

ابن خلدون و مفسران: طه حسین، محسن مهدی و سید جواد طباطبایی

حسین کچویان^۱ و محسن صبوریان^۲

چکیده

کتاب «مقدمه» ابن خلدون بیش از دویست سال است که به طور جدی مورد توجه جامعه‌شناسان، شرق‌شناسان، تاریخ‌نگاران و متفکران مسلمان قرار گرفته است. مفسران ابن خلدون کوشیده‌اند تا اندیشه‌ی او را در برخی قالب‌های از پیش موجودی نظیر سنت فلسفی و سیاسی افلاطونی-ارسطویی، قوم‌گرایی و یا جامعه‌شناسی متجدد کُتی طبقه‌بندی کنند. چنین طبقه‌بندی‌هایی، بیش از آن‌که فروکاستن محتوای «مقدمه» به جامعه‌شناسی پوزیتیو کُتی یا مشارکت‌هایی در علوم دوره‌ی میانه باشد، ساختار محتوای درونی «مقدمه» را که بعضاً در تعارض با چنین دیدگاه‌هایی است، نادیده می‌گیرد. در این مقاله سه نمونه از دیدگاه‌های مفسران مشهور ابن خلدون را که وجوه معرفتی، جامعه‌شناختی و تاریخی «مقدمه» را مورد توجه قرار داده‌اند، نقادانه مورد توجه قرار داده‌ایم. مقاله نشان می‌دهد که هر یک از این تفاسیر مبتنی بر چه پیش‌فرض‌هایی، اجتهاد را بر نصّ مقدم می‌دارند. سید جواد طباطبایی در راستای پروژه‌ی زوال اندیشه‌ی سیاسی در جهان اسلام، تلاش فکری ابن خلدون را ناکافی دانسته و به‌زعم ما با مهندسی معکوس تاریخ، به داوری مبانی معرفت‌شناختی «مقدمه» نشسته است. محسن مهدی و طه حسین نیز که هر یک شهرت جهانی دارند، از جانب فلسفه‌ی کلاسیک اسلامی و ناسیونالیسم عربی به سراغ «مقدمه» رفته‌اند و وجوهی از حقیقت آن را، به بهای نادیده گرفتن وجوه دیگر، روشن کرده‌اند.

^۱ دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (kachoian@ut.ac.ir).

^۲ دانشجوی مقطع دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول saboorian@ut.ac.ir).

کلمات کلیدی

مقدمه‌ی ابن خلدون، تفسیر مقدمه‌ی ابن خلدون، طه حسین، محسن مهدی، سید جواد طباطبائی.

Abstract - It is now more than two centuries that social scientist, Orientalists, historians and Muslim thinkers had been paying special attention to *Muqaddimah* of Ibn Khaldun. Interpreters of Ibn Khaldun tried to classify his thoughts in some pre-existing categories, such as Platonic-Aristotelian philosophical and political traditions, Nationalism, or Comtian modern sociology. These classifications, not only dismiss the whole content of *Muqaddimah*, reducing it to positive Comtian sociology or a contribution to sciences of the medieval ages, but also disregard the structure of internal content of *Muqaddimah*, which itself objects to these readings to a great extent. In this paper we critically examined three well-known interpretations which overall considered epistemological, sociological and historical aspects of *Muqaddimah*. We then argued how one can interpret *Muqaddimah* in direct opposition with the original text. Seyed Javad Tabatabaei, in respect to his 'decline theory' of Muslims thought demonstrates the work of Ibn Khaldun as insufficient and incapable of forming major epistemological shift in Muslims though. In this regard, he names some historical points in the western thought and highlights lack of their counterparts in Muslims' thoughts, a method we shall call 'reverse engineering of history'. Muhsin Mahdi and Taha Hussein, who are renowned world-wide, analyzed *Muqaddimah* from classical Islamic philosophy and Arabic nationalism points of view and shed light on some part of its truth in the cost of dismissing the rest.

Keywords: *Muqaddimah* of Ibn Khaldun, Reading *Muqaddimah*, Taha Hussein, Muhsin Mahdi, Seyed Javad Tabatabaei

۱. مقدمه

کتاب «مقدمه» ابن خلدون از اوایل سده‌ی نوزدهم میلادی مورد توجه مستشرقان، جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران و نیز متفکران مسلمان قرار گرفته است. مختصات اندیشه‌ی ابن خلدون، کیفیت و حدود علم عمران و مفهوم

کلیدی عصبیت، «مقدمه» را به موضوع جالبی برای شرح تطبیقی اندیشه و خوانش‌های امروزی از آن بدل کرده است. این که چرا ابن خلدون، فی‌المثل در مقایسه‌ی با ماکیاولی، تا این حد دیر مورد توجه قرار گرفت، موضوعی است که کمتر به آن پرداخته شده و حتی روی آوردن فرانسوی‌ها به ابن خلدون و ترجمه‌ی «مقدمه» را نیز برخی به دلایل استعماری دانسته‌اند.^۳ با این فرض، اگر علائق استعماری فرانسه وجود نداشت، شاید ابن خلدون تا یک قرن پس از آن نیز مورد توجه جدی اهل علم قرار نمی‌گرفت.

از تلاش‌های جریان اصلی مفسرین ابن خلدون، قرار دادن اندیشه‌ی او در قالب‌های پیش‌ساخته‌ای چون سنت ارسطویی ((مهدی، ۱۳۸۲) و (طباطبایی، ۱۳۷۹)) یا جامعه‌شناسی متجددگنتی (بعلی، ۱۹۸۸) است. مفسران ابن خلدون می‌کوشند تا به این پرسش پاسخ دهند که: علم عمران علمی است با ساختار کلاسیک ارسطویی-افلاطونی^۴ و یا ساختارهای فقهی و فلسفی زمانه‌ی ابن خلدون و یا حتی متناظر با علوم زمانه‌ی جدید (بعلی، ۱۹۸۸) نظیر جامعه‌شناسی.

در حوزه‌ی زبان فارسی و تا جایی که اطلاع داریم، مقایسه‌ای از این قسم در نقد تفاسیر مشهور ابن خلدون وجود ندارد، و نقدهای جزئی و خاص نیز به این انسجام و با رویکرد تحلیل تاریخی تفاسیر ابن خلدون انجام نشده

^۳ برخی ترجمه‌ی مختصر دوساسی (de Sacy) و بعداً دوسلان (de Slane) از مقدمه را اساساً استعماری و با قصد شناخت شمال آفریقا دانسته‌اند. به عنوان نمونه بنگرید به: هانوم، ۲۰۰۳.

اظهار نظر مشابهی درباره‌ی کتاب بوتول تحت عنوان *فلسفه‌ی اجتماعی ابن خلدون* نیز صورت گرفته است. بنگرید به: اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۴)، *فلسفه‌ی اجتماعی ابن خلدون از دیدگاه گاستون بوتول*، فصلنامه‌ی پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره‌ی ۱، پاییز ۱۳۷۴، صفحات ۲۰۹-۱۷۱، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

^۴ اروین روزنتال، فی‌المثل، «علم جدید» (عمران) ابن خلدون را سازگار با سنت‌گرایی او می‌داند. از نظر او ابن خلدون متفکری عمیقاً سنتی با اعتقادات راسخ اسلامی است (روزنتال، ۱۹۵۸: ۸۴). وی ابن خلدون را اولین متفکر قرون میانه می‌داند که بر اهمیت اقتصاد برای سیاست و حیات جمعی یک جامعه در قالب دولت تأکید می‌کند (روزنتال، ۱۹۵۸: ۹۰).

است.^۵ در این مقاله قصد داریم نشان دهیم خوانش‌های مرسوم از ابن خلدون، خواسته و ناخواسته، تحت تأثیر انواعی از گرایش‌های فکری سیاسی است که مانع درک متفکر، در متن تفکر او می‌شود. بدین ترتیب فهم ابن خلدون با فهمی که خود او از مخاطب طلب می‌کند، متفاوت خواهد بود. ناگفته پیداست که این مقاله درصدد بررسی شیوه‌های هرمنوتیکی فهم متن نیست و به نظر نمی‌رسد شارحان مورد بحث نیز به این بحث‌ها نظر داشته باشند. به بیان خلاصه، این مقاله متکفل پاسخ به این دو پرسش است که اولاً شارحین موردنظر «مقدمه»ی ابن خلدون تا چه حد مبنای خود را متن کتاب «مقدمه» قرار داده‌اند و کجا از آن تخطی کرده‌اند، یعنی کجای استدلال آن‌ها با «مقدمه» سازگاری ندارد و در برابر نص، اجتهاد کرده‌اند، و ثانیاً این تخطی به چه دلیلی بوده است. منظور از پرسش دوم، نیت خوانی شارحین نیست، بلکه در حد بضاعت این مقاله می‌کوشیم تا رویکرد مفسرین «مقدمه» را در نسبت با خاستگاه‌های نظری آن‌ها بسنجیم.

وارد کردن چنین نقدی به شرح‌های موجود ابن خلدون از این حیث مشروع است که اساساً ادعای این شارحان، برداشت‌های بر ساخته شده از متن، و چیزی که امروز مرگ مؤلف خوانده می‌شود نیست. شارحانی که در این مقاله به بررسی آن‌ها پرداخته‌ایم، به دنبال شناخت ابن خلدون با فرض وجود حقیقتی در متن «مقدمه» هستند، و از این روست که به بررسی شرایط تاریخی، اجتماعی و سیاسی زندگی ابن خلدون، تحصیلات و اساتید وی،

^۵ شاید تنها کاری که با عنوانی مشابه این مقاله انجام شده است، مقاله‌ای است از سید جواد طباطبایی تحت عنوان «قرائت‌های مقدمه‌ی ابن خلدون» که در مهرماه ۱۳۶۵ در شماره‌ی ۳۱ کیهان فرهنگی ((۸-۱۲) به چاپ رسیده است. این مقاله درواقع گزارشی است از کتابی با همین نام که سخنرانی‌های احمد عبدالسلام تونسلی در کولژ دو فرانس است و توسط نشر دانشگاهی فرانسه به چاپ رسیده است. نیمی از این گزارش به شرح و نقد بدایع السلک فی طبایع الملک از ابن‌الارزق قاضی اندلسی اشاره دارد و نیمه‌ی دوم آن به دو اثر جهان‌بینی ابن‌خلدون از ایولاکوست و فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون از محسن مهدی که هردو در آن زمان به فارسی برگردانده شده بودند. گزارش طباطبایی از این دو کتاب متأخر صرفاً درحد معرفی باقی می‌ماند (طباطبایی، ۱۳۶۵) هرچند بعداً در کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (۱۳۷۴) به نقادی هردوی این آثار پرداخته است. جمشیدپها نیز مقاله‌ای تحت عنوان «پژوهشی در چگونگی تفسیر ابن‌خلدون» منتشر کرده که که علی‌رغم عنوان آن صرفاً به معرفی (و در برخی موارد نقد اجمالی) تفاسیر ابن‌خلدون از دو جنبه‌ی دسته‌بندی او در متفکران کلاسیک یا متفکران جدید پرداخته است (جمشیدپها، ۱۳۷۷)

شجره‌نامه‌ی علمی او، سنجش بخش‌هایی از «مقدمه» با بخش‌های دیگر و همچنین بررسی تأثیرپذیری او از پیشینیان سخن گفته‌اند. هدف آن‌ها نشان دادن حقیقتِ متنِ «مقدمه» است.

طه حسین به‌عنوان پیشگامِ مفسرین ابن خلدون در عالم اسلام، می‌کوشد تا فهمی انتقادی از چیزی که از نظر او نه جامعه‌شناسی است و نه تاریخ ارائه دهد. او می‌کوشد تا با ارائه‌ی تفسیری از ابن خلدون و نقد برخی دیدگاه‌های مستشرقین، روح عربی را حفظ کند (حسین، ۱۳۸۲: ۱۵). محسن مهدی اما اساس خوانش خود را بر فهم کلاسیک از ابن خلدون و روشن کردن جایگاه او در جریان فلسفه‌ی اسلامی قرار می‌دهد. بدین‌منظور او بر مشترکات ابن خلدون و فلاسفه‌ی اسلامی به‌ویژه ابن‌رشد تأکید می‌کند و پروژه‌ی فکری ابن خلدون را با نگاهی مُلهم از روش‌شناسی لئو اشتراوس در چارچوبه‌ی فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک مورد توجه قرار می‌دهد. سید جواد طباطبایی در مهم‌ترین اثر تألیفی زبان فارسی پیرامون ابن خلدون با ارجاع به معرفت‌شناسی باشلار، پروژه‌ی امتناع اندیشه را شرح و بسط می‌دهد. بدین‌سان وی یگانه راه خروج از چیزی که «بن‌بستِ اندیشه و تصلبِ سنت» می‌خواند را تجدیدنظر در مبانی معرفتی می‌داند. وی راهی که توسط عزیز العظمه، متفکر سوری و با هدف روشن‌تر شدن نسبتِ ابن خلدون و جهان تجدد باز شده را در راستای پروژه‌ی امتناع اندیشه ادامه می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که ابن خلدون متفکر دوره (period) بود، نه دوران (epoch) و از این‌رو نتوانست در مبانی اساسی اندیشه‌ی سنت تجدید نظر کند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۸۶).

