

سرشت تبیین تاریخی در اندیشه‌ی ابن خلدون

غلامرضا جمشیدی‌ها^۱

محسن صبوریان^۲

چکیده

ابن خلدون در مقدمه‌ی خود گونه‌ای از اندیشه‌ی تاریخی را مطرح کرده است که با تاریخ‌نگاری رایج عصر خود و حتی پس از آن، تفاوت‌های آشکاری دارد. در این شیوه به جای تأکید بر وقایع و فقط نقل اخبار، بر یافتن سرشت وقایع تاریخی، علت وقوع آن و تأثیرات آن بر حوادث دیگر تأکید می‌شود. این رویکرد به تاریخ که می‌توان تاریخ علمی، سنجیده و اندیشیده و به بیان دیگر منطق تاریخ خواند، روشی دارد که مقدمه‌ی ابن خلدون در بیان گام‌ها و چند و چون آن صراحتی ندارد. هرچند محتوای مقدمه‌ی ابن خلدون، تأسیس علمی تحت عنوان علم عمران است که بتوان به کمک آن تاریخ نقلی را به سطح تاریخ برهانی و عقلی ارتقاء داد، اما ابن خلدون جدای از فقراتی که به نقل اخبار گذشته اختصاص می‌دهد، هیچ‌گاه به صراحت از روش چگونگی توضیح و تبیین تاریخی سخن نمی‌گوید. بدین ترتیب علم عمران متکفل شناخت سرشت اجتماعات بشری و طبایع انسانی می‌شود که خود به فهم تاریخی ما کمک می‌کند. اما مسئله‌ی دشوار این است که پس از آگاهی از سرشت و طبایع جوامع انسانی چگونه به نقد اخبار تاریخی و تبیین واقعیت‌های تاریخی بپردازیم؟ به بیان دیگر علم عمران ابن خلدون، چه رویکردی برای تبیین خبر تاریخی، چه از دیدگاه منفی و نقادی و چه از دیدگاه مثبت و ایجابی دارد؟ در این مقاله کوشیده‌ایم از خلال مقدمه، به منطق تبیین و علت تاریخی در اندیشه‌ی ابن خلدون پی ببریم. نتیجه‌ی بررسی مقدمه نشان می‌دهد که منطق علم عمران، نوعی حکمت در معنای عام است که واجد ضرورت مادی و طبیعی است، نه ضرورت عقلی و نظری. هدف علم عمران نیز برهانی کردن تاریخ است، ولی ماده‌ی این برهانی‌سازی تنها عقل نیست، بلکه هم علوم عقلی (مانند فلسفه‌ی طبیعی) و هم علوم نقلی (نظیر فقه و نصوص دینی) در این برهانی‌سازی به کمک مؤلف مقدمه می‌آیند.

واژگان کلیدی: مقدمه‌ی ابن خلدون، تاریخ نقلی، منطق تاریخ، تبیین تاریخی، علت تاریخی.

۱. دانشیار دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران. gjamshidi@ut.ac.ir

۲. نویسنده‌ی مسئول، دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری- فرهنگی دانشگاه تهران. saboorian@ut.ac.ir

The Nature of Ibn Khaldun's Historical Explanation

Gholamreza Jamshidiha, Mohsen Saboorian

Abstract

In his *Muqaddimah*, Ibn Khaldun, suggests a kind of historical thought which sharply differs from historiography of his contemporary age and even after. In this approach, instead of emphasizing on events and traditionary methods, historiographer tries to find the nature of historical events, their causes, and their effects on the subsequent events. This new approach to history, which can be called scientific, critical or reflective history, has its own method, which is not explicitly raised in the *Muqaddimah*. The main content of *Muqaddimah* is the new science of *Umran*, by which narrative history can be elevated to reflective history, nevertheless he did not clarified his methodology of the new science in historical explanations. Therefore science of *Umran* is responsible to introduce the nature of human societies, which helps our historical understanding. Thus the problem is how to verify truth of a historical narrative? In this article we tried to understand the logic behind historical explanation and causation in the *Muqaddimah*. The result was that, though the aim of the science of *Umran* was to make a reflective history, its material was not only reason, but both intellectual (e.g. natural philosophy) and narrative sciences (e.g. jurisprudence) may help.

Keywords: Ibn Khaldun's *Muqaddimah*, Narrative History, Logic of History, Historical Explanation, Historical Causation

۱. مقدمه و طرح مسئله

چه ابن خلدون را مورخ بدانیم یا سیاستمدار، چه جامعه‌شناس یا فیلسوف، بزرگ‌ترین کتاب خود را در موضوع تاریخ نگاشت. **کتاب العبر** که شکل بسیار خلاصه‌ای از نام طولانی کتاب چند جلدی اوست^۱، در یک مقدمه و سه کتاب و نه سه جلد تنظیم شده است. «مقدمه» در اصل همان چیزی است که امروزه بخش کوچک آغازین مقدمه‌ی حجیم ابن خلدون را تشکیل می‌دهد و در این معنا، خود مقدمه‌ی مقدمه‌ی ابن خلدون است. کتاب نخست العبر، بخش عمده‌ی امروزین ابن خلدون را تشکیل می‌دهد که مستقیماً در باب تاریخ نگاشته نشده، بلکه پیرامون عوارض ذاتی اجتماعات انسانی و علل و عوامل تغییر و تحولات جوامع است و از این رو متعرض تاریخ شده است. این حجم کمتر از ثلث کل العبر را تشکیل می‌دهد. بیش از دو ثلث باقیمانده‌ی آن

۱. نام کامل آن کتاب العبر، و دیوان المبتدأ و الخبر، فی أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر است.

را کتاب‌های دوم و سوم/العبر تشکیل می‌دهند که به ترتیب به تاریخ عمومی جهان و تاریخ غرب جهان اسلام اختصاص دارد (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۷).

ابن خلدون مورخ است و تألیف عمده‌اش تاریخ غرب جهان اسلام و تاریخ عمومی عالم است، اما نمی‌توان پیش از هر چیز او را مورخ دانست. در این مورد رجوع به خود مقدمه، راهگشا است. ابن خلدون خود را پیش از هر چیز واضع علم نوین عمران می‌دانست و مورخ بودن او در درجه‌ی بعدی قرار داشت. وی در فقره‌ای که بارها از او نقل شده است، می‌نویسد:

هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است و گویا این شیوه خود دانش مستقلى است، زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است و همچنین دارای مسائلى است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۶۹).

وی با آگاهی از نوآیین بودن چنین دانشی، اثری از آن را در هیچ‌یک از کتاب‌های پیشینان نمی‌یابد و در باب این علم نوین، تذکر می‌دهد که هرچند برخی مسائل آن با علومى نظیر «خطابه»، «فقه» و «سیاست مدنى» مشترک است، اما فی‌ذاته هیچ‌یک از آن‌ها نیست (همان: ۷۱-۷۰).

نباید از این نکته غافل ماند که مقدمه‌ی/ابن خلدون، مقدمه‌ای است بر تاریخ عمومی او درباره‌ی جهان و همچنین تاریخ مغاربه^۱. به این معنی مقدمه، علاوه بر بیان سرشت و کیفیت ذاتی و طبیعی جوامع، حکم ایضاح منطق تاریخ را دارد (همان: ۶۹). اما این علم نوین هرچند شباهت‌های موضوعی با علومى نظیر خطابه، فقه و حکمت سیاسى دارد، مستقیماً مورد توجه پیشینان نبوده است.

شایسته باشد درباره‌ی عوارض ذاتی هر حقیقت قابل تعقل طبیعی تحقیق شود. لازم است که به اعتبار هر مفهوم و حقیقتی هم دانشی باشد که بدان اختصاص یابد. ولی شاید حکیمان در این باره توجه به نتایج کرده‌اند و چنانکه دیدیم نتیجه‌ی این علم تنها درباره‌ی اخبار است و هرچند مسائل آن به‌ذاته و به‌خصوص خود شریف است، ولی نتیجه‌اش که تصحیح اخبار است ضعیف می‌باشد و به همین سبب آن را فرو گذاشته‌اند (همان: ۷۱-۷۰).

۱. کشورهای غربی تمدن اسلامی نظیر اندلس و شمال آفریقا.

از فقره‌ای که بیان شد مشخص می‌شود که ابن‌خلدون علم عمران را از این رو که غایت ضعیفی داشته، مورد غفلت قدما می‌داند (همان: ۷۱) و می‌دانیم که نزد قدما غایت یک علم مهم‌ترین وجه آن علم بوده است.

