، ص ۹۹۹.

۱۲. همان، ص ۴۷۹ و ۵۴۳-۵۴۵؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۱۰۰۱ و ۱۱۴۸-۱۱۵۲.

۱۳. همان، ص ۴۸۱؛ ترجمه فارسی ص ۱۰۰۴.

■ شریعت

مقدس است و در

مقابل علوم عقلی که عرفی

و دنیوی هستند قرار دارد. بدین

ترتیب با اندیشه عرفی یا دنیوی

نمی‌توان درباره امر قدسی

اندیشید و یا آن

را درک کرد.

کرد. منطق از نظر او علمی مستقل است و نه ابزاری برای فلسفه گفتن.

ارسطو که خود قوانین منطق صوری را تدوین کرده بود، منطق را بعنوان علم مستقل در کنار دیگر علوم قرار نداد بلکه بعنوان مقدمه و بنیان فلسفه خود مطرح کرد، و طبیعیات و مابعدالطبیعه مشائی براساس منطق صوری ارسطویی شکل گرفته است. او در تقسیم‌بندی علوم در کتاب ششم رساله مابعدالطبیعه^{۱۴} علوم را به سه دسته تقسیم کرد: نظری، عملی و تولیدی یا سازنده. برای او غایت علم یا معرفت نظری خود معرفت است، غایت علم عملی راهنمایی برای رفتار است و غایت علم تولیدی معرفت برای تولید چیزی مفید یا زیبا. علم نظری نیز به سه دسته تقسیم

۱۴. در چاپ بیروت «المعلم الاول» و در چاپ پاریس «العلم الاول» آمده است. همان، ص ۴۹۰؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۲۴.

۱۵. همان، ص ۵۱۴؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۸۸.

۱۶. همان، ص ۴۶۵؛ ترجمه فارسی، ص ۹۴۸.

۱۷. این بخش در چاپ بیروت نیست و مترجم فارسی ص ۱۰۲۸ از چاپ گاریس ترجمه کرده است.

۱۸. همان، ص ۴۸۹؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۲۲.

۱۹. ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب ششم، فصل یکم، ۳۲ a

۱۰۲۶ b ۱۸-۱۰۲۵.

و مرتب کردن علم منطق را به ارسطو نسبت داد و آن را علم اول نامید.^{۱۳} فلاسفه

قانونی وضع کردند که خرد در نظر و اندیشه خود به بازشناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجه آن اینست که اندیشه و نظری که افاده بازشناختن حق از باطل می‌کند همانا برای ذهن است، در معانی متزع از موجودات شخصی...^{۱۵}

منطق قانونی است برای داوری ذهن و معیار را عقل انسان قرار می‌دهد. او به مخالفت متکلمان متقدم با منطق اشاره می‌کند، ولی بر این عقیده است که باید بین این علم و علوم فلسفی فرق قائل شد زیرا منطق قانون و عباری برای دلایل و برهانها بطور عام است و اختصاص به فلسفه ندارد.^{۱۶} او به طریقی همدلانه اشاره می‌کند که پس از غزالی و فخرالدین رازی این مخالفتها فروکش کرد و مردم به کسب و ممارست در آن روی آوردند.^{۱۷}

بدین ترتیب، او ضمن تأیید علم منطق، آن را قوانینی می‌داند که با آن می‌توان حدود ماهیتها و حجت‌های تمایزدهنده درست از غلط را شناخت.^{۱۸} در نقد فلسفه هم، هنگامیکه فلسفه را بعنوان یک علم یا نظام فکری مورد نقد قرار می‌دهد، با نگاهی منطق‌محور، آن را بعنوان علمی که باعث نوعی ورزش ذهنی و دقت عقلی می‌شود مد نظر قرار می‌دهد. عبارتی ابن‌خلدون، چنانکه خواهیم دید، فلسفه‌یی را می‌پذیرد که محتوای مابعدالطبیعی نداشته و به مباحث منطقی و معرفتشناختی با تأکید بر شناخت حسی محدود شده باشد. او پس از تقسیم علوم به نقلی و عقلی، علوم عقلی را به چهار علم منطق، طبیعیات، مابعدالطبیعه و تعالیم یا ریاضیات تقسیم

می‌شود: طبیعیات، ریاضیات و الهیات. اما پس از ارسطو منطق را بعنوان علمی مستقل در کنار دیگر علوم قرار دادند و فلسفه تقسیم شد به منطق، طبیعیات و اخلاق.^{۲۰}

ابن خلدون همراه با این دیدگاه منطق را بعنوان علمی مستقل به تقسیم سه‌گانه ارسطو اضافه کرد. اما این امر مسبوق به جایگاه منطق بعنوان یک علم نزد متفکران مسلمان بود. همانطور که ذکر شد غزالی نیز منطق صوری را از ساختار فلسفه مشائی جدا کرد و در کنار دیگر علوم قرار داد. قبل از او فارابی در احصاء العلوم هم منطق را بعنوان یک علم مستقل در کنار دیگر علوم مانند علم لغت، علم تعالیم، علم طبیعی، علم الهی، علم مدنی، علم فقه و علم کلام قرار داده بود و ابن سینا نیز از منطق بعنوان یک علم در کنار دیگر علوم نام برد. بدین ترتیب اهمیت منطق نزد غزالی و طرح آن بعنوان یک علم مستقل نزد ابن خلدون مسبوق به اهمیتی است که فلاسفه مورد نقد ایندو برای منطق صوری بعنوان یک علم قائل شده بودند.

