

به نام خدا



- سرشناسه: طباطبائی، سیدجواد، ۱۳۲۴-۱۴۰۱.
- عنوان و نام پدیدآور: ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع/سید جواد طباطبائی.
- مشخصات نشر: تهران: هرمس، ۱۴۰۴.
- مشخصات ظاهری: ۴۲۲ ص.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۶-۴۴۱-۰
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
- یادداشت: چاپ قبلی: مینوی خرد، ۱۴۰۰.
- یادداشت: کتابنامه: ص. ۳۸۹.
- یادداشت: نمایه.
- عنوان دیگر: گفتار در شرایط امتناع.
- موضوع: ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد ۷۳۲ - ۸۰۸ ق. — نقد و تفسیر.
- Ibn Khaldun -- Criticism and interpretation
- موضوع: ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد ۷۳۲ - ۸۰۸ ق. — دیدگاه دربارهٔ جامعه‌شناسی
- Ibn Khaldun -- Views on sociology
- موضوع: ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، ۷۳۲ - ۸۰۸ ق. — دیدگاه درباره اقتصاد
- Ibn Khaldun -- Views on economics
- رده‌بندی کنگره: D۱۱۶/۷
- رده‌بندی دیویی: ۹۰۱
- شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۳۴۷۱۳۶
- اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

سید جواد طباطبائی

ابن خلدون و علوم اجتماعی

گفتار در شرایط امتناع



مجموعه آثار

ابن خلدون و علوم اجتماعی
گفتار در شرایط امتناع

سید جواد طباطبایی
نمونه خوانی و نسخه پردازی: تحریریه نشر هرمس

طراح جلد: حبیب ایلون
ناظر چاپ: حمیدرضا دمیرچی
صفحه آرا: امیر استرابی

چاپ اول: ۱۴۰۴
شمارگان: ۵۰۰ نسخه
چاپ: رسام

همه حقوق محفوظ است.

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتراز میدان ونک، شماره ۲۴۹۳
تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴



فهرست

اختصارات / نه

درآمد: پیشگفتار نسخه دوم / ۱

فصل اول: گفتار در شرایط امتناع / ۱۷

فصل دوم: ابن خلدون و سنت / ۶۵

فصل سوم: مبانی کلامی اندیشه اجتماعی ابن خلدون / ۱۰۳

فصل چهارم: درباره «جامعه‌شناسی» فیلسوفان دوره اسلامی / ۱۳۱

فصل پنجم: نظریه اجتماعی ابن خلدون / ۱۶۳

فصل ششم: درباره مبنای نظری علوم اجتماعی / ۲۰۳

فصل هفتم: نظریه عدالت در اندیشه ابن خلدون / ۲۵۱

فصل هشتم: نظریه ابن خلدون درباره تجمل / ۲۸۳

فصل نهم: درباره نظریه «اقتصادی» ابن خلدون / ۳۱۳

خاتمه: تجدید مطلعی در سنت و تجدد / ۳۴۳

کتابشناسی / ۳۸۹

نمایه / ۳۹۹

دوسال ونیم از پرواز جواد طباطبایی به دورترین کهکشان می‌گذرد. در این مدت که مصادف با غریب‌ترین رویدادهای سیاسی و تاریخی در ایران بوده، جای او را خیلی خالی می‌دیدم. او از «ایران بزرگ فرهنگی» و احیای «نظریهٔ ایران‌شهری» و بازنگری و برداشت نوینی از آن که با روزگار ما هم‌خوانی و هماهنگی داشته باشد سخن گفت. این نظریه خشت خامی است که می‌باید با همت فرهیختگان جوان و دلسوزان این کهن‌دیار در گذر زمان شکل بگیرد و چه‌بسا که به منظور تدوین یک نظریهٔ سیاسی «منسجم» که تاکنون ایران فاقد آن بوده تغییرات زیادی در آن ایجاد شود.

