

## مؤلفه‌های فلسفه فرهنگ در رویکرد کثرت‌گرای ابن خلدون

وحید احمدی\*

(نویسنده مسئول)

احمدعلی حیدری\*\*

### چکیده

هدف این مقاله، مقایسه آراء ابن خلدون در مقدمه با مباحث مطرح شده در حوزه فلسفه فرهنگ در دوران مدرن است. با نگاهی به کتاب مقدمه ابن خلدون از این منظر، متوجه خواهیم شد که ابن خلدون در مقدمه، از رهگذر بحث درباره مفاهیمی چون عصیبت، پادشاهی و تأثیر آب و هوا بر عمران و ... برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های فلسفه فرهنگ را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه از آدمیان از شرايطی نزدیک به طبیعت گام به گام به مرحله عصیبت و سپس به مرحله رفاه و تن‌آسایی صعود می‌کنند و به واسطه فرهنگ از طبیعت فاصله می‌گیرند و او نشان می‌دهد که برای طی این راه، جنگ و نفي دیگری امری ضروری است. او در ادامه نیز نشان می‌دهد که خود با اتخاذ چشم‌اندازی فلسفی، دیگری را به رسمیت می‌شناسد و بدین‌سان از افق‌های محدود به فرهنگ خود فراتر می‌رود و دیگری را در منطقه -الفراغی که همانا عمران است مد نظر قرار می‌دهد. او دین را بازاندیشی می‌کند تا راهی را برای کثرت‌انگاری فرهنگی باز کند.

**واژگان کلیدی:** فلسفه فرهنگ، عصیبت، طبیعت، جهان انسانی، دین، جنگ، صلح.

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

vahidahmadi631@yahoo.com

\*\* دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۴؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۳]

### مقدمه: فلسفه فرهنگ

فلسفه فرهنگ یکی از شیوه‌های اندیشیدن درباره بنیادی‌ترین مسائل مربوط به انسان و حیات انسانی است. آن گونه که آندرتاس هتسل<sup>۱</sup> می‌گوید اصطلاح مدرن فرهنگ برگرفته از cultura<sup>۲</sup> لاتین است و از اواخر قرن هفدهم به عنوان مفهومی در مقابل طبیعت و وضع طبیعی به کار می‌رود (Konersmann, 2012: 23). وی در ادامه فرهنگ را مفهومی بگرنج و چند لایه می‌داند و ذکر می‌کند که حتی به عقیده برخی از متفکران در بطن این مفهوم، چند عنصر غیر قابل تحویل به یکدیگر وجود دارد که صرفاً باید به واسطه شباهت خانوادگی از آنان سخن گفت، مانند فرهنگ به مثابه یک نقشه اولیه برای کشف عالم، فرهنگ به مثابه ساختار اجتماعی و فرهنگ به مثابه عملی که ما را در معرض امری نوین قرار می‌دهد (ibid: 24). در میان انبوه تعاریف مطرح شده برای فرهنگ، در ذیل، با توجه به منبع مذکور، تعریفی از فرهنگ ارائه می‌دهیم که بیشتر به کار یک تأمل فلسفی می‌آید:

۱. جهانی برساخته و آفریده انسان، شامل نشانه‌ها، اعمال، مصنوعات و مؤسسات (در مقابل طبیعت که قلمرو اموری به خود سامان است) ۲. اعمال و پراکسیسی که این جهان انسانی را پدید می‌آورند ۳. فرهنگ عامه و بدان وسیله افق معنایی که با آن خود و جهان و عصر خود را می‌فهمند و ۴. فرهیختگی و به واسطه آن «وجه ارتقا دهنده صورت حیات» که آدمیان را به فراسوی رشته‌های خودبه‌خودی و مادی حیات می‌کشاند (ibid: 24).

به این ترتیب بحث فلسفی از فرهنگ به معنایی که ذکر شد در نسبت مستقیمی با پرسش از چیستی آفریده‌های انسان و چیستی عالمی است که قوام آن صرفاً به هستی انسان است. بدین سان پرسش از نسبت فرهنگ و دین، نسبت فرهنگ و هنر و فرهنگ

و جنگ و حتی نسبت فرهنگ و خود فلسفه از پرسش‌های اساسی فلسفه فرهنگ خواهد بود و پرسش از این نسب و روابط درونی مؤلفه‌های فرهنگ محدود به موضوعی خاص نیست. همچنین اند فلسفه‌های تاریخ و فلسفه‌های زبان که پرسش‌هایی را در نسبت با همه امور انسانی از افقی خاص مطرح می‌کنند. مصلح معتقد است: «این پرسش (یعنی پرسش فلسفی از فرهنگ) بدون تردید با انسان‌شناسی نسبتی پیدا می‌کند چون در هر صورت مقوم فرهنگ، انسان است. با انسان است که فرهنگ معنا می‌یابد» (مصلح، ۱۳۹۳: ۷۸). وی در ادامه می‌گوید «نمی‌توان فلسفه فرهنگ را فلسفه‌ای خاص معرفی کرد که در کنار موضوعات جزئی به موضوعی خاص می‌پردازد ... وقتی از چیستی فرهنگ و به‌خصوص عناصر و اجزای آن سخن می‌گوییم همه مسائل فلسفه به اندیشه در می‌آید» (همان: ۷۸).

از طرفی باید توجه داشت که به تعبیر کونرزمن خصیصه عمده فلسفه فرهنگ توجه به انسان به خود و انهاده<sup>۲</sup> و خودمختار است. این اوضاع و احوال خاص فرهنگ، یعنی به خودوانهادگی و خودمختاری، همواره و با تأکیدی خاص در فلسفه به عنوان نقصی در پیوند با کاسموس و عالم کبیر درک می‌شده‌اند و مطابق با آن کم ارج شناخته می‌شده‌اند (Konersmann, 2012: 13)؛ اما باید توجه داشت که این به معنای تباین فلسفه فرهنگ و دیدگاه‌های الهیاتی نیست چه این که نسبت دین و فرهنگ از اساسی‌ترین مباحث فلسفه فرهنگ است. سخن کونرزمن بدین معناست که در فلسفه فرهنگ، فرهنگ به عنوان امری ثانوی و طفیلی فطرت نخستین نیست. به تعبیری اگر آدمی را کون جامع و صورت خداوند هم بدانیم، از دید فلسفه فرهنگ این معنا صرفاً به وجوه متعدد در فرهنگ‌های مختلف و از رهگذر مناسبات فرهنگی انسان به ظهور و بروز خواهد رسید. این تأکید روی به خودوانهادگی از طرفی دیگر عمیقاً متوجه خصیصه آفرینندگی انسان است.

در ضمن از همین ابتدا مسلم است که اگر متفکری قائل به وجود کثرت در فرهنگ

باشد و دست به تبیین و تعلیل کثرت فرهنگ‌ها بزند، عملاً از قید تفاسیر ثنوی تاریخ، که تاریخ را صحنه نبرد میان خیر و شر می‌دانند، نیز خارج خواهد شد چرا که چنین به نظر می‌رسد که («ادیان ابراهیمی» به انسان می‌آموزند که جنگ میان خوبی و بدی مهم‌ترین اصل حاکم بر تاریخ است و نباید تصور کرد که به زمانی خواهیم رسید که این نبرد به پایان برسد. این تصور از تاریخ و زندگی، از آموزه‌های ادیان درباره‌ی خلقت و سرشت انسان برخاسته است) (مصلح، ۱۳۹۳: ۴۹۶)؛ از این رو اگر متفکری قائل به کثرت فرهنگ‌ها باشد، هستی دیگری را تصدیق خواهد کرد و بدین سان آدمی به حدود خود واقف خواهد شد. در غیر این صورت باید عملاً پایان تاریخ را با نبردی نهایی که به پیروزی خیر و نابودی دیگری شر می‌انجامد، تصور کرد. در این مقاله با توجه به گستردگی مفهوم فرهنگ صرفاً سعی می‌کنیم از مسیر دیدگاه ابن خلدون راجع به دیگری به نحوه‌ی فلسفه‌ورزی ابن خلدون نزدیک شویم.

### ۱- بخش اول: عصبیت و فرهنگ به مثابه فاصله‌گیری از طبیعت

مفهوم عصبیت از مفاهیم چند بعدی در اندیشه‌ی ابن خلدون است که تبعات بسیاری برای اندیشه‌ی او درباره‌ی فرهنگ و نگاه فلسفی به انسان دارد. به‌طور کلی ابن خلدون عصبیت را التحام و همبستگی به واسطه‌ی نسب می‌داند و البته مقصود او از نسب، رابطه‌ی خونی و دموی نیست بلکه مقصود هر آنچه است که نافع به حال مناصره<sup>۱</sup> و نعره<sup>۲</sup> باشد. این رابطه‌ی نسبی بسا که ثمره‌ی حلف و ولاء یا هم‌پیمانی و دوستی و دوام مصاحبت است (ابن خلدون، ۲۰۰۵، ج ۱: ۲۰۷).

