اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان

از فارابی تا ابن خلدون

دکتر تقی آزاد ارمکی

انتشارات
صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

Social Philosophy of Islamic Social Thinkers

Al-Fārābi to Ibn Khaldun

Taqi Āzād Armaki

Soroush Press
Tehran 1996

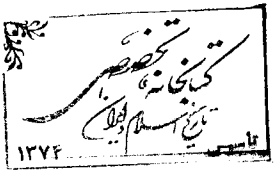
بها: ۵۵۰۰ ریال

اسکن شده

بسم الله الرحمن الرحیم

اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان

از فارابی تا ابن خلدون



اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان

از فارابی تا ابن خلدون

تألیف

دکتر تقی آزاد ارمکی

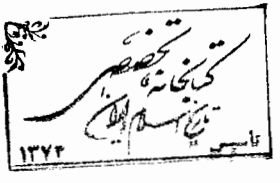
کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
تأسیس ۱۳۷۴

سروش
تهران ۱۳۷۴

تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان دکتر مفتح، ساختمان جام جم
چاپ: اول
حروفچینی: واحد انتشارات مرکز تحقیقات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران
این کتاب در سه هزار نسخه در چاپخانهٔ سروش لیتوگرافی، چاپ و صحافی شد.
همه حقوق محفوظ است.

به نام خدا

کتاب حاضر را به استادم دکتر غلامعباس توسلی تقدیم می‌کنم. دکتر توسلی در بازنگری دروس جامعه شناسی پس از انقلاب فرهنگی در طرح درس «اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان» در مقطع لیسانس و فوق لیسانس بی‌تأثیر نبوده‌اند و با حضور در درس اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان در دورهٔ فوق لیسانس با ایشان امکان تحقیق و تأمل دربارهٔ نظریات متفکران مسلمان از دریچهٔ جامعه‌شناسی را یافتم. امید است با تقدیم این کتاب به استاد، مراتب قدردانی و سپاس این دانشجو مورد پذیرش قرار گیرد. انشاء الله.



فهرست

عنوان	صفحه
مقدمه	۱۳
فصل اول ـ ضرورت طرح اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان	۱۵
نحوهٔ بررسی اندیشهٔ اجتماعی	۱۸
دیدگاههای متفاوت در مطالعهٔ تاریخ اندیشهٔ اجتماعی	۲۶
شرایط نظری دستیابی به دیدگاه جدید	۳۸
ارائه دیدگاه ترکیبی	۴۰
مشخصات دیدگاه ترکیبی در اندیشهٔ متفکران مسلمان	۴۲
محدودیتهای پرداختن به اندیشهٔ اجتماعی	۴۶
فواید طرح اندیشهٔ اجتماعی	۴۹
منابع و مآخذ	۷۰
فصل دوم ـ زمینه‌های شکل‌گیری تفکر اجتماعی در تمدن اسلامی	۷۳
۱ـ منابع اصیل اسلامی	۷۳
۲ـ اثر تمدنها و مراکز علمی دیگر	۸۱
۳ـ عوامل فرهنگی	۸۴
۴ـ عوامل اجتماعی	۸۵
۵ـ عوامل سیاسی	۸۶
بررسی مراحل متعدد شکل‌گیری اندیشهٔ اجتماعی	۸۷
منابع و مآخذ	۹۷

عنوان **صفحه**

فصل سوم ـ مبانی و اصول اندیشهٔ متفکران مسلمان ۱۰۱
جایگاه علوم انسانی در فرهنگ اسلامی ۱۰۴
اصول اندیشهٔ متفکران مسلمان ۱۰۱
ویژگیهای اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان ۱۱۶
راههای ارزیابی علوم انسانی ۱۲۱
منابع و مآخذ ۱۲۶

فصل چهارم ـ تاریخ نگاری در نزد مسلمانان ۱۲۹
پیدایش و تکوین تاریخ نگاری مسلمانان ۱۳۰
دوره‌های تاریخ نگاری ۱۳۱
انواع گرایشها در نگارش تاریخ ۱۳۳
اندیشهٔ اجتماعی در تاریخ نگاری مسلمانان ۱۳۵
اندیشهٔ اجتماعی در تاریخ یعقوبی ۱۳۵
اندیشهٔ اجتماعی درکتاب مروج الذهب ۱۳۷
ویژگیهای تاریخ نگاری مسعودی، طبری و یعقوبی ۱۳۹
سهم جغرافیا در تاریخ نگاری ۱۴۲
تحولات تاریخ نگاری ۱۴۳
منابع و مآخذ ۱۴۷

فصل پنجم ـ روشهای تحقیق متفکران مسلمان ۱۴۹
انواع روشهای تحقیق ۱۵۱
الف ـ روش مشاهده ۱۵۲
روش تحقیق مَقدسی ۱۵۳
ویژگیهای آثار پژوهشی مقدسی ۱۵۶

عنوان **صفحه**

روش یعقوبی ۱۵۷
ب ـ روش مقایسه‌ای ۱۵۸
منابع و مآخذ ۱۶۰

فصل ششم ـ بررسیهای فرهنگی متفکران مسلمان ۱۶۳
روشهای خاص تحقیق در مطالعات فرهنگی ۱۶۷
I ـ تکنیکهای گردآوری اطلاعات ۱۶۷
II تجزیه و تحلیل اطلاعات و روش بررسی ۱۷۲
اشکالات روش فرهنگ شناسان مسلمان ۱۷۲
۱ـ دخالت ارزشها در قضاوتهای علمی ۱۷۲
۲ـ تأکید بر عجایب و غرایب ۱۷۳
۳ـ قوم مداری ۱۷۴
بیرونی و مطالعات فرهنگی ۱۷۵
بررسی سفرنامه‌ها ۱۸۰
انگیزه‌های سفرنامه‌نویسی ۱۸۴
پوششهای نفوذ سفرنامه‌نویسان در ایران ۱۹۱
۱ ـ سفرنامهٔ ابن فضلان ۱۹۲
۲ـ سفرنامهٔ ناصر خسرو ۱۹۴
۳ـ سفرنامه ابن بطوطه ۱۹۷
منابع و مآخذ ۲۱۴

فصل هفتم ـ اندیشهٔ اجتماعی ابونصر فارابی ۲۱۹
۱ـ زندگی فارابی ۲۱۹
۲ـ شخصیت علمی فارابی ۲۲۰

عنوان **صفحه**

۳- الگوی نظری در جهان‌بینی فارابی ۲۲۳
۴- طبقه بندی علوم از نظر فارابی ۲۲۴
۵ـ اساس تفکر فارابی ۲۲۵
۶ـ عقل فعال ۲۲۶
۷ـ نظریهٔ فطرت ۲۲۷
۸ـ علم مدنی فارابی ۲۲۹
۹ـ ضرورت و دلایل اجتماعی شدن ۲۳۱
۱۰ـ درگیری در جامعه ۲۳۴
۱۱ـ انواع جوامع انسانی از نظر فارابی ۲۳۶
منابع و مآخذ ۲۴۴

فصل هشتم ـ اندیشهٔ اجتماعی ابوریحان بیرونی ۲۴۷
روش بیرونی ۲۴۸
روش بیرونی در بررسی اجتماعی ۲۵۰
روش بیرونی در بررسی تاریخ ۲۵۰
روش مردم‌نگارانهٔ وی ۲۵۱
بینش مردم‌شناختی بیرونی ۲۵۱
مطالعات مردم شناختی بیرونی ۲۵۵
مطالعهٔ زبان هندی ۲۵۹
چگونگی و دلایل تغییر و تحول خط در نزد هندیان ۲۶۰
گوناگونی خطوط در جامعه هندی ۲۶۰
واژه شناسی ۲۶۲
زبان و فکر ۲۶۳
گوناگونی زبان ۲۶۶

عنوان **صفحه**

منابع و مآخذ ۲۷۰

فصل نهم ـ اندیشهٔ اجتماعی امام محمّد غزالی ۲۷۳
اندیشهٔ سیاسی غزالی طوسی ۲۷۵
منابع و مآخذ ۲۷۸

فصل دهم ـ اندیشهٔ اجتماعی ابن خلدون ـ ۲۷۹
نظریهٔ تحول اجتماعی ابن خلدون ـ ۲۸۴
انسان‌شناسی ابن خلدون ـ ۲۸۶
نظریهٔ جغرافیایی ابن خلدون ـ ۲۸۸
تیپولوژی جوامع ۲۹۰
آسیبهای شهرنشینی (عوامل انحطاط تمدن یا عمران) ۳۰۱
اقتصاد در اندیشهٔ ابن خلدون ـ ۳۰۲
حِرَف و مشاغل ۳۰۳
طبقات اجتماعی ۳۰۶
نظریهٔ عصبیت ـ ۳۰۷
منشأعصبیت ۳۰۸
کارکرد عصبیت ۳۰۹
نظریهٔ دولتِ ابن خلدون ـ ۳۱۱
سن دولت و نسلهای متمادی آن ۳۱۴
موانع دستیابی به قدرت ۳۱۶
دولت قوی ۳۱۶
دولت ضعیف ۳۲۲
منابع و مآخذ ۳۲۵

مقدمه

دو عنوان «تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام» و «اندیشهٔ اجتماعی متفکّران مسلمان» در سالهای پس از پیروزی انقلاب اسلامی جزو واحدهای درسی دوره‌های لیسانس و فوق‌لیسانس رشته علوم اجتماعی قرار گرفته است. در نخستین گام این سؤال مطرح می‌شود که آیا این عناوین درسی به اعتبار شرایط خاص اجتماعی و در چارچوب یافتن مناسب‌ترین راه‌حلها برای مسائل اجتماعی کشورمان موضوعیت دارند؟ و یا اینکه بدون ملاحظهٔ شرایط خاص پس از انقلاب اسلامی در ایران، همچنان به لحاظ نظری و علمی جایگاهی برای طرح این مباحث وجود داشته است؟ در بدو امر پاسخ کلی و مختصر به این سؤال لازم است: به نظر می‌رسد شرایط جدید اجتماعی سیاسی، تلاش در طرح اندیشه اجتماعی مسلمانان در سطح داخلی و وجود اشکالات موجود دراندیشهٔ اجتماعی غرب در طرح این عناوین درسی بی‌اثر نبوده‌اند، ولی همچنان از دیرباز، این نوع مباحث به طور آشکار و یا ضمنی مورد توجه جامعهٔ اندیشمند درکشورهای مسلمان خصوصاً ایران بوده است.

کتاب حاضر در جهت پاسخگویی به دو سؤال فوق تنظیم شده است.ابتدا سعی شده است، ضرورتهای پرداختن به این موضوع و دیدگاههای مطرح در این زمینه بیان شوند. و سپس ضعف و قوتها و تنگناهای موجود در اندیشهٔ متفکران مسلمان مورد بررسی قرارگیرند. در ادامه اصول، ویژگیها و مشخصات اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان ارائه شده و در پایان آراء و نظریات بعضی از متفکران مسلمان در دوران گذشته از قبیل فارابی، بیرونی، مسعودی، ابن بطوطه، غزالی طوسی و ابن‌خلدون بیان شده است. امید است درآینده دیدگاه متفکران مسلمان در دوران معاصر همچون شریعتی، مطهری، آل احمد، علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) مورد بررسی قرارگیرند.

متن حاضر حاصل تحقیق، بررسی و تدریس در زمینه آراء و نظریات

اجتماعی متفکران مسلمان می‌باشد. در این زمینه از راهنمایی و همراهی بسیاری بهره گرفته‌ام. دانشجویان دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران و دانشجویان رشتهٔ جامعه شناسی دانشگاه تربیت مدرس، خصوصاً در دورهٔ دهم و یازدهم، از طریق سؤالات و تحقیقات انجام شده در شکل‌گیری تالیف حاضر بی‌تأثیر نبوده‌اند. از همکارانم در مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای صدا و سیمای جمهوری اسلامی نیز که امکان تایپ این مجموعه را برایم فراهم ساختند نیز قدردانی می‌کنم.

فصل اول

ضرورت طرح اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان

از زمان تجدید حیات علمی و فرهنگی در مغرب زمین تا عصر روشنگری،رویکرد تجربی به علوم و معارف بشری که دستاوردهای شگرفی در عرصه علوم به ارمغان آورد، موجب شد تا دانشمندان غرب را چنان سرمست ساخت که در نهایت غرور اعلام شد که امری به رسمیت شناخته نمی‌شود مگر آنکه تجربه پذیر باشد.

این نگرش در کنار اقتدار و تواناییهای گستردهٔ صنعتی و نظامی موجب شد که اروپاییان خود را مالک بیش از سه چهارم جهان بدانند، و سپس نوبت به آمریکاییها رسید. اروپا و آمریکا میزان و محور تحوّلات جهان تلقی شدند و مدّتها ملاک و میزان ترقّی و تکامل جهانیان، میزان آشنایی آنها با فرهنگ غرب بود. در ارزیابی دلایل عقب‌افتادگی جوامع دیگر بیش از هر چیز تفاوتهای نژادی و جغرافیایی ملاک سنجش شد. به این اعتبار پیشرفت و ترقّی برای آن گروه از جوامع میسر دانسته شد که در تقلید از فرهنگ غرب گوی سبقت ربوده بودند و جوامعی که تن به تقلید نداده بودند، عقب مانده و بی‌فرهنگ معرفی می‌شدند.

به اعتبار این تلقّی غرب مدارانه، دانشمندان و محققان اروپایی و آمریکایی در توجیه رکود و عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اروپایی ناگزیر از توسّل به انواع تحریفها بودند و بویژه در مورد شخصیت‌های علمی در جهان اسلام و وقایع و حوادث عمده دچار خلاف واقع‌گوییها می‌شدند تا ثابت کنند که در دوران انحطاط اروپا درهیچ جای جهان خبری نبوده و همهٔ جهان به تبع اروپا در انحطاط و تاریکی بسر می‌برده است.

رویکردهای غرب مدارانه، به تدریج در مواجهه با شرایط جدید، محدودیتها، کاستیها و ضعفهای بیشماری از خود بروز داد و واکنشها و تردیدهای بسیاری را برانگیخت:

۱ـ با وجود اینکه درگذشته دستاوردهای دانش جدید در اروپا و آمریکا، نژاد و محیط جغرافیایی را عامل تعیین کنندهٔ عقب‌ماندگی می‌دانستند، مورد سؤال قرارگرفت.

۲ـ رشد تدریجی علم و تکنولوژی، تبیین‌های نژاد پرستانه و اروپا مدارانه را ناشی از تلاش آگاهانهٔ اروپاییان برای تبرئهٔ خود و یافتن راهی برای پنهان‌کردن نقش مخرب استعمار در تعیین سرنوشت کشورهای عقب‌مانده دانست.

۳ـ افول تدریجی قدرت علمی و صنعتی اروپا در برابر نیروهای جدیدی که در سرزمینهای دیگر سر برآورده بودند، دریچه‌های جدیدی برای واقع‌بینی بیشتر گشود.

۴ـ با وجود اعترافاتی که در کتابهای ***تاریخ تمدن*** ویل دورانت (بویژه جلد یازدهم آن)، ***تاریخ تمدن اسلام و عرب*** گوستاو لوبون و ***تاریخ قرون وسطی*** نوشتهٔ آلبرماله و دهها کتاب دیگرآمده است، تلاش غرب در بی‌اعتبارکردن جهان سوم و بویژه فرهنگ و تمدن مسلمانان بوده است که حکایت از سمت‌گیری جدیدی می‌باشد. غربیان ادعا کردند که مسلمانان تنها نقش پل واسط و ارتباطی انتقال فرهنگ و تمدن از یونان باستان به اروپای قرون اخیر را بر عهده داشته‌اند و براساس مبادی یا اصول فکری اسلامی کمتر قادر بوده‌اند تا در تحول و توسعه دانش بشری مشارکت کنند و بر آنچه از گذشته باقی مانده بود، نکته‌ای و یا تجربه‌ای بیافزایند.

۵ـ براساس ضعفهای متعدّد دانش‌تجربی در نمایاندن واقعیتهای خارجی، علمای این علوم که مدّتهای مدید بر اریکهٔ الوهیت تکیه زده بودند به خضوع و تواضع واداشته شدند و به طور روزافزون محدودیتهای این دانشها بیشتر مورد توجه و تأکید قرارگرفت. ظهور نظریهٔ کوآنتومی شاید بر جسته‌ترین نقطهٔ عطف در این زمینه قلمداد شود. زیرا به اعتبار دستاوردهای نظریهٔ کوآنتومی خصلتهای

جزئی نگری، تزلزل و محدودیت دامنهٔ علوم تجربی مورد توجه اکید قرار گرفت. امروزه دیگر ادعا نمی‌شود که آنچه در غرب یافت می‌شود نهایی‌ترین و عمده‌ترین دیدگاهها است. تنوع‌پذیریِ نظری و فکری رشد کرده و جستجوی نقش تمدنها و فرهنگهای دیگر در ساختن جامعهٔ امروز بشری مورد توجه قرار گرفته است.

۶ـ در نفی پذیرش فرهنگ و علوم انسانی غرب مدار جریان دیگری به وجود آمد که ضرورت بازنگری در ساختار علوم انسانی را مورد توجه قرار داد. در جریان تکامل علوم تجربی، عقب‌نشینی مهمّی به نفع علوم انسانی صورت پذیرفت. این واقعیت پذیرفته شد که اعتبار علوم انسانی به ویژگیها و محدودیتهای خاص این علوم به بهره‌گیری از روشهای علوم طبیعی وابسته نیست. علمای علوم انسانی بر خلاف علمای علوم طبیعی مشاهده کنندهٔ بی‌طرف نیستند. به اعتقاد منتقدان دیدگاه اثباتی در علوم انسانی در بررسی مسائل انسانی و اجتماعی بدون ایجاد روابط انس و دوستی عمیق با موضوع مورد مطالعه نمی‌توان به اعماقشان راه جست. بازیگری ایفای نقش فعال در حادثهٔ مورد بررسی از طریق همدردی، همفکری، همروحی، انس و نزدیکی صورت می‌پذیرد. بنابراین در عرصهٔ علوم انسانی، ارتباط محقق با موضوع مورد مطالعه، یکی از عناصر عمده و موثر در روش شناخت پدیده‌ها هستند. دلیل مهم‌دیگری که عالم علوم انسانی را به مشارکت وادار می‌سازد، این است که مفاهیم انسانی بسیاری مانند آزادی، ترس، نجابت، مکاری و حیله‌گری، دوستی، مبادله، مقابله، عشق، وفاق، سازگاری و... وجود دارند که جز از طریق تجربهٔ باطنی مستقیم دریافت نمی‌شوند و انسان اگر آنها را از این طریق بدست نیاورد، از هیچ راه دیگری به دست نخواهد آورد. بنابراین بحث از این به میان آمد که در بسیاری از عرصه‌های علوم انسانی نمی‌توان به کوششهای فکری دیگران اتّکا و اکتفا کرد و باید خود کوشش کرد و شناخت.[۱]

رویکرد روش شناختی در علوم انسانی و به ویژه جامعه‌شناسی بخوبی نمایانگر این معناست که نفس طرح اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان نه تنها ممکن

بلکه ضروری است. و در چارچوب پاسخگویی به مسائل و مشکلات اجتماعی ویژهٔ جوامع اسلامی باید از موضع یک مسلمان و بر اساس اصول و دیدگاههای فکری ناشی از اندیشه اسلامی و تجربهٔ متفکران مسلمان در بررسی مسائل اجتماعی درگذر زمان با این مسائل روبرو شد و راه حلهایی در چارچوب ضوابط و معیارهای اسلامی برای آن پیدا کرد.

استفاده از نتایج کوششهای فکری دیگران در عرصهٔ علوم انسانی به هیچ وجه نفی نمی‌شود، بلکه صرفاً برمحدودیتها و کاستیهای آن تاکید کرده و حکایت از آن است که برای پاسخگویی به مسائل جامعهٔ ایران اتکاء اصلی باید بر اندیشه‌ها و نظریه‌های مطرح شده در فرهنگ و جامعهٔ ایران باشد هر چند که در این مسیر می‌توان از دیگران ایده گرفت و برخی از آن ایده‌ها را به کار گرفت.

نتیجه اینکه برای پاسخگویی به نیازها و مسائل اجتماعی جوامع مسلمان،استفاده از دستاوردهای فکری اندیشمندان غیر مسلمان شرط لازم است. شرط کافی تکیه بر اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان است که در ادامهٔ مباحث این کتاب بدان پرداخته خواهد شد.

نحوهٔ بررسی اندیشهٔ اجتماعی

تاریخ علوم اجتماعی بخشی از تاریخ علوم انسانی است. بنابراین نحوهٔ برداشت از تاریخ این علوم و نوع برخورد با آن، نوع حکایت از ارزیابی و قضاوتی است که درباره عناصر شکل دهندهٔ آن وجود دارد. از اینرو با اهمیت و یا بی‌اهمیت تلقی نمودن تاریخ علوم انسانی و اجتماعی در جایگاه فعلی و در جهت‌گیری آتی آن اثر می‌گذارد. مورخان علوم برای تاریخ علوم اهمیت یکسان قائل نشده‌اند. عده‌ای منکر رابطهٔ تاریخ علوم با وضعیت فعلی آن هستند، عده‌ای نیز هر دو را امر واحدی تلقی کرده‌اند. در این میان عالمان علوم تجربی ارزش نظری و علمی تاریخ علوم تجربی را مورد تردید قرار می‌دهند و مطالعهٔ آنرا فعالیت فکری خارج از حوزه علوم تجربی می‌دانند. آنها مطالعهٔ تاریخ علوم تجربی را به فلسفهٔ علم و علم تاریخ واگذارکرده‌اند. به سخنی دیگر دانشمندان

علوم تجربی شرط فهم این علوم و توسعهٔ آنها را با مطالعهٔ تاریخ آن علوم بی‌ارتباط دانسته‌اند.

در علوم نظری و انسانی، تاریخ علم نقش اساسی در فهم و درک آن ایفا می‌کند. زیرا لازمهٔ فهم جایگاه فعلی این علوم، داشتن درک صحیح از تاریخ علم و شناخت تحولات و تغییرات آن است. نظریات و آراءعلمای گذشته در شکل‌گیری وضعیت جدید آن به طور مستقیم تاثیر ـ مثبت یا منفی ـ داشته است. به این لحاظ است که می‌توان تاریخ جامعه شناسی، تاریخ علوم سیاسی، تاریخ روانشناسی، تاریخ فلسفه و دیگر شاخه‌های علوم انسانی را بخشی از این علوم به حساب آورد. به عنوان مثال، درجامعه‌شناسی، با اندیشه بزرگانی چون مارکس، وبر، دورکهایم، پاره‌تو، آلکساندر، هابرماس، گیدنز و دیگران روبر می‌شویم که اندیشهٔ این متفکران ریشه در آراء متفکران پیشین آنها دارد. به عنوان مثال، بررسی اندیشهٔ هابرماس متفکر اجتماعی معاصر، بدون درک صحیح از اندیشهٔ اجتماعی هگل، مارکس، پارسنز و دیگران به سادگی امکان‌پذیر نیست. مطالعهٔ اندیشهٔ مارکس نیز به فهم اندیشهٔ هگل، فویر باخ و دیگر متفکران قرون هفدهم و هجدهم میلادی بستگی دارد. با اینکه هر اندیشمندی در ظرف زمانی و مکانی خاصی زندگی کرده و از شرایط محیطی اجتماعی زمان خود متأثر شده است، ولی در بعضی از سطوح آراء و نظریات اندیشمندان گذشته، ساختار اندیشهٔ او را جهت داده‌اند. پس هر متفکری در عین حال که به زمان و مکان خاص تعلق دارد، ولی از تاریخ، فرهنگ و شرایط محیطی جامعه خود نیز تأثیر گرفته است.

عده‌ای از صاحبنظران علوم انسانی با گرایش اثباتی تجربی، آراء و اندیشه‌ها را بی‌توجه به شرایط سیاسی، اجتماعی و تطور تاریخی آنها بررسی کرده‌اند. این صاحبنظران در ارزیابی خود از الگوهای علوم تجربی بهره گرفته و اساس قضاوت را بر آزمایش و تجربهٔ علمی بنا نهاده‌اند. اثبات گرایان علم را مقوله‌ای تجربی می‌دانند و اعتبار آن را با میزان قابلیت تجربی آن می‌سنجند. با آنکه تغییر شرایط فرهنگی و سیاسی، شبهات بسیاری بر مبانی و اهداف دیدگاه

تجربی در علوم انسانی وارد کرده است و جریان فکری فرا اثباتگرایی[1] شکل گرفته است، با اینحال گروهی از محققان تجربه‌گرا، درعلوم انسانی به تاریخ اندیشه‌ها بی‌توجهی می‌کنند.

طرح دیدگاه اثباتی، زمینه‌ساز جهت‌گیریهای عمده‌ای در تاریخ اندیشه و تفکر بوده است. اولاً اثباتگرایی عامل تسلط تجربه‌گرایان بر جریان اصلی علوم انسانی اجتماعی بوده است. ثانیاًبا تسلط تجربه‌گرایان از اهمیت تاریخچهٔ اندیشه بشری و نقش آراء و عقاید متفکران گذشته براندیشه‌های معاصر کاسته شده است. به همین دلیل بررسی میزان اثرگذاری بزرگان فکری و نظری علوم برجایگاه فعلی آن اجتناب‌ناپذیر شده است. ثالثاً محققان و دانشمندان امکان مطالعهٔ آثار گذشتگان و بیان ضعف و قوتهای آنها را کمتر دارند. در نتیجه، بازسازی و توسعهٔ تفکرات گذشته مورد غفلت قرار گرفته است. رابعاً تسلط دیدگاه تجربی از طرح میزان اثرگذاری فرهنگها و ملتهایی که درگذشته نقش عمده‌ای در اندیشه سازی بشریت داشته‌اند ولی از ابزار مطرح شده در علوم تجربی بهره نگرفته‌اند، خودداری شده است. خامساً تسلط تجربه‌گرایان بر علوم انسانی موجب محدودیت حوزهٔ دانش بشری به چارچوب مطالعات تجربی و آزمایشگاهی شده است. و بالاخره این تسلط، زمینه‌ساز انحصاری شدن علم یا غرب محوری شده است.

تسلط تفکر اثباتی بر علوم انسانی موجب یکسونگری و سطحی نگری شده و نقش فرهنگهای دیگر در شکل دهی بینشهای انسانی نادیده گرفته شده است. فرهنگ و اندیشه غربی نیز اصالت یافته‌اند، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که غرب‌زدگی بیش از آن که یک پدیدهٔ سیاسی و یا فرهنگی باشد، پدیده‌ای علمی تلقی شده که در جهت نفی دیگر فرهنگها و اصالت دادن به فرهنگ غرب عمل نموده است.

به لحاظ نظری، عده‌ای پیدایش و رشد جامعه‌شناسی را با تسلط تفکر

1_ post positivism

اثباتی بر علوم انسانی ٔمترادف می‌دانند. این گروه که به عنوان اثباتیون نامیده شده‌اند، معتقدند علمی شدن جامعه‌شناسی ناشی از تحصلی شدن آن است و فصل جدایی تفکر اجتماعی و تفکر جامعه شناختی با تسلط اندیشهٔ اثباتی همزمان است. با وجود اینکه جامعه‌شناسی با اندیشهٔ اجتماعی متفاوت است ولی این دو، پدیده‌های متناقضی نیستند؛ رابطه آنها رابطهٔ اعم و اخص است و همه کسانی که جامعه‌شناس شناخته می‌شوند، در مقولهٔ اندیشهٔ اجتماعی نیز قابل مطالعه‌اند. گر چه متفکران اجتماعی، جامعه‌شناس به معنی جدید آن نیستند، زیرا جامعه‌شناسی مطالعهٔ منظم و علمی جامعه در دوران جدید تعریف شده است؛ در حالیکه اندیشهٔ اجتماعی علاوه بر مطالعه و توجه به ارتباط منطقی و درونی پدیدهٔ امور، حیطهٔ عملکرد وسیعتری داشته و از گذشته مورد توجه بوده است.

آیا نقد دیدگاه اثباتی و طرح ضرورت توجه به تاریخ علم از منزلت جامعه‌شناسی می‌کاهد؟ آیا تمایلی بر اختلاط دوبارهٔ موضوعی و محتوای اندیشهٔ اجتماعی و جامعه شناسی وجود دارد؟ آیا تاکید براندیشهٔ اجتماعی به منزله نادیده گرفتن مطالعات تجربی و کاربردی در علوم اجتماعی و جامعه شناسی در دوران معاصراست؟ در جواب به سؤالات فوق می‌توان گفت که به یقین، منظور نادیده گرفتن جامعه‌شناسی نیست؛ بلکه درست تلقی کردن تاریخ علم جامعه‌شناسی و مرتبط دانستن جامعه‌شناسی با اندیشهٔ اجتماعی در اعصار گذشته است. از این رهگذر است که نفی سطحی‌نگری و رفع خلط مبحثهای موجود ما را به دیدگاه تاریخی مبتنی بر واقع‌بینی خواهد رساند.

برای دستیابی به اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان، ملاحظهٔ چندین پیش فرض ضروری است. پیش فرضهای عمده در مطالعه تاریخ علوم و بررسی چگونگی تحول اندیشه عبارتند از:

۱ـ اندیشهٔ بشری (علمی و غیر علمی) در شرایط گوناگون به وجود آمده و با تغییر شرایط، اندیشه نیز تغییر می‌یابد. در صورت تغییر یکی از عوامل و عناصر ساختی، اندیشهٔ بشری و جهت‌گیری آن عوض می‌شود. اندیشهٔ حادث شده بر

شرایط موجود اثر می‌گذارد و در آنها تغییر ایجاد می‌کند. در این صورت بین اندیشه و واقعیتهای اجتماعی رابطهٔ دیالکتیکی وجود دارد. واقعیتها زمینه‌ساز پیدایش پدیده‌های جدید می‌شوند. اگر مجموعه شرایط موجود در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی را احیاء کنیم؛ اندیشهٔ مارکسیستی، اومانیستی و سوسیالیستی عینیت خواهند یافت. با پیدایش این سه دیدگاه فکری، شرایط جدید سیاسی، اجتماعی، تاریخی ایجاد می‌شود و جهت‌گیریهای جدیدی را در جامعه موجب خواهند شد.تغییر شرایط از قرن ۱۸ به قرون ۱۹و ۲۰ زمینه‌ساز پیدایش مکاتب و دیدگاههای جدیدی شده است. بدین لحاظ است که در پایان قرن بیستم با فرض‌پیدایش تفاوت درشرایط سیاسی و اجتماعی، حیات تفکر مارکسیستی دچار ابهام می‌شود و با ایجاد بحران فکری و اجتماعی نظامهای کمونیستی، تحولات سیاسی رخ می‌دهد و نظامات سیاسی اجتماعی با توجه به شرایط جدید به وجود می‌آید.

رابطهٔ دیالکتیکی بین واقعیت اجتماعی (شرایط پیدایش اندیشه) و اندیشه و دیدگاههای فکری، ما را ملزم به مطالعه و شناخت تاریخ اندیشه‌ها می‌کند. در صورت بی‌توجهی به تاریخ اندیشه و بویژه تاریخ علوم، فهم واقعیتهای تاریخی دشوار می‌گردد. از آنجا که علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی رسالت خود را شناخت عینیت پدیده‌ها می‌دانند، با اهمیت تلقی کردن تاریخ وقایع و اندیشه‌ها بخشی از علم تلقی می‌شود.

۲ـ جابجایی حوادث تاریخی و حذف و یا نادیده انگاشتن حوادث به منزلهٔنادیده انگاشتن اندیشه‌هاست. همانطورکه در پیش فرض اول اشاره شد بین واقعیتها و اندیشه‌ها رابطه دیالکتیکی وجود دارد. بنابراین اگر در بررسی نظری بعضی از عوامل تاریخی راکه نقش عمده‌ای در شکل دهی اندیشهٔ بشری (و یا حتی اندیشهٔ علمی) ایفا کرده‌اند، نادیده گرفته شود، تصویر متفاوتی از اندیشه‌ها و دیدگاهها ارائه خواهد شد. شاید به همین دلیل است که تفسیرهای متفاوتی از تاریخ بشریت و تاریخ اندیشه ارائه شده است؛ عده‌ای عوامل اقتصادی را مهم دانسته و عوامل روانی را بی‌اهمیت تصورکرده‌اند و در مقابل

عده‌ای عوامل روانی را بر عوامل اقتصادی ترجیح داده‌اند.

اگر آغاز علوم انسانی جدید را از دورهٔ روشنگری دنبال کنیم، بالاجبار اندیشه‌های گذشتگان را نادیده گرفته‌ایم. اگر طرح اندیشهٔ بشری را از ارسطو آغاز کنیم، باز هم اندیشه‌های پیش از او را نادیده گرفته‌ایم. گواه صادق این مدعا، ادعای استقلال جامعه‌شناسی از دورهٔ آگوست کنت است. بسیاری از مورخان مدعی شده‌اند که جامعه‌شناسی را اگوست کنت ایجاد کرده است. آنها چه به طور آشکار و چه ضمنی مدعی‌اند که مباحث اجتماعی پیش از کنت صرفاً اندیشه‌هایی غیر علمی در اجتماعیات بوده است. با توجه به پیش فرض دوم، می‌توان مدعی شد که ادعای پیدایش جامعه شناسی با کنت و دیگران، نفی و یا نادیده گرفتن اندیشمندان قبل از او و به منزله جابجایی واقعیتهای تاریخی و درنهایت جابجایی اندیشه‌هاست. به لحاظ علمی این امر درست نیست که فردی مدعی طرح پدیده و یا اندیشه‌ای باشد، در حالی که این ادعا به طور ضمنی و یا آشکارا به نادیده گرفتن دیگران بینجامد. این نوع برخورد بیشتر در رفتارهای سیاسی دولتمردان و مستبدان مشهود است. اخلاق علمی ایجاب می‌کند که وقایع مرتبط در کنار هم در یک مجموعه بررسی شوند نه اینکه برخی عوامل و عناصر به عمد کنار گذاشته شوند.

۳ـ مطالعهٔ گزینشی توأم با عمومیت‌گرایی، ضدیت تاریخی را ایجاد می‌کند. محققان و پژوهشگران برای مطالعات عمیق دست به گزینش موضوع می‌زنند. مطالعهٔ موردی با تکیه بر بررسی همه جانبه، شناخت واقعه را امکانپذیر می‌سازد، ولی عمومیت گراییهای نظری و علمی تحقیق را آسیب‌پذیر می‌کند. به عنوان مثال، اگر محققی بخشی از تاریخ اندیشهٔ بشری یونان، عصر میانه و یا دوره جدید را انتخاب و بررسی کند، با فرض معتبر بودن نتایج تحقیق، با تاکید بر تعمیم‌پذیری نتایج تحقیق، بخش عمده‌ای از حوادث، وقایع و اندیشه‌ها نادیده گرفته می‌شود. سلیقه‌های شخصی پژوهشگر در جریان انتخاب موضوع، او را دچار ذهنیت‌گرایی نامناسب می‌کند.

براساس سومین پیش فرض، مطالعهٔ تاریخ علوم باید بر اساس دریافتی

جامع انجام گیرد تا نقش عنصریا عناصری، در نحوهٔ شکل‌گیری اندیشهٔ بشری نادیده گرفته نشود.

۴ـ تفکیک تاریخ علم از خود علم بی‌معنی است. زیرا ایده و قضاوت درباره جریانهای اجتماعی بخشی از جریانات اجتماعی است(جانسون ۱۹۷۵)، به عبارت دیگر تحقیق همزمان با معرفت اجتماعی به منزلهٔ شناخت جامعه و بخشی از آن است.

براساس این پیش فرض هرگونه قضاوت و ارزیابی تاریخ اندیشه و علم به وارد کردن معرفتی جدید در آن معرفت علمی است. با مطرح شدن مباحث جدید نظری، دیدگاههای متضادی به وجود می‌آید و با افزایش این دیدگاهها نوعی آشفتگی نظری ایجاد می‌شود. طرح اگوست کنت به عنوان نخستین جامعه شناس نوعی آشفتگی نظری دراررزیابی علم جامعه شناسی و تاریخ آن به وجود آورده است. تأیید این دیدگاه به آشفتگی فکری در این زمینه افزوده است. برای گریز از این دور باطل بهتر است محققان به اهمیت تاریخ علوم پی‌برده و رابطه عناصر فکری و اجتماعی را بهتر بشناسند.

۵ـ مطالعهٔ تاریخ علم نوعی سرگرمی فکری نیست، بلکه ابزار لازم اندیشه‌سازی است. تولید اندیشه بدون مطالعهٔ قالبهای فکری گذشته، امکانپذیر نیست. آنانکه اندیشه‌سازی کرده‌اند (موفق و یا ناموفق) بیشترین تأثیر را از تاریخ علوم و معارف پذیرفته‌اند. با قدری تأمل، حضور اندیشه‌های پیشین در تفکرات جدید مشاهده می‌شود. جامعه‌شناسی امروز نیز ترکیبی از جامعه‌شناسی قرنهای گذشته و علایق و تأملات جامعه‌شناسی نوین است. هابرماس و گیدنز در اروپا و آلکساندر، کالنیز و کلمن و ریتزر در امریکا مدعی‌اند که مطالعهٔ آثار جامعه‌شناختی پیشین سنگ آغازین طرح نظریات جدیدشان بوده است. ترنر از اثباتیون جدید مدعی است که کاستیهای موجود جامعه‌شناسی از بی‌توجهی به اندیشه‌های اسپنسر و اگوست کنت ناشی می‌شود. به نظر او با مطالعهٔ آثارکنت و اسپنسر جامعه‌شناسی جهت صحیح و علمی خویش را خواهد یافت. مصداق دیگر این نحوهٔ تفکر، قضاوت در مورد

اندیشهٔ متفکران مسلمان چون بیرونی وابن‌خلدون است. زیرا به نظر می‌آید نقص آشکار جامعه‌شناسی امروز در ایران، نادیده گرفتن نظریه‌های اجتماعی ابن‌خلدون و دیگر اندیشمندان مشرق زمین است. با ملاحظهٔ آثار این متفکران،جهت‌گیری نوینی در جامعه‌شناسی جدید رخ خواهد نمود.

پیدایش و گسترش مطالعات ترکیبی، اهمیت توجه به آثار فکری گذشتگان را هم در زمینه‌های علمی بویژه درحیطهٔ جامعه‌شناسی نمایان‌تر کرده است. مطلب مهم در نحوهٔ بررسی و ارزیابی اندیشه‌ها و در نهایت سازگار نمودن آنهاست. به عنوان مثال، ساختگرایان و کارکردگرایان جدید ـ گیدنز و الکساندر ـ از تلفیق اندیشه‌های متفکران دوره‌های پیشین، دیدگاه نوینی ابداع کردند.

۶ـ مطالعهٔ تاریخ اندیشه و تاریخ علوم امکان دستیابی به ابزار ارزیابی و قضاوت در جهت‌گیریهای نظری آینده را فراهم می‌کند. مطالعهٔ آثار گذشتگان این آگاهی را به متفکر می‌دهد که میزان ارتباط یا فاصلهٔ فکری خود را با گذشتگان بسنجد و راههای رسیدن به مراحل بعدی تفکر را بشناسد.

این پیش فرض بازگو کننده چند نکته است، نخست اینکه: نظریات موجود در چه مرحله‌ای قرار دارند؟ دیگر اینکه چه نوع ارتباطی باگذشتگان و پیشگامان وجود دارد؟ و سوم اینکه: دستیابی به مراحل بعدی از چه راههایی امکانپذیر است؟

دربررسی اندیشهٔ اجتماعی معاصر، مطالعه آثار ابن‌خلدون، فارابی، بیرونی، مسعودی، طبری، مطهری و شریعتی به محقق نشان می‌دهد که به لحاظ نظری چه رابطه‌ای بین شرایط فکری جدید و اندیشه‌های مورد اشاره وجود دارد و درعین حال بیان کنندهٔ این مطلب است که ورود به مراحل بعدی فکری چگونه و از چه راههایی ممکن است.

۷ـ هیچ نظریه و ایده‌ای به طور مطلق ابطال و رد نمی‌شود. عده‌ای مدعی هستند که با بازگشت زمان نظریات و اندیشه‌ها دچار انحطاط می‌شوند. آنها اعتبار اندیشه را به زمان حال وابسته می‌دانند. ممکن است برخی از محققان نسبت به نظریه و یا ایده‌ای بی‌توجه باشند، ولی این به منزلهٔ بطلان و یا

بی‌اعتباری آن نظریه نیست. چرا که اعتبار نظریه به میزان ارتباط آن با شرایط جدید نیست، بلکه به میزان وضوح، سازگاری و منطقی بودن آن بسته است. چه بسیار نظریه‌های منطقی مورد بی‌توجهی قرارگرفته‌اند، یا نظریه‌های غیر منطقی مطلوبیت اجتماعی یافته‌اند. به سخنی دیگر ملاک اعتبار، تمایلات فردی، قومی، سیاسی یا فرهنگی نیست بلکه میزان استدلالی بودن و قدرت تبیین کنندگی وقایع و شرایط درگذشته و حال است.

با استناد به این پیش فرض می‌توان ادعا کرد که نظریه‌ها به طور مطلق نمی‌میرند و هر زمان ممکن است بخشی از عناصر آن براساس ایجاد نظریهٔ جدید به عاریت گرفته شوند. اغراق نیست اگر بپذیریم که بسیاری از متفکران معاصر با بررسی اندیشهٔ ارسطو و افلاطون به نظریات جدیدی دست یافته‌اند و به یقین مطالعهٔ اندیشهٔ ابن‌خلدون و بیرونی می‌تواند محققان را به نظریه‌های جدید جامعه شناختی رهنمون سازد.

دیدگاههای متفاوت در مطالعهٔ تاریخ اندیشهٔ اجتماعی

در زمینهٔ مطالعهٔ تاریخ علم جامعه‌شناسی، دیدگاههای بسیاری وجود دارد. اساس تقسیم‌بندی دیدگاهها دراین زمینه، تعریف علم جامعه‌شناسی است. کسانی که جامعه‌شناسی را علم مطالعهٔ حوادث جاری می‌شناسند، دو دیدگاه متفاوت دارند. در مقابل این دو دیدگاه عده‌ای نیز زمینه‌های شکل‌گیری را دورتر از عصر جدید جستجو می‌کنند و آنرا دنباله اندیشه اجتماعی قرون کهن می‌شناسند. برای توضیح مطالب لازم است این دیدگاهها را به طور مستقل مورد بررسی قرار دهیم.

۱ـ گروه نخست، منشأ جامعه‌شناسی را آراء و اندیشه‌های کنت، متفکر قرن هجدهم در فرانسه، می‌دانند. این گروه اصرار دارند تاریخ علم جامعه‌شناسی را به دو دوره پیش از علمی شدن و بعد از علمی شدن تقسیم کنند. به نظر آنها کسانی که در چارچوب نظری و علمی اثباتی می‌اندیشیده‌اند، جامعه‌شناس هستند. بنابراین تنها آراء کنت، وبر، دورکهایم، پارسونز و بعضی از متفکران

معاصر اندیشه‌های جامعه‌شناختی هستند. طرفداران این گروه تاریخ جامعه‌شناسی را مبتنی بر چندین پیش فرض استوار می‌دانند:

الف ـ جامعه‌شناسی از حوادث و وقایع قرنهای هجدهم و نوزدهم اروپا ناشی شده است.

ب ـ بنیانگذاران و اشاعه دهندگان جامعه‌شناسی صرفاً متفکران غربی هستند.

ج ـ استفاده از ابزارهای تجربی عامل اعتبار دیدگاههاست

د ـ آراء و نظریات اجتماعی پیش از اگوست کنت بی‌نظام و بی‌هدف (غیر علمی) هستند.

هـ ـ اعتبار جامعه‌شناسان به میزان پذیرش چارچوبهای نظری و علمی تفکر اثباتی بستگی دارد. آنها عده‌ای از جامعه‌شناسان را به دلیل پیروی از بینش غیر اثباتی فیلسوفان اجتماعی می‌شناسند

این طرز تلقی از تاریخ علم جامعه‌شناسی با انحصارگرایی و یک سونگری، اصالت بخشیدن به علوم تجربی، و غفلت ورزیدن از افکار و آراء مخالفان اثبات‌گرایی همراه است. ویژگی اساسی این نگرش غرب محوری به معنای اصالت بخشیدن به فرهنگ و اندیشهٔ غربی و نفی توان اندیشهٔ علمی دیگران است.

۲ـ دیدگاه دوم، جامعه‌شناسی را فاقد تاریخ و هویت تاریخی می‌داند.

توجه طرفداران این گروه به موضوعات و مسائل علم جامعه‌شناسی معطوف است و تمایل چندانی به ارائه سیمای منطقی و منظم از جامعه‌شناسی ندارند. موضوعاتی چون فرهنگ، نهاد اجتماعی، روابط اجتماعی، نابسامانیها و حوادث اجتماعی را گزینش و مورد بررسی قرار می‌دهند. به نظر آنها جامعه‌شناس کسی است که مسائل عمدهٔ اجتماعی را با استفاده از روشها و تکنیکهای تحقیق تجربی بررسی می‌کند. پس عنصر گزینش موضوع و بهره‌گیری از روشهای تجربی در تحقیق، کلیدهای عمدهٔ تفکیک جامعه‌شناسی از دیگر علوم می‌باشد.

از بررسی دیدگاه طرفداران نظریهٔ فوق نکات زیر استنتاج می‌شود:

الف ـ جامعه‌شناسی علم بررسی مسائل اجتماعی با تکیه بر روشهای تجربی است و این علم فاقد تاریخ می‌باشد.

ب ـ چون جامعه‌شناسی در زمرهٔ علوم تجربی به شمار آمده است، به همین دلیل پیوستگی حوادث فعلی با گذشتهٔ آن، نادیده گرفته شده است.

ج ـ ظهور برخی جامعه‌شناسان آمریکایی با گرایش تجربی، رهاورد این نگرش است. بعضی از جامعه‌شناسان آمریکایی، جامعه شناسی را «ابزار» بررسی مسائل و مشکلات اجتماعی می‌دانند؛ این نگرش جامعه‌شناسی را به علمی کاربردی، تجربی و فردی تبدیل می‌کند.

د ـ این گونه رویکرد به جامعه‌شناسی موجب نفی آن دسته از دیدگاههای جامعه‌شناختی است که الزامی در به کارگیری روشهای تجربی ندارند و مایل نیستند بر یک موضوع واحد توجه کنند. با گسترش این طرز تلقی، اندیشه‌های کلان از حوزهٔ جامعه‌شناسی دور خواهند شد.

دیدگاه فوق بیشتر در دهه‌های ۷۰ و ۶۰ در آمریکا به وجود آمده، ولی در حال حاضر محدودیت یافته‌است. آنها علاقه‌مند بررسی کمی و تجربی پدیده‌های اجتماعی بوده‌اند. بنیانگذاران این گرایش جامعه‌شناختی، بلالوک، هیگ و کوهن می‌باشند که متوجه ارزیابیهای تجربی می‌باشند.

۳ـ دیدگاه سوم بر بی‌اعتباری دو نظریه فوق تاکید می‌کند و جامعه‌شناسی را از سنخ هنر می‌داند.

در بررسی تاریخ جامعه‌شناسی لازم است هر سه دیدگاه به صورت یک مجموعه، مورد بررسی قرار گیرند. زیرا جامعه‌شناسی علمی است که ریشه در تاریخ و فرهنگ دارد و به بررسی مسائل و مشکلات اجتماعی می‌پردازد و بررسی آن روشهای مناسب پژوهشی را می‌طلبد. همه این عناصر، تاریخ واقعی جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهند. در این صورت جامعه‌شناسی می‌تواند با اندیشهٔ اجتماعی حال و گذشته در ارتباط باشد و از نتایج تحقیقات و بررسیهای حال بهره‌مند شود و در ضمن اندیشه‌های گذشته‌های دور را مورد غفلت قرار

ندهد.

برای درک تاریخ واقعی علم جامعه‌شناسی و اندیشهٔ اجتماعی، اجتناب از یک سونگری لازم است. از اینرو باید به موارد زیر توجه شود:
۱ـ «چرایی»(علت) پیدایش جامعه‌شناسی و تفکر اجتماعی بیان شود. ۲ـ «چگونگی» توسعهٔ جامعه‌شناسی بازشناخته شود. ۳ـ ضمن پرداختن به شرایط زندگی اندیشمندان و علمای اجتماعی محتوای اندیشه آنها نیز بررسی شود. ۴ـ رابطهٔ عناصر اساسی تفکر جامعه‌شناسان و جریانات نو و تحولات اجتماعی روشن گردد. ۵ ـ بازنگری در تعریف علم جامعه شناسی صورت گیرد. و ۶ـ ارتباط بین اندیشهٔ جامعه‌شناختی و اندیشهٔ اجتماعی تبیین شود.

تعریف از علم جامعه شناسی بایستی به‌گونه‌ای باشد که جامعه‌شناس را ملزم به ملاحظهٔ گذشتهٔ علم نماید. زیرا بدون ملاحظه و فهم تاریخ این علم نمی‌توان از موقعیت فعلی آن سخن گفت. تاریخ اندیشهٔ اجتماعی و تاریخ جامعه‌شناسی جزو علم جامعه‌شناسی است. با ارائه تعریفی جامع‌تر برای جامعه‌شناسی، از درگیری با تعاریف و مفاهیم بیشمار اجتناب می‌شود و زمینهٔ مناسبی برای ارتباط بین علم جامعه‌شناسی و اندیشهٔ اجتماعی به وجود خواهد آمد. اگر چنانچه جامعه‌شناسی را علم مطالعهٔ نهادهای اجتماعی و یا رفتارهای اجتماعی بدانیم، مطالعهٔ تاریخ آن و دیگر عوامل مرتبط امکانپذیر نخواهد بود.

برای جلوگیری از آشفتگی درونی در جامعه‌شناسی و ملاحظهٔ اندیشهٔ اجتماعی به عنوان بخش مهم جامعه‌شناسی دوراه وجود دارد: نخست اینکه جامعه‌شناسی را مجموعهٔ حوزه‌ها و مکاتب، دیدگاهها، وگرایشهایی بدانیم که جامعه‌شناسان مختلف آنها را مطرح کرده‌اند. دیگر اینکه تعریف ریمون آرون را که در کتاب ***مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی***[1] مطرح شده، بپذیریم. او

۱ـ آرون، ریمون. ***مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی***، ترجمهٔ باقر پرهام، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.

مدعی است که اگر جامعه‌شناسی را فی نفسه علم مطالعهٔ جامعه بدانیم بسیاری از متفکران و فلاسفهٔ اجتماعی همچون ارسطو و مونتسکیو، جامعه‌شناس قلمداد خواهند شد. در این صورت زمینهٔ مناسبی برای مطرح شدن نظریات روشنفکران و متفکران جهان سوم به وجود می‌آید و جامعه‌شناسی از تسلط غرب خارج خواهد شد و مباحث علمی که مربوط به اجتماع است، در حوزهٔ جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد.

موقعیت و مشکلات اندیشهٔ اجتماعی

بررسی علل عدم استمرار اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان وعدم تبدیل آن به علوم اجتماعی جدید، از سؤالات اساسی در مورد اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان ـ جستجوی دلایل عدم پیدایش جامعه‌شناسی و دیگر علوم انسانی در جامعه‌های اسلامی در مقایسه با جامعه غرب ـ است. براستی چرا جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی و اقتصاد در دو سدهٔ گذشته در غرب به وجود آمد و توسعه یافت؛ ولی در شرق بویژه در جوامع اسلامی ـ با وجودی که به لحاظ توانمندی اندیشمندان مسلمان درتبیین مسائل اجتماعی، زمینه پیدایش تفکر جامعه شناختی به معنای جدید در جوامع اسلامی ممکن بود مطرح نگردید.

زیرا در آثار بیرونی و ابن‌خلدون مباحث و روش تحقیق و بررسی به گونه‌ای است که انتظار می‌رفت جامعه‌شناسی در جوامع اسلامی زودتر از جوامع دیگر رشد و گسترش یابد. براستی چه حوادثی مانع پیدایش جامعه‌شناسی در نزد مسلمانان شد؟

در پیدایش علوم جدید در غرب، نظرات متعددی وجود دارد، عده‌ای پیدایش علوم جدید رابه انقلاب علمی و طرح روشهای جدید تحقیق (روشهای تجربی) نسبت می‌دهند. به نظر این افراد وجه تمایز عصر قدیم و جدید، نوع بکارگیری روشهای تحقیق است. در عصر جدید بکارگیری روشهای تجربی، پیدایش و توسعه علوم جدید را ممکن ساخته است. عده‌ای نیز ناتوانی نظریات

قدیم دربررسی مشکلات جدید را علت پیدایش علوم جدید می‌دانند.[۱] گروهی دیگر تغییر شرایط اقتصادی جامعه را زمینه‌ساز تحولات فکری و فرهنگی دوران معاصر و عده‌ای نیز بحرانهای اجتماعی سیاسی قبل و بعد از سرمایه‌داری را از زمینه‌های شکل‌گیری علوم اجتماعی در غرب دانسته‌اند. به نظر می‌آید قبول هر یک از این نظریات و ردّ نظریات دیگر به منزله نادیده گرفتن بخشی از واقعیت باشد.

در توجیه علل عدم رشد و گسترش علوم جدید در جوامع اسلامی باید گفت: نبود نظام دقیق جمع‌آوری اطلاعات، عدم استمرار در بررسی وقایع و عدم نقد و بررسی دیدگاهها، بی‌توجهی به واقعیتهای جدید و عدم بکارگیری دیدگاههای کمّی و تأکید بسیار بر ارزیابی تاریخی امور از جمله عوامل عدم گسترش اندیشهٔ جامعه‌شناختی هستند. برای توضیح بیشتر لازم است حوزه‌های متفاوت اندیشهٔ انسانی ـ اجتماعی که در تاریخ اندیشهٔ جامعهٔ مسلمانان مطرح بوده است، از دریچهٔ میزان قابلیت تبدیل به نظریات جدید، مورد بررسی قرارگیرد. مجموع تفکر اجتماعی مسلمانان را می‌توان به چندین حوزه تقسیم کرد:

۱ـ حوزهٔ فلسفهٔ اجتماعی، ۲ـ حوزهٔ مطالعات فرهنگی، ۳ـ تاریخ و تاریخ‌نگاری، ۴ـ فلسفهٔ سیاسی ومطالعات سیاسی و ۵ـ مباحث اقتصادی.

از نظر تاریخی حوزه‌های مورد اشاره در دو گروه جای می‌گیرند: ۱ ـ حوزه‌های فلسفهٔ سیاسی، مطالعات فرهنگی و مباحث اقتصادی که به طور مقطعی مورد بحث و بررسی قرارگرفته‌اند. ۲ـ حوزهٔ فلسفهٔ اجتماعی و مطالعات اجتماعی، تاریخ و تاریخ‌نگاری از جمله حوزه‌هایی هستند که تاریخی طولانی و مستمر داشته و بیشتر آثار و کتب به جای مانده از مسلمانان را می‌توان دراین مقوله قرار داد.

1_ Kohn,Thomas,1970, ***The Structure of Scientific Revolutions, The University of chicago press.***

به نظر می‌آید حوزه‌ای می‌تواند زمینه‌ساز پیدایش اندیشه و تفکر جدید گردد که دارای اطلاعات انبوه باشد، متفکران آن در برخورد با مسائل و مشکلات جدید پاسخهای جدیدی طرح و پاسخهای دیگران را ارزیابی کنند تا در نهایت تفکری جدید شکل یابد. با قبول این مطلب انتظاری وجود ندارد که گروه نخست در تبدیل اندیشهٔ اجتماعی به جامعه‌شناسی توفیقی به دست‌آورد، چرا که اطلاعات در حوزه‌های فلسفهٔ سیاسی، مباحث اقتصادی و مطالعات فرهنگی پراکنده، غیر منسجم و مقطعی بوده و به سنت علمی تبدیل نشده است. به عنوان مثال می‌توان سفرنامه نویسی را که یکی از محورهای اصلی حوزهٔ مطالعات فرهنگی است مورد بررسی قرار داد.به نظر می‌رسد محدودیت تعداد سفرنامه‌هایی که مسلمانان نگاشته‌اند و پراکندگی و عدم انسجام آنها، نشان دهندهٔ عدم قابلیت نظری و تجربی آنها و تبدیل آنها به حوزه‌های اختصاصی علمی است. از مجموع سفرنامه‌ها می‌توان این نتایج را استنباط کرد:

۱ـ اکثر سفرنامه‌ها در قرون ۳ تا ۷ هجری تنظیم شده‌اند.

۲ـ در قرون اخیر بندرت مسلمانان سفرنامه‌نگاشته‌اند. در حالیکه در همین دوره بیشترین شمار سفرنامه‌ها به دست خارجیان نوشته شده است.

رواج سفرنامه‌نویسی درگذشته وکاهش شمار آن در سده‌های بعدی ناشی از مشکلات و مسائل خاص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعهٔ اسلامی در گذر زمان بوده است. به میزانی که تمدن اسلامی در جهت توسعه گام برمی‌داشته با مشکلات و مسائلی نیز روبرو بوده است. در سده‌های نخستین گسترش اسلام، سفرنامه‌نویسان با مطالعهٔ فرهنگهای دیگر نقاط قوت فرهنگهای دیگران را بر می‌گزیدند و در جهت گسترش فرهنگ خود به کار می‌گرفتند. ولی در زمان افول و انحطاط تمدن اسلامی، سفرنامه نویسان در پی شناخت گوناگونی‌ها نبوده‌اند و شمار اندکی از سیاحان دراین راه قدم برداشته و اقدام به نگارش سفرنامه نموده‌اند.

به یقین جریان منقطع سفرنامه‌نویسی مسلمانان در دوره‌های جدید

نمی‌تواند زمینه ساز پیدایش اندیشهٔ جامعه‌شناسی و مردم شناسی شود. با این وجود، مطالعات متفکران مسلمان در حوزهٔ فرهنگ و مسائل فرهنگی براساس روشهای دقیق علمی بوده و مسائل به طور آگاهانه مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفته است؛ عده‌ای از اندیشمندان (چون بیرونی) نیز دارای چارچوب مشخص تحلیل ـ کارکردگرایی ـ بوده‌اند.

این نوع بررسی در حوزهٔ مطالعات اقتصادی و سیاسی نیز صادق است. فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر، خواجه نظام‌الملک و عده‌ای دیگراز متفکران مسلمان به بحث در مسائل سیاسی و اقتصادی پرداخته‌اند. ولی این افراد، بیشتر مباحث یکدیگر را تکرار کرده‌اند و از نوآوری و تداوم بحثهای پیشینیان خبری نیست.

در حوزهٔ تاریخ و تاریخ‌نگاری و فلسفهٔ اجتماعی مباحث مطرح شده مورد علاقه و توجه اکثریت متفکران مسلمان بوده و نوآوری، نقد و بررسی و ارزیابی آراء متفکران پیشین رواج داشته است. بنابراین در این حوزه‌ها زمینهٔ گسترش مباحث جدیدی چون جامعه‌شناسی، مردم شناسی و انسان‌شناسی وجود داشت. با توجه به این مطلب این سؤال مطرح است که «چرا دیدگاههای فلسفهٔ اجتماعی و تحلیلهای تاریخی مورخان مسلمان به پیدایش اندیشهٔ جامعه‌شناختی و تاریخی نینجامید؟» چندین پاسخ برای این سؤال وجود دارد: (۱) اندیشهٔ آنها با تفکر دینی آمیخته بود. (۲) اندیشه‌ها براساس روش علمی نبود. (۳) دیگران از این اندیشه‌ها بهره گرفته و جامعه‌شناسی را به وجود آورده‌اند. (۴) پیوستگی لازم بین یافته‌های مسلمانان وجود نداشت. (۵) اندیشه اجتماعی مسلمانان در گذر زمان، دچار محدودیتهای ناشی از عوامل داخلی و خارجی گردید.

متفکران مسلمان عمدتاً از روش جمع‌آوری و تحلیل و بررسی علمی و تجربی استفاده کرده‌اند. به عنوان شاهد می‌توان از روش علمی مقدسی، بیرونی، ابن بطوطه و ابن‌خلدون در شناخت و بررسی مسائل اجتماعی و فرهنگی یاد کرد. اندیشه‌های مسلمانان از قرن پانزدهم به بعد مورد بازبینی و توجه صاحبنظران

غربی است و در این میان به نظر می‌آید اندیشه‌های ابن‌خلدون بی‌آنکه نامی از او به میان آید مورد استفادهٔ غربیان قرارگرفته است.ولی این مطلب نمی‌تواند دلیل عدم تبدیل دانش مسلمانان به دانشهای جدید باشد.

برای توضیح این مطلب می‌توان از عدم انسجام و پیوستگی فکری و فرهنگی مسلمانان یاد کرد. به طور کلی می‌توان این موضوع را از دو دیدگاه بررسی کرد: (۱) ممکن است تفکر از چارچوب کلان فلسفی آغاز شود و به موضوعی خاص بینجامد (۲) یا از طرح سؤالات و مشکلات عمدهٔ اجتماعی یا علمی آغاز و پس از مطالعه و ارزشیابی به نظریهٔ جدیدی بینجامد.

در دنیای جدید، روش دوم در پیدایش و توسعهٔ علوم مورد نظر است. بدین معنی که متفکر با طرح سؤالاتی در مورد علم و یا جامعه، به بررسی و تحقیق می‌پردازد و نتایج جدیدی به دست می‌آورد. یافته‌های او یا در چارچوب پارادایم مرسوم معنی‌دار است و یا اینکه انبوه پاسخها او را به نوعی تعارض با یافته‌های قدیم رهنمون می‌شود. در صورت نبود تعارض نظریهٔ جدید حاصل می‌شود و نهایتاً بحث جدیدی در قالب علمی جدید مطرح و علم جایگزینی به وجود می‌آید.

با توجه به گرایش دوم، عدم استمرار در اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان موجب شده است تا متفکران به مسائل اصلی و عمدهٔ جامعه نپردازند و از نقد و بررسی آنها غفلت کنند. مدافعان نظریات نیز بیش از آنکه آراء و نظریات را در بررسی مسائل واقعی به کارگیرند، به تقدیس آنها پرداخته‌اند. حب و بغضها و وجود مدافعان و مخالفان که ناآگاهانه به قبول و یا رد اندیشه‌ها پرداخته‌اند، مانع از طرح ضعفها و قوتها شده است و در نهایت نه بحران عمدهٔ اجتماعی و سیاسی مورد بررسی قرارگرفته و نه بحرانهای فکری و فرهنگی لازم در فرهنگ مطرح و تبلور یافته‌اند.

آیا متفکران مسلمان نظریهٔ اجتماعی مشخصی طرح کرده‌اند؟ شاید طرح این سؤال قدری ناشیانه تلقی شود؛ زیرا اعتقاد بر این است که اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان در بردارندهٔ نظریه و دیدگاه مشخص اجتماعی است و اگر چنین

نظریه‌هایی مورد بهره‌برداری قرار نمی‌گیرند، به دلیل نبود آنها نیست. عده‌ای نیز گفته‌اند که متفکران مسلمان از گذشته‌های دور تا عصر حاضر در بررسی مسائل و مشکلات عصر خود نظریاتی طرح کرده‌اند، از این رو نمی‌توان گفت که مسلمانان نظریهٔ اجتماعی ندارند.

با وجود اینکه ادعاهای فوق بی‌معنی نیست، امّا اشکال از آنجا ناشی می‌شود که در مقایسه با متفکران علوم اجتماعی غرب، اندیشمندان مسلمان با مسائل جدید ارتباط برقرار ننموده و طرح جامع و روشنی در بررسی شرایط مطرح نکرده‌اند و چنانچه فرد یا گروهی نظری همچون ابن خلدون در مورد مسائل اجتماعی مطرح کرده، مخاطب بسیاری پیدا ننموده است.

از طرف دیگر به نظر می‌آید بعضی از مطالب و آرایی که تاکنون بازگو شده است، با نیازها و مشکلات ارتباط دقیق و همه‌جانبه‌ای ندارد. از آنجاکه نظریه‌ها در برخورد با مشکلات و بحرانها می‌میرند یا توسعه پیدا می‌کنند، اگر نظریه‌ها و مفاهیم با مشکلات برخورد نکنند و رویارویی صورت نگیرد، نظریات خواهند مرد و جامعه دچار بی‌هویتی خواهد شد. به نظر می‌آید مشکل اندیشهٔ مسلمانان در عدم برخورد با مسائل است. حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا تاکنون چنین بوده است؟ دلایل متعددی وجود دارند که به بعضی اشاره می‌شود:

۱ـ به نظر می‌آید احساس نیاز به طرح و بررسی نظریات اجتماعی به دلیل کاهش روحیهٔ علمی است. افراد تمایل چندانی به بررسی علمی و موشکافانهٔ مشکلات و مسائل نو و تازه از خود بروز نداده‌اند. مسائل و مشکلات نیز عموماً از سوی کسانی مطرح شده است که علاقه‌ای به حل آنها ندارند و در شرایط اضطراری نیز از راه‌حلهای مطرح در فرهنگ غربی بهره می‌گیرند. شاید گرایش به بحثهای جدید تحت عنوان «پست مدرنیزم» و «مسائل زنان» بیشتر ناشی از این نوع نگرش باشد. کسانی که امروز مدعی اندیشه جدید هستند و از پست مدرنیزم و یا مسائل زنان حمایت می‌کنند، طرفداران دیروزی مارکسیسم یا اثبات‌گرایی در غرب بودند و راه حل مشکلات را در این نظریه‌ها و دیدگاهها

می‌جستند. بنابراین لازم است محققانی که در پی یافتن مجهولات و مشکلات جامعه‌اند در طرح مشکلات و بررسی آنها شرایط جامعه را مد نظر بگیرند و بر اندیشه‌های خود متکی باشند.

۲ـ در جامعه مسلمانان، ارزیابی روشن و دقیقی از گذشتهٔ فرهنگی وجود ندارد. گسترش فرهنگ غربی، از یکسو و پیدایش گرایش غرب ستیزی، از سوی دیگر امکان ارزیابی علمی شرایط را پیش نیاورده است. جامعهٔ مسلمانان حالت دو قطبی موافق و مخالف مطلق نسبت به غرب دارد. از این رو امکان مؤانست و تعامل فرهنگی کاهش یافته است.

لازمهٔ ارزیابی درست تاریخ و فرهنگ، ایجاد مؤانست با گذشتگان است. تقدیس بیش از اندازه، و یا تحقیر و نادیده گرفتن میراثهای گذشته از موانع عمدهٔ دستیابی به ارزیابی واقع بینانه است. بنابراین می‌باید نظام ارزشی و نظام قضاوت و نگرش نسبت به گذشته و حال اصلاح و تعدیل شود.

۳ـ تاریخ اندیشهٔ گذشته به طور گسسته به نمایش درآمده است و پیوندهای موجود میان اندیشه‌ها در یک فرهنگ ناپدید شده‌اند. معلوم نیست رابطهٔ بین فلسفهٔ اجتماعی یونان با فلسفه‌های فارابی و ابن‌سینا و سپس فلسفهٔ اجتماعی امروز چیست، یا چه پیوندی بین اندیشهٔ اجتماعی بیرونی با ابن‌خلدون و شریعتی وجود دارد، و بالاخره رابطهٔ بین دین، فرهنگ و اندیشهٔ این افراد کدام است. آیا می‌توان همهٔ اندیشه‌ها را در دو یا چند سنت فکری طبقه‌بندی کرد و سپس به آنها نظم تاریخی داد؟ آیا کسی می‌تواند یا مجاز است به این کار دست بزند؟ آیا تاریخ اندیشه در ایران دچار گسستگی است؟ سؤالات فوق می‌باید به طور جدی مورد بحث و بررسی قرار گیرد و در نهایت شکافهای فکری و اطلاعاتی موجود ترمیم شوند.

یکی از تلاشهای عمدهٔ روشنفکران غربی در دو سدهٔ اخیر پرکردن شکافهای علمی و اطلاعاتی تاریخ گذشتهٔ غرب بوده است. عده‌ای از مورخان علم در مغرب زمین با نگارش کتابها و مقالاتی، فاصله‌های موجود را کاهش داده‌اند و بعضی از متفکران را در همه دوره‌ها حاضر ساخته‌اند تا تاریخ بدون اندیشهٔ

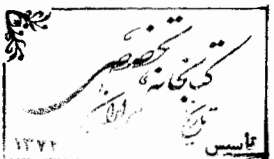
غربی وجود نداشته باشد. در شرایط فعلی، در جامعهٔ ایران نیز می‌باید تلاشی از این دست صورت پذیرد. می‌باید از طرح منفردانه اندیشمندانی که به شرایط محیطی خاصی تعلق داشته‌اند، اجتناب کرد. می‌باید دوباره فارابی طرح شود و فلسفهٔ او مورد نقادی قرار گیرد. اندیشهٔ بیرونی و ابن‌خلدون دوباره باید مورد ارزیابی و تحلیل قرار گیرد و از مطالعهٔ دقیق آثار و روش تحقیق آنها، الگوی تحلیل و بررسی استخراج شود.

۴ـ مطالعهٔ نظری و فکری به (۱) روش تحقیق و بررسی و (۲) مقتدای فکری نیازمند است. انجام یک تحقیق، بدون به کارگیری روش گردآوری اطلاعات، روش بررسی، تجزیه و تحلیل و تکمیل یا رد نظریات پیشین امکان ندارد.

از این رو در هر حوزه‌ای به طرح یک «کار تحقیقی نمونه» نیاز است. مثلاً در حوزهٔ مردم شناسی می‌توان از الگوی بیرونی بهره گرفت و در مطالعات مربوط به هند به تکمیل و یا رد مطالب ***تحقیق مالهند*** پرداخت. در مورد علل رشد و افول تمدنها می‌باید از شیوهٔ تحلیل ابن خلدون بهره گرفت. در بررسی تاریخ اقوام و قبایل در ایران از کتاب ***مروج الذهب*** مسعودی پیروی کرد. در بررسی پدیدهٔ غربزدگی می‌توان از کتاب ***غرب‌زدگی*** و ***در خدمت و خیانت روشنفکران*** جلال‌آل احمد تبعیت کرد. درتداخل فرهنگها به دو کتاب ***علل گرایش به مادیگری*** و ***خدمات متقابل اسلام و ایران*** استاد مطهری و ***بازگشت به خویش*** شریعتی رجوع کرد.

بنابراین برای انجام مطالعات اجتماعی در ایران الگوها و مدلهای مطالعه به وفور یافت می‌شوند. گرچه نحوهٔ طرح مسائل در این آثار و میزان قابل استفاده بودن این الگوها جای بحث و بررسی دارد، لکن در اینکه اندیشهٔ اجتماعی را بدون وجود متون برجستهٔ تحقیقی نمی‌توان به انجام رساند، نباید تردید کرد.

آثار مسعودی، بیرونی، مقدسی، ابن‌خلدون، آل احمد، شریعتی، مطهری، علامه طباطبایی و بسیاری از متفکران گذشته و حال الگوهای مناسبی برای مطالعه و تحقیق هستند. این کتابها را می‌توان براساس میزان روایی و اعتبار روش و اطلاعات موجود بررسی کرد.



در مجموع می‌توان گفت که آثار بیرونی و ابن‌خلدون در میان آثار متفکران گذشته و آثار شریعتی و مطهری در میان آثار اندیشمندان معاصر، الگوهای مناسب بررسی و تحقیق اجتماعی هستند. مطالعهٔ آثار این افراد می‌تواند اولین گام در توسعهٔ اندیشهٔ اجتماعی در جامعهٔ ایران باشد.

شرایط نظری دستیابی به دیدگاه جدید

در بازسازی و توسعهٔ اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان براساس وجود الگوهای متعدد تحقیق، سابقهٔ بررسی، مسائل و مشکلات متعدد و نیازهای فکری جامعه نیازمند لوازم نظری و علمی می‌باشد که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱ـ طرح مسائل و مشکلات موجود در اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان یکی از لوازم است. هنوز به طور دقیق روشن نیست که آیا همهٔ اندیشمندان مسلمان به طرح یک مشکل واحد پرداخته‌اند و یا هرکدام از آنان مشکل متفاوتی را مورد توجه قرار داده‌اند؟ آیا همهٔ متفکران مسلمان به مشکل نظام و انتظام اجتماعی پرداخته‌اند؟ آیا مشکل اصلی متفکران مسلمان در بررسی مسائل اجتماعی، ملاحظه روند توسعه و افول تمدن اسلامی بوده است؟

همه این سؤالها می‌باید در نخستین مرحله پاسخ داده شود. زیرا در ارزیابی مشکلات مورد نظر متفکران می‌توان به مشکل اصلی دست یافت و سپس رابطهٔ بین مشکل محوری متفکران مسلمان با مشکلات موجود در جامعه را روشن ساخت. در صورت تحقق این امر، نخستین گام در توسعهٔ اندیشهٔ اجتماعی برداشته شده است. زیرا از دریچهٔ طرح مشکل مطرح در اندیشهٔ اندیشمندان و مشکل و یا مشکلات موجود در جامعه، نحوهٔ پاسخگویی و روش بررسی آن روشن و در ضمن پیوستگی فکری لازم ایجاد خواهد شد.

۲ـ ملاحظهٔ همه سنتهای فکری و حوزهٔ علمی باقی مانده و مطرح در تاریخ اندیشه مسلمانان: در حال حاضر، عده‌ای با طرح نظریات فارابی و ابن‌سینا و اصل قلمداد کردن دیدگاههای فلسفی، طرح آراء فرهنگی صاحبنظران مسلمانی چون بیرونی، ابن بطوطه، ناصر خسرو و ابن فضلان یا طرح

دیدگاههای تاریخ نگارانی چون طبری، یعقوبی، مسعودی و واقدی را غیر معقول تلقی می‌کنند. آنها بر این عقیده‌اند که اندیشهٔ اجتماعی یا فلسفهٔ اجتماعی غیر علمی است. در صورتی که باید ضمن طرح همهٔ دیدگاهها در یک نگاه تاریخی به طرح اندیشه‌های متفکرانی پرداخت که توانسته‌اند به شکلی آراء و نظریات گوناگون را در حوزهٔ علوم اجتماعی پیوند دهند.

۳ـ دستیابی به متفکری که دارای دیدگاه ترکیبی است یکی دیگر از لوازم نظری است.

از میان متقدمان، ابن‌خلدون و از متاخران شریعتی ومطهری دیدگاه ترکیبی دارند. ارائه همه جانبهٔاندیشه این سه متفکر و دیدگاه ترکیبی آنها، مسیر آتی اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان را مشخص خواهد کرد.

به نظر می‌رسد که ابن‌خلدون در دوران انحطاط تمدن اسلامی، سعی کرده است نظریات و دیدگاههای مطرح در زمینهٔ افول تمدن اسلامی را جمع‌بندی کند تا در صورت به وجود آمدن شرایط مناسب، بازنگری در تمدن اسلامی ایجاد شود و در صورت به وجود آمدن میل به تجدید حیات فکری، الگوی روشن و مشخصی در دسترس باشد. این ارزیابی را می‌توان از زبان خود او بازگو کرد. ابن‌خلدون پس از طراحی نظریهٔ کلان و ترکیبی‌اش مسئولیت توسعه و اصلاح نظریهٔ خود را به عهده آیندگان گذاشته است:

«بنابراین اگرمسائل آن را [علم عمران] به کمال بیاورم و امثال و نظایر آنرا از دیگر فنون بازشناسیم، توفیق و هدایتی از جانب خدای خواهد بود. و اگر در شمردن مسائل آن، نکته‌ای فوت شود و آنرا با مسائل دیگر اشتباه کنم، برخواننده محقق است که در اصلاح آن بکوشد، ولی فضل تقدم به من اختصاص دارد، چه من راه و روش تحقیق را گشوده و آنرا برای دیگران روشن و آشکار ساخته‌ام و خدای هر که را بخواهد به نور خود راه می‌نماید».[۲]

افزون بر ابن خلدون، شریعتی و مطهری نیز سعی کرده‌اند تا اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان را با طرح دیدگاه ترکیبی آغاز کنند. به نظرمی‌آید که آغازکار این دو متفکر، پایان کار و مطالعهٔ ابن‌خلدون باشد.

ارائه دیدگاه ترکیبی

در بررسی تاریخ اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان، گرایشات متعددی دیده می‌شود؛ مطالعات مردم شناسانه، مطالعات فرهنگی، جامعه‌شناسی و مردم شناسی دینی، مطالعات تطبیقی، و مطالعات تاریخی، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ جامعه‌شناسی، فلسفهٔ تاریخ، مطالعات سیاسی یا فلسفهٔ سیاسی، و مطالعات مربوط به اقتصاد از عمده‌ترین حوزه‌ها و گرایشهای نظری و تحقیقی متفکران مسلمان است.

هر یک از متفکران به طور خاص به یک یا چند حوزهٔ بالاگرایش نشان داده‌اند. با توجه به ویژگیها و مشخصات اندیشهٔ متفکران مسلمان، می‌توان دریافت که کدام یک از این حوزه‌ها حوزهٔ غالب بوده است. گرایش دینی، تلاش در تنظیم رابطهٔ علم و دین، دیدگاه فلسفی، اهمیت انسان و رابطه بین خدا، طبیعت و انسان (جامعه)، همسان تلقی کردن سیاست و جامعه، اهمیت عناصر جغرافیایی در تحلیل اجتماعی، توجه به تحول و تغییر ویژگیهای عمدهٔ اندیشهٔ متفکران است. از میان ویژگیهای فوق، عنصر عقل و گرایش فلسفی با اهمیت‌تر است. از اینرو گرایش فلسفی در اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان وجه غالب است و متفکرانی که تفکر فلسفی دارند، تعیین کنندهٔ جریان عمدهٔ اندیشهٔ اجتماعی هستند، لذا متفکرانی چون فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه طباطبایی، و استاد مطهری در مقایسه با بیرونی، ابن‌خلدون از اهمیت بسزایی برخوردارند.

دربررسی تاریخ اندیشهٔ اجتماعی، عده‌ای همهٔ متفکران رایکسان تلقی کرده‌و همه را فیلسوف می‌دانند؛ در مقابل عده‌ای به لحاظ نیاز به ورود اندیشمندان به تاریخ اندیشهٔ اجتماعی جدید، دچار تعارض گویی شده‌اند. بعضی از متفکران،افرادی چون بیرونی، ابن بطوطه، ابن فضلان یا ابن خلدون را با کلیت فرهنگ اسلامی درتعارض دیده علت اصلی طرح مباحث اجتماعی را در ضدیت این افراد با فلسفهٔ و برداشتهای رسمی وجانبدارانه اندیشهٔ دینی دیده‌اند.

به نظر می‌آید گرچه در اندیشهٔ متفکران مسلمان به لحاظ موضوع مورد مطالعه و روش بررسی، گوناگونی و تنوع وجود دارد، ولی همهٔ آنها عناصر تشکیل دهندهٔ اندیشه اجتماعی اسلامی هستند. از اینرو بعضی از شارحین اندیشهٔ متفکران با طرح دیدگاه بین رشته‌ای و عده‌ای با دیدگاه ترکیبی در سازگار نمودن اندیشهٔ مسلمانان تلاش کرده‌اند.

ابن خلدون و شریعتی از جمله متفکران متقدم و متاخری هستند که تلاش اصلی‌شان ایجاد دیدگاههای ترکیبی بوده است. هر دو متفکر ضمن اینکه متأثر از فلسفهٔ بودند و به مباحث فلسفی می‌پرداخته‌اند، از فلسفهٔ علم، روش تحقیق و تحلیل بهره گرفته و در نهایت در جهت طرح حوزه‌ای جدیدی در مطالعات اجتماعی نیز غافل نبوده‌اند.

ابن خلدون تلاش کرده است بین فلسفهٔ ارسطویی و فلسفهٔ افلاطونی، روشهای متعدد تحقیق، و بین مشاهده و تجربه، فردگرایی و جمع‌گرایی، فرهنگ و اقتصاد، جهان‌مادی و جهان ماوراء و جامعه و حکومت پیوند دهد. او در روش تحقیق سعی کرده است بین روشهای تجربی و عقلی پیوند حاصل کند. ابن خلدون سازگاری بین فرد و جمع را در جریان عمل اجتماعی ممکن می‌داند. از نظر او، اساساً به دلیل تمایلات و نیازهای فطری، فرد به جامعه، نظم و قانون می‌گراید و سرنوشت او جدای از سرنوشت جامعه نیست. ابن خلدون در تبیین رابطهٔ فرد و جامعه، این دو عنصر را معارض با یکدیگر نمی‌داند؛ بلکه به نظر او، به عنوان امری اجتماعی فرد و جامعه در حال کنش و واکنش هستند. او در تحلیل خود، نظریهٔ عصبیت اجتماعی را مطرح می‌کند. ابن خلدون بین محیط طبیعی، محیط اجتماعی، انسان و جهان ماوراء، رابطه‌ای چند جانبه قایل است. او محیط اجتماعی را انعکاس عناصر دیگر نمی‌داند، بلکه محیط اجتماعی و نظام فرهنگی را حاصل تعامل بین عناصر چندگانه فوق می‌داند. ابن خلدون درتبیین تیپ بادیه نشینی به رابطه بین اقتصاد و فرهنگ می‌پردازد و با نگاه دیالکتیکی، بین این دو عنصر رابطه متقابل ایجاد می‌کند. به همین دلیل عده‌ای تصور کرده‌اند او مادی‌گراست.

مشخصات دیدگاه ترکیبی در اندیشهٔ متفکران مسلمان:

در دیدگاه ترکیبی، متفکر بایستی در طرح نظریهٔ خود، چهار عنصر فرد، جمع، عینیت و ذهنیت را ملاحظه کرده باشد، به این ترتیب از مجموع آراء و نظریات مطرح در نزد اندیشمندان مسلمان گرایشهای زیر حاصل می‌شود:

۱ـ فرد، ذهنیت و عینیت

اکثر متفکران مسلمان انسان را عنصراساسی خلقت می‌شناسند و تمایلات و امیال او را زمینه ساز تحقق جامعه می‌دانند. از نظر آنها انسان موجودی مدنی الطبع است. گرایش به جامعه درنیازهای مادی و روحی او تبلور می‌یابد و جامعه بدین ترتیب شکل می‌یابد. عده‌ای از متفکران مسلمان در طراحی نظریه اجتماعی خود فرد را در دو سطح عینی وذهنی مطرح می‌کنند. به عنوان مثال کلیت نظریهٔ خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان متوجه عنصر فرد در دو سطح عینی و ذهنی دانست، از اینرو نظریهٔ او دو سطح تحلیل ذهنی و عینی را شامل می‌شود. تئوری او درمقابل نظریهٔ فارابی به مثابه نظریهٔ در سطح خرد در برابر نظریهٔ کلان است.

۲ـ جمع و ذهنیت

فارابی در طرح نظریه‌اش دیدگاه کلی و ذهنی دارد. او در طرح مدینهٔ فاضله، از انسان کلی و سپس مدینهٔ فاضله و غیر فاضلهٔ کلی و انتزاعی سخن می‌گوید.در مقابل این دیدگاه، دیدگاهی وجود دارد که به جمع و عینیت توجه می‌کند.

۳ـ جمع و عینیت

اندیشهٔ ابوریحان بیرونی به عنوان دیدگاهی تلقی می‌شود که متوجه واقعیت عینی خارجی است و به مسائل عمومی و کلی جامعه توجه دارد. ابوریحان در بررسی رابطه بین فرهنگ هند و ایران و اسلام، اغلب به موارد کلی و عام توجه دارد تا موارد جزیی و خاص. او در بررسی پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی به

نقش انگیزه و حالات وْ روحیات افراد توجه ندارد، بلکه نقش متغیرهای اجتماعی و فرهنگی از قبیل دین، محیط جغرافیایی، زبان، سابقهٔ فرهنگی، آداب و سنن و ... را مهم می‌داند.

۴ـ فرد، جمع، عینیت و ذهنیت

به دیدگاهی که در آن به رابطه فرد و جمع، (آزادی فردی و جبرهای اجتماعی)، عینیت و ذهنیت و سطوح تحلیل خرد و کلان بپردازد، دیدگاه ترکیبی اطلاق می‌شود. مقدمهٔ ابن‌خلدون اثر متفکری است که در آن به همهٔ موارد فوق در تحلیل و بررسی روند رشد و افول تمدنها توجه شده است.

در ادامه دیدگاه ابن‌خلدون به عنوان نمونه عینی وجود دیدگاه ترکیبی به شرح زیر مطرح می‌شود:

(۱) ـ موقعیت فرد

ابن‌خلدون فرد را موجودی اجتماعی می‌داند که دارای نیازها، اختیارات و وظایف است: «انسان‌دارای سرشتی مدنی است، یعنی ناگریز است اجتماعی تشکیل دهد که ایشان [حکیمان] در اصطلاح، مدنیت (شهرنشینی) گویند.[۳] او در ادامه به ارادهٔ انسان اشاره کرده و می‌گوید: «باید دانست که خدا، سبحانه، در طبایع بشر نیکی و بدی هر دو در آمیخته است».[۴]

ابن خلدون معتقد است که انسان نیازهای مادی، جسمی و روحی از قبیل نیاز به غذا برای بقا و حیات، نیاز به جنس مخالف برای استمرار نسل و ... دارد. او در ادامه به تمایز انسان با حیوانات پرداخته و معتقد است انسان موجودی آزاد و برتر از دیگر موجودات است: «باید دانست که خدا، سبحانه، از میان نوع بشر کسانی را برگزید و آنان را به شرف خطاب خویش فضیلت بخشید و بدین وسیله بر دیگران برتری داد و خداشناسی را در نهاد ایشان بیافرید...[۵] در ادامه،ابن‌خلدون انسان را به لحاظ وجود قوای گوناگون خصوصاً قوهٔ تفکر و اندیشه آزاد و مختار می‌داند (صفحه ۱۷۹).

آنچه از نظر ابن خلدون عامل ارتباط و پیوند انسان با جامعه است: نیازهای طبیعی، میل فطری و تکامل در حرکت جمعی است.

(۲) ـ جمع و نظام اجتماعی

ابن خلدون ضمن بیان آزادی و اختیار فرد، به جبرهای اجتماعی اشاره می‌کند. او به‌گونه‌ای به جبرها اشاره می‌کند که گویی معتقد به دیدگاه جبرگرایی اجتماعی است. از نظر او نیازها موجب پیدایش عادات متفاوتی می‌شود که این عادات به تعیین ساخت جامعه می‌انجامند: «باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملتها در نتیجهٔ اختلافی است که در شیوهٔ معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه به دست‌آوردن وسایل معاش است و البته در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کند و این گونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت بیش از مرحلهٔ شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است.[۶]

(۳) ـ رابطهٔ فرد و جمع

ابن خلدون شکل‌گیری حیات جمعی را در ارتباط متقابل فرد و جامعه دانسته و هر یک را به شکلی بر دیگری موثر می‌داند.

ابن خلدون اثر محیط اجتماعی را بر رفتار و خلقیات مطرح کرده است او به تفاوت اثر محیط بر افراد تاکید دارد: «... آشکار شد که فساد در میان بادیه‌نشینان کمتر از شهرنشینان است ...».[۷] از طرف دیگر ابن خلدون به اثر نوع اقتدار بر رفتار افراد اشاره کرده است: «در شهر، همه کس فرمانروا و صاحب اختیار کار خود نیست، چه رئیسان و امیرانی که عهده‌دار امور مردم و مسلط بر آنان می‌باشند نسبت به دیگران گروهی‌اند کند و بنابراین اکثریت مردم ناگزیرند فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروایی او بسر برند».[۸]

ابن خلدون در توضیح چگونگی توسعهٔ بادیه نشینی در چارچوب نظریهٔ عصبیت به عنوان زمینهٔ دستیابی به قدرت اشاره می‌کند. از نظر او عصبیت

پیوند دهندهٔ افراد قبیله است و درمقابل آنچه موجب اختلال در نظام اجتماعی می‌شود، تعارض بین نیازهای افراد و عصبیت‌های کوچک با عصبیت مرکزی است. او معتقد است عصبیت مرکزی قوی زمانی به دست می‌آید که عصبیت‌های کوچک‌تر مجتمع شوند و دین نیز در حمایت از آن برآید.

ابن خلدون به نقش و اهمیت امور عینی از قبیل محیط جغرافیایی، نیازهای جهانی، نوع معیشت و نهادهای اقتصادی توجه کرده است. در تبیین شکل‌گیری جامعه از اقلیم مساعد، انسان معتدل، غذا و هوای معتدل سخن به میان می‌آورد و نوع معاش را در نوع نظام فرهنگی اجتماعی موثر می‌داند:

«مردم این اقلیمها (اقلیم سوم، چهارم و پنجم) از اعتلالی که خاصیت حد وسط است بهرهٔ کامل دارند ... از این رو ساکنان آن به مقتضای خاصیت هوای آن اقلیم در نهایت اعتدال خلق و خوی می‌باشند».[۹]

او نوع معیشت را مؤثر در ساخت جامعه و فرهنگ می‌داند: «باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملتها در نتیجهٔ اختلافی است که در شیوهٔ معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند،...».[۱۰]

(۴) ـ ذهنیت

ابن خلدون یک متفکر اجتماعی مادی نیست، او به عنصر ذهنیت و فرهنگ توجه اساسی دارد، از نظر او عصبیت مقوله‌ای مادی نیست. دین در نظر او عامل عمده وفاق و سازگاری اجتماعی است: «آیین دینی همچشمی و حسد بردن به یکدیگر را که در میان خداوند عصبیت یافت می‌شود، زایل می‌کند».[۱۱]

ابن خلدون در توضیح مراحل گوناگون عمر دولت، به تفاوت آداب و رسوم و فرهنگ حاکم اشاره می‌کند: «باید دانست که دولت به ادوار و مرحله‌های مختلف و حالات نوبه نو انتقال می‌یابد و زمامداران آن در هر مرحله خویهایی اکتساب می‌کنند که متناسب با آداب و رسوم همان مرحله است که در مرحلهٔ دیگر همان آن نیست».[۱۲]

در بررسی مطالب اشاره شده، ابن خلدون به عناصری چون فرد و جمع،

عینیت و ذهنیت توجه داشته و در تحلیلهای مربوط به رشد و افول دولتها و نظریهٔ تغییرات اجتماعی به آنها تکیه کرده است. در افول تمدنها، ابن‌خلدون با ناامیدی به آینده، کاهش و اضمحلال عصبیت جمعی، کاهش ثروت از قبیل بودجه و نیروی دفاعی و افزایش فساد و بی‌اعتمادی به یکدیگر اشاره کرده است. او افول تمدن اسلامی را متأثر از بی‌سازمانی اجتماعی، عدم انگیزهٔ فردی در مشارکت جمعی، عدم کارآیی فرهنگ و ساختار اقتصادی و سیاسی می‌داند.

محدودیتهای پرداختن به اندیشهٔ اجتماعی

شاید بتوان، عدم استمرار اندیشه اجتماعی مسلمانان و عدم تبدیل آن به تفکر اجتماعی جدید را ناشی از محدودیتهای تاریخی و فرهنگی موجود بر سر راه بررسی اندیشه اجتماعی مسلمانان دانست. در بحث پیش به این نتیجه رسیدیم که اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان و به طور کلی کوششهای نظری آنها در عرصهٔ علوم انسانی در شرایط حاضر نه تنها قابل طرح است بلکه این تلاشها چه در عرصهٔ جوامع اسلامی و چه در عرصهٔ معرفت انسانی معتبر و مغتنم است. اما هنگامی که می‌خواهیم پابه عرصهٔ عمل بگذاریم به اعتبار شرایط گذشته و غفلتهای عظیم تاریخی که هم اکنون نیز ادامه دارد با یک سلسله موانع و مشکلاتی روبرو می‌شویم که محدودیتهای گوناگونی را بر سر راه قرار می‌دهد. این محدودیتها عبارتند از:

الف ـ محدودیت‌های ناشی از عوامل خارجی

جوامع اسلامی، بدون استثناء دوران طولانی حاکمیت سلطهٔ استعماری را تجربه کرده‌اند، تجربه‌ای بس تلخ و دردناک که از جنبهٔ فکری فرهنگی، بسیاری از عوارض سوء آن تا امروز نیز ادامه دارد. آلبرممی در این باره چنین می‌گوید:

«اولین اقدام استعمار زده این است که با رفتن به جلدِ دیگر شرایط دیگری را کسب کند. در اینجا سرمشقی فریبنده و در دسترس خود را به او ارائه و تحمیل می‌کند. این سرمشق استعمارگراست. آنکه از هیچ یک از کمبودهای او

رنج نمی‌برد، همهٔ حقوق را داراست. از همه خوبیها و سودها بهره‌مند است و از ثروت و افتخارات و روشهای فنی و اقتدار برخوردار! او همان طرف قیاسی است که استعمارزده را پایمال می‌کند و در بندگی نگه می‌دارد. پس اولین آرزوی استعمارزده این خواهد بود که خود را به این سرمشق پر اعتبار برساند؛ تا آنجا که از فرط شباهت با او در او محو گردد... زیاده‌روی استعمار زده در تقلید از این سرمشق خودنشان گویایی است... اگر روی آوری به ارزشهای استعماری روی گردانی از خویش را دربرنداشت چندان مشکوک به نظرنمی‌رسید، لیکن استعمارزده در پی بهره گرفتن از شایستگی‌های استعمارگر نیست، بلکه به نام شخصیت فردای خود و با شور و هیجان به ناچیز کردن خود و در افکندن شخصیت امروز خویش می‌پردازد.[۱۳]

فرآیند هدایت استعمارزده به سمت چنین احساساتی و وادار نمودن او به انجام عمل اجتماعی براساس احساساتی از این قبیل در طی دوران نسبتاً طولانی تجربهٔ استعمار به تدریج پیچیده‌تر گشته است. به تعبیر جان کنت گالبرایت، استعمارگران سه مرحلهٔ اعمال قدرت به شیوهٔ تنبیهی، تشویقی و اقناعی را پشت سر گذاشته‌اند و ماالکنون در مرحله سوم قرار داریم. از دیدگاه او مهمترین کانال اعمال قدرت اقناعی نظامهای رسمی آموزشی است. از طریق آنها و با بهره‌گیری از انواع تمهیدات، تلاش می‌شود که اعتقاد خاصی به نام علم و با خصلت به اصطلاح بی‌طرفانه شکل بگیرد:

«همین که «اعتقادی» حاصل آمد، چه با کمک ـ تمهیدات صریح و چه ضمنی، تصور این است که این اطاعت و تبعیت از نظر دیگران، حاصل رفتار اخلاقی یا احساس اجتماعی خود فرد است یعنی احساسی است که خود شخص دارد از اینکه چه چیزی خوب است و چه چیز بد!»[۱۴]

به محض اینکه چنین اعتقادی شکل گرفت و چنین احساسی دست داد، دیگر نه تنها به اعمال شیوه‌های کنترلی نیازی نخواهد بود، بلکه شخص در راه آنچه گمان می‌دارد خود اندیشیده است، حاضر به انواع فداکاریها نیز می‌شود. برای گریز از چنین پیامدهایی، بالاترین سطح از توصیه‌های صورت گرفته در

حدّ توصیهٔ اخلاقی به پژوهشگران برای افشای سمت‌گیریهای سیاسی و اخلاقی است. و پر واضح است که بسنده نمودن به این مقدار به هیچ وجه نمی‌تواند چاره ساز شود. در این باره گونار معتقد است:

«در حقیقت هیچ یک از شاخه‌های علوم اجتماعی یا شاخهٔ بخصوصی از پژوهشهای اجتماعی نمی‌تواند مدعی باشد که «غیراخلاقی» و «غیر سیاسی»است. هیچیک از شاخه‌های علوم اجتماعی هیچگاه نمی‌تواند بیطرف یا صرفاً واقعی یا حتی عینی به معنی سنتی این اصطلاحات باشد. پژوهش منطقی همیشه بر پایهٔ ارزش گذاریهای سیاسی و اخلاقی استوار است و پژوهنده باید خود را موظف بداند که این ارزش گذاریها را با صراحت در کار خود تبیین و تقویت کند».[۱۵]

افزون بر پیشنهاد گونار با توجه به شرایط جدید (عدم حضور ایدئولوژیکی مارکسیسم و اثبات گرایی) باید از سلطه گرایشهای اخلاقی و سیاسی اجتناب کرد و به حمایت از جریانات علمی داخلی پرداخت.