ابن خلدون مخالف اندیشیدن و تفکر نبود، اما اندیشیدن را در تأسیس یک نظام مابعدالطبیعی و یا تفحص در آن نمی‌دید. او با اینکه نسبت به فلسفه نظر خوشی نداشت، ولی با کاربرد منطق صوری در کلام و علوم دینی موافق بود. چنانکه در تعریف کلام آن را علمی می‌دانست که «متضمن اثبات عقاید ایمانی با دلایل عقلی است.»^{۲۱} عبارت دیگر او با منطق صوری بعنوان یک علم یا ابزاری برای اندیشیدن موافق بود، ولی با بنای مابعدالطبیعه مشائی بر آن مخالفت کرد. در واقع او با ابزار فلسفه مشائی به مخالفت با فلسفه مشائی پرداخت.

ابن خلدون با در نظر گرفتن منطق و ریاضیات

جالب اینست

که ابن خلدون به اصالت

آراء ابن سینا و مخالفت او با

بسیاری از آراء ارسطو اشاره

می‌کند، ولی ابن رشد را

تابع و شارح ارسطو

می‌داند.



بعنوان علوم مقدماتی و آلت و ابزاری مستقل برای فهم و بررسی دیگر علوم، ارتباط ساختاری و ارگانیک بین علوم عقلی را قطع کرد. برای او منطق جهت بررسی کلام و علوم دینی مفید است و باید از آن بهره برد، اما کاربرد آن را در تفحصات مابعدالطبیعی نمی‌پذیرد. با اینکه خود او از چهار علم عقلی منطق، ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه نام برده است، ولی در واقع می‌توان این تقسیم‌بندی را از لحاظ محتوی در دو بخش ذکر کرد. در یک بخش منطق و ریاضیات و بخشی از طبیعیات که در ارتباط با طبیعت محسوس است، قرار دارد و در بخش دیگر مباحثی از طبیعیات که انتزاعیتر است و مابعدالطبیعه است. ابن خلدون با تأیید بخش نخست و ضروری دانستن آن، با بخش دوم مخالفت می‌ورزد و آن را مایه گمراهی می‌داند. همانطور که ذکر شد او گرچه به تفحصات مابعدالطبیعی علاقه‌ی نشان نمی‌دهد و حتی آن را رد می‌کند، اما مخالف اندیشیدن نیست. او آزادی تفکر و تفحص عقلی را در طبیعت محدود می‌سازد و

۲۰. این تقسیم‌بندی را در مدرسه مشائی «لوکئوم» (Luceum) پس از ارسطو، بخصوص نزد شاگردش ثوفراستوس و پس از آن نزد رواقیان می‌توان یافت.

۲۱. ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۵۸، ترجمه فارسی، ص ۹۳۲.

معتقد است حوزه ماوراء طبیعت حوزه اعتقادات دینی است و عقل در آنجا راهی ندارد.

ابن خلدون در طبیعیات ابن سینا را صاحب نظر دانسته و فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی را نیز بعنوان شارحان بنام او ذکر می کند. مطالبی که در منطق و طبیعت شناسی نقل می کند و داوریهایی که انجام می دهد، نشاندهنده اینست که با علوم زمان خود آشنایی مناسب داشته است. جالب اینست که ابن خلدون به اصالت آراء ابن سینا و مخالفت او با بسیاری از آراء ارسطو اشاره می کند، ولی ابن رشد را تابع و شارح ارسطو می داند.^{۲۲} بنظر او ابن رشد الهیات را تالی طبیعیات و مابعدالطبیعه و علمی که در وجود مطلق بحث کرده، نامیده است و عالمان این علم گمان می کنند که این علم آنان را به شناخت وجود، آنچنانکه هست می رساند و آن را عین حقیقت می دانند.

