

ابن خلدون در سنجه نظریه‌پردازی نگاهی انتقادی به نظریه انتحال اسماعیل

واسعی، سید علیرضا^۱

چکیده

ابن خلدون، گرچه یکی از مورخان و صاحب‌نظران بزرگ اسلامی در عهد میانی و از شخصیت‌های سیاسی اجتماعی آن دوره بود، اما آنچه وی را در کانون توجه و پژوهش‌های دیگران قرار داد، دیدگاه‌های فلسفی و فرانگرانه او به مقوله تاریخ و جامعه و تبیین متفاوت از حیات اجتماعی است که در بخش آغازین/ کتاب اول *کتاب العبروی* در چارچوب دانشی ابداعی با عنوان «علم العمران» عرضه شده است. نظریه‌پردازی وی در این بخش از کتاب، با همه اهمیتی که در تاریخ فرهنگ اسلامی دارد، خالی از کاستی و عاری از نقد نیست؛ چنان‌که دسته‌ای از محققان، ناسازگاری بخش‌های بعدی کتاب (دو کتاب دیگر *العبر*) را با روش و قواعد بیان‌شده در مقدمه یا عدم پابندی او را به آنچه خود بیان داشته، به نقد کشیدند.

همچنین، دسته‌ای تفاوت ادبیات مقدمه با دیگر بخش‌ها را با پرسش مواجه کردند؛ اما محمود اسماعیل، محقق مصری، این نقدها را نقطه عزیمت انتقادی دیگر قرار داد و بنیاد اندیشه ابن خلدون را به چالش کشید؛ با این ادعا که اساساً محتوای علمی *مقدمه/ کتاب اول*، محصول مطالعه، تأمل و اندیشه او نیست و نمی‌تواند باشد؛ بلکه برگرفته از داده‌های پیشینیان و به طور مشخص، اخوان الصفا است؛ بی‌آنکه خود به آنها اشاره کند. از این رو، وی فردی منتحل نیز شمرده می‌شود.

این مقاله، می‌کوشد به روش تحلیلی - عقلی و با بهره‌گیری از داده‌های تاریخی، به این پرسش کانونی پاسخ دهد که آیا دلایل اقامه‌شده از سوی محمود اسماعیل، می‌تواند مدعای او را اثبات کند؟ نوشتار با این فرضیه که پیش‌انگاره‌های ذهنی ناقد، وی را به چنین ادعایی کشانده، می‌کوشد تا با نقد مدعیات او، تبیینی از توانمندی علمی ابن خلدون ارائه کند. گرچه تاکنون نوشته‌های بسیاری به زبان عربی در این باره نوشته شده، اما در زبان فارسی تاکنون اثری پدید نیامده است.

واژگان کلیدی: ابن خلدون، مقدمه، کتاب العمران، محمود اسماعیل، اخوان الصفا، انتحال.

مقدمه

ابن خلدون، بر اساس آنچه در کتاب *طبیعة العمران / مقدمه*^۲ انعکاس یافته، در حوزه جامعه‌شناسی، تاریخ، فلسفه تاریخ و مطالعات تمدنی، صاحب نظریه‌های بکر و بدیع است و همین شاخصه، وی را در میان مورخان و دانشمندان اسلامی، بیش از همه مشهور و مورد توجه قرار داد و طبعاً محققان بسیاری را به بررسی اندیشه‌ها و نظریات خود کشاند؛ چنان‌که دسته‌ای به انتقاد و خرده‌گیری پرداخته و بیشترین آنان، به تجلیل و تمجید روی کردند؛ اما آنچه موجب شکل‌گیری نوشته حاضر گردیده، دیدگاه محمود اسماعیل است که اساس اندیشمندی و توانایی علمی او را نشانه رفته و اثرش را سرقت از دیگران دانسته است. او نه تنها ابن خلدون را متفکری نظریه‌پرداز نمی‌داند، بلکه در سطح انسانی نامتعادل، بی‌اخلاق و غیرصادق و دزد می‌شناساند که مطالب

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۲. کتاب *العبر*، متشکل از یک مقدمه کوتاه در خصوص اهمیت تاریخ و سه کتاب است. آنچه امروزه به عنوان مقدمه از آن یاد می‌شود، همان مقدمه به اضافه کتاب اول است که با عنوان کتاب *العمران* در *العبر* جای دارد.

رسائل اخوان الصفا را در کتاب خویش و به نام خود عرضه کرده است؛ بی آنکه اشاره‌ای به مأخذ خود داشته باشد. او برای اثبات مدعای خویش، مقاله‌هایی تألیف کرد و کوشید تا با ذکر ادله و شواهدی، آن را به کرسی بنشانند.^۳ این مقاله می‌کوشد تا مدعا و ادله او را در رویکردی انتقادی، به بررسی و تحلیل گرفته و میزان استواری و صحت آن را نشان دهد. پیش از ورود به اصل مباحث، یادکرد سه نکته مقدمی، هرچند به اجمال، لازم است:

اول آنکه ابن خلدون^۴ علاوه بر آنکه عالم علوم دینی، ادیب، مورخ، جامعه‌شناس و حکیم بود^۵، در امور سیاسی، اجتماعی و دینی نیز تجربه اندوخته و از دیگر مورخان متمایز و ممتاز شده بود. از حضور در دستگاه حکومتی و قضاوت‌گری^۶، تا مشارکت در جنگ و اسیری.^۷ او از دانشمندان بنام زمان خود و دارای آثاری در ادبیات، فلسفه و اصول فقه بود^۸؛ اما مهم‌ترین اثر وی، نوشته پُر حجم تاریخی او به نام *العبر* است^۹ که در سه کتاب سازمان‌دهی شده است. کتاب اول که پس از مقدمه‌ای در اهمیت علم تاریخ و با عنوان عمران بشری آمده، به طبیعت عمران و حوادثی که بر آن عارض می‌شود، می‌پردازد.^{۱۰} به تعبیر توین بی، همین بخش او را در زمره درخشان‌ترین مفسر شکل‌شناسی تاریخ در کل دنیا قرار داده است.^{۱۱} کتاب دوم در اخبار عرب و ادوار و دولت‌های آنان از آغاز پیدایش تا زمان نویسنده^{۱۲} و کتاب سوم در تاریخ بربر شمال آفریقا است.^{۱۳} همان‌طور که حاجی خلیفه به خوبی اشاره کرده، مانند آن در باره تاریخ بربر کتابی به وجود نیامده است.^{۱۴} پایان بخش کتاب، زندگی‌نامه خودنوشتی از او با عنوان *التعریف بابن خلدون* است که از نسب، سیره، کنشگری‌ها و رویدادهای زمانش سخن دارد.^{۱۵}

دوم آنکه محمود اسماعیل (متولد ۱۹۴۰م)، طبق آنچه سایت معرفه^{۱۶} و برخی از نوشته‌های خود وی آمده، اهل مصر و تحصیل‌کرده دانشگاه عین شمس در رشته ادبیات و تاریخ بود و علاوه بر تصدی مسئولیت‌های علمی اجرایی، در زمینه‌های ادبیات، تاریخ اسلام، تمدن اسلامی، اصول فقه، فرق و مذاهب آثاری پدید آورد؛ چنان‌که در باره اخوان الصفا و ابن خلدون، کتاب و مقاله‌هایی نوشته و در مجامع آموزشی آنها را تدریس کرده است. در این میان، دو نوشته او بیش از همه، مایه مجادله‌ها

۳. او بعداً مجموعه مقاله‌های خود را در قالب کتابی عرضه کرد.

۴. نویسنده‌های بسیاری در باره او، آثار و زمانه‌اش کتاب نوشته و همچنان می‌نویسند. (ر.ک: زرکلی، الأعلام، ج ۳، ص ۳۳۰)

۵. کحاله، معجم المؤلفین، ج ۵، ص ۱۸۸.

۶. ر.ک: ابن‌احمر، اعلام المغرب والاندلس فی القرن الثامن، ج ۱، ص ۲۹۷-۲۹۸.

۷. ابن‌تغری بردی، المنهل الصافی، ج ۷، ص ۲۰۸؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۷۸.

۸. ر.ک: معجم المطبوعات، ج ۱، ص ۶۹.

۹. عنوان کامل کتاب، چنین است: العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوی السلطان الأكبر.

