

انتشارات دانشگاه ملی ایران
« ۱۴۸ »

پژوهشی در اندیشه های ابن خلدون

. نوشته:

دکتر محمد علی شیخ

۱۳۵۲

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



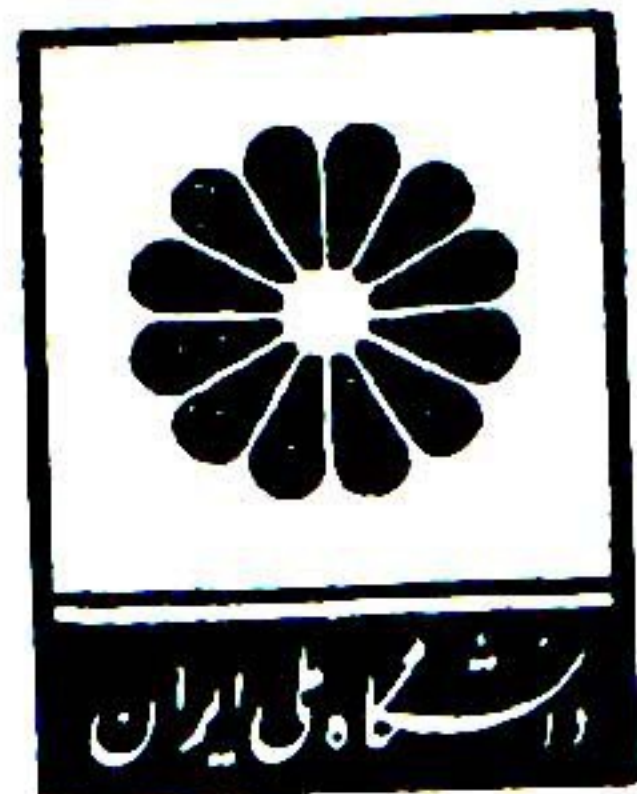
ذخیرہ پروفیسر محمد اقبال مجددی

جو 2014ء میں پنجاب یونیورسٹی لائبریری کو

ہدیہ کیا گیا۔



۷۹۳۰



انتشارات دانشگاه ملی ایران
« ۱۴۸ »

پژوهشی در اندیشه های ابن خلدون



نوشته:

دکتر محمد علی شیخ

۱۳۵۲

136621

بنام خدا

پیشگفتار

تأثیر عظیمی که عبدالرحمن بن خلدون، حکیم اندلسی قرن نهم هجری در فرهنگ معنوی جهان به ویژه در فلسفه تاریخ و علوم اجتماعی نهاده است مرابر آن داشت که درباره اندیشه‌های این متفکر بزرگ اسلامی دست به پژوهش زند، این پژوهش دیری بپایید و در طی آن نگارنده بقدرتوان، بسیاری از کتابها و مقاله های مهمی را که در این باره نوشته شده بودند، مطالعه کرد، و با دقت هرچه بیشتر در تحلیل جهان بینی حکیم که بطور عمده در کتاب (مقدمه) فراز آمده است همت گمارد، و این مجموعه را که حاصل کوشش و بررسی های متعدد است زیر عنوان پژوهشی در اندیشه های ابن خلدون فراهم آورد، و بجامیداند از راهنمایی های آقایان دکتر شرف الدین شرف خراسانی و دکتر امیرحسین آریان-پور بترتیب استاد و رئیس محترم گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ملی ایران و استاد عالیقدر دانشگاه تهران سپاسگزاری کند.

این مجموعه در هشت فصل و يك كتابنامه تدوین یافته است :

فصل اول نمودار زندگی و محیط اجتماعی و آثار حکیم است. اوضاع جهان اسلامی بویژه قسمت عربی آن در قرن نهم هجری و سیر و سلوك حکیم و کتاب های او در این فصل به میان می آیند.

فصل دوم به فلسفه و روش علمی حکیم و روزگار پیش و پس از وی اختصاص دارد و جهان شناسی او یعنی بینش او درباره چگونگی کلی واقعیت های عینی و شناخت شناسی وی یعنی بینش او درباره مبدأ و انواع و ملاک و ارزش شناخت انسانی مورد تحلیل قرار میگیرند و سپس رأی او در مورد علوم اجتماعی مخصوصاً علم تاریخ و علم اجتماع عرضه می شود، و روش شناسی او یعنی بینش وی درباره شیوه هایی که باید در پژوهش امور اجتماعی به کار بست مطرح میشوند، و نیز از فلسفه و روش علمی پیش و پس از وی یاد می گردد.

فصل سوم از نتایجی که در زمینه مقام حکیم در عرصه فلسفه و روش علمی به دست میآیند گفتگو میکند.

فصل چهارم جامعه شناسی حکیم و روزگار پیش و پس از وی را در بردارد، در این فصل نظر های او در موضوعاتی مهم (زمینه طبیعی زندگی اجتماعی و چگونگی جامعه یا دولت و عصیبت یا روح گروهی و آموزش و پرورش و مختصات جامعه ابتدایی و تمدن و روان شناسی اجتماعی) مورد سنجش قرار می گیرند، و همچنین از جامعه شناسی قبل و بعد از او سخن می رود.

فصل پنجم نظریات پیشینیان و پسینیان او را در باره اموریاد شده مورد ارزشیابی قرار می دهد.

فصل ششم فلسفه تاریخ حکیم و دوران پیش و پس از او را باز می نماید و مباحث اصلی آن (جبر تاریخ و تکون دولت و مراحل سیر دولت و تکرار تاریخ) می باشند و نیز از فلسفه روزگار پیش و پس از وی گفتگو می شود.

فصل هفتم آراء حکیم را نسبت به دیگران در موارد مذکور مقایسه می کند و به نتیجه گیری می پردازد.

فصل هشتم ابتکارهای علمی حکیم را بر می شمارد و در پرتو تمدن اسلامی و تمدن اروپایی سده پانزدهم مسیحی، به تبیین آن ابتکارها و توجیه جهان بینی و نیز شخصیت حکیم و تأثیر او در جهان علم می پردازد.

کتابنامه‌ای که در پایان می‌آید از مآخذ و منابعی که مطالب آنها در این مجموعه آمده‌اند یاد میکند و در نگارش سعی شده است مطالب تا حد ممکن مستند باشند و هر آنچه از مقدمه درپانوشته آمده است هم به متن عربی و هم به ترجمه فارسی آن راجع است.

محمد علی شیخ

فصل اول

زندگی و محیط ابن خلدون

ولای الدین ابوزید عبدالرحمن بن محمد معروف به ابن خلدون در سال ۷۳۲ هجری (۱۳۳۲ مسیحی) در یکی از خانواده‌های اندلسی (اسپانیایی) که از حضر موت یمن به تونس کوچیده بود، در شهر تونس زاده شد^۱

قرن ابن خلدون قرن نهم هجری یا قرن چهاردهم مسیحی است. در این قرن عالم اسلام منقسم به دو بخش بود: بخش شرقی و بخش غربی. کشورهای مانند هندوستان و ایران و عراق و شام و عربستان جزو بخش شرقی و کشورهای میان اقیانوس اطلس و مصر یعنی کشورهای شمال آفریقا و نیز قسمت اسلامی اسپانیا یعنی آندلس جزو بخش غربی به شمار می‌رفتند.

در آن عصر عالم اسلام بسیار بسط یافته و حتی از خطه اسلامی هارون الرشید تجاوز کرده بود. مسلمین مسیحیان را از کرانه‌های سوریه رانده و در آسیای صغیر و شبه جزیره بالکان و حتی بیزانس پیش‌رفته بودند از این گذشته دین اسلام در سودان

۱- ابن حزم ابو محمد علی بن احمد اندلسی جمهرة انساب العرب ص ۴۳ و مکتبه صادر بیروت مناهل الادب العربی جزء ۲۱ ص ۵.

و هند و اندونزی و آسیای مرکزی و روسیه رخنه کرده بود. ولی نفوذ مسلمین در اسپانیا و جزایر مدیترانه روبه کاهش می‌رفت.

باین همه در آن عصر اسلام قرن‌های درخشان سوم و چهارم را پیش سر گذارده و هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ فرهنگی به انحطاط گراییده بود. اکثر کشورهای شرق اسلامی که در سده‌های پیشین یکی بعد از دیگری از حکومت مرکزی یا خلافت اسلامی سرباز زده به استقلال رسیده بودند، از سویی به اقتضای فرسودگی نظام زمینداری (فتووالیسم) و از سوی دیگر به سبب حمله تاتاران و عثمانیان، به هرج و مرج عظیم افتاده و فرهنگ‌های آنها روبه تنزل می‌رفتند.

کشورهای غرب اسلامی نیز گرچه از ایلغار مغولان مصون بودند، در وضعی پریش به سر می‌بردند. مسلمین آندلس به سبب وضع نامساعدی که در برابر مسیحیان اسپانیا داشتند، به حاشیه جنوبی اسپانیا یعنی سرزمین غرناطه که مرکز تمدن اسلامی مغربی بود، یاب به شمال آفریقا مهاجرت می‌کردند و به برکت زمینه تمدنی والای خود، بر مقامات مهم حکومتی و علمی دست می‌یافتند. مردم مغرب اسلامی اکثر به اقوام بربر و عرب تعلق داشتند و حکومت‌های محلی گوناگونی بر مغرب اسلامی چیره بودند، و معمولاً با یک دیگر و نیز مهاجمان بدوی و مسیحیان سواحل شمال مدیترانه می‌جنگیدند. از میان حکومت‌های مغرب سه حکومت دودمان عبدالواد در الجزیره غربی و حکومت دودمان حفص در افریقه یعنی الجزیره شرقی و تونس و طرابلس. حکومت حفص ازدو حکومت دیگر مقتدرتر بود و شهرهای آن مخصوصاً تونس اهمیتی فرهنگی داشتند. شهر تلمسان پایتخت حکومت عبدالواد و شهر فاس پایتخت دودمان مرینی و شهر تونس پایتخت دودمان حفص به شمار می‌رفت.

کشورهای مغرب مخصوصاً افریقه با سایر کشورهای پیرامون مدیترانه رابطه تجاری داشتند و شهرهای آنها مانند تونس و بجایه همواره آبادان تر

می شدند. از این رو قشری از طبقه زمین دار که مقامات و مؤسسات شهری را اداره می کرد، و مهاجران اسپانیا (اندلس) نیز در خدمت آن بودند، پیوسته قدرت بیشتری می یافتند و کرارا با قشر مقتدر آن طبقه که شیوخ قبایل بودند و عملاً حکومت می کردند، درمی افتادند. از این رو تاریخ کشورهای مغرب در آن عصر شامل شورش ها و جنگ های مداوم است.

مصر که مرز بخش های شرقی و غربی عالم اسلام به شمار می رفت، از وضعی استثنائی برخوردار بود. به این معنی که تحت حکومت ممالک ترک، از آرامشی نسبی بهره داشت و مآمن اهل علم محسوب می شد، حکومت مصر توانسته بود مهاجمان مسیحی را از مرزهای خود براند و در برابر مغولان ایستادگی ورزد و بر بخشی از سوریه غربی و فلسطین و حجاز فرمان را ندود در یمن و سوریه شرقی نیز صاحب نفوذ باشد.

اروپا در آن عصر در آستانه رونسانس خود قرار گرفته بود. ولی با وجود روابط تجاری و جنگی که میان اروپا و عالم اسلام برقرار بود، مردم این دو بخش مهم عالم درست از اوضاع و فرهنگ یک دیگر خبیر نداشتند.

در چنین محیطی عبدالرحمن بن خلدون پرورش یافت. خانواده او که خود را از نسل مردی به نام خلدون می دانستند، دیر زمانی پیش از عربستان جنوبی به اسپانیا کوچیده نخست در کار مونا که شهری کوچک و در نزدیکی قرطبه و اشبیلیه و غرناطه است، و سپس در اشبیلیه سکونت گرفتند و با بربران و اسپانیایی ها آمیخته بودند. پس از چند نسل، اعضای این خانواده با وجود دست یابی به مقامات حکومتی و علمی اشبیلیه، به سبب آشوب های محلی اسپانیا را ترک گفته و به شمال غربی آفریقا مهاجرت کرده و به خدمت امیر دودمان حفص در آمده بودند. پدر عبدالرحمن که از اهل علم به شمار می رفت معتقد به مذهب مالکی بود عبدالرحمن پس از آموختن های مقدماتی، نزد بهترین استادان آن دیار به تحصیل علوم نقلی و عقلی پرداخت. در هفده سالگی او بیماری وبا، تونس را فرا گرفت و هزاران تن و از

آن جمله پدر و مادر او را به هلاکت رسانید.

در بیست سالگی دبیر سلطان تونس گردید. ولی در جنگی که همراه سلطان بود، از تونس گریخت و در شهر فاس به کسب علم کوشید و ضمناً سمت دبیر سلطان دودمان مرینی را پذیرفت. اما به زودی بر اثر شرکت در توطئه‌ای بر ضد سلطان، به زندان افتاد. دو سال بعد با مرگ سلطان، عبدالرحمن بن خلدون آزاد شد و پس از مدتی در ننگ، به اندلس رفت و از ملتزمان سلطان آن سرزمین گردید. پس از سه سال به بجایه شتافت و حاجب دربار آن سرزمین شد. سپس بعد از برخورد با گرفتاری‌های گوناگون و زندگی در میان قبایل، به اندلس رفت، ولی سلطان اندلس اورانفی بلد کرد و ابن خلدون بعد از زمانی سرگردانی، در قلعه ابن سلامه که در خطه قبیله منداس قرار داشت، سکونت گرفت. چهار سال در این قلعه ماند و به نوشتن تاریخ اقوام شمال آفریقا دست زد و آن گاه برای استفاده از مآخذ و اتمام کتاب روانه تونس شد و مورد استقبال سلطان تونس قرار گرفت. پس از آن به مصر رفت و به امر سلطان مصر قاضی القضاة مالکی مذهبیان مصر گردید.

اعضای خانواده او که در تونس بودند علیرغم مخالفت پادشاه تونس به مصر شتافتند. ولی کشتی آنها غرق شد و ابن خلدون را بی کس گردانیدند. مدت بیست و چهار سال در مصر ماند و فقط یک بار به سفر حج و یک بار به سوریه رفت و با امیر تیمور که دمشق را محاصره کرده بود، ملاقات کرد. ابن خلدون در سال ۸۰۸ هجری (۱۴۰۶ مسیحی) در قاهره در گذشت.^۱

زندگی ابن خلدون بر روی هم شامل سه دوره است:^۲

۱- دوره فعالیت سیاسی در کشورهای مغرب که بیش از بیست سال به طول

کشید.

۲- دوره انزوای و تألیف در قلعه ابن سلامه که چهار سال بود.

۱- مکتبه صادر بیروت: مناهل الادب العوی جزء ۲۱ ص ۵.

۲- عمر فروخ تاریخ الملوم عند العرب ص ۲ - ۹۳.

۳ - دوره اشتغال به امور قضائی و تدریس و تألیف در مصر که به هیچجده سال می‌رسد.

ابن خلدون در زندگی سیاسی خود به مقامات مهمی همپایه صدارت رسید. ولی همواره در جریان سوء ظن‌ها و توطئه‌ها و ناگزیر از ترك خانواده خود و فرار و سرگردانی بوده در فواصل فرارها و مشاغل سیاسی خود به تحقیق و تدریس و مباحثه می‌پرداخت. در جوانی هنگامی که به مطالعه فلسفه اشتغال داشت بر آثار ابن رشد شرح نوشت و به فلسفه سیاسی گرایید. کتاب تاریخ بزرگ خود را در قلعه ابن سلامه آغاز کرد و در سودان و مصر به پایان رسانید. در غرناطه و فاس و بجایه و تونس و قاهره مجالس درس پررونق داشت و در دمشق با دانشمندان به مباحثه نشست.

ابن خلدون در جریان زندگی پرتکاپو و پر فراز و نشیب خود، مستقیماً امور اجتماعی و مسائل دولت را دریافت و از افراد قبایل اطلاعات دقیقی درباره آنان به دست آورد. از این گذشته از کتاب‌های معتبر سود جست. و به طور غیر مستقیم از حوادث بخش شرقی عالم اسلام و مقاومت نومیدانه بیزانس در برابر ترکان عثمانی خبر دار شد.^۱

لسان الدین بن خطیب، دوست ابن خلدون آثار او را چنین برمی‌شمارد:^۲

۱ - رساله‌ای در منطق.

۲ - رساله‌ای در حساب.

۳ - کتاب لباب المحصل فی اصول الدین.

۴ - ارجوزه‌ای در فقه.

۱ - مطبعه کاتولیکی: المجانی الحدیثه جزء ۵ ص ۳۱۵.

۲ - ابوخلدون حصری ساطع در اسارت عن مقدمه ابن خلدون ص ۹۷.

۵ - شرح قصیده برده، اثر شرف الدین ابو عبدالله بوصیری.

۶ - شفاء السائل لتهدیب المسائل.

۷ - التعریف بابن خلدون.

۸ - کتاب العبر.

درباره این کتاب‌ها باید گفت که «رساله‌ای در حساب» تلخیصی است از کتابی به قلم ابن رشد. «شرح قصیده برده» شرحی است بر قصیده‌ای اثر شرف الدین ابی عبدالله محمد بن سعید دولاصی.

کتاب لباب المحصل خلاصه‌ای است از المحصل اثر فخرالدین رازی، ابن خلدون در نوزده سالگی که نزد آبلی درس می خواند آن را تنظیم کرد. شفاء السائل لتهدیب المسائل کتابی است در تصوف که ابن خلدون آنرا به مناسبت جدالی که در اواخر سده هشتم بر سر لزوم رهبر یا لزوم تفکر برای نیل به حقیقت میان صوفیان در گرفته بود، نوشت.

التعریف بابن خلدون که عنوان کامل آن التعریف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غربا و شرقا می باشد، سر گذشت ابن خلدون است. ابن خلدون به شیوه برخی از بزرگان پیشین از جمله یاقوت (در معجم الادباء) و لسان الدین بن خطیب (در الاحاطة فی اخبار غرناطة) و ابن حجر (در رفع الاصر عن قضاء مصر) و سیوطی (در حسن المحاضرة) که سر گذشت خود را می نوشتند و ضمیمه کتاب خود می کردند، شرح احوال خود را به تفصیل نگاشت و بر کتاب العبر افزود «کتاب العبر با عنوان کامل کتاب (العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب و المعجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر) تاریخ عمومی جامعه‌های اسلامی است. این کتاب شامل هفت جلد است. جلد اول با مقدمه آن شرحی است دقیق درباره شناخت انسان و

۱ - قصیده برده موسوم به الکواکب الدریه فی مدح خیر البریه سروده شیخ شرف الدین ابی عبدالله محمد بن سعید دولاصی بوصیری متوفی بسال ۶۹۴ هجری و حاجی خلیفه کشف الظنون ذیل قصائد.

جامعه‌های معاصر و گذشته . چهار جلد بعد در باره جهان پیش از ظهور اسلام و نیز جامعه‌های شرق عالم اسلام است « جلد آخر به جامعه‌های غرب عالم اسلام اختصاص دارد ^۱ .

ابن خلدون به قول خود این کتاب را دريك مقدمه کوتاه و سه کتاب (بخش) فراهم آورده است ، این تألیف را بریک مقدمه و سه کتاب ترتیب دادم : مقدمه در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به اغلاط مورخان کتاب نخست در اجتماع و تمدن و یاد کردن عوارضی ذاتی (خواص و قوانین) آن چون کشورداری و پادشاهی و کسب و معاش و هنرها و دانشها و بیان موجبات هر یک کتاب دوم در اخبار عرب و قبیله‌ها و دولتهای آن از آغاز آفرینش تا این روزگار و در آن اشاره‌ای است به برخی از ملتها و دولتهای مشهور که با ایشان همزمان بوده‌اند، مانند بنطیان و سریانیان و ایرانیان و بنی اسرائیل و قبطیان و یونانیان و رومیان و ترکان و فرنگان. کتاب سوم در اخبار بربر و موالی ایشان چون زناته و بیان آغاز حال و طوائف ایشان و کشورها و دولتهائی که بویژه در دیار مغرب تشکیل داده‌اند.

پس از تدارك این مطالب ، سیاحت مشرقی دست داده و در این سفر از خرمن معرفت آن سرزمین خوشه‌ها چیدم و فرض و سنت را در طوافگاه و زیارتگاه آن (مکه) ادا کردم و از دفاتر و کتب آن ناحیه بر آثار و اخبار سرزمین مزبور وقوف یافتم، و در این بلا دنقصان و کمبود تألیف خود را درباره پادشاهان غیر عرب و متصرفاتی که دولتهای ترك بدست آورده بودند، بر طرف کردم و اطلاعاتی را که بدست آوردم بر آن افزودم. درباره نوشتن اطلاعات مربوط به معاصران نژادهای عرب و بربر چون ملتهای (مسلمان) نواحی و شهرهای دیگر و پادشاهان و امرای ایشان راه اختصار و تلخیص بر گزیده‌ام تا به جای شیوه‌ای پیچیده و دشوار، هدف و روشی آسان را پیروی کنم و موجبات کلی و عمومی حوادث را مدخل بحث در تاریخ حوادث جزئی شمارم. از اینرو تاریخ مربوط به نوع بشر بطور جامع فراهم آمد و بسیاری

۱ - محمد عبدالله، عنان، ابن خلدون حیات و تراثه الفکری ص ۷

از حکمت‌های پیچیده و دشوار سهل گردید و حوادث دولتها با ذکر علل هر يك تشریح شد و این تالیف چنان فراهم آمد که بمنزله گنجینه‌ای حکمت و مخزنی از تاریخ است چون این کتاب مشتمل بر اخبار عرب و بربر خواه بادیه نشینان خواه شهر نشینان میباشد و در آن وضع دولتهای بزرگ همزمان ایشان نیز روشن شده است و در ابتدا و پایان هر خبر به یاد آوریه‌ها و عبرتهای حکمت آمیز میپردازد، از اینرو آنرا به کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر می ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر نامید، و در باره آغاز نژادها و دولت‌ها و همزمانی ملت‌های نخستین و موجبات انقلاب و زوال ملت‌ها در قرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید می آید از قبیل دولت و ملت و شهر و کوی و ارجمندی و خواری و فزونی و کمی جماعات و دانش در کسب و پیشه و کسادی و تباهی اموال و کیفیات و اثر گون شدن و هم اکنون اقوام و دولت‌ها و چادر نشینی و شهر نشینی و امور واقعی و اجتماعی هیچ فرو گذار نکردم.^۱

ظاهراً اکثر کتاب‌های این خلدون در جریان زمان از میان رفته اند. فقط شفاء المسائل لتهدیب المسائل و کتاب العبر (که شامل کتاب التعریف نیز هست) باقی مانده اند. مطالب تاریخی کتاب العبر ارزش يك سانی ندارند. در این اثر اطلاعات در باره مغرب عالم اسلام کمتر از راه مشاهدات مستقیم نگارنده به دست آمده اند و اصیل و تازه و نادرند. اما اطلاعات مربوط به مشرق اسلامی مبتنی بر آثار کتبی پیشینیان اند و اصالت و تازگی ندارند و حتی در موارد بسیار به دقت و صحت مطالب تاریخ‌های معتبر سابق نیستند.

چنان که گذشت مقدمه کوتاه و کتاب اول کتاب العبر به تفصیل چگونگی امور اجتماعی و تاریخی و اصول مطالعه آنها را شرح می‌دهد، از این رو این کتاب یا بخش که سر آغاز کتاب العبر است، از همان عصر ابن خلدون مقدمه نام گرفته و به صورت کتابی مستقل در آمده است. مقدمه که خوشبختانه نسخه‌های کهن متعددی

۱- مقدمه (عربی)، ص ۷، (فارسی) ص ۸

از آن در دست است، در سال ۷۷۹ در طی پانزده ماه در قلعه ابن سلامه نگارش یافت. ولی این خلدون در سال های بعد برای اصلاح و تکمیل آن که اساسا از محفوظات او مایه گرفته بود، به کتابخانه های تونس و مصر رجوع کرد.

مطالبی که در مقدمه آمده اند، بر دو گونه اند:

۱- مطالبی اصلی برای هموار کردن زمینه تحقیقات اجتماعی.

۲- مطالبی فرعی برای نقد و معتقدات غیر علمی.

مقدمه شامل فصل های فراوان است. ولی بر روی هم به شش بخش تقسیم می شود: نخست در عمران (اجتماع) بشری بطور کلی و انواع گوناگون اجتماعات و سرزمینهای آبادان و مسکونی که این اجتماعات در آنها تشکیل یافته است. دوم در عمران (اجتماع) بادیه نشینی و بیان قبیله ها و اقوام وحشی. سوم در دولتهای و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاههای دولتی. چهارم در عمران (اجتماع) شهر نشینی و شهرهای بزرگ و کوچک پنجم در هنرها و معاش و کسب و پیشه و راههای آن. ششم در دانشها و کیفیت اکتساب و فرا گرفتن آنها.^۲

ابن خلدون در مقدمه می رساند که امور طبیعی تابع نظام علت و معلولی هستند و باید برای شناخت این نظام دانشها یا روشها علمی جدید ابداع کرد. کاری که پیش از او در عالم اسلام سابقه نداشته است. و هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است... و باید دانست که سخن راندن در این هدف، نوظهور و شگفت انگیز و پر سود است... و سو گند یاد میکنم که من آگاه نشده ام هیچکس از عالمان در مقاصد این هدف سخن براند.^۳

گفتنی است که ابن خلدون در مجلس درس خود در مصر، برخی از مطالب مقدمه را هم درس داده است. ابن عمار نزد او مقدمه را خوانده و به

۱- مقدمه (فارسی)، ص ۶۳، دیباچه

۲- مقدمه (عربی)، ۴۱ (فارسی)، ۷۸

۳- مقدمه (عربی)، ص ۳۸ (فارسی) ص ۷۰-۶۹

روایت ابن حجر، سخاوی در محضر درس تاریخ ابن خلدون شرکت داشته است^۱ ظاهراً بخش هایی از مقدمه مخصوصاً بخش های فقهی که در مجلس ابن خلدون تدریس می شده است، با تفصیل بیشتری بیان شده اند.

پس از ابن خلدون با وجودی که شاگردان و پیروان فراوانی از او مانده بودند تاریخ العبر و مخصوصاً مقدمه چنان که در خور آن هاست مورد توجه قرار نگرفتند و فقط بعد ها که عثمانیان حکومت وسیعی تشکیل دادند، مسائل اجتماعی و تاریخی مطمح نظر افتادند و آثار ابن خلدون از بوته فراموشی درآمد. بالاتر از این اروپائیان به طور غیر مستقیم از قرن های شانزدهم و هفدهم و مستقیماً از قرن نوزدهم از مقدمه بهره جستند و به ترجمه و نشر آن همت گماردند. دوساسی^۲ در ۱۸۰۶ با ترجمه بخشهایی از مقدمه، ابن خلدون را به مغرب زمین شناسانید. در ۱۸۲۱ فون هامر^۳ به زبان فرانسه مقاله ای انتشار داد و رئوس مطالب کتاب ابن خلدون را معرفی کرد.

در ۱۸۳۵ گراف وه^۴ در این باره مقاله ای بزبان انگلیسی نوشت سپس فلینت^۵ در کتاب خود، تاریخ فلسفه تاریخ به تجلیل اثر بزرگ ابن خلدون دست زد.

در ۱۸۶۳ دوسلان^۶ مقدمه را به فرانسه گردانید. و سپس رورنتال^۷ آنرا به صورتی منقح به زبان انگلیسی ترجمه کرد. از اواخر قرن ۱۹ به این سو، جامعه شناسی ابن خلدون مورد توجه

1 - Rosentval History of Muslim Historiography P.

2 - De Sacy

3 - Von Hammer

4 - Grefve

5 - Flint

6 - De Slane

7 - Rosenthal

دانشمندان اجتماعی مغرب زمین قرار گرفت . در ۱۸۹۹ گومپلویچ^۱ فصلی از کتاب رسالات جامعه شناسی خود را به « يك جامعه شناسی عرب در سده چهاردهم » اختصاص داده و برای اول بار حتی مقام جامعه شناسی ابن خلدون را گذارد ، اما گومپلویچ یکی از بنیاد گذاران « نظریه ستیزه اجتماعی »^۲ فقط برخی از وجوه جامعه شناسی ابن خلدون را بمیان نهاد ، چنانکه هوادار کنون آن نظریه یعنی اوپن هایمر^۳ نیز در کتاب دولت تنها به ذکر بخشی از آئین ابن خلدون که مؤید برنامه اصلاحات ارضی او بود ، پرداخت .

بی گمان «نظریه ستیزه اجتماعی» نظریه مهمی است ، ولی کتاب ابن خلدون در انحصار این نظریه نیست و موضوعات مهم دیگر مانند مختصات جامعه های خانه بدوش و شهر نشین و روابط متقابل این دو و چگونگی مهاجرت و برخورد فرهنگی و تحرك ذهنی را در برمیگیرد .

1 - Gumplowicy

2 - Social Conflict

3 - Oppenheimer

فصل دوم

ابن خلدون در عرصه فلسفه و روش علمی و چگونگی آنها پیش و پس از وی

بی گمان جهان بینی عبدالرحمن بن خلدون مانند هر جهان بینی والای دیگر ناگهانی نیست ، بلکه از موارث اجتماعی جامعه او و جامعه های دیگری که به طور مستقیم و غیر مستقیم تأثیر گذاشته اند، سرچشمه می گیرد.

پیش از ابن خلدون در عالم اسلام و بخش های دیگری از جهان که با عالم اسلام در ارتباط بودند، فیلسوفانی وجود داشتند و در باره کائنات و از آن جمله انسان و زندگی اجتماعی او دست به تحقیق زدند، این هم مسلم است که دست کم بخشی از آثار آنان آبخور معنوی ابن خلدون بوده است . بنابر این برای تعیین مقام علمی ابن خلدون و درجه ابتکار و استقلال فکری او ، افکندن نگاهی سریع به مرده ریگ اندیشمندان بزرگ پیش از او ضرورت دارد. پیش از مسلمین ، در جامعه های کهن بالخصوص چین و هند و یونان و روم فلسفه ها و علوم گوناگون پدید آمدند. ولی جامعه های یونانی و رومی اولاً از این لحاظ بر بقیه پیشی گرفتند، و ثانیاً در عالم اسلام تأثیری عمیق تر گذاشتند ژرف ترین نظام های فلسفی یونان و روم به وسیله افلاطون و ارسطو پایه گذاری شدند.

این دو نظام سراسر هستی محسوس و غیر محسوس را مورد بحث قرار دادند و به جامعه انسانی نیز توجه بلیغ مبذول داشتند. با این همه نه فیلسوفان و نه تاریخ دانان و جغرافی شناسان یونان و روم با آن که به امور سیاسی و اقتصادی و اخلاقی جامعه‌ها عنایت ورزیدند، سایر شئون اجتماعی و مهاجرت و تجارت را چنان که باید مورد تحلیل قرار ندادند. به این معنی که یا اصلاً به این شئون نپرداختند و یا تنها به اشاراتی بسنده کردند. مطالعات آنان درباره شئون اخلاقی و سیاسی و احیاناً اقتصادی هم مبتنی بر روش‌هایی سنجیده و مشخص نبود. گاهی بر مسموعات تکیه می‌زدند و زمانی از تعقل و استدلال به تبیین امور اجتماعی دست می‌یازیدند. ولی به ندرت از مشاهده مستقیم سود می‌جستند.

در قرن پنجم پیش از مسیح، هرودوتوس^۱ تاریخ نویس نامدار یونانی و معروف به پدر تاریخ در کتاب تاریخ خود در چند مورد امور اجتماعی را تحلیل کرد. در همان قرن، مورخ یونانی دیگر توکی دی دس^۲ با آن که سیاست را مورد تأکید قرار داد، در کتاب جنگ‌های پلوپوننه، به برخی از شئون غیر سیاسی و از آن جمله مهاجرت اشاره کرد.

فیلسوف بلند پایه یونانی، افلاطون در کتاب جمهوری نظریه جامعی درباره جامعه تنظیم کرده اما این کتاب با همه اهمیت خود، نه تحقیقی علمی است نه گزارش تاریخی، بلکه شرح جامعه‌ای است تخیلی که حتی خود افلاطون آنرا تحقیق پذیر نمی‌دانست. در واقع افلاطون که در عصر خود شاهد فساد جامعه شهرهایی مانند آتن است برای اصلاح وضع مطابق تصوراتی که از اجتماع اسپارتیان داشت جمهوری را نوشت.

افلاطون در جمهوری لزوم زندگی اجتماعی و اهمیت عوامل حیاتی جغرافیائی و اقتصادی و سیاسی جامعه و راه اصلاح آن را بر اساس تصورات خود نشان داده ولی در رساله نوامیس به واقعیت‌های تاریخی توجهی بیشتر مبذول داشت و سیر جبری

1- Heradotus

2- Thukidides

جامعه و مراحل آن را بساز نمود. افکار اجتماعی قرن ها در علوم اجتماعی مؤثر افتاد. افلاطون نخستین متفکری بود که با نظری وسیع به مسایل جامعه شهری نگریست و وجود جامعه را معلول عقد قراردادی میان مردمی که از هرح و مرج رنجور شده اند انگاشت نظریه قرارداد اجتماعی^۱ که در عصر جدید بسیار اهمیت یافت و به وسیله امثال روسو گسترده شد، از اینجابر خاست. افلاطون با مانند کردن جامعه به موجود زنده، زمینه نظریه اورگانیزم اجتماعی^۲ را هم که در قرون اخیر یکی از ارکان علوم اجتماعی بوده است، فراهم آورد.

ارسطو، حکیم بزرگ یونانی در سده چهارم پیش از مسیح که قرن ها بر فرهنگ انسانی سایه افکند و تعالیم او در عالم مسیح با تعالیم انجیل رقابت کرد، مانند استاد خود، افلاطون به امور اخلاقی و سیاسی و اقتصادی، گرایید. ارسطو در مطالعه امور کمتر از افلاطون از قیاس بهره جست و بر استقراء نیز تکیه زد. ارسطو با آن که به روش استقراء تحقیق می کرد و بادقت آرای خود را به میان گذارد، نظر او در باره زندگی اجتماعی به قدر نظریه افلاطون جامع و روشن نبود. ارسطو در رساله سیاست و سایر آثار سیاسی خود در امور اجتماعی تعمق کرد و به دقت موضوع مهاجرت را مورد مطالعه قرار داد، و حقایق اجتماعی بسیار و از آن جمله منشأ انسان و گروه های اجتماعی و عدالت و نتایج معنوی شهرنشینی را دریافت و مانند استاد خود، افلاطون موضوع اورگانیزم اجتماعی را پیش کشید.

پس از ارسطو در نظام فلسفی رواقی و اپیکورسی به همان شیوه او امور اجتماعی را مطرح کردند. جامعه را مانند طبیعت امری طبیعی و در خور مطالعه منظم دانستند. اپیکورسیان برای مطالعه جامعه روشی عینی به کار بردند و مستقیماً به مشاهده و اقعیت پرداختند. رواقیان موضوع برابری افراد بشر و روابط بین المللی را به پیش کشیدند

1- Sociol Contract

1- Social organism

اکثر حکیمان پس از اسطو و از آن جمله پولی بیوس^۱ مورخ یونانی قرن دوم پیش از مسیح جز به اشاره درباره شئون غیر سیاسی جامعه سخن نگفتند. فقط استرابون^۲ جغرافی دان یونانی در قرن اول بعد از مسیح از این محدودیت مستثنی است، وی در کتاب جغرافیای خود که در فاصله سال ۱۷ و ۲۳ پس از مسیح به صورت نهائی در آمد ظهور حکومت و اشکال آن و نیز آموزش و پرورش و هنرها و عوامل جغرافیائی مؤثر در جامعه را تشریح کرد و به علمای اجتماعی قرن بعد الهام داد.

فرزانگان رومی مانند چی چرون^۳ و سه نگا^۴ اساساً پیرو اندیشمندان بزرگ یونانی بودند. فقط لوکسیوس، بزرگترین حکم اپیکورسی روم در قرن اول قبل از مسیح در منظومه پیدایش موجودات سیر تکامل انسان و تحولات اجتماعی را به صورتی شاعرانه بیان کرد و برخی از مفاهیم کنونی علوم اجتماعی مانند تنازع بقا و بقای انبیا را رسانید.

در عالم اسلام حکیمان افکار فیلسوفان یونانی را مورد بحث و تدقیق قرار دادند ابن مسکویه در طهارة الاعراق فی علم الاخلاق و فارابی در آراء اهل المدينة الفاضله موضوع مدینه فاضله را در میان نهاد و اخوان لصفاسیاست را علمی دانستند مشتمل بر پنج بخش سیاست نبوی و سیاست پادشاهی و سیاست عامه و سیاست خاصه و سیاست ذاتی. وسعت گرفتن عالم اسلام و برخورد اقوام و فرهنگها و سیروسیاحت و نیز ترجمه کتابهای تاریخی و جغرافیائی، مسلمین را به نوشتن کتاب در جغرافیا و تاریخ و همچنین فرهنگ زنده جامعهها برانگیخت. پس کثیری از محققان به تاریخ نویسی و قلبی به واقعه نویسی یعنی ثبت مشاهدات اجتماعی خود پرداختند، و کتابهای بزرگ و فراوانی مانند تحقیق ماللهند بیرونی و تاریخ الرسل والملوک طبری و مروج الذهب مسعودی و کامل التواریخ ابن اثیر و سراج الملوک طرطوشی به وجود آمدند.

1- Polybius

2- Strabon

3- Ciceron

4- Seneca

تاریخ‌نویسان اسلامی گاهی به ثبت اوضاع جامعه یا دوره‌ای معین پرداختند و گاه تاریخ عمومی فراهم آوردند. به‌زبان ابن‌خلدون، گروهی از آنان بطور جامع و کامل درباره دولت‌ها و ملت‌های پیش از اسلام سخن رانده‌اند، مانند مسعودی و دیگر کسانی که وی را پیروی کرده‌اند. دسته دیگری پس از ایشان از روش کلی و عمومی به کنار رفته و بمسائل معینی پرداخته‌اند. هدف‌های دورود رازرها کرده و خصوصیات، و غرائب عصر خویش را گرد آورده‌اند. اخبار ناحیه و شهر خود را کاملاً فراهم آورده بتاریخ دولت و کشور خویش اکتفا کرده‌اند، چنانکه ابن‌حیان نویسنده اندلس و دولت اموی آن سرزمین و ابن‌الرقیق مورخ افریقایه و دولتی که در قیروان بود، این شیوه را برگزیده‌اند^۱ بر روی هم محققان اسلامی - چه آنان که به مسائل کلی و وسیع و چه آنان که به مسائل جزئی و محدود دست می‌بردند - در تشریح جزئیات اصرار می‌ورزیدند. ولی از تعمیم و تنظیم طرح‌های کلی ناتوان بودند. مورخان پیشین عرب مانند شاعران عرب به توانایی در ادراک دقیق جزئیات ممتاز هستند. لکن نمی‌توانستند حادثه‌ها را چنان که باید به طور جامع به هم ربط دهند. وقتی که امپراتوری ایشان وسعت گرفت افق عقلی آنان نیز پهناور شد. در آغاز کار ماده فراوانی گرد آمد و فرهنگ ایشان در زمینه تاریخ و جغرافیا گسترش یافت.^۲

نکته‌ای را که اقبال لاهوری در مورد ایرانیان نوشته‌است در این مورد هم راست می‌آید: نسبت به دقایق فکری بی‌شکیب است. ولی توان آن ندارد که از مشاهده واقعیت‌های پراکنده به اصول کلی پی‌برد و به تنظیم نظام‌های فکری پر دامنه پردازد چون پروانه‌ای سرمست از گلی به گلی پرمی‌کشد و ظاهر اهیج گاه صورت کلی باغ را در نمی‌یابد.^۳

مطالعات تاریخی در میان علوم اسلامی همان مقامی را داشت که در طبقه بندی

- ۱ - مقدمه (عربی) ص ۵ (فارسی) ص ۳.
- ۱ - دی‌بور: تاریخ فلسفه در اسلام ص ۷۰.
- ۲ - اقبال لاهوری: سیر فلسفه در ایران ص ۱۳.

ارسطو از علوم یونانیان پس از بسط فلسفه و انشعاب آن به شاخه‌های گوناگون، ناگزیر از طبقه‌بندی علوم شدند به صورتی که ارسطو ترتیب داده است و منطقی‌ترین طبقه‌بندی یونانی است و قرن‌ها دوام آورده است. طبقه‌بندی عموم حکیمان اسلامی از علوم نیز همانند این طبقه‌بندی است که به وسیله کتاب اخلاق نیکوماخوس^۱ به مسلمین رسید، و چنان که می‌دانیم این کتاب یکی از نخستین آثار ارسطو است که به عربی ترجمه شده است. مسلمین ترجمه کتاب اخلاق نیکوماخوس و تفسیر و تلخیص آن را بخوبی و پیش از کتاب‌های اخلاقی دیگر ارسطو می‌شناختند و از آن در بعضی موارد با ذکر نام یابدون آن استفاده بسیار کرده‌اند. مثلاً کندی و عامری و ابوعلی مسکویه و به پیروی او، نصیرالدین طوسی و جمال‌الدین دوانی^۲.

طبقه‌بندی علوم ارسطویی در مفاتیح العلوم چنین آمده است:

فلسفه به دو جز تقسیم می‌شود: یکی جزء نظری و دیگری جزء عملی. برخی منطق را سوای این دو جزء دانسته و قسم سوم قرار داده‌اند و برخی دیگر آن را جزئی از اجزاء علم نظری به حساب آورده‌اند. برخی دیگر منطق را آلات فلسفه شمرده‌اند و برخی دیگر هم جزئی از فلسفه و هم آلات تحصیل آن دانسته‌اند جزء نظری به سه قسمت تقسیم می‌شود:

۱- قسمتی که در آن اشیائی که دارای عنصر و ماده هستند، بررسی می‌شوند و این قسم را علوم طبیعی می‌نامند.

۲- قسمتی که در آن مطالبی مورد بررسی قرار می‌گیرند که از عنصر و ماده بیرون هستند. این قسم را علم امور الهی می‌نامند و در یونانی قاولوجیانامیده می‌شود.

۳- قسمتی که در آن از اشیائی که دارای ماده و عنصر هستند، بحث نمی‌شود بلکه در مورد چیزهایی تحقیق می‌شود که در ماده موجود است، مانند مقادیر اشکال

1- Aristatle Nicomachus Ethics , VI

۲- دکتر صدیقی. مقدمه بر اصول حکومت آتن، اثر ارسطو ص ۱۰

حرکات و امثال آنها. این قسم را علم تعلیمی و ریاضی می‌نامند. پس این دانش بین دانش برتر یعنی الهیات و دانش فروتر یعنی طبیعیات قرار دارد . . .

فلسفه عملی سه قسم است:

۱ - قسم اول رفتار مرد با خویشتن یا با شخصی معین. این قسم را علم اخلاق می‌گویند .

۲ - قسم دوم سازمان دادن امور نزدیکان. این قسم را تدبیر منزل می‌نامند.

۳ - قسم سوم سامان دادن کار عموم. این قسم را اداره اجتماع و ملت و

کشور می‌گویند^۱ «اکثر فیلسوفان اسلامی مانند فارابی و ابوعلی سینا و قطب الدین

و نصیرالدین این طبقه بندی را پذیرفتند و فقط معدودی چون اخوان صفا آن را

دگرگون کردند. با این وصف طبقه بندی‌های جدید نیز تفاوت بارزی با طبقه بندی

ارسطو ندارد. به عنوان نمونه طبقه بندی افضل الدین کاشانی را نقل می‌کنیم:

دانش‌ها پنج اند: علوم ربانی و علوم منطقی و علوم تعلیمی و علوم طبیعی

و الهی و علوم مدنی و فقهی و کلامی. « علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی

و از ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه

می‌گیرند، بحث می‌کند و نیز از طبقه بندی نتایجی که این افعال و رفتار

برای ایجاد آنها از انسان سر می‌زند، گفتگو می‌کند و بیان می‌دارد که برخی از این

نتایج سعادت حقیقی است و برخی دیگر پنداری و ظنی کارهایی که وسیله آنها

می‌توان به سعادت حقیقی رسید، خیر و نیکوکاری و فضایل است و سوای آنها

شرور و زشتکاری و نقایص است. راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که

افعال را به کار بندند. و این کار امکان پذیر نیست مگر به وسیله حکومتی

حکومت دو نوع است: اول حکومتی که بتواند افعال و سنن و ملکات ارادی را در

مردم جای‌گزین کند. چنین حکومتی را حکومت یاریاست فاضله گویند دوم

۱ - خوارزمی: مفاتیح العلوم ص ۱۲۸ - ۱۲۷ .

حکومتی است که در شهرها و میان مردم افعال و اخلاقی را رواج دهد که مایه سعادت پنداری است یعنی در حقیقت سعادت نیست. نام این نوع حکومت ریاست جاهلی یا حکومت جاهلیت است. . . . این مطالب در کتاب بولیطقی (کتاب سیاست) ارسطو موجود است. «

حکیمان اسلامی مانند فیلسوفان یونانی. دانش تاریخ را از جمله علوم نمی‌شمردند. و در باره مقام آن در میان علوم تأمل کافی نمی‌کردند. مطالعات تاریخی در شمار فن یعنی اعمال علم می‌آمد و وابسته فلسفه عملی یعنی اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن محسوب می‌شد. با این همه بسیاری از مورخان در مقدمه‌های کوتاهی که بر تاریخ‌های خود می‌نوشتند. در باره مقام و اهمیت و فایده مطالعه تاریخ بحث‌هایی مختصر می‌کردند. (گفتنی است که کتاب مقدمه ابن خلدون صورت مفصل همین مقدمه‌های مختصر است). مطابق مفاد این‌ها. مطالعه تاریخ وسیله‌ای است برای تکمیل دانش‌های دیگر یا توفیق در زندگی عملی در واقع اکثر مورخان اسلامی یا مانند طبری عالم دین بودند یا مانند ابن مسکویه و بیرونی به فلسفه می‌پرداختند و یا مانند مسعودی از هر دورشته بهره داشتند. مسعودی می‌خواست که مسائلی فلسفی مانند رابطه محیط طبیعی و جامعه انسانی را از تاریخ استنباط کند ابن مسکویه می‌کوشید به برکت تاریخ به قوانین اخلاق و سیاست راه برد.

مورخان اسلامی به شیوه جمعی از محققان دینی که برای گرد آوردن و سره کردن اخبار و احادیث علوم یافنونی مانند علم درایة الحدیث و علم رجال ترتیب داده بودند، بر روی هم از دو روش متابعت می‌کردند: روش نقلی یا اخباری و روش عقلی یا اصولی، اکثر محققان بنابر روش نقلی خبری را صادق می‌شمردند که به اتکاء اسناد بتوان آن را به مبدئی معتبر که به نظر اهل تسنن فقط شخص پیغمبر باشد رسانید و اقلی از محققان مطابق روش عقلی بر خبری که از مقبولیت عقلی برخوردار بود و با اصل علیت تطبیق می‌کرد اعتبار می‌نهادند. روش نقلی بیشتر جنبه اسلامی داشت و روش عقلی بیشتر از فلسفه یونانی متأثر بود. اصحاب

136621

نقل مانند طبری از متکلمان اشعری که فقط، مشاهده مستقیم را یقینی می‌دانستند، پیروی می‌کردند و بر آن بودند که خبر معتبر باید به مشاهده مخبری صادق منتهی شود. به قول شهرستانی عنایت ایشان به تحصیل احادیث و ترتیب اخبار است و احکام مبتنی بر نصوص دارند و به قیاس جلی و خفی رجوع نکنند مادام که بر اثری و خبری قادر توأند بود.^۱

و همچنین» حجت در چیزی که غایب باشد، اقامت نمی‌پذیرد الا به خبر بیست شخص که یکی از ایشان اهل بهشت باشد یا بیشتر، و زمین از جماعتی که اولیاء معصوم باشند که ارتکاب کبایرود روغ نکنند، خالی نمی‌تواند بود. سخن این طایفه حجت باشد نه تواتر، که توأند بود که جماعتی نامحصور که خدا ایشان نتوان کرد مادام که اولیاء خدا نباشند و معصوم نباشند، دروغ گویند. «^۲ طبری خود در مقدمه کتابش تاریخ را در شمار علوم نقلی می‌آورد و تصریح می‌کند که در کتاب او اخباری هست که با عقل راست نمی‌آیند و باید آن‌ها را تعبداً پذیرفت. شناخت اخبار - چه در گذشته و چه در آینده - برای مردمی که شاهد حوادث نبوده‌اند و در میان آن‌ها به سر نبرده‌اند فقط از راه اخبار خبر رسانان میسر می‌شود و به استنباط عقل و اندیشه دست نمی‌دهد.^۳

«اصحاب عقل مانند مسعودی در مقابل اهل نقل، به پیروی از معتزله، بر آنند که در مورد صحت خبر، دلایل قوی باید و معنوی» بغدادی اخباری را که موجب علم ضروری نمی‌شود، انکار کرد^۴ «و حجیت تواتر و اجماع را برداشته و قیاس و خبر واحد را نیز باطل شمرده است.»^۵

۱ - شهرستانی: ملل و نحل، ص ۳۲۴ .

۲ - همان ص ۷۳ .

۳ - طبری: تاریخ الرسل والملوک جلد اول ص ۷ .

۴ - بغدادی: الفرق بین الفرق ص ۱۲۳ .

۵ - همان ص ۱۴۶ .

جهان شناسی ابن خلدون

جهان شناسی^۱ فیلسوف یعنی بینش او در باره چگونگی کلی واقعیت‌های بیرون از او یکی از ارکان مهم فلسفه او به شمار می‌رود و در تعیین روش او سخت مؤثر است. بی‌گمان جهان شناسی عبدالرحمن بن خلدون نیز از این اصل مستثنی نیست.

جهان شناسی ابن خلدون اساساً از جهان شناسی مشائیان به دور نیست. در این جهان شناسی خدا جهان را آفریده است و جهان سر به سر از چهار عنصر ترکیب یافته است. جهان همواره در تغییر است و همه چیزها در سیر تکون خود به دوره کمال ذاتی خود می‌رسند و سپس به فساد می‌گرایند. به زبان ابن خلدون «جهانی که از عناصر مرکب است از آن رو که حادث است، دستخوش فساد قرار می‌گیرد. هیچ امری - چه ذاتی چه عرضی - از فساد برکنار نمی‌ماند.»^۲

در این جهان‌تغییر پذیر عناصر در تبدیل و استحاله‌اند. «این جهان را با همه آفریدگانی که در آن هست، چنان می‌بینیم که برشکلی از ترتیب و وابستگی علل به معلولات و پیوستگی کائنات به یک دیگر و تبدیل و استحاله بعضی از موجودات به بعضی دیگر استوارست. شگفتی‌های جهان بدین جاسپری نمی‌شود و به غایت آنها نتوان رسید. از جهان محسوس جسمانی آغاز می‌کنم. عالم عناصر را که به چشم می‌بینم، مثال می‌آورم که چگونه درجه به درجه از زمین بالا می‌رود و نخست به آب و آن گاه به هوا می‌رسد و سپس به آتش می‌پیوندد. چنان که یکی به دیگری پیوسته است و هر یک استعداد آن را دارد که به عنصر مجاورش تبدیل شود، یعنی به درجه برین برآید یا به مرحله فرودین پیوندد. گاهی هم عناصر به یک دیگر تبدیل می‌گردند. عنصر برین لطیف تر از عنصر پیش از آن است، و همه به عالم

1- Cosmology

۲ - مقدمه (عربی) ص ۱۴۶ . (فارسی) ص ۲۶۵ .

افلاك منتهی می شوند و این عالم لطیف ترین عالم هاست.»^۱
 زمین مابخشی از جهان است. «در کتب حکیمانی که در احوال جهان
 می نگرند آمده است که شکل زمین کروی است و عنصر آب آنرا فرا گرفته
 چنانکه گوئی زمین چون دانه انگوری بر روی آب است، آنگاه آب از برخی
 جوانب آن زائل شده از آن سبب که خدا اراده کرد جانوران را در روی زمین
 بیافریند و زمین را بوسیله نوع بشر که بر دیگر جانوران سمت خلافت دارد آبادان
 کند و ممکن است توهم شود که آب در زیر زمین است و لسی چنین نیست بلکه
 زیر واقعی و طبیعی زمین وسط کره آن باشد و بسبب ثقلی که در اشیاء است همه
 چیز بدان مرکز رانده می شوند و اما جوانب دیگر زمین و آبی که زمین را فرا گرفته
 بر فراز آن است و اگر گفته شود قسمتی از آن در زیر زمین است، باعتبار و نسبت
 جهت دیگر آن خواهد بود.»^۲

زمین مشتمل بر هفت بخش یا اقلیم است.

«گویند قسمت مکشوف زمین باندازه نصف یا کمتر، از تمام کره زمین
 است و این قسمت ربع آن معمور است و این ربع مسکون بهفت قسمت تقسیم
 میشود که آنها را اقلیم هفتگانه می نامند و خط استوا کره زمین را بدو نیم از مغرب
 به مشرق بخش می کند و آن خط طول زمین و بزرگترین خط در سطح کره آن
 است چندانکه منطقه فلك البروج و دائره معدل النهار بزرگترین خط در فلك است
 و منطقه البروج به سیصد و شصت درجه تقسیم می شود و هر درجه از مسافت زمین،
 بیست و پنج فرسخ است.»^۳

اقلیم های زمین مطابق چگونگی آب و هوای خود، از لحاظ جمعیت و آبادانی
 متفاوت اند. هر کس به مشاهده و خبرهای متواتر درمی یابد که عمران اقلیم نخست و

۱ - مقدمه (غربی) ص ۹۵ . (فارسی) ص ۱۸۱ .

۲ - مقدمه (عربی) ص ۴۴ . (فارسی) ص ۸۲ .

۳ - مقدمه (عربی) ص ۴۵ (فارسی) ص ۸۳

دوم از دیگر اقلیم بعد از آنها کمتر است. این دو اقلیم را سرزمینهای پهناور نامسکون و ریگزارها و دشتهای بی آب و گیاه و دریای هند که در خاور آنها می باشد فرا گرفته است. این دو اقلیم از لحاظ جمعیت و اقوام گوناگون حائز اهمیت نمی باشند و نواحی آباد و شهرهای آنها نیز بهمان نسبت فراوان نیست ولی اقلیم سوم و چهارم و آن چه پس از آنها است برخلاف اینست دشتهای سوزان بی آب و گیاه در آنها اندک است و ریگزارهای آنها نیز یا اندک و یا نایاب می باشد. شماره ملت ها و مردم آنها از حد می گذرد و نواحی آباد و شهرهای آنها از اندازه شماره بیرون است و عمران اقلیم مزبور در فواصل میان اقلیم سوم تا ششم است لیکن قسمت جنوب سر تا سر نامسکون می باشد و بسیاری از حکیمان یاد آور شده اند که علت آن گرمای شدید و کمی انحراف خورشید در آن ناحیه از سمت رئوس است.^۱

موجودات زمین در جریان تغییر دائم خود نمودار نوعی تکامل اند. انسان رأس هرم تکامل است، بیان ابن خلدون درباره تکامل طبیعی انسان با بیان متعارف حکیمان اسلامی تفاوت دارد. باید بدین جهان موالید در نگریم و ببینیم چگونه به ترتیب نخست از کانها و آن گاه از گیاهان و سپس از جانوران آغاز می شود - آنهم بدین شکل بدیع که کاملاً درجه به درجه می باشد، چنان که پایان افق کانها به آغاز افق گیاهان پستی که تخم ندارند، پیوسته است و پایان افق گیاهها مانند درخت خرما و تاك به آغاز افق جانوران مانند حلزون و صدف متصل است که به جز قوه لمس در آنها نیروی دیگری یافت نمی شود. معنی پیوستگی و اتصال در این موالید این است که پایان افق هر یک از آنها بسیار مستور است که در شمار آغاز افق مرحله پس از خود در آید. عالم جانوران رفته رفته توسعه یافته و به انواع گوناگونی در آمده است و در تکوین تدریجی به انسان منتهی شده است که صاحب اندیشه و بینش است و از عالم

۱ - مقدمه (عربی) ص ۴۹ (فارسی) ص ۹۰

میمون^۱ که در آن حس و ادراک گرد آمده ولی هنوز به اندیشه و بینش نرسیده است بدین پایه ارتقاء می یابد و این نخستین افق انسان پس از عالم حیوان است. این است نهایت مشاهده ما،^۲

انسان نفسی دارد و بدنی. نفس انسانی از نظر نهان است و به چشم دیده نمی شود ولی آثار آن در بدن نمودار می باشد چنان که می توان گفت بدن و همه اجزای آن خواه روی هم رفته و مجموعاً و خواه بطور مجزا به منزله ابزار نفس و نیروهای آن می باشد چنان که یا محل ظهور فاعلیت آن است از گرفتن و تصرف به دست و راه رفتن به پا و سخن گفتن به زبان و حرکت عمومی بدن در حال تدافع و یا تجلی گاه ادراکات آن می باشد و هر چند نیروهای ادراک از لحاظ درجه بندی بسوی نیروهای برین نفس ارتقاء می یابند و از تجلیات نیروی متفکره به شمار می روند که از آن به نیروی ناطقه هم تعبیر می شود نیروهای حس ظاهری با همه ابزار خود چون شنوائی و بینائی و جز اینها به سوی باطن ارتقاء می یابند و نخستین آن حس مشترک است و آن نیروئی است که محسوسات را چون دیدنی ها و شنیدنی ها و بوئیدنی ها و جز اینها در یک حالت درک می کند و بهمین سبب از نیروی حس ظاهری متمایز شده است زیرا محسوسات در حس ظاهری یکباره و در یک وقت فراهم نمی آیند و متمرکز نمی شوند آن گاه حس مشترک آن مدارک را به نیروی خیال می رساند و آن نیروئی است که هر محسوس را در نفس تجسم می دهد چنانکه فقط از مواد خارجی مجرد باشد. ابزار تصرف این دو نیرو یعنی حس مشترک و خیال بطن اول دماغ است که قسمت مقدم آن

۱- مترجم ایرانی مقدمه بر اساس بسیاری از نسخه های دستی و چاپی آن کتاب عالم فرد را عالم قدره خوانده و به جای عالم میمونی، جهان قدرت نهاده است: در برخی از نسخه های عربی، عالم قدره بصورت عالم الفرده در آمده است. علت این اشتباه یادستکاری غرابت و رندگی نظر ابن خلدون در نظر متفکران اسلامی بوده است.

۲- ثم انظر الی عالم التکوین کیف ابتداء من المعادن ثم النبات ثم الحوائج علی هیئة بدیعة من التدریج . . و انتهى فی تدریج التکوین الی الانسان صاحب الفکر و الرویة ترفع الیه من عالم القردة الذی اجتمع فی الحس و الادراک ولم ینته الی الرویة و الفکر بالفعل ص ۹۶ مقدمه عربی

ویژه نخستین و قسمت مؤخر آن از نیروی دوم است آن گاه نیروی خیال به
 واهمه و حافظه ارتقاء می یابد که نخستین برای دریافتن معانی جزئی است چون دشمنی
 فلان و دوستی بهمان و بخشایش پدر و درندگی گرگ و حافظه برای سپردن همه
 مدرکات است چه در متخیله آمده باشند و چه نیامده و حافظه برای آن به منزله
 خزانه ای است که مدرکات را برای هنگام نیاز نگه میدارد و ابزار تصرف این دو نیرو
 بطن مؤخر دماغ است که قسمت اول آن برای واهمه و مؤخر آن ویژه حافظه است.
 آنگاه همه این نیروها به نیروی فکر ارتقاء می یابند و ابزار آن بطن میانه دماغ است و
 به وسیله این نیرو حرکت بینش و توجه به سوی تعقل دست می دهد و از این رو نفس
 بسبب آن پیوسته در جنبش است زیرا میلی در نهاد آن است که خود را از پستی قوه
 و استعداد مخصوص بشریت رهائی بخشد و در تعقل از مرحله قوه به مرحله فعل در آید
 تا از این راه به عالم روحانی ملا اعلی تشبه جوید و در ادراک خود از ابزار جسمانی
 یاری نجوید و در نخستین مرتبه روحانیات قرار گیرد پس نیروی فکر همواره به سوی
 این مرتبه در حرکت است و بدان متوجه می باشد و گاهی نیز به کلی از عالم بشریت
 و روحانیت آن منسلخ می شود و به عالم افق اعلی می پیوندد و این اکتسابی نیست
 بلکه بسبب نخستین سرشت و فطرتی است که خدای در آن آفریده است

و نفوس بشری بر سه گونه است: گروهی فطرتاً از رسیدن به ادراک روحانی
 عاجزاند و از این رو حرکت آن ها به جهت فرودین یعنی بسوی مدارک حسی و خیالی
 منحصر می شود از قبیل ترکیب معانی از حافظه و واهمه بر وفق قوانین معینی و ترتیب
 خاصی که بدان دانش های تصویری و تصدیقی را استفاده می کنند و این دانش ها مخصوص
 بفکر است که به بدن تعلق دارد و همه آنها خیالی و دائره آن ها محدود است زیرا از جهت
 مبدأ به مسائل اولیه و بدیهی منتهی می شوند و از آنها در نمی گذرند و اگر آن فکر
 تباهی پذیرد آن چه پس از آن مسائل هست نیز تباهی می پذیرد و این مرحله غالباً دائره
 ادراک جسمانی بشری است که دریافت ها و مشاعر دانشمندان بدان منتهی می شود و
 در آن رسوخ می یابند.

و گروه دیگر از نفوس بشری در این حرکت فکری متوجه به سوی عقل روحانی و ادراکی میشوند که بابزار بدن نیازمند نیست، زیرا آنها در این باره بر استعداد خاصی آفریده شده‌اند و در نتیجه ادراک آنها از مسائل اولیه و بدیهی که نخستین دایره ادراک بشری است درمی‌گذرد و وسعت می‌یابد و در تجلیگاه مشاهدات باطنی می‌خرامد و این گونه مشاهدات سراسر ادراک و وجدان است و حدود و ثغوری ندارد و آغاز و پایان آن نامعلوم است و این مخصوص مشاعر ادراکات اولیا است و خداوندان دانشهای لدنی و معارف ربانی و چنین ادراکاتی پس از مرگ برای سعادت مندان در برزخ حاصل می‌شود.

و دسته سوم نفوسی هستند که فطرتاً بر تجرد و انسلاخ از همه امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده‌اند و به سوی فرشتگان افق برین ارتفاع می‌یابند تا در لحظه خاصی بالفعل نیز در شمار فرشتگان در آیند و برای آنان شهود ملاً اعلی در افقی که بدان اختصاص دارند و شنیدن سخن نفسانی و خطاب الهی در آن لحظه خاص حاصل شود، و ایشان پیامبرانند، که خداتجرد و انسلاخ از بشریت را در آن لحظه خاص که همان حالت وحی است از روی فطرت بآنان ارزانی داشته و آنرا بمنزله سرشت و جبلتی در ایشان قرار داده و آنان را بر آن سرشت بیا فریده است.^۱

شناخت شناسی

شناخت شناسی^۲ یعنی بینش فیلسوف درباره مبدأ و انواع ملاک و ارزش. شناخت شناسی عبدالرحمن بن خلدون با آن که صبغه مشائی دارد، از نکات اصیل تازه خالی نیست. مطابق شناخت شناسی ابن خلدون انسان جانوری عاقل است. امتیاز اصلی انسان بر جانوران دیگر همانا اندیشه یا عقل است. اندیشه پس از کمال مرحله حیوانیت در انسان حاصل میشود و از تمیز (باز شناختن) آغاز میگردد

۱- مقدمه (عربی)، ص ۹۶-۹۷ (فارسی) ص ۱۸۴-۱۸۵

2- Epistemology

چه او پیش از تمیز بکلی از دانش بی بهره است و در زمره جانوران بشمار می رود و به مبدأ تکوین خویش از قبیل نطفه و علقه و مضغه پیوسته است و آنچه پس از این مرحله برای او حاصل می شود بعلت آنست که خدامشاعر حس و اندیشه را در نهاد او می آفریند. در حالت نخستین و پیش از تمیز (حس کردن) هیولائی بیش نیست و از همه دانش ها و معرفت هایی خبر است. آن گاه صورت آن هیولا از راه دانشهایی که آنها را بوسیله آلات و ابزار بدن خود کسب میکند کمال می پذیرد و ذات انسانی او در وجود خودش به کمال می رسد.^۱

عقل انسانی سه مرحله دارد:

۱- عقل تمیزی که مقدم بر دور و مرحله دیگر است و امور را در قالب تصورات درمی یابد.

۲- عقل تجربی که پس از عقل تمیزی صورت می پذیرد و امور متعارف زندگی را در قالب تصدیقات می شناسد.

۳- عقل نظری آخرین مرحله عقل است و به امور و رای حس می پردازد^۲
 انسان از جنس جانوران است و او به نیروی اندیشه اش کردارهای خویش را انتظام می بخشد و چنین اندیشه ای را عقل تمیزی نامند. اگر بیاری اندیشه خویش از راه عقائد و آرا و مصالح و مفاسد از هم نوعان خویش دانش بیند و زد چنین اندیشه ای را تجربی خوانند. هر گاه به نیروی اندیشه خویش در تصور موجودات خواه نهان باشند یا حاضر، ملکه ای حاصل کند که آنها را آن چنان که هستند در یابد چنین فکری را

۱- ان الانسان قدر شار کنته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحر که والغذاء وانما تمیز عنها بالفکر الذی یهدی به لتحصیل معاشه . ص ۴۲۹ مقدمه (عربی) (فارسی) ص ۸۸۱ - ۸۸۰ .

۲- مقدمه (فارسی) ، ص ۸۷۰ - ۸۶۸ .

