

www.ketab.ir

ابن خلدون و علوم اجتماعی
گفتار در شرایط امتناع
جواد طباطبایی

سرشناسه: طباطبائی، سید جواد، ۱۳۲۴-
 عنوان و نام پدیدآور: ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ گفتار در شرایط امتناع / جواد طباطبائی.
 مشخصات نشر: تهران: مینوی خرد، ۱۴۰۰
 مشخصات ظاهری: ۴۸۰ ص
 فروست: جواد طباطبائی. آثار: ۳.
 شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۱۹-۲
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا
 یادداشت: کتابنامه: ص ۴۴۹-۴۶۲
 موضوع: ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، ق ۸۰۸-۷۳۲- نقد و تفسیر
 موضوع: Ibn Khaldun - Criticism and interpretation
 موضوع: ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، ق ۸۰۸-۷۳۲- دیدگاه درباره‌ی جامعه‌شناسی
 موضوع: Ibn Khaldun - Views on sociology
 موضوع: ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، ق ۸۰۸-۷۳۲- دیدگاه درباره‌ی اقتصاد
 موضوع: Ibn Khaldun - Views on economics
 رده بندی کنگره: D۱۶/۷
 رده بندی دیویی: ۹۰۱
 شماره کتابشناسی ملی: ۷۵۹۶۶۰۴



انتشارات مینوی خرد

ابن خلدون و علوم اجتماعی
 گفتار در شرایط امتناع
 جواد طباطبائی

طراح جلد: مهران زمانی
 چاپ نخست: ۱۴۰۰، ۱۰۰۰ نسخه
 حقوق چاپ و نشر محفوظ است
 انتشارات مینوی خرد، بولوار میرداماد، خیابان شاه نظری
 خیابان دوم، شماره ۲۲ / واحد ۲۲
 تلفن: ۲۲۹۲۲۰۱۱ ■ ۲۲۲۵۶۹۴۲ ■ ۲۲۲۵۷۷۱۶
 شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۱۹-۲
 www.minooyekherad.com

فهرست مطالب

۷	اختصارات
۹	درآمد: پیشگفتار نسخه دوم
۲۵	فصل نخست: گفتار در شرایط امتناع
۷۹	فصل دوم: ابن خلدون و سنت
۱۲۳	فصل سوم: مبانی کلامی اندیشه اجتماعی ابن خلدون
۱۵۵	فصل چهارم: درباره «جامعه شناسی» فیلسوفان دوره اسلامی
۱۹۱	فصل پنجم: نظریه اجتماعی ابن خلدون
۲۳۵	فصل ششم: درباره بنیاد نظری علوم اجتماعی
۲۹۱	فصل هفتم: نظریه عدالت در اندیشه ابن خلدون
۳۲۷	فصل هشتم: نظریه تجمل درباره تجمل
۳۶۱	فصل نهم: درباره نظریه «اقتصادی» ابن خلدون
۳۹۷	خاتمه: تجدید مطلعی در سنت و تجدد
۴۴۹	کتاب شناسی
۴۶۳	نمایه

پیشگفتار نسخهٔ دوم

تحریر محل نزاع در شرایط امتناع

هیچ جادهٔ شاهی به سوی علم وجود ندارد.
تنها کسانی بخت این را پیدا می‌کنند به
قله‌های نورانی آن برسند که از بالا رفتن از
راه‌های سنگلاخ آن خسته نمی‌شوند.¹

از انتشار نخستین ویراست این دفتر بیش از بیست و پنج سال می‌گذرد و از ده سال پیش نیز خواسته بودم که به همان صورت نخستین منتشر نشود. در فاصلهٔ نخستین چاپ تا کنون، گسترهٔ مطالعات من وسعتی و ابعاد ناشناخته‌ای پیدا کرده است. در این دو دهه، قصد داشتم نسخه‌ای مفصل‌تر فراهم کنم که به دلایلی که نیازی به گفتن آن در این فرصت نیست، اما همین قدر می‌توانم گفت که یادداشت‌های بسیاری که برای آن فراهم آورده بودم در ایران ماند و این سفر معالجاتی چنان طولی پیدا کرد که گمان می‌کنم حتی اگر دسترسی به آن یادداشت‌ها ممکن شود توانی برای بهره‌گرفتن از همهٔ آن‌ها وجود نداشته باشد. ناچار، با اندک امکاناتی که در دسترس بود این نسخه را فراهم آوردم و اینک به خوانندگان تقدیم می‌کنم. از میان همهٔ رساله‌های دیگر نگارنده، موضوع این دفتر، و نیز موضوع زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، از ویژگی

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

این عبارت را از نامهٔ مارکس به مترجم فرانسوی جلد نخست کتاب سرمایه آورده‌ام. متن نامه به فرانسه نوشته شده و در همان زمان در آغاز جلد نخست به چاپ رسیده است. ترکیب «جادهٔ شاهی» یا *route royale* در همان متن آمده، اما در ترجمه‌ای که به آلمانی از همان از همان نامه در دست است ترکیب *Landstraße* را آورده‌اند که دقیق نیست.