مسائل داخلی ازگذشته تاکنون در قبول، رد و یا توسعهٔ اندیشهٔ اجتماعی هم با مشکلات و مسائلی روبرو بوده است و هم اینکه محدودیتهای بسیاری موجب عدم طرح درست شرایط گردیده است. جدایی گروههای فکری (متخصصان، روشنفکران و علمای دین)، دولتمردان، محققان و منتقدان اجتماعی، فقدان سازماندهی مناسب در توسعهٔ اندیشه و دانش‌اندوزی، نارسایی عرصهٔ محصولات فرهنگی و ... از محدودیتهای داخلی هستند.

ب ـ محدودیت‌های ناشی از مسائل داخلی جوامع اسلامی

آرتور کوستلر در کتاب ***خوابگردها*** جمله‌ای دارد که به شکل زیبایی شرایط جامعهٔایران را در همه عرصه‌ها و بخصوص در عرصهٔ اندیشه و تفکر نشان می‌دهد و بخشی از فرآیند پالایش و اصلاح در مرحلهٔ بازگشت به خویشتن را نمایان می‌کند. او می‌گوید:

«وقتی که فکری دو نیمه شد هر دو نیمه ارزش خود را از دست می‌دهند».[۱۶]

و این واقعیتی است که ما هم اکنون در همه عرصه‌های فکری و از جمله عرصهٔ اندیشهٔ اجتماعی با آن دست بگریبانیم. واقعیت این است که نحوهٔ برخورد غلط با مسائل فکری و دورشدن از هویت خودی یک عنصر اساسی در دست نیافتن به اندیشهٔ اجتماعی می‌باشد. از طرف دیگر رشد عرصه‌های تکنولوژی که پیامدهای آن فرهنگ صنعتی است، تأخر فرهنگی را موجب شده است. بنابراین تفکر اجتماعی بایستی با تفکر تکنولوژی به سویی جهت داده شود تا شکاف فرهنگی و اجتماعی نمود نیابد.

فواید طرح اندیشهٔ اجتماعی

استفاده از اندیشه‌های انسانی، اجتماعی و فرهنگی وابسته به مقاطع زمانی خاص نیست بلکه می‌تواند در دوره‌های زمانی دیگر نیز مورد رجوع و استفاده قرار گیرد: «بررسی آثار متفکران قدیم، حقیقتاً نسبت به فرهنگ و تمدن معاصر بیگانه نیستند، این افکار و نوشته‌ها نمایندهٔ سنت واحدی از اندیشهٔ بشری هستند که نه تنها نسبت به تمدن خود ما بیگانه نیستند بلکه به واقع سرچشمه‌ها و اسلاف همین تمدن هستند. هنگامی که آثار این گونه نویسندگان را مطالعه می‌کنیم بواقع مشغول بررسی اندیشه‌هایی هستیم که در طرز تفکر خود ما حل شده‌اند و با همه تغییرات و دگرگونیها که پیدا کرده‌اند باز محسوس و شناخت پذیرند».[۱۷]

البته اذعان می‌کنیم که هر اندیشه در قالب و چارچوب و شرایط مشخص زمانی و مکانی قرار می‌گیردو بیشتر مورد استفادهٔ جامعه‌ای است که اندیشه در آن شکل گرفته و نشو و نما کرده‌است، ولی با توجه به عمق اندیشه و کیفیت و ماهیت آن می‌تواند به صور مختلف در دیگر دوره‌ها مورد نظر قرار گیرد.

«می‌توان گفت روحیه و طرز تفکر تمدن فعلی ما از منابع تاریخی مشتق شده است، فهمیدن آن بدون یک بررسی تاریخی، امکانپذیر نیست؛ یعنی حقیقتاً نمی‌توان به کنه و اساس این گونه تفکر پی برد، مگر اینکه قبلاً اجزاء و عناصری را که در ساختش به کار رفته‌اند، شناخت و با نیروهایی که اثر ناستردنی آنها بر

سیمای تمدن جدید نقش بسته است، آشنا شد. ارزش مطالعهٔ آثار فلاسفهٔ بزرگ که در مسیر سنتهای اروپایی قرار دارند، بیشتر دراین است که می‌توانند زمینهٔ این آشنایی را در قسمتهای مهم از اندیشه‌ها و اعمال انسانی برایمان فراهم سازند».[۱۸]

در این عصر هر جامعه‌ای درگیر مسائل و مشکلات خاص خود است که با مشکلات مطرح شده در دوره‌های قبل ممکن است اشتراکات عمومی داشته باشد و ممکن است برعکس، بیشتر ابعاد مسائل، شامل جنبهٔ خاص زمان و عصر حال بوده، در شکل جدید و متمایزی مطرح شود.

مسائل درگیر با زندگی در جامعهٔ امروز، با سایر جوامع دیگر، در رابطه است، این ارتباط با بعضی جوامع نزدیک، شدیدتر است و به عکس با بعضی دیگر ارتباط کمتری دارد و با بعضی دیگر شاید بی‌ارتباط باشد.

هر جامعه به فراخور حال خود و با توجه به مجموعه شرایطی که آن را در برگرفته درگیر با مشکلات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی بامیزانهایی متفاوت است یا در آینده با مشکلاتی از این نوع روبرو خواهد شد. وجود جامعهٔ فاقد مشکل بسی ناممکن جلوه می‌نماید.

دربارهٔ اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان از دو موضع می‌توان سخن گفت: موضع نخست به آنچه درگذشته وجود داشته است می‌پردازد و در جستجوی مفاخر و میراث پیشین است، پرداختن به این موضع البته در جای خود بسیار ارزشمند، الهام بخش و غرور آفرین است و می‌تواند آثار و فواید خاص خود را داشته باشد. موضع دوّم، پرداختن به این مسئله به اعتبار شرایط و مسائل کنونی است و آنچه راکه اکنون به آن نیاز داریم مورد توجه قرار می‌دهد. بدون شک هنگامی که از این موضع به فواید طرح اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان می‌پردازیم فوائد کاربردی را مورد توجه قرار می‌دهیم. اهّم فوایدی که به اعتبار ملاحظات فوق قابل طرح است، برمی‌شماریم:

۱ـ زمینهٔ دستیابی به اندیشهٔ اجتماعی جدید

ارزیابی‌های روش شناختی بخوبی نشان داده‌اند مسیری که علوم در غرب طی کرده‌اند، نه بهترین مسیر است و نه تنها مسیر ممکن، بنابراین اگر کلیّهٔ علوم اعم از طبیعی و انسانی در جوامع اسلامی رشد می‌کردند و از فرهنگ مسلمانان تغذیه می‌نمودند کاملاً امکان داشت غیر از آن باشند که حالا هستند. انسان شناسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی در جوامع اسلامی قابلیت مطرح شدن دارد و اگر چنین شود می‌تواند با آنچه در جوامع غیر اسلامی ساخته می‌شود به کلّی متفاوت باشد. زیرا ابزار و مفاهیم این علوم در اختیار دانشمندان مسلمان قرار دارد؛ راه دست‌یابی به علوم جدید، بازنگری اندیشهٔ اجتماعی و سپس با ملاحظهٔ پیشرفتهای مطرح در علوم جدید است.

۲ ـ طرح دیدگاه انتقادی

دیدگاه انتقادی مهمترین روش بررسی آراء و نظریات در شرایط کنونی است. دیدگاه انتقادی زمانی تحقق می‌یابد که اندیشه متفکران مسلمان مطرح گردد.و حاصل آن به انتقال آن دسته از علوم انسانی که اصطلاحاً مولّد و تئوری ساز خوانده می‌شوند، می‌شود. در چارچوب شیوه‌های کنونی، انتقال این علوم و بویژه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی در بهترین حالت از موضع دیگران به مسائل خود نگاه نمودن است. بنابراین حتّی اگر اقدامات و سیاستگذاریهای فرهنگی دقیقاً در طرح دقیق متفکران مسلمان صورت پذیرد، بر طرف کنندهٔ مسائل و مشکلات درونی یک جامعه و هموارکنندهٔ مسیر تأمین دیدگاه صاحبان آن اندیشه‌هاست. به علاوه در چارچوب شیوه‌های کنونی، با اتکاء به اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان رفع و رد یک سلسله عوارض و پیامدهای سوء دیگر که می‌تواند خصلت بحران‌زایی تفکرّات غیر خودی را نهادی کند،در پی‌خواهد داشت:«درکشورهای اروپایی، انسان به وسیلهٔ ماشین و درکشورهای غیر اروپایی به وسیلهٔ فرهنگ اروپایی الینه می‌گردد. بنابراین اروپاییان با الیناسیون ماشین و غیر اروپایی‌ها به وسیلهٔ فرهنگ بیمار شده‌اند.

الینه یعنی انسان خود را احساس نکند و دیگری را به جای خودش احساس کند».[۱۹]

بیماری الیناسیون در محافل روشنفکری و در جمع اندیشمندان اجتماع مبتلا به آن حداقّل به دو صورت انعکاس می‌یابد و بروز می‌کند: صورت اوّل، احساس حقارت خود دربرابر اندیشهٔ غربی و صورت دوّم، حقیر شمردن اندیشهٔ متفکران خودی. وقتی که با یافته‌های علمی خود به سختی بتوانیم با مردم و مسائل محیط خود رابطه برقرار نماییم، لاجرم به نوعی انزوا و برج عاج‌نشینی دچار خواهیم شد و این همان چیزی است که دکتر شریعتی تأکید نموده است:

بدبختی بزرگ این است که جامعه‌شناسی علمی قرن بیستم را در دانشگاهها و مؤسسات بالای تحقیقاتی زندانی کرده‌اند، در حصار سیانتیسم محصور شده و به بیماری هولناک «بی‌غرضی» و انزوای عالمانه مبتلی شده است. در بیمارستانهای آکادمیک، بستریش کرده‌اند و استادان متخصصی به پرستاریش مشغول‌اند، و عیادت مردم را هم ممنوع کرده‌اند![۲۰]

در این صورت، راه حل در بازگشت به خویش فرهنگی است. اولین اقدام در این راه طرح دیدگاههای اجتماعی و فکری متفکران است. از این دریچه، دیدگاه انتقادی درگذشت زمان توسعه می‌یابد.

۳ـ طرح نظریهٔ جامعهٔ مطلوب

علم مرتبط با نظام ارزشی است و از آن جهت می‌گیرد، ارزشها بردانشها اثر دارند و بر انتخاب موضوع و نحوهٔ تحلیل مؤثرند. اینکه دانشها درجوامع گوناگون به راههای متفاوت می‌روند به این دلیل است که مسائل این جوامع متفاوت است و ایدئولوژیهای مؤثر بر آن بیانگر و مفسّر دردها و تعیین کنندهٔ درمانها هستند. علم درجایی می‌روید که سئوالی و احساس نیازی و مسأله‌ای وجود داشته باشد. درساختن جامعهٔ مطلوب، قلمرو، طرح ایده‌ها و اندیشه‌های متفکران خودی اساسی و ضروری است. برای دستیابی به اهداف،

باید قدرت علمی داشت و برای قدرتمند شدن قبل از هر چیز باید در عرصهٔ تفکر، علم و تکنولوژی به قدرت رسید و این میسّر نمی‌شود مگر آنکه همهٔ نیروهای فکری در پاسخ به مشکلات فعال گردند. اگر تلاشها در یک حرکت جمعی صورت پذیرد، جامعه‌ای مطلوب براساس اندیشهٔ اجتماعیِ خودی تحقق خواهد یافت.

با بیان و بررسی دیدگاهها و ارتباط آنها با مشکلات و معضلات اجتماعی، دستیابی به نظریهٔ جامعهٔ مطلوب امکانپذیر می‌شود. در این طرح، انسان، روابط، و ساختهای عمده مورد توجه خواهند بود.

۴ـ گسترش دانش

جزئی نگری در پژوهشهای علمی در دوران معاصر موجب عدم دسترسی به همهٔ ابعاد و زوایای موجود در یک موضوع خاص پژوهش می‌باشد. یکی از برجسته‌ترین فواید مطرح شدن اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان بر مبنای ارزشها و اعتقادات اسلامی این است که می‌تواند معرفت بشری را به طور قابل توجهی گسترش دهد و این مسئله حداقل از سه جنبه قابل تصور است:

(۱) در برخی از زمینه‌ها اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان با اندیشه‌های اجتماعی غیر مسلمانان از موضع یک نظریهٔ رقیب روبرو می‌شوند. همانطورکه می‌دانیم هر نظریهٔ رقیب با دوکارکرد سودمند شناخته می‌شود.

نخست به این خاطرکه نسبت به سایر نظریه‌های رقیب موضع انتقادی دارند وکاستیهای آنها را به وجه مناسبی می‌نمایانند و دوم اینکه جنبهٔ جدیدی را نیز معرفی می‌کنند که منجر به شناخت کاملتر موضوع مورد پژوهش می‌شود.

(۲) نظریه‌های اجتماعی رایج، به اعتبار محدودیتها و شرایط خاص تاریخی ـ اجتماعی محل زندگی پژوهشگران و نظریه‌پردازان و رویکرد آنها به مسائل و نیازهای خاص، طبیعتاً به بسیاری از زمینه‌ها بی‌اعتنا مانده‌اند. پژوهشگران مسلمان به اعتبار مبانی اعتقادی خود و نیز به اعتبار شرایط، مسایل و نیازهای خاص محیط اجتماعی خود می‌توانستند مسائل جدیدی مطرح سازند که در

قلمرو نظریه‌های رایج اساساً مطرح نگشته و مورد غفلت قرارگرفته‌اند.

(۳) در روش شناسی علوم اجتماعی، یکی از فواید طرح هرنظریهٔ جدید، برانگیختن تفکرات و موضع‌گیریهای جدید است. چه بسیار اندیشه‌های ارزشمندی که علیه نظریه های مارکسیسم، پوزیتیویسم و لیبرالیسم در قلمروهای گوناگون علوم انسانی از اقتصاد و سیاست گرفته تا جامعه‌شناسی و روانشناسی صرفاً به اعتبار مطرح‌شدن این نظریه‌ها به وجود آمده است و به این اعتبار نتایج بسیاری نصیب جامعهٔ‌بشری گشته است. بنابراین از آنجاکه به طور طبیعی مطرح شدن نظریه‌های جدید توسط اندیشمندان مسلمان، واکنشهایی از این قبیل را چه در داخل جوامع اسلامی و چه خارج از آن به دنبال خواهد داشت، به این اعتبار نیز می‌توان انتظار داشت که معرفت بشری گسترش و ارتقاء یابد. به عنوان شاهد، میزان اثرگذاری آثار و اندیشه‌های متفکران چند دههٔ گذشته راکه اساساً در راستای نقادی مارکسیزم تنظیم شده است، در توسعهٔ دانش بشری متذکر شد.

۵ـ انجام مطالعات تطبیقی

دستیابی به امکان تمایز اندیشه‌های اجتماعی از یکدیگر و مساعد ساختن زمینهٔ تحقیق و بررسی، یکی از نتایج مهم شناخت و بررسی اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان است که به کسب توانایی در بازشناسی و تمایز این اندیشه ها از یکدیگر و به دنبال آن هموار ساختن زمینهٔ تحقیق و تلاش برای دستیابی به واقعیت می‌انجامد:

«بررسی آراء و نظریات فارابی و ابن‌خلدون در باب انواع اجتماعات انسانی زمنیهٔ مناسبی را جهت تحقیق و تفحص در افکار دیگر اندیشمندان مسلمان فراهم می‌آورد».[۲۱]

چنین مقایسه‌هایی در سایهٔ شناخت و بررسی آراء و اندیشهٔ اجتماعی متفکران موجب از بین رفتن مسامحه کاریها، لغزشها، تناقض گوییهاو بی‌مسئولیتی‌های بعضی از منتقدان اندیشمندان مسلمان در برخورد بامشکلات

اجتماعی می‌شود و از این رهگذر تفوق و برتری اندیشه‌های اجتماعی و آراء متفکران مسلمان نسبت به هم روشن شده و زمینه ارائه یک نظریه مساعد می‌گردد.

مطالعهٔ اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان، راهی برای پیدا کردن و کشف علت تفاوت و اختلاف میان نظریه‌های اجتماعی آنان با یکدیگر و با دیگر متفکران در حوزه‌های علوم انسانی است. شناخت تفاوت بین دیدگاهها، محقق را به تفاوت پیش فرضها و اصول و مبانی نظری آنها رهنمون می‌شود. «وایتهد» علت اختلاف نظریه‌های سیاسی قدیم و جدید را در پیش فرضهای نظریه پردازان قدیم و جدید می‌داند: «در آن زمان [قدیم] بردگی پیش فرض نظریه‌پردازان سیاسی بوده است در حالی که امروز آزادی پیش فرض آنان است. آن روزها اذهان نافذ در آشتی دادن بین نظریهٔ بردگی با بعضی از واقعیات مسلم مربوط به احساس اخلاقی و رویّه اجتماعی مشکلاتی داشتند و امروز نظریات اجتماعی ما در زمینهٔ آشتی دادن بین نظریه آزادی با گروه دیگری از واقعیات مسلم دچار اشکال است».[۲۲]

۶ـ شناسایی پیش فرضهای اندیشهٔ متفکران

کارکرد دیگر شناخت و بررسی اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان، این است که مارا در شناسایی پیش فرضهایی که مبنای اندیشهٔ آنان بوده است، یاری خواهد کرد. این پیش فرضها ملاک قضاوت و مبنای اندیشه هستند و براساس آن متفکر اجتماعی می‌اندیشد و راه حل برای مشکل اجتماعی ارائه می‌دهد.

وقتی سخن از اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان پیش می‌آید منظور اندیشه‌ای است که بر یک مجموعه پیش فرضهایی مبتنی است: مثلاً «جهان وجود و کل هستی گرایش به خدا دارند»، «انسان به طور فطری اجتماعی است»، «انسان موجودی آگاه و انتخاب‌گر و دارای اراده است». این پیش فرضها و مفروضات به اندیشهٔ متفکران اجتماعی مسلمان جهت می‌دهد و ملاک و معیار تلاش آنان خواهد بود.

۷ـ نقش متفکران مسلمان در تمدن جهانی

از طریق شناخت اندیشهٔ متفکران مسلمان باتوجه به موقعیت تمدن جهانی می‌توان جایگاه و نقش نظریه‌پردازان و متفکران مسلمان در تمدن جهانی را معلوم ساخت. دریافت دقیق از آن موجب نتایجی چند می‌شود: (۱) از جمله اینکه جامعهٔ مسلمانان را از خود باختگی و بی‌هویتی باز می‌دارد (۲) از طرف دیگر راه‌حلهایی که نظریه‌پردازان مسلمان برای مسائل اجتماعی و سیاسی ارائه کرده‌اند و بر تمدن غرب اثر گذاشته‌اند، مطرح می‌شود. محمد شریف در جلد سوم کتاب ***تاریخ فلسفه در اسلام*** می‌نویسد: «فلسفهٔ اسلامی به طرق گوناگون در تفکر غربی نفوذ کرد: ۱ـ جنبش فرهنگ پژوهشی را در غرب آغاز کرد؛ ۲ـ علوم تاریخی را گسترش داد، ۳ـ روش علمی را عرضه داشت؛ ۴ـ تعلیمات اصحاب مدرسه را در هماهنگ کردن فلسفهٔ و ایمان یاری داد؛ ۵ـ عرفان تجربی را به حرکت برانگیخت؛ ۶ـ تجدید حیات علم و ادب ایتالیا را بنیاد نهاد و تا حدی تفکر جدید اروپایی را تا زمان امانوئل کانت و حتی بعد از آن در جهت معین شکل داد».[۲۳]

(۳) اثرگذاری اندیشمندان مسلمان در شکل‌گیری روش تحقیق و بررسی نیز با اهمیت است. محمد شریف در بخش مربوط به علوم تاریخی و روش علمی می‌نویسد: «بخش عظیمی در قرآن راجع به گذشته است و ذهن خواننده را به اعتلاء و سقوط ملتها در روزگار گذشته می‌برد، در واقع بر تاریخ و بر طبیعت به عنوان منابع معرفت تأکید خاص دارد. این وجههٔ نظر قرآنی نسبت به تاریخ، ادراک تاریخی درستی را در میان مسلمانان پرورش داد و آنان بعد از هرودوت به نوبهٔ خود نخستین مورخین بزرگ جهان مانند طبری، مسعودی، ابن حیان، ابن‌خلدون و دیگران را پروردند. یکی از آنان بیرونی است که نخستین بار درتاریخ اصول نقد تاریخی را وضع کرد. بدین ترتیب نخستین کسانی که بعد از هرودوت، ادراک تاریخی را پرورش دادند و باب علوم متنوع تاریخی را به روی دنیای غرب گشودند، مسلمانان بودند».[۲۳]

از این رو می‌توان اظهارنمود که مسلمانان در شکل‌گیری روش علمی یا

استقرایی تحقیق در غرب مؤثر بودند. هر چند غالب متفکران مسلمان در تحقیقات علمی خود و در زمینه‌های مختلف از روش استقرایی استفاده می‌کردند، دو تن از آنان که به طور اخص این روش را به تفصیل بیان کردند، زکریای رازی و ابن هیثم بودند. ابن‌هیثم ضمن ارائه آراء خود دربارهٔ وسعت دامنهٔ منطق نسبت به ادراک حسی به عنوان خاستگاه معرفت تأکید ورزید. پس از آن ابن تیمیّه در ابطال منطق ارسطویی مدلل ساخت که استقراء تنها شکل استنتاج مفید است. سهروردی نیز به شیوه‌ای منضبط و منسجم منطق یونانی را رد کرد: «روش مشاهده و تجربی بود که بیرونی را به کشف زمان عکس‌العمل، کندی را به این قاعده که احساس پاسخ عضو متناسب است با تحریک و ابن هیثم را به کشفیات وی در مبحث نورشناسی هدایت کرد».[۲۴]

متفکران مسلمان در نحوهٔ اندیشیدن و تفکر فلسفی متفکران غرب نیز اثر گذاشته‌اند. محمد شریف با دلیلهای متعدد، تأثیرپذیری غرب از تفکر متفکران مسلمان را دراین اثر نشان می‌دهد و در بخشی از این اثر اشاره می‌کند: «دکارت تفکر فلسفی خود را مانند غزالی از مطالعهٔ نفس خود آغاز کرد. بدایت تفکر غزالی رابا این جمله می‌توان بیان کرد:«اراده می‌کنم پس هستم» و بدایت تفکر دکارت را با این جمله: «می‌اندیشم پس هستم». غزالی صفات سلبی و ایجابی باری تعالی را از مفهوم وجود واجب اخذ کرده است و دکارت نیز همین راه را دنبال کرده است. دکارت و پیش از او گالیله میان نامتناهی (که اجزاء آن با هیچ عدد و اندازه‌ای نمی‌توان بیان کرد) و نامحدود، که هیچ حدی برای آن متصور نیست، تمیز داده است و این امتیازی است که ابن‌سینا و غزالی قایل شده بودند. دکارت درست مانند غزالی ابتدا شرح می‌دهد که چگونه برای پاسخ مسائلی که خاطر او را مشوّش کرده بود به تحقیق و جستجوی نفسانی در مکاتب و آراء مختلف پرداخت و چون از هیچ یک از آنها طرفی نیست، سرانجام چشم امید از اقوال کسانی که ثقات اهل فلسفهٔ بودند، پوشید».[۲۵]

شایان یادآوری است که مثالهای فوق و نقل قولها، در میزان اثرگذاری مسلمانان بر تمدن را نشان می‌دهد. می‌توان نمونهٔ متعددی را از خود

صاحبنظران غربی دربارهٔ نقش و تأثیر متفکران مسلمان به معنی اعم بر غرب نشان داد. گنابادی دربارهٔ ***مقدمهٔ ابن‌خلدون*** و قضاوت دیگران نسبت به آن و تأثیرگذاری آن در علوم انسانی چنین می‌نویسد: «انتشار ترجمهٔ فرانسه مقدمه در دانشمندان و متفکرانی که از آن آگاه شدند، تأثیری عمیق بخشید و دانشمندان اروپا از نبوغ این متفکر بزرگ عرب سخت در شگفت شدند، چه آنان دریافتند که وی بر بسیاری از محققان اروپایی در آراء و نظریه‌های با ارزش و مهم سبقت جسته است. از آن پس دانشمندان اقتصاد و تاریخ و جامعه‌شناسی، عقاید و نظریه‌های ابن‌خلدون را مورد مطالعه قرار دادند و انظار دیگران را به عقاید گرانبهای وی که از نظر دانشمندان اروپا بسیار نوین به شمار می‌رفت و به تازگی مورد بحث و تحقیق آنها واقع شده بود، متوجه ساختند و روشن گردید که برخی از معلومات ثابت دربارهٔ تاریخ علوم باید در نتیجهٔ حقایق روشنی که در مقدمه مورد بحث قرار گرفته است تغییر یابد، زیرا در مثل آنان پیش از مطالعهٔ مقدمه می‌پنداشتند نخستین کسی که در فلسفهٔ تاریخ به بحث پرداخته «ویکو» است ولی از آن پس دانستند که ابن خلدون در مقدمهٔ خویش بیش از سه قرن و نیم پیش از ویکو دربارهٔ فلسفهٔ گفتگو کرده است و نیز گمان می‌کردند که نخستین بار آگوست کنت جامعه‌شناسی را پایه‌گذاری کرده و اصول آنرا براساس علمی مبتنی ساخته است لیکن پس از انتشار مقدمه فهمیدند که ابن‌خلدون بیش از چهار قرن پیش از آگوست کنت این دانش را پایه‌گذاری کرده است».[۲۶]

شناسایی اندیشه متفکران مسلمان نشان دهندهٔ نوع بررسی و پاسخ به نیازهای جامعه‌اسلامی در ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، دینی، اخلاقی و عرفانی‌است: «بررسی و تحلیل آراء متفکرانی که با پشتوانهٔ کتاب و سنت و در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی رشد کرده و با افکار بدیع و اصیل خود مایهٔ قوام تفکر و گسترش گشته‌اند ـ با توجه به خلاء نظری موجود ـ مورد نیاز جامعهٔ اسلامی است».[۲۷]

درسایهٔ شناخت اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، می‌توان فهمید و به عینه دید که اسلام تربیت کنندهٔ دانشمندان و خردمندان در علم و تحقیق

می‌باشد. هشام‌بن حکم، زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، یعقوبی، طبری، مسعودی، فارابی، ابن‌سینا، سیدجمال ، لاهوری، آل احمد، شهید مطهری، علامه‌طباطبایی، شریعتی، ابن‌خلدون و صدها متفکر اسلامی از این قبیل می‌باشند: «اسلام از هزاران نیکبختی و اشدروزی منجمله حذف تبعیض و تشویق به تفکر و ارشاد به تعقل و محکومیت توسعه طلبی و برانداختن هرگونه استعمار و استثمار که برای انسان [به ارمغان] آورد خصیصه‌های طبیعی بشر را که موهبت پروردگار است، پروار و بارور ساخت و سروریهای دروغین را که چون حباب به سطح اقیانوس حیات بیدرنگ متلاشی می‌گردد، محکوم ساخت و پایداری حق و ورشکستگی باطل را اعلام نمود... ناچاردرآن گونه محیط، گلستان تفکر و تعقل را آزادی اراده گل افشان گردید و عطر دلاویزش جهان را مشک‌آلود ساخت».[۲۸]

۸ـ شناسایی ویژگیهای اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان.

کارکرد دیگر شناخت و بررسی اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان، پی‌بردن به اصول و ویژگیهای اندیشهٔ این متفکران است. به واسطهٔ این شناخت می‌توان ملاکها، معیارها، غایتها و اهداف مورد نظر متفکران را بهتر و دقیقتر شناخت. بدین سبب به بعضی از این اصول و ویژگیها اشاره خواهد شد. ممکن است دربارهٔ بعضی از این ویژگیها، اتفاق نظر وجود نداشته باشد:

الف ـ اندیشهٔ اجتماعی براساس تفکر وحدت وجودی است: «نظامات همه باید مطابق باشد تا مدار مورد بر یک نسق وبدان ترتیب که سنت و ناموس الهی است، جریان یابد و نظام افضل این است. هر یک از موجودات جهان وجود بر همان نظامی است که جهان کلی قرار دارد. نظام جهان ماورای طبیعت، حاکم بر نظام جهان طبیعت است. نظام طبیعت حاکم بر نظام آفرینش انسانی است و بالاخره نظام اجتماعی و سیاسی خواه ناخواه باید تابع و پیرو نظامات دیگر باشد».[۲۹]

ب ـ اصل خدا محوری بر تفکر و اندیشهٔ متفکران مسلمان حاکمیت دارد. در

تفکر خدا محوری، بر خلاف تفکر اومانیستی، انسان فقط در مقطعی از حیات (همین جهان) مطرح نیست، بلکه انسان پیش از این جهان، در این جهان و پس از این جهان مطرح است. در این دیدگاه انسان تابع عوامل وراثتی و غریزی و تابع جبر عوامل محیطی و اجتماعی و اقتصادی نیست بلکه انسان دارای اختیار و اراده است و اختیار انسان در طول اختیار خداوند است.

ج ـ منبع نظریه‌های متفکران مسلمان قرآن و سنت و احادیث معصومین علیهم‌السلام است و نگرش پیامبر(ص) و اهل بیت (ع) برتفکر و اندیشه آنها حاکمیت دارد: «به نظر می‌رسد ریشه‌های تفکر اجتماعی مسلمانان را باید در قرآن و روایات جستجو کرد زیرا در قرآن آیاتی وجود دارد که مردم را دعوت به مشاهده و مداقه و سیر و تفحص در زندگی اقوام و ملل نموده و ثمرات و آثار تشریح می‌کند. قرآن منبع عظیمی است که به یقین در همه زمینه‌هایی که در بسیاری انسان برای زندگی فردی و اجتماعی نیاز دارد، سخن گفته است و پاسخگوی نیازها به معنای عام آن است».[۳۰]

با مقایسهٔ قرآن با سایر کتب آسمانی موجود نظیر انجیل و تورات و صحف انبیای گذشته و حتی تواریخ برجای ماندهٔ قبل از اسلام بمانند تاریخ هرودوت و غیره، بخوبی میتوان دریافت که بررسی زندگی اقوام و ملل و سیر و پویایی آنها و قانونمندی این سیر و نقش عوامل اجتماعی و روانی دراعتلا یا سقوط حیات اجتماعی، برای اولین بار در قرآن مطرح شده و در آثار تاریخی قدیم سابقه‌ای ندارد، چه اینکه تاریخ نویسان، به تاریخ پادشاهان و ملوک عنایت داشته و حشمت و شوکت و سپاه و خدم و حشم و حرمسرا و تعداد فرزندان و وزراء و ندیمان و کیفیت عیاشی و خوشگذارانی و آداب پذیرایی و رسوم ملوکانه را ثبت و ضبط می‌کرده‌اند و نسبت به تودهٔ مردم و نقش آنها در سرنوشت اجتماع و زندگی اجتماعی، بی‌اعتنا بوده‌اند.[۳۱]

د ـ در تفکر و اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان علاوه بر نقش زمینه‌های اجتماعی و عوامل محیطی در تغییرات اجتماعی بر نقش انسان نیز توجه شده است. خداوند در سوره انفال آیه ۵۴ می‌فرماید: ذلک بِاَنَّ اللهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّرًا نِعْمَةً

اَنْعَمَها عَلیٰ قَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوا مٰابِانفُسِهِمْ. «و آن به این خاطر است که خداوند نعمتی را که به قومی عطا کرده، تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را که در نفسهایشان رسوخ یافته، تغییر دهند». در این آیه به نقش تغییر رفتار افراد و تغییر الگوها و مدلهای عملی جامعه در تغییرات و تحولات اجتماعی تصریح شده است. برای تحول در نظام سیاسی جامعه باید رفتار سیاسی انسانها تغییر یابد و برای تغییر نظام اقتصادی جامعه باید روشها و شیوه‌های گوناگون زندگی انسانها دستخوش دگرگونی شود و برای تحول فرهنگی واخلاقی و معرفتی باید بینش، خلق و خو، طرز تلقی وآداب و رسوم و سنن انسانها تغییر یابد. پس هنگامی نظامهای مختلف جامعه و نهادهای اجتماعی تحول و تغییر می‌کنند که الگوهای آنها تغییر کند. این آیه علاوه بر اینکه تغییرات و تحولات اجتماعی را امری ممکن می‌داند، نقش افراد و انسانها را نیز تعیین می‌کند. به عبارت دیگر برخلاف نظر بسیاری از جامعه‌شناسان که تنها به اهمیت زمینه‌های اجتماعی درایجاد دگرگونیها، می‌پردازند و از نقش انسانها و عوامل روانی غافل می‌مانند، قرآن به اهمیت عوامل روانی واخلاقی و فرهنگی درکنار عوامل اجتماعی و اقتصادی اشاره کرده و آنها را نادیده نگرفته است. آیهٔ شریفهٔ، ان الله لایغیرو ما بقومٍ حتی یغیرو اما بانفسهم، به نقش افراد و رفتارشان در ایجاد تغییرات توجه و تاکید می‌ورزد.

۹ـ وحدت اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان.

تلاش اساسی در جهت وحدت اندیشه‌هابه منظور حل مشکلات اجتماعی می‌تواند صورت گیرد. اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان را می‌شود در وحدت جهت و وحدت و تعاون در روش و ابزار و تکنیک مطرح ساخت. گرچه هریک از اندیشمندان اجتماعی مسلمان با دید و روش متفاوتی در پی حل مشکلات اجتماعی برآمده‌اند، لکن با آشنایی از این دیدگاهها، روشها، ابزار و تکنیکها زمینهٔ حل مشکل اجتماعی مساعدتر فراهم می‌شود.

در سایهٔ شناخت و بررسی اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان، می‌توان

اندیشه‌های مخالف را نقد نمود و درکلیت، اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان به لحاظ نظری و عملی مورد تجدیدنظر قرارگرفته و توسعه یابد. شریعتی درکتاب ***تاریخ تمدن (۱)*** می‌نویسد: آنچه امروز غرب زدگی نام دارد و مبارزه با آن مورد اتفاق همهٔ روشنفکران جامعه‌های غیر غربی است، فاجعه‌ای است که معلول عدم آشنایی علمی با غرب و تمدن جدید است. به عقیدهٔ شریعتی تنها راه مبارزه منطقی با آن، بازگشت به شخصیت انسانی خود، تسلط روحی و فکری بر آن ویافتن قدرت تشخیص و انتخاب در برابر آن است. این راه را باید تنها از طریق تفوق فکری و روحی آن یعنی شناخت علمی و ارزیابی آن به دست آورد. تمدن جدید اروپایی که در ذهن نیمه روشنفکران غیر اروپایی یک کل، حقیقت مطلق و مجموعه‌ای از ارزشها و ملاکهاو شیوه‌های انسانی کامل تصویر شده است که فقط باید به کسب وتقلید آن موفق شد، تجزیه می‌گردد و می‌شود مجموعه‌ای از تجربیات تلخ وشیرین و ارزشهای بد و خوب ونسبی و ملاکهای مشکوک و جهانی که در بناء و ادارهٔ آن اهورامزاد و اهریمن هر دو دست اندرکارند و درکشمکش . بنابراین باید با احتیاط و دقت و بینایی بدان قدم گذاشت و به انتخاب پرداخت ونه به انتقال . سرنوشت ملتهای آسیایی و آفریقایی که با غرب و تمدن امروز تماس یافته‌اند، تجربه‌های بزرگی برای روشنفکران ماست».[۳۲]

اگر تفکر و اندیشه‌های متفکران مسلمان رابه طور عمیق بشناسیم در آن صورت هم به لحاظ تمدن و فرهنگ و هم به لحاظ پیشرفت و تکامل که نشانهٔ فرهنگ مترقی و تمدن متکامل است به غنا بخشیدن آن کمک خواهیم کرد و به این ترتیب درمقابل دیگر تفکرات مقاومت صورت خواهد گرفت.

شناخت صحیح و عمیق اندیشه‌های متفکران مسلمان و انتخاب عناصر مساعد و متناسب برای حل مشکلات اجتماعی و بالاخره ابداع و نوآوری در واقع چرخ تمدن اسلامی را درگردش خواهد داشت. تمدنی که با شناختی آگاهانه و انتخابی متناسب و مفید و ابداعی هوشمندانه می‌توان موانع را از سر راه آن برداشت و با تزریق داروهای درمان‌کننده و یا تقویت‌کننده، استمرار هستی آن ـ

تمدن را بیمه کرد».[۳۳]

۱۰ ـ درک مشکل مورد نظر متفکران مسلمان

از جمله ویژگیهای هر علمی، انتظام آن است، یعنی هر علمی خاصیت انباشتگی دارد این ویژگی علم سبب می‌شود هر محققی پژوهشهای محققان گذشته را دربارهٔ موضوع مورد نظر بررسی کند به اصطلاح مطالعات گذشته را مرور کند. مطالعات گذشته در واقع نقد و بررسی آثار پژوهشی پیشین از نظر: الف: نظریه‌ها، ب : روشها و ج : ره آوردها است. پژوهشگر باید نظریه‌هاییکه محققان پیشین را در باب موضوع مطرح و روشهای به کار برده شده از نظر توصیفی بودن، آزمایشی بودن و علّی بودن ارزیابی کند و بالاخره میزان تأثیرگذاری آنها را برای توسعهٔ علم بسنجد. لذا شناخت اندیشه‌های متفکران مسلمان، کمکی اساسی برای دستیابی به زمینه‌های نظری و تجربی تحقیق و ارائه نظریه‌هایی که منجر به حل معضلی اجتماعی شده، می‌باشد.

مطالعهٔ اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان این فرصت رابرای محقق به وجود می‌آورد که دریابد از نظر آنها مشکلات اجتماعی جامعهٔ خویش یا جامعهٔ جهانی چه بوده است و چگونه با این مشکلات مواجه شده و چه راه‌حلهایی برای آن ارائه کرده‌اند. شناخت اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان در واقع، شناخت قالب و فرمولی است که آنها برای تجزیه و تحلیل مسائل ارائه داده‌اند.از طرف دیگر شناخت و بررسی اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان یافتن پاسخ این سؤال است که آنها برای تجزیه و تحلیل مشکلات جامعهٔ خود از چه الگویی استفاده و چه راه حلی پیشنهاد کرده‌اند. به نظر می‌رسد متفکران اجتماعی‌ای چون بیرونی، ابن‌خلدون، خواجه نصیر، سیدجمال، آل احمد، شریعتی، لاهوری، امام خمینی(ره) و مطهری هر یک به گونه‌ای مشکل اجتماعی زمان خویش را تشخیص داده‌اند: سیدجمال جهان اسلام را دچار مشکل تفرقه و جدایی، آل احمد جهان سوم و ایران را دچار «غرب زدگی» و شریعتی مسلمانان را از خود بیگانه و شکل اصلی جامعه‌اش را تعارض و تناقض

شوم بین دو نسل و دو فکر و مطهری جامعهٔ جهانی را دچار بی‌عدالتی و ظلم می‌دانستند. مطهری در کتاب ***خدمات متقابل اسلام و ایران*** می‌نویسد: این مردمی که در اطراف و اکناف عالم ارتباطات قلبی و آرمانی با یکدیگر پیدا می‌کنند، چه چیز مشترکی دارند که آنان رابه هم پیوند می‌دهد و در مقابل آنان را از همسایه‌ها و هموطنان خود می‌برد. این عامل درد مشترکی است که آنها دارند: درد از ظلم و تجاوز و استعمار. اتفاقاً پیدا شدن و تولد ناسیونالیسم ملتها کاملاً مصادف بازمانی بوده است که تودهٔ مردم احساس درد و خلاء عمومی و مشترکی کردند. ناسیونالیسم ایتالیا یا مجار یا هند یا هند وچین و الجزایر نیز زمانی به وجود آمدند، که احساس خلاء و درد، همه یا اکثریتی از مردم را فراگرفت.

محققان غربی در مورد تاریخ ایران ادعا کرده‌اند که در حقیقت ناسیونالیسم یا احساس جمعی ملیت در ایران از زمانی متولد شد که نهضت تحریم تنباکو راه افتاد، یعنی آن زمانی که جماعتی از مردم ایران احساس درد استعمار کردند.[۳۴] مطهری همین درد مشترک (درد از ظلم و تجاوز و استعمار) را عامل اساسی وحدت و یکپارچگی ملی می‌داند و در این رابطه می‌نویسد:«پس وجدان جمعی و احساس ملیت یا ناسیونالیسم درمیان جماعتی از مردم، زمانی متولد می‌شود که درد و طلب مشترکی در آن جمع، به وجود آمده باشد. این طلب مشترک آنان است که آرمان جمعشان را می‌سازد و به دنبال همان است که به حرکت درمی‌آیند و جهاد و مبارزه می‌کنند و متحمل رنج و محدودیت می‌شوند و بعداً نیز به وجدان جمعی آنان قوام و درد بیشتری می‌دهد و میان ایشان علایق و روابط قلبی و یکپارچگی ایجاد می‌کند ... پس عامل مشترک در همهٔ دردها و آرمانهای ملی که موجد ملتهای جهان شده همین احساس ارادهٔ نفی ظلم و طلب عدالت است. چرا در روزگار محدودیتها و چشیدن طعم ظلم و استثمار، ملیت به وجود می‌آید؟ زیرا به روزگار گرفتاریها و محدودیتها و ایام فقدان عواطف و رحمتها و تلاش و مبارزه برای رهایی از این وضع است که آدمی خود و فطرت و حقیقت خود را کشف می‌کند و ارزشها و فضایل انسانی

برای او مطرح می‌گردد و حقیقت در او بیدار می‌شود و اینهاست که جمع کننده‌است و صفت وحدت بخشیدن دارد.[۳۵]

به عنوان مثال از دیگر نتایج شناخت و بررسی آراء و اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان، پی بردن به عوامل رشد و انحطاط فرهنگ و تمدن مسلمانان است. محققان مسلمان در این راستا با آشنایی از علل افول تمدن سعی در رفع و دفع عوامل انحطاط برآمده و خویشتن رابرای مواجهه با خطرات احتمالی آماده ساخته‌اند. در راه ترقی و توسعهٔ تمدن اسلامی و فرهنگ انسانی گام برداشته و درجهت حل مشکلات گوناگون از جمله مشکلات اجتماعی تلاش نموده‌اند. مطهری به عنوان یک متفکر اسلامی و اجتماعی که همواره در پی فهم علل انحطات جامعه مسلمانان بود به نقد دیدگاهی پرداخته که علت اصلی را افکار و اعتقادات اسلامی مسلمانها می‌دانسته‌اند. و در مقابل به علل و عوامل انحطاط مسلمانان اشاره می‌کند او دراین باره می‌گوید: «گاهی گفته می‌شود اهتمام عظیم اسلام به امر آخرت و جهان ابدی و ناچیز شمردن زندگانی دنیا، فکر مسلمانان را از توجه جدی به مسائل غربزدگی منصرف کرده است و گاهی گفته می‌شود، اعتقاد به شفاعت ـ که در تمام ادوار تاریخ اسلامی، این اعتقاد وجود داشته است (جز افراد معدودی و اخیراً دسته بخصوصی) ـ مسلمانان رانسبت به گناهان، که فلسفهٔ گناه بودن آنها تأثیر سوء آنهاست، لاقید کرده است و مسلمانان با اتکّای به شفاعت از هیچ رذیله و جرمی امتناع ندارند. آنچه شیعه بالخصوص درافکارش متهم می‌شود یکی تقیّه است و دیگر انتظار فرج. درباب تقیّه گفته می‌شود که اولاً درس دورویی و نفاق است و ثانیاً شیعه را ترسو وضعیف و غیر قادر بر مقابله با حوادث بارآورده است. درباب انتظار فرج گفته می‌شود که این فکر و این عقیده، نیّت هر اصلاحی را از شیعه گرفته است و در حالی که سایر ملل و اقوام در فکر اصلاح کار خودند، مردم شیعه منتظرند، دستی از غیب برون آید و کاری بکند.[۳۶]

مطهری ضمن ردّ این اتهامات، علل انحطاط مسلمانان را در عوامل زیر می‌داند:

الف : کوتاهی مسلمانان و انحراف آنها از تعلیمات اسلامی. ب : دشمنی عوامل بیگانه و بیگانگان که سرسختانه با اسلام دشمنی می‌کردند و از پشت به اسلام ضربه می‌زدند.

۱۱ـ امکان بررسی تطبیقی

یکی دیگر از راههای ارزیابی اندیشه‌های اجتماعی متفکران، مقایسه آن با اندیشه‌ها و تفکرات معاصر است. با این مقایسه می‌توان قدرت نظریه و توان این اندیشه‌ها را سنجید و در صورت لزوم به رفع کاستیها پرداخت. در این رویکرد است که ضمن اصلاح و بازسازی اندیشه‌های اجتماعی گذشتگان و قابل فهم کردن آنها،امکان استفاده از نتایج اندیشه‌های اجتماعی متفکران پیشین، در نظام اجتماعی جدید به دست می‌آید.

البته متأسفانه این امر در جامعهٔ ما به شکلی منسجم و مستمر انجام نگرفته است. «برای دریافتن روح هر علم و راههایی که در پیش گرفته است، بسیار خوب است که پیشرفت آن از آغاز ظهور مطالعه شود. بدین ترتیب، تلاشها و پیش فرضها و سوء تفاهمها و نیز توضیح و تنظیم مطالب، آن هم گاه به صورت بسیار پراکنده‌ای که در جریان این پیشرفت به وقوع پیوسته و بر اثر آن علم مذکور از بند ابهام رسته است، آشکار می‌شود و از این رهگذر است که گذشت، حال و حال، گذشته را روشن می‌سازد».[۳۷]

البته باید توجه داشت که در استفاده از اندیشه‌های اجتماعی متفکران قدیم، باید نقاط ضعف و محدودیتهای آن نیزمورد نظر قرارگیرد و نباید انتظار داشت که با نظرات و اندیشه‌های کاملی مواجه شد که مسائل عصر ما را به شکل دقیق تبیین نماید.

اندیشه‌های اجتماعی هر دوره با توجه به شرایط و مقتضیات مرتبط با آن به عنوان رویدادی منحصر به فرد تلقی می‌شود. چنین اندیشه و شناختی به عنوان یک رویداد منحصر به فرد به هیچ وجه بطور خاص تکرار نشده و قابلیت تبیین کلیهٔ جنبه‌های واقعیت مورد مطالعه را ندارد.

نسبی‌بودن و تغییرپذیری اندیشهٔ بشری، یکی از عوامل تفاوت اندیشه‌های قدیم و جدید است بنابراین لازم است با نقد آراء یک جانبه و مطلق و به دست آوردن اندیشهٔ جدید، زمینهٔ تجزیه و تحلیل دقیق، روشن و همه جانبهٔ مسائل را از طریق مقایسه آنها با یکدیگر فراهم شده و دیدگاههای جدید بدست آید.

۱۲ـ تنوع و گوناگونی نظریه‌ها

از آنجا که تلاشهای بشری، پیدایش تنوع درنظریه‌ها را امری اجتناب ناپذیر می‌کند. شرایط زمانی و مکانی نیز که نویسندگان تحت تأثیر آنها بوده‌اند، در پیدایش این تنوع مؤثرند.

در طول تاریخ نظریه‌های اجتماعی متعددی مطرح شده‌اند که (مانند یک اثر هنری) جنبهٔ فردی دارند. منحصر به فرد بودن این نظریه‌ها به دلیل اشتباهات و کاستیهایی است که در تک تک نظریه‌ها وجود دارند و به خاطر شرایط ویژه‌ای است که نظریه‌ها به طور تصادفی در آن عرضه شده‌اند. این نظریه‌ها همیشه و تحت شرایطی این جنبه را حفظ می‌کنند. نظریه‌ها بی‌گمان بیان کننده واقعیت‌های متعدد هستند و اعتبار آنها نیز به میزان تبیین کنندگی واقعیت برمی‌گردد.

به همین دلیل با کنارگذاشتن ویژگیهای فردی نظریه‌ها و نسبت دادن آنها به تصادف یا اشتباه نمی‌توان حقیقت نظریه‌ها را کشف کرد. چرا که اگر تمام ویژگیهایی را که جنبهٔ انفرادی دارند از پیکرهٔ این نظریه‌ها جدا کنیم، دیگر چیزی به جا نخواهد ماند. در عین حال تسلسل اندیشه‌ها حتی اگر پشت سر هم به وجود آیند، شبیه تسلسل کوششهایی که برای حل یک مسئله ریاضی به کار می‌رود، نیست. در حقیقت این تسلسل‌ها به هیچ وجه تصادفی به وجود نمی‌آیند و می‌توان آنها را به عنوان بخشی از پیشرفتها و تحولات فکری و معنوی بشر تصور کرد. توسعه نظریه‌ها تنها براساس انباشتگی اطلاعات، تجربیات و بررسی کاستیها و نواقص نظری پیشین نیست، بلکه تلاش‌ها وطرح مسایل جدیدتر تعیین کننده می‌باشند.

نظریه‌های اجتماعی سیاسی که در یک زمان به وجود آمده‌اند، متأثر از روح آن زمان هستند. درست به همان سان که هنر، نهادهای سیاسی و اجتماعی و مذهب یک دوره، نمایندهٔ روح آن دوره هستند.

از نظر دیگر این فرض مسلم است که بیان اندیشهٔ اجتماعی بشر به عنوان فعالیتی که از عقل و منطق وی سرچشمه می‌گیرد، با دیگر فعالیتهای عقلانی او با وجود اینکه متفاوت است و دارای فاصله می‌باشد، به لحاظ اتکاء به مبانی و اصول مشخص مرتبط می‌باشند. یافتن ارتباط میان آنها همیشه امکانپذیر است. البته ممکن است این ایراد مطرح شود هیچیک از نظریه‌ها اساساً با نظریه‌های که در حال حاضر وجود دارند شباهت نداشته باشد، مگر اینکه زادگاه اندیشهٔ بشری از بیخ و بن مختلف باشد.

اگر هر کدام از این نظریه‌ها که میراث اعصار گذشته است، پیوندی چنین محکم با شرایط ویژهٔ قرن خود دارد، فایدهٔ صرف وقت برای خواندن یا فراگرفتن آن نظریه‌ها چیست؟ و چه ارتباطی میان آن شرایط کاملاً متفاوت زمان ما وجود دارد؟

در پاسخ می‌توان چنین گفت که وجود اختلاف، حکایت از ارزش حقیقی آن نظریه‌هاست. در پرتو اختلاف و تضاد میان شرایط می‌توان به کشف این حقیقت نایل شد که اصول اساسی اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان اصولی ویژه و منحصر به فرد هستند.

یونانیان از وجود تضاد میان تمدن خود و اقوام نامتمدن جهان آگاه بودند و ملل و اقوام غیر یونانی را «وحشی» می‌شمردند. این تضاد فرصتی به یونانیان باستان می‌داد تا دربارهٔ اصولی که حاکم بر افکار و اعمالشان بود، تأمل کنند و آن را با اصول حاکم بر اقوام دیگر بسنجند.

آشنایی با تاریخ، ما را قادر (یا مجبور) می‌سازد که از دیدگاه دیگری این موضوع را بررسی کنیم. با مطالعهٔ تاریخ، با افکار و عقاید آشنا می‌شویم که تنها فرق اساسی آنها تفاوت فرهنگی آنهاست نه میزان و سطح تمدنشان، به سخنی دیگر همهٔ آنها در تمدنهایی سوا از تمدن ما زیسته‌اند، تمدنهایی که هر یک

ویژگیهای خاص خود را داشته و منحصر به فرد بوده‌اند، نه یکسان با تمدنی دیگر.

بررسی آثار متفکران مسلمان نشان می‌دهد که آنها با فرهنگ و تمدن معاصر بیگانه نیستند، بلکه زیربنای همین تمدن هستند. هنگامی که این آثار را مطالعه می‌کنیم، بواقع اندیشه‌هایی رابررسی می‌کنیم که علی‌رغم همه تغییرها و دگرگونیهایی که در طول تاریخ پذیرفته‌اند، براحتی قابل تشخیص و بازشناسی هستند. به سخنی دیگر تمدن جدید محصول تاریخ است و همین پاسخ این سؤال است که چرا آراء و اندیشه‌های اندیشمندان مسلمان را مطالعه می‌کنیم.

منابع و مآخذ

۱ـ سروش، عبدالکریم. ***تفرج صنع: گفتارهایی در مقولات اخلاق و صنعت و علوم انسانی***. تهران، سروش، ۱۳۶۶.

۲ـ ابن خلدون، عبدالرحمان. ***مقدمهٔ ابن خلدون***. ترجمه پروین گنابادی. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹. جلد اول، ص ۷۴.

۳ـ منبع قبل، ص ۷۷

۴ـ منبع قبل، ص ۲۳۹

۵ـ منبع قبل، ص ۱۶۸

۶ـ منبع قبل، ص ۲۲۵

۷ـ منبع قبل، ص ۲۳۲

۸ـ منبع قبل، ص ۲۳۶

۹ـ منبع قبل، ص ۱۵۳

۱۰ـ منبع قبل، ص ۲۲۵

۱۱ـ منبع قبل، ص ۳۰۲

۱۲ـ منبع قبل، ص ۳۳۳

۱۳ـ ممی، آلبر. ***چهرهٔ استعمارگر، چهرهٔ استعمارزده***. ترجمهٔ هماناطق. تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶. ص ۱۴۴ـ۱۴۵

۱۴ـ گالبرایت، جان کنت. ***کالبد شناسی قدرت***. ترجمهٔ احمد شمسا. [بی‌جا]، مترجم، ۱۳۶۶. ص ۶۴.

۱۵ـ میردال، کارل گونار. ***عینیت در پژوهشهای اجتماعی***. ترجمه مجید روشنگر. چاپ اول. تهران، مروارید، ۱۳۵۷، ص ۹۷

۱۶ـ کوستلر، آرتور. ***خوابگردها***. ترجمه منوچهر روحانی. تهران، حبیبی، ۱۳۶۱. ص ۱۶.

۱۷ ـ فاستر، مایکل ب. ***خداوندان اندیشهٔ سیاسی***. ترجمهٔ جواد شیخ الاسلامی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، ج. ۱.

۱۸ـ منبع قبل.

۱۹ـ شریعتی، علی. ***بازشناسی هویت ایرانی اسلامی***. چاپ ۳. تهران، الهام، ۱۳۷۱. ص ۴.

۲۰ـ شریعتی، علی. ***بازگشت به خویشتن*** (مجموعه آثار؛ ۴). تهران، حسینیهٔ ارشاد، ۱۳۵۷، ص ۲۰۶.

۲۱ـ خوشرو، غلامعلی. ***شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی وابن‌خلدون***. تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲. ص ۱۳۸

۲۲ـ تفرج صنع.

۲۳ـ ***بازشناسی هویّت ایرانی اسلامی***.

۲۴ـ کندی، پال. ***ظهور و سقوط قدرتهای بزرگ***. مترجم ناصر موفقیان. تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

۲۵ـ ***خوابگردها***.

۲۶ـ ***کالبدشناسی قدرت***.

۲۷ـ ***چهرهٔ استعمارگر، چهرهٔ استعمارزده***.

۲۸ـ ***عینیّت در پژوهشهای اجتماعی***.

۲۹ـ وایتهد، آلفرد نورث. ***سرگذشت اندیشه‌ها***. ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۷.

۳۰ـ همان منبع، ص ۴۵۸.

۳۱ـ صدیق اورعی، غلامرضا. ***بررسی تفکر اجتماعی امام خمینی(ره). دربارهٔ تغییر جامعه***. پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۶۹، ص ۱۰.

۳۲ـ ***سرگذشت اندیشه‌ها***، ص ۶۸.

۳۳ـ همان منبع، ص ۵۰۲.

۳۴ـ همان منبع، ص ۵۰۲.

۳۵ـ همان منبع، ص ۵۳۲.

۳۶ـ مطهری، مرتضی. ***مجموعه آثار (۱)***. تهران؛ قم، صدرا، ص ۵۴ ـ ۳۵۳.

۳۷ـ استوتزل، ژان. ***روان شناسی اجتماعی***. ترجمهٔ علیمحمد کاردان. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

فصل دوم

زمینه‌های شکل‌گیری تفکر اجتماعی در تمدن اسلامی

درمطالعه و بررسی فرهنگ و تمدن اسلامی مخصوصاً تاریخ علم و تفکر، برخوردهای مختلفی نسبت به سهم و جایگاه این فرهنگ در فرهنگ جهانی شده است. در این میان عده‌ای از مورخان علم در فرهنگ اروپایی و پیروان آنان به فرهنگ غرب اصالت داده و نامی از فرهنگ و تمدن اسلامی به میان نیاورده‌اند. گروه دیگر، مستشرقان هستند که فرهنگ اسلامی را حلقهٔ اتصال و واسط بین فرهنگ یونان و روم باستان با عصر جدید اروپا قلمداد کرده‌اند. آنها در برخورد با متفکران مسلمان، آنان را «هلن فیل» نامیده‌اند. گروه سوم کسانی هستند که تمدن اسلامی را وارث فرهنگ و تمدن قدیم شرق و غرب می‌دانند، نه تقلید کنندهٔ صرف. به بیانی دیگر تمدن اسلامی از نظر آنها تمدنی مؤسس و مبدع بوده و فرهنگ‌های دیگر را براساس شرایط جدید و دیدگاههای اسلامی در هم تلفیق کرده ودر تکمیل آن کوشیده است. با تعمیق در منابع و مآخذ تاریخی و آراء برخی مورخان و اندیشمندان منصف در غرب، صائب بودن نظر اخیر آشکار می‌شود.

عوامل شکل‌گیری علوم و مخصوصاً اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان تحت تاثیر پنج عامل بوده است. این عوامل عبارتند از: منابع اصیل اسلامی، تمدنها و مراکز علمی دنیای باستان، عوامل اجتماعی فرهنگی، و عوامل سیاسی که در ادامه به بررسی این عوامل می‌پردازیم.

۱ـ منابع اصیل اسلامی

همانطور که اشاره شد متفکران مسیحی، اروپاییان و مستشرقان دربحث از

فرهنگ و تمدن بشری یا اسمی از تمدن اسلامی نبرده‌اند و یا اینکه آن را فقط حلقهٔ واسط بین فرهنگ و تمدن یونان و روم باستان و اروپای جدید می‌دانند. تمدن اسلامی گرچه متأثر از تمدن دنیای باستان است، امّا تقلید کنندهٔ محض نیست. به بیانی، تمدن اسلامی تمدنی «مؤسس» ، «تکمیل کننده» و «ابداع گر» است. تمدن و آثار علمی و فرهنگی دنیای باستان در حکم «مواد اولیه‌ای» بودند که ذهن و فکر خلاق مسلمانان، آنها را براساس اندیشهٔ اسلامی بازسازی نمود.

داوری در کتاب ***فارابی مؤسس فلسفهٔ اسلامی*** بر این عقیده است که اگر چه فارابی شاگرد یونانیان است امّا مقلد صرف نیست و مسائل رابا توجه به این که خدا دایرمدار موجودات است، طرح و بررسی کرده است. به نظر فارابی نظام مدینه، متناظر با نظام عالم است.[۱] این درحالی است که چنین عقیده‌ای در فلسفهٔ یونانی وجود ندارد. به بیان دیگر، می‌توان گفت که درانسان‌شناسی اسلامی آموزهٔ انسان کامل وجود دارد که درکمال حقیقت انسان تحقق یافته و از کثرت به وحدت رسیده است.[۲] بنابراین می‌توان گفت که از این معرفت‌شناسی ویژه، جهان شناسی خاصی به وجود می‌آید که دیدگاههای متفاوتی نسبت به انسان، جامعه و تاریخ ارائه می‌دهد.

در فلسفهٔ اسلامی مباحثی بررسی شده‌اند که به هیچ وجه در فلسفهٔ یونانی از آنها خبری نیست و این نشان می‌دهد که فلاسفهٔ اسلامی دنباله‌رو محض نبوده‌اند.[۳] بدیهی است کسی که به طور جدی به فلسفه رو می‌کند و به تحقیق می‌پردازد، به نقل ظاهر اکتفا نمی‌کند، مقلد نیست و نمی‌تواند مقلد باشد. و البته این روح ابداع و ابتکار آنها ناشی از هستی‌شناسی خاصی است که درکتاب و سنت و در مورد مبداء و معاد، روح و نفس، وحدت وکثرت، حدوث و قدم، قوه و فعل، جبر و اختیار و ... مورد تأکید قرارگرفته است. این مبادی فکری نه در میان یونانیان و نه در میان غربیها وجود داشته است.[۵]

آنچه تحت عنوان اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان مطرح شده است کمتر شباهتی با اندیشهٔ اجتماعی مطرح در یونان و روم قدیم دارد. شرایط اجتماعی جدید جامعهٔ مسلمانان، محتوی کتاب و سنت، نگرش اجتماعی اسلامی و

جریانات فکری مسلمانان، در شکل‌دهی به اندیشهٔ اجتماعی آنان، مؤثر بوده‌اند.

در بحث مربوط به محتوی کتاب و سنت و در توجه به جامعه و فرهنگ، مسائل مربوط به آن دو که در شکل دادن به تفکر اجتماعی و تمدن اسلامی نقش اساسی داشتند، مورد بررسی قرار می‌گیرند. وحی و سنت اساسی‌ترین منبع تفکر اجتماعی مسلمانان بوده است.

نظرات و اندیشه‌های اجتماعی مسلمانان از قرآن ریشه می‌گیرند، چرا که قرآن، مسلمانان رابه تفکرو تعقل و دقت در زندگی اقوام و ملل و قبایل و نیز آداب و رسوم پیشینیان و چگونگی ظهور و انقراض جوامع انسانی، دعوت می‌کند. حتی برخی از اندیشمندان مسلمان بر این اعتقادند که بررسی تاریخ ملل و سرنوشت ملتها، برای نخستین بار در قرآن مطرح شده است.

دعوت به نظاره و مشاهده و مداقه در منابع اسلامی در بررسی مسائل عمدهٔ اجتماعی فرهنگی، زمینهٔ عمدهٔ شکل‌گیری اندیشهٔ اجتماعی است. قرآن با شیوه و روشی خاص مهمترین مباحث اجتماعی و تاریخی را، از قبیل پیدایش اجتماعات انسانی و تطور آنان، نوع قانونمندی جوامع انسانی، سنتهای تاریخی، کیفیت اعتلاء و عامل تحرک آنها، طبقه‌بندی جوامع، اقشار وگروههای انسانی، خانواده و اثرات آن در ثبات و تحکیم روابط اجتماعی، عوامل وحدت دهنده وتجزیه کنندهٔ جوامع انسانی، فرهنگ پذیری انسانها، رابطه اقتصاد و فرهنگ، کیفیت انتقال فرهنگ و تمدنها، چگونگی تاثیرپذیری جوامع انسانی از آداب و رسوم و عادات و فرهنگ پیشینیان، حدود مقاومت انسان درمقابل جبرهای متعدد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، میزان اهمیت ارزشهای اجتماعی در سلامت و انحراف جامعه، جامعهٔ مطلوب، عوامل آسیب‌ساز در جامعه و شرایطی که در نهایت انحطاط فرهنگ و جوامع را ممکن می‌سازد، مطرح کرده است.

قرآن که طبیعت و ضمیر انسانی و جامعه و تاریخ را به عنوان موضوعات قابل مطالعه و کاوش معرفی کرده است، خود موضوع جدیدی شده که

مجموعه‌ای از علوم از آن متأثر شده‌است.

«وما کان الناس الامة واحدة فاختلفوا و لولا کلمة سبقت من و لقضی بینهم فیما فیه مختلفون» در این آیه، وحدت و یگانگی جوامع اولیه و سپس تجزیه و اختلاف به سبب عوامل مختلف، مطرح شده است. پس اختلاف، غیر اصیل و عارضی است و منشاء اختلاف در آیات دیگری شرح داده شده است.

در ادامه، به بعضی از مواردکه در اندیشهٔ اجتماعی مهم و قرآن به آن اشاره نموده است، توجه اشاره می شود.

به نظر می‌رسد در آیهٔ ۳۲ از سوره مائده «من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغیر نفس اوفساد فی‌الارض فکانما قتل الناس جمیعاً و من احیاها فکانما احیا الناس جمیعاً،» اهمیت فرد در جامعه و نوع رابطهٔ فرد و جامعه و نوع بینش قرآن نسبت به فرد و جامعه مطرح شده است. در سورهٔ انفال، آیهٔ ۵۴ «ذلک بان الله لم یک مغیراً نعمة انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم و ان الله سمیع علیم»، به نظر می‌آید میزان نقش تغییر و تحول اخلاق و روحیات و خصایص روانی را درزندگی اجتماعی بیان داشته است. و در همین سوره، آیهٔ ۲۵ «واتقوا فتنه لاتصیبن الذین ظلموا منکم خاصة و اعلموا انّ اللّه شدید العقاب»، سرنوشت مشترک را در زندگی اجتماعی بیان می‌دارد. ودر سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۳۷ «قدخلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبة المکذبین»، قانونمند بودن تاریخ را بیان می‌کند. در سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۳۴ «تلک امة قد خلت لها ماکسبت و لکم ماکسبتم و لاتسئلون عما کانوا یعلمون»، به نظر اختیار افراد انسانی درجهت گیریهای اجتماعی و عدم حاکمیت جبر تاریخی بیان شده است. در شناخت و فهم و همچنین در تبیین و تشریح پدیده‌های اجتماعی هم می‌توان از قرآن کمک گرفت. به عنوان مثال قرآن در آیات و سوره‌های مختلفی انقلاب اجتماعی را تشریح کرده است.

اهرمها و متغیرهایی که در قرآن به آنها اشاره شده است، نشانگر نوع و شیوهٔ تحلیل قرآن، از پدیده‌های اجتماعی است. خصایصی که از فرعون و موسی بازگو می‌کند، موقعیتها و شرایط اجتماعی‌ای راکه ترسیم می‌کند، دور نمایی که

از قبطیان و بنی‌اسرائیل ارائه می‌دهد، نوع طبقه‌بندی‌ای که از جامعه‌بازگو می‌کند و نوع تضادی که مطرح می‌سازد و تقدم یا اولویتی که به مسائل روانشناختی و جامعه شناختی می‌دهد، همه و همه شیوه‌های تحلیل قرآن از رویدادها و حوادث تاریخی است.

در قرآن به این امر توجه شده که ماهیت انسان چیست، انسان چگونه می‌تواند آن چیزی بشود که در فطرت اصلی خود هست، یعنی موجودی بر صورت خدا که از این جهت آفریده شده است تا خدا را در همهٔ جلال و جمال، جلوه‌گر سازد. در قرآن از «انسان کامل» بحث شده که در او کمال حقیقت‌انسانی تحقق یافته است و از طریق او، کثرت به وحدت می‌انجامد.[۵]

اسلام مقرراتی به نام «شریعت» مطرح کرده است که بر زندگی آدمی حکومت می‌کند و هدف آن ایجاد این شایستگی در انسان است که او بتواند در کمال سازگاری با این حقیقت، زندگی کند.اسلام به این ترتیب همچون همهٔ سنتهای درست، راه کلی زندگی است و غرض آن قالب ریزی مجدد فطرت بشری است تا بتواند همان شود که در عالم سرمدی است، نیز هدف آن دگرگون کردن رفتار و کردار آدمی است به صورتی که شایستهٔ جانشینی خدا در این جهان باشد و با سرنوشت نهایی جاودانه بودن خود همساز شود.[۶]

قرآن و حدیث رویهمرفته سرچشمه همهٔ امور اسلامی در همهٔ زمینه‌هاست. بخصوص این منابع نقش مضاعفی در ایجاد و پرورش علوم اسلامی داشته‌اند. قبل از هر چیز باید گفت که اصل، نه جزئیات، همهٔ علوم را مسلمانان در قرآن مندرج می‌دانند و با تفسیر دقیق و توجه به حقیقت معانیِ آیاتِ قرآن پرده از اسرار آن برداشته می‌شود و از ژرفنای معانی آن، این حقیقت به دست می‌آید که اصول همهٔ علوم در آن نهفته است. دیگر آنکه قرآن و حدیث، با تأکید دربارهٔ این امر که علم و معرفت از طریقی به تائید یگانگی خدا می‌انجامد و به همین جهت فضیلتی به شمار می‌رود؛ در واقع فضایی مساعد، با پیدایش و پرورش علم فراهم آورده است. به همین جهت حکمتی الهی و جهان‌شناسی کاملی از قرآن و حدیث نتیجه شده، که همهٔ علوم و معارف اسلامی بر آن بنا شده است.[۷]

اصول اسلامی به طور کلی بر شکل‌گیری اندیشه و تمدن اسلامی به صور زیر مؤثر واقع شده است.

(۱) طرح برابری و تساوی اجتماعی با الهام از قرآن مجید، یکی از راهها و عوامل بسط تمدن بوده است[۸]

(۲) اهمیتی که دین نزد مسلمانان داشت و به آن جهت هم چیزهای دیگر در واقع فرع و تابع آن محسوب می‌شد، سبب گشت که اهل تحقیق، توجه خاص به عقاید و مذاهب مختلف پیدا کنند و این نکته همراه با ارتباط و تماس دایم و روزانه‌ای که مسلمانان با پیروان ادیان و شرایع دیگر داشتند به پیدایش علم «ملل و نحل» و«علم کلام»و همینطور «فلسفهٔ اسلامی» منجر شد.[۹]

(۳) مشاهدهٔ عینی، تفکر عقلی و تحقیق علمی شاخصهٔ بارز بینش فرهنگی و روح مذهبی اسلام است. برخلاف متون در مذاهب دیگر که لحن محکم و تعبدی دارند و اصل اعتقادی و مبانی دینی را به صورت حقایقی اسرار آمیز و ماوراء عقلی القاء می‌کنند، قرآن و زبان وحی در عین حال که تقوای روح و پاکی باطن و خلوص فهم را شرط اساسی پذیرش حقیقت و قرارگرفتن در مسیر هدایت می‌داند، پیروان خویش را همه جا به تحقیق و تفکر می‌خواند و نه تنها برای شناخت طبیعت و تاریخ و جامعه‌های بشری، بلکه در راه دست یافتن به حقایق ماوراء مادی و درک فلسفهٔ زندگی و غایت خلقت و اسرار وجود هستی و حتی معرفت خدا، این را راه نجات از عبودیتهای جاهلی و سنتها و معتقدات موروثی و متحجر و رسیدن به خودآگاهی و معرفت و یافتن حقیقت می‌شمارد.[۱۰]

(۴) اسلام که یک ایمان و ایدئولوژی بود از ملتهای منجمد و قبایل امّی یک امت متمدن و متحرک ساخت و آنهمه نبوغ را در میان نژادهای گوناگون و ملتها و طبقات متمدن و غیرمتمدن، حاکم و محکوم شکوفا کرد و درهای علم و پیشرفت فکری و فرهنگی را به روی همه گشود.

اجتهاد که برجسته‌ترین شاخص روح علمی و بینش اعتقادی اسلام است نه تنها موجب شد که اندیشه اسلامی در قالبهای ثابت زمان متحجر نشود بلکه

باعث شد تا اسلام همواره نو بماند و طرز فکر اسلامی همواره پیشاپیش زمان حرکت کند.[۱۱]

(۵) وجوب عینی تحصیل دانش در بین مسلمانان؛ چون قرآن افراد را به ایمان یعنی باور مبتنی برآگاهی و شناخت دعوت کرده بود پس هر مسلمانی مکلف بود که تحصیل ایمان کند و چون مقدمهٔ واجب نیز واجب است از این رو نظام تربیتی اسلام کسب آگاهی وشناخت را برای هر فرد به عنوان مقدمهٔ ایمان شخصی به اندازه توانایی عقلی واجب کرده است و از اینجا بود که تحصیل دانش در میان مسلمانان وجوب عینی پیدا کرد.[۱۲]

در حقیقت اسلام بود که با تشویق مسلمانان به فراگیری علم بواسطه اسلام چندین نتیجه در برداشت:(۱) روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد.(۲) در مقابل رهبانیت کلیسا که ترک و انزوا را توصیه می‌کرد؛بسط، توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد. (۳) تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع جهان وطنی چاره کرد.

توصیه و تشویق مؤکد اسلام درتوجه به علم و علما و دعوتهای مکرر قرآن به فکر و تدبیر در احوال کائنات و به تامل در اسرار آیات[۱۳]، وجود احادیث منقول رسول اکرم (ص) که در اسناد مختلف نقل می‌شد، حاکی از بزرگداشت علم و علماء بود.[۱۴] ذوق معرفت جویی و حس کنجکاوی به تشویق و توصیهٔ قرآن و پیامبر، آن حس را در درون مسلمانان برمی‌انگیخت[۱۵].

(۶) در اسلام، رابطه بین انسان و خدا، رابطهٔ مستقیم است و واسطه‌ای میان آنها نیست.[۱۶] تاکید بر رابطه بین انسان و خدا، موجب شد تا جهان‌بینی اسلامی در مقولهٔ انسان و خدا با اهمیت باشد و تفکر اجتماعی نیز براساس این مقوله طراحی شده است. بسیاری از مباحث در تفکر اجتماعی در اسلام به بیان این رابطه پرداخته در حالیکه مذاهب دیگر بین انسان و خدا واسطه قایل‌اند و کمتر توجهی به این مباحث نشان داده‌اند.

(۷) آسانگیری و بی‌تعصبی مسلمانان در همزیستی با یهودیان و مسیحیان باعث شد که علم ادیان تطبیقی، وارد علم کلام شود و از طرف دیگر در آمیخته

شدن فرهنگ اعراب با اقوام دیگر منجر به تضعیف روحیهٔ عصبیت و تقویت روحیهٔ دینی عربی شد و در نتیجه از تسلط نظامی اعراب کاسته شد، و در مقابل به رشد شخصیتهای گوناگون از فرهنگهای دیگر انجامید و اسلام، دین همهٔ ملتها درعمل تلقی گردید.[۱۷]

(۸) اهمیت مراکز آموزشی از قبیل مساجد؛ در همهٔ دوران اسلام، مسجد محل درس و قرآن وفقه بود؛ درحالیکه در دوران عباسی علوم، گوناگون شد و مسجد به مرکز نهضتهای علمی تبدیل گردید. به عنوان شاهد، مسجد بصره، محل تجمع اهل جدل بود. آنها در حلقه‌ای با بانگ بلند از عقاید دینی بحث می‌کردند. نزدیک آنها دوستداران شعر و ادب به حلقهٔ دیگر گرد می‌آمدند؛ افرادی که در این حلقه‌ها می‌نشستند از نژادها و ملیت‌های گوناگون بودند؛ فرهنگ ملل در این انجمنها با هم برخورد می‌کردند و شکل می‌گرفتند؛ تا از تلاقی این فرهنگها، فرهنگی نو حاصل آید.

(۹) بحث و جدلهای فرقه‌های مختلف؛ قبل از قرن چهارم کتابهای معتبر کلام بیشتر موضوعات فقهی را مورد بررسی قرار می‌دادند، ولی در این قرن مباحث کلامی و فقهی از یکدیگر جدا شده و هر یک، هویت مستقلی یافتند. متکلمان با بررسی مسائل و مباحث جدید قرن چهارم ناگزیر به پاسخگویی مشکلات پرداختند و به این ترتیب این علم از فقه جدا شد و زمینهٔ پیشرفت بیشتری پیدا کرد.[۱۹]

از طرف دیگر معتزله و دعوتگران اسمعیلی و صوفیان و جز آنها تا قرون هفتم و هشتم هجری، با مناظره و جدلها که در تائید مذهب خویش می‌کردند، آفاق تازهٔ تفکر را می‌گشودند و فرهنگ اسلام که از قرن چهارم با وجود ضعف خلافت عباسی و تفرقه ولایتها به اوج خود رسیده بود، به کمال راه می‌بردند.[۲۰]

(۱۰) اندیشهٔ ترقی و تحصیل علم دراسلام یک ارزش است نه یک انگیزه؛ در صورتی که انگیزه برخلاف ارزش، حاصل مجموعه‌ای از نیازها، فشارها، خواسته‌ها و آگاهیهاست که شخص رابه حرکت در می‌آورد.[۲۱] ارزش به مثابه آرمان، هدف یا حقیقت از بعضی جهات شخصی نبوده بلکه جنبه عمومی و

جمعی دارد. قرآن و تعالیم پیامبراسلام از جمله منابع این ارزشها هستند. به بعضی از آیات قرآن در این زمینه اشاره می‌شود: ن و القلم و مایسطرون «سوگند به قلم و آنچه که رقم می‌زند» (سورهٔ قلم آیهٔ ۱)، قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون «آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند برابرند».(زمر، آیهٔ ۳۹). طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة «تحصیل علم برهر زن و مرد مسلمان واجب است». در بحار الانوار، جلد ۱، ص ۱۷۷ نقل شده است که امام علی می‌فرماید: دانش گمشدهٔ مومن است، دانش فراگیر هر چند از منافق باشد، (نهج البلاغه صبحی الصالح ص ۴۸۱ نقل شده‌است که امام باقر می‌فرماید: «زکوة‌العلم نشره»، زکات دانش این است که آنرا به دیگران تعلیم دهی. در اصول کافی، جلد ۱، ص ۴۱، حضرت محمد (ص) می‌فرماید: طلب العلم فریضة علی کل حال «یادگیری دانش در هر حالی واجب است».

در این زمینه، قرآن با وجود اینکه سعی در بیان قانونمندی حاکم بر جامعه و تاریخ دارد، انسان را تشویق به حرکت به سوی آینده می‌کند و نجات فردی و جمعی را در دستیابی به جامعه‌ای بهتر می‌داند.

کتابخانه تخصصی ۱۳۷۲

۲ـ اثر تمدنها و مراکز علمی دیگر

توین بی در باب تاریخ[۲۲]، تمدن اسلامی را از جمله تمدنهای کاملاً مستقل و شکوفا شده‌ای می‌داند که باتمدنهای دیگر نیز ارتباط داشته و از دستاوردهای آنها استفاده کرده است. به بیان دیگر پیش از آنکه دین اسلام ظهور کند، در جهان آن روز مراکز علمی متعددی وجود داشتند که در دوران اسلامی علوم آنها به تمدن اسلامی منتقل شدند. عمده‌ترین حوزه‌های علمی عبارتند از: حوزهٔ آتن و اسکندریه، حوزهٔ علمی سریانیان، حوزهٔ علمی حرانیان، حوزهٔ علمی ایرانیان و حوزهٔ علمی هند وچین[۲۳] که به بیان اجمالی میزان اثرگذاری این حوزه‌ها در شکل‌گیری دانش و اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان، می‌پردازیم:

میراث یونانی به طور مستقیم از آتن به جهان اسلام انتقال نیافت . بلکه این میراث از طریق اسکندریه پس از ارتباط مسلمانان با آن وارد فرهنگ اسلامی

شد.[۲۴] آثار افلاطون و ارسطو بیشتر به میانجیگری اندیشهٔ نو افلاطونی و نو ارسطویی از طریق اسکندر افرودیسی و تیمسیتون مورد مطالعه قرار می‌گرفت.[۲۵] خاصیت حوزهٔ اسکندریه علاوه بر طرح اندیشه‌های افلاطون وارسطو پیدایش نگرش جدید توافق عقاید این دو متفکر و ترکیب و ارتباط آراء فلسفی و دینی یونان با عقاید دینی و فلسفی یهود و نصرانی بود که موجب پیدایش روش افلاطونی جدید و روش نو فیثاغورث[۲۶] گردید. آشنایی مسلمانان با این حوزه، موجب شد نگرشها و روشهای متعدد وارد اندیشهٔ مسلمانان شود و فلسفهٔ مشاء، ضدیت با فلسفهٔ، علم کلام، و ... توسعه یابند. یکی دیگر از مراکزی که در انتقال علوم به تمدن اسلامی مؤثر بود، مراکز علمی سریانی است. این مراکز واسطه نقل علوم یونانی به عربی شدند. تقریباً همهٔ کتب فلاسفه و اطبا و ریاضی‌دانان و منجمان یونانی و اسکندرانی و سریانی رابه عربی ترجمه کردند و یاعامل این امر بودند. و از این رو اثر آنان در انتقال علوم یونانی به تمدن اسلامی بیش از اقوام دیگر بوده است.[۲۷]

آشنایی با حوزهٔ علمی حرانیان نیز موجب شد تا مسلمانان با علوم ریاضی و طبیعی آن آشنا شوند و گرایشهای جدید نظری در فرهنگ اسلامی ایجاد گردد.

«در میان مردم حران، دینی پرورش یافته بود که مسلمانان آن را با نام دین صائبی می‌شناختند و در آن عناصری مستخرج از دین بابلی با جنبه‌های باطنی سنت یونانی در هم آمیخته بود. حرانیان، وارثان تعلیمات نجومی و احکام نجومی بابلیان و نو فیثاغورث‌گری و هرمسیگری یونانیان بودند، و به صورتی مستقل از مراکز دانش مسیحی بسیاری از جنبه‌های میراث یونانی و یونانی مآبی را به مسلمانان انتقال دادند. و نیز مستقل از جهان یونان، بعضی از اشکال ریاضیات و نجوم را در منابع اسلامی وارد کردند که نشانه‌ای از آنها در علوم یونانی به نظر نمی‌رسد».[۲۸]

بعد از بسته‌شدن مدرسهٔ ایرانیان در رها، از اواخر قرن پنجم میلادی، اعضای این مدرسه به ایران بازگشتند.[۲۹] در دورهٔ ساسانیان شهر جندی‌شاپور نزدیک اهواز کنونی به صورت مرکز دانشگاهی درآمد و به سرعت رشد پیدا کرد

و سرانجام جانشین انطاکیه به عنوان پایگاهی شد که مردان دانش از جاهای گوناگون در آن گرد آمدند و بی‌شک مقارن با انقراض شاهنشاهی ساسانی، این شهر مهمترین مرکز دانش آسیای غربی بویژه در علوم پزشکی بود.

جندی‌شاپور محل تجمع بین‌المللی بود که در آن دانشمندان ایرانی و هندی در کنار یکدیگر می‌زیستند و با هم به فعالیتهای علمی اشتغال داشتند. این مدرسه بیش از هر مدرسهٔ دیگر از بسیاری جهات، بویژه پزشکی، حلقهٔ اتصال عالم اسلام و جهان باستان بود. در این حین ایرانیان نیز توجه خاصی به علوم نشان دادند و در عین آنکه به تکمیل علوم یونانی و هندی اشتغال داشتند، خود نیز به اکتشافات جدیدی در علوم نجوم و داروشناسی دست یافتند. ایران تقریباً در توسعه و تکامل همهٔ جنبه‌های تمدن اسلامی سهم عمده‌ای داشت و یکی از مراکز مهم این تمدن بود.

ایران در زمینهٔانتقال علوم به جهان اسلام سه نقش برجسته ایفا کرد: اول اینکه سنت علمی خود را به جهان اسلام انتقال داد، که نشانه‌ای از آن در آثاری چون «زیج شهریار» مشهود است. دوم، بعضی از اشکال علوم یونانی را که به زبان پهلوی یا حتی سریانی ترجمه شده و در مراکز علمی ایران همچون جندی شاپور تدریس می‌شد به جهان اسلام انتقال داد. سوم اینکه برخی از جنبه‌های علم هندی، بخصوص پزشکی و نجوم و تاریخ طبیعی را که در دورهٔ ساسانیان تکامل یافته بود به مسلمانان منتقل کرد.

«آنچه به ایرانیان مربوط می‌شود، باید گفت که ایران نیز علوم چندی را به جهان اسلام انتقال داد که بعضی از آنها مخصوص به خود این سرزمین بوده است و بعضی دیگر ریشهٔ یونانی و هندی داشت».[۳۰]

علوم یونانی و اسکندرانی در گسترش خود به سوی شرق، خصوصاً وارد ایران شدند و در مداین و جندی شاپور و دیگر مواضع، مراکز علمی جدید و مهمی به وجود آوردند.[۳۱]

از طرف دیگر دانشمندان ایرانی در دوران تمدن اسلامی در انتقال علوم از حوزه‌های دیگر به فرهنگ اسلامی مؤثر بوده‌اند. به عنوان مثال علوم متعدد از

جامعه هندی با میانجیگری آثار ابوریحان بیرونی در قرن پنجم هجری و اندکی پس از آن با کتابهای امیر خسرو به جهان اسلام راه یافت. ولی تا آنجا که به پیدایش و آغاز علوم اسلامی مربوط می‌شود، باید گفت که این کار بیشتر نتیجهٔ ترجمهٔ بعضی از آثار ریاضی و نجوم هندی به عربی بوده است.[۳۲]

۳ـ عوامل فرهنگی

عوامل فرهنگی متعددی از قبیل زبان عربی و کثرت مدارس در کشورهای اسلامی و تعداد و منزلت علما و دانشمندان درشکل‌دهی به اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان دارای اهمیت‌اند.

(۱) زبان عربی در تحقق هدفهای تبلیغی اسلام کمک کرده و موجب رشد تمدن اسلامی شده است، زیرا زبان در واقع کلید ارتباط است. بدین معنا که به وسیلهٔ زبان می‌توان عقاید دیگران را پذیرفت، یا عقاید خود را بر دیگران تحمیل کرد.

(۲) کثرت مدارس عالی دربلاد اسلام دلیل دیگر فرهنگی است. در حقیقت به سبب تاکید و تشویق به علم، مردم و دولتها عنایت خاصی به ایجاد مدرسه داشتند، به طوری که در عهد رونق حکومتهای اسلامی در بیشتر شهرهای اسلامی مدارس مهم مانند نظامیه، حلاویه، الازهر و امثال آنها وجود داشت که بزرگان و علمای اسلام تربیت یافتهٔ آن مدارس بودند.[۳۳] در این مدارس سنتهای متعدد فکری شکل‌گرفته و هر یک به لحاظ روشی و یا حوزه‌ای در گسترش اندیشهٔ اجتماعی مؤثر بودند. به عنوان شاهد می‌توان از وجود دو سنت مکی و مدنی در مطالعهٔ تاریخی و فرهنگی اجتماعی و نقش آنها در شکل‌دهی به مطالعات تاریخی به عنوان سنت جدید فکری یاد نمود.

(۳) مباحثات علمی عنصر سوم است. درتاریخ اسلام، اجتماع مسلمانان به

اشکال گوناگون در شکل دهی اندیشهٔ اجتماعی مؤثر بوده است. به عنوان مثال مأمون در اواخر قرن دوم هجری به خلافت رسید. دربار مأمون مرکز اجتماع دانشمندان و فلاسفه و میدان بحث و نظر آنها بود. او برای اجتماعات علمی، محلی را در بغداد به نام دارالحکمه بنا کرد.۳۷

خلفای دیگر نیز در پیشرفت علوم خصوصاً طب و نجوم و مطالعات تطبیقی نقش مهمی ایفا کردند. البته احساس نیاز بیشتر به دانشمندان باعث تشویق این طبقه از علما شد.۳۵ خلفا و رؤسای حکومتهای اسلامی با لشگرکشی به کشورهایی همچون هند، روسیه و... با ارسال دانشمندان جهت جمع‌آوری اطلاعات، کمک بسیاری به گسترش مطالعات تطبیقی و فرهنگی کردند.

رواج تجارت، خصوصاً در دورهٔ عباسیان و ارتباط بغداد از راه خشکی و دریا با سایر نقاط جهان و با اصلاح طرق و نگهبانی دقیق، کاشفان و جهانگردان بسیاری به سفرهای دور رفتند و دربارهٔ آن کتابها نوشتند و مشاهدات خود را از ممالک دور دست به دقت ثبت کردند. در این دوران علم جغرافیا گسترش چشمگیری پیدا کرد.۳۶

۴ـ عوامل اجتماعی

نقش عوامل گوناگون اجتماعی را می‌توان در موفقیتهای نظامی و پیامدهای آن، رواج صنعت کاغذ و نفوذ شخصیتهای علمی دنبال کرد.

(۱) موفقیتهای نظامی ـ اهمیت و موفقیتهای نظامی اسلام باعث جذب و تسلیم افراد بیگانه می‌شد. به عبارت دیگر با اتحاد و همبستگی لشگر اسلام، بیگانگان در جنگ یا تسلیم می‌شدند یا از بین می‌رفتند و به این ترتیب حکومت اسلامی گسترش پیدا می‌کرد و زمینه‌های شکوفایی تمدن رابه وجود می‌آورد. مسلمانان جدید، خود منبع بسیار مناسبی در انتقال اطلاعات به جامعهٔ اسلامی بودند. بسیاری از سفرنامه‌ها تحت تأثیر گسترش جغرافیایی تنظیم شده است.

(۲) رواج صنعت کاغذ ـ در اواخر قرن اول هجری مسلمانان کاغذ را از ماوراء النهر به داخل بلاد اسلام بردند. رواج صنعت کاغذ اسباب به وجود

آمدن و توسعهٔ کتابخانه‌ها شد. با استفاده کاغذ، کار تألیف و نسخه برداری آسان و کتابخانه‌های بزرگ ایجاد شد. این کتابخانه‌ها که متعلق به مساجد و مدارس بودند درهای خود را بر روی همهٔ طالبان علم گشودند. و به این وسیله تألیفات بسیاری در زمینهٔ مسائل اجتماعی صورت گرفت.

(۳) نفوذ شخصیتهای علمی مسلمان در دستگاههای حکومتی ـ نفوذ شخصیتهای مسلمان در دستگاههای حکومتی، بویژه در دستگاه حکومتی مغولها، یکی از عوامل بسط اندیشهٔ اجتماعی بود؛ خواجه نصیر طوسی با نفوذ در دربار هلاکوخان در مراغه ضمن اینکه باعث شد حاکمان مغول، مسلمان شوند و اقداماتی مثل تأسیس رصد خانهٔ مراغه انجام دهند، از مشکلات و نارسایی حکومت آنها نیز آگاهی یافت. و شرایط بسط اندیشهٔ اجتماعی فراهم شد.

ابن‌خلدون با حضور در دستگاه حکومتهای متعدد توانست تجربه کافی در بیان نظریهٔ دولت و تغییرات اجتماعی جمع‌آوری کند. بیرونی با حضور در حکومت غزنویان، توانست به طرح مطالعات فرهنگی در مورد ایران و هند بپردازد.

۵ـ عوامل سیاسی

(۱)یکی از دلایل عمدهٔ رشد اندیشهٔ اجتماعی وجود دیدگاهها و دسته‌بندیهای متعدد سیاسی بود.

درقرن چهارم و پس از آن بویژه درقرن پنجم اختلافات و دسته‌بندیها به اوج خود رسید. امپراطوری اسلامی دستخوش فتنه‌های بسیاری شد، ابن اثیر می‌گوید: «بصره در دست ابن ایق بود خوزستان در دست بریدی، فارس در دست عمادالدوله آل‌بویه، کرمان در دست ابوعلی محمد بن‌الیاس و ...».[۳۷] چنانچه گویند: «در این دوران وضع خلافت بد بوده و مبارزات مد عیان امارات همچنان ادامه داشت و کار این مبارزات به جایی کشیده بود که مردم بغداد که مرکز علم بود دائماً در اضطراب و بی‌نظمی و گرسنگی روزگار می‌گذراندند».[۳۸]

تا اینکه با هجوم طغرلْ بیک سلجوقی به بغداد این روند بشدت رو به افول گذاشت. اختلافات و گروه گرایی نتایج چندی در پی داشت. خواجه نظام الملک و خواجه نصیر الدین طوسی برای ختم نابسامانی و ضرورت طرح اثبات و نظم اجتماعی و سیاسی نظریهٔ حکومت و مدینهٔ فاضله را مطرح کردند.