در ادامه‌ی این مقاله و به ترتیب تاریخی ابتدا به بررسی تفسیر طه حسین از «مقدمه» می‌پردازیم و پس از آن در بخش‌های جداگانه به بررسی انتقادی شرح محسن مهدی و سید جواد طباطبایی بر این کتاب خواهیم پرداخت. روش ما در این پژوهش مشخصاً روش اسنادی-کتابخانه‌ای است که علاوه بر متون ثانویه (نظیر شرح‌ها و تفاسیر «مقدمه») به متن اصلی («مقدمه») نیز ارجاع خواهیم داشت. رویکرد ما در ارائه‌ی هر خوانش تلاش برای شناخت تبار و مبنای ادعای هر ناقد است. بدین‌سان شرح هریک از تفاسیر را در سایه‌ی شناخت علائق شارح بررسی خواهیم کرد.

۲. طه حسین

الف) پیشینه‌ی نظری

طه حسین (۱۹۷۳-۱۸۸۹ م.) از مفسران پیشگامان ابن خلدون در جهان عرب است. او پس از دفاع از رساله‌ی دکتریش در دانشگاه قاهره پیرامون شاعر شکاک عرب، ابوالعلاء مَعْرَی (۱۰۵۷-۹۷۳ م.) در ۱۹۱۴ میلادی، به

سوربن فرانسه رفت و در کلاس‌های درس دورکیم شرکت کرد. او در ۱۹۱۷ میلادی رساله‌ای تحت عنوان «فلسفه‌ی اجتماعی ابن‌خلدون» نگاشت. این رساله او را سزاوار دریافت جایزه‌ی سناتور از کولژ دوفرانس کرد ((حسین، ۱۳۸۲: ۷، به نقل از مترجم عربی) و (عنایت، ۱۳۸۵: ۷-۵۶)). پیش از پرداختن به شرح حسین بر ابن‌خلدون، نگاهی داریم به ایده‌ها و اندیشه‌های وی که نشانگر علائق پژوهشی متعاقب او و بالتبع بازتابیده در رساله‌ی ابن‌خلدون اوست.

طه حسین در پاسخ به منتقدین کتاب‌اش، «فی الشعر الجاهلی»^۶ (۱۹۲۵)، در چاپ دوم آن تحت عنوان «فی الأدب الجاهلی»^۷ (۱۹۲۶) شیوه‌ی خود را استناد به روش دکارت در خالی نگه داشتن ذهن از هرگونه پیش‌داوری و پرداختن به موضوع با ذهنی خالی دانست (عنایت، ۱۳۸۵: ۸-۵۷). باین وجود، به سختی می‌توان در مورد رساله‌ی ابن‌خلدون او و همچنین دو اثر مناقشه‌برانگیزش یعنی «فی الأدب الجاهلی» (۱۹۲۶ م.) و «مستقبل الثقافة فی مصر»^۸ (۱۹۳۷) چنین ادعایی را پذیرفت. علاقه‌ی حسین به نوعی از ناسیونالیسم عربی با گرایش‌های هلنیستی مانع از برخورد منصفانه‌ی او با ابن‌خلدون شده و این نکته را می‌توان در جای‌جای کتاب‌اش نشان داد.^۹

پیش از پرداختن به رساله‌ی حسین پیرامون فلسفه‌ی اجتماعی ابن‌خلدون، لازم است تا با اشاره به دو کتاب مناقشه‌برانگیز او اندیشه‌اش را مورد سنجش قرار دهیم. هنگامی که در ۱۹۲۵ میلادی کتاب او تحت عنوان «فی الشعر الجاهلی» منتشر شد، غوغایی در مطبوعات، دانشگاه‌ها و حتی مجلس ملی مصر برانگیخت و کار را تا حد تکفیر او از سوی الازهر پیش برد. این کتاب به‌زودی از بازار جمع‌آوری شد. خلاصه‌ی نظریه‌ای که وی در این

^۶ درباره‌ی شعر جاهلی

^۷ درباره‌ی ادبیات جاهلی

^۸ آینده‌ی فرهنگ در مصر

^۹ جا دارد تحقیق مستقلی از مشابهت‌های ناسیونالیسم ضدایرانی-ضدعجمی حسین با گرایشات ناسیونالیستی ضدعربی منورالفکران ایرانی اواخر قاجار و دوره‌ی پهلوی انجام شود.

کتاب مطرح کرد این بود که آن چیزی که در تاریخ عرب به عنوان شعر جاهلی شناخته می‌شود، در واقع به دوران پس از اسلام تعلق دارد و ساخته و پرداخته‌ی راویان، محدثان و متکلمانی است که با انگیزه‌های قومی و سیاسی این اشعار را جعل کرده‌اند (عنایت، ۱۳۸۵: ۸-۵۷ و ۶۶) مهم‌ترین کتاب او تحت عنوان «مستقبل الثقافة في مصر» (۱۹۳۷) همزمان با استقلال داخلی نسبی مصر از انگلستان در ۱۹۳۶ میلادی و لغو کاپیتولاسیون در ۱۹۳۷ میلادی منتشر شد. حسین در این کتاب به ترسیم آینده‌ی فرهنگی مصر پس از استقلال پرداخت. این کتاب را می‌توان مهم‌ترین سند دل‌بستگی حسین به تمدن غربی دانست. کتاب با این سؤال آغاز می‌شود که «مصر به شرق تعلق دارد یا به غرب؟» او پس از مطرح کردن نمونه‌های تاریخی نتیجه می‌گیرد که برخورد مصر با تمدن‌های شرقی بین‌النهرین، نادر یا خصمانه بوده و به عکس تنها ارتباط مؤثر مصر با تمدن خاور نزدیک و یونان صورت گرفته که به حوزه‌ی تمدن مدیترانه‌ای تعلق دارند: «هر کودک دبستانی ... می‌داند که ملتی شرقی، یعنی ایرانیان که در فاصله‌ای دور از مصر می‌زیستند، در پایان قرن ششم پیش از میلاد مصر را به تصرف درآوردند. ولی مصر به این حکومت بیگانه‌ی شرقی از روی اکراه تن در داد و بعد به مقاومت شدید در برابر آن برخاست تا سرانجام به یاری داوطلبان یونانی و مردم شهرهای یونانی‌زبان، آن را بیرون راند» (همان، ۶۳-۵۹). حسین، عناصر تمدن مصری را با تمدن اروپایی مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این عناصر مشترک‌اند. او نتیجه می‌گیرد که به‌رغم دیدگاه معمول، فکر مصری هیچ‌گاه در ارتباط نزدیک با فکر شرقی ایران یا خاور دور نبوده، بلکه در ارتباط نزدیک با یونان بوده است ((حسین، ۶۵)، (معدل، ۲۰۰۵: ۹-۲۰۸) و (فخری، ۲۰۰۴: ۲-۳۷۱)). به این ترتیب فرهنگ مصری، اساساً غربی است نه شرقی. حتی پس از ظهور اسلام نیز فرهنگ غربی مصر تغییری نیافت، همچنان که با ظهور مسیحیت، فرهنگ اروپایی مصر تغییر نکرد، بلکه در عوض، آن را در خود جذب کرد. حسین تأکید می‌کند که: «ما [مصريان] باید مسیر اروپاییان را دنبال کنیم، تا هم‌رتبه‌ی آن‌ها باشیم و در تمدن آن‌ها، خوب و بد آن، و شیرینی و تلخی آن، محبوب و منفور آن و آنچه از آن ستایش و یا سرزنش می‌شود مشارکت کنیم» ((حسین، ۱۹۳۷: ۵۴)، به نقل از: (فخری، ۳۷۲)).

ب) تفسیر «مقدمه»

ویژگی بارز این رساله، لحن صریح حسین، همچون دیگر آثار جوانی او است. دست‌یابی به موضع فکری حسین در این کتاب کار چندان دشواری نیست، چرا که او، بدون در نظر گرفتن قواعد بی‌طرفی آکادمیک، با جملات صریحی عقیده‌ی خود را جمع به این‌خلدون را بیان کرده است. در جایی بیان کرده: «معتقدم که

ابن خلدون، قبل از هر چیز، یک مرد سیاسی کامل عیار و چیره دست می باشد. وی آن قدر که تدبیر سیاسی و کارایی خود را برای سود شخصی به کار گرفت، در تأیید یک دولت و یک خاندان حاکم به کار نگرفت.» (حسین، ۱۳۸۲: ۳۵). از نظر او دین برای ابن خلدون صرفاً وجه ابزاری داشته است، چرا که نه تنها مبانی اسلام و انجام فرائض آن تأثیری در کارهای او، دست کم در زندگی سیاسی اش نداشته، بلکه او را از ارتکاب خیانت برای رسیدن به قدرت نیز باز نداشته است.^{۱۰} (همان، ۳۷). تاریخ اسلام از نظر حسین به جز یک مورد (ابوالقاسم مغربی)، خودخواه تر و خودپرست تر از ابن خلدون را به یاد ندارد (همان، ۳۸).

حسین نقل قولی از ابن خلدون را برجسته می کند که وی پس از ورود به قاهره و تحت تأثیر تمدن آن شهر بازار داشته است: «همانا قاهره پایتخت اسلام است». از نظر حسین این «شکوه و جلال شهر» بود که به هنگام ورود، ابن خلدون را تحت تأثیر قرار داد، چرا که حکومت مصر در آن زمان، همچون قبایل بربر بر پایه ی زور و دسیسه بنا نشده بود و هر چند دربار و سپاه از ملیت ترک بودند، ولی دارای تربیت و عادات مصری بودند و «نژاد اصیل» مصری در امور کشوری و مذهبی سیطره داشت / تأکید / از ماست / (همان، ۲۷).

طه حسین یکی از جسورانه ترین روایت ها را از ماجرای زندگی ابن خلدون ارائه می کند. هر چند نمی توان نوآوری های تفسیر حسین از ابن خلدون را نادیده گرفت، به نظر می رسد مهم ترین بخش از رساله ی او همین روایت انتقادی از زندگی ابن خلدون است. فصل آغازین بیشتر کتاب های پیرامون ابن خلدون به شرح مسائل و حوادث زندگی وی اختصاص دارد و در این میان کار مؤلفان از شرح و توصیف صرف فراتر نمی رود. روایت انتقادی طه حسین از زندگی ابن خلدون اما از این حیث حائز اهمیت است.^{۱۱} در این روایت ابن خلدون هر جا امکان

^{۱۰} عقیده ی طه حسین در مورد لزوم جدایی دین از سیاست چندان تفاوتی با این خوانش از ابن خلدون ندارد. حسین مصر را متعلق به تمدن غرب و مدیترانه ای می داند. از نظر او این نکته که مصر پیرو اسلام و اروپا پیرو مسیحیت است، بر پیوستگی تمدن مصری به تمدن اروپایی تأثیری ندارد، چرا که اولاً هردو دین از یک گوهرند و در پیوند با فلسفه ی یونانی، به فلسفه پیوند خورده اند و ثانیاً از آن جایی که یکی از مبانی تمدن امروزی جدایی دین از سیاست است، برای مصریان کاملاً ممکن است که «تمدن اروپایی را جدا از دین مسیحی اقتباس کنند» (عنايت، ۱۳۸۵: ۶۴).

^{۱۱} به عنوان مثال روایت طه حسین از زندگی ابن خلدون را مقایسه کنید با: (مهدی، ۱۳۵۲: ۸۱-۳۱) و (بعلی، ۱۹۸۸: ۹-۱)، و (انان، ۲۰۰۷: ۸۴-۱).

یافتن مقام بهتری می‌یابد، به این سلطان خیانت کرده و در خدمت سلطان دیگر در می‌آید. هرچند مهدی (۱۳۸۳) نیز در بررسی زندگی ابن خلدون، راه را برای چنین روایتی از زندگی ابن خلدون با نقل چنین جمله‌ای از ابن الخطیب باز می‌گذارد: «مردی با ابهت، قابل، سرکش، قوی‌اراده و برای ارتقاء به عالی‌ترین مقام رهبری، بسیار بلندپرواز است» (مهدی، ۱۳۸۳: ۵۰)، اما نهایتاً نتیجه‌گیری این دو به‌غایت متفاوت است. درحالی‌که مهدی، جاه‌طلبی و نفوذ سیاسی ابن خلدون را به‌منظور متحده‌سازی آفریقای شمالی، برقراری ثبات سیاسی و تقویت حیات فرهنگی می‌داند (مهدی، ۴۹)، نتیجه‌گیری حسین چنین است: «ابن خلدون، وطن و خانواده را نمی‌شناسد، وطن نزد او همان جایی است که زندگی مرفه و مقامی داشته باشد» (حسین، ۱۳۸۲: ۳۸).

