

اندیشه‌های حکومتی ابن خلدون

(تاریخ، عمران و انحطاط دولت‌ها)

معاونت پژوهش‌های سیاسی - حقوقی
دفتر مطالعات سیاسی

کد موضوعی: ۳۳۰
شماره مسلسل: ۱۶۷۷۳
آذرماه ۱۳۹۸

فهرست مطالب

۱.....	چکیده
۱.....	مقدمه
۵.....	فصل اول - اندیشه تاریخی.....
۸.....	فصل دوم - مورخان و تاریخ‌نگاری.....
۲۰.....	فصل سوم - جایگاه عمران و عصیبت.....
۳۶.....	فصل چهارم - مفهوم عمران و عصیبت.....
۴۰.....	فصل پنجم - تشکیل دولت‌ها و علت‌شناسی انحطاط آنها.....
۴۳.....	فصل ششم - تمدن‌شناسی و علل انحطاط آنها.....
۵۳.....	نتیجه‌گیری.....
۵۴.....	منابع و مآخذ.....



اندیشه‌های ابن خلدون (تاریخ، عمران و انحطاط دولت‌ها)

چکیده

پژوهش حاضر بر تأملات گوناگون ابن خلدون، اندیشمند و مورخ بزرگ جهان اسلام، درباره تاریخ، عمران و عصبیت و تشکیل دولت‌ها و زوال آنها می‌پردازد. ابن خلدون در تلاش برای تصحیح ضعف‌های تاریخ‌نگاری موجود در جهان اسلام بالاخص ضعف منابع و فقدان استدلال تاریخی، می‌کوشد تا تحلیلی تاریخی از چرخه تشکیل، اوج و افول دولت‌ها ارائه کند.

سؤال از چرایی فروپاشی کشورها و دولت‌ها، او را متوجه نقش عصبیت در تأسیس و قوام دولت‌ها کرد. تضعیف عصبیت به صورت مستقیم از عوامل فروپاشی دولت‌ها حساب شده و این فروپاشی فقط در بُعد سیاسی و شکست در نبرد قدرت خلاصه نمی‌شود، بلکه شکست یک قوم، از نظر ابن خلدون، خود را در احساس حقارت، از دست دادن امید و تقلید از قوم غالب در زمینه‌های گوناگون نشان می‌دهد. تجمل‌طلبی و غرق در ناز و نعمت بودن یکی از عوامل مؤثر در تباهی افراد یک اجتماع به حساب می‌آید. بادیه‌نشینی و شهرنشینی دو شکل رایج عمران انگاشته شده و وی در بسیاری از موارد از برتری اولی بر دومی به خصوص از نظر اخلاق سخن گفته است. اگرچه حرکت از بادیه‌نشینی به شهرنشینی تاحدودی اجتناب‌ناپذیر است، اما به دلیل تضعیف روحیه شجاعت و جنگاوری در میان شهرنشینان و کمرنگ شدن عصبیت آغازین در مرحله شهرنشینی، ابن خلدون به نابودی و فروپاشی یک کشور و دولت بعد از سه نسل (هر نسل حدوداً ۴۰ سال) حکم می‌کند.

مقدمه

ابن خلدون متفکر و دانشمند بزرگ جهان اسلام در رمضان سال ۷۳۲ هجری (۱۳۳۲ میلادی) در تونس و در خانواده‌ای اندلسی که به آنجا مهاجرت کرده بودند متولد شد. او اگرچه در نوجوانی پدر و مادر خود را از دست داد، اما محیط خانوادگی او، پر از فضل و طلب علم بوده و همین زمینه خانوادگی مساعد، کمک فراوانی به دانش آموزی او کرد. زندگی علمی و سیاسی او، پرتلاطم بوده و قسمت‌های زیادی از آن به مسافرت و مهاجرت از یک شهر به شهر دیگر گذشته است. تنها کتاب مهمی که از ابن خلدون باقی مانده است «کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی

السلطان الاکبر» است. در این کتاب مباحث گوناگونی از روایات تاریخی و تحلیل‌های آن تا بحث عمران و عصبیت در پیوند با اجتماعات انسانی و نیز مباحث مربوط به سیاست و حکمرانی مانند تشکیل دولت و چرخه اوج و زوال آن طرح شده است.

این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۳۳۶ توسط محمد پروین گنابادی به فارسی ترجمه شد.^۱ ترجمه مناسب و روان شادروان گنابادی مبنای ما برای نوشتن فصول پژوهش حاضر است. سه فصل این پژوهش منحصراً به فهم دقیق نوشته‌های گوناگون ابن خلدون در فصول متعدد کتاب «مقدمه» می‌پردازد.

بدین منظور سه مفهوم اساسی (تاریخ، عمران و عصبیت و دولت و انحطاط آن) به‌عنوان هسته فکری اصلی بسط یافته ابن خلدون در کتاب مقدمه انتخاب شده و مباحث مربوط به این سه مفهوم، در سه فصل سامان یافته‌اند. در این سه فصل تنها دغدغه ما بیان سخن ابن خلدون بوده و به تفسیرها یا نقدهای بعدی مفسران و منتقدان آرای او نظری نداریم. البته مقدمه حاضر می‌کوشد تا در ابتدا گزارشی از تفاسیر و انتقادات مفسران مسلمان و غیرمسلمان درباره زوایای فکری گوناگون این اندیشمند اسلامی بزرگ که لحظه مهمی از اندیشیدن در تاریخ جهان اسلام بوده عرضه کند. محسن مهدی، ناصف ناصف، زید احمد، ریچارد باسلی و ... کسانی هستند که به تفسیر محیط فکری و سیاسی ابن خلدون و اندیشه‌های او پرداخته‌اند.

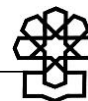
مقدمه حاضر برای آمادگی ذهن خواننده این گزارش با زوایای گوناگون اندیشه ابن خلدون به نگارش درآمده و می‌توان آن را مستقل از سه فصل بعدی نیز مطالعه کرد. در ادامه تلاش می‌شود تا این مقدمه نیز به سه بخش، مطابق با مضمون سه فصل حاضر این گزارش تقسیم شود تا مطالب گوناگون به‌صورتی طبقه‌بندی شده و سازمان‌یافته در اختیار خواننده این گزارش قرار گیرد. البته در ابتدا می‌کوشیم تا نظری به معرفت‌شناسی ابن خلدون انداخته و آن‌گاه وارد مباحث جزئی‌تر اندیشه او شویم.

نخستین نکته‌ای که در فهم معرفت‌شناسی ابن خلدون حائز اهمیت است، روش رئالیستی (واقع‌گرایی) فکری حاکم بر دوران اواخر سده‌های میانه تمدن اسلامی و بالآخر اندیشه اوست. روش رئالیستی (واقع‌گرایی) خود را در تقابل با روش اصالت تصور (ایده‌لیسم) می‌یابد. تفاوت‌های این دو روش اصلی معرفت‌شناسی که ابن خلدون متعلق به نوع نخستین آن است در اساس مبتنی بر نسبت میان اندیشه و واقعیت بیرونی یا ذهن و عین است. واقع‌گرایی در شکل کلی خود اولویت و تقدم موجود (عین) را بر اندیشه مطرح می‌کند، درحالی که اصالت تصور (ایده‌لیسم)، موجود را در قید اندیشه می‌نهد و مدعی ساختن موجود براساس اندیشه است. این مواضع اصولی دارای روش‌های متناظر متفاوتی هستند. اصالت تصور اساساً پیشینی، تحلیلی (قیاسی) و انتقادی است، واقع‌گرایی بر خلاف آن توصیفی، استقرایی و ترکیبی است.^۲

گرایش ابن خلدون به روش واقع‌گرایی و اعراض او از اصالت تصور دلایل متعددی دارد که یکی از آنها می‌تواند

۱. مقدمه ابن خلدون، تألیف عبدالرحمن ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج هفتم، ۱۳۶۹.

۲. اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، ناصف ناصف، ترجمه یوسف رحیم‌لو، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، صص ۴۸ و ۴۷.



معلول عدم تأثیر عمیق فلسفه ناب افلاطونی در اندیشه عربی - اسلامی باشد. موفقیت بزرگ ارسطو با ارغنون و مابعدالطبیعه‌اش اندیشه عربی - اسلامی را در جهت نوعی واقع‌گرایی، با موارد اختلاف جزئی زیادی، سوق داده است. سؤالاتی که در آن زمان مطرح می‌شد از این قبیل بود: ارزش استدلال برهانی چیست؟ در فهم

مسائل عقیدتی چگونه باید آن را در نظر گرفت؟ ارزش استقرا و استدلال‌ات غیربرهانی چیست؟ کوشش ابن‌خلدون بر آن است تا دانش و به‌ویژه دانش اجتماعی را بر پایه‌هایی استوار و نزدیک به واقعیت بنا کند و این بیان پیشرفتی است که اندیشه در رابطه دائمی خود با امر واقع به‌دست آورده است.^۱ این روش واقع‌گرا، البته در نهایت حکم به اصالت واقعیت در برابر اندیشه و برتری دومی بر اولی دارد. سخنان او در مقدمه به خوبی واقع‌گرایی حاکم بر اندیشه او را بازنمایی می‌کند: «هنگامی که اسباب در ارتقا از دایره ادراک و وجود ما در می‌گذرند آن وقت به مرحله‌ای می‌رسند که فهم آنها از حد ادراکات ما خارج می‌شوند و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان می‌گردد و باز می‌ایستند» سخن فوق که مبتنی بر ناتوانی خرد از ادراک کامل بر واقعیت است بُن‌مایه‌ای کاملاً واقع‌گرایانه دارد، درحالی که در روش ایدئالیستی (اصالت تصور - ایده) و برخلاف سخن ابن‌خلدون، خرد می‌تواند همه چیز را دریابد و در صحرای اوهام سرگردانی ندارد. این نور خرد است که بر واقعیت می‌تابد و جز در پرتو درخشش این خرد، شناختی امکانپذیر نیست، البته در اینجا می‌توان این فرض را نیز مطرح کرد فلسفه افلاطون که واجد نوعی از ایدئالیسم اولیه بود،^۲ نتوانست به‌طور عمیق در تمدن اسلامی ریشه بدواند. حداقل هیچ‌گاه این ایدئالیسم اولیه که پایه اساسی فلسفه افلاطونی بود نتوانست نفوذ و گستره تأثیرگذاری معادل منطق ارسطو بیابد و حتی فهم اندیشمندان اسلامی از سیاست افلاطونی مبتنی بر روش رئالیستی بود که برخلاف ایدئالیسم حاکم بر فلسفه سیاسی او بود. بدیهی است که خوانش رئالیستی از فلسفه افلاطونی در جهان اسلام و نیز ریشه دواندن ایدئالیسم اولیه‌ای که خود را در آثار افلاطون می‌یافت پیامدهای متعددی را بر مسیر فلسفه و دانش‌های عقلی در جهان اسلام داشت که امکان بسط آن در اینجا وجود ندارد.

البته فارابی فیلسوفی بود که عمیق‌ترین فهم افلاطون و فلسفه یونانی را در قیاس با پیشینیان و حتی اندیشمندان بعدی خود دارا بود.

ابن‌خلدون از نظر فکری سه تقابل اساسی با فارابی داشت که از نظر ناصف ناصف می‌توان آنها را در سه جمله خلاصه کرد: جای مدینه را دولت می‌گیرد، الگوی دولت که به شکل فلسفی تصور شده است از میان می‌رود، دستگاه در هم شکسته و کنار گذاشته می‌شود.^۳

درواقع ابن‌خلدون اگرچه در چارچوب تفکر واقع‌گرای حاکم بر سده‌های میانه جهان اسلام می‌اندیشید، اما همچنان که گفته شد تفاوت‌هایی با فارابی و فیلسوفان قبل از خود داشت که خود را در سه مورد ذکر شده می‌دید.

۱. پیشین، ص ۴۸.

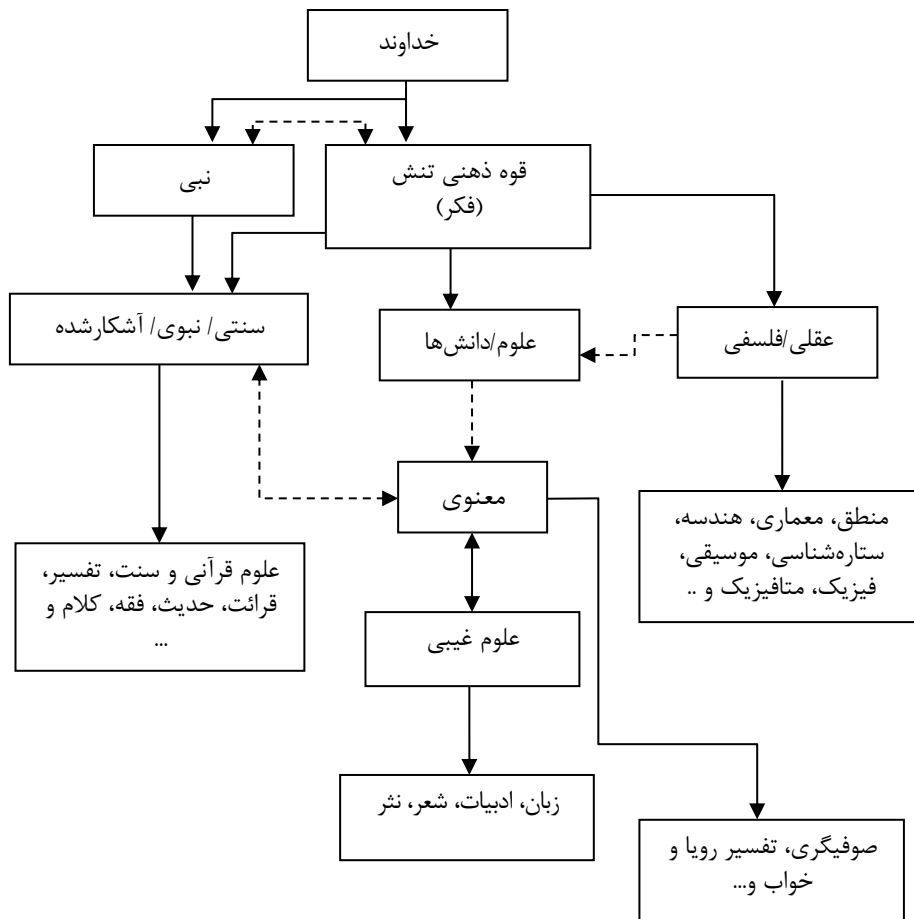
۲. برای تفصیل بیشتر پیوند افلاطون و ایده‌الیسم، ن. به:

Plato's Political Philosophy, Mark Blitz, The John Mopkins Press, 2010.

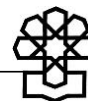
۳. ناصف ناصف، ص ۲۵۲.

اگر نظریه ابن خلدون درباره دانش و طبقه‌بندی علوم را خلاصه کنیم، آن را می‌توان در نمودار زیر ترسیم کرد.

نمودار ۱. نظریه شناخت ابن خلدون و طبقه‌بندی علوم



Source: The Epistemology of Ibn Khaldun, Zaid Ahamd, Routledge, 2003, p. 141.



چهار نکته اساسی نیز وجود دارد که می‌توان اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون را در آن خلاصه کرد:

۱. اندیشه ابن‌خلدون با هرگونه مجرداندیشی محض مخالف است. انسان ناتوان از آن است که در اندیشه یا به‌وسیله آن از افق طبیعت و واقعیت‌های عینی گام فراتر گذارد. تجرید منظم یا علیت ماوراءالطبیعی نمی‌تواند شناخت اطمینان‌بخشی را تضمین کند. حاصل این امر از هم پاشیدن فلسفه است که می‌خواهد کل را تبیین کند.

۲. بی‌ثمر بودن تفکر نظری، اندیشه را وادار به جستجوی عقلی می‌کند که منطبق بر موقعیت آن در برابر اشیای مادی و منفرد باشد. تجربه‌گرایی می‌تواند فقط نقطه آغاز باشد، روش جستجو از حیث اشیا باید به مناسبات حاکم بین آنها و به‌ویژه بر مناسبات علی تکیه کند و از حیث اندیشه، این روش باید متکی بر فعالیت مفهوم‌ساز ذهن باشد، فعالیتی که در حکم به اوج می‌رسد و در این حکم، شکل و محتوا از لحاظ کرداری و ساختاری یکی می‌شوند.

۳. گرایش عمیقی که در دو نظر پیشین وجود دارد عبارت از اقتضای عینیت است که در نهایت می‌خواهد نخستین ارزش حقیقت را بیشتر به اشیا و امور نسبت دهد تا به نظریات بی‌تردید. خرد مقام مهمی دارد، اما این مقام نسبی و محدود است. لذا، ترکیب مقتضیات عینیت و ضرورت عقلی ترجمان خود را در واقع‌گرایی مثبت و مبتنی بر روش می‌یابد.

۴. واقع‌گرایی از همه نتایج الزامی خودآگاه نیست، فاقد نقد مبانی عینی و ذهنی خود است و از تفاوت‌هایی که قلمروهای واقعیت را از هم جدا می‌کند و از نتیجه این امر در زمینه روش آگاهی روشنی ندارد.^۱

روش واقع‌گرایی ابن‌خلدون در معرفت‌شناسی، تأثیر مستقیمی بر طرح مسائل گوناگون مانند عمران، عصبیت، تاریخ، انحطاط دولت‌ها و ... دارد. چگونگی روایت حادثه تاریخی، تفسیر این حادثه و ربط آن به سیر کلی انحطاط دولت‌ها و تمدن‌ها، وجود دو نیروی متعارض عمران بدوی و حضری و ... همگی جز در فهم روش واقع‌گرای ذکر شده ممکن نیست. اکنون می‌کوشیم تا به آرا و اندیشه‌های مفسران و منتقدان مختلف ابن‌خلدون در سه بخش، که متناسب با سه فصل موجود در این گزارش است بپردازیم.

فصل اول - اندیشه تاریخی

ابن‌خلدون بی‌شک یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندانی است که به‌طور مبسوط به بررسی و تحلیل تاریخ پرداخته و نگاهش مبتنی بر صرف روایت تاریخ نبوده است. جایگاه او در حدی است که به گواه بعضی از محققان، وی بزرگ‌ترین فیلسوف تاریخی است که در جهان اسلام تاکنون پدیدار شده و یکی از بلندمرتبه‌ترین فیلسوفان تاریخ در تمام زمان‌هاست.^۲

۱. ناصف ناصف، صص ۸۸-۸۷.

۲. Philip Hitti, History of the Arabs, MacMillan, 1951, p. 568.

اندیشه تاریخی ابن‌خلدون در واقع در نقطه تلاقی جریان تجربه سیاسی و جریان اندیشه فلسفی او قرار گرفته و محققان چهار عامل را (که قسمتی از آنها مربوط به لحظه تاریخی خاصی است که در آن می‌زیست) در خلق اثر استثنایی او و توجه ویژه‌اش به تاریخ مهم دانسته‌اند این عوامل عبارتند از: تأثیر موقعیت خانوادگی، تربیت و تجربه بسیار پرمایه، پدیده‌های اجتماعی فوق‌العاده جالب، انحطاط اجتماعی و بحران فراگیر مدنیت عربی - اسلامی.^۱

نوع نگاه او به تاریخ بیشتر در جهت پرهیز از تاریخ‌نگاری رایج در جهان اسلام بود که بر صرف روایت تاریخ تکیه می‌کرد. این نوع از تاریخ‌نگاری توصیفی به یک دلیل اساسی نمی‌توانست مطلوب ابن‌خلدون باشد، زیرا روایت صرف حادثه‌ای که در گذشته رخ داده کافی نبوده و ما نیازمند حرکت به طرف نوعی از تاریخ‌نگاری هستیم که (انحطاط) دولت‌ها و تمدن‌ها موضوع اصلی آن باشد.

تاریخ‌نگاری مورد انتقاد او نوع اول تاریخ‌نگاری است که بیشتر به توصیف ظاهری وقایع می‌پردازد و تلاشی برای پی بردن به کنه و عمق قضا یا نمی‌کند. قدم مهمی که ابن‌خلدون در مقدمه برمی‌دارد و اثر او را به یک استثنا در زمانه خود بدل می‌کند، ورود حادثه تاریخی به دستگاهی تحلیلی از مفاهیم است که (علت‌شناسی انحطاط) دغدغه اصلی آن است. چنین تلاشی البته مستلزم تأسیس علم تاریخ و ارتقای مقام تاریخ از صرف روایت گذشته، به علمی جدید بود. علمی که متکفل تحلیل حوادث تاریخی باشد که در زمان ابن‌خلدون وجود نداشت.

ابن‌خلدون پی برد که دو جنبه از تاریخ با هم ارتباط نزدیک دارند: برای پی بردن به علل و طبیعت رویدادهای تاریخی، باید کار را از اطلاعات درست آغاز کرد، ولی برای آنکه بتوان اطلاعات درباره رویدادها را تصحیح کرد و درست را از نادرست تشخیص داد باید طبیعت و علل آنها را دانست. از این رو برای نگارش تاریخ دقیق درباره اسلام باختری معاصر، لازم بود که وی جنبه باطنی تاریخ را بداند، آثار مورخین اسلامی پیشین را مطالعه کرده و بپذیرد که آنها دارای چنین دانشی نبوده‌اند، بلکه اکثر آنها فقط اطلاعاتی را که از روایانشان به آنها رسیده بود نقل می‌کردند.

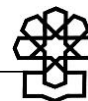
ابن‌خلدون سپس این سؤال را مطرح کرد که آیا طبیعت و علل رویدادهای تاریخی در هیچ رشته علمی دیگری غیر از تاریخ‌نگاری بحث شده‌اند یا خیر. او در رشته‌هایی که می‌پنداشت احتمالاً به این گونه مسائل توجه کرده‌اند به‌ویژه علم سیاست و خطابه و اصول فقه، به کندوکاو پرداخت و دریافت که همه آنها درباره این مسئله به‌طور پیرامونی بحث کرده‌اند.

در نتیجه ابن‌خلدون احساس کرد که لازم است که خود او علم تازه‌ای بیافریند که به این مسئله بپردازد و مبادی و اسلوب و موضوع و هدف آن را تعریف کند.^۲

از نظر محسن مهدی، هدف اصلی ابن‌خلدون فقط روایت تاریخ نبود، بلکه می‌خواست از حد تاریخ

۱. ناصف ناصف، صص ۸۹ و ۱۲۲.

۲. فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، محسن مهدی، ترجمه مجید مسعودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۶۴.



نیز فراتر رود. وی می‌خواست که از تاریخ درس عبرت آموزد نه آنکه صرفاً آن را مرور کند. به این بسنده نمی‌کرد که خوانندگان خود را با استفاده از شیوه‌های خطابی زبان اندرز دهد، بلکه قصد داشت که تاریخ را از راه قیاس، تفاهم نظری و تحلیل ماهیت و علل رویدادهای تاریخی تفسیر کند و رموز آن را آشکار کند. با این طرز برخورد با تاریخ، رویدادهای ظاهری دیگر هدف اصلی و پایانی پژوهش‌های او نبود. اینها صرفاً موادی را فراهم می‌کردند تا قوانین کلی که در پشت این رویدادها نهفته بود از آن به‌دست آید. این قوانین نیز به نوبه خود رویدادها را با نشان دادن طبیعت و علل آنها تشریح می‌کرد.

مقام برجسته عبرت در عنوان و متن کتاب دلالت بر همین معنی دارد: یعنی گذشتن از ظواهر تاریخ به طبیعت باطنی آن.^۱

پژوهش محسن مهدی درباره ابن‌خلدون و اشاره به جنبه باطنی اثر او، در ادامه پژوهش‌های استادش لئو اشتراوس بود که قائل به چندلایگی متون مهم در تمدن اسلامی قرون میانه مبتنی بر نمایش میان عوام و خواص بود. این چندلایگی متون به دلایل گوناگون از جمله نامناسب بودن طبیعت عمده انسان‌ها برای شنیدن حقایق فلسفی بود.^۲ اشتراوس عقیده داشت که فارابی از مهمترین فیلسوفان عصر پیشامدرن بود که در سنتی باطنی به نگارش متون خود دست زده است.

محسن مهدی نیز که در سال‌های دهه پنجاه و شصت میلادی شاگرد اشتراوس بود اثر خود درباره ابن‌خلدون را با الهام از چنین رویکردی برای فهم مقدمه به نگارش درآورد. به همین دلیل او مقدمه را در ادامه سنت فیلسوفان مسلمان سده‌های میانه و مبتنی بر وجود تمایز میان ظاهر و باطن و تعمیم این تمایز به تاریخ می‌دانست.