(۲) حمله مغول به ایران ـ زمانی که اروپا به سمت نو شدن، تغییر و تجدید حیات علمی و هنری حرکت کرد، ایران دچار انحطاط بود و حملهٔ مغول نیز بر شدت آن افزود. در این شرایط، سلطان جلال‌الدین به عزای پسرش و شاعران و ادیبان نیز به سرودن اشعار درباری مشغول بودند درحالی که ایران به ادب وشعر حماسی نیاز داشت.[۳۹]

(۳) در احوال تمدن اسلامی عوامل متعدد دیگری نیز دخالت داشته‌اند که به طور اجمال به آنها اشاره می‌شود: مخالفت بعضی از فرقه‌های دینی و خلفای بنی‌عباس با بحث و مناظره، قوت تصوّف، ضعف حکومتها و سلسله‌ها، بی‌توجهی به مبانی فکری اسلامی، بروز جنگ و خونریزی که منجر به نابسامانی و از بین رفتن آرامش گردید.

بررسی مراحل متعدد شکل‌گیری اندیشهٔ اجتماعی

نقش عوامل اجتماعی، فرهنگی و مقتضیات زمانی و مکانی که موجب تغییر گرایشها و بینشها در اندیشهٔ اجتماعی می‌شود، انکارناپذیر است. به عنوان مثال تغییر در هیئت حاکمه به تغییر در سیاست‌گذاریهای اجتماعی و فرهنگی حکومت منجر می‌شود و این تغییرات، تغییرات دیگری در پی دارند. توجه و عدم توجه به علوم عقلی، وحدت و یا تعارض بین دولتها، نوع رابطه با ملل و فرهنگها نیز در اندیشهٔ اجتماعی اثرگذار است. دراین قسمت با توجه به وضعیت حکومت مسلمانان و شرایط زمانی و مکانی آنها، به توضیح مختصر وضعیت قرون اولیهٔ تمدن اسلامی و روند افت و خیر آن می‌پردازیم تا بتوانیم

ارتباط عوامل و عناصر مورد اشاره را در شکل‌گیری اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان بیان کنیم:

از قرن اول تا اوایل قرن دوم به دلیل اشتغال به فتوحات و مسائل ناشی از آن، آن گونه که انتظار می‌رفت، مسلمانان فرصت تدوین و تکمیل اندیشهٔ اجتماعی را پیدا نکردند[۴۰] در این دوران مسلمانان جز به قرائت قرآن و حدیث و توجه به فتوحات و کشورگشایی و مجاب نمودن مهاجران، تلاش عمدهٔ دیگری نداشتند.[۴۱]

دراین قرن، اطلاعات مربوط به تشکیل و توسعهٔ جامعهٔ اسلامی در قالب صور گوناگون تاریخنگاری نمود پیدا می‌کند و اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان را در این قرن می‌توان بیشتر در چارچوب تاریخنگاری دانست.

قرن دوم به منزلهٔ دورهٔ شکوفایی علوم قرآنی و اسلامی است. دراین دوره، دانشمندان اسلامی که برخوردی با علوم و معارف غیر اسلامی نداشتند، برحسب ضرورت اجتماعی و دینی به بیان و بررسی اصول دین و مسائل جنبی آن پرداختند و به تبع آن در علوم، تفسیر، حدیث، شعر، تاریخ رجال ، صرف و نحو و لغت پیشرفتهایی حاصل شد. این دوره یعنی قرن دوم هجری را می‌توان دورهٔ شکوفایی علوم قرآنی و اسلامی به معنی اخص آن تلقی کرد.[۴۲]

در این قرن، افزون براطلاعات و گرایشهای تاریخنگاری ناشی از قرن گذشته، اطلاعات و مطالعات جدیدی که براثر توجه به قرآن و سنت ایجاد شده بود، مطرح شد و بحثهای جدی‌تری در رابطه با زبان (اصلاحات ولغات، و رابطهٔ آن با جامعه و فرهنگ) مورد توجه قرارگرفت. شاید بتوان گفت، قرن دوم از غنی‌ترین دوره‌های فکری در توجه به زبان و لغت باشد.

در قرن سوم که مسلمانان از پرداختن به فرهنگ خویش فارغ شدند و بحث و گفتگوها دامنهٔ وسیعتری به خود گرفت، بناچار فرهنگ اسلامی در مقابل فرهنگهای دیگر قرار گرفت، از این رو متفکران مسلمان متوجه علوم جوامع دیگر شدند و علومی همچون ریاضیات، فلسفه و طبیعیات را پس از ترجمه وارد فرهنگ جامعه کردند و بدین ترتیب مترجمان ماهر و شناخته شده‌ای پدید

آمدند که آثار علمای بزرگ یونان، روم، هند و ایران را در جامعهٔ اسلامی منتشر کردند.

مستشرقان، این دوره را «عصر ترجمه» نامیده‌اند. از اوایل عهد عباسی، علوم و فلسفه رشد واقعی یافت و بر همهٔ علوم اثر گذاشت. پیدایش علم اصول اثبات احکام فقه را اساسی علمی بخشد، علم کلام پدید آمد و مجادلات راجع به عقاید را تحت نظارت منطق و استدلال قرار داد. نقل علوم یونانی،هندی، ایرانی هم در تمام قلمرو فکر و معرفت بر روی مسلمانان افقهای تازه‌ای گشود.[۴۳]

در عصر منصور دوانیقی برخی ازکتب ریاضی هند و یونان از ملل غیر عرب به زبان عربی برگردانده شد. نخستین گام و در حقیقت نهضت حقیقی ترجمه در زمان منصور خلیفه عباسی برداشته شد و او دستور داد تا ترجمه کتب یونانی را شروع کنند و به قولی حتی بغداد را نیز به همین دلیل بنا نمود. دومین گام در زمان هارون‌الرشید برداشته شد، به دستور او عده‌ای از علمای اسلامی به قسطنطنیه رفتند و به ترجمه و تهیهٔ کتبی که در بلاد اسلامی یافت نمی‌شد، پرداختند.[۴۴] به قولی دیگر هارون الرشید پس از چیره شدن بر سپاهیان بیزانس در جنگ آنکارا و عموریه کتابهای یونانی را به چنگ آورد و یوخای ماسویه را به ترجمهٔ آنها برگماشت. برخی از محققان، تأسیس «بیت‌الحکمة» را به هارون نسبت می‌دهند و معتقدند که این مرکز علمی در زمان او تأسیس شده و در دورهٔ مأمون با افزودن تأسیسات جدید ، توسعه یافت.[۴۵] نقطهٔ اوج ترجمه در دورهٔ خلافت مأمون بود که به دستور وی گروهی از مترجمان برجسته در بیت‌الحکمه گرد آمدند و تحت ریاست یوخای ماسویه به امر ترجمه پرداختند. ابن ندیم در علم دوستی مأمون می‌گوید:«مأمون از مترجمان معروفی همچون حجاج بن مطر (ابن بطریق)، حنین بن‌السحاق و یوحنابن ماسویه راکه به زبانهای مختلف آشنایی داشتند به سرزمین روم فرستاد و آنان نیز سیل عظیمی ازکتابهای یونانی و رومی را به جهان اسلام آوردند».[۴۶] پی یرروسو می‌گوید: مأمون پس از غلبه بر میشل سوم امپراطوری روم، یکی از شرایط صلح را چنین قرار داد: باید یک

نسخه از تمام کتب یونانی و روم را به او بسپارد.[۴۷] در این صورت مهمترین عامل در سرعت انتشار و کثرت ترجمه و تدوین کتب علمی را درقرون اولیه، تشویق گروهی از خلفای عباسی و وزرا و امرای ممالک مختلف اسلامی باید دانست.

دراین دوره، دانش اجتماعی در جامعهٔ اسلامی با دو گرایش اساسی روبرو بود: ۱ـ اندیشه اجتماعی مبتنی برآنچه اطلاعات اجتماعی که در متون اسلامی مطرح شده بود و ۲ـ اندیشه اجتماعی که درکتب و آراء فلاسفه و اندیشمندان ملل دیگر از طریق ترجمه وارد جامعه مسلمانان شده بود.

درقرن چهارم هجری، علم جنبهٔ تحققی یافت و از حالت خاص و ترجمه‌ای خود بیرون آمد. دانشمندان بسیاری درگوشه و کنار سرزمین اسلامی به ارزیابی و نقد علوم همت گماشتند و به نحوهٔ انطباق آن با فرهنگ اسلامی پرداختند؛ این دوره «دوره نهضت اسلامی» نامیده شده است.

اوج شکوفایی علوم اسلامی در قرون چهارم و پنجم هجری بود. علت ترویج علوم عقلی در این دوران ضعف قدرت مرکزی خلافت و به دست گرفتن زمام امور درمناطق مختلف دارالسلام به دست شیعیان بوده است.[۴۸] از جمله مسائلی که از اوایل قرن دوم تا اواخر قرن چهارم به رواج علوم و آزادی دانشمندان و بحثهای علمی کمک کرد، شیوع مذهب اعتزالی و غلبه متکلمان معتزله بود. معتزله به سبب توجه به مبانی عقلی و بحث در مسائل مهمی مانند: عدل، توحید، اختیار و نفی رؤیت و خلق قرآن و نظایر این مباحث و مناقشه؛ با فرق مختلف اسلامی و ملل غیر اسلامی ناچار محتاج به اتخاذ روش منطقی و فلسفی برای پیروزی خود بودند. این امر در پیشرفت علوم عقلی در دوران مذکور اثر بسیار گذاشت و باعث ترویج منطق و فلسفه شد.[۴۹]

البته مستشرقان سعی کرده‌اند که تمامی علمای قرون سوم و چهارم هجری را طرفداران دانش و علم یونانی قلمداد کنند. و به دلیل عدم اطلاع، آنها را تنها به چند نفر منحصر کرده‌اند. در صورتی که در قرن چهارم دانشمندانی همچون فارابی، مسعودی، یحیی بن علوی، ابراهیم بن سنان، ابوالفرج اصفهانی،

ابوالحسن عامری، اخوان عامری، اخوان الصفا، بیرونی، ابن‌سینا و ... حضور داشتند.

در این دوره، با وجود کثرت دانشمندان، مباحث اجتماعی انسانی بسیار مورد توجه قرار گرفت. به نظر می‌آید قرون سوم و چهارم و آغاز قرن پنجم را بایستی در اندیشهٔ اجتماعی، دورهٔ پیدایش و توسعهٔ «حوزه‌های متعدد تحقیق» دانست. مطالعات مردم شناسانه، مطالعات تطبیقی، نظریهٔ اجتماعی، بررسی تحلیل تاریخی، دین شناسی، فلسفهٔ اجتماعی و مطالعات فرهنگی از حوزه‌های اصلی مورد توجه متفکران مسلمان در این دوره می‌باشند.

از قرن پنجم به بعد را دورهٔ تحریم علوم عقلی و نظری می‌دانند. از قرون ششم و هفتم به بعد درگرایش فکری مسلمانان کمتر توجه به اندیشهٔ اجتماعی دیده می‌شود. به استثناء علوم شرعی، در این دوره، علما و دانشمندان اطلاع چندانی از علوم عقلی و نظری ندارند و تنها در زمینه فقه و اصول، مطالعاتی انجام می‌دهند. تسلط گرایش اشاعره و رواج تصوف از عوامل مؤثر در تحریم علوم عقلی و تغییر نگرش اجتماعی مسلمانان بود.

با توجه به شرایط خاص تمدن اسلامی، از قرن پنجم به بعد روند افول این تمدن مشاهده می‌شود و علوم و معارف نیز روندی نزولی دارند. تعداد تألیفات، علما و مراکز آموزشی تقلیل یافته و نوع مطالعات نیز متفاوت شده است. گرایش اصلی، در نفی علوم عقلی و تمایل به علوم شرعی و فقهی است. مطالعات و بررسیهای اجتماعی نیز بیشتر از قرن دوم تا پنجم شدت دارد در حالیکه از پایان قرن پنجم به بعد دربعضی از حوزه‌ها چون تاریخ و تاریخنگاری و فلسفهٔ اجتماعی تالیفاتی وجود دارد. برای دریافت چرایی روند نزولی، باید به برخی از عوامل سیاسی اجتماعی و فرهنگی مؤثر اشاره کرد.

انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی در حقیقت از موقعی در ممالک اسلامی آغاز شد که اخباریان در شکست مخالفان خود از جمله فلاسفه، حکما و علما و اندیشمندان معتزله توفیق یافتند. به عبارتی انحطاط علوم عقلی در ممالک اسلامی از دورهٔ متوکل آغاز می‌شود، او که میلی عظیم نسبت به اهل سنت و

حدیث داشت به مخالفت با اهل نظر پرداخت.[۵۰] جلوگیری از بحث و نظر و اعتقاد به تسلیم و تقلید، بر اندیشهٔ در حال تکوین مسلمانان زیانهای بی‌شماری وارد ساخت. با ظهور این دسته ،مخالفت با علم و علما و عناد با تأمل و تدبر در امور علمی و تحقیق در حقایق و انتقاد آراء علمای سلف، آغاز شد. زیرا طبیعت محدثان متوجه به وقوف در برابر نصوص و محدودکردن دایرهٔ عقل و احترام به روایت به حد اعلی و منحصر ساختن بحثها در حدود الناظ است. این امور سبب عمدهٔ ضعف تفکر، برتری نقل بر عقل و تقلیدی بودن به جای اجتهاد و تمسک به نصوص بدون تعمق در مقاصد آن و بغض وکراهت نسبت به فلسفه و اجزای آن و محسوب داشتن متفکران در شمار ملحدان و زنادقه شد.[۵۱]

در ایران هم با آغاز تسلط شاهان غزنوی و ترکان سلجوقی تعصب مذهبی و اعتقاد به آراء اهل سنت و حدیث و فرار از عقاید معتزله و حکما شروع شد. می‌توان گفت از اوایل قرن پنجم به بعد، با شکست معتزله و غلبهٔ دیدگاه اهل سنت، و ترکان سلجوقی و نظایر این عوامل سبب افول گرایش علمی به بررسی مسائل اجتماعی گردید.[۵۲]

در این دوره افرادی چون امام محمد غزالی، فرید غیلانی و شعرایی همچون سنایی و خاقانی تالیف، آموختن و آموزش فلسفه و حکمت را حرام قلمداد کردند. غزالی در کتاب ***المنقذ من الضلال*** ونیز در ***تهافت الفلاسفه*** نظر خود را نسبت به فلاسفه آشکار کرده و می‌گوید بیشتر مسائل فلسفه، تخیلات واهی وسست است و در الهیات همهٔ افکار فلاسفهٔ الهی مانند سقراط و افلاطون و همچنین ارسطو و فارابی و ابن‌سینا بی‌بنیاد و اشتباه است. غزالی بر خلاف بسیاری از علمای اهل سنت با علم منطق مخالفتی نداشت، منتهی از به‌کاربردن «منطق» پرهیزکرد و با عباراتی چون «معیارالعلم» و «محک النظر» از این علم نام می‌برد. و از سوی دیگر مسائل فقهی و دینی را با روش علمای منطق به کار می‌بست. با این حال غزالی در ***المنقذ من الضلال*** بدبینی خود را نسبت به علم منطق نشان می‌دهد. غزالی در این کتاب می‌گوید منطق مانند ریاضی ذاتاً خطری برای دین ندارد و رابطه‌ای بین قواعد حد و اشکال قیاس با مسائل دینی

حاکم نیست تا کسی آن را انکار کند یا ممنوع سازد. از طرف دیگر، اهل منطق نیز مرتکب ظلم و بیداد می‌شوند. آنها برای برهان شروطی جمع می‌کنند که تصور می‌رود لامحاله به یقین منجرشود. در هنگام رسیدن به مقاصد دینی به این شروط وفا نمی‌کند و حد اعلای تساهل را به کار می‌برند و چه بسا که دوستدار منطق در این علم نظر کند و پندار کفریاتی که از اهل منطق نقل می‌کنند به همین براهین یقینی تائید و اثبات شده باشد. پس او نیز پیش از آنکه به معرفت حقیقت و ادراک حقیقت علوم الهی برسد پس ضلال دچار می‌شود.

در این دوره اصولاً لفظ علم جز بر علم موروث از نبی اطلاق شد و یا جز آن، علم نافع شمرده نمی‌شد. علمی که نفع آن برای اعمال دینی ظاهر و آشکار نبود بی‌فایده پنداشته می‌شد. در صورتی که در اواخر قرن سوم و چهارم و اوایل قرن پنجم در همهٔ اکناف و اقطار ممالک اسلامی ترویج منطق و فلسفه توسط فرقهٔ اسماعیلیه مورد نظر بود. پیروان مذهب اسماعیلیه برای آمادگی در تبلیغ اصول مذهبی خود همواره مجالس بحث و مناظره در میان خود داشتند و در این مجالس ورزیده و مهیا می‌شدند. چون دورهٔ قوت تبلیغات اسماعیلیه قرن چهارم و پنجم یعنی دورهٔ اقتدار خلفای فاطمی است، این فرقه به سهم خود در رواج و انتشار فلسفه دردورهٔ مذکور کمک فراوانی کردند.[۵۳]

از عوامل دیگر که باعث تحریم علوم عقلی و رکود علوم در جامعه اسلامی شد، تصوف بود. در میان هر ملت و مذهبی همواره جمعی از خداپرستان بوده‌اند که نسبت به مظاهر دنیا با چشم حقارت می‌نگریستند و دربارهٔ آفریدگار جهان و جهت رضای او معرفتی ویژه و سلوکی خاص داشته‌اند.[۵۴]

قوت صوفیه در قرنهای پنجم، ششم و هفتم نیز بلای بزرگی برای علوم عقلی علی الخصوص فلسفهٔ و استدلال، و اندیشهٔ اجتماعی شد. برای نشان دادن گرایش خاص در اندیشه اجتماعی بین افکار ابن عربی به عنوان یک عارف و فارابی به عنوان یک فیلسوف مقایسه‌ای می‌کنیم که نشانگر تفاوت دید آنها نسبت به جامعه، فرد و انسان کامل است.[۵۵]

فارابی سعادت فرد را در زندگی اجتماعی ممکن می‌داند، چرا که از دیدگاه

او انسان، کمال جو است و کمال به صورت فردی میسر نمی‌شود. به بیان دیگر، فرد به تنهایی نمی‌تواند تمام کارهای خود را انجام دهد. اینجاست که احتیاج به دیگران منجربه تقسیم کار می‌شود و در پایان، کمال انسان حاصل می‌شود. در اینجا کمال انسانی بواسطهٔ حضور در اجتماع و فعالیت و مشارکت اجتماعی میسر است، در صورتی که در دیدگاه عرفا و صوفیان عکس این است. در دیدگاه صوفیه مخصوصاً ابن عربی اجتماع، تخریب کنندهٔ فرد است؛ پس فرد برای پرورش باید از اجتماع جدا شود به بیان دیگر سعادت فردی در مقابل سعادت جمعی بیان می‌شود و سعادت فردی ارجحیت دارد. اگر چه صوفیه دارای دو ویژگی مثبت توجه به خدا و عشق و پرستش او و اهمیت دادن به دنیای درون و مبارزه با نفس اماره است ولی این بینش دارای ویژگیهای منفی هم هست که عبارتند از بی‌توجهی به عالم بیرون (که توجه به عالم درون و شگفتیهای عالم درون او را از توجه به دنیای بیرون باز می‌دارد). همین درون گرایی افراطی است که بسیاری از صوفیان را از مشاهدهٔ واقعیات و حقایق عالم طبیعت ناتوان سازد و به آنها اجازه نمی‌دهد تا در آفاق عالم سیر کنند.[۵۶]

دیگر ویژگی تصوف، بی‌توجهی به واقعیات و امور اجتماعی است. صوفیان خصوصیاً در قرون هشتم و نهم عموماً از توجه به واقعیات اجتماعی به دورند و نسبت به دردها و مشکلات اجتماعی که درجامعهٔ آنها وجود دارد، بی‌تفاوتند. نظام اجتماعی حاکم بر جامعه هرگونه که باشد برای صوفی مهم نیست. چه حاکم فاسد و ظالم باشد، چه مردم در فقر و بدبختی زندگی کنند، یا در رفاه و خوشبختی باشند، صوفی را برنمی‌انگیزاند و کمتر دیده شده است که این گروه در جهت مبارزه با مفاسد و ظلم و ستمهای اجتماعی گامی بردارند. حداکثر تلاش صوفیان از قرون هشتم و نهم به بعد اجتناب از درگیر شدن با مسایل اجتماعی بوده و سعی نموده تا تنی چند را به منزل مقصود برسانند، در حالی که انسان ایده‌آل که الگوی همهٔ انسانهاست باید با مسائل اجتماعی در ارتباط باشد.[۵۷]

ریاضت‌کشی و دید منفی نسبت به جامعه، ویژگی دیگر صوفیان است، آنها

برای رسیدن به کمال، خود را از هرگونه تعلق به زندگی و دنیا بری می‌دانند، گاه از خانه و کاشانه خود سر به بیابان می‌گذارند، تا از مسئولیتهای زندگی سرباز زنند. حال آنکه سعادت و کمال حقیقی فقط با تقسیم کار اجتماعی و مشارکت و مسئولیت‌پذیری امکان‌پذیر است.[۵۸]

تسلط دیدگاه صوفیان بر اندیشهٔ اجتماعی، زمینه ساز تمایل خاصی در بررسیهای اجتماعی گردید. برای دریافت دقیقتری از روند افت و خیر اندیشهٔ اجتماعی، به تفاوت دو نوع برداشت از مقولات اجتماعی که در دورهٔ رشد و افول تمدن اسلامی اثرگذاشته، اشاره‌ای می‌شود:

دیدگاه مسلط	از قرن اول تا قرن پنجم (فلاسفه اجتماعی)	قرن پنجم به بعد (صوفیان)
تلقی از جامعه	خوشبین نسبت به جامعه	بدبین نسبت به جامعه
توجه به انسان	توجه به دو بعد وجود انسان	توجه به یک بعد وجودی انسان
سعادت	سعادت در زندگی اجتماعی میسر است	سعادت در بریدن از زندگی جمعی است
هدف سعادت	سعادت جمعی	سعادت فردی
مسئولیت	تشویق فرد در گرفتن مسئولیتها، مشارکت اجتماعی	دوری گزیدن از مسئولیتها
انسان کامل	رهبر جامعه است	جدا از جامعه است
عالم درون و برون	توجه به عالم درون و برون	تنها توجه به عالم درون
موقعیت فرد	بخشی از جامعه	در مقابل جامعه
جهت تحلیل	دیدگاه سیستمی	دیدگاه آسیب‌شناسانه
رابطهٔ دیدگاه روانشناسانه و جامعه شناسانه	تقدم با جامعیات	تقدم با امور روانی
عقل	با اهمیت	نفی عقل و خرد
فرهنگ	مورد توجه	بی‌توجه
مطالعات تاریخی	در سه سطح	تاریخنگاری فردی و شاهان
روش	تجربی، عقلی، حسی	شهودی
جامعه	وجودی مستقل	وجودی اعتباری
سنت	جامعه دارای سنت	بدون سنت و قانون

سؤالات زیر جهت فهم بهتر متن درس و مباحثه تنظیم شده است:

۱ـ تغییر در تقسیم‌بندی تاریخ تفکر اجتماعی چه تاثیری در بینش و تفکر ما نسبت به علوم به وجود می‌آورد؟

۲ـ تعبیر «مستشرقین» در مورد «حلقهٔ اتصالی» فرهنگ اسلامی به چه معناست؟

۳ـ چه شرایطی موجب پیدایش فرهنگ اسلامی درقرن سوم هجری شده است؟

۴ـ کدامیک از علل مربوط به رشد تمدن اسلامی تعیین‌کننده‌تر است؟ چرا؟

۵ـ منظور از «مشاهدهٔ عینی» در شکل‌گیری تمدن اسلامی چیست؟

۶ـ چگونگی تأثیر تألیف لغتنامه و تغییر روش تدریس در شکل‌گیری تمدن اسلامی را توضیح دهید؟

۷ـ برای پیدایش «نهضت جدید فرهنگی اسلامی» به چه شرایطی نیاز است؟

۸ـ چه عوامل و شرایطی در شکل دهی اندیشهٔ اجتماعی مؤثر بوده‌اند؟

۹ـ اصول و مبانی اندیشهٔ اسلامی که طرح نظریهٔ اجتماعی را ضروری می‌سازد، کدامند؟

۱۰ ـ رابطه و اثر فرهنگ و علوم یونانی و رومی براندیشهٔ اجتماعی مسلمانان چگونه بوده است؟

۱۱ـ کدامیک از عناصر فرهنگی در شکل دهی به اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان تعیین کننده‌تر بوده است؟

منابع و مآخذ:

۱ـ داوری، رضا. ***فارابی، موسس فلسفهٔ اسلامی***. تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات فرهنگی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

۲ـ زرین کوب، عبدالحسین. ***کارنامه اسلام***. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.

۳ ـ منبع شماره ۱.

۴ـ قربانی، زین‌العابدین. ***منابع فرهنگ و تمدن اسلامی***. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، *ابی تا*/ ص ۱۳۳.

۵ـ نصر، حسین. ***علم در اسلام***. به اهتمام احمد آرام. تهران، سروش، ۱۳۶۶. ص ۱۷ و ۱۸.

۶ ـ منبع قبل، ص ۱۷

۷ ـ منبع قبل، ص ۱۸

۸ ـ اشپولر، برتولد. ***تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی***. ترجمه جواد فلاطوری. تهران، موسسه آموزشی امام خمینی (ره)، ۱۳۶۴.

۹ ـ زرین کوب، عبدالحسین. ***کارنامه اسلام***. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.

۱۰ـ ***تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی***.

۱۱ ـ ***اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی***. ص ۷و۸و۹و ۱۰

۱۲ ـ حسن، حسن ابراهیم. ***تاریخ سیاسی اسلام***. ترجمه ابوالقاسم

۱۳ـ ***اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی***.

۱۴ـ الفا خوری، حنا. الجر، خلیل. ***تاریخ فلسفه در جهان اسلام***.ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران، نرمال ۱۳۵۸.

۱۵ـ صفا، ذبیح الله. ***تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، اواسط قرن پنجم***. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶.

۱۶ـ شریعتی، علی. ***ویژگیهای قرون جدید***. تهران، چاپخش، ۱۳۶۷۸، ص ۱۴۳ و ۱۴۵

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
۱۳۷۴

۱۷ ـ متز، آرام. ***تمدن اسلامی در قرن چهارم (یا) رنسانس اسلامی***. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.

۱۸ـ حکیمی، محمد رضا. ***دانش مسلمانان***. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷

۱۹ـ ***تمدن اسلامی در قرن چهارم***.

۲۰ـ ***تاریخ سیاسی اسلام***.

۲۱ـ ***تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی***، ص ۲۵۷

۲۲ـ توین بی، آرنولد. ***تحقیقی در باب تاریخ***. ترجمه وحید مازندارانی،تهران، توس، ۱۳۵۶، ص ۷ـ۱۲۶.

۲۳ـ زرین کوب، عبدالحسین. ***کارنامه اسلام***. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵، ص ۲۹ و ص ۱و۲ از مقدمه.

۲۴ ـ داوری، رضا. ***فارابی مؤسس فلسفهٔ اسلامی***. تهران.انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷، ص ۲و۲۷.

۲۵ـ آرام، احمد. ***علم دراسلام***. تهران، سروش، ۱۳۶۶، ص ۲۳.

۲۶ ـ صفا، ذبیح الله. ***تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی***. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶. ج. ۱، ص ۴.

۲۷ـ منبع قبل، ص. ۱۳ـ۱۵.

۲۸ـ منبع قبل، ص ۲۳ـ۲۴.

۲۹ـ ***تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی***، ص ۱۹.

۳۰ـ ***علم در اسلام***، ص ۲۴ـ۲۵.

۳۱ ـ «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی»، ص ۱۷.

۳۲ـ منبع قبل، ص ۲۵.

۳۳ـ ***کارنامه اسلام***.

۳۴ ـ راوندی، مرتضی. ***تاریخ اجتماعی ایران***. تهران، امیر کبیر، ۱۳۴۷. ج.۲

۳۵ـ ***کارنامه اسلام***

۳۶ـ حکیمی، محمد رضا. ***دانش مسلمانان***. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،۱۳۵۷.

۳۷ ـ ***تاریخ اجتماعی ایران***، جلد ۲، ص ۱۴۱

۳۸ ـ منبع قبل، ص ۱۴۱

۳۹ـ شریعتی، علی. ***ویژگیهای قرون جدید***، مجموعه آثار ۳۱.

۴۰ـ قربانی، زین‌العابدین. ***منابع فرهنگ و تمدن اسلامی***. تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ص ۵۰ـ۵۶.

۴۱ـ ***کارنامه اسلام***، ص ۵۰ـ۵۱.

۴۲ ـ منبع فوق، ص ۵۶.

۴۳ـ روسو، پی‌یر. ***تاریخ علم***. ترجمه حسن صفاری. تهران. امیرکبیر، ۱۳۴۴، ص ۱۷ـ۱۱۸.

۴۴ ـ باول، لوئیس. ***سیرتکامل تمدن***. ترجمه هاشم رضی، مجید رضی. *[تهران]*، آسیا، *[بی‌تا]*، ص ۲۴۸.

۴۵ـ شبلی، احمد. ***تاریخ آموزش در اسلام***. ترجمه محمد حسین ساکت. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۰.

۴۶ـ ابن ندیم. ***الفهرست***. ترجمه محمد رضاتجدد. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۴۴۴.

۴۷ـ ***تاریخ علم***، ص ۱۱۸.

۴۸ـ ***تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی***، ص ۱۲۶.

۴۹ـ نصر، حسین. ***نظر متفکران مسلمان دربارهٔ طبیعت***. چاپ ۳. تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹، ص ۳۷ـ۳۸.

۵۰ـ ***تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی***، ص ۱۳۱.

۵۱ـ منبع قبل، ص ۱۳۴.

۵۲ـ منبع قبل، ص ۱۳۵.

۵۳ـ منبع قبل، ص ۱۳۵.

۵۴ـ منبع قبل، ص ۱۳۶.

۵۵ـ منبع قبل، ص ۱۳۳.

۵۶ـ ***منابع فرهنگ و تمدن اسلام***، ص ۱۵۳.

۵۷ـ طباطبائی، محمد حسین. ***ترجمه تفسیر المیزان***. جلد ۱، ص ۳۵.

۵۸ـ نصری، عبدالله. ***سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب***. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸.

فصل سوم

مبانی و اصول اندیشهٔ متفکران مسلمان

در آغاز این فصل شایان یادآوری است که بررسی اندیشهٔ متفکران هر دوره‌ای به لحاظ توجه به شرایط زمانی، مکانی و محیطی لزوماً یک بررسی تاریخی است و در بررسی تاریخی همواره این خطر وجود دارد که محقق سطح دید و تحقیق خود را به ظاهر واقعیتهای تاریخی محدود کند، به طوری که توجه محقق تنها به ارائه گزارش معطوف شود، در این صورت دستاوردهای تحقیق چیزی جز توصیف واقعیت نخواهد بود. به هرحال برای رهایی از سطحی اندیشی می‌باید چشم انداز معرفت شناختی در بررسیهای تاریخی ملحوظ شود؛ چرا که بینش یک متفکر، به عنوان یک واقعیت ذهنی، در خلاء شکل نگرفته است (منظور از واقعیت ذهنی، واقعیتهای عینی قابل مشاهده و واقعی است که به عنوان یک مجموعهٔ فکری در ذهن متفکر نقش می‌بندد.)، بلکه شرایط متعدد اجتماعی و فرهنگی قبل و بعد از حیات متفکر در پیدایش و توسعهٔ تفکر او دارای اهمیت می‌باشند.

رابطهٔ مؤثری بین آگاهیهای فردی متفکر، برداشت ذهنی او، واقعیت مورد بررسی و اندیشه‌های پیشین وجود دارد. برای درک این رابطه، محقق باید به ملاحظه عوامل و شرایط متعددی بپردازد. از اینروست که توجه به مسائل اجتماعی کافی نیست و بایستی به عناصر ارزشی و فکری نیز پرداخت.[1] برای این منظور باید توجه داشت که هر عصری نظام ارزشی خاص خود را دارد و سلسله مراتب ارزشی از عصری تا عصر دیگر تغییر می‌کند (ارتباط بین واقعیت عینی اجتماعی و نظام ارزشی مورد نظر نیست). طبعاً متفکران هر دورهٔ تاریخی براساس ارزشهای مورد قبول دست به کشف جهان پیرامون خود

می‌زنند. او از واقعیت پرسشهایی به عمل می‌آورد و حقایقی را در پاسخ به آنها انتخاب می‌کند. تصویر ذهنی که از واقعیت مورد نظر دارد، و گزینشی که صورت می‌دهد و در پایان ترتیبی که در ارائه شناخت خود عرضه می دارد همه و همه در پرتو آن بخش از ارزشهایی است که مورد باور و اعتقاد اوست.

همواره محقق با این مسئله درگیر است که « چه پرسشهایی را باید از واقعیت کرد و چه پرسشهایی رانباید»؟ و نیز میزان اهمیت هر یک از عوامل مورد نظر تا چه حدّ است و ... تمام موارد مذکور باید دربررسی اندیشه مورد توجه واقع شود.

اگر هدف گذشتن از نگاههای سطحی و رسیدن به عمق اندیشهٔ متفکران دوره‌های گذشته باشد، باید موارد اشاره شده را رعایت کرد. به قول گلدمن «در علوم انسانی همانطورکه دورکیم عقیده داشت نمی‌توان باروش دکارتی و صرفاً به مدد حقایق مکتسب به سراغ مسائل رفت، چراکه محقق معمولاً باگنجینه‌ای از مقولات و پیشداوریهای ناخودآگاه به واقعیتها نزدیک می‌شود ...».[۲]

حال که اهمیت توجه به ارزش داوریها را مورد تأکید قرار دادیم، زمان آن فرا رسیده است که این سؤال را پاسخ دهیم که در مطالعهٔ ارزشهایی که اساس اندیشهٔ یک متفکر را می‌سازد، مفاهیم اساسی کدامند؟ از اساسی‌ترین این مفاهیم «تأملات هستهٔ معرفت شناختی، اصول «جهان شناسی» و «ایدئولوژی» است».[۳] از این رو در بررسی اندیشهٔ متفکران، مطالعه ایدئولوژی آنها از نخستین مفاهیم مورد بررسی است: اینکه ایدئولوژی مورد قبول که جهان‌شناسی او را شکل داده، بر نگرشها، گزینشها و تبیینهای او در هر حوزهٔ اندیشه، مؤثر واقع شده، کدام است. البته باید یادآور شدکه جهان‌شناسی هر فرد متأثر از مجموعهٔ معارف علمی، فلسفی و اعتقادی عصر اوست. با این وصف به دلیل اهمیت این دو مفهوم در نظام فکری آدمی، می‌باید به اصول دیدگاه جهان‌شناسی او توجه شود. مطالعهٔ مبانی و مبادی جهان شناختی، ما را در فهم مجموعهٔ جهان‌بینی و باورداشت شخصی یاری خواهد کرد. به طوری که با درک این مجموعه می‌توان هر تفکر را در قالب ذهنی و اعتقادی خودش ادراک کرد، و

مورد توجه قرار داد.[۳] از نظر فروید «از دیدگاه معرفت شناسی باید به مجموعهٔ معارفی پرداخته شود که زمینه‌ها و مبادی جهان شناختی هر علم را در هر حوزهٔ تاریخی می‌سازد. در این صورت است که می‌توان به درک تاریخی از موضوع مورد مطالعه (به عنوان واقعیت تام) نایل آمد»[۴]. فی الواقع امر مهم درحوزهٔ بررسی دیدگاه جهان شناختی، نوع نگرش نسبت به انسان است. در واقع تکامل ذهنیت بشر نتیجه‌ای است که در رابطهٔ دیالیتکی انسان و جامعه حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، انسان همواره در تقابل با هستی بوده است. از این رو هستی شناسی هر فرد، بازتاب ویژه‌ای از برداشت او نسبت به نوع بشر است و از این جهت است که باید توجه به دیدگاه انسان شناختی جزو اصول اولیه قرار گیرد.

در مجموع، باید گفت که در بررسی واقعیتهای تاریخی باید ذهنیت عامل دیدگاه جهانشناسی و ایدئولوژیکی و برداشت او نسبت به انسان ـ برداشت از جامعه را نیز در پی خواهد داشت ـ مدّ نظر قرار داد. همانطورکه ذکر شد، همهٔ اینها در برداشت کلی از واقعیت، هر نوع انتخاب و اهمیت‌دادن به جوابهای مختلف واقعیت بسیار مؤثر است. حال که به ضرورت اخذ دیدگاه شناخت شناسی و توجه به «اصول و ویژگیهای» آن تأکید ورزیدیم، بجاست که گفته شود در مطالعهٔ اندیشهٔ متفکران مسلمان بخصوص می‌باید تمام موارد ذکر شده را مورد توجه قرار داد، چرا که متفکر مسلمان به لحاظ اعتقاد به ایدئولوژی منحصر به فرد اسلام، متفاوت از اندیشمندان ایدئولوژیهای دیگر می‌اندیشد. متفکر مسلمان اصول و مبانی خاصی را برای خویش لحاظ کرده که او را در طرح و بررسی مسائل گذشته و نوین همراه است. اینجاست که برخلاف تصور شایعی که، علم و فلسفهٔ اسلامی را برگرفته از علم و فلسفهٔ یونان می‌داند، برخی از محققان معاصر، متفکران و فیلسوفان گذشته همچون فارابی را اساساً به دلیل همین اصول و مبادی متفاوت، «فیلسوف مؤسس» می‌دانند. از نظر آنان، فیلسوفی که اصول تازه‌ای را در می‌یابد، مسائل را به نحو دیگر طرح می‌کند، هر چند که در ظاهر برخی مسائل را به شکل پیشینیان خود تکرارکند و دقیقاً به این

دلیل است که فارابی چون در اصول و مبادی فلسفهٔاش صاحب تصرف بوده است، فیلسوف مؤسس شناخته می‌شود.[۵]

بنابراین در بررسی تفکر فرد مسلمان، بویژه مطالعهٔ بینشهای اجتماعی او می‌باید به دو مسئله توجه کافی داشته باشیم: ابتدا جایگاه علوم انسانی و حوزهٔفکری اندیشمندان را مورد توجه قرار دهیم، سپس ویژگیهای اندیشهٔ اجتماعی متفکر مسلمان را مورد نقد و بررسی قرار دهیم، چرا که فهم این ویژگیها ما را در بررسی و فهم هر چه بیشتر تفکر اجتماعی آنان یاری خواهد کرد.

جایگاه علوم انسانی در فرهنگ اسلامی

در مجموعهٔ فرهنگ ملتها با حوزه‌ای از علوم و معارف مربوط به انسان و اجتماع درگذشته‌های دوربرمی‌خوریم. دراین زمینه‌ها کتابهای بسیاری تألیف شده است، از تمدن چین، هند، بابل و ایران باستان مجموعهٔ گرانبهایی باقی مانده است. مسلمانان نیز در اغلب زمینه‌ها تألیفات ارزنده‌ای از خود به جای گذاشته‌اند.

وقتی در مقام مقایسهٔ علوم انسانی ملل و فرهنگهای مختلف برمی‌آییم، ضمن یافتن وجوه اشتراک، تفاوتهای مبنایی و اصولی می‌یابیم. وجود این تفاوتها امری طبیعی است، زیرا هر فرهنگی براساس اصول و الگوهایی به وجود آمده و رشد کرده و چه بسا زمانی دورهٔ انحطاط خود را آغاز کرده است، از اصول و مبانی خود دوری جسته است.

علوم انسانی متفکران مسلمان نیز از این قاعده مستثنی نیست. از مجموعهٔ معارف مسلمانان حوزه‌ای تحت عنوان «علوم انسانی اسلامی» می‌توان یافت که با علوم انسانی عصر جدید تفاوتهای عمده‌ای دارد.

لازمهٔ بیان آراء و نظریات هر یک از دانشمندان مسلمان در زمینهٔ علوم انسانی و اجتماعی ازقبیل ابوریحان بیرونی، ابو نصر فارابی، ابن خلدون و ... طرح مناسبی از مبانی و زمینه‌های تفکر اسلامی است که در این بحث متوجه مشخصات فرهنگ اسلامی و تفاوت آن با فرهنگهای غیر اسلامی و دینی شده

است تا جایگاه علوم انسانی در فرهنگ اسلامی روشن شود.

الف ـ بینش علمای مسلمان:

نحوهٔ نگرش متفکران مسلمان در مقایسه با دیگر دانشمندان ـ پیشین یا معاصر ـ با توجه به چگونگی پیدایش و رشد یا توقف آن[۶] متفاوت بوده است، زیرا مبانی و الگوهای نظری و علمی آنها با یکدیگر فرق داشته است. اندیشمندان مسلمان جهان، تاریخ و انسان را اجزاء یک مجموعه و متاثر از یک خالق می‌دانند. آنها همه را اجزاء و عناصر پیکرهٔ واحدی می‌دانند که جهتی توحیدی دارد. انسان و جامعه در این مجموعه هرگز از خود استقلالی ندارد و در سلسله مراتب وجودی در پایین‌ترین مرحله قرار گرفته است.

در بررسی مقام و منزلت انسانی، انسان اشرف مخلوقات تلقی می‌شد و جامعه انسانی نیز مجموعه‌ای هماهنگ است. عناصری چون فقر، دزدی، طلاق، نابسامانی اجتماعی مورد بررسی قرار نمی‌گرفتند. بلکه همهٔ این مشکلات جنبهٔ فردی و نفسانی داشتند و با توجه به اخلاقیات مورد بحث قرار می‌گرفتند و سپس مرتفع می‌شدند (بیکاری، انقلابات، تورم، اختلالات روانی که به جامعه صنعتی تعلق دارند از موضوع بحث خارج هستند).

بنابراین بینش علمای اسلامی نسبت به آفرینش، انسان، جامعه و تاریخ «بینشی اندام واره» است. همهٔ اجزا، کار خود را انجام داده‌اند و هر جزء در حد خود با دیگر اجزا، روابطی معین دارند.

بینش اندام وارهٔ مسلمانان، ناشی از اعتقاد آنها به قرآن و توجه به فلسفه و حکمت اسلامی بود. قرآن در آیات متعددی این نگرش را تأیید می‌کند. محور اصلی حکمت الهی نیز به معنی اخص، تأکید بر سلسله مراتب در موجودات است. دانشمندان بحث سلسله مراتب جهان را وارد علوم طبیعی و انسانی کرده بودند:[۷] « در تمدن دینی مانند تمدن اسلامی یا تمدنهای کهن آسیا، تحقیق در علوم طبیعی ممکن است براساس نظریه رفع احتیاجات انسانی و حوایج اجتماعی صورت گیرد، چنانکه در صنایع دورهٔ قدیم و قرون وسطی مشهود

است و یا ممکن است این نوع مطالعه برای به وجود آوردن یک دستگاه استدلالی که شامل بحثی دربارهٔ تمام مراتب هستی باشد، انجام پذیرد».[۸]

ب ـ مشخصات علوم در فرهنگ اسلامی

هر فرهنگی دارای مشخصات و ویژگیهای خاص خویش است، و همین ویژگیها هستند که تفاوت فرهنگها را نمایش می‌دهند. توجه به مشخصات و ویژگیها، نخستین گام شناخت آنها و تعیین چگونگی انتقال فرهنگی است.

برای روشن شدن جایگاه علوم انسانی در فرهنگ اسلامی، لازم است ویژگیهای فرهنگ اسلامی مشخص شود. ویژگیهای فرهنگ اسلامی را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

۱ـ بینش اسلامی چون با وحی درارتباط است، در طرح مبانی و مقدمات و هدفهای خود، از آن منبع بهره گرفته است.

۲ـ نحوهٔ نگرش مسلمانان به جهان، تاریخ، انسان و حرکات اجتماعی، حساسیتهای روانی و ذهنی خاص ایجاد کرده‌اند و گرایشها و جریانات علمی متقضی را موجب شده‌اند. مثلاً علوم هیئت، نجوم و طب در نزد مسلمانان و در مقایسه با دیگر ملتها، فرقهای عمده‌ای داشتند. زیرا این علوم، خود وسیلهٔ شناخت اسرار جهان و طبیعت و انسان به شمار می‌آمدند.

روحیات و خلقیات علمای این رشته‌ها موجب پیدایش فضای فرهنگی خاصی شده بود که هر جستجوگر را به رعایت آن ملزم می‌کرد، به نحوی که اختلاف عمده‌ای بین نظرات علمای مسلمان و غیر مسلمانی که در حوزه‌های فرهنگی جامعهٔ اسلامی تحقیق کرده‌اند، وجود نداشت.[۹]

نگرش علمای اسلامی به علم طب نیز قابل توجه است. زیرا آنها بیمار را به عنوان یک انسان بماهوانسان مورد توجه قرار می‌داده‌اند، در صورتیکه طب جدید انسان را شئ بما هو شئ می‌بیند.

۳ـ ایمان به خدا و یگانه پرستی، دانشمندان را ملزم به آوردن دلایل عقلی و تجربی می‌کرد. از این رو در کتابها و تألیفاتشان، دلایل و مستندات بسیاری در

این مورد دیده می‌شود.

۴ـ اعتقاد به سلسله مراتب در علوم و معارف بشری متأثر از اعتقاد به سلسله مراتب در آفرینش بود و از این رو عده‌ای از دانشها که به اصل وجود و سلسله مراتب می‌پرداخت مقبولیت بیشتری داشتند.

ارزش و اعتبار علوم، کمتر از اعتبار علوم قرآنی نبوده و همه در خدمت اثبات وتبیین محکمات دینی و قرآنی بودند.

ج ـ جایگاه علوم انسانی[۱۰] در فرهنگ اسلامی

علم در لغت به معنای دانایی و آگاهی به طور مطلق است که تمام اطلاعات و معارف را در بر می‌گیرد. از این حد که بگذریم، به مرحله تعریف خاص و معین علوم می‌رسیم. علم شیمی و غیر آن تعریف محدودتر و در عین حال دقیق‌تری دارند. همان‌طور که حکمت و فلسفه تعریف بسیار خاصی دارند.[۱۱]

علوم اسلامی متشکل از مجموعهٔ معارف و دانستنیهای مربوط به ماوراء الطبیعه، جهان، انسان، تاریخ و فرهنگ است. برخورد تخصصی با این علوم موجب گسترش و رشد آنها و پیدایش رشته‌های علمی دیگر شده است.

در حال حاضر علوم اسلامی به مجموعهٔ دانستنیها اطلاق نمی‌شود بلکه صرفاً دانشهایی را شامل می‌شود که به عقاید دینی و اصول عقاید می‌پردازند.(۱) از این رو علوم تجربی و علوم انسانی از حوزهٔ علوم اسلامی جدا شده‌اند، علتهای این جدایی عبارتند از:

۱ـ انفصال ـ فرهنگی علمی مسلمانان از گذشته خویش و عدم پیگیری مباحث نظری و عملی

۲ـ علم در غرب تعریف، تفکیک و طبقه‌بندی شده است.

۳ـ عصر جدید، عصر رشد و شکوفایی و تخصصی شدن علوم است.

---

(۱) فقه، کلام، صرف و نحو ، لغت، فصاحت و بلاغت، تاریخ، فلسفهٔ و ... علوم اسلامی، نامیده شده است. مرتضی مطهری، علوم اسلامی جلد اول، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴.

در قدیم، علوم انسانی نسبتاً با علوم غیر طبیعی مترادف بود که تحت عنوان حکمت عملی طبقه‌بندی شده بود. احیاء علوم انسانی اسلامی در حال حاضر نیازمند حرکت نوینی است؛ بازگو کردن نظریات علمای اسلامی در این زمینه آغاز بازنگری علمی است و ما را به میزان عقب‌ماندگی علمی از مسلمانان معاصر آگاه می‌کند.[۱۲]

با وجود اینکه در معارف اسلامی با علومی چون علم النفس، اخلاق و تدبیر منزل برخورد می‌کنیم که می‌توان آنها را به عنوان علوم انسانی قلمداد کرد، ولی اصطلاح علوم انسانی همانند اصطلاح علوم طبیعی بحث‌انگیز است. نویسندگان گوناگون ترجیح داده‌اند، این علوم را با علوم اخلاقی (به معنی علم به خلقیات) یا علوم مربوط به فرهنگ، علوم مربوط به روح (نفس ناطقه)، علوم مربوط به انسان، و یا علوم دستوری یا هنجاری همسان بنامند.[۱۳]

اخلاق، سیاست مدن و تدبیر منزل و سه قسمت از حکمت عملی مورد نظر حکمای مسلمان است که به معنای علم رفتار فردی، اجتماعی و خانوادگی جامعه می‌باشد و با تعریف جدید علوم انسانی سازگار است: «مراد ما از علوم انسانی، معارفی است که موضوع تحقیق آنها فعالیتهای بشر یعنی فعالیتهایی است که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیاء و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست».[۱۴]

تفکیک علوم انسانی از مجموعهٔ علوم اسلامی، با صراحت و وضوحی که در تقسیم‌بندی علوم در عصر جدید وجود دارد، امری مشکل است. زیرا در فرهنگ غربی نیز این انفکاک خیلی روشن نیست و حتی حد تقسیم و جدایی فعلی نیز فراز و نشیبهای بسیار دارد.[۱۵]

تمدن صنعتی با پیامدهایی چون تورم، بیکاری،نابرابری طبقات، از هم گسیختگی، انقلابات، تبلیغات، نابسامانیهای روانی و گرایش تجربی و حسی و ضدیت با حکمت و فلسفه و ... موجب تقویت اندیشه‌های مربوط به انسان و اجتماع شد و علوم مستقلی برای بررسی این پدیده‌ها به وجود آمد. از آنجا که مسلمانان درکشورهای اسلامی کمتر دچار این نابسامانیها شده‌اند، نیاز به ابداع

علومی از این دست احساس نشده است.

د ـ بینش اجتماعی متفکران مسلمان

اساس دین اسلام و مبانی آن، پس از عبادات که بنای آن در حقیقت تهذیب نفس و برکناری از آلودگیهاست، بر استوارکردن پایه‌های جوامع بشری است و گذشته از دستورات مفید اخلاقی و فردی، اصولی برای استحکام مبانی اجتماعی پیشنهاد کرده است و پاره‌ای از احکام عبادی آن مانند حج و نماز جماعت و جز آنها، هم استوارکنندهٔ مبانی جامعه و همبستگی‌های اجتماعی است و هم حاوی نکات و دقایق اخلاق فردی و اینها غیر از دستورات صریحی است که در باب تعاون اجتماعی و انسان دوستی داده است.

اسلام خود از لحاظ اصول اجتماعی و روابط افراد و خانواده‌ها با یکدیگر و بالاخره از جنبه‌های مختلف پایه‌گذار مکتبی است که توجه جهانیان را به خود جلب کرده است و از لحاظ بیان بایستهٔ انسانی، درگیرودار برخوردهای اجتماعی در حدی کامل بلکه فوق کمال است و دارای ضوابط و اصولی است که می‌تواند در هر عصر و زمانی قابل اجرا باشد.[۱۶]

پس از نقل و ترجمهٔ علوم از یونان و روم، بعضی از دانشمندان مسلمان به نقد و بررسی آنها پرداخته و بعضی از افکار یونانیان را که ضدیتی بااصول دینی نداشتند، وارد فرهنگ اسلامی کردند.

علومی چون ریاضیات، طب و نجوم به اعتبار اینکه تفسیر و توجیه کننده آیات قرآن و وسیله‌ای برای شناخت جهان و طبیعت بودند، مقبولیت بیشتری یافتند: ولی «حکمت عملی در نزد مسلمانان که علوم اجتماعی جزئی از آن است در حد حکمت عملی یونان باقی نماند. افرادی چون فارابی، ابن‌سینا و دیگران اساس حکمت عملی را نخست قرآن مجید و سپس اخبار و روایات و سیره حضرت نبی اکرم می‌دانستند که شامل دو بخش اساسی است:

۱ـ بخش تهذیب اخلاق که شامل دستورات اخلاقی و قسمتی از مباحات عبادات است.

۲ـ بخش تعاونیهای جمعی و سیاستهای مدنی که شامل معاملات و نظامات بازرگانی و کشور داری است.[۱۷]

اصول اندیشهٔ متفکران مسلمان

موقعیت و شرایط ویژه اسلام سبب شده است که تمدن اسلامی روابط همه جانبه‌ای با تمدنهای مختلف ایجاد کند، به طوری که این ارتباطات، جایگاه ویژه‌ای در رشد و اعتلای تمدن امروز به فرهنگ اسلامی بخشیده است. بسیاری از محققان، اسلام را «واسطة العقد[۱۸]» تمدن امروز می‌شمارند. از نظر آنان، اسلام همچون حلقهٔ واسطی در زنجیرهٔ علوم و معارف است که گذشتهٔ تمدن بشری را به حال پیوند می‌زند. منتهی باید توجه داشت که «اسلام در جذب علوم و معارف تمدنهای پیشین با نیروی تمیز پیش رفت و در جذب و هضم مطالب بی‌تفاوت نبود، بلکه فقط آن سلسله افکار و دانشها را پذیرفت که بااصول عقاید آن هماهنگی و وفاق داشت».[۱۹]

این نیروی تمیز، مجموعهٔاصولی است که دیدگاههای جهان شناختی و انسان شناختی فرد مسلمان را پی می‌ریزد، از آنجا که این اصول معیار و ملاک پژوهشهای ما هستند و بدون آنها هر تحقیقی سطحی و ناقص خواهد بود، در این بحث به شرح آنها می‌پردازیم:

۱ـ وحدت

اولین اصل جهان‌بینی اسلامی «توحید» است، اصلی که هستهٔ اولیه جهانشناسی اسلام را تشکیل می‌دهد. بر طبق این اصل، خالق تمام کائنات یکی است و ذات باریتعالی است که برای تمام جهان موجودات، مبدأ اولی به شمار می‌آید. اوست که منشأ خلقت و مقصد هستی است.

گرچه جهان هستی، عالم کثرت است امّا کوچکترین بخش این کثرت رو به سوی وحدت دارد. همهٔ اجزای عالم در عین کثرت حکم شئ واحدی را پیدا می‌کنند که غرض واحدی نیز دارند.

این اندیشه در تمام معارف اسلامی جاری و ساری است. هدف تمام علوم و معارف اسلامی نشان دادن وحدت و پیوستگی تمام موجودات است، بدانگونه که آدمی با مشاهدهٔ وحدت جهان به وحدت الهی رهنمون می‌شود (وحدت طبیعت، تصویری از وحدت الهی است).

وحدت را باید در کثرتها جستجو کرد، اینجاست که این اندیشه در همهٔ جوانب اندیشهٔ متفکران مسلمان رسوخ پیدا می‌کند. به گفتهٔ سید حسین نصر «اندیشهٔ وحدت نه تنها مفروض قبلی علوم و فنون اسلامی است بلکه بربیان و تعبیر آنها نیز مسلط است».[۲۰]

مطلب دیگر آنکه، بینش فلسفی اسلام، برای عالم هستی شئون و مراتب خاصی قایل است. از نظر فیلسوفانی همچون فارابی پس از مبدأ اولی «به ترتیب مبادی دیگر در پی می‌آید و موجوداتی از این مبادی و موجودات دیگر در پی این موجودات به ترتیب هست تا به آخرین موجودات در مرتبهٔ وجود برسد».[۲۱] امّا با وجود این بینش سلسله مراتبی، باید توجه داشت که تمام مراتب هستی به طور پیوسته به یک سمت و سو متوجه است.

فلسفهٔ اسلامی نظر واحد و پیوسته‌ای دربارهٔ مراتب و شئون عالم دارد و رابطهٔ بین همهٔ موجودات و سلسله مراتب هستی و پیوستگی درجات و شعب آنان همواره از اساس و اصول این فلسفهٔ بوده است. از این رو شئون در جهان هستی از نظر اسلام نمی‌تواند نافی اصل توحید باشد. در واقع «اصل و اساس و علت وجود اسلام بیان و اشاعه اصل توحید است».[۲۲]

۲ـ نظم

در نگرش اسلامی بین کلیهٔ مراتب وجود، نظم، هماهنگی و تعادل وجود دارد. یک نظام سلسله مراتبی دارای انتظام و ارتباط، به سوی هدف معینی رهنمون است. نظم برجهان آفرینش حاکم است و نتیجهٔ اعتقاد به نظم، باور به هدفدار بودن مجموعهٔ نظام است؛ نظامی منظم، هدفدار و زنده. لذا در این مجموعه هر تغییر، تحول و ترقی توأم با تعادل است. تغییرات هدفمند نظام به

طور هماهنگ به شکل بطئی صورت می‌گیرد.

از سوی دیگر، اصول اسلام به شرایط زمانی و مکانی وابسته نبوده و از ثبات ویژه‌ای برخوردار است. از این رو، فرد مسلمان تاریخ رابه صورت منحصر به فردی خواهد دید. فرد مسلمان بیش از آنکه تغییر را نیروی ذاتی تاریخ بداند، علاقه‌مند تحقق بخشیدن به اصول مورد قبول جهان‌بینی خود است.

۳ـ انسان

در بینش متفکران مسلمان، انسان به مثابه جهانی صغیر است. چرا که تمام قوانین حاکم بر جهان هستی بر انسان نیز حاکم است. در بینش اسلامی انسان از جهت رشد و ترقی و کمال و هماهنگی، الگوی کوچکی از تمام نظام هستی می‌باشد.[۲۳]

این اندیشه بسیار متفاوت از تفکری است که انسان را الگوی طبیعت می‌داند، همانطورکه در بینش غرب مطرح است. در واقع در تفکر غربی، انسان همواره با طبیعت و یا ماشین و یا موارد دیگر ساخته شده در صنعت، مقایسه می‌شود؛ در حالی که در تفکر اسلامی ملاک مقایسهٔ انسان، جهان هستی است.

۴ـ کمال

بحث اصلی بسیاری از حوزه‌های معارف اسلامی بحث «انسان کامل» بوده است. عمده دغدغه فکری و مشغولیت ذهنی متفکران مسلمان تبیین انسان کامل است. رشد و ترقی و در نهایت کمال آدمی، از هدفهای بلند علم و فلسفه در اسلام بوده است. از آنجاکه هدف رسیدن به کمال مطلوب انسانی است، لذا انسان و کمال او بر همه چیز تقدم دارد. در دید عرفانی اسلام، هر فرد باید خویشتن را از طبیعت فرد و خاص خویش جدا کند و خود را به انسان کاملی که در درون اوست شبیه سازد، تا همان اندازه هم به اصول جهان معرفت پیدا کند و از حقانیت الهی آگاه شود. از همین جا ارتباط انسان با منشاء هستی و جهان ماوراء استنباط می‌شود. از این روست که همه متفکران مسلمان خصوصاً

فارابی، ابن سینا، ابن‌خلدون، خواجه نصیر، خواجه نظام الملک، مطهری، علامه طباطبایی و شریعتی، هدف خلقت و حضور در جهان اجتماعی را دستیابی به کمال انسانی مطرح کرده‌اند.

۵ـ وحی

عالیترین نحوهٔ ارتباط با جهان مافوق «وحی» است. اسلام دینی است مبتنی بر وحی و توجه به عالم اعلی و مبدأ متعالی و معنوی عالم. متفکران اسلامی همواره مبدأ علم و حکمت را وحی دانسته‌اند: « فلسفهٔ اسلامی خود همان فلسفهٔ مبتنی بر وحی است و شامل نوعی جهان بینی است که در آن اهمیت وحی در عالم کبیر و صغیر سهم اساسی را به عهده دارد».[۲۴]

وحی نقطهٔ اوج عروج انسانی است که کمال او درگذر از زمین به سوی خدا به نهایت رسیده است. از این رو، کسی که سلاح وحی را در چنگ خویش دارد (پیامبر)، انسان کمال یافته‌ای است که می‌تواند الگو، راهبر و راهنمای بشریت باشد و اوست که سزاوار است که بر همهٔ جهانیان فرمانروایی کند.

در ادامه به ردیابی و جستجوی اصولی که در فصل پیشین به آنها اشاره کردیم، خواهیم پرداخت. از بررسی نظر فارابی در کتاب ***«فی تحصیل السعادة»*** به خوبی می‌توان فهمید که اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان چگونه پیوند تنگاتنگی با جهان‌بینی و انسان شناسی آنان دارد و از نظر آنها اجزای عالم با اجزای جامعه متناسب است و ارتباط انتظامی که در هیئت طبیعی وجود دارد باید در رد تمام نظام وافعال مدینه نیز وجود داشته باشد، فارابی می‌گوید:

حکمت مدنی به دانش انسانی می‌پردازد و در جستجوی هدفی برمی‌آید که برای آن انسان آفریده شده و آن کمال است که آدمی ناگزیر باید به آن برسد و بداند که این هدف چطور و چگونه است. پس از آن درباره همهٔ چیزهایی جستجو می‌کند که آدمی با آنها به این کمال می‌رسد یا در رسیدن به این کمال از آنها بهره می‌گیرد و آن نیکیهاست و فضیلتها و کارهای نیک و باید این چیزها را از چیزهای دیگر که از رسیدن به این کمال آدمی را باز می‌دارد بازشناسد و آن بدیها

و نقایص کارهای بد است. باید دربارهٔ هر یک از آنها بداند که چه است و چگونه است و برای چه است تا همهٔ آنها بروی آشکار و معقول شود و هر یک از آن به اندازه‌ای که آمادگی فطری دارد به سعادت می‌رسد. بروی اعلام خواهد شد که اجماع مدنی و مجموعه‌ای که از فراهم آمدن مردمان در شهرها حاصل می‌شود به فراهم آمدن اجسام در مجموعهٔ عالم فرا می‌گیرد آشکارا خواهد شناخت. درست به همان گونه که در عالم یک مبدأ اولی است و پس از آن به ترتیب مبادی دیگری در پی می‌آید... تا به آخرین موجودات در رتبهٔ وجود برسد. در مجموعهٔ امت (ملت) و مدنیت یک مبدأ اول (فرمانروا) است و در پی آن مبادی دیگر ... تا به آخرین مرتبت در مدنیت و انسانیت برسد و این همانند است به آنچه مجموعهٔ عالم آنرا فرا می‌گیرد، کمال نظری همین است.[۲۴]

در بحث از اصول جهانشناسی مسلمانان، بر هدفداری عالم هستی تأکید ورزیدیم و گفتیم که رشد و ترقی در جهان، به دلیل هدفداری سیستم، به سوی تعادل جریان دارد. برای بسیاری از اندیشمندان اسلامی از جمله خواجه نصیرالدین طوسی دو مسئله اساسی وجود دارد: نخست آنکه چگونه جامعه ایجاد می‌شود و دوم چگونه جامعه بازسازی می‌گردد. خواجه نصیر در این باب می‌گوید:

«... عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی، ... احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی».[۲۵]

درنظر خواجه، برقراری عدالت در جامعه همچون محبت طبیعی که باعث استحکام پیوندهای بین افراد می‌شود، می‌تواند باعث ایجاد استقرار و نظم و حفظ جامعه باشد. علاوه بر این به نظر می‌رسد اندیشهٔ شکل‌گیری مدینهٔ فاضله در اندیشهٔ دیگر متفکران مسلمان خود نشان از تمایل به نظام و بازسازی جامعه‌ای دارد که همواره دستخوش آشوب و شورشهای محلی و منطقه‌ای بوده است. بنابراین، حفظ و بازسازی هر دو همراه هم هستند. در نظامی که هدفداری

اصل است، رشد و ترقی جامعه بایستی در جهت حفظ تعادل باشد.

از نظر متفکران مسلمان منشاء کتاب تکوینی و کتاب تدوینی هر دو خداست،امّا کتاب تدوینی متناسب با کتاب تکوین و نظام عالم است. فیلسوف با سیر در مراتب موجودات می‌تواند به عالم تکوین علم پیدا کند و در نهایت قادر به تأسیس مدینه و تدبیر آن شود. از این رو همچنان که در نظام هستی خیر و عدل جریان دارد بایستی در جامعه نیز خیر و عدل جاری باشد. از اینجا وظیفه رئیس مدینه مشخص می‌شود، چراکه او «باید نظام خیر و عدل را در مدینه قرار دهد و صناعات و هیئتها و ملکات یا خیرات ارادی را بر حسب مراتب و مقام مدن و امم چنان فراهم کند که نظیر خیرات طبیعی باشد که خداوند در عالم قرار داده است». [۲۶] الگوی ایده‌آل رئیس مدینهٔ فاضلهٔ فارابی فیلسوف ـ پیامبر است یعنی او سعی در جستجوی الگوی انسان کاملی است که شایستهٔ ریاست مدینه باشد.

در مجموع باید گفت دربینش مسلمانان، جهان، تاریخ و انسان اجزای یک مجموعه و متأثر از یک خالق هستند. براساس بینش توحیدی، اینها اجزا و عناصر پیکر واحدی هستند که جهت یگانه و توحید دارند؛ لذا انسان در این مجموعه هرگز استقلالی برای خود ندارد، بلکه جزئی از یک مجموعهٔ وسیعتر به شمار می‌آید.

این نحوهٔ نگرش به تاریخ، جهان و انسان علاوه بر اینکه فضای ذهنی خاصی را موجب شد، تا مسلمانان در دلیل شناخت جهان هستی و انسان به فراگیری علم هیئت، نجوم، جغرافیا، طب و ... بپردازند، بینش و فعالیت خاصی را هم در مطالعات اجتماعی آنان به ارمغان آورد. به طوری که نمی‌توان اندیشهٔ اجتماعی آنان را با جریانات اجتماعی غرب مقایسه کرد.

از نظر متفکران مسلمان، انسان برجامعه مقدم است؛ در تفکر اجتماعی مسلمانان، انسان چیزی ورای جامعه است؛ یعنی فرد کل یا انسان کلی ورای جامعه کلی است. بدین ترتیب است که مدینهٔ فاضله در اندیشه‌های فارابی با الگوی انسان کامل نزدیکی بسیار زیادی دارد. از سوی دیگر، خواجه

نصیرالدین طوسی فلسفهٔ تعاون و همکاری در جامعه را در طبیعت افراد و در جهت نیل به کمال می‌داند. او در کتاب اخلاق ناصری می‌گوید:

«احتیاج به تألیفی که همهٔ اشخاص را در معاونت به منزلهٔ اعضای یک شخصی گرداند، ضروری باشد و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند، پس بالطبع مشتاق آن تالیف باشند».[۲۷]

پس اصل اساسی دراندیشهٔ اسلامی کمال انسانی است، بنابراین انسان با ویژگیهای خاص تربیتی مورد نظر است نه جامعه. بدین لحاظ است که نابسامانیها و مشکلات اجتماعی همچون فقر، دزدی و ... جنبهٔ فردی دارد و با رعایت اخلاق مرتفع می‌گردد.[۲۸]

ویژگیهای اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان

در گفتار قبلی اصول عمده‌ای را که زیر ساخت اندیشهٔ متفکران مسلمان را تشکیل می‌دهد بر شمردیم، در این فصل در یک نگاه کلی ویژگیهای اساسی اندیشهٔ اجتماعی آنان را بررسی خواهیم کرد:

ـ دیدگاه مذهبی

تفکر متفکران مسلمان به اندیشه‌ای گفته می‌شود که آنها رابطهٔ بسیار نزدیکی با اصول مذهبی دارد. این رابطه به واسطهٔ دینی است که همهٔ شخصیت واندیشهٔ معتقدانش را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به تعبیر دکتر شریعتی درکتاب ***اسلام شناسی*** مجموعهٔ بینش جهان‌شناختی اسلام برای متفکر مسلمان یک «هندسهٔ فکری» می‌سازد که نمی‌توان به هیچ وجه یک بخش را از بقیه قسمتها جدا دانست.

مقایسهٔ اندیشهٔ متفکران مسلمان با متفکران غرب تفاوت آشکاری را نمایان می‌سازد. به عنوان یک ویژگی مهم، تأکید بر معرفت دینی، اندیشهٔ مسلمانان را از اندیشهٔ غربیها متمایز ساخته است. از این رو با جستجوی هر بخش اندیشهٔ متفکران مسلمان، بویژه اندیشهٔ اجتماعی آنان، محقق به این نتیجه می‌رسد که

تفکر اجتماعی آنان بخشی از تفکرات دینی آنان است.

چراکه اگر آنها به جامعه می‌اندیشند آن را جدای از نظام خلقت نمی‌بینند. اساسی‌ترین هدف آنان در هر جامعه، رساندن انسان به کمال مطلوب است و جامعهٔ ایده‌آل در نظر آنها مدینه‌ای است که پیامبر برآن حاکم است.

همانطور که در بحثهای پیش دیدیم، بسیاری از متفکران سعی کرده‌اند جامعه، ساخت و انتظام آن را بر بینشی که اسلام از جهان و انسان دارد، منطبق سازند. به عنوان مثال اساس فلسفهٔ سیاسی کسانی چون فارابی با اصل توحید پیوند محکمی دارد. در کل باید گفت که دغدغهٔ اصلی متفکران، تبیین همهٔ پدیده‌های هستی بر مبنای بینش اسلامی بوده است.

ـ جهت ودیدگاه فلسفی

محققان تاریخ فلسفهٔ اسلامی براین باورند که روی آوردن مسلمانان به مسائل و مباحث تعقلی از آنجا آغاز شد که متفکران مسلمان توانستند از طریق آشنایی به ترجمهٔ آثار فلسفی یونان و روم روش و مباحث فلسفی را فراگیرند و از آن پس خود به طرح و تحلیل آن مباحث از دیدگاه اسلامی بپردازند.

این نظرگرچه تأیید بسیاری از محققان را پشت سر دارد، امّا غیر منصفانه به نظر می‌رسد. چراکه به روشنی اصول تعقلی نهفته در دین اسلام و دعوتهای قرآن و سفارشهای پیامبر وشخصیتهای دینی را در مورد اندیشه و تعقل یکسره نادیده می‌انگارند.

از سوی دیگر، رواج کامل شیوهٔ بحث و اندیشهٔ فلسفی در میان متفکران مسلمان یکی از ویژگیهای مهم است که اغلب آنها، مرتبط با فلسفه بوده و با اندیشه‌های فلسفی آشنا بوده‌اند. در این باره حناالفا خوری و همکارش می‌نویسند:

«در آن زمان مانند امروز فلسفه، علمی جداگانه نبود که فقط متخصصان به تدریس آن بپردازند، بلکه اثری زنده بود که مردم آنرا در نگرش خود به جهانی که در آن می‌زیستند دنبال می‌کردند و به الهیات و قوانین و آراء اجتماعی خود

شکل خاص آن را می‌دادند. فلسفه در قرن پنجم میلادی در مناظرات لاهوتی، مقام اول را اشغال کرد».[۲۹]

فلسفه به جهت شمول و وسعت نظر خاص خود که با بینش یکسو نگری (که خود متاثر از اصل توحید است) و یکسان نگری اسلام می‌توانست همسو باشد، همواره متفکران را به سوی خود فرا می‌خواند. آنان برطبق بینش دینی - فلسفی خود ابتدا به مباحث فلسفهٔ اولی، خلقت، هدف و چگونگی آن، جهان هستی و کائنات پرداخته و سپس فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی زندگی انسانها مطرح نمودند.

فارابی ابتدا به فلسفهٔ عمومی پرداخته و از این دریچه به معرفت شناسی و سپس به جهان شناسی و انسان‌شناسی می‌رسد و پس از اتمام این مباحث، به مسائل اجتماعات (مدن فاضله و تفاوت آنها با مدن غیر فاضله) می‌پردازد. او از کتاب ۳۳۰ صفحه‌ای خود ***آراء اهل مدینهٔ فاضله*** حدود ۲۵۰ صفحه را به مباحث فلسفی اختصاص داده است. هم و غم فارابی مصروف بیان نظام فلسفی جهان است از جمله موجوداتی که در این نظام باید شناخت، جامعه و افراد انسانی است. دلیل مناسبی است که در مطالعهٔ نظرات اجتماعی بسیاری از متفکران مسلمان، محقق بایستی متوجه باشد که علم مدنی آنان را نمی‌توان از فلسفهٔ نظری جدا کرد. به عبارت دیگر درک درست آراء متفکر در علم مدنی بدون فهم فلسفهٔ نظری او امکان پذیر نیست.

در حکمت اسلامی حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌شود. در حکمت عملی مسائلی چون تدبیر منزل و سیاست بررسی می‌شوند، چرا که فیلسوفان به بیان وجود و موجودیت جامعه می‌پردازند. در حقیقت در این نوع رویکرد است که متفکران مسلمان امکان طرح موضوع را می‌یابند. این شیوه مغایر شیوه معمول جامعه شناسان معاصر است.

البته این نظر مختص متفکرانی است که به طور مشخصی فصل یا کتابی از آثار خویش را به مباحث اجتماعی اختصاص داده‌اند. در میان آثار بسیاری دیگر از آنان نمی‌توان به جستجوی عنوان مشخصی از مباحث اجتماعی پرداخت.

محقق ناچار است از میان انبوهی از تفکرات و تأملات فلسفی، شعر، ادبیات و تاریخ‌نگاری، اخلاقیات و دیدگاههای اجتماعی او را استخراج و استنباط کند.

ـ انسان محور جامعه

علوم انسانی مسلمانان خصلتی انسانی دارد، چرا که دغدغهٔ اصلی متفکر مسلمان، انسان و چگونگی رسیدن او به الگوی مطلوب «انسان کامل» است. به عنوان ویژگی سوم اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان، جایگاه انسان را در علوم اجتماعی جدید و در اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان مقایسه می‌کنیم.

در تبیینهای اجتماعی جدید، پدیده‌های دیگری غیر از انسان مطرح است؛ پدیده‌هایی چون قانون، جامعه و مسائل آن که هر کدام هویتی مستقل دارند و به نحوی در نزد متفکران، محور تبیینها می‌شوند و انسان در لابه‌لای این مباحث گم می‌شود. درتفکر اسلامی، محور انسان و مسائل اوست؛ به همین دلیل در بسیاری از کتابهای اخلاقی و فلسفی که در مورد انسان و ویژگیها و نیازهای او بحث شده است جامعه و مسائل مربوط به زندگی گروهی به اعتبار انسان به عنوان یکی از ویژگیهای وجود او مورد توجه قرار گرفته‌اند.

ـ طبیعت اجتماعی

به عنوان مثال اخوان الصفا بنیان نظریهٔ خود را در مورد انسان بر طبع اجتماعی او می‌گذارد و مدافعان این دیدگاه معتقد بودند که انسان جز با همکاری ابناء جنس خود به هدف نمی‌رسد. از نظر آنان «حکمت خداوندی و عنایت پروردگار چنان ایجاب کرده که جماعتی به صنعتها بپردازند و جماعتی به بازرگانی و جماعتی به ساختن بناها و جماعتی به تدبیر سیاسات و جماعتی به امر تعلیم و جماعتی به خدمتگزاری برای همه».[۳۰]

انتشار رسایل اخوان الصفا که در آن اصول نظری اسماعیلیان در زمینه‌های مختلف عنوان شده بود و در واقع «به منزلهٔ نخستین دائره المعارف علوم است که در جهان منتشر شده»، تأثیر زیادی در فلسفه و حکمت مسلمانان به جا

گذاشت. به عقیده حناالفا خوری و خلیل الجر ـ دو تن از مورخان فلسفهٔ اسلامی ـ «اسماعیلیه می‌خواستند در رسائل، مبادی علمی و نظر خاص خود را دربارهٔ طبیعت انسان بیان دارند ... و بدین طریق راه را برای فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا و غیر ایشان گشودند، زیرا تردیدی نیست که بسیاری از نظریات این حکما و افکار بلندشان مأخوذ از کتب اسماعیلیه است».[۳۱]

ـ تاریخی بودن

بینش تاریخی در قرنهای نخستین اسلام در اشکال متعدد مطرح بوده و بعدها در نزد ابن‌خلدون و تا حدودی در نزد یعقوبی و مسعودی در بین متفکران مسلمان مطرح شده است. این بینش به وسیلهٔ ابن خلدون نضج می‌یابد؛ او می‌گوید که بینش تاریخی مستلزم نگاهی است به گذشته، که جامعه از کجا آمده و چه مسیری را طی کرده است. این بینش تا هنگام ابن‌خلدون از پختگی لازم برخوردار نبوده است. پس از ابن خلدون و پس از حملهٔ مغول بینش تاریخی در ارتباط با جامعه کمتر به کار گرفته شده است و متفکران مسلمان که ناگزیر از پاسخگویی به دیدگاههای تاریخی مارکسیسم هستند، دیگر بار به اندیشه‌های تاریخی روی می‌آورند. متفکرانی چون مطهری و شریعتی از صاحب نظران انتقادی این رویکرد در ایران هستند.

ـ کاربردی بودن

یکی دیگر از ویژگیهای تفکر اجتماعی به استثنای مباحث مطرح در حوزهٔ فلسفهٔ اجتماعی مسلمانان کاربردی بودن آن است. از آنجا که متفکران مسلمان در حوزهٔ فلسفهٔ اجتماعی کمتر در جهت بررسی مسئله اجتماعی بودند، نتایج تفکراتشان برای جامعه کاربردی نداشته است. به سخنی دیگر این تفکر در پی حل معضلات و مسائل موجود نبوده، بلکه مسائل را به طور کلی برای همهٔ اعصار مطرح کرده و در صدد جواب دادن به آنها برآمده است. به عنوان مثال انسانی را مورد مطالعه قرار داده که در همهٔ زمانها و مکانها فرض شده است نه

انسانی خاص، در جامعه‌ای خاص و با مسئله‌ای مشخص. لذا این تفکر اجتماعی برای جوامع و انسانهای متفاوت که هرکدام دارای مسائل خاص خود هستند، جنبه کاربردی ندارد. در مقابل، در حوزهٔ مطالعات فرهنگی، گرایش تجربی و کاربردی قابل مشاهده است، زیرا اکثر محققان اجتماعی در راستای جمع‌آوری اطلاعات و اثبات و یارد دیدگاهی بوده‌اند.

راههای ارزیابی علوم انسانی

می‌توان گفت که علوم انسانی نوعی نگرش به انسان، جامعه و تاریخ است. پیش از آنکه موضوعات و آثار این علوم را در جوامع اسلامی و غربی مقایسه کنیم بایستی مبانی شکل‌گیری، نوع تفسیر و دیدگاههای موجود را مقایسه و با تکیه بر بینش اسلامی اصول و مبانی علوم انسانی غرب را نقادی کنیم. عناصر اجتماعی (از قبیل انقلاب کبیر فرانسه و بحرانها) و عناصر فکری در شکل‌گیری اندیشهٔ اجتماعی مؤثر تلقی شده‌اند. با مطالعه تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی می‌توان این دو عنصر را در شکل‌گیری اندیشه‌ها ملاحظه نمود ولی به دلیل نوع رابطه‌ای که با فلسفه و اخلاق دارد، ویژگی خاص به این علوم داده شده است. جایگاه علوم مدنی، رابطهٔ آن با معارف دیگر، و اعتبار و رابطه با جامعه در ارزیابی علوم انسانی در نزد مسلمانان و در غرب مهم می‌باشند.

داوری در کتاب ***فلسفهٔ مدنی*** **۳۲** می‌گوید : «علم مدنی پس از بحث در مورد مبداء اولی و ذات باریتعالی، به سلسله معلومات عالم عقول و غیر آن می‌پردازد و بعد از آن از میان موجودات کنونی از قبیل حیوان انسان، فقط انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. و در مورد انسان غایت از خلق او و سعادت مربوط به او، کمال او بحث می‌شود یعنی بحث سعادت می‌باشد. سپس از علم مدنی که در مورد افعال انسانی است سخن به میان می‌آید». [۳۳]

«علوم انسانی جدید»، در جامعهٔ اسلامی از سه دیدگاه مورد انتقاد قرارگرفته است:

الف ـ از دیدگاه منطقیون یا کسانی که با دید منطقی و روشی علوم انسانی را

مورد سؤال قرار می‌دهند و معتقدند که در غرب، مبانی مشخص و مستدل منطقی برای این علوم وجود ندارد و چه بسا اگر هم چیزی وجود داشته باشد با متدولوژی موجود در علوم اسلامی می‌توان آنرا مورد ارزیابی قرار داد.

ب ـ از دیدگاه اصولیون، فردی که دید اصولی دارد همانطور که علوم و معارف دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهد علوم انسانی را نیز مورد سؤال قرار می‌دهد و سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌کند:

اولین واضع این لغت مثلاً (جامعه‌شناس) چه کسی بوده است؟ ـ وضع بر چه اساسی صورت گرفته است؟ معانی حقیقی و مجازی این لغت چیست؟ معانی که ما (مسلمانان) در حال حاضر از آن اراده‌می‌کنیم، چیست؟ مفاهیم و الفاظ دیگری که در این علم وضع شده است، کدام است؟ و معانی آنها چیست؟ مثلاً ساخت، روابط، وجدان جمعی و ... چه معنایی دارند؟ شبکهٔ معنایی که آنها با یکدیگر می‌سازند، چگونه است؟

ج ـ از دید فلاسفه، چون فلسفه از «وجود» بحث می‌کند، در زمینهٔ علوم انسانی، فلاسفه متوجه تعیین و تعریف موضوع و وجود هر کدام از رشته‌های این علوم می‌باشند. فلاسفهٔ اسلامی در این زمینه با فلاسفهٔ جدید تعارض دارند، زیرا فلسفه‌های جدید عمدتاً منکر حقیقت و وجود هستند. ضمن اینکه آنها حقیقت را مترادف ماهیت می‌گیرند و در یک کلام، فیلسوف و متفکر امروزی از ماهیت سؤال می‌کند و توجهی به وجود ندارد.

درمقابل دیدگاه فوق عده‌ای براساس بینش دینی به نقد علوم انسانی جدید پرداخته‌اند. مجموع سؤالاتی که منتقدان مسلمان از «علوم انسانی جدید» به عمل آورده‌اند، در مقولات زیر قابل طرح می‌باشند:

۱ـ علوم انسانی متوجه مطالعهٔ آثار و خواص است در حالی که علوم انسانی اسلامی، متوجه مطالعهٔ حقیقت است؟ ۲ـ دانشمندان علوم انسانی، عوامل را مطرح می‌کنند ولی دانشمندان مسلمان از بایدها و نبایدها، سخن می‌گویند.

۳ـ مطالعهٔ آثار، موضوع علوم انسانی است و دانشمندان مسلمان عوامل و آثار را مخلوق خداوند می‌دانند، و آنها را طبیعی و فطری قلمداد می‌کنند. در

این صورت علم روابط، مناسبات جدید پیدا می‌کند و علمای معاصر چیزی را به وجود می‌آورند و در جهان دخل و تصرف می‌کنند.

۴ـ علمای مسلمان مسائل اجتماعی را متأثر از اخلاقیات دانسته و آنها را با دید اخلاقی ارزش گذاری می‌کنند ولی علمای جدید به تجزیه و تحلیل آنها به عنوان اموری مادی می‌پردازند.

۵ـ علمای علوم اجتماعی جامعه را موجودی مستقل قلمداد می‌کنند، ولی بیشتر دانشمندان مسلمان همه امور را وابسته به فرد می‌دانند، زیرا به نظر آنها جامعه به اعتبار فرد، وجود و تحقق پیدا می‌کند. داوری از قول علامه طباطبایی نقل می‌کند که: هستی جامعه براساس وجود فرد است؛ طبیعت انسان هدف است نه فرد در جامعه، جامعه برای طبیعت انسان است؛ یعنی هر دو تابع قانون تکوین هستند؛ تابع نظام تکوین عالم هستند. اما جامعه‌شناس به جامعه استقلال می‌دهد، از نظر او جامعه مقام الوهیت و ابدیت دارد.[۳۴]

۶ـ چون روح و صورت غالب علو م انسانی جدید و فرهنگ اسلامی مبتنی بر فلسفه است، لازم است که در نقد و بررسی علوم انسانی جدید اجزای بینش و تفکر فلسفی (نظام متنازل ـ نظام متصاعد) مورد توجه قرارگیرد.

۷ـ در علوم انسانی جدید الگو و ایدهٔ کلی ترسیم جامعه، نظام، انسان و طبیعت است. در صورتی که علمای مسلمان از انسان به عنوان تمثیل و تشبیه یاد کرده‌اند(فارابی، ابن سینا).

با وجود نقادیهای به عمل آمده بین این دو حوزه رابطه وجود دارد. رابطهٔ بین آنها را می‌توان از دریچهٔ اشتراکات و افتراقات علوم انسانی جدید و اسلامی فهمید.

الف ـ وجوه اختلاف علوم انسانی جدید و علوم انسانی اسلامی عبارتند از:

۱ـ تاریخچه و نحوهٔ پیدایش این دو حوزهٔ فکری بایکدیگر متفاوت است.

۲ـ علوم انسانی معاصر از لوازم تمدن جدید است، در صورتی که تمدن اسلامی شرایط پیدایش علومی چون روانشناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و ... را اقتضاء نمی‌کند و چه بسا که مقایسهٔ این دو خالی از اشکال نباشد.

۳ـ علوم انسانی اسلامی را می‌توان کلیتی چون فلسفهٔ اجتماعی و فلسفهٔ سیاسی و یا تفکرات اجتماعی مطرح کرد ولی در عصر جدید به اقتضای رسمیت یافتن موضوعات متعدد، رشته‌های علمی جدیدی مطرح شده‌اند.

۴ـ هر چند که مبداء هر دو حوزهٔ فکری «انسان» است ولی تعبیر و تفسیر آنها از انسان و ماهیت او با یکدیگر متفاوت و گاهی نیز مغایر هستند.

۵ـ متدولوژی هر کدام متفاوت است.

۶ـ قلمرو موضوعات آنها نیز متفاوت است.

۷ـ توجه علوم انسانی جدید بر حسب ادعای غالب دانشمندان آن، در حاشیهٔ مطالعهٔ هستها و واقعیتهاست. ولی در اغلب آثار متفکران مسلمان گرایش بررسی بایدها و نبایدها نیز دیده می‌شود.

۸ ـ در نهایت می‌توان ادعا کرد که اختلاف این دو حوزهٔ فکری، ماهوی است؛ هر چند که عده‌ای معتقد به تفاوت کمی این دو هستند.

ب ـ وجوه اشتراک بین این دو حوزهٔ فکری:

۱ـ اگر امر اجتماعی را خارجی و جبری بینگاریم در این صورت هر جامعه‌ای به ناچار در پس بررسی مسائل اجتماعی خواهد بود و به طور طبیعی در آثار مسلمانان و غیر آن مطالعه و بررسی اجتماعات وجود خواهد داشت.

۲ ـ شاید یکی از موضوعات بسیار جالب توجه برای هرمتفکری؛ مطالعهٔ تاریخ، فرهنگ، جامعه، انسان باشد، در این صورت اشتراک در مطالعه اجتماعی را می‌توان در هر دو حوزهٔ فکری یافت.

سؤالات زیر برای فهم درست متن و مباحثه تنظیم شده است:

۱ـ تعارضات و نابسامانیها در بینش اجتماعی متفکران متقدم مسلمان چگونه تحلیل می شود؟

۲ـ بینش اندام واره به چه معنی است و چه تفاوتهایی با بینش ارگانیسمی اسپنسر دارد؟

۳ـ مشخصات علوم در فرهنگ اسلامی چگونه است؟

۴ـ اعتقاد «وحدت وجود» چه الزامی در تفکر اجتماعی مسلمانان به وجود آورده است؟

۵ـ علوم اسلامی چیست؟

۶ـ تعاریف مربوط به علوم انسانی جدید در متن را بررسی کنید؟

۷ـ آیا اقسام حکمت عملی با علوم انسانی جدید یکسان است؟ چرا و تا چه حد؟

۸ـ اساس تفکرات اجتماعی مسلمانان را بایستی درکجا جستجو نمود؟

۹ـ آیا تقدم فرد برجامعه در بینش اجتماعی مسلمانان به منزله روانشناسی گرایی است؟

۱۰ـ چه مفاهیم عمدهٔ اجتماعی در تفکر اجتماعی مسلمانان می‌شناسید؟

۱۱ـ کدامیک از راههای ارزیابی علوم انسانی مستدل‌تر است؟

۱۲ـ مهمترین اشکال علوم انسانی جدید را در چه می‌بینید؟

۱۳ـ وجوه اشتراک و اختلاف در حوزهٔ فکری علوم انسانی جدید و مسلمانان را تحلیل کنید؟

منابع و مآخذ:

۱ـ گلدمن، لوسین. ***فلسفهٔ و علوم انسانی***، ص ۳۰

۲ـ همان منبع، ص ۵۰

۳ـ همان منبع، ص ۴۱

۴ـ فروند، ژولین. ***آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی***. ترجمه علی محمد کاردان. تهران، ستاد انقلاب فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۵ـ منبع قبل، ص ۲۲

۶ـ ***فلسفه و علوم انسانی***، ضمیمهٔ شماره ۱

۷ـ فارابی، ابونصر محمد. ***اندیشه‌های اهل مدینه فاضله***: آراء اهل المدینه الفاضله. ترجمه و شرح جعفر سجادی. تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴.

۸ـ نصر، حسین. ***نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت***، تهران، دهخدا، ۱۳۴۵، ص ۳و۴.

۹ـ سجادی، جعفر. ***تاریخ علوم عقلی***. ص ۱۸۵

۱۰ـ منظور از علوم انسانی مجموعه‌ای از معارف اقتصادی، جامعه‌شناختی انسان شناختی جغرافیا، قوم شناختی، زبان شناختی، تاریخ (تاریخ سیاسی، علوم، فلسفهٔ و غیر آن)، دانش تعلیم و تربیت، فقه اللغه، شناخت به جنگ‌شناسی، اسطوره شناسی، پیری شناسی و مانند آن است.

۱۱ـ ***آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی***، ص ۳

۱۲ـ بیان نظریات آنان بیشتر در ارزیابی فرهنگ اسلامی است و اینکه بحثهای علوم انسانی با فرهنگ ما بیگانه نخواهدبود و می‌توان با طرح اصول و مبانی مناسب، راه جدیدی راگشود.

۱۳ ـ ***آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی***، ص ۳و۴.

۱۴ ـ منبع قبل، ص ۲.

۱۵ـ منبع قبل، ص ۱۳. شاید ویکو نخستین کسی بود که در تدوین علوم انسانی کوشش کرد،با بنه‌دتوکروچه Bendetto croce معتقد است «آنچه ویکو» «علوم جدید می‌نامد دقیقاً همان علوم انسانی است...». صفحه ۱۳ آراء و نظریات ...». بعدها از آثار قرن نوزدهم مسئله علوم انسانی با تعابیر تازه‌ای مطرح می‌شود. از این پس به جای تصدیق وجود تفاوت میان انواع علوم، بحث بر سر اعلام استقلال علوم انسانی است و این نهضت مانند هرگونه استقلال طلبی، تعارضاتی را باعث می‌شود این تعارضات در زمینه روش‌شناسی گسترش می‌یابد. افرادی چون کانت، هگل، بیکن، کنت و میل سهم بسزائی در این تفکیک داشته‌اند. «صفحه ۲۵ آراء و نظریات در علوم انسانی ـ ژولین فروند. ترجمه علی محمد کاردان.

۱۶ـ فارابی،ابونصر محمد. **سیاست مدنیه**، ترجمه و تحشیه از جعفر سجادی. تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.

۱۷ ـ منبع قبل، ص ۲ و ۳.

۱۸ـ شریعتی، علی. **اسلام شناسی**، درسهای دانشگاه مشهد، مقدمه.

۱۹ـ نصر، حسین. ***معارف اسلامی در جهان معاصر***. تهران، کتابهای جیبی؛ امیرکبیر، ۱۳۷۱، مقدمه.

۲۰ـ نصر، حسین. ***علم و تمدن در اسلام***. ترجمه احمد آرام. تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹، ص ۵.

۲۱ـ فارابی،ابونصر محمد، ***تحصیل السعاده***.

۲۲ـ ***معارف اسلامی درجهان معاصر***، ص ۱۳.

۲۳ـ ***نظر متفکران اسلام درباره طبیعت***، ص ۳۳۸.

۲۴ـ ***معارف اسلامی در جهان معاصر***، ص ۱۱.

۲۵ـ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ***اخلاق ناصری***. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری. ویرایش ۲. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۹ـ۲۵۸.

۲۶ـ داوری، رضا. ***فارابی موسس فلسفهٔ اسلامی***. تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات فرهنگی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴، ص ۱۵.

۲۷ـ ***اخلاق ناصری***، ص ۲۵۸.

۲۸ـ آزاد ارمکی، تقی. ***بررسی آراء و نظریات اجتماعی ابوریحان بیرونی***. رسالهٔ کارشناسی

ارشد. تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۶۴

۲۹ـ الفاخوری، حنا. الجر، خلیل. ***تاریخ فلسفهٔ درجهان اسلام***. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران، زمان، ۱۳۵۸، ص ۳۲۴.

۳۰ـ ***رسائل اخوان الصفا و خلدان الوفاء***. قم، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ ق. جلد ۱ ، ص ۶۲.

۳۱ـ ***آراء و نظریات در علوم انسانی***، ص ۳۲۵

۳۲ـ داوری، رضا. ***فلسفهٔ مدنی فارابی***. تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر،مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴، ص ۹۴.

