

ابن خلدون و علوم اجتماعی

احمد بیستانی



کتاب «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی» از یک‌سوی خوانشی مستقل و ایرانی از اندیشه ابن‌خلدون و اثر مهم وی «مقدمه» است و از سوی دیگر اثری است پراهمیت در باب وضعیت علوم اجتماعی در ایران این

کتاب از معدود نوشته‌های جدی است که درباره فلسفه و مبانی نظری علوم انسانی و اجتماعی در کشور ما به بحث پرداخته و نشان داده‌است که علوم اجتماعی مادر وضع کنونی دارای خصلت ایدئولوژیک است.

جایگاه کتاب در میان نوشته‌های طباطبایی

نوشته‌های پیش از کتاب ابن‌خلدون منحصر به سیر اندیشه در تمدن ایرانی بودند اما با این کتاب طباطبایی توانست دیدگاه‌های خود را به تمدن اسلامی بسط دهد. از نسوی دیگر کتاب ابن‌خلدون را باید نخستین اثری دانست که طباطبایی در آن مفهوم انحطاط را، که موضوع آثار وی در دهه ۸۰ بودند، به‌گونه‌ای منضبط و منسجم طرح کرده است. لازم به ذکر است که مفهوم کائونی آثار پیش از ابن‌خلدون عموماً «زوال» بوده است. زوال بیشتر ناظر بر اندیشه است اما انحطاط مفهومی است گسترده‌تر که تمامی شئون تمدنی از جمله ساخت اندیشه را دربرمی‌گیرد).

نکات انتقادی

طباطبایی به ویژه در فصول پایانی کتاب (و گاه در حاشیه‌های کتاب که اغلب از متن مهم‌ترند) به طرح مباحثی بسیار مهم پرداخته اما متأسفانه (شاید برای پرهیز از افزایش حجم اثر) این مباحث گذرا و شتابزده طرح شده‌اند و پردازش کافی نشده‌اند. به عنوان نمونه نویسنده به طرح بحث سنت و دنیای جدید در پایان کتاب پرداخته اما آن را تدقیق نکرده است. وی از این منظر به نقادی کتاب «نگاه شکسته» داریوش شایگان پرداخته و به بحث مهم هانا ارنست در مقاله مشهور «سنت در دنیای جدید» نیز اشاره کرده است، اما مثلاً روشن نشده است که اگر ما از شرایط سنت خارج شدایم ولی هنوز به تائیسس تجدید نپرداخته‌ایم دقیقاً از لحاظ اندیشه به چه وضعی قرار داریم. به عبارت دیگر الگویی فلسفی برای تبیین و توضیح شرایط کنونی ما؛ از حیث نسبت با سنت و تجدید عرضه نکرده است. البته طباطبایی در آثار بعدی به این موضوع اساسی بازمی‌گردد، اما در این آثار بحث سنت و مدرنیته به‌گونه‌ای متفاوت طرح شده است.

خبرچین

«ابن خلدون» و جامعه ایرانی



انجمن جامعه‌شناسی

ایران با همکاری بنیاد علمی ابن‌خلدون و انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سمینار اندیشه ابن‌خلدون و جامعه ایرانی را برگزار می‌کند.

محورهای این سمینار عبارتند از:

۱- ابن‌خلدون و تمدن اسلامی
۲- مشخصات جریان فکری اجتماعی ابن‌خلدونی در جهان و ایران
۳-روش‌شناسی ابن‌خلدون۴- شهر و ابن‌خلدون
۵-اسبب‌شناسی اجتماعی و ابن‌خلدون۶-تغییر اجتماعی از منظر ابن‌خلدون۷- تناسب اندیشه ابن‌خلدون و جهان اسلام۸- ابن‌خلدون و تحولات فرهنگی و اجتماعی در جهان اسلام در دوره معاصر۹- اندیشه ابن‌خلدون و جامعه‌شناسی اسلامی۱۰- ابن‌خلدون و دولت‌ها در جهان اسلام۱۱- ابن‌خلدون و تحولات اجتماعی در ایران۱۲- آینده جهان اسلام از منظر ابن‌خلدون۱۳- آینده جهان مدرن از منظر ابن‌خلدون

