

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 proses: “*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 ابن خلدون و تاریخ

ابوالحسن قیاض‌انوش*

چکیده

ترجمه کتاب "ابن خلدون و تاریخ" اثر محمد طالبی نگار و اندیشمند تونسسی برای فارسی‌زبانان فرصتی را فراهم کرده است تا با افکار و نوع نگرش وی آشنا گردند. هر چند طالبی در طول زندگانی‌اش (۲۰۱۷ - ۱۹۲۱) آثار متعددی در حوزه تاریخ و تفکر مسلمانان پدید آورده است اما گویا - صرف نظر از برخی مقالات و مصاحبه‌های او که در برخی نشریات ایرانی ترجمه و به چاپ رسیده است - این کتاب تنها اثر منسجمی است که از وی به بازار نشر کتاب ایران عرضه شده است. طالبی در این کتاب با مروری بر اندیشه‌های ابن خلدون 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 می‌سازد. این مقاله با هدف ارائه یک تحلیل انتقادی از آراء 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: ابن خلدون. محمدطالبی. فلسفه تاریخ. تاریخ‌نگاری اروپامحور.

* دانشیار گروه تاریخ و عضو هیأت 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 سخن گفتن از ابن‌خلدون و مقدمه او به همان میزان که رغبت‌برانگیز است، ساده نیست. نخستین مسأله‌ای که این دانشوران باید برای وضوح‌بخشیدن و پاسخ گفتن به آن اقدام کنند تعیین نسبت میان دانش امروزی‌شان و دانشی است که ابن‌خلدون ادعای عرضه آن را داشته است و تحت عنوان "علم‌العمران" از آن یاد کرده است. می‌توان پذیرفت که «غناي آرای مطرح شده در مقدمه، به صاحب نظران پرشمار این امکان را داد که در خلال مطالب آن، ریشه‌ی مکاتب متعددی را بیابند که در اعصار اخیر به علومی مستقل مبدل گشته‌اند» (الطالبي، ۱۳۹۱: ۳۳). اما هرچند انبوه در هم‌تنیده‌ای از نظرات و دیدگاه‌ها که ابن‌خلدون در مقدمه عرضه می‌کند برای دانشوران هر کدام از این رشته‌های دانشگاهی دستمایه‌هایی را فراهم می‌آورد تا با توسل به آن نظرات، به نوعی هم‌سخنی با ابن‌خلدون اقدام کنند، اما این هم‌سخنی برای اغلب این دانشوران همواره تا پایان به نحو مطلوبی ادامه نمی‌یابد. نه تنها روش مطالعاتی ابن‌خلدون به راحتی با روش‌شناسی‌های نوین انطباق نمی‌پذیرد بلکه دغدغه‌های ابن‌خلدون در نگارش مقدمه و طرح "علم نو" توسط 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 آراء اندیشمندی مسلمان مواجه می‌شویم که طی گذار از دو مرحله در حیات فکری‌اش سعی دارد ابن‌خلدون را از بستر تاریخ‌نگری اروپامحور خارج ساخته و به نظرات ابن‌خلدون از منظر اقتضائات عالم تمدن اسلامی بنگرد. این که 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 *ابن خلدون و تاریخ* نوشته محمد طالبی با ترجمه محسن حسنی و سپیده ره‌انجام توسط پژوهشکده تاریخ اسلام در سال ۱۳۹۱ در شمارگان ۱۵۰۰ نسخه منتشر شده است. محمد طالبی (Mohamad Talbi) (۱۹۲۱-۲۰۱۷) متفکر و محقق مسلمان، دکتر در رشته تاریخ، استاد و رئیس سابق دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تونس و در سال‌های ۱۹۹۳ - ۱۹۸۳ رئیس فرهنگستان تونس بوده است. «فرمانروایی اغالبه»^۲ از منظر تاریخی و سیاسی» عنوان رساله دکترای 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 گفت و گوی 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 کم و بیش 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 است به زبان‌های اروپایی است و اثری به زبان عربی در این دوران عرضه نکرده است. این امر شاید بدین جهت بوده باشد که بر اساس 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 (ر.ک: طالبی، ۱۳۹۱: ۱۲۷) را اوج این مرحله دانست. اما در دوران متأخر حیات فکری او که به تدریج او را به عنوان یک نواندیش دینی مطرح ساخت دو نکته جلب توجه می‌کند. یکی این که کتاب‌های این دوره و به خصوص مهم‌ترین کتاب‌های این دوره از حیات فکری‌اش به زبان عربی نگاشته شده‌اند و دیگر این که تلاشی محسوس از جانب وی برای وضع مفاهیم و اصطلاحات جدید به زبان عربی جهت عرضه اندیشه‌هایش را شاهدیم. تلاش‌های او در جهت بازگشت به موارث دینی و اسلامی برای فهم مسائل جهان معاصر به ویژه در دو کتاب او که به زبان عربی نگاشته شده است (امه الوسط: الاسلام و التحديات المعاصره (۱۹۹۰)^۳ و عیال الله: افکار جدید فی علاقه المسلم بنفسه و بالآخرین (۱۹۹۲)^۴ بازتاب یافته و باعث شده است که حداقل در تونس از وی به عنوان

«یکی از بارزترین چهره‌های تفکر عربی و اسلامی که به تجدید فکر دینی اهتمام ورزیده است»^۵ یاد شود.

در نظر طالبی متأخر گرچه 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 مُبدع برخی اصطلاحات جدید در حوزه تجدید فکر دینی هم بود. مثلاً وی واژه "انسلاخسلامیه" را در اشاره به رفتار کسانی که به بهانه نواندیشی، ضروریات اسلام را نادیده می‌گیرند به کار می‌برد. محمد آرکون و عبدالمجید شرفی از جمله متفکران معاصر تونس هستند که از سوی طالبی به عبور از خطوط قرمز و "انسلاخ (پوست کندن) اسلام" متهم شده‌اند. (ر.ک: عمر بن عافیه، ۲۰۱۶: ۳۰۵ و ۳۰۶).

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

تاریخ در همان حال که علم است، علم نیست. علم است از آن رو که روش‌ها و ابزارهای علمی را به کار می‌گیرد و امروزه از فن‌آوری‌های 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 فن‌آوری‌ها به ما امکان رسیدن به نظر و اندیشه روشنی را می‌دهد. اما با وجود این ابزارها، روش‌ها و فن‌آوری‌های علمی، یک نکته باقی می‌ماند و آن، این است که تاریخ را شخص می‌نویسد و مجال است که این شخص بتواند از سیطره فکر، مغز و عناصر شکل‌دهنده خویش رهایی یابد.

