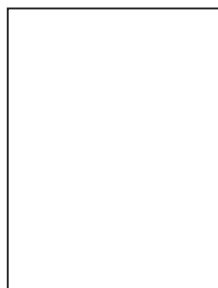


گزارش و نقدی بر کتاب « تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران »

م. طوبی زاده



نام کتاب: تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران

نویسنده: ابراهیم برزگر

سال چاپ: ۸۶ - ۱۳۸۳

ناشر: انتشارات سمت

قطع: وزیری

تعداد صفحات: ۲۷۶

«تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران» نام کتابی است که دکتر ابراهیم برزگر، استادیار دانشگاه علامه طباطبائی به رشته تحریر در آورده است. این کتاب در سال ۱۳۸۳ به چاپ رسید و تا سال ۱۳۸۶ چهار بار توسط انتشارات سمت یا سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها در تیراژ ۲۰۰۰ تجدید چاپ شد. تحریر و چاپ کتاب در راستای یکی از اهداف انقلاب فرهنگی، یعنی ایجاد دگرگونی اساسی در علوم انسانی، صورت گرفته است.

خلاصه کتاب

کتاب از یک مقدمه و یک نتیجه و نیز از هفت فصل تشکیل یافته است که در آغاز خلاصه‌ای از آن ارائه می‌گردد:

مقدمه

سخن این کتاب درباره تحول دولت در اسلام و ایران است که در قالب و طرحی نو که دارای ویژگی‌های زیر است، عرضه شده است:

۱- ارائه تصویر کلی از تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران با این هدف که گذشته، حال و آینده را شکل می‌دهد؛

- ۲- فراهم آوردن آرامش فکری برای مسلمانان که این امر، با مطالعه تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، یعنی در پی آشنایی با گذشته، حاصل می‌شود؛
- ۳- عبرت‌آموزی از تاریخ تنها از طریق غور در گذشته میسر می‌باشد و به همین دلیل است که گذشته چراغ راه آینده است؛
- ۴- پی بردن به هویت مسلمانی، منحصر است در شناخت شخصیت اسلامی که محصول انباشت تک تک دولت‌ها و ملت‌های مسلمان قبلی می‌باشد؛
- ۵- فهم دقیق‌تر اندیشه سیاسی گذشتگان، منوط است به فهم و درک شرایط سیاسی و اجتماعی دورانی که سپری شده است.

کلیات

موضوع اصلی علم سیاست، دولت است، ولی تعریف دولت هم‌چنان مناقشه برانگیز است. در تعریف دولت، گاه بر نقش نخبگان و گاه بر نقش نهادها و گاه بر نقش هر دو تأکید می‌شود؛ از این رو دولت دارای چند معنا شده است. در مفهوم وسیع، دولت به معنای نهاد نهادهاست و در مفهوم اوسط، به معنای حاکمان و کارگزاران و در معنای محدود، به معنای کابینه است؛ از این رو بین دولت و حکومت، تمایز وجود دارد، زیرا حکومت به معنای قوه اجرایی است، اما گاه دولت به معنای کشور به کار می‌رود که دارای چهار ویژگی سرزمین، مردم، حاکمیت و حکومت است، و در این تعریف، حکومت جزئی از دولت است. دولت در واژگان فارسی هم مفهوم چندگانه‌ای دارد، ولی در زبان انگلیسی از واژه *government* و *state* استفاده می‌شود. در این کتاب، مراد از دولت، دولت به مفهوم اوسط یا حاکمان و کارگزاران است؛ در این صورت، دولت مترادف با سلسله یا دودمان حاکمان خواهد بود. برای تبیین دولت اسلامی که به دلیل افزودن کلمه «اسلامی» به دولت، به مفهوم مناقشه‌برانگیزی تبدیل شده است، باید دولت در جهان اسلام را از دولت در اسلام متمایز کرد و این تمایز بین امر واقع و امر مطلوب و یا بین دولت حق و دولت محقق و یا بین حقیقت و واقعیت است و کمتر پیش می‌آید که این دو بر هم منطبق باشد، مانند حکومت پیامبر ﷺ.

در نظر اهل سنت، بین دولت حق و محقق، دست‌کم تا پایان حکومت خلفای راشدین تفاوتی وجود ندارد و همان معنای خلافت را دارد، اما در نزد شیعیان، بیشتر دولت‌های تاریخ، دولت امامت یا دولت محقق نبوده است. دولت بر اساس اتفاق نظر صاحب‌نظران از سه عامل مادی تشکیل می‌شود و همین سه عامل در تحول آن نقش اساسی دارد: ۱- جمعیت. لازمه ایجاد دولت، تشکیل جماعت یا جامعه سیاسی متشکل از انسان‌هاست. جمعیت از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، دو دسته اهل شمشیر و اهل قلم را در بر می‌گیرد. اهل شمشیر حاکمان و سربازان اند و اهل قلم عبارت‌اند از علما و طبقات مذهبی که نقش تداوم‌دهنده را دارند. هم‌چنین اهل معامله، مانند تجارت‌گران نیز از اقسام جمعیت به شمار می‌روند، زیرا نقش پول در ظهور و سقوط دولت‌ها مؤثر است. ۲- سرزمین. خاک و سرزمین چهار شکل پیدا می‌کند:

نخست قلمرو قبیله‌ای که حاصل دشمن مشترک، شیخ‌گرایی و نوع زندگی است. بعد قلمرو دولت‌های مستقل که در آن مباحثی چون سرزمین‌های بدون دولت و دولت‌های اولیه و سرزمین گنجینه و ناآرام ابن‌خلدونی، سرزمین‌هایی با دولت‌های فناور ابزار و..... مطرح می‌شود. دیگر، قلمروی امپراتوری است. تفاوت بین دولت مستقل و امپراتوری بیشتر در عامل سرزمین است. دلایل تأسیس امپراتوری‌ها بسیار است که یکی از آنها اختراع نعل برای اسبان بوده که قلمروهای ارضی را گسترش داد و آخرین، قلمرو مستعمراتی است که مربوط به عصر استعمار و سلطه‌گرانی چون بریتانیا است. ۳- حکومت کنندگان. یک طبقه می‌تواند از راه‌های مختلف به قدرت دست یابد یا قدرت را به شکل‌های مختلفی تداوم بخشد. یکی از آنها، ضرب سکه است که نشان از قدرت است و از این رو سکه، دانش معیار و مقوله‌ای میان رشته‌ای است که دربردارنده اطلاعات بسیار است. از دیگر مواردی که به شناساندن حکومت‌گران کمک می‌کند القاب است، مثل لقب خلیفه الرسول، امیرالمؤمنین و القابی که به الدوله، الله و الدین ختم می‌شود. حق خطبه هم تلاش دیگری برای کسب قدرت یا تداوم آن است.

ره‌یافت و نظریه‌های مناسب

ره‌یافت و نظریه‌های مناسب برای بررسی واقعیات جهان اسلام و فراز و فرود دولت‌های اسلامی، ره‌یافت‌های جامعه‌شناسی و سیاسی، از جمله نظریه تولید آسیایی است: اندیشمندانی به مقایسه جامعه غربی و شرقی با تأکید بر وجود ویژگی‌های خاصی در جوامع شرقی پرداخته‌اند، مثلاً مونتسکیو به نبود حقوق فردی و مهم‌تر از همه، مارکس به شیوه تولید آسیایی در جوامع شرقی اشاره می‌کند. محورهای اصلی نظریه مارکس عبارت است از: نظام ویژه: غیر از اروپا و ژاپن، همگی در زیر عنوان نظام آسیایی جای می‌گیرند؛ جوامعی که از ماتریالیسم تاریخی مارکس، مستثنی‌اند. جوامع آب پایه: شرایط آب و هوایی اقلیمی و آبیاری مصنوعی ناشی از کمبود آب، سازمان اجتماعی متکی به آب در جوامع آسیایی را پدید آورده است. دیوان سالاری وسیع: در جوامع شرقی برای توزیع آب، بوروکراسی گسترده و مستبدی تشکیل شده است. ضعف مالکیت خصوصی: برای حل معضل آب، در عمل مالکیت اراضی در دست پادشاهان و دولت‌ها باقی ماند و دولت اگر مایل بود اراضی را در اختیار می‌گذاشت یا پس می‌گرفت. فقدان مبارزه طبقاتی: به استثنای طبقه دربار، مابقی طبقات ضعیف باقی می‌مانند، زیرا قدرت اقتصادی برای مقابله با دولت در اختیار نداشتند.

در ارزیابی تولید آسیایی باید گفت: اولاً: این نظریه، دارای رگه‌هایی از حقیقت یا منظره‌ای برای تجزیه و تحلیل دولت در جهان اسلام است. ثانیاً: برخی آنرا نظریه‌ای هم‌سو با تأمین منافع غربیان استعمارگر توصیف کرده‌اند. ثالثاً: نظریه شیوه تولید آسیایی به عنوان مرحله حادث شده در تاریخ جوامع شرقی، هم‌چون مراحل تاریخی ماتریالیسم اثبات نشده است. رابعاً: در عوالم شرقی در ارتباط بین خشونت و آب، تردیدهای جدی وجود دارد.

نظریه سیستم‌ها؛ یکی دیگر از نظریه‌هایی که مستعد تجزیه و تحلیل دولت در جهان اسلام است، نظریه سیستم‌هاست. برخی مشخصات این نظریه عبارت است از: ۱- امکان پژوهش در پدیده‌هایی متشکل از عناصر متعدد اما هماهنگ را به عنوان یک کل فراهم می‌کند؛ ۲- هر سیستم دارای ویژگی‌ها و کارکرد خاص است که آن را از دیگر سیستم‌ها جدا می‌کند؛ ۳- تأکید بر کل به آن دلیل است که وضعیت اجزا در آن قابل بررسی است؛ ۴- هر سیستم از اجزایی تشکیل شده است که تأثیر متقابل بر هم دارند؛ ۵- محیط و سیستم بر هم تأثیر متقابل دارند. هر سیستم از جمله سیستم سیاسی دارای دو محیط خارجی و داخلی تأثیرگذار است و دین و دولت، هر یک به تنهایی یک سیستم است که دارای اجزایی می‌باشد و نیز بر هم، تأثیر می‌گذارند. البته می‌توان دین و دولت را اجزای یک سیستم کلان‌تر دید و سیستم‌ها دارای ورودی یا تقاضاها و فشارها و تصمیمات و اقداماتی است که روی آنها صورت می‌گیرد و حاصل کار خروجی‌ها خواهد بود. سیر اتصال خروجی‌ها به ورودی‌ها، بازخورد نام دارد. به‌رغم ساختارهای متنوع و متفاوت، هر نظام سیاسی دارای سه کارکرد اتخاذ تصمیم، اجرای تصمیم و نظارت است و الگوی تحلیل سیستمی از مزیت توان بررسی همه اشکال سیستم‌های سیاسی چه ابتدایی و چه مدرن برخوردار است و نیز می‌تواند اطلاعات پراکنده را در معادله محیط سیستم و ورودی و خروجی طبقه‌بندی کند و دارای ظرفیت‌های بالایی برای مقایسه جوامع مختلف می‌باشد. این نظریه را می‌توان در تحلیل دولت عثمانی به کار برد؛ در این صورت، دولت عثمانی یک سیستم است و رابطه آن با دین به عنوان زیر سیستم به این صورت خواهد بود: دولت وابسته به دین (تئوکراسی، مثل دوره پیامبر)، دین زیر مجموعه دولت (نیمه تئوکراسی، مثل امویان، عباسیان و عثمانیان)، جدایی دین و سیاست (مانند لائیک اواخر عثمانی). در این دوره، افزایش تقاضاها و فشارهای داخلی و خارجی و اقدامات و تصمیمات نامتناسب با آن به بر هم خوردن تعادل سیستم و سرانجام فروپاشی آن منجر گردید.

