

## جامعه و دولت در فلسفه سیاسی ابن خلدون

به یاد استاد دکتر غلامحسین صدیقی  
رادمردی که نام او در کنار نام ایران همیشه زنده است.

عبدالرحمن ابن خلدون فرزانه قرون وسطای اسلامی به وجه علی الاطلاق یکی از برجسته ترین متفکرین و پایه گذاران فلسفه تاریخ، جامعه شناسی علمی و فلسفه سیاسی جهان، و آراء او از منابع عمده این رشته هاست. یکی از تلاشهای اولیه در تاریخ نگاری قرون وسطی با جهت تحول از تاریخ نگاری صرفاً روایی به مرحله تبیین رویدادهای تاریخی با توجه به بستگی علّیتی آن حوادث و به شالوده غیردینی در قرن هشتم هجری و با همت ابن خلدون عملی گردیده. او در این رویکرد نه تنها سرمشق ماندگاری را برای متفکرینی چون منتسکیو (Montesquieu)، ویکو (Vico)، ماکیاولی (Machiavelli)، و دیگران فراهم آورد بلکه سنت علمی زنده ای را در مقابل تعابیر دینی نسبت به تاریخ و جامعه و تحولات آن پایه نهاد. جاذبه فلسفه تاریخی و سیاسی ابن خلدون به وجه اخص از آغاز قرن نوزدهم محققین غربی را به آراء او متوجه ساخت. اگر از سر تسامح پژوهش دریلو (D. Herbelot) در اواخر قرن هفدهم را نادیده بگیریم برای نخستین بار در اوائل قرن نوزدهم سیلوستر دسای (S. Desacy) برگزیده ای از مقدمه ابن خلدون را که مدخلی بر تاریخ عمومی اوست انتشار داد و به این طریق این نخستین بخش از علمی ترین تاریخ در جهان اسلامی از منظر علم تاریخ و علوم اجتماعی مورد رسیدگی و پژوهش قرار گرفت. کمی پس از اواسط قرن نوزدهم یعنی در سال ۱۸۵۸ متن منقح و

کامل عربی مقدمه توسط کاترمر (Quatremere) انتشار یافت و چند سالی پس از آن دسلان (De Slane) متن کاترمر را همراه با مقدمه‌ای شامل زندگینامه ابن خلدون به فرانسه ترجمه کرد. تحقیقات فیشل (W.J. Fischel) که به صورت مقالات متعددی انتشار یافت از بسیاری از تاریکیهای زندگی ابن خلدون پرده بر گرفت. فان کرمر (A. Von Kremer) در سال ۱۸۷۹ مقدمه را به عنوان یک «معرفت شناسی فرهنگی» امپراطوریهای اسلامی معرفی کرد و پس آن گاه فلینت (Flint) در اثر کلاسیک خود به نام «تاریخ فلسفه تاریخ» به طور جدی به آن پرداخت. با انتشار اثر فلینت جامعه‌شناسان به ابن خلدون به عنوان یک پیشاهنگ این علم نگریستند و با همین رویکرد فررو (Ferrero) در سال ۱۸۹۶ و گومپلو ویتز (Gumplovitz) در سال ۱۹۰۰ از او به عنوان جامعه‌شناس مسلمان قرن چهاردهم یاد کردند. در امریکا بارنز (Barnes) نخستین کسی است که به اهمیت مقدمه به عنوان نخستین تلاش در جامعه‌شناسی پی برد و سپس بوئر (Boer) مقام و جایگاه آن را در تحول فلسفه در اسلام مورد تحلیل قرار داد. در سال ۱۹۱۲ واندنبرگ (Von Den Berg) به انتشار رساله‌ای اقدام کرد که ضمن آن گزارش ابن خلدون از علوم اسلامی را مورد توجه قرار داد. طه حسین ادیب مشهور مصری در سال ۱۹۱۷ رساله‌ای در بیان فلسفه اجتماعی ابن خلدون انتشار داد. انعکاس آراء ابن خلدون در اثر عظیم توین بی (A. Toynbee) به نام «نظری به تاریخ» مبین توجه جدی غرب به تفکر سیاسی - تاریخی ابن خلدون بود. در قلمرو مطالعات شرق‌شناسی با تحقیقات اشمیت (N. Schmidt)، بوتول (Bouthoul)، گابریلی (Gabrielli)، کامل ایاض و روزنتال (Rosenthal) و گیب (Gibb) به انگلیسی، فرانسه و آلمانی و همچنین مقالات هامر (Hammer) و شولتز (Schulz) فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی ابن خلدون به عنوان یکی از اهرمهای تفکر نظری و علمی تاریخ و علوم اجتماعی مورد توجه قرار گرفت! ولفسون (Volfson) در تحقیق مرجعی و معتبر خویش در باب فلسفه علم کلام رأی ابن خلدون را به مثابه مهمترین تعبیر از این علم عنوان کرد و فرانتس اوپنهاایمر (F. Oppenheimer) در نظریه‌اش در باب دولت قویاً زیر تأثیر نظریه وی قرار گرفت. <sup>۱</sup> جز اینها که در عرصه خاص مربوط به تحقیقات اسلام‌شناسی و فلسفه تاریخ عملی گردید در حوزه مطالعات اجتماعی، جامعه‌شناسی تحصلی و عملگرایی دوران ما رویکرد به مقدمه ابن خلدون را زمینه واریسی جدی میانی خود قرار داده است. آثار لاکوست (Y. Lacoste) و نیل اشمیت (N. Shmitt)، هلموت ریترو و محسن مهدی این زمینه را به عرصه جدی و فعالی برای طرح مجدد آراء ابن خلدون مبدل ساخته است. پژوهشهای مقایسه‌ای که بین نظریه

ابن‌خلدون، آدام اسمیت، اگوست کنت (A. Conte)، هربرت اسپنسر (H. Spencer)، امیل دورکهایم (E. Durkheim)، ماکس وبر (M. Veber)، و پارتو (Pareto) به عمل آمده است به روشنی حکایت از گسترش آراء ابن‌فرزانه مسلمان در روزگار ماست. گستره توجه به ابن‌خلدون و وجه منظری که از آن به عقاید او نگریسته می‌شود لزوماً به تنوع تعابیر در مورد فلسفه تاریخی و اساساً زمینه نگرشی تفکر او نیز انجامیده است. در این باب اگر چه در همه تعبیرها بر اهمیت قطعی تفکر او برای معرفت‌شناسی علمی و نظریه تاریخی و جامعه‌شناختی تأکید رفته است مع الوصف توافق کاملی در باب وجه تعبیر یا جایگاه روش‌شناسی او وجود ندارد. در حالی که پی‌تیریم سوروکین (Pitirim Sorokin) او را یک پندارگرا تلقی می‌کند، هاری بارنز (Harri Barnes) از او به عنوان یک نظریه پرداز قائل به اصل مناقشه در تاریخ نام می‌برد. گاستون بوتول پس از تأکید بر رویکرد ماده‌گرای او از وی به عنوان یگانه پدیده باارزش در اسلام‌شناسی یاد می‌کند و به باور فرانسیسکو گابریل رویکرد ابن‌خلدون به ارزش معنوی و اجتماعی اعمال دینی نمونه درستی از مفهوم ماده‌گرای او از عصیت و بستگی است. آرنولد توین بی و ناتانیل اشمیت در میراث ابن‌خلدون به عناصر باارزشی برای تاریخ‌نگاری و مطالعات اجتماعی اشاره می‌کنند و بالاخره حس‌السعاتی نشان می‌دهد که چگونه شک‌گرایی و عین‌گرایی در روش‌شناسی او به هم آمیخته‌اند. ضمن تقابل صریح با کسانی که به گسستگی روش‌شناختی و مضمونی نظریه ابن‌خلدون در مقدمه تأکید می‌ورزند فیرزلی (G. Firzly) با همت هوشیارانه‌ای بر پیوستگی تنگاتنگ روش و محتوی فلسفه تاریخی وی تصریح می‌کند و فراتر از آن فوآد بعلی ارتباط نزدیک منطق دیالکتیکی مارکس و ابن‌خلدون را مورد دقت و رسیدگی قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

