

پژوهشی در چگونگی تفسیر مقدمه ابن خلدون

غلامرضا جمشیدیها

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

چکیده

به تقریب می‌توان گفت که حدود یک قرن و نیم از ترجمه کامل مقدمه ابن خلدون به زبان فرانسوی می‌گذرد. از آن پس تاکنون علاوه بر اینکه این کتاب به زبانهای مختلف ترجمه شده بلکه محتوی آن نیز محل بحث و گفتگو میان صاحبان فکر و اندیشه بوده است. استادان، دانشجویان و محققان هر یک با دیدگاههای مختلف محتوی مقدمه را بررسی کرده‌اند و بر نو و ابتکاری بودن اندیشه ابن خلدون صحنه گذاشته‌اند. با وجود این همه مفسران اندیشه ابن خلدون، او و مقدمه‌اش را در یک مرتبه و جایگاه علمی قرار نمی‌دهند. گروهی ابن خلدون را پیشگام و حتی بنیانگذار بعضی از رشته‌های علوم اجتماعی، از جمله جامعه‌شناسی، می‌دانند. گروهی دیگر که جامعه‌شناسی را متعلق به عصر جدید می‌دانند، می‌گویند علی‌رغم وجود مقولات یکسان و مشابه بین علم عمران و جامعه‌شناسی، ابن خلدون به لحاظ بنیانهای تفکر متعلق به عصر قدیم است. نویسنده کوشش می‌کند علاوه بر ترسیم این دو جریان تفکر و نشان دادن نمایندگان هر دو گروه یافته‌های خود را درباره تفاوت بنیانهای تفکر هر گروه در اختیار خوانندگان و علاقه‌مندان قرار دهد، تا بر غنای این گونه مباحث بیفزاید.

واژگان کلیدی: عصر قدیم، عصر جدید، نظریه‌های اجتماعی، ساخت، عامل انسانی، تکامل محدود، جامعه‌شناسی جعلی، جامعه‌شناسی عامیانه، جامعه‌شناسی خود جوش، علم عمران، عصبیت، طبیعت.

مقدمه

تأثیر ابن خلدون با مرگ او در سالهای آغازین قرن پانزدهم میلادی ۱۴۰۶ / رمضان ۸۰۸ هجری - قمری خاتمه نیافت، بلکه اندیشه و نام او در دنیای عصر جدید به حیات خود ادامه داد تا به شکوفایی رسید. می توان گفت که، این فرایند به دو شکل صورت پذیرفته است:

شکل اول تأثیری است که ابن خلدون به طور غیر مستقیم بر نظریه‌های اجتماعی بعد از خود داشته است. حلقه واسط و بهترین مثال در این مورد ژان بودن^۱ (۱۵۹۶-۱۵۳۰) فرانسوی است که بیشتر میراث فکری ابن خلدون را اقتباس کرد. اگر ما تأثیر نظریه‌های اجتماعی بودن را بر متفکران اجتماعی که بعد از او آمده‌اند بررسی کنیم، منظرگاه جدیدی به دست خواهیم آورد که از آن می توان تأثیر ابن خلدون را بر این نظریه‌ها نشان داد (بارنز و بکر ۱۳۵۸، ص ۳۹۴).

راه و روش دومی که در آن میراث فکری ابن خلدون به عصر جدید رسیده است، عبارت از تماس مستقیم دانشمندان با عقاید ابن خلدون از طریق آثار ترجمه شده او، به ویژه مقدمه، است. ظهور ابن خلدون در صحنه تفکر از این طریق به سالهای آغازین قرن نوزدهم برمی گردد، وقتی که برای نخستین بار شرق شناس فرانسوی سیلوستر دو ساسی^۲ بعضی قسمت‌های مقدمه را همراه با شرح حالی از زندگی ابن خلدون در سال ۱۸۰۶ در پاریس چاپ کرد. دوساسی در سالهای بعد قسمت‌های دیگری از مقدمه را به چاپ رساند (اینان^۳ ۱۹۴۶، ص ۱۱۳؛ ربی ۱۹۶۷، ص ۱؛ ابن خلدون ۱۹۸۶، جلد اول، ص ۳).

مجموعه این کارهای ترجمه شده، قبل از آنکه کنت اصطلاح جامعه‌شناسی را ابداع کند، در سال ۱۸۳۸ میلادی در فرانسه، در اختیار صاحب‌نظران و متفکران بوده است.

بعد از ترجمه دوساسی، مقدمه مورد توجه شرق شناس دیگری از اتریش به نام ون - هامرپگستال^۴ قرار گرفت. ون هامر در رساله‌ای درباره زوال اسلام بعد از سه قرن اولیه هجری به نظریه‌های ابن خلدون درباره سقوط دولتها اشاره کرد و ابن خلدون را به عنوان "منتسکیوی عرب" توصیف نمود (اینان ۱۹۴۶، ص ۱۱۳).

سال ۱۸۵۸، در واقع، نقطه عطف در ترجمه مقدمه ابن خلدون بود. در این سال متن کامل

1 . Jean Bodin

2 . Sylvester de Sacy

3 . Enan

4 . Von Hammer - Purgstall

عربی را اتین. م. کاترمر^۱ در پاریس به چاپ رساند (ابن خلدون ۱۹۸۶؛ اینان ۱۹۴۶؛ ربی ۱۹۶۷، ص ۱) و چند سال بعد دوسلان^۲ آن را به زبان فرانسوی ترجمه کرد (اینان ۱۹۴۱، ص ۱۱۳). از این زمان به بعد اثر علمی ابن خلدون وارد مرحله جدیدی شد. اثر بزرگ ابن خلدون - مقدمه - به زبانهای مختلف ترجمه شد (فیشل ۱۹۶۷، صص ۷-۱۰؛ اینان ۱۹۴۶؛ العظمه ۱۹۸۱، صص ۲۴۵-۲۵۰) و همچنین به شکلهای متعدد به چاپ رسید. از آن پس مقدمه از جنبه‌های علمی مورد بررسی قرار گرفت. دانشمندان مغرب زمین قبل از دانشمندان مشرق زمین به مقدمه ابن خلدون رو آوردند؛ ابتکار و نوآوری ابن خلدون را ستایش کردند و او را به عنوان پیشگام در رشته‌هایی چون اقتصاد و جامعه‌شناسی پذیرفتند.

