

تأثیرپذیری و نقد ابن خلدون از مسعودی*

علی سالاری شادی¹ صفی‌الله صفایی²

چکیده

مقدمه ابن خلدون دربردارنده آراء و اندیشه‌های عمیق و افکار ابتکاری و نبوغ‌آمیز است. اما چون ابن خلدون مقدمه را بر اساس واقعیات سامان داد، در تحلیل و بررسی‌های خود از آراء و بینش‌های پیشینیان، بی‌نیاز نبود. در این راستا ابن خلدون در کتاب مقدمه با تعریف و تمجید از مسعودی تا آنجا پیش رفت که در مواردی کار خود را تالی کار مسعودی شمرد و آن را الگو خواند و تحت تأثیر آن قرار گرفت. مسأله این است که چرا ابن خلدون در میان مورخان پیشین مسلمان، مسعودی را به‌عنوان الگو معرفی کرده‌است؟ چرایی این مسأله به کدامین ویژگی کاری و یا فکری مسعودی بازمی‌گردد؟ از دیگر سو، ابن خلدون در مواضعی، بر عکس آن تحسین، به سختی از مسعودی انتقاد و حتی مطالب او را رد کرد. عجالتاً باید گفت در مجموع ساختار کتاب مروج الذهب به‌خصوص سیاحت‌های مسعودی و مباحث جغرافیایی آن که خود پایه و اساس مطالب تاریخی او شد، موجبات این شیفتگی را فراهم کرد. انتقادها نیز بیشتر متوجه آن دسته از موارد است که در قاموس مباحث علم عمران او نمی‌گنجد. گذشته از آن دو، گاهی موضوعات مشابه مورد توجه هر دو در تحلیل و بررسی رویکردهای متضادی می‌یابند. این نیز از یک سو به ترکیب پیچیده کتاب مقدمه و مروج الذهب و از سوی دیگر به تفاوت و تضاد دیدگاه‌های آن دو بازمی‌گردد. واژگان کلیدی: ابن خلدون، مسعودی، مقدمه، نقد تاریخی.

Ibn khaldun, as a Historiographer, Criticizing and Being Influenced by Masoudi

Ali Salarishadi³

Safeolah Safaei⁴

Abstract

Ibn khaldun's introduction is undoubtedly replete with profound ideas and innovative and ingenious outlooks. However, the attitudes and insights of those Moslems preceding him have been given due heed in his analyses because Ibn khaldun's Mogadamme (Introduction) relied on facts. As a case in point, Ibn khaldun has praised Masoudi quite extensively in this Mogadamme, so far as to refer to his own work. As successive to and hence inspired by Masoudi's. Nonetheless, the question is why Ibn khaldun has mentioned Masoudi, among other Moslem historians, as his quintessential model, and which of Masoudi's intellectual and professional attributes has given rise to his being chosen as a model by Ibn khaldun. On the other hand, in some other case, Ibn khaldun has severely criticized and even refuted Masoudi's orientation. All in all, it might be said that it was the structure of Morouj-o-al-zahab and particularly Masoudi's journeys and its geographical discussion- which by themselves had formed the foundation of his historical argumentation- that gave rise to Ibn khaldun's infatuation by Masoudi. Ibn khaldun's criticism of Masoudi, however, regards those issues that are thought to be beyond his knowledge of 'omran.' Apart from these two opposing views toward different Masoudi analytical approaches are taken toward the similar issues attended to by both authors. This difference of orientation is owing to the intricate composition of the Mogadamme and Morouj-o-al-zahab, as well as the contrast in their attitudes.

Keyword: Ibn khaldun, Masoudi, Mooghadammeh, historical criticism.

¹ استادیار گروه تاریخ دانشگاه ارومیه

² استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام‌نور همدان

³ Assistant Professor of History, department of history, Urmia University: E-mail: alisalarishadi@yahoo.com

⁴ Assistant Professor of History, department of history, Payamnoor University of Hamadan: E-mail: rmsafei@yahoo.com

* تاریخ دریافت: 1388 / 11 / 10 تاریخ پذیرش: 1389 / 11 / 9

مقدمه

اندیشه‌های عبدالرحمن بن خلدون اندلسی (808-732 ق / 1407-1322 م) به ویژه در مقدمه و کتاب مفصل العبر، بارها از سوی پژوهشگران حوزه‌های تاریخ، جامعه‌شناسی، فلسفه و دیگر دانش‌های در ارتباط با آنها، به بحث و تحقیق گذاشته شده‌است. اگرچه نوشته‌های ابن خلدون همواره بیان‌کننده اندیشه‌های ابتکاری او در این حوزه‌های علمی است، اما پاره‌ای از افکار و عقاید وی مأخوذ از میراث فکری دانشمندان پیش از او است و خود در موارد متعددی به نقد، بررسی، تصحیح و یا رد پاره‌ای از مطالب آنها همت گماشته‌است.

برخی از محققان با استناد به کتاب مقدمه، ضمن تأیید نبوغ فکری و بارقه ذهنی ابن خلدون، پیشگامی دانش‌هایی چون «فکر و فلسفه تاریخ»، «ماتریالیسم تاریخی»، «جامعه‌شناسی»، «تکامل انواع داروین» و... را بدو منسوب کرده‌اند. از طرفی او را طراح نظریه‌های بدیع درباره جغرافیا، اقتصاد، تشکیل و انحطاط حکومت‌ها و... دانسته‌اند.⁵ ابن خلدون خود را واضح علمی به نام «عمران» می‌داند.⁶ اما فرایند به بار نشستن آن اندیشه و راز و رمز دانش ابتکاری‌اش همچنان در پرده‌ای از ابهام قرار دارد. علت این ابهام و پیچیدگی در آن است که ابن خلدون نه در بستر تاریخی و فرهنگی خود، بلکه در بستر دیگری (غرب / اروپا)، شناخته شد. اگر در این فاصله، یعنی قبل از این آشنایی غربیانه و ظهور مکاتب مختلف در مغرب‌زمین، شارحی برجسته از همان بستر فرهنگی، اجتماعی و تاریخی، مقدمه را مورد توجه قرار می‌داد، دشواری کار به این حد و اندازه نمی‌رسید. ابن خلدون در بستر تاریخی و اجتماعی خود، بی‌پیرو و تاحدی گمنام ماند و محققان اروپایی مانند دوساسی و هامر پورگشتال بودند که در دهه نخست قرن نوزدهم او را شناساندند؛⁷ اگرچه مشهور است که محافل عثمانی نیز با وی آشنایی داشته‌اند.⁸ با

⁵ یوسف رحیم‌لو، «ابن خلدون»، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج 3 (تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، 1383)، ص 444؛ ایو لاگوست، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری (تهران: دانشگاه تهران، 1354)، ص 181 و 207.

⁶ ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین کتابادی (تهران: علمی و فرهنگی، 1366)، ج 1، ص 69.

⁷ رحیم‌لو، ص 455.

⁸ آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمدحسین وقار (تهران: اطلاعات، 1386)،

این همه، سطح پختگی مقدمه به‌اندازه‌ای است که لوید، ابن‌خلدون را پیشگام کسانی چون ویکو، آدام اسمیت، تورگو، مونتسکیو و... می‌شمارد که تاریخ را با رویکردی اقتصادی و اجتماعی نگاشتند.⁹

گذشته از همه این موارد، بی‌شک پیوند عمیقی بین کتاب مقدمه با آثار دانشمندان پیشین مسلمان وجود دارد. علی‌رغم شگفتی مقدمه، نادیده انگاشتن تأثیر متفکران پیشین مسلمان و زمینه‌های تاریخی فرهنگ و تمدن اسلامی در مقدمه، کاری دور از تحقیق و انصاف خواهد بود. در این میان، تأثیر افکار و ایده‌های مسعودی بر کتاب مقدمه که به اعتراف ابن‌خلدون بسان هدفی برای مورخان است، به‌عنوان نمونه‌ای خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد. با این همه، تا کنون دربارهٔ سرچشمه‌ها و منابع فکری و آراء ابن‌خلدون کار خاص و درخوری صورت نگرفته‌است. با توجه به این موضوع، مقاله حاضر کوششی است دربارهٔ یکی از سرچشمه‌ها و منابع وی در بیان رویدادهای تاریخی. آثار مورخ مشهور سدهٔ چهارم قمری، ابوالحسن مسعودی نویسندهٔ کتاب‌های *مروج الذهب* و *معادن الجواهر* و *التنبیه‌الاشراف*، یکی از منابع الهام‌بخش و تأثیرگذار ابن‌خلدون بوده‌است. ابن‌خلدون در آثار خود، اعتبار خاصی برای نوشته‌ها و آرای مسعودی قائل است.

ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (345-280 ق) از نوادگان صحابی معروف عبدالله بن مسعود، و متکلم، فرقه‌شناس، ادیب، فقیه، مورخ و جهانگرد و مؤلف آثاری متعدد است. او از محضر استادان نامداری سود جست و پس از آن به سیر و سیاحت در بخش‌های زیادی از آسیا و آفریقا پرداخت. مسعودی دههٔ آخر عمر خود را در مصر به سر برد و شاید همین امر باعث شد تا ابن‌ندیم او را از اهالی مغرب شمارد.¹⁰ او از مورخان نامدار جهان اسلام و مشهور به «هردوت عرب» است.¹¹ نوشته‌های مسعودی در آثار مورخان سده‌های بعد تأثیر فراوان داشت و از آن میان ابن‌خلدون از آن بهره‌های بسیاری برد. نوشتهٔ پیش‌رو تلاش دارد تا ضمن بیان تأثیرپذیری ابن‌خلدون از مسعودی، به

⁹. اتکینسون و دیگران، *فلسفه تاریخ*، ترجمهٔ حسینعلی نوذری (تهران: طرح نو، 1379)، ص 258.

¹⁰. محمد بن اسحاق ابن‌ندیم، *الفهرست ابن‌ندیم*، صحح رضا تجدد بن علی المازندرانی (طهران: المطبعه مروی،

1350)، ص 171.

¹¹. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده (تهران: علمی و فرهنگی، 1374)،

ج 1، پیشگفتار، ص دوازده.

اشتراکات و تضادهای فکری آن دو، و همچنین نقد و رد ابن خلدون درباره مسعودی
پیردازد.

