



Utopia In Avicenna's And Ibn Khaldun's Socio - political Point Of View; A Comparative Study Based On Spriggan's Model

Ahmad Jahani Nasab¹ 

1. Postdoctoral Researcher of Political Thoughts (West, Islam and Iran), Mazandaran University, Babolsar, Iran. Email: mehrdad.jahaninasab@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 27 October 2023 Received in revised form: 11 December 2023 Accepted: 17 December 2023 Published online: 20 March 2024 Keywords: <i>Asabiyyah , Avicenna, Ibn Khaldun, Prophetic government, Solidarity.</i>	This article aims to analyze Utopia from Avicenna and Ibn Khaldun's socio - political point of view based on Spriggans' model. Therefore, the research question is: How did Avicenna and Ibn Khaldun think about the idea of Utopia and what ideal solution did they propose to get rid of its crises? Using the descriptive - analytical method, as well as library resources, the researcher found out that in an effort to create a link between politics and prophecy, Avicenna considered the crisis to be a lack of centralized national power, which in turn led to a lack of prophetic policy and proper implementation of sharia laws. Proposing the Utopia, he considered a prophetic political law as the best system, in which the prophet or his successor is at the forefront. His Utopia includes reconciliation of religion and philosophy, linking politics with sharia, and maintaining the unity of the Muslim community through the philosopher - prophet concentrated power. In fact, proposing of Utopia from the socio - political perspective was based on the divine nature of man and the maximum role of government in the felicity and salvation of citizens in this world and hereafter. However, in Ibn Khaldun's point of view, formation and expansion of powerful and vast governments are related to origin of religious principles and the role of religion in the lifespan of the states. He considers the state a fluid and declining phenomenon that, like humans, has a natural lifespan from its emergence to its decadence. Given that, in addition to tribal solidarity (Asabiyyah), religious solidarity can strengthen governments.
Cite this article: Jahani Nasab, A. (2024). Utopia from Avicenna's and Ibn Khaldun's socio - political point of view; A comparative study based on Spriggans' model. <i>Journal of Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 14(1): 86-107. https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.367074.1661	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.367074.1661>

1. Introduction

The idea of an ideal society, or in other words, “Utopianism” has always occupied the minds of philosophers and thinkers throughout history. Basically, humans have infinite needs and desires and act in any possible ways to achieve them. The ideal society can also be considered one of these human desires and wish because man has always sought to find the best society where he can realize his desires and achieve spiritual perfection and meet his material needs. Therefore, as long as we consider humans as having a social life with diverse and different demands and needs, defining an ideal society and a desirable system that can include the worldly and spiritual dimensions of humans seems necessary because human beings, in addition to meeting their worldly and material desires, also need to enhance the level of spiritual life and achieve the highest level of human perfection; hence the importance of explaining the ideal society in Aviceenna and Ibn Khaldun’s point of view using Spriggans’ method. Therefore, the paper aims to focus on their philosophical and political foundations.

As one of the great thinkers of the Islamic world, Aviceenna’s insight into the nature of government and the way of ruling society and socio-political institutions can be found in his works, such as *Al-Shifa*, *Al-Isharat*, and *Al-Tanbihat* (Halabi, 1993:509-510). Ibn Khaldun who was a thinker of the 14th century born in Tunisia, is considered by some to be a social philosopher, and according to others, is the first theorist of decadence in the Islamic world, who looked at the origin of decadence from a sociological perspective. He realized the origin of decadence was internal developments, therefore has focused on analyzing the power relations and social realities. Thus, the paper aims to answer this basic question: How do Aviceenna and Ibn Khaldun think in defining the ideal political system and their ideal society? In addition to that, it’s assumed that socio-political ideas are formed in a specific time and place and related to the era of the thinker, which can be understood by studying more than one historical perspective.

2. Methodology

Theoretical and library data collection methods were used in the study. Also, based on the main research question with a comparative approach, descriptive –analytical case method was used. In addition, in terms of methodology, an interpretive approach, Wilhelm Dilthey’s methodological hermeneutic type, was used. Based on this approach, understanding the relationships between phenomena occurs in layers, and in understanding the system of socio-political opinions, knowing one requires understanding other components.

3. Findings

1. The constructive concepts of Aviceenna and Ibn Khaldun’s philosophical thought system

To understand the ideal society from the socio-political perspective of Aviceenna and Ibn Khaldun, the researcher used Thomas Spriggans’ model and its four stages in the book *Understanding Political Theories*, including observing crisis and disorder, identifying the causes of problems, community reconstruction, and solutions. Basically, it’s assumed that socio-political thoughts are formed in a specific time and place and related to the era of the thinker, and to understand it, it is inevitable to benefit from just one historical perspective. It is assumed that intellectual background is the concepts of the philosophical system of thought and the historical time as the era of these two thinkers.

In Aviceenna’s thought, as a result of the hierarchical nature of the universe, the universe ends to an active intellect, and the prophet is considered the ultimate of human perfection and the connecting link between man and divine intellect (Gilson, 2016:288). This shows the position and role of the Prophet in the leadership of his ideal society; since he is the most justified person who can take the leadership of the society by connecting to the active intellect being close to the divine and cosmic intellect. Hence, Aviceenna considers prophecy and revelation to have a political dimension. This view considers the civilized society to consist of two main components, namely, law and politics, and

deals with the political role of prophecy. According to him, he is considered a prominent politician and legislator of the society (Amid Zanjani,2008:209). So the main issue of politics is to bring the citizens to the ultimate happiness and perfection of man, which is possible only by the most justified people, i.e prophets.

In Ibn Khaldun's intellectual system solidarity plays a key role. It is the primary element of human communities, which in its simple form is the defense of ethnicity and relatives, and in a more complex form, it applies to governance. According to Ibn Khaldun, solidarity is a unifying factor and a means of defending the members of the nation and the only way to protect the country and the government:

Dominance and power and defense are undoubtedly achieved through solidarity , because ethnic pride and a sense of common support and defense, and the sacrifice of each individual for the sake of his friends are the results of solidarity (Ibn Khaldun, 2019:294).

The cycle theory and the organic nature of the state from Ibn Khaldun's point of view are also interesting. He considers the cycle theory and the lifespan of governments from emergence to decadence as a tool for analyzing power relations and political, social, economic change . Hamer divides governments into three eras of forty years, like the average age of a person. The first generation is still violent and nomadic which is due to intensity of solidarity among them. The second generation has changed their mood due to pampering, and the third generation, due to the lack of initial solidarity , reaches that degree of luxury and comfort that weakens and becomes fragile(Ibn Khaldun, 2019: 324 -326).

2. Aviceenna and Ibn Khaldun's ideal society plan based on the Spriggans' model

Aviceenna saw the crisis of the political system in the sectarian differences and the lack of unity of the Islamic society, the lack of a powerful central government and ultimately the weakness and decadence of the caliphate. He knew the separation from the Shariah, therefore, he dreamed of reconciliation between religion and philosophy and the connection of politics with the Shariah in order to return the Islamic society to the ideal Islamic society and the righteous caliphas and the unity of the Islamic society. He has paid attention to the salvation of the hereafter and the happiness of the worldly and this world of the citizens and believed that the citizens should cooperate with each other to achieve the happiness of the world and salvation of the hereafter within the framework of social life. Therefore, to achieve this goal, the most competent and the most knowledgeable people should govern nations based on Sharia law. Thus, Aviceenna considered the way out of the political crisis and chaos to be the establishment of a utopia and the implementation of Sharia law. In fact, a leader is necessary to guide the society by establishing traditions and laws, such a person must know justice and tradition well and be able to implement them. In the plan of an ideal and desirable society, the establishment of the law of justice and its implementation in society is very important. In the Theology of Healing, he considers the prophet to be the best person who can guide the people to the happiness of this world and the salvation of the other world by guiding the political society and implementing the laws of the people.

Therefore, he considers the prophet necessary for human societies and considers the best just law to be derived from Sharia. Basically, the lack of concentration of central power and the lack of unity among Muslims led to the establishment of Abbasid dynasty in Iraq, Iran, and Trans -Netherlands, the Fatimid in Egypt and the Maghreb, and the Umayyad in Andalusia, which itself was a clear sign of the crisis of legitimacy in the Islamic realm. Therefore, by their socio -political theory, these two thinkers motivated the Islamic world to plan a desirable and ideal society. In this regard, Ibn Khaldun, as a theoretician of the philosophy of history and social philosophy in the Islamic world, considers the nature of the state, under the guidance and control of the general laws of nature and its fixed rules. he believes in the concept of“ solidarity” as fruitful both in the rise and fall of governments. Although he considers the two categories

of solidarity and religion to be effective elements in creating social bonding, he believes that ethnic and tribal solidarity leads to waste of energy and resources in governance and to continuous war and conflict between tribes. However, solidarity in religion and its spread is admirable.

4. Discussion and Conclusion

The study has focused on this issue: how did Aviceenna and Ibn Khaldun think about the ideal society and how did they analyze the crisis of the political system and what ideal solution did they offer to get rid of it? Therefore, for a better understanding of the results, the two thinkers' socio-political viewpoints are in the following table:

thinkers	problematology	etiology	utopianism	Problem solving
Aviceenna	Weakness of Caliphate and tyranny of the rulers; existence of independent governments and dispersion of power; sectarian conflicts and lack of unity in Islamic society; lack of spiritual trust in the caliphate system	Lack of prophetic policy and lack of proper implementation of Sharia laws; lack of a justified leader or philosopher-including prophet or his successor-at the head of the government; conflict between people of religion and people of philosophy	Reconciliation of people religion and philosophy and link between policy and Sharia; preservation of Muslim unity through a policy typically consistent with the policy of philosopher-prophet	Establishing the utopia in the form of a prophetic government and leadership; compilation and proper implementation of Sharia law
Ibn Khaldun	Decline due to conflict between Islamic countries and government disorders due to the crusades; disruption of administrative system	Anti-rationalism and an absolute attention to hadith and conflicts between religious people and philosophers; weakening of solidarity as a factor of unity	Reference to human nature to enhance the primary solidarity; compilation of the dual policy of law and reason and attempts to link them together	Caliphate as a desired government and dynasty as a natural government according to the rules of human life considering solidarity and religion as two bases of unity

Analysis of proposal of Utopia from Aviceenna and Ibn Khaldun's socio-political point of view based on Spragens' model

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: Complied with.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The author declare no conflict of interest.

References

- Amid Zanjani, A. (2008). *Basics of Islamic political thought*, Tehran: Pajuheshgahe farhang va andisheye eslami pub.
- Gilson, E. (2016). *The history of Christian philosophy in the Middle Ages*, translated by Reza Gandami Nasrabadi, Qom: University of Adyan va Mazahab.
- Halabi, A. (1993). *History of Islamic civilization: review of Islamic culture and intellectual sciences*, Tehran: Asatir.
- Ibn Khaldun, A. I. M. (2019). *Ibn Khaldun's Muqaddimah*, Translated by Muhammad Parvin Gonabadi, Tehran: Elmi va Farhangi..