عقل نظری گویند^۱

عقل یا نفس ناطقه در آغاز ولادت به وجهی بالقوه است، ولی بعد در جریان زندگی بالفعل می گردد. نفس ناطقه انسان در وی به قوه وجود دارد و به فعل رسانیدن آن نخست به وسیله دانش و ادراکات حاصل از محسوسات تازه به تازه حاصل می گردد و سپس از راه معلوماتی که پس از ادراکات محسوس به سبب قوه نظری به دست می آید صورت می گیرد و ادراک بالفعل و عقل محض می شود. آن گاه ذاتی روحانی پدید می آید و در این هنگام وجود و کمال می پذیرد. از این رو لازم می آید که هر گونه دانش و نظری به فزونی خرد او سود رساند^۲ عقل مانند پستان است و هر چه بیشتر مورد استفاده قرار گیرد، جوشان تر می شود.^۳ استواری در آزمایش ها و تجربه ها برای فزونی خرد سودمند است.^۴

عمل انسانی مسبوق بر اندیشه است و اندیشه وابسته عمل. هر گاه کسی بخواهد چیزی بوجود آورد بسبب نظم و ترتیبی که در میان حوادث برقرار است ناگزیر باید سبب یا علت یا شرط آن را که بطور کلی عبارت از مبادی آن میباشد دریابد زیرا آن چیز بوجود نمی آید مگر اینکه در مرحله دوم پس از مبادی مزبور باشد. و مؤخر آوردن چیزی که باید مقدم باشد یا برعکس مقدم داشتن چیزی که باید مؤخر آورده شود امکان پذیر نیست و مبدأ (سبب یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدأ دیگری است که ممکن نیست ایجاد گردد مگر آنکه متاخر از مبدأ نخستین واقع شود و گاهی از این

۱- مقدمه (فارسی)، ص ۸۸۰-۸۷۹. این دو قسمت در نسخه های چاپ مصر و بیروت نیامده و به نقل مترجم فارسی مقدمه فقط در چاپ پاریس آمده اند لذا به ترجمه فارسی مقدمه ارجاع گردید.

۲- ان النفس الناطقة للانسان انما توجه فيه بالقوة وان خروجها من القوة الى الفعل انما هو بتجدد العلوم والادراكات. . فوجب لذلك ان يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريدا
مقدمه عربی ص ۴۲۸

۳- مقدمه (عربی) ص ۴۲۸ (فارسی) ص ۸۶۶

۴- مقدمه (عربی) ص ۴۲۸ (فارسی) ص ۷۶۶.

از این مرتبه هم در میگذرد و سپس انجام می یابد. پس هر گاه با آخرین مبادی خواه دو یا سه مرتبه یا افزونتر منتهی شود و کاری که سبب ایجاد آن می باشد آغاز گردد، آن وقت باید آخرین مبدئی که اندیشه بدان منتهی شده است، آغاز شود و بنا بر این مبدأ مزبور آغاز کار خواهد بود و سپس مبدأ پس از آن تا آخر سببها و شرایطی که نخستین اندیشه او به شمار می رفتند. مثلاً کسیکه در باره ایجاد سقفی بیندیشد نخست ذهن او به ساختن دیوار منتقل می گردد و سپس پایه و بنیانی را در نظر می آورد که دیوار بر آن پایه گذارده می شود. پس پای بست آخرین اندیشه او است، آنگاه در عمل از پای بست آغاز می کند و سپس به ساختن دیوار می پردازد. و سرانجام سقف را بنامی کند بنا بر این ساختن آخرین عمل میباشد. این است معنی گفتاری که گویند: آغاز کار پایان اندیشه و آغاز اندیشه پایان کار است.^۱

نفس انسانی بدون تجربه خالی از هر نوع شناخت است، اما قادر بر اندیشه و تصرف در باره آنچه در تجربه می یابد می باشد. کار حقیقی اندیشه آن نیست که علم تازه ایرابرمکشوف سازد، بلکه اندیشه فقط راه شناخت را به روی ما می گشاید، و اجازه می دهد تا با استدلال صحیح از آنچه از راه تجربه بدست آورده ایم، نتایج جدید بگیریم. در این صورت تحقیق نظری صرف در امور اجتماعی و تاریخی کافی نیست.

اما اندیشه فرد وقتی منشأ فایده است که از حدود تجارب فرد تجاوز کند و بر تجارب جمعی احاطه یابد. اندیشه شیفته بدست آوردن ادراکاتی است که در یک فرد یافت نمی شود و از این روانسان به کسانی رجوع می کند که در دانش بر او سبقت جسته اند یا معرفت و ادراکی از او افزون تر دارند.^۲

۱- مقدمه (فارسی) ص ۸۸۰-۸۷۹

۲- مقدمه (فارسی) ص ۷۷۰-۸۷۱

این دو قسمت (۱۰۲) در چاپ مصر و بیروت مقدمه نیامده لذا به ترجمه فارسی آن ارجاع گردید.

کسی که اندیشه را درست به کار اندازد، قوانین هستی را که مبتنی بر رابطه علیت اند، کشف می کند و به بر کمک آن ها موجودات دیگر را می شناسد و موافق مصالح خود به کار می گمارد غفلت یا محرومیت از تفکر ضحیح انسان را دستخوش ابهام و پریشانی می سازد و به موهوم پرستی سوق می دهد. ابن خلدون به خرافات رایج در میان مردم سخت می تازد. مثلاً مردم شهر قابس افریقیه را مورد تمسخر قرار می دهد زیرا اینان در بیان علت تب عفونی ساری در آن شهر به خرافات چنگ زده اند. بنا بر عقیده آنان در این شهر چاهی بوده و در آن ظرفی مسین وجود داشته است. چون سر ظرف را گشوده اند، دودی از درون آن برخاسته و موجب اشاعه بیماری تب عفونی در میان مردم شده است. این خلدون این عقیده را مورد ریشخند قرار می می دهد و می گوید که علت را باید درر کود هوای شهر جست.^۱

با آن که دنیای اواز تعصب و نادانی و موهوم پرستی سرشار است و با آن که پیشروان فکری او در یونان معتقد به ارباب انواع اند و به تنجیم و غیبگویی و کهنانت باور دارند در عین حال که مشیت الهی را در همه حوادث حاضر می بیند، برای تبیین امور اجتماعی به تعقل دست می زند و از حدود حس و تجربه خارج نمی شود، حال آن که مدت ها پس از او حکیمانی چون ژان بودن^۲ و بوسوئه^۳ و دومستر^۴ در توجیه فراز و نشیب های روزگار به عوامل مرموز غیر منطقی توسل می جویند. ابن خلدون با وجود اعتقاد به دخالت مشیت الهی در حوادث عالم، معمولاً برای توجیه حوادث باروشی عقلی آغاز تحقیق می کند و سلسه علت های هر معلول را در جهان محسوس م-م وجود می جوید و اساساً خوارق عادت ساحران را بر خلاف معجزه پیغمبران باطل می شمارد. ساحران بر آنند که در عالم کائنات تصرف کنند، در صورتی که از نظر شارع چنین

۱- والذی یکشف لك الحق فی ذلك ان هذه لاهویة العنفة اکثر ما یبهیها لتعین الاجسام

مقدمه عربی ص ۳۴۸-۳۴۷ (فارسی) ص ۷۰۳-۷۰۴

2- Jeam Bodin

3- Bossuet

4- De Moistre

تصرفی حرام و ممنوع است^۱ درباره ساحری می نویسد: این دانش ها هنگام پدید آمدن شرایخ متروک می شوند از این رو که زیان بخش هستند.^۲ علم تنجیم یا احکام نجوم راهم که وسیله پیش گویی است، نمی پذیرد. خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچ کسی کسوف و خسوف نمی کنند^۳

محصول مستقیم اندیشه دانش است. انسان به سبب تنوع فعالیت های عینی و ذهنی خود از دانش های گوناگون برخوردار می شود. می توان دانش ها را از لحاظ اهمیتی که دارند به دو بخش کرد: «دانشهای متعارفی در میان ملت های متمدن برد و گونه است» یکی دانش هایی که ذاتا و مستقلا هدف میباشند همچون علوم شرعی از قبیل تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از فلسفه. دیگر دانش هایی که ابزار و وسیله فرا گرفتن علوم مزبور هستند مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنها برای علوم شرعی، منطق برای فلسفه. بر حسب شیوه متأخران منطق ابزار علوم کلام و اصول فقه نیز بشمار می رود. اگر مباحث دانش هایی که هدف و مقصد هستند، توسعه یابند و مسائل آنها به شعب گوناگون منشعب شود و ادله و نظریات تازه ای برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بود.

چه این امر سبب می شود که ملکه طالبان آنها نیرومندتر گردد و معانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود. لیکن سزاوار نیست دانش هایی را که ابزار دیگر علوم هستند مانند عربی و منطق و امثال آنها جز به منظور اینکه تنها ابزار دیگر دانش ها می باشند مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که به توسعه مباحث آنها پردازیم یا مسائل آنها را به شعب تازه گوناگون تقسیم کنیم. زیرا چنین شیوه ای سبب میشود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد.

۱ - مقدمه «عربی» ص ۵۰۲ (فارسی) ۱۰۶۹

۲ - مقدمه (عربی) ص ۵۲۱ (فارسی) ۱۱۰۹

۳ - مقدمه عربی ص ۵۲۱ (فارسی) ص ۱۱۰۹

مقصود از آنها تنها اینست که ابزاری برای علوم باشند و بس. ^۱
دانش ها برد و گونه اند :

۱ - دانش های عقلی یا فلسفی، دانش هائی که انسان با طبیعت خود آنها را می یابد، مانند علوم عددی و علوم هندسی و علم هیئت و علم منطق و علم طبیعی و علم پزشکی و علم کشاورزی و علم الهی .

۲ - دانش هائی که انسان از واضع شرع دریافت می دارد، مانند علم حدیث، علم فقه، علم کلام .

دانش های نقلی خود مبتنی بر دانش های زبانی هستند مانند : علم لغت ، علم بیان و علم ادب . ^۲

گذشته از جنبه عملی علوم فلسفی که مشتمل بر علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم سیاست مدن است، دانش های فرعی وجود دارند. سائر دانش ها فن یعنی وجه عملی یا کاربرت دانش شمرده می شوند .

فنون یا صنایع بردو گونه اند:

۱ - فنون درجه اول مانند کشاورزی و بنائی و بافندگی و درودگری .

۲ - فنون درجه دوم مانند پزشکی و مامائی و خنیاگری و موسیقی و صحافی ^۳

علوم عقلی بر مسائل طبیعی هستند، شمول دارند. «انسان

دارای اندیشه است. بنابراین دانش های مزبور اختصاص به ملت معینی ندارند

بلکه افراد همه ملت ها در آن ها می اندیشند و در درك مسائل و مباحث آنها با هم

برابرند . این دانش ها در نوع بشر از آغاز عمران وجود داشته اند و آن -

هارا به نام دانش های فلسفه و حکمت می خوانند.» ^۴

۱ - مقدمه (عربی) ص ۴۳۸ (فارسی) ص ۱۱۴۲ - ۱۱۴۱

۲ - مقدمه (عربی) ص ۴۳۵ (فارسی) ۸۹۵ - ۸۹۱

۳ - مقدمه (عربی) ص ۴۰۵ (فارسی) ص ۸۱۵ - ۸۱۴ .

۴ - مقدمه (عربی) ص ۴۷۸ (فارسی) ص ۱۰۰۷

دانش های فلسفه به چهار گونه اند :

«نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فرا گرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت می کند و فایده آن باز شناختن خطا از صواب است در اموری که تفکر کننده در تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی می جوید و بدان وسیله در کاوش حقیقت کائنات (نفی و اثباتا) به منتهای اندیشه خود آگاه شود.» پس از منطق، دانش طبیعی و دانش الهی و دانش ریاضی قرار دارند .

دانش طبیعی (فیزیک) پس از شناخت محسوسات مانند اجسام عنصری و مواد آنها از قبیل کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی است. دانش الهی (متافیزیک) شناخت امور روحانی است و دانش ریاضی (تعلیمی) شناخت مقادیر است و مشتمل است بر هندسه و حساب (ارثما طیقی) و موسیقی و هیئت.^۱

دانش منطق مبنای همه دانش های عقلی است. این دانش مشتمل «بر قوانینی است که بدان میتوانیم در حدودی که تعریفات معرف ماهیت هاستند و در حجت ها که تصدیق ها را افاده می کنند، درست را از نادرست باز شناسیم. و بیان آن چنین است که: اصل در ادراک محسوساتی است که آن ها را به حواس پنجگانه درمی یابیم و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در این گونه ادراک بایک دیگر شریک اند. و انسان از دیگر جانوران با ادراک کلیات که مجرد از محسوسات است باز شناخته می شود و ادراک کلیات چنین است که از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می بندد چنانکه بر همه آن اشخاص محسوسات منطبق می باشد و این عبارت از کلی است .

آن گاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آن ها همانند می باشند درمی نگردد و باز صورتی در آن پدید می آید که بر این دو گونه نیز

۱ - مقدمه (عربی) ص ۴۷۸ (فارسی) ص ۱۰۰۸ - ۱۰۰۷

از لحاظ شباهت‌هایی که بهم دارند منطبق می‌شود. و همچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی، ارتقایی جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده می‌شود.^۱

و این نوع تجرید مانند اینست که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجرید می‌کند و آن گاه میان او و حیوان می‌اندیشد و به تجرید صورت جنس منطبق بر آن می‌پردازد و آن گاه به میان حیوان و گیاه در می‌نگرد تا سرانجام به جنس عالی منتهی می‌شود که جوهر است و آن وقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمی‌یابد و در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز می‌ایستد. گذشته از این خدا در مردم اندیشه را بیافرید که بدان دانشها و هنرها را در می‌یابد و از سوی دیگر دانش از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت‌ها است که بدان ادراک ساده‌ای حاصل می‌شود بی آنکه حکمی همراه آن باشد. و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن به ثبوت امری برای امری دیگر، از این رو تلاش اندیشه برای بدست آوردن مطلوب به دو گونه روی می‌دهد یکی آن که کلیات را گرد می‌آورد و آنها را بایکدیگر به شیوه تالیف پیوند می‌دهد و آن گاه در ذهن صورتی کلی نقش می‌بندد که بر همه افراد خارج منطبق می‌باشد و این صورت ذهن به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک می‌کند.

دیگر آن که بیاری امری بر امر دیگری حکم می‌کند و برای ذهن آن حکم به ثبوت می‌رسد و این نوع ادراک را تصدیق می‌خوانند و غایت آن در حقیقت^۲ به تصور باز می‌گردد. زیرا اگر این گونه ادراک حاصل شود فایده آن شناختن حقایق اشیا است که در دانستن اقتضای کند. و این تلاش اندیشه گاهی به شیوه درست و گاه به روشی نادرست است، و از این رو مقتضی است شیوه‌ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش می‌کند تشخیص دهیم تا بدان درست از

۱- مقدمه (عربی) ص ۴۹۰ (فارسی) ص ۱۰۳۵-۱۰۳۰

۲- مقدمه (عربی) ص ۴۹۰ (فارسی) ص ۱۰۳۲-۱۰۳۱

نادرست یازشناخته شود و این شیوه قانون منطق است. و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند به صورت تکه تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهرب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او به تهذیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آن را مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از این رو این علم دانش نخستین نامیده شد و کتاب مخصوص آن را بنام فص می‌خواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود چهار کتاب آن درباره صورت قیاس و چهار کتاب دیگر درباره ماده آن است. زیرا مطالب تصدیقی به شیوه‌های گوناگون بیان می‌شود از آن جمله تصدیقاتی است که طبیعتاً در آنها یقین مطلوب می‌باشد و در برخی مطلوب ظن است و آن دارای مراتبی است از این رو در قیاس از حیث مطلوبی می‌اندیشند که آن را افاده کند^۱ و هم در آن چه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار مطلوب مخصوصی بشمار آید به ویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس می‌نگرند و می‌گویند نظر نخستین از حیث ماده است که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد. و نظر دوم از حیث صورت و انتاج و از این رو منطق را در هشت کتاب منحصراً کرده‌اند:

۱- در جنس‌های عالی که تجرید محسوسات در ذهن بدان‌ها منتهی می‌شود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی‌شود و این قسمت را کتاب مقولات می‌نامند.

۲- در قضایای تصدیقی و انواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت می‌خوانند.
 ۳- در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آن را کتاب قیاس می‌گویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴- کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است و این که چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و به شروط دیگری برای افاده یقین اختصاص یافته است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جز این‌ها باشد و در این کتاب درباره

۱- مقدمه (عربی) ص ۴۹۰ (فارسی) ص ۱۰۳۲.

معرفها و حدود نیز گفتگومی شود زیرا مطلوب در آنها^۱ برای وجوب مطابقت میان حدومحدود، یقینی است که محتمل بر جز آنها نباشد و بهمین سبب متقدمان مسائل مزبور را به این کتاب اختصاص داده اند.

۵- کتاب جدل، و آن استدلالی است که فایده آن قطع کردن شور و غوغا است و زبان خصم رامی بندد و لازم است در آن دلایل مشهوری را که نزدیک به عقل باشند به کار برند. و این قیاس نیز از جهت افاده آن برای این مقصود به شرایط دیگر اختصاص یافته است.

و در این کتاب مواضعی را آورده اند که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط می کند و در آن عکس های قضایا است.

۶- کتاب سفسطه، و در آن استدلالی است که خلاف حق رامی رساند و مناظره کننده با طرف خود به مغالطه می پردازد و آن (از لحاظ مقصود و موضوع) فاسد است و آن را از این رومی نویسند تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود و از آن پرهیز گردد.

۷- کتاب خطابه، و آن استدلالی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان به منظوری که متعلق بآنان است به کار می رود و در این کتاب گفتارهایی که باید در این استدلال مورد استفاده قرار گیرند یاد شده است.

۸- کتاب شعر، و آن استدلالی است که افاده تمثیل و تشبیه می کند و به ویژه برای روی آوردن به چیزی یا نفرت از آن به کار می رود و در این کتاب فضایی^۱ خیال انگیز را که باید به کار برند یاد کرده اند.

اینهاست کتب هشتگانه منطق در نزد متقدمان اما حکمای یونان پس از آن که صناعت منطق را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید بر آن شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصویری کنند سخن رانند.

۱- مقدمه (عربی) ص ۴۹۱-۴۹۰ (فارسی) ۱۰۳۳-۱۰۳۲

۲- مقدمه (عربی) ص ۴۹۱ (فارسی) ص ۱۰۳۳.

از این رودر این موضوع تجدید نظر کردند و گفتاری بر آن افزودند و مقدمه‌ای بدان اختصاص دادند که هم اکنون به فن مزبور ملحق شده است و در نتیجه این فن دارای نه کتاب شده است و کلیه کتب مزبور ترجمه گردیده و در میان ملت اسلام انتشار یافته است و فلاسفه اسلام به شرح و تلخیص آن‌ها پرداخته اند چنان که فارابی و ابن سینا و آن گاه ابن رشد از فلاسفه اندلس بدین منظور همت گماشته اند. و ابن سینا کتاب شفاء را تالیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانه فلسفه را گرد آورده است آن گاه متاخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آن را ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود و رسم‌ها است و این مسائل را از کتاب برهان بدین عبارت نقل دادند و کتاب مقولات را جذف کردند زیرا نظر منطقیان درباره آن‌ها عرضی است نه ذاتی و به کتاب عبارت بحث در باره عکس را ملحق کردند. مسائل یاد کرده به سبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضا یا است.^۱

از میان بخش‌های چهارگانه دانش‌های فلسفی - دانش منطق و دانش طبیعی و دانش ریاضی و دانش الهی - آن که مهم تر است و فلسفه خاص محسوب می‌شود، دانش الهی است که به گمان علمای آن در وجود مطلق بحث می‌کند، چنان که نخست درباره ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز این‌ها به گفتگو می‌پردازد و سپس درباره مبادی موجودات و این که آن‌ها روحانی هستند بحث می‌کند و آن گاه چگونگی صدور موجودات از آن وجود مطلق و مراتب آن‌ها را مورد نظر و تحقیق قرار می‌دهد و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدأ سخن می‌راند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف به شمار می‌رود و گمان می‌کنند که دانش مزبور آنان را به شناختن وجود، آن چنان که هست آگاه می‌کند و این آگاهی به عقیده آنان عین سعادت است و در آینده رد برایشان را یاد خواهیم کرد و چنان

۱ - مقدمه (عربی) ص ۴۹۱ (فارسی) ص ۱۰۳۳

۱ - مقدمه (عربی)، ص ۴۹۱ (فارسی) ص ۱۰۳۴

که ایشان دانش‌ها را ترتیب داده‌اند، دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آن را علم ماورای طبیعت می‌نامند.

و کتب اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن سینا آن‌ها را در کتاب شفاء و نجات تلخیص کرده است. همچنین ابن رشد از حکمای اندلس نیز به تلخیص آن‌ها همت گماشته است ولی از آن پس متاخران در دانش‌های آن گروه به تألیف و تدوین آغاز کردند، و غزالی به‌دبرخی از مسائل آن پرداخت و آن‌گاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را با مسائل فلسفه در آمیختند چون مباحث آن‌ها مشترك بود و موضوع علم کلام و مسائل آن به موضوع و مسائل الهیات شباهت داشت، دو دانش مزبور را چنان‌باهم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آن‌ها را مانند فن واحدی بیکدیگر در آمیخته، چنان‌که بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آن‌ها را پس از مسائل عامه قرار دادند، و آن‌گاه امور روحانی و توابع آن‌ها را در مرتبه سوم آوردند، و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنان‌که امام ابن الخطیب^۱ (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را به‌کاربرده است و همه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام به مسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنان‌که گوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است و روش درستی نیست زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آن‌ها را همچنان‌که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته و اقتباس کرده‌اند، بی‌آنکه در باره آن‌ها به‌خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه‌گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز باخرد به ثبوت نمی‌رسد زیرا خرد، از شرع و اندیشه‌های آن برکنار است، و این که متکلمان شیوه تازه‌ای پدید آورده

۱ - مقدمه (عربی) ص ۲۹۵ (فارسی) ص ۱۰۴۴ - ۱۰۴۵

و به اقامه برهان پرداخته‌اند بمعنی این نیست که اقامه برهان برای بحث از حقیقتی است تا با دلایل شناخته شود، چنان که در فلسفه استدلال بدین مفهوم است بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که به عقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبهه‌های بدعت‌گذاران را که گمان می‌کنند، ادراکات و فهمشان در این باره عقلی است از آن بزداید.

ولی البته این گونه حجت پس از آن است که بر خود فرض بدانند، ادله نقلی بهمان طریقی که آن‌ها را از سلف فرا گرفته‌اند صحیح است و بدان‌ها معتقد باشند، و بسیاری از «متکلمان» بینابین دو مرتبه قرار گرفته‌اند زیرا دایره ادراکات و فهم صاحب شریعت به درجات پهناور تراز فهم و ادراک نظریات و اندیشه‌های عقلی است چه گونه نخستین مافوق گونه دوم و محیط بر آن است.^۱

به طور کلی فلسفه الهی که وسیع‌ترین دانش‌های انسانی است بر آن است که همه حقایق محسوس و مجرد را با عقل انسانی دریابد. فیلسوفان گمان کرده‌اند که...^۲ ذوات و احوال کلیه عالم وجود خواه حسی و چه ماورای حسی و دلایل و علل آن‌ها به وسیله نظریات فکری و قیاس‌های عقلی، ادراک می‌شود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن «روایت و نقل» زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. و این گروه را فلاسفه می‌نامند، که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی بمعنی دوستدار حکمت می‌باشد.

آن‌ها به بحث و تحقیق در این دانش پرداختند و بدان توجه کردند و در جستجوی این برآمدند که غرض از آن به درستی و صواب منتهی گردد و قانونی وضع کردند که نظر و اندیشه خواننده را به ساز شناختن میان حق و باطل رهبری کند و آن قانون را منطق نامیدند و خلاصه آن این است که برای ذهن در نتیجه انتزاع معانی از موجودات جزئی اندیشه و نظری حاصل می‌شود که بدان می‌تواند

۱ - مقدمه (عربی) ص ۴۱۵ (فارسی) ص ۱۰۲۵ - ۱۰۲۴

۲ - مقدمه (عربی) ص ۵۱۴ (فارسی) ص ۱۰۹۸ - ۱۰۹۵

حق را از باطل باز شناسد بدین سان که نخست از موجودات مزبور صورت‌هائی تجزیه می‌کند که بر جمیع افراد منطبق می‌شوند آنچنان که مهر بر همه نقش و نگارهایی که بر روی گل یا موم ترسیم می‌کند منطبق می‌گردد و این تجربه شده از محسوسات را معقولات نخستین می‌نامیدند. آن گاه اگر این معانی کلی با معانی دیگری مشترك باشد و ذهن آن‌ها را از يك ديگر باز شناسد معانی دیگری را که با معانی نخستین شرکت دارند تجرید می‌کند و باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند، دوباره و سه باره همچنان تجرید می‌کند تا سرانجام تجرید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی می‌شود و پس از آن دیگر ذهن از آن‌ها تجریدی نمی‌کند و آنچه بدینسان تجرید کرده است اجناس عالی هستند، و کلیه این مجرداتی را که از غیر محسوسات اند و از لحاظ گرد آمدن برخی آن‌ها بایک دیگر آن‌ها را برای بدست آوردن دانش‌ها به کار می‌برند، معقولات ثانی (دوم) می‌نامند.

و هر گاه اندیشه بدین معقولات مجرد درنگرد و از آن‌ها تصور و جود را چنان که هست بجوید، در این هنگام ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی برخی از آن‌ها را بهم نسبت دهد و دسته‌ای را از دسته دیگر نفی کند تا تصور و جود بطور صحیح و مطابق با واقع بدست آید و چنان که گذشت این در صورتی است که به وسیله قانون صحیحی باشد. و دسته معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت دادن و حکم است در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراک است و تصدیق وسیله‌ای برای آن می‌باشد و آن چه از کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه به مفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریه ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان است. آن گاه فلاسفه گمان می‌کنند که سعادت در ادراک کلیه موجودات بیاری این گونه بحث و نظر و این گونه برهان است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس.^۲

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۱۴. (فارسی) ص ۱۰۹۵

۲- مقدمه (عربی) ص ۵۱۵. (فارسی) ص ۱۰۹۶

و حاصل مشاعر و ادراکات ایشان درباره وجود بطور کلی چیزی است که بدان ادراک باز گردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده اند، بدینسان که آنها نخست بر جسم فروردین (اجسام مادی) به حکم شهود و حس آگاه شده اند و سپس ادراک ایشان اندکی ترقی یافته است و به وجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی برده اند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت عقل خود را درک کرده اند و ادراک ایشان باز ایستاده است آن گاه بر حسب امر ذات انسانیت به نوع خاصی از حکم بر جسم عالی آسمانی حکم کرده اند و به عقیده ایشان لازم است فلك هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد سپس فلك را (از لحاظ عده) به نهایت شماره آحاد رسانیده اند که ده باشد، نه فلك ذواتشان از هم جدا است ولی همگی جمع هستند، و یکی نخستین مفرد است که دهم عقل یا فرشته باشد و کمان می کنند که سعادت در ادراک وجود برین شیوه داوری است بشرط آن که با تهذیب نفس و متخلق شدن به فضائل همراه باشد و هر چند شرعی برای باز شناختن فضیلت از ردیلت پدید نیاید امر تهذیب نفس به مقتضای خرد و اندیشه و میل آدمی به صفات و کردارهای پسندیده و اجتناب وی از رفتارهای ناپسند بر حسب فطرت بشری برای او امکان پذیر است هر گاه این گونه فضایل بر نفس حاصل آید شادی و لذتی بدان دست میدهد و جهل بدان فضایل^۱ عبارت از بدبختی جاوید است و معنی زعیم و عذاب در آخرت به عقیده آنان همین است و دیگر اشتباهاتی که ایشان را در این باره است و در سخنان آنها معروف است و پیشوای این شیوه ها و عقایدی که مسائل آنها را فراهم آورده و دانش آنها را تدوین کرده و استدلالهای آنها نوشته است چنان که ما آگاه شده ایم در آن قرون ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده است و او معلم اسکندر بوده و ویرا بر اطلاق معلم اول می نامیده اند و مقصودشان از این لقب معلم صناعت منطق بوده است. زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین را

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۱۵. (فارسی) ص ۱۰۹۷-۱۰۹۶

منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و به خوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند. آن گاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را گرفتند و رای و روش او را گام به گام جز در موارد قلبی پیروی کردند. زیرا هنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدم را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه کرده بسیاری از مسلمانان به کنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های ایشان را کسانی از ممارست کنندگان در علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فرا گرفتند و به بحث، و مجادله در آنها پرداختند، و در مسائل از شعب دانش‌های مزبور اختلاف نظر پیدا کردند و نامدارترین آنان عبارت بودند از ابو نصر فارابی در قرن چهارم و ابو علی سینا در قرن پنجم و جز آنان^۱.

ابن خلدون هستی را پیچیده تر از آن میدانند که عقل بشری بدان احاطه یابد و بهمین سبب فلسفه را که بر علم حسی و استدلال منطقی مبتنی است، در مورد جهان‌شناسی کافی نمی‌شمارد و میگوید با آن که اشیاء محسوس با حواس ادراک میشوند، از گمراهی است که انسان را قادر به شناخت هستی از راه دانش‌های عقلی بانگاریم: ابن خلدون با همه‌اهمیتی که برای خرد و دانش قائل است، پس از تشریح مطالب فلسفه برخلاف سنت حکیمان مشائی اعلام می‌دارد که علوم عقلی یا فلسفی به هیچ روی نمی‌تواند با سلاح خود که عقل است به حقایق پی‌برد. نه حقایق مادی و نه حقایق معنوی.

فلسفه در خطه امور محسوس به یقین نمی‌رسد. زیرا انطباق مفاهیمی کلی که دست آورد فلسفه طبیعی است بر موجودات جزئی عالم متضمن یقین نیست. براهینی که گمان می‌کنند برای مدعاهای خود درباره موجودات اقامه می‌کنند و آنها را بر معیار منطق و قانون عرضه می‌دارند، نارساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسایی قسمتی از این براهین درباره موجودات جسمانی که آن

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۶-۵۱۵ (فارسی) ص ۱۰۹۸-۱۰۹۷

رادانش طبیعی می نامند، این است که مطابقت میان این نتایج ذهنی که به گمان خودشان آنها را به حدود و تعریفات و قیاس ها استخراج می کنند با آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا نتایج مزبور احکامی ذهنی و کلی و عمومی است، در صورتی که موجودات خارجی به سبب موادشان جزئی هستند^۱.

فلسفه در خطه امور معقول هم یقینی نیست، زیرا انسان چون اسیر محدودیت های حسی است، نمی تواند در حریم فلسفه الهی بر حقایق معینی دست یابد. اما آنچه از براهین ایشان درباره موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعد الطبیعه می نامند - ذوات آن موجودات به کلی مجهول اند و دسترسی به آنها امکان ناپذیر است و نمی توان برای آنها برهان آورد زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ما امکان دارد که به توانیم آنها را ادراک کنیم، حال آن که ما ذوات روحانی را ادراک نمی کنیم تا بتوانیم ماهیت های دیگری از آنها تجرید کنیم. از این رو که میان ما و آنها پرده حس کشیده شده است. پس مانده می توانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه به طور کلی در اثبات وجود آنها چیزی درک کنیم مگر قسمت هایی را که در برابر خود می یابیم از قبیل امر نفس به ویژه در عالم رؤیا^۲.

اطلاعاتی که از فلسفه الهی عاید ایشان می شود، صرفاً ناشی از ظن است الهیات ما را به یقین واصل نمی کند، بلکه در این دانش ظن را در نظر می گیرند. و هر گاه پس از رنج بردن و دشواری فراوان تنها ظن را به دست آوریم، در این صورت برای ما همان ظنی که در آغاز داشتیم، کافی است. پس این دانش و اشتغال به آن چه سودی برای ما خواهد داشت، در صورتی که قصد ما بر این است که درباره موجودات ماورای حس یقین به دست آوریم^۳.

۱ - مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ۱۰۹۹

۲ - مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ص ۱۱۰۰

۳ - مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ص ۱۱۰۱-۱۱۰۰

با این همه فلسفه دانشی بیهوده نیست، زیرا ذهن را به ورزش وامی دارد. دانش فلسفه تنها دارای يك ثمره است که عبارت است از تشحید ذهن در ترتیب دلیل ها و حجت ها برای به دست آوردن ملکه نیکو و درست در برهین زیرا تنظیم و ترکیب قیاس ها به شیوه ای استوار هنگامی میسر می شود که بر حسب شرایط حکما در صناعت منطق باشد و آن ها این گونه قیاس ها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم (ریاضیات) و دیگر دانش های مابعد آن ها بسیار به کار می برند و در نتیجه کسی که در این دانش ها به تحقیق می پردازد، به سبب کثرت استعمال، بر اهینی که واجد شرایط لازم هستند، در بحث و استدلال ملکه و استعداد اتقان و صواب را به دست می آورد^۱.

فلسفه الهی و بر روی هم دانش های فلسفی نمی تواند جای دین را بگیرد بلکه فقط مکمل علوم دینی است و باید پس از آنها آموخته شود. جوینده حکمت باید بکوشد که از پرتگاه های آن احتراز جوید و باید نخست به طور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود.^۲ در این صورت راه نیل به حقایق، علم حضوری است که از تصوف برمی آید و به دنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر بیشتر کشف حجاب حس دست می دهد و صاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می یابد که صاحبان حس به ادراک هیچ يك از آن اطلاعات نایل نمی شوند^۳.

علوم اجتماعی

علوم اجتماعی دانش هایی هستند که انسان را به موجودی که وابسته به هم- نوعان خویش است و با همکاری آنان سازمان هایی به وجود می آورد، مطمح نظر می سازد.

در جامعه های کهن مسائل اجتماعی به صورت محدودی در برخی از دانش ها مانند

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ص ۱۱۰۵

۲- مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ص ۱۱۰۴-۱۱۰۵

۳- مقدمه (عربی) ص ۴۶۹ (فارسی) ص ۹۸۰

سیاست مدن و تدبیر منزل و اخلاق و کتاب‌های تاریخ و جغرافیا طرح می‌شدند و علوم اجتماعی مانند علم تاریخ و جامعه‌شناسی وجود نداشتند. تازمان ابن‌خلدون تاریخ نویسی در شمار فنون بود و به هیچ وجه علم محسوب نمی‌شد تاریخ نویسان هم خود را مصروف گرد آوردن اخبار می‌کردند و کاری به تعلیل حوادث و کشف قانون نداشتند حتی به ندرت برای تفکیک اخبار سره از اخبار ناسره به نقادی می‌پرداختند. ابن‌خلدون بر این سنت قیام کرد و کوشید که اولاً مانند برخی از مورخان پیش از خود تاریخ نویسی ناسنجیده کهن را به صورت تاریخ نویسی انتقادی و سنجیده در آورد و ثانیاً برخلاف شیوه عموم مورخان پیشین از بررسی وقایع تاریخ به شناخت روابط علت و معلولی و کشف قوانین اجتماعی نایل آید. در پرتو این کوشش نطفه دو علم جدید - علم تاریخ و علم اجتماع که محور علوم اجتماعی هستند تکوین یافت.

از نظر ابن‌خلدون تاریخ نگاری عبارت از یاد کردن اخبار مخصوص به يك عصر یا يك جماعت می‌باشد^۱

تاریخ نگار نباید تنها به اخبار جنگ‌ها و مناسبات سیاست بازان بسنده کند بلکه باید همه وقایع مهم اجتماعی و عوامل فرهنگی جامعه را به میان گذارد. «حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسان است یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون توحش و همزیستی و عصیتهای و انواع جهانگشائی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروهی دیگر، و آنچه در این اجتماع ایجاد می‌شود مانند تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش بدست می‌آورد چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت اجتماع روی می‌دهد و راه یافتن دروغ به خبر»^۲.

در مقابل تاریخ نویسی که در شمار فنون است و صرفاً اخبار وقایع را

۱ - مقدمه (عربی) ص ۳۲ (فارسی) ص ۵۸.

۲ - مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۴.

می‌سنجد و ضبط می‌کند علم تاریخ یا فلسفه تاریخ علمی است از جمله علوم فلسفی که به‌تعلیل حوادث تاریخی می‌پردازد و به کشف قوانین حوادث نایل می‌آید. به عبارت دیگر تاریخ نگاری مقدمه، یا یکی از وجوه علم تاریخ است. شناخت ناموس تاریخ برای هر صاحب‌نظر مخصوصاً آنان که در امور سیاسی و اجتماعی دخالت دارند، ضروری و به منزله چراغی است فرا راه ایشان. تاریخ از فنون متداول در میان همه ملت‌ها و نژادهاست. برای آن مسافرت و جهانگردی می‌کنند. هم مردم عامی و بی‌نام و نشان به معرفت آن اشتیاق دارند و هم پادشاهان و بزرگان به شناختن آن شیفتگی نشان می‌دهند و در فهمیدن آن دانایان و نادانان یکسانند. تاریخ در ظاهر صرفاً اخباری است درباره روزگارها و دولت‌های پیشین و سرگذشت قرون نخستین که گفتارها را بآنها می‌آریند و بدانها مثل‌ها می‌زنند و انجمن‌های پرجمعیت را بنقل آنها آرایش می‌دهند. تاریخ ما را بحال آفریدگان آشنا می‌کند که چگونه اوضاع و احوال آنها منتقل می‌گردد، دولت‌هایی می‌آیند و فرصت جهانگشائی می‌یابند و بآبادانی زمین می‌پردازند تا ندای کوچ کردن و سپری شدن آنان را درمیدهند و هنگام زوال و انقراض ایشان فرامی‌رسد. اما تاریخ در باطن تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنها است. علمی است درباره کیفیات وقایع و علل حقیقی آنها. و بهمین سبب از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانشهای آن شمرده شود.^۱

در مقابل علم تاریخ که اوضاع گذشته جامعه‌ها را مورد تحلیل قرار می‌دهد، علم اجتماع یا جامعه‌شناسی^۲ علمی است که اوضاع موجود جامعه‌ها را از جهات گوناگون می‌کاود و قوانین حاکم بر جامعه‌ها را کشف می‌کند. از این‌رو علم تاریخ و علم اجتماع وابسته و مکمل یکدیگرند. ابن‌خلدون علم جدید مربوط به جامعه‌های موجود را «علم عمران» خواند. ابن‌خلدون گاهی از کلمه «عمران» سراسر زندگی

۱- مقدمه (عربی) ص ۴ (فارسی) ص ۳.

2- Sociology

اجتماعی را اراده می کند و گاهی موراث اجتماعی را که در پرتو مساعی نسل های پیش فراهم شده و به نسل حاضر جامعه رسیده است، با این واژه می رساند. چنان که می دانیم در اصطلاح علوم اجتماعی کنونی این مفهوم یعنی موراث اجتماعی را «فرهنگ»^۱ می نامند. از این رو «علم عمران» را می توان «فرهنگ شناسی»^۲ که شاخه ای از مردم شناسی^۳ و جامعه شناسی^۴ است ترجمه کرد.

جامعه شناسی دانشی است مستقل. زیرا موضوع و مسائل آن از موضوعات و مسائل علوم دیگر جدا هستند. «گویا این خود دانش مستقلی باشد. زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است و هم دارای مسائلی است که عبارت است از بیان کیفیات و عوارضی که یکی پس از دیگری از ذات عمران برمی آید. این امر یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانش است خواه وضعی باشد و خواه عقلی»^۵. هیچ علم دیگری نمی تواند جای گزین جامعه شناسی گردد.

« باید دانست که سخن راندن در این هدف، نوظهور و شگفت انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن در نتیجه تحقیق و ژرف بینی است و نمی توان آن را از مسائل دانش خطابه به شمار آورد. زیرا موضوع خطا به گفتارهای اقناع کننده سودمند است که برای دلبسته کردن توده مردم بیک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن بکار می رود. در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره جوئی خانه یا شهر است بمقتضای آن چه اخلاق و حکمت ایجاب می کند تا توده مردم را به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادار کند زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن مخالف است. و بنابراین موضوع آن

1- Culture

2- Culturology

3- Anthropology

4- Sociology.

۵- مقدمه (عربی) ص ۳۸ (فارسی) ص ۶۹.

هدف دانشی نو بنیاد است»^۱ بنابراین «سخنانی که در این باره یاد کردیم، خود نوعی اثبات برای موضوع فنی است که آن را مستقل ساختیم»^۲.

جامعه شناسی یا علم عمران ابن خلدون شمول فراوانی دارد و به زبان دیگر ابن خلدون این علم را به معنای اعم امروزی آن می گیرد. در این معنی جامعه شناسی مشتمل است به جامعه شناسی اخص (علم زندگی جامعه های متمدن) و مردم شناسی (علم زندگی جامعه های ساده) و جغرافیای انسانی یا مسامحه بسوم شناسی^۳ (علم روابط متقابل جامعه و محیط طبیعی) و احیاناً بخشی از علم اقتصاد یعنی اقتصاد سیاسی یا اقتصاد اجتماعی (علم روابط متقابل اقتصاد و جامعه).

ما در این علم «آنچه را در اجتماع بشر روی می دهد مانند عبادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه ها و دانشها و هنرها، با روشهای برهانی آشکار می کنیم، چنانکه شیوه تحقیق در معارف خصوصی و عمومی روشن شود و بوسیله آن و همها و پندارها بر طرف گردد و شکها و دودلیها زدوده شود»^۴. پس جامعه شناسی مانند هر علم دیگر نه تنها موضوع و مسائلی خاص دارد، بلکه متضمن فایده های نیز هست. فایده آن شناخته شدن اوضاع اجتماعی موجود است که برای فهم و تصحیح اخبار تاریخی و کشف قوانین سیر تاریخ ضرورت دارد.

ابن خلدون هشیار است که با وجود تازگی علم اجتماع، برخی از مسائل آن از دیرباز مورد توجه محققان و از آن جمله علمای اخلاق بوده است «اندکی از مسائل این فن (علم اجتماع) را در کلمات متفرق حکیمان اخلاق می یابیم. ولی آنها بطور کامل به موضوع توجه نکرده اند»^۵ از آن جمله در گفتار مؤبدان به بهرام بن-

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۸ (فارسی) ص ۷۰.

۲- مقدمه (عربی) ص ۴۳ (فارسی) ص ۷۹.

3- Ecology.

۴- مقدمه (عربی) ص ۴۰ (فارسی) ص ۷۴.

۵- مقدمه (عربی) ص ۳۹ (فارسی) ص ۷۲.

بهرام در حکایت بوم که مسعودی آن را نقل کرده است چنین می‌یابیم : ای پادشاه نیرومندی و ارجمندی، کشور کمال نپذیرد جز بدین و کمر بستن بفرمانبری از خدا و کار کردن به امر و نهی او و دین قوام نگیرد جز به پادشاه که ارجمندی نیابد جز بمردان (سپاهیان) و مردان قوام نگیرند جز به ثروت و به ثروت نتوان راه یافت جز به آبادانی و به آبادانی نتوان رسید. جز به داد، و داد ترازوئی است میان مردم که پروردگار آن را نصب کرده و عهدداری برای آن گماشته است که پادشاه است و در سخنان اتوشیروان نیز عیناً در همین معنی بدینسان آمده است که کشور به سپاه و سپاه به دارائی و دارائی بخراج و خراج به آبادانی و آبادانی به داد استوار گردد و داد وابسته به درست کرداری و درست کرداری کار گزاران به راست کرداری وزیران است و برتر از همه، پرسش پادشاه از چگونگی مردم به تن خویش و توانائی وی به سزا دادن آنان است تا او فرمانروای مردم گردد نه آنان بر او چیره شوند «و در کتاب منسوب به ارسطو درباره سیاست متداول میان مردم قسمت شایسته‌ای درباره اجتماع هست. ولی کامل نیست و از لحاظ براهین حق مطلب ادا نشده و آمیخته به مطالب دیگری است»^۱ او در این کتاب به کلماتی که از مؤبدان و انوشیروان نقل کردیم اشاره کرده و آنها را در دایره‌ای به هم پیوسته تنظیم کرده است که شامل مهمترین اندرزها است بدینسان : جهان بوستانی است که دیوار آن دوست است و دوست قدرتی است که بدان دستور یاسنت زنده می‌شود، و دستور سیاستی است که سلطنت آنرا اجرا می‌کند و سلطنت آئینی است که سپاه آنرا یاری می‌دهد و سپاه یارانی باشند که ثروت آنها را تضمین می‌کند و ثروت روزی‌ای است که رعیت آنرا فراهم می‌آورد و رعیت بندگانی باشند که داد آنها را نگه میدارد و داد نباید در میان همه مردم اجرا شود و قوام جهان بدان است و جهان بوستانی است. سپس ارسطو با آغاز سخن باز می‌گردد و این هشت دستور حکمت آموز و سیاسی را که یکی به دیگری پیوسته است و پایان آنها با آغازشان باز می‌گردد در

۱ - مقدمه (عربی) ص ۳۹ (فارسی) ص ۷۲.

يك دائره كه كرانه آن معین نیست به هم می پیوندند. و اگر خواننده سخنان ما را در فصل دولت‌ها و پادشاهی بدقت بخواند و به شایستگی و از روی فهم و تأمل بیندیشد در اثنای آن به تفسیر این دستورها دست خواهد یافت و بطور کامل و آشکار با بیانی جامعتر و دلائلی روشن‌تر تفصیل این اجمال را خواهد دید و خدا ما را بر آنها آگاه کرده است بی آنکه از دستوره‌های ارسطو یا سخنان مؤبدان استفاده کرده باشیم. همچنین در سخنان ابن مقفع و مطالبی که در ضمن رساله‌های خویش می آورد بسیاری از نکات و مسائل سیاسی کتاب ما را می توان یافت. ولی نه آن چنانکه ما آنها را با برهان و دلیل یاد کرده ایم. بلکه او سخنان خویش را به شیوه خطابه متجلی ساخته و اسلوب نامه نگاری و بلاغت سخن را بکار برده است»^۱.

روش شناسی

مجموع وسایل و طرقی که دانشمند برای نیل به حقیقت به کار می برد روش نام دارد و بررسی روش‌ها روش شناسی^۲ خوانده می شود. ابن خلدون از روش شناسی غافل نیست و درمی یابد که علم تاریخ و علم جامعه مانند سایر علوم باید روش‌هایی خاص داشته باشند. به این معنی که برای نیل به حقایق اجتماعی باید به شیوه‌های سنجیده و آزموده امور انسانی را مورد مطالعه قرار داد. ابن خلدون از گذشته عالم اسلام یاد می کند و می گوید که تاریخ نویسان بزرگ پیشین در ضبط حوادث اهتمام بسیار می ورزیدند و از راه امانت منحرف نمی شدند ولی در یغای آنانکه به فزونی امانت و اعتبار نامور شده و کتب پیشینیان را تتبع کرده و در آثار خویش آورده اند. گروهی اندک و انگشت شمار بیش نیستند، مانند ابن اسحق

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۹ (فارسی) ص ۷۳.

2- Methodolgy.

و طبری و ابن کلبی و محمد بن عمر واقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی و دیگر نامورانی که از همه مورخان ممتازند»^۱.

مورخان بزرگ اسلام بطور جامع اخبار روزگار گذشته را گرد می آورند در ضمن بیان آنها علل حوادث را شرح می دادند. ولی پس از آن «ریزه خواران آن اخبار را به نیرنگهای باطل در آمیخته اند یا در مورد آنها دچار توهم شده یا به بدعت پرداخته اند. همچنین روایات ضعیفی تلفیق کرده و ساخته اند. بسیاری از متأخران نیز ایشان را پیروی کرده و همچنانکه آن اخبار را شنیده اند برای ما بجای گذاشته اند، بی آنکه به موجبات و علل وقایع و احوال درنگرند و اخبار یاوه و ترهات را فرو گذارند»^۲. اینان که جزمی مقلد کند ذهن و کم خرد بیش نبوده اند عیناً روش گروه نخستین را تقلید کرده و بکلی از تحولاتی که روزگار پدید آورده و تغییراتی که بسبب تحول عادات و رسوم نسلها روی داده است غفلت ورزیده اند. «از اینرو اخبار دولتها و حکایات مربوط به وقایع قرون نخستین را چنان گرد آورده اند که گوئی صورتهائی مجرد از ماده اند یا شمشیرهایی بی غلاف اند یا انواعی هستند که جنس و فصل آنها مشخص نیست. این گروه به تقلید از پیشینیان که آنها را سرمشق خود ساخته اند اخبار دست بدست گشته را عیناً و بی کم و کاست تکرار می کنند و از یاد کردن مسائل مربوط به نسلهای تازه و نوظهور غفلت می ورزند، چه تشریح و تفسیر آنها برایشان دشوار است. در نتیجه اینگونه قضایا را مسکوت می گذارند. چون درباره دولتی به گفتگو پردازند، اخبار مربوط به آن را همچنان که شنیده اند خواه درست و خواه ذروغ نقل می کنند و به هیچ وجه متعرض آغاز و منشأ تشکیل آن نمی شوند و علت غلبه و چگونگی پدید آمدن آنرا به میان نمی گذارند. همچنین دوام و بقای آن را از یاد می برند»^۳.

۱- مقدمه (عربی) ص ۴ (فارسی) ص ۳.

۲- مقدمه (عربی) ص ۵ (فارسی) ص ۴.

۱- مقدمه (عربی) ص ۵-۴ (فارسی) ص ۴-۵.

در نتیجه تاریخ نویسی اسلامی به فساد گراییده است. غلط و گمان آنچنان با تاریخ در آمیخته که گوئی بمنزله خویشاوندان و یاران اخبار نهد. تقلید در رنگ و پی آدمیان ریشه دو انیده و میدان طفیلی گری و ریزه خواری در فنون بسیار پهناور شده است^۱ تاریخ نویسان آسانگیر حوادث گذشته رانه به صورت سلسله ای از علت ها و معلول های حقیقی، بلکه به صورت افسانه هایی پنداری عرضه کرده اند. از این قبیل است سرگذشت برمکیان در تاریخ عصر عباسی.

یکی از حکایات ساختگی مورخان داستانی است که کلیه آنان درباره غلت سرنوشت مذلت باروشوم برامکه بدست رشید نقل می کنند و آنرا به افسانه عباسه خواهر وی با جعفر بن یحیی بن خالد غلام خلیفه نسبت می دهند و می گویند که هارون الرشید چون علاقه مند بود که جعفر و عباسه در محفل می خواری او حضور داشته باشند اجازه داد که خواهرش به عقد نکاح جعفر در آید، ولی تنها به منظور محرم شدن آن دو با هم و حضور یافتن آنان در بزم خلیفه. اما عباسه شیفته و دل بسته جعفر شد و با حيله و مکر خود را در خلوت به وی رسانید و با او نزدیکی کرد گویند جعفر در حال مستی با عباسه جمع شد و در نتیجه عباسه حامله گردید سپس این امر را فتنه انگیزان و سخن انگیزان و سخن چینان به رشید باز گفتند و او برامکه را مورد خشم قرار داد^۲.

اما برامکه بدان سرنوشت نکبت بار گرفتار نشدند، مگر به سبب آنکه زمام کلیه امور فرمانروائی را بدست گرفته و تصرف در خراچ ها را به خود اختصاص داده بودند و کار بجائی رسیده بود که اگر حتی رشید هم اندکی مال می طلبید، بدان دست نمی یافت برآستی تنها سبب قتل برامکه غیرت و حسد خلیفه و کسان فرو ترازوی بوده و در نتیجه خود کامگی و خود سری آن خاندان نسبت به خلیفه روی داده است^۳ سرگذشت های قاضیان اسلامی هم از پندارهای تاریخی مالا مال است. یکی

۱- مقدمه (عربی) ص ۴ (فارسی) ص ۴.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۴ (فارسی) ص ۲۳.

۳- مقدمه (عربی) ص ۱۵ (فارسی) ص ۲۷.

از این اغلاط پندار موهومی است که به خوانندگان کتب تاریخ دست می دهد هنگامی که حالات قضات رامی خوانند و درمی یابند که آنان گذشته از این منصب در جنگها و لشکر کشیها نیز سمت ریاست داشته اند، آن گاه و سوسه های جاه طلبی آنان را به نیل چنین مراتبی برمی انگیزد و به گمان اینکه پایگاه قضاوت در این روزگار نیز بر وفق شرایط و مناسبات روزگار گذشته است و می پندارند که چون پدر این ابی عامر وزیر هشام که بر خدایگان خویش قیام کرد و نیز پدر ابن عباد از ملوک طوائف اشبیلیه بکار قضا اشتغال داشته اند، همانند قضات این عصر بوده اند و درک نمی کنند که در نتیجه اختلاف عادات در منصب قضاچه تغییراتی روی داده است. ابن عامر و ابن عباد از قبائل عرب بشمار می آمدند و در زمره زمامداران دولت اموی اندلس و از خداوندان عصبیت آن دولت محسوب می شدند. مکانت ایشان در آن دولت معلوم بود. آنان در پر تو منصب قضا به ریاست و کشورداری نرسیدند چنانکه درین عصر معمول است بلکه در آداب فرمانروائی قدیم شغل قضا بخداوندان عصبیت که از قبیله و موالی دولت بودند اختصاص داشت. همچنانکه در این عصر در مغرب وزارت به خداوندان عصبیت اختصاص دارد. اگر به لشکر کشی و جنگهای آنان بنگریم و مشاغل بزرگی را که عهده دار شده اند در نظر آوریم ثابت می شود که این گونه اعمال و مقامات را جز کسانی که به میزان کافی قدرت و عصبیت دارند ممکن نیست دیگری بر عهده گیرد و انجام دهد. اما شنونده هنگامی که شرح حال آنان رامی خواند، در این باره اشتباه می کند و عادات و احوال را بر خلاف آنچه بوده توجیه می نماید^۱

در چنین وضعی بی گمان ارقام و اعداد که نمودار دقت بیشتری هستند فاقد دقت و اعتبار می شوند. یکی از نمونه های این گونه اشتباه کاریها شماره لشکریان بنی اسرائیل است. چنانکه مسعودی و مورخان آورده اند، پس از آنکه موسی هنگام آوارگی در تیه اجازه داد هر که طاقب و توانائی دارد، به ویژه از سن بیست به بالا سلاح بر گیرد، به شمردن سپاهیان بنی اسرائیل پرداخت و عده آنها را شصت هزار

۱- مقدمه (عربی) ۳۱ (فارسی) ص ۵۴.

تن یافزون تریافت اگر وسعت مصر و شام را در برابر چنین سپاه گرانی بسنجیم مایه حیرت می شود. چه هر کشوری در خور وسعت خود دارای لشکریانی است که وظائف نگهبانی کشور را بر عهده می گیرند. سپاهیان اگر از میزان معین و لازم در گذرند مایه درد سر کشور می شوند. وضع متعارف ممالک گواه بر این امر است. گذشته از این سپاهیان با این عدد افزون اگر در دو یا سه صف یا بیشتر قرار گیرند بعید بنظر می رسد که بتوانند در نبرد گاهی که الزام غیر محدود نیست مورد استفاده واقع شوند. زیرا چگونه ممکن است چنین صفوفی به نبرد برخیزند یا صفی بردشمن غالب آید.، در حالی که یکسر صف سر دیگر را درک نمی کند

کشور ایران از کشور بنی اسرائیل به درجات عظیم تر و پهناور تر بود بخت النصر که بر بنی اسرائیل غلبه یافت و بلاد آنان را بلعید و فرمانروائی را از آنان باز ستد و بیت المقدس پایتخت مذهبی و پادشاهی آنان را ویران ساخت تنها یکی از کار گزاران کشور ایران بود و مرزبان مرزهای غربی ایران بشمار می رفت و ممالک ایران در عراق عجم و عرب و خراسان و ماوراءالنهر به درجات از ممالک بنی اسرائیل پهناور تر و بیشتر بود، با همه اینها شماره سپاهیان ایران هرگز باین میزان و حتی نزدیک بآن هم نرسیده و بزرگترین سپاهی که ایران در قادیسیه فراهم آورد، شامل صد و بیست هزار تن بود^۱ اما واقعیت امری پنداری نیست و همچون محکی راست را از دور غ جدا می کند و در برابر سلطنت حق پایداری نتوان کرد. بصیرت چون شهابی است که اهریمن باطل را می راند هر چه نقل کننده اخبار تنها به باز گفتن و نقل اکتفا می کند ، دیده بصیرت می تواند اخبار را انتقاد کند و صحیح را برگزیند و به نیروی دانش صفحات صواب را روشن و تابناک سازد.^۲ از این رو تاریخ نویسی و تاریخ شناسی می تواند با استفاده از روشها و ملاکهای واقعی با حقیقت قرین گردد. بدان که فن تاریخ را روشی است که هر کس بدان دست نمی یابد، و آنرا سودهای فراوان و هدفی

۱- مقدمه (عربی) ص ۹-۱۰ (فارسی) ص ۱۳-۱۴.

۲- مقدمه (عربی) ص ۲ (فارسی) ص ۳.

شریف است. چه این فن ما را بسر گذشته‌ها و خوبیهای ملتها و سیرتهای پیامبران و دولت‌ها و سیاستهای پادشاهان گذشته آگاه می‌کند. جوینده تاریخ برای آن که از این تجارب در احوال دین و دنیا فایده تمام برگیرد، بمنابع متعدد و دانشهای گوناگون نیازمند است و هم باید وی را حسن نظر و پایداری خاصی باشد تا او را به حقیقت رهبری کند و از لغزشها و خطاها برهاند اگر تنها به نقل کردن اخبار اعتماد کند بی‌آنکه به قضاوت اصول عادات و رسوم و قواعد سیاستها و طبیعت تمدن و کیفیات اجتماعات بشری پردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا و اکنون را با رفته نسنجد چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد»^۱.

کسی که داعیه تاریخ‌شناسی در سر می‌پرورد باید بروفق روش‌هایی معین و منظم آغاز تحقیق کند. چنین کسی باید در وهله اول به کسب اطلاعات پردازد. البته باید اطلاعات مربوط به وضع موجود جامعه را اساساً با مطالعه مستقیم یعنی مشاهده شخصی به دست آورد و اطلاعات مربوط به گذشته جامعه خود و اوضاع کنونی جامعه‌های دیگر را باید از روی مآخذ معتبر فراهم کند. محقق باید در هر دو مورد از همه عواملی که بدودقت و موشکافی و اعتدال و نصفت و راست‌اندیشی می‌بخشند، سود جوید. بدون شك در مورد اطلاعاتی که از راه مطالعه اسناد به دست می‌آیند، نقادی دقیق لازم است. زیرا این اخبار راستین در جریان زندگی نسل‌ها بارها دست به دست می‌گردند، و به علل گوناگون با دروغ می‌آمیزند.

یکی از این علل خطاپذیری انسان است و خبر رساندن نیز از این خطا مبری نیست بارها اتفاق افتاده که تاریخ‌نویسان و مفسران و پیشوایان روایات، وقایع و حکایات را به صرف اعتماد به راوی یا ناقل خواه درست یا نادرست بی‌کم و کاست نقل کرده و مرتکب خبطها و لغزشها شده‌اند چه آنان وقایع و حکایات را بدون رعایت اصول عرضه کرده آنها را با نظائر خود نسنجیده، و

۱- مقدمه (عربی) ص ۹ (فارسی) ص ۱۲.

بمعیار حکمت و آگاهی بر طبایع کاینات و مقیاس تحکیم نظر و بصیرت نیاز موده به کنه آنها نرسیده اند. بدین ترتیب از حقایق در گذشته و در وادی وهم و خطا گمراه شده اند»^۱. یکی دیگر از علت‌های اشاعه اخبار نادرست غفلت از حقیقت خبر است. خبر رسان بدون توجه به معنی حقیقی حادثه، آن را به حدس و گمان خود تفسیر می‌کند. « بسیاری از راویان اخبار مفهوم آنچه را مشاهده کرده یا شنیده‌اند، در نمی‌یابند و خبر را بروفق حدسیات و تخمین‌های خود نقل می‌کنند و در پرتگاه دروغ ساقط می‌شوند»^۲.

علت دیگر تمایل بسیاری از خبررسانان است به بزرگ کردن امور. «عادت مبالغه‌گویی از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که روح آدمی شیفته عجایب و غرایب است. و نیز چون بزبان آوردن سخن گزافه آسان است»^۳. چه بسا شنوندگان که خبرهای محال را می‌پذیرند و نقل می‌کنند و دیگران به تکرار آن اخبار می‌پردازند چنانکه مسعودی درباره اسکندر می‌آورد که چون جانوران دریائی وی را از ساختن اسکندریه بازداشتند، صندوقی از شیشه تعبیه کرد و خود در آن نشست و به قعر دریا فرورفت و آن جانوران شیطانی و اهریمنی را که در آنجا دید ترسیم کرد و آن‌گاه مجسمه‌های آن‌ها را از فلزات بساخت و آنها را در برابر آن بنیان نصب کرد و آن جانوان وقتی بیرون آمدند و مجسمه‌ها را دیدند گریختند و بدین‌سان ساختمان شهر پایان پذیرفت. مسعودی بدین ترتیب افسانه‌ای دراز شامل اخبار خرافی و محال نقل می‌کند»^۴. «ایرادی که از لحاظ طبیعت عالم وجود بر این حکایت وارد است اینست که فرورونده در زیر آب هر چند در درون صندوق بلورین باشد از لحاظ تنفس طبیعی هوا در مضیقه واقع می‌گردد و بسبب کمیابی هوا به سرعت روحش

۱- مقدمه (عربی) ص ۹ (فارسی) ص ۱۳.

۲- مقدمه (عربی) ص ۳۲ (فارسی) ص ۶۵.

۳- مقدمه (عربی) ص ۱۲ (فارسی) ص ۱۶.

۴- مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵-۶۶.

گرم میشود. در نتیجه چنین شخصی هوای سردی را که تعدیل کننده مزاج ریه و روح قلبی است از دست می‌دهد و در دم هلاک می‌شود همین امر است که سبب هلاکت گرمابه‌داران می‌گردد. چون دیرزمانی در هوای گرم حمام بمانند و از هوای سرد محروم گردند و هم مقنیان و کسانی که در چاه‌ها و حفره‌های عمیق کار می‌کنند نیز اگر هوای اماکن مزبور بسبب عفونت گرم شود و باد برای تصفیه هوا داخل آنها نشود، بی‌درنگ هلاک می‌گردند»^۱.

عامل دیگر خوش باوری و اعتماد کورانه است. به این معنی که خبر رسان به سبب اعتمادی که به کسی دارد سخنان یا نوشته‌های او را بی‌کم و زیاد نقل می‌کند. «بسیاری از ثقات و مورخان در مورد برخی از اخبار در لغزشگاه فرو افتاده و افکار آنان از درک حقیقت منحرف شده است. آنگاه عموم مورخان که به ضعف بینش و غفلت سنجش دچار بوده‌اند، همان خبرها را از آنان نقل کرده و خود نیز بر همان روش ایشان آنها را در آثار خویش در آورده‌اند، بی‌آنکه درباره آنها به بحث و تحقیق پردازند و به اخبار منقول با دقت بیندیشند در نتیجه فن تاریخ سست و در آمیخته و مایه آشفتگی شده و در شمار افسانه‌های عامیانه قرار گرفته است»^۲.

علت دیگر مداحی و تملق است. در بسیاری موارد خبر رسان محض خوشامد بزرگانی عمداً در حقایق دست می‌برد. مراد از تملق «تقرب جستن بیشتر مردم به خداوندان قدرت و منزلت از راه ثناخوانی و مدیحه‌سرایی و ستایش اعمال آنها و نامور ساختن ایشان به صفات نیک است و پیدا است که چنین اخباری برخلاف حقیقت منتشر می‌شود نفوس آدمی شیفته ثنا گوئی است و مردم به دنیا و وسائل آن از قبیل جاه و جلال و توانگری روی آورند. بیشتر آنان دوستدار فضائل نیستند و به فضیلت‌مندان توجهی ندارند»^۳ علت دیگر دخالت حب‌ها و بغض‌های شخصی است

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۶ (فارسی) ص ۶۶-۶۷.

۲- مقدمه (عربی) ص ۲۸ (فارسی) ص ۴۹.

۳- مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵.

در بیان خبر. «خبر را با نیرنگ سازی درمی آمیزند. مخبر چنان که آن را دیده است نقل می کند، حال آن که سازنده خبر در آن تصنع روا داشته و ماهیت خبر برخلاف حقیقت گردیده است»^۱.

این عوامل و عوامل دیگر محقق را از آن بر حذر می دارد که نسنجیده و شتابانه بر هر چیزی اعتماد ورزد. «در این باره نباید به هر چه بر می خوریم، اعتماد کنیم. باید در اخبار بیندیشیم و آنها را با اصول صحیح بسنجیم و به بهترین وجه دریابیم و صحیح را از سقیم باز شناسیم»^۲.

در همه این موارد آنچه محقق را از کج روی و ناسره پذیری باز می دارد رجوع به واقعیت است. «فائده خبر از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع استنباط می گردد. هر گاه امر چنین باشد قانون باز شناختن حق از باطل درباره ممکن بودن یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که به اجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یکدیگر باز شناسیم کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع و آنچه عارضی و بی اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود»^۳.

محقق باید در پرتو دانش اجتماعی، مختصات هر دسته از امور اجتماعی را بداند و بدین وسیله آماده تشخیص اخبار سره و ممکن از اخبار ناسره و غیر محتمل باشد. یکی دیگر از موجبات انتشار اخبار دروغ که بر همه مقتضیات یاد شده مقدم است عدم اطلاع بر طبایع احوال اجتماع است. زیرا هر حادثه - چه ذاتی و چه عارضی - ناچار مطابق ماهیت خود، دارای مشخصاتی است»^۴.

اما جمع آوری اطلاعات صحیح با همه دشواری هایی که دارد» قدم اول تحقیق است. و به خودی خود منجر به شناخت حقایق و استخراج قوانین نمی شود

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۳ (فارسی) ص ۲۰.