در زیر ابتدا به توصیف و ذکر چند فقره از مقدمه‌ی ابن خلدون درباره‌ی عصبیت می‌پردازیم و سپس تبعات آن را برای اندیشه‌ی فلسفی درباره‌ی فرهنگ ذکر خواهیم کرد. باید توجه داشت که همچنان که خواهیم دید در تعبیر ابن خلدون از عصبیت، حسن و قبح به هم آمیخته است و اهمیت این موضوع تا بدان جا است که علی وردی از مفسران ابن خلدون

حتی معتقد شده است که نظر ابن‌خلدون در باب جامعه بدوی عملاً خروج از حیطة منطق قدیم و اصل عدم تناقض است، چرا که ابن‌خلدون جامعه بدوی را در یک زمان، گاه عین بدی و گاه عین نیکی می‌داند (وردی، ۱۹۹۴: ۷۶).

۱ - ۱. ابن‌خلدون در مقدمه عصبیت را از لوازم نبرد و جنگ می‌داند. وی در این باب می‌گوید: «... در هر امری که انسان بخواهد مردم را بدان وا دارد از قبیل نبوت یا تأسیس سلطنت یا هر تبلیغ دیگری به طریق اولی محتاج یاری و همراهی دیگران است زیرا به علت سرکشی و عصیان که در نهاد بشر نهفته است، رسیدن به هدف در همه این‌ها بی شک از راه جنگ و خونریزی حاصل می‌شود و هم‌چنان که در سطور پیشین یاد کردیم، عصبیت به‌ویژه در نبرد و زد و خورد و کشتار ضرورت کامل دارد» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴۱). مفهوم عصبیت ابداع و ابتکار ابن‌خلدون نبود و دارای پیشینه‌ای تاریخی بود. این مفهوم عموماً در جامعه اسلامی، مفاهیمی همچون، نسب، فرقه، جنگ را به ذهن متبادر می‌کرد که از طرفی دقیقاً مخالف وحدت و توحید قلوب و تساهل بود که گاه اسلام به آن دعوت می‌کرد. بدین‌سان بعد از اسلام، عصبیت به عنوان یاری فرقه‌ای بر ضد فرقه دیگر در حالت جنگ و نزاع، شناخته می‌شد و این معنای از عصبیت در اذهان رسوخ کرده بود (الجابری، ۱۹۹۴: ۱۶۲).

از نظر ابن‌خلدون بدی و ستمگری و تجاوز به یکدیگر، از همه خصال به آدمی نزدیک‌تر است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴۰). وی در العبر به گونه‌ای صریح‌تر در باب عصبیت می‌گوید: «مراد از عصبیت طبیعی، میل آدمی است به غلبه بر هم‌نوع و همسایه در قتل و دشمنی با او و این عصبیت را هیچ چیز از میان نمی‌برد و نه تنها ممنوع نیست که مطلوب است و نافع چه در جهاد و چه در دعوت به دین». (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲). چنین تعبیری از وجود آدمی نمونه‌ای صریح از بعدی از دیدگاه‌های انسان‌ماقبل مدرن نسبت به دیگری است که چنان که اشاره خواهد شد بر خلاف نگاه فلسفه‌های رسمی در عالم اسلامی به انسان است.

این موضوع خود را به گونه‌ای صریح و واضح در توجه ابن‌خلدون به اصل تضاد در میان قبایل نیز نشان می‌دهد: «و نیز باید دانست که در یک قبیله، هر چند خانواده‌های شریف پراکنده و عصبیت‌های گوناگون وجود داشته باشد، ناگزیر باید از میان آن‌ها عصبیتی پدید آید که از همه آن‌ها نیرومندتر باشد و بر آن‌ها چیره شود و همه را یکسر به پیروی خویش وادارد و دیگر عصبیت‌ها آن‌چنان بدان پیوند یابند که گویی همه آن‌ها به منزله یک عصبیت بزرگ است و گرنه میان آن‌ها جدایی روی می‌دهد و به اختلاف و زد و خورد منتهی می‌گردد». (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۶۵). وی در جایی دیگر به گونه‌ای صریح‌تر غلبه عصبیت بزرگ را ناشی از شباهت تام ساختار اجتماع به مزاج یک موجود زنده می‌داند (همان: ۲۴۹). این موضوع نشانگر این است که از نظر ابن‌خلدون فرهنگ بدوی اساساً همبسته جنگ است. به عبارتی فرهنگ بدوی جایگاه به وجود آمدن عصبیت‌ها و تضاد آن‌ها با یکدیگر است. «هر قبیله یا جامعه‌ای که لزوماً از عصبیت شدیدتری بر خوردار است، در شرایط مساعد قوت و وسعت قرار می‌گیرد. پس حکومت ساده و طبیعی آن است که از تحقق خود به خودی قوی‌ترین و محبوب‌ترین افراد تحقق می‌پذیرد» (شیخ، ۱۳۶۲: ۱۶۴). به تعبیر عابد الجابری از منظر ابن‌خلدون عصبیت جزء ذاتی تمدن و عمران است (الجابری، ۱۹۹۴: ۱۷۱).

با توجه به چشم‌انداز قرئت ما از مقدمه، آن‌چه بیش از پیش در این‌جا به چشم می‌خورد نگاهی منفی به دیگری است. دیگری همواره در صدد نفی ماست و آدمی باید به یاری پشتیبانان هم از خود و حیات خود دفاع کند و هم خود را به دیگری بازشناساند.

۱-۲. اما عصبیت در اندیشه ابن‌خلدون ابعاد دیگری نیز دارد که با معنای یاد شده تا حدودی متفاوت است و بیشتر ناظر به اتحاد میان انسان‌ها و احساس تعلق به «بشریت» و «جماعت» است. ابن‌خلدون عصبیت را غرور قومی و مهری که خداوند در دل‌های بندگان خویش نسبت به خویشاوندان و نزدیکان قرار داده است، می‌داند و معتقد است این مهر در طبایع بشری وجود دارد. این مهر عموماً هنگامی مشاهده می‌شود که گاه

آدمی می‌بیند به یکی از خویشاوندانش ستمی شده است. در این حال به آدمی احساس خواری و زبونی دست می‌دهد و گویی که به خود او ستمی شده است (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۴۲). ابن خلدون در ادامه دامنهٔ عصبیت را از حد نسبت‌های خونی هم فراتر می‌برد و آن را به هم‌پیمانان و هم‌سوگندان هم تسری می‌دهد. آنچه در این جا باید به آن توجه داشت این است که این تعبیر از عصبیت ناظر به یگانگی میان انسان‌هاست. در اینجا ناصف نصار تعبیری دارد که برای بحث ما از جهتی سرنوشت‌ساز است. وی در توضیح عصبیت می‌گوید این همبستگی اجتماعی نسبی گروه بیابان‌نشین امری خودجوش و ناشی از «شرایط محیط طبیعی، برای یافتن چیزی فراتر از فرد است که به فرد احساس تعلق به قسمتی از نوع بشر می‌بخشد» (نصار، ۱۳۶۶: ۱۷۸). نصار در این جا مایل است تا میان ابن خلدون و دورکیم دست به مقایسه زند اما آنچه در این جا برای ما مهم است نه مقایسهٔ او با دورکیم بلکه نقشی است که عصبیت از منظر فلسفهٔ فرهنگ در اندیشهٔ ابن خلدون ایفا می‌کند.

تا این جا مشخص شد که ابن خلدون به واسطهٔ عصبیت دو نوع نگاه به دیگری را مد نظر قرار داده است. از یک طرف دیگری دشمن است و وجودش علت و سبب جنگ و از طرفی دیگری اگر عضو قبیله باشد به سبب آن که از یک نژاد و خون است و یادآور و به عبارتی نماد پیر یا شیخی است که احترام به او مایهٔ وحدت جماعت است، همان خود است و تعرض به او تعرض به شرافت شخص تلقی خواهد شد.

اما پس از فراغت از توصیف نظر ابن خلدون راجع به عصبیت باید نشان دهیم که چگونه با نگرستن از منظر فلسفهٔ فرهنگ نقش عصبیت در ساختار اندیشهٔ ابن خلدون و ارتباط این نگاه دوگانه به دیگری که بنا به نظر ابن خلدون در مرحلهٔ بدویت با آن روبه‌رو هستیم، مشخص می‌شود. این مسئله را می‌توان به سه بیان مطرح کرد که در ذیل به آن می‌پردازیم:

الف: ابن خلدون جوامع بدوی را متوجه هدف می‌داند. به تعبیری او تضاد میان قبایل را به واسطهٔ میل به شرافت و بازشناسی توسط دیگر اقوام می‌داند. این شرافت و بازشناسی در نهایی‌ترین شکل خود به پادشاهی می‌رسد. به عبارتی این میل اساسی غلبه به دیگری، متوجه پادشاهی است. او معتقد است که هرگاه خداوند عصیبت به پایگاهی برسد، در آن درنگ نمی‌کند و برتر از آن را می‌جوید ... زیرا رسیدن به آن برای انسان مطلوب است و از خواسته‌ها و تمایلات آدمی است (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۲۶۵).

در این‌جا تضمینات سیاسی اندیشهٔ ابن خلدون مدنظر ما نیست. آنچه اهمیت دارد این است که ابن خلدون پادشاهی را صورت ارتقا دهندهٔ حیات انسانی می‌داند. آدمی اگر چه از معاش و طبیعت آغاز می‌کند، اما نیاز به بازشناسی او را به سمت پادشاهی می‌کشاند. پادشاهی برای انسان نوعی عبور از زنجیره‌های مادی حیات و یافتن هدفی در ورای زندگی بادیه نشینی است و در وهلهٔ اول ربطی به برآوردن نیازهای ابتدایی و ضروری مادی ندارد. «زیرا هرگاه قبیله‌ای به نیروی عصیبت خویش به برخی از پیروزی‌ها نایل آید، به همان میزان به وسایل رفاه دست می‌یابد» (همان: ۲۶۷).