۱۰. این بخش که با مقدمه ذکر شده است، امروزه با عنوان مقدمه شناخته می‌شود؛ هرچند ارتباط مقدمی با دو کتاب دیگر ندارد. از نظرگاه ابن خلدون نیز کتاب العمران (کتاب اول العبر)، خود کتاب مستقلی در کنار دو کتاب دیگر است و تلقی مقدمه بودن آن، به این معنا که زمینه‌ساز مباحث بعدی باشد، چندان موجه به نظر نمی‌رسد. از این‌رو، انتظار برقراری رابطه میان آن و دو کتاب دیگر، به تأمل جدی نیاز دارد.

۱۱. توین بی، بررسی تاریخ تمدن، ص ۶۱۶.

۱۲. ابن خلدون، العبر، ج ۲، ق ۱، ص ۲.

۱۳. همان، ج ۶، ص ۸۹.

۱۴. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۱۲۴.

۱۵. ر.ک: ابن خلدون، العبر، ج ۷، ص ۳۷۹ به بعد.

و گفت‌وگوها قرار گرفت؛ یکی کتاب *پُر حُجْم موسوعة سوسیولوجیا الفکر الاسلامی* است که فرایند اندیشه اسلامی را از آغاز پیدایش اسلام تا دوره معاصر بررسی‌ده و چون رویکرد متفاوتی داشته، انتقادهای و حمایت‌هایی را به خود دیده است. دیگر کتاب، *نهایه اسطوره؛ نظریات ابن خلدون مقتبسه من رسائل اخوان الصفا* است که نویسنده در آن، به نقد شخصیت علمی و اخلاقی ابن خلدون پرداخته و وی را فردی منتحل و سارق اندیشه‌های اخوان الصفا شمرده که مقاله حاضر، معطوف به آن شکل گرفته است.

سوم آنکه *اخوان الصفا و خُلاّان الوفا*، گروهی از دانشمندان دغدغه‌مند و ناشناخته قرن چهارم و پنجم هجری، یعنی عهد مشهور به شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی بودند^{۱۷} که با شناسایی مشکلات بنیادین زمانه در جهت ارائه راهکارهایی، به تألیف رساله‌هایی روی کردند. آنان چون مشکل اصلی مسلمانان را در مقوله‌های علمی - دینی / خرافه‌ها و کژی‌ها می‌دانستند، اعتقاد داشتند برای شستشو و تطهیر دیانت، باید فلسفه/حکمت - که جوشش فکر خدادادی به قدر توان بشری است^{۱۸} - پناه برد؛ از آن‌رو که علوم حکمی و شریعت نبوی، هر دو امری الهی‌اند.^{۱۹} البته آنان متأثر از تفکر هیلنی، حکمت را اشرف صنایع بشری، بعد از نبوت دانسته‌اند^{۲۰} و بر این باور بودند که اگر فلسفه اجتهادی یونانی با شریعت تقلیدی عربی در آمیزد، رستگاری حاصل خواهد شد؛ وگرنه راه نجاتی نخواهد بود.^{۲۱} بر این اساس، مراتب تعلم حکمت را در چهار قسم و ۵۲ رساله ارائه کردند تا صلاح و رستگاری را تحقق بخشند.^{۲۲}

پیشینه پژوهش

در باره شخصیت، اندیشه، زندگی و یافته‌ها/نظریه‌های ابن خلدون، نوشته‌های نسبتاً بسیاری پدید آمده است؛ اما از منظر مقاله پیش رو که نقد و ردّ مدعیات محمود اسماعیل است، اثری در زبان فارسی پدید نیامده است؛ چنان‌که آثار شکل‌گرفته در زبان عربی، با رویکرد نوشتار پیش رو تفاوت آشکاری دارد. در میان آثار معطوف به ابن خلدون، علاوه بر مقاله‌ها و رساله‌هایی که نوشته شده، کتاب *فلسفه اجتماعی ابن خلدون* از طه حسین،^{۲۳} *ابن خلدون و علوم اجتماعی* نوشته سید جواد طباطبایی^{۲۴} و به‌ویژه کتاب *فلسفه تاریخ ابن خلدون* اثر محسن مهدی،^{۲۵} با همه ضعف‌ها و کاستی‌ها، حاوی نکات ارزنده و قابل‌اعتنایی‌اند و طبعاً مورد توجه این نوشته خواهند بود؛ اما این مقاله، نه در صدد معرفی ابن خلدون یا یافته‌ها و نظریه‌های اوست و نه در مقام تبیین

۱۷. مورخان و تمدن‌شناسان بسیاری، این دوره را از نظر علمی، هنری، سیاسی و اجتماعی، دوره شکوفایی و رشد تمدن اسلامی می‌دانند. (ر.ک: متر، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری؛ ارکون، انسان‌گرایی در تفکر اسلامی؛ کرم، احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه)

۱۸. *اخوان الصفا*، رسائل، ج ۱، ص ۴۲۷؛ همان، ج ۲، ص ۱۰ و ۴۵۴.

۱۹. همان، ج ۳، ص ۳۰.

۲۰. همان، ج ۱، ص ۱۵۷.

۲۱. الصفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱۵، ص ۳۱.

۲۲. به گمان آنان، آموزندگان باید علوم را طبق ترتیبی که در رسائل آمده، فراگیرند. (ر.ک: *اخوان الصفا*، رسائل، ج ۱، ص ۴۸؛ همان، ج ۴، ص ۲۸۳).

۲۳. ترجمه امیر هوشنگ دانایی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۲.

۲۴. تهران، انتشارات طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

۲۵. ترجمه مجید مسعودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

اندیشه‌ها و نوآوری‌های وی، بلکه تابع دو رهیافت اساسی شکل گرفته است؛ اول آنکه مدعیات محمود اسماعیل در نقد ابن‌خلدون، از وجاهت علمی لازم بهره ندارد. دیگر آنکه ابن‌خلدون توانمندی لازم برای عرضه نظریه‌های آمده در مقدمه را داشته است. ازاین‌رو، کاری بدیع به شمار است.

کتاب *طبیعة العمران* (مقدمه) در تراز یک الگو

بی‌گمان، آنچه ابن‌خلدون را بر سر زبان‌ها و کانون توجه عالمان قرار داده و چهره‌ای جهانی بدو بخشیده،^{۲۶} ویژگی‌های تاریخی، اجتماعی و حتی شخصیت سیاسی و قضایی یا توان نویسندگی اش در تولید آثار متعدد یا متنوع نبود و حتی کتاب *پُر حجم العبر* او که به‌ویژه در باره تاریخ بربرشمال آفریقا، اطلاعات کم‌نظیر، بلکه منحصر به فردی دارد، موجب چنین اعتباری نشد. آنچه او را به مثابه برجسته‌ترین محقق تاریخ اجتماعی بشر^{۲۷} برکشید و در مطالعات علوم تاریخی یک استثنا کرد،^{۲۸} کتاب *العمران*/مقدمه است؛ کتابی که از دیرباز، جدای از دو کتاب دیگر *العبر* دیده شده است. گرچه عملاً ربط مقدمی با آن دو ندارد؛ جز آنکه بنیادهای فکر تاریخی، قواعد تاریخ‌نویسی و ویژگی‌های جامعه بشری را در آن بیان می‌دارد و درست‌تر همان است که به عنوان کتابی مستقل دیده شود.