بیش‌تر آثار طالبی و از جمله همین کتاب *ابن‌خلدون و تاریخ به زبان فرانسوی* است ولی کتاب‌هایی نیز به زبانهای ایتالیایی و هلندی و عربی نوشته است. برخی از آثار غیرعربی وی، به وسیله دیگران، به عربی ترجمه شده است. به نظر می‌رسد در فهرست علائق 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 عبارتند 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) (ر.ک: طالبی، ۱۳۷۹).*

طالبی گرچه یک متفکر تونسسی است اما توجه او به موضوعات مرتبط با ابن خلدون صرفاً علاقه به یک شخصیت هموطن و یا موضوع تاریخی محض نیست بلکه به نظر می‌رسد برای او - مخصوصاً در دوران متأخر حیات فکری اش - اندیشه‌های ابن خلدون به عنوان راه برون رفتی برای جوامع اسلامی معاصر و نسبت این جوامع با تمدن غربی موضوعیت می‌یابد. به نظر او ابن خلدون از آن حیث شایسته بذل توجه است که:

درهای عریضی را به روی تفکر انسانی گشود. اما از بخت ناگوار، آن مبانی که او وضع کرد و امید پی‌گیری و عهده‌گیری حمل این مشعل از سوی آیندگان را داشت، پس از او دنبال نشد و پس از او اندیشه‌ی هیچ مسلمان عربی به سطح او نرسید. اندیشه‌های فراوانی پدید آمد، اما هیچ کدام در سطح اندیشه ابن خلدون نبود. بنابراین، اگر من اهمیتی جدی به اندیشه‌های او دارم و اعجاب من عمیقاً از اندیشه‌های او برانگیخته می‌شود، 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 جامعه‌شناسی گرفته، تا روان‌شناسی و انسان‌شناسی 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 می‌گذارد. از همین رو معتقد است باتکیه بر میراث تمدنی اسلام و نه با تقلید از تمدن غربی می‌توان 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 شرق‌شناسی دارند - غرب‌شناسی بپرویم. آنان آزادند که تمدن، دین و همه داده‌های 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 حدفی، القائی و اتهامی شرق‌شناسی مشغول شویم، بلکه آن است که غرب‌شناس بپرویم. یعنی گروهی عالم مسلمان داشته باشیم که تمدن غرب و مقومات آن را به خوبی درک و فهم کرده باشند، آن‌گاه ما هم از عدسی‌های چشم خود به تمدن غرب بنگریم و آن را درک و تاویل کنیم. پاسخ حقیقی و شایسته همین است.

البته این به معنای بی‌اعتنایی 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. می‌گوید:

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 - رابطه‌ای صمیمانه با همه مشکلات روز دارم. این رابطه فقط در سطح رویدادهای تمدن عربی، اسلامی نیست؛ بلکه رابطه‌ای با حیات انسان است، از آن رو که، «انسان» است و با غیر خود - از گذشته، حال و آینده - پیوستگی دارد و می‌کوشد به گونه‌ای مفهوم، معقول و 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 شلوغ‌کاری و ازهم‌گسیختگی می‌شویم. این مشکل، امروزه بیش از گذشته نمایان است. امروزه می‌توانیم بگوییم که همه انسان‌ها - هر جا که باشند - همسایه یکدیگر هستند. من احساس می‌کنم که با ژاپنی‌ها، چینی‌ها، امریکایی‌ها، آفریقایی‌ها و اروپایی‌ها - حقیقتاً و در همه ابعاد - معاصریم و این احساس را به لطف ابزارهای دیداری - شنیداری رایج می‌دانم.^۶

طالبی متأخر را می‌توان 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)، در حالی که تمامی ادیان قبلی خود را در محدوده قومی و یا جغرافیایی خاصی تعریف کرده‌اند (طالبی، ۱۳۷۹). کلید واژگان اصلی تفکر او در دوران متأخر حیات فکری‌اش که در عنوان کتابهایش نیز دیده می‌شوند صبغه دینی - اسلامی تفکر او را برجسته ساخته است. "عیال‌الله" (در اشاره به جامعه بشری) و "امت‌میان" (در اشاره به جامعه مسلمان) از جمله این کلیدواژه‌هاست.

۱.۲ معرفی ساختار کتاب

ترجمه کتاب *ابن خلدون و تاریخ* دارای ۱۳۰ صفحه است و غیر از صفحه عنوان، صفحه شناسنامه کتاب، سخن اول (از رئیس پژوهشکده تاریخ اسلام)، فهرست مطالب و مقدمه

مترجمان - که تا صفحه ۱۰ کتاب را به خود اختصاص داده‌اند - مابقی کتاب را می‌توان به پنج قسمت به این شرح تقسیم کرد: پیشگفتار نویسنده (۳ صفحه)، شرح زندگی و آثار ابن خلدون (۲۰ صفحه)، تأملاتی در باب تاریخ (که بدنه اصلی کتاب است ۷۸ صفحه)، نتیجه‌گیری (۳ صفحه)، کتابنامه (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 می‌کند البته در همین فهرست بعد از کتابنامه و قبل از نمایه، دو تیترا دیگر (نگاهی گذرا به زندگی ابن خلدون و شرح مختصری از سوابق محمد الطالبي) آمده است که هر چند پیوست محسوب می‌شوند اما با عنوان پیوست یا ضمیمه ۱ و ۲ مشخص نشده‌اند. در مورد نمایه نیز این نقد وارد است که به واسطهٔ مدخل‌های محدودی که دارد از جامعیت لازم بی‌بهره است زیرا بسیاری از اعلام کتاب در نمایه لحاظ نشده‌اند.

۲.۲ توصیف و ارزیابی شکلی اثر

متأسفانه در صفحه شناسنامه کتاب (ص ۴) کاستی‌هایی وجود دارد که برای یک کتاب معتبر نقطه ضعف جدی محسوب می‌شود. مواردی نظیر این که: سال تولد و درگذشت نویسنده و نیز سال تولد مترجمین ذکر نشده است. همچنین عنوان کتاب به زبان اصلی و اطلاعات کتاب‌شناختی نسخه‌ای که از روی آن ترجمه صورت گرفته است ارائه نشده است. هر چند مسلماً این کاستی‌ها در شناسنامه کتاب را باید به حساب ناشر گذاشت و نه مترجم ولی باید افزود که حتی در "مقدمه مترجمان" نیز به این موارد اشاره نشده است. مترجمین در مقدمه خود این امر را هم ناگفته می‌گذارند که - با توجه به این که متن اصلی این کتاب به زبان فرانسه چاپ شده است و ترجمه عربی هم از آن وجود دارد - آیا کتاب را از متن فرانسوی به فارسی برگردان کرده‌اند و یا از ترجمهٔ 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 (در مبحث ویرایش ادبی) خواهد آمد.