۳- مقدمه (عربی) ص ۳۷ (فارسی) ص ۶۹.

۴- مقدمه (عربی) ص ۳۶ (فارسی) ص ۶۹.

قدم دوم نتیجه گیری از آن اطلاعات است.

استنتاج از اطلاعات فراهم شده مستلزم مقایسه و به هم پیوستن آن هاست و برای این کار انواع استدلال مخصوصاً استقراء و قیاس لزوم می یابند. از این رو محقق باید ذهنی منظم و منطقی داشته باشد، از شخصیتی متعادل برخوردار باشد و نسبت به کائنات مخصوصاً نسبت به جامعه به حد کفایت بصیر باشد.

تعادل شخصیت و بر کناری محقق از اغراض خصوصی شرط لازم کار او است. محقق برای آن که بتواند به درستی از اطلاعات خود نتیجه گیری کند، باید در حفظ بی طرفی بکوشد. «راه یافتن دروغ به خبر از امور طبیعی است و آن را موجبات، و مقتضیاتی است. از آن جمله، ادعای پیروی از آراء و معتقدات و مذاهب می باشد چه اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر برحالت اعتدال باشد از لحاظ تهذیب و دقت نظر حق آن را اداء می کند تا صدق آن از کذب آشکار شود. لکن اگر خاطر او به عقیده یا مذهبی شیفته باشد، بی درنگ و در نخستین وهله هر خبری را که موافق عقیده خویش بیابد، می پذیرد. این تمایل به منزله پرده ایست که روی دیده بصیرت وی را می پوشاند و او را از انتقاد و تنقیح خبر باز می دارد. در نتیجه در پذیرفتن و نقل کردن دروغ فرو می افتد».

محقق به هنگام استدلال، از جهان بینی عمومی و مخصوصاً قضاوت کلی خود درباره سیر تاریخ و نوامیس اجتماعی و طبع بشری مدد می گیرد، به این معنی که اطلاعات پراکنده خود را در پرتو بصیرتی که نسبت به انسان و جامعه دارد، تبیین می کند. کار او در این مورد به کار ریاضی دانان می ماند که همه استدلالهای ایشان در زمینه اصول متعارفه و اصول موضوعه یعنی اصولی که در نظر آنان بدیهی و مسلم اند صورت می گیرد. بنابراین هر چه جهان بینی عمومی و دید تخصصی محقق صحیح تر و عمیق تر باشد، تحقیق او متضمن صحت بیشتری خواهد بود.

«هر گاه شنونده خبر به طبایع حوادث و کیفیات و مقضیات جهان هستی

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵.

آگاه باشد این اطلاعات او را در تنقیح خبر برای بازشناختن راست از دروغ‌باری خواهد کرد^۱ به‌طور کلی مورخ بصیر به‌دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملت‌ها و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها و عادات و اخلاق، و مذاهب و رسوم و غیره نیازمند است. ضرورت دارد که مورخ به وقایع حاضر احاطه داشته باشد. آن‌ها را با آنچه نهان و غایب است، بسنجد و وجه‌تناسب میان آن‌ها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد و موافق را با مخالف و متضاد برابر کند و به‌علل آن‌ها پی برد و هم به‌درک شالوده‌های 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 کاملاً فرا گیرد. در این صورت می‌تواند خبر منقول را به قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته است، عرضه کند. اگر آن را با اصول مزبور موافق یابد صحیح خواهد انگاشت و گرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست»^۲.

از این گذشته از آنجا که جزء را در زمینه کل مربوط به آن بهتر می‌توان شناخت برای شناخت هر امر اجتماعی توجه به وضع عمومی، جامعه ضرورت دارد «اما ذکر کردن کیفیات عمومی سرزمینها و نژادها و اعصار برای مورخ بمنزله اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را بر آنها مبتنی میکند و تاریخ خود را بوسیله آن واضح و روشن می‌سازد. مورخانی بوده‌اند که این مطالب را در تألیفات خود جداگانه و مستقل آورده‌اند، چنانکه مسعودی در کتاب مروج الذهب این شیوه را برگزیده است و در آن کتاب احوال ملت‌ها و سرزمینها را در روزگار خویش، یعنی سال سیصدوسی، خواه نواحی مغرب و خواه مشرق شرح داده و مذاهب و عادات آنان را یاد کرده و به وصف شهرها و کوهها و دریاها و ممالک و دولتها پرداخته و طوائف و ملت‌های عرب و عجم را یک‌یک آورده است. از اینرو آثار وی

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵.

۲- مقدمه (عربی) ص ۲۸ (فارسی) ص ۴۹.

بمنزله سرمشقی برای مورخان است که از آن پیروی می کنند و منبعی است که در تحقیق بسیاری از اخبار بدان اعتماد دارند. پس از مسعودی، بگری پدید آمده و همان شیوه را تنها در باره مسالك و ممالك برگزیده است»^۱.

از اینها بالاتر محقق باید در تبیین حوادث ماضی هرگز از زمان و مکان و شرایط خاص حوادث غفلت نرزد و آن حوادث را در پرتو مقتضیات عصر خود تفسیر نکند. «و قیاس و تقلید از طبیعت های معروف آدمی است و این گونه قیاس و تقلید از غلط مصون نیست و با غفلت و فراموشی انسان را از قصدش خارج و از مرامش منحرف میسازد.

و چه بسا که شنونده بسیاری از اخبار گذشتگان را می شنود ولی وقایعی را که در نتیجه دگرگون شدن احوال و انقلابات روزگار روی داده درک نمی کند و در نخستین وهله مسموعات خویش را بر همان وقایع و سرگذشت هایی که شناخته است متکی میسازد و آنها را با مشاهدات خویش می سنجد، در صورتیکه میان چنین سنجش در تاریخ و توجه به تبدلات و تحولات آن تفاوت بسیار است»^۲.

با این وصف دید محقق و نیازمندی های اجتماعی او می تواند رهبر او در تاریخ نویسی باشد. به بیان دیگر تاریخ نویسی به تناسب تحولات جامعه ها دگرگونی می پذیرد و هر نسلی باید موافق تکیه خاص خود بر پاره ای از امور اجتماعی، از نو به تاریخ بنگرد و دست به تاریخ نویسی بزند یکی از اشتباهات مورخان اخیر این است که به هنگام یاد کردن از وقایع گذشته، به شیوه مورخان کهن به تفصیل نام و نسب و القاب پادشاه و زنان و پدر و مادر او و نیز اسم و لقب قاضی و حاجب و وزیران او را ذکر می کنند. همه اینها به تقلید از مورخان عصر اموی و عباسی است. آنان در تاریخ های خویش به ذکر جزئیات زندگی بزرگان می پرداختند. زیرا فرزندان بزرگان شیفته سیرت ها و احوال پدران خود بودند و روش پدران

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۲ (فارسی) ص ۵۹.

۲- مقدمه (عربی) ص ۲۹ (فارسی) ص ۵۲.

را سر مشق خویش می شمردند و حتی به تبعیت آنان، مقامات مهم را به اخلاف درباریان خود می سپردند. اما در اعصار اخیر امیران بر اساس شیوه‌های نیاکان خود کشورداری نمی کنند و از این رو ذکر جزئیات خاندان‌ها ضرورت ندارد^۱. در عصر بعد، غرض از تاریخ منحصر به این گردیده است که تنها باید خود پادشاهان را بشناسیم و دولت‌ها را از نظر میزان پیروزی و نیرومندی آنان با یکدیگر بسنجیم و پی بریم که کدام ملت بیشتر تاب مقاومت دارد و کدام کمتر. در این صورت چه سودی دارد که تاریخ نویس به شیوه ماضی احوال پسران و زنان و نقش نگین انگشتی سلطان و لقب قاضی و وزیر و حاجب او را ذکر کند^۲.

همین عنایت به مقتضیات موجود جامعه است که ابن خلدون را به تاریخ نویسی کشانیده است. ابن خلدون تصریح می کند که محرك او در تهیه کتاب تاریخ همانا انقلاباتی است که در عصر او روی داده اند انقلاباتی که سنت‌ها و مفاهیم گذشته را از اعتبار انداخته و بررسی مجدد فرهنگ انسانی را ضرور گردانیده اند - چنان که شرحش خواهد آمد^۳.

از آغاز قرن پنجم قبایل عرب به مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور یعنی بربرها، غلبه یافتند، و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروائی بقیه شهرهایی که در دست آنان مانده بود شرکت جستند. گذشته از این در نیمه این قرن، یعنی قرن هشتم، در شرق و غرب اجتماع بشر دستخوش طاعون (وبا) 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 زیبائی‌های اجتماع و تمدن را نابود ساخت، و روزگار پیری دولت‌ها و رسیدن به آخرین مرحله آن‌ها را فراز آورد، از این رو حمایت و سایه دولت‌ها را بر انداخت

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۱ (فارسی) ص ۵۸.

۲- مقدمه (عربی) ص ۳۲ (فارسی) ص ۵۸.

۳- مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۵۹.

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 روبه ویرانی نهاد و شهرها و خانه‌ها خراب شد و راه‌ها و نشانه‌های آنها را ناپدید کرد و خانه‌ها و دیوار، 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 بار آمده است و گوئی زبان جهان هستی در عالم، ندای خمول و گرفتگی در داده و مورد اجابت واقع شده است و خدای وارث زمین و موجودات آن است.^۱

هنگامیکه عادات و احوال بشر يك سره تغییر یابد، چنان است که گوئی آفریدگان از بن و اساس دیگرگون شده‌اند، و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است. گوئی خلقی تازه و آفرینش نو بنیاد و جهانی جدید، پدید آمده است. که عصر ما به کسی نیازمند بوده تا کیفیات طبیعت، و کشورها، و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات، و مذاهب‌ها را که بسبب تبدل احوال مردم، دیگرگونه شده است، شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند، تا به منزله اصل و مرجعی باشد، که مورخان آینده آنرا نمونه و سرمشق خویش قرار دهند.

و من در این کتاب تا آنجا که میسر است، این وقایع را، در این قسمت مغرب زمین، خواه به صراحت، و خواه تلویحاً در ضمن نقل اخبار یاد خواهم کرد. و قصد دارم، این تألیف را به احوال نسل‌ها و نژادها و ملت‌های مغرب و بیان دولت‌ها و ممالک آن اختصاص دهم. بی آن که از اقطار دیگر گفتگو کنم، زیرا از احوال مشرق و ملل آن اطلاع ندارم، و خبرهای منقول برای رسیدن به کنه آن

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۵۹-۶۰.

چه می‌خواهم کافی نیست^۱.

فلسفه و روش علمی پس از ابن خلدون

برای آن که تأثیر فلسفه و روش علمی ابن خلدون در علوم اجتماعی روشن گردد باید به آثار متفکران اجتماعی پس از او نظر افکند. پس از عصر ابن خلدون در همان حال که تمدن اسلامی از شورپیشین تهی شده و دوره ابتکار به سرآمده بود، جامعه‌های اروپایی منظم‌ابه پیش می‌رفتند. در سده شانزدهم، هنگامی که تمدن جدید اروپائی تدریجاً قوام می‌گرفت و مقدمات عصر سوداگری فراهم می‌آمد، حکیم ایتالیائی، ماکیاولی در کتاب‌های خود مخصوصاً کتاب امیر در بیان آیین کشور داری، به مسائلی مانند فزون طلبی انسان و اهمیت اجتماعی تقلید را که امروز در روان‌شناسی اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرند، و تفکیک کامل سیاست از اخلاق را خواستار شد و زورونیرنگ را اساس کشور داری شمرد.

کمی بعد حکیم فرانسوی، ژان بودن^۲ در آثار متعدد مخصوصاً شش دفتر درباره جمهوری در تعلیل وقایع به حقایق اجتماعی گوناگون مانند اهمیت محیط جغرافیایی و شهرنشینی و مهاجرت و لزوم ستیزه برای ظهور دولت و طبقات اجتماعی رسید و در تاریخ شناسان بزرگ بعدی اثر گذاشت. به راستی بودن یکی از بانیان فلسفه تاریخ است.

در قرن هفدهم بوسوئه^۳ فرانسوی در کتاب گفتارهایی در تاریخ عمومی برای تبیین تکامل و انحطاط اجتماعی به لطف و قهر خدا متوسل شد کاری که امثال دوبونالد^۴ و دومستر^۵ در سده نوزدهم کردند.

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۶۰.

2- Jean Bodin

3- Bossuet

4- De Bonald

5- De Maistre

در سده هیجدهم فیلسوف ایتالیائی ویکو^۱ در کتاب علم جدید اعتقاد یافت که امور تاریخی مانند امور طبیعی تابع قانون اند. در همان قرن تورگو^۲ در مجموعه گفتارهای سوربون مراحل و علل سیر جامعه ها را باز نمود سپس و لتر در کتاب طبیعت ملت ها تاریخ را بر اساس علت و معلول استوار دانست. آن گاه، هر در^۳ در آرائی در تاریخ انسان در تعلیل تاریخ بر عوامل جغرافیایی جامعه تأکید ورزید. همچنین کندورسه^۴ در تصویری تاریخی از تکامل ذهن بشری تکامل سازمان های اجتماعی را در سراسر تاریخ پی جویی کرد.

به این ترتیب ویکو و تورگو و لتر و هر در و کندورسه و باکل در تعقیب نظر ژان بودن فلسفه تاریخ یعنی علم روابط علت و معلولی حوادث تاریخی را پدید آوردند.

در سده نوزدهم بر اثر پیشرفت عمومی علوم جدید مخصوصاً علوم طبیعی، محققان امور اجتماعی در صدد بر آمدند که دانش های فلسفی و از آن جمله فلسفه تاریخ را به صورت علم در آورند و با روش های علمی در مسائل اجتماعی تتبع کنند. محققان فلسفه تاریخ معمولاً به شیوه عمومی فلسفه با مسائل تاریخی مواجه می شدند. به این معنی که اساساً از راه قیاس به کشف قانون های تاریخ نائل می آمدند. اما محققان جدید به پیروی از حکیم فرانسوی، اگوست کونت^۵ که مؤسس جامعه شناسی به شمار می رود، کوشیدند که در این زمینه نیز مانند علوم طبیعی از راه استقراء وارد شوند و با تعمیم اطلاعات و مشاهداتی که آنان را دست می داد، به تنظیم قوانین اجتماعی پردازند.

به این ترتیب فلسفه تاریخ به صورت جدیدی در آمد و مبدل به علم جامعه شناسی شد. همچنان که تاریخ نویسی پیشین به فلسفه تاریخ مبدل گشت. با این

1- Vico

2- Tugot

3- Herder

4- Condorcet

5- Auguste Conte

وصف فلسفه تاریخ يك سره از رواج نیفتاد، بلکه از آن پس نیز با وجود پیشرفت روز افزون جامعه شناسی، گروهی از محققان امور اجتماعی همچنان با روش‌های فلسفه تاریخ دست به تحقیق زدند. رفته رفته بر اثر شیوه‌های دو گانه‌ای که در این زمینه معمول شدند، بسیاری از محققان اجتماعی موضوع این دو دانش را از يك دیگر تفکیک کردند. به این صورت که حوادث گذشته جامعه موضوع اصلی فلسفه تاریخ یا به اصطلاح دیگر علم تاریخ یا تاریخ شناسی^۱ گردید و حوادث موجود جامعه‌ها موضوع اصلی جامعه شناسی. بدیهی است که این تفکیک مطلق نیست و مرز قاطعی بین این دو دانش وجود ندارد.

در طی سده نوزدهم و سده بیستم این هر دو دانش پیشرفت به سزا کردند. در عرصه فلسفه تاریخ حکیمانی چون هگل و مارکس و اشپنگر^۲ لر^۳ و توین بی^۴ به وجود آمدند و در حوزه جامعه شناسی پژوهندگانی مانند اسپنسر^۴ و دور کم^۵ و وارد^۶ و مان‌هایم^۷ ظهور کردند و صدها مفهوم اجتماعی را که بسیاری از آنها از نظر قد ما پوشیده مانده بودند، از جهات گوناگون شناختند.

ظهور علم جامعه شناسی ملازم با آمد علوم اجتماعی مستقل دیگر مانند مردم شناسی و علم اقتصاد و علم جغرافیای انسانی یا بوم شناسی گردید.

1- Historiology

2- Spengler

3- Toynbee

4- Spencer

5- Durkheim

6- Ward

7- Mannheim

فصل سوم

نتیجہ گیری

پیش از ابن خلدون نظام های فلسفی حکیمان یونانی و رومی و اسلامی کہ مهمترین آنها نظام افلاطونی یا اشراقی و نظام ارسطوئی یا مشائی بودند شامل امور اجتماعی ہم می شدند، در طبقه بندی ارسطو از علوم بخشی از فلسفه، فلسفه عملی خوانده می شود و علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم سیاست را دربرمی گیرد، در واقع مربوط به امور اجتماعی است از این گذشته تاریخ نویسان و جغرافی نویسان یونانی و رومی و مورخان و ملل و نحل شناسان و جغرافی دانان و علمای حدیث و درایة الحدیث و رجال و حتی فقہ گاہ به گاہ متعرض مسائل اجتماعی می شدند چنان کہ توکی دی و افلاطون و ارسطو به موضوع مهاجرت و افلاطون و ارسطو به موضوع شهرنشینی و استرابون به موضوع محیط جغرافیای جامعہ و لوك رسیوس به موضوع تکامل طبیعی و اجتماعی و افلاطون و اپیکورسیان و لوك رسیوس به موضوع قرار داد اجتماعی و افلاطون و ارسطو به موضوع اورگانیزم اجتماعی و افلاطون و فارابی به مدینه فاضله کما بیش پرداختند،

اما عموم اندیشمندان کهن اولاً به ندرت امور غیر سیاسی و غیر نظامی

جامعه را بادقت و تفصیل شرح می‌دادند. ابوالفضل بیهقی در این باره می‌نویسد:
 . . . این که به شرح پرداختم تارای عالی بر آن واقف گردد - انشاء الله تعالی،
 اگرچه این اقا صیص از تاریخ دور است . چه در تواریخ چنان می‌خوانند که فلان
 سال را به فلان جنگ فرستاد و فلان روز جنگ یاصلح کردند و این آن را یا او این
 را بزد و بر این بگذشتند. اما آنچه واجب است، به جای آرم « ۱ » .

ثانیا «در بیان امور سیاسی صرفاً به ذکر مفاهیم جامد معینی بسنده می‌کردند
 از این رونوشته‌های آنان به ندرت متضمن نکته‌ای جدید بود. مثلاً همه به
 صورت مشابه اقسام حکومت یا سیاست را موافق نظر ارسطو میان می‌گذاشتند.
 و در اخلاق ناصری چنین آمده است: « و حکیم ارسطو طالیس اقسام سیاست را
 چهار نهاده است: اول سیاست ملك دوم سیاست نغلبه، سوم سیاست کرامت، چهارم
 سیاست جماعت، « ۲ در اکثر کتاب‌های مربوط به سیاست نیز به این مطالب که به
 قول فارابی در کتاب پولیطیقی (سیاست) ارسطو موجود است « ۳ - بر می‌خوریم.
 ثالثاً» امور سیاسی را هم معمولانه چنان که هستند بلکه آن چنان که باید
 باشند، مورد بحث قرار می‌دادند . از این رو آثار سیاسی آنان بیان علمی
 واقعیات نبودند، بلکه نوعی آرزو نامه یا اندرز نامه به شمار می‌رفتند. برای نمونه
 سیاست نامه نظام الملك را به یاد می‌آوریم . نظام الملك در توضیح علت مبادرت
 خود به نوشتن سیاست نامه یا سبر الملوك متذکر می‌شود که ملک‌شاه از او اندرز
 نامه‌ای در امر کشور داری خواست:

«سلطان سعید ملک‌شاه انارالله برهانه در سال ۴۷۹ چند کس را از بزرگان
 دولت و پیران و دانایان بفرمود که اندیشه کنید و بنگرید تا چیست که در عهد و روزگار
 مانه نیک است و در دیوان و در گاه و مجلس و بارگاه ما شرط آن به جای نمی‌آورند

۱ - بیهقی : تاریخ بیهقی جلد اول ص ۲۲۶ .

۲ - نصیرالدین : اخلاق ناصری ص ۲۲۵ .

۳ - فارابی : احصاء العلوم ص ۱۱۰ .

یابر ما پوشیده است و کدام شغل است که پیش از ما پادشاهان شرایط آن به جای آورده‌اند و ماتدارك آن نمی‌کنیم و نیز هرچه از آیین و رسم ملوک گذشته بوده است همچو سلجوق و دیگران بیندیشید و روشن بنویسید و بررأی ماعرضه کنید. تا ما در آن تأمل کنیم»^۱

کتاب جمهوری اثر افلاطون و کتاب سیاست اثر ارسطو و مبحث سیرت پادشاهان و ملا زمان اودر عقدالفرید اثر ابن عبدربه و مبحث «کتاب السلطان» در عیون الاخبار اثر ابن قتیبه و مطالب مبادئی آراء اهل المدینه الفاضله اثر فارابی و الاحکام السلطانیه اثر ماوردی نیز از همان سنخ‌اند.

در گذشته غالب نویسندگان رسالات سیاسی و اجتماعی معمولاً موافق مقتضیات فردی و جمعی خود، اعتقاداتی را که درباره شئون اجتماعی داشتند در رسالات خود طرح می‌کردند و فقط برای تسایید آن هادر مواردی به واقعیات اجتماعی استناد می‌جستند. بدین سبب روش مشاهده و احیاناً آزمایش مبنای کار آنان نبود. تنها معدودی مانند استرابون و مسعودی و بیرونی از این لحاظ مستثنی بودند و به فرهنگ کلی جامعه می‌پرداختند. همچنین محمد بن علی بن طباطبای معروف به ابن طقطقی که در اواخر قرن هفتم می‌زیست، در کتاب الفخری فی الادب السلطانیه والدول الاسلامیه با آن که به کشف قوانین تاریخی همت نگمارد، در عرضه کردن امور اجتماعی دیدی واقع بین و انتقادی داشت. و نیز چنان که ابن خلدون اشاره می‌کند، طرطوشی در سراج الملوک از حوادث نتایجی فلسفی گرفت.

پیش از ابن خلدون مطالعه و ثبت وقایع گذشته علم محسوب نمی‌شد. مورخان به نوشتن وقایع اشتغال می‌ورزیدند و از حوادث ماضی قانون استخراج نمی‌کردند. حتی به ندرت در انتقاد منابع خبری خود می‌کوشیدند. فقط مقدمه آثار آنان متضمن مختصر تأملی در مفهوم و فایده تاریخ بود.

۱ - نظام الملك : سیر الملوك ص ۳ - ۴ .

ابن خلدون با آگاهی کافی از سنت‌های فرهنگی یونان و روم و عالم اسلام آغاز کار کرد. با وجودی که به روش اشعریان، عقل را از کشف ذوات حقایق قاصر می‌یابد و مانند فیلسوفان اثبات‌گرای^۱ عصر ما فلسفه مخصوصاً فلسفه مابعدالطبیعه را کم‌فایده می‌داند، خود اساساً موافق نظام فلسفی ارسطو می‌اندیشد و از فلسفه کلی خود طرحی به‌دست می‌دهد. در مطالعه جامعه نه‌تنها از ارسطو بلکه از افلاطون هم الهام می‌گیرد. «بسیاری از عناصر دستگاه‌های فلسفی پیش از خود و نیز بسیاری از عناصر نظام‌های جامعه شناختی پس از خود را در مقدمه آورده است. به‌شیوه ارسطو انسان را دارای طبعی اجتماعی دانسته و در عین حال به‌شیوه افلاطون معتقد شده است که چون بر آوردن نیازهای انسانی بدون همبستگی و همکاری گروهی میسر نیست، انسان به زندگی اجتماعی روی می‌آورده مانند برخی از اندیشمندان اجتماعی یونان و روم در تبیین حکومت اعلام داشته است که خواست‌های گونه‌گون مردم با یک‌دیگر تعارض می‌یابند، و برای رفع تعارض آنها وجود حکومت ضرور است^۲.

روش تحقیق او از روش اکثر حکیمان یونانی و رومی و اسلامی نتیجه بخش‌تر و به اصطلاح امروز «علمی» تر است. به استقراء اعتنای فراوان دارد. با مشاهده مستقیم دقیق و مشاهده غیرمستقیم (گردآوری اخبار معتبر) دست به استخراج اصولی کلی می‌زند و سپس اصول کلی خود را بر حوادث جزئی انطباق می‌بخشد با آن که بر استقراء و عناصر پراکنده علم تأکید می‌ورزد، هشیار است که این عناصر فقط در زمینه ذهن محقق مرتبط و با معنی می‌گردند. از این‌رو به اهمیت زمینه ذهن محقق و لزوم تصحیح آن پی‌می‌برد و به بیان دیگر به‌مقام نظریه (نثوری) در تحقیق علمی واقف است.

برخلاف پیشینیان جامعه را به‌عنوان یک کل مرکب از اجزای کامل پیوسته

1- Positivist

۲- آریان‌پور: ابن‌خلدون، پشاهنگ جامعه‌شناسی در سهند، دفتر اول، ص ۶۱.

می نگردد و هر جزء را در پرتو بصیرتی که از کل دریافت داشته است، می سنجد. در این مورد شیوه او به شیوه امروزی روان شناسان گشتالت^۱ و فیلسوفان هولیست^۲ و اصحاب منطق تناقض^۳ مانند گی دارد.

جامعه مورد نظر او برخلاف جامعه های مطلوب افلاطون و فارابی و بسیاری دیگر از حکیمان پیشین، اجتماعی خیالی (مدینه فاضله) یا به قول شهاب الدین سهروردی «ناکجا آباد» نیست بلکه اجتماع واقعی افراد انسانی متعارف است که در عرصه مکان و زمان تحقق دارد.

محققان اسلامی برای تعیین اخبار یا احادیث صحیح دینی چند علم یا بهتر بگوئیم، چند شیوه انتقادی ترتیب دادند و با این شیوه ها به نقد منابع اخبار یا احادیث دست زدند. چنانکه ابن خلدون دریافت، لغزش های گونا گونی که می توان آنها را به سه گونه تحویل کرد در این علم ها مورد بحث قرار می گرفتند:

۱- لغزشهای ناشی از تعصب نویسندگان.

۲- لغزشهای ناشی از نقض منابع.

۳- لغزشهای ناشی از ناشناختن نظام اجتماعی.

بسیاری از محققان پیشین به لغزشهای اول و دوم پی برده بودند ولی تنها ابن خلدون بود که با بینش اجتماعی عمیق خود، لغزشهای سوم را شناخت و برای رفع آن چاره اندیشی کرد.

به نظر او شناخت جامعه مستلزم آنست که محقق علت های اجتماعی را دنبال کند، زیرا جامعه مخصوصاً جامعه متمدن همواره در تحول است تحولی آشکار یا نهان.

تحول جامعه اهری زمانی و مکانی و نسبی است و به دوره و خطه و اوضاعی معین بستگی دارد و فقط در پرتو این عوامل تبیین می پذیرد. بررسی سیر جامعه

1- Gestalt

2- Holist

3- Dialectics

ما را به فہم جامعہ و فرہنگ آن نایل می گرداند و با نمودہائی کہ اجزای آنند
مناسبات اجتماعی رسوم اخلاقی، چگونگی انسجام خانوادہ و قبیلہ و انواع تفوق
اجتماعی و ظہور امپراطوریہا و دودمانہای مقتدر و تمایزات مقامی و پیشہہای
انسانی و علوم و فنون و ہمہ دگر گونیہایی کہ در جامعہ روی می دهند آشنا می کند»^۱.

ابن خلدون تاریخ نویسی را از حوزہ تنگ دیرین خود می رہاند و گذشتہ از
اوضاع سیاسی و جنگی و احوال بزرگان جامعہ، امور اقتصادی و فکری و بہ طور کلی
فرہنگ یا عمران جامعہ را ہم تشریح می کند. بہ عبارت دیگر از تاریخ سیاسی و
نظامی بہ تاریخ تمدن می گراید.

تاریخ اجتماعی را مانند تاریخ طبیعت تابع قوانین علمی می داند و بہ کشف
این قوانین برمی خیزد و بدین ترتیب نقد تاریخی و فلسفہ تاریخ یا علم تاریخ را
ابتکار می کند. همچنین با شامل گردانیدن فلسفہ تاریخ بر امور اجتماعی موجود،
بہ لزوم علمی کہ عمدتاً بر مشاہدہ مستقیم تکیہ دارد، پی می برد و بر اثر آن پایہ گذار
علم عمران یا جامعہ شناسی بہ معنای اعم می شود. این علم بسیار وسیع است و
بسیاری از مباحث مردم شناسی و علم اقتصاد و جغرافیای انسانی یا بوم شناسی را
شامل می شود. بدین ترتیب ابن خلدون در تعقیب استرابون و ابقرات و جاحظ و
کندی راہ علم جغرافیای انسانی را ہموار می سازد و قرنہا پیش از مبتکرانی،
چون ریکاردو^۲ و مارکس مفہیم علم اقتصاد را بہ میان می گذارد. از اینہا گذشتہ
بہ شرحی کہ ملاحظہ شد، منشاء بلا فصل انسان را در جریان تکامل طبیعی درست
بہ شیوہ داروین درمی یابد. این نظر چنان غریب است کہ مطابق آنچه گذشت قرنہا
کاتبان و ناشران مقدمہ ابن خلدون، دانستہ یا ندانستہ با تبدیل کلمہ «عالم القرد»
بہ «عالم القدرہ» یا «عالم الفردہ» در انکار آن کوشیدند و گفتنی است کہ در میان
متفکران بزرگ اسلامی ہیچ کس جز ابوریحان بیرونی بہ این روشنی این مفہیم تازہ

۱- آریان پور : پیشین، ص ۵۶-۵۵.

1- Ricardo

را فرسانیده است.

از مطالبی که ذکر شد. به خوبی برمی آید که روش و دید علمی ابن خلدون در موارد بسیار از روش و دید علمی متفکران پیش از او متفاوت و به روش و دید علمی دانشمندان غربی پس از او ماننده است.

در فصل های آتی خواهیم دید که نه تنها روش و دید علمی دانشمندان اجتماعی عصر جدید مغرب زمین، بلکه برخی از مهم ترین مفاهیم و نظریه های جامعه شناسی و فلسفه تاریخ جدید شباهت فراوانی به مفاهیم و نظریه های اجتماعی عبدالرحمن- ابن خلدون دارند. در فصل آخر در خواهیم یافت که این شباهت ها از نوع شباهت های تصادفی یا تواردی نیستند، بلکه به سبب انتقال افکار ابن خلدون به محققان اروپا پدید آمده اند.

فصل چهارم

جامعه‌شناسی پیش از ابن‌خلدون

برای تشخیص حدود ابتکار ابن‌خلدون در حوزه جامعه‌شناسی، نخست نگاهی به آرای متفکران مقدم بر او می‌افکنیم. جامعه‌شناسی علمی جوان است. ولی برخی از موضوعات و مسائلی که در جامعه‌شناسی (به معنی اعم) طرح می‌شوند چنان که در فصل گذشته بیش‌آمد از دیرباز مطمح نظر حکمیان و تاریخ‌نویسان و ملل‌شناسان و جغرافی‌دانان و فقیهان بوده است.

در یونان باستان، متفکرانی که به مطالعه و تشریح امور اجتماعی اشتغال می‌ورزیدند، گاهی در ضمن بررسی مطالب سیاسی و نظامی و اخلاقی، موضوعات اقتصادی و تحولات اجتماعی و فرهنگی را مطمح نظر ساختند.

در سده پنجم پیش از مسیح، هرودوتوس^۱ با آن که کراراً وقایع را به مشیت خدایان نسبت می‌داده متعرض شده است که چون ایرانیان از مرحله شبانی به مرحله کشاورزی رسیدند و سنت‌های ساده دوره خانه‌به‌دوشی را از دست دادند

1- Herodotus

طبقه حاکم ایران یعنی پارسیان روبه انحطاط رفتند و بر اثر آن رسوم بیگانه را با سهولت فراوان می پذیرفتند. مثلاً پارسیان جامعه مادی را نیکوتر از جامعه خود پنداشتند و برگرفتند و در جنگ‌ها زره‌مصری دربر کردند و به محض آن که از وجود تجمل جدیدی خبردار می شدند، در صدد تحصیل آن بر می آمدند.

در همان قرن توکی دی‌س^۱ با آن که بر سیاست تکیه داشت، به برخی از نموده‌های غیرسیاسی و از آن جمله مهاجرت اشاره کرد و در کتاب تاریخ جنگ‌های پلوپونه سوس چند نکته را رسانید :

۱- حوادث تاریخی موجب مهاجرت می شوند.

۲- خطه‌هایی که سخت در معرض تغییر و تبدیل جمعیت باشند، بر ثروت فراوان دست می یابند.

۳- بی‌نظمی‌های مدنی یعنی مبارزات طبقه‌ای با افزایش سرمایه همگام‌اند.

۴- کسانی که به جامعه‌ای می کوچند یا پناه می برند، بدان سود می رسانند و بر جمعیت آن می افزایند.

در سده پنجم پیش از مسیح، سقراط با تفکیک قانون طبیعی از قانون اساسی زمینه برخی از بحث‌های اجتماعی بعدی را هموار کرد.

در سده پنجم و چهارم پیش از مسیح بزرگ‌ترین متفکران مثل افلاطون و ارسطو، برخی از مسائل جامعه‌شناسی را مانند دیگر مسائل تحلیل کردند.

به نظر افلاطون، جامعه پیا به اصطلاح او، دولت برای ارضاء احتیاجات متنوع انسانی و بر اثر تقسیم کار به وجود آمده است. دولت مجموعه‌ای از افراد است که نیازهایی دارند و در رفع آنها می کوشند. انسان سه نیاز اصلی دارد : نیاز به خوراک، نیاز به خانه و نیاز به پوشاک. پس جامعه ابتدائی باید دست کم شامل چهار یا پنج تن باشد و به چند کار اساسی پردازد: کشت‌کاری و خانه‌سازی و بافندگی و کفش‌دوزی. این چند کار اساسی وقتی بدرستی تحقق می پذیرند و در صورتی

1- Thukidides

به صورت تخصص درمی آیند که وسائل آنها فراهم باشد. از این رو وجود درود گر و آهنگر و چوپان نیز ضرورت دارد. بازرگان نیز لازم است تا کالاهای اضافی را به جامعه های دیگر ببرد و آنچه مورد حاجت است از آن جامعه ها بیاورد. تجارت مستلزم دریانوردی است. پس دریانوردان نیز مورد نیازند. به این ترتیب جامعه ابتدائی افلاطون جامعه کوچک ساده ای است واجد تقسیم کار و تخصص و برخوردار از آزادی و کامروائی. جامعه ابتدائی صرفاً به نیازهای جسمانی می پردازد، و از این رو جامعه ای ناقص و در حکم شهر خوکان است. اما در جریان زمان بر اثر افزایش ثروت، بر تجمل دست می یابد و چیزهای جدیدی مورد حاجت قرار می گیرند و برای رفع نیازهای جسمانی و روحانی جدید، اصنافی چون آش پزان و آرایش گران و خدمتگاران و پزشکان و آموزگاران و پیکرنگاران و پیکر تراشان پدید می آیند و نیز برای تأمین وسائل لازم، بسط خطه دولت و جنگ ضرور می شوند و صنف سپاهی به وجود می آید. پس بر فاصله گروه ها و طبقه ها افزوده شده دولت که جان جامعه است، روبه پیچیدگی می رود:

نظر افلاطون درباره ظهور جامعه به نظریه «قرارداد اجتماعی» می ماند. مطابق این نظر، انسان به کمک خرد خود، لزوم تخصص و تقسیم کار اجتماعی را دریافت و دست به ایجاد جامعه زد و به همکاری و تقسیم کار و ایجاد حکومت پرداخت. سخن افلاطون درباره اتحاد برخی از قبایل یونان نخستین بیان روشنی است که از نظریه «قرارداد اجتماعی» عرضه شده است، آن سخن چنین است: مردم شهر - عوام و خواص - سوگند خوردند که از قانونی مشترک فرمانبری کنند فرمانروایان سوگند خوردند که در جریان زمان و با تغییر وضع مردم، حکومت خود را خودکام نگردانند و رعایا اعلام داشتند که اگر فرمانروایان به آن شروط رفتار کنند، اینان نیز هیچ گاه در آن خطه ها خراب کاری نخواهند کرد و به دیگران اجازه خراب کاری نخواهند داد. مقرر شد که شاهان به شاهان و مردم یاری رسانند و مردم بر همین شیوه مردم و شاهان را دریابند.

افلاطون در رساله نوامیس آغاز جامعه انسانی را به شیوه‌ای دیگر تشریح کرد. و تا اندازه‌ای واقعیت‌های تاریخی را در نظر گرفت. مطابق این کتاب جامعه انسانی دستخوش نظامی ادواری است. یعنی در هر جامعه يك تمدن به اوج می‌رسد و افول می‌کند و در پی آن تمدنی فرامی‌آید و همان راه را می‌پیماید.

افلاطون در کتاب جمهوری به تناسب قوای سه گانه نفس، جامعه را به سه طبقه تقسیم کرد: طبقه مولد ثروت (قوه شهوی) و طبقه سپاهی (قوه غضبی) و طبقه حاکم (قوه عاقله). از این گذشته افلاطون جامعه را به موجود زنده تشبیه کرد و به «نظریه اورگانسیم اجتماعی»^۱ گرایید.

از دیدگاه افلاطون اگر تقسیم کار به طرز صحیح بین طبقات اجتماعی صورت گیرد عدالت برقرار می‌شود و عدالت مبنای روابط اجتماعی است.

انسان قادر به تغییر جامعه و برقراری عدالت است. افلاطون در جمهوری به طرح مدینه فاضله که بر عدالت استوار است می‌پردازد. اما چون تحقق آن را میسر نمی‌بیند، در کتاب نوامیس جامعه‌ای را طرح می‌کند که برخلاف مدینه فاضله، مالکیت خصوصی و بستگی‌های خانوادگی‌ها را ممنوع نمی‌داند. اما در هر حال جمعیت جامعه مطلوب او باید مانند شهر دولت‌های یونانی، کوچک و کم جمعیت باشد.

اولین کسی که نخستین بار در مسایل جامعه شهری نظر و وسیع می‌آورد، افلاطون است. افلاطون شاهد فساد اخلاق شهرهایی مانند آتن بود و می‌خواست که آن را چاره کند. پس موافق تصوراتی که از اجتماع اسپارنیان است طرحی برای بازسازی شهرستان قدیم فراهم ساخت. در رساله نوامیس می‌نویسد که دولت سالم بساید از دریا دور و از دولت‌های دیگر فاصله داشته و کوچک باشد. افلاطون در همین رساله درباره مهاجرت و علل تغییرات اجتماعی نیز نظر داده است:

۱- مهاجران تابع اخلاق محیط جدید خود نمی‌شوند و از این رو هر جومرج

1- Social Organism

اجتماعی پیش می آید.

۲- جامعه‌های دوردست و برکنار از مهاجرت از ثبات و آرامش برخوردارند. با آن که ارسطو با نظم و دقت نظریه‌های خود را طرح می‌کند، نظر او درباره آغاز زندگی اجتماعی به قدر نظریه افلاطون جامع و روشن نیست. مثلاً ارسطو درباره منشأ انسان تنها به ذکر این نکته پرداخت که گمان می‌رود که ساکنان ابتدائی جهان - از هر کجا آمده یا برخاسته باشند - مانند عوام عصر او بوده‌اند.

کتاب سیاست ارسطو با بحثی درباره منشأ و فائده دولت (که در این مقام همان جامعه است) شروع می‌شود. بنابراین، برای بقای انسان برقراری روابطی بین افراد انسانی ضرورت می‌یابد. از رابطه مرد و زن و رابطه خداوندگار و برده خانواده به وجود می‌آید. خانواده سازمانی است که طبیعت برای برآوردن نیازهای هر روزینه انسان پدید آورده است.

افلاطون از برابری مرد و زن و شرکت زنان در همه کارها دم‌زد. ولی از نظر ارسطو پدر خانواده فرمان‌روای بی‌چون و چرای خانواده است. زنان نباید در کارهای اجتماعی شرکت کنند. کار زن خانه‌داری است. ارسطو برده‌داری را امری طبیعی و مشروع می‌داند، زیرا مردم پرخرد باید کسانی را که خردی اندک دارند به بردگی گیرند. برده ساختن کسی که طبیعت او را برای بردگی در نظر گرفته است هم لازم است و هم سودمند. باید برخی از مردم فرمان‌فرمایی کنند و بعضی فرمان‌بری. از پیوند چند خانواده روستا تشکیل می‌شود و بهتر از خانواده از عهده رفع حاجت‌های انسانی برمی‌آید. بر اثر اتحاد چند روستا، اجتماع بزرگ‌تری که از هر جهت قائم به ذات یا خود بسنده است، قوام می‌گیرد. به حق باید چنین اجتماع بزرگی را جامعه حقیقی یا دولت شمرد.

دولت برای پرورش طبع اجتماعی انسان فرصت‌های گوناگونی فراهم می‌آورد. انسان به طبع موجودی اجتماعی است. با آن که برخی از جانوران

اجتماعی هستند انسان به کمک استعداد ویژه اش (قوه تکلم) به طور انحصار اجتماعی است. دولت برای نمو شخصیت انسان ضرورت دارد. از این رو جامعه از لحاظ زمانی بر فرد مقدم است و کسی که بخواهد جدا از جامعه به سربرد، انسان نیست، بلکه یا بهیمه است یا خدا.

ارسطو در دفتر چهارم (سیاست) پایه نظریه اورگانیزم اجتماعی را که افلاطون هم بدان اشاره کرده بود، مطمح نظر ساخت. مطابق آن، جامعه مانند پیکر انسان کلی است یگانه مرکب از اصناف و طبقات مختلف که مانند موجودات زنده، نظامی مستقل از نظام های اجزای خود دارد. ارسطو برخلاف افلاطون، جامعه را محصول نوعی ضرورت و مسبوق بر قرارداد اجتماعی نمی دانست. می گفت که انسان ذاتاً اجتماعی است. جامعه یا دولت از لحاظ چگونگی حکومت، شش نوع است: سه نوع حکومت خوب و سه نوع حکومت بد. حکومت های خوب عبارت اند از حکومت سلطنتی و حکومت اشرافی و حکومت قانونی (جمهوری) و حکومت های بد عبارت اند از حکومت جباری (استبداد) و حکومت اقلیت (متنفذان) و حکومت عوام. اما جامعه مطلوب ارسطو جامعه ای آرمانی است. جامعه آرمانی ارسطو مانند جامعه آرمانی افلاطون کوچک و بی تغییر است و مردم به طبقات مجزا تقسیم می شوند. اما در جامعه افلاطون نظام مردم گرایی برقرار بود، حال آن که ارسطو چنین نظامی را نمی پسندد.

ارسطو توانا ترین فیلسوف اجتماعی دنیای قدیم است و با روش استقراء امور اجتماعی را مطالعه می کند، در صورتی که روش افلاطون در این باره قیاسی است.

ارسطو دقیقاً به موضوع مهاجرت پرداخت و دریافت که آمدن بیگانگان به يك شهر و همچنین افزایش جمعیت نظم شهر را بهم می زند.

شاید نخستین کسی که محیط شهری را برای اجتماعی شدن فرد و نیز استقلال اندیشه مؤثرتر از محیط روستایی یافت ارسطو باشد.

«نظام‌های فلسفی رواقی و اپیکوروسی نظریات اجتماعی مهمی آوردند. رواقیان جامعه را مانند طبیعت تابع قانون طبیعی و انسان را طبعاً اجتماعی دانستند برادری همه افراد انسانی و جهان میهنی را به میان نهادند و پایه حقوق بین‌المللی را استوار ساختند.

اپیکوروسیان جامعه را نتیجه تصمیم مشترك افراد منفرد انگاشتند و یکی از نخستین نظریه‌های دال بر ظهور جامعه بر اثر «قرارداد اجتماعی» را طرح کردند و اعلام داشتند که انسان با اختراعات خود بر طبیعت مسلط شده و از توحش به تمدن رسیده است.

در قرون دوم پیش از مسیح پولی بیوس^۱ بر آن شد که مردم در آغاز نا آگاهانه به صورت جمعی می‌زیستند. ولی بعد با عمد و وقوف زندگی اجتماعی را خواستار شدند. وی برای بار اول رسانید که همدردی مبنای ذهنی روابط اجتماعی است و بهترین نوع حکومت، حکومت مختلط از اصناف و طبقات مردم است. پولی بیوس نیز مانند افلاطون، تاریخ را دستخوش نظامی ادواری دید.

فرزانگان رومی اساساً از اندیشمندان یونانی پیروی کردند. اما در قرن اول پیش از مسیح لوکریسیوس^۲ که از پیروان بزرگ اپیکوروس بود، بسیاری از مفاهیم علوم اجتماعی عصر جدید را پیش نهاد، مانند مفهوم تنازع بقا و بقای انساب. وی صریحاً به توصیف زندگی اجتماعی پرداخت و اعلام کرد که انسان و دیگر جانوران از خاک برخاسته‌اند و از رطوبت خاک و حرارت آفتاب مایه گرفته‌اند. حیوانات با یکدیگر در ستیزه‌اند و هر کدام که به حد کفایت توانا بوده، باقی مانده است. انسان ابتدایی نیرومند بود و در آغاز با گرد آوردن میوه اعاشه می‌کرد. و در غارها می‌زیست. رفته رفته به چوب و سنگ مسلح شد و توانست دندان را سرکوبد و گوشت آنها را بخورد و از پوست آنها تن پوش بدوزد. سپس کلبه ساخت و از

1- Polybius

2- Lucretius

سرگردانی نجات یافت و به کشتکاری و دامداری تن داد. مرد وزن که دیرزمانی با یک دیگر همخانه شدند، خانواددای تشکیل دادند و زندگی خانوادگی از خشونت طبیعی انسان کاست. پس همسایگان به یک دیگر خو گرفتند و به همکاری و همدردی کشانیده شدند. آن گاه برقراری عدالت لازم آمد و هر گروه انسانی نیرومندترین افراد خود را به رهبری برگزید. رهبران به ساختن شهر دست زدند و کشتزارها و دامها میان خود تقسیم کردند. پس به زودی ثروت بیش از قدرت گرامی شد و رهبری به دست خداوندان ثروت افتاد. اما چندزمانی بعد تهیدستان شوریدند و سلطه آنانرا برانداختند. با این همه چون آشوب قابل تحمل نبود، مردم به راهنمایی خردمندان با یک دیگر قراردادی بستند و براساس آن حکومتی به وجود آوردند.

در سده اول مسیحی چی چرون^۱ که متفکری التقاطی بود. برخلاف اکثر حکیمان یونانی و رومی، بردگی را پست و نامشروع می شمرد سه نه کا که نظام رواقی داشت گفت که انسان در آغاز زندگی ساده و خوشی می گذرانید. اما مالکیت خصوصی آن را برهم زد. پس برای جلوگیری از هرج و مرج حکومت پدید آمد. آرای یونانیان و رومیان درباره آموزش و پرورش و تعالی شخصیت انسان نیز متخذ از نظامهای فلسفی افلاطون و ارسطو بود.

ارسطو و افلاطون مانند سقراط بر آن بودند که غایت انسان سعادت است و سعادت فرد وقتی دست می دهد که محیط اجتماعی او سالم باشد و برای سلامت محیط اجتماعی، باید فضایل فردی در اذهان ریشه دواند و این کار هم محتاج دانش و آموزش و پرورش است. محققاً آموزش و پرورش شایسته و نیازمند دخالت دولت است.

نحله های پس از ارسطو به اقتضای بحران جامعه یونانی به گوشه گیری و ریاضت میل کردند، فیلسوفان رواقی کشتن شهوات را برای نیل به سعادت لازم

1- Ciceron

دیدند و حکیمان اپیکوروسی گرچه ظاهراً به لذت گراییدند ولی لذاتی را در خور انسان دانستند که از سایر لذات بزرگ بهتر باشد. به بیان دیگر اینان نیز لذات معنوی و وارستگی از شهوات پست را خواستار شدند.

رومیان آرای تربیتی مهم تازهای نیاوردند و براساس نظام‌های فلسفی یونانی مخصوصاً نظام‌های افلاطون و ارسطو به تربیت نگریستند.

حکیمان مسیحی اروپای قرون وسطی در زمینه آموزش هم مانند زمینه‌های دیگر فلسفه‌های یونانی مخصوصاً فلسفه ارسطو را با اصول مسیحیت آمیختند.

حکیمان و متکلمان و تاریخ‌نویسان اسلامی هم بر پیشروان یونانی و رومی

خود پیشی نجستند، فقط خیلی از آنان مانند بیهقی و بیرونی و مسعودی به امور

غیرسیاسی جامعه عنایت ورزیدند. در حوزه فلسفی علمی یعنی علم اخلاق و علم

تدبیر منزل و علم سیاست مدن هم از انگاره‌های یونانی پیروی کردند، چنان‌که

فارابی به شیوه افلاطون مدینه فاضله‌ای ترتیب داد و به شیوه ارسطو حکومت‌ها را

طبقه‌بندی کرد و ابن مسکویه و نصیرالدین مفاهیم اخلاقی را به سیاق ارسطو مورد

تحلیل قرار دادند و تقریباً طبقه‌بندی همه فیلسوفان اسلامی از حکومت‌ها همان

طبقه‌بندی ارسطو است که شامل شش نوع حکومت خوب و بد بود: اشرافی و

قانونی و جباری و اقلیتی و عوام. اختلاف اینان از ارسطو و از یک‌دیگر فقط

لفظی است. به این معنی که حکومت سلطنتی را عامری «ریاسة الملك» و فارابی

«ریاست اولی» و ابن سینا «وحدانیه‌الریاسة» و نصیرالدین «حکومت ملک» خوانده

است. حکومت اشرافی را عامری «ریاسة الاخبار» و ابن سینا «ریاسة الفاضلة الحکمة»

خوانده است. حکومت قانونی را عامری «ریاسة الکرامة» و نصیرالدین «سیاست

کرامت» خوانده است. حکومت جباری را عامری «ریاسة التغلیبة» و نصیرالدین

«سیاست غلبه» خوانده است. حکومت اقلیتی را عامری «ریاسة قلیلین» و ابن سینا

«ریاسة القلة» خوانده است. حکومت عوام را عامری «ریاسة العامة» و ابن سینا

«سیاسة الجماعية» و نصیرالدین «سیاست جماعت خوانده است»^۱.
 متفکران اسلامی در زمینه آموزش و پرورش هم به بزرگان یونان تاسی جستند
 مسلمین در آغاز کار و حتی در دوره اموی آموزش را با تحقیر و در خور اقوام
 مغلوب می دانستند. اما در دوره عباسیان بر اثر بسط امپراتوری و پیچیده شدن
 فرهنگ، تعلیم و تربیت لزوم یافت. در دوره قدرت سلجوقیان با سعی نظام الملك
 مدارس نظامیه برپا شدند و آموزش و پرورش به کیفیت و کمیت والاتری رسید و
 حکیمان در ضمن کتابهای خود اشاراتی بدان کردند. آرای تربیتی حکیمان اسلامی
 مانند سایر افکار ایشان اساساً مبتنی بر نظریات افلاطون و ارسطو بود و به ندرت نکته تازه
 مهمی در آنها وجود داشت. مثلاً اخوان صفا عالی ترین تعالیم و کمال اندیشه را
 از راه آمیختن فلسفه یونانی و دین اسلام دانستند. ابن سینا نیز در باره آموزش و پرورش
 چنین وضعی داشت.

نظریات ابن سینا در باب تربیت با افلاطون و ارسطو قابل مقایسه است.
 «اولاً درباره مصاحبت کودکان و آموختن اشعار اخلاقی و اجتناب از تعلیم قطعاتی
 که مایه تباهی باشند و امعان نظر در طبیعت طفل برای انتخاب هنر و پیشه نظریات
 ابن سینا با حکمای مذکور شباهت دارد»^۲.

ابن خلدون در عرصه جامعه شناسی

زمینه طبیعی زندگی اجتماعی

موافق جامعه شناسی ابن خلدون، انسان فطرت یا طبع مشخصی دارد. ولی
 طبع انسانی از حوادثی که در پیرامون او روی می دهند، بی تاثیر نمی ماند. «سرشت
 ها و طبایع انسان در نتیجه عادات و اموری که به آنها الفت می گیرد تکوین می شوند.»

۱- دکتر صدیقی : مقدمه اصول حکومت آتن، اثر ارسطو، ص ۴۰.

۲- دکتر عیسی صدیق : تاریخ فرهنگ ایران، ص ۱۳۱.

«فضل و مکارم انسانی محصول سرشت او نیستند» آغاز هر یزر گواری و شرفی امری خارجی است، یعنی شرف از ذات انسان بر نمی خیزد «^۱ . انسان به همان نسبت که در محیط زندگی خود به تکاپوی می پردازد و می آموزد در سرشت خود تصرف می کند.» انسان ساخته و فرزند عادات و مأنوسات خود میباشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش هرچه در آداب و رسوم مختلف خوی و ملکه انسان گردد، سرانجام جانشین طبیعت و سرشت او می شود. اگر این امر را در مردم بجوییم، نمونه های فراوان و دقیقی از آن خواهیم یافت.^۲

افراد انسانی و نیز اقوام انسانی از یک دیگر متمایزند. ولی تمایزات دو فرد یاد و قوم - چه تمایزات جسمانی و چه تمایزات روانی - اموری فطری نیستند. از این رو اختلافات نژادی اصالت ندارند، و معلول شرایط محیطی اند. «برخی از نسب شناسان که از دانش طبایع کائنات بی خبرند توهم کرده اند که سیاه پوستان از فرزندان حام بن نوح اند و از این رو سیاه پوست می باشند که نفرین کرده پدر می باشند و بر اثر آن نفرین سیاه روی شده اند و خداوند اعقاب حام را به بندگی و رقیت اختصاص داده است. در این باره حکایتی همچون خرافات افسانه سرایان نقل می کنند در صورتیکه در نفرین نوح درباره پسرش حام که در تورات آمده است، هیچ نامی از سیاهی برده نشده است، بلکه نفرین وی تنها درباره اینست که فرزندان وی در شمار بندگان اولاد و برادران دیگرش در آیند و جز این چیزی در آن نفرین نیست. پیدا است که نسبت دادن سیه روئی به حام بعلت یاد کرده در نتیجه بی خبری و غفلت گوینده آن از طبیعت گرما و سرما و تاثیر آن دو هوا در تکوین حیوانات این گونه محیطها است. زیرا مردمان اقلیم نخستین و دوم از این رو سیاه پوست شده اند که هوای اقلیم های ایشان بعلت گرمای جنوب نسبت به نواحی معتدل دوچندان گرم است. زیرا خورشید در هر سال دو بار در سمت رأس آنان واقع

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۳۸ (فارسی) ص ۲۶۹ .

۲ - مقدمه (عربی) ص ۱۲۵ (فارسی) ص ۲۴۱ - ۲۴۲ .

میشود و فاصله زمانی میان این دو بار کوتاه است و در نتیجه این تقابل در همه فصول تابش خورشید بدر از آن می‌کشد و بسبب آن نور افزایش می‌یابد و گرمای سخت بر آنان می‌تابد و به علت افراط گرما پوست بدن آنان سیاه می‌شود. نقطه مقابل این دو اقلیم در شمال اقلیم ششم و هفتم است که بسبب سرمای سخت، ساکنان آن نواحی سفید پوست میباشند زیرا خورشید در افق ایشان همیشه در دایره رؤیت چشم یا نزدیک بانست و بمرحله مقابل و نزدیک بان نمی‌رسد و در نتیجه از گرما می‌کاهد و در سراسر فصل بر شدت سرما افزوده میشود. بدین سبب مردم آن ناحیه‌ها سفید پوست بارمی آیند و این وضع موجب کم‌موئی بدن ایشان میشود. گذشته از این، سرمای مفرط آن نواحی اقتضاء میکند که مردم دارای چشمهای کبود (سبز) و پوست خال خال (کک مک) و موهای طلائی میشوند و حد وسط میان این دو منطقه اقلیم سه گانه پنجم و چهارم و سوم است. مردم این اقلیم از اعتدالی که خاصیت حد وسط است بهره کامل دارند. اقلیم چهارم از همه اقلیم معتدل تراست. زیرا چنانکه یاد کردیم، بیش از همه اقلیم در حد وسط قرار گرفته است. از این رو ساکنان به مقتضای خاصیت هوای آن اقلیم در نهایت اعتدال خلقت و خوی میباشند.^۱

عوامل محیطی مانند آب و هوا موجب اختلاف نژادی مثلا رنگ پوست هستند. و به تجربه ثابت شده است که کسانی از سیاهان جنوب در اقلیم معتدل چهارم یا اقلیم منحرف هفتم یعنی مساکن سفید پوستان سکونت گزیده‌اند و در نتیجه بمرور زمان رنگ پوست اعقاب آنان به سفیدی گرائیده است. برعکس کسانی از ساکنان شمال یا اقلیم چهارم که به جنوب رفته و در آن ناحیه سکونت گزیده‌اند، رنگ نسلهای آینده آنان به سیاهی تغییر یافته است. این امر دلیل بر آنست که رنگ بدن تابع خاصیت هوا است. ابن سینا در ار جوزه طبی خود گوید. «در زنگبار گرمائی است که رنگ بدن مردم را تغییر داده است، بقسمی که پوست بدن آنان

۱ - مقدمه (عربی) ص ۸۴ - ۸۵ (فارسی) ص ۱۵۸ - ۱۵۷.

نرم و شفاف می باشد»^۲ .

تفاوت های روانی اقوام نیز ریشه نژادی ندارند. مسعودی متعرض این امر شده و در سبب سبکی و سبکسری و کثرت شادمانی سیاهان به جستجو و تحقیق پرداخته و کوشیده است که علت آنرا بیابد. ولی وی بجز آنچه از جالینوس و یعقوب بن اسحق کندی نقل کرده بعلت دیگری دست نیافته است. خلاصه، آنچه از آنان نقل کرده اینست که این امر معلول ضعف دماغ ایشان است که به ضعف عقل آنان منجر شده است. ولی این نظر متکی برهان و دلیلی نیست»^۱ .

از این گذشته مشخصات نژادی ثابت نمی مانند، بلکه در جریان نسل ها مطابق مقتضیات محیطی دگرگون می شوند «کلیه خصوصیات که اینان دلیل می آورند، به هیچ روی در اعقاب و فرزندان پایدار نمی ماند، و نمی توان آن ها را تغییر ناپذیر دانست»^۲ .

زندگی انسان تابع اوضاع محیط است. «قسمت آباد نواحی مکشوف کره زمین مرکز آنست. زیرا افراط گرما در جنوب و شدت سرما در شمال مانع عمران است. چون دو سوی شمال و جنوب در گرما و سرما با هم متضادند، باید از این کیفیت در هر دو سوی بتدریج کاسته شود تا در وسط و مرکز زمین اعتدال حاصل آید. از اینرو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است. آن چه در جوانب آن است یعنی اقلیم سوم و پنجم، پس از اقلیم مزبور از دیگر اقلیم به اعتدال نزدیکتر می باشند. ولی اقلیم دوم و ششم از اعتدال دور اند و اقلیم های اول و هفتم به درجات دوزتر اند، بهمین سبب دانش ها و هنرها و ساختمان ها و پوشیدنی ها و خوردنی ها و میوه ها و بلکه جانوران و همه چیزهایی که در این اقلیم های سه گانه مرکزی پدید آمده اند، به اعتدال اختصاص یافته اند و افراد بشری که ساکنان این

۲ - مقدمه (عربی) ص ۸۵ (فارسی) ص ۱۵۹ .

۱ - مقدمه (عربی) ص ۸۷ (فارسی) ص ۱۶۲ - ۱۶۳ .

۲ - مقدمه (عربی) ص ۸۵ (فارسی) ص ۱۶۱ .

اقليم‌ها را تشكيل مي‌دهند از حيث جسم و رنگ و اخلاق و اديان مستقيم‌تر و راست‌ترند. حتى نبوتها و پيامبران بيشتر در اين اقليم بوده‌اند. در اقليم جنوبي و شمالي از بعثتي اطلاع نداريم. زيرا پيامبران و فرستادگان خدا مخصوص به كاملترين افراد نوع بشر، از لحاظ آفرينش و خوي، بوده‌اند . . .

ساكنان اين اقليم بسبب زيستن در محيط معتدل كاملترند چه مي‌بينيم اين مردمان از لحاظ خانه و پوشيدني و خوراك و صنايع نهايت ميانه‌روي را در نظر مي‌گيرند خانه‌هاي بنيان مي‌نهند كه با سنگ‌هاي زيبا و ظريف و از روي هنرمندي ساخته شده است و در نيك كردن و زيبائي ابزار و ااثا زندگي برهم پيشي مي‌جويند و در اين راه به كمال هنرمندي مي‌رسند و در نزد آنان كانهاي طبيعي از زروسيم و آهن و مس و ارزيزوسرب يافت ميشود و در معاملات خود دوسكه گرانمايه (دينار و درهم) را بكار ميبرند و در بيشتر حالات خويش از كجروي و انحراف دورند. و اينها عبارتند از مردمان مغرب و شام و حجاز و يمن و عراق و ايران و هند و سند و چين و مردم اندلس و ملتهاي مجاور آنان مانند فرنگان و جلالقه و رومبان و يونانيان و ديگر مللي كه با اين اقوام يا نزديك بايشان در اين اقليم معتدل بسر مي‌برند. بهمين سبب عراق و شام از همه احوال اين نواحی معتدل‌تر است، زيرا كشورهاي مزبور در وسط همه اين جهات واقع است. اما ساكنان اقليم دور مانند اقليم نخست و دوم و ششم و هفتم در همه احوال خويش بسي از حد اعتدال دورند، چنانكه خانه‌هاي آنان از گل و نى و خوراك آنها از ذرت و علف و پوشيدنيهاي آنها از برگهاي درختان است كه آنها را يكان يكان روي بدن خويش برهم مي‌نهند و مي‌چسبانند تا برهنه نمانند و با پوستهاي حيوانات خود را مي‌پوشند. بيشتر آنان بي جامه و برهنه اند و ميوه‌ها و خورشهاي بلاد آنان بطرز عجيبى تكوين مي‌شود و بانحراف مي‌گرايد و معاملات ايشان با زروسيم (دوسنگ گرانمايه) نيست، بلكه بامس و آهن داد و ستدمي كنند يا پوستهاي را براي معاملات برمي‌گزينند و ارزش آنها رامعين ميكنند. با همه اينها اخلاق آنان نزديك به خوي جانوران بيزبان است. حتى نقل مي‌كنند كه بسيار از مردم سودان (ساكنان اقليم نخست) در

در جنگلها و غارها بر می برند و علف می خورند و مانند وحشیان، با هم الفتی ندارند و یکدیگر را می خورند. صقالبه (اسلاوها) نیز بر همین خوینند. علت اینست که چون این گروه از اعتدال دورند، طبیعت مزاجهای ایشان به سرشت جانوران بی زبان نزدیک می گردد و از انسانیت بهمان میزان دور میشوند.^۱

حالات روانی انسان سخت وابسته به آب و هواست. سبکی و سبکسری، و شادی و طرب بی اندازه راهر کس در سیاهپوستان دیده است. آنها شیفته رقص و پا-یکوبی اند و هر ساز و آهنگی آنان را به رقص و طرب و امیدارد و در همه جهان بابلهی و حماقت موصوفند. چنانکه در جای خود در دانش حکمت ثابت شده است، علت صحیح این امر این است که کیفیت شادی و طرب عبارت از انتشار و گسترش روح حیوانی و برعکس طبیعت اندوه، انقباض و تکاثف آنست. و نیز معلوم است که حرارت هوا بخار را می پراکند و متخلخل میسازد و بر کمیت آن میافزاید. بهمین سبب بمستان چنان شادی و فرحی دست میدهد که بوصف در نمیآید. زیرا بخار روح بسبب حرارت غریزی داخل قلب میشود.. و خاصیت تنیدی شراب آنرا در روح برمی انگیزد و در نتیجه روح انتشار و انبساط میابد و طبیعت شادی به مست روی میآورد.

