



داریوش رحمانیان

تاریخ علت شناسی / انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمانان

از آغاز دوره قاجاریه
تا پایان دوره پهلوی

تاریخ علت شناسی /
انحطاط
و عقب ماندگی
ایرانیان و
مسلمانان





سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

سرشناسه: ————— رحمانیان، داریوش، ۱۳۴۴ -

عنوان و نام پدیدآور: ————— تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان (از آغاز دوره قاجاریه تا پایان دوره پهلوی)، داریوش رحمانیان.

مشخصات نشر: ————— اصفهان: نشر خاموش، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ————— ۴۴۸ ص: ۵/۱۴ × ۵/۲۱ س.م.

شابک: ————— ۹۷۸-۶۲۲-۶۹۴۲۱۵-۷

وضعیت فهرست نویسی: ————— فیبا

موضوع: ————— عقب‌ماندگی اجتماعی -- ایران

موضوع: ————— People with social disabilities -- Iran

موضوع: ————— استعمار فرهنگی -- ایران

موضوع: ————— Colonization, Cultural -- Iran*

موضوع: ————— ایران -- اوضاع اجتماعی

موضوع: ————— Iran -- Social conditions

موضوع: ————— ایران -- استعمار

موضوع: ————— Iran -- Colonization

موضوع: ————— ایران -- تاریخ -- قاجاریان، ۱۱۹۳ - ۱۲۵۰ ق.

موضوع: ————— ۱۸۳۴ - ۱۷۷۹, Iran -- History -- Qajars

موضوع: ————— ایران -- تاریخ -- پهلوی، ۱۳۰۴ - ۱۳۵۷

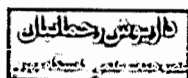
موضوع: ————— ۱۹۷۸ - ۱۹۲۵, Iran -- History -- Pahlavi

رده‌بندی کنگره: ————— HN۶۷۰/۲

رده‌بندی دیویی: ————— ۳۰۶/۰۹۵۵

شماره کتابشناسی ملی: ————— ۶۱۲۳۰۲۹

تاریخ علت شناسی /
احاطه
وعقب ماندگی
از آغاز دوره قاجاریه تا پایان دوره پهلوی





نشر خاموش

نام کتاب:	تاریخ علت شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمانان (از آغاز دوره قاجاریه تا پایان دوره پهلوی)
نویسنده:	داریوش رحمانیان
طرح جلد:	علی خفاجی
صفحه آرایشی:	مجید شمس الدین
لینتوگرافی و چاپ:	غزال و آریایی
چاپ / شمارگان:	اول ۱۳۹۹ / ۷۰۰ نسخه
قیمت:	۱۱۵۰۰۰ تومان
شابک:	۹-۵۵-۶۰۳۶-۶۲۲-۹۷۸

تمامی حقوق این اثر برای نشر خاموش محفوظ است.

ارتباط با نشر خاموش: ۰۹۱۲۰۱۷۸۱۹۴ | ۰۹۱۳۱۷۸۱۹۲۰

www.khamooshpub.com | @khamooshbook

تهران، ولنجک، خیابان گلستان سوم، پلاک ۳، همکف



مرکز پخش: پخش ققنوس، میدان انقلاب، خیابان منیری جاوید (اردیبهشت)، بن بست مبین، شماره ۴
تلفن: ۰۶۶۴۰۸۶۴۰ / ۰۶۶۴۰۰۹۹

مرکز پخش: پخش چشمه: بلوار دماوند، بعد از سه راه تهران پارس بلوار اتحاد، اتحاد ۱۱، پلاک ۸
تلفن: ۰۷۷۷۸۸۵۰۲ / ۰۷۷۱۴۴۸۰۸ / ۰۷۷۱۴۴۸۲۱

مرکز پخش: پخش پیام امروز: خیابان لبافی نژاد، تقاطع خیابان فخر رازی، پلاک ۲۰۰، طبقه اول
تلفن: ۰۶۶۴۸۶۵۳۵ / ۰۶۶۴۹۱۸۸۷

فروشگاه: کتابفروشی توس. خیابان انقلاب، نبش خیابان دانشگاه. پلاک ۱۷۸

تلفن: ۰۶۶۴۶۱۰۰۷

پیشکش به چراغ خانه ام. به دوست و
یار و همسرو همراهم الہام.

فهرست

مقدمه..... ۱۱

درآمد

نگاهی به پیشینهٔ علّت‌شناسی انحطاط در تاریخ‌نگری اسلامی و ایرانی از ابن
خلدون تا اوایل دورهٔ قاجاریه ۱۷

فصل اوّل

میرزا فتحعلی آخوندزاده ۶۵

فصل دوّم

میرزا ملکم خان ناظم الدوله ۸۵

فصل سوم

میرزا یوسف خان مستشارالدوله ۱۱۳

فصل چهارم

سید جمال‌الدین اسدآبادی ۱۲۳

فصل پنجم

میرزا آقاخان کرمانی ۱۷۷

فصل ششم

میرزا عبدالرحیم طالبوف ۱۹۹

فصل هفتم

میرزا محمد حسین نائینی ۲۰۹

فصل هشتم

سید حسن تقی‌زاده ۲۲۷

فصل نهم

ابراهیم پورداود ۲۴۵

فصل دهم

ذبیح بهروز ۲۶۵

فصل یازدهم

احمد کسروی ۲۸۵

فصل دوازدهم

مهدی بازرگان ۳۱۳

فصل سیزدهم

مرتضی مطهری ۳۲۹

فصل چهاردهم

علی شریعتی ۳۴۷

فصل پانزدهم

نظریه شیوه تولید آسیایی و هواداران ایرانی آن ۳۸۱

نتیجه‌گیری پایانی ۴۲۳

فهرست منابع و مآخذ ۴۷۹

ترانه بزرگترین آرزو

آه اگر آزادی سرودی می خواند
کوچک
همچون گلوگاه پرنده ای،
هیچ کجا دیواری فروریخته برجای نمی ماند
سالیان بسیار نمی بایست
دریافتن را
که هرویرانه نشانی از غیاب انسانی ست
که حضور انسان
آبادانی ست.

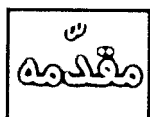
□

هم چون زخمی
همه عمر
خونابه چکنده
هم چون زخمی
همه عمر
به دردی خشک تپنده،
به نعره ای
چشم برجها گشوده
به نفری
از خود شونده
غیاب بزرگ چنین بود
سرگذشت ویرانه چنین بود

□

آه اگر آزادی سرودی می خواند
کوچک
کوچک تر حتی
از گلوگاه یکی پرنده!





به نام خدا

این کتاب حدود بیست سال پیش نوشته شد، هفده سال قبل یک بار منتشر شد و اکنون به همان شکل و بدون تغییر و بازنویسی [با رسم الخط امروزی و با تبدیل پی نوشت ها به پانویست] بازنشر می شود.

