

جغرافیا، فصل مشترک اندیشه‌های تاریخی ابن خلدون و حمدالله مستوفی قزوینی

سیدعلاءالدین کراماتی^۱

عبدالرسول خیراندیش^۲

چکیده

ابن خلدون متفکر، مورخ و جامعه‌شناس معروف مسلمان شمال آفریقا، نه تنها با حمدالله مستوفی قزوینی محقق و مورخ ایرانی عصر مغول، در یک دوره زمانی نزدیک به هم می‌زیسته‌اند، بلکه از جهاتی دیگر نیز با هم همانند هستند. هر دو اندیشمند، در دستگاه اداری و دیوانی عصر خود، دارای مناصبی بودند. در این میان، دانش جغرافیا تأثیری عمده در اندیشه و تألیفات آنان ایفا نموده است. با وجود فاصله مکانی و جغرافیایی که از یکدیگر داشته‌اند، می‌توان حمدالله مستوفی را نزدیک‌ترین مورخ و مؤلف ایرانی به ابن‌خلدون به‌شمار آورد که متأثر از اندیشه واقع‌بین خود، جغرافیا را بستر و زمینه شکل‌گیری حوادث تاریخی می‌دانست. اگرچه سیر تمدنی سرزمینی آنان متفاوت است، اما در زمینه رویکرد به علم جغرافیا، با یکدیگر اشتراکاتی دارند.

با توجه به مطالب فوق، این پژوهش می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی، به مهم‌ترین اشتراکات جغرافیایی ابن‌خلدون و حمدالله مستوفی اشاره کند. نتایج این پژوهش، حکایتگر آن

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شیراز: saeideghare68@gmail.com

۲. استادتمام تاریخ و عضو هیئت علمی بخش تاریخ دانشگاه شیراز: akheirandish@rose.shirazu.ir

پذیرش: ۹۷/۳/۷

تاریخ دریافت: ۹۷/۱/۱۸

۶۰ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۷

است که این دو پژوهشگر، با دو رویکرد متفاوت جغرافیایی به «تاریخ» و «اجتماع» عصر خویش می‌نگریسته‌اند. ابن‌خلدون، دانش جغرافیا را عاملی مؤثر بر شکل‌گیری و ارتقای اجتماع بشری قلمداد می‌کند؛ درحالی‌که مستوفی آن را مایه وحدت و انسجام و حفظ هویت ایرانی و اندیشه ایران شهری می‌داند. همچنین، ابن‌خلدون به مفهوم آفریقای پس از موحدون، و حمدالله مستوفی به مفهوم ایران شهر پس از ایلخانان، توجه‌ای ویژه دارد.

واژگان کلیدی

ابن‌خلدون، حمدالله مستوفی، جغرافیا، ایران‌شهر، شمال آفریقا.

مقدمه

ابن‌خلدون، مورخ، فیلسوف، جامعه‌شناس و مورخ مشهور مسلمان در سال ۷۳۲ق برابر بیست‌وهفتم ماه مه ۱۳۳۲م، در تونس زاده شد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ج ۶، ۵۰۷). نسب وی، به وائل - بن‌حجر می‌رسد که از بزرگان صحابه بود (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ج ۶، ۵۰۰؛ مهدی، ۱۳۹۰: ۳۱؛ ینش، ۱۳۹۳: ۹). علاقه ابن‌خلدون به سیاست عملی، سبب فراگیری یک دوره آموزشی در زمینه حکومت‌داری مانند تعلیمات تخصصی در فن نوشتن مراسلات رسمی درباری و رتق‌وفتق امور دیوانی بود (مهدی، ۱۳۹۰: ۳۳). ابن‌خلدون به‌واسطه استادش، ابلی (۱۲۸۲-۱۳۵۰م)، با سنت فلسفه محض آشنا گردید (مهدی، ۱۳۹۰: ۴۰). او ریاضیات، منطق و فلسفه را نزد ابلی فراگرفت (لاکوست، ۱۳۸۵: ۴۷). خلاصه‌ای در منطق، رساله‌ای در حساب، شرح بر قصیده معروف البرده، شرح الرجز ابن‌خطیب در اصول فقه، تلخیص چند اثر از ابن‌رشد، تلخیص المحصل فخرالدین رازی تحت عنوان لباب المحصل فی اصول‌الدین، شرح قصیده ابن‌عبدون، شفاءالسائل لتهذیب المسائل در عرفان و تصوف، العبر والتعریف، از معروف‌ترین آثار ابن‌خلدون به شمار می‌آیند. وی شرایط جغرافیایی را عاملی تعیین‌کننده و مؤثر در تحولات تاریخی جوامع انسانی می‌داند و حجم قابل توجه‌ای از مقدمه کتاب خود را بدان اختصاص می‌دهد. با وجود ارزش و اهمیت دیدگاه‌های وی درباره تاریخ، فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی، تاکنون بررسی مستقلی در خصوص میزان انطباق یافته‌های علمی او با تاریخ و جامعه ایرانی صورت نگرفته است. از این‌رو، نوشته حاضر در صدد است که در یک بررسی تطبیقی، اندیشه‌های ابن‌خلدون را با نزدیک‌ترین متفکر ایرانی معاصر وی، یعنی حمدالله مستوفی را در ترازوی سنجش قرار دهد.

حمدالله یا حمدبن ابی بکر بن نصر مستوفی قزوینی، دیوان سالار ایرانی عصر ایلخانی، به سال ۱۲۸۰ م/۶۷۹ ق تولد یافت. او پیش از ابن خلدون می‌زیست. مستوفی در خدمت وزرای بزرگ ایرانی چون خواجه رشیدالدین پرورش یافت و اگرچه او در سال‌های پایانی زندگی خود، شاهد تلاطم‌های سیاسی بسیاری در ایران بود، اما با بهره‌مندی از یک زندگی بالنسبه آرام، سرانجام در سال ۷۵۰ ق درگذشت. بدین ترتیب، یک دوره بیست‌ساله را که در حدفاصل سال‌های ۷۵۰-۷۳۲ ق است، می‌توان دوره پختگی و اندیشه‌ورزی حمدالله مستوفی دانست. این دوره زمانی که دوره پایانی زندگانی مستوفی است، مقارن با اوایل زندگی ابن‌خلدون است. با توجه به روح جست‌وجوگر ابن‌خلدون که سبب آشنایی او با متفکران مسلمان، از جمله تفتازانی گشت، می‌توان احتمال اندکی نیز داد که ابن‌خلدون با آثار و اندیشه‌های مستوفی نیز آشنایی داشته و بهره برده باشد. اشتراکات اندیشه‌ای آن دو را تا حدودی می‌توان به شرایط تقریباً مشابهی دانست که محیط زندگی آن دو را دربرگرفته بود؛ شرایطی از بی‌ثباتی‌ها و تلاطم حیات سیاسی حاصل از به‌هم‌رسیدن دو محیط صحرایی و شهری، و به بیانی دقیق‌تر، شهریان و صحرایان بوده است.