شباهت‌های تفکرات ابن خلدون با مسعودی

ماهیت مباحث و تنوع موضوعات مروج الذهب مسعودی به گونه‌ای است که به طور
پراکنده و ناقص دورنمایی از مباحث مقدمه ابن خلدون را دربر دارد. مسعودی با فاصله
گرفتن از طرح مباحث صرف سیاسی و نظامی و پرداختن به کلیاتی اساسی و بنیانی چون
جغرافیای زمین به عنوان فضای زنده و تأثیرات گوناگون آن بر شکل‌دهی زندگی اقوام و
ملل و آداب و رسوم و فرهنگ مردمان و تفاوت‌های آنان، احوال اجتماعی ملل، دین،
شهرها، عقاید، اخلاق و... پیشگامی خود را در گونه‌ای تفکر تاریخی نشان داده‌است. با
توجه به تنوع و کثرت مطالب مروج الذهب، مشابهت آن با پاره‌ای از مباحث مقدمه
چشمگیر است. در این راستا ابن خلدون از میان متقدمان، مسعودی را پیشگام خود
شمرده‌است و این حکایت از همانندیشی و مشابهت فکری آن دو در موارد متعدد دارد.
حال بدون آن که حاجت به بیان جزئیات باشد صرفاً به نمونه‌هایی از مشابهت‌های
مباحث مسعودی با ابن خلدون توجه می‌شود.

1. مسعودی در فصلی با عنوان «ذکر صحرائشینان عرب و اقوام دیگر و این که چرا
صحرائشین شده‌اند...»¹² به طرح مباحثی اقدام ورزید که بیش از همه، حال و هوای
مباحث مقدمه را دارد. مسعودی در چرایی صحرائشینی علت‌های مختلفی را بیان
کرده‌است که مواردی از آن قابل تأمل و پاره‌ای از آنها قابل نقد است: از آن میان: الف)
نسل اول که در زمین اقامت کردند، مدت‌ها بنا نساختند و شهری پدید نیاوردند، سپس
بعضی از آنها به ساختن بنا روی آوردند، اما عده‌ای به همان رسم اول در خیمه‌ها بماندند
و چون خشکسالی می‌شد به جای دیگر می‌رفتند؛ ب) پس از طوفان نوح، نجات‌یافتگان
به جستجوی نواحی حاصلخیز پراکنده شدند و عده‌ای نیز به طلب چراگاه به صحراگردی
پرداختند؛ ج) درگیری یکجانشینان و گروه‌های کوچ‌نشین موجب شد تا در مواردی اقوامی
چون بربران در برابر رومیان و فرنگیان به ریگزارها و دشت‌ها پناه بردند و صحرائشینی را

¹². مسعودی، ج 1، ص 479.

برگزیدند؛ د) صحرائشینی عرب با خلق و خوی و عزت عرب و با گردن‌فرازی آنها سازگار بود.

پاره‌ای از مواردی که مسعودی در علت صحرائشینی آورده‌است تا حدودی مستند به واقعیت‌های تاریخی است. مسعودی در تمام این موارد، صحرائشینی را قرینه و مکمل یکجانشینی و شهرنشینی آورده‌است. این پیوستگی نیز برای ابن‌خلدون نهایت اهمیت را دارد. برای مسعودی طرح چرایی مسأله صحرائشینی و بیان خلق و خوی و آداب و رسوم و معاشرت صحرائشینان خود قابل ملاحظه و دارای اهمیت است. او در بخشی از مطالب خود می‌نویسد:

بنا و حصار مانع از جولان و گردش در زمین است که همت را مقید کند و طبع را از مسابقه کسب شرف باز دارد... از این رو [صحرائشینان] در دشت وسیع سکونت گرفتند... در این‌گونه جاها عقول مهذب شود و قریحه‌ها به واسطه تغییر جا رونق گیرد و مزاج‌ها سالم شود و هوش‌ها نیرو یابد و رنگ‌ها صاف شود و پیکرها قوی شود که عقل و هوش با هوا و طبع فضا پرورش یابد...¹³

مقایسه علت‌هایی که مسعودی درباره چرایی زندگی صحرائشینی بیان می‌کند، با تأملات ابن‌خلدون درباره عمران بادیه‌نشینی، نشان می‌دهد که این دو تفکر شباهت‌های چندی با هم دارند. در منظومه فکری ابن‌خلدون عمران بادیه بدون عمران شهری و یا بادیه بدون حضاره (تمدن) معنایی ندارد. در این بیان، به واقع شکل‌گیری تاریخ در نزاع و تخاصم آن دو شیوه معیشتی (بادیه و حضاره) خلاصه می‌شود. ابن‌خلدون در فصلی بادیه‌نشینیان را به خیر و نیکی و در مقایسه با شهرنشینیان آنها را به فطرت نخستین نزدیک‌تر می‌بیند. بادیه‌نشینیان را از ملکات بدی که در نتیجه فزونی عادات ناپسند و زشت در نفوس نقش می‌بندند، دورتر می‌داند¹⁴ و در موضعی دیگر ضمن مقایسه بادیه‌نشینیان با شهرنشینیان خاطر نشان می‌کند که بادیه‌نشینیان از لحاظ جسمی و اخلاقی بر جلگه‌نشینیان برتری دارند و نسبت به شهرنشینیان از رنگ و روی شاداب‌تری برخوردارند و از لحاظ جسمی نیز سالم‌ترند، اندام‌ها و قیافه‌های آنها کامل‌تر و زیباتر و اخلاقشان دورتر از انحراف است. گذشته از این ذهنشان برای فراگرفتن دانش‌ها و

¹³. مسعودی، ج 1، ص 479-480.

¹⁴. ابن‌خلدون، ج 1، ص 231-232.

دریافت معارف آماده‌تر و روشن‌تر است.¹⁵ با این حال، به‌رغم این شباهت‌ها، قابل انکار نیست که بیان ابن‌خلدون در فضایی متفاوت و با قاعده و ضابطه خاصی مطرح شده‌است.¹⁶

2. موضوعات جغرافیایی، اجتماعی و فرهنگی که ابن‌خلدون در مقدمه مطرح می‌کند، شباهت‌های بسیاری با گفته‌های مسعودی در *مروج الذهب* دارد. در بیان این موارد، قاعدتاً یکی از منابع ابن‌خلدون، نوشته‌های مسعودی بوده‌است. اگرچه ابن‌خلدون در بحث از اقلیم، بیشتر به کتاب *نزهة المشتاق* علوی ادریسی رجوع کرده‌است،¹⁷ اما او اشاره می‌کند که آن کتاب از آثار مسعودی و ابن‌حوقل و دیگر جغرافی‌دانان هم‌زمان با آنها فراهم شده‌است. در آن میان، مسعودی یکی از منابع مستقیم و غیرمستقیم ابن‌خلدون به شمار می‌رود.¹⁸ مسعودی در یاد از اقلیم، ملل و اقوام، از تأثیر عامل آب‌وهوا و مناطق مختلف زمین در حیوانات ناطق و غیرناطق و حتی در نباتات یاد کرده‌است و در این راه گاه جزئی‌ترین عوامل طبیعی را در خلیقات و حتی شکل و قیافه مردمان مؤثر می‌داند.¹⁹ مسعودی عوامل جغرافیایی و از جمله آب‌وهوا را علت اختلاف رنگ پوست، چهره و قامت ابناء بشر می‌داند و در مواردی تفصیل آن را به سایر آثارش مانند کتاب *الرؤس السبعیه فی باب السیاسه المدینه و عدد اجزائها و علتها الطبیعه* و کتاب *الزلف* ارجاع داده‌است. البته این مطالب ابتکار مسعودی نیست بلکه پاره‌ای از آنها را از حکما و جغرافیایان پیش از خود همچون بقراط، جالینوس و بطلمیوس، صاحب *المجسطی*، اخذ کرده‌است.²⁰

¹⁵ ابن‌خلدون، ج 1، ص 161.

¹⁶ همان، ج 1، ص 231، 234، و...؛ نک: مهدی، محسن، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه مجید مسعودی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1358)، ص 250.

¹⁷ این کتاب در مصر به چاپ رسیده‌است: ابی عبدالله الشریف ادریسی، *نزهة المشتاق فی افتراق الافاق* (القاهره، بی‌نا، 1979)؛ در ایران نیز بخشی از آن با این مشخصات ترجمه و منتشر شده‌است: *ایران در نزهة المشتاق ادریسی*، به کوشش لفته سواری، (تهران: شادگان، 1388).

¹⁸ ابن‌خلدون، ج 1، ص 98.

¹⁹ مثلاً بیان می‌کند که چگونه سرزمین ترکان، در چهره‌ها و تنگی چشمان آنها و حتی شترانشان مؤثر بوده‌است: مسعودی، *مروج الذهب*، ج 1، ص 149.

²⁰ همان، ج 1، ص 572-573؛ مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: علمی و فرهنگی، 1365)، ص 30. مسعودی به نقل از بقراط از تأثیر هوا در تغییر احوال حیوانات ناطق و غیرناطق از جمله تغییر وضع هوا در خلق و خوی مردمان یاد کرده (*مروج الذهب*، ج 1، ص 581). از جالینوس درباره‌ی چرایی صفات و خلق و خوی سیاهان مطالبی را نقل کرده (همان، ج 1، ص 75 و 564) و مطالب زیادی از *جغرافیای مجسطی* اثر بطلمیوس آورده‌است (همان، ج 1، ص 87).