او در طرحی چند سطری از تاریخ مابعدالطبیعه، ارسطو را عالم این علم و ابن سینا و ابن رشد را پیروان او می داند و غزالی را بعنوان منتقد آن معرفی می کند.^{۲۳} پس از آن با تلفیق این علم با مسائل کلامی و طبیعیات کسانی همچون فخرالدین رازی در این مسائل به اندیشه پرداختند. بنظر او متفکران پس از فخرالدین رازی از او پیروی کرده و علم کلام را با مسائل حکمی درآمیختند، چنانکه هر دو علم دارای مسائل و موضوعهای یکسانی است. ابن خلدون با این روش و با این درهم آمیختگی مخالف بود. او کلام را از فلسفه جدا کرده و معتقد بود که علم کلام بدون اینکه به عقل رجوع و یا بر آن تکیه کند، اصول اعتقادی خود را از شرع گرفته است.^{۲۴} البته همانطور که در تعریف علم کلام ذکر شد او موافق کاربرد دلایل عقلی و یا عبارت دیگر قوانین منطق صوری در علم کلام بود،

ولی اساس آن و نقطه آغازین را عقل تنها نمی دانست. به نظر او باید از شارع پیروی کرد زیرا او بیش از هر کس دیگر خواهان سعادت بشر است و اعلم به منفعت اوست زیرا در مرحله یی فراتر از ادراک و وسیعتر از عقل انسان است.^{۲۵}

ابن خلدون فلسفه، کلام و عرفان یا تصوف را بعنوان سه نظام معرفتی از یکدیگر جدا می کند. در

۲۲. همان، ص ۴۹۲؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۳۱-۱۰۳۲.
۲۳. محسن مهدی معتقد است ابن خلدون فلسفه نوافلاطونی و گرایشهای نوافلاطونی فارابی و ابن سینا را رد می کند. او ابن خلدون و ابن رشد را در انتقاد از کلام فلسفی و عرفانی همراه می داند و معتقد است آنها که می کوشند تا به عقاید حقیقی ارسطو بازگردند و در این طریق آنان را همگام با غزالی می داند. ر.ک.: Mahdi Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, 1957, pp. 108-109, n. 1.

ترجمه فارسی: محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، ۱۳۵۲، صص ۱۴۱-۱۴۲ پانویس ۱.
این سخن محسن مهدی با متن مقدمه موافق نیست: اولاً ابن خلدون هیچگاه اشاره نکرده است که فارابی و ابن سینا را مورد انتقاد قرار می دهد نه ابن رشد را؛ ثانیاً او بارها طبیعت شناسی ابن سینا را مورد تأیید قرار داده است؛ ثالثاً با نقد ارسطو ابن رشد را شارح او دانسته است؛ رابعاً او برداشت مابعدالطبیعی را بهر صورت نقد می کند و ابن رشد را نیز بارها بسبب تفحص عقلی در ماوراء طبیعت مورد انتقاد قرار داده است؛ خامساً، ابن خلدون همراه با غزالی نظام مابعدالطبیعی و ساختار عقلی فلسفه را نقد می کند و ابن رشد برخلاف نظر محسن مهدی از نظام مابعدالطبیعی و ساختار عقلی فلسفه در مقابل انتقادات غزالی دفاع می کند. در ضمن نقد ابن خلدون بیشتر نقد معرفتشناختی در کاربرد عقل است نه نقد محتوایی در موضوعهای مختلف؛ اگر هم به نقد موضوعی می پردازد نباید غرض او را در نقد معرفتشناختی فراموش کرد. در ضمن محسن مهدی در پی سخن خود در صفحه ۱۱۱ (۱۴۴ و ۱۴۵ ترجمه فارسی) قطعه یی از مقدمه ذکر کرده است که در آن تلخیصات ابن رشد در کنار شفا اشارات و نجات ابن سینا مورد انتقاد ابن خلدون است.

۲۴. همان، الفصل الحادی و العشرون، فی علم الهیات، ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۹۵؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۳۶-۱۰۳۷.
۲۵. همان، ص ۴۶۰؛ ترجمه فارسی ص ۹۳۶.

ابن خلدون فیلسوف را در
معنای مشائی آن درک می‌کند،
یعنی کسی که با ابزار منطق
صوری، طبیعیات و دیگر فنون
راجع به عالم و ماوراء آن با
براهین و استدلالهای نظری
مستقل از دین بحث می‌کند.

..
◇
اینجا از سیر فلسفه در شرق تمدن اسلامی که کم‌کم به
ارتباط این سه نظام فکری می‌اندیشد و تلفیق آنها را
در نظر دارد، دور می‌شود. با این برداشت ابن خلدون
خود را از جریان فکری حاکم بر تاریخ فلسفه اسلامی
جدا می‌سازد، البته در کنار کلام به تصوف نیز نظری
نسبتاً مساعد دارد و آن را یکی از علوم شرعی
می‌خواند^{۲۶} و ایمان را در طی مراحل تصوف مقدم
می‌داند.^{۲۷} او در بحث از تصوف برخلاف معرفتشناسی
حسگرا و منطق‌محور خود به مفهومی جدید اشاره
می‌کند بنام کشف که نه حسی است و نه منطقی، اما
این نوع ادراک را توضیح نمی‌دهد.^{۲۸} بنظر او طریق
تصوف طریق برهان و دلیل نیست بلکه از قبیل
وجدانیات است.^{۲۹} او در بحث از تصوف بشیوه عملی
توجه دارد و عرفان نظری را بی نمی‌گیرد و توضیحی
در باره چگونگی معرفتشناسی عرفانی ارائه نمی‌دهد
بلکه به ذکر خلاصه‌یی از اقوال مختلف بسنده
می‌کند، البته او با روش متصوفه یا عرفایی که مسائل
کلام و حکمت را به فن خود اضافه کرده و طریقی
نظری را پی گرفته‌اند موافق نبود. بنظر او این فنون و
علوم از یکدیگر متمایزند و همانطور که ذکر شد معتقد
بود که عرفا به دنبال وجدانند و از دلیل و استدلال
دوری می‌جویند.^{۳۰}