اندیشه نگارش این کتاب به سال های دورتر بازمی گردد و خود داستانی دارد که شرح مفصل آن در این مقدمه جایی ندارد. مجمل آنکه در اوایل روزگار جوانی دغدغه ضعف و زوال و عقب ماندگی ایران گریبان ذهن و اندیشه مرا - همانند بسیاری دیگر از جوانان ایران - گرفته بود و رها نمی کرد. چندی بعد که دانشجو شدم بخش عمده ای از مطالعاتم حول همین محور می چرخید. بر این باور بودم که رشته تاریخ اگر نتواند گره ای از این کار باز کند چندان سودی ندارد. گمان می کردم یکی از کارهای بایسته مورخ این است که اگر خود نتواند ضعف و زوال و انحطاط را به پرسش بگیرد، دست کم بداند که دیگران، پیشینیان، چه پرسیده اند و چگونه پاسخ داده اند. در آن اوان به عنوان یک دانشجوی نو قدم تاریخ گمان می کردم مورخان می توانند، و باید، در این باره کار کنند و گام بردارند. می پنداشتم که تاکنون چنین کرده اند؛ اما هر چه جست کمتریافتم!

با خود می اندیشیدم که اگر کسی امروز بخواهد از راز ضعف و زوال و عقب ماندگی ایران و جهان اسلام پیرسد لاجرم، در گام نخست، می باید از کارها و آراء و دیدگاه های پیشینیان آگاهی یابد، تا هم از تحصیل حاصل دور و بری ماند و هم بر شانه پیشینیان بنشیند و اندکی فراتر ببیند و فراخ تر بنگرد.

این اندیشه‌ها و آرزوها و خیالات در ذهن من می‌گشت و با من و در من می‌بود تا سال‌ها بعد که به دورهٔ دکتری راه یافتم و این موضوع به رسالهٔ دکتری‌ام بدل گشت.

اگر بنا بر خود مشت و مالی باشد اکنون و دربارهٔ این کتاب می‌توانم حسابی خود را مشت و مال دهم. راست این است که در همان زمان هم که این رساله نوشته شد جای خود مشت و مالی فراوان بود. کاستی‌های این کتاب پرشمارند و شاید یکی از مهمترین آن‌ها، ضعف‌ها و کمبودهای کتاب شناختی باشد. در زمانی که این کتاب نوشته میشد دسترسی به منابع با موانع و دشواری‌های فراوان روبه‌رو بود. پیدا است که شرح این هجران و این خون جگر در این مقدمه نمی‌گنجد. در آن زمان، اوضاع و احوال کنونی قابل تصور نبود و در خیال هم نمی‌گنجید. اکنون به لطف اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و از همه مهم‌تر تلگرام، محقق در آن واحد به دریایی از منابع، متون و نسخه‌های خطی و چاپ‌های سنگی و اسناد و کتابهای نایاب و کمیاب و مجلات و نشریات و... دسترسی دارد. بیست سی سال پیش چنین نبود و به ویژه در ایران و برای محققان تاریخ و ادبیات و رشته‌های همسایه، سختی‌ها و گرفتاری‌های دسترسی به منابع یک طرف و بقیهٔ مشکلات طرف دیگر. داستان آرشیو و مارشیو را بسیاری از هم‌نسلان من به خوبی می‌دانند!

در پاره‌ای از فصول این کتاب مشکلات دسترسی به منابع، بروز و ظهور دارد. البته کتاب حاضر، در مجموع، مقدمه‌ای بیش نیست و ادعایی بیش از این ندارد. این کتاب از حد طرح مساله فراتر نرفته است؛ اما این ویژگی در پاره‌ای فصل‌ها و شماری از مباحث و موضوعات بسیار نمایان تر است. برای نمونه فصل‌های مربوط به تقی‌زاده، بازرگان، مطهری و مباحث و موضوعاتی از فصل پایانی، به ویژه آنچه که مربوط به احمد اشرف و کاتوزیان است، چنین‌اند. از زمان چاپ و انتشار این کتاب، در سال ۱۳۸۲، تاکنون هیچ زمانی نبوده است که راقم این سطور از مطالعه و تحقیق و تفحص در موضوع تاریخ علت‌شناسی

انحطاط و عقب‌ماندگی آسوده باشد و سر رشته را رها کند؛ اگرچه گرفتاری در انبوه دیگر کارهای پژوهشی مجال نداده است که نگارنده حاصل مطالعات و یادداشت‌های خود را به شکل کتاب و مقاله منتشر کند. انبوه یادداشت‌هایی که در طول این سال‌ها فراهم آمده چنان است که صاحب این قلم اکنون می‌تواند درباره‌ی هر یک از فصول و اجزای این کتاب، اثری جداگانه بپردازد.

در طول این سال‌ها، درباره‌ی آراء و اندیشه‌های قدما در باب علل و عوامل زوال و انحطاط، یادداشت‌های فراوان از متون و منابع قدیم فراهم آورده‌ام که خود می‌تواند دست‌مایه‌ی نگارش آثاری جداگانه در این موضوع باشد. متون و منابع اندیشه، ادب و فرهنگ قدیم ما از این بابت ارزش و اهمیت بسیار دارند و می‌بایست به گونه‌ای روشمند درباره‌ی آنها کار شود. شاهنامه‌ی حکیم ابوالقاسم فردوسی، سیرالملوک خواجه نظام‌الملک طوسی، آثار شیخ اجل سعدی شیرازی و به ویژه گلستان و بوستان، آثار عبیدزاکانی و بسیاری دیگر از متون اندرزنانه‌ای، ادبی، تاریخی و حتی در مواردی پاره‌ای از متون فلسفی، کلامی، حکمی و علمی ما از این بابت جای کار دارند. با این حساب پیدا است که آنچه که در کتاب حاضر تحت عنوان درآمد درج شده، فقط در حد طرح مساله است و شرح و بسط آن خود به نگارش چند اثر جداگانه محتاج است.

با توجه به اشارات فوق گمان می‌کنم از شرح این نکته که چرا این اثر بدون بازنگری و بازنویسی، به همان شکل قبلی، باز نشر می‌شود، بی‌نیاز شده باشیم. اما یک انگیزه‌ی دیگر نیز در میان بوده است و آن اینکه اثر حاضر روایتی از موضوع است به قلم یک پژوهشگر جوان در اواخر سال‌های دهه‌ی هفتاد و به نظر می‌رسد بایسته بود که همان روایت بدون تغییر در معرض دید و داوری خوانندگان قرار بگیرد. این روایت، هر چه که هست با همه‌ی ضعف‌ها و کاستی‌هایش، برهه‌ای خاص از زندگی علمی و فکری راقم این سطور را نمایندگی می‌کند. گمان می‌کنم این روایت همچنان ارزش خواندن دارد.

در آن هنگام که این کتاب را می‌نوشتیم انگیزه‌ام ترقی و تعالی ایرانیان و مسلمانان بود و اینک آن انگیزه نه تنها کاستی نگرفته که فزونی یافته است. امروز هر چند که در احوال جهان می‌نگرم ضرورت و فوریت پرداختن به چنین پژوهش‌هایی را بیشتر در می‌یابم. اگر حمل بر غلو نشود نیاز ما به چنین پژوهش‌ها و نگارش‌هایی چیزی است همچون اکسیژن!

