

روش شناسی تاریخی اسلامی (با تأکید بر ابن خلدون)

دکتر شجاع احمدوند / استادیار دانشکده دانشگاه علامه طباطبائی (ره)
shojaahmadvand@gmail.com

چکیده :

اثرات طغیان اندیشه نوین غرب بر ضد فلسفه قدیم در هیچ رشته‌ای به اندازه تاریخ پر دامنه نبوده است. نقادان متأخر بر این باورند که فلسفه قدیم نیز چیزی جز فلسفه تاریخ نبوده است. آنان مدعی‌اند که نه تنها تمام واقعیات، تاریخی هستند بلکه همه حقایق نیز تاریخی هستند. بر این اساس این مقاله می‌پرسد که مورخان اسلامی به‌ویژه ابن خلدون نوع نگاهشان به مباحث تاریخی چگونه بوده است؟ نگارنده معتقد است که ابن خلدون تا حد زیادی در چارچوب مقولات چارگانه علیت، عینیت، تبیین و ارزش‌ها، علل و عوامل تکوین، استمرار و زوال دولت‌ها را بیان کرده است. لذا مقاله با مروری به کلیت بحث تاریخ و حوزه‌های چارگانه آن، اندیشه و روش تاریخی برخی از مهم‌ترین مورخان اسلامی را بررسی کرده و روش تاریخی ابن خلدون را به عنوان نوع آرمانی بحث خود با تفصیل بیشتری بررسی خواهد کرد. بدیهی است هرگونه تلاش برای تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی به عنوان پدیده‌ای برساخته از متن فرهنگ اسلامی باید بردوش تلاش‌های فکری دانشمندان اسلامی استوار باشد و از این رو این گونه مطالعات برای شناخت علمی و روشمند انقلاب اسلامی ضرورتی تام دارند.

کلید واژه: روش شناسی، تاریخ، تاریخ‌نگاری اسلامی، ابن خلدون.

تاریخ تایید ۱۳۸۹/۶/۲۹

تاریخ دریافت ۱۳۸۹/۵/۱۲

مقدمه

تاریخ نه مجموعه واقعیات عینی است و نه زائیده بی‌چون و چرای ذهن مورخ. رابطه مورخ و واقعیاتی که در اختیار دارد بر اساس دادوستد استوار است و رجحان یکی بر دیگری ناممکن است. تاریخ با گزیده‌ای از واقعیات مقدماتی و نیز تفسیری مقدماتی که توسط وی یا دیگری از گزیده مزبور به عمل آمده شروع می‌شود. همچنانکه پیش می‌رود تفسیر و گزیده و تقدم و تأخر واقعیات از طریق تأثیر متقابل یکی بر دیگری دستخوش تغییرات شگفت و شاید تا حدی ناآگاهانه می‌شود و این عمل متقابل موجب تعامل یا نفی گذشته و حال می‌شود. بنابراین، تاریخ عمل مداوم تأثیر یافتن مورخ و واقعیات از یکدیگر و گفت‌وشنود مستمر حال و گذشته است.^۱

امروزه تاریخ از مهم‌ترین حوزه‌های علوم انسانی است تا حدی که ماده اولیه تمام رشته‌های علوم انسانی از کانال تاریخ می‌گذرد. بی‌جهت نیست که بندتو کروچه می‌گوید: از شگفتی‌های سرنوشت این که تا زمانی متمادی تاریخ خوارترین نوع دانش به‌شمار می‌رفت و حال آن که فلسفه بلندپایه‌ترین رشته دانش محسوب می‌شد و اکنون تاریخ نه تنها بر فلسفه برتری دارد بلکه بر آن خط بطلان کشیده است. کالینگوود نیز می‌گوید از نظر قدما دانش تاریخی محال بود و حال آنکه از دید نقادان متأخر همه دانش‌ها تاریخی است.^۲ بر این مبنا مطالعه تاریخ امروز در صدر تأملات نظری قرار گرفته است.

شاید بتوان چهار حوزه اصلی روش‌شناسی و فلسفه تاریخ را عینیت، علیت، تبیین و ارزش دانست. دغدغه‌های مربوط به عینیت و این که شواهد عینی چگونه شواهدی هستند از موضوعات علم تاریخ مدرن است. بحث تبیین نیز از اهمیت مشابهی برخوردار است. انواع تبیین قانونی، تبیین عقلانی و تبیین روایی؛ کاربرد متعارف کلمه "تبیین" نیز در تاریخ جایگاهی مهم دارند. اینکه آیا روابط علی خاصی در تاریخ وجود دارد (یعنی روابط علی که مورد حمایت قوانین عام و کلی نباشند)، آیا تجویزات خاصی برای گزینش علتی خاص به عنوان علت اصلی یا بنیادین وجود دارد. سطوح مختلف تبیین و مسائلی از این دست همچنان در مباحث فلسفه تاریخ از اهمیت برخوردارند. در باب مقوله ارزش‌ها نیز نخستین پرسشی که مطرح شده این است که در چه وضعیتی و تا چه حدی تاریخ می‌تواند "فارغ از ارزش" تلقی شود.

البته این مقاله نمی‌خواهد بنیادهای فلسفی این مباحث را بررسی کند بلکه می‌خواهد بپرسد که مورخان اسلامی نوع نگاهشان به این مباحث چگونه بود؟ و بر آن است که ابن

خلدون تا حدزیادی در چارچوب این مقولات تبیین خود را از علل و عوامل تکوین، استمرار و زوال دولت‌ها بیان کرده است. از این رو، این مقاله ابتدا مروری به کلیت موضوع تاریخ و حوزه‌های چارگانه آن خواهد داشت. آنگاه مروری به اندیشه و روش تاریخی برخی از مهم‌ترین مورخان اسلامی خواهد کرد و در نهایت روش تاریخی این خلدون را با تفصیل بیش‌تری بررسی می‌کند. با این کار شاید بتواند الگوی مطلوبی را برای مطالعه روشمند و فلسفه تاریخ انقلاب اسلامی ارائه دهد.

۱. تعریف تاریخ

تاریخ روایتی مکتوب، متشکل از یک گزارش مستمر روشمند از رویدادهای مهم یا عمومی به‌ویژه رویدادهای مربوط به یک کشور، ملت، شخص یا... در یک بازه زمانی مشخص است. این تعریف مناسب آثار هرودوت، ای. جی. پی. تیلور و بسیاری از مورخان دیگر است. البته این تعریف حداقل سه نقیصه دارد. نخست، این که این تعریف تاریخچه تحول خود تاریخ را بیان نمی‌کند. این تعریف هیچ فرصتی برای جلب مورخانی که احساس می‌کنند موضوع آنها نسبتاً جدید است فراهم نمی‌کند، موضوعی که حدوداً یک‌صد سال جوان‌تر از علوم طبیعی است، و دستاوردهای بزرگی داشته که به احتمال زیاد در آینده نیز مانند گذشته تکرار خواهد شد. نقیصه دوم، ناتوانی از بیان گونه‌های مختلف تاریخ است، روشی را بیان نمی‌کند که مطابق آن تاریخ به انواع مختلف نه بر مبنای کشورها، ملت‌ها، دوره‌های زمانی بلکه بر مبنای موضوعات تاریخی تقسیم شود: تاریخ سیاسی و حقوقی، اقتصادی و اجتماعی، فرهنگی، فکری، یا انواع مختلف دیگر (هرچند ارائه یک طبقه‌بندی کامل، سیستماتیک و مورد قبول عام از تاریخ، کار آسان یا ممکن نیست). سومین نقیصه، تصریح آن بر این امر است که تاریخ به لحاظ شکل روایی است، درحالی که بسیاری از مورخان برآنند که معتبرترین تاریخ-پیشگام تاریخ حرفه‌ای- تحلیل است نه روایت.^۳