وی غرض اصلی ابن‌خلدون را پیجویی جنبه‌های باطنی تاریخ می‌داند. غرض از بحث ابن‌خلدون نه بیان اشتباهات خاصی است و نه علل ارتکاب آنها، بلکه غرض، آشکار کردن رازی است که تا آن زمان نامشهود مانده بود. یعنی اینکه درست نوشتن تاریخ مستلزم آگاهی از ماهیت رویدادهای تاریخی و بررسی مداوم اخبار منقول براساس این آگاهی است، تا هرچه با آن مطابقت می‌کند پذیرفته و بقیه رد شود.^۳

مقایسه ابن‌خلدون با ماکیاولی از دیگر تلاش‌هایی است که مفسران برای توضیح و تبیین جایگاه و آرا وی انجام داده‌اند. ماکیاولی که فیلسوفی ایتالیایی بود در زمانه پرآشوب سده شانزدهم زندگی می‌کرد و آثار مختلفی همچون (شهریار)^۴ و (گفتار)^۵ را به نگارش درآورد. تأثیر ماکیاولی بر سیر تمدن غرب به حدی بود که بعضی او را نخستین موج تجدیدی می‌دانند که بر پیکره سنت در غرب فرود آمد و راه را برای عصر مدرن گشود.^۶ به همین دلیل مقایسه ماکیاولی با ابن‌خلدون جدای از روشنگری درباره ابعاد

۱. پیشین، ص ۹۲.

2. See, Leo Strauss, Persecution and art of Writing, Chicago University Press, 1987.

۳. محسن مهدی، ص ۱۹۶.

4. Machiavelli, The Prince, Translated by H. Mansfield, Chicago University Press, 1985.

5. Machiavelli, The Discourses of N. Machiavelli, Translated by Leslie J. Walker, Routledge and Kegan Paul, 1950.

6. See, Three Waves of Modernity, In Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, Wayne State Press, 1987.

نظری گوناگون آنها، می‌تواند نشانگر جایگاه رفیع ابن‌خلدون نزد اندیشمندان غربی باشد. این مقایسه تنها منحصر به آرای گوناگون آنها نیست، بلکه زمانه پرآشوب، ولی حساس هر دو نفر، متغیری مهم در شکل‌گیری افکار آنها ذکر شده است.

جان‌کندی پژوهشگر غربی معتقد است: اهمیت ماکیاولی و ابن‌خلدون تاحدودی ناشی از ماهیت متلاطم زمانه آنها از یک طرف و تلاش‌های آنها برای قضاوت و داوری تجربی و علمی درباره چنین دورانی است. البته میان جوامعی که این دو در آن زندگی می‌کردند، تضادها و تفاوت‌های بسیاری هم وجود دارد. خشونت و جنگ‌های متعدد از نظر ابن‌خلدون، اراده الهی است، اما ماکیاولی، سالوس و ریایی را در پشت این جنگ‌ها و خشونت‌ها می‌دید که نیازمند ریشه‌کنی است.^۱

از اینجاست که ابن‌خلدون به ضرورت پرداختن علم تاریخ به عمران و نقش عصبیت در شکوفایی یا انحطاط اجتماعات انسانی می‌پردازد. درواقع زمانه پرآشوب او، عامل مؤثری در انگیزه بخشی او برای تحلیل انواع اجتماعات انسان و ریشه‌های پیدایش، شکوفایی و زوال آنها بود.

فصل دوم – مورخان و تاریخ‌نگاری

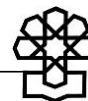
ابن‌خلدون، مقدمه خود را بعد از حمد و سپاس خداوند و سلام و درود بر پیامبر اکرم (ص) با پرداختن به تاریخ به‌عنوان فنی متداول در میان همه ملت‌ها و نژادها شروع می‌کند. از نظر او شیفتگی به تاریخ منحصر به طبقه خاصی از مردم نبوده و پادشاهان و بزرگان به آن دلبستگی نشان می‌دهند و مردم عادی و بی‌نام و نشان برای معرفت به آن اشتیاق دارند.^۲ ظاهر تاریخ، عامل آشنایی ما نسبت به احوال آفریدگان و چگونگی تغییرات در میان مخلوقات است. اما باطن آن، تأمل درباره بنیان رخدادها و جستجوی موشکافانه برای فهمیدن علل حوادث رخ داده در طول زمان است. تاریخ، در این رویکرد با علت‌شناسی حوادث آمیخته بوده و جزئی از دانش‌های حکمت به‌شمار می‌آید. آمیخته شدن یقین با گمان، نیرنگ‌های باطن و نیز ساختن روایات کاذب، درستی ادعاهای تاریخی را دچار تردید کرده و شناخت حق از باطل را دچار مشکل کرده است. دانش، نیرویی است که به ما در فهم صحیح از ناصحیح کمک کرده و همراه با دیده بصیرت به شناخت تاریخی واقعی کمک می‌کند.

ابن‌خلدون در دیباچه‌اش بر کتاب که با پرداختن به زوایای گوناگون تاریخ، همراه است، از مورخان قبل از خود که شایسته نام مورخند و در آثار فراوانشان تواریخ ملت‌ها و دولت‌ها را در سراسر جهان گردآورده‌اند، مانند ابن‌اسحاق، طبری و ابن‌کلبی و محمدبن عمر واقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی نام می‌برد.^۳ این مورخان از نظر ابن‌خلدون اگرچه متمایز و کم‌تعداد بودند، ولی آثار تاریخی

1. John Kennedy, Prophets Armed: Ibn Khaldun and Machiavelli, Theology, 2011, pp. 101-106.

۲. دیباچه مؤلف، مقدمه، ابن‌خلدون، ص ۲.

۳. مقدمه، ص ۳.



ارزشمندی را خلق نموده‌اند. همچنان که در ادامه خواهد آمد، مسعودی یکی از سرمشق‌های ابن خلدون در نگارش اثر بزرگ او بود. ابن خلدون ضعف‌های اساسی آثار تاریخی نوشته شده (بجز آثار مورخان نام برده شده) را موثق نبودن عمده آنها می‌داند. این سخن حاوی این پیام ضمنی است که من نویسنده در ادامه کار مسعودی و دیگران می‌خواهم روایتی موثق از تاریخ ارائه دهم و با روشی که بزرگان علم تاریخ در تمدن اسلامی در جمع‌آوری روایات و نیز جمع‌بندی نظریه و تحلیل آنها داشته‌اند، می‌خواهم اثری بزرگ و قابل اعتماد به نگارش درآورم.

ابن خلدون موضوع تاریخ‌نگاری پیشینیان خود را در دو دسته طبقه‌بندی می‌کند:

دسته اول به تاریخ عمومی ملت‌ها پرداخته‌اند،

دسته دوم از روش کلی و عمومی عدول کرده و بر نواحی خاصی متمرکز شده‌اند، هدف‌های دور و دراز یا مسائل کلی و عمومی را رها کرده و به تاریخ دولت و کشور خاصی اکتفا نموده‌اند. برای مثال، ابن حیان صرفاً تاریخ اندلس را نوشته و ابن الرقیق بر دولتی که در قیروان بوده تمرکز کرده است.^۱ ابن خلدون در ادامه به نقص بنیادین تاریخ‌نگاری تمدن اسلامی می‌پردازد و آن را ضعف استدلال و تحلیل تاریخی می‌داند. از نظر او این نوع از تاریخ‌نگاری بی‌توجه به ضعف استدلال و تحلیل تاریخی است (اخبار دولت‌ها و حکایات مربوط به وقایع قرون نخستین را چنان گرد آورده‌اند که گویی صورت‌هایی مجرد از ماده و شمشیرهایی بی‌غلاف و معلوماتی است که تازه و کهنه آنها مجهول باشد، بلکه فقط حوادثی است که اصول آنها نامعلوم است و به نوع‌هایی می‌مانند که جنس و فصل آنها مشخص نباشد. این گروه به تقلید از پیشینیانی که آنها را سرمشق خود ساخته‌اند اخبار دست به دست گشته را رابعین و بی‌کم و کاست در خصوص حوادث تاریخ خود تکرار می‌کنند و از یاد کردن مسائل مربوط به نسل‌های دوره خودشان غفلت می‌ورزند، چه تشریح و تفسیر آنها برایشان دشوار است و در نتیجه این گونه قضایا را مسکوت می‌گذارند و برخی درباره دولتی به گفتگو می‌پردازند که اخبار مربوط به آن را همچنان که شنیده‌اند، خواه راست یا دروغ نقل می‌کنند و به هیچ رو متعرض آغاز و منشأ تشکیل آن نمی‌شوند).^۲ ابن خلدون، صرف ثبت یک روایت یا حکایت را به دلیل اعتماد به راوی آن، بدون سنجش امکان درستی یا نادرستی آن از دیگر مشکلات پیش‌روی تاریخ‌نگاری می‌داند. این مشکل زمانی حادث می‌شود که به تعیین اندازه ثروت یا شماره سپاهیان می‌رسد، برای مثال نقل ششصد هزار نفر به‌عنوان لشکریان بنی اسرائیل هنگامی که حضرت موسی (ع) هنگام آوارگی اجازه برگرفتن سلاح را داد از نمونه‌های این مبالغه می‌نامد که در کتب تاریخی آمده است (درحالی که اگر وسعت و گنجایش مصر و شام را در برابر چنین سپاه گرانی بسنجیم مایه حیرت می‌شود، چه هر کشوری را درخور گنجایش آن لشکریانی است که می‌تواند مستمری آنها را بپردازد و اگر از میزان معین و لازم در گذرند مایه دشواری و مضیقه آن

۱. همان، ص ۴.

۲. همان، ص ۵.

کشور می‌شوند، چنان‌که عادات متداول و وضع ممالک گواه بر این امر است. گذشته از این، اگر سپاه‌یانی را با این عدد افزون که دو برابر یا سه برابر مد نظر را صف آنها فراخواهد گرفت، ترتیب دهند، بعید به نظر می‌رسد که بتوان سبب تنگی نبردگاه و دوری آن از لشکریان در لشکرکشی‌ها و جنگ‌ها از آنها استفاده کرد، زیرا چگونه ممکن است چنین صفوفی ببندد برخیزند یا صفی بر دشمن غالب آید، درحالی که یکسر صف سر دیگر را درک نمی‌کنند.^۱

از نظر ابن‌خلدون مقایسه ایران با ذکر مبالغه‌آمیز لشکریان بنی‌اسرائیل در این مورد روشن‌کننده واقعیت مطلب است، زیرا درحالی که کشور ایران از کشور بنی‌اسرائیل به درجات عظیم‌تر و پهناورتر بود و ممالک ایران در عراق عجم و عرب و خراسان و ماوراءالنهر و ابواب به درجات از ممالک بنی‌اسرائیل پهناورتر و بیشتر بود، با این همه شماره سپاهیان ایران هرگز به این میزان و حتی نزدیک به آنها نرسیده است و بزرگ‌ترین لشکرهایی که در قادسیه فراهم آوردند صدوبیست هزار تن بود که بنا به نقل سیف، همه آنان سلاح‌دار بوده‌اند.^۲

از دیگر مشکلات تاریخ‌نگاری در تمدن اسلامی که ابن‌خلدون با ذکر آن می‌کوشد تا اثر خود را از آن مبری کند، نگاه ثابت‌انگارانه به تاریخ و رصد نکردن تغییرات و تحولات در کنه احوال ملت‌ها و نسل‌هاست. این نگاه ثابت‌انگارانه تغییری که در عادات و رسوم ملت‌ها، شیوه‌ها و مذاهب آنان برحسب گذشت روزگار و قرن‌ها صورت می‌گیرد را درک نمی‌کند. از نظر او دلیل عمده تغییر، تبدیل احوال و عادات این است که عادات هر نسلی تابع عادات پادشاه (و حاکمان) آنهاست، چنان‌که در امثال و حکم آمده است: «مردم بر دین پادشاه خود باشند».^۳

مورخان دیگری مانند ابن رشیق نیز بوده‌اند که از تحلیل داده‌های تاریخی رویگردان شده و به‌طور اختصاری تنها به پیاده کردن نام‌های پادشاهان اکتفا کرده‌اند، این چنین تاریخ‌نگاری از نوع ابن رشیق نه در پی اثبات موضوعی بوده‌اند و نه گفتار قابل اهمیتی را تولید کرده‌اند.

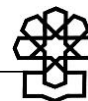
ابن‌خلدون با آسیب‌شناسی تاریخ‌نگاری رایج و مرسوم در میان پیشینیان خود (که در طول متن مرتب به آن باز می‌گردد) می‌خواهد نو بودن و منحصر به فرد بودن تحلیل تاریخی خود در مقدمه که بخشی از آن به پروژه علت‌شناسی انحطاط تمدن اسلامی اختصاص دارد نشان دهد. این نوع از علت‌شناسی انحطاط تمدن اسلامی، لاجرم باید بر تحلیل واقعیت‌های تاریخی استوار بوده و داده‌های صرف تاریخی را به محک تحلیل اصول و مبادی بزند. فرآیندی که نوآوری مهمی در روش تحلیل تاریخی بود و مقدمه را به اثری بی‌همتا در جهان اسلام بدل کرد. خود او نیز نوآوری اثر خود را در مقایسه با آثار پیشین چنین توضیح می‌دهد:

«و چون کتب این جماعت را مطالعه کردم و حقیقت گذشته و اکنون را باز نمودم، دیده قریحه را

۱. پیشین، ص ۱۴.

۲. پیشین، صص ۱۵-۱۴.

۳. پیشین، ص ۵۲.



از خواب غفلت گشودم و چون مفلس بودم در بازار تصنیف به چانه زدن پرداختم و کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسل‌های پی در پی پرده برداشتم و آن را از حیث اخبار و نظریات به ابواب و فصولی تقسیم کردم و علل و موجبات آغاز تشکیل دولت‌ها و تمدن‌ها در آن آشکار ساختم و آن را بر ذکر اخبار ملت‌هایی بنیان نهادم که در قرون اخیر بلاد مغرب را آبادان ساخته و در سرتاسر نواحی و شهرهای آن سکونت گزیده‌اند ... و مقاصد تاریخ خود را به کمال تهذیب کردم و آن را در خور فهم دانشمندان و خواص گردانیدم و در ترتیب و فصل‌بندی آن راهی شگفت پیمودم و از میان مقاصد گوناگون برای آن روشی بدیع و اسلوب و شیوه‌ای ابتکارآمیز اختراع کردم و کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد شرح دادم، چنان‌که خواننده را به‌علل و موجبات حوادث آشنا می‌کند و برخوردار می‌سازد و وی را آگاه می‌کند که چگونه خداوندان دولت‌ها برای بنیانگذاری آنها از ابوابی که بایسته بوده داخل شده‌اند، بدانسان که خواننده دست از تقلید برمی‌دارد و بر احوال نسل‌ها و روزگارهای گذشته و آینده آگاه می‌شود»^۱.

عبارات فوق به خوبی احساس نیاز ابن‌خلدون به تدوین کتابی تاریخی برای نشان دادن سرگذشت نژادها و نسل‌های گوناگون به شیوهٔ تحلیلی (و نه صرف روایت تاریخی) نشان می‌دهد. این اثر بیشتر از آنکه با ذائقه حکایت‌پسند عوام‌الناس سازگار باشد، شایسته فهم خواص و دانشمندان بوده و مخاطب اصلی آن خواص مردم است. پس ناگزیر باید اسلوب و روشی تحلیلی داشته و از تقلید پرهیز کند. بدیهی است که آگاهی نسبت به وضعیت مردمان پیشین و حوادثی که در تاریخ رخ داده است هدف چنین اثری است. دانستن قواعد سیاست و طبیعت موجودات و تفاوت میان ملت‌ها و سرزمین‌ها از لحاظ اخلاق، عادات، مذاهب و رسوم برای نگارش تحلیل تاریخ مورد نیاز است. درک اصول و شالوده دولت‌ها و ملت‌ها و بنیان‌های پیدایش آنها و فراگیری عادات، رسوم و اخبار زمامداران لازمه چنین تاریخ‌نگاری مطلوبی است. (تجربه) از نظر ابن‌خلدون، کمک خوبی برای این کار است. در این هنگام می‌توان هر خبر منقول را به قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته شده، عرضه کرد، اگر با آن اصول مزبور موافق بود و بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد، صحیح خواهد بود وگرنه مورخ آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست.^۲

مسعودی نمونه چنین مورخی بود که شرح تغییرات میان مردم و نیز کیفیت متفاوت میان نژادها و کشورهای مختلف را تدوین کرد و عادات و مذهبی را که در اثر تغییر احوال مردم دگرگون می‌شوند شرح داد. او متوجه شده بود که تحول در عادلالت و خلق‌وخوی انسان‌ها، وضعیتی را برای مورخ پیشین می‌آورد که گویی آفریدگان از اساس دگرگون شده و این موج از تغییر و تحول سراسر جهان را در نور دیده است. برای فهم این تحولات بنیادین، اتکای صرف به نقل خبر کافی نیست و باید خبر منقول را در

۱. مقدمه، صص ۶-۷.

۲. همان، ص ۵۱.

اسلوبی تحلیلی و استدلالی وارد کرد.

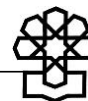
ابن خلدون انحصار تاریخ در حوادث سیاسی را رد می‌کند و در تلاشی بدیع، (علوم غریب مانند کیمیا و جز آن و نیز حکمت‌های پوشیده) را در اثر خود وارد می‌کند. این تلاش در ثبت تاریخ علوم و حکمت‌ها در آن روزگار سابقه چندانی نداشت و ارزش فراوانی را به مقدمه بخشید. می‌توان ادعا کرد که وارد نمودن تاریخ علوم و حکمت‌ها در اثری تاریخی که به علت‌شناسی انحطاط تمدن اسلامی اختصاص داشت، نشانگر بصیرت به‌خصوص در کشف این نکته بود که در پیشرفت و یا انحطاط یک تمدن نباید فقط بر روی عوامل سیاسی که در ساحت کلان یک کشور یا تمدن رخ می‌دهد، متمرکز بود. امور جزئی و نیز علوم و حکمت‌های موجود در حوزه عقلی نیز همسان رخدادهای سیاسی واجد اهمیت بوده و در نگارش تاریخی باید به هر دو توجه کرد. فقدان نگاه نظام‌مندی که در علت‌شناسی انحطاط تنها به یک ساخت از واقعیات یک کشور یا تمدن بنگرد ما را دچار نگاه تک‌بعدی کرده و تحلیل تاریخی را دچار نقصان می‌کند. ورود حوادث جزئی در کنار تاریخ علوم و حکمت‌های موجود همراه با سرگذشت حکما و امراء سرزمین‌های اسلامی، نوعی از جامعیت منحصر به فرد را به مقدمه بخشید که در آثار قبلی به‌ندرت یافت می‌شد.

درواقع از اینجا یکی از تفاوت‌های عمده تاریخ از نگاه ابن خلدون با مورخان قبل از او مشاهده می‌شود: تاریخ صرف رخدادهایی نیست که در دربار شاهان یا جنگ میان کشورها رخ می‌دهد، بلکه قلمروی گسترده‌ای است که امور جزئی و نیز تاریخ علوم و فنون را دربرمی‌گیرد.

جامعیت اخبار و نیز جامعیت موضوع دو ویژگی دیگر تاریخ‌نگاری ابن خلدون است. جامعیت اخبار، خود را در ذکر وقایع تاریخی نه تنها در میان اعراب، بلکه غیراعراب و نیز بادیه‌نشینان و شهرنشینان نمایان می‌کند. مورخان گذشته عمدتاً یا به ذکر اخبار اعراب اکتفا کردند یا بر اخبار دربار و پایتخت‌ها متمرکز می‌شدند. اما ابن خلدون اخبار اعراب، غیراعراب، بادیه‌نشینان و شهرنشینان به یکسان ذکر می‌کند. جامعیت موضوع نیز خود را در موضوعات متعددی که بحث و بررسی می‌شوند نشان داده است. دولت و ملت، شهر و محل اجتماع چادرنشین‌ها و مقام علم و شمار جمعیت‌ها و شیوه کسب ثروت و زوال اقوام و دولت‌ها و شیوه‌های مختلف زندگی چادرنشینان یا شهرنشینان. جامعیت موضوعات مختلفی که بحث و بررسی شده‌اند در کنار جامعیت اخبار نقل شده و نگاشته شده، کتاب را به تألیفی یکتا و بی‌مانند بدل کرده است.

مقدمه منحصر به فرد بودن خود را تنها در جامعیت آن نمی‌یابد، بلکه در تلاش است تا از تحریف تاریخی که تهدیدی برای آثار تاریخی نگاشته شده و صحت آنها بوده است دوری جوید.

فن تاریخ، روشی است که هرکسی بدان دست یابد، در آن سودهای فراوان و هدفی شریف است، چه این فن ما را به سرگذشت‌ها و خوی‌های ملت‌ها و سیرت‌های پیامبران و دولت‌ها و سیاست‌های پادشاهان گذشته آگاه می‌کند و برای آنکه جوینده آن را در پیروی از این تجارب و در احوال دین و دنیا فایده تمام نصیب گردد، وی به منابع متعدد و دانش‌های گوناگونی نیازمند است و هم باید وی را



حُسن نظر و پافشاری و تثبیت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روات) که هر دو وقتی دست به هم داد او را به حقیقت رهبری کند و از لغزش‌ها و خطاها برهاند چه اگر تنها به نقل اخبار اعتماد کند، بی‌آنکه به قضاوت اصول عادات و رسوم و قواعد سیاست‌ها و طبیعت تمدن و کیفیات اجتماعات بشری بپردازد و حوادث آنها را با وقایع پیدا و اکنون را با رفته بسنجد، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد.^۱

ابن خلدون دلایل متعددی را در تحریف تاریخ و مبالغه‌گویی ذکر می‌کند. بخشی از دلایلی که او آنها را برمی‌شمرد، روان‌شناسانه بوده و به شیفتگی انسان نسبت به عجایب و غرایب برمی‌گردد. او انسان را موجودی می‌داند که گزافه‌گویی در نزد او آسان بوده و مردمی نیز که شنونده این گزافه‌ها هستند معمولاً به خرده گرفتن عادت ندارند. یاهو‌گویان نیز بعد از مدتی سخن خود را جدی و صحیح تلقی می‌کنند و همراه با مردمی که به سخنان آنها گوش فرا می‌دهند واسطه قابل اعتماد و راوی عادل می‌شوند. در نتیجه احساس نیازی نیز نسبت به جستجو و تحقیق در آنها شکل نمی‌گیرد. از این رو به راحتی زبان را در دروغ گفتن آزاد می‌کنند و شنونده را با سخنان عبث و دروغ مشغول می‌کنند. فرآیندی که نتیجه آن منحرف شدن از راه خدا و فرو رفتن در ورطه گمراهی است.

ابن خلدون مثال‌هایی در تحریف‌های تاریخی متعددی که در جهان اسلام و نیز تاریخ آفریقا وارد شده است ذکر می‌کند که برشمردن سپاهیان بنی‌اسرائیل در حد ششصد هزار نفر از این مبالغه‌هایی است که مورخان آن را پذیرفته و مردم عادی نیز نقل می‌کنند. ابن خلدون در ادامه دلایلی که موجب تحریف تاریخ شده است را نزدیکی جستن بیشتر مردم به صاحبان قدرت و منزلت از راه مدح و تمجید اعمال آنها و دادن صفات نیک به آنها ذکر می‌کند. این اخبار برخلاف حقیقت منتشر می‌شود و نفس آدمی به شنیدن مدح و ثنا بسیار علاقمند است. عامه مردم دوستدار فضایل نیستند و به فضیلت‌مندان توجهی ندارند.

بی‌اطلاعی از طبیعت اجتماع و احوال آن از دیگر موجبات انتشار دروغ است. زیرا هر حادثه‌ای که در تاریخ رخ می‌دهد ناچار دارای سرشت مخصوص خود بوده و کسانی که قادر به شناخت این سرشت ویژه نیستند، به دروغ‌پردازی درباره آن متوسل می‌شوند. غفلت از غرض و مقصود نیز به تحریف تاریخ کمک کرده است. زیرا بسیاری از روایان اخبار مقصود از آنچه را مشاهده کرده یا شنیده‌اند، نمی‌دانند و خبر را بر وفق حد سیاست و تخمین‌های خود نقل می‌کنند و در پرتگاه دروغ فرو می‌افتند.^۲ گاهی نیز خبری با نیرنگ و ریا هم آمیخته شده و مورخ نیت تصنعی سازنده خبر را نمی‌داند در حالی که ماهیت خبر برخلاف حقیقت است.

ابن خلدون در ادامه به لوازم کار مورخ می‌پردازد. از نظر او دانستن قواعد سیاست، طبایع موجودات، اختلاف ملت‌ها، سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها، اخلاق، عادات، مذاهب، رسوم و دیگر کیفیات لازمه یک مورخ است. او باید احاطه کامل بر وقایع حاضر و موجود داشته و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه

۱. همان، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۶۵.

تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف بفهمد و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و به‌علل آنها پی برد و هم به درک اصول و بنیان‌های دولت‌ها و ملت‌ها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را به کمال فراگیرد.^۱

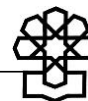
مورخ باید به این اصل توجه داشته باشد که احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه گذر زمان تغییر می‌کند. این تغییرات که در بلندمدت رخ می‌دهد بسیار مخفیانه بوده و به آسانی قابل رؤیت نیستند. مورخ بصیر باید قادر به درک تغییرات پنهان در بلندمدت باشد و به این نکته توجه کند که عادات و رسوم ملت‌ها، برای همیشه پایدار نبوده و دچار تغییرات بنیادین می‌شود. مطابقت خبر با واقع، از دیگر لوازم مورخ است. او باید در امکان رخ دادن خبر نقل شده بیندیشد و قانون بازشناختن حق از باطل را درباره آن به کار برد و سره را از ناسره و صحیح را از غلط جدا کند.

