

کتاب «مقدمه» ابن خلدون بیش از دوپست‌سال است که به‌طور جدی مورد توجه جامعه‌شناسان، شرق‌شناسان، تاریخ‌نگاران و متفکران مسلمان قرار گرفته است. مفسران ابن خلدون کوشیده‌اند تا اندیشه او را در برخی قالب‌های از پیش‌موجودی نظیر سنت فلسفی و سیاسی افلاطونی-ارسطویی، قوم‌گرایی و یا جامعه‌شناسی متجدد کنتی طبقه‌بندی کنند. چنین طبقه‌بندی‌هایی، بیش از آن که فروکاستن محتوای «مقدمه» به جامعه‌شناسی پوزیتیو کنتی یا مشارکت‌هایی در علوم دوره 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 پروژه زوال اندیشه 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 فلسفه کلاسیک اسلامی و ناسیونالیسم عربی به سراغ «مقدمه» رفته‌اند و وجوهی از حقیقت آن را، به بهای نادیده‌گرفتن وجوه دیگر، روشن کرده‌اند.

مقدمه ابن خلدون، تفسیر مقدمه ابن خلدون، طه حسین، محسن مهدی، سید جواد طباطبایی.

«عبدالرحمن ابن خلدون» و مفسران: بررسی آراء طه حسین، محسن مهدی و سید جواد طباطبایی

حسین کچویان

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

محسن صبوریان

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
(نویسنده مسئول - saboorian@ut.ac.ir)



۱. مقدمه

کتاب «مقدمه» ابن خلدون از اوایل سده نوزدهم میلادی مورد توجه مستشرقان، جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران و نیز متفکران مسلمان قرار گرفته است. مختصات اندیشه ابن خلدون، کیفیت و حدود علم عمران و مفهوم کلیدی عصبيت، «مقدمه» را به موضوع جالبی برای شرح تطبیقی اندیشه و خوانش‌های امروزی از آن بدل کرده است. این که چرا ابن خلدون، فی‌المثل در مقایسه 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 ترجمه «مقدمه» را نیز برخی به دلایل استعماری دانسته‌اند.^۱ 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 اندیشه او در قالب‌های پیش‌ساخته‌ای چون سنت ارسطویی ((مهیدی، 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^۲ و یا ساختارهای فقهی و فلسفی زمانه ابن خلدون و یا حتی متناظر با علوم زمانه جدید (بعلی، ۱۹۸۸) نظیر جامعه‌شناسی.

در حوزه 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 است.^۳ در این مقاله

۱ برخی ترجمه 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 درباره کتاب بوتول تحت عنوان فلسفه اجتماعی ابن خلدون نیز صورت گرفته است. بنگرید به: اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۴)، فلسفه اجتماعی ابن خلدون از دیدگاه گاستون بوتول، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۴، صفحات ۲۰۹-۱۷۱، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

۲ 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).

۳ شاید تنها کاری که با عنوانی مشابه این مقاله انجام شده است، مقاله‌ای است از سید جواد طباطبایی تحت عنوان «قرائت‌های مقدمه ابن خلدون» که در مهرماه ۱۳۶۵ در شماره ۳۱ کیهان فرهنگی ((۸-۱۲)) به چاپ رسیده است. این مقاله در واقع 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 نیمه دوم آن به دو اثر جهان‌بینی



قصد داریم نشان دهیم خوانش‌های مرسوم از ابن‌خلدون، خواسته و ناخواسته، تحت تأثیر انوعی از گرایش‌های فکری سیاسی است که مانع درک متفکر، در متن تفکر او می‌شود. بدین ترتیب فهم ابن‌خلدون 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 به‌نظر 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 ابن‌خلدون 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 ابن‌خلدون از این حیث مشروع است که اساساً ادعای این شارحان، برداشت‌های برساخته‌شده از متن، و چیزی که امروز مرگ مؤلف خوانده می‌شود نیست. شارحانی که در این مقاله به بررسی آن‌ها پرداخته‌ایم، به‌دنبال شناخت ابن‌خلدون با فرض وجود حقیقتی در متن «مقدمه» هستند، و از این‌روست که به بررسی شرایط تاریخی، اجتماعی و سیاسی زندگی ابن‌خلدون، تحصیلات و اساتید وی، شجره‌نامه علمی او، سنجش بخش‌هایی از «مقدمه» با بخش‌های دیگر و همچنین بررسی تأثیرپذیری او از پیشینیان سخن گفته‌اند. هدف آن‌ها نشان دادن حقیقت متن «مقدمه» است. طه‌حسین به‌عنوان پیشگام مفسرین ابن‌خلدون 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 ارائه تفسیری از ابن‌خلدون و نقد برخی دیدگاه‌های مستشرقین، روح عربی را حفظ کند (حسین، ۱۳۸۲: ۱۵). محسن‌مه‌دی اما اساس خوانش خود را بر فهم کلاسیک از ابن‌خلدون و روشن کردن جایگاه او در جریان فلسفه اسلامی قرار می‌دهد. بدین منظور او بر مشترکات ابن‌خلدون و فلاسفه اسلامی

ابن‌خلدون از ایولاکوست و فلسفه تاریخ ابن‌خلدون از محسن‌مه‌دی که هر دو در آن زمان به فارسی برگردانده شده بودند. گزارش طباطبایی از این دو کتاب متأخر صرفاً در حد معرفی باقی می‌ماند (طباطبایی، ۱۳۶۵) هرچند بعداً در کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (۱۳۷۴) به نقادی هر دو این آثار پرداخته است. جمشیدیه 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 جنبه دست‌بندی او در متفکران کلاسیک یا متفکران جدید پرداخته است (جمشیدیه، ۱۳۷۷)



به‌ویژه ابن‌رشد تأکید می‌کند و پروژه فکری ابن‌خلدون را با نگاهی مُلهم از روش‌شناسی لئو اشتراوس در چارچوبه فلسفه سیاسی کلاسیک مورد توجه قرار می‌دهد. سید جواد طباطبایی در مهم‌ترین اثر تألیفی زبان فارسی پیرامون ابن‌خلدون با ارجاع به معرفت‌شناسی باشلار، پروژه امتناع اندیشه را شرح و بسط می‌دهد. بدین‌سان وی یگانه راه خروج از چیزی که «بن‌بست اندیشه و تصلب سنت» می‌خواند را تجدیدنظر در مبانی معرفتی می‌داند. وی راهی که توسط عزیز العظمه، متفکر سوری و با هدف روشن‌تر شدن نسبت ابن‌خلدون و جهان تجدد باز شده را در راستای پروژه امتناع اندیشه ادامه می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که ابن‌خلدون متفکر دوره (period) بود، نه دوران (epoch) و از این‌رو نتوانست در مبانی اساسی اندیشه سنت تجدید نظر کند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۸۶).