برخی به جای تأکید بر اطلاعات در نوشتن تاریخ، بر دیدگاه و چارچوب نظری تأکید می‌کنند. بندیتو کروچه^۴ از این دسته است. از سوی دیگر لِف احساس می‌کند که دیدگاه مورخ در باره گذشته خلق نظری مستقلی است و به معنی دقیق کلمه می‌تواند بیش‌تر از شواهد تاریخی عمر کند که این دیدگاه از آنها نشأت گرفته است. مکالای^۵ نیز مورخ پیشا علمی دیگری است که دستاورد او خلق یک روایت زنده است. انتقاد علیه او بیش‌تر

معطوف به تعصب بیش از حد و قضاوت‌های بازاندیشانه بود، تا غفلت از شواهد. کروچه تأکید می‌کند که وظیفه مورخ این نیست که هرچه را اتفاق افتاده وقایع‌نگاری کند، ارتباط دادن صرف وقایع بدون داشتن پیش‌پندارها یا نقطه‌نظرها نیز ممکن نیست؛ بلکه وظیفه او تفکر کردن و حل کردن مسائل با توجه به علایق عصر اوست. در انگلستان، جی.ام. ترویلاین واکنش متمایزی در برابر تاریخ علمی نشان داد الهه شعر و موسیقی: الهه هنر^۶ (۱۹۳۰) او بر علیه جی.بی. باری، جانشین آکتون در کرسی کمبریج و صاحب قول معروف "تاریخ یک علم است نه بیش تر و نه کم تر"، بود. علاوه بر این او به مخالفت با آنچه برداشت اضافی از حقیقت تاریخی نامیده شد پرداخت و به دنبال وحدت ادبی بود، تا داستان ملی را با شور و حرارت و سرزندگی مکالی هرچند بدون تعصب و جانبداری بیان کند. او نیز مانند سلف خود جی. آر. گرین (تاریخ مردم انگلیس ۱۰-۱۸۷۸) سعی کرد به تاریخ ملی وزنه‌ای اجتماعی و فرهنگی بدهد.^۷

۲. موضوعات اصلی تاریخ

۲.۱. عینیت

چرا مورخان موافق همدیگر نیستند؟ چرا در تاریخ پیشرفت منظم و رو به رشدی نداریم؟ چرا تاریخ یک برهه زمانی خاص توسط هر نسلی از نو نوشته می‌شود؟ در حالی که مورخان ناگزیرند در مورد مواد لازم برای گزارششان دست به انتخاب بزنند، هیچ اصول روشنی برای انتخاب وجود ندارد که از ماهیت خود تاریخ نشأت گرفته باشد. بی‌گمان تعریف لغتنامه‌ای، تاریخ را محدود به رویدادهای مهم یا عمومی کرده است؛ اما در تاریخ هیچ اصلی وجود ندارد که بگوید چه چیزی مهم است. و هر کس تصور می‌کند که می‌داند "عمومی" به چه معناست باید به عدم امکان ارائه تعریف عامی از این واژه تأمل کند و اینکه مسائل شخصی نیز می‌تواند بر تبیین و تفسیر آنچه قطعاً عمومی محسوب می‌شود، مؤثر باشند. این مسئله چنانچه با جزئیات بیش تر در فصل سوم توضیح داده خواهد شد وضعیت مربوط به تاریخ عمومی است؛ اما اگر کسی بخواهد به انواع تخصصی‌تر تاریخ پردازد وضعیت فرق می‌کند و معیارهای گزینش و سنخیت به میزان زیادی تخصصی می‌شوند، تاریخ عمومی به معنای دقیق کلمه، هیچ تعهدی نسبت به اهمیت نسبی بررسی‌های نظامی و اقتصادی و ... ندارد- ولی مورخ نظامی و اقتصادی نسبت به آنها متعهد است. او کارش را با تصمیمی که قبلاً در باره این مسأله گرفته شده است آغاز می‌کند؛ هر

چند باب این پرسش همواره باز است که یک مورخ تخصصی تا چه اندازه می تواند واقعاً مستقل باشد. تاریخ نظامی در قرن بیستم، اگر نه در دوره های قبل، بدون توجه به عوامل اقتصادی نمی تواند تاریخ مناسبی باشد؛ و قاعدتاً و منطقی نمی تواند با این پرسش موافق باشد که تا چه اندازه تاریخ نظری می تواند بدون ارجاع به عوامل عام اجتماعی بررسی شود. والش در پاسخ به اینکه بالاخره چگونه می توان با علم عینیت کنار آمد می گوید می توان به سه وجه پاسخ داد: نخست چنین استدلال کنیم که مورخان تحت تأثیر عوامل ذهنی قرار می گیرند و اصولاً تاریخ بیطرفانه وجود ندارد و هر مورخی از نقطه نظر خاص خود (point of view) به موضوع می نگرند و اختلاف نظر مورخان نیز از همین جا شروع می شود. دوم، چنین استدلال کنیم که عدم توانایی مورخان گذشته در رسیدن به یک حقیقت عینی موجب آن نمی شود که تصور کنیم هیچگاه مورخان به چنین عینیتی دست نخواهند یافت. سوم، موضوع عینیت تاریخی و عینیت علمی با یکدیگر تفاوت دارند.^۸

۲.۲. تبیین

تبیین شبیه ترین موضوع به عینیت و بحث برانگیزترین عنوان در فلسفه تاریخ تحلیلی بعد از جنگ در انگلستان است. دیدگاهی منسجم و اقتصادی راجع به تبیین در تاریخ آن است که نظیر همه تبیین ها، موضوعی که جزء خود رویداد است از طریق یک "قانون" خاص باید توضیح داده شود. ولی این آموزه جذاب سازگاری زیادی با نوشته های تاریخی ندارد، به ویژه بدان دلیل که ما با کمبود جدی قوانین در عرصه تاریخ مواجه هستیم، البته اگر چنین قوانینی اساساً وجود داشته باشند. بدون شک "تعمیمات" مشترکی در باب رفتار و واکنش های انسانی وجود دارد، اما حتی همین ها هم از قاعده مندی می گریزند، در نتیجه جایگاه منطقی و نیروی تبیینی آنها در صورت وجود، همچنان مبهم باقی می ماند. البته در برخی از انواع تاریخ که به میزان مکفی تخصصی شده اند امکان استخدام قوانین و نظریه هایی از یک علم متناسب مرتبط وجود دارد. اینکه تا چه اندازه رویدادهای تاریخی می توانند مثلاً در قالب اقتصادی تبیین شوند موضوعی مناقشه برانگیز است، و بسیاری از رویدادهایی که در قالب تاریخ های عمومی جای می گیرند، به نظریه اقتصادی اجازه نمی دهند که حتی به آن نزدیک شود، اما پدیده تاریخ اقتصادی قطعاً به واسطه قوانین خاص علم قابل تبیین است. من نمی خواهم بسیاری از مشکلات مربوط به ماهیت تبیین اقتصادی به نحو خاص را مسلم فرض کنم؛ نکته ای که سعی می کنم آن را نشان دهم

نکته‌ای کاملاً عمومی است. این مسأله همچنین در مورد توصیفات و تبیینات جامعه‌شناسانه و روانشناسانه نیز کاربرد دارد. البته، غیرممکن یا بسیار نادر است که قوانین تبیین تاریخ تخصصی کاملاً منطبق با قوانین علم مرتبط با آن باشند؛ چنین مواردی کاملاً غیر واقعی است، اما دریافت پذیری آن حداقل می‌تواند برای توضیح روش‌های مربوط به امکان تبیین تاریخ موردنظر مفید باشد.