۳۳ـ منبع قبل، ص ۹۴

۳۴ـ داوری، رضا. جزوه درسی گروه فلسفهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

فصل چهارم

تاریخ نگاری در نزد مسلمانان

در این فصل، قصد بررسی دقیق و موشکافانه سنتهای گوناگون تاریخنگاران مسلمانان یا روند تحولات تاریخ نگاری نیست، چراکه پرداختن به این مسائل خود بحث مفصل و مستقلی می‌طلبد. در این فصل تلاش براین است که دیدگاه اجتماعی تاریخ نگاران در رویکرد به فرهنگ و جامعه مورد بررسی قرار داده شود. پیش فرض اساسی این است:

«مورخان مسلمان ضمن ثبت و ضبط حوادث و وقایع،از طرح دیدگاههای اجتماعی غفلت نورزیده‌اند. روش، نوع بررسی و موضوعاتی که مورخان مسلمان بدانها پرداخته‌اند، از فرهنگ اسلامی اخذ شده است. محصول کار نیز مقدمات مناسبی برای طراحی دیدگاههای گوناگون اجتماعی به دست می‌دهد».

لازمهٔ بررسی نظرات اجتماعی مورخان مسلمان طرح جامع و کامل از روند پیدایش تاریخ‌نگاری در بین مسلمانان و تحلیل محتوای آثار آنان است.از این‌رو در این قسمت سعی خواهد شد که پس از طرح بحث کلی در زمینهٔ اساس تاریخ نگاری مسلمانان به روند پیدایش و رشد آن و شاخه‌های متعدد این حوزه پرداخته شود. آنگاه ضمن بررسی دوره‌ها و گرایشهای تاریخ‌نگاری، نظریات تنی چند از تاریخ‌نگاران نیز بیان شود.

تاریخ‌نگاری مسلمانان به دلایل زیر در حوزهٔ نظریات و اندیشه‌های اجتماعی طرح می‌شوند:

الف ـ آشنا نمودن پژوهشگران و علاقه‌مندان با چگونگی آغاز و شکل‌گیری شیوهٔ تاریخ‌نگاری در بین مسلمانان

ب ـ آشنا شدن با حساسیت ذهنی و فکری مربوط به این حوزهٔ علمی
ج ـ اهمیت دادن به موضوع علم تاریخ به عنوان یک رشته از علوم انسانی
د ـ مطرح کردن کتابهای تاریخی مسلمانان که در بردارندهٔ اطلاعات معتبر در زمینهٔ فرهنگ، اعتقادات و زندگی اجتماعی هستند.

شناخت اوضاع اجتماعی سیاسی جوامع اسلامی با مطالعهٔ آثار و کتابهای مورخان و متفکران مسلمان ممکن است. این آثار تاریخی بر روش شناسی ویژه‌ای استوار هستند که آشنایی با مبانی و چارچوب آن در زمینه‌های علمی، فکری و فرهنگی راهگشا خواهد بود.

برای بررسی مسائل اجتماعی و فرهنگی در تمدن اسلامی، توجه به جامعهٔ پیش از بعثت حضرت محمد (ص) ضروری است. از این رو توجه و بررسی جایگاه اندیشهٔ تاریخی در نزد اعراب قبل از اسلام لازم است.

عمده‌ترین فعالیتهای فکری اعراب پیش از اسلام که به صناعت تعبیر شده است: شعر، انساب، اندیشه در باب بتها و نقل داستانهایی که قبایل را توصیف می‌کرد، بودند. در این دوره هیچ جریان علمی وجود نداشت و تاریخ‌نگاری نیز وضعیت مشابهی داشت. مورخان عرب تنها به توصیف جنگها و وقایع و درگیریهای قبایل می‌پرداختند.[1] نسب شناسی نیز برای شناخت نسب افراد قبیله در نزد اعراب جاهلی رسمیت داشت و مورد توجه بود. پس از بعثت، نسب‌شناسی و داستان سرایی در نزد مسلمانان شکل تازه‌ای یافت و رسمیت بیشتری پیدا کرد.

پیدایش و تکوین تاریخ نگاری مسلمانان

تاریخ‌نگاری اسلامی که از سالهای نخستین بعثت پیامبر اکرم(ص) در بین مسلمانان آغاز شد، تاکنون ادامه یافته است. این جریان علمی در طول چهارده قرن متمادی فراز و نشیبهای گوناگونی پیدا کرده است. زمان شروع را دقیقاً باید پس از بعثت یاد نمود: «ظهور تاریخ‌نگاری اسلامی پس از ظهور اسلام رخ نمود. فعالیتهای قبل از اسلام ـ نظیر قصه‌های ایّام انساب نشانگر نوعی سخت‌گیری

مورد علاقه و آغاز فنّ روایت بود که هیچ نوع عقیدهٔ تاریخ‌نگاری را القاء نمی‌کرد».[۲]

ریشهٔ پیدایش فن روایت، سیره نویسی، بیان حوادث و وقایع قبایل، تاریخ عمومی و تاریخ جزئی و دیگر جریانات تاریخی را بایستی در قرن اول هجری پیجویی کرد. انگیزهٔ مورخان صدر اسلام با مورخان سده‌های بعدی متفاوت است. مورخان نخستین، بر اساس تعهد و تکلیف دینی، وقایع و حوادث مربوط به حضور پیامبر (ص)، ائمه (ع) و صحابه را در جنگها و حوادث جاری و نزول وحی می‌نوشتند. ولی در قرنهای بعد انگیزهٔ تألیف کتب تاریخی شکل جدیدی یافت. یعقوبی براساس اعتقادات شیعی خود تاریخ نوشت و برخی دیگر برای اثبات برتری نژادی و قومی ایرانی یا عربی دست به تألیف تاریخ زدند.

دوره‌های تاریخ نگاری

تقسیم‌بندی زیر در مورد دوره‌های تاریخنگاری دقت کافی را ندارد و علت طرح آن صرفاً بیان روند پیدایش گرایشهای جدید تاریخ‌نگاری در ارتباط با اوضاع و احوال سیاسی و تاریخی جوامع اسلامی است.

مراحل زیر در حد یک طرح بوده و اعتبار قطعی آن نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد. دورهٔ اول دوره حضور پیامبر (ص) است که حوزه‌های روایت نویسی و سیره نویسی پیدا شده است. دورهٔ دوم مصادف با حکومت خلفای بنی‌امیه است؛ در این دوره علاوه بر دو گرایش فوق، گرایش تاریخ قبیله و ثبت وقایع مربوط به آن نیز مطرح شده است. دوره سوم مصادف با دو دورهٔ اول حکومت عباسیان که از سالهای ۱۳۲ هجری تا ۲۲۲ هجری، ظهور حکومت عباسیان تا آغاز خلافت متوکل را در برمی‌گیرد. دراین دوره، کتبی چون ***فتوح الشام*** به نگارش درآمد و بیشتر تألیفات در زمینه‌های انساب و سیرهٔ پیامبر (ص) و معرفی دانشمندان مسلمان و فتوحات اسلامی است.[۳]

از این مرحله به بعد، تاریخ نگاری مسلمانان به کل تمدن اسلامی توجه می‌کند و خود را به جامعهٔ نخستین مسلمانان محدود نمی‌کند.

دورهٔ چهارم از سال ۲۲۲هجری آغاز و تا ۳۳۴ هجری ادامه می‌یابد (آغاز خلافت متوکل تا استقرار آل بویه دربغداد). در این دوره، تألیفات شامل زمینه‌های گوناگون تاریخی است و متفکران و مورخان بزرگ اسلامی در تاریخ عمومی دست به تالیف می‌زنند.[۴] نویسندگانی که آثارشان را در اوج خلافت عباسی به رشته تحریر درآورده‌اند، آثارشان تا حد ممکن مسائل جهان اسلام را در برگرفته است.[۵]

قرن سوم، دورهٔ جدیدی از تحول فرهنگی به شمار می‌رفت. احادیث فراوانی وجود داردکه در ایالات مختلف اسلامی گزارش و ضبط شده است. این دوره، دورهٔ سفر برای کسب دانش بود. محققان و محدثان برای جمع‌آوری و تلفیق احادیث به مسافرتهای دور و نزدیک می‌رفتند ودر نتیجهٔ تماسها به تاثیرات دو جانبه در روش و برداشت منجر گردید.[۶]

دورهٔ پنجم، در این دوره علاوه برادامهٔ تألیفات قبلی، تألیفات تاریخی در زمینه سلسله‌ها و دولتهای محلی و ملی نیز آغاز می‌شود.

دورهٔ ششم (افول تمدن اسلامی)، جریان تاریخ‌نگاری در این دوره حالت یکنواختی پیداکرد، از آثار متعلق به این دوره و دوره‌های پیشین، نمونه‌هایی در دست است که حکایت از تکرارکارهای دوره پیشین می‌کند.

به طورکلی می‌توان اینگونه جمع‌بندی کرد که علم تاریخ در عهد اموی تکوین یافت ولی تدوین آن در عصرعباسی به‌کمال رسید. مورخان حوادثی را که اتفاق می‌افتاد پی در پی ضبط می‌کردند و به ندرت به تبیین تاریخی و تتبع علل و مسببات و یافتن نتایج می‌پرداختند. در جامعهٔ عرب چند تألیف تاریخی به ظهور پیوست که بعضی از حیث موضوع، خاص و محدود بودند و بعضی، عام و جامع[۷].

حنا الفاخوری مورخانی راکه در موضوع خاص آثاری بر جای گذاشته‌اند، چنین معرفی می‌کند: محمد بن اسحاق (۱۵۱هـ) مؤلف ***السیرةالنبویه***، الواقدی (۲۰۷هـ) مؤلف ***المغازی النبویه*** و ***فتوح الشام***، ابن السهائبٌ الکلبی (۲۰۶هـ) مؤلف ***جمهرة الامناسب، بیوتات قریش و ملوک کنده***، محمدبن سعدی الزهری

(۲۳۰هـ) مؤلف ***طبقات‌الصحابه*** و اصمعی (۲۱۶هـ) روایتگر عرب، که در بادیه‌ها می‌گشت و اخبار اقوام را فرا می‌گرفت. او همچنین نام و آثار کسانی که تاریخ عمومی را موضع پژوهش خود قرار داده‌اند، چنین برمی‌شمارد: یعقوبی (۲۷۸هـ)، طبری (۳۱۰هـ)، ابن البطرایق (۳۲۸هـ)، مسعودی (۳۴۶هـ)، ابن‌الندیم (۳۸۵هـ)، ابن مسکویه (۴۰۱هـ)، بیرونی (۴۴۰هـ) و ابن الاثیر (۶۳۰هـ).

انواع گرایشها در نگارش تاریخ

از بررسی مجموع آثار تاریخی مسلمانان گرایشهاو سبکهای گوناگون مورخان را می‌توان دریافت:

۱ـ تاریخ حدیث: این نوع تاریخ نگاری از آغاز بعثت شروع گردید و بعد از پیامبر (ص) و ائمه (ع) نیز ادامه یافت و شرحها و تفسیرهای بسیاری در این زمینه نوشته شد. در آغاز، مرکز این سبک تاریخ‌نگاری، مدینه بود ولی بعدها به مراکز علمی دیگری نیز گسترش یافت.

۲ـ تاریخ قبیله‌ای: این سبک نیز از آغاز ظهور اسلام شروع گردید (دورهٔ پیش از اسلام نیز نگارش تاریخ قبیله‌ای زمینه داشت، نگارش تاریخ قبیله‌ای در شهرهای کوفه و بصره، دو شهر جدید نظامی، و مدینه، که از مراکز پژوهشی صدر اسلام به شمار می‌رفتند، مطرح شد، انگیزه مورخان این سبک علاقهٔ آنها به فعالیتها و امور قبیله بود. این سبک تاریخ‌نگاری از نظر محتوا و سبک، ادامهٔ سبک داستانهای ایام و گزارشهای انساب بود. این سبک نگارش در قرن دوم نیز ادامه یافت.

۳ـ سیره‌نویسی: با پایان گرفتن سدهٔ اول هجری، سبک سیره نویسی به وجود آمد و این سبک نگارش، اطلاعات ساده و واقعی بودند که با قصه‌ها و افسانه‌هایی مطرح شده و وقایع تاریخی را به شکل شیوا بیان می‌کردند.

۴ـ تک نگاری: این سبک تاریخ‌نگاری از اوایل قرن دوم هجری آغاز شد. عده‌ای از مورخان به بررسی موضوعات واحدی پرداختند. بخش دیگر

تاریخ‌نگاری اسلام در چارچوب تک نگاری دربارهٔ سرگذشت شهدا و قهرمانان و سرزمین شهادت آنان بود که به نام «مقتل» شناخته شده است.

۵ـ تاریخ نگاری محلی : در این سبک تاریخ نگاری، مورخان به پژوهش ویژگیهای منطقه یا شهری خاص می‌پرداختند. از قرن دهم میلادی و حتی زمانی که مکه مرکزیت داشت (قبل از این قرن) تفاخر شهروندی گسترش یافت و این موضوع در بعضی مناطق موجب گسترش تاریخ شهری شد.[۹]

۶ـ تاریخ نگاری سلسله‌ای: این شیوهٔ تاریخ نگاری زمانی به کار می‌آمد که سلسله‌ای منقرض می‌شد و سلسلهٔ جدیدی روی کار می‌آمد. دراین شیوه به زمان و جایی که انقراض اتفاق می‌افتاد و به سلسله‌ای که روی کار می‌آمد، یا طرح ویژگیهای حکومتی که دیگر ممالک تحت نفوذ آن بودند، توجه می‌شد. در شرق سرزمینهای اسلامی شیوهٔ تاریخ‌نگاری سلسله‌ای مورد استفادهٔ مورخان قرارگرفته بود که آن را به سلجوقیان نسبت می‌دهند.

۷ـ تاریخ نگاری جهانشمول اسلامی یا تاریخ‌نگاری عمومی: در این شیوهٔ تاریخ‌نویسی، مورخ تاریخ جهان را از هبوط حضرت آدم (ع) شروع می‌کرد و تا عصرخود تمام انبیاء را معرفی می‌کرد.

۸ـ شرح حال نویسی: شرح حال نویسی در دو سطح شرح حال فرد و شرح حال خاندانها و طوایف نوشته می‌شد. در این نوع تاریخ‌نگاری علاوه بر شرح حال شاهان یا دانشمندان به مسائل جغرافیایی نیز توجه می‌شد. این شیوه متکی بر سبک خاصی بود: «معاجم تراجم احوال فارسی از سبک فارسی عربی استفاده کرده و این فقرات در موضوعات آن یاد شده است: ۱ـ تاریخ تولد و وفات ۲ـ اسامی کتب کسانی که اشخاص مورد بحث قرار می‌دهند. ۳ـ عناوین آثار و یا بعضی آثار آنها.۴ـ سفرهای انجام گرفته . ۵ـ اظهار عقیده ضمنی و در آخر وقایع سیاسی که گاه اتفاق می‌افتاد».[۱۰] انگیزهٔ اصلی شرح حال نویسی آگاهی دادن به افراد و جامعه بود.

مجموع شیوه‌های تاریخ نگاری فوق را می‌توان در سه گروه کلی دسته بندی کرد:

۱ـ تاریخ نگاری جزئی‌نگر که به بررسی یک مورد خاص پرداخته‌اند، از قبیل: تاریخ قبایل، خلفا و دانشمندان، شهرها و شرح حال نویسی و ...

۲ـ تاریخ نگاری عمومی که در این نوع تاریخ‌نگاری مورخ وقایعی را که از زمان پیدایش انسان تا عصر خود رخ داده است، بررسی می‌کند.

۳ـ به این دو نوع تاریخ‌نگاری اشکالاتی وارد شده است؛ ابن خلدون درمقدمه کتاب خود مواردی از این ایرادها را برمی‌شمارد، از جمله معتقد است که مورخان دستهٔ اول به دلیل جزئی نگری و مورخان دستهٔ دوم به لحاظ کلی نگری واقعیتها را بازگو نکرده اند. او برای رسیدن به واقع، تاریخ نویسی علمی را با مشخصاتی که در بحث روش شناسی ابن خلدون خواهد آمد، ذکر کرد. وی این شیوه را «علم تاریخ» نامید؛ به نظر او علم تاریخ مبانی و اساس تحولات و کیفیات اجتماع بشری را تحلیل می‌کند.

اندیشهٔ اجتماعی در تاریخ نگاری مسلمانان

از میان کتابهای تاریخی که توسط مسلمانان نگارش یافته است، کتاب ***مروج الذهب و معادن الجوهر*** ابوالحسن علی‌بن حسین مسعودی، ***تاریخ یعقوبی*** تألیف احمد بن ابی‌یعقوب و ***تاریخ طبری*** تألیف جریربن طبری از موقعیت ویژه‌ای برخوردارند. این کتابها پیش از آنکه در زمینهٔ تاریخ عمومی و یا تاریخ اسلام باشند، کتابهایی هستند که به طور عام مسائل تاریخ اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهند. از این رو لازم است این کتابها به طور مستقل مورد بررسی قرار گیرند.

اندیشهٔ اجتماعی در تاریخ یعقوبی

یعقوبی علاوه بر کتاب تاریخ خود کتابهای دیگری نیز دارد. ***جغرافیای امپراطور بیزانس***، ***المسالک و الممالک*** و ***البلدان*** از جملهٔ آنهاست. جرجی زیدان در مورد کتاب ***البلدان*** آورده است: ***البلدان*** یعقوبی قدیمی‌ترین کتاب جغرافی به زبان عربی است که به دست ما رسیده است. کتاب ***البلدان***

شرح جزئیات اقتصادی و وضع جغرافیایی است و مؤلف آنرا از طریق جهانگردی و تحقیق از سیاحان و استفاده از آثار دیگران جمع‌آوری کرده است و بیشتر مطالب و موضوعات گنجانده شده در این کتاب آماری و جغرافیایی است.[۱۱]

یعقوبی در کتاب تاریخ خود دو بخش عمده را مطرح کرده است: بخش نخست، تاریخ عمومی است. او در بخش دیگر کتاب، وقایع تاریخ اسلام را مورد بررسی قرار می‌دهد.

یعقوبی در این کتاب مباحث عمده‌ای چون اقالیم هفتگانه؛ تاریخ جامعه؛ مسائل علمی کشورها؛ مسائل جغرافیائی و تاریخی یونان و مسائل علمی و فرهنگی آن سرزمین؛ پادشاهان بعد از حضرت مسیح (ع)؛ پیامبران؛ تاریخ اسلام و حوادث و جنگهای صدر اسلام را مطرح کرده است.

تاریخ یعقوبی دارای فصول زیر است : بخش اول کتاب به تاریخ پیش از اسلام اختصاص دارد و با تاریخ اهل کتاب آغاز می‌شود. طبق معمول، کتاب از شیوهٔ تنظیم ساده‌ای، یعنی توالی زمانی افراد (پیامبران، پادشاهان و غیره)، برخوردار است. آن گاه وصفی از انجیلهای چهارگانه به عمل می‌آید و در آن تاریخ فرهنگی جای تاریخ سیاسی را می‌گیرد.

«روز نتال» ویژگی عمده‌ای برای ***تاریخ یعقوبی*** با نگاه منفی مطرح نموده که به نظر می‌آید قوت کار یعقوبی است. او آورده است:

«هرگاه یعقوبی از تاریخ سیاسی اقوامی اطلاعاتی نداشت یا اطلاعات کافی در دسترس او نبود، مانند مورد یونانیان، هندیان، و اعراب جاهلی، همین خط مشی را دنبال می‌کرد. در این کتاب موضوعهایی نظیر آثار ارسطو و بقراط، مقدمهٔ شطرنج، و عده‌ای شعرای دوران جاهلی مورد بحث قرار می‌گیرد».[۱۲]

ادعای روز نتال به چندین دلیل اشکال دارد: ۱ـ یعقوبی به عمد تاریخ‌نگاری را از حالت سیاسی به فرهنگی تغییر جهت داده است. او به جای طرح اوضاع و احوال سیاسی محض که جنگها و زندگی شاهان را به نمایش می‌گذاشت، زندگی بزرگان علمی و مسائل و مباحث فرهنگی و علمی جهان را مورد بررسی

قرار داده است. توجه یعقوبی به مباحث فرهنگی به منزلهٔ نادیده گرفتن مباحث و وقایع سیاسی اجتماعی نیست؛ تلاش او طرح دیدگاه جدیدتری است. ۲ـ بر خلاف نظر روزنتال، یعقوبی می‌توانست جایی که اطلاعاتی از مسائل و اوضاع سیاسی نداشت، همانند مورخان دیگر سکوت کند. گرایش او به طرح مسائل فرهنگی حاکی از ناآگاهی سیاسی او نیست. ۳ـ برخلاف اعتقاد روزنتال و دیگر شارحان تاریخ نگاری در اسلام، تلاش یعقوبی در جهت تلفیق مطالعات تاریخی و جغرافیایی و وارد کردن اطلاعات جغرافیایی درحوزهٔ تاریخ بود. این گرایش اجازه و امکان طرح مسائل فرهنگی را به او می‌داد. ۴ـ یعقوبی از جمله پژوهشگرانی است که علاقه‌مند گردآوری اطلاعات از طریق مشاهده بود. به نظر می‌رسد این گرایش، روش او را از اطلاعات به جای مانده از گذشتگان بی‌نیاز و توجه اصلی او را بیشتر به طرح مباحث جدید معطوف کرده بود.

اندیشهٔ اجتماعی در کتاب مروج الذهب

بیشتر مورخان بر این عقیده‌اند که کتاب ***مروج الذهب*** مسعودی به لحاظ نحوهٔ نگارش، شیوهٔ گردآوری اطلاعات، نحوهٔ تجزیه و تحلیل و موضوعات مورد بررسی از کتابهای مورخان دیگر متفاوت است.

ابن خلدون در مقدمهٔ تاریخ خود آثار مورخان پیش از خود را در سه دستهٔ کلی (کلی گرایان، خاص گراها و جزئی‌گراها) طبقه‌بندی و کارگروه نخست یعنی دیدگاه عمومی و کلی را تایید می‌کند. از اینکه این گروه از مورخان تعدادشان در مقایسه با دو گروه دیگر کمتر است، بسی ناخوشنود است. او، طبری، یعقوبی، مسعودی، کلبی و واقدی را از جمله مورخان برجستهٔ این گروه می‌داند و از میان آنها کارهای مسعودی را معتبرتر و علمی‌تر ارزیابی می‌کند. او مشخصات و شیوهٔ کارمسعودی را برای بررسیهای اجتماعی‌اش الگو قرار داده است. ابن خلدون شیفتهٔ شیوهٔ بررسی و پژوهش مسعودی شده بود و خود را ملزم به پیروی از این روش می‌دانست.

مسعودی حوادث و وقایع تاریخی و امور طبیعی را چنان حکایت گونه

توصیف می‌کند که کلمان هوار (۱۳۶۱) کارهای پژوهشی او را «حکایتهای تاریخی» می‌نامد:

با مسعودی (ابوالحسن علی)، داستانسرای بذله‌گو و ماهر، شاخهٔ جدیدی در ادبیات اسلامی یعنی، حکایت تاریخی، گشوده شد. این نویسنده که از اعقاب یکی از خانواده‌های عرب بود، نسب به مسعود یکی از اصحاب پیامبر می‌رسانید که در بغداد متولد شد و دست به سفرهایی زد که در خلال آن به ایران رسید و در اینجا در سال ۹۱۵م. از ایران و چین و بعدها از هند دیدن کرد. او به مولفان و منصوره رفت و سپس از راه شبه جزیرهٔ دکن راهی سیلان شد. در اینجا سوار کشتی شده و دریای چین و دریای سرخ را در نوردید و به ماداگاسکار رسید و از راه عمان به عربستان برگشت. او بر سر راه سفرهایش از دریای خزر، سوریه و فلسطین دیدن کرد و مجذوب آنها شد. در سال ۹۲۶م. درتیبریاس و در سال ۹۴۳م در انطاکیه و دو سال بعد در دمشق بود. یک قسمت از اواخر عمرش را در مصر و قسمت دیگر را در سوریه گذرانید. در سال ۹۴۷م و در سال ۹۵۵م در فسطاط (قاهره کهن) بود که گویا در همانجا در سال ۹۵۶م درگذشته است. مسعودی که ذهنی وقاد و کنجکاو داشت، هیچ یک از منابع موجود را نادیده نگرفت. او مطالعات و تحقیقات خود را بسیار فراتر از مطالعات اسلامی برد و تاریخ ایرانیان، هندوان، رومیان و سنن یهودیان، مسیحیان و مشرکان را مورد بحث و بررسی قرار داد. او در کتاب ***مروج الذهب***، حکایات بیشماری نقل کرد که شامل جالبترین و کاملترین اطلاعات دربارهٔ تمدنهای شرقی آن دوره می‌باشد. اثر بزرگ تاریخی وی به نام ***اخبار الزمان***، که از آن مروج الذهب به صورت قطعه‌ای باقی مانده، شامل سی جلد بوده است. کتاب ***الاوسط*** خلاصه‌ای از این اثر عظیم است. کتاب ***التنبیه و الاشراف*** در واقع خلاصهٔ فلسفی اثر عظیم وی به شمار می‌رود.

مسعودی به لحاظ اینکه به موضوعات جدید توجه دارد، از مورخان دیگر متفاوت است. اوافزون براینکه تاریخ جهان ،انسان، شاهان و انبیاء را مورد توجه قرار داده از بیان مسائل تاریخ اجتماعی غافل نبوده است. عمده‌ترین مباحث

اجتماعی و فرهنگی کتاب مسعودی عبارتند از:

مسائل فرهنگی اجتماعی هند و عقاید هندوان، آغاز ممالک وسیرت و رسوم و عبادت آنها، مسائل مربوط به نژادها و زبانهای گوناگون، بدویان عرب و اقوام دیگر، باورها و اعتقادات اعراب جاهلی و پراکندگی آنها در شهرها، مردم عرب و غیر عرب، ماهها، سالها و روزها در میان ملل و فرهنگهای گوناگون، مذاهب ، مراکز و سازمانهای مذهبی.

مسعودی تنها به نقل وتوصیف وقایع و حوادث نمی‌پردازد، بلکه ضمن بیان وقایع از تحلیل آنها و تبیین علل و عوامل حوادث کوتاهی نمی‌کند.او اشاره کرده است که در بررسی تاریخی «علت و سبب فلکی و طبیعی آن [دریا] سخن آوریم».[۱۳] «ذکر بدویان عرب واقوام دیگر و علت بدوی بودنشان وکردان جبال ونژاد آنها و شمه‌ای از اخبارشان و مطالب دیگر مربوط به این باب».[۱۴] «علت این مطلب راکه چرا دارندگان شتر به سرزمین اندلس یافت نشود و یاگوهرهای روییدنی و معدنی که در آن سرزمین و دیار جلیقیه پدید می‌شود در آنجا یاد کرده‌ایم».[۱۵]

ویژگیهای تاریخ نگاری طبری، یعقوبی و مسعودی

طبری، یعقوبی و مسعودی، از مورخان برجستهٔ مسلمان هستند. گر چه این سه مورخ در نقل حوادث تاریخی شیوهٔ خاص خود را به کار می‌برند، لکن با بررسی آثار آنها به ویژگیهای مشترکی می‌توان دست یافت. در این بخش این ویژگیها را برمی‌شماریم:

۱ـ هر سه مورخ، تاریخ جهان را از آغاز خلقت تا عصر خود نگاشته‌اند. از این رو تألیفات آنها در ردیف تاریخنگاری عمومی طبقه‌بندی می‌شوند. یعقوبی درکتاب اول تاریخ خود به این مسئله اشاره کرده،می‌نویسد:

«همانا چون کتاب اول ماکه در آن آغاز پیدایش دنیاو سرگذشتهای پیشینیان از امتهای گذشته وکشورهای پراکنده و راههای گوناگون را به اختصار آوردیم به پایان رسید».[۱۶]

۲ـ پیشینهٔ نظری این مورخان موجب شده است که پدیده‌های تاریخی را جدای از مسائل جغرافیایی ندانند. به همین دلیل در آثار تاریخی یعقوبی و مسعودی ضمن بررسی حوادث تاریخی، اطلاعات جغرافیایی قابل توجهی یافت می‌شود.

دیدگاه جغرافیایی مسعودی و طبری بربینش تاریخ‌نگاری آنان تأثیراتی داشته است: (۱) بیان سرگذشت رودها، کوهها و دریاها و وضعیت فعلی آنها، (۲) اثر حوادث و پدیده‌های طبیعی بر رفتار انسانی و بالاخره (۳) اثر تحولات اجتماعی بر امور طبیعی را به رشته تحریر در آورده‌اند. به این دلیل است که یعقوبی و مسعودی مانند دینوری نه تنها از مورخان بزرگ مسلمان به شمار می‌روند، در ردیف جغرافیادانان صاحبنظر نیز قرار دارند.

به استثنای مسعودی که ***اخبار الزمان*** را در جغرافیا نگاشته است یعقوبی و دینوری هر یک کتابی به نام ***البلدان*** تالیف کرده‌اند. به اعتقاد برخی، یعقوبی معلم جغرافیای مسلمانان است. درکتاب ***دائرةالمعارف الاسلامیه*** درذیل مادهٔ جغرافیا چنین آمده است: «بسیاری از جغرافی نویسان قرون آتیه مانند یعقوبی و بلخی و مسعودی در عین حال مورخ هم بوده‌اند، و نیز بسیاری از مصنفات تاریخی دارای فصلهای مهمی در جغرافیا هستند».[۱۷]

۳ـ تاریخ نگاران مسلمان در پی ایجاد وحدت و پیوند تجربه‌های امت اسلامی و تاریخ عمومی بودند. هریک از آنها به شکلی سعی داشتند عناصری از تاریخ و تمدن اسلامی و تاریخ و تمدن جسمانی را پیوند دهند: «بلاذری تاریخی نوشت که در آن اشرافیت عرب را رقم زد و تأکید بر عقیدهٔ اجتماعی اعراب نمود. ***فتوح البلان*** وی مبین هیأت مرکزی اسلام بود و نیاز فقهی و ادواری آنرا برآورد می‌کرد. یعقوبی با یک برداشت شیعی (جعفری) تاریخ عمومی نوشت و به تاریخ قبل از اسلام نوعی اهمیت مذهبی و فرهنگی قایل شد. ابن قتیبه با تعلیم از کتاب و نیازهای آنها نسبت به یک تاریخ عمومی، که فرضیه‌ای از انواع مختلف را ارائه می‌داد ـ ایام ، تاریخ عمومی، نیازهای شرعی ـ آثارش را نگاشت. دینوری می‌خواست نقش عراق و ایران را در تاریخ عمومی‌اش نشان

دهد و دورهٔ ساسانی و عباسی را با همدیگر توجیه نمود. طبری تاریخ را برای ابراز اراده خداوند و نشان دادن وحی او در نظر می‌گرفت».[۱۸]

۴ـ مورخان مسلمان در پی تلفیق شیوه‌ها و گرایشهای گوناگون تاریخ‌نگاری بودند:

«این مورخان تحقیقات گستردهٔ خود را با ملاحظهٔ گرایش تاریخی، جغرافیایی و ادبی به آثار اخباریون افزودند و از مواد شفاهی و کتبی (پس از خواندن آنها به بعضی از شیوخ) و بعضی اوقات از اسناد و آرشیوها استفاده کردند. آنها خطوط شایان به اخباریون و زبانشناسان را تلفیق کرده و از مکتب مدینه کمال استفاده را بردند. آنها بر اخباریون سبقت و تأسی جسته و دقیقاً خط تاریخ نگاری اسلامی را پی نهادند».[۱۹]

۵ـ شیوهٔ جمع‌آوری اطلاعات: مسعودی و یعقوبی در پژوهشهای خود از سه روش (۱) مطالعهٔ آثار تاریخی گذشتگان (۲) گفتگو و مصاحبه با افراد مطلع و (۳) مشاهده برای گردآوری اطلاعات بهره گرفته‌اند. یعقوبی در مقدمهٔ ***البلدان*** به طور مشخص در مورد سه روش یاد شده، توضیح می‌دهد. در ادامه، هر یک از روشها را مورد بررسی اجمالی قرار می‌دهیم.

(۱) روش اسنادی (مطالعهٔ آثار گذشتگان): مسعودی از آثار مکتوب عصر خود بهره‌ها برده و از نقاط ضعف و قوت آنها آگاه بود: «مردم سلف و خلقت در تاریخ و حوادث کتابها آورده‌اند که بعضی به صواب و بعضی‌دیگر به خطا رفته‌اند و هر یک به قدر توان خویش کوشش کرده و گوهر نهان هوش وانموده‌اند».

مسعودی نیز اسامی کتب معتبر زمان خود را که از آنها استفاده نمود، یاد کرده است. از جمله در مورد کتاب واسطی ملقب به نفطویه چنین می‌نویسد:« از نکات کتب خواص و دقایق بزرگان سرشار است. وی در کار تألیف و تصنیف از همهٔ مردم روزگار خویش نکوتر و روشن‌تر و خوش سلیقه‌تر بود».[۲۰]

مسعودی اشاره دارد که: «سنان بن ثابت بن قره حرانی را بدیدم که از حدود فن خویش برون شده و روشی خارج از طریقت خود گرفته و کتابی به عنوان

رساله‌ای به بعضی یاران خویش تألیف کرده ... اما عیب آنجاست که از فن خویش برون رفته و خارج از رشتهٔ خاص خودبه تکلیف پرداخته».[۲۱]

(۲) روش مصاحبه و گفتگو: مسعودی درسفرهای بسیار و ضمن دیدار از نقاط گوناگون با افراد مطلع و پادشاهان گفتگو می‌کند: «و هم با شاهان مختلف که اخلاق متفاوت و مقاصد گوناگون داشتند و دیارشان دور از هم بود گفتگو داشتیم و با آنها هم سخن شدیم که آثار علم برفته و نور آن خاموشی گرفته...».

(۳) روش مشاهده: مورخان مسلمان اکثراً مشاهدات خود را ثبت و ضبط می‌کردند، به طور مثال، کتاب ***البلدان*** یعقوبی ممّلو از جزئیات اقتصادی و وضع جغرافیایی است که مؤلف آن را از طریق جهانگردی و تحقیق از سیّاحان و استفاده از آثار دیگران جمع‌آوری کرده و توجه وی بیشتر به مطالب آماری و وضع جغرافیایی است.

سهم جغرافیا در تاریخ نگاری

سهم جغرافیا در تاریخ نگاری بسیار کم اهمیت‌تر از سهم سرگذشت‌نامه بود، لکن بکلّی بی‌اهمیت تلقی نمی‌شد. یعقوبی، تاریخ و جغرافیا نگار مشهور، چگونگی گردآوری مواد مورد نیازکتاب جغرافی خویش را شرح می‌دهد. او به سرزمینهای بسیاری سفرکرد و به هرکه رسید پرسشهایی جهت کسب اطلاع از دیار او به عمل آورد. یعقوبی تمامی آنچه را این آگاهان و خبررسانان می‌گفتند،می‌نگاشت. علاوه بر تاریخچهٔ اداری و اقتصادی و اوضاع و احوال آن زمان دربارهٔ هر ناحیه، از تاریخ فتوحات (مسلمانان) نیز یادداشت برمی‌داشت. بی‌گمان سایر مؤلفان آثار جغرافیایی معاصر وی هم تحت تأثیر مستمر روح کلاسیک و باستان، درگردآوری موادی که در منابع و مآخذ مکتوب نمی‌یافتند، راه مشابهی در پیش می‌گرفتند. تقریباً در هر اثر جغرافیایی دست کم داده‌ها و اطلاعات تاریخی چندی به چشم می‌خورد.

جغرافیا بر تاریخ نگاری نیز تأثیر داشت: افزون بر واردکردن اطلاعات جدید و القاء روش جدید، تاریخ نگاری را وسعت و قلمرو آن را نیز تغییر داد، به

نحوی که مورخان بعدیُ «به منزلهٔ یک قاعده و اصل، به شرح پستی و بلندیهای محل، عمارتها، بناهای یاد بود، و آثار باستانی می‌پرداختند».[۲۲]

روز نتال آثار مهم تاریخی مسلمانان را به حوزه‌ها: تاریخ عالم، تاریخ محل یا ناحیه‌ای و تاریخ معاصر، تقسیم کرده است. به نظر او کتابهای یعقوبی، طبری و مسعودی عمده‌ترین کتابهای تاریخ عالم هستند. این سه مورخ به دلیل بینش مذهبی خود حوادث مربوط به زندگانی پیامبران و تاریخ اسلام را به روشن‌ترین و برجسته‌ترین شکل، طرح کرده‌اند.

تحولات تاریخ نگاری

تاریخ نگاری مسلمانان تا عصر حاضر دچار تغییرات و تحولات بسیاری شده است که به ذکر بعضی از آنها می‌پردازیم:

۱ـ تاریخ‌نگاران مسلمان، تألیفات بسیاری در زمینه‌های مختلف پدید آورده‌اند که از آن جمله تاریخ عمومی جهان، تاریخ نواحی و سرزمینها و موارد خاص تاریخی برجای گذاشته‌اند. طبقه‌بندی تاریخ نگاری به این حوزه‌ها، تاریخ نگاری مسلمانان را از شیوه‌های تاریخ نگاری دیگران متمایز می‌کند.

۲ـ تاریخ نگاران مسلمان از روشهای گوناگون گردآوری و طبقه بندی اطلاعات بهره جسته‌اند. یعقوبی و مسعودی و دیگر تاریخ‌نگاران مسلمان ضمن استفاده از روش اسنادی از روش مصاحبه و مشاهده نیز برای گردآوری اطلاعات بهره گرفته‌اند.

۳ـ ایجاد ارتباط بین بررسیهای تاریخی با حوزه‌های گوناگون علمی چون ادبی، جغرافیایی و فرهنگی تحول دیگری در حوزهٔ تاریخ‌نگاری است. تاریخ‌نگاران سعی کرده‌اند از اطلاعات، و روشهای موجود در این حوزه‌ها بهره‌مند شوند.

۴ـ کمیت‌گرایی تاریخی، تحول دیگر مورخان مسلمان یا تطور دیگری که می‌توان در نگارش تاریخ عالم ذکر کرد، کاربرد جداول (تقویم) به منزلهٔ یکی از اشکال ارائه تاریخ است. وقایع نگاران و اخترشناسان همواره از این شیوه بهره

می‌بردند و تقویم به مباحث علمی سال شماری، آن گونه که در *آثار الباقیه* بیرونی به چشم می‌خورد، نیز راه یافت.

۵ـ جهان نگری، تاریخ نگاران مسلمان ضمن بیان حوادث و وقایع مربوط به مسلمانان، از توصیف وقایع و حوادث جهان نیز غفلت نکرده‌اند. دراین نوع تاریخ‌نگاری ضمن بیان تاریخ جهان، حضور اقوام، قبایل و ملتهای دیگر نیز مورد توجه قرار می‌گرفت. اغلب تاریخ نگاران از وضعیت گذشته ملل ایرانی یونانی، رومی هندی و... یادکرده و ارتباط آنها را درگذشت زمان نشان داده‌اند.

تاریخ نگاری مسلمانان، با تنگناهای بسیاری نیز مواجه شده است: (۱) تسلط سنت تاریخ‌نگاری عراق زمینه تاریخ نگاری سیاسی و فرهنگی را محدود کرد. (۲) توجه بیش از اندازه به نقل وقایع به لحاظ اعتبار سند موجب شد تا تاریخ نگاری تحلیلی، رشد چندانی نداشته باشد. (۳) اهمیت به مقام و منزلت کسانی که مدافعان علما و دانشمندان بودند، سبب شد بررسیهای تاریخی از دربار شاهان پای فراتر ننهند و تاریخ قومیتها، مذاهب وگروههای اجتماعی کمتر بررسی شوند. (۴) سلطهٔ گرایش تاریخ کلی و کلان، عامل کند کننده در پرداخت دقیق حوادث خاص با توجه به موقعیتهای آن شد.

در ارزیابی تاریخ نگاری سؤالات اساسی‌ای مطرح است که پاسخ به آنها، به میزان استفاده و سودمندی تاریخنگاری در شرایط جدید اجتماعی فرهنگی جامعهٔ ما، کمک خواهد کرد:

۱ـ جریان تاریخ نگاری چه نقشی در رشد و توسعهٔ اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان به طور خاص و درکل تمدن اسلامی داشته است؟

۲ـ تاریخ نگاری مسلمانان تا چه حدی با شرایط جدید و معاصر ارتباط دارد؟

براساس مطالب پیشگفته روشن شد که تاریخ نگاری در تمدن و فرهنگ اسلامی، شاید یکی از راههای اصلی ثبت مسائل فرهنگ و تمدن اسلامی بود. مورخان درگذر زمان،اطلاعات مربوط به وقایع عمدهٔ جامعه را ضبط کردند تا آیندگان بتوانند با گذشتهٔ فرهنگی خود ارتباط ایجاد کنند. از سوی دیگر با ارائه

اطلاعات زمینهٔ رفع شبهات و توقعات را نسبت به عقاید، باورها و گذشتهٔ فرهنگی مسلمانان فراهم کنند. تاریخ نگاری مسلمانان، فضای فرهنگی و فکری خاص را برای بسیاری از علاقه‌مندان به تحقیق و بررسی فراهم کرد. عده‌ای از پژوهشگران علاقه‌مند، تاریخ را حوزه‌ای برای کار و تلاش مناسب دیدند و تلاش افراد برجسته‌ای چون یعقوبی، طبری، مسعودی و .... موجب پیدایش جریانهای متنوع فکری و فرهنگی گردید. آنها بسیاری از سؤالات مطرح اجتماعی را مورد بحث و بررسی قرار دادند. به عنوان مثال این مورخان، رابطهٔبین وقایع دینی و وقایع سیاسی و فرهنگی رابررسی کردند. آنها میزان تأثیر امور طبیعی و اجتماعی را در شکل‌گیری تحولات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در کنار مسائل دینی بیان کردند. مسعودی در این زمینه، ضمن بیان دیدگاه تحلیلی، رابطه بین عناصر فرهنگی و غیر فرهنگی را نیز توضیح داد. او نشان داد که رودها، کوهها و آب و هوا در خلق و خوی مردم منطقه‌ای تأثیر دارند و بدین ترتیب به طور ضمنی اشاره می‌کند که همهٔ خلقیات مردم تحت تأثیر علایق دینی آنها نیست. کارکرد دیگر تاریخ نگاری به دلیل نبود مکاتب و نظریات جدید اجتماعی که مسائل و مشکلات اجتماعی را بررسی می‌کنند، توانست به عنوان جریانی علمی و فرهنگی، نقشهای سیاسی و اجتماعی داشته باشد و در ساخت فرهنگ و تمدن اسلامی مؤثر واقع شود.

در پاسخ به این پرسش که آیا این نوع تاریخ نگاری در شرایط جدید مؤثر و مفید است، می‌باید با احتیاط سخن گفت: اگر جواب منفی به این سؤال، به نفی آثار فرهنگی و علمی گذشتگان بینجامد، باید از تأکید بر آن خودداری کرد و اگر بررسی علمی دور از مغالطه‌های سیاسی باشد، به تأمل بیشتری نیاز داریم چرا که: (۱) روش شناسی تاریخ‌نگاران گذشته با شیوه‌های جدید تحقیق اگر به تغییر و بازبینی نینجامد، بی‌مورد است. (۲) اطلاعات ارائه شده همچنان قابل استفاده هستند و ارائه آنها به شکل دائرةالمعارفی، با توجه به پیدایش و رشد تکنولوژیهای جدید آموزشی، صرفهٔ اقتصادی ندارد. زیرا با استفاده ازکامپیوتر و ثبت وضبط اطلاعات سده‌های گذشته نیاز به تنظیم کتابهای تاریخی مفصلی که

بیشتر مطالب آنها تکراری باشد، نیست. با بررسی مطالب کتابهای تاریخی، میزان تکراری بودن بسیاری از اطلاعات روشن می‌شود. علت وجود مطالب تکراری در آثار تاریخی نبود، یک سیستم منظم و پایدار بایگانی و وجود خطرات سیاسی و تکرار جملات نظامی بود که هر آن، وجود کتابخانه‌ها و اسناد تاریخی را تهدید می‌کردند. امروزه با وجود تکنولوژیهای جدید، که امکان ثبت انبوهی از اطلاعات را در یک دیسک نوری فراهم کرده است و کاهش حملات ویرانگر نظامی، دیگر به ثبت این گونه وقایع آسیب نمی‌رساند. از سوی دیگر روزنامه‌ها و مجلات به طور مستمر و روزانه اطلاعات را ثبت می‌کنند و در مرحلهٔ بعدی این اطلاعات طبقه‌بندی و بایگانی می‌شوند.

با توجه به این مطالب، این پرسش مطرح می‌شود که تاریخ‌نگاری کمی و گردآوری اطلاعات در کتابها چه فایده‌ای دارند؟ در پاسخ به اجمال می‌توان گفت که وجود اطلاعات مفید است ولی شیوهٔ گردآوری اطلاعات منظم تاریخ کلی و عام و تاریخ نقلی بدون تحلیل وقایع کاربرد چندانی ندارد.

منابع و مآخذ

۱ـ گیب، هـ آ.ر. و [دیگران] ***تاریخ نگاری در نزد مسلمانان***، ترجمه و تدوین یعقوب آژند. تهران، گستره، ۱۳۶۱، ص ۸۹. آورده است: «اعراب هم قبل از اسلام نوعی سنت تاریخ‌نگاری داشته‌اند که ایام العرب خوانده می‌شد این نوع تاریخ‌نگاری در واقع مختصری از جنگهای بین دو یا چند قبیله و یا رفتار قهرمانانه رهبرانشان بوده این نوع تاریخ‌نگاری هم مثل کتب ایرانیان بوده که در مورد شاهان نوشته می‌شد. ولی این نوع نوشته‌ها به خاطر نزدیکی به زندگ و علاقه‌ها و جزئیات ممکنه آنها را به صورت اساسی مناسب برای گزارشات تاریخ تبدیل کرده است».

۲ـ منبع قبل، صفحه ۸۹.

۳ـ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. ***تاریخ یعقوبی***. ترجمه محمد آیتی. تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۱۲و۱۱.

۴ـ منبع فوق، ص ۱۲و۱۱.

۵ـ ***تاریخ نگاری در اسلام***، ص ۲۸.

۶ـ منبع قبل، صفحه ۹۰ و ۹۸ .

۷ـ الفاخوری، حنا. ***تاریخ ادبیات زبان عربی***. ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران، توس.

۹ـ منبع قبل، ص ۲۸.

۱۰ـ ***تاریخ نگاری در اسلام***، ص ۱۰۱.

۱۱ـ ***تاریخ یعقوبی***، ص ۲۲.

۱۲ـ ***تاریخ نگاری در اسلام***، ص ۱۵۴.

۱۳ـ منبع قبل، ص ۱.

۱۴ـ منبع قبل، ص ۱۳.

۱۵ـ منبع قبل، ص ۴۰۳.

۱۶ـ ***تاریخ یعقوبی***، ص ۳۵۵.

۱۷ـ منبع قبل، ص سیزده.

۱۸ ـ *تاریخ نگاری در اسلام*، ص ۹۹.

۱۹ ـ *تاریخ نگاری در اسلام*، ص ۹۹ـ۱۰۰.

۲۰ـ مسعودی، ابوالحسن، ***مروج الذهب و معادن الجواهر***.

۲۱ـ مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. ***احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم***. الطبعه ۲.لیدن، مطبعهٔ بریل، ۱۹۰۶ م.

۲۲ـ *تاریخ نگاری در اسلام*، ص ۱۲۷

فصل پنجم

روشهای تحقیق متفکران مسلمان

عده‌ای، متفکران مسلمان را با این ادعا که روش تحقیق مشخصی، نداشته و یا اینکه از روشهای تحقیق عصر خود بهره نجسته‌اند و یا براساس روش تحقیق خاصی به مطالعه نپرداخته‌اند آنها را مورد انتقاد قرار داده‌اند. عده‌ای نیز از متفکران مسلمان دفاع کرده‌اند. آنها بدون توجه به اینکه متفکران مسلمان به مسائل اجتماعی پرداخته‌اند یا نه و در صورت پرداختن، آیا از روش تحقیق مشخصی بهره گرفته‌اند بر اعتبار اندیشه آنها تأکید کرده‌اند. واقع‌بینی حکم می‌کند، متفکران مسلمان در صورت ملاحظهٔ موضوعات خاصی برای مطالعه، آنها را با به کارگیری روش تحقیق و دستیابی به نتایج و یافته‌های تجربی جدید مورد توجه قرار گیرند.

متفکران مسلمان در برخورد با علوم، سعی کرده‌اند طبقه‌بندی جدیدی از آنها ارائه دهند و فایدهٔ طبقه‌بندی خود را برشمارند. فارابی در کتاب ***احصاءالعلوم*** در این مورد چنین می‌گوید: «برآنیم که در این کتاب دانشهای مشهور را یک یک برشمریم، و خلاصه‌ای از مباحث هر یک از آنها را به دست دهیم، و هر کدام که دارای چند بخش هستند، از بخشهای آن یاد کنیم، و نمونه‌هایی از مطالب هر بخش را نشان دهیم».[1] فارابی در طبقه‌بندی از حکمت چنین بیان می‌کند: «انسان به مدد این کتاب می‌تواند میان علوم به مقایسه بپردازد تا بداند کدام برتر است و کدام سودمندتر؛ کدام ریشه‌دارتر و مطمئن‌تر و مایه‌دارتر است، و کدام سست بنیان‌تر و بی‌اساس‌تر و کم مایه‌تر».[2]

در مجموع، فواید طبقه بندی علوم از نظر متفکران مسلمان عبارتند از: (۱) در انتخاب موضوع پژوهش به پژوهشگر کمک می‌کند. (۲) نتایج پژوهش را

نشان می‌دهد. (۳) مقایسه بین علوم را ممکن می‌کند. (۴) در شناخت موقعیت علم به عالم نیز کمک می‌کند. (۵) در شناخت کلیات و مطالب علم کمک می‌کند و (۶) عامل ارزیابی مدعیان علم و معرفت خاص است.[۳]

فارابی تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی علوم را گام آغازین دستیابی به معرفت و دانش جدید می‌داند. او ضمن تقدم و تأخر علوم، توجه به تفاوت و رابطهٔ علوم مقدماتی و عالی علوم را علم کلام می‌داند.

فارابی علم مدنی (علم اخلاق و سیاست) را همردیف علم فقه و علم کلام می‌دانست. او فصل مستقلی را به تدبیر منزل اختصاص داده بود و در طرح نظریهٔ اجتماعی، پس از طرح مباحث وجود، معرفت، طبیعت به بحث سیاست و مدینهٔ فاضله پرداخته است. به نظر او رابطهٔ مدینهٔ فاضله با انسان فاضل و رابطهٔ بین مدینهٔ غیر فاضله با انسان غیر فاضل است.

پس از فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی در چارچوب طبقه‌بندی کلی (حکمت نظری و عملی) بحث مستقلی تحت عنوان تدبیر منزل آورده است. او به مباحثی از گذشتگان اشاره کرده و می‌گوید که بحث تدبیر منزل را توضیح بیشتری خواهد داد، چرا که این بحث از از طرف او با نگاه خاص مورد توجه قرار گرفته است:

«... و باید دانست که مراد از منزل در این موضوع، نه خانه است که از خشت و گل و سنگ و چوب کنند، بلکه از تألیفی مخصوص است که شوهر و زن و والد و مولود و خادم و مخدوم و متمول و مال‌اندوز، مسکن ایشان چه از چوب و سنگ بود و چه از خیمه و خرگاه و چه از سایه درخت و غارکوه».[۴]

اصل کلی در تدبیر منزل اعتدال است. منظور اعتدالی است که بر حسب ترکیب اعضا، یا مجموع ترکیب از اعضاها حاصل آید».[۵]

ابن خلدون در ادامهٔ کارهای فارابی و خواجه نصیر تقسیم‌بندی علوم را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. زیرا معتقد است که در چارچوب طبقه‌بندی علوم قدیم، امکانی برای طرح علم جدید او نیست. او در طبقه‌بندی علوم، جایگاه جدیدی برای علم عمران مطرح می‌کند. او اصرار ندارد که گفته‌های گذشته را

در قالب گذشته تکرار کند، بلکه به نظر او اقتضاء علم جدید، طبقه‌بندی جدید است.

انواع روشهای تحقیق

این سؤال مطرح است که: آیا مسلمانان به مطالعه و بررسی مسائلی پرداخته‌اند که نیازمند روش مناسب تحقیق باشند؟ در صورت مطالعه و تحقیق منظم و علمی از چه روشهایی استفاده کرده‌اند؟ در پاسخ می‌توان گفت که متفکران مسلمان در یک تاریخ طولانی با مسائل و مشکلات بسیاری روبرو شده و به مطالعه هر یک از آنها پرداخته‌اند. از آغاز حیات اسلام تا پایان قرن هشتم و آغاز قرن نهم متفکرانی چون ابوریحان بیرونی، ابن فضلان، ناصر خسرو، ابن بطوطه، مقدسی، طبری، یعقوبی و ابن‌خلدون به مطالعه و تحقیق در مورد پدیده‌های گوناگون پرداخته و نتایج تحقیقات خود را منتشر کرده‌اند. افراد بسیاری به مطالعهٔ تطبیقی در زمینه‌های فرهنگ، اقتصاد، سیاست و هنر پرداخته‌اند و در چارچوب مطالعات مقایسه‌ای نیز گزارشهای متعددی نگاشته شده است.

ولی پس از قرن نهم تا پایان قرن سیزدهم میلادی، تحقیق جدی در مسائل اجتماعی انجام نشده است. چراکه متفکران مسلمان بیشتر در حوزه‌های دینی و فقهی سرگرم بحث و تحقیق بودند و رغبتی به طرح مسائل اجتماعی از خود نشان نمی‌دادند.

تنوع موضوعات ایجاب می‌کند که هر متفکری به اقتضاء موضوع مورد مطالعه‌اش، از روش خاص پژوهشی استفاده نماید. روشهایی که مورد استفاده مسلمانان بوده‌اند، عبارتند از: ۱ ـ روش مقایسه‌ای، ۲ـ روش تاریخی، ۳ـ روش مصاحبه، ۴ـ روش مشاهده و ۵ـ روش مشاهده توأم بامشارکت.

برای آشنایی با نحوه و میزان به کارگیری روشهای فوق به چندین مورد از مطالعات متفکران مسلمان اشاره می‌شود:

متفکران مسلمان دو نوع مطالعه را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند: ۱ـ مطالعات فلسفی و نظری ۲ـ مطالعات تجربی و تاریخی. روشهای تحقیق و استنباط در

مطالعات فلسفی و نظری، قیاس واستدلال است. در حالی که در مطالعات انسانی، تاریخی و فرهنگی، روش قیاس قابل استفاده نیست. به طور مشخص،مقدسی، بیرونی و ابن خلدون در بررسیهای اجتماعی به نقد روش قیاس پرداخته و از روشهایی دیگر بهره گرفته‌اند. مقدسی، جغرافی‌دان مشهور می‌گوید: «گزارشهای من برای موضوعاتی که در دیباچه نوید داده‌ام، گوناگون است و در همهٔ سرزمینها یکسان نخواهد بود. زیرا من آنچه را بدانم خواهم نگاشت، و این دانش نه به قیاس است تا هماهنگ گردد، بلکه باید موضوعهایش را با دیدن و شنیدن فراهم ساخت».[۶]

او به چندین دلیل استفاده از روش قیاس را نامناسب می‌داند: (۱) تفاوت موضوع خاص با مباحث نظری، (۲) تنوع و گوناگونی موضوعات، (۳) اهمیت شنیدن و دیدن در مقایسه با اندیشیدن، و (۴) غیر معتبر بودن تعمیم‌یافته‌ها از یک نقطه تا نقاط دیگر. ابوریحان بیرونی نیز در بررسی مسائل تاریخی، انسانی و اجتماعی روش قیاسی را نامناسب می‌داند. از آنجا که روش قیاسی، که براستدلال و تعمیم استوار است، نمی‌تواند برای پاسخگویی مسائل به علوم انسانی مناسب باشد. متفکران مسلمان که در این حوزه به تحقیق اشتغال داشتند، هر یک به دلیل موضوع مورد مطالعه، از روشهای مطرح در علوم انسانی استفاده کرده‌اند.

الف ـ روش مشاهده

در مطالعات جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی روش مشاهده مناسب‌ترین روش پژوهش است. به همین جهت مقدسی و طبری در مباحث جغرافیایی و بیرونی، ابن فضلان و ابن بطوطه در مطالعات فرهنگی روش مشاهده و تجربه مستقیم را به کار گرفته‌اند.

اهمیت این نوع مطالعات براساس میزان و عمق مشارکت در تجربیات مردم و فرهنگهاست. روش مقدسی در بررسی این موضوعها بر تجربه و مشاهدهٔ عینی استوار بود و در وهلهٔ نخست به تجربه‌ها و مشاهده‌های شخصی توجه

داشت و هر جا که امکان تجربه و مشاهدهٔ مستقیم نبود از اشخاص موثق و واسطه‌های آگاه کسب اطلاع می‌کرد و برای تکمیل معلومات خویش به بایگانیهای رسمی و کتابخانه‌هایی که در دستگاه عضدالدوله پادشاه آل بویه و صاحب اسماعیل بن عباد وزیر دانشمند دیلمان وجود داشت، مراجعه می‌کرد.[۷]

برای روشن شدن میزان توجه متفکران مسلمان به روشهای تجربی تحقیق به روش مقدسی و یعقوبی اشاره می‌شود.

روش تحقیق مقدسی

مقدسی در مقدمهٔ کتاب ***احسن التقاسیم فی معرفة‌الاقالیم***، روش تحقیق خود را بیان می‌کند. او در بدو امر به بدیع بودن کارش اشاره کرده و می‌نویسد:

«دانشمندان همیشه مایل به تصنیف بوده‌اند تا آثارشان از میان نرود و خبرهایشان بریده نشود، من نیز خواستم از آنان پیروی کنم و به راهشان بروم، دانشی را برپادارم تا یاد من زنده بماند و به مردم سودی برسانم تا بدان خدا راضی دارم، پس دیدم دانشمندان پیش از من تصنیفهایی کرده‌اند و پیشینیانشان آنها را شرحها نگاشته و خلاصه‌ها ساخته‌اند. اندیشیدم دانشی رادنبال کنم که آنان نکرده باشند و به هنری دست یازم که کسی جز من به طور نارسا دست نزده باشد، و آن شناخت سرزمینهای مسلمان است، با بیابانها و دریاچه‌ها و رودخانه‌ها، و معرفی شهرها و شهرک‌ها و...».[۸]

او در ادامه، موضوعات دانش جدید را مطرح می‌کند. موضوعات مورد نظر او، مسائل اجتماعی، جغرافیایی، طبیعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سرزمینهای مسلمان است. مقدسی با وجود اینکه اطلاعات جغرافیایی را تنظیم می‌کرده است، ولی مطالب او بیشتر جنبهٔ اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دارد.

مقدسی برای دستیابی به اطلاعات درست، از روشهای: مصاحبه، مشاهده و مشاهده توأم با مشارکت و مطالعهٔ اسناد و مدارک استفاده کرده است. او

حاصل کارش را مدیون به کارگیری همه این روشها می‌داند :

«من هنگامی توانستم آنرا گردآورم که کشورها را گشتم، به اقلیمهای اسلام درآمدم، دانشمندان را دیدم، شاهان را خدمت کردم، با قاضیان برنشستم، بر فقیهان خواندم، با ادیبان و قاریان و محدثان آمد و شد کردم، با زاهدان و صوفیان در آمیختم، درمجلسهای داستانسرایان و اندرزگران اندر شدم، در شهرها بازرگانی کردم، با مردم معاشرت نمودم، در راهها دقت کردم تا آنها را شناختم، اندازهٔ اقلیمها را به فرسنگها دانستم و مرزها را گشتم و با دقت نوشتم، به شهرک در آمدم تا هریک را شناختم، از مذهبها جستجو نمودم تا آنها رابدانستم، در زبانها و رنگها دقت کرده آنها را مرتب نمودم، خوره‌ها را با دقت تفصیل دادم، راه‌ها را برشمرده، هوا را آزمودم، آب را وزن کردم، رنج بردم، مال مصرف کردم، روزی حلال بدست آوردم، از گناه دوری کردم، به مسلمانان محتسبانه پند دادم، ذلت غربت را تحمل کردم، خدا را در نظر داشته می‌ترسیدم، خویشتن را به پاداش دلگرم نمودم و بنام نیک ترغیب کردم و از گناه ترسانیدم. از دروغ و سرکشی پرهیز کردم، با استدلال از طعنها جلوگیری کردم، مجازگویی و محال در آن نیاوردم، جز گفتار مردان راستگو یاد نکردم...».[۹]

۱ـ روش مصاحبه

مقدسی با دو گروه از افراد در جامعه‌اش مصاحبه کرده است: الف نخبگان فرهنگی، ب ـ دیگر مردم. او در بارهٔ مصاحبه با نخبگان می‌نویسد: «یکی از چیزها که برای روشنگری از آن کمک برگرفتیم، پرسش از خردمندان مردم بود، از کسانی که هرگز از ایشان غفلت و اشتباه ندیده بودم».[۱۰] مقدسی علت این مصاحبه‌ها را عدم امکان دستیابی به جامعهٔ مورد مطالعه می‌داند: «دربارهٔ دهات و روستایی که از آنها دور بودم و بدانها نرسیده بودم، می‌پرسیدم».[۱۱] مقدسی اعتبار و روایی نتیجهٔ مطالعات خود را در مقایسه با اطلاعات دیگر می‌داند: «پس آنچه را که در آن همزبان بودند می‌نگاشتم و از آنچه در آن ناسازگار بودند دوری می‌کردم».[۱۲] درادامه به بیان مصاحبه با افراد دیگر

می‌پردازد. مقدسی برای تائید شناخت کلی مسائل، دستیابی به موضوعات جدید و تایید و یا رد اطلاعات به دست آمده با افرادی که از شهرها و مکانهای دیگر آمده بودند، مصاحبه می‌کند.

۲ـ روش مشاهده

مقدسی معتقد است که همهٔ اطلاعات را نمی‌توان از طریق مصاحبه با افراد به دست آورد. بعضی از موضوعات را بایستی با مشاهده و دیدن دریافت: «آنچه به دیدارش ناچار بودم به سویش رفتم». مقدسی حضور در جامعه برای کسب خبر و دستیابی به واقعیت را اساسی می‌داند. ایزد متعال را ناظر و مشارکت کننده در امور اجتماعی یاد می‌کند.[۱۳]

۳ـ مطالعهٔ اسناد و مدارک

مقدسی به سه نوع سند و مدرک اشاره کرده است: (۱) اسناد یا مدارک غیر معتبر، اسنادی بودند که دلیلی بر صحت آن به لحاظ عقلی و تجربی نیافته است[۱۴] ولی اهمیت موضوع او را به نگاشتن آن مجبور می‌ساخت. این اسناد را به نام راوی در کتابش می‌نگاشته است: «آنچه دلم گواهی نمی‌داد و خردم نمی‌پذیرفت به گوینده‌اش منسوب می‌داشتم یا گفتم چنین پنداشته‌اند که ...».[۱۵] (۲) اسناد منسوب به شخصیتهای معتبر و صادق. مقدسی با وجود اینکه سعی داشت در کتابش نقل قول کمتری بیاورد ولی اعتبار مطلب او را وا می‌داشت تا به نقل خبر از بزرگان و افراد صادق به پردازد. (۳)اسناد و مدارک مکتوب. مقدسی اصرار بر نو و بدیع بودن کارش داشت.

مقدسی صاحبنظران زمان خود را به دو دستهٔ متفاوت تقسیم می‌کند. گروه نخست از نظر او کسانی هستند که به تألیف پرداخته و تربیت شاگردان را برای کسب شهرت انجام می‌دهند و گروه دوم کسانی هستند که «تالیف به پایان رسانیده» و در انتشار کتاب خود در پی نام و نان نیستند و آن رابه بزرگی برای حفظ در کتابخانه تقدیم می‌کنند.[۱۶]

از این رو آثار گذشتگان را مورد نقادی قرار می‌دهد. او به طور مشخص (۱) کتابهای جیهانی و ابن خرداد به را به لحاظ اجمال مطالب، بی‌توجهی به شهرهای کوچک و نازیبا، عدم رعایت مسائل فرهنگی و اجتماعی و نارسا وغلط بودن اطلاعات مورد نقد قرار می‌دهد. (۲) دربارهٔ کتاب بلخی ابوزید می‌نویسد: «او نه اسباب سودمند را یاد کرده و نه مطالب مفید را تفصیل و ترتیبی داده، بسیاری از «مادرشهر» را نیز انداخته است. وی نه به شهرها رفته و نه به دیه‌ها پا نهاده است».[۱۷] (۳) کتاب ابراهیم بن محمد فارسی را به لحاظ بی اعتباری این تألیف مورد انتقاد قرار داده است.(۴) مقدسی کتاب ابن فقیه همدانی را به خاطر کاستیهایش ـ که تنها به توصیف شهرهای بزرگ پرداخته است ـ و نیز طرح نکردن مباحث مناسب مورد انتقاد قرار داده است. (۵) کتابهای حافظ و ابن خرداد را به دلیل عدم طرح مطالب سودمند نقد کرده است.

او مدعی است که کتاب او منحصر به فرد و نو است: «هیچ کس از پیشگامان من در این دانش، راهی که من رفتم نرفته، و نکته‌ها که من جستجو کردم نجسته است».[۱۸] یا می‌گوید: «چنین بود تألیفهایی که در این باره، پس از جستجو در کتابخانه‌ها و کتابها به دستم رسیده است. من کوشیده‌ام تا آنچه را آنان نوشته‌اند ننویسیم، و آنچه آورده‌اند دوباره گزارش ندهم، مگر در موارد ضروری تا مگر حق ایشان پایمال نکرده و از تألیفهایشان ندزدیده باشم».[۱۹]

او مدعی است ارزش کتابش تنها از طریق مقایسه با کتب پیشینیان فهمیده می‌شود: «با این همه، تنها آن کس ارزش کتاب مرا در خواهد یافت، که کتابهای آنان را دیده و شهرها را گردش کرده و خود اهل دانش و هوش باشد».[۲۰]

ویژگیهای آثار پژوهشی مقدسی

مقدسی مدعی است که کار او منحصر به فرد است زیرا (۱) به موضوعات جدید پرداخته است. (۲) دانش جدیدی را مطرح ساخته است که می‌توان آنرا «جغرافیای انسانی، فرهنگی و اجتماعی» نامید. (۳) از روشهای جدید تحقیق از قبیل مشاهده، مصاحبه و بررسی اسناد و مدارک استفاده کرده است. (۴) از ابزار

جدید گردآوری اطلاعات ـ پرسشنامه و نقشه ـ استفاده کرده است: «نقشه‌هایی که من آورده‌ام با کوشش بسیار، پس از دیدن چندین نقشه ساخته‌ام». (۵) در تنظیم کتاب روش جدید ابداع کرده است و مفاهیمی را که در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته‌اند، توضیح داده است: «گاه من در این کتاب لفظی را به جهت آسانی به چند معنی به کار می‌برم ...».[۲۱]

۶ـ سبک‌نگارش ویژه‌ای برگزیده است: «برخی از معانی پیچیده را در آن نهادم تا گرانمایه باشد، دلیل را برای اطمینان آوردم داستان را برای نمونه، سجع را برای زیبایی، حدیث را برای تبرک یاد کردم. مطلب را بیشتر گزارش دادم تا اگر عوام نیز آنرا دیدند بفهمند و آنها را به ترتیب فقهی مرتب کردم تا اگردانشمندان ببینند ارج نهند. اختلافها را برای جامع بودن، نکته‌ها را برای هشداری آوردم. گزارش شهرها رابه درازا کشانیدم تا پرمطلب باشد، چیزهایی یاد کردم که فایده‌اش پوشیده نیست. راهها را نشان دادم زیرا که نیازمندی بدان بسیار است، اقلیمها را نمایش دادم زیرا که دانستن آنها بهتر است. بیان خوردها راتفصیل دادم چون آن را درست‌تر یافتم».[۲۲]

۷ـ مقدسی اشاره می‌کند که اطلاعات گردآوری شده اطلاعات روز است و قابل تعمیم در زمانهای دیگر نیست. چون امکان تغییر در شرایط وجود دارد: «من در این کتاب احوال زمان خودم را گرد آورده‌ام، پس چه بسا وضع تغییر کند».[۲۳]

۸ـ انصاف علمی مقدسی ویژگی خاصی به کتاب او داده است. او اطلاعاتش را در مورد شهرها و دهات کامل نمی‌داند و احتمال خطا و کاستی رابه خاطر فراموشکاری انکار نمی‌کند: «و چه بسا وصف برخی شهرها را که دیدار کرده بودم فراموش کرده باشم، زیرا فراموشی از خواص انسان است».[۲۴]

روش یعقوبی

یعقوبی در مقدمهٔ کتاب ***تاریخ یعقوبی*** و ***البلدان***[۲۵] به طور آشکار به روش تحقیق خود در مطالعهٔ امور تاریخی و اجتماعی اشاره کرده است. یعقوبی در

مورد روش گردآوری اطلاعات کتاب ***البلدان*** چنین می‌نویسد:

«... سفرهای من پیوسته گشت و دورماندنم (از وطن) ادامه یافت؛ پس چنان بودم که هرگاه به مردی از آن بلاد برخوردم، از وی از وطنش و شهرش پرسش نمودم، و آنگاه که میهن و جایگاه خود را برای من می‌گفت، او را از همان سرزمینش پرسش می‌نمودم، درباره اینکه محصول آن چیست، و کشت آن چه چیز است و ساکنان آن از عرب و عجم کیانند ... (و همچنین از) آب آشامیدنی اهالی آنجا و از پوشاکشان پرسش می‌کردم ... وهم از کیشها و عقاید و گفتارهای آنان، و کسانی که بر آنجا دست یافته‌اند، و آنان که در آنجا سروری دارند».[۲۶]

یعقوبی برای تنظیم کتاب ***البلدان*** زمانی طولانی به گشت و گذار و سفر می‌پردازد و شهرها و مناطق گوناگون را می‌بیند، با افراد بسیاری در مورد مسائل گوناگون مصاحبه و گفتگو می‌کند. اخبار و وقایع را مکرر پرس و جو می‌کند تا از برداشتهای مختلف آگاهی یافته و اعتبار یافته‌ها را افزایش دهد. با افراد موثق و معتبر نیز مصاحبه می‌کند تا اعتبار یافته‌هایش را بالا ببرد. یعقوبی نیز مانند مقدسی کار خود را کامل نمی‌داند، بلکه خواننده را به اشکالات و ضعفهای پژوهش خود متوجه می‌نماید. از این روست که او عنوان فرعی کتاب را «مختصری برای اخبار بلدان»[۲۷] نام گذاری کرده است.

به استناد آنچه که در سطرهای پیشین آوردیم به کارگیری روش تجربی ـ با تکنیکهای مشاهده، مصاحبه و مطالعهٔ اسنادی ـ را متفکرانی چون بیرونی و یعقوبی نه تنها مجاز می‌دانستند بلکه خود نیز براین اساس، تحقیق و تالیف می‌کردند. این بررسیها حکایت از وجود سنت مناسب تحقیق تجربی در کنار تحقیقات نظری است. زیرا متفکران مسلمان با وجود اینکه بیشتر به مطالعات نظری و فلسفی پرداخته‌اند، از مطالعات تجربی و میدانی نیز غافل نبوده‌اند.

ب ـ روش مقایسه‌ای

روش مقایسه‌ای در نزد متفکران مسلمان بیشتر در حوزهٔ مطالعات فرهنگی و مقایسهٔ بین فرهنگها مورد استفاده قرار گرفته است. ابوریحان بیرونی اساساً

درکتاب ***تحقیق ماللهند***«در میزان شباهت و اختلاف دو فرهنگ ایرانی و هندی از روش مقایسه‌ای استفاده کرده است. مسعودی، ابن فضلان، و ابن‌بطوطه نیز در بررسی عناصر فرهنگی ملل و کشورها از روش مقایسه‌ای بهره گرفته‌اند.

به کارگیری روش مقایسه‌ای، تفکر و اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان را از سطح توصیف ساده، به سطح تحلیل و بررسی بالابرده است. با وجود اینکه بعضی از متفکران مسلمان به جمع‌آوری و تنظیم مطالب پرداخته‌اند، ولی با طرح روش مقایسه‌ای، امکان بررسی میزان شباهتها و اختلافات ایجاد گردید و بحث چرایی در تفاوت فرهنگی مورد توجه قرار گرفت. به عنوان مثال، بیرونی ضمن مقایسهٔ فرهنگ هندی و ایرانی و اسلامی به این سؤال پاسخ می‌دهد که دلایل تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تفاوتها چیست؟ او ضمن مقایسهٔ پدیده‌ها در می‌یابد که وجود سابقهٔ سیاسی توام با تعارض بین دو ملت و جدایی دینی و گوناگونی شرایط طبیعی و جغرافیایی، دلیل تفاوتها بوده‌اند. پس می‌توان نتیجه گرفت که به کارگیری روش تحقیق مقایسه‌ای در کنار روش تحلیل تاریخی زمینه‌ساز پیدایش گرایش اجتماعی جدیدی گردید.

منابع و مآخذ

۱ـ فارابی، ابونصر محمد. ***احصاءالعلوم***. ترجمه حسین خدیو جم. تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸، ص ۳۹.

۲ـ منبع قبل

۳ـ نصیر الدین طوسی، ابو جعفر محمد بن محمد.***اخلاق ناصری***. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۷.

۴ـ منبع قبل، ص ۲۰۷.

۵ـ منبع قبل، ص ۲۰۸.

۶ـ المقدسی، ابو عبدالله محمد بن محمد. ***احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم***، الطبعه ۲. لیدن، مطبعه بریل، ۱۹۰۶ م.، ص ۸.

۷ـ منبع قبل، ص XXII.

۸ـ منبع قبل، ص ۲ـ۱.

۹ـ منبع قبل، ص ۳ـ۲.

۱۰ـ منبع قبل، ص ۴.

۱۱ـ منبع قبل، ص ۴.

۱۲ـ منبع قبل، ص ۴.

۱۳ـ منبع قبل، ص ۳و۲.

۱۴ـ منبع قبل، ص ۳و۲.

۱۵ـ منبع قبل، ص ۴.

۱۶ـ منبع قبل، ص ۱۳.

۱۷ـ منبع قبل، ص ۶.

۱۸ـ منبع قبل، ص ۴.

۱۹ـ منبع قبل، ص ۷.

۲۰ـ منبع قبل، ص ۷و۸

۲۱ـ منبع قبل، ص ۹

۲۲ـ منبع قبل، ص ۱۰

۲۳ـ منبع قبل، ص ۱۰

۲۴ـ منبع قبل، ص ۱۰

۲۵ـ یعقوبی، *البلدان*.

۲۶ـ منبع قبل، ص ۲

۲۷ـ منبع قبل، ص ۲

فصل ششم

بررسیهای فرهنگی متفکران مسلمان

متفکران و دانشمندان مسلمان در مباحث اجتماعی، خود به طرح مطالب گوناگونی پرداخته‌اند. عنوانهایی چون «گرایش فرد به جامعه»، «رابطه فرد و جامعه»، «تیپولوژی جوامع»، «تغییر و تحولات اجتماعی»، «بحرانهای خرد و کلان اجتماعی»، «تحلیل و بررسی درسطوح مختلف خرد و کلان»، «دیدگاههای اقتصادی و سیاسی»، «بررسی رابطه عناصر و پدیده‌های اجتماعی» و ... را می‌توان از مباحث اصلی این دسته از متفکران دانست. گرچه توجه نهایی آنان به طور مستقیم به «فرهنگ» و مسائل مرتبط با آن معطوف نبوده است، ولی در زمینه مسائل فرهنگی مباحثی چون «چگونگی پیدایش فرهنگها»، «توسعه و تحول فرهنگی» و «عوامل مؤثر در ایجاد، تغییر و انقراض فرهنگها» را می‌توان از موضوعات عمده مورد توجه و عنایت متفکران مسلمان دانست.

در بررسی تاریخچه این مباحث به مطالعات فرهنگی گوناگونی برمی‌خوریم که «سفرنامه‌ها» مهمترین آنها هستند. گر چه سفرنامه‌ها بعد فرهنگی بسیار قوی دارند، ولی در آنها مباحث سیاسی و اجتماعی نیز مطرح شده است.

در این فصل، به بررسی آثار فرهنگی که متفکران مسلمان مطرح کرده‌اند، می‌پردازیم و پس از بیان شیوه‌های پژوهشی و ویژگیها و خصوصیات این آثار، محاسن و معایب کار آنها را مورد نقد قرار می‌دهیم. در ادامه، مهمترین و مشهورترین سفرنامه‌های متفکران مسلمان و مسائل مطرح شده در آنها را بررسی می‌کنیم.

نمی‌توان به لحاظ عدم ارائه تعریف مشخصی از فرهنگ، برگذشتگان خرده گرفت. آنها دلیلی نمی‌دیده‌اند تا از فرهنگ تعریفی ارائه دهند و آنگاه عناصر آن

را بررسی کنند. تلاش اصلی آنان صرف اثبات این مسئله می‌شد که مسائل فرهنگی را به عنوان پدیده‌ای قابل مطالعه معرفی و تحولات آن را تبیین کنند. متفکرانی چون ابن فضلان، ابن بطوطه، ناصر خسرو و بیرونی به مسائل و مباحث فرهنگی علاقه‌مند بودند. آنها فرهنگ را پدیده‌ای در ردیف پدیده‌های دیگر اجتماعی، چون سیاست و اقتصاد، می‌دانستند. تصور آنها از فرهنگ، عبارت از آن نظام فکری‌ای است که رفتار و کردار آدمیان را جهت می‌دهد. عنصر اساسی فرهنگ در این دیدگاه، تفکر و اندیشه است. از این رو آنها تفاوت بین دو جامعهٔ زنده و درحال مرگ را در میزان پویایی فرهنگ هر یک از این جوامع و میزان فعالیتهای فرهنگی می‌دانستند.

ابن فضلان و ابن بطوطه در برخورد با جوامع گوناگون به طرح عناصر و موضوع‌هایی پرداخته‌اند که در پویایی دیدگاه فرهنگی آنها مؤثر هستند: آداب و سنن، مناسک، عبادات و احکام دینی، مراسم، قوتها و ضعفهای فرهنگی، موقعیت دین، شخصیتها و مراکز علمی و فرهنگی عمده‌ترین موضوعات مورد علاقه آنان بوده است. در این میان، موقعیت، نقش و تحولات هر یک از این جوامع از دریچه فرهنگ نیز مورد بررسی و ارزیابی قرارگرفته است.

متفکران مسلمان در بررسی فرهنگ به تحول کلیت و عناصر آن در گذر زمان،با توجه به موقعیتهای گوناگون اجتماعی، رابطه عناصر و اجزاء فرهنگ با یکدیگر و اثر مؤسسات و نهادهای اجتماعی بر فرهنگ توجه کرده‌اند. از نظر آنها فرهنگ تحت تأثیر عوامل داخلی و خارجی تغییر می‌یابد. دولتها و گروههای فکری عوامل مؤثر تغییر فرهنگها هستند.

در بیان موقعیت علمی و نظری آثار متفکران مسلمان چندین نظر وجود دارد. عده‌ای کارهای آنان را در حد گردآوری اطلاعات مورد نیاز مردم شناسان معاصر تلقی می‌کنند. عده‌ای دیگر آنها را با عنوان «مردم شناسی بدون مردم‌شناس»(روح الامینی ۱۳۷۰) توصیف کرده‌اند؛ این گروه مدعی‌اند که موضوعات مورد نظر و روش کار متفکران مسلمان با موضوع و روش کار مردم شناسان تفاوت چندانی ندارد. به نظر آنها تفاوت عمدهٔ کار مردم‌شناسان

مسلمان و معاصر، دو (۱)اجمال و تفصیل و (۲) در خاص و عام بودن کار آنها است. بـه نـظر مـی‌آید آنـچه مـتفکران مسـلمان در حـوزهٔ فـرهنگ مـطرح کرده‌اند،زمینه مناسبی برای مطالعات مردم شناسان معاصر است. البته اینگونه تصور می‌شد که مطالعات آنها مبتنی بر طرح نظری و روش مناسب تحقیق نبوده است. بلکه برعکس شواهد نشان می‌دهد این مطالعات چـارچـوب نـظری و روش شناسی مشخصی دارد که با همدیگر مرتبط هستند و پارادایم خاصی را تعریف می‌کنند. در این پارادایم، تسلط یک متفکر بریک نظریه و روش خاص نشانگر تمایز او بر دیگران است. دیدگاه مسلط در این پارادایم، دیدگاه کارکردی است. روش مقایسه روش اصلی است و کارهای بیرونی نـمونه‌های اصـلی و عمده هستند.

در حالی که مطالعات فرهنگی معاصر بیشتر از نظریه کنش متقابل نمادی و پدیدارشناسی متأثر است، دنزین، در عین حال کـه از مـنتقدان دیـدگاه کـنش متقابل نمادی است،تحت تاثیر این دیدگاه فضای جدید مطالعات فرهنگی را تـرسیم مـی‌کند. دنـزین تـعامل‌گرایـی را بـا امـور سـیاسی، انـتقاد فـرهنگی و جامعه‌شناسی مرتبط می‌داند. او در دیدگاه خود از طرح صرف مباحثی چون سطوح تحلیل «خرد و کلان»، «عینی و ذهنی »، «عمل اجتماعی مبتنی بر تعقل» و یا «تجربه اجتماعی مبتنی بر عمل» اجتناب کرده، به مباحثی در چارچـوب «فرامدرن»، «آینده»، «دید رمانتیک»، «اسطوره‌های وابسته» و ... پرداخته است.

اهمیت کارهای دنزین در این است که چگونه تعامل گرایـی مـی‌توانـد در رویارویی و تفسیر مباحث وانتشارات میانجی‌گرانه سیاسی و اجتماعی، مورد استفاده قرارگیرد.[۱]

گرایش اصلی متفکران مسلمان در مطالعات فرهنگی کـارکردگرایـی است. سؤال اساسی همه این متفکران، چگونگی پیدایش و توسعه نـظم در سـطوح مختلف اجتماعی است؛ نظمی که در جریان عمل افراد و مؤسسات اجتماعی حاصل می‌شود.

در بررسی آثار فرهنگی متفکران مسلمان، اصول و مفاهیم عمده‌ای مشهود

است که بدانها می‌پردازیم:

۱ـ بکارگیری تمثیل براساس اعتقاد به دیدگاه اندام واره‌گی

از نظر این متفکران، جامعه، انسان و دیگر موجودات طبیعی حیات و مرگ دارند، تحت شرایطی متولد می‌شوند و در شرایط دیگری می‌میرند. به لحاظ گوناگونی و انسجام بین عناصر موجود زنده؛ در جامعه نیز دو عنصر تفاوت و انسجام وجود دارد. اجزاء، متفاوت از یکدیگرند و در یک کلیت به یکدیگر وابسته و از یکدیگر متأثر می‌شوند. تغییر در اجزاء، موجب تغییر در کلیت می‌شود. به عنوان مثال، فارابی به نحوی به این مسئله اشاره کرده است.

«اعضاء بدن مختلف است و هر یک باید عهده دار وظیفه‌اش شود، یعنی بالطبع بعضی از اعضاء برتر از بعضی دیگرند و یک عضو است که فرمانده همه و رئیس اول است، که قلب باشد و اعضاء دیگر از لحاظ مراتب متفاوتند».[۲]

۲ـ انتظام و سازگاری اجتماعی

فرهنگ شناسان، پدیده‌های اجتماعی فرهنگی را براساس اصل انتظام سازگاری درون سیستمی بررسی و تحلیل می‌کنند. ضمن اینکه کلیت جامعه را مطرح می‌کنند، به بررسی و تحلیل جامعه و موقعیت اقلیتهایی که با کلیت نظام اجتماعی در حال تعارض هستند، می‌پردازند. از نظر آنان جامعه، انسان و فرهنگ هدف دار هستند و در نهایت تعالی آنها مورد نظر است. متفکران مسلمان نیز تعارضات و نابسامانیهای جامعه را براساس غایت‌نگری و دیدگاه وحدت وجود مورد نقد و بررسی قرار می‌دهند.

۳ـ سودمندی

متفکران مسلمان، در تحلیلهای خود برای همه پدیده‌ها (براساس قبول اصل هدفدار بودن خلقت) غایت و هدفی قائل شده‌اند و در نتیجه کارکرد آنها را جستجو می‌کنند؛ زیرا همه عناصر و اجزاء عالم در نظم کلی هستی کارآیی دارد

و عنصری یافت نمی‌شود که بی‌فایده و بدون کارکرد باشد.

۴ـ اصل تغییر درون فرهنگی

فرهنگ شناسان مسلمان بر خلاف تصور متفکران معاصر، اصل تغییر و تحول اجتماعی و فرهنگی را می‌پذیرند. آنها معتقدند که امور اجتماعی و فرهنگی درگذر زمان به طور جبری دچار تغییر و تحول می‌شوند. این تحولات جنبهٔ تخریبی ندارند، بلکه به اصلاح و سازگارترشدن منجر می‌شوند.

۵ـ کلیت گرایی

همه متفکران مسلمان امور اجتماعی و فرهنگی را براساس ملاحظه کل آن تحلیل و تبیین کرده‌اند. این نوع نگاه، اندیشه سیاسی ویژه‌ای را برای آنها به ارمغان آورده است که با محافظه کاری توأم است. از سوی دیگر، آنها علل و انگیزه وقایع را مورد توجه قرار داده‌اند. در واقع توضیح وضعیت پدیده در یک کلیت، با توجه به علل پیدایش و گسترش آن، مورد توجه فرهنگ شناسان مسلمان بوده است.

روشهای خاص تحقیق در مطالعات فرهنگی

مردم شناسان و فرهنگ شناسان مسلمان با بکارگیری روشهای مطرح زمان خود به گردآوری و تحلیل اطلاعات پرداخته‌اند. روش آنها در ۱ـ تکنیکهای گردآوری اطلاعات و ۲ـ تجزیه و تحلیل اطلاعات، خلاصه می‌شود

ا ـ تکنیکهای گردآوری اطلاعات

تأکید ویژهٔ مردم شناسان و فرهنگ شناسان مسلمان درگردآوری و پالایش اطلاعات، آنها را از دیگر متفکران متمایز می‌سازند. آنها به پالایش اطلاعات باقی مانده از پیشینیان علاقه‌مند هستند و به تکنیکهای مشاهده، مشاهده توأم با مشارکت و مصاحبه تأکید کرده‌اند.

۱ـ مشاهدهٔ مستقیم

همه متفکران در مطالعه و تحقیق پدیده‌های فرهنگی اجتماعی تا حد امکان به مشاهده می‌پرداخته‌اند. ابن فضلان از جمله متفکرانی است که بر مشاهدات خود تأکید بسیار داشت. در کتاب ***سفرنامه ابن فضلان*** موارد زیر به عنوان مشاهدهٔ شخصی قلمداد شده است:

بررسی انواع سکه‌های رایج، بررسی پوشش ، بررسی محل نگهداری آذوقه، مشاهدهٔ مردی از یأجوج و مأجوج ، سوزاندن کنیز همراه ارباب خود (قوم روس) و شیوه‌های پادشاهی و مدیریت

ابن فضلان در بررسیهای خود بیشتر برمشاهدات خویش تکیه می‌کند و اقوال و گفتار دیگران را به دیدهٔ تردید می‌نگرد و خود دست به تجربه می‌زند.

ناصر خسرو بیشتر در مطالعات جغرافیای اجتماعی به معماری و طبیعت توجه کرده است و آداب و رسوم مردم و عقاید آنها راکمتر مورد اشاره قرار داده است، به نحوی که در آثار او آداب و رسوم مردم شهرهای گوناگون تحت الشعاع وضعیت بناها، فاصلهٔ بین شهرها، طبیعت پیرامون و مسائلی از این دست قرار می‌گیرد. او بناهای مختلف و مهم را اندازه‌گیری کرده است. ناصر خسرو برای پیداکردن وسعت مسجد آدینه در بیت‌المقدس، مدتها در آن مسجد می‌گردد و بالاخره بر طاقی در نزدیکی قبه یعقوب علیه‌السلام اندازهٔ نوشته شده آن رامی‌یابد و یا در مورد فاصله شهرها و طول جاده‌ها با دقت زیاد اندازه‌ها را بیان کرده است.

همچنین، زمانی که وارد مصر می‌شود دربارهٔ مسائل اقتصادی و سیاسی (امنیت، رابطه سلطان با رعایا و خواص) نکاتی را ذکر می‌کند. او مطالبی را با عنوان صنعت شهر مصر، صنعت خوان سلطان، سیرهٔ سلطان مصر و غیره آورده است. در صنعت شهر مصر از وضعیت صنایع آن اطلاعاتی می‌دهد: «و به مصر سفالینه سازند از همه نوع، چنان لطیف و شفاف که دست چون بر بیرون نهی، از اندرون بتوان دید».[۳]

۲ـ مصاحبه

در این تکنیک، ضمن طرح سؤال و دریافت پاسخ، اطلاعات موجود را نیز با افراد در میان می‌گذاشته‌اند و صحت و سقم آنها را معلوم می‌ساخته‌اند. از این رو، دو کار صورت می‌گرفته است:

الف: نقل قول از افراد موثق

روش ناصر خسرو در جمع‌آوری اطلاعات گوناگون، مشاهدهٔ مستقیم است. با این حال از نقل قول و ذکر شنیده‌ها کوتاهی نمی‌کند. البته در مواردی نسبت به صحت و سقم شنیده ها از خود سلب مسئولیت می‌کند: «و امّا، مرا در این امر غرضی نبوده و ننوشتم الا آنچه دیدم و بعضی که شنیدم و نوشتم عهدهٔ آن بر من نیست، چه ولایت مصر وسعتی دارد عظیم». [۴]

ناصر خسرو درکنار مطالب تحقیقی مطالبی نیز نقل می‌کند که چندان واقعی به نظر نمی‌آیند: افسانه طلسم کژدم در معرةالنعمان و چشمه‌ای که هر سال سه روز در نیمه‌شعبان آب دارد و بقیهٔ سال خشک است[۵] و یا عبور سگ سیاه از نیل و گذشتن سپاهیان انبوه به هدایت وی[۶] از آن جمله است. به نظر می‌رسد بیان مواردی از این دست، متأثر از اعتقادات ناصر خسرو و پذیرفتن صحت آنها نیست، بلکه او با نقل این موارد می‌خواسته است ویژگیها و اعتقادات و بینش مردم عصر خود را به تصویر بکشد.

ب: نقل مطالب متواتر

مطالبی را در آثار خود نقل می‌کند که آن را به تواتر و از افراد گوناگون شنیده باشد. به عبارت دیگر یکی از دلایل صحت و درستی اخبار و شنیده‌ها را تواتر در شنیدن آنها می‌داند. به عنوان مثال پس از نقل مواردی که پیشاپیش از کتاب ناصر خسرو آوردیم، می گوید: «... و من این را از مردم بسیار شنیدم...». بنابراین او به صحت اخباری که از افراد معدودی شنیده است، تردید دارد. در نقل مطالب، او در آثار خود از مردان مؤمن و شیوخ و زهّاد یاد می‌کند که خود نشانگر

علاقهٔ ویژهٔ او به صحت منبع خبر است.

۳ـ ثبت روزانه اطلاعات و وقایع

این متفکران به دقت اطلاعات به دست آمده را یادداشت می‌کردند، تا در گذر زمان به دست فراموشی سپرده نشود. به عنوان مثال ابن فضلان و ناصر خسرو زمان تاریخ ورود به شهر ها و سرزمینها را یادداشت می‌کردند، به این قصد که تغییرات آتی قابل مقایسه باشند.

۴ـ بی‌طرفی علمی

بیشتر متفکران مسلمان اقوال و آراء دیگران را با بی‌طرفی علمی مورد قضاوت و ارزیابی قرار داده‌اند. در این خصوص می‌توان به آراء ناصر خسرو، بیرونی و ابن بطوطه اشاره کرد. ناصر خسرو در ذکر مشاهدات خود با بی‌طرفی و بدون دخالت دادن باورهای خود، مسائل مربوط به پیروان سایر ادیان و مذاهب را مورد بررسی قرار می‌داد و به باورهای آنها به دیدهٔ احترام می‌نگریست. تمام تلاش او دقت در شرح و توصیف مشاهدات خود بود.

«... و نزدیک مسجد، کلیسایی است عظیم، به تکلّف هم از سنگ ساخته و زمین کلیسا مرخم کرده به نقشها و بر طارم آن که جای عبادت ترسایان است، دری آهنین مشبک دیدم که هیچ جای مثل آن دری ندیده بودم».[۷] وصف ویژگیهای معیشتی طوایف و قبایل و اعتقادات آنها نیز از موارد برجسته ***سفرنامه ناصر خسرو*** به شمار می‌رود. پس از طرح این موارد، با بی‌طرفی علمی به وصف پرداخته است:

«ایشان مردمانی‌اند که هیچ دین و کیشی ندارند و به هیچ پیغمبر و پیشوا ایمان نیاورده‌اند. از آنکه از آبادانی دورند و بیابانی دارند که طول آن از هزار فرسنگ زیاده باشد. مردمی بد نباشند و دزدی و غارت نکنند. به چهارپای خود مشغولند و آنجا شخصی ترسا دیدم که از متمولان مصر بود، چنانکه گفتند کشتی‌ها و مال و ملک او را قیاس نتوان کرد. غرض آنکه یک سال آب نیل وفا

نکرده و غله گران شد. وزیر سلطان، این ترسا را بخواند و گفت: سال نیکو نیست و بر دل سلطان، جهت رعیت باراست، تو چندان غله توانی بدهی، خواه به بها، خواه به قرض. ترسا گفت: «به سعادت سلطان و وزیر من چندان غله مهیا دارم که شش سال نان مصر بدهم» و در این وقت لامحاله چندان خلق در مصر بوده که آنچه در نیشابور بودند، خمس ایشان به حبه بود و هرکه مقادیر داند، معلوم او باشد که کسی را چند مال باید تا غله او این مقدار باشد».