اما باید توجه داشت که این هدف، یعنی پادشاهی، با کوشش آدمی و با آفرینش او پدید می‌آید. این آدمی است که با میل به پادشاهی و برقرار کردن آن، جهانی می‌آفریند که با جهان طبیعی تفاوت دارد و از تنگناهای آن خلاصی می‌جوید. از طرف دیگر ابن خلدون این مسیر را نه برای قومی متفکر و اهل یقین که برای نزدیک‌ترین لنان به طبیعت و به تعبیر او وحشی‌ترین‌ها به کار می‌برد. آدمی در پایین‌ترین مراتب خود به سبب میل به غلبه و احساس نقصان از فرودست شدن، به سوی پادشاهی می‌رود و بدین‌سان وارد دروازه‌های شهرنشینی و حضارت می‌شود. بدین‌سان عصیبت سرآغاز ورود انسان به فرهنگ انسانی و جهان انسانی است در مقابل عالمی که آفریدهٔ خداوند است و چنان که در ادامه خواهیم گفت، فهم روابط متکثر و فراوان آن از دسترس بشر به دور است.



ب: چنان‌که از اشارات به آغاز و انجام عصبیت معلوم خواهد شد، ذهن ابن‌خلدون در این مرحله از بحث میان زنجیره طبیعت، نژاد، عصبیت، معاش به واسطه شتر، شرافت و پادشاهی در رفت و آمد است. اما روشن کردن تضمینات این زنجیره به ظاهر بدون ربط، که شامل برخی از مهم‌ترین عناصر فرهنگی عربی است، کلید نزدیکی ما به اندیشه ابن‌خلدون و طرح مسئله فرهنگ و دیگری در اندیشه او است. اندیشه ابن‌خلدون در این‌جا صراحت دارد و او نشان می‌دهد که به مسئله دوری از طبیعت توجه داشته است و این افق است که ذهن او را در میان زنجیره یاد شده جهت می‌داده است. قبیله بدوی، هسته‌ای مستقل است که میل به در خود بسته بودن دارد. اما این هسته مستقل بدوی به دنبال گشایشی به یک فضای تلطیف شده است. احساس تعلق به بشریت آدمی را از سطح معاش و زندگی طبیعی فراتر می‌برد. آدمی به واسطه عصبیت وارد فضایی می‌شود که به واسطه صور اخلاقی مانند شرافت (که از طرفی میل به بازشناسی نیز هست) قوام می‌یابد. این مسئله به نوعی اولین مرحله دوری از طبیعت و زندگی طبیعی از نظر ابن‌خلدون است. پس از این مرحله آدمی وارد فضای رفاه و تن‌آسایی خواهد شد. بدین‌سان در این‌جا هم نحوی حرکت در اجتماع بشری مشاهده می‌شود و هم می‌توان در این‌جا مسئله مسافت را مطرح کرد. به تعبیری شهرنشینی از مرحله بدویت نسبت به طبیعت دورتر است. این به نحوی صریح نشان می‌دهد که ابن‌خلدون سیر فرهنگ را سیری در جهت دوری از طبیعت می‌دانسته و عصبیت پدیده‌ای اجتماعی است که درست در این راستا اجتماع بشری را پیش می‌برد. این در مقابل هم نهادن عالم انسانی و طبیعت از جمله مواردی است که ذهن ابن‌خلدون هنگام بحث از عصبیت و بدویت مدام به آن رجوع می‌کند که خود از مهم‌ترین مؤلفه‌های فلسفه فرهنگ است.

ج: ابن‌خلدون در مقدمه فصلی را نیز به «خلیقه» طبیعی قوم عرب اختصاص می‌دهد. او اعراب را قاصر از دسترسی به امور کمالی می‌داند و آنان را مقتصر به ضروریات می‌داند. او در این قوم نشانی از عمران و شهری‌گری شهریان نمی‌بیند و خانه و لباس

آن‌ها را از اشیاء طبیعی می‌داند که عمدتاً با هدف قرار گرفتن در سایه است و نه ماوراء آن (ابن خلدون، ۲۰۰۵: ۱۹۳). وی در ادامه قوم عرب را به واسطه وابستگی به شتر ناگزیر از زندگی در بیابان و کوچ نشینی‌های دشوار می‌داند و بدین‌سان برخی از قبایل آنان را به جانوران وحشی نزدیک می‌بیند.

به نظر می‌رسد این اشارت ابن خلدون برای دریافت این نکته کافی باشد که تمدن برای او هم به معنای دور شدن از طبیعت و گذار به سوی امور کمالی و امور مربوط به رفاه و آسایش و به تعبیری دیگرگذار به جهانی ساخته و پرداخته انسان است و هم این‌که در هر مرحله از سیر فرهنگ، بشر در افقی می‌اندیشد که همان افق قوم است. به تعبیری در مرحله بدویت، ذهن بدویان به سبب نوع معاش و میزان نزدیکی آنان به طبیعت صرفاً متوجه ضروریات است و این باز عصبیت است که به تدریج افق ذهن آنان را به سمت پادشاهی و رفاه شهری می‌کشاند. بدین‌سان است که ذهن ابن خلدون از مسیر توجه به نسبت شهری‌گری و حضارت و فرهنگ به طبیعت، عصبیت را به عنوان مرحله‌ای میانی طرح می‌کند که پله‌ای به سمت جهان انسانی تام و تمام است. به تعبیری عصبیت و دیگری دشمن، برای رفتن به ماوراء زندگی طبیعی ضرورت کامل دارد و انسان به خودی خود و به صرف زندگی در اجتماعی از هم‌نوعان از سطح زندگی طبیعی فراتر نخواهد رفت.

پس از این سه بیان باید در انتها دو نکته را برای این بخش متذکر شویم. اول این‌که در این‌جا شاید بتوان گفت که چون عصبیت پدیداری است که از یک جهت روح انسان را از تفرّد خارج می‌کند و به او احساس تعلق به بشر می‌بخشد و از طرف دیگر، این مفهوم خود را به نحو ابژکتیو در روابط نژادی، پیمان‌های قومی و دینی، احترام به شیوخ و احساس شرافت و حقارت قومی متجلی می‌کند، پس شاید بتوان آن را پدیداری دانست که جامع وجوه ابژکتیو و سوپژکتیو فرهنگ است و بدین‌سان تلقی ابن خلدون را به منظر هگلی نزدیک دانست، منظری که در آن قرار است به ورای دوگانه سوژه و ابژه ارتقاء پیدا

کنیم. گرچه این تلقی بنا به آنچه که گفتیم به ظاهر چندان بی‌ربط نیست، اما باید توجه داشت هیچ‌گاه ابن‌خلدون سعی نمی‌کند با طرح مسئله سوژه و ابژه، تعارضات و دوپارگی‌ها را به لحاظ ذهنی آشتی دهد. او همچنان که خواهیم گفت حتی به مفاهیم کلی ذهنی نیز حمله می‌کند و به هیچ‌رو برای آن‌ها اصالتی قائل نیست. این توصیف، مطابق تفسیر ناصف نصار است که ابن‌خلدون را در زمره متفکرانی می‌داند که موجود را تحت نظام‌های پیشین اندیشه مطالعه نمی‌کنند. همواره در ذهن ابن‌خلدون میلی به سوی خود اشیاء وجود دارد و گویی او مفاهیم ذهنی را به هیچ‌رو دارای حرکت و حیات نمی‌داند. عالم پر از جنگ و تغییر مغرب را صرفاً باید با نگاهی تیزبینانه از وجوه حسی و مادی زندگی و عمران مردمان پی‌گرفت. کاربرد وسیع لغات «الشعر» و «الوبر» و «الشجر» و «الطین» و «الحجارة غیر منجده» و «البقر» و «الابل» و ... نشان از توجه بی‌حد و حصر او برای توصیف و دوری از مفهوم دارد. پس نمی‌توان ابن‌خلدون را واضع تفکیک‌هایی دانست که ناظر به مفاهیمی است که قرار است حرکت و تضاد عالم واقع را در عالم مفهوم هم‌پیگیری و حل و رفع کند.

