

نقش عصیبت در تاریخ از دیدگاه ابن خلدون

مهدی فرهانی منفرد*

سیمین قربان پور دشتکی**

چکیده

ابن خلدون، یکی از محدود مورخانی است که توانست دخالت دادن عقل و استدلال در تاریخ را از آن جنبه یاریگری چون جغرافیا به تأثیر اقلیم‌ها بر زندگی بشر و ساختن تاریخ توجه کند. نظریه عصیبت در تاریخ و تأثیر روحی و روانی آن بر تشکیل حکومت‌ها از جمله دستاوردهای مهم ابن خلدون است که توجه به آن برای پژوهشگران تاریخ جهت بررسی علل و عوامل ظهور و سقوط حکومت‌هایی که از متن قبایل بدوی برخاسته‌اند، اهمیت فراوانی دارد.

واژه‌های کلیدی: ابن خلدون، تاریخ سنتی، نظریه عصیبت.

مقدمه

ولی‌الدین عبد الرحمن بن محمد بن خلدون مورخ، سیاستمدار، فیلسوف مسلمان در خانواده‌ای بزرگ و اشرافی در تونس در سال (۷۳۲ق) دیده به دنیا گشود. موقعیت خانوادگی و وضعیت زمانی باعث شد ابن خلدون ضمن وارد شدن به مشاغل سیاسی به تحصیل علم و تألیف اثر نیز بپردازد.

وضعیت زمانی حاکم، آشفتگی و تجزیه طلبی دولت‌های مغرب زمین و تماس مستقیم ابن خلدون با این وضعیت، افکار وی را به سمت ایجاد تحولی نو در تاریخ‌نگاری هدایت

* استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه الزهرا

** کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه الزهرا

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۲/۱۳ تاریخ تأیید: ۱۳۸۵/۴/۱۲

کرد. او از طریق نگرش دوباره در اهمیت تاریخ به جایگاه فلسفه وجودی این مبحث پرداخته، تاریخ را در نوشتن صرف رخدادهایی که مورد دلخواه حاکمیت است نمی‌داند؛ بلکه به به‌کار بردن عقل و استدلال و ریشه علل و عوامل تأثیرگذار در تاریخ نیز توجه دارد. کشاندن تاریخ به میان توده‌ها و تحلیل اوضاع حاکم بر اجتماعات را جزو جدایی ناپذیر و تمدن‌ساز زندگی بشر بیان می‌کند و با این کار خود حوادث تاریخی را از حالت خشک و کلیشه‌ای خارج ساخته، با کمک گرفتن از علوم یاریگری که مستقیم بر علل حوادث تاریخی تأثیر می‌گذارند، به علمی شدن تاریخ کمک می‌کند.

او با طرح نظریه عصیبت تاریخ با توجه به وضعیت حاکم بر حکومت‌های مسلمان که بیشتر آن‌ها از قبایل بدوی برخاسته‌اند، به نمونه‌های روشن و محسوسی از اهمیت این ویژگی در قبایل پرداخته که چگونه باعث نظم گروهی و رشد دهنده خصایص نیکوی بدوی شده است.

او از این عنصر به صورت عامل مهم تشکیل حکومت‌ها یاد می‌کند و فروکش کردن آن میان جوامع قبیله‌ای و سرگرم شدن آنان به زندگی شهری و غرق شدن در لذایذ موجود در آن بیان می‌کند و مراحل تکوین، نمود، جمود و اضمحلال را برای حکومت‌ها ناشی از عصیبت و فروکش کردن این روحیه میان افراد می‌داند.

ابن خلدون می‌گوید:

اسلام با به خدمت گرفتن این روحیه اعراب و مزین کردن آن به ارزش‌های دینی توانست در قرون اولیه، قدرت‌های بزرگ را به زانو درآورده و به تأسیس امپراتوری‌های بزرگ در جهان آن روز اقدام کند.

تاریخ و تاریخ‌نگاری از دیدگاه ابن خلدون

اگر چه ابن خلدون در اثر خود تعریف مشخصی از تاریخ را ارائه نداده، از میان مطالبی

که بیان کرده است می‌توان به تعریف و اهمیت آن نزد ابن خلدون پی‌برد. او در این مورد می‌گوید:

فن تاریخ را روشی است که هر کسی بدان دست نیابد و آن را سودهای فراوان و هدفی شریف است؛ چه این فن، ما را به سرگذشت‌ها و خوی‌های ملت‌ها و سیرت‌های پیامبران و دولت‌ها و سیاست‌های پادشاهان گذشته آگاه می‌کند و برای آن‌که جوینده آن را در پیروی از این تجارب در احوال دین و دنیا فایده تمام نصیب گردد، وی به منابع متعدد و دانش‌های گوناگون نیازمند است و هم حسن نظر و پافشاری در تثبیت عناصر باشد که هر دو وقتی دست به هم داد، او را با حقیقت رهبری می‌کند و از لغزش‌ها و خطاها برهاند. (ابن خلدون، ۱۳۷۹: ص ۱۳).