بررسی تطبیقی جامعه آرمانی در دیدگاه سیاسی - اجتماعی ابن سینا و ابن خلدون بر اساس الگوی اسپریگنز

احمد جهانی نسب^۱ 

۱. پژوهشگر پسادکتری اندیشه‌های سیاسی (غرب، اسلام و ایران)، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. mehrdad.jahaninasab@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مقاله در تلاش است تا جامعه آرمانی را در اندیشه سیاسی - اجتماعی ابن سینا و ابن خلدون، بر اساس الگوی اسپریگنز بررسی کند. لذا مسئله پژوهشی چنین تدوین شده است که ابن سینا و ابن خلدون بر اساس دیدگاه سیاسی - اجتماعی خود، در طرح جامعه آرمانی چگونه می‌اندیشند؟ به بیانی دیگر، این دو اندیشمند مسلمان، بحران استقرار جامعه آرمانی را چگونه تعلیل‌یابی کرده و برای برون‌رفت از آن چه راهکاری ارائه می‌دهند؟ نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی موردی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به این گزارش دست یافته است که ابن سینا در تلاش برای پیوند بین سیاست و نبوت، بحران را نبود قدرت متمرکز ملی دانسته که فقدان سیاست نبوی و عدم اجرای درست شریعت را در پی داشته است. وی در طرح جامعه آرمانی، بهترین نوع نظام را نظام سیاسی نبوی دانسته که پیامبر یا جانشین او، در رأس امور قرار دارند. آرمان او آشتی بین دین و فلسفه، پیوند سیاست با شریعت و حفظ وحدت جامعه مسلمان از طریق قدرت متمرکز فیلسوف - پیامبر است. در واقع طرح جامعه آرمانی در اندیشه سیاسی - اجتماعی ابن سینا بر مبنای فطرت الهی انسان و نقش حداکثری دولت در سعادت و رستگاری اتباع در هر دو جهان بنا شده است. در حالی که در آراء ابن خلدون، شکل‌گیری و بسط حکومت‌های پهناور و قدرتمند با منشاء اصول دینی و نقش دین و مذهب در طول عمر دولت‌ها ارتباط دارد. وی دولت را پدیده‌ای سیال و زوال‌پذیر می‌داند که همانند انسان‌ها دارای عمر طبیعی، از زایش تا مرگ، بوده که در این راستا، علاوه بر عصبیت قبیله‌ای، عصبیت دولت نبوی، عصبیت، عنایت الهی، دینی می‌تواند قوام‌بخش دولت‌ها باشد.
کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ابن خلدون، جامعه آرمانی، دولت نبوی، عصبیت، عنایت الهی.	
استناد: جهانی نسب، احمد. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی جامعه آرمانی از دیدگاه سیاسی - اجتماعی ابن سینا و ابن خلدون بر اساس الگوی اسپریگنز. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۴(۱): ۸۶-۱۰۷. https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.367074.1661	
ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.	
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.367074.1661	



۱. مقدمه و بیان مسئله

طرح جامعه آرمانی و یا به تعبیری «آرمان‌شهرگرایی» همواره در طول تاریخ، ذهن فیلسوفان و اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. اساساً انسان‌ها دارای نیازها و خواست‌های سیری‌ناپذیر بوده و برای دستیابی به آن‌ها تلاش می‌کنند. بطوری که رسیدن به جامعه آرمانی را نیز می‌توان یکی از این خواست‌ها و امیال بشری دانست؛ چرا که انسان‌ها همواره در پی یافتن جامعه‌ای برین بوده تا بتوانند در آن، دیگر خواست‌هایشان را تحقق ببخشند و توأمان به کمال معنوی و تأمین نیازهای مادی دست یابند. جامعه آرمانی یا همان آرمان‌شهر برای نخستین‌بار توسط توماس مور در کتابی به همین نام در سال ۱۵۱۶م به کار گرفته شد. گر چه پیش‌تر، افرادی چون افلاطون و ارسطو در فلسفه یونان و فارابی در فلسفه اسلامی به نحوی در پی آن بودند.

در فلسفه یونان اصل این واژه از دو کلمه *Ou* به معنای «حرف نفی و منفی» و *Topos* به معنای «مکان» مشتق شده است. بنابراین، از لحاظ لغوی واژه اتوپیا را «لامکان» و «ناکجا آباد» معنا کرده‌اند. از این اصطلاح در فلسفه اسلامی به «مدینه فاضله» تعبیر شده است (محمدی‌آشنایی، ۱۳۹۲: ۳۸). چنانچه در تعریف آن آمده است: «طرح حکومتی تخیلی که در آن، همه چیز کاملاً برای خوشبختی همگان تنظیم شده است» (روویون، ۱۳۸۵: ۱۲). در دوره اسلامی نیز، قرآن کریم بیش از هر متن و اثر دیگر در ترسیم جامعه و انسان آرمانی راهکار عملی نشان داده است. همه تلاش پیامبر گرامی اسلام در طول سالیان پس از هجرت، صرف ایجاد جامعه‌ای آرمانی گذشت. قرآن کریم از این جامعه به "امت اوسط" یاد می‌کند (بقره ۲: ۱۴۳). بنابراین، اهمیت تبیین جامعه آرمانی در آراء ابن سینا و ابن خلدون با بهره‌مندی از روش اسپیریگنز ضرورت می‌یابد و نوشتار حاضر با هدف شناخت آن با تمرکز بر مبانی سیاسی - اجتماعی‌شان نگارش یافته است.

تبحر ابن سینا به عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام در تبیین ماهیت حکومت و طرز اداره اجتماع و نهادهای سیاسی - اجتماعی را می‌توان در آثار وی از جمله الشفاء و الاشارات و التنبيهات یافت. با این وجود، اما هنوز زوایای پنهان اندیشه سیاسی او مکشوف نشده و نیاز به واکاوی بیشتری دارد (حلی، ۱۳۷۲: ۵۰۹ - ۵۱۰).

عصر ابن خلدون یعنی قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری نیز عصر انحطاط و فروپاشی تمدن بزرگ اسلامی و در مقابل، عصر رنسانس و نوزایی در اروپا بوده است (لاکوست، ۱۳۶۳: ۱۶). او وقایع آن زمان اروپا را نیز مطالعه کرده و نسبت به دوران گذار از قرون وسطی به عصر جدید مطلع بود. در واقع دغدغه او، انحطاط در جهان اسلام و عدم وحدت بین کشورهای اسلامی بود که وی را به مطالعه تجربی و عینی به روش استقرائی سوق داد.

او با مطالعه و مشاهده دولت‌های زمان خود به نظریه‌پردازی پرداخت. از دیدگاه ابن خلدون، محقق و مورخ باید دولت‌ها و امور اجتماعی زمانه خود را بشناسد و بر قواعد سیاست و طبع موجودات و ملت‌ها و اقوام مختلف آن آگاه باشد. عادات و رسوم و سیرت مردم را در اعصار و زمان‌های گوناگون با یکدیگر مقایسه کند. پس برای شناخت هر امر اجتماعی، توجه به وضع عمومی جامعه ضرورت دارد. به بیانی دیگر، برای باز شناختن و تحلیل حوادث و وقایع تاریخی توجه به بسترهای اجتماعی و فرهنگی آن عصر اجتناب‌ناپذیر است (شیخ، ۱۳۹۶: ۶۲). پژوهش حاضر با الگوی چهارگانه اسپیریگنز در تلاش است تا آراء سیاسی - اجتماعی ابن سینا و ابن خلدون را با پردازش جدید و بررسی زمینه و زمانه آن‌ها بازخوانی کند و آن را در قالب چهارگانه: مشکل‌شناسی، تحلیل‌شناسی، آرمان‌شناسی و راه‌حل‌شناسی قرار داده تا بتواند فهمی نزدیک به واقعیت از طرح جامعه آرمانی این دو اندیشمند ارائه دهد. اساساً مفروض نگارنده این است که اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی در یک شرایط خاص زمانی و مکانی و مرتبط با زمانه اندیشمند شکل می‌گیرد. پس زمینه اندیشمند ناظر به شکل‌گیری منظومه فکری - فلسفی و زمانه نیز مرتبط با بسترهای تاریخی عصر آن‌هاست. هر دو اندیشمند در عصر و زمانه‌ای می‌زیستند که جهان اسلام درگیر بحران‌ها و مشکلاتی بود و به این معنا می‌توان شرایط زمانی آن‌ها را یکسان ارزیابی کرد. این در حالی است که پاسخ آن‌ها به بحران زمانه‌شان و متعاقب

آن طرح جامعه آرمانی آن‌ها از دو نگاه متفاوت یکی با رویکرد عقلی - فلسفی و دیگری با رویکرد علمی - تجربی عرضه شده است که انگیزه نگارنده در مقایسه این دو اندیشمند را تشکیل می‌دهد.

۲. پیشینه پژوهشی

در خصوص جامعه آرمانی مورد نظر ابن‌سینا و ابن‌خلدون به صورت مقایسه‌ای، پژوهشی تدوین نشده است. اما به آثاری چند در محوریت موضوع اشاره می‌شود:

۱. مقاله «مقایسه نظریه دولت در فلسفه سیاسی سنت اوگوستن و ابن‌سینا» (پولادی و جهانی‌نسب، ۱۳۹۹) که نگارندگان نهاد دولت را از حیث ماهیت در سه وجه مفهومی، کارکردی و ساختاری از دیدگاه این دو اندیشمند مورد بررسی قرار داده‌اند.
۲. مقاله «نظریه دولت ابن‌خلدون» (میرسندسی، ۱۳۸۸) در تلاش بوده است تا نظریه دولت وی را یک نظریه جامعه‌شناختی با ویژگی‌های تبیین‌کنندگی، توضیح‌دهندگی و پیش‌بینی‌پذیری معرفی کند. ضمن اینکه در ادامه به تشریح چگونگی شکل‌گیری و تداوم زندگی قبیله‌ای نیز از دیدگاه ابن‌اندیشمند پرداخته شده است.
۳. در کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (طباطبائی، ۱۳۹۱) نویسنده، نقش ابن‌خلدون را در تلاش برای برون‌رفت از مشکل اندیشه و عقلانیت و بحران آن در دوره اسلامی مؤثر دانسته است. به عقیده طباطبائی، ابن‌خلدون در دنباله طرح پرسش وضع انحطاط در تمدن اسلامی، از علم عمران به مثابه راه برون‌رفت برای شالوده‌های نظری فلسفه اسلامی استفاده کرده است.
۴. در کتاب فلسفه تاریخ ابن‌خلدون (مهدی، ۱۳۵۲) آمده است، اندیشه‌های ابن‌خلدون را درباره تاریخ، نمی‌توان مجزا از شرایط زمانی و مکانی او و مجزا از اهمیت نتایج او راجع به تاریخ، فهم کرد. پس باید زندگی عملی و افکار علمی او را با هم مطالعه کرد. بنابراین نویسنده در فصل اول روابط متقابل میان تجربه‌ها، اندیشه‌ها و تصمیمات او را بررسی کرده و در ادامه ضمن بررسی رابطه بین علم عمران و تاریخ، به بررسی عقیده ابن‌خلدون درباره چهار اصل تشکیل‌دهنده ماهیت علم عمران یعنی دولت به منزله صورت آن، العصبیه یا تعصب قومی به عنوان علت فاعلی، اجزای گوناگون فعالیت‌های اقتصادی و بنیادهای مدنی به عنوان ماده و خیر عموم به مثابه غایت مدینه می‌پردازد.
۵. در کتاب بررسی جامعه‌شناختی تئوری انحطاط در نظریات ابن‌خلدون (صادقی فسائی، ۱۳۷۹)، ابن‌خلدون بدلیل تأثیرپذیری از موقعیت اجتماعی زمانه خویش، از جمله نخستین نظریه‌پردازان انحطاط در عالم اسلام معرفی می‌شود که با بررسی ساختار اجتماعی و اقتصادی جامعه به تبیین انحطاط دولت‌ها پرداخته و عوامل آن را بر شمرده است. سپس این عوامل را در سه تقسیم‌بندی: داخلی، سیاسی - نظامی و طبیعی قرار می‌دهد. به عقیده نگارنده در آراء ابن‌خلدون با توجه به اینکه عمران، تمدن و فرهنگ، تابع دولت است، هر گونه انحطاط در دولت، انحطاط تمدن و فرهنگ و عمران را نیز در بر می‌گیرد. این کتاب با رویکرد جامعه‌شناختی به تئوری انحطاط ابن‌خلدون در گستره فرهنگ اسلامی پرداخته و وی را در بحث انحطاط دول و تمدن‌ها صاحب تئوری مدونی می‌داند.
- علاوه بر معرفی این آثار، به تحقیقاتی دیگر نیز می‌توان اشاره داشت: از جمله: «فرایند وضع یا تدوین قانون جهان‌شمول از منظر ابن‌سینا و کانت» (هدایت‌افزا و فروزان، ۱۳۹۹)؛ «نقش دولت در اقتصاد از دیدگاه ابن‌خلدون» (فتحی و همکاران، ۱۳۸۷)؛ «کالبدشکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن‌خلدون و ماکیاولی» (اطهری و حسینی‌گاج، ۱۳۹۱)؛ «جامعه، دولت و شهرنشینی ابن‌خلدون: تفکر جامعه‌شناختی ابن‌خلدون» (بعلی، ۱۳۸۲).