۲.۳. ارزش

ارزش‌هایی که افراد، گروه‌ها یا کل جامعه اخذ می‌کنند بخش مهمی از پدیده‌های اجتماعی و از جمله تاریخی هستند و در هر حوزه علوم اجتماعی کم‌تر آن ارزش‌ها را نادیده می‌گیرند. اما در نقطه مقابل علم باید عینی و فارغ از ارزش باشد. کسی ممکن است نگهداری گربه را بر راسو ترجیح دهد ولی این برای جانورشناس یک‌سان است. یکی از دستاوردهای مهم ماکس وبر نشان دادن اهمیت ارزش‌ها برای جامعه‌شناسی و نشان دادن امکان جامعه‌شناس برای تبیین کامل ارزش‌های مورد بررسی، درعین کاملاً برکنار ماندن از ارزش‌ها بود.

اما پرسش این است که آیا چنین کاری امکان‌پذیر است؟ هر عالم اجتماعی و مورخی بخشی از یک جامعه است لذا بعید است او احساسات خاصی نسبت به آن جامعه و سایر جوامع نداشته باشد. بعید است فرد نسبت به اوضاع و احوال پیرامون خود راضی یا ناراضی نباشد. اولی منجی به احساس محافظه کارانه و دومی به احساس اصلاح‌طلبانه می‌انجامد. پس این‌گونه می‌توان دستیابی به یک علم اجتماعی کاملاً عینی را امکان‌پذیر دانست در حالی که خنثاترین و عینی‌ترین گزاره در باره جامعه ممکن است موجب تحولاتی در جامعه شود.^۹

۲.۴. علت

علت چیزی است که معلول خود را تولید می‌کند یا می‌آورد. این موضوع در تاریخ اهمیت زیادی دارد چرا که مورخ تنها نقل نمی‌کند بلکه تبیین نیز جزو کارویژه‌های اصلی اوست.^{۱۰} این که چرا افراد چیزی را علت پدیده‌ای دیگر می‌دانند از زوایای متعددی می‌تواند نگریسته شود. یکی از مهم‌ترین آنها انگیزه‌های و علایق شخصی است. با معیار علایق شخصی بسان معیار کنترل می‌توان به معلول رسید یا نرسید. البته در تاریخ اغلب

پدیده‌ها تک‌علتی نیستند. مورخ هرگز نمی‌تواند خود را قانع کند که در باره الگوی علت واحد/ معلول واحد بیندیشد. اگر مورخ به سمت علت واحد برود در دام خلاف واقع‌گویی خواهد افتاد. آنچه که تا حدود زیادی این مسئله را روشن‌تر می‌کند. در واقع مشکل وقایع تاریخی آن است که چند بار اتفاق نمی‌افتند تا علت واحدی برای آنها شناسایی کرد. شناسایی علل واقعه تاریخی بسترمند و وابسته به متن هستند. تاریخ شخصی موجب نقض تاریخ می‌شود.^{۱۱}

مایکل استفورد در کتاب فلسفه تاریخ نتایج خود را در باره اصل علیت در تاریخ این چنین تلخیص می‌کند. نخست، هر یافته‌ای در باره علیت ممکن است تا حدودی ذهنی باشد. آنچه را به‌عنوان علت تعیین می‌کنیم به علایق ما بستگی دارد. دوم، در تاریخ‌نگاری تعیین علت اختیاری و دلخواهانه نیست هر چند تا حدودی ذهنی است. سوم، شرط‌های خلاف واقع مورخ حدس‌های بدون حساب و کتاب نیست بلکه بر برآوردها و تخمین‌های ممکن و محتمل او استوار است. چهارم، برآوردهای احتمال تاریخی با احتمال ریاضی بسیار تفاوت دارد آنها بیشتر بر نوعی درک و برداشت از امور انسانی استوار است. بنابراین مفهوم علت در تاریخ مکن است به بحث‌های بفرنج منجر شود. پس نویسندگانی که می‌خواهند این مفهوم را به کار ببرند بابت ابتدا برای خود و خوانندگان خود روشن سازند که چه معنایی از آن را مراد می‌کنند.^{۱۲}

۳. تاریخ‌نگاری اسلامی

فرانتس روزنتال معتقد است که در دنیای اسلام دو نوع تاریخ‌نگاری عمده وجود دارد: تاریخ‌نگاری محلی دنیوی که ارتباط چندانی با مبانی دینی نداشته و بیش‌تر برگرفته از علائق گروهی و فردی مورخان به زادگاهشان بوده است. سابقه این روش به قبل از ظهور اسلام باز می‌گشت و خاستگاه آن قلمرو امپراتوری روم و سوریه کنونی است. دوم تاریخ‌نگاری محلی دینی که متأثر از الهیات بوده و جنبه دنیوی آن کم‌رنگ‌تر است. این قالب خود دسته‌بندی‌های مختلف داشت^{۱۳} از جمله سیره‌نگاری، مغازی‌نگاری، مقتل‌نویسی، تاریخ‌نگاری عمومی، تاریخ‌نگاری دودمانی، تک‌نگاری، فتوح‌نگاری.

فتوح‌نگاری شاخه‌ای از تاریخ‌نگاری اسلامی است که به بیان چگونگی گشایش دارال‌حرب می‌پردازد. موضوع کتاب‌های فتوح یا فتوح‌البلدان بیان نحوه گشایش سرزمین‌ها و کشورهای است که پس از رسول خدا به کوشش مجاهدان مسلمان در عصر خلفای

اولیه به صلح یا به جنگ به تصرف اسلام در آمده است. ۱۴ فتوح‌نگاری از قرن سوم آغاز می‌شود و ادامه مغازی نویسی قرن دوم هجری است. مثلاً کتاب الفتوح ابن اعثم کوفی (مرگ ۳۱۴ ق.) ضمن اشاره به فتح سرزمین‌ها در عصر خلفای اولیه نوعی تاریخ عمومی با ذکر جزئیات نیز هست. ۱۵ او با روشی ترکیبی در برابر دو روش روایی و تحلیلی با مقایسه، ترکیب و ایجاد سازگاری میان روایات گوناگون واقعه‌ای خاص را توضیح می‌دهد. ۱۶

تاریخ مسعودی از جمله تاریخ‌های عمومی است که در اواخر قرن سوم هجری (۲۸۰-۳۴۵ ق) به رشته تحریر درآمد. او در دو کتاب مروج‌الذهب و التنبیه‌والاشراف به ذکر تاریخ عمومی پرداخته و البته مروج‌الذهب او بیش‌تر شناخته شده است. ۱۷ ابن‌خلدون او را امام‌المورخین و فن‌کریمر آلمانی او را هرودوت عرب نامیده است. او سعی دارد به شکلی علمی و فلسفی به تبیین تاریخ بپردازد. او می‌گوید: «چیزی که مرا به تألیف این کتاب در تاریخ و اخبار جهان و حوادث سلف از سرگذشت پیغمبران و شاهان و موطن اقوام و ادوار کرد پیروی از رفتاری بود که عالمان کرده‌اند و حکیمان داشته‌اند تا از جهان یادگاری پسندیده و دانشی منظم و کهن بجا ماند.» ۱۸

مسعودی تقریباً در چهار حوزه بحث می‌کند: نخست، راجع به کل خلقت مطابق یافته‌های شریعت. «آنچه در باره آغاز خلقت گفتیم همان است که شریعت آورده و سلف از خلف و بازمانده از رفته نقل کرده و ما همچنان از کلماتشان دریافته و در کتاب‌هایشان یافته ایم.» ۱۹ او همینجا از جغرافیا، زمین، دریاها، رودها، هفت اقلیم، ستارگان و ... سخن می‌گوید. ۲۰ دوم، از تاریخ کل جهان بحث می‌کند و به ملوک چین، هند، سریانی، بابل، ایران باستان، یونان، روم، مصر، سیاهان و ... می‌پردازد. در این زمینه او به‌طور وسیعی به منابع تاریخی مراجعه می‌کند و سعی دارد که صحت و سقم هر گزاره تاریخی را با استناد به روایت‌های تاریخ و به‌طور عینی تبیین کند و سعی دارد حتی المقدور از قضاوت‌های ارزشی بپرهیزد و عینیت در تاریخ را مورد توجه قرار دهد. مثلاً در جایی می‌گوید «آنچه در باره درجات فلک گفتیم در کتب متأخران از علمای نجوم و فلک چون ابو مشعر بلخی و خوارزمی و محمد بن کثیر فرغانی و ماشاء الله و حبشی و یزیدی و محمد بن جابر بقانی در زیچ کبیر و ثابت بن قره و دیگر کسانی که از علم هیأت فلک و نجوم سخن آورده‌اند موجود است.» ۲۱