نظریه ماکس وبر؛ وبر بر خلاف مارکس بر عناصر فرهنگی در تحولات اجتماعی تأکید می‌کند و برای تحلیل یک پدیده، ساختن نمونه خالص آن را که تنها جنبه ذهنی دارد مطرح می‌کند. این سه نمونه خالص عبارت است از: اقتدار سنتی، کاریزمایی و قانونی. اقتدار سنتی سه نوع است: ۱- شیخ‌سالاری و پیرسالاری؛ ۲- پاتریمونیا که فرقی با مورد قبلی در برخورداری از ستاد اداری و موروثی بودن قدرت است. به علاوه، پاتریمونیا بر اقطاع داری قدرت نظامی، تقرب فیزیکی، تفرقه‌اندازی و... متکی است. پاتریمونیا نوعی اقتدار کاریزمایی است که دارای دو نوع الهی و سیاسی می‌باشد؛ ۳- سلطانیسم که با افزایش قدرت سرور حاکم مورد نظر در پاتریمونیا پدید می‌آید و از نظر وبر، برای تحلیل دولت در اسلام می‌توان از آن استفاده کرد. قبل از پیامبر، شیخ یا پیرسالاری حاکم بود. در دوره پیامبر، مشروعیت سنتی به مشروعیت دینی بر پایه کاریزما تبدیل شد. بعد از پیامبر و غیر از دوره علی علیه السلام، شیخ‌سالاری حاکمیت یافت. در دوره امویان، پدیرسالاری و در دوره‌های بعدی، سلطانیسم حاکمیت پیدا کرد، زیرا دیوان‌سالاری گسترش زیادی یافت؛ موضوعی که در شیخ‌سالاری نبوده است و پدیرسالاری نیز، خصلت قبیله‌ای دارد.

کاریزمای الهی و سیاسی نیز می‌تواند تحلیلی از حوادث دوره اسلامی را پدید آورد و هم‌چنین، اقتدار قانونی هیچ‌گاه وجود نداشته است.

نظریه پاره‌تو: پاره تو تعریف دقیقی از نخبه ارائه نمی‌کند ولی آن را کسانی می‌داند که در مسابقه زندگی، نمره خوبی دارند. نخبه کسی است که قدرت را در دست دارد، از این رو نخبگان بر مبنای هنجارهای اجتماعی و نه دینی شناسایی می‌شوند و نیز، در یک جامعه عده کمی نخبه و عده زیادی توده‌اند و این همان اصطلاح خواص و عوام است. نخبگان چند دسته‌اند: سیاسی و غیر سیاسی، و سیاسی به حکومتی و غیرحکومتی تقسیم می‌شود. نخبگان حکومتی به دو دسته صاحبان قدرت و بی‌قدرت‌ها تقسیم می‌شوند. گردش نخبگانی که پاره‌تو به آن اشاره می‌کند دو حالت دارد: گردش بین نخبگان حکومتی و پشت در نشسته‌ها و گردش بین نخبگان و غیرنخبگان. نظریه پاره‌تو برای تحلیل تحولات دولت در اسلام مفید است. در جهان اسلام نزاعی دائمی برای قدرت بین نخبگان با نخبگان و مردم وجود داشته است و البته بیشتر قدرت در میان نخبگان سیاسی دست به دست شده است. این منازعات، موتور محرک تغییرات اجتماعی بوده است. گردش نخبگان در جهان اسلام نوعی رقابت قبیله‌ای را نیز به تصویر می‌کشد.

نظریه ابن‌خلدون: به اعتقاد وی دولت‌ها چون انسان‌ها دارای مرگ و تولد یا کودکی، نوجوانی، میان‌سالی و بزرگ‌سالی‌اند. عمر دولت‌ها از سه پشت انسانی، یعنی ۱۲۰ سال تجاوز نمی‌کند، البته در صورتی که مدعی داشته باشد. این سه پشت عبارت است از: نسل بنیان‌گذار، مباشر، مقلد یا منهدم‌کننده که به ترتیب دارای عصبیت شدید، اندک و هیچ‌اند که به ترتیب در سخت‌کوشی، بی‌تفاوتی و بی‌حالی یا دوره پیروزی، خودکامگی توأم با آرامش و خرسندی و دوره مسالمت و اسراف و تبذیر و سقوط، متبلور می‌شود. اما عصبیت به چه معنا است؟ ابن‌خلدون تعریف دقیقی از عصبیت ارائه نمی‌کند و البته ویژگی‌هایی از آن را مطرح می‌کند که مبتنی بر قاعده استقرایی و قاعده مشاهده است. مفهومی که او از عصبیت ارائه می‌کند بر تجربه، مدنی‌الطبع بودن انسان، ساختار قبیله‌ای جهان اسلام و... متکی است. عصبیت از طریق خویشاوندی، هم‌پیمانی و تربیت پدید می‌آید. عصبیت بر دو نوع عصبیت مدعی و عصبیت صاحب‌قدرت است؛ یعنی تا عصبیت مدعی نباشد، صاحبان قدرت حتی با عصبیت ضعیف باقی می‌مانند. به علاوه، عصبیت عامل تحول دولت‌هاست و نبود یا ضعف آن به حاکمیت عصبیت قوی‌تر منجر می‌شود.

ساخت سیاسی دوره جاهلی

دوره جاهلی فاقد دولت بود و نظام قبیله‌ای به دلایل زیر بر آن حاکمیت داشت:

مانع جغرافیایی: بی‌آبی، کوچ‌نشینی، فقدان راه‌ها، صحاری گسترده و جمعیت پراکنده از عوامل جغرافیایی بی‌دولتی حجاز بود؛

مانع عقیدتی: نظام شرک‌آلود، وجود معبودهای متعدد و تفرقه ناشی از آن، ایجاد هم‌بستگی ملی را از بین برده بود؛
 پیوندهای نسبی: با افزایش جمعیت، افراد قبیله بیشتر می‌شد و از این رو زمینه‌های انشعاب‌های مستمر و پی در پی فراهم می‌آمد؛
 عصبیت قبیله‌ای: وجود قبایل متعدد و عصبیت‌های متنوع ناشی از آن، تشکیل دولت را با مشکل روبه‌رو کرده بود؛

فقدان دشمن: به علت فقدان دشمن خارجی به دلیل شرایط اقلیمی، نیازی به انسجام پیش نیامد و قریش هیچ‌گاه دولت نبود و دولت نداشت. نتیجه این که در حجاز دولت وجود نداشت و آن چه بود قبیله بود؛ از این رو بدون شناخت قبیله، ساخت جاهلی را نمی‌توان درک کرد. قبیله اساسی‌ترین و مهم‌ترین والد سیاسی و اجتماعی در جامعه جاهلی است. قبایل به کوچک و بزرگ، بدوی و حضری، کوچ‌نشین و یکجانشین و با عصبیت شدید و کم و... تقسیم می‌شود. حتی در قبایل حضری یا شهری هم فرهنگ بدوی سلطه داشت. در جوامع قبیله‌ای همه چیز و از جمله امور سیاسی و نظامات اجتماعی مشروعیت خود را از سنت می‌گرفت و نه از قانون. در واقع، سنت، قانون بود. قانون همان اوامر رئیس یا شیخ قبیله به شمار می‌رفت. در جامعه قبیله‌ای اصالت همواره با قبیله است و از این رو فرد از خود اراده مستقل ندارد. قبیله برای فرد تصمیم می‌گرفت. قبیله هویت‌ساز و غیریت‌ساز بود. فرد ناچار تحت هر شرایطی از قبیله اش دفاع می‌کرد. قبیله همه چیز بود حتی مایه افتخار و مردگان و زندگان آن مایه مباحات. شیخ یا رئیس یا سید قبیله در اعلی مرتبه قبیله قرار داشت و به افراد قبیله هویت می‌بخشید. با تغییر دیانت شیخ، دیانت افراد قبیله به هم می‌خورد. رئیس قبیله از میان متعصب‌ترین، مسن‌ترین و ثروتمندترین افراد قبیله انتخاب می‌شد؛ از این رو ریاست قبیله، موروثی نبود و نیز، رئیس قبیله می‌بایست از کفایت و سلامت برخوردار باشد. در نظام قبیله‌ای حق با کسی بود که زور داشت. جنگ لذت‌بخش‌ترین جزء زندگی به شمار می‌رفت. رقابت بین قبیله‌ای اهمیت ویژه‌ای داشت. در بین قبایل، قریش مهم‌ترین و قوی‌ترین بود، به دلیل: در اختیار داشتن بیت الله الحرام، برخورداری از موقعیت تجاری مکه، دارای ثروت زیاد، اپوزیسیون حرکت الهی پیامبر، باسوادترین مردم حجاز، بهره‌مندی از پیمان حلف، تولید امور دینی ...

ساخت دولت نبوی

پیامبر در ساخت دولت نبوی، با میراث و ساخت بی‌دولتی جاهلی و ارزش‌های اعراب بدوی در تضاد بود. تعالیم و حیاتی پیامبر در پی تغییرات بنیادی از ارزش‌های منحط قبیله‌ای به سوی ارزش‌های انسانی و اسلامی از جمله تقوا و امت به جای کفر و قبیله بود، اما این جای‌گزینی تدریجی صورت گرفت. وی هیچ‌گاه ارزش‌های مثبت آن را طرد نکرد و حتی از برخی ظرفیت‌های آن برای اهلی کردن قبیله و یا تغییر محتوای ارزشی آن استفاده کرد، از جمله: الف: استفاده از سنت‌های قبیله‌ای، مانند: ۱- کثرت‌گرایی، تنوع، تساهل و تسامح، نظارت شیخ را بر گرایش اسلامی اعضای قبیله کاهش می‌داد؛ ۲- حمایت

بستگان پیامبر از وی که به دلایل مذهبی و قومی صورت می‌گرفت نقش ویژه‌ای در حمایت و حفاظت از پیامبر ایفا کرد؛ ۳- برخورد متفاوت قریش با ایمان آوردگان مستضعف و شباب. شباب از اذیت قریش در امان بود؛ ۴- با تغییر مذهب رئیس قبیله که بارها اتفاق افتاد، اعضای قبیله نیز به اسلام روی می‌آوردند؛ ۵ - قریش به دلیل نفوذ و اعتبار بالایی که در حجاز داشت با رویکرد فردی و جمعی به اسلام، نقش برجسته‌ای بر عهده داشت.

ب - مفاد پیمان‌نامه مدینه: این پیمان‌نامه ظرفیت‌هایی را برای ایجاد گرایش به اسلام پدید آورد، زیرا:

- ۱- پیامبر در پیمان‌نامه مدینه صیانت از منافقین را به قبایل مستقر در آن واگذار کرد.
- ۲- پیامبر در این پیمان‌نامه از تعبیر «امت واحد» استفاده نموده و می‌کوشد قریش، یهود، انصار و مهاجر را در کنار هم قرار دهد؛
- ۳- این پیمان از ستم‌گری، عهدشکنی، قصاص قبیله‌ای و حکم بودن پیامبر به جای ارزش‌های مشابه جاهلی دفاع کرد؛
- ۴- این پیمان بر اقدامات جمعی و نه فردی در مصاف با دشمن، مثل عدم اجازه مؤمن نسبت به مصالحه با دشمن، تأکید نمود؛

۵- نفس انعقاد و ایجاد قانون اساسی یا پیمان‌نامه مذکور روح انضباط اجتماعی را پدید آورد. ج - عناصر دولت‌ساز: به استثنای برخی از سنت‌های قبیله‌ای و پیمان‌نامه مدینه، عناصر دیگری در شکل‌گیری دولت نبوی مؤثر افتاد، از جمله:

- ۱- تأسیس مسجد به عنوان مرکز فعالیت‌های عبادی و سیاسی، مشورت‌های فردی و جمعی و حل و فصل اختلافات خانوادگی دولت‌ساز بود.
- ۲- ایمان و عقد اخوت پایه‌های وابستگی قبیله‌ای را کاهش داد و زمینه هم‌بستگی جهت تشکیل دولت اسلامی را فراهم آورد؛
- ۳- هجرت، به شکل‌گیری دارالسلام و تقویت روحی و روانی مسلمانان و آزادسازی نیروی مسلمانان منجر شد.
- ۴- نهادسازی‌هایی چون نقیب، امیر، رابط، مأمور، سفیر، به تحکیم دولت مدینه کمک کرد؛
- ۵ - بیعت، نوعی التزام رسمی بر اطاعت از پیامبر در همه شئون اجتماعی پدید آورد، مانند بیعت عقبه اول و دوم؛
- ۶- منافقان به عنوان دشمنان داخلی، که محصول استقرار حکومت پیامبر در مدینه بود، در دولت‌سازی نبوی مؤثر بودند.
- ۷ - سیاست‌های داخلی و خارجی عنصر دیگری است که در شکل‌گیری دولت نبوی ایفای نقش کرد. مصداق‌های آن عبارت است از:
 - ۱- برخورد با یهودیان خاطی از پیمان مدینه به شکل‌های مختلف، از جمله جنگ، صورت گرفت؛

- ۲- برخورد با منافقین مسالمت‌آمیز و قاطع بود اما به جنگ منجر نگردید؛
- ۳- برخورد قاطع پیامبر با مشرکین در دو وضعیت سریه‌ها و غزوات؛
- ۴- اصرار پیامبر بر مسالمت و صلح و در عین حال ابراز قاطعیت در مقابل پیمان‌شکنی‌ها؛
- ۵- دعوت عمومی پیامبر از داخلی‌ها و خارجی‌ها برای پذیرفتن اسلام.