۳. پرسش‌های پژوهشی

نوشتار حاضر در پی یافتن پاسخی به این پرسش اساسی است که ابن‌سینا و ابن‌خلدون بر اساس دیدگاه سیاسی - اجتماعی خود در طرح جامعه آرمانی چگونه می‌اندیشند؟ به بیانی دیگر، این دو اندیشمند مسلمان بحران استقرار جامعه آرمانی را چگونه تعلیل‌یابی کرده و برای برون‌رفت از آن چه راهکاری ارائه می‌دهند؟

۴. روش‌شناسی پژوهش

۴-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر از رویکرد تفسیری - تفهیمی از نوع هرمنوتیک روش‌شناسانه ویلهلم دیلتای بهره گرفته است. بر اساس این رویکرد، فهم و شناخت روابط بین پدیده‌ها شامل سطوح لایه به لایه بوده و در فهم منظومه آراء سیاسی - اجتماعی، شناخت یک مؤلفه، مستلزم فهم و شناخت دیگر مؤلفه‌هاست. از آنجا که در پژوهش‌های علوم انسانی با آراء و اندیشه‌های بشر سر و کار داریم، لذا رویکرد مورد نظر، تفهیمی - تفسیری است. به عقیده دیلتای، تفهم و تفسیر از جمله روش‌هایی است که در تمامی قلمرو علوم انسانی می‌توان از آن بهره گرفت (Dilthey, 1989: 436-440). بنابراین انسان را باید یک واقعیت تاریخی و اجتماعی دانست که برای هر جنبه از شناخت زندگی او، باید از رشته‌های مختلف علوم انسانی بهره گرفت. لذا از حیث تاریخمندی حیات بشری و رابطه دوسویه انسان و جامعه، شناخت انسان به شناخت جامعه و شناخت جامعه به شناخت انسان منجر می‌شود.

۴-۲. روش گردآوری و تحلیل داده‌ها

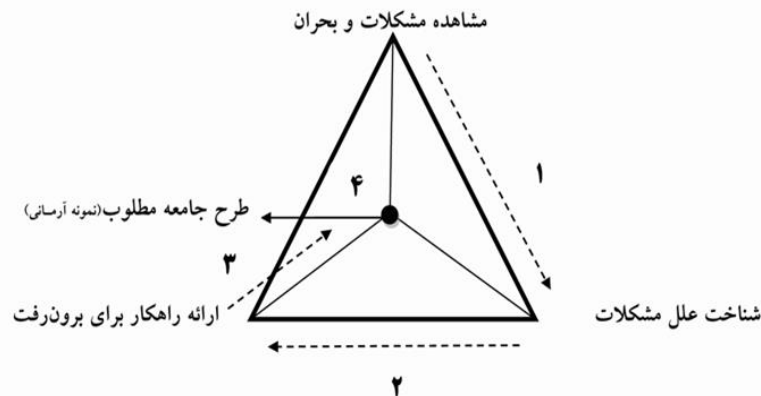
در مقاله حاضر، شیوه جمع‌آوری داده‌ها از نوع کتابخانه‌ای بوده است. همچنین بر اساس پرسش اصلی تحقیق با رویکرد تطبیقی، از روش توصیفی - تحلیلی موردی در تحلیل داده‌ها بهره گرفته شده است؛ چرا که به مطالعه یک مورد یا یک واحد مشخص در آراء سیاسی - اجتماعی آنان پرداخته و آن را از جهات مختلف واکاوی می‌کند.

۵. مبانی نظری

روش جستاری اسپریگنز در کتاب فهم نظریه‌های سیاسی، زمانه اندیشمند و بسترهای شکل‌گیری نظریه‌پردازی او را مورد توجه قرار می‌دهد. از این‌رو، نظریه‌های سیاسی با هدف پاسخگویی به بحران‌ها و چالش‌های احتمالی زمانه طراحی و ارائه شده و اغلب خواهان تغییر در وضعیت موجود هستند. نخستین گام در فرایند نظریه‌پردازی سیاسی، مشاهده بی‌نظمی و بحران است. هدف نهایی و اساسی نظریه‌پردازی‌های سیاسی، مانند روان‌درمانی، بازگرداندن سلامت جامعه از طریق تشخیص درد و غلبه بر آن است که در نهایت به طرح یک جامعه ایده‌آل ختم می‌شود (اسپریگنز، ۱۳۹۸: ۶۸-۵۶). منظور از منطق درونی نیز در روش فهم نظریه‌های سیاسی اسپریگنز، فرایندهای درونی شکل‌گیری اندیشه سیاسی یک نظریه‌پرداز و فهم آن در بستر سیاسی - اجتماعی است. از این‌رو پرسش اصلی در روش جستاری اسپریگنز این است که مشکل و بحران و یا بهتر است بگوییم، دغدغه نظریه‌پرداز و متفکر سیاسی کدام است؟

در روند فوق چهار مرحله وجود دارد: نخست محقق باید بحران‌ها و بی‌نظمی‌های زمانه اندیشمند را تشخیص داده و در مرحله دوم، به تعلیل ریشه‌های بحران بپردازد. پس از شناخت علل بحران‌ها و مشاهده مشکلات و بی‌نظمی، در قدم بعدی برای رهایی از این وضعیت به ارائه راهکار مبادرت می‌شود. در نهایت اندیشمند طرح جامعه آرمانی خود را مطرح می‌کند. اساساً در این مرحله نمونه آرمانی اندیشمند به عنوان یک رویکرد تجویزی معین می‌شود. گرچه منطق درونی با منطق بازسازی شده مرزهای نزدیکی دارد، لیکن نمی‌توان آن‌ها را یکسان انگاشت. در واقع منطق بازسازی شده بدون استفاده از پویایی منطق درونی به مثابه بُعد وجودی نظریه سیاسی، چیزی جز تصویر آرمانی از موضوع نیست (اسپریگنز، ۱۳۹۸: ۳۱-۳۴). در فهم نظریه‌پردازی سیاسی اندیشمندان تأکید اصلی بر این است: «اندیشه‌ها را نمی‌توان به امور بالعرض فروکاست و نسبت آن را با طبیعت و زمانه اندیشمند انکار کرد. متفکر، ضرورتاً در ماهیت دوران تاریخی خود و لوازم و ضروریات آن به تفکر می‌پردازد» (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۱۲-۱۳). در این خصوص اسپریگنز به نقل از ادموند برک می‌گوید: «در دوره‌هایی که مردم خوشبخت هستند و کمتر موجبی برای شکایت از اوضاع جامعه وجود دارد، نظریه‌های سیاسی ژرف از نوادر است. وقتی ادموند برک ادعا می‌کند که عطش حریصانه برای نظریه‌های سیاسی نشانه این است که جامعه به وضع بدی اداره می‌شود، در واقع حرف درستی می‌زند» (اسپریگنز، ۱۳۹۸: ۴۳). چهار بخش الگوی فهم نظریه سیاسی اسپریگنز این امکان را می‌دهد که بتوان نظام ایده‌آل و جامعه آرمانی

اندیشمندان را در قالب آن مشخص ساخت. در گام نخست، اندیشمند سیاسی به مشکلات و بحران‌های زمانه خود پرداخته و سپس به جستجوی علل مشکلات می‌پردازد تا اینکه سرانجام طرح آرمانی خود را در قالب پیشنهادات و توصیه‌های عملی برای بازسازی حکومت ارائه می‌دهد:



شکل شماره ۱: الگوی چهارگانه تحلیل اسپریگنزی (جهانی نسب، ۱۴۰۱: ۶۰)

۶. مفاهیم سازنده منظومه فکری – فلسفی ابن‌سینا و ابن‌خلدون

۶-۱. ابن‌سینا

۶-۱-۱. نظام سلسله مراتبی هستی

در جهان‌شناسی ابن‌سینا، سلسله مراتبی از اجزای گوناگون وجود دارد که هر یک از اجزاء به نوعی به واجب‌الوجود احتیاج دارند. به عقیده وی جهان و هر چیز که در اوست، به نوعی وابسته و نیازمند به وجود محض (خداوند) است. چنانچه می‌گوید: «مبدأ نخستین خودبه‌خود معقول و به خویشتن وابسته است و هستی سایر موجودات از او است و او از همه علایق و سستی‌ها و ناپایداری‌ها و مواد و جز آن، برکنار است و همان‌طور که قبلاً دانستی هر چه حکمش چنین باشد، او خودبه‌خود عاقل و معقول است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۷۹-۲۷۸). او بر اساس همین سلسله مراتب، نبی را آخرین حد از کمال بشری و حلقه اتصال بین انسان و عقل فعال می‌داند. این سلسله مراتبی بودن عالم و فرشته‌شناسی او یک پیوند معنادار با هم دارند که به تقسیم‌بندی و سلسله مراتب عقل در نظام فلسفی اش نیز کشیده می‌شود. جهان حکیم شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، جهانی است سلسله مراتبی که از افلاک متحد‌المرکز تشکیل شده است آن هم به مرکزیت زمین. پیرامون زمین، قلمرو آب است و پیرامون آب، قلمرو هوا و پیرامون هوا نیز قلمرو آتش. بالای زمین پائین‌ترین فلک سماوی یعنی قمر قرار دارد و همین‌طور به سمت بالا ادامه می‌یابد تا به بالاترین فلک که ورای آن چیزی نیست، می‌رسد (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۲۸۸). در تفکر اسلامی قاعده «الوَّاحِدُ لَا یَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَّاحِدُ» به معنای صدور کثرات از ذات خداوند در یک نظام طولیه نیز ناظر به همین موضوع است و خداوند را مبدأ و علت تامه عالم هستی می‌داند. بر اساس قاعده الواحد، جایگاه و نقشی که ابن‌سینا برای پیامبر و جانشینانش در تئوریزه کردن دین در جامعه قائل است، نمایان می‌شود؛ چراکه به عقیده او کسی شایسته رهبری و اطاعت است که به عقل قدسی و کیهانی نزدیک‌تر باشد.

وی نبی را ضرورت اجتماعات انسانی دانسته و بهترین قانون عادلانه را برگرفته از شریعت می‌داند. فیض و صدور از جمله مبانی اساسی در فهم اندیشه سیاسی - اجتماعی اوست. به طوری که وی با الگو قراردادن قاعده الواحد مراتب هستی را عبارت از احد یا مبدأ اعلی و عقل

و نفس یا واهب‌الصور می‌داند. به بیانی دیگر، مبدأ نخستین رأس هرم، و عقول و نفوس و افلاک (مجموعه آفرینش) نیز بدنه هرم را تشکیل می‌دهند که به زمین و انسان منتهی می‌شوند (ر. ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۳۱۰). به عقیده ابن‌سینا، اصل قاعده الواحد این است که اگر علتی به تمام معنی واحد باشد و در آن هیچ جهت کثرتی نباشد، معلول و اثری که از آن بدون واسطه حاصل می‌آید، واحد و یکی است... لذا تعدد و تکثر علت اثر، زمانی است که در عرض هم باشند. به همین دلیل فلاسفه مشاء برای صدور کثرات عالم به یک علت و همچنین یکتایی واجب‌الوجود، در ربط حادث به قدیم به واسطه محتاج شدند که این واسطه همان صادر اول یا عقل نخستین است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۰۲). ابن‌سینا به تبعیت از ارسطو تمامی اجسام طبیعی را تشکیل شده از دو مبداء و علت می‌دانست: ماده و صورت. ماده بر آن بخش از جسم اطلاق می‌گردد که آن را مستعد کون و فساد می‌سازد؛ و صورت چیزی که جسم را چه در کیفیت و چه در شکل، «هست» می‌سازد (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۲۸۲).