ابن خلدون خواننده کتاب خود را به تأمل در تغییر و تحولات رخ داده در طول تاریخ جلب می‌کند و دلیل اصلی این تغییرات را مطابقت عادات مردم هر نسل با پادشاهان و حاکمان خود می‌داند. البته او تأکید می‌کند که با عوض شدن هر پادشاه و حاکمی، لزوماً عادات مردم نیز تغییر نمی‌کند، زیرا فرمانروایان هرگاه بر دولتی غلبه کنند و زمام امور را در دست بگیرند، ناچارند که آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروایی خویش را بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند. پس نباید از این نکته غفلت کرد که به زبان علوم اجتماعی امروزه تغییر در ساخت قدرت سیاسی لزوماً به معنی تحولات عمیق اجتماعی و فرهنگی نیست، زیرا بعد از هر تغییری در هیئت حاکمه، موج تحولات رخ داده انرژی خود را از دست داده و به طرف محافظه‌کاری و سکون میل می‌کند. در مقدمه تعریف مختلفی درباره تاریخ ذکر شده است. ابتدایی‌ترین تعریف تاریخ، یادآوری اخبار مخصوصی به یک عصر یا یک جماعت است.^۲ این نوع نگاه به تاریخ بیشتر در خدمت روشن ساختن مقاصد مورخ از تاریخ است و مناسب اقوامی است که گذر زمان تغییرات چندانی را در میان آنها به وجود نیاورده است. نکته شگفت‌انگیزی که در اینجا مشاهده می‌شود، احساس شدیدی از تحولات عمیق و شگرف است که ابن خلدون به پایان قرن هشتم نسبت می‌دهد. او اگرچه مقام مسعودی در فضل و دانش را می‌ستاید، اما شیوه او مبنی بر شرح احوال ملت‌ها و سرزمین‌ها در سال ۳۳۰ و وصف شهرها، کوه‌ها، دریاها و ممالک و دولت‌ها را درست نمی‌داند. زیرا تحولات عمیقی از سال ۳۳۰ تا قرن هشتم رخ داده که نیازمند نوعی تعریف جدید از تاریخ است که باید مبتنی بر فراتر از صرف خبر منقول به‌عنوان پایه تاریخ مرسوم تا سده هشتم باشد.

ابن خلدون حقیقت تاریخ را خبر دادن از اجتماع انسانی یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی می‌داند که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود؛ مانند توحش، همزیستی، عصبیت‌ها و انواع جهانگشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصبیت‌ها و چیرگی‌ها ایجاد می‌شود. مانند تشکیل سلطنت

۱. پیشین، ص ۵۱.

۲. همان، ص ۵۹.



و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد چون پیشه‌ها و معاش، دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد.^۱ پس تاریخ به‌مثابه کلیتی است که وقایع عمده اجتماع انسانی در آن رخ داده و به نوعی حافظه افراد نه یک اجتماع خاصی بلکه اجتماع جهان است، بدین معنی که تاریخ صرفاً تعریفی محلی و قومی ندارد و واجد بعدی جهانی و جهانشمول است.

موضوع تاریخ به‌عنوان علم، همانا عمران بشری و اجتماع انسانیت و مسائل آن است که عبارت است از بیان کیفیات و عوارضی که یکی پس از دیگری به‌ذات و ماهیت عمران می‌پیوندند و این امر یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است.^۲

لازم است که تاریخ به‌طور دقیق از خطابه و سیاست مدنی تمیز داده شود، زیرا موضوع خطابه گفتارهای اقناع‌کننده سودمند است که برای دلبسته کردن توده مردم به یک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن به‌کار می‌رود. از طرف دیگر نباید تاریخ را در ذیل سیاست مدنی آورد. زیرا سیاست مدنی دانش تدبیر و چاره‌جویی خانه یا شهر است به مقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاد می‌کند تا توده مردم را به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادار کنند. زیرا موضوع علم تاریخ با موضوعات این دو فن - علمی رغم تشابهاتشان - متفاوت است و بنابراین موضوع این علم، دانشی نوبنیاد است علمی بودن تاریخ، پیامدهای اساسی در تعریف حدود و ثغور این دانش را به‌دنبال دارد.

با فرض پذیرش علمی بودن تاریخ، باید:

۱. موضوع این علم مشخص شود.

۲. باید داده‌های این علم (که خبر منقول از اساسی‌ترین داده‌های این علم است) به محک روشی عقلی زده شود تا درست و غلط از هم جدا شوند.

۳. تاریخ را نباید صرفاً در روایت خبر خلاصه کرد، بلکه تحلیل تاریخی را باید به‌عنوان اساس این علم در نظر گرفت. ابن‌خلدون در چندین جای از کتاب بر لزوم تحلیل تاریخی تأکید می‌کند و اثر خود را نیز اثری تحلیلی و به همین دلیل متفاوت با آثار پیشینیان می‌داند.

شایان ذکر است که وارد کردن عنصر تغییر و تحول در تاریخ، شرط نوشتن تاریخ تحلیلی است، زیرا مورخی که در تاریخ تنها ثبات و تداوم را می‌بیند و از تغییرات شگرف در زمان غافل است، نمی‌تواند جز به توصیف تاریخ بسنده کند. فرض ایستا بودن تاریخ نمی‌تواند جز به روایتی توصیفی از آن منجر شود و فراتر رفتن از این روایت توصیف‌گونه از تاریخ مستلزم ورود عنصر تغییر و تحول در زمان است که ابن‌خلدون به‌درستی گذر زمان را جز این دگرگونی‌های ژرف نمی‌دید.

۱. همان، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۶۹.

او در توضیح زمانه خود می‌گوید: «در نیمه این قرن یعنی قرن هشتم، در شرق و غرب، اجتماع بشر دستخوش طاعون مرگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیت‌های کثیری از ملت‌ها را از میان برد و بسی از نژادها و طوایف را منقرض کرد و اکثر زیبایی‌های اجتماع و تمدن را نابود ساخت و روزگار پیری دولت‌ها و رسیدن به آخرین مرحله آنها را فراتر آورد، از این‌رو حمایت و سایه دولت‌ها را کوتاه کرد و حدود آنها را در هم شکست و قدرت آنان را به زبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را به نابودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی هزاران افراد بشر، تمدن و عمران زمین نیز رو به ویرانی نهاد و شهرها و بناهای عمومی (آب انبارها، کاروانسراها، مسجدها و جز اینها) خراب شد و راه‌ها و نشانه‌های آنها ناپدید گردید و خانه‌ها و دیار از ساکنان تهی شد و دولت‌ها و قبیله‌ها زبون گردیدند و قیافه همه نقاط مسکونی تغییر یافت و گمان می‌کنم در مشرق هم به نسبت جمعیت و فراخور عمران آن، همین مصائب و تیره‌بختی‌ها به بار آمده است و گویی زبان جهان هستی در عالم ندای خمول و گرفتگی در داده و مورد اجابت واقع شده است»^۱.

تصویر سراسر تیره فوق از تغییرات عمیقی که در قرن هشتم و در روزگار ابن خلدون رخ داده است، از انگیزه‌های اصلی او در نوشتن این کتاب و ارائه تحلیلی تاریخی از چرایی کوتاهی سایه دولت‌ها، نابودی عادات و رسوم، خرابی شهرها و بناهای عمومی است.

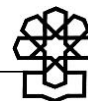
می‌توان ادعا کرد که ابن خلدون متوجه این نکته شده بود که تاریخ‌نگاری اسلامی قبل از او به دلیل وارد نمودن عنصر تحول در تاریخ و نیز فرضی ایستا انگارانه از گذر زمان دیگر نمی‌تواند زمانه پر از آشوب و انحطاط او را توضیح دهد. پس در انداختن طرحی نو برای نوشتن تاریخ بر پایه عنصر تحولات بنیادین رخ داده در شرق و غرب جهان اسلام لازم است تا بتوان تحلیلی از آنچه که در کنه این همه ویرانی است ارائه داد.

صرف روایت تاریخی بدون محک سنجش و تحلیل قادر به رصد کردن دلایل انحطاط جهان اسلام نیست و دغدغه ابن خلدون ارائه تعریفی از تاریخ و تثبیت علمی برای آن به منظور علت‌شناسی تحولاتی است که از منظر او عمدتاً به طرف خرابی و زوال شرق و غرب جهان اسلام میل کرده است.

تاریخ جزء فنونی است که فواید بیشماری را در پی دارد. این فن از نظر او ما را به سرگذشت‌ها و خوی ملت‌ها و سیرت پیامبران و دولت‌ها و سیاست‌های پادشاهان گذشته آگاه می‌کند و برای کسب فایده کامل جوینده آن، وی به منابع متعدد و دانش‌های گوناگون نیازمند است و حُسن نظر و پافشاری خاصی در صحت سند و چگونگی روایت آن لازم است. این عوامل وقتی دست به‌دست هم داد، او را به حقیقت رهبری می‌کند، بی‌آنکه به قضاوت اصول عادات و رسوم، قواعد و سیاست‌ها، طبیعت تمدن و کیفیات اجتماعات بشری بپردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا و اکنون را با رفته، بسنجد.^۲ پس نباید صرفاً به تاریخ همانند دیگر فنون و حکمت‌ها نگریست، بلکه سودمندی آن را در نظر گرفت. این ویژگی

۱. همان، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۱۳.



سودمندی جایگاه ویژه‌ای به تاریخ می‌بخشد و طرح علت‌شناسی انحطاط جهان در درون آن می‌تواند این پیام را دربرداشته باشد که تاریخ، برای مسلمانان سود جمعی فراوانی را در تحلیل چرایی وضعیت انحطاط گونه آنان در بردارد و نباید صرفاً از روی تفنن به تاریخ نگریست.

ابن خلدون علم تاریخ را تنها در پرداختن به وقایع محلی نمی‌داند و بُعدی جهانشمول نیز برای این علم قائل می‌شود. به عبارت دیگر (جهان) خود از موضوعاتی است که در کتاب مقدمه مورد تأمل قرار گرفته است و پیوند آن با انسان در زمینه‌ای عام و گسترده مطرح شده است. در این جهان مراحل مختلفی وجود دارد که هر یک به علت اختصاص یافتن به کیفیات خاصی با دیگری متفاوت است، چنان که گویی حقایق هم در آن مختلف و گوناگون است.

مراحل مزبور از نظر ابن خلدون عبارتند از:

۱. عالم جسمانی بشر، که متکی به حس ظاهری و اندیشه امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگانی کنونیش آنها را برای وی ایجاب کرده است.

۲. عالم خواب که ناشی از فعالیت خیال است و تصویری را که در باطن انسان خطور می‌کند جریان می‌دهد و آنوقت انسان با حواس ظاهری که مجرد از زمان و مکان و دیگر کیفیات جسمانی است آن را درک می‌کند و اشیا را در جایگاه‌هایی می‌بیند که خود در آنها نیست و در خواب‌های خوش و شایسته مژده رسیدن به آرزوهای مسرت‌بخش دنیوی و اخروی برای انسان می‌دهد. چنان که پیامبر راستگوی (ص) بدان وعده داده است و این دو مرحله در همه افراد بشر به‌طور عموم یافت می‌شود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند.

۳. مرحله نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد. یعنی آنانکه خدا ایشان را به معرفت و توحید خود مخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل فرموده و ایشان را به اصلاح بشر در کیفیاتی که کلیه آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴. مرحله مرگ است که در آن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست می‌شویند و به عالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می‌یابند و برحسب اعمال گذشته خویش در آن عالم متنعم یا معذب می‌شوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یا جایگاه جزای بزرگ را درک می‌کنند یا از ناز و نعمت بهشت پاداش می‌بینند و یا به عذاب آتش «دوزخ» کیفر می‌یابند و گواه دلیل دو مرحله اول و دوم حسی و گواه مرحله سوم یعنی نبوت معجزه و احوال مخصوصی پیامبران است و گواه مرحله چهارم آیاتی است که به‌وسیله وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و درباره معاد و احوال برزخ و رستاخیز به آنان خبر داده است.^۱

جایگاه علم در جهان اسلام از دیگر موضوعاتی است که ابن خلدون بدان می‌پردازد. از نظر او فن تعلیم و آموزش در صدر اسلام عصر دو دولت بنی‌امیه و بنی‌عباس در شمار صنعت‌ها و حرفه به‌شمار

نمی‌رفته است. علم باید از شارع نقل می‌شد، جنبه تبلیغی داشت و برحسب وظیفه دینی تبلیغ دین به دیگران، باید اصول و مسائل آن را به آنان که از اسلام بی‌خبرند تعلیم می‌دادند. ابن‌خلدون علوم شرعی را به دو نوع تقسیم می‌کند:

نوع اول مخصوص فقیهان و فتوادهندگان است که عبارت است از احکام عمومی درباره عبادات و عادات و معاملات است،

نوع دوم اختصاص به گروه صوفیان دارد و درباره مسائل زیر است: چگونگی انجام این مجاهدت و محاسبه نفسی درباره آن و گفتگو در خصوص ذوق‌ها و وجدهایی که در این راه به‌دست می‌آید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی به ذوق برتر نائل آمده و شرح اصطلاحاتی که در این باره در میان ایشان متداول است.^۱

آنچه که در تقسیم‌بندی فوق اهمیت دارد، برشمردن تصوف در شمار علوم شرعی است. تصوفی که در آغاز تنها شیوه تعبد و نزدیکی به خداوند بود و احکام آن به‌صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه منتقل می‌شد به مرحله دانش مدون رسیده و جزء علوم شرعی طبقه‌بندی می‌شد. نکته جالب توجه دیگری که در تبارشناسی مقام علم در جهان اسلام توسط ابن‌خلدون انجام می‌شد، تأکید او بر عدم انتقال دانش اقوام دیگر (به غیر از یونان) مانند کلدانیان و سریانیان و بابلیان و نیز قبطیان و حتی ایرانیان به جهان اسلام است. از نظر او آنچه از گذشتگان به ما رسیده تنها دانش‌های یک ملت خاص است که یونانیان هستند. زیرا مأمون شیفته آن بود که آنها از زبان آنان ترجمه کنند و به‌دلیل وجود گروه بسیاری از مترجمان و بذل اموال در این راه توانایی آن را داشت که این کار را انجام دهد، ولی ما بر هیچ قسمتی از دانش‌های ملت‌های دیگر آگاهی نیافته‌ایم.^۲

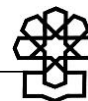
پس علوم در جهان اسلام در بی‌خبری از دانش سایر اقوام غیر یونانی تدوین شده و متأسفانه چیزی از دانش‌های اقوام دیگر باقی نمانده و یا حداقل ترجمه نشده است.

نکته جالب توجهی که در تقسیم‌بندی ابن‌خلدون به چشم می‌خورد، عدم انحصار علوم شرعی در فقه است. او با ذکر عرفان و تصوف به‌عنوان یکی دیگر از شاخه‌های علوم شرعی از یک طرف هم مخاطب خود را به وزن و اهمیت عرفان جلب می‌کند و هم انحصار دانش شرعی در فقه را رد می‌کند.

ابن‌خلدون در ادامه علوم عقلی را نیز طبقه‌بندی می‌کند. در ابتدا به تعریف علوم عقلی می‌پردازد و آن را جزء مسائلی می‌داند که برای انسان طبیعی است، چون وی دارای اندیشه است و بنابراین دانش‌های مزبور اختصاصی به ملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملت‌ها در آن می‌اندیشند و در درک مسائل و مباحث آن با هم برابرند و این دانش‌ها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را به نام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانند و مشتمل بر چهار دانش است:

۱. همان، صص ۹۷۲-۹۷۱.

۲. همان، ص ۷۰.



اول دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فراگیری مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت می‌کند و فایده آن بازشناختن خطا از صواب در اموری است که تفکرکننده در تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی می‌جوید تا بر تحقیق در کائنات (نفیاً و اثباتاً) به شکلی ایجابی یا سلبی به منتهای اندیشه خویش آگاه شود.

دوم آن‌گاه پس از دانش منطق، به عقیده دانشمندان این علوم انسان‌پا در محصولات می‌اندیشد، مانند اجسام عنصری و موالید آنها از قبیل: گل، گیاه، جانور، اجسام آسمانی و حرکت طبیعی که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز اینها و این فن را به نام دانش طبیعی (فیزیک) می‌خوانند و آن دومین گونه دانش‌های عقلی است.

سوم دانش‌های عقلی، اندیشیدن در امور ملورای طبیعت و روحانیات است که آن را علم الهی «متافیزیک» می‌نامند.

چهارم آن است که در مقادیر بیندیشند که خود مشتمل بر چهار دانش است:

الف) دانش هندسه،

ب) دانش ارتماطیقی (شناختن کم منفصلی که عدد باشد و به‌دست آوردن خواص و عوارضی که بدان می‌پیوندد)،

ج) دانش موسیقی،

د) دانش هیئت.^۱

ابن خلدون از ایرانیان و رومیان به‌عنوان دو قوم نام می‌برد که به علوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و در میان آنان علوم رواج و رونق داشته است. زیرا عمران ایشان فراوان بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور آن به آنان اختصاص داشته است. از این‌رو در شهرها و نواحی متعلق به ایشان دریای بیکرانی از این علوم یافت می‌شده است.^۲

ابن خلدون فصلی از کتاب خود را به این مسئله اختصاص می‌دهد که چرا بیشتر دانشمندان اسلامی، ایرانی‌اند. او از شگفتی‌هایی که واقعیت دارد را غیرعرب بودن بیشتر دانشمندان اسلامی می‌داند و معتقد است اگر کسانی هم از آنان یافت می‌شوند که از حیث نژاد عرب‌اند، از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان غیرعرب‌اند.^۳

در توضیح این مسئله او می‌گوید: در آغاز ظهور اسلام، به مقتضای احوال سادگی و بادیه‌نشینی در میان ملت اسلام دانش و صنعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از اوامر و نواهی خدا هستند، رجال در سینه خود حفظ و آن را نقل می‌کردند. بیشتر دارندگان حدیث (که بعد از کتاب جایگاه والا را در میان مسلمانان دارد) که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند یا ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت، ایرانی به‌شمار می‌رفتند و همه عالمان اصول فقه و هم تمامی علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند.^۴

۱. همان، صص ۹۹۹-۱۰۰۰.

۲. همان، ص ۱۰۰۱.

۳. همان، ص ۱۱۴۸.

۴. همان، ص ۱۱۵۰.

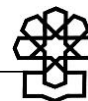
چنان که از عبارات فوق معلوم می‌شود، ابن‌خلدون نقش مهمی را برای ایرانیان در تدوین دانش (هم عقلی و هم شرعی) قائل است و حتی معتقد است که علوم شرعی مانند اصول فقه و کلام را نیز ایرانیان گسترش داده‌اند. البته او معتقد است که این رشد و شکوفایی علوم در ایران بعد از اسلام همراه و هم‌پیوند با عمران و آبادی شهرهای بزرگ بوده و هنگامی که شهرهای بزرگ ایران و بلاد آن مانند عراق و خراسان و ماوراءالنهر رو به ویرانی رفت و تمدن و عمران که از اسرار ایزدی در پدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد، دانش هم به کلی از ایران رخت بر بست، زیرا زندگی بادیه‌نشین بر آن نواحی چیره شد^۱ همبستگی میان رشد علوم و شکوفایی آن با عمران و زوال و نابودی همزمان این دو با همدیگر، ما را به دومین مفهوم کلیدی در اندیشه ابن‌خلدون یعنی عمران و عصبیت می‌رساند. مفاهیمی که مقدمات ابن‌خلدون در تعریف تاریخ و طرح آن به‌عنوان دانش برای تحلیل آنچه که در گذر زمان اتفاق افتاده است با هم در ارتباط بوده و نمی‌توان منظور دقیق ابن‌خلدون از تاریخ را جز در واکاوی مفهوم عمران و عصبیت در اندیشه او فهمید، فصل بعدی به این منظور اختصاص یافته است.

فصل سوم - جایگاه عمران و عصبیت

عمران از مفاهیم کلیدی مقدمه است که مستقیماً با هر دو مبحث رشد و شکوفایی و یا انحطاط و زوال در ارتباط است، درواقع ابن‌خلدون عمران را به عاملی کلیدی برای تحلیل تاریخی خود بدل کرد و فهم اثر او بدون فهم معانی عمران امکانپذیر نیست.

بحث مفصل او، بر توضیح دیگر مفاهیمی مانند عصبیت استوار است و خواننده بدون درک منظور عصبیت و کارکردهای آن در نگهداری نظم و ثبات اجتماعات انسانی قادر به فهم کلیدی بودن عمران در تحلیل جهان اسلام نخواهد بود. البته او تعاریف مختلف و متعددی را درباره عمران ذکر می‌کند و به همین دلیل ارائه تصویری دقیق از منظور وی از عمران دشوار است. البته با کندوکاو در لایه‌های مختلف کتاب و بیان تعاریف مختلف تلاش می‌شود تا حدودی به شناخت معانی و موارد استعمال این مفهوم برسیم.

ابن‌خلدون در آغاز از تمایز انسان با دیگر موجودات شروع می‌کند، از نظر او از خواص انسان دانش‌ها و هنرهایی است که نتیجه اندیشه انسان بوده و به‌وسیله آن از دیگر جانوران متمایز می‌شود. این دانش‌ها و هنرها عامل برتری و بزرگی او در مقابل دیگر آفریدگان است. او نیاز به فرمانروایی حاکم و پادشاه را اختصاصی انسان می‌داند و آنچه درباره زنبور انگبین گفته می‌شود را ناقض این تمایز انسانی نمی‌داند، زیرا چنین جانورانی که در این مورد مشابه انسان‌اند. کارهایشان از روی غریزه و نه اندیشه و تفکر است، انس اجتماعی دیگر تمایز انسان با حیوانات است. زیرا انسان میل به سکونت و فرود در شهر یا دهکده‌ها



را برای انس گرفتن با دیگر افراد و گروه‌ها و نیز برآوردن نیازمندی‌های همدیگر در کسب معاش داراست.^۱ ما شاهد شکل‌گیری روند اجتماعی انسان‌ها با همدیگر هستیم:

اول بادیه‌نشینی که انسان‌ها در پیرامون آبادی‌ها و کوهستان‌ها یا در بیابان‌ها و دشت‌های دور از آبادانی و در سکونت‌گاه‌های کنار ریگزارها زندگی می‌کنند.

دوم شهرنشینی که در شهرهای بزرگ، کوچک، دهکده‌ها و خانه‌ها سکونت می‌گزینند و خود را با دیوارها و حصارها از هر گزندی مصون می‌دارند.

بادیه‌نشینی و شهرنشینی دو شکل عمران بوده و بادیه‌نشینی بر شهرنشینی از نظر قدمت زمانی مقدم است. از نظر ابن‌خلدون تقدم بادیه‌نشینی بر شهرنشینی به نوعی شبیه تقدم معاش بر آموختن دانش است. زیرا مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امر از ضروریات طبیعی بوده، ولی آموختن دانش جنبه کمال و تفنن دارد و بدیهی است که طبیعی مقدم بر امر تفننی است.^۲

ابن‌خلدون در ادامه تعریف یونانی انسان مدنی، او را دارای سرشت مدنی می‌داند بدین معنی که ناگزیر است اجتماعی را تشکیل دهد که در اصطلاح آن را مدنیت گویند. این اجتماع مدنی، کارکردهای متعددی دارد که یکی از آنها کارکرد دفاعی است. بشر برای دفاع از خویش به یاری هم‌نوعان خود نیازمند است. زیرا بسیاری از جانوران بی‌زبان در توانایی کامل‌تر از انسان آفریده شده‌اند و قدرت بیشتری را در مقابل انسان دارا هستند. از آنجایی که حمله در جانوران طبیعی است، هر عضوی از بدن انسان برای دفاع از خود اختصاص دارد تا هنگام حمله جانور دیگر با آن عضو از خود به دفاع برخیزد. مثلاً دست ابزار صنعتگری بوده و برای انسان ابزار مختلفی مانند نیزه را تولید می‌کند.

