

## فصل دوم

### اسلام، دین جنگجویان؟

حقیقت این است که امروز (برخلاف قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم)، تافتۀ جدابافته قلمداد کردن فرهنگ غرب، حتی در خود غرب، دیگر کسان زیادی را قانع نمی‌کند و مردم، به طور فزاینده در می‌یابند که مدرنیته درختی نیست که فقط در خاک غرب بتواند به بار بنشیند. اما اگر ماهیت‌گرایی (essentialism) فرهنگی در مورد فرهنگ غرب رو به کساد است، در مورد اسلام همچنان رو به رونق است و برجسته‌تر شدن رویارویی اسلام و غرب، بازار ماهیت‌گرایی فرهنگی را در هر دو سوی این معرکه، داغ و داغ‌تر می‌کند.

یکی از رایج‌ترین و ظاهراً محکم‌ترین دلایلی که طرفداران تز ناسازگاری اسلام و مدرنیته در آستین دارند، انگشت گذاشتن روی ظهور ادواری بنیادگرایی مذهبی در تاریخ اسلام است. اینها با اشاره به تاریخ اسلام ادعا می‌کنند که آموزش‌های اسلام، از جهاد گرفته تا امر به معروف و نهی از منکر و غیره، همیشه در برانگیختن اقوام و گروه‌های بدوی و فقیر و خشن علیه جوامع پیچیده و ثروتمند و با فرهنگ، نقش مهمی داشته‌اند و باعث درهم شکستن و به قهقرا رفتن ادواری این جوامع می‌شده‌اند. و بنابراین بسیاری از اینها، مانند ماکس وبر، اسلام را «دین جنگجویان» می‌دانند و عملاً آن را مانعی برای پیچیده‌تر شدن و تکامل یافتن ساختارهای جامعه مدنی به طور عام و (در نتیجه) شکل‌گیری مدرنیته به طور خاص، تلقی می‌کنند.

تردید نیست که در قرون وسطا، بسیاری از حرکات اجتماعی و طبقاتی پوشش مذهبی به خود می‌گرفته‌اند؛ نه فقط در شرق و سرزمین‌های اسلامی، بلکه هم چنین در اروپا. و نیز تردیدی نیست که در سرزمین‌هایی که اسلام به دین مسلط تبدیل شده بود، هجوم ادواری اقوام و قبایل کوچ‌نشین به مراکز کشاورزی آباد و شهرها، در بعضی دوره‌ها پدیده بسیار چشم‌گیری بوده است؛ هجوم‌هایی که گاهی پوشش بنیادگرایی مذهبی نیز داشته‌اند.

اما آموزش‌های اسلام را محرک این هجوم‌ها و جنبش‌ها معرفی کردن، وارونه فهمیدن دوره بزرگی از تاریخ سرزمین‌های اسلامی و شرقی است. برداشت خاصی از نظریۀ تاریخی عبدالرحمن ابن خلدون در این وارونه فهمی نقش مهمی دارد. در واقع، بسیاری از آنهایی که اسلام را دین جنگ و جنگ جویان ارزیابی می‌کنند، معمولاً برای اثبات نظرشان به ظهور ادواری جنبش‌های بنیادگرایی مذهبی در تاریخ اسلام اشاره می‌کنند و به نحوی از انحاء، به نظریۀ ابن خلدون متوسل می‌شوند. در دو قرن اخیر، توضیح تاریخ سرزمین‌های اسلامی به کمک نظریۀ ادواری ابن خلدون، در میان اروپائیان چنان گسترده و پر جاذبه بوده که به نظر می‌رسد حتی آدمی با وسعت نظر انگلس نتوانسته است از معرفی آن در امان بماند. البته او که یکی از بنیادگذاران «درک ماتریالیستی تاریخ» است، به این وارونه فهمی نمی‌غلطد که آموزش‌های اسلام را علت و محرک این هجوم‌های ادواری کوچ‌نشینان به مناطق کشاورزی ثروتمند تلقی کند، ولی در هر حال، اسلام را یک دین «منطبق» با چنین هجوم‌های ادواری و — بر خلاف مسیحیت در غرب — چیزی بیش از «یک پرچم و پوشش» می‌داند. (۱)

اما چنین درکی از تاریخ کشورهای اسلامی و نیز چنین برداشتی از نظریۀ تاریخی ابن خلدون نادرست است. دلایل را توضیح می‌دهم.

## الف \_ برداشت نادرست از نظریه ابن خلدون

قبل از هر چیز باید توجه داشته باشیم که در این بهره‌برداری از نظریه تاریخی ابن خلدون، عده‌ای آشکارا آن را تحریف می‌کنند. ابن خلدون، بر خلاف این عده از مفسران غربی نظریه‌اش که از آن در جهت خاصی بهره‌برداری می‌کنند، آموزش‌های اسلام را محرک هجوم‌های ادواری چادرنشینان به مناطق کشاورزی و شهرها معرفی نمی‌کند، بلکه برعکس، ظهور خود اسلام را هم با منطق همین هجوم‌های ادواری توضیح می‌دهد. باید توجه داشت که مفهوم «عصبیت» (که او آن را به معنای همبستگی قبیله‌ای به کار می‌برد) که مفهومی کلیدی در نظریه تاریخی ابن خلدون است، بیش از آن که ناظر به اندیشه‌ها باشد، ناظر به روابط اجتماعی است. به عبارت دیگر، ابن خلدون معتقد به ایده آلیسم تاریخی نیست، بلکه نظریه‌اش را بر بنیاد نوعی ماتریالیسم -یاشاید بهتر باشد بگوئیم دترمینیسم- جغرافیائی می‌پردازد. او ظهور اسلام را صراحتاً بیان عصبیت بنی مضر (شاخه‌ای از عرب‌ها که قبیله قریش یکی از آنها بوده) می‌داند. یعنی او خود اسلام را نیز معلول همین ادوار مکرر شونده‌ی تاریخی ارزیابی می‌کند. به علاوه از نظر ابن خلدون، حرکت دوری تاریخ فقط مختص سرزمین‌های اسلامی نیست، بلکه او آن را قانون‌مندی عمومی تاریخی می‌داند که در همه سرزمین‌ها صادق است. به این لحاظ، ابن خلدون را می‌توان سلف تاریخ‌نویسانی مانند ویکو (G.Vico)، اسپنگلر (O.Spengler) و توین بی (A.Toynbee) دانست که با تعابیری مختلف به حرکت دوری تاریخ معتقد بودند.

## ب \_ تصادم‌هایی که ربطی به اسلام ندارند

اهمیت نظریه ابن خلدون در این است که به اصطکاک‌های اقوام دام‌پرور و اقوام کشاورز، یا چادرنشینان و یک‌جانشینان، که در مرحله‌ای از تاریخ جامعه انسانی پدیده‌ی مهمی بوده است، روشنائی‌هایی می‌اندازد. و البته این پدیده نه منحصر به سرزمین‌های اسلامی است و نه ربطی به آموزش‌های اسلام دارد. مثلاً بدون توجه به این اصطکاک‌ها، ثنویت پررنگی را که در ادیان ایرانی پیش از اسلام -مانند زردشتی‌گری و مانوی‌گری- وجود دارد، نمی‌توان توضیح داد. مثلاً قرن‌ها قبل از ظهور اسلام، گات‌ها (Gathas) که احتمالاً قدیمی‌ترین سند دین زردشتی است، از هجوم اقوام وحشی که آب را می‌آلیند و سبزه را نابود می‌کنند و گاو را می‌کشند و آتش را خاموش می‌کنند، می‌نالد و نگرانی اقوام کشاورز را از هجوم‌های ویران‌گر اقوام بیابان‌گرد منعکس می‌کند. در واقع، پررنگ‌ترین، و شاید قدیمی‌ترین درک ادواری از تاریخ را می‌توان در ادیان ایرانی پیش از اسلام مشاهده کرد، که نگرانی از اصطکاک‌های اقوام بیابان‌گرد و کشاورز را به سطح همه کائنات تعمیم می‌دهند و نیکی و بدی، یا روشنائی و تاریکی را در جدالی ابدی می‌بینند؛ و در عین حال که آهورا مزدا (خدای روشنائی و خرد) را نیایش می‌کنند و به پیروزی نهائی او ایمان دارند، ولی همیشه نگران هجوم اهریمن خدای تاریکی و به هم ریختگی‌اند که در پایان هر هزاره‌ی آهورائی می‌شورد و دنیا را به تباهی می‌کشاند.

