

## بحران تمدن اسلامی در دوران مدرن بر مبنای افکار و اندیشه‌های ابن خلدون

فراز انجم

استادیار گروه تاریخ دانشگاه پنجاب

مترجم: حسین جعفری موحد

پژوهشگر علوم سیاسی و روابط بین‌الملل

### چکیده

در این موضوع که تمدن اسلامی پس از قرن ۱۸م با بحران شدیدی مواجه شده است، جای هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد. این بحران در آغاز به بروز آشفتگی سیاسی در سرزمین‌های اسلامی و در نهایت استعمار این مناطق به وسیله قدرت‌های غربی منجر شد. پس از آن نیز تمدن اسلامی با هجمه فکری و فرهنگی از سوی غرب مواجه شد و شدت و عمق بحران افزایش یافت. اگر چه دوران استعمار غرب به ظاهر در اواسط قرن بیستم به پایان رسید، اما سرزمین‌های اسلامی نتوانستند از بحران خارج شوند. با وجود برخی تلاش‌های صادقانه در راستای احیای اسلامی، تمدن اسلامی در پاسخ به بحران مدرن ناکام بوده است؛ به ویژه این‌که حادثه ۱۱ سپتامبر، آسیب‌پذیری جهان اسلام در برابر برنامه سیاسی غرب و همچنین ناکامی آن در پاسخ‌گویی به چالش‌های تمدنی ارائه شده از سوی غرب را افشا ساخت. پژوهش‌گران علوم اجتماعی در مورد علت بروز این بحران در جهان اسلام و به تبع آن، راه‌های درمان این مسأله اختلاف نظر دارند.

عبدالرحمن بن محمد، معروف به ابن خلدون، مورخ و متفکر قرن ۱۳ میلادی در دوره‌ای ظهور کرد که دولت‌های اسلامی در مغرب (شمال آفریقا) و اسپانیای اسلامی (اندلس) دوره انحطاط و زوال خود را سپری می‌کردند. دیدگاه‌های انتقادی او در مورد اجتماع (عمران)، به ویژه منظور او از همبستگی اجتماعی (عصبیت)، آن‌گونه که در اثر ارزشمند خود «مقدمه» مطرح می‌کند، می‌تواند بینش‌های تأثیرگذاری را برای بحران کنونی تمدن اسلامی ارائه نماید. مقاله حاضر به دنبال فهم و تشریح بحران کنونی جهان اسلام از طریق تجزیه و تحلیل ایده‌های اجتماعی و انتقادی ابن خلدون است.

واژگان کلیدی: ابن خلدون، همبستگی اجتماعی، مقدمه، جهان اسلام، چالش‌های تمدنی

تمدن اسلامی اندکی پس از دوره خلافت خلفای راشدین با چالش‌های مهمی مواجه شد. اولین چالشی که به دنبال رشد سریع تمدن اسلامی شکل گرفت، پدیدار شدن اختلافات قبیله‌ای داخلی بود که به سلطه فرقه‌های سیاسی متخاصم بر جهان اسلام منجر شد. اگر چه این چالش، موجب شکل‌گیری دولت‌های خودکامه شد، اما سبب اضمحلال سلطه سیاسی جهان اسلام یا به وجود آمدن بحران جدی در اندیشه دینی و فکری نگردید. بحران دوم با ترجمه متون فلسفی یونانی در قرون ۹ و ۱۰ میلادی آغاز شد. این بحران، در واقع بحرانی فکری بود که در جریان آن، افکار فلسفی جدید برخی اصول بنیانی و پایه‌ای اسلامی را به صورت جدی به چالش کشیدند. البته علمای جهان اسلام توانستند با استفاده از علم کلام جدید (مدرسی) ضمن اثبات برتری اصول اسلامی به مقابله با این چالش بپردازند. چالش بعدی تمدن اسلامی با تاخت و تازهای مغول به جهان اسلام شکل گرفت؛ حملات مغول، باعث ویرانی شهرهای پر رونق مسلمانان در سراسر خاورمیانه و آسیای مرکزی شد و رشد و شکوفایی فکری و فرهنگی تمدن اسلامی را متوقف ساخت و موجب اضمحلال و سرنگونی قدرت سیاسی در بخش عمده‌ای از جهان اسلام شد. با این وجود، بحران به وجود آمده کوتاه‌مدت بود؛ به طوری که قبیله‌های بربر مغول یکی پس از دیگری به اسلام گرویدند و شور و اشتیاق تازه‌ای در بدنه سیاسی اسلام دمیده شد. قبایل ترک و مغول، پس از پذیرش اسلام منادی یک رنسانس جدید در تمدن اسلامی شدند.

بحران کنونی تمدن اسلامی از اواسط قرن ۱۸م با زوال سیاسی امپراتوری‌های متمرکز و تقسیم آنها به کشورها و پادشاهی‌های کوچک و خرد آغاز شد. دلایل اداری، سیاسی و فرهنگی-اجتماعی متنوع و پیچیده‌ای پشت این انحطاط وجود داشت. تضعیف امپراتوری‌های متمرکز در نهایت، به سلطه سیاسی قدرت‌های اروپایی بر جهان اسلام منجر شد و به آنها این امکان را داد که دولت‌های کوچک اسلامی را با تاکتیک‌های کارآمدتری زیر سلطه بگیرند. این دولت‌ها با وجود کسب استقلال از سلطه قدرت‌های استعماری، به طور عمده از ساخت جوامع خود و سر و سامان دادن دوباره به بافت اجتماعی ناکام مانده‌اند.

تمدن اسلامی پس از حادثه یازده سپتامبر با چالش‌های جدیدی مواجه شده است. پس از این حادثه، این دیدگاه تقویت شده است که اسلام، دشمن اصلی غرب است و به تمدن اسلامی به عنوان تمدنی حامی تروریست، بنیادگرا و متعصب نگریده می‌شود. (۱) هر چند این دیدگاه، دیدگاه جدیدی نیست و به نوعی ادامه دیدگاه‌های پیشین در

مورد اسلام است؛ اما تفاوت عمده آن با نگرش‌های قبلی این است که پیش از حادثه یازده سپتامبر، یک اقلیت کوچک به طور ضمنی این ادعا را مطرح می‌کردند؛ ولی در حال حاضر، بخش بزرگی از رسانه‌های غربی و افکار عمومی این باور را پذیرفته‌اند و آن را نشر می‌دهند که تمدن اسلامی نه فقط برای غرب، بلکه برای تمام پیشرفت‌های تمدنی بشر یک تمدن یغماگر و تهدیدآمیز به شمار می‌آید. این جهت‌گیری مغرضانه نسبت به اسلام، در اقدامات نمادینی مانند ممنوعیت استفاده زنان مسلمان از روسری و ممنوعیت ساخت مناره برای مساجد در اروپا باز نمود می‌یابد. این اسلام‌هراسی در حال رشد، چالشی جدید برای تمدن اسلامی از پیش تضعیف شده به شمار می‌آید. اکنون به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت که آیا ابن خلدون، دانشمند تونس‌سی قرن ۱۴م می‌تواند راهی جدید برای خروج از این چالش پیش‌رو بگذارد؟ پیش از پرداختن به افکار و اندیشه این دانشمند برجسته علوم اجتماعی، گذری بر زندگی وی خواهیم داشت که تاریخ زندگی بسیاری از روشنفکران مدرن اسلامی را برای ما بازنمایی می‌کند.