دوم این‌که باید در این جا به تمایز مهم میان مفهوم جامعه<sup>۶</sup> و فرهنگ در اندیشه ابن‌خلدون اشاره کنیم. عصبه و عصابة در زبان عربی به هر گروهی اعم از انسان و حیوان اطلاق می‌شود و عصبیت میان اقوامی است که میان آنان حس همبستگی برادرانه وجود دارد. آنچه ممکن است در این جا سریعاً به ذهن متبادر شود تمایز میان Gemenschaft و Gesellschaft است. سید عباس معارف اصطلاح اول را معادل امت و اصطلاح دوم را معادل جماعات مدرن و به تعبیر او متشکل از طبقات متخاصم می‌داند (معارف، ۱۳۸۳: ۲۰). ریشه این تفکیک به تونیس<sup>۷</sup> باز می‌گردد که وبر نیز هر دوی این مفاهیم را با اندکی ویراست در شکل آلمانی آن‌ها به کار می‌برد و تعریف می‌کند. او مفهوم Gemeinschaft<sup>۸</sup> را در کتاب اقتصاد و جامعه چنین تعریف می‌کند: «یک رابطه اجتماعی را می‌توان اشتراکی نامید، تا زمانی و تا بدانجا که نظم و

ترتیب معاملات اجتماعی (چه در نوع روابط تک افتاده، چه در نوع روابط تقاطعی و یا نوع ناب) بر تعلق عاطفی مشترک همه طرف‌های رابطه، ابتناء داشته باشد» (Weber, 1922: 21). اما مفهوم مقابل را مربوط به جامعه‌ای می‌داند که نظم درونی روابط موجود در آن بنا بر تعامل در دایره منافی است که به لحاظ عقلانی و غرض‌ورزانه انگیزه شده‌اند (ibid: 21)؛ اما نکته‌ای که در این‌جا باید به آن توجه داشت این است که اولاً وبر همه جوامع را ترکیبی از این دو می‌داند (و جامعه بدوی مورد نظر ابن‌خلدون نیز به سبب وجود روابط مبتنی بر معاش ترکیبی از هر دوست) و از طرفی جامعه اشتراکی را با خصوصیات تعریف می‌کند که ناشی از انسان‌شناسی، روان‌شناسی و نژادشناسی و علم اقتصاد مدرن است<sup>۹</sup> (ibid: 22). با این اوصاف می‌توان نتایج زیر را در این رابطه فرا گفت:

الف: به حمل شایع و به لحاظ مصداقی جامعه مدنظر ابن‌خلدون بسیار به Gemeinschaft نزدیک است اما به لحاظ حمل اولی نمی‌توان به آسانی گفت که ذهن ابن‌خلدون از چنین تفکیک‌هایی مطلع بوده است. چنین ادعایی نیازمند تطبیق و مقایسه مفصل آراء انسان‌شناسانه ابن‌خلدون و مقایسه آن با آراء مطرح شده در این باب در آنتروپولوژی و روانشناسی مدرن است. تا قبل از انجام چنین تطبیقی مسلم است که آن‌چه برای ما در این‌جا مهم است بحث در مقام حمل اولی است و تطابق‌های یاد شده در مقام حمل شایع فائده‌ای برای نزدیک شدن به تلقی ابن‌خلدون ندارند.

ب: چنان‌که از آراء ابن‌خلدون در این بخش مشخص شد، باید گفت که ابن‌خلدون از یک‌طرف همچنان در سنت ارسطویی جامعه را امری مکتفی بالذات می‌داند و از طرفی دیگر از نظر او این فرهنگ است که میل به امری فراتر از جامعه بدوی دارد و به دنبال تن‌آسایی و رفاه است. به تعبیری ابن‌خلدون فرهنگ را در مقابل جامعه بسته بدوی قرار می‌دهد و بدین‌سان نوعی نارضایتی از وضع موجود در انسان بدوی به سبب فرهنگ پدید می‌آید. باز به تعبیری دیگر ابن‌خلدون دقیقاً بسته بودن جامعه را در مقابل گشودگی

فرهنگ به ورای اوضاع موجود قرار می‌دهد. این یکی از درخشان‌ترین جلوه‌های تفکر ابن‌خلدون است که تا کنون به دلیل غلبه نگاه جامعه‌شناختی از دید مفسران ابن‌خلدون پنهان بوده است.<sup>۱۰</sup> این مسئله بیش از آن که ابن‌خلدون را به ارسطو نزدیک کند، او را به روسو و فروید و مفهوم ناخرسندی‌های تمدن نزدیک می‌کند. ((این تفکیک به وجهی دیگر توسط یاسپرس نیز مطرح می‌شود. «یاسپرس جامعه بنیادی یا Community را جامعه‌ای می‌داند که با تحول تاریخی پدید آمده، رشد کرده و شکل گرفته است. دارای آداب و رسوم، گذشته‌ای خاص و در نتیجه یگانه؛ یعنی متفاوت با جامعه‌های دیگر است و همواره به گذشته خود بستگی و دانستگی دارد ولی جامعه ساختگی<sup>۱۱</sup> یعنی جامعه‌ای که می‌تواند برنامه‌ریزی و ساخته شود، گذشته‌ای ندارد که به یاد آورد، یگانه و تاریخی نیست» (نقیب زاده، ۱۳۹۳: ۲۱۰). تأملات یاسپرس مبتنی بر تأمل روی بر هم خوردن آرامش و یگانگی جوامع گذشته و گسیختگی جامعه مدرن است. اگر از این منظر بنگریم ابن‌خلدون نیز در فصولی از مقدمه که جامعه بدوی را با تأکید روی یگانگی و همبستگی و نیرومندی روحی به خیر نزدیک‌تر می‌داند، نشان می‌دهد که تلقی او تا حدی به تلقی یاسپرس هم شباهت دارد)).

۱-۳. ابن‌خلدون این تعابیر دوگانه خود از عصبیت را با توجه به دین نیز بیان می‌کند. ابن‌خلدون دین بدویان را دینی به جان آزموده می‌داند، یعنی دینی که همچنان که آرزوی دینداران است تا اعماق جان آدمی رسوخ می‌کند و ایمانی شگرف و در پی آن قدرتی شگرف به‌بار می‌آورد. دین در این مرحله به تعبیر ابن‌خلدون وجهه و جهت حیات روح آدمی را تنها متوجه حق می‌کند و بدین‌سان هیچ گروهی در برابر اینان یارای مقاومت نخواهد داشت (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۳۰۳). در ادامه ابن‌خلدون فرمان‌های شرعی را در مقابل فرمان‌های عرفی می‌نهد و معتقد است دینداران در زمانی که هنوز شرع جنبه صنعت و دانش به خود نگرفته بود، رادع و وجدانشان از درونشان بر می‌خاست در حالی که فرمان‌های عرفی صرفاً به‌واسطه اجبار بیرونی قابلیت اجرا دارند (همان، ۲۳۹).

در واقع ابن خلدون با این نظر خود اصل دین را به درون آدمی می‌برد و اصل را بر ایمان دینی و عبادت خداوند با قلب قرار می‌دهد. در این جا ظهور و بروز دین در سطح نهادها و آداب و رسوم اجتماعی نه تنها مدنظر نیست، بلکه شاید همچون ضعف و فتور دین و سنگوارگی نوعی جریان عظیم نیروهای درون آدمی نگریسته شود (در این جا با حرکتی از Gemeinschaft به سوی Gesellschaft مواجهیم). بدین سان طرح مبحث وجدان درونی و نیرومندی دینداران در آغاز نهضت دینی، نمایانگر بعدی از دین بدوی است که به واسطه آن، آدمی با دیگران احساس یگانگی و همبستگی می‌کند. در واقع وجدان و به تعبیر ابن خلدون «رأدع» درونی، همان احساس یگانگی با افراد خودی است که در قالب احترام به نیاکان و یا پیر و یا حاکم دینی خود را نمایان می‌کند. قابل تأمل است که این وجدان درونی ذاتی انسان نیست و گویی در طول سیر جامعه بدوی آدمی‌داری این وجدان و رأدع می‌شود. بدین ترتیب، با توجه به آنچه در اوایل مقاله راجع به رابطه فلسفه فرهنگ و فطرت انسان گفتیم، متوجه خواهیم شد که ابن خلدون وجهه رو به حق انسان را آفریده فرهنگ می‌داند. اما از طرف دیگر باید این نکته را نیز مدنظر قرار داد که دین بدویان، به جنگ نیز مدد می‌رسلند. به تعبیری اگر در مرحله بدویت جنگ و کشتار ضرورت دارد، دین نیز در این مرحله چیزی جز مددکار جنگ نیست. به عبارتی ابن خلدون دین را صرفاً در نسبت با سایر اجزاء فرهنگ مد نظر قرار می‌دهد و دست کم در این مرحله از ذهن ابن خلدون دین به عنوان منبع حقائق یا هدایت‌گر بشر به نحو فراتاریخی مد نظر نیست. دین تغییری در مناسبات بسته و مملو از جنگ بدویان ایجاد نمی‌کند. هر چه هست سیر بشر از بدویت به حضارت است و هر پدیده دیگری ذیل این سیر قرار می‌گیرد.

در انتهای این بخش باید گفت که با نگاهی به نگره ابن خلدون درباره بدویان متوجه خواهیم شد که ابن خلدون در مرحله عصیبت و دین بدوی بخشی از اساسی‌ترین مباحث فلسفه فرهنگ را مطرح می‌کند و در عین حال در سرتاسر نگاه او به بدویان این جنگ و

نزاع است که صورت غالب را دارد. فرهنگ در سرآغازهای خود از دل نزاع و جنگ به پیش می‌رود و گرچه بارقه‌هایی از تلطیف و حس بشریت در آن به چشم می‌خورد اما این مرحله سرتاسر نزاع بدویان مرحله‌ای گذرا برای تلطیف و والایش نهایی فرهنگ در مرحله حضارت خواهد بود. بدین سان می‌توان در این جا گفت که ابن‌خلدون فیلسوف جنگ است و درباره‌ی لوازم جنگ میان آدمیان به تحقیق می‌پردازد. البته جنگ در این جا می‌توانست همچون مرحله‌ای برای وقوف آدمی به تناهی خود و مشاهده قدرت تاریخ بدل شود، اما وقوف به تناهی برای ابن‌خلدون از مسیری دیگر صورت می‌گیرد که به آن اشاره خواهیم کرد.