همانطور که اشاره شد، موضوع دیگری که
ابن خلدون با آن موافق نیست امتزاج و درآمیختن
مسائل کلام و حکمت است که بنظر او کسانی همچون
فخرالدین رازی انجام داده‌اند. ابن خلدون معتقد بود
که این دو علم هم از لحاظ موضوع و هم از لحاظ
غرض و غایت با یکدیگر متفاوتند. بدین ترتیب
تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات جزء
موضوعهای کلامی نیست و متکلمان به آن
نمی‌پردازند.^{۳۱} چنانکه اشاره شد، مشخصاً در اینجا
ابن خلدون با روندی که فلسفه در شرق عالم اسلامی،
به‌خصوص در ایران، طی می‌کرد موافق نبوده است.
در ایران مسائل کلامی و فلسفی همراه با اشراق و
عرفان با یکدیگر جمع شده و رنگ کلامی فلسفه
بیشتر شده و راهی برای ظهور حکمت متعالیه آماده
می‌کرد.

xxx

با وجود اینکه ابن خلدون به علوم نظری اهمیت
می‌داد و نگاه تأییدآمیزی به‌خصوص به منطق و
ریاضیات داشت و علوم عقلی را میراث مشترک بشری
می‌دانست، به رد و ابطال فلسفه پرداخت و فلسفه را
با نجوم و کیمیا در یک سطح قرار دارد.

بنظر او فیلسوف کسی است که با نظریه‌های فکری
و قیاسهای عقلی در نظر دارد ذوات و احوال عالم
حس و ماورای حس و اسباب و علل آنها را درک کند
و می‌خواهد عقاید ایمانی را با نظر و فکر تصحیح
کرده و به شنیدن «روایت و نقل» در این موضوع اعتنا

۲۶. همان، ص ۴۶۷؛ ترجمه فارسی، ص ۹۶۸.

۲۷. همان، ص ۴۶۸؛ ترجمه فارسی، ص ۹۷۰.

۲۸. همان، ص ۴۶۹؛ ترجمه فارسی، ص ۹۷۲-۹۷۳.

۲۹. همان، ص ۴۷۰؛ ترجمه فارسی، ص ۹۷۵.

۳۰. همان، ص ۴۹۶؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۳۸-۱۰۳۹.

۳۱. همان، ص ۴۹۶؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۳۷-۱۰۳۸.

■ وجود نزد هر مدرکی منحصر در ادراکات اوست، در حالیکه امر فی نفسه بر خلاف این است، چنانکه نزد انسان کر وجود عبارت از محسوسات چهارگانه و معقولات است و مسموعات برای او از وجود حذف شده است.

نمی‌کند.^{۳۲} فیلسوف از بدیهیات عقلی شروع می‌کند و عقل را مبنا قرار می‌دهد و به حوزه ایمان و اعتقادات بعنوان مبنا و اساس تأمل توجه نمی‌کند.

همانطور که اشاره شد، ابن خلدون فیلسوف را در معنای مشائی آن درک می‌کند، یعنی کسی که با ابزار منطق صوری، طبیعیات و دیگر فنون راجع به عالم و ماوراء آن با براهین و استدلالهای نظری مستقل از دین بحث می‌کند. البته، همانطور که مشاهده کردیم، به منطق و طبیعیات با نظر خوش می‌نگریست، ولی به نظر می‌رسد که با اینکه ارسطو منطق را برای استدلالهای فلسفی مطرح کرد، او با نتایج فلسفی آن موافق نیست. ابن خلدون از منطق صوری برای غایت کلامی بهره می‌برد، باین معنا که متکلم اعتقادات را موضوع قرار می‌دهد، نه مانند فیلسوف، داده‌های انتزاعی از عالم خارج را. متکلم با براهین و استدلالهای عقلی بر مبنای منطق به دفاع از اعتقادات یا به رد آراء مخالفان آنها می‌پردازد. اما فیلسوف کسی است که حتی تا تصحیح عقاید ایمانی با فکر و نظر می‌پردازد. بعبارت دیگر از نظر ابن خلدون فیلسوف عقل خود را مبنا قرار می‌دهد نه اعتقادات و مبانی ایمانی را.