زمان برگزاری سمینار اردیبهشت‌ماه ۹۱ و مکان آن دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است. محققان و پژوهشگران می‌توانند در زمینه‌های مشخص‌شده مقالات خود را تا ۱۵ اردیبهشت برای شرکت در سمینار «دیشه ابن‌خلدون و جامعه ایرانی» به صورت الکترونیکی از طریق ای‌میل ibn.khaldun.azad@gmail.com به دبیرخانه همایش ارسال کنند.

برگزاری کارگاه فلسفه کانت

■ گروه جامعه‌شناسی علم و معرفت انجمن جامعه‌شناسی ایران کارگاه فلسفه کانت را با تدریس محمدعلی مرادی برگزار می‌کند. این کارگاه سه‌شنبه‌ها ساعت ۱۴-۱۲ (شروع: ۱۲ اردیبهشت) به خوانش کانت می‌پردازد. خوانش کانت با رویکردهای متفاوت صورت می‌گیرد. در این خوانش کوشیده می‌شود تا با رویکرد علوم اجتماعی تأثیر کانت بر علوم اجتماعی بررسی شود و مفاهیم و ساختارهای اندیشه کانت را در نوکالتی‌های یادن، سپس دینلای و زیمل بررسی کند و سپس مفهومی که وبر، دور کیهیم، پارسونز و زیمل را وادار کانت می‌کنند برشمرد. مطالب سمینار بیشتر روی ساختار اندیشه کانت متمرکز است که آغاز اندیشه انتقادی است؛ اندیشه‌ای که جهان اندیشه را به پیش از کانت و بعد از کانت تقسیم کرده است و از آنجا که در علوم اجتماعی کمتر به منطبق پرداخته می‌شود روی تحول منطق ارسطویی که کانت از ابداع‌کنندگان جدی آن است تا اندازه بیشتر تمرکز صورت می‌گیرد.

۱

روی هم رفته در قبال یافتن چاره‌ای برای چالش‌های معاصر جهان عرب، دو گرایش عمده رودرروی هم صفارایی کرده‌اند: گرایش نخست بر آن می‌رود که اکنون را بر مبنای گذشته و دستاوردهای آن، به عنوان میراثی که تا حد فراوانی، اکنون ما بر پایه منظومه‌های اندیشگی آن بنا شده، یا دست‌کم امتدادهایی از آن را در خود دارد، بفهمد. بر همین مبناست که بازگشت به میراث قرینه و درخشان نیاکان‌مان- و نه سلف صالح- لزوم پیدا می‌کند. بازگشتی نفاذانه و مسلح به دستاوردهای اندیشگی معاصر که می‌تواند و بازی تواند، یاری‌رسان ما در فهم هرچه بهتر گذشته باشد. این لزوم بازگشت به گذشته- بازگشت به میراث اندیشگی گذشته- خودکامه و ساده‌لوحانه نیست. چنان نیست که ما را از واقعیت اکنون‌مان برکنند و سرگردان در بیراهه‌های گذشته رها کند. بل این نگرش اگر هم به گذشته متکی است، فقط و فقط از این حیث است که شباهت‌هایی

بین اکنون و گذشته می‌بیند که مهمل گذاشتن آن و نادیده گرفتنش، دست‌کم ما را از داده‌هایی بنیادین محروم می‌کند که ما را قادر می‌کند چالش‌های معاصر را به باری آنها بهتر مواجه کنیم. از سویی دیگر این نگرش باور دارد همان چالش‌های گذشته که منجر به انحطاط تمدن اسلامی و فروپاشی آن شده هنوز هم نمودهای آن حیات را دارند و در واقعیت اینک معاصرمان باز نمود می‌یابند. شرط فرار از این چالش‌های قدیم- جدید یافتن راه‌حلی دو وجهی برای آنهاست که هم اکنون را می‌کاود و هم از داده‌های گذشته سیراب می‌شود.