۶-۱-۲. پیوند نبوت و سیاست

از آنجا که مشارکت و همکاری برای وجود و بقای انسان ضروری است و این امر داد و ستد را نیز در بر می‌گیرد، قانونی نیز بر این مرادفات باید حکمفرما باشد و برای قانون و عدالت باید قانون‌گذار و اجراکننده عادل وجود داشته باشد. این فرد باید کسی باشد که مردم را در اطاعات از قانون قانع سازد. به عقیده ابن‌سینا انسان‌ها به این فرد بیش از روییدن موی بر کناره پلک‌ها و ابروها و فرورفتگی کف پاها به سبب وجود و بقاء نوع خویش نیازمندند. بنابراین، وجود انسان صالحی که قانونگذار و برقرارکننده عدالت باشد، امکان‌پذیر است. پس چگونه ممکن است عنایت ازلی که منافع غیر ضروری یادشده را اقتضاء کرده، از چنین امر ضروری که اصل و اساس همه سودها و کمالات است، غافل بماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۳۲۱-۳۲۰). از این‌رو، در نظر او، مسئله اصلی سیاست، رساندن مردم اجتماع به سعادت و کمال نهایی انسان است که تنها توسط شایسته‌ترین افراد (نبی و پیامبر) امکان‌پذیر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۳-۱۱۲)؛ چرا که نبی به دلیل خصایص ویژه‌ای که دارد، از سایر انسان‌ها متمایز است. این ویژگی‌ها و خصایص عبارتند از: شدت و حدت قوه حدس، جودت و قدرت نیروی تخیل، و شدت قوه متصرفه (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶).

در نظر او آن سعادت که مطلوب انسان است، موجود در این عالم حسی نیست تا نفس بر تحصیل برترین غایات توانایی داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۹۳). چنانچه در یافتیم، بوعلی پیامبر را از سایر جهات برتر از دیگر موجودات دانسته و معتقد است که چنین انسان صاحب کمالاتی، بهتر از مردم به امور خودشان آگاه است و آن‌ها را به سوی سعادت دنیوی و رستگاری اخروی رهنمون می‌سازد: «و سپس این انسان [پیامبر] همان کسی است که می‌تواند به تدبیر احوال مردم بپردازد. به گونه‌ای که وسیله زندگی دنیوی و مصلحت اخروی آنان فراهم آید و او انسانی است که از دیگران به لحاظ برتری در خداشناسی و علوم الهی، ممتاز است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۳۳۰).

پس ابن‌سینا سه ویژگی انبیاء شامل قوه عقل قدسی، قوه متخیله و اطلاع از مغیبات و همچنین اعجاز را تشریح کرده و توأمان هر سه ویژگی را در انسان واحد، همان نبی، متمرکز دانسته و وجه امتیاز وی از سایرین قرار داده است. بطوری که هم جمع میان آن‌ها و هم برخورداری از آن‌ها در بالاترین مرتبه، مرهون مشیت عقل فعال یا واهب‌العلم بر نفس مستعد نبی است.

۶-۲. ابن‌خلدون

۶-۲-۱. عصیت

درک اندیشه‌های ابن‌خلدون بدون درک مفهوم بنیادی «عصیت» در تفکرات او امکان‌پذیر نیست. او اجتماع انسانی را به بدوی و حضری تقسیم بندی کرده و غایت آن را تعاون و همکاری بین افراد برای رفع نیازها و خواسته‌های آنان می‌داند. از این رو مهم‌ترین عنصری که عمران و یا اجتماعات را شکل می‌دهد، حسی است که بصورت ذاتی و طبیعی در وجود انسان نهفته بوده و به پیوند و خویشاوندی‌های خانوادگی اشاره دارد. در واقع ابن‌خلدون ماده اولیه تشکیل دهنده اجتماعات را عصیت دانسته و به این مفهوم نقش محوری می‌دهد. او با توجه به تهاجم انسان و تنازع بین منافع آن‌ها از یک سو و بر آورده ساختن نیازها و امیال او از سوی دیگر در یک طبیعت پر خطر و با چالش‌های

بسیار، همبستگی اجتماعی را مهم‌ترین راهکار ارزیابی می‌کند و آن را در عصبيت می‌یابد. لذا برای دفع تجاوزات احتمالی در اجتماع به نیروی فرمانروایی نیازمندند و آن نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) باید در پرتو عصبيت بر مردم غلبه کند (ر. ک: ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۲۶۴-۲۶۵).

عصبيت در شکل ساده آن، همان دفاع از قوميت و خویشان است و در قالب پیچیده‌تر آن به کشورداری و حکمرانی می‌رسد. در واقع این دور ادامه می‌یابد، تا در نهایت به پادشاهی و ملک‌داری ختم می‌شود. پیدایش دولت‌ها منوط به وجود عنصر عصبيت است. پس فارغ از دولت دینی یا غیردینی، ماهیت دولت‌ها در اندیشه سیاسی ابن خلدون با عصبيت مرتبط است (قادر، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۹۰). او عصبيت را عامل وحدت‌آفرین و ابزار دفاع دانسته و تنها راه صیانت از کشور و دولت را از این طریق میسر می‌داند. پس می‌گوید: «غلبه و قدرت و مدافعه بی‌گمان از راه عصبيت حاصل می‌آید. چون غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جانسپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصبيت است...» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۲۹۴). عصبيت در آراء سیاسی ابن خلدون نقش کلیدی ایفا می‌کند. بطوری که آن را آغاز شکل‌گیری اجتماعات انسانی می‌دانند. وجود دولت به مثابه یک واحد سیاسی - اجتماعی برای جلوگیری از تمایلات شرورانه انسان‌ها ضرورت دارد. این چنین نهاد اقتدارآمیزی از اجتماعات کوچک مانند خانواده، قبیله، ایل و ... شروع شده و به اجتماعات بزرگ‌تر یعنی دولت می‌رسد. ماده اولیه هر یک از این اجتماعات همانا «عصبيت» است (پولادی، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۲۱). بنابراین او شالوده اصلی تأسیس دولت و یک نظام مطلوب را در عنصر عصبيت می‌داند که با عمران و آبادانی باعث ثبات و قدرت‌یابی دولت می‌شود. در واقع او عمران را ماده و دولت را صورت آن می‌داند و از این‌رو، به ابعاد اقتصادی و اجتماعی نیز توجه می‌کند. وی همچنین فرق بین عمران بدوی و عمران حضری را در میزان پیشرفت عمران آن می‌داند؛ چرا که با پیشرفت عمران، رفاه مردم آن دیار نیز بیشتر می‌شود. بنابراین بقای دولت در آغاز بر اساس عصبيت یا دیانت در مجرای رعایت عدالت اجتماعی امکان‌پذیر است (طباطبائی، ۱۳۶۸: ۱۷۶). وی می‌گوید: «اجتماع نوع انسان ضروری است و حکیمان این معنی را بدین‌سان تعبیر کنند که انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماع تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آن را مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است...» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۷۷). در نظر ابن خلدون بین تأسیس علم عمران و اعتقاد به سرشت اجتماعی انسان یک ارتباط منطقی برقرار است که در کتاب مقدمه کاملاً مشهود است. همچنان که ماده بدون صورت تحقق عینی ندارد، عمران هم بدون قدرت متمرکز و نهاد دولت امکان‌پذیر نیست. از این‌رو دولت هم بدون اجتماع بشری قابل تصور نیست. در واقع همکاری و تعاون اصل اساسی در علم نوبنیاد عمران (اجتماع) است.

ابن خلدون معتقد است هر اجتماع بشری (چه عمران بدوی و چه عمران حضری) بر اساس نیازمندی‌های طبیعی شکل می‌گیرد که از حیث معیشت و سبک زندگی آنان با یکدیگر متفاوت است: «باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند. چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه به دست آوردن وسایل معاش است و البته در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کنند و اینگونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است...» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۲۲۵).

۶-۲-۲. تئوری چرخشی و تحلیل مناسبات قدرت

ابن خلدون ماهیت دولت را ارگانیکستی و دارای وجوه طبیعی می‌داند. او با تشبیه دولت به ارگانیکسم زنده عمر دولت‌ها را سه مرحله چهل ساله یا سه نسل مجموعاً ۱۲۰ سال ارزیابی کرده و نتایج خود را از مشاهدات تاریخی و نیز اشارات دینی گرفته است. او دلیل انتخاب چهل سالگی را سن متوسط و متکامل شخص دانسته و از آموزه‌های دینی و وقایع تاریخی نیز استفاده می‌کند. مانند آیه ۱۴ سوره احقاف و داستان سرگردانی قوم موسی پس از ترک مصر (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۳۲۴).

ابن خلدون با طرح تئوری چرخه‌ای، ابزاری برای تحلیل تغییرات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جمعیتی به دست می‌دهد. وی معتقد است که جوامع و دولت‌ها ارگانیکسم‌های زنده‌ای هستند که مراحل مختلف تولد، رشد (کمال) رکود و خمودگی و در نهایت مرگ را تجربه می‌کنند. مراحل پنجگانه عمر دولت‌ها در قالب تولد، اوج و زوال قدرت و دولت در فصل چهاردهم از باب سوم مقدمه آمده است که ابن خلدون

عمر دولت‌ها را همانند متوسط سن یک شخص به سه دوره چهل ساله تقسیم می‌کند. نسل نخستین همچنان بر خوی خشن و بادیه‌نشینی بوده و علت آن شدت عصبیت در میان آنهاست. نسل دوم به سبب ناز و نعمت تغییر خوی داده و نسل سوم نیز به واسطه فقدان عصبیت اولیه به آن درجه از تجمل‌پرستی و تن‌آسایی می‌رسند که تضعیف و شکننده می‌شوند (ر. ک: ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۳۲۴-۳۲۶). ابن خلدون در نظریه خود بر هسته اجتماعی تغییرات سیاسی (تغییر دولت‌ها) تأکید می‌کند. وی همچنین در این نظریه بر این نکته تأکید دارد که چرخه‌های متنوع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جمعیتی هر کدام دارای پویایی ذاتی خاصی بوده و همین‌طور تأثیر ذاتی بر یکدیگر دارند (Baeck, 1996: 91). ابن خلدون با اعتقاد به اینکه بقا و پایداری تنها از آن خداوند باری تعالی است، عمر تمدن‌ها و دولت‌ها را بر مبنای میزان عصبیت آن‌ها محدود می‌داند. او عصبیت کلی تمدن اسلامی را هم دارای عمر محدودی می‌داند که در قرن هشتم شاهد آن بود. همان‌طور که در کتاب العبر می‌گوید، عصبیت عنصر وحدت‌بخش و متصل‌کننده افراد و گروه‌ها بود: «در آن ایام عصبیت عربی در اوج اقتدار خود بود و پرچم شوکت‌شان در اهتزاز و مردم و فرمانروایان‌شان دست در دست یکدیگر داشتند و در طریق عزت و مجد راه می‌سپردند. در این روزگاران به سبب کثرت آن‌ها و رونق دین، مسلمانان چون دندان‌های شانه، شانه به شانه در برابر حوادث پای می‌فشردند.» (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۱۳۸۳، ج ۴: ۶۴۶).

۷. یافته‌های پژوهش

۷-۱. ابن سینا و طرح جامعه آرمانی

۷-۱-۱. مشکل‌شناسی

ابن سینا، در دوره سامانیان می‌زیست و بدلیل رفتارهای اعتراضی علیه حکومت‌های وقت، همواره از سوی حکام و امراء مورد پیگرد قرار می‌گرفت. حیات سیاسی او با فراز و نشیب‌هایی همراه بود. به طوری که با ورود به دربار نوح بن منصور سامانی آغاز و سپس با عضدالدوله و شمس‌الدوله ادامه یافت. از جمله وقایع مهم این دوران، معالجه امیر سامانی و دسترسی به گنجینه کتابخانه دربار بود که در ارتقاء سطح علمی او تأثیر فزاینده‌ای داشت (حلبی، ۱۳۸۶: ۱۶۴). تعداد حکومت‌های مستقل در اقصی نقاط عالم اسلام در طول زندگی ۵۸ ساله ابن سینا ۲۴ سلسله بودند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: صفاریان، سامانیان، خوارزمشاهیان، غزنویان، آل زیار، آل بویه و کاکویه. بین پادشاهان این سلسله‌های مختلف به سبب اختلافات مذهبی و فکری و وسوسه‌ها و توطئه‌های خلفا، غالباً جنگ و خونریزی نیز رخ می‌داد. در تمام عمر او، اقوام پارسی که در منطقه وسیعی از رودهای سیحون و سند تا دامنه قفقاز و فرات زندگی می‌کردند، مردم زیر سلطه مستبدانه خلفای عباسی بوده و از حکمت بی‌بهره بودند. در دوران ابن سینا اختلافات و توطئه‌هایی بین سلاطین صورت می‌گرفت که مهم‌ترین آن، اختلافات عقیدتی و مذهبی و همین‌طور گسترش توسعه‌طلبانه قلمروشان بود.