علم عمران، مقدمه‌ی فهم صحیح تاریخ است و بدون آن انسان از تشخیص اخبار درست از اخبار نادرست بازمی‌ماند. علم عمران که تاریخ نقلی را به تاریخ تحلیلی و سنجیده ارتقاء می‌دهد، انسان را از «طبایع حوادث»، «کیفیات» آن‌ها و «مقتضیات جهان هستی» آگاه می‌کند و بدین سان او را در «بازشناختن راست از دروغ یاری خواهد کرد» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۱).

هرچند در دیباچه‌ی کنونی مقدمه‌ی *ابن‌خلدون*، مباحثی پیرامون خطاهای تاریخ‌نگاری مطرح می‌شود، اما او همچون دیگر مؤسسان که تصریحی در بیان روش و رویکرد نظری علم خود ندارند و آن را به متأخرین واگذار می‌کنند، شیوه‌ی تصحیح اخبار تاریخی و به بیان خاص‌تر، سرشت صحیح تبیین تاریخی را مسکوت گذاشته است. سرشت تبیین تاریخی هم ناظر به نقد اخبار تاریخی است (چنانکه در نقل قول بالا دیدیم) و هم ناظر به تبیین و تعلیل واقعیت‌های تاریخی مورد قبول مورخ (چنانکه در بخش چهارم این مقاله خواهیم دید). منظور ما از مسکوت گذاشتن، عدم ارائه‌ی راهکاری مدون و قاطع برای شناخت سره از ناسره‌ی تاریخی است. با توجه به این توضیح، پرسش‌های مقاله‌ی حاضر را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. با توجه به اینکه علم عمران، تاریخ نقلی را به تاریخ برهانی ارتقاء می‌دهد، از نظر ابن‌خلدون اولاً برهان تاریخی چگونه برهانی است و ثانیاً تا چه میزان می‌توان آن را قانع‌کننده یافت؟ به بیان دیگر تفاوت برهان تاریخی با برهانی که فلاسفه‌ی علوم عقلی اقامه می‌کنند در چیست؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است نسبت بین علم عمران و علوم عقلی را مشخص کنیم. این نسبت‌سنجی را با تکیه بر مفهوم حکمت در مقدمه پی می‌گیریم.

۲. در تبیین تاریخی و برای یافتن علیت تاریخی وقایع، چه روشی مورد نیاز است و در این روش چه موادی را باید به کار گرفت؟ به بیان دیگر مواد استدلال تاریخی ابن‌خلدون چه علوم می‌هستند؟

۳. با توجه به دو پرسش پیشین، سرشت تبیین تاریخی در اندیشه‌ی ابن‌خلدون چیست؟ منظور ما از سرشت، روش‌شناسی و دستورالعمل تحقیق تاریخی نیست، بلکه فراتر از آن، رویکرد نظری و روشی ابن‌خلدون به وقایع تاریخی است. بدین ترتیب نه به دنبال یافتن روش ابن‌خلدون هستیم و نه در پی

ارائه‌ی دستورالعملی برای تحقیق تاریخی مطابق نظر ابن خلدون، بلکه هدف ما یافتن مواد سازنده‌ی تبیین تاریخی و نحوه‌ی استدلالی کردن این مواد است.

برای پاسخ به پرسش‌های بالا، مقدمه‌ی *ابن خلدون* را به عنوان متن مرجع در نظر گرفتیم و استدلال‌های تاریخی سراسر آن را بررسی کردیم. همچنین با رجوع به آثار مفسرین ابن خلدون، به جست‌وجوی پیشینه‌ای نظری پیرامون روش تبیین تاریخی پرداختیم. در این میان محسن مهدی به طور مشخص در مدخل ابن خلدون در کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام* به بیان معنای حکمت و برهان در علم تاریخ پرداخته بود و ناصیف نصار هم، هرچند به شیوه‌ای نامنسجم، بخشی را به بررسی علیت در مقدمه اختصاص داده بود. سایر مفسرین مورد بررسی، مطلب تازه‌ای پیرامون علیت تاریخی یا معنای برهان تاریخی، فراتر از مطالب نصار نداشتند. چارچوب مفهومی محسن مهدی به کار پرسش نخست مقاله آمد، اما هیچ‌یک از مفسرین به صراحت به مواد تبیین تاریخی در مقدمه (موضوع پرسش دوم این مقاله) نپرداخته‌اند؛ هرچند برخی مانند سید حسین شرف‌الدین در مقاله‌ی «روش‌شناسی *ابن خلدون*» بدون در نظر داشتن نسبت تاریخ و حکمت، موادی از تبیین تاریخی در مقدمه را بیان کرده‌اند.

۲. مروری بر ادبیات موضوع

پژوهشگران دیگر برخی از وجوه پرسش‌های تحقیق حاضر را از جنبه‌های دیگری مطرح کرده‌اند. در این میان هرچند برخی از زوایای موضوع مقاله‌ی حاضر، تا جایی که به روش‌شناسی ابن خلدون و تبیین تاریخی در اندیشه‌ی او مربوط می‌شود، تازگی ندارد و پیش‌تر مطرح شده، اما مفهوم‌یابی تاریخ به مثابه‌ی حکمت در اندیشه‌ی ابن خلدون و یافتن ماده‌ی تبیین تاریخی در اندیشه‌ی او، به عنوان زیربنای استدلال تاریخی در تاریخ اندیشیده، در کار حاضر بدیع است.

تحقیقات زیادی در مورد روش‌شناسی ابن خلدون انجام شده است (غراب: ۱۳۷۶؛ بعلی، ۱۳۸۲: ۳۳-۲۶؛ پزشکی، ۱۳۸۷: ۸۸-۲۶۵؛ Alatas, 2006: 782-795؛ Dale, 2006: 433-436). آزاد و غراب جنبه‌های مختلف الگوی تبیینی ابن خلدونی را مورد توجه قرار داده‌اند و مدل‌هایی را بر مبنای علل اربعه، تبیین مادی - معیشتی، تبیین ساختی و تبیین کارکردی ارائه کرده‌اند. در مدل تبیینی آن‌ها، در تغییرات تاریخی - اجتماعی، عصبيت علت فاعلی و رفاه و شهرنشینی علت غایی است، در حالی که دولت علت صوری و اقتصاد و صنایع هم علت مادی به شمار می‌روند (آزاد، ۱۳۷۶: ۱۱۰). آزاد پس از بررسی روش کارکردی در اندیشه‌ی ابن خلدون می‌نویسد «آیا او بینش تفهیمی تفسیری دارد یا بینش جدلی - دیالکتیکی - تکاملی و یا اینکه کارکردگرا است؟» و

پاسخ می‌دهد که همه‌ی این دیدگاه‌ها در مقدمه دیده می‌شود (همان: ۱۱۷)؛ هرچند از نظر او وجه کارکردی بر وجه تضادی غلبه دارد (همان: ۱۱۸). او همچنین شاخص‌هایی از معیارهای صدق خبر را در مقدمه واکاوی می‌کند که به «امکان عقلی وقوع خبر»، «تواتر خبر»، «تأیید عرفی خبر» و «امکان عملی واقع» می‌توان اشاره کرد (همان: ۴-۱۲۱).^۱

نویسنده‌ی دیگری از وجود نوعی نظریه‌ی دخالت الهی در تبیین تاریخی ابن‌خلدون سخن می‌گوید (Busch, 1968: 317-329). این نویسنده با بیان مثال‌هایی به دوگانه‌ای در مقدمه اشاره می‌کند که از طرفی به نقش علل طبیعی اشاره می‌کند و از طرف دیگر بر نقش علل الهی و به بیان دیگر دخالت الهی در رویدادهای طبیعی تأکید دارد. این نویسنده نتیجه می‌گیرد که نقش عوامل الهی و نوعی دخالت الهی در تبیین‌های تاریخی ابن‌خلدون بسیار پررنگ است. او این نظر را به‌ویژه با توجه به جملات معترضه‌ی ابن‌خلدون ارائه می‌کند که در انتهای باب‌های مختلف آمده‌اند و طی آن به آیات قرآنی برای بیان قدرت الهی اشاره می‌شود. بیان این نویسنده چندان دقیق نیست، زیرا ابن‌خلدون علاوه بر علل ماورایی، همواره بر علل زمینی هم تأکید دارد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۷۲۴-۷۲۵).