شیوه بدیع و نوی که ابن خلدون در تاریخ نگاری ایجاد کرده، تاریخ را از حالت وقایع نگاری محض و عبارت پردازی فراتر برده و مورخ را به جستجو و کاوش در مورد علل بروز حوادث وا میدارد. او بیان می کند که مورخ باید به سلاح علوم گوناگون مسلح باشد و بر منابع خبری تسلط کامل داشته باشد تا بتواند به نگارش تاریخ پردازد؛ و گرنه اخبار و اطلاعات بدون محک عقل و اندیشه ارزش و اعتبار چندانی نخواهند داشت (ایولاکوست، ۱۳۶۳ش: ص ۱۷۷).

بر اساس همین نگرش ابن خلدون به تاریخ است که می توان تاریخ را از دو جنبه دید: جنبه اول یا ظاهری تاریخ عبارت است از یک سلسله حوادثی که در خلال قرن ها بر اساس توالی مبهم و سطحی جریان دارند (نصار، ۱۳۶۶: ص ۱۰۰). و این حوادث به مرور زمان به صورت مرده در می آیند (کار، ۱۳۷۸: ص ۳۱) و مورخ در این مورد می کوشد اخبار را از نسلی به نسل دیگر انتقال دهد بدون آن که به صحت و سقم خبر توجه داشته باشد. جنبه خاصی از تاریخ را در نظر می گیرد و از جنبه های دیگر غافل است؛ برای مثال، به ذکر اخبار پادشاهان، و احوال بشر در گذشته می پردازد و به اوضاع اجتماعی، تحولات اقتصادی و فرهنگی توجهی ندارد و حتی در ذکر اخباری که عقل از پذیرش آنها ناتوان است نیز ابایی ندارد؛ برای مثال، در نقل اخباری که مورخان در مورد شمار لشکریان بنی اسرائیل بیان می دارند، در این زمینه ابن خلدون اخبار از این دست را با دلیل و برهان رد می کند. جنبه باطنی که تا زمان ابن خلدون مورد توجه جدی مورخان به جز گروه اندکی قرار نگرفت. این است که مورخ باید با در نظر گرفتن رخداد های تاریخی و تدبیر و اندیشه در مورد آنها به جست و جوی علل و عوامل پیدایی این رخدادها پردازد (نصار، همان: ص ۱۰۰)، و اندیشه های نهفته پشت رویدادها را شناسایی کند (کار، همان: ص ۱۳). تا بتواند با مطابقت عقل به تحلیل آنها پردازد.

ابن خلدون، مورخان دوران پیش را به دلیل نپرداختن به جنبه باطنی تاریخ سرزنش می کند و آنان را مقلدانی می داند که بدون دخل و تصرف در اخبار، باعث پدید آمدن خیالات دور از ذهن در تاریخ شده اند. او در زمینه انتقاد خود می کوشد شیوه نو تاریخ نگاری را به مورخان بیاموزد (ابن خلدون، همان: ص ۱۸۱-۱۸۵). از نظر ابن خلدون، مورخان با توجه به جنبه های ظاهری و باطنی تاریخ به دو دسته تقسیم می شوند: دسته اول

بلید (کودن) هستند. این گروه از مورخان بدون توجه به منشا حوادث یا علل رویدادها به گردآوری اطلاعات می‌پردازند دسته دوم مجتهدان تاریخ هستند؛ کسانی که حوادث را مواد خام گرفته، با قدرت تفکر و تعلیل (علت‌یابی) به معنای باطنی تاریخ راه می‌یابند که این گروه از انحراف‌های گروه اول در سطح بالایی بدورند (مهدی، ۱۳۵۸: ص ۱۸۹). پس با بررسی جنبه ظاهری و باطنی تاریخ به این نکته پی می‌بریم که خط مشی و قصد فلسفه تاریخ صرفاً بیان حوادث گذشته نیست؛ بلکه بررسی روابط علی و معلولی بین رخدادها با محک عقل مورخ است (حمید، بی‌تا: ص ۷۳ و ۷۴)؛ البته قبل از ابن‌خلدون نیز حرکت‌هایی در دفاع و تحول تاریخ به وسیله مورخان صورت گرفت؛ برای مثال، زمانی که فواید تاریخ از سوی متکلمان و فیلسوفان مورد تردید قرار گرفت و بیان کردند که تاریخ فقط ذکر رویدادها با اعتماد به صحت اخبار و احادیث است و فکر و اندیشه مورخ در آن دخالتی ندارد و مورخ امانتداری است که به نقل آن‌ها می‌پردازد؛ بنابراین نمی‌توان به آن به صورت کسب علم اعتماد کرد؛ زیرا از تسلسل علل و عوامل که نشانه علم بودن مقوله به‌شمار می‌رود خارج است؛ پس در نتیجه، تاریخ علم نیست و حالت منفرد دارد. بعضی حوادث جداگانه در نظر گرفته می‌شوند.