مورخان و فیلسوفانی مثل بارن ون کرمر^۳ و آر. فلینت^۴ نخستین گروهی بودند که مقدمه را مورد توجه قرار دادند (اینان ۱۹۴۶، ص ۱۱۵؛ ربی ۱۹۶۷، ص ۴). ارجاع به اثر ابن خلدون، در متون جامعه‌شناسی از پایان قرن نوزدهم آغاز شد. این روند بی‌توقف ادامه پیدا کرد و جامعه‌شناسانی مثل گمپلویج^۵ و فریرو^۶ ابن خلدون را به عنوان پیشگام در جامعه‌شناسی شناختند. به عقیده گمپلویج مدتهای طولانی نه فقط قبل از کنت، بلکه همچنین قبل از ویکو، که ایتالیایی‌ها به زور می‌خواستند او را به عنوان نخستین جامعه‌شناس اروپایی قلمداد کنند، یک مسلمان پرهیزگار، پدیده اجتماعی را با فراست مطالعه و عقاید عمیقی را درباره این موضوع بیان کرد. آنچه او نوشت چیزی است که ما امروز آن را جامعه‌شناسی می‌نامیم (اینان ۱۹۴۶، ص ۱۱۸). برخی دیگر از دانشمندان در دهه‌های آغازین قرن حاضر، از دیدگاه اقتصادی مقدمه ابن خلدون را بررسی کردند. ام، مونیه^۷ دانشمند فرانسوی در تحقیقاتش درباره نظریه‌های ابن خلدون در ابعاد اقتصادی و هم در ابعاد اجتماعی، او را "فیلسوف"، "اقتصاددان" و "جامعه‌شناس" قلمداد کرد (همان، ص ۱۱۹). به علاوه استفانو کولوزیو^۸ در پژوهشهایش درباره اقتصاد اظهار نظر کرد که "ابن خلدون یک اقتصاددان واقعی بود که اصول اقتصاد سیاسی را فهمید و مدتها قبل از اینکه این اصول برای محققان غربی شناخته شود آنها را با هوشیاری و مهارت به کار برد" (همان، ص ۱۲۲).

1 . Etienne Marc Quatremère

2 . De Slane

3. Baron Von Kremer

4 . R. Flint

5 . Gumplowicz

6 . Ferreiro

7 . M. Maunier

8 . Stefano - Colosio

با گذشت زمان، دیگر صاحب‌نظران با علائق متفاوت مقدمه را بررسی و ابعاد دیگری از تفکر ابن خلدون را آشکار کردند. کتابها و مقالات چاپ شده درباره جنبه‌های گوناگون دیدگاه‌های ابن خلدون نشان می‌دهد که شماره این تحقیقات در سه دهه اول این قرن روبه افزایش نهاد. موضوع اصلی این بررسیها و تحقیقات "نو" بودن میراث فکری ابن خلدون را تأیید می‌کرد. این اندیشه به شکلهای گوناگون ظاهر می‌شود. بارنز^۱ از جامعه‌شناسی قبل از کنت صحبت می‌کند (بارنز ۱۹۱۷، صص ۱۹۸-۱۹۷). ان.اشمیت^۲، ابن خلدون را مؤسس جامعه‌شناسی می‌داند (اینان ۱۹۴۶، ص ۱۲۴) و توین‌بی می‌گفت که "او فلسفه تاریخ را درک و ابداع کرده است که بی شک بزرگترین کار در نوع خود است که تاکنون ذهنی در زمان یا مکانی خلق کرده است" (ربی ۱۹۶۷، ص ۶).

در طول دهه چهارم و پنجم قرن بیستم، نسبت کارهای عملی انجام یافته درباره ابن خلدون تدریجاً افزایش یافت، اما از سال ۱۹۶۰ به بعد قطره تبدیل به سیل شد و تحقیق درباره تفکر ابن خلدون سریعاً روبه افزایش نهاد*. با انجام این تحقیقات عقاید ابن خلدون به متون دانشگاهی و دیگر مدارک علمی راه یافت. نام او به عنوان نظریه پرداز همراه با نام دیگر نظریه پردازان جدید ذکر شد و در نتیجه ابن خلدون در معبد علمی عصر جدید مکان شایسته‌ای را به خود اختصاص داد.

تفسیرهای مقدمه ابن خلدون: تضاد بین دو جریان تفکر

در ورای گوناگونی کارهای علمی انجام یافته در باب تفکر ابن خلدون، دو جریان عمده تفکر را می‌توان تشخیص و تمیز داد. گروهی که در اینجا از آنها به عنوان گروه اول نام می‌برم ابن خلدون را متفکری خلاق، مبتکر و به لحاظ ذهنی متعلق به عصر جدید می‌دانند؛ پیشگامان این گروه اساساً و در وهله نخست متفکران غربی بودند که ابن خلدون را "جامعه‌شناس" یا "اقتصاد دان" نامیدند.