یا بدون توجه به این اصطکاک‌ها، مثلاً چگونه می‌توان برپائی دیوار بزرگ چین را توضیح داد؟ بنای حیرت‌انگیزی که برای جلوگیری از هجوم‌های مکرر اقوام بیابان‌گرد برپا شد، آن هم دو قرن پیش از میلاد مسیح؛ و بنابراین نه ربطی به اسلام داشت و نه در بازسازی‌ها و مرمت‌های بعدی به عنوان وسیله دفاعی چینیان در مقابل تهاجم اقوام مسلمان به کار گرفته شد.

اصطکاک‌های دوره‌ای اقوام کشاورز و چادرنشین نه فقط منحصر به سرزمین‌های اسلامی نبود، بلکه حتی منحصر به قاره‌ی آسیا هم نبود. بدون توجه به این اصطکاک‌ها، بخش بزرگی از تاریخ اروپا، هم در دوره باستان و هم در قرون وسطا غیر قابل توضیح خواهد ماند. زیرا در تمام این دوره‌ها، مناطق آباد کشاورزی اروپا در معرض هجوم‌های دوره‌ای اقوام کوچ‌گر، مانند تاتارها، ترک‌ها، هون‌ها، و ژرمن‌ها بود؛ اقوامی که فقط از آسیا برنمی‌خاستند، بلکه از خود اروپا نیز بر می‌خاستند. مثلاً ژرمن‌ها که منشاءشان از خود اروپا بود. از قرن اول میلادی مکرر به قلمرو امپراطوری رم هجوم می‌آوردند و بالاخره هم امپراطوری را متلاشی کردند و بر تمام سرزمین‌های اروپائی مسلط شدند. و می‌شود گفت فتودالیسم اروپائی، با ویژگی‌هایی که داشت، تا حدی محصول پیروزی آنها بود و در روند یک‌جانشین شدن آنها شکل گرفت. بنابراین منحصر دانستن هجوم‌های دوره‌ای اقوام کوچ‌گر به سرزمین‌های اسلامی، و از آن بدتر، نسبت دادن منشاء این هجوم‌ها به آموزش‌های اسلام، چیزی جز چشم بستن به واقعیت‌های بخش بزرگی از تاریخ جامعه انسانی معنای دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

### ج - ابن خلدون و تاریخ سرزمین‌های اسلامی

هرچند نظریه ابن خلدون به پاره‌ای از جنبه‌های دورانی از تاریخ جامعه انسانی روشنائی‌هایی می‌اندازد، ولی نمی‌تواند پویائی و مسیر عمومی آن را، ولو در یک دوره، و فقط در خاورمیانه یا شمال آفریقا توضیح بدهد. به دلایل زیر؛

۱) ظهور اسلام را نمی‌توان با نظریه ابن خلدون توضیح داد. اگر بخواهیم ظهور خود اسلام را با این نظریه توضیح بدهیم، انبوهی از مسائل بی‌پاسخ می‌مانند. تردیدی نیست که همبستگی و حمیت قبایل عرب و برانگیخته شدن آنها برای دست یافتن به مناطق آباد و ثروتمند اطراف جزیره العرب، در شکل دادن به جنبش اسلامی و گستراندن اسلام در خاورمیانه و شمال آفریقا نقش بسیار مهمی داشت. و از این لحاظ می‌توان مانند ابن خلدون، اسلام را بیان «عصبیت» قبایل عرب و عامل انسجام بخشنده به آن ارزیابی کرد. اما این فقط بخشی از ماجراست که چسبیدن به آن و فراموش کردن بخش‌های دیگر ماجرا، بسیار گمراه کننده خواهد بود. باید توجه داشت که اسلام در میان قبایل صحراگرد عرب متولد نشد، بلکه در نوار ساحلی جزیره العرب و در مکه متولد شد که مهم‌ترین مرکز تجاری تمامی عربستان بود و راه بازرگانی سرزمین‌های آباد و ثروتمند شمال عربستان به یمن و سواحل شرقی آفریقا از آن می‌گذشت. آگاهی به اهمیت حیاتی این مرکز تجاری و این راه بازرگانی برای اقتصاد آن روز عربستان را در خود قرآن می‌شود به نحوی بسیار پررنگ مشاهده کرد. مثلاً قرآن در اشاره به حادثه افسانه‌ای «عام الفیل» (سال فیل) که در آن (بنا به روایات منابع اسلامی) سرداری از یمن، به نام ابرهه، با قشونی سنگین و فیلان جنگی برای ویران کردن خانه کعبه می‌آید ولی قبل از رسیدن به مکه مورد هجوم دسته‌های پرندگان قرار می‌گیرد که بر سر قشون او سنگ ریزه‌هایی پرتاب می‌کنند و همه را نابود می‌سازند. آن را اراده خداوند می‌نامد که برای دفاع از خانه کعبه صورت گرفته است. و بلافاصله یادآوری می‌کند که هدف خداوند در این اقدام، ایجاد الفت میان قریش بود که در کوچ تابستانی و زمستانی شان، همدلی داشته باشند و «خدای این خانه را نیایش کنند». (۲) و این در حالی بوده که کعبه هنوز بت خانه اصلی عربها محسوب می‌شده است. و جالب است که روایات اسلامی می‌گویند پیغمبر اسلام در همین «سال فیل» متولد شده. و به این ترتیب بر پیوند حیاتی جنبش اسلامی و بستر تولد آن، تأکید می‌گذارند.

بعد از مهاجرت پیغمبر به مدینه که باز یکی از مراکز تجاری عربستان در همان نوار

ساحلی بر سر راه بازرگانی شمال و جنوب بوده مدتی «مسجدالاقصى» در بیت المقدس، به عنوان قبله مسلمانان تعیین می شود؛ و ظاهراً برای جلب قبایل یهودی اطراف مدینه به یک ائتلاف در مقابل اشراف مکه که دعوت محمد را تهدیدی برای موقعیت ممتاز مکه تلقی می کنند. اما به محض اینکه موقعیت مسلمانان در مقابل اشراف مکه و نیز قبایل یهودی اطراف مدینه مستحکم می گردد، محمد رسماً «مسجدالحرام» را در مکه به قبله مسلمانان تبدیل می کند. و این در حالی است که کعبه هنوز هم چنان بت خانه اصلی عربهاست. از فحوای آیات قرآن می شود فهمید که این ماجرای تغییر قبله آن هم در شرایطی که بیت المقدس مرکز دو دین یکتاپرستی خویشاوند (یعنی یهودیت و مسیحیت) است و مکه هنوز مرکز بت های اصلی عربها - بحران حادی در میان خود مسلمانان ایجاد کرده است. با این همه، قرآن آن را دستور خداوند می نامد و بی آن که دلیل روشنی برای این تغییر قبله ذکر کند، می گوید؛ هر جا که روی بگردانید خدا آنجاست، پس به سوی مسجدالحرام نماز بگزارید. (۳) اما وقتی پیغمبر و انبوهی از مسلمانان به راه می افتند که برای مراسم حج به مکه بروند و دور کعبه طواف کنند - که هنوز هم چنان بت خانه است - هدف از تغییر قبله روشن می گردد؛ محمد می کوشد به همه عربها - و از جمله به اشراف قریش - نشان بدهد که دعوت او نه تنها تهدیدی برای موقعیت کعبه نیست، بلکه بر اهمیت آن خواهد افزود. و این نقطه عطفی است در گسترش دعوت او، که با شیوه ای مسالمت آمیز، زیر پای اشراف قریش - که خودشان را مدافعان موقعیت ممتاز کعبه قلمداد می کنند - خالی می کند.

قبل از ظهور اسلام، بسیاری از قبایل عرب، منطقه مکه را منطقه «حرام» تلقی می کنند، منطقه ای که جنگ در آن ممنوع است و چهارماه از سال را نیز ماههای حرام می دانند و در این ماهها هر نوع جنگ و درگیری را بین خودشان متوقف می کنند. و این نشان دهنده اهمیت اقتصادی منطقه مکه است که تأثیر زیادی در زندگی اقتصادی غالب این قبایل دارد. محمد همه این قواعد را می پذیرد و مقدس می شمارد و دستورات صریح قرآن در همه این موارد، جای تردیدی باقی نمی گذارد که پیغمبر و مسلمانان به اهمیت حیاتی مکه در اتحاد عربها و گسترش اسلام در میان قبایل عرب واقف اند.

با این سیاست تأکید بر اهمیت کعبه بود که پیغمبر توانست هشت سال بعد از هجرتش به مدینه (در ۶۳۰ میلادی) مکه را تقریباً بدون خونریزی فتح کند و با شکستن بت های قبایل مختلف عرب، آن را به مقدس ترین مرکز پرستش خدای واحد دین یکتاپرستی جدید تبدیل کند. به علاوه بعد از فتح مکه، نه تنها اموال ثروتمندان آن به وسیله مسلمانان غارت نمی شود، بلکه محمد می کوشد با در پیش گرفتن سیاستی آشتی جویانه، آنها را به دین جدید بگرواند.