البته بدیهی است که قدرت یک فرد به تنهایی در برابر قدرت جانوران درنده کافی نیست. از این رو ناگزیر است با هم‌نوعان خود همکاری کند، این همکاری و تعاون شرط امکان زندگی نوع بشر است پس باید تأکید کرد که اجتماع برای انسان اجتناب‌ناپذیر و ضروری است و گرنه هستی او و اراده خدا از آبادانی جهان به‌وسیله انسان و جانشین کردن وی کمال نمی‌پذیرد.^۳

ابن‌خلدون از این مقدمات، لزوم وجود حاکم در میان انسان‌ها را نتیجه می‌گیرد تا از حمله گروهی از انسان‌ها به گروه دیگر جلوگیری کند. چنین حاکمی بر افراد اجتماع غلبه دارد تا هیچ‌کس نتواند به دیگری حمله کند. نکته حائز اهمیت است که در اینجا باید بدان پردازیم این است که ابن‌خلدون مقدمات فوق مبنی بر اجتماعی بودن انسان و نیاز او به وجود حاکم برای ریاست را مختص انسان و اجتماعات انسانی در معنای عام آن و نه صرفاً جوامع اسلامی می‌داند. از نظر او بشریت فارغ از تعلقات دینی یا قومی، واجد خصوصیات مشترکی بوده و نگاه خاص‌گرا به یک یا مجموعه‌ای از این ویژگی‌ها اشتباه است.

۱. همان، صص ۷۵-۷۴.

۲. همان، ص ۷۶.

۳. همان، ص ۸۰.

البته بعد دوم استدلال فوق آن است که مسائلی نیز خاص و منحصر به دین یا قوم خاص وجود دارد که نباید به تعمیم آن پرداخت، زیرا ایجاد تناسبی صحیح میان عام و خاص و ادای سهم هریک در جای خود، لازمه یک تحقیق تاریخی درست و تحلیلی است. برای مثال، ابن خلدون به نبوت پرداخته و طبیعی انگاشتن آن را برای همه انسان‌ها رد می‌کند. از نظر او موجودیت و زندگانی بشر بدون پیامبران هم امکان تحقق دارد و این امر به وسیله قوانین و مقرراتی است که حاکم بین خویش یا به نیروی عصبیتی که به قدرت آن بشر را مقهور می‌سازد بر مردم فرض می‌کند و آن را وادار به پیروی از طریقه خود می‌کند.^۱

از نظر او اگر پیروان ادیان الهی را با دیگر افراد که اهل کتاب نیستند مقایسه کنیم، متوجه کمی تعداد پیروان ادیان الهی می‌شویم و مجوسانی که پیرو پیامبران نیستند، هم به حیات و بقای خود ادامه داده و هم دارای دولت‌ها، آثار و یادگارهای متعددی بوده‌اند. از اینجا ابن خلدون عدم صحت عقلی نظریه حکما در وجوب نبوت را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید که این مسئله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست، بلکه از راه شرع باید به اثبات برسد.^۲

این نگاه واقع‌گرا به دنیای پیرامون، تنها به مسائل دینی اختصاص نیافته و ابن خلدون را متوجه اهمیت شیوه معاش (اقتصاد) در تحلیل اجتماعات انسانی کرد. از نظر او تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملت‌ها در نتیجه اختلاف در شیوه معاش (اقتصاد) آنهاست. اجتماع انسان‌ها برای تعاون و همکاری در راه به دست آوردن وسایل معاش بوده و در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کنند. بادیه‌نشینی، نخستین حالت از این کسب معاش است که به قناعت به ضروریات زندگی منحصر مانده و تلاش برای فراتر رفتن از این ضروریات انجام نمی‌شود. البته نباید به بادیه‌نشینی به چشم حقارت نگریست، زیرا بادیه‌نشینی به منزله اصل و گهواره‌ای برای شهرها و تمدن‌هاست. نخستین خواسته‌های انسانی ضروریات بوده و این خواسته‌ها به مرحله کمال و تجمل و رفاه نمی‌رسد مگر هنگامی که وسایل ضروری به دست آید.

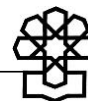
البته دلیل دیگری نیز برای اینکه بادیه‌نشینی اصل و مقدم بر شهرنشینی است این است که هرگاه درباره مردم شهری کنجکاوی و تحقیق کنیم متوجه می‌شویم که بیشتر آنها در آغاز از بادیه‌نشینان و اهالی دهکده‌های نواحی آن شهر بوده‌اند که پس از رسیدن به مرحله توانگری و ثروت به شهر منتقل شده و در آن سکونت گزیده‌اند و رفته رفته به رفاه زندگی و تجمل‌خواهی شهرنشینی متمایل گشته‌اند. این امر نشان می‌دهد که احوال و عادات تمدن از کیفیات بادیه‌نشینی سرچشمه گرفته و دومی اصل و گهواره نخستین است.^۳

ابن خلدون از مقایسه بادیه‌نشینان و شهرنشینان با هم (به‌عنوان دو شکل عمران انسانی) برتری اخلاقی اولی بر دومی را هم نتیجه می‌گیرد. شهرنشینان به این دلیل که پیوسته در انواع لذت‌ها و عادات

۱. همان، ص ۸۰.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۳۰.



تجمل‌پرستی و ناز و نعمت غوطه‌ورند و به دنیا روی می‌آورند و شهوات دنیوی را در پیش می‌گیرند، نهاد آنان به بسیاری از خوی‌های نکوهیدنی و بدی‌ها آلوده شده است و به همان اندازه که خوی‌ها ناپسند و عادات زشت در نهاد آنان رسوخ یافته است، از شیوه‌ها و رفتارهای نیک دور شده‌اند.

عادات بد چنان مردمان شهرنشین را در بسیاری از مواقع فراگرفته است که در کردار و گفتار از تظاهر به اعمال زشت و ناپسند امتناع نمی‌ورزند. در مقابل بادیه‌نشینان به مراحل تجمل‌پرستی یا هیچ‌یک از انگیزه‌های شهوترانی و دلایلی که انسان را به لذت‌های نفسانی می‌کشاند نمی‌رسد و به همان نسبتی که دادوستدهایشان محدود است، عادات و رسوم ایشان نیز در این باره بسیار ساده است. ابن‌خلدون از این مقایسه به این نکته می‌رسد که شهرنشینی پایان اجتماع و عمران بشر است و سرانجام آن فساد و منتهای بدی و دوری از نیکی است.^۱

البته برتری بادیه‌نشینان تنها در پیروی بیشتر آنها از اصول اخلاق خلاصه نمی‌شود، بلکه بادیه‌نشینان از شهرنشینان دلیرترند. آسایش و آرامش و غرق بودن در ناز و نعمت و تجمل‌پرستی و نیز واگذار کردن امر دفاع از جان و مال خویش به فرمانروا، فضایل مربوط به شجاعت و جنگاوری را در میان شهرنشینان تقلیل داده است. ولی بادیه‌نشینان به دلیل دوری از اجتماعات بزرگ و تنها به سر بردن در نواحی دور افتاده و دور بودن از نیروهای محافظ و نگهبان، خود عهده‌دار دفاع از جان و مال خویش‌اند و آن را به دیگران واگذار نمی‌کنند، از این رو پیوسته مسلح و مجهز هستند.

عامل دیگری که در تقلیل شجاعت و دلاوری در میان شهرنشینان مؤثر واقع می‌شود سلطه‌پذیری شهرنشینان و تسلط رئیس‌ان و امیران بر آنان است. پس تداوم سلطه‌پذیری در بلندمدت، حس دلیری و سربلندی را از انسان‌ها می‌زداید و به دلیل رواج سلطه‌پذیری در شهر، مردمان ساکن در شهر نیروی شجاعت و دلاوریشان زوال می‌یابد.

مقایسه این دو شکل عمران توسط ابن‌خلدون و برشمردن برتری بادیه‌نشینان بر شهرنشینی، نمایانگر نگاه نوستالژیک او به بادیه‌نشینان بوده و حتی می‌توان ادعا کرد که موقعیت متزلزل شهرنشینی در جهان اسلام را نشان می‌دهد. زیرا اگر تا این اندازه، شهرنشینی نزد مورخ و اندیشمند بزرگی همچون ابن‌خلدون فروتر از بادیه‌نشینان است، پس می‌توان به موقعیت شکننده و لرزان شهرنشینی و ویژگی‌های زندگی شهری در جهان اسلام (مخصوصاً پیش از عصر جدید) نزد عامه مردم پی برد.

ابن‌خلدون غایت رسیدن به اجتماع را سرآغاز فساد و ورود آن به مرحله پیری می‌داند. او در مرحله‌ای بالاتر خوی و اخلاق محصول شهرنشینی و تمدن را عین فساد می‌داند. زیرا انسان را وقتی می‌توان انسان نامید که قادر به جلب منفعت و دفع ضرر از خود باشد. اما یک شهرنشین توانایی فراهم آوردن نیازهای خود را ندارد. او همچنین نمی‌تواند زیان‌ها را از خود براند. زیرا خوی دلاوری را به سبب تجمل‌پرستی و قهر تأدیبات

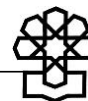
از دست داده و در نتیجه این ترتیب، متکی به نیروی نگهبان و لشکری می‌شود تا از او دفاع کند. پس تمدن (حضارت) سن ایستایی و مرحله عدم رشد برای جهان در عمران، اجتماع و دولت‌هاست.^۱

ایستایی و عدم رشد می‌تواند به وسیله عاملی دیگر یعنی ستم ایجاد شود. تجاوز به اموال مردم آنان را از کسب ثروت ناامید می‌کند، چون در مقابل ثروتی که به دست آورده‌اند احساس امنیت نمی‌کنند، زیرا هر لحظه ممکن است کسی بیاید و هستی‌شان را به غارت ببرد. مردم نیز هرگاه از کسب و تولید ثروت ناامید شوند، از کوشش و تلاش در راه آن دست برمی‌دارند. آبادانی و فراوانی و رواج بازارهای آن تنها در پرتور کار و کوشش مردم برای مصالح زندگی و پیشه‌هاست، به همین دلیل اگر مردم در راه کسب معاش خود تلاش نکنند و دست از پیشه‌ها بردارند، بازارهای اجتماع و آبادانی بی‌رونق و کساد می‌شود. مردم نیز در جستجوی روزی دست به مهاجرت می‌زنند، در نتیجه از جمعیت آن شهر یا ناحیه کاسته شده و پریشانی و نابسامانی به دستگاه دولت هم سرایت می‌کند. نسبت دولت و اجتماع، به منزله صورت و ماده است که در صورت تباهی ماده، خواه ناخواه صورت هم تباه می‌شود. ابن‌خلدون در اینجا حکایتی را که مسعودی در ضمن اخبار ایرانیان آورده بود نقل می‌کند که: در روزگار بهرام، وی که به آواز جغدی در حال گوش دادن بود از موبدان پیشوای دین پرسید آیا گفتار این پرنده را می‌فهمی؟ موبدان گفت آری، جغد نری می‌خواهد با جغد ماده‌ای جفت شود و جغد ماده شیربهای خود را بیست ده ویرانه شرط می‌کند از ده‌هایی که در عصر بهرام ویران شده است، تا در آنها به نوحه‌سرایبی و زاری بپردازد و جغد نر شرط جغد ماده را پذیرفت و به او گفت اگر فرمانروایی این پادشاه ادامه یابد هزار ده ویران هم به‌عنوان تیول به تو خواهیم بخشید و چنین شرطی از هر خواسته دیگر آسان‌تر است. پادشاه از خواب غفلت بیدار شد و با موبدان خلوت کرد و مقصود او را در این باره پرسید. موبدان گفت: پادشاه کشور عزت نیابد جز به دین و اطاعت از خدا و عمل کردن به اوامر و نواهی شریعت او و دین استوار نشود جز به پادشاهی و پادشاهی ارجمندی نیابد جز به مردان و مردان نیرو نگیرند جز به مال (زر و سیم) و به مال نتوان راه یافت جز به آبادانی و به آبادانی نتوان رسید جز به عدل و داد.^۲ نقل این حکایت توسط ابن‌خلدون نشان‌دهنده توجه او به مسئله عدل و داد به‌عنوان پایه‌ای مهم برای عمران یک اجتماع و کشور است او نقض عدل و داد یعنی ستمگری را نابودکننده اجتماع و آبادانی می‌داند و نهایت آن را سقوط و زوال دولت‌ها.

نکته جالب توجه در ادامه این بحث، توجه ابن‌خلدون به فراگیری مفهوم ستمگری و منحصر نشدن آن تنها در گرفتن ثروت یا ملکی از دست مالک آن است، بلکه او ستمگری را مفهوم کلی‌تری می‌داند و هر کس که ثروت یا ملک دیگری از چنگ او برآید یا او را به بیگاری گیرد یا به ناحق از او چیزی بخواهد یا او را مجبور به ادای تکلیف و حقی کند که شرع آن را واجب نکرده است، چنین کسی ستمگر است. از نظر او تحریم ستمگری تنها عقلی نبوده، بلکه شرعی است. شارع به دلیل فهم این نکته اساسی که

۱. همان، ص ۷۴۰.

۲. همان، ص ۵۵۲.



ستمگری، اجتماع را به طرف تباهی و ویرانی می‌برد و انقراض نوع بشر را موجب می‌شود، به تحریم آن همت گماشته است. از اینجا در شرع، حکمت عمومی پدیدار گشته که همه مقاصد ضروری پنج‌گانه را در نظر گرفته است: حفظ دین، جان، خرد، نسل و مال.^۱

ستمگری بزرگی که در کتاب برشمرده می‌شود، وادار کردن مردم به انجام کاری از روی اجبار و بدون مزد است، زیرا کار انسان، منبع ثروت اوست. از این رو اگر آنها را به کاری که در شأن آنها نیست وادارند و مزد کار آنان پرداخته نشود، زحمتشان تلف شده و در حقیقت این کار، نوعی غضب بهای کار آنان است. تکرار این ستم باعث از بین رفتن امید به آبادانی شده و باعث افتادن در ورطه نومیدی می‌شود. بیگاری اگرچه از عوامل ویرانی اجتماع است، اما ستمگری دیگری بالاتر از آن وجود دارد که اجتماع و دولت را سریع‌تر به سراشیب سقوط و تباهی نزدیک می‌کند. تسلط یافتن به اموال مردم از راه خرید ارزان محصولات و کالاهایشان و بعداً عرضه کردن و فروختن همان کالا به گران‌ترین قیمت‌ها. خسارت مزبور دامنگیر همه اصناف و طبقات می‌شود و ضربه‌ای بزرگ را به سرمایه‌های مردم وارد می‌کند. بازارها بدین ترتیب کساد شده و کسب معاش برای مردم دشوار می‌شود. این روش به سقوط دولت و تباهی اجتماع شهرها منجر می‌شود. ربودن وسایل و اسباب معاش مردم و ارزان خریدن آن، اگرچه به شیوه‌ای عیان و آشکارا رخ نمی‌دهد، ولی اگر آنها را مفت و بلاعوض بگیرید و به مال، نوامیس و جان و محصول آنان تجاوز کنند، آنوقت به خلل و فساد منجر می‌شود و دولت را واژگون می‌کند.

به سبب این گونه مفاسد، شرع همه اینها را حرام کرده و در معاملات مکایسه (چانه زدن) را لازم دانسته و خوردن مال مردم را به باطل حرام شمرده است تا همه راه‌های مفاسدی مسدود شود که به سرنگون شدن اجتماع به وسیله هرج و مرج یا از میان رفتن وسیله معاش منجر می‌شود.^۲

توجه ابن‌خلدون به طوری مبهم و کلی به آن چیزی است که امروزه آن را «کسر بودجه» می‌نامند. او به زبان امروزی، کسر بودجه را عامل فروپاشی دولت و نابودی کشور می‌داند. از نظر او موجب همه این مفاسد نیاز دولت و سلطان به ازدیاد ثروت است، زیرا دولت به مرحله ناز و نعمت و تجمل‌خواهی می‌رسد و در نتیجه مخارج فرمانروایان آن فزونی می‌یابد و رقم بزرگی را تشکیل می‌دهد که به هیچ‌رو با میزان درآمد دولت بر وفق قوانین معمولی برابری نمی‌کند. از این رو ناچار می‌تواند برای توسعه خراج به عناوین و اسامی گوناگون باج‌های تازه از مردم بگیرند تا از این راه درآمد و هزینه دولت را متعادل کنند، ولی با همه اینها ناز و نعمت و تجمل همچنان توسعه می‌یابد و بر مخارج آنان می‌افزاید و نیاز دولت به گرفتن ثروت مردم بیشتر می‌شود و دایره مرزهای دولت کوچک و تنگ می‌شود تا سرانجام به کلی محو می‌گردد و آثار آن هم از میان می‌رود و جوینده آن بر دولت غلبه می‌یابد.^۳

۱. همان، صص ۵۵۶-۵۵۵.

۲. همان، ص ۵۵۹.

۳. همان، صص ۵۶۰-۵۵۹.

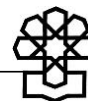
مفهوم عصبیت از مفاهیم مرکزی کتاب مقدمه است که وجود آن عامل عمران و پیشرفت یک اجتماع تلقی شده و زوال آن از عوامل انحطاط به‌شمار می‌رود. ابن‌خلدون مستقیماً عصبیت را عامل جنگاوری و شکوه یک خاندان و یا کشور می‌داند. عصبیت از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندان‌ها به یکدیگر حاصل می‌شود. از نظر او ریاست و فرمانروایی جز به‌وسیله قدرت و سلطه به‌دست نمی‌آید و سلطه هم تنها از راه عصبیت حاصل می‌شود.

ابن‌خلدون تحلیلی از پیوند عصبیت با زندگی عشیره‌ای نشان می‌دهد که جالب توجه بوده و بخش‌های عمده‌ای از آن هنوز هم تداوم دارد. از نظر او ریاست و سلطه بر یک قوم، از عصبیتی برمی‌خیزد که بر یکایک عصبیت‌های دیگر همان قوم مسلط باشد. زیرا همین که دیگر عصبیت‌های آن خاندان قدرت و غلبه عصبیت خاندان آن رئیس را احساس کند سر فرود می‌آورند به ریاست و حاکمیت او اذعان می‌کنند و به پیروی از او می‌پردازند. اما کسی که از خارج، بر قوم یا عشیره‌ای وارد شود و از خاندان آنها نباشد، عصبیتی از راه نسب نخواهد داشت. زیرا او بیگانه‌ای است که بر آنان تحمیل شده و حداکثر تمایلی که به او نشان داده می‌شود، در حد هم‌پیمانی و هم‌سوگندی است. بدیهی است که این امر موجب غلبه و سلطه کامل او بر همه اعضای قوم یا عشیره نخواهد شد. البته بسیاری از کسانی که به قدرت می‌رسند، در تلاشند تا برای خود سلسله‌نامه جعل کرده و خود را به خاندان بزرگی منتسب کنند. مثلاً منشأ رسیدن بنی‌زیان به سلطنت و بزرگی، عصبیت آنان بوده است نه ادعای انتساب به علویان یا عباسیان یا هیچ‌گونه نسبی دیگر.

از نظر ابن‌خلدون چه دفاع و چه تهاجم و توسعه‌طلبی هر دو از راه عصبیت میسر می‌شود. اجتماعی که عصبیت آن تضعیف شود، توان دفاع از خود او ضعیف شده و نه تنها امکان توسعه‌طلبی را از دست می‌دهد، بلکه مورد تجاوز دیگران نیز واقع می‌شود نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) به ناگزیر از روی قدرت عصبیت است که بر مردم سلطه می‌یابد. امکان برقراری سلطه بدون عصبیت دشوار بوده، ولی در صورت تحقق سلطه همراه با عصبیت، می‌توان به چنین سلطه‌ای، پادشاهی و کشورداری اطلاق کرد.

از طرف دیگر هدف عصبیت، غلبه و تسلط برای رسیدن به پادشاهی است. در صورت وجود عصبیت‌های گوناگون در میان خانواده‌های مختلف یک عشیره، به ناگزیر باید عصبیتی نیرومند میان همه آنها پدید آید که از همه نیرومندتر بوده و بر آنها چیره شود. در این روند عصبیت غالب دیگر عصبیت‌ها را مغلوب خود کرده و به خود پیوند می‌زند.

هدف عصبیت قبایل پادشاهی و کشورداری است که هرگاه به نهایت مرحله قدرت خود برسد برحسب مقتضیات و شرایطی که مقارن آن باشد برای قبیله مزبور پادشاهی و کشورداری یا به شیوه‌ای فردی و یا از راه همکاری با دولت و پشتیبانی از آن حاصل می‌شود.^۱



ابن خلدون به‌طور توأمان تأثیر بادیه‌نشینی و شجاعت از یک طرف و غرق ناز و نعمت شدن را بر عصبیت بررسی می‌کند. او بادیه‌نشینی را از موجبات دلاوری دانسته و معتقد است: بی‌گمان یک نژاد وحشی از نژاد شهرنشین دلاورتر است. چنین قومی در غلبه بر دشمن و ربودن ثروت اقوام دیگر تواناتر است. اما چنین قومی هرچه بیشتر به آبادی‌ها درآید و در خانه‌های پرناز و نعمت اقامت گزیند، به مزایای زندگی مرفه خوی می‌گیرد. در نتیجه از صفات و عادات بادیه‌نشینی آنها کاسته می‌شود و شجاعت آنها تضعیف می‌شود. این فرآیند حتی در میان حیوان‌های غیراهلی چون گاو وحشی و آهو و بزکوهی و گورخر نیز مشاهده می‌شود که هرگاه خانگی شوند، با آدمیان آمیزش یابند و خوراک آنها فراوان و رنگارنگ شود، از شدت جست و خیز آنها کاسته شده و حتی چگونگی راه رفتن و رنگ پوست آنها تغییر می‌یابد. آدمیانی که از زندگی بدوی دور شده و به شهرنشینی خو می‌گیرند بر همین منوال هستند.

اما نباید فراموش کرد که غلبه و پیروزی ملت‌ها تنها در پرتو گستاخی و دلیری میسر می‌شود و قومی که در بادیه‌نشینی ریشه‌دارتر بوده و خوی وحشی‌گری او از دیگران افزون‌تر باشد، در غلبه بر اقوام دیگر تواناتر خواهد بود. اما تضاد ناگزیری که پیش می‌آید آن است که هرگاه قبیله یا قومی به دلیل عصبیت خود به وسایل رفاه دست می‌یابد ناگزیر وارد چنین چرخه‌ای می‌شود. تا هنگامی که عصبیت و دلاوری در نسل‌های آینده آنان نقصان می‌پذیرد و به هر اندازه بیشتر در ناز و نعمت فرو می‌روند، به همان میزان به نابودی نزدیک‌تر می‌شوند. زیرا عادات و رسوم تجمل‌پرستی و غرق شدن در ناز و نعمت و تن‌پروری، شدت عصبیت را که وسیله برقراری سلطه است، در هم می‌شکند و هرگاه عصبیت زایل شود، نیروی حمایت و دفاع قبیله نقصان می‌پذیرد و حتی تصور توسعه‌طلبی نیز دیگر امکان‌پذیر نیست، آنوقت ملت‌های دیگر آنان را می‌بلعند و از میان می‌برند. بنابراین آشکار شد که فراخی معیشت و تجمل‌خواهی از موانع پادشاهی و کشورداری است.^۱

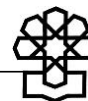
ابن خلدون از دلایل دیگر تضعیف عصبیت و موانع رسیدن یک قوم یا قبیله به پادشاهی و کشورداری را، تحقیر و خوار شدن و مطیع اراده دیگران می‌داند. زیرا تحقیر، جوش و خروش عصبیت را در هم می‌شکند، زخم تحقیرشدگی به سختی التیام می‌یابد و امکان دفاع از خود را دشوار می‌کند. بدیهی است کسی که امکان دفاع از خود او تضعیف شود به طریق اولی از مقاومت و توسعه‌طلبی نیز ناتوان می‌شود. اقوام بدوی به‌علت توانایی بیشتر در جنگاوری و ارتکاب خشونت با دیگران، در تسخیر سرزمین‌ها تواناتر بوده و این امر مستقیماً سبب پهناورتر شدن مرزهای جغرافیایی‌شان می‌شود. این اقوام بدوی میل به توقف در یکجا را نداشته و به همین دلیل به فرمانروایی بر کشورها و شهرهای نزدیک نواحی خود اکتفا نمی‌کنند، بلکه به اقلیم‌های دور دست می‌تازند و بر ملت‌های گوناگون و دور از زادگاه خویش غلبه می‌یابند. کشورداری نتیجه مستقیم سلطه گروهی بر گروه دیگر در اثر عصبیت و بدویت ذکر شده است.

از نظر ابن‌خلدون، گسترش قلمرو جغرافیایی یک کشور و برقراری سلطه توسط یک قوم از یک طرف و زوال سیاسی و نابودی همان قوم البته، نتیجه دیالکتیک میان بدویت و عصبیت قدرتمند از طرف دیگر و تضعیف ناگزیر آن به دلیل ورود به رفاه و تجمل حاصل از شهرنشینی و خروج از مرحله بدویت است. شاید به همین دلیل باشد که در درون سلطه و کشورداری هر قومی (ولو در حد اعلای باشکوهی باشد) نطفه‌های تباهی و نابودی پوشیده است.

می‌توان ادعا کرد که دیالکتیک فوق، شاه‌کلید تحلیل درونی بخش عمده‌ای از تاریخ اسلام بوده و ناگزیر در هر تأسیس نوآیینی آغازها و نطفه‌های تباهی و نابودی را می‌جوید. این چرخه، سرنوشت محتوم همه اقوام بوده و گریزی از آن وجود ندارد.

