

*Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,*  
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)  
Monthly Journal, Vol. 21, No. 12, Winter 2022, 313-336  
Doi: 10.30465/CRTLS.2020.30805.1844

## **A Critical Review on the Book** ***Ibn Khaldon and History***

**Abolhasan Fayaz Anush\***

### **Abstract**

Persian translation of *Ibn Khaldon and History*'-a book by Mohammad Talbi (1921-2017); a Tunesian historian and thinker-provide a fortune to Iranian for getting familiar with the author and his thoughts. Although Talbi wrote various works in the field of Muslim thought and history during his life, but a few of his works are translated into the Persian language. Talbi has several articles on Ibn Khaldon life and his *Moghaddameh* but *Ibn Khaldon and History* is a single book of Talbi that has been translated and published in the Persian language. After reviewing Ibn Khaldun thought, Talbi asks about the purpose of history. This question inevitably leads to other issues, and finally, Talby comes to the answer: History is inevitably constantly moving towards civilization. Talbi named this process: *Sonnat Allah*. The survey aims to provide a critical assessment of the book and its translation. The most important issue that has been criticized is Talbi Eurocentric historiography.

**Keywords:** Ibn Khaldon, Mohammad Talbi, Philosophy of History, Eurocentric Historiography.

\* Associate Professor of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran, amir.anush2016@gmail.com

Date received: 16/9/09/2021, Date of acceptance: 23/01/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



## ارزیابی انتقادی کتاب ابن‌خلدون و تاریخ

ابوالحسن قیاض‌انوش\*

### چکیده

ترجمه کتاب ابن‌خلدون و تاریخ اثر محمد طالبی، تاریخ‌نگار و اندیشمند تونسی، برای فارسی‌زبانان فرصتی را فراهم کرده است تا با افکار و نوع نگرش وی آشنا شوند. طالبی طی دوران زندگانی‌اش (۱۹۲۱-۲۰۱۷) آثار متعددی در حوزه تاریخ و تفکر مسلمانان پدید آورده است، اما گویا صرف‌نظر از برخی مقالات و مصاحبه‌های او که در برخی نشریات ایرانی ترجمه و چاپ شده است، این کتاب یگانه اثر منسجم وی است که به بازار نشر کتاب ایران عرضه شده است. طالبی در این کتاب با مروری بر اندیشه‌های ابن‌خلدون به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی است که آیا تاریخ از مسیر مشخصی برخوردار است؟ این پرسشی است که لاجرم مباحث دیگری را نیز به دنبال می‌آورد و در نهایت طالبی به این پاسخ می‌رسد که تاریخ به طرز اجتناب‌ناپذیری همواره به سوی حضاره (تمدن) در حال حرکت است. طالبی این حرکت را با عنوان «سنت الله» مشخص می‌کند. این مقاله با هدف ارائه تحلیلی انتقادی از آرای نویسنده و ارزیابی ترجمه کتاب نگارش یافته است. از جمله مباحث به نقد گذاشته شده در این مقاله رسوبات تاریخ‌نگاری اروپامحور در نگارش طالبی است.

**کلیدواژه‌ها:** ابن‌خلدون، محمد طالبی، فلسفه تاریخ، تاریخ‌نگاری اروپامحور.

\* دانشیار گروه تاریخ و عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، amir.anush2016@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

برای دانشوران روزگار ما، که در رشته‌های دانشگاهی متمایزی هم‌چون تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، جغرافیای انسانی، مردم‌شناسی، و جمعیت‌شناسی تدریس و تحقیق می‌کنند، سخن‌گفتن از ابن‌خلدون و مقدمه او به همان میزان که رغبت‌برانگیز است، ساده نیست. نخستین مسئله‌ای که این دانشوران باید برای وضوح‌بخشیدن و پاسخ‌گفتن به آن اقدام کنند، تعیین نسبت میان دانش امروزشان و دانشی است که ابن‌خلدون ادعای عرضه آن را داشته و با عنوان «علم‌العمران» از آن یاد کرده است. می‌توان پذیرفت که «غناي آرای مطرح‌شده در مقدمه به صاحب‌نظران پرشمار این امکان را داد که در خلال مطالب آن ریشه مکاتب متعددی را بیابند که در اعصار اخیر به علومی مستقل مبدل شده‌اند» (الطالبي ۱۳۹۱: ۳۳). هرچند انبوه درهم‌تنیده‌ای از نظریات و دیدگاه‌ها، که ابن‌خلدون در مقدمه عرضه می‌کند، برای دانشوران هرکدام از این رشته‌های دانشگاهی دست‌مایه‌هایی را فراهم می‌آورد تا با توسل به آن نظریات به نوعی هم‌سخنی با ابن‌خلدون اقدام کنند، اما این هم‌سخنی برای اغلب این دانشوران همواره تا پایان به‌نحو مطلوبی ادامه نمی‌یابد. نه فقط روش مطالعاتی ابن‌خلدون به‌راحتی با روش‌شناسی‌های نوین انطباق نمی‌پذیرد، بلکه دغدغه‌های ابن‌خلدون در نگارش مقدمه و طرح «علم‌نو» از جانب او ما را با اقتضائات خاصی از حیات تمدنی جوامع اسلامی مواجه می‌کند که لزوماً و در همه حال قابل انطباق با دغدغه‌های امروزی نیست. از این‌روست که در بسیاری از موارد ما با ابن‌خلدون‌شناسانی مواجه می‌شویم که از ظن خود با او یار گشته‌اند.

در «ارزیابی انتقادی کتاب *ابن‌خلدون و تاریخ*» با آرای اندیشمندی مسلمان مواجه می‌شویم که طی گذار از دو مرحله در حیات فکری‌اش، سعی دارد ابن‌خلدون را از بستر تاریخ‌نگری اروپامحور خارج کند و به نظریات ابن‌خلدون از منظر اقتضائات عالم تمدن اسلامی بنگرد. این‌که او تا چه حد در این امر توفیق یافته است، در خلال این مقاله در معرض ارزیابی انتقادی قرار خواهد گرفت.

## ۲. معرفی اثر و نویسنده

کتاب *ابن‌خلدون و تاریخ* نوشته محمد طالبي با ترجمه محسن حسنی و سپیده ره‌انجام را پژوهشکده تاریخ اسلام در سال ۱۳۹۱ در شمارگان ۱۵۰۰ نسخه منتشر کرده است. محمد

طالبی<sup>۱</sup> (Mohamad Talbi 1921-2017)، متفکر و محقق مسلمان، دکترای تاریخ دارد و استاد و رئیس سابق دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تونس و رئیس فرهنگستان تونس طی سال‌های ۱۹۸۳-۱۹۹۳ بوده است. *فرمان‌روایی اغالبه<sup>۲</sup> از منظر تاریخی و سیاسی* عنوان رساله دکتری وی در رشته تاریخ است که در سال ۱۹۶۶ در فرانسه منتشر شد. وی صاحب پژوهش‌ها و آثار متنوع و فراوانی در تاریخ اسلام (عصر میانه)، مسائل اسلامی معاصر، و موضوع گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت است.

می‌توان از دو مرحله در حیات فکری طالبی سخن گفت: دوران متقدم و دوران متأخر. توجه به این دو دوره حیات فکری در ارزیابی کتاب *ابن خلدون و تاریخ* بسیار مهم است. طالبی در مرحله اول، که دوران متقدم حیات فکری او را شامل می‌شود، کم‌وبیش در فضای استشراقی و تاریخ‌نگری اروپامحور قلم می‌زند. در این مرحله وام‌داری او به نگرش اروپامحور تا آن حد است که تقریباً همه آثاری که در این دوران نگاشته به زبان‌های اروپایی است و اثری به زبان عربی در این دوران عرضه نکرده است. این امر شاید بدین جهت بوده باشد که براساس تلقی دوران متقدم، طالبی زبان عربی را برای افاده مقصود و ارائه مفاهیم دقیق در موضوعات علوم انسانی و مباحث تمدنی و تاریخی فاقد توان لازم می‌دانسته است. شاید بتوان دریافت نشان لیاقت لوژیون‌دونور از دولت فرانسه در سال ۱۹۶۴ (بنگرید به الطالبي ۱۳۹۱: ۱۲۷) را اوج این مرحله دانست، اما در دوران متأخر حیات فکری او، که به تدریج او را در جایگاه نواندیشی دینی مطرح کرد، دو نکته جلب توجه می‌کند. یکی این که کتاب‌های این دوره و به‌خصوص مهم‌ترین کتاب‌های این دوره از حیات فکری‌اش به زبان عربی نگاشته شده است و دیگر این که از جانب وی برای وضع مفاهیم و اصطلاحات جدید به زبان عربی تلاشی محسوس را به‌منظور عرضه اندیشه‌هایش شاهدیم. تلاش‌های او در جهت بازگشت به موارث دینی و اسلامی برای فهم مسائل جهان معاصر به‌ویژه در دو کتاب او که به زبان عربی نگاشته شده است (*امه الوسط: الاسلام والتحدیات المعاصره* ۱۹۹۰<sup>۳</sup> و *عیال الله: افکار جدیدة فی علاقه المسلم بنفسه و بالآخرین* ۱۹۹۲<sup>۴</sup>) بازتاب یافته و باعث شده است که حداقل در تونس از وی با عنوان «یکی از بارزترین چهره‌های تفکر عربی و اسلامی که به تجدید فکر دینی اهتمام ورزیده است»<sup>۵</sup> یاد شود.