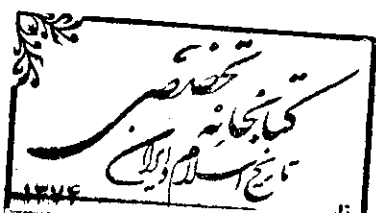
در این فرصت از این اشارت اجمالی نمی‌توان گذشت که توجه به ابن‌خلدون به همان مقدار که برای فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی غیرمارکسیستی اساسی و عمده تلقی شده است اگر نه به مراتبی بیشتر ولی تا همان حد محافل و متفکرین مارکسیست را نیز به خود فراخوانده است. حقیقت آن که چنین توجهی لزوماً بدون دلیل نیز نیست. مبانی نظری فلسفه تاریخی و جامعه‌شناسی ابن‌خلدونی در بسیاری از عناصر بنیانی خود با فلسفه سیاسی - تاریخی مارکسیستی قرابت خیره‌کننده دارد. در آثار محققین مارکسیست به دفعات می‌توان اشاراتی را یافت که ضمن آنها ابن‌خلدون به طور کلی در تاریخ تفکر علمی در شرق و غرب نخستین کسی تلقی شده است که قوانین تحول جامعه و مبانی تکوین دولت را یافته و در تاریخ‌نگاری خود آنها را به کار برده است. در میان آثار این

گروه مواردی را می‌توان یافت که بر این مهم تأکید شده است که آراء عمومی ابن خلدون وسیله‌ی مضمونی برای تحلیل تکامل جوامع شرقی است و به همین اعتبار طرح کلی نظریه‌ی او به مثابه مرجعی اساسی برای تثبیت شیوه‌ی تولید آسیایی مارکس مورد اقبال گسترده قرار گرفته است. در آراء بسیاری از پژوهندگان دانش تاریخی و جامعه‌شناسی در شرق و غرب به نحو بارزی بر این نکته تأکید رفته است که ابن خلدون یک ماده‌ی باور تاریخ‌گراست و به تعبیری مارکسیستی مقدم بر مارکس است و هم از این اشارت سر باز زده نمی‌شود که مارکسیسم کودکی خویش را در فلسفه تاریخی ابن خلدون می‌تواند بیابد؛ چنین احکامی اگر هم نتواند به طور مطلق پذیرفته‌آید متضمن حقایق انکارناپذیری است. به باور من موارد مهمی از عناصر مشترک یا شبیه در جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخی ابن خلدون و مارکس وجود دارد که باید در معرض رسیدگی جدی قرار گیرد. تأکید بر عامل اقتصاد و معیشت در تحولات و پیدایی جوامع انسانی و تمدن، تمایزات جدی بین شکل‌بندی‌های ماقبل سرمایه‌داری و سرمایه‌داری (جامعه بدوی و مدنی) تأکید بر نقش اساسی کار و سرمایه (کار و ثروت)، روابط متقابل زیرساخت و روساخت (شیوه معیشت و دین) همبستگی طبقاتی (عصیت قومی و گروهی) در تحقق سلطه سیاسی و عامل مؤکد ایدئولوژی در سامان بخشی به عنصر همبستگی و بالاخره اصل تکامل اجتماعی و نقش سلطه طبقاتی (غلبه عصیت قبیله) بر تکوین دولت و ناظر بودن آن بر تصرف منافع اقتصادی و موارد بسیاری دیگر چون قانونمند بودن تحول تاریخی، شیوه نقد و روند حذف دولت و دوره‌بندی چهارگانه تحول اجتماعی در شرایط تکوین دولت از عناصر مشابهی است که در فلسفه سیاسی - تاریخی ابن خلدون و مارکس می‌توان یافت. کار من در این مطالعه بررسی تطبیقی این موارد و یا همسویی آراء این دو تن نیست ولی از این توصیه نیز تن نمی‌زنم که دست یازیدن به چنین پژوهشی کاری جدی و اساسی است.

آنچه را که من در این فرصت بر سر بیان آمم مروری بر دو مقوله جامعه و دولت در فلسفه سیاسی ابن خلدون است: دو مقوله‌ای که به طور کلی بر ساخت نظریه تاریخی ابن خلدون متوقف‌اند و مایه‌های تبیینی خود را از لحاظ روش‌شناختی از تعبیر تاریخی او اخذ می‌کنند.

\*\*\*

ابن خلدون نه تنها کوشید تا مسأله تاریخ را مورد امان نظر قرار دهد بلکه در عمل علمی را برای تاریخ و فرهنگ نیز، پی نهاد. او خلاف همه کسانی که پیشتر از او



به تدوین تاریخ با توسل به نقل و تقلید کوشیده بودند، دریافت که تاریخ به نحو ملموسی با «عمل» انسان پیوند دارد و اشتغال عمده آن بررسی وضع بالفعل انسان و جامعه است. از این رهگذر اساسی‌ست که او آراء مورخان از متقدمان را که تاریخ را علم مستقلی نمی‌پنداشتند به باد نقد می‌گیرد.

بیان ابن‌خلدون در نقد تاریخ‌نگاری سنتی یک نقد مایه‌دار علمی و توضیح‌ش از موضوع و واقعیت علم تاریخ لبریز از مایه‌های امروزین دانش علمی‌ست. توسل به «نقد» به مثابه جوهر اساسی هر تفکر تاریخی به نحو روشنی مؤکد می‌سازد که تفکر انتقادی به هر معنی که در دانش علمی و فلسفی و جامعه‌شناسی معاصر تلقی شود بنمایه‌های نظری خود را در فلسفه تاریخی ابن‌خلدون نهفته دارد. قول به ترکیب دو وجهی تاریخ، به عبارت دیگر، قول به برخورداری تاریخ از «صورتی خارجی» و «معنایی باطنی»، ابن‌خلدون را بر آن داشت تا بر سر تمایز نهادن موضوعی هر یک از این دو وجه برآید. «صورت خارجی» تاریخ که متضمن اطلاعاتی درباره رویدادها در مقاطع زمانی و مکانی خاص است و «معنای باطنی» تاریخ که متضمن تحقیقی عقلی و نظری از مبانی و علل است لزوماً روش‌شناسیهای متفاوتی را نیز اقتضا می‌کند که ابن‌خلدون شالوده نظری فلسفه سیاسی - تاریخی خود را بر آن استوار می‌سازد. به اعتبار این تمایز است که وی به دو رویکرد در تاریخ‌نگاری اشاره می‌کند: رویکرد انتقادی (نقدی) که بر سر نفوذ و دریافتن ریشه‌ها، ماهیات و علل حوادث است و آن رویدادها را بر زمینه خواص عام، ثابت و متغیر آنها به مطالعه می‌گیرد و رویکرد غیرنقدی که تنها بر سر گردآوری اطلاعات، بدون پرداختن به مبانی، علل و ماهیت آنهاست. به باور ابن‌خلدون رویکرد دوم خصیصه تمامی تاریخ‌نگاری سنتی و رویکرد نقدی وجه مشخصه او در فلسفه تاریخی‌ست. اگر چه ابتناء بر رویکرد نخست وجهه همت ابن‌خلدون در التفات به تاریخ است مع الوصف نظر او را از توجه به رویکرد دوم بر نمی‌گرداند. او هر دو رویکرد را وجوه همبسته‌ای تلقی می‌کند که در یک تاریخ‌شناسی علمی کاربرد مشترک و سودمند دارند. هیچ ریشه‌یابی و علت‌جویی بدون برخورداری از حجم معینی از مدارک یک واقعیت امکان‌پذیر نیست، به همان معنی که استناد ظاهری به روایات بدون یافتن علل و ریشه‌ها و قوانین آن بی‌معنی‌ست.