### زندگی و زمانه ابن خلدون

ابوزید عبدالرحمان بن محمد بن محمد ابن خلدون در سال ۱۳۳۲م در تونس متولد شد. وی در دوره اول زندگی حرفه‌ای خود به عنوان مقام دولتی در سیاست و جنگ قدرت بین حاکمان درگیر شد، چندین بار به زندان افتاد و چند بار به مقامات بالای درباری منصوب شد. در سال ۱۳۸۷م. زندگی عادی خود را برای اقامتی چهار ساله (۱۳۸۲-۱۳۸۷م) که به تحقیق و پژوهش گذشت، رها کرد. در این دوره بود که او موفق شد نگارش نسخه اولیه کتاب «مقدمه» و دیگر اثر تاریخی خود، کتاب «العبر» را به پایان برساند؛ البته در ادامه دوران زندگی خود به تجدید نظر در این متون پرداخت و آنها را تکمیل ساخت. او سپس به مصر رفت و در آنجا مقام استادی الازهر از طرف سلطان مملوک به وی اعطا شد و نیز سلطان مصر؛ او را به مقام قاضی القضاة مالکیان منصوب کرد. ابن خلدون در این جایگاه به اصلاح نابسامانی‌های موجود همت گمارد و اصلاحات اساسی که موجب بروز مخالفت‌های بسیاری گردید را انجام داد. واکنش‌های مخالفت‌آمیز به اقدامات اصلاحی ابن خلدون، او را مجبور به استعفا از مقام قاضی القضاة مالکیان کرد.

ابن خلدون در سال ۱۳۸۷م به زیارت خانه خدا شتافت. پس از بازگشت به قاهره، اوقات فراغت خود را به تجدیدنظر در کتاب تاریخ «العبر» و آماده‌سازی زندگی‌نامه خود با عنوان «التعریف» سپری کرد که در نهایت در

سال ۱۳۹۴م و در سن ۶۲ سالگی آن را به اتمام رساند. وی در سال ۱۳۹۹م دوباره به مقام قاضی القضااتی مصر منصوب گردید، اما این بار فقط یک و نیم سال در این مقام ماند. در مدت اقامت در مصر، شش بار منصب قاضی القضااتی مصر را عهده‌دار گردید و همچنان در دربار مصر فعال بود. پس از مرگ برقوق، پسرش فرج به سلطنت رسید، در سال ۸۰۳ ق که وی برای دفع تهاجم امیر تیمور به شام لشکر کشید، ابن خلدون ملازم موبک او بود. در این سفر جنگی پس از عقب‌نشینی فرج، ابن خلدون به اسارت تیمور درآمد و به مدت ۳۵ روز در اسارت بود. در این دوره اسارت بود که دیدار مشهور او با امیر تیمور گورکانی رخ داد و ابن خلدون گزارش این ملاقات را با جزئیات نوشته است. (۲) او دوباره به قاهره بازگشت و در سال ۱۴۰۶م. در آن شهر از دنیا رفت. (۳)

دوران زندگی ابن خلدون را شاید بتون به سه بخش مجزا تقسیم‌بندی کرد. ۲۰ سال اول زندگی او دوران کودکی و تحصیلاتش را در برمی‌گیرد؛ دوره دوم زندگی او که ۲۳ سال به طول انجامید، در استمرار مطالعات و ماجراجویی‌های سیاسی سپری گشت و ۳۱ سال پایانی زندگی این فیلسوف و مورخ بزرگ اسلامی، دوره اشتغال به پژوهش، تدریس و امور قضایی است. دوره‌های اول و دوم زندگی او در سرزمین‌های غرب مسلمان و دوره سوم در مغرب (مراکش) و مصر سپری شد. (۴) یکی از محققان با تعمق در زندگی ابن خلدون به این نتیجه رسیده است که شخصیت او با نواقص و کاستی‌های جدی مواجه بوده است؛ به گونه‌ای که به آسانی تغییر تابعیت و وفاداری به یک حکومت می‌دهد، خدمت به اربابی را برای خدمت به اربابی دیگر ترک می‌کند و زیرکانه نظاره‌گر شانس‌های موفقیت آنهاست. او در طرح‌ریزی و تدبیر به اندازه هر دیپلمات دیگری مهارت داشت. (۵) با تمام این احوالات، در مقام انصاف خط مشی او را تنها می‌توان در زمینه (context) زمانه خودش مورد مطالعه قرارداد. تردیدی وجود ندارد که او در دوره‌ای زندگی می‌کرد که در آن دوره، زندگی کردن به سوداگری خطرناکی تبدیل شده بود. چارلز عیسوی به درستی اشاره می‌کند که:

«اوضاع و احوال شمال آفریقا در قرن سیزدهم میلادی پس از فروپاشی سلسله موحدین بسیار آشفته بود؛ به گونه‌ای که کمتر دوره‌ای در طول تاریخ همانند آن دوره وجود داشته است. حکومت‌های پادشاهی کوچک، شاهزاده‌های دون‌پایه و اربابان فتودال برای تفوق و برتری بر یکدیگر تلاش می‌کردند؛ شهرهای مهم و پرجمعیت با سرعت خارق‌العاده‌ای در حال دگرگونی بود؛ فتنه، قتل، خون‌ریزی و طغیان امری متداول بود. در چنین شرایطی ادامه حیات بسیار دشوار بود.» (۶)

علت شهرت ابن خلدون با وجود تمام فعالیت‌های سیاسی که داشت، نگارش کتاب «مقدمه»، اولین بخش کتاب تاریخ او با عنوان «العبر» است. (۷) او این اثر تاریخی را به سه بخش بزرگ تقسیم کرده است: بخش اول به جامعه و پدیده‌های مربوط به آن مانند حاکمیت، اقتدار، کسب معاش، معاملات و علوم می‌پردازد. این بخش در واقع، گفتار مقدماتی مطالعات تاریخی است که در آن، ابن خلدون به بسط مفاهیم جهت درک بهتر تمدن بشری اهتمام می‌ورزد. بخش دوم به تاریخ اعراب، دودمان‌ها و انساب آنها از ابتدای خلقت بشر تا زمان نویسنده اختصاص دارد و دربرگیرنده گزارش‌هایی درباره برخی از ملت‌های هم‌عصر مؤلف، مردان بزرگ و دودمان‌های مربوط به آنهاست. بخش سوم نیز به تاریخ بربرها، قبایل و سلسله‌های پادشاهی مربوط به آنها در شمال آفریقا می‌پردازد. کتاب مقدمه ابن خلدون، معمولاً به عنوان یکی از مهم‌ترین آثار قرون میانه تمدن اسلامی به حساب می‌آید. آرنولد توین بی، مورخ مشهور، از گستره و مقیاس کار سترگ ابن خلدون تمجید می‌کند و در مورد آن می‌گوید: «این اثر بدون تردید در نوع خود بزرگ‌ترین و گرانبهاترین اثری است که تاکنون در هر عصر یا سرزمینی خلق شده است.» (۸)