ابن‌خلدون در این باره می‌گوید: هرگاه به سبب گذشت روزگار، پیری و فرسودگی، به فرمانروایی گروه نخستین راه یابد و فراخی و رفاه آنان به زوال گراید، آنوقت دولت ایشان متزلزل می‌شود و تیغ برنده آنان کند می‌شود و شادابی غریزه تجمل‌خواهی ایشان به پژمردگی می‌گراید و به آخرین مرحله طبیعت تمدن انسانی و جهانگیری و غلبه سیاسی می‌رسند و سرانجام طعمه روزگار می‌شوند. مانند کرم ابریشمی که به گرد خود می‌تند و سپس در حال چرخیدن به دور خود در همان جایگاه تنیدنش می‌میرد. در این هنگام آنانکه بهره‌وافر از عصبیت دارند و روح جهانگیری و غلبه ایشان همچنان در جوش و خروش است فرصت را مغتنم شمرده و برای رسیدن به پادشاهی و حکمرانی که تاکنون از آن محروم بودند همت می‌گمارند و با نیروی قهر و غلبه‌ای نظیر عصبیت دسته نخستین در آغاز کشورگشایی، مدعی سلطنت می‌شوند و بی‌کشمکش و زد و خورد پیروز می‌شوند. از این‌رو بر دشمنان خودشان استیلا می‌یابند و پادشاهی به آنان منتقل می‌شود و باز همین وضع سرانجام برای این گروه در برابر عشایری از ملت خودشان که برکنار می‌مانند روی می‌دهد و امر پادشاهی همواره در میان یک ملت به‌منزله پناهگاهی است که کشور آنان را حفظ می‌کند و این وضع همچنان ادامه می‌یابد تا هنگامی که آتش جوش و خروش و عصبیت آنان به کلی خاموش شود یا کلیه عشایر آن ملت منقرض گردند.^۱

البته نکته شایان توجه آن است که در نابودی یک دولت، فرمانروایی ایشان به گروهی که عصبیت متفاوت و جدای از آنان دارند منتقل نمی‌شود، بلکه فرمانروایی دولت مغلوب به نزدیک‌ترین عصبیت انتقال می‌یابد. زیرا مردم به عصبیت آن قوم در آغاز تسلیم شده و از آن اطاعت نموده‌اند و در اذهان ایشان چنین رسوخ یافته که آن عصبیت بر همه عصبیت‌های دیگر غلبه پیدا کرده است و چنین عصبیتی در خاندانی نزدیک به دودمان همان دولت انقراض یافته پیدا می‌شود، زیرا تفاوت عصبیت‌های دیگر برحسب دوری یا نزدیکی آنها به خاندانی است که دولت در آن پدید آمده است.



البته ابن خلدون استثنایی را بر این روند ذکر می‌کند و آن هم وقتی است که در جهان تغییرات بزرگی روی دهد، مانند تحول و انتقال کلی ملتی یا از میان رفتن تمدن و عمرانی یا آنچه خداوند از قدرت خویش اراده کند. آنوقت امر پادشاهی از آن نژاد به نژادی منتقل می‌گردد که خداوند به وسیله این تبدیل و تحول قیام آن نژاد را اعلام می‌فرماید چنان که برای مصر چنین پیشامدی به وقوع پیوست که بر ملت‌ها و دولت‌ها غلبه یافتند و فرمانروایی را از کف جهانیان بازگرفتند، پس از آنکه قرن‌ها آن قوم خود محروم و منکوب بودند.^۱

ابن خلدون رابطه میان قوم غالب و مغلوب را تنها در جابجایی قدرت و سلطه نمی‌بیند، بلکه معتقد بود: قوم مغلوب همواره شیفته تقلید از شعایر، آداب، طرز لباس، مذهب و دیگر عادات و رسوم ملت غالب است. او به استدلالی روان‌شناختی متوسل می‌شود و اعتماد به برتری قوم پیروزی که ملت شکست‌خورده را مطیع خود می‌کند، در نهاد ملت مغلوب می‌داند و یا گاهی بدین دلیل است ملت شکست‌خورده مغلوب، در اطاعت خود از قوم پیروز دچار اشتباه شده و به جای آنکه این اطاعت را معلول طبیعی سلطه آن قوم بداند، آن را به برتری ذاتی آنان نسبت می‌دهد. هرگاه چنین پندار اشتباهی در میان قوم مغلوب رایج شود و مدتی ادامه یابد، سرانجام به اعتقادی ریشه‌دار مبدل می‌شود. در نتیجه قوم مغلوب می‌کوشد تا از آداب و شئون قوم غالب تقلید کند. البته یک دلیل دیگر نیز می‌توان برای این تقلید از قوم فاتح ذکر کرد. ملت شکست‌خورده پیروزی قوم غالب را ناشی از عصبیت یا قدرت و دلاوری آنان نمی‌داند، بلکه به اشتباه گمان می‌کند که این غلبه در پرتو عادات و رسوم و شیوه‌های زندگی آن قوم حاصل آمده است. به دلیل این اشتباهات است که قوم مغلوب خواه در نوع لباس و سلاح و یا در چگونگی پوشیدن و به کار بردن و حتی شکل و رنگ آنها همواره از قوم پیروز تقلید می‌کند. این الگوی رابطه حتی در میان دو کشور همسایه نیز وجود دارد. اگر ملتی در جوار ملت دیگر باشد و بر کشور همسایه خود غلبه و تسلط داشته باشد ملت همسایه ضعیف و مغلوب در طرز لباس و وسایل و آرایش و زینت و بسیاری از عادات و احوال از ملت همسایه قوی و غالب تقلید می‌کنند.^۲

ابن خلدون تقلید از قوم غالب را نشان روند انقراض و نابودی می‌داند و اساساً از نشانه‌های نابودی یک قوم و ملت را همین میل به تشبه به آنها در زمینه‌های مختلف مانند لباس پوشیدن، حرف زدن، معماری و ... می‌داند. می‌توان ادعا کرد که ابن خلدون شکست و اضمحلال را تنها متوجه شاهان و حاکمان یک قوم نمی‌داند، بلکه آن را روندی جمعی می‌داند که آحاد یک ملت یا کشور را دربرمی‌گیرد. در واقع ضعف عصبیت و مغلوب قومی دیگر شدن، فقط به عرصه سیاست محدود نمانده و همه جنبه‌های مختلف زندگی قوم مغلوب تحت تأثیر قرار می‌دهد. تقلید از قوم غالب و احساس تحقیرشدگی ناشی از شکست، کم‌کم همه عرصه‌های قوم مغلوب را دربرمی‌گیرد. احساس حقارت کاملاً در پیوند با میل به تقلید بوده و هر دو ریشه در شکستی دارند که تنها در عرصه نظامی یا سیاسی رخ نمی‌دهد، بلکه در جزئی‌ترین

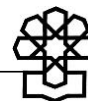
۱. همان، صص ۲۸۱-۲۸۰.

۲. همان، صص ۲۸۲-۲۸۱.

روابط میان افراد نیز به وضوح خود را نمایان می‌کند. امید حلقه واسطی در این میان است که بودنش نشاط، تحرک و سرزندگی را به بار می‌آورد. از بین رفتن صفات و عاداتی که از امید سرچشمه می‌گیرد در پیوند با از بین رفتن عصبیت گروهی به دلیل غلبه دشمن است. پیامد مستقیم روند فوق نقصان عمران و اجتماع چنین ملتی همراه با متلاشی شدن تلاش آنان در راه پیشرفت تمدن خواهد بود. مغلوب شدن آغاز روندی تدریجی به سوی اضمحلال و نابودی است و این نابودی مستقیماً در کاهش جمعیت قوم مغلوب خود را نشان می‌دهد.

ابن خلدون در کتاب خود در اشاره‌ای عجیب به پیامدهای غلبه قوم عرب می‌پردازد و ویرانی سریع ممالک مغلوب را نتیجه غلبه قوم عرب می‌داند. او دلیل این امر را چنین ذکر می‌کند: تا زیان ملتی وحشی‌اند و عادات و موجبات و چشمگیری چنان در میان آنان استوار است که همچون خوی و سرشت ایشان شده است و این خوی برای ایشان لذتبخش است. زیرا در پرتو آن از قیود فرمانبری حکام و قوانین سرباز می‌زنند و نسبت به سیاست کشورداری نافرمانی می‌کنند و پیدا است که چنین خوی و سرشتی با عمران و تمدن منافات دارد و در جهت مخالف آن است چنان‌که کلیه هدف‌های عادی آنان در زندگی کوچ کردن از این سوی بدان سوی و تاخت و تاز به قبایل دیگر است، در صورتی که چنین هدفی مخالف آرامش و اقامت گزیدن است که از مهمترین مبانی تمدن و عمران به‌شمار می‌رود ... هرگاه از راه غلبه جویی بر کشوری دست یابند و فرمانروایی و قدرت آنان در آن سرزمین مسلم شود، آنوقت به سیاست حفظ اموال مردم توجهی ندارند و حقوق و اموال همگان پایمال دستبرد زورمندان می‌شود و از میان می‌رود و عمران و تمدن به ویرانی می‌گراید.^۱

ابن خلدون عمده کشمکش‌ها را بر سر مقام پادشاهی و حکمرانی می‌داند. زیرا مقامی بلند و لذتبخش است و بر همه نیک‌های دنیوی و شهوات بدنی و لذایذ نفسانی مشتمل است و اغلب در راه به‌دست آوردن آن کشمکش و زد و خورد روی می‌دهد. معمولاً چنین مقامی را کسی به دلخواه به دیگران واگذار نمی‌کند مگر آنکه مغلوب شود. سلطه و قدرت و مدافعه نیز بی‌گمان از راه عصبیت پدید می‌آید، چون غرور قومی و حسی حمایت و دفاع مشترک و جانسپاری هریک از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصبیت است. دولت‌های جدید التأسیس در آغاز تشکیل یا مقاومت مردم روبرو می‌شوند و انقیاد و فرمانبری از آنها بر مردم دشوار و ناگوار است. زیرا مردم با این حاکمان جدید بیگانه بوده و احساس الفت نمی‌کنند. اما با گذر زمان و گذشت نسل‌ها، مردم چگونگی آغاز کار را از یاد می‌برند و خوی و روش فرمانبری و سر فرود آوردن در برابر ایشان در عقاید عمومی رسوخ می‌یابد. برخلاف ابتدای کار بر مقاومت در مقابل حاکمان جدید استوار بود، این بار و با گذر زمان مردم به‌خاطر فرمانروایی ایشان به دفاع برمی‌خیزند، همچنان‌که در راه پیشرفت عقاید دینی به نبرد برمی‌خیزند ... در نتیجه حاکمیت آنان تثبیت



شده و مقاومت اولیه اعضای اجتماع یا خانواده‌های مخالف در برابر آنها رنگ می‌بازد. ابن‌خلدون نقش عصبیت را فقط به مبحث کشورداری محدود نکرده و نقش آن در عصبیت دینی را اساسی و مهم ارزیابی می‌کند. از نظر او دعوت دینی بی‌تبلیغ انجام نمی‌شود. هر دعوتی که هدف از آن مخاطب قرار دادن اکثریت مردم است ناچار باید متکی به عصبیت باشد. او روش پیامبران در دعوت مردم به سوی خدا را نیز متکی به همین اصل می‌داند که دعوت ایشان به پشتیبانی عشایر و جمعیت‌ها پیش می‌رود. البته بدیهی است که اگر خداوند اراده کند همه جهان هستی آنان را تأیید می‌کنند و دعوت آنان را می‌پذیرند، اما خداوند امور را بر همان عادت مستقر جاری می‌کند.

صرف بر حق بودن باعث موفقیت در دعوت دینی نمی‌شود و تنهایی و نداشتن عصبیت کسی را که در چنین راهی قدم نهد از رسیدن به مقصود باز خواهد داشت. جنبش‌های دینی متعددی در دوره خلفای بنی‌امیه یا بنی‌عباس بودند که به دلیل غفلت از اهمیت عصبیت، شکست‌خورده و رؤسای آنها دستگیر و اعدام شدند.

ابن‌خلدون دلایل شکست قریش و نگهداری خلافت را بررسی می‌کند. از نظر او راه یافتن ضعف و زبونی به کار قریش گسسته شدن عصبیت ایشان به علت رسیدن آنها به حد توانگری و تجمل‌خواهی و ناز و نعمت بود. این امر باعث شد که آنها نتوانند بار سنگین خلافت را به دوش گیرند و از اراده امور عاجز شوند و در نتیجه ملت‌های غیرعرب بر آنها غالب شدند^۱ او حدیث پیامبر مبنی بر اینکه خلافت همیشه باید در بطن قریش باشد را مثال می‌زند و به دلایل سخن پیامبر می‌پردازد. از نظر او تمامی احکام شرعی ناگزیر دارای مقاصد و حکمت‌هایی هستند که شارع با در نظر گرفتن آنها احکام مزبور را وضع کرده است. هرگاه ما حکمت شرط نسبت قریشی برای خلافت و هدف شارع از آن را بجوییم خواهیم دید که نظر شارع تنها به تبرک و فرخندگی پیوستگی به پیامبر (ص) متوجه نبوده (چنانکه مشهور است). البته که پیوستگی نسبی به پیامبر سبب تبرک و فرخندگی است، اما فرخندگی از مقاصد شرعی نیست. پس ناچار باید درباره این حدیث مصلحت دیگری را جستجو کرد که مقصود شارع است. هرگاه موضوع را از طریق آزمایش و تجزیه و تحلیل واکاوی می‌کنیم هیچ علتی بجز در نظر گرفتن عصبیت نخواهیم یافت. زیرا به وسیله عصبیت است که پشتیبانی و توسعه‌طلبی حاصل می‌شود. پس شرط نسبت قریشی برای دفع تنازع و کشمکش از راه داشتن عصبیت است.

عمران و اجتماع برای بشر ضروری است و مصالح مربوط به آن باید رعایت شود تا مبادا در نتیجه مسامحه، تباهی به آن راه یابد. حقیقت موضوع خلافت و جانشینی نیز از سوی صاحب شرع، برای محافظت دین و اداره امور دینی است.

صاحب شرع عهده‌دار دو امر مهم است:

اول، اجرای امور دینی بر مقتضای تکالیف شرعی که مأمور است آنها را تبلیغ کند.

دوم، تنفیذ سیاست به مقتضای مصالح عمومی در عمران و اجتماع بشری.

اگرچه تشکیلات کشوری و قدرت پادشاه برای رسیدن به عمران و اجتماع بشر به‌عنوان یک هدف، کافی است، ولی ترکیب وظیفه پادشاهی با احکام شرعی، باعث می‌شود تا مصالح مربوط به عمران و اجتماع به‌صورت کامل‌تری رعایت شود. اداره کشور ناگزیر از وجود تشکیلاتی بوده و مشاغل و وظایف خاصی به انجام دادن امور کشوری اختصاص می‌یابد.

ابن خلدون تمام مناصب شرعی دینی مانند نماز، فتوا، قضا، داوری، جهاد و محتسبی را ذیل عنوان امامت بزرگ یا خلافت مندرج می‌داند. چنان‌که گویی خلافت به‌منزله دستگاه رهبری بزرگ بوده و همه این مناصب از آن منشعب می‌شود.^۱

آنچنان‌که گفته شد می‌توان فهمید، ابن‌خلدون کارکرد اصلی امامت یا خلافت را از یک طرف اجرای احکام شرعی و از طرف دیگر اداره عمران و اجتماع بشری می‌داند. امامت و خلافت ناظر بر همه احوال دینی و دنیوی ملت بوده و عمده احکام شرعی بدین وسیله بهتر انجام می‌شوند. بدیهی است که در این نگاه، مقام امام یا خلیفه صرفاً مقامی دینی برای اجرای احکام شرعی تلقی نمی‌شود، بلکه کارکردهای دنیوی برای اداره اجتماع انسانی نیز برای آن متصور شده است.

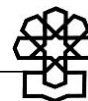
در ادامه بحث به عدالت پرداخته شده و تعریف آن چنین است: عدالت، وظیفه‌ای دینی است که از توابع داوری و قضا و موارد عملی آن است و حقیقت آن قیام به اذن قاضی است برای گواهی دادن در میان مردم در آنچه به سود یا به زیان ایشان است، به‌صورت نقل گواهی از دیگری و جانشین او شدن در گذاردن آن هنگام احضار شهود و ادای شهادت هنگام تنازع و نوشتن آن در سجلات^۲ که بدان‌ها حقوق و املاک و دیون و سایر معاملات مردم حفظ می‌شود. شرط وظیفه عدالت متصف بودن به عدالت شرعی و برائت از جرح است.^۳

نکته مهم دیگری که در بحث عمران به آن پرداخته می‌شود مقایسه سطح فقر و ثروت میان شهرها و ملت‌هاست. در این مقایسه، بهبود زندگی مردم و افزایش میزان ثروت آنها تابعی از افزون شدن عمران سرزمین‌ها و سکونت ملت‌های گوناگون در نواحی مختلف تلقی می‌شود. این کار باعث می‌شود تا دولت‌ها و کشورهای بزرگی در سرزمین‌های مزبور تشکیل شود که موجب فزونی کارها و در نتیجه افزایش ثروت است. طبیعی است که کسب مقادیر فراوان ثروت از نتایج کارهای دسته‌جمعی انسان است که علاوه بر نیازهای مردم آن سرزمین، نوعی از (به زبان امروزی علم اقتصاد) انباشت سرمایه نیز رخ می‌دهد. این انباشت سرمایه عامل افزایش رفاه و ثروت مردم و بهبود وضع زندگانی آنان می‌شود. دولت نیز در نتیجه قدرتمندتر می‌شود، زیرا ثروت فراوانی را به‌دست آورده و قدرت آن افزایش می‌یابد. پس به ساخت انواع استحکامات و دژها مشغول شده و شهرها را بنیان می‌نهند.

۱. همان، ص ۴۲۱.

۲. (سجل) در نزد فقیهان دفتری است که قاضی صورت دعاوی و حکم و چک‌های معاملات و مانند آنها را در آن می‌نویسد تا نزد وی محفوظ بماند.

۳. مقدمه، ص ۴۲۱.



ابن خلدون این وضع را در کشورهای مصر، شام، عراق، ایران، هند و چین ملاحظه کرد که چون عمران کشورها و نواحی مزبور ارتقا یافته است، ثروت در میان آنان نیز افزایش یافته است. در نتیجه دولت‌های این سرزمین‌ها به مرحله عظمت نائل آمده‌اند و شهرهای بزرگ و پایتخت‌های گوناگون در آنها تأسیس شده است. البته عکس روند فوق نیز بسیار رخ می‌دهد.^۱ یعنی با کاهش عمران یک سرزمین و تقلیل ساکنان آن، وضع زندگی مردم متلاشی و دچار فقر و بینوایی شده‌اند. مانند افریقیه و برقه؛ در نتیجه خراج آنها کم شده و دولت‌های آنها گرفتار بینوایی شدند. حتی سرزمین مغرب (منظور الجزیره غربی و مراکش) در قدیم کشوری کم ثروت نبوده است، به طوری که در روزگار دولت موحدان در نهایت رفاه بود و خراج فراوانی عاید آن دولت می‌شد. اما با کاسته شدن از عمران آن، ثروت و مالیات آن نقصان پذیرفته و نقضی آشکار و محسوس نسبت به وضع گذشته به آن راه یافته است.

همچنان که می‌توان فهمید، ابن خلدون انباشت سرمایه در نتیجه کار دسته‌جمعی انسان‌ها و تولید کالا و ثروت فراتر از احتیاجات روزمره را عامل مهمی در آبادی و عمران یک کشور می‌داند. این انباشت ثروت مستقیماً باعث افزایش قدرت دولت شده و چنین دولت‌هایی دارای شهرها و پایتخت‌های بسیار بزرگی می‌شوند.

اما عکس این روند سبب می‌شود که همزمان یک کشور ضعیف شده و جمعیت آن تقلیل یابد. در صفحات قبل ذکر شد که کسر بودجه به زبان امروزی علم اقتصاد از دیگر مضامینی است که ابن خلدون در انحطاط‌شناسی یک تمدن به نقش آن اشاره کرده است. اگر کسر بودجه را در کنار انباشت یا عدم انباشت سرمایه قرار دهیم متوجه می‌شویم که چگونه ابن خلدون دریافتی اولیه از نقش فاکتورهای اقتصادی در عمران یا انحطاط یک سرزمین و کشور داشته است.

ابن خلدون در این موارد اگرچه احادیث و آیات متعددی را نیز ذکر می‌کند، اما سعی کرد، تبیینی عقلی از عمران یک کشور و یا تضعیف آن ارائه دهد. بدیهی است که او میان توجیهات عقلی و آیات الهی یا احادیث نبوی تضادی قائل نبود. زیرا از نظر او دنیا و این جهان واجد قوانین مستقلی است که امور براساس آن می‌گردد.

در مورد نقش عصبیت در دعوت دینی ابن خلدون می‌گوید خداوند قادر مطلق است و اگر اراده نماید می‌تواند دعوت دینی را بی توجه به بودن یا نبودن عصبیت ترویج دهد، اما می‌خواهد که امور از مجرای طبیعی خود بگذرند به همین دلیل عصبیت نقش بی بدیل در گسترش دعوت دینی و موفقیت آن انجام می‌دهد.

ابن خلدون به‌عنوان یک قاضی و متشرع دینی، خود را بی‌نیاز از تعریف فلسفه نمی‌دانست و در کتاب خود به آن پرداخته است. بدیهی است که فلسفه در مرحله عمران اجتماعات انسانی ظهور کرده و نمی‌توان در وضعیت بدویت، امکانی را برای ظهور و گسترش آن متصور شد. او فیلسوفان را گروهی از خردمندان نوع انسانی می‌داند که بر این باورند که ماهیت و احوال کلیه عالم وجود، خواه حسی و خواه

ماورای حسی به وسیله نظریات فکری و قیاس‌های عقلی قابل ادراک است. از نظر آنها عقاید ایمانی باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد، نه از طریق شنیدن روایت و نقل، زیرا شنیدن قسمتی از ادراکات عقلی است و در نتیجه فروتر از عقل است این گروه را فلاسفه می‌نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی به معنی دوستدار حکمت است.^۱

البته ابن‌خلدون نقدهایی را نیز به استدلال‌های فلاسفه وارد می‌کند، از جمله اینکه وجود، وسیع‌تر از آن است که فلاسفه تصور می‌کردند. به دلیل گسترده بودن وجود احاطه بر آن دشوار بوده و درک ابعاد روحانی یا جسمانی آن به‌طور کامل دشوار است. به همین دلیل ابن‌خلدون جوینده حکمت را اندرز می‌دهد که نخست به‌طور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود، آن‌گاه به حکمت رو کند. از نظر او نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است، رو به حکمت آورد. زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند.^۲

او انبیا را حامل شریعت آسمانی دانسته و به علامات پیامبران و رسالت آنان نیز می‌پردازد. انبیا کسانی‌اند که خداوند آنها را از میان نوع بشر برگزیده، به شرف خطاب خویش فضیلت بخشیده و بدین وسیله بر دیگران برتری داد. آنان واسطه میان خداوند و بندگانش بوده و مأمور آشنایی مردم به راه راست هستند. خداوند دانش‌هایی را بر این گروه القا می‌کند و بر زبان آنان خوارق و اخبار کاینات را که از بشر نهان بود جاری می‌سازد.

از علامات پیامبران این است که در حال وحی نوعی غیبت از حاضران همراه حالتی همانند بانگ شخص خوابیده به آنان دست می‌دهد. در حقیقت در حد ادراک خودشان، غرق دیدار ملک روحانی می‌شوند و چنین ادراکی بیرون از توان فهم بشر است. از دیگر علامات انبیا، عصمت است که پیش از حالت وحی، دارای خلق نیک و پاکیزگی و دوری از تمامی بدی‌ها و ناپاکی‌ها هستند، گویی ایشان بر پاکی و اجتناب از بدی‌ها آفریده شده‌اند و این بدی‌ها و پلیدی‌ها منافی طبیعت ایشان است. علامت دیگر اینان، صاحب حسب و اصالت بودن در میان قوم خویش است. به همین دلیل در حدیث صحیح آمده است که خداوند پیامبری را برنمی‌ساخت مگر آنکه در میان قوم خود ارجمند و بلندپایه بود.

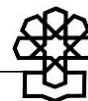
خوارق از نشانه‌های دیگر پیامبران است. خوارق عبارت از افعالی است که بشر عادی از انجام مشابه آن عاجز است و به همین دلیل آن را معجزه نامیده‌اند. این امور بیرون از حد توانایی مقدرات بندگان بوده و درباره کیفیت وقوع معجزات و دلالت آنها بر تصدیق پیامبران بین مسلمانان اختلاف است.^۳

دلایل متعددی در چرایی و چگونگی وقوع این خوارق (معجزات) ارائه شده است. متکلمان عقیده دارند از آنجایی که انسان فاعل مختار است، این‌گونه امور به قدرت خدا روی می‌دهد نه به فعل پیامبر.

۱. همان، ص ۱۰۸۸.