این دیدگاه نشان می‌دهد که ناصر خسرو تا چه حد در برخورد با فرهنگهای بیگانه بدون تعصب و بی‌طرف بوده است، تا جایی که پذیرش جنبه‌های مثبت فرهنگ بیگانه و غیر مسلمان را برخود فرض می‌دانسته است. او از نظر خلق و خوی، شخصی صریح‌اللهجه، دوستار صلح و دشمن ویرانگری بود. علاقهٔ او به علم و دانش سبب شد که از پذیرش مناصب و مقامهای دولتی صرفنظر و عمر خود را وقف مطالعه و تحقیق کند.

ابن بطوطه در بیان اوضاع و احوال ممالک و سرزمینها از دخالت دادن ذهنیت و اغراض شخصی خودداری می‌کرد و از تعصب و حب و بغضهای نفسانی به دور بود. او در ثبت و ضبط رسوم و آداب و عادات مللی که در مسیر مسافرت او زندگی می‌کرده‌اند، دقت، بی‌طرفی و صداقت علمی را به بهترین وجهی رعایت کرده است. سبک نوشتار او ساده و روان و بدون تکلف است. در ثبت وقایع و مشاهدات خود از مردم و صنوف مختلف سخن می‌گوید و تنها به فقها و علما اکتفا نمی‌کند. وی چشمی تیزبین و دقیق و حافظه‌ای نیرومند داشت؛ به نحوی که مشاهدات خود را بعد از سالها با دقت هر چه تمامتر بر روی کاغذ آورده است. وی در بیان حالات و اقوال مختلف مردم رعایت انصاف و بی‌طرفی کرده است.به عنوان مثال بخششهای بزرگ پادشاه دهلی را در کنار بی‌رحمیها و خونخواریهای وی نقل کرده است و بدینسان از بیان جهات مثبت و منفی افراد و گروهها کوتاهی نکرده است. قضاوتهای ابن بطوطه دربارهٔ ملل غیر مسلمان و به اصطلاح کافر، منصفانه به نظر می‌آید.

به نمونه‌هایی از گفته‌های وی که مؤید مطلب فوق است اشاره می‌شود:وی

هنگامی که در مورد سوزاندن زنان در هندوستان و یا قربانی کردن انسان در رودخانهٔ گنگ صحبت می‌کند، می‌گوید که در هند کافرانی را که می‌میرند می‌سوزانند و همسر متوفی، خویشتن را با جسد شوهر می‌سوزاند. وی می‌گوید اینکه زن بعد از مرگ شوهر خود را بسوزاند در مذهب هندو واجب نیست اما از مستحبات به شمار می‌آید و عملی است که مایهٔ افتخار خانوادهٔ زن و دلیل وفاداری زن نسبت به شوهر خود است. زنی که حاضر به سوزاندن خود نشود، جامهٔ خشنی بر تن می‌کند و زندگانی خود را در میان خانواده با نومیدی و خواری می‌گذراند و او را همسر بیوفایی می‌دانند. اما چون زنان بخواهند با شوهران خود سوزانیده شوند، سه روز تمام با ساز و آواز و شادی و خوردن و نوشیدن به سر می‌برند، چنان که می‌خواهند دنیا را وداع گویند وی صحنهٔ خودسوزی زنان را توصیف می‌کند، بی‌آنکه در موضع یک مسلمان از حسن وقبح آن سخنی به میان آورد. او تنها از دید هندوان این عمل را بررسی و از قضاوت در مورد آن خودداری می‌کند و تنها می‌گوید که از دیدن صحنهٔ سوزانیده شدن زنان با جسد شوهرانشان و از مشاهدهٔ آن از شدت ناراحتی نزدیک بوده است از اسب خود بر زمین افتد که دوستانش به کمک او شتافتند.

II: تجزیه و تحلیل اطلاعات و روش بررسی

در مطالعهٔ فرهنگ در نزد متفکران مسلمان از روش مقایسه تاریخی استفاده می‌شود؛ زیرا در این روش امکان مقایسه بین فرهنگها وجود دارد. از سوی دیگر مطالعات جهت‌گیری کلان دارد و کمتر مطالعات موردی انجام می‌گیرد و بالاخره با بکارگیری روش مقایسه‌ای، نقاط قوت و ضعف فرهنگها و جوامع بازگو می‌شود.

اشکالات روش فرهنگ شناسان مسلمان

۱ـ دخالت ارزشها در قضاوتهای علمی

در میان متفکران، ابن فضلان بیش از دیگران دچار ارزش‌گذاری شده است.

ابن فضلان، فقیه و مبلغ دین بود. او در سفرنامهٔ خود آداب و رسوم و فرهنگ اقوام و ملل را چنان یاد می‌کند که گویی نسبیت فرهنگی را قبول ندارد و شاید به همین دلیل است که دیگر فرهنگها را با محک فرهنگ خود می‌آزماید و آنگاه دربارهٔ آنها به قضاوت می‌نشیند. ابن فضلان حتی حیله و تقلبهای مالی و اقتصادی را نیز مورد توجه قرار داده است. او در گزارش از شهر خوارزم می‌نویسد: «در خوارزم درهم‌های تقلبی و سربی و مغشوش «زیوف» و مس زرد مشاهده کردم. در آنجا «درهم »را «مازوجه» می‌خوانند و چهار افق و نیم، وزن آن است». [۸] ابن فضلان در توصیف زبان و حالات اقوام و اهل بلاد به توصیف صرف اکتفا نمی‌کند، بلکه به قضاوت نیز می‌نشیند و بر سبیل سلیقه و نظر شخصی و ارزشهای فرهنگی خود اظهار نظر می‌کند. ابن فضلان در مسیر گذر از قبایل و پشت سرگذاشتن چند رودخانه، به سرزمین قبیلهٔ با شگرد که ترک هستند، پا می‌نهد. وی افراد این قبیله را چنین توصیف می‌کند:

این جماعت شرورترین و کثیف‌ترین ترکها و سخت‌ترین ایشان در آدم کشی می‌باشند «ناگهان می‌بینید» مردی مرد دیگری را بر زمین انداخته سر او را می‌برد و آن را برمی‌دارد و بدنش را رها می‌کند. آنها ریش خود را می‌تراشند و شپش می‌خورند. بدین شکل که درزهای نیم تنهٔ خود را جستجو کرده شپش‌ها را بادندان جویده، می‌خورند». [۹]

۲ـ تأکید بر عجایب و غرایب

ابن فضلان در مقایسه با دیگران تأکید بیشتری در بازگویی عجایب و غرایب دارد. او در مسیر گذر از سرزمین اسلاو و ورود به سرزمین روس می‌گوید: روسها مردمی تجارت پیشه و خوش اندام و زیبا هستند وی سپس نحوهٔ لباس پوشیدن آنها را توصیف و اضافه می‌کند که هر یک از آنان یک دامن و یک شمشیر و یک کارد به همراه دارد و هیچگاه آنها را از خود دور نمی‌کند. روسها را کثیف‌ترین خلق معرفی می‌کند، مردمی که خود را از کثافات نمی‌شویند و مانند خران گمراهند. وی آنان را بت‌پرستانی می‌خواند که بر تصاویری که بر چوب به شکل

انسان ساخته‌اند، سجده می‌کنند. ابن فضلان می‌گوید: روسها بیماران را از خود می‌رانند و از تماس با آنها می‌پرهیزند و دزدان را به درخت خرما می‌آویزند تا بمیرند و باد و باران آنها را تکه‌تکه کند. پس از سرزمین روس، به وصف سرزمین خزر می‌پردازد و می‌گوید که پادشاه آنان هر چهار ماه یک بار برای گردش بیرون می‌رود. او آنگاه به نحوهٔ ارتباط شاه سرزمین خزر، با پادشاهان مجاور می‌پردازد و می‌نویسد: یکی از رسوم پادشاهان این است که هرگز با عوام نشست و برخاست و گفت و شنود نمی‌کنند. سپس نحوهٔ به خاکسپاری پادشاه را توصیف می‌کند و می‌گوید: «پادشاه که به خاک سپرده شد، گردن کسانی که وی را دفن کرده‌اند می‌زنند تا معلوم نگردد که قبر پادشاه کجاست. او می‌نویسد: «پادشاه خزر ۲۵ زن دارد که هرکدام دختر یکی از پادشاهان همسایه وی است. مدت سلطنت پادشاه خزر ۴۰ سال است و اگر یک روز از آن بگذرد رعایا یانزدیکانش او را می‌کشند. همچنین می‌نویسد که اطاعت سربازان از پادشاه، اطاعتی بی‌چون و چرا و جبری است».[۱۰]

۳ـ قوم مداری

ابن فضلان، ابن بطوطه و بیرونی از دریچه فرهنگ خود به بررسی فرهنگها پرداخته‌اند. سفرنامه ابن فضلان شاهد مثال در این زمینه است.

در زمان ابن فضلان در دربار خلافت بغداد تشریفات با شکوه ویژه‌ای حاکم بوده است و اهمیت زیادی برای آن قائل بوده‌اند و بغداد نیز شهر آباد و با شکوهی بوده است، به طوری که پس از دیدن تشریفات و شکوه کشور خود وضع کشورهای دیگر (بویژه اروپای شمالی) در نظرش ناچیز می‌آمده است و آن کشورها را به همان قسم که امروزه سفرای کشورهای غربی پاره‌ای از کشورهای عقب افتاده رامی‌بینند، وصف کرده است. ابن فضلان مخالفان خلیفه عباسی (المقتدر باللّه) را پادشاهان خزر و یهودی معرفی می‌کند، که بر افراد قوم او تجاوز می‌کردند و بر آنها مالیات می‌بستند. هر خانه در کشور اسلاوی بایستی یک پوست سمور به رسم مالیات به پادشاه خزر بدهد. پس

پادشاه خزر می‌تواند هر یک از دختران پادشاه اسلاوی را به تملک خود در آورد و با او ازدواج کند. در صورتی که «خزری» یهودی است و دختر اسلاوی (صقلبی) مسلمان است.

بیرونی و مطالعات فرهنگی

اهمیت کیفی کار بیرونی از اینجا روشن می‌شود که او برای درک و فهم درست و صحیح افکار و عقاید هندیان دشواریهای زیادی متحمل شده است. وی برای یافتن بعضی از کتابها، که او را در شناخت مذهب برهمایی یاری می‌رساند، زحمات زیادی کشیده است: «ورود به علوم و معارف هندی برای من سخت دشوار بود، هر چند که در این کار سخت حریص بودم و از این لحاظ در میان خویش همتا نداشتم و در گردآوری کتابهای ایشان از هر جا که گمان می‌رفت و برای یافتن کسانی از نهانگاه که مرا در فهم آنها هدایت می‌توانستند کرد، از هیچ چیز دریغ نداشتم».[۱۱] اهمیت تحقیق بیرونی در ابداعات و نوع‌آوریهایی است که در زمینه موضوع و روش تحقیق به وجود آورده، صفحاتی را به کتاب علوم بشری افزوده است.

الف ـ فرهنگ به عنوان موضوع جدید

بیرونی توانست ثابت کند که افکار و عقاید و یا فرهنگ ملل هم مانند حوادث و رویدادهای خارجی، که در تاریخ مورد مشاهده و مطالعه قرار می‌گیرند، می‌تواند مورد مطالعه و مشاهدهٔ محقق قرار گیرد. همانگونه که مورخ با واقعیات قابل مشاهده سروکار دارد، مردم شناس نیز با واقعیتهای قابل مشاهده روبرو است، که می‌تواند مانند مورخ به توصیف و تبیین و استنتاج بپردازد.

ب ـ روش مقایسه‌ای و تاریخی:

ابداع روش جدید

با اینکه در سده‌های سوم و چهارم هجری بعضی از مورخان مسلمان، چون

مسعودی در ***مروج الذهب*** و مطهربن ظاهر مقدسی و ابن الندیم، به آراء دینی هندیان اشاراتی کرده‌اند و کسانی چون حسن‌بن موسی نوبختی و ابوالعباس ایرانشهری در این باب به تفصیل بیشتر سخن گفته‌اند، لیکن بیرونی در مقدمه کتاب ***تحقیق ماللهند*** گفته‌های آنان را یکسره مجعول و نادرست می‌خواند. او برای تحقیق آراء و اندیشه‌های هندیان روشی نو ابداع می‌کند که « بیرونی شناسان» آن را روش تطبیقی نام نهاده‌اند. بیرونی با بهره‌گیری از این روش از طریق مشاهده نه تنها به شناخت درستی در زمینه فرهنگ و آداب و رسوم هندیان دست می‌یابد، بلکه برای قابل فهم‌تر نمودن یافته‌های خود، آن را با ادیان و فرهنگهای دیگر نیز تطبیق و مقایسه می‌کند. بیرونی در این زمینه چنین می‌گوید: «این کتاب، حاکی از نظرات و افکار هندیان بروجه صحیح خود است و برای مقارنه و مقایسه، افکار و اندیشه‌های یونانیان را هم که در همان باره است آورده‌ام».[۱۲] و درهمان صفحه باز می‌گوید: «من با عقاید هندیان، عقاید صوفیه یا فرق مسیحیان را نقل می‌کنم».[۱۳]

علاوه بر این نکته، بیطرفی علمی بیرونی بسیار قابل توجه است. بیطرفی علمی او به طور درست و واقعی در نوشته‌های او منعکس است. باوجودی که بیرونی فرصتهای بسیاری داشته است تا با منحرف نمودن و زشت جلوه دادن فرهنگ هندیان به بهره‌برداری سیاسی از این مسئله بپردازد، هیچگاه به خود اجازه چنین عملی را نمی‌دهد. با وجود اینکه بیرونی متعلق به فرهنگ غلبه کنندگان است و هندیان در زمرهٔ مغلوب شدگان و با وجودی که او مسلمان است و هندوها مشرک و کافر و متعصب به فرآورده‌های فرهنگی تاریخی خود، با این حال هیچگاه آنان را تحقیر و سرزنش نمی‌کند و هرگز باکار بردن واژه‌های ارزشی نظیر «وحشی» و «بربر»، «بی‌تمدن» و «عقب‌مانده» آنها راکوچک و حقیر نمی‌پندارد، زیرا او مسلمانی است دارای سعهٔ صدر و وسعت نظر که همه را مخلوق خدا می‌داند. دیگر اینکه او برای تحقیق آمده است نه تحقیر. درکتاب ***تحقیق ماللهند*** می‌گوید: «به علت جاهلیت هندیان، آنان را مورد سرزنش و توبیخ قرار ندادم، زیرا عربها هم مانند آنان دارای افتضاحات و فضیحتهای

بیشمارند».[۱۴]

ج ـ بیرونی؛ در راه بنیانگذاری اندیشهٔ مردم شناسی و دین شناسی

بیرونی را پدر مردم شناسی و دین‌شناسی نامیده‌اند. «یواخیم واخ» دین شناس معروف معاصر، فهم و شناخت ادیان مردم را به چهار شرط وابسته می‌داند: ۱ـ آشنایی کامل با زبان آن مردم و درک مفاهیم الفاظ و اصطلاحات آنان، ۲ـ وجود زمینهٔ عاطفی مساعد، ۳ـ داشتن شوق و اراده برای پی بردن به چگونگی حیات روحی و دینی آن مردم، نه برای ارضاء حس کنجکاوی خود یا به قصد غالب شدن بر آنان در جدل و مناقشه، ۴ـ داشتن تجربه دینی، بدین معنا که اگر کسی خود حالات و کیفیات دینی را در وجود خویش احساس نکرده باشد، از شناخت و فهم اینگونه حالات در دیگران عاجز خواهد بود.[۱۵]

ابوریحان بیرونی زبان سانسکریت را به طور کامل می‌دانست، زیرا مدت زمان طولانی برای یادگیری آن وقت صرف کرد. از طرف دیگر حالات عاطفی و ذوق سرشار او را هم از زبان خودش نقل کردیم، از طرفی چون او یک فیلسوف الهی و مسلمان است، به طور شایسته از تجربه و احساس دینی برخوردار است. بنابراین بیرونی طبق نظر یواخیم‌واخ می‌تواند صلاحیت دین‌شناسی را داشته باشد. امّا چه دلیلی وجود دارد که او را پدر دین شناسی می‌خوانند؟ در پاسخ می‌توان اینگونه بیان نمود: «اگر بپذیریم که او روش مقایسه‌ای را برای نخستین بار در مطالعهٔ ادیان مرسوم کرده است، می‌توان او را پدر دین شناسی نامید».[۱۶]

د ـ تبیین پدیده‌ها

فرهنگ شناسان با طرح سوالات و مشکلات عمده جامعه خود و بکارگیری روش تحقیق و بررسی مناسب، در صدد تبیین پدیده‌ها و دستیابی به پاسخ سوالها برآمده‌اند. به طور کلی، بیشتر متفکران، از بینش کارکردگرایی بهره گرفته و در چارچوب نظامهای فرهنگی، ضمن طرح علل پدیده‌ها، به بیان کارکردها پرداخته‌اند. در ادامه ضروری است به دیدگاه تحلیلی‌اش اشاره کنیم و در نهایت تبیین «کارکردی» را مورد بررسی قرار دهیم.

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۴

ابن بطوطه نیز مانند بیرونی در میان پدیده‌ها، متوجه کارکرد آنهاست. به عنوان مثال،ابن بطوطه پس از ذکر اوصاف هند شرح جالبی در مورد جامعه‌شناسی کشاورزی هند دارد که به شرح ذیل است:

«مردم هند سالی دوبار کشت می‌کنند. کشت تابستانی و کشت پاییزه. از جمله محصولات پاییزی عبارتند از ۱) کذرو (نوعی ارزن) ۲) قال (شبیه ارزه) ۳) شاماخ ۴) ماش ۵) منگ ۶) لوبیا ۷) موت (علوفه چهارپایان) که همگی پس از شصت روز درو می‌شوند، برنج سالی سه بار کشت می‌شود». بعد از اوضاع کشاورزی، در مورد سوزاندن جسد اموات هندیان صحبت می‌کند و اینکه زن همراه جسد شوهرش خود را می‌سوزاند. او می‌گوید که این عمل مایه افتخار خانوادهٔ زن و دلیل وفاداری به شوهر است (او ضمن توصیف عمل، منشاء عمل را نیز روشن کرده است). سپس مسئله رودخانه مقدس گنگ را بیان می‌دارد که در آن غرق می‌شوند و سپس جسد را می‌سوزانند تا به «کسای» یعنی خداوند برسند. سپس جنگ با هندوان را شرح می‌دهد و اسارت خود را به دست کفار هندی و نحوه رها شدن از دست آنها را بیان می‌کند. وی اندکی نیز به آداب و رسوم ازدواج در میان هندوان پرداخته و می‌نویسد: نکاح اقارب در میان آنان ممنوع است. مگر اینکه بین زوج و زوجه هفت جد فاصله باشد. شراب نمی‌خورند؛ زیرا بزرگترین عیب است و هر کس شراب بخورد وی را هشتاد تازیانه می‌زنند.

بیان کارکرد پدیده‌ها در نزد بیرونی می‌تواند مثال دیگری از تبیین کارکردی باشد. او به عنوان نمونه در بحث طبقات اجتماعی، که در ***تحقیق ماللهند*** آمده است، کارکرد پدیده‌ها را مورد نظر دارد. بیرونی در باب نهم ***تحقیق ماللهند***، تحت عنوان در ذکر طبقاتی که «الوان» می‌نامند و مادون آنها، به نحوی به تقسیم جامعه هند به طبقات مختلف و متمایز اشاره و منشاء طبقات را در جامعه چنین تبیین می‌کند: «و قدماء از خسروان که پایبند صناعت خویش بوده‌اند اهم کوشانی خویش مصروف تقسیم مردمان می‌کرده‌اند به طبقات و مراتبی در حفظ آن از آمیزش در هم می‌کوشند و به سبب آن از اختلاط منع می‌کرده و هر طبقه‌ای

را به عمل و صناعت و خرقهٔ خویش الزام می‌کرده‌اند و کسی را رخصت نمی‌داده که از رتبت خویش تجاوز کند و آنرا که به طبقه خویش اکتفا نمی‌کرده است عقاب می‌داده‌اند».[۱۷]

به عقیدهٔ بیرونی صاحبان قدرت نه تنها طبقات را ایجاد می‌کنند، بلکه عامل بازدارندهٔ حرکت جامعه و تحرک اجتماعی هستند. او طبقات موجود در جامعه ایران را در زمان اردشیر بابکان مورد بررسی قرار می‌دهد و طبقات را برمی‌شمرد: «بدان پایه که اردشیر، پور بابک، به گاه تجدید ملک فارس، طبقات را نیز تجدید کرد و قائدین و شاهزادگان بر سر رتبت اولی نهاد و سناک و آتش بانان و ارباب دین در دومین و اطباء و اخترشناسان و اصحاب دانشها در سومین و برزیگران و صنعتکاران در چهارمین».[۱۸]

آنگاه به چگونگی طبقات موجود در جامعه آنروز هند و جایگاه و منزلت هر کدام اشاره نموده و تصویری دقیق از نظام طبقاتی منفصل و یا به تعبیری کاستی هند ترسیم می‌کند: « و آنان طبقات خویش «بون» می‌نامند یا «رنگها» و از حیث نسب آن را «جاتک» می‌نامند یا موالید. این طبقات به بادی امر چهار است و در راس آن «براهمه»اند و به کیت آنان آمده است که اینان از سر «براهم» آمرزیده‌اند و این نام کنایتی است ازنیروی مسمّی به طبیعت و سر، تارک حیوان است پس براهمه برگزیدهٔ جنس اند و از این رو به نزد آنان برگزیدهٔ رأس‌اند و طبقه‌تالی «کشته» است که به پندار آنان ازکتف و بازوان «براهم» آفریده‌اند و دستهای او، و رتبت آنان از رتبت براهمه دورنیست جدا و فروتر از آنان «بینش» است که از پای «براهم» آفریده‌اند. و این دو مرتبهٔ اخیر نزدیک‌اند به هم و با وصف تمایز شهرها و لایه‌ها جامعه آن چهار است به اختلاط مساکن. آنگاه پیشه‌ورانند، فروتر از آنان که جز از طبقهٔ صناعت شمرده نمی‌شوند و د«اکتز» می‌نامندشان و آنان اصحاب هشت حرفه اند ... اما «هادی» و «دوم» و «چندان» و «بدهتو» به چیزی شمرده نمی‌شوند و همانا شاغل به کارهای پست‌اند. هم چون پاک گردانی دیه‌ها و خدمت آن.[۱۹]

سپس اشاره می‌کند که هر یک از طبقات، برحسب کار و طریقهٔ خود نشانه‌ها

والقاب خاصی دارند و وجود تمایز آنها را برمی‌شمارد و بسته بودن نظام طبقاتی و رابطهٔ آنها با یکدیگر و رسوم ویژهٔ هر طبقه را گزارش می‌دهد. بیرونی انواع را به چهار رده تقسیم می‌کند که «هشت از آن روحانیون است و پنج از آن بهائم» و در فصل بعد انواع انسانها رانام می‌برد و روحانیون را با دیگر فرق مقایسه ارتباط طبقات مختلف را با عالم روحانیون بیان می‌کند. اردشیر بابکان را عامل تثبیت طبقات اجتماعی می‌داند و بعد طبقات هندوها را با نامهای براهم که از سر براهم هستند و بعد طبقه تای «کشتی» فروتر از آن «بیش» که از پای براهم است و آنگاه پیشه‌وران و فروتر از اینها جزء طبقه شمرده نمی‌شوند. این گروه را انتر نامند و این لقب به علت شغل آنها و عدم ارتباط آنها با ماوراء است».[۲۰]

در فصل سوم به قوانین و منشاء آن می‌پردازد و می‌نویسد که قوانین هندوها همچون یونانیها، ازکلها است. سنت هندوها از رش حکم است و رسول آن نار این است. و بعد عبادت و مناسک آنها را و تبان مختلف را، که منشاء شناخت شناسی هندوهاست، توضیح می‌دهد و می‌گوید: «عامه مردم بیشتر به محسوسات علاقه دارند و از معقول گریزان هستند».[۲۱] بیرونی همانند یک متشرع، عقاید هندوها را خرافی می‌داند و این از جمله معدود مواردی است که ابوریحان به ارزش‌گذاری می‌پردازد.

بررسی سفرنامه‌ها

هدف اصلی، یافتن پاسخ این سؤال است که پیدایش سفرنامه‌نویسی در چه زمان و مکانی بوده است و بنیانگزاران و دنبال کنندگان آن چه کسانی بوده‌اند؟ آیا سفرنامه‌نویسی در تاریخ هر ملت و فرهنگ امری همیشگی است؟ آیا همهٔ ملتها در هر شرایطی به سفرنامه‌نویسی گرایش پیدا می‌کنند؟ برای پاسخگویی به این سؤالها، توجه به تاریخ فرهنگ اسلامی و چگونگی برخورد و مواجههٔ این فرهنگ با دیگر فرهنگها از موارد مهم و ضروری است. مسلمانان، حامیان یک مجموعهٔ فرهنگی، در شرایط و لحظات گوناگون تاریخی به ندرت فرهنگ و تمدن دیگر ملتها را گزارش کرده‌اند و تنها در برهه‌هایی از زمان و افرادی معدود

به این مهم پرداخته‌اند.

تاریخ و فرهنگهای دیگر نیز وضعیت مشابهی دارد. سفرنامه‌نویسی نزد اروپاییان نیز تاریخ ورود مشخص، معین و منظمی نداشته است. در برهه‌ای از زمان، سفرنامه‌نویسی رونق گرفته است و در برهه‌هایی حتی یک نمونه از سفرنامه‌نویس هم یافت نمی‌شود.

دقت در تاریخ اسلام ما را به این مهم آشناتر می‌کند. مسلمانان نخستین که در پی بنیان نهادن فرهنگ و تمدن خود بودند، نه فرصت چنین مهمی را داشتند و نه کسی به فکر نگارش سفرنامه بود. در این دوره از تاریخ تمدن اسلام، از هیچ کشور بیگانه‌ای گزارشی تهیه نشد، ولی قرن دوّم هجری سرآغاز رونق سفرنامه‌نویسی است. در این قرن دانشمندان بسیاری به گوشه و کنار جهان رفتند و از وضعیت زندگی ملل مختلف گزارش‌هایی تهیه کردند. در میان این افراد، جغرافی‌دانان وتاریخ‌نگاران، سیاحان و حتی علمای دین، فقها و متکلمان و راویان حدیث دیده می‌شوند. این شخصیتها سفرنامه‌های متعددی نگاشته‌اند. این سفرنامه‌ها شامل مباحث اجتماعی، آداب و سنن، فرهنگ، اعتقاد و مسائل سیاسی و ادبیات و علوم و زندگینامه دانشمندان و ... هستند.

در این بحث، ضمن بررسی محتوای سفرنامه‌های مسلمانان، در پی اثبات این ادعا هستیم که سفرنامه‌نویسان مسلمان در شکل‌گیری و علوم مردم‌نگاری و مردم شناسی، نقش عمده‌ای ایفا کرده‌اند.

وجود پدیده‌ای این چنین فراگیر در مقاطع گوناگون حرکت یک ملت نمی‌تواند اتفاقی باشد و مورد بررسی قرار نگیرد. عده‌ای ممکن است درک درستی از روند سفرنامه‌نویسی مسلمانان نداشته باشند و آن را امری پیش‌پا افتاده تلقی می‌کنند. در مقابل عده‌ای نیز سفرنامه‌نویسی را یک واقعیت تاریخی معمولی و عادی تلقی کنند. عده‌ای نیز ممکن است به دلیل منافع سیاسی و فرهنگی خود این پدیده فرهنگی را که نزد متفکران مسلمان جایگاه ویژه‌ای دارد، مورد بی‌مهری قرار دهند و هیچ تلاشی در جهت آن نکنند تا شاید درگذر زمان به باد فراموشی سپرده شود. در مقابل این طیف، صاحبنظرانی یافت

می‌شوند که تلاش بسیاری صرف معرفی این آثار کرده‌اند و در حال حاضر آنچه تحت عنوان سفرنامه‌نویسی مسلمانان در دسترس ماست، مدیون تلاش و کوشش این گروه است.

روشن کردن جایگاه سفرنامه‌نویسی و دلایل پیدایش و رشد این نوع ادبیات نقش عمده‌ای در فهم دلیل پیدایش و تکوین تمدنها ایفا می‌کند. از این رو لازم است پس از طرح این که دلیل پیدایش سفرنامه‌نویسی چیست، پاسخ درخوری برای سؤالات مطرح شده در بالا پیدا کنیم.

وقتی ملتی در جهت ساختن تمدن و گسترش فرهنگ خویش گام برمی‌دارد، برای مبارزه و مقابله با دیگر فرهنگها و استفاده از تجارب علمی آنان، عده‌ای از علمای خویش را جهت شناسایی ضعف‌ها و قوتها به کشورهای دیگر می‌فرستد. انتقال تجربیات و علوم، سرعت پویایی تمدن جدید و اضمحلال و یا انحلال تمدن دیگر را افزون می‌کند.

طبیعی است که حفظ و غنای فرهنگ برای هر ملتی هدف والایی است. سفرنامه‌ها از جمله وسایل و ابزار دستیابی به این هدف است. ثبت خصوصیات و آداب و رسوم اقوام مختلف و کشف راههایی که ملتهای مختلف با آن زندگی کرده‌اند و نیز کشف رمز موفقیت ایشان، از اهداف سفرنامه‌نویسی است و شاید از کارکردهای پنهان آن نیز به شمار آید.

دلایل عمدهٔ سفرنامه‌نویسی را می‌توان به شرح زیر مطرح کرد:

۱ـ براثر تقابل و برخورد فرهنگ دو جامعه، تفاوتها روشن می‌شوند. عده‌ای برای فهم علل تفاوتها به گشت و گذار می‌پردازند.

۲ـ به لحاظ قومیت مرکزی و اعتقاد به اصالت فرهنگ و تاریخ خودی، هر ملتی دیدگاه خاصی نسبت به دیگر ملل و فرهنگها دارد. جامعه و فرهنگ بیگانه را موجود ناشناخته‌ای تلقی می‌کند و برای شناختن آن به گشت و گذار می‌پردازد.

۳ـ هر فرهنگی در فرهنگ بیگانه عناصر عجیب و غریبی تصور می‌کند. انگیزهٔ شناختی عناصر عجیب و خارق‌العاده، زمینهٔ و انگیزه سفر به سرزمینهای

بیگانه را فراهم می‌آورد.

۴ـ بازشناسی خویش و طرح مبانی فکری ـ فرهنگی در میان دیگر جوامع از دلایل دیگر میل به سفرنامه‌نویسی است.

جهت تحلیل و ارزیابی محتوای سفرنامه‌ها، طبقه‌بندیهای گوناگونی امکان‌پذیر است:

الف: طبقه‌بندی براساس محتوا: ۱ـ سفرنامه‌هایی که محتوای جغرافیایی دارند. ۲ـ سفرنامه‌هایی که محتوای سیاسی و اجتماعی دارند. ۳ـ سفرنامه‌هایی که محتوی فرهنگی و اعتقادی دارند.

ب: طبقه‌بندی براساس دوره‌های تاریخی: ۱ـ سفرنامه‌هایی که در دورهٔ پیدایش تمدن اسلامی تنظیم شده‌اند. ۲ـ سفرنامه‌هایی که در دورهٔ رشد و شکوفایی تمدن اسلامی نوشته شده‌اند. ۳ـ سفرنامه‌هایی که در دورهٔ انحطاط تمدن اسلامی تنظیم شده‌اند.

ج: طبقه‌بندی براساس سرزمینهایی که سفرنامه دربارهٔ آن نوشته شده است: ۱ـ آنچه که مسلمانان در مورد کشورهای غیراسلامی نوشته‌اند و ۲ـ آنچه مسلمانان در مورد کشورهای اسلامی نوشته‌اند.

دـ طبقه‌بندی براساس اعتقاد و مذهب سفرنامه‌نویس: ۱ـ سفرنامه‌دینی ۲ـ سفرنامه غیر دینی

هر یک از طبقه‌بندیهای یاد شده به شکلی به ما امکان می‌دهد تا درکی هر چند اجمالی، از ماهیت و محتوی سفرنامه‌ها پیدا کنیم. اگر با استفاده از هر چهار دیدگاه طبقه‌بندی کار تحقیق را آغاز کنیم، در شناخت و تفسیر و تحلیل سفرنامه‌ها نتایج نیکویی به دست خواهیم آورد که شاید ما را به نظریه‌ای نیز رهنمون گرداند. ژولین فروند، در کتاب ***آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی***، می‌گوید: هر نظریهٔ عمومی دربارهٔ علوم انسانی نیز بعکس به نوعی طبقه‌بندی رهنمون می‌شود. وضع متفکرانی مانند آگوست کنت و دیلتای و ویندلبلد چنین است. طبقه‌بندی را نوعی شیوه کار مقدماتی و ابتدایی و آغازگر معرفت شناسی شمردن، خطاست. فلسفهٔ به هر صورت که باشد، ولو اینکه هدفش طبقه‌بندی

نباشد، مشتمل بر یک یا چند طبقه‌بندی است». [۲۲]

سخن ژولین فروند را در این نوع بررسی نمی‌توان خیلی نامربوط دانست؛ زیرا او به ضرورت و اهمیت طبقه‌بندی و رابطه آن با تاریخ علوم توجه دارد. ولی نباید فراموش کرد که طبقه‌بندی، خود مبتنی بر یک نظریه است و نظریه نیز به نوبهٔ خود تکمیل کنندهٔ طبقه‌بندی است. شاید با طرح طبقه‌بندی یاد شده از سفرنامه‌ها امکان دستیابی به چارچوب نظری خاصی در تبیین سفرنامه‌ها فراهم شود.

انگیزه‌های سفرنامه‌نویسی

بررسی سفرنامه‌ها نشان می‌دهد که اغلب سیاحان از علل و انگیزه‌های سفرو تحقیق خود کمتر سخنی به میان آورده‌اند. این مسئله هم در مورد سیاحان اروپایی صادق است و هم در مورد سیاحان مسلمانی چون ابن بطوطه و ابن فضلان.[۲۳] با این حال بررسی هر سفرنامه، انگیزه نویسنده را روشن می‌کند؛ چرا که موضوع مورد توجه نویسنده، هدف و نیت او را مشخص می‌کند. اکثر سفرنامه‌های اروپاییان در عصر صفویه و قاجاریه حول محور مسائل اجتماعی، سیاسی و نظامی است. این کتابها نه تنها به بررسی ویژگیهای ملی، فرهنگی، ساخت قدرت و ارتباطات اجتماعی و روان شناسی اجتماعی مردم می‌پردازند، بلکه امکانات اقتصادی و طبیعی کشورهای اسلامی و ایران را برمی‌شمارند. این گروه از جهانگردان در پی یافتن زمینه‌های نفوذ استعمار بوده‌اند و پوشش کارشان هم مطالعه فرهنگ و شناخت مردم بوده است. در دو سه دههٔ گذشته، بسیاری از روشنفکران معتقد بودند که این کتابها جنبه تحقیقاتی دارند و اروپاییان این سفرنامه‌ها را در جهت شناخت فرهنگ مردم ایران تألیف کرده‌اند. در صورتی که بعضی از منتقدان جامعه مدعی بودند که در پس این تحقیقات اهداف استعماری وجود دارد.

چرا سفرنامه‌نویسی در آن دوران رواج داشت؟: «اگر به جهان قرن ۵ هجری نگاهی بیاندازیم، در جاده‌ها و بازارهای اروپا، سیاحان و مسافران مسلمان و

شرقی (عرب، ایرانی، ارمنی، هندی، چینی) زیادی می‌بینیم، در حالی که در مشرق زمین و ایران به ندرت با یک جهانگرد و تاجر غربی مواجه می‌شویم، سفرکردن و سفرنامه‌نویسی بیشتر کار ملتهای شرق است و ظاهراً مردم غرب رغبتی به این کار ندارند. پنج قرن بعد وضع بالعکس می‌شود. علت این تغییر به تحولات درونی جامعه و شکل‌گیری تمدنها مربوط است».[۲۴] دلیل اصلی این گردش روند سفرنامه‌نویسی، نابرابری اقتصادی و فرهنگی جوامع است. تقسیم‌شدن جوامع به توسعه یافته و توسعه نیافته، رشد یافته و رشد نیافته همه نهادها و افراد را در جهت اثبات تایید این نابرابری می‌کشاند و سیاحان هم از این قاعده مستثنی نیستند. آنها به شناسایی و ارزیابی وضعیت طرف مقابل می‌پردازند. این دوگانگی بین کشورها موجب می‌شود که برخی کشورها سمبل عجایب و غرایب تلقی شوند.

ابن فضلان وارد منطقه خزر می‌شود. آداب و رسوم آن منقطه از جهان را عجیب و غریب می‌بیند. وقتی برادران شاردن یا دیگر سیاحان اروپایی وارد ایران می‌شوند، از عجایب و غرایب این سرزمین سخن به میان می‌آورند و مردم ایران را غیر متمدن می‌خوانند و خود را الگوی تمدن! و مسئول اصلاح جوامع عقب مانده معرفی می‌کنند. گویی اگر این مخلوقات متمدن پای به عرصه حیات نمی‌گذاشتند، مردم کشورهای به اصطلاح غیرمتمدن نمی‌توانستند زندگی کنند. به سخنی دیگر، زندگی این مردم مرهون آنهاست و دیده‌ایم که مشکل جوامع وانسانها از این مقطع شروع می شود. تمایزات و تفاوتها رنگ و بوی استعماری به خود می‌گیرند و مکاتب مبارز نیز مشکل بعدی انسانها می‌شوند. استعمارگران از طریق همین سیاحان در پی شناسایی منابع مادی و معنوی جوامع برمی‌آیند در حالی که مردم در خواب غفلت به سر می‌برند و از همه بدتر این که با عنوان دانشمند و محقق و مکتشف و مخترع وارد جوامع دیگر می‌شوند. تحقیق و مطالعه فرهنگ و تمدن کهن و شناسایی روحیهٔ اخوت و انسانی ملل شرقی پوشش فعالیتهای آنها می‌شود و مستشرقان در هر حوزهٔ دانشگاهی، رشته‌های اسلام‌شناسی، فرهنگ، تاریخ، زبان، ادبیات، جامعه‌شناسی تطبیقی تأسیس

می‌کنند و تمام آثار علمی و فنی کشورهای شرقی را ترجمه می‌کنند و در بعضی از موارد نام مؤلف اصلی را هم قید نمی‌کنند. آراء و نظریات ابن‌سینا درباب حرکت (به نقل از کتاب ***عصر اعتقاد***) و کتاب ***احیاء العلوم*** ابونصر فارابی (به نقل مرحوم خدیو) چنین وضعیتی دارند.

به طور مختصر می‌توان اهداف سفرنامه‌نویسان را بدین صورت برشمرد: ۱ـ تبلیغات مذهبی، ۲ـ بهره برداری سیاسی، ۳ـ شناسایی منابع طبیعی، ۴ـ شناسایی علوم و فنون و مهارتها، ۵ ـ شناسایی روحیات و خلق خوی مردم ۶ـ شناسایی تکیه‌گاههای فرهنگی و ۷ـ ارزیابی نیازهای جامعه (جنبه تکنولوژی و فرهنگی).

برای اثبات این مطالب، لازم است به بیان انگیزهٔ سفرنامه‌نویسی از زبان سفرنامه‌نویسان درگذشته بپردازیم؛ هر چند که خود سیاحان انگیزهٔ سفر خود را بازگو نکرده‌اند، بلکه شارحان و مترجمان در این مورد اظهار نظرهایی کرده‌اند.

با وجود اینکه سمیعی، مترجم کتاب ***هرمان نوردن***، عقیده دارد سفرنامهٔ نوردن که قبل از حاکمیت آمریکا بر جهان نوشته شده است، خالی از حب و بغض است و گر چه به ظاهر این سخن درست به نظر می‌رسد، لکن ضمن اینکه شاهدی دال بر ماموریت سیاسی نوردن وجود ندارد، دلیلی نیز بر سلامت و بی‌انگیزه‌ای او در دست نیست. گذشته از این نوردن نیز گهگاه دچار لغزشهایی شده و بی‌اطلاعی او از قوانین اسلامی و مسئلهٔ ازدواج موقت و بعضی از مشکلات و مسائل جامعهٔ ایران او رابه اظهار نظرهای غیرمنصفانه‌ای واداشته است . در هر حال راه نفوذ انگلیسیها به ایران را با «نوردن» مرور می‌کنیم:

«سفر من به سوریه و عراق، مقدمه و بازتابی بود برای شناخت ایران و بالاخره موفق شدم از طریق‌راهی که انگلیسیها به وجود آورده بودند وارد کشور شوم».[۲۵]

تاناازجوزاها با بارو، مؤلف ***سفرنامه و نیزیان در ایران***، در مقدمه خود آورده است: «با این همه، چون کسانی که حق امر و نهی بر من دارند مرا بر آن داشته‌اند که آنچه دیده و شنیده‌ام بنویسم و چون می‌بینم چیزهایی که دیگران نوشته‌اند ـ

پلینوصولینو پوهپونیوُملا، الترابون، هرودت، دیودور، دیونیس هالیکارنامی واژه تاخران مارکوپولو نیکولوکنت ـ همشهریان ونیزی ماوجان ماندویل انگلیسی همه مشتمل بر سخنان کمتر باورکردنی است، اندیشیدم که من نیز باید آنچه دیده‌ام، بنویسم. به شکرانهٔ پروردگاری که مرا از خطرهای بیشمار نگهدار بوده است و محض رضای او و به خاطر راهنمایی کسانی که از این پس به جاهایی که من سفر کرده‌ام سفر خواهند کرد و نیز برای آسایش همشهریان من، چنانچه قرار باشد که در آینده از سوی شهر گرامی ما ونیز کسانی به آن نقاط فرستاده شوند». [۲۶]

مترجم، در مقدمهٔ کتاب ***سفرنامه ونیزیان در ایران***، در زمینهٔ انگیزهٔ سفرنامه‌نویس، به اختلاف و تفرقه در جامعه ایران اشاره کرده است: «مجارستان و لهستان سرگرم جنگهای دائمی با مسلمانان بودند، اما آتش حسادتهای ناچیزی که هیچ وقت خطر قریب الوقوعی نمی‌تواند آنرا فرو نشاند، باعث شد که دیگر دولتها به پیشنهاد او مبنی بر جنگ با دولت عثمانی با خونسردی بنگرند. پس «ونیز» از غایت اضطرار نظر بر مشرق افکند و در آنجا دودمان نوخاسته‌ای سراغ کرد که جای خود در شاهنشاهی باستانی استوار کرده و دشمن دیرینهٔ عثمانی بود». [۲۷]

آنچه که ونیزیان را دلگرم کرده بود، ایستادگی اوزون حسن در مقابل پادشاهی عثمانی بود. که می‌بایست از طرق زیر به دست آید:

۱ـ ازدواج او با یک شاهزاده خانم از ونیز، ۲ـ وجود سفرای ونیزی در دربار او و تشویق و ترغیب او بر جنگ علیه دولت عثمانی و ۳ـ وجود نفرت و انزجار دیرین بین این دو کشور.

اولین سفیر، ژلو، دختر خواهر ملکه دپسینا، همسر اوزون حسن بود که همسر او ژنو را تأئید می‌کرد و شاه به جنگ عثمانی رفت. افزایش اختلاف بین ایران و دولت عثمانی با حضور نیروهای خارجی در قالب سیاح افزایش یافت.

پس از جنگ بین ابرقدرتهای روس، انگلیس و فرانسه، اوضاع درشرق به نفع انگلیس و روسیه تغییر کرد و فرانسه از این بابت ناراحت شد و برای ایجاد

شرایط مناسبی در شرق، هیأتی را برای تحقیقات پردامنه به آنجا گسیل داشت. اعضای این هیأت عبارت بودند از: ۱ـ موسیوادوسرسی، وزیر مختار ۲ـ موسیو والت ۳ـ موسیو ارشیاک ۴ـ رژار و شازل ۵ـ موسیو دوگرانژ، مترجم و مسئول گردآوری اطلاعات فرهنگی ۶ـ دوافسر موسیو بوفور فرمانده ستاد و ۷ـ موسیودارو فرمانده سوار نظام، که این دو باید اطلاعات نظامی (میدانهای جنگ، وسایل دفاع ارتش، سلاح و سواره نظام) را جمع آوری کنند. ۸ـ موسیو دکتر لاشنز (پزشک هیأت) ۹ـ موسیوکازی میرومبکی (مترجم) ۱۱ـ موسیو کنت (معمار) ۱۲ـ موسیو اوژن فلاندن (نقاش).

از موسیوفلاندن، سفرنامه‌ای به فارسی ترجمه شده است که با بررسی محتوایی این سفرنامه، به لحاظ بیان جهت‌گیری، حساسیت موضوع روشن می‌شود. از دیگر کسانی که به ایران سفر کرده و سفرنامه نگاشته‌اند، ادوارد براون است. او در سفرنامه خود از فرقه بهائیت دفاع کرده است وهدف خویش را دفاع از این فرقه و تلاش در جهت گسترش آن عنوان می‌کند. ارنست اورسل ـ و چارلز فرانسین مکازی نیز در سفرنامه‌های خود از فرقه بهائیت حمایت و پشتیبانی کرده‌اند.

بیان موضوعات سفرنامه‌های خارجیان در مورد ایران می‌تواند معیار مناسبی در بیان جهت گیری خاص سیاسی فرهنگی آنان باشد. موضوعات مورد بحث در سفرنامه‌های خارجیانی که به ایران آمده‌اند، دو گونه است: اول، موردی که مورد اتفاق نظر سفرنامه نویسان بوده است. دوم، مورد یا مواردی که سفرنامه‌نویسان به طور فردی به آنها اشاره کرده‌اند و در طرح آنها اتفاق نظر نداشته‌اند. سفرنامه‌ها عمدتاً در پرداختن به موارد زیر اشتراک نظر داشته‌اند:

۱) حرمسرا، ۲ـ فساد در میان مردم، ۳ـ فساد و فحشا در دربارها بویژه فساد زنان دربار و خوشگذرانی شاهان، ۴ـ ازدواج موقت (متعه)، ۵ـ هتک ناموس و بالا بودن زنا، ۶ـ مجازاتهای اجتماعی و اینکه این مجازاتها غیر انسانی و با قوانین انسانی مخالف هستند، ۷ـ ترویج عقاید خود و منحط نشان دادن عقاید مردم، ۸ـ تبلیغ مذاهب و بررسی میزان اعتقاد مردم به آنها، ۹ـ ذکر منابع و معادن

و امکانات مالی جامعه و ۱۰ـ مکانهای مقدس و آثار باستانی. به عنوان مثال به ذکر چند مورد می پردازیم: الف: مذهب سفرنامهٔ ادوارد براون و دیگران در راستای اشاعهٔ فرقه‌های غیر دینی بوده است. اینان با دید مردم شناختی و جامعه شناختی علایق و حساسیتهای مذهبی مردم را بررسی کرده، مکانهای مذهبی، پیروان، مراسم مذهبی، میزان مشارکت مردم با علمای دین، انحرافات مذهبی، اموری که به نام مذهب در جامعه رسمیت یافته است، را مورد انتقاد قرار داده‌اند. آنها از تمسخر امور اجتماعی، نظیر رفتارهای خانوادگی، شیوهٔ لباس پوشیدن،آداب تعلیم و تربیت نیز خودداری نکرده‌اند. پیشتر اشاره کردیم که یکی از اهداف ادوارد براون تبلیغ و ترویج آیین بهائیت بوده است. ادوارد براون در سفرنامه‌اش می‌نویسد:

یکی از عللی که سبب قتل بابیها گردید این بود که در ماه سپتامبر سال ۱۸۵۲ میلادی سه نفر از بابیها به ناصرالدین شاه سوء قصد کردند و خواستند او را به قتل برسانند. آن سوء قصد هم ناشی از این بود که بابیها بر اثر سختگیری دولت و قتل میرزا علی محمد باب به تنگ آمده بودند و بدون اینکه از طرف پیشوایان بابی دستوری برای قتل ناصرالدین شاه داده شود، آن سه نفر از طرف آنها تصمیم گرفته که ناصرالدین شاه را بکشند... یکی از زنان (بهایی) را وقتی می‌خواستند بکشند، در مقابل پایداری کرد و همه را به تحسین وا داشت. این کشتارهای بیرحمانه تنها قتل عام نبود، بلکه سوء سیاست هم محسوب می‌شد.

ادوارد براون در کتاب ***یک سال در میان ایرانیان*** می‌نویسد که مقصود او از آمدن به ایران، شناخت مذاهب غیر قانونی و مطرود از قبیل بهائیت بوده است. همه تلاش ادوارد براون تماس با اعضای فرقه بهائیت بود. ارنست اورسل و چارلز فرانسیس مکنزی نیز از جمله کسانی بودند که همچون ادوارد براون حامی و مبلّغ فرقهٔ بهائیت بوده‌اند. ارنست اورسل بهائیت را «انقلاب مذهب» نامید و مکنزی بهائیان را طرفداران عدالت و مخالفان ظلم و استبداد سلسلهٔ قاجاری معرفی کرد و معتقد بود که آنها در پی براندازی قاجاریان هستند.

«سانسون» از جمله جهانگردان در زمان شاه سلطان صفوی است. او مأموریت داشت مسیحیت را در ایران تبلیغ کند. او برای دستیابی به این هدف سعی در بد جلوه دادن اسلام داشت: «سانسون مدعی است که در جامعهٔ ایران تبهکارانی که هتک ناموس می‌کنند و بیاناتی علیه عفت و عصمت مرتکب می‌شوند، به مجازات شدیدتری محکوم می شوند. زنانی را که نسبت به شوهرانشان وفادار نباشند و خیانت کنند، از بالای مناره مسجد پایین می‌اندازند.[۲۸]

سفرنامه‌نویسان در مورد حرامسرا واکنش قابل توجهی دارند، گویی که معمای مشکلات جوامع اسلامی را یافته‌اند. آنها به دقت و به طور همه جانبه به تحلیل حرامسراها (بویژه حرامسرای قاجاریان) می‌پردازند. بدین منظور آنها تلاش داشتند به هر طریق ممکن وارد حرامسراها شوند و زنان حرامسرا را از نزدیک ببینند. «انلگبرت کمپفر» جهانگرد آلمانی در مورد حرامسرای شاه سلیمان صفوی آورده است: «حوزهٔ حرمسرا که از هر طرف تنگ در میان دیوارهاست، سطحی را اشغال کرده که حداکثر سه هزارپای مربع وسعت دارد و دارای اضلاعی نامنظم است و بی‌شباهت به مثلث نیست. جناح شرقی این مثلث روبروی میدان شاه قرار دارد، در حالی که ضلع شمالی آن به باغها محدود می‌شود. ضلع سوم آن را رشته دیوارهایی تشکیل می‌دهند که از طرف جنوب شرقی به جهت شمال غربی ادامه دارد.[۲۹]

«دروویل گاسیار» نیز در سفرنامه خود مدعی است که فتحعلی شاه حدود ۷۰۰ زن در حرامسرا داشت که بیش از ۳۰۰ تن آنها رسمی و عدهٔ کثیری از آنها دختران جوان بزرگان مملکت بودند.[۳۰]

در اینجا یادآوری این نکته ضروری است که هدف از بیان این نکات و نقد دیدگاههای سفرنامه نویسان، انکار واقعیت حرامسراها نیست، بلکه اشاره به این واقعیت است که انگیزهٔ انتخاب این سوژه، تمسخر جوامع اسلامی و تحقیر مسلمانان است، نه ریشه‌یابی علل مشکلات جوامع اسلامی! و نیز تأکید بر این نکته که بی‌توجهی محققان و پژوهشگران به این نکات، موجب دور شدن آنها از

اهداف و اغراضشان خواهد شد.

پوششهای نفوذ سفرنامه‌نویسان در ایران

پوششهای نفوذ سفرنامه‌نویسان در دستگاههای شاهان ایران در دوره‌های مختلف متفاوت بود:

برادران شرلی در زمان حکومت شاه عباس به عنوان کارشناس نظامی وارد ایران شدند و تا مقام عالی مشاورت شاه ارتقاء یافتند؛ به نحوی که شاه عباس بدون اجازه آنها عملی را انجام نمی‌داد و اگر در جشن این دو برادر را حاضر نمی‌دید بسیار عصبانی و ناراحت می‌شد. اعتماد شاه به شارلی چنان بود که دختر یکی از بزرگان را برای او به همسری انتخاب کرد. بنابراین پوشش کارشناسی نظامی و سیاسی نخستین و مهمترین شیوه نفوذ جهانگردان در دولت ایران و جلب اعتماد شاهان بود.

پزشکی و طبابت جدید یکی از پوششهای اصلی نفوذ سیاحان در دربار شاهان بود. معمولاً در دربار شاهان پزشکانی بودند که شاه و ملکه را مورد معالجه قرار می‌دادند، ولی از آنجا که علم پزشکی در کشور ایران پیشرفت چشمگیری نداشت و آوازهٔ حکیمان فرنگ در همه جا پیچیده بود، شاه و درباریان علاقه مند مراجعه به آنها بودند. غربیان از این فرصت استفاده کردند و به منظور پی‌بردن به اسرار حکومتی به همراه هیأتهای خود پزشکانی را به ایران گسیل می‌داشتند. «حکیمان فرنگی» نیز همیشه داروهای جدیدی به همراه می‌آوردند، در زمان ناصرالدین شاه قاجار نام اطبایی چون طولوزان، فووریه و دکتر پولاک به چشم می‌خورد که خود از سیاحان و سفرنامه‌نویسان مشهور بودند.

نتیجه اینکه سفرنامه‌های مسلمانان و اروپاییان با انگیزه های متفاوت نگاشته شده است. اول، جهانگردان مسلمان در پی توصیف واقعیتهای جهان عصر خود بودند، در حالی که اروپاییان بیشتر به قصد گردآوری اطلاعات سیاسی و نظامی به ایران و کشورهای اسلامی می‌آمدند. مقایسه سفرنامه‌های ابن بطوطه و ابن فضلان با سفرنامه‌های شاردن و براون شاهد مدعاست. دوم اینکه

سفرنامه‌نویسان غربی تمامی اطلاعات خود را در کتابهایشان منعکس نمی‌کردند، بلکه اطلاعات مهم و اساسی را که بیشتر جنبه اطلاعاتی و محرمانه داشت در اختیار دولتهای خود قرار می‌دادند و اطلاعات عام و غیر محرمانه را به چاپ می‌رساندند.

سوم اینکه محتوای این سفرنامه‌ها بیشتر در شناخت مردم است و بر زمینه‌های فرهنگی اجتماعی تأکید بسیار دارند. بنابراین کمتر سفرنامه‌ای را می‌توان یافت که اهداف علمی داشته باشد. اکثر این آثار، در پی معرفی فرهنگ و ملیت کشورها به عموم مردم است. چاپ ***سفرنامه ونیزیان در ایران*** در یک نشریه، دلیل این مدعاست.

چهارم اینکه رونق سفرنامه‌نویسی در سده‌های اخیر بیانگر این نکته است که غربیان تلاش دارند به شرقیان بپذیرانند که برای دستیابی به منابع مدرن و دقیق در خصوص مشرق زمین، باید به آثار مستشرقان مراجعه کرد، تا آثار کهن شرقیان!

سفرنامه‌ها اطلاعات همه جانبه‌ای درمورد مردم، فرهنگ، آداب و سنن، اعتقادات، زبان، مورفولوژی، اقتصاد و ... دارند. این اطلاعات آگاهانه و با روش ویژه‌ای گردآوری شده‌اند. بنابراین این آثار را می‌توان بیشتر در حد مردم‌نگاریهای زمان حاضر به شمار آورد. برای شناخت میزان تفاوت سفرنامه های مسلمانان و دیگران و نحوهٔ جمع آوری اطلاعات و تحلیل داده ها به معرفی مهمترین سفرنامه ها اشاره می شود.

۱ ـ سفرنامهٔ ابن فضلان

ابن فضلان از دانشمندان مسلمان است که در قرن سوم و چهارم هجری می‌زیسته است. در سال ۲۵۹ هجری از طرف المقتدر عباسی به سرپرستی هیأتی به کشورهای روس و اسلاو بلغار مأمور شد. این هیأت به درخواست بعضی از حکام کشورها برای ایجاد ارتباطات فرهنگی به آن نواحی فرستاده شد.

ابن فضلان، که برخلاف ابن بطوطه فردی پرهیزگار بود و محرمات را رعایت می‌کرد، درانگیزهٔ سفر هیأت چنین می‌نویسد: «مقصود هیأت اعزامی آشنا ساختن اهالی به امور دنیایی بود و این کار از وظایف مهم هیأت به شمار می‌رفت.[۳۱]

ابن فضلان با بصیرت و آگاهی به مطالعهٔ جوامع می‌پردازد. او که سفرنامه خود را در قالب داستان نگاشته است، برخلاف سنت معمول خود به بیان مسائل اجتماعی زمان می‌پردازد و از بیان مسائل جغرافیایی سرزمینهایی که دیده است، خودداری می‌کند. ابن فضلان به مسائلی چون نحوهٔ لباس پوشیدن، آداب و رسوم، دینداری، اعمال و مناسک حج، رسم زناشویی، میزان و نوع مهریه و شیوهٔ معماری، خوراک، قوانین و مجازاتها و تشریفات مهمانداری و مراسم کفن و دفن و ... اشاره دارد.[۳۲]

مطالب مندرج در سفرنامهٔ ابن‌فضلان با بعضی از مباحث مطرح در مردم شناسی ارتباط دارد

(۱) خویشاوندی؛ در بحث خویشاوندی به موارد زیر اشاره کرده است:

مقام و منزلت زن در نزد ملیتهای مختلف، نحوهٔ تعلیم و تربیت فرزندان، مسائل ارث، نحوهٔ مجازات زناکار در نزد ملیتهای گوناگون، انواع خانواده، ازدواج، مهریه، جهیزیه، رسومات ازدواج، انواع ازدواجها، آداب و رسوم.

(۲) مراسم کفن و دفن؛ عالیترین فرازکتاب ابن‌فضلان توصیف مراسم کفن و دفن است. اوکه در مراسم کفن و دفن اسلاوها و خزرها شرکت داشته است، این مراسم را چنین شرح می‌دهد:

... وقتی کسی بمیرد، برایش چال بزرگی به شکل اطاق حفر می‌کنند و قبای او را به تنش کرده، کمربند وکمانش ... را بسته «یک» قدح چوبی پر از شراب نبیذ در دست او می‌نهند و یک ظرف چوبی از شراب در مقابلش قرار می‌دهند و هر چه دارد در آن اطاق نزد او می‌گذارند ...

(۳) مهمان نوازی؛ در این مورد می‌نویسد: در جرجانیه هر وقت کسی بخواهد هدیه‌ای از طرف خانواده خود به دوستش تقدیم کند و به او نیکی

نماید می‌گوید «نزد ما بیا با هم صحبت کنیم. من آتش خوبی در خانه‌ام دارم. این هنگامی است که وی بخواهد در مهمان‌نوازی و نیکی افراد شرکت کند.[۳۳]

ابن فضلان مقولات دیگری را نیز مورد توجه قرار داده است که به بعضی اشاره می‌شود: لباس پوشیدن، قبایل و روابط بین آنها، اعمال و مناسک دینی (بت‌پرستی و شئ‌پرستی)، روابط اجتماعی زن و مرد، خرافات رایج، مسائل اقتصادی (تولیدات مشاغل، درآمد، واحد پول، مبادله کالا) و نوع سکونت (چادرنشینی، حاشیه‌نشینی، روستانشین، شهرنشین).

در مجموع، سفرنامهٔ ابن‌فضلان را با توجه به ویژگیهای زیر می‌توان از سفرنامه‌های دیگر متمایز کرد:

۱ـ سفر با قصد فرهنگی سیاسی شروع شد ۲ـ روش وی، مشاهدهٔ مشارکتی است، ۳ـ موضوعات مطرح، اغلب فرهنگی، اجتماعی هستند، نه موضوعات جغرافیایی، ۴ـ به کشورهای غیر مسلمان وارد شده است و لذا خیلی از مطالب در نظر وی جنبهٔ عجیب و غریب دارد ۵ـ و اثر او منبع معتبری است برای بررسی سیر تطور جوامعی که او در آنها به سیر وسفر پرداخته است.

۲ـ سفرنامهٔ ناصر خسرو

ناصر خسرو در ذیقعدهٔ سال ۳۹۴ هـ‌ق در قریهٔ قبادیان بلخ تولد یافت و چون روزگاری در مرو به سربرده بود خود را «مروزی» هم خوانده است. در آغاز جوانی دانشهای زمان خود (حساب، هندسه، نجوم، طب، روان شناسی، موسیقی،الهیات و تفسیر) را فرا گرفت. ناصر خسرو غیر از سفرنامه تألیفات دیگری دارد: ***دیوان اشعار، منظومه نامه، سعادت نامه، جامع الحکمتین، خوان الاخوان، زادالمسافرین،گشایش و رهایش و وجه دین***، تا ۴۳ سالگی، از آن جمله‌اند. وی در دربار سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی شغل دیوانی و دبیری داشت. در سال ۴۳۲ هـ‌ق به مقر سلطان سلجوقی و سلیمان جفری بیک منصب دیوانی یافت. پس از دیدن خوابی شغل دیوانی، را رها کرد و به مدت ۷ سال در مسافرت گذراند. در بازگشت از سفر، ۵۰ ساله بودو در مصر، اسماعیلی

مذهب شد و با حملهٔ سلجوقیان، به مازندران پناهنده شد. در ۶۰ یا ۶۳ سالگی به بلخ رفت و مابقی عمر خود را در انزوا بسر برد تا در سال ۴۸۱ هـ‌ق در به‌گان درگذشت.[۳۴]

او چندین بار به سفر حج رفت و در مسیر خود از بلخ و بیت‌المقدس و مصر دیدن کرد. در تنظیم و نگارش سفرنامه، ناصرخسرو از روش خاصی بهره گرفته است. او شخصی راستگو و از غرض‌ورزی به دور بود. هر آنچه را که در مورد مردم و جوامع مورد بررسی صحیح تشخیص می‌داد، می‌نوشت: «و این سرگذشت، آنچه دیده بودم به راستی شرح دادم و بعضی که به روایتها شنیدم، اگر درآنجا خلافی باشد، خوانندگان از این ضعیف ندانند و نکوهش نکنند و اگر ایزد، سبحانه و تعالی، توفیق دهد، چون سفر طرف مشرق کرده شود و آنچه مشاهده افتد، به این فهم کرده شود»[۳۵] ناصر خسرو در بررسی عقاید مردم، همچون یک محقق برخورد می‌کرد و اگر باور مردمی از نظر او غیر منطقی می‌نمود، عبارت «والله تعالی اعلم»[۳۶] را به کار می‌برد.

شنیده‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌داد و آنها را اثبات یا رد می‌کرد: (... و آن وادی جهنم. پرسیدم که این لقب که براین موضع نهاده است؟ گفتند به روزگار خلافت عمر خطاب، رض ا... عنه، بر آن داشت ساهره لشگرگاه بزدو چون بدان وادی نگریست، گفت این وادی جهنم است و مردم عوام چنین گویند: « هر کس به سر آن وادی شود، آواز دوزخیان شنود که صدا از آنجا برمی‌آید. من آنجا شدم، اما چیزی نشنیدم.[۳۷]

ناصر خسرو در بیان موقعیتها، تاریخچه، مساحت، شکل، موقعیت جغرافیایی، تأسیسات و آثار باستانی را توصیف کرده و در نهایت، مسائل اجتماعی اقتصادی را بازگو نموده است. به عنوان نمونه در مورد تبریز می‌نویسد: مرا حکایت کردند که به تبریز زلزله افتاد. در ۴۳۴ پس از نماز خفتن بخشی از شهر خراب شده بود و بعضی دیگر را آسیبی نرسیده بود. و گفتند که ۹۰ هزار آدمی هلاک شده بود.[۳۸]

در مورد مساحت شهرها به طور خاص در مورد تبریز آورده است: طول و

عرضش به گام پیمودم، هر یک ۱۴۰۰ بود.[۳۹]

در مورد قاهره آورده است شهر قاهره را ده محلت است و ایشان محلت را حاره گویند. اسامی آن این است ۱ـ حاره بر جوان ۲ـ حاره زویله ۳ـ حارهٔ الجودربه ۴ـ حارة الامراء ۵ـ حارة الدیالمه ۶ـ حارة الروم ۷ـ حارة الباطلیه ۸ـ قصرالشوک ۹ـ عیدالثری ۱۰ـ حارةالعصاده.[۴۰]

ناصر خسرو کلی‌ترین و دقیق‌ترین توصیفها را از وضعیت مناطق و شهرها بیان می‌کند: و چون به صور رسیدم، شهری بود درکنار دریا. شیخی بود و آنجا آن شهر را ساخته بود و چنان بود که دربارهٔ شهرستان، صد گز بیش بر زمین خشک نبود، باقی اندر آب دریا بود و باره‌ای سنگین تراشیده و درزهای آن را به تیر گرفته، تا آب در نیاید و مساحت شهر هزار در هزار قیاس کردم و بقیه پنج شش طبقه برسر یکدیگر و خواره بسیار ساخت و بازارهای نیکو و نعمت فراوان و ...[۴۱]

او به طرح مسائل اقتصادی، حقوقی، آداب و رسوم و مسائل اجتماعی مکانهای مورد مشاهده‌اش پرداخته است.درباره مباحث اقتصادی شهرها از بازار، مبادله، تولیدات، مشاغل، صنعت، بازرگانی، واردات صادرات و بحث به میان می‌آورد: «... و تقدیر کردم که در این شهر قاهره از بیست هزار دکان کم نباشد همه ملک سلطان ... وکاروانسرای وگرمابه و دیگر عمارات چندان است که آنرا حد وقیاس نیست.[۴۲]

درمورد مسائل حقوقی از مجازات، زنا، دزدی، در مورد مراسم از آب خواهی مکانهای مقدس، مذاهب، بیان اعمال و رفتار دینی و از آداب لباس پوشیدن و غذا خوردن یاد کرده است.

سفرنامه ناصرخسرو را می‌توان با بیان ویژگیهای زیر تعریف کرد:

۱ـ سفر با قصد زیارت شروع می‌شود، ۲ـ سفرنامه‌نویس خود جامعهٔ مورد بررسی را دیده و براساس روش «مشاهدهٔ مشارکتی» و مصاحبه، اطلاعات موردنیاز را گردآوری کرده است، ۳ـ وجود مطالب خدشه برُدار و ضعیف را نفی نمی‌کند، منتها معتقد است که ضعف اطلاعات ناشی از معتبر نبودن منبع خبر

است، نه بی‌توجهی مؤلف. ۴ـ محل گشت و گذار او کشورهای اسلامی است.
۵ـ مسائل فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و جغرافیایی جوامع را مورد بررسی قرار می‌دهد.

۳ـ سفرنامه ابن بطوطه

ابن بطوطه در سال ۷۲۵ هجری و در ۲۲ سالگی مسافرت خود[۴۳] را از مغرب آغاز کرد. قصد او از این سفر تشرف به مکّهٔ مکرمه بود. ولی شنیدن خبر بذل و بخشش سلطان هند او را علاقه‌مند سفر به این دیار نمود. سفرهای او در سال ۷۵۳ هجری به پایان رسید. در مورد نحوهٔ سفر خود می‌گوید: «تصمیم داشتم که هرگز از یک راه، دوبار نروم».[۴۴] مسافرت او حدود ۲۸ سال به طول انجامید در این مدت مسیرهای زیر را پیمود.

۱ـ به سال ۷۲۵ از مغرب حرکت می‌کند و از طریق تونس، اسکندریه، قاهره، بیروت، انطاکیه و مدینه به مکه می‌رسد.

۲ـ از مکه حرکت می‌کند و از طریق بصره، آبادان و شوشتر و اصفهان به شیراز می‌رسد.

۳ـ از کازرون به کوفه و کربلا و بغداد می‌رود و درنهایت به مکه وارد می‌شود و در مراسم حج شرکت می‌کند.

۴ـ پس از حج، به یمن ... و بحرین می‌رود و از طریق یمامه دیگر بار به مکه مشرّف می‌شود.

۵ـ پس از حج به آسیای صغیر می‌رود و در نهایت به غزنین و کابل[۴۵] می‌رسد.

مسیرهایی که ابن‌بطوطه در طول ۲۸ سال طی کرده است، گواه شمار زیاد شهرها و مکانهائی است که او از آنها دیدن کرده است (آغاز و پایان سفرهایش نیز مکه و مدینه است).

سفرنامه ابن بطوطه، که یکی از فرازهای سفرنامه‌نویسی در بین مسلمانان است، از چند جهت با سفرنامه‌های جهانگردان مسلمان تفاوت دارد:

۱ـ از جهت شمار و وسعت مکانها و موضوعات، ۲ـ از لحاظ توجه بیش از حد به مسائل فرهنگی و اجتناب از طرح مسائل جغرافیایی، ۳ـ ثبت وقایع تاریخی، ذکر زمان وقوع و سند آنها و ۴ـ طرح مسائل ویژهٔ قرن هشتم هجری. این سفرنامه در حال حاضر نیز از منابع معتبر مربوط به قرن هشتم هجری است.

روش ابن بطوطه روش مشاهده‌ای و اسنادی است. شهرهایی که دیدار از آنها برای او ممکن شده‌اند، به روش مشاهده مورد توصیف قرار گرفته‌اند، لکن شهرهایی را که امکان دیدار و مسافرت به آنها برای او میسور نشده است، به استناد قول دیگران توصیف کرده است. ابن بطوطه اساس روش مطالعه خویش را بر مشاهده قرار داده و تا آنجا که ممکن بود مشاهدات خود را ثبت می‌کرد به عنوان مثال کتاب ابن‌بطوطه در توصیف مسجد جامع دمشق و مسجد مدینه این ادعا را تأیید می‌کند.[۴۶]

البته در صورت لزوم از روش مصاحبه نیز استفاده کرده است: «در مقبره‌ای وارد شدم و جوانی در آنجا بود، مصحف می‌خواند. من سلام کردم و پهلوی او نشستم پرسید: «ازکجا آمده‌ای؟» جوابش دادم و آنگاه دربارهٔ همان مسجد سوالاتی کردم معلوم شد بانی آن خود اوست که اوقاف زیادی برای تأمین حقوق و مصارف آن معین کرده.[۴۷]

در جایی که مشاهده و مصاحبه امکان پذیر نبوده، از روش اسنادی استفاده کرده و عبارتی چون «آورنده» و یا «می‌گویند» را به کرات، به کار برده است. با این وجود ابن بطوطه از جمله پژوهشگران اجتماعی است که اعتقاد و گرایشهای دینی خود را در تحلیل وقایع دخالت داده است. او که از پیروان مذهب مالکی است، اطلاعات مربوط به شیعیان را غیر واقعی تحلیل می‌کند.

ابن بطوطه مسائل اجتماعی، فرهنگی جوامع مورد مطالعه‌اش را تقسیم‌بندی موضوعی نکرده است، بلکه تمام تلاش او صرف توصیف دقیق مشاهداتش شده است. با توجه به اینکه سنت «مطالعات موردی» به عصر جدید تعلق دارد، توقع انجام این شیوه از ابن‌بطوطه بی‌موردٌ است. مثلاً مطالعهٔ «آداب و سنن» مردم ایران رویکرد جدیدی در مسائل اجتماعی است و حاکی از

به رسمیت شناخته شدن مسائل اجتماعی و استقلال نسبی موضوعات است.

با این وجود، ابن بطوطه «موضوعات موردی» را از آغاز سفر ۳۰ ساله‌اش تا پایان آن بررسی کرده است. در این بخش، نمونه‌هایی از این مباحث را مورد توجه قرار می‌دهیم تا گرایش علمی و متد تحقیق او روشن شود.

ابن بطوطه مانند دیگر مردم شناسان معاصر از روش مشاهده‌ای و مقایسه‌ای بهره برده است: در جامعه مورد بررسی حاضر شده، با مردم زندگی کرده، مسائل رابا چشم خود دیده و آنها را در کتاب خود ثبت کرده است. گاهی نیز شنیده های خود را در کتاب آورده و ارزیابی صحت و سقم آنها را به خواننده خود واگذاشته است. او از مقایسه مسائل اجتماعی جوامع مختلف نیز کوتاهی نکرده است؛ به عنوان مثال در مورد آداب و سنن جامعهٔ هند و دمشق آورده است: «مردم هندوستان رسومشان در تشییع جنازه از دمشقیان عنیف‌تر و مفصل‌تر است. هندیان بامداد روز سوم مرده بر سر خاک او می‌آیند و فرشهای خوب می‌گسترانند محل را با گل و گیاه آذین بسته، قرآن می‌خوانند و سپس بزرگان می‌آیند و دعا خوانده می‌شود در خطبه پادشاه دعا می‌گردد». [۴۸]

«.... دیگر اینکه مردم[۴۹] در آداب و رسوم خود شباهت زیاد به مغربیان دارند». دیگر در صفحه ۳۱۹ مراسم عزاداری مردم مصر و شام را با اکریدور مقایسه می‌کند. در این مقایسه‌ها به ارزیابی و تجزیه و تحلیل سنتها می‌پردازد و در توضیح و در روشن کردن آنها تلاش می‌کند.[۵۰] در ادامه به بعضی از مباحث فرهنگی اجتماعی مطرح در سفرنامه او اشاره می‌شود:

الف: آداب و سنن:

«ابن بطوطه» در موارد بسیاری لفظ «رسم» و «رسوم» و «آداب» و حتی «آداب و سنن» را در کتاب خود آورده است. توجه به این مفاهیم که از مباحث علوم اجتماعی جدید است، حاکی از نبوغ فکری و پیشتازبودن او از معاصرانش است. ابن بطوطه این مفاهیم را درموارد متعددی به کار برده است: «... و پس از انجام مراسم خداحافظی بر می‌گردد».[۵۱] «... سپاهیان نیز همین

رسم را دارند که متعرض اموال سفید پوستانی که در بلاد آنان فوت می‌کنند نمی‌شوند...».[۵۲] «... چه رسم ایرانیها براین است که سئوالات خود را با رقعه‌ها می‌نویسند...».[۵۳] «... دیگر از مراسم نیک آن شهر این است که ...».[۵۴] «دیگر از عادات مردم این شهر است که ...».[۵۵] «...از رسوم پسندیده ظفاریها این است که...».[۵۶] « و این رسم خواند و منافع زیادی برای آنان دارد...».[۵۷] موارد فوق می‌تواند دلیل کافی در این مطلب باشد که ابن بطوطه با آگاهی بحث «آداب و سنتهای اجتماعی » را مطرح کرده است.

او معتقد است که جوامع، متشکل از شبکه در هم پیچیده‌ای از سنتها هستند که ایجاد تغییر در آن به آسانی امکان پذیر نیست. در صورت ضرورت تغییر در جامعه باید مکانیسمهای اجتماعی را شناخت و به واسطه آنها دست به تغییرزد. به عنوان مثال مراجعه به بزرگان جامعه و دلیل آوردن براینکه فلان امر جاری چه مضراتی دارد، تغییر در سنن را تا حدی امکان پذیر می‌سازد. از بیان ابن‌بطوطه امور ذیل را به عنوان مشخصات نظام اجتماعی سنتی می‌توان ذکر کرد:

۱ـ نظام اجتماعی کمتر تغییر پذیر است و یا حداقل، تغییر پذیری در آن به ندرت و سختی صورت می‌پذیرد.

۲ـ بعضی از سنتها غیر معقول‌اند ولی می‌باید که اجرا شوند: وی آورده است که : «اگر اسب دزدی پیش کسی پیدا شود، گذشته از آنکه باید آن را به صاحبش مسترد دارد، باید نه راس دیگر نظیر آنرا هم رویش بدهد و اگر استطاعت مادی نداشته باشد، فرزندان او را به جای اسب می‌برند و اگر فرزند هم نداشته باشد، همچون گوسفند سرش را می‌برند».[۵۸]

۳ـ بیان نیازها و خواسته‌ها از طریق انجام اعمالی که حکم «سنت» دارد صورت می‌گیرد. «چون به این شهر (لاذق) وارد شدیم هنگام عبور از بازار چند تن از کسبه از دکان خود پایین آمده، جلو اسب ما راگرفتند. گروهی دیگر نیز سر رسیده با اولی‌ها بگو و مگو آغاز نهادند، چنانکه کار به چاقوکشی انجامید و ما که نمی‌فهمیدیم چه می‌گویند، ترسیدیم و خیال کردیم که راهزن هستند.

پرسیدیم گفتند اینان جوانمردان هستند که برای مهمانی دادن دعوا دارند.[۵۹]

۴ـ «عجایب و غرایب» تلقی کردن بعضی از سنتها. به عنوان مثال در مورد مراسم عزاداری در شهر «اشترکان» آورده است که: «... ما از کار آنان در شگفت شدیم ...».[۶۰]

۵ـ او به کارکرد سنتها در جوامع توجه کرده است: مراسم شترگردانی که در ماه رجب انجام می‌شود، سبب تهییج مردم برای حج است.[۶۱] ابن بطوطه کارکرد این مراسم را تشویق و تبلیغ مردم برای رفتن به حج می‌داند.

در ادامهٔ این بحث، به مواردی از آداب و سنن مطرح در ***سفرنامه ابن بطوطه***، از قبیل مراسم تشییع جنازه، مراسم لباس پوشیدن، مهمان نوازی، روحیهٔ ملتها، ازدواج و آداب و سنن آن، مراسم دینی، سپاهیگری و مراسم غذا خوردن اشاره می شود.

ـ مراسم تشییع جنازه: «ابن بطوطه» در چندین شهر مراسم به خاک سپردن و عزاداری را نقل کرده است. در مورد شهر اشترکان می‌نویسد: «بعد از نماز عصر به این شهر رسیدیم و مردم برای تشییع جنازه‌ای به بیرون شهر آمده بودند. از پیش و پس جنازه مشعل‌ها افروخته بودند و به دنبال آن شیپورها می‌زدند و مغنیّان آوازهای طرب انگیز می‌خواندند. ما از کار آنان در شگفت شدیم و یک شب در آنجا ماندیم و فردا حرکت کردیم.[۶۲] او همچنین از مراسم عزاداری مردم در قاهره یاد می‌کند که در گورستان برای مردگان خود قبر و مقبره می‌سازند و قاریان شبها و روزها قرآن می‌خوانند و بعضی از مصریان نیز در کنار قبر مدرسه و خانقاه می‌سازند.[۶۳] او عزاداری مردم شوشتر را که به نظرش بسیار جالب توجه بوده است، چنین نقل می‌کند: «... جمعیت دو قسمت بود. گروهی در بالای تالار وگروهی در پایین آن و هر یک از این دو دسته، به سوی دستهٔ دیگر حرکت می‌کرد و با دست بر سینه می‌کوفتند و می‌گفتند «خوندگارما» یعنی آقای ما، این نظری بسیار فجیع هائل بود که در عمرم آنرا ندیده‌ام».[۶۴] این نوع مراسم عزاداری در شوشتر که یکی از شهرهای قدیمی ایران است، بی شباهت به سنت سینه‌زنی امروز نیست. در این مراسم نیز جمعیت به دو گروه تقسیم

می‌شوند و مداح یا نوحه خوان شعار می‌دهند و بقیه نیز «حسین جان» یا «مولای» یا «آقای من» می‌گویند.

ـ آداب مربوط به لباس پوشیدن: در مورد لباس پوشیدن و سنتهای مربوط به آن به چندین نکته توجه کرده است: ۱ـ او در مورد بافندگان پارچه بر اساس این سؤال توضیح می دهد: بافندگان پارچه چه کسانی هستند؟ او اشاره می‌کند: «پارچه مشهور شهر به نام «لاذقی» را بیشتر زنان رومی می‌بافند که گروه بیشماری از آنان تحت ذمه مسلمانان بسر می‌برند». [۶۵] در مورد پوشش مردم ترک آورده است: «لباس مردها معمولاً پوستین است که از جلد گوسفند می‌دوزند. سر پوشی نیز متناسب با همین لباس بر سر می‌گذارند که آنرا «کلا» می‌نامند. [۶۶] در مورد انواع لباس آورده است: «... جامه‌ای به عنوان خلعت آوردند و آن عبارت بود از فوطهٔ خزی که برکمر می‌بندند (که عوض شلوار است زیرا در آن جا شلوار معمول نیست) و دراعه خوبی از مقطع و یک خرجی از قدسی آستردار و یک عمامه مصری اعلا». [۶۷] در ضمن به تفاخر در لباس پوشیدن آورده است: «... نشانه کلاه بلند سرخ و سفیدی است که بر سر می‌گذارند و زنانشان عمامه‌های بزرگ بر سر می‌پیچند. [۶۸]

ـ در آداب و سنن میهمان نوازی، به نحوهٔ میهمان‌نوازی و ارزش آن بین مردم «مقدشو»، «اصفهان» و «لاذق» پرداخته است.

ـ روحیه ملتها: ابن بطوطه هر جا که امکان پذیر بوده است نظر خود را در مورد روحیه و خلق وخوی مردم آن سرزمین بازگو می‌کند: «ظفاریها مردمی متواضع و خوش اخلاق و صاحب کرم و غریب‌نوازند [۶۹] در مورد مردم دمشق نیز نقل کرده است: «افرادی که اهل عبادت باشند، (علما) تامین هستند و غربا نیز تامین هستند» [۷۰]. مردم مکه به نیکوکاری و مکارم اخلاق و دستگیری از ضعفا و درماندگان و غریب‌نوازی موصوف‌اند». [۷۱] «مردم بصره اخلاقی نیک دارند و نسبت به غربا مهربان و دلسوزند به طوری که در آن شهر کسی احساس غربت نمی‌کند». [۷۲] «موکلیان در مکارم اخلاق و فضیلت و غربت نوازی و نرم زبانی مشهورند». [۷۳] «مردم مصر اهل خوشگذرانی و عیش و طرب هستند و من

یک بار شاهد جشنی بودم که بازارها را آذین بستند».[۷۴] «بازرگانان مدینه مردمی متدین و متواضع و صالح و نیکو خوی و غریب‌نواز و درویش پرور هستند».[۷۵]

ـ ازدواج و آداب و سنن مربوط به آن: «زنان زیبا با آن همه جمال و دلربایی که گفتم دارای مکارم و اخلاق حسنه می‌باشند و مخصوصاً غریبان را برمردم رومی ترجیح می‌دهند و هرگز مانند زنان ولایتهای ما از ازدواج با غربا سرباز نمی‌زنند و چون شوهر بخواهد آن شهر را ترک گوید، زن تا بیرون شهر به بدرقه می‌آید و پس از انجام مراسم خداحافظی برمی‌گردد و اگر زن بچه دار شده باشد کفالت بچه را درغیاب پدر بر عهده می‌گیرد و برای ایام غیبت شوهر مطالبهٔ نفقه و کسره و غیره نمی‌کند و اگر شوهر هم از اهالی محل باشد زن به مخارج مختصری می‌سازد. اما زن زیبدی هرگز از شهر خود بیرون نمی‌رود و هر چه بدهند، راضی نمی‌شود که ترک وطن گوید.[۷۶]

ـ شیوهٔ برخورد مردم با خارجیان: «اگر کسی بخواهد پس از ۸ سال از هندوستان خارج شود، حق ندارد خارج شود، الا به اجازه سلطان. رسم نیست که متعرض اموال خارجیانی که در آن دیار وفات می‌یابند بشوند و هرگز در ترکه‌میت مداخله‌ای نمی‌کنند. سیاهان نیز همین رسم را دارند که متعرض اموال سفید پوستانی که در بلاد آنان فوت می‌کنند نمی‌شوند و مال متوفی را به نزدیکان او می‌دهند.[۷۷]

ـ مراسم دینی: ابن بطوطه سنن دینی مردم را نیز بازگو کرده است. سنت شترگردانی مردم مصر را که در ماه رجب انجام می‌گیرد با تمام اوصاف و خصوصیات آن از قبیل تعداد افراد شرکت کننده در تشریفات و مراسم شرح داده است که انجام این رسم موجب تشویق مردم به سفر حج است.[۷۸]

ـ مراسم سپاهیگری: وی مراسم مولتان را نقل می‌کند و می‌گوید که امیر بر سکوی بزرگی که بساطی روی آن انداخته بودند، نشسته بود. قاضی که سالار نام داشت و خطیب، که اسمش را فراموش کرده‌ام، نزدیک امیر نشسته بودند و امرای تاشون و لشکریان بالا سر او جای داشتند و سربازان در مقابل او سان می‌رفتند. در آنجا تعداد زیادی کمان وجود داشت که هرکس می‌خواست نامش

را در دسته تیراندازان سپاه ثبت شود، یکی از آن کمانها را به او می‌دادند و او کمان را می‌کشید تا استعداد و نیرویش را بیازمایند و درجه‌ای در خور آن بدو دهند. همچنین برای سربازانی که می‌خواستند جزو دستهٔ سوار ثبت شوند، نشانه‌ای نصب کرده بودند که باید در حالی که اسب خود را می‌تازاند با نیزه آنرا بزند و نیز از دیوار کوچکی یک عدد انگشتری آویخته بودند و اسب سواری که آن انگشتری رابلند می‌کرد، سوارکار قابلی به شمار می‌آمد و برای سربازانی که می‌خواستند جزو دسته و سوار تیرانداز ثبت شوند، گویی در روی زمین گذاشته بودند که باید در حالت تاخت آنرا بزند و بسته به استعدادی که در این امر نشان می‌داد، درجه می‌گرفت.[۷۹]

ـ ضمن بیان مراسم غذا خوردن در نزد سلطان، به بیان مراسم مسافرت در آب و هوای خشکی می‌پردازد: «... بعد از نماز عشاء قراولان به نوبت کشیک می‌دادند و هر دسته‌ای چون می‌خواست کشیک خود را تحویل دسته دیگر دهد، یکی بانگ می‌زد (ملک از شب فلان قدر ساعت گذشته) و دستهٔ جدید نیز موقع تحویل کشیک خود همین عمل را تکرار می‌کرد. بامدادان بوقها وطبلها را کوفته، نماز صبح می‌گزارند و غذا می‌آورند و سپس راه می‌افتادند. این ترتیب است که در مسافرتهای آبی عمل می‌شود اما در مسافرت خشکی طبلها و بوقها را می‌زدند و مقدم بر همه، حاجیان امیر راه می‌افتادند و آنگاه پیادگان پیشاپیش امیر حرکت می‌کردند».[۸۰]

ب : مذهب

حساسیت مذهبی ابن بطوطه و دیدگاههای ویژهٔ او در مورد شیعیان ایجاب می‌کند که پژوهشگران ناگزیر از ارائه نظریات او در مورد شیعیان باشند. در این بحث سعی براین است که دیدگاه ابن بطوطه در مورد مذهب مطرح شود:

۱ـ ضرورت بحث: با توجه به طرح «سفرنامه‌ها» به عنوان مطالعات مردم نگاری و مردم شناسی و همگونی و تناسب موضوعات هر دو، بهتر است که از مهمترین موضوع مورد توجه دانشمندان علوم اجتماعی و متفکران مسلمان

بحث به میان آید تا حساسیت علمی، عملی هر دو دیدگاه معلوم شود.

بحث اصلی در این نوشتار این است که مطالعهٔ اموری چون آداب و سنن، عقاید شهرنشینی، مذهب، مرفولوژی، خانواده، ازدواج و .. از سالیان گذشته یا به بیانی دقیق‌تر از شروع تفکرات اجتماعی، که لازمه زندگی اجتماعی است آغاز شده و در حال حاضر شکل تخصصی یافته است. پدیده «مذهب» نیز از این مطالعات مستثنی نیست.

«مذهب» در سطوح گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است. عده‌ای در استحکام و گسترش مبانی آن سخن به میان آورده‌اند. عده‌ای دیگر آن را پدیده‌ای انحرافی معرفی می‌کنند و گروه سوم نیز آن را همچون دیگر امور اجتماعی مورد بررسی علمی قرار داده‌اند. ابن بطوطه از این طیف افراد است که مذهب را مانند اقتصاد، شهرنشینی و حتی در ارتباط با آنها بررسی کرده است.

ابن بطوطه در طول ۳۰ سال گشت و گذار خویش اکثراً به کشورهای مسلمان مسافرت کرد. قصد او از مسافرت، تبلیغ دین و آیین دینی خاص نبود[۸۱]. از این رو برخوردش با مذاهب طبیعی و عادی بود و در سراسر کتابش نیز دیده نشده است که در پس تخریب عقیده‌ای برای تبلیغ دینی برآمده باشد. به همین جهت عده‌ای او را محققی آزاد اندیش قلمداد کرده‌اند و جای هیچ شبهه و ایرادی را درنظرات او باقی نگذاشته‌اند. با این وجود «ابن‌بطوطه» مانند دیگر دانشمندان علوم اجتماعی معتقد به ایدئولوژی و جهان‌بینی‌ای بود که در مواقع ویژه‌ای آن را ابراز کرده و نتوانسته است از آن به دور بماند.

ابن بطوطه در بررسی مذاهب در بیشتر جاها از انصاف برخوردار بوده است، ولی در بررسی شیعه بیش از اندازه افراط کرده و ارزش کارهای خود را زیر سؤال برده است؛ زیرا او شیعه را به حق نمی‌داند: «مردمان آنجا گروه پلیدی ازشیعیان هستند».[۸۲]

از نظر ابن بطوطه مذهب با مسائل دیگر ارتباط دارد. او ضمن توصیف موقعیت مذهب در جوامع اسلامی به بیان رابطهٔ مذهب با امور دیگر اجتماعی

نیز پرداخته است. ابن بطوطه مذهب را امری مجرد و اعتقادی مشخص تلقی نمی‌کرد؛ زیرا او نه متکلم بود، نه معلم اخلاق و نه فقیه. او رابطه بین مذهب و پدیده‌های دیگر را مورد بررسی قرار داده است، که به چند مورد آنها توجه می‌کنیم.

ـ مذهب و مورفولوژی اجتماعی: درقسمت مربوط به مورفولوژی اجتماعی به چند نکته توجه کرده است.

اول: مکانها و زیارتگاهها را مطرح کرده است. به عبارت دیگر تأسیسات هر منطقه را برمی‌شمارد و رابطه بین مراکز دینی، زیارتگاهها و قبور بزرگان دین را توصیف می‌کند: «در این قلعه (منظور حلب) زیارتگاهی هست که بعضی از مردم به زیارت آن می‌روند و می‌گویند معبد ابراهیم خلیل بوده است. «الشهیا» شباهت به قلعه، و حبهٔ مالک بن طوق دارد که بین شام و عراق بر ساحل رودخانه فرات ساخته شده است».[۸۳] در ضمن در شهرها به معرفی امام جماعت و سنتهای دینی از قبیل سنتهای مربوط به اعیاد و پیداکردن هلال ماه رمضان پرداخته است.

دوم، تاریخچه و نام شهرهایی را که زمینه‌های دینی و مذهبی دارند، ذکر کرده و به بررسی دلایل پیدایش شهرها، خصوصاً زمینه‌های دینی و دلایل نامگذاری و اعتبار و اهمیت شهرهایی چون کربلا، کوفه، مکه، و ... می‌پردازد.

سوم: او در تقسیم‌بندی شهرها و روستاها، تأثیر اعتقادات مذهبی را متوجه شده است: « دسته‌های مختلف ساکنین این شهر به طور جدا از هم زندگی می‌کنند. مثلاً بازرگانان مسیحی در محلی معروف به مینا به سر می‌برند و دروازه‌های این قسمت را شبها و هنگام نماز جمعه می‌بندند. رومیان که سکنه قدیم شهر هستند، در محله‌ای دیگر که آن هم بارو دارد زندگی می‌کنند. یهودیان نیز همینطور و پادشاه با دولتیان و خدمه خود در قسمت مجزا و محصور دیگری بسر می‌بردند و مسلمانان در شهر بزرگ (قسمت اصلی شهر) زیست می‌کنند».[۸۴]

چهارم: تغییرات محل سکونت و چهرهٔ شهرها: مذاهب گوناگون هر چند

موجب تقسیم شهر به محلات گوناگون می‌شوند، ولی عوارض دیگری نیز دربردارند که از مهمترین آنها ایجاد کشمکشها و درگیریهای درونی است و این درگیریها در حد گفتگو و جدل باقی نمی مانند و جنبه عملی یافته است که طبیعتاً به ویرانی شهرهاو مناطق می‌انجامد: «اصفهان شهر زیبایی است، ولی اکنون قسمت زیادی از آن در نتیجه اختلافاتی که بین سنیان و شیعیان آن شهر، به وقوع می‌پیوندد، و به ویرانی افتاده این اختلافات هنوز هم ادامه دارد و مردم آن شهر دائم در منازعه و کشتار به سر می‌برند».[۸۵]

مذهب و تشخیص اجتماعی: مذهب از نظر ابن بطوطه در این جوامع اعتبار خاص خود را دارد و هر کس که به مذهب مرسوم در جامعه معتقد و یا مبلغ و مدافع آن و یا ملبس به لباس دین باشد، دارای اعتبارو منزلت ویژه‌ای است. ابن بطوطه در شهر شیراز به جمعیت زیادی حدود ۱۴۰۰ نفر اشاره می‌کند که مشهور به «سیّد» هستند: «و من از اشخاص موثق شنیدم که عده سادات شیراز از آنها که مستمری دارند از کوچک و بزرگ ۱۴۰۰ و کسری است».[۸۶] در جاهای دیگر کتاب، تفاوتها و اختلافات بین عوام و علمای دین و زندگی مسلمانان و غیر مسلمانان را بحث کرده است.