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 به ظاهر «فلسفی» دوستدار مندرج در تحت جدل است و بدیهی است که با تکیه بر چنین مناقشه‌هایی هیچ بحثی فلسفی ممکن نخواهد شد، چنان‌که تاکنون ممکن نشده است. دوستدار دوستداران و مخالفانی دارد، اما تاکنون کسی برنیامده است که ادامه دهنده «راهی» باشد که او گشوده است. مقدمات نادرست 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 غیر فلسفی 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» توصیف - نادرست - 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 شمار 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، هم چون تصویری مُندرس است که هیچ نمی‌ارزد و می‌توان آن را پاره و روانهٔ زباله‌دانی کرد که هیچ نسبتی با تاریخ ندارد. بحث دربارهٔ «شرایط امتناع» از سنخ دیگری است: بر داده‌هایی که یک نظریه مبتنی بر آنهاست، تازمانی که نتوان نادرست بودن آن را با نظریهٔ 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 برگزیده شده سازگار نباشد. در بیان ترکیب «امتناع تفکر» آرامش دوستدار به همهٔ داده‌هایی استناد شده است که با نتایجی که همهٔ آن‌ها در واقع مقدمات بحث اوست 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 شالودهٔ استوارتری برای «نظریه» خود فراهم کند، بیشتر در «امتناع تفکر» نادین‌خویانه‌ای که در سخت‌گیری و تعصب هم چون روی دیگر سکهٔ دین‌خویی است فروغلتیده و بی‌آن‌که خود بداند - یا بخواهد - دُم خروس ایدئولوژی را از آستین ردای «تفکر» ادعایی به نمایش گذاشته است. یک نکتهٔ 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 همهٔ خلل و فرج نظریهٔ او حضور داشته باشد.

بحث دربارهٔ «دین‌خویی»، 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 باز می‌گردد. 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 اندیشه تجدد اندیشه فراگیر - به تعبیر دیگری، پارادایم فراگیر - دوران جدید است. بدیهی است که باور به فراگیری پارادایم اندیشه جدید مخالفان جدی دارد، اما با دقت در آن چه مخالفان فراگیری اندیشه تجدد تاکنون گفته‌اند می‌توان چنین مخالفتی را هم چون قرینه‌ای بر این فراگیری پارادایم تجدد دانست. این که بحث کانونی در گفتار همه سنت‌مداران نه نظریه سنت که نظریه 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 مقوله بی‌دینی - یا بهتر بگوییم دین‌ستیزی - است و، به این اعتبار، به همان اندازه قابل دفاع است که موضع مقابل آن، اما، در دوران جدید، هیچ یک از آن دو موضع بحثی فلسفی نیست، بلکه، با ایدئولوژیکی شدن دین و سنت، در دهه‌های اخیر، موضعی در مناسبات قدرت است. بحث فلسفی درباره 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 نظریه پردازان «مشروعیت دوران جدید» توضیح داده‌اند، با عقلانی شدن ایمان وارد دوره 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 دوره اسلامی ایران نیز، در سده‌هایی که از آن به «عصر زرین فرهنگ ایران» یا «نوزایش اسلام» تعبیر کرده‌اند، چنین تعادلی ایجاد شده بود که من در

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

جای دیگری اشاره‌هایی به آن آورده‌ام.^۱ اگرچه به مناسبت اشاره‌هایی که درباره نظر «دین خویی» دوستدار در فصل نخست این دفتر آورده‌ام نکته‌های 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 در تحت نگاه‌ایدئولوژیکی 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 لوئی 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 کنجکاو را می‌رسد که بپرسد 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 پیشتر 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

۱. یکی از مباحث مهم نسخه دوم زوال اندیشه سیاسی در ایران به همین تعادل مربوط می‌شود. خواننده علاقه‌مند می‌تواند به آن دفتر مراجعه کند.