بر اساس اطلاعات مندرج در صفحهٔ 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.^۷ با وجود سکوت مترجم و ناشر در مورد مشخصات

کتاب‌شناختی نسخه اصلی که از روی آن، ترجمه فارسی صورت گرفته است از این که پیش‌گفتار نویسنده به تاریخ ژانویه ۲۰۰۶ تاریخ‌گذاری شده است می‌توان تشخیص داد که این ترجمه از روی چاپ ۲۰۰۶ انجام شده است. ضمناً با توجه به اشاره‌ای که نویسنده در اواخر همین پیش‌گفتار به نظرات ساموئل هانتینگتون می‌کند - در ترجمه فارسی به غلط همین‌گون درج شده است!- و نیز با اشاره امیدوارانه و خوش‌بینانه‌ای که در مورد قرن ۲۱ میلادی می‌کند و آن را «سده‌ی 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 و نویسنده بنا بر شرایط تاریخی اواخر قرن ۲۰ و اوایل قرن ۲۱ میلادی تجدید نظرهایی نیز در متن اولیه به عمل آورده باشد. آنچه این احتمال را قوت می‌بخشد آن است که هر چند نویسنده در ابتدای پیش‌گفتارش آورده است که «تجدید چاپ اثر حاضر بهانه‌ای است برای تکریم ششصدمین سالگرد مرگ ابن‌خلدون» اما در پایان همین پیش‌گفتار تصریح دارد که: «چاپ جدید این اثر فراتر از تکریم ابن‌خلدون است؛ چرا که حاوی مضامینی برای تدبیر و مواردی امیدوار کننده است» (الطالبي، ۱۳۹۱: ۱۲). از این جهت می‌توان گفت که این کتاب وضع خاصی در نسبت با دو دوره حیات فکری طالبي پیدا می‌کند؛ اصل کتاب در دوران طالبي متقدم نگاشته شده و آخرین چاپ آن که با تجدید نظرهایی همراه بوده است ردپایی از طالبي متأخر را به همراه دارد.

نویسنده مباحث کتاب را در دو بخش^۱ اصلی که هر کدام شامل مباحث فرعی‌تری 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 در باب 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 آراء ابن‌خلدون را راجع به مباحثی چون مسیر تاریخ، علم عمران، عصبيت و دولت، بادیه نشینی و حضاره، انحطاط تمدن و مسأله پیشرفت و تکامل به بحث بگذارد. سؤال اصلی او در این بخش این است که «آیا تاریخ از مسیر مشخصی برخوردار است؟» (الطالبي، ۱۳۹۱: ۳۷) و در نهایت به این پاسخ می‌رسد که: «این جریان به نحو اجتناب‌ناپذیری همواره به سمت حضاره در حرکت است» (الطالبي، ۱۳۹۱: ۳۷). 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 که نکات ارزنده‌ای را عرضه می‌کند اما به نظر می‌رسد که به خوبی در پیوند با پیکره اصلی کتاب که ابن خلدون را در بستری فارغ از پیوندها و تعلقات دینی بررسی می‌کرد جفت و جور 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 نیز تعریف و تمجیدهایی در مورد شخصیت نویسنده و شخصیت ابن خلدون اختصاص یافته است که به ویژه راجع به نویسنده و محتوای کتاب چندان روشنگر نیست. بهتر بود مترجم و یا ناشر پشت جلد کتاب را به درج توضیحات روشن‌گری در مورد نویسنده و اثر او اختصاص می‌دادند. صحافی، قطع اثر، اندازه قلم و صفحه آرائی کتاب مناسب ارزیابی می‌شوند.

۴.۲ ویرایش ادبی: (علائم سجاوندی، 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 و یا مترجم را دریافت. از جمله این موارد معدود درج عبارت «۴۷ پ» در پایان پاراگراف پنجم در ص ۸۱ است که توجیهی برای آن یافت نشد و یا در پایان پاراگراف اول در ص ۴۴ می‌نویسد که: «در عبارت عربی، ضمیر در "منه" به تعدیل برمی‌گردد» ولی مشخص نیست که به کدام عبارت عربی اشاره دارد! در ص ۶۶ نیز یک جمله به گونه‌ای ترجمه شده است که خالی از کژتابی معنایی نیست؛ می‌نویسد: «ابن خلدون، عمران را در مقابل تمدن قرار می‌دهد» که از تعبیر "در مقابل"، نوعی تضاد و تعارض میان تمدن و عمران به ذهن متبادر می‌شود، در حالی که قاعدتاً منظور آن است که عمران و تمدن در نگاه ابن خلدون مترادفند. ضمناً معدود اغلاط (تایپی و املائی) در متن دیده می‌شود که به ویژه در برخی موارد چندان زیبنده نیست. به نظر می‌رسد این موارد عمدتاً ناشی از ناآشنایی مترجمان با مفاهیم و اصطلاحات تاریخی می‌باشد. مثلاً این که به جای مؤطا (عنوان کتاب مالک بن انس)، کلمه مؤتّع و یا به جای کاترومر (مستشرق فرانسوی)، واژه کاترومر (یک برنر رنگ مو!) و یا به جای موحدون (یک

سلسله اسلامی)، کلمه المّحداد^۹ درج شود را جز به عدم آشنایی با اعلام تاریخی نمی‌توان حمل کرد. همین جا می‌توان افزود که درج اشتباه موّنع به جای مؤطا این نتیجه‌گیری را معقول جلوه می‌دهد که مترجمان از متن فرانسوی، برگردان کتاب را انجام داده‌اند. در ذیل - بدون ادعای استقصای کامل - فهرستی از اغلاط (تایپی و یا املاتی) این کتاب ارائه می‌شود تا شاید در تجدید چاپ احتمالی کتاب مفید واقع گردد:

صفحه	سطر	صحیح	غلط
۱۲	۲	هانتینگتون	همینگتون
۱۶	۴	۶۴۷-۶۲۵ ه.ق	۶۴۷-۶۲۵ ه.ق
۳۰	۱۴	موحدون	المّحداد
۱۷ (و مواضع دیگر)	۱۹	قسطنطنیه / قسطنطنیه ^{۱۰}	قسطنطنیه
۲۴	۱۳	مؤطا	موّنع
۲۸	۱۴	۷۷۶ تا ۷۸۰ ه.ق ^{۱۱}	۷۷۶ تا ۷۸۰ ه.ق
۲۹	۴	کاترومر	کاترومر
۴۴	۲	ترجیح	تجریح
۶۸	۷	فراوان	فراون
۷۲	۲۵	عرب، نماد	عرب که نماد
۸۴	۱۹	اصلی	عزلی
۹۸	زیرنویس. سطر دوم	<i>Ikhwan al-safa</i>	<i>Ihwan al-safa</i>
۹۸	زیرنویس. سطر دوم	<i>Avesina</i> ^{۱۲} (ابن سینا)	<i>Qina</i>
۱۰۰	زیرنویس - سطر اول	<i>al-Asghar</i>	<i>al-Asjar</i>
۱۲۴	۱۴	۷۶۵ ه.ق	۷۵۶ ه.ق

قبلاً مشخص شد که کتاب *ابن خلدون و تاریخ از زبان فرانسوی به فارسی برگردان* شده است. یکی از نقد‌هایی که به مترجمین این کتاب وارد است آن است که گویا از آن‌جایی که نویسنده کتاب چندین نقل قول از منابع انگلیسی را در متن فرانسوی کتاب به زبان انگلیسی ارائه کرده است، مترجمین 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 و ۱۰۹ و ۱۱۰ و ۱۱۱ بدین صورت ارائه شده است.