ابن خلدون به تاریخ تمدن (عمران) تعلق خاطر خاصی دارد و کتاب مقدمه، جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی، طبیعی و نیز سیاسی و مذهبی تاریخ تمدن را در بر می‌گیرد. از همین روست که برخی از پژوهشگران متأخر، او را پایه‌گذار رشته علمی تاریخ و همچنین جامعه‌شناسی می‌دانند. یکی از موضوعات مهمی که در مقدمه به آن پرداخته شده است، ظهور و سقوط دولت‌ها یا سلسله‌های حکومتی است. از دیدگاه ابن خلدون، چرخه ظهور و سقوط دولت‌ها شبیه زندگی انسان شامل تولد، بلوغ، زوال و مرگ است. هسته مرکزی بحث ابن خلدون درباره چرخه حیات دولت‌ها، مفهوم «عصبیت» است که به واژه‌های متنوعی مانند همبستگی، احساس جمعی یا آگاهی جمعی ترجمه شده است. یک گروه با عصبیت مستحکم و قوی (که از طریق ابزارهایی مانند ارتباط خونی یا همبستگی مذهبی و... شکل گرفته است) بر دیگر گروه‌ها غلبه کرده و تشکیل دولت خواهد داد. با این وجود، پس از غلبه بر گروه‌های دیگر و تشکیل دولت، سرانجام عصبیت به تدریج رنگ باخته و محو می‌شود و همین مسأله، به سرنگونی قدرت سیاسی و تأسیس یک دولت جدید می‌انجامد.

بخشی از دیدگاه‌های ابن خلدون متأثر از حوادثی است که در زندگی خود تجربه کرده است. با این حال، نه تنها تحلیل‌های تاریخی و اجتماعی این فیلسوف شهیر، بلکه زندگی او بسیار فراتر از عصر و زمانه‌ای است که در

آن می‌زیسته است. همان‌گونه که یکی از انسان‌شناسان برجسته جهان اسلام اشاره می‌کند، زندگی ابن خلدون همچون پلی، مراحل مجزایی از تاریخ اسلام مانند سلسله‌های واپسین عربی که در اسپانیای اموی بودند و سلسله‌های اسلامی که تا پایان عمر او امتداد داشتند را به هم پیوند می‌دهد. زندگی پر فراز و نشیب او همچنین چیزهای زیادی به ما می‌آموزد که به تجربه ثابت شده است: عدم قطعیت سیاست‌ها، ناپایداری حاکمان، تغییرات ناگهانی و غیرمنتظره، شانس و اقبال از زندانی بودن در یک روز به کسب جلال و جبروت در روز دیگر و سرانجام سیادت و برتری مداوم و پیوسته طلب علم و دانش و در نتیجه پیروزی نهایی اراده و عقل انسان بر تمام مشکلات و کاستی‌ها. (۹)

زندگی سیاسی ابن خلدون در محدوده جغرافیایی شمال آفریقا و اسپانیای اسلامی سپری شد. این مناطق در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی با علایم جدی انحطاط عمومی و تجزیه و فروپاشی مواجه شده بودند. این ادعا بر اساس گزارش‌های خود ابن خلدون و دیگر منابع معاصر او تأیید شده است. مناطق شمال غربی آفریقا که وی در آن‌جا رشد کرد و پنجاه سال از عمر خویش را پیش از عزیمت به مصر در آن مناطق سپری کرد، منظره‌ای از هرج و مرج و ویرانی بود. (۱۰) کشمکش‌های دائمی با قبایل بربر در جنوب و ظهور قدرت‌های مسیحی در شمال به تغییر و تحولات اساسی و مستمر در قدرت سلسله‌های حاکم بر این مناطق منجر گردید. این مسأله به ویژگی دائمی و ثابت فرهنگ سیاسی آن منطقه و مانع استقرار نهادها و سنت‌های سیاسی پایدار تبدیل شد. محسن مهدی ادعا می‌کند که اگر بگوییم تمدن اسلامی در بخش‌های دیگر سرزمین‌های اسلامی در مسیر زوال و انحطاط قرار گرفته بود، در شمال آفریقا عملاً موجودیت آن از بین رفته بود. (۱۱)

ابن خلدون در همان جامعه منحل و رو به زوال رشد کرد و به بخشی از آن فرهنگ سیاسی تبدیل شد. تحلیل‌های اجتماعی او بیشتر بر تجربه‌های شخصی‌اش از همان جامعه استوار بود. یکی از انگیزه‌های اصلی ابن خلدون برای تألیف اثر گران سنگ اجتماعی و تاریخی خود، تلاش برای درک ماهیت و علل انحطاط و شرایط آشفته حاکم بر جهان اسلام به ویژه شمال آفریقا و ارائه اطلاعاتی پیرامون سرشت تاریخ و جامعه بشری بود. (۱۲) همان‌گونه که ابن خلدون نوشت: «گذشته و آینده به هم شبیه‌تر هستند تا آب به آب.» (۱۳) ما می‌توانیم با کسب بینش مفید از دیدگاه‌های ابن خلدون در مقدمه، آنها را در فهم بحران کنونی تمدن اسلامی به کار ببریم. اگر چه باید اذعان داشت که همه دیدگاه‌های او قطعاً در جهان مدرن قابل اجرا نیستند، با این حال، دانشمندان به طور عموم بر این اعتقاد

هستند که با وجود سپری شدن قرن‌های متمادی از زمان ابن خلدون، اندیشه‌های او همچنان ارزش، قدرت و تازگی خود را حفظ کرده و جایگاه بالایی را در میان اندیشه‌های سایر اندیشمندان به خود اختصاص داده‌اند.» (۱۴)

دیدگاه‌های او را می‌توان به سایر حوزه‌ها نیز تعمیم داد، بنابراین برای این منظور، چهار حوزه اصلی را برای بررسی بیشتر انتخاب کرده‌ایم که این حوزه‌ها عبارتند از: قدرت و دولت، رهبری جامعه، عصبیت، تأکید بر علم [دانش].