مذهب و طوایف: ابن بطوطه پیش از بیان ویژگیهای اجتماعی و سیاسی جوامع، اساس جدایی آنها را که دین است مورد بررسی قرار می‌دهد: «مردم کربلا از دو طایفه‌اند. اولاد نیم و اولاد فائز و این دو دائماً با هم در جنگ ونزاع‌اند. این دو دسته پیرو مذهب امامیه و فرزندان یک پدرند.[۸۷] در جای دیگری آورده است: «حلّه، جسر بزرگی دارد. تمامی اهالی این شهر دوازده امامی و از دو تیره‌اند که یکی راکرد و دیگری را اهل الجامعین می‌نامند و بین این دو تیره دائماً جنگ و نزاع است.[۸۸]

مذهب و مسائل سیاسی: ابن بطوطه به اختلافات دینی در جوامع اشاره می‌کند. علت اختلافات از نظر وی در سه زمینه است. ۱ـ اختلافات بین مسلمانان که بیشتر حول محور شیعه و سنی دور می‌زند. درگیریهای مسلمانان شهر اصفهان را در این زمینه یادآوری می‌کند. ۲ـ اختلافات بین مسلمانان و

هندوها: در دوره ابن بطوطه بین مسلمانان و هندوها اختلافات سیاسی گسترده‌ای وجود نداشت، ولی به اعتبار گذشته‌های دور، که حوادث حمله‌های غزنویان و کشت و کشتار هندیان را در برداشته است، جدایی همه جانبه‌ای میان این دو وجود داشته و ملموس بوده است. ولذا درگیری مشخص بین هندیان و مسلمانان را نقل نکرده است: «من خود به این جزیره سیلان مسافرت کرده‌ام، مردم آنجا هنوز در کفر (بودایی) باقی هستند، لیکن درویشان مسلمان را احترام می‌گذارند و آنان را در خانه‌های خود می‌پذیرند و اطعام می‌کنند؛ برخلاف کفار هندوستان (هندوها) که از نزدیکی با مسلمانان اجتناب می‌کنند و در ظروف خود به آنان آب و خوراک نمی‌دهند. گرچه باید متذکر بود که حتی این دست از کفار هم به هیچوجه متعرض مسلمانان نمی‌شوند و از عملیات توهین آمیز نسبت به آنان احتراز می‌ورزند. کفار هندوستان گاهی که مجبور می‌شدیم برای ما طعامی بپزند، دیگ را در محلی دور می‌گذاشتند و غذای ما را که عبارت از برنج بود روی برگهای مو می‌کشیدند و قدری هم کوشان، یعنی خورش، بر آن می‌ریختند و خود کنار می‌رفتند. آنگاه ما می‌آمدیم و هر چه می‌خواستیم می‌خوردیم و زیادی غذای ما را به سگها و مرغها می‌دادند. اگر گاهی بچه غیر ممیزی می‌آمد و از خوراک ما می‌خورد، کتکش می‌زدند و سرگین گاو به او می‌خورانیدند؛ زیرا به عقیده آنان وسیله تطهیر چنین گناهی، خوردن فضلهٔ گاو است.[۸۹]

۳ـ اختلاف مسلمانان و رومیان را در راستای مذهب یاد می کند. وی واقعه‌ای از درگیریهای رومیان مسیحی و مسلمانان را در سال ۷۳۷ هـ ق نقل می‌کند که اختلاف بین بازرگانان مسیحی و مسلمانان موجب شورش مردم شده است.[۹۰]

شیعه و شیعیان در نظر ابن بطوطه: او مذهب شیعه را باطل و شیعیان را مرتد و رافضی می‌داند. او اشاره می‌کند که قبر امیر المومنین محمد بن عبدالعزیز در یک فرسنگی بیرون شهر واقع شده است و زاویه و خادم ندارد؛ زیرا مردم آنجا گروه پلیدی از شیعیان هستند که نسبت به صحابه دهگانه کینه می‌ورزند و هرکسی را که نامش عمر باشد، دشمن می‌دارند. خاصه عمربن عبدالعزیز رضی

ا... عنه را و با اینکه وی در تعظیم علی (ع) بسیار کوشیده است».[۹۱] ابن بطوطه شیعه گری را رافضی دانسته است: «بیشتر مردم این سواحل (منظور جبل) از فرقه نصیریه و معتقد به الوهیت علی بن ابیطالب هستند. آنان نماز نمی‌گزارند و شرط طهارت به جای نمی‌آورند و روزه نمی‌گیرند. الملک الظاهر ایشان را مجبور به ساختن مساجد نمود. ولی به آن نمی‌روند و خراب شده است. چه بسا که مرد غریبی در آن بلاد می‌رود و در مسجد بانگ نماز برمی‌دارد و مردم آنجا برآشفته می‌گویند: عرعرنکن، نوبت تو هم می رسد.[۹۳] و[۹۲] این فرقه که ابن بطوطه آنها را بصیریه نام نهاده، در سراسر سرزمینهای اسلامی زندگی می‌کنند و از نظر شیعیان نیز مطرود هستند. چه بسا که اعتقاد این گروه را به شیعیان نیز نسبت داده و حکم بر بطالت شیعه داده باشد.

«ابن بطوطه» منشاء عقاید شیعه و شکل‌گیری آن را مورد توجه قرار داده است. او چگونگی شیعه شدن سلطان محمد خدابنده و رسمیت یافتن تشیع در ایران را بررسی می‌کند.[۹۴] همچنین به افکار و عقاید عمومی مردم نیز توجه دارد. در مورد مردم بصره آورده است: مسجد حضرت علی (ع) ۷ مناره دارد و اعتقاد دارند که هرکس نام علی (ع) رانبرد، مناره تکان نمی‌خورد. ولی من با یاد کردن نام ابوبکر مناره را تکان دادم و افرادی که آنجا بودند، متحیر شدند.[۹۵]

یکی دیگر از مواردی که ابن بطوطه در مورد شیعیان آورده، اعتقاد مردم شیعه دوازده امامی به ظهور امام زمان(ع) در شهر حله است. وی در یکی از این مراسم حضور داشته است: در نزدیکی بازار بزرگ شهر مسجدی قرار دارد که بر در آن پرده حریری آویزان است و آنجا را مشهد صاحب الزمان می خوانند. شبها پس از نماز عصر صد مرد مسلح با شمشیرهای آخته پیش امیر شهر می‌روند و از او اسبی یا استری زین کرده، می‌گیرند و به سوی مشهد صاحب‌الزمان روانه می‌شوند. پیشاپیش این چهارپا طبل و شیپور و بوق زده می‌شود و از آن صد تن نیمی در جلو حیوان و نیمی دیگر در دنبال آن راه می‌افتند و سایر مردم دربرابر در ایستاده، آواز می‌دهند که «بسم الله، ای صاحب الزمان، بسم الله، بیرون آی که تباهی روی زمین را فراگرفته و ستم فراوان گشته، وقت آن است که برایی تا

خدا به وسیله تو حق را از باطل جداگرداند و به همین ترتیب به نواختن بوق شیپور و طبل ادامه می‌دهند تا نماز مغرب. مردم حلّه معتقدند که محمد پسر امام حسن عسگری وارد این مسجد شده و در آن جا غیبت کرده است و به زودی از همانجا ظهور خواهد کرد و او را «امام منتظر» می‌نامند.[۹۶]

ج - شهرنشینی

شهرنشینی یک پدیده قدیمی و از دیرباز مورد توجه دانشمندان بوده است. ابن‌بطوطه در مورد شهرها به طرح مسائلی چون دلیل نامگذاری شهرها، تاریخچهٔ شهرها، مصالح و موارد به کاربرده شده در ساختمانها، قشربندی، مسائل اجتماعی و سیاسی در شهرها پرداخته است. درمورد قشربندی شهر به عنوان مثال به وضعیت محلات مختلف یمن و اختصاص هر محله به قشری از مردم چنین می‌نویسد: «شهر یمن سه محله دارد که دریکی از آنها سلطان با غلامان و حواشی و رجال دولت ساکن‌اند و من اسم آنرا فراموش کرده‌ام اما محله دوم که امرا و لشکریان در آنجا سکونت دارند عدینه و محله سوم که مرکز سکونت توده مردم است و بازار بزرگی دارد، محالب نامیده می‌شود.»[۹۷]

بر بیان دلیل بنای شهر، که آیا بنای شهر اقتصادی بوده یا جنبه سیاسی و مذهبی و اجتماعی داشته، پرداخته‌است. در مورد اساس بنای شهر صور، علت نظامی[۹۸] و قاهره[۹۹] را به لحاظ وجود دریای نیل می‌داند و از شهرهایی نام می‌برد که علت تأسیس آنها را اقتصادی بودن آنها می‌داند.[۱۰۰]

ابن بطوطه از مساجد عمده و ابنیه و آثار باستانی مثل مغازه‌ها و کاخها و اهرام ثلاثه مصر و خانقاه و ... یاد می‌کند و در صورت لزوم به بررسی و توصیف عظمت و قدمت تاریخی، معماری و اهمیت آنها می‌پردازد.

او ضمن بیان تاسیسات شهری، از قبیل حمام و بازار، مدارس، بیمارستان و پل و در هر شهر از معماری، شکل بناها و نحوهٔ کنار هم قرار گرفتن ساختمانها وجاده‌کشی نیز سخن به میان می‌آورد. او ضمناً از بیان مسائلی چون اعتقادات، آداب و سنن و زبان و مشاغل و تکنولوژی در شهرها نیز غافل نمانده است.

ابن بطوطه مسائل سیاسی موجود در جوامع عصر خود را که به آنها مسافرت کرده است، نقل می‌کند.[۱۰۱]

د: اقتصاد

ابن بطوطه در هر شهر و منطقه‌ای از تولیدات آنها نام برده است و چه بسا تفاوت شهرها و کشورها را در تولید ویژه‌ای دانسته است. به عنوان مثال در معرفی هندوستان از دانه‌ها و میوه‌هایی یاد می‌کند که خاص آن سرزمین است و در جای دیگر دیده نمی‌شود.

هـ: اقوام و قبایل

قبایل و قومیتها یکی دیگر از مباحث مطرح در کتاب ابن‌بطوطه است. در این مورد مسائلی چون علل اختلاف طوایف، زبان، ملیت، وضع اقتصادی، تولیدات، روحیات، سکونت، روابط اجتماعی، نظام خویشاوندی را مطرح می‌کند: «حله جسر بزرگی دارد و تمام اهالی این شهر دوازده امامی و از دو تیره‌اند که یکی را کرد و دیگری را اهل‌الجامعین می‌نامند. و بین این دوتیره دائماً جنگ و نزاع هست.[۱۰۲] بلاد امروز، که قبایل بجیله ـ زهران ـ غامه و دیگران در آن ساکن‌اند، بسیار پر برکت انگور و غلات هست.[۱۰۳] یکی از موارد را که ابن‌بطوطه در مورد طایفه و راس دوایر آورده است، نقل می‌کنیم تا میزان دقت و توجه روشن شود: «در اینجا طایفه‌ای از بجاهان، که ساکن این نواحی هستند، پیش ما آمدند رنگ این مردم سیاه و لباس آنان بالاپوش زردی است که برخود می‌پیچند و بر سر خود عمامه سرخ رنگی به پهنای یک انگشت می‌بندند و مردمی دلیر و شجاع‌اند. اسلحه آنان نیزه و شمشیر است و به شترهایی که صهب می‌نامند، زین گذاشته می‌شود.... این طایفه گوشت آهو نمی‌خورند و به همین جهت آهوان آن اهالی از آدمیزاد نمی‌رمند».[۱۰۴] در مورد دمیاط می‌نویسد: درخت موز در این شهر فراوان است. محصول آن را به وسیلهٔ کشتی تا مصر (قاهره) می‌برند».[۱۰۵]

در مورد واردات و صادرات در بین شهرها آورده است: «بوش از حیث محصول کتان بر همه شهرهای دیگر مصر برتری دارد و کتان آن به سایر نواحی مصر وافریقا (مراکش) صادر می‌شود».[۱۰۶]

دراین زمینه، علاوه بر معرفی تولیدات کشاورزی و غیر آن به توصیف زمینهای قابل کشت، شیوهٔ آبیاری، معادن، شیوهٔ کشتیرانی، شیوهٔ معامله و واحد پول پرداخته است.

ابن بطوطه به بیان مشاغل درشهرها نیز پرداخته است. او در مورد مشاغل شهرهای آن روز آورده است: «مردم مدن، دسته‌ای بازرگان و دسته‌ای باربر یا صیاد ماهی هستند...».[۱۰۷] «گفته میشود در مصر ۱۲۰۰۰ سقا است که مشکهای آب را بر اشتران خود حمل می‌کنند و در این شهر ۳۰۰۰۰ مکاری است و در رودخانه نیل ۳۶۰۰۰ وسیله نقلیه از دیوانی و رعیتی کار می‌کند که بین اسکندریه و در میاط و مصر علیا در رفت و آمد هستند».[۱۰۸]

وی به منابع گوناگون دریافت عوارض و مالیات نیز توجه کرده است: «...شیراز از بزرگترین منابع مالیات است. حاجی قوام الدین مناچی که متصدی مالیه بود به من گفت که او مالیات شیراز را روزانه به ده هزار دینار به مقاطعه پذیرفته ...».[۱۰۹] ابن بطوطه اغلب میزان مالیات را نیز قید می‌کند: در مولتان که مرکز بلاد سند است، عوارض دیگر مطالبه می‌شود. بابت این عوارض سابقاً از هر بازرگان یک چهارم آنچه راکه داشت، می‌گرفتند. لیکن سلطان محمد پادشاه هند این رسم را منسوخ کرد ...».[۱۱۰]

علاوه بر مباحث مطرح شده، ابن‌بطوطه در این کتاب از اموری دیگر نیز یاد می‌کند: داستانهایی در کرامات صوفیان،بخشش شاه هندوستان، شورش مردم شیراز، جلوس شاهان و سلاطین، آداب و تشریفات دربار، جمعیت و آب و آبیاری و رودخانه‌ها.

سؤالات زیر برای فهم درست متن و مباحثه تنظیم شده است:

۱ـ دلایل طرح بحث سفرنامه نویسی چیست؟

۲ـ جریان سفرنامه نویسی در چه مقطعی از تاریخ در نزد مسلمانان تحقق یافته است؟

۳ـ انواع طبقه‌بندیهای ممکن از سفرنامه‌های مسلمانان را ذکر کنید و به بررسی آنها بپردازید؟

۴ـ انگیزه‌های سفرنامه نویسان مسلمان و غیر مسلمان را به طور مجزا توضیح دهید و سپس مقایسه کنید.

۵ـ چرا سفرنامه نویسان از ذکر انگیزه‌ها و اهداف کار خود اجتناب کرده‌اند؟

۶ـ عمده‌ترین موضوعات مورد توجه سیاحان خارجی در ایران چه بوده است؟ و پرداختن به این موضوعات حکایت از چه مسائلی می‌کند؟

۷ـ راههای ورودی سیاحان به ایران چگونه بوده است؟

۸ـ روش، موضوع، انگیزه و اهمیت سفرنامه ابن فضلان را بنویسید؟

۹ـ روش، موضوع، انگیزه و اهمیت سفرنامه ناصر خسرو را بنویسید؟

۱۰ـ روش، موضوع، انگیزه و اهمیت سفرنامه ابن بطوطه را بنویسید؟

۱۱ـ ویژگیهای هرکدام از سه سفرنامه را مستقلاً بنویسید؟

۱۲ـ تفاوت سفرنامهٔ ابن بطوطه با سفرنامهٔ ناصر خسرو و ابن فضلان درچه زمینه‌هایی است؟

۱۳ـ تفاوت روش سفرنامه نویسی ناصر خسرو و ابن فضلان در چیست؟

۱۴ـ روش هر سه سفرنامه نوین را با یکدیگر مقایسه کنید؟

۱۵ـ بینش اجتماعی ابن بطوطه در برخورد با مذهب و آداب و رسوم چه ویژگیهایی دارد؟

۱۶ـ سفرنامه‌ها باکدام یک از رشته‌های علوم اجتماعی ارتباط دارند؟ چرا؟

۱۷ـ برای تنظیم یک سفرنامه چه اصولی را باید رعایت کرد؟

منابع و مآخذ

۱ـ ذنزین، نورمن ک. کمبریج، م. ا... یلاک ول، ۱۹۹۲. *کنش متقابل نمادین و مطالعات فرهنگی*. ترجمه تقی آزاد ارمکی، ۱۳۷۴

۲ـ فارابی، ابونصر محمد. ***آراء اهل مدینهٔ فاضله***. ترجمه و شرح جعفر سجادی. تهران، شورا یعالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنی فرهنگی. ۱۳۵۴.

۳ـ ناصر خسرو. ***سفرنامه***، ص ۵۰.

۴ـ منبع قبل، ص ۹۳

۵ـ منبع قبل، ص ۱۹

۶ـ منبع قبل، ص ۷۵

۷ـ منبع قبل، ص ۱۵

۸ـ ابن فضلان، احمد بن فضلان. ***سفرنامه ابن فضلان***. ترجمه ابوالفضل طباطبایی. تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.

۹ـ منبع قبل

۱۰ـ منبع قبل

۱۱ـ ***یاد نامهٔ بیرونی***. شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی. تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۴۲.

۱۲ـ بیرونی، ابوریحان محمد بن محمد. ***تحقیق ماللهند***. ترجمه منوچهر صدوقی سهام. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۲، ص ۵.

۱۳ـ منبع قبل، ص ۵.

۱۴ـ منبع قبل، ص ۱۴۸.

۱۵ـ ***یاد نامهٔ بیرونی***.

۱۶ـ زاهدانی، زاهد. جزوهٔ درسی تاریخچهٔ تفکرات اجتماعی متفکران. تهران، دانشگاه

تربیت مدرس.

۱۷ـ تحقیق ماللهند، ص ۷۳.

۱۸ـ منبع قبل، ص ۷۴.

۱۹ـ منبع قبل، ص ۷۵.

۲۰ـ منبع قبل، ص ۷۳.

۲۱ـ منبع قبل، ص ۷۳.

۲۲ـ فروند، ژولین. ***آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی***. ترجمه علیمحمد کاردان؛ ویرستار اسماعیل سعادت. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۲۲.

۲۳ـ در برخی از سفرنامه‌های خارجیان، مترجمان معمولاً اشاراتی به علل و انگیزهٔ سفرنامه‌نویس دارند.

۲۴ـ روحانی، فؤاد. ***سیری در سفرنامه‌ها***.

۲۵ـ نوردن، هرمان. ***سیری در سفرنامه‌ها***. ترجمه سیمین سمیعی، ص ۱۴۳.

۲۶ ـ ***سفرنامهٔ ونیزیان در ایران***، ص ۱۸.

۲۷ـ منبع قبل، ص ۱۸.

۲۸ـ سانسون

۲۹ـ کمپر، انلگبرت

۳۰ـ گاسیار، درووبل

۳۱ـ ***سفرنامهٔ ابن فضلان***، ص ۲۵.

۳۲ـ منبع قبل

۳۳ـ منبع قبل، ص ۴۵

۳۴ـ ***سفرنامهٔ ناصرخسرو***، صفحه ۱۱ـ۱۵.

۳۵ـ منبع قبل، ص ۱۲۵.

۳۶ـ منبع قبل، ص ۱۱۲.

۳۷ـ منبع قبل، ص ۲۹ـ۴۷.

۳۸ـ منبع قبل، ص ۷.

۳۹ـ منبع قبل، ص ۷.

۴۰ـ منبع قبل، ص ۶۱.

۴۱ـ منبع قبل، ص ۱۹.

۴۲ـ منبع قبل، ص ۵۹.

۴۳ـ ابن بطوطه، ***سفرنامهٔ فارسی ابن بطوطه***. ترجمه محمد علی موحد. تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

۴۴ـ منبع قبل، ص ۱۸.

۴۵ـ منبع قبل، ص ۱۳ـ۷

۴۶ـ منبع قبل، ص ۸۵ـ۹۳ و ۱۰۶ـ۱۰۸.

۴۷ـ منبع قبل، ص ۲۳۳

۴۸ـ منبع قبل

۴۹ـ منظور مردم نافار است.

۵۰ـ منبع قبل، ص ۲۸۶

۵۱ـ منبع قبل، ص ۲۷۰

۵۲ـ منبع قبل، ص ۱۹۱

۵۳ـ منبع قبل، ص ۲۰۳

۵۴ـ منبع قبل، ص ۱۵۳

۵۵ـ منبع قبل، ص ۱۰۳

۵۶ـ منبع قبل، ص ۸۶ـ ۲۸۵

۵۷ـ منبع قبل، ص ۲۷۷ـ ۲۷۶

۵۸ـ منبع قبل، ص ۳۶۳

۵۹ـ منبع قبل، ص ۳۲۱

۶۰ـ منبع قبل، ص ۲۱۰

۶۱ـ منبع قبل، ص ۴۱ـ۴۰

۶۲ـ منبع قبل، ص ۲۱۰

۶۳ـ منبع قبل، ص ۳۲ جلد اول

۶۴ـ منبع قبل، ص ۲۰۷

۶۵ـ منبع قبل، ص ۲۰۷

۶۶ـ منبع قبل، ص ۲۷۰

۶۷ـ منبع قبل، ص ۳۷۸.

۶۸ـ منبع قبل، ص ۳۲۰.

۶۹ـ منبع قبل، ص ۳۸۵.

۷۰ـ منبع قبل، ص ۱۰۶.

۷۱ـ منبع قبل، ص ۱۵۳.

۷۲ـ منبع قبل، ص ۱۹۶.

۷۳ـ منبع قبل، ص ۲۷۵.

۷۴ـ منبع قبل، ص ۲۹۰.

۷۵ـ منبع قبل، ص ۲۷۵.

۷۶ـ منبع قبل، ص ۲۷۰

۷۷ـ منبع قبل، ص ۱۹۱

۷۸ـ منبع قبل، ص ۴۱ـ۴۰

۷۹ـ منبع قبل، ص ۴۶۴

۸۰ـ منبع قبل، ص ۴۶۰ـ ۴۵۹

۸۱ـ یکی از انگیزه‌های عمدهٔ سیاحان در غرب و شرق، القاءمذهب و دین خاص بوده است و در طول سفر خود اعتقادات مردم جوامع دیگر را مورد مسخره و استهزاء قرار داده‌اند.

۸۲ـ منبع قبل، ص ۲۱۳

۸۳ـ منبع قبل، ص ۶۷

۸۴ـ منبع قبل، ص ۳۱۴

۸۵ـ منبع قبل، ص ۲۱۱

۸۶ـ منبع قبل، ص ۲۲۲ ـ ۲۳۱

۸۷ـ منبع قبل، ص ۱۸

۸۸ـ منبع قبل، ص ۶۵

۸۹ـ منبع قبل، ص ۲۳۲ ـ۲۳۱

۹۰ـ منبع قبل، ص ۱۸

۹۱ـ منبع قبل، ص ۱۸

۹۲ـ منبع قبل، ص ۷۸

۹۳ـ این فرقه که ابن بطوطه آنها را بصیریه نام نهاده است در سراسر سرزمینهای اسلامی زندگی می‌کنند و از نظر شیعیان نیز مطرود هستند. چه بسا که اعتقاد این گروه را به شیعیان نیز نسبت داده و حکم بربطالت شیعه داده باشد.

۹۴ـ منبع قبل، ص ۲۱۹ـ۲۱۲

۹۵ـ منبع قبل، ص ۱۹۲ـ۱۹۶

۹۶ـ منبع قبل، ص ۲۳۹

۹۷ـ منبع قبل، ص ۲۷۲

۹۸ـ منبع قبل، ص ۵۹

۹۹ـ منبع قبل، ص ۲۹

۱۰۰ـ منبع قبل، ص ۱۸۱ـ ۱۸۰

۱۰۱ـ منبع قبل، ص ۱۷۱

۱۰۲ـ منبع قبل، ص ۲۳۹

۱۰۳ـ منبع قبل، ص ۱۷۲

۱۰۴ـ منبع قبل، ص ۲۶۷

۱۰۵ـ منبع قبل، ص ۲۵

۱۰۶ـ منبع قبل، ص ۴۲ـ۴۱

۱۰۷ـ منبع قبل، ص ۲۷۵

۱۰۸ـ منبع قبل، ص ۲۹

۱۰۹ـ منبع قبل، ص ۲۲۳

۱۱۰ـ منبع قبل، ص ۳۶۸

فصل هفتم

اندیشهٔ اجتماعی ابونصر فارابی

در این فصل دیدگاههای اجتماعی فارابی در مقایسه با دیدگاههای فلسفی و مابعدالطبیعی او مورد بررسی قرار می‌گیرند. دربارهٔ نظرات فلسفی او به اندازه نسبتاً کافی بحث شده است. در حالی که دیدگاههای اجتماعی او تنها در کتاب ***فلسفه‌مدنی فارابی***[1] و بعضی مقالات پراکنده آمده است.

۱ـ زندگی فارابی

ابونصر محمد فارابی الطرخانی در سال ۲۶۰ هـ در شهر فاراب[2] دیده به جهان گشود. این عالم بزرگ اسلامی مدت زیادی از عمر خود را در سفر گذراند و در این سفرها بر اثر نشست و برخاست با اندیشمندان بزرگ و شاگردی آنان بر تجربیات خود افزود که نتیجهٔ آنها تألیفات گوناگون است.

فارابی در تحصیل علم دقت بسیار داشت و رنج فراوان برد. شبها از چراغ شبگردان و نگهبانان استفاده می‌کرد. فارابی بنابرآنچه خود اظهار نموده کتاب ***نفس*** ارسطو را صد بار و کتاب ***سماع طبیعی*** را چهل بار خوانده است. ابونصر به هنگام سفر نیز از تألیف و تحقیق فاصله نمی‌گرفت. او کتاب ***سیاست‌مدنی*** را در سفر نوشت.

فارابی برای کسب دانش به بغداد سفر کرد و نزد گروهی از فلاسفه منطق و برخی علوم زمان خود را آموخت. او منطق را نزد «یوحنا ابن حیلان» در بغداد آموخت. آنگاه به یادگیری کتابهای ارسطو پرداخت و علم موسیقی را نیز در این زمان فرا گرفت.

فارابی در سال ۳۳۴ هجری و پس از به وجود آمدن فتنه‌ای در بغداد، از بیم

تکفیر حنابله و متعصبان ساکن آن شهر به مصر سفر کرد. این سفر مقارن با حکمرانی سیف‌الدوله حمدانی بود که در همان سال و پس از فتح حلب و حمص، به دمشق حمله برده و آنرا فتح کرده بود.

۲ـ شخصیت علمی فارابی

فارابی نیز مانند دیگر فلاسفه و دانشمندان، اغلب وقت و نیروی خود را به مطالعه و تحقیق سپری کرد. از دلبستگی به دنیا به دور بوده و قناعت و گوشه‌گیری را پیشه خود ساخته بود . در تاریخ نقل شده است از چهار درهمی که سیف‌الدوله به او می‌پرداخت، به درماندگان می‌بخشید. مقام علمی او مورد قبول همعصران او بود. غزالی، که مخالف فلسفه و فلاسفه و به طور طبیعی منتقد فارابی بود، می‌نویسد:

«من در میان فلاسفه اسلام، چنانچه همگان عقیده دارند از ابونصر فارابی و ابوعلی کسی برتر نمی‌شناسم. از این رو در مباحثات علمی فقط براین دو اعتراض می‌کنم، زیرا اگر خطای این دو ثابت شود، خطای دیگران به طریق اولی ثابت است».

ابن ابی‌الطیبه در ***عیون الاطباء***، تألیفات فارابی را در حدود ۱۲۰ کتاب می‌داند. بروکلمن آثار او را ۱۸۷ کتاب در زمینه‌های موسیقی، علم فلک، کلام، منطق، طب، و رد بر فلاسفه و متکلمان، علم نفس و سیاست، اخلاق، هندسه، عدد، مناظره و غیره نام برده است. از میان آثار او ، آنچه مربوط به مباحث و مسائل اجتماعی و انسانی از او به یادگار مانده است، عبارتند از:

۱ـ کتاب ***آراء اهل المدینه الفاضله***، ۲ـ ***سیاسات مدینه***، ۳ـ ***فی الاجتماعات المدینه***، ۴ـ ***جوامع السیاسیه***، ۵ـ ***فصول المدنی***، ۶ـ ***تحصیل السعاده***، ۷ـ ***فصوص الحکم***، ۸ـ ***تلخیص النوامیس***، ۹ـ ***کتاب الملة***، ۱۰ـ ***فلسفهٔ افلاطون***. در همه این کتابها مقدمه نسبتاً مفصلی در مابعدالطبیعه و علم النفس و علم المعرفه آورده است و پس از آن به بحث اجتماعی (مدنی) و سیاست و حکومت پرداخته است.

فارابی از جمله فلاسفه و حکمای قرون سوم و چهارم هجری است که در پیدایش و شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی نقش مهمی ایفا کرده‌اند. او در عصری زندگی می‌کرد که جامعه اسلامی از هر سو دچار فشار و مشکلات بود و از لحاظ سیاسی، درگوشه و کنار سرزمین اسلامی حکومتهای کوچک و مستقلی تشکیل شده بود. در زمینهٔ علم، بحث و مجادلهٔ حکما و متکلمان آغاز شده بود. مذهب نیز وضعیت نابسامانی داشت؛ تصوف از طریق هند وارد ایران شده بود و علاوه بر مسیحیت، فرقه‌های شبه دینی، همچون مزدکیان و بودائیان[۴] بنیانهای دینی را تهدید می‌کردند.

فارابی، متاثر از این اوضاع و احوال، در پی چاره‌جویی بر می‌آید. قصد او نه تنها انتقال علوم یونانی و رومی به جامعه مسلمانان، بلکه پایه‌ریزی علوم اسلامی به قدرت فکر و اندیشه بود، از این رو فرق عمده فارابی و اسحاق الکندی در این است که کندی صرفاً آثار ارسطو را نقل می‌کرد یا بر آنها حاشیه می‌زد، ولی فارابی این آثار را پالایش می‌کرد و سره از ناسره باز می‌شناخت و به این جهت است که او را مؤسس فلسفهٔ اسلامی لقب داده‌اند.[۵]

با توجه به شرایط خاص زمان او، می‌توان ویژگیهای اساسی زیر را به عنوان عناصر اندیشه او مطرح کرد:

الف: جهت‌گیریهای جهان بینی او فلسفی است. فارابی به حقانیت عقل و استدلال معتقد بود، مفاهیمی چون عالم جبروت، ملکوت، عالم ملائکه، لوح و قلم و قضا و قدر الهی را که مفاهیمی مذهبی هستند بررسی کرد. او فلسفه و حکمت را راه اصلی کشف حقایق می‌دانست.

ب-وحدت و جمع بین فلسفه و دین: فارابی به عنوان یک مسلمان سعی داشت فلسفه و دین را که در آغاز متعارض می‌نمودند، با یکدیگر آشتی دهد و فلسفه را در جهت اثبات مفاهیم و عقاید دینی به کار برد و دین را بر استدلال استوار سازد. این وحدت به معنای طرح اصول و بنیانهای قوی و عقلی برای دین است (شاید به همین دلیل او را مؤسس فلسفهٔ اسلامی نامیده‌اند). «فارابی در صورتی دین را صحیح می‌داند که مبتنی بر فلسفهٔ صحیح باشد و الاّ ادیان مبتنی بر

فلسفهٔ کاذب یا مؤسس بر ملل و ادیان قدیم و سابق را فاسد و غیرصحیح می‌خواند».[۶]

ج: طرح «روش عملی»، که تا آن زمان بین حکمای اسلامی سابقه نداشت. هدف او در فلسفهٔ اولی تبیین مدینه فاضله بود. «فارابی از آغاز بحث خود در فلسفهٔ اولی[۷] هدف خاصی را دنبال می‌کرد. او در حقیقت همه شعب و اجزاء دستگاه فلسفی را در استخدام روش عملی قرار داد و آنها را در مدینه فاضله پیاده کرد».[۸]

د: وحی در جهان‌بینی او. فلاسفه اسلام در ایجاد وحدت میان فلسفه و دین و عقل و نقل و زبان زمین و زبان آسمان تلاش بسیار کرده‌اند. آنها از شرح و بیان زبان آسمان و توضیح کیفیت وصول آن به ساکنان عالم فرودین غفلت نورزیدند. آنان دین را بر اساس و پایه عقلی ابداع کردند و نظریه نبوت راکه مهمترین حلقه توفیق دین و فلسفه است، مطرح کردند. فارابی نخستین کسی است که بدین راه رفته و در آن باب سخن سرداده، چنانکه دیگر مجالی برای جانشینان خود باقی نگذاشته است.

مسئله وحی مهمترین بخش فلسفهٔ مذهبی اوست که بر پایه‌های علم النفس و ماوراء طبیعت استوار است و نیز با سیاست و اخلاق ارتباط کامل دارد. فارابی نبوت را از طریق روان شناسی و علم النفس تفسیر کمی می‌کرد و آن را یکی از وسایل ارتباط عالم سفلی و عالم علوی می‌شمرد. علاوه بر این معتقد بود که پیغمبر برای حیات مدینه فاضله، هم از جهت سیاست لازم است و هم از جهت اخلاق. ارزش نبی تنها به لحاظ مقام متعالی او نیست، بلکه به دلیل تاثیری است که در جامعه دارد.[۹]

هـ: تمایلات صوفیانه: شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن زمان و روحیهٔ ویژهٔ او، فارابی را با صوفیان بزرگی چون جنید متوفی به سال ۲۹۷ یا ۲۹۸ هجری طراح نظریه اتحاد و حلول همنشین ساخت. تمایلات صوفیانه فارابی موجب شد که نظریه سعادت در علم مدنی طرح شود.[۱۰]

به طور کلی جهان‌بینی فلسفی فارابی با اتکاء بر دین و وحی، که آن را به

نظریهٔ نبوت تعبیر نموده‌اند، در افکار دانشمندان اسلامی چون ابن‌سینا، ابن رشد، غزالی، اسماعیلیه و تعالیم صوفیه و معتزله و در دیدگاه فلاسفه اروپایی چون نظریه ابن میمون، آلبرت کبیر و در عصر جدید همچون اسپینوزا و در عصر جدید جامعهٔ اسلامی، محمد عبده و سید جمال الدین اسدآبادی اثر گذاشت و تغایر و ضدیت دین و حکمت را، که عده‌ای در ترویج آن می‌کوشیدند و هم اکنون نیز در بعضی کتب و حوزه‌های فرهنگی موجود است، ازبین برد که به پیوند همه جانبهٔ حکمت و دین (که منجر به پیدایش حکمت متعالیه شد) منجر شد.

۳ـ الگوی نظری فارابی

طرح بحثهای انسان شناسی، معرفت شناسی و جامعه شناسی فارابی متکی بر اصول زیر است:

اصل اول: همان طور که در نظام آفرینش سلسله مراتب وجود دارد، در مطالعهٔ انسان و جامعه نیز باید به سلسله مراتب توجه کرد.

اصل دوم: کشمکش و تضاد فقط به عالم طبیعت تعلق دارد. علت این تضاد به افلاک سماوی بر می‌گردد.

اصل سوم: در عالم انسانها یا مدائن هیچگونه کشمکش و تضادی وجود ندارد.

اصل چهارم: فارابی از دیدگاه ارسطو و افلاطون، که انسان را دارای سیستم معین و جامعه را نظام واره می‌دانستند، استفاده کرده است. مغز و سر و سینه و دو دست و پای انسان برای فارابی تمثیل فهم امور و درک سلسله مراتب اجتماعی است، که در علوم اجتماعی به ارگانیسم تعبیر شده است.

اصل پنجم: معرفت به مفاهیمی که در آن عصر به کار گرفته می‌شدند و در علوم اجتماعی جدید نیز کارآیی دارند، مانند افعال و رفتار ارادی، افعال و سنن، امت، حکومت، سیاست، مدینه، جهاد، جنگ، حکومت فاضله و جاهله، دارای اهمیت است.

۴ـ طبقه بندی علوم از نظر فارابی

فارابی در باب طبقه بندی علوم، کتاب مستقلی به نام ***احصاء العلوم*** به رشتهٔ تحریر در آورده و اقسام علوم اصلی و فرعی را بیان کرده است. این کتاب در تاریخ علوم اسلامی نخستین کتاب مستقل و مدون در طبقه بندی علوم است. پس از ***احصاءالعلوم*** فارابی، کتابهای بسیاری در این زمینه تألیف شدند که در همه آنها از الگو و شیوهٔ فارابی بهره‌برداری شده است. عده‌ای این کتاب را دائرةالمعارف علوم می‌دانند، در صورتی که هدف فارابی معرفی اجمالی علوم زمان خویش براساس منطقی بوده و به جمع‌آوری صرف مطالب نپرداخته است. او آورده است: «برآنیم که در این کتاب دانشهای مشهور را یک یک برشمریم... مطالب این کتاب از آن جهت سودمند است که چون آدمی بخواهد علمی از این علوم را فراگیرد و در آن به پژوهش بپردازد، بداند که به چه کاری اقدام می‌کند و در چه چیز به پژوهش می‌پردازد و او را از این پژوهش چه سودی حاصل می‌شود».[۱۱]

هدف فارابی از تألیف ***احصاءالعلوم*** عبارت است از: ۱ـ معیاری برای اهل کتاب ارائه دهد که چه کاری می‌کند. ۲ـ مقایسه علوم ممکن شود. ۳ـ شناسایی افرادی که ادعای عالم بودن در یک رشته را دارند ولی در واقع از آن علم بی‌اطلاع هستند، ممکن شود. ۴ـ ارزیابی در اینکه آیا تمام علوم را می‌داند یا در بعضی از علوم تبحر دارد، ایجاد شود. ۵ـ برای هر ادیبی که بخواهد از هر دانشی بهره‌ای ببرد، خوب است. ۶ـ برای کسی که بخواهد خود را شبیه اهل دانش سازد، مفید است.

فارابی در این کتاب صرفاً در جهت شمارش علوم مشهور آن زمان نبوده، بلکه علوم را براساس ترتیب عقلی مشخص و تنظیم نموده است. ترتیبی که فارابی در کتاب ***احصاءالعلوم*** رعایت کرده، عبارت است از تطبیق عملی‌ای که از نظر کلی او از تقسیم علوم سرچشمه می‌گیرد.

کتاب ***التنبیه علی سبیل السعاده*** فارابی بهترین نمایشگر این نظریه است. در این کتاب انواع علوم به دو بخش نظری و عملی تقسیم شده است. ولی در

حکمت عملی از نظر ارسطو عدول کرده و آن را به اخلاق و سیاست تقسیم می‌کند و از تدبیر منزل سخنی به میان نمی‌آورد».[۱۲]

نظریهٔ تقسیم حکمت به نظری و عملی بر کتاب ***احصاءالعلوم*** حاکم است و ترتیبی که در کتاب آمده است، خارج از آن نیست.

ابواب و فصول کتاب احصاءالعلوم عبارتند از بحث در مورد منطق، زبان، نحو، علم تعالیم یا ریاضیات(که شامل هفت بخش ۱ـ حساب ۲ـ مناظر ۳ـ نجوم ۴ـ هندسه ۵ـ موسیقی ۶ـ علم اثقال و ۷ـ علم حیل است.)، علوم الهی و طبیعی یا فیزیک است (که علم طبیعی به ۸ بخش و علم الهی به ۳ بخش تقسیم شده‌اند.)[۱۳] و علم مدنی که اخلاق و سیاست، علم فقه و علم کلام را شامل می‌شود.

این فصول و ابواب ترتیب منطقی و علمی دارند. فارابی فصل اول و دوم کتاب را بر اساس نیاز انسان مطرح می‌کند و معتقد است که این دو علم از نظر یادگیری و ورود در بحثهای بعدی تقدم دارند. او در توجیه عمل خود می‌گوید: «علم زبان از عواملی است که انسان به هنگام آموختن مقدمات صناعت منطق به آن نیازمند است». و باز می‌گوید: «موضوعهای منطق عبارت است از معقولات، از آن جهت که بر الفاظ، دلالت می‌کنند و الفاظ از آن جهت که دلالت کننده بر معقولات هستند».[۱۴] او سپس اشاره به علومی دارد که در نظر و عمل مورد نیاز انسان است.

۵ـ اساس تفکر فارابی

فارابی از یک جهان‌شناسی و خداشناسی بسیار دقیق، منطقی و استدلالی آغاز و سلسله مراتب نظام آفرینش را تبیین می‌کند. او موجودات را در تقسیم نخستین به دو گروه تقسیم می‌کند.[۱۵]

۱ـ موجودات عالم طبیعت که در معرض کون و فساد هستند و ۲ـ موجودات روحانی و مجرد و طبیعت اجسام سماوی. عقول عشره که دارای مراتب است و از عقل اول شروع می‌شود و به عقل فعال خاتمه می‌یابد.

در بحث انسان شناسی برخوردی استدلالی دارد. در این بحث نظریهٔ فطرت را بیان و دیدگاههای خود را درباره انسان طرح می‌کند. قوای گوناگون انسان را تبیین می‌کند، ایده‌آلها و آرزوهای او را برمی‌شمارد و در نهایت به طرح مدینهٔ فاضله می‌پردازد و انواع و اقسام آنرا تحلیل می‌کند. در اینجا برای فهم اجتماعیات فارابی لازم است به طرحهای جهان‌شناسی و انسان شناسی این دانشمند مسلمان بپردازیم.

۶ـ عقل فعال

کار عقل فعال عنایت به مردم است و اینکه آدمی را به نهایت مراتب کمال ویژهٔ خود برساند و آن رسیدن به سعادت نهایی و کامل است. عقل فعال در زبان اشراق، کدخدا و رب‌النوع عقول جزئیه خوانده شده است. فارابی در صفحه ۷۴ کتاب ***آراء اهل مدینه فاضله*** نیز عقل فعال را روح‌الامین یا روح القدس نامیده است و از لحاظ رتبت می‌توان ملکوت و امثال اینها نامید.

عقل فعال عامل پیوند جهان و انسان است. در نظام فلسفی و اجتماعی فارابی، عقل فعال نقش مهمی دارد و در موارد بسیاری پایان امر به عهده آن است. به نظر او عقل فعال ناظر بر احوال انسان و عامل رشد و تربیت او است و انسان را در دستیابی به مقام انسانی یاری می‌کند. عقل فعال همه عقول را تعقل می‌کند و از آنها فیض بر می‌گیرد و به انسانها و جهان طبیعت فیض می‌رساند. مقام عقل فعال نسبت به انسان مانند مقام آفتاب است نسبت به چشم و نیروی بینایی، همان طورکه آفتاب باید روشنایی بدهد تا بینایی در پرتو آفتاب اشیاء را ببیند، پس خورشید با افاضهٔ نورش هم سبب دیده شدن خود می‌شود و هم سبب دیده شدن اموری دیگرکه بالقوه قابل رویت‌اند. نیرویی که عقل فعال به انسان می‌دهد، موجب کمال انسان شده و آنگاه است که می‌تواند مرتبت و نبوت و امامت و ریاست فائقه بر خلق را حائز شود. عقل فعال به موجودات طبیعی صلاحیت مقاومت از ماده را می‌دهد.[۱۶]

فارابی عقل فعال را عنایتی درحق انسان می‌داند. اوست که تربیت انسان را به

عهده دارد و او را به کمال مطلوب خود می‌رساند که سعادت نهایی باشد و آن رسیدن به مرتبت عقل فعال است و هنگامی انسان به مرتبت عقل فعال نایل می‌شود که از ماده مجرد شود و در وجود خود نیازی به ماده نداشته باشد.[۱۷] عقل فعال با دادن نیرویی به انسان موجب شناخت زشت و زیبا و کسب معلومات می‌شود. ارتباط با عقل فعال از دو طریق عقل و تخیل امکان پذیر است که به نظر فارابی، فیلسوف از طریق عقل و از طریق تخیل با عقل فعال ارتباط حاصل می‌کند.

۷ـ نظریه فطرت

فطرت در نظر فارابی[۱۸] با طبیعت به یک معنی است و هر دو اینها تقابلی با عقل ندارد، بلکه زندگی طبیعی همان زندگی فطری متناسب با حیات خدایی بر طبق نظام معقول انسان که یکی از موجودات نظام آفرینش است، در مرحله پایین‌تر از مرحله عقل فعال قرار دارد. او تمام کمالات خویش را از عقل فعال می‌گیرد و اعتلاء کمالات نهایی در شأن فلکیات نیست و از بین موجودات طبیعی تنها انسان است که عقل فعال می‌تواند کمالات نهایی را بدان اعطا کند، نه سایر انواع دیگر.

انسان نه تنها با موجودات جمادی و نباتی بلکه با حیوان نیز فرق دارد. وجه اختلاف حیوان و انسان در عقل است.

انسان که با حیوان و دیگر موجودات اختلاف دارد، بدون استعداد و لیاقت نیست بلکه امکان رشد و تعالی و قرارگرفتن در مدینهٔ فاضله در او است که فارابی این استعداد را فطرت نام می‌گذارد: «تذکر این نکته لازم است که طبیعت و فطرت در آثار فارابی چنانکه بعضی از متجددان با توجه به معنای جدید این الفاظ می‌پندارند، متقابل با عقل نیست، بلکه زندگی طبیعت عبارت است از حیات مدنی بر طبق نظام معقول».[۱۹]

فارابی در نظام آفرینش اعتقاد به تفاوت دارد و آنرا امری معقول می‌داند. او تفاوت در نظام آفرینش را دلیل تفاوت و گوناگونی در جامعه انسانی

برمی‌شمارد: «... فطرتها گوناگونند و هر فطرتی مهیای پذیرش معقولات نمی‌باشد؛ زیرا مردم در خلقت اولیه مختلف آفریده شده‌اند واستعدادهای متفاوت دارند. پاره‌ای بالطبع هیچ امری را در نمی‌یابند و پاره‌ای در می‌یابند، لکن نه درست، که دیوانگانند و تنها دسته‌ای که از راه و طریق درست در یافته و در جهت درست بکار می‌برند، عقلااند که دارای فطرت سالمند».[۲۰]

فارابی معتقد است انسان معارف و معقولات نخستین را پذیرا می‌شود. این فطرت مشترک میان همه است و همه انسانها به وسیله آن فطرت مشترک سلیم به سوی کارهای مشترک در حرکت‌اند: «این است اساس کار سعادت همگان و وجه مشترک بین مردم سلیم‌الطبع از این مرتبت و وجه مشترک که بگذریم در سطح دیگر از معارف و معلومات مردم متفاوت و مختلفند، و همچنین این امر ایجاب می‌کند که هر فردی را فطرتی ویژه خود باشد و از همین روست که دیده می‌شود فرد مستعد پذیرش معارف و مقولاتی دیگر است ویژهٔ خود، که مشترک بین وی و دیگران نیست».(۲۱)

از نظر فارابی، فطرت، هیچ کس را مجبور به انجام کاری نمی‌کند؛ زیرا فطرت به منزلهٔ اجبار در نزد کسی نیست بلکه صرفاً حاکی از زمینهٔ آن عمل خاص است. فطرت انسان را مجبور به انجام کار خاصی نمی‌کند و در هر فردی ممکن است که امکان کار و صناعت خاصی بنماید و اگر کسی استعداد و فطرت عملی را نداشته باشد، حتی با تمرین و ممارست نیز نخواهد توانست، بدان دست یابد.

به طور کلی نظریهٔ فطرت را می‌توان چنین بیان کرد: در آغاز، همهٔ انسانها فطرت مشترکی دارند. تربیت، عامل رشد یا ضعف فطرتها می‌شود و گوناگونی در گرایش به علوم و صنایع بروز می‌کند. از این رو فطرت در مدینهٔ فاضله فارابی عامل اصلی تعیین‌کنندهٔ سلسله مراتب اجتماعی وگوناگونیهاست و ثروت، زور و غیر آن در تعیین سلسله مراتب نقشی ندارند. پس نظریهٔ فطرت که بازگوکننده گوناگونی در استعدادهاست، گوناگونی سلسله مراتب اجتماعی را می‌رساند.[۲۲]

۸ـ علم مدنی فارابیٌ

فارابی در ***احصاءالعلوم*** از تقسیم بندی در حکمت، به نظری و عملی استفاده می‌کند. وجه اختلاف او با ارسطو در این است که ارسطو حکمت عملی را به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کند، لکن فارابی این تقسیم‌بندی را به طور مشخص ذکر نمی‌کند. سجادی در مقدمه ***سیاست مدنی*** در تبیین علت این مسئله می‌نویسد: « فیلسوف اسلامی در این کتاب به بیان موضوع و مسائل انواع علوم می‌پردازد و به جای علم عملی و اقسام سه‌گانهٔ آن از علم مدنی بحث می‌کند. این معنی را نباید حمل بر غفلت فارابی از علم اخلاق و علم تدبیر منزل کرد؛ زیرا او علم اخلاق راکه مصروف محض سعادت است، جزیی از علم مدنی قرار داده و چون معتقد بوده است که سعادت در مدینهٔ فاضله متحقق می‌شود، نمی‌توانسته است اخلاق را علم مستقل بداند. علم تدبیر منزل هم منحل در علم مدنی است. به این ترتیب لزومی نداشته است که فارابی به عنوان کلی علم عملی را بیاورد؛ زیرا این علم در نظر فارابی اعم از علوم جزیی نیست، بلکه شامل اجزاست و آن اجزا از علم اخلاق و سیاست مدن که این دو به نوبه خود اجزای نظری و عملی علم مدنی است».[۲۳]

فارابی علم مدنی را به علم مدنی نظری و عملی تقسیم می‌کند: «فلسفهٔ مدنی او به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱ـ بخشی که به تعریف افعال نیک می‌پردازد و از خویهایی سخن می‌گوید که افعال نیک از آنها مایه می‌گیرند و شیوهٔ رسیدن به علل و اسباب آنها را نشان می‌دهد تا راه انجام اعمال نیک امکان پذیر باشد. این بخش را صناعت خلقیه یا علم اخلاق می‌نامند، که همان علم مدنی نظری است.

۲ـ بخش شناخت از اموری که به وسیله آنها زمینهٔ انجام اعمال نیک برای مردم شهرها فراهم می‌شود و راه آموختن و حفظ این اعمال را نشان می‌دهد. این بخش را فلسفهٔ سیاسی یا علم سیاست می‌نامند».[۲۴]

فارابی درکتاب ***احصاء العلوم*** در بدو امر به تعیین موضوع علم مدنی می پردازد: «علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و

عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرند، بحث می‌کند».[۲۵] او موضوع علم مدنی را رفتار انسانی می داند.ولی برای علم مدنی مسائلی نیز مطرح کرده است؛ زیرا علم مدنی از هدفهایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آنها انجام می‌شود یاد می‌کند و بیان می‌دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است و از چه راه می‌توان زمینه پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد تا به گونه‌ای شایسته در وجود او بنیان گیرند و چه راهی را باید دنبال کرد تا این ملکات در وجود آدمی پایدار شود و نیز از طبقه‌بندی نتایجی که این افعال و رفتار برای ایجاد آنها از انسان سر می‌زند، بحث می‌کند و بیان می‌دارد که برخی از این نتایج سعادت است.[۲۶]

مسائل علم مدنی فارابی عبارتند از: بیان طبقه بندی رفتار، تمییز رفتارادارای از غیر اداری، تعیین هدف رفتار ،منشأو شرایط رفتار ، ابزار و امکانات لازم برای رفتار، نتایجی که مترتب بر رفتار است و تمایز سعادت حقیقی از غیر حقیقی و عدم امکان دست یافتن به سعادت حقیقی در زندگی زودگذر این جهان از نظر او رسیدن به چنین سعادت حقیقی تنها در زندگی جاودانه دیگر سرای امکان پذیر است. اگر رسیدن به ثروت، عزت، لذت را هدف زندگی قرار دهیم، به سعادت پنداری دست یافته‌ایم تصور وگمان ما این خواهد بود که به سعادت رسیده‌ایم، در صورتی که واقعاً اینطور نیست. در این صورت، فارابی مدینهٔ فاضله را محل تحقق سعادت حقیقی می داند.

آنگاه تفاوت افعال و سنن را مشخص می‌کند و بیان می دارد که کارهایی که به وسیله آنها می‌توان به سعادت حقیقی رسید، خیر و نیکوکاری و فضایل و سوای آنها شرور و زشتکاری و نقایص است و می‌گوید: «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امتها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آنها را به کار بندند و بیان می‌کند که این کار امکان پذیر نیست، مگر به وسیله حکومتی که پیدایش آن تنها با نیروی خدمت و فضیلت امکان پذیر است و این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب می‌کنند و حاصل این خدمت را

سیاست می‌گویند.[۲۷]

از نظر فارابی علم مدنی در مواردی که به بررسی افعال، سنن و ملکات ارادی و دیگر مباحثی که به آن مربوط است، بپردازد، قوانین کلی به دست می‌دهد و راه اندازه‌گیری آنها را بر حسب احوال و اوقات مختلف و اینکه چگونه و با چه چیز باید این اندازه‌گیری صورت گیرد، نشان می‌دهد. و نیز این علم بیان می‌کند که ادارهٔ حکومت فاضله در سایه دو نیرو امکان پذیر است؛ یکی نیرویی که بر قوانین کلی استوار است و دیگر نیرویی است که بر اثر تمرین زیاد در کارهای کشورداری به دست می‌آید.[۲۸]

فارابی آنگاه انواع کارهای حکومت غیرفاضله را بر می‌شمرد و اشاره می‌کند که هر یک از این حکومتها دارای شرایط اقلیمی، فرهنگی و اجتماعی خاص هستند و نتیجه‌گیری می‌کند که افعال و رفتار و ملکات حکومت غیرفاضله برای مدن فاضله مانند بیماری هستند.

تعداد اسباب و عللی را بر می‌شمارد که از ناحیهٔ آنها نمی‌توان مطمئن شد که حکومتهای فاضله و سنن و مدن فاضله پایدار بمانند؛ یعنی به سنن و ملکات جاهلیت تبدیل نگردند و نیز راههای جلوگیری از فساد و چگونگی از فتورت فرمانروایان را بیان کرد. صلاحیت فرمانروایی را بر می‌شمارد.(۲۹)

۹ـ ضرورت و دلایل اجتماعی شدن

از مباحث عمده‌ای که از گذشته‌های دور مورد توجه دانشمندان بوده است ضرورت اجتماعی شدن انسان، چگونگی تشکیل جامعه و عوامل قوام و بقای اجتماع است. مکاتب اجتماعی و سیاسی نیز افزون بر این مباحث پدیده‌ای به نام «آرمان یا ایده‌آل» یا هدف گرایی برای انسان و جامعه را مطرح کرده‌اند. هر کدام برای آرمان، تعریف و مشخصات معینی بازگو و در چگونگی رسیدن به آن مباحثی مطرح کرده‌اند.

فارابی نیز از این سنت جاری به دور نبوده است و با وضوح و روشنی، ایده‌آل جامعه و انسان را «سعادت» معرفی می‌کند. فارابی می‌گوید: «زندگی انفرادی

برای انسان امکان دارد، نهایت اگر بخواهد به سعادت و کمال برتر نایل شود باید به طور اجتماعی زندگی کند».[۳۰]

ضرورت اجتماعی شدن آدمی از نظر فارابی رسیدن به سعادت است، زیرا او در کتاب ***سیاست مدنی*** به کمال انسان وجامعه در زمان تحقق سعادت حقیقی می داند. از نظر او سعادت، بدون وجود تعاون وهمکاری به دست نمی‌آید. فارابی ضمن اینکه رسیدن به زندگی توام با سعادت را متعلق به انسان می‌داند، اما بدین مسئله نیز باور دارد که زندگی جمعی فقط مختص انسان نیست، بلکه عده‌ای از حیوانات نیز از زندگی اجتماعی برخوردار هستند. فارابی در این بیان شاید در جهت تمایز بین اجتماع و جامعه باشد. دورکیم در تعریف جامعه می‌گوید: افرادی که گرد هم جمع شده‌اند و روابطی میان آنها وجود دارد، جامعه را تشکیل می دهند. مارسل موس نیز در تعریف جامعه می‌گوید: جامعه را عبارت از اجتماع گروههای انسانی است.[۳۱]

فارابی جامعه را به وجود افراد، روابط و همکاری بین آنها تعریف و منشأ پیدایش جامعه را به نیازهای زیستی و انسانی تعریف می‌کند. وی برای توضیح تفاوت بین این دو نوع جامعه در آغاز به زندگی زیستی جمعی حیوانات پرداخته‌است: «انواع حیوانات و گیاهان بعضی نمی‌توانند به نیازها و ضروریات لازم زندگی و بقای خود برسند، مگر به واسطه گرد آمدن گروههای اجتماعی از افراد هر نوع و پیوستگی بعضی با بعضی دیگر. البته عده‌ای نیز به طور انفرادی زندگی می‌کنند و به ضروریات زندگی و بقای خود می‌رسند و لکن رسیدن به احوال زندگی برتر منوط به زیست گروهی آنها و زندگی جمعی راه دستیابی به احوال برتر است.

هر گاه به طور اجتماع درآیند، هیچ کدام مانع بهره آن دگر نمی‌شوند، لکن بعضی دیگر از این نوع وجود دارند که هرگاه پیوستگی یابند و به طور گروهی زندگی نمایند، هر یک مانع برخورداری آن دگر می‌شوند؛ هم از حوایج اولیه ضروری وهم از احوال و بهره‌های برتر و افضل. و از همین جهات است که پاره‌ای از انواع حیوانات بطور دائم جدا و منفرد از یکدیگر در تمام امور خود و

حتی در تولید مثل، مانند بسیاری از حیوانات دریایی زندگی می‌کنند. پاره‌ای دیگر تنها در هنگام تولید مثل جدا می‌شوند و در بقیهٔ امور در زندگی گروهی زندگی می‌کنند و پاره‌ای دیگر در اغلب حالات زندگی به طور پیوسته و گروهی زندگی می‌کنند، مانند مورچه و زنبور عسل و بسیاری دیگر از حیوانات هستند که در وضعی دیگرند، مانند پرندگان، که در چرا و پرواز به طور پیوسته و گله گله‌اند».[۳۲]

فارابی به بیان ویژگی خاصی که جامعه انسانی را از اجتماع حیوانی متمایز می‌کند، اشاره دارد. او بر این عقیده است که انسان برای رسیدن به سعادت آفریده شده است و رسیدن به آن ممکن نیست مگر به واسطه اجتماع، از این رو فارابی رسیدن به کمال انسانی را در زندگی اجتماعی ممکن می‌داند و اشاره کرده است که:

«انسان از جمله انواع جانورانی است که به طور مطلق، نه به حوایج اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل، مگر از راه زیست گروهی و اجتماع گروههای بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر».[۳۳]

بنابراین نشانه‌های زندگی جمعی از نظر فارابی عبارتند از: ۱ـ افراد و گروههای بسیار ۲ـ مکان واحد ۳ـ پیوستگی و ارتباط با یکدیگر و ۴ـ هدفداری. این چهار مشخصه جامعه از دیدگاه فارابی با تعریف امروزین جامعه شناسانی که جامعه را به مجموعه افراد یا گروههای پیوسته و هدفدار معنی کرده‌اند، همخوانی دارد. در زمینه هدف‌یابی و آرمانگرایی، که ویژگی عمده جامعه از نظر فارابی است، توضیح بیشتری لازم است. فارابی مانند ارسطو انسان را به طور فطری اجتماعی می‌داند، گرچه جنبه‌های مادی امر را کمتر مورد نظر قرار می‌دهد. انسان هم در قوام وجودی و هم در نیل به کمالات محتاج به زندگی اجتماعی است و چنان می‌نماید که نیل به فضیلت و کمالات را مقدم بر زندگی مادی دانسته است. به سخنی دیگر، فارابی زیر بنای کار را فضیلتها و کمالات می‌داند و می‌گوید: خیر افضل و کمال نهایی در مدینه و اجتماعات حاصل

می‌شود. البته رذایل و پستیها نیز در برخوردهای اجتماعی حاصل می‌شوند. از این روست که انسان دارای دو نوع صفت حمیده و زشت است؛ زیرا دارای روح و جسم است. جامعه این دو نوع صفت را از مرحله قوت به فعل می‌آورد و به آن تحقق می بخشد. او مدعی است این صفات در انفراد ظهور نمی‌کند:[۳۴] «و هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل به برترین کمالات ممکن خود محتاج به اموری بسیارند که هر یک به تنهایی نتواند متکفل انجام همه آن امور باشد و بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی است که هر یک انجام امری را متکفّل شوند.

هر یک از افراد انسانی نسبت به هر یک از افراد دیگر بدین حال و وضع بودند و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است، ممکن نبود مگر به واسطهٔ اجتماع، اجتماعات و تجمع گروههای بسیار که یاری دهندهٔ یکدیگر باشند و هر یک برای دیگری در انجام بعضی از مایحتاج و آنچه در قوام وجودیش محتاج به آن است قیام نماید، تا بدین وسیله همهٔ آنچه جملهٔ آن جماعت برای آن قیام کرده و کاری انجام داده‌اند، گرد آید، تا برای هر یک از افراد همهٔ مایحتاج او که هم در قوام وجودی و حیات طبیعی بدان محتاج بود و هم در وصول به کمال، فراهم شود و از همین جهت است که افراد انسانی در هر منطقه فزون شده‌اند و در قسمت معمورهٔ زمین، انسانهای بسیاری استقرار یافته‌اند و در نتیجه جمعیتهای انسانی تشکیل گردیده است».[۳۵]

۱۰ـ درگیری در جامعه

فارابی در آغاز درگیری و کشمکش را به لحاظ وجود افراد غیر اجتماعی در سطح خرد تا کلان مطرح کرده است. او برخلاف مارکس تعارض را امری ذاتی اجتماع نمی داند، بلکه تعارضها را از منظر انگیزهٔ افراد مطرح کرده است. ازاین رو او جامعه ای را مطرح کرده است که می تواند بدون تعارض باشد؛ زیرا افراد از نظر او در اثر وجود نظام ترتیبی مناسب اصلاح می شوند: «اصل طبیعی و

عادی در جامعه بر آین است که افراد انسانی با یکدیگر با صلح و صفا زندگی کنند و با سلامت و خوبی در پی رفع نیازهای خویش باشند، لکن در بین ملتها انسانهایی هستند که از این اصل طبیعی خارج و منحرفند و همواره طالب جنگ و ستیز و مخالفت‌اند و در اینجا است که قوای نظامی لازم می‌شود؛ هم در برابر علفهای هرزه و خودرو و مزاحم جامعه ـ که فارابی آنها را نوابت نامیده است ـ و هم در برابر اقوام و طایفه‌های دیگری که منحرف از اوضاع طبیعی و اصل انسانی‌اند».[۳۶]

به نظر فارابی همانطور که بین افراد تزاحم و درگیری وجود دارد، ما بین جوامع نیز تضاد و درگیری موجود است. تزاحمها در سطح کلان ریشه در تزاحمات فردی دارند. او در کتاب ***آراء اهل المدینه الفاضله*** در مورد «مدینه تغلبیه» آورده است: «... جریان از این قرار است که دو طایفه و یا دو گروه دائماً با یکدیگر در جنگ و ستیز باشند، و لکن از لحاظ نیرو و قدرت برابر باشند. مدتها این وضع بین آنها ادامه یابد لاجرم گاهی این طایفه مغلوب می‌شود و گاهی آن طایفه. در نتیجه هر دو طرف مزهٔ بدبختی و مغلوبیت را می‌چشند، خواری و ذلت را تحمل کرده، زندگی را با این وضع، دشوار و غیرقابل تحمل می‌دانند. در این صورت ناچار از صلح و تسالم می‌شوند. مورد دیگر وجود دشمن مشترک است که تنها قادر به رفع آن نیستند. مورد دیگر، این که برای انجام دادن کاری مهم که منفعت و سود آنها در آن است و به تنهایی نتوانند و محتاج به معاونت و کمک ملت و امت دیگرند: «پس منشأ قرار داد اجتماعی در مدینهٔ غیرفاضله موارد بالاست ولی در مدینهٔ فاضله ناشی از نیروی امام و پیشوا و یا حکیم و رئیس مدینه است».[۳۷]

نظریه تضاد فارابی را می توان بدین صورت مطرح کرد :(۱) افراد ذاتاً با یکدیگر در حال تعارض نیستند . (۲) همهٔ افراد در صورت حضور در جامعه به کمال می رسند .(۳) کمال افراد در وحدت و سازگاری تا تضاد است . (۴) به لحاظ زیاده طلبی ، بعضی از افراد به تعارض با دیگران تمایل پیدا می‌کنند. (۵) افراد زیاده طلب، طبیعی نیستند، بلکه نیروهای هرزه و مزاحم جامعه می

باشند. (۶) جوامع نیز اساساً با یکدیگر در حال تعارض نیستند. (۷) عامل اصلی در تعارض جوامع در گسترش قلمرو است.(۸) عامل اصلی اتمام تعارض بین جوامع نیروی نظامی قوی و یا قدرت آمرانه پیشوا و یا قرار داد اجتماعی است. و (۹) تعارض بین ملتها به لحاظ تمایل به کمال ، رفع شدنی است .

۱۱ـ انواع جوامع انسانی از نظر فارابی

فارابی جماعات انسانی را به دو دسته جوامع، براساس معیار کمی و کیفی،گروه‌بندی می‌کند:

الف : انواع جوامع براساس تقسیم‌بندی کمی:

فارابی این گونه جماعات را از نظر کمی به کامل و غیرکامل تقسیم می‌کند و مرادش از جماعات کامل جماعتی است که قادر به رفع نیازهای خویش است. وی جماعات کامل را نیز به سه گروه تقسیم می‌کند:

(۱)ـ جماعت عظمٰی، که در معمورهٔ ارض مستقر است و به جمعیتی گفته می‌شود که از امتهای بسیاری به وجود آمده باشد و اساس زندگی آنان بر پایه یاری و تعاون استوار باشد.

(۲)ـ جماعت وسطٰی، که در قسمتی از زمین سکونت دارند، که از آنها به عنوان یک امت نام برده می‌شود و در شهرهای متعدد زندگی می‌کنند.

(۳)ـ جماعت صغرٰی، که جزیی از امت است، و شامل اجتماع اهل مدینه می‌شود و اینها تنها مردم یک شهر هستند.

جماعات غیرکامل را نیز به واحدهای کوچکتری (۱ـکوی ۲ـقریه ۳ـمنزل و ۴ـخانواده)تقسیم کرده، که ویژگی اصلی این جوامع عدم توانایی در رفع حوایج ضروری شان است .به نظر فارابی از اجتماعات غیرکامل و یا ناقصه «منزل» و «خانواده» از همه ناقص‌تر هستند.

او معتقد است که خلق و خوی و وضع آفرینش طبیعی و زبان در اختلاف و تقسیم‌بندی جوامع و خلق و خوی انسانها مؤثرند. این عوامل عبارتند از:

۱ـ اختلاف اجزاء اجُسام آسمانی، یعنی قرارگرفتن جایگاه زندگی آنان در محاذات قسمتی خاص ازکره نخست: از قدیم باور بسیاری از اقوام بر این بوده که اوضاع و احوال و نحوهٔ حرکت و گردش کرات در طبیعت و خلق وخوی آدمی مؤثر است. فارابی با پذیرش این باور معتقد بود که هر قسمت از کرات سماوی وضعیت خاصی دارند که بر روحیه مردمی که در آن قسمت زندگی می‌کنند، اثر می‌گذارد که این تأثیر هم در خلق و خوی آنها و هم در خلقت آنان است.

۲ـ اختلاف بخارات متصاعده : زمین از نظر شرایط اقلیمی از قسمتهای گوناگونی تشکیل شده است و هر یک از این قسمتها از جهت مقدار بخار متصاعده باهم اختلاف دارند. به نظر فارابی بخارات متصاعده سرزمینها و بخارات زیرزمینی آنها موجب اختلاف آب وهوای سرزمینها می‌شود.

۳ـ با توجه بر این باور که کواکب و اشعهٔ آنها در خلق و خوی آدمی مؤثر است، آن قسمت ازکرهٔ ثوابت که با آن هم سمت هستند، عامل تفاوت در خلق وخوی جامعه است .

۴ـ حالات و اوضاع خاص کرات : به نظر فارابی اختلافات اوضاع طبیعی سرزمینها، تابع اختلاف و حالات کره نخستین است و هر قسمت از زمین برحسب نسبت آن باکرهٔ نخستین وضعیت خاصی دارد.

۵ـ اختلاف اوضاع کره‌های مایله.

۶ـ اختلاف و اوضاع و احوال آن قسمت از سماویاتی که هم‌سمت با سرزمینی خاص است نیز بلا واسطه سبب اختلاف خلق و خوی آدمیان می‌شود. اختلاف در اوضاع و احوال کرات از جهتی به طور غیرمستقیم و یا به عبارتی با تأثیری که بر روی عوامل طبیعی مانند آب و خاک و هوا وکشت و زرع دارند، به روی آدمیان تأثیر می‌گذارند و از جهت دیگر بلاواسطه نقش وجودی این کرات تأثیراتی بر خلق و خوی آدمیان دارد.

۷ـ اختلاف در هوا: هوا نیز باواسطه و بی‌واسطه بر روی خلق و خوی آدمی تأثیر دارد. هوا باواسطه از طریق زمین و بی‌واسطه بر نیرو و بنیهٔ انسانی مؤثر است.

به تبع این اختلافات و دگرگونیها، گیاهان، حیوانات و انواع خوراکیهای مختلف به وجود می‌آیند و تأثیر این تنوع پدید آمدن اختلاف در بنیه و توان انسانها در نسلهای گذشته و به تبع آن در نسلهای آینده است و همهٔ این گوناگونیها در خلق و خوی طبیعی و نحوه آفرینش آنها ایجاد اختلاف کرده است و می‌کند.[۳۸]

ب ـ انواع جوامع بر اساس تقسیم‌بندی کیفی

فارابی در تقسیم بندی جوامع به لحاظ کیفی علاوه بر مدینهٔ فاضله، مدینه‌هایی را که در مقابل مدینهٔ فاضله قرار دارند، بیان می‌کند و از آنها به مدینهٔ جاهلیة، مدینهٔ فاسقة، مدینهٔ ضاله و بالاخره گروه خودرو و خودسر در مدینهٔ فاضله یاد می‌کند. در این تقسیم بندی کیفیت جوامع در کمال گرایی و سعادت طلب بودن، توجه دارد .به عبارت دیگر هدفی که مدینه دارد، تعیین کننده نوع مدینه است.

از نظر او «مدینهٔ فاضله، مدینهٔ مطلوب و مناسبی است که امکانات نیل به سعادت در آن مهیا است، به عبارت دیگر مدینهٔ فاضله اجتماعی است که افراد آن سعادت را می‌شناسند و در اموری که آنها را به این غرض و غایت برساند، تعاون دارند. پس مدینهٔ فاضله به خودی خود غایت نیست، بلکه وسیله نیل به سعادت است و قاعدهٔ نظام آن باید تابع معنایی باشد که فیلسوف ما از سعادت مراد می‌کند».[۳۹]

برخی معتقدند که زیربنای مدینهٔ فاضله را امور معنوی و انواع اعتقاد به اصول و مبادی روحانی تشکیل می‌دهند. ولی فارابی در بحث مبادی و اصول مدینهٔ فاضله ، اساس را در انطباق بر جهان شناسی و دیدگاه معرفت شناسی عصر خود گذاشته است و به تشریح آن می پردازد. به طور کلی موجودات را در شش مرتبه از ذات باری تعالی تا عقول، عقل فعال، نفس، صورت و ماده دسته‌بندی می‌کند و آنگاه به نحوهٔ ارتباط عقل فعال با انسان و رئیس مدینهٔ فاضله می‌پردازد.

به طور کلی از مباحث فارابی درباره مدینهٔ فاضله و دیگر مدینه‌ها مطالب زیر

استنباط می‌شود:

۱ـ افراد مدینه با سلسله مراتب موجودات ارتباط دارند: «زیرا رئیس مدینه از همه برتر و مخدوم مطلق است و خادم هیچ کس نیست و حال آنکه اعضای دیگر خادم رئیس اند، هر چند که مخدوم بعضی دیگر از اصناف اهل مدینه باشند».[۴۰]

۲ـ به نظر افلاطون سلسله مراتب در مدینهٔ فاضله بر حسب مرتبهٔ دانش افراد است. رئیس مدینهٔ فاضله از نظر فارابی از «دانش اشراقی» برخوردار است و دیگران در پرتو او بهره‌ای از دانش دارند.[۴۱] از دیدگاه فارابی این سلسله مراتب مبتنی بر دو امر مهم و عمده است: (۱) فطرت و استعداد افراد متفاوت و متفاصل است این مطلب بازگوکنندهٔ نظریهٔ فطرت فارابی است.[۴۲] (۲) عادات و تربیت و آداب و میزان آموختگی اعضای مدینه است.[۴۳]

۳ـ رئیس مدینهٔ فاضله با وحی و الهام ارتباط دارد، که از طریق عقل فعال بدو انتقال می‌یابد: «این شرط جنبهٔ صوفیانه دارد، یا به عبارت دیگر این شرط به همان نسبت که او رااز افلاطون دور می‌کند به تعالیم اسلامی نزدیک می‌سازد و آن شرط این است که رئیس مدینهٔ فاضله باید به درجهٔ اتصال با عقل فعال ارتقاء یافته باشد، تا از آنجا وحی و الهام بگیرد، عقل فعال یکی از عقول عشره است».[۴۴]

دیور، بحق می‌گوید که «فارابی وقتی که برای رئیس مدینهٔ فاضله خود همه صفات انسانی و فلسفی را قائل می‌شود، از او افلاطونی در جامعهٔ محمد، رسول خدا می‌آفریند».[۴۵]

۴ـ فارابی مدینهٔ فاضله را به بدن تام‌الاعضاء تشبیه کرده است و اعضاء آن به یکدیگر وابسته‌اند. پس منظور از بدن تام‌الاعضاء این است که هر عضوی از آن در جهت بقا و دوام بدن وظیفه خود را انجام می‌دهد. اعضای دیگر نیز به اعضای رئیسه و غیررئیسه تقسیم می‌شوند که البته رؤسای درجه دوم به حساب می‌آیند هر یک جنود و اعوان و انصاری دارند، لکن همه این رؤسا باید فرمانبردار قلب باشند و هدف او را دنبال کنند. همانطور که اعضاء بدن

مختلف‌اند و هر یک باید عهده‌دار وظیفه‌ای شوند، بعضی بالطبع برتر از بعضی دیگرند. از نظر او فقط قلب انسان و رئیس جامعه است که فرماندهٔ همه و رئیس اول است و اعضاء دیگر از لحاظ مراتب متفاوتند و تابع آن هستند.

۵ـ امور مشترکی که لازم است همهٔ مردم مدینهٔ فاضله بدانند، عبارتند از: شناخت سبب اول موجودات و جملهٔ اوصاف او، پس از آن شناخت موجودات مجرد از ماده، پس از مفارقات، شناخت جواهر آسمانی و صفات ویژه هر یک از آنها، شناخت چگونگی تکوین و فساد اجسام طبیعی، شناخت وجود و آفرینش انسان، رئیس اول و چگونگی وحی او، رؤسای اول و چگونگی وحی او، شناخت مدینهٔ فاضله و مردم آن و سعادت حقیقی و مدینه‌های غیر فاضله و شناخت امتهای فاضله و امت‌های مضّاده.[۴۶]

(۶)ـ رئیس مدینه کسی است که بایستی بالطبع دارای ۱۲ خصلت زیر باشد:[۴۷]

(۱) آن که تام‌الاعضاء باشد و قوتهای آن در انجام کارهایی که مربوط به اعضاء است، به آنها امکان داده یاوری نمایند. هر کاری را که وظیفه اوست بتواند عملاً انجام دهد و قوای فکری و بدنی او کامل باشد تا به واسطهٔ آلات و ابزاری که همان اعضای ظاهره است، وظایف خود را انجام دهد.(۲) خوش فهم باشد. (۳) به خوبی حفظ کند و حافظهٔ قوی داشته باشد. (۴) فطن و هوشمند باشد. (۵) خوش بیان باشد. (۶) دوستدار تعلیم و استفادت و منقاد آن باشد. (۷) برخوردن و نوشیدن و منکوحات آزمند نباشد. (۸) دوستدار راستی و راستگویان و دشمن دروغ و دروغگویان باشد. (۹) درهم و دینار و سایر متاع این جهان به نزد او خوار و ناچیز باشد. (۱۰) بالطبع دوستدار دادگری و دادگران و دشمن ستم و ستمگران باشد. (۱۱) بر هر کاری که انجام آن را لازم می‌داند قوی‌العزم باشد. (۱۲) نفس او بزرگ و دوستدار کرامت بود و از همهٔ امور ناپسند و پست نفس خود را بالاتر و برتر بداند».[۴۸]

تعریف اجمالی مدینه‌های غیرفاضله

۱ـ مدینهٔ جاهلیة: «واما نفوس مردم مدینه‌های جاهلیة همچنان در نقصان بماند و راه کمال را نگذرانند و چون چیزی از رسوم حقیقی معقود است، جز رسوم

معقولات اول مطلقاً در نفوس آنان مرسوم نشده است، به ناچار در بقا و دوام و قوام وجودی محتاج به ماده بود».[۴۹]

از نظر فارابی «مدینه جاهله و ضاله هنگامی به وجود می‌آیند که اساس وجودی ملت بر پاره‌ای از آراء فاسدهٔ قدیمی مبتنی و استوار باشد. از جمله آن آراء نادرست این است که گروهی گفته‌اند که ما همهٔ موجوداتی را که دیده و مشاهده می‌کنیم، هنگامی که هر یک از آنها تحصل یافت همراه وجود او چیز دیگری به او اعطا می‌شود که به واسطه آن فعل موجود ضد خود را دفع و دور می‌کند و به واسطه آن ذات خود را از ضد خود برکنار و دور می‌دارد».[۵۱]

۲ـ مدینه ضاله: فارابی مدینهٔ ضاله را با وجود مردمی گمراه و دوراز سعادت حقیقی تعریف می کند: «اما وضع و حال مردم مدینه‌های ضاله به این صورت است که آن کسی که آنان را گمراه کرده و به خاطر نیل به اغراض و هدفهای جاهلیه آنان را از راه سعادت منحرف کرده است، در حالی که خود نیز سعادت را بدرستی می‌شناسد. این چنین کسی بسان مردم مدینهٔ فاسقه بود. پس این چنین کسی بدون مردم دیگر مدینه، شقی و بدبخت بود».[۵۱]

۳ـ مدینهٔ مبدله: فارابی مدینهٔ مبدله را با صفت تغییر و تبدیل عقاید مردم (از درست به نادرست) تعریف نموده است : «بدین صورت است که نخست آن کسی که حقایق را بر آنها مبدل و مشتبه کرده و آنان را از راه سعادت منحرف می‌کند، اگر خود از نوع مردم مدینه‌های فاسقه بود، به تنهایی و فی حد نفسه، نه دیگران، شقی و بدبخت بود و اما دیگران نیز هلاک شده و انحلال یابند بر مثال مردم مدینهٔ جاهلیه».[۵۲]

فارابی در ادامه به بیان انواع مدینهٔ جاهلیه، همچون مدن ضروریه، بداله، خست، کرامت، تغلبیه، جماعیه و فاسقه پرداخته است و هر یک را با یک صفت عمده از قبیل توجه به ضروریات، خست، تعاون، غلبه، و عدم عمل به حقایق توضیح می دهد.

در ادامه، به بیان هریک از مدن جاهلیه از نظر فارابی می‌پردازیم.

(۱) مدینهٔ ضروریه: که هدف و قصد مردم آن اکتفا کردن بر ضروریات زندگی و آنچه قوام انسانها بدان بود، از انواع خوردنیها و نوشیدنیها و پوشیدنیها و

منکوحات و تعاون در طریق بهره گرفتن از این گونه امور است.
(۲) مدینهٔ بداله: که هدف و قصد مردم آن تعاون در راه رسیدن به مکنت و ثروت است. این تلاش نه برای آن است که از ثروت و توانگری در اموری دیگر استفاده شود و سود برده شود، بلکه بر این اصل استوار است که توانگری و ثروت خود هدف و غایت زندگی است.
(۳) مدینهٔ خست، که هدف مردم آن بهره گرفتن از لذتها بود، مانند خوردنیها و نوشیدنیها و منکوحات و بالجمله لذت بردن از امور محسوسه ملذه و متخیله و برگزیدن هزل و لهو و لعب، به هر وجهی و از هر نحوی که ممکن بود.
(۴) در مدینه کرامت هدف و قصد مردم این بود که به یکدیگر در این جهت تعاون کنند که مورد اکرام واقع شوند، ممدوح و مذکور و مشهور بین امتها شوند و هم به واسطهٔ گفتار مردم و هم بواسطه کردار آنان مورد تمجید و بزرگداشت قرار گیرند، خداوندان بنام شناخته شوند، حال به نزد اقوام و مردم دیگر و یا در بین خود، بعضی به نزد بعضی دیگر. هر انسانی به اندازه‌ای که آن را مکرم و مذکور، مشهور، ممدوح بودن را دوست دارد و با آن اندازه که در امکان اوست، به آن نائل شود.
(۵) مدینه تغلبیه آن است که هدف و قصد مردم آن قهر و غلبه برغیر بود و از غلبه یافتن دیگران سخت ممانعت و جلوگیری نمایند. کوشش و رنج آنان تنها در جهت رسیدن به لذت و خوشی حاصل از غلبه و قهر بود.
(۶) مدینه جماعیه آن است که هدف و قصد مردم آن این است که آزاد باشند و هر یک از آنان هر آنچه بخواهد انجام دهد و در هیچ امری اصلاً و ابداً مانع از ارضای هوی و هوس خود نبود.
(۷) مدینهٔ فاسقه آن بود که آراء و عقاید مردم آن عیناً همان آراء و عقاید مردم مدینهٔ فاضله بود و مدینه‌ای بود که مردم آن سعادت را بخوبی می‌شناسند و به ذات خداوند عزوجل که موجود اول بود و همینطور موجوداتی که در رتبت دوم واقع‌اند و عقل فعال و بالاخره به هر آنچه باید مردم مدینهٔ فاضله بدانند آگاهی دارند و بدان معتقدند ولکن افعال و کردار آنان بسان افعال و کردار مدینه‌های جاهلیه بود.[۵۳]

سؤالات زیر جهت فهم و درک متن و مباحثه تنظیم شده‌است :

۱ـ علم مدنی فارابی به چه معنی است؟
۲ـ اساس تقسیم‌بندی علوم فارابی چیست؟
۳ـ رابطهٔ سیاست مدن واخلاق را با علم مدنی چگونه می‌دانید؟
۴ـ رابطهٔ بین جهان بینی فارابی و اجتماعیات او را تحلیل کنید؟
۵ـ اصول عمده‌ای که مبنای جامعه‌شناسی فارابی را الزامی می‌کند، کدامند؟ ۶ـ آیا در طبقه بندی فارابی الزامی در تقدم و تأخر علوم وجود دارد؟
۷ـ چه رابطه‌ای بین طبقه‌بندی فارابی و بحث علم مدنی او می‌شناسید؟
۸ـ نقش «عقل فعال» در تفکر اجتماعی فارابی چگونه است؟
۹ـ اگر فارابی اعتقاد به فطرت نداشت، چه اشکالاتی در سیستم تفکر اجتماعی او پیدا می‌شد؟
۱۰ـ نظریهٔ اجتماعی شدن فارابی دقیقاً مترادف با نظریه کدام یک از علمای اجتماعی است و چرا؟
۱۱ـ تفاوت جامعه انسانی و حیوانی، زندگی اجتماعی انسان و حیوان چیست؟
۱۲ـ آیا تضاد و درگیری در نظریهٔ فارابی معارض با نظریه ارگانیسمی وی نیست؟
۱۳ـ تفاوت بحث درگیری در روابط بین فردی و بین جوامع با نظریهٔ تقابل و تضاد چیست ؟
۱۴ـ تیپولوژی جوامع فارابی را بررسی کنید؟
۱۵ـ چه وجه اشتراکی بین تیپولوژی فارابی، ماکس وبر، دورکیم، اسپنسر و کنت می‌شناسید؟
۱۶ـ چه سنخیتی میان مدینهٔ فاضله فارابی و کمون نهایی مارکس موجود است؟
۱۷ـ هریک از مدن غیر فاضله را با جوامع امروزین مقایسه و وجوه اشتراک و اختلاف آنها را با تأکید بر یک جامعه خاص بیان کنید.

منابع و مآخذ

۱ـ داوری، رضا. ***فلسفهٔ مدنی فارابی***. تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴.

۲ـ ابن ندیم فاراب را یکی از شهرهای خراسان و ابن خلکان یکی از شهرهای ترکستان می دانند.

۳ـ نقل از زندگینامهٔ فارابی .

۴ـ زرین کوب، عبدالحسین. ***دو قرن سکوت***. تهران، علمی،۱۳۴۴. ـ ناطق، ناصح. ***بحثی دربارهٔ زندگی مانی و پیام‌او***. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

۵ـ داوری، رضا. ***فارابی مؤسس فلسفهٔ اسلامی***. تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات فرهنگی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

۶ـ ***فلسفهٔ مدنی فارابی***، ص ۱۲۹.

۷ـ حکمت یا فلسفهٔ به تقسیم اولیه بر دو قسم است ۱ـ فلسفهٔ نظری (آنچه مربوط به نظر است) ۲ـ(فلسفهٔ عملی (آنچه مربوط به عمل است). فلسفهٔ نظری در استخدام فلسفهٔ عملی است و شامل فلسفهٔ اولی، طبیعیات و ریاضیات می شود و فلسفهٔ عملی شامل اخلاق ،تدبیر، سیاست مدن است . فارابی حکمت نظری را در خدمت حکمت عملی و آن هم مدینهٔ فاضله قرارداده است.

۸ـ فارابی، ابونصر محمد. ***آراء اهل المدینه الفاضله***. ترجمه و شرح جعفر سجادی. تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی،۱۳۵۴، ص ۸.

۹ـ مدکور، ابراهیم بیومی. ***درباره فلسفهٔ اسلامی، روش و تطبیق آن***. ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۵۵ـ۵۶.

۱۰ـ منبع قبل

۱۱ـ فارابی، ابونصر محمد. ***احصاء العلوم***. ترجمه حسین خدیو جم. تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸، ص ۳۹ـ۴۰

۱۲ـ منبع قبل، ص ۹و۸

۱۳ و ۱۴ـ منبع قبل، ص ۱۰ و ۹

۱۵ـ فلسفه مدنی فارابی

۱۶ و ۱۷ـ فارابی، ابونصر محمد. **سیاست مدنیه**. ترجمه و تحشیه از جعفر سجادی. تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۴۶ و ۴۳

۱۸ـ فلسفه مدنی فارابی

۱۹ـ منبع قبل، ص ۱۰۵

۲۰ـ **سیاست مدنیه**

۲۱ـ ***فلسفهٔ مدنی فارابی***

۲۲ـ ***احصاءالعلوم***

۲۳ و ۲۴ و ۲۵ـ منبع قبل، ص ۱۰۹ و ۱۱۰

۲۶ـ **سیاست مدنیه**، ص ۴۹

۲۷ـ طبیبی، حشمت الله. ***مبانی و اصول جامعه شناسی***. تهران، کتاب فروشی اسلامی.

۲۸ـ **سیاست مدنیه**، ص ۱۳۵

۲۹ـ منبع قبل، ص ۱۳۵ و ۱۳۶

۳۰ـ ***آراء اهل مدینه فاضله***، ص ۴۵

۳۱ـ منبع قبل، ص ۲۵۱ و ۲۵۲

۳۲ـ منبع قبل، ص ۵۳

۳۳ـ منبع قبل

۳۴ـ ***فلسفهٔ مدنی فارابی***

۳۵ـ منبع قبل، ص ۱۱۱

۳۶ـ کویره، الکساندر. ***سیاست از نظر افلاطون***. ترجمه امیر حسین جهانبگلو. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۷۳.

۳۷ـ **سیاست مدنیه**، ص ۱۳۷ و ۱۴۱

۳۸ـ ***آراء اهل مدینه فاضله***، ص ۲۵۸

۳۹ـ **سیاست مدنیه**، ص ۱۳۷ و ۱۴۱

۴۰ـ *درباره فلسفه اسلامی*، ص ۵۸

۴۱ـ *آراء اهل مدینه فاضله*، ص ۴۶

۴۲ـ فارابی به صفات رئیس دوم مدینهٔ فاضله نیز اشاره کرده است .

صفات رئیس دوم: رئیس اول کسی است که با عقل فعال ارتباط دارد و به نظر فارابی حکیم یا نبی است، ولی رئیس دوم صرفاً با رئیس اول در رابطه است و در واقع همان معاون رئیس اول مدینهٔ فاضله است صفات او عبارتند از:

اول ـ حکیم باشد.

دوم ـ دانا و نگهبان شرایع و سنتها و روشهای رئیس اول باشد.

سوم ـ قوت ادراک و استنباط او نسبت به موضوعات و مسائلی که در مورد آنها از شریعت پیش از او حکم و قانونی نمانده است، قوی و نیکو باشد.

چهارم ـ او را آن چنان اندیشه خوب و قوت استنباطی باشد که بتواند احکام اموری را که در مورد آن که نظر داده نشده است، بیابد.

پنجم: قدرت ارشاد و هدایت او از راه گفتار و بیان نیکو باشد.

ششم: تن او در مباشرت اعمال جنگی بخوبی مقاوم بود و ثابت قدم باشد.(۴۳)

۴۳ـ منبع قبل، ص ۳۰۸

۴۴ـ منبع قبل، ص ۲۷۲ و ۲۷۳

۴۵ـ منبع قبل، ص ۲۷۵ و ۲۷۶

۴۶ـ منبع قبل، ص ۳۰۱

۴۷- منبع قبل، ص ۳۰۵

۴۸ـ منبع قبل، ص ۳۰۱

۴۹ـ منبع قبل، ص ۳۱۷ و ۳۱۸

۵۰ـ منبع قبل، ص ۲۸۰ و ۲۸۷

فصل هشتم

اندیشهٔ اجتماعی ابوریحان بیرونی

ابوریحان بیرونی در سال ۳۶۲ تولد و در سال ۴۴۰ هجری قمری وفات یافت. او در قرون چهارم و پنجم هجری زیست و حیاتش مصادف با اوج و تعالی فرهنگ اسلامی بود. حیات او مصادف با حضور دانشمندان برجسته‌ای چون ابن سینا در میان مسلمانان بوده است.

در قرون چهارم و پنجم، علوم اسلامی جنبه تحقیقی و اثباتی به خود گرفت و در اغلب زمینه‌ها و رشته‌های علمی و فلسفی، دانشمندان به تألیف و نگارش پرداختند. در چنین شرایطی طبیعی بود بیرونی نیز مانند دیگر دانشمندان مسلمان از مجموع اصول و مبانی فرهنگ اسلامی چون ۱ـ اعتقاد به اصول اسلامی ۲ـ توجه به سلسله مراتب در نظام آفرینش و نظام اجتماعی براساس دیگاه اندام وارگی و ۳ـ اتحاد وحی و عقل و... تأثیر پذیرد و آثار خود را با تکیه بر مجموعه معارف و فرهنگ اسلامی تدوین کند. بیرونی در کتاب ***الفهرست*** ضمن برشمردن آثار زکریای رازی، حدود ۱۱۳ کتاب و اثر تألیفی خود را نیز نام می‌برد که با ***الفهرست*** به ۱۱۴ اثر بالغ می‌شود. بسیاری از آثار او در اثر گذشت زمان و حوادث سیاسی از بین رفته‌اند و تنها معدودی از آنها در دسترس ما قرار دارند. بیرونی آثار خود را در ده گروه طبقه بندی کرده است:

۱ : شرح و تفاسیر و تکمله‌ها و تهذیبهایی که بر زیجهای متقدمان نوشته شده است و یا جداول نجومی یا کتابهایی که در علم هیأت و علوم وابسته به آن تدوین شده است. ۲ : کتابهایی که دربارهٔ طول و عرض بلاد و سمتهای قبله تألیف شده است. ۳ : تألیفات مربوط به علم حساب. ۴ : آنچه در موضوع شعاعات وممر است. ۵ : کتابهایی که موضوع آنها آلات نجومی است. ۶ : تثانیف

مربوط به ازمنه و اوقات. ۷: آنچه در مسائل مختلف علم هیأت و اجرام علوی نوشته است. ۸: تألیفاتی که دربارهٔ احکام نجوم سخن گفته است. ۹: قصص و حکایات، و ۱۰: عقاید، آراء، ادیان و مذاهب.

دسته‌بندی آثار بیرونی حکایت از طبقه‌بندی علوم معاصر بیرونی می‌کند. این دسته‌بندی از علوم را می‌توان در سه طبقه خلاصه کرد: ۱ـ علوم طبیعی: جغرافیا، معدن‌شناسی، گوهرشناسی، طب. ۲ـ علوم ریاضی: نجوم، هیأت، حساب و هندسه. ۳ـ علوم انسانی: شامل آراء، ادیان و مذاهب، ادبیات، تاریخ و عقاید.

از آنچه در بالااشاره شد، چند نکته استنتاج می‌شود: الف ـ بیرونی مانند دیگر متفکران مسلمان، علوم موجود عصر خود را طبقه‌بندی کرده است. ب ـ جایگاه مستقلی برای علوم انسانی قائل شده است. او از متفکران گذشته پا فراتر نهاده و علاوه بر طبقه‌بندی کلی علوم، بابهای جدیدی در مطالعهٔ آراء و عقاید، ادیان و مذاهب، قصص، تاریخ، فرهنگ، زبان و... بر ابواب گذشتگان افزوده است. ج ـ در هر حوزه از علوم روش خاصی ارائه کرده است.