از آنچه در کتاب مقدمه مشاهده می‌شود، به نظر

می‌رسد که ابن خلدون چندان با آراء مابعدالطبیعی ارسطو و مشائیان مسلمان آشنا نبوده است. آنچه او بعنوان نظریه‌ها و آراء آنها ذکر کرده است، بیشتر مشهورات مشائیان است که در رساله‌هایی همچون مقاصد الفلاسفه غزالی می‌توان یافت که با نظریه‌های دیگر مخلوط شده است. او ابن سینا را در کنار ابن رشد قرار می‌دهد^{۳۳} و از دیگر مکاتب فلسفی و فلاسفه‌یی همچون شیخ اشراق و دیگر متفکرانی که طریق اشراق را پی گرفتند نام نمی‌برد. او به دمشق هم سفر کرده بود؛ بنابراین بعید است که نامی از سهروردی و یا اشراقیان نشنیده و با آراء آنها آشنا نبوده باشد.

براهین ابن خلدون در رد فلسفه را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: براهین کلامی و عقلی (فلسفی). او در برهانی کلامی در اینکه فلاسفه کلیه موجودات را به عقل اول نسبت می‌دهند، نوعی محدودیت در خلقت و وجود می‌داند. البته ابن خلدون مشخص نکرده است که چگونه ارجاع مخلوقات به عقل اول نوعی محدودیت در خلقت ایجاد می‌کند. اگر منظور او اینست که نباید با دلایل و استدلالهای عقلی به بیان چگونگی آفرینش پرداخت، خود او استفاده از منطق صوری را در کلام جایز می‌داند. بعبارت دیگر او در استفاده از منطق بعنوان منطق مخالفی ندارد، ولی به نظر می‌رسد که به موضوعی که منطق باید به آن بپردازد، نظر دارد.

در براهین فلسفی ابن خلدون فیلسوفان را در عقلگرایی و غفلت از ماوراء حس همچون طبیعیدانان به شمار می‌آورد که فقط به اثبات اجسام

۳۲. همان، ص ۵۱۴؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۸۸.

۳۳. محمد پروین گنابادی از دسلان نقل می‌کند که ابن خلدون دو کتاب شفا و نجات را ندیده و آن دو را یک کتاب پنداشته است. (ترجمه فارسی مقدمه، پانویس ۳، ص ۱۰۳۶).

پرداخته‌اند و از نفس و عقل دوری گزیده‌اند:

■ ابن خلدون با پذیرش مبانی منطق
صوری و زبان تک‌معنایی آن با ابزار
فلسفه‌شنائی و با روش آن به بحث
درباره مبانی فلسفه و به نقد مبانی
معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی آنان
می‌پردازد. او نیز فلسفه می‌گوید بدون
اینکه آن را بپذیرد.

پس تجرید آنها از موجودات دیگر و یا ماهیتهای دیگر
از آنها امکان ندارد. میان آنها و انسان پرده حس است.
انسان فقط آنچه را که در مقابل اوست درک می‌کند.
در نتیجه نه می‌توان برای ذوات روحانی برهانی ارائه
کرد و نه آنها را اثبات نمود.^{۳۹}

۳- ابن خلدون از افلاطون نقل می‌کند که الهیات
انسان را به یقین رهنمون نمی‌کند و نتیجه می‌گیرد که
مابعدالطبیعه فقط انسان را به ظن می‌رساند. اما انسان
ظن را از ابتدا داشته است، پس این ظن برای انسان
کافی بوده و این علم سودی برای انسان ندارد، چون
غایت فلسفه اینست که درباره موجودات ماوراء
طبیعت به یقین برسد. البته به نظر می‌رسد که نقل او

۳۴. ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۵۹؛ ترجمه فارسی،
ص ۹۳۵-۹۳۶.

۳۵. همان، ص ۵۱۶؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۹۲.

۳۶. همان، ص ۴۵۸؛ ترجمه فارسی، ص ۹۳۳.

۳۷. همان، ص ۴۵۹؛ ترجمه فارسی، ص ۹۳۵.

۳۸. مولمان معتقد است که رأی ابن خلدون در باب علیت
هماهنگ نیست. نزد او آراء معتزلی و اشعری یافت می‌شود و کاملاً
از مرحله التقاط آراء گذشتگان نگذشته است. ر.ک.:

Meuleman J. H., 'La causalité dans la
"Muqaddimah" d' Ibn Khaldun, in *Studia
Islamica*, No. 74, Paris, 1991, p. 123.

۳۹. ابن خلدون، مقدمه، ص ۵۱۶؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۹۳.