سوم، تاریخ منطقه‌ای خاص و بویژه شبه جزیره عربستان. در این بخش با اشاره به

برخی اقوام مثل قوم عاد و ملوک آن، قوم ثمود و ملوک آن، مردم یمن و مکه و ... سخن می گوید. از دین، نسب، محل سکونت، خصوصیات نژادی و ... آنها سخن می گوید. چهارم، تاریخ اسلام، رویدادها و شخصیت‌های آن. در این بخش به تولد پیامبر و بعثت و مسائل مربوط به آن می پردازد. خلفای راشدین، خلافتاموی، عباسی و تک تک خلفای آن دودمان‌ها مورد توجه او هستند.^{۲۲}

مسعودی تا حد زیادی سعی کرده بدون پیشداوری و ارزشمندی به تحلیل واقعیات عینی پردازد چنانچه در انتهای کتابش به این امر اشاره می کند «و هر که بر این کتاب بنگرد بداند که در ضمن آن مذهبی را یاری ندادم و از گفته‌ای طرفداری نکردم.»^{۲۳}

تاریخ یعقوبی از دیگر منابع مهم تاریخی است که تا حد زیادی تاریخی عمومی محسوب می شود. تاریخ یعقوبی تألیف احمد بن ابی یعقوب جغرافی دان قرن سوم هجری از کتاب‌های مهم و مستند تاریخ اسلامی است که در قرن سوم و در زمان خلافت عباسیان نگاشته شده است. یعقوبی تلاش کرده است تا باورهای خود را در نگارش تاریخ دخالت ندهد. یعقوبی البته مورخی شیعی بوده و لذا داستان غدیر خم و نقل حدیث ثقلین در کتاب او جایگاهی ویژه دارد.^{۲۴} برخی از منتقدین طرح این گونه روایت‌ها در کتاب یعقوبی را ارزش داوری او دانسته اند. در مقابل عده‌ای دیگر طرح مباحث ناخوشایند برای عباسیان از سوی او مانند قتل ابو هییره، ابو مسلم خراسانی، سقوط برمکیان و وفات امام موسی کاظم با روایت صرف عباسی را در راستای جلب اعتماد عباسیان و در نتیجه ترس از آنها دانسته و آن را نشانه‌ای از میانه روی او دانسته اند. چه او کاتب خلافت عباسی بود و به بسیاری از مسائل پشت پرده عباسیان آگاهی داشت.^{۲۵}

روش او در این کتاب تاریخی است نه حدیثی یعنی بر خلاف مورخان محدث رویدادهای تاریخی را به صورت حدیث با ذکر سلسله اسناد نیاورده بلکه به عنوان مورخ با ذکر سند آن از مآخذ و منابع مختلف ذکر کرده است. او نیم نگاهی به علیت تاریخی نیز دارد و سعی کرده تا علت رویدادها را نیز ذکر کند مثلاً علت برکناری حکام ولایات و نارضایتی مردم از خلیفه را در مسائلی چون شرایط نامساعد اقتصادی، اجتماعی و ظلم فرماندهان نظامی برمی شمارد و سعی می کند مصادیق عینی این مشکلات را مطرح کند.^{۲۶}

در مجموع می توان تاریخ یعقوبی را به دو بخش تقسیم کرد. در بخش اول که جلد نخست کتاب او را شامل می شود و پیشینه اقوام مختلف ایران باستان، هند، چین و ... را تبیین می کند تا حدود زیادی بر داده‌های افسانه‌ای و اساطیری تکیه می کند اما در بخش

دوم که عمدتاً تاریخ دولت‌های اموی و عباسی را طرح می‌کند به روایت‌ها و شواهد عینی تکیه می‌کند. این بخش کار او از استحکام و اعتبار علمی بالاتری برخوردار است. در واقع تبیین او در این بخش مبتنی بر روشی ترکیبی است یعنی با گزارش اولیه یک رویداد شروع می‌کند و سپس از طریق مقایسه و ترکیب چندین روایت و شاهد به تبیین موضوع می‌پردازد.

نوع دیگری از تاریخ‌نگاری اسلامی ناظر به وزارت و دیوان‌سالاری است. کتاب *تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی* اثر محمد بن علی بن طباطبا معروف به ابن طقطقی در سده هشتم هجری است. خاندان آل طباطبا از خاندان شیعی امامی و زیدی بوده و خود جلال‌الدین صفی‌الدین ابو جعفر محمد بن تاج‌الدین علی بن محمد بن رمضان معروف به ابن طقطقی (۶۶۰-۷۰۹ ق.) عالم، ادیب، مورخ نویسنده و نقیب سادات علوی در عراق بوده است^{۲۷} اما کتاب او بیشتر در باره اخبار و آثار خلفای اسلامی و وزیران آنها و اندکی نیز در باره پادشاهانی است که در خلال فرمانروایی خلفا ظهور کردند.^{۲۸}

بسیاری ابن طقطقی را شیعه دانسته و کتاب او را فارغ از ارزش‌دواری‌های غیر علمی دانسته‌اند حتی تعصبات مذهبی که در بسیاری از آثار گذشته خودنمایی می‌کند در اثر ابن طقطقی خیلی به چشم نمی‌خورد.^{۲۹} خود او چند نکته را در باب روش تاریخی‌اش متذکر می‌شود: نخست، گرایش به حق در گفتار و سخن گفتن بر مبنای عدل و انصاف. دوم، پرهیز از پذیرش خواهش دل. سوم، عدم پیروی از مقتضیات محیط و کیفیت پرورش و تربیت. چهارم، ادای معانی با عباراتی روشن که به فهم‌ها نزدیک‌تر باشد. پنجم، به کار نبردن عبارات مشکل و پیچیده که مقصود از آن چیزی جز اظهار فصاحت و بلاغت نیست و سود مصنفات را کاهش می‌دهد.^{۳۰}

ابن طقطقی محاسن کتاب خود را با نقد ظریف معایب آثار دیگران نشان می‌دهد. به زعم او این کتاب از کتب حماسی سودمندتر است زیرا حماسه‌ها فقط شخص را به شجاعت مهمانداری و مقدار کمی اخلاق آن هم در باب ادبی ترغیب می‌کند اما این کتاب هم فواید کتاب حماسی را دارد و هم خواننده را با قواعد سیاسی و ریاست آشنا می‌کند. از کتب مقامات هم سودمندتر است به دلیل اینکه مقامات جز عادت بر انشا و آگاه شدن بر سبک‌های نظم و نثر و استفاده دیگری ندارند. این کتاب خرد را نیرو و ذهن را تندی و هوش را درخشندگی می‌بخشد.^{۳۱} در مجموع او را با روش همسنجی و پرهیز از داوری‌های ارزشی گزاره‌های تاریخ را روایت می‌کند. و به قول جرجی زیدان صاحب فخری و ابن

خلدون به دلیل داشتن سبک انتقادی و نگرش تحلیلی میان مورخان اسلامی استثنا هستند.^{۳۲} در مجموع مورخان اسلامی که به گزیده ای از روش تاریخ برخی از آنها اشاره کردیم چهار عنصر عینیت، علیت، تبیین و ارزش ها را به درجات مختلف در روایت تاریخی خود ذکر کرده اند اما به نظر نمی رسد در این میان جایگاه ابن خلدون جایگاه ویژه ای باشد چرا که او هر چهار عنصر فوق الذکر را به دقت در مباحث تاریخی خودداری کرده و لذا بحث او شایسته عنوان مستقلی است که در ادامه این مقاله رئوس مباحث او را مرور خواهیم کرد.