در حمایت از علم تاریخ، مورخان با نوشتن مقدمه‌هایی بر نوشته‌های خود در بازشناسی فواید دینی و علمی و عملی تاریخ کوشیده‌اند. در راس این افراد طبری بود. از دیگر مورخان که در تحول تاریخ قبل از ابن‌خلدون فعالیت‌هایی داشته‌اند، مسعودی در *مروج‌الذهب*، بیرونی در *مالهند* و ابن‌مسکویه در *تجارب‌الامم* هستند (مهدی، همان: ص ۱۷۳ و ۱۸۴).

افزون بر موارد پیش‌گفته حتی بعد از ابن‌خلدون فردی چو سخاوی در تمجید از تاریخ و سرزنش افراد از نپرداختن به فن تاریخ مطالب جالبی به‌دست می‌دهد:

اشتغال به فن تاریخ، یکی از پرقرب و منزلت‌ترین کارهای علما بر شمار است. تاریخ از علوم واجبه شمرده می‌شود... با این حال، تالیف کاملاً رضایت‌بخشی در باب فضایل تاریخ ندیده‌ام؛ در نتیجه گاه اتفاق می‌افتد که برخی بی‌نویان که گذشته از موارد مبهم در باب مسائل روشن نیز مشکلاتی دارند به تاریخ و تاریخ‌نگاران ایراد می‌گیرند؛ بنابراین، مایلم آنچه دانستن آن را در باب این موضوع مطلقاً ضروری می‌دانم، بر دانش پژوهان و طالبان عرضه دارم و روشن سازم که این رشته را به منزله شاخه‌ای بنیانی از علوم باز شناخته‌اند (روزنتال، ۱۳۶۸: ص ۸۰).

توجه به حرکت‌های پیش و پس از ابن‌خلدون، ما را به این نتیجه می‌رساند که حرکت ابن‌خلدون در مقایسه با آن‌ها حرکت بدیع و شیوه‌ای نو است؛ زیرا او با شیوه تاریخ‌نگاری سنتی در افتاد و در تلاش خود به تحولی عظیم در علم تاریخ دست یافته است در صورتی که در آثار مورخان مذکور شیوه سنت‌گرایی است و حتی در برخی موارد اخبار دور از ذهن نیز وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۷۵).

ابن‌خلدون در بررسی آثار مورخان پیشین به ذکر عوامل دخیل در این موضوع می‌پردازد. او عامل روانی را از جمله عواملی می‌داند که در ورود اغلاط و انحراف‌ها در تاریخ نقش فراوانی دارد؛ برای مثال، اعتقاد به مکتب خاص باعث حمله کردن به مکاتب دیگر می‌شود. عامل دیگر را اتکای بیش از حد مورخان به روایات گذشتگان بدون در نظر گرفتن درستی آنان و صرفاً به سبب حفظ امانتداری می‌داند. عامل سومی که ابن‌خلدون توجه خاصی به آن در ایجاد تحریف در تاریخ می‌کند، عامل سیاسی و نقش حکومت‌ها در تحمیل نظر خود بر مورخان است او بیان می‌کند که اختلاف‌های سیاسی - مذهبی در روابط بین دول باعث نادیده گرفتن حقیقت به وسیله مورخ می‌شود. در این باره در مورد نسب اسماعیلیان بحث می‌کند که چگونه مورخان در عدم نسبت آن‌ها به خاندان پیامبر کوشیدند (ابن‌خلدون، همان: ص ۵۱).

ابن‌خلدون در جهت تلاش برای رهایی تاریخ از قید و بند این زواید بیان می‌کند که تاریخ فقط ذکر احوال سلاطین و اطرافیان او نیست و درگیری محض مورخ در این مقولات باعث کاهش اعتبار او می‌شود. مورخ باید از دربار پادشاهان خارج، و وارد محیط اجتماعی شود که در آن شاخصه‌های فراوانی برای او ایجاد می‌کند؛ تغییرات و تحولات این جامعه و تاثیر عوامل گوناگون در ایجاد این تحولات را بررسی و تجزیه و تحلیل کند؛ عادات و رسوم اجتماعی، فعالیت‌های اقتصادی و چگونگی ارتباط افراد با هم را در نظر بگیرد و آن‌ها را ثبت کند. چه بسا به سبب پدید آمدن حادثه‌ای، جامعه‌ای از بین برود و اثری از این شاخصه‌ها باقی نماند؛ پس مورخ با بیان این مقولات می‌تواند فرهنگ جامعه را حفظ کند و به نسل‌های آینده انتقال دهد.

ابن‌خلدون در جنبه علمی دادن به تاریخ به بحث زمان و مکان وقوع حوادث توجه بسیاری دارد. رسیدن خبری به دست مورخ از زمان‌های گذشته، وظایفی را برای مورخ

