

# عنوان مقاله: پژوهشی در چگونگی تفسیر مقدمه ابن خلدون

نویسنده: غلامرضا جمشیدی ها

منبع: نامه علوم اجتماعی شماره ۱۲ پاییز و زمستان ۱۳۷۷ صص ۶۷-۷۱



ابن خلدون

• به تقریب می توان گفت که حدود یک قرن و نیم از ترجمه کامل مقدمه ابن خلدون به زبان فرانسوی می گذرد از آن پس تاکنون علاوه بر این که این کتاب به زبان های مختلف ترجمه شده بلکه محتوای آن نیز محل بحث گفت و گو میان صاحبان فکر و اندیشه بوده است. استادان، دانشجویان و محققان هر یک با دیدگاه های مختلف محتوی مقدمه را بررسی کرده اند و بر نو و ابتکاری بودن اندیشه ابن خلدون صحنه گذاشته اند. با وجود این همه مفسران اندیشه ابن خلدون او مقدمه اش را در یک مرتبه و جایگاه علمی قرار نمی دهند.

**نو و ابتکاری بودن اندیشه ابن  
خلدون**

• گروهی ابن خلدون را پیشگام و حتی بنیان گذار بعضی از رشته های علوم اجتماعی از جمله جامعه شناسی می دانند. گروهی دیگر که جامعه شناسی را متعلق به عصر جدید می دانند، می گویند علی رغم وجود مقولات یکسان و مشابه بین علم عمران و جامعه شناسی، ابن خلدون به لحاظ بنیان های تفکر متعلق به عنصر قدیم است. نویسندگان کوشش می کند علاوه بر ترسیم این دو جریان تفکر و نشان دادن نمایندگان هر گروه یافته های خود را درباره تفاوت بنیان های تفکر هر گروه در اختیار خوانندگان و علاقه مندان قرار دهد، تا بر غنای این گونه مباحث بیفزاید.

**علی رغم وجود مقولات یکسان  
و مشابه**

## واژگان کلیدی:

- عصر قدیم، عصر جدید، نظریه های اجتماعی، ساخت، عامل انسانی، تکامل محدود، جامعه شناسی جعلی، جامعه شناسی عامیانهف جامعه شناسی خودجوش، علم عمران، عصبیت، طبیعت.

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



ژان بودن

• شکل اول تاثیری است که ابن خلدون به طور غیر مستقیم بر نظریه های اجتماعی بعد از خود داشته است. حلقه واسط و بهترین مثال در این مورد ژان بودن (۱۵۳۰-۱۵۹۶) فرانسوی است که بیشتر میراث فکری ابن خلدون را اقتباس کرد. اگر ما تاثیر نظریه های اجتماعی بودن را بر متفکران اجتماعی که بعد از او آمده اند بررسی کنیم، منظر گاه جدیدی به دست خواهیم آورد که از آن می توان تاثیر ابن خلدون را بر این نظریه ها نشان داد (بارنز و بکر، ۱۳۵۸، ص ۳۹۴)

میراث فکری ابن خلدون



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

سیلوستر دو ساسی

- مجموعه این کارهای ترجمه شده، قبل از آن که کنت اصطلاح جامعه شناسی را ابداع کند، در سال ۱۸۳۸ میلادی در فرانسه، در اختیار صاحب نظران و متفکران بوده است.
- بعد از ترجمه دو ساسی، مقدمه مورد توجه شرق شناسی دیگری از اتریش به نام ون- هامر پگستال قرار گرفت. ون هامر در رساله ای درباره زوال اسلام بعد از سه قرن اولیه هجری به نظریه ها ابن خلدون درباره سقوط دولت ها اشاره کرد و ابن خلدون را به عنوان «**منستکیوی عرب**» توصیف نمود (اینان، ۱۹۴۶، ص ۱۱۳)



- سال ۱۸۵۸ در واقع نقطه عطف در ترجمه مقدمه ابن خلدون بود. در این سال متن کامل عربی را اتین . م . کاترمر در پاریس به چاپ رساند (ابن خلدون، ۱۹۸۶، اینان ۱۹۴۶ ، ربی، ۱۹۶۷، ص ۱) و چند سال بعد دوسلان آن را به زبان فرانسوی ترجمه کرد (اینان، ۱۹۴۱، ص ۱۱۳)

- از این زمان به بعد اثر لمی ابن خلدون وارد مرحله جدیدی شد. اثر بزرگ ابن خلدون - مقدمه - به زبان های مختلف ترجمه شد (فیشل، ۱۹۶۷، صص ۷-۱۰) العظمه (۱۹۸۱-صص ۲۴۵-۲۵۰) و همچنین به شکل های متعدد به چاپ رسید. از آن پس مقدمه از جنبه های علمی مورد بررسی قرار گرفت. دانشمندان مغرب زمین قبل از دانشمندان مشرق زمین به مقدمه ابن خلدون رو آوردند. ابتکار و نوآوری ابن خلدون را ستایش کردند و او را به عنوان پیشگام در رشته هایی چون اقتصاد و جامعه شناسی پذیرفتند.