پس از مرگ همسرم، با وجود تمامی موانعی که سر راه ما بود و به رغم همهٔ نادوستی‌ها و کارشکنی‌ها، سرانجام به یاری کمتر از انگشت شماری از دوستداران فرهنگ ایران‌زمین برای نخستین بار توانستیم به همت نشر مینوی خرد کتاب زوال اندیشهٔ سیاسی را بازنشر کنیم که متأسفانه ناشر از ادامهٔ کار انصراف دادند و اکنون به همت نشر هرمس کتاب‌های شادروان طباطبایی به تدریج ولی مداوم بازنشر می‌شوند. باشد که جرقه‌ای باشد که با سوی خود مشعل‌های نخبگان جوان ما را در آینده روشن خواهد کرد.

گیتی خرسند (طباطبایی)

تهران - مهر ۱۴۰۴

اختصارات

احياء:	امام محمد غزالي، احياء علوم الدين
مقدمة:	عبدالرحمان ابن خلدون، مقدمة، به كوشش خليل سحادة و سهيل زكار
مقدمة:	عبدالرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ترجمه فارسي
AS:	Michel Foucault, <i>Archeologie du savoir</i>
EL:	Montesquieu, <i>De l'esprit des lois</i>
HD:	Ali Oumlil, <i>L'histoire et son discours</i>
IH:	Mohamad Talbi, <i>Ibn Khaldun et l'histoire</i>
MC:	Michel Foucault, <i>Les mots et les choses</i>
MEW:	Karl Marx, Friedrich Engels, <i>Werke</i>
MS:	Aziz al-Azmeh, <i>Ibn Khaldun in Modern Scholarship: a Study of Orientalism</i>
NH:	Yves Lacoste, <i>Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire passée du tier-monde</i>
POL:	Aristote, <i>Politique</i>
PP:	August Comte, <i>Cours de philosophie positive</i>
PR:	Nassif Nassar, <i>La pensée réaliste d'Ibn Khaldun</i>
R:	Platon, <i>République</i>
RMS:	Emile Durkheim, <i>Les règles de la methode sociologique</i>
WG:	Max Weber, <i>Wirtschaft und Gesellschaft</i>
WN:	Adam Smith, <i>Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations</i>

درآمد: پیشگفتار نسخه دوم

تحریر محل نزاع در شرایط امتناع

هیچ جاده شاهی به سوی علم وجود ندارد. تنها کسانی بخت این را پیدا می کنند به قلّه های نورانی آن برسند که از بالا رفتن از راه های سنگلاخ آن خسته نمی شوند.¹

از انتشار نخستین ویراست این دفتر بیش از بیست و پنج سال می گذرد و از ده سال پیش نیز خواسته بودم که به همان صورت نخستین منتشر نشود. در فاصله نخستین چاپ تا کنون، گستره مطالعات من وسعتی و ابعاد ناشناخته ای پیدا کرده است. در این دو دهه، قصد داشتم نسخه ای مفصل تر فراهم کنم که به دلایلی که نیازی به گفتن آن در این فرصت نیست ممکن نشد، اما همین قدر می توانم گفت که یادداشت های بسیاری که برای آن فراهم آورده بودم در ایران ماند و این سفر معالجاتی چنان طولی پیدا کرد که گمان می کنم حتی اگر دسترسی به آن یادداشت ها ممکن شود توانی برای بهره گرفتن از همه آن ها وجود نداشته باشد. ناچار، با اندک امکاناتی که در دسترس بود

1. Karl Marx, "Au citoyen Maurice La Châtre", *MEW*, Bd. 23, S. 29.

این عبارت را از نامه مارکس به مترجم فرانسوی جلد نخست کتاب سرمایه آورده ام. متن نامه به فرانسه نوشته شده و در همان زمان در آغاز جلد نخست به چاپ رسیده است. ترکیب «جاده شاهی» یا route royale در همان متن آمده، اما در ترجمه ای که به آلمانی از همان نامه در دست است ترکیب Landstraße را آورده اند که دقیق نیست.