۲. همان، صص ۱۰۹۸-۱۰۹۶.

۳. همان، صص ۱۷۲-۱۶۸.



بنا به عقیده معتزله نیز معجزه از افعال ایشان نیست. ابن خلدون قرآن کریم را بزرگ‌ترین معجزات و شریف‌ترین آنها می‌داند. قرآن به نفسه همان وحی ادعا شده و هم آن خارق معجزه است. پس نیازی به گواهی غیر خود ندارد و گواه آن در خود آن است و نیازی به دلیل مغایر آن مانند دیگر معجزات همراه وحی نیست. چون قرآن از لحاظ دلالت، واضح‌ترین ادله است و در آن اتحاد دلیل و مدلول دیده می‌شود. معنی گفتار پیامبر (ص) اینجا روشن می‌شود که می‌فرماید: هیچ‌یک از پیامبران نیامدند، مگر اینکه معجزاتی نظیر پیامبر پیش از خود آوردند که انسان‌ها بر او گرویدند. ولی آنچه را که من آوردم وحی است که بر من نازل شده است و از این رو امیدوارم که در روز قیامت بیش از همه آنها پیروان و امت داشته باشم.^۱ راستی و صداقت از خواص نبوت است که به هیچ‌وجه دروغی در آن راه نمی‌یابد. انبیا، راستگوترین انسان‌ها بوده و هرگز سخنی جز به حق از زبان آنها جاری نشده است.

آخرین مبحثی که در فصل عمران و اندیشه‌های ابن خلدون درباره آن، باید بدان پرداخت، تأثیر آب‌وهوا بر اخلاق بشر است. او سبکی و شادی بی‌اندازه سیاهپوستان که شیفته رقص و پایکوبی‌اند به طوری که هر ساز و آهنگی را به رقص و شادی وامی‌دارند، تصادفی نمی‌داند، زیرا سیاهان در اقلیم گرم سکونت دارند و گرما بر مزاج آنان استیلا می‌یابد، در نتیجه روح آنان نسبت به بدن و اقلیم‌شان سرشار از حرارت می‌شود. از این رو روان‌های آنان گرم‌تر بوده و حرارت بیشتری در روح آنها منبسط است و به همین دلیل شادی بیشتری به آنان دست می‌دهد.

مردم کشورهای که در آب‌وهوای بحری (دریایی) به سر می‌برند نیز تا حدی بر خوی و صفت سیاهپوستان است. زیرا هوای این گونه مناطق نیز به دلیل انعکاس اشعه نور سطح دریا، دارای حرارتی مضاعف بوده و شادی و سبکی را برای آنها به ارمغان می‌آورد. مردم مصر نمونه تأثیرپذیر از چنین آب و هوایی‌اند و به همین دلیل می‌بینیم که چگونه شادی و سبکی و غفلت از عواقب امور بر آنان چیره شده است. به گونه‌ای که مردم آن کشور غالب مواد غذایی خود را به‌طور روزانه از بازار فراهم کرده و خوراک و آذوقه یک‌سال و حتی یک‌ماه خود را پس‌انداز نمی‌کنند. بالعکس مردمان نواحی کوهستان‌های سرد کسانی‌اند که سر به گریبان اندیشه فرو برده و در اندیشیدن درباره فرجام کار زیاده‌روی می‌کنند. به شیوه‌ای که حتی برخی از مردم آن شهر آذوقه و خوراک دو سال خویش را از گندم ذخیره می‌کنند. پس چگونگی آب‌وهوا تأثیر فراوانی را در اخلاق آدمی بر جای می‌گذارد.

ابن خلدون در این مورد منتقد دلیل مسعودی در تبیین چرایی شادمانی بیش از حد سپاهیان می‌شود. زیرا مسعودی در تحقیق درباره شادی بیش از حد سپاهیان، علت آن را ضعف دماغ ایشان می‌داند که به ضعف عقل آنان منجر شده است. اما وی این نظر را متکی به دلیل و برهان نمی‌داند^۲ و آن را تحت تأثیر آب‌وهوای گرم سکونتگاه‌های آنان می‌داند.

۱. همان، صص ۱۷۶-۱۷۵.

۲. همان، صص ۱۵۹-۱۵۷.

ابن خلدون، آب‌وهوا را متغیری مؤثر در عمران و اجتماع انسانی می‌داند و پژوهش او درباره رابطه میان خلق و خوی افراد یک اجتماع خاص با آب‌وهوای حاکم بر آن، چندین سده قبل از مونتسکیو بود که در اثر معروف خود به نام روح‌القوانین^۱ کوشید تا در تحلیلی مشابه تأثیرات آب‌وهوای سرد، گرم و معتدل را بر انواع الگوهای فردی و جمعی شخصیت انسانی نشان دهد. تلاش ابن خلدون در تحلیل عوامل مؤثر بر عمران و اجتماع انسانی، او را متوجه عامل دیگری کرد که عمران و اجتماع انسانی را رو به نابودی برده و به نوعی در نطفه هر عمرانی وجود دارد. به عبارت دیگر روی دیگر سکه عمران و آبادی، انحطاط و تباهی است که همانند گذار یک اجتماع از بدویت به شهرنشینی، دارای تبعات خاص خود است. البته قبل از پرداختن به مبحث انحطاط، باید به حکمرانی و تشکیل دولت پرداخت. زیرا شناخت تشکیل دولت مقدم بر چرخه زوالی است که دولت‌ها را دچار انحطاط و تباهی می‌کند. در فصل بعدی می‌کوشیم تا مبحث سیاست و حکمرانی از یک سو و انحطاط و زوال دولت‌ها از سوی دیگر در اندیشه ابن خلدون را واکاوی کنیم.

فصل چهارم - مفهوم عمران و عصبیت

عمران و عصبیت دو مفهوم هم‌پیوند با هم در اندیشه ابن خلدون هستند. عصبیت از نظر او عاملی مؤثر در رشد و قوام یک اجتماع یا تمدن بوده و زوال آن می‌تواند مستقیماً به انحطاط و نابودی بینجامد. بررسی اجتماعات یا تمدن‌های شکل گرفته در پیش و بعد از اسلام، ابن خلدون را متوجه عاملی اساسی کرد (عصبیت) که فهم تحولات رخ داده در ابعاد گوناگون بدون کمک آن میسر نیست. عصبیت در هر دو نوع عمران بدوی و حضری بررسی شده و مهمترین عامل در مرحله انتقال از بدویت به شهرنشینی و مدنیت و نیز تأسیس یک کشور قلمداد می‌شود.

درواقع به هر میزان که عصبیت در کشوری بیشتر باشد، امکان حفظ نظم و یکپارچگی هم بیشتر بوده و با افول و تضعیف عصبیت، آن کشور یا اجتماع وارد چرخه زوال و تباهی می‌شود. اگر این ادعا را بپذیریم که نوآوری واقعی ابن خلدون در تحلیل عینی و دقیق عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تشکیل‌دهنده واحدهای سیاسی و دگرگونی ابن خلدون بود و نتایج چنین تحلیل، شکل‌دهنده به (علم جدیدی) بود که مدعی تأسیس آن بود،^۲ آن‌گاه می‌توان ادعا کرد که از اهداف اصلی تأسیس چنین علمی، تحلیل عمران و اجتماعات انسانی در پرتو نقش (عصبیت) در میان آنها بود.

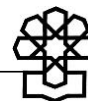
اصول علم عمران از نظر ابن خلدون این موارد است:

۱. موضوع علم جدید، اجتماعی بشری است (یعنی فرهنگ یا عمران).

۲. مسائل آن، صور اصلی اجتماع بشری هستند.

1. The Spirit of Laws-Montesquieu, Cambridge University Press, 1989.

2. H. Gibb, The Islamic background of Ibn Khaldun's Political Theory, Bulletin of the School of Oriental Studies, 2009, p: 25.



۳. شیوه آن، برهان است.

۴. هدف یا غایت آن بازشناختن درست از نادرست در گزارش‌های تاریخی است.

ادامه بحث نشان می‌دهد که این چهار جزء مکمل یک علم واحدند. علوم نیز ممکن است از اجتماع بشری بحث کنند، صور اصلی آن را تحت بررسی قرار دهند، برهان به کار ببرند یا در بازشناختن درست از نادرست در خبرهای تاریخی سودمند باشند، ولی خصیصه علم جدید این است که تمام این کارها را در آن واحد انجام می‌دهد.^۱

ابن خلدون در علم عمران خود، بادیه‌نشینی را از نظر زمانی مقدم بر شهرنشینی می‌داند. این تقدم تنها از نظر زمانی نبوده و وی حکم به برتری اخلاقی بادیه‌نشینی بر شهرنشینی می‌کند. این رجحان بادیه‌نشینی بر شهرنشینی به دلایل متعددی بوده و ابن خلدون مرتب در کتاب خود از رواج فساد و خلیقات منفی در میان شهرنشینان سخن می‌گوید. او حتی تضعیف عصبیت در میان شهرنشینان را از دلایل انحطاط و سقوط کشورها می‌داند و مرتباً زندگی شهری را با رواج تجمل‌طلبی و نرم‌خویی یکسان قلمداد می‌کند. پیامد چنین وضعیتی تضعیف عصبیت جمعی و گروهی است.

از آنجایی که دفاع اعضای یک کشور از خود و همچنین میل آنها به توسعه‌طلبی از راه عصبیت میسر می‌شود، تضعیف عصبیت به معنی تقلیل توان دفاعی و تهاجمی یک کشور به‌طور توأمان است.

مهمترین فرقی که ابن خلدون در بحث خود راجع به عمران قائل می‌شود فرق میان عمران بدوی و عمران حضری یا تمدن است. طبق تعریف او عمران بدوی در اصل، یک راه و رسم زندگی یا طرز گذران زندگی (تحصیلی معاش) است و این راه و رسم به نوبه خود در شئون دیگر اجتماع تأثیرگذار است و آن را از تمدن متمایز می‌کند. در عمران بدوی بشر تمام سعی خود را به کشت زمین و پرورش دام، خواه در یک جا یا ضمن بیابانگردی مصروف می‌دارد. از خصایص عمران بدوی سادگی نسبی در شئون گوناگون زندگی و تأمین ساده‌ترین و لازم‌ترین نیازمندی‌هاست، ولی با همه این اوصاف آن طرز زندگی که شیوه تولید در عمران بدوی ایجاد می‌کند، این نقض بزرگ را دارد که به پیدایش نهادهای سیاسی متشکل منجر نمی‌شود که برای به ثمر رسیدن کامل استعدادهای ذاتی بشر لازم است. اقوام بدوی چون ناگزیر بوده‌اند به دسته‌های کوچک در بیابان یا در اجتماعات کوچک در روستاها زندگی کنند و چون در محیط استقلال و بی‌نیازی و اعتماد به خویشان به بار آمده‌اند، برای اسکان و فرمانبرداری و رعایت سلسله‌مراتب که لازمه حکومت سیاسی است آمادگی ندارند و فقط ساده‌ترین نوع همبستگی اجتماعی را دارا هستند.^۲ در واقع قائل شدن به تضاد و تخاصم میان دو صورت از عمران یعنی عمران بدوی و عمران حضری از نوآوری‌های مهم ابن خلدون در تحلیل تاریخی بود. تضاد میان این دو صورت از عمران، بیانگر دیالکتیک در عمق تمدن اسلامی است که حتی در صورت پیدایش عمران حضری و رواج شهرنشینی، اولی (عمران بدوی) از بین نرفته و خود را به ابعاد گوناگون به‌خصوص به شکل نیروهای مدنیت‌گریز و نظم‌ستیز نشان می‌دهد. می‌توان

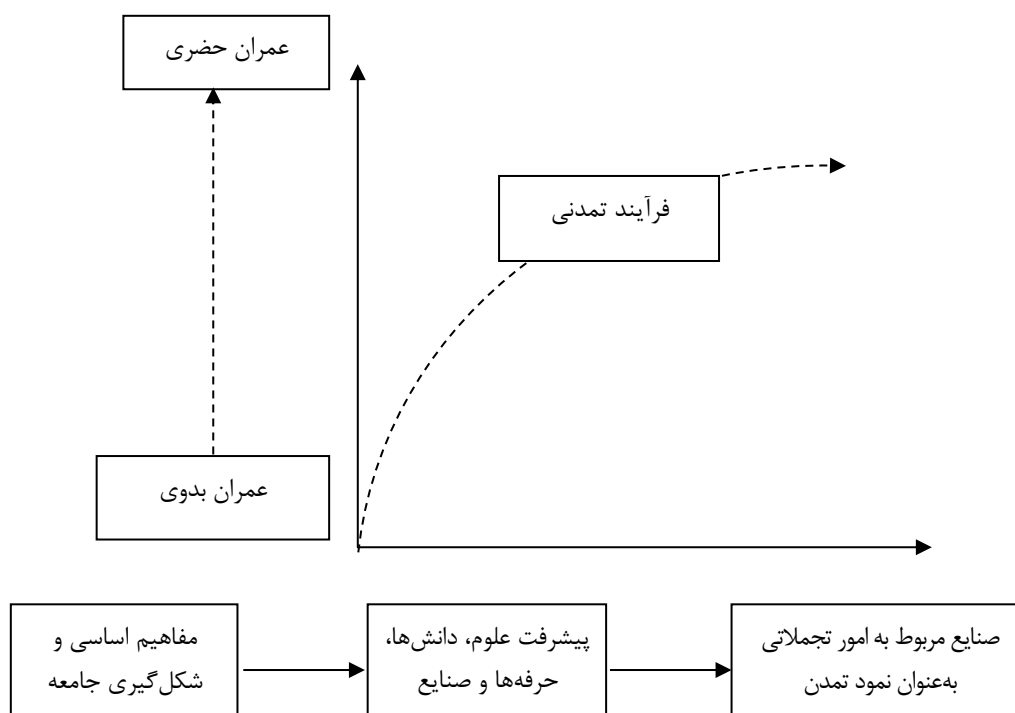
۱. محسن مهدی، ص ۲۱۷.

۲. همان، صص ۲۴۹-۲۵۰.

ادعا کرد که بخشی از تاریخ جهان اسلام که مبتنی بر ستیز میان نظم و بی‌نظمی، ثبات و بی‌ثباتی بوده است در واقع تلاقی تخصص‌آمیز میان این دو عمران بدوی و حضری است.

علم عمران ابن خلدون تنها توجه خود را بر تحلیل اجتماعات بدوی یا شهری متمرکز نکرده و تحلیل تمدن‌ها از دغدغه‌های کتاب مقدمه است، رابطه‌ای خاص میان شکل‌گیری دولت و گستره وسیع‌تری از فرآیندهای تمدنی به‌عنوان یکی از موضوعات اصلی در مقدمه ظاهر می‌شود و موضوعاتی مانند آموزش، دانش و عمران که به‌طور مبسوط بررسی می‌شوند می‌تواند برای علم به تمدن سازگار باشد.^۱ به‌عبارت دیگر چارچوب فکری و نظری ابن خلدون تلاش برای شناخت تمدن را در خود مستقل دارد که در شاخه جدیدی از دانش به نام «علم تمدن» یا «علم به تمدن» می‌توان آن را فرموله کرد. پس رشد مستقل عمران و فرهنگ منوط به‌وجود پیش‌شرط‌های قدرت سلطنتی و زندگی شهری است.^۲ نمودار زیر نظم زنجیره‌وار کتاب مقدمه و نظریه ابن خلدون درباره تمدن را نشان می‌دهد.

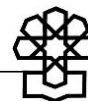
نمودار ۲. نظریه ابن خلدون درباره تمدن



Source: Zaid Ahmad, p. 159.

1. J. Arnason and G. Stautb, Civilization and State Formation, Thesis Eleven, 2004, pp. 29,36.

2. Ibid, p. 35.

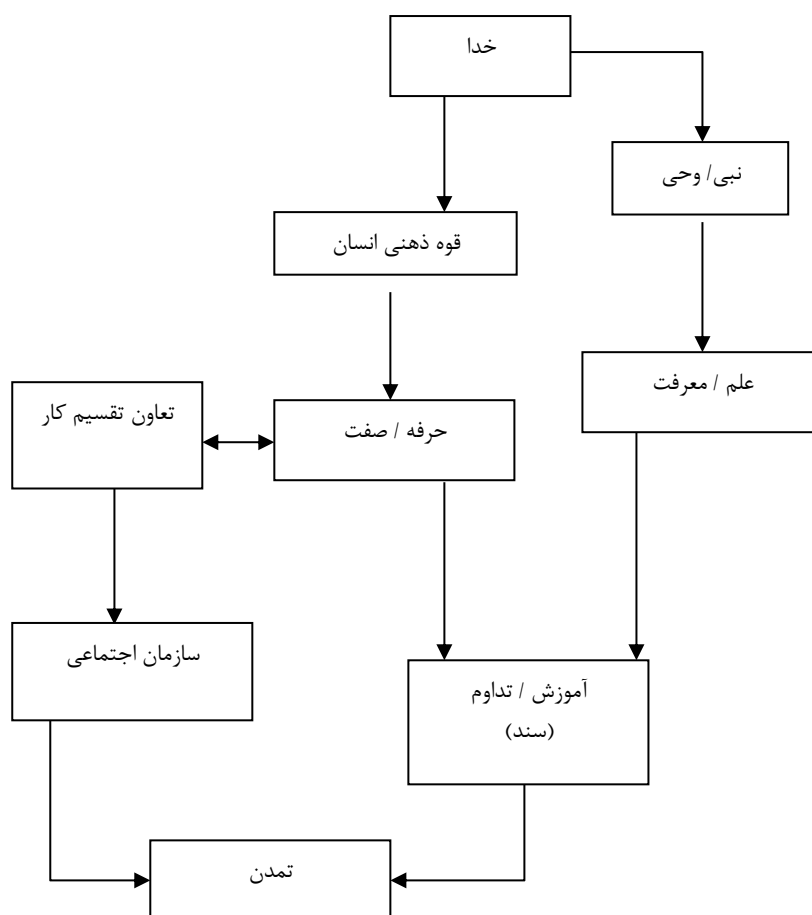


ابن خلدون توجه ویژه‌ای به نقش ثروت و تجملات در میل یک اجتماع خاص به طرف تمدن دارد. او معمولاً زندگی شهری و مدنی را به شیوه‌ای ناگزیر همراه با تجمل‌طلبی و نرم‌خویی می‌داند. این روند از یک طرف ناگزیر بوده، زیرا نمی‌توان حرکت به سوی شهرنشینی و تمدن را از تجمل‌طلبی جدا کرد و از طرف دیگر در نهایت به‌مثابه عاملی مهم در انحطاط و تباهی یک کشور عمل می‌کند.

در فصل دوم به تفصیل به چرایی پیوند اجتماعات شهری با تجمل‌طلبی از یک طرف و تباهی تدریجی آنها به دلیل رواج تجمل‌خواهی می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که چگونه ابن خلدون به همین دلیل، به برتری زندگی بادیه‌نشینی (از بسیاری جهات) به‌دلایل مختلف از جمله نبود تجملات، سادگی و برتری اخلاقی آنها حکم می‌کند.

در خاتمه این بخش به قوه ذهن انسان (تفکر) در نظریه ایشان می‌پردازیم.

نمودار ۳. تفکر در نظریه ابن خلدون تمدن



فصل پنجم - تشکیل دولت‌ها و علت‌شناسی انحطاط آنها

ابن‌خلدون از مقدمات خود درباره تاریخ، عمران و عصبیت لزوم توجه به چرخه تشکیل، اوج و انحطاط کشورها و دولت‌ها را نتیجه می‌گیرد. دغدغه انحطاط و تباهی، در سراسر کتاب مقدمه مشهود بوده و فهم دقیق تأملات او درباره مراحل پایانی دولت‌ها و کشورها ضروری است. از نظر او هنگامی که یک قوم شکست می‌خورد، این شکست تنها در شکست نظامی و یا سیاسی هیئت حاکمه آن خلاصه نشده و این شکست تمامی ابعاد زندگی آن قوم را فرا می‌گیرد.

از اختلافات مفسرین ابن‌خلدون، بررسی نسبت رابطه او با فلسفه و فیلسوفان قبل از خودش است. محسن مهدی (در چارچوبی اشتراوسی) می‌کوشد تا ابن‌خلدون را در تداوم سنت فلسفی جهان اسلام معرفی کرده و به همین دلیل به سه مبحث در کتاب مقدمه می‌پردازد:

نسبت میان وحی و عقل (و رابطه فلسفه و شریعت) تداوم فلسفه افلاطونی و بحث نبوت.

از نظر محسن مهدی هرگونه کوشش واقعی برای مطالعات فلسفی در جامعه اسلامی باید با سه پرسش جداگانه و در عین حال بهم‌پیوسته مواجه شود و به آنها پاسخ گوید که عبارتند از:

۱. فلسفه چیست؟

۲. رابطه میان فلسفه و شریعت از چه قرار است؟

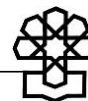
۳. چگونه یک فیلسوف در جامعه‌ای که بر شالوده چنین شریعتی بنا شده است باید به تحقیق پردازد و نتایج آن را ابلاغ کند.

مهمترین فرقی که ابن‌خلدون در مطالعه خود درباره «علوم موجود در تمدن اسلامی در عصر او» قائل شده فرق میان علوم طبیعی و علوم نقلی است. علوم طبیعی، علوم فلسفی نیز نامیده شده و علوم نقلی را علوم «وضعی» نیز می‌نامد. علوم وضعی در وهله نخست علوم شرعی یا علمی هستند که بر شالوده احکام وحی الهی استوارند. از این رو فرق اصلی میان علوم فلسفی و علوم وضعی، مأخذ اصلی آنهاست که در اولی عقل بشر و در دومی شریعت پیغمبر است.

گروه اول مربوط به چیزهایی است که با عقل می‌توان به آنها پی برد، تا حدود و به طریقی که عقل بر آنها آگاهی دارد.

گروه دوم مربوط به تعالیم یا احکام شارع است تا حدود و به طریقی که او تعلیم یا تکلیف کرده است.^۱ ابن‌خلدون می‌فهماند که میان فلسفه و شریعت و میان فلاسفه و جوامعی که بر شالوده شریعت‌های گوناگون بنا شده‌اند اگر عدم توافق، تضاد و کشمکش وجود نداشته باشد لاقلاً یک فرق اساسی وجود دارد. در آن صورت چگونه فلسفه می‌تواند در جامعه‌ای که بر شریعت بنیانگذاری شده است وجود داشته باشد؟ چگونه فیلسوف می‌تواند در جامعه‌ای که اصول و مبادی آن متفاوت با مبادی و اصولی است که زندگی او

۱. محسن مهدی، صص ۹۸-۹۶.



(محقق) بر آن بنا شده است، به زندگی فلسفی خود ادامه دهد؟ سخن کوتاه، رابطه صحیح فلسفه با جامعه چیست؟ این مهمترین سؤالی است که فلسفه اسلامی و پیش از آن فلسفه یونان با آن روبرو بود. طرز پاسخ فلسفه اسلامی به این سؤال، سیرت و سرنوشت فلسفه را در جهان اسلام تعیین کرد.^۱

تحلیل ناصف ناصف از اندیشه ابن خلدون و نسبت آن با سنت فلسفی در جهان اسلام، در تضاد با تحلیل محسن مهدی بود و اتفاقاً از نظر ناصر ناصف، اندیشه وی بیان یأس فلسفه است و سرنوشت فلسفه در فرهنگ عربی - اسلامی امیدهای مینرو (Minerr) الهه حکمت) را بر باد داده است.^۲ درحالی که محسن مهدی، ابن خلدون را در ادامه سنت ابن رشد معرفی می‌کند و هدف او را احیای فلسفه در جهان اسلام می‌داند. از نظر او متکلمان با آشفته کردن فرق میان عام و خاص، فرق میان علوم وضعی مبتنی بر شرع و علوم فلسفی مبتنی بر برهان عقلی را لوث کرده‌اند.

ابن خلدون با طرح دوباره فرق میان عام و خاص و میان علوم وضعی و فلسفی، قصد خود را که احیای فلسفه در جامعه اسلامی بود اعلام کرد و برای آنکه این کوشش ثمربخش باشد، باید رابطه میان علوم شرعی و فلسفی را مطالعه و مأخذ خاص در هم آمیختگی آنها را ذکر کند و از این راه هر دو را رهایی بخشد و آنها را دوباره به سوی هدف‌های صحیح‌شان رهبری کند.^۳

رابطه میان سیاست شرعی و سیاست عقلی از دیگر مسائلی است که در کتاب مقدمه به آن پرداخته می‌شود. ابن خلدون خلافت اسلامی را نمونه سیاست شرعی از یک طرف و ایران باستان را نمونه‌ای از سیاست عقلی می‌داند. اگرچه در فصول بعدی به تمایز این دو نوع از سیاست پرداخته می‌شود، اما در اینجا لازم است که به بحث مصالح همگانی در این دو نوع سیاست اندکی بپردازیم. در سیاست شرعی مصالح همگان، هر چیزی است که به سامان دادن صحیح هدف‌های گوناگون بشر و بالاتر از همه به سعادت نفس کمک کند. بنابراین تفاوت آشکاری میان مصالح همگان در سیاست عقلی و شرعی وجود دارد: سیاست عقلی فقط آنچه را که موجب لذت جسم و ادامه بهره‌مندی مداوم از مزایای زندگی اجتماعی می‌شود مصالح همگانی می‌داند و حال آنکه در سیاست شرعی مقصود از مصالح همگان تابع قرار دادن این هدف‌ها بر رفاه یا فضیلت نفس و برخورداری از سعادت واقعی است.