دانشمندانی از کشورهای عربی زبان، خصوصاً مصر در دهه ششم این قرن به بعد** و

1 . Barnes

2 . N. Schmidt

* . این نظر مبتنی بر بررسی بیش از هشتصد منبع است که العظمه در پایان کتاب خود آورده است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به :

. Al Azmeh, 1981 : 232-317

** . برای مطالعه بیشتر به مجموعه مقالات ارائه شده در کنفرانس قاهره در سال ۱۹۶۲ رجوع کنید (79-83, 29-40, 1962: n.a).

اخيراً کسانى چون ف. بعلی* و ام. ذوادى** از دانشمندان غربى تأسى جستند. نتیجه منطقی و طبیعى چنین رویکردى به میراث فکرى ابن خلدون، طرح یک نظریه جدید در باب تکامل و توسعه هوش انسان مى باشد. چنین نظریه‌ای تئوریه‌ای قرن نوزدهم را در باب توسعه هوش انسان، خصوصاً اندیشه بنیانگذار جامعه‌شناسی در عصر جدید اگوست کنت، و قانون مراحل سه گانه او را در این باب، رد مى کند (فلینت ۱۸۷۴، ص ۲۶۷) در واقع بر اساس رویکرد کنتی به توسعه هوش انسان، ابن خلدون از جهت زمانى در دوره متافیزیک به سر مى برده است. در حالى که او با تکیه بر دو مفهوم ساخت و عامل انسانی - که ظاهراً دو مقوله متعلق به عصر جدید است - حوادث اجتماعى را تبیین مى کند***.

بعلی در کتابش تحت عنوان "تفکر جامعه شناختی ابن خلدون"، بعضی از مقولات عمده علم جدید ابن خلدون، علم عمران، را با مقولات اساسی در جامعه‌شناسی بررسی و مقایسه مى کند، هدفی که کتاب بدان معطوف است این است که "نشان بدهد و بیان کند که ابن خلدون نخستین کسی است که بنیانهای چیزی را گذاشت که جامعه‌شناسی نامیده مى شود" (بعلی ۱۹۸۸، ص ۱۰۷). به عنوان نتیجه گیری او گفت: "ابن خلدون شایستگی این را دارد که نه فقط به عنوان پیشگام بلکه حتى به عنوان بنیانگذار علم عمومى جامعه‌شناسی مورد مطالعه قرار گیرد" (همان، ص ۱۱۳).

من گرچه شخصاً با احساسات بعلی و علاقه مندیش به بازسازی هویت فکرى و فرهنگى متفکران مسلمان موافق هستم، اما معتقدم روشی که برای انجام این کار انتخاب مى شود بایستی معقولانه انتخاب شود. بدیهی است که در هر تحقیق علمى درباره اندیشه علمى متفکران باید ابتدا سؤال اساسی متفکر را پیدا کرده و در مرحله بعد ببینیم که متفکر مورد نظر چگونه به آن سؤال پاسخ داده است. کتاب بعلی بی توجه به سؤال اساسی ابن خلدون به بررسی پاسخهایی که به او داده شده تأکید مى کند. لذا خواننده با مجموعه‌ای از مقولات در کتاب بعلی رو به رو مى شود، بی اینکه با بنیانهای معرفتى بحث آشنا شود. لذا بعلی از این دیدگاه مورد انتقاد کسانى

* . برای مطالعه بیشتر به کتاب بعلی (F. Baali) با عنوان **تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون** رجوع شود.

** . ذوادى در یک مجموعه مقالات دیدگاه ابن خلدون را با همتایان غربى او مقایسه مى کند. برای نمونه رجوع کنید به مقاله‌ای با عنوان

مؤسس جامعه‌شناسی در شرق (M. Dhaouadi, 199.319-339) .

*** . بنا به عقیده روزتال اینکه ابن خلدون چگونه به چنین درکی رسید که همه چیز را با تکیه بر عامل انسانی و سازمان اجتماعى تبیین کند سؤالی

است که تاکنون پاسخ داده نشده است. برای مطالعه بیشتر ببینید: Ibn Khaldun , 1986 Vol 1:Lxxxvi .

(که از آنها سخن خواهیم گفت) واقع شده که می‌گویند شباهتی که بین ابن خلدون و نظریه پردازان اجتماعی در عصر جدید دیده می‌شود، صرفاً تشابه سطحی است، هم از این رو به نظر آنها این گونه مقایسه‌ها فاقد ارزش علمی است.

به علاوه در مقایسه بین ابن خلدون و نظریه پردازان عصر جدید، بی ملاحظه‌تقدم تاریخی ابن خلدون، در واقع نظریه پردازان اجتماعی در غرب، به عنوان معیار اساسی، ذهن بعلی را به خود مشغول می‌کنند، لذا عباراتی مانند اینکه ابن خلدون مثل X یا Y است یا ابن خلدون مشابه فلان نظریه پرداز است عباراتی عادی در کتاب بعلی می‌باشد.

یکی دیگر از افراد گروه اول: ذوادی است که در مقاله‌ای تحت عنوان کاوشی در تفکر ابن خلدون و جامعه‌شناسان کلاسیک غرب درباره دینامیک تغییر کوشش زیادی کرده است تا دیدگاه ابن خلدون را با همتایان غربیش مقایسه کند (ذوادی ۱۹۸۶، ص ۱۳۹). موضوع اصلی کل مطالب مقاله عبارت است از موضع‌گیری نویسنده در برابر تسلط فرهنگی غرب بر جهان عرب. طبق نظر نویسنده برای درک پویایی جامعه عرب، این روزها جامعه‌شناسان عرب به نوعی جامعه‌شناسی که محصول شرایط خاص فرهنگی اجتماعی که متعلق به غرب است، توسل می‌جویند، در حالی که به لحاظ تاریخی، ابن خلدون که پویایی جامعه عرب را درک کرده بود بر جامعه‌شناسان غرب مقدم است (همان، ص ۱۴۳). از این جهت زمینه‌ای برای تعمیم و به کار بردن نظریه‌های علوم اجتماعی ساخت غرب در بقیه دنیا، خصوصاً جامعه‌ای که از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی متفاوتی برخوردار است، وجود ندارد. او به این نتیجه می‌رسد که کاربرد نظریه‌های جامعه‌شناسی غرب برای عرب مشروعیت ندارد و از این رو اعتبارشان مورد تردید است (همان، ص ۱۴۴).