### تحلیل قدرت و دولت

موضوع دولت و نهادهای سیاسی مرتبط با آن، جایگاه اصلی تحلیل‌های ابن خلدون از تمدن و جامعه را به خود اختصاص داده است. بنای شهرها و دامنه شهرنشینی، تابع حمایت و پشتیبانی یک دولت قدرتمند است. دولت، علت اصلی شکل‌گیری، رشد و توسعه نهادهای اقتصادی است. دولت به عنوان بزرگ‌ترین خریدار و قوی‌ترین دارنده منابع مالی، جامع‌ترین انحصارها را در اختیار دارد و وفور اقتصادی به حمایت‌ها و سیاست‌های آن بستگی دارد. در نهایت این‌که، دولت به طور مستقیم از طریق حمایت از مؤسسات علمی و به طور غیرمستقیم به عنوان ایجادکننده جنبه‌های دیگر تمدن، نقش زیادی در شکوفایی علوم دارد. واقعیت این است که حیات دولت و تمدن در هم تنیده است و شکل‌گیری یک تمدن، تابع ظهور دولتی نیرومند و مقتدر است و گستره حوزه تمدنی به کیفیت دولت بستگی دارد. زمانی که دولت در اوج قدرت خودش قرار دارد، تمدن شکوفا می‌شود و در زمان افول، قدرت دولت‌ها از هم می‌پاشد. در نتیجه می‌توان گفت که مطالعه ابن خلدون در مورد رشد و پیشرفت یک تمدن، در درجه نخست مطالعه رشد و توسعه یک دولت متمدن و بررسی اثر متقابل جنبه‌های دیگر تمدن بر دولت است. مسائل مرتبط تأسیس یک دولت، مراحل که برای شکل‌گیری باید از آنها عبور کند، انواع مختلف دولت و عوامل زوال و انحطاط آن از جمله مسائل محوری تحلیل اجتماعی تاریخی ابن خلدون است. (۱۵) او تلاش کرده است کارکردها و میزان قدرت سیاسی را در تاریخ تشریح کند. (۱۶) یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های نظریه ابن خلدون در مورد قدرت و پیامدهای آن که او را از متفکران سیاسی پیشین متمایز می‌سازد، معرفت و شناخت او نسبت به منابع جامع‌تر و بیشتر غیرشخصی شکل‌دهنده روندهای سیاسی است. (۱۷)

در دوره پس از استعمار، سه رویکرد اصلی به اسلام وجود داشته است. این سه رویکرد عبارتند از: رویکرد مدرنیستی، رویکرد احیاگرایی و رویکرد سنتی. (۱۸) از نمایندگان رویکرد مدرنیستی می‌توان به افرادی مانند ضیاء

گوک آلپ و مصطفی کمال در ترکیه، محمد عبده در مصر و سر سید احمدخان در هند اشاره کرد. از نمایندگان رویکرد احیاگرایی، افرادی مانند سید قطب و اخوان المسلمین در خاورمیانه و ابوالاعلی مودودی و جماعت اسلامی در جنوب آسیا را می‌توان نام برد. (۱۹) رویکرد سنتی نیز با گروه‌های صوفی سنت‌گرا در سراسر جهان اسلام به ویژه مکتب دیوبندی در جنوب آسیا مرتبط است. در حال حاضر، این نگرش با قدرت توسط سید حسین نصر نمایندگی می‌شود. (۲۰)

هر سه مکتب فکری با درجات متفاوت با مشکل تعریف الگوهای اسلامی قدرت و چگونگی استفاده از ابزارها روش‌های متنوع تأسیس یک دولت اسلامی در جهان مدرن دست به گریبان هستند؛ به ویژه این‌که یک مسأله بسیار حیاتی در جوامع اسلامی پسااستعمار، فعالیت و کار در چارچوب سیستم‌های سیاسی بر جای مانده از قدرت‌های استعماری بود که به طور کلی در جهت الگوهای غربی شکل گرفته بودند. نظام‌های سیاسی غرب طی قرون متمادی در چارچوب فکری‌ای تکامل یافتند که در مخالفت با مسیحیت اقتدار کلیسا غرق شده بود. بنابراین، این گفتمان سیاسی بر نفی هر گونه واقعیت متافیزیکی متکی بود که بر نقش اراده و عقلانیت انسان و در نتیجه مفهوم مطلق آزادی فردی و اختیار انسان بنیان گذاشته شده بود.

رویکرد مدرنیستی نسبت به اسلام که در نیمه دوم قرن نوزدهم در واکنش به استعمار غربی شکل گرفت و بر آشتی میان اسلام و غرب تأکید می‌کرد، به طور طبیعی نظام‌های سیاسی غربی را با تغییرات اندکی پذیرفت. این رویکرد از لحاظ فکری نهادهای دموکراتیک غربی را به چالش نمی‌کشد، بلکه آنها را با تغییرات جزئی به عنوان یک سیستم سیاسی توسعه‌یافته می‌پذیرد. از سوی دیگر، رویکرد سنتی، متأثر از مفاهیم قرون میانه‌ای کشورداری و شرایط سیاسی مربوط به غلبه دیدگاه سلطنت موروثی، اهمیت حاشیه‌ای برای قدرت سیاسی قائل است و بیشتر بر تقوای شخصی و تهذیب نفس تأکید می‌کند. نمایندگان برجسته این رویکرد هنوز هم سیاست را به عنوان نوعی بازی، تنها بخش کوچکی از تمدن اسلامی می‌دانند و اگر هم برخی از آنها وارد عرصه سیاسی می‌شوند، این کار را با بی میلی تمام انجام می‌دهند. در تقابل با دو رویکرد پیشین، نمایندگان رویکرد احیاگرایی اسلامی در مواجهه با گفتمان سیاسی غرب، می‌کوشند یک نظام سیاسی جایگزین ارائه دهند. این افراد از ضرورت اسلامی‌سازی فرهنگ سیاسی و دولت در جوامع اسلامی پشتیبانی می‌کنند؛ (۲۱) همچنان‌که ابوالاعلی مودودی به عنوان یکی از نظریه‌پردازان مهم رویکرد احیاگرایی اسلامی توضیح می‌دهد: «تلاش برای به دست آوردن کنترل ارگان‌های دولتی



اگر با انگیزه اقامه دین [به عنوان کامل‌ترین برنامه زندگی] و شریعت اسلامی و اجرای دستورات اسلامی باشد، نه تنها مجاز بلکه مسلماً واجب است» (۲۲) با این حال، دیدگاه مرکزیت‌گرایی سیاست و دولت در گفتمان اسلامی که از سوی متفکران رویکرد احیاگرایی اسلامی پشتیبانی می‌شود، انتقاد و مخالفت شدید دو گروه اسلامی دیگر، یعنی تجددگرایان و سنت‌گرایان را برانگیخته است. مولانا تقی عثمان، از طرفداران رویکرد اسلام سنتی، نگرانی‌های خود از این موضوع را با کلمات زیر بیان می‌کند:

«برخی از نویسندگان و اندیشمندان معاصر در رد سکولاریسم تا آن‌جا پیش رفته‌اند که سیاست و حکومت را به عنوان هدف واقعی اسلام می‌دانند و آن را دلیل بعثت پیامبران و در حقیقت، این مسأله را علت خلقت انسان معرفی می‌کنند. آنان نه تنها به سایر احکام اسلامی مانند احکام مربوط به عبادات توجه نمی‌کنند، بلکه آن احکام را ابزاری در خدمت اهداف سیاسی و شیوه‌ای برای آموزش مردم [در راستای بسیج سیاسی] تلقی می‌کنند.» (۲۳) این نوع انتقادات منجر به کاهش نفوذ احیاگرایی اسلامی و ایجاد شکاف میان رویکردهای سه‌گانه شده است.