۱. بررسی موضوعات و مسائل علم عمران آن را شبیه به علم سیاست یا جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی امروزی نشان می‌دهد، از این رو برخی آن را مشابه جامعه‌شناسی (بعلی، ۱۳۸۲؛ آزاد، ۱۳۷۶) و برخی دیگر متفاوت با آن (داوری، ۱۳۸۹؛ جابری، ۱۳۹۱: ۲۴۳) دانسته‌اند. در باب تفاوت‌های علوم اجتماعی جدید با علم عمران ابن‌خلدون نکته‌ای مغفول مانده است که می‌تواند در بسیاری از مطالعات مقایسه‌ای راهگشا باشد. ابن‌خلدون به عنوان یک مسلمان متدین، سنی و اشعری مذهب، تاریخ را با دیدگاه مذهبی خود مطالعه می‌کند و حتی به این نکته هم پی برده است که بهترین راه مدیریت و کنترل جوامع و حکومت‌ها، مطالعه در تاریخ به منظور آگاهی بر قوانین و سرشت نوع بشر و جوامع آن‌ها است، اما با این حال غایت علم عمران را فقط تصحیح اخبار می‌داند. این نکته را باید کنار متقدمین علوم اجتماعی جدید گذاشت که جامعه‌شناسی را نه برای چنین غایتی، بلکه برای کنترل، مهندسی و مدیریت جامعه وضع کردند. کنت از این رو به جامعه‌شناسی پرداخت که یکپارچگی سنتی جامعه، به واسطه‌ی عصر جدید پساانقلابی فرانسه رو به انحلال بود. کجروی گسترش یافته بود و ناهماهنگی‌های اجتماعی به اشکال گوناگون آشکار شده بود. دورکیم هم عمده‌ترین دغدغه‌اش اخلاق بود، اما فقط در دهه‌ی پایانی عمرش به این نکته واقف شد که اخلاق سکولار، حرفه‌ای و اجتماعی، جز در سایه‌ی دین و اخلاق دینی گسترش نمی‌یابد. شاهکار دورکیم موسوم به خودکشی، تأییدی دیگر بر این ادعا است که جامعه‌شناسان نخستین دغدغه‌ای نداشتند جز رفع معضلاتی که به واسطه‌ی رخت بر بستن دین از جامعه به وجود آمده بودند. تونیس در آلمان نمونه‌ی دیگری از این جامعه‌شناسان است که با حسرت به از دست رفتن گماین‌شافت سنت می‌نگرد. یکی دیگر از جامعه‌شناسان کلاسیک مارکس است که زندگی خفت‌بار کارگران زیر چرخ تمدن جدید سرمایه‌داری را می‌دید و رؤیای گذر از این تمدن به مدینه‌ی فاضله‌ی بی‌طبقه‌ی کمونیستی را داشت. جامعه‌شناسی او بیش از آنکه مدیریت و کنترل را به حاکمان آموزش دهد، به کارگران یا صاحبان آینده‌ی قلمروی حقیقت آموزش می‌داد، هرچند به بیانی حاکمان سرمایه‌داری خود بهترین درس را از این آموزه‌ها گرفتند.

اما ابن‌خلدون با مبنای شرعی خود، دین را برای رفع و رجوع امور دنیایی افراد کافی می‌دانست و داعیه‌ی کنترل، مهندسی و مدیریت جوامع را هم نداشت. با مبنای ابن‌خلدونی، به جای تلاش برای جاگیر کردن خرد شخصی به جای دعوای دینی، باید به فهم و تفقه در متون و اخبار پرداخت، از این رو علم عمران غایتی جز تصحیح اخبار ندارد، زیرا خرد حکومتی باید بر منابع دینی متقن و صحیحی بنا شود که پیش‌تر به محک علم سنجش اخبار زده شده‌اند.

منتظر قائم در مقاله‌ی «روش‌شناسی تاریخی-تحلیلی ابن‌خلدون» از دیدگاهی دایره‌المعارفی به روش‌شناسی تاریخی ابن‌خلدون پرداخته است. او راه‌های شناسایی اخبار صادق از کاذب، معنای علم تاریخ، رابطه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی و روش نقد خبر در اندیشه‌ی ابن‌خلدون را مورد توجه قرار داده است. صدقی روش ابن‌خلدون را مبتنی بر نقد روش‌های موجود در تاریخ‌نگاری اسلامی می‌داند که به ابداع روش ابن‌خلدون منجر می‌شود. از نظر او این روش انطباق اخبار تاریخی با واقعیت‌های تاریخی است. چنانکه اشاره خواهیم کرد، این نویسنده تنها به روش مقایسه‌ای اشاره کرده است که یکی از پایه‌های روشی ابن‌خلدون است. او می‌نویسد «خبر تاریخی از دیدگاه ابن‌خلدون به معنای گزارش یا روایت نیست، بلکه به معنای آگاهی و عرصه‌ی پیوند نگرش فلسفی و اندیشه‌ی تاریخی و موضوعی است که وقایع تاریخی در چارچوب آن قرار می‌گیرند» (صدقی، ۱۳۸۸: ۲۴). این جمله‌ی مبهم، تلخیص بی‌دقتی است از بخشی از کتاب نصار (نصار، ۱۳۶۶: ۱۱۳) که در آن نویسنده می‌خواهد این مطلب را بیان کند که خبر تاریخی یک حقیقت محتمل است و از همین رو ابن‌خلدون از انواعی از اخبار درست و ضعیف و غیرممکن سخن می‌گوید. نویسنده در بیان معنای این جمله از ابن‌خلدون که تاریخ را جزئی از حکمت می‌داند، می‌نویسد: «اقدام ابن‌خلدون در قرار دادن تاریخ در زمره‌ی علوم حکمت تنها به این دلیل نبود که تاریخ سزاوار مطالعه‌ی منظم عقلانی و علمی است، بلکه منظور دیگر وی این بود که تاریخ اگر بخواهد شایسته‌ی نام علم باشد، باید در زمره‌ی یکی از علوم عقلی و فلسفی پذیرفته گردد» (همان: ۲۵). این نویسنده تاریخ را در نظر ابن‌خلدون جزئی از فلسفه به معنای عام می‌داند.

شرف‌الدین انواعی از تبیین‌ها از جمله تبیین روان‌شناختی، انسان‌شناختی، الهیاتی، زیبایی‌شناختی، طبیعی، جامعه‌شناختی، طبی، کلامی، سیاسی و هستی‌شناختی را در مقدمه برمی‌شمارد (شرف‌الدین، ۱۳۸۸: ۶۸). وی همچنین به شمارش و ذکر قلم به قلم مطالبی می‌پردازد که سایر نویسندگان پیرامون عناصر تحلیل تاریخی ابن‌خلدون آورده‌اند. در پایان، نکته‌ای که برخی از وجوه این پژوهش را مشابه مقاله‌ی حاضر می‌کند، تأکیدی است که او بر مواد تبیین تاریخی دارد (همان: ۹۹). فهرست نویسندگانی را که به روش‌شناسی ابن‌خلدون پرداخته‌اند می‌توان همچنان ادامه داد، اما در این میان عمده‌ی مطالب را ناصیف نصار (۱۳۶۶) پیرامون واقع‌گرایی ابن‌خلدون و مفهوم علیت در اندیشه‌ی او آورده است که سایر منابع در این موضوع مرجعی جز نتایج کار نصار ندارند. تا جایی که به پژوهش حاضر مربوط می‌شود، نتایج کار نصار همچنان بسیاری از پرسش‌ها پیرامون «حکمت تاریخ» در اندیشه‌ی ابن‌خلدون را بی‌پاسخ می‌گذارد که تلاش می‌کنیم به آن‌ها پاسخ دهیم.

۳. منطق تاریخ و حکمت

برای فهم روش تنقیح اخبار تاریخی ابن خلدون باید حدود استدلال در این علم را بازشناسیم. ابن خلدون به مناسبت‌های مختلف علم خود را با «حکمت» مقایسه کرده است که بیان دیگری از علمی است که امروزه فلسفه در معنای عام (متافیزیک و حکمت نظری و فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی) نامیده می‌شود (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۲).