تاریخ از فنون متداول در میان همه ملت‌ها و نژادهاست.<sup>۹</sup> اما مورخان... غلط و گمان را آن‌چنان با تاریخ درآمیخته‌اند که گویی به منزله خویشاوندان و یاران اخبارند؛ [آنها] اخبار را تدوین کرده و آثاری فراوان به یادگار

گذاشته و تواریخ ملتها و دولتها را در سراسر جهان گرد آورده‌اند و لسی [آثار آنان] از حرکت عوامل تجاوز نمی‌کند.<sup>۷۰</sup> این گروه جز مثنی مقلد کُند ذهن و کم‌خرد بیش نبوده‌اند و به کلی از تحولاتی که روزگار پدید آورده و تغییراتی که به سبب عادات و رسوم ملتها و نسلها روی داده است غفلت ورزیده‌اند.<sup>۷۱</sup> و اما تاریخ در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست. و علمیست درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها.<sup>۷۲</sup> چون کتب این جماعت را مطالعه کردم و حقیقت گذشته و اکنون را بیازمودم... کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسلهای پی در پی پرده برداشتم و علل و موجبات آغاز تشکیل دولتها و تمدنها را در آن آشکار ساختم... و کیفیات اجتماع تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد شرح دادم.<sup>۷۳</sup> ابن خلدون برای توسل به چنین شیوه‌ای دلیلی با همان صلابت مبانی نظری‌اش عنوان می‌کند.

اگر تنها به نقل کردن اخبار اعتماد [شود] بی‌آن که به قضاوت اصول، عادات، رسوم و قواعد سیاستها و طبیعت تمدن و کیفیت اجتماعات بشری [پرداخته شود] و حوادث نهان با وقایع پیدا، و اکنون با رفته سنجیده شود، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان [توان بود].<sup>۷۴</sup>

پیشینیان که نتوانسته‌اند در تاریخ‌نگاری چنین بصیرتی داشته باشند به این دلیل است که در فهم معنای تاریخ علیل بوده‌اند. آنان از این نکته غافل مانده‌اند که:

حقیقت تاریخ خیردادن از اجتماع انسانی، یعنی عمران جهان و کیفیاتیست که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود: چون توحش، همزیستی و عصیبتها و انواع جهانگشایهای بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه که از این عصیبتها و چیرگیها ایجاد می‌شود مانند: سلطنتها و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کار خویش به دست می‌آورد و چون پیشه‌ها و معاشها و دانشها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد.<sup>۷۵</sup>

بر اساس چنین موضوعیتی برای تاریخ است که به باور ابن خلدون وظیفه مورخ نه نقل روایی ظواهر اخبار و نه بسنده کردن به روایات ناسنجیده است:

مورخ بصیر به تاریخ، به داشتن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است. و هم لازم است در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بداند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و به علل آنها پی برد و هم به درک اصول و شالوده‌های دولتها و ملتها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد.<sup>۱۳</sup>

ابن خلدون پس از تصریح این دقایق با تأکید بر این نکته انگشت می‌گذارد که براساس آنچه استدلال شد دانش تاریخی خود دانش مستغلی است:

زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و جامعه انسانی است و هم دارای مسائلی است که عبارت است از بیان کیفیات و عوارضی که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد.<sup>۱۴</sup>

از بلندای چنین موضوع‌شناسی و تعمیر تاریخی است که ابن خلدون به اقلیم وجودشناسی اجتماعی و سیاسی خود ورود می‌کند و ساختمان اساسی جامعه‌شناسی سیاسی - مدنی خویش را بر شالوده چنین فلسفه تاریخی‌ای بنیاد می‌سازد.

\*\*\*

به اعتبار تصریحی که ابن خلدون خود از موضوع فلسفه تاریخی‌اش به عمل می‌آورد هم غالب او در پرداختن به تاریخ تحقیق از «حقیقت عمران [جامعه بشری] و کیفیاتی که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود»<sup>۱۵</sup> و بررسی «آغاز نژادها و دولتها و همزمانی ملتهای نخستین و موجبات انقلاب و زوال ملتها و آنچه در اجتماع پدید می‌آید از قبیل: دولت و ملت و شهر و محل اجتماع... کسب و گردآوری ثروت و از دست دادن آن و کیفیات واژگون شدن و پراکندن اقوام و دولتها»<sup>۱۶</sup> است. نفس این تصریح مؤید این واقعیت است که جامعه‌شناسی ابن خلدون به طور اعم بر سه اهرم اساسی یعنی پیدایی و تکوین جامعه انسانی، نقش «کار» و «سرمایه» در تحقق آن و «همبستگی» به مثابه حلقه واسطه بین تکوین جامعه و عناصر تبعه آن نظیر دولت و عوارض مترتب بر آن استوار است. بندهای اولیه دستگاه نظری ابن خلدون برای ورود به بحث از پیدایی جامعه انسانی به وجهی مشخص شکل و الگویی تکاملی از سنخ جامعه‌شناسی اسپنسری و زیست‌شناسی داروینی دارد و در مقام تفصیل شکلی به خود می‌گیرد که نمونه تبیینی آن

را در مردم‌شناسی نوع مورگانی و جامعه‌شناسی مکدوگالی می‌توان یافت. چنین صیغه‌هایی اما در نتیجه‌گیری چنان شکل مارکسی به‌خود می‌گیرد که رنگ و بوی آراء آن کسان در آن زمینه رنگ می‌بازد و تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. تبیین چگونگی پیدایی جامعه انسانی در سیستم جامعه‌شناسی ابن خلدون اساساً بر پیش‌فرض منشأ حیوانی انسان ناظر است. از آن‌جا که ریشه‌های پیدایی انسان در جهان حیوانی قرار دارد لذا حیات اجتماعی اولیه آن بدواً بر توحش استوار است. ولی در جریان «کار» و ایجاد «تغییراتی» در جهان پیرامون که ابن خلدون از آن با عنوان «عمران» یاد می‌کند آدمی به‌صورت موجودی اجتماعی که «تعاون» و «همکاری» و «همبستگی» سه عامل تکمیلی آن محسوب می‌شوند در می‌آید. مقوله «عمران» که ابن خلدون به‌درستی خود را مبتکر آن می‌داند و مترادف دقیق با معنای جامعه و تمدن است محوری است که اساساً «قانون بازشناختن حق از باطل درباره‌ی ممکن بودن یا محال بودن اخبار»<sup>۱۳</sup> پیرامون آن دور می‌زند و بر آن متوقف است. مفهوم عمران بنا بر تعاریف فرهنگنامه‌ای آن اساساً واجد بار اقتصادی و اجتماعی بارزی است و به‌همین اعتبار در فلسفه سیاسی - تاریخی ابن خلدون نیز بیش از هر چیز متضمن خصیصه‌ای اقتصادی است. وی ناظر بر همان معنای زبان‌شناختی است که اصطلاح پویای عمران را برای موضوع جامعه‌شناسی خویش برگزیده و با افزودن ابعاد جدیدی به آن حیات تازه‌ای را به آن بخشیده است. به این معنای ابن خلدونی «عمران» همه جنبه‌های حیات انسانی را فرا می‌گیرد و به فلسفه تاریخی وی امکان می‌دهد تا بتواند به‌طور اعم همه وجوهی از عرصاتی را که انسان و فرهنگ را نیز شامل می‌شود تحت رسیدگی قرار دهد. ابن خلدون در این مقام در حقیقت نقش صریح یک «سیستم‌ساز» را ایفا می‌کند و نظامی را که بدین‌گونه برای تبیین جامعه انسانی، شکل‌بندیها و تمیزات آنها ارائه می‌کند بر محور مضمون اقتصادی سیستم به‌حرکت در می‌آورد و بر بالای آن ساختار اقتصادی، رو‌ساخت آرمانی - دین، دولت، بستگی... را قرار می‌دهد. آنچه از مطاوی تمامی این توضیحات بر می‌آید این‌که عمران به آن معنی که در فلسفه سیاسی - تاریخی ابن خلدون طرح می‌شود با اجتماع انسانی به‌طور کلی هم‌معنی است و دستیابی به کیفیت و جنبه‌ها و فراز و فرودهای وجودشناختی آن است که ابن خلدون موضوع و وظیفه دانش تاریخی و فلسفه سیاسی خود قرار می‌دهد و می‌کوشد تا در محتوای آن «عادات و رسوم اجتماع در کشور، پیشه‌ها و دانشها و هنرها [را] با روشهای برهانی آشکار» [کند].<sup>۱۴</sup> بر بنیاد چنین هدفی وی مقدمه را بر شش باب تقسیم می‌کند. بخش نخست از آن به «عمران» یا جامعه انسانی