**ابتکار و نوآوری**



گمپلویچ

• مورخان و فیلسوفانی مثل بارن ون کرمر و آر فلینت نخستین گروهی بودند که مقدمه را مورد توجه قرار دادند (اینانف ۱۹۴۶، ص ۱۱۵، ربی ۱۹۶۷، ص ۴) ارجاع به اثر ابن خلدون، در متون جامعه شناسی از پایان قرن نوزدهم آغاز شد این روند بی توقف ادامه پیدا کرد و جامعه شناسانی مثل گمپلویچ و فریرو ابن خلدون را به عنوان پیشگام در جامعه شناسی شناختند.

- به عقیده گمپلویچ مدت های طولانی نه فقط قبل از کنت، بلکه همچنین قبل از ویکو، که ایتالیایی ها به زور می خواستند او را به عنوان نخستین جامعه شناسی اروپایی قلمداد کنند، یک مسلمان پرهیزگار، پدیده اجتماعی را با فراست مطالعه و عقاید عمیقی را درباره این موضوع بیان کرد آن چه او نوشت چیزی است که ما امروز آن را جامعه شناسی می نامیم (اینان، ۱۹۴۶، ص ۱۱۸)

• برخی دیگر از دانشمندان در دهه های آغازین قرن حاضر، از دیدگاه اقتصادی مقدمه ابن خلدون را بررسی کردند. ام، مونیه داشمند فرانسوی در تحقیقاتش درباره نظریه های ابن خلدون در ابعاد اقتصادی و هم در ابعاد اجتماعی، او را «فیلسوف»، «اقتصاد دان» و «جامعه شناس» قلمداد کرد (همانف ص ۱۱۹) به علاوه استفانو کولوزیو در پژوهش هایش درباره اقتصاد اظهار نظر کرد که «ابن خلدون یک اقتصاد دان واقعی بود که اصول اقتصاد سیاسی را فهمید مدت ها قبل از این که اصول برای محققان غربی شناخته شود آنها را با هوشیاری و مارت به کار برد (همان ص ۱۲۲)

- با گذشت زمان دیگر صاحب نظران با علایق متفاوت مقدمه را بررسی و ابعاد دیگری از تفکر ابن خلدون را آشکار کردند. کتاب ها و مقالات چاپ شده درباره ی جنبه های گوناگون دیدگاه های ابن خلدون نشان می دهد که شماره این تحقیقات رد سه دهه اول این قرن رو به افزایش نهاد. موضوع اصلی به این بررسی ها و تحقیقات «نو» بودن میراث فکری ابن خلدون را تایید می کرد. این اندیشه به شکل های گوناگون ظاهر می شود.



• **بارنز** از جامعه شناسی قبل از کنت صحبت می کند (بارنز، ۱۹۱۷، صص ۱۹۷-۱۹۸) آن اشمیت، ابن خلدون را مؤسس جامعه شناسی می داند (اینان ، ۱۹۴۶، ص ۱۲۴) و توین بی می گفت که او «فلسفه تاریخ را درک و ابداع کرده است که بی شک بزرگترین کار در نوع خود است که تاکنون ذهنی در زمان یا مکانی خلق کرده است (ربی، ۱۹۶۷، ص ۶)

بارنز

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



## تفسیرهای مقدمه ابن خلدون - تضاد بین دو جریان تفکر

- در ورای گوناگونی کارهای علمی انجام یافته در باب تفکر ابن خلدون، دو جریان عمده تفکر را می توان تشخیص و تمیز داد. گروهی که در این جا از آنها به عنوان گروه اول نام می برم ابن خلدون را متفکر خلاق، مبتکر و به لحاظ ذهنی متعلق به عصر جدید می دانند. پیشگامان این گروه اساساً و در وهله نخست متفکران غربی بودند که ابن خلدون را «جامعه شناس» یا «اقتصاد دان» نامیدند.

به لحاظ ذهنی متعلق به عصر جدید

• دانشمندانی از کشورهای عربی زبان خصوصا مصر در دهه ششم این قرن به بعد و اخیرا کسانی چون ف . بعلی و ام ذوادی از دانشمندان غربی تاسی جستند. نتیجه منطقی و طبیعی چنین رویکردی به میراث فکری ابن خلدون، طرح یک نظریه جدید در باب تکامل و توسعه هوش انسان می باشد.

• چنین نظریه ای تئوری های قرن نوزدهم را در باب توسعه هوش انسان، خصوصا اندیشه بنیانگذار جامعه شناسی در عصر جدید آگوست کنت، و قانون مراحل سه گانه او را در این باب، رد می کند (فلینت، ۱۸۷۴، ص ۲۶۷) در واقع بر اساس رویکرد کمی به توسعه هوش انسان ابن خلدون از جهت زمانی در دوره متافیزیک به سر می برده است. در حالی که او با تکیه بر دو مفهوم ساخت و عامل انسانی - که ظاهرا دو مقوله متعلق به عصر جدید است- حوادث اجتماعی را تبیین می کند.