ابن خلدون به صراحت اعلام می‌کند که هدف نهایی و مطلوب باید تأسیس یک دولت اسلامی باشد. او میان سیاست دینی مبتنی بر قوانین الهی (شریعت) و سیاست عقلی نشأت گرفته از عقل انسان تمایز قائل می‌شود و فارغ از هر گونه شک و تردیدی اعلام می‌کند که قوانین شارع مقدس، بهترین قوانین هستند و نسبت به قوانینی که انسان تنها بر مبنای عقل خود وضع می‌کند برتری دارند. (۲۴) از دیدگاه ابن خلدون، دولتی که بر اصول و قوانین عقلی خارج از حوزه نفوذ شریعت مبتنی باشد نیز سزاوار سرزنش است؛ چرا که این نوع دولت، محصول تفکری است که نور خداوند در آن، جایگاهی ندارد و هدف اصلی آن، تنها معطوف به تأمین منافع مادی و دنیوی است. از نظر او، خلافت تنها الگوی دولت کامل و بدون نقص است؛ به این دلیل که اولاً مبتنی بر شریعت واقعی است و ثانیاً تأمین‌کننده منافع دنیوی و معنوی اتباع خود به صورت همزمان است. (۲۵)

دیدگاه ابن خلدون بسیار واضح و روشن است؛ جایی که در آن، جایگاه دولت به حوزه‌هایی فراتر از مرزهای خودش تعمیم یافته است، به ویژه در عصر حاضر، هیچ کاری خارج از حوزه سیاست قرار ندارد. بدون اسلامی سازی حکومت، تمدن اسلامی به رشد و پیشرفت نایل نمی‌شود.

تجددگرایان ناگزیرند ناسازگاری اسلام با گفتمان سیاسی غربی را به رسمیت بشناسند، در حالی که سیاست، جایگاه مرکزی دیدگاه سنت‌گرایان نسبت به اسلام را به خود اختصاص داده و یکی از ابزارهای مهم برای جوامع

اسلامی به شمار می‌رود. از سوی دیگر، احیاگران مذهبی باید با تسلیم شدن در برابر وسوسه‌های قدرت تمام تلاش خود را جهت حفظ ابعاد اخلاقی سیاست به کار برند و برای پیشگیری از کم رنگ شدن رنگ مذهبی آن بکوشند.

اندیشه‌های مربوط به رهبری

یکی دیگر از محورهای مهم در تحلیل‌های اجتماعی-تاریخی ابن خلدون در مورد جامعه، اهمیت حاکم و تکالیف حکومتی اوست. به گفته او، رهبر مظهر قدرت سیاسی و معنوی است. (۲۶) ابن خلدون معتقد است که رهبر جامعه اسلامی (خلیفه) باید چهار ویژگی داشته باشد: اول این‌که، او باید عالم به قانون (شریعت) باشد و در آن حوزه مهارت داشته باشد تا حدی که قادر به ارائه تفسیر شخصی و سنجیده از آن باشد (اجتهاد). دوم این‌که، حاکم جامعه اسلامی باید عادل باشد. عدالت در این زمینه، شامل هر دو نوع خاص و عام است. خلیفه باید شایسته و پرهیزکار باشد و نیز در توزیع مسئولیت‌ها و مناصب حکومتی، عدالت را رعایت کند و تضمین نماید که کارگزاران حکومتی نسبت به اجرای عدالت در میان اعضای جامعه اقدام کنند. سوم این‌که خلیفه باید صلاحیت (کفایت) لازم را داشته باشد، او باید در اعمال قانون بی‌باک باشد و جرأت اداره جنگ‌ها را داشته باشد و بداند که چگونه جنگ را هدایت کند و نیز از توانایی تحریک و بسیج مردم جهت نبرد با دشمنان برخوردار باشد. او باید به ماهیت همبستگی و انسجام اجتماعی آگاه باشد و زیرک، کاردان و توانمند در اجرای امور حکومت باشد. نتیجه داشتن این ویژگی‌های مثبت که ابن خلدون بر آنها تأکید می‌کند، حراست از دین، استقرار دولت و مدیریت منافع عمومی است. در نهایت این‌که حاکم جامعه اسلامی باید عاری از نواقص جسمی و روانی و همچنین شرایطی باشد که می‌توانند در راستای اعمال قدرت از سوی او مانع ایجاد کنند. (۲۷)

ابن خلدون یک فصل از کتاب خود را به بررسی رابطه میان حاکم و مردم اختصاص داده است که عنوان آن عبارت است از: «خشونت زیاد به دولت (ملک) آسیب می‌زند و اغلب مایه تباهی آن می‌شود.» رفاه و آسایش مردم و بقای دولت به روابط خوب حاکم و اتباعش بستگی دارد. از وظایف اصلی و ذاتی حاکم این است که به امور اتباع خود رسیدگی کند. مهربانی و عطوفت نسبت به مردم، یکی از شاخصه‌های اصلی حاکم جامعه اسلامی به شمار می‌رود. مهربانی و رفتار پسندیده حاکم، رسیدگی به امور معیشت مردم را نیز شامل می‌شود. از دیدگاه ابن خلدون، تأمین رفاه عمومی و منافع دولت باید مهمترین دغدغه حاکم اسلامی باشد. (۲۸)

در شرایط کنونی، یکی از بحران‌های عمده‌ای که جامعه اسلامی با آن مواجه است، موضوع رهبری است. رهبران در جهان اسلام به دسته‌های مختلف قابل تقسیم‌بندی هستند: پادشاهان، دیکتاتورهای نظامی، رهبران به اصطلاح مردم‌سالار، رهبران قبیله‌ای و علمای دینی. با این حال، بسیار دشوار است که رهبر بتواند از یک اقتدار معنوی گسترده برخوردار باشد و در عین حال، شرایط چهارگانه مورد اشاره ابن خلدون را نیز داشته باشد. بحران رهبری موجود در جهان اسلام، هم نتیجه و هم علت فروپاشی و اضمحلال تمدن اسلامی است.