دو ویژگی عمده این کتاب را که امروزه با نام مقدمه شناخته می‌شود، می‌توان علاوه بر ارائه دستگاه فکری متفاوت و روشمند بر پایه دانش جدید/ علم العمران، در گستردگی و تنوع مطالب و مباحث فکری آن و دیگر در نوآورانگی و نظریه‌مندی آن دانست. این کتاب، در نهایت و در کلان قضیه، به تعبیر آنچه در خود مقدمه تصریح شده یا در عنوان کتاب اول آمده، به *عمران*/ اجتماع بشری و آنچه بر آن عارض می‌شود، اختصاص دارد؛ یعنی همه آنچه در باره اجتماع می‌توان گفت، از گذشته و حال و آینده، از تکنون و پیدایی و افول و سستی، از دستاوردها و دانش‌ها و چیزهای دیگر، اما مباحث آمده در آن در عین تنوع، از پیوند وثیقی برخوردارند و همه آنها به احوال اجتماع و عوارض آن نظر دارند و به دو پرسش مهم پاسخ می‌دهند: ماهیت و عناصر سازنده جامعه کدام‌اند؟ و چگونه یک جامعه تغییر می‌کند؟^{۲۹}

گذشته از رویکرد انتقادی به تاریخ و تاریخ‌نگاری و ارائه قواعدی برای درست‌نویسی تاریخ، در مقدمه نظریه‌هایی در باب عمران بشری، پیدایی و افول تمدن‌ها، پویایی و پایایی یا سستی و اضمحلال جوامع و حکومت‌ها، نقش عصیبت در حیات سیاسی و اجتماعی و در مجموع، آنچه امروزه از آن به فلسفه نظری تاریخ و فلسفه تحلیلی تاریخ و نیز فلسفه الاجتماع و جامعه‌شناسی یاد می‌کنند، عرضه شده که از اهمیت بالایی برخوردارند. دغدغه‌های تاریخ‌نویسی او، بیش از هر چیز دیگری مایه تأمل است و عملاً نقطه عطفی در تاریخ‌نگاری اسلامی به شمار است. نقد مدارک و اسناد نزد مورخ، یک شرط عمده به شمار آمده و بی‌دقتی مورخان پیشین، مورد انتقاد قرار گرفت و ضرورت نقد تاریخی، به مثابه یک وظیفه دیده شد. غیر از بررسی گواهی‌ها که

۲۶. ر.ک: نصر، علم و تمدن در اسلام، ص ۴۲.

۲۷. توین بی، تاریخ تمدن، ص ۵۸۴.

۲۸. زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۷۱. محمود اسماعیل در کتاب خود، اقوال فراوانی از نویسندگان عرب و غربی را در تعظیم و تجلیل ابن‌خلدون می‌آورد.

(ر.ک: نه‌ایة اسطورة، ص ۳۷-۴۱)

۲۹. آزاد ارمکی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، ص ۲۸۲.

در تاریخ، اصلی کلی است، الگوی نقد دیگری مورد تأکید قرار گرفت. قانون المطابقة، یعنی آنکه حوادث منقول با آنچه اقتضای طبیعت و احوال جاری عمران بشری است، منطبق باشد.^{۳۰}

مقدمه/ ابن خلدون را ابتدائاً غریبان کشف کردند^{۳۱} و به جوامع اسلامی شناساندند؛ آن هم پس از پدیداری پاره‌ای از دانش‌ها، چون فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی، و در دوره‌های بعدتر، تمدن‌شناسی که موجب فهم منزلت و وجاهت انگاره‌های مطرح‌شده در آن گردید. قبل از آن، هیچ‌یک از تراجم‌نگاران یا مورخان اسلامی، بر وجه متمایز مقدمه تصریحی نداشته‌اند؛ جز آنکه حاجی خلیفه در معرفی کتاب *العبر* می‌نویسد: مشهور است یک‌سوم کتاب به مقدمه اختصاص دارد که جداگانه نوشته شد.^{۳۲}

ارتباط علمی مقدمه و ابن خلدون

همه نویسندگانی که به دیده انتقادی به ابن خلدون نظر کرده‌اند، بر این پیش‌فرض هم‌رأی بوده‌اند که کتاب مقدمه، رهاورد اندیشه‌گری‌ها و محصول تلاش علمی اوست و هیچ‌کس در انتساب آن به او، تردیدی نکرده بودند. آنها، عموماً از دو جهت آن را به نقد کشیدند؛^{۳۳} اول آنکه آنچه به عنوان اصول و قواعد تاریخ‌نویسی مطرح کرده، خود در دو کتاب دیگرش/ متن تاریخی *العبر* مورد پیروی قرار نداده و عملاً خود در دام همان بیراهه‌ایی افتاده که دیگر مورخان به آن مبتلا بودند. زرین‌کوب در طرح و بررسی این ایراد می‌نویسد: «او در مقدمه، بر مورخان گذشته می‌تازد که در نقل اخبار گزاف، دقت نمی‌ورزند و آنچه پیشینیان گفته‌اند، بی‌هیچ تأملی تکرار می‌کنند. خود در نقل اقوال مورخان گه‌گاه به خطا رفته است؛ از جهت تعصب.» البته او در ادامه به دفاع از ابن خلدون اشاره می‌کند: «اگر ابن خلدون در کتاب *العبر* نتوانسته است حاصل آرای انتقادی خویش را به‌کار برد، از آن‌روست که شاید هیچ‌کس نمی‌تواند یک دوره تاریخ انسانی را به‌تنهایی از روی اصول و مبادی این مقدمه بنویسد.»^{۳۴}

دومین انتقاد صورت‌گرفته، به عدم ذکر منابعی است که ابن خلدون از آنها بهره برده است. محققان، مصادیقی از داده‌ها را برگرفته از نوشته‌های دیگران می‌دانند؛ بی‌آنکه ابن خلدون به آنها اشاره کرده باشد؛^{۳۵} جز آنکه برخی در دفاع از او، با فرض اثبات مدعا، به رواج چنین شیوه‌ای در میان پیشینیان اشاره کردند. گذشته از این دو انتقاد، بعضی بر تفاوت ادبیات حاکم بر مقدمه با دو کتاب

۳۰. زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۷۱-۷۲.

۳۱. ر.ک: شکعه، الأسس الإسلامية، ص ۱۹۰-۱۹۳.

۳۲. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۷۸.

۳۳. برخی روش و محتوای مقدمه را نیز به نقد و چالش کشیدند. (ر.ک: علال، اخطاء ابن خلدون في كتابة المقدمة، ص ۹-۱۱ و صفحات متعدد).

۳۴. زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۷۲.

۳۵. مصطفی شکعه، دو مقوله «عمران بشری» یا نظریه اجتماع انسانی و نیز «نظریه خلافت اسلامی» او را برگرفته از کتاب ابن نفیس (السيرة الكاملة) می‌داند؛ بی‌آنکه به آن اشاره کند. (ر.ک: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون و نظرياته، ص ۱۳۴-۱۳۷) محمود اسماعیل سخن او را به سه نکته: طبیعه العمران، ضرورة المعاش و الامامة افزایش می‌دهد! (ر.ک: نهاية اسطورة، ص ۴۳-۴۴) هرچند به نظر می‌رسد که استعمال و تعریف این واژه‌ها، در آن زمان رایج‌تر از آن بود که به فردی منسوب شود؛ چنان‌که پیش‌تر، خواجه نصیر به تفصیل در باره آنها سخن رانده بود. (ر.ک: طوسی، اخلاق ناصری، ص ۲۰۸-۲۱۰)

دیگر/العبر^{۳۶} انگشت نهادند که با توجه به تفاوت مسئله یا حوزه دانشی - مقدمه فلسفی/ عقلی و دو کتاب دیگر تاریخی/ نقلی - و نیز فاصله زمانی تألیف آنها،^{۳۷} چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

در میان همه این نقد و انتقادات، آنچه محمود اسماعیل عرضه کرد، بیش از همه، مایه بحث و گفت‌وگو قرار گرفت؛ چون او نه تنها از آنچه بیان شده، پافراتر نهاد، بلکه اساس و اعتبار مقدمه و انتساب محتوای آن به ابن خلدون را زیر سؤال برد و همه آنها را انتحالی از رسائل اخوان الصفا دانست و با این ادعا، به زعم خویش، اسطوره/ افسانه ابن خلدون را در هم شکست. او که به گفته خود، از دیرباز با مقدمه اُنسی داشت و در بیشتر نوشته‌های خود، به پاره‌ای از نصوص آن استناد کرده و همچون دیگران به دیده اعجاب و احترام به آن نظر می‌کرد^{۳۸} و حتی در یکی از کتاب‌های خویش، پاره‌ای از نظریات نوین آمده در آن را مورد بررسی و تحلیل قرار داده و به همان اعتبار، ابن خلدون را نسبت به مونتسکیو و هگل و مارکس پیشروتر دانسته بود.^{۳۹} پس از یافتن پاره‌ای از سرچشمه‌ها و مناشی آن، به ابداعی و تولیدی بودن محتوای کتاب به شدت تردید کرد؛ به ویژه آنکه مطالعاتش در خصوص اخوان الصفا، وی را با اندیشه‌های آنان آشنا کرد و مشابَهت‌هایی که میان ابن خلدون و آنان مشاهده کرد، وی را برای رفع ابهام‌ها مصمم‌تر کرد و پس از جست‌وجو و کوشش زیاد، به نتایجی رسید که شخصیت علمی و اخلاقی ابن خلدون را زیر سؤال می‌برد. او یافته‌های خود را در نهایت، در کتابی با عنوان *نهایه اسطوره؛ نظریات ابن خلدون مقتبسه من رسائل اخوان الصفا* منتشر کرد.^{۴۰}