با این همه، بیان قوی و مؤثر مسعودی همراه با تجربه‌های شخصی و تحقیقی وی، اهمیت آن را دو چندان کرده‌است.²¹ مسعودی در *التنبیه و الاشراف* به صراحت می‌نویسد: «تأثیر زمین در تن‌ها به سه جهت اختلاف پیدا می‌کند: مقدار آب آن، مقدار درختان و شیب و بلندی زمین.»²²

بررسی نوشته‌های ابن‌خلدون گواه از شباهت اندیشه‌های وی با مسعودی در تحلیل‌های جغرافیایی، نقش اقلیم هفتگانه و تأثیر هوا در رنگ پوست آدمی و مطالبی دیگر از این دست دارد. هر چند بحث ابن‌خلدون از تأثیر هوا بر رنگ پوست و خلق و خوی بشر شباهت‌های زیادی با بیان مسعودی دارد، اما در مواردی خالی از اختلاف جدی با آن نیست. مسعودی و ابن‌خلدون، هر دو، اقلیم چهارم را برترین و سازگارترین اقلیم برای آبادانی عمران می‌دانند.²³ بحث از اقلیم در میان جغرافیانویسان و برخی از مورخان شیوه واحد و ثابتی ندارد، هرچند به‌طور سنتی از اقلیم هفتگانه (سبعه) یاد شده‌است، اما همه جغرافیانویسان در بررسی مناطق، آن را ملاک نشمرده‌اند و گاهی مانند مؤلف ایرانی *حدود العالم*²⁴ در سده چهارم قمری، سلايق خود را به کار بسته‌اند. ابن‌رسته در اوایل سده چهارم قمری، به‌سان مسعودی و ابن‌خلدون منطقه وسیعی از مدار رأس سرطان تا قطب شمال را با تأکید بر منطقه بابل (همان اقلیم چهارم) و شهرهای آن که خورشید بر آنها معتدل می‌تابد، برترین منطقه می‌شمارد و معتقد است که این عامل موجب شده‌است تا مردمان این دیار اخلاق و اندیشه نکو داشته باشند و شخصیت‌های علمی و باهوش زیاد از آنجا برخیزد.²⁵ از دیگر سو، این که کدامین اقلیم برتری و مرکزیت دارد، مورد توجه بسیاری از متفکران جغرافیا و تاریخ در گذشته نبوده‌است. با این حال به شکل سنتی با توجه به این که اقلیم اول از مبدأ استوا به‌سوی قطب شمال آغاز می‌شود، به طور طبیعی اقلیم چهارم در میانه اقلیم سبعه جای دارد، از این رو، معتدل‌ترین اقلیم شمرد می‌شود. با این حال ابو‌عبدالله مقدسی و دیگر جغرافیادان سده چهارم قمری، با دل‌بستگی و انگیزه دینی شبه‌جزیره را که مهد اسلام و برخوردار از اماکن مقدس است،

²¹. مسعودی، *مروج الذهب*، ج 1، ص 118-119، 199-200.

²². همان، ج 1، ص 582-584.

²³. مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ص 36؛ ابن‌خلدون، ج 1، ص 150.

²⁴. *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، به کوشش منوچهر ستوده (تهران: کتابخانه طهوری، 1362)، ص 57.

²⁵. احمد بن عمر ابن‌رسته، *الاعلاق النفیسه*، ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو (تهران: امیرکبیر، 1365)، ص 117.

برترین اقالیم می‌شمارند.²⁶ چنان‌که ابوالقاسم جیهانی نیز در همان دوره برای تیمُن و تَبْرُک، جغرافیانگاری خود را از این منطقه آغاز کرده‌است.²⁷

تأملات جغرافیایی مسعودی در مقیاس عصر خود، جالب و در مواردی محققانه و حاصل مسافرت‌ها و تحقیق بوده است. از جمله رد این نظر که دریای سیاه و خزر به هم پیوسته‌اند.²⁸ در اینجا ضرورت دارد که به تفاوت کار مسعودی با بعضی از مورخان و جغرافیانگاران دیگری چون یعقوبی، ابن‌حوقل، مقدسی، ابن‌رسته و... توجه شود، چرا که مسعودی جغرافیا را به شکل مجزا و منفرد مطرح نکرده‌است بلکه آن را پایهٔ تاریخ به معنای وسیع آن در بررسی احوال ملل و امت‌ها و آداب و رسوم آنها و... قرار داد و از تأثیر آن بر احوال اجتماعی، فرهنگی، آداب و رسوم و حتی شکل و شمایل و خلق و خوی آدمیان سخن گفت. توضیحات و تفصیلات جغرافیایی و کیهان‌شناختی مسعودی چهارچوب و داربستی برای برپایی تاریخ بشری به شکل عام آن شد. برای مسعودی تاریخ از گذر جغرافیا، به گونهٔ درآمیخته به سیر و سیاحت‌های آن حاصل شده‌است. او سیاحت خود را در آفاق با سیر خورشید مقایسه کرده‌است.²⁹ در نظر او سیاح و جهانگردی که اخبار دست اول را فراهم کند با مؤلفان وطن‌نشین فرق دارد.³⁰ مسعودی بر آن بود تا تغییرات زمین و هر آنچه در آن است، از موارد طبیعی چون دریا و کوه و ساخته‌های دست بشری چون شهرها، آغاز خلقت، نژادها، اختلاف وطن‌ها و... را با علت‌های فلکی (ستاره‌شناختی)، طبیعی و اختلاف اقالیم و دریگر عوامل جغرافیایی و با تفاوت تاریخ قدیم و جدید، بیان کند.³¹

مسعودی جغرافیای طبیعی را با جغرافیای انسانی و تاریخ پیوند داد؛ چنان‌می‌نماید که بیان تاریخ برای او جز از طریق جغرافیا امکان‌پذیر نبود. در این تفکر، جغرافیا به تاریخ عمق و معنایی خاص بخشیده‌است. اما این برداشت و نظر برای امثال یعقوبی مطرح

²⁶ ابوعبدالله محمد مقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی (تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، 1361)، ج 1، ص 99.

²⁷ ابوالقاسم بن احمد جیهانی، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری، (تهران: به‌نشر، 1368)، ص 43.

²⁸ مسعودی، *مروج الذهب*، ج 1، ص 113، 143، 154.

²⁹ همان، ج 1، ص 2.

³⁰ همان، ج 1، ص 3-4.

³¹ همان، ج 1، ص 1.

نیست. او کتاب تاریخ و جغرافیای خود را جدای از هم تألیف کرد. برای یعقوبی پیوند تاریخ و جغرافیا معنایی به‌سان مسعودی ندارد. جغرافیای مورد نظر مسعودی با طرح جغرافیای *البلدان یعقوبی* متفاوت است. نوشته‌های ابن‌حوقل، اصطخری، ابن‌رسته و... نیز توصیف وضع موجود و مشاهدات عینی در قالب شهرشناسی و البدان‌نگاری با راهنمایی راه‌ها و فواصل شهرها است. بدین سان کار آنها با مسعودی متفاوت است. اما همان‌گونه که آمد ابن‌خلدون به‌سان مسعودی و حتی بسیار فراتر از او، از تأثیر عوامل جغرافیایی با تمام ابعاد آن در بیان احوال اجتماعی، معیشتی، سیاسی و خلق و خوی اقوام و ملل یاد کرد. از طرفی نوشته ابن‌خلدون به‌خصوص درباره سرزمین‌های اروپا و آفریقا از اصالت و تازگی بیشتری برخوردار است.³² در مواردی شباهت مطالب او با مسعودی به حدی است که جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که ابن‌خلدون نظر خاصی به مسعودی داشته‌است، از جمله در شرح رودخانه‌های بزرگ جهان، چهار مورد از پنج نمونه مسعودی یعنی رودهای دجله، فرات، نیل و جیحون را یاد می‌کند.³³ در موضع دیگر، ابن‌خلدون اگرچه به نوشته مسعودی درباره معابد و خانه‌های مقدس اشاره‌ای مختصر دارد، اما از نقل آنها صرف‌نظر می‌کند و معتقد است که خانه‌های مزبور نه بر وفق شرع و نه بر طریق دینی است و کسی به آنها توجهی ندارد.³⁴ هرچند در این میان انتقاد و انکاری به چشم می‌خورد، اما این حکایت از آن دارد که ابن‌خلدون بدون یاد از مسعودی مطالب خود را کامل نمی‌شمارد.

تأثیرپذیری و تحسین ابن‌خلدون از مسعودی

ابن‌خلدون به صراحت مسعودی را در شمار مورخان بزرگ اسلام قرار داده‌است. او در تقسیم‌بندی خود از مورخان مسلمان آنها را دو گروه دانسته‌است: گروه نخست که آنها را «مورخان بزرگ اسلام» نامید، آنانی هستند که اخبار جامع گذشتگان را گرد آورده و به یادگار گذاشته‌اند و دسته دیگر را «مقلدان» نام نهاد، که اخبار را با نیرنگ‌های باطل درآمیخته‌اند و دچار توهم و یا متوسل به جعل شده‌اند و به موجبات علل وقایع و احوال

³² ابن‌خلدون، ج 1، ص 99-98.

³³ مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 103-93؛ ابن‌خلدون، ج 1، ص 88-86.

³⁴ ابن‌خلدون، ج 1، ص 706-705.

توجه نکرده‌اند. ابن‌خلدون در ادامه تصریح می‌کند که مورخان اهل تتبع و تحقیق گروهی اندک و انگشت‌شمارند و به اسامی افرادی چون ابن‌اسحاق، واقدی، طبری، مسعودی و... اشاره می‌کند.³⁵ بدین سان وی مسعودی را جزو دسته نخست و از مورخان بزرگ اسلام شمرده‌است. چرایی انتخاب مسعودی در زمره مورخان بزرگ اسلامی به عواملی چند که ماهیت و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری مسعودی را تشکیل می‌دهد، باز می‌گردد، که از آن میان است:

1. آشنایی کامل و کافی با اخباریان و مورخان برجسته مسلمان و آثار عقاید آنها تا عصر مسعودی از ویژگی‌های نوشته‌های تاریخی او است. از این رو فهرست فشرده‌اش در مقدمه مروج‌الذهب، خود نوعی منبع‌شناسی است و شاید تنها فهرست ابن‌ندیم (مقاله سوم، فن اول، اخباریان و نسابان) تا آن ایام از آن مفصل‌تر باشد، با قید این نکته که نوشته ابن‌ندیم متأخرتر از آن است.³⁶ از طرفی سخاوی در الاعلان در موضعی تقریباً همان فهرست‌بندی مسعودی را تکرار کرده‌است.³⁷ در همان راستا باید به آشنایی نسبتاً خوب مسعودی با نوشته‌های مورخان یونانی و رومی که از طریق ترجمه در اختیار بود، اشاره کرد.³⁸ از آن میان، فهرست خوب و دقیق او از پادشاهان اروپا قبل از کتاب جامع‌التواریخ منحصر به فرد بود. مسعودی این اطلاعات را از کتابی درباره تاریخ فرانسه به دست آورده‌است. او می‌گوید: «به سال سیصد و سی و شش در فسطاط مصر کتابی به دست من رسید که عرماز اسقف شهر جریده فرنگ به سال سیصد و بیست و هشت به حکم بن عبدالرحمان اهدا کرده بود.»³⁹ این نوشته درباره کشور فرانسه، مورد استفاده مسعودی قرار گرفته‌است.

2. مسعودی بر اساس عناوین آثارش یک متکلم، فقیه، فرقه‌شناس و جغرافیانگار است. در همین راستا در وهله اول با نگاه جدلی - کلامی و نه حدیثی - روایی به تاریخ

³⁵ ابن‌خلدون، ج 1، ص 3.

³⁶ مسعودی، مروج‌الذهب، ج 1، ص 4.

³⁷ فرانتس روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد (مشهد: آستان قدس رضوی، 1366)، ج 2، ص 330.