حمدالله مستوفی، توجه و اهتمام به دانش جغرافیا را لازم و ضروری می‌داند؛ به‌نحوی که به تألیفی مستقل در زمینه جغرافیا به نام *نزهة القلوب* اقدام نموده است. برخورداری از خصوصیتی همچون: گستردگی، سادگی سبک نگارش و تنوع مطالب، از امتیازهای آثار و تألیفات مستوفی است. تاریخ‌گزیده، *ظفرنامه* و *نزهة القلوب*، از معروف‌ترین آثار حمدالله مستوفی است. با اندک تأملی در آثار این دو متفکر، به‌روشنی درمی‌یابیم که آنها به تأثر جامعه انسانی از جغرافیا و شرایط محیطی، سخت معتقدند. این، در حالی است که جغرافیای طبیعی و انسانی ایران، با شمال آفریقا بسیار متفاوت است. در همان حال، سیر تاریخ و تمدن نیز در این دو سرزمین تفاوت دارد. از این‌رو، در بررسی دقیق آرا و اندیشه‌های این دو، لازم است که علاوه بر اشتراکات، به تفاوت‌های بنیادین در نگرش و روش علمی آن دو نیز پرداخت.

رویکرد روشی و عقلی ابن‌خلدون و حمدالله مستوفی

علم بودن و نبودن تاریخ، نزاعی دیرینه در میان اندیشه‌وران و دانشمندان است. ابن‌خلدون، از معدود اندیشه‌وران مسلمان است که به تفکر و تعمق در واقعیات اجتماعی عصر خویش اهتمام ورزید و تا اندازه‌ای از نگرش انتزاعی محض فاصله گرفت؛ اما این، به معنای آن نیست که ابن‌خلدون در فرایند بررسی و مطالعه تاریخی و اجتماعی خود، به‌کلی از علوم عقلی، کلی، منطقی

و روش قیاسی غفلت کرده باشد؛ بلکه وی اصالت دادن به مفاهیم کلی را مردود می‌شمرد. به همین علت، او موضوعات تاریخی و اجتماعی عصر خویش را در محدوده علم، و شایسته مطالعه و بررسی می‌دانست؛ امری که از سوی متفکران دیگر، بی‌اهمیت و بی‌ارزش شمرده می‌شد. برخلاف بسیاری از متفکران اسلامی، مستوفی نیز همانند ابن‌خلدون به علم بودن تاریخ اعتقادی راسخ داشت و از تاریخ با عنوان «علم تاریخ» یاد می‌کند. حمدالله مستوفی، از معدود پژوهشگرانی بود که رویکردی اجتماعی - اقتصادی و ادبی به جامعه داشت و صرفاً قهرمان‌گرایی، نخبه‌گرایی و عقل‌گرایی نسبی را مورد لحاظ قرار نمی‌داد. شایان توجه است که او به علم و موضوع محور بودن تاریخ، اعتقاد داشت و بر پایه منابع مکتوب و شفاهی، و مهم‌تر از همه بر اساس مشاهدات خود، همچنین به واسطه شغل دیوانی و دسترسی به اسناد و مدارک دولتی، منبعی عظیم از اطلاعات را درباره عصر خویش بر جای گذاشته است (محمدی و آدینه‌وند، ۱۳۹۳: ۱۵۱). او خود در این خصوص می‌گوید: «اکثر اوقات شریفه... به مجالست با اهل علم و مباحث علوم، خصوصاً علم تاریخ مشغول بوده است.» (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۲: ۴) بخشی از حیات تاریخ‌نگاری در دوره ایلخانان را دیوانیان شکل داده‌اند و از مهم‌ترین این افراد، می‌توان به حمدالله مستوفی قزوینی اشاره کرد (محمدی و آدینه‌وند، ۱۳۹۳: ۱۵۱).

از طرفی، اندیشه و بینش تاریخ‌نگاری مستوفی، به علت نداشتن تحلیل انتقادی در مقایسه با ابن‌خلدون، به کارنگرفتن علوم عقلی و حکمت عملی و فلسفه و اثرپذیری از نگاه شریعت‌باورانه و مشیت‌گرایانه به حوادث، نمادی از رویکرد سنتی به تاریخ و تاریخ‌نگاری است. با وجود اهمیت آثار مستوفی، خصوصاً در دوره مغول، متأسفانه تاکنون بررسی و تحقیقی جامع‌و‌مانع از پژوهشگران معمول نگردیده است (محمدی و آدینه‌وند، ۱۳۹۳: ۱۵۱). مستوفی را می‌توان از مورخان دوره‌ای دانست که طباطبایی از آن به دوره گذار یاد کرده است. در این دوره، پیدایی آگاهی «میهن‌پرستی (باستان‌گرایی)»، تدوین حماسه‌ای و تجدید قلمروی «اندیشه ایران‌شهری» در ایران را به همراه داشت (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۹۷-۲۹۶). مستوفی برخلاف دیگر مورخان و شاید به تاسی از محدثین، خود را ملزم به ذکر منابعی که از آنها بهره برده است، می‌داند و این، به معنای اهتمام وی به رعایت امانت است. او در مقدمه تاریخ گزیده، ظفرنامه و نزهه‌القلوب، فهرست تمام منابع را ذکر نموده است. آثار او از نثری ساده و روان برخوردار و عاری از واژگان غریب است و سبک نگارش وی، آثار او را از مشکل پیچیدگی که از مشخصه مهم تاریخ‌نگاری در عصر مغول است، محفوظ داشته است. او رسالت خویش را در آگاهی بخشیدن به عامه مردم

می‌داند و شاید به همین دلیل نیز سعی در نوشتن آثارش به فارسی داشته است.

جهان اسلام در سده هشتم هجری قمری

در قرن هشتم، سراسر جهان اسلام متلاطم و پُر آشوب بود. مصائب بازمانده از جنگ‌های صلیبی، ایلغاز مغول و رقابت‌های بی‌وقفه و رو به تزاید دولت‌ها و حاکمان، فرهنگ و تمدن اسلامی را به مرز زوال و فناى مطلق رسانده بود. نزاع‌های مداوم قدرت‌های بزرگ و کوچک در ایران پس از دوره ایلخانی و آفریقای شمالی چندپاره شده میان دولت‌های حفصی، مرینی و زیانی، مایه مشابهت و همگونی شرایط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن دو مرکز جمعیتی بود (باسورث، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۴). رهایی از شرایط هولناک و نگران‌کننده، آرزو و دغدغه تمامی اندیشمندان بود. هر دو متفکر موضوع پژوهش حاضر، به مقوله جغرافیا با دو هدف و انگیزه متفاوت نگریده‌اند. ابن خلدون، بر آن است تا با پرداختن به جغرافیا و شرایط آب‌وهوایی و میزان تأثیر آن بر روح و روان آدمی و تشکیل اجتماع انسانی، به تبیین جوامع و اجتماعات بشری با سبک و خوی قبیلگی بپردازد و سعی داشته با طرح نظریه‌هایی، دوام و بقای تمدن‌ها را هموار سازد. او راه نیل به اهداف خویش را آفرینش یا توسل به مفاهیمی چون: عمران، عصیت، بدویت و حضارت می‌داند. حمدالله مستوفی نیز حفظ وحدت و یکپارچگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران و رهایی از فروپاشی بیشتر ایران در دوران پس از تازیان تا تاتار را در استعانت به مفهوم جغرافیا می‌داند. او با اهمیت بخشیدن به مفهوم ایران شهری، سعی می‌نماید با احیای مرزهایی باستانی ایران، نوعی الفت و همدلی میهنی را که مانع از پراکندگی و واگرایی شود، ایجاد نماید.