و تمدن به‌طور کلی مربوط می‌شود که حاوی هسته اصلی جامعه‌شناسی عمومی و آموزه انسانی و جامعه است. موضوع باب دوم و سوم نوع بادیه‌نشینی یا «عمران بدوی» است که در حقیقت اساس نگرش اجتماعی و سیاسی ابن‌خلدون را فراهم می‌آورد و همبستگی یا «عصیت» محور اساسی آن است. سه باب دیگر مقدمه به‌نوع شهرنشینی «عمران» اختصاص می‌یابد و در فصول این بابهاست که به‌نحو درخشانی آموزه اقتصادی وی چهره جهان‌ساز خویش را می‌نمایاند. در هر شش باب از مقدمه آنچه که به‌نحو سیال، زنده و گویایی بیانگر نگرش جامعه‌شناسی علمی ابن‌خلدون است این نکته است که عمران یا «جامعه انسانی» به‌عنوان صفت اساسی انسان و وجه ممیز او از دیگر موجودات و «نیاز معیشتی»، نیروی محرکه تحقق جامعه و «کار»، حافظ بقا و خلایق آن تلقی می‌گردد:

انسان از دیگر جانوران به‌خواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است. مانند دانشها و هنرهایی که نتیجه اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته می‌شود و با اتصاف بدان بر دیگر آفریدگان برتری و بزرگی می‌یابد... دیگر از تمایزات انسان نسبت به جانوران کوشش و «کار» او در راه «معاش» و تلاش در به‌دست آوردن راهها و وسایل آن است. انسان در زندگی و بقای خود نیاز به «غذا» دارد. دیگر از تمایزات انسان عمران و «اجتماع» است. یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع... چه در طبایع انسان حس «تعاون» و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است.<sup>۱۸</sup>

از آنچه نقل شد به‌روشنی برمی‌آید که ابن‌خلدون عمران و جامعه را نه تنها یک خصیصه ذاتی انسان تلقی می‌کند بلکه به‌مسلم ساختن قصد عملی برای سازمان اجتماعی نیز همت می‌گمارد: انسانها به‌دلیل نیاز به‌همکاری ناچار به‌زیستن با یکدیگرند و در راستای کسب وسایل معیشت بدون همکاری دیگران امکان بقا منتفی می‌گردد. همکاری برای «بقا» و همکاری برای «دفاع» دو ضرورت اساسی بقای آدمی و تثبیت نوع تلقی می‌شود و همه این ضرورتها از آن‌جا ناشی می‌شود که انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است و زندگی انفرادی امکان بقای او را منتفی می‌سازد.

تا هنگامی که این همکاری و تعاون پدید نیاید [انسان] نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان‌پذیر نخواهد بود. و نیز به‌سبب فقدان سلاح نمی‌تواند از خود دفاع کند. بنا بر این «اجتماع»

برای نوع انسان اجتناب‌ناپذیر و ضروری‌ست و این است معنی اجتماعی

[عمرانی] که ما آن را موضوع این دانش [تاریخ] قرار داده‌ایم.<sup>۱۱</sup>

بر شالوده فلسفه تاریخی ابن خلدون جامعه انسانی و نوع انسان به‌طور اعم برای متحقق ساختن تمایز وجودی خود و دستیابی به هدفهایی که لزوماً برای بقای خود باید آنها را تعقیب کند دو مرحله تحول و شکل‌بندی عمرانی یا اجتماعی را از سر گذرانده است که عبارتند از مرحله بدوی و مرحله حضاره یا جامعه شهری. دو مرحله بدوی و شهری را به‌طور اخص کاربرد وسایلی که برای بقا و معیشت مورد استفاده قرار می‌گیرند یا به عبارت روشنتر «وسایل تولید» آنها مشخص می‌سازد. به این معنی بنیای وجودی هر دو مرحله اقتصادی - فنی‌ست. ابن خلدون خود این نکته را تصریح می‌کند و می‌نویسد:

تفاوت عادات و رسوم و شوون زندگی ملتها در نتیجه اختلافی‌ست که در «شیوه معاش» [اقتصاد] خود در پیش می‌گیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای «تعاون و همکاری» در راه به‌دست آوردن وسایل معاش است. در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کنند و این‌گونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است.

ولی هنگامی که به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی برسند آن وقت وضع نوین آنان را به آرامش‌طلبی و سکونت‌گزیدن وا می‌دارد و برای به‌دست آوردن میزان بیشتر از حد ضرورت و نیاز با یکدیگر همکاری می‌کنند... در صنایع راه کمال را می‌یابند و آنها را از قوه به فعل می‌آورند... این گروه شهرنشینانند.<sup>۱۲</sup>

به این تعبیر مضمون اقتصادی عمران یا جامعه معیارنهایی‌ست که با التجاه به آن نوع یا مرحله‌ای از شکل‌بندی اجتماعی از نوع یا مرحله‌ای دیگر تمایز می‌یابد. جامعه با اتکاء به ماهیت صنعت یا شیوه‌ای که انسان با اتخاذ آن زندگی‌اش را سامان می‌بخشد صورت بدوی یا مدنی خویش را می‌یابد و هر یک از این صور نیز مبتنی بر همان بن ساخت مادی، عادات اخلاقی و ذهنی و روحی خویش را موجب می‌شود و آن عادات نیز به‌نوبه خود نسبت به شالوده مادی خود بازتاب نشان می‌دهند و ضمن این کنش متقابل است که تغییر شکلها و انقراضها تحقق می‌یابد.