در نظر طالبی متأخر، باب تجدید فکر دینی باز است، اما این امر نمی‌تواند توجیهی باشد که با نام و بهانه علم از خطوط قرمز یعنی ضروریات دین تجاوز شود. طالبی مبدع

برخی اصطلاحات جدید در حوزه تجدید فکر دینی هم بود. مثلاً وی واژه «انسلاخ‌سلامیه» را در اشاره به رفتار کسانی به کار می‌برد که به بهانه نواندیشی ضروریات اسلام را نادیده می‌گیرند. محمد آرکون و عبدالمجید شرفی از جمله متفکران معاصر تونسسی‌اند که طالبی آن‌ها را به عبور از خطوط قرمز و «انسلاخ (پوست‌کندن) اسلام» متهم کرده است (بنگرید به عمر بن عافیه ۲۰۱۶: ۳۰۵، ۳۰۶).

نگرش طالبی به تاریخ و جایگاه علمی آن نگاهی بینابینی است. بدین معنا که او نه تاریخ را یک علم بی‌کم‌وکاست می‌داند و نه آن را فاقد وجاهت علمی تلقی می‌کند. به گفته او:

تاریخ در همان حال که علم است، علم نیست، علم است. از آن‌رو، که روش‌ها و ابزارهای علمی را به کار می‌گیرد و امروزه از فناوری‌های تازه در بالاترین سطح بهره می‌برد تا همه داده‌ها و اطلاعات لازم را برای فهم و سامان‌دهی عقلانی مسائل فراهم آورده باشد. این ابزارها، روش‌ها، و فناوری‌ها به ما امکان رسیدن به نظر و اندیشه روشنی را می‌دهد. با وجود این ابزارها، روش‌ها، و فناوری‌های علمی یک نکته باقی می‌ماند و آن این است که تاریخ را شخص می‌نویسد و محال است که این شخص بتواند از سیطره فکر، مغز، و عناصر شکل‌دهنده خویش رهایی یابد.

بیش‌تر آثار طالبی و از جمله کتاب *ابن‌خلدون و تاریخ به زبان فرانسوی* است، اما کتاب‌هایی نیز به زبان‌های ایتالیایی، هلندی، و عربی نوشته است. برخی از آثار غیرعربی وی را دیگران به عربی ترجمه کرده‌اند. به نظر می‌رسد در فهرست علایق مطالعاتی طالبی موضوع ابن‌خلدون جایگاهی ویژه داشته است، زیرا گذشته از کتاب *ابن‌خلدون و تاریخ* مقالات دیگری را نیز در همین موضوع نگاشته است که عبارت‌اند از: *مقدمه ابن‌خلدون و تاریخ نظم سیاسی (۱۹۵۵)*، *ستم در حق ابن‌خلدون (۱۹۶۷)*، *زایش علم (ابن‌خلدون) و علم جدید (۱) (۱۹۶۷)*، *زایش علم (۲) (۱۹۶۷)*، *نظریه تکامل: ریشه‌های آن در تفکر عربی - اسلامی و اثر آن در مقدمه ابن‌خلدون (۱۹۷۹)*، و *روش‌شناسی تاریخی ابن‌خلدون و اثر آن در مقدمه و دیوان العبر (۱۹۸۰)* (بنگرید به طالبی ۱۳۷۹).

طالبی متفکری تونسسی است، اما توجه او به موضوعات مرتبط با ابن‌خلدون صرفاً علاقه به یک شخصیت هم‌وطن یا موضوع تاریخی محض نیست، بلکه به نظر می‌رسد برای او، مخصوصاً در دوران متأخر حیات فکری‌اش، اندیشه‌های ابن‌خلدون به منزله راه برون‌رفتی برای جوامع اسلامی معاصر و نسبت این جوامع با تمدن غربی موضوعیت می‌یابد. به نظر او، ابن‌خلدون از این حیث شایسته بذل توجه است:

درهای عریضی را به روی تفکر انسانی گشود، اما از بخت ناگوار آن مبانی که او وضع کرد و امید پی گیری و عهده گیری حمل این مشعل از سوی آیندگان را داشت، پس از او دنبال نشد و پس از او اندیشه هیچ مسلمان عربی به سطح او نرسید. اندیشه های فراوانی پدید آمد، اما هیچ کدام در سطح اندیشه ابن خلدون نبود. بنابراین، اگر من اهتمامی جدی به اندیشه های او دارم و اعجاب من عمیقاً از اندیشه های او برانگیخته می شود، به سبب قدرت اوست که توانست دیدگاهی جامع و فراگیر از تمدن عربی - اسلامی عرضه کند و نگاهی تلفیقی به ما عرضه کند که آفاق همه علوم انسانی - به اصطلاح امروزی - از علم اقتصاد و جامعه شناسی گرفته تا روان شناسی و انسان شناسی را به روی ما بگشاید و در این کار گوی سبقت را از همه رباید.

او موضوعات طرح شده در مقدمه ابن خلدون، از جمله ادعای ابن خلدون مبنی بر ارائه یک «علم نو»، را در بستری میان تمدنی به بحث می گذارد. از همین رو، معتقد است با تکیه بر میراث تمدنی اسلام و نه با تقلید از تمدن غربی می توان به معضلات پیشاروی مسلمانان پاسخ داد. به زعم او، برای مواجهه مناسب با تمدن غربی:

بهترین کار این است که ما هم - در برابر آنان که شرق شناسی دارند - غرب شناسی بیوریم. آنان آزادند که تمدن، دین، و هم داده های فرهنگی ما را از عینک خود ببینند، چه ما این کار را خوش داشته باشیم یا ناخوش، اما واکنش مفید و مثبت این نیست که به نقد حذفی، القایی، و اتهامی شرق شناسی مشغول شویم، بلکه آن است که غرب شناس بیوریم. یعنی گروهی عالم مسلمان داشته باشیم که تمدن غرب و مقومات آن را به خوبی درک و فهم کرده باشند، آن گاه ما هم از عدسی های چشم خود به تمدن غرب بنگریم و آن را درک و تأویل کنیم. پاسخ حقیقی و شایسته همین است.

البته این به معنای بی اعتنایی به تجربه تاریخی غربیان نیست، بلکه به معنای توجه انتقادی به این تجربه و پرهیز از شیفتگی کورکورانه است. آنچه در نگره تاریخی او برجسته است، اتصال و استمرار و پیوستگی تاریخی است و نه گسست و انقطاع. طالبی می نویسد:

مورخ در پی این اتصال است. او نقشی در درک عقلانیت «گذشته» دارد، نه برای آن که «گذشته» صرفاً گذشته بماند، بلکه برای این که «گذشته» به حوزه عقلی ما وارد شود و به ما در حل مشکلات امروز و آماده شدن برای آینده توانایی بخشد. من - شخصاً - رابطه ای صمیمانه با همه مشکلات روز دارم. این رابطه فقط در سطح روی داده های تمدن عربی، اسلامی نیست، بلکه رابطه ای با حیات انسان است، از آن رو که «انسان» است و با غیر خود - از گذشته، حال و آینده - پیوستگی دارد و می کوشد به گونه ای مفهوم، معقول،

به دور از دوگانگی درونی، گسست، و بیگانگی زندگی کند. مشکل امروز ما این است که به دلیل عدم پردازش روشن و عقلی گذشته، گرفتار شلوغ کاری و ازهم گسیختگی می شویم. این مشکل امروزه بیش از گذشته نمایان است. امروزه می توانیم بگوییم که همه انسان‌ها - هر جا که باشند - همسایه یکدیگر هستند. من احساس می کنم که با ژاپنی‌ها، چینی‌ها، آمریکایی‌ها، آفریقایی‌ها و اروپایی‌ها - حقیقتاً و در همه ابعاد - معاصر و این احساس را به لطف ابزارهای دیداری - شنیداری رایج می دانم.<sup>۶</sup>

طالبی متأخر را می توان متفکری مسلمان برشمرد، نه فقط از آن نظر که در جامعه و سرزمینی مسلمان به دنیا آمده است، بلکه از آن جهت که برای او تفکر دینی مبنایی اساسی برای مواجهه با عالم هستی شده است. از نظر او، برجستگی پیام اسلام به آن است که مخاطب آن همه بشریت است (یا ایها الانسان / یا ایها الناس)، درحالی که تمامی ادیان قبلی خود را در محدوده قومی و یا جغرافیایی خاصی تعریف کرده اند (طالبی ۱۳۷۹). کلید واژگان اصلی تفکر او در دوران متأخر حیات فکری اش، که در عنوان کتاب هایش نیز دیده می شود، صبغه دینی - اسلامی تفکر او را برجسته ساخته است. «عیال الله» (در اشاره به جامعه بشری) و «امت میانه» (در اشاره به جامعه مسلمان) از جمله این کلیدواژه هاست.