ایجاد می‌کند که باید بکوشد مکان حادثه یا وقوع رویداد، زمان آن، و وضعیت حاکم بر زمان و مکان یعنی اوضاع سیاسی آن موقعیت زمانی و مکانی را در نظر بگیرد. روابط این حکومت با همسایگان چگونه بود؛ چه مذهبی، و چه ویژگی‌های اجتماعی خاصی داشتند. سپس با کمال روشنگری و بی‌طرفی خبر را زیر ذره‌بین عقل گذاشته و آن‌ها را تجزیه و تحلیل کند. اگر مورخی از این مجراها عبور کرد و به وضعی رسید که به طور نسبی به حقیقت مطلب دست یافت، آن زمان است که می‌تواند با توجه به منابع موافق و مخالف، نظر خود را درباره آن رویداد بیان کند (ابن‌خلدون، همان: ص ۵۱-۵۸)؛ پس ابن‌خلدون در بررسی وقایع، خود و دیگر مورخان را موظف به توجه به تمام جوانب کار می‌داند. نبوغ این فرد در کاری که آغاز کرده به طور عینی به تاریخ کلیت می‌بخشد و از این روش از استقلال فکر استفاده می‌کند. او اعتقاد دارد که تاریخ علم است؛ علمی که جنبه واقع‌نگاری ندارد. نگاه او به تاریخ، نگاه عینی است؛ جامعه‌ای که خود در اثر خود ترسیم می‌کند، در دسترس او است. او به تمام زوایای این جامعه اشراف دارد در امور سیاسی آن دخالت داشته در جامعه آن رفت و آمد می‌کند؛ با عالمان آن در تعامل است و حتی رنج زندان‌های آن را نیز چشیده، و جغرافیای گسترده‌ای را در سیطره اثر خویش قرار داد. غرب اسلامی از مصر تا اندلس زمانی که این جامعه گسترده دستخوش تغییرات فراوانی است.

او با کلیت دادن به تاریخ، آن را از قید وقایع نگاری و ذکر منقولات رهایی می‌بخشد و عصاره‌ای از آن به دست می‌دهد که به جرات می‌تواند یک جهان‌بینی کلی را از تاریخ ارائه دهد و این کار در چنین وضعیت زمانی از عهده کسی جز نوایغ بر نمی‌آید (ایولاگوست، همان: ص ۱۷۷-۲۰۰). در این نگرش کلان که ابن‌خلدون ارائه می‌دهد، مورخ با آن که با رویدادهای منفرد و جزئی سر و کار دارد می‌تواند به واحد مطالعه کلی یعنی جامعه نظر داشته باشد و درون آن کل واحد. رویدادهای منفرد را سازماندهی کند؛ پس پیوندی که ابن‌خلدون بین تاریخ و اجتماع ایجاد کرد، زمینه عملی کلان‌نگری در علوم اجتماعی را فراهم آورد (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ص ۱۳۴ و ۱۳۵).

در این زمینه ابن‌خلدون خوانندگان اثر خود را نیز در نظر گرفته و در «العبر» برای دو گروه از مردم نگاه‌شسته شده است: گروه اول فاضلان، عالمان و سیاستمداران که بر اساس عقل خود به بررسی علل و عوامل وقوع رخدادها می‌پردازند و از ظواهر رویداد بواطن آن

پی می‌برند و گروه دوم عامه مردمند که با خواندن حوادث ذکر شده لذت می‌برند؛ پس اثر او خاص افراد مشخص نیست و هر فردی با توجه به قدرت درک خود می‌تواند از آن توشه برگیرد (مهدی، همان: ص ۱۵۰ و ۱۵۱).

تأثیر اقلیم در تحرک تاریخی

یکی از علومی که ابن‌خلدون برای پی بردن به علل حوادث از آن استفاده می‌کند؛ جغرافیا است. گرچه جغرافیا قبل از ابن‌خلدون مورد توجه مسعودی قرار گرفت، ضمن وصف رویدادها به موقعیت جغرافیای محل وقوع آن‌ها نیز توجه داشته است و نقش آب و هوا در پیشرفت یا عدم پیشرفت همزمان تاکید فراوانی دارد و در این زمینه، ضمن بررسی در زمینه‌های گوناگون به وصف آن‌ها می‌پردازد:

عراق، روشنی بخش مشرق و ناف و قلب زمین است که آن‌ها بدان‌جا سرازیر شده و در سر سبزی به هم پیوسته و اعتدال آن‌جا را فراگرفته، مزاج مردمش صاف، ذهنشان روشن شده و هوششان تند، زهره‌شان محکم و ادراکشان تند و عقلشان نیرومند، بصیرتشان استوار. عراق قلب زمین است و از روزگار قدیم منتخب بوده است و کلید مشرق و طریق نور است.... و هر ولایت که هوای معتدل و آب سبک دارد، صورت و اخلاق مردمش متناسب و هماهنگ آن شود و با عنصر اساسی که قوام ولایت بدان است همانند باشد و هر ولایت که از اعتدال بودن خارج گردد، مردمش دچار آشفتگی حال شوند (مسعودی، ۱۳۷۴: ص ۶۹۹ و ۷۰۰).

ابن خلدون در پیوند تاریخ و جغرافیا دیدگاه دیگری را ارائه می‌دهد. او با قراردادن طبیعت در کانون اندیشه خود به بررسی جوامع و تفاوت‌های آن‌ها با هم موقعیت جغرافیایی این جوامع را هم در نظر دارد و در تاکید به بنیادی بودن نقش جغرافیا در زندگی مردم بیان می‌کند که جهان دارای هفت اقلیم است که چهار اقلیم مناسب برای زیستن هستند و سه اقلیم دیگر این وضعیت را ندارند.