ابن خلدون و مفهوم «آفریقای پس از موحدون»

مصر و شام، محل استقرار دولت مملوکان است که در حدفاصل ایران و شمال آفریقا واقع شده و همواره دارای دولت و مدنیت بوده است؛ اما این کشور آفریقایی، تأثیر سیاسی کمی بر شمال آفریقا در قرن هشتم داشته است. به روزگار ابن خلدون، مملوکان بر مصر فرمانروایی می‌کردند. پیش از آن، ابویان و قبل از آنها هم فاطمیان، مصر را در زیر فرمان خویش داشتند. طی این دوره چهارصدساله، با وجود پیروزی‌های مسلمانان در جنگ‌های صلیبی که در فلسطین جریان داشت، در اندلس (اسپانیای مسلمانان)، سیر اوضاع به زیان مسلمانان بود. این امر در ابتدا بربرهای صحرائشین شمال آفریقا را بر آن داشت که تحت تأثیر اعتقادات اسلامی و نیز تعصبات

قبیله‌ای خویش، به کمک مسلمانان اسپانیا بشتابند.

بدین ترتیب، جنبش مرابطون که ناشی از اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی مغرب بود، پدید آمد و خیلی سریع نیز به پیشرفت‌های شگفت‌انگیزی دست یافت؛ اما طولی نکشید که آنها با دستیابی به قدرت و سکونت در شهرهای پُرونق اندلس، راه ضعف و زوال را پیمودند. این امر، به مسیحیان اسپانیا فرصت داد تا حملاتی را علیه مسلمانان از سرگیرند. در نتیجه، بار دیگر بربرهای شمال آفریقا در جنبشی به نام موحدون گرد هم آمدند و به اتکای اعتقادات دینی و تعصبات و وحدت قبایلی و همت صحرائشینی، پا به میدان گذاشتند و مسیحیان را عقب راندند؛ اما اینان نیز به نوبه خود، شهرنشین و مرفه شدند و سستی گرفته و قلمرو دولشان تجزیه شد و این، در حدود سال ۶۶۷ هجری قمری برابر با ۱۲۶۹ میلادی بود (باسورث، ۱۳۸۱: ۱۰۱). جای دولت موحدون را دولت‌هایی از بربرها به نام‌های: بنی حفص (۹۸۲-۶۲۵ق/۱۵۷۴-۱۲۲۸م) در تونس، بنی زیان (۹۶۲-۳۳۷ق) در الجزایر و مرینی (۸۶۹-۵۹۲ق/۱۴۶۵-۱۱۹۶م) در مراکش گرفتند (همان: ۱۰۴-۱۰۷). اینان دولت‌هایی چندان باثبات و قدرتمند نبودند و برای دیوان-سالاری چون ابن‌خلدون که نظم و انضباط را دست‌مایه اصلی کار خود می‌دانست، دولت‌هایی ایده‌آل به شمار نمی‌آمدند. این دولت‌های قبایلی برآمده از صحرا، همان سرنوشتی داشتند که دولت‌های پیشین از آن برخوردار بودند.

سیر عمومی دولت‌ها، گرایش به شهرنشینی و رفاه و فاصله‌گیری از عصیبت بود؛ فرآیندی که برای آنها همان سرگذشت دولت‌های روبه‌زوال مرابطون و موحدون را یادآور می‌شد. این تجربه تاریخی چند قرن گذشته و به طور کلی سراسر تاریخ جهان اسلام که در آن تأثیر صحرا، قبایل، دیانت، دولت و شهرنشینی را قابل مشاهده بود، بن‌مایه اصلی ادراک تاریخی و جامعه‌شناسی ابن‌خلدون به شمار می‌آید؛ ادراکی که با قواعد منطق استدلالی او همراه شده و استنباط‌ها و اندیشه‌های انعکاس‌یافته در کتاب مقدمه را پدید آورده است. سیر جغرافیایی تحولاتی که ابن‌خلدون درباره آنها اندیشیده بود، صحرای گسترده شمال آفریقا بود که قرن‌ها یکسان باقی مانده و به‌سان ریگ روان، شهرهای پراکنده در حدفاصل ساحل مدیترانه و صحرا را در خود فرو می‌برد. همین فرآیند، هجوم بربرهای متحد مقتدر به واسطه عصیبت قبایلی و پیروزی بر شهر، و سپس شهرنشینی و مرفه‌شدن آنان و پس از آن، موج بعدی حملات صحرائشینان را به دنبال داشت. بدین ترتیب، ابن‌خلدون مجموعه شرایط جغرافیایی اندیشه خود را برای رسیدن به

استنتاجی منطقی - چنان که رهیافتی فلسفی داشته باشد - پیگیری می‌کند؛ نه یک جغرافیایی خاص را که گذشته و روایت مخصوصی را از آن خود داشته باشد. این، بدان معنا بود که برای ابن‌خلدون رسیدن به مدنیتی پس از بربریت، بیشتر مدنظر بوده است تا مدنیتی مبتنی بر «هویت»؛ هویتی که لاجرم از تاریخ می‌آمد.

ابن‌خلدون به پیروی از بسیاری از متفکران و پژوهشگران، نقشی بنیادین برای جغرافیا در شکل‌گیری جوامع بشری قائل است. گرچه پیش از وی، بطلمیوس و در دنیای اسلام، مسعودی و به‌ویژه اخوان‌الصفاء، متعرض این موضوع شده‌اند؛ اما ابن‌خلدون، اولین دانشمند مسلمانی است که به صورتی جدی، موضوع جغرافیا و تأثیر اقلیم‌های هفت‌گانه را بر حیات فردی و جمعی انسان‌ها، مورد مطالعه عمیق خود قرار داده؛ به نحوی که حجم قابل‌توجهی (۸۲ صفحه) از اثر گران‌سنگ خود مقدمه را بدان اختصاص داده است (ابن‌خلدون، ۱۳۳۶: ۱۶۴-۸۲). درک صحیح فرایندهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شمال آفریقا و فهم تحولات مستمری که در آن منطقه رخ می‌نمود، مطمئناً تا اندازه‌ای به نظریه ابن‌خلدون که برای عامل جغرافیا نقشی پررنگ در شکل‌گیری و تکون جوامع و تمدن‌ها قائل بود، وابسته است.

جغرافیا، عاملی مؤثر در فرایند ظهور و سقوط جوامع انسانی

ابن‌خلدون در کسوت یک اندیشمند نظریه‌پرداز در ساحت تاریخ‌نگاری اسلامی ظهور یافته و بر آن شد تا با عرضه قواعدی متقن و جهان‌شمول، فرایند طلوع و غروب دولت‌ها را تبیین کند و مانع شکست و فروپاشی قریب‌الوقوع دولت اسلامی گردد. او نظریه‌هایی را ارائه داد که با آنچه بعدها معتقدان به جبرگرایی تاریخی ارائه دادند، بسیار همانند بود.

وقتی بحث از چرایی تنوع اخلاقی موجود در بین انسان‌ها به میان می‌آید، یکی از پاسخ‌ها، مربوط به رابطه علی و معلولی بسیار قوی میان اخلاق و شرایط جغرافیایی و محیطی است که با توجه به تعریفی که از جبرگرایی ارائه شد، نظریاتی را که بیانگر رابطه قوی میان اخلاق و شرایط جغرافیایی است، می‌توان جزء مکتب جبرگرایی به شمار آورد. متفکرانی همانند: ابن‌خلدون، منتسکیو (Montesquieu)، هردر (Herder) و برخی از جغرافی‌دانان همچون: راتزل (Ratzel)، ویلیام موریس (William Morris)، سمپل (Semple) و هانتینگتن (Huntington) را می‌توان از معتقدان این نظریه به شمار آورد (کاوندی و شادل، ۱۳۹۲:

۹۲). در این خصوص، باید متذکر شد که ابن خلدون قرن‌ها پیش از متفکران مزبور، آرا و نظریاتی را بیان نمود که شباهت و قرابت فراوانی با مضامین مندرج در تئوری‌های مکتب جبر محیطی داشت. اندیشه ابن خلدون در خصوص سیاره زمین، جغرافیا و تأثیرات عوامل جغرافیای بر جسم و روح آدمی را می‌توان به شرح ذیل تبیین نمود:

ابن خلدون، ویژگی‌های جسمی و روحی انسان را محصول محیط جغرافیایی می‌داند؛ به نحوی که حتی تأثیر وراثت را در این مسئله، ناچیز و بی‌اهمیت تلقی می‌کند. او می‌گوید: «درست نیست که نظریه کسانی را بپذیریم که می‌گویند مردم فلان منطقه معین، خواه شمال یا جنوب، چون از نسل فلان شخصیت معلوم می‌باشند، واجد خصوصیات هستند که در آن نیا وجود داشته است؛ از قبیل زندگی یا مذهب یا خطوط نشانه‌های چهره. چنین عقیده‌ای را به هیچ‌رو نمی‌توان تعمیم داد؛ چه این پندار، از اغلاط گروهی است که از طبایع کائنات و مناطق، بی‌خبرند.» (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ۱۶۱)

به عقیده ابن خلدون، ساکنان اقلیم‌های معتدل، در مقایسه با ساکنان اقلیم‌های دور از اعتدال، از حیث جسم، رنگ، اخلاق و ادیان، متعادل‌تر و مستقیم‌ترند و ساکنان اقلیم‌های دور از اعتدال، بر همه احوال، بسی از اعتدال دورند و اخلاق آنان، چون این گروه، نزدیک به خوی جانوران است (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ۱۵۶). به نظر او، بادیه و صحرا، نوعی شرایط سیاسی - اجتماعی را بر انسان تحمیل می‌نماید که با محیط شهری، متفاوت است. «اصل قضیه، این است که انسان ساخته و فرزند عادات و مانوسات خود می‌باشد؛ و نه فرزند طبیعت و مزاج خودش...» (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ۱۴۲-۲۴۱)

در حقیقت، ابن خلدون تقسیمات طبیعی هفت‌گانه، کره خاکی را متأثر از دما و حرارت می‌داند. او انسان‌های اقلیم اول و دوم را به سبب گرمای هوا، افرادی سبک‌سر، شاد، وحشی و بی‌تمدن و دور از دین و بدون الفت با یکدیگر و سیاه‌پوست می‌داند و ساکنان اقلیم ششم و هفتم را بدون تمدن و دانش و دین و افرادی وحشی و سفیدپوست توصیف می‌کند و جملگی را به علت واقع شدن در اقلیم دور از اعتدال، افرادی معتدل و عادی، نمی‌داند؛ ولی ساکنان اقلیم سوم، چهارم و پنجم را افرادی متمدن و متفکر، هنرمند و اهل اقتصاد و سیاست و علم و ادب دانسته که حتی پیامبران الهی نیز بر آنها وارد شده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ۱۵۸).

ابن خلدون باور دارد که نطفه تمدن، در زندگی بادیه‌نشینی بسته شده است. پس از غلبه

بادیه‌نشینان و تشکیل حکومت، تمدن شکوفا می‌شود و پس از چیره شدن روحیه شهرنشینی، روحیه بادیه‌نشینی به تدریج زایل و نابود می‌گردد. ابن‌خلدون می‌گوید: «آشکار شد که پدیدآمدن بادیه‌نشینی، مقدم بر ایجاد شهرها و شهرستان‌ها است و بادیه، اصل و گهواره تمدن است» (ابن‌خلدون، ۱۳۳۶: ۲۳۶-۲۳۵). وی درباره خصوصیات مردمان شهری معتقد است: «شهرنشینیان، از این رو که پیوسته در انواع لذتها و عادات تجمل‌پرستی و ناز و نعمت غوطه‌ورند و به دنیا روی می‌آورند و شهوات دنیوی را پیشه می‌گیرند... پس آشکار شد که فساد در میان بادیه‌نشینان، کمتر از شهرنشینیان است و خدا پرهیزکاران را دوست دارد.» (ابن‌خلدون، ۱۳۳۶: ۲۳۷-۲۳۸)

عصبیت، مهم‌ترین نظریه ارائه‌شده از سوی ابن‌خلدون است. مراد ابن‌خلدون از آن غرور قومی، وفاداری به خون، اصل، نسب و احساس تعلق توأم با تعصب به یک قوم یا قبیله را اراده می‌کند که می‌توان از آن به‌عنوان حمیت قومی و روح جمعی موجود در یک قوم و قبیله و اصل و نسب یاد کرد. ابن‌خلدون، توان دفاع از یک قبیله و رسیدن به حکومت و تسلط بر دیگران، و نیز فرمانروایی را محصول عصبیت می‌داند. او حتی موفقیت پیامبران الهی را در انجام دعوتشان مرهون عصبیت دانسته، می‌گوید: «هر دعوتی که باید به‌وسیله آن، عموم و اکثریت مردم را بدان واداشت، ناچار باید متکی به عصبیتی باشد و چنان‌که گذشت، در حدیث صحیح آمده است که خداوند هیچ پیامبری را بر نمی‌انگیخت؛ مگر آنکه در میان قوم خویش، ارجمندی و خویشتن‌داری داشت.» (ابن‌خلدون، ۱۳۳۶: ۳۱۱) وی نقش عصبیت را محوری می‌داند و آن را لازمه ایجاد حکومت و تداوم آن برمی‌شمارد. نیز تداوم روح عصبیت را با نوع زندگی و محیط جغرافیایی مرتبط می‌داند و معتقد است که هراندازه انسان‌ها از زندگی بادیه‌نشینی به زندگی شهرنشینی گرایش پیدا کنند، به همان اندازه، روح عصبیت یا موتور محرکه قدرت و حکومت، تضعیف می‌گردد.

ابن‌خلدون اخلاق، رفتار و روحیات جوامع انسانی را متأثر از اقلیم و شرایط جغرافیایی می‌داند و برای ساکنین هر اقلیمی اوصاف و ویژگی‌هایی مخصوصی را برمی‌شمرد. او برای انسان ساکن در اقلیم گرم، سرد و معتدل و یا انسانی که در محیط بادیه و صحرا و بیابان و یا شهر و روستا زندگی می‌کند، اوصاف ویژه‌ای قائل است. او اعتقاد دارد که به هر مقدار انسان از هریک از محیط‌ها فاصله گرفته و به محیط جدید خو بگیرد، از صفات و خصوصیات محیط جدید برخوردار

می‌شود (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ۱۵۳-۱۵۷). او شهرنشینان را شدیداً به باد انتقاد می‌گیرد و آنان را جامع جمیع معایب و مفاسد می‌داند. او طی صفحاتی متعدد از مقدمه، شهرنشینان را به داشتن ردایلی نظیر: لاقیدی، جبن، کاهلی، حقارت، دنائت، رذالت، دروغ‌گویی، تمتع‌جویی، ناپاکی و بی‌عصمتی متهم ساخته و آن‌چنان با شهرنشینان سر ناسازگاری دارد که مردمانی را که در محیط عمران حضری رشدونمو می‌کنند، اصولاً مجسمه‌های عیب و زشتی می‌داند... به‌عکس، از گروه متعلق به عمران بدوی، شبانان و کوه‌نشینان ستایش می‌کند و آن‌ها را مظاهر سلامت نفس، نیرو، شجاعت، استقامت، شرافت، عصمت و پاک‌دامنی قائل است (لاکوست، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۳).