این نسخه را فراهم آوردم و اینک به خوانندگان تقدیم می‌کنم. از میان همه رساله‌های دیگر نگارنده، موضوع این دفتر، و نیز موضوع زوال اندیشه سیاسی در ایران، از ویژگی خاصی برخوردار است که کوشش می‌کنم در این پیشگفتار به نکته‌هایی از آن اشاره کنم. این دفتر با توضیحی درباره «شرایط امتناع» آغاز می‌شود و اشاره‌هایی به بحثی دارد که آرامش دوستدار از سه دهه پیش در دو سه کتاب مطرح کرده است. اگرچه این اشاره‌های به نوشته‌های آرامش دوستدار کمابیش صورتی جدلی دارد، اما نباید خواننده گمان کند که آن جدل ناظر بر عیب‌جویی و فضل‌فروشی است. همه بحث به‌ظاهر «فلسفی» دوستدار مندرج در تحت جدل است و بدیهی است که با تکیه بر چنین مناقشه‌هایی هیچ بحث فلسفی ممکن نخواهد شد، چنان‌که تاکنون ممکن نشده است. دوستدار دوستداران و مخالفان دارد، اما تاکنون کسی برنیامده است که ادامه‌دهنده «راهی» باشد که او گشوده است. مقدماتِ نادرستِ بسیار در نوشته‌های او، نتایجی نسنجیده که دوستدار از آن مقدمات نادرست می‌گیرد، ایران‌ستیزی سخت ابتدایی، دین‌ستیزی بنیادینی که به لحاظ منطقی با نوعی از «دین‌خویی» پهلوی می‌زند، همه نشانه‌هایی از فقدان منطق بحث فلسفی در نوشته‌های آرامش دوستدار هستند و چنین می‌نماید که با زوال «علت‌هایی» که او آن‌ها را علت تامه «امتناع اندیشیدن» می‌داند طشت این «امتناع تفکر» نیز از بام «دین‌خویی» خواهد افتاد و از نظریه‌ای که با آب-و-تاب بسیار به عنوان بحث فلسفی دوران‌ساز رونمایی شده هیچ نخواهد ماند. فرق میان بحث غیرفلسفی دوستدار با بحث فلسفی در یک کلمه‌ای نهفته است که در ترکیب ابداعی دوستدار، «امتناع تفکر»، نیامده و در بحث از «شرایط امتناع» آمده است. پیشتر نیز اشاره کرده‌ام که «امتناع تفکر» توصیفِ — نادرستِ — وضعی است که از سده‌هایی پیش در ایران ایجاد شده است. در این توصیف، مانند هر توصیف دیگری، می‌تواند نکته‌های درستی وجود داشته باشد، اما آن‌گاه که شمارِ نادرستی‌های چنین توصیفی بر عدد درست‌های آن چربید، خدشه‌ای اساسی بر آن توصیف وارد خواهد کرد. در توصیف دوستدار از وضع «امتناع تفکر»، به سبب تسلیم شدن او به عصبیت‌هایی که ذکر برخی از آن‌ها خواهد آمد، بیشتر از آن داده‌های تاریخی نادرست وجود دارد که خواننده‌ای که آشنایی‌هایی با تاریخ و فرهنگ ایران