³⁸ مسعودی، مروج‌الذهب، ج 1، ص 329-279؛ نک: کلمان هوار، «ادبیات جغرافیانگاری و تاریخ‌نگاری در اسلام»،

تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند (تهران: گستره، 1361)، ص 63.

³⁹ مسعودی، مروج‌الذهب، ج 1، ص 329-279؛ نک: هوار، ص 63.

پرداخت و دیگر این که روحیه جستجوگر و پرسشگر خود را به عنوان سیاح و جغرافیانویس در آثار تاریخی خود منعکس کرد. نگاهی به فهرست آثار او حاکی از علاقه‌مندی فراوان به مسائل مختلف کلام، فرقه‌شناسی، فلسفه، فقه، جغرافیا و آداب و رسوم و... است. این تحصیلات و گرایش‌های فکری و آموزش عمیق‌اش موجب شد تا ویژگی دیگری یعنی دوری از «تعصب و یک‌سونگری» در نوشته‌هایش تجلی یابد، به حدی که با استناد به آثار تاریخی‌اش (مروج‌الذهب، التنبیه و الاشراف و کتاب‌الزمان) نمی‌توان حکم نهایی وابستگی مذهبی وی را صادر کرد. از این رو، او را معتزلی، امامی، شافعی، و زیدی قلمداد کرده‌اند.⁴⁰ مسعودی خود در موضعی به صراحت بر این ویژگی کار خود تأکید ورزیده‌است.⁴¹

با این اشاره کوتاه به ویژگی‌هایی چند از تاریخ‌نگاری مسعودی، متوجه چرایی انتخاب وی در دسته مورخان بزرگ اسلام از سوی ابن‌خلدون شد. هرچند این مسأله لزوماً به این معنا نخواهد بود که ابن‌خلدون تمام ویژگی‌های مذکور را مورد توجه قرار داده باشد. بخشی از این تصور مثبت ناشی از اهتمام او به تاریخ اقوام و ملل پیش از اسلام است. به خصوص این که ابن‌خلدون در موضعی متذکر نکته‌ای می‌شود که می‌تواند مؤید تحلیل فوق باشد. از جمله یادآوری می‌کند که مطالب مسعودی درباره دولت‌ها و ملت‌های پیش از اسلام جامع و کامل است.⁴² شاید ابن‌خلدون به خاطر همان نگاه علمی و انتقادی و همچنین اطلاعات فراوان از تاریخ قبل از اسلام بود که در تاریخ العبر بیشتر به مطالب مسعودی در ارتباط با حکومت‌ها، ملت‌ها و اقوام پیش از اسلام استناد و توجه ویژه‌ای کرد.⁴³ بر عکس آن، ابن‌خلدون در عصر اسلامی از نقل مطالب مسعودی خودداری کرد و به طبری و ابن‌اثیر و دیگران روی آورد. این، خود قابل تأمل است و به احتمال چرایی آن به دو موضوع زیر باز می‌گردد:

⁴⁰. مسعودی، مروج‌الذهب، ج 1، پیشگفتار ناشر، ص هفت-یازده؛ روزنتال، ج 1، ص 80، پاورقی شماره 185؛ عباس قمی، هدیه‌الاحباب (تهران: امیرکبیر، 1363)، ص 154-155.

⁴¹. مسعودی، مروج‌الذهب، ج 1، ص 754.

⁴². ابن‌خلدون، ج 1، ص 4.

⁴³. ابن‌خلدون، العبر (تاریخ ابن‌خلدون)، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1363)، ج 1، ص 21-19، 293 نخستین طبقه اعراب و انساب آنها؛ ج 1، ص 43-40، 113، بنی‌اسرائیل؛ ج 1، ص 54-49، 69-67، ملوک تابعه و اخبار یمن؛ ج 1، ص 80-73، ملوک بابل و قبطان؛ ج 1، ص 92-90، عمالقه؛ ج 1، ص 173، 179، 182، 190، 196-195، ایرانیان؛ ج 1، ص 218، 260، 267-269، یونانیان و روم؛ ج 1، ص 326-321 به بعد، پادشاهان حیره و کنده و غسان.

الف) مطالب تاریخی مسعودی در عصر اسلامی بیشتر رویکردی فرهنگی و اجتماعی دارد که در قالب حکایات و داستان بیان شده‌است. او به محض طرح مطالب سیاسی و نظامی موضوع را خاتمه داده و خواننده را به آثار مفصل دیگرش چون کتاب *اخبارالزمان* و کتاب *اوسط*، که ظاهراً در دسترس نبوده‌اند، حواله می‌دهد. هرچند به قیاس اشاره‌های پراکنده در *مروج‌الذهب* احتمال قریب به یقین همین شیوه را نیز در آن آثار مفصل پی گرفته‌است.

ب) مختصر بودن نوشته‌های تاریخی مسعودی در قیاس با آثاری که با طول و تفصیل مطالب سیاسی و نظامی را بیان کرده‌اند، خود نیز از عوامل این بی‌توجهی در عصر اسلامی بوده‌است.

این که ابن‌خلدون او را در زمره مورخان بزرگ شمرد، اما در عصر اسلامی از آن کم بهره گرفت منافاتی با تقسیم‌بندی فوق ندارد. چرا که بزرگ شمردن او به منزله آوردن نقل قول‌های مکرر نیست، بلکه در اینجا ایده و بینش و روش وی مهم و هدف بوده‌است نه صرف بیان مطالب تاریخی که در اغلب منابع دیگر آمده‌اند. به عبارت دیگر روش و بینش و ایده مسعودی، در قالب مباحث کتاب *مقدمه* ابن‌خلدون قابل ملاحظه و بااهمیت است نه در بخش *تاریخ العبر*. بینش و روش مسعودی سخت توجه ابن‌خلدون را برانگیخت. بدین سان، پرسش مهم این است که کدامین ویژگی منحصر به فرد مسعودی، موجبات شیفتگی ابن‌خلدون را فراهم کرده‌است؟ گمان می‌رود که نه اخبار و اطلاعات سیاسی و نظامی، بلکه مطالب متنوع فرهنگی، اجتماعی و جغرافیایی و همچنین ایده‌های مأخوذ از سفرهای دور و دراز مسعودی، باعث این خرسندی از سوی ابن‌خلدون شد، چرا که نتایج آن در قالب موضوعاتی چون کیفیات عمومی سرزمین‌ها، نژادها و ملل و اعصار، آداب و رسوم و ادیان و باورها تجلی یافت. ابن‌خلدون ضمن اشاره به ویژگی و روش کار مسعودی طی فرازی پراهمیت در یک نظام مقایسه‌ای عصر و کار مسعودی را سرمشق و قرینه خود قلمداد کرده‌است که مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد:

ابن‌خلدون در ابتدای مقدمه، از نامالیقات و تحولات اوضاع مغرب در عصر خود که به نظرش دچار تبدلات عمیق و اضمحلال فراگیر در نتیجه عواملی چون هجوم قبایل عرب (سده پنجم قمری) و سرایت و شیوع طاعون (اوایل سده هشتم قمری) شده‌است، سخن می‌گوید که چگونه آن عوامل ارکان و پایه‌های جامعه مغرب را به لرزه درآورد. از

مشخصات این انحطاط و اضمحلال، تلف هزاران نفر، نابودی تمدن و عمران، ویرانی شهرها و بناهای عمومی، تغییر چهره و حتی تغییر قیافه افراد بود. ابن‌خلدون در پس و پیش این بند پراهمیت، لزوم شناخت عمیق از جامعه‌ای را که به زعم او گویی از بن و اساس تغییر یافته بود، گوشزد می‌کند. در این میان او قبل از پرداختن به این تبدلات و تحولات عمیق (انحطاط و مظاهر آن) از مروج‌الذهب و مطالب آن در رابطه با کیفیات عمومی سرزمین‌ها، نژادها و اعصار یاد کرده‌است و کار مسعودی را به منزله هدفی برای مورخان دانسته که می‌توان به آن اعتماد کرد.⁴⁴

به گمان ابن‌خلدون، مسعودی در تاریخش تحولات و تبدلات و به خصوص شرق را تا سال سیصد و سی قمری با شرحی همه‌جانبه نگاشته و در آن تغییرات بسیاری از ملت‌ها و نسل‌ها را نشان داده‌است.⁴⁵ عصر او به خاطر این گونه تغییرات، آغاز دوره‌ای جدید می‌نماید. از این رو، ابن‌خلدون پس از اشاره به آن تحولات عمیق و انحطاط فراگیر، می‌نویسد: «گویی خلقی تازه و آفرینشی نوین‌یاد و جهانی جدید پدید آمده‌است و این است که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها، نژادهای گوناگون را تدوین کند و روشی که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند تا به منزله اصل و مرجعی باشد که مورخان آینده آن را سرمشق خود قرار دهند».⁴⁶ این نکته غامض، مبهم و پراهمیتی است که ابن‌خلدون چرا و چگونه باید عصر خود را با تمام موارد و مظاهرش با عصر مسعودی مقایسه کند و روش او را الگوی تألیف خود شمارد.

در این موضع نکته‌ای مبهم وجود دارد و آن این که چرا و چگونه ابن‌خلدون شرایط عصر خود، آن هم جامعه مغرب (اوایل سده هشتم قمری) را با اوایل سده چهارم قمری (عصر مسعودی) مقایسه کرده‌است. معیارها و ملاک‌های او چه بود؟ ابن‌خلدون احساس و درک عمیقی نسبت به تحولات جامعه مغرب داشته‌است. آیا مسعودی نیز همین درک عمیق و احساس را نسبت به جامعه عصر خود داشت؟ آیا مسعودی خود نیز به‌سان ابن‌خلدون از این تحولات عمیق یاد کرده‌است؟ مشخصات این تحولات در عصر مسعودی کدام است؟ یکی از پاسخ‌هایی که ابن‌خلدون در مورد اهمیت کار مسعودی

⁴⁴. ابن‌خلدون، مقدمه، ج 1، ص 59.

⁴⁵. همان، ج 1، ص 59.

⁴⁶. همان، ج 1، ص 60.