کوشش کرده به یاری دژکوب دژ نظام سنت قدمایی را تسخیر کند. طرح او درباره «دین خویی» 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 در پیچ-و-خم‌های آن دژ گذرانده‌ام تا شاید به جای نابودی بنای آن از بیرون بتوانم طرحی از معماری درونی آن عرضه کنم. حتی اگر ابن خلدون نخستین جامعه‌شناس می‌بود، امروز، تنها به لحاظ تاریخی اهمیتی می‌توانست داشته باشد، هم‌چنان‌که با تحولی که علوم اجتماعی پیدا کرده آگوست کنت تنها اهمیتی تاریخی دارد، اما تسخیر این دژ از درون، در شرایط کنونی نظام علم در جهان اسلام، این نتیجه مهم را دارد که پرسش‌های متفاوتی را می‌تواند مطرح کند. من این پرسش‌ها را بر حول محور «شرایط امتناع» سامان داده‌ام که ناظر بر دو بحثی است که پیشتر اشاره کردم. من شیوه بحث هابرماسی را به عنوان دیباچه‌ای بر این بحث از این حیث سودمند نمی‌دانم که با ایدئولوژیکی شدن دیانت بحث درباره نسبت عقل و دین از درجه اعتبار ساقط شده است. تعادل میان عقل و دین، در نوزایش اسلام و موضعی که هابرماس از آن سخن می‌گوید در شرایطی ممکن شده است که هنوز قرائت ایدئولوژیکی دین بر فهم دینی چیره نشده بود. از این رو، بحث من با نظری به پرسشی که ماکس وبر درباره یگانه بودن امکان تجدد در اروپا مطرح کرده بود معرفت‌شناختی است. ماکس وبر، در دیباچه بر اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری که در نخستین دهه‌های سده بیستم انتشار داد، نخستین بار، این پرسش را مطرح کرد که «پدیدار شدن نموده‌های فرهنگی در تمدن غربی - و تنها در تمدن غربی - را که معنا و ارزشی

جهانی پیدا کردند - یا دست کم ما چنین تصور می‌کنیم - به تواتر کدام اوضاع و احوال می‌توان نسبت داد؟ به گفتهٔ وبر، اگرچه بیشتر دانش‌های تجربی، تأملات دربارهٔ جهان و حیات، و فرزاندگی‌های ژرف، اعم از فلسفی و کلامی، ظاهر شده بودند، اما تنها دانشی که اعتباری عام یافت دانشی است که در مغرب‌زمین تدوین شده است. بدیهی است که از کشورهایی مانند چین، هندوستان، بابل و مصر باستان شواهدی دربارهٔ دانش‌های ژرف‌نگرانهٔ مردم آن‌ها به دست ما رسیده است، اما آن‌چه علم هیئت در بابل کم داشت، به‌رغم جهش دانش ستاره‌شناسی در این کشور، بنیادهای ریاضی آن بود که تنها یونانیان توانستند به ستاره‌شناسی بدهند. در هندوستان نیز هندسه فاقد شیوه‌های «اثبات» عقلانی بود که یونانیان به آن دست یافتند، هم‌چنان‌که علم‌الحیل و طبیعیات را نیز اینان تدوین کردند. طبیعیات در هندوستان بسیار پیشرفته بود، اما روش‌های تجربی را نمی‌شناخت که مانند تأسیس آزمایشگاه‌های جدید، به‌طور عمده، فرآوردهٔ دورهٔ نوزایش اروپایی بود. طب قدیم، که بویژه در هندوستان از نظر تجربی بسیار پیشرفته بود، فاقد شالودهٔ زیست‌شناختی و بویژه شیمی زیستی بود. «جز مغرب‌زمین هیچ تمدنی را نمی‌شناسیم که به دانش شیمی عقلانی دست یافته باشد.» به‌رغم دستاوردهای تمدن‌های باستانی مانند چین و هند، و نیز در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، که در برخی از زمینه‌های دانش، فناوری، مناسبات اجتماعی به‌اتبکارهای مهم و بی‌سابقه‌ای دست یافته بودند، چرا این تمدن‌ها نتوانستند به «انقلابی» که با آغاز دوران جدید در اروپا صورت گرفت دست یابند؟ وبر، به عنوان نمونه، اختراع باروت و بسط دستگاه دیوانی در چین، یا بازرگانی در دورهٔ اسلامی، را ذکر می‌کند که در دنیای قدیم شناخته شده بودند، اما در اروپا در صورت تسلیحات جدید، بوروکراسی و پیدایش طبقهٔ بورژوازی ظاهر شدند. وبر می‌نویسد که اگرچه روش تاریخ‌نویسی توکودیدس در آتن فاقد پشتوانهٔ دانش تاریخ‌نگاران چینی بود و ماکیاوولی نیز پیشگامانی در هند داشت، اما همهٔ سیاسی‌نویسان آسیایی فاقد روش نظام‌مند، بویژه «مفاهیم عقلانی»، بودند که

ارسطو به آن دست یافته بود. صورت‌های اندیشیدن نظام‌مندی که برای تکوین هر دکتین حقوقی عقلانی ضرورت دارد از ویژگی‌های حقوق رومی و نظام حقوقی غربی ناشی از آن است و در جای دیگر از جهان‌همتایی ندارد، هم‌چنان‌که تنها در اروپا ساختمانی مانند حقوق کلیسایی بنیان گرفته است.