۴. روش تاریخی ابن خلدون

روش تاریخی ابن خلدون از این جهت اهمیت دارد که عناصر چارگانه عینیت، علیت، تبیین و ارزش ها را به خوبی ترسیم کرده است. ابن خلدون تأکید فراوانی در هر دو عرصه عمل و نظر بر علم فارغ از ارزش دارد چرا که به زعم ها و هرگونه ارزشداوری موجب تعصب غیر علمی، عدم شناخت یا شناخت معوج و شناخت غیرمستند خواهد شد. علیت تاریخی را در قالب شواهد متقن تاریخی می بیند، تبیین های او اغلب از نوع تبیین علی هستند و عینیت را با نگاه به شیوه عقلی مسعودی در هیأتی قانونی مطالعه می کند.

بحث کلی ابن خلدون درباره ظهور و سقوط دولت هاست. ابن خلدون قدرت را اساس شکل گیری دانش می داند و ظهور جریان های مختلف علمی در تمدن اسلامی چون فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و سیاست نامه را تحت تأثیر شرایط قدرت می داند.^{۳۳} به زعم او مهم ترین جلوه قدرت امروز در دولت متبلور شده است و لذا مطالعه علل ظهور و سقوط دولت ها مهم ترین دغدغه فکری ابن خلدون است. ابن خلدون عصیبت را موتور محرک و علت فاعلی ظهور دولت می داند و معتقد دولت ها تحت تأثیر عصیبت دینی یا عصیبت قومی یا هر دو ظهور پیدا می کنند و عمر آنها در دو قالب عمر طبیعی که طی سه مرحله تولد، رشد و مرگ است و عمر سیاسی ادامه پیدا می کند که ناظر بر عمر دولت از حیث اعمال قدرت است که طی پنج مرحله اعمال می شود.^{۳۴}

ابن خلدون پس از ترسیم این چارچوب نظری آغاز به نگارش تاریخ می کند و تاریخ خود را بر اصل مستحکم شک علمی استوار می سازد. انتقاد او به شیوه مورخان پیشین مویذ شک او در یافته ها و اطلاعاتی است که آنها به عنوان علم تاریخ از خود به جای گذاشته اند. او در باره این گونه مورخان می گوید که به ندرت به جستجوی اخبار سره از ناسره می پرداختند و در میان حوادث و وقایع تاریخی هرگز در صدد یافتن روابط کلی تر و

متقابل برنیامدند.^{۳۵} او منطق قیاسی رایج در زمانه خود را مورد شک علمی قرار داد و به منطق استقرایی متمایل گشت و به مشاهده مستقیم و دقیق وقایع اعتقاد داشت. با مشاهده غیر مستقیم نیز به گردآوری اخبار معتبر دست می‌زد.^{۳۶} با این اصل ابن‌خلدون گزاره‌های تاریخی خود را بر مبنای عناصر چارگانه پیشگفته مبتنی می‌سازد.

۴.۱. عینیت یا واقع‌گرایی

یکی از ویژگی‌های کار ابن‌خلدون سوگیری غیر فلسفی او در تحلیلی‌های اجتماعی است. او شیوه نگرش ارسطو را نارسا دانسته و معتقد است و معتقد است آیین شیوه شهاب قابل انتکابی را برای آدمی به ارمغان نمی‌آورد. علاوه بر این او با منطق نیز به مبارزه برخاست و بر آن است که مسایل مربوط به وحی و اعتقاداتی را نمی‌توان با دلایل منطقی کشف کرد. او علم را از قید استدلالات مجرد و انتزاعی نجات داد و امور عینی و مادی را از حوزه مباحث الهی و اعتقادی جدا ساخت. با این کار او قید ابهام نظام فکری سنتی را زد و با روشنی وقاطعیت علم را از فلسفه و شیوه انتزاعی جدا کرد.^{۳۷}

ابن‌خلدون تاریخ را صرفاً طلوع و غروب وقایع منحصر به فرد و متعدد تلقی نمی‌کرد و رویدادهای تاریخی را سرگذشت ساده اقوام و ملوک نمی‌پنداشت بلکه بر آن بود که از وقایع تاریخی باید به روابط علی و کشف قوانین اجتماعی نائل شد.^{۳۸} این نظریه بارقه ظهور دو علم جدید را متبلور ساخت: تاریخ و علم الاجتماع. این که برخی او را بنیانگذار جامعه‌شناسی می‌دانند از همین دیدگاه او بر می‌خیزد.^{۳۹} او در تبیین رویکرد عینی‌گرایانه خود می‌نویسد:

«و برای آنکه جوینده آن [تاریخ] را در پیروی از این تجارب و در احوال دین و دنیا فایده تمام نصیب گردد، وی به منابع گوناگون و دانش‌های متعدد نیازمند است و هم باید وی را حسن نظر و پافشاری و تثبیت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روایت) که هر دو وقتی دست به هم داد او را به حقیقت رهبری کند و از لغزش‌ها و خطاها برهاند. چه، اگر تنها به نقل کردن اخبار اعتماد کند بی آنکه به قضاوت اصول عادات و رسوم و قواعد و سیاست‌ها و طبیعت تمدن و کیفیات اجتماعات بشری پردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا و اکنون را با رفته بسنجد، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه درستی در امان نباشد. 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 بی

کم و کاست نقل کرده و مرتکب خبطها و لغزش ها شده‌اند چه آنان وقایع و حکایات را بر اصول آنها عرضه نکرده، آنها را با نظایر هر یک نسنجیده‌اند و به معیار حکمت و آگاهی بر طبایع کاینات و مقیاس تحکیم نظر و بصیرت نیازموده و به غور آنها نرسیده‌اند. پس، از حقیقت گذشته و در وادی وهم و خطا گمراه شده‌اند.^{۴۰}

درک زمینه‌ها و روابط متقابل وقایع تاریخی در نظر ابن خلدون بستری برای هدایت مورخ فراهم می‌کند و او را از در غلتیدن در ورطه حدس و گمان غیر علمی و منبعث از لغزش‌های فردی و یا اخبار نادرست و اطلاعات ناقص باز می‌دارد زیرا هرگاه شنونده‌ای خود را با طبایع و حوادث و کیفیت و مقتضیات جهان هستی آگاه کند او را در تقییح خبر برای بازشناختن صدق از کذب یاری می‌کند.^{۴۱} ابن خلدون از آنجا که در صدد کشف روابط علی در بطن حوادث تاریخی بود او نظر جامعی به تاریخ داشت که او را تا حدی با برخی اصول متفکران جدید غربی مثل اسپنسر نزدیک می‌کند. او در زمینه تطویر گرای بر آن است که در احوال ملت‌ها در نتیجه تبدیل و تطویر اعصار و گذشت روزگار تغییر رخ می‌دهد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار ناپیداست و جز با سپری شدن نسل‌ها رخ نمی‌دهد.^{۴۲} به زعم او تاریخنگار باید تجارب و اطلاعات پراکنده را جمع‌آوری کند و درباره درستی یا نادرستی آنها تحقیق کند.