گذشته از همه اینها، پیغمبر می کوشد حمیت قبیله ای عربها را هر چه بیشتر تضعیف کند تا بتواند آنها را هر چه بیشتر به دین جدید پای بند سازد و در یک «امت واحد» ادغام کند. در این مورد نیز لحن قرآن بسیار صریح است؛ بارها مسلمانان را «امت واحد» می خواند که در پرستش خدای یگانه متحدانند. (۴) عجیب نبوده که قبایل عرب، و مخصوصاً قبایل صحراگرد، در مقابل این حرکت مقاومت می کرده اند؛ زیرا استقلال و حمیت قبیله ای شان را در خطر می دیده اند. قرآن در تقبیح این مقاومت آنها تا آنجا پیش می رود که صراحتاً می گوید؛ «عربهای صحراگرد در کفر و نفاق از همه بدترند». (۵) قرآن در این تلاش برای ایجاد یک اتحاد مبتنی بر یکتاپرستی، نه فقط تضعیف حمیت قبایل عرب را لازم می داند، بلکه هر نوع برتری طلبی را نیز که می تواند در بین عربها نسبت به غیرعربها به وجود بیاید، بی معنا می داند؛ «ای مردم، ما شما را از یک مرد و یک زن آفریده ایم و به صورت اقوام و قبایل درآورده ایم تا همدیگر را باز شناسید؛ مسلماً عزیزترین شما پیش خداوند، پرهیزگارترین شماست». (۶) با این همه، مقاومت قبایل عرب در مقابل قدرت مرکزی جدیدی که اسلام ایجاد کرده، هم چنان ادامه می یابد و حتی با مرگ پیغمبر، به سرعت اوج

می گیرد و به شورش های گسترده قبایل علیه قدرت مرکزی تبدیل می شود. و مسلمانان تحت رهبری ابوبکر- خلیفه اول- در یک سلسله جنگ ها که به «حروب البرده» (جنگ های ارتداد) معروف شدند، به خشن ترین شکل ممکن، این شورش ها را در هم شکستند. نکته در خور توجه در این جنگ ها این است که مسلمانان در این جنگ ها اسیر نمی گرفتند، بلکه همه افراد دشمن را می کشتند، زیرا آنهایی را که بعد از مسلمان شدن از اسلام برگشته اند، «مهدورالدم» تلقی می کردند. این برخورد خشن با «مرتدین» (از اسلام برگشتگان) که بعداً به صورت مقررات مذهبی به همه جا تعمیم داده شد و حتی امروز نیز از طرف مسلمانان متعصب مطرح و توجیه می شود، فقط با درگیری اسلام اولیه با گرایشات گریز از مرکز قبایل عرب، قابل فهم و قابل توضیح است.

شواهدی از این دست نشان می دهند که اسلام در میان قبایل صحرانشین متولد نشد و با تکیه بر حمیت قبیله ای آنها شکل نگرفت؛ بلکه در مهم ترین مرکز بازرگانی عربستان متولد شد؛ با توجه ویژه به اهمیت این مرکز بازرگانی قوام گرفت؛ و برای مستحکم کردن موقعیت خودش کوشید قبایل عرب را تحت کنترل یک قدرت مرکزی در آورد و با حمیت قبیله ای آنها مقابله کند. به عبارت دیگر، ظهور خود اسلام، با نظریه ابن خلدون چندان قابل توضیح نیست. (۷)

۲- تاریخ عمومی سرزمین های اسلامی را هم نمی توان با نظریه ابن خلدون توضیح داد. اگر توضیح ظهور اسلام به وسیله نظریه ابن خلدون دشوار باشد؛ توضیح تاریخ عمومی اسلام و کشورهای اسلامی به کمک آن به مراتب دشوارتر است. با تأکید بر نقش قبایل جنگجوی صحرانشین در تاریخ کشورهای اسلامی، حتی نیمی از حقیقت را نیز نمی توان بیان کرد. زیرا هر نظری که درباره نقش قبایل صحرانشین در تاریخ این کشورها داشته باشیم، نمی توانیم این حقیقت را انکار کنیم که در این تاریخ، شهرها نیز نقش مهمی داشته اند. در واقع بدون وجود شهرهای ثروتمند و مراکز کشاورزی آباد، جاذبه ای برای اقوام صحرانشین وجود نمی داشت. حتی فراتر از این، در تاریخ کشورهای اسلامی، شهرها آشکارا نقش مهم تری دارند تا در بخش اعظم تاریخ کشورهای مسیحی کافی است در یک دوره ی هزارساله، یعنی از اوایل قرن هفتم (که اسلام ظاهر می شود) تا اوایل قرن هفدهم، این دو را مقایسه کنیم. در این دوره، مسیحیت دین رسمی بخش اعظم سرزمین های اروپائی است و اسلام دین رسمی بخش اعظم سرزمین های شمال آفریقا، بخشی از اروپا، و تمام جنوب غربی آسیا و آسیای میانی. تقریباً در تمام این دوره، در سرزمین های اسلامی شهرها نقش به مراتب مهمتری دارند تا در سرزمین های اروپای مسیحی؛ و طبعاً با تأثیرات گسترده ای روی زندگی اجتماعی مردم این سرزمین ها. مسلماً آنهایی که در شهرهای ثروتمندی مانند دمشق و بغداد و قاهره و سمرقند و نیشابور و غرناطه و آگرا و لاهور و اصفهان و استانبول زندگی می کردند، قبایل صحرانشین نبودند. متفکرانی مانند زکریای رازی و خوارزمی و الکندی و ابن سینا و ابن رشد و بیرونی و فارابی و ابن العربی و سهروردی نمی توانستند در میان قبایل صحرانشین تربیت شوند. دنیای موسیقی افسانه ای «شب های بغداد»؛ (۸) معماری تحسین انگیز جامع دمشق، الحمراء، غرناطه، تاج محل آگرا؛ تقویم خورشیدی عمر خیام؛ و تصویرهای خیال انگیز شعر ابونواس، ابوالعلاء المعری، مولوی و حافظ، چیزهایی نیستند که بتوانند در کائنات قبایل صحرانشین شکل بگیرند. چرا دورتر برویم؟ زندگی متفکری مانند ابن خلدون، خود نموداری از اهمیت فرهنگ شهری در این سرزمین هاست؛ او از خاندانی است با سوابق فرهنگی طولانی و با ریشه هایی عمیق در میان اقشار ممتاز شهری؛ خاندانی برخاسته از حَضرموت (یمن جنوبی)، با اقامتی چند نسلی در اشبلیه (=سویل) اندلس، و برخوردار از امتیازاتی چند نسلی در تونس. وقتی کسی از سابقه نیای بیستم خود (خلدون) که از اعیان شهری بوده یاد می کند و خود در سن بیست سالگی به مقام طغرانیوسی (=کاتبی) سلطان منصوب می شود و در تمام طول زندگی اش در بسیاری از مهم ترین شهرهای شمال آفریقا به مقاماتی حساس دست می یابد؛ (۹) بر اهمیت شهرها که دنیای- زمانی و مکانی- بسیار پهناوری را به هم وصل

می‌کنند، گواهی می‌دهد. این دنیای پهناور، بی‌تردید، محصول تفکر و آموزش‌های اسلام نیست و حتی می‌شود گفت با آموزش‌های اسلام اولیه تناقضات چشم‌گیری دارد؛ اما در هر حال، به وسیله ارتباطاتی به هم متصل می‌شود که در میان آنها، ارتباطات مذهبی و زبانی نقش بسیار مهمی دارند. اسلام به مثابه یک دین، خود نیز در این دنیا و همراه با تحولات آن تحول می‌یابد و تکامل پیدا می‌کند.