حکمت لفظی عربی است که معمولاً به عنوان جایگزینی برای فلسفه در معنای عام آن، به‌ویژه پس از قرن ششم هجری به کار می‌رفت (Groff, 2007: 163). خواجه نصیر الدین طوسی در تعریف حکمت، معنای خاص آن، یعنی فلسفه‌ی اولی را در نظر دارد و می‌نویسد: «گوییم که حکمت در عرف اهل معرفت عبارت است از دانستن چیزها چنانکه باشد و قیام نمودن به کارها چنانکه باید به قدر استطاعت، تا نفس به کمالی که متوجه آن است برسد» (ملکشاهی، ۱۳۸۸: ۱۶۶). اما ابن خلدون، در بابی پیرامون علوم عقلی، حکمت را به معنای عام فلسفه، یعنی تمامی دانش‌های عقلی به کار می‌برد و در ابتدای مقدمه هم به معنای عام‌تر آن اشاره می‌کند؛ معنایی که موبدان و حکیمان ایران باستان را هم در بر می‌گیرد (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۷۱). در فصل «علوم عقلی و انواع آن»، از نظر ابن خلدون منطق، طبیعیات، متافیزیک (علم الهی) و ریاضیات اساس فلسفه و حکمت را تشکیل می‌دهند (همان: ۱۰۰۰-۹۹۹)، با این حال در فصل ابطال فلسفه، هنگامی که از حکمت سخن می‌گوید، به طور خاص نظر به متافیزیک دارد (همان: ۱۰۹۸-۱۰۸۸).

ابن خلدون در ابتدای مقدمه، در بیان معنای باطن «علم تاریخ» یا علم العمران، آن را علمی می‌داند که درباره‌ی کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آن‌ها بحث می‌کند و به همین سبب، از نظر او «تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده شود» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۲). او در کیفیت علم جدیدی که در کتاب *العبر* عرضه داشته می‌گوید: «درباره‌ی آغاز نژادها و دولت‌ها و ... انقلاب و زوال و ... شهر و چادر نشین‌ها و ... دانش و ... ثروت ... جملگی آن‌ها را به طور کامل و جامع آوردم و براهین و علل آن‌ها را آشکار کردم» (همان: ۹). سپس به برخی خطاهای مورخین اشاره می‌کند که بدون توجه به سرشت و طبیعت جامعه و انسان به بازنشر نسجیده‌ی اخبار رسیده به آن‌ها پرداخته‌اند. از نظر او این مورخین دچار «غفلت از قیاس» بوده‌اند (همان: ۵۰). در شرایطی که چنین اخباری از گذشته به ما رسیده، «مورخ بصیر به تاریخ به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملت‌ها و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است» (همان: ۵۱). با پیگیری اصول ابن خلدونی علم تاریخ، یعنی فهم حقایق و طبیعت اجتماعات بشری، «بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ برای ما به

منزله‌ی قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچ‌گونه شکی به آن راه نیابد» (همان: ۶۹). علم جدید ابن خلدون، با بهره‌گیری از «براهین طبیعی» پرده از وقایع تاریخی برمی‌اندازد (همان: ۷۴). این علم، خطابه نیست، زیرا هدف آن اقناع مستمعان کلام نیست و سیاست مدنی هم نیست، زیرا در سیاست مدنی، اخلاق و حکمت اقتضا می‌کند که توده‌ی مردم را در امور خانه یا شهر به کاری وادار کنند که متضمن حفظ بقای آن‌ها است (همان: ۷۰). «حکیمان» فقط از این رو از توجه به علم عمران بازمانده‌اند که بیشتر به نتایج و غایت علم نظر می‌کنند، در حالی که نتیجه‌ی علم عمران که تصحیح اخبار است، ضعیف است (همان: ۷۱).^۱

پس علم عمران، علمی است عقلی و برهانی که هرچند سزااست از علوم حکمت شمرده شود، اما نه زیرمجموعه‌ی حکمت عملی است، نه زیرمجموعه‌ی حکمت نظری. علم عمران به این دلیل که بر بدیهیات منطقی بنا نشده و در مورد ذوات مجرد و روحانی بحث نمی‌کند حکمت نظری به شمار نمی‌رود. این علم هرچند شباهت‌های زیادی با حکمت عملی دارد، اما حکمت عملی هم نیست. نسبت میان حکمت عملی و حکمت نظری همچنان مورد مناقشه است (نک. هدایتی و شمالی، ۱۳۸۸: ۶۲-۲۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۳). تا جایی که به بحث حاضر و نظر ابن خلدون مربوط می‌شود، حکمت عملی هرچند برهانی است، اما یقینی نیست. به بیان دیگر در حکمت نظری چون بحث پیرامون هست و نیست‌های مجرد است، می‌توان با اصول عقلی از بدیهیات به معارف نظری دست یافت. حتی اگر قائل به بطلان یا لااقل بیهودگی مابعدالطبیعه باشیم، چنانکه ابن خلدون بود، باید گفت قیاس‌های منطقی موجود در این علوم، لااقل از حیث صورت از «صحیح‌ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری به شمار می‌روند» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۰۹۸) و عقل همان میزان صحیحی است که احکام آن یقینی است (همان: ۹۳۶). اما حکمت عملی وضع دیگری دارد و از نظر ابن خلدون نه یقینی است و نه ضروری. نقدی که

۱. نویسنده‌ای با غفلت از متن مقدمه و در مخالفت با این گزاره‌اش که هدف علم عمران بازشناخت اخبار تاریخی درست از نادرست است می‌نویسد: «اولاً غایت علم عمران دستیابی به قانونمندی حاکم بر نظام اجتماع و رفتار انسانی است، ثانیاً این علم محصول تجربیات به دست آمده در مطالعات تاریخی اوست، ثالثاً علم عمران در جهت مطالعه‌ی اجتماع بشری پس از انجام مطالعات تاریخی قرار دارد... و رابعاً ابن خلدون فایده‌ی علم عمران را در تصحیح اخبار ضعیف می‌داند.» (آزاد، ۱۳۷۶: ۳۳). مشخص است که این نویسنده درست متوجه منظور ابن خلدون از غایت ضعیف علم عمران نشده و تصور کرده است ابن خلدون این غایت را در میان غایات قوی‌تر علم عمران ضعیف دانسته است، در حالی که چنانکه از مقدمه برمی‌آید، ابن خلدون غایت اصلی علم عمران را تصحیح اخبار تاریخی می‌داند و علت عدم توجه قدما به این علم را همین غایت (از نظر او ضعیف یا کم‌اهمیت) می‌داند.

ابن خلدون بر نظریه‌ی نبوت حکمای سلف وارد می‌کند، گذشته از میزان صحت و سقم آن^۱، نشان می‌دهد که این علم نه یقین‌آور است و نه بر ضرورت‌های حیات مادی و طبیعی انسانی مبتنی است.^۲

وی در رد نظر فیلسوفان می‌نویسد: «فیلسوفان هنگامی که می‌خواهند نبوت را اثبات کنند به استدلال منطقی می‌پردازند و آن را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمارند و این برهان را تا غایت آن این‌گونه اثبات می‌کنند که بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد. سپس می‌گویند آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد... ولی این قضیه را چنانکه می‌بینید حکما نمی‌توانند با برهان ثابت کنند، زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی‌آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد و این امر به وسیله‌ی مقرراتی است که حاکم بین خویش یا به نیروی عصبیتی که به قدرت آن بشر را مقهور می‌سازد بر مردم فرض می‌کند» (همان: ۸۰). در این فقره‌ی مهم از مقدمه، ابن خلدون استدلال حکمت عملی را با مثال نقضی تجربی رد می‌کند و ادعا می‌کند که نیاز به نبوت یک ضرورت طبیعی بشری نیست، بلکه امری است که شریعت آن را اثبات می‌کند.^۳

اکنون می‌توانیم به فهم معنای حکمت و برهانی بودن علم تاریخ ابن خلدون پی ببریم. آنچه علم تاریخ ابن خلدون را شعبه‌ای از حکمت می‌کند، مبتنی بودن آن بر ضرورت‌های «طبیعی» و «مادی» حیات انسان است و مراد از حکمت در اینجا عام‌ترین معنای آن، یعنی یکی از علوم عقلی (در مقابل علوم شرعی و نقلی) است. منظور ابن خلدون از «کیفیات ذاتی و طبیعی» یا «براهین طبیعی» چنین چیزی است (همان: ۶۹-۷۰). محسن مهدی، مفسر فقید ابن خلدون که پیش‌تر در کتاب *فلسفه‌ی تاریخ ابن خلدون* وی را پیرو فلاسفه دانسته بود و علم او را در چارچوب مباحث فلاسفه و جزئی از فلسفه‌ی سیاسی اسلامی دانسته بود (مهدی، ۱۳۸۳: ۱۱۹)، چندی بعد با

۱. محسن مهدی ظاهر استدلال او را اگر نه خام، بسیار ساده می‌انگارد (مهدی، ۱۳۸۹: ۵۱۶).

۲. رضا داوری معتقد است ابن خلدون آغاز کار بشر را با عقل عملی می‌دانست و به حاصل عقل نظری اعتمادی نداشت؛ با این حال باید توجه داشت که داوری عقل عملی را در معنای عقل تجربی به کار برده است (داوری، ۱۳۸۹: ۳۳۳).