**قانون مراحل سه گانه کنت**

- بعلی در کتابش تحت عنوان «تفکر جامعه شناختی ابن خلدون» بعضی از مقولات عمده علم جدید ابن خلدون، علم عمران، را با مقولات اساسی در جامعه شناسی بررسی و مقایسه می کند هدفی که کتاب بدان مطوف است این است که « نشان بدهد و بیان کند که ابن خلدون نخستین کسی است که بنیان های چیزی را گذاشت که جامعه شناسی نامیده می شود» (بعلی، ۱۹۸۸، ص ۱۰۷)

علم عمران

• به عنوان نتیجه گیری او گفت : « ابن خلدون شایستگی این را دارد که نه فقط به عنوان پیشگام بلکه حتی به عنوان بناین گزار علم عمومی جامعه شناسی مورد مطالعه قرار گیرد»  
(همان، ص ۱۱۳)

•

• من گرچه شخصا با احساسات **بعلی** و علاقه مندیش به بازسازی هویت فکری و فرهنگی متفکران مسلمان موافق هستم، اما معتقدم روشی که برای انجام این کار انتخاب می شود بایستی معقولانه انتخاب شود. بدیهی است که در هر تحقیق علمی درباره اندیشه علمی متفکران باید ابتدا سوال اساسی متفکر را پیدا کرده و در مرحله بعد ببینیم که متفکر مورد نظر چگونه به آن سوال پاسخ داده است.

- کتاب بعلی بی توجه به سوال اساسی ابن خلدون به بررسی پاسخ هایی که به او داده شده تاکید می کند. لذا خواننده با مجموعه ای از مقولات در کتاب بعلی رو به رو می شود، بی این که با بنیان های معرفتی بحث آشنا شود. لذا بعلی از این دیدگاه مورد انتقاد کسانی (که از آنها سخن خواهیم گفت) واقع شده که می گویند شباهتی که بین ابن خلدون اجتماعی در عصر جدید دیده می شود، **صرفاً تشابه سطحی است**، هم از این رو به نظر آنها این گونه مقایسه ها فاقد ارزش علمی است.

- به علاوه در مقایسه بین ابن خلدون و نظریه پردازان عصر جدید، بی ملاحظه تقدم تاریخی ابن خلدون، در واقع نظریه پردازان اجتماعی در غرب به عنوان معیار اساسی، ذهن بعلی را به خود مشغول می کنند، لذا عباراتی مانند این که ابن خلدون مثل  $X$  یا  $Y$  است. با ابن خلدون مشابه فلان نظریه پرداز است عباراتی عادی در کتاب بعلی می باشد.

**عباراتى مانند این که ابن خلدون مثل  $X$  یا  $Y$  است.  
با ابن خلدون مشابه فلان نظریه پرداز است عباراتی  
عادی در کتاب بعلی می باشد**



- یکی دیگر از افراد گروه اول: ذوادى است که در مقاله اى تحت عنوان کاوشى در تفکر ابن خلدون و جامعه شناسان کلاسیک غرب درباره دینامیک تغییر کوشش زیادى کرده است تا دیدگاه ابن خلدون را با همتایان غربیش مقایسه کند (ذوادى، ۱۹۸۶، ص ۱۳۹)

**دینامیک تغییر**

- موضوع اصلی کل مطالب مقاله عبارت است از موضع گیری نویسنده در برابر تسلط فرهنگی غرب بر جهان عرب. طبق نظر نویسنده برای درک پویایی جامعه عرب، این روزها جامعه شناسان عرب به نوعی جامعه شناسی که محصول شرایط خاص فرهنگی اجتماعی که متعلق به غرب است، توسل می جویند، در حالی که به لحاظ تاریخی، ابن خلدون که پویایی جامعه عرب را درک کرده بود بر جامعه شناسان غرب مقدم است (همان، ص ۱۴۳)

**درک پویایی جامعه عرب**

- از این جهت زمینه ای برای تعمیم و به کار بردن نظریه های علوم اجتماعی ساخت غرب در بقیه دنیا، خصوصا جامعه ای که از زمینه های اجتماعی و فرهنگی متفاوتی برخوردار است، وجود ندارد. او به این نتیجه می رسد که کاربرد نظریه های جامعه شناختی غرب برای عرب مشروعیت ندارد و از این رو اعتبارشان مورد تردید است (همان، ص ۱۴۴)