## ۱.۲ معرفی ساختار کتاب

ترجمه کتاب *ابن خلدون و تاریخ* ۱۳۰ صفحه است و غیر از صفحه عنوان، صفحه شناس نامه، سخن اول (رئیس پژوهشکده تاریخ اسلام)، فهرست مطالب، و مقدمه مترجمان، که تا صفحه ۱۰ کتاب را به خود اختصاص داده اند، مابقی کتاب را می توان به پنج قسمت به این شرح تقسیم کرد: پیش گفتار نویسنده (۳ صفحه)، شرح زندگی و آثار ابن خلدون (۲۰ صفحه)، تأملاتی در باب تاریخ (که بدنه اصلی کتاب است ۷۸ صفحه)، نتیجه گیری (۳ صفحه)، کتاب نامه (۳ صفحه)، دو پیوست (۵ صفحه)، و نمایه (۱۲ صفحه). فهرست مطالب کتاب در دو صفحه به خوبی نمایی کلی از محتوای کتاب را عرضه می کند، البته در همین فهرست بعد از کتاب نامه و قبل از نمایه دو تیتیر دیگر (نگاهی گذرا به زندگی ابن خلدون و شرح مختصری از سوابق محمد الطالبی) آمده است که هر چند پیوست محسوب می شوند، اما با عنوان پیوست یا ضمیمه ۱ و ۲ مشخص نشده اند. در مورد نمایه نیز این نقد وارد است که به واسطه مدخل های محدودی که دارد از جامعیت لازم بی بهره است، زیرا بسیاری از اعلام کتاب در نمایه لحاظ نشده است.



## ۲.۲ توصیف و ارزیابی شکلی اثر

متأسفانه صفحه شناس نامه کتاب (الطالبی ۱۳۹۱: ۴) کاستی‌هایی دارد که برای کتابی معتبر نقطه ضعف جدی محسوب می‌شود. مواردی نظیر این که سال تولد و درگذشت نویسنده و نیز سال تولد مترجمان ذکر نشده است. هم‌چنین، عنوان کتاب به زبان اصلی و اطلاعات کتاب‌شناسی نسخه‌ای که از روی آن ترجمه شده، ارائه نشده است. مسلماً این کاستی‌ها در شناس نامه کتاب را باید به حساب ناشر گذاشت نه مترجم، اما باید افزود که حتی در مقدمه مترجمان نیز به این موارد اشاره نشده است. مترجمان در مقدمه خود این امر را هم ناگفته می‌گذارند که، باتوجه به این که متن اصلی این کتاب به زبان فرانسه چاپ شده است و ترجمه عربی هم دارد، آیا کتاب را از متن فرانسوی به فارسی برگردان کرده‌اند یا از ترجمه عربی آن؟ و این حداقل انتظاری است که خواننده می‌تواند از مترجم داشته باشد. البته با دقت در مطاوی کتاب می‌توان دریافت که این کتاب باید از متن فرانسوی به فارسی برگردان شده باشد. دلیل این نتیجه‌گیری در ادامه (مبحث ویرایش ادبی) خواهد آمد.

براساس اطلاعات مندرج در صفحه شخصی نویسنده، گویا متن اصلی این اثر به زبان فرانسه ابتدا در سال ۱۹۶۵ به چاپ رسیده و بعد از آن نیز در سال‌های ۱۹۷۴ و ۲۰۰۶ تجدید چاپ شده است.<sup>۷</sup> با وجود سکوت مترجم و ناشر در مورد مشخصات کتاب‌شناسی نسخه اصلی، که از روی آن ترجمه فارسی انجام شده است، از این که پیش‌گفتار نویسنده به تاریخ ژانویه ۲۰۰۶ تاریخ گذاری شده است، می‌توان تشخیص داد که این ترجمه از روی چاپ ۲۰۰۶ انجام شده است. در ضمن باتوجه به اشاره‌ای که نویسنده در اواخر همین پیش‌گفتار به نظریات ساموئل هانتینگتون می‌کند (در ترجمه فارسی به غلط همینگتون درج شده است!) و نیز با اشاره امیدوارانه و خوش‌بینانه‌ای که در مورد قرن بیست و یکم میلادی می‌کند و آن را «سده ترقی و پیشرفت ما [مسلمانان/ اعراب] در همه زمینه‌ها» برمی‌شمارد، می‌توان احتمال داد که تجدید چاپ کتاب در سال ۲۰۰۶ فقط یک تجدید چاپ صرف نبوده است و نویسنده بنابر شرایط تاریخی اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم تجدید نظرهایی نیز در متن اولیه به عمل آورده باشد. آنچه این احتمال را قوت می‌بخشد، آن که هر چند نویسنده در ابتدای پیش‌گفتارش آورده است که «تجدید چاپ اثر حاضر بهانه‌ای است برای تکریم شش صدمین سالگرد مرگ ابن خلدون»، اما در پایان همین پیش‌گفتار تصریح می‌کند

که: «چاپ جدید این اثر فراتر از تکریم ابن‌خلدون است، چراکه حاوی مضامینی برای تدبر و مواردی امیدوارکننده است» (همان: ۱۲). از این جهت، می‌توان گفت که این کتاب وضع خاصی در مقایسه با دو دوره حیات فکری طالبی پیدا می‌کند. اصل کتاب در دوران طالبی متقدم نگاشته شده و آخرین چاپ آن، که با تجدیدنظرهایی همراه بوده است، ردپایی از طالبی متأخر دارد.

نویسنده مباحث کتاب را در دو بخش<sup>۱</sup> اصلی، که هرکدام شامل مباحث فرعی تری است، تدوین و عرضه کرده است. در بخش اول گزارشی مختصر از شرح زندگی ابن‌خلدون و آثار او عرضه می‌شود و در بخش دوم، که عنوان «تأملاتی درباب تاریخ» دارد، به کندوکاوی در اندیشه‌های ابن‌خلدون از خلال کتاب مقدمه پرداخته شده است. در این بخش، که قسمت اصلی کتاب را شامل می‌شود، نویسنده سعی می‌کند زوایای مختلف آرای ابن‌خلدون را راجع به مباحثی چون مسیر تاریخ، علم عمران، عصیبت و دولت، بادیه‌نشینی و حضاره، انحطاط تمدن، و مسئله پیشرفت و تکامل به بحث بگذارد. سؤال اصلی او در این بخش این است که «آیا تاریخ از مسیر مشخصی برخوردار است؟» (همان: ۳۷) و در نهایت به این پاسخ می‌رسد که: «این جریان به‌نحو اجتناب‌ناپذیری همواره به‌سمت حضاره در حرکت است» (همان). در صفحات پایانی و قبل از نتیجه‌گیری، نویسنده به این سمت متمایل می‌شود که اندیشه ابن‌خلدون را در پیوند با عامل دین مورد توجه قرار دهد. این بخش با این نکات ارزنده‌ای را عرضه می‌کند، اما به نظر می‌رسد که به‌خوبی در پیوند با پیکره اصلی کتاب، که ابن‌خلدون را در بستری فارغ از پیوندها و تعلقات دینی بررسی می‌کرد، جفت‌وجور نمی‌شود.

## ۳.۲ ویژگی‌های فنی اثر

طراحی روی جلد کتاب در قالب الگوی همیشگی و تکراری انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام عرضه شده است. پشت جلد کتاب نیز به درج بخشی از پیش‌گفتار نویسنده و تعریف و تمجیدهایی درمورد شخصیت نویسنده و ابن‌خلدون اختصاص یافته است که به‌ویژه راجع به نویسنده و محتوای کتاب چندان روشن‌گر نیست. بهتر بود مترجم یا ناشر پشت جلد کتاب را به درج توضیحات روشن‌گرتری درمورد نویسنده و اثر او اختصاص می‌دادند. صحافی، قطع اثر، اندازه قلم، و صفحه‌آرایی کتاب مناسب ارزیابی می‌شود.