در واقع بخش بزرگی از نظام دینی اسلام در دوره این امپراتوری‌ها شکل گرفته است. مثلاً بنیادگذاران هر چهار شاخه اصلی فقه سنی (ابوحنیفه، مالک ابن انس، شافعی، و ابن حنبل) و بنیادگذار مهم ترین شاخه فقه شیعه (جعفر صادق) در دوره ی شکوفائی خلافت عباسی زندگی می‌کردند. هم چنین مهم ترین منابع حدیث سنی یان و شیعیان (شش «صحیح» سنی یان و چهار کتاب اصلی شیعیان) در همین دوره ی عباسی تدوین شده‌اند و تماماً در مراکز شهری مهم. همین طور است مهم ترین و پرنفوذترین تفسیرهایی که بر قرآن نوشته شده‌اند (مانند تفسیر طبری در میان شیعیان و تفسیر بیضاوی و تفسیر فخرالدین رازی در میان سنی‌یان). باز در همین دوره است که «کلام» یا الهیات اسلامی و پرنفوذترین جریان‌های آن شکل می‌گیرند و طبعاً در تکامل اندیشه دینی مسلمانان تأثیر می‌گذارند. تصادفی نیست که مثلاً در تفسیر فخر رازی (بر قرآن) یا در نهج البلاغه (جمع آوری شده) توسط شریف رضی، تصویری که از خدا ارائه می‌شود، به مراتب پیچیده‌تر از آن است که از قرآن مستفاد می‌شود. همه اینها نشان می‌دهند که تکیه‌گاه‌های اسلام اساساً در شهرها بوده است. بنابراین، ترنر حق دارد که می‌گوید: «اسلام دین بازرگانان شهری و دولت‌مداران بود و چنین نیز ماند. بسیاری از مفاهیم کلیدی آن، زندگی شهری یک جامعه بازرگانی را منعکس می‌کنند، در تقابل با ارزش‌های صحرانشینان و جنگ‌جویان» (۱۰).

البته باید توجه داشت که خود ابن خلدون نیز به هیچ وجه ادعا نمی‌کند که اسلام دین جنگ‌جویان صحرانشین است. او صحرانشینان را محل آبادانی و ناتوان از کشورداری می‌داند. مثلاً او در «مقدمه» فصلی را به بیان این اختصاص داده که هرگاه اعراب صحرانشین بر کشورهایی دست یابند، آن کشورها به سرعت رو به ویرانی می‌روند. به دلیل این که اینان عادت به کوچ‌نشینی دارند که با اساس شهرنشینی و عمران منافات دارد؛ و نیز اینان به کار هنرمندان و پیشه‌وران ارجی نمی‌گذارند، در حالی که «اساس و سرمایه زندگی و معاش مردم را کار صنعت‌گران و پیشه‌وران تشکیل می‌دهد» و اگر مردم از کار و هنر دست بکشند و از سکونت در شهر بیزاری جویند، عمران و اجتماع تباه می‌شوند. و فصل دیگری را اختصاص به بیان این داده که «عرب‌ها (که منظور عرب‌های صحرانشین است) نسبت به همه ملت‌ها از سیاست کشورداری دورترند» (۱۱).

۳. همه جنبش‌های رادیکال کشورهای اسلامی از میان صحرانشینان برخاسته‌اند. این ادعا که همه یا غالب جنبش‌های رادیکال یا پاک‌دینی در تاریخ کشورهای اسلامی از میان صحرانشینان برخاسته‌اند، نیز با واقعیت‌های تاریخی خوانائی ندارد. حتی می‌شود گفت عکس این ادعا درست است و غالب جنبش‌های رادیکال در تاریخ کشورهای اسلامی یا از شهرها برخاسته‌اند یا نطفه رهبری‌شان در میان شهریان بسته شده است.

برای دست یافتن به تصویری از جنبش‌های ضد نظام در تاریخ سرزمین‌های اسلامی، قبل از هر چیز باید توجه داشته باشیم که میان رادیکالیسم و پاک‌دینی (پیوریتانیسم) ضرورتاً رابطه خویشاوندی وجود ندارد. به عبارت دیگر، هر جنبش از لحاظ اجتماعی رادیکال و خواهان به هم ریختن ساختارهای مسلط قدرت، ضرورتاً و یا غالباً یک جنبش طرفدار اسلام اولیه یا اسلام ناب نبوده است. پایه اجتماعی اکثریت قریب به اتفاق جنبش‌های رادیکال را اقشار غیرممتاز شهری یا روستائیان تشکیل می‌داده‌اند. بعلاوه، همه جنبش‌های پاک‌دینی نیز از میان صحرانشینان برنی‌خاسته‌اند، بلکه بخش بزرگی از آنها. اگر نگوئیم اکثریت‌شان. از شهرها برمی‌خاسته‌اند.

البته باید توجه داشت که خود ابن خلدون نیز به هیچ وجه ادعا نمی‌کند که اسلام دین جنگ‌جویان صحرانشین است. او صحرانشینان را مغل آبادانی و ناتوان از کشورداری می‌داند. مثلاً او در «مقدمه» فصلی را به بیان این اختصاص داده که هرگاه اعراب صحرانشین بر کشورهای دست یابند، آن کشورها به سرعت رو به ویرانی می‌روند. به دلیل این که اینان عادت به کوچ نشینی دارند که با اساس شهرنشینی و عمران منافات دارد؛ و نیز اینان به کار هنرمندان و پیشه‌وران ارجی نمی‌گذارند، در حالی که «اساس و سرمایه زندگی و معاش مردم را کار صنعت‌گران و پیشه‌وران تشکیل می‌دهد» و اگر مردم از کار و هنر دست بکشند و از سکونت در شهر بیزاری جویند، عمران و اجتماع تباه می‌شوند. و فصل دیگری را اختصاص به بیان این داده که «عرب‌ها (که منظور عرب‌های صحرانشین است) نسبت به همه ملت‌ها از سیاست کشورداری دورترند» (۱۱)

مثلاً اولین و بی‌تردید یکی از مهم‌ترین جنبش‌های پاک‌دینی اسلامی، جنبش خوارج بود. این جنبش در دوران خلافت علی و در جریان جنگ‌های او با معاویه شکل گرفت؛ ولی نخستین رهبران آن از جمله کسانی بودند که در قیام علیه عثمان و قتل او— یعنی نخستین جنبش ضد قدرت سیاسی، آنهم در دوران شکل‌گیری دولت اسلامی— شرکت و نقش فعالی داشتند. این جنبش که به صورت فعال دو— سه قرن دوام آورد، حکومت و فرمان‌روائی را از آن خدا می‌دانست و تشکیل حکومت و انتخاب خلیفه را از واجبات اسلامی تلقی نمی‌کرد و به طریق اولی، با هر نوع حکومت موروثی مخالف بود. خوارج معتقد بودند اگر بشود احکام دین بدون حکومت اجرا شود، نیازی به حکومت و حاکم نیست و خلیفه مشروع کسی است که شایسته‌ترین مؤمنان باشد و به وسیله آنان انتخاب گردد، خواه عرب باشد، یا غیرعرب، خواه برده باشد یا آزادمرد. (۱۲) و تکیه‌گاههای اصلی جنبشی با این گسترده‌گی و تداوم— که مقابله با خطر آن یکی از مشغله‌های فکری بسیاری از خلفای اموی و عباسی بود— اساساً در شهر قرار داشت و البته جز این هم نمی‌توانست باشد. ابن خلدون خود به طور ضمنی به این حقیقت اشاره می‌کند، و می‌گوید خوارج «در راه بدعت خود جان سپاری می‌کردند (ولی) جنبش آنان به منظور تشکیل سلطنت یا ریاستی نبود و کار آنان پیشرفت نمی‌کرد» (۱۳)

بسیاری از جنبش‌های پاک‌دینی بعدی نیز یا اساساً از شهرها برخاسته‌اند یا لاقل رهبری‌شان در شهرها شکل گرفته است. مثل حنبلی‌یان که یکی از مذاهب فقهی اصلی سنی‌یان را تشکیل می‌دهند، همیشه به درجات مختلف نوعی پاک‌دینی و پای‌بندی به اسلام ناب اولیه را نمایندگی می‌کرده‌اند و در مناطق مختلف اسلامی نفوذ توده‌ای قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند و تصادفی نبوده که رهبران این جریان فقهی، لاقل در دوره‌هایی، با مباحثان قدرت سیاسی اصطکاک پیدا می‌کرده‌اند و غالباً در مراکز قدرت نفوذ چندانی نداشته‌اند. مثلاً احمد بن حنبل، بنیادگذار این مذهب، خود در دوران سه خلیفه عباسی— مأمون، معتصم و متوکل— مدت‌ها در بغداد زندانی شد و مورد شکنجه و آزار قرار گرفت. یا ابن تیمیّه، یکی از فقهای بزرگ این جریان— که قیام علیه هر سلطان غیر پای‌بند به قوانین شریعت را واجب شرعی می‌دانست و مخصوصاً به ضدیت آشکار با سلاطین مغول برخاسته بود که در کنار شریعت اسلامی، خود را هم چنان به یاسای چنگیزی نیز پای‌بند می‌دانستند— مدت‌ها مورد تعقیب و آزار قرار گرفت و بالاخره هم در زندان مرد. و نیز شاگردان او، مانند ابن خطیر و ابن قیم الجوزیه، مانند استادشان مدت‌ها مورد آزار قرار گرفتند و زندانی شدند. و همه اینها از شهرها برخاسته بودند. حتی محمد بن عبدالوهاب، بنیادگذار جنبش وهابی— که بسیاری از اسلام‌شناسان غربی آن را نمونه متأخر جنبش‌های دوره‌ای صحرانشینان علیه قدرت شهری می‌دانند— یک فقیه حنبلی بود و متأثر از افکار ابن تیمیّه، و اساساً در مراکز شهری سوریه و عراق درس خوانده بود. (۱۴)