**کاربرد نظریه های جامعه شناختی غرب برای  
عرب مشروعیت ندارد**

- ذوادی برای اثبات نظریه خود به «**تغییرات اجتماعی**» به عنوان موضوعی مشترک بین ابن خلدون و جامعه شناسان غرب، بی توجه به زمان و فرهنگشان اشاره می کند. هدف عمده ذوادی این است که ثابت کند که ابن خلدون پیشرو جامعه شناسان جدید است. از این رو برعکس بعلی او از جملاتی مانند «جامعه شناسان معاصر غربی از تعدادی اصطلاح های مشابه با اصطلاح های ابن خلدون» زیاد به کار برده است (همان، صص ۱۴۸-۱۵۲ و ۱۴۵-۱۴۶)

- با وجود این به دلیل عدم توجه به بنیان های تفکر ابن خلدون او نظریه های اجتماعی ابن خلدون را به جامعه عرب محدود می کند و در این زمینه ذوادی مفهوم «**تکامل محدود**» (همان، ص ۲۴۹) را وضع می کند و می گوید «بر خلاف اسپنسر، جامعه شناس عرب به رشد و تکامل محدود جامعه عرب معتقد بود» (همان)

- د. ام هارت از ابن خلدون و شروع جامعه شناسی اسلامی در مغرب سخن می گوید (هارت، ۱۹۹۳، ص ۳۹) نویسنده از دیدگاه قوم نگاری مقدمه را مورد توجه و دقت قرار می دهد. از این دیدگاه، او زندگی شبانی، عصبیت و شکل گیری دولت را مورد بحث قرار می دهد. در بحث از زندگی شبانی ادعا می کند که «ابن خلدون راجع به تاثیر جغرافیا بر زندگی انسان خیلی کم سخن می گوید یا اصلا چیزی نمی گوید» (همان، ص ۴۲)

• برای رد این ادعا خواننده را به مباحث مقدماتی مقدمه ارجاع می دهیم. بحث درباره عصبیت قسمت اصلی مقاله را تشکیل می دهد که با بررسی عصبیت و دولت پایان می پذیرد و کل نویسنده مطلب جدیدی درباره موضوع نمی گوید و غیر از عنوان مقاله که بحث از جامعه شناسی اسلامی است، سخنی درباره شروع جامعه شناسی اسلامی در مقاله اش نمی توان یافت.

**بررسی عصبیت و دولت**

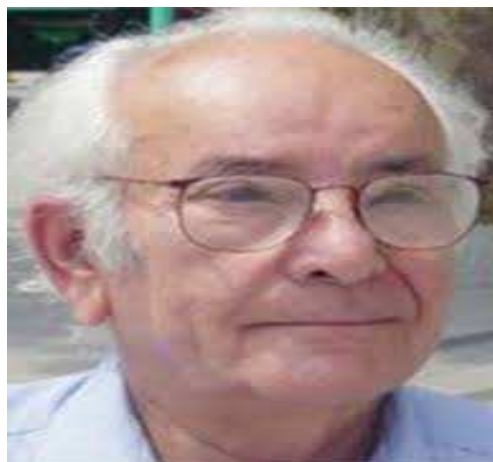
- در مقابل گروهی که از آنها سخن گفتیم گروه دیگری از دانشمندان هستند، که از آنها در این جا به نام گروه دوم نام می برم. این گروه، دیدگاه کاملاً متفاوتی درباره ابن خلدون و مقدمه او دارند. این گروه کوشش می کنند که تفکر ابن خلدون را به گذشته - دنیای کلاسیک - نسبت دهند و آن را به عنوان نوعی از اصول فکری افلاطون و ارسطو که در اسلام قرون وسطی، خصوصا در ناحیه شمال آفریقا پیدا می شد، تفسیر کنند.



- این گروه از مفسران مقدمه ابن خلدون گرچه زبان های متفاوت ولی هدف یکسانی دارند. آنها ادعا می کنند که اگرچه بین مقولات علم جدید- علم عمران- ابن خلدون و مقولات اساسی جامعه شناسی جدید مشابهت هایی وجود دارد، اما این دو دارای بنیان های متفاوتی می باشند (مهدی، ۱۹۵۷، ص ۲۹۳)

• از همین گروه ایولاکوست از تولد تاریخ سخن به میان آورده است. او نظر های محسن مهدی را رد کرده می گوید که در نوشته های ابن خلدون چیزی وجود ندارد که دیدگاه مهدی را تایید کند (ایولاکوست، ۱۳۵۴، ص ۱۹۴) به علاوه او می گوید که «به عکس فرضیه محسن مهدی که ابن خلدون را مقلد فلاسفه قدیم می داند، و بخش هایی که به مطالعه فلسفه اختصاص داده است، از طرفداران سنت فلسفی اسلامی و افلاطونی انتقاد می کنند و به دفاع از این فکر بر می خیزد...به عقیده ما شیوه نگرش تاریخ ابن خلدون بی پایه و بنیان فلسفی است و همان طور که خود او می گوید از ملاحظه طبیعت اشیا نشات گرفته است (ایولاکوست، ۱۳۵۴، ص ۱۹۳) عزیز العظمه یکی دیگر از افراد این گروه ادعا می کند که مقدمه از کنار هم قرار دادن تعدادی عناصر متمایز و مجزا شکل گرفته است (العظمه، همان، ص ۳۱)