۱. موضع ابن خلدون پیرامون فلسفه‌ی نظری هرچند تا جایی که به ذوات روحانی و نظریه‌ی عقول برمی‌گردد، جزئی و انتقادی است، اما در برخی مواضع تا اندازه‌ای آسان‌گیرانه است. شاید به همین دلیل است که برخی او را دنباله‌روی فلاسفه دانسته‌اند (مهدی، ۱۳۸۳). هرچند او در فقرات مختلف مقدمه، به نقد فلاسفه، به‌ویژه فارابی و ابن سینا پرداخته است، مانند فصل ۲۵ از کتاب ششم، در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می‌کنند (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۰۸۷)، در برخی موارد مانند نظریات فلسفه‌ی طبیعی پیرامون اقالیم و رنگ پوست و نظایر آن، نظر آنان را پذیرفته است. جالب است که مخالفت ابن خلدون، از جنس مخالفت غزالی نیست. او در پایان فصل ۲۵ از کتاب ششم مقدمه می‌گوید: «چنانکه ما دریافته‌ایم، دانش فلسفه تنها دارای یک ثمره است که عبارت است از تشخیص ذهن در ترکیب دلیل‌ها و حجت‌ها برای به دست آوردن ملکه‌ی نیکو و درست در براهین» (همان: ۱۰۹۷). کمی بعد در جمع‌بندی فصل آورده است: «بنابر این جوینده‌ی حکمت باید بکوشد که از پرتگاه‌های آن احتراز جوید و باید نخست به طور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود، آنگاه به حکمت گراید و به هیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است رو به حکمت آورد» (همان: ۱۰۹۸). ابن خلدون در این دو فقره از مفید بودن فلسفه برای ذهن سخن می‌گوید و فقط هشدار می‌دهد که مبدا عقاید فلسفی در دیانت علم‌آموزان تأثیر گذارد. علاوه بر این او به مناسبت‌های دیگری هم از اصطلاحات فلاسفه بهره برده است. مثلاً در مبحث علیت یا ماده و صورت او از اصطلاحات فلاسفه استفاده کرده است (همان: ۷۴۴، ۷۵۰، ۹۳۳).

تعدیل نظر سابق خود می‌نویسد: «اکنون بهتر می‌توانیم دریابیم که چرا ابن خلدون میان علم جدید عمران خود از یک سو و علوم فلسفی عملی، علوم شرعی و عرف عام از سوی دیگر فرق می‌گذارد.... تنها در علم طبیعت است که ما می‌توانیم درباره‌ی آنچه برای انسان و جامعه طبیعی و ضروری است به نتایج مدلل برسیم» (مهدی، ۱۳۸۹: ۵۱۹).

به عنوان تأییدی بر دیدگاه طبیعت‌گرایانه و به یک معنا واقع‌گرایانه‌ی (در معنای مورد نظر نصار) ابن خلدون، می‌توان به نظریه‌ی هابزی حکومت او اشاره کرد. استدلال ابن خلدون در لزوم داشتن حاکم در میان مردم، تأییدی بر رویکرد طبیعی و ضرورت‌گرایانه‌ی او است. وجود حاکم برای اینکه از تجاوز دسته‌ای از مردم به دسته‌ای دیگر جلوگیری کند لازم است، زیرا «تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۷۹).

با روشن شدن معنای برهان در قاموس ابن خلدون، می‌توانیم به رابطه‌ی تاریخ و علم عمران پی ببریم. نسبتی که میان علم عمران و تاریخ وجود دارد مانند نسبت میان منطق و فلسفه یا اصول فقه و فقه است. علوم دسته‌ی دوم خود هدف نیستند، بلکه برای هدف علم دیگری که سودمندی آن مورد قبول است، به کار می‌روند. منطق قواعد بحث عقلی در فلسفه را شرح می‌دهد، اصول فقه روش‌شناسی و فلسفه‌ی روش فقه است و علم عمران علمی درجه‌ی دوم و ابزاری نسبت به تاریخ است که برای مورخ، واقع‌سنجی خبر را ممکن می‌سازد. به این ترتیب بیراه نخواهد بود اگر علم عمران را منطق تاریخ بنامیم (جابری، ۱۳۹۱: ۲۰۵ و ۲۰۹).

بدین سان، ابن خلدون پیشگام تاریخ سنجیده و اندیشیده‌ای بود که نطفه‌اش بیش از سه قرن بعد در اروپا و در **علم جدید** ویکو بسته شد. فیلسوفان قدیم، به پیروی از ارسطو، تاریخ را علم نمی‌شمردند و آن را در طبقه‌بندی خود از علوم جای نمی‌دادند. ارسطو سه دسته‌ی علوم نظری، عملی و علوم متمر یا فنون را برشمرده بود که تاریخ در هیچ‌یک از آن‌ها جای نداشت. موضوع تاریخ، حوادث منفرد و پراکنده‌ای است که در زمان و مکان خاصی رخ می‌دهند و از این رو به دلیل شخصی بودن، متغیر بودن و عدم کلیت، نمی‌توان آن را علم دانست. تاریخ هنگامی به یک علم عملی نزدیک می‌شود که حوادث مختلف تاریخی را به هم ربط دهد و وسیله‌ای برای تدبیر و دوراندیشی زعمای قوم فراهم آورد. در این حال تاریخ جزء مادی علوم عملی می‌شود (مهدی، ۱۳۸۱: ۹-۱۷۷).

۱. کتاب م. م. شریف تحت عنوان *A History of Muslim Philosophy* بین سال‌های ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۶ به چاپ رسید؛ کتاب محسن مهدی تحت عنوان *Ibn Khaldûn's Philosophy of History* که اصالتاً رساله‌ی دکتری وی در ۱۹۵۴ بود، در سال ۱۹۵۷ به چاپ رسید.

۴. سرشت تبیین تاریخی در مقدمه

تا کنون روشن شد که علم عمران، یک علم عقلی (در مقابل نقلی) است که هرچند به حکمت عملی شباهت دارد، اما موجودیتی مستقل است. همچنین این علم روش خاص خود را دارد، هرچند به نظر می‌رسد ابن خلدون صراحتی در بیان روش این علم ندارد. این عدم اشاره به چند دلیل است. دلیل اول این است که در میان قدما برای تأسیس یا تعریف یک علم، بیان غایت، موضوع و مسائل آن کفایت می‌کرد، کما اینکه ابن خلدون نیز به آن اشاره کرده است (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۶۹-۷۱). در بحث روش، علوم در کلی‌ترین حالت، به عقلی و نقلی تقسیم می‌شدند که روش یکی برهانی و روش دیگری مبتنی بر نقل بوده است. در بخش پیشین نشان دادیم که روش ابن خلدون، به گفته‌ی خود او، در درجه‌ی اول، عقلی و برهانی است و بدین سان «عمران» از علوم نقلی به شمار نمی‌آید. پس اولین پایه‌ی روشی علم عمران عقل است. اما این علم عقلی مانند علم الهی یا فلسفه‌ی اولی نیست که ضرورت نظری داشته باشد، بلکه واجد ضرورت تجربی است. بدین سان نقش عامل تجربه و حس، به عنوان دومین پایه‌ی روشی علم عمران روشن می‌شود. اشارات ابن خلدون در مورد اهمیت نقش حس و تجربه، چنانکه در ادامه خواهد آمد، ظن ما را در پذیرش این پایه‌ی روشی به یقین بدل می‌کند.

از آنجا که این علم غایت خود را تصحیح اخبار تاریخی قرار داده، روش تاریخی و مقایسه‌ای، به عنوان سومین پایه‌ی روشی، در جای‌جای مقدمه دیده می‌شود؛ به عنوان مثال ابن خلدون در ابتدای مقدمه به صراحت از روش مقایسه‌ای-تاریخی برای تصحیح تاریخ سخن می‌گوید: «... اگر [جوینده‌ی تاریخ] تنها به نقل کردن اخبار اعتماد کند، بی‌آنکه ... حوادث نهان را با وقایع پیدا و اکنون را با رفته بسنجد، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد» (همان: ۱۳). سنجیدن نهان با پیدا و اکنون با گذشته آشکارا به روش مقایسه‌ای اشاره دارد.