درباره رابطه میان عوامل محیطی و حیات انسانی، ابن خلدون در مقدمه ادامه می‌دهد: سبکی و سبک‌سری و شادی و طرب بی‌اندازه را هرکسی در سیاه‌پوستان دیده است. آنان شیفته رقص و پاکوبی‌اند و هر ساز و آهنگی، آنان را به رقص و طرب وامی‌دارد و در همه جهان، به ابله‌ی و حماقت موصوف‌اند (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ۱۶۲). آرزوی وحدت و وفاق و بازیابی هویت ایرانی که در دوران حاکمیت امویان و عباسیان در محاق فرو رفته بود، سبب اصلی توجه و اهتمام به مقوله جغرافیا از سوی متفکران و مورخان عصر ایلخانی گشت. پس از خواجه رشیدالدین فضل‌الله که اثر جغرافیایی‌اش از تطاول زمانه در امان نماند، مستوفی، اولین نویسنده‌ای است که در دانش جغرافیا اثری را به نام نزهه‌القلوب به فارسی تألیف نمود. مستوفی، خود در آغاز تألیف نزهه‌القلوب، سبب نگارش این اثر جغرافیایی را بیان می‌دارد. او در خلال بیان علاقه‌اش به خوانش کتاب‌های جغرافیایی و گردش در سرزمین‌ها و دیدن شهرها و نقاط مختلف کره خاکی، بیان می‌دارد:

«عمده آثار پدیدآمده در دانش جغرافیا، به زبان عربی است که عجم‌زبان‌ها از آنها حظ و لذتی نمی‌برند و نیز وصف تکوین کانیات و ایجاد موجودات و خلقت مخلوقات علوی و سفلی و شرح ربع مسکون و کیفیت موالید ثلاثه و کمال وجود انسان و وصف صورت و معنی ایشان و ذکر چگونگی ایران و شرح تاریخ عمارت بلاد و ولایات آن و محصول ارتفاعات و طبایع و اشکال و ادیان ساکن هر دیار و مخارج آنها و عیون و آثار و حیثیت بحار و قفار و جبال و سهال و کیفیت معادن و کمیت مسافتات و فراسخ طرق و تقریر عجایب و تحقیق غرایب آن به تمام، از هیچ‌یک معلوم نمی‌شود؛ بلکه هر وضعی از این اوصاف، در جایی می‌آید و از آن نیز بعضی قاصر بود و دوستان درخواست نمودند که چون بر احوال اکثر ایران، واقفی، اگر این اوصاف به زبان پارسی در

مجموعه‌ای رود، مجلس اُنس اصحاب را شمع شود و چون به تمام در قید کتابت آید، همگنان را از آن فرح زاید.» (مستوفی، ۱۳۳۶: ۳۱-۳۰)

مؤلف، کتاب را در یک فاتحه (شامل دیباچه و مقدمه) و سه مقاله در یک جلد تنظیم کرده است. مقاله اول: در ذکر تکوین موالیذ ثلاثه معدن و نبات و حیوان؛ مقاله دوم: در ذکر انسان؛ و مقاله سوم: در صفت بلدان و ولایات و بقاع. کتاب حاضر، فقط به مقاله سوم اختصاص دارد. کتاب نزهةالقلوب، با مقاله سوم شروع شده و به چهار بخش تقسیم گردیده است:

مقاله سوم در چهار قسم، قسم اول در ذکر حرمین شریفین و مسجد اقصی، قسم دوم در شرح احوال ایران‌زمین و خود مشتمل بر مطلع و مقصد و مخلص است و قسم سوم، در ذکر بلادی است که جزء ایران نیست؛ اما حکام ایرانی آن را بنا نهاده‌اند، و قسم چهارم، در ذکر عمارات عالیه مشهور که در دیگر ولایات ربع مسکون است و از عظمت ابنیه است. خاتمه اثر، در ذکر عجایی است که در سایر ولایات ربع مسکون است و در بر و بحر و بیرون از آنچه در ایران‌زمین است. در پایان دو فهرست مفصل، از نام‌های کسان و کتاب‌ها و سوره‌ها و فهرست نام‌های جای‌ها ذکر شده است. حمدالله مستوفی جهت تألیف این اثر، از حدود ۲۹ کتاب اصلی بهره گرفته است. ارائه اطلاعات جامع و فراگیر در مورد شهرها و سرزمین‌ها و مردمان، از جمله: تاریخچه شهرها، اوضاع اقتصادی و تجارت، زراعت و کشاورزی، استفاده از آب و مسئله قنوات و چاه‌ها و کاریزها، خصوصیات جمعیتی و مذهبی و نژادی اخلاق و عادات مردم، حصار و بارری شهرها و مساحت آنها، سطح درآمد هر شهر و مالیات دیوانی، آبادانی و ویرانی شهرها، نام‌های مختلف شهرها و نام‌های مغولی، شیوه ساخت بناهای شهری و مصالحی که استفاده می‌شده و اطلاعات دیگری از این دست.

حمدالله مستوفی و مفهوم اندیشه ایران شهری

در شرایطی که حمدالله مستوفی، دیوان‌سالاری کارکشته و محقق‌پیره‌دست شده بود، در سال ۷۳۶ق با مرگ ابوسعید بهادرخان، نظم و نظام دولتی مغولی ایلخانان از هم فروپاشید و به مدت بیست سال، مدعیان قدرت که بیشتر سرکردگان قبایل صحرائشین ترک و تاتار بودند، سراسر کشور را عرصه تاخت‌وتاز خود ساختند. این هنگام، حدود هشتاد سال از دوره تهاجمات چهل‌ساله مغولان (۶۵۶-۱۶ق) در ایران و نواحی پیرامون آن می‌گذشت و طی چند دهه

پرتلاطم، سرانجام صحراگردان مهاجم در ایران ساکن و مسلمان شده بودند. زندگی شهری نیز آرام آرام رونق می‌گرفت؛ اما پس از سال ۷۳۶ق، قبایل و اشرافیت مغولی مهارشده پا به عرصه رقابت با یکدیگر گذاشتند و بسیاری از آنچه با تلاش و کوشش دبیران ایرانی برای ثبات و آبادانی صورت گرفته بود، دست‌خوش زوال ساختند (اشپولر، ۱۳۸۶: ۱۳۳). کم‌کم نقصان یافتن منابع اقتصادی و انسانی این قبایل، آنان را به سوی دراختیارگرفتن شهرها و بهره‌گیری از شهریان در منازعه بر سر قدرت کشاند. این هنگام، دیگر عمر حمدالله مستوفی ادامه نیافت تا شرایط ثبات پس از سال‌های ۶۵۷ق را که دولت آل مظفر در نیمه جنوبی ایران، و آل جلایر در عراق عرب را پدید آورده بودند، شاهد باشد؛ اما عجیب آنکه حمدالله مستوفی در آثار قلمی خود، مانند تاریخ گزیده و نزهةالقلوب، بیش از خرابی‌های این دوران، به صدماتی می‌پردازد که در سال‌های حمله مغولان در نیمه اول قرن هفتم به ایران وارد شده بود؛ چنان‌که در اشاره به این صدمات، زمانی طولانی را برای بازسازی آن لازم می‌دانست:

«و اگر تا هزار سال دیگر، هیچ آفتی و بلایی نرسد و عدل‌وداد باشد، جهان با آن قرار نرود که در آن وقت بود.» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۵۸۲).