همچنین آنانکه بگرمابه میروند، هنگامیکه در هوای آن تنفس کنند حرارت هوا بروح آنان می پیوندد و در نتیجه آن، روح آنان گرمی پذیرد و شادی و فرح با آنان روی میدهد و چه بسیاری در اینگونه کسان حالت رجد و سرودخوانی پدید می آید و از شادی برانگیخته می شوند. چون سیاهان در اقلیم گرم بسر میبرند و گرما بر مزاج آنان وهم بر اصل وجود آنان استیلا می یابد، روح آنان به نسبت بدن و اقلیمشان سرشار از حرارت میشود. از این رو روانهای آنان نسبت به روانهای مردم اقلیم چهارم گرمتر است: و حرارت بیشتری در روح آنان منبسط است. بهمین سبب شادی و فرح سریعتر به آنان دست میدهد و انبساط و خوشحالی بیشتری دارند و بر اثر این حالت دچار سبکسری و سبکی میشوند. همچنین مردم کشورهای که در ساحل دریا بسر میبرند،

۱- مقدمه (عربی) ص ۸۳ (فارسی) ص ۱۵۷-۱۵۵

نیزاند کی برخوی و صفت سیاهپوستانند. زیرا هوای اینگونه مناطق نیز بسبب انعکاس اشعه انوار صفحه دریا، دارای حرارتی مضاعف است و از این رو بهره آنان از نتایج حرارت مانند شادی و سبکی بیش از مردمی است که در نقاط مرتفع و کوهستانهای سرسبز بصرمی برند این حالت را تا اندازه ای در اهالی جرید که در اقلیم سوم واقع است نیز می یابیم. زیرا حرارت در آن ناحیه فراوان است و هوای آن گرم میباشد و آن ناحیه از جلگه ها و بیلاقها و نواحی کوهستانی بسیار دور و کاملاً جنوبی است. این کیفیت را در مردم مصر نیز میتوان مشاهده کرد. چه آن سرزمین همه در عرض بلاد جرید یا قریب بآنست و چنانکه می بینیم، شادی و سبکی و غفلت از عواقب امور بر آنان چیره شده است، بحدی که مردم آن کشور خوراک و آذوقه یکسال و بلکه یکماه خود را نمی اندوزند، بلکه عموماً مواد غذایی خود را بطور روزمره از بازار فراهم می آورند.^۱

محیط و خوراکهای متنوع در چگونگی تندرستی و نیرومندی مؤثرند، غذاهای گوناگون هر یک در اجسام و افکار آثار ویژه ای پدید می آورند. چنانکه دیده ایم، فرزندان کسانی که از گوشت حیوانات تنومند و پزرگ تغذیه می کنند تنومند میشوند. صحت این ادعا از مقایسه بادیه نشینان با شهریان ثابت میشود. همچنین کسانی که از شیر و گوشت شتر تغذیه می کنند، این نوع غذا در اخلاق آنان تأثیر می بخشد و به شکیبائی و تحمل و توانائی حمل بارهای سنگین که از صفات شتران است، متصف میشوند و روده آنان نیز مانند روده شتران قوت دارد و قوتور بدان راه نمی یابد. پس زیانهائی که دیگران از این اغذیه می بینند بدانها نمیرسد، چنانکه عصاره بتوعات (گیاهانی که مایعی تلخ برنگ شیر از آنها بیرون می آید) را بعنوان مسهل می نوشند بی آنکه روی درهم کشند مانند حنظل ناپخته و در یاس و فزیون و از این گیاهها هیچ زیانی به روده های آنان نمی رسد، در صورتیکه اگر شهر نشینان که روده های آنان نازک است و با خوردن غذاهای لطیف بار آمده اند، آنها را بنوشند در یک چشم بهم زدن جان می سپارند

۱ - مقدمه (عربی)، ص ۸۷ (فارسی) ص ۱۶۳ - ۱۶۲

چه گیاهان مزبور دارای مواد سمی است دیگر از تأثیرات غذا در بدن موضوعی است که کشاورزان آنرا یاد می کنند و اهل تجربه به چشم آنرا دیده اند، بدینسان که هر گاه ماکیان را از دانه هائی که در پشکل شتر پخته شده است، غذا بدهند، جوجه های آنها بزرگ تر از مرغ های معمولی خواهند بود. امثال این گونه تجارب بسیار است. حال که چنین تأثیراتی در بدن بسبب غذای می دهند، شکی نیست که گرسنگی نیز در بدن تأثیراتی می بخشد. زیرا تأثیر و عدم تأثیر دو امر متضاد بیک نسبت است. هم چنانکه گرسنگی در تصفیه بدن از فضولات فاسد و رطوبت های مختلط زیان بخش، به جسم و خورد تأثیر می بخشد، بهمان نسبت غذا در حیات و بقای تن مؤثر است.^۱

خوراک فراوان مایه بیماری و ناتوانی و زشتی است سبب آن اینست که خوردن غذای افزون و گوناگون و رطوبت آنها فضولات موذی و فاسدی در بدن تولید می کند. آن گاه این فضولات موذی پس از آمیختن بی تناسب با یکدیگر، موجب دفع اخلاط متعفن می شوند. در نتیجه این کیفیت فریبی مفرطی دست می دهد و سبب تیرگی، و پریدگی رنگی چهره و زشتی قیافه می گردد و به علت برآمدن بخارهای تباه رطوبتها به دماغ، سطح ذهن و اندیشه پوشیده میشود و سرانجام عموماً کند ذهنی و غفلت و انحراف از اعتدال حاصل میشود.^۲

و نیز می بینیم که مردم اقالیم پرنواز و نعمت که دارای کشاورزی و دامپروری و محصولات فراوان و خورشها و میوه های گوناگونان هستند، غالباً بکند ذهنی متصفند و دارای اجسامی خشن هستند و این حالت را در بربرها می توان دید.^۳

با این همه از دیدگاه ابن خلدون نباید در تأثیر محیط طبیعی مبالغه کرد محیط طبیعی معمولاً بر اثر دخل و تصرف های انسانی به صورتی که با مصالح انسانی موافقت دارد، درمی آید. بنابراین نمی توان عوامل جغرافیایی را تعیین کننده مشخصات بدن

۱- مقدمه (عربی) ص ۹۱ (فارسی) ص ۷۲-۷۱

۲- مقدمه (عربی) ص ۸۷-۸۸ (فارسی) ص ۱۶۶

۳- مقدمه (عربی) ص ۸۷-۸۸ (فارسی) ص ۱۶۷

و شخصیت انسانی دانست و به اصطلاح امروز جغرافیا گرای^۱ شد. انسان اساساً در محیط طبیعی قرار دارد و موافق ساختمان جسمانی خود در آن محیط تکاپو می کند. ولی محیط طبیعی و ساختمان جسمانی انسان با آن که در رفتار و شخصیت او مؤثرند، تعیین کننده آنها نیستند.

جامعه یاد دولت

بخشی از محیط که تنگاتنگ انسان را در میان گرفته است و اجتماع یا مجتمع یا جامعه خوانده می شود، مهم ترین عامل سازنده شخصیت و زندگی انسان است جامعه کلی است و احدی را از افراد. اما نه فقط اعضای زنده و موجود جامعه در وضع و جریان آن مؤثرند، بلکه افراد در گذشته و معدوم نیز که در مراحل پیشین جامعه ظاهر شده اند، در چگونگی و سیر جامعه دخالت دارند. از این رو تحولات جامعه از اراده يك یا چند فرد یا حتی همه افراد زنده خارج است جامعه در عین بستگی به افراد موجود و ماضی، برای خود نظامی دارد و به حکم آن نظام دیگر گونی می پذیرد و بر همه اعضای خود تأثیر می گذارد. آنچه مرحله موجود جامعه را به مراحل سابق آن می پیوند دو بدن نظام و وحدت می بخشد، فرهنگ است. فرهنگ که در اصطلاح ابن خلدون عمران نام گرفته است و یا حضارت همانا صورت پیچیده و گسترده آن است و بر مجموع مواردی اجتماعی اطلاق می شود. جامعه مجموع روابطی است که بین افراد انسانی به وجود می آیند و در سراسر زندگی یکایک آنان مؤثر می افتد و عادات جسمی و روحی آنان را تعیین می کند.

چنان که گذشت ساختمان بدنی و فطرت انسان و نیز محیط طبیعی در زندگی انسان دخالت دارند. ولی اولاً دخالت هیچ یک به درجه دخالت جامعه نمی رسد

1- Geographer

ثانیاً عوامل خود مطابق مقتضیات جامعه دگر گونی می پذیرند. ریشه های اصلی تمایزات اقوام انسانی را باید در جامعه ها و رسوم و سنن متفاوت آنها جست. مردم اقلیمهای سه گانه میانی که در مناطق معتدل مرکزی بسر می برند، از لحاظ خلقت و خوی و سیرت در حد اعتدال میباشند و از کلیه شرایط طبیعی برای ایجاد تمدن و عمران از قبیل امر معاش (اقتصاد) و مسکن و هنر و دانش و فرمانروائی و کشورداری برخوردارند اعمال اینان بر صفت اعتدال بوده است، چنانکه در میان آنان دعوتهای پیامبری پدید آمده است و به تأسیس کشورها و تشکیل دولتها و وضع شرایط و قوانین پرداخته اند و دانشهای گوناگون بیادگار گذاشته و به بنیان شهرهای بزرگ و کوچک و بناهای باشکوه و کشت و کار و هنرهای زیبا و دیگر کیفیاتی که از یک زندگانی معتدل حکایت می کند، توجه کرده اند ملت‌های این گونه اقلیمهای معتدل که ما بتاریخ گذشته آنان آگاه شده ایم عبارتند از عرب و روم و ایران و بنی اسرائیل و یونان و مردم سندوهند و چین. چون نسب شناسان از نظر قیافه و دیگر علائم ویژه این ملت‌ها را متفاوت یافته اند، گمان کرده اند که همه این اختلافها معلول اختلاف نژاد و نسب آنان است، از این رو کلیه ساکنان جنوب کره زمین را سودان یا سیاهان نامیده و آنها را از نسل حام شمرده اند و چون نتوانسته اند اختلاف رنگ آنان را توجیه کنند و در علت صحیح آن تردید داشته اند، ناچار از روی تکلف آن حکایت واهی را نقل کرده و همه یا بیشتر ساکنان شمال را فرزندان یافت بشمار آورده اند و بیشتر ملت‌هایی را که در اقلیمهای معتدل و مناطق مرکزی بسر می برند و دارای دانش و هنر و مذهب و شرایط و سیاست و کشورداری هستند، اولاد سام محسوب کرده اند. این پندار هر چند از نظر انتساب ملت‌های مزبور صدق می کند ولی نمیتوان آنرا قاعده کلی و قیاس منطقی صحیحی شمرد، بلکه بمنزله بیان خبر ساده ایست. پس وجه تسمیه ساکنان جنوب کره زمین به سودان و حبشیان از نظر انتساب ایشان به حام سیاه رنگ نیست. گروه مزبور را از این رو در این ورطه غلط کاری گرفتار شده اند که معتقدند باز شناختن ملت‌ها از یکدیگر تنها از راه نژاد و نسب آنان امکان پذیر است، در صورتیکه چنین نیست. زیرا باز

شناختن برخی از طوائف یا ملت‌ها ممکن است از این طریق درست باشد مانند (تازیان و بنی اسرائیل و ایرانیان) لیکن اقوام دیگری را بوسیله خطوط و علائم چهره و یا بوسیله منطقه‌ای که در آن بسر می‌برند بازمی‌شناسند مانند زنگیان و حبشیان و صقالیه (اسلاوها) و سودانیان یا سیاهان .

تازیان را تنها از راه نسب بازمی‌شناسند، بلکه آنها را می‌توان بوسیله عادات و رسوم و شعائر نیز از ملت‌های دیگر متمایز ساخت. گذشته از این به شیوه‌های دیگری همچون اخلاق و صفات و مشخصات روحی نیز می‌توان اقوام گوناگون را از یکدیگر بازشناخت بنابراین درست نیست نظریه کسانی را بپذیریم که می‌گویند مردم فلان منطقه معینی خواه شمال یا جنوب چون از نسل فلان شخصیت معلوم می‌باشند و اجداد خصوصیتی هستند که در آن نیا وجود داشته است، از قبیل رنگ یا مذهب یا خطوط و نشانه‌های چهره. چنین عقیده‌ای را بهیچ رو نمی‌توان تعمیم داد، چه این پندار از اغلاط گروهی است که از طبایع کائنات و مناطق بی‌خبرند.^۱

از لحاظ ابن خلدون، انسان به طبع مدنی است و از این گذشته زندگی مدنی با اجتماعی ضرورت دارد، (ان الاجتماع الانسانی ضروری)، زیرا انسان برای مقابله با مخاطرات طبیعی و بقای خود ناگزیر از تعاون است: «مضطر الی الاستعانه بآبناء جنسه» انسان با ابنای نوع خود همکاری می‌کند و بر اثر این همکاری بر فرهنگ یا عمران دست می‌یابد. یکی از تمایزات بزرگ انسان بر جانوران دیگر همکاری است، یعنی باهم سکونت گزیدن و باهم کار کردن و نیازهای یکدیگر را با ثمرات کار عمومی بر آوردن. «معنی عمران (فرهنگ) همین است»^۲.

مبنای زندگی اجتماعی انسان روابطی است که بر اثر امر معاش میان افراد بر قرار می‌شوند. روابط معاش یا به اصطلاح کنونی، روابط اقتصادی یکی از سترک‌ترین روابط انسانی هستند، انسان - چه به صورت یک فرد نوزاد و چه به

۱ - مقدمه (عربی)، ص ۸۳ (فارسی) ص ۱۶۱-۱۶۰

۲ - مقدمه (عربی) ص ۴۱ (فارسی) ص ۷۷.

صورت يك قوم ابتدائی - پیش از هر چیز به خوراك و پوشش و خانه و کار افراد و جنگ افزار نیازمند است و پس از تحصیل این لوازم عملی حیات است که به امور نظری رغبت می‌ورزد، «باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگی ملت هادر نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه به دست آوردن وسایل معاش است»^۱. «مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امر از ضروریات طبیعی است. ولی آموختن دانش جنبه کمال و تفنن دارد. و پیدا است که امر طبیعی مقدم بر امر تفننی است.»^۲

خدا سبحانه، چون طبایع را در همه حیوانات ترکیب فرمود و زورمندی را میان آنان تقسیم کرد، بسیاری از جانوران بی‌زبان را در توانائی کاملتر از انسان بیافرید و آنان را از میزان قدرت بیشتری بهره‌مند ساخت، چنانکه زورمندی اسب مثلا بدرجات از توانایی انسان بیشتر است. چون تجاوز نیز در جانوران طبیعی است، هر يك را به عضو خاصی برای دفاع از خود اختصاص داد تا هنگام تجاوز جانور دیگر با آن عضو از خود به دفاع برخیزد. و دست و اندیشه انسان را به جای همه این اعضاء وسیله دفاع او قرار داد، زیرا دست در خدمت اندیشه، آماده صنعتگری است و صنعت برای آدمی ابزاری تولید می‌کند که جانشین اعضای دفاع دیگر جانوران است، مانند نیزه که بجای شاخ جانوران شاخدار است و شمشیر که بجای چنگال‌های درندگان به کار می‌رود و سپر که جانشین چهره‌های سخت و خشن است و جز اینها که جالینوس در کتاب منافع اعضاء یاد کرده است. بنابراین قدرت يك فرد آدمی در برابر قدرت یکی از جانوران بی‌زبان به ویژه درندگان مقاومت نمی‌کند. انسان به تنهایی در برابر اینگونه جانوران به کلی از دفاع خود عاجز است و هم توانایی يك فرد برای بکار بردن ابزارهای دفاع کافی

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۲۰ (فارسی) ص ۲۳۱.

۲ - مقدمه (عربی) ص ۴۱ (فارسی) ص ۷۶.

نیست ، زیرا ابزار مزبور فراوان است و صنایع و وسایل بسیاری برای آماده ساختن آنها بکار می آید. از اینرو در این باره نیز ناگزیر است با هموعان خویش همکاری کند. تا هنگامی که این همکاری و تعاون پدید نیاید، انسان نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان پذیر نخواهد بود. زیرا خدای تعالی ترکیب او را چنان آفریده است که برای ادامه زندگی خود به غذا نیازمند است و نیز بسبب فقدان سلاح نمی تواند از خود دفاع کند. پس شکار جانوران می شود و به سرعت حیات او در معرض نیستی قرار می گیرد و نوع بشر منقرض می گردد. ولی اگر تعاون و همکاری داشته باشد، خواه ناخواه غذا و سلاح دفاعی او بدست می آید و حکمت خدا در بقا و حفظ نوع او به کمال می رسد. بنابراین این اجتماع برای نوع انسان اجتناب ناپذیر و ضروری است و گرنه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان بوسیله انسان و جانشین وی انجام نمی پذیرد.»

تولید جمعی اقتصادی وسیله غلبه انسان بر طبیعت است ، و هر چه تولید شده از نیازهای ابتدائی انسانی تجاوز کند، انسان بر رفاه دست می یابد. بر اثر همین «اضافه تولید» است که زندگی اجتماعی پیچیده و گسترده می شود. «هر چه عمران سرزمین ها فزونی یابد و ملت های گوناگون در نواحی مختلف آن ها سکونت گزینند و بر جمعیت آن ها افزوده شود ، بهمان میزان وضع زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می یابد و بر میزان ثروت و بنیان گذاری شهرهای آنان می افزاید و دولت ها و کشورهای بزرگی در سرزمین های مزبور تشکیل می یابند . علت همه اینها همان فزونی کارها و نتایج آنها است. کار انسان موجب ازدیاد ثروت است زیرا از نتایج کارهای جمعی انسان پس از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان يك ناحیه، مقدار فراوانی زیاد می آید که اضافه بر میزان حوائج عمران آن سرزمین است. از این راه مردم ثروت عظیمی بدست می آورند. و از آنها بهره برداری فراوان می کنند. بهمین سبب رفاه مردم فزونی می یابد و وضع زندگی آنان روبه

بهبود می‌نهد و به مرحله تجمل‌خواهی و توانگری می‌رسد. در نتیجه رواج بازارها، میزان مالیاتها و خراج‌های دولت هم افزایش می‌یابد و دولت ثروت بی‌کرانی بدست می‌آورد و قدرت آن به اوج عظمت می‌رسد.^۱

اما فرد انسان با آن‌که وابسته اجتماع و نیازمند تعاون است، همانند جانوران دیگر، برای بقای خود ناگزیر از تنازع است، شر نیز مانند خیر در طبع انسانی راه دارد.

باید دانست که خداوند در طبایع بشر نیکی و بدی را هر دو در آمیخته است، چنانکه فرماید: راه نمودیم او را بخیر و شر^۲ و نیز فرماید: «پس انسان را بدکاری و پرهیزکاری الهام کرد^۳ و بدی از همه خصال بانسان نزدیک‌تر است، بویژه اگر خود سرانه در چراگاه عادات رها شود و از راه پیروی از دین به تهذیب خود نپردازد. بجز کسانی‌که خدا آن‌را کامیاب فرموده - جماعتهای بسیاری بر این سیرتند از جمله خویبهائی که در میان مردم رواج دارد ستمگری و تجاوز بیکریگر است، چنانکه دیدگان هر کس به کالای برادرش بیفتد بیدرنگ بدان دست درازی می‌کند تا آنرا از چنگ وی خارج سازد^۴.

چون انسان از نعمت شعور برخوردار است و برای خود سلاح‌های مخرب می‌سازد «تنازع بقا در عالم انسانی بسیار شدید و دامنه‌دار است. از این رو جامعه انسانی برخلاف مجتمعات حیوانی در نتیجه تنازع مداوم در معرض نابودی قرار می‌گیرد. برای جلوگیری از این نابودی، گروه‌های انسانی نیروی بازدارنده‌ای به وجود آورده‌اند. «تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است. سلاحی که بشر بوسیله آن از تجاوز جانوران بی‌زبان از خود دفاع می‌کند، برای دفاع از تجاوز افراد

۱ - مقدمه (عربی) ص ۲۶۵ (فارسی) ص ۷۳۹ .

۲ - «وهدیناه النجدین» سوره البلد، آیه ۱۰ .

۳ - «فالهمها فجورها وتقویها» سوره الشمس، آیه ۸ .

۴ - مقدمه (عربی) ص ۱۲۷ (فارسی) ص ۲۴۵ .

بشر بیکدیگر کافی نیست. زیرا این ابزار در دسترس همه یافته می شود، پس ناچار باید وسیله دیگری بیابند که از تجاوز آنان بیکدیگر پیش گیری کند. ممکن نیست که آن وسیله بجز خود آدمیان باشد، زیرا جانوران دیگر مشاعر و الهامات انسان را در نمی یابند. بنابراین آن حاکم یک فرد از خود آنان خواهد بود که بر آنان غلبه و تسلط و زورمندی داشته باشد تا هیچکس بدیگری نتواند تجاوز کند و معنی حاکم همین است. با این شرح آشکار شد که انسان دارای خاصیتی طبیعی و اجتناب ناپذیر است، و این خاصیت در بعضی از جانوران بیزیان هم چنانکه حکیمان یاد کرده اند، یافت می شود، مانند زنبور انگبین و ملخ. در نتیجه تتبع و استقراء معلوم شده است که در میان آنها نیز فرمانروائی و فرمانبری از رئیسی از میان خود آنها وجود دارد و آن رئیس را در خلقت و ساختمان بدنی بردیگر هم جنسانش برتری و تمایز است. ولی این خاصیت در غیر انسان بر حسب فطرت و رهبری طبیعت است نه بمقتضای اندیشه و سیاست»^۱.

به این ترتیب «حکومت» به وجود می آید. حکومت جزء لاینفک جامعه انسانی است، چنان که صورت جزء لاینفک ماده است. و ماده و صورت به یکدیگر پیوسته اند، جامعه در مرحله رشد و پیچیدگی خود ناگزیر از ایجاد حکومت است، جامعه وقتی که بر حکومت یعنی سازمانی سیاسی برای اداره منظم امور اجتماعی دست یابد، دولت می گردد. در این صورت جامعه (در مرحله رشد و پیچیدگی) به اعتبار حکومت خود واحدی است سیاسی به نام دولت.^۲

یکی دیگر از وظایف دولت تعهد کار جنگ است، ستیزه جویی و تفوق طلبی انسان همچنان که در صحنه زندگی انفرادی موجب رقابتها و مناقشات فردی می شود، در عرصه زندگی اجتماعی به جنگ اقوام و دولتها می کشد، بنابر این «ان الحرب امر طبیعی فی البشر» (همانا جنگ امری است طبیعی در بین افراد بشر)^۳.

۱- مقدمه (عربی) ص ۴۳ (فارسی) ص ۷۹ - ۸۷.

۲- مقدمه (عربی) ص ۴۱ (فارسی) ص ۷۴.

۳- مقدمه (عربی) ص ۲۷۱ (فارسی) ص ۵۳۵.

جنگ برد و گونه است: جنگ ستمگرانه و جنگ داد گرانه جنگ داد گرانه شامل دفاع از دین (جهاد) و دفاع در برابر مهاجم است - چه مهاجم داخلی و چه مهاجم خارجی، جنگ ستمگرانه مشتمل است بر جنگ ناشی از مفاخره و فزون طلبی و جنگ تهاجمی.^۱

اقوام به دو صورت می جنگند: برخی مانند ایرانیان و مسلمین اخیر به جنگ منظم می پردازند و بعضی مانند اعراب بدوی و بربرها به جنگ غیر منظم یا جنگ و گریز^۲.

پیروزی جنگی از طرفی منوط به تصادف و از طرف دیگر مربوط به عوامل چندی است، از این جمله اند عوامل آشکار مانند عصبيت و کثرت سپاهیان و کفایت اسلحه و شایستگی نقشه جنگی و عوامل نهان مانند سنگر گیری و کمین کردن مناسب و نیرنگ زدن و تحصیل اطلاعات صحیح در باره نیروی دشمن و پخش اطلاعات نادرست درباره نیروی خودی.^۳ از این میان مهم ترین عامل عصبيت سپاه است. سپاهی که از تجانس و روحیه عالی بی بهره است، نباید به پیروزی امید وار باشد.

چنان که خواهد آمد، در آغاز پیدایش يك دولت و نیز در پایان عمر آن جنگ اجتناب ناپذیر است، ولی در موارد دیگر حفظ صلح میسر است. در زمان صلح اهل قلم بیش از اهل شمشیر از عهده اداره دولت برمی آیند^۴. دولت وظایف دیگری هم دارد. مثلاً برخی از امور و اموال عمومی باید از مراقبت یا نظارت دولت برخوردار باشند، از این قبیل اند برخی از ساختمان های عام المنفعه شهرها. دولت باید خود ضرب سکه را دقیقاً اداره کند، در شهرها مبادلات غیر پولی

۱ - مقدمه (عربی) ص ۲۷۱ (فارسی) ص ۵۳۵ .

۲ - مقدمه (عربی) ص ۲۷۱ (فارسی) ص ۵۳۵ .

۳ - مقدمه (عربی) ص ۲۷۷ (فارسی) ص ۵۴۹ .

۴ - مقدمه (عربی) ص ۲۵۷ (فارسی) ص ۵۰۷ .

یاتها تری بسیار محدودند. و از این رو پول مقام اقتصادی مهمی دارد و دولت باید برای حفظ ارزش پول، در تکثیر سکه‌های سیمین وزرین بکوشد. همچنین دولت باید وزنه‌ها و پیمان‌ها را زیر نظارت بگیرد و به تشویق اهل صنعت پردازد. و آزادی دادوستد را تضمین کند و مانع احتکار و سفته‌بازی شود همچنین دولت باید در وضع خراج زیاده روی ننماید. وضع خرج‌های سنگین در وهله دوم به مردم زیان می‌زند و آنان را از کارهای تولیدی که منبع خراج است روی گردان می‌سازد. و بر اثر آن دولت زیان می‌بیند و ستخوش اختلال می‌شود، چنان که دولت‌های امویان و عباسیان چنین شدند.

گاهی رؤسای دولت مستقیماً در امور اقتصادی مداخله می‌کنند هنگامی که سلطان کلیه عوائد و محصولات کشاورزی از قبیل غلات و حبوبات یا حریر یا عسل یا شکر یا جز اینها از انواع بهره برداری‌ها را بدست می‌آورد و علاوه بر اینها دیگر کالاهای بازرگانی را نیز خریداری می‌کند و برای فروش آنها هیچگاه منتظر بحرانی شدن بازار یا رواج بازار پیشه و روان و کسبه نمی‌شود، زیرا سران دولت برای فروش آنها به مقررات و نیروی دولت متوسل میشوند و کلیه اصناف را از بازرگان گرفته تا کشاورز به خریدن محصولات و کالاهای مزبور مکلف و مجبور می‌سازند. در بهای آنها هم به نرخ معمول قناعت نمی‌کنند، بلکه آنها را به قیمتی فزونتر از نرخ عادی بر آنها تحمیل می‌کنند، چنانکه کلیه ثروت نقد یعنی درهم و دینار ایشان را از کفشان بیرون می‌آورند و کالاهای مزبور بصورت اموال بی‌استفاده و جامدی در نزد آنان باقی میماند. اینان چون سرمایه خود را از دست می‌دهند، روزگاری را به بیکاری می‌گذرانند و از تلاش در اعمالی که کسب و معیشت ایشان را تأمین می‌کند باز می‌مانند.

دخالت دولت در کارهای اقتصادی به حال مردم زیان بخش است، زیرا از يك سو باعث بی‌کاری یا تقلیل سود مردم می‌شود. بازرگانی سلطان مایه تباهی اجتماع و آبادانی و در نتیجه تباهی آنها نقصان و تباهی در دستگاه دولت نیز رخنه-

می کند و آنرا متزلزل می سازد. چه هنگامی که رعایا از تولید ثروت و بهره برداری از اموال خویش بوسیله کشاورزی و بازرگانی کناره گیری کنند، وضع مخارج آنان نقصان می پذیرد و گرفتار پریشانی و سیه روزگاری می شوند.^۱

از سوی دیگر دخالت دولت در بازرگانی سبب می شود که نرخها به جای آن که بر اثر عرضه و تقاضا تعیین شوند، به میل دولت معین گردند و به بی اعتدالی افتند، دخالت دولت مانع رقابت مشروع و آزادی داد و ستد است گاهی گروهی از امیران و کارگزاران دولت که به کشاورزی و بازرگانی می پردازند، در شهر خود غلات و کالاها و محصولات را از دست اول یعنی فروشندگان گانی که آنها را از خارج شهر می آورند به بهائشی ارزان می خرند، یعنی بدخواه خود هر نرخی را که دلشان بخواهد برای آنها تعیین می کنند سپس آن کالا را در موقع گرانی به رعایای زیر دست خود بازم مطابق نرخی که خودشان تعیین می کنند، می فروشند و این شیوه از روش نخستین به درجات ظالمانه تراست و زودتر مایه تبه حالی و پریشانی رعایا می شود.^۲

عصبیت یا روح گروهی

جامعه یا دولت به سبب هماهنگی سازمانهای خویش و همکاری افراد خود از تجانس و وحدتی که در عرف ابن خلدون عصبیت خوانده می شود و در جامعه شناسی امروزی انسجام اجتماعی^۳ روح گروهی^۴ نام دارد، برخوردار است کلمه عصبیت از ریشه عصبه به معنی خویشان پدری است ولی ابن خلدون آن را در معنایی وسیع تر به کاربرده مهم ترین عامل تبیین تحولات اجتماعی می گرداند، ابن خلدون

۳- مقدمه (عربی) ص ۲۸۱ (فارسی) ص ۵۶۰

۲- مقدمه (عربی) ص ۲۸۲ (فارسی) ص ۵۶۲

3- Social solidarity 4- Esprit de corp

در این باره به آیه (لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون) (اگر گرگ او را خورد در حالی که ما عصبه هستیم، همانا مازیان کاریم) ^۱ استشهاد می کند.

بر روی هم اشتراك اعضای دولت در کارهای گوناگون و هم سودی و هم فکری آنان موجد عصبیت است، البته مبنای اشتراك اعضای دولت اشتراك نسبی است. پیوند خویشاوندی بجز در مواردی اندک در بشر طبیعی است و لازمه آن نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان است، در موقعی که ستمی بآنان برسد یا در معرض خطر واقع شوند، زیرا عضو هر خاندانی وقتی ببیند که به یکی از نزدیکان وی ستمی رسیده یا نسبت با دشمنی و کینه توزی شده است در خود يك زبونی و خواری احساس می کند ^۲.

اما اشتراك نسب هنگامی در عصبیت مؤثر می افتد که افراد هم نسب بایک دیگر رابطه و همکاری داشته باشند. بستگی صوری یا اسمی افراد خویشاوند برای ایجاد عصبیت کافی نیست. سود خویشاوندی حتما همین پیوندی است که صله رحم را ایجاد می کند و سرانجام منشأ یاریگری به یکدیگر و عاطفه غرور قومی می شود و نباید بیش از این از نسب انتظار فوایدی داشت. زیرا امر خویشاوندی و نسب حقیقتی ندارد و منکی به وهم و خیال است و سود آن تنها همین وابستگی و پیوند است. از این رو هر گاه این پیوند و خویشاوندی عملاً برقرار باشد، طبعاً چنانکه گفتیم، در نهاد وابستگان و نزدیکان حس غرور قومی را بر می انگیزد ولی اگر خویشاوندی کسانی تنها متکی به روایات و اخبار باشد، نیروی وهم درباره آن به ضعف می گراید و سود آن از میان می رود و توسل و توجه بدان کاری بیهوده خواهد بود ^۳.

در هر حال مراد ابن خلدون از اشتراك نسب مفهوم محدود همخونی نیست

۱- لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون سوره يوسف آیه ۱۴.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۲۸ (فارسی) ص ۲۴۷.

۳- مقدمه (عربی) ص ۱۲۹ (فارسی) ص ۲۴۹.

بلکه آن را بر همسو گندی و هم پیمانی و جز اینها نیز شامل می گرداند. در نظر او يك گروه هم نسب هم افراد خویشاوند هم تبار را در بر می گیرد و هم هم پیمانان و هم سو گندان و پناهندگان و فرزند خواندگان و بردگان را شامل می شود. باید دانست که یکی از امور مسلم و آشکار اینست که برخی از افراد متعلق به يك نسب در خاندان دیگری داخل می شوند، و این امر از راه خویشاوندی یا همسو گندی (حلف) یا هم پیمانی (ولاء) یا در نتیجه گریختن از قوم خود بعزت ارتکاب جنایتی روی می دهد. آن گاه فرد نو آمده به خاندان جدید منتسب می شود و از آن طائفه بشمار می آید و از ثمرات غرور قومی و قصاص و گرفتن خونبها و دیگر عادات و رسوم آن برخوردار می شود. کسی که از مزایای خاندانی بهره مند گردد، هر چند که از نژاد دیگری باشد، مانند آنست که در آن خاندان متولد شده و از اعضای آن خاندان باشد. زیرا عضویت در يك قبیله یا انتساب به يك خاندان هنگامی مفهوم واقعی پیدامی کند که آداب و رسوم و احکام و قواعد قبیله یا خاندان شامل اعضا گردد کسانی که از خارج داخل قبیله ای می شوند، به مرور زمان نسب نخستین خود را از یاد می برند و کسانی که از آن نسب آگاهند، رفته رفته می میرند^۱.

بدیهی است که در این موارد در نتیجه تعمیم عصبيت جامعه بر افراد تازه وارد آسایش افراد تازه وارد تامین می شود. مسئله هم پیمان (ولاء) و همسو گندی (حلف) نیز از همین قبیل است: زیرا غرور قومی هر کس نسبت به هم پیمان و هم سو گندش بعزت پیوندی است که در نهاد وی جایگیر می شود، این غرور هنگامی برانگیخته می شود که یکی از همسایگان یا خویشاوندان و بستگان یا به هر کس که به شخص نزدیک باشد ستمی برسد و حق او پایمال شود. نشان دادن غرور قومی نسبت بهم پیمان بخاطر پیوندی است که از هم پیمانی حاصل می شود^۲.

اقتدار هر دولت وابسته عصبيت آن است چون دولت وابستگی به عصبيت

۲ - مقدمه (عربی) ص ۱۲۹ (فارسی) ص ۲۴۸

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۳۰ (فارسی) ص ۲۵۲

دارد و خداوندان عصبیت همان نگهبانان آناند که در نواحی آن تقسیم می‌شوند ، هر چه قبایل و دسته‌های دستگاہ فرمانروایی دولت بیشتر باشد، به همان نسبت آن دولت نیرومندتر خواهد بود و بردوات‌ها و نواحی افزون‌تری تسلط خواهد داشت و قلمرو و فرمانروائی آن پهناورتر خواهد بود^۱ دوام دولت نیز به عصبیت آن بستگی دارد. هر گاه عصبیت دولتی شدید باشد ، مزاج آن هم تابع عصبیت خواهد گردید و دوران فرمانروائی و عمر آن نیز دراز خواهد بود. قدرت عصبیت همچنانکه گفتیم، بستگی بفرزونی عدد افرادیک دو دمان دارد و سبب صحیح این امر آنست که نقصان در دولت بی‌شک از مرزها و نواحی دور پدید می‌آید. از اینرو هر گاه متصرفات دولتی بسیار باشد، خواه ناخواه مرزها و نواحی آن نسبت به پایتخت دور و متعدد خواهد بود، هر نقصی روی دهد ناچار باید در زمان معینی باشد و بعلت بسیاری متصرفات و اختصاص نقصان هر یک بزمان خاص و معینی ، خواهی نخواهی زمان‌های نقصان هم فرزونی می‌یابد. بهمین علت دوران فرمانروائی و عمر چنین دولتی از همه دولتها درازتر خواهد بود و این امر را در دولت عرب اسلامی باید در نظر گرفت که چگونه دوران فرمانروایی ممتدی داشت نه فرمانروائی خاندان عباسی که دارای مرکزیت و پایتخت بودند و نه حاکمیت خاندان اموی اندلس که باستقلال فرمانروائی داشتند، هیچکدام نقصان پذیرفت مگر پس از چهار صد سال از هجرت و روزگار فرمانروایی عبیدیان نزدیک به دو بیست و شش سال بود و مدت دوات صنهاجه از آغاز و اگذار کردن معزالدوله فرمانروائی افریقیه را به بلکین بن زبری بسال سیصد و پنجاه و هشت تا هنگام استیلای موحدان بر قلعه و بجایه بسال پانصد و پنجاه و هشت از عبیدیان کمتر بود^۲.

دولت اگر مشتمل بر گروه‌هایی که عصبیت‌های متفاوت دارند، باشد از تجانس و یگانگی کم بهره خواهد بود و دچار اغتشاش خواهد شد ، اختلاف و کشمکش عقاید و تمایلات که بدنبال هر یک از آنها عصبیتی است تابع تشکیل حکومت مقتدری میشود.

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۶۳ (فارسی) ص ۳۱۹.

۲- مقدمه (عربی)، ص ۱۶۳-۱۶۴ (فارسی) ص ۳۲۱-۳۲۰.

این عصبیتهای گوناگون به منزله سدی در راه پیشرفت دولت به شمار می روند و از این رو مخالفت با دولت و خروج و قیام بر ضد آن دمبدم فزونی می یابد هر چند خود آن دولت هم متکی به عصبیتی باشد زیرا هر یک از عصبیتهای زیر دست دولت نیز دارای قدرت و نفوذ می باشند و در این باره باید به وضع افریقیه و مغرب نگر است و وقایع آن سرزمین را از آغاز ظهور اسلام تا کنون بررسی کرد^۱.

در مواردی که گروه های دولت از عصبیت یگانه برخوردار نباشند، عصبیت گروهی که بر گروه های دیگر غالب گردد بر آن تحمیل خواهد شد. دولت از راه عصبیت بوجود می آید و عصبیت آن شامل قبائل و گروه های بسیاری می شود. معمولاً گروه نیرومند تر از همه بر گروه های دیگر استیلا می یابد و بدان وسیله غلبه آن بر دولت میسر می گردد و حکمت این امر آنست که عصبیت عمومی قبیله به مزاج مزاج برای موجود زنده است و مزاج مرکب از عناصرها است، در جای خود آشکار شد که هر گاه عناصرها برابر و یکسان فراهم آیند، بهیچ رو مزاجی از آنها روی نمی دهد، بلکه ناگزیر باید یکی از آنها بر عناصر دیگر غالب آید تا امتزاج حاصل گردد. پس لازم می آید که عصبیت یکی از گروه ها بر عصبیت های سایر گروه ها غلبه کند و آنها را متمرکز و متحد گرداند و همه را تحت سلطه خود در آورده و بدان سان که آن عصبیت هم شامل همه گروه ها گردد و هم موجودیت خود را حفظ کند^۲.

در بسی موارد عصبیت صبغه دینی دارد دین امری اجتماعی است و مانند سایر امور اجتماعی وقتی در جامعه رخنه می کند که دولت از عصبیت کافی بهره ور باشد هر دعوتی که باید به وسیله آن عموم مردم راهم رآی کرد، ناچار باید متکی بر عصبیت باشد. . . در حدیث صحیح آمده است که خدا هیچ پیامبری را بر نینگیخت مگر آن که در میان قوم خود پایگاهی ارجمند داشت^۳. هر دین آوری که در عصبیت

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۶۲ (فارسی) ۲۲۱

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۶۳ (فارسی) ص ۳۲۱

۳- مقدمه (عربی)، ص ۱۵۹ (فارسی) ص ۳۱۱

جامعه انباز نباشد، شکست خواهد خورد. چون وضع پادشاهان و دولت‌ها مستحکم است، بنیان دولت‌ها را بجز قیام و دعوت زورمندان‌های که عصبیت قبائل نیز همراه و پشتیبان آن باشد، نمیتواند متزلزل و منهدم سازد. ، روش پیامبران در دعوت مردم بسوی خدا نیز بر همین اصل متکی است. چه دعوت ایشان به پشتیبانی عشائر و گروه‌ها پیش می‌رود با آنکه ایشان اگر بخواهند از سوی خدا به وسیله کائنات تأیید می‌شوند لیکن خدا در این باره هم امور را بر همان مجرای عادی مستقر ساخته است بنابراین هر کس در این راه گام نهد بفرض که بر حق هم باشد، به تنهایی و نداشتن عصبیت او را از رسیدن به مقصود باز خواهد داشت پس در پرتگاه نابودی سقوط خواهد کرد و به هلاکت خواهد رسید. در صورتیکه از تلبیس کنندگان و مزوران باشد و بخواهد از این راه به ریاست برسد، آن وقت سزاوارتر همان است که موانع، سد راه وی شود و خطرات و مهلکه‌ها آرزوی او را به گوربرد.

دین به نوبه خود عصبیت دولت را تقویت می‌کند و مردم را به وحدت سوق می‌دهد. در هر حال دین مانند سایر امور اجتماعی، مطابق مقتضیات دولت تغییر می‌پذیرد، چنان که در مراحل برتر جامعه یعنی مرحله زندگی شهری دینداری مرحله پیشین یعنی زندگی روستائی تنزل می‌کند.^۱

اما دین برای دولت ضروری نیست. زیرا آنچه دین در جامعه انجام می‌دهد، از عهده حکومت برمی‌آید. به همین سبب بسیاری از دولت‌های جهان متکی بر دینی نبوده‌اند. «فیلسوفان هنگامی که می‌خواهند نبوت را اثبات کنند، با استدلال منطقی می‌پردازند، و اجتماع را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمرند و این برهان را تا پایان اثبات می‌کنند و باین نتیجه می‌رسند که ناچار بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد، سپس می‌گویند که پس از داشتن اجتماع و حاکم باید دارای شریعتی مفروض از جانب خدا باشند. این شریعت را یکی از افراد بشر از جانب خدا می‌آورد

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۵۹ (فارسی) ص ۳۱۳.

و آن فرد باید بسبب ودایعی که خدا از خواص هدایت خویش بسوی می سپارد از دیگران متمایز باشد تا مردم بسوی تسلیم شوند و شریعت او را بپذیرند و فرمانروائی او در میان ایشان و بر آنان بی انکار و بی زرانددی و غل و غش کمال پذیرد. ولی این قضیه را چنانکه دیدیم، حکما نمی توانند با برهان ثابت کنند. زیرا موجودیت و زندگانی بشری آمدن پیامبرانی هم بمرحله کمال می رسد و این امر بوسیله مقرراتی است که حاکم شخصاً یا به نیروی عصبیتی که بقدرت آن بشر را مقهور می سازد بر مردم فرض می کند و آنان را به پیروی از طریقه خود و امیدارد و اهل کتاب و پیروان پیامبران نسبت به مجوس که کتاب آسمانی ندارند اندک می باشند، چه اینان اکثریت مردم جهان اند و با همه اینها گذشته از حیات و بقا دارای دولتها و آثار و یادگارها بوده اند و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع بسر می برند و در اقلیم های غیر معتدل شمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان حتماً برخلاف زندگی مردمانی است که بصورت هرج و مرج و بی حاکم بسر می برند، چه اگر چنین می بود. امکان نداشت بحیات خود ادامه دهند بدینسان عدم صحت نظر حکما در وجوب نبوتها آشکار می گردد و معلوم می شود که این مسأله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست، بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد چنانکه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بوده است»^۱.

آموزش و پرورش

یکی از وسائل مهم استمرار فرهنگ و بقای جامعه آموزش و پرورش است. ابن خلدون آموزش و پرورش و مخصوصاً آموزش را مورد بحث قرار می دهد و در ضمن نقد مدارس و مدرسه داری در کشورهای اسلامی، پاره ای از اصول روان شناسی را به میان می کشد و به روش هایی برای تعلیم صحه می گذارد.

۱- مقدمه (عربی) ص ۴۰ (فارسی) ص ۸۱-۸۰.

آموزش و پرورش فنی، انتقال موارث معنوی است از نسلی به نسلی یا از فردی به فردی. در جامعه‌های ابتدائی و نیز در آغاز زندگی کودکان متمدن آموزش و پرورش به صورتی طبیعی یا خودبه‌خودی صورت می‌گیرد و از دو عامل تجربه شخصی و تقلید از دیگران بهره‌می‌جوید. هر فرد انسان در طی زندگی خود بر اثر تجربه‌های شخصی راه‌ورسم طبیعت و جامعه را فرامی‌گیرد و فراگرفته‌های او در اعمالی که صورت می‌دهد منعکس می‌شود^۱ اما یادگیری از طریق تجربه شخصی دامنه وسیعی ندارد. اساساً تجارب شخصی نه تنها فرد را، گاهی به زحمت و خطر می‌اندازند، بلکه مستلزم صرف وقت فراوان است. از این‌رو انسان در بساموارد به جای آن که خود دست به تجربه بزند، از تجارب دیگران سود می‌جوید و آنان را مورد تقلید قرار می‌دهد. «تجربه آموختن ناچار بایست به گذشت زمان حاصل آید. لیکن گاهی خداوند به دست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمان‌ها برای بسیاری از افراد بشر به آسانی میسر می‌سازد و آن هنگامی است که آنان از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید می‌کنند و تجارب آنان را فرامی‌گیرند و به تعالیم ایشان عمل می‌کنند». در چنین صورتی انسان ازومی نمی‌بیند که شخصاً زمانی دراز دست به تجربه بزند^۲.

در جامعه‌های متمدن آموزش و پرورش خود به خود از عهده انتقال همه موارث بر نمی‌آید. از این‌رو سازمانی خاص برای این منظور تشکیل می‌شود. محور این سازمان معلم است و معلم معمولاً با شیوه‌هایی سنجیده در محیطی اختصاصی به نام مدرسه و کماً وسایلی مؤثر مانند کتاب و دانش‌ها، فنون موجود جامعه را به نونهالان انتقال می‌دهد. آموزش و پرورش مخصوصاً آموزش کار هر کس نیست. «تعلیم دانش صنعتی است خاص»^۳ و بنابراین معلم شدن محتاج

۱- مقدمه (عربی) ص ۴۷۹ (فارسی) ص ۸۷۳.

۲- مقدمه (عربی) ص ۴۳۰ (فارسی) ص ۸۷۴.

۳- مقدمه (عربی) ص ۴۳۰ (فارسی) ص ۸۸۳.

استعداد و تمرین است.

نباید میان جلسه‌های درس فاصله طولانی باشد. سزااست که معلم يك فن یا يك كتاب متعلم را دیرزمانی، محض آموختن آن معطل نکند و میان جلسه‌های درس فاصله طولانی نیندازد. چنین روشی وسیله فراموشی و از هم گسیختن مفاهیم و مسائل آن فن می‌شود و از حصول ملکه جلوگیری می‌کند.^۱

آموزش باید تدریجی باشد و باید هر نکته‌ای را ابتدا به‌طور مجمل و سپس به‌تفصیل آموخت، تلقین دانش‌ها به‌متعلمان هنگامی سودمند می‌افتد که درجه به‌درجه و اندك اندك باشد. باید در هر فن نخست مسائلی را که از اصول آن می‌باشد به‌متعلم القا کرد و مجملاً به‌شرح آن‌ها پرداخت. در این مورد باید قوه عقل و استعداد او برای پذیرفتن مسائل مراعات گردد. بدین ترتیب متعلم آن فن را اجمالاً فرامی‌گیرد پس از آن باید مجدداً همان فن را منتهی با شرح و بسط بیشتری به‌او آموخت.^۲

معلم باید مطابق رشد روزافزون محصل، به‌تدریج از مسائل ساده به‌مسائل پیچیده بگراید. «بسیاری از معلمان معاصر ما با شیوه صحیح آموزش آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را به‌محصل القا می‌کنند و از وی می‌خواهند که ذهن خود را برای حل آن‌ها آماده گرداند. گمان می‌کنند که روش آنان روشی درست است و مبتدی را به‌تمرین و حفظ کردن و آموختن مطالب مکلف می‌سازند، در صورتی که در بادی‌امر و پیش از آماده شدن محصل برای فهم مسائل دشوار با طرح آن‌گونه مسائل، ذهن او را مشوب می‌کنند و به‌اشتباه می‌کشانند.»^۳

ابن‌خلدون، مانند مربیان عصر ما اعلام می‌دارد که نوآموز مسائل انتزاعی

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۳۴ (فارسی) ص ۱۱۳۶-۱۱۳۷.

۲- مقدمه (عربی) ص ۵۳۳ (فارسی) ص ۱۱۳۵-۱۱۳۵.

۳- مقدمه (عربی) ص ۵۳۳ (فارسی) ص ۱۱۳۵.

را در نمی‌یابد و از این رو باید آموختنی‌های مقدماتی متضمن امور حسی باشد. «پذیرفتن دانش و استعداد فهم آن برای شاگرد به تدریج حاصل می‌شود. شاگرد در آغاز امر به کلی از حل مسائل عاجز می‌باشد، مگر در موارد نادر و به صورت تخمین و اجمال و به وسیله مثال‌های حسی»^۱.

یادگیری نباید صوری یا به اصطلاح امروز ماشینی باشد. به خاطر سپردن امری ضرورتاً نشانه آموختن آن نیست. به جای حافظه باید بر فهم تکیه کرد و صرفاً در بند فرا گرفتن اصطلاحات نبود.

در هر علمی اصطلاحات گوناگون و حتی زائد وجود دارد. «چه هر يك از پیشوایان نامور دانش دارای اصطلاحات خاصی در تعلیم دانش می‌باشند، چنان که اختلاف اصطلاحات در کلیه رشته‌ها متداول است، و این اختلاف نشان می‌دهد که اصطلاحات به خودی خود دانش نیستند. زیرا اگر دانش می‌بود، نزد همه دانشمندان يك نوع اصطلاحات متداول می‌شد»^۲.

تکیه بر اصطلاحات زیان‌بخش است. «از چیزهایی که به مردم در راه تحصیل دانش و آگاهی بر غایت آن زیان رسانیده است فزونی تألیفات و اختلاف اصطلاحات و تعدد شیوه‌های تعلیم است»^۳.

برای آموختن چیزی باید ذهن کلاً بر آن متمرکز شود. بنابر این باید از آموختن دودانش با هم خودداری کرد، مگر آن که متعلم به علت فهم و نشاط شایستگی داشته باشد^۴.

برای آن که امری ملکه ذهن گردد، ممارست فراوانی لازم است «تکرار برای حصول ملکه کاملاً سودمند است. هر گاه از تکرار صرف نظر شود، ملکه

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۳۴-۵۳۵ (فارسی) ص ۱۱۳۵.

۲- مقدمه (عربی) ص ۴۳۰ (فارسی) ص ۸۸۳.

۳- مقدمه (عربی) ص ۵۳۱ (فارسی) ص ۱۰۳۱.

۴- مقدمه (عربی) ص ۵۳۴ (فارسی) ص ۱۱۳۴.

نارسا می شود»^۱.

ابن خلدون متوجه است که کلمات محمل مفاهیم هستند و از این رو فرا گرفتن زبان و صورت کتبی آن (خط) سخت بر قدرت تفکر می افزاید از میان همه مواد درسی ابتدائی نوشتن برای فزونی خرد سودمندتر است. زیرا «نوشتن نوعی انتقال از اشکال خطی حروف به کلمه های لفظی متمرکز در خیال، و از کلمه های متمرکز در خیال به معانی متمرکز در نفس است»^۲.

ابن خلدون برخی از نکات دقیق روان شناسی یادگیری مثلا موضوع «انتقال معلومات» را که امروز مورد بحث مریبان است، به میان می گذارد، و می گوید که داشتن معلومات عمیق در يك دانش می تواند زمینه فراگیری دانش دیگری شود. «اگر محصل ملکه خاصی در یکی از دانش ها به دست آورد، به سبب آن برای قبول بقیه دانش ها هم مستعد می شود»^۳.

با این وصف تخصص در يك امر استعدادها را در قالبی می ریزد و فرا گرفتن امور دیگر را دشوار می گرداند، به عبارت دیگر تخصص ها معمولا با يك دیگر جمع نمی شوند. برای مثال خیاط را نام می بریم که هر گاه به خوبی و استواری ملکه خیاطی برای او حاصل شود و در نفس او رسوخ یابد، از آن پس دیگر نمی تواند ملکه درودگری یا بنائی را نیک فرا گیرد، مگر آنکه ملکه نخستین هنوز در نهادش استوار نشده و آئین آن در وی رسوخ نیافته باشد. سبب آن این است که ملکات برای نفس به منزله صفات و رنگهائی هستند که یکباره بر آن فشار وارد نمی آورند و در آن نقش نمی بندند، و کسیکه بر سرشت طبیعی خود باشد، سهلتر ملکات را می پذیرد و استعداد نیکوتری برای حصول آنها دارد. ولی هنگامیکه نفس او بسبب

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۳۴ (فارسی) ص ۱۱۳۴.

۲- مقدمه (عربی) ص ۴۲۹ (فارسی) ص ۸۶۷.

۳- مقدمه (عربی) ص ۵۳۴ (فارسی) ص ۱۱۳۶.

ملکه‌ای تغییر پذیرد و از سرشت طبیعی خویش خارج شود و استعدادش بعلت
نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف گردد، آن وقت جای او برای پذیرفتن ملکه
ضعیف‌تر خواهد بود.

این امر آشکاری است و نمونه‌های موجود آن گواه برصحت آن است،
چنان که کمتر صنعتگری را می‌یابیم که هنر خود را با مهارت و استواری فرا گرفته
باشد و سپس بتواند در هنر دیگری نیز مهارت یابد و در هر دو بیک اندازه شایستگی
خود را نشان دهد. حتی صاحبان دانش که ملکه فکری حاصل می‌کنند نیز به‌مثابه
هنرمندان هستند و دانشمندی که برای او ملکه یکی از دانش‌ها در نهایت خوبی و
استواری حاصل آمد، کمتر ممکن است بهمان نسبت در دانش دیگری استاد شود
و ملکه آنرا بخوبی و استواری فرا گیرد، چنین کسی اگر درصدد آموختن آن
بر آید فرو خواهد ماند، مگر در موارد بسیار نادر. منشأ آن امر بنا بر آنچه یاد کردیم
همان چگونگی استعداد و تغییر یافتن آن به رنگ ملکه‌ایست که در نفس حاصل
حاصل میشود»^۱.

ابن خلدون علوم^۲ را که باید آموخت به «علوم اصلی» و «علوم آلی»
تقسیم می‌کند. علوم اصلی، علوم هستند که ما را از اوضاع موجودات آگاه
می‌سازند مانند علوم عقلی و علوم شرعی، و علوم آلی آنهایی هستند که مقدمه و
وسیله علوم اصلی به‌شمار می‌روند، مانند علم منطق و زبان. باید معلم بر علوم اصلی
تکیه کند و علوم آلی را صرفاً به‌عنوان وسیله (و نه هدف) تعلیم دهد. «میدانیم که
بعلت طول زمان فرا گرفتن علوم ابزاری و فروع متنوع آنها دشوار است و
چه بسا که علوم مزبور برای تحصیل علوم اساسی که اهمیت بیشتری دارند، عایقی
به‌شمار می‌روند.

۱- مقدمه (عربی) ص ۴۰۵ (فارسی) ص ۸۱۳-۸۱۴.

۲- قطب‌الدین شیرازی در ص ۷۱-۹۶ درة التاج، و خواجه نصیر در اساس الاقتباس

ص ۵ علوم را تقسیم کرده‌اند.

عمر آدمی برای فرا گرفتن همه دانش‌ها کفایت نمی‌کند و از این‌رو اشتغال به این دانش‌های ابزاری مایه تضييع عمر و سرگرمی به‌اموری است که بکار انسان نمی‌آید. اما این وضع را متأخران در صناعت‌های نحو و منطق و بلکه در اصول فقه معمول کرده‌اند، اینان دائره بحث در علوم مزبور را توسعه داده و فروع و مسائل و استدلال‌های بسیاری بر آنها افزوده‌اند، بحدی که آنها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و به‌منزله علومى تلقی کرده‌اند که ذاتاً مقصود و هدف می‌باشند و چه بسا که علوم ابزاری به‌بحث مسائلى می‌پردازند که در علوم اساسی نیازی به آنها نیست و بدین سبب این مسائل بیهوده بشمار می‌روند و برای متعلمان زیان‌بخش می‌باشند. زیرا اهتمام متعلمان باید متوجه علوم اساسی باشد و هر گاه عمر خود را در تحصیل و مسائل سپری کنند چگونگی به مقاصد اصلی دست می‌یابند؟ بهمین سبب لازم است که معلمان در این علوم ابزاری و مقدماتی طول و تفصیل قائل نشوند»^۱.

در جامعه‌های اسلامی قرآن محور مواد درسی است. ولی هر جامعه‌ای مطابق مقتضیات خود کمیت و کیفیت و ترتیب مواد درسی را تغییر می‌دهد. «تعلیم دادن قرآن به فرزندان یکی از شعائر دینی است و رفته رفته در همه شهرهای اسلامی متداول شده است. از این‌رو که به سبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث، عقاید ایمانی بیش از هر چیز در دل‌ها رسوخ می‌یابد. بنابراین قرآن به‌منزله اساس تعلیم قرار گرفته است و دیگر ملکاتی که محصل باید فراگیرد، همه مبتنی بر آن است... شیوه‌های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن به فرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است، چنان که روش مردم مغرب این است که تنها به یاد دادن قرآن اکتفا می‌کنند و در اثنای آن کودکان را به فرا گرفتن مسائل املا و رسم الخط و اختلاف قراء درباره آن وامی‌دارند... بربرهایی که در قصبات و دیه‌ها از اهالی مغرب تبعیت می‌کنند نیز این شیوه را درباره تعلیم فرزندانشان اجرا می‌کنند. اما روش اهل

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۳۷ (فارسی) ص ۱۱۴۲.

اندلس این است که قرآن و نوشتن را از لحاظ تعلیم به کودکان می آموزند و این هدف را که با سواد کردن باشد، مراعات می کنند. از این رو که قرآن اصل و اساس تعلیم و سرچشمه دین و علوم می باشد، آن را هدف اصلی تعلیم قرار داده اند و به همین سبب تنها به آموختن قرآن اکتفا نمی کنند بلکه مسائل دیگری را با آن می آمیزند مانند روایت شعر و انشاء و قوانین زبان عربی و حسن خط و نوشتن... اما مردم افریقیه علاوه بر قرآن و حسن خط حدیث هم به کودکان می آموزند و به تدریس قوانین علوم می پردازند. ولی بیشتر عنایت آنان به قرآن مبذول می شود و اختلاف روایات و قرآآت را نیز تعلیم می دهند. پس از قرآن به خط توجه دارند... اما مردم مشرق بر حسب اخباری که به ما رسیده است، در تعلیم مواد دیگری را با قرآن می آمیزند. عنایت آنان به تدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش بیشتر است و این تحصیلات را با تعلیم خط در نمی آمیزند»^۱.

با وجودی که باید درس ها را به ترتیب پیچیدگی تدریس کرد، معلمان اسلامی اکثر تدریس قرآن را بر کتاب های ساده تر مقدم می دارند و علت اینکه عادت بر این جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم می دارند، از نظر تبرک و ثواب و هم از بیم آنست که مبادا در نتیجه پیش آمدهائی که برای فرزندان در دوره جنون کودکی پیش می آید (مانند آفات گوناگون و ترک تحصیل) فرصت یاد گرفتن قرآن را از دست بدهند. زیرا فرزند تا هنگامیکه صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر میباشد، مطیع فرمان آنهاست، ولی هنگامی که از مرحله بلوغ در گذرد و خود را از زیر فرمان اجباری پدر و مادر رها بیابد، چه بسا که غرور جوانی او را در پرتگاه بیکارگی و تنبلی فرو افکند. از این رو در دوره تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است، مغتنم می شمردند که او را بخواندن قرآن وادارند. تا مبادا این دوره سپری شود و در این امر تهی دست

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۳۸ (فارسی) ص ۱۱۴۳-۱۱۴۵.

۲- مقدمه (عربی) ص ۵۳۹ (فارسی) ص ۱۱۴۷.

بار آید».

ولسی این کار درست نیست. «چه غفلت شگفتی مردم بلا دما را فرا گرفته که کودک را در آغاز عمر به فرا گرفتن کتاب خدا وامی دارند، ولسی او چیزی که می خواند، نمی فهمد، حال آن که مسائلی که در خور فهم او هستند، وجود دارند»^۱. باید در آموزش و پرورش به انضباط یا نظم گرایید، اما هرگز انضباط را نباید به سرحد خشونت رسانید، تند خوئی و فشار در آموزش متعلمان زیان بخش است بویژه در ملکه (استعداد) خردسالان و نوآموزان تأثیر بدمی بخشد. هر یک از دانش-طلبان یا خدمتکاران که به شیوه ستم و زور پرورش یابند زیر تأثیر زور و فشار واقع-می شوند و نفس آنان انبساط نمی یابد و تنگخو بار می آیند و نشاط خود را از دست می دهند و این وضع آنان را به تنبلی می خواند و وادار به دروغ و خیانت می کند و دروغ و خیانت عبارت از تظاهر به جز چیزی است که در درون انسان می باشد از بیم اینکه مبادا مورد دست درازی و ستمگری و زور گویی واقع شود. بدین سبب مکر و فریب می آموزد و این صفات عادت و خلق او می شود از اینرو سزاوار است که معلم نسبت به دانش آموز و پدر نسبت به فرزند خود در امر تأدیب روش خشونت آمیزی پیش نگیرند و سختگیری نکنند^۲

خشونت مربی و معلم شخصیت متعلم را درهم می شکنند. مشاهده می کنیم که در مدرسه و جایگاه تربیت و تعلیم دانش ها و صنایع و مسائل دینی را ممارست می کنند و با حکام و تسلط مربیان خود می گیرند، همین پیروی از دستورها و فرمانها سبب می شود که به میزان بسیاری سرسختی و دلاوری آنان نقصان می پذیرد و دیگر بهیچ روشی-توانند از تجاوزاتی که به حقوق ایشان می شود دفاع کنند و این شیوه طالبان دانش است که قرائت و فرا گرفتن تعالیم را از مشایخ و پیشوایان پیشه خود می سازند^۳.

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۳۹ (فارسی) ص ۱۱۴۷.

۲- مقدمه (عربی) ص ۵۴۰. (فارسی) ص ۱۱۴۸.

۳- مقدمه (عربی) ص ۱۲۶. (فارسی) ص ۲۴۳.

پس باید شاگرد در انتخاب دانش‌های مطلوب خود آزاد باشد، باید او و دیگر متعلمان همانند وی را آزاد بگذارند که این فنون را برای خود برگزینند و در آنها مهارت یابند چه هر کس بر هر شت و استعدادی آفریده شده باشد فرا گرفتن آن برای وی آسان و امکان پذیر است^۱.

ابن خلدون درباره ذهن انسان نظری پویا^۲ یعنی تحول‌نگر دارد. انسان از دم زادن به بعد همواره می‌آموزد و چنان که قبلاً گفته شد، با آموختن هر نکته جدیدی در سرشت و نیز در خرد خود تصرف می‌کند. هر فرد استعدادهایی دارد ولی استعدادهای او ثابت نمی‌مانند، بلکه در جریان یادگیری، پخته و پرداخته می‌شوند.

ابن خلدون طالبان دانش را به تکیه بر فکر منطقی طبیعی می‌خواند. ای دانش‌پژوه بدان که من سودی در راه تعلیم به تو ارمغان می‌دارم که اگر آن را قبول کنی و در راه کسب صنعت بدان متوسل شوی، به گنجی بزرگ و اندوخته‌ای شریف ظفر-خو اهی یافت، و نخست مقدمه‌ای یاد می‌کنم که در فهم آن به تویاری خواهد کرد و آن این است که خدا آن را مانند دیگر ابداعات خویش بیافریده است، و عبارت از فعل و حرکتی در نفس به سبب قوه‌ای در بطن اوسط دماغ است که گاهی مبدأ افعال مرتب و منظم انسانی است، و گاهی مبدأ برای دانستن چیزی است که هنوز در ذهن حاصل نشده است، بدینسان که به مطلوب متوجه می‌شود، و طرف آن را تصویر می‌کند و به قصد نفی یا اثبات آن می‌پردازد، آن گاه وسطی که میان آن دو جمع می‌کند به شتاب‌تر از چشم بهم‌زدنی می‌درخشد و این در صورتی است که یکی باشد، و اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می‌شود، و به مطلوب خود ظفر می‌یابد، چنین است کیفیت اندیشه‌ای که بشر به سبب آن از دیگر جانوران متمایز است سپس باید دانست که صنعت منطق، کیفیت عمل این فکر را نشان می‌دهد^۳ و آن را

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۳۷ (فارسی) ص ۱۱۴۱-۱۱۴۳

2- Djnamic

۳- مقدمه (عربی) ص ۵۳۵ (فارسی) ص ۱۱۳۷-۱۱۳۹

وصف می کند، تادرستی آن از خطا معلوم شود و هر چند صواب ذاتی آن می باشد ولی گاهی به ندرت برای آن خطارومی دهد، و این خطایا بسبب تصور دو طرف قضیه بر صورتی به جز صورت اصلی آنها پدید می آید. و یا به سبب همانندی اشکال در نظم قضایا و ترتیب آنها برای نتیجه دادن روی می دهد و در این گونه موارد برای رهایی از ورطه این فساد اگر پیش آمد کند از منطق استفاده می شود، بنابراین منطق امری صناعی است که به سوی طبیعت فکری رانده می شود و بر صورت عمل آن منطبق می باشد و از این رو که امری صناعی است غالباً از آن بی نیاز می شوند، و بهمین سبب می بینیم که بسیاری از بزرگان صاحب نظر بی آنکه به صنعت منطق متوسل شوند بسر مقاصد علمی دست می یابند به ویژه هنگامیکه از روی صدق نیت و اتکا به رحمت خدا به دانش گرایند^۱

این است که بر حسب طبیعت فکری خود راه استوار و صحیح دانش را می سپرند و به طور طبیعی روش آن به حصول وسط و آگاهی بر مطلوب منتهی می شود. آن گاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی معروف به منطق برای آموختن، و دانستن امر دیگری نیز ضرورت دارد و آن عبارت از شناختن الفاظ و دلالت آنها بر معانی ذهنی است که به سبب خواندن رسوم نوشتن و تلفظ به نطق در هنگام مکالمه بر ذهن وارد می شوند، پس توای جوینده دانش، ناچار باید از کلیه مراحل این پرده ها بگذری و به اندیشه مطلوب خود بررسی بنا بر این نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتن بر الفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل ترین مرحله است. آن گاه دلالت الفاظ شفاهی را بر معانی مطلوب فراگیری سپس قوانین ترتیب دادن معانی را در قالب های معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صنعت منطق به کار می روند و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه هم چون دامهایی بیندوزی تا به وسیله آنها مطلوب بر حسب طبیعت فکری تو و توسل به رحمت و مواهب خدا آشکار شود^۲

۱ - مقدمه (عربی) ص ۵۳۵ (فارسی) ص ۱۱۳۸.

۲ - مقدمه (عربی) ص ۵۳۵ (فارسی) ص ۱۱۳۹.

جامعه ابتدائی و جامعه متمدن

جامعه‌ها یا دولت‌ها مطابق درجه پیچیدگی اقتصاد خود یعنی مجموع تلاش‌هایی که برای بقای خود صورت می‌دهند، به دو بخش تقسیم می‌شوند: جامعه‌های ابتدائی یا بدوی و جامعه‌های متمدن یا حضری. جامعه‌های ابتدائی خودنیز بر دو گونه‌اند: جامعه‌های کشتکار و جامعه‌های دام‌دار. جامعه‌های دام‌دار نیز به نوبه خود به دو بخش منقسم‌اند: جامعه‌های گوسفند‌دار و گاو‌دار و جامعه‌های شتردار. بنابراین جامعه‌های انسانی بر پنج گونه‌اند:

۱- جامعه‌های شهرنشین که زندگی تمدنی پیچیده‌ای دارند و مخصوصاً به صنعت و تجارت می‌پردازند و در شهرها ساکن‌اند.