جامعه بدوی موضوع فعالیت کشاورزی و تولید ضروریات زندگی‌ست و به اقتضای

همین بنمایه مادی عاداتی که از آن عاید می‌گردند ساده، خشن و سخت است. در مقابل، جامعه شهری یا مدنیت یافته به بازرگانی، صنعت و تولیدات دست‌ساخت متوجه است و همین عاداتی را موجب می‌شود که در نهایت تجملی و رفاه‌طلبانه است. از آن‌جا که جامعه پدیده‌ای در حرکت و رشد است عموماً سمت‌گیری آن نیل به زندگی شهری و انتقال از ریاست مبتنی بر برابری به دولتمداری سرکوبگرانه است و در این راستا از منشأ بدوی خود به‌جانب هدف نهایی‌اش که تمدن است متحول می‌شود. چنین تحولی در حقیقت حرکتی از مرحله زندگی سخت و ناکامل به سوی رفاه و غنی و رهاشدگی از مصائب حیات بدوی است. اگر تعبیر خود ابن‌خلدون را در این باره به کار ببریم سیر تحولی جامعه در حقیقت انتقالی است از «شتر به اسب» و از «چادر به قلعه» به این معنی تحول اجتماع روند رشد سرمایه و رفاه است و در این باب نکته اهرمی چیزی است که در پس ثروت یا سرمایه وجود دارد و آن پویایی اجتماعی «کار» و «کار اضافی» است. در این چهارچوب «کار اضافی» نتیجه طبیعی جامعه شهری و تقسیم کاری است که در آن تحقق می‌یابد. به باور ابن‌خلدون در جامعه روستایی یا بدوی جماعات تنها آنچه را که ضروری است تولید و مصرف می‌کنند و حال آن‌که در مرحله تحول یافته علاوه بر اشیاء مورد نیاز هرآنچه که به نحوی «سودمند» است نیز مصرف می‌شود. به باور او چنین خصصه‌ای نتیجه «اضافه تولید» یا بنا به کلام خود او نتیجه «شیء زائد» است.

\*\*\*

پیشتر به این نکته اشاره شد که مضمون اقتصادی سیستم فلسفه تاریخی ابن‌خلدون بر روی ساخت خویش ساختارهایی را موجب می‌شود که عصیت یا بستگی، دین و سیاست از اهم آنها به‌شمار می‌آید. غالباً چنین گمان رفته است که وی این دو ساختار از سیستم جامعه‌شناسی خود را مقابل با یکدیگر قرار می‌دهد. و حال آن‌که در حقیقت مظاهر روستایی جامعه در دستگاه نظری او یک جزء جامع و تفکیک‌ناپذیر از نماد سیستم کلی مقوله عمران و جامعه ابن‌خلدونی است. همان‌گونه که او خود توضیح می‌دهد «ملک» یا کشور که دولت مظهر بارز فعالیت آن است برای جامعه به‌مثابه «صورت» برای «ماده» است. ماده و صورت جدایی‌ناپذیرند و پیشرفت یا انحطاط یکی لزوماً به پیشرفت یا انهدام دیگری می‌انجامد. پس اگر این دو را چنین بستگی متقابل است لذا منطقی است که هر روندی که در بن ساخت جامعه روی می‌دهد روند مشابهی که مقام بازتاب را دارد در صورت یا روی ساخت نیز منعکس شود. سرمایه و شأن یا مرتبت اجتماعی در بدنه حیات مادی جامعه دو پدیده اساسی و در عین حال به هم بسته‌اند. این دو

به همان معنی و شدتی به یکدیگر پیوسته‌اند که ماده اقتصادی با صورت سیاسی به هم مربوط‌اند. لذا اعجاب آور نیست که ما در ابن خلدون پیگرد عالمانه‌ای را می‌یابیم که او به قصد بازیافت منشأ سرمایه همزمان با تلاش برای پیوند دادن آن با قدرت سیاسی اعمال می‌کند. در راستای چنین رویکردی است که ما ابن خلدون اقتصادگرا را در شمایل یک نظریه پرداز سیاسی نیز می‌یابیم. اگرچه پژوهش اقتصادی وی را به کشف «کار» به مثابه منشأ واقعی «سرمایه» هدایت می‌کند، پی‌گشت سیاسی‌اش او را به کشف «همبستگی» یا «عصیت» راهنمون می‌شود: مقوله‌ای که با سمت‌گیری به‌جانب هرچه غنی‌تر کردن جامعه مدنیّت یافته و به‌سوی «غلبه و سلطه» بنیانهای عملی پیدایی دولت را پی‌می‌ریزد. مقدم بر هر بحث تحلیلی بدو ضروری است که چهارچوب کلی نظریه سیاسی ابن خلدون در پیدایی و انواع و مراحل گذر مقوله دولت را ترسیم کنیم.

به‌طور کلی در ساخت نظری فلسفه سیاسی ابن خلدون «پایه‌گذاری و بنیان دولت» ناشی از میل به «غلبه و قدرت» و بستگی یا «عصیت» عامل تحقق وجودی آن است. «زیرا که تشکیل دادن کشور تنها از راه قدرت و غلبه امکان‌پذیر است و غلبه و نیرو به‌وسیله... عصیت حاصل می‌شود». بستگی که بر آبخوری آرمانی و ایدئولوژیک ناظر است در تحقق دولت به‌مثابه رشته پیوند دهنده‌ای معنوی در فراخوانی نیروها به یاری خواننده می‌شود زیرا که «هر دعوتی که باید به‌وسیله آن عموم و اکثریت مردم را بدان واداشت ناچار باید متکی به عصیت باشد». پیوندهای آرمانی قوم و یا طبقه‌ای که بر سر نیل به غلبه و دستیابی به اهرم دولت است لزوماً باید بر گستردگی بیشتر و تنگاتنگی نزدیکتری در طبقه یا قوم متوقف شود تا بتواند بر «اتحاد»های دیگر غلبه کند و مهار حاکمیتی را که دولت مظهر آن است در اختیار بگیرد. به‌همین اعتبار ابن خلدون توضیح می‌دهد که

عصیت... به‌منزله مزاج برای موجود زنده است و مزاج از عنصرهاست... و هرگاه عنصرها برابر و همسان فراهم آیند به‌هیچ‌رو مزاجی از آنها روی نمی‌دهد بلکه ناگزیر باید یکی از آنها بر عناصر دیگر غالب آید تا امتزاج حاصل گردد. همچنین ناچار باید یکی از عصینها بر عصینهای دیگر غلبه کند تا بتواند آنها را متمرکز و متحد سازد.<sup>۱۱</sup>

همة این موارد از آن‌جا جامعه عمل می‌پوشد که تشکیل دادن دولت برای انسان پایگاهی طبیعی است زیرا که ادامه زندگانی و موجودیت بشر جز در پرتو اجتماع و تعاون به‌منظور کسب ضروریات ممکن نیست. ظهور اجتماع ضرورت برقراری روابط گوناگونی را

ایجاب می‌کند و از آن‌جا که ستمگری و تجاوز در طبیعت حیوانی انسان سرشته است ناگزیر هر یک به دیگری می‌شورد تا حاجات خود را به‌زور از وی بستاند و دیگری بر مقتضای طبیعت خشم و نام و تنگ و اقتضای نیروی بشری پیشگیری می‌کند و سرانجام کار به کشمکش و جنگ منجر می‌گردد و جنگ هرج و مرج و انقراض نسل بشر را از پی می‌آورد. از آن‌جا که بقای نوع بشر به‌حالت هرج و مرج و نداشتن حاکمی که مانع تجاوز آنان به یکدیگر باشد محال است لذا به‌رادع یا حاکمی که مانع دست‌درازی یکی به دیگری شود نیاز برده می‌شود. چنین رادع و حاکمی ناگزیر باید به اتحاد و همبستگی معینی متعلق باشد چه همه توسعه‌طلبیها و مدافعات جز در پرتو یک عصیبت و اتحاد و همبستگی انجام نمی‌یابد. عصیبتها و همبستگیها نیز گوناگون و متفاوتند و هر همبستگی دارای فرمانروایی و غلبه به‌زیردستان قوم و عشیره خویش است ولی رادعی که در کشور ضرورت می‌یابد به‌همه عصیبتها تعلق نمی‌گیرد بلکه در حقیقت به همبستگی‌ای اختصاص می‌یابد که همه رعیت را مسخر فرمان خود سازد و به خراج‌ستانی اموال همت گمارد و بزتر از نیروی او قدرت قاهری موجود نباشد. دولتی که همبستگی او بدان مرحله نرسد که بتواند برتر از کلیه دیگر همبستگیها باشد و دیگر سلطه‌ها را از میان بردارد، حکومتش حکومت ناقصی است.