این دیدگاه وبر از زمان انتشار رسالهٔ اخلاق پروتستانی و روحیهٔ سرمایه‌داری او موضوع بحث‌های بسیاری بوده و موافقان و مخالفان بسیاری داشته است که موضوع بحث ما نیست. افزون بر مفسران اروپایی ماکس وبر، در سال‌های اخیر برخی از پژوهشگران کشورهای اسلامی نیز کوشیده‌اند نتایج بحث وبر دربارهٔ یگانه بودن تحول علم و فناوری در اروپا را به محک داده‌های جهان اسلامی بزنند و ما از این رو، برخی از نتایج بحث ماکس وبر را مورد تردید قرار داده‌اند. دیدگاه وبر و نیز شارحان اسلام‌شناس او، که کوششی برای بسط دیدگاه‌های جامعه‌شناسی آلمانی به مسائل تمدن اسلامی کرده‌اند، به طور عمده، از محدودهٔ تبیین جامعه‌شناختی تکوین انحصاری علم و فناوری جدید در اروپا فراتر نمی‌رود و چنین می‌نماید که نه وبر و نه شارحان اسلام‌شناس او در توضیح‌گذار از نموده‌های دنیای قدیم به دوران جدید ملحق از تغییر دیدگاه معرفتی، که با ظهور علم جدید و تدوین مبانی نظری آن ایجاد شد، به میان نیاورده‌اند.^۱ تردیدی نیست که تمایزهای جامعه‌شناختی تحول اروپا و آسیا و بویژه کشورهای اسلامی نقش عمده‌ای در دو گونهٔ متفاوت‌گذار به دوران جدید و علم آن داشته، که خود ماکس وبر یکی از پیشگامان چنین توضیحی بود، اما آن‌جا که ماکس وبر از تکوین «نظام عقلانی» و «مفاهیم عقلانی»، به عنوان بنیاد وجه تمایز میان دو دنیا، سخن می‌گوید این پرسش را نمی‌توان مطرح نکرد که تکوین نظام عقلانی و مفاهیم عقلانی تحت کدامین شرایط ممکن شده است. این همان پرسشی است که میشل فوکو، در ادامهٔ دستاوردهای مکتب معرفت‌شناسی فرانسوی، مطرح کرد و توضیح داد که گذار به علم جدید در چه

۱. Wolfgang Schluchter, « Einleitung », *Max Webers Sicht des Islams*.

شرایطی ممکن شده است. مکتب معرفت‌شناسی فرانسوی، اگرچه در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم بسطی بی‌سابقه پیدا کرد، اما پیشتر فیلسوفان علم فرانسوی زمینه‌های آن را فراهم آورده بودند. نام بسیاری از این فیلسوفان علم، الکساندر کویره، ژان گویس، ژرژ کانگیلم و گسٹن بشلار امروزه جز برای اهل فن شناخته شده نیستند، اما بنیادگذاران مکتب فرانسوی معرفت‌شناسی، مانند گسٹن بشلار، در ادامهٔ همین مباحث توانستند طرحی نو در معرفت‌شناسی بیفکنند و بسطی به مباحث آنان بدهند. در بیرون مرزهای فرانسه، از میان این موج دوم معرفت‌شناسی، نام میشل فوکو بیش از دیگران شناخته شده است،^۱ زیرا میشل فوکو تنها ادامه دهندهٔ پژوهش‌های موج نخست مکتب معرفت‌شناسی فرانسوی نبود، بلکه او در نقطهٔ تلاقی جریان‌های متفاوتی از اندیشهٔ فلسفی نیز در قرار داشت و در نظریه پردازی خود توانست به نوعی جمعی میان جریان فلسفهٔ ایده‌آلیستی و فلسفهٔ علم ایجاد کند که از سدهٔ نوزدهم به بعد دو جریان مهم و شاخص در مطالعات فلسفی سوربن بود. میشل فوکو، به عنوان شاگرد دانشسرای عالی پاریس و دانشگاه پاریس، تأثیرهایی نیز از فلسفهٔ دانشگاهی پاریس، از کانت تا هگل، پذیرفته بود که از سده‌ای پیش فلسفهٔ رسمی آن دانشگاه بود. خود فوکو، در درس مقدماتی کرسی «نظام‌های علم»، که او به عنوان جانشین ژان هیپولیت، فیلسوف هگلی نامدار و مترجم و شارح پدیدارشناسی روح، در کلژ دُ فرانس انشاد کرد به دینی که به این جریان فلسفی دارد اشاره کرده است. اگرچه همهٔ بحث او دربارهٔ «باستان‌شناسی دانش» و در کتاب مهم کلمات و اشیاء، مانند تفسیر مارکسیسم التوسر، آشکارا در تصفیه حسابی با هگل ممکن شده است، اما با این همه او، از طریق درس‌ها و تحقیقات ژان هیپولیت، آشنایی با ایده‌آلیسم آلمانی، بویژه با نظریهٔ انتقادی

۱. این‌جا باید به لویی آلتوسر نیز اشاره کرد که تفسیر نوآوارانه‌ای از مارکسیسم را با دستاوردهای این معرفت‌شناسان و ساختارگرایان درآمیخت و دستگاه مفاهیم ویژه‌ای را عرضه کرد که دربارهٔ تأثیر آن بر فوکو هنوز مطالعه‌ای صورت نگرفته است.