ساخت دولت خلفای راشدین

مشخصات کلی دوره بعد از وفات پیامبر ﷺ و قبل از خلافت ابوبکر بر مؤلفه‌هایی چون بحران جانشینی، گسست دین و سیاست، قطع جریان وحی یا بحران قانون‌گذاری، شیوه انعقاد خلافت، تعلق به قبایل مختلف، حکومت نخبگان و دموکراسی قبیله‌ای و... استوار است. علاوه بر این، خلافت ابوبکر دارای مشخصه‌هایی به شرح زیر بود:

شکل‌گیری سنت‌ها و ارزش‌های جاهلی؛ آغاز جدال قدرت و تداوم آن و اوج گرفتن تضادهای قبیله‌ای. ابن‌خلدون، قریشی بودن خلفا را لازم و آن را قصد شارع بر رعایت مصلحت عامه و بر اساس واقعیت‌های اجتماعی دانسته است، زیرا قریش معتبر بود و اگر حاکمیت نمی‌یافت، امت اسلامی پراکنده می‌شد. به هر روی، شرایط تا پایان خلافت عباسی ادامه یافت، البته استدلال ابن‌خلدون با واقعیات تاریخی، سازگار است، اما واقعیتی تحمیلی است، زیرا: اولاً؛ قریشی بودن را فقط بنی‌امیه و بنی‌عباس می‌گیرند و ثانیاً؛ با این شرط، انصار برای همیشه از دور خلافت کنار رفت، اما مسلمانان غیرقریشی عقب نشستند و همواره معارض قدرت باقی ماندند و گاه به قدرت دست یافتند. یکی از دلایلی که علی رضی الله عنه را کنار نهادند، عمل به سنت تقسیم مناصب و عدم اجتماع نبوت و امامت در یک قبیله بوده است، در حالی که این موضوع، با حدیث ثقلین و خطبه غدیر منافات داشت.

نکته دیگر، چهار واقعه مهم دوره ابوبکر است که عبارت بود از: فتنه مدعیان نبوت، واقعه مرتدین، طغیان قبایل و خطر خارجی که همگی نشان‌دهنده عرض‌انداز سنت و ارزش‌های قبیله‌ای در مقابل دین است که سه مورد اولی مایه انفکاک جامعه اسلامی و آخری سبب انسجام امت اسلامی گردید، ولی در پروسه جنگ، عنصر قبیله‌ای حضور پررنگ داشت.

عنصر قبیله و عرب‌گرایی در تمام اقدامات عمر هم به چشم می‌آید، مانند: ممنوعیت ورود مردان عجم به مدینه، ساختن دو شهر اردوگاهی بصره و کوفه در عراق به منظور عدم تماس سربازان با عناصر محلی، تقسیم و توزیع ارزاق و عطا به روش سابق در اسلام و خویشاوندی به پیامبر، که برای این منظور، دیوان تأسیس شد و نسب شناسان به خدمت گرفته شدند. طبقات عطا‌بگیران عبارت بودند از: بدریون، سربازان، زنان و فرزندان به استثنای اعراب بادیه نشین. حاصل این کار، شکل‌گیری طبقات جدید و قدرت‌مند و ثروت‌مند شدن اعراب نسبت به عجم بود؛ از این رو معیار قبیله‌ای هم‌چنان در کانون توجه بود و اصولاً معیارهای تقسیم، معیارهای قبیله‌ای بود نه اسلامی و یکی از دلایل حیات شیعه، خوار و برخی از فرقه‌های سنی، اعتراض به سیاست‌های قبیله‌ای است.

قبیله‌گرایی در دوره عثمانی تشدید شد. با فروکش کردن فتوحات در دوره عثمان، دعاوی قبیله‌ای رشد کرد. انتخاب قبیله‌ای عثمان نیز مزید بر علت شده بود. عثمان کارگزارانش را از بنی‌امیه برگزید، که این امر بر خلاف سیره پیامبر بود. بنی‌امیه تعصب زیادی داشت و نیز دشمن درجه یک بنی‌هاشم بود، در نتیجه، بنی‌امیه‌گرایی جای عرب‌گرایی را گرفت. البته ریشه بنی‌امیه‌گرایی به گماردن معاویه از سوی عمر در شام مربوط می‌شود. بخش بزرگ مخالفان عثمان، مخالفان قبیله‌ای بودند، اما قبایل منتسب به قریش. یکی از دلایل مخالفت قریش آن بود که مناصب (قدرت) و املاک (ثروت) را در دوره عثمانی از دست داده بود. البته افرادی بودند که در اعتراض به عثمان، نفع سیاسی و اقتصادی نداشتند اما می‌توان گفت که شورش علیه عثمان، سرشت قبیله‌ای داشت. روی کار آمدن علی علیه السلام و حتی شهادت او به دلیل رقابت‌های قبیله‌ای نبود، ولی نگذاشتند او به لذت‌های جاهلی قبیله‌ای خاتمه دهد، زیرا ساختارها تغییر کرده بود. البته مخالفان علی علیه السلام، مانند عایشه و معاویه، انگیزه‌های قبیله‌ای داشتند.

ساخت دولت اموی

با انتقال قدرت به معاویه که با توسل به زور و خدعه صورت گرفت، ساخت جدیدی از دولت در جهان اسلام با مشخصاتی چون موروثی شدن خلافت، خلافت تیره بنی‌امیه سفیانی و مروانی و درک ناقص از اسلام آغاز شد. دلایل روی کار آمدن امویان به این شرح بود: واگذاری منطقه شام به معاویه از سوی عمر؛ خلافت عثمان؛ قتل عثمان و خونخواهی از وی؛ شخصیت مزورانه معاویه و اقدامات مکارانه وی. ابن‌خلدون، عنصر عصبیت را هم به بدان اضافه می‌کند. دیگر مشخصات دوران اموی عبارت است از: خلافت در آغاز به صورت زور و بعد به وسیله توارث به سلطنت تغییر یافت و نیز روش تعیین خلیفه، از شورای جمعی، استخلاف و شورای حل و عقد به زور و بیعت تغییر شکل داد. شیوه زیستن عوض شد و زندگی‌ها رنگ و بوی قیصری و کسرابی یافت. پیدایش مأموران حفظ حاکمان، صرف بیت‌المال برای امور شخصی، از دیگر مشخصه‌های این دوران است. حق آزادی و حق اعتراض به خلفا به انتها رسید و این به منزله آغاز خفقان و وحشت بود. قوه قضائیه استقلال خود را از دست داد و اصل برابری هم در برابر قانون به فراموشی سپرده شد. فایده مشورت در اداره حکومت فراموش گردید، عصبیت‌های قومی و قبیله‌ای نهادینه شد، هدف‌های دولت، رنگ مادی و قدرت گرفت، پیش‌گویی و پیش‌بینی‌ها توسعه یافت. معاویه برای جبران کاستی‌های خود و قبیله‌اش در مشروعیت دینی، بی‌نسبتی با پیامبر، تأخیر در اسلام آوردن، آزاد شده پیامبر و اهل احد نبودن به اقدامات زیر دست زد:

الف - مقابله با شخصیت امام علی علیه السلام از طریق سب او و بزرگ کردن صحابی؛ ب - مانور دادن بر فضایل نداشته عثمان، قتل وی و خونخواهی او؛ ج - بر حق نشان دادن قریش برای احراز خلافت؛ د - قداست دادن به خلافت و ظل الله شدن خلیفه و... هم‌چنین، علت رویگردانی مردم از بنی‌امیه به بنی مروان، تحقیر نخبگان و طمع قدرت بود. در دوره مروانیان، تغییرات ساختاری روی داد، از جمله: سنت

معرفی دو ولیعهد، راه افتادن جنبش عربی‌سازی، دوره استثنایی حکومت عمرو بن عبدالعزیز با اقداماتی چون منع سب علی، مدارای با خوارج، برگرداندن فدک به بنی فاطمه، پایان دادن به لشکر کشی‌ها و... در دوره بنی‌امیه دیوان‌ها به دلایلی چون افزایش غنایم و نیز به دلیل میل به استفاده از تجربیات روم و ایران، افزایش یافت، از جمله: گردش دیوان جند، توسعه دیوان کتابت، دیوان مهر، دیوان برید یا پست و جاسوسی، دیوان خراج و... جریان‌های فکری زیادی با ترویج جبرگرایی، ظل‌اللهی خلیفه، قریشی بودن آن و... در صدد کسب مشروعیت بیشتر برای خلیفه و خلافت بودند، اما جریان‌های فکری دیگری چون خوارج و شیعه علیه امویان برخاستند. دلایل فروپاشی امویان بسیار است، از جمله: ۱- مخالفت‌های پی در پی شیعه به ویژه شیعه عراق با آنها (شیعه خلافت را بی اعتباری می‌دانست)؛ ۲- واکنش‌های مستمر خوارج به ویژه خوارج ایران (خوارج شرط قریشی بودن خلیفه را بی اعتبار می‌دید)؛ ۳- دو دستگی‌های موجود در قریش از جمله قحطانی‌ها و یمانی‌ها؛ ۴- بدعت ولایت عهدی دو نفر که تا آخر حکومت بنی‌امیه ادامه یافت؛ ۵- تحقیر ایرانی‌ها و حتی ایرانی‌های دو رگه به شکل مختلف مثل پرداخت جریمه؛ ۶- ظهور گروه مخالف سنی مذهب عباسی.

ساخت دولت عباسیان

عباسیان با استفاده از ضعف مشروعیت مذهبی و نسبی امویان، حرکت ضد اموی خود را آغاز کردند. برخی دیگر از عوامل موفقیت عباسیان عبارت بود از: درگیری داخلی امویان به ویژه در خراسان؛ ضعف عصبیت دولت اموی؛ سیاست عرب‌گرایانه اموی؛ فعالیت‌های شیعه در مخالفت با امویان؛ دولت اموی به عنوان دشمن مشترک؛ دو پهلو بودن شعار الرضا من آل محمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و استفاده از سیستم سری و مخفی تبلیغ علیه امویان. به رغم آن، دولت عباسی از نظر ساخت تفاوت چندانی با دولت اموی نداشت، زیرا توارث، جبرگرایی، دو ولایت عهدی و... که در امویان به چشم می‌خورد در بنی عباس هم وجود داشت، از این رو تنها نوعی جابه‌جایی قدرت، البته با خشونت زیاد صورت گرفت، اما آنها مشروعیت بیشتری نسبت به اموی به دلیل انتساب به پیامبر داشتند و نیز جنبه چندان عربی نداشتند و از حالت قبیله‌ای فاصله بیشتری پیدا کردند و به اعتقاد مجتهدزاده از ساخت فدراتیو به تاسی از ایران ساسانی برخوردار بودند.

در مجموع، عباسیان را به چند زیردوره تقسیم کرده‌اند: دوره نفوذ ایرانیان حدود صد سال: این دوره، دوران شکوفایی، سازندگی و یکپارچگی بود. ایرانیان در انتقال قدرت به عباسیان و تداوم آن در مأمون با مادر ایرانی، انتقال مرکز خلافت از دمشق به بغداد در جوار ایران و بعداً به مرو، در مقام وزارت مانند یحیی برمکی در دوره هارون، و حضور در امور دیوانی و... مؤثر بودند، ولی به دلایلی چون: برتری اعراب در رقابت با ایرانی‌ها و نیز قیام‌های برخی از ایرانیان افراسی چون بابک، مازیار و طاهر، موجبات بدبینی به آنها و کنار نهادنشان فراهم گردید.

دوره نفوذ ترکان حدود صد سال: غلامان ترک توسط مأمون از ماوراءالنهر آورده شدند و به تدریج به عنصر مسلط بر دستگاه خلافت، تبدیل گردیدند و این امر، به تأسیس دولت‌های نیمه‌مستقل ایرانی در گوشه و کنار خلافت عباسی منجر شد. عباسیان با افول عصیبتشان به دلیل طرد علویان، طرد ایرانیان، زوال تشکیلاتی، ادامه شورش‌ها، ترکی‌سازی دربار، انتقال قدرت از بغداد به سامرا و... در سراسی سقوط قرار گرفتند. پیامدهای سیاسی سیطره ترکان زیاد بود، مانند: ترکان ابتدا در عرصه نظامی و سپس سیاسی و اقتصادی وارد شدند اما همه اقدامات خلفایی که به خطر ترکان پی برده بودند در جهت کنار نهادن آنها از طریق اختلاف‌افکنی بین آنها و ایجاد پست امیرالامرای، بی ثمر ماند.