ذوادی برای اثبات نظریه خود به "تغییرات اجتماعی" به عنوان موضوعی مشترک بین ابن خلدون و جامعه‌شناسان غرب، بی توجه به زمان و فرهنگشان، اشاره می‌کند. هدف عمده ذوادی این است که ثابت کند که ابن خلدون پیشرو جامعه‌شناسان جدید است. از این رو برعکس بعلی او از جملاتی مانند "جامعه‌شناسان معاصر غربی از تعدادی اصطلاحهای مشابه با اصطلاحهای ابن خلدون" زیاد به کار برده است (همان، صص ۱۵۲-۱۴۸ و ۱۴۶-۱۴۵). با وجود این به دلیل عدم توجه به بنیانهای تفکر ابن خلدون او نظریه‌های اجتماعی ابن خلدون را به جامعه عرب محدود می‌کند و در این زمینه ذوادی مفهوم "تکامل محدود"^۱ (همان، ص ۲۴۹) را

وضع می‌کند و می‌گوید "برخلاف اسپنسر، جامعه شناس عرب به رشد و تکامل محدود جامعه عرب معتقد بود" (همان).

د. ام. هارت^۱ از ابن خلدون و شروع جامعه‌شناسی اسلامی در مغرب سخن می‌گوید (هارت ۱۹۹۳، ص ۳۹). نویسنده از دیدگاه قوم‌نگاری مقدمه را مورد توجه و دقت قرار می‌دهد. از این دیدگاه، او زندگی شبانی، عصبیت و شکل‌گیری دولت را مورد بحث قرار می‌دهد. در بحث از زندگی شبانی ادعا می‌کند که "ابن خلدون راجع به تأثیر جغرافیا بر زندگی انسان خیلی کم سخن می‌گوید یا اصلاً چیزی نمی‌گوید" (همان، ص ۴۲). برای رد این ادعا خواننده را به مباحث مقدماتی مقدمه ارجاع می‌دهیم. بحث درباره عصبیت قسمت اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد که با بررسی عصبیت و دولت پایان می‌پذیرد. در کل نویسنده مطلب جدیدی درباره موضوع نمی‌گوید و غیر از عنوان مقاله که بحث از جامعه‌شناسی اسلامی است، سخنی درباره شروع جامعه‌شناسی اسلامی در مقاله‌اش نمی‌توان یافت.

در مقابل گروهی که از آنها سخن گفتیم، گروه دیگری از دانشمندان هستند، که از آنها در اینجا به نام گروه دوم نام می‌برم. این گروه دیدگاه کاملاً متفاوتی درباره ابن خلدون و مقدمه او دارند. این گروه کوشش می‌کنند که تفکر ابن خلدون را به گذشته - دنیای کلاسیک - نسبت دهند و آن را به عنوان نوعی از اصول فکری افلاطون و ارسطو که در اسلام قرون وسطی، خصوصاً در ناحیه شمال آفریقا، پیدا می‌شد، تفسیر کنند. این گروه از مفسران مقدمه ابن خلدون گرچه زبانهای متفاوت ولی هدف یکسانی دارند. آنها ادعا می‌کنند که اگر چه بین مقولات علم جدید - علم عمران - ابن خلدون و مقولات اساسی جامعه‌شناسی جدید مشابهت‌هایی وجود دارد، اما این دو دارای بنیانهای متفاوتی می‌باشند (مهدی^۲ ۱۹۵۷، ص ۲۹۳).

محسن مهدی یکی از افراد این گروه است که می‌گوید، ابن خلدون پیرو واقعی سنت افلاطون در حکمت سیاسی اسلامی بود (مهدی ۱۳۵۸، ص ۳۵۷).

از همین گروه ایولاکوست از تولد تاریخ سخن به میان آورده است. او نظرهای محسن مهدی را رد کرده می‌گوید که در نوشته‌های ابن خلدون چیزی وجود ندارد که دیدگاه مهدی را تأیید کند (ایولاکوست ۱۳۵۴، ص ۱۹۴). به علاوه او می‌گوید که "به عکس فرضیه محسن مهدی که ابن خلدون را مقلد فلاسفه قدیم می‌داند، وی در بخشهایی که به مطالعه فلسفه اختصاص داده است، از طرفداران سنت فلسفی اسلامی و افلاطونی انتقاد می‌کند و به دفاع از این

فکر برمی خیزد... به عقیده ما شیوه نگرش تاریخی ابن خلدون بی پایه و بنیان فلسفی است و همان طور که خود او می گوید از ملاحظه طبیعت اشیا نشأت گرفته است" (ایولاکوست ۱۳۵۴، ص ۱۹۳). عزیزالعظمه یکی دیگر از افراد این گروه ادعا می کند که مقدمه از کنار هم قرار دادن تعدادی عناصر متمایز و مجزا شکل گرفته است (العظمه، همان، ص ۳۱). از طرف دیگر او می گوید که "موضوع مقدمه به طور مشخص تاریخی است و موضوع اصلی از مطالعه در تاریخ (عمران) به کمک علم تاریخ، همان گونه که ابن خلدون و معاصران او می فهمیدند، شکل می گیرد و ساخت مند می شود، و نه، آن طور که مفسران - به کمک نوعی جامعه شناسی جعلی^۱ که عادت دارند درباره آن تخیل کنند - همواره ادعا می کنند (العظمه ۱۹۹۰، ص ۱۱). در همین زمینه بالاخره جواد طباطبایی از "جامعه شناسی خود جوش" یا "جامعه شناسی عامیانه"ی ابن خلدون سخن به میان می آورد (طباطبایی ۱۳۷۴، صص ۱۸۱-۱۸۲).