۴.۲. بی طرفی علمی یا دانش فارغ از ارزش

ابن خلدون اصرار زیادی بر گریز از جزمیت فرهنگی و تاریخی و مذهبی در میان حقایق قابل مطالعه داشت. ابن خلدون ضمن اشاره به ضعف الگوهای پژوهشی که ریشه در پیش داورهای پیش از تجربه دارد، به بیان زمینه‌هایی که منجر به آموزش عالم در تجزیه و تحلیل وقایع می‌شود پرداخته است. او می‌گوید «اگر خاطر محقق به مذهبی شیفته باشد بی‌درنگ و در نخستین مرحله هر خبری را که موافق عقیده خویش بیابد می‌پذیرد.»^{۴۳} به زعم ابن خلدون قضاوت ارزشی در عرصه علم موجب بروز سه خطای اصلی می‌شود: «تعصبی شدید، نقص منابع و عدم مراجعه به منابع متعدد برای اقناع راجع به درستی یک گزاره تاریخی، و نقص در شناخت واقعی جامعه».^{۴۴}

ابن خلدون را می‌توان از پیشتازان علم فارغ از ارزش قلمداد کرد. به‌رغم آنکه او برخاسته از جامعه‌ای دینی بود و خود مومن به شریعت بود ولی در آثار او نشان زیادی از تعلق ارزشی نمی‌توان یافت. در مورد رابطه دین و دولت می‌گوید دولت می‌تواند از دین

بی‌نیاز باشد هر چند در جایی دیگر دین را مایه انسجام جامعه و قوام عصیبت می‌داند.^{۴۵} او بر این باور است که یک مورخ آگاه، در بررسی روایات و اسناد تاریخی باید ارزش‌ها و اعتقادات خود را به کناری گذاشته و بدون پیشداوری و تعصب به کار خویش پردازد و گرنه باعث تحریف در بررسی متون تاریخی می‌شود. او به صراحت می‌نویسد:

«و راه یافتن دروغ به خیر از امور طبیعی آن است، و آن را موجبات و مقتضیاتی است از آن جمله: پیروی از آرا و معتقدات و مذاهب می‌باشد، چه اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر بر حالت اعتدال باشد از لحاظ درستی یا نادرستی و دقت نظر حق آن را ادا می‌کند تا صدق آن از کذب آشکار شود. لیکن اگر خاطر او به پیروی از یک عقیده یا مذهبی شیفته باشد، بی‌درنگ و در نخستین وهله هر خبری را که موافق آن عقیده بیاید می‌پذیرد. و این تمایل و هوی خواهی به منزله پرده‌ای است که روی دیده بصیرت وی را می‌پوشد و او را از انتقاد و منقح کردن خبر باز می‌دارد و در نتیجه در ورطه پذیرفتن و نقل کردن دروغ می‌افتد».^{۴۶}

۴.۳. علیت در تاریخ

ابن‌خلدون ابتدا به نقد علیت مابعدالطبیعی می‌پردازد. برای این کار او از بحث توحید آغاز می‌کند. برای توحید دو معنی به کار می‌برد: اقرار به یگانگی خدا و کار و عمل یگانه از راه عقل یا از راه‌های دیگر. ابن‌خلدون این دو معنی را با هم تلفیق کرد به این صورت که محتوای عقیده ایمانی را نگاه داشته و نحوه اقرار بدان را به وسیله عقل مورد توجه قرار داد. لذا او در مقام داوری در باره ارزش توحید به وسیله عقل برآمد بی‌آنکه در راه تفکر کلامی گام نهد. به زعم ناصف نصار این گونه تلقی از توحید او را به یافتن شالوده علم شناخت امر واقع (تاریخی و اجتماعی) کشاند.

متکلمان و فلاسفه برای اثبات وجود خدا از قانون علیت بهره می‌گیرند. ابن‌خلدون این قانون را چنین قرائت می‌کند. کلیه رویدادها در جهان هستی شامل ذوات، افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم بر خود باشند که به سبب آنها در مستقر عادت پدید می‌آیند و هستی آنها بدان سبب انجام می‌پذیرد و هر یک از این اسباب نیز به نوبه خود حادث می‌باشند و ناگزیر باید سبب‌های دیگری داشته باشند. این سبب‌ها پیوسته ارتقا می‌یابند تا به سبب اسباب و موجود آفریننده آن که خدایی جز او نیست منتهی می‌شوند.^{۴۷}

خلاصه عبارت فوق‌الذکر از سوی ابن‌خلدون این است که: اولاً، طریقی برای فهم واقعیت وجود دارد و آن توسل به اصل علیت است. ثانیاً، فرد می‌تواند در ساختار واقعیت نفوذ کند و به شناخت همه‌جانبه آن نائل آید. ثالثاً، فرد متناسب با الگوی موجود ساخته شده در شالوده‌اش در آن قرار دارد. نکته اول و دوم جنبه منطقی داشته و نکته سوم جنبه مابعدالطبیعی. ابن‌خلدون با نکته دوم آغاز می‌کند که شامل همه موجودات ممکن (حادث) است و پس از آن به نکته اول باز می‌گردد که مربوط به علیت است و لذا با بررسی انتقادی دو مفهوم ضمنی منطقی به نتیجه‌ای می‌رسد که او را از تحلیل مفهوم ضمنی مابعدالطبیعی بی‌نیاز می‌کند.

او بحث خود را در باب علیتی در تاریخ با ارائه تعریفی از باطن تاریخ پی می‌گیرد: «و اما در باطن تاریخ، اندیشه و تحقیق در باره حوادث و مبادی آنها و جست‌وجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست و علمی است در باره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها و به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزاست که از دانش‌های آن شمرده شود».^{۴۸}

تفکر کلی ابن‌خلدون در گذار از بداوت به حضارت یا سیر عمران و یا پیدایش تمدن است. این که دولت‌ها چگونه پیدا می‌شوند و چه عواملی موجب دوام و زوال آنها می‌شود موضوع اصلی بحث اوست. به عبارت دقیق‌تر موضوعات اصلی بحث او عبارت است از:

چگونگی پیدایش و تکوین دولت‌ها در تاریخ

علل و عوامل استمرار سیاسی دولت‌ها

علل و اسباب زوال دولت‌ها

کتاب مقدمه او حاوی اندیشه تئوریک اوست، اما در مجلدات کتاب مهم العبر به بررسی تاریخ می‌پردازد. او ابتدا در مقدمه بحث خود را در باره ضرورت پیدایش دولت از لحاظ عقلی مطرح می‌کند. هر چند او این ضرورت را به لحاظ تاریخی نیز مورد توجه قرار می‌دهد. اما به لحاظ عقلی پیدایش دولت را محصول طبع تجاوزگر انسان می‌داند که بدون آن زندگی با صلح و امنیت همراه نخواهد بود. پس عقلاً می‌بایستی نهادی پیدا شود که از جنگ و ستیز جلوگیری کند: "ناگزیر باید حاکمی در میان آنها باشد تا از تجاوز دسته‌ای به دسته دیگر جلوگیری کند چون تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است."^{۴۹} پس تجاوزگری و ریاست طلبی که طبیعی طبع آدمی است از نظر ابن‌خلدون ضرورت پیدایش دولت شمرده می‌شود.

بحث مهم او در این باره بررسی علل و عوامل زوال دولت‌هاست که از عللی چون پیدایش فساد اخلاقی، گسترش ناز و نعمت و تجمل تا حدی که بر روی نیروهای نظامی اثر گذارد، پیدایش ظرافت و زیبایی و هنر، پیدایش فلسفه، دخالت دولت در فعالیت‌های اقتصادی و گسترش بیماری‌ها سخن می‌گوید.^{۵۰}

۴.۴. تبیین در تاریخ

روش تبیین او متمرکز بر مفهوم عصیبت است. از حیث تاریخی کار اساسی او این است که نشان دهد چگونه دولت عملاً در صحنه تاریخ ظاهر می‌شود؛ چه دولت اولیه و چه دولت‌های بعدی. به‌طور کلی بحث ماهوی و اساسی او در باره عصیبت است. همه تئوری او در باب تکوین، استمرار و زوال دولت نهایتاً به بحث عصیبت یا همبستگی می‌انجامد. عصیبت به معنای اراده معطوف به قدرت جمعی از مردم است که دارای همبستگی هستند. روی هم‌رفته او از دو نوع عصیبت سخن می‌گوید؛ عصیبت قبیله‌ای یا خونی و عصیبت دینی یا فکری. عصیبت نخست نسبی است و حاملان آن گروه‌های اجتماعی هستند نه افراد. بدینسان باید دریافت که در هر وضعیت تاریخی میزان عصیبت و اراده معطوف به قدرت یک گروه خاص در مقابل دیگران تا چه حد است و لذا عصیبت نسبی است. دولت‌ها در میان گروه‌هایی پیدا شده‌اند که عصیبت و قدرت سرکوب بیش‌تری داشته‌اند. به‌زعم او دولت‌ها در تاریخ حاصل فعالیت اقوام بدوی هستند و لذا دولت در بداوت شکل می‌گیرد. اما عصیبت دینی در نتیجه پیدایش مذهب به‌وجود می‌آید. مذاهب سرچشمه دولت‌ها و تمدن‌های جدیدی هستند دولت‌ها تا وقتی تداوم دارند که عصیبت گروه‌گیرنده قدرت به قوت خود باقی باشد.

