اندیشه: نظریه عصبیت در مقدمه ابن خلدون

جعفری نژاد، عفت

این مقاله با طرح دیدگاه‏های مختلف، به تحلیل نظریه ابن‏خلدون (732-808 ه.ق) درباره نظم و انسجام در جامعه و تضاد و ستیز بین انسان‏ها پرداخته و سعی در ارایه تعبیری کامل‏تر از نظریه وی دارد. آنچه در این کاوش، موردنظر است معرفی ابن‏خلدون به‏عنوان دانشمندی است که در طرح آراء خود تک‏بعدی به مسایل اجتماعی نپرداخته و آنها را در کلیت دیده است.

ابن‏خلدون دو پدیده‏های نظم و تضاد را در جامعه می‏بیند و مهمتر آن‏که برای تبیین هردو، از کلید واژه «عصبیت» استفاده می‏کند.

روش تحقیق:

این مقاله از طریق مطالعه اسنادی) Documentary( و مقایسه ) Comparative(، به بررسی اثر مهم ابن‏خلدون (مقدمه) می‏پردازد. همچنین باتوجه به آثاری که در شرح و بسط پیرامون آن اثر نوشته شده، سعی در ارایه تحلیلی در زمینه نظریه عصبیت می‏نماید.

مقدمه:

امروزه دیدگاههای نو در جامعه‏شناسی، مسأله نظم و تغییر را، دو وجه یک مسأله می‏دانند که بررسی در هردو جنبه به شناخت کامل‏تر جامعه کمک می‏کند. از این‏رو بدون آن‏که دیدگاه طرف مقابل را کاملاً رد کنند به طرح اندیشه‏های خود در یکی از این دو حوزه می‏پردازند. باوجود این، حتی در نظریه‏های ترکیبی، سعی در ادغام هردو دیدگاه دارند، تا از ضعف‏های وارد بر هر دو گروه مصون مانده و به شناخت کامل‏تری دست یابند؛ تمایل و وابستگی به یکی از این دو جنبه غالب‏تر است. توجه به این مسأله، ضرورت و اهمیت دیدگاهی که بتواند هر دو جنبه را به خوبی دریابد آشکار می‏نماید.

درطرف نظریات ابن‏خلدون، عده‏ای وی را یک نظم‏گرای انسجامی دانسته‏اند که نظم و سازماندهی جامعه را موردتوجه قرار داده و این وجه از نظرات وی، غالب بر وجه تضادگرایی است. (ازجمله: آزاد، 1376)

در مقابل، عده‏ای نیز تضادگرایی را دیدگاه مسلط نظرات وی پنداشته‏اند (ازجمله: ادیبی و انصاری، 1358). اما آنچه اینجا موردتوجه قرار می‏گیرد، نگاهی دوباره به نظرات ابن‏خلدون بدون دخالت دیدگاههای فردی است، چراکه پنداشتن وی به‏عنوان تضادگرا یا کارگرگرا، بیش از تحلیل نظرات ابن‏خلدون ممکن است از سوگیری مفسر نشأت بگیرد.

به‏نظر می‏رسد ابن‏خلدون دید تک‏بعدی در تحلیل مسایل نداشته، بلکه نظریه وی، همچون منشوری است که از دیدگاه موردنظر، می‏توان آن‏را تفسیر کرد. لذا، برآنیم تا دیدگاه ابن‏خلدون را با نگرش کامل‏تری که از اوایل دهه 80 غالب گردیده و اغلب جامعه‏شناسان با جهت‏گیریهای تئوریک مختلف، اذعان داشته‏اند که یک پارادایم به تنهایی قادر نیست همه مسایل اجتماعی را حل کند، مطرح کنیم. (الکساندر، 1982، ریتزر، 1989 هابرماس، 1990، کالینز، 1990) به‏دنبال این نتیجه‏گیری، به‏تدریج در جامعه‏شناسی، مسأله ادغام و ترکیب تئوریک مطرح شد.

«با طرد دوگانه‏گرایی دکارتی، دیگر انتخاب مبتنی‏بر «یا این، یا آن» نبود بلکه برپایه انتخاب «هم این، هم آن» استوار شد.» (چلپی، 1372، ص16به‏نقل از ریتزر)، بدین‏گونه زمینه برای شکل‏گیری نظریه‏های ترکیبی فراهم آمد.