## ۲. بخش دوم: ابن‌خلدون و کثرت‌انگاری فرهنگی

### ۲-۱. ابن‌خلدون به مثابه فیلسوف صلح

با توجه به برخی فصول مقدمه مشاهده می‌شود که ابن‌خلدون به کثرت‌انگاری نیز می‌اندیشیده است و بدین سان بنیان‌هایی برای صلح در ذهن او وجود داشته است. به تعبیری ابن‌خلدون در مراحل از اندیشه خود در مقام فیلسوف، دیگری را تصدیق می‌کرده و او را به رسمیت می‌شناخته است. برخی از مباحثی که در این جا مطرح می‌شود، مد نظر برخی از مفسران ابن‌خلدون نیز بوده است اما به نظر می‌رسد این مفسران گاه به سبب تداعی‌های بیش از حد بین آراء ابن‌خلدون و متفکران مدرن از درک چشم‌انداز او غافل شده‌اند. در این بخش نشان خواهیم داد که چگونه ابن‌خلدون بصیرت‌های فلسفی لازم را برای نگاه کثرت‌انگارانه به عالم انسانی داشته است و آن را به کار می‌گرفته است. ابتدا نظرات او را در این باره توصیف می‌کنیم و سپس به برخی نتایج و انتقادات می‌پردازیم.

## ۲-۲. حدود آدمی از منظر ابن خلدون

## ۲-۲-۱. حدود طبیعی فرهنگ

ابن خلدون در همان اوایل مقدمه سخن خود درباره انسان و تنوع فرهنگ را با توجه به جسم انسان و نسبت آن با طبیعت بیان می‌کند و به عبارتی دیگر به عقیده او، اولین محدودیتی که برای آدمی پیدا می‌شود، محدودیت طبیعی است. می‌توان در این باب تحلیلی از ابن خلدون درباره چرایی برخی آداب و رسوم سیاه‌پوستان را مثال آورد. وی در این باره با توجه به نظریه مزاج در پزشکی قدیم سعی دارد که این آداب و رسوم را تحلیل کند. وی در این باب می‌گوید: «سبکی و سبک‌سری و شادی و طرب بی‌اندازه را هر کس در سیاه‌پوستان دیده است. آن‌ها شیفته رقص و پایکوبی‌اند و هر ساز و آهنگی آنان را به رقص و طرب وا می‌دارد و در همه جهان به ابلهی و حماقت موصوف‌اند» (همان: ۲۵۶). ابن خلدون در ادامه بحث خود سعی در توجیه معقول این پدیدار انسانی دارد و این خصیصه سیاه‌پوستان را به دلیل گرمی مزاج و رطوبت بی‌اندازه این کشورهای آفریقایی و بدین‌سان گسترش سریع روح حیوانی در بدن آنان می‌داند (همان: ۱۵۷). در ادامه می‌توان مشاهده کرد که ابن خلدون تغییرات آب و هوایی را صرفاً موجب تغییرات عرضی نمی‌داند، بلکه در فصلی با عنوان «در اقالیم معتدل و منحرف و تأثیر هوا در رنگ‌های بشر و بسیاری از کیفیات و حالات ایشان»، به صراحت بیان می‌کند که جسم آدمی و شرایط محیط طبیعی او ممکن است علاوه بر تأثیر بر آداب و رسوم فرعی، باعث خروج از حیطه انسانیت به‌طور کلی نیز بشود. وی در این باب می‌گوید: «... درباره بسیاری از مردم (نواحی غیر معتدل) نقل می‌کنند که آن‌ها در جنگل‌ها و غارها به‌سر می‌برند و علف می‌خورند و مانند وحشیان با هم الفت ندارند و یکدیگر را می‌خورند و صقالبه (اسلاوها) نیز بر همین خویند و علت این است که چون این گروه از اعتدال دورند، طبیعت مزاج‌های ایشان به سرشت جانوران بی‌زبان نزدیک‌تر است» (همان: ۱۵۱). وی درجایی دیگر در باب برخی اقوام که آنان را لملم می‌نامد، می‌گوید: «در ماورای سرزمین آنان یعنی جنوب



آن، عمران معتبری وجود ندارد ... چه بسا که برخی یکدیگر را نیز بخورند و این اقوام در زمره بشر نیستند» (همان: ۱۰۰). چنان‌که ملاحظه می‌شود، ابن‌خلدون شرایط جسمی را در اصل انسانیت دخیل می‌داند.

این اندیشه بدون شک از وجوه بدیع و بی‌سابقه اندیشه ابن‌خلدون در دنیای قدیم است. هامر – پورگستال در اوایل قرن نوزدهم بدین سبب ابن‌خلدون را «منتسکیوی عرب» می‌خواند (Gates, 1967: 416). روزنتال نیز معتقد بود که هنگامی که اروپاییان در قرن نوزدهم در پژوهش درباره اندیشه ابن‌خلدون به ترک‌ها پیوستند، متوجه شدند برخی از اندیشه‌های موجود در جهان غرب همچنان هم بدیع نیست و دست‌کم به صورت خام‌دستانه در اندیشه‌های ابن‌خلدون موجود بوده‌اند (ibid: 416). حتی وارن گیتس احتمال می‌دهد که اندیشه‌های ابن‌خلدون به واسطه آثار شاردن به منتسکیو منتقل شده باشد (ibid: 416). در این‌جا باید ذکر کرد که تأثیر آب و هوا بر انسان در ضمن برخی حکمت‌های پیشوایان دینی هم آمده بود، اما ابن‌خلدون برای اولین بار این مفاهیم را به صورت جدی درباره عمران و اجتماع بشری مطرح کرد. اما آن‌چه برای ما در این‌جا مهم است نه تأکید بر جنبه بدیع اندیشه‌های او یا ربط او به منتسکیو، بلکه نوع به‌کارگیری این اندیشه توسط ابن‌خلدون در راستای تأمل درباره فرهنگ است. این تأثیر، به یک معنا تصدیق تکثر است چرا که به سادگی به این معناست که آب و هوای مختلف زمین فرهنگ‌های مختلف را پدید خواهد آورد و این یکی از حدود عمل انسان در فرهنگ خواهد بود. اگرچه ابن‌خلدون در تبیین این بخش از نظرات خود قائل به مراتب نیز هست و «اعدل العمران» را اقلیم چهارم می‌داند و بقیه عمران‌ها را به نسبت دوری و نزدیکی به چنین میزانی، دور و نزدیک از اعتدال می‌داند اما این مسئله به هیچ وجه مانع آن نیست که ابن‌خلدون تکثر این فرهنگ‌ها را ملاحظه نکند. او ذیل عمران معتدل، فرهنگ‌هایی از ایران گرفته تا روم را مد نظر قرار می‌دهد و آن‌ها را معتدل می‌داند. به تعبیری در اینجاست که ابن‌خلدون به واسطه اندیشه خود درباره آب و هوا کثیری از فرهنگ‌های دینی و غیر

دینی را عمران محسوب کند و برای اعتدال آن‌ها نشانه‌ها و مبانی‌ای غیر از ارزش‌های فرهنگ خود در نظر می‌گیرد. چنین مسئله‌ای بدین معناست که ابن‌خلدون باز هم در ضمن بحث خود از تأثیر آب و هوا بر اندیشه و فرهنگ بشر، به مسئله نقطه آغاز انسانیت به تفکر می‌پردازد؛ یعنی به منطقه الفراغی که فارغ از داشته‌های فرهنگ خود بتوان در آن جا هر آن کس که انسان است را مشاهده و نظاره کرد.

### ۲-۲-۲. حدود عقل آدمی

از دیگر مواردی که ابن‌خلدون در آن بر حدود آدمی تأکید دارد، عقل است. چنان‌که پیشتر به اختصار نقل کردیم، ناصف نصار ابن‌خلدون را به واسطه اندیشه‌هایش در باب عقل نظری جزو واقع‌گرایان قرار می‌دهد، یعنی کسانی که موجود را تحت نظام‌های پیشینی و تحلیلی اندیشه قرار نمی‌دهند (نصار، ۱۳۶۶: ۴۷). اصولاً دیدگاه ابن‌خلدون در باب عقل همواره ناظر بر پیچیدگی جهان طبیعی و انسانی و محدودیت عقل است. به تعبیری ابن‌خلدون همواره تجرید عقل را در برابر جایگاه انضمامی موجودات منفرد عالم طبیعی قرار می‌دهد.