کانت پیدا کرده بود که در درس یادشده به آن اشاره کرده است.^۱

در آغاز سده نوزدهم، کانت بود که پدیدار شدن انسان به عنوان موضوع فلسفه را اعلام کرد. این بحث از نتایج بحث در «شرایط» به عنوان روش اندیشیدن فلسفی، در فلسفه اروپایی بود که با کانت آغاز شد، به تعبیر خود او، «انقلاب کپرنیکی» در فلسفه جدید بود. بدین سان، با نقادی کانت، دوره رئالیسم-دگماتیسم در فلسفه جدید به پایان رسید و دوره‌ای نو آغاز شد. حاصل این نقادی کانتی ایده‌آلیسم آلمانی بود که با تکیه بر مبانی کانتی، از فیشته تا هگل، بسطی یافت و مبنای نظری مدرنیته را فراهم آورد. نظریه ایده‌آلیسم، به دو اعتبار، راه علوم انسانی جدید را در گسست از مبنای نظری رئالیسم-دگماتیسم از مجرای علوم تاریخی هموار کرد: نخست، در ادامه مکتب نئوکانتی و دیگر، در ادامه دگرگونی‌هایی که هگل در فلسفه سیاست و تاریخ ایجاد کرد. اگر از بسط مبانی فلسفه جان لاک در روشنگری اسکاتلند صرف نظر کنیم، از برنارد هندیول، آدام اسمیت، آدام فرگسن تا شافتمبری، می‌توان گفت که تکوین بخش‌های مهمی از علوم انسانی و ام‌دار ایده‌آلیسم آلمانی است. پیشتر باید دانست که در نوشته‌های کانت اشاره‌هایی به این‌که موضوع «فلسفه ناب» او که انسان است آمده و چنین می‌نماید که مؤسس این فلسفه، بویژه در پایان عمر، التفاتی به اهمیت این موضوع جدید پیدا کرده بود. کانت، در سنجش خرد ناب، توضیح داده بود که نقادی او در پاسخ به پرسش‌های سه‌گانه‌ای مطرح شده و سه وجه نقادی او را در پی داشته است که عبارت‌اند از ۱. چه می‌توانم بدانم؟ ۲. چه می‌توانم انجام دهم؟ ۳. به چه چیزی می‌توانم امیدوار باشم؟^۲ کانت بر آن بود که پرسش نخست ناظر بر نقادی عقل نظری، پرسش دوم ناظر بر نقادی عقل عملی و پرسش سوم نیز موضوع فلسفه دیانت است. کانت، در واپسین دهه عمر خود، در ۱۷۹۳، در نامه‌ای به اشتدلاین، با طرح دوباره همین سه پرسش این عبارت را نیز افزود: «می‌توان گفت که همه

1. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, p. 75 sq. 2. AK, III, S. 522-3.

چیز می‌تواند به انسان‌شناسی بازگشت کند، زیرا سه پرسش نخست به این واپسین پرسش ربط پیدا می‌کند.^۱ پنج سال پس از آن نیز کانت در واپسین اثر منتشر شده خود، جدال دانشکده‌ها، این توضیح را آورد: «در واقع، فلسفه دانش تصورات، مفاهیم و ایده‌ها، دانش همه دانش‌ها یا چیزی از این قبیل نیست، بلکه دانش انسان، تصورات و کنش (Handeln) انسان است. فلسفه باید انسان را در همه اجزای تشکیل دهنده آن چنان‌که باید باشد بنمایاند، یعنی به همان اندازه مطابق سرشت طبیعی، که مناسبات اخلاقی و آزادی او! این جاست که فلسفه کهن انسان را، با تبدیل او به ماشینی (Maschine) که می‌بایست به طور کامل تابع جهان و امور بیرونی و اوضاع و احوال آن باشد، در جایگاهی یکسره نادرست در جهان قرار می‌داد و، بدین سان، انسان را جزئی کمابیش تنها منفعل از جهان تبدیل می‌کرد.»^۲ چنان‌که خود کانت در آغاز سنجش خرد ناب توضیح داده است، اندیشه او، در ادامه دگرگونی‌های مهمی که در فاصله کپرنیک تا نیوتن صورت گرفته، انقلابی در فلسفه است که او آن را «انقلاب کپرنیکی» خوانده است. انقلاب علمی بنیادینی در جایگاه انسان و جهان ایجاد و در حالی که انسان را به موجوی تبدیل کرد که «ارباب و صاحب طبیعت» شده بود و می‌توانست به اراده خود در آن تصرف کند دریافت کهن که زندگی سعادتمندانه را پیروی از طبیعت و نظام حاکم بر آن می‌دانست ناپدید شد. یکی از وجوه مهم این انقلاب علمی ناپدید شدن جهان بسته و پدیدار شدن اندیشه عالم نامتناهی بود. کانت نه تنها می‌بایست فلسفه خود را با این گسست از مفهوم cosmos و نظم طبیعی آن مطابقت دهد، بلکه می‌بایست تقدّم متناهی بودن انسان بر مطلق بودن خداوند را نیز برجسته کند. از سویی، از زمان دکارت به بعد، علم انسان، در مقایسه با علم الهی، امری نامحدود به شمار می‌آمد. در این دریافت، انسان موجودی محدود به شمار می‌آمد، زیرا موجودی محدود به

1. «an Carl Friedrich Staudlin», AK, IX, S. 429.