در ادامه 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 ارائه هر خوانش تلاش برای شناخت تبار و مبنای ادعای هر ناقد است. بدین‌سان شرح هر یک از تفاسیر را در سایه شناخت علائق شارح بررسی خواهیم کرد.

۲. طه حسین الف) پیشینه نظری

طه حسین (۱۹۷۳-۱۸۸۹ م.) از مفسران پیشگامان ابن‌خلدون در جهان عرب است. او پس از دفاع از رساله دکتری در دانشگاه قاهره پیرامون شاعر شکاک عرب، ابوالعلاء مَعَرّی (۱۰۵۷-۹۷۳ م.) در ۱۹۱۴ میلادی، به سورین فرانسه رفت و در کلاس‌های درس دورکیم شرکت کرد. او در ۱۹۱۷ میلادی رساله‌ای تحت عنوان «فلسفه اجتماعی ابن‌خلدون» نگاشت. این رساله او را سزاوار دریافت جایزه سناتور از کولژ دو فرانس 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 رساله ابن‌خلدون اوست.



طه حسین در پاسخ به منتقدین کتاب‌اش، «فی الشعر الجاهلی»^۱ (۱۹۲۵)، در چاپ دوم آن تحت عنوان «فی الأدب الجاهلی»^۲ (۱۹۲۶) شیوه 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). با این وجود، به‌سختی می‌توان در مورد رساله ابن خلدون او و همچنین دو اثر مناقشه‌برانگیزش یعنی «فی الأدب الجاهلی» (۱۹۲۶ م.) و «مستقبل الثقافة فی مصر»^۳ (۱۹۳۷) چنین ادعایی را پذیرفت. علاقه حسین به‌نوعی از ناسیونالیسم عربی با گرایش‌های هلنیستی مانع از برخورد منصفانه او با ابن خلدون شده و این نکته را می‌توان در جای‌جای کتاب‌اش نشان داد.^۴

پیش از پرداختن به رساله حسین پیرامون فلسفه اجتماعی ابن خلدون، 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. خلاصه نظریه‌ای که وی در این کتاب مطرح کرد این بود که آن چیزی که در تاریخ عرب به‌عنوان شعر جاهلی شناخته می‌شود، در واقع به دوران پس از اسلام تعلق دارد و ساخته و پرداخته 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 فی 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 آینده 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 به‌عکس تنها ارتباط مؤثر مصر با تمدن خاور نزدیک و یونان صورت گرفته که به‌حوزه تمدن مدیترانه‌ای تعلق دارند: «هر کودک دبستانی ...

۱ درباره شعر جاهلی

۲ درباره ادبیات جاهلی

۳ آینده فرهنگ در مصر

۴ جا دارد تحقیق مستقلی از مشابهت‌های ناسیونالیسم ضدایرانی-ضدعجمی حسین با گرایش‌های ناسیونالیستی ضدعربی منورالفکران ایرانی اواخر قاجار و دوره پهلوی انجام شود.



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 بیگانه شرقی از روی اکراه تن در داد و بعد به مقاومت شدید در برابر آن برخاست تا سرانجام به‌اری 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)، (معدّل، 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 [مصریان] باید مسیر اروپاییان را دنبال کنیم، تا هم‌رتبه 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 عقیده خود را جمع به ابن‌خلدون را بیان کرده است. در جایی بیان کرده: «معتقدم که ابن‌خلدون، قبل از هرچیز، یک مرد سیاسی کامل عیار و چیره‌دست می‌باشد. 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 ابن‌خلدون صرفاً وجه ابزاری داشته است، چراکه نه تنها مبانی اسلام و انجام فرائض آن تأثیری در کارهای او، دست‌کم در زندگی سیاسی‌اش نداشته، بلکه او را از ارتکاب خیانت برای رسیدن به قدرت نیز باز نداشته است^۱

۱ عقیده طه حسین در مورد لزوم جدایی دین از سیاست چندان تفاوتی با این خوانش از ابن‌خلدون ندارد. حسین مصر را متعلق به تمدن غرب و مدیترانه‌ای می‌داند. 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 هر دو دین از یک گوهرند و در پیوند با فلسفه یونانی، به فلسفه پیوند خورده‌اند و ثانیاً از آنجایی که یکی از مبانی تمدن امروزی جدایی



(همان، ۳۷). تاریخ اسلام از نظر حسین به جز یک مورد (ابوالقاسم مغربی)، خودخواه‌تر و خودپرست‌تر از ابن خلدون را به‌آد ندارد (همان، ۳۸).

حسین نقل قولی از ابن خلدون را برجسته می‌کند که وی پس از ورود به قاهره و تحت تأثیر تمدن آن شهر ابرار داشته است: «همانا قاهره پایتخت اسلام است». از نظر حسین این «شکوه و جلال شهر» بود که به‌هنگام ورود، ابن خلدون را تحت تأثیر قرار داد، چراکه حکومت مصر در آن زمان، همچون قبایل بربر بر پایه زور و دسیسه بنا نشده بود و هرچند 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 جسورانه‌ترین روایت‌ها را از ماجرای زندگی ابن خلدون ارائه می‌کند. هرچند نمی‌توان نوآوری‌های تفسیر حسین از ابن خلدون را نادیده گرفت، به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین بخش از رساله او همین روایت انتقادی از زندگی ابن خلدون است. فصل آغازین بیشتر کتاب‌های پیرامون ابن خلدون به شرح مسائل و حوادث زندگی وی اختصاص دارد و در این میان کار مؤلفان از شرح و توصیف صرف فراتر نمی‌رود. روایت انتقادی طه حسین از زندگی ابن خلدون اما از این حیث حائز اهمیت است.^۱ در این روایت ابن خلدون هر جا امکان 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 ابن‌الخطیب 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 متحدسازی 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 تیمور لنگ، به‌تفصیل شرح می‌دهد و می‌پرسد:

دین از سیاست است، برای مصریان کاملاً ممکن است که «تمدن اروپایی را جدا از دین مسیحی اقتباس کنند» (عنایت، ۱۳۸۵: ۶۴).

۱ به‌عنوان 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).



«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 اجازه عفو علمایی را که از مصر به اسارت گرفته بودند، دریافت نماید؟»^۱ (همان، ۴-۳۱). مهدی نیز روایت این برخورد را نقل می‌کند، اما هدف ابن خلدون را منصرف‌کردن 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 جامعه بشری توجه کند، و همچنین مورخ باید قبل از بیان حوادث، مطمئن شود که آیا حادثه 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 سحر فرامی‌خواند 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 علمی - با توجه به نص 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 مسئله 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 اندازه 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 فلسفه اجتماعی می‌نامد، چراکه محتوای آن اولاً به اندازه کافی جنبه موضوعی ندارد که آنرا علم بدانیم، و ثانیاً به روش داستان‌نگاری نیامده است که آنرا تاریخ

۱ برخی از جمله فیشر، نویسنده کتاب «ابن خلدون و تیمور لنگ»، و محسن مهدی در صحت اکثر اطلاعات مربوط به برخورد این دو تردید کرده‌اند. بنگرید به: (مهدی، ۷۷- پانوش ۲).