ابن خلدون برای به دست آوردن یک تاریخ برهانی و سنجیده، ناگزیر از یافتن راه حلی برای توجیه معقولیت وقایع تاریخی بر اساس تبیین علّی آن‌ها است (نصار، ۱۳۶۶: ۱۰۶) که علم نوآیین عمران متکفل آن است. در این علم، مواد تبیین تاریخی او متعدد است و هر چند تلاش ابن خلدون بر توضیح امر اجتماعی با امر اجتماعی است، اما جایی که چنین توضیحی میسر نشود، از عقل سلیم، فقه، حدیث، جغرافیا، طبیعیات و مواد دیگر کمک می‌گیرد. به بیان دیگر، سرشت حقیقی تبیین تاریخی ابن خلدون، یک روش تاریخی معین به این معنا نیست که بتوان دستورالعملی برای انجام تحقیق تاریخی مطابق آن تهیه کرد، بلکه متشکل از مواد متکثری است

که همگی با رویکرد عقلانی (حکمت در معنای مورد اشاره) به کار می‌روند، نقش حس و تجربه در آن جدی گرفته می‌شود و خبر تاریخی تا جای امکان با اخبار مشابه و در دسترس مورخ سنجیده می‌شود.

از موارد سه‌گانه‌ی بالا، نقش حکمت و رویکرد عام عقلانی در علم عمران را در بخش پیش مورد توجه قرار دادیم، اما بررسی مقایسه‌ای و جدی گرفتن تجربه و حس را می‌توان از خلال مثال‌هایی که در ادامه می‌آید دریافت. این مثال‌ها طیفی از مواد علمی را نشان می‌دهند که به کمک علم عمران می‌آیند.

پیش از ورود به مثال‌ها، مجال برای ذکر شاهد مثالی برای «توضیح اجتماعی» برای «امر اجتماعی» از جانب ابن‌خلدون را مغتنم می‌شماریم. وی در فصلی پیرامون اختلاف سرزمین‌ها از لحاظ فقر و غنا، به ستاره‌شناسانی اشاره می‌کند که معتقد بودند علت رفاه و توانگری در شرق، بهره‌ی بیشتر آن‌ها از «حصه‌ی عطایای کواکب و سهام در موالید مردم» است. هرچند ابن‌خلدون این موضوع را «از نظر مطابقت میان احکام نجومی و احوال زمینی» صحیح می‌داند، اما می‌نویسد: «تنها سبب مزبور کافی نیست، بلکه لازم است علت ارضی آن را نیز به یاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم... فزونی عمران به علت بسیاری نتایج کارها منشأ منافع و کسب‌های فراوان می‌شود و از این رو مشرق‌زمین از میان همه‌ی سرزمین‌ها به رفاه اختصاص یافته است» (همان: ۷۲۴-۷۲۵). این مثال رویکرد تجربی ابن‌خلدون را به روشن‌ترین وجه نشان می‌دهد. اکنون با ذکر این مقدمه، می‌توانیم به بررسی چند مورد از فقرات مقدمه پردازیم که ابن‌خلدون در آن‌ها با تمسک به نتایج علم عمران، به دیده‌ی تردید به برخی از نقل‌های تاریخی نگریسته است.

اولین نمونه‌ی تحریفات و خطاهای تاریخی که در مقدمه به آن اشاره شده، شمار لشگریان بنی‌اسرائیل است که برخی مانند مسعودی، آن را ششصد هزار تن ذکر کرده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۱۴). ابن‌خلدون برای نقد این خبر از مسائلی چون کمی آذوقه برای این جمعیت و تنگی مکان سخن می‌گوید. در اینجا ابن‌خلدون به دیدگاهی مقایسه‌ای دست می‌زند و سرزمین بنی‌اسرائیل را به لحاظ وسعت با غرب ایران‌زمین مقایسه می‌کند و یادآور می‌شود این سرزمین از وسعت کمتری نسبت به ایران برخوردار بوده است، در حالی که بزرگ‌ترین لشگرهای ایران که در قادسیه فراهم آمدند، بالغ بر ۱۲۰ هزار نفر بوده‌اند. همچنین ابن‌خلدون رسیدن بنی‌اسرائیل به چنین عددی را در چهار پشت از یعقوب (ع) تا موسی (ع) یا یازده پشت از سلیمان (ع) تا موسی (ع) بسیار بعید می‌داند (همان: ۱۶-۱۴).

نمونه‌ی دیگری که در مقدمه ذکر شده، اسعد ابو کرب است که مورخان می‌گویند سه پسر داشت که به سرزمین‌های ایران و روم و ماوراءالنهر فرستاد و این سه پسر از چین تا قسطنطنیه را فتح می‌کنند و سپس به یمن

برمی گردند. ابن خلدون همه‌ی این داستان را ساختگی، وهمی و مبتنی بر افسانه می‌داند. دلایلی که او در جعلی بودن چنین روایتی می‌آورد، مبتنی بر بدیهیات جغرافیایی و نظامی است (همان: ۱۸-۲۱).

خبر دیگر، داستان قوم عاد و لفظ ارم است که در سوره‌ی فجر از قرآن کریم آمده است. برخی مورخان ارم را شهری بسیار زیبا با جویبارهای روان، ستون‌هایی از یاقوت و درختان فراوان دانسته‌اند که در صحاری عدن در مدت سیصد سال بنیاد نهاده شد. ابن خلدون این داستان را هم به افسانه نزدیک‌تر می‌داند، زیرا جز یک خبر مشکوک در زمان معاویه، هیچ‌کس چنین شهری را ندیده است. بدین سان در نقد این خبر او به یافته‌های مورخین و همچنین کثرت اخبار رسیده اعتماد می‌کند (همان: ۲۳-۲۴).

داستان دیگری که ابن خلدون به تفصیل به شرح و نقد آن می‌پردازد، حکایتی است درباره‌ی سرنوشت شوم برمکیان که با وجود نفوذ در دربار عباسی ناگهان مورد غضب هارون الرشید قرار می‌گیرند و کشته می‌شوند. داستان به طور خلاصه چنین است که هارون برای محرم شدن، اجازه‌ی عقد جعفر بن یحیی برمکی (غلام و ندیم خلیفه) با عباسه (خواهر هارون) را تنها برای حضور در بزم میگزاری خلیفه صادر می‌کند، اما عباسه به یحیی دل می‌بندد و در حال مستی از او باردار می‌شود و چون این خبر به رشید می‌رسد، نسبت به برامکه خشمگین می‌شود.^۱ استدلال‌ات ابن خلدون در رد این خبر بیشتر بر نظریه‌ی عصبيت و تأکید بر نسب والای عباسه و نسب دون جعفر مبتنی است. عباسه «به عهد بادیه‌نشینی عرب و سادگی دین نزدیک و دور از عادات تجمل پرستی» است (همان: ۲۵). «چگونه عباسه راضی می‌شود نسب خویش را با جعفر بن یحیی در آمیزد و شرف دودمان عربی خویش را با یکی از موالی غیر عرب آلوده سازد» (همان: ۲۶). در اینجا ابن خلدون در ستودن نسب عباسیان و رساندن آن‌ها به عمومی پیامبر (ص) تلاش زیادی می‌کند. همچنین شراب‌خواری رشید برای او بسیار گران است، زیرا «رشید و پدران‌ش در اجتناب از بدی‌ها و اعمال ناپسند مربوط به دین و دنیای خود و آراستگی به صفات ستوده و کمالات اخلاقی و تمایلات عرب در حد کمال بودند» (همان: ۳۱) و در صورت صحت شراب‌خواری، باید توجه داشت که او فقط نبیذ می‌نوشیده که به مذهب اهل عراق نوشیدن آن حرام نبوده است (همان: ۳۲). به طور خلاصه هرچند ابن خلدون نقد این خبر تاریخی و خبرهای مشابه پیرامون مأمون را با نظریه‌ی عصبيت توضیح می‌دهد، اما بیش از آن دیدگاه مثبت ابن خلدون پیرامون دیانت این دو خلیفه باعث شده که او از موضعی شرعی و دینی به نفی خبر پردازد (همان: ۳۶-۳۴). استفاده از نقل برای نقد اخبار تاریخی در مقدمه به مناسبت‌های مختلف دیده می‌شود، اما استفاده از آن معمولاً پس از آن است که خبر تاریخی دقیقی در دست نباشد؛ به عنوان مثال وی

۱. حکایت جعفر و عباسه و رابطه‌ی میان آن دو، به عنوان علت سرکوب ناگهانی برامکه، امروزه نیز مورد تردید مورخان است؛ به عنوان مثال بنگرید به مدخل برامکه در دانشنامه‌ی ایرانیکا.