برای آشنایی بیشتر با نظرهای این گروه از مفسران اندیشه ابن خلدون بحث را برحسب ترتیب تاریخی طرح دیدگاهها ادامه می دهیم. در سال ۱۹۵۷ میلادی کتابی با عنوان فلسفه تاریخ ابن خلدون به چاپ رسید. در قسمت پایانی کتاب، نویسنده (محسن مهدی) به چارچوبه ای که علم جدید ابن خلدون در درون آن شکل گرفته است، اشاره می کند. به عقیده مهدی کوشش ابن خلدون برای به وجود آوردن یک علم درباره جامعه عملی "در چارچوبه فلسفه سنتی و مبتنی بر اصول آن" است (مهدی ۱۹۵۷، ص ۲۸۶).

محسن مهدی برای رسیدن به این نتیجه به دو مقدمه متوسل می شود که طرح آن به ما در فهم دیدگاه مهدی کمک شایانی می کند: یکی از آن دو مقدمه سابقه تحصیلی ابن خلدون و دیگری شکست او در فعالیت سیاسی است. به زعم مهدی این دو باعث توجه ابن خلدون به علم تاریخ و در نهایت شکل گیری علم عمران شده است (مهدی ۱۳۵۸، صص ۳۶۳ - ۳۵۸). در بحث از سابقه تحصیلی ابن خلدون، محسن مهدی دیدگاهی را مطرح می کند که مشکل است بتوان آن را ثابت و قبول کرد. او می گوید ابن خلدون از طریق معلمش و با واسطه ابن رشد، که از پیروان فلسفه سیاسی افلاطون بود، با گذشته پیوند می خورد (مهدی، همان، ص ۳۵۹). به علاوه اگر چه شکست کوششهای ابن خلدون در زندگی سیاسی باعث شد که او به علم تاریخ روی آورد، اما روی آوردن ابن خلدون به تاریخ دلالت بر بریدن او از فلسفه سیاسی ندارد (مهدی، همان، ص ۳۶۱). با این اوصاف او اضافه می کند که توجه ابن خلدون به تاریخ و نوشتن تاریخ

منجر به شکل‌گیری علم فرهنگ می‌شود که ابزاری است برای مورخان و هدف آن، همان طور که محسن مهدی می‌گوید "این است که به تهیه تاریخی که برای سیاستمداران سودمند باشد، یاری کند" (مهدی، همان، ص ۳۶۳).

به اعتقاد من دیدگاه محسن مهدی درباره ابن خلدون دارای اشکالهای جدی است، اول و مهمتر از همه اینکه ابن خلدون بی شک از عمق تفاوتی که بین علم جدید نو بنیادش و فلسفه سیاسی وجود داشت، آگاه بود. لذا او برای رد چنین اشکالهایی پیشاپیش نوشت:

همچنین علم عمران سیاست مدنی هم نیست، چه سیاست مدنی دانش تدبیر و چاره جویی خانه یا شهر است به مقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند تا توده مردم را به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادار کند زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن - که چه بسا همانند باشند - مخالف است. و بنابراین موضوع این هدف دانش نو بنیاد است (ابن خلدون ۱۳۶۲، ص ۷۰).

همان طور که خواننده محترم ملاحظه می‌فرماید، زبان ابن خلدون آشکار و روشن و ناقص دیدگاه محسن مهدی است. به علاوه شواهدی وجود ندارد که ابن خلدون عقاید افلاطون را همان طور که در جمهوریت مطرح شده است، اقتباس کرده باشد، در مقابل شواهد و مستندات بنیانی و اساسی وجود دارد که نشان می‌دهد تفاوت بین جمهوریت افلاطون و مقدمه ابن خلدون از زمین تا آسمان است.

دیگر اینکه همان طور که خود ابن خلدون می‌گوید توجه و علاقه مندیش به تاریخ به دلیل شکستهای شخصیتش نبوده است، بلکه به خاطر تحلیل تغییرات اجتماعی بود که او مشاهده کرده بود (ابن خلدون ۱۳۶۲، ص ۶۰) و درک تغییرات اجتماعی - نه شکست شخصی او - در واقع نقطه آغازین تفکر ابن خلدون درباره جامعه انسانی است. توجه نکردن محسن مهدی به این موضوع باعث شد که او علم عمران ابن خلدون را معادل فرهنگ، که شامل موضوعات مختلف اجتماعی می‌شود، ببیند تا جامعه‌شناسی که پاسخی است در برابر تغییرات اجتماعی. از این بدتر حتی او به این مسأله که "ابن خلدون مفهوم یکسانی از طبیعت و علل فرهنگ همانند علوم اجتماعی عصر جدید داشت" معتقد نیست (مهدی ۱۹۵۷، ص ۱۸۴).

به همان سبک و سیاق، جی. اس فیرزلی^۱ در تز دکتری خود، کسانی را که می‌گویند ابن خلدون فکر امروزی داشت ریشخند می‌کند. او می‌گوید که "تمایل به توصیف کردن

ابن خلدون به عنوان مغز متفکر جدید تعارف مسخره‌آمیزی است به متفکر و فرهنگی که او از آن تغذیه کرده است (فیرزلی ۱۹۷۳، ص ۴). تبیین دانش انسان، ابزار تحلیلی فیرزلی در این زمینه است. او می‌گوید ذهن ابن خلدون از عناصر اجتماعی خاص - در دوره زمانی معین که در شمال آفریقا زندگی می‌کرده است - شکل گرفته است ولی از آنجا که تأکید یک جانبه نویسنده بر محیط اجتماعی با نظر ابن خلدون که به تأثیر محیط اجتماعی می‌اندیشید مغایر است، در صفحات بعدی تزش مطالبی را مطرح می‌کند که عقیده اولش درباره تأثیر یک جانبه محیط اجتماعی را رد می‌کند. او می‌گوید:

براساس مطالعه ما، او نه فقط به عنوان حامل عقاید، بلکه به عنوان تولید کننده و پرورش دهنده عقاید، به عنوان یک متفکر و راهبر تا پیرو، مبدع تا نگهدارنده سنت شناخته می‌شود (همان، ص ۶).