2. Kant, « Streit der Facultäten », AK, VII, S. 69-70.

حدود حسن بود و به این اعتبار می توانست مرتکب خطا شود و گناه کند. بدین سان، اصل در اندیشه کلاسیک نامتناهی بودن خداوند بود و محدودیت انسان با توجه به آن فهمیده می شد. کانت نسبت خداوند و انسان را بر هم زد و موضوع اندیشیدن را متناهی بودن انسان و وضع او در زمان و مکان قرار داد و بحث در نامتناهی و مطلق بودن خداوند را پس از آن مطرح کرد. از این رو، نخستین بخش سنجش خرد ناب به مبحث حسیات و بویژه تحلیل زمان اختصاص یافته است. انسان، از این حیث که در زمان و مکان خاصی قرار گرفته متناهی و موجودی محدود است. این محدودیت انسان نسبت به عالمی که آن را خلق نکرده نخستین امری است که اندیشه می تواند بر آن تکیه کند، زیرا هیچ نقطه اتکای دیگری وجود ندارد. آگاهی انسان پیوسته آگاهی از عینی خارجی است که آن را محدود می کند، چنان که حتی آگاهی به خود نیز به نوعی آگاهی از مجرای عینی خارجی و موضوعیت آن است. دلیل این که انسان می تواند به عین بیرونی - یا واقعیت درون خود - علم داشته باشد محدودیت او و این واقعیت است که تمایزی میان اندیشیدن و هستی وجود دارد، امری که در مورد خداوند، که نامتناهی است، مصداق ندارد.

بحث نقادی کانت درباره شرایط امکان حصول معرفت، به عنوان یکی از مهم ترین پی آمدهای پدیدار شدن انسان به عنوان موضوع فلسفه، گام نخست در نقادی است. فوکو، در ادامه دیدگاه های معرفت شناسان فرانسوی، نظریه شرایط امکان را به قلمرو علوم انسانی انتقال داد که پائین تر اشاره ای به آن خواهد آمد، اما پیشتر، با در نظر داشتن دیدگاه کانتی، باید بار دیگر به وبر و پرسش او از امکان تجدد در اروپا برگشت. نکته مهم در پرسش وبر این است که او این پرسش را از دیدگاه جامعه شناسی مطرح کرده بود، که در جای خود بحث مهمی است، اما او چنان که باید به جنبه معرفت شناختی این امکان توجهی نشان نداده بود. با توجه به دگرگونی های در ساختار اجتماعی و جامعه شناختی در کشورهای اسلامی که در گذار از دوران قدیم به جدید صورت گرفته می توان این پرسش را مطرح کرد که به رغم رفع بسیاری از موانع جامعه شناختی پدیدار

شدن علوم جدید انسانی - «مانع معرفتی» حصول این علوم را چگونه می‌توان توضیح داد. من کوشش کرده‌ام پرسشی را که ماکس وبر دربارهٔ امکان تجدد در اروپا و امتناع آن در بیرون اروپا مطرح کرده است در ذیل بحث شرایط امکان مطرح کنم، زیرا این امکان وجود دارد که با از میان رفتن موانع جامعه‌شناختی مانع معرفتی امتناع تجدد رفع نشود. این نظری است که من در این دفتر از آن دفاع کرده‌ام و گمان می‌کنم که مورد مقدمهٔ ابن خلدون، به عنوان تنها کوشش در جهان اسلام برای گذر از سیاست‌نامه‌نویسی به «علم اجتماع انسانی»، موردی یگانه و جالب توجه است و می‌تواند پرتوی بر وضع پیچیدهٔ ابن خلدون و تأسیس علم عمران او بیفکند. از سویی، ابن خلدون، در شرایطی که هنوز موانع جامعه‌شناختی اجازه نمی‌داد، توانست ضرورت تأسیس علم عمران را دریابد و، به عنوان «مُستطِط الفَنِّ»، مقدمات تدوین آن علم را فراهم آورد. با این همه، از سوی دیگر، نه تنها تأسیس این علم نوپیا در زمان او امکان‌پذیر نشد، بلکه با آغاز دوران جدید کشورهای اسلامی نیز که به نظر می‌رسد بسیاری از موانع جامعه‌شناختی تأسیس علوم اجتماعی می‌بایست رفع شده باشد پیشرفتی در انتقال و فهم علوم اجتماعی صورت نگرفت و فهم مقدمهٔ ابن خلدون هم‌چنان تخته‌بند نظریه‌های علوم اجتماعی جدید است که مقام ابن خلدون را به یکی از پیشگامان جامعه‌شناسی فرومی‌کاهند. من کوشش کرده‌ام این راه معرفت‌شناختی را دنبال و این پرسش را مطرح کنم که آیا بدون رفع موانع معرفتی انتقال علوم اجتماعی به کشورهای اسلامی ممکن خواهد شد؟ به نظر من، طرح این پرسش و پاسخ به آن در قلمرو جامعه‌شناسی قرار نمی‌گیرد، اگرچه جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند پرتوی بر برخی از زوایای تحول علم در کشورهای اسلامی بیفکند. دست‌آورد های معرفت‌شناسی جدید، بویژه در صورتی که میشل فوکو ذیل مفهوم «شرایط امکان» به آن داد، می‌تواند در این بحث ما را به کار آید. فوکو، مانند برخی از نظریه‌پردازان تحول مفاهیم نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم، با بررسی تاریخ علم، توانست نشان دهد که در جایی در تاریخ اروپا تحولی در بنیادهای علم صورت گرفته است. با بررسی سه علم زبان‌شناسی،