می‌دهد، با دستاوردهای سفرهای دور و دراز مسعودی در ارتباط است. ابن خلدون می‌نویسد «مسعودی این قسمت [مطالب مربوط به شرق] را تکمیل کرده‌است زیرا او به سفرهای دور و دراز و سیاحت شهرها و ممالک پرداخته‌است.»⁴⁷

بنابراین ابن خلدون هم به مشابهت عصر خود با عصر مسعودی و هم به تبعیت از بینش و روش او تأکید می‌کند. اما پرسش دیگر این است که مشابهت عصر مسعودی با ابن خلدون به کدام مورد بازمی‌گردد؟ شاید پاسخ کوتاه در این باشد که هر دو در عصری می‌زیستند که اوضاع سیاسی بی‌شبهت به ملوک الطوایفی با تمام مظاهر انحطاطش نبود. مسعودی در اثر متأخر خود، *التنبیه و الاشراف*، به صراحت عصر پرآشوب خود را با ملوک الطوایفی پس از مرگ اسکندر مقایسه کرده‌است و از آن شیکوه می‌کند.⁴⁸ همان گونه که آمد ابن خلدون نیز عصر خود را دوران انحطاط همه‌جانبه می‌شمارد و بارها به خصوص در مورد جامعه مغرب بر آن تأکید ورزیده‌است.⁴⁹ نتیجه این که ذهن هر دو درگیر پدیده انحطاط عصرشان است. با این همه تفاوت‌های اساسی در نگاه این دو وجود دارد. مسعودی بیشتر انحطاط عصرش را مقوله‌ای سیاسی می‌داند و اما ابن خلدون آن را پدیده‌ای عمیق‌تر و در قالب انحطاط تمدنی با تمام مظاهرش ارزیابی کرده‌است. به هر حال صرف‌نظر از این تفاوت‌های مهم، هر دو در عصر تفرقه سیاسی و یا عصر شبه‌ملوک الطوایفی می‌زیستند و هر دو از شاکیان دوران خود هستند. در نهایت آنچه ابن خلدون را دلبسته مسعودی کرد، سفرها و سیاحت‌های دور و دراز و روش و بینش سرمشق‌گونه او بوده است.

ابن خلدون درباره سیر و سیاحت‌های مسعودی و نکات و مطالب جغرافیایی او در قالب بیان «کیفیات طبیعت و کشورها و نژادها» متأثر است و حتی آن را تا حد یک سرمشق و الگو مورد تأکید قرار می‌دهد. از این رو، ضرورت دارد تا به پاره‌ای از روش‌های مسعودی، که این همه ابن خلدون را مسحور کرده‌است، اشاره شود. در آغاز باید خاطرنشان کرد که مسعودی خود به این خصلت تاریخ‌نگاری واقف بوده و حتی گاهی با غرور خاصی از آن یاد کرده‌است. او با سیر و سیاحت‌های مکرر در سرزمین‌های

⁴⁷. ابن خلدون، ج 1، ص 69.

⁴⁸. مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ص 387.

⁴⁹. ابن خلدون، مقدمه؟، ج 1، ص 59-60؛ ج 2، ص 843، 875 و 886.

شرق عالم اسلامی، آفریقای شرقی، چین، هند، دریاها و اقیانوس‌ها و... اعتبار خاصی به آثارش بخشید و آگاهی‌ها و دستاوردهای جغرافیایی (با تمام مظاهر آن) او به شکل کاملاً ابتکاری و جالب به عنوان پایه‌ی اساسی و پیش‌درآمد کتاب تاریخی قرار گرفت و آن را با کنجکاوی خاصی با مردم‌شناسی و فرهنگ‌شناسی، تاریخ و... پیوند داد. این رویکرد باعث شد تا مطالب علمی جغرافیایی در آثار تاریخی مسعودی به عنوان پایه‌ی تاریخ‌نگاری‌اش به شکلی کاملاً نو ارائه شود.⁵⁰ از این رو او را نخستین کس دانسته‌اند که تاریخ و جغرافیای علمی را به سبکی ممتاز و درخشان با هم آمیخت.⁵¹ اگر چه او از اندیشه‌های پیشینیان یونانی و رومی درباره‌ی جغرافیا بهره‌مند شد،⁵² اما، واقع امر آن است که وی با کنجکاوی و با دیدی عمیق مشاهدات و مصاحبه‌های خود را در ارتباط با دانش جغرافیای عصرش مغتنم شمرد و با ذهنی نقاد آن را با جنبه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگی و آداب و رسوم اقوام و ملل پیوند داد. او بارها در آثارش به خصوص در جلد نخست *مروج‌الذهب* و مقدمه‌ی *التنبیه و الاشراف* به تفصیل از تأثیر عوامل جغرافیایی بر جنبه‌های مختلف زندگی آدمی، اقوام و ملل بر حسب مکان و وضع جغرافیایی تأکید ورزید و مباحث جالبی در مورد ادیان، آداب و رسوم، فرهنگ و... مطرح کرد. گذشته از آن بارها از تجربیات و تحقیقات خود، که در مواردی تصحیح گفته‌ها و برداشتهای غلط عصر است، یاد کرد. به طور مثال او نظر کسانی را که معتقدند دریای خزر و دریای مایطس (سیاه) به هم متصلند رد کرد و با استناد به پرس‌وجوهای خود و موارد دیگری آن را منتفی دانست.⁵³ گذشته از آن مسعودی اثری بنام *قضایا و تجارب* داشته که حاصل سفرهای طولانی او بوده است و مانند اکثر آثارش در دست نیست.⁵⁴ با استناد به سیر و سیاحت‌های مسعودی است که وی ضمن رد مطالب جاخظ بر یکی دانستن سرچشمه‌های رود مهران و نیل با طنز خاصی می‌نویسد «این مرد که دریا نیپیموده و سفر نکرده و راه‌ها و شهرها ندیده، چون

⁵⁰. مسعودی، *مروج‌الذهب*، ج 1، ص 129-129، 83-202-145.

⁵¹. روزنتال، ج 1، ص 129-128؛ یولیانوقس کراتشکوفسکی، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، نقله الی اللغة العربیه صلاح‌الدین عثمان هاشم (قاهره: لجنه التالیف و الترجمة و النشره، 1965)، ص 138. این کتاب با این مشخصات در ایران نیز ترجمه و چاپ شده‌است: ایگناتی یولیانووویچ کراچکوفسکی، *تاریخ‌نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: علمی و فرهنگی، 1379).

⁵². روزنتال، ج 1، ص 129.

⁵³. مسعودی، *مروج‌الذهب*، ج 1، ص 113، 143، 154.

⁵⁴. همان، ج 1، ص 279.

همه چین شبانگاه از کتب وراقان نقل می‌کند...»⁵⁵ پس به نظر مسعودی سیر و سیاحت و سفر، خود از منابع و ضروریات تحقیق است. مورخان متأخری چون مطهر بن طاهر مقدسی و سبط بن جوزی به تأثیر از او، معارف جغرافیایی را در مقدمه آثار عمومی خود گنجانده‌اند.⁵⁶ هر چند ایرادهایی نیز بر نظرات مسعودی وارد است که آن را باید با توجه به برداشت و محدودیت عصر توجیه کرد و آن این که از جمله یک‌سوم زمین را دریا فرا گرفته‌است⁵⁷ اما به دلایلی از جمله تجربیات خود و شواهدی دیگر به درستی اظهار می‌کند که دریاها و اقیانوس‌ها و برخی خلیج‌ها به هم پیوسته‌اند.⁵⁸ او بر اساس شواهد و تجربیاتش حمله گروهی کشتیان ناشناس در سال سیصد قمری به سواحل اندلس را به روس‌ها منسوب می‌کند، چرا که به نظر او سواحل اندلس با دریای مایطس (سیاه) پیوستگی دارد.⁵⁹ هر چند این گفته اخیر با توجه به متن خبر محتاج بررسی بیشتر است.

گذشته از ابن خلدون، دیگرانی چون سخاوی نیز آثار مسعودی را بدیع شمرده‌اند و بر بهره‌مندی از آنها تأکید کرده‌اند.⁶⁰ بنابراین آنچه باعث شهرت مسعودی شد، ذکر مطالب جغرافیایی و گنجاندن آن در یک متن تاریخی و ترکیب آن با احوال ملت‌ها، دولت‌ها و شهرها بود. این گونه اندیشه‌ها بود که ابن خلدون را به تبعیت از روش مسعودی در مروج الذهب واداشت و او را به این نتیجه رساند که مسعودی نیز در شرق، با همان مسائلی که با آن مواجه بوده‌است که ابن خلدون در غرب درگیر است. اما ابن خلدون دست‌کم با اشاره به این که مسعودی نتوانسته حق مطلب را در خصوص مغرب ادا کند، شرح و بیان آن را برای خود محفوظ داشته‌است.⁶¹ آیا واقعاً ابن خلدون، مسعودی را در شرق قرینه‌ای برای خود در مغرب قلمداد کرده‌است؟ به دیگر سخن آیا ابن خلدون خود را قرینه مسعودی در مغرب می‌شمارد؟ درست است که مسعودی مورخی نامدار و چیره‌دست

⁵⁵ همان، ج 1، ص 94، 169.

⁵⁶ روزنتال، ج 1، ص 179.

⁵⁷ مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 161.

⁵⁸ همان، ج 1، ص 160.

⁵⁹ همان، ج 1، ص 161-160.

⁶⁰ هوار، ص 62-63.

⁶¹ ابن خلدون، ج 1، ص 69.