از میان اقالیم سوم، چهارم و پنجم، اقلیم چهارم مهم‌ترین و بهترین اقلیم برای زیستن است. این سه اقلیم از نظر هنر و معماری، نوع پوشش، دین، اخلاق تنوع گیاهان و جانوران در مقایسه با سه اقلیم دیگر پیشرفت و تنوع فراوانی دارد مردمی که در این مناطق زندگی می‌کنند، بهترین افرادند؛ بنابراین، خداوند پیامبران خود را از میان بهترین خلق خود برگزیده است.

تجارت، بازرگانی و تعاملات اجتماعی نیز رونق فراوانی در این اقالیم چهارگانه دارند.

هر چه از این اقالیم دور، و از نقطه اعتدال خارج شویم، به اقالیمی می‌رسیم که ویژگی‌های پیش‌گفته را ندارند (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ص ۱۳۷ و ۱۳۸).

ابن خلدون با این وصف از نقش جغرافیا در پدید آمدن جوامع ارتباط بسیار نزدیکی بین تاریخ و جغرافیا پدید می‌آورد و پدیده‌های جغرافیایی را مقدمه‌پیدایی رویدادهای تاریخی بیان می‌کند؛ البته باید دانست که نگاه ابن‌خلدون، نگاه جبرگرایانه نیست که جغرافیا در تحرک تاریخی نقش اول را بازی می‌کند؛ بلکه جایگاه خاصی نیز برای تفکر انسانی قائل است و این انسان است که با قوه تفکر خود توانسته طبیعت سرکش را رام خود کند؛ پس جغرافیا نیز مانند سایر عوامل محرک تاریخ نقش عمده‌ای در تحولات تاریخی دارد (حمید، همان: ص ۳۴).

عصیت در تاریخ

عصیت عبارت از حمایت و طرفداری از فامیل و نسب یا فردی از منسوبان است این صفت در اسلام نکوهیده شده، مگر در عصیت مذهبی که از این نیرو در راه دین استفاده شود (حسینی دشتی، ۱۳۶۹: ص ۱۵۶۱). به تعبیر دیگر، عصیت عبارت از آگاهی به پیوند مسئولیت مشترک و اتحاد میان کسانی که رابطه خونی، آنان را به هم پیوند می‌دهد و این عامل باعث قدرت سیاسی و دفاعی می‌شود که افراد قبیله را به هم مرتبط می‌سازد (سالم، ۱۳۸۰: ص ۹).

سوالی که این‌جا مطرح می‌شود، این است که چه عامل یا عواملی در پیدایی این واژه ریشه دارند. ما در تعریف عصیت از کلماتی چون قدرت سیاسی و دفاعی و قبیله یاد کردیم؛ پس عصیت، خاص مناطقی است که دارای ساختار قبیله‌ای هستند و در موقعیت‌های جغرافیایی زندگی می‌کنند که به حامی نیاز دارند تا آنان را در برابر حوادث طبیعی و تهدیدهای انسانی حفظ کند. بیابان‌های بی‌فریاد، خوف از حیوانات درنده، ترس از تهدید محدوده زندگی او به وسیله همسایگان و همه این‌ها عواملی هستند که اتحاد خودجوشی را بین قبایل ایجاد می‌کند. این قبایل یا قبیله دارای پیوندهای نسبی هستند؛ البته این مورد همیشه صادق نیست و ممکن است برخی از قبایلی که پیوند نسبی هم با هم ندارند اما به دفاع نیاز دارند، گرد هم جمع شوند و این عصیت است که به صورت معیار نیرومندی، قبیله یا قبایل را گرد هم می‌آورد.

از حجیت در عصیبت قبیله‌ای برای کسب ریاست، از آن چه قبیله‌ای است؟ از آن قبیله‌ای که از نظر نیروی رزمنده و جایگاه قبیله‌ای میان سایر قبایل سرآمد باشد و از میان این قبیله ریاست بر عهده کسی است که از نظر خانوادگی و شخصی ویژگی‌هایی داشته باشد که ساکنان بیابان خواهان آن هستند؛ از جمله سخاوت، شجاعت، مدیریت، آشنایی با رموز سیاسی برای برقراری روابط دوستانه یا خصمانه با قبایل همسایه؛ البته شایان ذکر است که در این ساختار اجتماعی، فرمانبرداری از رئیس، امر اجباری نیست و استبدادی در این زمینه جهت واداشتن افراد به اطاعت وجود ندارد؛ اما پیروی از شیوخ و به ویژه رئیس قبیله برای اتحاد عصیبتی به صورت ارزش درونی شده در افراد چنان است که هر یک از افراد، خود را به اطاعت و فرمانبرداری موظف می‌دانند.

در عصیبت قبیله‌ای فردیت معنا ندارد و آنچه مهم است، اهمیت فرد برای اجتماع قبیله‌ای است. این گروه اجتماعی بر اساس مقتضیات مکانی خود افرادی را خواستار است که صفاتی چون مهمانداری، بخشندگی، حامی ناتوانان و هر خصلت نیکویی را که برای بقای اجتماع او لازم است، دارا باشد.