ابن‌خلدون در باب چگونگی زوال عصیبت قبلی و ظهور عصیبت جدید به سه عامل اشاره می‌کند: نخست، دولت مرکزی اراده معطوف به قدرت و سرکوب خود را از دست بدهد و به‌تدریج از درون منقبض شود و در مقابل، گروه دیگری در جامعه عصیبت قوی‌تری به‌دست آورند. دوم، قبیله یا قومی در مجاورت دولت دیگری عصیبت افزون‌تری پیدا کند و به این دولت هجوم برده، خود را جانشین آن سازد. پیدایش اسلام و ضعف عصیبت ساسانی مثال‌های ابن‌خلدون هستند. سوم، پیدایش دعوت جدیدی که صرفاً ایدئولوژیک است. در نتیجه پیدا شدن فردی که حامل پیام جدید و پیروانی است ممکن است دولت با ثباتی نیز دچار فروپاشی شود. شاید نظریه شخصیت کاریزماتیک ماکس وبر

شاهدی مدرن از این نظر ابن خلدون باشد.

ابن خلدون در ادامه تبیین تحول تاریخی خود از سه نوع سیاست دینیه، عقلیه و مدنیه سخن می‌گوید. سیاست دینیه که مظهر آن پیامبر اسلام است حکومتی ایدئالی است که هم به فکر معاش مردم است و هم معاد. سیاست عقلیه اصولاً به فکر معاش و رفاه مردم در این دنیاست. این حکومت نوع غالب حکومت‌های موجود است. برخی از انواع این دولت به دنبال رعایت مصلحت عامه مردم هستند مثل حکومت برخی پادشاهان ایران باستان و برخی دیگر به دنبال رعایت مصلحت سلطان. سیاست مدنیه در واقع سیاست ایجاد مدینه فاضله است. ابن خلدون به شدت مخالف این سیاست است و معتقد است وجود این دولت امکان‌پذیر نیست.^{۵۱}

بحث مرکزی ابن خلدون در باره عمر دولت‌هاست به نظر او عمر طبیعی دولت‌ها سه مرحله دارد و عمر سیاسی آنها پنج مرحله. عمر طبیعی از آن رو سه مرحله است که دولت نیز مانند ارگانسیم زنده دارای مراحل سه‌گانه نمو، وقوف و رجوع است. در نسل اول حکومت شاهد قوت عصبیت است هنوز خوی و خصال بدوی بر دولت حاکم است، قدرت هنوز فردی نشده و در میان گروه پراکنده است. در این دوره قدرت اجازه منازعه به هیچ رقیبی را نمی‌دهد. در نسل دوم شاهد پیدایش آثار زندگی شهری و حضری و بهره‌مندی از ناز و نعمت هستیم. خصلت آن الانفرادی‌المجد یا کامیابی شخصی از قدرت است. البته با این حال در این دوره کم‌وبیش ثبات وجود دارد. در نسل سوم قدرت بدات و به فراموشی سپرده می‌شود، تجمل و آلودگی‌های زندگی شهری جایگزین جوانمردی و قدرت زندگی بدوی شده در نتیجه حکومت فاسد می‌شود و این فساد زمینه‌ساز ظهور عصبیتی قوی‌تر است.^{۵۲}

عمر سیاسی در واقع همین عمر طبیعی است که با تفصیل بیش‌تری مراحل عمر یک دولت را از حیث اعمال قدرت بررسی می‌کند. بحث این است که حکومت‌های تازه به قدرت رسیده چه مرحله‌ای را طی خواهند کرد؟ ابن خلدون پنج مرحله را نام می‌برد: مرحله پیروزی به هدف و کسب استیلا، مرحله خودکامگی یا حکومت مطلقه، مرحله آسودگی و آسایش خدایگان دولت و بهره‌برداری و ثمره‌چینی از قدرت، مرحله خرسندی و مسالمت‌جویی، مرحله اسراف و تبذیر، شهوترانی، بذل و بخشش، رخوت و سستی، بهره‌مندی از لذت‌های جسمانی و فساد کامل. در این دوره دولت به نهایت پیری رسیده و منتظر این است که گروه قوی‌تری پیدا شود تا این تغییر و تبدل را صورت دهد.^{۵۳}

نتیجه‌گیری

در دسته‌بندی اندیشه‌های اسلامی، اندیشه ابن‌خلدون در هیچ‌کدام از آنها جای نمی‌گیرد. اندیشه‌های اسلامی را به‌طور کلی می‌توان گفت در سه دسته جای می‌گیرند. یک‌دسته از اختلاف ملل و فرق به‌ویژه در قرن نخست اسلامی سخن می‌گویند. اختلافات میان شیعه و خوارج، معتزله و اشاعره و... از جمله این اختلافات هستند که هم‌مبنای اجتماعی داشتند چرا که گروه‌هایی را در مقابل یکدیگر قرار می‌داد و هم‌گذرا بودند چرا که بعد از تقسیم سنی‌ها به چهار مکتب فقهی ثابت بیش‌تری پیدا کردند. دیگری در باب اختلاف بین امارت و خلافت بحث می‌کند. این وضعیت به‌ویژه در دوران بنی‌عباس شیوع بیشتری پیدا کرد. وقتی خلافت خود را جانشین حکومت اسلامی می‌دانست شاهد پیدایش امرایی شد که بعضاً ادعای مشروعیت سیاسی می‌کردند. متفکرانی چون ماوردی، غرالی و... سعی کردند این وضعیت را با زبان تئوریک بیان کنند. دسته سوم درباره اندیشه‌های فلسفی یود که مخلوقی از تفکر اسلامی و تفکر یونانی بودند. فلاسفه اسلامی سعی کردند بین عقل و وحی ترکیبی ایجاد کنند. این فلاسفه زمانی پیدا شدند که فلسفه یونان از طریق معتزله در قلمرو اسلامی شایع شده بود.

اندیشه ابن‌خلدون در هیچ‌کدام از این گروه‌ها جای نمی‌گیرد، لذا می‌توان گفت که او عالم سیاست و عالم تاریخ است. تفکر کلی او در گذار از بدایت به حضارت یا سیر عمران است. دولت‌ها در مسیر پیدایش تمدن مظهر گذار اصلح از زندگی بدوی به حضری هستند. به عبارت دیگر او پیدایش تولد را نشانه پیدایش تمدن و افول آن را نشانه افول تمدن خاصی می‌داند.

اما نکته مهم روش تاریخی یا فلسفه تاریخ اوست. ابن‌خلدون تاریخ را صرفاً فراز و فرود ساده وقایع منحصر به فرد تلقی نمی‌کرد و رویدادهای تاریخی را سرگذشت ساده اقوام و ملوک نمی‌پنداشت بلکه بر آن بود که از وقایع تاریخی باید به روابط علی و کشف قوانین اجتماعی نائل شد. این نظریه بیش از هر چیز زمینه‌ساز ظهور علم تاریخ شد.