و اما جنبش‌های رادیکال که غالباً یا از شهرها برمی‌خاسته‌اند یا جنبش‌های دهقانی

بوده‌اند، معمولاً جنبش‌های طرفدار اسلام ناب نبوده‌اند. مثلاً جنبش‌های رادیکال بزرگی که در سرزمین‌های خلافت شرقی (یعنی عباسیان) برخاستند، غالباً یا جنبش‌هایی بودند علیه اسلام-مانند جنبش سرخ جامگان به رهبری بابک جابیدان؛ جنبش المقتنع از خراسان، و جنبش مازیار از مازندران- یا جنبش‌هایی تحت لوای یکی از فرقه‌ها و جریان‌های اسلامی شکل گرفته در شهرها، مانند جنبش قمرطی‌یان و جنبش سربداران. از میان جنبش‌های ضد قدرت، مخصوصاً دو گروه، به لحاظ تداوم‌شان اهمیت زیادی داشته‌اند؛ گروه جنبش‌های مرتبط با جریان‌های مختلف شیعه و گروه جنبش‌های مرتبط با جریان‌های مختلف تصوف. و هر دو اساساً از شهرها بر می‌خاسته‌اند. در سرزمین‌های تحت نفوذ خلافت عباسی، جریان‌های مختلف شیعه، جنبش‌های متعدد نیرومندی به وجود آوردند. طرفداران شاخهٔ اثنی عشری شیعه، آن چنان قدرت گرفتند که یک بار تحت رهبری خاندان بویه بغداد را تصرف کردند (در سال ۹۴۵ میلادی) و بعدها (در سال ۱۵۰۱ میلادی) در مقابل امپراتوری عثمانی، امپراتوری صفوی را در ایران تشکیل دادند که در شکل‌گیری ایران جدید نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. و شاخهٔ شیعیان اسماعیلی جنبش‌های متعدد نیرومندی به وجود آوردند و توانستند در شمال آفریقا خلافت غربی (خلافت فاطمیان) را (در سال ۹۰۹ میلادی) تأسیس کنند که حدود دو قرن و نیم دوام آورد و به رقیب بزرگ عباسیان تبدیل شد. و در ایران و سوریه اسماعیلیان نزاری، تحت رهبری حسن صباح، جنبش نیرومندی به وجود آوردند که اساساً یک جنبش شهری بود. جسارت فدائیان نزاری چنان وحشتی در مراکز قدرت حاکم ایجاد کرده بود که آنها را «حشّاشین» می‌نامیدند. (۱۵)

و تصوف که همزاد و رقیب شریعت اسلامی بود و در سراسر سرزمین‌های اسلامی جنبش‌های متعددی علیه نهادهای رسمی قدرت به وجود آورد نیز اساساً تکیه‌گاه شهری داشت. برای آن که به اهمیت درگیری تصوف (یا «طریقت») با شریعت پی ببریم، کافی است به یاد داشته باشیم که منابع فکری تصوف عمدتاً غیر اسلامی بود و ارتباطی با اسلام اولیه نداشت و گرایش به وحدت وجود در میان شاخه‌های مختلف آن، گرایشی نیرومند بود. بنابراین اسلام رسمی غالباً آن را تهدیدی علیه خود تلقی می‌کرد. تصادفی نبود که بسیاری از متفکران تصوف، حتی آنهایی که به مخالفت صریح با نهادهای سیاسی حاکم برخاسته بودند، به اتهام کفر و بی‌دینی، به وسیلهٔ قدرت‌های حاکم کشته شدند. مثلاً حسین بن منصور حلاج، یکی از بزرگ‌ترین مشایخ و شهدای تصوف، به خاطر این که علناً وحدت وجود را تبلیغ می‌کرد، در بغداد کشته شد. زیرا- به قول ارانی- ندای «اناالحق» او تهدید آشکاری بود علیه مشروعیت خلفای عباسی که به اعتبار این که خود را «جانشین» پیغمبر خدا مینامیدند، سزاوار حکومت بر مردم اعلام می‌کردند. (۱۶)

با توجه به آن چه اشاره شد، نسبت دادن جنبش‌های رادیکال یا پاک‌دینی به یورش‌های دوره‌ای صحرائشینان با واقعیت تاریخ سرزمین‌های اسلامی خوانائی ندارد.

۴- غالب یورش‌های صحرائشینان اصلاً زیر پرچم اسلام نبوده است.

بخش اعظم یورش‌های صحرائشینان اصلاً زیر پرچم اسلام نبوده و بنابراین نمی‌توانسته زیر پوشش پیرایش اسلام از بدعت‌ها و انحرافات صورت بگیرد. گسترده‌ترین یورش‌های قبایل صحرائشین به سرزمین‌های اسلامی، یورش‌های اقوام مختلف ترک بوده که غالباً از آسیای میانه برمی‌خاسته‌اند. تصادفی نبوده که از قرن دهم میلادی (از اواخر قرن سوم هجری) به بعد، بخش اصلی نیروی نظامی غالب حکومت‌ها را در اکثر سرزمین‌های اسلامی ترکان تشکیل می‌داده‌اند و حتی غالب سلسله‌های حکومتی از میان اقوام ترک بر می‌خیزند؛ از غزنویان و سلجوقیان در شرق سرزمین‌های اسلامی گرفته تا ممالیک در شمال آفریقا و سلسله‌های ترکان در شبه قاره هند. بنابراین است که زبان ترکی، از این تاریخ به بعد، در کنار عربی (که در همه جا زبان رسمی مذهبی است) و فارسی (که در بخش بزرگی از غرب آسیا، زبان اصلی ادبی است) به سومین زبان مهم «تمدن اسلامی» تبدیل

می‌شود. این وضع حتی تا زوال «تمدن اسلامی» و تعرض قدرت‌های اروپائی به سرزمین‌های اسلامی ادامه دارد. مثلاً در قرن شانزدهم، سه دولت بزرگ در سرزمین‌های اسلامی حکومت می‌کردند (عثمانیان، صفویان، و مغولان هند) که در رأس هر سه دولت خاندانهای ترک قرار داشتند. هیچ یک از این اقوام ترک قبل از ورود به سرزمین‌های اسلامی و ادغام در مجموعه «تمدن اسلامی» اصلاً مسلمان نبوده‌اند تا بتوانند حامل پاک‌دینی اسلامی باشند. بنابراین اسلام را دین «جنگ جویان صحرانشین» قلمداد کردن به آن می‌ماند که کسی مسیحیت را دین قبایل ژرمن بنامد.