در مقابل، گرایش قدرتمند دیگری نیز وجود دارد که این‌سور را رد کرده و به راه آن می‌رود که چالش‌های معاصر، چالش‌های یکسر متفاوتی است؛ دنیایی جدید و عقلابیتی نوین. واقعیت اکنون ما در واکنش به شرایط نوین است که شکل گرفته، شرایطی که هیچ‌کدام از آنها نه در گذشته بود و نه در مخپله گذشتگان می‌گنجد که وجود یابد. گذشته هر آنچه که بوده، گذشته است و میان ما و میان گذشتگان‌مان یک گسست معرفتی رخ داده است که التیام نمی‌یابد

محمد علید جابری (۲۰۰۸-۱۹۳۶) اندیشمند بزرگ وطن عربی به طور خاص و جهان اسلام به طور عام از نمایندگان، بل نماینده زمره گرایش نخستین است. بر مبنای همین دیدگاه است که نقطه آغاز سنت کلوی را

«ابن‌خلدون» آن مرد جاویدان و بزرگ به تعبیر خویش می‌نهد. او در نگرش به میراث، روش خاصی را در پیش‌رو می‌گیرد که راهبرزش نگرش به «متن» به مثابه پدیده‌ای

است که از یک‌سوی در چارچوب زمان خود رخ داده و از سوی دیگر همزمان ملست. این شیوه خوانش گسست و پیوند را دو اصل بنیادین خود می‌بیند و این همان چیزی است که در کتاب «عصبيت و دولت» شاهد آن هستیم. جابری می‌گوید کوشیدام که از خطای روش‌شناسی که بسی از شیفتگان ابن‌خلدون، با وجود هشدارهای بسیار در گرداب آن افتاده‌اند، دوری گزینم؛ نگرستن از چشم‌انداز اکنون و اندیشه معاصر برای فهم آرا و نظریه‌هایی که در باب مسایل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در مقدمه ابن‌خلدون آمده‌اند. در حالی که اندیشه اجتماعی همواره با دورهای که در آن ظهور کرده و با دلمشغولی‌های مرمغان همان دوره مرتبط است و اگر از دید اینک به آن بنگریم درونمایه و سازوگر ی خود را از دست می‌دهد.

جابری می‌داند ابن‌خلدون پایبند اندیشه‌ها و چارچوب

منطقی دوران خود بود و سخن آنهایی که می‌گویند

وی شوریده‌ای علیه منطق قدیم، از نوع شوریدن بیکن

و دکارت بر منطق ارسطویی بود را رد می‌کند. اما باز همو

به تحصیل علم بپردازد.

ابن‌خلدون در ۲۰سالگی وارد جریانات سیاسی

می‌شود و این ورود برای زندگی‌اش فراز و نشیب‌های

بسیاری را به همراه می‌آورد که به طور نمونه می‌توان

به زندانی شدنش در فاس (به مدت دو سال) و آموزش

خصوصی فلسفه، ریاضیات و فقه به سلطان غرناطه اشاره

کرد. ابن‌خلدون بعد از ترک غرناطه به بجاب می‌رود و در

آنجا به عنوان وزیر اعظم امور حکومتی انتخاب می‌شود.

اما این شغل بیشتر از یک سال به وی وفا نمی‌کند و

حاکم قسطنطنیه به بجاب لشکرکشی می‌کند. حاکم

جدید ابن‌خلدون را تکریم می‌کند و او را در شغش

نگه می‌دارد ولی بعد از مدتی خودش احساس خطر

می‌کند و می‌فهمد که عمر این دولت هم چندان ادامه

پیدا نمی‌کند به همین خاطر برای مدتی از فعالیت‌های

سیاسی دست می‌کشد اما وسوسه سیاست، وی را رها

نمی‌کند. چرا که باور داشت زندگی، کشمکش میان نیاز

به عمل و نیاز به معرفت است.