حسین، داستان ملاقات ابن خلدون با تیمورلنگ (در سال ۸۰۳ ق.) را به‌همراه نقل قول‌هایی از ابن خلدون و تیمورلنگ، به‌تفصیل شرح می‌دهد و می‌پرسد: «ابن خلدون از مذاکرات مکرر با امیر تیمور چه هدفی داشت؟ آیا می‌خواست او را ترغیب کند که به مصر حمله نماید؟ یا در این فکر بود که تیمور را تا کشورش همراهی کند و یا اجازه‌ی عفو علمایی را که از مصر به اسارت گرفته بودند، دریافت نماید؟»^{۱۲} (همان، ۴-۳۱). مهدی نیز روایت این برخورد را نقل می‌کند، اما هدف ابن خلدون را منصرف کردن تیمور از حمله به مصر می‌داند و نهایتاً ابن خلدون را موفق در آزادسازی دوستان مصری خود از اسارت تیمور می‌داند (مهدی، ۹-۷۸).

حسین در بخشی از کتابش به بررسی قانون علیت از دیدگاه ابن خلدون پرداخته است. ابن خلدون این قانون را یکی از مواردی می‌داند که بدون آن بررسی احوال جامعه میسر نیست: «بر مورخ است که وجود آن قانون (علیت) را بشناسد و به تمام تأثیرهای آن در ارتباط با جامعه‌ی بشری توجه کند، و همچنین مورخ باید قبل از بیان حوادث، مطمئن شود که آیا حادثه‌ی مورد نظر با قانون سبب و مسبب هماهنگی دارد یا ندارد.» (حسین، ۵۷). وی در ادامه، ابن خلدون را معتقد به سحر و تأثیر طلسم و اوراد بر قوانین طبیعی می‌داند. هرچند ابن خلدون افراد را به برکناری از

^{۱۲} برخی از جمله فیشر، نویسنده‌ی کتاب «ابن خلدون و تیمورلنگ»، و محسن مهدی در صحت اکثر اطلاعات مربوط به برخورد این دو تردید کرده‌اند. بنگرید به: (مهدی، ۷۷- پانوش ۲).

سحر فرامی خواند و آن را از نظر دین محکوم می‌داند (ابن خلدون، ۷۸-۱۰۳۹)، از نظر حسین، «خشم، کافی نیست و لازم است که به نتایج آن‌ها ایمان نداشته باشد» (حسین، ۵۹). باید پرسید چگونه می‌توان عدم اعتقاد به وجود چنین علومی - با توجه به نصّ آیات قرآن که ابن خلدون در «مقدمه» به آن می‌پردازد - را از ابن خلدون، که طه حسین خود او را محکم و صاحب عقیده می‌داند (همان‌جا)، طلب کرد؟

حسین از روش‌شناسی «مقدمه» انتقاد می‌کند و با موضعی دورگیمی، عقیده و روش ابن خلدون در مسئله‌ی اجتماع را مانع از قرار گرفتن او در ردیف جامعه‌شناسان امروزی می‌داند: «معمولاً یک دانشمند جامعه‌شناس بر طبق روش معینی، تمام یا بخشی از مظاهر اجتماعی را بررسی می‌کند» (همان، ۸۵). در واقع، روش تحقیق ابن خلدون از قید عادت‌های عصر به اندازه‌ی کافی آزاد نشده تا بتواند به صورت یک روش علمی درآید (همان، ۸۷). از این رو وی، با تفکیک پوزیتیویستی علم از فلسفه، بحث ابن خلدون در «مقدمه» را فلسفه‌ی اجتماعی می‌نامد، چرا که محتوای آن اولاً به‌اندازه‌ی کافی جنبه‌ی موضوعی ندارد که آن را علم بدانیم، و ثانیاً به روش داستان‌نگاری نیامده است که آن را تاریخ بشماریم (همان، ۸۸). ابن خلدون در «مقدمه» به یک روش ثابت پایبند نیست. او گاهی به روش تجربی روی می‌آورد، گاهی مابعدالطبیعی بحث می‌کند و گاهی نیز علم کلام را به کار می‌گیرد (همان، ۸۳).

بحث حسین از این نظر که در جامعه‌شناس خواندن ابن خلدون تشکیک می‌کند، با توجه به زمان نگارش این رساله، بدیع است و مباحث العظمه و طباطبایی را می‌توان به‌نوعی در امتداد آن دانست. چنان‌که از محتوای کتاب و نقل قول‌های فوق مشخص است، انتقاد عمده‌ی حسین به روش‌شناسی ابن خلدون است. بدین سبب لازم است تا توضیحی درباره‌ی روش‌شناسی و رابطه‌ی آن با تجدد ارائه شود.

از ساده‌ترین روش‌های نقادی غیرتاریخی نویسندگان متقدم، اشکال به روش‌شناسی آن‌ها است و این موضوع خاص ابن خلدون نیست. صورت مسئله این است که چرا این نویسندگان روش معین و مشخصی درباره‌ی موضوعاتی که در آن بحث می‌کنند را دنبال نمی‌کنند؟ درباره‌ی ابن خلدون، فی‌المثل در جایی از احادیث و آیات قرآن بهره می‌برد؛ در جای دیگری استدلال عقلی می‌کند؛ و در جای دیگری به استدلال تاریخی می‌پردازد و در موارد فراوانی هم شواهد تجربی-طبیعی می‌آورد. با این وصف، آیا ابن خلدون می‌توانسته، چنان‌که خود گفته است، علم عمران را تأسیس کند؟

در تاریخ فلسفه‌ی غرب، از دکارت به بعد و با اثر مشهور «گفتار در روش»، چیزی که در دنیای کلاسیک به‌عنوان روش شناخته می‌شد، به روش‌شناسی بدل شد. این تبدل به‌واسطه‌ی تأکید بر یک روش خاص و برتری

دادن به یک روش به عنوان روش علمی روی داد و در کنت و فلاسفه‌ی پوزیتیویست به اوج خود رسید. در این دیدگاه یگانه روش علمی، در دکارت، روش ریاضی-هندسی، و در بیکن روش استقرایی-تجربی بود. بدین سان در دوره‌ی اخیر مفهوم خاص علم در معنای محدود آن شکل گرفت و روش‌شناسی ناظر به آن تعریف شد. این رویکرد روش‌شناسی محور به علم از نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم میلادی مورد انتقاد جدی قرار گرفت. آدورنو در مباحثاتش با پوپر (رژ، ۱۹۹۵: ۳-۳۲)، گادامر با به کار بردن کنایه آمیز واژه‌ی روش در عنوان کتاب «حقیقت و روش» (۱۹۶۰) و پس‌اساختارگرایان به انحاء مختلف به این رویکرد نسبت به علم تاختند. اولویت بخشی به روش مستقل از موضوع علم و ارزش دهی بیش از حد به آن توسط برخی از جمله گادامر «روش‌شناسی گرایی»^{۱۳} (و برخی دیگر «روش پرستی»^{۱۴}) نامیده شده است.^{۱۵}

۳. محسن مهدی

الف) پیشینه‌ی نظری

محسن مهدی (۲۰۰۷-۱۹۲۶ م.) از برجسته‌ترین مفسرین فلسفه‌ی سیاسی قرون میانه و مفسر فارابی در غرب است (ادامسون، و دیگران، ۲۰۰۵: ۳۵۵). وی در کتاب مشهور خود تحت عنوان «فلسفه‌ی تاریخ ابن خلدون»^{۱۶} در

^{۱۳} Methodologism.

^{۱۴} Methodolatry.

^{۱۵} اصطلاح روش پرستی را نخستین بار دیوید بیکان (David Bakan) در حوزه‌ی روان‌شناسی به کار برد. بنگرید به

Bakan, David (1966), *The Duality of Human Existence: An Essay on Psychology and Religion*, Chicago, Rand McNally.

^{۱۶} این کتاب حاصل رساله‌ی دکترای مهدی در کمیته‌ی اندیشه‌ی اجتماعی دانشگاه شیکاگو است. عنوان کامل کتاب: «Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture» است. مهدی در ۱۹۵۴ از رساله‌ی دکترایش دفاع و در ۱۹۵۷ کتاب را به چاپ رساند. این رساله تحت نظر نبیة ابوت (Nabia Abbott) و لئو اشتراوس (Leo Strauss) نوشته شده است (مهدی، ۱۹۹۶: ۸-۲۵۷).

پنج فصل به شرح و تفسیر اندیشه‌ی ابن خلدون پرداخته است. فصل اول کتاب، مقدمه‌ای تاریخی بر زندگی‌نامه‌ی ابن خلدون است که در نشان دادن شرایط اجتماعی و فکری عصر ابن خلدون کم‌نظیر است. چالش‌برانگیزترین مباحث کتاب در فصل دوم تحت عنوان «فلسفه و شریعت» (که یادآور عنوان *Philosophie und Gesetz* لئو اشتراوس است) مطرح شده و تأثیر عمده‌ای در نتیجه‌گیری او داشته است. مهدی در این فصل رابطه‌ی ابن خلدون را با فلسفه نشان می‌دهد و تلاش می‌کند ابن خلدون را در سنت فلسفه‌ی سیاسی اسلامی جای دهد.^{۱۷} فصل سوم شرحی است بر سنت تاریخ‌نویسی اسلامی و روش ابن خلدون و فصل چهارم نیز به علم عمران و حدود آن اختصاص دارد. شش بخش از هفت بخش فصل اخیر متناظر با فصول شش‌گانه‌ی «مقدمه» انتخاب شده است. فصل پنجم به شرح فلسفی علم عمران و جمع‌بندی مباحث کتاب اختصاص دارد که رویکرد فلسفی فصل دوم آشکارا در آن دیده می‌شود (مهدی، ۱۳۸۳: ۹-۳۷۵ و ۶-۳۶۳).

خوانش محسن مهدی در این کتاب به شدت مناقشه‌برانگیز (العطاس، ۲۰۰۶: ۷۸۸) و تأثیر لئو اشتراوس بر او – همچنان که طباطبایی هم متذکر شده (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۰) – انکار ناپذیر است.^{۱۸} ناصیف نصّارف مهدی را نخستین کسی می‌داند که اقدام به تبیین کلی اندیشه‌ی ابن خلدون به عنوان یک نظام کرده است (نصّارف، ۱۳۶۶: ۶). با وجود این، باید توجه داشت که تمجید نصّارف از اثر مهدی، متوجه وجه فلسفی و سیستماتیک خوانش اوست و نه محتوای آن. نصّارف در جای دیگری از اثرش در تقابل آشکار با ایده‌ی تأثیرپذیری عمیق ابن خلدون از ابن رشد، ابن خلدون را اساساً ناآگاه از اندیشه‌ی سیاسی ابن رشد می‌داند. وی تأکید می‌کند که نمی‌توان ابن خلدون را ادامه‌دهنده‌ی فلسفه‌ی یونانی-عربی دانست (همان، ۷-۲۶).

^{۱۷} علاقه‌ی اصلی محسن مهدی، به گفته‌ی خودش، فلسفه‌ی سیاسی است. بنگرید به: (مهدی، ۱۹۹۶: ۲۵۵).

^{۱۸} مهدی کتاب «فارابی و تأسیس فلسفه‌ی اسلامی» را با جمله‌ی زیر به اشتراوس تقدیم کرده است:

For L.S - If we had to repay the debt of gratitude incurred by his kindness to us, not even the whole of time would suffice.

الف) تفسیر «مقدمه»

هدف عمده مهدی، نشان دادن تأثیرپذیری عمیق ابن خلدون از سنت فلسفه‌ی اسلامی و نقش احیاءگری او برای فلسفه‌ی ابن رشد است ((مهدی، ۱۳۸۳: ۹۵، ۱۱۰-۱۰۷، و ۱۶۶-پانویشت سوم)) و موارد متعدد دیگر در فصول دوم و پنجم)). وی ابن خلدون را دارای ریشه‌ی ژرف در سنت فلاسفه و طرفدار آنان می‌داند، به‌طوری‌که در فلسفه‌ی سیاسی پیرو افلاطون و در الهیات و طبیعیات پیرو ارسطو است (همان، ۲۸۶). تفسیر مهدی بر ابن خلدون او را شاگرد خَلَفِ ابن رشد معرفی می‌کند که بنابر دلایل مختلف از ابراز آزادانه‌ی عقاید فلسفی خود منع شده و آن را به‌طور رمزی بیان می‌کند: «فلسفه از یونانیان به مسلمانان رسیده بود و آخرین نماینده‌ی بزرگ آن در جهان اسلامی پیش از ابن خلدون، ابن رشد بود. این فلسفه... رو به انحطاط نهاده بود.... از این رو مسئله‌ی تحقیق فلسفی درباره‌ی تاریخ در وهله‌ی اول مستلزم احیای فلسفه‌ای بود که رو به نیستی می‌رفت» (همان، ۹۵).