ایولاکوست مقدمه ابن خلدون را از زاویه دیگر می‌بیند. او ارزش و موقعیت مقدمه را تا حد یک کتاب تاریخ که حوادث خاص شمال آفریقا را در عصر قرون وسطی در برمی‌گیرد، تنزل می‌دهد.

برای درک و فهم جایگاه دقیق مقدمه ابن خلدون در ذهن ایولاکوست، شناخت و فهم رویکرد او به دلایل بنیانی پدیده توسعه و توسعه نیافتگی لازم و ضروری است. به عقیده ایولاکوست دلیل این پدیده را باید در خارج و داخل جامعه تحت مطالعه جستجو کرد. او می‌گوید:

... نباید فراموش کرد که عوامل اصلی عقب ماندگی بعضاً معلول استعمار و بعضی دیگر که ریشه دورتری دارند، زائیده وضعیت کلی گذشته مناطق عقب مانده است (ایولاکوست ۱۳۵۴، ص ۲۳۴).

در چنین رویکردی به پدیده توسعه و توسعه نیافتگی، ایولاکوست دلیل عمده عقب ماندگی را در درون جامعه تحت سیستم جستجو می‌کند و می‌گوید: آیا می‌توان پدیده استعمار را شرط لازم و کافی و علت عمده عقب ماندگی دانست؟ به نظر چنین نمی‌رسد (ایولاکوست ۱۳۵۴، ص ۸).

به عقیده ایولاکوست تنها عنصر داخلی که منجر به توسعه کشورهای اروپایی شده وجود نوعی طبقه اجتماعی خاص یعنی طبقه بورژواست. ایولاکوست اضافه می‌کند که "از نظر تاریخی، بورژوازی مختص اروپاست، و ممالکی که امروز عقب مانده خوانده می‌شوند، جوامعی هستند که فاقد بورژوا هستند (ایولاکوست ۱۳۵۸، ص ۸).

در اینجا است که اهمیت مقدمه ابن خلدون برای ایولاکوست ظاهر می‌شود، برای اینکه مقدمه او را از عدم وجود تاریخی طبقه بورژوا در آفریقا و بقیه جهان سوم مطلع می‌کرده است. او می‌گوید، "عظمت ابن خلدون در این است که کوشیده (البته به طور ذهنی و جزء به جزء) تا این موضوع اساسی یعنی "خلاء اجتماعی" و نتایج آن را طرح کند. همین توجه به فقدان تاریخی بورژوازی است که به فکر ابن خلدون بعد جهانی عطا می‌کند. البته آشکار است که گذشته کشورهای عقب افتاده کنونی با گذشته آفریقا یکی نیست. ولی به رغم تفاوت‌هایی که ممکن است میان سطوح درجه تمدن و نشیب و فرازهای گروه ممالک عقب افتاده وجود داشته باشد، این نکته مسلم است که تحول اقتصادی و اجتماعی مذکور از پیشرفت آنها و تشکیل بورژوازی جلوگیری کرده است" (همان، ص ۹). نتیجه اینکه مقدمه ابن خلدون نه به عنوان حامل اندیشه علم جدید عمران، بلکه به عنوان یک کتاب تاریخ، که خواننده را از وجود نداشتن طبقه بورژوازی در شمال آفریقا و جهان سوم مطلع می‌کند، مطمع نظر ایولاکوست بوده است.

به علاوه از دیدگاه او محتوی مقدمه واقعیت‌های مغرب را مشخص می‌کند (همان، ص ۱۱۸) مثل عصبیت که ایولاکوست آن را به شمال آفریقا محدود می‌کند (همان، ص ۱۲۵). شگفت‌انگیزتر رابطه‌ای است که ایولاکوست بین عصبیت و فعالیت تولیدی برقرار می‌کند (همان، صص ۱۳۶-۱۳۳). بدتر از همه این است که او ادعا می‌کند ابن خلدون درباره توسعه تاریخی حتی در مغرب فکر نکرده بلکه او اساساً با تبیین ظهور و سقوط دولتها در شمال آفریقا در قرون وسطی سروکار داشته است (همان، ص ۱۱۷).

از افراد دیگر این سنت فکری می‌توان از عزیزالعظمه نام برد. ارزیابی مناسب از دیدگاه و کارهای او نیازمند تحقیق جداگانه‌ای است. با این حساب به طور ملخص می‌توان گفت که به نظر عزیزالعظمه ابن خلدون ضرورتاً یک متفکر خلاق نبود؛ و نیز کارش مبتنی بر عقاید افلاطون بود (العظمه، همان، ص ۳۱).

برای درک اینکه العظمه چگونه به این نتیجه رسید، ضروری است که دیدگاه او را درباره مقدمه ابن خلدون بررسی و سپس اظهاراتش را درباره وابستگی ابن خلدون به جهان کلاسیک ارزیابی کنیم.

تصویرالعظمه از مقدمه تصویری تیره و تار است. او مقدمه ابن خلدون را به عنوان مجموعه‌ای از مباحث پراکنده که دارای موضوع واحدی نیست و وحدت بین موضوعات وحدت صوری است، در نظر می‌گیرد. از دیدگاه العظمه مقدمه مجموعه‌ای متفرق از مقالات است که در مجلدی گرد هم آورده شده‌اند. می‌گوید:

بنابراین مقدمه به عنوان یک متن بیشتر یک اثر است تا یک گفتمان منسجم: مقدمه یک واحد فیزیکی از کاغذ و نوشته است که مباحث متعدد آن (زمان، قیاس، فرجام گرایی و هدف) در ترکیب خیلی با یکدیگر همگون نیستند هر چند به لحاظ مکانی و نوشتاری در کنار یکدیگر قرار دارند. تنها اصلی که آنها را به هم پیوند می دهد توالی زمانی این مباحث است (العظمه ۱۹۸۱، ص ۳۱).