در این زمان خلافت و حکومت اسلامی دچار ضعف و از هم‌گسیختگی شده بود. بوعلی بخشی از زندگی خود را، هم‌عصر با سلطنت محمود غزنوی گذراند که از لحاظ دینی حنفی مذهب و به لحاظ عقیدتی بسیار متعصب بود. از زمان به قدرت رسیدن او، جایگاه و منزلت سامانیان رو به افول گرایید و دیگر خوارزم شاه به جای اسم امیر سامانی، نام محمود غزنوی را در خطبه‌ها ذکر می‌کرد. تا اینکه آوازه بوعلی سینا به دربار محمود رسید و او میل داشت تا از شهرتش برای افزایش اعتبار و منزلت سیاسی حکومت خود استفاده کند. اما وی هیچ‌گاه دعوت او را نپذیرفت و تا پایان عمر در فرار و فشار زندگی می‌گذراند (بیکوچ، ۱۳۸۷: ۲۸۵-۲۸۳). امراء سامانی نیز از اداره مناطق تحت سلطه خود غفلت ورزیده و در پی حفظ موقعیت سیاسی خویش بودند. همین امر، منجر به بروز ناامنی و ضعف دولت مرکزی شد و وحدت سیاسی - اجتماعی در معرض خطر قرار گرفت. قوای سامانی نیز طی چندین جنگ با سپاهیان ایلک خان و محمود غزنوی و اختلافات شدید در دستگاه حکومتی به خصوص از زمان امیر نوح بن منصور، رو به زوال گرایید. اکثر مورخان معتقدند که کم سن و سالی و بی‌تجربگی امیران سلسله و اختلافات درباریان و امرای سپاه و دخالت غلامان ترک در امور مملکت موجبات ضعف و زوال دولت را فراهم ساخت (زیباپور، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲).

۱۲۳-۱۲۴). با توجه به نحوه عملکرد نظام سیاسی حاکم و بروز مشکلاتی چون هرج و مرج داخلی، بی‌ثباتی و ناامنی‌های اجتماعی، تفرقه و تشتت سیاسی و مذهبی، قتل و سرکوب نیروها و جریان‌های فکری - سیاسی به ویژه شیعیان، زمینه ظهور قیام‌های داخلی و هجوم خارجی بر علیه حاکمیت خلفاء فراهم شد. لذا در چنین وضعیت آشفته، اقشار مختلف با آرای فکری گوناگون در برخورد با ریشه‌های نابسامانی سیاسی - اجتماعی و پاسخگویی به آن، یک سلسله قیام‌ها و جنبش‌هایی را به راه انداختند.

۷-۱-۲. تحلیل‌شناسی

امارت یازده‌گانه امراء سامانی و همزمانی آن با خلافت یازده خلیفه عباسی، فراز و نشیب‌هایی را بین آن‌ها بوجود آورد که یکی از این تحولات سیاسی - اجتماعی، ورود آل بویه و خلافت‌های دیگر به بغداد (مرکز خلافت عباسی) بود که زمینه را برای تیرگی هر چه بیشتر بین آن‌ها فراهم ساخت. سامانیان که در آغاز از دو امتیاز مقبولیت ملی و مشروعیت دینی و اعتقاد به مقام معنوی خلافت برخوردار بودند، به مرور این مؤلفه در آن‌ها کمرنگ شده و دچار دگرگونی‌هایی شد که نهاد خلافت و دولت را متزلزل ساخت (هروی، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۲). در بحث علت‌شناسی این پرسش مطرح می‌شود که با توجه به آراء سیاسی ابن‌سینا، دلیل بحران و نابسامانی نظام سیاسی وضع موجود وی چه می‌تواند باشد؟ در این دوران، نه تنها بین خلیفه، به‌عنوان رهبر معنوی و سلطان، به‌مثابه رهبر دنیوی سازگاری وجود نداشت، بلکه فقدان پیروی خلیفه از شریعت و افزایش تزویر و ریا، اعتماد مردم را نسبت به آن‌ها سلب کرد و منجر به زوال خلافت شد. با تأمل در آراء و فلسفه سیاسی ابن‌سینا مبنی بر ضرورت نبوت در سیاست و اجرای قانون شریعت، فرضیه قابل توجه از دیدگاه او فقدان نبوت در سیاست و یا سیاست نبوی و عدم اجرای درست قوانین شریعت و نبود فیلسوف - پیامبر در رأس اداره امور حکومت از یکسو و کشمکش بین دین (اهل دین به ویژه تسنن) و فلسفه (فلاسفه اسلام) از سوی دیگر است. ابن‌سینا در اثر حکمت‌العروضیه رژیم‌های سیاسی زمانه خود را به نقد کشیده و آن‌ها را در طیف حکومت‌های تغلیبه می‌داند. هیچ یک از این حکومت‌ها مطلوب و مورد نظر وی نیست؛ چرا که فاقد یک رهبر دینی و فلسفی مقتدر است و در آن قانون شریعت نادیده گرفته می‌شود. ضمن اینکه جدایی فلسفه از دین از یکسو و جدایی حکومت‌های وقت از هر دوی آن‌ها را می‌توان به عنوان عامل دیگر برشمرد.

ابوعلی سینا جامعه ایده‌آل خود را اینگونه به تصویر می‌کشد که یک دولت نبوی و عادلانه تحت زعامت کامل‌ترین نوع انسان است. غایت و مقصود رهبر چنین جامعه‌ای به سعادت رساندن خود و اهل مدینه است. رئیس مدینه در وصول به سعادت باید از دیگران کامل‌تر بوده و زمینه سعادت اتباع را فراهم سازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۴۷). ابن‌سینا با اعتقاد به نقش محوری نبی در مرکزیت شریعت و هدایت انسان‌ها به سوی خیر اعلاء و رستگاری نهایی، نبوت را عنایتی الهی برای سامان بخشیدن به جامعه انسانی از طریق رهبری و هدایت انسان کامل دانسته که با اتصال به عقل فعال، واسطه بین عالم انسانی و مادی با ماوراءالطبیعه است. از این رو پیامبر کسی است که اطاعت از وی و قوانین شریعت از سوی او، برای اتباع واجب است؛ چرا که او به احوال مردم آگاه است و مصلحت زندگی دنیوی و اخروی آن‌ها را فراهم می‌کند. در نهایت او به دلیل وجه نیاز انسان و شرور در زندگی، نبی و شریعت را برای هدایت آن‌ها مورد توجه قرار داده و سیاست را لازمه شریعت عنوان می‌کند. وی قانون‌گذاری را فقط متعلق به خداوند دانسته است که هیچ کس به جز او نمی‌تواند نظام تقنینی ایجاد نماید؛ ولی بشر عاقل می‌تواند در چارچوب وحی و با در نظر گرفتن واقعیات متغیر و پایدار و متناسب با زمان و مکان آن را اجرا کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۲۰).

۷-۱-۳. آرمان‌شناسی

ابن‌سینا بین دین و سیاست از یکسو و عقل و وحی از سوی دیگر نه تنها تمایزی قائل نمی‌شود بلکه در تلاش برای پیوند آن‌ها با یکدیگر است. بر این اساس او شیوه اداره خلفای وقت را عاری از عقل، شریعت و حکمت می‌داند. او گسست بین حکمت نظری و حکمت عملی را منجر به انحطاط جامعه دانسته که به زیر سؤال بردن مشروعیت سیاسی می‌انجامد. از این رو، سامان سیاسی مطلوب را در پیوند و آشتی دادن بین دین و فلسفه می‌داند. در واقع او نیز مانند فارابی در تلاش بود تا دینداران مسلمان را قانع کند که نه‌تنها تضادی بین دین و فلسفه

وجود نداشته، بلکه فلسفه نمادی از دین است. با این اوصاف بسیاری از اهل دین، فلسفه را آفت آموزه‌های دینی دانسته و به فلاسفه اجاره ورود در رأس امورات نظری و عملی، عقیدتی، شریعتی و سیاسی را نمی‌دهند. بنابراین آشتی بین دین و فلسفه می‌تواند به کشمکش و درگیری بین اهل دین و فلاسفه اسلام خاتمه دهد (جابری، ۱۳۹۷: ۵۱-۷۱).

ابن سینا نظریه سیاسی خود را در باب دولت بر اساس اصل سعادت‌مندی انسان و سرشت بهنجار رفتار آدمی طرح کرده و برای رهایی از معضلات جامعه، چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی، نظام سیاسی ایده‌آل خود را ارائه داده است. وی سیاست را در رابطه با قانون‌گذاری برای مدینه فاضله مورد بررسی قرار داده و مسئله اصلی سیاست را سعادت و کمال انسان می‌داند. ابن سینا انسان را موجودی مدنی می‌داند که برای برآورده ساختن ضروریات زندگی خود، نیازمند حیات اجتماعی و همگانی است. او در نظریه سیاسی خود از دو قانون «بشری» و قانون «شریعت» سخن گفته که قانون بشری برای سعادت دنیایی بوده و هدف قانون شرع نیز که توسط پیامبر به مردم ابلاغ می‌شود، رستگاری و سعادت اخروی انسان‌ها است. به همین منظور، او بر این نکته تأکید دارد که جامعه باید متکی بر قانون شریعت باشد (پولادی، ۱۳۹۴: ۸۵-۸۶). او مانند فارابی در نظریه سیاسی خود، یک جامعه آرمانی را متصور شده است که توسط فیلسوف اداره می‌شود. با این تفاوت که ابن فیلسوف در مقام پیامبر متجلی شده و قانون شریعت را که برتر از همه قوانین است، به بهترین وجه ممکن به اجرا می‌گذارد. در آن صورت، سعادت حقیقی بر محور عدالت بوده و ضرورت پیوند سیاست با شریعت آشکار می‌شود. او کمال مطلوب خود را مدینه عادلانه دانسته و با طرح ریاست علما و فضلاء دین به عنوان جانشینان پیامبر، طرحی علمی پیش روی جامعه مسلمان قرار می‌دهد.

در واقع ابن سینا تحقق سعادت را در پرتو نظام مجتمع یا مدینه مرکب از طبقات مختلف مدیران، صنعتگران و نگاهبانان دانسته که تحت رهبری یک مدبر مقید به احکام و مجری سنن و شرایع اداره شود. نقش او به منزله سر در بدن است و در جامعه باید رعیت را به راه حق هدایت کرده و همچون خلیفه در آنچه انجام می‌دهد، مطلق‌الاراده باشد. ضمن اینکه در مدینه ابن سینا، گرچه تفاوت و اختلاف بین افراد جامعه وجود دارد، اما او این تفاوت‌ها را به ذاته از عنایات الهی می‌داند؛ چرا که همین امر منجر به تعاون و همکاری بین اعضاء مدینه می‌شود. با این توصیف، ابن سینا یکی از وظایف مهم مدبر را نظارت و انتظام‌بخشی بین نیازها و خواست‌های متعارض اتباع می‌دانست (حلبی، ۱۳۷۲: ۵۱۰-۵۱۲).

۷-۱-۴. راه‌حل‌شناسی: طرح جامعه آرمانی

ابن سینا در کتاب تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، نبوت و انبیا را منشأ و متولی اصلی سیاست می‌داند (ابن سینا، ۱۳۱۸ق: ۲). مقاله حاضر بر این مسئله متمرکز شده است که ابن سینا و ابن خلدون برای برون‌رفت از بحران و نابسامانی زمانه خویش چه تجویز و راه‌حلی ارائه کرده‌اند؟ به نظر می‌رسد ابن سینا با تأکید بر اصول و قوانین شریعت در صدد بازسازی و محدود ساختن خلافت مطلقه و حکومت تبلیه بوده و راه‌حل برون‌رفت از نابسامانی را «اولاً استقرار مدینه عادلانه (دولت نبوی) و جانشینان او از طریق پیوند نبوت و سیاست، و ثانیاً اجرای درست قوانین شرع توسط فیلسوف - پیامبر به منظور دستیابی به سعادت اجتماعی مدینه و کمال انسانی افراد» قرار داده است (ر. ک: جهانی‌نسب، ۱۴۰۱: ۲۷۳).