اینکه حمدالله مستوفی از سال‌های پایانی روزگار خویش ناله‌ای نمی‌کند، با این واقعیت همراهی دارد که با وجود جدال میان قبایل صحرائشین و دست‌به‌دست شدن شهرها میان آنها، همگی در یک فضا به هم نزدیک بودند و آن «ایران‌زمین» در برابر «توران‌زمین» بود؛ زیرا در هنگام جدال‌های داخلی در ایران، خاندان جوچی، فرزند چنگیزخان، فرمانروایی مغولان روسیه را بر عهده داشتند و به ایران‌زمین حمله‌ور شدند (همان: ۸۶). این حمله، یک نوبت در قرن هفتم هجری قمری بود که همه جنگ‌جویان قبایلی و دیوان‌سالاران ایرانی که لشکر ایلخانان را تشکیل می‌دادند، به مقابله شتافتند. این تهدید، پس‌ازآن نیز ادامه یافت. با آنکه در سال ۷۵۶ق بار دیگر از توران به ایران تهاجم صورت گرفت، این بار نیز تنور مدافعه‌گری گرم شد؛ خاندان مظفری نیز که بر فارس فرمان می‌راند، برای دفع نیروهای خاندان جوچی، به آذربایجان لشکر کشیدند. این وقایع نشان می‌دهد که یک واحد جغرافیایی به نام ایران‌زمین تا آن اندازه از ثبات هویت و تشخیص موجودیت برخوردار است که با وجود تعارضات داخلی، علیه عناصر غیر ایرانی و تورانی، قلمرو ایلخانان بدان پایبند هستند. از این رو، جغرافیای ایران‌زمین که مورد توجه جدی حمدالله مستوفی است، واقعیتی بود که آن را ظرف تمامی تحولات سال‌های پایانی عمر خود

می‌دید و بدان معنا می‌بخشید. نژاد آریایی، با استقرار در فلات ایران و اهمیت بخشیدن به جغرافیای سیاسی ایران شهر، پایه‌های اساسی هویت ایرانی را بر پایه نظام معیشتی دهقانی، آیین زرتشتی و نظام سیاسی تحت فرمانروایی پادشاهان فرهمند شکل داد (بهرامی، ۱۳۸۱: ۳۱)؛ به عبارتی دیگر، هویت ملی هر ملتی، در درجه نخست، زاینده محیط جغرافیایی آن ملت است و فلات ایران، بدون تردید گاهواره هویت ایرانی است (مجتهدزاده، ۱۳۸۱: ۳۱۱).

نگاه مستوفی به ایران، نگاه مسلمان پاک‌اعتقادی است که در حوزه اخلاق و دین همچون سایر ایرانیان مسلمان که قرن‌هاست با آیین و ایمان خو گرفته‌اند، به اسلام وفادار است؛ اما این نگاه از منظر سیاسی، اندیشه سیاسی ایران شهری ایران باستان را مورد توجه قرار می‌دهد. مستوفی در ظفرنامه با تلفیق مؤلفه‌های فرهنگی و سیاسی مفهوم ایران‌زمین، به اندیشه ایران شهری ایران باستان روی می‌آورد. از نظر او، مرزهای ایران فرهنگی با ایران سیاسی درآمیخته‌اند. از این رو، داشتن ویژگی‌هایی نظیر: فره ایزدی، نژاد و ارث، هنر و گوهر خردورزی برای حاکمیت سیاسی بر ایران ضرورت اساسی دارد؛ حتی این پادشاه بیگانه ممکن است از تورانیان، یعنی عموزادگان ایرانیانی باشد که هدفش از تسلط بر ایران، حاکمیت بر بهترین سرزمین خواهد بود (آقاجری و فضلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۴). او به مثابه مورخی شریعت‌مدار، به دنبال پیوند دادن هویت ایرانی با هویت اسلامی است. در حقیقت، باید تلاش او را در بازپردازی هویت ایرانی، تلاشی دوسویه دانست. او از یک سو، نگاه ویژه‌ای به مظاهر و افتخارات گذشته باستانی سرزمین ایران دارد و از سوی دیگر، توجهی ژرف به دین اسلام و تعالیم آن نشان می‌دهد. در واقع، او ضمن حفظ مفاخر گذشته ایرانی، آن را با دین اسلام در می‌آمیزد. به همین دلیل، مستوفی باب اول از تاریخ گزیده را درباره پیامبران، و باب چهارم آن به شاهان ایران تا عصر مغول اختصاص داده است.

ایران شهر، شهر ایران، ایران زمین و ایران، نام‌هایی‌اند که در شاهنامه بر سرزمین کهن و قدیم ایران، از زمان‌های اسطوره تا ظهور اسلام اطلاق می‌شود. «ایران زمین» ترکیب جدیدی به فارسی نو، از تعبیر کهن «ایران شهر» است. کلمه «شهر»، به معنای نخستین آن، یعنی «کشور» یا «ملک»، به واژه «زمین» تغییر یافته است (کراوولسکی، ۱۳۷۸: ۳). بنابراین، مراد از ایران زمین و ایران شهر، سرزمین یا کشور ایران است. ایران، واژه‌ای است که با حمله اعراب مسلمان به حکومت ساسانی و انقراض آن و پیوستگی این سرزمین به گستره خلافت اسلامی، به بوت‌ه

فراموشی سپرده شد و به دارالاسلام تغییر شکل داد. بنابراین، نام ایران تا قبل از تشکیل حکومت ایلخانی، به صورت محدود مورد استفاده قرار گرفت.

ساسانیان، نام «ایران شهر» (کشور ایران) را از «ایرانای» هخامنشی گرفتند و بر این سرزمین نهادند. ایران یا «ایرانا»، تنها نام یک کشور نیست؛ بلکه یک مفهوم و یک فرهنگ است (مجتهدزاده، ۱۳۸۵: ۱۶).

با هجوم تازیان و تصرف ایران که با سقوط دولت دیرپا و وسیع ساسانیان همراه بود، مفهوم ایران شهر نیز در محاق فراموشی فرورفت. فراموشی مفهوم ایران شهر، برای چندین سده تداوم یافت تا اینکه شاعر بلندآوازه و حماسه‌سرای ایران، فردوسی با وجود خفقان ناشی از سلطه خلافت عباسی، بار دیگر زمینه احیای نام ایران و اندیشه ایران‌شهری را فراهم ساخت. پس از وی، خواجه نظام‌الملک نیز از جمله ایران‌دوستانی بود که در بازآفرینی مفهوم ایران شهر سعی وافری کرد. پس از خواجه و با تأسی از وی، اندیشه‌وران و مورخان عصر ایلخانی با بهره‌گیری از فرصتی که سقوط خلافت پانصدساله عباسی فراهم آورد، بار دیگر با جد و جهدی تمام به ترویج نام و اندیشه ایران شهر پرداختند. عطاملک جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، و صاف‌الحضره و حمدالله مستوفی، از جمله اندیشوران فعالی بودند که در این خصوص، بیشترین تلاش را مصروف داشتند (بیانی و دیگران، ۱۳۸۲: ۲۷۳؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۸۷؛ اللهیاری، ۱۳۸۲: ۵۱).