- از طرف دیگر او می گوید که «موضوع مقدمه به طور مشخص تاریخی است و موضوع اصلی از مطالعه در تاریخ (عمران) همان گونه که ابن خلدون و معاصران و می فهمیدند ، شکل می گیرد و ساخت مند م شود، و نه آن طور که مفسران به کک نوعی جامعه شناسی جعلی که عادت دارند درباره آن تخیل کنند- همواره ادعا می کنند (العظمه، ۱۹۹۰، ص ۱۱) در همین زمینه بالاخره جواد طباطبایی از «جامعه شناسی خودجوش» یا «جامه شناسی عامیانه» ی ابن خلدون سخن به میان می آورد (طباطبایی، ۱۳۷۴، صص ۱۸۱-۱۸۲)



محسن مهدی

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

- محسن مهدی برای رسیدن به این نتیجه به دو مقدمه متوسل می شود که طرح آن به ما در فهم دیدگاه مهدی کمک شایانی می کند: یکی از آن دو مقدمه سابقه تحصیلی ابن خلدون و دیگری شکست او در فعالیت است. به زعم مهدی این دو باعث توجه ابن خلدون به علم تاریخ و در نهایت شکل گیری علم عمران شده است. (مهدی ، ۱۳۵۸ ، صص ۳۶۳-۳۵۸)

• در بحث از سابقه تحصیلی ابن خلدون، محسن مهدی دیدگاهی را مطرح می کند که مشکل است بتوان آن را ثابت و قبول کرد. او می گوید ابن خلدون از طریق معلمش و با واسطه ابن رشد که از پیروان فلسفه سیاسی افلاطون بود، با گذشته پیوند می خورد (مهدی، همان، ص ۳۵۹) به علاوه اگر چه شکست کوشش های ابن خلدون در زندگی سیاسی باعث شد که او به علم تاریخ روی آورد، اما روی آوردن ابن خلدون به تاریخ دلالت بر بریدن او از فلسفه سیاسی ندارد (مهدی، همان، ص ۳۶۱)

- با این اوصاف او اضافه می کند که توجه ابن خلدون به تاریخ و نوشتن تاریخ منجر به شکل گیری علم فرهنگ می شود که ابزاری است برای مورخان و هدف آن، همان طور که محسن مهدی می گوید: «این است که به تهیه تاریخی که برای سیاستمداران سودمند باشد، یاری کند» (مهدی، همان، ص ۳۶۳)

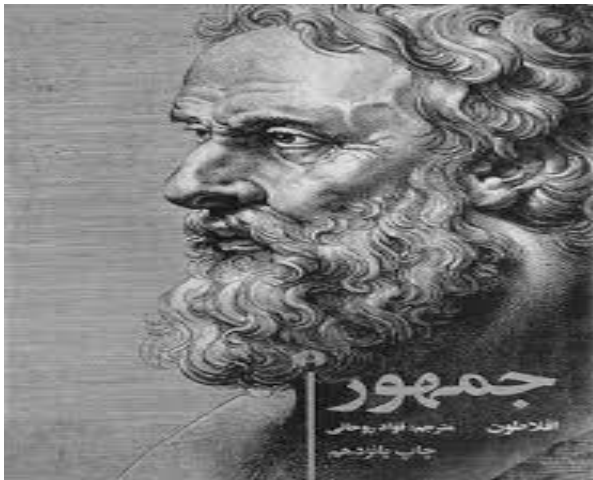
شکل گیری علم فرهنگ

- به اعتقاد من دیدگاه محسن مهدی درباره ابن خلدون دارای اشکال های جدی است، اول و مهم تر از همه این که ابن خلدون بی شک از عمق تفاوتی که بین علم جدید نوبنیادش و فلسفه سیاسی وجود داشت، آگاه بود، لذا او برای رد چنین اشکال هایی پیشاپیش نوشت:



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

همچنین علم عمران سیاست  
مدنی هم نیست



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

- دیگر این که همان طور که خود ابن خلدون می گوید توجه و علاقه مندیش به تاریخ به دلیل شکست شخصیتش تبوده است، بلکه به خاطر تحلیل تغییرات اجتماعی بود که او مشاهده کرده بود (ابن خلدون، ۱۳۶۲، ص ۶۰)

- و درک تغییرات اجتماعی - نه شکست شخصی او - در واقع نقطه آغازین تفکر ابن خلدون درباره جامعه انسانی است. توجه نکردن محسن مهدی به این موضوع باعث شد که او علم عمران ابن خلدون را معادل فرهنگ، که شامل موضوعات مختلف اجتماعی می شود، ببندد تا جامعه شناسی که پاسخی است در برابر تغییرات اجتماعی از این بدتر حتی او به این مساله که «ابن خلدون مفهوم یکسانی از طبیعت و علل فرهنگ همانند علوم اجتماعی عصر جدید داشت» معتقد نیست (مهدی، ۱۹۵۷، ص ۱۸۲)