است، اما این اعتباربخشی ابن‌خلدون تا حدی مایهٔ تعجب و تحیر است. این حیرت زمانی بیشتر می‌شود که ابن‌خلدون از مسعودی به خاطر سیاحت‌هایش تحسین می‌کند، در حالی که از مباحث جغرافیایی او⁶² هرچند در مورد مشرق یاد و استفاده‌ای نمی‌کند، جز در دو مورد که آن هم از بابت فرع مسأله‌ای و یا از سر نقد و رد است.⁶³

فزون بر آنچه در تأثیرپذیری و تحسین ابن‌خلدون از مسعودی بیان شد، نکته‌ای دیگر نیز قابل تأمل است و آن اینکه پژوهندگانی که دربارهٔ آرای ابن‌خلدون تأمل کرده‌اند، تا چه اندازه به ارتباط بین آثار وی با تأملات مسعودی پی‌برده‌اند و در این باره بر کدام رأی و نظرند. نصار نویسندهٔ کتاب *اندیشهٔ واقع‌گرایی ابن‌خلدون*، در این باره می‌نویسد: «ابن‌خلدون با استناد به مسعودی کار خود را پیچیده می‌کند.» اما پس از چندی تأمل در این باره، تأکید می‌کند که ابن‌خلدون در کشف تبیین کلی شرایط حاکم بر تحول سیاسی و اجتماعی در خط فکری مسعودی قرار می‌گیرد.⁶⁴ برخلاف نصار، به نظر می‌رسد که لاگوست تأکید ابن‌خلدون بر اهمیت کار مسعودی را چندان جدی نیافته‌است تا در بحث پیوند مقدمه با مورخان اسلامی، بر آن تأکیدی خاص ورزد و تنها مسعودی را در شمار تعدادی از مورخان دیگر، نظیر ابن‌قتیبه، یعقوبی، ثابت بن سنان، طبری و... آورده‌است. این نظر لاگوست مقرون به حقیقت است که اگر در مجموع، پیشگامی آن مورخان نبود، کار ابن‌خلدون به ظهور نمی‌رسید.⁶⁵ در این خصوص، پژوهش محسن مهدی با عنوان *فلسفهٔ تاریخ ابن‌خلدون*، حاوی نکتهٔ مهمی نیست و از ابهام و کلی‌گویی خاصی برخوردار است؛ جز این که مسعودی را مهم‌ترین نمایندهٔ مشرب فلسفی در تاریخ‌نگاری اسلامی می‌خواند. وی صرفاً اشاره می‌کند، ابن‌خلدون از آن روی به ستایش مسعودی پرداخت که او مهم‌ترین نمایندهٔ مشرب فلسفی در تاریخ‌نگاری اسلامی است و بدان علت در بیان اوضاع سدهٔ هشتم قمری لزوم پیروی از مسعودی را گوشزد می‌کند.⁶⁶ با توجه به تمام نکات فوق و با عنایت به قراین و شواهد پیش‌گفته، ابن‌خلدون مسعودی را از باب سیر و سیاحت، مشاهدات، تجربیات، ایده و روش مورد تحسین قرار

⁶². ابن‌خلدون، ج 1، ص 161-167.

⁶³. همان، ج 1، ص 98 و 158.

⁶⁴. ناصیف نصار، *اندیشهٔ واقع‌گرایی ابن‌خلدون*، ترجمهٔ یوسف رحیم‌لو (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1366)، ص 40.

⁶⁵. لاگوست، ص 173، 213-211.

⁶⁶. مهدی، ص 197-198.

داده‌است. ابن‌خلدون با تحسین از ابتکار مسعودی در شیوه، روش و استنتاج‌های کلی عصر، آن را به عنوان سرمشق تلقی کرد. بنابراین ابن‌خلدون در مقدمه در میان مورخان مسلمان، بیش از همه اهمیت مسعودی و لزوم پیروی و تبعیت از او را گوشزد می‌کند. به هر حال مسعودی (با توجه به ساختار مروج‌الذهب) از تاریخ‌روایی صرف و وقایع‌نگاری فاصله گرفت و تاریخ را در بستر و فضای جغرافیایی با تمام عوامل آن و با رویکردی فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی طرح کرد، به گونه‌ای که حس و شم قوی ابن‌خلدون چنان تحریک شد که گویی در وجود مسعودی نشانی از آشنایی دیرین یافت و از مرغزارهای او نسیم عطرآگینی استشمام کرد.

نقدها و ردها

بررسی نوشته‌های ابن‌خلدون نشان می‌دهد که مسعودی در پیشگاه وی از اعتبار و منزلت خاصی برخوردار است، هرچند این مانع از آن نشد تا ابن‌خلدون در مواضع متعدد و در ارتباط با مواردی دیگر مسعودی را به نقد و رد بکشاند. شاید ابن‌خلدون با انگیزه‌ای خاص در مواردی با پردازشی قوی از مسعودی و عظیم جلوه دادن کار وی به عنوان پیشگام و الگو و سپس با نقد و رد وی نوعی حریف‌شکنی و رقیب‌کشی کرده باشد. صرف‌نظر از این نکته، او در تعریف و تمجیدش از مسعودی و یا از باب رد و نقدش به دور از حب و بغض و با دیدی محققانه اقدام کرد و در این راه، جوانب متعدد کار مسعودی را در نظر گرفته‌است.

موضع‌گیری‌های گونه‌گون و حتی متناقض ابن‌خلدون می‌تواند ریشه در عواملی چند داشته باشد: نخست آنکه چنین موضع‌گیری‌هایی بیش از هر چیز ناشی از تنوع و ماهیت مباحث مقدمه ابن‌خلدون و مروج‌الذهب است. از دیگر سو، ابن‌خلدون به اختلاف موضع‌گیری اهل حدیث و اهل تاریخ درباره مسعودی توجه می‌کرد که چگونه اهل حدیث و حافظان از وجود موارد ناپسند در آثار مسعودی سخن گفته‌اند در حالی که عموم مورخان اخبار او را پذیرفته‌اند.⁶⁷ ابن‌خلدون محض ارائه نمونه به واقدهی نیز که وضعیتی همانند او داشت، اشاره می‌کند.⁶⁸ گذشته از این موارد ماهیت مطالب و نوشته‌های تاریخی

⁶⁷. ابن‌خلدون، مقدمه، ج 1، ص 4.

⁶⁸. همان، ج 1، ص 4.

مسعودی نیز به گونه‌ای است که نوعی دوگانگی را فرا می‌نماید. در آثار مسعودی نوعی دوگانگی (از لحاظ صحت و اتقان علمی و افسانه‌ای) وجود دارد. از جمله مسعودی در بیان تاریخ از قالب داستان و حکایت استفاده می‌کند و کمتر به مباحث تاریخ سیاسی و نظامی می‌پردازد و یا درصدد ارائه روایت منسجم و منظم از رخدادها نیست، بلکه روش او بیان داستان‌های تاریخی مختلف در ذیل و یا در ارتباط با یک مقطع خاص است. حال چنانچه شیوه پردازش مطالب تاریخ به سان دقت و جدیت وی در موضوعات جغرافیایی، فرهنگی، اجتماعی و... بود، قطعاً اثر مسعودی به شکل و لون دیگری درمی‌آمد، اما او گاه به داستان‌سرایی و حتی بذله‌گویی متمایل شده است⁶⁹ که این یکی از تفاوت‌های اساسی ابن‌خلدون و مسعودی را آشکار می‌سازد. چرا که ابن‌خلدون با جدیت تمام مباحث خود را پی می‌گیرد و هیچ‌گاه به حوزه و حریم داستان‌سرایی وارد نمی‌شود. این به معنای کوچک‌انگاری مسعودی نیست چرا که مطالب تاریخی وی ولو در هر قالبی (مخصوصاً عصر اسلامی آن) از اعتبار و سندیت بالایی برخوردار است.

با توجه به آنچه بیان شد، مواردی مشخص از انتقادات و ردهای ابن‌خلدون در حق مسعودی را می‌توان چنین برشمرد:

1. ابن‌خلدون در موضعی نظر مسعودی را که به تبعیت از جالینوس و یعقوب بن اسحاق کندی درباره رفتار سیاهان بیان شده است، رد می‌کند. آنها مدعی‌اند سبکی و سبکسری و کثرت رفتار شادمانه سیاهان معلول ضعف دماغ (مغز) ایشان است که منجر به ضعف عقلی آنان شده است. او این ادعا را متکی به دلیل و برهان ندانسته است. ابن‌خلدون این خصوصیات را بی‌ربط با مسائل نژادی (سیاه بودن) و اما، مرتبط با عوامل جغرافیایی نظیر آب‌وهوا، ارتفاعات، نحوه معیشت، خوراک و... می‌داند.⁷⁰ البته این موضوع بحث تفصیلی بیشتری را می‌طلبد، چرا که مسعودی از تأثیر عوامل جغرافیایی بر مردمان کاملاً آگاه بوده است و در موارد متعددی به آن اشاره دارد. از جمله می‌نویسد که گروهی از فرزندان عامور (ترکان و...) به حدود هند پیوستند که تحت تأثیر این سرزمین رنگشان از ترکان جدا شد و رنگ هندوان به خود گرفتند.⁷¹ این نظر حاکی از آگاهی به تأثیر

⁶⁹. هوار، ص 63-64.

⁷⁰. ابن‌خلدون، مقدمه، ج 1، ص 159-157؛ برای آگاهی بیشتر، نک: نزار، ص 159.

⁷¹. مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 126-127.

عوامل جغرافیا بر آدمی است. مسعودی در موضع دیگر ضمن تأکید مجدد بر آن، این تأثیر را در عالم حیوانات و گیاهان و آدمیان به وضوح بیان داشته و تفصیل آن را به کتاب *القضایا و التجارب* حواله داده است.⁷²

پرسش این است که چرا مسعودی در قبال رفتار شادمانه سیاهان این گونه موضع گیری کرد؟ این موضع گیری مسعودی درباره سیاهان سری دراز دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد. حال تناقض گویی مسعودی در موارد متعدد از جمله در مورد مذکور به چه عاملی برمی گردد؟ شاید پاسخ فرضی و مقدماتی آن باشد که مسعودی هر گاه به عقل و تجربه شخصی خود اتکا کرد معقول تر سخن گفت و هنگامی که به آرای متقدمان رجوع و از نظرات آنها تبعیت کرد، دچار تناقض گویی شد. مواردی چون مسئله فوق یعنی سبکسری سیاهان که متکی و مأخوذ از آراء جالینوس و کندی است، با تجربیات شخصی و تحقیقی مسعودی که در موارد متعدد بر آن تأکید ورزید، در تناقض است.

2. ابن خلدون در مورد دیگر ضمن بحث از غیبگویی و غیبگویان، کاهنان و فالگیران و این که نفس انسانی دارای استعدادهایی غیر قابل رد و انکار است، بحث مفصلی طرح کرده و در مجموع آن را منتسب به نیروی طبیعت آدمی می داند. او معتقد است که این ویژگی باعث شده است تا نفس آدمی در شرایطی در حد تخمین و گمان و در مواردی نادر توفیقی به دست آورد، هرچند در حقیقت این توهمات ربطی به عالم غیب و یا پیوستگی به عالم برین ندارد.⁷³ از طرفی مسعودی به تفصیل و با علاقه خاصی از غیبگویی و کاهنان یاد می کند و ظاهراً از معتقدان چنین باورهایی است. ابن خلدون ضمن رد آن موارد، نوک حمله خود را متوجه مسعودی کرد و نوشت: «مسعودی در *مروج الذهب* در این باره گفتگو کرده ولی نه به تحقیقی پرداخته و نه راه صواب را پیموده است و از سخنان وی پیدا است که مورخ مزبور از رسوخ در علوم و معارف دور بوده است، چه هم سخنانی از اهل اصطلاح و هم گفته هایی از غیر اهل آن نقل می کند.»⁷⁴

⁷². همان، ج 1، ص 149.