تلاش‌های محمود اسماعیل، در دو ادعا خلاصه می‌شود که از دل آن، ادعای سومی بر می‌آید. ادعای اول وی، آن است که آنچه در مقدمه آمده، زاده تأملات و مطالعات ابن خلدون یا محصول اندیشه‌های وی نیست؛ بلکه او همه آنها را از کسان و جاهای دیگر گرفته و بدون ذکر منابع آنها، به نام خود بازتاب داده است. او برای این ادعا، ده دلیل ذکر می‌کند که به اختصار چنین است:

۱. عدم امکان احاطه یک فرد بر این همه دانش؛ به ویژه در عصری که مورخان بر نقل و فقها بر تلخیص و شرح و... روی داشتند.
۲. با رویکرد فرهنگی حاکم بر زمانه که برآمده از دیدگاه فقها مبنی بر بدبینی نسبت به فلسفه و منطق سازگاری ندارد؛ تا جایی که می‌گفتند: «من تمنطق ترندق»؛ هر که منطق بورزد، به زندیقی در افتاده است.
۳. گرچه فصل خاصی به فلسفه و فلاسفه اختصاص یافته، اما فلسفه اخوان الصفا بر سراسر کتاب مقدمه ساری و جاری است.
۴. مقدمه با محتوای علمی و عمقی که دارد، با زیست سیاسی و اجتماعی او، یعنی مال‌دوستی، جاه‌طلبی، زندان و سختی‌های وی سازگار نیست.
۵. سیره اخلاقی ابن خلدون، حتی نسبت به خویشاوندان و دوستان، از وی فردی ناشایست به تصویر می‌کشد.

۳۶. از دیگر نوشته‌های ابن خلدون، چیزی در اختیار نیست تا بتوان مقدمه را با آنها مقایسه و ادبیات‌سنجی کرد.

۳۷. ابن خلدون، پایان تألیف العبر را سال ۷۹۷ ذکر می‌کند. (العبر، ج ۷، ص ۴۶۲) این امر، به معنای فاصله زمانی ۱۸ ساله میان مقدمه و دو بخش دیگر کتاب است و شاید این مدت زمانی است که او برای نوشتن العبر وقت گذاشته و طبعاً مشمول تحولات روحی و فکری بوده است. (ر.ک: مهدی، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ص ۸۱)

۳۸. اسماعیل، نهایه اسطوره، ص ۴۲.

۳۹. ر.ک: اسماعیل، فکرة التاريخ بين الاسلام والمارکسیة، ص ۹ به بعد، به نقل از نهایه اسطوره.

۴۰. نویسنده پس از مقدمه، به معرفی اخوان الصفا در ۱۰ صفحه، سپس معرفی ابن خلدون در ۲۰ صفحه و در ادامه، به بیان نمونه‌هایی از اقتباس‌های ابن خلدون از اخوان الصفا در ۱۰۰ صفحه و نهایتاً خاتمه‌ای به عنوان جمع‌بندی در ۵ صفحه می‌پردازد.

۶. با اینکه مقدمه همه معارف را در خود جای داده است؛ اما بخشی به اخلاق اختصاص داده نشد و این، دلیل بر دور بودن نویسنده از اخلاق است.
۷. عدم تناسب فصولی که اخوان الصفا در باره آن نوشته داشتند و بخش‌هایی که نداشتند. به همین سبب، فصول آخر مقدمه، کوتاه همراه با تناقض است. (اما شاهی برای تناقض نشان نمی‌دهد.)
۸. در مباحث حکومت‌داری و سیاست، به کتاب ابن‌رضوان و طرطوشی و ماوردی تکیه دارد؛ چنان‌که علی سامی‌نشار گفته؛ بی‌آنکه اشاره‌ای به آنها، به‌ویژه ابن‌رضوان بکند.
۹. اینکه ابن‌خلدون تصریح کرده مقدمه را در ۵ ماه نوشته است؛ درحالی‌که نوشتن چنین مقدمه‌ای، به سال‌ها وقت نیاز دارد.
۱۰. یکی از نویسندگان، نشان داده ابن‌خلدون حداقل سه متن از ابن‌نفیس را در مقدمه آورده؛ بی‌آنکه اشاره کند و ابن‌نفیس نیز آنها را از اخوان الصفا ذکر کرده است.^{۴۱}
- چنان‌که روشن است، دو دلیل پنجم و ششم، دلایل مستقلاً و همراستا با سایرین نیستند؛ بلکه خود مطلب دیگری است که در این نوشته به عنوان ادعای سوم از آن یاد شده است.
- دومین ادعای وی، آن است که نظریه‌ها و مطالب بیان‌شده در مقدمه، برگرفته و مستخرج از رسائل اخوان الصفا است و ابن‌خلدون با استفاده از آنها، به سامان‌دهی و تنظیم متفاوت دست زد؛ بی‌آنکه خود در تأسیس و پدیدآوری آنها نقشی داشته باشد. البته محمود اسماعیل اذعان دارد که افکار اجتماعی اخوان در ابواب و فصول خاصی قرار نگرفته است؛ بلکه به صورت پراکنده در مطاوی رسائل و لابه‌لای مطالب دیگر آمده است.^{۴۲} او برای این ادعا نیز ده دلیل اقامه کرده است:
۱. با وجود آنکه ابن‌خلدون از صدها شخصیت و صدها کتاب در مقدمه یاد کرده، هیچ نامی از اخوان الصفا و رسائل آنان نکرد و این، چیزی جز پنهان داشتن خلافتش نمی‌تواند باشد.
 ۲. به صورت کلی، در ذکر اهل بدعت‌ها، از آنان یاد کرده است. پس، معلوم است که وی با آنها آشنایی داشته است.
 ۳. دیدگاه‌هایی که ابن‌خلدون در باره مسلمة مجریطی (رییس اخوان الصفا در اندلس) دارد، نشان‌دهنده کینه او نسبت به آنان است.
 ۴. با وجود تلاشی که ابن‌خلدون برای گریز از تصنیف موضوعات و تبویب عناوین اخوان الصفا داشته، اما پاره‌ای از آرای آنان را عیناً و برخی عناوین را به‌ناچار به‌کار گرفته و از آنان استفاده کرده است.
 ۵. بسیاری از اصطلاحاتی که محققان به ابن‌خلدون نسبت می‌دهند، مثل: معاش، وازع، عمران، مستقرالعاده، بداوة، توحش و انحطاط، از اخوان الصفا است.
 ۶. پاره‌ای از اصطلاحات و واژه‌های فلسفی و نیز اسامی برخی علوم، مثل: از قوه به فعل، هیولی، عقل روحانی، ارثماطیقا، اسطرونومیا و قرانات، برگرفته از اخوان الصفا است؛ چون در زمان ابن‌خلدون اینها از بین رفته بودند و دیگر کاربردی نداشتند.
 ۷. بسیاری از معارفی را که او از اخوان گرفته و آن را در فرمول‌بندی نوینی ارائه کرده، خود نسبت به آنها هیچ دانش و تخصصی نداشته است. بسیاری از خطاهای روشی او، زاده همین مسئله است.

۴۱. اسماعیل، نه‌ایة اسطورة، ص ۱۶-۱۹.

۴۲. ر.ک: همان، ص ۱۶۵.

۸. از نشانه‌های مهم، استفاده از برخی واژه‌های اختصاصی رسائل، مثل: اعلم، اعلم یا اخی، ارشدنا الله و ایاک است که در آغاز برخی فصول کتاب ابن خلدون آمده است.