مهدی چندین استدلال مبسوط و مختصر در تبیین تأثیرپذیری ابن خلدون از جریان اصیل فلسفه‌ی اسلامی بیان می‌کند. از جمله استدلال‌های اساسی او نشان‌دادن پنهان‌نگاری^{۱۹} ابن خلدون است. ابن خلدون، در این تفسیر، متفکری است در حال جدال میان دو گرایش: از طرفی او باید تظاهر به دین‌داری کند تا از آزار اجتماع حفظ شود و از طرف دیگر باید تحقیقات فلسفی را دنبال کند. «ابن خلدون مانند دیگر دانش‌پژوهان فلسفه در جامعه‌ی اسلامی می‌بایستی زیر نظر سانسور سنت دینی کار کند، می‌بایستی زندگی یک پژوهنده را در جامعه‌ای به‌سربرد که با فلسفه ناسازگاری و دشمنی داشت» (همان، ۶-۹۴). ایده‌ی پنهان‌نگاری در فلسفه‌ی سیاسی اسلامی هرچند قابل بررسی است،^{۲۰} تعمیم آن به کل جریان فکری اسلام تاجایی که شامل ابن خلدون هم شود نیاز به شواهد بهتری دارد.

^{۱۹} Esotericism

^{۲۰} بنگرید به استدلال‌های اشتراوس در کتاب «تعقیب و هنر نگارش»:

Strauss, Leo (1988), *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press.

فارابی در «تلخیص النوامیس» به پنهان‌نگاری افلاطون اشاره می‌کند و ابن‌سینا نیز در «فی اثبات النبوات» به خرده‌گیری افلاطون بر ارسطو به دلیل آشکار بیان کردن حکمت اشاره دارد (رضوانی، ۱۳۸۵: ۹-۸۸). هرچند عقیده به رمزی نوشتن متون فلسفی ایده‌ی سابقه‌داری است، لئو اشتراوس از مهم‌ترین چهره‌هایی است که در عصر حاضر در کتاب «تعقیب و هنر نگارش» به بسط این ایده می‌پردازد.^{۲۱} از نظر اشتراوس تعقیب و آزار، وظیفه‌ی سیاسی فیلسوف و آموزش فلسفه از عمده دلایل پنهان‌نگاری در قلمرو فلسفه‌ی سیاسی است. فیلسوف سیاسی با عشق به تربیت فیلسوفان آینده و ترس از مکشوف شدن حقایق حکمت برای نااهلان به این آموزه دست می‌یازد (همان، ۹۱-۲). اینکه چرا آموزه‌ی پنهان‌نگاری در فلسفه‌ی قرون میانه‌ی اسلامی (و حتی فی‌المثل فلسفه‌ی ابن‌میمون^{۲۲}) دیده می‌شود نیاز به تفصیل بیشتری دارد، لکن همین قدر اشاره می‌کنیم که از نظر اشتراوس در دین اسلام شریعت از سیاست جدا نیست و لذا بسیاری از مباحث فلسفه‌ی سیاسی با مباحث شریعت تداخل دارد.

^{۲۱} گوتاس، یکی از مستشرقان معاصر، خوانش‌های موجود از فلسفه‌ی اسلامی را در سه رویکرد دسته‌بندی می‌کند: ۱) رویکرد شرق‌شناسی (مانند دبوئر آلمانی)، ۲) رویکرد اشراقی (خوانش کربن از سهروردی) و ۳) رویکرد سیاسی (خوانش اشتراوس)، که همین مورد اخیر مورد نظر ماست. از نظر او اشتراوس همان اشتباهی را مرتکب می‌شود که کربن در تعمیم خوانش ویژه‌ی خود از سهروردی به کل فلسفه‌ی اسلامی انجام داد. اشتراوس زبان عربی را به خوبی نمی‌دانست که روی آثار فلسفه‌ی اسلامی تسلط داشته باشد، ولذا اشارات ابن‌میمون در مقدمه‌ی *دلالة الحائرين* را به کل فلسفه‌ی اسلامی تعمیم داد، بدون اینکه تأثیر فلسفه‌ی فارابی و ابن‌سینا را بر او را در نظر بگیرد. گوتاس استدلال می‌کند که واقعیت تاریخی کافی برای نشان دادن پنهان‌نگاری فلاسفه اسلامی وجود ندارد و اینگونه تعقیب و مجازات فلاسفه چندان پیشینه‌ای نداشته. حتی حکیم شهید سهروردی هم به دلیل عقاید فلسفی‌اش کشته نشده است. تبعید ابن‌میمون هم توسط حکومت موحدان به دلیل فیلسوف بودنش نبود بلکه به دلیل یهودی بودن او بود. گوتاس نحوه‌ی تفسیر اشتراوسی‌ها بر آثار کلاسیک را هم مختارگرایی هرمنوتیکی (hermeneutical libertarianism) می‌خواند که در آن هر تفسیری از آثار کلاسیک مجاز می‌شود و باعث می‌شود مفسران این سنت قواعد ابتدایی لغوی و تاریخی در تفسیر را نادیده بگیرند (گوتاس، ۲۰۰۲). نقد و بررسی چنین دیدگاهی خارج از چارچوب این مقاله است، لکن به‌اختصار اشاره می‌کنیم که رویکرد تفسیری اشتراوس به متون کلاسیک قواعد مشخصی دارد و او اساساً به دنبال رویکردی فرامتنی به متن نیست. اشتراوس معتقد است: «تنها یک راه برای فهم اندیشه‌ی یک متفکر وجود دارد و آن همان راهی است که خود وی می‌فهمید» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۱۲۱).

^{۲۲} ابن‌میمون خود شاگرد فیلسوفان مسلمانی چون ابن‌الفلح و ابوبکر بن صائغ بوده است و فلسفه‌ی وی نیز در بسیاری موارد با فلسفه‌ی اسلامی دوره‌ی میانه مشابهت دارد (بنگرید به: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۳۵۰-۳۴۹)).

به عکس در الهیات مسیحی، میان جنبه‌ی دنیوی و معنوی بشر تفاوت قائل می‌شوند و به همین دلیل فلسفه‌ی سیاسی را مستقل از فلسفه و الهیات می‌فهمند. از این‌روست که فیلسوفان مسلمان بیشتر به فلسفه‌ی افلاطون (جمهوری و نوامیس) و عالم مسیحیت به فلسفه‌ی ارسطو (سیاست) گرایش پیدا کرده‌اند. با توجه به گرایش به پنهان‌نگاری در فلسفه‌ی افلاطون و اشتراک زیاد بین مباحث فیلسوفان مسلمان با مسائل شریعت اسلامی که علی‌الاصل آن‌ها را مقابل اهل ظاهر قرار می‌داد، این گرایش می‌بایست در آثار فیلسوفان سیاسی مسلمان نیز ظهور پیدا می‌کرد (همان، ۱۲۲-۱۱۵).

مهدی لا اقل چهار شاهد برای نشان‌دادن پنهان‌نگاری ابن خلدون ذکر می‌کند: ۱) ابن خلدون در استدالات خود ابتدا برهان عقلی می‌آورد و سپس به یک متن قرآنی یا حدیث استناد می‌دهد، ولو معنای لفظی آن با استدلال عقلی منطبق نباشد (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۵۱). ابن خلدون می‌خواهد بفهماند که اگر خواننده نیز همانند ابن خلدون اطلاعاتی داشت که در متن ذکر نشده می‌توانست به معنای عمیق‌تر یا معنای دیگری از متن پی ببرد (همان) این اشاره، مورد مهمی در «مقدمه» است و از جهتی مهم‌ترین استدلال مهدی. در پاسخ باید گفت، به نظر می‌رسد ساده‌تر آن است که این‌گونه ناهمخوانی‌ها را - در صورت وجود - تکلفات نگارشی دانست که یک عالم مسلمان، که شش دوره‌ی پی‌پی قاضی‌القضات مذهب مالکی در مصر بوده، برای اسلامی کردن مباحث تجربی، سیاست‌نامه‌ای و یا دایره‌المعارفی «مقدمه» به کار برده است و نه لزوماً بیان مباحث فلسفی.

۲) ابن خلدون متون ظاهری که برای عوام نوشته شده است را با متن‌های باطنی که برای خواص است به تناوب به کار می‌برد (همان، ۴-۱۵۳). چنین استدلالی هم در صورتی موجه است که بتوان نشان داد «مقدمه» کتابی است که برای عوام نوشته شده است. می‌توان استدلال کرد که چنین نیست^{۲۳} و اگر هم «العبر» برای مخاطب عام نگاشته

^{۲۳} کتاب «مقدمه» به‌خصوص با توجه به مباحث فصل ششم در شرح و تعریف علوم زمان (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۸۵۹) الی آخر، مباحثی در علوم غریبه (فن سحر، علم حروف و کیمیا: همان، ۸۱-۱۰۳۹)، توصیه‌های مستقیم به دانشجویان علوم (همان، ۳۶-۱۱۳۲) و مشارکت‌اش در علوم زمان و به‌خصوص ادعای تأسیس یک علم جدید (علم عمران)، به تحقیق از جمله کتبی است که برای مخاطب خاص و طلاب و اهل علم نگاشته شده است.

شده باشد، مخاطبین «مقدمه»، به عنوان دانشنامه‌ای از علوم زمانه و رساله‌ای در تأسیس علم عمران، اهل اندیشه و نظراند.

۳) نویسنده‌ی «مقدمه» یک عبارت مهم را صرفاً به عنوان ضمیمه یا حاشیه یا یک مسئله‌ی مربوط به موضوع بحث وارد می‌کند و خواننده‌ی بی‌دقت را به این فکر می‌اندازد که آن عبارت در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد (همان، ۶-۱۵۵). باید توجه داشت که چنین فخرفروشی‌های علمی‌ای در دنیای اندیشه بسیار مرسوم است. اطلاعات دایره‌المعارف «مقدمه» را می‌توان به این دلیل دانست که ابن خلدون مایل است مخاطب‌اش (که از نظر ما خواص و اهل علم‌اند) از گستره‌ی آگاهی او نسبت به مسائل آگاه شود.

۴) مهدی استدلال چهارمی را نیز مطرح می‌کند که می‌توان آن را این گونه خلاصه کرد: ابن خلدون داوری‌های سریع و به کار بردن الفاظ مشخصی دارد که غالباً به طور کلیشه‌ای در متون به کار می‌رود. مثال آن به کار بردن لفظ صریح «باطل» برای عقاید فلسفی یا عبارت درود بر پیامبر اسلام پس از ذکر نام اوست (همان، ۸-۱۵۶). هرچند پیشنهاد اخیر چیزی جز رد خوانش اشتراوسی مهدی نیست، او پیشنهاد می‌کند که تأمل بیشتری در این گونه موارد کنیم. علی‌رغم این که می‌توان این مورد را بررسی کرد، اما موارد متعدد و مشخصی وجود دارد که ابن خلدون صریحاً در برابر اندیشه‌ی مرسوم فلسفی موضع می‌گیرد و به تفصیل استدلال می‌کند.^{۲۴} محسن مهدی البته برای این ایراد اخیر نیز پاسخی دارد: ابن خلدون منتقد اندیشه‌ی نوافلاطونی زمان خود است، نه اندیشه‌ی اصیل ارسطویی (همان، ۱-۱۴۱). علاوه بر موارد فوق به نظر نمی‌رسد مهدی توانسته باشد نشان دهد که پنهان‌نگاری ابن خلدون از جنس همان پنهان‌نگاری‌ای است که در آثار فیلسوفان سیاسی و به دلیل اشتراکات و تداخل مباحثشان با شریعت اسلامی به وجود آمده است. می‌توان هر چهار مورد استدلال را فی‌المثل برای نشان دادن

^{۲۴} به عنوان مثال بنگرید به فصل ابطال نظر فلاسفه درباره‌ی کنه وجود (عقل نظری)، فصل رد نظر فلاسفه درباره‌ی نبوت.