- به همان سبک و سیاق، جی اسا فیرزلی در تز دکتری خود، کسانی را که می گویند ابن خلدون فکر امروزی داشت ریشخند می کند. او می گوید که «تمایل به توصیف کردن ابن خلدون به عنوان مغز متفکر جدید تعارف مسخره آمیزی است به متفکر و فرهنگی که او از آن تغذیه کرده است (فیرزلی، ۱۹۷۳، ص ۲)

- تبیین دانش انسان، ابزار تحلیلی میرزلی در این زمینه است. او می گوید ذهن ابن خلدون از عناصر اجتماعی خاص- در دوره زمانی معین که در شمال آفریقا زندگی می کرده است- شکل گرفته است ولی از آن جا که تاکید یک جانبه نویسنده بر محیط اجتماعی با نظر ابن خلدون که به تاثیر محیط اجتماعی می اندیشید مغایر است در صفحات بعدی تزش مطالبی را مطرح یم کند که عقیده اولش درباره تاثیر یک جانبه محیط اجتماعی را رد می کند. او می گوید:
- بر اساس مطالعه ما، او نه فقط به عنوان حاصل عقاید، بلکه به عنوان تولید کننده و پرورش دهنده عقاید، به عنوان یک متفکر و راهبر تا پیرو، مبدع تا نگهدارنده سنت شناخته می شود (همان، ص ۶)

• ایو لاکوست مقدمه ابن خلدون را از زاویه دیگر می بیند. او ارزش و موقعیت مقدمه را تا جد یک کتاب تاریخ که حادث خاص شمال آفریقا را در عصر قرون وسطی در بر می گیرد، تنزل می دهد.

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

•...نباید فراموش کرد که عوامل اصلی عقب ماندگی بعضا معلول استعمار و بعضی دیگر که ریشه دورتری دارند، زاییده وضعیت کلی گذشته مناطق عقب مانده است (ایولاکوست، ۱۳۵۴، ص ۸)

• به عقیده ایولاکوست تنها عنصر داخلی که منجر به توسعه کشاورهای اروپایی شده وجود نوعی طبقه اجتماعی خاص یعنی طبقه بورژوازی مختص اروپا است و ممالکی که امروز عقب مانده خوانده می شوند، جوامعی هستند که فاقد بورژوا هستند(ایولاکوست، ۱۳۵۸، ص ۸)

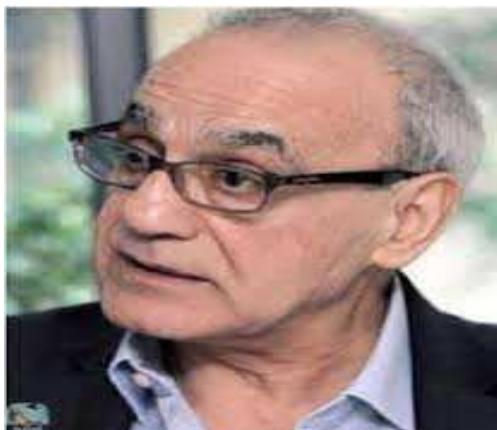


• در این جا است که اهمیت مقدمه ابن خلدون برای ایو لاکوست ظاهر می شود، برای این که مقدمه او را از عدم وجود تاریخی طبقه بورژوا در آفریقا و بقیه جهان سوم مطلع می کرده است. او می گوید: «عظمت ابن خلدون در این است که کوشیده (البته به طور ذهنی و جزء به جزء) تا این موضوع اساسی یعنی «**خلاء اجتماعی**» و نتایج آن را طرح کند. **همین توجه به فقدان تاریخی کشورهای عقب افتاده کنونی با گذشته آفریقا یکی نیست**، ولی به رغم تفاوت هایی که ممکن است میان سطوح درجه تمدن و نشیب و فراز های گروه ممالک عقب افتاده وجود داشته باشد، این نکته مسلم است که تحول اقتصادی و اجتماعی مذکور از پیشرفت آنها و تشکیل بورژوازی جلوگیری کرده است» (همان، ص ۹)

- نتیجه این که مقدمه ابن خلدون نه به عنوان حامل اندیشه علم عمران بلکه به عنوان یک کتاب تاریخ که خواننده را از وجود نداشتن طبقه بوروژازی در شمال آفریقا و جهان سوم مطلع می کند، مطمح نظر ایولاکوست بوده است.
- به علاوه از دیدگاه او محتوی مقدمه واقعیت های مغرب را مشخص می کند (همان ص ۱۱۸) مثل عصبیت که ایولاکوست ان را به شمال آفریقا محدود می کند (همان، ۱۲۵)