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 به نوعی در امتداد آن دانست. چنان که از محتوای کتاب و نقل قول‌های فوق مشخص است، انتقاد عمده حسین به روش‌شناسی ابن خلدون است. بدین سبب لازم است تا توضیحی درباره روش‌شناسی و رابطه 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 درباره موضوعاتی که در آن بحث می‌کنند را دنبال نمی‌کنند؟ درباره 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، چنان که خود گفته است، علم عمران را تأسیس کند؟

در تاریخ فلسفه 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 به واسطه تأکید بر یک روش خاص و برتری دادن به یک روش به‌عنوان روش علمی روی داد و در کنت و فلاسفه پوزیتیویست به اوج خود رسید. در این دیدگاه یگانه روش علمی، در دکارت، روش ریاضی-هندسی، و در بیکن روش استقرایی-تجربی بود. بدین‌سان در دوره اخیر مفهوم خاص علم در معنای محدود آن شکل گرفت و روش‌شناسی ناظر به آن تعریف شد. این رویکرد روش‌شناسی محور به علم از نیمه دوم سده بیستم میلادی مورد انتقاد جدی قرار گرفت. آدورنو در مباحثاتش با پوپر (رژ، ۱۹۹۵: ۳-۳۲)، گادامر با به‌کار بردن کنایه‌آمیز واژه روش در عنوان کتاب «حقیقت و روش» (۱۹۶۰) و پس‌اساختارگرایان به انحاء مختلف به این رویکرد نسبت به علم تاختند. اولویت‌بخشی به روش مستقل از موضوع علم و ارزش‌دهی بیش از



حد به آن توسط برخی از جمله گادامر «روش‌شناسی گرای»^۱ (و برخی دیگر «روش پرستی»^۲) نامیده شده است.^۳

۳. محسن مهدی الف) پیشینه نظری

محسن مهدی (۲۰۰۷-۱۹۲۶ م.) از برجسته‌ترین مفسرین فلسفه سیاسی قرون میانه و مفسر فارابی در غرب است (ادامسون، و دیگران، ۲۰۰۵: ۳۵۵). وی در کتاب مشهور خود تحت عنوان «فلسفه تاریخ ابن خلدون»^۴ در پنج فصل به شرح و تفسیر اندیشه ابن خلدون پرداخته است. فصل اول کتاب، مقدمه‌ای تاریخی بر زندگی نامه ابن خلدون است که در نشان دادن شرایط اجتماعی و فکری عصر ابن خلدون کم‌نظیر است. چالش برانگیزترین 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 رابطه ابن خلدون را با فلسفه نشان می‌دهد و تلاش می‌کند ابن خلدون را در سنت فلسفه سیاسی اسلامی جای دهد.^۵ 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 شش‌گانه «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 به‌شدت مناقشه‌برانگیز (العطاس، ۲۰۰۶: ۷۸۸) و تأثیر لئو اشتراوس بر او - همچنان که طباطبایی هم متذکر شده

1 Methodologism

2 Methodolatry

۳ اصطلاح روش پرستی را نخستین بار دیوید بیکان (David Bakan) در حوزه روان‌شناسی به کار برد. بنگرید به: Bakan, David (1966), *The Duality of Human Existence: An Essay on Psychology and Religion*, Chicago, Rand McNally.

۴ این کتاب حاصل رساله دکترای مهدی در کمیته اندیشه 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 رساله دکترایش دفاع و در ۱۹۵۷ کتاب را به چاپ رساند. این رساله تحت نظر نیبه ابوت (Nabia Abbott) و لئو اشتراوس (Leo Strauss) نوشته شده است (مهدی، ۱۹۹۶: ۸-۲۵۷).

۵ علاقه اصلی محسن مهدی، به‌گفته خودش، فلسفه سیاسی است. بنگرید به: (مهدی، ۱۹۹۶: ۲۵۵).



(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۰) - انکار ناپذیر است.^۱ ناصیف نصّار مهدی را نخستین کسی می‌داند که اقدام به تبیین کلی اندیشهٔ ابن خلدون به‌عنوان یک نظام کرده است (نصّار، ۱۳۶۶: ۶). با وجود این، باید توجه داشت که تمجید نصّار از اثر مهدی، متوجه وجه فلسفی و سیستماتیک خوانش اوست و نه محتوای آن. نصّار در جای دیگری از اثرش در تقابل آشکار با ایدهٔ تأثیرپذیری عمیق ابن خلدون از ابن رشد، ابن خلدون را اساساً ناآگاه از اندیشهٔ سیاسی ابن رشد می‌داند. وی تأکید می‌کند که نمی‌توان ابن خلدون را ادامه‌دهندهٔ فلسفهٔ یونانی-عربی دانست (همان، ۷-۲۶).

ب) تفسیر «مقدمه»

هدف عمده مهدی، نشان دادن تأثیرپذیری عمیق ابن خلدون از سنت فلسفهٔ اسلامی و نقش احیاءگری او برای فلسفهٔ 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 ریشهٔ ژرف در سنت فلاسفه و طرفدار آنان می‌داند، به‌طوری‌که در فلسفهٔ 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 بنا بر دلایل مختلف از ابراز آزادانهٔ عقاید فلسفی خود منع شده و آن را به‌طور رمزی بیان می‌کند: «فلسفه از یونانیان به مسلمانان رسیده بود و آخرین نمایندهٔ بزرگ آن در جهان اسلامی پیش از ابن خلدون، ابن رشد بود. این فلسفه... رو به انحطاط نهاده بود... از این رو مسئلهٔ تحقیق فلسفی دربارهٔ تاریخ در وهلهٔ 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 فلسفهٔ اسلامی بیان می‌کند. از جمله استدلال‌های اساسی او نشان دادن پنهان‌نگاری^۲ ابن خلدون است. ابن خلدون، در این تفسیر، متفکری است درحال 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 جامعهٔ اسلامی می‌بایستی زیر نظر سانسور سنت دینی کار کند، می‌بایستی زندگی یک پژوهنده را در

۱ مهدی کتاب «فارابی و تأسیس فلسفهٔ اسلامی» را با جملهٔ زیر به اشتراک تقدیم کرده‌است:
"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".