۱- او با نگاهی حسگرا و با اصالت دادن به قوای
حسی در اثبات موجودات خارجی و مطابقت ذهن
با عین معیار را حس در نظر می‌گیرد. بنظر او عقل در
شناخت وجود توانایی کامل ندارد و فکر بر تفصیل
وجود وقوف نمی‌یابد. وجود نزد هر مدرکی منحصر
در ادراکات اوست، در حالیکه امر فی نفسه بر خلاف
این است، چنانکه نزد انسان کر وجود عبارت از
محسوسات چهارگانه و معقولات است و مسموعات
برای او از وجود حذف شده است.^{۴۰} تعاریف و حدود
قیاسها احکامی ذهنی، کلی و عمومی هستند و
موجودات عینی جزئی هستند و به موادشان مشخص
و متفردند و شاید در مواردی چیزی باشد که از
مطابقت ذهنی کلی با عینی جزئی جلوگیری کند^{۴۱} و
در اینجا حس معیار می‌شود و دلیل همان گواهی حس
است نه براهین فلسفی و کلی.

او علیت را در خارج می‌پذیرد و اسباب و علل
متقدم را در ایجاد موجودات مطرح می‌کند. او البته
همانند دیگر متفکران علت حقیقی را خداوند
می‌داند،^{۴۲} ولی مانند غزالی با علت واقع شدن موجودات
مخالفت نمی‌کند. اما از لحاظ معرفت‌شناختی و با تکیه
بر حواس، تأثیر اکثر علل را مجهول می‌خواند و
شناخت آنها را موقوف به عادت اقتران و مشاهده با
استناد به ظاهر می‌داند و حقیقت تأثیر و کیفیت را
نامعلوم می‌خواند.^{۴۳} بعبارت دیگر ابن خلدون از نقد
عینی علیت نزد غزالی به آغاز بررسی تجربی و
معرفت‌شناختی اصل علیت می‌رسد.^{۴۴}

۲- ذوات روحانی را بسبب غیرحسی بودن برای
انسان قابل درک نمی‌داند. بعبارت دیگر بنظر او ذوات
موجودات روحانی برای انسان مجهولند و دسترسی
به آنها امکانپذیر نیست و در نتیجه برهان‌ناپذیرند،

تنها سود فلسفه

قابلیت بخشیدن به ذهن

در مرتب کردن دلایل و حجتها

برای به دست آوردن نتیجه و ثمره

نیکو و صحیح در براهین و

استدلالات است.



می‌جستند تا اسرار این عالم و الوهیت را با نور عقل بر آنها روشن کند و بر مبنای اشراق حقیقت به استدلالهای عقلی می‌پرداختند. سکوت ابن خلدون سکوت کسی است که اندیشه‌ورزی را در بسیاری از حوزه‌های طبیعی و ماوراء طبیعی جایز نمی‌دانست و برای عقل بشری محدودیت خاص جستجو در محسوسات را اجازه می‌داد و با اینکه عقل را در تمام افراد بشر مشترک می‌دانست، اما محدودیتی نیز برای آن قائل بود. در حالیکه فلاسفه شرق عالم اسلامی در عین قائل بودن به اشتراک عقل بین تمام ابناء بشر با نظریه اشراق عقل را در حوزه‌های بسیاری داخل می‌کردند. عقل ابن خلدون نظریه محسوس و طبیعت داشت، در حالیکه عقل فلاسفه شرق عالم اسلام نظر به ماوراء طبیعت و الوهیت می‌کرد.

ابن خلدون در فلسفه به دنبال فایده عملی بود. جالب اینست که او بحث سودمندی را نیز در این باب به میان آورد و طبیعیات را نه برای معاش و نه دین سودمند نمی‌دانست.^{۴۰} از این جهت فلسفه را با کلام مقایسه کرد و به اندیشه از آن حیث که اندیشه است و اینکه فیلسوف در پی کمال نظری است، توجه

از افلاطون صحیح نیست. زیرا افلاطون علم به موجودات محسوس را ظنی می‌داند و علم به موجودات ماوراء طبیعی یقینی است.

۴- ابن خلدون به فلاسفه نسبت می‌دهد که سعادت درک وجود موجودات آنطور که هستند بواسطه براهین است. عبارت دیگر بنظر او فلاسفه سعادت را چیزی فراتر از حوزه حس درک نمی‌کنند.^{۴۱} او حتی ادراک عقل فعال بعنوان غایت سعادت را نمی‌پذیرد، او اصولاً سعادت بواسطه عقل را سعادت حقیقی نمی‌داند و چون معتقد است عقل نسبت با حواس دارد و حس نمی‌تواند انسان را به سعادت جاویدان و اخروی برساند. اصولاً او وجود را فراتر از ادراک هر شخص می‌داند. ادراک شخصی و تبیین عقلی این ادراک به بخشی از وجود تعلق دارد^{۴۲} و سعادت را که مطلق است در بر نمی‌گیرد.