- شگفت انگیز تر رابطه ای است که ایو لاکوست بین عصبیت و فعالیت تولیدی برقرار می کند. (همان، صص ۱۳۶-۱۳۳) بدتر از همه این که او ادعا می کند ابن خلدون درباره توسعه تاریخی حتی در مغرب فکر نکرده بلکه او اساسا با تبیین ظهور و سقوط دولت ها در شمال آفریقا در قرون وسطی سر و کار داشته است (همان، ص ۱۱۷)

**تبیین ظهور و سقوط دولت ها در  
شمال آفریقا**



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

عزیز العظمه

- برای درک این که العظمه چگونه به این نتیجه رسید ضروری است که دیدگاه او را درباره مقدمه ابن خلدون بررسی و سپس اظهاراتش را درباره وابستگی ابن خلدون به جهان کلاسیک ارزیابی کنیم.
- تصویر العظمه از مقدمه تصویری تیره و تار است. او مقدمه ابن خلدون را به عنوان مجموعه ای از مباحث پراکنده که دارای موضوع واحدی نیست و وحدت بین موضوعات وحدت صوری است، در نظر می گیرد.

- از دیدگاه العظمه مقدمه مجموعه ای متفرق از مقالات است که در مجلدی گرد هم آورده شده اند. می گوید:

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



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



- آنچه در بالا آورده شد، نمونه ای است از گفته های العظمه درباره مقدمه، مسلماً چنین درکی از مقدمه ابن خلدون العظمه را به جایی می رساند که می گوید، مقدمه به طور آشکار معنی تعریف شده ای ندارد (همان منبع) در نتیجه او می گوید، علم عمران را می توان به «**علم ناقص عمران با موضوع تحقیقی تعریف نشده**» کاهش داد (همان، ۱۹۸۱، ص ۳۲) یا این که ابن خلدون را به جهان کلاسیک منتسب می کند و می گوید، ابن خلدون جامعه شناس است در همان معنی و مفهومی که افلاطون جامعه شناس بود (همان، ۱۹۹۰، ص ۳۱)

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

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



جواد طباطبایی

از دیدگاه نظریه سنت- مدرنیته دکتر جواد طباطبایی در مقدمه دنبال یافتن مدارک و شواهدی است تا نظریه خود را ثابت کند. از این رویکرد از تغییرات فکری در حوزه اندیشه سیاسی ار در ایران بررسی می کند تا مشکل جریان نوسازی جامعه ایران را نشان بدهد. به اعتقاد طباطبایی هر نوع کوششی بر تجدید سنت از دوران سنت محکوم به شکست است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۸ و صفحات دیگر) او این اندیشه را همچنین در حوزه تفکر سیاسی و اجتماعی قابل تصدیق می داند و درباره حوزه اندیشه اجتماعی می گوید، ابن خلدون از جمله افرادی است که کوشش او در تاسیس علم جدید عمران به شکست منجر شد (همان، ص ۵۲)

- بنا به عقیده طباطبایی جامعه شناسی به طور خاص و علوم اجتماعی به طور عام، از اسباب و لوازم تجدد است و با امکان پذیر شدن تجدد امکان تاسیس یافته است (همان، ص ۹)
- او اضافه می کند که به رغم نوآوری شگفت انگیز در قلمرو اندیشه تاریخی (همان، ص ۷۲) ابن خلدون نتوانست از محدوده نظام فکری که به سرآمده بود، فراتر رود و نظامی را تاسیس کند که با الزامات دوره ای که آغاز می شد سازگاری داشته باشد (همان، ص ۸۶) به عبارت دیگر او می گوید ابن خلدون علی رغم تصویری که از ضرورت طرح یک نظریه انحطاط برای تمدن اسامی پیدا کرده بود، نتوانست شرایط تغییر موضعی در مبانی را به طور جدی مورد توجه قرار دهد و به همین دلیل اساسی، راه تاسیس نوآیین را بر خود مسدود کرد (همان، ص ۵۲)

**امکان پذیر شدن تجدد**

• دکتر طباطبایی هنگامی که با این پیشفرض به محتوی مقدمه نگاه می کند، به نظر می رسد به پاسخی می رسد که ناقض پیش فرض های اوست. این عدم سازگاری بین نظریه دکتر طباطبایی و مقدمه ابن خلدون در زبان تناقض آمیزش که بر کل کتاب او سایه افکنده است، ظاهر می شود. در بخشی از کتابش او طرفدار ابن خلدون و مخالف محسن مهدی است که مقدمه ابن خلدون را تا سطح فلسفه سیاسی قدیم کاهش داده بود و در پاسخ به محسن مهدی ، طباطبایی می گوید:

**سطح فلسفه سیاسی قدیم**

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

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

• در نهایت طباطبایی راهی را که محسن مهدی و العظمه هموار کرده بودند پیموده و نظریه ابن خلدون را به جهان کلاسیک نسبت داده است. البته مثال هایی را که طباطبایی انتخاب کرده تا وابستگی ابن خلدون را به دنیای کلاسیک نشان دهد، از بنیان های نظری تفکر ابن خلدون نیست بلکه از موضوعات فرعی مقدمه، مثل نظریه عدالت (همان، صص ۲۸۶-۲۵۷) تحمل (همان، صص ۳۱۹-۲۹۳) و تقسیم کار (همان، صص ۳۴۳-۳۲۹) می باشد.