### مفهوم عصبیت

«عصبیت» یکی از معروف‌ترین اصطلاحات ابن خلدون است. این واژه به معانی مختلفی همچون همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی و احساس جمعی ترجمه شده است. واژه عصبیت، هسته اصلی همه تحلیل‌های تاریخی-اجتماعی ابن خلدون به شمار می‌رود. او عصبیت را نوعی انسجام گروهی بر پایه خون یا رابطه مستحکم بر اساس عواطف متقابل میان اعضای گروه معنا کرده است که آنها را مشتاق مبارزه تا حد مرگ برای اعضای دیگر می‌سازد. (۲۹) اساس همبستگی ممکن است زبان مشترک، فرهنگ مشترک، مجموعه قوانین رفتاری مشترک در سطوح مختلف تشکیلات مانند خانواده، طایفه، قبیله، قلمرو پادشاهی یا ملت باشد. جامعه با «عصبیت» اهداف کارکردی اصلی خود را از طریق یکپارچگی و انتقال ارزش‌ها و ایده‌هایش به نسل بعدی تحقق می‌بخشد. (۳۰)

از دیدگاه ابن خلدون، عصبیت پشتوانه لازم برای هر تمدنی به شمار می‌رود. اگر عصبیت نیرومند باشد، یک ایل یا قبیله به ایجاد یک تمدن و حفظ جایگاه برتر خود قادر خواهد بود و هنگامی که عصبیت کم فروغ شود، تمدن شروع به اضمحلال و نابودی کرده و در نهایت با یک تمدن برخوردار از عصبیت نیرومندتر جایگزین می‌شود. (۳۱) امروزه شاهد هستیم که جوامع اسلامی در حال اضمحلال و تجزیه هستند، شکاف‌های عمیق سیاسی و دگراندیشی‌های فرهنگی-اجتماعی در این جوامع رسوخ کرده و سرزندگی و نشاط جوامع اسلامی را از بین برده است. استعمار اروپایی که در قرن ۱۸م در سراسر سرزمین‌های اسلامی گسترش یافت، در آغاز چیزی بیش از یک سلطه سیاسی نبود که انجماد نهادهای سیاسی امپراتوری‌ها و دولت‌های اسلامی را نمایان ساخت. گسترش استعمار در سرزمین‌های اسلامی به سلطه فکری و فرهنگی غرب در این مناطق انجامید که نتیجه آن، اضمحلال واقعی و نابودی نهادها و ساختارهای سنتی بود. استعمارگران با تغییر زبان بومی در سرزمین‌های اسلامی و جایگزینی زبان‌های اروپایی به عنوان زبان اداری و رسمی به جای آن، ارتباط نسل جدید مسلمانان در مناطق

استعمار شده را با سنت‌های ادبی و فرهنگی‌شان که قدمت آنها به بیش از هزار سال می‌رسید قطع کردند. نظام آموزش قدیم در هم کوبیده شد و نهادهای مرتبط با آن مجبور به تعطیلی شدند. قدرت‌های اروپایی به جای این نهادها، یک نظام آموزشی جدید معرفی کردند. هدف اصلی آنها از این اقدام، کمک به هژمونی فکری غرب و تربیت یک طبقه تحصیل‌کرده مجذوب ارزش‌ها و سنت‌های غربی در جوامع اسلامی بود. (۳۲) استعمارگران همچنین یک ساختار اداری و سیاسی جدیدی بر جوامع اسلامی تحمیل کردند که برای مردم این جوامع بیگانه و نامأنوس بود و به طور طبیعی هیچ‌گونه دلبستگی عاطفی به آن نداشتند. فرانتس فانون استدلال می‌کند: «استعمار صرفاً با در اختیار گرفتن یک ملت در چنگ خود و تهی کردن مغز آنها از فرم و محتوا راضی نمی‌شود؛ بلکه با بهره‌مندی از یک استدلال منحرف، آن ملت را به ملت ستمدیده گذشته تبدیل کرده، تحریف نموده، تغییر هویت داده و آن را نابود می‌کند.» (۳۳)

انهدام گذشته مسلمانان، موجب خسران شدید توده‌های مسلمان شده است. محققان اسلامی تعدادی از دلایل این خسارت را برشمرده‌اند که عبارتند از: شهرنشینی گسترده، دگرگونی‌های چشمگیر جمعیتی، انفجار جمعیت، آمار گسترده مهاجرت به غرب، شکاف میان فقیر و غنی، فساد گسترده و سوءمدیریت حاکمان، رواج فرهنگ مادی‌گرایی، بحران هویت و دیدگاه‌های جدید و اغلب ناسازگار ابلاغی از سوی غرب که ارزش‌ها و آداب رسوم کلاسیک ما را به چالش می‌کشند. (۳۴) واقعیت این است که همه این موارد، نشانه‌های فروریختگی عصبیت هستند. علت واقعی این نابسامانی‌ها، گسیختگی بنیادی از گذشته است که قدرت‌های استعماری در جوامع اسلامی آن را اجرا کردند. ابن خلدون نیز این موضوع را تأیید می‌کند و می‌نویسد: «کسانی که مغلوب شده و به بردگی گرفته شده‌اند، پژمرده می‌شوند؛ چرا که بردگی مغایر با طبیعت انسان است و منجر به از دست دادن امید در او می‌شود.» (۳۵) اگر جوامع اسلامی به دنبال به دست آوردن دوباره عصبیت و ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی هستند، باید با میراث استعماری به مبارزه برخیزند و پیوندی دوباره با گذشته فراموش شده خود برقرار کنند.

تأکید بر علم (دانش)

ابن خلدون جایگاه مهمی برای علم در نظر گرفته و فصل ششم مقدمه را به بررسی انواع مختلف علوم اختصاص داده است. (۳۶) او ارتباط مستقیمی میان گسترش علوم و توسعه تمدن برقرار می‌کند و می‌نویسد: «نهاد آموزش علمی در میان ساکنین اسپانیایی اسلامی کم فروغ شده و دغدغه‌های پیشین آنان نسبت به آموزش و یادگیری

علوم از بین رفت و به دنبال آن تمدن اسلامی در اسپانیا برای صدها سال رو به زوال گذاشت... و از نظام عقلانی سایه‌ای بیشتر باقی نماند. تنها علت این مسأله این بود که سنت تعالیم دینی افول کرد و بخش‌های عمده‌ای از نهادهای آموزشی تحت کنترل دشمن درآمد.» (۳۷) وی همچنین بر این باور است که زمینه شکوفایی علوم تنها زمانی فراهم می‌شود که ضرورت‌های زندگی وجود داشته باشند. از دیدگاه او، میزان پیشرفت علوم به وجود شرایط معینی وابسته است: اوقات فراغت کافی، تداوم سنت‌های متمدن، تقاضای اجتماعی برای خدمات دانشمندان، تقدیر و تشویق فضلا و دانشمندان از سوی حاکمان همچون بیان بلندنظری آنها در تأسیس مدارس و پایه‌ریزی موقوفات برای حفاظت و حمایت از آنها. (۳۸)