مقوله دولت در فلسفه سیاسی ابن‌خلدون اساساً بر گذر از پنج مرحله ناظر است که ضمن آن مراحل تکوین و زوال آن تحقق می‌یابد:

الف. مرحله نخستین دوران پیروزی و نیل به‌هدف و طلب و چیرگی بر منافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور است. در این مرحله خدایگان دولت در به‌دست آوردن مجد و سروری و خراج‌ستانی و دفاع از سرزمین و نگهبانی و حمایت از آن، پیشوا و مقتدای طبقه و قوم خویش می‌باشد و در برابر ایشان یکه‌تاز و فرمانروای مطلق نیست. زیرا که در این مرحله تحقق دولت با اتکاء به همبستگی و عصیبتی روی داده است که هنوز پایدار و زنده است.

ب. مرحله دوم از حیات دولت دوران خودکامگی و تسلط یافتن بر یاران، همبستگی و مهار کردن آنان از چشم‌داشتن به مشارکت فزون‌خواهانه در امر کشورداری است. در این مرحله خدایگان دولت به برگزیدن رجال و گرفتن دست‌پروردگان خاص خویش همت می‌گمارد و به این ترتیب عرصه را بر فزون‌خواهی اعضاء همبستگی خویش تنگ می‌کند و میدان فرمانروایی را به‌لایه‌هایی از خاندان خود وامی‌گذارد و بدین ترتیب خودکامگی به‌ویژه منحصر می‌گردد. دشواریهای ناشی از خودکامگی این مرحله از دولت را سخت و

دشوار می‌سازد.

ج. مرحله سوم دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای برخورداری و به دست آوردن نتایج و ثمرات دولتمداری است. در این مرحله همه تلاشها مصروف خراج‌ستانی و موازنه دخل و خرج و محاسبه هزینه‌ها و میانه‌روی در آنها و به برآوردن بناهای زیبا و کاخها و دژهای عظیم و توسعه صنایع و بازرگانی می‌شود.

د. مرحله چهارم دوران خرسندی و مسالمت‌جویی است و رئیس دولت در این مرحله به آنچه گذشتگان وی پایه‌گذاری کرده‌اند قانع می‌شود و در آداب و رسوم شیوه حکومت به تقلید از پیشینیان خویش می‌پردازد و کلیه اعمال ایشان را گام به گام دنبال می‌کند.

هـ. مرحله پنجم دوران اسراف و تبذیر است و رئیس دولت در این مقطع از حیات دولت آنچه را که پیشینیان او گرد آورده‌اند در راه شهوات و لذایذ نفسانی و بذل و بخشش به خواص و ندیمان خویش تلف می‌کند و یاران و همراهان بد و نابخکاری را برمی‌گزیند. در این مرحله طبیعت فرسودگی و پیری به دولت راه می‌یابد و بیماری مزمنی که کمتر می‌تواند خود را از آن برهاند بر آن استیلا می‌یابد تا آن که سرانجام منقرض می‌گردد.

بر بلندای چنین نمای کلی اینک می‌توان تصویر تفسیری پراکنده‌ای را که ابن‌خلدون در تبیین مضمونی تکوین و انقراض دولت ارائه می‌کند بازسازی کرد.

عمده‌ترین نکته در این بازسازی این است که مفهوم «دولت» در دستگاه نظری ابن‌خلدون مبین مقوله «ملک» یا کشور است که در عین حال مفهوم «قدرت - مالکیت» مشخصه آن است. همین مفهوم است که در پی جویی علل وجودی و پیدایی دولت و تکامل و ماهیت ارتباط آن با «عصیت» یا همبستگی مورد توجه ابن‌خلدون قرار می‌گیرد. دولت همگام با زمانی که مردمی یا اعضای معینی از یک «همبستگی» از قدرت و سلطه بر دیگران برخوردار می‌شوند و مالکیت بر منابع لزوماً به قدرت انجامیده به وجود آمده است. ابن‌خلدون با ابتناء بر این معنی تفاوت اصولی و چشم‌گیری را بین «دولت» که مشخص جامعه صنعتی و شهری است و «ریاست» که مختص دوران ماقبل صنعتی یا ماقبل شهری است و در واقع شکل بندی وجه بادی‌نشینی عمران و جامعه است قائل می‌شود. وی همه جا اصطلاح «دولت» را در وجه فعل سوم شخص جمع بکار می‌برد و عملاً از آن به عنوان «آنها» یاد می‌کند. چنین تلقی‌ای نه تنها متوجه بیان خصیصه «جداشدگی» دولت از بدنه عام همبستگی است، بلکه متوجه توضیح این نکته نیز هست که دولت با دو عنصر «ملک» و «قهر» معادل است. از آن‌جا که دولت معمولاً نتیجه

تصرف «ملک» از طریق اعمال فشار «همبستگی» و عصیت است لذا لزوماً برای اعضاء همبستگی‌هایی که در معرض «قهر» همبستگی پیروز قرار گرفته‌اند پدیده‌ای «بیگانه» و اجنبی‌ست، اگرچه لزوماً و در عمل سلطه آن را پذیرا می‌شوند و در مقاطع معینی به اعضاء همبستگی آن بدل می‌شوند. طرفه آن که چنان‌که بعد اشاره خواهم کرد، صفت «بیگانه» بودن دولت در عمل نه تنها از منظر عصیتهای غیر وابسته به آن بلکه در شرایط خودکامگی خدایگان دولت از منظر اعضاء سرکوب‌شده همبستگی طبیعی خود آن نیز طبیعی آن تلقی می‌شود. دولت به آن معنی که ابن‌خلدون به آن می‌نگرد چون همه امور عالم مشمول تغییر و تحول و متضمن عناصر رشد و سقوط است. یکپارچگی همبستگی و ضرورت عمران و دستیابی به «سرمایه» و «ملک» که در مراحل نخستین از عوامل تکوین دولت به‌شمار می‌آمدند، همزمان با اعمال گسترده «قهر» و «غلبه» و انتقال به دوران خودکامگی و مطلق‌العنانی به بارور شدن عناصر انقراض می‌انجامند. خصیصه مذموم دیگری را که ابن‌خلدون از دوران بلوغ و رسیدگی «شهر» یا «ملک» و مالا دولت ناشی می‌داند بیگانگی صریح مولدین ثروت و نیروهای «کار» از نتیجه کار آنهاست.

در شهر همه کس فرمانروا و صاحب‌اختیار «کار» خود نیست چه رئیسان و امیرانی که عهده‌دار امور مردم و مسلط بر آنان می‌باشند نسبت به دیگران گروهی اندک‌اند و بنابراین اکثریت مردم ناگزیرند فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروایی او به سر برند.<sup>۳۳</sup>

در یک کلام روند انتقال و تحول دولت در فلسفه سیاسی ابن‌خلدون انتقال از مرحله روابط برابری بدوی و ریاست خدمتگزارانه به مرحله سلطه و تابعیت و متبوعیت و دولتمداری قهرآمیز است. در مرحله نخست یعنی در شرایط حاکمیت روابط برابره بین اعضاء جامعه و رئیس جامعه، عامل واسطه فرمانروایی همبستگی قومی یا عصیت قبیله‌ای است. در این معنی مفهوم عصیت که در کل فلسفه سیاسی ابن‌خلدون نقشی اهرمی ایفا می‌کند متوجه وضع یک گروه است که تیره، قبیله و خاندان بیانگر آن است. علی‌رغم باور کسانی که بر آن رفته‌اند که عامل عصیت در تعیین روابط گروهی بر مبنای «خونی» قرار دارد، چنین همبستگی از لحاظ ابن‌خلدون بر همکاری و تعاون استوار است. همکاری در جهت ارضاء نیازهای ضروری‌ست که در گروه، آگاهی نسبت به همبستگی را به وجود آورد و به‌صورت گوناگونی نظیر «هم‌پیمانی» و «هم‌سوگندی» جلوه می‌یابد:

غرور قومی هر کس به هم پیمان و هم سوگندش به علت پیوند است که در نهاد وی جایگیر می شود و این علقه هنگامی برانگیخته می شود که بر یکی از همسایگان یا خویشاوندان و بستگان سنی برسد و حق او پایمال شود.<sup>۲۴</sup>

بدین ترتیب همبستگی یک حلقه اتصال اجتماعی است که بر مبنای بستگی خاندانی هم پیمانی و هم سوگندی و همطرازی اجتماعی به هنگامه ستم استوار است. آنچه که مفهوم عصیت را در دستگاه جامعه شناسی ابن خلدون اهمیت می بخشد این نکته است که این مقوله اساساً بر توزیع موزون منافع مادی، رفع ستم و در نهایت اعمال سلطه و غلبه ناظر است.

حمایت و دفاع و توسعه طلبی از راه عصیت میسر می شود.<sup>۲۵</sup>

عقبه اجتماعی همبستگی که به نحو صریحی واجد خصیصه طبقاتی است «برتری جویی»، «خواجگی»، «رهبری» و «ریاست» است. ابن خلدون به تأکید تصریح می کند که دستیابی به چنین مقاماتی «انجام نمی پذیرد مگر از راه «عصیتی» که گروهها با هدف غلبه و سلطه آن را اعمال می کنند. به گمان من شاخص ترین عنصر تفکر علمی ابن خلدون در توضیح او از کیفیت دولت در شرایط غلبه متجلی است. دیالکتیک وحدت «همبستگی» و «رهبری» در جهت «سلطه» تضاد خویش را در درون خود می پرورد. ریاست رفیقانه و غیرقهرآمیز جامعه بدوی در مسیر تکاملی خود در جامعه شهری به شکل دولت که لزوماً «قهر» ابزار عملی آن و نابرابری نتیجه آن است دیگرگون می شود. زیرا که اندیشه «رهبری» اساساً بذریع نابرابری را در خود نهفته دارد. پدیده رهبری اگرچه لزوماً ذاتی جامعه و خصوصیت دولت است ولی همین «ضرورت» پرورنده ضد خویش نیز هست. روابط رهبر و پیرو که در جامعه بدوی در نهایت تأمین برابری و تعاون رفیقانه اعضای جامعه را به عهده داشت در جامعه مدنی و صنعتی به اقتضای طبیعت ناهنجار آن به رابطه تابعیت و متبوعیت تغییر می یابد و خدایگان دولت با رهاکردن عنصر همبستگی به عامل قهر و حاکمیت دولتی دیگرگون می شود. دولت که در داخل کشور (ملک) و در پرتو «جوش و خروش غلبه و چیرگی بر دیگران» تحقق می یابد و برحاکمیت «گروه معدودی... که امور دولت را قبضه می کنند» می انجامد، پس از پیروزی «در ناز و نعمت فرو می رود و در دریای تجمل و فراخی زندگی غوطه ور می شود و یاران و برادران خویش را به بندگی می گیرد و آنان را در راه خدمات گوناگون نابود می کند.»<sup>۲۶</sup>



از شرکت دادن دیگران در امور فرمانفرمایی و سلطنت سر باز می‌زند و خوی خدامنشی در او پدید می‌آید و با مقتضیات کشورداری همراه می‌شود که عبارت است از خودکامگی. این است که در این هنگام از عصیتهای دیگر برای شرکت جستن در فرمانروایی ممانعت می‌شود و عصیتهای ایشان مغلوب می‌گردد و آن‌چنان همه لگام‌زده و سرکوب می‌شوند که وی [دولت] هر آنچه بخواهد بکه‌تازی می‌کند و به هیچ کس اجازه نمی‌دهد کوچکترین دخالتی در امور فرمانروایی از خویش نشان دهد و به سود و زیان آن درنگرد.<sup>۲۷</sup>

ابن‌خلدون از طرح این پرسش تن نمی‌زند که اساساً چرا بستگی‌ای که بر برابری ناظر بود به سلطه گروهی بر گروه دیگر می‌انجامد؟ پاسخ او به این پرسش با مقوله «ملک» یا کشور و برابر نهاد عصیت انجام می‌یابد. او اصطلاح کشور یا ملک را به معنایی دو وجهی به کار می‌گیرد که در عین حال متضمن «قدرت - مالکیت» یا «قدرت - تصاحب» است. وحدت این دو معنی در مفهوم دولت از رابطه متقابل و موجود بین مالکیت و قدرت ناشی می‌شود. پیدایی ملک یا روابط مالکیت و نابرابری بالقوه بین اعضای یک بستگی را ابن‌خلدون در مقدمه به تصریح شرح می‌دهد و مصرانه بر بستگی و ارتباط بین تمدن و «قدرت - مالکیت» که نمی‌توانند جدا از یکدیگر وجود داشته باشند تأکید می‌کند. مقوله «ملک - قدرت»، مقوله «ملک - مالکیت» را موجب می‌شود. ملک به مثابه «قدرت - مالکیت» نه تنها نتیجه تولید اضافی بلکه نتیجه گرایش طبیعی به سوی «قدرت - تملک» است، به این تمیز در تاریخ، دولت، روند انتقال منابع و منافع مادی از یک گروه به گروهی است که پیشتر فاقد آن بوده است.

نظام پادشاهی در دستگاه فکری ابن‌خلدون نخستین شکل منظم دولتی است که وقوع آن به اقتضای عصیت نه‌اختیاری که غایتی طبیعی است. مع‌الوصف چنین مرحله‌ای از تکوین دولت فاقد عوارض خود نیست: عوارضی که با همان ضرورت که بر پادشاهی تعلق دارد پس از غلبه و اعمال قهر و تحول به مطلق‌العنانی بر خود آن بار می‌گردد. گرایشی اشرافی و مطلقه که قهر و مطلق‌العنانی در این دوران از حیات دولت نصیب آن می‌سازد آن را هر روز نه تنها از عصیتهای تابع جدا می‌سازد بلکه گروه نخبه‌ای را که در رأس آند نسبت به یاران و وابستگان به عصیت خود نیز مشمول تفاخر و اعمال سرکوب می‌سازد. دستگاه دولتی که به این نحو تحقق می‌یابد حاکم و رادعی را جانشین اسلوبهای عملی ابتدایی حاکمیت می‌سازد که «عصیت و شمشیر» مشخص آن است. تدابیر