پیرامون بنای خانه‌ی کعبه می‌نویسد: «بنای مکه بر حسب آنچه می‌گویند، آدم (ع) آن را در مقابل بیت‌المعمور بنا کرد، سپس طوفان آن را ویران ساخت، ولی در این باره خبر صحیحی که بتوان بر آن اعتماد کرد وجود ندارد، بلکه به احتمال آن را از مفهوم ... قول خدای تعالی [در قرآن] اقتباس کرده‌اند» (همان: ۶۹۰).

جالب است که او حتی برای نقد و بررسی تاریخی به فقه متکی می‌شود؛ مثلاً در جایی که به بیان اخبار پیرامون جایگاه حجرالاسود در کعبه می‌پردازد، پس از نقل تخریب بنای کعبه توسط حجاج در نبرد با ابن‌زبیر و بنای مجدد آن به دستور عبدالملک مروان توسط حجاج، بنای مجدد آن را بنا بر نقلی متفاوت از بنای پیشین می‌داند، به طوری که گویی عبدالملک برخی قسمت‌ها را به کعبه افزوده است. این مشکل به‌ویژه درباره‌ی جایگاه جدید حجرالاسود روی می‌دهد: «در اینجا اشکال بزرگی روی می‌دهد، زیرا آنچه گفته شد، منافی گفتار فقیهان در امر طواف کنندگان است... اگر کلیه‌ی دیوارها را ابن‌زبیر بنا کرده و بر اساس بنای ابراهیم (ع) است، چگونه این کیفیت که فقیهان گفته‌اند روی می‌دهد» (همان: ۵-۶۹۴). در اینجا کیفیتی که فقیهان گفته‌اند اهمیتی ندارد، بلکه مهم این است که از نظر ابن‌خلدون نقد اخبار تاریخی با تکیه بر فقه نیز ممکن است.

نمونه‌ی تاریخی دیگری که ابن‌خلدون از نظریه‌ی عصیت و بداوت^۱ برای نقد آن استفاده می‌کند، تهمتی است که به نسب ادریس ابن ادریس، از نوادگان امام علی (ع)، وارد کرده‌اند. تهمت چنین بود که می‌گفتند ادریس پسر از مولای پدر موسوم به راشد حاصل شده است، نه از ادریس پدر. نقد ابن‌خلدون در اینجا نمونه‌ی روشنی از نظریه‌ی عصیت و بداوت اوست. او یادآور می‌شود که ادریس پدر در میان بربرها ازدواج کرده بود و در خوی بادیه‌نشینی آنان هیچ نهان‌سازی و پنهان‌کاری، ولو در امور حرمرها وجود نداشته است؛ لذا ممکن نبود کسی غیر از ادریس اکبر، پدر ادریس اصغر باشد و اهالی بادیه از آن بی‌خبر بمانند (همان: ۴۱). ابن‌خلدون در رد نظر «فقیهان سست‌رأی» پیرامون مهدی، مؤسس دولت موحدان نیز به نظریه‌ی عصیت متوسل می‌شود و می‌نویسد: «باید دانست که کار مهدی بر نسب فاطمی متوقف نبوده و مردم او را به سبب آن پیروی نکرده‌اند، بلکه در نتیجه‌ی عصیت هرغیه و مسمودیه بوده است که نسبت به وی ایمان پیدا کرده‌اند و شجره‌ی نسب‌نامه‌ی او در میان آن‌ها رسوخ داشت» (همان: ۴۷-۵۰). مثال دیگری هم که او در نقد خبر معلم بودن پدر حجاج ذکر می‌کند، با استفاده از نظریه‌ی عصیت رد می‌شود: «معلمی به ناتوانان اختصاص یافت و کسی که بدان حرفه منسوب باشد در نزد خداوندان عصیت کوچک شمرده می‌شود.... اگر به لشکرکشی و جنگ‌های تابستانی آنان بنگریم و

۱. بداوت در مقابل حضارت، به معنی بیابان‌گردی و بیابان‌نشینی در مقابل شهرنشینی است. از نظر ابن‌خلدون، طبیعی‌ترین نوع تمدن، زندگی بدوی است، ولی در عین حال حضارت و زندگی توسعه‌یافته غایت بداوت است.

مشاغل بزرگی را که عهده‌دار شده‌اند در نظر آوریم، ثابت می‌شود که این گونه اعمال و مقامات را جز کسانی که به میزان کافی قدرت و عصبيت دارند ممکن نیست دیگری بر عهده گیرد» (همان: ۵۳-۵۷).

جغرافيا، سردی و گرمی هوا و تأثیرات آن بر حالات و «اخلاق بشر» مقوله‌ای است که در مقدمه جدی گرفته شده است و یکی از وجوه شباهت علم الاجتماع ابن خلدونی به علم الاجتماع منتسکیو همین توجه به تأثیر آب و هوا در خلق و خو و رفتار آدمیان است. ابن خلدون در چارچوب فلسفه‌ی طبیعی قدما، قائل به هفت اقلیم بر روی زمین بود که پایین‌ترین آن‌ها، اقلیم اول، به شدت گرم و بالاترین اقلیم، یعنی اقلیم هفتم، به شدت سرد است. اقلیم معتدل همان اقلیم چهارم و اقلیم سوم و پنجم هستند که در دو طرف اقلیم چهارم واقع شده‌اند. مبتنی بر همین وضع آب و هوا و تأثیرات آن بر انسان، او نظر کسانی را که سیاه‌پوستان را فرزند حام ابن نوح می‌دانند و معتقدند چون او مورد لعن پدر واقع شد سیاه شد، رد می‌کند. از نظر او «نسبت دادن سیه‌رویی به حام به علت یاد شده در نتیجه‌ی بی‌خبری گوینده‌ی آن از طبیعت گرما و سرما و تأثیر آن دو در هوا و تکوین حیوانات این گونه محیط‌ها است» (همان: ۱۵۳-۱۵۲).

مسئله‌ی دیگری که در بخش هجدهم از باب دوم مقدمه مطرح شده، عقیده‌ای است که پیرامون آثار و بقایای موجود از دولت‌ها و نسبت آن با قدرت فردی و خصوصیات بدنی انسان‌های گذشته وجود دارد. ابن خلدون، در امتداد نظریه‌ی عمران خود که همه‌ی آثار اقتصادی، تمدنی و فرهنگی را به دولت مقتدر نسبت می‌دهد، همه‌ی این یادگارها را نیز به قدرت دولت‌ها نسبت می‌دهد، نه به نیروی بدنی انسان‌های گذشته. او برای رد نسبت‌های مبالغه‌آمیز و گزافی که پیرامون پیشینیان وجود دارد، درب‌های بیت‌المقدس را مثال می‌زند که اندازه‌ی آن‌ها بیانگر اندازه‌ی قد انسان‌های امروزی است (همان: ۳۳۹). وی می‌نویسد: «مسعودی به گمان خویش پندار غیرمستندی از فلاسفه نقل کرده است ... چنانکه گوید چون خدا خلق را بیافرید، طبیعتی که سرشت اجسام است در تمام کره و در نهایت نیرومندی و کمال وجود داشت و در آن روزگار به سبب کمال آن طبیعت عمرها درازتر و بدن‌ها نیرومندتر بود، چه عارض شدن مرگ فقط به علت انحلال نیروهای طبیعی است... پس جهان در آغاز آفرینش چنان بود که موجودات آن دارای سنین و اجسام کامل و بی‌نقص بودند» (همان). ابن خلدون این استدلال را باطل می‌داند و آن را مبتنی بر هیچ‌گونه «علت طبیعی و برهان منطقی» نمی‌داند و در تأیید نظریه‌ی عمران یا دولت و تمدن خود نتیجه می‌گیرد که همه‌ی آثار و یادگارهای دولت‌ها وابسته به قدرت آن‌ها است (همان: ۳۴۸، ۶۷۹).

نمونه‌ی دیگری که استفاده‌ی ابن خلدون از طبیعیات را نشان می‌دهد، مثالی است که پیرامون عمران و شهر می‌زند. چنانکه می‌دانیم نظریه‌ی ابن خلدون، یک نظریه‌ی دوری است و او معتقد است شهرنشینی، نهایت عمران است و مرحله‌ی بالاتری از آن موجود ندارد. برای بیان این مطلب او به طبیعیات متوسل می‌شود و می‌نویسد: «در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحله‌ی چهل سالگی برای انسان نهایی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو است و همین که به این سن می‌رسد طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو بازمی‌ایستد و آنگاه رو به انحطاط می‌رود. بنابراین باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران به منزله‌ی نهایی است که در دنباله‌ی آن مرحله‌ی فزون‌تری وجود ندارد» (همان: ۷۳۵).