او به تبعیت از افلاطون و همچنین فارابی اما نه با آن صراحت و تفصیل، در الهیات شفاء نخست به تقسیم‌بندی نظام‌ها پرداخته و سپس نظام سیاسی ایده‌آل خود را معرفی می‌کند. به عقیده او بهترین نوع نظام سیاسی «مدینه عادلانه» بوده که شامل دو نظام «سیاسه الاخیار» و «سیاسه الملک» می‌شود. او از مجموع این دو نظام با عنوان نظام سیاسی سقراطی یاد کرده که فرد اصلاح و شایسته، زعامت جامعه را بر عهده داشته و اعضاء مدینه نیز طبق صناعت و حرفه‌شان دارای سلسله مراتب هستند. در این نظام، نبی به واسطه اتصال به عقل فعال و عقل قدسی رهبری سیاسی جامعه را به منظور راهبری اهل مدینه به سوی سعادت دنیوی و رستگاری اخروی در اختیار دارد. ابن سینا بر اساس نظم سلسله مراتبی خود در هستی‌شناسی، اهل مدینه را بر حسب جایگاهشان به صورت عمودی دانسته که در رأس آن، کسی است که به لحاظ علم و معرفت از دیگران فاضل‌تر و اعلم است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۲۸-۲۳۱).

ابن سینا در طرح جامعه آرمانی، پیامبر را در مقام بالاتری از فیلسوف قرار داده و برای شریعت پیامبر جایگاه والاتری از دریافت رئیس اول (فیلسوف - شاه) قائل می‌شود. او فیلسوف - شاه را با پیامبر یکسان گرفته است. به این ترتیب فیلسوف - شاه در نظریه او در هیئت پیامبر ظاهر می‌شود. چرا که بواسطه برخورداری از «عقل قدسی» تنها حکومتی است که قانون عادلانه را به مرحله اجرا می‌گذارد. در واقع عقل قدسی بالاترین مرتبه بوده که برای تدبیر امور زمینیان است و به افراد نادر اختصاص یافته است. او از قانون‌گذاری سخن می‌گوید که در همه جا بر حُسن جریان امور نظارت داشته و مظهری از دولت ایده‌آل فارابی است. نظریه دولت ابن‌سینا، گستره وسیعی از امورات اجتماعی و آن‌جهانی اتباع را نیز شامل می‌شود. ابن‌سینا ضرورت نبوت را از یک طرف بر اساس نظریه «فیض» و از سوی دیگر بر اساس «ضرورت نیاز انسان‌ها به زندگی اجتماعی» بیان می‌کند (پولادی، ۱۳۹۴: ۸۹؛ ابن‌سینا، ۱۹۷۸: ۹۵). بنابراین او برای نبوت و وحی بُعد سیاسی قائل می‌شود. ضمن اینکه جامعه متمدن را متشکل از دو رکن اصلی «قانون» و «سیاست» دانسته و به نقش سیاسی نبوت می‌پردازد. به عقیده او پیامبر سیاستمدار و قانون‌گذار برجسته جامعه به شمار می‌رود (عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ۲۰۹). جامعه ایده‌آل ابن‌سینا جامعه‌ای است متمدن که از دو رکن اصلی «قانون» و «سیاست» تشکیل شده و نبی و جانشینان او آن را اداره کنند.

۷-۲. ابن‌خلدون و طرح جامعه آرمانی

۷-۲-۱. مشکل‌شناسی

در زمان ابن‌خلدون، خلافت امویان و عباسیان با حمله مغول منقرض شد و تیمور لنگ به حملات شدیدی دست زد که از جمله آن تصرف دمشق بود. علاوه بر این، وی وقایع آن زمان اروپا را نیز مطالعه کرده و نسبت به دوران گذار از قرون وسطی به عصر جدید مطلع بود. در واقع دغدغه او، انحطاط در جهان اسلام و عدم وحدت بین کشورهای اسلامی بود که وی را به مطالعه تجربی و عینی به روش استقرائی سوق داد. او با مطالعه و مشاهده دولت‌های زمان خود، به نظریه‌پردازی پرداخت. در این وجه ابن‌خلدون را می‌توان با ماکیاولی مقایسه کرد. او انسان را موجودی مدنی‌الطبع و دارای سرشتی اجتماعی دانسته که نتیجه آن عبارت است از: (۱) به تشکیل اجتماع بپردازد (۲) با هموعان خود تعاون و همکاری داشته باشد (۳) با کمک دیگران از تهاجم و خطر علیه خود مقابله کرده و به دفاع بپردازد.

منشاء تمامی این موارد، رفع و تأمین نیازهای انسان است که جز با حضور حاکم و حکومت به منظور انتظام‌بخشی بین اتباع امکان‌پذیر نیست. این دیدگاه ابن‌خلدون او را به تمثیل ارگانیستی دولت می‌رساند (برزگر، ۱۳۸۷: ۷۷). عالم اسلامی در عهد ابن‌خلدون با دیگر کشورهای عربی - اسلامی نیز ارتباط داشت و تمامی این ممالک در مرحله یک سلسله تأثیراتی برآمده بود. انقراض دولت سلجوقی از یکسو و برآمدن دولت مغولی در ایران و عراق از سوی دیگر به تجزیه این ممالک منجر شد و امارت‌نشین‌ها و دول بسیاری تشکیل شدند (ابن‌خلدون، ۱۳۹۸: ۴۷). اساساً محیط سیاسی - اجتماعی وی یک فضای فتودالی و ملوک‌الطوایفی است که افراد وابسته قبیله هستند.

قلمرو اسلامی در قرن چهاردهم میلادی (عصر ابن‌خلدون) نسبت به دوران پر شکوه قرن هشتم میلادی به مراتب پهناتر بود. متصرفات اسلام در اسپانیا و جزایر مدیترانه کاهش می‌یافت و اوضاع در حال تغییر و دگرگونی بود. ترکان سلجوقی، صلیبیون مسیحی، اعراب بادیه‌نشین بربر و بنی‌هلال و مغولان هر یک در ویرانی جهان اسلام نقش داشتند. این عوامل زمینه داخلی تجزیه را شدت بخشید. از هم گسیختگی دستگاه اداری و ناکارآمدی دولت مرکزی و مالیات‌های سنگین برای پیشبرد اهداف جنگی، بر انحطاط و آشفتگی می‌افزود. در بسیاری از نواحی مانند آفریقای شمال غربی، کرانه‌های شام و عراق و شمال ایران، در وضعیت نامطلوبی قرار داشتند (ر. ک: مهدی، ۱۳۵۲: ۱۷-۱۹).

۷-۲-۲. تحلیل‌شناسی

آنچه که ابن‌خلدون از قرون هفتم و هشتم هجری از وضعیت جهان اسلام ترسیم می‌کند، تصویری از انحطاط و از هم‌پاشیدگی عمومی است. به جز معدودی از نواحی جنوب غربی ایران، مصر و اسپانیای مسلمان، دیگر نقاط جهان اسلام بالاخص آفریقای شمال غربی - محل رشد و پرورش ابن‌خلدون - بدترین نقطه جهان اسلام بود. تفکر و اندیشه‌های ابن‌خلدون متأثر از گرایش وی به درک علل و عوامل اوضاع

نابسامان موجود در جهان اسلام به ویژه در آفریقای شمالی از یکسو و آموختن درس‌هایی از آن اوضاع درباره ماهیت تاریخ بشری بود (موثقی، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۱). او بخش بیشتری از علل مشکلات را در نبود یک دولت مقتدر و حکومت متمرکز ملی می‌دید که بتواند جلوی پراکندگی و اختلافات فرقه‌ای و عقیدتی در عالم اسلام را بگیرد.

عقل‌ستیزی یکی از ویژگی‌های این عصر است که ابن خلدون آن را علت اصلی بحران‌ها می‌داند. در دوران بنی امیه نیز اعراب آگاهی چندانی از علوم نداشته و اطلاعات آن‌ها محدود به مسائلی می‌شد که سینه‌به‌سینه نقل شده و به نسل‌های بعد می‌رسید. این دانش‌ها مبتنی بر تجربه بوده و کمتر پایه آموزش در مدارس داشت. اعراب این دوران هرگاه با فتوحات به کتاب‌ها و آثاری دست می‌یافتند آن را سوزانده و نابود می‌کردند. این دوره به پیش از اموی هم می‌رسد. مثال آن را می‌توان در هنگام فتح مصر توسط عمرو بن العاص ذکر کرد. در تمام دوران حکومت اموی نه تنها توجهی به علوم نقلی نمی‌شد، بلکه اشتغال به علوم را شغل بندگان و ننگ می‌دانستند (احمدوند، ۱۳۹۵: ۴۰-۴۱).

اساساً عدم تمرکز قدرت مرکزی و فقدان وحدت بین مسلمین در این دوران، زمینه‌ساز قدرت‌یابی «عباسی» در عراق، ایران و ماوراءالنهر، «فاطمی» در مصر و مغرب و «اموی» در اندلس شد که خود نشانه آشکاری از بحران مشروعیت در قلمرو اسلامی بود. با توجه به نحوه عملکرد نظام سیاسی حاکم و بروز مشکلاتی چون هرج و مرج داخلی، بی‌ثباتی و ناامنی‌های اجتماعی، تفرقه و تشتت سیاسی و مذهبی، قتل و سرکوب نیروها و جریان‌های فکری - سیاسی به ویژه شیعیان، زمینه ظهور قیام‌های داخلی و هجوم خارجی بر علیه حاکمیت خلفاء فراهم شد. لذا در چنین وضعیت آشفته اقشار مختلف با آرای فکری گوناگون، در برخورد با ریشه‌های نابسامانی سیاسی - اجتماعی و پاسخگویی به حل آن، یک سلسله قیام‌ها و جنبش‌هایی را به راه انداختند.

این قیام‌ها را می‌توان به دو دسته قیام‌های غیر دینی مانند قیام ایرانی ابومسلم و یا قیام سرخ جامگان به رهبری بابک خرمدین در آذربایجان و غرب ایران و قیام‌های دینی و اسلامی از جمله خوارج، زنگیان، قرامطه، زیدیه، اسماعیلیه و... تقسیم کرد. به طوری که با تضعیف قدرت متمرکز سیاسی در جهان اسلام، نیروهای گریز از مرکز در نواحی ایران، جزیره العرب، مصر و شمال آفریقا با هدف دستیابی به زمام امور دستگاه خلافت، فعال شده و به حرکت در آمدند. بنابراین خلفای عباسی با رسمی اعلام کردن مذاهب چهارگانه اهل سنت در صدد کسب مشروعیت و پایگاه دینی بوده و به شکل ظاهری و تشریفاتی به نمایش مذهبی پرداختند. این خلفاء به روش خشن و ظالمانه همه نیروهای مذهبی، سیاسی، اجتماعی و نحله‌های فکری مخالف به ویژه اسماعیلیه و شیعه امامیه را با عناوینی چون رافضی و بدعت‌گذاران تحت فشار قرار داده و سرکوب کردند (موثقی، ۱۳۸۶: ۲۸-۳۰).

۷-۲-۳. آرمان‌شناسی

ابن خلدون ضمن تشبیه دولت به تنواره انسان در نظریه دوری از تولد و زایش تا کهولت و مرگ، مفهوم «عصبیت» را چه در ظهور و چه در سقوط دولت‌ها متمرکز و متمرکز می‌کند. او در مقدمه می‌گوید: «حمایت و دفاع و توسعه‌طلبی و هر امری که بر آن اجتماع می‌کنند، از راه عصبیت میسر می‌شود و هم بیان کردیم که آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنان را از تجاوز به یکدیگر باز دارد و آن نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) ناگزیر باید در پرتو قدرت عصبیت بر مردم غلبه یابد و گرنه در امر حاکمیت توانایی نخواهد یافت و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد و یک چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری می‌گویند و آن فروزتر و برتر از ریاست می‌باشد» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۲۶۵-۲۶۶).