در بازگشت، دوباره ابن‌خلدون در گیر توطئه‌های

سیاسی می‌شود و در این گیرودار برادرش جان خود را

از دست می‌دهد. بعد از مدتی اقامت در فاس ابن‌خلدون

اندیشه



محمد عبد الجابری

نگاهی به نظرات محمد عبدالجابری درباره ابن خلدون

برای ابن خلدون

احمد فرادی

گروه اندیشه: نوشته‌ای که در ادامه می‌آید در واقع پاسخی است به مطلبی که عبدالقادر سواری در شماره پیشین ستون هفتگی «جهان ذهن عربی» نگاشته بود. سواری در شماره پیشین در نوشته‌ای تحت عنوان «علیه ابن‌خلدون» آرای مبنی بر وجود گسست میان ما و ابن‌خلدون و ضرورت فرارقتن از او را ذکر کرده بود. احمد فرادی که کتابی از محمد علید الجابری را در باب ابن‌خلدون ترجمه کرده است در این نوشتار می‌کوشد به نوعی به نوشته سواری پاسخ گفته و با تکیه بر آرای جابری از ابن‌خلدون اعاده اعتبار احييت کند.

خوب می‌داند که در اندیشه‌های ابن‌خلدون ایده‌هایی هستند که قابلیت حیاتی دوباره دارند و تا حدود زیادی با اکنون‌مان همسان‌اند. آیا این واقعیت ندارد که در جامعه کنونی عرب، دولت‌بر همه عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و آموزشی به‌ویژه، تسلط دارد و چیره است؟ آیا با نگرش در آرای ابن‌خلدون تأکید همان داده را نمی‌یابیم؟ خوانش جابری از ابن‌خلدون دو فاز دارد: طبق فاز اول هر دورمای عقلانیت خویش را دارد و این سخنی درست است و این همان چیزی است که پیش از جابری و پیش از ما، آن را ابن‌خلدون بیان کرده بود: «از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملت‌ها و نسل‌ها (عقلانیت و نظام معرفتی) در نتیجه تبدل و تغییر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد.» اما هر اندیشه‌ای مرگ‌پذیر نیست و این‌هم یک اصل قبول شده است. جابری با تأکید بر همین نکته فاز دوم خوانش خود را آغاز کرده و بر آن می‌رود که نمی‌توان پذیرفت اندیشه‌های

ابن‌خلدون مرده‌اند و به اکنون‌مان ربطی ندارند. در واقع اندیشه خلدونی، اندیشه‌ای فلسفی است و اندیشه فلسفی ناپ و اصل، از دوره خویش فراتر می‌رود، مقدمه افزون بر آنکه بازتابی روشن از شرایط زمانه خویش است شاید به شکلی روشن‌تر و ژرف‌تر ابعاد مهمی از واقعیت عربی اکنون را بازتاب می‌دهد. البته پرسشی که در ذهن ما خوانندگان این کتاب می‌آید و البته پرسش مشروعی است، این است که چه داده‌هایی در اندیشه ابن‌خلدون نهفته است که اکنون ما را قابل فهم و تفسیر می‌گرداند و به سود اکنون می‌خورد؟ جابری در پاسخ این پرسش‌مان چنان می‌گوید، اگر امروز و پس از آن خواب‌گران شش سده‌ای خویش برسیم که چرا در این دوره نوزایی که ابن‌خلدون چنین توصیفش می‌کند که «گویی خلقی تازه و آفرینشی نوینباد و جهانی جدید پدید آمده است»، حضور یافتیم و چرا آن اوضاع اجتماعی، اقتصادی که جهان عربی ما در طی سده‌های میانه، سده‌های تمدن درخشان‌مان، به خود دیده بود به اوضاع نوین در حال رشد؛ تحول و تکامل نیافت، در واقع در پی پاسخ به همان پرسش‌هایی برآمده‌ای که ابن‌خلدون نیز پیش از ما پرسیده بود. جابری در کتاب «ما و میراث فلسفی‌مان» یا را فراتر می‌نهد و می‌گوید: در واقع هرچقدر هم آزمندانه بکوشیم و به مراعات آن فاصله زمانی بپردازیم که ما