دارد بتواند آن توصیف‌ها را جدی تلقی کند. چنین توصیفی، اگر نیازمند اصلاحی اساسی در داده‌های آن باشد، همچون تصویری مُندرس است که هیچ نمی‌ارزد و می‌توان آن را پاره و روانه زباله‌دانی کرد که هیچ نسبتی با تاریخ ندارد. بحث درباره «شرایط امتناع» از سنخ دیگری است: بر داده‌هایی که یک نظریه مبتنی بر آن‌ها است، تا زمانی که نتوان نادرست بودن آن را با نظریه دیگری توضیح داد، می‌توان مناقشه و آن‌ها را تصحیح کرد، و نتایج آن را تعمیق داد، زیرا یک نظریه در پی توصیف امر واقع نیست، بلکه در مقام تبیین وضعی است که باید پرتوی بر پیچیدگی‌های منطق آن بیفکند. ترکیب «امتناع تفکر» نظریه‌ای برای فعال سیاسی است، یعنی مندرج در تحت ایدئولوژی و ناظر بر مناسبات قدرت است، زیرا در چنین نظریه‌ای هیچ نتیجه‌ای وجود ندارد که با مقدمات از پیش برگزیده‌شده سازگار نباشد. در بیان ترکیب «امتناع تفکر» آرامش دوستدار به همه داده‌هایی استناد شده است که با نتایجی که همه آن‌ها در واقع از مقدمات بحث او است سازگار باشد. به خلاف دیدگاه دوستدار، و به این اعتبار، «شرایط امتناع» بحثی فلسفی است، زیرا آنچه بحث در «امتناع» را فلسفی می‌کند «شرایط» امتناع است. از این رو، جای شگفتی نیست که آرامش دوستدار هرچه بیشتر کوشش کرده است شالوده استواری برای «نظریه» خود فراهم کند، بیشتر در «امتناع تفکر نادین خویانه» ای که در سخت‌گیری و تعصب همچون روی دیگر سکه دین خویی است فروغلتیده و بی‌آنکه خود بداند — یا بخواهد — دُم خروس ایدئولوژی را از آستین ردای «تفکر» ادعایی به نمایش گذاشته است. یک نکته اسفناک در موضع دوستدار این است که، چون از سیاست هیچ نمی‌داند، بسیار سیاست در بحث نظری خود می‌آمیزد، اما نمی‌تواند بداند که این جهل به صورت‌هایی که سیاست بسیار به خود می‌گیرد چگونه موجب شده است سیاست در همه خلل و فُرَجِ نظریه او حضور داشته باشد.

بحث درباره «دین خویی»، چنان‌که آرامش دوستدار تصویری از آن پیدا کرده و در نوشته‌هایی توضیح داده است، به تعبیری که در این دفتر به کار رفته، به بحث درباره «شرایط امکان» اندیشه تجدد در اروپا و «شرایط امتناع» آن در جهان اسلام بازمی‌گردد. نیازی به گفتن نیست که دومین صورت این بحث، که ناظر بر وضع ایران

نیز هست، اساسی است. هر موضعی که در این بحث داشته باشیم، نمی‌توان تردید داشت که اندیشهٔ تجدد اندیشهٔ فراگیر — به تعبیر دیگری، پارادایم فراگیر — دوران جدید است. بدیهی است که باور به فراگیری پارادایم اندیشهٔ جدید مخالفان جدی دارد، اما با دقت در آنچه مخالفان فراگیری اندیشهٔ تجدد تاکنون گفته‌اند می‌توان چنین مخالفتی را همچون قرینه‌ای بر این فراگیری پارادایم تجدد دانست. اینکه بحث کانونی در گفتار همهٔ سنت‌مداران نه نظریهٔ سنت که نظریهٔ تجدد و مخالفت با آن است نشان از این دارد که حتی سنت‌مداران نیز اگر در ذیل «گفتار فلسفی تجدد» قرار نگیرند، در دفاع از سنت، آلکن خواهند بود. بحث آرامش دوستدار مندرج در تحت مقولهٔ بی‌دینی — یا بهتر بگویم دین‌ستیزی — است و، به این اعتبار، به همان اندازه قابل دفاع است که موضع مقابل آن، اما، در دوران جدید، هیچ‌یک از آن دو موضع بحثی فلسفی نیست، بلکه، با ایدئولوژیکی شدن دین و سنت، در دهه‌های اخیر، موضعی در مناسبات قدرت است. بحث فلسفی دربارهٔ دیانت به نسبت آن با عقل مربوط می‌شود که در دوره‌هایی از تاریخ اندیشه به موضوع بحث فلسفی تبدیل شده است. این نسبت عقل و ایمان، اگر از تاریخ طولانی آن در تاریخ اندیشه صرف نظر کنیم، چنان که برخی از نظریه‌پردازان «مشروعیت دوران جدید» توضیح داده‌اند، با عقلانی شدن ایمان وارد دورهٔ جدیدی شده و، چنان که یورگن هابرماس نشان داده است، دوران جدید با این نسبت جدید، یعنی تعادل جدیدی که در دوران جدید با عقلانی شدن ایمان به وجود آمده، آغاز می‌شود.^۱ در تاریخ دورهٔ اسلامی ایران نیز، در سده‌هایی که از آن به «عصر زرّین فرهنگ ایران» یا «نوزایش اسلام» تعبیر کرده‌اند، چنین تعادلی ایجاد شده بود که من در جای دیگری اشاره‌هایی به آن آورده‌ام.^۲ اگرچه به مناسبت اشاره‌هایی که دربارهٔ نظر «دین‌خویی» دوستدار در فصل نخست این دفتر آورده‌ام نکته‌هایی را نیز در این باره گفته‌ام، اما موضوع بحث من این دریافت از نسبت عقل و دین نیست؛ به نظر آرامش دوستدار از این حیث اشاره کرده‌ام که آن را مندرج