دوره نفوذ آل بویه حدود ۱۳۰ سال: برخی دلایل روی کار آمدن آل بویه، عبارت است از: افول عصیبت ترکان؛ عصیبت قوی آل بویه؛ هم‌بستگی درونی آل بویه؛ حسن سلوک بالای آل بویه؛ ساده‌زیست و پرتلاش بودن آل بویه؛ با تصاحب بغداد، خلیفه سنی احمدین بویه را امیرالامرا یا نفر دوم کشور ساختند که به نام وی در کنار نام خلیفه خطبه می‌خواندند و از قدرت بالایی در عزل و نصب و اعطای القاب برخوردار شد و الگوی خلیفه سلطان پدید آمد. اما چرا آل بویه خلافت را برنینداخت؟

پاسخ اول: خلافت ریشه‌دار بود، از این رو امکان الغای آن مشکل می‌نمود؛

پاسخ دوم: تبعات ناگوار آن برای آل بویه بسیار بود؛

پاسخ سوم: احتمال انتقال حوزه نفوذ عباسی به غیر از بغداد وجود داشت؛

پاسخ چهارم: همکاری خلیفه عباسی در تصرف بغداد، مانع از برانداختن آن شد؛

پاسخ پنجم: نمی‌توان بر ملتی سنی، امامی شیعه یا امام زیدی حکومت کرد؛

پاسخ ششم: آل بویه از صفت عربی قریشی برای تصاحب مقام خلافت بی‌بهره بود.

به رغم ماندن خلیفه سنی، شیعه به قدرت بالایی دست یافت، به گونه‌ای که پس از آن، شعایر شیعی به میان آمد، عید غدیر جشن گرفته شد، عزاداری برپا گردید، شهادت بر علی به اذان وارد شد اما دلایل چندی به سیطره و سلطه آل بویه خاتمه داد، از جمله: ۱- زوال عصیبت خاندانی؛ ۲- وقوع درگیری‌های خانوادگی؛ ۳- فقدان قائده جانشینی؛ ۴- قدرت‌گیری مجدد ترکان؛ ۵ - برخورداری از نظام اقطاع‌داری؛ ۶- ناکارآمدی نظام اقطاع‌داری در تولید ثروت و پول برای آل بویه؛ ۷- بی توجهی به گرایش استقلال طلبانه؛ ۸- بی توجهی به کشورهای خارجی همسایه مثل روم(درون‌گرایی) و به بیان دیگر، بی توجهی به سیاست خارجی.

دوره نفوذ سلجوقیان حدود ۱۴۰ سال: سلجوقیان به آسیای مرکزی تعلق داشتند و بعد به ماوراءالنهر مهاجرت کردند و در نهایت بر غزنویان غلبه نموده و از سوی خلیفه به رسمیت شناخته شدند. آنها نیز در صدد نجات خلیفه از دست آل بویه برآمدند و این اقدام، به دعوت خلیفه برای غلبه بر فرمانده ترک سپاه شیعی آل بویه صورت گرفت. دوره‌ای شروع شد که دارای چند ویژگی ترکی شدن امور اجتماعی، حاکمیت نظامیان بر عرصه قدرت و پیروی متعصبانه از مذهب سنی در مقابل شیعیان بویه و فاطمی بود. آنها به رغم سنی بودن همه قدرت خلیفه را در اختیار گرفتند ولی به دلیل قریشی نبودن، نمی‌توانستند

جای خلیفه را بگیرند. البته دور بودن مرکز خلافت آنان از بغداد، به خلیفه قدرت مانور بیشتری می‌داد، اما با ضعف سلجوقیان، خلیفه عباسی این بار به سوی تجدید حیات و قدرت پیش رفت. دوره بازگشت قدرت عباسیان حدود هفتاد سال؛ با مرگ سلطان سنجر حکومت سلجوقیان بزرگ در ایران و با مرگ طغرل سوم حکومت سلجوقی عراق خاتمه یافت، اما خلافت عباسی با حمله مغول‌ها از پای در آمد. در کل دوره عباسی جریان‌های اندیشه‌ای فراوانی وجود داشته است، از جمله اندیشه عباسی با شعار الرضا من آل محمد بود که پس از به قدرت رسیدن، از این شعار تفسیرهای زیادی شد که سرانجام مشروعیت عباسی را زیر سؤال برد و این فقدان مشروعیت، بعد از کشتن ایرانیان همراه بنی‌عباس افزایش یافت و این امر، جنبش‌های شیعی و ایرانی را به دنبال آورد. تضادهای بین معتزله و اشاعره، مشکل زنداقه و بددینی، بحران مهدویت و مسئله اسماعیلیه از مشکلات دوره بنی‌عباس بوده است.

به طور کلی، سه جریان اندیشه‌ای مخالف بنی‌عباس شامل شیعه، خوارج و اهل سنت با شاخ و برگش می‌شد. تشکیلات و نهادهای عباسیان همان نهادهای امویان است، البته دیوان‌هایی به آن اضافه و دیوان‌هایی از نو بازسازی شد و وظایف جدیدی برای آنها تعریف گردید از جمله این نهادها عبارت است از: نهاد خلافت؛ این نهاد به عنوان نهاد برتر و عالی دارای معاونت‌هایی بود، از جمله: صاحب شرطه که وظیفه‌اش مراقبت بر اجرای احکام بود و صاحب خراج که وظیفه‌اش ارتباط دادن مردم و خلیفه و تعیین امیر برای حج بود. نهاد مهم بعدی، وزارت بود که برای اولین بار در حکومت بنی‌عباس روی نمایاند. وزارت دو قسم بود: تنفیذ با اختیارات وسیع و تفویض با اختیارات محدود. شغل وزیر همواره ناام بود. نهاد مدرسه نهاد دیگر بود که در دوره سلجوقی با عنوان مدرسه نظامیه به اوج خود رسید. نهاد قضا نهادی دیگر بود که قاضیان را از مذهب مسلط انتخاب می‌کرد. قضات در آغاز حکومت بنی‌عباس مستقل بودند ولی بعدها استقلال عمل خود را از دست دادند و دولت با تعیین قاضی‌القضات به دخالت در امر قضا می‌پرداخت. گاه حاکم به رفع مظالم در مجلس مظالم می‌پرداخت و مأمورانی در بازار به مجازات متخلفان اقتصادی می‌پرداختند و آنان، محتسبان بودند.

نهاد ارتش و جیش هم از نهادهای مهم تلقی می‌شد. حقوق سربازان گاه با غنائم داده می‌شد و گاه از سوی دولت؛ یعنی چون دوره بنی‌امیه به استخدام در می‌آمدند. برخی از دیوان‌ها باقی ماند اما برخی تغییر شکل یا تغییر مأموریت پیدا کرد و برخی دیوان‌ها فقط در دوره عباسیان شکل گرفت، مانند دیوان مصادرات و زندیقان. وسعت اراضی، عدم تجربه کشورداری و ناتوانی در جلب وفاداری‌ها از عوامل گریز از مرکز بود، اما بنی‌عباس با الهام‌گیری از توازن قومی، پانصد سال دوام آورد ولی به تدریج با افزایش عدم نظارت دولت مرکزی، تشکیل دولت‌های محلی اجتناب‌ناپذیر شد که در آنها هم عناصر قبیله‌گری به روشنی دیده می‌شد.

اولین حوزه ظهور دولت‌های نیمه مستقل، مانند طاهریان، صفاریان، علویان طبری، سامانیان و زبیریان مناطق شرقی امپراتوری عباسی بود. اینها به دو دسته شیعه و سنی تقسیم می‌شدند. در بخش

عربی امپراتوری نیز دولت‌هایی چون حمودیان، طولونیان، اخگریان، فاطمیان و ایوبیان را می‌توان نام برد. به علاوه، دو امپراتوری اموی در اندلس و فاطمیان در مصر مستقل و هم‌تراز عباسیان بود؛ یعنی امارت استیلا بودند، ولی برخی از این دولت‌ها، استکفا بودند؛ یعنی رضایت خلیفه را به همراه داشتند. دین و دولت همراه هم بود. در بخشی از دوره عباسی به نام سلطان خطبه خوانده می‌شد و سکه ضرب می‌گردید. خلیفه در بیشتر بخش‌های خلافت تنها نقش تشریفاتی و مشروعیّت‌بخشی داشت و نوعی رهبر فردی را تداعی می‌بخشید و شاید از این رو، خلیفه‌کشی توسط ترکان باب شد، اما سلطان به ظل‌الله و خلیفه به خلیفه‌اللهی بسنده کردند و هر یک، حریم یک‌دیگر را به رسمیت شناختند ولی نوعی منازعه دائمی بین آنان ادامه داشت. منصب خلیفه و سلطان پس از آن تا سقوط قطعی خلافت در امپراتوری عثمان و برچیده شدن نظام سلطانیسم ادامه یافت.

نتیجه: میراث قبیله‌ای

مطالعه ساخت‌های مختلف اجتماعی و حکومتی از نقش محوری قبیله و قبیله‌گرایی در آن نشان دارد. قبیله جعبه سیاه و دال مرکزی رفتار سیاسی عرب است و با رمزگشایی آن می‌توان معمای تحول دولت در جهان اسلام را دریافت. با این حکم می‌توان پس ذهن عاملان و پشت پرده حوادث رفت و شاهرگ اصلی جهت دهنده رفتارهای عرب را بازشناخت. قبیله و میراث قبیله‌ای، منبع بزرگ تولید پاسخ برای پرسش‌ها و چرایی‌ها و چگونگی تحول دولت در جهان اسلام قبل از هجرت تا پایان دوره عباسی است. قبیله کانون حوادث است و قریش در قلب آن، از این رو تا به آخر، قریشی بودن از صفات خلیفه باقی ماند. با ظهور اسلام سنت‌های قبیله‌ای مدت کوتاهی کم‌رنگ شد و یا تغییر یافت ولی بار دیگر به جای سنت‌های اسلامی مطرح و نهادینه شد. عنصر قبیله‌گری را در تک تک حوادث جاهلی نبوی، راشدین، اموی و عباسی می‌توان مشاهده کرد؛ برای مثال، در دوره جاهلی امور مربوط به مکه، بین تیره بنی‌هاشم و بنی‌امیه تقسیم شده بود. در دوره نبوی علت مخالفت قریش با پیامبر، بیشتر مجادلات قبیله‌ای بود. در دوره راشدین بیشتر خلفا بر مدار قبیله‌ای عمل کردند و بنی‌هاشم را راندند. در دوره اموی بنی‌هاشم و بنی‌علی به شدت سرکوب گردیدند. در دوره عباسی اقوام ایرانی عرب و ترک و... صحنه‌گردان بودند.

نقدی بر کتاب

نویسنده کتاب مذکور، تنها بر عنصر قبیله‌گرایی به عنوان عامل توسعه نیافتگی جهان اسلام تأکید کرده است، در حالی که هم اینک در عرصه علوم انسانی، چند عاملی بودن هر پدیده انسانی چون عقب ماندگی یا عقب نگاه داشتنی، پذیرفته شده است. به علاوه، واقعیت‌های جهان اسلام هم نافی علت‌العلل بودن قبیله‌گرایی در عقب افتادگی آن است. بر این ادعا، نویسندگان و اندیشمندان بسیاری صحه گذاشته‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها، ابن‌خلدون است. در واقع، موضوع مهمی که در مقدمه ابن‌خلدون،

نظرها را جلب می‌کند، سخن وی درباره سقوط و انحطاط دولت‌ها و تمدن‌هاست. او درباره دلایل فروپاشی و فرو افتادن این و آن بسیار سخن گفته است، از جمله:

معاش نازل

ملت‌هایی هستند که شیوه معاش نازلی دارند. اینان اجتماعی‌اند که از راه کشاورزی و دامپروری ارتزاق می‌کنند و همکاری آنان در راه به دست آوردن نیازمندی‌ها، تأمین وسایل معاش و دستیابی به عمران از قبیل مواد سوخت، مواد غذایی و مسکن، در حدی است که تنها زندگی آنها را حفظ کند و حداقل زندگی یا به میزان سد جوع را در دسترس ایشان بگذارد، بی آن که در صدد تحصیل میزان فزون‌تری برآیند، زیرا از گام نهادن در مرحله‌ای فراتر از تدارک حداقل زندگی، عاجزند. (ابن‌خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۶). به بیان دیگر، آنها در زندگی، به مقدار ضروری از خوراکی‌ها، پوشیدنی‌ها، و تهیه نیازمندی‌های دیگر چون مرکب اکتفا می‌کنند و از رسیدن به مراحل برتر از این حد که به تمدن کامل‌تری می‌انجامد، ناتوان‌اند. این گروه و یا چنین ملت‌هایی، خانه‌هایی از موی و پشم حیوانات یا از شاخه‌های درختان یا از گل‌ها و سنگ‌های طبیعی می‌سازند و از آن جز برای بهره بردن از سایه و تهیه پناهگاه، منظوری ندارند و گاهی هم به غارها و شکاف کوه‌ها پناه می‌برند. خوراک آنان همان مواد طبیعی است و تنها گاهی با اندکی تغییر در این مواد، از آن بهره می‌برند، و گاه انواعی از این مواد را می‌پزند و می‌خورند. گروهی از این مردم که به کار و کشت و زرع مشغول‌اند، ساکن قریه‌ها و نواحی کوهستانی‌اند؛ مردمی که معاش خویش را از راه پرورش چارپایانی چون گوسفند به دست می‌آورند. آنها ناگزیرند برای جست‌وجوی چراگاه‌ها و آماده کردن آب حیوانات خود، به طور دائم در حرکت و بیان‌گردی باشند، از این رو، چنین آدمیانی وحشی‌ترین مردمان‌اند و نسبت به شهرنشینان، در شمار جانوران می‌باشند. (پیشین، ۲۲۸).