۹. با اینکه ادبیات ابن خلدون، معطوف به تأسیس علم جدید و ادبیات تقریری است، اما در موارد بسیاری به ادبیات تعلیمی و ارشادی گرایش پیدا می‌کند که مخصوص اخوان الصفا است.

۱۰. با وجود آنکه ابن خلدون می‌کوشد تا افکار اخوان را در شکل و ساخت متفاوتی عرضه کند؛ اما گاه جملات آنان را به طور کامل نقل می‌کند و شاید همین، راز تفاوت ادبیات مقدمه با متن/العبر و نیز با ادبیات زمانه ابن خلدون باشد.^{۴۳}

از دل دو ادعای پیشین، ادعای سومی درآمد که به شخصیت اخلاقی ابن خلدون مربوط می‌شود. محمود اسماعیل از مباحث پیشین نتیجه می‌گیرد که او نه تنها از نظر علمی دارای شخصیت برجسته‌ای نیست، بلکه از نظر اخلاقی نیز انسانی ناشایست و بد اخلاق و به تعبیر علمی، منتحل است؛ از آن‌رو که دست به سرقت علمی فاحش زده؛ بی‌آنکه مآخذ سخن خود را بیان کند.^{۴۴} محمود اسماعیل به طور طبیعی، برای نشان دادن شخصیت اخلاقی ابن خلدون، نیازی به اقامه ادله مستقلى نمی‌بیند؛ چون به گمان او، همان دلایل بیان‌شده، برای اثبات این ادعا کفایت می‌کند. او به منظور فراهم‌سازی بستر مناسب برای اثبات مدعیات خویش، در آغاز کتاب و پیش از طرح و نقد اندیشه‌های ابن خلدون، صفحات نسبتاً زیادی را به بررسی زندگی و معرفی او اختصاص داده و در جمع‌بندی نهایی، پنج نکته استخراج می‌کند که برآیند آنها این است که ابن خلدون چون از ابتدای جوانی درگیر فعالیت‌های سیاسی و جاه‌طلبی‌های اجتماعی بوده، عملاً فرصتی برای علم‌اندوزی نیافته و از طرف دیگر، چون از پیش از ولادت و بعد از آن، مشکلات بسیاری برای او و خانواده‌اش پیش آمد و بعدها خود نیز به دلایلی مجبور به انجام سفر و مهاجرت‌هایی و به تبع، متحمل سختی‌هایی گردید و همچنین در عرصه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، بارها شکست‌هایی را آزمود، عملاً فردی نامتعادل، تندخو، بد اخلاق و دچار مشکلات روحی روانی شده بود.^{۴۵} محمود اسماعیل بدین گونه، تصور خویش از ابن خلدون را به تصویر می‌کشد.

چنان‌که روشن است، شواهد و ادله بیست‌گانه محمود اسماعیل، عملاً در چهار دسته قابل طبقه‌بندی/تقلیل است؛ یعنی تکثیر آنها به معنای تعدد دلایل یا شواهد نمی‌تواند باشد:

۱. عدم امکان نوشتن چنین کتابی در فرصت اندک و با مشغله زیاد؛ ۲. نبود زمینه‌های تاریخی چنین دانش‌هایی؛ ۳. کاربرد نیافتن اصول بیان‌شده در مقدمه در متن تاریخ/العبر؛ ۴. استفاده از رسائل اخوان الصفا، بدون ارجاع.

واکنش‌های نویسندگان عرب به ادعاهای محمود اسماعیل

رویکرد انتقادی یا انکاری محمود اسماعیل به ابن خلدون، چنان‌که خود پیش‌بینی کرده بود^{۴۶} و انتظار می‌رفت، واکنش‌های بسیاری برانگیخت و پاره‌ای از آنها را که در نشریه‌های مختلف انعکاس یافته بود، خود او در کتابی با عنوان *هل انتهت اسطورة*

۴۳. ر.ک: همان، ص ۱۴-۱۶.

۴۴. ر.ک: همان، ص ۵۰ و ۵۱.

۴۵. ر.ک: همان، ص ۵۵-۵۷.

۴۶. همان، ص ۱۶۶.

ابن خلدون، همراه با پی‌نوشت‌هایی در جواب و ردّ برخی از آنها، بدون هیچ ساختار علمی، منتشر کرد.^{۴۷} مجموعه نقدها، در چهار دسته ارجاع‌پذیر است: دسته‌ای با نگاه فرهنگی اجتماعی نگریده و مباحث او را طرد شخصیتی دانستند که مایه فخر مسلمانان، به‌ویژه عرب‌های شمال آفریقا است.^{۴۸} برخی دیگر با نگاه شخصیت‌زدگی، به ناقد روی آورده و باشگفتی او را که به خود جرئت داد تا در باره شخصیتی چون ابن خلدون زبان به انتقاد بگشاید، محکوم کردند. دسته سوم، اندکی علمی‌تر عمل کرده و تأیید دانشمندان مختلف، به‌ویژه محققان غربی را دلیل کافی برای عدم انتحال ابن خلدون دانسته و گفتند اگر او مرتکب چنین رفتاری شده بود، بی‌گمان از سوی محققان برجسته و دانشمندانی که در باره او دست به تحقیق و تحلیل زده‌اند، مطرح می‌شد؛ چنان‌که در پاره‌ای از موارد چنین کرده‌اند؛^{۴۹} اما دسته چهارم که مقدار کمی از نوشته را به خود اختصاص داده، به نقد علمی آن پرداختند؛ هم روش محمود اسماعیل را به نقد کشیدند، هم شواهد و دلایل وی را زیر سؤال بردند و هم شایستگی و توانایی ابن خلدون در عرضه چنین کار علمی را نشان دادند.^{۵۰}

همه نوشته‌ها، چنان‌که بیان شد، به جهان عرب اختصاص دارد و در ایران با همه عنایتی که به ابن خلدون شده و می‌شود، واکنشی بروز نیافت؛ جز مطلب کوتاهی از علی معموری که در سایت دین آنلاین انعکاس یافت و نویسنده در آن با رغبت تمام به استقبال ادعای محمود اسماعیل رفت و از اینکه توانست چهره ناشایست ابن خلدون را که از دیرباز مایه اعجاب او بود، برملا سازد، اظهار شادمانی کرد.^{۵۱}

نارسایی دلایل بیان‌شده در اثبات مدعا

پیش از بررسی ادعاهای محمود اسماعیل، تأکید بر این نکته بایسته است که رویکرد انتقادی به نظریه‌ها، با رعایت اصول و قواعد علمی، نه تنها کار شایسته‌ای به شمار است، بلکه ضرورتی انکارناپذیر است و متقابلاً آنچه موجب نازایی دانش و سکون علمی می‌شود، تقلید از گذشتگان یا تأیید بی‌چون و چرای یافته‌ها یا داده‌های آنان است و بدتر از همه، تأثر از شخصیت علمی است که مانع شکوفایی و خلاقیت اندیشه‌ها می‌شود. از این‌رو، اقدام محمود اسماعیل، بسیار ستودنی است؛ هم از آن‌رو که به نقد شخصیتی پرداختند که همگان زبان به تجلیل و تعظیم او گشوده و از هر گونه خرده‌گیری می‌پرهیزند و هم در مقابل فضای فرهنگی که ابن خلدون را مایه افتخار و سربلندی می‌شمارد، قد علم کرد و چنین اقدامی را نمی‌توان بی‌ارزش دانست؛ چنان‌که تلاش او برای اثبات بهره‌گیری ابن خلدون از منابع دیگر، قابل ستایش است؛ چون تصور اینکه دانش یا نظریه‌ای به یک‌باره و بی‌مقدمه سر بر آورد، چندان با واقعیت‌های تاریخ علم سازگاری ندارد. با همه اینها، تلاش سخت ایشان برای نقد شخصیت و بدنامی اخلاقی او، به جای بررسی و نقد اندیشه، با روش علمی اساساً ناسازگار است؛ چنان‌که دانسته است، ملازمه‌ای میان

۴۷. طبقه‌بندی کتاب، بر اساس ملیت ناقدان است؛ یعنی فصلی به ردیه‌های مصر، فصلی به ردیه‌های مغرب و... اختصاص داده شده است!

۴۸. ر.ک: اسماعیل، «هل انتهت اسطورة»، ص ۱۹-۲۴.