عصیبت میان قبایل عرب چنان قوی بود که حتی در مواردی طوایفی که هیچ گونه پیوند نسبی نداشتند، از طریق حلف و ولا با هم متحد می‌شدند و به دلیل برقراری این پیوند عاطفی قوی به محض این که کوچک‌ترین ستمی به طرف قرار داد می‌شد، این احساس برانگیخته، و تجاوزگر گوشمالی داده می‌شد (نصار، ۱۳۶۶: ص ۱۷۷ - ۱۸۰).

نوع روابط خارجی در این گروه دو گونه بوده:

۱. روابط با قبایل که اکثراً با جنگ و خصومت همراه بود، ۲. رابطه با جوامع یکجانشین. ارتباط با گروه دوم به دلیل نیازی است که به کالاهای شهرنشینان دارند؛ به همین سبب مناطق مرزی همواره در معرض تعرض قبایل بیابانگرد قرار می‌گرفتند. نمونه بارز آن، حمله‌های اعراب به شهرهای آباد ایران قبل از اسلام می‌باشد. در برخورد با این حملات حکومت‌ها اگر قوی بودند و قدرت مقهور کردن آنان را داشتند، اجازه حمله به این قبایل داده نمی‌شد؛ اما اگر دولتی در حال اضمحلال بود، مجبور به راضی کردن قبایل می‌شد (نصار، همان: ص ۱۸۲)؛ با این حال، حکومت‌های قوی همواره می‌کوشیدند از نیروی رزمنده این افراد برای دفع دشمنان خود استفاده کنند و کنار آن، حتی از آنان باج و

خراج نیز دریافت کنند. که این عامل باعث می‌شد که عصبیت قبیله‌ای دچار مشکل روانی شود و احساس حقارت و سرشکستگی کند و گاه ممکن بود تأثیر بسیاری نیز در فروکش کردن جوش و خروش عصبیت داشته باشد؛ چنان‌که گروه مجبور است در برابر دشمنان خود نیز ناتوان شود؛ زیرا نیروی رزمنده آنان در خدمت حکومت بیگانه قرار می‌گرفت (ابن‌خلدون، همان: ص ۲۶۷ - ۲۷۰).

استفاده از عصبیت قبیله‌ای برای تشکیل حکومت

ابن‌خلدون در باره چگونگی تشکیل حکومت‌هایی که بر پایه عصبیت شکل می‌گیرند بیان می‌کند که گاهی وضعی پیش می‌آید که قبیله‌ای بر قبایل دیگر غلبه یافته، آنان را به برقراری رابطه فرمانبرداری از قبیله مذکور وادارد و این حرکت ادامه می‌یابد تا این‌که قبیله غالب به نهایت رشد و قدرت یا به اصطلاح به نقطه اوج قدرت و توسعه برسد. بر اساس نظریه ابن‌خلدون، دو حالت اتفاق می‌افتد: یا این قدرت پیش رونده، دولت مجاور خود که در حال اضمحلال است را سرنگون می‌کند و خود به جای آن قرار می‌گیرد یا اگر دولت مذکور به نقطه اضمحلال نرسیده، از حمایت قبایل هم‌بی‌نیاز نیست. این قبیله که قدرتش به رشد کافی رسید، از سوی حکومت مورد پذیرش قرار می‌گیرد و از وجود رئیس و نیروهای قبیله در جهت رسیدن به اهداف خود یاری می‌جویند. مثال بارز آن ترکان و عباسیان می‌باشند؛ پس می‌بینیم که هدف عصبیت قبیله‌ای رسیدن به قدرت و حکومت است و اگر زمینه لازم فراهم آید و دولتی در حال اضمحلال قرار گیرد به این هدف خود جامه عمل خواهد پوشید و به تشکیل امپراتوری‌های گسترده دست می‌زند؛ زیرا دیدگاه عصبیت، افق‌های دوردست را می‌نگرد و می‌کوشد تا هر جا که سم ستوران می‌رسد بتازد.

با رسیدن به نهایت قدرت و وسعت، بیابانگردان را می‌بینیم که با عمل انجام شده روبه‌رو می‌شوند. شهرها و روستاها، مزارع و مراتع و باغات و از همه مهم‌تر سامانه اداری پیچیده‌ای که او با این نظام سر و کار نداشت. زیرا قبل از آن، او بود و یک اسب و انگیزه تصرف و ویرانی و در این زمان است که به خود می‌آید و برای اداره امور کشور تصرف شده خود از نیروهای دیوانی حکومت پیشین استفاده می‌کند. این گروه در تاریخ به صاحبان دوات و قلم معروفند؛ مانند اعراب و ایرانیان.