را از ظرف تاریخی، تمدنی و عمرانی که ابن‌خلدون در آن زیست، می‌گسلد باز نمی‌توانیم خوشتن را در برابر آن بهت و شگفتی باز داریم که مقدمه در وجودمان می‌انگیزاند. در واقع سده‌هایی که ما را از ابن‌خلدون می‌گسلد شکل‌دهنده پرده‌ای میان ما و مقدمه او نیست، شاید ما افرق نکرده‌ایم اگر بگوییم «مقدمه» (اثر ابن‌خلدون) یگانه تألیف عربی است که هنگام مطالعه آن

اندیشمندان زوال

سیر انوش موسوی



را فراهم می‌آورد. ابن‌خلدون بعد از دین به سراغ اصول اخلاقی می‌رود و می‌نویسد اگر جامعه به اصول و احکام اخلاقی پایبند باشد، از سلامت و دوام بیشتری بهره‌مند می‌شود. ابن‌خلدون استبداد و خودکامگی، میل به تجمل‌گرایی و ثروت‌اندوزی و... را از دیگر عوامل پیری و فروپاشی نظام مستقر می‌داند و می‌گوید نظامی که به این مرحله رسید یا از درون یا از طریق هجوم اقوام دیگر، فرومی‌ریزد و زمینه را برای روی کار آمدن نظامی دیگر فراهم می‌آورد. در ایران نویسندگانی چون محسن مهدی (فلسفه تاریخ ابن‌خلدون)، عزت‌الله رادمنش (کلیات عقاید ابن‌خلدون) و داوود رمایی (ابن‌خلدون و حکومت اسلامی) آثار ارزنده در مورد ابن‌خلدون و اندیشه وی به رشته تحریر درآوردند. اس‌ا از این میان ابن‌خلدون و علوم اجتماعی سیدجواد طباطبایی بیشترین تأثیر را بین اندیشمندان و دانش‌پژوهان بر جای گذاشته است. با آگاهی از اندیشه و دغدغه فکری طباطبایی



تندیس ابن‌خلدون در تونس

احساس می‌کنیم عملاً با ماست که سخن می‌گویید و عملاً از ماست و برای ماست، در نتیجه احساس می‌کنیم که آن تألیف حتی بیش از خودمان معاصرمان و معاصر واقعیت کنونی‌مان است. به دیگر سخن، ما آن هنگام که مقدمه را می‌خوانیم احساس می‌کنیم همان چیزی را می‌خوانیم که هنوز ننگاشته‌ایم و عملاً همان چیزی را نبویش می‌کنیم که هنوز حکایتش نگفته‌ایم

ابن‌خلدون از دید جابری به‌گونه‌ای بسیار روشن و ساده سعی می‌کند اسباب تمدن و انحطاط را در جامعه عربی گذشته، معاصر و آینده خود ببیند و نقش عوامل مختلف را در این فرایند تاریخی بسنجد این همان چیزی است که از میراث ابن‌خلدون امروز می‌تواند به کار ما بیاید. چیزی که جابری آن را «خلدونیّت» نامیده است؛ همان عناصری از اندیشه ابن‌خلدون که صلاحیت آن را دارند که زیستی از نو و متجدد بیابند. خلدونیّت روش بررسی آن واقعیت عمرانی- تمدنی است که ابن‌خلدون آن را به عنوان موضوع اندیشیدن اتخاذ کرده بود. واقعیتی که هنوز امتدادهای آن در جامعه ما وجود دارد. در واقع تناقض ابن‌خلدون هنوز معاصر ماست، یعنی قابلیت دارد در تناقض‌های کنونی‌مان انوماج یابد و قابلیت دارد به آن واکنش متقابل نشان دهد و در توضیحش مساهمت جوید و شروط ضروری فرا رفتن از آن را فراهم کند.