مسلمانان در دوران شکوفایی تمدن اسلامی، سنت مستحکمی از دانش را توسعه دادند. فرهنگ اسلامی اساساً یک فرهنگ کتاب‌محور بود، به گونه‌ای که بر اساس برآوردهای صورت گرفته از صدر اسلام تا قرن ۱۴ میلادی، نهمصد هزار کتاب فقط به زبان عربی تألیف شد. (۳۹) دانش تولید شده به وسیله مسلمانان، با وجود تنوع و کثرت، همواره با جهان‌بینی اسلامی سازگاری داشته است. ابن خلدون هر چند در حوزه تاریخ، فلسفه و دیگر علوم اجتماعی مطالعه نمود و تألیف کرد، اما همچون بسیاری دیگر از دانشمندان اسلامی قرون میانه، در ایجاد سازگاری میان علوم عقلی و دانش دینی نیز تلاش کرد. او اعتقاد داشت عالی‌ترین و مهم‌ترین منبع دانش، دانشی است که سرچشمه آن پیامبران هستند. (۴۰) *ام. ای. ارگیپ* در واکنش به برخی دانشمندان غربی که ابن خلدون را یک دانشمند لیبرال توصیف می‌کردند که هنجارهای حقوق اسلامی را بر اساس تفکر عقلانی به چالش کشید، نوشت: «ابن خلدون تنها یک مسلمان نیست، بلکه همان‌گونه که صفحه به صفحه کتاب «مقدمه» گواه آن است، او یک فقیه و متکلم مسلمان پیرو مذهب سرسخت مالکی است. دین برای او، مهمترین عنصر در زندگی بود. ما مشاهده می‌کنیم که او به صراحت مطالعه خود را [در حوزه‌های دیگر] دارای ارزش ثانوی می‌داند و شریعت اسلامی را تنها هدایت‌گر انسان می‌خواند.» (۴۱)

مسلمانان در دنیای امروز در تضاد کامل با سنت‌های قرون میانه خود، در عرصه علم و دانش عقب افتاده‌اند. دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی آنها پایین‌ترین جایگاه‌ها را در سطح مراکز دانشگاهی جهان به خود اختصاص داده و آنها نتوانسته‌اند به جایگاه واقعی خود در عرصه دانش دست یابند. یکی از دلایل این وضعیت، استعمار سرزمین‌های اسلامی در قرون هجده و نوزده میلادی است. مؤسسات آموزش جدیدی که امروزه در جهان اسلام وجود

دارند، به وسیله قدرت‌های استعمارگر در دوران استعمار بنیان گذاشته شدند. این واقعیت، عملاً توده‌های مسلمان را که از نظر عاطفی هیچ‌گونه دلبستگی به مؤسسات آموزش طراحی شده به سبک غربی احساس نمی‌کنند، بی تفاوت بار آورده است. دانشی که امروزه در این مؤسسات آموزش داده می‌شود، از سنت معرفت‌شناختی غربی نشأت می‌گیرد. امروز یک درک پویایی در جهان اسلام مبنی بر این وجود دارد که دانش مدرن در سنت فکری غرب رشد و نمو یافته و جهان‌بینی خاصی را ارائه می‌کند. این دانش غربی در بسیاری از موارد با نگرش‌های مسلمانان ناسازگار بوده و با سنت‌های اسلامی مغایرت دارد. سه موضوع در این رابطه لازم به توضیح است. اولین و مهم‌ترین موضوع، جهان‌بینی‌ای است که در اروپای پس از رنسانس رشد و نمو یافت؛ این جهان‌بینی، تصور انسان از خداوند، طبیعت و جهان را به شدت دگرگون ساخت و بر این اساس، پارادایم جدیدی از دانش با تکیه بر انکار واقعیت‌های متافیزیکی شکل گرفت که شاکله دانش مدرن، به ویژه علوم اجتماعی و رفتاری بر روی آن بنا گردید. دوم این‌که دانش مدرن شکل گرفته در غرب، ماده‌گرایانه و فایده‌گرا است و تهی از هر گونه ارزش اخلاقی است. سوم این‌که دانش مدرن، اساساً اروپامحور است و جایگاه دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در این عرصه را اگر به صورت یک‌جا انکار نکند، تنزل می‌دهد. این موارد سه گانه، به طور مختصر تفاوت دیدگاه‌های غربی و اسلامی در مورد دانش را مشخص می‌سازد.

در شرایط کنونی، بدیهی است که جوامع اسلامی در حوزه دانش و معرفت پیشرفت نمی‌کنند، مگر این‌که دانش مدرن نه تنها از ریشه‌های غربی خود جدا شود؛ بلکه اسلامی‌سازی شود. محمد تقیب العطاس می‌نویسد: «امروز بزرگ‌ترین چالش تمدن اسلامی، چالش در حوزه دانش است؛ چون که دانش موجود توسط تمدن غرب بارور شده و در سراسر جهان منتشر شده است.» (۴۲) نهادهای مختلف برای رویارویی با این چالش در حال فعالیت هستند و تلاش‌های گسترده‌ای برای اسلامی‌نمودن دانش صورت گرفته است. با این حال، بخش بزرگی از روشنفکران مسلمان و مجامع دانشگاهی نسبت به این مسئله بی‌تفاوت مانده‌اند. در مجموع باید گفت که به آگاهی بخشی بیشتری پیرامون این موضوع و ایجاد هماهنگی در میان مؤسسات مختلف نیاز است.

### نتیجه‌گیری

از زمان ابن خلدون تا دوره معاصر، هفت قرن سپری شده است؛ اما برخی از دیدگاه‌های او همچنان تازه به نظر می‌رسند. در حال حاضر، تمدن اسلامی با سخت‌ترین چالش‌های دوران حیات خود روبرو است. راه‌حل ابن

خلدون برای مقابله با این چالش‌ها در قالب استراتژی‌های چندجانبه مطرح می‌شود: تقویت یک گفتمان سیاسی جایگزین بر مبنای دستورات اسلامی و دولت‌سازی در راستای دگرگونی جامعه اسلامی؛ در رأس کار قرار گرفتن رهبری‌ای که ضمن برخورداری از اعتبار و نفوذ معنوی، دانش، عدالت و شایستگی لازم را دارا باشد و به طور جدی دغدغه تسکین آلام و رنج‌های مردم را داشته باشد؛ عصبیت (انسجام اجتماعی)، که با تلاش سنجیده قدرت‌های استعمارگر جهت تحریف تاریخ گذشته مسلمانان و ایجاد شکاف‌های زبانی، فرهنگی و قومی در جهان اسلام تضعیف شده است، توسعه یابد؛ و سرانجام این‌که میراث علمی قرون میانه اسلامی که از طریق غربی‌سازی دانش با چالش مواجه شده است، بازسازی شود و برای غیر غربی‌سازی دانش و همچنین اسلامی نمودن آن تلاش شود.