۴۹. ر.ک: اسماعیل، نهاية اسطورة، ص ۱۴۲.

۵۰. ر.ک: همان، ص ۱۰۳-۱۱۶ و ۱۲۱-۱۳۵. مقاله از ابویعرب مرزوقی، استاد دانشگاه تونس، انتشار یافته در مجله اخبار الأدب. نیز: ص ۲۳۲-۲۴۷ از جمال حیمر و قدور بوزیانی که در مجله الاتحاد الاشتراکی مغرب منتشر شد.

شخصیت علمی و شخصیت اخلاقی برقرار نیست؛ هرچند انتظار آن است که دانشمندان، بیش از دیگران، به فضایل اخلاقی آراسته باشند.^{۵۲}

اما ادله بیان‌شده از سوی محمود اسماعیل، مبنی بر تولیدی نبودن مقدمه، با سه دلیل همراه است که هیچ‌یک از آنها توان اثبات ادعا را ندارند. دلیل اول که عدم امکان تألیف چنین کتابی در مدت پنج ماه، آن هم از فرد پُرمشغله‌ای چون ابن خلدون، به سه دلیل روشن، قابل نقد است:

نخست آنکه ابن خلدون در پایان مقدمه/ کتاب العمران، تصریح کرده که کتاب را بدون تنقیح و تهذیب در پنج ماه به پایان برده‌ام (سال ۷۷۹ق). و بدین گونه، هم از اختصاص پنج ماهه به انجام کار سخن دارد، هم بر عدم کمال آن صحنه می‌گذارد. بنابراین، در ادامه می‌نویسد که پس از آن، به تنقیح و تهذیب آن بخش و نوشتن تاریخ روی کرد^{۵۳} و این سخن، گواه آشکاری بر اختصاص وقت‌های دیگر برای تکمیل مقدمه است و برای فردی که از توانایی علمی بالایی بهره‌مند بوده و بر علوم عقلی و نقلی اشراف داشته و به گفته برخی معاصرانش، در این عرصه‌ها پیشرو بوده است و نیز فردی پُراطلاع، با حفظیات زیاد، خوش حافظه و برخوردار از روحیه جست‌وجوگری بالا بود،^{۵۴} تحقق کتاب - در شکل اولیه - در چنین زمانی، هیچ استبعادی ندارد. دلیل دوم ایشان، ناظر به انحطاط تمدنی زمانه ابن خلدون و نیز در حاشیه بودن مطالعات عقلی و منطقی است و به گمان وی در چنین برهه زمانی، شکل‌گیری مقدمه نمی‌تواند پذیرفتنی باشد.^{۵۵} بی‌گمان، این سخن بر پیش‌فرض اثبات‌نشده‌ای استوار است و آن اینکه در عصر رکود تمدنی - به فرض پذیرفته بودن - هیچ اندیشه‌ای امکان تولید نمی‌یابد و اندیشمندی نیز سر بر نمی‌آورد. بی‌پایگی این سخن، آشکارتر از آن است که نیازمند اقامه دلیل باشد. گرچه زمانه بر انسان اثر می‌گذارد؛ اما تولید اندیشه از سوی قلیلی از اندیشه‌گران، در زمانه‌های تنگ و سخت، عنصر مهمی در بازشکوفایی تمدنی است و این قاعده تمدنی، ناقض دلیل محمود اسماعیل است. زیست علمی ابن خلدون، نشان می‌دهد که در حوزه‌های مختلفی دانش آموخته و با کتاب‌های فلسفی نیز سروکار مستقیم داشته است؛^{۵۶} هرچند این دانش‌ها، در شرق اسلامی آن زمان، مقبولیت یا مصونیت عمومی نداشته‌اند.

دلیل سوم او مبنی بر عدم امکان تراوش این همه دانش از یک فرد نیز نمی‌تواند برای مخاطب اقناع‌کننده باشد؛ زیرا برخلاف آنچه ادعا شده، مطالب آمده در مقدمه گرچه از گستردگی زیادی برخوردار است، اما با وجود آن، موضوع و رویکرد واحدی دارد و همه دغدغه او، بیان ماهیت عمران بشری و ویژگی‌های عارض بر آن است و انجام چنین کاری، به دانستن همه علوم و احاطه بر آنها نیازی ندارد؛ بلکه تنها اطلاعات و آگاهی‌های بسیاری را طلب می‌کند که از فردی چون ابن خلدون برآمدنی است و همین، دومین دلیل بر ردّ دلیل است؛ یعنی توان کم‌نظیر و قدرت علمی بالای او، چنین امکانی را برای وی میسر ساخته بود. البته بیان این مطالب، به معنای آن نیست که ابن خلدون در نوشتن مقدمه، از داده‌ها یا یافته‌های دیگران بهره‌ای نبرده است.

۵۲. شایان ذکر است که معاصران ابن خلدون، وی را به نیک‌خویی، ساده‌زیستی و پرهیزکاری ستوده‌اند. (فاسی مکی، العقد الثمین، ج ۲، ص ۲۸۸؛ ملطی حنفی، نیل الأمل، ج ۳، ص ۱۳۳)

۵۳. ابن خلدون، العبر، ج ۱، ص ۵۸۸.

۵۴. ابن خطیب، الاحاطة، ج ۳، ص ۳۷۶-۳۹۵. ابن خطیب، در سال ۷۷۶ قمری در گذشت و در این زمان، ابن خلدون حداکثر ۴۴ ساله و هنوز در قید حیات بود.

۵۵. ر.ک: اسماعیل، «هل انتهت اسطورة»، ص ۳۱۶ به بعد.

۵۶. در تونس، علوم دینی و فلسفی آموخت و بیشتر از همه، به تعلیمات نصیرالدین طوسی علاقه داشت. (نصر، علم و تمدن در اسلام، ص ۴۲)

تردیدی نیست که او همچون دیگر نویسندگان، از دانش‌های موجود زمانه متأثر بوده و در شکل‌دهی مقدمه بر ستون آنها تکیه زده است.

سستی / نادرستی شواهد بیان‌شده

بیشترین بخش کتاب محمود اسماعیل و نیز ناقدان وی، به ادعای دیگر او و شواهد مطروحه برمی‌گردد. وی بر آن است که ابن خلدون نه تنها از دیگران استفاده کرده، بلکه همه اندیشه و رهاوردش برگرفته از اندیشه اخوان الصفا است و برای اثبات ادعای خود، با ذکر مشابهات موجود در دو کتاب مقدمه و رسائل اخوان الصفا و نیز استخراج دسته‌ای از مفاهیم ابداعی اخوان که به نام ابن خلدون شناخته می‌شود، در رویکردی مقایسه‌ای، گزاره‌هایی را کنار هم نهاده و در نهایت، نتیجه می‌گیرد: آنچه به نام ابن خلدون ثبت شده، متعلق به اخوان الصفا است و او نه تنها به سرقت دانش / نظریه‌های آنان دست زده، چون نامی از آنان نبرده،^{۵۷} بلکه در یک جا با عنوان اهل البدع می‌کوشد آنان را بکوبد،^{۵۸} از این رو، محمود اسماعیل نتیجه می‌گیرد که شخصیت او، افسانه‌ای بیش نیست.