۲- جامعه‌های ده‌نشین که در کلات‌ها یا ده‌ها به کشتاری می‌پردازند و مواد لازم را برای شهرنشینان فراهم می‌آورند و گاه به شهرها می‌کوچند.

۳- جامعه‌های نیمه‌خانه بدوش که گاهی در جایی اقامت می‌کنند و گاهی برای تغذیه گوسفندان و شتران خود در پی مرتع سرگردان می‌شوند.

۴- جامعه‌های خانه بدوش که در بیابان‌ها به شترداری اشتغال می‌ورزند. بر روی هم می‌توان جامعه‌ها را بر دو نوع دانست: جامعه‌های شهری و جامعه‌های غیر شهری. «اجتماع گاهی بصورت بادیه نشینی است بدانسان که در پیرامون آبادیها و کوهستانها یا در بیابانها و دشتهای دور از آبادانی و در کویهای کنار ریگزارها بسر می‌برند، و گاه بشکل شهر نشینی است که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکده‌ها و خانه‌ها سکونت می‌گزینند و خویش را بوسیله دیوارها و حصارهای آنها از هر گزند مصون میدارند»^۱.

ابن خلدون به تفصیل شهر و شهر نشینی و شهر سازی را شرح می‌دهد. شهرها باید برای صیانت ذات و حفظ منافع مردم، در محل‌هایی خاص که

۱- مقدمه (عربی) ص ۴۱ (فارسی) ص ۷۴.

از لحاظ جنگی ایمن و از حیث آب و هوا سالم باشند، بناشوند، بانیان شهر باید در انتخاب محل شهر موضوع آب آشامیدنی و منابع آبیاری و کشتزار و چراگاه و راه‌های مناسب را هم در نظر گیرند. شهرهایی که در نقاط بد آب و هوا بر پا گردند، از بیماری‌ها مصون نمی‌مانند، چنان که شهر قابس در افریقیه همواره دچار تب عفونی است. ^۱ برای آن که شهر از شبیخون در امان باشد، باید برپشته‌ای بنا شود و دارای برج و بارو باشد ^۲.

در جامعه ابتدائی عصبیت بسیار نیرومند است. ولی هرچه زندگی تمدنی وسعت می‌گیرد و بر دایره اقوام و گروه‌ها می‌افزاید از شدت عصبیت جامعه می‌کاهد، چنانکه اختلاط و آمیزش تازیان با ملل دیگر غیر عرب در شهرها روی داد و بکلی انساب تباهی پذیرفت و نتیجه آن که عصبیت بود از دست رفت، بنا بر این امر انساب دور افکنده شد و قبائل متلاشی و محو گردیدند و در نتیجه محو آنها عصبیت هم در شهرها از میان رفت و فقط در میان بادیه‌نشینان همچنان که بود بجای ماند ^۳.

اداره امور شهرها برخلاف اداره امور روستاها و کلات‌ها و واحدها بسیار دشوار است و بدون دخالت سازمان‌های دولتی میسر نمی‌شود. «جامعه ابتدائی مردم به وسیله عصبیت به شدت به یک دیگر بسته‌اند و همین وابستگی کار اداره جامعه و دفاع آن در مقابل بیگانه را آسان می‌گرداند. اما در جامعه متمدن عصبیت ضعیف است و از این رو برای اداره امور سازمان‌ها و موسسات گوناگون لازم می‌آیند. «در شهرهای کوچک و بزرگ فرمانروایان و حکمرانان از تجاوز برخی بدیگری پیش‌گیری می‌کنند و از راه وضع مقررات چنان زیر دستان خویش را مطیع می‌کنند که نمیتوانند به یکدیگر دست درازی نمایند یا بهم تجاوز کنند و بوسیله قوه قهریه و نیروی اجبار از ستمگری افراد بیکدیگر منع می‌شود.

۱ - مقدمه (عربی) ص ۳۶۷ (فارسی) ص ۷۰۳.

۲ - مقدمه (عربی) ص ۳۴۷ (فارسی) ص ۷۰۲.

۳ - مقدمه (عربی) ص ۱۳۰ (فارسی) ص ۲۵۲.

اگر از خارج تجاوزی بشهر روی دهد و مردم غافلگیر شوند یا دشمن بخواهد شبیخون زند یا بطور کلی از پایداری در مقابل دشمن فرو بمانند، آن وقت دیوارهای بلند باره شهر تجاوز را منع می کند، و گرنه هنگام آمادگی و قدرت مقاومت سپاهیان دولت و نگهبانان و مدافعان شهر از حمله دشمن پیش گیری می کنند و او را می رانند. اما تیره های بادیه نشین به وضع دیگری از تجاوز و ستم ممانعت می کنند. و در داخل، آنان برای بزرگان و سران قبیله احترام و وقار خاصی قائل هستند.

و اگر از خارج دشمنانی بخواهند بسرزمین آنان فرود آیند و محل آنان را قبضه کنند، علاوه بر نگهبانان قبیله دلاوران و جوانانی که در میان قبیله به جنگ آوری و دلیری معروفند و همواره دفاع از قبیله بر عهده آنان است بدفاع بر میخیزند و امر دفاع و حمایت از قبیله مصداق پیدا نمی کند مگر هنگامیکه در میان آنان عصبیت باشد و همه از یک خاندان و یک پشت باشند»^۱.

اقتصاد شهری برخلاف اقتصاد روستائی بسیار پیچیده است. نیازهای شهریان بسیار فراوان اند. بر روی هم نیازهای اقتصادی برد و گونه اند: نیازهای ضروری و نیازهای غیر ضروری، ولی مرز قاطعی بین این دو نوع نیاز وجود ندارد. آنچه در یک شهر بزرگ جزو نیازهای ضروری است، در یک شهر کوچک یا ده در شمار نیازهای غیر ضروری است^۲. فعالیت های اقتصادی بر اصل عرضه و تقاضا استوارند اما تنها افزایش تقاضا سبب بالا رفتن نرخ ها نمی شود، بلکه بهبود کالاها و عوامل غیر اقتصادی هم در این امر مؤثرند. کار نیز نوعی کالا است و تابع اصل عرضه و تقاضا، از این رو در شهرها که بازار کار رونق دارد، سطح دستمزدها نسبت به بالاست^۳. بین ثروت و کار نسبت مستقیمی برقرار است. اما گاهی بدون کار زیاد ثروت فراوان به دست می آید مثلاً گاهی بر اثر حوادث اجتماعی نرخ زمین به سرعت و با شدت

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۲۸ (فارسی) ص ۲۴۶ - ۲۴۵.

۲ - مقدمه (عربی) ص ۲۶۱ (فارسی) ص ۷۳۰.

۳ - مقدمه (عربی) ص ۳۶۳ (فارسی) ص ۷۳۵.

تغییر می کند در چنین وضعی بسا کسان که با خرید و فروش زمین توانگر می شوند^۱
مدار اقتصاد شهری صنعت و تجارت است.

صنعت شهر بر سه دسته فن استوار است: فنون تولید لوازم اصلی زندگی مانند بافندگی و درودگری و آهنگری و فنون مربوط به امور ذوقی و تفریحی چون سخن سرایی و خنیاگری و فنون مربوط به کشور داری مانند لشکر کشی و جنگ^۲
تجارت وابسته صنعت است و چون بر سود جویی و فریبکاری استوار است چندان محمود نیست^۳.

شهرها نیز مانند سایر شئون اجتماعی انسان در تحول اند و مطابق اوضاع اقتصادی خود و روابط منفی و مثبتی که با نواحی اطراف خود دارند دگرگونی می پذیرند.

شهر هنگامی راه زوال می سپارد که بازار صنعت و تجارت آن کساد شود و از جمعیت آن بکاهد.

بطور کلی هر يك از انواع جامعه شهری و غیر شهری، مطابق اقتصاد خود مشخصاتی دارند. «باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود؛ پس می گیرند چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه بدست آوردن وسائل معاش است و البته در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می کنند. این گونه اجتماعات ابتدائی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهر نشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است. از اینرو گروهی بکار کشاورزی از قبیل درختکاری و کشت و کار می پردازند و دسته‌ای امور پرورش حیوانات مانند گوسفند داری و تربیت زنبور عسل و کرم ابریشم را پیشه می سازند تا از نسل گذاری آنها بهره مند شوند و محصولات

۱ - مقدمه (عربی) ص ۳۶۷ (فارسی) ص ۷۴۲.

۲ - مقدمه (عربی) ص ۳۷۶ (فارسی) ص ۷۶۰.

۳ - مقدمه (عربی) ص ۳۹۴ (فارسی) ص ۷۹۵.

آنها را مورد استفاده قرار دهند :

دودسته مزبور که به کار کشاورزی و پرورش حیوانات می پردازند مجبورند در دشتها و صحراها بسربرند و زندگانی صحرائنشینی را برگزینند زیرا دشتهای پهناوری که دارای کشتزارها و اراضی حاصلخیز و چراگاههای حیوانات و جز اینها است، برای منظور آنان شایسته تر از شهرها می باشد. بنابراین اختصاص یافتن طوائف مزبور به بادیه نشینی امری ضروری و اجتناب ناپذیر بوده است. در این شرائط اجتماع و همکاری ایشان در راه بدست آوردن نیازمندیها و وسائل معاش و عمران از قبیل مواد غذایی و جایگاه و مواد سوخت و گرمی به مقداری است که تنها زندگی آنان را حفظ کند و حداقل زندگی یا مقدار سدجوع را در دسترس ایشان بگذارد، بی آنکه درصدد بدست آوردن مقدار فزونتر برآیند، زیرا آنها از گام نهادن در مرحله ای فراتر از آن عاجزند. ولی هنگامی که وضع زندگی همین طوائف که بدین شیوه میزیند، توسعه یابد و در توانگری و رفاه بمرحله ای برتر از میزان نیازمندی برسند، آن وقت وضع نازه، آنانرا به آرامش طلبی و سکونت گزیدن وامی دارد و برای بدست آوردن میزان بیشتر از حد ضرورت و نیاز با یکدیگر همکاری می کنند و در راه افزایش خوراکیها و پوشیدنیهای گوناگون می کوشند و به بهتر کردن و ظرافت آنها توجه می کنند و درصدد توسعه خانه ها و بنیان گذاری شهرهای کوچک و بزرگ برمی آیند. سپس رسوم و عادات توانگری و آرامش زندگی آنان فزونی می یابد و آن گاه شیوه های تجمل خواهی در همه چیز بحد ترقی و کمال می رسد، مانند تهیه کردن خوراکیهای متنوع لذت بخش و نیکو کردن آشپزخانه ها و برگزیدن پوشیدنیهای فاخر رنگارنگ از ابریشم و دیا و جز اینها و برآوردن خانه ها و قصرهای بلند و باشکوه که با بنائی استوار و منظره ای زیبا آنها را پی می افکنند و در صنایع راه کمال را می پیمایند و آنها را از مرحله قوه به فعل درمی آورند و به نهایت درجه ترقی می رسانند، چنانکه کاخها و خانه ها را بدانسان بنیان می نهند که دارای آبروان باشد و دیوارهای آنها را بلند می سازند

و در زیبایی و ظرافت آنها مبالغه می کنند و در بهتر کردن کلیه وسائل معاش و زندگانی از پوشیدنی گرفته تا رختخواب و ظروف و اثاثه خانه می کوشند. این گروه شهرنشینانند یعنی آنانکه در شهرها و پایتختها بسر می برند. از این شهرنشینان دسته ای برای بدست آوردن معاش خویش به کار صنایع می پردازند و گروهی بازرگانی را پیشه می کنند. حرفه ها و مشاغل شهرنشینان نسبت به مشاغل چادرنشینان بارورتر و مقرونتر بر فاه است، زیرا عادات و رسوم زندگی آنان از حد ضروریات درمی گذرد و امور معاش ایشان متناسب و سائلی که در دسترس آنان هست ترقی می کند. پس آشکار شد که تشکیل زندگی اقوام و ملت های بیابان گرد و شهرنشین بطور یکسان بر وفق امور طبیعی است و چنانکه گفتیم، هر کدام بر حسب ضرورت به شیوه ای می گرایند که اجتناب ناپذیر است^۱.

منشأ تفاوت های شهرها تفاوت های اقتصادی است. «هر گاه شهری بسبب يك نوع اجتماع و عمران برتری یابد، این برتری در نتیجه فزونی پیشه ها و وسائل رفاه و به علت عادات و رسوم تجملی خواهد بود که در شهر دیگر یافت نمی شود و هر چه عمران آن از شهرهای دیگر بیشتر و وافرتر باشد وضع زندگی مردم آن نیز بهمان نسبت در توانگری و تجمل خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتر است کامل تر و مرفه تر خواهد بود. این تناسب بريك شیوه در تمام اصناف نمودار خواهد گردید، چنانکه زندگی قاضی و بازرگان و صنعتگر و بازاری و امیر و شرطی (پاسبان) این شهر با زندگی همان اصناف در شهر عقب مانده تفاوت خواهد داشت. این حقیقت را می توان در مغرب ملاحظه کرد و مثلاً وضع فاس را با دیگر شهرهای آن ناحیه مانند بجایه و تلمسان سنجید»^۲.

اختلاف سطح اقتصاد شهرها در زندگی مردم آنها منعکس می شود و حتی در وضع حیوانات شهرها اثر می گذارد. وضع درآمد و هزینه در همه شهرها یکسان

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۲۰ (فارسی) ص ۲۳۱-۲۳۲.

۲- مقدمه (فارسی) ص ۳۶۱ (فارسی) ص ۷۳۰.

است و هر وقت در آمد فزونی یابد هزینه هم بهمان نسبت افزون می شود و بالعکس. و هنگامی که سطح در آمد و هزینه ترقی کند، وضع زندگی مردم هم بهبود می یابد و شهر روبه توسعه می رود. حتی حیواناتیکه در خانه های يك شهر گرد می آیند، با یکدیگر متفاوتند. زیرا در حیاط و پیرامون خانه های توانگران و خداوندان نعمت که سفره های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه ها و پس مانده های سفره، انواع جانوران از قبیل دسته های مورچه و دیگر حشرات گرد می آیند و در زیر زمین آنها موشهای فراوان خانه می کنند و گربه ها بدانها پناه می برند و بفرز آنها دسته های پرندگان پرواز می کنند تا آنکه از دانه ها و خرده فضولات آنها بهره مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند. ولی در پیرامون خانه های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در تنگنا هستند، هیچ جانوری گرد نمی آید و در فضای آنها هیچگونه پرندهای پرواز نمی کند و به زوایای مساکن ایشان موش و گربه ای پناه نمی آورد»^۱.

وضع اقتصادی هر شهر در زندگی همه مردم و از آن جمله در زندگی گدایان هم منعکس می شود. به شهرهایی می رسیم که کارشان برای فراهم کردن ضروریات زندگی وافی نیست و چنین نقاطی را نمی توان در شمار شهر آورد چه آنها از قبیل قریه ها و دهکده های کوهستانی محسوب می شوند و بهمین سبب این گونه شهرهای کوچک از لحاظ معاش در تبه حالی بسر میبرند و با فقر و بینوایی دست بگریبانند زیرا کارهایشان در برابر ضروریات زندگی آنان وافی نیست و زائد بر کسب و پیشه از کار خود بهره ای نمی برند و پیشه های آنان رشد و توسعه نمی یابد و بجز در موارد نادر، بینوا و نیازمند می باشند. و این حقیقت را می توان حتی در وضع زندگی گدایان و بینوایان آنان مورد تأمل و اندیشه قرار داد. زیرا گدایان فاس از گدایان تلمسان یا دهران مرفه ترند. من در فاس دیدم که گدایان در روزهای قربانی بهای گوشت قربانی را می خواستند و بسیاری از لوازم تجملی و وسائل توانگران مانند

۱- مقدمه (عربی) ۳۶۲ (فارسی) ص ۷۳۲.

گوشت و روغن و ابزار پخت و پز و پوشیدنیها و اثاث زندگی چون غربال و ظروف را درخواست می کردند. اگر گدائی در تلمسان یا دهران چنین وسائلی را از مردم بخواهد، مایه شگفتی می شود و او را مورد سرزنش قرار می دهند»^۱.

جامعه متمدن و جامعه ابتدائی به یکدیگر نیازمندند. اما نیازمندی و وابستگی جامعه ابتدائی به جامعه متمدن بسیار شدید است. «اجتماعات بادیه نشین نسبت با اجتماعات شهرهای کوچک ناقص است. زیرا کلیه امور ضروری و لازم که در اجتماع مورد نیاز است، برای بادیه نشینان فراهم نیست و تنها ممکن است در سرزمین هائی که جایگاه سکونت ایشان است، زمینه کشت و کاریافت شود، لیکن مواد اساس فلاحت که بیشتر آنها مربوط به صنایع است در آن نواحی نایاب است، چه بطور کلی در میان آنان درودگر و خیاط و آهنگر و نظائر این گونه صنعتگرانی که ضروریات معاش ایشان از کشت و کار و جز آن فراهم می شود، وجود ندارد. همچنین فاقد دینار و درهم می باشند و از این رو اجناس را به پول تبدیل می کنند، از قبیل محصولات کشاورزی و گله های حیوانات یا فرآورده هائی چون لبنیات و کرک و پشم و پوست و دیگر موادی که مورد نیاز شهر نشینان می باشد. بدویان این مواد را با درهم و دینار شهریان تعویض می کنند. نیاز بادیه نشینان به شهریان محض امور ضروری است. لکن نیاز شهریان به بدویان محض وسایل تفننی است. بنابراین، بادیه نشینان از لحاظ حفظ موجودیت خویش به شهریان نیازمندند، هنگامیکه در بادیه بسر می برند و خود کشوری بوجود نیاورده و به شهرهائی استیلا نیافته اند، خواهی نخواهی ب مردم شهر نشین وابسته اند. از این رو هر زمان که شهریان آنان را بانجام دادن امور خویش و فرمانبری از مقررات شهری بخوانند، فرمانبری می کنند»^۲.

بنابر این کمال مطلوب جامعه ابتدائی، جامعه متمدن است. شهر نشینی به منزله هدفی

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۶۱ (فارسی) ص ۷۳۱.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۵۳ (فارسی) ص ۲۹۹-۲۹۸.

برای بادیه‌نشینان است که بسوی آن در حرکت‌اند و با کوشش و تلاش خود سرانجام از بادیه‌نشینی به مطلوب خویش نائل می‌آیند و هنگامی که به فراخی معیشت و توانگری می‌رسند از این راه به عادات و رسوم تجمل‌خواهی و ناز و نعمت آشنا می‌شوند و آن وقت به آرامش و استقرار زندگی متمایل می‌گردند و خود را برای منتقل شدن بشهر آماده می‌کنند^۱

در شرایط مساعد هر جامعه‌ای از خانه به‌دوشی و ده‌نشینی به شهرنشینی کشانیده می‌شود. در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحله چهارم سالگی برای انسان نهایی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو می‌باشد و همینکه باین سن می‌رسد، طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز می‌ایستد و آن گاه رو به انحطاط می‌رود. بنابراین باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران به منزله نهایی است که در دنباله آن مرحله فزونتری وجود ندارد^۲.

روان‌شناسی اجتماعی

ابن خلدون در بیان تفاوت‌های زندگی شهری و غیر شهری به حوزه روان‌شناسی اجتماعی پامی‌نهد و بادقت بسیار ادراکات و عواطف اخلاقی خاص را که محیط شهری یا غیر شهری در افراد انسان پدید می‌آورد تبیین می‌کند.

شهرنشین بر اثر آسایش فراوان و نعمت‌های وافر شهر، به شکم‌بارگی و پر خوابی و بیماری سوق می‌یابد، و این ابتلاآت منشأ آشفته‌گی‌های روانی می‌شوند.

مردم ابتدائی نسبت به مردم متمدن جسماً و روحاً سالم‌ترند. این گروه که در دشتها به وضع چادرنشینی بسر می‌برند و فاقد جوب و خورش می‌باشند. از لحاظ

۱- مقدمه (عربی)، ص ۱۲۲ (فارسی) ص ۲۳۶-۲۳۵.

۳- مقدمه (عربی)، ص ۳۷۲ (فارسی) ص ۷۵۰.

جسمی و اخلاقی بر جلگه نشینانی که در نهایت آسایش زندگی می کنند ، برتری دارند و از آنان نیکو حال ترند، و نسبت به شهر نشینان رنگ و روی شاداب تری دارند و از لحاظ جسمی نیز سالم ترند و اندامها و قیافه های آنها کاملتر و زیباتر و اخلاقشان دورتر از انحراف است^۱ مردم ابتدائی به گرسنگی و سختی کشی عادت دارند و این امر آنان را به اخلاقی پاک سوق می دهد. بادیه نشینان را مشاهده می کنیم که به گرسنگی عادت دارند و در بدن آنان فضولات غلیظ و لطیف هیچکدام وجود ندارد. و باید دانست که تاثیر فراوانی نعمت و آسایش زندگی در وضع بدن و حتی در کیفیت دین و عبادت هم نمودار میشود، چنانکه می بینیم بادیه نشینان و هم شهر نشینانی که در مضیقه و خشونت می زیند و به گرسنگی عادت می کنند و از شهوات و خوشگذرانیها دوری می جویند نسبت به آنانکه غرق ناز و نعمت اند دیندارتر اند و به عبادت بیشتر روی می آورند، بلکه مشاهده می کنیم که اهل دین در شهرها و اماکن پر جمعیت اند کندزیرا در میان جماعتی که در گوشتخوارگی و برخورداری از خورشهای کونا گونان و خوردن آرد گندم افراط می کنند، قساوت و غفلت تعمیم می یابد و بهمین سبب پارسایان به ویژه از میان بادیه نشینانی بر می خیزند که از حیث غذا در مضیقه می باشند و از انواع نازو تنعم محرومند^۲.

با آن که مردم متمدن بر مدارس و معارف دسترس دارند و بیش از مردم ابتدائی آگاهی دارند، باز در تیز هوشی و زود آموزی به پایه مردم ابتدائی نمی رسند. ذهن مردم ابتدائی برای فرا گرفتن دانش و دریافت معارف آماده تر و روشن تر است^۳ و شهر نشینان آراسته به هوشمندی و سرشار از زیرکی هستند، به حدی که مرد بادیه نشین می پندارد که او به علت اختلاف های انسانها و تفاوت عقول، از این هوش بی بهره است، حال آن که پندار او درست نیست. هوشمندی وزیر کی شهریان

۱- مقدمه (عربی) ص ۸۷ (فارسی) ص ۱۶۶.

۲- مقدمه (عربی) ص ۸۹ (فارسی) ص ۱۶۸.

۳- مقدمه (عربی) ص ۸۷ (فارسی) ص ۱۶۶.

محصول فرا گرفتن ملکات از راه صنایع و رسوم و عادات و کیفیات شهرنشینی است
اموری که بادیه نشینان به کلی از آنها بی خبرند^۱

مردم متمدن به علت وفور نعمت در شهرها به تجمل و تفنن رانده می شوند.
شهرنشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت است از تفنن جوئی در تجملات و بهتر
کردن تجملات و شیفتگی به فنونی که همواره در ترقی هستند، مانند فنون مربوط به
آشپزی و پوشیدنیها و ساختمانها و گستردنیها و ظروف و دیگر وجوه خانه داری
برای زیبا کردن هر یک از این چیزها، فنون بسیاری که در مرحله بادیه نشینی به
هیچیک از آنها نیازی نیست، در شهرها رواج دارند. هر گاه زیباپسندی در این
موارد به حد اعلی برسد، بدنبال آن فرمانبری از شهوات پدید می آید و نفس انسان
بر اثر این عادات به تفننات گوناگون بسیاری خومی گیرد و در نتیجه آن موردین و
دنیای وی به اختلال می کشد، موردینی بسبب آنستکه عادات مزبور چنان در وی
ریشه می دوانند و مستحکم میشوند که جدا شدن از آنها برای او دشوار می گردد. اختلال
امور دنیوی بدان سبب است که عادات مزبور نیازها و مخارج فراوانی برای او
پیش می آورند چندان که عواید او برای رفع آنها کافی نخواهد بود^۲ در نتیجه آن
زندگی او مختل می گردد و به تبع آن، جامعه به خطر می افتد. معنی گفتار بعضی از خواص
که می گویند هر گاه در شهر نارنج فراوان غرس کنند، این کار نشانه ویرانی آن خواهد
بود. حتی بسیاری از مردم عامی کاشتن نارنج را در خانهها بقال بدمی گیرند و از
کاشتن آن پرهیز می کنند. منظور اصلی این نیست که درخت نارنج نامبارک است، بلکه
معنی آن گفتار اینست که بوستانها و آراستن آنها به نهرهای آب از لوازم شهرنشینی
است و درخت نارنج و لیمو و سرو و امثال اینها که نه میوههای خوشمزه دارند و نه
سودی از آنها حاصل می شود، خاص شهرنشینی است و منظور از کاشتن آنها در بوستانها
فقط زیبائی شکل آنها است و این گونه درختان رانمی کارند مگر پس از رسیدن به

۱ - مقدمه (عربی) ص ۴۳۳ (فارسی) ص ۸۸۸

۲ - مقدمه (عربی) ص ۳۷۲ (فارسی) ص ۷۵۰

مرحله تفنن جوئی که از شیوه‌های تجمل پرستی بشمار میرود و این همان مرحله ایست که شهر بسبب آن روبرو به ویرانی می‌گذارد و مردم آن نابود می‌شوند. نظیر همین معنی را درباره خرزهرهم گفته‌اند که آنهم از نوع درختان یاد کرده‌است و فقط برای رنگین کردن بوستان‌ها کاشته می‌شود، چه شکوفه‌های رنگارنگ سرخ و سفید دارد. کاشتن چنین درختان و گلها از شیوه‌های تجمل پرستی است. دیگر از مفاسد شهرنشینی فرورفتن در شهوات است بعلت آنکه تجمل پرستی شیوع می‌یابد و تفنن در شهوات شکم و خوردنیهای لذیذ و آشامیدنیهای گوناگون و گوارا را پدید می‌آید و به دنبال آن تنوع در شهوات جنسی نمودار می‌شود و این گونه اعمال به فساد نوع منتهی می‌شود.^۱

تجمل پرستی سخت به دوات لطمه می‌زند، مردم تجمل پرست به سبب فروشدن در تجمل پرستی تهی دست می‌شوند و تهی دستی آنان بازارها را به کساد می‌کشاند و اقتضای جامعه را دچار بحران می‌کند. کلیه وجوهی را که از راه پیشه‌ها و حرفه‌ها بدست می‌آورند باید صرف اینگونه تجملات کنند و از اینرو پی در پی گرفتار فقر می‌شوند و در روطه مسکنت غوطه ورمی گردند، پس خریداران کالاهای تقلیل می‌یابند و در نتیجه بازارها کاسدمی‌شوند و وضع مالی شهر روبرو به تباهی می‌گذارد. موجب همه اینها افراط در عادات شهرنشینی و تجمل خواهی و طلب نازو نعمت است.^۲

از این گذشته تجمل پرستان برای تدارك تجملات دشواریاب به هر کاری تن- درمی‌دهند و به هر فسادی آلوده می‌شوند به این ترتیب دولت به تباهی می‌افتد پس فسق و شرارت و سست کاری و حيله و رزی در راه بدست آوردن معاش خواه مستقیماً و خواه از بیراهه فزوقی می‌یابد و روان انسان در اینگونه امور غوطه ورمی‌شود و انواع حيله‌ها لازم می‌آیند، چندان که اینگونه کسان بر درغگوئی و قماربازی و غل

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۷۴ (فارسی) ص ۷۵۴

۲- مقدمه (عربی) ص ۳۷۴ (فارسی) ص ۷۵۲

وغش و بیشر می و دزدی و گناهکاری و رباخواری گستاخ می شوند^۱.

مردم شهری از ادیگران تبه خوی ترند. شهر نشینان از این رو که پیوسته در انواع لذائذ و عادات تجمل پرستی و ناز و نعمت غوطه ورنند و به دنیا روی می آورند و شهوات دنیوی را پیشه می گیرند نهاد آنان به بسیاری از خوبیهای نکوهیده و بدیهای آلوده شده است. بهمان اندازه که خوبیهای ناپسند و عادات زشت در نهاد آنان رسوخ یافته است از شیوهها و رفتارهای نیک و نیکوئی دور شده اند، به حدی که از میان آنان راه و رسم شرمندگی و سنگینی هم رخت بر بسته است. می بینیم که بسیاری از ایشان در مجالس و در میان بزرگتران و محارم خود سخنان زشت و دشنامها و کلمات رکیک بر زبان می آورند و بهیچ روشم و وجدان و حیا مانع آنان نمی شود و ایشان را از این روش ناپسند باز نمی دارد. عادات بد چنان ایشان را فرا گرفته است که در کردار و گفتار از تظاهر با اعمال زشت و ناستوده امتناع نمی ورزند. اگرچه بادیه نشینان نیز مانند شهر نشینان دنیا روی آورده اند، ولی اقبال آنان در حدود میزان لازم و ضروریست و به مراحل تجمل پرستی و هیچیک از انگیزه های شهوترانی و موجباتی که انسان را به لذائذ نفسانی می کشاند نمی رسد، زیرا بهمان نسبتی که داد و ستد ایشان محدود است، عادات و رسوم ایشان نیز در این باره ساده است و رفتارهای بد و خوبیهای ناپسندی که از آنان سر میزند نسبت به رفتارها و خوبیهای بد مردم شهر ناچیز است^۲.

راحت طلبی و شهوت رانی شهر نشین و نیز محیط نسبتاً ایمن و کم مخاطره شهر، او را بزدل و کوتاه همت می گرداند. شهر نشینان به بستر آسایش آرمیده و غرق ناز و نعمت و تجمل پرستی شده اند و امر دفاع از جان و مال خویش را به فرمانروا و حاکمی واگذار کرده اند که تدبیر امور و سیاست ایشان را بر عهده گرفته است و به نگهبانان و لشگریانی اتکاء کرده اند که ایشان را از هر گونه

۱ - مقدمه (عربی) ص ۳۷۲ (فارسی) ص ۷۵۲.

۲ - مقدمه (عربی) ص ۱۲۳ (فارسی) ص ۲۳۸-۲۳۷.

دستبردی حمایت می کند^۱ .

اقوام ابتدائی از اقوام متمدن دلیر ترند چون بادیه نشینی یکی از موجبات دلاوری است ، بی شك يك نژاد وحشی از يك شهر نشین دلاورتر است . بنا بر این چنین قومی در چیرگی و غلبه بر خصم و ربودن ثروت های اقوام دیگر توانا تر است . احوال يك نژاد نامتمدن بر حسب ازمنه و عصرهای گوناگون فرق می کند . چنین اقوامی هر چه به آبادیها نزدیک تر شوند و بیش از پیش از درمساکن پرناز و نعمت اقامت گزینند و به مزایای فراخی معیشت و رفاه زندگی خوگیرند ، از صفات و عادات و حشیگری و بادیه نشینی ایشان کاسته می شود و بهمان اندازه دلاوری آنان نقصان می پذیرد ، این امر را می توان در حیوانات غیر اهلی چون گاو وحشی و آهو و بز کوهی و گورخر نیز مورد مطالعه قرار داد ، هر گاه خانگی شوند و بسبب آمیزش با آدمیان خوی رمندگی آنها زائل گردد و آذوقه و خوراک آنها فراوان و رنگارنگ شود ، حالات آنها و حتی چگونگی راه رفتن و رنگ و پوست آنها تغییر می پذیرد . حالت آدمیان وحشی نیز هنگامی که به شهر نشینی خوگیرند ، بر همین منوال است ، سبب این دگرگونی آن است که طبایع انسانی در نتیجه عادات و مناسبات تکوین می شود^۲ .

بر روی هم انسان متمدن از انسانیت به دور است ، زیرا اولاً از فطرت بی غش نخستین که در جامعه غیر متمدن دست نخورده می ماند ، محروم است و بادیه نشینان به فطرت نخستین نزدیک ترند^۳ .

ثانیاً به سبب زندگی در محیط مصنوعی شهر ، فهم و لیاقت لازم برای رفع نیازهای خود را از کف می دهد

خویهایی که از حضارت حاصل میشود عین فساد است . زیرا انسان را حتماً وقتی می توان انسان نامید که بر جلب منافع و دفع مضار و استقامت احوال و اخلاق

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۲۵ (فارسی) ص ۲۴۰

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۳۸ (فارسی) ص ۲۶۹ .

۳- مقدمه (عربی) ص ۱۲۳ (فارسی) ص ۲۳۸

خود برای کوشیدن در این راه قادر باشد، حال آنکه يك فرد شهر نشین توانائی ندارد که نیازمندیهای خود را بتن خویش فراهم آورد یا بدان سبب که در نتیجه آرامش طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلندپروازی ناشی از تربیت در مهد ناز و نعمت و تجمل و مسلماً این هر دو صفت ناپسندند. همچنین شهر نشین، نمی تواند زیانها را از خود براند، زیرا خوی دلاوری را بسبب تجمل پرستی و فشار تعلیم و تربیت شهری از دست میدهد و در نتیجه این تربیت، بجای دفاع از خود، متکی به نیروی نگهبانی و لشکری می شود»^۱.

بدین سیاق ابن خلدون اعلام می دارد که «ان الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره و مؤذنة بفساده» (تمدن غایت فرهنگ و نهایت عمران و اعلام کننده فساد آن است)^۲.

ابن خلدون در بیان روان شناسی اجتماعی به ذکر نکات بدیع فراوانی می پردازد. ابن خلدون دریافته است که تقلید یکی از عناصر مهم زندگی اجتماعی است و دولت یا جامعه جبراً افراد را به تقلید از يك دیگر وامی دارد «مثلاً کسی که پدر و بیشتر افراد خانواده خود را ببیند که لباس ابریشمین و دیبا بتن بکنند و سلاح و مرکبها را به طلازیور بخشند،... در این امور نمی تواند با نیاکان خود مخالفت ورزد یا علی رغم دیگران لباس خشن بپوشد. زیرا عادات و رسوم مانع وی می شوند و مرتکب را تقبیح می کنند. اگر کسی وقعی به رسوم و عادات ننهد، به دیوانگی و کجروی منسوب می گردد»^۳.

خشونت و جور حکام مردم را زبون و سست عنصر می گرداند. «در شهر هیچکس فرمانروا و صاحب اختیار کار خود نیست، چهر رئیسان و امیرانی که عهده دار امور مردم و مسلط بر آنان می باشند نسبت بدیگران گروهی اند کند و بنابراین

۱- مقدمه (عربی) ص ۳۷۴ (فارسی) ص ۷۴۰.

۲- مقدمه (عربی) ص ۵۲۱ (فارسی) ص ۷۵۰.

۳- مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۵.

اکثریت مردم باید ناگزیر فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروائی او بسر برند. پس اگر آن فرمانروا با مردم همراه باشد و دادگری پیشه کند، هیچگونه فرمان یا منع و نهی او مایه رنج مردم نخواهد بود و زیردستانش به خصال ذاتی خویش خواه دلاوی یا ترس متکی خواهند بود و مطمئن خواهند شد که رادع و حاکمی جبار وجود ندارد. پس اعتماد و اطمینان سرانجام از خصال ذاتی و جبلی آنان می گردد، ولی اگر فرمانروای مردم روشی پیش گیرد که فرمانهای خود را با زور و جبر و تهدید بر مردم تحمیل کند، روح سز سختی و دلاوری ایشان در هم شکسته میشود و حس خویشندن داری و مناعت آنان زائل می گردد، زیرا نفوس رنج دیده و ستمکش به سستی و زبونی می گرایند»^۱.

در جامعه استبدادی که ضرورت آموزش و پرورش هم با استبداد همراه است، شخصیت افراد در معرض شکست و تلاشی است. «فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی از جمله عواملی است که در ضعف نفوس و درهم شکستن دلاوری و نیروی مبارزه شهرنشینان تأثیر می بخشد، از آن رو که مایه رنج نونهالان و کهن سالان می شود. بادیه نشینان از این وضع یکسره برکنارند زیرا از فرمانهای حکام و تعلیم و آداب به دورند»^۲.

فرد یا قومی که بر اثر ستمگری و تفوق فرد یا قومی دیگر، احساس زبونی و حقارت کند. مستعد حيله و ریاکاری و صفات ناپسند دیگر خواهد شد. همچنین همین سرنوشت برای هرملتی که در چنگال قهر و غلبه واقع شود و دچار ستمگری و زورگویی گردد، پیش می آید. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبه دیگری واقع شود و دارای استعداد و قوه ای نباشد که او را بر تحمل آن یاری دهد، مشاهده می گردد و می توانیم آن را بطور استقراء در این گونه کسان بیابیم، با نگرستن به قوم یهود این مدعا ثابت می شود که چگونه در نتیجه این سرنوشت

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۲۶ (فارسی) ص ۲۴۳.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۲۷ (فارسی) ص ۲۴۴-۲۴۵.

دچار خوی زشت و ناپسند شده‌اند. حتی ایشان در همه اعصار و در هر سرزمینی به حيله گری و تزویر وصف می‌شوند و سبب همان است که یاد شد»^۱.

ابن خلدون از روان‌شناسی اقلیت‌ها هم غافل نیست افراد اقلیت در عین همزیستی با افراد اکثریت، بیگانه تلقی می‌شوند. کسی که از خارج بر قومی فرود آید و ازدودمان ایشان نباشد، در میان آنان هیچگونه عصبیتی نخواهد داشت، چه او بیگانه‌ای است که خود را بآنان نسبت می‌دهد و منتهای تمایلی که باو نشان دهند و از وی دفاع کنند، در حدود هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف) خواهد بود و این امر حتماً موجب غلبه او بر ایشان نخواهد شد»^۲.

ملت‌های مغلوب و طبقات منکوب مانند اقلیت‌های زبون به اقتضای شکست خوردگی، به خود اعتماد ندارند و از این رو با تعظیم و اعجاب به ملت یا طبقه حاکم می‌نگرند و برخلاف مصالح خود، مقلد آنان می‌گردند. «مردم همواره نسبت به برتری قومی که بر قوم دیگر مسلط می‌شود، اعتقاد پیدا می‌کنند. منشأ این اعتقاد یا رسوخ بزرگداشت و احترام قوم غالب در نهاد ملت مغلوب است و یا بدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبری خود از قوم غالب دچار اشتباه می‌شود و بجای آنکه این اطاعت را معلول غلبه طبیعی آن قوم بداند آنرا به کمال و برتری آنان نسبت می‌دهد و هر گاه چنین پندار غلطی به قوم مغلوب دست دهد و مدتی بر آن بگذرد، سرانجام با اعتقادی مبدل می‌شود. پس قوم مغلوب در اکتساب کلیه آداب و شئون قوم غالب می‌کوشد و بآنان تشبه می‌جوید، و معنی اقتدار و پیروزی همین است... ملت شکست‌خورده پیروزی غلبه جویان را از عصبیت یا قدرت و دلاوری آنان نمی‌داند، بلکه گمان می‌کند که این غلبه در پرتو عادات و رسوم و شیوه‌های زندگی آن قوم حاصل آمده است. و باز هم در موجب غلبه اشتباه می‌کند و این مورد نیز بهمان وضع نخستین برمی‌گردد و بعلت همین گونه

۱- مقدمه (عربی) ص ۵۴۰ (فارسی) ص ۱۱۴۳.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۳۲ (فارسی) ص ۲۵۵.

اشتباهات، قوم مغلوب خواه در نوع لباس و مرکوب و سلاح و خواه در چگونگی پوشیدن و به کار بردن و حتی شکل و رنگ آنها همواره از قوم پیروز تقلید می کند و بلکه در همه عادات و شئون زندگی بآن قوم تشبه می جوید»^۱.

روان شناسی اصناف و طبقات اجتماعی هم مورد توجه ابن خلدون است. هر حرفه ای موجد روحیه خاصی است در اهل آن حرفه، مثلاً حرفه بازرگانی شخص بازرگان را اسیر اخلاقی خاص و کاسبانه می سازد. بازرگانان غالباً اوقات خود را صرف خرید و فروش می کنند و در این کار ناچار باید سخت گیری کنند و در طلب آخرین قیمت حداکثر مبالغه را معمول دارند و بعبارت دیگر چانه بزنند و کسیکه پیوسته بدین شیوه زندگی کند خواهی نخواهی در اخلاق او تأثیر می بخشد و بدان پابند می شود در صورتیکه چانه زدن دور از صفت جوانمردی است که پادشاهان و بزرگان بدان متخلق اند، ولی اگر خوی بازرگان در نتیجه رفتارهای زشتی که بدنبال عادت چانه زدن در میان طبقه پست این گروه شایع است تباه گردد، از قبیل لجاجت و ستیزه جوئی و تقلب و فریبکاری و یسار کردن سوگندهای دروغ در داد و ستد، سزا است که چنین خوئی را در منتها درجه فرومایگی و پستی بدانیم چنانکه این گونه کسان بدین صفات مشهورند. بهمین سبب می بینیم که بزرگان و کسانی که ریاست قوم را برعهده دارند، از این پیشه اجتناب می ورزند تا مبادا زیر تأثیر این خوی واقع شوند.^۲

جامعه شناسی پس از ابن خلدون

برای دریافت درجه تأثیری که ابن خلدون در جامعه شناسی پس از خود نهاده است، برخی از مفاهیم و نظریه های مهم اصحاب آن علم را در عصر جدید

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۴۱ (فارسی) ص ۲۸۷.

۲- مقدمه (عربی) ص ۳۷۱ (فارسی) ص ۸۰۱.

مطرح می شوند:

در آغاز عصر جدید در فلسفه اجتماعی ژان بودن،^۱ گروه‌های انسانی در آغاز به آزادی به‌سر می‌بردند، ولی بعد اختلاف و برخورد پیش آمد و مردم به خداوند گار و خادم تقسیم شدند و صاحبان قدرت دست به تشکیل حکومت زدند و به قدرت کهن رؤسای خانواده‌ها پایان دادند، مردم هم ناگزیر بر این تحول صحنه گذاردند.

موافق بینش ژان بودن، شهرنشینی مردم را به‌چابک اندیشی و زودبایی می‌کشاند و مهاجرت سبب دگرگونی جامعه می‌شود و محیط جغرافیایی در تعیین مزاج انسانی مؤثر است و بر اثر آن در شخصیت فرد و اوضاع اجتماع منعکس می‌شود.

در سده شانزدهم ما کیاولی اعلام داشت که انسان ذاتاً فزون‌طلب است. پس خداوندان جامعه باید فزون‌طلبی افراد را مهار کنند و برای نیل به این منظور از هر وسیله مشروع و نامشروعی سود جویند - از اندرز و راهنمایی و آموزش تا نیرنگ‌زنی و زورگویی. قوام جامعه به سنت‌هاست، از این‌رو رهبران باید در بزرگداشت سنت‌ها بکوشند. برخلاف نظر فیلسوفان یونانی، سعادت دولت در بسط دولت و افزایش جمعیت است.

تقلید یکی از محرکات بزرگ انسانی است و مردم معمولاً از رهبران خود سرمشق می‌گیرند.

در سراسر عصر جدید نظریه دیرین قرارداد اجتماعی^۲ مورد توجه گروهی کثیر از متفکران اجتماعی مانند نیکولائو کوزانوس^۳. هوکر^۴ در سده شانزدهم و سپس سوارزه^۵ و گروتیوس^۶ و اسپینوزاوها بزور و سوولاک واقع شد. مخصوصاً روسو با وضوح شرح داد که افراد انسانی برای رهایی از هرج و مرج در مراحل

1- Jean Bodin

2- Social Contract

3- Nicolaur Cusanus

4- Hooker

5- Suarez

6- Grotius

نخستین تکامل میثاقی نهادند و بر اثر آن قیودی که مبنای حکومت است بر خود بستند، به بیان دیگر حکومت بر اثر قرارداد افراد گروه‌ها به وجود آمده است. نظریه «اورگانیزم اجتماعی»^۱ هم هواداران بسیار یافت. نیکولائو-کوزانوفس نظرداد که جامعه اورگانیزم مانند موجودی زنده است به این معنی که از اجزائی مرکب شده است، ولی هر یک از اجزای آن وابسته به وجود کل است و در خدمت کل. بنابراین جامعه وجودی است مستقل از افراد در عین بستگی به افراد. به همین دلیل سیر جامعه و قوانین آن از سیر افراد و قوانین زندگی فردی ممتاز و مستقل است. نیکولائوس مانند افلاطون اظهار داشت که چون جامعه در حکم بدن جاندار است، رهبر جامعه به منزله پزشکی است که باید بیماری‌های اجتماعی را شفا دهد. اقتضای وحدت جامعه این است که حکومت مورد موافقت مردم باشد، در این صورت رضایت مردم مبنای قدرت سیاسی است.

بدین ترتیب نیکولائوس با مانند کردن جامعه به موجود زنده، نظریه اورگانیزم اجتماعی را پیش نهاد و قبل از سده نوزدهم هیچ متفکری در این باره نظری جامع‌تر نیاورد.

«نظریه اورگانیزم اجتماعی» بعداً در فلسفه‌های اجتماعی اسپنسر^۲ و شهفل^۳ و لی‌لین‌فلد^۴ و فویه^۵ و دیگران راه یافت.

در سده هیجدهم پیروان «نظریه فیزیوکراسی»^۶ و از آن جمله تورگو^۷ برای فطرت و طبیعت اهمیت بسیار قائل بودند و می‌گفتند که کمال هر امر اجتماعی در انطباق آن بر قوانین طبیعی است. به همین سبب مداخلات دولت را به فعالیت‌های انسانی در راه تلاش معاش که به نظر آنان امری طبیعی بود، نمی‌پسندیدند و خواستار

1- Social organism

3- Schäffle

5- Feuillée

7- Turgot

2- Spencer

4- Lilienfeld

6- Physiocracy

آزادی دادوستد بودند.

تورگو فرانسوی در بیان تشکیل و سیر و سقوط دولت به دقت نشان داد که دولت بر اثر غلبه اقوام پست تر بر اقوام عالی تر به وجود می آید و دولت جدید به نوبه خود مغلوب اقوامی دیگر که از آن پست ترند، می گردد.

در همین زمان مونتسکیو^۱ مانند ویکو^۲ بر جبر ذاتی اجتماع تکیه کرد و علل حوادث اجتماعی را در اندرون جامعه و زمینه جغرافیائی آن جست.

بسیاری از محققان اجتماعی عصر جدید مانند ولتر و گی بون^۳ علی رغم امثال

بوسوئه^۴ و دوبونالده^۵ و دومستر^۶، از تفسیر تاریخ بر اساس غیر علمی روی گردانند.

در سده نوزدهم دورکم^۷ دریافت که مبنای روابط اجتماعی همانا «انسجام

اجتماعی»^۸ است و بدون این انسجام که نتیجه مصالح مشترک افراد است، جامعه

دوام نمی آورد. همین مفهوم را گیدینگز^۹ در قرن بعد با مفهوم «همسان یابی»^{۱۰}

رسانید.

تارد^{۱۱} کوشید که جامعه را تجسم عینی ذهن فردی شمارد. پس بر آن شد که

که آنچه از فرد سر می زند، بر اثر تقلید به دیگران سرایت می کند و صورت جمعی

به خود می گیرد. در این صورت تقلید شالوده زندگی اجتماعی است.

او زورپرستی امثال ماکیاولی و هابز را به اوج رسانید و معتقد شد که زور

نه تنها همواره بر همه حاکم بوده است، بلکه عین حق نیز هست. به بیان دیگر در

عرصه زندگی اجتماعی حق با قوی است و به اصطلاح هابز، «انسان گرگ است

برای انسان»^{۱۲}.

1- Montesquieu

2- Vico

3- Gibbon

4- Bossuet

5- De Bonald

6- De Maistre

7- Durkheim

8- Social Solidarity

9- Giddings

10 Consciousnes of Kind

11- Tarde

12- Homo homini luqus

بر همین اساس اصحاب «نظریه‌ستیزه اجتماعی»^۱ از قبیل کوم‌پلوویچ^۲ و راتزن‌هوفر^۳ و اوپن‌هایمر^۴ و وارد^۵ ملهم از نظریه تنازع بقای داروین، دولت را محصول جنگ‌ها شمردند.

ماکس وبر^۶ آلمانی برای تبیین انسجام شدید حکومت‌ها و جامعه‌های ساده مفهوم «فره»^۷ را پیش کشید و بر آن شد که مردم ابتدائی به اقتضای قدرتی که از یک‌تن می‌بینند، با ذهن خیال‌پرداز خود او را در هاله‌ای از شکوه قرار می‌دهند و برای او و احیاناً اخلاقش عظمتی لاهوتی قائل می‌شوند.

جامعه‌شناسی در عصر حاضر مشتمل بر نحله‌هایی چند است. یک‌نحله موسوم به «جغرافیا گرایی»^۸ همه شئون اجتماعی را با عامل جغرافیایی یا طبیعی تبیین می‌کند و در اهمیت عامل جغرافیایی جامعه که در گذشته مورد تأکید کسانی مانند مونتسکیو و هردر^۹ بود، مبالغه می‌ورزد. مبشر نامی این نحله هانتینگتون^{۱۰} است.

وی در کتاب خود اقلیم و تمدن دو نقشه جالب توجه به‌ما عرضه داشته است: یکی از این دو نقشه نشان می‌دهد که در برخی از نواحی معتدل نیمکره شمالی اقوامی به‌سر می‌برند که از لحاظ تندرستی و نیرومندی بر اقوام دیگر برتری دارند، و به‌وسیله نقشه دیگر آگاه می‌شویم که جامعه‌های بزرگ انسانی در همین نواحی معتدل پدید آمده‌اند ظاهراً هانتینگتون می‌خواهد با این نقشه به اثبات برساند که اختصاصات انسانی و ویژگی‌های اجتماعی زاده عوامل جغرافیایی هستند.

نحله دیگر «زیست‌شناسی گرایی»^{۱۱} نام دارد، و پیروان آن که در واقع

- | | |
|--------------------|----------------|
| 1- Social Conflict | 2- Gumplowicz |
| 3- Rotzenhofer | 4- Oppenheimer |
| 5- Ward | 6- Max Weber |
| 7- Charisma | 8- Geographism |
| 9- Herder | 10- Huntington |
| 11- Biologism | |

وابستگان نظریه 'اورگانیزم اجتماعی' هستند، جامعه را با همه زیر و بم آن انعکاس ساختمان جسمانی و روانی انسان می‌شمارند. مک‌دوگال^۱ انگلیسی و فروید آلمانی به این نحله تعلق دارند. یکی از شاخه‌های زیست‌شناسی گرایبی که در ثلث اول قرن بیستم در آلمان نازی اهمیت بسیار یافت، «نژاد‌گرایی»^۲ خوانده می‌شود این نحله که قبلاً هوادارانی چون گوبی‌نو^۳ فرانسوی داشت که تنوعات انسانی و تحولات اجتماعی را به‌تکاء اختلافات نژادی توجیه کند.

نحله دیگر «مارکس‌گرایی»^۴ است که هر چند جامعه را معلول تأثیرات متقابل عوامل گوناگون می‌داند، عامل اقتصادی را اصیل و مهم‌تر می‌انگارد.

در اروپای عصر جدید که جامعه روبه‌ضعف رفت ضرورتاً دانش یکی از حرب‌های بزرگ عمل و وسیله تغییر اجتماعی گردید. پس رفته رفته آموزش و پرورش تحمیلی و زاهدانه از رواج افتاد و روش‌های تجربی در تدریس رسم شد و تربیت اجتماعی و رشد متعادل شخصیت و رعایت آزادی نظری و عملی شاگرد اهمیت یافت.

کومه‌نیوس^۵ حکیم چکوسلوواکیه در سده هفدهم در کتاب خود به نام هنر بزرگ آموزش‌گاری لزوم معلم ورزیده و هوشمند را بیان کرد و رسانید که چنین معلمی باید تعالیم خود را با عمل همراه سازد و شاگردان را مستقیماً با طبیعت مواجهه دهد.

روسو، حکیم فرانسوی در سده هیجدهم در کتاب معروف امیل اعلام داشت که تحمیلات مربیان در کودکان ذهن اینان را ناتوان و بیمار می‌گرداند و برای رفع این خطر باید کودک را تا جایی که ممکن است به طبیعت وا گذاشت و اجازه داد که کودک به اقتضای طبع خود آزادانه تکاپو کند و در ضمن بازی و حرکت حقایق را بیابد.

1- Mac Dougall

2- Racism

3- Gobineau

4- Marxism

5- Comnius

پستالوسی،^۱ مربی سویسی آموزش و پرورش را بر مشاهده و تجربه مبتنی کرد و رعایت استعدادها و توانایی کودک را لازم شمرد و اصرار ورزید که یادگیری باید در مراحل اول حسی و عینی (نه ذهنی و انتزاعی) باشد، و از ساده به پیچیده گراید، همچنین احترام و محبت متقابل جای انضباط خشن را بگیرد.

فروبل^۲ مربی عرفان پیشه آلمانی بر خودکاری و ابتکار شاگرد و همکاری او با شاگردان دیگر و لزوم مشاهده و تجربه تکیه کرد.

در قرن بیستم تعالیم تربیتی روسو و پستالوسی و فروبل اساس کارمربیان مانند کلاپارد^۳ سویسی والن کی^۴ سوئدی و برتراند راسل انگلیسی و دیویی^۵ آمریکایی قرار گرفت. دیویی اعلام داشت که آموزش و پرورش وسیله زندگی و بخشی از آن است و باید به منظور موفقیت شخص در زندگی واقعی و با روش علمی صورت گیرد. پرورشکار باید آمادگی و تمایل شاگرد را اساس تعالیم خود قرار دهد و با محترم شمردن آزادی و اراده شاگرد، او را به زندگی جمعی و تعاون و دموکراسی سوق دهد.

در دو قرن اخیر حالات روانی انسان به عنوان انعکاس روابط اجتماعی نیز که موضوع روان شناسی اجتماعی و منشعبات آن مانند روان شناسی حرفه ای و روان شناسی طبقاتی و روان شناسی اقلیت است، در سطحی وسیع مورد مطالعه قرار گرفته اند.

تارد^۶ و وب لن^۷ در سده نوزدهم و گینس برگ^۸ و کلاین برگ^۹ در سده بیستم از پیشروان آنند.

1- Pestalozzi

3- Claparede

5- Dewey

7- Veblen

9- Klineberg

2- Froebel

4- Ellen Key

6- Tarde

8- Ginsberg

فصل پنجم

نتیجہ گیری

پیشینیان ابن خلدون - چہ در یونان و روم و چہ در عالم اسلام - در پھنہ جامعہ شناسی پیادہ بودند و فقط افلاطون و ارسطو در یونان باستان و برخی از اروپائیان و اپیکوروسیان در یونان و روم باستان و کسانے معدود چون بیرونی و مسعودی در عالم اسلام بعضی از مسائل عمومی جامعہ و فرهنگ آن را بر اساس روابط علت و معلولی پاسخ گفتند۔

عظمت عبدالرحمن بن خلدون در این است کہ با وجود این میراث قلیل، قادر بہ پایہ گذاری علم جامعہ گردید۔

ابن خلدون برخی از موضوعات مطلوب حکیمان پیش از خود را بررسی کرد: اور گانیم اجتماعی (افلاطون و ارسطو) طبقات اجتماعی (توکی دی دس و افلاطون) همسانی رواقیان و شهر نشینی (افلاطون و ارسطو) محیط جغرافیائی (استرابون) تنازع بقا (لوک رسیوس) آموزش و پرورش (افلاطون و ارسطو و استرابون) . . . از این ہا گذشتہ بہ مسائل تازہ نیز اندیشید۔
زمانی در از پیش از ویکوومون تس کیو از روابط علت و معلولی امور اجتماعی

وجبر تاریخ سخن می گوید و زمانی در از تر قبل از فروید به جبری که اندیشه ها و حالات روانی انسان را بسته اوضاع محیط می سازد، اشاره می کند.

پیش از وی کوو تور گو جامعه را جزئی از طبیعت و جبری طبیعی تلقی می کند و نظامی را که در طبیعت می بیند در جامعه نیز می جوید.

ابن خلدون مانند ابوریحان بیرونی موضوع تکامل را باز می نماید . پیش از ژان بودن و مون تس کیو و هر در تاثیر عوامل جغرافیایی را در زندگی اجتماعی روشن کرد. ولی در این امر به قدر جغرافیا گران مبالغه نورزید و جغرافیا را را مفتاح جامعه شناسی قرار نداد .

در نظر او و نیز در نظر مارکس ، عوامل اقتصاد مقدم بر سایر عوامل زندگی اجتماعی هستند ، وظیفه زندگی اقتصادی تولید کالا است ابزار سازی اساس تولید است. دست های انسان در ابزار سازی و تولید کالا و تکامل انسان مقامی والا دارند. بر اثر بسط دامنه تولید، اضافه تولید پیش می آید و اضافه تولید سبب تجمل و تفتن و بهم خوردن تعادل جامعه می شود. عرضه و تقاضا تعیین کننده ارزش کالا و نیز ارزش کار است . تحول جامعه ها در سیر خود از مرحله خانه به دوشی به شهرنشینی زاده تحولات اقتصادی است تحولات داخلی شهرها نیز عوامل اقتصادی می زاینند، ابن خلدون در ضمن بیان نتایج نا مطلوب خراج های سنگین ، موضع دور اجتماعی^۱ یعنی تأثیرات متقابل اجتماعی را در یک دیگر با دقت شرح می دهد :

هنگامی که ناز و نعمت و تجمل خواهی در دستگاه دولت فزونی یابد ، و مستمری ها برای حوائج و مخارج کارکنان دولت کافی نباشد ، رئیس دولت یا سلطان ناچار می شود که بر میزان مستمری ها بیفزاید تا رخنه ای را که در زندگی ماموران پیدا شده است ، ببندد و نیازمندی های ایشان را بر آورد. روشن است که این امر باید

1- Social vicious circle

از دخل خراج‌ها جبران‌شود و میزان خراج هم معین است و اگر از راه باج‌های تازه افزایش یابد مجدداً بر اثر خراج‌های جدید، محدود می‌شود. در این صورت برای جبران حوائج و مخارج حقوق بگیران و رفاه آنان باید از شماره حقوق بگیران کاست. بنابراین شماره لشکریان و نگهبانان از آنچه پیش از افزودن مستمری‌ها بوده است، تقلیل خواهد یافت. بر اثر افزایش مستمری‌ها بار دیگر تجمل خواهی و نازپروردگی شدت خواهد گرفت و به همین علت باز بر مبلغ مستمری‌ها افزوده خواهد شد و هم شماره لشکریان نقصان خواهد یافت. ادامه این وضع در بار سوم و چهارم سپاهیان را به کمترین عده تقلیل خواهد داد و از قدرت خواهد کاست.^۱

برای آن که اهمیت این تحلیل را به خوبی دریابیم، کافی است که موضوع دور اجتماعی را از لحاظ جامعه شناسان کنونی مورد توجه قرار دهیم.

هر نوآوری اجتماعی در همان حال که جامعه دگرگونی‌هایی به وجود می‌آورد، خود نیز بر اثر آن دگرگونی‌ها، دستخوش تغییر می‌شود، و آن گاه به اقتضای وضع جدید خود، دگرگونی‌های تازه‌ای در جامعه برمی‌انگیزد، و باز خود دگرگونی می‌پذیرد. جریان مستمر، تأثیر و تأثر عوامل اجتماعی را دور اجتماعی خوانده‌اند. دور اجتماعی گاهی فقط بین دو عامل درمی‌گیرد و در آن صورت عامل (یک) و عامل (دو) همواره یک دیگر را تغییر می‌دهند. اگر عامل (یک) را فقرو عامل (دو) را بیماری بخوانیم می‌توانیم بگوییم که فقر بر وخامت بیماری می‌افزاید، و بیماری به نوبه خود فقر را شدت می‌بخشد. معمولاً تأثیر متقابل این دو هیچ گاه پایان نمی‌یابد. زیرا مجدداً فقر در بیماری و بیماری در فقر و باز فقر در بیماری و بیماری در فقر تأثیر می‌کند.^۲

عوامل بدنی و روانی جامعه را برمی‌شمرد. اما کیفیات اجتماعی را از کیفیات بدنی و روانی فرد استخراج نمی‌کند و به اصطلاح امروز، اسیر «زیست‌گرایی»

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۶۸ (فاوسی) ص ۳۳۰
 ۲- آک برن و نیم کوف: زمینه جامعه شناسی، ص ۳۸۷.

نمی‌گردد. در نتیجه تمایزات میان افراد یا میان اقوام را ناشی از ساخت بدنی یا روانی نمی‌پندارد و بلکه به اختلافات اجتماعی نسبت می‌دهد بدین طریق مفهوم «نژاد» را به عنوان واحدی مرکب از افرادی واجد خصایص بدنی و روانی یکسان رد می‌کند و «نژاد گرایی» و تعصبات نژادی را به کنا می‌زند.

به عنوان مبشر اصحاب «نظریه ستیزه اجتماعی» ظهور دولت یعنی جامعه واجد حکومت را معلول جنگ می‌پندارد و مراحل ظهور آن را تشریح می‌کند. پس برخلاف نظر هر ودوتوس و ارسطو و چی‌چرون، معتقد می‌شود که نخستین پایه گذاران دولت ستیزه جویانی زور گوبودند، نه انسان دوستانی عدالت طلب.

در عصری که برده داری یکی از حرفه‌های رسمی جامعه‌های متمدن بود و بسیاری از حکیمان بزرگ مانند ارسطو آن را کاری «طبیعی» و شایسته شمرده بودند ابن خلدون مانند چی‌چرون صریحاً به تقبیح آن می‌پردازد و آن را «غیر طبیعی» می‌خواند.

ابن خلدون در خلال کتاب خود مخصوصاً «در ضمن شرح ظهور دولت - موضوع مهاجرت و نتایج اجتماعی آن را به دقت تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که مهاجرت یکی از مهم ترین عوامل سیر و تکامل دولت است.

ابن خلدون مانند جامعه شناسان عصر ما مسائل مهم شهرنشینی و شهرسازی را می‌شناسد و می‌گوید که شهرنشینی عصبیت را ناتوان و جامعه را نیازمند سازمانهای اجتماعی پیچیده می‌کند و انسان را به آسایش و خوشگذرانی خومی‌دهد.

موضوع «فره» یعنی شکوهی که رهبران برجسته اجتماع و نزدیکان آنان در نظر توده مردم دارند و ماکس وبر به تفصیل بدان پرداخته است، به اشاره در کتاب ابن خلدون آمده است.

ایرانیان باستان و اقوام کهن دیگر فره رهبران را موهبتی آسمانی می‌دانستند

و حتی در عصر جدید هم کسانی مانند فیلمر^۱ شاهان را دارای فره آسمانی انگاشت و از این رو سخت با مخالفت لاک، حکیم بزرگ معاصر خود رو برو شد. ابن-خلدون، این مفهوم را هم امری انسانی و محصول جامعه می‌شمارد.

« بزرگی و حسب آدمی بیشک از راه خصال و ملکات نیکو پدید می‌آید و کسی که در میان نیاکان خود گروهی مردم بلند پایه و بزرگوار و نامور داشته باشد، بسبب تولد یافتن در آن خاندان و انتساب بایشان در قبیله خویش از بزرگی و احترام نصیب می‌برد و نام آن خاندان مایه بزرگی و سرافرازی وی می‌گردد. زیرا وقار و شکوه چنین کسی بعزت شرافت و بزرگواری نیاکانش، در دلهای افراد قبیله جای می‌گیرد و احترام و بزرگی اخلاف در میان قبائل مرهون خصال نیک پیشینیان ایشان است^۲ ».

ابن خلدون مفهوم پیچیده «عصبیت» یعنی «روح گروهی» یا به قول دور کم، «انسجام اجتماعی» را در می‌یابد و به تفصیل شرح می‌دهد. از این حیث وی مبشر متفکران بزرگی چون دور کم است. ابن خلدون همانند دور کم پی می‌برد که عصبیت جامعه صرفاً ازاده نسب مشترک افراد جامعه نیست، بلکه از مصالح مشترک آنان سر چشمه می‌گیرد.

ابن خلدون از جامعه اسلامی برخاسته و خود نیز به دین پدران خود مؤمن است. با این وصف بسیاری از جامعه‌ها را فارغ از دین می‌بیند، از اینرو اعلام می‌دارد که دولت نیازمند دین نیست

به تشخیص ابن خلدون دین در بسیاری از جامعه‌ها اهمیت دارد و مؤید عصبیت می‌باشد. ولی بر روی هم اولاً «جامعه‌های ساده دیندارتر از جامعه‌های

1 - Filmer

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۳۴ (فارسی) ص ۲۵۹ .

پیچیده شهری هستند و ثانیاً مردم تنگدست و نیازمند بیش از مردم کامروا به دین رغبت دارند.»

در باب طبع انسانی رأیی معتدل دارد، به این معنی که نه مانند لاروشفو کو- والد^۱ و شوپن و هر تروبیچه . انسان را ذاتاً خبیث میداند و نه مانند روسو و سایر پیروان فلسفه رومانتیسیسم^۲ ، ذات و اصل انسانی را مقرون به خیر و بدیها را نتیجه تحمیلات جامعه میشمارد، از نظراو خیر و شر هر دو در سرشت انسان راه دارند و در زندگی اجتماعی ظاهر میشوند.