از روزگار کودکی قصه دوست داشته‌ام و هنوز نیز در میان سالی و در آستانه پیری شیفته و شیدای قصه‌ام. این مقدمه کوتاه را با نقل یک قصه به پایان می‌برم:

روزی یکی از شاگردان سقراط نزد او آمد و از راه و روش جست‌وجوی حکمت پرسید. حکمت و فرزاندگی را چگونه می‌توان یافت؟ چگونه می‌توان حکیم و فرزانه شد؟ سقراط بی‌آنکه سخنی بگوید دست شاگرد جوان را گرفت و به کنار برکه‌ای برد. جوان یک دم به برکه و یک دم به استاد نگاه می‌کرد که ناگهان استاد گردن او را گرفت و با قدرت به زیر آب فرو برد. بیچاره دست و پا می‌زد و می‌کوشید که خود را از چنگال سقراط رها سازد؛ اما سودی نداشت. دستان نیرومند سقراط گردن او را محکم گرفته بود. امید‌رهایی داشت به یأس مبدل می‌شد و جوان در آستانه خفگی قرار گرفت. دیگر از ادامه حیات امید بریده بود که استاد ناگهان او را رها کرد. تن نیمه جان جوان در کنار برکه فرو غلتید. چندی بعد که رمقی دوباره گرفت سقراط از او پرسید: زیر آب که بودی تنها چیزی که می‌خواستی چه بود؟ پاسخ داد: هوا! سقراط گفت: هرگاه حکمت و فرزاندگی را چنان بجویی و بخواهی که هوا را، آن را خواهی یافت!

داریوش رحمانیان

گوهر دشت کرج

پنج‌شنبه دهم مهرماه نود و نه

درآمد

نگاهی به پیشینهٔ
علت‌شناسی انحطاط
در تاریخ‌نگری اسلامی و
ایرانی از ابن خلدون تا
اوایل دورهٔ قاجاریه

در تاریخ‌نگری سنتی اسلامی-ایرانی، مفهوم ترقی وجود نداشت. به همین سبب-جزیکی دو مورد استثنایی-از مورخان مسلمان و ایرانی، کسی را سراغ نداریم که به طور جدی به علّت‌شناسی انحطاط و تلاش برای نشان دادن راه برون‌رفت از آن و نیل به تغییر و ترقی پرداخته باشد. به سخنی دیگر به سبب نبود اندیشه ترقی، در منظومه تفکر ایرانی-اسلامی از اندیشه اصلاحی خبری نیست. به تبع، ظلم، تغلب و استبداد و دیگر مسائل آزاردهنده و مخل امنیت و آرامش جامعه انسانی، طبیعی و جبری و بنابراین چاره‌ناپذیر تلقی می‌شد. از آن نه‌گزیری بود نه‌گزینی. در اندیشه سنتی، آدمی مجبور و اسیر نیروهای برون‌نی انگاشته و پنداشته می‌شد. تاریخ و پیشامدهای آن به اراده و اختیار آدمی ربطی نداشتند. آدمی نه علّت بلکه معلول بود. پس نه توانایی تغییر و ترقی داشت و نه مسئول شناخته می‌شد. این که اصل تفکر اسلامی-قرآنی چیز دیگری بوده و هست بحث دیگری است. اگر هم هسته‌های اندیشه ترقی و تجدّد در سنت اصیل اسلامی وجود داشته یا دارد، مهم این است که در دوران قدیم هرگز شرایطی مهیا نشد که آن هسته‌ها بشکفند و بارور شوند. پس سخن ما در این جا بر سر تاریخ‌نگری مسلمانان است نه بینش تاریخی اصیل قرآن. این نکته گفتنی است که اگر هم امروزه هسته‌هایی از اندیشه ترقی در قرآن و سنت اسلامی کشف شده است موهون برخورد مدنیت و فرهنگ اسلامی با تجدّد غربی و مجهز شدن اندیشه‌گران متجدّد مسلمان به اندیشه ترقی است. و الا در گذشته فهم مسلمانان از قرآن، با منظومه تفکر سنتی متناسب بوده است که همان گونه که به کوتاهی یادآور شدیم، نه اندیشه ترقی و اندیشه اصلاحی

داشت و نه انسان را مختار و عامل سازنده تاریخ خود می‌شمرد. به هر حال در این جا با تاریخ‌نگری و انسان‌نگری اصیل قرآنی کاری نداریم. سخن بر سر تاریخ‌نگری سنتی مسلمانان و ایرانیان است که عقیم و نازا بود. به این معنی که هرگز نتوانست گونه‌ای از تاریخ‌نگاری را پدید آورد، که در زندگی فکری و فرهنگی مسلمانان اثرگذار باشد و یا توانایی ایجاد جنبشی فکری را داشته باشد.^۱ البته این حکم درباره تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌های پیش از عصر جدید نیز صادق است و عمده‌ترین علت این نقیصه نیز، عبارت است از فقدان اندیشه ترقی - به شکل غالب، مسلط، بالنده و جاری - نزد اندیشه‌گران آن تمدن‌ها و فرهنگ‌ها.^۲ تنها مدنیتی که این نقیصه را رفع کرده و با تکیه بر مفهوم ترقی، به علت‌شناسی مستمر و پیوسته از انحطاط پرداخته و بار شد و تحول مداوم تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، خود را تغییر داده و اصلاح کرده و به پیش رفته است، مدنیت جدید غرب است. این که چرا و چگونه غرب به اندیشه ترقی مجهز شد و آن را تکیه‌گاه اصلاح و تغییر و تجدّد مداوم خود از پانصد سال پیش تا کنون ساخت، مسئله‌ای نیست که بتوان در این مجال کوتاه بدان پرداخت. زمینه‌ها و علل و عوامل بی‌شماری پدیدار شدند و دست به دست هم دادند و غرب را به اندیشه ترقی و تجدّد نایل ساختند.^۳ اما مهم این است که همه آن زمینه‌ها و علل و عوامل، در بسترنوعی از امنیت و ثبات

۱. بسنجید با: فرانتس روزنتال: *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه اسدالله آزاد، چاپ دوم،

انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶، صص ۲۲۳-۲۱۹.

۲. درباره فقدان مفهوم ترقی در تمدن‌های کهن رک: ای. اچ. کاز: *تاریخ چیست؟*، ترجمه حسن کامشاد، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۲۵۳۶، ص ۱۶۱؛ همچنین رک: امیرحسین آریان پور: *در آستانه رستاخیز، رساله‌ای در باب دینامیسم تاریخ*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، صص ۲۵ به بعد؛ عبدالحسین زرین‌کوب: *تاریخ در ترازو*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۸۹-۸۸؛ میرچا الیاده: *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ای از تاریخ (اسطوره بازگشت جاودانه)*، ترجمه بهمن سرکاراتی، چاپ اول، تبریز، نیما، ۱۳۶۴؛ سیدنی پولارد: *اندیشه ترقی*، ترجمه حسین اسدپور پیران‌فر، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴، صص ۲۰-۱۵.

۳. رک: پولارد: همان، صص ۲۰ به بعد؛ هری المر بارنز و بکر: *تاریخ اندیشه اجتماعی*، ترجمه جواد یوسفیان، چاپ اول، تهران، همراه، ۱۳۷۱، فصل ۱۳: پیدایش مفهوم ترقی. صص ۵۱ به بعد؛ آریان پور: *در آستانه رستاخیز*، فصل دوم: ظهور انسان نوخواه، صص ۴۸ به بعد.