۵.۲ رعایت اصول علمی ارجاع‌دهی در 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 مترجمین. در مورد مترجمین 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 مترجمین 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^{۱۳} مطابقت داده و ارجاعات نویسنده به *مقدمه* را با این ترجمه تطبیق دهند تا خواننده فارسی زبان بهتر بتواند ارجاعات نویسنده را دنبال کند. عدم انجام این کار وضعیت نامطلوبی را برای خواننده‌ای که به دنبال ردیابی نقل قول‌های نویسنده از کتاب *مقدمه* است به وجود آورده است. به ویژه در مواردی که قرار است کتاب به قصد نقد و بررسی مطالعه شود (مانند مقاله حاضر) این قصور مترجمین آزاردهنده است. مترجمین همچنین این نکته را مسکوت گذاشته‌اند که معادل‌های اعلام و اصطلاحات متن که در زیرنویس صفحات آمده است افزوده مترجمان است. در صورتی که انتظار می‌رفت در مقدمه مترجمان (صص ۱۱ و ۱۲) به این گونه مسائل اشاره شود. در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت اساساً "مقدمه مترجمان" هیچ روشنگری خاصی در مورد مسائل ترجمه دربر ندارد.

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

نکته اول این است که در ارجاع‌دهی با روش یکسانی در سراسر متن مواجه نیستیم و همزمان با ارجاعات درون متنی، با ارجاعاتی به شیوه زیرنویس هم مواجه می‌شویم. البته طبیعی است که همزمان با ارجاع درون متنی می‌توان از زیرنویس‌های توضیحی هم بهره گرفت اما این که همزمان با ارجاعات درون متنی با ارجاعات محض در زیرنویس هم مواجه شویم به لحاظ روش تحقیق توجیه پذیر نیست. حتی اگر نتوان میان ارجاع درون متنی و ارجاع به صورت زیرنویس 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 هر چند وی می‌نویسد: به هنگام نقل قول از کتاب مقدمه ابن‌خلدون «خواننده را به مقدمه چاپ بیروت دارالکتب اللبنانی ۱۹۵۶، ارجاع می‌دهیم» (طالبی، ۱۳۹۱: ۳۹)، اما چند صفحه بعد یکی از ارجاعات خود را به مقدمه چاپ دوسلان داده است (ر.ک: طالبی، ۱۳۹۱: ۴۹).

نکته سوم مربوط می‌شود به نقل قول‌های بدون ارجاع؛ مواضع متعددی در کتاب مشاهده می‌شود که نویسنده ادعایی را طرح می‌کند بدون آنکه آن را مستند سازد. برخی از این ادعاها و 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 مستنداتی هم داشته باشند. این نقد صرفاً متوجه بی‌ارجاع بودن آنهاست:

- در حالی که هنوز در باره منشاء طاعون یا مرگ سیاه در قرن ۱۴ میلادی نظر قطعی مستندی وجود ندارد، نویسنده مدعی می‌شود که «منشاء آن مشرق زمین بود» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۷).

- ادعا می‌شود ابن‌خلدون «پس از انتقادی اساسی از فلسفه، آن را به کلی تکذیب نموده است» (طالبی، ۱۳۹۱: ۳۲).

- ادعا می‌شود که: «ابن‌خلدون دولت دینی را بر دولت لائیک (غیر دینی)، مرجح می‌داند» (طالبی، ۱۳۹۱: ۴۹).

- نقل قولی از هگل بدون ارجاع به مأخذ آن آورده شده است» (طالبی، ۱۳۹۱: ۹۱).

- ادعا می‌شود که: «ابن‌خلدون - بی‌آنکه نام او [مسکویه] را ذکر کند - اساس تفکرات او را در این حوزه [نظریه تحول‌گرایی] مورد اقتباس قرار داده است» (طالبی، ۱۳۹۱: ۹۹).

- ادعا می‌شود که «ابن‌خلدون به طور دقیق و در قالب واژه‌هایی صریح و قاطع، اعتقاد به از سرگیری و آغاز جاودانه را محکوم می‌کند» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۰۳).

- نویسنده در چندین موضع این ادعا را مطرح می‌کند که ابن‌خلدون «به این موضوع پی برده بود که تمدن [اسلامی] ... واپسین روزهای خود را سپری می‌کند» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۱۱ و نیز ر.ک: ۱۱ و ۲۶)، نویسنده تنها با این دلیل مدعی خود را

مدلل می‌سازد که ابن خلدون «برای سخن گفتن در باره‌ی تمدن اسلامی از افعال ماضی استفاده می‌کرد»! (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

- نویسنده مدعی است که ابن خلدون معتقد بوده است که «آثار و ابنیه‌ای که تمدن اسلامی بر جای گذاشته است در مقایسه با آثار دیگر تمدن‌ها از شکوه کم‌تری برخوردارند» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۱۱ و ۱۱۲).

- می‌نویسد: «ابن خلدون به فرمان تیمورلنگ دستگیر شد و برای وی تاریخ و جغرافیای مغرب را نگاشت» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۲۵). البته بنا بر گزارش ابن عرب‌شاه می‌دانیم که بعد از سقوط دمشق به دست نیروهای تیمور (۸۰۳ ه.ق)، ملاقات و مذاکراتی میان ابن خلدون و تیمور صورت گرفته (ر.ک: ابن عرب‌شاه، ۱۳۷۰: ۲۹۷-۲۹۴) اما تا جایی که می‌دانیم نگارش تاریخ و جغرافیای مغرب توسط 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