## د – ابن خلدون چه می‌گوید و چه نمی‌تواند بگوید

اگر نظریه ابن خلدون نمی‌تواند تکوین و تکامل اسلام را توضیح بدهد، در عوض می‌تواند به پاره‌ای جنبه‌های تاریخ بخش بزرگی از سرزمین‌های اسلامی روشنائی‌هائی بیندازد. اما برای این که به درک روشنی از نقاط قوت نظریه ابن خلدون دست یابیم، نخست باید صورت مسأله مان را تغییر بدهیم و یا – بهتر بگوییم – سؤالمان را وارونه کنیم. مسأله این نیست که چرا اسلام هم چون پرچم ایدئولوژیک یورش‌های ادواری صحرانشینان به شهرها عمل می‌کرده است. چنین سؤالی بی ربط است. زیرا همان طور که اشاره کردم، یورش‌های صحرانشینان به شهرها و مراکز کشاورزی ثروتمند نه اختصاص به سرزمین‌های اسلامی داشته؛ نه چندان ادواری بوده؛ و – مهم تر از همه – نه اسلام هم چون پرچم ایدئولوژیک آنها بوده است. برعکس، مسأله این است که چرا در بخش بزرگی از تاریخ اسلام، بسیاری از خاندان‌هائی که بر اکثر سرزمین‌های اسلامی حکومت کرده‌اند، از میان قبایل صحرانشین (در آغاز) غیر مسلمان برخاسته‌اند؟ ریشخندآمیز این است که در واقع، بر خلاف تصور بسیاری از غربی‌یان، اسلام دین اخص جنگ جویان (صحرانشین یا غیر صحرانشین) نبوده است، بلکه در بخش اعظم تاریخ‌اش دین جوامعی بوده که غالباً خاندان‌های (در آغاز) برخاسته از قبایل غیر مسلمان بر آنها حکومت می‌کرده‌اند. در یافتن پاسخ به این مسأله است که نظریه ابن خلدون از جهاتی – البته فقط از جهاتی – می‌تواند مفید باشد. اگر با این سؤال به نظریه ابن خلدون نزدیک شویم، تزه‌های با ارزشی در آن می‌یابیم که از میان آنها من به سه تزه که با بحث ما ارتباط بیشتری دارند – اشاره می‌کنم؛ اولین و مهم‌ترین تزه ابن خلدون را – با بیانی صریح‌تر از آن چه خود او می‌گوید – می‌توان چنین خلاصه کرد، تکیه‌گاه اصلی حکومت مشروعیت دینی نیست، بلکه قدرت و سازماندهی نظامی است که معمولاً از طریق همبستگی طایفه‌ای به دست می‌آید. مهم است بدانیم که ابن خلدون حکومت را ضرورتاً تجسم حق و فضیلت نمی‌داند و در واقع می‌کوشد نشان بدهد که حکومت محصول واقعیت‌های زمینی است، نه بیان اراده آسمانی. او بین خلافت – که آن را مبتنی بر شرع می‌داند و برای اجرای آن – و سلطنت فرق می‌گذارد و می‌گوید مقتضای سلطنت «قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است. از این رو، اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می‌شوند و به مردم زیردست خویش در امور دنیوی ستم‌گری روا می‌دارند.» (۱۷) از طرف دیگر او «وجوب نبوت» را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید خداوند همیشه و برای همه اقوام پیغمبر نفرستاده است. (۱۸) بعلاوه معتقد است که در زمان خودش شرایط لازم برای خلافت، یعنی حکومت مبتنی بر دین، وجود ندارد؛ «اما اکنون چنان شرایطی موجود نیست و به همین علت در این روزگار امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه‌ای به کسی تعلق می‌یابد که در کشور خود دارای عصبیت نیرومندی باشد و دیگر عصبیت‌ها را زیر تسلط و سیطره خود در آورد...» (۱۹) او در عین حال انکار نمی‌کند که اسلام «عصبیت را نکوهش کرده و مردم را به دور افکندن و فروگذاشتن آن

برانگیخته است»؛ ولی با این همه، یادآوری می‌کند که «شرع امور پادشاهی را به ذاته نکوهش نکرده و عهده‌داری آن را منع ننموده است، بلکه مفسادی را که از سلطنت بر می‌خیزد، چون قهر و ستم‌گری و کامرانی از لذات و شهوات، مورد مذمت قرار داده است» (۲۰). اگر این حرفها را کنار هم بچینیم، روشن می‌شود که از نظر او حکومت ضرورتاً با حقانیت همراه نیست.

دومین تز مهم ابن خلدون را می‌توان به این صورت بیان کرد؛ صحرانشینان فقط در صورتی می‌توانند به شهرها هجوم بیاورند و بر آنها مسلط شوند که سازماندهی و قدرت نظامی شهرها سست شده باشد وگرنه «قبایل و جمعیت‌های بادیه‌نشینان مغلوب شهریان‌اند» (۲۱).

و سومین تز ابن خلدون را می‌توان به این صورت بیان کرد؛ دهقانان نمی‌توانند حکومت تشکیل بدهند، زیرا دارای عصبیت لازم برای این کار نیستند. او خبری از پیغمبر نقل می‌کند که «هنگامی که گاواهن را در خانه برخی از انصار دیده فرمود؛ این ابزار به خانه قومی نرفت، مگر آن که خواری بدان راه جست... گذشته از این باید نتایجی را که از خواری باج پدید می‌آید، بر آن افزود... چنانکه... پیامبر از باج و خراج به خدا پناه می‌برد...» و نتیجه می‌گیرد آلهائی که به سبب پرداختن باج و خراج به «خواری و فرومایگی» گرفتار شوند، هرگز نمی‌توانند به پادشاهی دست یابند (۲۲).

این تزا نشان می‌دهند که ابن خلدون به سؤالی که یاد شد، عنایت داشته است و سعی کرده به آن پاسخ بدهد و البته پاسخ او هرچند روشن‌گر است ولی تصویر یک جانبه‌ای به دست می‌دهد (۲۳). اگر از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی به این نظریه نگاه کنیم، اهمیت و درعین حال، یک‌جانبگی آن را بهتر می‌توانیم دریابیم (۲۴). قبل از هر چیز باید توجه داشته باشیم که شیوه تولید غالب در اکثر سرزمین‌های اسلامی تا این اواخر، شیوه تولید خراج‌گذاری بوده است (۲۵). یعنی اکثریت قاطع تولیدکنندگان مستقیم را دهقانان تشکیل می‌داده‌اند و «کار مازاد پرداخت نشده» (unpaid surplus labour) از طریق اجبار غیر اقتصادی از آنان بیرون کشیده می‌شده است. در نتیجه، قدرت طبقه حاکم به میزان سازماندهی نیروهای قهر می‌افزوده‌اند که مهم‌ترین‌شان این‌ها بوده‌اند؛ عوامل دیگر نیز بر اهمیت سازماندهی نیروهای قهر می‌افزوده‌اند که مهم‌ترین‌شان این‌ها بوده‌اند؛

۱- ضرورت دفاع از راههای تجاری و ارتباطی. باید توجه داشت که مهم‌ترین راههای تجاری جهان که شرق و غرب را به هم متصل می‌کرده‌اند، از این سرزمین‌ها می‌گذشته‌اند. بعلاوه، دنیای اسلامی، علی‌رغم همه رنگارنگی‌هایش، دنیای پیوسته‌ای بوده که میان بخش‌های مختلف آن ارتباطات مذهبی- فرهنگی و مراودات بازرگانی چشم‌گیری وجود داشته است.

۲- ضرورت مقابله با ایلغارهای اقوام چادر نشین

۳- ضرورت دست‌یابی به منابع مشروعیت ایدئولوژیک. فراموش نکنیم که حج یکی از فرائض دینی مسلمانان است و تقریباً همه فرقه‌های اسلامی زیارت کعبه را از واجبات مهم دینی می‌دانند و هم چنین همه فرقه‌های بزرگ اسلامی، عموماً خصلت فراقومی دارند و نیز در منابع اصلی اعتقادی (قرآن، سنت پیغمبر، و غیره) و یک سلسله مراسم دینی با فرقه‌های دیگر اشتراکات مهمی دارند. بنابراین در غالب سرزمین‌های اسلامی، طبقات حاکم، صرف نظر از گستره حاکمیت‌شان، ناگزیر بوده‌اند برای حفظ و تداوم سلطه‌شان به منابع مشروعیت ایدئولوژیک دست یابند و یا حداقل نگذارند از این منابع علیه حاکمیت آنها بهره‌برداری شود.

درنتیجه مجموعه این عوامل بوده که اولاً در سطح سیاسی، گرایش به قدرت سیاسی متمرکز غالباً غلبه داشته است و پادشاه یا خلیفه سعی می‌کرده نیروی نظامی هر چه نیرومندتر و هر چه آماده‌تری را زیر فرمان مستقیم خود نگهدارد. ثانیاً مراکز تمرکز نیروهای نظامی، و محل اقامت مقامات حکومت، بازرگانان و رهبران دستگاه مذهبی در شهرها بوده؛ و شهرها مراکز اصلی ارتباطات تجاری نیز بوده‌اند و غالباً بر سر راههای اصلی تجارت قرار داشته‌اند؛ و در نتیجه مهم‌تر

از آن بوده‌اند که قدرت سیاسی از کنترل آنها غفلت کند. ثالثاً اشرافیت زمین دار موروثی غالباً وجود نداشته و اعتبار و تداوم اشرافیت به نحوه رابطه با سلطان یا خلیفه بستگی داشته است. در چنین شرایطی، سلطان یا خلیفه برای این که نیروی نظامی کاملاً وفادار به خود تحت فرمان داشته باشد، سعی می‌کرده آن را از هر نوع نفوذپذیری سیاسی دور نگهدارد. به همین دلیل است که غالباً هسته مرکزی آن را از میان اقوام حاشیه‌ای امپراتوری بر می‌گزیدند. مثلاً عباسیان که از طریق قیام خراسانیان به رهبری ابومسلم، توانستند به قدرت برسند، بعد از تحکیم موقعیت‌شان، خراسانیان را از مواضع حساس قدرت راندند و چندی بعد سعی کردند هسته اصلی نیروی نظامی‌شان را از میان ترکان آسیای میانه برگزینند. در خلافت فاطمیان نیز از همین شیوه استفاده می‌کردند و نیروی نظامی را از میان ترکان و کردها و بردگان سیاه بر می‌گزیدند.