از سخنان ابن‌خلدون در باب سطح نازل معاش دهقانان و دامپروران، چه در بعد خوراک و چه در بعد مسکن و نظایر آن، می‌توان راهی به درک مفهوم انحطاط در دیدگاه او جست، اما قبل از آن باید گفته‌های او را با هدف دستیابی به مفهومی از انحطاط دوباره خواند:

انحطاط ابن‌خلدونی یا بخشی از این مفهوم؛ یعنی سطح نازل معاش، چه نتوانند و چه نخواهند که به سطح فزون‌تری از معاش دست یابند. علت دیگر چنین سطحی از معاش، اشتغال مردمان به کار کشاورزی و دامپروری است، و علت این‌که سطح معاش در کشاورزان و دامپروران نازل است آن است که همکاری در کشاورزی و دامپروری در مقایسه با امور صنعتی و عمرانی در سطح نازلی است. حاصل زندگی در این سطح، فقدان پیشرفت است. به علاوه، کشاورزی و دامپروری به قدر سد جوع، انجام می‌پذیرد و تأمین سد جوع، تعاون کمتری را می‌طلبد و در نتیجه تعاون کمتر، پسرفت ایجاد می‌شود. نکته دیگر آن‌که: به دلیل سطح نازل همکاری و تلاش در حد ضرورت، خوراک و پوشاک آنان، ساده، خام، بدون دستکاری و فاقد پیچیدگی است، در حالی که تمدن، پیچیدگی در سطح فزون‌تری است. به

این نکته، نکته دیگری را باید افزود و آن این که: کشاورزان یک جا نشین‌اند و دامپروران هم تنها به ضرورتی که تهیه آب و علف حیوانات ایجاب می‌کند، بیابان‌گردند نه مهاجر. آنها به دلیل دست یافتن به امکانات بیشتر زندگی، به بیابان‌گردی نمی‌روند. نتیجه این که: با نگاه دوباره به نوشته‌های ابن‌خلدون می‌توان گفت که انحطاط در نظر او یعنی: سطح نازل معاش، ارتزاق از طریق کشاورزی و دامپروری، همکاری محدود و معدود، تلاش تنها در حد سد جوع، توانایی در تهیه خوراک، پوشاک و مسکن ساده، ناتوانی در تغییر مواد طبیعی، یک‌جا نشینی و بیان‌گردی و پرهیز از مهاجرت.

عصیبت فروکاسته

اگر از خارج مرزها، دشمنانی بخواهند به سرزمین بادیه‌نشینان وارد شوند و یا به آن حمله نمایند، امر دفاع و حمایت از این سرزمین، مصداق نمی‌یابد مگر این که در میان بادیه‌نشینان، عصیبتی به حد کفایت، موجود باشد. در این صورت، یعنی با وجود عصیبت مکفی، شکوه و قدرت بادیه‌نشینان، در دفع هجمه دشمن، فزونی می‌یابد و بیم آنان، در دل متجاوزان می‌افتد، و سرانجام آنها را بر دشمنان پیروز می‌گرداند، اما آنانی که در سرزمینشان عصبت فروکاسته است، هر گاه آسمان سرزمینشان تیره و تار شود و مصیبتی چون حمله مهاجمان پیش آید، هر یک از بادیه‌نشینان از بیم و وحشت خواری شکست، رهایی خود به تنهایی می‌جوید و به گوشه‌ای برای نجات می‌گریزد، ولی در نهایت، طعمه قباایل و ملت‌های مهاجمی می‌شود که درصدد بلعیدن آنها برآمده‌اند و به سرزمینشان حمله‌ور شده‌اند. نتیجه این که: وجود عصیبت در نبرد مرگ و زندگی و در زد و خورد، ضروری است و این ضرورت، به دلیل وجود خوی ستم‌گری و تجاوزگری انسان‌ها، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر در دفاع و رفع خطر است. (پیشین، ص ۲۴۰).

پی بردن به اثرات بی‌عصیبتی یا کم‌عصیبتی، گاه از راه پی‌جویی آثار عصیبت در گفتار ابن‌خلدون، میسر و مقدور است، از این رو، باید به پژوهش‌ها و بازتاب‌های حیات و ممات عصیبت در اندیشه او پرداخت. او در این باره بر آن است که: بزرگی و شرف حقیقی و ریشه‌دار، از آن صاحبان و مالکان عصیبت است و در این میان، آنان، یعنی خداوندان و بزرگان عصیبت، بزرگی و شرف بیشتری دارند. چنین عصیبتی، به کار حمایت و دفاع از سرزمین و حتی به کمک توسعه‌طلبی آن می‌آید. هم‌چنین، آدمیان در هر اجتماعی، به حاکم یا نیروی فرمان‌روایی نیازمندند تا آنان را از تجاوز دشمنان باز دارد و این ممکن نمی‌شود، مگر آن که قوه حاکمه یا نیروی حکمرانی در پرتو قدرت عصیبت شکل گیرد و سایه عصیبت بر آن حاکم باشد. چنان‌چه چنین قوه‌ای شکل گیرد، صاحبان عصیبت، به پایگاهی دست می‌یابند و به مرحله‌ای می‌رسند که درنگ را جایز نمی‌شمارند و توقف را بر نمی‌تابند تا این که به قدرتی برتر دست یابند و غلبه و سلطه بیشتری پیدا کنند، زیرا رسیدن به قوه برتر که در پرتو عصیبت فزون‌تر به دست می‌آید، همواره مطلوب انسان بوده و ریشه در خواسته‌ها و تمایلات آدمی دارد و چون ریشه در درون انسان دارد، به امری اجتناب‌ناپذیر مبدل شده که هر کس که میزان بیشتری از آن را فراهم آورد، در مرتبه بالاتر قرار داشته و از شکوه بیشتری در حیات اجتماعی بهره‌مند است. (پیشین، ص ۲۶۶).

از مفهوم عصبیت فروکاسته چگونه می‌توان به مفهوم انحطاط ابن‌خلدون دست یافت؟
نخست باید گفت که:

- عصبیت فرازمند، مایه بزرگی و عصبیت فروکاسته، موجب خواری و پستی بوده و این خواری و پستی، سبب ناتوانی در دفاع از سرزمین آبا اجدادی، بی‌قدرتی و بی‌حرکتی در زندگی اجتماعی و تن دادن به سلطه و سروری دشمن است.

- با بی‌عصبیتی، مصیبت‌ها و رنج‌ها روی می‌آورد، وحشت‌ها و بیم‌ها ظاهر می‌شود، گوشه‌گیری و انزواطلبی اتفاق می‌افتد، و در زد و خورد با این و یا آن دشمن، چاره‌ای جز تسلیم در برابر خواست او باقی نمی‌ماند.

یکی از نتایج این سخن ابن‌خلدون این است که: عصبیت فروکاسته، معادل به زیر آمدن از قدرت، تسلیم در برابر دشمن و زوال در بزرگی و شرف است. این از معانی انحطاط در آرای ابن‌خلدون است، زیرا خواست طبیعی و درونی هر بشری، شرف و بزرگی (آقایی) است و اگر نباشد به طور قطع خواری، پستی و یا انحطاط روی داده است. بنابراین، انحطاط با استیلا سنجیده، مقایسه و درک می‌شود؛ به این معنا که هر جا استیلا نباشد، انحطاط حاضر است و در این صورت، انحطاط به معنای بی‌قدرتی، تسلیم در مقابل نیروی اجنبی و بی‌بهرگی از بزرگی و شرف است، و البته همان‌گونه که استیلاء همه حوزه‌های اجتماعی را در برمی‌گیرد، انحطاط هم به یکی دو عرصه اجتماعی، محدود نمی‌شود و از این رو وقتی گفته می‌شود انحطاط روی داده و یا انحطاط وجود دارد، به این معنا است که چنین انحطاطی مطلق و بدون قید است و در نتیجه، دربردارنده انحطاط در ابعاد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و نظامی است.

خوی انقیادگرایانه

از دلایل ذلت و فرومایگی بنی‌اسرائیل آن بود که خوی انقیاد در ایشان نفوذ یافت و نفوس آنان از مقاومت و توسعه‌طلبی، عاجز ماند. با نفوذ خوی انقیادگری در نفوس آنها، ناتوانی در مقاومت و توسعه‌طلبی، آنان را در برگرفت و در نتیجه، به همراهی موسی عليه السلام برخاستند. در پی آن، خداوند آنها را چهل سال در دشت‌های خشک و بی‌گیاه، میان شام و مصر سرگردان و آواره ساخت، به این صورت که در آن مدت، به هیچ‌گونه عمران و آبادانی نپرداختند و به هیچ شهری فرود نیامدند، بلکه از یک سو، عمالقه شام و از سوی دیگر، قبطیان مصر، با ایشان به سختی و درشتی در آمدند و اینان، قدرت مقابله با آنها را نداشتند. از سیاق آیات قرآن برمی‌آید که خداوند چنین وضعی را آوارگی نامیده و آن را عبارت از نابودی و انقراض نسلی می‌داند که در چنگال خواری، زبونی و زورمندی گرفتار آمده و به آن خو گرفته‌اند تا این‌که در این دوره آوارگی، نسل دیگری از آنان پرورش و رشد یافت و روحیه دیگری بر ایشان پدیدار آمد که به وسیله آن، توانایی یافتند به نبرد برخیزند و به توسعه‌طلبی متمایل به‌دازند. (پیشین، ص ۲۷۰).

از راه‌های دیگر پدید آمدن روحیه انقیادگری که نتیجه‌ای جز فلاکت و هلاکت (انحطاط) ندارد، چیرگی و چیره‌دستی دشمن است؛ به این معنا که: در نهاد انسان مغلوب، همواره اعتقاد به کمال و برتری

قومی پدید می‌آید که او را مسخر و مقهور خویش می‌سازد. منشأ این اعتقاد، یا رسوخ بزرگ داشت و احترام قوم غالب است که در در نهاد ملت مغلوب زایش می‌یابد و یا بدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبری خود از قوم پیروز، دچار اشتباه می‌گردد، و به جای آن که اطاعت خویش از قوم پیروز را معلول غلبه قومی قوی‌تر و پیروزی قوم قوی‌تر را طبیعی بداند، آن را به کمال و برتری قوم پیروز نسبت می‌دهد. هر گاه چنین پندار غلطی بر قوم مغلوب سلطه افکند، او را وامی‌دارد که در اکتساب کلیه آداب و شئون قوم غالب بکوشد و تلاش می‌کند تا هر چه بیشتر به آنان شباهت یابد و این همان معنای انقیاد و پیروی است که معنایی از سقوط را به ذهن متبادر می‌کند. گاه منشأ تقلید از قوم فاتح، این است که ملت شکست خورده، پیروزی غلبه‌جویان را ناشی از قدرت و دلاوری آنان نمی‌داند بلکه گمان می‌کند این غلبه، در پرتو عادات، رسوم و شیوه‌های زندگی آن قوم، به دست آمده است. به علت این اشتباهات و تلقیاتی است که قوم مغلوب، در نوع مرکب، سلاح و چگونگی لباس پوشیدن و به کاربردن شکل و رنگ البسه، از قوم پیروز تقلید می‌کند. (پیشین، ص ۲۸۲).