گرچه 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 (۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش). این امر را به وضوح می‌توان از تاریخ انتشار منابعی که نویسنده از آن‌ها بهره برده است نیز دریافت. ولی با توجه به تجدید چاپ کتاب در سال ۲۰۰۶م و تجدید نظرهایی که متناسب با تحولات دو دهه اخیر در کتاب به عمل آمده است مطالعه آن می‌تواند برای دانشجویان تحصیلات تکمیلی رشته تاریخ مفید باشد. آنچه این کتاب را از دیگر آثاری که متفکران جهان اسلام در باره ابن خلدون نگاشته‌اند متمایز می‌کند تلاشی است که نویسنده برای رسیدن به یک رویکرد مبتنی بر زیست بوم فرهنگی خود (عربی - اسلامی) اتخاذ کرده است. واقعیت انکار ناشدنی آن است که توجه به ابن خلدون در جهان عرب و مسلمان پی‌آمد تلاش‌های مستشرقان بوده است و آثاری نظیر *اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون*^{۱۴} و *یا "ابن خلدون و علوم اجتماعی"*^{۱۵} در همین فضای

اندیشگی به نگارش درآمده‌اند. اما طالبی که گویا خود نیز در این فضای فکری بالیده است می‌کوشد در این رویکرد تجدید نظر کند و از منظری بومی‌تر به موضوع بنگرد. این که او تا چه در این تلاش خود موفق بوده است را باید فرع بر اصل کوشش او در نظر گرفت. به هر حال اگر چه این کتاب فاقد صورت‌بندی کتاب‌های درسی یعنی فاقد تمرین و تصویر و نمودار و ... می‌باشد گنجاندن آن در زمره کتابهای کمک درسی دانشجویان تاریخ در درس فلسفه نظری تاریخ توصیه می‌شود.

۲.۳ مسئله‌مندی کتاب و پاسخ‌گویی به نیازهای علمی و کاربردی کشور

طالبی مسأله اصلی کتاب را به وضوح مشخص ساخته است: «آیا تاریخ از مسیر مشخصی برخوردار است؟». نویسنده مدعی است که پاسخ به این سوال گرچه برای فهم کتاب مقدمه ابن‌خلدون ضروری است اما تفکر ابن‌خلدون با محوریت این مسأله «تا به حال موضوع هیچ پژوهش ویژه‌ای قرار نگرفته است» (طالبی، ۱۳۹۱: ۳۶ و ۳۸). آنچه در این جا توجه‌دادن به آن لازم است اهمیت طرح این پرسش به عنوان پرسش کلیدی و جاودانه فلسفه نظری تاریخ است و مخصوصاً در جوامعی که به دنبال تقویت نگاه تمدنی برای درک جهان پیرامونی خود هستند طرح این مباحث، حیاتی تلقی می‌شود. در جامعه امروز ایران که مباحثی نظیر تمدن نوین اسلامی و چالش‌های تمدنی اسلام و غرب بخشی از فضای فکری را به خود معطوف ساخته است باید از این کتاب استقبال کرد و این بیش از آن که به دلیل صحت پاسخی‌هایی باشد که به چنین دغدغه‌هایی می‌دهد به دلیل تلاش برای پاسخ‌دهی به این دغدغه‌ها از سوی یکی از نواندیشان دینی معاصر در جهان اسلام است.

۳.۳ ارزیابی نظم منطقی و انسجام درونی بخش‌های مختلف کتاب

نویسنده در اظهار نظری که می‌توان آن را یک خود الزامی در پژوهش او محسوب کرد می‌گوید: «ما باید عملکرد ابن‌خلدون را طبق قواعد زمان خود او و نه قواعد عصر حاضر مورد ارزیابی قرار دهیم» (طالبی، ۱۳۹۱: ۲۶). قاعدتاً با این الزام می‌طلبد که نویسنده فارغ از نگاه اروپا محور به تاریخ، به بررسی اندیشه‌های ابن‌خلدون اقدام کند. اما فقره‌هایی در لابه‌لای کتاب وجود دارد که می‌توان تشخیص داد او همواره به این الزام پای بند

نمانده است. منظور از نگاه اروپامحور به تاریخ، نوعی نگاه به روند تاریخ است که «جامعه غرب را به عنوان یک جامعه دارای برجستگی‌های فرهنگی و تمدنی از جامعه غیرغرب به عنوان دیگری که دارای ضعف‌های فرهنگی و تمدنی است، متمایز می‌کند» (بلاوت، ۱۳۸۹: ۲۴). در تاریخ‌نگری اروپامحور، تاریخ و تمدن غرب به عنوان معیار یگانه‌ای در نظر گرفته می‌شود که هر گونه ارزیابی از دستاوردهای تمدن‌های دیگر باید در نسبت با تمدن غرب سنجیده شود. در ادامه به مهمترین مواردی که نشان از عدم پای بندی نویسنده به الزام پیشگفته دارد اشاره می‌شود:

در یک ارزیابی - که نشان از رد پای تلقی تک خطی از مسیر تاریخ در تاریخ‌نگری اروپامحور 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 آن که عصبیت به یک نظام فئودالی واقعی منتهی نشد، آن است که الگوی مناسب در پیش رو نداشت» (طالبی، ۱۳۹۱: ۵۵) گویی همه جوامع به ناگزیر باید از مرحله نظام فئودالیت عبور کنند! بحث در دسرساز دیگری که رسوبات تاریخ‌نگری اروپامحور برای اندیشه تاریخی طالبی رقم زده است بحث نسبت ابن خلدون و اندیشه پیشرفت است. می‌دانیم که تاریخ‌نگری اروپا محور 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 ابن خلدون را طبق قواعد زمان خود او و نه قواعد عصر حاضر مورد ارزیابی قرار دهیم» (طالبی، ۱۳۹۱: ۲۶)، این سوال پیش می‌آید که چه نیازی به سنجش و ارزیابی ابن خلدون با قواعد تاریخ‌نگری اروپا محور وجود دارد؟! ضمن این که ورود طالبی به این بحث نتیجه روشنگر و ثمربخشی را هم به خواننده عرضه نکرده است و نوعی ضدونقیض گویی را در بیان او مشاهده می‌کنیم.