جدیدی که به قصد بازسازی استحکام دولت در این مرحله اتخاذ می‌گردد و از آن جمله فراخوانی اعضای همبستگیهای غیرتباری به همکاری در حل بحران فروپاشی توفیق نمی‌یابد. بحران دائمی که در نهایت دولت را به‌انهدام می‌کشاند علاوه بر گسست آن از همبستگی تباری به نحو صریحی معلول سیاستهای اقتصادی آن نیز هست. ابن‌خلدون در اشاره به بستگی دولت و اقتصاد یادآور می‌شود که پیشرفت اقتصادی مبتنی بر قوانین عمومی معینی است. دولت با دست‌اندازی در اقتصاد آن را چون پایه‌ای که برای موجودیت آن اساسی است به کار می‌گیرد و لذا علاوه بر مداخله صریح در امور اقتصادی به اخذ مالیاتها و خراجها روی می‌آورد. خراجها و مطالبات هدف دولت است. دولت به پول نیازمند است زیرا که بیش از هر چیز ناچار به حفظ یاران پیشین از طریق تأمین مطلوب زندگی آنها و بخشیدن فرصت لازم برای کسب منافع توسط آنهاست. جز اینها ایجاد و تقویت نیروی نظامی و نهادهای مربوط به آن و تأمین گروههایی را که به تدریج جانشین بدنه اصلی همبستگی خود ساخته است همه و همه موجب آن می‌گردد تا دولت هرچه بیشتر و گسترده‌تر به عرصه‌های اقتصاد روی آورد و آن را قویاً زیر نظارت خود بگیرد. نخستین شکل از وجوه این نوع نظارت وضع خراجهای جدید است و وجوه دیگر نفوذ مستقیم بر بازار و نظارت مستقیم و غیرمستقیم بر امر بازرگانی است که وجه مشخصه جامعه شهری است. شرایطی که از طریق اعمال چنین رویه‌هایی فراهم می‌آید به وجه الزامی دولت را دچار پریشیدگی و انهدام می‌سازد. به باور ابن‌خلدون چنین روندی اجتناب‌ناپذیر است، زیرا از ماهیت خود دولت بر می‌آید و زمانی نطفه‌های اصلی آن منعقد می‌گردد که دولت از اتحاد اولیه‌ای که به منزله شرط و علت وجودی آن بوده است می‌گسلد. لاکوست به درستی توضیح می‌دهد که یک گروه تنها در صورتی می‌تواند به تدارک یک امپراطوری یا دولت اقدام کند که از مشخصات سیاسی و اجتماعی برخوردار باشد و چنین مشخصه‌ای به باور ابن‌خلدون همبستگی یا عصیت است. به معنایی عملی همبستگی که به گروه قدرت غلبه می‌بخشد به تکوین دولت منجر می‌شود. دستیابی به قدرت در عین حال خود به انهدام همبستگی می‌انجامد و از این طریق سقوط دولت اجتناب‌ناپذیر می‌گردد.<sup>۲۸</sup> از آنجا که تمدن و دولت لازم و ملزوم یکدیگرند لذا تکوین و تحولاتی که نصیب دولت می‌گردد نه تنها دیوارهای تحقق تمدن را پی می‌ریزد بلکه انقراض آن را نیز موجب می‌گردد.

سالت‌لیک سیتی، یوتا

۲۶ ژوئن ۱۹۹۳

## پانویسها:

۱ - درباره روند آشنایی محافل علمی غرب با ابن‌خلدون رجوع شود به پروین گابادی، «مقدمه» بر ترجمه فارسی مقدمه ابن‌خلدون، چاپ شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶. و همچنین دیده شود:

KEAT and URRY. *Social Theory as science*  
Shargh. *Radical. Reflections on Origin of Human Sciences*

برای کتابشناسی مربوط به تحقیقات درباره ابن‌خلدون رجوع شود به

Muhammad Mahmoud Rabi. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. 1967

و ترجمه انگلیسی مقدمه توسط روزنتال، جلد سوم، بخش کتابشناسی.

۲ - جورج فیرزلی G. Firzly در پایان‌نامه دکتری خویش به نام «ابن‌خلدون: مروری اجتماعی - اقتصادی»، نخستین کسی است که به تفصیل در باب تأثیر ابن‌خلدون بر اوینهایمر به تحقیق پرداخته است. علاوه بر اثر انتشار نیافته فیرزلی که تنها در بخش پایان‌نامه‌های دانشگاه یوتا وجود دارد، دیده شود اثر خود اوینهایمر به نام

*The State*. Black Rose Books. Montreal. Tr. John M. Gitterman. 1957

به‌خصوص مقدمه آن توسط سی. هامیلتون. همچنین دیده شود

هری اوسترین ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸، صص ۳-۴۷.

۳ - برای بحث از انحاء تعبیر از فلسفه سیاسی، تاریخ‌شناسی، منطق و تفکر اجتماعی ابن‌خلدون رجوع شود به

K. Ayyad. "Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Haldun.

E. Rosental. *Inb Khaldun's Gedanken Üaer den staat*

M.M. Rabi. *The Political Theory of Ibn Khaldun*.

فیرزلی مرجع شماره ۲ و

Fuad Barli. J. Brian Price. *Ibn Khaldun and Karl. Marx on Dialectical Methodology*

۴ - دیده شود

S.M. Batsieva. *Historico-Sociological Opinion of Ibn Khaldun*. Moscow 1965

نامیرالائی، منبج ابن‌خلدون الفلسفی فی البحث التاریخی، در الثقافة الجدیده، بغداد، ۱۹۷۵، شماره ۱، صص ۶۷-۱۰۶؛ م.آ. نشات، رائد الاقتصاد: ابن‌خلدون، در ابن‌العربی، الكويت، ۱۹۷۳، شماره ۱۷۷ و همچنین Yves. Lacoste «ماتریالیسم تاریخی و مفهوم دیالکتیکی» در کتاب او به نام

*Ibn Khaldun. The Birth of History and the Past of the Third world*, Verso Editions, 1984

۵ - عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گابادی، چاپ شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶،

ج اول، صص ۲.

۶ - همان، صص ۳.

۷ - همان، صص ۳.

۸ - همان، صص ۵.

۹ - همان، صص ۲.

۱۰ - همان، صص ۶.

۱۱ - همان، صص ۱۳.

۱۲ - همان، صص ۶۴.

۱۳ - همان، ص ۵۱.

۱۴ - همان، ص ۶۹. ابن خلدون در موارد متعددی به این دقیقه اشاره می‌کند که اهمیت هر دانشی «داشتن موضوع و مسائل خاص» است و «منی علم همین است»، به این اعتبار او دانش تاریخی را واجد چنین موضوع و مسائلی تلقی می‌کند و خویش را بدون آن که در پی نهادن آن از «دستورهای ارسطو یا سخنان موبدان استفاده کرده» باشد کاشف آن می‌داند و لذا به تصریح یادآوری می‌کند که «فضل تقدم» در آشکار ساختن «روش و اسلوب» تحقیق از تاریخ و «جداساختن آن از دیگر علمها» به او متعلق است. رک. مقدمه گنابادی، ص ۶۹، ۷۳، ۷۴.

۱۵ - همان، ص ۶۵.

۱۶ - همان، ص ۸ - ۹.

۱۷ - مقدمه، چاپ گنابادی، ص ۷۴.

۱۸ - همان، ص ۷۴ - ۷۵، تأکید از ماست.

۱۹ - همان، ص ۷۸ - ۷۹.

۲۰ - همان، ص ۲۲۶ - ۲۲۷.

۲۱ - برای نقل قولها و تأکیدات آمده در گیومه رجوع شود به مقدمه، چاپ گنابادی، ص ۲۹۵ - ۲۹۶، ۳۰۱ - ۳۰۴، ۳۱۷، ۳۱۹، ۵۹۶.

۲۲ - همان، ص ۳۵۹ - ۳۶۰.

۲۳ - همان، ص ۲۳۶.

۲۴ - همان، ص ۲۴۲.

۲۵ - همان، ص ۲۶۵.

۲۶ - همان، ص ۲۷۸.

۲۷ - همان، ص ۳۱۸.

۲۸ - Yves. Lacoste. *Ibn Khaldun. Birth of History and the past of the Third World.* Verso. 1966. p.100

وظیفه خود می‌دانم که بدین وسیله از خانم صدف رحیمی کتابدار و مسؤول واحد واگذاری کتاب در کتابخانه دانشگاه یوتا که صمیمانه در تهیه منابع این مقاله که عمده جزو کتب مفقوده یا جا به جا شده بودند، به من یاری رسانیدند تشکر کنم.

پرتال جامع علوم انسانی