2 Esotericism



جامعهای به سر ببرد که با فلسفه ناسازگاری و دشمنی داشت» (همان، ۶-۹۴). ایده پنهان‌نگاری در فلسفه سیاسی اسلامی هرچند قابل بررسی است^۱، تعمیم آن به کل جریان فکری اسلام تاجایی که شامل ابن‌خلدون هم شود نیاز به شواهد بهتری دارد.

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 ایده سابقه‌داری است، لئو اشتراوس از مهم‌ترین چهره‌هایی است که در عصر حاضر در کتاب «تعقیب و هنر نگارش» به بسط این ایده می‌پردازد.^۲ از نظر اشتراوس تعقیب و آزار، وظیفه سیاسی فیلسوف و آموزش فلسفه از عمده دلایل پنهان‌نگاری در قلمرو فلسفه سیاسی است. فیلسوف سیاسی با عشق به تربیت فیلسوفان آینده و ترس از مکشوف شدن حقایق حکمت برای ناهلان به این آموزه دست می‌یازد (همان، ۲-۹۱). اینکه چرا آموزه پنهان‌نگاری در فلسفه قرون میانه اسلامی (و حتی فی‌المثل فلسفه ابن‌میمون^۳) 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

۱ بنگرید به استدلال‌های اشتراوس در کتاب «تعقیب و هنر نگارش»:

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

۲ گوتاس، یکی از مستشرقان معاصر، خوانش‌های موجود از فلسفه اسلامی را در سه رویکرد دسته‌بندی می‌کند: (۱) رویکرد شرق‌شناسی (مانند دیوئر آلمانی)، (۲) رویکرد اشرافی (خوانش کرین 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 که کرین در تعمیم خوانش ویژه خود از سهروردی به کل فلسفه اسلامی انجام داد. اشتراوس زبان عربی را به خوبی نمی‌داند که روی آثار فلسفه اسلامی تسلط داشته باشد، ولذا اشارات ابن‌میمون در مقدمه دلاله الحائرین را به کل فلسفه اسلامی تعمیم داد، بدون اینکه تأثیر فلسفه 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 نحوه 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 به‌دنبال رویکردی فرامتنی به متن نیست. اشتراوس معتقد است: «تنها یک راه برای فهم اندیشه یک متفکر وجود دارد و آن همان راهی است که خود وی می‌فهمید» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۱۲۱).

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



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

مهدی لااقل چهار شاهد برای نشان دادن پنهان‌نگاری ابن خلدون ذکر می‌کند: (۱) ابن خلدون در استدلال خود ابتدا برهان عقلی می‌آورد و سپس به ک 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 دوره پیاپی قاضی القضاات 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^۱ و اگر هم «العبر» برای مخاطب عام نگاشته شده باشد، مخاطبین «مقدمه»، به عنوان دانشنامه‌ای از علوم زمانه و رساله‌ای در تأسیس علم عمران، اهل اندیشه و نظراند. (۳) نویسنده «مقدمه» یک عبارت مهم را صرفاً به عنوان ضمیمه یا حاشیه یا یک مسئله مربوط به موضوع بحث وارد می‌کند و خواننده بی‌دقت را به این

۱ کتاب «مقدمه» به خصوص 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 به خصوص 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.



فکر می‌اندازد که آن عبارت در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد (همان، ۶-۱۵۵). باید توجه داشت که چنین فخرفروشی‌های علمی‌ای در دنیای اندیشه بسیار مرسوم است. اطلاعات دایره‌المعارفی «مقدمه» را می‌توان به این دلیل دانست که ابن‌خلدون مایل است مخاطب‌اش (که از نظر ما خواص و اهل علم‌اند) از گسترهٔ آگاهی او نسبت به مسائل آگاه شود.

۴) مهدی استدلال چهارمی را نیز مطرح می‌کند که می‌توان آن را این‌گونه خلاصه کرد: ابن‌خلدون داوری‌های سریع و به‌کار بردن الفاظ مشخصی دارد که غالباً به‌طور کلیشه‌ای در متون به‌کار می‌رود. مثال آن به‌کار 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 این‌گونه موارد کنیم. علی‌رغم این‌که می‌توان این مورد را بررسی کرد، اما موارد متعدد و مشخصی وجود دارد که ابن‌خلدون صریحاً در برابر اندیشهٔ مرسوم فلسفی موضع می‌گیرد و به‌تفصیل استدلال می‌کند.^۱ محسن مهدی البته برای این ایراد اخیر نیز پاسخی دارد: ابن‌خلدون منتقد اندیشهٔ نوافلاطونی زمان خود است، نه اندیشهٔ اصیل ارسطویی (همان، ۱-۱۴۱). علاوه بر موارد فوق به‌نظر نمی‌رسد مهدی توانسته باشد نشان دهد که پنهان‌نگاری ابن‌خلدون از جنس همان پنهان‌نگاری‌ای است که در آثار فیلسوفان سیاسی و به دلیل اشتراکات و تداخل مباحثشان با شریعت اسلامی به‌وجود آمده است. می‌توان هر چهار مورد استدلال را فی‌المثل برای نشان دادن پنهان‌نگاری او دربارهٔ تصوف نیز به‌کار برد، چنان‌که علی‌رغم عدم کوچک‌ترین اشارهٔ ابن‌خلدون به تصوف در «التعریف» (شهادی، ۱۹۸۴: ۶-۲۶۵)، مدارکی از گرایشات صوفیانهٔ وی در دست است.^۲

۱ به‌عنوان مثال بنگرید به فصل ابطال نظر فلاسفه دربارهٔ کنه وجود (عقل نظری)، فصل رد نظر فلاسفه دربارهٔ نبوت.

۲ ابن‌خلدون در فصل ششم مقدمه، بابتی 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 درجهٔ 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؛ با این‌وجود علاقه و اشتیاق زیادی به تصوف نشان می‌دهد (احمد، ۲۰۰۳: ۷۴).

علاوه بر موارد پیش‌گفته، ابن‌خلدون رساله‌ای کمتر مشهور دارد به نام شفاء السائل لتهدیب 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-پانویشت ۴).