## ۴.۲ ویرایش ادبی (علائم سجاوندی و رعایت قواعد نگارشی - ویرایشی)

متن ترجمه در مجموع روان، به دور از دشواری، و قابل فهم است و موارد معدودی وجود دارد که نتوان مقصود نویسنده یا مترجم را دریافت. از جمله این موارد معدود درج عبارت «۴۷ پ» در پایان پاراگراف پنجم در صفحه ۸۱ است که توجیهی برای آن یافت نشد. یا در پایان پاراگراف اول در صفحه ۴۴ می نویسد: «در عبارت عربی، ضمیر در ”منه“ به تعدیل برمی گردد»، اما مشخص نیست که به کدام عبارت عربی اشاره دارد! در صفحه ۶۶ نیز یک جمله به گونه‌ای ترجمه شده است که خالی از کژتابی معنایی نیست. طالبی می نویسد: «ابن خلدون عمران را درمقابل تمدن قرار می دهد»، که از تعبیر «درمقابل» نوعی تضاد و تعارض میان تمدن و عمران به ذهن متبادر می شود، درحالی که قاعدتاً منظور آن است که عمران و تمدن در نگاه ابن خلدون مترادف‌اند. درضمن معدود اغلاط (تایپی و املائی) در متن دیده می شود که به ویژه در برخی موارد چندان زیبنده نیست. به نظر می رسد این موارد عمدتاً ناشی از ناآشنایی مترجمان با مفاهیم و اصطلاحات تاریخی است. مثلاً این که به جای مؤطا (عنوان کتاب مالک بن انس) کلمه مؤتّع، به جای کاترمر (مستشرق فرانسوی) واژه کاترومر (برند رنگ مو!)، یا به جای موحدون (سلسله‌ای اسلامی) کلمه المّحاد<sup>۱</sup> درج شود، جز به عدم آشنایی با اعلام تاریخی نمی توان حمل کرد. همین جا می توان افزود که درج اشتباه مؤتّع به جای مؤطا این نتیجه گیری را معقول جلوه می دهد که مترجمان از متن فرانسوی برگردان کتاب را انجام داده‌اند.

در جدول ۱، بدون ادعای استقصای کامل، فهرستی از اغلاط (تایپی و املائی) این کتاب ارائه می شود تا شاید در تجدید چاپ احتمالی کتاب مفید واقع شود:

جدول ۱. اغلاط تایپی و املائی کتاب ابن خلدون و تاریخ

صفحه	سطر	صحیح	غلط
۱۲	۲	هانتینگتون	همینگتون
۱۶	۴	۶۲۵-۶۴۷ ق.ه	۶۴۷-۶۴۵ ق.ه
۳۰	۱۴	موحدون	المّحاد
۱۷ (و مواضع دیگر)	۱۹	قسطنطنیه / قسطنطینه <sup>۱</sup>	قسطنطنیه
۲۴	۱۳	مؤطا	موتّع
۲۸	۱۴	۷۷۶ تا ۷۸۰ ق.ه <sup>۱۱</sup>	۷۷۶ تا ۷۸۰ ق.ه
۲۹	۴	کاترمر	کاترومر

صفحه	سطر	صحیح	غلط
۴۴	۲	ترجیح	تجریح
۶۸	۷	فراوان	فراون
۷۲	۲۵	عرب، نماد	عرب که نماد
۸۴	۱۹	اصلی	عزلی
۹۸	پانوشت، سطر دوم	<i>Ikhwan al-safa</i>	<i>Ihwan al-safa</i>
۹۸	پانوشت، سطر دوم	<i>Avesina</i> <sup>۱۲</sup> (ابن سینا)	<i>Qina</i>
۱۰۰	پانوشت، سطر اول	<i>al-Asghar</i>	<i>al-Asjar</i>
۱۲۴	۱۴	ق. ۷۶۵	ق. ۷۵۶

قبلاً مشخص شد که کتاب *ابن خلدون* و تاریخ از زبان فرانسوی به فارسی برگردان شده است. یکی از نقدهایی که به مترجمان این کتاب وارد است آن‌که گویا از آن‌جا که نویسنده کتاب چندین نقل قول از منابع انگلیسی را در متن فرانسوی کتاب به زبان انگلیسی ارائه کرده است، مترجمان هم در متن فارسی این قسمت‌ها را بدون ترجمه به فارسی عیناً به صورت انگلیسی درج کرده‌اند. من هیچ توجیهی برای چنین اقدامی نیافتم. بیش از چهار پاراگراف نقل قول در صفحات ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۰، و ۱۱۱ بدین صورت ارائه شده است.

## ۵.۲ رعایت اصول علمی ارجاع‌دهی درون متن و کتاب‌نامه

در مورد مسائل مربوط به ارجاع‌دهی در این کتاب باید دو نکته را از هم تفکیک کرد: یکی نقش نویسنده در ارجاعات و دیگری نقش مترجمان. در مورد مترجمان نقد عمده و مهمی که باید مطرح کرد این است که با توجه به کثرت ارجاعات نویسنده به کتاب *مقدمه* ابن خلدون، بایسته بود که مترجمان تمامی این گونه ارجاعات نویسنده را، که در متن اصلی به ترجمه‌های فرانسوی این کتاب بوده است (چاپ ۱۸۵۸ پاریس و چاپ ۱۹۵۶ بیروت)، با تنها ترجمه فارسی این کتاب (*مقدمه ابن خلدون*) مطابقت دهند و ارجاعات نویسنده به *مقدمه* را با این ترجمه تطبیق دهند تا خواننده فارسی‌زبان بهتر بتواند ارجاعات نویسنده را دنبال کند. انجام ندادن این کار وضعیت نامطلوبی را برای خواننده‌ای به وجود آورده که به دنبال ردیابی نقل قول‌های نویسنده از کتاب *مقدمه* است؛ به‌ویژه در مواردی که قرار است کتاب به قصد نقد و بررسی مطالعه شود (مانند مقاله حاضر). این قصور مترجمان آزاردهنده است. مترجمان این نکته را نیز مسکوت گذاشته‌اند که معادل‌های اعلام و اصطلاحات متن،

که در پانوشت صفحات آمده است، افزوده مترجمان است. در صورتی که انتظار می‌رفت در مقدمه مترجمان (الطالبی ۱۳۹۱: ۱۱، ۱۲) به این گونه مسائل اشاره شود. در ارزیابی‌ای کلی می‌توان گفت اساساً مقدمه مترجمان هیچ روشن‌گری خاصی را در مورد مسائل ترجمه در بر ندارد.

اگر مترجمان دقیقاً نحوه ارجاع‌دهی نویسنده را در ترجمه خود بازتاب داده باشند، در مورد نحوه ارجاع‌دهی نویسنده چند نکته قابل طرح و نقد وجود دارد:

نکته اول این که در ارجاع‌دهی با روش یکسانی در سراسر متن مواجه نیستیم و هم‌زمان با ارجاعات درون‌متنی با ارجاعاتی در پانوشت نیز مواجهیم. البته طبیعی است که هم‌زمان با ارجاع درون‌متنی می‌توان از پانوشت‌های توضیحی هم بهره گرفت، اما این که هم‌زمان با ارجاعات درون‌متنی با ارجاعات محض در پانوشت هم مواجه شویم، به لحاظ روش تحقیق توجیه‌پذیر نیست. حتی اگر نتوان میان ارجاع درون‌متنی و ارجاع به صورت پانوشت ترجیحی قائل شد، اما این که در سراسر نوشتار نحوه ارجاع‌دهی به منابع و مآخذ باید از قاعده یک‌دستی پیروی کند، از مسلمات روش تحقیق است.

نکته دوم در مورد نحوه ارجاع‌دهی نویسنده این است که هرچند وی می‌نویسد که به‌هنگام نقل قول از کتاب مقدمه ابن خلدون «خواننده را به مقدمه چاپ بیروت دارالکتاب اللبنانی ۱۹۵۶، ارجاع می‌دهیم» (همان: ۳۹)، اما چند صفحه بعد یکی از ارجاعات خود را به مقدمه چاپ دوسلان داده است (بنگرید به همان: ۴۹).