پنهان‌نگاری او درباره‌ی تصوف نیز به کار برد، چنان‌که علی‌رغم عدم کوچک‌ترین اشاره‌ی ابن‌خلدون به تصوف در «التعریف» (شهادی، ۱۹۸۴: ۶-۲۶۵)، مدارکی از گرایشات صوفیانه‌ی وی در دست است.^{۲۵}

مهدی در جای دیگر برای نشان دادن پنهان‌نگاری ابن‌خلدون ادعا می‌کند که او برای آنکه به جرم فیلسوف بودن تکفیر نشود، غالباً مآخذی که مطالب خود را از آنها اخذ کرده بود را ذکر نمی‌کند و به‌عنوان مثال در سراسر کتاب [مقدمه] حتی یک‌بار هم از ابن‌رشد یا آبلی درمورد هیچ‌یک از مسائل مهم فلسفی مورد بحث خود نامی نمی‌برد (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۵۹). نتیجه‌گیری پنهان‌نگاری از استدلال پیش‌گفته از چند جهت دچار نقص است. اولاً اشاره خواهیم کرد که آشنایی ابن‌خلدون برخلاف نظر مهدی با فلسفه‌ی ابن‌رشد محدود بوده و چیزی که مشهود است اینکه از برخی کتاب‌های او اساساً اطلاعی نداشته.^{۲۶} ثانیاً موضع ابن‌خلدون در برخی موارد، مثلاً در باب رد نظر فلاسفه در فصل ۶ «مقدمه»، نزدیک‌تر به غزالی است (احمد، ۲۰۰۳: ۹۶) و اساساً برخی او را دنباله‌روی غزالی می‌دانند (شیخ، ۱۹۸۲: ۱۴۰). ثالثاً ابن‌خلدون هرچند نظرات فلسفی ابن‌رشد را بیان نمی‌کند، و چنان‌که گفتیم

^{۲۵} ابن‌خلدون در فصل ششم مقدمه، بابت دارد «در علم تصوف» که در آن به تفصیل به عقاید صوفیه می‌پردازد. وی در این فصل در تأیید تصوف حدیثی در باب مقام توحید که اعلی درجه‌ی تصوف است ذکر می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲: ۹۷۰).

زید احمد «معرفت» شناسی ابن‌خلدون را معرفت‌شناسی تصوف می‌داند که در آن تفاوت انسان و حیوان نه فقط در معرفت (ادراک) که در احوال نیز هست. وی ابن‌خلدون را یک صوفی مجرب نمی‌داند، چرا که خود او چنین ادعایی ندارد و از تجربه‌های عرفانی خود بحثی نمی‌کند؛ باین‌وجود علاقه و اشتیاق زیادی به تصوف نشان می‌دهد (احمد، ۲۰۰۳: ۷۴).

علاوه بر موارد پیش‌گفته، ابن‌خلدون رساله‌ای کمتر مشهور دارد به نام *شفاء السائل لتهذيب المسائل* که رساله‌ای است در تصوف که احتمالاً اندکی پیش از درگذشت وی نگاشته شده است (بنگرید به: شهادی، ۱۹۸۴: ۶-۲۶۵). برخی انتساب این کتاب به ابن‌خلدون را مورد تشکیک قرار داده‌اند. به‌عنوان مثال بنگرید به: (نصار، ۱۳۶۶: ۵-پانوش ۴).

^{۲۶} علاوه بر مواردی که خواهد آمد، اطلاعات ابن‌خلدون از اندیشه‌ی طبیعیات ابن‌رشد نیز چندان دقیق نبوده است. فی‌المثل بنگرید به ادعای غلط وی در انتساب عقیده‌ی تقارن وضع آب و هوای نیمکره‌ی شمالی و جنوبی به ابن‌رشد در این منبع: پانوش ۴۲ در Ibn Khaldun: 1967, v. 1, p. 108.

اطلاع کمی از آنها داشته، با این وجود در بیان نظرات ابن سینا و فارابی تردید نمی کند و ارجاعات او به ابن سینا به مراتب بیشتر از ابن رشد است.^{۲۷}

چنانچه قرار بر تکفیر ابن خلدون به سبب مطرح کردن مباحث فلاسفه باشد، ابن سینا در آن زمان چهره‌ی شناخته شده تری می بوده و بالطبع می باید در بیان مباحث او محافظه کاری بیشتری به خرج داده می شد، اما این طور نیست. برخورد ابن خلدون با فلاسفه در مسائلی که حوزه ی دخالت شریعت است سرسخت و از موضع یک عالم دینی سنی و اشعری است، اما جایی که بحث علوم مطرح می شود که شریعت از آنها نهی نکرده است، ابن خلدون را راوی بی طرفی می یابیم که ما را از علوم زمانش مطلع می کند.^{۲۸} ابن خلدون در برخی موارد ادعای ابن سینا را رد می کند (مثلاً در باب امکان کیمیا، (ابن خلدون: ۱۳۸۲، ۱۵-۱۱۱۱)، در برخی موارد آن را تأیید می کند (مثلاً در باب تأثیر دما بر رنگ پوست، (همان، ۱۵۴)) و در برخی موارد نیز صرفاً از وجه آنچه امروز مرور ادبیات می خوانیم، مطالب را نقل می کند (موارد بسیاری که در آن ها به شفا و اشارات ارجاع می دهد)

یکی از شرق شناسان معاصر استدلال مرکزی مهدی را هدف قرار می دهد و اساساً منکر وجود چیزی به نام فلسفه ی سیاسی واقعی پیش از ابن خلدون می شود. از نظر او در دوره ی میانه تا پیش از ابن رشد نمی توان هیچ یک

^{۲۷} ارجاعات ابن خلدون به ابن سینا (به خصوص در فصل ششم که پیرامون علوم زمان است) طیف گسترده ای از مطالب از متافیزیک تا طب و کیمیا و همچنین نظم (درباب رنگ پوست) و نثر را شامل می شود. در مورد ادعای ارجاعات فراوان تر به ابن سینا علاوه بر نمایه ی مقدمه، رجوع شود به پانوش ۷۱۷ در Ibn Khaldun: 1967, v. 3, p. 147.

^{۲۸} ابن خلدون به عقیده ی بسیاری از شارحین او و باتوجه به زندگی نامه اش، مسلمانی دیندار بوده است. وی شش دوره ی متوالی قاضی مالکی در قاهره بوده. به عقیده ی طه حسین ابن خلدون همواره پاسخ به سؤالات خود را در مبانی اعتقادات خود جستجو می کند (حسین، ۱۳۸۲: ۱۷۷). دین، و به خصوص متن دینی، برای ابن خلدون اهمیت زیادی دارد. وی صفحات متوالی از مقدمه را برای تطبیق ایده ی خود درباره ی کمتر بودن فساد در میان بادیه نشینان در مقایسه با شهرنشینان با حدیثی در صحیح بخاری - که ظاهراً خلاف ایده ی اوست - اختصاص می دهد (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۴-۲۳۲). روزنتال هرگونه تشکیکی در اولویت بخشی ابن خلدون به شریعت را برای دولیت رد می کند. شریعت در منظر ابن خلدون اگر اولین اولویت دولت نباشد، جایگاه بسیار مهمی در دولت موجود دارد. با وجود آن که ابن خلدون از شکاف بین ایده آل شرعی و واقعیت سیاسی مطلع بود، اما اگر زمانی هم ملاحظات قدرت سیاسی شریعت را کنار می زند، اعتبار نظری و مرجعیت شریعت را مورد سؤال قرار نمی دهد (روزنتال، ۱۹۵۸: ۹۹).

از فلاسفه اسلامی را فیلسوف سیاسی نامید و فلسفه‌ی سیاسی فارابی نیز توسط ابن خلدون مورد تردید قرار گرفته است: «و جامعه‌ای را که در آن آنچه سزاوار است از این سیرت حاصل آید مدینه‌ی فاضله می‌نامند. ... و این مدینه‌ی فاضله در نزد آنان نادر و نایاب و وقوع آن دور است و حکما تنها از لحاظ فرضیه و بطور نظری درباره‌ی آن گفتگو می‌کنند» ((ابن خلدون، ۵۹۰) [تأکید از ماست]). از نظر گوتاس ابن خلدون تنها فیلسوف واقعی سیاسی است که برای اولین بار از عامل سیاسی، نهادها و عناصر خودمختاری که بر مبنای پویایی در ساختار اجتماعی عمل می‌کنند سخن می‌گوید (گوتاس، ۲۰۰۲: ۲۵-۱۹).

همان‌طور که اشاره شد، مهدی ابن خلدون را حامی فلسفه‌ی سیاسی می‌داند و نقادی او از فلسفه را به حساب انتقاد او از اندیشه‌ی نوافلاطونی زمان خود می‌داند، نه اندیشه‌ی «اصیل» ارسطویی (همان، ۱-۱۴۰). ابن خلدون در «مقدمه» به صراحت فقها و فیلسوفان را ناتوان از تفکر در امر سیاست می‌داند چرا که فیلسوف و فقیه به استدلال قیاسی عادت دارد و «کلیه‌ی احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و به مرحله‌ی منطبق شدن نمی‌رسد»، در حالی که سیاست امری تجربی و عینی است و «صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که به آن می‌پیوندد و از آن تبعیت می‌کند احتیاج دارد» (ابن خلدون، ۷-۱۱۴۶). با توجه به چنین حکمی، نه تنها نمی‌توان ابن خلدون را معتقد به فلسفه‌ی سیاسی و در جستجوی آن نشان داد، که اساساً فلسفه‌ی سیاسی امری ناممکن می‌نماید، چرا که سیاست در منظر ابن خلدون ناظر به امر عینی است که از حوزه‌ی کاری فیلسوف خارج است.

درباب میراث ابن رشد نیز باید توجه داشت که ادعاهای مهدی در این کتاب به شدت مورد چالش است. نصّار معتقد است «به نظر نمی‌آید که ابن خلدون هرگز مستقیماً از ابن رشد متأثر شده باشد؛ و آشنایی او با آثار فیلسوف اندلسی نیز احتمالاً بسیار محدود بوده است» (نصار، ۱۳۶۶: ۲۶). استدلال نصّار بر این پایه استوار است که اولاً ابن خلدون، ابن رشد را صرفاً تلخیص‌کننده و شارح ارسطو می‌داند و ثانیاً نام او را ردیف مؤلفان آثار طبّی نیاورده است. به علاوه در بحث از مشاجرات غزالی با فلاسفه، نامی از ابن رشد و «تهافت التهافت» او به میان نمی‌آورد. هم‌چنان که اروین روزنتال ذکر کرده است، ابن خلدون هیچ نشانی دال بر آگاهی‌اش از تفسیر ابن رشد بر جمهور افلاطون به دست نمی‌دهد (روزنتال، ۱۳۵۸: ۲۶۷). در این مورد هرچند نصّار اشاره‌ای به خوانش مهدی نکرده، مسلماً آن را مدنظر داشته است. اساس اعتقاد بر آگاهی ابن خلدون از فلسفه‌ی ابن رشد بر مبنای قولی است که ابن الخطیب نقل می‌کند و ابن خلدون را دارای رساله‌ای پیرامون فلسفه‌ی ابن رشد می‌داند.

طه حسین نیز در تفسیرش بر ابن خلدون وی را خلاصه کننده ی فلسفه ی ابن رشد (حسین، ۱۳۸۲: ۳۹) و در جای دیگر شاگرد مخلص او می داند (همان ۱۰۳)، لکن تأکید می کند که چیزی درباره ی این ادعای ابن الخطیب به دست ما نرسیده است (همان). ماجد فخری نیز در محتوای تلخیص ابن خلدون از ابن رشد تشکیک کرده، بیان می کند که مشخص نیست ابن خلدون تلخیص کننده ی نوشته های مالکی و کلامی ابن رشد بوده یا خلاصه گر شرح او بر ارسطو (فخری، ۲۰۰۴: ۳۳۵).

علاوه بر موارد فوق، چنان که مشهور است ابن رشد نسبت به منطق ارسطو تعصب بسیار نشان می داد و معتقد بود که بدون آن سعادت برای هیچ کس فراهم نمی شود. او از اینکه سقراط و افلاطون از منطق ارسطو اطلاعی نداشته اند تأسف می خورد چرا که سعادت انسان بستگی به درجه ی معرفت او از منطق دارد (دینانی، ۱۳۸۵: ۲۲۵) و (شیخ، ۱۹۸۲: ۱۴۶). در مقابل اما ابن خلدون در پایان بخشی در اینکه «دانشمندان نسبت به همه کس از سیاست و روش های آن دورتراند»، منطق را برای دفع خطا ناکافی می داند: «و از اینجا آشکار می شود که صناعت منطق از غلط مصون نیست زیرا در آن انتزاع بسیار است و از محسوسات دور می باشد» (ابن خلدون، ۱۱۴۸). ابن خلدون تفکر طبیعی را وسیله ی رسیدن به حقیقت می داند و برخی را به دلیل تعصب بی جا در اعتقاد به اینکه قانون منطقی وسیله ی رسیدن به حقیقت است تخطئه می کند: «جهت حقیقت هنگامی بازشناخته می شود که به طور طبیعی باشد. ... یا اگر از کسانی باشند که شیفته ی قانون منطقی هستند، بدان تعصب می ورزند و معتقد می شوند که آن بالطبع وسیله ی ادراک حق است و آن وقت میان شبهات و شک های ادله سرگردان می مانند، ... در صورتی که وسیله ی طبیعی ادراک حق چنانکه گفتیم همان اندیشه ی طبیعی است ...، و اما منطق وصف کننده ی عمل و خاصیت این اندیشه ی طبیعی است»^{۲۹} (ابن خلدون، ۱۱۳۵).