روش بیرونی

روش بیرونی در عصر خود تازگی داشت و به همین دلیل در بعضی از زمینه‌ها با ابن سینا اختلاف نظر پیدا کرده بود. بیرونی موضوعات گوناگونی را مورد بررسی قرار می‌داد و در هر موضوع روش مناسب آن علم را انتخاب می‌کرد، از این رو هرگز نمی‌توان او را عالم تجربی مذهب قلمداد کرد:

«ابوریحان روش مشاهده و تجربه را تنها راه کسب علم ندانسته و اندازه‌گیری را در آن قسمت از علوم طبیعی به کار برده است که متعلق به عالم کثرت و کمیت است. بدون اینکه این را در همه مراحل و مراتب جهان مؤثر و مجاز دانسته باشد. او علمی راکه با آزمایش و مشاهده طبیعت به دست آورده بود و در مرتبه خود کاملاً صحیح و مورد قبول است، با علمی که مربوط به عالم ماورای حواس و اجسام است، جمع می‌کند و امور و دقایق طبیعت را در قراین علم بر کلیات

می‌نگریست و معنی جزییات را در کلیات می‌جست».[۱]

تازگی روش او در این است که از ریاضیات در مطالعهٔ مسائل انسانی و اجتماعی استفاده می‌کرد و در بررسی وقایع تاریخی به دنبال فهم علل و اسباب آنها بود و به تجربه و مشاهده نیز توجه داشت و همین امر منتقدان آثار او را دچار تحیر کرده است و گویی که بیرونی متعلق به آن عصر نبوده است. او با دانشمندانی چون ابن سینا و فارابی اختلاف نظر دارد. گر چه اندیشه بیرونی نیز چون دیگر اندیشمندان عصر خود متأثر از فرهنگ اسلامی بود و از این جهت با شخصیتهای دیگر مسلمان تعارض نداشت، بلکه اختلاف نظر او بیشتر در زمینهٔ شیوه‌های جدیدی بود که بر اساس شیوه‌های نو در حوزه‌های علمی ابداع کرده بود و بر اساس آنها به تحقیق علوم می‌پرداخت. برای روشن شدن روش او لازم است که به مبانی نظری روش شناسی بیرونی که مشتمل است بر: ۱ـ واقع بینی، ۲ـ جدایی ارزش‌گذاری از واقعیت، ۳ـ برهانی بودن و ۴ـ ریاضی بودن توجه شود.

۱ـ واقع بینی: بیرونی در مطالعهٔ تاریخ، جامعه و طبیعت بر قبول واقعیتها تکیه داشت و مصر بود تا محققان از پیشداوری بپرهیزند. بیرونی آورده است: «من از پذیرش حقیقت، از هر منبعی که بیابم، روی گردان نیستم و اگر به حقیقت بدل نگردید، به دور ریخته می‌شود. و پس از آنکه فکر خود را از عوامل زیان آوری که بدان معتاد شده، از قبیل تعصب و غلبه و پیروی از هوا و ریاست طلبی، که سبب هلاک بسیاری از مردم است و مانع از دیدار حق و حقیقت است، پاک ساختیم، باید آراء و گفته‌های ایشان را در اثبات این مقصود با یکدیگر بسنجیم.[۲]

۲ـ جدایی ارزش گذاری از واقعیت: مهمترین مشخصه روش بیرونی، دخالت ندادن نظر و باور خود در ارزیابی ارزشهای جامعه و افراد مورد مطالعه است. وی عقاید و باورهای جامعه مورد مطالعه‌اش را مطرود نمی‌داند، بلکه آنها را امور واقعی قابل مطالعه می‌داند و به تحلیل منشاء و فونکسیون آنها می‌پردازد. این مشخصهٔ روش شناختی او را از نحوهٔ برخوردش با عقاید گوناگون جامعه آن

روز هند در مورد ازدواج، مذهب و عقاید می‌توان دریافت.

۳ـ برهانی بودن: روش بیرونی بر این اساس استوار است که در مطالعهٔ تاریخ و وقایع اجتماعی سعی می‌کرد تا مواد قضایایش برهانی باشند تا دسترسی به حقیقت امکان پذیر شود. او در توضیح این مطلب در کتاب ***قانون مسعودی*** در حد کافی دلیل آورده است. در ضمن بیرونی تاریخ نگاران پیش از خود را که امور را بدون ارزیابی و بررسی نقل نموده‌اند، مورد انتقاد قرار داد.

۴ـ ریاضی بودن: آشنایی بیرونی با ریاضیات، در شکل‌گیری نظرگاههایش اثرگذاشته و به او دید تحلیلی و انتقادی داده است. او در مطالعهٔ تاریخ و مسائل اجتماعی، از روش ریاضی برای بهتر بیان نمودن و رساتر کردن حقایق استفاده کرده است. به تائید مستشرقان و منتقدان آثارش، وی از جمله نخستین کسانی است که از روش ریاضی در بررسی و ارائه یافته‌های علمی بهره گرفته است. یافته‌های او در ***آثارالباقیه*** و ***تحقیق ماللهند*** به روش ریاضی ارائه شده است و از جداول و نمودارها برای روشنتر شدن حقایق بهره گرفته است.

روش بیرونی در بررسی اجتماعی

بیرونی در مطالعه حوزه‌هایی چون جامعه، تاریخ، فرهنگ، تمدن و اعتقادات جوامع، روش خاصی داشت و دانشمندان پیش او از این شیوه استفاده نکرده‌اند. در ادامه به بیان روش بیرونی در بررسی تاریخی و مردم نگاری می‌پردازیم:

روش بیرونی در بررسی تاریخ

روش بیرونی در مطالعهٔ تاریخ چند مشخصه دارد:

(۱) جمع آوری دقیق و صحیح اطلاعات و تهیه مواد برهانی، (۲) شناسایی راههای انحراف بررسی تاریخی، از قبیل حب و بغض و منفعت و ترس، (۳) دوری کردن از روش قیاس در مطالعهٔ تاریخ، (۴) بهره‌گیری از آمار و ریاضی (۵) تطبیق و مقایسهٔ حوادث در جوامع گوناگون.

روش مردم‌نگارانهٔ وی

بیرونی در مطالعهٔ جامعهٔ هندی، اساس را بر روش مقایسه گذاشت و بعضی از نهادهای اجتماعی، چون ازدواج، دین، حقوق و... را با دیگر جوامع مقایسه کرد. وی آورده است: «وکتاب ***تحقیق ماللهند***، کتاب محاجه و لجاج نیست که حجتهای نقض بیاورم و باطل آن نقد کنم و آنچه که یونانیان بدان باب دارند، بدان بینزایم، مگر مقاربتی که میان آنان است شناخته گردد».[۳]

پس اساس روش تطبیقی، مقایسه‌ای بیرونی اینگونه است که از طریق مقایسه حقایق دور از ذهن برای مخاطبان ناآشنا، فهم مطالب امکان پذیر شود و از طرف دیگر عجیب و غریب بودن فرهنگ و عقاید دیگر ملتها را بر حسب میزان همگونی با فرهنگ خودی از بین ببرد.

بینش مردم‌شناختی بیرونی

بیرونی بنیانگذار علم مردم‌شناسی نیست و در عین حال مردم‌شناس به مفهوم امروزی آن نیز نیست؛ چرا که لازمهٔ مطرح کردن یک فرد به عنوان مردم‌شناس، این است که او از روی آگاهی و با استفاده از روش خاص به مطالعه و تحقیق در مورد موضوعات مردم‌شناسی پرداخته باشد و بنیانگذار نیز به کسی اطلاق می‌شود که بر اساس نیاز و ضرورت علمی در روش و موضوعیت بخشیدن به رشته‌ای سهیم باشد. با این حال بیرونی را می‌توان مردم‌شناس بدون مردم‌شناسی دانست.این بیان یک ادعا نیست، بلکه بازگو کنندهٔ یک واقعیت تاریخی، اجتماعی است و با قدری تأمل می‌توان آن را دریافت. مطلب فوق بدین معنی است که بیرونی مطالعات مردم شناسی را در عصری انجام داده است که رشتهٔ مردم‌شناسی به صورت امروزین مطرح نبوده است، ولی او همان کارهایی را انجام داده است (با سطح نازلتر) که مردم شناسان فعلی انجام می‌دهند.

عوامل پیدایش مردم‌شناسی عبارتند از:

۱ـ کوشش دولتهای اروپایی در به دست آوردن اطلاعات، به منظور اعمال نفوذ

در اجتماعات بومی.

۲ـ یادداشتهای برخی از اروپاییان در مورد آداب و رسوم ناشناخته اقوام، که بیشتر جنبهٔ سرگرمی داشته‌اند.

۳ـ گزارشهای مبلغان مسیحی که از فرصتهای مناسبی برای تحقیق درباه مردمان بومی برخوردار بودند.[۴]

این عوامل، که موجب پیدایش مردم‌شناسی جدید شدند، در قرون سوم و چهارم هجری، که عصر بیرونی است، موجود نبوده است.[۵] این شرایط پس از پیدایش انقلاب صنعتی فراهم آمد و آنچه در گذشته انجام گرفته است، فقط گزارشها و تحقیقات مردم شناسانه‌ای است که ما برحسب بینش و رشته مردم‌شناسی، آن مطالعات را بدین نام می‌خوانیم.

داگلاس الیور معتقد است که بهترین راه تعریف مردم‌شناسی مراجعه به مطالعات مردم‌شناسانه است. به عنوان مثال می‌توان به دو شمارهٔ نمونه از یک نشریهٔ رسمی مردم‌شناسان آمریکا و فهرست مقالات اصلی آنها مراجعه کرد.[۶]

بر این اساس، موضوعات مورد قبول مردم شناسان مربوط می‌شود: به روابط متقابل بین انسان و محیط، انسان و فرهنگ و سرانجام فرهنگهای مختلف و فعالیتهای مربوط و موجود در هر فرهنگ، چون فعالیتهای اقتصادی، تولیدی، تکنولوژیکی، روابط خویشاوندی، زندگی خانوادگی، قوانین و مقررات، دین و معتقدات، زبان، نقاشی، رقص، فولکلور، اساطیر، آداب و سنن[۷] که با مطالعهٔ آثار بیرونی می‌توان به همهٔ آنها پی برد.

آنچه می‌تواند ادعای ما را مبنی برگرایش مردم شناسی بیرونی به عنوان یک واقعیت ثابت کند، دلایل ذیل است:

۱ـ ما می‌توانیم راهی را که داگلاس الیور در پیدا کردن موضوعات مردم‌شناسی پیموده است برویم. بر این اساس در کتاب ***تحقیق ماللهند*** این مباحث عمده وجود دارد: عقاید مردم، علوم و معارف، دین و عقاید دینی، زبان و الفاظ و رابطه آنها با معانی گوناگون زبانها، جادو، بت‌پرستی، علل جدایی ملتها، آداب و سنن، قوانین و سنن، ازدواج، جغرافیای طبیعی، اقوام و ملل و... .

با مقایسهٔ این موارد با موضوعات اصلی مردم‌شناسی معلوم می‌شود که بیرونی تا چه میزان با مردم‌شناسی ارتباط داشته است. اگر تمام مباحث کتاب ***تحقیق ماللهند*** و ***آثارالباقیه*** را بررسی کنیم علاوه بر مباحث مردم شناختی، مطالبی نیز در زمینهٔ علوم، جغرافیا، تاریخ و گاه‌شماری نیز مشاهده می‌کنیم که برخی از آنها متعلق به علوم اجتماعی و برخی دیگر متعلق به علوم دیگر هستند.

۲ـ بسیاری از منتقدان آثار بیرونی معتقدند که در آثار او مطالعات مردم‌شناختی مشهود است.

ساخائو ضمن یادداشتهایی بر چهار مقاله عروضی آورده است: «ابوریحان بیرونی روی هم رفته دوست (حقیقت) من حیث هی بوده است و هیچ چیز را در دنیا بر آن ترجیح نمی‌داده و حقیقت را برای هیچ غرض و مقصدی پنهان نمی‌کرده و در رد وابطال موهومات و قطع ریشه خرافات خودداری نداشته و کوتاهی نکرده است.[۸] ذبیح‌الله صفااشاره کرده است:«آثارالباقیه پر است از اطلاعات ذی قیمت تاریخی که بویژه از حیث تاریخ مدنی و تاریخ اجتماعی مهم و قابل توجه است».[۹]

صاحبنظران غیر ایرانی و غیرمسلمان نیز اتفاق نظر دارند که بیرونی از اولین کسانی است که به بحثهای مردم‌شناسی توجه کرده است و هرکدام نیز برای نظر خود دلایلی دارند از صاحبنظران ایرانی سیدحسین نصر و سیدجعفر سجادی نیز این دیدگاه را می‌پذیرند.

۳ـ توجه به واقعیت تاریخی و اجتماعی که بیرونی در آن قرارگرفته است. در آن شرایط ایران به عنوان یک قدرت مطرح بوده است و سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی قصد حمله به هندوستان را داشته‌اند و هندوستان نیز دورهٔ انحطاط و زوال تمدن خویش را طی می‌نموده است. بیرونی از موقعیت پیش آمده استفاده مناسب کرده است و بی‌آنکه مقاصد سیاسی انگیزهٔ او باشند، به مطالعهٔ فرهنگ و ساخت اجتماعی هندوستان پرداخته و موضوعات عمده‌ای را که در حال حاضر مورد نظر مردم‌شناسی است، مطرح کرده است.

۴ـ ویژگیهای جامعه مورد مطالعهٔ او. طبیعی است که هر موضوع نوعی برخورد و مواجهه می‌طلبد. هندوستان از گذشته‌های دور کشور عجایب خوانده می‌شد. فرهنگها، دینها و زبانهای گوناگون این کشور هر بیننده‌ای را ناگزیر به تأمل و تفکر وادار می‌کرد. برای بیرونی چنین کشوری موضوع مناسبی برای بررسی بود در حالی که ری و گرگان در زمان او هرگز این موضوعیت را نداشتند و به همین دلیل بود که وقتی بیرونی به این دو شهر رفت، هرگز در مورد مسائل اجتماعی و یا فرهنگی تألیفی از خود بر جای نگذاشت.

۵ـ روش بیرونی. می‌توان ادعا کرد که اگر کسی با وجود همه شرایط یاد شده، ولی بدون تسلط به روش و متد بیرونی، به هندوستان می‌رفت کمتر می‌توانست که تحقیقی چنین جامع و علمی به عمل آورد.

۶ـ بینش مردم شناسانه او. به نظر می‌آید که بیرونی در مطالعهٔ فرهنگ و اجتماعیات و تاریخ جامعه هند با دید کارکردی مسائل را بررسی کرده است. دلیل ما هم اظهار نظر بیرونی در موارد گوناگونی است. مثلا او در مطالعهٔ طبقات جامعهٔ هندی بیشتر متوجه کارکرد و فایده هر کدام و منشاء دینی آن بوده است و در مطالعه ازدواج نیز به بیان کارکرد ازدواج می‌پردازد. در بررسی محرمات و مباحات جامعه هندی به دلیل فونکسیونی به تحریم کشتن گاو توجه می‌کند و می‌گوید که به نظر می‌آید مردم هند به دلیل فوایدی که در گاو در انتقال بار و انجام کارهای سنگین و شخم زدن زمین و... سراغ دارند، کشتن گاو را تحریم کرده‌اند و توجیه دینی به آن داده‌اند: « وانا اظن فی ذلک احد امرین، اما السیاسته فان البقرهی الحیوان الذی یخدم فی الاسفار بنقل الاحمال و الاثقال و فی الفلاحه بالکرب و الزراعه و فی الکذخذا هیه بالالبان و ما یخرج منها، ثم ینتفع بالاخثائه بل فی الشتاء بالنفاسه، فحرم کما حرمه الحجاج اما شکی الیه خراب السواد...».[۱۰] شاید بی دلیل نباشد که بینش مردم شناختی بیرونی نزدیکی بسیاری با بینش کارکردگرایی علمای علم‌الاجتماع امروزی تلقی شود.

مطالعات مردم شناختی بیرونی

بحثهای گذشته معلوم می‌کند که بیرونی آگاهانه و با روش ویژهٔ خویش به مطالعهٔ جامعه و فرهنگ هندی پرداخته است. در این بخش به مباحثی می‌پردازیم که بیرونی در بررسی جامعهٔ هند به آنها توجه کرده است:

۱ـ حقوق و سنن:

هر چند که مردم شناسی حقوقی جدیدترین گرایش در رشته مردم شناسی است، ولی به مسائل مهمی می‌پردازد که قبل از پیدایش این گرایش در علومی دیگر، چون حقوق و سیاست و جامعه شناسی، مورد مطالعه قرار گرفته است. از جمله مسائل این شاخه از مردم شناسی، توجه به مبداء و منشاء قوانین جوامع و چگونگی شکل گیری آن و رابطه قوانین با نهادهای اجتماعی و فرهنگی است. ابوریحان بیرونی به دو مسئله مهم مردم شناسی حقوقی توجه کرده است: (۱) منشاء دینی قوانین و (۲) جهت دینی سنن و قوانین و اینکه قوانین الهی و دینی تعیین کنندهٔ نظام اجتماعی جوامع آن روز و بویژه، جامعهٔ هند است. بیرونی در توضیح این بحث از مواردی چون حرام بودن گوشت گاو، ازدواج، طبقات و شروع و نحوهٔ نگرش مردم به حوادث تاریخی یاد می‌کند که همگی منشاء دینی دارند.

۲ـ نظام خویشاندی ازدواج و روابط نسبی، سببی:

بیرونی بی اغراق همچون یک عالم علم الاجتماع عصر جدید به بررسی و تبیین وجوه گوناگون این پدیده می‌پردازد. او در ادامهٔ تعریف ازدواج می‌نویسد: «ولکن امی فیه رسوم و خاصه من ادعی منهم شریعته و اوامرله الاهیته...».[۱۱] این عبارت متضمن چندین نکته است: اول: ازدواج متعلق به هرامّتی است. دوم: هرامّتی در مورد ازدواج، آداب و رسوم خاص خویش را دارد. و سوم: آداب و رسوم مربوط به ازدواج هر ملت و امّتی از شریعت و اوامر الهی آن جامعه ناشی شده است.

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران تاسیس ۱۳۷۴

بیرونی در زمینهٔ ازدواج به مباحث دیگری نیز پرداخته است: انواع، تاریخچه، سن در ازدواج، مهریه، جهیزیه، طلاق، تعداد فرزند، ایجاد رابطه نسبی، تعدد همسر گزینی، زنا، قصاص، تحریم ازدواج با نزدیکان و ازدواج درون کاستی از جملهٔ این مباحث هستند.

۳ـ طبقات اجتماعی

گر چه بحث طبقات اجتماعی از موضوعهای جامعه شناختی است، ولی از دیدگاهی که بیرونی آن را مطرح کرده است، بیشتر جنبهٔ مردم‌شناختی دارد. او متوجه دو مطلب عمده بود. نخست اینکه فلسفهٔ پیدایش طبقات اجتماعی چه بوده است. و دیگر اینکه فونکسیون و کارکرد هر کدام از آنها در جامعه چیست؟ بیرونی تعریف مشخصی از طبقات اجتماعی یا آنچه در هند تحت عنوان نظام کاستی است، ارائه نمی‌دهد ولی از بحث مربوطه می‌توان مشخصات نظام کاستی مورد نظر او را دریافت: (۱)تقسیم جامعه به گروههای مشخص با حق ارثی(۲)تعیین وظیفه و فونکسیون هر کدام از طبقات (۳)عدم تحرک منزلتی (۴)ازدواج درون گروهی(۵)علائم و نشانه‌های هر کدام از کاستها. بیرونی هر کدام از این عناصر را بطور مشخص و تحلیلی در کتاب تحقیق ماللهند خویش آورده است. او معتقد است که دین تعیین کننده نظام اجتماعی و تائید کننده نظام کاستی نیز هست.

۴ـ علم الادیان

هند یک جامعه دینی است وتنوع گرایشهای مذهبی در آن بسیار است. این تنوع و تعدد در مسائل مذهبی جامعه هند سبب می‌شود که محقق زمینه‌های دینی در جامعه هند با مشکل انتخاب موضوع روبرو شود. بیرونی نیز در مطالعهٔ هند به این گوناگونی برخورد کرده است. از این رو کمتر به بیان جزییات پرداخته، بلکه در کل به سه عنصر مهم دین شناسی توجّه کرده است.

الف) اعتقادات دینی: در این قسمت از بحث، وی متوجه اعتقادات، کتب و

اعمال دینی جامعه هندی و دیگر جوامع بوده است.

ب) بت‌پرستی: در باب اعتقادات، بیرونی دو طبقهٔ عوام و خواص جامعه هندی را مطرح می‌کند که هر کدام شرایط فرهنگی ویژه‌ای دارند. خواص جامعه، تا امری را به تحقیق و تعقل در نیابند، نمی‌پذیرند ولی عوام، چون تکیه بر محسوسات دارند پرستش هر چیزی از آنها بعید به نظر نمی‌رسد، بنابراین پدیدهٔ بت‌پرستی در بین عوام یافت می‌شود. اساس بت‌پرستی نیز به همین طبقه از مردم باز می‌گردد.

بیرونی برخلاف برخی مردم شناسان معتقد نیست که بت‌پرستی مرحله‌ای از مراحل تطور و تحول دین است. به اعتقاد او بت به دلایلی چند در آغاز در حد عامل یادآوری و تذکار حقایق دینی بوده، ولی در گذشت زمان خود مورد پرستش قرار گرفته است:«اینک دانستی که سبب نخستین در این آفت، یادآوری بوده است و تسلیت و سپس فزونی گرفته است تا به رقبت فاسد و مفسد رسیده».[۱۲]

بیرونی بت‌پرستی را انحراف در پرستش و اعتقادات دینی می‌داند، که در مقابل خداپرستی قرار گرفته است. او معتقد است که امور زیر در پیدایش بت‌پرستی نقش داشته‌اند:

(۱) شبیه‌سازی. وسیله‌ای بوده است تا امر مجرد و غیرمحسوس را محسوس کنند،(۲) ابراز احساسات و تمایلات درونی ،(۳) احترام به بزرگان و شخصیتها،(۴) افسانه و قصص در کتب دینی.

بیرونی علاوه بر بیان دلایل بت‌پرستی، مشخصات بتها و رابطهٔ بتها با اعتقادات دینی، نظام اجتماعی، اقتصادی، بافت قومی قبیله‌ای جامعه هندی را نیز تشریح کرده است.

ج) جادو و جادوگری: یکی از مباحث علم الادیان بیرونی، جادوگری و کیمیاگری است. او در این زمینه به مباحثی چون منشاء جادو، جوامع جادوپرست، رابطهٔ جامعه و نظام اجتماعی اقتصادی، عناصر تشکیل دهنده جادو و ارتباط جادو با دین و علم توجه کرده است.

۵ـ آداب و سنن

بیرونی در کتاب ***تحقیق ماللهند*** تحت عنوان «در ذکر معارفی از رسوم بدیع آنان»، آداب و سنن جامعهٔ هندی را تبیین کرده است. او در آثار دیگر خود، ***معادن الجوهر***، ***آثار الباقیه***، ***التفهیم*** نیز آداب و سنن جامعهٔ هندی و دیگر جوامع را بازگو کرده است.

بیرونی در نقل آداب و سنن به علت و فایده و وظیفه هر کدام توجه دارد. اگر چه ممکن است در گذر زمان فونکسیونهای آداب و سنن جامعه هندی تغییر یافته باشد و یا اینکه نظر بیرونی در مورد فونکسیون آداب و سنن در حال حاضر متفاوت باشد، ولی هدف ارزیابی صحت و سقم نظریات او در این زمینه نیست، آنچه مهم است، توجه بیرونی به این زمینه است. به عبارتی بحث در این نیست که فونکسیونی که بیرونی برای آداب و سنن تعیین کرده است، به لحاظ عدم دسترسی به آن جامعه اثبات یا رد شود، بلکه صرفاً ۵ مورد از آنها را بیان می‌کنیم تا نوع گرایش او بازگو شود:

الف ـ تحریم آشامیدن و غذا خوردن در ظروف طلا و نقره: چون استفاده از این ظروف مخصوص امرا و سلاطین است و نه عامهٔ مردم و چون پادشاهان طی زمان از نظر مالی وضع متغیر دارند، پس متداول شدن و استفاده کردن از آن در مجالس آنان این ایراد را دارد که گاهی ممکن است آن سلطان و یا امیر احتیاج به پول بیشتر داشته باشد و یا اینکه به هر علتی مجبور شود از این ظروف برای تبدیل آن به سکه استفاده کند و ناپدید شدن این ظروف باعث خواهد شد دشمنان بخیلی که در کار مملکت وارد شده‌اند واقف گردند و ضعف مملکت را دریابند و بدین علت است که ظروف طلا و نقره را از استفاده منع می‌کرده‌اند که کسی بر جریان وضع مالی مملکت وقوف پیدا نکند.[۱۳]

ب ـ هندیها غذا را دور می‌ریزند، ناخنها را به علامت کار نکردن بلند نگه می‌دارند و افتخار می‌کنند. این سنت در نزد همهٔ مردم هند رایج نیست، بلکه ثروتمندان به این سنت پای بند هستند؛ چرا که دور ریختن غذا و بلند نگهداشتن و تفاخر به این کار از نشانه‌های جامعه اشرافی است.[۱۴]

ج - استفاده از بعضیٔ زینتها نیز پسندیده است، ولی اسراف در این امر، چه در مورد زن و چه مرد و زیاده روی تا حدی که بر در و پیکر خانه برسد، پسندیده نیست، چه این حالتی خواهد بود از تفاخر برای بیننده و زیارت کننده خانه یکی از مهمترین وسایل مردانگی و جوانمردی استفاده از عطرهای خوب است که آدمی این لذت را به دیگران سرایت می‌دهد و افراد را مایل به نزدیک شدن و مجاورت و هم نشینی خود می‌کند.[۱۵]

دیگر از آن اموراین است که موی سر هیچ نسترند و اصل آنان این است که شدت گرما را سر عریان دارند که از انکشاف برهنه نماند.[۱۶]

د- مردم هندی فونکسیون بافتن ریش صورت را، صیانت و بزرگی می‌دانند: «ریش خویش همی بافندی صیانت را».[۱۷] «و در ترک موی زهارگویند که چیدن آن مهیج شهوت است و زائد در بلیت و آنکه آزمند شهوت بود و حریص در آویختن، آن موی نسترد». وبر آنچه که از طعام باقی ماند، باز نگردند و چون ظروف طعام سفالی بود، همی بدورش اندازد.[۱۸]

مطالعهٔ زبان هندی

بیرونی در بدو امر زبان را تعریف کرده است :« زبان مترجمی است شنونده را از آنچه که مراد گوینده باشد و از این روی، مقصود است بر زمان ثابت مانند ای به آن».[۱۹] او در ادامه به موقعیت زبانی،اشتراکات زبانی و کارکردهای آن پرداخته است.

بیرونی مشخصاً به زبان مشترک که یکی از مباحث «جامعه شناسی زبان» است، توجه کرده است. توجه به زبان عربی بازگو کننده این حقیقت است: او اهل خوارزم بود و زبان مادری او، زبان خوارزمی و با وجودی که توان نگارش به این زبان را داشت و حتی به زبان فارسی نیز تسلط کامل داشت و کتاب ***التفهیم لاوائل صناعه التنجیم*** در علم نجوم را به فارسی سلیس نگاشته است، آنچه از او باقی مانده است، به عربی است. او زبان عربی را در انتقال معارف بشری توانمند می‌دانست. در ***الصیدنه*** آورده است: «دانشها به زبان عربی در

کرانه‌های گیتی انتقال یافته و به دلها نشسته و لبریزشان ساخته و نکوییهای زبانی آن در رگ و پی‌هادویده است. حال اگر هر ملتی، خوشکام از زبان خویش می‌گردد که با آن الفت گرفته و خوگر شده و در بیان مقاصد خود با شکلهای مالوف آن به کارش برده... سپس نقل نهایی به عربی و فارسی را گویم: چون که در هر یک وارد هستیم و خود را داشته و محنت بردهٔ آنها، هجوگویی به عربی را از ثنا خوانی به فارسی، دوستتر می‌دارم. مصداق گفتهٔ من در نگرش به کتاب علمی که به فارسی نقل شده است، دانسته خواهد شد...[۲۰]

بیرونی در ادامه به موضوعات متعددی در زمینهٔ خط می پردازد:منشأ خط، چگونگی و دلایل تغییر و تحولات خط در نزد هندیان، تعدد خطوط در جامعه هندی، واژه شناسی، ادبیات، زبان و فکر،گوناگونی زبان و تعداد لفظ برای یک معنی یا چند معنی، از موضوعات اصلی مورد توجه او می باشند.

چگونگی و دلایل تغییر و تحول خط در نزد هندیان

تاریخچه خط هر جامعه‌ای، فراز و نشیبهایی به خود می‌بیند. زمانی رسم‌الخط یک جامعه در مقایسه با خط و رسم‌الخط دیگر جوامع خود نمایی می‌کند وگاهی نیز در تنگناهای فرهنگی قرار می‌گیرد و سخن از نابودی و تغییر آن به میان می‌آید. به عنوان مثال رسم‌الخط فارسی در عصر شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی، توجه دیگر ملتها را به خود جلب می‌کرد و در عصر انحطاط و سکون فرهنگی، یعنی دوره حاکمیت غرب بر جامعه‌ایران، سخن از تغییر خط و جایگزینی آن با خط لاتین و یا پهلوی به میان آمده بود. پس غنا و شکوفایی فرهنگی یک کشور موجب مقبولیت خط و زبان آن کشور می‌شود و به نظر می‌آید که بر این باور، بیرونی به بررسی علت انزوای خط هندی می‌پردازد.

اما در باب خط هندی گفته است که: «آن خط مندرس گشته بود و فراموش شده و کسی اهتمامی به آن نمی‌نمود، و این معنی در نادانی و دوری آنان از دانایی همی فزود. تا «بیاس » پور «پراشر» حروف ۵۰ گانهٔ ایشان* به الهامی از ایزد تجدید کرد و نام حروف «اکثر» است.[۲۱]

پس بیرونی علت به فراموشی سپرده شدن خط را جهل و نادانی آنها می‌داند. یعنی زمانی که جامعه هندی از فخر فرهنگی به سکون و زوال و ایستایی رسید، خط اعتبار خود را از دست داد و به فراموشی سپرده شد و خود همین فراموشی خط و عدم کارآیی آن، عامل دیگر نادانی و جهل است.

عامل انحطاط خط و حروف، ناشی از اوضاع فرهنگی و سیاسی جامعه است. شرایط خاص سیاسی، که فرهنگهای دو جامعه با یکدیگر برخورد می‌کنند و عناصری را به همدیگر انتقال می‌دهند، موجب استمرار حرکت فرهنگی جامعه می‌شود. این امر بسیار پسندیده است، ولی گاهی قصد، بر هم زدن رسم‌الخط و زبان جامعه‌ای مد نظر است که امری بسیار ناپسند است.

از این روست که بیرونی جامعهٔ هندی را الگوی برخورد سالم و درست فرهنگی قلمداد کرده است. تحولات سیاسی و روابط فرهنگی هندیان با اعراب موجب تحول و رشد خط و زبان هندی شده است: «و دست افزار تکثیر حروف هندوان همانا دیگر انگاری صورت حروف یگانه است. به گاه در آمدن اعراب بدان و تجویف و حمزه و امتدادی قلیل از مقدار حرکت، با حروفی که به زبان مجموع نیست، هر چند که متفرق باشد در زبانهایی، و از مخارجی بر می‌آید که آلات ما کمتر منقاد بر آوری آن افتد؛ زیرا که معتاد بدان نیست وبل که بسا که گوش ما فرق به میانه کثیری از دو حرف آن نکند».[۲۲] بیرونی به نمونه دیگر که حکایت از ارتباط زبان یونانی با تسلط بنی اسراییل است واز ۱۶ حرف در دو مرحله به ۲۴ حرف رسید، اشاره نموده است.[۲۲]

گوناگونی خطوط در جامعه هندی

هندوستان یکی ازکشورهایی است که در آن با تعدد فرهنگها، زبانها، مذاهب و قومیتها برخورد می‌کنیم و این مشخصه، تعلق به عصر حاضر ندارد، بلکه در گذشته نیز این گونه بوده است. کتب و آثار مکتوب گذشتگان که دربارهٔهند نگاشته‌اند، حکایت از این حقیقت دارد.

ابوریحان بیرونی در مطالعهٔ خط، علاوه بر بحثهای گذشته، گوناگونی و تعدد آنها

را نیز مطرح می‌کند و سعی دارد علل تعدد و جدایی وگوناگونی خط را بررسی کند. از این رو عواملی را که به نظر بیرونی موجب تنوع و تعدد خط است، بر می‌شمارد:

(۱) در آغاز به خط اصلی هندیان که به عنوان خط کتابت مرسوم است، اشاره می‌کند: «اما خط شناخته شده به نزد آنان، به «سد ما ترک» نامبردار است و بسا که منسوب با «کشمیر» افتد، از آن روی که کتاب، اصل آن را است».

(۲) اختلاف جغرافیایی، عامل تعدد خط و زبان:« و آنگاه به «مددیش» در کار همی رود که ناحیت وسطای مملکت است و اطراف «کنوج» در جهات آن و نیز «آرجافرت» می‌نامندش. و به جوالی «مالوا» خطی است دیگر، «ناک» نام آن که جز به صورتها از آن بدور نیست و پس از آن خطی است دیگر «آرمناکری» نام آن یا نیمهٔ «ناگر»، از آن روی که از آن ممزوج است و به «بهاییه» و برخی بلاد «سند» معمول است و آنگاه خط «مکفاری» است به «ملقشو» که در جنوب سند افتاده است به سوی ساحل و «سنیدت» به «بهنوا» که همان «منصوره» باشد».

(۳) تفاوتهای قومی و فرهنگی عامل دیگر تعدد هر زبان: «کرنات دیش» که فرقه‌ای که به سپاهها به «کنره» نامبردارند، از آنند و «انتری» به «انتردیش» و «درودی» به «دروردیش» و زاری به «لاردیش» و «کوری» به «پورب دیش» یا ناحیت خاور و «بیکشک» به «اودنیوز» که نیز به خاور است و این خط، خط «بد» است».[۲۳]

واژه شناسی

علمی که به بررسی منشاء واژه‌ها می‌پردازد، ریشه‌شناسی نامیده می‌شود. این علم بر تاریخ پیدایش واژه‌ها به بیان معنای قدیم و تحولات آن می‌پردازد.[۲۴] و روشن است که واژگان هر زبانی متناسب با نیازهای اجتماعی فرهنگی کسانی است که آنرا به کار می‌برند.[۲۵]

بر اساس تعریف یاد شده، در رابطه با واژه‌شناسی، بیرونی، همچون یک زبان شناس مسائل زبان هندی را بررسی می‌کند؛ با این تفاوت که هر جا معرفت دقیق

و علمی برای او پیدا نشده است، در بحث و بررسی تحلیلی اجتناب می‌کند و صرفاً دیدگاهها و کلیات را بیان می‌کند و دلیل عدم ورود به بحث را نیز چنین توضیح می‌دهد:

«مقدم به نزد آنان از نحو و شعر، علم اللغه است. نامیده به «بیان کردن» و آن نحوی است که کلام ایشان تصحیح کند با اشتقاقاتی که آنان را به بلاغت در کتابت و فصاحت در خطابت همی رساند. و ما را نرسد که به شیئی از آن راه یابیم؛ زیراکه فرع اصلی است که فاقد آنیم و آن اصل زبان است».[۲۶]

به نظر ابوریحان بیرونی، دانستن زبان یک ملت و فرهنگ صرفاً در انتقال علوم و معارف است. ریشه‌شناسی و واژه‌یابی و درک سیر تحول و دگرگونی مفاهیم کار هر کس نیست.

البته در برخی قسمتهای کتاب ***تحقیق ماللهند*** و ***آثارالباقیه*** بعضی از واژه‌ها را تحلیل می‌کند که نشانه دقت و تبحر او در این موضوع است: «و نامهای ایام هفته به نزد آنان همانا اسم هفت اختران است به نام و رمز نام آن. و مطلق روز را «بار» نام نهاده‌اند و نام اختر را بر هیأت قوامی شنیدی یارسی در شمارهٔ روز هفته اتباع همی کنند (بدینگونه) که روز یکشنبه «آدت بار» مر خورشید است و روز دوشنبه «سوم بار» مر ماه را و روز سه شنبه «منگل بار».[۲۷]

اگر به کتب اصلی موجود بیرونی همچون ***تحقیق ماللهند*** و ***آثارالباقیه*** و ***التفهیم*** و ***قانون مسعودی*** مراجعه کنیم، بکارگیری لغات فارسی قدیم و سانسکریت را در زبان عربی مشاهده خواهیم کرد که این عمل با استادی تمام صورت گرفته است. از طرف دیگر دو کتاب، به نام لغات ***سانسکریت در ماللهند*** و ***واژه‌های گویشی ایرانی*** در نوشته‌های بیرونی تألیف شده است که با مطالعهٔ این دو کتاب می‌توان میزان دقت و اطلاع بیرونی را یافت.[۲۸]

زبان و فکر

در زبان شناسی جدید رابطهٔ زبان و فکر از بحثهای مهم زبان شناسی به شمار می‌رود. عده‌ای معتقدند که زبان وسیلهٔ بیان افکار است و عده‌ای نیز بر این

باورند که فکر بدون زبان نیز موجود است و هیچ الزامی به آن ندارد. به نظر می‌آید که بیرونی به وابستگی استوار فکر و زبان سخت آگاه است و به همین دلیل برای شناخت و مطالعه افکار مردم هند، آموختن زبان سانسکریت را برای مطالعهٔ متون اصلی و گفتگو با هندیان ضروری می‌دانست. بیرونی به خوبی می‌دانست که قالبهای فکری دو ملت هند و ایرانی در دو فضای متفاوت با فرهنگ و مذهب گوناگون به وجود آمده است و با یکدیگر تفاوت دارند.[۲۹]
از این رو تطبیق آنها با یکدیگر در اغلب موارد بر حسب ظاهر ناممکن بوده، ولی در بعضی از موارد نیز امکان پذیر شده است. کتاب ***تحقیق ماللهند*** بیش از ۳۰۰۰ واژه سانسکریت دارد که بیرونی در نقل علوم و معارف هندیان مجبور از به کار بردن آنها بوده است. گرچه در جاهایی که امکان ترجمهٔ واژه‌ها به فارسی فراهم شده است، از معادلهای فارسی این واژگان استفاده کرده است، که این کار او بستگی تام به موضوع مورد بحث داشته است، زیرا در جایی که سخن از اعتقادات هندوان است و خدایان آنها را معرفی می‌کند، هرگز ضرر نداشته است که مثلاً مفهوم «مهادیو» یکی از خدایان سه‌گانه هندوان را به فارسی برگرداند. البته او در نقل واژگان دقت کافی مبذول داشته است.
با توجه به بحث فوق می‌توان استنباط کرد که بیرونی تا چه حد به تأثیر زبان در تفکر یک ملت اعتقاد دارد و لازمهٔ فهم دقیق تفکر هر ملتی، دریافت صحیح از زبان و ادبیات آنان است.[۳۰]

در بحث آغازین کتاب ***تحقیق ماللهند***، بیرونی در مورد علتهای جدایی دو ملت هند و ایران بحث می‌کند و با دیدی تحلیلی، علل جدایی دو ملت را بیشتر براساس زبان بازگو می‌کند، که آنها به اختصار نقل می‌شوند:
(۱) ریشهٔ اولین اختلاف هندوان با ایران، در دین است، زیرا هندیان غیر از خود را نجس می‌دانند.
(۲) اختلاف در زبان، دلیل دیگر جدایی ایرانی و هندی است و اینکه زبان آنان عریض و طویل و کتب آنان به نظم است و دیگر به لحاظ تُرکیب حروف آنان
(۳) اختلاف مرزی، جغرافیایی و سیاسی دلایل دیگر جدایی مردم هندی و

ایرانیان است.

آنچه که در تفاوت دو ملت در این بحث مطرح است، اختلاف دو زبان عربی و فارسی با زبان سانسکریت است. به نظر بیرونی به میزانی که مردم هند بر حسب اعتقادات دینی و تفاوتهای سیاسی و جغرافیایی متوجه فرهنگ خود در مقابل فرهنگهای دیگر، همچون فرهنگ ایرانی و اسلامی هستند، متوجه زبان خود نیز می‌باشند و به زبان خود وضعیتی بخشیده‌اند که جنبه صرفاً اختصاصی پیدا کرده است؛ زیرا زبان سانسکریت هندیان از نظر بیرونی دارای ویژگیهایی است که فهم و ورود به معارف آنان را انحصاری کرده است؛ همان طور که در مورد وارد شدن به اعتقادات دینی، آداب و سنن و طبقات آنها مشهود است. ویژگیهای زبان سانسکریت از نظر بیرونی عبارتند از:

(۱)عریض و طویل بودن آن، که شیئی یگانه را به اسامی گوناگون می‌خوانند، (۲) تقسیم زبان سانسکریت به زبان مبتذل و زبان فصیح، (۳) ترکیبات خاصی که انسان با شنیدن آنها به فهم درستی نمی‌رسد، (۴) اعتقاد به نظم کلام در مقابل نثر برای انتقال معلومات و (۵) عدم برخورد زبان سانسکریت با زبانهای دیگر، چون زبان عربی.

معلوم می‌شود به میزانی که فرهنگ و تفکر هندی، جنبهٔ اختصاصی و فردی داشته است و فضای بسته دارد، زبان آنها نیز این ویژگی را داراست: «کتب ایشان منظوم است و قصدشان این است که استظهار آن آسان افتد و در علوم، مراجعه به کتاب ضرور نباید، الا از سر ضرورت و این بدان است که نفس، مشتاق هر امری است دارای تناسب و نظام و مشمئز است از هر امری که عاری از نظم باشد و از اینجاست که اکثر هندوان را بینی که حریص‌اند به منظومات خویش و قرائت آن؛ هر چند که معنای آن در نیابند، شدت نیکوداری را به گاه قرائت انگشتان خویش درهم خمانند و رغبتی به منثور ننمایند، هر چند که معرفت آن سهل بود».[۳۱]

در زبان شناسی جدید، به مفاهیمی برخورد می‌کنیم که اگر دقت بیشتری در مطالعهٔ آثار بیرونی به خرج دهیم، خواهیم توانست آنها را پیدا کنیم. مثلاً تمایز

بین دو عنوان دانش زبانی cognition و کنش زبانی Performance که تجلی دانش زبانی است در آثار بیرونی مشهود است:

«سخن دربارهٔ زبان نزد بیرونی دو جنبه متمایز دارد. یکی جنبه زبان فکری غیرملفوظ و دیگری جنبه شفاهی ملفوظ و کسی که صفحه‌ای از صفحات یکی از آثار بیرونی را بخواند، هماهنگی بین زبان فکری و زبان شفاهی او را هرگز انکار نمی‌کند که در آنجا کلمه‌ای بی جا جای گرفته و یا اینکه کلمه‌ای ناقص است. بلکه خود الفاظ به استادی و مهمات بیرونی درگزینش آنها، گواهی می‌دهد و بدین جهت فزونی و کاهش در اسلوبش راه ندارد، بلکه مطابقت کامل بین لفظ و معنی برقرار است و شگفت‌آور نیست که او مرد علم است و روح ریاضی بر تعبیراتش غلبه دارد».[۳۲]

گوناگونی زبان

بیرونی همچون یک زبان شناس به گوناگونی زبان هندی توجه کرده است که با اندکی دقت می‌توان عوامل این گوناگونی را در آثار او یافت:

الف: بنابر نظر بیرونی، چون جامعهٔ هندی جامعه‌ای طبقاتی است، همه امور از این موقعیت طبقاتی متأثر شده‌اند. هر طبقه متقاضیان مخصوص به خود را دارد. طبقات از لحاظ دینی، رفتاری و حتی زبان از یکدیگر متمایز هستند: «چون یگانه را نامهایی باشد کثیر و سبب آن استبداد قبایل با طبقات بر هر یک از آن نباشد و در یکی از آن کفایتی بود. باقی بر یاوه‌گویی و هذیان و بیهودگی متصف آید و سبب معماگویی و پنهان گردانی گردد».[۳۳]

مطلب فوق نشان دهنده این است که طبقات در جامعهٔ هندی موجب افزایش مفاهیم و نامگذاریهای اختصاصی در زبان بوده است. زبان طبقهٔ حاکم زبان دین است و طبقات پایین، زبان عامیانه دارند؛ پس طبقه یک عامل عمده در تفاوت زبانی است.

ب: سواد، معیار تقسیم جامعه به «عام و خاص» است. جامعه هندی از این لحاظ به عام و خاص تقسیم می‌شوند که خواص همان عالمان می‌باشند.

بیرونی در باب اسامی ماهها و منازل بحثی دارد و می‌گوید که تنها افراد آگاه و بصیر نام حقیقی ستارگان را بازگو می‌کنند ولی افراد عامی هر چه که بخواهند یاد می‌کنند. از این رو هر کس که بدان برخورد کند، برایش امر مشتبه می‌شود که کدام یک از این دو صحیح است: «باید دانست که آنچه که گذشت به لفظ عامی بود و این فصیح است».[۳۴]

ج: موقعیت شغلی: «از سوی دیگر زبان تقسیم می‌شود به زبان مبتذل، که جز بازاریان بدان سخن نمی‌گویند و زبان محفوظ فصیح، که متعلق است به تعریف و بلاغت که متعلق به فضلای ماهر است».[۳۵]

د: موقعیت جغرافیایی و تفاوت زمانی: بیرونی در بحث رابطهٔ موقعیت جغرافیایی و اختلاف زبان (در اختلاف اوزان) آورده است که در جامعهٔ هندی بکارگیری اوزان یکسان نیست و هر محله و هر مکان، بر حسب اوضاع، اوزانی اختصاصی دارد و از این رو زبان رایج در این موارد نیز با یکدیگر متفاوت است:«و واحد از آن روی که بدین اشیاء واحد حقیقی نیست، بل مقداری است که بر وحدانیت آن اصطلاح کرده‌اند. قابل تجزیه است هم به فعل و هم به وهم و اجزای آن به جاهای مختلف، در زمانی واحد و زمانهای دیگرگون، به جایی یگانه متفاوت و نامهای آن به هر زمان و مکانی از رهگذر تغایر زبانهای بنیادی و دیگرگونی عرضی آن، متغیر».[۳۶]

چند لفظ برای یک معنی یا چند معنی

یکی دیگر از مواردی که بیرونی در بحث مربوط به زبان هندی بدان اشاره کرده است، گوناگونی و تعدد الفاظ برای یک معنا است؛ زیرا او معتقد است که: « زبان هندی در باب اسامی به حق وسیع است و دارای شاخه‌ها و مشتقات بدان پایه که مسمایی یگانه در آن به نامهایی فراوان خوانده می‌شود».[۳۷]

به عبارتی در زبان هندی برای یک معنی، الفاظ گوناگون به کار برده شده است. مثلاً برای خورشید ۱۲ اسم می‌آورند که بعضی از افراد تصور کرده‌اند که ۱۲ خورشید یا ۱۲ جرم مستقل موجود است و برای هر کدام از این ۱۲ خورشید

مشخصات و ویژگیهایی قائل شده‌اند، در صورتی که یک خورشید بیشتر موجود نیست.

بیرونی در بررسی علل بکارگیری و استفاده الفاظ متعدد برای یک شیئی معتقد است که:

اولاً: «به هر عددی کلماتی وضع کرده‌اند کثیر بدانجای، که چون ایراد کلمه‌ای به موضعی سخت افتد، آن را به کلمه‌ای دیگر که سهل بود تبدیل کنند».[۳۸]

ثانیاً: «این که هندوان به قصد نامها کثیر گردانند و اشتقاق و استعمال آورند و بدان همی نازند».[۳۹]

نتایج حاصل از این کثیرگویی الفاظ نظر روشن و واضحی دارد که آن را می‌آوریم: « هندیان برای هر شیئی لغت دارند. فی‌المثل برای آفتاب هزار نام همان طور که عرب برای شیر در همین حدود نام دارد و این نامها یا مربوط به حالت شیئی یا جانور است یا مربوط به افعال صادره از آن و اینان و اقوامی که به مانند آنانند، در این خصوصیت افتخار می‌کنند، در حالی که این یکی از بزرگترین عیوب زبان محسوب می‌شود. این در واقع لغات رمز است که بین چند نفر برقرار باشد که با بیان آن رمز، طرف غرض، غرض طرف دوم را بداند و مثال این امر این است که به انسان در هر حالتی نامی بدهیم و همان طور است اگر بالعکس باشد. اگر یک اسم دلالت بر چند حالت یا معنا یا شیئی بکند، این نیز نشانه محدودیت زبان است. اگر شیئی واحد چندین اسم داشته باشد، بی‌آنکه این نامهای مختلف علمی داشته باشد، یکی از این نامها کافی و بقیهٔ آنها حالتی از هذیان و مهمل گویی را دارد و وجود این نامها باعث گمراهی و تحمل مشقت در فراگرفتن آن زبان است و جز اتلاف وقت ارزش دیگری ندارد».[۴۰]

بیرونی در مطلب فوق دو ایراد بر زبان هندی وارد می‌داند: اول اینکه اگر برای یک معنی، الفاظ متعدد ذکر شود و هیچ دلیلی دیگر، جز افتخار بر این امر نباشد، برای زبان عیب محسوب می‌شود (مشترک معنوی).دوم اینکه اگر یک اسم دلالت بر معنای متعدد کند (مشترک لفظی) این نیز دلالت بر محدودیت زبان باشد.

سؤالات زیر برای فهم درست متن و مباحثه تنظیم شده است:

۱ـ چرا دو قرن سوم و چهارم را عصر بیرونی گفته‌اند؟
۲ـ اهمیت بیرونی به عنوان متفکر اجتماعی در چیست؟
۳ـ اصول و مبانی روش بیرونی را بیان کنید.
۴ـ تناسب و رابطهٔ بین روش تحقیقی بیرونی در تاریخ و فرهنگ چیست؟
۵ـ آیا می توان بیرونی را مردم شناس نامید؟
۶ـ ویژگیهای دیدگاه بیرونی در تحلیل مسائل فرهنگی چیست؟
۷ـ تفکر ریاضی بیرونی چه اثری بر اندیشهٔ اجتماعی او داشته است؟
۸ـ ویژگیهای بینش اجتماعی بیرونی را بیان کنید؟
۹ـ آیا رابطه‌ای بین بررسی او درمورد فرهنگ، زبان و جامعه وجود دارد؟

منابع و مآخذ

۱ـ نصر، حسین. ***نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت.*** تهران، دهخدا، ۱۳۴۵، ص ۲۰۹

۲ـ بیرونی،ابوریحان. ***آثارالباقیه عن القرون الخالیه.*** ترجمهٔ محمد علی دانا سرشت. تهران، امیرکبیر، [بی تا]، ص ۵

۳ـ بیرونی،ابوریحان. ***تحقیق ماللهند.*** ترجمهٔ منوچهر صدوقی سها. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۲، ص ۴

۴ـ روح الامینی، محمود. ***مبانی انسان شناسی (گرد شهر با چراغ).*** تهران، عطار، ۱۳۶۸، ص ۴۳

۵ـ اشاره به نظر جورج سارتن در تاریخ علم می باشد.

۶ـ الیور،داگلاس. ***مردم شناسی***، ص ۹

۷ـ ***مبانی انسان شناسی***، ص ۱۱۳

۸ـ حکیمیان،ابوالفتح. ***زندگینامهٔ ابوریحان.*** [بی جا، بی نا]، ۱۳۵۲، ص ۳۰ـ۳۱

۹ـ صفا،ذبیح‌الله. ***احوال و آثار بیرونی.*** تهران، وزارت فرهنگ و هنر، اداره کل نگارش، ۱۳۵۲، ص ۸۶ ـ ۸۷

۱۰ـ ***تحقیق ماللهند***، متن عربی،ص ۴۶۷

۱۱ـ منبع قبل، ص ۴۶۹

۱۲ـ ***تحقیق ماللهند***، ترجمهٔ منوچهر صدوقی سها،ص ۹۳

۱۳ـ نجفی،محمد علی. خلیلی، مهیار. ***اندیشمند وانسان ابوریحان بیرونی.*** تهران، اندیشه، ۱۳۵۲، ص ۷۱

۱۴ـ منبع قبل،ص ۳۰

۱۵ـ منبع قبل،ص ۷۱

۱۶ـ منبع قبل،ص ۳۰

۱۷ـ منبع قبل،ص ۷۵

۱۸ـ منبع قبل،ص ۱۴۲

۱۹ـ منبع قبل،ص ۱۳۰

۲۰ـ حکیمیان، ابوالفتح. ***زندگینامه ابوریحان بیرونی***. [بی جا، بی نا]، ۱۳۵۲، ص ۱۵

۲۱ـ ***تحقیق ماللهند*** ،ص ۱۳۲

۲۲ـ منبع قبل،ص ۱۳۲-۱۳۳

۲۳ـ منبع قبل،ص ۱۳۳-۱۳۴

۲۴ـ مجلهٔ زبان شناسی، شمارهٔ اول، ص ۳۱

۲۵ـ منبع قبل،ص ۳۳

۲۶ـ ***تحقیق ماللهند***، ص ۱۰۱

۲۷ـ منبع قبل، ص ۱۶۶

۲۸ـ کیا، صادق. ***واژه های گویشی ایرانی در نوشته بیرونی***. با همکاری محمد تقی راشد محصل. تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی. ۱۳۵۳، ص ۴۵

۲۹ـ ***یادنامه بیرونی، بیرونی و علم ادیان***. شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی. تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۳۳

۳۰ـ منبع قبل، ص ۲۱۰

۳۱ـ ***تحقیق ماللهند***، ص ۱۰۲ـ۱۰۳

۳۲ـ ***یادنامه بیرونی***، ص ۳

۳۳ـ ***تحقیق ماللهند***، ص ۱۸۲

۳۴ـ منبع قبل، ص ۱۷۱ـ ۱۷۲

۳۵ـ منبع قبل، ص ۱۶۲

۳۶ـ منبع قبل، ص ۱۲۴

۳۷ـ منبع قبل، ص ۱۶۶

۳۸ـ منبع قبل، ص ۱۳۷

۳۹ـ منبع قبل، ص ۲۴۶

۴۰ـ ***اندیشمند و انسان ابوریحان بیرونی***، ص ۳۱ـ۳۲

فصل نهم

اندیشهٔ اجتماعی امام محمد غزالی

حجة الاسلام، امام زین‌العابدین ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد طوسی غزالی در سال ۴۵۰ هـق (مطابق ۱۰۵۸م) و در اواخر عهد طغرل سلجوقی در شهر طوس متولد شد. وی از لحاظ کلامی اشعری مذهب و از نظر فقهی شافعی مذهب بود. مراحل زندگانی غزالی را می‌توان در دوره‌های زیر بازگو کرد.

۱ـ سالهای ۴۵۰ تا ۴۷۸ هجری قمری، که مصادف با دوران کودکی و نوجوانی امام محمد غزالی بود. غزالی در این دوره نزد اساتید آن عصر، همچون احمد زادکانی، ابو نصر اسماعیلی جرجانی، ابوالمعالی جوینی و دیگر مشایخ طوس و نیشابور و جرجان علوم عصر خویش را آموخت.

۲ـ در سالهای ۴۷۸ تا ۴۸۴ هجری به تکمیل آموخته‌های خود همت گماشت و در ضمن دست به تألیفاتی زد. و از جمله کتاب ***مفصل الخلاف*** را در همدان تألیف کرد.

۳ـ از سال ۴۸۴ تا ۴۸۸ به درخواست خواجه نظام‌الملک در نظامیّهٔ بغداد به تدریس پرداخت.

۴ـ از سال ۴۸۸ تا ۴۹۸ به مدت ده سال در بلاد شام، بیت‌المقدس و حجاز در انزوا بسر برد. این دوره مصادف بود با انقلاب فکری او. کتاب ***احیاءالعلوم*** و ***اربعین*** و برخی از رسایل خود را در این دورهٔ ده ساله تألیف کرد.

۵ـ در فاصله سالهای ۴۹۸ تا ۵۰۵ هجری، پس از یک سال تدریس در نظامیّهٔ نیشابور، به طوس مراجعت کرد. او در موطن خود به تدریس و تهذیب نفس پرداخت و کتاب ***نصیحه الملوک*** را در همین دوره تألیف کرد. در سال ۵۰۵

هجری(۱۱۱۱ میلادی) در طوس وفات یافت. مزار او در کنار مزار فردوسی قرار دارد.

برخی شمار تألیفات وی را از ۲۰۰ تا ۴۰۰ کتاب و رساله یاد کرده‌اند. آثار مشهور او عبارتند از:

احیاءالعلوم دین، مشکوه الانوار، مصفاه الاسرار، المنقذ من الضلال، المفصح من الاحوال، الاقتصاد فی الاعتقاد، کیمیای سعادت، اربعین، اساس القیاس، اخلاق الانوار، تحفة الملوک، تهافت الفلاسفه، مقاصد الفلاسفه، نصیحه الملوک و...

دورهٔ غزالی که از قرن پنجم تا اوایل قرن ششم هجری است، دارای ویژگیهای زیر است :

(۱): این دوره مصادف با اوج شکوفایی و تعالی علوم اسلامی بوده است در این مقطع تعداد قابل توجهی دانشمند در حوزه‌های گوناگون معرفتی وجود داشتند،(۲) اختلافات دینی و فرقه‌ای شدت یافت، (۳)رواج همه جانبهٔ بعضی از فرقه‌های مذهبی ،(۴)اوج ارتباط و پیوند میان دین و فلسفهٔ،(۵)رشد تصوف،(۶)تأسیس مدارس نظامیه،(۷) جنگهای صلیبی که از سال ۴۹۰ هجری شروع شد و مصادف با زمانی بود که غزالی دوره انزوای خود را در قدس می‌گذراند و (۸)بروز اختلاف بین طبقات و اقشار اجتماعی.

غزالی به مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه خویش آگاهی کافی داشت. این مطلب در آثار باقیمانده از وی قابل رؤیت است. وی در نامه‌ای که در پاسخ درخواست سلطان سنجر در سال ۴۹۸ هجری قمری و برای تدریس در نظامیه بغداد نوشته، آورده است: «آمدیم به عرض حاجت و حاجت دو است، عام و خاص. حاجت عام آن است که مردمان طوس پراکنده و سوختهٔ ظلم بسیار شده‌اند و امسال بی‌آبی غلبهٔ کرده و دار و درخت خشک شده است. برایشان رحمت کن تا خدای تعالی بر تو رحمت کند. گردن مُسلمانان از بار بلا و محنت گرسنگی شکست. چه باشد اگر گردن ستوران تو از طریق زر فرو شکند؟

و اما حاجت خاص آن‌ست که دوازده سال در زاویه نشستم و از خلق اعراض کردم. پس فخر الملک رحمة الله مرا الزام کرد که ترا به نیشابور باید شد. گفتم که این روزگار سخن مرا احتمال نکند، که هر که در این وقت کلمت حق گوید در و دیوار به مجادات او برخیزد».[۱]

شیوهٔ اندیشه غزالی را با دکارت و دیگر فلاسفه جدید غرب می‌توان مقایسه کرد. او در کتاب ***المنقذ من‌الضلال*** مراحل رشد فکری خود را بازگو می‌کند و می‌گوید که در آغاز به فهم مبانی علوم یقینی پرداختم. سپس متوجه شدم که حتی در محسوسات نیز می‌توان شک کرد و پس از ویرانی مبانی محسوسات، بنیان ضروریات و اولیات نیز سست گردید. پس از این، حدود دو ماه در حالت سوفسطایی باقی ماندم که به یاری خداوند به حال صحت در آمدم و معتقد به ضروریات عقلی گردیدم. این معالجه به سبب استدلال و برهان صورت نگرفت، بلکه به لحاظ ایمان به نور الهی انجام پذیرفت.

بعد از آنکه از درد سفطه آسوده شدم، با سرمایهٔ ضروریات اولیه وارد تحقیق گشتم چون اقسام جویندگان حقیقت را در چهار طایفه ۱ـ متکلمان ۲ـ باطنیه ۳ـ فلاسفه ۴ـ صوفیه یافتم به تحقیق در آنها پرداختم. پس از بررسی هر کدام حقیقت را در صوفیه یافتم. حدود ۶ ماه در این حال بودم و در بستر بیماری بسر می‌بردم. تنها راه نجات را دوری از دنیا و حتی درس و بحث یافتم. از این رو به بهانهٔ مکه به شام شدم. دو سال بعد به بیت المقدس، سپس به حجاز رفتم و پس از آن به طوس بازگشتم.

اندیشهٔ سیاسی غزالی طوسی

گرایش و اندیشهٔ سیاسی غزالی را در کتاب ***نصیحة الملوک*** می‌توان یافت. غزالی به انگیزهٔ تألیف کتاب اشاره کرده است؛ غزالی پس از بازگشت از انزوای ده ساله خویش به طوس باز می‌گردد و فعالیت علمی خود را به دور از جنجال و هیاهو آغاز می‌کند. شهرت وی موجب حسادت مخالفان او می‌شود. سعایت و بدگویی پیش سلطان سنجر می‌برند. سلطان سنجر، غزالی را جهت ادای

توضیح به دربار خویش می‌طلبد، ولی غزالی به لحاظ اینکه در انزوا با خود عهد کرده است که برای سلام گفتن به دربار سلاطین نرود و از آنان کمک مالی نیز نستاند، از رفتن خودداری می‌کند. اصرار و پافشاری سلطان سنجر و وساطت وزیر او غزالی را وادار می‌کند تا نزد سلطان رود. غزالی درگفتگو با سنجر اصول و موازینی برای کشورداری و گسترش عدل و جلوگیری از ظلم و جفایی که بر مردم جامعه روا می‌شد، ارائه می‌دهد. سلطان سنجر از او درخواست می‌کند که مطالب را تنظیم نماید، تا حاکم از آنها به عنوان دستور العمل استفاده کند و غزالی نصیحة الملوک را به نگارش در می‌آورد. این کتاب مشتمل بر چندین باب و فصل است.

باب اول ـ در سیرت حاکم، باب دوم ـ در سیرت وزیران، باب سوم ـ در سیرت دبیران، باب چهارم ـ در بلندی همت حاکم، باب پنجم ـ در حکمتهای دانایان، باب ششم ـ در صفت خردمندان، باب هفتم ـ در یادکردن زنان و نیک و بداندیشان، باب هشتم ـ در طبیعت.

بنیانهای اساسی نظریه سیاسی غزالی بر چندین اصل عمده استوار است. این اصول عبارتند از:

۱ـ رابطه بین دین و سیاست: این رابطه از طریق ارتباط حاکم و عالم دین صورت می‌پذیرد: «و والی بدان سلامت یابد که همیشه با علمای دیندار بود تا راه عدل به وی می‌آموزند و خطر این کار وی تازه می‌دارند».[۲]

۲ـ برقراری عدالت هدف نظام سیاسی اجتماعی است: «بدان یا مَلِک، که هر چه در دل باشد، از دانش و اعتقاد بیخ ایمان است و هر چه بر هفت اندام رود، از عدل و اطاعت، شناخت ایمان است و چون شاخ پژمرده باشد، دلیل آن بود که بیخ ضعیف بود».[۳]

غزالی به دلیل رواج ظلم و ستم در جامعه و گسترش نابرابری اجتماعی و اعتقاد بر این اصل که اسلام مدافع محرومان است، ریشه‌های ظلم را برمی‌شمارد و نظریهٔ عدالت اجتماعی خود را طرح می‌کند. برای روشن شدن دیدگاه غزالی در این زمینه، اصول دهگانه او را نقل می‌کنیم:

(۱) حاکم باید نسبت به منزلت و قدر حکومت و ولایت شناخت داشته باشد. (۲)به دیدار علما و پرسیدن پند و نصیحت از آنان علاقه‌مند باشد. (۳)حاکم نباید به این قناعت بکند که خودش ظلم نمی‌کند، بلکه باید اعوان و انصار را نیز کنترل کند. (۴) از تکبر و غرور دوری جوید. (۵) در روابط متعادل باشد. (۶)توکل، عبادت، خلوت در شب و انجام فرایض را ترک نکند. (۷) از شهوات خوردن نیکو، جامه نیکو دوری جوید و قناعت پیشه کند. (۸) پشتکار داشته باشد و کارها را پیگیری کند. (۹) رضایت رعیت و موافقت شرع را جلب کند و (۱۰) اگر کسی از حاکم ناخشنود شد و عمل حاکم مطابق با شرع بود، ناراحت نباشد.[۴]

۳ـ آگاهیهای ضروری برای حاکم: چون دو نوع شناخت (شناخت دنیا و شناخت آخرت) وجود دارد، برای حاکم ضروری است که از هر دو نوع آگاهی داشته باشد و زندگی اخروی را که ابدی است، بر زندگی دنیا، که ایجاد وابستگی می‌کند، برگزیند.

۴ـ لوازمات حکومت: این لوازم عبارتند از: دبیری و وجود وزیران خردمند و عادل.

۵ـ نظرگاه جدید نسبت به طبقه اصلی جامعه «رعیت». غزالی در فلسفهٔ سیاسی‌اش برای طبقهٔ مظلوم و زیر ظلم ،حق و حقوقی معین قائل شده است و بنیان جامعه را بر دوش آنها استوار می‌بیند. او همچنین معتقد است که حکومت برای حیات این افراد ایجاد می‌شود.

۶ـ طرح نو و روشن از زنان: غزالی طبیعت زنان را بررسی می‌کند و مطابق با آن وظایف و نقش آنها را در جامعه مشخص می‌کند.

منابع و مآخذ

۱ـ همایی، جلال الدین. ***غزالی نامه : شرح حال و آثار و عقاید و افکار ادبی و مذهبی و فلسفی و عرفانی امام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن‌احمد غزالی طوسی.*** ص ۱۹۹

۲ـ غزالی، محمد بن محمد. ***نصیحه الملوک.*** تصحیح و مقدمه از جذل الدین همایی. تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱، ص ۱۳

۳ـ منبع قبل، ص ۸

۴ـ منبع قبل، ص ۲۴ـ۲۵

فصل دهم

اندیشهٔ اجتماعی ابن خلدون

ولی الدین ابوزید عبدالرحمن محمد بن خالد بن خطاب، مشهور به ابن خلدون در اول ماه رمضان سال ۷۳۲هـ (۱۳۳۲ میلادی) در تونس متولد شد. او از خانواده‌ای اندلسی بود که در اواسط قرن هفتم هجری از آن سرزمین به تونس مهاجرت کرده بودند. علت این مهاجرت تعرضات و آزار و اذیتهای مسیحیان نسبت به مسلمانان اشپیلید بود. آنها در تونس مورد استقبال قرار گرفتند و در دربار پذیرفته شدند و املاکی نیز به آنان اعطا گردید.

ابن خلدون تحصیلات مقدماتی چون قرائت قرآن، حدیث، اصول، حکمت الهی، اصول فقه و مبادی تصوف را در تونس و نزد استادان آن دیار آموخت. در سن هفده سالگی که به مصیبت اندوهباری دچار شد و وبای بزرگی مردم تونس را دسته دسته به کام مرگ برد، پدر و مادر و بیشتر استادان ابن خلدون نیز در این حادثه از بین رفتند؛ او تا بیست سالگی در تونس بود. در یک حادثهٔ سیاسی سلطان تونس برای دفاع از حکومت خود و برای مقابله با دشمن از تونس خارج شد و او نیز به عنوان دبیر سلطان به همراه او رفت، ابن خلدون در این زمینه می‌نویسد وقتیکه به این وظیفهٔ دبیری دعوت شدم بی‌درنگ آن را پذیرفتم تا بدین وسیله به مقصود خویش که رسیدن به مغرب بود نایل آیم و این منظور هم حاصل شد. پس از تحمل مشقات زیاد وارد فاس شد او حدود هشت سال در آنجا ماند و در حوادث زمان خود شرکت کرد. او مدت دو سال نیز در همین شهر زندانی بود. سپس به سوی اندلس روان شد و پس از ۲ سال اقامت در بیسکره به اندلس رسید.

ابن خلدون در این مرحله از عمرش از مسائل سیاسی فاصله گرفت. او در

سن ۴۲ سالگی در قلعه ابن سلامه ۴ سال اقامت گزیده و کتاب مقدمهٔ تاریخ خویش را در همین قلعهٔ تنظیم کرد. ۴ سال بعد و پس از ۲۶ سال دیگر بار به تونس بازگشت. در این شهر ضمن تدریس به تکمیل کتاب خویش همت گماشت و آن را به اتمام رسانید و یک نسخه آن را به سلطان وقت تقدیم کرد. وی پس از ۴ سال اقامت، به قصد سفر حج از تونس خارج شد و تا پایان عمر خود ۲۴ سال در مصر اقامت گزید. او در آنجا ضمن اینکه به کار تدریس اشتغال داشت، به منصب قضاوت نیز منصوب شد.

ابن خلدون به هنگام حملهٔ تیمور لنگ به حلب و دمشق قاضی دمشق بود و برای جلوگیری از کشت و کشتار در این شهر با تیمور لنگ به گفتگو نشست. ابن‌خلدون در سال ۸۰۸ هجری (۱۴۰۵ میلادی) در صوفیهٔ مصر در گذشت. مترجم کتاب ***مقدمهٔ ابن‌خلدون*** زندگی وی را در سه دوره خلاصه می‌کند:

«دورهٔ نخست ـ دوران فعالیتهای سیاسی وی در بلاد مغرب که متجاوز از بیست سال ادامه یافته است.

دورهٔ دوم ـ روزگار انزوا و گوشه نشینی و اندیشه و تألیف در قلعهٔ ابن سلامه در نزد اولاد «بنی عریف» که فقط چهار سال بوده است.

دورهٔ سوم ـ ایام اشتغال وی به تدریس و امور قضایی با مراجعه و تجدید نظر در تألیفات خویش که مدت آن هجده سال بوده است».(۱)

از ابن خلدون کتاب ***تاریخ العبر*** و ***مقدمهٔ ابن خلدون*** به یادگار مانده است. او در کتاب مقدمه، که در دو جلد به فارسی موجود است، مباحث نظری ، روش شناختی ، مطالعهٔ تاریخ، جامعه و فرهنگ را مطرح کرده است. از این رو عده‌ای کتاب را در بردارندهٔ علم جامعه، علم فرهنگ، علم تاریخ، فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ علوم اجتماعی و فلسفهٔ جامعه‌شناسی دانسته‌اند. به نظر می‌آید به لحاظ توجه ابن خلدون به زمینه‌های متفاوت، از هر بخش کتاب ارزیابیهای متفاوتی شده است .

کتاب مشتمل بر یک مقدمه و شش باب است. در مقدّمه، مباحث مبنایی روش شناختی، فلسفهٔ علم و فلسفهٔ جامعه شناسی مطرح شده است.

ابن‌خلدون ضمن ارائهٔ تعاریف رایج علم تاریخ و نقد و بررسی آنها، تعبیر رساتری از تاریخ ارائه می‌دهد. در ادامه، ابن خلدون متدولوژی تحقیق مرسوم مورخان را مطرح و اشکالات آنها را به لحاظ منطقی، ساختی، عینی، و تاریخی بازگو و در نهایت اصول صحیح روش شناسی را تبیین می‌کند. ابن خلدون در پایان بحث مقدمه مدعی است که آنچه او علاقه‌مند طرح آن است، علم جدید «عمران» است. علم عمران به تعبیر او علم مطالعهٔ جامعه و فرهنگ در اشکال و صور گوناگون است:

«گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانیت، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است، و معنی علم این است که خواه وضعی باشد و خواه عقلی».[۲]

ابن خلدون موضوع علم عمران را اجتماع بشری می‌داند که مسائل اجتماع نیز ذاتی آن علم‌اند. این مسائل، در بخشهای مختلف کتاب، مورد توجه ابن‌خلدون قرار گرفته‌اند. ابن خلدون مسائل و عوارض جامعه را به شرح زیر مطرح کرده است:

«نخست: در عمران اجتماع بشری به طورکلی و انواع گوناگون اجتماعات و سرزمینهای آبادان و مسکونی که این اجتماعات در آنها تشکیل یافته است.

دوم: در عمران اجتماع بادیه‌نشینی و بیان قبیله‌ها و اقوام وحشی.

سوم: در دولتها و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاههای دولتی.

چهارم: در عمران اجتماع شهرنشینی و شهرهای بزرگ و کوچک.

پنجم: در هنرها و معاش و کسب و پیشه و راههای آن.

ششم: در دانشها و کیفیت اکتساب و فراگرفتن آنها».[۳]

از مجموع فصول فوق، مباحث متعدد ابن خلدون در علم عمران به دست می‌آید. تنوع موضوعات موجب شده است که عده‌ای کتاب مقدمهٔ ابن خلدون را دائرة المعارف و عده‌ای آن را جامعه شناسی عمومی تلقی می‌کنند. کتاب

کتابخانه تاریخ اسلام و ایران تاسیس ۱۳۷۳

مقدمهٔ ابن خلدون دائرةالمعارف نیست، زیرا او در این کتاب صرفاً به تعریف مفاهیم نپرداخته است. این کتاب جامعه‌شناسی عمومی نیز نیست، زیرا از حد طرح اصول ،مفاهیم و مباحث کلی قراتر رفته و به طور مشخص در یکی از فصول به نظریهٔ خاصی تحت عنوان «نظریهٔ عصبیت» پرداخته است.

کتاب ***مقدمهٔ ابن خلدون*** بر اساس دو سؤال اصلی طراحی شده است: (۱) چگونه جامعه ساخته می‌شود و (۲)تحول و تطور جامعه و عناصر آن ناشی از چه عوامل و شرایطی است؟

ابن خلدون سئوال اول، را در باب نخست کتاب و در بررسی رابطهٔ انسان با محیط و عوالم برتر پاسخ داده است. ابن خلدون تحت تأثیر نظریهٔ جغرافیاگرایانهٔ پیشینیان خود موقعیت طبیعی و زیستی مناسب برای حیات فردی و جمعی و تمدنها را بیان می‌کند و سپس اثر عوامل طبیعی بر انسان و جامعه را مطرح می‌سازد. ابن خلدون جایگاه انسان در طبیعت، جامعه و نظام هستی را نیز روشن می‌کند.

پس از ساخته شدن جامعه، دو سؤال برای ابن خلدون مطرح بوده است: ماهیت و عناصر سازندهٔ جامعه کدامند؟ و چگونه یک جامعه تغییر می‌کند؟ ابن‌خلدون فرهنگ، سازمانهای اجتماعی، نظامهای سیاسی، زندگی روستایی و شهری ، دولت، هنر، علوم، فنون و صنایع را عناصر سازندهٔ جامعه می‌داند. از نظر او جوهر حیات جمعی، پدیدهٔ تعلق اجتماعی و روح یاریگری نسبت به یکدیگر است. روح یاریگری، در بادیه‌نشینی از طریق اجتماع افراد، بر اساس نظام خویشاوندی حاصل می‌شود؛ در حالیکه در شهر، از طریق تأسیس و گسترش نهادها و سازمانهای اجتماعی و روابط همسایگی صورت می‌گیرد. از نظر او جوهر حیات جمعی، سازگاری، ارتباط، درگیری و در نهایت کنش متقابل اجتماعی است.

جامعه از نظر ابن خلدون، از چندین راه تغییر می‌پذیرد: اولاً، از طریق تأثیرپذیری از محیط؛ به اعتقاد او هر محیط و موقعیت طبیعی زمینهٔ مساعد برای زندگی جمعی و پیدایش تمدنها و فرهنگها نیست، بلکه صرفاً اقالیم سوم،

چهارم و پنجم از میان اقالیم هفتگانه، استعداد پرورش تمدنها و فرهنگها را دارند. ثانیاً، جامعه از طریق روحیات و خلقیات، علایق و تمایلات افراد و کنش و واکنش اجتماعی تأثیر می‌پذیرد. ثالثاً، جامعه از درون نیز دچار تغییر و تحول می‌شود. ابن خلدون تبدیل بادیه‌نشینی به شهرنشینی را تحول درونی جامعه می‌داند. او اشاره می‌کند که بادیه‌نشینان بنابر عصبیت خود، تمایل به تشکیل حکومت دارند. او مدعی است که علت غایی عصبیت، دستیابی به حکومت و پادشاهی است. بادیه‌نشینان و استقرار آنها در شهرها، زمینه‌ساز تغییر و تحول عمده در نظام شهری و کل جامعه است. پس از استقرار دولت جدید، عده‌ای از شهرنشینان در اثر جنگها از بین می‌روند؛ عده‌ای به بادیه نشینان پناهنده می‌شوند؛ عده‌ای در استخدام دولت جدید قرار می‌گیرند و عده‌ای نیز در خدمت دولتهای همسایه در می‌آیند و بنای ضدیت با دولت جدید می‌گذارند. از سویی آداب و سنن شهری، موقعیت جدید در جامعهٔ شهری، مؤسسات و امکانات باقی مانده از دولت قبلی، آثار و ابنیهٔ تاریخی، همه در یک فرآیند اجتماعی تاریخی بر روحیات و خلقیات بادیه نشینان به شهر آمده، اثر می‌گذارند. از سوی دیگر بادیه‌نشینان نیز بر ساختار جامعهٔ شهری اثر می‌گذارند. در این صورت در یک کنش و واکنش اجتماعی، تغییر و تحول نظام اجتماعی مورد نظر ابن خلدون، به وقوع می‌پیوندد.

ابن خلدون راه دیگر تحول و تغییر در درون نظام اجتماعی را ناشی از تأسیس دولت جدید و تحولات آن می‌داند. در این بخش، ابن خلدون نظریهٔ تحول دولتها را مطرح می‌کند؛ او زمینه و عوامل مؤثر در پیدایش، توسعه و افول دولت را در یک فرایند تاریخی تبیین می‌کند.

بحث ابن خلدون در مورد دولت، حکومت و تحولات آنها در چارچوب فلسفهٔ سیاسی، جامعه شناسی و نظریهٔ دولت قابل طرح است. گرایش عمده در دیدگاه سیاسی ابن خلدون در این است که مباحث او در زمینهٔ دولت و حکومت، تحت مقولهٔ فلسفهٔ سیاسی آورده شوند و در چارچوب دیدگاه سیاسی او مسائل اجتماعی و تحولات تاریخی و اجتماعی را بررسی کنند،

گرچه اصل بر این بوده است که فلسفهٔ اجتماعی ابن خلدون را مؤخر بر فلسفهٔ سیاسی او بدانند. در صورتی که ابن خلدون به وضوح و روشنی تأکید می‌کند که علم مورد نظر او علم عمران یا علم اجتماع است: نه علم سیاست و علم دولت. ثانیاً او یکی از مباحث علم عمران را بررسی «دولت» و مسائل آن می‌داند. ثالثاً در تنظیم کتاب مقدمه، ابن خلدون بحث از دولت را پس از بحث رابطهٔ انسان با طبیعت، جامعه و عوالم دیگر و طرح تیپولوژی جوامع و مسائل بادیه‌نشینی آورده است. ابن خلدون دولت را منبعث از بادیه‌نشینی و تأسیس شده در شهر می‌داند. از این رو باید دیدگاه ابن خلدون در مورد دولت را یکی از بخشهای نظریهٔ اجتماعی او بدانیم، نه نظریهٔ مستقل.

گروهی نیز جایگاه نظریه دولت ابن خلدون را در مبحث جامعه شناسی سیاسی دانسته و تحولات دولت را در آن چارچوب می‌دانند. از این رو نظریهٔ دولت ابن خلدون استقلال کمتری می‌یابد. به نظر می‌آید، بهتر باشد در نظریهٔ ابن خلدون عناوین «نظریهٔ تحول اجتماعی» و «نظریهٔ دولت» از یکدیگر تفکیک شوند.

نظریهٔ تحول اجتماعی ابن خلدون

ابن خلدون در نظریهٔ تحول اجتماعی به نحوهٔ تبدیل بادیه به شهر، بادیه‌نشینی به شهرنشینی، و رشد کمی و کیفی جامعه می‌پردازد. در این جریان، دیدگاه ابن خلدون جنبهٔ دوره‌ای ندارد، زیرا آنچه از بادیه‌نشینی به شهرنشینی در مرحله اولیه منتقل می‌شود، در مراحل بعدی ثابت نیست؛ بلکه درگذر مراحل و دوره‌های متعدد تبدیل بادیه‌نشینی به شهرنشینی عوامل متعددی تغییر و تحول می‌یابند و زمینه‌ساز تفاوت شهرنشینی و بادیه‌نشینی، اولین مرحله از مراحل بعدی است.

عوامل مؤثر در استمرار تغییر و عدم رکود و سکون دوره‌ای عبارتند از:

الف ـ شهرنشینی یک موقعیت خاص اجتماعی فرهنگی است که بادیه‌نشینان در برخورد با آن تاثیر می‌پذیرند و تغییر می‌یابند. از این رو

بادیه‌نشینی در برخوردْ با شهرنشینی دچار تغییر می‌شود.

ب ـ بادیه نشینان وقتی به شهرها مهاجرت می‌کنند، مسائل جدیدی را به وجود می‌آورند و بر ساختار شهر اثر می‌گذارند.

ابن خلدون معتقد است که بادیه‌نشینان و شهرنشینان در شرایط عادی با یکدیگر چندین نوع رابطه دارند: ۱ـ بادیه نشینان به شهرنشینان خراج می‌پردازند. ۲ـ در زمان جنگ به شهرنشینان ـ در مرحلهٔ اقتدار دولت ـ کمک می‌کنند. در مقابل بادیه‌نشینان به امکانات و توانایی اقتصادی شهرنشینان نیاز دارند، زیرا برای بالا بردن کیفیت و کمیت تولید به صنایع و دانشهای شهرنشینان نیازمند هستند و از طرف دیگر شهرنشینان برای دستیابی به تجملات به بادیه‌نشینان نیاز دارند، زیرا شهرنشینان در مرحلهٔ دوم و سوم و چهارم عمر دولتها نیاز به مصرف انواع غذاها، پوستها و مواد چرمی می‌باشند و این نیاز را بادیه نشینان برطرف می‌کنند.در این صورت ، در فرآیند ارتباط ضروری و طولانی بین بادیه نشینان و شهر نشینان ، اثرات متقابل بر ساختار دو جامعه صورت می گیرد .

ج ـ در اثر حملهٔ بادیه‌نشینان به شهر چندین اتفاق می‌افتد:(۱) عده‌ای در اثر قهر و غلبهٔ بادیه‌نشینان کشته می‌شوند.(۲) عده‌ای تسلیم شده و به کارهای عادی خود می‌پردازند.(۳) عده‌ای تسلیم شده و خراج می پردازند و (۴) عده‌ای نیز به دولتها و قبایل حاشیه‌ای پناهنده می‌شوند تا در زمان مساعد یا به شهرها بازگردند و یا اینکه علیه دولت مرکزی وارد جنگ شوند. مشاهده می‌شود که در هر صورت شهرنشینان دیروز بر زندگی شهرنشینان امروز (بادیه‌نشینان دیروز) اثر گذاشته و موجب می‌گردند تا دولت جدید به شکلی بتواند از امکانات، علوم، دانشها، صنایع، و اطلاعات دولت پیشین بهره‌مند شوند.

دولت، جامعه و شهرنشینان جدید در اثر برخورد با صنایع و آثار و ابنیهٔ گذشته متحیر شده سعی می‌کنند تا از دانش، تکنولوژی و اختراعاتی که موجب بر پایی این بناها شده‌اند، بهره‌مند گردند. از این رو است که صنایع باقی مانده از

دولت پیشین بر دولت جدید اثر می‌گذارد.

به نظر ابن خلدون، نحوهٔ انباشتگی دانش، اطلاعات، صنایع و حرف درگذر پیدایش و افول دولتهای متعدد منجر به تمدن واحد می‌شود و حکایت از این مطلب دارد که نظریهٔ اجتماعی ابن خلدون جنبهٔ دوره‌ای نداشته بلکه انباشتگی و تراکم را مورد تأکید قرار می‌دهد.

انسان‌شناسی ابن خلدون

ابن خلدون انسان را موجودی با شعور و هدفدار تلقی می‌کند که در رسیدن به اهداف انسانی به تلاش و کوشش بسیار نیاز دارد. ابن خلدون مانند دیگر متفکران مسلمان تفاوت و تمایز انسان و حیوان را مورد بحث و بررسی قرار داده است:

۱ـ «انسان از دیگر جانوران به خواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است مانند دانشها و هنرهایی که نتیجهٔ اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته می‌شود و با اتصاف بدان، بر دیگر آفرینندگان برتری و بزرگی می‌یابد».[۴]

۲ـ «دیگر از تمایزات انسان نسبت به جانوران، کوشش و کار در راه معاش و تلاش در به دست آوردن راهها و وسایل آن است».[۵]

۳ـ «دیگر از تمایزات انسان، عمران یا اجتماع است یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا کویی، برای انس گرفتن به جماعات و گروه‌ها و برآوردن نیازمندیهای یکدیگر، چه در طبایع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است».[۶]

ابن خلدون پس از بیان تفاوت انسان با حیوانات و منزلت انسان، اجتماع و زندگی اجتماعی انسان را بیان می‌کند. قبل از تبیین عناصر نظام اجتماعی، بحث از اجتماعی شدن انسان کرده است.

طبیعی است که اجتماع یا عمران و دولت و حکومت درمکانی تحقق می‌یابد، از این رو بررسی وضعیت آن لازم است. از این مرحله است که

ابن‌خلدون، بحث اقالیم هفتگانه را مطرح می‌کند و اقالیم قابل سکونت و مناسب‌ترین اقلیم را برای تشکیل عمران معرفی می‌کند و میزان تأثیرپذیری انسان و شخصیت او از طبیعت (آب، هوا و مواد غذایی) را مورد بررسی قرار می‌دهد.

در جمع بندی کلی دیدگاه دانشمندان در مورد عوامل و عناصر مؤثر در اجتماعی شدن انسان، می‌توان گفت که همهٔ آنها در این مورد عقیده و نظر مشترکی ندارند. عده‌ای تمایلات درونی انسان را در اجتماع‌پذیری مؤثر می‌دانند و آن را امری فطری تلقی می‌کنند. برخی دیگر معتقدند که انسان بالفطره حاضر به زندگی اجتماعی نیست، لکن عوامل بیرون از وجود فرد او را به زندگی اجتماعی وادار می‌کنند.

ابن خلدون اجتماعی شدن انسان را فطری می‌داند و نیازهای نامحدود انسان و تواناییهای محدود او را در تأمین غذا و دفاع از خود، دلیل ادعای خود بر می‌شمارد، چراکه به اعتقاد او این نحوهٔ آفرینش انسان است که برای ادامهٔ حیات به غذا نیازمند باشد و جستجو در راه به دست آوردن آن مربوط «به خداست» یعنی خدا انسان را چنین آفریده است و خدا، جستن غذا را رهبری فرموده است. بدین سان «اجتماع برای نوع انسان اجتناب‌ناپذیر و ضروری است وگرنه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان به وسیله انسان و جانشین کردن وی انجام نمی‌پذیرد».[۷]

از نظر او انسان فطرتاً اجتماعی است و با توجه به تواناییها، محدودیتها و غرایز انسان و حتی حس همکاری انسان، وی معتقد است راهی را که فطرت برای برآوردن نیازها پیش روی انسان گذاشته، تعاون با یکدیگر در اجتماع است.[۸]

بعد از اثبات ضرورت اجتماع، ابن خلدون نیاز به وجود حاکم، حکومت و دولت رامورد توجه قرار می‌دهد. طبیعی است که اجتماع یا عمران و دولت و حکومت در مکانی تحقق می‌یابد، لذا بررسی چگونگی مکان تشکیل حکومت لازم است. از این مرحله، ابن خلدون بحث اقالیم هفتگانه را مطرح می‌کند و

پس از آن به تأثیر انسان در طبیعت، آب و هوا، مواد غذایی و غیره می‌پردازد.

نظریهٔ جغرافیایی ابن خلدون

ابن خلدون پس از بیان جایگاه انسان در میان دیگر موجودات، محیط زندگی طبیعی را مورد بررسی قرار می‌دهد. او به تبعیت از بطلمیوس جهان را به هفت بخش تقسیم می‌کند و آنها را اقالیم هفتگانه می‌نامید و آنگاه می‌نویسد: «دربارهٔ قسمت آباد و مسکون زمین و اشاره به برخی از آنچه در آن هست چون دریاها، رودها و اقلیمها در کتب حکیمانی که در احوال جهان می‌نگرند آمده است که: شکل زمین کروی است و عنصر آب آنرا فرا گرفته چنانکه گویی زمین دانهٔ انگوری برروی آب است».[۱۰]

ابن خلدون برای بیان جایگاه و موقعیت انسان ، از قسمت آبادان زمین یاد می کند :« وقسمت معمور آن قطعه‌ای است که به جانب شمالی مایلتر است و به شکل سطحی کروی می‌باشد و از جهت جنوب به خط استوا و از جهت شمالی به خطی کروی منتهی می‌شود و در پشت آن خط کوههایی است که میان عنصر آب و آن قسمت فاصله است و در میان آن دو سد یأجوج و مأجوج واقع است و این کوهها به سوی مشرق متمایل است».[۱۰]

از میان اقالیم هفتگانه، اقالیم قابل سکونت را برمی‌شمارد: «دو اقلیم اول و دوم را سرزمینهای پهناور نامسکون و ریگزارها و دشتهای بی‌آب و گیاه و دریای هند که در خاور آنها می‌باشد فرا گرفته از لحاظ جمعیت نیز حایز اهمیت نمی‌باشد و نواحی آباد و شهرهای آنها نیز به همان نسبت فراوان نیست ولی اقلیم سوم و چهارم و آنچه پس از آنهاست برخلاف این است. دشتهای بی‌آب و گیاه در آنها اندک است و ریگزارهای آنها نیز یا اندک و یا نایاب می‌باشد. شمارهٔ ملتها و مردم آنها از حد می‌گذرد و نواحی آباد و شهرهای آنها از اندازهٔ شماره بیرون است و عمران اقلیمهای مزبور در فواصل اقلیمهای سوم تا ششم است. لیکن قسمت جنوب، سرتاسر نامسکون می‌باشد علت آن گرمای شدید و کمی انحراف خورشید در آن ناحیه از سمت رؤس است».[۱۱]

در مقدمهٔ ابن خلدون سه عامل محیطی وجود دارد که بر شخصیت انسان و شکل‌گیری جامعه تأثیر می‌گذارد که به اختصار نقل می‌شوند:

۱ـ تأثیر اقالیم بر خلق و خوی انسان: در نظریهٔ جغرافیایی ابن خلدون، امکان پیدایش تمدن و عمران در همهٔ اقالیم هفتگانه، وجود ندارد: «اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است و آنچه در جوانب آن است یعنی اقالیم سوم و پنجم پس از اقلیم مزبور، از دیگر اقالیم به اعتدال نزدیکتر می‌باشد. ولی اقالیم دوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیم اول و هفتم به درجات دورتر است و به همین سبب دانشها و هنرها و ساختمانها و پوشیدنیها و خوردنیها و میوه‌ها و بلکه جانوران و همهٔ چیزهایی که در این اقلیم سه گانهٔ مرکزی پدید آمده‌اند، به اعتدال اختصاص یافته‌اند و افراد بشری که ساکنان این اقالیم را تشکیل می‌دهند از حیث جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم‌تر و راست‌ترند. حتی نبوّتها و پیامبران بیشتر در این اقالیم بوده‌اند و در اقالیم جنوبی و شمالی از بعثتی اطلاع نداریم».[۱۲]

ابن خلدون در این بحث، تأثیر محیط و شرایط جغرافیایی را بر خلق و خوی انسان بررسی می‌کند: «افراد اقلیم سوم و چهارم به دلیل شرایط مناسب و متعادل، انسانهایی با شخصیت و متمدن هستند و خلق و خوی انسانی دارند. اقلیم چهارم معتدلتر از اقلیم سوم و پنجم است. اقالیم چهارگانهٔ دیگر چون انحراف دارند ساکنان آنها هم در خلق و خوی منحرفند چنانکه مردم اقلیم اول و دوم به سبب گرما، سیاهپوست‌اند و اهالی اقلیم ششم و هفتم به علت سرما، سفید پوست می‌باشند».[۱۳]

۲ـ تاثیر آب و هوا در خلقیات: خلقیات و روحیات، سبکسری و شادی و طرب و سرد مزاجی و انبساط خاطر همه متأثر از آب و هوا می‌باشد. مثلاً کسانی که دارای روحیهٔ سبکسری و شیفتهٔ رقص و پایکوبی‌اند در مناطق گرمسیر زندگی می‌کنند و بالعکس کسانی که دارای روحیهٔ شادی و فرح نیستند، در منطقه‌ای که آب و هوای آن سرد است زندگی می‌کنند.

۳ـ تأثیر کمی و زیادی غذا در خلقیات: ابن خلدون معتقد است کسانی که

غذای کمتری می‌خورند،و در غذایشان از موادگوناگون استفاده نمی‌شود و مواد گوناگون را در اشکال متفاوت در غذا نمی‌ریزند، روح و اخلاق سالم تری دارند و بالعکس کسانی که شکمباره هستند و گوشت و حبوبات بسیاری می‌خورند، اخلاق پست دارند و به امور معنوی و انسانی بی‌توجه هستند و صرفاً در پی رفع هوا و هوسهای خویش می‌باشند: «با همهٔ این می‌بینیم، این گروه که در دشتها به وضع چادرنشینی به سر می‌برند و فاقد حبوب و خورش می‌باشند، از لحاظ جسمی و اخلاقی بر جلگه‌نشینانی که در نهایت آسایش زندگی می‌کنند برتری دارند و از آنان نیکو حال‌ترند و نسبت به شهرنشینان، رنگ و روی شاداب‌تری دارند و از لحاظ جسمی نیز سالم‌ترند و اندامها و قیافه‌های آنها کاملتر و زیباتر و اخلاقشان دورتر از انحراف است. گذشته از این ذهنشان برای فراگرفتن دانشها و دریافت معارف آماده‌تر و روشن‌تر است».[۱۴]

ابن خلدون پس از بیان تمایز موجود بین انسان و حیوانات و میزان تأثیرپذیری او از محیط جغرافیایی، نیاز انسان به هدایت و راهبری را بررسی می‌کند و بحث نبوت، امامت، رؤیا، خواب و تصوف را مطرح می‌کند و در نهایت نظریهٔ نبوت را که خداوند برای هدایت مردم افرادی را برمی‌گزیند، مورد توجه قرار می‌دهد. بر این اساس انسان مورد نظر ابن خلدون، انسانی با شعور و آگاه است و امکان فعالیت و تلاش در راه کسب نیازهای فردی و جمعی خویش را دارد؛ و همانطور که بر طبیعت اثر می‌گذارد از طبیعت نیز تأثیر می‌پذیرد و زندگی وی بدون اجتماع یا عمران، عملی نخواهد بود. چون زندگی اجتماعی و حیات انسانی هدفدار است و،بقای جمع نیز بدون دولت و حاکم ممکن نیست،از این رو او نتیجه می‌گیرد که نبوت لازمهٔ حیات بشری است. او مسئله خلافت و امامت را نیز با همین استدلال می‌پذیرد.