با فروکش کردن این تاخت و تازها به‌عللی چون موانع طبیعی یا قدرت‌های مقتدر

باعث می‌شود نیروی رزمنده قوت گرفته، از حرکت باز ماند و در این زمان است که تحت تاثیر فرهنگ مغلوب قرار می‌گیرد؛ در امور اداری دخالت می‌کند و به تجمل و خوشگذرانی تمایل نشان می‌دهد و به قول معروف در فراخی معیشت و تجمل فرو می‌رود؛ در رفاه و آرامش و نعمت غرق می‌شود و به نعمت‌هایی می‌رسد که یک زمان برای به دست آوردن اندک آن‌ها جان می‌باخت و این وضعیت برای عصبیت سم است و ضربه مهلکی به آن وارد می‌کند. گرچه نسل‌های اولیه از صفات دلاوری و آزادگی دور نمی‌افتند، اگر این شیوه ادامه یابد، فرزندان آنان چنان از رفتار پدران دور می‌افتند که دیگر نشانی از عصبیت در آن‌ها یافت نمی‌شود و در این زمان است که همان‌طور که آنان دولت‌های پیشین را طعمه خود کردند، خود نیز طعمه عصبیت خروشنده دیگری خواهند شد (ابن خلدون، همان: ص ۲۶۷ و ۲۶۸).

ابن خلدون خود نیز به این دور و تسلسل معتقد است. او می‌گوید: تاریخ تکرار می‌شود؛ اما با این حال مانند نردبانی است که به جلو حرکت می‌کند. او مشخصات این حرکت را چنین بیان می‌کند: ۱. تهاجم؛ ۲. اوج؛ ۳. تجمل؛ ۴. استبداد؛ ۵. انحطاط، یا به تعبیر دیگر تکوین - نمود - جمود - اضمحلال (رادمنش، بی تا: ص ۶۶). توجه ابن خلدون به این نظریه معلول اوضاع زمانه او است. او در زمانی زندگی می‌کند که دولت اسلامی در حال زوال است و می‌کوشد تا به گونه‌ای علت انحطاط را مشخص کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ص ۲۶۴)؛ پس نتیجه می‌گیریم که عصبیت و دولت با هم رابطه مستقیم دارند و به محض از بین رفتن عصبیت دولت نیز خود به خود به اضمحلال نزدیک می‌شود یا به تعبیر دیگر در عین حال که عصبیت محرک سازندگی و تشکیل دولت است که از متن قبیله‌ای برمی‌خیزد، خود با تأسیس دولت نابود می‌شود.

نمونه بارز جامعه مورد مطالعه ابن خلدون در بیان این نظریه شمال آفریقا است که هر قبیله دارای قدرت نظامی مستقل بود و هر زمان که احساس برتری می‌کرد، بر صاحب قدرت می‌تاخت؛ آن را مضمحل می‌کرد و دلیل اصلی فروپاشی بدیع صاحب قدرت، تضاد و اختلافات درونی بود که مانند موربانه این حکومت را از درون می‌پوساند. صاحب عصبیت جدید این حکومت را کنار زده، به تأسیس دولت می‌پرداخت و این چرخه دوباره برای خودش اتفاق می‌افتاد (ایولاکوست، همان: ص ۱۲۰ و ۱۲۱).

عصیبت در خدمت دین

با توجه به این که اسلام در منطقه‌ای ظهور کرد که عصیبت قومی و قبیله‌ای جایگاه ویژه‌ای داشت به طوری که برای اثبات وفاداری خود به این مقوله تا پای جان ایستادگی می‌کردند، پیامبر اصل عصیبتی را که بر پایه انگیزه‌های جاهلی بود، مردود اعلام کرد به جز عصیبت دینی که آن را ستود و به این ترتیب، نیرویی که در گذشته برای انگیزه‌های واهی به هدر می‌رفت و ممکن بود سالیان سال به ناحق بین دو قبیله خون‌ها ریخته شود، در خدمت دین قرار دارد. او در این زمینه فرمود:

اگر کسی به اندازه خردلی عصیبت قومی در دلش باشد، خداوند او را با اهل جاهلیت محشور می‌کند (حسینی دشتی، همان: ص ۱۵۶).

نمونه‌های بارز به کارگیری این نیروی قوی در خدمت دین، در صدر اسلام و در جنگ‌هایی که بین اعراب و ایران و روم به وقوع پیوست دیده می‌شود. دعوت دینی بدون عصیبت امکان‌پذیر نیست؛ زیرا هر دعوتی که باید به وسیله آن عموم و اکثریت مردم بدان دعوت شوند، ناچار با اتکا به عصیبت است و با آن که پیامبران الهی از میان بهترین خلق خدایند و توانایی انجام هر کاری را دارند، خداوند در گسترش پیام خود از طریق طبیعی عمل می‌کند؛ یعنی مردم ابتدا به وسیله پیامبر راهنمایی می‌شوند و بعد از پذیرش پیام پیامبر به وسیله مردم گسترش این پیام به سایر نقاط لازم می‌شود و این گروه مخلص برای فرمانبرداری از پیامبر و رسیدن به فیض الهی که جهاد در راه خدا و شهادت است، حرکت می‌کنند؛ بنابراین، می‌بینیم که اعراب با کاربرد عصیبت دینی نظام می‌گیرند حکومت تشکیل می‌دهند؛ وگرنه این قوم بیابانگرد بودند و انقیاد گروهی از ایشان از دیگری به دلیل درشت خوئی و فزون‌طلبی و رقابت و همچشمی از دشوارترین کارها بود؛ پس می‌بینیم که وحدت و هماهنگی فقط زمانی میانشان پدید می‌آید که پیامبر یا خلیفه‌ای در کار باشد تا صفات ذکر شده از میان آنان رخت بریندد و برای جهانگشایی آماده شوند. با تمام این اوصاف، اعراب از تمام مردم، حق و راستی را سریع‌تر می‌پذیرفتند؛ زیرا ضمیر آنان مستعد پذیرش حق بود. مشکل بزرگی که اعراب داشتند، ناتوانی در اداره امور کشور بود؛ زیرا آنان تا قبل از اسلام تجربه چنین اموری را نداشتند؛ پس با وجود تشکیل حکومت‌های بزرگی چون امویان و عباسیان نتوانستند طبیعت اولیه خود را از دست بدهند. کم‌کم امیران و وزیران بیگانه وارد نظام حکومتی آنان شدند و حکومت‌ها به موالی متکی می‌شوند. عصیبت