و قانون‌مداری سیاسی - اجتماعی پدیدار شدند، که شرق - و به ویژه ایران و جهان اسلام - حداقل از بیش از هزار سال پیش به این سو، آن را از دست داده است. بریسترهمان امنیت و ثبات و قانون‌مداری نسبی بود که انسان غربی توانست تغییراتی را در زندگی خود حس کند و شاهد باشد که اولاً جنبه‌ای بدیع و مترقیانه داشت و ثانیاً آنقدر شتاب داشت که در طول زندگی یک نسل، صورت وقوع و تحقق پذیرد و برای مردمان یک دوره قابل لمس باشد. چنین بود که اندیشه ترقی در غرب - اروپا - رشد کرد. در عین حال تحولات گوناگون فکری و فرهنگی و صنعتی و... که از قرن پانزده میلادی به بعد شتابی روزافزون یافت، اساس تفکر و فرهنگ کلیسایی قرون وسطا را به تزلزل افکند و در عوض، پایه و بنیادی برای پیدایش مکاتب و اندیشه‌های جدید فراهم آورد. از جمله آن اندیشه‌ها، اومانیزم یا انسان‌محوری بود که انسان را محور و اساس و مرکز وجود می‌شناخت و او را آزاد و مختار و توانا به تغییر و اصلاح خود و زندگی خود - در همه وجوه و شئون می‌انگاشت. بر این زمینه به تدریج فرهنگ و فلسفه جدیدی در غرب پدیدار شد که محور و موضوع آن انسان بود و زندگی دنیوی او، نه ماوراء الطبیعه. فی الواقع اومانیزم و اندیشه ترقی دو محوری هستند که نه فقط تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری جدید غربی، بلکه کل فرهنگ و مدنیت جدید بر پایه و بنیاد آن شکل گرفته است. به واسطه پیدایش مفهوم ترقی است که انسان جدید را انسان تاریخ‌گرا دانسته‌اند و به سبب نبود این مفهوم در دوران قبل از تجدّد است که انسان قدیم و سنتی را انسان تاریخ‌گریز و غیرتاریخی تلقی کرده‌اند. اینک با این مقدمه بازگردیم به تمدن اسلامی و تاریخ‌نگاری آن.

۱. میرچا الیاده، اسطوره‌شناس نامدار رومانیایی با پژوهش در اسطوره‌ها و فرهنگ‌های اقوام و ملل باستانی نشان داده است که انسان سنتی قدیم برای نیل به جاودانگی و دادن ارزش ماوراء الطبیعی به زندگی با پناه بردن به مفهوم زمان مقدس و دایره‌ای علیه تاریخ و زمان ناسوتی عصیان کرده و آن را نفی می‌نموده است. کتاب میرچا الیاده به لحاظ درک و فهم تفاوت انسان قدیم و جدید، در زمینه تاریخ‌گرایی و تاریخ‌گریزی بسیار غنی و مستند و خواندنی است. ر.ک: میرچا الیاده: مقدمه‌ای بر فلسفه‌ای از تاریخ (اسطوره بازگشت جاودانه)، ترجمه

یکی از مسائل مورد مناقشه دربارهٔ مدنیت و فرهنگ اسلامی، مسئلهٔ نسبت آن با تجدّد - و مدنیت جدید غربی - است. این مناقشه به طور خاص نیز بر سر سنت تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری مسلمانان - با تکیه بر مورد ابن خلدون - مطرح است. بدین معنی که گروهی بر این باورند که هسته‌ها و نطفه‌هایی از تجدّد، در فرهنگ و مدنیت اسلامی و به ویژه در تاریخ‌نگری آن وجود داشته است که به علت نبود شرایط مادی و معنوی مناسب و مساعد بارور نگشته و بدون طی دورهٔ نمو خود، به سان جنینی سقط شده است، ولی میراث آن به غرب رسیده و در زایش تجدّد غربی مؤثر افتاده است. به باور اینان مدنیت اسلامی، توانایی بالقوهٔ نیل به تجربهٔ تجدّد مشابه تجربه غربی را داشته است و اگر سیر تکاملی‌اش بر اثر پیشامدهای تاریخی و پیدایش ناامنی و بی‌ثباتی و... دچار ایستایی نمی‌شد، مسلمانان پیش از غربی‌ها به تجربهٔ تجدّد نیل می‌شدند. در مقابل، کسانی نیز هستند که می‌پندارند، فرهنگ و مدنیت اسلامی نازا و سترون بوده است و هستهٔ رکود و انحطاط و عقب‌ماندگی را در درون خود داشته و دارد. از نظر اینان نه تنها هیچ یک از شاخصه‌های تجدّد غربی در مدنیت اسلامی وجود ندارد بلکه برعکس، عناصر اصلی سازندهٔ آن، آشکارا در جهت مقابل و متضاد شاخصه‌های تجدّد قرار گرفته‌اند.^۱ نکتهٔ جالب توجه آنکه، این مناقشات

بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما، ۱۳۶۵.

۱. بعضی از محققین دربارهٔ تمدن و فرهنگ اسلامی قرون سوم و چهارم هجری، از اصطلاح «زنانس اسلامی» استفاده کرده‌اند. گروهی نیز بر این باورند که نطفه‌ها و هسته‌هایی از بعضی از شاخصه‌های تجدّد غربی مثل خردگرایی، فردگرایی، انسان‌باوری، عرفی‌گرایی در سیاست و... در تمدن و فرهنگ اسلامی و ایرانی قرون سوم و چهارم وجود داشته است. برای مطالعهٔ بحثی اجمالی در این باره، برای نمونه رک: جوئل. ل کرمز: *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، انسان‌گرایی در عصر زنانس اسلامی، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، مقدمهٔ کتاب. کسانی نیز بر این باورند که اسلام و تمدن و فرهنگ برآمده از آن، هیچ نسبتی با تجدّد غربی ندارد و مانع پیدایش خرد آزاد و رشد فلسفه و عقلانیت مستقل و آزاد از دین و به طور کلی مانع رشد تجدّد بوده و هست. به عنوان مثال رک: محمد رضا فاشای: *ارسطوی بغداد: از عقل یونانی به وحی قرآنی*، کوشش در آسیب‌شناسی فلسفهٔ ایرانی - اسلامی، چاپ اول، تهران، نشر کاروان، ۱۳۸۰. مطالعهٔ مقالات آقای عباس میلانی نیز در این باره مفید است. ایشان ضمن تلاش برای گسست از نگاه

آشکارتر از هر جا، در مجادلات هردو گروه دربارهٔ بزرگ‌ترین نمایندهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری اسلامی، یعنی ابن‌خلدون مجال ظهور یافته است. هم متجددان و هم سنتی‌ها، هم نقادان تمدن و فرهنگ اسلامی و هم مدافعان و طرفداران و ستایش‌کنندگان آن، در ابن‌خلدون و مقدمهٔ او چیزهایی برای اثبات نظر خود یافته‌اند.^۱ از نظر کسانی که به نظریهٔ تجدّد سقط‌شدهٔ اسلامی قایل هستند، مورد ابن‌خلدون موردی است که نشان‌دهندهٔ توانایی فرهنگ اسلامی برای نیل به تجدّد است. این گروه ابن‌خلدون را با عناوینی چون پدر فلسفهٔ تاریخ و پایه‌گذار جامعه‌شناسی و به عنوان پیشرو اندیشه‌گران بزرگ عصر تجدّد، از قبیل ماکیاوولی، منتسکیو، آدام اسمیت، آگوست کنت و کارل مارکس ستوده‌اند. اما به باور گروه مقابل، مورد ابن‌خلدون حاکی از ناتوانی فرهنگ و مدنیت اسلامی برای خروج از بن‌بست اندیشه و شرایط رکود و انحطاط عمومی است، که از هزار سال پیش تاکنون به آن گرفتار آمده است.^۲ هرچند ابن‌خلدون ایرانی نیست

بدینانه شرق‌شناسان به فرهنگ ایرانی و پی‌جویی کشف رگه‌هایی از تجدّد و شاخصه‌ها و هسته‌های آن در منظومهٔ فکر و فرهنگ گذشته ایران، به‌طور جسته و گریخته نیز به بحث دربارهٔ علل و عوامل تعطیل و تاخیر تجدّد در ایران نیز پرداخته‌اند. رک: عبّاس میلانی: تجدّد و تجدّدستیزی در ایران، چاپ اول، تهران، آتیه، ۱۳۷۸، صفحات متعدد.