در آراء ابن خلدون عنصر عصبیت در جوامع ابتدایی نیرومندتر است و عامل وحدت و حافظ امنیت اقوام و گروه‌ها در مقابل تهدیدات قبایل دیگر است. هر چه جوامع به سمت زندگی پیچیده شهری و نیازهای اقتصادی غیرضروری و منفعت‌طلبانه سوق پیدا کنند، عنصر عصبیت در آن‌ها تضعیف شده و نحوه اداره کشور و دولت نیز دشوارتر می‌شود. به همین منظور، تأسیس نهادها و سازمان‌های دولتی ضرورت می‌یابد؛ چرا که به جای عصبیت، باید فرمانروایان و حکمرانان با تدوین و اجرای قوانین از تجاوزات و تهدیدات اتباع نسبت به یکدیگر از یکسو و حملات بیگانگان به کشور از سوی دیگر دفاع کنند. این امر تنها به وسیله قوه قهریه و اجرای مقررات امکان‌پذیر است. پس می‌توان عنصر

عصبيت را در طرح جامعه آرمانی وی از عناصر مهم در نظر گرفت (شيخ، ۱۳۹۶: ۱۲۰-۱۲۳). بنابراین، عصبيت عامل وحدت‌بخش و ابزار دفاع از اعضاء قوم بوده و تنها راه صيانت از کشور و دولت نیز محسوب می‌شود.

ابن خلدون بنیان کشور را بر دو پایه عصبيت و مال، استوار ساخته که یکی باعث شوکت مملکت است و دیگری نیز نگهدارنده سپاهیان و فراهم‌کننده کیفیات و نیازمندی‌ها و وسایل کشورداری (ر. ک: ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۵۶۸). لیکن گرچه در جامعه آرمانی ابن خلدون، ثروت و مال در تداوم دولت‌ها دارای اهمیت بوده، اما سیاست و قانون از درجه اهمیت بیشتری برخوردار است؛ آن‌هم سیاست بر مبنای شرع. به عقیده وی، دولتی که از سیاست مدبرانه برخوردار باشد و عدالت را برقرار سازد، رهبران و مدیران کارداران داشته باشد و تقسیم کار را در فعالیت مردم به وجود آورد، راه‌های تمدن را به سرعت پیموده و عمران و آبادانی حاصل می‌شود. وی در مقدمه آورده است: «و آنچه از پادشاه به مقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) پدید آید، نیز مذموم است» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۳۶۴).

۷-۲-۴. راه‌حل‌شناسی: طرح جامعه آرمانی

ابن خلدون نیز خلیفه را جانشینی از صاحب شریعت برای حفظ دین و ثبات سیاست و نظام سیاسی به وسیله دین می‌دانست و مانند دیگر مسلمانان معتقد بود که تعیین امام واجب است. مبنای این برگزیدن بر اساس آموزه‌های شرعی است. او به شرط قریبی بودن خلیفه اعتقاد نداشته و سازوکار تبدیل خلافت به پادشاهی را در چهارچوب مفهوم عصبيت توضیح می‌دهد و از خاندان امویان مثال می‌آورد.

ابن خلدون پس از بیان وجوه تمایز انسان با حیوانات و عوامل تأثیرپذیری او از محیط جغرافیایی، نیاز انسان به هدایت و راهبری را بررسی کرده و ضمن با شعور و هدفدار دانستن بشر، نبوت را لازمه حیات بشری می‌داند. او مسئله خلافت و امامت را در همین راستا استدلال می‌کند و زندگی انسان را بدون اجتماع یا عمران امکان‌پذیر نمی‌داند (آزادارمکی، ۱۳۸۷: ۳۰۶). ابن خلدون دین را از عناصر اصلی تشکیل حکومت می‌داند. البته این توجه وی را نباید به مبنای تفکر دینی او مربوط دانست بلکه وی با تکیه بر واقعیات تاریخی این مسئله را عنوان می‌کند. «او بیشتر به تأثیر سیاسی مذهب یا جنبه‌های تمدن‌سازی و اخلاقی‌اش توجه دارد» (Rosental, 1993: 97). وی با اعتقاد به اینکه بقا و پایداری تنها از آن خداوند باری تعالی است، عمر تمدن‌ها و دولت‌ها را بر مبنای میزان عصبيت آن‌ها محدود می‌داند. او عصبيت کلی تمدن اسلامی را هم دارای عمر محدودی می‌دانست که در قرن هشتم شاهد آن بود. به عقیده وی، همانطور که در کتاب العبر می‌گوید، عصبيت عنصر وحدت‌بخش و متصل‌کننده افراد و گروه‌ها بود: «در آن ایام عصبيت عربی در اوج اقتدار خود بود و پرچم شوکتشان در اهتزاز و مردم و فرمانروایانشان دست در دست یکدیگر داشتند و در طریق عزت و مجد راه می‌سپردند. در این روزگاران به سبب کثرت آن‌ها و رونق دین، مسلمانان چون دندانه‌های شانه، شانه به شانه در برابر حوادث پای می‌فشردند.» (ابن خلدون، ۱۳۸۳: [۴]: ۶۴۶). پس در آراء ابن خلدون، خلافت به عنوان حکومت مطلوب و پادشاهی نیز حکومت طبیعی و منطبق با قانونمندی‌های حیات بشری است. او یک اقتدار سیاسی نیرومند را برای جامعه انسانی لازم و ضروری می‌داند؛ چرا که تمامی گروه‌های اجتماعی با علائق مختلف را تحت یک قدرت درآورده و تابع یک قانون می‌سازند (پولادی، ۱۳۹۴: ۱۲۶-۱۲۸)..

۸. نتیجه‌گیری

ابن سینا در آراء سیاسی - اجتماعی همانند فارابی، مدینه عاده خود را بر اساس نظم سلسله مراتبی عالم هستی مطرح ساخته و جایگاه عقل فعال را به منظور ریاست جامعه سیاسی برشمرده است. شیخ‌الرئیس در راستای طرح کمال مطلوب ضمن برشمردن منشاء اختلافات بین افراد بر اساس الطاف و عنایات الهی، انسان را به سبب خصلت اجتماعی، متکی و نیازمند همکاری و تعاون با هموعان دانسته است.

ابن سینا بحران سامان سیاسی را در اختلافات فرقه‌ای و عدم وحدت جامعه اسلامی، نبود دولت مرکزی نیرومند و در نهایت ضعف و زوال خلافت می‌دید. او ریشه‌های این بحران را فقدان نبوت در سیاست و عدم اجرای درست قوانین شریعت، نبود فیلسوف - پیامبر در رأس امور و جدایی حکومت از شریعت می‌دانست. از این رو، وی آرمان‌آشتی بین دین و فلسفه و پیوند سیاست با شریعت را به منظور بازگرداندن جامعه اسلامی به الگوی صدر اسلام و خلفای راشدین و وحدت جامعه اسلامی در سر می‌پروراند. به همین دلیل او در تأسیس مدینه، هم

رستگاری اخروی و هم سعادت دنیوی و ابن جهانی شهروندان را مورد توجه قرار داده و معتقد است که اتباع باید در رسیدن به سعادت دنیوی و رستگاری اخروی در چهارچوب زندگی اجتماعی با یکدیگر همکاری کنند. بنابراین برای دستیابی به این مهم، باید شایسته‌ترین انسان‌ها و آگاه‌ترین آن‌ها به امور حکومت‌مداری در محوریت قانون شریعت، جامعه را مدیریت نماید. به همین دلیل ابن سینا راه برون‌رفت از بحران سیاسی و نابسامانی را تشکیل مدینه عادلّه و اجرای قانون شریعت می‌داند. در واقع مدبری لازم است تا با وضع سنت‌ها یا شرایع، جامعه را هدایت نماید. چنین فردی باید عدالت و سنت را به خوبی شناخته و سپس بتواند آن‌ها را به اجرا درآورد. در طرح جامعه آرمانی سینی، استقرار قانون عدل و اجرای آن در جامعه اهمیت فراوان داشته به طوری که در الهیات شفاء نیز پیامبر را بهترین فردی می‌داند که می‌تواند با ریاست جامعه سیاسی و اجرای قوانین، اتباع را به سعادت این جهانی و رستگاری آن جهانی رهنمون سازد. لذا نبی را ضروری اجتماعات انسانی دانسته و بهترین قانون عادلانه را برگرفته از شریعت می‌داند.

اساساً عدم تمرکز قدرت مرکزی و فقدان وحدت بین مسلمین، زمینه‌ساز قدرت‌یابی «عباسی» در عراق، ایران و ماوراءالنهر، «فاطمی» در مصر و مغرب و «اموی» در اندلس شد که خود نشانه آشکاری از بحران مشروعیت در قلمرو اسلامی بود. لذا این دو اندیشمند جهان اسلام را برآن داشت تا با نظریه‌پردازی سیاسی - اجتماعی، به طرح جامعه آرمانی بپردازند. در این راستا، ابن خلدون به عنوان نظریه‌پرداز فلسفه تاریخ و فیلسوفی اجتماعی در عالم اسلام، ماهیت دولت را ارگانیکی و انداموار دانسته و تمامی پدیده‌ها را از جمله نهاد دولت، تحت هدایت و کنترل قوانین عام طبیعت و قواعد ثابت آن بررسی می‌کند. به همین منظور مانند تنواره انسان به دوری بودن از تولد و زایش تا کهولت و مرگ، در باب نهاد دولت نیز معتقد است و مفهوم «عصبیت» را چه در ظهور و چه در سقوط دولت‌ها متمر ثمر ارزیابی می‌کند. گرچه وی دو مقوله عصبیت و دین را از عناصر قوام‌بخش و مؤثر در ایجاد همبستگی و پیوند اجتماعی می‌داند اما معتقد است که عصبیت قومی و قبیله‌ای به هدر رفت انرژی و منابع در امر حکومت‌مداری منتهی می‌شود و به جنگ و نزاع مداوم بین دو یا چند قبیله می‌انجامد. اما عصبیتی که در خدمت دین و در جهت دعوت و اشاعه دین قرار گیرد، ستودنی است. لذا دولتی را پایدار می‌داند که متکی بر عصبیت و آن هم عصبیت دینی باشد. بنابراین برای فهم بهتر نتایج پژوهش، طرح جامعه آرمانی و عبور از بحران سیاسی برای دستیابی به سامان سیاسی را در آراء سیاسی - اجتماعی این دو اندیشمند در قالب یک جدول تطبیقی ارائه کرده‌ایم:

اندیشمندان	مشکل‌شناسی	تعلیل‌شناسی	آرمان‌شناسی	راه‌حل‌شناسی (نمونه آرمانی)
ابن سینا	ضعف خلافت و استبداد حکام؛ وجود دولت‌های مستقل و پراکندگی قدرت؛ درگیری‌ها و تشتت فرقه‌ای و فقدان وحدت در جامعه اسلامی و عدم اعتماد معنوی به دستگاه خلافت	فقدان سیاست نبوی و عدم اجرای صحیح قوانین شریعت؛ نبود رهبری شایسته یا همان فیلسوف-پیامبر و جانشینان او در رأس اداره حکومت؛ کشمکش بین اهل دین و اهل فلسفه	آشتی بین اهالی دین و فلسفه و پیوند سیاست با شریعت؛ حفظ و صیانت از وحدت مسلمانان از طریق سیاست نوعاً منطبق با الگوی فیلسوف-پیامبر	استقرار مدینه عادلّه در قالب دولت نبوی و زعامت و رهبری سیاسی مدینه در محور درایت نبی و یا جانشینان او؛ تدوین و اجرای صحیح قانون شریعت
ابن خلدون	زوال و انحطاط بدلیل اختلافات ممالک اسلامی و نابسامانی حکومت‌ها بواسطه جنگ‌های صلیبی؛ از هم‌گسیختگی دستگاه اداری و ناکارآمدی آن	عقل‌ستیزی و توجه صرف به احادیث و اختلاف و نزاع بین متشرعان و فلاسفه؛ تضعیف عنصر عصبیت به عنوان عامل وحدت‌آفرین و تقویت‌کننده همبستگی اجتماعی	رجوع به سرشت و طبع بشری برای تقویت عنصر عصبیت اولیه؛ تدوین سیاست دوگانه شرع و عقل و تلاش برای پیوند آن‌ها با یکدیگر	خلافت به عنوان حکومت مطلوب و پادشاهی نیز به مثابه حکومت طبیعی منطبق با قانونمندی‌های حیات بشری با مبنا قرار دادن دو عنصر عصبیت و دین در همبستگی اعضا

جدول شماره ۱: تحلیل اسپریگنزی از طرح جامعه آرمانی (نگارنده)

۹. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۱۰. سپاسگزاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۱۱. تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌دارد که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

۱۲. منابع

قرآن کریم.