ابن‌خلدون خود نیز به نوعی از گشودگی اندیشه خود به آینده و ناتمام ماندن پروژه‌اش برای نقد واقعیت تمدن عربی- اسلامی و اسباب صعود و افول آن آگاه است. شاید برای همین باشد که در جایی در پایان «مقدمه» به روشنی سخن از این ناتمام ماندن رانده و مسوولیت اتمام این پروژه را بر عهده آیندگان می‌نهد او چنین می‌نویسد

که بهتر آن است که اکنون به موضوع این کتاب نخست که موضوع آن، طبیعت اجتماع و حوادثی است که در آن روی می‌دهند، خاتمه دهیم. ما درباره مسایل آن به حدی که گمان می‌کنیم کافی باشد، به‌طور جامع و وافق گفت‌وگو کردیم و شاید کسانی که پس از ما بیایند و از جانب خدا به اندیشه درست و دانش آشکار و روشن موبد باشند تا پیش از آنچه ما در این‌باره نوشتیم در مسایل آن کنجکاوی و تعمق کنند، چرا که مبتکر واقعیت عمرانی را می‌نهد و از ما می‌خواهد در آن به غور بپردازیم، اما هم به وسیله مطالعه و کنکاشی بیش از آنچه او انجام داده بود. او اعلام کرد که به مقام بلند پیشاهنگی بسنده کرده است و آیندگان باید این پروژه را ناتمام را به منزل برسانند.

این سپردن مسوولیت به متاخران برای ادامه راه توسط ابن‌خلدون درست همان نکته‌ای است که جابری مسوولیتش را برعهده می‌گیرد. جابری در کتاب «الترات و الحداث» و کتاب‌های دیگرش در باب ابن‌خلدون بر آن است که تئوری ناتمام ابن‌خلدون در مورد دولت‌های عربی اسلامی را بکاود و این پروژه را تاام که به شدت معاصر ماست را به سرمنزل رساند چرا که بر آن است که این پروژه به کار اکنون ما می‌آید. جابری با بازگشت به ابن‌خلدون در واقع می‌خواهد اکنون‌مان را در سایه فهم آثار امتداد یافته آن پدیده‌های پیشینی تفسیر کند و جانی دوباره در کالبد خفته «خلدونیّت» بدمد.

این سپردن مسوولیت به متاخران فلک دیده است که پادشاهی چون او خواهد آمد و این سخن او حتی با تعجب قفیه همراه هولاکو همراه می‌شود. جالب اینجاست که ابن‌خلدون در مقدمه خود بایی داشت در باب ابطال کار منجمان. هولاکو از ابن‌خلدون می‌خواهد ملازم رکاب او باشد و ابن‌خلدون عذر می‌خواهد هولاکو هم

می‌پذیرد، به شرط آنکه ابن‌خلدون نقش‌های تفصیلی از پراکندگی قبایل در شمال آفریقا و تعداد و جمعیت و اختلاقات آنها برایش تهیه کند. ابن‌خلدون می‌داند که هولاکو می‌خواهد به آنجا حمله کند و برای همین از او این نقشه را خواسته‌است اما با این وجود این نقشه را در اختیارش می‌نهد.