^{۲۹} همچنین مقایسه شود با: شیخ، ۱۹۸۲: ۷-۱۷۶.

ابن خلدون در بابی درباره‌ی الهیات پس از ابراز ناخرسندی از درآمیختن مباحث کلام با حکمت و فلسفه توسط متأخیرینی چون فخر رازی، شرع را برکنار از عقل می‌داند و تأکید می‌کند: «باید به هرچه شارع دستور داده، از روی اعتقاد و علم اعتماد کنید و درباره‌ی مسائلی که آن‌ها را نمی‌فهمیم، خاموشی و سکوت پیش گیریم. آنان را به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم» (ابن خلدون، ۸-۱۰۳۶). ابن رشد در مقابل اساساً چنین اندیشه‌ای را برنمی‌تابد. وی درباره‌ی تأویل آیات قرآنی، سه نوع طبقه را بر می‌شمرد: (۱) اهل برهان (فلاسفه)، (۲) اهل جدل (متکلمان) و (۳) اهل خطابه (مردم عادی). عالی‌ترین فهم متعلق به فیلسوفان است. کسی که می‌تواند معنای فلسفی قرآن را دریابد باید آن‌را به طریقی فلسفی تفسیر کند، زیرا عالی‌ترین معنای وحی همان معنای برهانی آن است. فیلسوف هر جا تعارضی میان متن دینی و نتایج برهانی وجود داشت، به تأویل فلسفی متن دست می‌زند ((ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۰۹) و (مهدی، ۱۳۸۳: ۴-۱۲۳)). روشن است که این دو ایده را نمی‌توان با هم جمع کرد. احتمالاً اگر مهدی می‌خواست به این ایراد پاسخ دهد، به پنهان‌نگاری ابن خلدون اشاره می‌کرد، لکن همچنان که پیش‌تر اشاره کردیم چنین نصوصی راه را بر هرگونه اجتهاد سد می‌کنند و نمی‌توان بدون شاهد مثال نص صریح نویسنده را رد کرد.

محسن مهدی دو ادعای مهم دیگر را نیز در فصل دوم کتاب مطرح می‌کند که یکی به مبحث پیامبری و خوانش فلسفی ابن خلدون از آن و دیگری مبحث عوام و خواص و جایگاه آن در فلسفه‌ی ابن رشد مربوط می‌شود. از آنجایی که این دو ادعا نیز اهمیت اساسی در استدلال مهدی دارند مختصراً به بررسی آن‌ها می‌پردازیم. بیشتر استدلال‌های وی ناظر به خوانش مقایسه‌ای او از فلسفه‌ی اسلامی و «مقدمه‌ی» ابن خلدون است. به دلیل وجود جزئیات زیاد در استدلال‌های او، که نیاز به بسط بیشتری در فلسفه‌ی اسلامی دارد، صرفاً با توجه به متن «مقدمه» نقدهایی را بر این خوانش وارد می‌کنیم. بدیهی است که نقد مستدل‌تر مستلزم مقایسه‌ی دقیق‌تر فلسفه‌ی اسلامی و ایده‌های ابن خلدون است که به نظر می‌رسد بیش از آنکه فلسفی باشد، بازتاب اعتقادات کلامی ابن خلدون است.

مهدی بحث نسبتاً مبسوطی پیرامون خوانش فلسفی ابن خلدون از نبوت دارد (مهدی، ۱۲۰-۱۱۱). وی می‌نویسد: «[ابن خلدون] چون فیلسوف بود نه تنها با نبوت به عنوان منشأ نظام اجتماعی بلکه همچنین با معنای آن و تشریح جوهر نبوت سروکار داشت» (همان، ۱۱۲) و توجه خواننده را به این نکته جلب می‌کند که ابن خلدون پس از بررسی ماهیت نبوت از نظر مکاتب مختلف متکلمین، متصوفه و فلاسفه نظر خود را بیان می‌کند که اتفاقاً با توضیح فلاسفه یکی است (همان، ۱۱۲). ایراد مهمی از دو جهت به این استدلال وارد است. جهت اول اینکه

ابن خلدون پیش از آغاز این بحث آشکارا تفسیر فلاسفه از لزوم نبوت را رد می‌کند آن‌را ناکافی می‌داند. آنجا که می‌نویسد: «ولی این قضیه را چنان که می‌بینید حکما نمی‌توانند با برهان ثابت کنند زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی‌آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد. ... و بدین سان عدم صحت نظریه‌ی حکما در وجود نبوت‌ها آشکار می‌گردد و معلوم می‌شود که این مسئله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد» (ابن خلدون، ۸۰).

اما ایراد دوم آنکه ابن خلدون پس از رد نظر فلاسفه درباره‌ی لزوم نبوت در این بخش صرفاً نظر فلاسفه درباره‌ی خوارق عادات و کرامات را نقل می‌کند و نظر خودش را به تفصیل درباره‌ی سلسله‌ی تکاملی از کانی و گیاه تا انسان بیان می‌کند. این تفسیر از نبوت، برخلاف نظر مهدی، به توضیح متصوفه و عرفا نزدیک‌تر است (العظمه، ۲۰۰۳: ۵۹).

بحث دیگری که مهدی در تأیید تأثیرپذیری ابن خلدون از مباحث فلسفه‌ی اسلامی ذکر می‌کند، تأکید او بر مقوله‌ی تفکیک عوام از خواص است (مهدی، ۴۵-۱۲۰۵). وی می‌نویسد: «ابن خلدون با دوباره مطرح کردن فرق میان عام و خاص، و میان علوم وضعی و فلسفی، قصد خود را به احیای فلسفه در جامعه‌ی اسلامی اعلام کرده بود» (همان، ۱۲۷).

استدلال مهدی حول همان محوری است که پیش‌فرض آن نوشته شدن «مقدمه» برای عوام است. پیش‌تر توضیح دادیم که «مقدمه» با توجه به محتوای آن نمی‌تواند برای مخاطب عام نوشته شده باشد و قطعاً هدف آن اهل علم بوده‌اند و لذا اساس چنین پیش‌فرضی دچار اشکال است. به علاوه بحث عوام و خواص نه فقط در فلسفه که در بسیاری از شاخه‌های علوم چون حدیث، تفسیر قرآن و عرفان و تصوف وجود دارد و در اینجا نیازی به بسط آن در این علوم وجود ندارد.

۴. سید جواد طباطبایی

الف) پیشینه‌ی نظری

با توجه به آثار پراکنده و نه چندان جامع تألیفی در زبان فارسی، می‌توان مهم‌ترین اثر در شرح و تفسیر اندیشه‌ی ابن‌خلدون را، از چند جهت، کتاب سید جواد طباطبایی دانست. در میان سایر کتاب‌ها برخی ادعای تفسیر و جامعیت ندارند^{۳۰} و موارد دیگر نیز یا چندان مورد توجه ناقدان و اهل علم قرار نگرفته‌اند و یا ایده‌ی جدیدی در خود ندارند.^{۳۱} کتاب طباطبایی تحت عنوان «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی» (۱۳۷۴) سومین کتابی است که پس از دو کتاب «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران» (۱۳۶۷) و «زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران» (۱۳۷۳) در آن پروژه‌ی «امتناع اندیشه» یا به عبارتی «بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه» دنبال می‌شود.^{۳۲} تمرکز ما در این بخش بالطبع عمدتاً بر کتاب ۱۳۷۴ (بازنشر در: ۱۳۷۹) او خواهد بود که عنوان اصلی آن ابن‌خلدون و علوم اجتماعی است.

مسئله‌ی اصلی کتاب پرسش از شرایط و امکان تأسیس جامعه‌شناسی به‌طور خاص و علوم اجتماعی (به‌معنای جدید) به‌طور عام در تمدن اسلامی است و در این راستا تأکید اصلی بر ابن‌خلدون است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۹). از نظر طباطبایی «در شرایط امتناع اندیشه و تصلب سنت، تنها با نقادی از سنت می‌توان به‌طور جدی با سنت روبرو شد وگرنه نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد» (همان، ۸). در این راستا ابن‌خلدون

^{۳۰} به عنوان مثال بنگرید به: خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۴)، شناخت انواع جوامع از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون، تهران: انتشارات اطلاعات؛ همچنین از کتاب‌های جدیدتر: رحیمی سجاسی، مریم (۱۳۸۷)، فلسفه‌ی اجتماعی: رویکرد تطبیقی آراء ابن‌خلدون و منتسکیو، قم: بوستان کتاب.

^{۳۱} به‌عنوان مثال بنگرید به: آزادارمکی، تقی (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، تهران: انتشارات تبیان.

^{۳۲} این کتاب در ۱۳۷۹ تجدیدچاپ شد و ظاهراً ویراست جدیدی از آن تحت عنوان «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی» در دست تهیه است. بنگرید به صفحه‌ی ۳۰۲ از کتاب زیر که همان ویراست جدید کتاب ۱۳۶۷ است: طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷)، درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران (ویراسته‌ی جدید)، تهران: انتشارات کویر.

هرچند نوآوری‌هایی ارائه کرد، اما به دلیل پای در سنت داشتن نتوانست خود را از «محدوده‌ی اندیشه‌ی سنت» رها کند و به «افق‌های بازِ تأسیس اندیشه‌ی دوران جدید» روی آورد (همان، ۱۵۴). «موانع معرفتی و شرایط امتناعی» که در اندیشه‌ی ابن‌خلدون بود به دلیل مقدمات ارسطویی و ساختار فقهی از نظر طباطبایی، «ذاتی» اندیشه‌ی دوره‌ی اسلامی است (همان، ۶-۹۵).

ب) تفسیر «مقدمه»

تفسیر طباطبایی از «مقدمه»، از نظر رویکرد، مشترکاتی با تفسیر طه حسین دارد؛ در مقابل علاقه‌ی مفرط طه حسین به دفاع از ملیت مصر است طباطبایی به تمدن ایران باستان علاقه نشان می‌دهد و همچنین اگر حسین ابن‌خلدون را متأثر از حکمای «مکتب اسکندریه» - که مکتب سنن عقلی مصری-هلنیستی است - می‌داند، (حسین، ۵۹) طباطبایی نیز متقابلاً او را متأثر از «اندرزنامه‌نویسان» و «سیاست‌نامه‌نویسان ایران‌شهری» می‌داند (طباطبایی، ۴-۲۸۳).

انتقاداتی که به طباطبایی وارد شده را می‌توان به‌طور عام در مورد اندیشه‌ی امتناع یا به‌طور خاص اثر مورد نظر او در مورد ابن‌خلدون مورد توجه قرار داد. اندیشه‌ی امتناع علاوه در دو اثر اولیه در کتاب *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی* نیز تکرار شده، لذا تا جایی که به موضوع این مقاله مربوط است این انتقادات را نیز مطرح خواهیم کرد. عمده‌ترین انتقادی که می‌توان به‌نظریه‌پرداز امتناع در اندیشه و تصلب سنت در حوزه‌ی تمدن اسلامی وارد کرد، انتقاد از روش طباطبایی در مطالعه‌ی انتقادی و مقایسه‌ی تاریخ اندیشه است. طباطبایی از طرفی کسانی چون حمید عنایت را متهم به «عدم توجه به سرشت اندیشه‌ی سیاسی در ایران دوره‌ی اسلامی» می‌کند (همان، ۲۱) و از طرف دیگر روش خود در مطالعه‌ی تاریخ اندیشه را توأماً هگلی و فوکویی در خلاف جهت می‌داند. بدین‌سان وی در مقام نقادی از کتاب «نگاه مثله‌شده» داریوش شایگان وی را به دلیل بی‌توجهی به عدم شکل‌گیری علوم انسانی در تمدن اسلامی نقد می‌کند و بحث خود را شرایط امتناع علوم انسانی می‌داند نه شرایط امکان. وی در پایان کتاب روش خود را این‌گونه معرفی می‌کند: «در این دفتر کوشش ما بر آن بوده است تا ... روش‌شناسی میشل فوکو را با توجه به مضمون تاریخ اندیشه در دوره‌ی اسلامی، در خلاف جهت آن به کار بگیریم. بدین‌سان ... در روش باستان‌شناسی او به‌نوعی ... باژگونی اعمال کنیم تا با سرشت اندیشه در تمدن اسلامی مناسبت داشته باشد. از این حیث آنجایی که میشل فوکو بحث شرایط امکان را طرح می‌کند، ما شرایط امتناع را مورد توجه قرار داده‌ایم و آنجایی که به تحلیل گسست‌ها می‌پردازد، ما بر تداوم اندیشه تأکید می‌کنیم» (همان، ۳۷۲).