ابن خلدون در انتقادات عقلی از فلسفه مشاء، علاوه بر مبانی تجربی و حسی با زبان تک‌معنایی منطق صوری به نقد می‌پردازد. عبارت دیگر ابن خلدون با پذیرش مبانی منطق صوری و زبان تک‌معنایی آن با ابزار فلسفه مشائی و با روش آن به بحث درباره مبانی فلسفه و به نقد مبانی معرفتشناسی و جهان‌شناسی آنان می‌پردازد. او نیز فلسفه می‌گوید بدون اینکه آن را بپذیرد.

یکی از نقاط مشترک براهین کلامی و براهین عقلی ابن خلدون در رد فلسفه، اینست که ماوراء طبیعت برای عقل بشر ناشناختنی است و باید عقل در برابر آن سکوت پیشه کند. سبب آن اینست که علم بشر از محسوسات منتزع شده و قادر به فراتر رفتن از طبیعت نیست. سکوت ابن خلدون در شناخت الوهیت همانند سکوت نوافلاطونیان یونانی و فلاسفه اشراقی شرق عالم اسلامی نبود. آنان از خداوند استعانت

۴۰. همان، ص ۵۱۷؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۹۴.

۴۱. همان، ص ۵۱۸؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۹۶.

۴۲. همان، ص ۵۱۶؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۹۲.

نکرد. البته بسیاری از فلاسفه در پی سعادت جاویدان از طریق نظری بودند و بخصوص فلاسفه سنت حکمت متعالیه این سعادت را از طریق حکمت پی گرفتند.

ابن خلدون نظر ابن سینا مبنی بر محدودیت عقل برای بحث در معاد جسمانی و ارجاع به دین در این موضوع را دلیلی بر حقانیت نظر خود می‌داند و معتقد است «راهی که آنان [فلاسفه] برگزیده و رأی که بدان معتقد شده‌اند از همه وجوه باطل است.»^{۴۳} و تنها سود فلسفه قابلیت بخشیدن به ذهن در مرتب کردن دلایل و حجتها برای به دست آوردن نتیجه و ثمره نیکو و صحیح در براهین و استدلالهاست. ابن خلدون با تأیید دوباره علم منطق تنظیم و ترکیب قیاسها را بشیوه استوار و متقن هنگامی میسر می‌داند که بشیوه حکما در فن منطق باشد. بنظر او هرچند قیاسهای منطقی برای مقاصد فلاسفه وافیه نیست، ولی صحیحترین قوانین فکر و مسائل نظری است.^{۴۴} بدین ترتیب نگاه او به فلسفه فقط صوری است و آنچه را که از منطق انتظار می‌رود از فلسفه می‌طلبد و به محتوا و موضوع فلسفه علاقه ندارد. اگر هم فیلسوف بعنوان کسی که به فلسفه بعنوان علم عام یا دربرگیرنده علوم عقلی پایبند است شناخته شود، باید خود را محدود به مطالعه منطق، ریاضیات، طبیعیات و علوم کند که سود و فایده‌یی برای خود و جامعه خود داشته باشند، نه فلسفه که به نظر او نه تنها سودی ندارد بلکه مضر هم هست.

ابن خلدون و گیللموس اوکامی

سخنان ابن خلدون، آراء گیللموس اوکامی^{۴۵} متفکر انگلیسی قرن چهاردم میلادی را به یاد می‌آورد. سرنوشت و جایگاه تفکر این دو اندیشمند در تاریخ و

تداوم افکارشان بنوعی نشان‌دهنده سرنوشت فلسفه در غرب و تمدن اسلامی است. اوکام نیز حوزه ایمان را از حوزه فلسفه بمعنای فلسفه مشائی مدرسی جدا کرد. او این جدایی را هم در زمینه سیاسی اعمال نمود و هم در زمینه فلسفی. در فلسفه به نقد مابعدالطبیعه مدرسی بخصوص توماس آکوئینی با نگرش حسگرایانه و تجربی پرداخت. او برای عقل سیر در ماوراء حس را جایز نمی‌دانست. معرفت حقیقی و واضح معرفتی است که با شهود حسی تأیید شود و با مفاهیم مابعدالطبیعی همچون تمایز جوهر از عرض، وجود از ماهیت و حتی ضرورت علیت مخالفت کرد. برای او فقط فرد مطرح بود و در معرفتشناسی ادراک بر مبنای تجربه حسی^{۴۶} را پذیرفت. در انتقاداتش بر مابعدالطبیعه مدرسی از منطق صوری بهره بسیار برد و کتب منطقی چندی نیز نوشت.^{۴۷}

در پی راجر بیکن (قرن سیزدهم میلادی)، اوکام را می‌توان از بنیانگذاران طریقی دانست که منتهی می‌شود به فلسفه طرفداران اصالت حس که در انگلستان جریان حاکم شد و تا امروز ادامه دارد. با اینکه ابن خلدون بمعنای خاص همانند اوکام فیلسوف نبود ولی در اصول فلسفی با او هم‌رأی است؛ هر دو حوزه ایمان را از حوزه فلسفه جدا کردند و با علاقه‌یی که به منطق صوری داشتند از طریق این علم و با پیش‌زمینه‌یی کلامی به نقد مابعدالطبیعه با

۴۳. همان، ترجمه فارسی، ص ۱۰۹۱.