۱. رک: محمد عابد الجابری: فکر ابن‌خلدون، العصبية والدولة، الطبعة السادسة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۴ م، ص ۸. ناصف نصار می‌نویسد: «طرفداران هردو نظر در تحریف پاره‌ای از متون، برای منطبق ساختن آن‌ها بر تفسیرهای خود تردیدی به خود راه نمی‌دهند.»؛ ناصف نصار: اندیشهٔ واقع‌گرایی ابن‌خلدون، ترجمهٔ یوسف رحیم‌لو، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ص ۴۵. کتاب ذیل نیز دربارهٔ مجادلاتی که بین متفکران و محققان عرب بر سر ابن‌خلدون وجود دارد، خواندنی است: محمود اسماعیل: هل انتهت اسطورة ابن‌خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديمين والمفكرين العرب، القاهرة: دارالكتاب، ۲۰۰۰ م. ادّعای محمود اسماعیل این است که ابن‌خلدون نظریهٔ خود را از اخوان الصفا گرفته است و به کلی از اصالت و ابتکار و نوآوری خالی است.

۲. برای آگاهی اجمالی از دیدگاه‌های ستایشگران ابن‌خلدون و نقد ردّ آن‌ها از دیدگاه کسانی که به علم خصلت متجدّدانه اندیشهٔ ابن‌خلدون و به‌طور کلی امتناع فرهنگ و تمدن اسلامی از تأسیس علوم اجتماعی قایل هستند رک: جواد طباطبایی: ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴. کتاب ذیل نیز در نقطهٔ مقابل کتاب آقای طباطبایی قرار دارد و دیدگاه‌های گوناگونی را، که دربارهٔ ابن‌خلدون بین ابن‌خلدون‌شناسان ایران و جهان مطرح است به‌اجمال شرح و طرح کرده است: تقی آزاد

و علی‌الظاهر با عنوان پژوهش ما نسبتی ندارد، اما به واسطه موقعیت خاص و استثنایی ابن خلدون در تاریخ تفکر اسلامی و اهمیت او به عنوان نخستین آخرین علت‌شناس انحطاط مدنیت اسلامی پیش از دوران جدید و همچنین به سبب نسبت ویژه‌ای که مورد ابن خلدون با موضوع مورد پژوهش ما دارد، بایسته است که پیرامون اندیشه او و مجادلات پیرامون او شرحی کوتاه بیاوریم. دوران زندگی ابن خلدون، دوران انحطاط عمومی جهان اسلامی بود. انحطاطی که به‌ویژه در غرب جهان اسلام و در آفریقای شمالی، نمودی خاص یافته بود: فساد شدید اخلاقی، ناپایداری سیاسی و تغییر پی‌درپی سلسله‌ها و فقر و تبعیض و غیره. تقریباً همه شارحان ابن خلدون به این نکته اشاره کرده‌اند که آن‌چه که او را از مطالعات کلامی و فلسفی به تدریج به سوی مطالعه تاریخ برد، علاقه و میل شدید او برای درک ماهیت تحولات جامعه خود و علت‌شناسی انحطاط آن بود.^۱ او می‌خواست از رویه‌های ظاهری حوادث بگذرد و به باطن آن‌ها پی ببرد و از سنت یا قانونمندی ثابت و حاکم بر تحولات تاریخی سر در بیاورد. اما به زودی متوجه یک خلأ مهم در منظومه فکری و علمی پیشینیان شد.

ارمکی: جامعه‌شناسی ابن خلدون، چاپ اول، تهران، تبیان، ۱۳۷۶. آزاد ارمکی دیدگاه کسانی چون طباطبایی را درباره امتناع فرهنگ اسلامی از تأسیس علوم جدید و نیل به تجدد ناشی از غرب زدگی می‌داند. همان، صص ۱۱-۱۰ و صص ۱۸۰-۱۷۹.

۱. مثلاً رک: محسن مهدی: فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸، صص ۳۱-۳۰، ۴۶، ۳۶۱-۳۶۰، ۳۶۵-۳۶۴ و ۳۷۰؛ محمد احمد ترحینی: المؤرخون و التاريخ عند العرب، الطبعة الأولى، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱/۵، صص ۱۰۳-۱۰۵؛ همچنین رک: الجابری: فکر ابن خلدون، العصبية والدولة، الفصل الأول: عصر التراجع والانحطاط، صص ۲۳-۱۹؛ محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، الطبعة الأولى، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸/۱۹۹۸ م، صص ۲۰-۱۵؛ همچنین رک: طباطبایی: ابن خلدون و علوم اجتماعی، صص ۱۴۶-۱۴۵. محمد طالبی محقق تونس در کتاب ابن خلدون و تاریخ تعبیر «etiology des declins» (= علت‌شناسی انحطاط) را برای تفسیر اندیشه ابن خلدون به کار گرفته و می‌گوید که: «محوری که مشاهدات (ابن خلدون در مقدمه) به دور آن سامان یافته و به پژوهش‌های او جهت می‌دهد، بررسی علل انحطاط‌ها، یعنی نشانه‌ها و ماهیت دردهایی است که تمدن‌ها را آزار می‌دهند.»

Mohamed Talbi: *Ibn Khaldun et L'histoire*, Tunis, Maison Tunisienne de l'édition, 1973, p. 22

نقل از: طباطبایی: ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۱۶۳.

و آن این که پیشینیان دانشی را، که به کار تحقیق و تفکر در سیر تحولات جامعه بشری بیاید و پژوهشگر را هم در تصحیح روایات تاریخی و هم در درک ماهیت باطنی پیشامدهای تاریخی یاری دهد به وجود نیاورده‌اند به همین سبب نه واقعیت و نه حقیقت تاریخ از سوی مورخان پیشین، آن گونه که باید و شاید شناخته نشده و به نگارش در نیامده است.^۱ ابن خلدون در رفع این نقیصه کوشید و با نگارش مقدمه مشهور خود، به وضع اصول علم جدیدی، که او آن را علم العمران نامید، همت گماشت. او با علم جدید خود به توضیح چرایی و چگونگی پیدایش عمران بشری و تحولات آن پرداخت و فروتنانه از اندیشه‌گران و دانشمندان زمان، درخواست نمود که کاستی‌های نظریه او را دریابند و برطرف کنند.^۲ اما از میان مسلمانان هیچ کس نه در زمان خود او و نه در زمان‌های بعد، به درخواست او جواب نداد و کار او را پی نگرفت. این غرب جدید بود که پس از پانصد سال ابن خلدون را کشف کرد و به جهانیان معرفی نمود.^۳