همچنین میان معنای میانه‌روی و عدالت در سیاست‌های عقلی و شرعی فرق آشکاری وجود دارد. در سیاست شرعی میانه‌روی یعنی محدودیت بهره‌مندی از خوشی‌های جسمانی و مزایای زندگی اجتماعی نه به دلیل ادامه لذت بردن از این خوشی‌ها و فراهم آوردن خوشی‌های همانند برای افراد دیگر اجتماع، بلکه به مقصد روگردانی از همه خوشی‌ها، مگر آنهایی که برای نیل به سعادت و فضیلت واقعی نفس ضرورت دارند. عدالت در سیاست شرعی معنایش این نیست که کسی نباید برای بهره‌مندی از

۱. پیشین، ص ۱۰۷.

۲. ناصف ناصف، ص ۲۵۴.

۳. محسن مهدی، صص ۱۲۸-۱۲۷.

خوشی‌های تن و مزایای زندگی اجتماعی به حق دیگران تعدی نکند و قوانین را که هدفشان فراهم کردن حداکثر لذت برای همه افراد اجتماع است مراعات کند، بلکه معنایش پارسایی و احترام به حق دیگران برای ادامه یک زندگی پرهیزکارانه و ایفای وظایف خود در برابر خداوند و اطاعت از شرع و شارع است. در سیاست شرعی میانه‌روی و عدالت، دنیوی نیستند، بلکه فضایی روحانی هستند.^۱

همچنان که در فصول بعدی به تفصیل می‌بینیم، عصبیت جزء مفاهیم مرکزی و اصلی کتاب مقدمه است. بودن آن عامل دلآوری و جنگاوری و پیروزی تلقی شده و ضعف آن نیز نشانه‌ای بر شکست و انحطاط انگاشته می‌شود. ابن‌خلدون در بعضی موارد از پیروزی یک عصبیت بر عصبیت دیگر و یا بالعکس از شکست یک عصبیت تضعیف شده به دست عصبیتی نیرومند سخن می‌گوید. گویی که در نبردها، این عصبیت‌ها هستند که به جنگ همدیگر می‌روند و پیروزی یا شکست متعلق به آنهاست. هدف عمده عصبیت‌ها فتح قدرت و رسیدن به مقام تخت و تاج است و هنگامی که این هدف عصبیت‌ها برآورده شود و دوران اوج و شکوفایی پایان پذیرد، چرخه زوال و نابودی شروع می‌شود.

ناصر ناصف که از مفسران ابن‌خلدون است، توجه ویژه‌ای به سه دوره تحول دولت‌ها از منظر ابن‌خلدون دارد. این سه دوره بدین شیوه در کتاب بسط یافته است:

الف) دوره رشد

پیدایش یک دولت تازه عموماً به دو طریق انجام می‌شود:

۱. دولت فرتوت بر اثر حمله یک کشورگشای خارجی ساقط می‌شود،
۲. دولت کهن انسجام خود را از دست می‌دهد و حکام ایالات دور از مرکز به چنان استقلالی دست می‌یابند که سرانجام دولت‌ها و سلسله‌های تازه ایجاد می‌کنند. در حالت اخیر، دولت نوین از نوعی تداوم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بهره‌مند می‌شود.

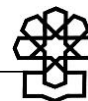
ب) دوره اوج

نظام جامعه تا این مرحله تقریباً به کلی متوجه قلمرو عامل سیاسی بود. تا این مرحله، بنیاد دولت گذاشته شده و ثبات آن به نظر تأمین است. اکنون پویایی نظام در شرف تغییر مسیر است. در این مرحله، به جای تفوق عامل سیاسی، ما به زودی شاهد بروز تأثیرات قاطع قلمروهای اقتصادی و فرهنگی خواهیم شد. تعادل نظام از این وضع برای نمایان شدن شکوه قدرت و افتخار خود بهره‌برداری می‌کند. لکن، در بطن این رونق، گرایش به انحطاط فزونی می‌گیرد.

ج) دوره فروپاشی

سومین مرحله دور جامعه - دولت نسبتاً از دو مرحله دیگر طولانی‌تر است و ابن‌خلدون هم آن را بیش از دو مرحله پیشین تفصیل می‌دهد. به این معنی، ایشان پیش از آنکه نظریه پرداز تأسیس جامعه - دولت

۱. پیشین، ص ۲۵۵.



باشد، نظریه‌پرداز انحطاط آن تلقی می‌شود. فهم این نکته، با توجه به موقعیت تاریخی زندگانی او که منشأ صورت‌بندی طرح مقدمه بوده است آسان است. مرحله سوم به این علت طولانی‌ترین است که در مقایسه با دو مرحله دیگر، عوامل تعیین‌کننده تحقق و تکمیل آن را نمی‌توان با همان قاطعیت مشخص کرد.^۱ البته ابن‌خلدون بارها از رواج ناز و نعمت و تجمل‌طلبی در کنار تضعیف عصبیت و روحیه دلاوری، به‌عنوان نشانه‌های مهمی برای شناخت مرحله فروپاشی نام می‌برد.

در سه فصل آتی، به‌طور مبسوط به آرای ابن‌خلدون درباره تاریخ، عمران و عصبیت و تشکیل دولت و زوال آن می‌پردازیم، در این سه فصل هدف ما تنها فهم سخن ابن‌خلدون بدون توجه به مفسران و منتقدان گوناگون اوست.

در مقدمه حاضر به آرای مفسران مسلمان و غیرمسلمان ابن‌خلدون پرداختیم تا خواننده طرحی کلی از اندیشه ابن‌خلدون را در نظر داشته باشد. امیدواریم که این گزارش بتواند چارچوبی کلی از آرای گوناگون ابن‌خلدون در اختیار مخاطبان قرار دهد.

فصل ششم - تمدن‌شناسی و علل انحطاط آنها

ابن‌خلدون همچنان که گفته شد، معتقد به فراتر رفتن از صرف گردآوری داده‌ها بود. او وظیفه یک مورخ را صرفاً جمع‌آوری داده‌های تاریخی یا به نثر درآوردن حوادثی که در گذشته رخ داده بود نمی‌دانست. از نظر او روایت صحیح تاریخ قدم اول بوده و در ادامه باید کوشید تا به تحلیلی از حوادث تاریخی دست زد. بدیهی است که در چنین تحلیلی، موثق بودن منابع تاریخی باید به‌عنوان اساس کار، مورد توجه قرار گیرد.

ابن‌خلدون متوجه شده بود که ضعف‌های عمده تاریخ‌نگاری در جهان اسلام، فقدان تحلیل داده‌ها و متمرکز بودن بر صرف روایت تاریخ بوده است. نتیجه این نوع از تاریخ‌نگاری متمرکز بر روایت صرف حادثه تاریخی، بی‌توجهی به انحطاط و تباهی دولت‌ها و تمدن‌ها بوده است. در واقع آنچه که در سراسر کتاب مقدمه به شکل آشکار و نهان وجود دارد، دغدغه تباهی و انحطاطی است که در هر عمران و اجتماعی وجود دارد. این تباهی خود را صرفاً در تضعیف عصبیت و جابجایی قدرت از یک فرد و گروه به فرد و یا گروهی دیگر نمی‌بیند و تنها شاه و یا حاکم یک قوم یا قبیله نیست که شکست می‌خورد، بلکه یک قوم یا ملت همگی با هم شکست می‌خورند. آثار این شکست فقط به رأس هرم قدرت محدود نمانده و همه جنبه‌های زندگی از کوچک تا بزرگ را دربرمی‌گیرد. تقلید کردن از قوم غالب، احساس فراگیر حقارت و از دست دادن امید، همگی نشانه‌های شکست فراگیری است که یک ملت را نابود می‌کند.

مبالغه نیست اگر بگوییم، ارائه تحلیلی از تباهی و انحطاط دولت‌ها، هسته مرکزی و اصلی شاهکار ابن‌خلدون بوده و بیشتر مطالب ذکر شده تاکنون، به‌عنوان مقدمه‌ای برای ارائه طرحی از انحطاط دولت‌ها

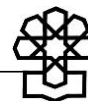
در جهان اسلام بوده است که از نظر او سایه سراسر سیاه خود را بر بیشتر بخش‌های جهان اسلام گسترده است. این تلاش سترگ در تحلیل چرایی این تباهی بزرگ، نبوغ و فرزاندگی ابن‌خلدون را روشن می‌کند که متوجه شده بود عصر زرین و شکوفایی تمدن اسلامی تاحدودی به سر آمده و تباهی و فساد که از دولت‌ها آغاز شده بود، سراسر پیکره آن را فرا گرفته است. اهمیت این تلاش برای علت‌شناسی زوال و انحطاط دولت در جهان اسلام از آنجا مشخص می‌شود که متوجه این نکته شویم که متأسفانه دغدغه ابن‌خلدون چندان پیروانی بعد از مرگ خودش نیافت.

اندیشمندان به‌طور جدی به بسط ایده‌های او که ناظر بر چرایی انحطاط فراگیری دولت‌ها در جهان اسلام بود نپرداختند و راه او تاحدود زیادی بی‌رهره ماند. به همین دلیل است که چارچوب تحلیل او، اولین و تاکنون آخرین نظریه‌ای بود که بر علت‌شناسی زوال و انحطاط در جهان اسلام، از درون متمرکز بوده است.

ابن‌خلدون در شناسایی دولت‌ها، حدود و سرحدات آنها را مهم ارزیابی می‌کند. زیرا مدیران دولت یا اعضای دودمان بنیانگذار آن ناگزیر باید در قسمت‌های گوناگون شهرستان‌ها و مرزها پخش شده و بر آن سرزمین‌ها استیلا یابند تا مرزهای کشور از دستبرد دشمن محفوظ بماند و احکام دولت درباره وصول خراج و منع مردم از قانون‌شکنی اجرا شود. توانایی و استحکام هر دولتی در پایتخت آن از دیگر نواحی بیشتر است. پایتخت هر کشوری محل اصلی اعمال قدرت دولت است. بنابراین توان اعمال نفوذ هر دولتی در پایتخت نسبت به سرحدات مرزهای آن بیشتر است. هرگاه دولتی به مرحله پیری و ناتوانی برسد، ضعف و ناتوانی آن خود را در نواحی مرزی بیشتر نشان می‌دهد، ولی پایتخت آن همچنان محفوظ می‌ماند تا هنگامی که خداوند انقراض آن را اعلام می‌دارد و آنوقت پایتخت هم سقوط می‌کند. هرگاه دولتی پایتخت خود را از دست بدهد باقی ماندن نواحی دیگر برای آن سودی نخواهد داشت و بی‌درنگ نابود خواهد شد، زیرا پایتخت به‌منزله قلب است که روح از آن برانگیخته می‌شود و چون قلب به‌دست دشمن بیفتد کلیه نواحی و مرزهای آن از دست می‌رود.

این موضوع را می‌توانیم در دولت ایران به دقت بررسی کنیم که مرکز آن مداین بود و به محض اینکه مسلمانان مداین را تصرف کردند سراسر کشور ایران رو به انقراض نهاد و بقیه ممالکی که برای یزدگرد به‌جای مانده بود، به او سودی نبخشید و بالعکس ایران، دولت روم شام را که یکی از نواحی آن بود از دست داد و چون پایتخت آن دولت قسطنطنیه بود همین که مسلمانان شام را متصرف شدند رومیان در پایتخت خود متمرکز شدند و از دست رفتن شام زبانی به آنان وارد ساخت.^۱

از آنجایی که عصبیت ارتباط مستقیمی با اداره کشور دارد و صاحبان عصبیت همان لشکریان و نگهبانان آن هستند که در نواحی و استان‌های آن تقسیم می‌شوند، از این‌رو هرچه قبایل و گروه‌های مرتبط با دستگاه فرمانروایی دولت بزرگ‌تر باشد، به همان نسبت آن دولت نیرومندتر خواهد بود و بر



کشورها و نواحی بیشتری تسلط خواهد داشت و قلمرو فرمانروایی آن پهناورتر خواهد بود. همچنان که گفته شد هرگاه دولتی نیرومند باشد مزاج آن تابع عصبیت خواهد گشت و دوران فرمانروایی و عمر آن نیز طولانی خواهد بود. قدرت عصبیت هم تا حدود زیادی بستگی به تعداد افراد یک دودمان دارد. ضعف و نقصان در یک دولت، معمولاً از مرزها و نواحی دور آغاز می‌شود. از این رو هرگاه ممالک دولتی وسیع باشد، خواه ناخواه مرزهای آن نسبت به پایتخت دور خواهد بود.

این خلدون تعدد قبایل و گروه‌های جمعیتی مختلف در درون یک کشور را از موانع پیدایش و یا تداوم دولتی نیرومند می‌داند. زیرا اختلاف عقاید و تمایلات گوناگون که معمولاً هریک از آنها مبتنی بر عصبیتی است مانع عصبیت دیگری می‌شود. از این رو مخالفت با دولت و شورش علیه آن مرتب افزایش می‌یابد هرچند خود آن دولت هم متکی به عصبیتی خاص خود باشد، زیرا هریک از عصبیت‌های زیردست دولت خود را در جایگاه ویژه‌ای می‌بیند.

اگر بخواهیم به زبان امروزی علوم سیاسی، اندیشه کهن این خلدون را بازگویی کنیم باید بگوییم که عوامل جنگ داخلی و نبرد قدرت در یک کشور را عدم مشارکت در قدرت می‌داند. از نظر او هنگامی که یک قوم بر اثر عصبیت بیشتر و قوی‌تر بر دیگران مسلط می‌شود، خوی خودپسندی و غرور و سرکشی او که جزو سرشت‌های حیوانی است مانع می‌شود تا دیگران را در امور فرمانروایی سهیم کند. در این هنگام عصبیت‌های دیگر برای سهیم بودن در فرمانروایی سرکوب می‌شوند و فرمانروایی حاکم، اجازه دخالت در فرمانروایی را به زیردستان و گروه‌های مغلوب نمی‌دهد.^۱ این روند که مبتنی بر ممانعت از مشارکت در قدرت و حکمرانی است، به خودکامگی منجر می‌شود که از نظر این خلدون (موضوع خودکامگی در دولت‌ها الزامی و اجتناب‌ناپذیر است)، اما این روند اجتناب‌ناپذیر خودکامگی دولت‌ها در اندیشه این خلدون او را برخلاف نظریات سیاسی جدید به سازوکارهای تقسیم قدرت و یا تعادل قوا برای کنترل میل به خودکامگی نمی‌کشاند. گویی حرکت به طرف خودکامگی در دولت‌ها، جبری و حتمی بوده و راه چاره‌ای برای حذف آن متصور نمی‌شود. او خودکامگی (حکومت مطلق) و نیز ناز و نعمت و تجمل را طبیعی کشورداری می‌داند. طبیعت کشورداری اقتضا می‌کند که دولت به سوی خودکامگی گرایش پیدا کند تا جایی که عصبیت دیگران را سرکوب می‌کند و تمام عصبیت‌ها را مطیع خود می‌کردند و همه ثروت‌ها و اموال را به خود اختصاص می‌دهد و وجه دوم کشورداری که از مقتضیات طبیعی آن است، تجمل‌خواهی و ناز و نعمت است که هم باعث رواج عادات و رسوم بسیاری در میان اعضای دولت می‌شود و هم هزینه آنها در برابر مستمری که می‌گیرند افزایش می‌یابد و در نتیجه دخل و خرج ایشان با هم برابری نمی‌کند. نابرابری پیامد چنین وضعیتی است به شیوه‌ای که تهیدست در میان ایشان از بینوایی می‌میرد و آنکه در ناز و نعمت است تمام مستمری خویش را صرف خوشگذرانی خویش می‌کند.

ابن‌خلدون وضعیت فوق را در نسل دوم مابعد تأسیس دولت مشاهده می‌کند و نتیجه آن را راه یافتن سستی و خلل به دولت می‌داند که از قدرت و شکوه آن می‌کاهد، زیرا تباهی عصبیت به علت از میان رفتن روح دلاوری و جنگاوری در مردم، سبب می‌شود که دولت رو به ضعف و فرسودگی و سالخوردگی بگذارد.^۱ در اینجا دوباره بر کسری بودجه در نتیجه افزایش تجمل و رفاه به عنوان عامل مهمی در انحطاط دولت‌ها تأکید می‌شود. هنگامی که ناز و نعمت و تجمل‌خواهی در دستگاه دولت فزونی یابد و حقوق و مستمری، نیازها و مخارج کارکنان دولت را تأمین نکنند، رئیس دولت ناچار می‌شود تا بر میزان مستمری‌ها بیفزاید تا رخنه‌ای را که در زندگی کارکنانش پدیدار شده را ببندد و رنج‌های ایشان را دور سازد. از طرف دیگر میزان خراج هم معین و معلوم بوده و کم و زیاد نمی‌شود. در این صورت اگر خراج‌ها بر مستمری‌ها تقسیم شود و به اندازه جبران مخارج حقوق‌بگیران و مرفه کردن آنان بر هریک نیز مبلغی افزوده شود، در این هنگام شماره لشکریان و نگهبانان از آنچه پیش از افزودن مستمری‌ها بوده تقلیل می‌یابد و بار دیگر، تجمل‌خواهی و ناز پرورندگی به مرحله وسیع‌تری می‌رسد. به این علت باز هم بر مبلغ حقوق‌ها و مستمری‌ها افزوده می‌شود و هم شمار لشکریان نقصان می‌یابد و همچنین بار سوم و چهارم تا آنکه سپاهیان و لشکریان به کمترین عدد تنزل یابند. این امر سبب تضعیف نیروی مدافع و نگهبانی کشور می‌شود و از قدرت دولت می‌کاهد. گذشته از این، تجمل‌خواهی و ناز پرورندگی برای مردم تباهی‌آور است. زیرا در نهاد آدمی انواع بدی‌ها و فرومایگی‌ها و عادات زشت پدید می‌آید و خصال نیکو را که نشانه و راهنمای کشورداری است از میان می‌برد. بنابراین تجمل‌پرستی و خصال زاییده شده از آن نشانه بدبختی و انقراض است که خداوند آن را در آفریدگان خویش مایه نابودی ساخته است.^۲

اگر بخواهیم به طوری اجمالی و فرمول‌وار نظر ابن‌خلدون را بیان کنیم باید بگوییم:

تجمل و ناز و نعمت \Rightarrow افزایش مخارج \Rightarrow کسری بودجه \Rightarrow تقلیل تعداد لشکریان و نگهبانان کشور \Rightarrow تضعیف نیروی مدافع و نگهبان کشور \Rightarrow تقلیل قدرت دولت.

ابن‌خلدون برای دولت‌ها هم مانند انسان‌ها عمری طبیعی قائل می‌شود. از نظر او اغلب عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است که چهل سال باشد. سپس چهل سالگی پایان دوره رشد و نمو تا غایت آن است.^۳ این سه نسل هر کدام ویژگی‌های خاصی را نشان می‌دهند.

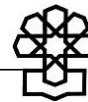
نسل اول: همچنان بر خوی‌های خشونت و توحش و بادیه‌نشینی مانند تنگی معیشت و دلاوری و شکار و اشتراک در فرمانروایی پایدارند. به همین علت شدت عصبیت در میان آنان همچنان محفوظ می‌ماند، از این رو تیغ شمشیر آنان برنده و مایه بیم دشمن است و مردم مغلوب و مطیع آنان هستند.

نسل دوم: به سبب کشورداری و ناز و نعمت تغییر خوی می‌دهند و از بادیه‌نشینی به شهرنشینی گرایش

۱. همان، ص ۳۲۱.

۲. همان، ص ۳۲۲.

۳. همان، ص ۳۲۴.



پیدا می‌کند و از تنگی روزی به فراخی معیشت و ناز و نعمت و از اشتراک در فرمانروایی به خودکامگی گام می‌گذارند. در نتیجه تنها یک تن فرمانروایی را به خود اختصاص می‌دهد و دیگر افراد خاندان و اعضای دولت از کوشش در راه آن به سستی و زبونی می‌گیرند و از ارجمندی و جاه‌طلبی و دست‌درازی به خواری خضوع و فروتنی تن در می‌دهند. از این‌رو جوش و خروش عصبیت ایشان تا حدی فرو می‌نشیند.

نسل سوم: روزگار بادیه‌نشینی و خشونت را چنان از یاد می‌برند گویی که وجود نداشته است و شیرینی ارجمندی و عصبیت را که به دلیل آن ایشان واجد صفت قهر و غلبه بودند از دست می‌دهند و فراخی معیشت و ناز و نعمت در میان ایشان به مرحله‌نهایی می‌رسد چنان‌که زندگانی را به انواع ناز و نعمت و تجمل آرایش می‌دهند. حس دفاع از خویشان را از دست می‌دهند و عصبیت آنان به کلی ذلیل می‌شود و حالات حمایت و دفاع از خود و توسعه‌طلبی را فراموش می‌کنند و با پوشیدن لباس‌های دولتی و بستن نشانه‌های ویژه دولت به لباس‌های خود و اسب سواری و تربیت نیکو، به مردم فخر می‌فروشند و به زراندوزی دست می‌زنند. در نتیجه هرگاه مدعیان تاج و تخت و مخالفان به ضدیت با آنان بپردازند، توان دفاع و مقاومت در برابر آنان را ندارند. در این سه نسل، دولت از مرحله رشد و نمو تا پیری و فرسودگی را طی می‌کند که حدود صدوبیست سال است. دولت‌ها معمولاً کم و بیش از این سن تجاوز نمی‌کنند و در نسل چهارم نابودی و انقراض آنها روی می‌دهد. مگر در شرایطی که دولت و تاج و تخت مدعی بیرونی نداشته باشد که آن را به چالش بکشد. البته دو آسیب و تهدید بزرگ نیز که در مراحل انحطاط دولت‌ها رخ می‌دهد وجود دارد: چیرگی خاندان پادشاه و حاکم بر قوم خویش و غلبه برگزیدگان و نمک‌پروردگان.

ابن خلدون خشونت و شدت عمل را برای حاکم زیان‌بخش و مایه تباهی می‌دانست. از نظر او اگر حاکم و سلطان در مجازات مردم سختگیر و در امور خصوصی آنها، کنجکاو باشد و تلاش کند تا گناهان و خطاهای آنها را کاملاً محاسبه کند، آنوقت بیم و خواری مردم را فرا می‌گیرد و در نتیجه به دروغ و مکر و فریب پناه می‌برند. بعد از مدتی به آن خو می‌گیرند و فساد و تباهی به فضایل اخلاقی آنان راه می‌یابد. بعید نیست که در چنین حالتی هنگامی نبرد از کمک به حاکم و سلطان دست بکشند. به دلیل سوءنیت، امر نگهبانی کشور رو به تباهی می‌رود و چه بسا که به‌علت این وضع آشوب برپا شده و مردم سلطان و حاکم خود را به قتل برسانند. ولی اگر نسبت به رعایا (مردم) با مهر و ملامت رفتار شود و از بدی‌ها و جرائم ایشان چشم‌پوشی شود، مهر حاکم بر دل مردم نشسته و در برابر او آرام می‌شوند و هنگام نبرد با دشمنان، در راه او جانسپاری می‌کنند و در نتیجه امور کشور از هر سوی به بهبودی می‌گراید.

البته ابن خلدون نگاهی واقع‌گرا به اداره امور کشور داشته و نکوهش خشونت و شدت عمل در اندیشه او، به هیچ وجه به معنی بی‌توجهی به شمشیر و جنگ‌افزارهای خوب در حفظ و نگهداری کشور نیست او هر دو شمشیر و قلم را از ابزار و وسایل صاحبان دولت می‌داند که در فرمانروایی خویش از آنها

یاری می‌جویند. اما در آغاز تشکیل دولت و هنگامی که هنوز ارکان دولت و پایه‌های فرمانروایی را استوار نساخته‌اند، نیاز حاکم و پادشاه به شمشیر از قلم بیشتر است. زیرا قلم در این مرحله خدمتگزاری است که تنها در راه تنفیذ و اجرای احکام دولتی به کار می‌رود و شمشیر هم در این راه به آن کمک می‌کند. شمشیر در پایان دولت که عصیت آن رو به ضعف و زبونی می‌رود و دودمان و وابستگان حاکمیت به علت راه یافتن پیری و فرتوتی به دولت تقلیل می‌یابند، بیش از قلم مورد نیاز دولت است. همان‌طور که در آغاز تشکیل آن به صاحبان شمشیر اتکا می‌کنند و از آنان یاری می‌جویند، در این مرحله هم برای تقویت دولت ناچار است شمشیر را تکیه‌گاه خود کند و از آن یاری طلبد. بنابراین شمشیر هم در مرحله آغاز و هم در پایان دولت بر قلم مزیت دارد.^۱

اما قلم در مرحله دوم که حکمرانی تثبیت شده و مخالفان حاکم سرکوب شده‌اند بیشتر مورد احتیاج است. زیرا اکنون دیگر نوبت گردآوری خراج و مالیات و رابطه با دیگر دولت‌هاست و قلم یاریگر دولت در این مرحله است. شمشیرها را باید در این مرحله در نیام کنید. زیرا احتیاجی به آنها نیست. صاحبان قلم را باید در این هنگام ارج نهاد، پایگاه بلندتری را به آنها بخشید و به مشاوره با آنها پرداخت. زیرا اصلاح امور و اداره بهتر کشور جز با تکیه زدن به قلم آنها میسر نیست.