در روان شناسی فردی به اهمیت عادت و یادگیری راه میبرد، چندانکه فطرت و وراثت را در برابر آنها در تغییر می بیند. چه تجربه شالوده یادگیری است، ولی برای رشد کافی نمیتوان به تجربه های فردی بسنده کرد، بلکه باید از راه تقلید به ثمرات تجارب دیگران دست یافت. به بیان دیگر دانش انسانی امری اجتماعی است قرن ها پیش از عصر روان شناسی اجتماعی ، با دقت تمام به نمایش چگونگی انعکاس محیط و روابط اجتماعی در ذهن های مردم همت میگمارد و روحیه خاص اقلیت ها و طبقات پایین را که معلول وضع نا مساعد اجتماعی آنان است، شرح میدهد و نتایج روحی استبداد را بر میشمارد پیش از تارد فرانسوی، تقلید را یکی از ارکان زندگی اجتماعی مییابد. همچنین موافق مفاهیم معتبر روان پرورشی کنونی، پی میبرد که در آموزش و پرورش کودک باید اصل را رعایت کرد ، در ابتدا باید اشیاء و امور محسوس را به کودک آموخت و برای حفظ اعتدال شخصیت کودک از خشونت و مجازات شدید پرهیز نمود پیش از پاولوف^۱ بانی بازتاب شناس امروزی ، به مقام والایی که کلمات شفاهی و کتبی در تنظیم اندیشه عالی انسانی دارند واقف میشود مانند پرورشکاران بزرگ امروزی متوجه میگردد

1 - Laroche foucauld

2 - Romanticism

1 - Pavlov

که آموختن صحیح بدون عمل کردن دست نمیدهد و برخی از علوم مانند زبان و منطق مقدمه و یا وسیله علوم دیگرند و در این صورت نباید آنها را هدف شمرد و بر آنها توقف کرد. قرن‌ها قبل از عصر تخصص، ناهنجاری‌های ناشی از علوم تخصص را می‌شناسد و در باره موضوع «انتقال یادگیری» می‌اندیشد.

فصل ششم

فلسفه تاریخ پیش از ابن خلدون

داستان بشریت یا تاریخ با آنکه شامل سرگذشت‌های خصوصی است، علت فرهنگ‌های گوناگونست، و از نوعی پیوستگی و یگانگی برخوردار است. از اینرو بسیاری از اصحاب فلسفه و تاریخ و سایر علوم اجتماعی، تاریخ عمومی ملل و نحل مختلف را یکجا و بر روی هم در نظر میگیرند و میکوشند از حوادث گوناگون تاریخ، قانون یا قوانین استخراج کنند، و مسیری برای تاریخ بیابند و از آن درسی بیاموزند.

آباء مسیحیت تاریخ را «اراده خدا» میدانند. هر در^۱ آنرا تعلیم و تربیت نوع بشر، میشمارد. کانت «تکامل اندیشه آزادی» را از آن فهم میکند. هگل تاریخ را آینه تمام نمای «گسترش روح جهان» می‌بیند. شوپن هوئر میگوید که ملت تنها بمدد تاریخ بخود می‌آید. اشتاین^۲ معتقد است که تاریخ وسیله انگیزختن میهن‌دوستی است، مارکس و انگلس تاریخ را عرصه مبارزه طبقات اجتماع می‌یابند.

2 - Herder

2 - Stein

اشپنگلر^۱ بانك بر میدارد که تاریخ داد گاه جهان است. بر همین سیاق ولتر و بوسوئه و کوند ورسه و اگوست کنت و اسپنروتین^۲ و کروچه^۳ و دیگران هر يك مفهومی بتاریخ نسبت میدهند.

در برابر اینان ، برخی از اهل تحقیق بر آنند که آنچه ما تاریخش میخوانیم، پیوستگی و یگانگی دارد، و نه نظام و معنی و نتیجه ، از این زمره پوپر^۴ را باید نام برد. وی مفهوم «نظام تاریخ» را نمی پذیرد و میگوید: «ما هستیم که بطبیعت و تاریخ مقصود و معنی می بخشیم.» خود تاریخ را هم موجود نمیداند: «تاریخ و گذشته ، بدانگونه که روی داده است، وجود ندارد. تنها آنچه هست ، تعبیراتی است از تاریخ آنچه تاریخ نام گرفته است، هم آمیخته به سهوها و اشتباهات عمدی و غیر عمدی است و هم جزئی است از کل. تاریخ واقعی بشر باید تاریخ تمام افراد انسان تاریخ تمام امیدها ، کشمکش ها و رنجهای بشری باشد، زیرا هیچ فردی بیش از فرد دیگر ارج و منزلت ندارد تاریخی که در آموزشگاهها میآموزند تاریخ جنایت بین المللی و کشتار گروهی است که آنرا بنام تاریخ بشر اعلام داشته اند»^۵

خواه ما برای تاریخ مفهومی بنشناسیم یا نشناسیم، از تصدیق این نکته ناگزیریم که تاریخ بشر بر گروهی «جامعه» یا «تمدن» یا «دولت» شمول دارد. این تمدنها هر يك چند گاهی خود نمائی کردند و سپس فرو افتادند. پرسشی که اینك برای محقق پیش میآید اینست که علت آمد و رفت چیست و عبارت دیگر ارتقاء و انحطاط جامعهها یا بطور کلی تطورات تاریخی را چگونه توجیه باید کرد.

اصحاب تاریخ از سه دید گاه این مسأله را نگریسته اند ، تکامل، انحطاط ، تکرار و دور.

تکامل اجتماعی یا ترقی اجتماعی یا پیشرفت اجتماعی یکی از مهمترین

1- Spengler

2- Taine

3- Croce

4- Popper

۱ . ح . آریان پور: رساله ای در باب دینامیسم تاریخ، ص ۹-۱۰۹ .

مقولات علوم اجتماعی و تکیه گاه نهضت‌های انقلابی و اصلاحی قرن بیستم است. موافق نظریه تکامل اجتماعی، دگرگونی‌های درنگ ناپذیر عناصر اجتماعی و نیز تطور عمومی هر جامعه و پویایی تاریخ انسان، جز در مواردی استثنائی، نمودار نوعی «پیشروی» یا «سیر تکاملی» هستند و از اینرو جامعه‌های انسانی و عناصر آنها همواره باتوانائی بیشتری از عهده کار کرده‌های خود که همانا تأمین آسایش و خوشی انسانی است، بر می‌آیند.

در مقابل نظریه معتبر «تکامل گرایی»^۱، رأی‌های مخالفی مانند نظریه و واگشت اجتماعی یا «انحطاط گرایی»^۲ و نظریه گردگشت اجتماعی یا «دور گرایی»^۳ وجود دارند. بنابراین نخستین هرچه از عمر تاریخ انسان می‌گذرد، جامعه‌ها کمتر در تأمین سعادت انسانی توفیق می‌یابند و بنابراین باید گفت که به جای پیشرو یا تکاملی «پسرو» یا «سیرقهقرائی» می‌کنند. مطابق رای دوم، جامعه‌ها در مسیر مسدودی سیر می‌کنند و تطورات تاریخی جز مکررات نیستند.^۴

مفهوم تکامل طبیعی اجتماعی یعنی سیر از سادگی به پیچیدگی و از نقص به کمال در جهان باستان رواجی نداشته است. با آن که برخی از حکیمان و عارفان و شاعران کهن از تکامل صور طبیعت یا سیر الی‌الله دم‌زده‌اند، نمی‌توان این تکامل یا سیر را با تکامل طبیعی یا اجتماعی یکی دانست. امپدوکلس از بسط صور ناقص طبیعت سخن می‌گفت و دموکریتیوس و اپی‌کوروس ظاهراً تصویری ناقص از تکامل داشتند. ارسطو که اولین زیست‌شناس تطبیقی است، اگرچه از کون و فساد مکرر نمودهای هستی دم‌می‌زد باز در بیان سیر قوه بقول و طبقه‌بندی نباتات و حیوانات مفاهیمی تکاملی به میان گذاشت، و سیر از بی‌صورتی به صورت و تبدیل صور گیاهی به صور حیوانی و انسانی. ولی بر روی هم تکامل ارسطوئی انواع را در بر نمی‌گرفت،

1- Evolutionism

2- Retrogressionism

3- Cyclism

۲- آک برن ونیم کوف: زمینه جامعه‌شناسی، ص ۴۲۵.

بلکه مشتمل بود بر آحاد هر نوع که در آغاز حیات جز سلول کوچکی نیستند و به تدریج رشد و توسعه می یابند، به نظر ارسطو « نردبان طبیعت »^۱ دارای پله های ثابت یعنی معینی از جان داران است که همه از ازل به همین حال و منوال بوده اند. نیم قرن پیش از عیسی ، لوك رسیوس از کلمه « تکامل » نام برد و به پیشرفت و ارتقاء انسان اشاره کرد. و گفت که بشر از مرحله توحش پیش آمده و به تمدن رسیده است. اما لوك رسیوس نیز مانند همزمانان خود، به تکامل امیدی نداشت. بدین بود و ناله می کرد که افسوس ، آفتاب تمدن بر لب بام است. در مشرق زمین هم اندیشه تکامل رواجی نداشت فرزندانگان مسلمان که پیروان وفادرا افلاطون و ارسطو بودند، ندره به تکامل طبیعی یا اجتماعی اندیشیدند. عارفان با آن که گاه به گاه از « خلع و لبس یا « لبس فوق اللبس » نام بردند و از ارتقاء و تعالی نفس انسانی دم زدند، به تکامل دنیوی نظر نداشتند.^۲

اعتقاد به انحطاط یا واگشت اجتماعی ، با وجودی که با ذات زندگی یعنی امید به بهبود سازگار نیست، در گذشته و حال هوادارانی داشته است. بیشتر این هوا داران به اتکاء گناه کردن آدم ابوالبشر و اخراج او از بهشت، زندگی انسانی را وابسته سقوط یا انحطاط می دانند. سقوط یا انحطاطی که سرانجام به حدا علی می رسد و به آخر الزمان و تلاشی جهانی منجر می شود. مثلاً هسیودوس ،^۳ حکم یونان باستان اعتقاد داشت که جهان در آغاز کامل بود و تدریجاً و به انحطاط رفت حکیم رومی ، سه نکا^۴ اعلام داشت که انسان در ابتدا ساده و معصوم و جاهل و سعادتمند بود ، ولی در راه کسب فضایلی چون عدالت و شجاعت و کف نفس ، به تحصیل معرفت محتاج شد، با حصول معرفت، سادگی انسانی از میان برخواست و سعادت او به خطر افتاد. سرانجام با بسط معرفت ، بشریت دستخوش انهدام عمومی می شود.

1- Scala moturoe

۲- ۱. ح . آریان پور : پیشین ، ص ۶-۸۵.

3- Hesiodus

4- Seneca

به نظرا گوستین ، فیلسوف مسیحی قرون وسطی، انسان با وجود آزادی اراده ، مطابق نقشه خدا عمل می کند، و اقتضای آن نقشه این است که بشریت و جهان مادی او منحط و نابود شوند و از آن پس بشر پابه شهر خدا گذارد.^۱ مسعودی در مروج الذهب اشاره کرده است که موافق نظر برخی از حکیمان پیشین، جهان در اصل کامل و غنی بود، ولی رفته رفته به فساد و ضعف گرایید. از این رو مدینه فاضله بشری به گذشته تعلق دارد.^۲

بیشتر نظریاتی که در جهان کهن درباره سیر حوادث طبیعی و اجتماعی ابراز شده اند، مبتنی بر اصل دور عالم و تکرار تاریخ است.

اقوام آریایی ابتدائی عالم را شامل چند دوره مشابه می دانستند. جنان که در کتاب دبستان المذاهب آمده است، «دور اعظم پیش ایشان به قول برزاسب شاگرد طهمورث دیوبند سیصد و شصت هزار سال شمسی است. چون حرکات افلاک دوری است، البته پرگار به نقطه ای که دایره از آنجا ابتدا کرده، برسد و چون بر دور دوم پرگار بر آن خط که اول دوران کرده، دایر گردد، هر آینه آنچه در اول دور افاده کرده، افاده کند، چون اختلاف میان اثرین نباشد، زیرا که مؤثرات به آن نسق که ابتدا یافته بود، عد کرده نجوم و افلاک بر مرکز اول دوران یافته ابعاد و اتصالات و مناظرات و مناسبات بهیچوجه از وجوه اختلاف نیافته هر آینه متأثرات که از آن مولدات ظاهر شود، به هیچ نوع مختلف نباشد و این را به پارسی «میهن چرخ» و به تازی «دوره کبری» نامند.^۳

بر اثر این اندیشه هندوان دم از چند «کلپ»^۴ یا ایام العالم می زدند، و می گفتند که کلپ کنونی ۴۳۰۰۰۰ سال دوام می آورد. ولی سرانجام همه کلپها خاتمه

1- Becker ond Barnes : Sociol Thought , PP. 458 , 207-12 , 241-4.

۲- مسعودی مروج الذهب، بخش اول، ۱۵۲-۳ و بخش چهارم ۵-۱۰۱.

۳ (کشمیری شیخ محسن فانی) : دبستان المذاهب ، ص ۲۵۸-۲۵۷.

4 Kalpa

می پذیرند پیروان مزدیسنا عمر عالم را هفت هزار سال می انگاشتند و معتقد بودند که در سر هر هزاره پیغمبر یار هبری بزرگ فرامی آید و چند صباحی جهان را نظم می بخشد سپس جهان دچار بی نظمی می شود و ظهور پیغمبر یار هبری دیگر لزوم می یابد، اما در پایان هزاره هفتم که آخر الزمان است، عمر جهان به پایان می رسد.

قوم یهود پیوسته با غبطه به حیات بهشتی آدم ابوالبشر می نگریستند و باور داشتند که شاهی از نسل داود به ظهور خواهد رسید و مجدداً فرزندان اسرائیل را حیاتی بهشتی در زمین دست خواهد داد. مسیحیان که به گمانشان مسیح محمود ظهور کرده است، همواره مخصوصاً در دوران تزلزل امپراتوری روم، باز گشت مجدد و سلطنت هزار ساله او را که تجدید زندگانی بهشتی است، انتظار برده اند،

بسیاری از حکیمان ابتدائی یونان باستان معتقد بودند که بشر در آغاز حیاتی سعادت بخش داشته و تدریجاً از پایگاه والای نخستین فرو افتاده و از عصر طلایی به عصر سیمین و از عصر سیمین به عصر مفرغین و آهنین تنزل کرده است. از این رو در جستجوی «شهر طلائی» یا «مدینه فاضله» یابان شهاب الدین شهروردی «ناکجا آباد»، گذشته رامی کاوند و گاهی عصر کروئوس^۱ و زمانی اعصار لو کورگوس^۲ و سولون^۳ را دوره طلایی می خوانند و باز گشت آنرا آروزمی کنند.

فیلسوفان بلند پایه آتن میگویند گذشته باز گشتنی و حوادث ماضی تکرار شدنی است. هرآکلیتوس^۴ گرچه تفکری علمی دارد، چنان از گذشته و پیش آمدهای نودلتنگ می شود که به تغییر دائم اعتقاد پیدا می کند اما چون تغییرات پیایی عالم، اوضاع پیشین را بازمی آورد، اعلام می دارد که هر چند وقایع جهان پیوسته در تغییرات، صورت های کلی به نوبت در پی یک دیگر می آیند و تکرار می پذیرند، عالم کلابازیچه ادواری است متشابه که یک دیگر را دنبال می کنند و هر یک ۱۸۰۰۰ یا بقولی ۳۶۰۰۰ سال زمینی دوام می آورند.

1- Chronos

2- LuKurgus

3- Solon

4- Herakleitus

افلاطون که از پارمیندس و هراک لیتوس متأثر است، در برخی از آثار خود مخصوصاً رساله معروف تیمایوس تلویحاً در باب حرکت دوری کائنات نظر می‌دهد و میگوید: خدا چون جهان را به کار می‌اندازد. آن را به حال خود می‌گذارد. اما جهان همواره در مسیری که خدا در آغاز مقرر داشته است، دور می‌زند. تنها هر گاه به فساد می‌افتد، خدا آن را در می‌یابد.

در نوامیس افلاطون نیز جامعه انسانی دستخوش نظامی دوری است. هر تمدن به اوج می‌رسد و سپس افول می‌کند و در پی آن تمدنی دیگر فرا می‌آید و همان راه را می‌پیماید، چنان که تمدن عظیمی که در تورات یاد شده است، از میان رفت و پس از آن گروهی از شبانان در کوه‌ها تمدن دیگری را بنیاد نهادند، انسان در آغاز تمدنی شبانی دارد و تنها از پدر خانواده فرمان می‌برد و به مرحله مالکیت نرسیده است و خط و قانون بدون ندارد. و به خوشی عمر می‌گذارد. اما شبانان از کوه‌ها به دره‌ها فرود می‌آیند و به کشاورزی می‌پردازند. پس خانواده‌ها باهم می‌آمیزند و قبیله قدرت می‌یابد و سنت‌های خانوادگی را سرکوب می‌کند. در مرحله سوم قبیله‌ها به دشت می‌شتابند و روستانشینی پیش می‌گیرند. در مرحله چهارم روستاها متحد می‌شوند و دولتی نیرومند به بار می‌آورند.

پولی بیوس^۱ مانند افلاطون اعتقاد داشت که تاریخ نظامی ادواری دارد. به این معنی که نخست یکی از افراد لایق جامعه به خواست مردم سلطان می‌گردد و دادگستری می‌کند. پس از او فرزندانش به حکم و راثت جانشین او می‌شوند و چون لیاقت اوراندارند مورد مخالفت مردم قرار می‌گیرند. ولی به زور به حکومت خود ادامه می‌دهند و حکومت سلطنتی به صورت حکومت جبار در می‌آید، سرانجام مردم به رهبری خردمندان خود می‌شورند و بعد از برانداختن دودمان جبار، حکومتی جدید پدید می‌آورند و به رهبران خود می‌سپارند. پس حکومت اشراف یعنی زبندگان برقرار می‌گردد سپس حکومت اشرافی موروثی می‌شود و به دست مردان

1 - Polybius

بی‌داد گر می‌افتد و به حکومت اقلیت‌ها (اولیگارشی) مبدل می‌شود. پس بار دیگر مردم سر به شورش برمی‌دارند و برای جلوگیری از فساد حکومت، افراد جمع‌آزمای حکومت را در کف می‌گیرند و نظام مردم‌سالاری (دموکراسی) را بنیاد می‌نهند. اما این نظام نیز بعد از مرگ رهبران انقلابی به تباہی می‌افتد و دوره آشوب (آناارشی) فرا می‌آید. ولی آشوب قابل تحمل نیست و از این رو بار دیگر نظام سلطنتی برقرار و دور تاریخی جدیدی آغاز می‌شود. پولی بیوس برای آن که دوریات‌تکرار تاریخ را براندازد، پیشنهاد می‌کند که عناصر نیکوی سه نظام سلطنتی و اشرافی و دموکراسی را با هم بیامیزند و حکومتی همانند حکومت اسپارت در عصر لیکورگورس و حکومت روم قدیم برپا دارند. در حکومت قدیم روم حکومت مرکب بود از شاه و مجلس شیوخ (سنا) و نمایندگان مردم، شاه مظهر سلطنت، شیوخ نماینده اشراف و نمایندگان مردم مظهر عامه بودند. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که از نظر بیوس، تاریخ نظامی دوری دارد - نظامی که بعداً اهمیت می‌یابد و مورد قبول ماکیاولی و لوبوس و گوم پلوویچ و اشننگلر و پاره‌نووسو - رو کین قرار می‌گیرد.

پلوتی نوس^۱ (افلوپین) دور گرایی را با توالی قوس صعود و قوس نزول هستی رسانیده است اوره لیوس^۲، حکیم رومی در همین زمینه اعلام داشته است که اطفال ما هیچ چیز تازه نخواهند دید، عیناً همان گونه که ما چیزی پیش از پدرانمان ندیده‌ایم.

وجهی از «دور گرایی» در برخی از آثار دوره اسلامی نیز راه یافته است. ابن مسکویه در تجارب الامم^۳ نظری دوری آورده است، بروفق آن، حوادث بزرگ عالم مانند ظهور و سقوط دولت‌ها همچنان که در گذشته روی داده‌اند، در آینده هم رخ خواهند نمود و از این رو پیش بینی تحولات بزرگ اجتماعی

1 - Plotinus

2 - Orelus

۳ - ابن مسکویه : تجارب الامم ص ۱۰۰ - ۹۶ جلد دوم،

میسر است. شهرستانی نیز در ملل^۱ و نحل به کسانی که به نظر سابق الذکر دبستان المذاهب گرایش دارند، اشاره کرده است.

اعتقاد ایرانیان باستان به حرکت دورانی عالم و مخصوصاً هزاره پرستی زردشتی در بین ایرانیان مسلمان به خصوص شیعیان و صوفیان رخنه کرد، به گمان اینان عمر عالم بر روی هم هفت هزار سال است و هر هزاره دوره‌ای است مستقل و مربوط به یکی از سیارات هفت گانه که نخستین آن‌ها کیوان و هفتمین، قمر است. هزاره آخر یعنی دوران قمر عصر ظهور اسلام محسوب می‌شود. در هر هزاره مردی خدائی پدید می‌آید و به ارشاد مردمان می‌پردازد، زیرا جهان نباید هرگز از فیض اولیاء الله خالی ماند.

نقش این اندیشه را کمابیش در ادبیات ایرانی می‌توان دید. گویندگان ایرانی مخصوصاً عرفان پیشگان جریان وجود را «مدور» شمرده و از «دوره» و «دایره وجود» و «گردش ایام» و «دایره قسمت» دم‌زده اند و یا از تعاقب هزاره‌ها و ظهور ادواری مردان خدا یاد کرده‌اند:

در «دایره وجود» دیر آمده ایم	وز پایه مردمی به زیر آمده‌ایم (خیام)
به هر «الفی» الف قدی بر آید	الف قدم که در الف آمدستم (باباطاهر)
دل در جهان مبند که با کس و فانکرد	هر گز نبود «دور زمان» بی تبدلی (سعدی)
جام می و خون دل هر یک به کسی دادند	در «دایره قسمت» اوضاع چنین باشد (حافظ)
پس به هر دوری «ولیی» قایم است	تاقیامت آزمایش دایم است (مولوی)



ابن خلدون در عرصہ فلسفہ تاریخ

جبر تاریخ

در فلسفہ تاریخ ابن خلدون، جامعہ یا دولت در پرتو عصبيت خود، کلی واحد است، و بخش‌ها و سازمان‌های آن از هماہنگی عمیقی کہ نمونہ آن را میتوان در موجودات زندہ مشاہدہ کرد، نصیب دارند. بہ زبان جامعہ‌شناسان معاصر، دولت دارای وحدتی اور گانیک^۱ یا زندہ است و خود در شمار نوعی اور گانیسم^۲ یا موجود زندہ میباشد.

ابن خلدون در موارد بسیار دولت را بہ موجود زندہ مانند می‌کند. مثلاً در يك مورد عصبيت یا انسجام اجتماعی را با مزاج موجودات زندہ برابر می‌شمارد «عصبيت عمومی قبیلہ بہ منزلہ مزاج برای موجود زندہ است»^۳ در مورد دیگر دولت را همچون فرد مشمول رشد و پیری پرهیز ناپذیر می‌داند. سن دولت «بہ مثابہ سن شخصی است کہ از مرحلہ بلوغ بہ سن کمال و سپس بہ مرحلہ پیری می‌رسد...^۴ پیری و مرگ دولت اموری طبیعی هستند و بہ بیماری جانداران می‌مانند. «ہر گاہ فرتوتی برای دولت امری طبیعی باشد، وقوع آن مانند ہمہ امور طبیعی الزامی خواهد بود چنان کہ پیری کہ در مزاج حیوانی راہ می‌یابد، از بیماریهای مزمن درمان ناپذیر است»^۵. و نیز ہر گاہ اجتماع بہ نہایت عمر خود برسد، بہ فساد می‌گراید و مانند حیوانات پا بہ مرحلہ پیری می‌گذارد»^۶.

دولت یا بہتر بگوئیم اور گانیسم اجتماعی محض انسجام اور گانیک خود،

1- Organic

2- Organism

۳- مقدمہ (عربی) ص ۱۶۶ (فارسی) ص ۳۲۵.

۴- مقدمہ (عربی) ص ۱۷۱ (فارسی) ص ۳۳۵.

۵- مقدمہ (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۵.

۶- مقدمہ (عربی) ص ۲۷۴ (فارسی) ص ۵۵۷.

بر نظامی خاص استوار است، و این نظام خاص یکایک تحولات و سیر عمومی آن را تعیین می کند. سیر جبری همین نظام است که اکنون «جبر اجتماعی» یا «جبر تاریخ» خوانده می شود. ابن خلدون با وجودی که به قدرت و اراده او احترام می گذارد، دگرگونی های اجتماعی را جبری و برکنار از خواست و مداخله افراد می داند.

«تشکیل زندگانی اقوام و ملت های بیابان گرد و شهرنشین به طور یکسان بروفق امور طبیعی است و چنان که گفتیم، هر کدام بر حسب ضرورت به شیوه های می گرایند که اجتناب ناپذیر است»^۱. همچنین اشکال و تحولات برای دولت ها امور طبیعی هستند^۲. تحول فرهنگ ها یعنی موارث اجتماعی نیز طبیعی و بی چون و چراست.

بر اثر برخورد فرهنگ ها، آداب و رسوم متفاوت با یکدیگر می آمیزند و باعث تحول جبری فرهنگ ها می شوند. «فرمانروایان و پادشاهان هر گاه بردولتی استیلا یابند و زمام امور آنها بدست گیرند، ناچارند که آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروائی خویش را بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند و گذشته از این عادات نسل خویش را نیز از یاد نبرند. از اینرو در آداب و رسوم و عادات دولت آنان برخی اختلافات نسبت به عادات نسل اول پدید می آید. چون پس از این دولت دیگری روی کار آید و عادات خود را با عادات آن دولت در آمیزد. باز هم برخی اختلافات روی می دهد که نسبت به دولت نخستین شدیدتر است. آن گاه بتدریج این اختلافات در دولتهای بعدی ادامه می یابد تا سرانجام به کلی منجر به تضاد و تباین می شود. بنابراین تا روزگاری که ملتها و نسلها در طی اعصار در کار کشورداری تغییر می پذیرند، اختلاف عادات نیز همچنان پایدار خواهد بود و وقوع چنین کیفیاتی اجتناب ناپذیر بشمار خواهد رفت»^۳.

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۲۳۳.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۷۰ (فارسی) ص ۳۳۶.

۳- مقدمه (عربی) ص ۲۸ (فارسی) ص ۵ - ۵۱.

دولت موافق نظام جبری خود، سیری جبری دارد و مانند موجودی زنده پدید می آید و رشد می کند و به کمال می رسد و راه انحطاط و مرگ می سپارد. به زبان دیگر دولت عمری معین دارد. بنابراین نکته که ظاهراً از همه متفکران اسلامی پیش از او جز ابو العلاء معری پنهان مانده است، هر دولت و نیز هر ملک معمولاً برابر عمر سه نسل یعنی يك صده و بیست سال عمر می کند. سنین دولت‌ها معادل سه پشت می باشد و هر پشت عبارت از سن متوسط يك شخص است که چهل سال باشد. پس چهل سالگی پایان آخرین دوره رشد و نمو است»^۱.

دولت پس از این زمان از درون بی نیرو می شود و مرگ آن زاده همین بی نیروئی است «سن نسل‌های سه گانه چنانکه گذشت صد و بیست سال است و دولت‌ها غالباً از این تجاوز نمی کنند و اندکی پیش یا پس از آن تقریباً منقرض می گردند مگر آنکه عارضه دیگری از قبیل فقدان ستیزه گر و مبارز و مدعی دولت روی بدهد. آن وقت پیری و فرسودگی بردولت استیلا می یابد بی آنکه با مدعی روبرو شود. ولی اگر در این هنگام مدعی بر آن بتازد، هیچگونه مدافعی نخواهد یافت. پس چون وقت مرگ دولت فرارسد، ساعتی باز پس نمی ماند و ساعتی پیشی نمی تواند گرفت. عمر دولت همانند سن شخصی است که از مرحله بلوغ به سن کمال و سپس به مرحله پیری می رسد از این رهگذر است که مردم باور دارند که عمر دولت يك صده سال است»^۲.

ابن خلدون در مواردی عمر متوسط دولت را چهار نسل میدانند و دوام آن را تا پنج و شش نسل نیز ممکن می شمارد. «هر بزرگی و حسبی مانند همه امور حادث مسبوق بعدم است. برای رسیدن به کمال کافی است که چهار پشت فعالیت کنند آن که پایه عظمت را می نهد، چون آگاه است که در آن راه چهرنجهها برده است، ناچار خصلی را که از موجبات آن است حفظ می کند. فرزند او که پس از وی

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۷۰ (فارسی) ص ۳۳۳.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۷۱ (فارسی) ص ۳۳۵.

مباشر و عهده دار سمت پدر میشود، این موجبات را از پدر می شنود و فرامی گیرد. ولی کوتاهی او در این باره باندازه کوتاهی شنونده چیزی نسبت به بیننده آنست. هنگامی که نوبت بجانشین سوم میرسد، وی فقط به تقلید می پردازد و وضع او نسبت بدومی بمنزله مقلد نسبت به مجتهد می باشد. ولی جانشین چهارم از کلیه شیوه های گذشتگان کوتاهی می ورزد و خصلتی را که نگهبان بنای بزرگواری آنان است از دست می دهد و آنها را کوچک می شمرد و می پندارد که این اساس بزرگواری و شرف بی هیچگونه زحمت و رنجی پدید آمده است و لزوماً باید بصرف انتساب بگذشتگان بوی اختصاص یابد. تصور نمی کند که گروه و عشیره و خصال و فضائل خاصی در آن مؤثر باشد، چه او فقط خود را در میان مردم گرامی و بزرگ می یابد بی آنکه بداند منشأ پدید آمدن و موجبات آن چگونه بوده است. توهم می کند که تنها موجب این سیادت همان نسب او است. از این رو خود را در میان اعضای خاندان خویش در پایه ای برتر تصور می کند و با اعتماد تربیتی که در میان آنان یافته است و همواره او را پیروی کرده اند، خویش را از همه آنان بلند پایه تر می بیند، غافل از آنکه آنچه این پیروی را ایجاب کرده خصلتی است که پدران وی در پرتو آنها بدین مقام نائل آمده اند، از قبیل فروتنی و دلجوئی از کلیه افراد قبیله و تبار و خداوندان عصبیت آن خاندان اما او در نتیجه این غفلت و غرور آنان را تحقیر می کند. خواهی نخواهی آنان هم از وی دل آزرده می شوند و او را خرد می شمردند و سرانجام از وی روگردان می شوند و بدیگری از اعضای آن تبار می گردند و شاخه دیگری از آن دودمان را که بجز این نسل باشد برمی گزینند. زیرا چنانکه گفتیم، مردم به عصبیت عمومی دودمان اعتراف دارند و پیدا است که نخست فردی را می آزمایند که خصال وی مورد پسند آنان باشد. رفته رفته شاخه دوم نمود می کند و شاخه نخستین می پڑمرد و بنیان کاخ خاندان شریف وی ویران و منهدم می گردد. این کیفیت در سلسله های پادشاهان دیده می شود، لیکن سرنوشت خاندانهای شریف قبائل و امراء و کلیه خداوندان عصبیت نیز بر همین منوال است. در دودمانهای

شهریان نیز همین قاعده را میتوان یافت هر گاه خاندان‌هایی بانحطاط بگرایند، خاندان‌های دیگر از همان نژاد پدید می‌آیند. اگر بخواهد شما را می‌برد و خلقی جدید می‌آورد و این برای خدا دشوار نیست^۱.

مشروط کردن حسب‌ها به چهار پشت امری قطعی و مسلم نیست. غالباً چنین است و گاهی ممکن است خاندانی در کمتر از چهار پشت هم منقرض شود و گاهی این امر به نسل پنجم و ششم هم می‌رسد. ولی در نظر گرفتن چهار نسل بدان سبب است که یکی بنیان‌گذار دومی مباشر و سومی مقلد و چهارمی منهدم‌کننده است و این عدد کمترین عددی است که ممکن است تصور کرد^۲.

ابن‌خلدون برای تأیید نظر خود درباره عمر دولت علاوه بر آن از تورات نیز شاهد می‌آورد. «در تورات بدینسان آمده است: منم خدا پروردگار تو خدای توانا و غیور و بازخواست‌کننده گناهان پدران از پسران تا پشت سوم و چهارم^۳. و این نیز نشان می‌دهد که پایان اعقاب در نسب و حسب چهار است. صاحب‌اغانی درباره اخبار عویف‌القوانی آورده است که انوشیروان به نعمان گفت: آیا در عرب قبیله‌ای نسبت به قبیله دیگر بزرگوارتر و شریفتر می‌باشد؟ نعمان گفت آری. انوشیروان پرسید: چه قبیله‌ای؟ گفت: قبیله‌ای که سه پشت آن پی در پی ریاست کرده باشند و سپس آن ریاست بی‌کم و کاست به نسل چهارم برسد^۴.

تطوراتی که در دوره عمر دولت بر آن ساری می‌شود، به دو صورت است.

۱- تطورات درونی مانند ترقی یا تنزل اقتصادی و خودکامگی یا آزادمنشی حکومت و تعالی یا انحطاط اخلاقی.

۲- تطورات بیرونی مانند برخورد دولت‌ها و تجاوز یکی به قلمرو دیگری،

۱- ان یثأبذ هبکم ویأت بخلق جدید وماذک علی‌الله بعزیز سوره ابراهیم آیه ۲۲.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۳۷ (فارسی) ص ۲۶۶-۲۶۷.

۳- مقدمه (عربی) ص ۱۳۷-۱۳۸ (فارسی) ص ۲۶۶.

۴- مقدمه (عربی) ص ۱۳۸ (فارسی) ص ۲۶۶.

و تداخلات فرهنگی.

از این دونوع تطور آن که تعیین کننده سرنوشت دولت است، تطورات درونی است^۱.

تطورات درونی سبب می‌شوند که هر دولت در طی عمر سه یا چهار نسلی خود الزاماً از پنج مرحله بگذرد: مرحله استقرار دولت و مرحله خودکامگی و مرحله عظمت و مرحله آرامش و مرحله پریشانی. ولی دولت قبل از این که این پنج مرحله را آغاز کند، به صورت اجتماعی ساده وجود دارد و رفته رفته بر اثر تشدید عصبیت به شکل دولتی پیچیده درمی‌آید و جای دولتی کهنسال و فرتوت را می‌گیرد. بنابراین باید مرحله تکون دولت را بر مراحل پنج گانه بیفزائیم.

تکون دولت

هر قبیله یا جامعه ابتدائی که لزوماً از عصبیت شدیدی برخوردار است، در شرایط مساعد قوت و وسعت می‌گیرد. پس حکومت ساده و «طبیعی» آن است که از تفوق خود به خودی قوی‌ترین و مجرب‌ترین افراد تحقق می‌پذیرد و بر روابط قبیله‌ای استوار است، رفته رفته در پرتو عصبیت مردم، به صورت حکومت پیچیده رسمی درمی‌آید و پایه دولتی مقتدر را می‌نهد. «حمایت و دفاع و مطالبه حقوق و هرامری که بر آن اجتماع حکومت می‌کند، از راه عصبیت میسر می‌شود. بیان کردیم که آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماع به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروائی نیازمندند که آنان را از تجاوز به یکدیگر بازدارد. آن نیروی فرمانروا (قوه حاکم) ناگزیر باید در پرتو قدرت عصبیت بر مردم غلبه یابد، و گرنه در امر حاکمیت توانائی نخواهد یافت و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد. چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری می‌گویند و آن فزونتر و برتر از ریاست می‌باشد. زیرا

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۷۶-۱۷۵ (فارسی) ص ۳۴۲-۳۴۳.

ریاست نوعی بزرگی و خواجگی در میان قومی است که از رئیس خویش پیروی می کنند بی آنکه آن رئیس در فرمانهای خود برایشان تسلط جابرانه ای داشته باشد. ولی پادشاهی عبارت از غلبه یافتن و فرمانروائی بزور و قهر است»^۱.

جامعه جدید از یکی از دوراه - آرام و خشن - بر جامعه های پیرامون خود مسلط می شود. وقتی که دولت های کهن استقرار یافته به مرحله فرتوتی و اضمحلال می رسند، دولت های نوین جانشین آنها ممکن است به یکی از دوراه تشکیل شوند. نخست آنکه فرمانروایان ولایات و استانها در نواحی دوردست و مرزها هنگامی که می بینند از نفوذ دولت کاسته شده و سایه قدرت آن از سرزمین ایشان بر افتاده است. هر یک به تشکیل دولت نوینی دست می یازند و بر مردم آن سرزمین تسلط می یابند. پس پادشاهی برمی گزینند و بعد از آن پادشاه، فرزندان یا موالی او کشور را به ارث می برند و کشور رفته رفته به مرحله وسعت و عظمت می رسد. در مواردی که میان فرمانروایان سرزمینی برای انتخاب پادشاه اختلاف روی می دهد، همه به ستیز برمی خیزند و هر دسته ای کسی را شایسته می داند، اما سرانجام آن که نیرومندتر و تواناتر است، بر دیگران چیره می شود و دولت را به چنگ می آورد، چنانکه این وضع در دولت بنی عباس روی داد و هنگامی که دولت آنان به مرحله فرتوتی (انحطاط و بحران) رسید و سایه قدرت و نفوذ آن از نواحی دوردست بر افتاد سامانیان در ماوراءالنهر و خاندان حمدان در موصل و شام و خاندان طولون در مصر استقلال یافتند. همچنین دولت امویان اندلس نیز بهمین سرنوشت گرفتار شد. پس کشور آن دودمان در میان ملوک طوائف که فرمانروایان آن دولت به شمار می رفتند، تقسیم شد و چندین دولت به وجود آمد و پادشاهی چند بر آن ممالک استیلا یافتند و پس از آنان خویشاوندان یا موالی آنها تاج و تخت را بارث بردند. به این ترتیب میان بنیانگذاران دولت تازه و دولت استقرار یافته پیشین جنگی

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۳۹ (فارسی) ص ۲۷۱.

روی نمی‌دهد و گروهی که با استقلال ناحیه خود همت می‌گمارند پیش از تشکیل دادن دولت در همان ناحیه مستقر می‌شوند و به علت رسیدن دولت مرکزی به مرحله فرتوتی و برافتادن نفوذ آن در نواحی دوردست، فرمان روایان اینگونه نواحی دست با استقلال می‌زنند و پیروزمی‌شوند. اما راه دوم تشکیل دولت جدید این است که از میان ملت‌ها و قبائل مجاور يك کشور کهن یکی دست با انقلاب زند و یا از راه تبلیغ آئین خاصی نیروئی در گرد خود فراهم سازد و یا دارای لشکریان و عصبیتی بزرگ در میان طائفه خود باشد و بر اثر آن، کارش در بین قوم خودش بالا گیرد و به تشکیل حکومتی همت گمارد و آن وقت بدین اندیشه بیفتد که می‌تواند به نیروی خود بر دولت استقرار یافته همجوار غلبه یابد. مخصوصاً اگر از رسیدن آن دولت به مرحله فرتوتی آگاه باشد، بر خود و ایل و تبارش لازم می‌شمرد که بر آن دولت استیلا یابد. پس به مطالبه تاج و تخت آن دولت برمی‌خیزد و بالاخره پیروزی می‌یابد و وارث فرمانروائی آن دولت می‌شود، چنانکه سلجوقیان با خاندان سبکتکین و خاندان مرینیان مغرب با موحدان این شیوه را پیش گرفتند و پیروز شدند»^۱.

بر اثر رشد عصبیت يك جامعه حکومت آن به تدریج مقتدر می‌شود و در اوضاع واحوال مساعد جامعه‌های ابتدائی دیگر را مغلوب خواهد کرد و آن گاه به دولت یا جامعه پیچیده‌ای که در حال انحطاط است خواهد تاخت و جانشین آن خواهد شد یا حداقل در آن موقتارخنه خواهد کرد و در آینده بساط آن را بر خواهد چید. هر گاه خداند عصبیت به پایگاهی برسد در آن درنگ نمی‌کند بلکه برتر از آنرا می‌جوید، چنانکه اگر بخواجهگی و رهبری مردم نائل آید و راهی هم بسوی غلبه و تسط و زورمندی بیشتری بیابد، آنرا فرو نمی‌گذارد، زیرا رسیدن بدان برای انسان مطلوب است و از خواسته‌ها و تمایلات آدمی است و توانائی وی بر چنان پایگاهی انجام نمی‌پذیرد مگر از راه عصبیت که بسبب آن مردم ویرا پیروی می‌کنند. بنابراین هدف عصبیت

۱- مقدمه (عربی) ص ۲۹۸ (فارسی) ص ۵۹۸-۵۹۹.

چنانکه معلوم شد، غلبه و تسلط برای رسیدن به پادشاهی است و نیز باید دانست که در يك قبیله هر چند خانواده‌های شریف پزاکنده و عصیت‌های متعدد و گوناگون وجود داشته باشد ناگزیر باید از میان آنها عصیتی پدید آید که از همه آنها نیرومندتر باشد و بر آنها چیره شود و همه را یکسر به پیروی خویش وادارد و دیگر عصیت‌ها آنچنان بدان پیوند یابند که گوئی همه آنها بمنزله يك عصیت بزرگ است و گر نه میان آنها جدائی روی می‌دهد و به اختلاف وزد و خورد منتهی می‌گردد. و اگر خدای گروهی از مردم را بگروه دیگر دفع نمی‌کرد همانا زمین را فساد فرامی‌گرفت و آنگاه که يك رئیس قبیله به پیروی عصیت بر قوم خویش غلبه می‌کند، طبعاً می‌خواهد بر رئیس قبیله دیگری که از وی دور است نیز چیره آید، در این صورت اگر رئیس قبیله دیگر از لحاظ قدرت و عصیت با او برابر نباشد، باید بدفع برخیزد و چنانچه هر دو هم زور و برابر باشند، هر کدام بر ناحیه متصرفی و قبیله خویش حاکمیت خواهد یافت پس مانند قبائل مستقل و مجزا از هم که در جهان پراکنده‌اند، بسر خواهند برد اگر یکی بر دیگری غالب آید و او را به پیروی از طائفه خود مجبور سازد، آن گاه با آن قبیله نیز پیوند خویشاوندی خواهد یافت و پیروی آن را بر قدرت غلبه جوئی خویش خواهد افزود و در راه بدست آوردن حد اعلای غلبه یافتن و فرمان روایی گام خواهد نهاد، چنانکه بدرجات از هدف نخستین او پهن‌تر و دورتر باشد و همچنان به توسعه طلبی و غلبه جوئی ادامه می‌دهد تا نیرو و توانائی او به مرحله پیروی دولت برسد و با آن برابر گردد آن وقت اگر دولتی به مرحله دست دارند، ممانعت و مقاومتی نشان داده نشود، بیدرنگ بر آن دولت استیلا خواهد یافت و فرمان روایی را از آن خواهد ربود و سرتاسر کشور را به چنگ خواهد آورد. لیکن اگر چنین رئیس قبیله‌ای با رسیدن به منتها مرحله نیرومندی در توسعه طلبی خود با مرحله پیروی و فرسودگی يك دولت مصادف نشود، بلکه مقارن هنگامی

۱- ولولادفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض: ، سوره بقره آیه ۲۵۲.

باشد که آن دولت به پشتیبانی خداوندان عصبیت نیازمند می گردد ، در اینصورت دولت سران آن قبیله و عصبیت رادرسلک اولیای حکومت خویش درمی آورد و هنگام نیاز، به نیروی آنان اتکاء می کند. در آن صورت آن قبیله بمرحله ای از نفوذ خواهد رسید که از پایگاه پادشاهی و دولت مستقل فروتر است ، مانند ترکان در دولت بنی عباس و صنهاجه و زناته در دولت کنانه و خاندان حمدان باملوک شیعه علوی و عباسی بنا بر این معلوم شد که هدف عصبیت قبائل، پادشاهی و کشور داری یا بطریق استقلال و یا از راه همکاری بادولت و پشتیبانی از آن حاصل می شود و اگر مواعی قبیله را از رسیدن به هدف بازدارد ، در همان پایه ای که دارد متوقف خواهد ماند تا هنگامی که خداوند سرنوشت آنرا تعیین کند^۱.

مهم ترین مانعی که ممکن است يك قبیله یا جامعه ساده را از تبدیل به دولت یا جامعه بزرگ بازدارد ، رفاه و تجمل است. هر گاه قبیله ای به نیروی عصبیت خویش به برخی پیروزیها نائل آید، بهمان میزان به وسائل رفاه دست می یابد و با خداوندان ناز و نعمت و توانگران در آسایش و فراخی معیشت شرکت می جوید و به میزان پیروزی و غلبه ای که بدست می آورد و به نسبتی که يك دولت به آن قبیله اتکاء می کند ، از نعمت و توانگری بهره و سهمی می برد و اگر آن دولت از لحاظ قدرت در حدی باشد که هیچکس در بازستدن فرمان روائی یا شرکت جستن در آن نتواند طمع بندد ، قبیله به حاکمیت آن دولت اعتراف می کند و بهمین اندازه خرسند می شود، که به اجازه آن دولت ، از نعمت ملك بهره مند گردد و اعضای آن در گردآوری خراج شرکت می کنند. چنین قبیله ای در سر نمیپرووراند که بدرجات و مناصب دولت یا به دست آوردن موجبات آن نائل آید. بلکه تنها هدف آن اینست که نعمت و وسایل زندگی بدست آورد و در سایه آن دولت به آرامش بسربرد و شیوه های پادشاهی را در ابنیه و پوشیدنی های نیکو فرا گیرد و هر چه بیشتر بر مقدار آنها بیفزاید

۱- اشاره به آیه ۴۳ و ۴۶ ، سوره الانفال

۲- مقدمه (عربی) ، ص ۱۴۰ (فارسی) ص ۲۷۱-۲۷۳

و در بهتر کردن و زیبائی آنها به تناسب ثروت و وسائل ناز و نعمتی که به چنگ می آورد بکوشد و از متفرعات آنها برخوردار گردد. پیدا است که در اینصورت رفته رفته از خشونت بادیه نشینی قبیله کاسته می شود و عصبیت و دلیری آن به زبونی تبدیل می گردد قبیله از رفاهی که خداوند به آنان ارزانی میدارد، متنعم می شوند و فرزندان و اعقاب ایشان نیز بر همین شیوه پرورش می یابند، بدانسان که به تن پروری و بر آوردن نیازمندیهای گوناگون خویش می پردازند و از دیگر اموری که برای رشد و نیرومندی عصبیت ضرورت دارد سر باز می زنند تا اینکه این حالت در سرشت آنان جایگیر می شود. آن گاه عصبیت و دلآوری در نسلهای آینده نقصان می پذیرد تا سرانجام به کلی زائل می گردد و سرانجام زمان انقراض قبیله آنان فرامی رسد. و بهر اندازه که اعضای قبیله بیشتر در ناز و نعمت و تجمل خواهی فروروند، بهمان میزان بنا بودی نزدیک تر می شوند، تا چه رسد به اینکه داعیه پادشاهی در سر داشته باشند. زیرا عادات و رسوم تجمل پرستی و مستغرق شدن در ناز و نعمت و تن پروری شدت عصبیت را که وسیله غلبه یافتن است، درهم می شکنند و هر گاه، عصبیت زائل گردد، حس حمایت و دفاع از میان قبیله رخت بر می بندد تا چه رسد باینکه به توسعه طلبی برخیزند. آن وقت ملت های دیگر آنان را می بلعند و از میان می برند.^۱

بر روی هم هر دولتی در آغاز به وسیله قبایلی که دور از شهرها و رفاها و تجمل آنها به سر می برند، برقرار می شود، ولی پس از آن که قدرت یافت، ضرورتاً در شهر استقرار می گیرد و به آسایش و خوشی شهری کشانیده می شود. دولت در آغاز تشکیل آن به شکل بادیه نشینی است. آن گاه اگر کشور داری و سلطنت حاصل شود به دنبال آن آسایش و فراخی معیشت و گشایش احوال همراه آن خواهد بود و شهر نشینی تنها عبارت از تفنن در ناز و نعمت و استوار کردن و نیکو کردن صنایع متداول است که بطریق و شیوه های گوناگون تغییر می پذیرند و کاملتر می شوند، از قبیل امور آشپز خانه ها و ساختمانها و گستردن آنها و ظرفها

۱ - مقدمه (عربی)، ص ۱۴۱-۱۴۰ (فارسی) ص ۲۷۴-۲۷۳.

و دیگر عادات و کیفیات امور خانه داری که برای بهتر کردن و ظرافت هر يك از آنها صنایع مخصوصی وجود دارند و به نسبت اختلاف تمایلات انسان در شهوات و لذت‌ها و تنعمات و عادت تجمل خواهی همواره گسترش می‌یابند. پس مرحله شهر نشینی در کشور داری پس از مرحله بادیه نشینی پدید می‌آید از این رو که وسائل آسایش و تنعم نتیجه ضروری تکامل دولت است.»^۱

مراحل سیر دولت

چنان که بیان شد، دولت پس از ظهور، در شرایط مساعد از پنج مرحله جبری می‌گذرد و منهدم می‌گردد.

مرحله اول: استقرار دولت. در این مرحله دولت جدید که مرکب از گروه‌های متعدد است، دولت پیشین را بر می‌اندازد و بسا عصبیت تمام براریکه قدرت استوار می‌گردد. مرحله نخستین دوران پیروزی بر مخالفان و استیلا بر کشور و باز گرفتن آن از دست دولت دیگری است. در این مرحله پیشوایی و رهبری قوم در بدست آوردن بزرگی و سروری و خراج ستانی و دفاع از سرزمین و آب و خاک و نگهبانی و حمایت از آن بهیچ رو منحصر به يك فرد نیست. زیرا این امور بر مقتضای عصبیتی است که بوسیله آن پیروزی و غلبه برای همه اعضای قبیله روی داده و عصبیت نیز در این مرحله همچنان در میان آنان پایدار و مستقر است.»^۲

دولت جدید چون هنوز متمدن و نیاز پرورده نشده است، بسا بی‌باکی می‌جنگد و پیروز می‌شود. اقوام وحشی بعلت قدرت در جنگ آوری و خشونت با ملل دیگر در تسخیر و بنده ساختن طوائف توانا ترند و گذشته از این با ملت‌ها و اقوام دیگر مانند حیوانات شکاری نسبت به دیگر جانوران بی‌زبان، رفتار میکنند،

۱ - مقدمه (عربی)، ص ۱۷۲ (فارسی) ص ۳۳۶.

۲ - مقدمه (عربی) ص ۱۷۵ (فارسی) ص ۳۲۳.

مانند عرب و زناته و دیگر اقوامی که نظیر آنانند چون کردها و ترکمن‌ها و نقابداران صنهاجه . و نیز اینگونه طوائف وطنی ندارند که از ناز و نعمت آن برخوردار شوند و منسوب بشهری خاص نیستند که بدان دلبسته باشند از اینرو همه نواحی و اقطار گوناگون در نظر ایشان یکسان است. بهمین سبب به فرمانروایی بر کشورها و شهرهای نزدیک نواحی خود اکتفا نمی‌کنند و در حدود افق خویش توقف نمی‌نمایند، بلکه با قلیم‌های دور دست هم می‌تازند و بر ملت‌های گوناگون و دور از زادگاه خویش غلبه می‌یابند»^۱ .

دولت جدید به کشور گشایی می‌پردازد و گاهی پیش از دولت پیش از خود، مرزها را بسط می‌دهد. «سرحدات و نهایت مرز و بوم يك دولت گاهی عبارت از همان دائره ایست که نخستین دولت پایه گذار بدست آورده است و گاهی هم اگر شماره خدمتگزاران و افراد قبیله دولتی از دولت پیش از آن فزونتر باشند ممکن است پهناورتر شود. همه این مراحل جهانگشائی و وسعت بخشیدن مرز و بوم هنگامی میسر می‌شود که اعضای دولت هنوز عادات و رسوم بادیه نشینی را از دست نداده و بر همان خشونت و سرسختی و دلاوری باقی هستند و گر نه هنگامی که ارجمندی و غلبه جوئی دولت باوج عظمت برسد و در نتیجه فزونی مالیات‌ها و وسائل معاش و ارزاق به حد و فور در دسترس آنان قرار گیرد و در دریای تجمل و ناز و نعمت فرورودند و به عادات شهر نشینی خو گیرند و نسلهای آنان بر این شیوه پرورش یابند آن وقت نگهبانان و لشکریان نرمخو بار می‌آیند و حاشیه نشینان دولت ناز پرورده می‌شوند و بسبب این روش تربیت، روح ترس و تنبلی بر آنان چیره می‌شود و نیز بعلت ممارست در خویهای پیمان شکنی و گرویدن از حق بیاطل که از خصوصیات شهر نشینان است، صفات سرسختی و دلاوری و مردانگی را از دست می‌دهند.»^۲

۱- مقدمه (عربی)، ص ۱۴۵ (فارسی) ص ۲۸۳ - ۲۸۲.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۶۸ (فارسی) ص ۳۲۹.

مرحله دوم: خودکامگی دولت است در این مرحله یکی از گروه‌های دولت جدید گروه‌های دیگر را مغلوب و منقاد خویش می‌سازد و عصبیت خاص خود را بر آنها تحمیل می‌کند. پس از شدت عصبیت عمومی می‌کاهد. بزرگان گروه فائق برای قبضه کردن قدرت بایک دیگر می‌ستیزند و سرانجام یکی از آنان که از عصبیت و حمایت بیشتر برخوردار است حاکم مطلق العنان می‌گردد و برای جبران ضعف عصبیت عمومی و تقویت خود، از سپاهیان مزدور بیگانه سود می‌جوید. هر گاه ریاست بر او مسلم گردد، چون خوی خود پسندی و غرور و عار و ننگ که از سرشتهای حیوانی است در وی وجود دارد، خواهی نخواهی از شرکت دادن دیگران در امور فرمان روابی و سلطنت سرباز می‌زند و خوی خود منشی که در طبایع بشر یافته می‌شود در او پدید می‌آید، مقتضیات سیاست کشور داری هم به قصد جلو گیری از اختلاف فرمان روابان و تباهی جامعه، خودکامگی را ایجاب می‌کند. پس جامعه مدلول آیه شریفه می‌شود که اگر در میان آنها خدایانی جز خدا بودند، هر آینه تباه می‌شدند.^۱

اینست که در این هنگام از اتهام عصبیت‌های دیگر برای شرکت جستن در فرمان روابی ممانعت شده همه عصبیت‌های فرعی مغلوب می‌گردد. فرد حاکم چنان بر همگان لگام می‌زند که هر چه بخواهد بیکه تازی می‌کند و بهیچکس اجازه نمی‌دهد که در امور فرمانروائی دخالتی بنماید و بسود وزیران جامعه درنگردد. پس قدرت و عظمت یکسره بوی تعلق می‌گیرد و دیگران در آن شرکتی نمی‌کنند. برخی اوقات ممکن است خودکامگی (حکومت مطلق) برای نخستین پادشاه یک دولت دست دهد و گاهی هم جز برای دومین یا سومین سلطان یک سلسله حاصل نمی‌شود و این بر حسب قدرت ممانعت ایشان از عصبیت‌های دیگر و میزان نیرومندی آنان پدید می‌آید. ولی بطور کلی موضوع خودکامگی در دولت‌ها الزامی و اجتناب ناپذیر است.

۱- «لوکان فی‌ما آلهة الا الله لفسدنا»: سوره انبیاء آیه ۲۲.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۶۶ (فارسی) ص ۳۲۷ - ۳۲۵.

پادشاه برای جبران ضعف عصبیت یا تجانس اجتماعی، بر درباریان و سپاهیان مزدور خود سخت متکی می‌شود. «طبیعت کشور داری اقتضا می‌کند که دولت بسوی خود کامگی گراید، چه تاهنگامی که بزرگی و سیادت در میان دسته‌ای از يك قبیله مشترك است و همه یکسان در راه آن می‌کوشند همتهای آنان در غلبه بر بیگانه و دفاع از مرز و بوم خویش به منزله یگانه راهنمای ایشان خواهد بود و هدف آنان در رسیدن بارجمندی مشترك مرگ را در بنیان نهادن کاخ بزرگواری برایشان گوارا خواهد ساخت و جانسپاری را به تباهی آن ترجیح خواهند داد.

لیکن هر گاه یکی از آنان فرمان روای مطلق گردد، عصبیت دیگران را سرکوب می‌کند و زمام همه امور را بدست می‌گیرد و همه ثروتها و اموال را بخود اختصاص می‌دهد از این رو دیگران هم در کار جنگ‌ها زبونی و ناتوانی نشان می‌دهند و نیرومندی و غلبه جویی ایشان به سستی مبدل می‌شود و به خواری و بندگی خوسمی گیرند، آن گاه نسل دوم ایشان هم بر همین شیوه تربیت می‌شوند و گمان می‌کنند که مستمری و حقوقی که از سلطان می‌گیرند بمنزله مزد ایشان در برابر حمایت ایشان از سلطان است، جز این چیزی در عقل آنان نمی‌گنجد. کمتر ممکن است کسی از آنان درازای این فرد تن به مرگ دهد و فداکاری کند. در نتیجه این وضع، سستی و خلل به دولت راه می‌یابد و از قدرت و شکوه آن کاسته می‌شود. پس بعزت از میان رفتن روح دلاوری و جنگاوری در مردم، دولت رو به ضعف و فرسودگی و سالخوردگی می‌رود»^۱

در نتیجه میان مردم و پادشاه فاصله به وجود می‌آید. دولت در آغاز فرمان روایی از تمایلات وهوی وهوس‌های کشور داری دور است زیرا هر دولتی ناچار باید متکی به عصبیت باشد که به نیروی آن به فرمانرایی نایل آید و بر حریفان خود چیره شود و شعار عصبیت بادیه نشینی است بنابراین اگر دولت از راه دین به

۱ - مقدمه (عربی) . ص ۱۶۸ (فارسی) ص ۲۳۹-۳۲۸.

فرمانروایی رسد و بدان اتکاء کند، آن وقت خواهی نخواهی از هوی و هوسهای کشورداری دور خواهد بود. اگر تنها از راه استیلا و غلبه به ارجمندی رسد، آن وقت هم خوی بادیه نشینی که بسبب آن غلبه یافته است، فرمانروایان دولت را از اینگونه هوسها و شیوهها باز خواهد داشت پس اگر دولت در فرمانروایی روش بادیه نشینی پیش گیرد خدایگان آن بر خوی فروتنی بادیه نشینی و نزدیکی جستن با مردم خواهد بود و به آسانی کسانی را که بیدار اومی آیند خواهد پذیرفت و هیچگونه تشریفاتی در این باره قائل نخواهد شد ولی همینکه استیلا و ارجمندی او رسوخ یابد و به روش فرمانروایی خود کامگی گروید و از مردم بی نیاز شد آن وقت برای گفتگو کردن با درگاه نشینان خود در باره شئون مخصوص سلطنتی به علت رفت و آمد بسیار دوستان و ملاقات کنندگان فرصتی نمی یابد و در صدد آن برمی آید که تا حد امکان از عامه دوری جوید و در بارگاه شیوه ای پیش گیرد که بی اجازه کسی نزد او نیاید.^۱

کار حکومت در این مرحله بسیار دشوار و پر مخاطره است. بنیان گذار دولت در این مرحله به علت مدافعه و زد و خورد با حریفان خویش همان رنجها و مشقت هائی را که پایه گذاران مرحله نخستین در بدست آوردن کشور بسر می برند تحمل می کند، بلکه کار او دشوار تر و پر رنج تر است. زیرا پایه گذاران نخستین بایگانگان به کشمکش و زد و خورد می پردازند و یاران و پشتیبانان ایشان در این پیکار کلیه افراد عصبیت ایشان می باشند، در صورتی که پادشاه در این مرحله دوات با نزدیکان خویش به ستیزه جوئی برمی خیزد و آنان را می راند و هیچکس او را در این نبرد یاری نمی دهد جز گروهی از بایگانگان که نسبت به عصبیت و افراد قبیله خود او در اقلیت می باشند از این روبکار دشواری دست می یازد.^۲

مرحله سوم : عظمت دوات است در این مرحله دولت باتکای

۱- مقدمه (عربی) ص ۲۹۰-۲۹۱ (فارسی) ص ۵۷۸.
 ۲- مقدمه (عربی) ص ۱۷۵-۱۷۶ (فارسی) ص ۳۴۳-۳۴۴.

استقرار و استبداد خود، برجاه و جلال فراوان دست می‌یابد و به ذرّوۀ کمال می‌رسد. مرحله سوم دوران آسودگی و آرامش دولت برای برخورداری و بدست آوردن ثمرات و نتایج کشورداری است: نتایجی که طبایع بشر بدان‌ها دل‌بسته و آرزومند اند مانند کسب ثروت، و نیکنامی و به یادگار گذاشتن آثار جاوید و نام‌آوری و شهرت طلبی، از این رو تمام هم خود را صرف امور خراج ستانی و موازنۀ دخل و خرج و محاسبۀ هزینه‌ها و مستمری‌ها و میان‌روی در آنها، می‌کند و به برآوردن بناهای زیبا و کارگاههای عظیم و شهرها و آبادانیهای پهناور و معابد باشکوه همت می‌گمارد و به هیئتهای نمایندگی از اشراف ملت‌ها و بزرگان و سرآمدان قبائل بار می‌دهد و آنان را مشمول احسان خویش می‌کند و کسانی را که شایستگی دارند مشمول انعام و نیکوکاری خویش قرار می‌دهد. گذشته از این، یاران و حاشیه نشینان و هواخواهان خویش را مورد عنایت قرار می‌دهد و در گشایش احوال و فراخی معیشت و جاه و جلال از راه بخشیدن اموال و برآوردن پایگاه آنان سعی بلیغ مبذول می‌دارد و اصلاح حال سپاهیان را هدف خویش قرار می‌دهد و درباره وضع معاش و پرداختن حقوق ایشان بسی کم و کسر در آغاز هر ماه توجه و عنایت خویش را دریغ نمی‌کند تا آثار آن در وضع لباس و سلاح و نشانها و دیگر تزیینات و رسوم لشکریان در روز آرایش و سان دادن نمودار گردد. آن وقت مسالمت - جویانی که با آن دولت دوست و هم پیمان هستند، بدان مباحثات می‌کنند و دولت‌های جنگجو و دشمن بيمناك و هراسان می‌شوند، و این مرحله آخرین مراحل استبداد و خودکامگی خداوندان دولت است. زیرا دولت‌ها در همه این مراحل تلاش می‌کنند که برای آیندگان خویش استقلال رای و تسلط در فرمان روائی و ارجمندی بدست آورند و جاده را برای ایشان هموار سازند. ۱

مرحله چهارم: آرامش دولت است در این مرحله از شور و دولت کاسته می‌شود، ولی دولت هنوز در پر تو عظمت گذشته، مقتدر است و در آرامش و آسایش به سر می‌برد

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۷۶ (فارسی) ص ۳۴۴.

سنت‌ها گرامی هستند . اما عصبیت استوار نیست و اهمیت سربازان مزدور روبه فزونی است مرحله چهارم دوران خرسندی و مسالمت جوئی است . رئیس دولت در این مرحله به آنچه گذشتگان وی پایه گذاری کرده‌اند قانع می‌شود و با امراء و پادشاهان دیگر راه مسالمت جوئی پیش می‌گیرد و در آداب و رسوم و شیوه سلطنت به تقلید از پیشینیان خویش می‌پردازد و کلیه اعمال ایشان را گام به گام دنبال می‌کند و پیروی از آنان را به بهترین طریق و جهت همت خود قرار می‌دهد و عقیده مند می‌شود که اگر از تقلید آنان گامی فراتر نهد، به تباهی می‌افتد و به فرمان روائی او خلل راه می‌یابد چه آنانرا در بنیان گذاری کاخ سروری و بزرگی بینا تر می‌داند^۱ .

هر گاه ملتی غلبه یابد و وسائل ناز و نعمت و ثروتی را که در تصرف کشور داران پیش از وی بوده بچنگ آورد، نعمت و توانگری وی از هر گونه فزونی می‌یابد و عادات او نیز بهمان نسبت افزون می‌شود آن گاه از مرحله ضروریات و خشونت زندگی گام فراتر می‌نهد و بوسائل ناضرور و اشیاء ظریف و آرایش و تجمل می‌گراید و در عادات و احوال از پیشینیان پیروی می‌کند و عاداتی را که برای بکار بردن وسائل تجملی لازم است نیز کسب میکند و در همه احوال از خوردنی و پوشیدنی گرفته تا فرشها شیفته انواع ظریف و تجملی آنها می‌شود و در این باره برملا دیگر تفاخر می‌کند و هم در خوردن خوراکهای لذیذ و جامه‌های نیکو و فاخر و سوار شدن بر مرکبهای زیبا و تندرو بر ملامت‌های دیگر نیز می‌بالد و جانشینان آن در این امور بر پیشینیان سبقت می‌جویند و مسابقه‌وار آنها را تا پایان دولت و بمیزان توانائی کشور خویش ادامه می‌دهند^۲ .

اتکای دولت به عصبیت و سپاهیان خودی کاهش می‌یابد و مقام سپاهیان مزدور بالا می‌رود . طرطوشی در تالیف خود موسوم به سراج الملوك پنداشته است

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۷۶ (فارسی) ص ۳۴۵ .

۲ - مقدمه (عربی) ص ۱۶۷ (فارسی) ص ۳۲۷ .