حمدالله مستوفی، در مکتب رشیدالدین فضل‌الله پرورش یافت. همچنان‌که گذشت، رشیدالدین در شمار متفکرانی بود که جهت احیای هویت ایرانی، بیشترین تلاش را به‌کاربرد. او سعی نمود که مزرهای ایران در دوره ایلخانی را به مزرهای عصر ساسانی نزدیک سازد. طبیعی است که حمدالله مستوفی، به‌عنوان شاگردی درس‌آموخته در مکتب خواجه رشیدالدین، سعی در انعکاس و ترویج اندیشه‌های ایران‌گرایی وی نماید. میزان ارادت و محبت حمدالله، در عبارت زیر به‌خوبی مبرهن است. او در این زمینه می‌گوید:

«تا سعادت حقیقی مساعدت نمود و بنده را به شرف ملازمت بندگی حضرت مخدوم، سعید شهید خواجه، به‌راستی رشیدالدین الحق والدین، فضل‌الله، مکرم گردانید و در زمره دیگر بندگان منتظم شد. اکثر اوقات شریفه آن جهان معدلت و دولت و آسمان فضل و رأفت، به مجالست اهل علم و مباحث علوم عموماً و خصوصاً علم تواریخ که فواید آن نامحصور است، مستغرق می‌یافت. این بنده دولت‌خواه نیز در زوایای آن مجالس، به استماع فواید آن مباحث مستفید می‌شد و این

معنی، محرض مطالعه و مراجعه به کتب تواریخ می‌گشت.» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۲)

از موارد تأثر مستوفی از مراد خود، رشیدالدین، تبیین اندیشه ایران شهری است که شاید علت اساسی تألیف اثر ارزشمند نزهه‌القلوب گشت. مستوفی همچون بسیاری از مورخان ایرانی - اسلامی عصر خود، از موقعیت خویش برای احیای فرهنگ ایرانی استفاده کرده و در تلفیق و مرتبط کردن تاریخ ملی و تاریخ اسلامی، کوشیده است. در اندیشه حمدالله مستوفی، همانند دیگر متفکران معاصرش، مؤلفه‌هایی مانند: گذشته مشترک تاریخی، اقلیمی و جغرافیایی، سنت‌ها، عرف‌ها و میراث فکری مشترک (اندیشه ایران شهری)، از عوامل مؤثر در تداوم و انسجام هویت یک ملت، از جمله ایران است.

مستوفی، در آثار خویش سعی بر آن دارد که گذشته ایران را بازآفرینی کند. او برای نیل به هدف خویش، متوسل به ذکر و یادآوری نام پادشاهان دوران اساطیری و باستانی ایرانی می‌شود؛ چنان که از آثار او (تاریخ گزیده، ظفرنامه و نزهه‌القلوب) استفاده می‌شود، در هر فرصتی که مناسب می‌بیند، از گذشته فرهنگی و فکری ایران یاد می‌نماید. مستوفی در ظفرنامه، متأثر از شاهنامه فردوسی سعی در انطباق دوران خود با روزگاران باستانی ایران دارد. استفاده از روش شبیه‌سازی میان پادشاهان ایرانی و فرمانروایان مغولی، یکی از شگردهای اوست. او در پی آن است تا از یک‌سو، مغولان را با گذشته پُرافتخار سرزمینی که بر آن حکومت می‌کنند، آشنا سازد و از سوی دیگر، آنان را در فرهنگ غنی ایرانی مستحل نماید؛ تلاشی که فرهنگ‌پذیری مغولان، از نتایج مهم آن به شمار می‌رود. حمدالله همانند سایر مورخان، در صدد است با آشناسازی مغولان با فرهنگ ایرانی، نه تنها از میزان آسیب و تخریب حضور ستمگرانه آنان در این سرزمین بکاهد، بلکه از وجود آنان همچون عاملی وحدت‌آفرین به‌منظور انسجام ایران و ایرانیان و در تحت لوای حاکمیتی بیگانه، سود جوید. مستوفی، تقریباً همه ویژگی‌هایی که شاهنامه فردوسی برای شاهان باستانی ایران قائل است، در ظفرنامه برای انطباق حاکمان دوره اسلامی و به‌ویژه ایلخانان با آیین شهریار ایرانی باستان ارائه می‌دهد. او آگاهانه، فره ایزدی را اولین نشانه مشروعیت سلطان می‌داند و از این‌رو، سلاطین ایرانی دوره اسلامی را با این معیار می‌سنجد و این موضوع، به‌ویژه در مورد در مورد ایلخانان کاملاً مشهود است (مستوفی، ۱۳۸۴: ۲۰).

از این دیدگاه، ایران به‌عنوان سرزمینی که در میانه جهان قرار دارد، خود هستی زنده و پایداری است و پادشاهان و حاکمان، قادر به تغییر ماهیت سیاسی و فرهنگی آن نیستند و

در صورتی که از عدالت و عقلانیت دور شوند، فره ایزدی از آنها بازپس گرفته می‌شود و در این وضع، حاکمی دیگر و حتی در خارج از جغرافیای ایران، ممکن است جایگزین آنها شده و وارث «ملک کیان» گردد و این، در صورتی است که به ضرورت‌ها و مقتضیات این نوع حاکمیت تن در دهد؛ چنان که نخستین شاهی که بدین‌گونه قدرت را از کف داد، جمشید پیشدادی است و پس از او، دشمن‌ترین دشمنان ایران، یعنی ضحاک توانست هزار سال بر این مرزوبوم حکومت کند. مستوفی که سال‌ها در کار تحقیق و شناخت شاهنامه بوده و تحولات روزگار خود و پیش از آن را درک کرده، کاملاً بر نقش ویرانگر مغولان در ایران آگاه است و آنان را نمایندگان شاهان آرمانی ایرانی نمی‌داند؛ اما شرایط استثنایی این کشور پس از عصر خلافت را نیز به‌خوبی درک می‌کند (مستوفی، ۱۳۸۰: ۲۶۶). در ظفرنامه، چنگیز دارای فره ایزدی توصیف‌شده و در پیام هلاکو به خلیفه بغداد نیز چنین نقل می‌شود که چون خداوند، این پادشاهی را بر چنگیز و فرزندانش ارزانی داشته، مخالفت با هلاکو به معنای مخالفت با امر یزدانی است:

حقیقت‌شناس آن که ما را شهی
ز فرّ الهی است این فرهی
(آقاجری و فضلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۵).

نتیجه

ابن‌خلدون، دانشمندی که در تاریک‌ترین عصر تمدنی اسلام، یعنی قرن هشتم هجری/چهاردهم میلادی، پا به عرصه وجود نهاده بود، به‌فراصت، خطر اضمحلال و سقوط دولت اسلامی را احساس کرد. او راه برون‌رفت از آن ورطه هولناک را اهتمام به فهم و درک واقعیات زمانه تشخیص داد و به همین سبب، سعی در مطالعه، بررسی و شناخت جوامع و اجتماعات نمود. او پیش‌نیاز این شناخت را آگاهی به سرشت انسانی دانست. به اعتقاد وی، طبیعت انسان‌ها بیش از آنکه متأثر از توارث باشد، از جغرافیا و شرایط محیطی و اقلیمی تأثیرپذیر است. هر اقلیمی، شرایطی مخصوص به خود دارد و اثر خاص خود را بر ساکنانش اعمال می‌کند؛ مفهومی شبیه به جبر محیطی که بعدها از سوی برخی از متفکران ارائه گردید. ابن‌خلدون، هرگونه انسجام و اتحادی را در مغرب اسلامی (افریقیه)، برخاسته از عصبیت می‌پندارد که ثمره اجتماعی جغرافیا و شرایط محیطی آن اقلیم است. از دیدگاه وی، جغرافیا اثربخش‌ترین عامل تکوین و تکامل عصبیت است که جان‌مایه پدیداری، حفظ و تکامل اجتماعات بشری و دولت محسوب می‌گردد.