باید توجه کرد که «باژگونی» ای که طباطبایی از آن استفاده می‌کند، از جهتی، تفاوتی با روش فوکو ندارد. اگر بحث او راجع به اندیشه بحثی نفیی بود، بدین معنا که فی‌المثل ما چیزی به نام فلسفه سیاسی پس از فارابی نداریم، در این صورت روش دیرینه‌شناسی فوکو پاسخی برای آن نداشت، چرا که سخن از امکان تأسیس نیست. اما وقتی ادعای امتناع تفکر و شرایط عدمی آن به میان آید می‌توان آن را معادل بحث فوکو دانست، چرا که امتناع تفکر فلسفی-سیاسی دلالت بر التزام به سنن دیگری چون شعر و عرفان، همچنان که خود طباطبایی اشاره می‌کند، دارد. این توضیح از آن جهت اهمیت داشت که اولاً نشان دهیم این «باژگونی» تغییری در روش فوکو نخواهد داشت و با اصطلاحات طباطبایی «اقتدا» به همان روش خواهد بود. ثانیاً به فرض ادعا در ارائه‌ی روش‌شناسی جدیدی مطابق با «سرشت» اندیشه در تمدن اسلامی، نمی‌توان روش باژگونه‌ای برخلاف دیرینه‌شناسی فوکویی، که حداقل دو کتاب در تأسیس آن صرف شده است، را در سه صفحه ارائه داد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳-۲۷۱).

چنین موضع فوکویی‌ای هنگامی ناسازتر می‌نماید که ادعای همزمان موضع فلسفی هگل را نیز در آثار طباطبایی مشاهده کنیم. وی در فصل ۶ کتاب و به مناسبت بحث از بنیاد نظری علوم اجتماعی مدرن بازگشت به هگل در شرایط بحران علوم اجتماعی را امری فوری و اساسی می‌داند (همان، ۲۲۸) و در برابر موضع مارکسی، موضع خود را هگلی می‌داند: «بدیهی است که درباره‌ی جایگاه نظام فلسفی هگل و اهمیت آن برای وضعیت و مباحث کنونی علوم اجتماعی و به‌ویژه اندیشه‌ی تجدد، موضع ما، چنانکه از مضمون دفتر حاضر می‌توان دریافت و به تفاریق نیز به آن اشاره شده است، هگلی است و نه مارکسی.» (همان، ۲۵۲).

درواقع توجه او به هگل در اعتقاد به ضرورت حرکت تک‌خطی تاریخ در روند غربی تجدد است.^{۳۳} در این نگاه، تمرکز طباطبایی بر تاریخ اندیشه‌ی قرن ۱۶ به بعد و یافتن وجوه معرفت‌شناختی تکوین تجدد است.

^{۳۳} چنین ایده‌ی اروپامحورانه‌ای را اولاً می‌توان در روند تکامل روح تا رسیدن به مرحله‌ی نهایی‌اش در تمدن ژرمن یافت (که البته همین کامل‌شدنی که تالی ندارد، ایده‌ی دیالکتیک هگلی را به چالش می‌کشد) و ثانیاً ناتوانی دیگر تمدن‌ها، به‌خصوص تمدن‌های شرقی، در مشارکت در تاریخ فلسفی یافت. هگل با مفروض گرفتن ایده‌ی پیشرفت، برای جریان تکامل روح ضرورت تاریخی قائل است. بنگرید به: (پلامناتز، ۱۳۸۶: ۲-۱۴۱ و ۳-۱۱۲ و ۲-۶۱).

پیش‌فرض این نگاه، که برخی آن‌را «نگاه ایدئولوژیک به حوزه‌ی تاریخ» خوانده‌اند (نامدار، ۱۳۸۲: ۸۵)، اولاً برتری تجدد بر سنت و ثانیاً ایده‌ی پیشرفت است. فرض اساسی طباطبایی هنگامی که اندیشه‌ی ابن‌خلدون را به محک مقایسه با اندیشه‌های متأخری چون هگل و مارکس می‌زند این است که یگانه مسیر موجود و ضرورت تاریخی در رسیدن به تجدد است.

اشارات طباطبایی در فقرات گوناگونی از کتاب ناظر به تک‌خطی دیدن سیر تاریخی است. لزوم تولید مفاهیم علوم اجتماعی غربی و عدم ظهور آن‌ها در «مقدمه» چیزی است که باعث می‌شود «مقدمه» متفاوت از علوم اجتماعی مدرن تلقی شود. تا اینجا بحث مشکلی به وجود نمی‌آورد، بلکه مشکل هنگامی سربرمی‌آورد که طلب معادل‌های هگل و مارکس در تمدن اسلامی شود، علی‌رغم اینکه خود طباطبایی مقایسه‌گران ابن‌خلدون با کنت و ماکیاولی را تخطئه می‌کند (همان، ۲۰۴-۵ و ۲۲۵-۶). وی با بیان گسست معرفتی‌ای که در اندیشه‌ی غربی حاصل شد، معادلی برای آن را در تمدن اسلامی نمی‌یابد. وی می‌نویسد: «این وضعیت نیز به دنبال امتناع تأسیس اندیشه‌ی جدید در دوره‌ی اسلامی متأخر ایجاد شد: در این دوره اندیشمندی که بتوان با نمایندگان تجدد مغرب‌زمین، از ماکیاولی و دکارت تا کانت و هگل و مارکس و به‌طریقِ اولی با معارضان آنان از کبیر کگورد و نیچه تا هیدگر مقایسه کرد، وجود ندارد» (همان، ۶۴). در اینجا نیازی به نقد دیدگاه تک‌خطی دیدن تاریخ نمی‌بینیم چرا که چنین تلقی خاصی از فلسفه‌ی تاریخ امروزه توسط جریان پساساختارگرا ویران شده است و از قضا نقش فوکو، که طباطبایی به روش باستان‌شناسی او اقتدا می‌کند، در این ویران‌سازی با اهمیت است.

نکته‌ای در نقد طباطبایی بر مقایسه‌ای که العرویی مراکشی بین ابن‌خلدون و ماکیاولی است انجام داده وجود دارد که قابل تأمل است. طباطبایی قائل به این است که نسبتی بین واقع‌گرایی «مقدمه» و واقع‌گرایی ماکیاولی در گفتارها و شهریار وجود ندارد. «واقع‌گرایی ماکیاولی ... با توجه به بسطی که پس از او در اندیشه‌ی سیاسی جدید از هابز، اسپینوزا و روسو تا هگل و مارکس پیدا کرد، از نوع ویژه‌ای است که با استقلال امر سیاسی و درک منطق آن پیوند دارد» (همان، ۲۲۶). عجیب بودن چنین استدلالی در این است که عدم نسبت این دو «واقع‌گرایی» به دلیل «بسطی» است که واقع‌گرایی ماکیاولی پس از او می‌یابد و نهایتاً منجر به ایده‌آلیسم آلمانی و پس از آن جامعه‌شناسی می‌شود. طباطبایی توضیح نمی‌دهد که این عدم نسبت بین دو نوع واقع‌گرایی، علی‌رغم اینکه خود نیز اذعان دارد دیدگاه ارسطویی به «طبیعت» در ماکیاولی هم وجود دارد، به چه دلیل می‌تواند باشد. بدین‌سان طباطبایی به لحاظ تاریخی قائل است که چنین بسطی نمی‌توانسته در اندیشه‌ی ابن‌خلدون انجام شود اما توضیحی برای آن عرضه نمی‌کند. مسئله‌ای که به نظر می‌رسد در این نزاع مغفول مانده باشد توضیح چرایی عدم ادامه‌ی

سنت ابن خلدون است که حتی به فرض نداشتن شاگرد نیز توجیه‌پذیر نیست.^{۳۴} ماکیاولی هم شاگردی نداشت ولی چهار سال پس از مرگش، شهریار در ۱۵۳۱ میلادی منتشر شد و بلافاصله مورد توجه قرار گرفت (شوالیه، ۱۳۷۳: ۳۶).

همچنان که اشاره شد، برداشت ارسطویی از مفهوم طبیعت نقش محوری در ساختار نظری کتاب طباطبایی دارد و چیزی که وی سعی می‌کند در فصل ۶ کتاب نشان دهد، این نکته است که علوم اجتماعی از کنت تا دورکیم به لحاظ معرفت‌شناختی مباین با «مقدمه» و پیش‌فرض‌های آن است. برای نشان دادن این نکته وی یگانه‌روشی و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی را در قلمروی ایدئالیسم آلمانی قرار می‌دهد و به دلیل ارسطویی بودن مبانی معرفت‌شناختی ابن خلدون، وی را ناکام از تأسیس علوم اجتماعی جدید می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۹-۲۱۸). اساس این فصل، که از مهم‌ترین فصل‌های کتاب برای تکوین نظریه‌ی طباطبایی است، استدلالی فلسفی است به این مضمون که ابن خلدون درگیر مفهوم ارسطویی «طبیعت» در نزد فیلسوفان دوره‌ی اسلامی است که در طباطبایی فصل ۵ به آن پرداخته شده است (همان، ۲۵۶-۱۶۶). شاهد مثال آن نقل جمله‌ی ارسطو مبنی بر «مدنیّ بالطبع» بودن انسان در «مقدمه» است.

این ایده و حتی تأکید بر مفهوم «مزاج» در اندیشه‌ی سیاسی ابن خلدون پیش از طباطبایی در دو کتاب العظمه نیز مورد توجه قرار گرفته است (العظمه، ۱۹۸۱: ۲۴-۱۳ و ۱۹۸۲: ۶۲-۵۲). می‌توان به سادگی این وجه از تفکر ابن خلدون را تفکر ارسطویی دانست؛ لکن باید توجه داشت که صرف این تلقی موجب امتناع و بن‌بست در

^{۳۴} ابن خلدون البته شاگرد داشت و خود طباطبایی نیز در گزارشی از کتاب قرائت‌های مقدمه‌ی ابن خلدون از احمد عبدالسلام به آن اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۶۵).

اروین روزنتال تأکید دارد که هرچند رویکرد ابن خلدون در قرن ۱۴ میلادی، در تاریخ اندیشه‌ی بشری یگانه است، برای قرن‌ها هیچ ثمر (فکری)‌ای نداشت (روزنتال، ۱۹۵۸: ۸۵). دبوئر نیز تأکید دارد که آرزوی ابن خلدون نه در جهان اسلام، که در غرب تحقق یافت، چرا که او در جهان اسلام نه سلفی داشت و نه خلفی (دبوئر، ۱۹۰۳: ۲۰۸).

اندیشه نمی‌شود و خود این مفهوم هم هنوز در آثار متفکرین مدرن یافت می‌شود.^{۳۵} چنین برداشتی را در مهم‌ترین اثر متأخر دورکیم - صور بنیانی حیات دینی - نیز می‌یابیم. وی می‌نویسد: «اگر تعداد به نسبت درخور توجهی از اذهان چنین تصور می‌کنند که نسبت دادن خاستگاه اجتماعی به مقولات ناگزیر همه‌ی ارزش نظری مقولات را منتفی می‌کند، دلیل‌اش این است که بسیاری از مردم جامعه را هنوز یک چیز طبیعی نمی‌دانند؛ و از همین‌جا نتیجه می‌گیرند که تصورات بیانگر جامعه هیچ ربطی به طبیعت ندارد. ولی این نتیجه‌گیری، مانند آن اصل بنیادی‌اش، بی‌اعتبار است» (دورکیم، ۱۳۸۶: ۲۶-پانویشت ۲). روشن است که تلقی طبیعی بودن جامعه، فاصله‌ی زیادی با تلقی طبیعی بودن زندگی اجتماعی برای انسان ندارد و ما نیز نمی‌توانیم دورکیم را به حکم چنین برداشتی از مفهوم طبیعت متعلق به سنت ارسطویی یا جهان کلاسیک بدانیم.

موضوعی که طباطبایی به آن توجه نکرده تفاوت‌هایی است که می‌توان بین اندیشه‌ی ابن‌خلدون و اندیشه‌ی کلاسیک ارسطویی و افلاطونی یافت. هستی‌شناسی ابن‌خلدون و متفکران پیش از او ناظر به انسان‌شناسی آنها و نظریه‌ی آنها در باب انسان است. این نوع انسان‌شناسی، هرچند شباهت‌هایی در دوره‌های مختلف دارد، تفاوت عمیقی را می‌توان در اروپای پیشامدرن، از عصر کلاسیک تا اوایل روشنگری و ظهور هابز، و در تمدن اسلامی مشاهده کرد.^{۳۶} توجه به برابری انسان‌ها، مبتنی بر آموزه‌های اسلام، و تأکید بر وجود سرشت نیک و بد در او چیزی است که انسان‌شناسی ابن‌خلدون را از انسان‌شناسی ارسطو و افلاطون متمایز می‌سازد (جمشیدیها، ۱۳۸۷: ۲۰-۱۹ و ۱۹۹۷: ۵-۵۳).