که نگهبان دولت‌ها مطلقاً همان سپاهیان جیره خواری هستند که بطریق ماهیانه از دولت حقوق می‌گیرند، در صورتی که گفتار وی شامل سرسلسله‌ها و سلاطین نخستین دوران سلطنت يك دودمان نمی‌شود، بلکه اتکای به سپاهیان مزدور مخصوص دولت‌هایی است که در آخرین مراحل فرمانروائی يك دودمان می‌باشند. یعنی این شیوه هنگامی متداول می‌شود که مدت‌ها از بنیان‌گذاری و تأسیس سلطنت می‌گذرد و فرمانروائی و آئین سلطنت در طبقه مخصوص (نیروی فرمانروا) استقرار می‌یابد و استوار می‌شود بنابراین طرطوشی آن دوران دولت را دریافته است که در مرحله پیری و فرسودگی بوده و تازگی آن به پژمردگی مبدل شده است چه در این مرحله است که دولت‌ها نخست به موالی و تربیت یافتگان نمک پرورده و سرانجام به سپاهیان مزدور اتکا می‌کنند و به وسیله آنان از خویش به دفاع می‌پردازند.^۱

مرحله پنجم: مرحله پریشانی دولت است در این مرحله عصبیت به حد اقل می‌رسد و بر فاصله میان طبقات جامعه می‌افزاید. تجمل پرستی و راحت طلبی و خوش گذارانی شدت می‌یابد. بنیه اقتصادی جامعه به ضعف می‌گراید اغتشاشات سیاسی روی می‌دهند و تجزیه دولت آغاز می‌شود. مرحله پنجم دوران اسراف و تبذیر است و رئیس دولت در این مرحله آنچه را پیشینیان او گرد آورده‌اند، در راه شهوت رانیها و لذت نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش صرف می‌کند و در محفله‌ها و مجالس عیش تلف می‌سازد و یاران و همراهان بدو نایبکاری برمی‌گزیند که ظاهری چون گور کافر و باطنی آکنده از خبث و تباهی دارند و کارهای بزرگ و مهمی را که از عهده انجام دادن آنها بر نمی‌آیند به ایشان می‌سپارد، چنانکه بهیچ‌چرو از نتایج امر و نهی و حل و عقد امور آگاه نیستند در حالی که بزرگان و عناصر شایسته قوم خویش و هواخواهان خدمتگزار پیشینیان را فرومی‌گذارد و با آنان به بی‌مهری و جفاکاری رفتار می‌کند، چنانکه کینه او را در دل می‌گیرند و یاری و همراهی خود را به وی دریغ می‌دارند. و به نافرمانی و طغیان می‌گریند بسبب خرج کردن مستمریهای سپاهیان در

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۵۶ (فارسی) ص ۳۰۶

راه شهوترانیهای خویش وضع سپاه و لشکر او تباه می شود، چه گذشته از این خود مستقیماً به کار ایشان عنایت نمی کند و خویش را از آنان پنهان می دارد و به پرسش احوال و سرو سامان دادن کارهای ایشان نمی پردازد. در نتیجه اساسی را که پیشینیان وی برای نگهبانی کشور بنیان نهاده بودند و از گون می سازد و کلیه پایه گذاریها و کاخهای عظمت ایشان را ویران و منهدم می کند. در این مرحله طبیعت فرسودگی و پیری بدولت راه می یابد و بیماری مزمنی که کمتر می تواند خود را از آن برهاند و با آن وضع درمان ناپذیر می شود بر آن استیلا می یابد، تا آنکه سرانجام منقرض می گردد. خوش گذارنی و تجمل طلبی بزرگان دولت را به فقر می کشاند. یکی از مقتضیات طبیعی کشور داری ناز و نعمت و تجمل خواهی است. در نتیجه این وضع عادات و رسوم بسیاری در میان اعضای دولت رواج می یابد و مخارج مستمر ایشان افزون می شود و دخل ایشان با خرج برابری نمی کند. بدین سبب تهی دست در میان ایشان از بینوایی می میرد و آنکه در ناز و نعمت است مستمری خویش را صرف وسائل تجملی می کند و در فراخی معیشت و خوشگذرانی مستغرق می گردد. آن گاه این وضع در نسل های آینده توسعه می یابد و به مرحله ای می رسد که هر کس مستمری خویش را صرف وسائل تجملی می کند و در فراخی معیشت و خوش گذارانی مستغرق می گردد. سپس این وضع در نسل های آینده توسعه می یابد و به مرحله ای می رسد که کلیه حقوق و مستمری خدمتگزاران دولت در برابر فزونی عادات تجملی و وسائل ناز و نعمت وافی نمی باشد و همه محتاج می شوند و کار بجایی می کشد که پادشاهان به سران لشکری دستور می دهند که مخارج سپاهیان و امور لشکر کشی را محدود سازند. چون سران لشکر از عهده این امر بر نمی آیند و زایدی در مخارج نمی یابند، در برابر عدم اجرای دستور پادشاه گرفتار عقوبت می شوند. پادشاهان ثروت هایی که در تصرف بسیاری از سران است، از ایشان می ستانند و آنها را بخود اختصاص می دهند یا به فرزندان و پرورش یافتگان دولت خویش می بخشند و در نتیجه گروهی از سران کشور

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۷۶ (فارسی) ص ۳۲۵.

را به بی‌سروسامانی گرفتار می‌سازند و دچار ناتوانی می‌کنند. پیدا است که زبونی آنان در دستگاه دولت نیز تأثیر می‌بخشد و در پادشاه نیز فتور راه می‌یابد.^۱

دولت برای رفع فقر کار گزاران خود ناچار به تجارت می‌پردازد و بر خراج‌ها هم می‌افزاید. باید دانست که دولت در آغاز کار بحالت بادیه نشینی است و از این رو به علت نداشتن ثروت فراوان و ناز و نعمت و عادات و رسوم آن، نیازمندیهای اندکی دارد و خرج آن نیز افزون نمی‌باشد. بهمین سبب درآمدهای خراج ستانی آن با هزینه‌ها برابری می‌کند و بلکه در آمد دولت افزون تر از نیازمندیهای آن است ولی دیری نمی‌گذرد که به آئین‌های شهر نشینی از قبیل ناز و نعمت و تجمل خواهی و عادات و رسوم آن می‌گراید و در راهی گام می‌نهد که دولت‌های پیشین آنرا می‌پیموده‌اند و از این رو هزینه اولیای دولت و به ویژه مخارج سلطان به میزان زیادی افزایش می‌یابد چه سلطان ناچار است مخارج خواص و درباریان خود را بپردازد و بر میزان بذل و بخشش و مستمری‌های کارکنان بیفزاید و البته با این وضع مخارج سلطان با درآمدی که از خراج بدست می‌آید برابری نمی‌کند و دولت مجبور می‌شود که بر میزان خراج بیفزاید.^۲

اما افزایش خراج‌ها به نوبه خود بر فقر همگان می‌افزاید و مجدداً دولت را به بالابردن خراج وامی‌دارد. پس فقر دستخوش دور و تسلسل می‌شود و همواره شدت می‌گیرد و دولت را به تزلزل می‌کشاند.^۳

از اینها گذشته تجمل پرستی و آسایش دوستی، پاسداران دولت و از آن جمله، سپاهیان را به تباهی می‌کشاند. هر گاه اولیای دولت به آرامش و راحت طلبی انس گیرند، رفته رفته بر حسب خاصیت این انس کلیه عادات، به منزله امری طبیعی و جبلی در آنان رسوخ خواهد یافت. پس نسل‌های تازه در فراخی معیشت و نعمت

-
- ۱- مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۲۹.
 - ۲- مقدمه (عربی) ص ۲۸۰ (فارسی) ص ۵۵۶.
 - ۳- مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۳۰.

و مهد نازپروردگی و تجمل‌خواهی پرورش خواهند یافت و خوی خشونت را از دست خواهند داد و عادات بادیه‌نشینی را که بسبب آنها ملك رابه چنگ می‌آوردند مانند سرسختی دلاوری و بیباکی و خو گرفتن به شکار و سفر کردن در فلاتها و راهنمایی در دشتهای دور را از یاد خواهند برد و میان ایشان و بازاریهای شهری در امور تربیت و آداب و رسوم پادشاهی تفاوتی نخواهند بود. در نتیجه نیروی نگهبانی و لشکری ایشان ضعیف می‌شود و دلاوری آنان از دست می‌رود و شوکت و شکوهشان مضمحل می‌گردد و بدفرجامی آن به دولت می‌رسد، چه این وضع دولت را به سرایش پیری و فرسودگی نزدیک می‌سازد. آن گاه همچنان بسوی عادات گوناگون تجمل‌خواهی و نازپروردگی و شهرنشینی می‌شتابند و آرامش و سکون و ظرافت حاشیه‌نشینان پادشاه در کلیه احوال ایشان رسوخ می‌کند و در این گونه امور غوطه‌ور می‌گردند. از بادیه‌نشینی و خشونت دور می‌شوند و اندک اندک به کلی خصال آنرا از دست می‌دهند، چنانکه خوی دلاوری را که منشأ نگهبانی و مدافعه است از یاد می‌برند، به حدی که خود بر لشکریان دیگری اتکاء می‌کنند و این امر را می‌توان در باره دولت‌هایی که اخبار آنها در کتب مدون است مورد نظر قرارداد و به کتبی که در دسترس هست، مراجعه کرد.^۱

دولت در موارد بسیاری برای جبران سستی و ناتوانی سپاهیان اصیل خود، بر شماره سپاهیان مزدور اجنبی می‌افزاید. هنگامی که این گونه پیری و فرسودگی در نتیجه نازپروردگی و راحت‌طلبی به دولتی راه می‌یابد، رئیس دولت مجبور می‌شود که برای نگهبانی کشور خویش یاران و ملازمانی از اقوامی که از خاندان و نژاد او نیستند و به خشونت عادت دارند برگزیند و از ایشان لشکریانی که در جنگها شکیباتر و بر تحمل رنجها و شدائد مانند گرسنگی و تنگی معیشت تواناتر باشند، تشکیل دهد. این عمل برای دولتی که احتمال می‌رود فرسودگی و پیری بدان راه یابد

۱ - مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۳۱.

به منزله داروئی به شمار می رود^۱. ولی این دارو درمان بخش نیست. سود جستن دولت از نیروی خارجی خود در حکم ناقوس مرگ آن است. بسا سقوط دور کن اصلی دولت که عصبیت و اقتصاد باشند، دولت محکوم به زوال است. بنیان کشور برسد و پایه استوار است که ناچار باید آن دو پایه در کشور وجود داشته باشند.

نخست شوکت و عصبیت که از آنها به سپاه تعبیر می کنند.

دوم ثروت که نگهدارنده سپاهیان است و پادشاه هم کیفیات و نیازمندیها و وسائل کشورداری را بدان فراهم می کند و هر گاه خللی بدولت راه یابد در این دو اساس پدیدار می شود^۲.

امواج تزلزل دولت از مرکز به اطراف می رسد و گروهها و قبایل دور افتاد را به سرکشی و استقلال طلبی برمی انگیزد. گاهی مردمان نواحی دور و ساکنان مرزها همین که زبونی و ضعف دولت را احساس می کنند، سرکشی آغاز می کنند و مدعی استقلال طلبی می شوند و بر نواحی و شهرهایی که در تصرف خویش دارند، مستقلا تسلط می یابند و خدایگان دولت از رام کردن و واداشتن آنان به راه راست عاجز می شود و در نتیجه دایره مرزهای دولت نسبت به وسعتی که در آغاز تشکیل بدان نایل آمده است، محدود تر و تنگتر می شود و توجه خود را به نگاهداری سرحد کوچکتري معطوف می دارد تا آنکه در راه فرمان روابی این نیز، همان شرایطی پدید می آید که در قلمرو نخستین روی داده بسود یعنی بازهم ناتوانی و بسستی و زبونی به خدمتگزاران و اعضای دولت راه می یابد و وضع مالی و امور خراج نقصان می پذیرد^۳.

دولت با شتاب روبه تجزیه می رود نخستین آثاری که از فرسودگی و پیری دولت پدید می آید، تقسیم و تجزیه آنست، زیرا کشور هنگامی که به مرحله عظمت و

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۳۲.

۲- مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۶.

۳- مقدمه (عربی) ص ۲۹۵ (فارسی) ص ۵۸۷.

و وسعت می‌رسد و به آخرین سرحد ناز و نعمت و عادات و کیفیات تجمل خواهی نائل می‌آید، خدایگان آن به خود کامگی و یگانه سالاری می‌گراید. آن وقت از مشارکت دادن دیگران در امر فرمان روائی خود سر باز می‌زند و تا حد امکان به ریشه کن ساختن موجبات آن همت می‌گمارد، چنانکه بهر يك از خویشاوندان خود شك برد که او نامزد منصب پادشاهی است، ویرا از میان برمی‌دارد. چه بسا که برخی از نامزدان پایگاه سلطنت از بیم آنکه مبادا در معرض سوءظن پادشاه واقع شوند، بسوی نواحی دور و مرزها رهسپار می‌شوند و کسانی که مانند آنان مورد بدگمانی و در معرض خطر می‌باشند، در گردشان فراهم می‌آیند. در این هنگام دایره مرزهای دولت رفته رفته تنگ تر می‌شود و نفوذ دولت مرکزی از نواحی دور رخت برمی‌بندد. از این رو اینگونه کسان که بمرزها و نواحی دوزمی روند از خویشاوندی با سلطان استفاده می‌کنند و در آن ناحیه درفش استقلال طلبی را باهتزاز درمی‌آورند. به علت تنگ شدن و محدودیت دایره مرزهای دولت کار این گونه استقلال طلبان بالامی‌گیرد تا آنکه دولت تجزیه می‌شود یا در معرض تجزیه قرار می‌گیرد^۱.

دولت به قصد سرکوبی شورش و فرونشاندن پریشانی به استبدادی فوق العاده متوسل می‌شود. این استبداد به آن قدرتی فریبنده می‌بخشد - قدرتی بسان آخرین شعله‌های شمع. چه بسا که در پایان دوره فرمان روائی دولت نیروئی پدید می‌آید که فرمان روائان آن خیال می‌کنند پیری و فرتوتی از دولت مرتفع شده است و قتیله شمع آن، نیروی آخرین جلوه هنگام توانائی رانشان می‌دهد، چنانکه گوئی يك شمع بر افروخته از قدرت و توانایی می‌درخشد در صورتی که شعله‌های مزبور آخرین تابشهای آن قدرت است. شمع نزدیک خاموش شدن چشمکهایی می‌زند که مردم می‌پندارند بر افروختگی آن جاوید است، در صورتی که آن پرتوها و چشمکها نشانه خاموشی آنست.^۲

۱- مقدمه (عربی) ص ۲۹۲-۲۹۳ (فارسی) ص ۵۸۱.

۲- مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۱.

تکرار تاریخ

چنان که ملاحظه شد، هر جامعه‌ای که از شرایط طبیعی رشد برخوردار باشد، جبراً تکامل می‌یابد و به صورت دولتی مقتدر درمی‌آید، جای دولت یا دولت‌های فرتوت را می‌گیرد و به سیر تکامل خود ادامه می‌دهد و سرانجام درهم می‌شکند. به این ترتیب دولت‌ها با وجود تفاوت‌های خود، مسیر معین و مراحل مشترکی را طی می‌کنند و به بیان دیگر، تاریخ انسانیت همواره در سرزمین‌های مختلف تکرار می‌شود تکراری جبری و اجتناب ناپذیر. دولت‌ها همه فرتوت می‌گردند و بر اثر فرتوتی می‌میرند و هیچ طبیعی قادر به درمان آنها نیست.

گاهی زمام دارانی دوران‌دیش از پیش‌بیماری‌ها آن را درمی‌یابند و درصدد درمان آن بیماری‌ها برمی‌آیند. ولی بیهوده است و مرگ دولت حتمی است. «عوارضی که حکایت از فرسودگی و فرتوتی دولت می‌کند طبیعی است و خواه ناخواه برای دولت روی می‌دهد. بنابراین هرگاه فرتوتی برای دولت امری طبیعی باشد، وقوع آن مانند همهٔ امور طبیعی اجتناب ناپذیر است، چنان که پیری که در مزاج حیوانی راه می‌یابد، از بیماری‌های مزمن درمان ناپذیر است. که نمی‌توان آنرا برطرف کرد، زیرا امور طبیعی تغییر ناپذیرند. گاهی بسیاری از فرمانروایان دولت‌ها که در کار سیاست کشور داری بیدار و هوشمنداند بدین عارضه توجه می‌کنند و می‌بینند که عوارض و موجبات فرسودگی و پیری به دولت آنان راه یافته است و گمان می‌کنند که ممکن است این عوارض را برطرف کرد پس بر آن می‌شوند که وضع دولت را جبران کنند و مزاج آنرا از فرتوتی برهانند و می‌پندارند که این عارضه بسبب کوتاهی یا غفلت کسی بوده است که پیش از آنان فرمانروائی می‌کرده است، در صورتی که حقیقت امر چنین نیست. پدید آمدن عوارض مزبور در دولت‌ها از امور طبیعی است»^۱.

۲- مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۵.

ابن خلدون برای اثبات فلسفه تاریخ خود به تاریخ دولت‌های گوناگون نظر می‌افکند و مخصوصاً به تاریخ عالم اسلام استشهاد می‌کند. به نظر او دولت اسلامی پس از فتح کشورها، به قدرت فراوان رسید و در دوره عباسی بر جاه و جلال فراوان دست یافت و رفاه و عیاشی شدت گرفت، پس ارکان دولت اسلامی خحل پذیرفتند و در مغرب عالم اسلامی دولتهای مروانی و علوی پا گرفتند و اندلس و شمال آفریقا را از دولت مرکزی جدا کردند. پس بر اثر بروز اختلاف بین اولاد هارون الرشید، داعیان علوی از هر سو پدید گشتند پس از آن متوکل کشته شد و حکام محلی در حوزه خود نغمه استقلال سردادند و از پرداخت خراج سرباز زدند. هنگامی که المعتضد بالله بر سریر خلافت نشست، برای جلوگیری از اضمحلال دولت اسلامی تغییراتی در قوانین داد و سیاستی جدید در پیش گرفت به حکام اطراف مثل سامانیان در ماوراء النهر و طاهریان در عراق استقلال بخشید، بین بزرگان عرب تفرقه افتاد و ایرانیان بر عرب چیره شدند و آل بویه و دیلمیان قلاده تابعیت خلفاء را از گردن برداشتند و فاطمیان در مغرب به مصر و شام دست انداختند. آن گاه سلجوقیان نیروی گرفتند و بر کشورهای اسلامی مستولی شدند. چندان که در عهد الناصر بالله از خلافت جز نا می‌نماند و سرانجام از يك سود و دمان عباسی بدست هلاکو خان مغول منقرض گردید و از سوی دیگر مغولان بر سلجوقیان چیره شدند و سرزمین‌های اسلامی را از چنگ آنان خارج کردند.

هر جامعه بزرگ این مراحل را می‌پیماید. از این رو دولت‌ها با وجود تفاوت‌هایی که با يك دیگر دارند، در سیر کلی خود از انگاره یا مسطوره ثابتی متابعت می‌کنند - انگاره ثابتی که تا روپود آن تغییر و تحول است. احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه تبدل و تغیر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و نا پیداست، زیرا جز با سپری شدن قرن‌های دراز روی نمی‌دهد و تقریباً به جز افرادی انگشت شمار از کسانی که به تحولات طبیعت آشنایی دارند، این امر را درك نمی‌کنند. و علت این است که کیفیت جهان و عادات و رسوم

ملت‌ها و شیوه‌ها و مذاهب آنان بر روشی یکسان و شیوه‌های پایدار دوام نمی‌یابد، بلکه بر حسب گذشت روزگارها و قرن‌ها اختلاف می‌پذیرد و از حالی به حالی انتقال می‌یابد و همچنان که این کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید می‌آید، در سرزمین‌ها و قرون متمادی و دولت‌ها نیز روی می‌دهد، آیین خداست که در میان بندگانش گذاشته شده است. روزگاری در جهان ملت‌هایی به سر می‌بردند چون ایرانیان دوره نخستین و سریانیان و نبطی‌ها و تبابعه و بنی اسرائیل و قبطیان که در وضع دولت‌ها و کشورها و سیاست و صنایع و لغات و اصطلاحات و دیگر خصوصیات هر یک کیفیاتی مخصوص بخود داشتند هنوز مشخصات عمران ایشان در جهان باقی است و آن‌گاه پس از ملت‌های یاد کرده ایرانیان دوره دوم و رومیان و عرب پدید آمدند و آن کیفیات و حالات گذشته تبدیل یافت، و عادات آنان بوضع دیگری، مشابه و مجانس یا مخالف و مناقض آن عادات، دگرگونه شد، سپس اسلام ظهور کرد و دولت مصر را تشکیل داد و همه آن احوال را زیر و رو کرد و انقلابی دیگر پدید آورد و بمرحله‌ای رسید که هم اکنون نیز بیشتر آداب و رسوم آن متداول است و خلف آن را از سلف می‌گیرد. آنگاه دولت عرب و روزگار فرمانروائی آنان به کهنگی و اندراس گرائید و گذشتگانی که عظمت و ارجمندی آنرا استوار ساختند و کشور ایشان را بنیاد نهادند، در گذشتند و زمام فرمانروائی بدست ملت‌هایی غیر از عربان افتاد، مانند ترکان در مشرق و بربرها در مغرب و فرنگیان در شمال»^۱.

۱ - مقدمه (عربی) ص ۲۸-۲۹ (فارسی) ص ۴۹.

فصل هفتم

فلسفه تاریخ پس از ابن خلدون

در عصر جدید، نظریات فلسفی سه گانه: نظریه تکامل و نظریه انحطاط و نظریه دور، دوام آوردند. باین تفاوت که اولاً هر سه نظریه تا حدود زیادی رنگ لاهوتی خود را از دست دادند و به امور طبیعی و اجتماعی تعلق گرفتند. ثانیاً به سبب ترقی سریع اجتماعات غربی، نظریه تکامل اهمیت فوق العاده یافت و نظریه انحطاط سست-ترشد و نظریه دوری نسبتاً معتبر ماند.

مدار تمدن جدید مفهوم تکامل است. گذشته از بیکن و دکارت و لایب نیتس و کانت که به مفهوم تکامل اشاراتی می کنند و شلینگ و هگل که به تکاملی لاهوتی باور دارند، اول بار هنرمند و دانشور بزرگ، لئونارد دوینچی در قرن پانزدهم سپس پالیسی^۱ در سده شانزدهم و بوفون در مائده هیجدهم درمی یابند که سنگواره های موجود، موجوداتی است دون انسان که پیش از این زیسته و از میان رفته اند. پس از قرن شانزدهم به این سو، رده بندی حیوانات زنده مورد نظر می شود. در قرن

1- Palissy

هیجدهم بون نه^۱ و او کن^۲ در صدد کشف سلسله مراتب جانوران برمی آیند. وانگهی
 وان بر^۳ در حوزه جنین شناسی و لهیل^۴ در قلمروی زمین شناسی با نظری تکاملی به
 تفحص می پردازند. در سال ۱۷۵۴ ژان ژاک روسو مسئله آدم میمونی را طرح می کند.
 لامارک در آغاز قرن هیجدهم و دو موپرتویی^۵ در او اسط آن قرن دقیقاً تکامل موحودات
 جاندار را باز می نماید. در ۱۸۳۶ شوپن هوثر مسئله تنازع بقا و بالنتیجه بقاء انب را
 می رساند. از این رو چون کتاب اصل انواع داروین در ۱۸۵۹ منتشر می گردد ،
 مکمل^۶ و هکل^۷ رشد فردی را مملک تکامل قوم و نوع می شمارند. اسپنسر و وایس مان^۸
 راه تکامل را می کوبند. . . . گذشته از مفهوم تکامل طبیعی ، اندیشه تکامل
 اجتماعی یا انسانی نیز ذهن انسان نورابه خود مشغول داشته است. پاسکال استنباط
 می کند که افزایش تجارت بشری ، انسان را ، به پیش رانده است. هابس آدم
 ابتدائی را نسبت به آدم جدید می سنجد و حقیر و زشت و وحشی و عاجزش می خواند.
 لاک انسان قدیم را پست و زبون و همپایه وحشیان کنونی می شمارد . پیروان دکارت
 تحولات عمومی بشری را مبتنی بر قوانین کلی و شامل مراحل چندمی می یابند.
 بوسوئه در جریان تکامل اجتماعی بشر ، دوازده دوره فرهنگی می شناسد. تور گو به
 چهار مرحله شکار و حیات روستائی و کشاورزی و تشکیل حکومت تأکید می کند.
 کوندورسه از بهبود پذیری انسان و تکامل فرهنگی دم می زند. هیوم اعلام می دارد
 که تکامل نتیجه تحول جویسی و مدیون بت شکنان است و سنت پرستی و محافظه
 کاری زاده حکومت جبار و زورمند. او گوست کنت می گوید که افزایش اختلاظ
 و حشرو نشرانسان منجر به تقسیم کار و تخصص گردیده و بالمآل جامعه را به تکامل
 کشانیده است. مورگان در پی کنت و اسپنسر به اینجا می رسد که بشر از دو مرحله

1- Bonnet

2- Oken

3- Van boer

4- Lyell

5- Demoupertuis

6- Meckel

7- Hoeckel

8- Weismonu

بداوت و توحش گذشته و به مرحله ثالث تمدن و اصل شده است. ها کس لی^۱ مانند کنت،
 بر خورد افراد يك جامعه منظم را خمیرمایه تکامل می انگارد. مارکس و انگلس فلسفه
 تکاملی هگل را مبنای کار خود می سازند و فرمول تکامل را استخراج می کنند.....^۲
 در مقابل تکامل گرایان، اصحاب انحطاط طبیعی و مخصوصاً انحطاط اجتماعی
 تا اواخر سده نوزدهم تاب مقاومت نیاوردند. ولی از آن پس به سبب ظهور گرفتاری های
 بزرگی مانند انقلاب و جنگ های جهانی و بحران اقتصادی و هرج و مرج اجتماعی
 زمان رونقی یافت. مثلاً فون ویزه^۳، جامعه شناس آلمانی اعلام داشت که نباید هرگز
 کلمه پیشرفت یا ترقی را بر زبان راند و اینگک^۴، حکیم انگلیسی ندادرداد که مطابق برخی
 از معتقدات دینی، بشر همواره در گرداب فساد فرومی رود و هیچ نیروئی نمی تواند
 او را از انحطاط نهائی نجات دهد.^۵
 جهان بینی اشتاپل^۶، متفکر آلمانی راهم چون بشکافیم به نتیجه ای شبیه به آنچه
 مذکور افتاد میرسیم بشر از فساد و تباهی و انحطاط گزیری ندارد :
 بشر کلادرزیرنوسان گناه نخستین است و زندگانی عاری از معصیت مطلقاً
 برای او مقدور نیست. خدا این عالم را هلاکت پذیر آفریده است، عالم محکوم به
 فناست. کسانی خود را قادر باصلاح عالم می پندارند، آنان که میخواهند اخلاق
 «والا تری» بیافرینند، عصیانی ناچیز و مسخره آمیز بر خدا میکنند.
 در عصر جدید «دورگرایی» حکیمان قدیم، امثال هراک لیتوس و افلاطون و ابن خلدون
 هوا دارانی بزرگ یافت و کسانی چون ماکیاول که تحولات نور راتاب نمیآوردند،
 بگذشته پناه میبردند و به تکرار حوادث تاریخ اعتقاد پیدا میکنند.

1- Huxley

۲- ۱. ح. آریان پور: رساله ای در باب دینامیسم، تاریخ: ص ۸-۸۷.

3- Von Wiese

4- Inge

۵- آگ برنونیم کوف: پیشین، ص ۹-۴۲۵

6- Stapel

ویکو ایتالیائی دم از «گردش و باز گردش»^۱ میزند و تاریخ را مشتمل بر دوره‌هایی مشابه می‌شمارد. بنظر او «دوران» های تاریخی یکدیگر را دنبال میکند، هر دورانی با سلطنت مطلقه شروع میشود و سپس از مراحل خان‌خانی و سلطنت قهرمانی میگذرد و به هرج و مرج میافتد.

شوین هوئر آلمانی در مقابل شکست سنت‌ها و اکنش نشان می‌دهد و بار دیگر فلسفه «دور» را به میان میگذارد: «فلسفه تاریخ راستین متضمن بینشی است که ما خود نسبت به تغییرات درنگ ناپذیر داریم. ما از خلال آشفته‌گی‌های تمام این تغییرات در میابیم که همواره وجود واحد تغییر ناپذیری در برابر دیدگان ما است که امروز و دیروز و تا ابد راه واحدی می‌پوید.

شلی^۲ انگلیسی چنان از تحولات عالم خسته و زده شده است که فریاد بر میدارد: «جهان . . . یا بمیرد یا بالاخره آرام بگیرد!» اما هم او بخود نوید میدهد که «دوران بزرگ جهان دوباره آغاز میشود، روزگار طلائئ باز می‌گردد.» این اندیشه را از آثار کسانی دیگر مانند بسور کهارت سوئیسی^۳ و فلیندرز پتری^۴ انگلیسی نیز میتوان استنباط کرد. اما بلندگوی بلند آوازه آن اوس و لداش پنگلر^۵ آلمانی و آرنولد توین بی^۶ انگلیسی است. اوس و لداش پنگلر به سال ۱۹۱۱ کتابی بنام انحطاط باختر در زمینه فلسفه تاریخ نوشت و در اثر آن نه تنها در آلمان بلکه در سراسر جهان متمدن مشهور گشت و پیروان بسیاری یافت.

برای آنکه طرز تفکر بزرگترین هواخواه «تکرار تاریخ» را استنباط کنیم، به ذکر رئوس فلسفه می‌پردازیم.

از دیدگاه اش پنگلر، تاریخ جهان را نظامی دورانی است. تحولات و نشیب و فرازهای آن از هنجار دورانی عالم کبیر پیروی میکند، همچنانکه سرخی گل سرخ

1- Corcie ricorsi

2- Shelly

3- Burckhardt

4- Flinders Petri

5- Osuold Spengler

6- Arnold Toynlee

از خود آنست حوادث تاریخ نیز از ذات تاریخ میتراد و ازاراده انسانها بر کنار
میباشد و برای خود راه و رسمی خاص دارد و بوسیله فرهنگها هنجار دورانی سر نوشت
را از قوه به فعل میآورد.

فرهنگها که دست افزارهای تاریخ بشمار میروند ، یکی بعد از دیگری میآیند
و میروند. تاریخ هر فرهنگ « معادل دقیق تاریخ ناچیز یک تن انسان یا حیوان یا
درخت و گل است. »

فرهنگزاده و گسترده و فرسوده و هلاک میشود ، و آمدن و رفتن و پیر شدن و
فرو افتادن آن جبری است و مانند یک گیاه از چهارموسم بهار و تابستان و پائیز و
زمستان میگذرد و آن گاه نیرویش میروند و تبدیل به « تمدن » میگردد.

بنابراین نیمه اول عمر هر فرهنگ که زمان رشد و نمو آن است ، « دوره
فرهنگی » خوانده میشود و نیمه دوم که هنگام رکود و سکون و توقف است ،
« دوره تمدنی » نام میگیرد این دو دوره بر روی هم در حدود ۱۴۰۰ سال بطول
میکشد .

بهار فرهنگ عهدی است که بشر ساده میاندیشد ، به اساطیر قومی و دینی باور
دارد و از ملوک الطوائف و نجباء بی چون و چرا ، فرمان میبرد ، در موسم تابستان فرهنگ ،
تفکر منظم و انتقادی جانشین اندیشه کود کانه پیشین میشود ، سلطنت دودمانی جای
حکومت تیره پیشین را میگیرد و دولت نیرومند بیار میآید. در خزان فرهنگ علوم و
هنرها به اوج میرسد و حکومت قدرت و وسعت می یابد. عاقبت زمستان فرهنگ
آغاز میگردد ، حکومت عقل آخرین آثار سنت ها را الگد مال میکند علم ، بشر را بقدرت
میرساند ، توده ها زنجیرهای باستانی را می گسلند ، میان دول جنگ های خونین در
میگیرد ، و سپس یأس و بدبینی و موهوم پرستی و هرج و مرج پدید میآید ، علم و هنر
عقیم میشوند ، حکومت دیکتاتوری یا به قول اش پنگار ، « سزار یسم » برقرار میگردد ،
توده ها راقلع میکند و امپراتوری گسترده با قوام و نظامی میآفریند. امپریالیسم که
آخرین صورت سیاسی فرهنگ است ، پس مانده قوای فرهنگ را تباہ میسازد

وحیات مستقل آن را پایان می‌بخشد.

از نوشته های اش پنگ لروپروانش چنین برمیآید که این گروه به وجود ده فرهنگ قائلند: سومری، آکادمی، مصری، هسی‌تی، آشوری، چینی، هندی، یونانی، رومی، عربی، مایا، باختری، و روسی.

فرهنگ‌های دهگانه هر یک واحدی تام و تمام، و مستقل از فرهنگ‌های دیگرند. با این وصف چه بسا که باهم تلاقی میکنند و درهم کار گرمیافتند.

این تأثیرات، هر چند شدید باشد، شخصیت و استقلال فرهنگ را از میان نمی‌برد ولی گاهی صورت ظاهر آن را دگرگون می‌سازد، هنگامیکه يك فرهنگ رشید نیرومند بسایک فرهنگ نوحاسته جوان برخورد میکند، فرهنگ جوان در زیر سلطه فرهنگ سالدار از رشد و تکامل طبیعی خود بازماند و روح ویژه آن درست متجلی نمیشود، بلکه تحت تأثیر فرهنگ غالب با صورتی کاذب نمایان میگردد. خلف صدق‌اش پنگ لر و یکی دیگر از اصحاب فلسفه «تکرار تاریخ» توین بی‌انگلیسی است که باهمان دیده ولی باخرده بینی بیشتری بتاریخ می‌نگرد تحقیق ده جلدی توین بی به نام مطالعه‌ای در تاریخ می‌رساند که این مورخ در عرصه تاریخ انسان ۶۵۰ «جامعه» می‌شناسد. از میان این جوامع، تنهاییست ویک جامعه، منظم و متشکل است و «تمدن» یا جامعه واقعی بشمار میرود، نام و کانون اصلی و تاریخ تقریبی تشکیل تمدن‌های بیست و یک گانه چنین است:

تمدن مصری: در نیل ۴۰۰۰ ق. م.

تمدن سومری: دره سفلائی دجله و فرات ۳۵۰۰ ق. م

تمدن کورت: جزایر دریای اژه ۳۰۰۰ ن. م.

تمدن چینی: دره رود زرد، ۱۵۰۰ ق. م.

تمدن هندی: دره رود کنگ و سند، ۱۵۰۰ ق. م.

تمدن هی‌تیت. آسیای صغیر، ۱۵۰۰ ق. م.

تمدن بابلی: بین‌النهرین، ۱۵۰۰ ق. م.

تمدن سوریه : ۱۱۰۰ ق . م .
 تمدن یونانی : سواحل و جزائر اژه ۱۱۰۰ ق . م .
 تمدن مایا : جنگل های استوایی امریکای مرکزی ۵۰۰ ق . م .
 تمدن آمدی : سواحل وفلات آند، عصر عیسی .
 تمدن خاور دور : چین ۵۰۰ ب . م .
 تمدن ژاپنی : الجزائر ژاپن ۵۰۰ ب . م .
 تمدن یو کاتان : شبه جزیره یو کاتان ۶۲۹ ب . م .
 تمدن مکزیك : شبه جزیره یو کانان ۶۲۹ ب . م .
 تمدن بیزانتین : آناتولی ۷۰۰ ب . م .
 تمدن باختری : اروپای باختری ۷۰۰ ب . م .
 تمدن هندو : هندوستان شمالی ۸۰۰ ب . م .
 تمدن روسی : ۱۰۰۰ ب . م .
 تمدن ایرانی : آناتولی ، ایران ، حدود چیحون و سیحون ۱۳۰۰ ب . م .
 تمدن عربی ، عربستان ، بین النهرین ، سوریه ، افریقای شمالی ۱۳۰۰ ب . م .
 گذشته از این بیست و یک تمدن ، پنج « تمدن متوقف » نیز هستند : تمدنهای
 پولی نزی ها ، اسکیموها ، اسپارتی ها ، عثمانی ها و اقوام خانه به دوش . سه « تمدن » عقیم
 هم وجود دارند : تمدنهای اسکاندیناوی ، مسیحیت باختر دور (ایرلند) و مسیحیت
 خاور دور (حدود سیحون و چیحون) . هر یک از این تمدنها محصول واکنش هایی
 میباشند که افراد انسانی در برابر مشکلات محیط خود نشان داده اند . تمدنهایی که از
 تمدنهای پیش از خود نشأ نگرفته اند زاده دشواریهای طبیعی و سایر تمدنهای محصول
 مصائب اجتماعی از قبیل شبیخونهای خارجی ، شکست های ناگهانی و بردگی و
 سایر محرومیت های اجتماعی محسوب میشوند . در این صورت تمدن پاسخی
 است به مبارزه حیات . پس از آنکه تمدنی بوجود آمد ، اگر تحریکات یعنی
 مشکلات طبیعی یا اجتماعی سخت شدت گیرد تمدن عقیم میشود و اگر این تحریکات

ناگهان قطع گردد، تمدن متوقف میشود.

بنابراین شرط لازم پیدایش تمدن، تحریکات معتدل است و شرط بقای تمدن ادامه تحریکات. چون تحریکات تمدن از خود آن زائیده شود، رشد و پیشرفت تمدن امکان می‌یابد. بشر از قید محدودیت‌ها میرهد و مجال می‌یابد تا در برابر تحریکات والاتری قرار گیرد^۱.

نتیجه‌گیری

سه نظام عمده تکامل گرایی و انحطاط گرایی و دور گرایی عرصه فلسفه تاریخ را فرا گرفته‌اند. پیش از ابن خلدون، اقوام اسلامی و یونانی و رومی کمتر به نظام تکامل گرایی و بیشتر به نظام‌های انحطاط گرایی و مخصوصاً دور گرایی قائل بودند. ولی بر روی هم نظریات مربوط به فلسفه تاریخ مخصوصاً در عالم اسلام از صراحت و وضوحی که سایر شعب فلسفه از آن برخوردار بودند، نصیب چندانی نداشتند. پس از ابن خلدون فلسفه تاریخ در مغرب زمین به سرعت قوام گرفت و نظام‌های سه گانه تکاملی و انحطاطی و دوری ادامه یافتند. اما موافق اوضاع عصر جدید نظام انحطاطی بی‌رسم شد و نظام‌های تکاملی و دوری به ترتیب در درجه اول و دوم اهمیت قرار گرفتند. به این ترتیب هر دو نظام تکامل یافتند. نظام تکامل گرایی بوسیله مارکس و پیروان او. و نظام دور گرایی بوسیله اش پنگ‌لر به دوره عظمت رسید.

در مطالعه فلسفه تاریخ متفکران قبل از قرن اخیر باید يك نکته مهم را از نظر دور نداشت. این نکته مهم ابهام مفهوم «جامعه» و «دولت» و «حکومت» است پیشینیان اولاً این سه واژه را در مفهومی یگانه به کار می‌بردند و ثانیاً در بسا موارد

۱- ا. ح. آریان‌پور: پیشین، ص ۲۶-۱۱۱.

با این واژه‌ها، مفهوم «فرهنگ» یا «تمدن» را می‌رسانیدند.

ما امروز میان این سه مفهوم فرق می‌گذاریم. ولی قدمای یونانی و رومی و حتی مسلمین و مسیحیان قرون وسطی به فرق این سه مفهوم واقف نبودند. فقط ارسطو در دفتر اول کتاب سیاست، پس از بحث درباره زندگی اجتماعی به اشاره فرق دولت و جامعه را رسانید. به حکم طبیعت غریزه‌ای اجتماعی در همه انسان‌ها نهاده شده است. با این وصف کسی که اول بار شالوده دولت را نهاد، بزرگ‌ترین نیکوکار بود. زیرا انسان چون کمال پذیرد، بهترین حیوان است و چون از قانون و عدالت جدایی گیرد، از همه بدتر است، چه بی‌عدالتی مسلحانه از همه چیز خطرناک‌تر است، و او به هنگام زادن به سلاح‌های فردی و خصال اخلاقی که می‌توانند برای وصول بدترین غایات به کار روند، مجهز است. به این دلیل اگر دارای فضیلت نباشد، نامقدس‌ترین و وحشی‌ترین جانور خواهد بود و شهوت‌باره‌ترین و شکم‌باره‌ترین. اما عدالت علقه مردمی است که در دولت به سر می‌برند، و دادورزی یعنی تعیین آنچه داد‌گرانه است، اصلی است که نظم را در جامعه سیاسی برقرار می‌سازد^۱ با توجه به این که ارسطو انسان را ذاتاً و اصالة اجتماعی می‌دانست، چنین استنباط می‌شود که انسان از آغاز در جامعه به سر می‌برده است، ولی بعداً به سبب اختلافاتی که میان مردم افتاده، دست به تشکیل سازمانی سیاسی یعنی دولت زده است.

دیرزمانی این تفکیک از نظر متفکران پس از ارسطو دور ماند. در قرن چهاردهم مارسیگ لیو^۲ این موضوع را بار دیگر طرح کرد.

ژان بودن^۳ به سال ۱۵۷۶ در شش دفتر درباره جمهوری آن سه را تفکیک کرد: دولت جامعه‌ای است برخوردار از حاکمیت و دارای سازمان سیاسی برای نیل به هدفهای عمومی و برآوردن نیازهای عمومی. حکومت سازمانی است که

1- Aristotle : Politic, I, 1-2.

2- Marsiglio

3- Jean Bodin

اراده دولت را تنظیم و بیان و اعمال می کند. جامعه گروهی از افراد انسانی است که نزد یکدیگر به سرمایه برند و به وسیله منافع و روابط مشترک به یکدیگر پیوسته اند به این ترتیب اگر جامعه را با سازمان سیاسی آن در نظر گیریم، به مفهوم دولت می رسیم^۱.

به این ترتیب دولت جامعه‌ای است به‌ازای حکومت یا سازمان سیاسی. به عبارت دیگر جامعه‌ای که به حد کفایت رشد کند و پیچیده و دارای سازمان‌های حکومتی شود، دولت نام می گیرد. از این رو رواست که در مورد جامعه‌های بزرگ پیچیده، واژه‌های «جامعه» و «دولت» را مرادف شماریم. ابن خلدون هم در مورد مجتمعاتی که اقتدار می‌یابند و خطه وسیعی را اشغال می‌کنند، کلمه «دولت» را به کار می‌برد. در اصطلاح ابن خلدون، دولت مفهومی وسیع دارد و اعم از «ملك» است. «ملك کسی که حکم غیر بر او نافذ باشد، ناقص است، مانند امیران نواحی و رؤسای بخش‌هایی که مشمول یک دولت یگانه‌اند»^۲.

باری عبدالرحمن بن خلدون به‌هنگام مطالعه دولت یا جامعه توفیق آن یافت که نظام تاریخ را دریابد و به جای آن که حوادث تاریخی را معلول اراده‌های فردی یا تصادف انگارد، برای آنها عللی واقعی همانند علل امور طبیعی بیابد و برخلاف پیشینیان مخصوصاً قدمای جامعه خود، علم یا فلسفه تاریخ را در شمار علوم حکمی در آورد. به قول روزن تال، مترجم انگلیسی مقدمه، مفاهیمی که این مسلمان بزرگ درباره تطور و سقوط امپراتوری آورد و دلایلی که برای اثبات تکرار ادواری این ظهور و سقوط اقامه کرد، میرسانند که او یکی از نظریه آفرینان است در موضوع ستیزه و از این بالاتر، متفکری است که بر اصل علیت در عرصه تاریخ پای می‌فشارد^۳.

1- Becker and Barnes : Social Thought PP. 177-8.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۸۸ (فارسی) ص ۳۷۰.

3- Ibn Khalbun : The Muqaddimah, Vol. I, P. 708.

حرکت اصلی جامعه از ذات آن ناشی می‌شود. به تعبیر دیگر «ابن خلدون به شیوه پولی بیوس می‌اندیشید و مانند دانشمندان قرن‌های بعد - ویکو و تور گو - تاریخ را پویشی طبیعی می‌دانست و بر آن بود که تاریخ استمراری ذاتی دارد، ولی عوامل خارجی مخصوصاً مهاجرت در سیر آن بی‌تأثیر نیستند. برخلاف تاریخ شناسان مسیحی آن روزگار با دیدی پویا به تاریخ می‌نگریست. و می‌گفت که تاریخ همانا مجموعه‌ای از دگرگونی‌های اجتماعی است و عوامل عینی و ذهنی تاریخ جهان چنان به یکدیگر پیوسته‌اند که می‌توان آن‌ها را وجوه دو گانه امری یگانه شمرد»^۱.

افراد انسانی از آغاز به حکم ضرورت‌های حیات که در وهله اول به صورت نیازهای اقتصادی تظاهر می‌کنند گرد می‌آیند و ثن به همزیستی و همکاری می‌دهند. ولی همین ضرورت‌های حیاتی سبب می‌شوند که میان گروه‌های انسانی مخصوصاً گروه‌های وحشی و گروه‌های متمدن ستیزه درگیرد. این ستیزه‌ها مهم‌ترین عامل تحولات اجتماعی و سیر تاریخ هستند.

در نتیجه جبر اجتماعی، هر جامعه دستخوش تحول می‌شود. ولی این تحول گرچه تا حدودی جامعه را به پیش می‌برد، سرانجام به انحطاط جامعه می‌انجامد. به بیان دیگر کامروایی و پیروزی هر جامعه هرچه باشد، عاقبت مبدل به ضد خود یعنی ناکامی و شکست می‌شود. گروه‌های وحشی فاتح در سیر اجتماعی خود از مراحل چند می‌گذرند و به نوبه خود متمدن و از شراب رفاه سرمست می‌شوند و فرو می‌افتند. پس گروه‌های دیگری فرامی‌آیند و دور تاریخی دیگری را آغاز می‌کنند. «در نظام فکری ابن خلدون، جامعه‌ها اسیر پویشی دوری هستند، هر جامعه به وجود می‌آید، روبه‌کمال می‌رود، فرو می‌افتد و منزل به جامعه دیگر می‌سپارد. بر اثر این پویش دوری است که نظام خانه به‌دوشی دگرگون می‌گردد، نظام شهرنشینی فرامی‌آید

۱- ا. ح. آریان‌پور: «ابن خلدون، پشاهنگ جامعه‌شناسی سهند، دفتر اول، بهار

۱۳۴۹، ص ۵۴.

و به هنگام خود زوال می‌یابد و عرصه را برای جامعه خانه به‌دوش نوی خالی می‌گذارد. در بادی امر که جامعه از خانه به‌دوشی به‌شهرنشینی می‌گراید، از عصبیت و اقتدار معنوی رهبران قبیله، نوعی قدرت و حاکمیت اجتماعی می‌زاید: قبیله‌ها با یکدیگر برخورد می‌کنند و آن‌که وضعی مساعدتر دارد، بر بقیه چیره می‌شود و به اطراف می‌تازد و هر کشوری را که به راه سقوط جبری خود می‌رود، تسخیر می‌کند. آن‌گاه عصبیت قبیله دیرینه از شور می‌افتد انسجام جامعه از میان می‌رود، دور قبیله کشور گشا به‌پایان می‌رسد و قبیله‌ای دیگر دور تاریخی دیگری را آغاز می‌کند»^۱.

بنابراین جامعه مانند یک درخت یا بوته عمر طبیعی محتوم می‌دارد و معمولاً سه نسل (۱۲۰ سال) و حداکثر شش نسل (۲۴۰ سال) دوام می‌آورد. آیا می‌توان از آثار ابن‌خلدون چنین استنباط کرد که نه جبر گرایی او مطلق است و نه دور گرایی او مطلق است و نه دور گرایی او زائیده تکامل گرایی است. وی در همان حال که جامعه را اسیر سیری یکسان می‌داند، سیر جامعه‌ها را از تنوع خالی نمی‌بیند. ابن‌خلدون با آن‌که مانند اش‌پنگ‌لر سیر جامعه را جبری می‌داند، مانند توین‌بی جلوگیری از انحطاط دولت یا دست‌کم تعویق آن را میسر می‌پندارد. و می‌نویسد: «چه بسا دولت که چون بر اثر رفاه، فرسودگی بدان راه‌یابد، دستیاران و خدمتگزاران بیگانه برگزیند و از آنان که در جنگ شکیباتر و در تحمل سختی‌هایی چون گرسنگی و تنگدستی تواناترند، سپاهی تشکیل دهد. این خود درمان دولت است و به‌وسیله آن، دولت از پیری مضمون می‌ماند»^۲ و نیز: «دولت منقسم ناتوان می‌گردد، ولی چه بسا بعد از انقسام، عمری دراز می‌پاید و از عصبیت بی‌نیاز می‌شود، زیرا عصبیت دیرینه در نفوس مردم رخنه کرده و در آنان انقیاد و تسلیم به وجود آورده

۱- ا. ح. آریان‌پور: همان، ص ۶۰.

۲- مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۳۲.

است . . .»^۱ در این آیین، جامعه‌ها با آن‌که وابسته نظام دوری جبری هستند، از یک‌دیگر و نیز از اوضاع طبیعی تأثیر برمی‌دارند و در سیردوری آن‌ها طفره‌هایی پدیدمی‌آیند، مثلاً برخی از جامعه‌های بربران بر اثر دورماندگی از جامعه‌های دیگر، از تکامل و سیردوری خود بازمی‌مانند و برخی دیگر از جامعه‌ها به‌هنگام سیرنزولی خود ناگزیر از طرد و انهدام شهرنشینی نمی‌شوند.^۲

از این گذشته با آن‌که هر جامعه‌ای بوجود می‌آید و رشد می‌کند و می‌میرد، معمولاً نتایج حیات آن یعنی فرهنگ از میان نمی‌رود. فرهنگ اکثر جامعه‌های مرده به جامعه‌های بعدی انتقال یافته‌است و از این رو فرهنگ بشری همواره پرمایه‌تر شده است. در این صورت باید گفت که ابن‌خلدون در مورد جامعه‌های جدا جدا معتقد به دورگرایی است، ولی در مورد جامعه یگانه بشری به تکامل‌گرایی اعتقاد دارد.

فلسفه تاریخ ابن‌خلدون مستقیماً در فلسفه تاریخ اروپایی مخصوصاً در نظام دورگرایی اثر گذاشته است. نه تنها بسیاری از نکته‌های فیلسوفان تاریخ اروپا—مثلاً مراحل تاریخ جامعه و مختصات هر مرحله و مفهوم «سزاریسیم» اش‌پنگ‌ار» عیناً در جهان‌بینی ابن‌خلدون یافت می‌شود، بلکه بسیاری از بزرگان فلسفه تاریخ غربی مانند اش‌پنگ‌ار و توین‌بی صریحاً از او و ابتکارهای او نام برده‌اند.

۱- مقدمه (عربی) ص ۲۹۶ (فارسی) ص ۵۸۷.

۲- آریان پور: پیشین، ص ۶۱-۶۰.

فصل هشتم

تبیین جهان بینی ابن خلدون

چنانکه در فصل‌های پیشین گذشت، ابن خلدون را نباید مورخی ساده و اهمیت او را در تاریخ نگاری دانست در دوره‌های پیش و پس او در عالم اسلام و جهان غرب تاریخ نگاران بزرگ بسیار پدید آمدند و آثاری دقیق‌تر و منظم‌تر از کتاب (العبر) عرضه داشتند، همچنین نباید ابن خلدون را به عنوان فیلسوفی سیاسی مورد داوری قرار داد. وی که از انواع حکومت فقط حکومت مطلقه را می‌شناسد، نه مانند افلاطون به وصف دولت کمال مطلوب می‌پردازد و نه مانند ارسطو، تحول و تبدیل دولت اشرافی را به دولت عامه شرح می‌دهد.

اثر مهم ابن خلدون تأریخ العبر نیست، بلکه مقدمه معروف آن است و بنابراین، کار اساسی ابن خلدون کشف نظامات اجتماعی است، و این هسته مرکزی علم یا فلسفه تاریخ و نیز موضوع علم جامعه‌شناسی است. فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی ابن خلدون بسیاری از مفاهیم امروزی این دو دانش را دربردارد.

در جهان بینی ابن خلدون، انسان از دیگر جانداران ممتاز است، زیرا دارای علم و فن است و به حکومت نیاز دارد.

صنعتگری می کند و به شیوه های اقتصادی و سائل معاش خود را فراهم می آورد، و موافق ساختمان روانی خود و نیز به اقتضای زندگی اجتماعی به مردم داری و جامعه پذیری رغبت می ورزد. جامعه مانند هستی های دیگر مشمول نظامی علی است. هر چیزی معلول زنجیره علتها است و آنچه در نظر ساده بینان، «صدفه» یا «بخت» می نماید در واقع معلول علت هایی پوشیده است. علت های اجتماعی از ذات جامعه سرچشمه می گیرند، علت های غیر اجتماعی مثلا عوامل جغرافیایی در خصایص بدنی و روانی انسان و چگونگی تغذیه و معاش انسان و وضع جمعیت و نوع جامعه موثرند، ولی این عوامل تأثیری بیواسطه و مستقیم بر انسان و جامعه نمی گذارند، بلکه بوساطت سازمانهای اجتماعی موثر می افتند و به چگونگی تمدن جامعه بستگی دارند. از اینرو است که در سرزمینها و اقلیمهای همانند، تمدن های متنوع بوجود آمده اند و چه بسا جامعه ها که از لحاظ جغرافیائی وضعی ثابت دارند ولی از حیث تمدن همواره در تغییرند به این شیوه، این خلدون با وجود اعتنایی که به عوامل جغرافیا گرایبی دارد از جغرافیا گرایبی^۱ پرهیز نموده و بسا تاکید بر عوامل فرهنگی، از نظر دمولن^۲ و سایر جغرافی گرایان دوروبه جامعه شناسان مرفقی کنونی نزدیک شده است.

هر جامعه ای مختصاتی ذاتی دارد، اما از جهات بسیار همانند جامعه های دیگر است. جامعه های گذشته و حال و آینده مطابق و یکسان سیر می کنند و گذشته و آینده مانند دو قطره آب بیکدیگر مانده اند و می توان مطابق الزامات تاریخ، در تغییر جامعه کوشید.

اما این خلدون برخلاف ماکیاولی که با وجود جبر گرایبی تاریخی و بد بینی خود برای تدارك وحدت ملی ایتالیا تلاش ورزید، بوضع موجود عالم اسلام تمکین کرد.

نظام اجتماعی به دو صورت اصلی رخ نموده است: نظام خانه به دوشی و

1- Geographism

2- Demolin

نظام شهر نشینی، این دو نظام به شیوه‌ای پویا (دینامیک) در یکدیگر تأثیر می‌گذرانند. شهر نشینان در چهار دیواری شهرها حیاتی پیچیده و پرتکاپو دارند اما همه مردمی که در خارج شهرها به سر می‌برند ضرورتاً خانه بدوش نیستند، بلکه به سه صورت تجلی می‌کنند:

۱ - کشاورزان که در کلات یاده به سادگی عمر می‌گذرانند و مواد لازم برای شهر نشینان فراهم می‌آورند و گاهی نیز به شهر می‌کوچند.

۲ - گوسفند داران و گاو داران که حیات بسیار ساده‌ای می‌گذرانند ولی با خانه بدوشی یکسره بیگانه نیستند.

۳ - شتر داران که به اقتضای خانه بدوشی در بیابان تکاپو می‌کنند.

هر يك از این سه گروه دارای اختصاصاتی هستند و از لحاظ تحرك مكاني و نیز روح گروهی که ابن خلدون با کلمه (عصبیت) افاده کرده است، با یکدیگر فرق دارند. بر روی هم کشاورزان و گوسفند داران و گاو داران در عرصه تحرك مكاني و عصبیت به گرد شتر داران نمی‌رسند. همچنانکه دومیان به تأثیر روابط جغرافیایی در جامعه پرداخت و چگونگی راهها را در چگونگی زندگی اجتماعی سخت دخیل دانست، ابن خلدون در تشریح زندگی قبایل خانه بدوش شتر داران مقتضیات جغرافیایی بیابان یاد می‌کند و متذکر می‌شود که اعضای قبیله شتر دار در کار تولیدی و دفاعی وابسته یکدیگرند و پیوسته مشترکاً با مخاطرات روبرو می‌شوند. از اینرو متکی بخود و دلیرند و به سازمان اجتماعی پیچیده نیازمند نیستند، در چنین جامعه‌ای بستگی خونی و پاکی نژاد اهمیت دارند. اما بستگی‌های قبیله بر اثر همبستگی و همکاری دائم اعضای خود، از انسجام یا عصبیت شدیدی برخوردار است. با این وصف قبیله گروه‌های متفاوت چندی را در بر می‌گیرد.

زمام قبیله معمولاً در کف يك خانواده قرار دارد، ولی قدرت سیاسی آن برد و عامل فعالیت اقتصادی مشترك و عصبیت متکی است.

ابن خلدون از بحث عصبیت قبیله‌ای به بحث درباره قبیله قریش و پایگاه ممتاز آن

کشانیده می شود. به نظر اورواج اسلام سخت مرهون قبیله قریش بود و این قبیله با تفرقی که بر دیگر قبیله ها داشت ، آنها را بقبول اسلام برانگیخت اما این که در آغاز از انسجام یا عصبیتی شدید بهره ور و مورد احترام و اطاعت بیشتر قبایل حجاز بود ، رفته رفته در سیر اجتماعی خود به آسایش و تجمل کشانیده شد پس عصبیت و انسجام آن کاهش یافت و قیادت آن ناممکن گردید با این همه حرمت و امتیازات پیشین آن بر اثر کهنه پرستی عمومی دیرزمانی از میان نرفت.

ابن خلدون در تشریح شهرنشینی چنین نظر می دهد که زندگی مسکونی یا قطب مقابل خانه بدوشی در شهرها مخصوصاً پایتختها امکان می یابد. شهریان برخلاف بیابانیان تنها گرفتار نیازهای ساده ابتدایی نیستند بلکه برای خرسندی نیازهای پیچیده گوناگونی که معمولاً به تن آسایی و تجمل پرستی می انجامند ، ناگزیر از تلاشی عظیمند. تن آسانی و تجمل پرستی شهری همواره شدت می گیرد. و هر نوع تجمل نوع دیگری از تجمل را پیش می آورد. شهریان به نادرستی کشانیده می شوند. اندیشه و گفتار و کردار آنان به زشتی می گراید. به سبب برخورداری از حمایت سپاه و سایر سازمانهای اجتماعی ، از شهامت و اعتماد به خود برکنارند. زندگی شهری از انسجام یا عصبیت بهره فراوان ندارد. اما یک سره هم از روح گروهی خالی نیست. عصبیت شهری موجب موسسات اجتماعی گوناگون می شود و بدسته بندیهای سیاسی می انجامد.

ابن خلدون در مورد زندگی شهری ، بسیاری از مسائل جامعه شناسی شهری و جامعه شناسی دینی و جمعیت شناسی و بوم شناسی کنونی را به میان می کشد ، ظهور و رشد شهرها را به تفصیل باز می نماید و بالاتر از اینها ، تبیین اقتصادی جامعه را مورد توجه قرار می دهد. حتی به موضوع پر اهمیت روشنفکری نیز می پردازد و مانند پاره تو^۱ بر آن می شود که در جامعه شهری ، خردمندی بیش از زورمندی بکار می آید و بقول پاره تو ، روباهان بر شیران پیشی می گیرند ، با این قید که گاهگاهی

شیران پیش می‌تازند و بازور خود، روباہان دستان اندیش‌راپس می‌زنند و جامعہ را دگرگون می‌سازند .

رشد جامعہ شہری منجر بہ انحطاط می‌شود. از این رو جامعہ پس از طی مراحل در برابر جامعہ ای جوان فرومی‌افتد و بہ صورت بی‌نظام پیشین خود باز می‌گردد. اما فرآورده های فرهنگی آن معمولاً از میان نمی‌رود، بلکہ بہ جامعہ جدید انتقال می‌یابد.

پیشینیان غالباً بہ فرهنگ کلی جامعہ نمی‌پرداختند و جنبہ های غیر سیاسی را ہم مورد توجہ قرار نمی‌دادند. در امور سیاسی ہم بہ مفہیم جامعہ ارسطویی بسندہ می‌کردند و بہ واقعیت ہم توجہ نداشتند و بیشتر بہ اندرز گوئی و بیان آرزو توسل می‌جستند. فقط معمولاً برای تأیید آرای خود، از واقعیات اجتماعی مثل می‌زدند. اما ابن خلدون کہ از سنت های فرهنگی یونان و روم و اسلام متأثر است، بہ روش اشعریان عقل را از کشف ذوات عاجز می‌داند و مخصوصاً بہ فلسفہ مابعدالطبیعہ بی‌اعتناست. بہ شیوہ ارسطویی می‌اندیشد و در امور اجتماعی از افلاطون ہم تأثیر برمی‌دارد. روش تحقیق اجتماعی او علمی تر از پیشینیان است. بر استقراء و مشاہدہ مستقیم تأکید می‌ورزد و در مشاہدہ غیر مستقیم یعنی استفادہ از مدارک بسیار سخت گیر است. بہ اهمیت نظریہ کلی در تبیین اطلاعات جزئی واقف است. و برای تدارک آن می‌کوشد. معتقد است کہ دقیقاً ہر جزء در زمینہ کل بہ دست می‌آید و در این بارہ بہ نظریہ روان شناختی گشتالت^۱ و نظام فلسفی هولیسیم^۲ و منطق تناقض^۳ نزدیک است.

در مطالعہ جامعہ بر جامعہ واقعی ناظر است و کاری بہ مدینہ فاضلہ ندارد جامعہ را جزو یا دنبالہ طبیعت می‌داند و مشمول قوانین علی می‌شمارد پس از مطالعہ حوادث اجتماعی گذشتہ، فلسفہ تاریخ یا علم تاریخ و برای مطالعہ حوادث اجتماعی حال، علم اجتماع را ترتیب می‌دهد. از این گذشتہ با نقد اسناد تاریخی،

1- Gestalt

2- Holism

3- Dialectics

تاریخ‌نگاری را دقت می‌بخشد، ضمناً با توجه به عوامل جغرافیایی جامعه دنبال کار استرابون و بقراط و جاحظ و کندی را می‌گیرد و یکی از پایه‌گذاران علم جغرافیای انسانی می‌گردد همچنین با اصیل دانستن عامل اقتصادی جامعه و تحلیل علمی برخی از مسائل اقتصادی پیشرو بنیان علم اقتصاد به‌شمار می‌رود.

ابن‌خلدون در پرتو روش علمی خود، دیرزمانی پیش از ظهور علوم انسانی جدید برخی از مفاهیم مهم آنها را طرح می‌کند. از این قبیل است مفهوم تکامل طبیعی (داروین) طبیعی بودن امور اجتماعی (ویکو و تورگو) اهمیت عامل جغرافیایی (ژان‌بودن و مون‌تس‌کیو و هردر)، اصالت عامل اقتصادی (مارکس)، جبر تاریخ (مارکس و اش‌پنگ‌لر) دورگرایی (از ویکو تا اش‌پنگ‌لر) تکامل کلی و سیر مارپیچ تاریخ (جامعه‌شناسی امروزی) جبر روانی (فروید)، عرضه و تقاضا و برخی دیگر از مفاهیم اقتصادی (ریکاردو) نا درستی تعصبات نژادی (قوم‌شناسی کنونی)، تبیین منشأ دولت یا ستیزه (نحله «ستیزه اجتماعی»^۱ امروزی)، مسائل مهم مهاجرت و شهرنشینی و شهرسازی (جامعه‌شناسی روستائی و جامعه‌شناسی شهری)، اهمیت حیاتی عصبیت یا انسجام اجتماعی (دور کم)^۲، بستگی دین‌داری به چگونگی زندگی اجتماعی (مارکس و وبر)^۳، تأکید بر عادت در یادگیری و نه بر غریزه یا فطرت، و امکان انتقال یادگیری، (روان‌شناسی پرورشی)، اهمیت اجتماعی تقلید (تارد)^۴، بستگی روحیه به وضع شغلی و طبقاتی (روان‌شناسی اجتماعی)، رعایت آزادی کودک و لزوم تعالیم حسی در طفولیت (از روسو تا دیویی).

ابن‌خلدون بسیاری از عناصر دستگاه‌های فلسفی پیش از خود و نیز بسیاری از عناصر نظام‌های جامعه‌شناسی پس از خود را در مقدمه می‌آورد. به‌شیوه ارسطو انسان را دارای طبیعتی اجتماعی می‌داند و در عین حال به‌شیوه افلاطون معتقد است که چون بر آوردن نیازهای انسانی بدون همبستگی و همکاری گروهی میسر نیست،

1- Social Conflict

2- Durkheim

3- Max Weber

4- Tarde

انسان به زندگی اجتماعی رومی آورد. مانند برخی از اندیشمندان اجتماعی یونان و روم، در تبیین حکومت اعلام می‌دارد که خواسته‌های گونه‌گون مردم با یکدیگر تعارض می‌یابند، و برای رفع تعارض آنها وجود حکومت ضرور است مثل جامعه‌شناسان امروزی، هماهنگی و تجانس را شرط لازم زندگی اجتماعی می‌پندارد.

حکیم اندلسی همچنان که در زمینه حقایق علمی از عصر خود پیش می‌افتد، از لحاظ برخی از فضایل اجتماعی هم به مردم اعصار بعد مانده‌تر است تا به معاصران خود. مثلاً برخلاف سنت مبتنی بر نظریه ارسطو، برده‌داری را امری غیرطبیعی و ناهنجار می‌شمارد، ساحری و غیب‌گویی را بیهوده و زیان‌بخش می‌خواند. بر تأمین آزادی فردی به وسیله دولت پامی فشارد، تعصبات نژادی را ناروا می‌انگارد.

مقدمه و نیز سراسر تاریخ‌العبر با قلمی شیوا نوشته شده است. ابن‌خلدون جمله‌های دراز و بلیغ به کار می‌برد. و سبک او را به سبک جاحظ مانند کرده‌اند. با این همه برخی از محققان اسلامی مخصوصاً در شرق عالم اسلام به قلم او ایراد گرفته‌اند. زیرا ابن‌خلدون به سبب آن که مفهوم را بر لفظ ترجیح می‌دهد ناگزیر از طرح مفاهیم جدید است، در موارد بسیار واژه‌های موجود را در معانی جدید استعمال می‌کند و به وضع لغات تازه می‌پردازد و در این راه گاه از قواعد رایج زبان عربی عدول می‌کند از این گذشته زبان ابن‌خلدون عربی مغرب است و با زبان عربی مشرق اسلامی اختلاف دارد.