پی نوشت:

۱. ای. اچ. کار، **تاریخ چیست؟**، ترجمه حسن کامشاد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱، صص ۴۳-۴۵.
۲. محسن مهدی، **فلسفه تاریخ ابن خلدون**، ترجمه مجید موسوی، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۹.
3. R. F. Atkinson. *Knowledge and Explanation in History: A Introduction to the Philosophy of History*, New York, Cornell University Press, 1978, pp. 13-15.
4. Benedetto Croce
5. Macaulay
6. *Clio: A Muse*
7. *Ibid.*, 14-17.
۸. دبلیو. اچ. والش، **مقدمه ای بر فلسفه تاریخ**، ترجمه ضیاءالدین علائی طباطبایی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، صص ۲۳-۲۴.
۹. مایکل استفورد، **در آمدی بر فلسفه تاریخ**، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲، ص ۷۶.
۱۰. همان، ص ۱۴۷
۱۱. همان، صص ۱۴۹-۱۵۱
۱۲. همان، صص ۱۵۸-۱۵۹. همچنین ر. ک. سی بی بین مکالا، **بنیادهای علم تاریخ: چستی و اعتبار شناخت تاریخی**، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷، فصل هفتم.
۱۳. فرانتس روزنتال، **تاریخ تاریخنگاری در اسلام**، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: ژانستان قدس رضوی، ۱۳۶۶، فصل اول.
۱۴. صادق آینه ونده، **علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی**، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۲.
۱۵. ابن اعثم کوفی، **الفتوح**، ترجمه محمد ابن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۶. سید صادق سجادی و هادی عالم زاده، **تاریخنگاری در اسلام**، تهران: سمت، ۱۳۷۵، ص ۴۳.
۱۷. علی بن حسین مسعودی، **مروج الذهب و معادن الجواهر**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۸. همان، جلد اول، ص ۳.
۱۹. همان، جلد ۱، ص ۲۲ و ۶۸.
۲۰. همان، ص ۸۷، ۸۷، ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۲۸ و ۱۸۲.
۲۱. همان، ص ۳۶۳.
۲۲. همان، ص ۶۲۳.
۲۳. همان، جلد دوم، صص ۷۵۳-۷۵۴.
۲۴. احمد بن ابی یعقوب (ابن واضح یعقوبی)، **تاریخ یعقوبی**، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ هشتم، جلد اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸، صص ۵۰۸-۵۲۲.
۲۵. همان، جلد دوم، ص ۴۱۹ و ۴۷۱.
۲۶. همان، ص ۶۹.
۲۷. کاظم موسوی بجنوردی، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ال - ابن ارزق)**، چاپ دوم، جلد دوم، تهران: مرکز دائرةالمعرف اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۵۶ و ۶۵.
۲۸. صادق سجادی و هادی عالم زاده، **تاریخنگاری در اسلام**، تهران: سمت، ۱۳۸۰، صص ۱۴۱-۱۴۲.
۲۹. در این خصوص ر. ک. روزنتال، همان، صص ۷۰-۷۱؛ ادوارد براون، **تاریخ ادبی ایران (از سنایی تا سعدی)**، ترجمه غلامحسین صدری افشار، جلد دوم، تهران: مروارید، ۱۳۵۰، ص ۱۵۱.
۳۰. محمد بن علی بن طباطبای، **تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت های اسلامی**، محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹، صص ۱۴-۱۷.
۳۱. همان، ص ۱۷
۳۲. جرجی زیدان، **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمه علی جواهر کلام، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۳۱۳، ۴۹۰ و ۷۸۱.
۳۳. در این باره ر. ک. داود فیرحی، **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱؛ شجاع احمدوند، **قدرت و دانش در ایران (دوره اسلامی)**، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۴.
34. E.I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, reprinted 1962, pp. 100-102
۳۵. محمد علی شیخ، **پژوهش در اندیشه ابن خلدون**، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۳، ص ۴۸.
۳۶. همان، ص ۷۳.
۳۷. ابو کاست، **جهان بینی ابن خلدون**، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: نشر تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۲۰.
۳۸. شیخ محمد علی، **پیشین**، ص ۴۸.
۳۹. امیر حسین آریان پور، **ابن خلدون پیشاهنگک جامعه شناسی**، مجله سهند، بهار ۱۳۴۹، ص ۵۱.
۴۰. عبدالرحمن بن خلدون، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین کتابداری، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۳.
۴۱. محمود تقی زاده، **سیری در اندیشه های اجتماعی مسلمین**، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵.
۴۲. همان، ص ۱۵۶.
۴۳. ابن خلدون، همان، جلد اول، ص ۶۵.
۴۴. شیخ، همان، ص ۷۴.
۴۵. همان، ص ۱۴۸.
۴۶. ابن خلدون، همان، صص ۶۴-۶۵.
۴۷. ناصف نصار، **اندیشه واقفگرای ابن خلدون**، ترجمه یوسف رحیم لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، فصل اول

۱۷. مکالا، سی بی بن، **بنیادهای علم تاریخ: چستی و اعتبار شناخت تاریخی**، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.

۱۸. مسعودی، علی بن حسین، **مروج الذهب و معادن الجواهر**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

۱۹. موسوی بجنوردی، کاظم، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ال - ابن ارزق)**، چاپ دوم، جلد دوم، تهران: مرکز دائرهالمعرف اسلامی، ۱۳۷۰.

۲۰. مهدی، محسن، **فلسفه تاریخ ابن‌خلدون**، ترجمه مجید موسوی، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

۲۱. نصار، ناصف، **اندیشه واقف‌گرای ابن‌خلدون**، ترجمه یوسف رحیم لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.

۲۲. والش، دبلیو. اچ.، **مقدمه ای بر فلسفه تاریخ**، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۲۳. یعقوب، احمد بن ابی (ابن واضح یعقوبی)، **تاریخ یعقوبی**، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ هشتم، جلد اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.

۲۴. E.I. J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline**, Cambridge: Cambridge University Press, reprinted 1962.

۲۵. R. F. Atkinson. **Knowledge and Explanation in History: A Introduction to the Philosophy of History**, New York, Cornell University Press, 1978.

۴۸. ابن‌خلدون، **پیشین**، ص ۲، همان. ۴۹.

50. Rosenthal, Op. cit., pp. 90-91

51. Ibid., pp. 100-101

52. Ibid., p. 87

53. Ibid., pp. 88-89

منابع:

۱. آریان پور، امیر حسین، **ابن‌خلدون پیشاهنگ جامعه‌شناسی**، مجله سهند، بهار ۱۳۴۹.

۲. آئینه‌وند، صادق، **علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی**، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

۳. ابن‌خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۴. احمدوند، شجاع، **قدرت و دانش در ایران (دوره اسلامی)**، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۴.

۵. استنفورد، مایکل، **در آمدی بر فلسفه تاریخ**، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.

۶. بربارون، ادوارد، **تاریخ ادبی ایران (از سنایی تا سعدی)**، ترجمه غلامحسین صدری افشار، جلد دوم، تهران: مروارید، ۱۳۵۰.

۷. تقی‌زاده، محمود، **سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین**، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۶۸.

۸. روزنتال، فرانتس، **تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام**، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: ژانستان قدس رضوی، ۱۳۶۶.

۹. زیدان، جرجی، **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمه علی جواهر کلام، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶.

۱۰. سجادی، صادق، و عالم‌زاده، هادی، **تاریخ‌نگاری در اسلام**، تهران: سمت، ۱۳۸۰.

۱۱. شیخ، محمد علی، **پژوهش در اندیشه ابن‌خلدون**، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۳.

۱۲. طباطبای، محمد بن علی بن، **تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی**، محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹.

۱۳. فیرحی، داود، **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.

۱۴. کار، ای. اچ.، **تاریخ چیست؟**، ترجمه حسن کامشاد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.

۱۵. کاست، ایلو، **جهان‌بینی ابن‌خلدون**، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: نشر تهران، ۱۳۶۲.

۱۶. کوفی، ابن‌اعثم، **الفتوح**، ترجمه محمد ابن‌احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.