ابن خلدون در این توضیحات، بر این نکته تأکید می‌کند که: بنی اسرائیل از آن جهت عقب افتاد و منحط گردید که روحیه انقیادگری یافت. به اعتقاد او، چهل سال طول کشید تا این روحیه مخرب و فرونگه‌دارنده، شکل گرفت، قوام یافت و تأثیر نهاد. گرچه پیدایش چنین روحیه‌ای، معلول ادله فراوانی است، اما حاصل و نتیجه آن، بازماندن از عمران و آبادانی و سقوط در بی‌آب و علفی بود و این مفهومی از انحطاط را در خود دارد. مفهوم انحطاط، قرابتی نیز با درشتی دیدن از این و آن دارد، زیرا درشتی دیدن و نای بر نیابردن، از سوی کسی روی می‌دهد که قدرت مقابله با زورمندی زورگویان را ندارد. هم‌چنین، انقراض و نابودی نسل، درون‌مایه انحطاط کامل و کلان‌تری است که به پایان شوکت و آغاز مکننت ملتی می‌انجامد. به علاوه، چنان‌چه کسی فرو افتد و دشمنی بر او فائق آید، فروافتاده، فرا مانده را قوی می‌پندارد و به سوی تلاش برای تغییر و رفع وضع، سوق نمی‌یابد. این روحیه‌ای است که انحطاط را معنا می‌بخشد. البته روحیه انقیادگری به معنای تقلید از صفات سلطه‌آفرین دشمن نیست، زیرا نه مغلوب به چنان صفاتی پی می‌برد و نه دشمن، صفات سلطه‌آفرینی خویش را در اختیار مغلوب می‌گذارد، بلکه آن‌چه دشمن نهادینه می‌سازد، القای خصیصه‌های انقیادگری در ملت بر زمین نشسته است، و از این رو است که جریان انحطاط، توقف نمی‌یابد و تنها انحطاط، مفاهیم جدیدتری پیدا می‌کند.

لذت تخریب

ابن خلدون با نگاه به تاریخ اعراب، بر آن بود که هر گاه عرب بر کشوری دست یابد، به سرعت ممالک فتح شده، رو به ویرانی می‌رود، چون تازیان و عربان، ملتی وحشی‌اند و عادات و موجبات وحشی‌گری چنان در میان آنان استوار است که جزء خوی و سرشت آنان شده است و این خوی، برای آنان لذت‌بخش است. سرباز زدن از قیود فرمانبری حکام، تخطی از اجرای قوانین و نافرمانی از سیاست و سیاست‌مداران، علت‌های لذت‌بخشی چنین خوی و سرشتی در نزد عرب‌ها است. برآیند طبیعی این گونه،

بی تمدنی و بی حاصلی است. از دیگر صفات تخریب کننده عربی آن است که آنها به سنگ نیازمندند تا از آن دیدگان بسازند و دیگ غذای خویش بر آن نهند و غذا طبخ نمایند اما برای تهیه سنگ، به کوهستان نمی روند بلکه به تخریب بناها دست می زنند. آنان برای تدارک چوب به منظور بر پا ساختن سراپرده‌ها و خیمه‌ها و برای ساختن میخ و ستون در به پا داشتن چادرها، کاخ‌ها و عمارت‌ها را ویران می کنند و این گونه صفاتی، نشان از سرشت و طبیعت مغایر و منافی ساخت و ساز بناها، عمارت‌ها، ساختمان‌ها و کاخ‌ها در نزد عرب‌ها دارد. (پیشین، ص ۲۸۶).

ویران‌گری در عمران و شهرسازی، تنها بخشی از خوی ویران‌گری عرب تازی را تشکیل می دهد و از این رو او لذت تخریب را به گونه‌ای دیگر هم می جوید و و آن این که هر گاه آنان از راه غلبه جویی بر کشوری دست یابند و فرمانروایی و قدرت آنان، در سرزمین فتح شده، مسلم گردد، آن وقت، به حفظ اموال مردم، توجهی نمی کنند بلکه حقوق آنان را پایمال نموده و از میان می برند، نهایت این کار، رخت بر بستن تمدن است و به دنبال آن، انحطاط و ویرانی چهره کریه خود را روی می نمایاند. هم چنین آن گروه، از این رو مایه تباهی عمران اجتماعات می شوند که کار صنعت‌گران و پیشه‌وران را هیچ می شمارند و برای آن، دست‌مزد و ارزشی قائل نمی شوند، در صورتی که اساس زندگی و معاش مردم را صنعت‌گران و پیشه‌وران تدارک می بینند. هر گاه کار هنرمندان صنعت‌گر و پیشه‌ور، تباه شود و در برابر تلاش و رنج آنان، مزد و بهایی نباشد و کار آنان و خود آنان، مفت و مجانی تلقی گردد، مردم از کار و کوشش، دست می کشند و یا رغبتی به آن نشان نمی دهند، در نتیجه، عمران و عمارت نابود می شود. جامعه‌ای این چنین، جامعه‌ای ساقط شده است، چون گروه حاکم که همواره مشغول غارت‌گری و باج‌ستانی از همگان است، انگیزه به کار و تلاش را که پایه آبادانی است نابود می سازد. (پیشین، ص ۲۸۷).

دقت در نظرات ابن خلدون، نکاتی را در باب مفهوم انحطاط از دریچه لذت‌بخشی در تخریب به دست می دهد، از جمله این که: هر کسی و هر قومی که خوی ویران‌گری دارد و از این خوی، لذت می برد، به سوی رخوت و رکود (انحطاط) پیش می رود. در این نگاه، انحطاط از اجزایی سامان می یابد که یک بخش آن، خوی لذت‌بخش تخریب و ویران‌گری است؛ خویی که نه می تواند بسازد و نه ساخته‌ها را تحمل می کند. البته قضاوت ابن خلدون درباره عرب‌ها یا در واقع درباره اعراب مسلمان، اغراق آمیز است، ولی نمی توان آن را به کلی رد کرد. البته آنچه او می خواهد ما را بدان رهنون سازد، شناساندن اعراب و خلق و خوی آنها نیست بلکه او می کوشد نشان دهد در هر کسی و در هر جایی که چنین روحیه‌ای از تخریب و تخدیر این و آن حاضر و ناظر باشد، نتیجه‌اش افول و زوال است. افول و زوال یا انحطاط در این معنا، یعنی روحیه ویران‌گری و تخریب‌گری ساخته‌ها و سازه‌ها. به علاوه، انحطاط یعنی گسستی که در میانه مردمان افتد، انسجامشان را از بین ببرد و قلب‌هایشان را جدا سازد. جامعه گسسته از هم، با قلب‌های پراکنده، نما و تصویری از نیستی‌ها و نه هستی‌ها ارائه می کند. بعد دیگری از مفهوم انحطاط، در نادیده گرفتن و نابود کردن رنج دیگران تبلور می یابد. علاوه بر آن، تباه کردن حقوق این و آن، زمینه انحطاط را فراهم می آورد و یا آن را در خود می‌پروراند و خود مانند آن می‌شود تا حدی که جامعه تباه کننده حقوق

عمومی و خصوصی افراد، نه مصداق انحطاط بلکه خود انحطاط است زیرا آزمندی، سودپرستی، تبهکاری و نظایر آن را نه تنها بسترساز انحطاط بلکه باید عین آن دانست.

تن تجملی

تجمل خواهی، بخشی از مفهوم انحطاط را می‌سازد، به آن دلیل که بدون آن، پروژه انحطاط روی نمی‌دهد. گاه نقطه آغاز تجمل خواهی، جنگ است و طی آن ملتی وسایل ناز و نعمت کشوری را با جنگ، به چنگ می‌آورد و توان‌گری خویش را فزونی می‌بخشد و به تدریج به این توان‌گری عادت می‌کند و برای حفظ آن، از بسنده کردن به ضروریات زندگی، فراتر می‌رود و به تهیه وسایل غیرضروری و اشیای ظریف و آرایش و تجمل، رو می‌آورد و عاداتی پیدا می‌کند که برای کاربست وسایل تجملی، لازم است. او در پی عاداتی از خوردنی و پوشیدنی می‌رود و ... که در ملت‌های گذشته، وجود داشته و نیز، پس از یافتن چنین عاداتی می‌کوشد بر دیگران تفاخر بورزد. جانشینان او هم در این امور بر پیشینیان سبقت می‌جویند و مسابقه‌وار سبقت‌جویی‌ها را تا پایان توان و ظرفیت خویش ادامه می‌دهند. پایان این مسابقه، باخت است، زیرا حاصل تجمل‌گرایی و تجمل‌پرستی، تن‌آسایی است. ملتی که این گونه تن به تجمل بسپارد، دشواری را برنمی‌تابد، به تحصیل ثروت نمی‌پردازد و آسایش را بر سختی‌ها ترجیح می‌دهد. فرجام این تجمل‌گرایی و تن‌آسایی، فروپاشیدن هر آن چیزی است که موصوف و منسوب به آن خواهند بود. (پیشین، ص ۳۲۰).

وجه دیگر تأثیر تجمل خواهی بر فروپاشی یا انحطاط دولت یا ملتی، آن است که تجمل خواهی، در میان دولت و دولت‌مردان رخنه می‌کند و در پی آن، عادات و رسوم تجملی در میان اعضای دولت رایج می‌شود و هزینه آنان را در دست‌رسی به تجملات افزایش می‌دهد تا حدی که دیگر دخل و خرج برابری نمی‌کند. بنابراین، دولت‌مردان همه مستمری و درآمد خود را صرف خوش‌گذرانی می‌کنند. این وضع، در نسل بعدی کارگزاران دولت هم ادامه می‌یابد تا این که کار به مرحله‌ای می‌رسد که کلیه حقوق و مستمری کارگزاران دولتی در برابر فزونی عادات تجملی و وسایل ناز و نعمتشان، وافی و کافی نخواهد بود، و به نیازمندی، گرفتار می‌شوند. در این صورت، رئیس دولت یا سلطان کشور، ناچار می‌گردد بر میزان مستمری بیفزاید تا رخنه‌ای را که در زندگی کارگزاران دولتی پیدا شده است، ببندد و رنج‌هایشان را برطرف سازد. این افزایش‌ها به بهای کاهش لشکریان و نگهبانان حقوق‌بگیر صورت می‌گیرد؛ یعنی با افزایش تجمل خواهی و افزایش مستمری‌ها، ناگزیر تعداد سپاهیان و سربازان و یا به عبارتی، توان و نیروی کشور، کمتر می‌گردد و همسایگان دولت و قبایل را به حمله به آن کشور، تشویق می‌کند تا این که نابودی و انقراضی که خداوند بر آفریدگان تجمل خواه و تجمل‌گرا مقدر کرده، به وقوع می‌پیوندد. (پیشین، ص ۳۲۲).

مفهوم انحطاط از نگاه ابن‌خلدون، با مفهوم انحطاط در فرد یا دولت و تمدن ارتباط دارد. در ساخت و سرشت مفهوم انحطاط در ابعاد فردی، دولتی و یا تمدنی، تجمل خواهی آدمیان و دولتیان، جزء بنیادی

است. تجمل‌خواهی و تن‌آسایی (تن‌تجملی) که عامل اساسی و بنیادی سقوط ملت‌ها و دولت‌ها است می‌کوشد با جنگ، خود را سیراب کند، اما اغلب جنگ‌ها، انحطاط را سوغات می‌آورد، چون نهایت آن‌چه را که جنگ می‌یابد، سرابی بیش نیست که نه پرتگاه بلکه دره عمیق و سهمگین سقوط و انحطاط دولت، ملت یا تمدنی است. پس می‌توان تجمل‌گران را منحطینی دانست که نه این که رو به انحطاط رهسپارند بلکه در درون انحطاط قرار دارند و در واقع، عین آن‌اند.

خلاصه این که: همه سخن در این است که تجمل‌خواهی به تن‌آسایی می‌انجامد و تن‌آسایی خرج کردن از دخل است، چه دخل شخصی و چه دخلی که به زور جنگ به چنگ می‌آید. حاصل ادامه این جنگ، چیزی جز پرتاب به درون سیاهی بی‌چیزی نیست. بنابراین، بدون تجمل‌خواهی و تن‌آسایی (تن‌تجملی)، مفهوم انحطاط به طور کامل قابل درک نیست. تجمل‌خواهی تن‌آسا شده و به عرصه آمده، اعلام خروج ملت یا کشوری از خط تعادل حیات اجتماعی و آغار غمبار سیگنال‌های پریشانی است که سرانجامی جز خاموشی ندارد. به علاوه، تمدن‌سازی و تمدن‌حفظی، نیازمند انباشت سرماه و ثروت است که در فرآیند اسراف‌زدگی ناشی از تن دادن به تجمل، بر باد می‌رود؛ به این معنا که تجمل‌پرستی، ثروت‌ها را می‌بلعد و نمی‌گذارد ثروتی بماند تا از انحطاط جلوگیری شود و فرازی صورت گیرد.