مهدی در جای دیگر برای نشان دادن پنهان‌نگاری ابن خلدون ادعا می‌کند که او برای آنکه به جرم فیلسوف بودن تکفیر نشود، غالباً مأخذی 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 ابن خلدون برخلاف نظر مهدی با فلسفه ابن‌رشد محدود بوده و چیزی که مشهود است اینکه از برخی کتاب‌های او اساساً اطلاعی نداشته^۱. ثانیاً موضع ابن خلدون 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 ابن خلدون هرچند نظرات فلسفی ابن‌رشد را بیان نمی‌کند، و چنان‌که گفتیم اطلاع کمی از آنها داشته، با این وجود در بیان نظرات ابن‌سینا و فارابی تردید نمی‌کند و ارجاعات او به ابن‌سینا به مراتب بیشتر از ابن‌رشد است.^۲

چنانچه قرار بر تکفیر ابن خلدون به سبب مطرح کردن مباحث فلاسفه باشد، ابن‌سینا در آن زمان چهره شناخته‌شده‌تری می‌بوده و بالطبع می‌باید در بیان مباحث او محافظه‌کاری بیشتری به خرج داده می‌شد، اما این‌طور نیست. برخورد ابن خلدون با فلاسفه در مسائلی که حوزه دخالت شریعت است سرسخت و از موضع یک عالم دینی سنی و اشعری است، اما جایی که بحث علمی مطرح می‌شود که شریعت از آنها نهی نکرده است، ابن خلدون را راوی بی‌طرفی می‌یابیم که ما را از علوم زمانش مطلع می‌کند.^۳ ابن خلدون در برخی موارد

۱ علاوه بر مواردی که خواهد آمد، اطلاعات ابن خلدون از اندیشه طبیعیات ابن‌رشد نیز چندان دقیق نبوده است. فی‌المثل بنگرید به ادعای غلط وی در انتساب عقیده تقارن وضع آب و هوای نیمکره شمالی و جنوبی به ابن‌رشد در این منبع: پانوش ۴۲ در Ibn Khaldun: ۱۹۶۷، v. ۱، p. ۱۰۸.

۲ ارجاعات ابن خلدون به ابن‌سینا (به خصوص در فصل ششم که پیرامون علوم زمان است) طیف گسترده‌ای از مطالب از متافیزیک تا طب و کیمیا و همچنین نظم (در باب رنگ پوست) و نثر را شامل می‌شود. در مورد ادعای ارجاعات فراوان‌تر به ابن‌سینا علاوه بر نمایه مقدمه، رجوع شود به پانوش ۷۱۷ در Ibn Khaldun: ۱۹۶۷، v. ۳، p. ۱۴۷.

۳ ابن خلدون به عقیده بسیاری از شارحین او و باتوجه به زندگی‌نامه‌اش، مسلمان دیندار بوده است. وی شش دوره متوالی قاضی مالکی در قاهره بوده است. به عقیده طه حسین ابن خلدون همواره پاسخ به سؤالات خود را در مبانی اعتقادات خود جستجو می‌کند (حسین، ۱۳۸۲: ۱۷۷). دین، و به‌خصوص متن دینی، برای ابن خلدون اهمیت زیادی دارد. وی صفحات متوالی از مقدمه را برای تطبیق ایده خود درباره کمتر بودن فساد در میان بادیه‌نشینان در مقایسه با شهرنشینان با حدیثی در صحیح بخاری - که ظاهراً خلاف ایده اوست - اختصاص می‌دهد (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۴-۲۳۲). روزنتال هرگونه تشکیکی در اولویت‌بخشی ابن خلدون به شریعت را برای دولیت رد می‌کند. شریعت در منظر ابن خلدون اگر اولین اولویت دولت نباشد، جایگاه بسیار مهمی در



ادعای ابن سینا را رد می‌کند (مثلاً در باب امکان کیمیا، (ابن خلدون: ۱۳۸۲، ۱۵-۱۱۱۱)، در برخی موارد آن را تأیید می‌کند (مثلاً در باب تأثیر دما بر رنگ پوست، (همان، ۱۵۴)) و در برخی موارد نیز صرفاً از وجه آنچه امروز مرور ادبیات می‌خوانیم، مطالب را نقل می‌کند (موارد بسیاری که در آن‌ها به شفا و اشارات ارجاع می‌دهد)

یکی از شرق‌شناسان معاصر استدلال مرکزی مهدی را هدف قرار می‌دهد و اساساً منکر وجود چیزی به نام فلسفه سیاسی واقعی پیش از ابن خلدون می‌شود. از نظر او در دوره میانه تا پیش از ابن‌رشد نمی‌توان هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی را فیلسوف سیاسی نامید و فلسفه سیاسی فارابی نیز توسط ابن‌خلدون مورد تردید قرار گرفته است: «و جامعه‌ای را که در آن آنچه سزاوار است از این سیرت حاصل آید مدینه فاضله می‌نامند. ... و این مدینه فاضله در نزد آنان نادر و نایب و وقوع آن دور است و حکما تنها از لحاظ فرضیه و بطور نظری درباره آن گفتگو می‌کنند» ((ابن خلدون، ۵۹۰) [تأکید از ماست]). از نظر گوتاس ابن‌خلدون 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 ابن‌خلدون را حامی فلسفه سیاسی می‌داند و نقادی او از فلسفه را به حساب انتقاد او از اندیشه نوافلاطونی زمان خود می‌داند، نه اندیشه «اصیل» ارسطویی (همان، ۱-۱۴۰). ابن‌خلدون در «مقدمه» به‌صراحت فقها و فیلسوفان را ناتوان از تفکر در امر سیاست می‌داند چرا که فیلسوف و فقیه به استدلال قیاسی عادت دارد و «کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و به مرحله 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» (ابن‌خلدون، ۷-۱۱۴۶). با توجه به چنین حکمی، نه تنها نمی‌توان ابن‌خلدون را معتقد به فلسفه سیاسی و در جستجوی آن نشان داد، که اساساً فلسفه سیاسی امری ناممکن می‌نماید، چرا که سیاست در منظر ابن‌خلدون ناظر به امر عینی است که از حوزه کاری فیلسوف خارج است.

دولت موجود دارد. با وجود آن که ابن‌خلدون از شکاف بین ایده‌آل شرعی و واقعیت سیاسی مطلع بود، اما اگر زمانی هم ملاحظات قدرت سیاسی شریعت را کنار می‌زند، اعتبار نظری و مرجعیت شریعت را مورد سؤال قرار نمی‌دهد (رزنتال، ۱۹۵۸: ۹۹).



درباب میراث ابن رشد نیز باید توجه داشت که ادعاهای مهدی در این کتاب به شدت مورد چالش است. نصار معتقد است «به نظر نمی آید 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 نصار بر این پایه استوار است که اولاً ابن خلدون، ابن رشد را صرفاً تلخیص کننده و شارح ارسطو می داند و ثانیاً نام او را ردیف مؤلفان آثار طبی نیآورده است. به علاوه در بحث از مشاجرات غزالی با فلاسفه، نامی از ابن رشد و «تهافت التهافت» او به میان نمی آورد. هم چنان که اروین روزنتال ذکر کرده است، ابن خلدون هیچ نشانی دال بر آگاهی اش از تفسیر ابن رشد بر جمهور افلاطون به دست نمی دهد (روزنتال، ۱۳۵۸: ۲۶۷). در این مورد هر چند نصار اشاره ای به خوانش مهدی نکرده، مسلماً آن را مدنظر داشته است. اساس اعتقاد بر آگاهی ابن خلدون از فلسفه ابن رشد بر مبنای قولی است که ابن الخطیب نقل می کند و ابن خلدون را دارای رساله ای پیرامون فلسفه ابن رشد می داند.