نگاه طباطبایی به تاریخ اندیشه و روش او، اگر با اصلاحات فنی گفته شود، نوعی «مهندسی معکوس تاریخ» است. به این معنی که او در وهله‌ی اول نظر به وضعیت فعلی تمدن غرب و عالم اسلام دارد. سپس با پیش‌فرض

^{۳۵} طباطبایی، خود، هنگام نقد دیگران از عبارت مبهم «سرشت» یا «سرشت اندیشه» سخن می‌گوید که برگردان دیگری از همان نظریه‌ی طبیعت است.

^{۳۶} برای آگاهی از رویکرد انسان‌شناختی هابز بنگرید به: بخش «هابز: انسان و شهروند» در: دیرکس، هانس (۱۳۸۴)، انسان‌شناسی فلسفی، مترجم: محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس صفحات ۱۰۰-۱۵.

قرار دادن اصالتِ تجدد، به چیدن وقایع تمدن غربی و نیافتن معادل‌های آن‌ها در تمدن اسلامی می‌پردازد و در این پرداخت، تأکید را بر تفاوت‌ها می‌گذارد. بدین سان هرچه دستاورد فکری در جهان فعلی غربی وجود دارد که اندیشه‌ی اسلامی چندصد سالِ اخیر ناکام از دستیابی به آن بوده است، حاصل همین تفاوت‌هایی است که با مهندسی معکوس تاریخی چیده شده است. اشکال عمده‌ای که به این نگاه وارد است، اولاً عدم توجه به همسانی‌ها و یا برتری‌های عقلانی موضع فکری عالم اسلام در قرون میانه، و ثانیاً ناتوانی در نشان دادن غلبه‌ی این تفاوت‌ها در نتیجه‌ی کلی تاریخ است. به بیان دیگر، حاصل نگاه فلسفی به تاریخ دآوری‌های جزئی تاریخی و چیدن دلخواه حوادثِ آن بدون منازعه در چند و چون و پرداخت به علت اهمیت آن‌ها است.

علاوه بر موارد پیش گفته، طباطبایی مفاهیمی را مطرح می‌کند که نهایتاً تعریف مشخصی از آن‌ها ارائه نمی‌کند. از جمله‌ی این مفاهیم که می‌توان آن‌ها را در هر سه کتاب او یافت «تصلب سنت»، «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه»، «تجددستیزی»^{۳۷} است. در سراسر کتاب «بن‌خلدون و علوم اجتماعی»، نویسندگان معاصر به دلیل عدم توجه به تفاوت ماهوی دو مفهوم مدینه (polis) و اجتماع (society) و جامعه‌شناس خواندن ابن‌خلدون سرزنش می‌شوند، اما طباطبایی خود مشخصاً هیچ‌گاه تفاوت این دو را در مقایسه‌ی با هم توضیح نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۷۲ و ۹۰ و ۱۷۲).

نکته‌ی قابل تأمل دیگری که درباره‌ی کتاب وجود دارد، عدم ارجاع به کتاب طه حسین است. علی‌رغم اینکه رساله‌ی حسین به فرانسه نگاشته شد و چند سال بعد نیز به عربی ترجمه شد، و همچنین وی در زمینه‌ی نقادی ایده‌ی علم اجتماعی ابن‌خلدون و عدم تعلق او به دنیای مدرن (که بعدها العظمه و طباطبایی به آن توجه کردند) پیشگام است، هیچ ارجاعی به اثر او در کتاب طباطبایی به چشم نمی‌خورد.

^{۳۷} طباطبایی اکثر منتقدین تجدد از فردید تا داوری و شایگان (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۵-۱۰) و حتی امثال لئو اشتراوس (همان، ۱۸۳) را «تجددستیز» می‌خواند. اگر بخواهیم با اصطلاحات او در نقادی‌اش نسبت به متفکران و روشنفکران چند دهه‌ی اخیر او را به نقد بکشیم، باید لفظی چون «سنت‌ستیز» را برای او به کار برد.

۵. جمع‌بندی

مؤسس علم عمران تا کنون مورد ارزیابی‌های گوناگونی قرار گرفته که در این مقاله تلاش کردیم تا تأثیر سه‌گونه از این ارزیابی‌ها را نشان دهیم. سه نمونه از مشهورترین تفاسیر ابن‌خلدون در زبان فارسی را بررسی کردیم و نشان دادیم که گرایشات فکری مفسران ابن‌خلدون تا چه حد می‌تواند اجتهاد در برابر نص باشد. در جدول زیر می‌توان به‌طور خلاصه مقایسه‌ای میان این سه رویکرد به عمل آورد.

پیشینه‌ی نظری	طه حسین	محسن مهدی	سید جواد طباطبایی
پای در سنت ناسیونالیسم عربی؛ غربگرا.	پای در سنت فلسفه‌ی اسلامی - ابن رشدی.	پای در سنت تجدید کلاسیک و فلسفه‌ی تاریخ هگل.	
تفاسیر خلاف‌آمد از «مقدمه»	ابن‌الوقت خواندن ابن‌خلدون؛ ابزاری دانستن عنصر دین در اندیشه‌ی ابن‌خلدون.	پنهان‌نگاری در «مقدمه»؛ ابن رشدی دانستن ابن‌خلدون؛ خوانش اشتراوسی از «مقدمه».	هگلی خواندن «مقدمه» و نگاه ایدئولوژیک به تاریخ؛ مهندسی معکوس تاریخی.
سایر اشکالات نظری	پوزیتیویسم خام؛ روش‌شناسی گرایی.	تفسیر گرایی افراطی دلخواهانه از «مقدمه».	رویکرد متناقض توأمان هگلی-فوکویی؛ ابهام در مفاهیم.

طه حسین به‌عنوان یکی از پیشگامان مفسران ابن‌خلدون نیز در رساله‌ی دکترایش به این موضوع پرداخته. این رساله بعدها مورد ارجاع اکثر مفسرین قرار گرفت و همچنان مورد رجوع اهل نظر است. تلاش کردیم تا نشان دهیم که چگونه خط فکری ملی‌گرایی عربی در این اثر نمایان است و ایده‌های غرب‌گرایانه، صحت مطالب کتاب را خدشه‌دار می‌کند. هرچند حسین در مطرح کردن ایده‌ی بسیاری از انتقادات از ابن‌خلدون فضل تقدم دارد، به همان نسبت نیز برخی انتقادات او خام محسوب می‌شود.

محسن مهدی در رساله‌ی مشهورش به اندیشه‌ی فلسفی ابن خلدون نظر دارد، و با توجه به انتقاداتی که ذکرش رفت، عملاً شالوده‌ی کتاب مورد چالش قرار می‌گیرد و این رساله به خوانشی اشتراوسی بر تاریخ فلسفه‌ی اسلامی و تأثیر و تأثرات ایده‌های سده‌های میانه محدود می‌شود.

طباطبایی اما مهم‌ترین رساله‌ی تألیفی در زبان فارسی در شرح و تفسیر ابن خلدون را در امتداد پروژه‌ی امتناع اندیشه نگاشته است. پایبندی وی به پیش‌فرض‌هایی که بحث آن گذشت، ارائه‌ی مفاهیم کلی و گنگ و نگاه هگلی به تاریخ اندیشه، چیزی که آن را مهندسی معکوس تاریخ نامیدیم، ارزش علمی تفسیر طباطبایی را به چالش کشیده است.

ابن خلدون و هر اندیشمند کلاسیکی را باید در زمانه و امکانات خود فهمید و نقادی فراتاریخی او، با اصطلاحات طباطبایی، جز «جهل مضاعف» در فهم اندیشه‌ی او نخواهد بود. چیزی که هیچ‌یک از تفاسیر بررسی شده نشان ندادند، چرایی گسست و عدم انتقال میراث ابن خلدون به نسل پس از او است؛ این سؤال در صورتی که به‌طور دقیق مورد توجه قرار گیرد، بسیاری از ابهامات، مقایسه‌های ناموجه و منازعات تاریخی را پاسخ خواهد داد.

منابع و ماخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، جلد ۱، تهران: انتشارات طرح نو؛
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۲)، «مقدمه» *ابن خلدون*، مترجم: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، *فلسفه سیاسی چیست؟*، مترجم: فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
- پلامناتز، جان (۱۳۸۶)، *شرح و نقادی بر فلسفه سیاسی و اجتماعی هگل*، مترجم: حسین بشیریه، تهران: نشر نی؛
- جمشیدیها، غلامرضا (۱۳۷۷)، *پژوهشی در چگونگی تفسیر «مقدمه»ی ابن خلدون*، فصلنامه‌ی نامهی علوم اجتماعی، شماره‌ی ۱۲، پاییز و زمستان، صفحات ۵۱-۶۷، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛

- جمشیدیه‌ها، غلامرضا (۱۳۸۷)، *پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛
- حسین، طه (۱۳۸۲)، *فلسفه‌ی اجتماعی ابن‌خلدون*، مترجم: امیرهوشنگ دانایی، تهران: انتشارات نگاه؛
- دورکیم، امیل (۱۳۸۶)، *صور بنیانی حیات دینی*، مترجم: باقر پرهام، تهران، نشر مرکز؛
- رضوانی، محسن (۱۳۸۵)، *لئو اشتراوس و فلسفه‌ی سیاسی اسلامی*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)، *فلسفه‌ی اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون*، مترجم: حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت؛
- شوالیه، ژان-ژاک (۱۳۷۳)، *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر*، مترجم: لی‌لا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۵)، *قرائت‌های «مقدمه»ی ابن‌خلدون*، کیهان فرهنگی، شماره‌ی ۳۱، مهر، صفحات ۱۲-۸، تهران: انتشارات کیهان؛
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹)، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران: انتشارات طرح نو؛
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶)، *زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران: گفتاری در مبانی نظری انحطاط در ایران*، تهران: انتشارات کویر؛
- عنایت، حمید (۱۳۸۵)، *سیری در اندیشه‌ی سیاسی عرب: از حمله‌ی ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران: انتشارات امیرکبیر؛
- مهدی، محسن (۱۳۸۳)، *فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون*، مترجم: مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
- نامدار، مظفر (۱۳۸۲)، *تفسیر انحطاطی تاریخ ایران: نقدی بر کتاب «دیب‌چای بر نظریه‌ی انحطاط ایران»*، فصلنامه‌ی علوم انسانی، شماره‌ی ۸ و ۹، پاییز و زمستان و بهار، ۷۸-۸۷، تهران؛
- نصار، ناصیف (۱۳۶۶)، *اندیشه‌ی واقع‌گرای ابن‌خلدون*، مترجم: یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛

- Adamson, Peter and Taylor, Richard C (editor) (2005), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press;
- Ahmad, Zaid (2003), *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Routledge.
- Al-Azmeh, Aziz (1981), *Ibn Khaldun*, Routledge;
- Al-Azmeh, Aziz (1982), *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Third World Center;
- Al-Azmeh, Aziz (2003), *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Central European University Press;
- Alatas, Seyed Farid (2006), *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology*, International Sociology, November 2006, Vol. 21 (6), pp. 782–795;
- Baali, Fuad (1988), *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, State University of New York Press;
- De Boer, Tjitze J (1903), *History of Philosophy in Islam*, translated by: Edward R. Jones, London;
- Dawisha, Adeed (2003), *Arab Nationalism in the Twentieth Century from Triumph to Despair*, Princeton University Press;
- Enan, Mohammad Abdullah (2007), *Ibn Khaldun: His Life and Works*, The Other Press;
- Shehadi, Fadlou (1984), “Theism, Mysticism and Scientific History in Ibn Khaldun”, in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, State University of New York Press;
- Fakhry, Majid (2004), *A History of Islamic Philosophy*, 3rd edition (1970, 1983, 2004), Columbia University Press;
- Hourani, Albert Habib (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press;
- Gutas, Dimitri (2002), *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, pp. 5-25;
- Hannoum, Abdelmajid (2003), *Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalist*, History and Theory, Vol. 42, No. 1 (Feb., 2003), pp. 61-81, Blackwell Publishing for Wesleyan University;

- Ibn Khaldun (1967), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Vols. 1, 2 and 3, translated by: Franz Rosenthal, Princeton University Press;
- Jamshidiha, Gholamreza (1997), *Ibn Khaldun: Social Evolution and Social Change , a study in Historical Sociology*, Ph.D. Thesis, Faculty of Economics, Social and Legal Studies, University of Manchester;
- Jarvis, Simon (1998), *Adorno*, Routledge;
- Mahdi, Muhsin (1996), *On Ibn Rushd, Philosophy and the Arab World (Interview)*, Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 16, Averroës and the Rational Legacy in the West, University in Cairo and American University in Cairo Press, pp. 255-258.
- Moaddel, Mansoor (2005), *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, University of Chicago Press;
- Rose, Gillian (1995), *Hegel Contra Sociology*, Athlone;
- Rosenthal, Erwin I. J (1958), *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*, Cambridge University Press;
- Sheikh, M. Saeed (1982), *Islamic Philosophy*, The Octagon Press;