• طباطبایی ادعای دیگر نیز دارد مبنی بر این که به دلیل استفاده ابن خلدون از مفهوم «طبیعت» (همان، صص ۲۱۰-۱۹۳) علمش را در چارچوبه تفکر ارسطویی مطرح کرده است. طباطبایی در این مورد همانند العظمه استدلال و عقاید او را در این مورد اقتباس می کند. در ادامه طباطبایی متد علمی ابن خلدون را روش توصیفی پدیده ها، که علامت سنت فلسفی قدیم است - طبقه بندی می کند (همان، صص ۲۴۳ - ۲۳۴) به عنوان مثال طباطبایی می گوید: «توضیح او از تحول دولت و اجتماع به مرتبه نیروهای درونی و تحلیل رابطه نیروها که می توانست در نهایت به تحلیل عوامل موثر در ظهور و سقوط دولت ها منجر شود، نمی شود» (همان، ص ۲۲۲)

**چارچوبه تفکر ارسطویی**

## نتیجه

- در این مقاله پس از بیان مقدمه ای در باب چگونگی آشنایی صاحبان اندیشه با مقدمه ابن خلدون سعی شده سات تا در ورای گوناگون فهم ها و تفسیر های مختلف که از اندیشه ابن خلدون شده است به جریان های عمده تفکر در تفسیر اندیشه او دست یابیم. ملاحظه و کنکاش علمی و دقت در تفسیرهای مختلفی که از اندیشه ابن خلدون شده است ما را با دو جریان تفکر رو به رو می کند،

دو جریان تفکر

• جریان یا گروه اول جریانی است که ابن خلدون را متفکری خلاق، مبتکر و به لحاظ ذهنی متعلق به عصر جدید و در نهایت او را جامعه شناس می داند. گمپلویچ، فریرو، ام. مونیه، استفانو کولوزیو، ان اشیمت، ف.، بعلی، ام ذوادی، نماینده این جریان می باشند.



• جریان یا گروه دوم کسانی هستند که می گویند اگر چه شباهت هایی بین مقولات علم عمرانابن خلدون و جامعه شناسی وجود دارد، ولی این دو علم دارای بنیان های معرفتی متفاوتی می باشند، بنا به عقیده این گروه از مفسران بنیان های معرفتی علم عمران متعلق به عصر قدیم و بنیان های معرفتی جامعه شناسی متعلق به عصر جدید است. محسن مهدی، ایولا کوست، عزیز العظمه، جواد طباطبایی نمایندگان این جریان تفکر هستند

ایو لاکوست

- مشکل عمده این گروه از مفسران مقدمه این است که بحث در مورد فلسفه سیاسی سنتی عصر کلاسیک و تشابه عناصر تفکر ابن خلدون را با آن فلسفه سیاسی در سطح کلیات باقی می گذارند و اگر هم به موارد جزئی اشاره کرده اند مانند آنچه طباطبایی انجام داده است از بنیان های اندیشه چه قدیم چه جدید نیست، سعی می شود در مقالات بعدی بحث را به بنیان ها بکشانیم و در این میان نقش ابن خلدون را در تغییر بنیان های معرفتی نشان بدهیم.

## مآخذ

- ابن خلدون (۱۳۶۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- لاکوست، ایو (۱۳۵۴)، جهان بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری، دانشگاه تهران، تهران.
- بارنز و بکر (۱۳۵۸)، تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید، جلد اول، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴)، ابن خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، طرح نو، تهران.
- مهدی، محسن (۱۳۵۸)، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- Al - Azmeh, A. (1981) *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, London, Third World Center.
- Al - Azmeh, A. (1990) *Ibn Khaldun* , London : Routledge .

- Al - Azmeh, A. (1990) *Ibn Khaldun* , London : Routledge .
- Baali, F. (1988) *Society, State, and Urbanism : Ibn - Khaldun's Sociological Thought*. Albany.: State University of New York Press.
- Barends, H.E. (1917) "Sociology before Comte : A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature" *American Journal of Sociology* 23:174-247 .
- Dhaouadi, M. (1986) "An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists' Thought on the Dynamic of Change " *Islamic Quarterly* 30(3): 139-158 , 246-299.
- Dhaouadi, M. (1990) "Ibn Khaldun: The Founding Father of Easter Sociology " *International Sociology* 5(3):319-335 .
- Enan, M.A. (1946 ) *Ibn Khaldun , His Life and Work* .Lahore : Muhammad Ashraf .
- Fischel, W.J. (1967) *Ibn Khaldun in Egypt*, California : University of California Press.

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