دیگر چه چیزی از ابن‌خلدون باقی مانده است؟ از تصویر آن اندیشمند آگاهی که از انحطاط جامعه‌اش در رنج بوده و در پی دلیل آن

است؟ از تصویر آن اندیشمندی که وجه تفاوتش با اندیشمندان دیگر این بوده که درر جامعه داشته است، به نظر می‌رسد که از تصویر چندان ربطی به واقعیت ابن‌خلدون نداشته باشد. همواره می‌توان عکس‌هایی چنین روتوش و ملایم شده از شخصیت‌های تاریخی دید. شخصیت‌هایی که چین و چروک چهره‌شان را شخصیت‌پردازان تاریخ به اسباب و بهانه‌های مختلف صاف کرده‌اند تا به این ترتیب ما به شخصیتی کامل‌الاطراف و روبرو باشیم که بیش از آنکه به درد مطالعات تاریخی بخورد، به درد مبارزه ایدئولوژیک می‌خورد. از جمله این شخصیت‌ها یکی ابن‌خلدون است، ابن‌خلدونی که میان روایت‌های مختلف گم می‌شود و نمی‌توان به یقین دست به آن زد و از وجودش مطمئن شد.

میناتور ابن خلدون

عبدالقادر سواری

وقتی که ابن‌خلدون در اثر مشکلات بی‌شمار، شمال آفریقا را واپاد و به مصر آمد، در اندک زمانی در مجالس علمی سرآمد همگان شد و با توجه به علم و تجربه‌ای که در سیاست داشت در حلقه حاکم وقت مصر درآمد. ابن‌خلدون خود نیز بدش نمی‌آمد که در شمار خاسگان سلطان درآید تا شاید بدین‌سان به جاه و مقامی که داشت دوباره دست یابد. همزمان با این، هولاکو از بغداد فارغ شده بود و به شام رسیده و سودای فتح و غارت آنجا را در ذاتش. مردم از حاکم مصر خواستند تا آستینین بالا زنند و به نفع مسلمانان وارد جنگ شود. او نیز سیاه آراست و از بزرگان خواست که به همراه او عزم شام و جنگ با هولاکو نامسلمان کنند و از جمله این بزرگان یکی هم ابن‌خلدون بود که به لطایف‌الحیلی می‌خواست از این کار شانه خالی کند، نتوانست و رفت. این مرحله از زندگی ابن‌خلدون اما کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. بخشی که ابن‌خلدون با دشمنی روبرو می‌شود که قصد شوکت مسلمانان کرده بود.

سخن از مسوولیت یک اندیشمند در برابر جامعه خویش است. در سده‌هایی که هنوز بحث از اخلاق، مهم‌ترین بحث روزگار بوده اخلاقی که هیچ اثری از نسبیت را نمی‌شد در آن دید. اخلاق روشنی که با قاطعیت اعلام می‌کند دفاع از جامعه بر همگان واجب است. اخلاقی که می‌گفت عالم بی‌عمل به زنبور بی‌عسل می‌ماند. هنوز بحث‌های دال بر شکستن دال «روشنگر» و نشستن متخصص و اندیشمند را انگیک پیش نیامده بود و سده‌ها باید می‌گذشت تا در اروپای مدرن کسانی سخن از حمله به مسوولیت اخلاقی و جهانی روشنگر برانند و آموزه اندیشمند متخصص بی‌طرفی را ترویج دهند که نباید از دریچه مسوولیت اخلاقی به دانش بنگرد. آموزه ضرورت بی‌طرفی داشت و دانشمند در دوران ابن‌خلدون نه طرح شده بود و نه امکان مطرح شدن داشت. هر کس هم به این آموزه پایبند بود اصلی اخلاقی را شکسته بود. اما ابن‌خلدون این اصل اخلاقی را شکست؛ تا سر حد افراط هم شکست، رفتار او در این برهه تاریخی هم دلالت روشنی را نداشت.