ضدونقیض گویی نویسنده در نسبتی که میان ابن خلدون و مقوله پیشرفت برقرار می‌کند این چنین رخ می‌نماید: می‌نویسد: «چون مفهوم ترقی (پیشرفت) به طور مجزا و به عنوان یک موضوع مورد تأمل نظری در حیطه‌ی دغدغه‌های ابن خلدون نبوده پس در نگاه او مسئله‌ی ویژه‌ای به نام ترقی (پیشرفت) نیز وجود نداشته است» (طالبی، ۱۳۹۱: ۹۲). در حالی که در صفحه بعد طالبی نظری مخالف عرضه می‌کند و می‌نویسد: «کسی غیر از ابن خلدون

حتمی بودن این پیشرفت (ترقی) را با چنین قاطعیتی بیان نکرده است (طالبی، ۱۳۹۱: ۹۳). و چند صفحه بعد: «بنابر دیدگاه ابن خلدون در مقدمه، ویژگی‌های جوامع انسانی عبارتند از: حرکت مستمر رو به ترقی...» (طالبی، ۱۳۹۱: ۹۸). در موردی دیگر بازهم 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. (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

یکی از موضوعاتی که نویسنده در مورد آن - اگر نگوئیم نظرات ضد و نقیض حداقل می‌توانیم بگوئیم - نظرات ناهمگونی را عرضه می‌کند، موضوع زمان و مکانی است که ابن خلدون تجارب و نظرات تاریخی خود را از دامنه و محدوده آن زمان و مکان اخذ کرده است. آنچه این ناهمگونی را تشدید می‌کند آن است که فقرات این ناهمگونی 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 بالاخره از منظر نویسنده، نظرات ابن خلدون را باید «تنها به مغرب» محدود ساخت یا به تاریخ و جغرافیای «دنیای اعراب مسلمان» و یا «دایره‌ی تجارب مسلمانان» و یا به «کلیه‌ی تمدن‌ها»؟ ذیلاً به این موارد اشاره می‌شود و قضاوت بر عهده خوانندگان گذاشته می‌شود:

- «ابن خلدون تجربه خود و همچنین کارایی نظریه‌هایش را **تنها به مغرب** محدود می‌سازد» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

- ابن خلدون «استنتاج‌ها و تعمیم‌های خود را بر اساس ... تجربیات تاریخی مربوط به مغرب اسلامی و به طور کلی **دنیای اعراب مسلمان** مورد استدلال قرار می‌داده است» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

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

- آنچه نزد ابن خلدون بیش از هر چیز مخاطب را شگفت زده می‌کند، دغدغه‌ی خارق‌العاده‌ی او نسبت به وسعت دید و اقتباس مثال‌ها از **کلیه‌ی تمدن‌هاست**» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

- در جای جای مقدمه استوار ساختن استنتاج ها و ادله بر اساس نمونه‌های برگرفته از تاریخ تمدن‌هایی که پیش از اسلام وجود داشته‌اند یا با آن معاصر بوده‌اند نمایان است. ابن خلدون به طور کلی نبطی‌ها، تبايعه، تمدن‌های مختلف عربستان جنوبی و عراق کهن، سریانی‌ها، بنی اسرائیل، مصری‌ها، قبطی‌ها، فارس‌ها، یونانی- رومی‌ها، ترک‌ها، ترکمن‌ها، اسلاوها، فرانک‌ها، افریقیه‌ای‌ها و سرزمین‌های نصرانی آن سوی دریاها را بر می‌شمارد. وی حتی به بیان نمونه‌هایی از چین یا هند می‌پردازد» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

- و سرانجام: «ابن خلدون نظرات خود را به شکلی جهان شمول مد نظر داشته است» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

یکی دیگر از مواردی که خواننده را با اظهارات متناقض نویسنده مواجه می‌سازد موضوع نسبت میان اندیشه ابن خلدون و ماتریالیسم تاریخی است. نویسنده در زیرنویس صفحه ۶۳ می‌نویسد: «ابن خلدون به سبب برخی از وجوه مقدمه، پیشگام ماتریالیسم تاریخی تلقی می‌گردد». بدیهی است که برای آن که بشود این ارزیابی را پذیرفت یا باید ماتریالیسم تاریخی را بسیار کیش‌دار معنا کرد تا ابن خلدون را نیز دربرگیرد و یا باید خدا را در اندیشه ابن خلدون حذف کرد. گویا با توجه با ناممکن بودن گزینه دوم چاره‌ای نداریم جز این که بپذیریم برای طالبی موضوع ماتریالیسم تاریخی فاقد آن چنان جزمیت ماده‌انگاره‌ای است که فی المثل در نزد کارل مارکس (م: ۱۸۸۳) مشاهده می‌کنیم. به هر حال نویسنده در جای دیگری از کتاب با تغییر موضعی محسوس می‌نویسد: «به‌شمار آوردن او [ابن خلدون] به عنوان نماینده ماده‌گرایی جدلی (ماتریالیسم دیالکتیک) امری غیر اخلاقی و مخرب است» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۰۷). البته گویا خود نویسنده نیز به این تعارضات واقف است که در صفحات بعدی کتاب سعی می‌کند به نظری متعادل برسد. می‌نویسد: در روش ابن خلدون

مشاهدات تجربی و تفاسیر اقتصادی یا روان-جامعه‌شناختی، به تفکرات الهی منتهی می‌گردد ... ابن خلدون به هنگام سعی در فهم امور دنیوی، خداوند را به‌طور موقت در حاشیه قرار می‌دهد، اما در هر حال مسلمانی راستین و پای‌بند به اخلاقیات است و به تعبیر دیگر انسان‌گرایی است که در خصوص ارزش‌های معنوی ... عقایدی موشکافانه دارد (طالبی، ۱۳۹۱: ۸۶).

این دسته از ناهمسازی‌ها در محتویات کتاب را که به نوعی نشان از عدم انسجام در نظرات نویسنده 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 آنجائی که اصل کتاب مربوط به دوران متقدم حیات فکری نویسنده است بنیاد کتاب بدون دغدغه‌های معنوی دوران متأخر حیات فکری نویسنده نگارش یافته است و در تجدید چاپ کتاب، نویسنده سعی کرده است مطالب آن را با نظرگاه‌های معنوی همراه و همساز سازد ولی با توجه به موارد فوق می‌توان پذیرفت که همواره در این کار کامیاب نبوده است.

بخش دیگری از نقدی که متوجه نویسنده می‌شود ضدونقیض‌گویی‌ها و یا ناهم‌سازی میان برخی از نظراتی 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 ابلی^{۱۶}، با فلسفه و مهم‌ترین مسائل تفکر عربی-اسلامی آشنا گردد» (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۶ و ۱۷)، در بخشی دیگر می‌نویسد که ابن خلدون «شناخت چندانی نسبت به ماوراءالطبیعه نداشت» (طالبی، ۱۳۹۱: ۴۵). در جای دیگری با ارجاع به زندگی‌نامه خودنوشت ابن خلدون این‌گونه در مورد او انگیزه‌خوانی می‌کند که: «او [ابن خلدون] تیمور را مرد قرن می‌پنداشته، مردی که از عصیبتی کافی بهره‌مند بوده است تا به مدد آن جهان اسلام را یکپارچه کند و در تاریخ جریانی نواز خود بر جای گذارد» (طالبی، ۱۳۹۱: ۲۵). این دعوی نه تنها با دعوی دیگر نویسنده که معتقد است ابن خلدون تمدن اسلامی را رو به افول ارزیابی کرده است (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۱۱) چندان سازگار نیست، با این اعتراف وی که «پی بردن به نیات پنهانی او [ابن خلدون] هرگز میسر نخواهد شد» (طالبی، ۱۳۹۱: ۲۶)، نیز سازگار نمی‌نماید.