ابن‌خلدون بحث خود را در این باب با نکته‌ای مهم آغاز می‌کند و آن این‌که هستی در دایره ادراکات انسان نمی‌گنجد. به عبارتی ادراکات انسان بر هستی و طبیعت محیط نیست و قدرت هضم غنای آن‌ها را ندارد و بدین‌سان فلاسفه را کسانی می‌داند که گمان کرده‌اند که کل عالم وجود، چه حسی و چه ماورای حسی، را می‌توان به واسطه نظرات عقلی ادراک کرد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰۸۸). از این‌رو ابن‌خلدون همچون یک نقاد عقل ظاهر می‌شود. وی در ادامه می‌گوید که وجود نزد هر کس منحصر به همان چیزهایی است که به مشاعر خویش در می‌یابد و فی‌المثل نزد کر کلیه شنیدنی‌ها از درجه وجود ساقط است (همان: ۹۳۶). نقد ابن‌خلدون در این باب با تعمق در مفاهیم کلی و معقولات ثانیه فلسفی ادامه می‌یابد. خلاصه سخن او در این باب چنین است که مفاهیم کلی، روگرفتی از طبیعت

هستند که غنای تمام واقعیت را در خود منعکس نمی‌کنند؛ به عبارتی عالم جایگاه تفردها و تشخص‌ها و جزئی‌هاست که هر کدام با دیگری از حیثی تفاوت دارند و مفاهیم کلی از نشان دادن این معنا ناتوانند (همان: ۱۰۹۲). در واقع ابن‌خلدون معتقد است که واقعیات در ماهیات منعکس می‌شوند اما به صورتی ناقص، لذاست که او در بخشی از مقدمه تمثیل شناگر نزدیک به ساحل را برای سیاستمداران به کار می‌برد و آنان را دعوت می‌کند که از جهان انضمامی دوری نجویند و به معقولات اول و تصاویر شبیه به عالم طبیعت مانند تصاویر خیالی، تکیه کنند (همان: ۱۱۴۸). بدون شک این مسئله به لحاظ فلسفی تضمینات بسیاری خواهد داشت اما آنچه در این‌جا به بحث ما مربوط است صرفاً توجه ابن‌خلدون به حدود انسان است. هیچ انسانی نمی‌تواند با اتکا به کلیات و مفاهیم ذهنی و بدون توجه به جهان انضمامی پیش‌رو جامعه را سامان دهد. در این‌جا راه برای شیوه‌های مختلف اداره جامعه باز می‌شود. این نگاه در انسجامی کامل با روحیه کثرت‌انگار ابن‌خلدون است که در قبل به آن اشاره کردیم.

### ۲-۲-۳. دین و مسئله صلح

چنان‌که گفتیم طرح موضوع جنگ میان خیر و شر، یکی از آموزه‌های ادیان ابراهیمی است و ابن‌خلدون نیز در این مورد تلقی خاص خود را دارد. ابن‌خلدون از سه موضع سعی در جمع عقیده به دین و کثرت فرهنگ‌ها می‌کند. توجه به این موضوعات از آن‌رو اهمیت دارد که در آن شاهد اولین موضع‌گیری‌های یک وجدان مسلمان در برابر دیگری هستیم. آنچه در این‌جا توجه بدان اهمیت دارد این است که این وجدان مسلمان، یعنی ابن‌خلدون، سعی در حفظ داشته‌های خودی در عین نگاه به دیگری دارد.

کثرت علوم وضعی (یعنی علمی که شالوده آن‌ها وحی الهی یا سیرت و احتیاجات یک قوم است): اگرچه برخی تعابیر ابن‌خلدون در باب دین معطوف به عصیبت بود، اما تعابیر وی در این‌جا معطوف به کثرت‌گرایی فرهنگی است. ابن‌خلدون در اوایل مقدمه به

هنگام سخن گفتن در عوامل قوام عمران بشری، برهان فلاسفه درباب دین را ناظر به ضرورت حکومت از دیدگاه اینان می‌دلند (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۰). وی در ادامه معتقد است که از ضرورت حکومت نمی‌توان چنین برداشت کرد که باید شخصی صاحب شریعت، جامعه را اداره کند، چرا که مشاهده می‌شود که زندگی بشر بدون آمدن پیامبرانی هم ممکن است (همان: ۸۰). چنین سخنی از جانب ابن خلدون جوازی است برای این عقیده که اگر بشر به کار سامان و نظم امور خود می‌پردازد، این نظم و سامان انحصاراً نباید تحت شریعتی خاص باشد. برای دریافتن اهمیت نظرگاه ابن خلدون، باید به این نکته توجه داشت که دینداران عموماً عقیده دارند که دین همبسته تکامل آدمی است. چنین دیدگاهی عملاً در زمینه دیدگاهی متافیزیکی نسبت به انسان شکل می‌گیرد که در آن بشر، واحد است و معنی واحد دارد و در عین حال ترکیبی از جسم و روحی آلوده است که قرار است به واسطه دین، از آلودگی رها شود و عملاً طرح مسئله دین، بدین‌سان، منجر به طرح مبحث اساسی طهارت در نظام دینی می‌شود (که البته باید ذکر کرد که این بیان، طنینی مسیحی دارد). به تعبیر غزالی: «کار آدمی عظیم و خطر وی بزرگ است و صرفاً به واسطه مجاهدت است که روح آدمی از صفات بهیمی پاک می‌گردد و این اساسی‌ترین هدف دین و شریعت است (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴). اگر چنین بیاندیشیم فرهنگ‌ها و اقوامی که دینی غیر از دین ما دارند، از اساسی‌ترین داشته‌ها محروم‌اند و بدین‌سان راهی برای رسیدن به سعادت حقیقی نخواهند داشت. با توجه به این نکته متوجه خواهیم شد که که نظرگاه ابن خلدون در این‌جا نه تنها متوجه این مسائل اخلاقی نیست بلکه حتی اگر دین را صرفاً دخیل در سعادت زمینی هم بدانیم، باز نظرگاه ابن خلدون اندکی فراتر است و او به عمران بدون دین یا دست کم بدون دین ما و علوم منقول ما هم می‌اندیشد. چنین نظرگاهی نزدیک به چشم‌انداز فراتر از نیک و بد به معنای نیچه‌ای آن است. به تعبیری ابن خلدون در این‌جا گویی برای ارزش‌های اخلاقی معنایی درونی و ذاتی قائل نیست. نیچه خود در فراسوی نیک و بد نقدی تند بر فیلسوفان

گذشته دارد و آنان را متهم به پیش‌فرض‌هایی می‌کند که همواره بدان دچارند و وی می‌گوید: «برای بازنمودن این‌که پر آب و تاب‌ترین مدعاهای متافیزیکی یک فیلسوف چگونه پدید آمده است کار درست (و زیرکانه) آن است که همواره نخست بپرسیم: این فلسفه (یا این فیلسوف) در پی کدام غایت اخلاقی است؟» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۳). ابن‌خلدون عقیده به چنین چشم‌اندازی را در نوع نگاه خود به علوم وضعی نیز نشان می‌دهد و معتقد است که این علوم به‌طور مشابه در میان همه ملل وجود دارد و به تعبیر محسن مهدی "از آن‌جا که هدف علوم وضعی عمل است، ملل گوناگون همچنان‌که زبان گوناگون دارند می‌توانند قواعد عمل گوناگون هم داشته باشند" (مهدی، ۱۳۹۰: ۱۰۰). هر چند باید گفت که مهدی این قول را از جهاتی دیگر نقل می‌کند و متوجه تفسیر خود است و به آنچه که گفتیم التفات ندارد.

تفکیک میان شخصیت پیامبر از منظر دین و تاریخ توسط ابن‌خلدون: ابن‌خلدون در یکی از فصول مهم مقدمه شخصیت پیامبر را از دیدگاه دین و تاریخ تفکیک می‌کند و دیدگاه‌هایی بی‌سابقه را بیان می‌کند که موجب تغییر دیدگاه یک مسلمان نسبت به سنت دینی و شخص پیامبر و همچنین مسئله فقه و فرائض می‌شود. وی در توضیح و تشریح نوعی پزشکی خاص که در میان اعراب بدوی زمان پیامبر وجود داشته است، اشاره‌ای مهم به ماهیت عمل مشروع می‌کند و تعبیری جدید از مفهوم سنت ارائه می‌کند و بدین سان تعریف سنت دینی و عمل مشروع را به قول و فعل و تقریر پیامبر نمی‌پذیرد. وی در بابی از کتاب مقدمه این موضوع را این‌گونه مطرح می‌کند: «طبی که در شرعیات نقل می‌شود به هیچ‌رو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) (باید گفت) ذکر این طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت این‌که این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی (ص) از این‌رو مبعوث شد که ما را به شرایع آگاه کند، نه به‌خاطر این‌که تعریف طب یا دیگر امور عادی را به ما بیاموزد، چنان‌که برای وی درباره تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه

گفت شما به امور دنیایی خویش داناترید» (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰۳۴). در این جا ابن خلدون تعبیر مهمی به کار می برد که باید بیش از پیش به آن توجه کرد و آن وجود «عادت» و «جبلت» در شخص پیامبر است که باید آن را متمایز از دریافت های وحیانی دانست. این موضوع از آن رو مهم است که دیگر نمی توان بنا به این نظر، هر فعل پیامبر را سنت تلقی کرد. به عبارتی در این جا آنچه مربوط به جزیره العرب است، از آن چه مربوط به آن نیست، جدا می شود و لذا می توان به طور کلی این مسئله را مطرح کرد که تفکیک ابن خلدون تا چه حد بر مسائل و مطالب فقهی هم قابل اعمال است؟ به تعبیری حدود عادت و جبلت پیامبر تا کجاست و چه مواردی را در بر می گیرد؟ اصل تفکیک یاد شده نشان می دهد که ذهن ابن خلدون آمادگی تفکیک امور دنیایی و اخروی را دارد. داوری اردکانی نیز معتقد است: «راقم این سطور در آراء ابن خلدون فقیه و قاضی مصر که کم و بیش تحت تأثیر ابن رشد بوده است حتی مقدمات جدا شدن صریح و قطعی عقل و دین و دنیایی شدن تفکر را می بیند» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۶۵)<sup>۱۲</sup>.

**ابن خلدون و عقیده به منجی:** ابن خلدون فصلی از مقدمه را به امر فاطمی (یا فاطمی منتظر که منظور شخصی از اولاد فاطمه (س) است) و عقاید عامه در این باب اختصاص داده است. او عقیده به منجی را عقیده ای مشهور میان کافه اهل اسلام می داند و مقصود از آن را ظهور شخصی از خاندان پیامبر می داند که دین را تأیید می کند و ظهور عدل به واسطه اوست و مسلمین او را متابعت خواهند کرد. او پس از ذکر مفصل احادیث موجود در این باب و غور در جرح و تعدیل آن ها و ذکر سخنان متصوفه و عرفا در این باب می گوید: «حقیقتی که باید بر تو ثابت شود این است که هیچ دعوتی خواه برای دین یا سلطنت و پادشاهی به مرحله عمل و کمال نمی رسد مگر در پرتو شوکت و سپاه و عصیبت ... و ما در فصول پیشین با برهان های طبیعی که نشان دادیم این امر را ثابت کردیم» (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۳۹). وی در ادامه درباره اعتقادات عامه درباره منجی چنین می گوید: آنان ابلهانی بیش نیستند که نه به زیور خرد آراسته اند تا بدان رهبری شوند، نه دانشی دارند

تا از آن بهره گیرند. آنان منتظر زمان ظهور فاطمی هستند بی‌آنکه منتسب به خاندانی باشد یا آنکه جایگاه درست آن را بدانند، به تقلید از شایعاتی که درباره ظهور مردی فاطمی در میان مردم منتشر است و چنان که ثابت کردیم به حقیقت امر آگاه نیستند (همان: ۶۴۰). وی در چند صفحه بعد خاطره‌ای از استاد خود آملی ذکر می‌کند که درباره مردی است از خاندان پیامبر که برای جستجوی فرمانروایی به مغرب می‌آید و چون شوکت و جلال حکومت‌های مستقر را می‌بیند به اشتباه خود پی می‌برد و ابن‌خلدون در ادامه می‌گوید: و گفتار آن مرد نشان می‌دهد که وی بدین حقیقت آگاه و بینا بوده است که کار فرمانروایی جز در پرتو عصیبت و نیرویی که برابر با قدرت لشگری خداوندان قدرت هر عصر باشد انجام نمی‌یابد (همان: ۶۴۲). بدین‌سان ابن‌خلدون نشان می‌دهد که عقاید خود درباره عمران را به عقیده پیروزی نهایی دین حق اعمال می‌کند و در هر صورت آنچه درباره عمران گفته است را در این‌جا نیز تکرار می‌کند. به عبارتی فارغ از عقیده او نسبت به اصل مسئله منجی (که بررسی آن موضوع این مقاله نیست)، او در این‌جا نشان می‌دهد که مؤلفه‌های اندیشه دینی را ذیل تأملات فلسفی خود درباره عمران بازاندیشی می‌کند و در اینجا برهان‌های طبیعی<sup>۱۳</sup> در برابر عقاید دینی عامه می‌ایستد و ابن‌خلدون به صراحت، طرف برهان‌های طبیعی خویش را می‌گیرد. این سخنان را شاید بتوان در راستای نوعی عقاید اصلاحی و مسائلی از این دست دانست اما آنچه در این‌جا اهمیت دارد این است که سخنان ابن‌خلدون درباره عقاید عامه درباره منجی در واقع بیانگر این است که دین و معاملت مردمان تحت سیطره فرهنگ است و آدمی نمی‌تواند به اراده خود هر آنچه می‌خواهد بکند، به عبارتی تاریخ دارای قدر و اندازه است و خروج از این‌قدر و اندازه یعنی نادیده گرفتن تمام بنیان‌های طبیعی و فرهنگی عمل آدمی. بدین‌سان باز هم مشاهده می‌کنیم که برای ابن‌خلدون دین در ذیل تأمل فلسفی و علم عمران و دیدگاه کلی او نسبت به فرهنگ قرار می‌گیرد و او اصالت را به تأملات خود می‌دهد. به تعبیری می‌توان دید که تلقی ابن‌خلدون اصالتاً متوجه ظهور یک منجی، آن‌چنان که به تعبیر او در میان

مسلمین مشهور است، نیست. او بازگشت مهدی فاطمی را منوط به بازگشت شوکت و تألیف قلوب به قوم قریش می‌کند (همان: ۱۴۵) و گویی این روند تاریخ است که تعیین خواهد کرد که چنین چیزی رخ خواهد داد یا نه<sup>۱۴</sup>.

### ۳. نظر ابن خلدون راجع به «دیگری» و مقایسه آن با اندیشه مدرن به طور کلی

۳-۱. آیا می‌توان این نگاه ابن خلدون به دیگری را امری بدیع دانست؟ مصلح معتقد است: «در فرهنگ‌های سنتی هنوز تصور قاطعی از فرهنگ‌ها وجود ندارد. در فرهنگ سنتی تنها تصور یک فرهنگ هست، فرهنگ همان است که من دارم. در این فرهنگ‌ها فرد هنوز نمی‌توانسته از داشته‌ها و پنداشته‌های خود فاصله بگیرد» (مصلح، ۱۳۹۳: ۶۵). اگر این قول را در نظر بگیریم آنگاه می‌توان دید که ابن خلدون تا چه حد از دیدگاه‌های سنتی فاصله گرفته است. او نه تنها فرهنگ را صرفاً فرهنگ عربی بادیه نشینی نمی‌داند بلکه به عکس در فقراتی از مقدمه ایران و مصر را فرهنگ‌هایی می‌داند که هنوز دانش در آن‌ها رونق دارد و او حتی نقل می‌کند که جهانگردان مغرب، عقول شرقیان را از عقول اهل مغرب کامل‌تر می‌دانند (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۸۷۹). بدین‌سان او دانش‌ها و داشته‌های دیگران را می‌ستاید و فرهنگ مغرب در زمان خود را فرهنگی رو به انحطاط می‌داند.

۳-۲. کورت روتگرز<sup>۱۵</sup> در مقاله‌ای در باب دیگری و بیگلنه از منظر فلسفه فرهنگ توضیحات قابل توجهی درباره نگاه به دیگری در فرهنگ غرب ارائه می‌دهد. وی معتقد است که تمدن ایران باستان برای اروپا ... با باغ‌های بهشتی و لذات شهوی و بطنی‌اش، یک بیگلنه فرهنگی افسون‌کننده بود. پس از آن که اسکندر کبیر به ایران حمله کرد، تملک فاتحانه دیگری برای قرن‌ها نحوه رابطه جهان غرب با دیگری را تحدید کرد. بدین‌سان از یک سو دیگری که غیر قابل فهم بود، باید نابود می‌شد و از سوی دیگر امور جذاب آن باید به تملک در می‌آمد. استثناهای این قاعده خروج و هجرت قوم یهود



و رابطه اودیسه با دیگری بود. همچنین جهان غرب دارای اسطوره ارفئوس نیز بود که پروای خطر نداشت و خود را بی هیچ محافظتی در معرض تماس بیگانگان قرار می‌داد. او می‌گذاشت تا بیگانه بماهو بیگانه به او نزدیک شود. این نوع نگاه هیچ‌گاه وجه غالب نگاه به دیگری در غرب نشد. آنچه بود نگاه اسکندر بود که شاید به صریح‌ترین وجه توسط هگل مفهومی شد، آنجا که او معتقد است که هنگام شناختن، اساساً باید چنین باشد که: «جهان عینی برابر ایستاده را حجاب بیگانگی از چهره برگیریم و خود را، چنان که می‌گویند، در آن بیابیم، که همچنین بدین معنا نیز هست که امر ابژکتیو را به مفهوم راجع کنیم که درونی‌ترین خود ماست» (konersmann, 2012: 313, 314).

اما ابن‌خلدون چنان که دیدیم در مقام فیلسوف، کثرت‌انگار بود و دیگری را نه تنها دشمن نمی‌دانست و بلکه روحیه‌ای عاری از غرور قومی را نیز به نمایش می‌گذارد. در آراء او هیچ نشانی از میل به غلبه و تصرف فرهنگ‌های دیگر مشاهده نمی‌شود. وجود کثرت فرهنگ‌ها برای اندیشه او که عمران را نشان انسانیت می‌داند ضروری است. به تعبیری اگر آبادانی و باغ‌ها و قصور و رشد دانش در مناطق معتدل ممکن باشد این برای همه مناطق و فرهنگ‌هایی که در این ناحیه قرار دارند بایستی که ممکن باشد. به تعبیری هنگامی که حداقل شرط ممکن برای تشکیل عمران به وجود آمد، عمران شکل خواهد گرفت و پیداست که این کم‌ترین شرط، نوعی دین و یا ارزش‌های خاص یک قوم با مواریثی خاص نیست.

### نتیجه‌گیری

۱. ابن‌خلدون ابعادی از فلسفه فرهنگ را مطرح می‌کند که شامل، والایش فرهنگ، توجه به سرآغازهای انسانیت و حدود آدمی ابن‌خلدون تمامی این مفاهیم را بنا به فهم جدیدی از انسان و رابطه او با طبیعت بدست می‌آورد. ابن‌خلدون در این مقام به تفکرات مطرح شده در دوران مدرن از منتسکیو گرفته تا فروید نزدیک می‌شود، گرچه که به نوبه

خود تفاوت‌هایی جدی با آنان نیز دارد.

۲. ابن‌خلدون دیگری را در مرحله بدویت دشمن می‌داند ولی در مقام فیلسوف او سعی می‌کند با تأمل در حدود عقل و بازانندیشی برخی مؤلفه‌های دینی، کثرت فرهنگ‌ها را در یابد. این به نوبه خود تعریف شأن جدیدی برای فیلسوف نیز هست، فیلسوف به معنی اهل تأمل و نه حاکم. به تعبیری این مسئله یادآور تمثیل جغد مینروای هگل درباره فیلسوف است و ابن‌خلدون در جهان مملو از جنگ پیش روی خود، به التذاذی عقلی از موضع فلسفه به سبب درک و دریافت تکثر انسان دست می‌یابد.

۳. تلقی ابن‌خلدون راجع به دیگری فارغ از وجوه اضطراب‌آور و هراس‌انگیز آن در دوران مدرن است. فرانتس کافکا نویسنده آلمانی از کسانی است که در داستان‌های خود به وضوح به این وجه از دیگری اشاره می‌کند. دیگری در داستان‌های او مانند محاکمه، مرموز، هراس‌آور و موجب آزار است و در نوشته‌های کوتاه و یک صفحه‌ای با نام Gemeinschaft مسئله دیگری و بیگانه را به عنوان امری مطرح می‌کند که مستند به هیچ پشتوانه‌ای در عقاید و مصالح نیست، به تعبیری از نظر او بیگانه ذاتاً بیگانه است و خودی ذاتاً خودی. حتی این بیگانگی و خودی بودن مستند به شناخت یکدیگر نیست. طرح مسئله عصیبت در اندیشه ابن‌خلدون به این‌سان رادیکال و سرسختانه نیست. او همواره در مباحث خود سعی در تبیین و تعلیل این موارد دارد و جنگ میان بدویان را ناشی از صورت شرافت می‌داند نه ناشی از امری غریب و غیر قابل فهم.

۴. ابن‌خلدون دین را در مرحله بدوی هم‌هنگ با فرهنگ می‌داند و دامنه تأثیر دین را در حدود فرهنگ می‌داند. به تعبیری دین بدویان نیز در راستای عصیبت و رسیدن به مرتبه عصیبت فراگیر است. از طرفی ابن‌خلدون دین را هنگام تأملات فلسفی برای قوام اجتماع ضروری نمی‌داند و با طرح مسئله تفکیک شخصیت پیامبر(ص) و انتقاد از اعتقادات عامه درباره منجی سعی دارد تا با بازانندیشی برخی مؤلفه‌های دینی، راهی برای

طرح مسئله «عدل العمران» بیابد. به تعبیری که در ابتدای مقاله نیز به آن اشاره کردیم، او دین و حوزه عمل آن را ذیل فرهنگ تعریف می‌کند تا راهی برای چشم‌انداز خود باز کند.

۵. در آخر این که او نشان می‌دهد که به انسان و جهان آفریده انسان متوجه شده است و این تغییر در نگاه به انسان او را از اسلافش جدا می‌کند و به نظرگاهی جدید می‌رساند که با نظرگاه‌های متافیزیکی ما قبل خود تفاوت دارد. در این جا آدمی آفریننده فرهنگ است و گام به گام از سطحی نزدیک و وابسته به طبیعت به سمت دوری از طبیعت و آفرینش جهانی تلطیف شده، که در آن هر چه هست نشان صنعت و کار انسانی دارد، حرکت می‌کند. این گسست ابن‌خلدون از اسلاف خود در زمینه نگاه به انسان ایجاد می‌شود و شامل قرار گرفتن در منطقه الفراغی است که در آن فارغ از داشته‌های فرهنگ خود دیگری را مشاهده می‌کند و انسان آفریننده فرهنگ و مظاهر فرهنگ در نظر گرفته می‌شود.

## پی‌نوشت‌ها

<sup>1</sup> Andreas Hetzel

<sup>۲</sup> به معنای پرورش دادن و زمین را آماده کشت کردن که بنا به نظر زبان‌شناسان (همچون دکتر حیدری ملایری در دیکشنری آنلاین خود) از ریشه پروتو هند و اروپایی Kwel به معنای به اطراف رفتن و در اطراف چرخیدن است و این نشانگر این است که این کلمه در آغاز معنایی شامل از خود بیرون رفتن و به اطراف و اکناف رفتن نیز داشته است. حیدری ملایری معتقد است که واژه فرهنگ نیز در سرآغازهای خود در زبان‌های

باستانی ایران، هم‌ریشه با چر و به چرا بردن است (نک: and Heydari  
(Malayeri).

<sup>3</sup> Freigestellte

<sup>۴</sup> یاری یکدیگر.

<sup>۵</sup> «النعرة على ذوی القربی» که به معنای نشان دادن غرور قومی است نسبت به خویشان و نزدیکان.

<sup>6</sup> Gesellschaft

<sup>7</sup> F. Tönnies

<sup>۸</sup> به تعبیر دقیق‌تر Vergemeinschaftung.

<sup>۹</sup> او فی‌المثل Gemeinschaft را دارای خصوصیتی همچون روابط مبتنی بر عواطف انفعالی، شور و هیجان‌ات جمعی می‌داند و نمونه‌های ناب آن را برادری روحانی، روابط اروتیک و جماعات ناسیونالیست و رفاقت می‌داند.

<sup>۱۰</sup> دیرک بانکر در راهنمانامه فلسفه فرهنگ به ویراستاری کونرزمن، فصلی را به بررسی مفهوم Gesellschaft از منظر فلسفه فرهنگ اختصاص داده است و در آنجا بسته بودن جامعه را در مقابل گشوده بودن فرهنگ قرار می‌دهد. به تعبیری این فرهنگ است که اعتراض بر جامعه مستقر را میسر می‌کند (Konersmann, 2012: 212).

<sup>11</sup> society

<sup>۱۲</sup> داوری منظور خود از دنیایی شدن تفکر را این می‌داند که احکام و قوانین، چه خبری و چه انشایی و موضوعه منشأ بشری دارد (همان: ۶۶).

<sup>۱۳</sup> منظور او از برهان‌های طبیعی، استدلال مبتنی بر حس و تجربه در مقابل برهان‌های صناعی است که مبتنی بر حدود و قیاس‌های صوری هستند.

مؤلفه‌های فلسفه فرهنگ در رویکرد کثرت‌گرای... (وحید احمدی و احمدعلی حیدری) ۳۵

<sup>۱۴</sup> باقر شریف قرشی از علمای شیعی در کتاب «حیاء المهدی: دراسة و تحلیل» عقیده ابن خلدون را قولی سخیف و از سر عداوت با اندیشه شیعی می‌داند این در حالی است که برخی علمای دیگر از جمله شیخ کورانی عاملی معتقدند که ابن خلدون در انکار اصل مسأله مهدویت جزمیت پیدا نکرده است (نک: مهدوی‌زادگان، ۱۳۸۹).

<sup>15</sup> Kurt Röttgers

### فهرست منابع

ابن خلدون، عبد الرحمن محمد. (۲۰۰۵). *المقدمه، الجزء الأول، حقیقها و قدم لها وعلق علیها عبدالسلام الشدادی، الدار البیضاء: خزانه ابن خلدون، بیت الفنون و الآداب.*

ابن خلدون، عبد الرحمن محمد. (۱۳۸۸). *مقدمه، ترجمه محمد پروین گنلبادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.*

ابن خلدون، عبد الرحمن محمد. (۱۳۸۳). *العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*

الجابری، محمد عابد. (۱۹۹۴). *فکر ابن خلدون، العصبیه و الدوله، معالم نظریه خلدونیه فی التاریخ اسلامی، بیروت: مرکز دراسات الوحده المریبه.*

داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۹). *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*

شیخ، محمد علی. (۱۳۶۲). *پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.*

غزالی، ابوحامد، (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات*

علمی و فرهنگی.

مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۳). *فلسفه فرهنگ*، تهران: انتشارات علمی.

معارف، عباس. (۱۳۸۳). *مبانی اقتصاد سیاسی و حقوقی در اسلام*، تهران: نشر رها.

مهدوی زادگان، داود. (۱۳۸۹). «سنجش راهیابی اندیشه‌های ابن خلدون در حوزه فکری تشیع»، *جستارهای سیاسی معاصر*، سال اول، شماره اول، ۲۰۱-۲۳۵.

مهدی، محسن. (۱۳۹۰). *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نصار، ناصف. (۱۳۶۶). *اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نقیب زاده، میر عبدالحسین. (۱۳۹۳). *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: انتشارات طهوری.

نیچه، فردریش. (۱۳۷۵). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

وردی، علی. (۱۹۹۴). *منطق ابن خلدون*، فی ضوء حضارته و شخصیت، لندن: دارکوفان.

Gates, Warren E. (1967). "The Spread of Ibn Khaldûn's Ideas on Climate and Culture", *Journal of the History of Ideas*, 28(3), 415-422, Pennsylvania: USA.

Konersmann, Ralf. (2012). *Handbuch Kulturphilosophie*, Verlag J. B. Metzler Stuttgart· Weimar: Germany.

Malayeri, M. Heydari, *An Etymological Dictionary of Astronomy and Astrophysic*, dictionary.obspm.fr.

Weber, Max. (1922). *Grundriß der Sozialökonomik (III. Abteilung)*,

مؤلفه‌های فلسفه فرهنگ در رویکرد کثرت‌گرایی... (وحید احمدی و احمدعلی حیدری) ۳۷

Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen: Germany.