⁷³. ابن خلدون، مقدمه، ج 1، ص 183-204.

⁷⁴. همان، ج 1، ص 198.

سخن تند و سرزنش‌آمیز ابن‌خلدون در حق مسعودی واضح و در قبال تعریف و تمجید پیشین⁷⁵ در تضاد است، چرایی این موضع‌گیری قبل از هر چیز ناشی از دوگانگی مطالب مسعودی است که از پیش به آن اشاره شد. اما با توجه به تعدد مباحث و جنبه‌های گوناگون کار آن دو، این موضع‌گیری‌های مختلف طبیعی است.

3. ابن‌خلدون در موضعی دیگر نظر مسعودی را در خصوص این که خلقت نخستین به سبب کمال طبیعت، عمرها درازتر و بدن‌ها نیرومندتر بود، رد می‌کند. او با استناد به آثار و مساکن به جا مانده از پیشینیان در معابد، راهروها، خانه‌ها و جایگاه‌ها که تنگ و کوچک هستند، آن را نقد و رد کرده‌است.⁷⁶ اما این ادعای ابن‌خلدون در مورد مسعودی به سادگی پذیرفتنی نیست و نیازمند بررسی بیشتر است. مسعودی در موضعی می‌نویسد: «راجع به اختلافی که مردم سلف و خلف درباره علت تنومندی و درازی عمر عادیان داشته‌اند تفصیل آن را در تألیف خویش بنام کتاب الرؤس السبعه من السیاسه الملوکیه و همچنین در تألیف دیگر موسوم به کتاب الزلف یاد کرده‌ایم.»⁷⁷ در اینجا مسعودی قبل از ابن‌خلدون با استناد به اندازه و قالب درها و خانه‌های مردم ثمود سخن می‌گوید که: معلوم است آنچه قصه‌پردازان درباره عظمت آنها می‌گویند به اندازه پیکر ما بوده‌اند و مانند عادیان نبوده‌اند.⁷⁸ پس معلوم است که مسعودی این موضوع را در مورد عادیان و نه اقوام و ملل پسین دیگر باور داشته‌است. اما در نهایت مسعودی معتقد به این بود که در آغاز کار جثه‌ها بزرگ بود و به مرور کوچک شده‌اند و خدای تبارک و تعالی وقتی خلقت را آغاز کرد طبیعتی که خداوند در اجسام نهاده بود در نهایت قوت، شدت و کمال بود و چون طبیعت به کمال قوت باشد عمرها درازتر و جثه‌ها بلندتر شود و...⁷⁹ از این رو، آنچه ابن‌خلدون با اتکا به آثار به جای مانده از پیشینیان بیان داشته به عنوان فرضیه مخالف توسط خود مسعودی طرح شده‌است.⁸⁰ اما در نهایت مواضع این دو در این مورد با هم متضادند و ابن‌خلدون نظر مسعودی را رد کرده‌است.

⁷⁵. ابن‌خلدون، ج 1، ص 60.

⁷⁶. همان، ج 1، ص 340-339.

⁷⁷. مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 403-402.

⁷⁸. همان، ج 1، ص 404.

⁷⁹. همان، ج 1، ص 537.

⁸⁰. همان، ج 1، ص 537.

4. ابن خلدون در موارد دیگر نیز با نوعی جرح و تعدیل به نقد و رد اخبار مسعودی و طبری و دیگر مورخان دست زد. از جمله در نخستین بحث از کتاب مقدمه تحت عنوان «در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روش‌های آن و اشاره به اغلاط و اوهامی که مورخان را دست می‌دهد...» دوازده خبر را که سه مورد آن مربوط به قبل از اسلام و مواردی دیگر مربوط به عصر اسلامی است، نقد، رد و تصحیح کرده‌است. او در آغاز سخن خود مسعودی را یکی از متهمان اصلی این «اشتباه‌کاری‌ها»، دانسته و نخستین نمونه که مربوط به شمار اغراق‌آمیز سپاهیان بنی‌اسرائیل است، نیز به نام وی رقم زده‌است. ابن خلدون آن خبر را با توجه به وسعت جغرافیایی، توالد و تناسل بنی‌اسرائیل تا عصر موسی (ع) اغراق‌آمیز دانسته و در موارد دیگری به همین شیوه به نقد آن اخبار پرداخته‌است.⁸¹

5. موارد دیگری که ابن خلدون در رد اخبار تاریخی مسعودی و دیگر مورخان طرح می‌کند، اندیشه و تأملات وی را به نقد و رد می‌کشد و برای هر کدام از «اشتباه‌کاری‌ها» و «انتشار اخبار دروغ»، به استنتاج می‌پردازد؛ مانند قرار گرفتن اسکندر در صندوق شیشه‌ای و رفتن به زیر آب دریا برای مقابله با جانوران دریایی و یا اخبار محال مسعودی دربارهٔ مجسمهٔ ساری در رومه (رومه‌المکرمه) که مردم در آنجا از مجرای غیر طبیعی روغن زیتون می‌گرفتند.⁸²

بدین سان، انتقادهای ابن خلدون بیشتر به آن دسته از مطالب مسعودی بازمی‌گردد که در قالب علم عمران، که برای ابن خلدون نهایت اهمیت را دارد، نمی‌گنجد. علم عمران ابن خلدون قالب و قاعده‌ای دارد و هر موضوع و تحلیلی که مطابق آن نباشد را برنمی‌تابد. این علم برای ابن خلدون معیاری است برای سنجش درستی یا نادرستی اخبار و روایت‌هایی که پیشینیان او نقل کرده‌اند.

تضادهای فکری

با این همه تضادهای فکری این دو متفکر برجسته کم نیست و اشاره‌ای به نمونه‌هایی از آن ضرورت دارد. بخشی از این تضاد فکری آن دو به شرایط تاریخی که در آن می‌زیستند برمی‌گردد. از جمله:

⁸¹. ابن خلدون، مقدمه، ج 1، ص 50-13.

⁸². همان، ج 1، ص 66-67؛ مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 362-360.

1. گرایش مسعودی به قوم عرب در تضاد با نگرش منفی و یا انتقادی ابن‌خلدون دربارهٔ اعراب بادیه‌نشین است. هرچند مسعودی در قبال مذاهب و فرق اسلامی گرایش خاصی را نشان نمی‌دهد و رد پای از خود به جای نمی‌گذارد، اما عرب‌گرایی مسعودی موضوع قابل انکار نیست. او می‌نویسد: «جمعی دیگر گفته‌اند عربان قدیم که خداوند، علو طبع و همت بلند و قدر والا و گردن‌فرازی و دوری از عیب و فرار از عار به ایشان عنایت کرده بود و دربارهٔ وضع منزل‌ها و مسکن‌ها اندیشیدند و دربارهٔ ترتیب شهرها و بناها تأمل کردند و...»⁸³ او در ادامه تأکید می‌کند که عرب‌ها صحرائشینی را برگزیدند و از آن رو همتشان از دیگران بلندتر و عقلشان نیرومندتر و نشان سالم‌تر است.⁸⁴ وی عرب را با کوه‌نشینان مقایسه کرده و به برتری عرب بر آنها تأکید ورزیده که از خشونت کردان و سایر کوه‌نشینان نابه‌هنجار و اقوام دیگر که در ارتفاعات و دشت‌ها سکونت دارند، به دور مانده‌است.⁸⁵ البته ظاهراً مسعودی، این را به هوای پاک صحرا منتسب می‌کند و می‌نویسد: «این همه از صفای هوا و پاکیزگی فضاست و...»⁸⁶ با این حساب، این در مورد صحرائشینیان دیگر نیز باید صدق کند، در حالی که مسعودی این امتیازات را خاص عرب می‌داند و می‌نویسد: «عرب از صحرائشینیان و اقوام دیگر به تغییر جا و انتقال مکان امتیاز دارد.»⁸⁷ از بیان مسعودی استنباط می‌شود که صحرائشینیان دیگر ساکنان ثابت هستند در حالی که اعراب گذشته از صحرائشینی به نقل و انتقال در آن نیز می‌پردازند. بدین ترتیب مسعودی تمام اقوام غیرعرب را فروتر از آنها می‌داند. وی در ادامه با نقل گفتگوی یکی از خطیبان عرب با کسری بر بزرگی، شرف، و فضیلت عرب تأکید می‌ورزد.⁸⁸ گذشته از آن، مهم‌تر این که مسعودی بخش مفصلی به بیان دین، آراء، عقاید، فرهنگ، آداب و رسوم اعراب اختصاص داده که حاکی از توجه ویژه به آنان است.

⁸³ مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 479.

⁸⁴ همان، ج 1، ص 480.

⁸⁵ همان، ج 1، ص 480.

⁸⁶ همان، ج 1، ص 480.

⁸⁷ همان، ج 1، ص 480.

⁸⁸ همان، ج 1، ص 480-481. مسعودی می‌نویسد یکی از خطیبان عرب به حضور کسری رسید و کسری از کار عرب پرسید که چرا صحرائشینی را برگزیده‌اند. او گفت ای پادشاه آنها مالک زمین هستند اما زمین مالک آنها نیست. کسری سوال‌های دیگری از اوضاع طبیعی چون بادها و غذاها و اخلاق آنها پرسید. خطیب عرب همه را جواب گفت. در آخر کسری گفت این صفاتی که از این قوم گفتمی همه بزرگی و شرف است.

در برابر مسعودی، نگرش منفی ابن‌خلدون به اعراب که حتی تا نوعی عرب‌ستیزی نیز کشیده شد، از مباحث جنجالی است. ابن‌خلدون در دو فصل از مقدمه، فصل‌های بیست‌وششم و بیست‌وهشتم، چنین عنوان‌هایی را مطرح می‌کند: «هرگاه قوم عرب بر کشورهای دست یابد به سرعت آن ممالک رو به ویرانی می‌رود» و «تازیان نسبت به همه ملت‌ها از سیاست‌گذاری دورترند.» اما وی در آن بین در فصل بیست و هفتم صراحت مسأله گسترش اسلام و کشورداری توسط پیامبر، ولایت و یا به وسیله آثار بزرگ دینی را استثنا می‌کند.⁸⁹ از علت‌های این موضع‌گیری هجوم قبایل بنی‌هلال و بنی‌سلیم در سده پنجم قمری به افریقایه و مغرب بود که به زعم ابن‌خلدون موجبات ویرانی آن دیار شد.⁹⁰ ابن‌خلدون بر خلاف مسعودی، عرب را «ملتی وحشی» می‌خواند که این خصلت خوی و سرشت آنها شده‌است. وی از غارت‌گری و گردن‌کشی و عدم انقیاد آنان سخن می‌گوید. ابن‌خلدون می‌نویسد «این قوم بر حسب طبیعت وحشی‌گری که دارند به غارت‌گری و خرابکاری عادت گرفته‌اند.»⁹¹ این‌گونه از نظرات ابن‌خلدون، نیاز به بررسی جدی دارد اما قابل انکار نیست که وی دست به تعمیم‌بخشی نیز زده‌است. حال بر عکس وی، مسعودی به طور مشخص ضمن اشاره به صحرائشینان، اقوام صحرائشین غیرعرب را وحشی می‌خواند. او می‌نویسد «صحرائشینی عرب و غیرعرب را از اقوام وحشی چون ترک، کرد، بجه و بربر که به صحراها و کوه‌ها اقامت دارند، یاد خواهیم کرد.»⁹² آنچه سردرگمی ایجاد می‌کند این است که مشخص نیست این دو به کدام مقطع تاریخی این اقوام استناد می‌کنند. آیا این را در همه ادوار تاریخی صادق می‌دانند و یا آن را مربوط به مقاطع خاصی دانسته‌اند!