۱. مهدی: *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، صص ۵۹-۵۸، ۶۴-۶۲ و ۳۶۵-۳۶۲. ابن خلدون تاریخ را از جمله دانش‌های فلسفی می‌شمارد و معتقد است که مورخ، علاوه بر ظاهر و واقعیت تاریخ، می‌بایست به باطن و حقیقت آن نیز دست بیابد، تا بتواند صحت و سقم روایات را از هم باز شناسد. ایراد مهم وی بر سنت تاریخ‌نگاری اسلامی نیز از همین راستاست. وی می‌گوید: پیشینیان چون دانش لازم را برای پی‌بردن به باطن تاریخ و حقیقت آن نداشتند، در نقل روایات تاریخی گرفتار تقلید می‌شدند و از گمراهی‌ها و لغزش‌های پیشینیان پیروی می‌کردند. در این زمینه از مسعودی صاحب مروج الذهب مثال می‌زند، که علی‌رغم دقت و دانش وسیع و تبخّر در تاریخ‌نگاری از روایات اغراق‌آمیز پیشینیان، درباره تعداد لشکریان بنی اسرائیل تقلید کرده و از اشتباه آن‌ها پیروی کرده است. رک: عبدالرحمن ابن خلدون: *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۷-۲ و ۲۱-۱۳.

۲. همان، ص ۹.

۳. درباره چگونگی شناخته شدن ابن خلدون در اروپا و سیر تکاملی «ابن خلدون‌شناسی» در اروپا رجوع کنید به مقدمه محمد پروین گنابادی بر ترجمه فارسی مقدمه، صص ۳۰ به بعد؛ و همچنین: محمد علی شیخ: *پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون*، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۷، صص ۱۴-۱۳. شایان گفتن است که مقارن کشف ابن خلدون توسط خاورشناسان اروپایی در اوایل قرن ۱۹م متفکران و مورخان مصر و عرب نیز بعضاً به مقدمه او توجه یافتند و با بازگشت به مکتب تاریخ‌نگاری او، به تاریخ‌نویسی روی آوردند. یادآوری این نکته نیز بایسته است که در همین دوران بود که مقدمه ابن خلدون به دستور محمد علی پاشا

نظریه ابن خلدون به طور خلاصه این است: بشر ناگزیر از زندگی جمعی است. این زندگی جمعی که او نام عمران بر آن می‌نهد، دو مرحله یا دو صورت دارد: یکی مرحله عمران بدوی و دیگری مرحله عمران حضری.^۱ تاریخ چیزی نیست جز سیر تبدل عمران بدوی به عمران حضری و تحولات آن از بدو تأسیس دولت تا مرحله تباهی و مرگ. علت فاعلی این تبدل، عصبیت قبیله‌ای است،

خلدون مصر، از عربی به ترکی ترجمه شد. رک: جمال الدین الشیال: *التاریخ والمؤرخون فی مصر فی القرن التاسع عشر*، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۰/۵، ۲۰۰۰ م، صص ۱۰-۴۲، ۵ و ۵۶-۵۷؛ همچنین جمال الدین الشیال: *تاریخ الترجمة والحركة الثقافية فی عصر محمّد علی*، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۰/۵، ۲۰۰۰ م، صص ۸۰، ۱۶۶ و ۲۰۵. مقدمة ابن خلدون در سال ۱۸۵۷ م در قاهره به چاپ رسید.

Albert Hourani: *Arabic Thought in the Liberal age*, Oxford University Press, 1970, p. 132.

و از همان زمان به بعد به طور جدی مورد مطالعه و توجه متفکران و مصلحان عرب قرار گرفت. به همین سبب محققان تاریخ اندیشه سیاسی جدید عرب از تأثیر مقدمه ابن خلدون بر اندیشه بزرگانی چون خیرالدین پاشا تونسلی، عبدالرحمن کواکبی و شیخ محمّد عبده سخن گفته‌اند. مثلاً رک: جورج کتوره: *طبائع الكواكب فی طبائع الاستبداد*، الطبعة الأولى، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ۱۴۰۷/۵، ۱۹۸۷ م، صص ۱۵-۱۲. عماره نیز به تشابه زندگی و تلاش‌ها و اندیشه‌های خیرالدین پاشای تونسلی با ابن خلدون اشاره کرده است رک: محمّد عماره: *مسلمون ثوار*، الطبعة الثالثة، بیروت-القاهره، دارالشروق، ۱۴۰۸/۵، ۱۹۸۸ م، ص ۳۵۷؛ همچنین می‌دانیم که شیخ محمّد عبده از سال ۱۸۷۸ م/۱۲۹۵ ق به بعد در مدرسه دارالعلوم العلیا مقدمه ابن خلدون را به شاگردان خود درس می‌داده است و حتی کتابی براساس دروس خود درباره مقدمه ابن خلدون نوشته بوده است تحت عنوان *فلسفة الاجتماع والتاریخ* که مفقود شده و به دست ما نرسیده است.

Charles, C Adams: *Islam and Modernism in Egypt, a study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh*, Oxford University Press, 1933, reprint-ed by Routledge, 2000, pp. 41 and 45:

همچنین رک: جمال الدین الشیال: *التاریخ والمؤرخون فی مصر فی القرن التاسع عشر*، صص ۱۶۶ و ۲۵۶؛ همچنین: محمّد عماره: *مسلمون ثوار*، صص ۴۴۲؛ Hourani: Ibid, p. 132. ماجد فخری می‌گوید شیخ محمّد عبده در گفتارهای خود درباره مقدمه ابن خلدون به تطبیق اوضاع مصر معاصر با نظریه‌ها و تحلیل‌های ابن خلدون می‌پرداخته است. ماجد فخری: *مسیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه فارسی (توسط گروه مترجمان مرکز نشر دانشگاهی)، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، صص ۳۶۴.

۱. ابن خلدون: *مقدمه*، ج ۱، صص ۸۰-۷۴.

که هسته اصلی نظریه تاریخی ابن خلدون را تشکیل می‌دهد. عصبیت، خون و جان پیکر جامعه و عامل نیرومندی و حرکت جامعه است. بنابراین زندگی بخش است. ضعف یا نیرومندی این عامل، ضعف یا نیرومندی پیکره جامعه است. زندگی در عمران بدوی، به سبب وجود شرایط سخت و قناعت افراد به ضروریات ساده و اولیه و ضرورت اتحاد و انسجام افراد در برابر دشمنان و... حائز همه شرایطی است که به تقویت عصبیت کمک می‌کند. درست برعکس زندگی حضری (شهری). منتها خود عصبیت نیز دو صورت دارد: یکی کبری و دیگری صغری. در صورتی که شرایط مساعد پدید آیند و عصبیت یک قبیله را به عصبیت کبری مبدل سازند، آن قبیله مستعد تشکیل دولت و متحد ساختن دیگر قبایل بدوی زیر نظر خود خواهد شد. در چنین وضعیتی شیخ یا رئیس قبیله نیز، به سلطان و پادشاه مبدل می‌شود. از این به بعد سیر تحولات عمران در ربط با تغییر و تحولات دولت (یا عامل سیاسی) رقم می‌خورند. تحوّل درونی دولت نیز مربوط است به تغییراتی که در عصبیت و رابطه پادشاه با رعایا پدید می‌آید.^۱ دولت صورت عمران یا به عبارت بهتر علت صوری عمران است و پیدایش و پایداری و نیرومندی یا زوال و انحطاط و تباهی اش به علت فاعلی یا همان عصبیت وابسته است. گفتیم که از نظر ابن خلدون، زندگی شهری درست برعکس زندگی بدوی، تضعیف‌کننده عصبیت است. تجمل، نابرابری و فساد، در جوهر زندگی شهری نهفته است. در زندگی شهری آن چه که تعیین‌کننده رابطه افراد با یکدیگر است نه عصبیت خویشاوندی، بلکه پایگاه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی افراد است. پس نطفه فساد و انحطاط، از همان آغاز چیرگی بدویان بر شهرها، در دولت تازه تشکیل شده آنان منعقد می‌شود.^۲ زوال و انحطاط از عامل سیاسی آغاز می‌شود و به دیگر عوامل نیز سرایت می‌کند و کل عمران را رو به تباهی و فساد و مرگ می‌برد. بدین معنی که