اقتصاد و زیست‌شناسی، او به این نتیجه رسیده بود که در پایان سده هیجدهم و آغاز سده نوزدهم انقلابی در علم صورت گرفت و، با تبدیل شدن «انسان» به موضوع علم جدید، تأسیس علوم انسانی ممکن شد. او این تأسیس را ذیل «شرایط امکان» توضیح داد. چنان‌که گفتم، این بحث با فلسفه انتقادی کانت آغاز شده بود و کانت بود که نشان داد که، از سویی، موضوع فلسفه انسان است و، از سوی دیگر، این دریافت جدید از انسان، به عنوان موجودی متناهی، مستلزم فلسفه جدیدی است که او آن را از این حیث «فلسفه انتقادی» خواند که بحث را در زیر «شرایط امکان» قرار می‌داد. در ادامه این سنت فلسفه انتقادی، و بسطی که مکتب معرفت‌شناسی فرانسوی به آن داده بود، فوکو توانست توضیح دهد که علم جدید انسان در شرایط خاصی ممکن شده است. افزون بر فوکو، که به دلایل ایدئولوژیکی شهرت بیشتری از دیگران پیدا کرده، نظریه پردازان بسیاری دیگری، از ماکس وبر تا راینهارت کوزلک در سده بیستم، به «انقلاب علمی و ساختاری» آن پرداخته و هر یک از آنان کوشش کرده‌اند از دیدگاه ویژه‌ای مورد «استثنایی امکان» جدید در اروپا را تبیین کنند. یکی از جالب‌ترین این توضیح‌ها نظریه کوزلک است که سال ۱۸۰۰ را نقطه عطف انقلاب علمی در اروپا می‌داند که در آن مفهوم تاریخ تدوین شد و همه مفاهیم ساختی تاریخی پیدا کردند.^۱ هر توضیحی که بتوان از علل و اسباب این انقلاب در علم عرضه کرد، نمی‌توان از طریق مفهوم مخالف این نکته را نادیده گرفت که این اتفاق، به رغم این‌که دوران جدید بر اثر ورود استعمار یا در بیرون نظام استعماری در کشورهای اسلامی به این کشورها تحمیل شد، نیفتاد. نظریه «شرایط امتناع»، چنان‌که به تفصیل خواهد آمد، با التفات به امتناع مضاعفی آغاز می‌شود که نظریه ماکس وبر و فوکو به یکسان در برابر آن قرار می‌دهد: کوششی برای تبیین غیر ممکن شدن انقلاب علمی در کشورهای اسلامی با تبیین

1. Reinhart Koselleck, « Zeit : zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe », *Vergangene Zukunft : zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1989, S. S. 300 sq.

این امتناع امکان آغاز می‌شود و باید بتواند توضیح دهد که چگونه، از سویی، ابن خلدون نتوانست علم عمران را به مبنایی برای تأسیس علوم اجتماعی جدید تبدیل کند، اما، از سوی دیگر، کشورهای اسلامی، به‌رغم حضور در دوران جدید، از اندیشهٔ تجدیدی بهره‌مندند.