می توان مقدمه را با ساتیر* که، نه انسان است و نه حیوان، در واقع مجموعه ای از انسان و حیوان در یک جسم است، که هیچ تأثیری روی عناصر تشکیل دهنده اش ندارد، تشبیه کرد (همان، ص ۳۲) بنابراین وحدت فیزیکی مقدمه وحدت تصنعی مجموعه ای از مباحث است. از این جهت، مقدمه، مرکز، عامل درونی، وحدت و پیکره منسجم ندارد (همان، ۱۹۹۰، ص ۱۶۲).

آنچه در بالا آورده شد نمونه ای است از گفته های العظمه درباره مقدمه، مسلماً چنین درکی از مقدمه ابن خلدون، العظمه را به جایی می رساند که می گوید، مقدمه به طور آشکار معنی تعریف شده ای ندارد (همان منبع). در نتیجه او می گوید، علم عمران را می توان به "علم ناقص عمران با موضوع تحقیقی تعریف نشده" کاهش داد (همان، ۱۹۸۱، ص ۳۴). یا اینکه ابن خلدون را به جهان کلاسیک منتسب می کند و می گوید، ابن خلدون جامعه شناس است در همان معنی و مفهومی که افلاطون جامعه شناس بود (همان، ۱۹۹۰، ص ۳۱).

تنها مفهوم کلیدی که العظمه ابن خلدون را به بودن در چهار چوبه تئوریک عصر کلاسیک منتسب می کند عبارت است از به کارگیری کلمه "طبیعت"^۱. به عقیده العظمه "مفهوم طبیعت، همان طور که در مقدمه به کار برده شده است، مفهومی است که با غایتش تعریف می شود که برابر کمال هر چیزی است (همان، ۱۹۸۱، ص ۲۱). نتیجه منطقی چنین رویکردی به مقدمه ابن خلدون این است که العظمه حتی ابن خلدون را به عنوان مؤسس علم جدید عمران منتفی می داند و می گوید:

با در نظر گرفتن علم عصرش (همین طور عصر ما)، ابن خلدون علم جدیدی تأسیس نکرد که اشاره ای به تغییرات پارادایمی یا گسل معرفتی که به آن وحدت و دقت خاص خودش را می داد، بکند (همان، ۱۹۹۰، ص ۱۴۶).

* در اساطیر یونان به معنای نیم خدای جنگلی.

از دیدگاه نظریه سنت - مدرنیته، دکتر جواد طباطبایی، در مقدمه دنبال یافتن مدارک و شواهدی است تا نظریه خود را ثابت کند. از این رویکرد او تغییرات فکری در حوزه اندیشه سیاسی را در ایران بررسی می‌کند تا مشکل جریان نوسازی جامعه ایران را نشان بدهد. به اعتقاد طباطبایی هر نوع کوششی بر تجدید سنت از دوران سنت محکوم به شکست است (طباطبایی ۱۳۷۴، ص ۸ و صفحات دیگر). او این اندیشه را همچنین در حوزه تفکر سیاسی و اجتماعی قابل صدق می‌داند و درباره حوزه اندیشه اجتماعی می‌گوید، ابن خلدون از جمله افرادی است که کوشش او در تأسیس علم جدید عمران به شکست منجر شد (همان، ص ۵۴).

بنابه عقیده طباطبایی جامعه‌شناسی به طور خاص و علوم اجتماعی به طور عام، از اسباب و لوازم تجدد است و با امکان پذیر شدن تجدد، امکان تأسیس یافته است (همان، ص ۹). او اضافه می‌کند که به رغم نوآوری شگفت‌انگیز در قلمرو اندیشه تاریخی (همان، ص ۷۲)، ابن خلدون نتوانست از محدوده نظام فکری که به سرآمده بود، فراتر رود و نظامی را تأسیس کند که با الزامات دوره‌ای که آغاز می‌شد سازگاری داشته باشد (همان، ص ۸۶). به عبارت دیگر او می‌گوید: ابن خلدون "علی رغم تصویری که از ضرورت طرح یک نظریه انحطاط برای تمدن اسلامی پیدا کرده بود، نتوانست شرایط تغییر موضعی در مبانی را به طور جدی مورد توجه قرار دهد و به همین دلیل اساسی، راه تأسیس نوآیین را بر خود مسدود کرد (همان، ص ۵۴).

دکتر طباطبایی هنگامی که با این پیشفرض به محتوی مقدمه نگاه می‌کند، به نظر می‌رسد به پاسخی می‌رسد که ناقض پیشفرضهای اوست. این عدم سازگاری بین نظریه دکتر طباطبایی و مقدمه ابن خلدون در زبان تناقض آمیزش که بر کل کتاب او سایه افکنده است، ظاهر می‌شود. در بخشی از کتابش او طرفدار ابن خلدون و مخالف محسن مهدی است که مقدمه ابن خلدون را تا سطح فلسفه سیاسی قدیم کاهش داده بود در پاسخ به محسن مهدی، طباطبایی می‌گوید:

علم عمران ابن خلدون، به هر صورتی که فهمیده شود و نیز هر تفسیری که از فلسفه سیاسی قدیم، اعم از یونانی یا بسط آن در دوره اسلامی که مورد قبول ما باشد، نمی‌تواند توجیهی برای فروکاستن آن، به این به دست دهد (همان، ص ۱۸۱).

در مرحله بعد، طباطبایی تا به جایی می‌رسد که می‌گوید، ابن خلدون کوششی نمود تا زمینه را برای تحلیل امر اجتماعی آماده کند (همان، ص ۱۷۴). از این دیدگاه او ابن خلدون را با متفکران قرنهای جدید مقایسه می‌کند، اما در این میان ابن خلدون با کنت مقایسه نمی‌شود بلکه با منتسکیو مقایسه می‌شود (همان، ص ۱۹۶)، و در نتیجه علم عمران تا سطح "جامعه‌شناسی خودجوش" یا "جامعه‌شناسی عامیانه" تنزل داده می‌شود (همان، صص ۱۸۲-۱۸۱).