با وجود مخالفت‌های محقق مصری، طه حسین که ابن‌خلدون را خودپسند و مقام‌طلب و بی‌ثبات می‌خواند و حتی منکر ابتکارهای علمی اوست^۱، وی شخصیت پرشور و عمیقی دارد و در گیر و دار زندگی فردی و اجتماعی گرفتار بلایای عظیم می‌شود و تقریباً سراسر عمر خود را در غربت می‌گذراند. همواره در معرض خطر است

۱- فلسفه ابن‌خلدون الاجتماعية ص ۶۴ و در اسات عن مقدمة ابن‌خلدون

و حتی یکباره خانواده خود را از دست می‌دهد . با این همه طمأنینه فلسفی او در هم نمی‌شکند و تمرکز اندیشه او از میان نمی‌رود . با وجود دانش‌ها و آزمایش‌های وسیع خود، همواره در جست و جوی حقایق مکتوم تلاش می‌کند و می‌خواند و می‌پرسد و می‌اندیشد . با این همه فروتن است و از وسعت عرصه دانش و محدودیت‌های فکری خود غافل نیست . به زبان خود او «دانش‌ها فراوان است و حکیمانی که در میان ملت‌های گوناگون نوع بشر پدید آمده‌اند، بی‌شمارند و اندازه دانش‌هایی که در دسترس ما قرار نگرفته است بیش از مقداری است که به ما رسیده است، کو آن همه دانش ایرانیان که . . .»^۱ و «من در این کتاب خود تا آنجا که برای من میسر باشد وقایع مغرب زمین را - خواه به صراحت و خواه تلویحاً - در ضمن نقل اخبار یاد خواهم کرد و قصد دارم که این تألیف را به احوال نسلها و نژادها و ملت‌های مغرب و بیان دولتها و ممالک آن اختصاص دهم بی آنکه از اقطار دیگر گفتگو کنم . زیرا از احوال مشرق و ملل آن اطلاع ندارم و خبرهای منقول برای رسیدن به کنه آنچه من می‌خواهم کافی نیست و مسعودی این قسمت را تکمیل کرده است»^۲ .

روشن است که عظمت ابن خلدون مانع از وجود کاستی‌ها و لغزش‌های فراوان در کتاب او نیست . مثلاً ابن خلدون روش‌های دقیقی را که خود پیشنهاد می‌کند، در تدارك كتاب العبر درست به کار نمی‌برد و در برخی موارد در بیان مطالب دچار تناقض می‌شود، چنانکه در همان حین که به خرافات می‌تازد و برای حوادث تاریخی علل طبیعی برمی‌شمارد، گاه به گاه از تعلیل طبیعی غفلت می‌ورزد . مخصوصاً در مواردی که نمی‌تواند به شیوه‌های عقلی حوادث را تبیین کند، به عوامل مابعدالطبیعه متوسل می‌گردد .

ولسی بی‌گمان نباید اولاً در تاریخ فرهنگ انسانی جویای اثری کامل و

۱ - مقدمه (عربی) ص ۳۸ (فارسی) ص ۷۰ .

۲ - مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۶۰ .

خطاناپذیر بود و ثانیاً دقایق علمی قرن بیستم را از اثری که در شش قرن پیش به وجود آمده است انتظار داشت. جهان بینی ابن خلدون به اقتضای فرهنگ عصر او زمینه ای دینی دارد و ضرورتی نمی تواند از عناصر لاهوتی خالی باشد.

«او گوست مولر عقیده دارد که مذهب تاریخی ابن خلدون با تاریخ اسپانیا و باختر و افریقا و سیسیل در فاصله سده یازدهم و سده پانزدهم مسیحی مطابقت دارد. زیرا ابن خلدون مذهب خود را از قرائت تاریخ این سرزمین ها اقتباس کرده است.»^۱ مسلماً مقولات فکری ابن خلدون از فرهنگ عصر او مخصوصاً مقتضیات محیط بلا فصل او (مغرب) برخاسته اند. مثلاً انگاره یا الگوی دولت و عمر صد و بیست ساله یا دویست و چهل ساله آن در مقابل اعتقاد آریاییان به «دوره» های هزار ساله و عمر هزار و چهار صد ساله فرهنگ های اش پنگ لار از جامعه های افریقا و اسپانیا که صحنه ظهور و افول های مکرر دولت های بدوی عشیره ای بوده اند، گرفته شده است. ولی این محدودیت ها از اهمیت ابن خلدون نمی کاهد. اهمیت ابن خلدون در همین است که علی رغم این محدودیت ها، به مقولات جهانی فلسفه تاریخ و جامعه شناسی پی برده است.

در عصر حاضر محققان خودی و بیگانه پی به پایگاه والای عبدالرحمن- ابن خلدون. برده اند توین بی، فیلسوف تاریخ بلند آوازه اظهار داشته است که مقدمه «بدون شك در نوع خود از همه آثاری که در هر زمان و مکانی از ذهنی تراوش کرده اند، بزرگ تر است»^۲.

محقق آلمانی، اشمیث فلسفه اجتماعی ابن خلدون را چنین ارج گذاری کرده است: «شخصیت ابن خلدون با وضوح و دقت در کتاب بزرگ او نمایان است این کتاب بیش از خدمات سیاسی او بدو ابدیت می بخشد. کتاب او آئینه ذات اوست. ابن خلدون زندگی اجتماعی را از جهات گوناگون مشاهده می کند.

۱- دی بور: تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۲۱۱.

2- Toynbee: A study of History, Vol, P. 322.

جداً خواستار می‌شود که جامعه با اهتمام علمی مورد مطالعه‌ای جامع قرار گیرد و خود تا حدی که زمان و مکان اجازه می‌دهد در این راه صادقانه می‌کوشد. اوفردی است فرید که از عصر خود پیش می‌افتد»^۱.

خاورشناس شوروی، بات‌سوا ابن‌خلدون را این گونه توصیف کرده است: «ابن‌خلدون مردی با ذهن نظام‌پرداز و وقا دو قدرت مشاهده دقیق، سیاستمداری فعال با گرایشی به تعمیم نظری، محقق با تمایل عملی نیرومند تمام دانش‌ها و آزمایش‌هایی را که در عرصه سیاسی و علمی مغرب فراهم آورده بود، در رساله تاریخی و فلسفی برجسته‌ای که در علم عصر میانه نظری نیافته است، نهاد»^۲.

خاورشناس بزرگ معاصر آروین، روزن‌تال در مقاله «ابن‌خلدون و ماکیاولی» نوشته است: چون این دو مرد را برابر نهیم و اندیشه آنان را در باره دولت مقایسه کنیم، پی‌می‌بریم که هر دو آنان دولت را از نفوذ و سلطه دین مستقل گرفتند و با نظری نوبه امور سیاسی نگریستند. هر دو بشیوه‌ای کاملاً واقع‌گرایانه اندیشیدند، خود را از ملاحظات اخلاقی و لاهوتی برکنار داشتند و بی‌تعصب دولت را آنچنان که بود، مورد مشاهده قرار دادند.

این امر برای تاریخ اندیشه انسان اهمیت عظیم دارد که فرهنگ اسلامی توانست در سده ۱۴ مسیحی بهترین وجه واقع‌گرائی تاریخی را به وسیله این دانشمند اجتماعی عرضه دارد. دانشمندی که نظریه‌های سترک عصر ما را در مورد دولت و قدرت آن پیش‌بینی کرد»^۳.

محقق عراقی، محسن مهدی چنین نظر داده است: ابن‌خلدون «سخت راغب

1- Schmidt : Jbn Khaldun, P. 46.

2- Batseva : "The Social Foundions of Ibn Khaldun's Histories - philophysical Doctrine" The Islamic Quarterly, Vol. XV., Nos. 2-3, P. 132.

3- E. Rosenthal : Ibn Khaldun's Gedanken uber den Staat, P. 113.

است که با بی طرفی و عینیت فوق العاده حوادث واقعی را تبیین کند و روابط آنها را به مشاهده دریا بد، و انتظام آنها را مورد تحلیل قرار دهد. به دانستن طرز زندگی عموم مردم و امیدها و آرزوهای آنان و محدودیتها و قصورهای آن و پیدایش و دگرگونی جامعه‌ها و فرا آمدن و فروافتادن آنها رغبت دارد. ابن خلدون از این رهگذر متفکری است متعلق به عصر جدید»^۱.

به نظر دکتر محجوب، «نخستین ناقد بصیری که به نیروی ژرف اندیشی ناروایی‌هایی را که در تاریخ نویسی رخ داده است، دریافت و به جای آن که چشم و گوش بسته آنچه را گذشتگان نوشته‌اند، وحی منزل پندارد و در صفحات کتاب گران قدر خود تعلیق کند، به نظر انتقاد در کتاب‌های متقدمان نگریست و سره را از ناسره باز شناخت و بسا منطق و استدلال دروغ را از راست و افسانه را از تاریخ جدا کرد و تاریخ را علمی مانند علوم و شعبه‌ای از حکمت شناخت، نابغه‌ای به نام ولی الدین عبدالرحمن بن محمد بن خلدون خضرمی از اهالی اندلس بود.» و «نخستین امری که هنگام ورق زدن کتاب توجه خواننده را به خود معطوف می‌کند، وسعت و عظمت معنوماتی است که در این مقدمه مبسوط گرد آمده است . . . نکته دوم خردمندی فراوان و ژرف بینی و باریک اندیشی او در بیان حوادث و انتقاد از آنهاست»^۲.

ابن خلدون مطابق راه و رسم زمانه و مانند افلاطون و ارسطو و توماس آگاهی‌های علمی را با معتقدات دینی بخود آمیخت. با این همه به ندرت با معتقدات دینی به تبیین حوادث اجتماعی پرداخت. با آن که در هر زمینه‌ای آگاهی کافی نداشت، باز با تحلیل آگاهی‌های ناتمام خود به نتایج بدیع رسید و برخلاف تاریخ نگاران، صرفاً با گرآوری حقایق همت نگمارد، بلکه بسان

1- M. Mahdi : Jbn Khaldun's Philosophy of History, P. 289.

۲- محجوب : «در باره ابن خلدون و مقدمه او» مجله صدف. ص ۵۵۵ و ۵۵۹.

جامعه‌شناسان بزرگ، در تبیین حقایق کوشید.» و « بسیاری از عناصر دستگاہ‌های فلسفی پیش از خود و نیز بسیاری از عناصر نظام‌های جامعه‌شناختی پس از خود را در مقدمه آورده است»^۱.

در کتاب تراث الانسانیہ آمده است: «حقیقت این است که ما تا کنون مباحثی را که در مقدمه یافته‌ایم، در آثار پیش از آن نیافته‌ایم. وی نمودهای اجتماعی را به صورتی جامع و به عنوان رشته‌ای مستقل در نظر گرفت و آن نمودها را به منظور کشف ذات و قوانین حاکم بر جامعه مورد مطالعه قرارداد، چنان که در علوم ریاضی و طبیعی مرسوم است»^۲.

دی‌بور، خاورشناس هلندی گفته است: ابن‌خلدون نخستین کس بود که کوشید تا بادلایل‌های مقنع و ادراک کامل مسائل، میان تطور و اجتماع انسانی و علل نزدیکان‌ها رابطه‌ای برقرار کند^۳.

بزرگ‌ترین نویسندگان تاریخ علوم اجتماعی مغرب‌زمین اعلام داشته‌اند: در سده پانزدهم بر اثر برخورد فرهنگ‌های دو عالم اسلام و مسیحیت « ابن‌خلدون، که یک متفکر بزرگ مسلمان بود و در باره تلاش جامعه‌پیرامون خود تعمق کرده، مورد توجه بیشتر قرار گرفت و نظریه آفرینان اجتماعی از آن پس برای پایگاه‌والای او حرمت بیشتر قائل شدند»^۴ بنا بر این « ابن‌خلدون و نه ویکو حق دارد که افتخار بنیاد گذاری فلسفه تاریخ را به صورت کنونی به خود نسبت دهد.» و « نخستین کس که پس از پولی-بیوس در عرصه جامعه‌شناسی تاریخی « مفاهیمی برابر مفاهیم جدید به کار برد، یک تن اروپایی نبود، این کس ابن‌خلدون بود که بزرگ‌ترین جغرافیا شناس و مورخ و جامعه‌شناس اوائل عصر جدید است»^۵.

۱- آریان‌پور: پیشین، ص ۵۶ و ۶۱.

۲- وافی، عبدالواحد، ص ۳۰۰ تراث الانسانیة، جلد اول.

۳- دی‌بور: پیشین، ص ۲۱۲.

4- Becker and Barnes: Social Thought , P. 295, 278 , 266

۵- همان، ص ۲۸۷.

برای توجیه عظمت ابن خلدون باید گفت ، با آنکه در عصر ابن خلدون اکثر جامعه‌های اسلامی دچار آشوب بودند و فرهنگ اسلامی دوره اعتلای خود را به پایان رسانیده بود ، مصر جزیره آرامشی محسوب می‌شد و به برکت ثبات سیاسی خود، عوامل مادی و معنوی رشد فرهنگی را فراهم داشت. تاریخ نویسان بزرگی مانند کافيجی و سخاوی و ابن حجر محصول این دوره مصر اند. این عوامل به ابن خلدون اجازه دادند که با شور و بردباری در پو تو اطلاعات پیشینیان و آزمایش‌های خود ، به تحقیق پردازد.

پیش از ابن خلدون فیلسوفان بزرگ یونان، امثال توکی دی دس و افلاطون و ارسطو و رواقیان و اپیکوروسیان و استرابون باروش علمی به پاره‌ای از مسائل اجتماعی پرداخته بودند « حکومت (افلاطون و ارسطو و پولی بیوس و لوک‌رسیوس و چی چرون و استرابون) برده داری (ارسطو و چی چرون) ، طبقات و مبارزات اجتماعی (افلاطون و توکی دی دس) جامعه‌شهری (افلاطون و ارسطو)، مهاجرت (افلاطون و ارسطو و توکی دی دس)، اورگانیزم اجتماعی (افلاطون و ارسطو)، مدینه فاضله (افلاطون) ، میثاق اجتماعی (افلاطون و اپیکور و لوک‌رسیوس)، عوامل جغرافیائی جامعه (استرابون) ، مراحل تاریخ (افلاطون) ، روابط بین‌المللی (رواقیان)، آموزش و پرورش (افلاطون و ارسطو و استرابون) پیوند جامعه با طبیعت (رواقیان)، خانواده (ارسطو و چی چرون) تنازع بقاء و تکامل اجتماعی (لوک‌رسیوس)، . . . همچنین برخی از حکیمان اسلامی مانند مسعودی و بیرونی و ابن طقطقی و و طرطوشی قبل از ابن خلدون در خلال آثار خود، دست به تعلیل برخی از حوادث اجتماعی زده بودند.

ابن خلدون از زمینه فرهنگی و مقتضیات اجتماعی مساعد عصر خود سود جست . مطابق تعریف روزن تال ، وی « مردی بود با ذهنی عظیم که کردار را با اندیشه آمیخت، از تمدنی عظیم که سیر خود را به پایان رسانیده بود، بهره داشت، از کشوری برخاست که گرچه در آن عصر ریزه خوار گذشته خویش بود،

از سنت تاریخی زنده بارور بود. چنین مردی مواهب شخصی و امکانات وضع تاریخی خود را در اثری که در شمار توفیق‌های سترک انسان است، تحقق بخشید»^۱.

برای دریافت عواملی که ابن‌خلدون را به ابتکار نظریات مهم خود نایل گردانید، لزوماً باید محیط خاص کشورهای مغرب اسلامی را به یاد آوریم. چنانکه، بات سوانوشته است، در عصر ابن‌خلدون دریای مدیترانه به صورت منطقه‌ای بین‌المللی درآمده و بندرهای آن مانند اسکندریه و قسطنطنیه و بندرهای ایتالیا و کاتالونیا^۲ و پرووانس^۳ بایک دیگر ارتباط بازرگانی داشتند کشورهای مغرب اسلامی مخصوصاً افریقیه که شهرهای بزرگ آن، تونس و بجایه از آن بسیار برخوردار بودند، به خارج موادی مانند چرم و روغن و زیتون و پنبه و نمک و مخصوصاً پشم که برای بافندگی ایتالیا لزوم فراوان داشت، صادر و در عوض پارچه و ابزار و سلاح‌های فلزی و لوازم تجملی و مواد لازم برای مصنوعات خود وارد می‌کردند. گرمی بازار صادرات پراهمیت بر لزوم اضافه تولید و استثمار بیشتر افزود. پس زمین داران بیش از پیش کشت کاران و دام داران را زیر فشار قراردادند و حتی چوپانان مزدور را به صورت رهیت وابسته به خود در آوردند و زمین‌های امانتی یا اقطاعی حکومت را ملک خود شمردند.

در آن عصر طبقه زمین دار مرکب از دو قشر اصلی بود زمینداران بزرگ یا شیوخ عشایر که دارای نفوذ حکومتی فراوان بودند و زمین داران کوچک یا کار گزاران حکومتی و صنعتگران و بازرگانان بزرگ که بر مؤسسات شهری سلطه می‌ورزیدند و برای خود اصناف و اتحادیه‌هایی که زیر نظر «امین الامناء» کار می‌کردند ترتیب می‌دادند و حتی در برابر شیوخ سپاهبانی داشتند و با حکومت مماشات می‌کردند. بسیاری از مشاغل مهم تجاری و حکومتی شهرها به وسیله مهاجران اندلسی که از اسپانیا آمده و تمدن‌تر از مردم مغرب بودند. اداره می‌شدند، اینان مانند سایر بزرگان

1- F. Rasenthal : «Translator ' Sintroduction» The Muqqaddimah ,P. 1xxxvii.

2- Catalonia

3- Provence

شہری مقتدر با شیوخ مخالفت می ورزیدند و برقراری حکومت مرکزی نیرومندی را کہ تابع شیوخ نباشد می خواستند. و به سبب تمایل خود به بسط صنعت و تجارت و کاهش استبداد شیوخ و حکومت، مردم متعارف را به سوی خود می کشیدند و در نتیجه، عنصر مترقی جامعه به شمار می رفتند، حال آن کہ شیوخ عشایر خواستار ادامه قدرت حکومتی خود و غلبه قبایل بر شهرها و تسلط متشرعان و متعصبان بر مردم بودند. در نتیجه میان ابن دو قشر جنگها و جدالهای مکرر در می گرفت.

چنان کہ می دانیم خانواده ابن خلدون جزء مهاجران اندلسی بودند و به خدمات حکومتی شہری اشتغال داشتند. بدین سبب مانند کار گزاران حکومتی و صنعتگران و بازرگانان بزرگ، به جناح مترقی جامعه متعلق بودند و دیگر گونی جامعه و ایجاد دولت مرکزی نیرومند و رفع استبداد شیوخ و پیشرفت صنعت و تجارت و ترقی علم و بهبود زندگی عمومی را می خواستند. ابن خلدون بر اثر این خواست و به اتکای قشری کہ اقتداری روز افزون می یافت، توانست طرحی وسیع برای نوسازی جامعه بریزد و از مقتضیات موجود جامعه خود فراتر رود.^۱

با وجود این شرایط کہ کار علمی ابن خلدون را میسر گردانید، شاهکار او به قدری بزرگ است کہ می توان وجود ابن خلدون را موجد انقطاعی در جریان پیوسته فرهنگ اسلامی شمرد. به همین مناسبت، با این کہ شاگردان مکتب ابن خلدون امثال مقریزی و ابن حجر - و بواسطه آنان - بسیاری از مورخان اسلامی مانند سخاوی در فرهنگ اسلامی رخنه کردند، دیرزمانی در جامعه های اسلامی برای ابن خلدون جانشینی پیدا نشد. تنها در قرون اخیر است کہ متفکران و نیز سیاستمداران جامعه های اسلامی اهمیت نظریه های او را دریافته اند و برای نوسازی جامعه خود، بدانها چنگ زده اند.

به قول دی پور، حکیم اندلسی امید داشت کہ دیگران پس از او بیایند و مباحث او را دنبال کنند و لکن آرزوی او به وسیله مسلمین تحقق نیافت. همچنان کہ در

۱ - بات سوا: پیشین، ۱۳۲-۱۲۱.

ابتکار موضوع علم جدید کسی بر اوسبقت نجست ، پس از اونیزدوران مورد کسی جای اورانگرفت. باوجود این تاثیر کتاب وی زمانی دراز در مشرق زمین دوام آورد و بسیاری از سیاستمداران مسلمان که ارسده پانزدهم به بعد علیه سیاست و خود آنان اکثر پادشاهان اروپا برخاستند، کسانی بودند که کتاب های ابن خلدون را خوانده و از آموزشگاه او بیرون آمده بودند^۱.

روزن تال همین نکته را در تاریخ نگاری اسلامی بیان کرده است :
ابن خلدون نخستین کسی بود که رشته های گوناگون را به خدمت تاریخ نگاری گماشت. اثر عظیم او به وسیله نسل های بعد مخصوصاً سیاستمداران و محققان ترك سخت ستوده و باجدیت مطالعه شد. ابن خلدون بانی رونسانس تاریخ در عصر سده نوزدهم است. امام در میان مورخان اسلامی که رشته تحقیق اورا پیش گرفتند، خلفی راستین نیافت^۲.

با این همه ، به حکم آن که حقیقت گم نمی شود، سرانجام غرب و پس از آن شرق ابن خلدون را بازیافت، به زبان اشمیت، ابن خلدون مطابق قانون رشد و انحطاط اجتماعی که خود کشف کرده بود، چند گاهی مورد فراموشی قرار گرفت. سپس همین قانون اورا باز شناخت. آیا مردی که هیچ پیرو ندارد و نحلہ نمی سازد و در زمان خود یاد رنسله های بلا فصل بعدی نفوذ نمی کند می تواند رهبر شمرده شود یا نه ؟ آن کس که راهی نومی یابد، راه یاب است و حتی اگر بازشناسی آن لازم آید و کسیکه پیشاپیش همزمانان خود می خرامد، رهبر است، اگر چه پس از قرنهای مورد شناسائی و پیروی قرار گیرد^۳.

۱- دی بور . ص ۲۱۳ .

2- F. Rosenthal : A history of muslim Historiography
P. 117.

۳- اشمیت : پیشین.

تأثیر ابن خلدون در فرهنگ غربی از شباهت های فراوانی که میان جهان بینی او و جهان بینی های حکیمان عصر جدید اروپا وجود دارند، روشن می شود. مثلاً ابن خلدون و ماکیاولی شباهت فکری بسیار دارند. ماکیاولی برخلاف عموم حکیمان یونانی، و مانند ابن خلدون زشد قلمرو و جمعیت را موجب تکامل جامعه می بیند، ستیزه و غلبه را اساس دولت می داند به تفکیک دستگاه دینی از دولت قائل است، تقلید را به عنوان یکی از عوامل اصلی زندگی اجتماعی تلقی می کند، سنت ها را که مایه انسجام یاب به قول ابن خلدون، عصیبت جامعه است، گرامی می دارد.^۱

مانند گی فکری ابن خلدون و ژان بودن از این هم بیشتر است. نظر ژان بودن درباره تأثیر عوامل جغرافیایی بسیار به نظر ابن خلدون مانده است: این هر دو حکیم به جای توجه به واقعیات جغرافیایی و اجتماعی، بر نظریه ارسطو درباره عناصر چهار گانه و نظریه طبی ابقرات درباره اخلاط چهار گانه و نیز بر تنجیم تکیه می کنند. به عقیده بودن مزاج های چهار گانه (بلغمی و صفرای و سودایی و دموی) زیر نفوذ مختصات جغرافیایی اقلیم سه گانه (اقلیم اقوام جنوبی و اقلیم شمالی و اقلیم اقوام میانه) قرار می گیرد. اقوام جنوبی وابسته سیاره زحل و زهره اند و به شهوت جسمانی و تعقل نظری رغبت دارند و مالیخولیایی هستند. اقوام شمالی از ماه و مریخ نیرو می گیرند و از این رو پرزور و دلیر و ابله و بلغمی هستند. اقوام میانه تابع مشتری و عطار داند و از قدرت و تحرك و مزاجی دموی برخوردارند. هر يك از این سه دسته اقوام برای کاری آمادگی دارند اقوام جنوبی برای علوم نهائی و علوم نظری و اقوام شمالی برای فنون و هنرهای دستی و اقوام میانه برای تجارت و قضاوت و زمامداری. در فلسفه تاریخ ژان بودن، حاصل خیزی خاک در شخصیت مردم و زندگی اجتماعی مؤثر است مردان سرزمین های پرمایه و بارخیز بیشتر زن منش و بزدل اند و برعکس سرزمین های بی بار الزاماً مردانی معتدل و محتاط و فعال می آفرینند. نظر ژان بودن درباره شهر نشینان هم به نظر ابن خلدون و نیز نظر ارسطو مانده است. از لحاظ او

۱- بکروبارنز: پیشین، ص ۲۷۸.

مردم سواحل دریا و شهرهای بزرگ پرارتباط از ساکنان نواحی دور از دریا و کم ارتباط تیز بساب تر و مدبرتر و زیرک ترند. همچنین ژان بودن مانند ابن خلدون دریافته است که کوچ نشینی مردم را به دگرگونی می کشاند.

ژان بودن مانند ابن خلدون دولت را مسبوق برستیزه می داند. به نظر او پیش از آن که شهر و شهرنشینی و دولت در میان باشد، رئیس هر خانواده سرور خانه خود بود و زمام امور همسر و کودکان را در دست داشت، اما پس از آن که خشونت و جاه طلبی و حسد و کینه توزی مردم را برضد یکدیگر برانگیختند، کشمکش و جنگ در گرفت و یکی را پیروز و دیگری را برده ساختند، آن گاه آن آزادی نسبت تمامی که انسان در پرتو آن به دلخواه خود زیسته بود، از میان شکست خوردگان رخت بر بست. پس کلمه خداوندگار و خادم و امیر و رعیت که قبلا وجود نداشتند، برقرار شدند. بنابراین زور و خشونت آغاز گردولت است. بر روی هم (بودن) در زمینه نکات زیرین به ابن خلدون نزدیک است :

- ۱- دولت معمولاً معلول تهاجم و تجاوز است .
- ۲- طبقات اجتماعی معمولاً بر اثر تسلط قومی بر قوم دیگر به وجود می آیند.
- ۳- علقه خانوادگی بر روابط اجتماعی مقدم است.
- ۴- جامعه همواره در کار بازسازی است، و تعادل اجتماعی امری فرضی

است.

- ۵- تحول اجتماعی گاه کند است و گاه به صورت جهش انقلابی.
- ۶- همه حوزه های یک تمدن با سرعت یکسانی تغییر نمی کنند.
- ۷- اقوام کشاورز معمولاً جنگی نیستند.
- ۸- فشارهای طبیعی در مواردی برای جامعه سودمنداند.
- ۹- شهرهای تجاری معمولاً در جاهای نسبتاً ایمن بنامی شوند .
- ۱۰- شهرنشینان بیش از مردم پراکنده نواحی دورمانده استقلال فکری و

تحرك ذهنی دارند.

۱۱- کوچ نشینی موجب دگرگونی شخصیت است.

۱۲- عامل جغرافیائی در شخصیت انسان و زندگی اجتماعی تأثیر بسیار

دارد.

شبهت‌هایی که در موضوعات گوناگون میان آرای ابن‌خلدون و متفکران اروپایی پس از او وجود دارند، اگر در بعضی موارد از نوع تصادف یا توارد باشند در اکثر موارد چنین نیستند و باید آن‌ها را به ارتباط فرهنگی شرق و غرب نسبت داد. مثلاً همانندی فکری ابن‌خلدون با ماکیاولی و ژان بودن چندان است که نمی‌توان آن را به تصادف یا توارد حمل کرد.

چنان که از زندگی نامه ژان بودن برمی‌آید، حکیم از طرف پدر فرانسوی و از طرف مادر از نسل یهودیان اسپانیا بود و زیر نفوذ خانواده مادری خود با فرهنگ اسپانیا آشنایی داشت، از این رومی‌توان پذیرفت که به احتمال بسیار ترجمه برخی از متون اسلامی را که یهودیان اسپانیا و پرتغال فراهم کرده بودند، خوانده است. این هم شگفت نیست. زیرا هنگامی که عالم اسلام از ذروه کمال فرهنگی گذشته بود، اروپا تازه متوجه پس ماندگی خود شده بود. ظاهراً ژان بودن که مستقیماً از ابن‌خلدون متأثر شده است افکار او را به فیلسوفان تاریخی پس از خود رسانیده است.

می‌دانیم که در مغرب زمین جامعه‌شناسی از فلسفه تاریخ برخاست و فلسفه تاریخ در عصر جدید به همت گروهی از حکیمان مخصوصاً ویکوی ایتالیایی و تورگو و کندورسه و ولتر فرانسوی و هرذر آلمانی پدید آمد. این را هم می‌دانیم که اینان و بسیاری دیگر از فیلسوفان تاریخ اروپا زیر سلطه فکری ژان بودن قرار داشتند. فی‌المثل جغرافی‌گرایی ژان بودن که در کتاب شش دفتر درباره جمهوری و کتاب روش فهم تاریخ ذکر شده است، در بسیاری از تاریخ‌شناسان بعدی مانند باکل و

۱- همان، ص ۵۲ - ۳۴۹.

2- Buckle

مون‌تس کیو وراتزل^۱ مؤثر افتاد. بر همین سیاق رأی ژان بودن درباره چگونگی ظهور دوات در قرن بعد از طریق دو نظریه متضاد در فرهنگ اروپایی رخنه کرد. به این معنی که اصحاب نظریه «میثاق اجتماعی»^۲ مانند بودن بر آن شدند که افراد انسان در آغاز برای رهایی از هرج و مرج طبیعی ابتدایی با یکدیگر میثاقی بستند و حکومت را به وجود آوردند. در مقابل اینان پیروان نظریه «ستیزه اجتماعی»^۳ - امثال هیوم و هابز و گوم پلوویچ^۴ - باز مانند ژان بودن - ادعا کردند که انسان بر اثر خشونت و ستیزه ابتدایی به لزوم حکومت پی برد.

در این صورت باید پذیرفت که فیلسوفان تاریخ مؤخر بر ژان بودن، اگر به طور مستقیم از آثار ابن خلدون تأثیر برنداشته باشند، مسلماً به طور غیر مستقیم - از طریق آثار ژان بودن - زیر نفوذ معنوی حکیم اسلامی قرار گرفته‌اند. چنانکه مؤلفان تاریخ بزرگ علوم اجتماعی در این زمینه چنین نوشته‌اند: ژان بودن «در اثر خود راجع به تفسیر تاریخ یکی از نخستین کوشش‌هایی را که برای ایجاد فلسفه تاریخ صورت گرفته است مبذول داشت این کوشش‌های پژوهشی پیش از او به وسیله ابن خلدون صورت گرفت و مورد استفاده ویکو و ولتر و تورگو و هردر و کند و رسه و کنت و باکل واقع شد»^۵.

از اواخر قرن نوزدهم به این سو، جامعه‌شناسی ابن خلدون سخت مورد توجه دانشمندان اجتماعی مغرب زمین قرار گرفت. در ۱۸۹۹ گوم پلوویچ فصلی از کتاب رسالات جامعه‌شناختی خود را به یک جامعه‌شناس عرب در سده چهاردهم اختصاص داد و برای اول بار حق مقام جامعه‌شناختی ابن خلدون را گذارد. اما گوم پلوویچ یکی از بنیان‌گذاران نظریه «ستیزه اجتماعی» بوده از اینرو او نیز

1- Ratzel

2- Social Contract

3- Social Conflict

4- Gumplowicz

۵- بکروبارنز : پیشین، ص ۳۵۸.

رات سن هوفر^۱ و وارد^۲ به اقتضای نظریه ستیزه اجتماعی، فقط برخی از وجوه جامعه‌شناسی ابن‌خلدون را به‌میان نهادند، چنان‌که هوادار کنونی آن نظریه یعنی اوپن‌هایمر^۳ هم در کتاب دولت تنها به‌ذکر بخشی از آیین ابن‌خلدون که مؤید برنامه اصلاحات ارضی او بود، پرداخت، رسالت اوپن‌هایمر این بود که با دنبال کردن جای پای ابن‌خلدون نشان دهد که ستیزه‌های داخل گروه‌ها که به‌ظهور دولت می‌انجامند در همه‌جا به‌دولت منجر شده‌اند.^۴

در هر حال تأثیر جهان‌بینی ابن‌خلدون در فرهنگ اروپائی یکی از نتایج برخورد فرهنگ اسلامی و اروپائی است. چنان‌که تاریخ نشان می‌دهد، در عصری که اروپا در خواب جهل فرو رفته بود، عالم اسلام در عصر رنسانس خود سیر می‌کرد.

مسلمین برخلاف مسیحیان اروپا صرفاً برای تایید معتقدات خود به‌فرهنگ یونانی روی نیاوردند، بلکه بر اثر سیروس‌سیاحت و مخصوصاً سفر حج و اختلاط اقوام مسلمان، از فرهنگ‌های گوناگون تأثیر برداشتند. از این‌رو در قرون وسطی، هنگامی که جامعه‌های مسیحی اروپا در غفلت علمی به‌سرمی‌بردند، شرق اسلامی رنسانس خود را آغاز کرد. و دو قرن پیش از آن‌که تحرك درارکان جامعه‌های اروپائی راه یابد، عالم اسلام دستخوش تحرك شد. پس از وفات پیغمبر اسلام (ص) قبایل شبان عربستان که در سایه اسلام اتحاد کرده بودند، به کشورهای دیگر ریختند و هنوز صدسال از وفات پیغمبر نگذشته بود که از شمال آفریقا به اسپانیا رفتند و کوه‌های پیرنه را پشت سر گذاشتند و از راه بین‌النهرین به ایران و هند شمالی رسیدند. در قرن‌های دوم و سوم هجری میان مسلمین اختلاف افتاد و جامعه استوار اسلامی بر اثر گستردگی و برخورد های فرهنگی راه دگرگونی پیمود و روبه‌تجدد رفت. در نتیجه سنت‌های

1- Ratzenhofer

2- Ward

3- Oppenheimer

۴- بکروبارنز: پیشین، ص ۷۲۲.

دیرین مورد تردید قرار گرفتند و نقد و سنجش عقلی رواج یافت. پس متفکرانی بزرگ پدید آمدند و نظریاتی ابتکاری آوردند.

دو جامعه‌شناس بزرگ امریکائی، بکروبار نرچنین نوشته‌اند:

اروپاییان به حد کفایت از تاثیر عظیم شرق اسلامی بر مغرب زمین آگاه نیستند و حتی تاریخ نویسان اروپایی چنان که باید و شاید به نتایج فرهنگی هجوم مسلمین بر اسپانیا و نیز به نتایج فرهنگی جنگ‌های صلیبی و داد و ستد آسیای غربی و اروپای می‌پردازند. مثلاً اروپائیان با آن که بر آثار ارسطو بسیار ارجح می‌نهند، کاری ندارند که بیشتر این آثار به وساطت مسلمین به اروپای عصر میانه رسیده‌اند. اروپائیان از یاد برده‌اند که مسلمین برخی از کتاب‌های مهم ارسطو را به اسپانیا رسانیدند و گروهی از یهودیان اسپانیا در پرتغال آن کتاب‌ها را ترجمه کردند و به سایر کشورهای اروپائی منتقل کردند. برخلاف پندار بسیاری از غربیان، مشرق زمین مخصوصاً شرق اسلامی حقی بزرگ بر تمدن اروپا دارد، تمدن اسلامی به وساطت تجارت و جنگ‌های صلیبی بر تمدن اروپائی اثر گذاشت، در اواخر دوره میانه جامعه‌های اروپائی سخت بی‌آرام بودند، و این نا آرامی آن‌ها را به شورش و جنبشی عظیم افکند و آماده دگرگونی‌های عمیق کرد. پس اروپاییان از جنگ‌های صلیبی سود جستند و در طی آن عناصری از تمدن اسلامی را که در دوره کمال خود بود، فراگرفتند و از آن پس با شوری روز افزون با سنت‌های خود در افتادند و راه انقلاب صنعتی و تجدد اجتماعی را گشودند. جنگ‌های صلیبی نه تنها به تحریک جامعه‌های اروپائی افزود، بلکه تطورات جامعه‌های اسلامی را هم تسریع کرد. در سده دهم و یازدهم و دوازدهم میلادی اروپا در تاریکی جهل می‌زیست و خرافات و موهومات بر مردم مستولی بود. . . . روحانیان مسیحی که تنها دانشمندان عصر بودند علوم مسلمانان را «هنر سیاه» می‌نامیدند و آن‌ها را علوم شیطانی می‌دانستند. با وجود این احوال در نتیجه آموختن مواد درسی در کلیساها و آموزشگاه‌های علوم دینی عده‌ای مایل شدند که از کتاب‌های قدیم به ویژه کتاب‌های ارسطو استفاده کنند و از علوم ریاضی

نیز متمتع شواهد. در این قسمت از مسلمانان اسپانی در س گرفتند و رفته رفته موجب بیداری اروپا گشتند^۱.

فرهنگ اسلامی با همه تظاهر خود در فرهنگ اروپایی موثر افتاد. ولی در ابتدا مظاهر مادی فرهنگ اسلامی بیش از مظاهر معنوی آن در فرهنگ اروپایی تاثیر گذاشت. به بیان دیگر کالاها و ابزارهای مشرق زمین اسلامی که به وسیله تجارت و در طی جنگ‌های صلیبی به اروپا راه یافت بیش از آثار علمی شرقی زندگی اجتماعی اروپا را دگرگون کرد در یابنمایان و نیز سایر شهرهای اروپا جنگجویان صلیبی اروپا را به آسیای صغیر می‌رساندند و در بازگشت امتعه جامعه‌های اسلامی را به اروپا می‌بردند. با این همه بزودی جنگجویان صلیبی نه تنها از فرآورده‌های شرقی سود می‌جستند، بلکه با رسوم مسلمین و این‌های مسیحی و غیر مسیحی آسیای صغیر آشنایی شدند و سپس با توشه گرانی از فرهنگ مادی، معنوی شرقی به اوطان خود بازمی‌گشتند و دولت‌هایی که بر اثر نخستین جنگ‌های صلیبی به ریاست اقوام فرانک در سوریه به وجود آمدند و بیش از نیم قرن دوام آوردند، در انتقال فرهنگ اسلامی به اروپا سهم بزرگی داشتند. پس بازرگانی در پیرامون اورشلیم و رهاوانتیوخ و طرابلس رونق گرفت و رسوم شرقی و غربی درهم آمیختند.

به این ترتیب هم فرهنگ مادی و هم فرهنگ معنوی اسلامی در فرهنگ اروپایی راه یافت و ضمن آن تاریخ و فلسفه تاریخ اسلامی به اروپاییان رسید این حقیقت که اطلاعات تاریخی به سهولت در دسترس هر کس که زحمت آموختن زبان عربی را به خود می‌داد، قرار می‌گرفت، می‌تواند موجب تسریع سیر اهسته تاریخ نویسی غربی برای نیل به جهان بینی تاریخی واقعا جهانی شده باشد. چنین می‌نماید که مسیر آثار تاریخی جدید بر اثر استفاده از آثار تاریخی اسلامی که از سده هفدهم به بعد مورخان غربی را به دیدن بخش بزرگی از جهان ازدیده بیگانه قادر ساخت، مایه و سرعت قابل ملاحظه‌ای گرفته باشد. تاریخ نگاری اسلامی همچنین با تصویری

۱- دکتر صدیق: تاریخ فرهنگ اروپا، ص ۶۷.

که از اسلام به دستداد الهام بخش ارای تاریخی مردانی مانند هیوم و وارتون^۱ و از طریق آنان الهام بخش هر دو گردید و بدین ترتیب به طور غیر مستقیم و به ملایمت در نظام گرفتن تفکر تاریخی امروزی موثر افتاد.^۲

رونسائس اروپا که در تعقیب و به یاری رونسائس اسلامی روی داد، باد گرگون کردن بنیادهای جوامع اروپایی، مسائل جدیدی در برابر اروپاییان طرح کرد. پس متفکرانی بزرگ پدید آمدند. به راستی هر تحول فرهنگی و اجتماعی است در برابر تحولی اجتماعی، و بنابراین آثار ژان بوردن و سایر حکیمان سده شانزدهم اروپا پاسخ گوی نیازی اجتماعی بودند، چنان که تاریخ العبر و مقدمة ابن خلدون نیز تلاشی شمرده می شدند برای توجیه و احیانا رفع هر جومرجی که در عالم اسلام مخصوصا در بخش غربی آن پدید آمده بود.

ابن خلدون به عنوان یکی از فرزندان خلف عصر خود، لزوم باز شناسی جامعه خود را درمی یابد: در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب که ما آنرا مشاهده کرده ایم دستخوش تبدلات زیاد و عمیقی شده و به کلی دگرگون گردیده است.^۳ ریشه این دگرگونی ها را باید در گذشته مخصوصا در قرن پنجم جست. از آغاز قرن پنجم قبائل عرب به مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور، یعنی بربرها غلبه یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروایی بقیه شهرهایی که در دست آنان مانده بود شرکت جستند. گذشته از این در نیمه این قرن یعنی قرن هشتم در شرق و غرب، اجتماع بشر دستخوش وبای مریگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیت های کثیری از ملت ها را از میان برد و نیمی از نژادها و طوائف را منقرض کرد و اکثر زیبایی های اجتماع و تمدن را نابود ساخت و روزگار پیری دولتها و رسیدن به آخرین

1- Warton
of Muslim Historiography, P. 197.

2- F. Rosenthal : History

۳- مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۶۰.

مرحله آنها را فراز آورد، از اینرو حمایت و سایه دولت‌ها را برانداخت و حدود آنها را در هم شکست و قدرت آنها را به زبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را به اضمحلال کشانید، بر اثر قربانی شدن هزاران تن از افراد بشر، عمران زمین روبه ویرانی نهاد و شهرها و خانه‌ها خراب شدند و راهها و اثار آنها از میان رفتند و نواحی مسکونی از ساکنان تهی شدند و دولت‌ها و قبیله‌ها زبون گردیدند و قیافه همه نقاط مسکونی تغییر یافت و گمان می‌کنم که در ^۱ مشرق هم به نسبت جمعیت و به فراخور عمران آن، همین مصائب و تیره بختی‌ها به بار آمده‌اند»^۱.

ابن خلدون اعلام میدارد که در عصر او مانند هر عصری که دگرگونی‌های ژرف روی می‌دهند، باید تاریخ را از نونگریست و نگاشت. «هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گوئی آفریدگان دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است به سبب همین عامل است که عصر مابیه کسی نیازمند است که کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تبدیل احوال مردم دگرگونه شده‌اند، شرح دهد»^۲.

عبدالرحمن بن خلدون خود بار این رسالت را بردوش می‌کشد. «چون کتب جماعت‌های مختلف را مطالعه کردم و حقیقت گذشته و اکنون را بیازمودم، دیده قریحه را از خواب غفلت گشودم و با اینکه مفلس بودم، بهترین کالای تصنیف را بر خویش عرضه کردم و کتابی در تاریخ ساختم و در آن از روی احوال نژادها و نسل‌های تازه پرده برداشتم و آنرا از حیث اخبار و نظریات بابواب و فصولی تقسیم کردم و موجبات آغاز تشکیل دولتها و تمدنها را در آن آشکار گردانیدم 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 نیز همه دولت‌هایی را که تشکیل

۱- مقدمه (عربی)، ص ۳۳ (فارسی) ص ۵۹.

۲- مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۵۹-۶۰.

داده‌اند - خواه کوتاه، خواه پردوام - و نیز پادشاهان و سرداران ایشان را که پیش از آنان بسر برده‌اند، یاد کرده‌ام. ملت‌های مزبور عبارت از عرب و بربراند که از دیرباز به توالی قرون در مغرب سکونت گزیده‌اند، چنانکه گویی در آن سرزمین جز آنان اقوام دیگری نیستند تاریخ خود را کاملاً تهذیب کردم و آن را در خور فهم دانشمندان و خواص گردانیدم و در ترتیب و فصل بندی آن راهی شگفت‌پیمودم و برای آن روشی بدیع و اسلوبی ابتکار آمیز اختراع کردم و کیفیات تمدن و عوارض ذاتی آن را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد، شرح دادم، چنانکه خواننده را به علل حوادث آشنا می‌کند و وی را آگاه می‌گرداند که چگونه دولت آفرینان برای بنیان گذاری دولت‌ها از ابوابی بایسته داخل شده‌اند.»^۱

۱ - مقدمه (عربی) ص ۶ (فارسی) ص ۶.

کتابنامه

(منابع منقولات مستقیم فارسی و عربی)

- ابن اثیر، ابوالحسن عزالدین علی : کامل التواریخ، ۱۲ جزء، قاهره، ۱۳۰۲.
ابن حزم، ابومحمد، علی بن احمد اندلسی : جمهرة انساب العرب، قاهره،
۱۹۴۸.
ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن : التعریف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً،
قاهره، ۱۳۷۰.
ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن : مقدمة، ۲ جلد، ترجمه محمد پروین گنابادی،
تهران، ۳۶-۳۷.
ابن مسکویه، ابوعلی الخازن احمد : تجارب الامم، قاهره، ۱۹۱۵.
ارسطو : حکومت آتن، ترجمه دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران،
۱۳۴۲.
آریان پور، ا. ح. : ابن خلدون، پیشاهنگک جامعه شناسی، سهند، دفتر اول،
بهار ۱۳۴۹ ص ۵۱-۶۲.

* سایر منابع کتاب در خلال صفحات ذکر شده اند.

آریان پور، ا. ح. : رساله‌ای در باب دینامیسم تاریخ ، تهران، ۱۳۳۱.

اقبال لاهوری، محمد : سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا. ح. آریان پور، تهران،

۱۳۴۹.

آگ برن ونیم کوف : زمینه جامعه‌شناسی، اقتباس ا. ح. آریان پور، تهران،

۱۳۴۲.

بغدادی ابو منصور عبدالقاهر : ترجمه الفرق بین الفرق ، به اهتمام محمد -

جواد مشکور، تبریز، ۱۳۳۳.

بیهقی ابوالفضل محمد : تاریخ مسعودی ۲ جلد به اهتمام سعید نفیسی،

تهران، ۱۳۱۹.

حسین طه : فلسفه ابن خلدون الاجتماعية ترجمه عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۳۶.

حاجی خلیفه مصطفی : کشف الظنون، قاهره، (تاریخ ندارد).

ابو خلدون حصری ساطع : در اسات عن مقدمة ابن خلدون، بیروت، ۱۹۶۱.

خوارزمی ابو عبدالله محمد کاتب : مفاتیح العلوم ترجمه حسین خدیو جم،

تهران، ۱۳۴۷.

دی. بسورت. ح. : تاریخ فلسفه در اسلام ترجمه عباس شوقی، تهران،

۱۳۱۹.

شهرستانی ابوالفتح محمد : الملل والنحل ۲ جلد ترجمه افضل الدین صدرتر که

به تصحیح سید محمدرضا جلالی، تهران، (تاریخ ندارد).

صدیق دکتر عیسی : تاریخ فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۳۶.

صدیق دکتر عیسی : تاریخ فرهنگ اروپا، تهران، ۱۳۴۰.

طبری ابو جعفر محمد : تاریخ الرسل والملوک لیدن، ۱۹۰۱.

طرطوشی ابن ابی رندقه : سراج الملوک بولاق، ۱۸۷۲.

عنان عبدالله، ابن خلدون حیاته و تراثه الفکری، قاهره، ۱۳۷۲.

فارابی ابو نصر محمد : احصاء العلوم ترجمه حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۸.

فروخ عمر : تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٧٠.
قطب الدين شيرازى محمود بن مسعود : درة التاج لغرة الدباج به تصحيح
محمد مشكوة، تهران.

كشميرى شيخ محسن فانى : دبستان المذاهب بمبئى، ١٢٧٧.
محجوب دكتور محمد جعفر : درباره ابن خلدون ومقدمه او، صدف شماره ٧،
ارديهشت، ١٣٣٧.

مسعودى ابو الحسن بن حسين : «مروج الذهب»، مصر ١٣٠٢-١٣٠٤.
عبدالرحمن بن محمد بن خلدون خضرمى : مقدمه، چاپ مصطفى محمد،
مصر، (بدون تاريخ).

مكتبه صادر بيروت، مناهل الادب العربى، جزء ٢١، بيروت، (تاريخ ندارد).
نصير الدين طوسى ابو جعفر محمد : اخلاق ناصرى، تهران، ١٣٤٦.
نصير الدين طوسى ابو جعفر محمد : اساس الاقباس، تهران، ١٣٢٦.
نظام الملك طوسى ابو على حسن : سياست نامه به اهتمام هيوبرت دارك،
تهران، ١٣٤٠.

وافى عبدالواحد : تراث الانسانية جلد اول قاهره، (تاريخ ندارد).
مطبعه كاتوليكي بيروت : المجانى الحديثه جزء ٥ بيروت، ١٩٥١.

فهرست موضوعها

صفحه	عنوان
۱-۳	پیشگفتار
۴-۱۴	فصل اول : زندگی و محیط ابن خلدون
۱۵-۲۳	فصل دوم : ابن خلدون در عرصه فلسفه و روش علمی و چگونگی آنها پیش و پس از وی
۲۴-۲۹	جهان‌شناسی ابن خلدون
۲۹-۴۷	شناخت‌شناسی
۴۷-۵۳	علوم اجتماعی
۵۳-۶۷	روش‌شناسی
۶۷-۶۹	فلسفه و روش علمی پس از ابن خلدون
۷۰-۷۶	فصل سوم . نتیجه‌گیری
۷۷-۸۶	فصل چهارم : جامعه‌شناسی پیش از ابن خلدون
۸۶-۹۴	ابن خلدون در عرصه جامعه‌شناسی
۹۴-۱۰۳	جامعه یادولت
۱۰۳-۱۰۹	عصیت یا روح گروهی
۱۰۹-۱۱۹	آموزش و پرورش
۱۲۰-۱۲۸	جامعه ابتدائی و جامعه متمدن
۱۲۸-۱۳۷	روان‌شناسی اجتماعی
۱۳۷-۱۴۴	جامعه‌شناسی پس از ابن خلدون
۱۴۴-۱۵۰	فصل پنجم : نتیجه‌گیری
۱۵۱-۱۵۹	فصل ششم فلسفه تاریخ پیش از ابن خلدون
۱۶۰-۱۶۵	ابن خلدون در عرصه فلسفه تاریخ ، جبر تاریخ
۱۶۵-۱۷۱	تکون دولت
۱۷۱-۱۸۳	مراحل سیر دولت
۱۸۴-۱۸۶	تکرار تاریخ
۱۸۷-۱۹۴	فصل هفتم : فلسفه تاریخ پس از ابن خلدون
۱۹۴-۱۹۹	نتیجه‌گیری
۲۰۰-۲۲۵	فصل هشتم : تبیین جهان بینی ابن خلدون
۲۲۶-۲۲۸	کتابنامه (فارسی ، عربی)
۲۲۹	کتابنامه (خارجی)

کتابنامہ

منابع منقولہ مستقیم خارجی

- Aristotle : Nicomachean Ethics, London 1943.
- Aristotle : Politics, London, 1974.
- Eatseva, S. M. : "Social Foundations of Ibn Khaldun's Historico-Philosophical Doctrine", The Islamic Quarterly, Vol. XV, Nos. 2&3, pp. 121 - 132.
- Becker, H. & H. E. Barnes : Social thought, 2 Vols. Washington, D. C. 1952.
- Ibn Khaldun : The Muqaddemah : An Introduction to History, Tr. F. Rosenthal, 3 vols., London, 1967.
- Mahdi, M. : Ibn Khaldun's Philosophy of History, London, 1957.
- Rosenthal, E. : Ibn Khaldun's Gedanken uber den Staat, Berlin, 1932.
- Rosenthal, F. : A History of Muslim Historiography, Leiden, 1968.
- SchMidt, N. : Ibn Khaldun, Berlin, 1930.
- Toynbee, J. J. : A study of History, 10 Vols. London, 1945.

فہرست نامہا

۴۱	ابن الخطیب		
۱۹	ابن الرقیق		
۲۱۴-۲۱۲-۱۳-۹	ابن حجر	۹	آبلی
۱۲-۱۱-۱۰-۸-۷-۶	ابن خلدون	۱۶	آتن
۳۳-۲۹-۲۵-۲۴-۱۹-۱۴-۱۳		۱۵۶	آدم ابوالبشر
۶۷-۶۵-۵۳-۵۱-۴۹-۴۸-۴۵		۴	آسیای صغیر
۹۶-۷۶-۷۵-۷۴-۷۳-۷۲-۷۰		۵	آسیای مرکزی
۱۱۴-۱۱۳-۱۱۱-۱۰۴-۱۰۳		۱۹۲	آشوری
۱۳۷-۱۳۶-۱۳۴-۱۲۰-۱۱۸		۶	آفریقا
۱۵۹-۱۴۸-۱۴۷-۱۴۵-۱۴۴		۱۸۵	آلبویہ
۱۹۴-۱۸۹-۱۸۵-۱۶۲-۱۶۰		۱۴۲	آلمان
۲۰۰-۱۹۹-۱۹۸-۱۹۷-۱۹۶		۱۹۲	آمدی
۲۱۲-۲۰۸-۲۰۶-۲۰۵-۲۰۲		۱۹۳	آناٹولی
۲۱۹-۲۱۸-۲۱۶		۲۲۲	آنتیوخ
۴۱-۴۰-۸	ابن رشد		
۸۶-۸۵-۴۵-۴۰-۲۱	ابن سینا		
	۸۸	۵۶	ابن ابی عامر
۲۱۲-۷۲	ابن طقطقی	۱۸	ابن اثیر
۵۶	ابن عباد	۵۳	ابن اسحق

آ

الف

۹۱ اسلاوها
 ۵۶-۶ اشیلیه
 ۱۹۰-۱۵۸-۱۵۲-۶۹ اشینگگر
 ۱۹۸-۱۹۴-۱۹۲-۱۹۱
 ۲۰۸-۲۰۵-۱۹۹
 ۱۸۹ اشتابل
 ۱۵۱ اشتاین
 ۲۰۴-۷۳ اشعریان
 ۲۱۵-۲۰۸ اشمیت
 ۲۰۸-۱۹۳-۱۸۵ افریقا
 ۱۲۱-۱۱۶-۱۰۷-۱۰۶ افریقیه
 ۷۰-۴۴-۱۷-۱۶-۱۵ افلاطون
 ۸۴-۸۲-۸۱-۸۰-۷۹-۷۸-۷۲
 ۱۵۷-۱۵۴-۱۴۴-۸۶-۸۵
 ۲۰۵-۲۰۴-۲۰۰-۱۸۹-۱۶۴
 ۲۱۲-۲۱۰
 ۱۹ اقبال لاهوری
 ۴ اقبیانوس اطلس
 ۲۰۸ اگوست مولر
 ۱۵۵ اگوستین
 ۱۸۸-۱۵۲-۶۸ اگوست کنت
 ۲۱۹-۱۸۹
 ۵ الجزیره
 ۱۵۳ امپدوکلس
 ۱۶۶ اموبان اندلس
 ۷ امیر تیمور
 ۴۰-۷-۶-۵-۴ اندلس
 ۵ اندونزی
 ۱۸۹-۱۵۱ انگلس
 ۱۶۴-۵۲ انوشیروان

۷۲ ابن عبدربه
 ۵۶ ابن عماد
 ۱۲ ابن عمار
 ۷۲ ابن قطیبه
 ۵۴ ابن کلیبی
 ۱۵۸-۲۲-۲۰-۱۸ ابن مسکویه
 ۵۳ ابن مقفع
 ۱۶۲ ابوالعلاء معری
 ۱۹ ابو حیان
 ۷۲-۲۲-۱۸ ابوریحان بیرونی
 ۲۱۲-۱۴۵-۱۴۴-۸۵-۷۵
 ۱۵۳-۸۳-۱۷ ایپی کوروس
 ۲۱۲
 ۸۶-۲۱-۱۸ اخوان الصفا
 ۲۲-۲۰-۱۸-۱۷-۱۵ ارسطو
 ۷۱-۷۰-۵۳-۵۲-۴۴-۴۳-۳۸
 ۸۴-۸۲-۸۱-۷۸-۷۷-۷۳-۷۲
 ۱۵۳-۱۴۷-۱۴۴-۸۶-۸۵
 ۲۰۶-۲۰۵-۲۰۰-۱۹۵-۱۵۴
 ۲۲۱-۲۱۶-۲۱۲-۲۱۰
 ۱۹۳-۱۵۸-۸۰ اسپارت
 ۲۰۸-۶-۴ اسپانیا
 ۱۸۸-۱۵۲-۱۳۹-۶۹ اسپنسر
 ۱۳۹ اسپنوزا
 ۷۵-۷۲-۷۰-۱۸ استرابون
 ۲۱۲-۲۰۵-۱۴۴
 ۱۹۳ اسکاندیناوی
 ۵۹-۴۴ اسکندر
 ۲۱۲ اسکندریه
 ۱۹۳ اسکیموها

ح

۱۵۹	حافظ
۹۵	حام
۸۷	حام بن نوح
۹۶	حبشیان
۹۰-۶	حجاز
۶-۵	حفص
۱۶۹-۲۶۶	حمدان

خ

۱۹۳	خاوردور
۱۵۹	خیام

د

۲۰۵-۱۸۸	داروین
۱۵۶	داود
۱۸۸-۱۸۷	دکارت
۷	دمشق
۱۵۳	دموکری توس
۲۰۲-۲۰۱	دمولن
۱۴۰-۶۷	دوبونالد
۲۰۵-۱۴۸-۱۴۰-۶۹	دور کم
۱۳	دوساسی
۱۳	دوسلان
۱۴۰-۶۷-۳۳	دومستر
۱۸۸	دوموپرتوئی
۱۲۷	دهران
۲۱۴-۲۱۱	دی بور
۱۸۵	دیلمیان

۹۶	تازیان
۱۸۶	تبا بعه
۱۸۶-۱۰	ترکان
۱۷۲	ترکمن
۱۵۲	تن
۱۲۷-۱۲۶-۱۲۵-۵	تلمسان
۱۴۵-۱۴۰-۱۳۹-۶۸	تورگو
۲۱۹-۲۱۸-۲۰۵-۱۹۷-۱۸۸	توکی دی دس
۷۸-۷۰-۱۶	توکی دی دس
۲۱۲-۱۴۴	
۲۱۰	توماس
۲۱۳-۱۲-۸-۷-۶	تونس
۱۹۸-۱۹۲-۱۹۰-۶۹	توین بی
۲۰۸-۱۹۹	

ج

۲۰۶-۲۰۵-۷۵	جا حظ
۸۹	جالینوس
۹۲	جرید
۵	جزایر مدیترانه
۵۵	جعفر بن یحیی
۹۰	جلالقه
۲۰	جمال الدین دوانی
۱۹۳	جیحون

چ

۱۴۲	چکسلواکی
۲۱۲-۱۴۷-۸۴-۱۸	چی چرون
۱۹۲-۹۵-۹۰-۱۵	چین

ص

صقالہ ۹۶-۹۱
صنہاجہ ۱۶۹-۱۰۶

ط

طاہریان ۱۸۵
طہ حسین ۲۰۶
طبری ۵۴-۲۳-۲۲-۱۸
طرطوشی ۱۷۸-۱۷۷-۷۲-۱۸
۲۱۲
طرابلس ۲۲۲
طولون ۱۶۶
طہمورث ۱۵۵

ع

عامری ۸۵-۲۰
عباسیان ۸۶-۴۵
عباسہ ۵۵
عباسی ۱۸۵
عبیدیان ۱۰۶
عراق ۱۸۵-۹۰-۴
عرب ۱۷۲-۹۵-۱۹-۱۱-۵
۱۸۶

عثمانیہا ۱۹۳
عربان ۱۸۶
عربستان ۱۹۳-۴
علوی ۱۸۵
عیسیٰ ۱۵۴

غ

غناطہ ۸-۶-۵
غزالی ۴۱

ف

فاس ۱۲۶-۱۲۵-۸-۷
فارابی ابونصر ۴۵-۴۰-۲۱-۱۸
۸۵-۷۲-۷۱-۷۰
فاطمیان ۱۸۵
فروید ۲۰۵-۱۴۵-۱۴۲
فروبل ۱۴۳
فرنگان ۹۰-۱۰
فرنگیان ۱۸۶
فخرالدین رازی ۹
فلیندریتری ۱۹۰
فلسطین ۶
فلینت ۱۳
فویہ ۱۳۹
فونہامر ۱۳
فونویزہ ۱۸۹
فیلمر ۱۴۸

ق

قابس ۱۲۱-۳۳
قاہرہ ۸
قبطیان ۱۸۶-۱۰
قرطبہ ۶
قسطنطنیہ ۲۱۳
قطب الدین ۲۱

ل

۱۸۷	لئونارد دودا وینچی
۱۴۹	لارشفو کووالد
۱۸۸-۱۴۸-۱۳۹	لاک
۱۸۸	لامارک
۱۸۷	لایب نیتس
۹-۸	لسان الدین خطیب
۱۵۸	لوبوس
۱۴۴-۸۳-۷۰-۱۸	لوک روسیوس
۲۱۲-۱۵۴	
۱۸۸	لدپل
۱۳۹	لی لین فلد

م

۲۰۵-۱۴۵	مارکس وبر
۱۴۵-۱۴۱-۷۵-۶۹	مارکس
۲۰۵-۱۹۴-۱۸۹	
۱۵۸-۱۴۰-۱۳۸-۶۷	ماکیاول
۲۱۸-۲۱۶-۲۰۹-۲۰۱-۱۸۹	
۱۸۵-۱۶۶	ماوراء النهر
۶۹	مانهایم
۱۹۵	مارسیک لیو
۱۹۳-۱۹۲	مایا
۱۸۵	متوکل
۲۱۰	محبوب
۲۰۹	محسن مهدی
۵	مدیترانه
۱۶۷-۵	مرینی
۱۸۵	مروانی

ک

۲۱۳	کاتا لونیوا
۶	کارمونا
۲۱۲	کافیجی
۱۸۷-۱۵۱	کانت
۱۷۶	کردها
۱۹۲	کرت
۱۵۲	کروچه
۱۴۳	کلاپارد
۱۴۳	کلاین برگ
۱۶۹	کنانه
۲۰۵-۱۸۸-۱۵۲-۶۸	کندورسه
۲۱۷-۲۱۶	
۲۰۵-۸۹-۷۵-۳۰	کندی
۱۴۲	کومه نیوس

گ

۱۳	گرفساوه
۱۳۹	گروینوس
۲۰۴-۷۴	گشتالت
۱۴۲	گویینو
۱۵۸-۱۴۰-۱۴	گوم پلوویج
۲۱۹	
۱۴۰	گیبون
۱۴۰	گیدینگر
۱۴۳	گیس برگ

نظام الملك ۷۱-۸۶
 نعمان ۱۶۲
 نقابداران صنهاجه ۱۷۲
 نوح ۸۷
 نیچه ۱۴۹
 نیکوماخوس ۲۰
 نیکولائوس کوزانوس ۱۳۸-۱۳۹

و

وارد ۶۹-۱۴۱-۲۲۰
 وانبر ۱۸۸
 وایسمان ۱۸۸
 وبلن ۱۴۳
 ولتر ۶۸-۱۴۰-۱۵۲-۲۱۸
 ۲۱۹
 ولی الدین ابوزید ۴
 ویکو ۶۸-۱۴۰-۱۴۴-۱۴۵
 ۱۹۰-۱۹۷-۲۰۵-۲۱۸
 ۲۱۹

ه

هایز ۱۳۹-۱۴۰-۱۸۸-۲۱۹
 هارون الرشید ۴-۱۸۵
 ها کس لی ۱۸۹
 هان تینگ تون ۱۴۱
 هرا کلیتوس ۱۵۶-۱۵۷-۱۸۹
 هرتر ۱۴۹
 هرودوتس ۷۷-۱۴۷
 هرر ۶۸-۱۴۱-۱۴۵-۱۵۱
 ۲۰۵-۲۱۸-۲۱۹

مسعودی ۱۸-۱۹-۲۲-۲۳-۵۲
 ۵۴-۵۶-۵۹-۶۳-۶۴-۶۶
 ۷۲-۸۵-۱۴۲-۱۵۵-۲۱۲
 مصر ۴-۷-۱۲-۵۷-۹۲-۱۶۶
 ۱۸۵-۱۸۶

مصری ۱۹۲
 معتضد بالله ۱۸۵
 معتزله ۲۳
 معز الدوله ۱۰۶
 مغولان ۱۸۵
 مغرب ۹۰-۱۱۵
 مقدونیه ۴۴
 مقریزی ۲۱۴
 مک دو گال ۱۴۲
 مکزیك ۱۹۳
 مکل ۱۸۸
 مکہ ۱۰
 ملکشاہ ۷۱
 موحدان ۱۰۶-۱۶۷
 مورگان ۱۸۸
 موسی ۵۶
 موصل ۱۶۶
 مولوی ۱۵۹
 ۱۴۰-۱۴۱-۱۴۴
 ۱۴۵-۲۰۵-۲۱۹
 ن
 ۱۸۵
 ۱۰-۱۸۶
 ۲۰-۲۱-۸۵

۵۶	ہشام
۱۸۸-۱۸۷-۱۵۱-۶۹	مگل
	۱۸۹
۱۸۵	ہلاکو خان
۹۵-۹۰-۱۵-۵	ہند
۱۹۳	ہندو
۱۹۲	ہندی
۱۳۸	ہوکر
۲۰۴	ہولیسٹ
۱۹۲	ہی تبت
۱۵۴	ہیودوس
۲۱۹-۱۸۸	ہیوم

ی

۹۰-۶	یمن
۱۴۴-۹۵-۳۳-۱۶-۱۵	یونان
	۱۵۴
۱۹۴-۱۹۳-۱۹۲	یونانی
۱۹۳	یوکاتان



انتشارات دانشگاه ملی ایران
« ۱۴۸ »

پژوهشی در اندیشه های ابن خلدون

نوشته:

دکتر محمد علی شیخ

۱۳۵۲