طه حسین نیز در تفسیرش بر ابن خلدون وی را خلاصه کننده فلسفه ابن رشد (حسین، ۱۳۸۲: ۳۹) و در جای دیگر شاگرد مخلص او می داند (همان ۱۰۳)، لکن تأکید می کند که چیزی درباره 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 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 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 رسیدن به حقیقت می داند و برخی را به دلیل تعصب بی جا در اعتقاد به اینکه قانون منطقی وسیله 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 قانون منطقی هستند، بدان تعصب می‌ورزند و معتقد می‌شوند که آن بالطبع وسیله ادراک حق است و آن وقت میان شبهات و شک‌های ادله سرگردان می‌مانند، ... در صورتی که وسیله طبیعی ادراک حق چنانکه گفتیم همان اندیشه طبیعی است ...، و اما منطوق وصف‌کننده عمل و خاصیت این اندیشه طبیعی است»^۱ (ابن خلدون، ۱۱۳۵).

ابن خلدون در بابی درباره 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 درباره مسائلی که آن‌ها را نمی‌فهمیم، خاموشی و سکوت پیش‌گیریم. آنان را به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم» (ابن خلدون، ۸-۱۰۳۶). ابن‌رشد در مقابل اساساً چنین اندیشه‌ای را بر نمی‌تابد. وی درباره 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 آن را 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 ابن‌خلدون 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 ابن‌خلدون از آن و دیگری مبحث عوام و خواص و جایگاه آن در فلسفه ابن‌رشد 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 فلسفه اسلامی و «مقدمه» ابن‌خلدون است. به دلیل وجود جزئیات زیاد در استدلال‌های او، که نیاز به بسط بیشتری در فلسفه اسلامی دارد، صرفاً با توجه به متن «مقدمه» نقدهایی را بر این خوانش وارد می‌کنیم. بدیهی است که نقد

۱ همچنین مقایسه شود با: شیخ، ۱۹۸۲: ۷-۱۷۶.



مستدل تر مستلزم مقایسه دقیق تر فلسفه 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 آن را 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 نظریه 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 درباره لزوم نبوت در این بخش صرفاً نظر فلاسفه درباره خوارق عادات و کرامات را نقل می‌کند و نظر خودش را به تفصیل درباره سلسله تکاملی از کانی و گیاه تا انسان بیان می‌کند. این تفسیر از نبوت، برخلاف نظر مهدی، به توضیح متصوفه و عرفا نزدیک تر است (العظمه، ۲۰۳: ۵۹).

بحث دیگری که مهدی در تأیید تأثیرپذیری ابن خلدون از مباحث فلسفه اسلامی ذکر می‌کند، تأکید او بر مقوله 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 جامعه 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) پیشینه نظری

با توجه به آثار پراکنده و نه چندان جامع تألیفی در زبان فارسی، می‌توان مهم‌ترین اثر در شرح و تفسیر اندیشه ابن‌خلدون را، از چند جهت، کتاب سید جواد طباطبایی دانست. در میان سایر کتاب‌ها برخی ادعای تفسیر و جامعیت ندارند^۱ و موارد دیگر نیز یا چندان مورد توجه ناقدان و اهل علم قرار نگرفته‌اند و یا ایده جدیدی در خود ندارند.^۲ کتاب طباطبایی تحت عنوان «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی» (۱۳۷۴) سومین کتابی است که پس از دو کتاب «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» (۱۳۶۷) و «زوال اندیشه سیاسی در ایران» (۱۳۷۳) در آن پروژه «امتناع اندیشه» یا به عبارتی «بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه» دنبال می‌شود.^۳ 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.

مسئله 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 و گرنه نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد» (همان، ۸). در این راستا ابن‌خلدون هرچند نوآوری‌هایی ارائه کرد، اما به‌دلیل پای در سنت داشتن نتوانست خود را از «محدوده اندیشه سنت» رها کند و به «افق‌های باز تأسیس اندیشه دوران جدید» روی آورد (همان، ۱۵۴). «موانع معرفتی و شرایط امتناعی» که در اندیشه ابن‌خلدون بود

۱ 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)، فلسفه اجتماعی: رویکرد تطبیقی آراء ابن‌خلدون و منتسکیو، قم: بوستان کتاب.

۲ به‌عنوان مثال بنگرید به: آزادارمکی، تقی (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، تهران: انتشارات تبیان.

۳ 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 صفحه ۳۰۲ از کتاب زیر که همان ویراست جدید کتاب ۱۳۶۷ است: طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷)، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (ویراسته جدید)، تهران: انتشارات کویر.



به دلیل مقدمات ارسطویی و ساختار فقهی از نظر طباطبایی، «ذاتی» اندیشه دوره اسلامی است (همان، ۶-۹۵).

ب) تفسیر «مقدمه»

تفسیر طباطبایی از «مقدمه»، از نظر رویکرد، مشترکاتی با تفسیر طه حسین دارد؛ در مقابل علاقه مفراط طه حسین به دفاع از ملیت مصر است طباطبایی به تمدن ایران باستان علاقه نشان می‌دهد و همچنین اگر حسین ابن خلدون 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 ایران شهری» می‌داند (طباطبایی، ۴-۲۸۳).

انتقاداتی که به طباطبایی وارد شده را می‌توان به‌طور عام در مورد اندیشه امتناع یا به‌طور خاص اثر مورد نظر او در مورد ابن خلدون مورد توجه قرار داد. اندیشه امتناع علاوه در دو اثر اولیه در کتاب ابن خلدون 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 حوزه تمدن اسلامی وارد کرد، انتقاد از روش طباطبایی در مطالعه انتقادی و مقایسه تاریخ اندیشه است. طباطبایی از طرفی کسانی چون حمید عنایت را متهم به «عدم توجه به سرشت اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی» می‌کند (همان، ۲۱) و از طرف دیگر روش خود در مطالعه تاریخ اندیشه را توأمأً هگلی و فوکویی در خلاف جهت می‌داند. بدین‌سان وی در مقام نقادی از کتاب «نگاه مثله‌شده» داریوش شایگان وی را به‌دلیل 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 دوره اسلامی، در خلاف جهت آن به‌کار بگیریم. بدین‌سان ... در روش باستان‌شناسی او به‌نوعی ... بازگونی 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 ارائه 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 درباره جایگاه نظام فلسفی هگل و اهمیت آن برای وضعیت و مباحث کنونی علوم اجتماعی و به‌ویژه اندیشه 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). در واقع توجه او به هگل در اعتقاد به ضرورت حرکت تک‌خطی تاریخ در روند غربی تجدد است.^۱ در این نگاه، تمرکز طباطبایی بر تاریخ اندیشه قرن ۱۶ به بعد و یافتن وجوه معرفت‌شناختی تکوین تجدد است. پیش‌فرض این نگاه، که برخی آن را «نگاه ایدئولوژیک به حوزه تاریخ» خوانده‌اند (نامدار، ۱۳۸۲: ۸۵)، اولاً برتری تجدد بر سنت و ثانیاً ایده پیشرفت است. فرض اساسی طباطبایی هنگامی که اندیشه ابن‌خلدون را به محک مقایسه با اندیشه‌های متأخری چون