محمود اسماعیل بر این نکته تأکید دارد که وجود برخی تعبیر در مقدمه نشان می‌دهد که مجموعه نوشته‌های اخوان الصفا، از منظر ابن خلدون دور نبوده و برای اثبات این سخن، به واژه‌های فلسفی چون: از قوه به فعل، هیولی، عقل روحانی و ارثماطیقا، و مهم‌تر از همه، به یکی از واژه‌های کلیدی اخوان اشاره می‌کند که به گمان وی، ابن خلدون ناخواسته آن را به کار برده است. وی می‌نویسد: ابن خلدون از اعلم یا اخی، ارشدنا الله و ایاک استفاده کرده که ادبیات اختصاصی اخوان الصفا است؛^{۵۹} اما با بررسی و تأمل اندک روشن می‌شود که واژه‌های فلسفی بیان‌شده، رایج‌تر از آن بودند که بتوان آنها را به آنان تخصیص داد و آنچه به عنوان اختصاصی آنان ذکر شده نیز نادرست است؛ چون ادبیات آنان اعلم یا اخی ایدک الله وایانا بروح منه است که در صفحات بسیاری تکرار شده و آنچه ابن خلدون، آن هم یک بار به کار برده، برخلاف سخن محمود اسماعیل، اعلم ارشدنا الله وایاکم است که در مکاتبات پیش از اخوان، کاربرد شایعی داشت.^{۶۰}

اما شواهد بیان‌شده محمود اسماعیل برای اثبات مدعای خود سه گونه است: یکی، وجود مشابهات در عناوین و پردازش‌هاست. او معتقد است عناوین محوری و پایه‌ای آمده در مقدمه، برگرفته از اخوان الصفا است. البته وی هیچ نمونه‌ای برای آن بیان نمی‌کند و جست‌وجوهای صورت‌گرفته نیز چنین چیزی را نشان نمی‌دهد.^{۶۱} عنوان‌گذاری‌ها، فصل‌بندی‌ها و نوع پردازش ابن خلدون، اساساً با آنچه در رسائل آمده، تفاوت دارد. گونه دوم، به واژه‌ها و اصطلاحاتی برمی‌گردد که به ادعای ایشان، جزو

۵۷. محمود اسماعیل، همین عدم اشاره را یکی از دلایل مدعای خود می‌شمارد و می‌گوید او برای اینکه هرگونه ردّ پایی را پنهان کند، از ذکر نام اخوان الصفا و رسائل آنان پرهیز کرده؛ درحالی‌که در کتابش نام هزاران کتاب و فرد را آورده است.

۵۸. واقعیت آن است ابن خلدون اصطلاح اهل البدع را در جای مقدمه به کار می‌گیرد و نه تنها هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که نشان دهد مراد وی اخوان الصفا بوده، سیاق متن‌ها خلاف آن را می‌رساند. رسائل اخوان الصفا از حیث نوآوری و نظریه‌محوری، در جایگاهی نیست که بخواهد مورد نقد یا هجمه قرار گیرد.

۵۹. اسماعیل، نهاية اسطورة، ص ۱۵.

۶۰. طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۱۱۴؛ همان، ج ۷، ص ۵۷۲ و ۵۷۳؛ مسکویه، تجارب الأمم، ج ۴، ص ۴۱۲.

۶۱. ر.ک: «هل انتهت اسطورة»، ص ۲۴-۴۲، مقاله‌ای از مصطفی شکمه.

واژه‌های ابداعی ابن خلدون شمرده می‌شود؛ درحالی‌که پیش از او توسط اخوان الصفا به کار رفته بود. او برای این بخش از سخن خود، به چند واژه اشاره می‌کند؛ واژه‌هایی چون: وازع، عمران و مستقرالعاده؛ اما جست‌وجوی صورت گرفته نشان می‌دهد: اولاً، اخوان الصفا هرگز واژه‌های «وازع» و «مستقرالعاده» را در رسائل به کار نبرده و واژه «عمران» نیز تنها به لحاظ حروف با آنچه ابن خلدون مطرح کرده، مشابهت دارد، اخوان الصفا از «عُمران» به معنای آبادی یا آباد استفاده کردند؛ درحالی‌که ابن خلدون از عمران به معنای اجتماع^{۶۲} بهره گرفته است. بدیهی است که میان این دو، فاصله بسیاری است.

ثانیاً، آنچه دانش یا نظریه‌ای را شکل داده و هویت می‌بخشد، ابداع واژه‌ها یا جعل اصطلاحات بدیع نیست و اگر چنین چیزی ملاک داوری باشد، هرگز نمی‌بایست تئوری جاذبه زمین را به نام نیوتن ثبت کرد؛ چون وی نه واژه «زمین» را ابداع کرد، نه مفهوم جاذبه را؛ بلکه آنچه وی را بر جایگاه نظریه پرداز نشانند، کشف رابطه ویژه میان آن دو بود که تا پیش از ایشان، به فهم کسی در نیامده بود. ابن خلدون نیز با طرح نظریه عمران بشری، دانشی را پایه گذارد؛ هرچند پاره‌ای از واژه‌هایی که به استخدام گرفت، پیش از آن بوده یا حتی برخی از گزاره‌های او، در نوشته‌های دیگران انعکاس یافته باشد.^{۶۳}

گونه سوم از شواهد، گزاره‌هایی است که به گمان ایشان، از گزاره‌های رسائل گرفته شده است. این بخش از سخنان او که بیش‌ترین حجم کتابش را به خود اختصاص داده، تا حدی شگفت‌آور است؛ چون مواردی ذکر شده، در بیشتر مصداقی آن، از حداقل مشابهت هم برخوردار نیست؛ به‌ویژه آنکه نگاه به زمینه‌های پردازش یا بستر سخن/ کانتکس، نمی‌تواند از نظر دور باشد؛ به عنوان نمونه، به ذکر دو مورد بسنده می‌شود:

۱. ابن خلدون ذیل فضل علم التاریخ و تحقیق مذاهبه آورده است:

«اعلم أن فنَّ التَّأْرِیْخِ فنٌّ عزیز المذهب جمَّ الفوائد شریف الغایة إذ هو یوقفنا علی أحوال الماضین من الأمم فی أخلاقهم والأَنْبیاء فی سیرهم والملوک فی دولهم وسیاستهم، حتی تتم فائدة الاقتداء فی ذلك لمن یرومه فی أحوال الدین والدنیا فهو محتاج إلی مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت یفضیان بصاحبهما إلی الحق.»^{۶۴}

محمود اسماعیل بر آن است اخوان الصفا پیش از او، همین مطلب را گفته بودند:

«الرأي الصواب لا یَسْتَحْ إلَّا بعد التَّثَبُّتِ والتَّأْنِي بالفکر والرؤية والاعتبار بالأُمور الماضیة.»^{۶۵}

دو نکته در این مقایسه قابل ذکر است: یکی آنکه هیچ‌گونه ارتباط محتوایی میان این دو نیست. دیگر آنکه بستر سخن اخوان الصفا، هیچ ارتباطی با مقوله تاریخ یا تحقیق ندارد؛ بلکه گفت‌وگویی در باب دشمنی میان بنی جن و بنی آدم است که این ستیزه به محاکمه نزد پادشاهی کشیده شد و پادشاه از حکیم مجلس می‌خواهد تا او راه حلی بیابد و او نیز چنین راهکاری عرضه می‌کند و طبعاً نمی‌توان میان سخن ابن خلدون و گزاره غیرعلمی، بلکه خرافی رسائل ارتباطی برقرار کرد. علاوه آنکه اخوان الصفا در جای دیگر، برای تشخیص صدق و کذب خبر، نکته‌ای فلک‌محور دارند که به شدت با نظریه ابن خلدون در ستیز است.^{۶۶}

۶۲. عمران به معنای اجتماع/ تمدن، در ادبیات پیش از ابن خلدون دیده نمی‌شود؛ چنان‌که عمران البشری هم دیده نمی‌شود.

۶۳. اینکه مصطفی شکه در الأسس الاسلامیة، ص ۱۴۰ می‌نویسد: همه آورده‌های ابن خلدون از خود وی نیست، نقد قابل دفاعی شمرده نمی‌شود.

۶۴. ابن خلدون، العبر، ج ۱، ص ۹.

۶۵. اخوان الصفا، رسائل، ج ۲، ص ۲۳۳.

۶۶. ر.ک: همان، ج ۴، ص ۳۹۳. در اینجا آمده است: «هرگاه شناخت خبری را اراده کردی، به دلیل بنگر که ماه باشد. اگر با ستاره‌ای در تماس باشد، خبر حق است و اگر با ستاره ساقطی باشد، خبر باطل است.»

۲. ابن خلدون در باره کیفیت آموزش چنین آورده است:

«... أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علما وتعلیما وإلقاء وتارة محاكاة وتلقینا بالمباشرة...»^{۶۷}

محمود اسماعیل جمله زیر را به عنوان مأخذ کلام ابن خلدون شناسایی می‌کند: «صارت معرفة النفس بالأشیاء بطريق الحواس التي هي المباشرة والمخالطة والإحاطة وأما ما كان أشرف فصارت معرفتها لها بطريق البرهان.»^{۶۸} سپس، با تأکید بر واژه «المباشرة» می‌کوشد تا به مرادش نزدیک شود؛^{۶۹} اما واقعیت آن است که میان این دو سخن، کمترین ارتباطی را نمی‌توان یافت تا نیازمند تأملی باشد؛ به‌ویژه اگر متن کامل و اصلی دو مأخذ و بستر کاربردی آنها مد نظر قرار گیرد.