۱. درباره دیدگاه‌های ابن خلدون درباره عصبیت و انواع آن و نقش آن در عمران و دولت رک: همان، ج ۱، فصول ۷، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۲۲، از باب دوم و فصول ۱، ۲، ۳، ۵، ۶ از باب سوم.
۲. رک: همان، ج ۲، باب چهارم، فصل هجدهم، صص ۷۳۵ به بعد.

شیخ قبيله، که اينک شاه شده است، به تدريج به خودکامگی می‌گرايد و در بهره‌مندی هرچه بيش تر از مزاياي قدرت خویش می‌کوشد و به تجمل و عیاشی و شهوت‌رانی می‌گرايد و حرم‌نشین می‌شود.^۱ البته اين فرایندی است که معمولاً در یکی دو نسل بعد از نسل اول اتفاق می‌افتد. به هر حال بر اثر اين وضعيت در میان دولت و رعایا شکافی پدید می‌آید که پرشدنی نیست. اين شکاف از سوی دیگر میان خود مردمان شهرنشین نیز وجود دارد. پس جای عصبیت را خودخواهی و ستیزه‌گری می‌گیرد. دولت که روز به روز بيش تر به تجمل می‌گرايد، برای تأمین هزینه‌های خود، زورگویی و فشار بر مردم را برای اخذ مالیات و باج و خراج، روزافزون می‌سازد و از سوی دیگر مردمانی که محصول رنج و تلاش خود را همه ساله در کام دولت و عمال وی می‌بینند، انگیزه تلاش اقتصادی را از دست می‌دهند و به فقر روزافزون گرفتار می‌آیند. فقر روزافزون مردم از یک سو و فشار جبارانه دولت از سوی دیگر، به تدريج هرگونه پیوند را میان دولت با مردم می‌گسلد.^۲ در چنین موقعیتی دولت آماده فروپاشی است. اگر در اين مرحله یک قوم بدوی، با تکیه بر عصبیت کبری نیرومند و آماده تشکیل دولت و چیرگی بر شهرها شده باشد، بر این دولت می‌تازد و خود جای آن را می‌گیرد. منتها اين دولت تازه نیز، به طور طبیعی و جبری گرفتار همان مفسد و آفت‌ها می‌شود و به انحطاط و مرگ می‌گرايد. در واقع تاریخ گرفتار یک دور است که از آن نه گریزی است و نه گزیری. زیرا قانون تولد، رشد و مرگ قانون یا سنتی است که بر جوامع و دولت‌ها نیز حکم می‌راند، درست همان گونه که بر جانداران حکم می‌راند. اين قانون یا سنت نیز، طبیعی و تغییرناپذیر است.^۳

۱. رک: همان، ج ۱، باب سوم، فصول ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳.

۲. رک: همان، ج ۱، باب سوم، فصول ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۴.

۳. ابن خلدون انحطاط عمران را، طبیعی و جبری و غیرقابل اجتناب می‌داند و فساد را در جوهره زندگی حضری و خودکامگی و تجمل‌پرستی را در جوهره دولت و سیاست می‌داند. بنابراین می‌پندارد که فساد و تباهی عمران و دولت اجتناب‌ناپذیر است و هر عمران و هر دولتی عمری طبیعی دارند و وقتی به فساد و انحطاط گرفتار شدند، به هیچ روی از شر آن رهایی نمی‌یابند. در این باره رک: همان، ج ۱، باب سوم، فصول ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴ و ۴۶.

الگوی نظریه تاریخ ابن خلدون، تاریخ جهان اسلام است.^۱ در واقع او با مطالعه سرگذشت جوامع اسلامی - و به ویژه با تکیه بر مسئله یا جریان تبدیل خلافت به سلطنت و گرفتار آمدن جوامع اسلامی در دور تاریخی برآمدن و برافتادن پی در پی سلسله‌ها و دولت‌ها - به این نتیجه رسید که پادشاهی مبتنی بر خودکامگی و تغلب، تنها صورت واقعی و طبیعی سیاست است و هسته انحطاط را نیز در ذات و جوهر خود دارد.^۲ در واقع فساد قدرت، که سرآغاز فساد کلی عمران و زوال و انحطاط آن است، امری جبری و طبیعی و درمان ناپذیر است. بنابراین از دور تاریخی انحطاط که جوامع اسلامی در آن گرفتار آمده بودند، هیچ‌گونه راهی به برون وجود ندارد. چون شکل‌های دیگر قدرت و سیاست، یعنی سیاست عقلی، مبتنی بر دادگری و خیر همگان در این دنیا، و سیاست شرعی مبتنی بر قانون و دادگری و خیر همگان هم در این دنیا و هم در آخرت، چون با قانون تاریخ و سنت حاکم بر طبیعت، هماهنگی ندارند، گذرا و استثنایی‌اند.^۳ به همین سبب ابن خلدون واقع‌گرایانه از آرمان سیاسی فلاسفه و فقها گسست حاصل کرده است.^۴ اما این گسست باعث گسست کامل

۱. در این باره اکثر شارحان ابن خلدون سخن گفته‌اند، اما یکی از بهترین و جامع‌ترین شروح را محمد عابد الجابری نوشته است. رک فصل پایانی کتاب او: الجابری: فکر ابن خلدون، العصبية والدولة، صص ۲۷۹-۲۵۱.

۲. درباره طبیعی و اجتناب ناپذیر بودن پادشاهی و این که هدف عصبیت و غایت آن پادشاهی است و درباره دیدگاه ابن خلدون درباره چرایی و چگونگی تبدیل خلافت به سلطنت، رک: ابن خلدون: مقدمه، ج ۱، باب سوم، فصل ۲۸، صص ۳۸۷ به بعد.

۳. درباره دیدگاه ابن خلدون درباره انواع و اقسام سیاست رک: همان، ج ۱، باب سوم، فصول ۲۳، ۲۴، ۲۵؛ همچنین مهدی: فلسفه تاریخ ابن خلدون، صص ۳۱۹-۲۹۴؛ طباطبایی: ابن خلدون و علوم اجتماعی، صص ۱۹۹ به بعد؛ نصار: اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، صص ۱۴۹ به بعد.