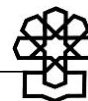
ابن‌خلدون در بررسی نقش شمشیر و قلم در اداره کشور، متوجه جنگ و شیوه‌های مختلف آن می‌شود. او دلایل متعددی را نیز به‌عنوان موجبات پیروزی در جنگ ذکر می‌کند که اشاره به آن خالی از فایده نیست. شتاب در جنگ امری نکوهیده در هنر جنگاوری ذکر می‌شود که زیان‌های متعدد را به‌همراه دارد و در نتیجه باید از آن پرهیز کرد. در ادامه دو دسته عوامل ظاهری و پنهانی به‌عنوان دلایل پیروزی در جنگ تعریف می‌شوند.

عوامل ظاهری شامل سپاهیان بسیار، سلاح‌های کامل و استوار، مرتب کردن صفوف و شدت و صلابت در جنگ می‌شود.

عوامل پنهانی نیز بر دو گونه است:

اول حيله‌ها و فریبکاری‌های بشر از قبیل گول زدن دشمن از راه نشر اخبار وحشت‌آور و تحریک‌آمیزی که باعث می‌شود دشمن روحیه خود را ببازد. یا استقرار در جایگاه‌های بلند تا جنگ از اماکن مرتفع آغاز شود و دشمن که در سرزمینی پست واقع است دچار بیم و هراس شود و با شکست روبرو شود.

دوم امور پنهانی، آسمانی باشد و بشر نتواند آنها را به‌دست آورد از قبیل آنکه بر دل آنها اندیشه‌هایی القا شود که مایه بیم و هراس آنها شود و بدین سبب به اجتماع آنها اختلال راه یابد. روی دادن غلبه و پیروزی در جنگ‌ها اغلب معلول موجبات پنهانی ناپیداست.



ابن خلدون بنیان کشور را بر دو پایه استوار می‌داند که ناچار باید آن دو پایه در کشور وجود داشته باشد:
اول شوکت و عصبیت که از آنها به سپاه تعبیر می‌کند.

دوم مال (پول) که نگهدارنده سپاهیان است و پادشاه همه کیفیات و نیازمندی‌ها و وسایل کشورداری را از طریق آن فراهم می‌کند و هرگاه خللی به دولت راه یابد منشأ آن از دو عامل فوق می‌آید.^۱
اختلال در کار دولت و عملکرد آن از علائم انحطاط بوده و نشانه‌های فراوانی را می‌توان در هنگام اختلال در عملکرد دولت مشاهده کرد. در آغاز فرمانروایی، دولت از هوی و هوس‌های کشورداری دور است. زیرا باید متکی به عصبیتی باشد که از طریق آن کارها را به بهترین وجه انجام داده و بر حریفان خود چیره شود. چنین دولتی اگر در آغاز خوی بادیه‌نشینی داشته باشد، صاحبان آن صفت نزدیکی جستن به مردم را دارا خواهند بود و به آسانی با مردم عادی ملاقات می‌کنند و هیچ‌گونه تشریفاتی را در این باره قائل نخواهند شد. ولی همین که از خوی ساده‌زیستی دور شده و به روش فرمانروایی خودکامگی گرایش پیدا کنند و از مردم به دلیل خودکامگی بی‌نیاز شوند، آداب و رسوم مخصوص و فراوانی را پیدا می‌کنند. در نتیجه تا حد امکان از عامه مردم دوری می‌جویند. حاجبانی را نیز برمی‌گزینند تا میان حاکم و مردم در تماس باشند. این حایل‌های فراوان میان مردم و حاکم (سلطان) از نشانه‌های فرسودگی و پیری دولت است. این فرسودگی و فرتوتی اگر به دولتی راه یابد، به هیچ‌وجه قابل برطرف کردن نیست. زیرا جزء طبیعت کشورداری بوده و امور طبیعی تغییر ناپذیرند.

شهرنشینی و تمدن نهایت عمران و پایان دوران آن است و در هر نوعی از شهرنشینی و تمدنی، نطفه‌های تباهی آن وجود دارد. کشورداری و دولت، هدف هر عمران یا اجتماع است و هر کشوری همانند هر انسانی عمر محسوسی داشته و نمی‌تواند ادعای ابدیت و جاودانگی کند. هرگاه یک عمران یا اجتماع به مرحله تمدن و تجمل‌خواهی برسد، به فساد می‌گراید و مانند عمر طبیعی کلیه حیوانات به مرحله پیری وارد می‌شود.

ابن خلدون نگاهی انتقادی دارد به آنچه مزیت‌های تمدن نامیده می‌شود. زیرا از نظر او اخلاف کلمه انسان به نوع بشر به دلیل توانایی او در جلب منفعت و دفع مضرت می‌داند، درحالی که فرد شهرنشین توانایی رفع نیازهای خود به تنهایی را ندارد. یا به دلیل آرامش‌طلبی ناتوان از رفع نیازهای خود است یا به دلیل بلندپروازی که نتیجه پرورش یافتن در مهد ناز و نعمت و تجمل‌پرستی است. فرد شهرنشین توانایی دفع زیان از خود را نیز ندارد، زیرا خوی دلاوری و شجاعت را به سبب تجمل‌پرستی از دست می‌دهد و در نتیجه این تربیت متکی به نیروی نگهبانی و لشکری می‌شود تا از او دفاع کند.^۲

سقوط دولت‌ها تأثیر خود را بیش از هر جایی، در پایتخت آن کشورها نشان می‌دهد. در واقع پایتخت کشورها مرکز عمران و آبادی بوده و حتی در صورت انتقال پایتخت (و نه شکست یک کشور) از یک شهر به شهر دیگر به عمران پایتخت نخستین اختلال و ویرانی راه می‌یابد. این همان وضعی است که

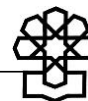
۱. همان، ص ۵۶۸.

۲. همان، ص ۷۴۰.

برای سلجوقیان روی داد که پایتخت خود را از بغداد به اصفهان انتقال دادند و یا برای بنی‌عباس که پایتخت خود را از دمشق به بغداد منتقل ساختند.

تجزیه دولت از دیگر نتایج فرسودگی و پیری دولت است. پادشاه و حاکم هنگامی که به اوج عظمت رسیده و مرزهای قلمروش وسعت می‌یابد و تجمل و ناز و نعمت همه ارکان زندگی آنها را در برمی‌گیرد و میل به خودکامگی پراکنده می‌شود، آنوقت از مشارکت دیگران در امر فرمانروایی خود سرباز می‌زنند و تا حد امکان هر نوع از ادعای تاج و تخت را سرکوب می‌کنند. در این حالت اگر به هریک از خویشاوندان خود شک نامزد منصب پادشاهی را ببرند، او را از میان برمی‌دارند. در این هنگام دایره مرزهای دولت رفته رفته تنگ‌تر می‌شود و نفوذ دولت مرکزی از نواحی دور رخت برمی‌بندند. از این‌رو کسانی که به مرزها و نواحی دور دست می‌روند، به دلیل قرابت در آن ناحیه پرچم استقلال طلبی و خودکامگی را بلند کرده و به علت ضعف و ناتوانی دولت کار این گونه استقلال طلبی بالا می‌گیرد تا آنکه دولت تجزیه شده یا در معرض تجزیه قرار می‌گیرد.

سرنوشت هر دولتی که ناچار در آن عوارض فرسودگی و فرتوتی به علت تجمل‌خواهی و فرو رفتن در ناز و نعمت و برافتادن نفوذ و تسلط آنان روی می‌دهد، این است که شاهزادگان دودمان ایشان یا دیگر رجال دولت آنان که بر امور مسلط هستند، به تجزیه کشور دست می‌بازند و در کشور ایشان دولت‌های گوناگونی تشکیل می‌یابد.^۱ حقیقت مذکور را می‌توان در دولت عرب در روزگار اسلام مشاهده کرد که چگونه آن دولت در مرحله نخستین نفوذ و قدرت خود را تا اندلس و هند و چین توسعه داد و فرمانروایی بنی‌امیه در میان همه قوم عرب تا حدود زیادی به علت عصبيت عبدمناف بود. ولی بعد از مدتی عصبيت بنی‌امیه به دلیل آنکه به مرحله تجمل و ناز و نعمت رسیده بود، متلاشی شد و آن دودمان منقرض شد و بنی‌عباس به خلافت رسیدند و آنها هم به آزار بنی‌هاشم پرداختند و طالبیان را کشتند و آنها را منقرض ساختند و از این‌رو عصبيت عبدمناف از هم گسیخت و عرب نسبت به آنان گستاخ شدند و فرمانروایان مرزها و نواحی دور، مانند خاندان اغلبیان و مردم اندلس و دیگران، داعیه استقلال طلبی در سر کردند و دولت ایشان تجزیه شد. آن‌گاه خاندان ادريس در مغرب قیام کردند و بربرها یکی به علت اعتراف به عصبيت آنان و دیگری به دلیل مطمئن بودن از اینکه سپاهیان و نگهبانانی از دولت وجود ندارد که با آنان به نبرد برخیزند، دعوت ادريسيان را پذیرفتند و از آنان حمایت کردند. از این‌رو هرگاه داعیان و مبلغانی در پایان فرمانروایی یک دولت در مرزها و نواحی دور دست قیام کنند و دعوت آنان را در آن نواحی بپذیرند و به تشکیل دولتی نائل آیند از این راه دولت تجزیه می‌شود و چه بسا که این وضع هنگامی که نفوذ دولت مرکزی نقصان پذیرد همچنان فزونی می‌یابد تا آنکه به پایتخت هم می‌رسد. از آن پس خواص و همراهان دولت به علت فرو رفتن در وسایل تجمل و ناز و نعمت زبون می‌شوند و در نتیجه هلاک و مضمحل



می‌گردند و سراسر دولت تجزیه شده رو به سستی و زبونی می‌نهد.^۱ کوچک شدن مرزهای دولت از نشانه‌های اضمحلال و انقراض است. البته در ابتدا مرحله جهانگشایی و وسعت بخشیدن به مرزهای یک کشور، هنگامی میسر می‌شود که اعضای دولت هنوز عادات و رسوم بادیه‌نشینی را از دست نداده و بر همان شجاعت و دلاوری اولیه هستند. دو لطمه بزرگی که بر یک کشور وارد می‌شود از این دو ناحیه است:

۱. تباهی سپاهیان، به دلیل نرم‌خویی و از دست دادن عادات شجاعت و جنگاوری و نیز غرق در ناز و نعمت و رفاه شدن،

۲. بدی وضع مالی که حاصل تقلیل عواید دولت نسبت به مخارج آن است. در نتیجه دو لطمه فوق ضعیف و زبونی در دستگاه دولت پدید می‌آید و آن‌گاه سران دولت در ایالات و مناطق مختلف کشور به معارضه و رقابت با هم برمی‌خیزند و کار به کشمکش و پیکار با همدیگر منتهی می‌شود. دولت هم از سرکوب آنان عاجز شده و نمی‌تواند با گردن‌کشان داخلی و همسایه مقاومت کند و در نتیجه بسیاری از نواحی از تصرف دولت خارج می‌شود. از اینجاست که انحطاط و انقراض یک دولت معمولاً با پدیدار شدن دولت‌های تازه همراه می‌شود. این دولت‌های تازه که پس از دولت‌های کهن استقرار می‌یابند، ممکن است که به دو گونه تشکیل شوند:

گونه اول آنکه فرمانروایان ولایات و استان‌ها در نواحی دوردست و مرزها هنگامی که می‌بینند از نفوذ دولت کاسته شده و سایه قدرت آن از سرزمین آنان برافتاده است، هر یک به تشکیل دولت نوینی دست می‌زنند و بر مردم آن سرزمین تسلط می‌یابند و پادشاهی بر می‌گزینند که از طبقه حاکمه به‌شمار می‌رود و فرزندان یا موالی پس از او پادشاهی و کشور را به ارث می‌برند.

گونه دوم که از ملتها و قبایل مجاور طغیانگری دست به انقلاب می‌زنند و یا از راه دعوت مردم (به آئین خاصی که آن را می‌آورد) نیرویی گرد خود فراهم می‌آورند و یا دارای لشکریان و عصبیتی بزرگ در میان طایفه خود هستند که به‌وسیله آن به بزرگی و عظمت می‌رسند. آن‌گاه به نیروی ایشان به مقام بلند پادشاهی اهتمام می‌کنند. سلجوقیان با خاندان سبکتکین و خاندان مرینیان در مغرب با موحدان این شیوه را پیش گرفتند و پیروز شدند.^۲

نوع اول این دولت‌های نوین، معمولاً در نواحی دوردست و توسط فرمانروایانی تشکیل می‌یابد که سایه نفوذ دولت بر آنها کم شده و قدرت آن بر سرزمین‌های دور دست نمی‌رسد.

نوع دوم نیز ناشی از نبرد مستقیم داعیان و قیام‌کنندگان با دولت است که از میل به کشورگشایی آنها برمی‌خیزد.

ابن‌خلدون جنگ‌های رخ داده در نوع دوم میان حاکمان و مدعیان قدرت را طولانی و فرسایشی

۱. همان، ص ۵۷۱.

۲. همان، صص ۵۸۱-۵۸۰.

می‌داند و معتقد است که این جنگ‌ها با یک نبرد فیصله نمی‌یابد. بلکه دیر زمانی تکرار شده و ادامه می‌یابد تا سرانجام به استیلا بر دولت و پیروزی می‌انجامد.

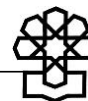
دولت‌ها در آغاز کار، ناچار و خواهی نخواهی با مردم روش همراهی و همدلی را پیش می‌گیرند و شیوه اعتدال را از دست نمی‌دهند. در پیش گرفتن رویه اعتدالی در آغاز کار به دو دلیل است:

الف) یا به دلیل دینی است اگر دولت در نتیجه دعوت دینی تشکیل یافته باشد،

ب) یا به دلیل ملاحظت و خوش رفتاری و جوانمردی است که مخصوص بادیه‌نشینان است و دولت‌های تازه‌کار چون هنوز بر خوی بادیه‌نشینی هستند این خوی مقتضای طبیعت آنهاست. اما این همراهی و همدلی با مردم، منحصر به دوران اولیه دولت‌های نوپدید است. اگر از اصطلاحات زمان‌شناسانه ابن‌خلدون استفاده کنیم، مربوط به نسل اول و دوم دولت‌هاست.

اما پس از نسل دوم و آغاز انحطاط دولت‌ها، تجاوز و ستمگری و بد رفتاری نسبت به رعایا معمول می‌شود. دولت نیز بر میزان خراج‌ها افزوده و میل مردم به فعالیت، کشاورزی و تولید به دلیل افزایش خراج‌ها یا آوارگی ناشی از قیام سرکشان و مدعیان قدرت و تاج و تخت کاهش می‌یابد. وقوع مرگ و میر و قحطی و گرسنگی از رخدادهای اواخر عمر دولت‌هاست. تزلزل اوضاع به دلیل آشوب‌های داخلی، هرج و مرج ناشی از انحطاط همه جا را فرا می‌گیرد و فساد روحی که ناشی از توسعه اجتماع است به مثابه عوامل مؤثر و مستقیم در وقوع مرگ‌ومیر و گرسنگی در اواخر عمر دولت عمل می‌کنند. این انحطاط حتی خود را در معماری شهری هم نشان می‌دهد. به شیوه‌ای که از ساکنان اجتماع کاسته شده و ساختمان‌های آن تقلیل می‌یابد. شهر فاقد بناهای زیبا و بلند و استوار می‌شود و سپس به دلیل کمی جمعیت، کار و کوشش در آن نقصان می‌پذیرد. در نتیجه در چنین شهری کاربرد ابزار و مصالح مانند سنگ، مرمر و ... اندک می‌شود و رفته رفته مردم فاقد این گونه لوازم می‌شوند. بیشتر کارگاه‌ها، کاخ‌ها و خانه‌ها به سبب کمی عمران، خالی از سکنه می‌شوند و شهر آن رونق و آبادی نخستین خود را به کلی از دست می‌دهد.^۱ توسعه شهر و افزوده شدن به ساکنان آن با ارزانی مواد ضروری از قبیل اغذیه و نظایر آن و گرانی اشیای تفننی همراه است. اما بالعکس هرگاه جمعیت شهری تقلیل یابد و اجتماع و عمران آن ضعیف شود قضیه برعکس می‌شود.

ابن‌خلدون بدین شیوه تصویری کاملاً واقع‌گرا که ناشی از مشاهده وضعیت انحطاط در جوامع اسلامی بوده از تضعیف عمران و شروع تباهی جوامع به تصویر می‌کشد. او تباهی و زوال پدیدار شده را منحصر به جنبه‌ای خاص از زندگی ندانسته و همه ابعاد گوناگون زندگی بشری از قبیل قیمت مواد غذایی، کاربرد و مصالح ساختمان در معماری شهری، روحیه جنگاوری، چگونگی رویارویی دولتمردان با مردم، وقوع گرسنگی و قحطی، اختلال در عمران پایتخت، کاهش توان و نفوذ دولت بر مناطق مرزی و حاشیه‌ای و ... را متأثر از زوال و انحطاط فراگیری می‌داند که معمولاً در نسل سوم دولت‌ها رخ می‌دهد.



بی‌شک همه موارد ذکر شده، جزئیاتی تاریخی بوده‌اند که وی را وادار به ارائه نظری کلی و عام برمبنای آن کرده است. بی‌شک اندیشیدن ابن‌خلدون در باب زوال و انحطاط جهان اسلام اولین (و شاید هنوز هم مهمترین) نظری باشد که در باب توضیح دلایل و چرایی رخداد انحطاط در گستره تمدن اسلامی و توصیف روند تباهی حاصل از آن ارائه شده است. تأمل کردن در باب پیامدها و نمودهای این انحطاط گسترده و فراگیر که در زمینه‌های گوناگون قابل رویت بوده و هستند، جز از مجرای بازگشت به اثر تاریخی و شاهکار فکری ابن‌خلدون یعنی مقدمه، ممکن نیست، فصلی که گذشت تلاشی بود در باب تلخیص آرای مفصل او راجع به انحطاط در زمانه‌ای که پیامدهای آن خود را به اشکال گوناگون بالاخص جنگ داخلی و رواج خشونت در میان کشورهای اسلامی نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

ابن‌خلدون مورخ و اندیشمندی اسلامی عمیقاً دغدغه تبیین فروپاشی و انحطاطی را داشت که معتقد بود قسمت‌های زیادی از جهان اسلام را در روزگار او فراگرفته است. تبیین چرایی و چگونگی انحطاط، لاجرم مستلزم دگرگونی در شیوه تاریخ‌نویسی قبل از او بود که از نظر ابن‌خلدون سه ضعف اساسی داشت:

۱. موثق نبودن عمده منابع تاریخی،

۲. ضعف استدلال و تحلیل تاریخی،

۳. بی‌توجهی به تاریخ علوم و حکمت‌های موجود.

می‌توان ادعا کرد که ابن‌خلدون، این سه ضعف را از موانع طرح علت‌شناسی انحطاط در تاریخ‌نگاری موجود در جهان اسلام دانسته و با رفع آنها در کتاب خود مقدمه کوشید تا تبیینی از انحطاط و پیامدهای گوناگون آن ارائه دهد. این تلاش با وارد کردن عنصر تغییر در زمان و رد فهمی ایستا از تاریخ ممکن می‌شد:

پیدایش دولت‌ها، رشد و شکوفایی آنها و فروپاشی آنها در مرحله آخر تنها در روایتی تحلیلی از تاریخ که مبتنی بر فهمی پویا و دگرگون‌شونده از زمان باشد امکانپذیر است.

چیرگی خاندان پادشاه و حاکم بر قوم خویش، غلبه برگزیدگان و نمک‌پروردگان و شدت عمل و خشونت از عوامل تسریع در انحطاط و فروپاشی یک کشور بیان شده‌اند. نشانه‌های این انحطاط و فروپاشی هم بدین شکل ترسیم شده است: تجزیه دولت از یک دولت به دو دولت، اختلال در عمران پایتخت و گرسنگی و قحطی در اواخر دوره فرمانروایی.

ابن‌خلدون توضیحی از شرایط انحطاط و پیامدهای آن در یک دولت یا کشور دارد، اما نظریه‌ای برای غلبه بر آن ارائه نمی‌کند. همچنان که در این گزارش نشان دادیم، او نظریه‌ای برای خروج آگاهانه و یا فاعلانه از انحطاط را ارائه نمی‌دهد، گویی قائل به خروج از چرخه تباهی و فروپاشی نبوده است که معمولاً بعد از گذشت سه نسل (هر نسل ۴۰ سال) رخ می‌دهد.

از نظر ابن‌خلدون، در ضعف عصبیت که در پیوند مستقیم با لحظه فروپاشی یک دولت یا کشور است، تنها حاکم و پادشاه آن کشور شکست نمی‌خورد، بلکه یک ملت نیز با آن فرو می‌پاشد. این شکست فراگیر از بالا به پایین ریزش کرده و خود را در احساس حقارت و فروتری نسبت به قوم غالب و تقلید از آنها در زمینه‌های گوناگون منعکس می‌کند.

در پایان لازم است این نکته گوشزد شود که در زمانه آشوب و جنگ داخلی فراگیری که خاورمیانه و بعضی کشورهای جهان اسلام را فراگرفته است، باید تأملات ابن‌خلدون درباره دولت، انحطاط و زوال، عمران و عصبیت و ... را به‌طور دقیق بررسی و بازخوانی کرد و این پرسش‌ها را مطرح کرد که وضعیت انحطاط‌گونه در مناطقی از جهان اسلام و جنگ داخلی فراگیر، تا چه میزان براساس مبانی فکری ابن‌خلدون قابل توضیح است. به‌عبارت دیگر آنچه که امروزه در این کشورها و مناطق می‌گذرد پدیده‌ای جدید و نوظهور است یا بالعکس تداوم همان چرخه عمران و عصبیت از یک طرف نابودی و زوالی است که ابن‌خلدون در توصیف زمانه پراشوب خود گفته است؟

از نظر ما تأملات ابن‌خلدون درباره تاریخ، عمران و عصبیت، تشکیل دولت‌ها و زوال آنها که در این گزارش به آن پرداخته شد می‌تواند تا حدود زیادی به ما در تحلیل مختصات کنونی خاورمیانه و جهان کمک کند. بازخوانی مقدمه در این گزارش و تلاش برای فهم لایه‌های گوناگون این متن، براساس چنین دریافتی انجام شده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌خلدون، عبدالرحمان. مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۷، ۱۳۶۹.
۲. نصاب، ناصف. اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۳. مهدی، محسن. فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه مجید مسعودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
4. Mark Blitz, Plato's Political Philosophy, The John Mopkins Press, 2010.
5. Zaid Ahmad, The Epistemology of Ibn Khaldun, Routledge, 2003.
6. Philip Hitti, History of the Arabs, MacMillan, 1951.
7. Leo Strauss, Persecution and the art of Writing, Chicago University Press, 1987.
8. Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy, Wayne State Press, 1987.
9. Machiavelli, The Prince, Translated by H. Mansfield, Chicago University Press, 1985.
10. Machiavelli, The Discourses of N. Machiavelli, Translated by Leslie J. Walker, Rutledge and Kegan Paul, 1950.
11. John Kennedy, Prophets Armed: Ibn Khaldun and Machiavelli, Theology, 2011.
12. H. Gibb, The Islamic background of Ibn Khaldun's Political Theory, Bulletin of the School of Oriental Studies, 2009.
13. J. Arnason and G. Stautb, Civilization and State Formation, Thesis Eleven, 2004.
14. Richard Bosley, Empiricism and Traditionalism in the Philosophy of History of Ibn Khaldun, Dialogue, 1967.



مرکز پژوهش‌ها
مجلس شورای اسلامی

شماره مسلسل: ۱۶۷۷۳

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: اندیشه‌های حکومتی ابن‌خلدون (تاریخ، عمران و انحطاط دولتها)

نام دفتر: مطالعات سیاسی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: خالد شیخ‌الاسلامی

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

ویراستار تخصصی: ———

ویراستار ادبی: پرند فیاضی

واژه‌های کلیدی:

۱. تمدن
۲. فرهنگ
۳. تاریخ
۴. عمران
۵. دولت
۶. انحطاط
۷. عصبیت
۸. بادیه‌نشینی
۹. شهرنشینی



تاریخ انتشار: ۱۳۹۸/۹/۲۷