۴۴. همان، ص ۵۱۹؛ ترجمه فارسی، ۱۰۹۷-۱۰۹۸.

45. Guilelmus de Occam

46. *notitia experimentalis*

۴۷. برای آشنایی با آراء اوکام رجوع شود به ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۶، ۵۲۷-۵۳۹.

M. M. Adams, William Okham, Notre Dame, IN, 1987, 2 vols.

■ در پی راجر بیکن

(قرن سیزدهم میلادی)،

اوکام را می‌توان از بنیانگذاران

طریقی دانست که منتهی می‌شود

به فلسفه طرفداران اصالت حس

که در انگلستان جریان حاکم

شد و تا امروز ادامه دارد.

معارف دیگر - هرچند با تکذیب آن - مد نظر قرار داد. نقد منطقی و معرفتشناختی ابن خلدون از فلسفه، گیللموس اوکامی را به یاد می‌آورد. اما اگر نقد اوکام از مابعدالطبیعه مشائی مدرسی ایجاد یک مکتب خاص نمود که تا امروز نزد فلاسفه انگلیسی دنبال می‌شود، انتقادهای ابن خلدون در تمدن اسلامی ابتر باقی ماند، زیرا فلسفه اسلامی طریقی دیگر را می‌پیمود، طریقی که در آن کلام و عرفان با مبانی فلسفی همراه شدند.

در واقع نقد کلامی غزالی همراه با نقد عرفا از فلسفه مشائی باعث شد که فلسفه در ایران به این دو حوزه معرفتی توجه کند. اما هیچگاه معرفتشناسی تجربی ابن خلدون مورد عنایت فلاسفه شرق تمدن اسلامی قرار نگرفت، همانطور که فلسفه مشائی ابن رشد نیز در شرق مورد توجه قرار نگرفت. نگرش فلسفی ابن رشد در غرب دنبال شد و دیدگاههای شبیه دیدگاه ابن خلدون درباره فلسفه نیز در غرب جایگاه خاصی یافت. در واقع شاید بتوان گفت که جدایی فکری شرق و غرب عالم اسلامی بنوعی بازنمایی تفاوت اندیشه فلسفی در غرب و در تمدن شرقی اسلامی است.

دیدگاهی حسگرایانه و تجربی پرداختند. هر دو حوزه فلسفه را به محدوده منطق صوری و علوم طبیعی کاهش دادند و به نقد اصل علیت از دیدگاهی معرفتشناختی پرداختند. جالب اینست که این دو متفکر تقریباً همعصر بودند. اوکام حدود ۱۲۸۵ میلادی به دنیا آمد و در سال ۱۳۴۹ از دنیا رفت. ابن خلدون در سال ۱۳۳۲ میلادی متولد شد و در سال ۱۴۰۵ فوت کرد.

در نقد اوکام از مابعدالطبیعه مشائی - مدرسی غرب با توجه به مبانی معرفتشناختی حسگرایی، جنبه‌ی سلبی مشاهده می‌شود. در کنار آن با ظهور فلسفه‌های اصالت حس در غرب که تا فلسفه‌های انگلیسی امروز امتداد یافت، می‌توان جنبه‌ی ایجابی فلسفه او را نیز مشاهده کرد. اما با ابن خلدون در غرب تمدن اسلامی در نقد مابعدالطبیعه مشائی فقط جنبه‌ی سلبی آراء او را می‌توان مشاهده کرد و پس از او مکتبی ظهور نکرد تا بطریقی ایجابی آراء او را پی بگیرد. تفکر ابن خلدون در تمدن اسلامی ابتر باقی ماند و استمرار نیافت، تا اینکه مستشرقان غربی آن را به دنیا شناساندند. فلسفه که جایگاه مهمی در شرق عالم اسلام داشت طریقی دیگر پیمود و با راه‌حلی جدید با تلفیق فلسفه و عرفان و کلام در مکتب حکمت متعالیه استمرار یافت.

بعنوان خاتمه باید ذکر کرد که ابن خلدون از اینجهت که از مبانی کلامی به انتقاد از فلسفه مشائی پرداخت و در عین حال منطق صوری را بعنوان یک علم پذیرفت و آن را از مابعدالطبیعه مشائی جدا نمود، غزالی را پی گرفت، اما او به مبانی تجربی علوم نیز توجه کرد و بعنوان یک فیلسوف تاریخ و علوم اجتماعی موارد کاربردی فلسفه را بعنوان یک معرفت در کنار