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



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 اینجای بحث مشکلی به‌وجود نمی‌آورد، بلکه مشکل هنگامی سربرمی‌آورد که طلب معادل‌های هگل و مارکس در تمدن اسلامی شود، علی‌رغم اینکه خود طباطبایی مقایسه‌گران ابن خلدون با کنت و ماکیاولی را تخطئه می‌کند (همان، ۵-۲۰۴ و ۶-۲۲۵). وی با بیان گسست معرفتی‌ای که در اندیشه غربی حاصل شد، معادلی برای آن را در تمدن اسلامی نمی‌یابد. وی می‌نویسد: «این وضعیت نیز به دنبال امتناع تأسیس اندیشه جدید در دوره 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 به‌طریق اولی با معارضان آنان از کییرکگورد 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 فلسفه 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 العروبی مراکشی بین ابن خلدون 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 اندیشه 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 اندیشه ابن خلدون انجام شود اما توضیحی برای آن عرضه نمی‌کند. مسئله‌ای که به نظر می‌رسد در این نزاع مغفول مانده باشد



توضیح چرایی عدم ادامه سنت ابن‌خلدون است که حتی به فرض نداشتن شاگرد نیز توجیه‌پذیر نیست.^۱ 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 مابین با «مقدمه» و پیش‌فرض‌های آن است. برای نشان دادن این نکته وی یگانه روش و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی را در قلمروی ایدئالیسم آلمانی قرار می‌دهد و به دلیل ارسطویی بودن مبانی معرفت‌شناختی ابن‌خلدون، وی را ناکام از تأسیس علوم اجتماعی جدید می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۹-۲۱۸). اساس این فصل، که از مهم‌ترین فصل‌های کتاب برای تکوین نظریه طباطبایی است، استدلالی فلسفی است به این مضمون که ابن‌خلدون درگیر مفهوم ارسطویی «طبیعت» در نزد فیلسوفان دوره اسلامی است که در طباطبایی فصل ۵ به آن پرداخته شده است (همان، ۲۵۶-۱۶۶). شاهد مثال آن نقل جمله ارسطو مبنی بر «مدنیّ بالطبع» بودن انسان در «مقدمه» است. این ایده و حتی تأکید بر مفهوم «مزاج» در اندیشه سیاسی ابن‌خلدون 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 ابن‌خلدون را تفکر ارسطویی دانست؛ لکن باید توجه داشت که صرف این تلقی موجب امتناع و بن‌بست در اندیشه نمی‌شود و خود این مفهوم هم هنوز در آثار متفکرین مدرن یافت می‌شود.^۲ 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 همه ارزش نظری مقولات را منتفی می‌کند، دلیل‌اش این است

۱ ابن‌خلدون البته شاگرد داشت و خود طباطبایی نیز در گزارشی از کتاب قرائت‌های مقدمه ابن‌خلدون از احمد عبدالسلام به آن اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۶۵).

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

۲ طباطبایی، خود، هنگام نقد دیگران از عبارت مبهم «سرشت» یا «سرشت اندیشه» سخن می‌گوید که برگردان دیگری از همان نظریه طبیعت است.



که بسیاری از مردم جامعه را هنوز یک چیز طبیعی نمی‌دانند؛ و از همین جا نتیجه می‌گیرند که تصورات بیانگر جامعه هیچ ربطی به طبیعت ندارد. ولی این نتیجه‌گیری، مانند آن اصل بنیادی‌اش، بی‌اعتبار است» (دورکیم، ۱۳۸۶: ۲۶-پانوش ۲). روشن است که تلقی طبیعی بودن جامعه، فاصله 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 اندیشه ابن‌خلدون و اندیشه کلاسیک ارسطویی و افلاطونی یافت. هستی‌شناسی ابن‌خلدون و متفکران پیش از او ناظر به انسان‌شناسی آنها و نظریه 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. 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 ۶؛ 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 وهله اول نظر به وضعیت فعلی تمدن غرب و عالم اسلام دارد. سپس با پیش‌فرض قرار دادن اصالت تجدد، به چیدن وقایع تمدن غربی و نیافتن معادل‌های آنها در تمدن اسلامی می‌پردازد و در این پرداخت، تأکید را بر تفاوت‌ها می‌گذارد. بدین‌سان هرچه دستاورد فکری در جهان فعلی غربی وجود دارد که اندیشه اسلامی چندصد سال 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 غلبه این تفاوت‌ها در نتیجه کلی تاریخ است. به بیان دیگر، حاصل نگاه فلسفی به تاریخ داوریه‌های جزئی تاریخی و چیدن دلخواه حوادث آن بدون منازعه در چند و چون و پرداخت به علت اهمیت آنها است.

۱ 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.



علاوه بر موارد پیش گفته، طباطبایی مفاهیمی را مطرح می کند که نهایتاً تعریف مشخصی از آن ها ارائه نمی کند. از جمله این مفاهیم که می توان آن ها را در هر سه کتاب او یافت «تصلب سنت»، «ایدئولوژی های جامعه شناسانه»، «تجددستیزی»^۱ است. در سراسر کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی»، نویسندگان معاصر به دلیل عدم توجه به تفاوت ماهوی دو مفهوم مدینه (polis) و اجتماع (society) و جامعه شناس خواندن ابن خلدون سرزنش می شوند، اما طباطبایی خود مشخصاً هیچ گاه تفاوت این دو را در مقایسه با هم توضیح نمی دهد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۷۲ و ۹۰ و ۱۷۲).

نکته قابل تأمل دیگری که درباره کتاب وجود دارد، عدم ارجاع به کتاب طه حسین است. علی رغم اینکه رساله حسین به فرانسه نگاشته شد و چند سال بعد نیز به عربی ترجمه شد، و همچنین وی در زمینه نقادی ایده علم اجتماعی ابن خلدون 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 نمی خورد.