۴.۳ میزان استحکام تحلیل‌ها و تبیین‌های ارائه‌شده در اثر

در یک 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 و نه قواعد عصر حاضر مورد ارزیابی قرار دهیم» (طالبی، ۱۳۹۱: ۲۶))، پای‌بند بماند تبیین‌های قابل قبول‌تری از اندیشه ابن خلدون به دست داده است. از همین

رهگذر است که می توان به تحلیل های نوینی در ادبیات ابن خلدون پژوهی دست یافت. برای نمونه نویسنده در بحثی که ذیل عنوان سنت الله عرضه می کند جایگاه ابن خلدون را به عنوان یک متفکر مسلمان و در عین حال پای بند ملاحظات علمی چنین تبیین می کند:

هیچ چیز مانع آن نمی شود که یک مسلمان در مشاهده امور برخاسته از علوم و طبیعت، شیوه ای تجربی و در عین حال منطقی و عینی را دنبال نکند. جستجوی ژرف تحول تاریخی در ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و همچنین تأمل کلی در خصوص آینده تمدن بشری، هیچ منافاتی با دین ندارد (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۰۷).

به زعم من این نتیجه گیری - 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 اندیشه ورزی های دوره دوم حیات فکری نویسنده باشد.

پیش از این گفته شد که یکی از ویژگی های تفکر طالبی در دوره متأخر حیات فکری اش تلاش در جهت واژه سازی و مفهوم پردازی به زبانی مادری اش (عربی) است و همان جا به اصطلاح *انسلاخسلاویه* (سلاخی کردن اسلام) در اشاره به رویکرد مدعیان روش های علمی که بدون در نظر گرفتن ملاحظات فرهنگ اسلامی به پژوهش در مسائل تاریخ و تمدن اسلامی می پردازند اشاره شد. البته این واژه سازی و مفهوم پردازی در کتاب *ابن خلدون و تاریخ* بازتاب چندانی ندارد و می توان پذیرفت که دلیل آن نیز به زمان چاپ نخستین این کتاب برمی گردد یعنی زمانی که طالبی هنوز مرحله متقدم حیات فکری اش را می گذرانید. اما به هر حال ابداعات واژه پردازانه او در مقابل اصطلاحات اروپایی قابل توجه است. گفته شده است که وی واژه "وارثات" را معادل ژنتیک و واژه "الاناسه" را به جای آنتروپولوژی و واژه "النفاتیه" را به جای الحاد پیشنهاد و استفاده کرده است (علاقمندان به این بحث می توانند به این مقاله مراجعه کنند: عمر بن عافیه، ۲۰۱۶).

۴. نتیجه گیری

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

یک) ارزیابی ترجمه: تلاش مترجمان قابل تقدیر است و روی هم‌رفته توانسته است منعکس‌کننده اندیشه‌های نویسنده باشد ولی مقدمه‌ای که مترجمان بر این اثر نگاشته‌اند بسندگی لازم را ندارد و بسیاری از اطلاعاتی را که خواننده درباره رابطه متن ترجمه شده با متن اصلی بدانها نیاز دارد بی پاسخ 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 در حالی که این، از جمله بدیهی‌ترین اطلاعاتی است که مترجم و یا ناشر باید در اختیار خواننده قرار دهند.

دو) ارزیابی تفکر نویسنده: نویسنده کتاب *ابن خلدون و تاریخ تحلیلی نسبتاً منضبط* از فلسفه تاریخ ابن خلدون عرضه می‌کند که گرچه در موضوعی از کتاب با دشواری‌هایی در اقناع مخاطب مواجه است اما در کلیت آن پذیرفتنی است. این اثر بازتابی از فراز و فرود ذهن پویای یک اندیشمند معاصر مسلمان را به نمایش می‌گذارد. از این جنبه، تحلیل طالبی بیان‌گر تلاش برای رهاسازی ابن خلدون پژوهی از قالب‌های تفکر اروپامحور و قرار دادن آن در چشم‌اندازی مبتنی بر تاریخ و تمدن اسلامی است. با وجود دو مرتبه تجدید چاپ نسخه فرانسوی کتاب (۱۹۷۳ و ۲۰۰۶) که با تجدید نظرهایی هم همراه بوده است، گرچه هنوز می‌توان رسوباتی از آن قالب‌ها را در کتاب کنونی نیز مشاهده کرد اما در عین حال کتاب او در تجدید نظرهایی که در چاپ‌های 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 جرأت اندیشیدن در فضایی فراتر از قالب‌های تفکر اروپامحور را به خود داده است و این موارد عمدتاً مربوط به دوره دوم حیات فکری اوست.

البته یک نکته نیز در مورد نتیجه‌گیری کتاب باید گفت: کمتر می‌توان آنچه را در سه صفحه به عنوان نتیجه‌گیری ارائه شده است به عنوان نتیجه مباحث طرح شده در کتاب تلقی کرد. این سه صفحه بیشتر به تأملات پراکنده‌ای می‌ماند که تجدید نظرهای دوران دوم حیات فکری نویسنده را بازتاب می‌دهد و از این رو با بدنه اصلی کتاب ارتباط منسجمی برقرار نمی‌کند. برای نمونه هیچ‌گونه رد پای از پاسخ به پرسش اصلی کتاب (آیا تاریخ از مسیر مشخصی برخوردار است؟) در نتیجه‌گیری مشاهده نمی‌شود. البته نویسنده پاسخ این

ارزیابی انتقادی کتاب *ابن خلدون و تاریخ* (ابوالحسن فیاض انوش) ۳۵۱

پرسش را در مطاوی کتاب (طالبی، ۱۳۹۱: ۱۰۵) داده بود اما شایسته بود در نتیجه‌گیری هم بدان اشاره می‌شد.

در پایان به مترجمان و ناشر پیشنهاد می‌شود چنانچه تصمیم به تجدید چاپ کتاب *ابن خلدون و تاریخ* گرفتند موارد زیر را در تجدید چاپ در نظر داشته باشند:

- ضروری است توضیحات مکفی‌تر راجع به نویسنده و اثر او و ارائه مشخصات کامل کتابی که ترجمه از روی آن انجام شده است، عرضه شود. به عبارت دیگر کیفیت و کمیت "مقدمه مترجمان" لازم است بهبود یابد.
- لازم است نقل قول‌هایی که در متن کتاب از *مقدمه ابن خلدون* ارائه شده است با متن فارسی مقدمه ابن خلدون (ترجمه محمد پروین گنابادی) تطبیق و ارجاعات به نسخه ترجمه فارسی داده شود.
- مواضعی 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 باید اصلاح شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. گرچه در روی جلد، شناسنامه و مطاوی ترجمه کتاب از وی با عنوان **الطالبی (با طای مشدد)** یاد شده است و القاء می‌کند که تلفظ فارسی آن به صورت Talebi (با لام مکسور) باشد اما با مراجعه به درگاه‌های لاتینی در فضای مجازی - و از جمله درگاه شخصی نویسنده - همه جا از او با عنوان Altalbi و یا Talbi (با لام ساکن) یاد شده است و هیچ موردی که دلالت بر تلفظ Talebi 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 داده شد که در ترجمه آمده است.