- آزادارمکی، تقی (۱۳۸۷). تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام: از آغاز تا دوره معاصر، تهران: علم.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۹۸). مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۳). العبر: تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- احمدوند، شجاع (۱۳۹۵). تاریخ تحول دولت در اسلام (تا پایان امویان)، تهران: نی.
- ابن‌سینا (۱۴۰۴هـ). الشفاء (الالهیات)، تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا (۱۴۰۵هـ). منطق المشرقیین، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا (۱۳۱۸هـ). تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، الطبیعیات من عیون الحکمه، بمبئی، هند: مطبعه گلزار حسنی.
- ابن‌سینا (۱۹۷۸م). التعليقات علی حواشی کتاب «النفس» لارسطاطالیس، ارسطو عندالعرب، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، وکاله المطبوعات.
- ابن‌سینا (۱۳۹۰). الاشارات و التنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، ج ۱، تهران: سروش.
- ابن‌سینا (۱۳۶۰). رسائل ابن‌سینا، ترجمه ضیاء الدین دُزّی، تهران: انتشارات مرکزی.
- ابن‌سینا (۱۳۶۳). المبداء و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل کانادا.
- ابن‌سینا (۱۳۷۷). الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۹۸). فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- اطهری، سیدحسین و حسینی‌گاج، موسی‌الرضا (۱۳۹۱). کالبدشکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن‌خلدون و ماکیاولی، مجله دانش سیاسی و بین‌المللی، سال ۱، شماره ۳، صص ۲۲-۱.

- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۷). تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، تهران: سمت.
- بعلی، فؤاد (۱۳۸۲). جامعه، دولت و شهرنشینی ابن‌خلدون: تفکر جامعه‌شناختی ابن‌خلدون، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها، تهران: دانشگاه تهران.
- بی‌کوچ، جرج (۱۳۸۷). ابن‌سینا (نابغه‌ای از شرق)، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: نگارستان کتاب.
- پولادی، کمال (۱۳۹۴). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، تهران: مرکز.
- پولادی، کمال و جهانی‌نسب، احمد (۱۳۹۹). مقایسه نظریه دولت در فلسفه سیاسی سنت اوگوستن و ابن‌سینا. حکمت سینوی، دوره ۲۴، شماره ۶۴.

ص ۲۱۷-۲۴۰، DOI: 10.30497/AP.2021.240287.1509

- جابری، محمدعابد (۱۳۹۷). ما و میراث فلسفی‌مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن‌سینا، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، تهران: ثالث.
- جهانی‌نسب، احمد (۱۴۰۱). چهار گفتار در باب نظریه‌پردازی دولت: سنت آگوستین، ابن‌سینا، ابن‌خلدون و ماکیاولی، ساری: هاوژین.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، تهران: اساطیر.

- حلی، علی اصغر (۱۳۷۲). تاریخ تمدن اسلامی: بررسی‌هایی چند در فرهنگ و علوم عقلی اسلامی، تهران: اساطیر.
- روویون، فردریک (۱۳۸۵). آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران: نی.
- زیباپور، فرزاد (۱۳۸۲). سرگذشت سامانیان: برگرفته از تاریخ بخارا اثر محمدبن جعفر نرشخی، تهران: مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شیخ، محمدعلی (۱۳۹۶). پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۹۱). ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: نشر ثالث.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۶۸). مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون، مجله معارف، دوره ۶، شماره ۱۶ و ۱۷، صص ۱۸۵-۱۶۸.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۶۷). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- صادقی فسائی، سهیلا (۱۳۷۹). بررسی جامعه‌شناختی تئوری انحطاط در نظریات ابن خلدون، تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۷). مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فتحی، بهرام؛ ترابی، تقی و علی میرزایی، فاطمه (۱۳۸۷). نقش دولت در اقتصاد از دیدگاه ابن خلدون، فصلنامه تاریخ، دوره ۳، شماره ۸، صص ۸۳-۹۹.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.
- لاکوست، ایو (۱۳۶۳). جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- محمدی آشنایی، علی (۱۳۹۲). جامعه آرمانی قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
- میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۸۸). نظریه دولت ابن خلدون، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ابن خلدون، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- موتقی، سید احمد (۱۳۸۶). جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: سمت.
- مهدی، محسن (۱۳۵۲). فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هدایت‌افزا، محمود و فروزبان، مونا (۱۳۹۹). فرایند وضع یا تدوین قانون جهان‌شمول از منظر ابن سینا و کانت، حکمت سینوی، دوره ۲۴، شماره ۶۴، صص ۲۴۱-۲۶۴.
- DOI: 10.30497/AP.2021.239531.1495

هروی، جواد (۱۳۸۲). تاریخ سامانیان: عصر طلایی ایران بعد از اسلام، تهران: امیرکبیر.

- Baeck, L(1996). Ibn Khaldun's Political and Economic Realism, in L.S. Moss and Joseph A. (eds). *Schumpeter Historian of Economics*, London:Routledge,pp.83
- Dilthey, Wilhelm(1989)." Selected Worlds", *Introduction to Human Science* ,Princeton University Press, Vol.1,No.3 .
- Rosental, Erwin(1993). *Political thought in medieval islam*, London: Cambridge university press.

References

- The Holy Quran
- Azadarmaki, T. (2008). *History of social thinking in Islam: from the beginning to the contemporary*. Tehran: Elm (pblication)
- Ahmandvand, Sh. (2016). *History of government development in Islam (till the end of Umayyad dynasty)* , Tehran: Ney.
- Avecinna (1983). *Al Shifa Elahiat*. Correction and introduction of Madkur, E., Qom: Marashi Najafi school
- Avecinna (1984). *Manteq Al-Maahrequeein*. Qom: Marashi Najafi school
- Avecinna (1897). *Nine treaties on wisdom and natural sciences. Natural sciences from the eyes of wisdom*. Bambai, India: Golzar Hassani, M.
- Avecinna (1978). *Comments on the footnotes of the book “ the soul ” by Aristotle, Aristotle among Arabs. A Research study by Badavi, A. R., Kuwait: Vecala Al - Matbuaat.*
- Avecinna (2011). *Al-Esharat va Al-Tanbihat*. Translated and explained by Malekshahi, H., vol. 1, Tehran: Soroush
- Avecinna (1981). *Avecinna's papers*. Translated by Dorri, Z. Tehran: Markazi pub.
- Avecinna (1984). *Al-mabda Va Al-ma'ad*. Translated by Nurani, A., Tehran: Uinversity of Tehran and University of McGill (in Canada) pub.
- Avecinna (1998). *Elahiyyat Al-Nejat*. Translated by Yasrebi, Y., Tehran: Fekr Ruz pub.
- Athari, H., & Hosseini Gaj, M. (2012). "Analyzing Political Fall and Collapse from Ibn Khaldun's and Machiavelli's Perspectives", *Political and International Science*, 1(3),pp. 1 -22.
- Amid Zanjani, A. (2008). *Basics of Islamic political thought*, Tehran: Pajuheshgahe farhang va andisheye eslami pub.
- Barzegar, E. (2008). *History of government development in Iran and Islam*. Tehran: SAMT.
- Baali, F. (2003). *Society, government, and civilization: Ibn Khaldun's sociological thinking*. Translated by Jamshidiha, Q., Tehran: University of Tehran.
- Bikuch, G. (2008). *Avecinna: a genius from the East*. translated by Mansouri, Z., Tehran: Negarestan Ketab pub.
- Fathi, B., Torabi, T., & Ali Mirzaei, F. (2016). "Role of the government in economy from Ibn Khaldun's point of view", *Tarikh*, V 3, 8, pp.83-99.
- Halabi, A. (2007). *History of philosophy in Iran and Islamic countries*, Tehran: Asatir.
- Halabi, A. (1993). *History of Islamic civilization: review of Islamic culture and intellectual sciences*, Tehran: Asatir.
- Hedayat afza, M., & Foruzian, M. (2020). “Universal Law Enactment or Formulation Process from the Perspective of Avicenna and Kant”, *Avecinnian Philosophy Journal*, 24(64),pp. 235 -258. doi: 10.30497/ap.2021.239531.1495
- Haravi, J. (2003). *Samanid history: A golden era in Iran after emergence of Islam*, Tehran: Amirkabir.
- Ibn Khaldun, A. I. M. (2019). *Ibn Khaldun's introduction*, Translated by Muhammad Parvin Gonabadi, vol.1, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Ibn Khaldun, A. I. M (2004). *Al-ebar : history of Ibn Khaldun*, Translated by Abdolmohammad Ayati, vol. 4, Tehran: Research institute of humanities and cultural studies
- Jahani Nasab, A. (2022). *Four chapters on the state theorizing:St. Augustine, Avecinna, Ibn Khaldun, Machiavelli*, Sari: Havjin.
- Jaberi, M. (2018). *We and our philosophical heritage. A novel reading of Farabi and Avecinna's philosophy*, Translated by Almahdi, M., Tehran: Sales pub.
- Jilson, E. (2016). *The history of Christain philosophy in the Middle Ages*, Trans;ated by Gandomi, R., Qom: University of Adyan va Mazaheb.
- Lacust, E. (1984). *Ibn Khadun's worldview*, Translated by Mahdavi, M., Tehran: Enteshar firm.
- Mohammadi Ashenaei, A. (2013). *The Holy Qoran's Utopia*, Qom: Bustae Ketab.

- Mirsodosi, M. (2009). *Ibn Khldun's theory of the government. A paper in the commemoration conference of Ibn Khaldun*, Tehran: tahghighat va toseye olume ensai institute.
- Movasseqi, A. (2007). *Contemporary Islamic movements*, Tehran: SAMT.
- Mehdi, M. (1973). *Ibn Khaldun's philosophy of history*, translated by Musavi, M., Tehran: book translation and publication agency.
- Pouladi, K. (2015). *History of political thinking I Iran and Islam*, Tehran: Markaz.
- Pouladi, K., & Jahani Nasab, A. (2020). "A Comparison of "State Theory" in the Political Philosophy of St. Augustine and Avicenna", *Avecinnian Philosophy Journal*, 24(64),pp. 211 -234. doi: 10.30497/ap.2021.240287.1509
- Qaderi, H. (2009). *Political thought in Iran and Islam*, Tehran: SAMT.
- Royon, F. (2006). *Utopia in the history of the West thinking*. Translated by Bagheri, A. , Tehran: Ney pub.
- Spriggans, Th. (2019). *Understanding political theories*, Translated by Rajaei, F., Tehran: Agah pub.
- Sadeqi fasai, S. (2000). *Sociological investigation into Ibn Khaldun's decadence theory*, Tehran: Amirkabir.
- Sheikh, M. (2017). *A study on Ibn Khaldun's thinking*, Tehran: Elmi ad Farhangi pub.
- Tabatabaei, J. (2012). *Ibn Khaldun and social sciences*. Tehran: Sales pub.
- Tabatabaei, J. (1989). *Concept of justice in Ibn Khaldun's political thinking*. *Maaref*, period 6, 1 &2, pp. 168 -185.
- Tabatabaei, J. (1988). *A philosophical introduction to the history of political thinking in Iran*. Tehran: political and international studies department.
- Zibapour, F. (2003). *Samanid history (based on History of Bukhara by Narshakhi, M.I.J.)* , Tehran: Ahle Qalam cultural institute.