1. J Habermas, *Philosophisches Diskur der Moderne*; J Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bd.

۲. یکی از مباحث مهم نسخهٔ دوم زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران به همین تعادل مربوط می‌شود. خوانندهٔ علاقه‌مند می‌تواند به آن دفتر مراجعه کند.

در تحت نگاه ایدئولوژیکی به دین می‌دانم که بحثی فلسفی نیست. موضوع این دفتر بحثی در معرفت‌شناسی است و، به این اعتبار، از سویی، مندرج در تحت بحثی در جریانی از فلسفه جدید اروپایی است که با کانت آغاز می‌شود و تا معرفت‌شناسان جدید فرانسوی از گسٹن بشلار تا میشل فوکو و لویی آلتوسر می‌رسد. از سوی دیگر، من نظری نیز به جامعه‌شناسانی مانند ماکس وبر داشته‌ام که بخشی از دیدگاه‌های او نیز از طریق نوکانتی‌های مکتب ماربورگ به کانت می‌رسد. خواننده کنجکار را می‌رسد که پیرسد که حتی اگر بتوان نسبتی میان مباحث مقدمه ابن خلدون و جامعه‌شناسی برقرار کرد آن مباحث چه نسبتی می‌تواند با فلسفه جدید داشته باشد؟ اگر همان خواننده اندک آشنایی با فلسفه جدید و مباحث نظری علوم اجتماعی داشته باشد، به عنوان مثال با مباحث مکتب فرانکفورت، می‌تواند این سؤال دقیق‌تر را نیز مطرح کند که آیا بحثی از دیدگاه «جدال در روش»، یا Methodenstreit که در دهه‌های نخستین سده بیستم در اروپا در گرفت، سنخیت بیشتری با فضایی که تاکنون مقدمه ابن خلدون در آن مورد تفسیر قرار گرفته است ندارد؟ پاسخ من این است که این جدال اخیر، و نیز بحث اخیر نویسندگانی مانند هابرماس درباره عقل و ایمان، که بیشتر به آن اشاره کردم، از نتایج «انقلاب کپرنیکی» است که کانت به آن اشاره کرده و ما نمی‌توانیم، پیش از آنکه آشنایی با مباحث معرفتی در فلسفه جدید پیدا کرده باشیم، بحث را با «جدالی در روش» آغاز کنیم. اشکال اساسی این دیدگاه این است که او، اگر بتوان این تعبیر را به کار برد، از بیرون کوشش کرده به یاری دژکوب دژ نظام سنت قدمایی را تسخیر کند. طرح او درباره «دین خوبی» به مثابه همان دژکوبی است که کوشش می‌کند از بیرون نظام سنت را نابود کند، اما این احتمال وجود دارد که او نتواند جز بر دیوارهایی از آن آسیب برساند و نداند که در درون دژ چه می‌گذرد. اگر نخواهیم مانند بسیاری از مفسران عرب و جامعه‌شناسان اروپایی مقدمه ابن خلدون را نخستین اثر در تاریخ جامعه‌شناسی و نویسنده آن را پیشرو بیشتر شاخه‌های علوم اجتماعی و انسانی بدانیم، ناچار، باید بتوانیم درهای آن دژ را باز کنیم و از درون آن را تسخیر کنیم. این راهی است که من پیموده و سال‌هایی را در سیاحت دریچ-و-خم‌های آن دژ گذرانده‌ام تا شاید به جای نابودی بنای آن از بیرون بتوانم طرحی از معماری درونی آن