۲. بنی‌اغلب، اغلبیان و یا اغالبه از سلسله‌های مسلمان در شمال آفریقا (تونس و بخش‌هایی از لیبی و الجزایر کنونی) و جزیره سیسیل در فاصله سال‌های ۱۸۴ تا ۲۹۶ قمری است.

۳. امت میانه؛ اسلام و چالش‌های معاصر

۴. عیال‌الله؛ اندیشه‌هایی نو در باره پیوندهای مسلمانان با خودشان و بادیگران

۵. «الدكتور محمد الطالبي من ابرز المفكرين العرب و المسلمين الذين اهتموا بتجديد الفكر الديني» (ر.ک: عمر بن عافیه، "رویه الفکریه معاصره لعلاقة المسلم بنفسه و بالآخرين - د. محمد الطالبي انموذجاً"، "حياة الطيبه، سنه ۲۰، العدد ۳۴، الصيف ۲۰۱۶، ص ۲۸۱).

۶. تمامی نقل قول‌هایی که در این مقاله تا اینجا از محمد طالبي آورده شد برگرفته از منبع زیر است: طالبي، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و میراث اسلامی و چالش‌های معاصر؛ در گفت و گو با دکتر محمد الطالبي (تاریخ‌نگار و متفکر تونسی) ماهنامه تاریخ اسلام، شماره ۴.

۷. عنوان اثر و سال‌های چاپ متن اصلی این اثر به زبان فرانسوی چنین است:

Ibn Khaldûn et l'Histoire, ed. Société tunisienne de diffusion, Tunis, 1965, republishing. Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 1973, republishing. Cartaginoiseries, Carthage, 2006.

۸. البته نویسنده از اصطلاحاتی مانند بخش یا فصل در تقسیم بندی مطالب کتاب بهره نبرده است.

۹. Al mohad Al mohad معادلی است که در برخی زبان‌های اروپایی در اشاره به سلسله الموحدون (۶۶۸-۵۲۴ ه.ق / ۱۲۶۹-۱۱۳۰ م) استفاده می‌شود و به هر حال استفاده از آن در متون عربی و فارسی توجیهی ندارد.

۱۰. قُسْطَنْطِينَه و یا قُسْطَنْطِينَه شهری است در شمال الجزایر کنونی و نباید با شهر معروف قسطنطنیه پایتخت روم شرقی اشتباه شود.

۱۱. در نحوه درج سالشماری که به یک دوره زمانی اشاره می‌کند دو شیوه وجود دارد: یا میان دو سال‌شمار خط فاصل می‌گذاریم و یا حرف اضافه 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 قاعده 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 ه.ق و یا باید بنویسیم ۷۷۶ تا ۷۸۰ ه.ق. به هر حال ۷۸۰ تا ۷۷۶ ه.ق غلط فاحش است! (طبیعتاً سالشمارهای منفی یعنی سال‌شمارهایی که به قبل از میلاد یا قبل از هجرت اشاره دارند از این قاعده مستثنی هستند).

ارزیابی انتقادی کتاب *ابن خلدون و تاریخ* (ابوالحسن فیاض انوش) ۳۵۳

۱۲. این، بخشی از عنوان انگلیسی کتاب سید حسین نصر است. گذشته از نامفهوم بودن واژه Qina، بر اساس توضیحاتی که نویسنده در متن صفحه ۹۸ (پاراگراف ۴) داده است می توان دریافت که این کلمه باید ابن سینا باشد. در بخش کتابنامه (ص ۱۲۱)، این قسمت از عنوان کتاب باز هم به اشتباه البته این بار به صورت Ibn siraa درج شده است!

۱۳. مقدمه ابن خلدون، ۲ جلدی، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ: نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.

۱۴. *اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون*، یوسف نصار، ترجمه یوسف رحیم لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.

۱۵. ابن خلدون و علوم اجتماعی، سیدجواد طباطبایی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

۱۶. ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن احمد آل‌بلی (تولد: ۷۵۷ ق در تلمسان - درگذشت: ۶۸۱ ق در فاس) پیشوای علوم عقلی و نقلی در روزگار خود شمرده می‌شد و مشهورترین عالم منطقه مغرب میانی [الجزائر کنونی] در سده هشتم هجری در دوران حکومت مرینیان (۸۷۰ - ۶۴۲ 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 آل‌بلی در دوران دانش‌اندوزی‌اش به سفرهای بسیاری اقدام کرد و از بسیاری از علمای مناطق شرقی‌تر جهان اسلام نیز کسب فیض کرد. از شاگردان او ابن خلدون و لسان‌الدین خطیب معروفیت دارند. (ر.ک: نویهض، ۱۹۸۰: ذیل مدخل آل‌بلی)

کتاب‌نامه

ابن خلدون (۱۳۷۹). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
ابن عربشاه (۱۳۷۰). *زندگی شگفت‌آور تیمور؛ ترجمه کتاب عجایب المقدمور 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 (۱۳۹۱). *ابن خلدون و تاریخ*، ترجمه محسن حسنی و سپیده ره انجام، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

طالبی، محمد، (۱۳۷۹). «تاریخ و میراث اسلامی و چالش‌های معاصر؛ در گفت‌وگو با دکتر محمد طالبی (تاریخ‌نگار و متفکر تونسسی)»، ماهنامه تاریخ اسلام، شماره ۴.

۳۵۴ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۱، شماره ۱۲، اسفند ۱۴۰۰

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴). *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.
عمر بن عافیه (۲۰۱۶). "رویه الفکرية معاصرة لعلاقة المسلم بنفسه و بالآخرين - د. محمد الطالبی انموذجاً -"، *حياة الطيبة*، سنه ۲۰، العدد ۳۴، الصيف.
نصّار، یوسف (۱۳۶۶). *انديشه واقع‌گرای ابن‌خلدون*، ترجمه یوسف رحیم لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
نویهض، عادل (۱۹۸۰/م ۱۴۰۰ ق). *معجم اعلام الجزائر من صدر الاسلام حتى العصر الحاضر*، بیروت: مؤسسه نویهض الثقافیه.