سعدالله ونوس نویسنده روشنفکر سووری نمایشنامه‌ای دارد به نام «هیناتورهای از تاریخ» که به این دوره از تاریخ دمشق می‌پردازد. قهرمانان نمایشنامه او نیز ترکیبی از مردم عادی و بزرگان شهر هستند که در اوضاع به هم ریخته دمشق محاصره شده، زندگی می‌کنند. یکی از این قهرمانان هم ابن‌خلدون است که به همراه یکی از شاگردان خود در شهر به سر می‌برد و نمایشنامه، شرح حال این شاگرد است؛ شاگردی که در جایی، از حال و روز مردم متاثر می‌شود و می‌گیرد اما ابن‌خلدون با خونسردی تمام به او می‌گوید که وظیفه مسوخ، همدردی با مردم نیست، وظیفه‌اش نگاشتن بی‌طرف تاریخ است. وقتی هم شاگرد با لاراحتی به او می‌گوید که این مردم خواهران و برادرانش هستند که از گرسنگی و جنگ و محاصره هرروز می‌میرند، ابن‌خلدون با غرور به او می‌گوید که تو سه درد دانش نمی‌خوری. دانش مال مردم کوچ و بازار نیست و به آنها کاری ندارد. نمایشنامه روایت تناقض‌های درونی این شاگرد است؛ شاگردی که دست‌خوش درد داشش را رها می‌کند تا در کنار مردم عادی و پادشاه شهر در رفاه و خوشبختی گشته شود. ابن‌خلدون اما کاری دیگر می‌کند؛ کاری درست برخلاف کار شاگردش. او می‌رود و به اردوگاه هولاکو می‌پیوندد

نه نمایشنامه سعدالله ونوس تخیلی است و نه این حوادث تنها در نمایشنامه ونوس آمده‌اند. در کتاب‌های تاریخی از جمله در کتاب «تاریخ دمشق»، شرح مایع دیدارهای ابن‌خلدون و هولاکو آمده است. ابن‌خلدونی که شبانه به همراه واسطه‌ای به خیمه شاهی می‌رسد و هولاکویی که از اطرافیان خود از جمله قفیهی که همراه خود دارد، به شهرت ابن‌خلدون پی می‌برد. هولاکو از او نظرش را درباره خود می‌پرسد و ابن‌خلدون می‌گوید که این حق به جانب اوست. هولاکو شامان می‌شود و چیزی به او می‌بخشد. ابن‌خلدون می‌گوید که در ستارگان فلک دیده است که پادشاهی چون او خواهد آمد و این سخن او حتی با تعجب قفیه همراه هولاکو همراه می‌شود. جالب اینجاست که ابن‌خلدون در مقدمه خود بایی داشت در باب ابطال کار منجمان. هولاکو از ابن‌خلدون می‌خواهد ملازم رکاب او باشد و ابن‌خلدون عذر می‌خواهد هولاکو هم

می‌پذیرد، به شرط آنکه ابن‌خلدون نقش‌های تفصیلی از پراکندگی قبایل در شمال آفریقا و تعداد و جمعیت و اختلاقات آنها برایش تهیه کند. ابن‌خلدون می‌داند که هولاکو می‌خواهد به آنجا حمله کند و برای همین از او این نقشه را خواسته‌است اما با این وجود این نقشه را در اختیارش می‌نهد. دیگر چه چیزی از ابن‌خلدون باقی مانده است؟ از تصویر آن اندیشمند آگاهی که از انحطاط جامعه‌اش در رنج بوده و در پی دلیل آن است؟ از تصویر آن اندیشمندی که وجه تفاوتش با اندیشمندان دیگر این بوده که درر جامعه داشته است، به نظر می‌رسد که از تصویر چندان ربطی به واقعیت ابن‌خلدون نداشته باشد. همواره می‌توان عکس‌هایی چنین روتوش و ملایم شده از شخصیت‌های تاریخی دید. شخصیت‌هایی که چین و چروک چهره‌شان را شخصیت‌پردازان تاریخ به اسباب و بهانه‌های مختلف صاف کرده‌اند تا به این ترتیب ما به شخصیتی کامل‌الاطراف و روبرو باشیم که بیش از آنکه به درد مطالعات تاریخی بخورد، به درد مبارزه ایدئولوژیک می‌خورد. از جمله این شخصیت‌ها یکی ابن‌خلدون است، ابن‌خلدونی که میان روایت‌های مختلف گم می‌شود و نمی‌توان به یقین دست به آن زد و از وجودش مطمئن شد.