در نهایت طباطبایی راهی را که محسن مهدی و العظمه هموار کرده بودند پیموده و نظریه‌های ابن‌خلدون را به جهان کلاسیک نسبت داده است. البته مثالهایی را که طباطبایی انتخاب کرده تا وابستگی ابن‌خلدون را به دنیای کلاسیک نشان دهد، از بنیانهای نظری تفکر ابن‌خلدون نیست بلکه از موضوعات فرعی مقدمه، مثل نظریه عدالت (همان، صص ۲۸۶-۲۵۷)، تجمل (همان، صص ۳۱۹-۲۹۳) و تقسیم کار (همان، صص ۳۴۳-۳۲۸) می‌باشد.

طباطبایی ادعای دیگر نیز دارد مبنی بر اینکه به دلیل استفاده ابن‌خلدون از مفهوم "طبیعت" (همان، صص ۲۱۰، ۱۹۳)، علمش را در چارچوبه تفکر ارسطویی مطرح کرده است. طباطبایی در این مورد همانند العظمه استدلال و عقاید او را در این مورد اقتباس می‌کند. در ادامه طباطبایی متد علمی ابن‌خلدون را روش توصیفی پدیده‌ها - که علامت سنت فلسفی قدیم است - طبقه بندی می‌کند (همان، صص ۲۴۳-۲۳۴). به عنوان مثال طباطبایی می‌گوید، "توضیح او از تحول دولت و اجتماع به مرتبه توضیح نیروهای درونی و تحلیل رابطه نیروها که می‌توانست در نهایت، به تحلیل عوامل مؤثر در ظهور و سقوط دولتها منجر شود، نمی‌شود" (همان، صص ۲۲۲).

نتیجه

در این مقاله پس از بیان مقدمه‌ای در باب چگونگی آشنایی صاحبان اندیشه با مقدمه ابن خلدون سعی شده است تا در ورای گوناگونی فهمها و تفسیرهای مختلف که از اندیشه ابن خلدون شده است به جریانهای عمده تفکر در تفسیر اندیشه او دست یابیم. ملاحظه و کنکاش علمی و دقت در تفسیرهای مختلفی که از اندیشه ابن خلدون شده است ما را با دو جریان تفکر روبه رو می‌کند، جریان یا گروه اول جریانی است که ابن خلدون را متفکری خلاق، مبتکر و به لحاظ ذهنی متعلق به عصر جدید و در نهایت او را جامعه‌شناس می‌داند. گمپلویج، فریرو، ام. مونیو، استفانو کولوزیو، ان. اشمیت، ف. بعلی، ام. ذوادی، نماینده این جریان می‌باشند. جریان یا گروه دوم کسانی هستند که می‌گویند اگر چه شباهتهایی بین مقولات علم عمران ابن خلدون و جامعه‌شناسی وجود دارد، ولی این دو علم دارای بنیانهایی معرفتی متفاوتی می‌باشند، بنابه عقیده این گروه از مفسران بنیانهایی معرفتی علم عمران متعلق به عصر قدیم و بنیانهایی معرفتی جامعه‌شناسی متعلق به عصر جدید است. محسن مهدی، ایولا کوست، عزیزالعظمه، جواد طباطبایی نمایندگان این جریان تفکر هستند. مشکل عمده این گروه از مفسران مقدمه این است که بحث در مورد فلسفه سیاسی سنتی عصر کلاسیک و تشابه عناصر تفکر ابن خلدون را با آن فلسفه سیاسی در سطح کلیات باقی می‌گذارند. و اگر هم به موارد جزئی اشاره کرده‌اند مانند آنچه طباطبایی انجام داده است از بنیانهایی اندیشه چه قدیم چه جدید نیست. سعی می‌شود در مقالات بعدی بحث را به بنیانهایی بکشانیم و در این میان نقش ابن خلدون را در تغییر بنیانهایی معرفتی نشان بدهیم.

مآخذ

- ابن خلدون (۱۳۶۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- لاکوست، ایو (۱۳۵۴)، جهان بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری، دانشگاه تهران، تهران.
- بارنز و بکر (۱۳۵۸)، تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید، جلد اول، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴)، ابن خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، طرح نو، تهران.
- مهدی، محسن (۱۳۵۸)، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- Al - Azmeh, A. (1981) *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, London, Third World Center.
- Al - Azmeh, A. (1990) *Ibn Khaldun*, London : Routledge .
- Baali, F. (1988) *Society, State, and Urbanism : Ibn - Khaldun's Sociological Thought*. Albany.: State University of New York Press.
- Barends, H.E. (1917) "Sociology before Comte : A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature" *American Journal of Sociology* 23:174-247 .
- Dhaouadi, M. (1986) "An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists' Thought on the Dynamic of Change" *Islamic Quarterly* 30(3): 139-158 , 246-299.
- Dhaouadi, M. (1990) "Ibn Khaldun: The Founding Father of Easter Sociology " *International Sociology* 5(3):319-335 .
- Enan, M.A. (1946) *Ibn Khaldun , His Life and Work* .Lahore : Muhammad Ashraf .
- Fischel, W.J. (1967) *Ibn Khaldun in Egypt*, California : University of California Press.

- Firzly, G.S.(1973) *Ibn Khaldun : A Socioeconomic Study* (Ph.D. Thesis) University of Utah .
- Flint, R. (1876) *The Philosophy of History in Europe*. Edinburgh and London : William Blackwood and Sons.
- Hart, D.M. (1993) "Ibn Khaldun and Beginning of Islamic Sociology in the Maghrib" *Arab Historical Review for Ottomen Society* 7-(8):36-58.
- Mahdi, M. (1957) *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London : George Allen and Unwin Ltd .
- Rabi, M.M. (1957) *The Political Theory of Ibn Khaldun* : Leiden : E.J. Brill