در نتیجه این گرایش حکومت‌ها بود که طوایف دام‌پرور (غالباً کوچ‌گر) حاشیه‌ای به مهم‌ترین منبع ذخیره نیروی نظامی حکومت‌ها تبدیل می‌شدند. زیرا این طوایف معمولاً ساختار شبه نظامی و سنن سلحشوری فعالی داشتند که در میان اقوام کشاورز یک‌جا نشین نمی‌توانست وجود داشته باشد. و از میان این طوایف که خدمات نظامی به حکومت‌ها می‌دادند، ترکان آشکارا چربش داشتند. بنابراین نفوذ این طوایف در مراکز قدرت به تدریج بالا می‌رفت تا آنجا که در لحظات حساسی که در سطح بالای ساختار قدرت شکافی ایجاد می‌شد، اینها به داور تعیین‌کننده تبدیل می‌شدند. (۲۶) از این طریق بود که مثلاً ترکان غزنوی و سلجوقی قدرت گرفتند و نه تنها سلسله‌های مستقلی تشکیل دادند، بلکه خلفای عباسی را عملاً به آلت دست خودشان تبدیل کردند. این یکی از دو شکل اصلی قدرت‌گیری طوایف کوچ‌گر (غالباً ترک) در سرزمین‌های اسلامی است. شکل دیگر قدرت‌گیری آنها از طریق یورش‌های مستقیم برای کشورگشائی و تصرف شهرها و مراکز آباد کشاورزی است.

از اوایل قرن سیزدهم، بخش بزرگی از سرزمین‌های اسلامی زیر امواج پی در پی یورش‌های مغولان به ویرانی کشیده می‌شوند. این بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین یورش اقوام صحرانشین به سرزمین‌های اسلامی است که حدود دو قرن ادامه می‌یابد و ترکیب جمعیتی بخش اعظم این سرزمین‌ها را دگرگون می‌سازد. بعد از این یورش‌هاست که در غالب سرزمین‌های اسلامی، حتی در شمال آفریقا، «طبقه سیاسی» از میان اقوام ترک برمی‌خیزد. مسلم است که در توضیح این یورش‌ها باید هم به تضادهای درونی جوامع کشاورزی یک‌جا نشین توجه داشته باشیم و هم به عوامل برانگیزاننده اقوام دام‌پرور صحرانشین. تردیدی نیست که از نیمه قرن یازدهم میلادی هم خلافت عباسی و هم خلافت فاطمی در سرایش فرسودگی افتاده بودند. همزمان با این فرسودگی است که تعرض اقوام دام‌پرور کوچ‌گر، از حاشیه امپراتوری شرقی و غربی آغاز می‌شود؛ تعرض ترکان اوغوز از آسیای میانه؛ و تعرض اقوام بربر از حاشیه کوههای اطلس و «صحرا» به مراکش و اندلس. (۲۷) اما این فقط یک سوی قضیه است. از سوی دیگر، از قرن یازدهم تا اوایل قرن پانزدهم، (۲۸) دشت‌های آسیای میانه، مرتباً به سرزمین‌های کشاورزی شرق، غرب و جنوب آسیا، جمعیت صحرانشین صادر می‌کنند. یورش‌های این اقوام صحرانشین، نه فقط امپراتوری‌های شرق و غرب اسلامی، بلکه امپراتوری بیزانس را در آناتولی درهم می‌شکنند؛ در جنوب بر هند مسلط می‌شوند؛ و حتی در شرق، چین را می‌گشایند. یعنی در این دوره، مستقل از ضعف خلافت‌های شرق و غرب اسلامی، با یکی از دوره‌های بزرگ مهاجرت‌ها و یورش‌های اقوام کوچ‌گر و روند گذار آنها به یک‌جانشینی روبرو هستیم. و البته بخش اعظم این امواج جمعیت به سوی سرزمین‌های اسلامی سرازیر می‌شود؛ شاید به این علت که گشودن سرزمین‌های اسلامی آسان‌تر از نفوذ در چین است. (۲۹)

در هر حال، با تأمل در تاریخ عمومی سرزمین‌های اسلامی در می‌یابیم که نظریه ابن خلدون

در توضیح رابطه جوامع کشاورزی یک جانشین و جوامع دام پرور کوچ گر روشن است. در واقع بدون توجه به این رابطه، پاره ای از مسائل مهم تاریخ سرزمین های اسلامی و همچنین سرزمین های دیگر و از جمله اروپا نا مفهوم می ماند. اما بررسی این رابطه نشان می دهد که اولاً هجوم اقوام کوچ نشین به شهرها و مراکز کشاورزی مهم سرزمین های اسلامی ادواری نبوده و تحت شرایط معینی صورت گرفته است. ثانیاً غالب این اقوام صحرانشین قبل از ورود به سرزمین های اسلامی یا اصلاً مسلمان نبوده اند، یا سنن اسلامی محکمی نداشته اند. در واقع آن چه را که ابن خلدون تعمیم داده، فقط در دوره محدودی در منتهی الیه غرب اسلامی دیده شده که به قول پری اندرسن (۳۰) در حکم «غرب وحشی» سرزمین های اسلامی محسوب می شود. ثالثاً هجوم های اصلی اقوام صحرانشین غالباً از آسیای میانه بوده که قبل از اسلام نیز وجود داشته و فقط معطوف به سرزمین های اسلامی نیز نبوده است. و بنابراین، توضیح آنها صرفاً با تکیه بر تحولات درونی جوامع اسلامی ممکن نیست. (۳۱) رابعاً اقوام صحرانشین همیشه در مقابل ساختارهای سیاسی حاکم نبوده اند، بلکه در دوره های اقتدار امپراتورهای اسلامی عموماً در خدمت آنها بوده اند و بخش اصلی نیروی نظامی آنها را تشکیل می داده اند

زیرنویس ها

(۱) طبیعتاً آنها در همان وضع مرتدان (سابق) قرار می گیرند؛ پاک سازی مذهبی جدیدی ضروری می گردد، مهدی جدیدی ظهور می کند، و بازی بار دیگر، از نو شروع می شود. از مبارزات کشورگشایانه سلسله های افریقائی مُرابطون و مُوحدون در اسپانیا گرفته تا آخرین مهدی خارطوم که با موفقیت بسیار با انگلیسی ها به مقابله برخاست، مسیر حوادث چنین بوده است. در ایران و سایر کشورهای اسلامی نیز قیامها در همین مسیر یا مسیری مشابه روی داده اند. همه این جنبش ها پوشش مذهبی داشته اند و ریشه در شرایط اقتصادی؛ با این همه، حتی هنگامی که پیروز شده اند، گذاشته اند که شرایط اقتصادی قدیمی همچنان دست نخورده ادامه یابد. به این ترتیب وضع سابق بدون تغییر باقی می ماند و تصادم به طور دوره ای تکرار می گردد. برعکس، در قیامهای مردمی غرب مسیحی، ظاهر مذهبی فقط پرچمی است و پوشش برای حمله به نظم اقتصادی که کهنه می گردد؛ در نهایت برانداخته می شود؛ و نظم جدیدی ظاهر می گردد و دنیا پیشرفت می کند. به نقل از Marx \_ Engels: On Religion، مسکو، ۱۹۸۱، ص ۲۷۶. می بینیم که در اینجا انگلس بدون اشاره به ابن خلدون، نظریه او را عیناً تکرار می کند.

(۲) نگاه کنید به دو سوره متوالی «فیل» و «قریش» (سوره های ۱۰۵ و ۱۰۶) قرآن.

(۳) قرآن، سوره «بقره» آیات ۱۴۴ تا ۱۵۰

(۴) مثلاً مراجعه کنید به آیه ۵۲ از سوره ۲۳؛ آیه ۹۲ از سوره ۲۱؛ آیه ۸ از سوره ۴۲؛ آیه ۴۸ از سوره ۵.

(۵) «الاعراب اشد کُفراً و نفاقاً»، آیه ۹۷ از سوره ۹، قرآن.