تاراج اندیشه

انحطاط گاه در پرتو ستم، قابل درک است؛ بدان معنا که غارت و یا تجاوز به اموال مردم که ستم آشکاری است، آنان را از به دست آوردن ثروت ناامید می‌سازد و چون ببینند سرانجام، هستی‌شان به غارت می‌رود و آن‌چه به دست آورده‌اند، ربوده می‌شود، دیگر به کار نمی‌پردازند؛ به بیان دیگر، هر گاه مردم از تولید و نگه‌داشت ثروت ناامید شوند، از کوشش و تلاش دست برمی‌دارند و این انحطاطی است که گریبان ملت ستم‌پذیر و دولت ستم‌گر را می‌گیرد. البته فرقی نمی‌کند که ستم تا چه اندازه باشد، زیرا ستم اندک، دیرتر و ستم بیشتر، زودتر انحطاط را رقم می‌زند. پس، ستم چه اندک و چه افزون، نتیجه‌اش تباهی و ویرانی است. رابطه ستم‌گری و انحطاط به آن است که آبادانی و رواج بازار و یا آن‌چه که آن را توسعه و یا ترقی می‌نامند، تنها در پرتو کار و کوشش به دست می‌آید، اما اگر مردم نتوانند حاصل کار و تلاش خویش را نگه دارند و از آن بهره برند، در آن صورت یا کار نمی‌کنند و یا به خارج از مرزها می‌روند که نتیجه هر دو، فقر و بیچارگی برای کشور است. اگر مردم برای کار به بیرون از کشور و سرزمین خویش بروند، جمعیت آن کشور رو به کاستی می‌نهد و شهرها از نگرهبانی مردمان، بی‌بهره می‌گردد که فرجامی غیر از پریشانی و نابسامانی نخواهد داشت و این پریشانی و نابسامانی، به دولت و سلطان هم سرایت می‌کند و تخریب چهره دولت و سلطان، تخریب ملت و مردم را به ارمغان می‌آورد. (پیشین، ص ۵۵۲).

در این باب، ابن خلدون حکایتی را این گونه نقل می‌کند: «موبدان پیشوای دین... در روزگار بهرام پسر بهرام به طور کنایه پادشاه را از ستم‌گری و غفلتی که نتیجه آن، عاید دولت می‌شود، نهی کرد و در این باره، مثالی از زبان جغد برای پادشاه آورد. چه هنگامی که پادشاه آواز جغد را شنید پرسید: آیا گفتار پرنده را می‌فهمی؟ موبدان گفت: آری جغد نری می‌خواهد با جغد ماده‌ای جفت شود و جغد ماده شیربهای خود را بیست ده ویرانه، شرط می‌کند از ده‌هایی که در عصر بهرام، ویران شده است تا در آنها به نوحه‌سرایی و زاری پردازد و نر شرط ماده را پذیرفت و به وی گفت: اگر فرمانروایی این پادشاه ادامه یابد، هزار ده ویران هم به عنوان تیول به تو خواهیم بخشید و چنین شرطی از هر خواسته دیگر آسان‌تر است. پادشاه از خواب غفلت بیدار شد و با موبدان خلوت کرد و مقصود او را در این باره پرسید. موبدان گفت: پادشاه! کشور، ارجمندی نیابد جز به دین و فرمانبری از خدا و عمل کردن به اوامر و نواهی شریعت او، و دین استوار نشود جز به پادشاهی، و پادشاهی، ارجمندی نیابد جز به مردان، و مردان نیرو نگیرند جز به مال (زر و سیم)، و به مال نتوان راه یافت جز به آبادانی، و به آبادانی نتوان رسید جز به داد.» (پیشین، ص ۵۵۳).

در کشوری که در آن ظلم و تجاوز وجود دارد، انحطاط اجتناب‌ناپذیر است، به آن دلیل که مردمان در فضایی از اجحاف و ستم، حتی به ضرب شمشیر، کار نمی‌کنند و اگر بترسند و کار کنند، درست کار نمی‌کنند. به علاوه، مردمان کار می‌کنند تا از ثمره آن، برای خویش سود برند و اگر قرار باشد حاصل تلاش آنان به آنان نرسد، پس چه بهتر که به هیچ کس نرسد. در این صورت، حاضرند در فقر و زوال بمانند، اما کاری که حاصلش بر باد می‌رود، انجام ندهند، از این رو بقای چنین فضایی، روحیه کار کردن را در این نسل و در نسل‌های بعدی نابود می‌کند. در محیطی که در آن، کار نیست، مردگی و خمودگی است و این مردگی و خمودگی را در مقابل زندگی و رستگاری، انحطاط نامند. به بیان دیگر، ملتی که کار نکند، جز به قرض گرفتن یا مال دیگران ستاندن، چاره‌ای برای تداوم حیات ندارد، اما تا کجا می‌تواند قرض کند و یا باز ستاند؟ قرض را به ملت و دولتی می‌دهند که بدانند بهتر از آن را پس خواهد فرستاد، اما ملت و دولتی که کار ندارد یا کار نمی‌کند و یا کار درست به انجام نمی‌رساند، ثروتی نمی‌اندوزد، تا بتواند قرض خویش باز پس فرستد. چنین ملتی رو به انحطاط نمی‌رود بلکه در انحطاط است و شاید خود نمی‌داند. انحطاط برای چنین ملتی، یعنی بیکاری و بیکاری. مراد از کار، تنها کار با بازوان قوی و دست‌انبرو نیست که البته آن را هم دربردارد. کار فکری هم کاری است. چنانچه ثمره کار فکری این و آن ربوده شود، یا به تاراج رود، یا به آن تاراج، اهمیتی داده نشود، و سرانجام بهایی به صاحب اندیشه ندهند، او سر از جایی در می‌آورد که به او بها دهند و اندیشه‌اش خریدار داشته باشد. بنابراین، از دریچه‌ای که ابن خلدون به کار نگاه می‌کند، بیکاری، قرین مفهومی از انحطاط است و گاه احساس می‌شود او ملت بیکار و بیکار را ملتی منحط و منقرض می‌داند.

تغییر پذیری سرشت

شهرنشینی به منزله فرجام و نهایی است که پس از آن، مرحله دیگری پدید نمی‌آید، چون شهرنشینی عبارت است از: تفنن‌جویی در تجل‌گرایی، بهتر کردن کیفیات زندگی و شیفتگی به صنایعی

که کلیه انواع و فنون گوناگون آن، به حد اعلای ترقی رسیده است. بعد از آن، شهوات و مفاسد بسیاری ظاهر می‌شود تا اندازه‌ای که به آیینی نهادینه شده در می‌آید. از جمله این شهوات و مفاسد، افزایش مخارج زندگی به علت تفنن‌جویی شهرنشینان و کاهش خرید و فروش کالا به دلیل تقلیل خریداران می‌باشد. در نتیجه تحقق این امور و نظایر آن، بازارها کساد می‌گردد و وضع شهر به عنوان مظهر تمدن، رو به تباهی می‌رود. موجب همه اینها، افراط در امور شهرنشینی، مسابقه در تجمل‌خواهی و زیاده‌روی در ناز و نعمت است. مسابقه در زیادت‌طلبی، آن‌چنان سرعت دارد که انحطاط را معنا و مفهوم می‌بخشد. آن‌چه از مفاسد بیان شد، تنها مفاسدی است که در عموم بازارها و در عمران شهرها، روی می‌دهد. (پیشین، ج ۲، ص ۷۳۵).

اما ابن‌خلدون، فساد را که در نهاد یکایک اهالی شهر راه می‌یابد این‌گونه برشمرد: رنج بردن و تحمل سختی‌ها جهت رفع نیازمندی‌های ناشی از عادات و به بدی گراییدن و به گناه افتادن به دلیل تلاش جهت تأمین و تدارک عادات. در نتیجه این فرآیند، خوی و سرشت انسان‌ها به رنگ‌های مختلف در می‌آید و به همین سبب، فسق و شرارت و پستی و حلیه‌ورزی در راه به دست آوردن معاش، خواه از راه صحیح و خواه از بیراهه، فزونی می‌یابد، و نفس انسان را به اندیشیدن در این امور مشغول می‌سازد و در نهایت نفس انسانی، در این‌گونه کارها غوطه‌ور می‌شود و انواع حیل‌ها در کار خود و در راه به دست آوردن خواسته‌های خویش، به کار می‌برد و سرانجام این‌که این‌گونه افراد بر دروغ‌گویی، قماربازی، دغل‌بازی، غش‌کاری، فریب‌دادن، دزدی، سوگندشکنی و رباخواری در معاملات، گستاخ می‌شوند و این امور به عادت‌های تازه در می‌آید که انجامش وجدان کسی را نمی‌آزارد. (پیشین، ص ۷۳۶).

ابن‌خلدون در مطالب پیش‌گفته، از انحطاط اخلاقی سخن می‌گوید که بخشی از مفهوم کلی انحطاط را بر دربارد. او نمی‌تواند و نمی‌خواهد انحطاط را بدون انحطاط اخلاقی تفسیر کند. البته ابن‌خلدون سهم انحراف‌های اخلاقی را در سید کلان مفهومی انحطاط تعیین نمی‌کند، ولی این همه تأکید، نشان از با اهمیت بودن نقش سقوط اخلاقی در سقوط نهایی دارد که ملتی یا دولتی و یا کشوری را در برمی‌گیرد. انحطاط در اخلاق، یعنی فضا و شرایطی که در آن، افراد با مکر و فریب‌کاری، آشنا‌ترند تا با درست‌کاری و حقیقت‌جویی و از این رو با حیل و خدعه، به آن‌چه می‌خواهند، دست می‌یابند و نمی‌کوشند به خواسته‌های خود از راه تلاش، دست‌رسی پیدا کنند. در اندیشه‌های ابن‌خلدون انحطاط اخلاقی با شهرنشینی رابطه مستقیمی پیدا می‌کند. بنابراین، او شهر را چون دریایی ترسیم می‌کند که امواجش فرومایگان و صاحبان اخلاق زشت و ناپسند را به جنب و جوش در می‌آورد و بسیاری از پرورش‌یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان نیز در این صفات با دیگر بدخواهان در امواج بدی‌ها شرکت می‌جویند و هم‌نشینی و آمیزش با اینان، در این فرزندان تأثیر بدتری می‌گذارد هر چند از خاندان‌های اصیل باشند، از این رو، بسیاری از زادگان خاندان‌های شریف و خداوندان حسب و اصالت و وابستگان به دولت را می‌یابیم که در ورطه سفاقت و جهل فرو رفته و پیشه‌های پست برای معاش اختیار کرده‌اند، زیرا اخلاق آنان

فاسد شده و به آیین شر و پستی خو گرفته‌اند و هرگاه این گونه ردایل در شهر یا در میان مردم تعمیم یابد، خداوند ویرانی و انقراض آنها را اعلام می‌کند. (پیشین، ص ۷۳۸).

نتایجی چند از مجموعه نوشته‌های ابن‌خلدون در باب انحطاط، قابل دست‌رسی است: نخست این که، انحطاط، مفهومی چند وجهی است؛ به این معنا که دارای ابعاد مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظایر آن است؛ دوم این که چون چند وجهی است، درک کامل مفهوم انحطاط، معطوف به درک همه ابعاد مفهومی آن حتی در عرصه اخلاق و فرهنگ است؛ سوم این که او تنها به وجوهی از جنبه‌های متعدد مفهوم انحطاط در ابعاد مختلف مذکور پرداخته است؛ چهارم این که با مرور دوباره همین وجوه، می‌توان انحطاط را در نظرگاه ابن‌خلدون این گونه یافت: انحطاط وضعیتی از حیات بشری است که در آن، سطح نازلی از معاش زندگی، عصبیتی فروکاسته و فرومانده، خوی انقیادگری و پیروی غلط، عادات ویران‌گری، تجمل‌خواهی تن‌آسا، تاراج اندیشه و کار، سبقت‌جویی در فساد و... به بالاترین حد رسیده تا جایی که جامعه انسانی را در معرض انحلال و اسقاط کامل قرار داده است.