نکته سوم به نقل قول‌های بدون ارجاع مربوط می‌شود. مواضع متعددی در کتاب مشاهده می‌شود که نویسنده ادعایی را طرح می‌کند بدون آن که آن را مستند سازد. برخی از این ادعاها یا نقل قول‌های بدون ارجاع در ذیل ذکر می‌شود. توجه شود که نقد این گونه موارد لزوماً به معنای کذب بودن این ادعاها نیست. ای بسا، برخی از این ادعاها مستندات هم داشته باشند. این نقد صرفاً متوجه بی‌ارجاع بودن آنهاست:

- در حالی که هنوز درباره منشأ طاعون یا مرگ سیاه در قرن چهاردهم میلادی نظر قطعی مستندی وجود ندارد، نویسنده مدعی می‌شود که «منشأ آن مشرق‌زمین بود» (همان: ۱۷).

- ادعا می‌شود ابن خلدون «پس از انتقادی اساسی از فلسفه، آن را به کلی تکذیب نموده است» (همان: ۳۲).

- ادعا می‌شود که «ابن خلدون دولت دینی را بر دولت لائیک (غیردینی) مرجح می‌داند» (همان: ۴۹).
- نقل قولی از هگل بدون ارجاع به مأخذ آن آورده شده است (همان: ۹۱).
- ادعا می‌شود که «ابن خلدون - بی‌آن‌که نام او [مسکویه] را ذکر کند - اساس تفکرات او را در این حوزه [نظریه تحول‌گرایی] مورد اقتباس قرار داده است» (همان: ۹۹).
- ادعا می‌شود که «ابن خلدون به‌طور دقیق و در قالب واژه‌هایی صریح و قاطع، اعتقاد به ازسرگیری و آغاز جاودانه را محکوم می‌کند» (همان: ۱۰۳).
- نویسنده در چندین موضع این ادعا را مطرح می‌کند که ابن خلدون «به این موضوع پی برده بود که تمدن [اسلامی]... واپسین روزهای خود را سپری می‌کند» (همان: ۱۱۱؛ نیز بنگرید به همان: ۱۱، ۲۶). نویسنده فقط با این دلیل مدعای خود را مدلل می‌سازد که ابن خلدون «برای سخن گفتن درباره تمدن اسلامی از افعال ماضی استفاده می‌کرد!» (همان: ۱۱۱).
- نویسنده مدعی است که ابن خلدون معتقد بوده است که «آثار و ابنیه‌ای که تمدن اسلامی برجای گذاشته است در مقایسه با آثار دیگر تمدن‌ها از شکوه کم‌تری برخوردارند» (همان: ۱۱۱، ۱۱۲).
- طالبی می‌نویسد: «ابن خلدون به فرمان تیمورلنگ دست‌گیر شد و برای وی تاریخ و جغرافیای مغرب را نگاشت» (همان: ۱۲۵). البته بنابر گزارش ابن عربشاه می‌دانیم که بعد از سقوط دمشق به‌دست نیروهای تیمور (۸۰۳ ق)، ملاقات و مذاکراتی میان ابن خلدون و تیمور انجام شد (بنگرید به ابن عربشاه ۱۳۷۰: ۲۹۷-۲۹۴)، اما تاجایی که می‌دانیم، نگارش تاریخ و جغرافیای مغرب به‌دست ابن خلدون برای امیر تیمور گورکانی در هیچ منبعی ذکر نشده است. اگر نویسنده مأخذی برای این ادعای خود داشته است، لازم بود عرضه کند.

### ۳. تحلیل و ارزیابی محتوایی اثر

#### ۱.۳ بررسی ابعاد آموزشی اثر

ترجمه فارسی این کتاب نسبتاً متأخر است (۱۳۹۱ش)، اما باید توجه داشت که در گستره ادبیات ابن خلدون پژوهی این کتاب اثری نسبتاً قدیمی محسوب می‌شود (۱۹۶۵/۱۳۴۴ش).

این امر را به وضوح می توان از تاریخ انتشار منابعی دریافت که نویسنده از آن‌ها بهره برده است. با توجه به تجدید چاپ کتاب در سال ۲۰۰۶ و تجدیدنظریهایی که متناسب با تحولات دو دهه اخیر در کتاب به عمل آمده است، مطالعه آن می تواند برای دانشجویان تحصیلات تکمیلی رشته تاریخ مفید باشد. آنچه این کتاب را از دیگر آثار که متفکران جهان اسلام درباره ابن خلدون نگاشته اند متمایز می کند، تلاشی است که نویسنده برای رسیدن به رویکردی مبتنی بر زیست بوم فرهنگی خود (عربی - اسلامی) اتخاذ کرده است. واقعیت انکارناشدنی آن است که توجه به ابن خلدون در جهان عرب و مسلمان پی آمد تلاش های مستشرقان بوده است و آثاری نظیر *اندیشه واقع گرای ابن خلدون*<sup>۱۳</sup> یا *ابن خلدون و علوم اجتماعی*<sup>۱۴</sup> در همین فضای اندیشگی به نگارش درآمده اند، اما طالبی، که گویا خود نیز در این فضای فکری بالیده است، می کوشد در این رویکرد تجدیدنظر کند و از منظری بومی تر به موضوع بنگرد. میزان موفقیت او در این تلاش را باید فرع بر اصل کوشش او در نظر گرفت. اگرچه این کتاب فاقد صورت بندی کتاب های درسی یعنی فاقد تمرین، تصویر، نمودار، و... است، گنجاندن آن در زمره کتاب های کمک درسی دانشجویان تاریخ در درس فلسفه نظری تاریخ توصیه می شود.

### ۲.۳ مسئله مندی کتاب و پاسخ گویی به نیازهای علمی و کاربردی کشور

طالبی مسئله اصلی کتاب را به وضوح مشخص کرده است: «آیا تاریخ از مسیر مشخصی برخوردار است؟». نویسنده مدعی است پاسخ به این سؤال برای فهم کتاب *مقدمه ابن خلدون* ضروری است، اما تفکر ابن خلدون با محوریت این مسئله «تا به حال موضوع هیچ پژوهش ویژه ای قرار نگرفته است» (طالبی ۱۳۹۱: ۳۶، ۳۸). آنچه در این جا توجه دادن به آن لازم است، اهمیت طرح این پرسش به منزله پرسش کلیدی و جاودانه فلسفه نظری تاریخ است؛ مخصوصاً در جوامعی که به دنبال تقویت نگاه تمدنی برای درک جهان پیرامونی خودند، طرح این مباحث حیاتی تلقی می شود. در جامعه امروز ایران، که مباحثی نظیر تمدن نوین اسلامی و چالش های تمدنی اسلام و غرب بخشی از فضای فکری را به خود معطوف کرده است، باید از این کتاب استقبال کرد و این بیش از آن که به دلیل صحت پاسخی هایی باشد که به چنین دغدغه هایی می دهد، به دلیل تلاش برای پاسخ دهی به این دغدغه ها از زبان یکی از نواندیشان دینی معاصر در جهان اسلام است.

### ۳.۳ ارزیابی نظم منطقی و انسجام درونی بخش‌های مختلف کتاب

نویسنده در اظهارنظری که می‌توان آن را خودالزامی در پژوهش او محسوب کرد، می‌نویسد: «ما باید عملکرد ابن‌خلدون را طبق قواعد زمان خود او و نه قواعد عصر حاضر مورد ارزیابی قرار دهیم» (الطالبی ۱۳۹۱: ۲۶). قاعدتاً با این الزام می‌طلبد که نویسنده، فارغ از نگاه اروپامحور به تاریخ، به بررسی اندیشه‌های ابن‌خلدون اقدام کند، اما فقره‌هایی در لابه‌لای کتاب وجود دارد که می‌توان تشخیص داد او همواره به این الزام پای‌بند نمانده است. منظور از نگاه اروپامحور به تاریخ نوعی نگاه به روند تاریخ است که «جامعه غرب را به منزله یک جامعه دارای برجستگی‌های فرهنگی و تمدنی از جامعه غیرغرب به منزله دیگری که دارای ضعف‌های فرهنگی و تمدنی است، متمایز می‌کند» (بلاوت ۱۳۸۹: ۲۴). در تاریخ‌نگری اروپامحور، تاریخ و تمدن غرب معیار یگانه‌ای در نظر گرفته می‌شود که هرگونه ارزیابی از دستاوردهای تمدن‌های دیگر باید در نسبت با تمدن غرب سنجیده شود. در ادامه به مهم‌ترین موارد عدم پای‌بندی نویسنده به الزام پیش‌گفته اشاره می‌شود:

در یک ارزیابی، که از ردپای تلقی تک‌خطی از مسیر تاریخ در تاریخ‌نگری اروپامحور نشان دارد، از نقش عصبیت در تمدن اسلامی این ارزیابی را به دست می‌دهد: «در دنیای اعراب مسلمان، سازوکار تحول به ساختارهای فئودالی در میانه راه متوقف شد. علت آن‌که عصبیت به یک نظام فئودالی واقعی منتهی نشد، آن است که الگوی مناسب پیش‌رو نداشت» (الطالبی ۱۳۹۱: ۵۵). گویی همه جوامع به‌ناگزیر باید از مرحله نظام فئودالیت عبور کنند! بحث در دسرساز دیگری که رسوبات تاریخ‌نگری اروپامحور برای اندیشه تاریخی طالبی رقم زده است، بحث نسبت ابن‌خلدون و اندیشه پیشرفت است. می‌دانیم که تاریخ‌نگری اروپامحور برای ایده پیشرفت جایگاه رفیعی قائل است و از جمله قواعد ارزیابی هر کدام از مورخان در عصر حاضر این نکته است که آیا آن‌ها به پیشرفت در تاریخ قائل بوده‌اند یا نه؟ اما با توجه به آنچه طالبی خود را بدان ملزم ساخته و گفته بود «ما باید عملکرد ابن‌خلدون را طبق قواعد زمان خود او و نه قواعد عصر حاضر مورد ارزیابی قرار دهیم» (همان: ۲۶)، این سؤال پیش می‌آید که چه نیازی به سنجش و ارزیابی ابن‌خلدون با قواعد تاریخ‌نگری اروپامحور وجود دارد؟ ضمن این‌که، ورود طالبی به این بحث نتیجه روشن‌گر و ثمربخشی را هم به خواننده عرضه نکرده است و نوعی ضدونقیض‌گویی را در بیان او مشاهده می‌کنیم.



ضدونقیض‌گویی نویسنده در نسبتی که میان ابن خلدون و مقوله پیشرفت برقرار می‌کند این چنین رخ می‌نماید. او می‌نویسد: «چون مفهوم ترقی (پیشرفت) به‌طور مجزا و به‌مثابه یک موضوع مورد تأمل نظری در حیطه دغدغه‌های ابن خلدون نبوده، پس در نگاه او مسئله ویژه‌ای به نام ترقی (پیشرفت) نیز وجود نداشته است» (همان: ۹۲)، درحالی‌که در صفحه بعد، طالبی نظری مخالف عرضه می‌کند و می‌نویسد: «کسی غیر از ابن خلدون حتمی‌بودن این پیشرفت (ترقی) را با چنین قاطعیتی بیان نکرده است» (همان: ۹۳). چند صفحه بعد می‌نویسد: «بنابر دیدگاه ابن خلدون در مقدمه، ویژگی‌های جوامع انسانی عبارت‌اند از: حرکت مستمر روبه‌ترقی...» (همان: ۹۸). در موردی دیگر، باز در مسیری خلاف آنچه قرار بود بدان ملتزم باشد (یعنی ارزیابی ابن خلدون طبق قواعد زمان خود او)، با ضوابط و اصطلاحات فلسفه تاریخ قرن نوزدهمی به ارزیابی ابن خلدون می‌پردازد و مباحثی مانند تکامل، دیالکتیک، و طرح چرخه‌ای را به اندیشه ابن خلدون نسبت می‌دهد (همان: ۱۰۵).

یکی از موضوعاتی که نویسنده در مورد آن، اگر نگوئیم نظریات ضدونقیض حداقل می‌توانیم بگوئیم نظریات ناهمگونی را عرضه می‌کند، موضوع زمان و مکانی است که ابن خلدون تجارب و نظریات تاریخی خود را از دامنه و محدوده آن زمان و مکان اخذ کرده است. آنچه این ناهمگونی را تشدید می‌کند آن است که این ناهمگونی‌ها نه در صفحات پراکنده کتاب، بلکه در چند پاراگراف پیاپی عرضه شده است. بعد از خواندن این فقرات خواننده با این سؤال مواجه می‌شود که بالأخره از منظر نویسنده نظریات ابن خلدون را باید «تنها به مغرب» محدود کرد یا به تاریخ و جغرافیای «دنیای اعراب مسلمان» یا به «دایره تجارب مسلمانان» یا به «کلیه تمدن‌ها»؟ ذیلاً به این موارد اشاره می‌شود و قضاوت برعهده خوانندگان گذاشته می‌شود:

- «ابن خلدون تجربه خود و هم‌چنین کارآیی نظریه‌هایش را تنها به مغرب محدود می‌سازد» (همان: ۱۰۹).

- ابن خلدون «استنتاج‌ها و تعمیم‌های خود را براساس... تجربیات تاریخی مربوط به مغرب اسلامی و به‌طور کلی دنیای اعراب مسلمان مورد استدلال قرار می‌داده است» (همان).

- «کاملاً طبیعی است که ابن خلدون با توجه به مقتضیات عصری که در آن به نگارش آثارش می‌پرداخته است خود را محصور به دایره تجارب مسلمانان کرده باشد» (طالبی ۱۳۹۱: ۱۰۹، ۱۱۰).

- «آن‌چه نزد ابن‌خلدون بیش از هرچیز مخاطب را شگفت‌زده می‌کند، دغدغه خارق‌العاده او نسبت به وسعت دید و اقتباس مثال‌ها از کلیه تمدن‌هاست» (همان: ۱۱۰).

- «در جای‌جای مقدمه استوارساختن استنتاج‌ها و ادله براساس نمونه‌های برگرفته از تاریخ تمدن‌هایی که پیش از اسلام وجود داشته‌اند یا با آن معاصر بوده‌اند نمایان است. ابن‌خلدون به‌طورکلی نبطی‌ها، تبایعه، تمدن‌های مختلف عربستان جنوبی و عراق کهن، سریانی‌ها، بنی‌اسرائیل، مصری‌ها، قبطی‌ها، فارس‌ها، یونانی - رومی‌ها، ترک‌ها، ترکمن‌ها، اسلاوها، فرانک‌ها، افریقیه‌ای‌ها و سرزمین‌های نصرانی آن سوی دریاها را برمی‌شمارد. وی حتی به بیان نمونه‌هایی از چین یا هند می‌پردازد» (همان).

- و سرانجام: «ابن‌خلدون نظریات خود را به‌شکلی جهان‌شمول مدنظر داشته است» (همان).

یکی دیگر از مواردی که خواننده را با اظهارات متناقض نویسنده مواجه می‌کند، موضوع نسبت میان اندیشه ابن‌خلدون و ماتریالیسم تاریخی است. نویسنده در پانوشت صفحه ۶۳ می‌نویسد: «ابن‌خلدون به‌سبب برخی از وجوه مقدمه، پیش‌گام ماتریالیسم تاریخی تلقی می‌گردد». بدیهی است برای آن‌که بشود این ارزیابی را پذیرفت یا باید ماتریالیسم تاریخی را بسیار کِش‌دار معنا کرد تا ابن‌خلدون را نیز در بر گیرد یا باید خدا را در اندیشه ابن‌خلدون حذف کرد. گویا با توجه به ناممکن بودن گزینه دوم چاره‌ای نداریم جز این‌که بپذیریم برای طالبی موضوع ماتریالیسم تاریخی فاقد آن‌چنان جزمیت ماده‌انگاره‌ای است که فی‌المثل در نزد کارل مارکس مشاهده می‌کنیم. به‌هرحال، نویسنده در جای دیگری از کتاب با تغییر موضعی محسوس می‌نویسد: «به‌شمار آوردن او [ابن‌خلدون] به‌عنوان نماینده ماده‌گرایی جدلی (ماتریالیسم دیالکتیک)... امری غیراخلاقی و مخرب است» (همان: ۱۰۷). البته گویا خود نویسنده نیز به این تعارضات واقف است که در صفحات بعدی کتاب سعی می‌کند به نظری متعادل برسد. او درباره روش ابن‌خلدون می‌نویسد:

مشاهدات تجربی و تفاسیر اقتصادی یا روان - جامعه‌شناختی به تفکرات الهی منتهی می‌گردد... ابن‌خلدون، به‌هنگام سعی در فهم امور دنیوی، خداوند را به‌طور موقت در حاشیه قرار می‌دهد، اما در حال مسلمانی راستین و پای‌بند به اخلاقیات است و به تعبیر دیگر انسان‌گرایی است که در خصوص ارزش‌های معنوی... عقایدی موشکافانه دارد (همان: ۸۶).

این دسته از ناهم‌سازی‌ها در محتویات کتاب را، که به‌نوعی از عدم انسجام در نظریات نویسنده نشان دارد، شاید بتوان به وضعیت خاص این کتاب در نسبت با دو دوره حیات فکری نویسنده، که پیش‌تر از آن یاد کردیم، ارجاع داد. از آن‌جاکه اصل کتاب به دوران متقدم حیات فکری نویسنده مربوط است، بنیاد کتاب بدون دغدغه‌های معنوی دوران متأخر حیات فکری نویسنده نگارش یافته است و در تجدید چاپ کتاب نویسنده سعی کرده است تا مطالب آن را با نگاه‌های معنوی هم‌راه و هم‌ساز کند، اما با توجه به موارد فوق می‌توان پذیرفت که همواره در این کار کام‌یاب نبوده است.

بخش دیگری از نقدی که متوجه نویسنده می‌شود، ضدونقیض‌گویی‌ها یا ناهم‌سازی میان برخی از نظریاتی است که در مورد ابن خلدون ابراز کرده است. مثلاً در حالی که نویسنده در شرح حال ابن خلدون تصریح می‌کند که «ابن خلدون جوان در کمال ناباوری توانست با بهره‌گیری از محضر اساتید متعدد، علی‌الخصوص آبلی<sup>۱۵</sup>، با فلسفه و مهم‌ترین مسائل تفکر عربی - اسلامی آشنا گردد» (همان: ۱۶، ۱۷)، در بخشی دیگر می‌نویسد که ابن خلدون «شناخت چندانی نسبت به ماوراءالطبیعه نداشت» (همان: ۴۵). در جای دیگری با ارجاع به زندگی‌نامه خودنوشت ابن خلدون این‌گونه در مورد او انگیزه‌خوانی می‌کند: «او [ابن خلدون] تیمور را مرد قرن می‌پنداشته، مردی که از عصیبتی کافی بهره‌مند بوده است تا به‌مدد آن جهان اسلام را یک‌پارچه کند و در تاریخ جریانی نو از خود برجای گذارد» (همان: ۲۵). این دعوی نه‌فقط با دعوی دیگر نویسنده، که معتقد است ابن خلدون تمدن اسلامی را رو به افول ارزیابی کرده است (همان: ۱۱۱)، چندان سازگار نیست، با این اعتراف وی که «پی‌بردن به نیات پنهانی او [ابن خلدون] هرگز میسر نخواهد شد» (همان: ۲۶)، نیز سازگار نمی‌نماید.

### ۴.۳ میزان استحکام تحلیل‌ها و تبیین‌های ارائه‌شده در کتاب

در ارزیابی کلی از تحلیل‌ها و تبیین‌های تاریخی، که نویسنده در کتاب عرضه کرده است، گویا بتوان به این نتیجه رسید که به هر میزانی که نویسنده سعی کرده است به آن الزامی که برای تحقیق خود در نظر گرفته بود (ما باید عملکرد ابن خلدون را طبق قواعد زمان خود او، نه قواعد عصر حاضر مورد ارزیابی قرار دهیم) (همان: ۲۶)، پای‌بند بماند، تبیین‌های قابل‌قبول‌تری از اندیشه ابن خلدون به دست داده است. از همین ره‌گذر است که می‌توان به تحلیل‌های نوینی در ادبیات ابن خلدون پژوهی دست یافت. برای نمونه، نویسنده در بحثی

که ذیل عنوان سنت‌الله عرضه می‌کند، جایگاه ابن‌خلدون را در مقام متفکری مسلمان و در عین حال پای‌بند به ملاحظات علمی چنین تبیین می‌کند:

هیچ چیز مانع آن نمی‌شود که یک مسلمان در مشاهده امور برخاسته از علوم و طبیعت، شیوه‌ای تجربی و در عین حال منطقی و عینی را دنبال نکند. جست‌وجوی ژرف تحول تاریخی در ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و هم‌چنین تأمل کلی در خصوص آینده تمدن بشری، هیچ منافاتی با دین ندارد (همان: ۱۰۷).

به زعم من، این نتیجه‌گیری، در ارتباط با استفاده عملی از آن در خصوص رابطه علم و دین که از مسائل مبتلابه بشر امروز است، بهترین دستاورد این تحقیق است و قاعدتاً باید از محصولات اندیشه‌ورزی‌های دوره دوم حیات فکری نویسنده باشد.

پیش‌از این گفته شد که از ویژگی‌های تفکر طالبی در دوره متأخر حیات فکری‌اش تلاش در جهت واژه‌سازی و مفهوم‌پردازی به زبانی مادری‌اش (عربی) است و همان‌جا اصطلاح *انسلاخ‌سلامیه* (سلاخی کردن اسلام) در اشاره به رویکرد مدعیان روش‌های علمی بیان شد که بدون در نظر گرفتن ملاحظات فرهنگ اسلامی به پژوهش در مسائل تاریخ و تمدن اسلامی می‌پردازند. البته این واژه‌سازی و مفهوم‌پردازی در کتاب *ابن‌خلدون و تاریخ* بازتاب چندانی ندارد و می‌توان پذیرفت که دلیل آن نیز به زمان چاپ نخستین این کتاب برمی‌گردد، یعنی زمانی که طالبی هنوز مرحله متقدم حیات فکری‌اش را می‌گذرانید. به هر حال، ابداعات واژه‌پردازی او در مقابل اصطلاحات اروپایی قابل توجه است. گفته شده است که وی واژه «وارثات» را معادل ژنتیک، واژه «الاناسه» را به جای آنترپولوژی، و واژه «النفاتیه» را به جای الحاد پیش‌نهاد و استفاده کرده است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به عمر بن عافیه ۲۰۱۶).

#### ۴. نتیجه‌گیری

ارزیابی نهایی کتاب *ابن‌خلدون و تاریخ* را از دو جنبه باید عرضه کرد:

۱. ارزیابی ترجمه: تلاش مترجمان قابل‌تقدیر است و روی هم‌رفته ترجمه توانسته است منعکس‌کننده اندیشه‌های نویسنده باشد، اما مقدمه‌ای که مترجمان بر این اثر نگاشته‌اند بسندگی لازم را ندارد و بسیاری از اطلاعاتی را که خواننده درباره رابطه متن ترجمه‌شده با متن اصلی بدان‌ها نیاز دارد، بی‌پاسخ می‌گذارد. برای مثال، هیچ تصریحی در این مورد که

متن اصلی به چه زبانی بوده است، نه در شناسنامه کتاب و نه در مقدمه مترجمان وجود ندارد، درحالی که این از بدیهی ترین اطلاعاتی است که مترجم یا ناشر باید در اختیار خواننده قرار دهند.

۲. ارزیابی تفکر نویسنده: نویسنده کتاب *ابن خلدون و تاریخ* تحلیلی نسبتاً منضبط از فلسفه تاریخ ابن خلدون عرضه می کند که گرچه در موضوعی از کتاب با دشواری هایی در اقناع مخاطب مواجه است، در کلیت آن پذیرفتنی است. این اثر بازتابی از فراز و فرود ذهن پویای یک اندیشمند معاصر مسلمان را به نمایش می گذارد. از این جنبه، تحلیل طالبی بیانگر تلاش برای رهاسازی ابن خلدون پژوهی از قالب های تفکر اروپامحور و قراردادن آن در چشم اندازی مبتنی بر تاریخ و تمدن اسلامی است. با وجود دو مرتبه تجدید چاپ نسخه فرانسوی کتاب (۱۹۷۳ و ۲۰۰۶)، که با تجدیدنظری هم هم راه بوده است، گرچه هنوز می توان رسوباتی از آن قالب ها را در کتاب کنونی مشاهده کرد، در عین حال کتاب او در تجدیدنظری که در چاپ های متأخر در آن به عمل آورده است، غنا و اصالت بیشتری پیدا کرده است. اگر اصالت و نوآوری خاصی را در این کتاب بتوان سراغ گرفت مربوط به موضوعی است که نویسنده جرئت اندیشیدن در فضایی فراتر از قالب های تفکر اروپامحور را به خود داده است و این موارد عمدتاً به دوره دوم حیات فکری او مربوط است.

البته یک نکته نیز در مورد نتیجه گیری کتاب باید گفت و این که کم تر می توان آن چه را در سه صفحه به نام نتیجه گیری ارائه شده است، به منزله نتیجه مباحث طرح شده در کتاب تلقی کرد. این سه صفحه بیش تر به تأملات پراکنده ای می ماند که تجدیدنظری های دوران دوم حیات فکری نویسنده را بازتاب می دهد و از این رو با بدنه اصلی کتاب ارتباط منسجمی برقرار نمی کند. برای نمونه، هیچ گونه ردپایی از پاسخ به پرسش اصلی کتاب یعنی «آیا تاریخ از مسیر مشخصی برخوردار است؟» در نتیجه گیری مشاهده نمی شود. البته نویسنده پاسخ این پرسش را در مطاوی کتاب داده بود (طالبی ۱۳۹۱: ۱۰۵)، اما شایسته بود در نتیجه گیری هم بدان اشاره می شد.

در پایان به مترجمان و ناشر پیش نهاد می شود که چنانچه تصمیم به تجدید چاپ کتاب *ابن خلدون و تاریخ* گرفتند، موارد زیر را در نظر داشته باشند:

- ضروری است توضیحات مکفی تر راجع به نویسنده، اثر او، و ارائه مشخصات کامل کتابی که ترجمه از روی آن انجام شده است، عرضه شود. به عبارت دیگر، بهبود کیفیت و کمیت «مقدمه مترجمان» ضروری است.

- لازم است نقل قول‌هایی که در متن کتاب از مقدمه ابن‌خلدون ارائه شده است با متن فارسی مقدمه ابن‌خلدون (ترجمه محمد پروین گنابادی) تطبیق و به نسخه ترجمه فارسی ارجاع داده شود.
- موضعی از کتاب که حاوی نقل قول‌هایی به انگلیسی است لازم است که به فارسی ترجمه شود.
- شایسته است با افزودن اعلام بسیاری که در نمایه فعلی از قلم افتاده‌اند، به نمایه غنا بخشیده شود.
- اغلاط تایپی و املائی، که فهرستی از آن در متن همین مقاله ارائه شده است، اصلاح شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. گرچه روی جلد، شناس‌نامه، و مطاوی ترجمه کتاب از وی با عنوان الطالبي (با طای مشدد) یاد شده است و القا می‌کند که تلفظ فارسی آن به صورت Talebi (با لام مکسور) باشد، اما با مراجعه به درگاه‌های لاتینی در فضای مجازی، از جمله درگاه شخصی نویسنده، همه‌جا از او با عنوان Altalbi یا Talbi (با لام ساکن) یاد شده است و هیچ موردی که بر تلفظ Talebi دلالت داشته باشد، یافت نشد. بنابراین، گویا ارجح باشد که نام وی در متون فارسی به صورت تالبی (Talbi) درج شود. اما فعلاً در مقاله حاضر ملاک همان چیزی قرار داد شد که در ترجمه آمده است.
۲. بنی‌اغلب، اغلبیان، یا اغالبه از سلسله‌های مسلمان در شمال آفریقا (تونس و بخش‌هایی از لیبی و الجزایر کنونی) و جزیره سسیل در فاصله سال‌های ۱۸۴-۲۹۶ ق است.
۳. امت میانه: اسلام و چالش‌های معاصر.
۴. عیال‌الله: اندیشه‌هایی نو درباره پیوندهای مسلمانان با خودشان و دیگران.
۵. «الدكتور محمد الطالبي من ابرز المفكرين العرب و المسلمين الذين اهتموا بتجديد الفكر الديني» (بنگرید به عمر بن عافیه ۲۰۱۶).
۶. تمامی نقل قول‌هایی که در این مقاله تا این‌جا از محمد طالبی آورده شد برگرفته از منبع «طالبي ۱۳۷۹» است.
۷. عنوان اثر و سال‌های چاپ متن اصلی این اثر به زبان فرانسوی چنین است:

Ibn Khaldūn et l'Histoire, ed. Société Tunisienne de Diffusion, Tunis, 1965, Republishing, Maison Tunisienne de L'édition, Tunis, 1973, Republishing, Cartaginoiseries, Carthage, 2006.

## ارزیابی انتقادی کتاب *ابن خلدون و تاریخ* (ابوالحسن قیاض انوش) ۳۳۵

۸. البته نویسنده از اصطلاحاتی مانند بخش یا فصل در تقسیم‌بندی مطالب کتاب بهره نبرده است.
۹. Al Mohad معادلی است که در برخی زبان‌های اروپایی در اشاره به سلسلهٔ الموحدون (۶۶۸-۵۲۴ ق / ۱۲۶۹-۱۱۳۰ م) استفاده می‌شود و استفاده از آن در متون عربی و فارسی توجیهی ندارد.
۱۰. قُسطنطینه یا قُسطنطینه شهری است در شمال الجزایر کنونی و نباید با شهر معروف قسطنطنیه پایتخت روم شرقی اشتباه شود.
۱۱. در نحوهٔ درج سال‌شماری که به یک دورهٔ زمانی اشاره می‌کند، دو شیوه وجود دارد: یا میان دو سال‌شمار خط فاصل می‌گذاریم یا حرف اضافهٔ تا. چنان‌چه خط فاصل بگذاریم، از ترتیب درج اعداد ریاضی تبعیت می‌کند؛ یعنی باید در سمت چپ خط فاصل عدد کوچک‌تر و در سمت راست آن عدد بزرگ‌تر درج شود. اما چنان‌چه حرف تا میان دو سال‌شمار درج شود، از قاعدهٔ نوشتار فارسی تبعیت می‌کند و باید عدد کوچک‌تر سمت راست و عدد بزرگ‌تر سمت چپ تا قرار گیرد. بنابراین، در این جا یا باید بنویسیم: ۷۸۰-۷۷۶ ق یا باید بنویسیم ۷۷۶ تا ۷۸۰ ق. به‌هر حال ۷۸۰ تا ۷۷۶ ق غلط فاحش است! (طبیعتاً سال‌شمارهای منفی یعنی سال‌شمارهایی که به قبل از میلاد یا قبل از هجرت اشاره دارند، از این قاعده مستثنا هستند).
۱۲. این بخشی از عنوان انگلیسی کتاب سیدحسین نصر است. گذشته از نامفهوم‌بودن واژهٔ Qina، براساس توضیحاتی که نویسنده در متن صفحهٔ ۹۸ (پاراگراف ۴) داده است، می‌توان دریافت که این کلمه باید ابن‌سینا باشد. در بخش کتاب‌نامه (الطالبي ۱۳۹۱: ۱۲۱)، این قسمت از عنوان کتاب بازم به اشتباه و البته این بار به‌صورت Ibn siraa درج شده است.
۱۳. نصار، یوسف (۱۳۶۶)، *اندیشهٔ واقع‌گرای ابن‌خلدون*، ترجمهٔ یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.
۱۵. ابو‌عبدالله محمدبن ابراهیم‌بن احمد الأبلی (ز ۶۸۱ ق تلمسان - د ۷۵۷ ق فاس) پیشوای علوم عقلی و نقلی در روزگار خود شمرده می‌شد و مشهورترین عالم منطقهٔ مغرب میانی (الجزایر) در قرن هشتم قمری در دوران حکومت مرینیان (۶۴۲-۸۷۰ ق) بود. وی اصالت اندلسی داشت و اجدادش از شهر آبله (Avila) بودند که در شمال غربی شهر مجریط (مادرید) قرار داشت. پدرش به تلمسان مهاجرت کرد و محمد در این شهر ولادت یافت. محمد ابلی در دوران دانش‌اندوزی‌اش به سفرهای بسیاری اقدام کرد و از بسیاری از علمای مناطق شرقی‌تر جهان اسلام نیز کسب فیض کرد. از شاگردان او ابن‌خلدون و لسان‌الدین خطیب معروفیت دارند (بنگرید به نویهض ۱۹۸۰: ذیل مدخل «الأبلی»).

## کتاب‌نامه

- ابن خلدون (۱۳۷۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربشاه (۱۳۷۰)، *زندگی شگفت‌آور تیمور؛ ترجمه کتاب عجایب‌المقدور فی اخبار تیمور*، ترجمه محمد علی نجاتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بلاوت، جیمز ام. (۱۳۸۹)، *هشت تاریخدان اروپامحور*، ترجمه ارسطو میرانی و به‌یاری رفیعی، تهران: امیرکبیر.
- طالبی، محمد (۱۳۷۹)، «تاریخ و میراث اسلامی و چالش‌های معاصر؛ در گفت‌وگو با دکتر محمد طالبی (تاریخ‌نگار و متفکر تونس)»، ماه‌نامه *تاریخ اسلام*، ش ۴.
- طالبی، محمد (۱۳۹۱)، *ابن خلدون و تاریخ*، ترجمه محسن حسینی و سپیده ره‌انجام، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.
- عمرین عافیه (۲۰۱۶)، «رویه الفکرية معاصرة لعلاقة المسلم بنفسه و بالآخرين — د. محمد الطالبی انموذجاً»، *حياة الطيبه*، العدد ۳۴.
- نصّار، یوسف (۱۳۶۶)، *اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نویهض، عادل (۱۹۸۰/۱۴۰۰ق)، *معجم اعلام الجزائر من صدر الاسلام حتى العصر الحاضر*، بیروت: مؤسسه نویهض الثقافیه.