(۶) قرآن، سوره ۴۹، آیه ۱۳

(۷) لازم است یادآوری کنم که در میان محققان غربی درباره اسلام، عده ای به این حقیقت توجه داشته اند. در این زمینه، مخصوصاً کارهای ماکسیم رودنسون (M. Rodenson) که یکی از مطلع ترین نویسندگان مارکسیست اروپا درباره دنیای اسلام است، بسیار باارزش اند. مخصوصاً مراجعه کنید به این آثار او:

1974,

:Mohammad, 1974 MM Marxism and the Muslim World, 1979

البته باید توجه داشت که در این نوشته های رودنسون، تمایز میان سرمایه داری جدید با سوداگری

چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. بنابراین، همانطور که B. Turner در Weber and Islam یادآوری کرده، استدلال او در مقابل وبری‌ها چندان دقیق نیست. زیرا ماکس وبر بین انواع مختلف سرمایه‌داری، تمایزات پررنگی قایل می‌شود که خواه استدلالهای او را در این مورد قبول کنیم، خواه نه، لازم است توجه داشته باشیم که تکوین اسلام در یکی از مراکز تجاری، ضرورتاً نمی‌تواند ربطی به سرمایه‌داری معاصر داشته باشد.

۸) برای دست یافتن به تصویری از این دنیای حیرت‌انگیز، می‌شود نظری انداخت به کتاب «الآغانی» ابوالفرج اصفهانی.

۹) مراجعه کنید به مقدمه محمد پروین گنابادی بر ترجمه فارسی «مقدمه» ابن خلدون.

۱۰) نگاه کنید به B.S. Turner: Weber and Islam, p. 172, London, 1974

۱۱) نگاه کنید به «مقدمه» ابن خلدون، ترجمه فارسی، باب دوم، فصل بیست و ششم؛ و نیز فصل بیست و هشتم.

۱۲) نگاه کنید به «مقدمه» ابن خلدون، ترجمه فارسی، ص ۳۶۷ و نیز The Social structure of Islam نوشته R. Levy، از انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۹، ص ۲۸۹.

۱۳) «مقدمه»، ترجمه فارسی ۶۴-۵۶۳.

۱۴) درباره تأثیر افکار ابن تیمیه در جنبش‌های بنیادگرای اسلامی اخیر، نگاه کنید به

Radical Islam: Medieval Theology and Modern politics نوشته E. Sivan، لندن، ۱۹۹۰؛ و نیز L Islam Laïque نوشته O. Carre، پاریس ۱۹۹۳.

۱۵) دشمنان این جنبش می‌خواستند با این عنوان عملیات متهورانه فدائیان اسماعیلی را محصول حالت‌های بی‌خودی ناشی از مصرف حشیش و بنگ قلمداد کنند. کلمه assassin که از زبان لاتین وارد بعضی زبان‌های امروزی اروپائیان شده، از همین کلمه «حشاشین» است و این خود نشان می‌دهد که آوازه شهرت فدائیان چنان جهان‌گیر شده بوده که حتی به اروپای مسیحی هم رسیده بود.

۱۶) نگاه کنید به «عرفان و اصول مادی» نوشته دکتر تقی ارانی.

۱۷) «مقدمه»، باب سوم، فصل بیست و پنجم، ص ۳۶۳ ترجمه فارسی.

۱۸) همانجا، ص ۳۶۷.

۱۹) همانجا، ص ۳۷۵.

۲۰) همانجا ص ۳۸۷ و ۳۶۸.

۲۱) همانجا، باب دوم، فصل بیست و نهم، ص ۲۹۲.

۲۲) همانجا، ص ۲۷۱.

۲۳) احتمالاً دو عامل مهم در یک‌جانبگی نظریه ابن خلدون تأثیر داشته‌اند. اولاً اطلاعات او تا حدود زیادی محدود به سرزمین‌های مغرب اسلامی بوده و ثانیاً او در یکی از تاریک‌ترین دوره‌های تاریخ سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کرده است. او خود در این باره صراحت دارد: «من در این کتاب... وقایع را در این قسمت مغرب زمین... یاد خواهم کرد... بی آن که از اقطار دیگر گفتگو کنم. زیرا از احوال مشرق و ملت‌های آن اطلاع ندارم و خبرهای منقول بر رسیدن به کنه آن چه من می‌خواهم کافی نیست». و نیز می‌گوید «در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب... دست خوش تبدلات عمیق گردیده و به کلی دگرگون شده است». و به وبای هولناک نیمه قرن چهاردهم اشاره می‌کند که همه جا زندگی را به نابودی می‌کشاند. مراجعه شود به پیش درآمد «مقدمه» ص ۶۱-۵۹، ترجمه فارسی. باید توجه داشت که زندگی ابن خلدون هم زمان بوده با یکی از ویران‌گرترین موج‌های ایلغار مغولان به رهبری تیمور لنگ.

۲۴) شیوه تولید خراج‌گذاری (Tributary mode of production)

به عنوان مفهومی عام‌تر از شیوه تولید فئودالی، برای بحث ما مناسب‌تر است. در این باره مراجعه

کنید به Samir Amin: Class and Nation, Historically and in the Current crisis, نیورک، ۱۹۸۰، فصل سوم.

۲۵) برای مقابله با قدرت‌گیری این طوایف، سلاطین یا خلفا تدابیر مختلفی اتخاذ می‌کردند. مثلاً سعی می‌کردند از گروه‌های قومی مختلف استفاده کنند تا مانع اتحاد آنها بشوند؛ یا نوعی اتحاد کنفدراتیو در بین طوایف مختلف به وجود آوردند که هیچ کدام نتوانند بر طوایف دیگر مسلط شوند؛ نمونه اتحاد طوایف ترک قزلباش درامپراتوری صفوی؛ یا به شیوه ای رادیکال‌تر، هسته اصلی نیروی نظامی را با نوعی بردگان که از نوجوانی به طور ویژه برای نظامی‌گری تربیت می‌شدند، تشکیل می‌دادند؛ نمونه «مملوک»‌های ترک و چرکس که ایوبیان مصر تشکیل دادند که بعداً خود اینها سلسله ممالیک را در مصر به وجود آوردند. شکل تکامل یافته تر این مدل، نیروی «ینی‌چری» در امپراتوری عثمانی بود که ستون فقرات نیروی نظامی امپراتوری را تشکیل می‌داد.

۲۶) مراجعه کنید به A. Hourani: A History of the Arab people, London, 1991

۲۷) در صورتی که مبدأ این دوره را مثلاً قدرت طغرل سلجوقی فرض کنیم و خاتمه آنرا مرگ تیمور لنگ.

۲۸) مثلاً برنارد لوئیس معتقد است که از نظر نظامی قدرت نسبی چین در شرق آسیا، در راندن هون‌ها، مغول‌ها، و ترک‌ها به طرف غرب مؤثر بوده است. نگاه کنید به

B. Lewis

‘‘The Middle East : 2000 Years of history from the rise of christianity to the presenday’’, London, 1995

۲۹) نگاه کنید به مقاله او در نقد نظرات ماکس وبر و ارنست گلنر (E. Gellner) در

• A. Zone of engagment, London, 1992

۳۰) ترس از هجوم‌های اقوام صحرائشین برخاسته از آسیای میانه، در دوره قبل از ظهور اسلام آن چنان قوی بوده که در اساطیر اقوام کشاورز این منطقه انعکاس یافته است. مثلاً علاوه بر اساطیر ادیان ایرانی، و مخصوصاً زردشتی‌گری، در اساطیر مذهبی بنی اسرائیل و نیز در خود قرآن، اشاراتی به این هجوم‌ها وجود دارد. برای نمونه نگاه کنید به کتاب حزقیال Ezekiel آیات ۳۸/۲ و ۳۹/۶ که از «گوگ» و سرزمین «ماگوگ» صحبت می‌کند و در کتاب مکاشفه یوحنا، آیات ۲۰/۸ از «گوگ» و «ماگوگ» به عنوان ملت‌های گمراهی که در پایان هزاره با شیطان همراه می‌شوند و شمارشان هم چون شن‌ها و دریاهاست. صحبت می‌شود. و در قرآن، همین ماجرا با تفصیل بیشتری نقل شده؛ «یأجوج و مأجوج» قومی در انتهای مشرق هستند که «ذوالقرنین» برای جلوگیری از تهاجمات آنها سدّی بزرگ می‌سازد و در آخرالزمان این سدّ در هم می‌شکند و «یأجوج و مأجوج» به سوی مغرب سرازیر خواهند شد. نگاه کنید به قرآن، سوره ۱۸ (کهف) آیات ۹۰ به بعد، و سوره ۲۱ (انبیا) آیه ۹۶.