تبیین انحطاط از طریق مفهوم تمدن

ابن‌خلدون، به تعریف مفهوم انحطاط، نپرداخته بلکه تنها مصداق‌های آن، یعنی علل انحطاط را، بیان نموده است. البته از طریق مصداق‌های انحطاط، می‌توان به تعریفی از مفهوم انحطاط و علل آن پی برد، ولی این شیوه، برای دستیابی به مفهوم انحطاط، اگرچه شیوه‌ای مناسب و مفید است اما تردیدهایی را درباره میزان دقت انطباق تعریف و عللی که از این طریق به دست می‌آید، با واقعیت مفهوم و مصداق انحطاط پدید می‌آورد. بنابراین باید راه دیگری جست که در کنار راه و محصول گذشته قرار گیرد و تردیدهای احتمالی باقی مانده را بر طرف نماید و نیز تأکید و تصدیق بر خروجی‌های قبلی پژوهش حاضر درباره تعریف مفهوم و علل انحطاط باشد. بدین منظور، این مقاله، پس از این می‌کوشد با جست‌وجو در مفهوم متضادی که ابن‌خلدون در برابر انحطاط به کار برده، به چیستی مفهوم انحطاط و علل آن در آرای سیاسی - اجتماعی آن نزدیک شود.

زیادت همکاری

عمران یا تمدن با اقلیم‌های معتدل که ارزاق فرورانی به بار می‌آورد و ساکنان آن در رفاه و آسایش‌اند، قرین و همراه است؛ به این معنا که سرزمین‌هایی که به سبب حاصل‌خیزی اراضی، اعتدال خاک و وفور آبادانی، برای اهالی آن، نعمت‌های بسیاری از قبیل حیوانات، انواع گندم و میوه‌ها فراهم می‌کند، متمدن‌اند، در عوض، نواحی ریگ‌زار که در آن گیاهی نمی‌روید و ساکنان آن در سختی معیشت‌اند و در تنگ‌دستی زندگی می‌کنند و غذایشان لبنیات و انواع گوشت‌هاست، فاقد عمران و تمدن‌اند. مصداق چنین ساکنانی، اعراب چادرنشین‌اند. آنها بی‌عمران و بی‌تمدن‌اند، زیرا در دشت‌ها زندگی می‌کنند و البته به حیوانات دست‌رسی دارند، ولی این امر، گاه و بی‌گاه و در شرایط دشوار، صورت

می‌گیرد، چون اولاً؛ اینان با باجی که به مرزداران و لشکریان حکومت می‌پردازند، آذوقه خود را تهیه می‌کنند و ثانیاً؛ فقر و نداری به آنان اجازه نمی‌دهد که مقادیر زیادی از حبوبات تهیه کنند، بنابراین، مواد غذایی و حبوباتی که از این راه به دست می‌آورند، حواجی ضروری آنها را هم برطرف نمی‌سازد چه رسد به این که آنها را به رفاه و آسایش برساند. از این رو، به همان لیبیات اکتفا می‌کنند و به بهترین وجه آن را به جای گندم به کار می‌برند. از این گفته‌های ابن خلدون برمی‌آید که انحطاط یعنی جامعه فاقد قدرت تبدیل محصولات، ناتوانا در رفع حواجی و بی‌بهره در رفاه و آسایش. (پیشین، ج ۱، ص ۱۶۰).

فزونی آسایش

در اجتماعات ابتدایی، نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن دیده می‌شود. اینان گروه‌های مختلفی هستند؛ گروهی به کار کشاورزی از قبیل درخت‌کاری و کشت و کار می‌پردازند و دسته‌ای به امور پرورش حیوانات مانند گوسفندداری و گاوداری و تربیت زنبور عسل و کرم ابریشم مشغول‌اند تا از زاد و ولد آنها، بهره‌گیرند و از محصولات تولیدی آنان استفاده کنند. کشاورزان و دام‌پروران مجبورند در دشت‌ها و صحراها زندگی کنند و همکاریشان تنها در حد سد جوع است بی آن که در صدد به دست آوردن مقدار فزون‌تری برآیند، ولی هنگامی که وضع زندگانی توسعه یابد و در توان‌گری و رفاه به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی در حد ضرورت برسند، وضع آنها به آرامش سوق می‌یابد و برای به دست آوردن میزان بیشتر از حد ضرورت و نیاز، با یک‌دیگر همکاری می‌کنند و در راه افزایش خوراکی‌ها و پوشیدنی‌های گوناگون می‌کوشند و نیز به بهتر کردن آنها توجه می‌کنند و در صدد توسعه خانه‌ها و بنیان‌گذاری شهرهای کوچک و بزرگ برمی‌آیند. «سپس رسوم و عادات توان‌گری و آرامش زندگی آنان فزونی می‌یابد و آن‌گاه شیوه‌های تجمل‌خواهی در همه چیز به حد ترقی و کمال می‌رسد، مانند تهیه کردن خوراکی‌های متنوع لذت‌بخش و نیکو کردن آشپزخانه‌ها و برگزیدن پوشیدنی‌های فاخر رنگارنگ از ابریشم و دیبا و جز این‌ها...» نتیجه این‌که: ابن خلدون در این‌جا تمدن را با افزایش رفاه، فزونی آسایش، تعدد بناها، بنیان‌گذاری شهرها، زیبایی خانه‌ها، ترقی تجمل‌ها، فاخری لباس‌ها، کمال صنعت‌ها و... برابر دانسته است. (پیشین، ص ۲۲۶).

رواج بازارها

با افزایش تولیدات دست‌انسان‌ها، بر ارزش آنها در میان آدمیان افزوده می‌شود، در نتیجه، دارایی و درآمد آنها زیاد می‌گردد و این امر، موجب رفاه و توان‌گری آنان خواهد شد، سرانجام چنین مردمی به جایی می‌رسند که به تجمل‌پرستی، عادات و نیازمندی‌های آن روی می‌آورند و در زیبایی و ظرافت مسکن و لباس خود می‌کوشند، ظرف و اثاث نیکو تدارک می‌بینند، خدم و حشم و مرکب‌های بهتر مهیا می‌کنند و برای تهیه مسکن، ظرف و مرکب عالی، هنرمندان و پیشه‌وران زبردست برمی‌گزینند. هنرمندان و پیشه‌وران به تهیه این نیازها همت می‌گمارند، به دنبال آن، بازار کارها و صنعت‌ها رواج

می‌یابد و دخل و خرج مردم شهر افزون‌تر می‌شود. پیشه‌وران و هنرمندانی که این کارها را حرفه خود ساخته‌اند، از این راه ثروت به دست می‌آورند و بدین‌سان، عمران و اجتماع ترقی می‌کند. با ترقی عمران و اجتماع، کارها افزایش می‌یابد، سپس میل به تجمل‌خواهی، آسایش‌طلبی و در نتیجه، صنایع و ثروت، زیاد می‌شود و به همین سبب، دارایی و محصول در شهر برای بار دوم دو برابر می‌شود و بازارها بیش از بار نخستین، رواج پیدا می‌کند، هم‌چنین، بار سوم کارها و بازارها رونق می‌گیرد. تفاوت این گفتار ابن‌خلدون با دو گفته پیشین در باب زیادت همکاری و فزونی آسایش آن است که در این‌جا تمدن و عمران را به یک مسئله اقتصادی‌تر، یعنی به بازار داغ و فعال بودن آن گره زده است، از این رو جوامعی که بازار گرم و پرتحرک ندارند، فاقد اقتصاد گرم و توسعه‌یافته‌اند و این مصداقی برای انحطاط است، ولی پررونق بودن بازار که نشان رونق در کسب و کار و رونق در صنعت و پیشه است، مصداقی برای تمدن و پیشرفت است. (پیشین، ج ۲، ص ۷۱۴).

حضارت (شهرنشینی)

حضارت یا شهرنشینی، نهایت عمران و تمدن است، زیرا شهرنشینی در علم عمران و تمدن به منزله‌ی نهایی است که به دنبال آن مرحله فزون‌تری وجود ندارد؛ یعنی پس از آن، مرحله زوال آغاز می‌شود. ابن‌خلدون علت عمران و زوال شهر را این‌گونه توضیح می‌دهد: هنگامی که ناز و نعمت برای مردم یک اجتماع حاصل شود، مردم را به شیوه‌های شهرنشینی و عادات ناشی از آن، فرا می‌خواند، از این رو شهرنشینی به معنای تفنن‌جویی در تجملات و بهترکردن کیفیات آن و شیفتگی به صنایع می‌باشد. این امر سبب می‌شود انواع فنون گوناگون آن نیز ترقی یابد، مانند صنایعی که برای آشپزی و پوشیدنی و نظایر آن لازم است. به علاوه، برای زیباسازی نیازهایی چون خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها، صنایع بسیاری مورد نیاز است که در مرحله بادیه‌نشینی به هیچ‌یک از آنها، احتیاجی نبوده است، اما هرگاه زیباسازی در امور فوق به مرحله‌ی نهایی برسد، فرمان‌بری از شهوات پدید می‌آید و نفس انسان از این عادات به‌الوان گوناگون، مایل می‌شود. حاصل کار، افزایش جمعیت شهرنشینی، فزونی مخارج شهرنشینان، گرانی نیازمندی‌ها، بالا رفتن باج‌ها (مالیات‌ها) و اسراف در مصرف‌هاست و هیچ راهی هم برای بیرون رفتن از آن وجود ندارد، زیرا عادت به شهرنشینی بر آنان چیره شده و از آن فرمان‌بری می‌کنند و کلیه وجوهی را که از راه پیشه‌وری به دست می‌آورند، صرف این تجملات می‌کنند. نتیجه این‌که: ابن‌خلدون، شهر و شهرنشینی را اوج تمدن‌خواهی می‌داند، اگرچه آن را پدیده بادوامی نمی‌شناسد و سقوط و انحطاط پس از آن را به دلایل عادات منحط شهرنشینی مسلم می‌داند. (پیشین، ص ۷۳۶).

صنایع ریشه دوانیده

صنایع از انواع و نشانه‌های عمران و تمدن به شمار می‌رود، زیرا شهرهای کهن که در آنها تمدن توسعه یافته است، اگر تمدن و جمعیت آن نقصان پذیرفته و دچار عقب‌ماندگی شده باشند، باز هم آثاری

از صنایع دوران عمران، در آنها باقی است، به طوری که صنایع مزبور را در شهرهای نوین‌یادی که تازه در مرحله تمدن و عمران گام نهاده‌اند، نمی‌یابیم، هر چند این گونه شهرها از نظر تمدن و جمعیت به پایه شهرهای کهن هم رسیده باشند. علت این امر آن است که در شهرهای کهن به سبب مرور زمان و دست به دست گشتن و تکرار عادات و رسوم، آیین‌های زندگی استوار شده و ریشه دوانیده است، در صورتی که شهرهای نوین‌یاد هنوز به این پایه از تکامل نرسیده‌اند. این توضیح بر اندلس تطبیق می‌کند، چون مشاهده می‌شود که در آن کشور، شیوه‌های صنعت‌گری و عادات و رسوم آن پایدار، استوار و راسخ است، مانند بنای ساختمان‌ها، هنرهای آشپزی، وسایل سرگرمی، از قبیل ابزار موسیقی، هنر فرش کردن و سلیقه چیدن اثاث کاخ‌ها، ساختن ظروف و کلیه لوازم آشپزخانه، تولید مواد فلزی و سفال، روش برپا کردن مهمانی‌ها و جشن‌ها و مانند آن. از این رو مشاهده می‌شود که مردم اندلس در این صنایع ماهرتر و بصیرترند و صنایع گذشته آنان هم‌چنان در آن کشور استوار بر جای مانده است. از توضیحاتی که ابن‌خلدون درباره صنایع داده، می‌توان دریافت که وجود صنایع پایدار و استوار در هر جامعه‌ای، نشانه تمدن و فقدان آن، نشانه بی‌تمدنی است، از این رو ملتی که نتواند صناعی را تولید کند و یا صنایع گذشته‌اش را از دست بدهد، عقب‌مانده است. (پیشین، ص ۷۹۶).

نتیجه‌ای را که از گفتار ابن‌خلدون در باب نشانه‌ها و مصداق‌های انحطاط و تمدن به دست می‌آید، می‌توان به این صورت ارائه کرد: انحطاط یعنی جامعه‌ای که از معاش نازل، عصبیت فروکاسته، خوی انقیادگرایانه، لذت‌تخریب، تن‌تجملی، تاراج‌اندیشه، تغییرپذیری سرشت و... رنج می‌برد و از زیادت همکاری، فزونی آسایش، رواج بازارها، حضارت و شهرنشینی، صنایع ریشه دوانیده و... بی بهره است.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن‌خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، ج ۲ و ۱، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵.
- ۲- شیخ، محمدعلی، پژوهشی در اندیشه‌های سیاسی ابن‌خلدون، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۳- مهدی، محسن، تاریخ فلسفه ابن‌خلدون، ترجمه: مجید مسعودی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
- ۴- نصری، آلبرت، برداشت و گزیده‌ای از مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه: محمدعلی شیخ، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۶۳.