## References

1. Akbar Ahmed, —Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today, *Middle East Journal*, 56, No. 1(Winter, 2002): 23.
2. For details of the episode, see, Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane* (Berkeley: University of California Press, 1952)
3. Details of his career are known primarily through his autobiography, *Al-Tarif* which is the concluding part of his history. Different works have extracted his biographical details from this autobiography and a few scattered sources. See, Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher* (Lahore: Universal Books, n.d.), 34-38; M.A. Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Works* (New Delhi, Kitabkhavan, 2000 [1932]); Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)* (London: John Murray, 1958), 1-6.
4. *Encyclopedia of Islam*, 825, s.v. —Ibn Khaldun
5. Schmidt, *Ibn Khaldun*, 42.
6. Issawi, *Arab Philosophy of History*, 3.
7. The full title is: *Kitab al-Ibar, wa Diwan al-Mubtada wal Khabar, fi Ayyam al-Arabi wal Ajami wal Barbar, wa man Asrahum min zawi al-Sultan al-Akbar* (A book of instructive examples, and a collection relating to the subject and the attribute, in the days of the Arabs, the Persians, and the Berbers and the great rulers who were their contemporaries).
8. Cited in Bruce B. Lawrence, —Introduction, in *The Muqaddimah: An Introduction to History*, tr. by Franz Rosenthal, abridged and edited by N.J. Dawood (Princeton: Princeton University Press, 2005), viii. All other references of the *Muqaddimah* have been given from the same abridged edition.
9. Akbar S. Ahmed, *Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (London: Routledge, 1988), 106.
10. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun 's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 26; See also for a detailed study of various aspects of medieval North African society, Michael Brett, *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib* (Aldershot: Ashgate, 1999)
11. Mahdi, *Ibn Khaldun 's Philosophy of History*, 26.
12. *Ibid.*, 26, 38, 64-68.
13. *Ibid.*, 149.
14. M.A. Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Works* (New Delhi, Kitabkhavan, 2000 [1932]), v.
15. Mahdi, *Ibn Khaldun 's Philosophy of History*, 204.
16. Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 224.
17. *Ibid.*, 225. For a comparative study of Ibn Khaldun's political ideas with other Muslim philosophers, see Enan, *Ibn Khaldun*, 121-133.



18. It has also been variously referred to as Islamist and Fundamentalist.
19. S.V.R. Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jamaat-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994); idem, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996)
20. See Nasr's *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), especially —Prologue: What is Traditional Islam, 11-25.
21. For a discussion of the relationship of Islam and modern state, see, Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era* (London: I.B. Tauris, 2009), and John L. Esposito and James P. Piscatori, —Democratization and Islam, *Middle East Journal*, 45, No. 3 (Summer, 1991): 427-440.
22. Cited in M. Qasim Zaman, *Maulana Ashraf Ali Thanawi: Makers of the Muslim World* (Oxford: Oneworld, 2007), 117.
23. Cited in *Ibid.*, 116-17.
24. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: University Press, 1962), 95.
25. H. A. R. Gibb, —The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 7, No. 1 (1933): 30
26. Akbar S. Ahmed relates Ibn Khaldun's science of culture with the science of good governance. See his article, —*Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations* 29.
27. *Muqaddimah*, 158-59. Ibn Khaldun has also discussed the condition of Quraishiyat for being a Caliph but has not accepted it.
28. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 93.
29. Mansoor Moaddel, —*The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment*, *Annual Review of Sociology*, 28 (2002): 368.
30. Ahmed —*Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations*, 30.
31. *Muqaddimah*, Ch. 3.
32. Thomas Macaulay advocated the production of a specific kind of educated subjects in India: We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions we govern: a class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals, in intellect.' —*Minute on Indian Education* in *Postcolonial Studies Reader*, eds. Bill Ashcrof, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (London: Routledge, 1995), 430.
33. Franz Fanon, *Wretched of the Earth*, tr. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963).
34. Ahmed —*Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations*, 3.
35. Cited in Mahdi, *Ibn Khaldun 's Philosophy of History*, 178.
36. For a detailed exposition of this chapter, see Zaid Ahmad, *Epistemology of Ibn Khaldun* (London: Routledge Curzon, 2003).
37. *The Muqaddimah*, 341.

38. Mahdi, Ibn Khaldun 's Philosophy of History, 222.
39. Aziz al-Azmeh, Arabic Thought and Islamic Societies (London: Croom Helm, 1986), i; For a brief view of the encyclopaedic nature of Muslim scholarship, see, Gerhard Endress, Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World (Brill: Leiden, 2006).
40. Ahmad, Epistemology of Ibn Khaldun, 24-25.
41. Gibb,—Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory,28. Allama Muhammad Iqbal has also written: —The truth is that the whole spirit of the Prolegomena' of Ibn Khaldun appears to have been mainly due to the inspiration which the author must have received from the Quran. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, ed and ann. Saeed Sheikh, 3rd ed. (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996), 111.
42. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Islam and Secularism (Lahore: Suhail Academy, 1998 [1978]), 133. For the whole discussion on de-westernization of knowledge, see 133-68.

## **BIBLIOGRAPHY**

1. Ahmad, Zaid. *Epistemology of Ibn-e-Khaldun*. London: Routledge Curzon, 2003.
2. Ahmed, Akbar S. *Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. London: Routledge, 1988.
3. Ahmed, Akbar. —Ibn-e-Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today. In *Middle East Journal*, 56, No. 1(Winter, 2002)
4. al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*.Lahore: Suhail Academy, 1998 [1978].
5. al-Azmeh, Aziz. *Arabic Thought and Islamic Societies*. London: Croom Helm, 1986
6. Belkeziz, Abdelilah. *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*. London: I.B. Tauris, 2009.
7. Brett, Michael. *Ibn-e-Khaldun and the Medieval Maghrib*. Aldershot: Ashgate, 1999.
8. Enan, M.A. *Ibn-e-Khaldun: His Life and Works*. New Delhi, Kitabbhavan, 2000 [1932].
9. Endress, Gerhard. *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. Brill: Leiden, 2006.
10. Esposito, John L. and James P. Piscatori, —Democratization and Islam. In *Middle East Journal*, 45, No. 3 (Summer, 1991): 427-440.
11. Fanon, Franz. *Wretched of the Earth*, tr. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963.
12. Fischel,Walter J. *Ibn-e-Khaldun and Tamerlane*. Berkley: University of California Press, 1952.
13. Gibb, H. A. R. —The Islamic Background of Ibn-e-Khaldun's Political Theory. In *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 7, No. 1 (1933): 30
14. Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed and ann. Saeed Sheikh, 3rd ed. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996.
15. Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of IbnKhaldun of Tunis (1332-1406)*. London: John Murray, 1958.
16. Khalidi,Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
17. Lawrence, Bruce B. —Introduction. In *The Muqaddimah: An Introduction to History*, tr. by Franz Rosenthal, abridged and edited by N.J. Dawood. Princeton: Princeton University Press, 2005.
18. Macaulay, Thomas. —Minute on Indian Education. In *Postcolonial Studies Reader*, eds. Bill Ashcrof, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. London: Routledge, 1995.
19. Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun 's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
20. Moaddel, Mansoor. —The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment.In *Annual Review of Sociology*, 28 (2002): 368.
21. Nasr, Hossein.*Traditional Islam in the Modern World*.London: Kegan Paul International, 1987.

22. Nasr, S.V. R. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jamaat-islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press, 1994.
23. Nasr, S.V.R. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1996.
24. Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: University Press, 1962.
25. Schmidt, Nathaniel. *Ibn-e-Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*. Lahore: Universal Books, n.d.
26. Zaman, M. Qasim. *Maulana Ashraf Ali Thanawi: Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld, 2007.