به نظر وی، شکل‌گیری و حفظ سنت و آیین نیز در سایه وجود عصبیت میسر می‌گردد. ابن‌خلدون برای جوامع بربر شمال آفریقا، درک اجتماعی بیش از «قبیله» را نداشته و در بهترین شرایط، گرایش «جهان‌شمول» بر اساس ایمان را برای آنها قائل بوده است. همچنین، آنان (جوامع بربر) آگاهی اندک و ابتدایی از هویت، حکومت، عدالت و عمارت (آبادانی) داشته‌اند. برخلاف شرایط قبیله‌ای حاکم بر جوامع شمال آفریقا، ایران از مدنی‌تری دیرپا برخوردار است. ایران‌زمین یا به عبارت بهتر، ایران‌شهر، برخوردار از سابقه تاریخی، هویت جغرافیایی، ادبیات مکتوب و متنوع و تاریخ‌نگاری مضبوط، پُردامنه و مستمر است. این ویژگی‌های مهم، به جغرافیای ایران چشم‌اندازی فرهنگی می‌بخشد که در نوع خود بی‌نظیر می‌نماید؛ چنان‌که تا حدودی شرایط جغرافیای طبیعی را هم تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. گفتمانی که از رهگذر چنین ترسیم فرهنگی شکل می‌گیرد، مدیریت را مستحکم و مستمر می‌سازد که بارزترین جلوه آن، «شهر» و «شهرنشینی» به شمار می‌آید؛ امری که در جغرافیای شمال آفریقا، به مانند جرقه‌هایی کوتاه در ادواری به نمایش درمی‌آید که به دلیل کاهش قدرت محرکه‌ای که ابن‌خلدون آن را عصبیت نامیده است، چونان دولتی مستعجل، چهره در نقاب زوال و فنا می‌کشد. مستوفی، بر آن است تا با برجسته نمودن نقش جغرافیا و اهمیت بخشیدن به آن، بار دیگر به احیای ایران‌شهر که اینک به دلیل تهاجمات مکرر اقوام تازی، ترک و تاتار، هویت تاریخی و اجتماعی‌اش را تقریباً از دست داده بود، اقدام نماید. او جغرافیا را یگانه عامل اساسی می‌پنداشت که می‌توانست وحدت ایران‌زمین را که از سدهای قبل تا عصر ایلخانی بی‌رنگ گشته بود، از نو پُرنگ سازد و خاطره ایران‌شهری که در سایه هویت ملی برخاسته از جغرافیا پدیدار گشته بود، بار دیگر زنده نماید.

نتایج این پژوهش، بیانگر آن است که اگرچه تحلیل‌هایی که تاکنون در مورد ابن‌خلدون و حمدالله مستوفی ارائه شده، فاقد توجه و تأکید بر اشتراکات جغرافیای این دو بوده است، به علت فاصله زمانی و سرزمینی به تشابه‌ها و تفاوت‌های این دو اندیشمند توجه نشده است. ابن‌خلدون و حمدالله مستوفی، با وجود تشابهات بسیار در اندیشه و اشتراکاتی که بر بنیان دانش جغرافیا در دیدگاه خود داشته‌اند، به دلیل زندگی در دو جامعه باسابقه تاریخی متفاوت، در نهایت، راهی متفاوت از یکدیگر را پیموده‌اند. هر دو اندیشمند، دارای تعقل تاریخی و جغرافیایی خود هستند و اگرچه اشتراکات آنها در نوع نگاه به این مسائل است، اما ابن‌خلدون در بنیان تاریخ و جغرافیا بر

این باور است که جغرافیا به مثابه مقدمه و مسیری برای شکل‌گیری تاریخ است؛ حال آنکه حمدالله مستوفی، گامی فراتر از این می‌گذارد و جغرافیای موردنظر خود، یعنی ایران‌شهر را برآمده از سیری تاریخی می‌داند که در بردارنده تمدن، فرهنگ و هویت ایرانی است. پس، این دو اندیشمند را باید جامعه‌شناسانی دانست که به تاریخ و جغرافیا و سایر علوم، با دیدی تحلیلی و عقلی پرداخته‌اند و اندیشه‌های آنها را می‌توان در همگرایی تاریخ و جغرافیا در محور تمدنی بررسی کرد.

منابع

الف. کتاب

ابن خلدون عبدالرحمن. ۱۳۸۳. تاریخ ابن خلدون. ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

_____. ۱۳۳۶. مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

اشپولر، برتولد. ۱۳۸۶. تاریخ مغول در ایران. ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

باسورث، ادموند کلیفورد. ۱۳۸۱. سلسله‌های اسلامی جدید؛ راهنمای گاه‌شماری و تبارشناسی. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز باستان‌شناسی اسلام و ایران.

بینش، مسعود. ۱۳۹۳. منطق ابن خلدون؛ جستاری در اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون از نگاه دکتر علی‌الوردی. تهران: نشر پژوهاک.

شیخ، محمدعلی. ۱۳۷۵. پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون. تهران: دانشگاه ملی ایران.

طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۸۵. دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران. تهران: نشر نگاه معاصر.

لاکوست، ایو. ۱۳۸۵. جهان‌بینی ابن خلدون. ترجمه مظفر مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.

لین پول، استانلی. ۱۳۶۳. طبقات سلاطین اسلام. ترجمه عباس اقبال، انتشارات دنیای کتاب.

مجتهدزاده، پیروز. ۱۳۸۱. جغرافیای سیاسی و سیاست جغرافیایی. تهران: انتشارات سمت

مستوفی، حمدالله. ۱۳۳۶. نزهة القلوب. تصحیح گای لسترینج، لیدن: مطبعه بریل.

_____. ۱۳۶۴. تاریخ گزیده. تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.

_____. ۱۳۸۰. ظفرنامه. مصحح پروین باقری اهرنجان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مهدی، محسن. ۱۳۹۰. فلسفه تاریخ ابن خلدون. مترجم مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ب. مقاله

آقاجری، هاشم و احمد فضل‌نژاد. ۱۳۸۸. «بازتابی مفهوم ایران‌زمین در آثار و آرای حمدالله مستوفی قزوینی». فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال نوزدهم، دوره جدید، پیاپی ۷۶، ش

۷۸ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۷

- الهیاری، فریدون. ۱۳۸۲. «بازنمایی مفهوم ایران در جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی». فصلنامه مطالعات ملی؛ سال چهارم، ش ۱.
- بهرامی، روح‌الله. ۱۳۸۱. «تاریخ‌نگاری ایرانی و هویت ملی». فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، ش ۱۴، زمستان.
- بیانی، شترین و دیگران. ۱۳۸۲. «تاریخ‌نگاری و هویت ملی». فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، پیاپی ۱۶، ش ۲.
- حسن‌زاده، اسماعیل. ۱۳۸۲. «هویت ایرانی در تاریخ‌نگاری بیهقی و جوینی». فصلنامه مطالعات ملی، پیاپی ۱۵، سال چهارم، ش ۱.
- کاوندی، سحر و شاددل، طیبه. ۱۳۹۲. «تأثیر عوامل جغرافیایی بر اخلاق». فصلنامه اخلاق زیستی، ۱۳۹۲، دوره ۳، ش ۹، ص: ۸۹-۱۲۱.
- کراولسکی، دوروینا. ۱۳۷۸. «احیای نام ایران در عهد ایلخانان». ترجمه علی بهرامیان، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، نشریه مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت خارجه، سال اول، ش ۱، زمستان.
- مجتهدزاده، پیروز. ۱۳۸۵. «دموکراسی و هویت ایرانی». مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۲۲۱.
- محمدی، ذکراالله و مسعود آدینه‌وند. ۱۳۹۳. «بینش و روش در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری حمدالله مستوفی قزوینی». دو فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء(س)، سال بیست‌و‌چهارم، دوره جدید، پیاپی ۹۹، ش ۱۴، پاییز و زمستان.