به نظر می‌رسد، تلاش محمود اسماعیل برای افسانه‌نمایی شخصیت ابن خلدون، گذشته از آنکه از مسیر اعتدال و انصاف دور شده، با الگوی نقد علمی نیز هیچ سازگاری ندارد و در نهایت، نمی‌تواند مدعای غیرفروتانه‌اش را حتی در پایین‌ترین سطح به اثبات برساند؛ هرچند همچنان میدان این بحث، باز است که آیا ابن خلدون همه آنچه را بیان داشته، کوشاورد علمی فردی بوده یا از اندیشه‌های دیگران هم بهره‌مند شده؛ بی‌آنکه یادی از آنان کند؛ اما باید توجه داشت که در نوشته‌های متقدمان، یادکرد منابع به صورت موردی مورد اتباع نبود؛ مگر آنجا که نقل قول مفصلی از جایی صورت گرفته باشد و این، در باره ابن خلدون نیز صادق است.

فرجامین سخن آنکه اصرار بر اینکه چنین کتاب گسترده‌ای نمی‌تواند محصول تلاش یک فرد باشد، ولی از گروهی چون اخوان الصفا سرزدنی است، سخن پایمندی نیست؛ به‌خصوص تصور اینکه پناه بردن به انتحال می‌تواند رافع مشکل باشد، بسیار شگفت‌آور است؛ چون به‌راستی استخراج مطالب منسجم و الگومندی چون مقدمه (کتاب العمران) از مجموعه‌های رسائی که با دغدغه‌هایی غیرعلمی^{۷۰} و بی‌ارتباط با علم العمران شکل گرفته، به‌مراتب سخت‌تر است از تولید چندین اثر و دانش بدیع به صورت انفرادی.

نتیجه و برآیند بحث

گرچه در باره مقدمه ابن خلدون سخنان بسیاری گفته شده و افراد زیادی در مورد آن به گفت‌وگو و تأمل پرداختند، اما ادعای محمود اسماعیل، نویسنده مصری، از سنخ دیگر است. او با این پیش‌فرض که نوشتن کتابی چنین گسترده، با شاخه‌ها و اضلاع

۶۷. ابن خلدون، العبر، ج ۱، ص ۵۴۱. کلام ابن خلدون که از طرف محمود اسماعیل تقطیع شد، چنین است: فی أن الرحلة فی طلب العلوم ولقاء المشیخة مزید کمال فی التعلیم؛ والسبب فی ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علما وتعلیما وإلقاء وتارة محاكاة وتلقینا بالمباشرة إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقین أشد استحکاما وأقوی رسوخا.

۶۸. اخوان الصفا، رسائل، ج ۲، ص ۴۱۶. جمله کامل رسائل، چنین است: «ومنها ما هو أدون من جوهر النفس الهیولی والطبیعة والأجسام أجمع فصارت معرفة النفس بالأشیاء التي دونها فی الشرف بطريق الحواس التي هي المباشرة والمماسّة والمخالطة والإحاطة وأما ما كان أشرف منها وأعلى فصارت معرفتها لها بطريق البرهان.»

۶۹. اسماعیل، نهاية اسطورة، ص ۱۴۰.

۷۰. رسائل گرچه به منظور اصلاح نگره‌های ایمانی شکل گرفته، اما آکنده از دیدگاه‌های نسخ‌شده‌ای است که با رویکرد ابن خلدون تعارض بنیادین دارد. (ر.ک: رسائل، در باب سحر و طلسمات، ج ۴، ص ۲۸۴ و ۲۸۷؛ در باب نقش کواکب که همان فرشتگان الهی‌اند، ص ۲۸۵؛ در باب تقدیر فلکی، ص ۳۹۳؛ ...)

مختلف، نمی‌تواند از عهده یک نفر، آن هم از فردی کم‌مایه، پُر مشغله و فعال در عرصه سیاسی اجتماعی چون ابن خلدون برآید، به طرح نظریه انتحال روی آورد و با ذکر ادله و شواهدی، در صدد برآمد تا نشان دهد همه آنچه به نام او ثبت است، به اخوان الصفا تعلق دارد که در رسائل آنان انعکاس یافته است؛ اما با جست‌وجوی روشمند و تأمل دقیق، همه آنچه محمود اسماعیل ادعا کرده، زیر سؤال می‌رود؛ چون نه رویکرد آنان به مقوله‌های علمی یکی است و نه مبانی همگنی دارند و از آن مهم‌تر، آنچه ابن خلدون به آن روی کرده و خود را مبدع و مؤسس آن می‌داند، اساساً در هندسه فکری اخوان الصفا جایی نداشته است؛ البته این سخن هرگز بدان معنا نیست که وی در ساخت و ارائه دانش نوین، از یافته‌ها و داده‌های دیگران بهره نبرده یا همه آنچه بیان کرده، برآیند خلاقیت فکری خود او بوده است، بلکه بی‌گمان از یافته‌های دیگران نیز استفاده کرده؛ چنان‌که در کتابش به پاره‌ای از آنها تصریح شده است؛ اما هویت نهایی آنچه عرضه کرده، مختص هموست.

منابع

۱. ابن‌احمر، اسماعیل بن یوسف (۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م)، *اعلام المغرب والأندلس*، تحقیق: محمد رضوان الدایة، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲. ابن تغری بردی (بی‌تا)، *المنهل الصافی والمستوفی بعد الوافی*، تحقیق: محمد محمد امین، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. ابن خطیب، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ق)، *الاحاطة بما فی اخبار غرناطة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م)، *تاریخ ابن خلدون* (العبر)، تحقیق: خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۵. اخوان الصفا و خلان الوفاء (۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م)، *رسائل*، بیروت، دار صادر للطباعة والنشر.
۶. اسماعیل، محمود (۲۰۰۰م)، *نهایة اسطورة؛ نظریات ابن خلدون مقتبسة من رسائل اخوان الصفا*، قاهره: دار قباء للطباعة والنشر والتوزیع.
۷. — (۲۰۰۰م)، *هل انتهت اسطورة ابن خلدون؟*، قاهره: دار قباء للطباعة والنشر والتوزیع.
۸. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۰)، *اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سروش.
۹. توبین بی، آرنولد (۱۳۷۶)، *بررسی تاریخ تمدن*، ترجمه: محمدحسین آریا، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. — (۱۳۶۲)، *تاریخ تمدن*، ترجمه: یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولى.
۱۱. حاجی خلیفه، مصطفی (۱۹۴۱م)، *کشف الظنون عن الاسامي والکتب والفنون*، بغداد: مکتبة المشنی.
۱۲. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹م)، *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین*، هشتم، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. سرکیس، الیان (۱۴۱۰ق)، *معجم المطبوعات العربیة*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۴. شکعه، مصطفی (۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م)، *الأسس الاسلامیة فی فکر ابن خلدون ونظریاته*، قاهره: دار المصریة اللبنانیة.
۱۵. صفدی، صلاح‌الدین (۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م)، *الوافی بالوفیات*، تحقیق: احمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *اخلاق ناصری*، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
۱۷. علال، خالد کبیر (۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م)، *اخطاء ابن خلدون فی کتابه المقدمة*، الجزایر: البلیدة.
۱۸. فاسی مکی، تقی‌الدین محمد بن احمد (۱۹۹۸م)، *العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. فقیهی، علی اصغر (تیر ۱۳۷۳)، «رسائل اخوان الصفا»، *نخستین دائرة المعارف در تاریخ تمدن اسلامی به سبک امروز*، ش ۱۰.
۲۰. کحاله، عمر رضا (بی‌تا)، *معجم المؤلفین*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. ملطی حنفی، زین‌الدین عبدالباسط (۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م)، *نیل الأمل فی ذیل الدول*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: مکتبة العصریة.
۲۲. مهدی، محسن (۱۳۵۸)، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه: مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۲۳. نصر، سید حسین (۱۳۸۴)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه: احمد آرام، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۴. www.dinonline.com

۲۵. www.marefa.org