تیپولوژی جوامع

ابن خلدون دو نوع جامعه (بادیه‌نشینی و شهرنشینی) را مطرح کرده است که نوع بادیه‌نشینی را بر جامعهٔ شهری مقدم می‌داند:

الف : بادیه نشینی:

به اعتقاد او هستهٔ اولیهٔ جامعهٔ شهری در بادیه‌نشینی شکل می‌گیرد: «بادیه‌نشینی اصل و گهوارهٔ تمدنهاست، زیرا عادات و رسوم شهرها و شهرستانها مانند تجمل خواهی و آسایش طلبی به دنبال عادات و رسومی است که مخصوص کسب و وسایل ضروری معاش می‌باشد و شهرنشینی به منزلهٔ هدفی است برای بادیه‌نشینی».[۱۵]

ابن خلدون در ادامه به ویژگیهای بادیه نشینی در برابر شهر نشینی و اشکال دیگر زندگی اجتماعی چون زندگی وحشیان می پردازد :

۱ـ اجتماع و همکاری مردم بادیه‌نشین در راه به دست آوردن نیازمندیها و وسایل معاش و عمران از قبیل مواد غذایی و جایگاه مواد سوختی و گرمایی به مقداری است که زندگی آنان را حفظ کند و حداقل زندگی را در دسترس ایشان بگذارد.[۱۶]

۲ـ گروهی از مردم بادیه‌نشین در مرحلهٔ ابتدایی و قبل از رسیدن به تمدن شهرنشینی به کشاورزی و گروهی به دامپروری می‌پرداختند، این دو دسته مجبورند که در دشتها و صحراها به سر برند و زندگانی صحرانشینی را برگزینند.

۳ـ این گروه خانه‌هایی از موی و پشم حیوانات یا از شاخه‌های درخت یا از گل و سنگهای طبیعی می‌سازند و گاهی هم به غارها وشکافهای کوهها پناه می‌برند.

۴ـ خوراک خود را از طریق اندک تصرفی که در مواد طبیعی به عمل می‌آورند، تهیه می‌کنند.

۵ـ محیط زندگی به گونه ای است که امکان تهیه و ساختن حصار دور محل سکونت وجود ندارد. از این رو به لحاظ نداشتن باره‌ها و دروازه‌ها به خودی خود، بادیه نشینان عهده‌دار دفاع از جان و مال خویش‌اند و پیوسته مسلح‌اند. چنانکه گویی سرسختی و دلاوری سرشت آنان شده است و هیچگاه هراسی به خود راه نمی‌دهند.

۶ـ اگر از خارج دشمنانی به سرزمین بادیه‌نشینان فرود آیند و محل آنان را

قبضه کنند، علاوه بر نگهبانان قبیله، دلاوران و جوانانی که در میان قبیله به جنگ آوری و دلیری معروفند و همواره دفاع از قبیله بر عهده آنان است، به دفاع بر می‌خیزند.

۷ـ بادیه‌نشینان بر فطرت نخستین خود می‌باشند.[۱۷]

۸ـ چون بادیه نشینی مقدم بر شهرنشینی است، از این رو شهرنشینی به منزلهٔ هدف بادیه‌نشینی است. بادیه‌نشینی به واسطهٔ ارتباط با شهرنشینی است که به کمال می‌رسد و بادیه‌نشینان به لحاظ مرکزیت سیاسی شهرها، بدان وابسته‌اند.

۹ـ بادیه‌نشینان برحسب عصبیت با یکدیگر منسجم شده و در دورهٔ زوال عمر دولتها بدان شوریده و جایگزین آن می‌شوند.

ب :شهرنشینی:

دیگر از وجوه تیپولوژی جوامع ابن خلدون، شهرنشینی است. شهرنشینی مرحلهٔ دوم حیات بشری از دید اوست. پدیدهٔ شهرنشینی به عنوان یک واقعیت اجتماعی، با وجود قواعد و آداب و سنن خاص، طرز معیشت، اندیشه، سیاست، حرف، صنایع و مشاغل، روابط اجتماعی، روانشناسی اجتماعی خاصی مورد نظر قرارگرفته است.

ابن خلدون تعریف ویژه‌ای از شهرنشینی ارائه می‌دهد: « شهرنشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت از تفنن‌جویی در تجملات و بهترکردن کیفیات آن و شیفتگی به صنایعی است که کلیهٔ انواع و فنون گوناگون آنها ترقی می‌یابد. مانند صنایعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیها یا ساختمانها یا گستردنیها یا ظروف و همهٔ کیفیات خانه‌دار آماده می‌شود و برای زیباکردن هر یک از آنها صنایع بسیار است که در مرحلهٔ بادیه‌نشینی به هیچ یک از آنها نیازی نیست».[۱۸]

ابن خلدون، ویژگیهای شهر نشینی را برای فهم دقیقترٌ از زندگی شهری و تمدن ارائه کرده است:

۱ـ به عقیده ابن خلدون، هدف بادیه نشینی دستیابی به قدرت کشورداری است که آنان را به شهرنشینی سوق می‌دهد: «هرگاه قبیله‌ها و گروههای بادیه‌نشین به پادشاهی و کشورداری نایل شوند، امر آنان را مجبور می‌کند که بر شهرهای بزرگ استیلا یابند».(۱۹)

۲ـ لازمهٔ کشورداری و پادشاهی از نظر ابن خلدون به یک معنی است.

۳ـ شهرنشینی برای رسیدن به آسایش است: «باید دانست که در شهرها جایگاههای اقامت و قرارگاههایی است که ملتها آنها را پس از رسیدن به کمال مطلوب توانگری و تجمل و انگیزهای آنها بر می‌گزینند و به آرامش سکونت می‌گرایند».[۲۰]

۴ـ شهرنشینی به کمال رسیدن نقایصی است که در زندگانی بادیه‌نشینی وجود دارد.

۵ـ پس از گذر از مرحلهٔ بادیه‌نشینی، دولت مرکزی برای استقرار کامل باید شهرهای بزرگی را که در نواحی دولتش وجود دارد، تصرف نماید، زیرا ممکن است این شهرها به وسیلهٔ ستیزه جویان و آشوب طلبان اشغال شوند و برای دولت خطر ایجاد کنند.

۶ـ تشکیل بعضی از شهرها به دلیل زمینه‌های دینی و مذهبی بوده‌اند و دولتها در حفظ و گسترش آنها کوشیده‌اند.

۷ـ شهرها محل استقرار و اقامت گروهی از مردم است که به دلایل فوق تشکیل شده‌اند و در نهایت تمدن و صنایع و حرف در این جامعه به وجود آمده‌اند، از این رو در تشکیل شهرها اصولی را باید رعایت کرد تا مردم شهرها از گزند خطرات به دور باشند و دوران حیات تمدن و شهرنشینی نیز زودتر از موعد مقرر نباشد.

۸ـ شهرها دارای موقعیت استراتژیک و نظامی خاصی است: « چون این شهرها اقامتگاه و پناهگاه به شمار می‌روند، باید در آن دفع زیانها و هم جلب منافع و آسان کردن جز اینها مراعات شود. چنانکه برای نگهبانی شهر از زیانهای احتمالی در گرداگرد خانه‌های آن حصارها و باره‌هایی می‌سازند و بایستی یک

جایگاهی در شهر نسبت به جاهای دیگر بلندتر ساخته شود چنانکه روی تپه یا پشته‌ای سازند، یا در دریا یا رودخانه‌ای گرداگرد آن را فراگرفته باشد چنانکه برای رفتن به آنجا احتیاج به پل باشد و رسیدن دشمن به آنها دشوار باشد.[۲۱]

۹ـ ابن خلدون به سابقهٔ سیاسی و تاریخی شهرها می پردازد: «هر دولت و حاکمیتی پس از انتقال از بادیه‌نشینی به شهرنشینی، شهرهای گذشته را از بین نمی‌برد بلکه درگسترش و آبادانی بیشتر آن تلاش می‌کند».[۲۲] چه بسا که پس از انقراض نخستین، آن را مقر فرمانروایی و پایتخت خود قرار می‌دهد و از بنیان نهادن شهر دیگری بی‌نیاز می‌شود و خواه ناخواه در نگهبانی و آبادانی آن می‌کوشد و به موازات افزایش ثروت و پیشرفت آن دولت درکیفیات آبادانی بر بناها و دهکده‌ها و دژهای آن شهر نیز افزوده می‌شود».[۲۲]

۱۰ـ ابن خلدون نیز مانند مونتسکیو، مابین دولت و وسعت یا محدودیت سرزمین ارتباط قایل است. اگر دولت کوچک باشد نیازمند تأسیس شهرهای متعدد و ساختمانهای بلند و مستحکم نخواهد بود و در صورت وسعت دولت،وضعیت بالعکس می‌شود. برپایی تمدن و شهرنشینی با فقدان نیروهای ماهر و توانا و تکنولوژی پیشرفته و همیاری و همکاری همه جانبه و مشارکت جمعی ممکن نیست: «از این رو که پایه‌گذاری و استوار ساختن شهرها در پرتو همکاری و همدستی گروههای عظیم کارگران ایجاد می‌شود و بنابراین هرگاه دولتی بزرگ باشد و بر نواحی پهناور و کشورهای گوناگون فرمانروایی کند، کارگران را از سرزمینهای مختلف به‌کار مشغول می‌کنند و همدستی آنان نیروی عظیمی را برای بنیان نهادن تشکیل می‌دهد و چه بسا که برای اینگونه کارها و بناها بیشتر عملیات را با ماشین انجام می‌دهد که نیروها و قدرتها را در موقع حمل بار دو برابر می‌کند مثل چرخ جّراثقال و دیگر چرخها».[۲۳]

۱۱ـ لوازم برپایی شهرها: ابن خلدون عناصری را برای ساختن و بنا نهادن شهرها ضروری می‌داند، از قبیل: اتحاد و همیاری نیروها، وجود کارگران ماهر، از بین بردن موانع، تهیهٔ مصالح و مواد ضروری .و چه بسا که لازم باشد از راههایی مصالحی را به مرکز دولت انتقال دهند و کارگران را به زور و یا تشویق،

به اجرای این عمل وا دارند. در ضمن بعضی از مردم دولتهای جدید بر اثر برخورد با آثار عظیم باقیمانده از دولتهای سابق همچون اهرام ثلاثه، طاق کسری و... تصور می‌کنند که این بناها به دست انسانها ساخته نشده است و این بناها به راحتی قابل تخریب نیست بلکه نیروی بسیاری لازم است.[۲۳]

۱۲ـ فاصله شهرها در پذیرش تمدن مؤثر است: «شهرهایی که در نقاط دور دست واقع‌اند هر چند از نظر عمران و جمعیت ترقی کرده باشند همچنان عادات و احوال بادیه‌نشینی در آنها غلبه دارد و از کلیه شیوه‌ها و رسوم حضارت دور می‌باشند، برعکس شهرهایی که در وسط کشور و در نواحی مرکز و پایتخت دولت واقع‌اند دارای همه گونه وسایل حضارت می‌باشند و تنها موجب این امر این است که شهرهای اخیر در مجاورت سلطان هستند و ثروت او بدانها سرازیر می‌شوند».[۲۴]

۱۳ ـ ابن خلدون برای ایجاد شهر مناسب، طرحی پیشنهاد کرده است: وی معتقد است که شهرها نقص یا نواقصی داشته‌اند، از این رو به زودی دچار اضمحلال و انحطاط می گردند. او برای جلوگیری از انحطاط شهرها، رعایت مسائل زیر را در شهر سازی لازم می‌داند: (۱) وجود آب: «برای تأمین منافع وافق شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت. از آن جمله آب است که باید شهر را کنار ساحل یا در برابر چشمه‌های گوارا بنیان نمود. زیرا نزدیک بودن آب به شهر نیازمندی ساکنان را به سهولت برطرف می‌کند. چه آب یکی از ضروریات زندگی است و عموم مردم از آن سودهای فراوان می‌برند».[۲۵] (۲) نزدیکی به دریا: در کنار شهر وجود قبایل و طوایفی که عصبیت مشترک دارند ضروری است تا در موقع خطر حکومت مرکزی را کمک کنند. (۳) چراگاه و وجود دشت و مرتع برای دامداری. او بی‌توجهی تازیان به این مورد را ناشی از غفلت آنها می‌داند: «تازیان هنگامی که کوفه و بصره و قیروان را بنیان نهادند چگونه در طرز بنای آنها از همه چیز به جز چراگاه شترانشان غفلت کردند و تنها نزدیک به دشت و راههای کوچ کردن را در نظر گرفتند. از این رو اماکن مزبور از لحاظ وضع طبیعی به هیچ رو مناسب شهر نبود و چنانکه یاد کردیم ماده‌ای که در حفظ

اجتماع و عمران بدان نیاز است در پیرامون آنها یافت نمی‌شد».[۲۶] (۴) حفظ پاکیزگی مرتع و چراگاه از نیازهای عمدهٔ زندگی شهرنشینی است. (۵) شهر باید درختان بسیار داشته باشند تا هم منبع سوخت آنها تأمین شود و هم مصالح ساختمانها از قبیل در و پنجره فراهم آید. (۶) شهر در مکان مناسبی بنا شود. (۷) به مناطق کوهستانی نزدیک باشد. (۸) ابن خلدون می‌نویسد که اعراب به پاکیزگی هوا و آب توجه نکرده‌اند و صرفاً وجود چراگاههای شتران خویش را مدنظر داشتند و به پاکی و ناپاکی آب توجه نمی‌کردند. (۹) یکی از ویژگیهای عمدهٔ شهرها در عصر جدید وجود صنعت و تکنولوژی است. ابن خلدون وجود صنایع را از مشخصات شهرهای عصر خویش و شهر مناسب می‌داند:

«بناهایی که اعراب بنیان می‌نهند به جز موارد خیلی کم به سرعت به ویرانی مبدل می‌شود و علت آن بادیه‌نشینی و دوری آنان از صنایع است بدین سبب بناها را استوار نمی‌کنند و خدا داناتر است».[۲۷] (۱۰) نظام پولی و مالیاتی، ویژگی دیگر شهر مناسب است.

۱۴ ـ تأسیس شهرها، نوع فعالیت و تحولات در شهرها همه از دین تأثیر پذیرفته‌اند. ابن خلدون به این مسئله توجه خاص دارد و موارد زیر را یادآوری می‌کند: «دین در آغاز امر مانع از غلو کردن در امر بناها بود و اسراف در این راه را بی‌آنکه حجاب میانه روی مراعات شود، روا نمی‌دانست».[۲۸] سرزمینهایی که به تملک مسلمانان رسیده‌اند قبل از این مرحله در مرحلهٔ بادیه‌نشینی بوده‌اند: «بناها و ساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانایی آنها و نسبت به دولتهایی که پیش از آنان می‌زیسته‌اند اندک است علت آن مثل مطالبی است که در باره بربرها یاد شد».[۲۸] پس از تصرف کشورها، مسلمانان رسوم شهرنشینی را به کمال اخذ کردند.

۱۵ـ چون ابن خلدون شهرنشینی را نشانهٔ رفاه و تجمل پرستی می‌داند، معتقد است که: «چون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی می‌کرد دور شدند و به اینگونه مقاصد بی‌پروا گردیدند و طبیعت کشورداری و پادشاهی و تجمل خواهی برآنان غلبه یافت، [به شهرنشینی روی آوردند]».

۱۶ـ از عمده ترین مشخصهٔ شهرنشینی، تمایل به صنعت و یادگیری حرفه‌های مختلف است. ابن خلدون می‌نویسد: «بیشتر صنایع به علت توسعهٔ عمران و فزونی وسایل رفاه در شهرها پدید می‌آید و همهٔ آنها از جانب دولت به وجود می‌آید، زیرا دولت اموال رعیت را گرد می‌آورد و آنها را در راه خواص و رجال خود صرف می‌کند و زندگی آنان از لحاظ جاه و جلال بیش از ثروت توسعه می‌یابد و بنابراین در آمد این اموال از رعایا و هزینهٔ آن در میان اعضا و کارکنان دولت و دیگر شهرنشینانی است که خود را به ایشان می‌بندند و این گروه بیشترند و از راه پیوستگی به آنان ثروتهای بزرگ به دست می‌آورند و در زمرهٔ توانگران در می‌آیند».[۲۹] پس صنعت لازمهٔ نظام شهرنشینی است و نیازمند به حمایت دولت است، ضمن اینکه اساس صنعت در شهرها به تعاون و همیاری مردم بستگی دارد: «هر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع می‌گردد به گروهی از مردم شهر اختصاص می‌یابد که آن را پیشهٔ خود می‌سازند و در ساختن آنها مهارت و بصیرت پیدا می‌کنند و آن را وسیلهٔ معاش و روزی خود قرار می‌دهند. زیرا صنعت مزبور مورد نیاز عموم اهالی شهر می‌باشد و کاری که در یک شهر ضروری نباشد و عامهٔ مردم بدان احتیاج نداشته باشند کسی بدان توجه نمی‌کند و متروک می‌گردد».(۳۰)

۱۷ـ رشد و گسترش صنایع از نظر ابن خلدون با افزایش جمعیت ، افزایش نیازها و تجملات ارتباط دارد : «و صنایعی که از نظر عادات و کیفیات زندگی تجملی مورد نیاز می‌باشد تنها در شهرهای پرجمعیت بسیار آباد که آداب و شئون زندگانی تجملی و حضارت را پیش می‌گیرند، رواج می‌یابد، مانند شیشه‌گری و زرگری و عطرسازی و آشپزی و رویگری و ساختن شیرهٔ انگور و هریسه سازی و مانند اینها و اینگونه صنایع هم در شهرهای مختلف با هم تفاوت دارند و به هر اندازه که عادات و رسوم حضارت فزونی می‌یابد و کیفیات تجمل خواهی ایجاب می‌کند صنایعی از این نوع پدید می‌آید».[۳۱] ابن خلدون دربارهٔ صنایع و جمعیت معتقد است: «تمام صنایع در همهٔ شهرهای کم جمعیت و پرجمعیت دیده نمی‌شود، چنانکه گرمابه را می‌توان از این مقوله

شمرد که تنها در شهرهای متمدن نشین پرجمعیت یافت می‌شوند زیرا تجمل خواهی و ناز و نعمت توانگری، بنیان نهادن آنها را ایجاب می‌کند».[۳۲] در مقابل،بعضی از صنایع نیز همچون خیاطی و آهنگری و نجاری و امثال اینها در همه شهرها وجود دارد، زیرا از ضروریات زندگی تمام مردم است.

۱۸ـ ایجاد عصبیت از راه خویشاوندی در شهرها رو به ضعف می گذارد: «پیداست که پیوند خویشاوندی و وابستگی به یکدیگر در طبایع بشر وجود دارد، هر چند از یک نسب و دودمان نباشند. ولی این گونه وابستگی از خویشاوندی نسبی ضعیف‌تر است و بدان برخی از مزایای عصبیت که از راه خویشی نسبی حاصل می‌شود به دست می‌آید.

بسیاری از مردم شهر به سبب زناشویی به هم می‌پیوندند و چندان با یکدیگر وابسته می‌شوند که رفته رفته مردم شهر به دسته‌ها و گروههای خویشاوند گوناگون تقسیم می‌گردند و میان آنان نظیر همان دوستی و دشمنی‌هایی که در میان قبایل و عشایر وجود دارد، مشاهده می‌شود، و در هر شهر طوایف مختلفی تشکیل می‌یابد».[۳۳]

۱۹ـ در شهرها به لحاظ وجود صنایع و حرف و مرکزیت اقتدار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه، مفاهیم و اصطلاحات اختصاصی به کار می‌گیرند که چه بسا برای مردم بادیه‌نشین ناآشنا باشد. ابن خلدون می‌نویسد: «باید دانست که لغات مردم شهرها عبارت از زبان ملت یا قومی است که به شهرها غلبه می‌یابند یا آنها را بنیان می‌نهند و به همین سبب لغات کلیهٔ شهرهای اسلامی در مشرق و مغرب تا این روزگار عربی است، هر چه شیوهٔ اصلی زبان عربی مصری فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. علت آن این است که دولت اسلامی بر ملتها غلبه یافته است و دین و ملت برای عالم هستی و کشور به منزله صُورت‌اند و همه آنها مواد آن می‌باشند».[۳۴]

با گسترش حاکمیت مسلمانان، زبان عربی بر دیگر زبانها غلبه یافت و اصطلاحات و مفاهیم خاصی وارد دیگر زبانها شد، و در عین حال مفاهیم جدیدی نیز از دیگر زبانها، بر حسب ضرورت، وارد مجموعهٔ مفاهیم زبان عربی

گردید.

۲۰ـ او در زمینهٔ اقتصاد شهری مفاهیمی چون درآمد و دارایی، ارزش کار، هزینه، تفاوت شهرها و مناطق بر اساس درآمد، هزینه انواع کالا در بازار، قیمت صنایع و دلایل افزایش آن را بحث کرده است که به اختصار دیدگاه ابن خلدون با نقل مطالب وی از مقدمه‌اش بازگو می‌شود: درآمد و دارایی: «عبارت از ارزش کارهای انسانی است و از این رو هرگاه کارهای انسانی فزونی یابد بر ارزش آنها هم در میان آنان افزوده می‌شود و در نتیجه خواهی نخواهی دارایی و درآمد آنان فزونی می‌یابد و این امر موجب رفاه و توانگری آنان می‌شود».[۳۵] «در هر جا درآمد و هزینه بیشتر باشد وضع معاش اهالی آن عظیم‌تر و وسیع‌تر خواهد بود و درآمد و هزینه در فاس به علت رواج بازار کارها در آن بیش از دیگر شهرهاست».[۳۶]

ابن خلدون معتقد است که توزیع درآمد در جامعه بین اقشار گوناگون به طور یکسان صورت نمی‌گیرد، و همهٔ افراد جامعه امکان سرمایه گذاری و کسب درآمد بیشتر را ندارند. تنها خواص، توانایی ایجاد صنایع و سرمایه‌گذاری را دارند و اقشار دیگر به کارهای کم درآمد می‌پردازند. از این رو طبقهٔ خواص و عوام در جامعه یافت می‌شود و در میان عوام، گدایان و بینوایان وجود دارند.

تفاوت در نوع غذا و پوشاک و مسکن نیز از تبعات میزان درآمد است. تفاوت در جامعهٔ شهری به اندازه‌ای است که حتی در حیات حیواناتی مانند سگ و گربه که وابسته به زندگی انسانها هستند، تأثیر می‌گذارد.

علاوه بر تفاوت درآمد و هزینه بین اقشار گوناگون در یک شهر، ما بین شهرها نیز تفاوت بسیار است، زیرا امکان دارد که در بعضی از شهرها صنایع پردرآمدی وجود داشته و یا اینکه شهر به اندازه کافی وسعت نیافته باشد:

«هر چه عمران آن شهر از شهرهای دیگر بیشتر و وافرتر باشد وضع زندگی مردم آن نیز به همان نسبت در توانگری و تجمل خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتر است، کاملتر و مرفه‌تر خواهد بود و این تناسب بر یک شیوه، در تمام اصناف نمودار خواهد گردید».[۳۷]

بازار در جامعه شهری نمود دارد و برحسب نوع جامعهٔ شهری، انواع گوناگون کالاها در بازار یافت می‌شود. ابن خلدون مجموع کالاها در بازارها را به دو نوع (۱ـ کالاهای ضروری از قبیل مواد غذایی، گندم، باقلا و نخود و حبوبات، پیاز و سیر و ۲ـ کالاهای تفننی از قبیل خورشها، میوه‌ها و انواع پوشیدنیها و اثاث و ابزار خانه و اقسام ساختمانها و بناها) تقسیم می‌کند. او در ادامه به افزایش قیمت توجه کرده است:

«افزایش قیمت کالاها در شهرهای کم جمعیت با پر جمعیت متفاوت است. زیرا عوامل سازنده متفاوت بوده و هزینه ها نیز کم یا زیاد است .دربارهٔ گرانی صنایع و مزد سازندگان آنها در شهرهای پرجمعیت سه علت وجود دارد: (۱) فزونی نیاز به آنها به سبب آنکه شهر در نتیجهٔ وفور عمران به مرحله توانگری و تجمل می‌رسد.(۲) پیشه‌وران و صنعتگران کار خویش را عزیز می‌شمارند و به دلیل سهولت معاش در شهر و ارزانی و فراوانی ارزاق در آن، خود را خوار نمی‌سازند.(۳) فزونی توانگران و تجمل دوستان و نیاز فراوان آنان به اینکه دیگران را به خدمت خود گمارند و از مهارت صنعتگران در کارهای خود استفاده کنند و از این رو رقابت و هم چشمی به اینکه فلان صنعتگر را به خود اختصاص دهند موجب می‌شود که به پیشه‌وران و صنعتگران مزدهای گزاف و بیش از حد ارزش حقیقی کار آنها بپردازند و در نتیجه کارگران و هنرمندان و پیشه‌وران ارجمند می‌شوند و کارهای آنان گران می‌شود و در نتیجهٔ این امر مخارج مردم شهر بیش از پیش افزایش می‌یابد».[۳۸]

به اعتقاد ابن خلدون «وضعیت مواد غذایی و جمعیت ها در شهرهای کوچک به گونهٔ دیگری است ولی در شهرهای کوچک و کم جمعیت مواد غذایی مردم اندک است، زیرا از یکسو کار و تولید در اینگونه نواحی کمتر می‌باشد و از سوی دیگر به سبب کوچکی شهر می‌ترسند مواد غذایی کمیاب شود، از این رو آنچه به دست می‌آورند آنها را در نزد خود نگه می‌دارند و احتکار می‌کنند و در نتیجه مواد مزبور در میان آنان کمیاب می‌شود و بهای آنها برای خرید بالا می‌رود».[۳۹]

۱۷ـ صنعت پزشکی در میان شهرنشینان: چون شهرنشینان مردمی هستند که

(۱) از انواع غذاها با ترکیبات گوناگون استفاده می‌کنند و این غذاها با طبیعت آنها سازگار نیست، تعداد بیماران را افزون می‌کند. (۲) از طرف دیگر زیادی جمعیت و در آمیختن هوا با بخارهای گندیده موجب افزایش عفونت می‌شود. ۳ـ و در بین آنها نیز ورزش وجود ندارد و همه در حالت سکون و آرامش به سر می‌برند در مقایسه با بادیه‌نشینان بیشتر بیمار می‌شوند. از این رو علم پزشکی برای معالجه و بهبودی افراد شهرنشین ضروری است.

آسیبهای شهرنشینی (عوامل انحطاط تمدن یا عمران):

ابن خلدون به دقت آسیبهای عمدهٔ حیات زیستی و اجتماعی جامعهٔ شهری را بازگو می‌کند:

۱ـ وجود آبهای راکد و ناپاک که موجب بیماریهای واگیر و شایع می‌شوند.

۲ـ اختلال و فساد در دستگاه دولتی که موجب ویرانی می‌گردد.

۳ـ افزایش جمعیت تا حدی موجب عمران است ولی گذشتن از حد، موجب ویرانی می‌شود.

۴ـ کمی جمعیت نیز موجب اضمحلال ساختمانها و بناها که از آثار و خصوصیات عمران است، می‌گردد.

۵ـ کمبود جمعیت موجب نقصان کار و کوشش و تولید لوازم زندگی و حیات جمعی می‌گردد و به جای استفاده از مصالح مناسب در ساخت بناها، از خشت و گل استفاده می‌شود، که نشانهٔ بازگشت به بادیه‌نشینی است.

۶ـ میل به برآوردن امیال و هوسها در شهرها موجب فساد، تنبلی و کم کاری می شود.

۷ـ انتقال از مرحلهٔ بادیه‌نشینی به شهرنشینی و خو نگرفتن با آداب و سنن زندگی شهری موجب نابسامانی و هرج و مرج اجتماعی می‌گردد. بدین معنی که دولت تازه تشکیل شده از گرفتن مالیات اجتناب می‌کند و این امر موجب خالی شدن خزانه می‌شود.

۸ـ گسترش متعدد مراکز قدرت زیر نفوذ نیز، هر چند که برحسب ظاهر نشانهٔ

اقتدار است، ولی درگذر زمان موجب ضعف و سستی می‌شود.

۹ـ دولت جدید به موجب ماهیت تازهٔ آن، با همهٔ ظواهر دولت قبلی، حتی با صنعتگران، هنرمندان، کارمندان و وابستگان برخورد و آنها را تبعید یا اعدام می‌کند. انتقال قدرت و پیدا شدن نیروهای جدید که بتوانند همان کارها را انجام دهند، زمان طولانی لازم دارد. همین خلاء و بی‌ثباتی موجب ضعف در عمران و شهرنشینی می‌شود.

۱۰ـ بالا رفتن روحیهٔ تجمل پرستی و توجه به وسایل تفننی از قبیل خوردن و آشامیدن غذاهای لذیذ، روحیهٔ ضعف و پستی را رواج می دهد .

۱۱ـ افزایش انحرافات جنسی از قبیل زنا و لواط که نتیجهٔ آن اختلاط انساب خواهد بود.

۱۲ـ به دلیل بالا رفتن روحیهٔ تجمل گرایی، کالاها گران می‌شود.

۱۳ـ روحیهٔ ذلت، پستی و حیله ورزی برای به دست آوردن نیازهای ضروری، از طریق دروغگویی، قماربازی، فریبندگی، دزدی و سوگندشکنی افزایش می‌یابد. ابن خلدون می‌نویسد: «و شهر همچون دریایی می‌شود که امواج فرومایگان و صاحبان اخلاق زشت و ناپسند در آن به جنبش در می‌آیند و بسیاری از پرورش یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از تربیت صحیح محروم مانده‌اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت می‌جویند و همنشینی و آمیزش در آنان تأثیر می‌بخشد».[۴۰]

۱۴ـ تغییر مرکز حکومت، عامل ویرانی و آسیب زندگی شهری است. هر دولتی که پایتخت خود را تغییر دهد، اختلال و ویرانی به پایتخت راه می‌یابد.

اقتصاد در اندیشهٔ ابن خلدون

ابن خلدون به فعالیتهای اقتصادی در بادیه و شهر توجه کرده است. در بدو امر مفاهیمی را که در این زمینه وجود دارند، تعریف می‌کند:

۱ـ مشاغل: «پیشه‌ها و حرفه‌ها اگر به میزان ضرورتٌ و نیاز باشد، وسیلهٔ معاش انسان خواهد بود و اگر از اندازهٔ ضرورت فزونی یابد آن وقت منبع ثروت

و تمول او به شمار می‌رؤد».[۴۱]

۲ـ سود وبهره: «بهره یا حاصلی که از پیشه‌ها و حرفه‌ها به دست می‌آید اگر سود آن عاید انسان شود و ثمرهٔ آن را در راه مصالح و نیازمندیهای خود خرج کند، چنین حاصلی را روزی و رزق می‌نامند. آنچه را که انسان بـه کـوشش و قدرت خود به دست می‌آورد «کسب» می‌نامندش». او کلیهٔ اموال غصبی و حرام را از این مفهوم خارج می‌کند و می‌گوید «:هیچ یک از اینگونه اموال را نمی‌توان رزق نامید».[۴۲]

۳ـ کسب: از نظر ابن خلدون کسب عبارت است از کوشش و اراده کردن برای گردآوری و به دست آوردن مایهٔ گذران است: «باید دانست که معاش عبارت از جستن روزی و کوشش در به دست آوردن آن است که کلمهٔ مزبور از لحاظ لغوی بر وزن مفعل از ریشه عیش است و مناسب آن یا معنی اصطلاحی از آن سبب است که عیش یا زندگانی انسان جز در پرتو آن به دست نمی‌آید و از ایـن رو کلمهٔ معاش را از طریق مبالغه در مفهوم جستن روزی به کار برده‌اند».[۴۳]

حِرَف و مشاغل

ابن خلدون، به بررسی انواع گوناگون حِرَف ومشاغل در جامعه‌اش پرداخته است:

۱ـ صنایع : او معتقد است که صنعت عمل و رفتار جمعی اقتصادی است که در آن ارزش اضافی تبلور می‌یابد: «هدف انسان از به دست آوردن و اندوختن همان ارزش کار است زیرا در یک کالای صنعتی به جز کار هیچ ارزشی وجود ندارد».[۴۴] در ادامه، صنعت را تعریف نموده است: «باید دانست کـه صـنعت عبارت از ملکه است که در امری عملی و فکری حاصل می‌شود و به سـبب اینکه عملی است در زمرهٔ کارهای بدنی محسوس، به شمار می‌رود و فراگرفتن کیفیات بدنی محسوس برای آموزنده جامعتر و کاملتر حاصل می‌شود زیرا انجام دادن اموری که مربوط به کیفیات بدنی محسوس است، ثمر بخش‌تر است».او با وجود اینکه کشاورزی را مقدم بر صنعت می داند ولی صنعت از نظر او امور

ترکیبی و عملی است که در آن اندیشه و نظر بیشتر به کار می رود. از نظر او تا زمانی که مردم در فکر ارضای نیازهای ضروری و اولیهٔ خود می باشند، صنعتی پیدا نمی‌شود و در اثر توجه به امور غیرضروری و تجملات، صنایع پیدا می‌شود.[۴۵]

ابن خلدون صنایع را بر دو نوع بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. صنایع بسیط، صنایعی است که ویژهٔ نیازمندیهای ضروری است و صنایع مرکب به امور تفننی می‌پردازد؛ او تبدیل صنایع بسیط را به مرکب، سبب پیشرفت جامعه می داند. در مجموع دیدگاههای ابن خلدون در مورد صنایع را می توان به شکل زیر مطرح کرد:

(۱)توسعهٔ صنایع خواهان بسیاری پیدا می‌کند.(۲)پیشرفت صنعت هنگامی میسر می‌شود که دولت خواستار آن باشد. (۳)با انحطاط عمران، صنایع نیز روبه انحطاط می‌رود. (۴) بعضی از مردم به صنایع نزدیکتر و بعضی نسبت به آن دورتر هستند. (۵)با مهارت یافتن در یک صنعت، در نفس خود ملکه ایجاد می‌شود. (۶)ابن خلدون انواع صنایع را بر می‌شمارد: صنعت قابلگی، نویسندگی، صحافی، موسیقی ، پزشکی، بنایی، درودگری، بافندگی، خیاطی، خطاطی و کشاورزی.(۷) او ارزش صنایع را یکسان نمی‌داند بلکه بعضی‌ها جنبه‌های غیرضروری دارند و بعضی شامل دو یا چند صنعت هستند.

۲ـ ابن خلدون کشاورزی را بر همهٔ انواع معاش، مقدم می‌داند: «زیرا امری بسیط و ساده و طبیعی و فطری است و در آن نیازی به اندیشه و دانشی نیست».[۴۶] «نتیجهٔ این صناعت به دست آوردن مواد خوراکی و غلات و حبوبات است بدینسان که زمین را شخم می‌کنند و تخم را در آن می‌کارند وگیاه از روییدن هوا غابت می‌کنند تا ریشه کند و به مرحلهٔ ثمر دادن برسد. کشاورزی از قدیمی‌ترین صنایع به شمار می‌رود زیرا به وسیلهٔ آن مواد غذایی انسان به دست می‌آید که معمولاً مکمل حیات اوست زیرا انسان ممکن است بدون همه اشیاء به سر برد ولی نمی‌تواند بی‌مواد غذایی به زندگی خود ادامه دهد و به همین سبب این صنعت به صحرانشینان و ده‌نشینان اختصاص یافته است».[۴۷]

۳ـ بازرگانی ـ وی در آغاز این فعالیت را تعریف می‌کند: «باید دانست که بازرگانی، کوشیدن در راه به دست آوردن سوداست که سبب افزایش ثروت می‌شود و از راه خریدن کالا به بهای ارزان و فروختن آن به بهای گران انجام می‌یابد».[۴۸] «چون بازرگانی، خرید کالا و انتقال آن به مکان دیگر جهت به دست آوردن سود بیشتر است اگر محل صدور کالا نزدیک و امن باشد بازرگانان بیشتری به این کار خواهند پرداخت و اگر راه دور و ناامن باشد بازرگانان محدود خواهند بود. البته سود آن بسیار خواهد بود اگر بازرگان حامل نوع کالای خاص برای طبقه‌ای معین باشد، دچار مشکلاتی می‌شود. اگر بازرگانان فقط کالاهایی را صادر کنند، که نیازمندی طبقات خاصی را در نظر گرفته باشد، رواج کالای او دشوار خواهد بود، چه ممکن است به سبب پیش‌آمدی، آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و بازارش کساد خواهد شد و سودی نخواهد برد».[۴۸]

ابن خلدون سودآوری دربازرگانی را در دو راه می‌داند: «۱ـ انبار کردن کالا و منتظر گردش بازار شدن؛ چنانکه نرخ بازار از ارزانی به گرانی تغییر یابد، آنوقت سود کالا افزون می‌شود. ۲ـ حمل کردن کالا به شهر دیگری که رواج کالا در آن بیش از شهری می‌باشد، که در آن شهر آن را خریده است و در این صورت هم سود فراوانی می‌برد».[۴۹]

ابن خلدون خصوصیاتی برای بازرگانان مطرح می‌کند، چراکه به اعتقاد او هر کس طاقت بازرگان شدن را ندارد، زیرا از یک سو راهها ناامن و دور و پرخطر است و از سوی دیگر ناشی از عوامل طبیعی و مسائلی است که از طبیعت این حرفه، همچون گزافه‌گویی، نزاع و ستیزه و لحاجت و سرسختی و سختگیری متأثر است و امکان ورود هرکس را در این شغل از بین می‌برد: «کسی که بازرگانی را پیشه خود می‌کند باید دارای یکی از این دو شرط باشد: یا اینکه در اختلافات و ستیزه جویی گستاخ و در امور محاسبات بصیر باشد و باسرسختی و پشتکار نزد حکام از حقوق خویش دفاع کند و در نزد فرمانروایان اعتبار و نفوذ داشته باشد. در غیر این دو شرط نباید بازرگانی را پیشه خود سازد».[۵۰]

۴ـ ابن خلدون در عصر خود از کسانی یاد می‌کند که شغل اصلی آنها یافتن

گنج است. او علت گرایش به این شغل را در چند چیز می‌داند: نخست اینکه چون تجمل خواهی در بین مردم رواج می‌یابد افراد مشاغل دیگر نمی‌توانند هزینهٔ آنها را کسب کنند. دوم اینکه عده‌ای در کشورهای ایران، مصر به گنجهایی دست یافته‌اند و همین امر دیگران را به یافتن گنج تشویق کرده است. سوم اینکه تاریخ، شاهد وجود مردمان ثروتمندی بوده است که ثروت خود را به صورت زر و سیم در زیرزمین مخفی می‌کرده‌اند. از این رو، گرایش عمده‌ای در پیدا نمودن گنج بین عده‌ای به وجود آمده است.

۵ـ مشاغل دولتی: ابن خلدون نوع دیگر مشاغل را خدمتگزاری در کارهای دولتی عنوان می‌کند: «باید دانست که سلطان ناگزیر است برای ادارهٔ امور کشور و فرمانروایی خدمتگزارانی برگزیند از قبیل سپاهی و شرطی [پاسبان] و کاتب [نویسنده]. دربارهٔ هر یک از امور مزبور به کسانی اعتماد و اکتفا کند که به توانایی آنها آگاه باشد و آن وقت ارزاق ایشان را از خزانهٔ خود متکفل شود».[۵۱]

۶ـ کارهای غیردولتی: منظور ابن خلدون از کارهای غیردولتی، مشاغلی است که مستمندان در خانهٔ ثروتمندان انجام می‌دهند.

طبقات اجتماعی:

ابن خلدون طبقات را در جامعه‌اش امری اجتماعی و لازم می‌داند. او ضمن بیان ویژگیها و مشخصات طبقهٔ حاکم، راههایی را که افراد برای همسانی با طبقه حاکم پیموده‌اند، بیان می‌کند:

طبقهٔ حاکم تنها به کسانی گفته می‌شود که دارای ثروت کافی و نفوذ اجتماعی باشند: «صاحبان جاه و قدرت در انواع معاش توانگرتر و مرفه‌تر از کسانی هستند که فاقد جاه و نفوذند».[۵۲] هر یک از طبقات اجتماع خواه از مردم شهرها یا اقلیم دارای قدرتی نسبت به طبقهٔ فروتر خود می‌باشد و هر یک از طبقات پایین از جاه و نفوذ طبقهٔ برتر از خود یاری می‌جوید».[۵۳]

به اعتقاد ابن خلدون وجه ممیز طبقه، ثروت یا فقر نیست هر چند آن را به طور مطلق نفی نمی‌کند بلکه منشاء تفاوتها را جاه و قدرت می‌داند. از این رو

لازم است تعریف وی را در این مورد بیان کنیم: «پس آشکار شد که جاه عبارت است از قدرتی که برای بشر حاصل می‌شود و آن را دربارهٔ همنوعان زیردست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط برآنان به قهر و غلبه به کار می‌برد تا ایشان را از روی عدالت به وسیلهٔ احکام و قوانین و شرایع یا سیاست به دفع مضار و جلب منافعشان و دیگر مقاصدی که دارد، وادار کند.[۵۴]

ابن خلدون وجود نظام طبقاتی را تأیید می‌کند، و افراد یا اقماری را که بدون داشتن جاه و قدرت از راههای غیرواقعی همچون رشوه دادن و یا تملق و چاپلوسی قصد وارد شدن به طبقهٔ حاکم را دارند، محکوم می‌سازد و وجود این افراد را در دربار و میان علما و طبقهٔ حاکم، عامل از هم پاشیدگی اجتماعی می‌داند.

نظریهٔ عصبیت

عصبیت صفت خاص مردم بادیه نشین است، عصبیت جز در بادیه به وجود نمی‌آید و جز در بادیه نمی‌تواند زنده بماند. عصبیت چیزی جز دلاوری، شجاعت، دینداری، اخلاق، پیوندها و پیوستگی‌های خونی، روح آزادی و آزادگی، فطرت پاک و سالم، بزرگواری و بخشندگی، شهادت و بی‌باکی است، از نظرابن خلدون، عصبیت اساس و محور فلسفهٔ تاریخ و تحولات اجتماعی است.

عصبیت از نظر ابن خلدون، حسب و نسب، افتخار آباء و اجدادی، اتحاد و همبستگی بین خویشان و اقربا و خلاصه معانی مختلفی رامفاد می‌کند و نمی‌توان برای عصبیت تعریفی جامع و مانع تدوین کرد. زیرا دارای خصوصیات و ابعاد مختلفی است که این خصوصیات و ابعاد بنابر موضوع و مورد معین در خلال رویدادهایی که در مقدمه عنوان می‌شود، ظاهر می‌گردد.

فامیل، خویشاوند و والدین، دوستان، جماعت فداکار، امت و مردم تهییج شده از روحی زنده و پروقار، روح نژادی و جماعت، احساس برادری، غیرت و خشونت، نفع و احساس، وطن پرستی، قبیله گری، روح ملی، احساسات ملی،

حزب، قدرت، توانایی و نیرومندی، حمایت مسلح تعابیر متفاوت در مورد عصبیت است.

برای او تاریخ، تاریخ رشد و توسعه و غلبه و پیروزیهایی مبتنی بر عصبیت است. دولت که بنیانگذار تمدن است به وسیلهٔ عصبیت به وجود می‌آید و با عصبیت، قبیله به دولت و قدرت و تمدن می‌رسد و چون محیط و نظام شهربا عصبیت سازگار نیست، پس عصبیت در شهر ضعیف و بالاخره به کلی نابود می‌شود. درست است که شهر عمران و حضارت بیشتری دارد اما در واقع هر چه این توسعه بیشتر و گسترده‌تر گردد، تمدن به مرگش نزدیکتر می‌شود زیرا عصبیت رو به نابودی می‌رود.

قبیله‌ای که دارای عصبیت بیشتری از قبایل دیگر باشد در نبرد با دیگر قبایل پیروز می‌گردد و بتدریج تبدیل به قبیله‌ای بزرگ و نیرومند می‌شود. وقتی به قدرت خود پی برد، به فکر ساختن یک دولت می‌افتد و بردولت در حال انحطاط غلبه می‌کند، یا خود دولتی تشکیل می‌دهد.

منشأعصبیت

۱ـ ابن خلدون معتقد است فطرت منشاء اصلی عصبیت است. و بسیاری از خصایص نیک و صفات اخلاقی سازمان دهندهٔ پیکر عصبیت، منشأ فطری دارد. بدویان چون فطرت پاک و دست نخورده دارند، دارای اخلاقند و عصبیت نیز دارند.

۲ـ یکی دیگر از عوامل ایجادکننده و محفوظ دارندهٔ عصبیت حسب و نسب است. مُعنی حسب به اصل ونسب بر می‌گردد زیرا نتیجه و فایدهٔ خاندان و نسب عصبیت است. چه، غرور قومی و یاری کردن به یکدیگر در پرتو آن حاصل می‌شود. حسب را می‌توان به غرور خانوادگی، قومی ملی یا به میراثهای مادی و معنوی تعبیر کرد، که به همهٔ افراد یک قوم شخصیت و حیثیت می‌بخشد.

۳ـ دین عامل تقویت‌کنندهٔ عصبیت است. تسلط برکشور تنها از راه قدرت و

غلبه امکانپذیر است و غلبه و نیرو به وسیلهٔ عصبیت مردم برای توسعه طلبی و کشورگیری تنها به یاری خداوند حاصل می‌شود تا دین او را مستقر و در جهان انتشار دهند. اسلام بدون اینکه عصبیت عربها را نفی کند آن را هدایت کرد و برای عرب منشاء عصبیت تازه‌ای شد، که همهٔ مسلمانان و مؤمنان را در بر می‌گرفت و در واقع دین منشاء عصبیت نوی شد که مسلمانان را دولت و تمدن نوی بخشید.

۴ـ ابن خلدون بارها در مقدمه یادآور می‌شود که عصبیت فقط در بادیه وجود دارد و تنها بادیه‌نشینان دارندگان عصبیت‌اند و منظورش از محیط همان شرایط سخت جغرافیایی است که به صحرانشینان تحمل و توانی فوق‌العاده می‌بخشد.

کارکرد عصبیت

عصبیت از نظر ابن خلدون دارای کارکرد های متعددی است که می توان آن را در در سه سطح ۱ـ پیوند فرد با گروه ۲ـ انسجام درون گروهی و۳ـ انسجام در سطح فراگروهی یا کلان ذکر کرد .

۱ـ در سطح فردی : در این سطح عصبیت موجب خصال نیک می شود زیرا یکی از نقشهای عصبیت آراسته بودن به خصال نیک است. بدویان با عصبیت قوی از خصال نیکو برخوردارند و این دو را لازم و ملزوم هم می‌پندارند. سبقت درخیر، سخاوت، دعوت به عدالت، کمک و حمایت، از نقشهای اساسی عصبیت‌اند. به عقیدهٔ ابن خلدون کسی که می‌خواهد به قدرت برسد از داشتن فضایل ناگزیر است و این را از شرایط پیروزی می‌داند.

۲ـ نقش عصبیت در سطح بین فردی (درون گروهی)؛ عصبیت در این سطح موجب دفاع از گروه در شرایط بحرانی، تقویت و بقاء گروه، اشاعهٔ روحیهٔ دلاوری و جلوگیری از تسلیم می شود: (۱)وجود عصبیت، مردم قبیله و جامعهٔ قبایلی را از خطراتی که آنها را تهدید می‌کند مصون می‌دارد و اگر از خارج دشمنانی بخواهند برآنان فرود آیند دلاوران و افراد قبیله به دفاع بر می‌خیزند و

تسلیم، مصداق پیدا نمی‌کند مگر میان آنان عصبیت باشد و همه از یک خاندان و پشت باشند. (۲)دلاوری و سرسختی با توجه به محیط جغرافیایی بادیه، ویژگی عصبیت درون گروهی است. عصبیت، بدوی را به دفاع از خود و خانواده و خویشاوند و مردم قبیله‌اش مجبور می‌سازد و این اجبار شجاعت و سلحشوری را به دنبال دارد. (۳) عصبیت جلوگیری از تسلیم و انقیاد می کند. ابن خلدون به لحاظ اینکه معتقد به ایجاد دولت است، از نظر او تمام نقشهای دیگر عصبیت، مقدماتی معین برای رسیدن به یک نتیجه هستند، که آن رسیدن به دولت و آغاز تمدن است.

۳ـ سطح فراگروهی : در این سطح در عین حال که عصبیت زمینهٔ ارتباط بین عناصر خارج ازگروه یا طبقه می باشد ،ساخت دهنده به دولت نیز می باشد. به عنوان نمونه، عصبیت در رابطه با اسلام قرارگرفته و عصبیت قبیله‌ای را از سطح قبیلهٔ آن که بر اساس هم چشمی و حمایت کورکورانه بود، خارج ساخت و بدان شکل و هدفی تازه بخشید. عصبیت نو که از پیوند عصبیت قومی، دینی و اجتماعی تشکیل می شد چندین جنبه را شامل می‌شد: ۱ـ اتحاد خویشاوندان ۲ـ اتحاد همهٔ مسلمانان ۳ـ عصبیت در خدمت هدف ابلاغ و اشاعهٔ مذهب و فرامین الهی و مبارزه با ستمکاری و تجاوز به حقوق انسانها ۴ـ پیروی از قوانین و تعالیم دین در راه رسیدن به هدف و ایده‌آل مذهب ۵ـ اطاعت از رهبر که عالمترین، لایقترین و پرهیزگارترین فرد امت باشد. ابن خلدون بدون تردید رمز پیروزی عربها را در عصبیتی فراگروهی و کلان دیده است که این ویژگیها را داشت.

ابن خلدون برای بیان سطح فراگروهی عصبیت به تفاوت عصبیت قومی و دینی که فرا قومی است، پرداخته است

از نظر او عصبیت دینی، شامل وعدهٔ دنیایی و مادی و هم وعده‌ای جهانی و اخروی است، ولی عصبیت قومی صرفاً وعده‌های دنیایی است. فرق دیگر عصبیت مذهبی با عصبیت دیگر این است که عصبیّت مذهبی محدود و منحصر به مکان نیست در حالیکه عصبیت غیرمذهبی جز در بادیه نمی‌تواند

وجود داشته باشد.

نقش دیگر عصبیت، در سطح فراگروهی و فرا قومی پیدایش پادشاهی است. از نظر ابن خلدون رسیدن به پادشاهی بستگی به ارادهٔ افراد ندارد، «چون عصبیتها گوناگون و متفاوت است و هر عصبیتی دارای فرمانروایی و غلبه بر زیردستان قوم و عشیرهٔ خود می‌باشد ولی پادشاهی به همهٔ عصبیتها تعلق نمی‌گیرد بلکه در حقیقت سلطنت به عصبیتی اختصاص می‌یابد که همهٔ رعیت را مسخر فرمان خود سازد و به خراج ستانی اموال همت گمارد و لشکریانی تشکیل دهد و مرزها را حفظ کند و برتر از نیروی او قدرت قاهری موجود نباشد». [۵۶]

در این صورت برای به دست آوردن پادشاهی که هدف عصبیت است افزون بر تجلی عصبیت شرایطی لازم است که عبارتند از: ۱ـ همهٔ رعیت را مسخر فرمان خود سازد. ۲ـ به خراج ستانی اموال همت‌گمارد.۳ـ لشکریانی تشکیل دهد که مرزها را حفظ کنند. ۴ـ برتر از نیروی او نیرویی موجود نباشد، یعنی بهترین نیرو باشد.

اینها را می‌توان از شرایط لازم پادشاهی شمرد ولی شرط کافی آن هنوز باقی است و شرط کافی آن وجود عصبیتی نیرومند است. اگر عصبیت توام با آن باشد، پادشاهی حاصل می‌شود. ابن خلدون اشاره به واقعیتی تاریخی دارد تا نقش عصبیت را در تحقق پادشاهی نشان دهد.از نظر او در تاریخ دیده می‌شود که طوایف و اقوامی دارای شرایط بالا نیستند و ابن خلدون آن را دارای پادشاهی ناقص می‌نامد که نقص از طریق عصبیت رفع می‌گردد.

نظریهٔ دولتِ ابن خلدون

در علوم اجتماعی از دولت تعاریف متعددی ارائه داده‌اند. عده‌ای در تعریف دولت به نظام اداری و اجرایی تأکید می‌کنند و عده‌ای نیز بر نظام سیاسی توجه دارند. لاسکی دولت را عبارت از اجتماعی از افراد می‌داند که شیوهٔ خاصی از زندگی ارائه می‌دهند و در صورت لزوم آن را تحمیل می‌کنند.او دولت و حکومت را به یک مفهوم نمی‌داند: «کسانی که مقررات را وضع و اجرا

می‌کنند حکومت نامیده می‌شوند». در حالیکه «دولت نظامی است که به نام آن توسط هیئتی از افراد، که از جنبهٔ حقوقی حکومت نامیده می‌شوند امری، تحمیل می‌شود».[۵۸]

عناصری چون قلمرو، جمعیت و نظام سیاسی در تعریف دولت نقش عمده دارند. از این روست که دولت به تعبیر علوم اجتماعی به قلمرو، جمعیت و نظام سیاسی خاصی که در یک مجموعه عمل می‌کنند، اطلاق می شود . در این معنی، تحولات نظام سیاسی بر قلمرو، جایگاه و جمعیت اثر می‌گذارد و بالعکس میزان جمعیت و گسترش یا محدودهٔ قلمرو برساختار نظام سیاسی اثر دارد.

ابن خلدون بین مقولهٔ حکومت و دولت تفاوت قایل شده و آنچه امروزه از حکومت مدنظر است، مورد توجه او بوده است. ابن خلدون حکومت را به ارگان و سازمان اجرایی درگیر با اهداف دولت مربوط کرده است. او در مقدمه، تحت عنوان «پایگاه و مقامات درگاه پادشاه و سلطان» عناصر تشکیل دهندهٔ حکومت، نقش و کارکرد هر یک از آنها را به طور مشروح توضیح داده است.[۵۹]

او در مجموع دولت را این گونه تعریف می‌کند: دولت به نظامی اطلاق می‌شود که مجموعه‌ای از افراد در اثر کمیت برتر در سرزمین و قلمرو مشخص به قدرت دست یافته و به تنظیم رابطهٔ جدید سیاسی اجتماعی بین افراد پرداخته و در اجرای آن از روشهای گوناگون (زور و یا ارتباط آزاد مبتنی برمشارکت) استفاده می‌کنند.

ابن خلدون، هر یک از عناصر تشکیل دهندهٔ حکومت را توضیح می‌دهد. او درآ غاز به تعداد افراد درگیر در حکومت و رابطه آنها پرداخته است: «باید در بخشهای گوناگون، شهرستانها و مرزها تقسیم شوند و ادارهٔ امور آن نواحی را بر عهده گیرند و بر آن سرزمینها استیلا یابند». در ادامه می‌نویسد: «وضع کشورها در این روزگار به مرحله‌ای رسیده است که هر دولتی دارای مرز و حدود معینی برای کشور و دایرهٔ خاصی از لحاظ وسعت نسبت به پایتخت آن است و بنابراین اگر دولتی پس از این وضع بخواهد سرزمینهای فزونتر از آنچه در تصرف خود دارد، اداره کند ناچار بی‌سپاه و نگهبان می‌ماند و کشورش مورد سوء قصد

دشمنان مجاور واقع خواهد گردید».[۶۰]

وظایف هیأت دولت از نظر ابن خلدون عبارتند از: استیلا بر دشمن، تعیین حدو مرز جغرافیایی، تنظیم سیاست، خراج ستانی و دریافت آن، منع مردم از اعمال خلاف قانون، و تعیین تناسب بین تعداد افراد و جریان اداری و حدود و ثغور: «هر دولتی به نسبت فزونی و کمی، عهده‌دار امور یا اعضای دستگاه فرمانروایی آن پیشرفت داشتند و هنگام پایان یافتن شمارهٔ آنها به سبب تقسیم کردن آنان در نواحی گوناگون دیگر، پیروزیها و جهانگشاییهای ایشان قطع می‌شد.[۶۱]

ابن خلدون در تعیین پایگاه حکومت به شمارش اجزاء و عناصر و کارکرد هر یک می‌پردازد: معاون، شمشیر، قلم، رأی، دانش، حاجب ، وزارت، کاتب، دیوان، کارگزاران و خراجها، دیوان نامه‌ها و نگارش، شرطه، فرماندهی نیروی دریایی، از عناصر تشکیل دهندهٔ حکومت می‌باشند.[۶۲] ابن خلدون به لحاظ تأثیرپذیری از نظامات سیاسی عصر خود، صرفاً یک نوع حکومت، چون حکومت پادشاهی را می‌شناسد و وظایف و کارکردهای آن از قبیل نشانه‌های ویژه، سکه، انگشتری، و نماز و خطبه را توصیف می‌کند.

یکی از عناصر عمدهٔ حکومت پایتخت است. ابن خلدون معتقد است که در صورت ایجاد هر نوع مشکلی برای دولتها، اگر پایتخت باقی بماند، حکومت از مشکلات و تهاجمات رها خواهد شد: «توانایی و استحکام هر دولتی در پایتخت از دیگر نواحی و حدود آن بیشتر است. پایتخت آخرین بخش دولت در انقراض است. چون حمله از بیرون است و اول حاشیه و حوالی ویران می‌شود. اگر پایتخت از دست برود بخشهای دیگر برای دولت سودی ندارد».[۶۳]

ابن خلدون دولت را در یک جریان تاریخی مورد مطالعه قرار می‌دهد. از این رو پس از تعریف و بیان مشخصات آن، عوامل مؤثر در دستیابی به قدرت و تشکیل دولت، عوامل مؤثر در بقای دولت، مشخصات و صفات دولت قوی، مشخصات و صفات دولت ضعیف و عوامل مؤثر در افول دولت را بر می‌شمارد. این عناوین و مباحث در روند مراحل چهارگانهٔ پیدایش و افول دولتها مورد بررسی قرار گرفته است.

سن دولت و نسلهای متمادی آن

ابن خلدون مانند متفکران اجتماعی در آغاز از الگوی اندام وارگی تأثیر پذیرفته است و در تحلیل جامعه، از انسان یاد می‌کند. از نیازهای انسان و ضرورت تشکیل دولت و از عمر او که به تولد، رشد و مرگ تقسیم می‌شود، یاد می‌کند و بر اساس این الگو به تحلیل و تبیین تطورات دولتها می‌پردازد.

ابن خلدون عمر متوسط انسان را ۴۰ سال فرض می‌کند و برای یک نسل ۳ پشت یعنی ۱۲۰ سال قایل شده است. او الگوی موجود را از تطورات دولتها، عمر متوسط انسان در سه پشت گرفته است. از نظر او دولت نیز مانند انسان از بدو تولد تا مرگ خویش سه دورهٔ تکمیلی را طی می‌کند. زندگی انسان دارای سه مرحله است: ۱ـ مرحلهٔ تولد ـ که حکم یک حیوان وحشی و ناآرام را دارد، ۲ـ مرحلهٔ رسیدن به قدرت و زندگی توأم با رفع خواسته‌های خود و ۳ـ مرحلهٔ پیری و رسیدن به سستیها و ضعفها و بروز آنها که در این صورت عناصر دیگری چون طبیعت انسانهای دیگر که قوی و نیرومند هستند، بر او غلبه یابند.

در اینکه چرا سه نسل را در مورد انسان و دولت انتخاب نموده، آورده است: «باید دانست که سن طبیعی انسان برحسب آنچه پزشکان و ستاره شناسان عنوان کرده‌اند ۱۲۰ سال است... و اما سنین دولتها نیز هر چند برحسب خرافات مختلف است ولی اغلب عمر دولت از ۳ پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است که ۴۰ سال باشد پس ۴۰ سالگی پایان دورهٔ رشد و نمو تا غایات آن می‌باشد. از این رو در نظر گرفتن ۴۰ سال نشان می‌دهد که سن یک پشت برابر سن یک شخص است، و اینکه گفتیم عمر دولت اغلب از ۳ پشت بیش نیست بدان سبب است که نسل نخستین همچنان دارای برخوردهای خشونت‌آمیز و روحیهٔ توحش و بادیه‌نشینی است. نسل دوم به سبب کشورداری و ناز و نعمت، تغییر خوی می‌دهند و از بادیه‌نشینی به فراخی معشیت و ناز و نعمت و به فرماندهی مطلق می‌رسند. نسل سوم از خشونت به افول و خوشگذرانی رسیده است. نسل چهارم هم او انقراض دولت است».[۶۴]

به اعتقاد ابن خلدون، دولت طی ۳ یا ۴ نسل الزاماً می‌باید از ۵ مرحله

بگذرد:

مرحلهٔ اول استقرار دولت مصادف با دوران پیروزی و استیلا یافتن بر خصم است که فرمانروای مطلق موجود نیست بلکه اشتراک در فرماندهی است و عصبیت بر همهٔ امور غالب است. مرحلهٔ دوم خودکامگی است که مشخصات آن عبارت است از: ۱ـ حکومت مطلق ۲ـ برگزیدن موالی ۳ـ عصبیت ضعیف‌تر می‌شود ۴ـ کار او سختتر و مشکلتر از بنیانگذار حکومت و دولت است زیرا بنیانگذار با خصم بیگانه جنگ و ستیز داشت ولی در این مرحله سعی در مبارزه با خودکامگی و افراد هم عصبیتی است که منجر به جایگزینی موالی می‌گردد.

مرحلهٔ سوم، عظمت دولت است که با ویژگیهای چند قابل طرح است: (۱) کسب ثروت و شهرت و مقام، (۲)بناکردن آثار و ساختمانهایی که منجر به بنای تمدن است، (۳)گرفتن خراج و مالیات، (۴) پذیرفتن قبایل دیگر،(۵) اینکه دولتهای دیگر به لحاظ رابطه با او مبادرت می‌کنند و دشمنان می‌ترسند، (۶) سان دادن و انتظام سپاه، (۷) پرداختن حقوق افراد از روی انصاف و داد،و(۸) پایان مرحلهٔ استبداد است.

مرحلهٔ دوم و سوم، دو ویژگی عمده و مشترک نیز دارند که یکی وجود سطحی از عصبیتهای قومی قبیله‌ای و دیگر خود کامگی و حکومت مطلق با وجود پادشاه فرمانرواست.

مرحلهٔ چهارم، دولت آرامش است که با ویژگیهای چند قابل تعریف است : (۱)در این مرحله که آرامش است دیگر خبر از جنگ و جدال و کشت و کشتار و حتی آبادانی نیست و حتی به ساختمان سازی و عمارت هم پرداخته نمی‌شود. (۲)خرسندی و مسالمت جویی ناشی از افول، مورد توجه است. (۳)تقلید از سنت پیشینیان و عدم نوآوری در سیاست و در امور دیگر. (۴) حفظ امور گذشتگان و تفاخر به هر آنچه که درگذشته بوده است.

مرحلهٔ پنجم مرحلهٔ پریشانی است .در این مرحله هیچ نقطه اتکایی برای ادامهٔ حیات حکومت و دولت باقی نیست، بلکه عوامل متعدد در جهت تخریب حاکمیت دولت می‌کوشند که مشخصات آنرا می‌توان ذکرکرد: (۱)اسراف و تبذیر،(۲) شهوت‌رانی، (۳) برگزیدن افراد بی‌لیاقت در امور،(۴)

رو به تباهی رفتن سپاه، (۵) نپرداختن حقوق و سرکشی افراد،(۶)بدی و تندی به بزرگان،(۷) کینه مردم نسبت به او (۸)انقراض.

موانع دستیابی به قدرت

ابن خلدون هدف و غایت عصبیت و بادیه نشینی را دستیابی به حکومت و پادشاهی می‌داند. از نظر او همهٔ قبایل و طوایف با هر نوع عصبیتی الزاماً و جبراً به حکومت دست نمی‌یابند، بلکه عصبیتهای برگزیدهٔ قوم برتر در موقعیت خاصی به حکومت می‌رسد. از نظر او عصبیتی که از درون توانسته باشد عصبیتهای کوچکتر را شکست داده و بر آنها فایق آید و بر عصبیتهای حاشیه‌ای مسلط شده و در نهایت بر دولت مرکزی فایق گردد، به تشکیل حکومت موفق خواهد شد. در صورت عدم موفقیت در هر یک از این زمینه‌ها و یا وجود روحیهٔ انتقاد و زیر سلطه بودن و اجبار در پرداخت خراج، توان دستیابی به حکومت برای آن قبیله وجود نخواهد داشت: «زیرا خواری و انقیاد جوش عصبیت را در هم می‌شکند و چه انقیاد و خواری یک قبیله، دلیل عصبیت آن می‌باشد».[۶۵]

ابن خلدون پرداخت باج و خراج را زمینه ساز رشد روحیهٔ خواری و انقیاد دولت و یا قبیله می‌داند. باج و خراج دادن حکایت از ضعف و سستی است: «در چنین موارد تحقیر آمیزی به ایشان سستی راه می‌یابد» و حتی قادر به دفاع از خود نمی‌باشد: «دیگر موجب خواری قبیله... کیفیت باج و خراج است زیرا قبیلهٔ باج دهنده همین که بدین امر منقاد و تسلیم می‌شود چنان است که به خواری و پستی تن در داده است و چه باج و خراج دادن خود در نظر قبایل نوعی ستمدیدگی و خواری ست، چنانکه افراد سرافراز و بزرگ منش و آنانکه زیر بار فرومایگی نمی‌روند، نمی‌توانند آنرا تحمل کنند مگر هنگامی که در نتیجهٔ جنگ و کشتار و دادن تلفات شکست خورده و از پای در آمده باشند».[۶۶]

دولت قوی

ابن خلدون به لحاظ اعتقاد به این اصل که دولت در هر مرحله دارای خصایص و ویژگیهایی متفاوت از دیگر مراحل است، دولت قوی و ضعیف را

تعریف کرده است. دولت قوی از نظر ابن خلدون دولتی است که اولاً خودکامه باشد و ثانیاً هر نوع اختلال در درون نظام را بسادگی از بین ببرد.[۶۷] دولت قوی دارای ویژگیهای زیر است:

۱ـ دارای عصبیت بالاست، زیرا دولت در مرحلهٔ اول دارای عصبیت بالا و این خود عامل اقتدار و تأسیس دولت و رفع مشکلات است.

۲ـ روحیهٔ جوش و خروش و جهانگیری و غلبه از صفات دولت قوی است: «با نیروی قهر و غلبه نظیر عصبیت دستهٔ نخستین در آغاز کشورگشایی مدعی سلطنت می‌شوند».[۶۸] در جای دیگر ابن خلدون وجود قدرت و خشونت را از ویژگیهای دولت مقتدر می‌داند.

به عقیدهٔ ابن خلدون هرگاه ملتی وحشی باشد کشور او پهناورتر خواهد بود. اقوام وحشی به علت قدرت جنگ آوری و خشونت با ملل دیگر در تسخیر و بنده ساختن طوایف تواناترند و گذشته از این با ملتها و اقوام دیگر مانند حیوانات درنده نسبت به دیگر جانوران بیزبان رفتار می‌کنند، مانند اعراب و دیگر اقوامی که نظیر آنانند چون کردها و ترکمن‌ها و نقابداران خصمانه.[۶۹]

۳ـ حمیّت جمعی و دفاع مشترک: «غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جانسپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصبیت است».[۷۰]

۴ـ دولت با وجود تعداد زیاد کارگزاران، قدرتمندتر است: «عظمت دولت و وسعت فرمانروایی و درازی دوران آن نسبت کمی و فزونی اعضای دستگاه فرمانروایی است».[۷۱]

۵ـ ابن خلدون، زیادی جمعیت را عامل قدرت دولت می‌داند. زیرا با وجود جمعیت زیاد، نیروی کار و ارتش قوی حاصل می‌شود، صنایع رشد می‌کند و در نهایت کشاورزی و اقتصاد رونق می‌یابد. از نظر ابن‌خلدون این موضوع دربارهٔ ملت ایران در گذشته صادق بوده است که چگونه به سبب وسعت خاک و فزونی جمعیت سراسر جهان را مسخر کرده بودند.[۷۲]

ابن خلدون معتقد است وقتی افراد در بادیه زندگی می کنند اجتماعشان دارای جمعیت کمتری است ولی وقتی که به شهرها می‌آیند و دارای نعمت و

رفاه بیشتری می‌گردند جمعیت آنها افزوده می‌شود: و نسلهای آنان در آن محیط پر ناز و نعمت و آسایش و پرورش می‌یابند و به سبب زندگی در چنان محیطی عدهٔ کثیری بر جمعیت دولت افزوده می‌شود و نیرویی دیگر بدان می‌پیوندند؛ لیکن اگر نسل نخستین و دوم درگذرند و دولت را فرسودگی و پیری فراگیرد، این جمعیت حاصل نمی‌شود.

اگر کثرت جمعیت در دو مرحلهٔ اول باشد عامل قدرت می‌شود ولی اگر در مراحل بعدی باشد جمعیت موجب ضعف و انحطاط دولت خواهد شد، زیرا نیازهای آن جمعیت بر طرف نخواهد شد.

۶ـ وسعت قلمرو خاک مشخصهٔ دیگر دولت قوی است

۷ـ رفاه و توانگری. ابن خلدون توانگری دولت را علامت قدرت دولت می‌داند: «در اینکه ناز و نعمت در آغاز نیرویی بر نیروی دولت می‌افزاید زیرا هر گاه قبایل و طوایف به کشورداری و ناز و نعمت برسند در میان آنان توالد و تناسل و خاندانها و خویشاوندی فزونی می‌یابد و در نتیجه بر تعداد افراد قبیله‌ها افزوده می‌شود و یکایک اولاد و اعمال دودمان سلطنت موالی و پرورش یافتگی بر می‌گزینند و نسلهای آنان در آن محیط پرناز و نعمت و آسایش پرورش می‌یابند و به نسبت زندگی در چنان محیطی عدهٔ کثیری بر جمعیت دولت افزوده می‌شود و نیرویی دیگر بدان می‌پیوندد».[۷۳]

۸ ـ رابطهٔ متقابل بین دولت و مردم عنصر دیگر افزایش قدرت دولت است: «تشکیل دادن کشور تنها از راه قدرت و غلبه امکان پذیر است و غلبه و نیرو به وسیلهٔ عصبیت و تألیف قلوب مردم برای توسعه طلبی و کشورگیری تنها به یاری خدا حاصل می‌شود».[۷۴]

ابن خلدون عامل اساسی در حسن رابطه بین دولت و مردم را خصال نیکو در شخص حاکم و مجریان و قانونگذار می‌داند. اصل فرمانروایی بر اساس عصبیت است که با خصال نیکو سرانجام می‌یابد: «نیروی فرمانروایی دارای فرع یا شاخه‌ای می‌باشد که به سبب آن صورت می‌گیرد و کمال می‌پذیرد و آن عبارت از خصال نیکوست».[۷۵]

ابن خلدون خصوصیات متعددی که برای حکومت مناسب است، یاد

نموده است: بخشش و بخشودن لغزشها و چشم‌پوشی از ناتوانان و میهمان‌نوازی، یاری رساندن به بیچارگان و ستمدیدگان، دستگیری از بینوایان، شکیبایی بر شداید، وفای به عهد و بخشیدن اموال در راه عرض و ناموس، تعظیم شریعت و بزرگداشت علمایی که حافظ و نگهبان شریعتند، پیروی از احکام، اعتقاد به مردم دیندار، اطاعت از حق، دادرسی و انصاف نسبت به درماندگان و ناتوانان، توجه به حال ستمدیدگان، رسیدگی به شکایات، دوری از مکر و حیله و فریب و پیمان شکنی.[۷۶]

۹ ـ کسب آداب و سنن از دول قدیم علامت دیگر قدرت دولت است. وقتی دولت جدید به اقتدار و حکمرانی می‌رسد برای ادارهٔ حکومت مجبور است از شیوه و طریقی پیروی کند. زیرا در بدو امر شیوهٔ خاصی برای حکومت‌داری ندارد و از دولتهای قبلی به عاریت می‌گیرد. استفاده از تجارب دیگران از طریق به کار گماردن افراد رژیم سابق و حتی جستجو و بررسی وضع گذشتگان به دست می‌آید. ابن خلدون تقلید را در مواردی چند می داند: شیوهٔ غذا پختن، شیوهٔ غذا خوردن ،شیوهٔ لباس پوشیدن ،شیوهٔ حکومت داری وشیوهٔ برخورد با مردم و...

پس از حاکمیت عصبیت جدید، فرهنگ مردم از فرهنگ و نظام سیاسی کهن به افراد جدید منتقل می‌شود و در این رابطه کمتر دیده شده است که پادشاه بگذارد فرهنگ قدیم بر او احاطه یابد بلکه بیشتر آن را در خود حل کرده و امکان سلطه را از آن می‌ستاند: «زمامداران آن در هر یک از مرحله‌ها خویهایی اکتساب می‌کنند که متناسب با آداب و رسوم آن مَرحله است که در مرحلهٔ دیگر به مانند آن نیست».[۷۷] روشن است که هر جامعه‌ای با هر سطحی از فرهنگ و تمدن وقتی نهادهای سیاسی آن ویران می‌شود، کلیت فرهنگ آن از بین نمی‌رود وبه جامعهٔ جدید با نهادهای سیاسی نو منتقل نمی‌شود.

۱۰ ـ عامل دیگر قدرتمندی دولتها در باج و خراج ستانی است که منجر به ثروتمندی دولت می‌شود.

۱۱ ـ از عمده ترین مشخصات دولت قوی ،بخشش است: «آثار و یادگارهای دیگر دولتها، بخششهای آنهاست که به نسبت نیرومندی دولتها می‌باشد. و این

حقیقت در آنها نمودار است هر چند که دولت ایشان مشرف بر فرسودگی و پیری باشد، چه فرقهای زمامداران دولتها به نسبت نیروی کشور و غلبه یافتن ایشان بر مردم است. این امر را می‌توان دربارهٔ بخششهای ابن ذی یون به هیأت نمایندگان قریش سنجید که چگونه از رطلهای زر وسیم و بندگان و کنیزکان ده به آنها بخشید تا از انبانهای عنبر به هر کدام یکی اعطا کرد».[۷۸]

۱۲ـ تمدن سازی مشخصهٔ دیگر دولت قوی است: «کیفیت تمدن یک دولت به نسبت عظمت و پهناوری آن می‌باشد. زیرا امور تمدن از توابع آسایش و خوشگذرانی است و آسایش و خوشگذرانی از توابع ثروت و نعمت است و ثروت و نعمت از توابع کشورداری و میزان استیلا و تسلط است».[۸۲]

ابن خلدون مدعی است که تجربهٔ تاریخی حکایت از این است که تمدنها به حکومتهای قدرتمند منتقل می‌شود و در اغلب موارد دولت جدید به تکمیل آن می‌پردازد. همه دولتها از آن بی نیاز نیستند زیرا تمدن را عبارت از مجموعهٔ حِرَف و مشاغل و تواناییهای تجربی و علمی برای رفع نیازهای جامعه از قبیل نیاز غذا پختن با شیوه جدید که مستلزم تهیهٔ ظروف مسی و آهنی جدید دانسته است، به نسبت اختلاف دولتها در شهوات و لذتها و تنعمات و عادات تجمل خواهی و نعمت پروری و شیوه و رسوم گوناگون که به دنبال هر یک پدید می‌آید، آن صنایع نیز فزونی می‌یابد.

ابن خلدون در باب ساختن بناها و آثار آورده است:

«از این رو که آثار و بناها در پرتو نیرویی ایجاد می‌شود که دولت در آغاز پایه‌گذاری دانسته، در هر یادگاری و اثری که به جا می‌ماند به نسبت آن نیرو است. از آن جمله بناها و معابد عظیم هر دولتی به نسبت نیروی آن در آغاز و اساس تشکیل سنجیده می‌شود. زیرا اینگونه یادگارها جز در پرتو فزونی کارگران و گردآوردن نیروهای فراوان و همدستی با علمای بزرگ از راه تعاون، پایان نمی‌یابد.

پس ساختن بناهای بلند و بزرگ نیاز به تهیهٔ مصالح ساختمانی زیاد و نیروی عظیم انسانی است که این دو حاصل نمی‌شود مگر زمانی که اقتدار کامل وجود داشته باشد که بتواند نیروها را در یک زمان طولانی متمرکز کند. ساختن معابد و

بناهای عظیم نشانهٔ قدرت است. و حفظ و حراست آنها و حتی تخریب آنها اقتدار کافی می‌خواهد. ابن خلدون به یک تجربهٔ تاریخی اشاره می‌کند. زمانی که رشید آهنگ ویران کردن کسری نمود، نتوانست. البته در اینکه بناهای عظیم از طریق چه کسانی ساخته شده نظرات گوناگونی وجود دارد که از کتب تاریخ مسعودی و غیر آن نقل شده است. عده‌ای این اعمال را به نیروهای ماوراء مادی نسبت داده و عده‌ای به انسانهای بلند قامت و قوی و عده‌ای هم به حکومتهای با قدرت زیاد نسبت داده‌اند. ابن خلدون نظر نهایی را می‌پذیرد که انسانها با یکدیگر از قدیم فرقی نداشته‌اند بلکه قدرت حکومت بوده که توانسته است از این نیروها بهره بگیرد.

کیفیت تمدن‌از نظر ابن خلدون وابسته به (۱)ـ عظمت و خردی کشور، (۲) کشور داری و میزان استیلاو تسلط اهل دولت، (۳)ثروت و نعمت، (۴)آسایش و خوشگذرانی و (۵) امور تمدن می باشد .

پس نظریهٔ تمدن ابن خلدون عبارت از اقتدار و تسلط اهل دولت و ثروت و آسایش است، زیرا جامعه‌ای که هر آن دستخوش تغییر و تحول است، نمی‌تواند ثبات داشته باشد، و تمدن خود را بسازد. البته هر جامعه‌ای که آسایش و ثروت را داشته باشد به تمدن نخواهد رسید.

۱۳ـ ابن خلدون نتایج و کارکردهای دولت قوی را در چند امر می‌بیند: (۱) استمرار طول دورهٔ حاکمیت، (۲) برپایی یادگارها و بناهای بزرگ و (۳) تسلط دولت بر قبایل که حاصل آن نیروی نظامی و خراج بیشتر است.

ابن خلدون، کلیهٔ یادگارها و آثار باقی مانده از دولت را ناشی از نیرومندی آن می‌داند: «از این روکه آثار و بناها در پرتو نیرویی ایجاد می‌شود که دولت در آغاز پایه‌گذاری داشته و هر یادگار و اثری که به جای می‌ماند به نسبت آن نیرو انسان و از آن جمله بناها و معابد عظیم هر دولتی به نسبت نیروی آن در آغاز و اساس تشکیل سنجیده می‌شود، زیرا این گونه یادگارها جز در پرتو فزونی کارگران و گردآمدن نیروهای فراوان و همدستی جماعتهای بزرگ از راه تعاون و همکاری پایان نمی‌یابد... پس باید دید چگونه یک دولت بر بنیان نهادن بنایی، قدرت می‌یابد که دولت دیگر از ویران ساختن آن عاجز می‌گردد با دوری و مسافتی که

میان ویران ساختن و بنیان نهادن از لحاظ سهولت وجود دارد و از این امر به تفاوت میان دو دولت می‌توان پی برد.[۸۳]

او اشاره می‌کند که ساختن بنای بزرگ به لحاظ در اختیار داشتن «چرخ» و «اجتماع کارگران» و فزونی همدستان و قدرتها انجام یافته است و در نهایت به این مطلب اشاره می‌کند که علت این تفاوت آن است که، دولتهای مزبور از اساس و بنیانِ نیرومندی و تمدن با یکدیگر اختلاف دارند. از این رو کلیهٔ آثار و یادگارهای دولتها، همچنانکه در صفحات پیشین یادآور شدیم، وابسته به قدرت و نیروی اصلی و اساس آنهاست و این حقیقی انکار ناپذیر است... پس باید خواننده از احوال و خصوصیاتی که نقل می‌شود به مرتبهٔ نیرومندی و صنعت و پهناوری و کوچکی دولتها پی‌ببرد.[۸۴]

دولت ضعیف

ابن خلدون در توضیح دولت ضعیف، ساختار دولتها را در مرحلهٔ سوم و چهارم عمر دولت بررسی می‌کند. در این مراحل، دولتها دچار افراط در تنعم و بهره‌وری از امکانات می‌شوند و روحیهٔ جنگاوری را از دست می‌دهند و دولت به ضعف می‌گراید.

دولت ضعیف از نظر ابن خلدون دولتی است که انسجام کافی در درون نظام اداری آن وجود ندارد و تعارضهای بسیاری از قبیل تعارض بین سلطان و دربار، تعارض بین مردم و سلطان و تعارض بین قبایل حاشیه‌ای و دولت مرکزی شکل می‌گیرد و دولت مرکزی نیروی کافی، ارتش قوی، بودجه و امکانات مالی، و عصبیت لازم در مقابله با مشکلات را ندارد. در ادامه به طور اجمالی چندین ویژگی و مشخصهٔ دولت ضعیف مطرح می‌شود:

(۱)عدم عصبیت و روح یادگیری، (۲) کمی حدود و ثغور، (۳)تعارض بین سلطان و دربار در ادارهٔ جامعه و (۴)نداشتن نیروی نظامی قوی برای مقابله با تهاجمات.[۸۶]

در ایجاد دولت ضعیف عوامل چندی دخالت دارند:

۱ـ تقلید و شیفتگی به دیگران: «در اینکه قوم مغلوب همواره شیفتهٔ تقلید از

شعایر و آداب و طرز لباس و مذاهب و دیگر عادات و رسوم ملت غالب است».[۸۷]

۲ـ وجود قبایل متعدد در درون جامعه: از نظر ابن خلدون، وجود قبایل بسیار که حامی دولت مرکزی باشند، علامت قدرت دولت است. در صورتیکه قبایل با یکدیگر در حال تعارض باشند و یا اینکه هر یک یا همهٔ آنها با دولت مرکزی در حال تعارض باشند، اختلال در روند عادی جامعه به وجود می‌آید و به ضعف دولت می‌انجامد.

در مرز و بومهایی که قبایل و جمعیتهای فراوان و گوناگون زندگی می‌کنند، ممکن است دولتی نیرومند دوام یابد، زیرا اختلاف عقاید و تمایلات که به دنبال هر یک از آنها عصبیتی است، مانع عصبیت دیگر می‌شود و از این رو مخالفت با دولت و خروج و قیام بر ضد آن ممکن نمی شود.[۸۸]

۳ـ تن آسایی و راحت طلبی: راحت طلبی عامل عمده ضعف دولتها است. زیرا تمایل به راحت طلبی منجر به مصرف زیاد، عدم تمایل به جنگ، وابستگی به بادیه‌نشینی را در پی دارد که در نهایت دولت مرکزی به ضعف می‌گراید.

۴ـ ارتباط ناسالم بین دولت، کارگزاران حکومت و مردم: ابن خلدون توجه حکام به منافع فردی تا منافع و نیازهای گروهی را زمینه ساز سستی عصبیت و در نتیجه جدایی از مردم می‌داند، که به ضعف دولت می‌انجامد. و در نتیجه هنگام وقوع حوادث، مردم تمایلی به حمایت از دولتمردان از خود نشان نمی‌دهند.

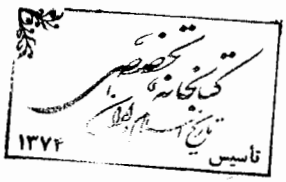
دولتمردان در این هنگام به سبب خواری و دشمنی سلطان، نگران و رنجیده خاطر می‌شوند و کینهٔ او را در دل می‌گیرند و در کمین می‌نشینند که هنگام بروز مصایب و حوادث ناگوار به وی آسیب برسانند و بد فرجامی چنین وضعی به دولت باز می‌گردد.[۸۹]

۵ـ چیرگی موالی: «موضوع نسب و خویشاوندی که بدان پیوند نسبی حاصل می‌شد عبارت بود از معاشرت و همراهی و طول ممارست و همنشینی از راه پرورش و شیرخوارگی و دیگر احوال مرگ و زندگی».[۹۱] با ورود موالی به دولت ، شبکهٔ خویشاوندی دچار اختلال می‌شود و عصبیت ناشی از خانواده از بین

می رود. بر این اساس است که ابن خلدون دو مطلب را از هم جدا می‌کند، یکی خویشاوندی خونی و سببی و دیگر خویشاوندی نسبی و همپیمانی که اولی موجب عصبیت می‌گردد و هیچ امر دیگری جایگزین آن نمی‌شود، دیگری مربوط به موالی است که در جامعهٔ شهری موجب از بین رفتن عصبیت می‌گردد. از نظر ابن خلدون در صورت تعارض در شبکهٔ خویشاوندی و ضعف عصبیت، دولت در به کارگیری موالی، اقدام خواهد کرد.

موالی وقتی وارد نظام می‌شوند که دولت به مرحلهٔ دوم حکومتداری رسیده باشد. خودکامگی سلطان شروع شده و خویشاوندان او در زمره دشمنان او قرار گرفته باشند و موالی در این مرحله در مقابل خویشاوندان سلطان بوده و به پادشاه نزدیکتر می‌گردند و این موجب نفرت دوستان و خویشاوندان او می‌گردد. به کار گماردن افراد غیرخویشاوند موجب از هم گسستگی رشته عصبیت شده و انحطاط حکومت آغاز می‌شود. این گرایش در دوره های بعدی عمر دولت در عدم تمایل به عصبیت استمرار قومی تقلیل یافته است، یعنی در مرحلهٔ سوم وچهارم عصبیت بنیانگذار موجود نمی‌باشد.

ضعف دولت پیامدهایی دارد: اولاً تعارضهای درون نظام را افزون‌تر می‌کند. ثانیاً فعالیتهای اقتصادی از روال عادی خارج می‌شوند و رعایت نکردن قانون از سوی دولتمردان، جامعه را دچار هرج و مرج می‌کند. ثالثاً امید به نجات کاهش می‌یابد: «هرگاه در نتیجهٔ سستی و زبونی و ناامیدی بر قومی چیره شوند و صفات و عاداتی که از امید سرچشمه می‌گیرد از انسان رخت بربندد و عصبیت هم به دلیل غلبهٔ خصم از میان می‌رود». رابعاً تعادل بین خرج و دخل از بین می‌رود: «یکی از مقتضیات طبیعی کشورداری ناز و نعمت و تجمل خواهی است و در نتیجهٔ این وضع عادات و رسوم بسیاری در میان اعضای دولت رواج می‌یابد و هزینهٔ ایشان در برابر مستمریها فزونی می‌یابد و دخل ایشان با خرج برابری نمی‌کند».[۹۰] خامساً: جامعه و دولت به بخشهای اجرایی بسیار تقسیم شده و در نهایت بحران ایجاد می‌گردد.



منابع و مآخذ

۱ـ ابن خلدون، عبدالرحمن. ***مقدمهٔ ابن خلدون***. ترجمه پروین گنابادی. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹، ص ۷۰
۲ـ منبع قبل، ص ۶۹
۳ـ منبع قبل، ص ۶۷
۶و ۵ و ۴ ـ منبع قبل، ص ۷۵ـ ۷۴
۸و ۷ ـ منبع قبل، ص ۷۹
۹ـ منبع قبل، ص ۶۰
۱۰ـ منبع قبل، ص ۸۲ ـ ۸۱
۱۱ـ منبع قبل، ص ۸۹
۱۲ـ منبع قبل، ص ۱۵۴
۱۳ـ منبع قبل، ص ۱۵۸
۱۴ـ منبع قبل، ص ۱۶۶
۱۵ـ منبع قبل، ص ۲۳۰
۱۶ـ منبع قبل، ص ۲۳۶
۱۷ـ منبع قبل، ص ۲۳۵ ـ ۲۲۵
۱۸ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۳۵
۱۹ـ منبع قبل، ج دوم ص ۶۷۷
۲۰ـ منبع قبل، ج دوم ص ۶۸۳
۲۱ـ منبع قبل، ج دوم ص ۶۸۳
۲۲ و ۲۳ـ منبع قبل، ج دوم ص ۶۷۶
۲۴ ـ منبع قبل، ج دوم ص ۶۸۳
۲۵ و ۲۶ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۱۰
۲۷ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۰۹

۲۸ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۰۸
۲۹ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۳۰
۳۰ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۶۰
۳۲ و ۳۱ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۴۲
۳۳ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۶۱
۳۴ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۶۴
۳۵ و ۳۶ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۱۳
۳۷ـ منبع قبل، ج دوم ص
۳۸ و ۳۹ ـ منبع قبل، ج دوم ص
۴۰ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۳۷
۴۱ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۷۲ـ ۷۶۸
۴۲ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۷۰
۴۳ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۷۲
۴۴ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۷۰
۴۵ـ منبع قبل، ج دوم ص ۸۰۳
۴۶ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۷۲
۴۷ـ منبع قبل، ج دوم ص ۸۱۶
۴۸ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۹۳
۴۹ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۹۴
۵۰ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۷۹
۵۱ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۷۳
۵۲ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۸۳
۵۳ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۸۴
۵۴ـ منبع قبل، ج دوم ص ۷۸۵
۵۵ـ منبع قبل، ج دوم، انواع عصبیت (۱ـ ولاء ۲ـ حلف ۳ـ عصبیت خانوادگی ۴ـ عصبیت ریس قبیله ۵ـ عصبیات مختلف)در مقدمه یاد نموده است

۱ـ ولاء : در لغت به معنی قرابت و نزدیکی و خویشاوندی و به معنی یاری رساندن و

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران تاسیس ۱۳۷۴

معاونت یکدیگر است .

۲ـ حلف : سوگندی است که بدان پیمان دوستی می بندند و به معنی عخد و پیمان نیز آمده است و بر مطلق سوگند هم اطلاق می شود و قبائل عرب را به یکدیگر نزدیک می کند ، هر چند پیوند خانوادگی با هم نداشته با شند.

۳ـ عصبیت خانوادگی : پیوندهایی مثل ولاء و حلف هیچگاه به پایه پیوندهای خونی و خانوادگی و نسبت قبیله نمی رسد .

۴ـ عصبیت رئیس قبیله : عصبیت رئیس قبیله بر پایه نیروهای مادی شجاعت، کثرت جمعیت نیروهای معنوی که شمول آن بر حسب و نسب است و برای بدویان همان مفهومی را دارد که تاریخ برای ما و همچنان که میراثهای علمی و فرهنگی تاریخ ملتی را سرشار می سازد حسب و نسب به اهل قبیله موجودیت و حق حیات و استقلال می دهد و آن که در قبیله از همه شریفتر و نجیب تر است ریاستش مسلم است .

۵۶ـ ***مقدمهٔ ابن خلدون***. ج اول، ص ۳۶۰ ـ ۳۵۹

۵۷ـ لاسکی، هارولد، ژ. ***مقدمه ای بر حیات***. ترجمه منوچهر صفا. تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۴۷.

۵۸ـ منبع قبل، ص ۲۵

۵۹ـ مقدمهٔ ابن خلدون ، ج اول ، ص ۴۴۸

۶۰ـ منبع قبل، ص ۲۳۱

۶۱ـ منبع قبل، ص ۳۰۹

۶۲ـ منبع قبل، ص ۵۱۴ـ ۴۵۱

۶۳ـ منبع قبل، ص ۵۱۴

۶۴ـ منبع قبل، ص ۲۲۶ـ ۲۲۵

۶۵ـ منبع قبل، ص ۲۶۸

۶۶ـ منبع قبل، ص ۲۷۰

۶۷ـ منبع قبل، ص ۲۶۸

۶۸ـ منبع قبل، ص ۲۷۰

۶۹ـ منبع قبل، ص ۳۱۱

۷۰ـ منبع قبل، ص ۳۱۸

۷۱ـ منبع قبل، ص ۲۹۳
۷۲ـ منبع قبل، ص ۳۱۱
۷۳ـ منبع قبل، ص ۳۳۲
۷۴ و ۷۵ـ منبع قبل، ص ۲۹۴
۷۶ـ منبع قبل، ص ۲۷۴ـ ۲۷۲
۷۷ـ منبع قبل، ص ۳۲۲
۷۸ـ منبع قبل، ص ۳۴۴ـ ۳۴۰
۷۹ـ منبع قبل، ص ۳۳۳ـ ۳۳۲
۸۰ـ منبع قبل، ص ۳۲۸
۸۱ـ منبع قبل، ص ۳۳۶
۸۲ـ منبع قبل، ص ۳۲۲
۸۳ـ منبع قبل، ص ۳۳۷
۸۴ـ منبع قبل، ص ۳۳۸ـ ۳۳۷
۸۵ـ منبع قبل.
۸۶ـ منبع قبل، ص ۵۷۵
۸۷ـ منبع قبل، ص ۲۸۱
۸۸ـ منبع قبل، ص ۳۸۳
۸۹ـ منبع قبل، ص ۳۱۳
۹۰ـ منبع قبل، ص ۳۲۲
۹۱ـ منبع قبل، ص ۳۵۲

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران