

فصلنامه تاریخ اسلام

سال چهارم، بهار ۱۳۸۲، شماره مسلسل ۱۳، ص ۱۲۵-۱۵۸

دیدگاه معرفت شناختی و روش شناختی ابن خلدون درباره‌ی تاریخ

دکتر مهدی فرهانی منفرد*

عبدالرحمن بن خلدون به عنوان پدر فلسفه تاریخ شناخته شده است. برای بیشتر پژوهشگرانی که به بررسی اندیشه‌های ابن خلدون پرداخته‌اند، دیدگاه‌های او در عرصه فلسفه نظری تاریخ جاذبه بیشتری داشته است. بررسی دقیق مقدمه نشان می‌دهد که ابن خلدون افزون بر ارایه یک نظام نظری برای بررسی چگونگی تحول جوامع انسانی، دیدگاه‌هایی را مطرح می‌کند که در چارچوب فلسفه علم تاریخ یا فلسفه انتقادی تاریخ در خور بررسی است. این نوشتار بر آن است که نخستین بارقه‌های مباحثی چون تاریخ انتقادی، جامعه‌شناسی تاریخی و روان‌شناسی تاریخی در مقدمه قابل جستجو و شناسایی است.

واژه‌های کلیدی: ابن خلدون، فلسفه‌ی نظری تاریخ، فلسفه علم تاریخ.

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س).

۱- مقدمه

عبدالرحمن بن خلدون (۷۸۴ - ۷۳۲ ق / ۱۳۸۲ - ۱۳۳۲ م) تاریخ‌نگار، سیاست‌مدار، فیلسوف و ادیب مسلمان، در مقدمه‌ای که بر کتاب تاریخ خود العبر و در حقیقت بر تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری نگاشت، اندیشه‌های بدیع، ژرف و بحث‌انگیزی را طرح افکند. از نخستین توجه دِبلو* به ابن خلدون در سال ۱۱۰۹ قمری / ۱۶۹۷ میلادی تا این زمان، پژوهش‌های فراوانی درباره‌ی زندگی، آثار، اندیشه‌ها و زوایای ناشناخته و ناگشوده‌ی افکار این متفکر نواندیش جهان اسلام صورت پذیرفته است.^(۱) در خلال این پژوهش‌ها، ابن خلدون به عنوان یک مورخ، فیلسوف تاریخ و جامعه‌شناس و مبدع رشته‌های مختلفی از دانش‌های امروزمین شناخته شده است. با وجود گستردگی این پژوهش‌ها و با آن‌که ابن خلدون‌شناسی در آغاز راه خود نیست، نمی‌توان آن را کامل و سامان یافته دانست. با مطالعه‌ی مقدمه، می‌توان اندیشه‌هایی را باز شناخت که کم‌تر بدان توجه شده است. یکی از این زمینه‌ها، چگونگی و ابعاد پیوند فکری ابن خلدون با دانش تاریخ است. بیش‌تر آثاری که دیدگاه‌های ابن خلدون درباره‌ی تاریخ را مورد بحث قرار داده، تنها به ابعاد فلسفی این دیدگاه‌ها پرداخته و به فلسفه‌ی تاریخ محدود بوده است.^(۲) گذشته از اثر تلبی* درباره‌ی «ابن خلدون و معنی تاریخ»^(۳) کم‌تر می‌توان اثر مستقلی را یافت که پیوند فکری ابن خلدون و تاریخ را از نظرگاه فلسفه‌ی تاریخ مورد بحث قرار نداده باشد؛ حال آن‌که این موضوع تنها یکی از ابعاد اندیشه‌های او درباره‌ی تاریخ است.

اندیشه‌های ابن خلدون درباره‌ی تاریخ (به عنوان یک علم) را می‌توان در دو نگرش اصلی جا داد: جایی که ابن خلدون از دیدگاه یک معرفت‌شناس یا فیلسوف علم (Epistemologist) به تاریخ می‌نگرد و دیگر جایی که او از منظر یک روش‌شناس (Methodologist) درباره‌ی

* d'Herblot.

** M. Talbi.

تاریخ سخن می‌راند. در هر یک از این دو، اندیشه‌های ویژه‌ای درباره‌ی علم تاریخ طرح می‌شود که به طور جداگانه قابل بررسی است. نگرش ابن خلدون به تاریخ به عنوان یک فیلسوف تاریخ، به فلسفه‌ی نظری تاریخ محدود نمی‌شود و فلسفه‌ی انتقادی یا فلسفه‌ی علم تاریخ را نیز در بر می‌گیرد.^(۴) در نوشتار حاضر از اندیشه‌ی ابن خلدون درباره‌ی فلسفه‌ی نظری تاریخ که مورد بررسی بسیار قرار گرفته است چشم می‌پوشیم و به بُعد معرفت‌شناسانه‌ی تفکر او درباره‌ی تاریخ توجه می‌کنیم. نگاه بی سابقه و تازه‌ی او به تاریخ به عنوان دانشی مستقل، تعریف این دانش، بر شمردن ویژگی‌های آن و تفحص در پیوند آن با دیگر دانش‌ها، در زمره‌ی مباحث معرفت‌شناسانه‌ی ابن خلدون در زمینه‌ی تاریخ است.

ابن خلدون در جایگاه یک روش‌شناس، با بینشی نبوغ‌آمیز، از روش تاریخ‌نگاری سنتی انتقاد می‌کند و کاستی‌ها و نادرستی‌های آن را بر می‌شمرد. هنگامی که او در وادی شناخت انگیزه‌ی آن کاستی‌ها گام می‌زند، تحلیل‌هایی ارائه می‌کند که ناظر بر روان‌شناسی تاریخی، یعنی بُعد ناشناخته‌ی دیگری از اندیشه‌ی اوست. در نوشتار حاضر که بر اساس مطالعه‌ی مکرر مقدمه شکل گرفته است، کوشش می‌شود با تکیه بر مقدمه و توجه به آثار پژوهندگان عرصه‌ی ابن خلدون‌شناسی، جنبه‌های یاد شده‌ی اندیشه‌ی ابن خلدون مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

۲- نگرش معرفت‌شناسانه‌ی ابن خلدون به تاریخ

۲-۱- طرح تاریخ به عنوان یک علم

کسانی که از مباحث اصلی فلسفه‌ی علم تاریخ آگاه‌اند، به خوبی می‌دانند که مسأله‌ی علم بودن یا نبودن تاریخ از بنیادی‌ترین و متداول‌ترین بحث‌های این شاخه از فلسفه‌ی علم است. در فلسفه‌ی علم یا فلسفه‌ی انتقادی تاریخ سعی بر این است که روشن گردد آیا می‌توان تاریخ را علم دانست؟ موضوع، روش و فایده‌ی چنین علمی چیست و چه نسبت و پیوندی میان آن

و علوم دیگر برقرار است؟

ابن خلدون که خود تاریخ درس می‌داد^(۵) و کتاب تاریخ مهمی از خود به یادگار نهاد،^(۶) برای نخستین بار به این رشته از مطالعات انسانی، از دیدگاه علمی نظر کرد. گفته شده که ابن خلدون، تاریخ را به شیوه‌ای مطالعه کرد و مفهومی از آن ارائه داد که در کل با شیوه و مفهوم امروزی آن همسان است.^(۷) هر چند چنان‌که محسن مهدی خاطر نشان می‌کند، ممکن است مقدمه، تاریخ فکر تاریخی را هم در بر داشته باشد،^(۸) ولی به طور اصولی به خود فکر تاریخی اختصاص دارد. اگر توسیدید مبدع تاریخ بود، ابن خلدون آن را به صورت یک علم معرفی کرد^(۹) و از این رهگذر، عنوان بنیان‌گذار برجسته‌ی علم تاریخ را به خود اختصاص داد.^(۱۰)

پس از سده‌ی نوزدهم و بیستم میلادی، که در غرب علوم به شاخه‌های مختلف تقسیم شد، بسیاری از شاخه‌های نوین علم ظهور کرد و در عرصه‌ی علوم انسانی نیز تاریخ و جامعه‌شناسی، راه خود را از دیگر علوم جدا کردند و علاقه‌مندان به این دانش‌ها کوشیدند هویت آنها را به اثبات رسانند؛ از این‌رو، حتی در میان خود مورخان دو گرایش پدید آمد: نخست گرایش سنتی بود که کوشش برای ارتقای تاریخ به سطح یک علم را بی‌ثمر می‌دانست و دیگر دیدگاهی که درصدد بود تاریخ را بر مسند برتر و جایگاه استوارتری بنشانند و از آن به عنوان یک علم دفاع کند. به زعم پیروان مکتب پوزیتیویسم* (مثبت‌گرایی)، علوم طبیعی تنها منبع دانش است و بنابراین، تاریخ در زمره‌ی فعالیت‌های علمی محسوب نمی‌شود. از دیگر سو، برخی از فیلسوفان ایدالیست** که خود تجربه‌ی تاریخ‌نویسی دارند، معتقدند که تاریخ هم‌ردیف علوم طبیعی قرار می‌گیرد، چرا که رشته‌ی مستقلی از دانش است و موضوع ویژه‌ای دارد و قابل تبدیل به هیچ دانش دیگر نیست. به نظر کالینگ وود، تجلی

* positivism.

** idealist.

تاریخ به صورت یک رشته‌ی مستقل، از ویژگی‌های زندگی فکری عصر حاضر است.^(۱۱)

آنان که تاریخ را از جرگه‌ی علوم می‌رانند، این رشته را با علوم طبیعی مقایسه کرده و حکم می‌کنند که تاریخ از چنان ویژگی‌هایی برخوردار نیست. هواداران نظریه‌ی علم بودن تاریخ هم با مقایسه‌ای از همین دست، می‌کوشند آن ویژگی‌ها را برای تاریخ نیز اثبات کنند. نخستین گروه، سر و کار داشتن تاریخ با رویدادهای جزئی و منفرد را با اصل تعمیم در علوم طبیعی مباین می‌دانند. آنان بر این مهم پای می‌فشرند که ویژگی تکرار ناپذیری که سرشت وقایع تاریخی است، مانع تجربه‌پذیر بودن آن و رسیدن به قوانین کلی است. مباحث درازدامنه و پیچیده‌ی دیگری نیز مطرح می‌شود که بررسی آن در حوصله‌ی این نوشتار نیست.^(۱۲)

شایان نگرش است که مایه‌هایی از چنین بحث‌ها و پاسخ برخی از پرسش‌های اساسی این گفت‌وگوها در مقدمه دیده می‌شود و تفکر تاریخی امروزین، از بُعد معرفت‌شناسانه به تفکر تاریخی ابن خلدون بسیار نزدیک است. این‌که ابن خلدون دو گونه تاریخ را از یکدیگر جدا می‌کند و یکی را بر دیگری برتری می‌دهد، شاید ناظر بر همین دو دیدگاه باشد:

تاریخ از فنون متداول در میان همه‌ی ملت‌ها و نژادهاست. برای آن سفرها و جهان‌گردی‌ها می‌کنند. هم مردم عامی و بی‌نام و نشان به معرفت آن اشتیاق دارند و هم پادشاهان و بزرگان به شناختن آن شیفتگی نشان می‌دهند؛ و در فهمیدن آن دانایان و نادانان یکسان‌اند؛ چه در ظاهر اخباری بیش نیست درباره‌ی روزگاریها و دولت‌های پیشین و سرگذشت قرون نخستین که گفتارها را به آنها می‌آرایند و بدانها مثل می‌زنند و انجمن‌های پرجمعیت را به نقل آنها آرایش می‌دهند....

و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره‌ی حوادث و مبادی آنها و جست‌وجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست و علمی است درباره‌ی کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها...^(۱۳)

تفاوتی که ابن خلدون میان معنای ظاهری و باطنی تاریخ قایل می‌شود، همان تفاوت برداشت عوامانه درباره‌ی تاریخ و برداشت علمی است. طه حسین معتقد است که منظور

ابن خلدون در این متن، علم به معنای عام آن، یعنی معرفت و آگاهی است؛^(۱۴) در صورتی که سخنان بعدی ابن خلدون درباره‌ی ویژگی‌های تاریخ و روش‌های این علم به خوبی نشان می‌دهد که مراد او به هیچ رو معنای عام معرفت نبوده و علم به معنای خاص آن را مد نظر دارد.

اما تفاوت‌های تاریخ ظاهری و باطنی در چیست و این تفاوت‌ها چگونه می‌تواند اجزا و عناصر سازمان دهنده و قابل دفاع علم تاریخ باشد؟

هر چند این تفاوت‌ها را در مباحث بعد به تفصیل بررسی خواهیم کرد، در این جا مختصراً بدان اشاره می‌کنیم. نخستین اصلی که از تفاوت‌های این دو گونه تاریخ سرچشمه می‌گیرد، به تعریف ابن خلدون از تاریخ بر می‌گردد:

باید دانست که حقیقت تاریخ، خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود؛ چون توحش و هم‌زیستی و عصبیت‌ها و انواع جهان‌گشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آن چه از این عصبیت‌ها و چیرگی‌ها ایجاد می‌شود، (مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن) و آن چه بشر در پرتوکوشش و کار خویش به دست می‌آورد، (چون پیشه‌ها، معاش، دانش‌ها و هنرها) و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه‌ی این اجتماع روی می‌دهد.^(۱۵)

هر چند ناصف نصار می‌گوید که ابن خلدون تعریف واحد و روشنی از تاریخ نمی‌دهد؛^(۱۶) ولی گمان می‌رود این تعریف در شمار روشن‌ترین تعاریفی است که تا زمان ابن خلدون درباره‌ی تاریخ ارائه شده است. ویژگی اصلی این تعریف بهره‌مندی آن از عناصری است که تا مدت‌ها، حتی برجسته‌ترین مورخان بدان نیندیشیدند. چنین تعریفی، تاریخ را تنها، تاریخ سیاسی، یعنی تاریخ حکومت‌ها و جنگ‌ها نمی‌داند. هر چند ابن خلدون در زندگی سیاسی شاهد حکومت‌های زودگذر و ستیزهای دودمانی فراوان بود، به هیچ رو غبار این آشفتگی‌های سیاسی، بر دامن اندیشه‌ی وی ننشست و افق اندیشه‌ی او را محدود نکرد. او واحد مطالعه‌ی

تاریخ را جامعه می‌داند، نه دولت. تشکیل دولت‌ها و نزاع آنها با هم، تنها گوشه‌ای از این پرده و جزئی از صحنه‌ی بزرگ‌تر، یعنی اجتماع است. در این مجموعه نباید از «پیشه‌ها» و «دانش‌ها و هنرها» غافل بود. البته انسان در مرکز این توجّه قرار دارد و سرگذشت او کانون مطالعه‌ی علم تاریخ است.

روش تاریخی نیز از نکات مهمی است که ابن خلدون بر آن تأکید دارد. از آن‌جا که در بخش دیگر این نوشتار مستقلاً درباره‌ی روش تاریخی بحث می‌شود، تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که از نظر ابن خلدون روش تاریخی بر دو اصل انتقاد و تعلیل استوار است. هیچ تاریخی را نمی‌توان به راستی علم نامید، مگر آن‌که از دیدگاه انتقادی و علیّ برخوردار باشد.

۲-۲- فایده‌ی تاریخ

برای شناخت جایگاه یک علم، باید میزان سودمندی آن مورد توجّه قرار گیرد. ابن خلدون چه فایده‌ای برای تاریخ قایل است؟ نخست باید بگوییم که او تاریخ را دانشی بزرگ قلمداد کرده و به کسانی که از اسرار و فنون آن غفلت ورزیده‌اند انتقاد می‌کند:

... و متقدّمان، دانش تاریخ را بزرگ و با اهمّیت تلقّی نکرده‌اند، مگر به عللی یاد کرده. به حدی که طبری و بخاری و پیش از آن دو، ابن اسحاق و نظایر آنها، از دانشمندان ملت اسلام، آن را به خود نسبت داده و در شمار مورخان درآمده‌اند؛ ولی از بسیاری از این اسرار که در فن تاریخ هست غفلت ورزیده‌اند و حتّی کار به جایی کشیده که منتسبان به فنّ تاریخ در زمره‌ی نادانان شمرده می‌شوند؛ و عوام و آنان که در علوم راسخ نیستند، مطالعه و روایت از آن و خوض در آن و ریزه‌خواری از آن را بی‌اهمّیت تلقّی می‌کنند.^(۱۷)

انتظار ابن خلدون از چنین دانش با اهمّیتی چه بود؟ او می‌کوشید جامعه‌ی خود را به سوی هدفی که فلسفه‌ی سیاسی تعیین کرده بود رهنمون شود. دلیل کام‌یاب نبودن او در جریان‌های سیاسی این بود که از اوضاع و احوال ویژه‌ای که می‌بایست در قبال آن عمل کند آگاهی کافی

نداشت. هیچ علمی نمی‌توانست او را به این آگاهی برساند. فقط تاریخ می‌تواند به مرد عمل بیاموزد که دیگران در شرایط مشابه چگونه عمل کردند؛ چه راه‌هایی را برگزیدند و تا چه اندازه کام‌یاب شدند. تنها تاریخ می‌تواند علل ویژه‌ی رویدادهای خاصی را بیان کند و نشان دهد که آیا راه‌هایی را برگزیدند و تا چه اندازه کام‌یاب شدند. تنها تاریخ می‌تواند علل ویژه‌ی رویدادهای خاصی را بیان کند و نشان دهد که آیا راه‌های انتخاب شده و تصمیم‌های گرفته شده خوب بوده است یا نه. ابن خلدون به تاریخ روی آورد تا به علل، حدود و جهت انحطاط موطن خود در دوره‌ی حیاتش پی ببرد و بالاخره از آن یاری جوید، تا خردمندانه‌تر عمل کند. فقط تاریخ می‌توانست به مرد عمل یاری کند تا تشخیص دهد که چه راه‌های متفاوتی بر روی او باز است و تا چه حدود می‌تواند به تحقق آرمان‌های خود امیدوار باشد. هیچ یک از این کارها از علم عمران ساخته نبود؛ زیرا تاریخ است که با عمل سیاسی پیوندی بسیار نزدیک دارد.^(۱۸)

سروش در اشاره به همین ثمره‌ی عملی علم تاریخ می‌گوید:

... علم تاریخ، انسان‌شناسی عملی و واقعی را می‌آموزد. انسان فلسفه، دیگر است و انسانی که در تاریخ شناخته می‌شود دیگر؛ و بسیار آموزنده است که آدمی انسان‌شناسی خود را از تاریخ بگیرد. دانستن تاریخ، تحمل می‌آورد، تساهل می‌آورد، توفیق سیاسی می‌آورد، قدرت نوآوری به شخص می‌دهد، سعی صدر می‌دهد، جهان را فراخ‌تر می‌کند و...^(۱۹)

از سوی دیگر، ابن خلدون به تاریخ روی نیاورد تا معیارها و هدف‌های خود را بیابد و بداند چگونه فکر تدریجاً به فعل در می‌آید و یا مسیر آینده‌ی تاریخ را پیش‌بینی کند و تکلیف آینده‌ی خود را بداند تا بتواند به جریان پیشاپیش تعیین شده‌ی تاریخ ببیند. در نظر او هیچ علمی نمی‌توانست مسیر آینده‌ی رویدادها و کردار آینده‌ی انسان را تعیین کند. مرد خردمند موظف است تشخیص دهد در شرایط ویژه، بهترین کردار کدام است. تاریخ می‌تواند به خردمند یاری کند تا راه بهتری را برگزیند، اما نمی‌تواند راه را برای او انتخاب کند.^(۲۰)

۲-۳- جایگاه تاریخ در میان علوم

تاریخ از نظر معرفت‌شناسی در کدام دسته از علوم جا دارد؟ در یک تقسیم سنتی، علوم به دو دسته‌ی عقلی و نقلی تقسیم می‌شود و تاریخ معمولاً در زمره‌ی علوم نقلی قرار می‌گیرد. این طرز فکر درباره‌ی تاریخ، با سنت تاریخ‌نگاری اسلامی آغاز شد که به خاطر اهمیت و تقدس اخبار و احادیث پیامبر ﷺ و دیگر بزرگان دین، نقل بی‌کم و کاست آن اخبار در کتب مورخان مورد اهتمام قرار گرفت. شاید برجسته‌ترین نماینده‌ی مکتب تاریخ‌نگاری سنتی نقلی در اسلام، محمدبن جریر طبری (حدود ۳۱۱ - ۲۲۵ ق / ۹۲۳ - ۸۳۹ م) باشد که در تاریخ خود، تقریباً همه‌ی اخبار را بدون هیچ‌گونه نقد و تفکیک و تحلیل، در پی هم آورد و تلاش کرد مجموعه‌ای از اخبار متفاوت را در کنار هم گزارش کند. به عقیده‌ی روزنتال،* طبری نخستین کسی بود که صورت وقایع‌نگاشتی را برای نوشته‌ی تاریخی مورد استفاده قرار داد و آن را به تکامل رساند.^(۲۱)

ابوالحسن مسعودی (د. ۳۴۶ ق / ۹۵۷ م) به درستی چنین می‌نویسد که تاریخ‌نگاری نزد علمای مسلمان عبارت بود از نقل اطلاعات واقعی (خبر) و نه پژوهش نظری (بحث و نظر) و مؤلف خود را بیش‌تر یک گردآورنده (جامع) اخبار و اطلاعات می‌داند.^(۲۲) این تاریخ‌نگاری در طول سده‌های پیاپی به شیوه‌ای تغییرناپذیر ادامه یافت. البته مورخان میز و با اهمیتی چون مسعودی و ابن مسکویه (د. ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰ م)، تاریخ‌نگاری و تاریخ را به شیوه‌ی دیگری نیز دیدند، ولی هرگز نتوانستند در جریان سنتی و چیره‌ی تاریخ‌نویسی دگرگونی بنیادی پدید آورند.

برجسته‌ترین چهره در میان مورخان اندکی که با طرز تفکر سنتی تاریخ‌نگاری ناسازگاری نشان دادند، ابن خلدون بود. به نظر ابن خلدون

* F.Rosental.

...تاریخ علمی است درباره‌ی کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها و به همین سبب

تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده می‌شود.^(۲۳)

با چنین برداشتی، تاریخ از شکل سنتی و نقلی خود فاصله‌ای شگرف خواهد گرفت.

ابن خلدون سرچشمه‌ی تاریخ را حکمت می‌داند و بدین سان آن را از دو ویژگی بهره‌مند می‌سازد: نخست خصیصه‌ی ذاتی حکمت؛ یعنی کلان‌نگری. این در تفکر تاریخی ابن خلدون نکته‌ای اساسی است. از نظر او کار مورخ به همه‌ی مظاهر اجتماعی فعالیت بشری مربوط می‌شود: مسائل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی. به نظر ابن خلدون واقعه‌ی تاریخی اساساً واقعه‌ای اجتماعی است؛ از همین رو، باید در چارچوبی با ابعاد وسیع و متعدد تبیین شود و توالی زمانی با تحوّل عمومی جامعه پیوند یابد. رویدادهای تاریخی به صورت افقی و عمودی با هم پیوند دارد و تبیین یک رویداد به معنای قرار دادن آن در مجموعه‌ای از «شهادت‌ها و دلالت‌های بی‌شمار و همواره متغیّر» است. بدین ترتیب ویژگی دوگانه‌ی رویداد تاریخی عبارت است از: انفراد زمانی و بُعد اجتماعی.^(۲۴)

بدین سان، اگر چه مورخ با رویدادهای منفرد و جزئی سر و کار دارد، می‌تواند در نگرشی کلان به سیر رویدادها، به یک واحد مطالعه‌ی کلی، یعنی جامعه، نظر داشته باشد و در درون آن کلّ واحد، رویدادهای منفرد را سازمان دهد. ابن خلدون با پیوند زدن تاریخ و اجتماع، زمینه‌ی عملی آن کلان‌نگری را که امروزه از ویژگی‌های علوم اجتماعی است فراهم می‌کند. دیگر ثمره تلقی ابن خلدون از تاریخ برخوردار ساختن این دانش از جنبه‌ی تعقلی و خردورزانه است. حکمت در ذات خود با عقلانیت پیوند دارد و علمی که از آن سرچشمه بگیرد نیز باید واجد این ویژگی باشد. این‌که او را موجد فلسفه‌ی تاریخ می‌دانند، ناظر بر همین معناست که ابن خلدون برای نخستین بار کوشید تاریخ را از نگرشی فلسفی بارور کند و رویدادهای جزئی را در قالبی کلان و فلسفی ببیند. ابن خلدون با طرح روش انتقادی در پذیرش اخبار تاریخی، همان جنبه‌ی تعقلی نگرش فلسفی را پیش می‌کشد و بدین سان میان

دو مفهوم نقلی و عقلی تاریخ پُلی می‌زند و تاریخ را در مرز میان این دو روش قرار می‌دهد. تاریخ تا جایی که به جمع آوری آگاهی‌ها و گزارش اخبار و اطلاعات می‌پردازد، کارکردی کاملاً نقلی دارد، ولی این تنها آغاز راه تاریخ‌نویسی است و خطا خواهد بود اگر گمان کنیم که تنها اخبار و آگاهی‌ها و گزارش‌ها علم تاریخ را تشکیل می‌دهد. با گذر از این مرحله و گام نهادن به وادی تعقل و خردورزی برای نقد و سنجش اخبار تاریخی، به شیوه‌ای همه‌جانبه، تاریخ به حوزه‌ی علوم نزدیک خواهد شد.

البته، فلسفه در جایگاهی قرار داشت که می‌توانست مشکلات بزرگ تاریخ را حل کند، ولی تاریخ‌نگاران مسلمان، هرگز بدین منظور از آن استفاده‌ی مؤثری نکردند. مسأله‌ی جزئی بودن رویدادهای تاریخی و رابطه‌ی اعتبار آن با واقعیت، اسباب زحمت و بار خاطر تاریخ‌نگاران بود و آنان با وفاداری به تعریف خود از تاریخ، یعنی «علم گزارش واقعیات»، از این مقوله در کتاب‌های تاریخی خود چندان سخن نراندند.^(۲۵) با دریغ بسیار، اندیشه‌های ابن خلدون در همه‌ی زمینه‌ها و از جمله در همین زمینه، رهروان شایسته و تأثیرگذاری نیافت و به فراموشی سپرده شد، تا آن‌که در کلام متفکران غربی با آرایه‌های دیگر چهره نمود و بسی طول کشید تا غربیان به اقرار آمدند که سرچشمه‌ی آن افکار بدیع، مقدمه‌ی ابن خلدون است.

۲ - ۴ - تاریخ و دانش‌های دیگر

معرفت‌شناسی، تاریخ را در زمره‌ی علوم مصرفی قلمداد می‌کند و آن را به علوم دیگر نیازمند می‌داند. ابن خلدون هم موخ را برای نقد اخبار تاریخی و داوری صحیح درباره‌ی آنها به علوم دیگری نیازمند می‌داند. در زیر به این علوم یاریگر و نظر ابن خلدون درباره‌ی آنها اشاره خواهیم کرد.

۲-۴-۱- جغرافیا

تاریخ‌نگاری اسلامی ناگزیر با جغرافیا پیوند یافت. فتوحات مسلمانان و گسترش افق جغرافیایی، توجه مورخان را به جغرافیا جلب کرد؛ برای نمونه، در آثار اولیه‌ای چون فتوح البلدان بلاذری، می‌توان توضیحاتی را با سرشت جغرافیایی یافت. داده‌های جغرافیایی انگیزه‌ی مؤثری برای تحوّل و تطوّر علم جغرافیا در نزد مسلمانان شد و تا حد زیادی آن را موجه ساخت، ولی تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر تاریخ‌نگاری نگذاشت. آثار فتوح، همچون بلاذری، فرصت‌هایی را برای گام نهادن به عرصه‌ی مسائل جغرافیایی فراهم کرد.

نفوذ مؤثر دیگر جغرافیا در قلمرو تاریخ‌نگاری از طریق تاریخ‌های محلی صورت گرفت. این تاریخ‌ها، طبیعتاً، به جغرافیای مکان مورد بحث، شرح پستی و بلندی‌های آن، عمارت‌ها، بناهای یادبود و آثار باستانی می‌پرداخت. با پدید آمدن افرادی چون ابن عدیم که بخشی از تاریخ حلب او به جغرافیای شمال سوریه اختصاص یافت؛ ابن شدّاد که بر حسب تقسیمات ناحیه‌ای به نوشتن تاریخ شمال سوریه و بین‌النهرین همّت گماشت و برخی دیگر از تاریخ‌نگاران مصری؛ تاریخ‌های محلی، به منزله‌ی متون جغرافیایی، از اهمیت زیادی برخوردار شد.^(۲۶)

نخستین مؤلفی که تاریخ و جغرافیا را به سبکی ممتاز و درخشان با هم درآمیخت مسعودی بود. در آن زمان، احمد ابن ابی یعقوب، معروف به یعقوبی (د. ۲۸۴ق / ۸۹۷م) هنوز کتاب‌های تاریخی و جغرافیایی خود را مجزاً نگه داشته بود. مسعودی پیش از آن که در تاریخ خود به توصیف و شرح رویدادهای تاریخی بپردازد، به وصف شکل زمین، شهرها، پدیده‌های جغرافیایی برجسته، اقیانوس‌ها، کوه‌ها، جزیره‌ها، دریاچه‌ها، بناها، تغییر شکل‌های زمین و مسائلی از این دست پرداخت.^(۲۷) کار مسعودی نتوانست بر دنباله‌روان سنت طبری تأثیر گذارد، هر چند در میان آنان کسانی بودند که آثار جغرافیایی (اخبارالبلدان) را دسته‌ای از منابع خاص می‌دانستند که باید مورد استفاده‌ی تاریخ‌نگار قرار گیرد.^(۲۸)

باید گفت که ابن خلدون پیوند جغرافیا و تاریخ را به گونه‌ی دیگری می‌دید. او چون مسعودی، تنها به توصیف جغرافیای طبیعی جهان نپرداخت و فلسفه‌ی جغرافیا را در مقدمه مطرح کرد و آن را با تاریخ پیوند داد. طبیعت در کانون اندیشه‌ی ابن خلدون قرار داشت و در بررسی جوامع و بیان تفاوت آنها با هم، از محیط زیست این جوامع سخن راند.

ابن خلدون، در مقدمه‌ی دوم اثر خود و بخش تکمیلی آن از جغرافیا سخن رانده و در سه مقدمه‌ی بعد نیز این مسأله را پی گرفته است. او در نگرش خود به جغرافیا، بر دریاها و رودها و تفکیک نقاط آباد زمین از سرزمین‌های خشک تأکید کرد. به باور او، در اقلیم «معتدل و منحرف» آب و هوا بر «بسیاری از کیفیات و حالات» انسان، از جمله بر رنگ نژادهای گوناگون تأثیر دارد. از نظر او آب مایه‌ی آبادانی و آبادانی مقدمه‌ی پدید آمدن اجتماع است. آبادانی موجبات وسعت و فراخی رزق و روزی را فراهم می‌کند و کیفیت معاش، به نوبه‌ی خود بر ظاهر و خلق و خوی جوامع تأثیر می‌گذارد.^(۲۹) بدین‌سان ابن خلدون جغرافیا را یکی از عوامل بنیادی در شکل‌گیری جوامع می‌داند. او پس از تشریح اقلیم هفت‌گانه و کیفیت این اقلیم می‌نویسد:

...قسمت آباد نواحی خشکی کره‌ی زمین وسط آن است؛ زیرا افراط گرما در جنوب و شدت سرما در شمال مانع عمران است و چون دو سوی شمال و جنوب در سرما و گرما با هم متضادند، باید از این کیفیت در هر دو سوی به تدریج کاسته شود تا در وسط و مرکز زمین اعتدال حاصل آید؛ از این رو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است و آنچه در جوانب آن است، یعنی اقلیم‌های سوم و پنجم پس از اقلیم مزبور، از دیگر اقلیم به اعتدال نزدیک‌تر می‌باشد، ولی اقلیم‌های دوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیم‌های اول و هفتم به درجات دورتر است؛ به همین سبب، دانش‌ها و هنرها و ساختمان‌ها و پوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها و میوه‌ها و بلکه جانوران و همه‌ی چیزهایی که در این اقلیم‌های سه‌گانه‌ی مرکزی پدید آمده‌اند، به اعتدال اختصاص یافته‌اند و افراد بشری که ساکنان این اقلیم‌ها را

تشکیل می‌دهند، از حیث جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم‌تر و راست‌ترند. حتی نبوت‌ها و پیامبران بیش‌تر در این اقلیم‌ها بوده‌اند و در اقلیم‌های جنوبی و شمالی از بعثتی اطلاع نداریم؛ زیرا پیامبران و فرستادگان خدا مخصوص به کامل‌ترین افراد نوع بشر، از لحاظ آفرینش و خوی بوده‌اند. (۳۰)

بدین ترتیب، ابن خلدون با سخن راندن از فلسفه‌ی جغرافیا و نقش آن در پدید آمدن جوامع و شکل‌گیری و تکوین نژادها و کیفیات مختلف افراد آنها، جغرافیا را نه به صورت پدیده‌ای جدا و مترتب بر تاریخ، بلکه به عنوان عاملی زیر ساختی در شکل‌گیری جریان‌های تاریخی می‌داند.

۲-۴-۲- روان‌شناسی: روان‌شناسی تاریخی

مورخ، آنجا که در تحلیل رویدادهای تاریخی به انگیزه‌ی افراد توجه دارد و شرایط روحی و فکری آنان را مورد بررسی قرار می‌دهد و کنش مردان تاریخی در صحنه‌ی عمل را تجزیه و تحلیل می‌کند، ناگزیر است دید و نگرشی روان‌شناسانه داشته باشد. علم روان‌شناسی به مورخ یاری می‌رساند تا دریابد که مردان مؤثر بر رویدادها و جریان‌های تاریخی و شخصیت‌های برجسته‌ی تاریخ، دارای چه ویژگی‌های روحی و روانی‌ای بوده‌اند که سبب شده است چنین مؤثر باشند و زندگی جوامع بشری را دست‌خوش دگرگونی کنند؟ روان‌شناسی هنگامی که می‌کوشد با تکیه بر اخبار و قراین تاریخی، به این پرسش و پرسش‌های زیادی از این دست پاسخ گوید، یاریگر تاریخ است و از این رهگذر است که روان‌شناسی تاریخی پدید می‌آید.

روان‌شناسی تاریخی (Historical Psychology) دانشی تازه‌زاد است که هنوز نتوانسته توجه مورخان را به اندازه‌ی کافی به خود جلب کند. این دانش، اگر چه سابقه‌ی نظری چندانی ندارد، ولی پیشینه‌ی توجه به آن در تجزیه و تحلیل تاریخ، در میان آثار مورخین پیشین نمونه‌هایی نادر دارد.

از نمونه‌های شایان نگرشی که ابن خلدون در آن تحلیلی مبتنی بر روان‌شناسی تاریخی ارائه می‌کند آن جاست که علل خطای مورخان را بر می‌شمرد:

... و راه یافتن دروغ به خبر از امور طبیعی است و آن را موجبات و مقتضیاتی است؛ از آن جمله پیروی از آرا و معتقدات و مذاهب می‌باشد، چه اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر بر حالت اعتدال باشد، از لحاظ درستی یا نادرستی و دقت نظر حق آن را ادا می‌کند تا صدق آن از کذب آشکار شود؛ لیکن اگر خاطر او به پیروی از یک عقیده یا مذهبی شیفته باشد، بی‌درنگ و در نخستین وهله هر خبری را که موافق آن عقیده بیابد می‌پذیرد و این تمایل و هواخواهی به منزله‌ی پرده‌ای است که روی دیده‌ی بصیرت وی را می‌پوشد و او را از انتقاد و منقح کردن خبر باز می‌دارد و در نتیجه در ورطه‌ی پذیرفتن و نقل کردن دروغ فرو می‌افتد.^(۳۱)

در این زمینه، ابن خلدون گرایش طبیعی روح و روان انسان به صاحبان قدرت و منزلت را نیز مد نظر قرار می‌دهد. این گرایش سبب می‌شود که مورخان تقریباً «از راه شناختن و مدیحه‌سرایی و ستایش اعمال آنها و نامور ساختن ایشان به صفات نیک» خبر دروغ و ساختگی را بر خبر راست برتری دهند. در جای دیگر، وقتی ابن خلدون در زمینه‌ی فروپاشی، انحطاط قدرت‌های حاکم و رابطه‌ی روحی تجمل و سست‌عنصری و شکست‌پذیری سخن می‌راند، باز هم به نکات روان‌شناسانه توجه دارد که بحث مفصلی است و در حوصله‌ی این نوشتار نیست.

۲- ۴- ۳- تاریخ و علم عمران

پیش از آن‌که به بررسی پیوند میان تاریخ و عمران بپردازیم، باید به دانشی اشاره کنیم که ابن خلدون خود مبدع آن بود: علم عمران. عمران، همراه با واژه‌هایی چون آبادانی، اجتماع و تمدن، بارها در اثر ابن خلدون به کار رفته است.^(۳۲) این واژه در زبان عربی معانی گوناگونی

دارد؛ مانند زیستن، سکونت کردن، مسکونی و آباد شدن (متضاد خراب شدن)؛ کشت کردن، ساختن، تشکیل دادن، تأسیس کردن، پیشرفت دادن و رعایت کردن. بنابر نظر محسن مهدی، سهم ابن خلدون در تحوّل معانی واژه عمران این بود که انتزاعی‌ترین آنها را برگزید و آن را به عنوان یک اصطلاح فنی در تعریف موضوع علم تازه‌اش به کار بُرد. او این واژه را همه جا به معنای فنون و سازمان‌های گوناگون زندگی اجتماعی و شیوه‌های مربوط به آن به کار می‌برد و بحث خود را از لحظه‌ای آغاز می‌کند که آدمی آنها را از طریق اعمال قوه‌ی عقل خود پدید آورده است، و مراحل گوناگون تحوّل آنها را بررسی می‌نماید. بدین سان، فرهنگ در سرآغاز زندگی اجتماعی، به معنای با هم زیستن و همسایه بودن افراد در یک شهر یا اجتماع ایلی برای لذّت مصاحبت یا برآوردن نیازهایشان، به سبب تمایل طبیعی آنان به همکاری در کسب معاش است. بر اثر تحوّل جامعه، عادات اجتماعی وابسته به فنون و نهادهای گوناگون شکل می‌گیرد و جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی متنوع‌تر و پیچیده‌تر می‌شود؛ فرهنگ یک جامعه عبارت است از این عادات، اشیا (مانند ابزارها و ساختمان‌ها) و علمی که از به کار بردن این عادات پدید آید، به علاوه‌ی نهادهای سیاسی، اقتصادی، شهری و علمی که از آنها منتج می‌شود.^(۳۳) ابن خلدون بحث خود را درباره‌ی علم جدید با این تعریف آزمایشی آغاز می‌کند: «معیار صحیح برای تشخیص صدق و کذب اخبار و بر حسب ممکن یا ممتنع بودن آنها» مطالعه درباره‌ی اجتماع بشری (عمران) است. ما باید میان احوالی که بالذات و به مقتضای طبیعت آن روی می‌دهد و آنچه عارضی است فرق بگذاریم.^(۳۴)

علم عمران دانشی مستقل است؛ زیرا درباره‌ی «احوال ذاتی» یک «حقیقت طبیعی و درک‌پذیر» بحث می‌کند که هیچ یک از کسانی که ابن خلدون می‌شناخت، قبلاً آن را مطالعه نکرده بود. حتی اگر اقوامی غیر از یونانیان (هم‌چون: ایرانیان، کلدانیان، سریانیان، بابلیان یا قبطیان) به مطالعه‌ی این علم پرداخته بودند، نتایج آن به مسلمانان نرسیده بود، چرا که مسلمانان دانش را از یونانیان فرا گرفتند. پاسخ ابن خلدون به این پرسش که چرا یونانی‌ها به

علم عمران توجه نکردند، شاید این باشد که «حکما» بیش تر به «ثمرات» علوم توجه داشتند و چون ثمره‌ی آنی علم عمران تصحیح اخبار تاریخی است و این کار شریفی نیست، حکما آن را فرو گذاشتند؛ در نتیجه، ابن خلدون به درستی ادعا می‌کند که علم عمران را از علمای قدیم نیاموخته، بلکه اصول آن، پس از جست و جوهای شخصی و مطالعات پیوسته به خاطر او خطور کرده است.^(۳۵)

ابن خلدون عقیده داشت که شیوه‌ی کار مورخان بزرگ آن بوده که طبیعت آدمی و اجتماع را مورد تحقیق قرار دهند و همین تحقیق، او را به کشف و تدوین علم جدید عمران رهنمون شد. هدف علم جدید، یعنی تحقیق درباره‌ی ماهیت و اسباب و علل اجتماع انسانی، این است که جنبه‌های باطنی وقایع ظاهری تاریخ را آشکار سازد. از نظر وی تاریخ و عمران، دو جنبه از یک واقعیت را بررسی می‌کنند. تاریخ رویدادهای ظاهری را بیان می‌کند، و عمران نیز، طبیعت، اسباب و علل همان حوادث را باز می‌نماید. در نتیجه عمران و تاریخ، در این معنای محدود، به سه طریق با هم ارتباط دارند:

الف) بنا به ترتیبی که ذهن، دانش کسب می‌کند، عمران بعد از تاریخ می‌آید. این علم درباره‌ی رویدادهای ظاهری تاریخ می‌اندیشد و آنها را تشریح می‌کند، ولی مورخ نمی‌تواند بدون داشتن اندک آشنایی با ماهیت و علل این حوادث، آنها را تعیین کند.

ب) در فن تاریخ‌نگاری، تاریخ و عمران باید توأم شوند.

ج) بنا به ترتیب وجودی، هدف عمران قبل از هدف تاریخ می‌آید. وقایع تاریخی مولود علیی است که شالوده‌ی آن وقایع را تشکیل می‌دهد.^(۳۶)

تاریخ نیاز دارد که از دو علم یاری جوید: یکی عمران، که در طبایع حوادث تاریخی بحث می‌کند و دیگر «جرح و تعدیل» که از شایستگی، دانش، انگیزه‌ها و دیگر مسائل ناقلان اخبار سخن می‌راند. عمران، اگر بر حسب «ثمره‌ی» آن تعریف شود، ابزاری اساسی برای تاریخ است. ابن خلدون پس از اثبات لزوم عمران برای فهم تاریخ و پس از آوردن مثال‌های واقعی

و نمونه‌های بارز، در اثبات این که هیچ یک از مورخان پیشین چنین علمی را تدوین، یا از آن استفاده نکرده بودند، سخن می‌گوید.^(۳۷)

ابن خلدون پیش از ورود به مباحث ویژه‌ی «دانش عمران»، در دیباچه و مقدمه‌ی مقدمه، مسائلی اساسی را در مورد تاریخ مطرح می‌کند. این مسائل علاوه بر آن که ارتباط عمران با تاریخ را روشن می‌سازد، بینش تاریخی ابن خلدون و گوشه‌هایی از مسیر تکوینی اندیشه‌ی تاریخی او را نشان می‌دهد.^(۳۸) او با اشاره به این که تاریخ از فنون متداول در میان همه‌ی ملت‌ها و نژادها و مورد اشتیاق عوام و خواص است، آن را دارای دو جنبه‌ی ظاهری و باطنی می‌داند. در واقع، ابن خلدون این بحث را مقدمه‌ای برای بحث در مورد عمران قرار می‌دهد؛ چرا که به عقیده‌ی او تاریخ و رویدادهای تاریخی گذشته، خود موضوع عمران است و در چارچوب همین پیوند میان تاریخ و عمران است که تاریخ - چنان که حصری می‌نویسد - گسترش موضوعی می‌یابد و از وضع سیاسی محض خارج می‌شود و زندگی اجتماعی و مظاهر گونه‌گون آن را نیز در بر می‌گیرد.^(۳۹)

ابن خلدون بدین دلیل به عمران روی آورده بود که آن را ابزاری ضروری برای نوشتن تاریخ مورد نظر خود می‌دانست. سیرت و سرشت عمران، متوجه این مقصود آنی بود و تا اندازه‌ی زیادی توسط آن تعیین می‌گردید. از این مهم‌تر آن که ابن خلدون عمران را در نوشتن تاریخ به کار می‌برد؛ بدین سان تقدّم تاریخ بر عمران، نه تنها در گفتار، بلکه در عمل نیز نشان داده شد؛ چرا که او سی سال آخر عمر خود را به نگارش تاریخ گذرانید. پس، مطالعه و فهم تاریخ برای ابن خلدون، همچنان، ضرورت خود را حفظ می‌کند. عمران، جای‌گزین تاریخ نمی‌شود و از اهمّیت آن نمی‌کاهد و وظایفی را که سابقاً تاریخ انجام می‌داد، انجام نمی‌دهد. ابن خلدون واقعاً علاقه‌مند بود که با احتیاط و واقع‌بینی فوق‌العاده‌ای رویدادها را توضیح دهد، رابطه‌ی آنها را بررسی، گرایش‌های آنها را باز و نظم و ترتیب آنها را تحلیل کند. علاقه‌مند بود شیوه‌ی زندگی اغلب آدمیان و خواهش‌ها، محدودیت‌ها و ناتوانی‌هایشان و

چگونگی اعتلا و انحطاط جوامع بشری را درک کند. ابن خلدون همه‌ی دانش‌هایی را که بر او معلوم بود، از نقلی و عقلی، مورد تحقیق قرار داد و به این نتیجه رسید که هیچ یک از آنها نمی‌تواند مدعی باشد که طبیعت و علّت‌های عمران بشری را به صورت خردورزانه و منظم بررسی کرده است. البته برخی علوم دینی، چون فقه، به مطالعه‌ی مسائلی پرداخته بودند که مشابه مسائل مورد نظر ابن خلدون بود. ابن خلدون احساس کرد که برای نوشتن تاریخ روزگار و سرزمین خود، باید دانش نوینی بنیاد نهد که صرفاً با ماهیت و علّت‌های عمران بشری سروکار داشته باشد. او پایگاه این دانش نوین، یعنی عمران را به روشنی توصیف کرد و گفت که ابزاری برای فهم و نوشتن تاریخ است، چون تاریخ یک دانش عملی است که برای کسب مهارت در فنّ فرمان‌روایی مورد نیاز است؛ از این‌رو، هدف غایی عمران این است که به تهیه‌ی تاریخی که برای سیاست‌مداران سودمند باشد، یاری رساند. پس عمران، متعلق به آن قسمت از فلسفه‌ی سیاسی است که با فهم اوضاع و احوال ویژه‌ی سر و کار دارد و در قبال آن، سیاست‌مدار باید دست به عمل بزند. بدین ترتیب ابن خلدون، ما را با کشش مداوم، میان معیارهای تاریخی و هدف‌های فلسفه‌ی سیاسی و معیارها و هدف‌های ناقصی که در اجتماعات بالفعل پیروی می‌شوند، رو به رو می‌سازد.^(۴۰)

۳- نگرش روش‌شناسانه‌ی ابن خلدون به تاریخ

یکی دیگر از وجوه نگرش ابن خلدون به تاریخ، وجه روش‌شناسانه (Methodological) است. او در این مفهوم، به عنوان یک روش‌شناس تمام‌عیار به تاریخ و روش‌های پژوهش و شناخت تاریخ می‌نگرد و شالوده‌ی پیشرفته‌ترین نظریه‌های امروزی در این عرصه را می‌توان در سخنان ابن خلدون یافت. البته، ابن خلدون برخی از این دیدگاه‌ها را درباره‌ی علم عمران مطرح می‌کند و چون علم عمران را در حقیقت موضوع علم تاریخ می‌داند، نمی‌توان در کاربرد این روش‌ها، میان این دو علم تفاوت آشکاری قایل شد.

۳-۱ - نقد تاریخ‌نگاری سنتی: مقدمه‌ای بر روش انتقادی تاریخ

روش انتقادی در تاریخ، جوهره‌ی روش پژوهش تاریخی در نزد متفکران روش‌شناس عصر حاضر و در اصل جوهره‌ی هر گونه روش تاریخی است. ابن خلدون بر همین روش انتقادی تأکید می‌کند و کار خود او نیز دور از چنین بینش و دیدگاهی نیست. او ضرورت اتخاذ یک موضع بنیادی، یعنی یک موضع انتقادی را خاطر نشان می‌کند. این در واقع، ادامه‌ی موضع او درباره‌ی هر گونه شناخت است و خود معیار آن را به دست می‌دهد. آماج انتقاد او، متوجه محترم‌ترین افراد اجتماع، یعنی مورخان، فقیهان و مفسران است. او از نکوهش فقدان تیزبینی آنان نمی‌هراسد و برخی از سخنان و گزارش‌های آنان را، با تکیه بر آنچه به وسیله‌ی امور واقعی تأیید می‌شود، آشکارا مورد بحث قرار می‌دهد. از نظر او فکر انتقادی منشأ همه‌ی روش‌های تاریخ‌نگاری است و تنها با توسل به آن می‌توان کم و بیش به درک واقعیت زمان گذشته نایل آمد.^(۴۱)

هر تاریخی ناظر بر شناختی از صیوروت انسان در گذشته است. صرف نظر از هر برداشتی که از ماهیت یا معنای این صیوروت داشته باشیم، در مسیر درک و شناخت آن توسل به حافظه‌ی شخصی شاید ضروری باشد، ولی مورخ به هیچ روی نمی‌تواند بدان بسنده کند. او باید از همان آغاز کار به نقد شواهد، خاطرات، سرگذشت‌ها و دیگر مدارک بپردازد. چنین ضرورتی در ذهن ابن خلدون وجود دارد. از نظر او، برای نیل به دریافت درستی از واقعیات تاریخی، مورخ باید ذهن نقاد، دقت و آمادگی برای بررسی صورت و محتوای هر شهادت را داشته باشد. نخستین تلاش ابن خلدون نقد مواضع و شیوه‌های کسانی بود که با روح واقع‌نگری، که باید اساس هر دانشی باشد، منطبق نبودند. حاصل این نقد ایجاد نوعی روش علمی بود. آنچه ابن خلدون در ورای نقد گذشتگان می‌جست، بنیاد نهادن علم کاملی بود که از نظر عینی و ذهنی مستند باشد.^(۴۲) او پیش از هر چیز، به تقلید کورکورانه، به عنوان یکی از اصلی‌ترین آفتهای روش انتقادی، یورش می‌برد:

... و مورخان بزرگ اسلام، به طور جامع، اخبار روزگار گذشته را گرد آورده و آنها را در صفحات تاریخ نگاشته و به یادگار گذاشته‌اند، ولی ریزه‌خواران، آن اخبار را به نیرنگ‌های باطل درآمیخته و در مورد آنها دچار توهم شده، یا به جعل پرداخته‌اند و روایات زران‌دود ضعیفی تلفیق کرده و ساخته‌اند و بسیاری از آیندگان ایشان را پیروی کرده و هم‌چنان که آن اخبار را شنیده‌اند، برای ما به جا گذاشته‌اند، بی آن‌که به موجبات و علل وقایع و احوال درنگ‌ند و اخبار یاوه و ترهات را فروگذارند؛ از این رو، روش تحقیق، اندک و از نظر تنقیح، اغلب کند و خسته است و غلط؛ و گمان را آن‌چنان با تاریخ درآمیخته‌اند که گویی به منزله‌ی خویشاوندان و یاران اخبار‌ند. تقلید در رگ و پیوند آدمیان ریشه‌دوانیده و میدان طفیلی‌گری و ریزه‌خواری در فنون بسیار پهناور شده است و چراگاه نادانی در میان مردم زهرناک است.^(۴۳)

البته ابن خلدون نیک می‌داند که چرا مورخان بدین آفت‌ها گرفتار می‌شوند. او در دیباچه، فضایل تاریخ، راه دشوار و پریبج و خم و شریف بودن هدف یا فواید این علم را بر می‌شمرد و بر تمایز میان تقلید محض و تحقیق انتقادی تأکید می‌کند. ولی در این‌جا، بر خلاف دیباچه، صریحاً تقلید مسبب «مغالط» و «اوهامی» توصیف شده که در آثار فحول مورخان آمده است، در حالی که کار مورخ تحقیق انتقادی در اصول علمی و قواعد سیاست و ماهیت فرهنگ و مقایسه‌ی اوضاع و احوال مشابه و متفاوت است. تحقیق انتقادی، با خرد، حکمت و علم، یعنی با پی‌جویی ماهیت اشیا یکی می‌گردد. در این‌جا، ابن خلدون برخلاف دیباچه، می‌کوشد تا در اصول و شیوه‌های علم تاریخ کاوش کند و نشان دهد که نادیده گرفتن این اصول موجب اشتباهاتی در گزارش‌های تاریخی می‌شود و دانستن آنها به مورخ کمک می‌کند که این اشتباهات را کشف و اصلاح کند.^(۴۴)

از نظر ابن خلدون، معنای باطنی تاریخ، تحقیق عقلی، نظری و انتقادی درباره‌ی منشأها و علت‌هاست و خود، این کار را اجتهاد علمی می‌نامد. او برای آن‌که روش انتقادی تاریخ را در

عمل بیاموزد، از نقد مورخان آغاز و دو دسته تاریخ‌نگار را از هم جدا می‌کند: نخست گروهی که مورد قبول و احترام همگان هستند و خود، آنها را فحول می‌نامد و دیگر، عامه یا متطفلان و مقلدان و اصحاب اختصار. آثار این دو دسته از حیث شیوه‌ی تاریخ‌نگاری از هم متمایز است. ابن خلدون، پژوهندگان تاریخ را از نظر شیوه‌ی برخورد به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای را «ناقد» می‌نامد که درباره‌ی منشأ و طبیعت و علل رویدادها و خواص کلی آنها تعمق می‌کنند و گروه دیگر را بلید(کودن) می‌خواند؛ یعنی کسانی که اطلاعات تاریخی را بدون توجه به منشأ و طبیعت و یا علل رویدادها گردآوری می‌کنند.

ابن خلدون دوازده نمونه‌ی بارز را ذکر می‌کند که به پندار او مورخان مرتکب اشتباه شده‌اند و در بیش‌تر این موارد، انتقاد از امکان یا احتمال وقوع رویداد، با انتقاد از منابعی که رویداد را نقل کرده‌اند، و ویژگی این منابع همراه است. نمونه‌ی نخست، به تاریخ‌کهن، سلوک، سیرت و اصل و نسب فرمان‌روایان بزرگ اسلامی مربوط است. ابن خلدون با آوردن این مثال‌ها قصد دارد بگوید که می‌توان تاریخ را با بررسی انتقادی و هم‌سنجی رویدادهایی که در زمان‌های مختلف روی داده است، به نظم و قاعده در آورد. او در این مثال‌ها می‌کوشد که به جای انتقاد از مآخذ اخبار، محتوای اخبار را به نقد کشد. اخبار گزیده‌ی او در یک یا چند منبع معتبر آمده است که ابن خلدون آنها را به طور کلی در خور اعتماد می‌داند و از آنها بسیار استفاده می‌کند. بر این اساس، او می‌خواهد نشان دهد که چرا و چگونه منابع معتبر، در نقل اخبار، از راه درست منحرف می‌شوند و آن آثار چگونه باید توسط مورخی که از شیوه‌ی تحقیق انتقادی پیروی می‌کند مورد استفاده قرار گیرد.^(۴۵)

ابن خلدون در مثال‌های خود، به گزارش‌هایی استناد کرد که مورخان برجسته با پذیرفتن آن گزارش‌ها، به خاطر آگاه نبودن از جنبه‌ی باطنی تاریخ، بی‌چون و چرا آنها را رونویس می‌کردند. از این نظر، همه‌ی مورخان پیشین به خطا رفته بودند، با این تفاوت که مورخان نام‌دار، به طور کلی موفق‌تر بودند و اشتباهات آنها نتیجه‌ی سهو و لغزش تصادفی بود؛ در

صورتی که مورخان بی تمیز، صرفاً این اشتباهات را رونویس می‌کردند و اشاعه می‌دادند. در نظر گروه دوم، اخبار درست و نادرست یکسان بود و به همین دلیل ابن خلدون، جز به طور جمعی از آنها یاد نمی‌کند و با ایشان از در بحث در نمی‌آید. از سوی دیگر، او با بررسی اشتباهات مورخان بزرگی هم‌چون طبری یا مسعودی، یا مفسری چون ثعالبی (د. ۴۲۷ق / ۱۰۳۵م) یا زمخشری (د. ۵۳۸ق / ۱۱۴۴م)، یا حکیم الهی برجسته‌ای چون باقلانی (د. ۴۲۷ق / ۱۰۱۳م) و تأمل در آن خطاها، می‌کوشد که ماهیت مبحث مورد مطالعه را روشن کند.^(۴۶) هدف ابن خلدون از آوردن مثال‌ها، یادآوری این نکته است که اگر مورخی از جنبه‌های ژرف‌تر تاریخ بی اطلاع باشد، نمی‌تواند اخبار ظاهری را درک کند و خبر درست را از نادرست باز شناسد.^(۴۷)

پرسش درباره‌ی احتمال وقوع یک رویداد و کشف شباهت‌ها و تضادهای دسته‌ای از رویدادها با بهره‌گیری از شیوه‌ی تطبیقی، در زمره‌ی اصلی‌ترین ویژگی‌های روش انتقادی تاریخ است. مورخ هرگز نباید مرعوب و مقهور نام و آوازه‌ی ناقل خبر و تقدس یا قدرت انجام دهنده‌ی کار گردد. چنین به نظر می‌رسد که آنچه کارل پوپر* از آن به نقادی عقل محض یا انتقاد بی‌رحمانه به قصد ابطال، تعبیر می‌کند، جان و جوهره‌ی وظیفه‌ای است که مورخ در روش انتقادی بر عهده دارد و اگر نظریه، خبر و گزارشی از بوته‌ی انتقاد قاطع و بی‌رحم و در عین حال خردورزانه، سالم بیرون آمد و نقد درونی و بیرونی را تاب آورد، می‌توان به درستی آن اعتماد کرد.

۳-۲ - نقل یا عقل: راهی به تعقل تاریخی

تاریخ‌نگاری در اسلام، با گردآوری احادیث و اخبار رویدادهای خاص و شایان توجه آغاز

* R.K.Poper.

شد. چون رفته رفته نوشتن این احادیث و اخبار رواج یافت، موضوع تحقیق در صلاحیت ناقلان و یافتن آگاهی‌هایی درباره‌ی آنان به میان آمد. ابزار اصلی مورّخ برای چنین کاری علم رجال و فنّ جرح و تعدیل بود. او در آغاز هر خبر، زنجیره‌ی مأخذ نقل (سلسله‌ی اسناد یا طرق تاریخی) خبر را ذکر می‌کرد و اگر خبری از منابع گوناگون به او می‌رسید روایات مختلف را می‌نوشت و مأخذ هر یک را ذکر می‌کرد. او غالباً از بیان عقاید خود یا نقل عقاید دیگران درباره‌ی خبرهایش دوری می‌جست؛ زیرا این کار در زمره‌ی مطالب تاریخی و در حیطه‌ی مسئولیت او محسوب نمی‌شد. چنین پنداری، خود به خود، حدود و اسلوب تاریخ‌نویسی را نیز تعیین می‌کرد. این اسلوب به جرح و تعدیل زنجیره‌ها یا اسنادهای اخبار محدود بود، نه جرح و تعدیل متن خبر، مگر در مواردی که متن با مسأله‌ی جرح و تعدیل ارتباط داشت.^(۴۸)

به عنوان شاهده‌ی برای آنچه گفته آمد، عباراتی از مقدمه‌ی کتاب *تاریخ الرسل والملوک*، اثر یکی از پر ارج‌ترین مورّخان اسلامی، محمد بن جریر طبری را، که بیش از همه مورد تقلید مورّخان دیگر بوده است، یاد می‌کنیم. طبری در محیطی پرورش یافت که در آن، میان مکتب علوم دینی و معتزله، یعنی پیروان علوم عقلی یونانی که به تازگی به زبان عربی ترجمه شده بود، کشمکش جدّی وجود داشت. طبری در این محیط به تحصیل علوم دینی پرداخت و یک حکیم برجسته‌ی الهی و مدافع سنت شد. او به عنوان یک مورّخ، غالباً تأکید می‌کرد که تاریخ یک مبحث عقلی نیست و فکر بشر در آن دخالتی ندارد. او در مقدمه‌ی کتاب یاد شده‌اش، عقیده‌ی خود را درباره‌ی تاریخ این گونه بیان می‌کند:

آگاهی از حوادث اقوام گذشته و اخبار و رویدادهای جاری، برای کسانی که زمان آنها را درک نکرده یا خود ناظرشان نبوده‌اند حاصل نمی‌شود، مگر از راه اخبار مخبران و نقل ناقلان. اینان (مخبران و ناقلان) نباید استنتاج عقلی یا استنباط ذهنی را در آن (اخبار) دخالت دهند. اگر من در این کتاب، خبری از برخی از مراجع گذشته نقل کرده‌ام که خواننده منکر شود یا شنونده را ناخوش آید، به این سبب که نداند چگونه امکان دارد چنین خبری

راست و درست باشد، باید بدانند که این خبر، از خود من برخاسته، بلکه از کسانی است که خبر را برای من نقل کرده‌اند و من آن را به همان سان که به من رسیده، در این کتاب آورده‌ام.^(۴۹)

چنین دیدگاهی درباره‌ی اسلوب تاریخ‌نویسی، مسأله‌ی دیگری را به میان آورد و آن ماهیت منابع نقل رویدادهای تاریخی بود. از آن جا که دنبال کردن همه‌ی رویدادهای تاریخی از طریق یک زنجیره‌ی موثق تا زمان وقوع آنها محال بود، آن نقل‌ها چگونه می‌توانست معتبر دانسته شود؟ طبری این مسأله را با استناد به گفته‌های پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اصحاب وی حل کرد، ولی ضمناً ناگزیر بود به انجیل و تورات و آثار مورخان مسیحی و یهودی و تاریخ نگاران ایرانی هم استناد کند. همه‌ی این منابع از جانب خداوند نازل نشده بود و مورخ مسلمان نیز نمی‌توانست فن جرح و تعدیل خود را در مورد تاریخ‌نویسانی که درباره‌ی آنها اطلاع چندانی نداشت به کار بندد. این مسأله‌ی عمده‌ای بود که مورخان مسلمان از حل آن عاجز ماندند.^(۵۰)

پیروان معتزله نخستین کسانی بودند که در اصول مکتب تاریخ نقلی یا سنتی، که طبری نماینده‌ی آن بود، تردید کردند. حمله‌ی آنها به مآخذ و شیوه‌ی تتبعات تاریخی متداول عصر، جزئی از یورش کلی آنان به روش مذهبی محافظه‌کارانه و تقلیدی عصر خود بود. آنان بر لزوم درک عقلانی و پی‌جویی طبیعت و علل امور تأکید کرده و از پذیرفتن اخباری که تنها حجّت اعتبار آنها، زنجیره‌ی راویانی بود که نامشان پیش از هر خبر می‌آمد، سرباز زدند. آنان بر این باور بودند که یقین باید مبتنی بر دلایل عقلی باشد نه روایت محض. وقتی این حکم، شامل تاریخ می‌شد، معنایش این بود که آنچه بالذات معقول است باید پذیرفته، و آنچه معقول نیست باید مردود شود.^(۵۱)

آشنایی مسلمانان با علوم که به تازگی از زبان یونانی به زبان عربی برگردانده شده بود، به ویژه جغرافیا و حکمت طبیعی، و گسترش دامنه‌ی امپراتوری اسلامی، که سفر و بازرگانی را

رونق داد، دل‌بستگی تازه‌ای به شناخت افکار و رسوم اقوام دیگر و مطالعه‌ی تطبیقی این افکار و رسوم برانگیخت. این دل‌بستگی تازه، مسائل نوینی را برای دانش تاریخ پدید آورد. مورخان که چنین علایقی داشتند و زیر نفوذ عقاید معتزله قرار گرفتند، به جنبه‌های جدیدی از تاریخ‌نگاری توجه کردند. ابوالحسن مسعودی، ابوعلی مسکویه و ابوریحان بیرونی (د. ۴۴۰ ق / ۱۰۴۸ م)، فیلسوفان و علمای طبیعی اندیشمندی بودند که به سبب پیوند تاریخ با دل‌بستگی‌های علمی و فلسفی آنان، به آن توجه کردند. خدمات‌های آنها به فن تاریخ‌نگاری به اندازه‌ی سوابق و علایقشان متنوع بود. چیزی که آنها را به هم پیوند می‌داد، مجموعه‌ای از عقاید نبود، بلکه شیوه‌ی برخورد واحد بود. اینان، بسیاری از منابع مورد استناد مورخان مکتب نقلی، به ویژه آنهایی را که به تاریخ پیش از اسلام مربوط بود، رد کردند.^(۵۲)

مجموعه‌ی کوشش‌ها و تکاپوهای این مورخان، مکتب نقلی را دچار دگرگونی‌هایی کرد و هر یک به جنبه‌ای جدید در تاریخ‌نگاری توجه کردند. مسعودی به جای وقایع‌نگاری سیاسی محض، بر تاریخ فرهنگ و عمران جهان تکیه کرد و مسائل جدیدی، مانند رابطه‌ی محیط طبیعی با تاریخ بشر و مقایسه‌ی میان ادوار زندگی گیاهی و حیوانی و نهادهای بشری را مورد بحث قرار داد. ابن مسکویه، درباره‌ی استفاده‌ی عقلی از تاریخ جهان مادی برای مقاصد اخلاقی و سیاسی به شرح و بسط پرداخت. بیرونی دیدگاه‌های خود در فلسفه و علوم طبیعی را به تاریخ افزود و توانست بر دشواری‌های مطالعه درباره‌ی بنیان اجتماعی و عقاید دینی و علمی، و تمدن معاصر هند که با محیطش تفاوت اساسی داشت، فایق آید. بیرونی ثابت کرد که افکار می‌تواند موضوع تحقیقات تاریخی قرار گیرد و همانند رویدادهایی که مکتب نقلی، خود را بدان محدود می‌کرد به مطالعه درآید.^(۵۳)

ابن خلدون در برابر شیوه‌ی نقلی که نزد پیشینیانش به‌عنوان جریان و طیف اصلی تاریخ‌نویسی رایج بود و به ندرت از آن تخطی می‌شد، منطق تعقل تاریخی را طرح کرد و کوشید میان دو بعد نقل و عقل، سازگاری ایجاد کند. او نه روش عقلی را به طور قطعی و کامل

مردود دانست و نه به طور کامل روش تعقلی را پذیرفت؛ چون سرشت دانش تاریخ، هیچ یک از این دو را بر نمی تافت. ابن خلدون با پذیرش محدود و مشروط شیوهی نقلی، میان نقل و عقل پُلی زد و راهی نو را در تاریخ نگاری اسلامی گشود.

ابن خلدون، بدون طرد روش نقلی، بر کاستی‌ها و نادرستی‌های این روش خرده گرفت و در پیراستن این روش از اشتباهات و کوتاه فکری‌ها کوشید. او پس از یادکرد برخی خطاهای مورخان می نویسد:

... بسیاری از ثقات و مورخان، در نظایر چنین احادیث و آرای در لغزشگاه فرو افتاده و افکار آنان از درک حقیقت منحرف شده است. آن‌گاه عموم مورخانی که به ضعف بینش و غفلت از قیاس دچار بوده‌اند، همان خبرها را از آنان نقل کرده و خود نیز بر همان روش ایشان، آنها را در آثار خویش آورده‌اند، بی آن‌که درباره‌ی آنها به بحث و تحقیق بپردازند و اخبار منقول را با دقت بیندیشند؛ و در نتیجه فن تاریخ سست و درآمیخته شده و مطالعه کننده‌ی آن پریشان گردیده و در شمار افسانه‌های عامیانه قرار گرفته است.^(۵۴)

در آنچه نقل شد، این نکته مهم است که وی مورخان را دچار دو نقص می‌داند: یکی «ضعف بینش» و دیگری «غفلت از قیاس». گمان می‌رود که این بینش، همان بینش عقلی باشد که مورخ باید در سنجش اخبار بدان تمسک جوید. هم‌چنین روش قیاس، یعنی هم‌سنجی اخبار با هم و کشف خطا و نادرستی آن، از دیگر زمینه‌هایی است که اگر مورخ از آن غفلت ورزد، به خطا و گمراهی دچار خواهد شد. در همین زمینه ابن خلدون می‌نویسد:

... در راستی و صحت اخبار مربوط به وقایع، ناچار باید مطابقت معتبر باشد؛ یعنی مطابقت با واقع. از این رو، باید در امکان روی دادن این‌گونه اخبار اندیشید و آنها را با هم سنجید و این امر در این‌گونه اخبار از تعدیل مهم‌تر و مقدم بر آن است... فایده‌ی خبر، هم از خود آن، هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع استنباط می‌گردد.^(۵۵)

بر این اساس، نقد خبر باید به دو صورت انجام شود: نقد درونی و نقد بیرونی. ابن خلدون

به درستی اشاره می‌کند که هر خبر باید با اجزای دیگر خود و اخبار دیگر سنجیده شود و افزون بر آن، در یک بررسی منطقی، امکان یا عدم امکان منطقی، عقلی و محیطی وقوع رویداد نیز مورد ارزیابی قرار گیرد.

ابن خلدون، به علل راه‌یابی دروغ در گزارش‌های تاریخی نیز می‌پردازد و بحث او در این زمینه، رنگ و بوی روان‌شناسانه دارد. به نظر او، راه یافتن دروغ در گزارش‌های تاریخی امری طبیعی است و در جملاتی کوتاه هفت دلیل برای این کار برشمرده می‌شود. شش دلیل اول، به سیرت مخبران، یعنی تعصب، اعتماد زیاد از حد به قول ناقلان اخبار، عجز از فهم مقاصد اخبار، خوش‌باوری، عجز از تطبیق اوضاع و احوال با رویدادها و میل نزدیک شدن به صاحبان قدرت و نفوذ مربوط می‌شود. او آخرین علت را جهل از چگونگی احوال عمران می‌داند و آن را مقدم بر دلایل دیگر و مهم‌ترین علت بروز اشتباه در کتاب‌های تاریخی قلمداد می‌کند.^(۵۶)

از نظر ابن خلدون، برای آن که مورخ به اشتباه و قصور گرفتار نشود، باید از مسائل دیگری هم آگاهی داشته باشد. در این زمینه، یکی از شایان نگرش‌ترین نوشته‌های او را می‌آوریم:

... مورخ بصیر، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملّت‌ها و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و هم لازم است در مسائل مزبور، وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه‌ی کامل بداند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف در یابد و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و به علل آنها پی برد... و در این هنگام می‌تواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که به تجزیه و مطالعه آموخته است عرضه کند؛ اگر آن را با اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد، صحیح دانسته، وگرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست.^(۵۷)

هنگامی که ابن خلدون، از روش نقلی محض فاصله می‌گیرد، هم نقش تعقل را در دانش

تاریخ بالاتر می‌برد و هم تاریخ را از مبنای علمی بیش‌تری برخوردار می‌کند. اخبار تاریخی اگر از صافی عقل بگذرد و خردورزانه نگریسته شود، می‌تواند بر زوایای تاریک گذشته‌ی بشری پرتو افکند. هنر خاص ابن خلدون، برقراری ارتباطی سنجیده و بسیار منطقی میان دو شیوه‌ی سنتی نقل و پیشرو عقل در تاریخ‌نگاری است.

۳-۳- تاریخ و روش تحلیل علی و معلولی

یکی از عرصه‌های عملی مهم و پیچیده‌ی علم تاریخ، شناخت علّت‌هاست. این‌که چه علّت یا عللی موجب وقوع یک رویداد می‌شود و ریشه‌یابی جریان‌های تاریخی از این طریق، یعنی از طریق بازشناسی سلسله علّت‌ها، شاید دشوارترین مرحله‌ی تاریخ‌نگاری باشد. ضبط یک رشته از رویدادها و نقل آنها به دنبال هم و ارائه‌ی نتیجه‌ی پندآموز در پایان، کار علم تاریخ نیست. تاریخی که از مجموعه‌ای از روایت‌ها و حکایت‌ها، بی‌تمیز و ارزیابی آنها، ساخته شده باشد، نمی‌تواند علم خواننده شود. برای پی‌بردن به سرشت رویدادها و جریان‌های تاریخی، باید به علل آنها و یا اصول و عناصری که آن را تشکیل می‌دهد پی ببریم. همین علّت‌هاست که وقتی در کنار هم قرار گیرد، باطن جریان تاریخی را آشکار می‌کند. این علّت‌ها مقدم بر موجوداتی هستند که آنها را به وجود می‌آورند، و به نوبه‌ی خود معلول علل دیگری واقع می‌شوند. ابن خلدون به پیروی از آیین الهیون و برخلاف دهریون، منکر امکان وجود علّت‌های نامتناهی نمی‌شود و می‌گوید که همه‌ی علّت‌ها به علّت نخستین یا مسبب‌الاسباب منتهی می‌گردند. در درون این سلسله مراتب علّت‌ها، علم عمران نه با تمام علل یا علّت‌العلل، بلکه مستقیماً با آنها پی‌سرو کار دارد (اعم از صوری، فاعلی، مادی و غایی) که با درک تاریخ ارتباطی واسطه دارند.^(۵۸)

ابن خلدون در عرصه‌ی یافتن علل و درک انگیزه‌ی رویدادها، تاریخ را نیازمند عمران می‌داند. با این همه معتقد است که یک سیاست‌مدار هوشمند، شاید بتواند بدون دانش اصولی

و منظمی چون عمران، شرایط واقعی اجتماع خود را بداند و ماهیت و علل رویدادهای محیط خود را به فراست درک کند. بر همین سیاق، یک مورخ هوشمند نیز شاید بتواند رابطه‌ی میان رویدادها را تشخیص دهد و معنای آنها را بدون فراگرفتن عمران بفهمد و سرانجام، ماهیت و علل رویدادهای برخی زمان‌ها و بعضی ملّتها ممکن است آشکار باشد و نیاز به تنظیم و ترتیب نداشته باشد.^(۵۹)

ابن خلدون معنای باطنی تاریخ را تحقیق عقلی و نظری درباره‌ی منشأها و علّت‌ها می‌داند و این کار را اجتهاد علمی می‌نامد. تاریخ‌نگاران منتقد و تیزبین، درباره‌ی علل رویدادها به تحقیق می‌پردازند و درباره‌ی ظاهر اخبار قضاوت نمی‌کنند:

... و اما (تاریخ) در باطن، اندیشه‌ی تحقیق درباره‌ی حوادث و مبادی آنها و جست‌وجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست و علمی است درباره‌ی کیفیات و قیاس و موجبات و علل حقیقی آنها و به همین سبب، تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده شود.^(۶۰)

ابن خلدون تاریخ روایی و توصیفی را، که صورت افسانه‌گویی و حکایت‌خوانی به خود بگیرد، نمی‌پذیرد و روش تاریخ را مطالعه‌ی علی و معلولی رویدادها می‌داند. از آن‌جا که ابن خلدون همواره انحطاط سرزمین خود را مد نظر داشت، بیش‌تر بر علل انحطاط تمدن‌ها و جوامع تأکید ورزید. روش درک و شناخت شبکه‌ی پیچیده‌ی علّت‌ها و معلول‌های دور و نزدیک در یک فرایند تاریخی، تاریخ را از وضع توصیفی خارج کرده و بدان صبغه‌ی تحلیلی می‌بخشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای یافتن فهرستی از پژوهش‌هایی که درباره‌ی ابن خلدون انجام شده است رک: کتاب‌شناسی فیشل (W.J. Fischel) که در پایان ترجمه‌ی روزنتال از مقدمه (چاپ پاریس) آمده است.
۲. برای نمونه نگاه کنید به چند اثر زیر که به جنبه‌های فلسفی اثر ابن خلدون اختصاص دارد:
N.Schmidt, "Ibn Khaldun, historian, Sociologist and Philosopher" (New York, 1930); C.Issawi, An Arab philosophy of history (London, 1950); M,Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of history London, 1957.
این اثر با این ویژگی‌ها به فارسی برگردانده شده است: محسن مهدی، فلسفه‌ی تاریخ ابن خلدون، ترجمه‌ی مجید مسعودی (تهران، ۱۳۵۲ش).
3. M.Talbi, "Ibn Haldun et le sens dell'histoire", SI XXVi (1976).
۴. برای آگاهی درباره‌ی دو اصطلاح فلسفه‌ی نظری تاریخ و فلسفه‌ی انتقادی تاریخ رک: دبلیو. اچ. والش، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه‌ی ضیاءالدین علایی طباطبایی فصل یکم.
۵. فرانتس روزنتال، تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه‌ی دکتر اسدالله آزاد، جلد ۱، ص ۵۶.
۶. نام کامل اثر ابن خلدون، که کم‌تر ذکر می‌شود چنین است: کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخیر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر.
۷. ایولاکوست، جهان‌بینی ابن خلدون ترجمه‌ی مهدی مظفری، ص ۲۲۳ و ۲۲۵.
۸. محسن مهدی، فلسفه‌ی تاریخ ابن خلدون، ص ۲۰۷.
9. M.Talbi, "Ibn khaldun", vol. III (1986) p.830.
10. Ibid, p.828.
۱۱. والش، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی تاریخ، ص ۱۰۵ - ۱۰۶.
۱۲. برای آگاهی بیش‌تر در این زمینه نگاه کنید به: همان‌جا، فصل دوم و پیوست (ب) و عبدالکریم سروش، تفرج صنم: گفتارهایی در مقولات اخلاقی، صنعت و علم انسانی، ص ۱ - ۱۸۹.
۱۳. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه‌ی ابن خلدون، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، ج ۱، ص ۲.
۱۴. طه حسین، فلسفه‌ی ابن خلدون الاجتماعیه، ص ۳۸.

۱۵. ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ص ۶۴.
۱۶. ناصف نصار، اندیشه‌ی واقع‌گرایی ابن خلدون، ترجمه‌ی یوسف رحیم‌لو، ص ۹۸.
۱۷. ابن خلدون، همان، ص ۵۱-۵۲.
۱۸. محسن مهدی، همان، ص ۳۶۹-۳۷۰.
۱۹. عبدالکریم سروش، «دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد: یادنامه‌ی شادروان استاد محمدتقی شریعتی، سال ۲۰، ش ۱ و ۲، ص ۱۹۶.
۲۰. محسن مهدی، همان، ص ۳۷۲.
۲۱. روزنتال، تاریخ‌نگاری، ج ۱، ص ۸۶.
۲۲. همان، ص ۵۵.
۲۳. ابن خلدون، همان، ص ۲.
۲۴. ناصف نصار، همان، ص ۱۰۰.
۲۵. روزنتال، همان، ص ۱۳۴.
۲۶. همان، ص ۱۲۷-۱۲۸.
۲۷. همان، ص ۱۲۸.
۲۸. رک: ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده؛ هم چنین: روزنتال، تاریخ‌نگاری، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹.
۲۹. رک: ابن خلدون، همان، مقدمه‌های دوم و سوم، چهارم و پنجم.
۳۰. همان، ص ۱۵۰.
۳۱. همان، ص ۶۴-۶۵.
۳۲. در اثر ابن خلدون ۴۵ بار به واژه‌ی عمران و اجتماع؛ ۱۴۵ بار به واژه‌ی عمران؛ ۷۶ بار به واژه‌ی تمدن؛ ۸۶ بار به واژه‌ی آبادانی (آبادان) و ۱۹۶ بار به واژه‌ی اجتماع اشاره شده و در مجموع ۵۶۸ بار از چنین مفاهیمی سخن به میان آمده است. این آمار نشان می‌دهد که مفاهیم اجتماعی و مدنی تا چه اندازه ذهن و فکر ابن خلدون را به خود مشغول داشته و چقدر در اثر وی بازتاب دارد.
۳۳. محسن مهدی، همان، ص ۲۴۰-۲۴۱.

۳۴. همان، ص ۲۰۱-۲۰۲.
۳۵. همان، ص ۲۰۲.
۳۶. همان، ص ۲۲۳-۲۲۴.
۳۷. همان، ص ۲۰۱؛ آلبرت نصری علم عمران را همان علم تاریخ می‌داند که طبیعتاً نادرست است؛ رک: آلبرت نصری، برداشت و گزیده‌های از مقدمه‌ی ابن خلدون، ترجمه‌ی محمدعلی شیخ، ص ۱۶.
۳۸. یوسف رحیم لو، «ابن خلدون»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۴۵۳.
۳۹. ابو خلدون ساطع الحصری، دراسات عن مقدمه ابن خلدون، ص ۲۴۶.
۴۰. محسن مهدی، همان، ص ۳۶۸-۳۷۲.
۴۱. ناصف نصار، همان، ص ۱۰۷-۱۰۸.
۴۲. همان، ص ۳۹.
۴۳. ابن خلدون، همان، ص ۳.
۴۴. محسن مهدی، همان، ص ۱۹۱.
۴۵. همان، ص ۱۹۴-۱۹۵.
۴۶. همان، ص ۱۹۵-۱۹۶.
۴۷. ابن خلدون، همان، ص ۱۹۶.
۴۸. محسن مهدی، همان، ص ۱۷۱-۱۷۲.
۴۹. محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۶-۷.
۵۰. محسن مهدی، همان، ص ۱۷۴-۱۷۵.
۵۱. همان، ص ۱۷۶-۱۷۷.
۵۲. همان، ص ۱۸۳-۱۸۴.
۵۳. همان، ص ۱۸۴.
۵۴. ابن خلدون، همان، ص ۱۳-۱۴.
۵۵. همان، ج ۱، ص ۶۸-۶۹.
۵۶. محسن مهدی، همان، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۵۷. ابن خلدون، همان، ص ۵۱.

۵۸. محسن مهدی، همان، ص ۲۹۵.

۵۹. همان، ص ۳۶۴.

۶۰. ابن خلدون، همان، ص ۲.

منابع:

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران، ۱۳۶۶ش).
- ایولاکوست، جهان بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری (تهران، ۱۳۵۴ش).
- حسین، طه، فلسفه‌ی ابن خلدون الاجتماعیه (بیروت، ۱۹۷۵م).
- رحیم‌لو، یوسف، «ابن خلدون»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳ (تهران، ۱۳۶۹ش).
- روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، ج ۱ (تهران، ۱۳۶۵ش).
- ساطع الحصری، ابوخلدون، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (مصر، ۱۹۵۳م).
- سروش، عبدالکریم تفریح صنع (تهران، ۱۳۶۶ش).
- _____، «دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی» مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم اسلامی دانشگاه فردوسی (مشهد، یادنامه‌ی شادروان استاد محمد تقی شریعتی سال ۲۰ شماره ۱ و ۲، ۱۳۶۶ش).
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران، ۱۳۴۵).
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران، ۱۳۶۶ش).
- مهدی، محسن، فلسفه‌ی تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی (تهران، ۱۳۵۲ش).
- نصری، البرت، برداشت و گزیده‌ای از مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد علی شیخ (تهران، ۱۳۶۳ش).
- والش، دبلیو. اچ، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء‌الدین علایی طباطبایی (تهران، ۱۳۶۳ش).
- M. Talbi, "Ibn khldum", vol. III (1986) p.830.