قبیله‌ای به فساد کشیده می‌شود و حکومت‌های اسلامی نیز سیر نزولی خود را آغاز می‌کنند. نیروهای اصلی رانده می‌شوند و به سوی بادیه حرکت می‌کنند و دوباره به همان زندگی پیشین خود روی می‌آورند و بیگانگان پست‌های کلیدی را به دست می‌گیرند (ابن خلدون، همان: ص ۲۸۰-۳۱۱).

ابن خلدون در این باره بیان می‌کند که عصیبت، خاص مردم بادیه است و عصیبت جز در بادیه نمی‌تواند زنده بماند. عصیبت عبارت از دلاوری شجاعت، دینداری، اخلاق، پیوندها و پیوستگی‌های خونی، روح آزادگی، فطرت پاک و سالم و بخشندگی است. برای ابن خلدون، عصیبت وابسته به محیط است و دولت که اساس تمدن است به وسیله عصیبت پدید می‌آید؛ ولی چون محیط شهری برای عصیبت مناسب نیست، به مرور آن را نابود می‌کند و در واقع هر چه تمدن شکوفاتر شود، عصیبت ضعیف‌تر می‌شود (رادمنش، همان: ص ۲۷۷).

نتیجه

با توجه به اطلاعاتی که در مورد پاره‌ای از ویژگی‌های ابن خلدون از نظر دیدگاه او درباره تاریخ به دست آوردیم می‌توان به این نتیجه رسید که ابن خلدون با توجه به زمان خود، یکی از نوایغ و سرآمد علم تاریخ است. او توانست با جنبه علمی بخشیدن به اطلاعات خام تاریخی، طرحی نو در نگارش تاریخ پی‌افکند که تاریخ و مورخ را مدیون خود کرد.

توجه او به علیت در تاریخ و نقش آن در علمی ساختن تاریخ مطلبی بود که تا آن زمان توجه مورخان را به خود جلب نکرد. او با محک قانون علیت درستی و نادرستی اخبار وارد شده در تاریخ را تحلیل می‌کند. او مورخی را قبول دارد که به تمام ابعاد زندگی بشر توجه کند؛ به همین سبب در اکثر موارد با نیش زبان خود به آزدن منطقی تاریخ نویسانی می‌پردازد که با ورود اخبار دور از عقل، اعتبار تاریخ را مورد سوال قرار دارند.

توجه به آثار ابن خلدون، راهنمایی خوبی برای جویندگان علم تاریخ است تا با روش او، جایگاه علم تاریخ را میان سایر علوم مشخص کنند و پرده ابهام را از علم بودن یا نبودن آن بردارند.

منابع و مأخذ

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، محمد پروین گنابادی تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ش، ج ۱.
۲. ایولاکوست، جهان‌بینی ابن‌خلدون، مظفر مهدوی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳ش.
۳. حسینی دشتی، سید مصطفی، معارف و معاریف، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۹ش، ج ۴.
۴. حمید، حمید، علم تحولات جامعه پژوهش در تاریخ و تاریخ‌گرایی علمی، تهران، انتشارات امیرکبیر، بی‌تا.
۵. رادمنش، عزت‌الله، قرآن - جامعه‌شناسی - اتوپیا، تهران، امیرکبیر، بی‌تا.
۶. روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، اسدالله، آزاد، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ش، ج ۲.
۷. سالم عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، باقر صدری‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
۸. طباطبایی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۹. فرهانی منفرد، مهدی، دیدگاه معرفت‌شناختی ابن‌خلدون درباره تاریخ، فصلنامه تخصصی تاریخ اسلام، سال چهارم، شماره ۱۳، قم، باقرالعلوم، ۱۳۸۲ش.
۱۰. کار، ای‌اچ، تاریخ چیست، حسن کامشاد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۸ش.
۱۱. مسعودی، علی‌بن‌حسین، مروج الذهب و معادن‌الجوهر، ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی - فرهنگی، ۱۳۷۴ش، ج ۱.
۱۲. مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، مجید مسعودی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۵۸ش.
۱۳. نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرایی ابن‌خلدون، یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ش.