2. مورد دیگر از تضاد و اختلاف فکری ابن‌خلدون با مسعودی به موضع‌گیری آن دو درباره سپاهان و علت سپاه‌پوستی آنها باز می‌گردد. مسعودی در موضعی بربرها را از نوادگان حام، که همان سپاهان هستند،⁹³ قلمداد کرده و بربرها را وحشی نامیده‌است.⁹⁴ هرچند در

⁸⁹. ابن‌خلدون، مقدمه، ج 1، ص 289 - 285.

⁹⁰. همان، ج 1، ص 288.

⁹¹. همان، ج 1، ص 284-285.

⁹². مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 477.

⁹³. همان، ج 1، ص 368. 501.

⁹⁴. همان، ج 1، ص 477.

جای دیگر آنها را از اعراب یمنی می‌داند.⁹⁵ گذشته از آن مسعودی علت سیاهی این قوم را منسوب به نفرین نوح (ع) در حق فرزندش حام (پدر سیاهان) نوشته‌است.⁹⁶ مسعودی در مروج‌الذهب مسأله نفرین نوح در حق فرزندش را به علت رفتاری نامناسب بیان می‌کند، اما در کتاب اخبارالزمان (موجود و منسوب به مسعودی) با تفصیل بیشتری از این واقعه یاد می‌کند که چگونه حام، به‌رغم زیبایی و کمال فراوان صاحب فرزندی سیاه شد و چون علت را از برادران پرسید، آنها نفرین پدر را به خاطرش آوردند که چگونه در نتیجه آن نفرین، فرزندان زشت و سیاه حام بنده فرزندان سام شدند.⁹⁷ از طرفی ابن‌خلدون با وجود داشتن تبار عربی، در وهله اول، به‌رغم بیان برخی از مورخان، انتساب بربرها به اعراب را نپذیرفته‌است و فتوح حمیریان در افریقیه و مغرب را بر اساس آن ادعا رد می‌کند.⁹⁸ گذشته از آن با رد داستان نفرین نوح در حق فرزندش، آن را نظر کسانی می‌شمارد که از طبایع کاینات بی‌خبرند.⁹⁹ ابن‌خلدون می‌گوید این دلیل در نتیجه بی‌خبری و غفلت گوینده آن از طبیعت گرما و سرما و تأثیر آن دو در هوا و تکوین حیوانات و محیط است. بدین سان ابن‌خلدون سیاهی پوست این مردمان را ناشی از نوع اقلیم و شدت گرمای جنوب نسبت به دیگر مناطق می‌داند.¹⁰⁰ او در ادامه از تناسب رنگ مردمان با اقلیم‌های مربوطه یاد می‌کند و ضمن اشاره به تأثیر عوامل جغرافیای و رابطه زندگی آدمی با اقلیم و محیط زیست و تأثیر و تأثر متقابل آن دو، به بیان رفتار سبک و سبکسرانه و شادمانه و طرب بی‌اندازه سیاهان و شیفتگی آنها به رقص و پایکوبی می‌پردازد و آن را منسوب به غلبه گرما بر مزاج آنها می‌شمارد که روح سرشار از حرارت می‌گردد. بر عکس آنان، کوه‌نشینان مناطق سرد اغلب به اندیشه فرجام کار و در عزلت به سر می‌برند.¹⁰¹ طرف ابن‌خلدون در تمام این کنایه‌ها، نقد و رد مسعودی است و در این موارد نظر او را متکی به برهان و دلیل ندانسته‌است.¹⁰² موضوع قابل توجه آن که ابن‌خلدون در موضعی علت رقیت و بندگی سیاهان را معلول نقص در طبیعت انسانی آنها

⁹⁵. مسعودی، ج 1، ص 501.

⁹⁶. همان، ج 1، ص 32.

⁹⁷. مسعودی، اخبارالزمان، 105.

⁹⁸. ابن‌خلدون، مقدمه، ج 1، ص 18.

⁹⁹. همان، ج 1، ص 152.

¹⁰⁰. همان، ج 1، ص 153.

¹⁰¹. همان، ج 1، ص 156-159.

¹⁰². همان، ج 1، ص 157-159.

دانسته‌است که به حیوانات بی‌زبان نزدیک‌ترند.¹⁰³ حال چنانچه این نظر اخیر با بیان مسعودی مقایسه شود، بی‌شبهت به هم نیستند و حتی بیان مسعودی نسبت به ابن‌خلدون ملایم‌تر است. اگر مسعودی سبکسری و رفتار شادمانه آنها را به نقصان دماغ منتسب کرده‌است، اما ابن‌خلدون رقیب و بندگی آنها را به علت نقص در طبیعت انسانی دانسته که در نهایت هر دو یکی هستند.

نتیجه‌گیری

تاریخ‌نگاری ابوالحسن مسعودی، صاحب آثار معروفی در تاریخ چون *مروج‌الذهب و التنبیه و الاشراف*، در میان مورخان برجسته مسلمان در قرون نخستین اسلامی از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که نشان از درک خردگرایانه او از تاریخ دارد. از ویژگی‌های مهم کار مسعودی پیوند تاریخ با جغرافیا به شکل عمومی آن است. سیاحت‌های مکرر او در کنار آگاهی و اطلاعات فراوانش در مجموع امتیازات خاصی به آثارش بخشیده که مورخان پسین را نسبت به آثارش دلبسته کرده‌است. در این میان، ابن‌خلدون در مقدمه، که در مواردی به حکم ماهیت آن ناچار به یادکردی از مورخان پیشین مسلمان، از سر تأثیرپذیری و یا نقد و رد، پای مسعودی را به میان آورده‌است. از جمله ابن‌خلدون در مقدمه در مواردی به تحسین و تعریف از مسعودی پرداخته و حتی تا آنجا پیشرفته که کار خود را به نوعی درباره مغرب، تالی و همتای نوشته مسعودی درباره شرق نامیده و آن را به عنوان الگو معرفی و با تحسین ارزیابی کرده‌است. اگرچه این نهایت احترام و بزرگداشت ابن‌خلدون در حق مسعودی است، اما در مواضع دیگر سخت بر وی تاخته و او را به باد انتقاد گرفته‌است. این موضع‌گیری دوگانه بیش از هر چیز ناشی از پیچیدگی کار آن دو است و این که ابن‌خلدون با توجه به ترکیب مقدمه‌اش نمی‌توانسته از آراء و نظرات متقدمان معروفی چون مسعودی بی‌نیاز باشد.

¹⁰³. همان، ج 1، ص 284.

کتابنامه

- ابن‌خلدون، عبدالرحمان. *العبر (تاریخ ابن‌خلدون)*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1363.
- _____ . *مقدمه ابن‌خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی، 1366.
- ابن‌رسته، احمد بن عمر. *الاعلاق النفیسه*. ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو. تهران: امیرکبیر، 1365.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق. *الفهرست ابن‌الندیم*. صحح رضا تجدد بن علی المازندرانی. طهران: المطبعه مروی، 1350.
- ایتینکسون و دیگران. *فلسفه تاریخ*. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: طرح نو، 1379.
- الادریسی، ابی‌عبدالله الشریف. *نزه المشتاق فی افتراق الافاق*. القاهره: بی‌نا، 1979.
- ادریسی، ابی‌عبدالله الشریف. *ایران در نزه المشتاق ادریسی*. به کوشش فته سواری. تهران: شادگان، 1388.
- بلک، آنتونی. *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز*. ترجمه محمدحسین وقار. تهران: اطلاعات، 1386.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد. *اشکال العالم*. ترجمه علی بن عبدالاسلام کاتب. مقدمه و تعلیقات فیروز منصور. تهران: به‌نشر، 1368.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب. به کوشش منوچهر ستوده. تهران: کتابخانه طهوری، 1362.
- رحیم‌لو، یوسف. «ابن‌خلدون». *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج 3. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، 1383. ص 444-459.
- روزنتال، فرانتس. *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*. ترجمه اسدالله آزاد. ج 1 و 2. مشهد: آستان قدس رضوی، 1366.
- طبری، محمد بن جریر. *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج 2. تهران: اساطیر، 1362.
- قمی، عباس. *هدیه الاحباب*. تهران: امیرکبیر، 1363.
- کراتشکوفسکی، یولیانوقتس. *تاریخ الادب الجغرافی العربی*. نقله الی اللغه العربیه صلاح‌الدین عثمان هاشم. قاهره: لجنه التالیف و الترجمه و النشره، 1965.

- لاگوست، ابو. جهان‌بینی ابن‌خلدون. ترجمه مهدی مظفری. تهران: دانشگاه تهران، 1354.
- مسعودی، علی بن حسین. مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی، 1374.
- _____ . التنبيه و الاشراف. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی، 1365.
- _____ . اخبار الزمان. ترجمه کریم زمانی. تهران: اطلاعات، 1370.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد. احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم. ترجمه علینقی منزوی. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، 1361.
- مهدی، محسن. فلسفه تاریخ ابن‌خلدون. ترجمه مجید مسعودی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1358.
- نصار، ناصیف. اندیشه واقع‌گرایی ابن‌خلدون. ترجمه یوسف رحیم‌لو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1366.
- هوار، کلمان. «ادبیات جغرافی‌نگاری و تاریخ‌نگاری در اسلام.» تاریخ‌نگاری در اسلام. ترجمه یعقوب آژند. تهران: گستره، 1361. ص 89-49.