مؤسس علم عمران تا کنون مورد ارزیابی های گوناگونی قرار گرفته که در این مقاله تلاش کردیم تا تأثیر سه گونه از این ارزیابی ها را نشان دهیم. سه نمونه از مشهورترین تفاسیر ابن خلدون در زبان فارسی را بررسی کردیم و نشان دادیم که گرایشات فکری مفسران ابن خلدون تا چه حد می تواند اجتهاد در برابر نص باشد. در جدول زیر می توان به طور خلاصه مقایسه ای میان این سه رویکرد به عمل آورد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱ طباطبایی اکثر منتقدین تجدد از فردید تا داوری و شایگان (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۵-۱۰) و حتی امثال لئو اشتراوس (همان، ۱۸۳) را «تجددستیز» می خواند. اگر بخواهیم با اصطلاحات او در نقادی اش نسبت به متفکران و روشنفکران چند دهه اخیر او را به نقد بکشیم، باید لفظی چون «سنت ستیز» را برای او به کار برد.



سید جواد طباطبایی	محسن مهدی	طه حسین	
پای در سنت تجدد کلاسیک و فلسفه تاریخ هگل	پای در سنت فلسفه اسلامی - ابن رشدی	پای در سنت ناسیونالیسم عربی؛ غربگرا	پیشینه نظری
هگلی خواندن «مقدمه» و نگاه ایدئولوژیک به تاریخ؛ مهندسی معکوس تاریخی	پنهان نگاری در «مقدمه»؛ ابن رشدی دانستن ابن خلدون؛ خوانش اشتراوسی از «مقدمه»	ابن الوقت خواندن ابن خلدون؛ ابزاری دانستن عنصر دین در اندیشه ابن خلدون	تفاسیر خلاف آمد از «مقدمه»
رویگرد متناقض توأمان هگلی - فوکویی؛ ابهام در مفاهیم	تفسیر گرایی افراطی دلخواهانه از «مقدمه»	پوزیتیویسم خام؛ روش شناسی گرایی	سایر اشکالات نظری

طه حسین به عنوان یکی از پیشگامان مفسران ابن خلدون نیز در رساله 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 ملی گرایی عربی در این اثر نمایان است و ایده های غرب گرایانه، صحت مطالب کتاب را خدشه دار می کند. هر چند حسین در مطرح کردن ایده بسیاری



از انتقادات از ابن خلدون فضل تقدم دارد، به همان نسبت نیز برخی انتقادات او خام محسوب می‌شود.

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

طباطبایی اما مهم‌ترین رساله تألیفی در زبان فارسی در شرح و تفسیر ابن خلدون را در امتداد پروژه امتناع اندیشه نگاشته است. پایبندی وی به پیش‌فرض‌هایی که بحث آن گذشت، ارائه 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 اندیشه 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 مأخذ:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد ۱، تهران: انتشارات طرح نو؛
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۲)، «مقدمه» ابن خلدون، مترجم: محمدپروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
۳. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، فلسفه سیاسی چیست؟، مترجم: فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
۴. پلامناتز، جان (۱۳۸۶)، شرح و نقدی بر فلسفه سیاسی و اجتماعی هگل، مترجم: حسین بشیریه، تهران: نشر نی؛
۵. جمشیدیها، غلامرضا (۱۳۷۷)، پژوهشی در چگونگی تفسیر «مقدمه» ی ابن خلدون، فصلنامه نامه علوم اجتماعی، شماره ۱۲، پاییز و زمستان، صفحات ۶۷-۵۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران؛
۶. جمشیدیها، غلامرضا (۱۳۸۷)، پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛
۷. حسین، طه (۱۳۸۲)، فلسفه اجتماعی ابن خلدون، مترجم: امیرهوشنگ دانایی، تهران: انتشارات نگاه؛
۸. دورکیم، امیل (۱۳۸۶)، صور بنیانی حیات دینی، مترجم: باقر پرهام، تهران، نشر مرکز؛
۹. رضوانی، محسن (۱۳۸۵)، لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛
۱۰. ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)، فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، مترجم: حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت؛
۱۱. شوالیه، ژان-ژاک (۱۳۷۳)، آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر، مترجم: لی لا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛
۱۲. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۵)، قرائت‌های «مقدمه» ی ابن خلدون، کیهان فرهنگی، شماره ۳۱، مهر، صفحات ۱۲-۸، تهران: انتشارات کیهان؛
۱۳. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹)، ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران: انتشارات طرح نو؛
۱۴. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶)، زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتاری در مبانی نظری انحطاط در ایران، تهران: انتشارات کویر؛
۱۵. عنایت، حمید (۱۳۸۵)، سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر؛
۱۶. مهدی، محسن (۱۳۸۳)، فلسفه تاریخ ابن خلدون، مترجم: مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛



۱۷. نامدار، مظفر (۱۳۸۲)، تفسیر انحطاطی تاریخ ایران؛ نقدی بر کتاب «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران»، فصلنامه علوم انسانی، شماره ۸ و ۹، پاییز و زمستان و بهار، ۷۸-۸۷، تهران؛
۱۸. نصار، ناصیف (۱۳۶۶)، اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون، مترجم: یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛

19. Adamson, Peter and Taylor, Richard C (editor) (2005), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press;
20. Ahmad, Zaid (2003), *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Routledge.
21. Al-Azmeh, Aziz (1981), *Ibn Khaldun*, Routledge;
22. Al-Azmeh, Aziz (1982), *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Third World Center;
23. Al-Azmeh, Aziz (2003), *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Central European University Press;
24. Alatas, Seyed Farid (2006), *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology*, *International Sociology*, November 2006, Vol. 21 (6), pp. 782-795;
25. Baali, Fuad (1988), *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, State University of New York Press;
26. De Boer, Tjitze J (1903), *History of Philosophy in Islam*, translated by: Edward R. Jones, London;
27. Dawisha, Adeed (2003), *Arab Nationalism in the Twentieth Century from Triumph to Despair*, Princeton University Press;
28. Enan, Mohammad Abdullah (2007), *Ibn Khaldun: His Life and Works*, The Other Press;
29. 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;



30. Fakhry, Majid (2004), *A History of Islamic Philosophy*, 3rd edition (1970, 1983, 2004), Columbia University Press;
31. Hourani, Albert Habib (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press;
32. 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;
33. 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;
34. Ibn Khaldun (1967), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Vols. 1, 2 and 3, translated by: Franz Rosenthal, Princeton University Press;
35. 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;
36. Jarvis, Simon (1998), *Adorno*, Routledge;
37. 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.
38. Moaddel, Mansoor (2005), *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, University of Chicago Press;
39. Rose, Gillian (1995), *Hegel Contra Sociology*, Athlone;
40. Rosenthal, Erwin I. J (1958), *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*, Cambridge University Press;
41. Sheikh, M. Saeed (1982), *Islamic Philosophy*, The Octagon Press;