۴. محسن مهدی به گسست ابن خلدون با آرمان فلاسفه سیاسی معتقد نیست. به عقیده وی ابن خلدون پس از شکست‌های مکرر در زندگی سیاسی عملی و تلاش برای اصلاح دولت و شاهان، به مطالعه تاریخ روی آورد تا علت شکست کوشش‌های خویش را دریابد و با شناخت و آگاهی دقیق به عمل مؤثر و سودمند در عرصه سیاست دست بزند. و در نهایت به این نتیجه رسید که نقش فیلسوف در جامعه، نه ساختن یک جامعه کامل و مدینه فاضله مطلق، بلکه شناخت مداوم دردها و نقص‌ها و تلاش برای درمان آن‌هاست؛ درست مثل یک پزشک. او بر

معرفتی ابن خلدون با سنت - اندیشه سنتی - نشد و فقط باعث نزدیکی و بلکه پیوست او با نظریه سیاست‌نامه‌نویسان شد.^۱ بدین معنی که او نیز در نهایت، با طبیعی‌پنداشتن پادشاهی خودکامه مبتنی بر تغلب و زور، تنها راهی را که برای حفظ عمران و دولت، از گزند آفات برآمده از ظلم و انحصارطلبی و خودکامگی ارباب قدرت، پیش رو میدید، همانا اندرزگویی به خودکامه و ترغیب و تشویق او به دادگری بود. ابن خلدون نیز به سان دیگر سیاست‌نامه‌نویسان در عدالت و دادگری، به مثابه ابزاری جهت حفظ قدرت و استحکام پایه‌های آن نگرست که اجرا یا عدم اجرای آن به خواست خودکامه بستگی دارد.^۲ حاصل کلام این

این باور است که ابن خلدون به این نتیجه رسید که حاکمیت دادن به قانون و مشارکت علما و دانشمندان در قدرت حکومت و قرار گرفتن آن‌ها در کنار شاهان، تنها راه اصلاح امور است. بنابراین محسن مهدی ابن خلدون را یک مصلح می‌داند که همچنان به آرمان فلاسفه سیاسی وفادار مانده بوده است. رک: مهدی: *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، صص ۵۸، ۷۳-۷۲، ۷۲، ۱۶۹-۱۶۰، ۳۶۲-۳۶۰، ۳۶۵-۳۶۰ و ۳۷۰-۳۷۲. اما نتیجه‌گیری‌های محسن مهدی، با نص صریح گفته‌های خود ابن خلدون در مقدمه، مباینت دارد. ابن خلدون در مقدمه صریحاً یادآور شده است که فساد و خودکامگی و تجمل‌پرستی حکام و شاهان و بنابراین تباهی و انحطاط و مرگ دولت‌ها و به تبع ضعف و ازهم‌پاشیدگی عمران یک امر طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است. تنها راهکاری را که ابن خلدون می‌شناسد اندرزگویی به شاهان خودکامه، برای مهار زدن به قدرت آن‌هاست. بنابراین ناصف نصار و بعضی دیگر از شارحان مقدمه به درستی معتقدند که ابن خلدون واقع‌گرایانه از آرمان سیاسی فلاسفه گسست حاصل کرده است. رک: نصار: *اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون*، فصل سوم: واقع‌گرایی جامعه‌شناختی، صص ۱۳۶ به بعد و ۱۹۲ به بعد و فصل پنجم: واقع‌گرایی، تاریخ و فلسفه، صص ۲۴۴ به بعد.

۱. بعضی از محققان غربی، اندیشه سیاسی ابن خلدون را تابع سنت اندیشه سیاسی فقهی (شریعت‌نامه‌نویسی) تلقی کرده‌اند. از آن جمله‌اند: هامیلتون گیپ و هانری لائوست. اما جواد طباطبایی به درستی اندیشه ابن خلدون را در سیاست با توجه به این‌که نهاد سلطنت، در کانون توجه و تحلیل‌های او در مقدمه قرار گرفته است، از نوع اندیشه سیاست‌نامه‌نویسان دانسته است. طباطبایی: *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، صص ۲۵۷ و ۲۸۶-۲۵۷.

Hamilton A. R. Gibb.: *"The Islamic background of Ibn Khaldun's Political Theory"*, Studies on the Civilization of Islam, Princeton: Princeton University Press, 1962, pp. 166-175; Henri Laoust: *"La Pensée Politique d'Ibn Khaldūn"*, Revue des études Islamiques, Paris: Paul Geothner, 1980, pp. 133-153.

نقل از: طباطبایی: همان، ص ۲۸۷.

۲. در این باره رک: فصل هفتم کتاب طباطبایی با عنوان *نظریه عدالت در اندیشه ابن خلدون*.

که اگرچه ابن خلدون، واقعیت انحطاط مدنیت اسلامی را دریافت و به نوبه خود تا حدودی به تبیین و توضیح پاره‌ای از علل و عوامل آن براساس داده‌های تاریخی توفیق یافت، اما به واسطه طبیعی انگاشتن انحطاط و جبری و دوری پنداشتن برآمدن و برافتادن دولت‌ها بر اثر فساد قدرت و چاره‌ناپذیر دانستن آن و همچنین به واسطه مجهز نبودن به اندیشه ترقی و انسان محوری و تعلق خاطر به زندگی ساده کوچ‌نشینان با تکیه بر اخلاق شرعی - عرفانی توانست به ایجاد یک فلسفه تاریخ حقیقی یا یک علم جدید انسانی و اجتماعی، که به او توانایی علت‌شناسی دقیق، جامع و عمیق از انحطاط و شناخت راه برون‌رفت از آن را بدهد، توفیق یابد. در واقع ابن خلدون به واسطه عدم توانایی در گسست از منظومه تفکر سنتی، در تلاش خود برای علت‌شناسی انحطاط مدنیت اسلامی شکست خورد. او در اسارت سنتی ماند، که خود اصلی‌ترین علت انحطاط بود از آن که به هیچ روی اجازه پیدایش علوم انسانی و اجتماعی و پایه‌گذاری یک فلسفه تاریخ حقیقی را نمی‌داد. برای شناخت دقیق و عمیق علل انحطاط، پا فراتر نهادن از دایره آن سنت، ضرورت داشت و این کاری بود که ابن خلدون - و به طور کلی منظومه معرفت و تفکر مسلمانان - از عهده‌اش بر نیامد و هنوز نیز آن گونه که باید و شاید بر نیامده است.^۱ ناصف نصار - از برجسته‌ترین شارحان ابن خلدون - در این باره سخنی دارد که نقل مستقیم آن خالی از فایده نیست:

«از دیدگاه صرف فلسفه، همه جوانب اقتضا می‌کند که در اطلاق اصطلاحات «فلسفه تاریخ» و «فلسفه اجتماعی» بر اندیشه ابن خلدون تأمل کنیم. مسئله ضرورت انسان تقریباً ابن خلدون را نگران نمی‌کند. او قبول ندارد که انسان سرچشمه پرسش درباره معنی و سرنوشت است. علتش در اعتقاد دینی و نحوه حاکمیت شریعت بر موجودیت جامعه نهفته است. با وجود این، این یک واقعیت است که مسئله تاریخ در نظر ابن خلدون، به مقام یک مسئله مرکزی در نیمه راه

۱. طباطبایی: همان، صفحات گوناگون. لازم به ذکر است که جواد طباطبایی کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی را برای توضیح و تبیین منطق شکست ابن خلدون در علت‌شناسی انحطاط و پایه‌گذاری یک علم جدید (علم عمران، جامعه‌شناسی) نوشته است.