جدول ۱. برخی از مواد نقد خبر یا تبیین واقعیت تاریخی در مقدمه‌ی ابن خلدون

ردیف	مورد تاریخی	علت تشکیک، رد یا اثبات خبر
۱	شمار لشکریان بنی اسرائیل بنا بر نقل مسعودی	عوامل زیستی / عوامل جغرافیایی (فلسفه‌ی طبیعی)
۲	افسانه‌ی پسران اسعد ابوکرب	بدیهیات زیستی و نظامی
۳	قوم عاد و کیفیت شهر ارم	خبر واحد: نیافتن در دیگر منابع
۴	برمکیان و داستان جعفر و عباسه	عصیت عربی عباسه / موضع شرعی و دینی: تعصبات مذهبی ابن خلدون
۵	جایگاه حجرالاسود	فقه
۶	نسب ادریس ابن ادریس	نظریه‌ی عصیت و بداوت
۷	مهدی، مؤسس دولت موحدان	نظریه‌ی عصیت
۸	معلم بودن پدر حجاج	نظریه‌ی عصیت
۹	سیاه بوستان به عنوان فرزندان حام ابن نوح	عوامل جغرافیایی (فلسفه‌ی طبیعی)
۱۰	یادگارهای دولت‌های پیشین	نظریه‌ی دولت و تمدن
۱۱	شهرنشینی و عمران دولت‌ها	نظریه‌ی نسل‌ها (فلسفه‌ی طبیعی)

۵. جمع‌بندی

بررسی فقرات مقدمه نشان داد که ابن خلدون در مقام تأسیس علم عمران، هدفی جز تصحیح اخبار تاریخی نداشت و به همین دلیل این کتاب حکم دیباچه‌ای بر تاریخ جهان را داشت تا خواننده متوجه باشد که او با همان ملاک و معیار علم عمران به تصحیح و مطابق با واقع دادن اخبار تاریخی دست زده است. در بخش‌های پیشین مقاله به معنای سرشت تبیین تاریخی، یعنی معنای حکمت و استدلال تاریخی مقدمه اشاره کردیم و مواد تبیین تاریخی او را هم برشمردیم. به موارد تاریخی ذکر شده که مورد استفاده‌ی ابن خلدون قرار می‌گیرد تا اخبار

تاریخی را تصحیح کند، می‌توان مثال‌های بیشتری افزود، اما همین میزان برای بحث حاضر کافی است. بدین ترتیب ابن‌خلدون بسیاری از مواد علوم مختلف از نقلی و عقلی را به کار می‌گیرد تا برهان طبیعی خود را که متکی بر ضرورت‌های مادی وجود انسان است مستدل کند. اینکه این مستندسازی و چیزی که ما آن را برای تفکیک از روش‌شناسی، «سرشت» تبیین تاریخی خواندیم تا چه میزان قانع‌کننده است، مشکلی است که ذاتی علوم اجتماعی از نوع تاریخی و غیر تاریخی است (اگر بتوان علوم اجتماعی را غیر تاریخی دانست) و اکنون بیش از یک سده از سنگینی سایه‌ی «جدال روشی»^۱ بر سر مباحث علوم اجتماعی می‌گذرد، با این حال رویکرد روشی و نظری ابن‌خلدون لااقل به دو دلیل قابل دفاع است؛ اول اینکه این رویکرد عقلانی است و می‌توان آن را به صورت عقلانی مورد سنجش قرار داد و دوم اینکه این رویکرد مبتنی بر فهم تجربی ما از وجود مادی انسان است.

ابن‌خلدون در جلد دوم (بحث پیرامون علم کلام)، از سببیت بحث می‌کند و آن را عقلانی می‌داند و کفایت آن را ثابت می‌کند (همان: ۹۳۷-۹۳۲) و با این حال می‌گوید نمی‌توانیم به همه‌ی سلسله اسباب پی ببریم، لذا تحقیق درباره‌ی آن بیهوده است. برخلاف این نظر، در علم عمران، چنانکه نشان دادیم، می‌خواهد به علل و عوامل مادی و زمینی پی ببرد و پی بردن به سرشت اجتماعات و علل و عوامل تغییرات اجتماعی را غیرممکن نمی‌داند. به نظر می‌رسد این آگاهی در او حاصل شده است که منطق تاریخ یا علم عمران، یک علم تجربی است و در نتیجه حدود فهم ما در حد تجربیات ما از سرشت زندگی اجتماعی است. همچنین هیچ نهی شرعی از آن وجود ندارد، در حالی که در تأمل در اسباب برای او نهی شرعی وجود دارد. بدین‌سان و از باب جمع‌بندی می‌توان گفت علم عمران، علمی تجربی و در عین حال برهانی است. سرشت تبیین تاریخی در علم عمران برهانی و مبتنی بر ضرورت‌های طبیعی، زیستی، جغرافیایی و حتی دینی است که می‌تواند مواد متکثری از علوم عقلی و نقلی را به خدمت بگیرد.

فهرست منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۵). *جامعه‌شناسی ابن‌خلدون*. تهران: تبیان.
۲. ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ی ابن‌خلدون*. ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی. چ ۱۲. تهران: علمی و فرهنگی.
۳. بعلی، فؤاد. (۱۳۸۲). *جامعه، دولت و شهرنشینی: تفکر جامعه‌شناختی ابن‌خلدون*. ترجمه‌ی غلامرضا جمشیدیها. تهران: دانشگاه تهران.

^۱ methodenstreit

۴. پزشکی، محمد. (۱۳۸۷). «روش‌شناسی در جامعه‌شناسی سیاسی ابن‌خلدون و ابن‌ازرق»، در: فیرحی، داود (ویراستار)، **روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی**. چ ۲. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. جابری، محمد عابد. (۱۳۹۱). **خوانشی نوین از فلسفه‌ی مغرب و اندلس**. ترجمه‌ی سید محمد آل‌مهدی. تهران: ثالث.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). **منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی**. قم: اسراء.
۷. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹). **ما و تاریخ فلسفه‌ی اسلامی**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۸. شرف‌الدین، سید حسین. (۱۳۸۸). «روش‌شناسی ابن‌خلدون». **دوفصلنامه پژوهش**. س ۱. ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۸، صص ۵۹-۱۰۴.
۹. صدقی، ناصر. (۱۳۸۸). «روش‌شناسی ابن‌خلدون». **مطالعات تاریخی، تاریخ نگری و تاریخ نگاری**. س ۱۹، دوره‌ی جدید، ش ۲، تابستان ۱۳۸۸. صص ۴۲-۱۹.
۱۰. غراب، ناصرالدین. (۱۳۷۶). **روش‌شناسی ابن‌خلدون**. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد به راهنمایی تقی آزاد ارمکی. دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس. مهر ۱۳۷۶.
۱۱. ملکشاهی، حسن. (۱۳۸۸). افزوده‌ای بر ترجمه‌ی **فصول منتزعه‌ی فارابی**. چ ۲. تهران: سروش. صص ۲۰۷-۱۱۵.
۱۲. مهدی، محسن. (۱۳۸۳). **فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون**. ترجمه‌ی مجید مسعودی. چ ۴، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳. مهدی، محسن. (۱۳۸۹). «ابن‌خلدون» در: شریف، میان محمد (ویراستار). **تاریخ فلسفه در اسلام**. چ ۲. تهران: نشر دانشگاهی. صص ۳۴-۵۰۹.
۱۴. منتظر قائم، اصغر. (۱۳۸۵). «روش‌شناسی تاریخی-تحلیلی ابن‌خلدون». **نامه‌ی تاریخ پژوهان**. س دوم. ش ۶. تابستان ۱۳۸۵. صص ۹۴-۱۱۲.
۱۵. نصار، ناصیف. (۱۳۶۶). **اندیشه‌ی واقع‌گرای ابن‌خلدون**. ترجمه‌ی یوسف رحیم‌لو. تهران: نشر دانشگاهی.
۱۶. هدایتی، محمد و محمدعلی شمالی. (۱۳۸۸). «جستاری در عقل‌نظری و عقل‌عملی». **معرفت فلسفی**. س ۶، ش ۳، بهار ۱۳۸۸.

17. Alatas, Syed Farid. (2006). *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology*. International Sociology. November 2006. Vol. 21 (6). pp. 782-795.
18. Busch, Briton Cooper. (1968). *Divine Intervention in the "Muqaddimah" of Ibn Khaldūn*. History of Religions. Vol. 7. No. 4 (May, 1968).

19. Dale, Stephen Fredric. (2006). *Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian*, International Journal of Middle East Studies. Vol 38. No 3 (Aug., 2006), pp. 431-451.
20. Peter S. Groff (2007). *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press.