کاربرد روش «شرایط امتناع»، به جای روش‌های رایج در مطالعات اسلام-و-اسلام‌شناسی، که نمی‌توانند از توصیف ظاهر داده‌ها و همسانی‌های میان برخی از مباحث مقدمهٔ ابن خلدون و جامعه‌شناسان اروپایی فراتر بروند، کوششی برای فرورفتن در لایه‌های پائین‌تر و ژرف‌تر آن است. چنان‌که خواهد آمد، ترجمه‌های به زبان‌های اروپایی، در انتقال از زبان کهن مقدمهٔ ابن خلدون به زبان‌های جدید اروپایی، نقش مهمی در بدفهمی‌های آن متن داشته‌اند. آن‌جا که مترجمان و مفسران ابن خلدون «السوق» عربی را به market انگلیسی یا Markt آلمانی ترجمه می‌کنند، متکب لغزشی از یک مفهوم قدیم به جدید می‌شوند و از این نکته غفلت می‌کنند که market انگلیسی صرف یک مفهوم نیست، بلکه مضمونی را نیز به خواننده انگلیسی انتقال می‌دهد که از تحول چندین صد سالهٔ علوم اجتماعی ناشی شده است، در حالی که «السوق» عربی و «بازار» فارسی چنین تحولی پیدانکرده است، چنان‌که همین کلمهٔ «بازار»، و در مواردی «السوق» عربی، که به همان صورت فارسی و عربی در زبان‌های اروپایی به کار می‌روند، معنایی پیدا کرده‌اند که ربطی به market انگلیسی، یا معادل آن در دیگر زبان‌های اروپایی، ندارد. آن‌گاه نیز که واژهٔ economy انگلیسی به آن اضافه می‌شود معنایی در گسست کامل با آن مفهوم قدیم پیدا می‌کند. خوانندهٔ اروپایی از market economy چیزی را می‌فهمد که یکسره با «اقتصاد بازار» در تداول در زبان‌های عربی و فارسی متفاوت است. اگر تنها به ظاهر توصیف‌های ابن خلدون از داده‌های «اجتماعی» یا «اقتصادی» شمال آفریقا بسنده کنیم، بویژه اگر بخواهیم آن داده‌ها را در میدان نظری علوم اجتماعی جدید وارد کنیم، ابن خلدون را جامعه‌شناس و اقتصاددانی خواهیم فهمید که او به واقع نبوده است. فرورفتن در لایه‌های پائین‌تر و ژرف‌تر مقدمهٔ ابن خلدون، که میشل فوکو

socle épistémologique می‌نامد، این امکان را خواهد داد که مواد و مصالح آن را به محک داده‌های علوم اجتماعی جدید بزنیم تا معلوم شود که تا چه مقیاسی می‌توان آن مواد و مصالح را در میدان نظری علوم اجتماعی جدید وارد کرد. با توجه به این نکته مقدماتی می‌توان گفت که یک مورد جالب توجه دیگر نظر ابن خلدون دربارهٔ آسیب‌هایی است که اخذ بیش از حد مالیات می‌تواند بر اقتصاد یک کشور وارد کند. به اجمال می‌توان گفت که ابن خلدون این نکته «اقتصادی» را از مشاهدهٔ واقعیت خراج حکومت‌های کشورهای اسلامی دریافته بود، در حالی که نقش مالیات در نظام‌های اقتصادی ناشی از «تحلیل اقتصادی» علم اقتصاد جدید است. فاصلهٔ آن «مشاهده داده‌های موجود» و این «تحلیل اقتصادی» فاصلهٔ میان اصالت تجربه یا واقع‌گرایی و «تحلیل مبتنی بر داده‌های امر واقع» است که مهم‌ترین ویژگی علم در معنای دقیق آن است.^۱ مشاهدات ابن خلدون فصلی در پیش از تاریخ «تحلیل اقتصادی» نیز هست، زیرا در سده‌های میانهٔ دورهٔ اسلامی هیچ یک از نویسندگان رساله‌های مربوط به پدیدارهای «اجتماعی» نتوانسته به اندازهٔ او راهی به سوی مشاهدهٔ این پدیدارها باز کنند، اما، با این همه، این مشاهدات «تحلیل اقتصادی»، و به طریق اولی علم اقتصاد، نیست. توضیح این فاصله‌ای که توصیف امر واقع را از علم به منطق تکوین و تحول آن واقعیت جدای می‌کند نیازمند روشی است که من آن را «شرایط امتناع» خوانده‌ام و این دفتر دیباچه‌ای بر آن است.

۱. اشارهٔ من به یوزف شومپتر نویسندهٔ «تاریخ تحلیل اقتصادی» است. روش‌شناسی اقتصادی شومپتر پیوندهایی با روش‌شناسی جدید علم، بویژه تامل کوهن، دارد که این‌جا نمی‌توان به تفصیل در این بحث وارد شد. عنوان مهم‌ترین اثر شومپتر دربارهٔ تحلیل اقتصادی چنین است:

Joseph A. Schumpeter, *History of economics analysis*, London, Routledge 1994.

برای تفسیری از دیدگاه شومپتر می‌توان به اثر زیر مراجعه کرد:

Joseph A. Schumpeter, *historian of economics : perspectives on the History of economics analysis*, ed. by Laurence S. Moss, London, Routledge 1996.