ابن‏خلدون به‏خوبی در قالب نظریه‏ای واحد به طرح هردو جنبه نظم و تضاد در جامعه می‏پردازد، که نشان‏دهنده درک صحیح وی از واقعیت‏های عینی است. آنچه اهمیت و توانایی ابن‏خلدون را بهتر نمایان می‏کند، تفسیر نظم و تضاد براساس مفهومی واحد (عصبیت) است، که کلید واژه اصلی همه نظرات وی نیز هست. می‏توان گفت «آنچه تحت‏عنوان نظریه اجتماعی ابن‏خلدون مطرح می‏شود به همین مفهوم «عصبیت» برمی‏گردد». (آزاد ارمکی، 1376، ص160).

برای توضیح این مسأله، ابتدا نظریه عصبیت را به‏صورت توصیفی موردبررسی قرار می‏دهیم و سپس به تحلیل آن، از جنبه کارکردی و تضادی می‏پردازیم.

عصبیت چیست؟

ابن‏خلدون، تعریف دقیقی از اصطلاح «عصبیت» ارایه نکرده، ولی از زوایای مختلف به آن پرداخته است. «عصبیت ازنظر لغوی، از ریشه «عصبه» به معنای خویشاوندان شخص از جانب پدر است و شخص صاحب عصبیت کسی است، که از حریم جد اعلای خود دفاع کند.» (تاریخچه جامعه‏شناسی، ص277). ابن‏خلدون، اصطلاح عصبیت را در معنایی بسیار نزدیک به این معنای لغوی، به‏کار برده است.

«عصبیت از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندان‏ها به یکدیگر و با مفاهیمی مشابه آن، حاصل می‏شود.» (مقدمه، 242)

ضمناً، این خویشاوندی باید واضح و صریح باشد و خویشاوندان همدیگر را به‏عنوان خویشاوند شناخته، قبول داشته و با هم همکاری کنند.

«اگر خویشاوندی کسانی، تنها متکی به روایات و اخبار دور باشد، نیروی وهم درباره آنها به ضعف می‏گراید وسود آن از میان می‏رود و توسل و توجه بدان،کاری بیهوده خواهد بود.» (مقدمه، ص243)

«مسأله هم‏پیمانی (ولاء) و هم‏سوگندی (حلف) نیز از همین است. زیرا غرور قومی هرکس، نسبت به هم‏پیمان و هم‏سوگندش، به‏علت پیوندی است که در نهاد وی، جایگیر می‏گردد.» (مقدمه، ص243)

بنابراین، به غیر از خویشاوندی، هم‏پیمانی و هم‏سوگندی نیزمی‏تواند باعث ایجاد عصبیت در میان یک‏عده شود. البته، زمانی که عادات و رسوم و شعایر گروه توسط آنان رعایت شود، این افراد صاحب یک عصبیت محسوب می‏شوند.

«زیرا عضویت در این قبیله یا انتساب بدان خاندان، هنگامی مفهوم واقعی پیدامی‏کند که آداب و رسوم و احکام و قواعد آنان درباره آن عضو، اجرا گردد» (مقدمه، ص247).

همچنین:

«بندگان و تربیت‏یافتگان مزبور در عصبیت قومی با ایشان شرکت خواهند جست و مانند گروههای دودمانی ایشان، به رسوم و عادت قبیله آنان خواهند گرایید» (مقدمه، 257)

بنابراین، بندگان و تربیت‏یافتگان در یک قوم نیز، که از عصبیت قوم حمایت کنند، افراد صاحب عصبیت محسوب می‏شوند.

ابن‏خلدون، عوامل اجتماعی تقویت‏کننده عصبیت را، سه عامل عمده ذکر می‏کند، که عبارتند از:

اول: بادیه‏نشینی و توحش. از آنجاکه بادیه‏نشینی، به‏خلوص نسب کمک می‏کند، پیوندهای خویشاوندی را محکم‏تر نموده و عصبیت قویتری ایجاد می‏نماید. (مقدمه، صص243و 277)

دوم: دین. نقش دین در تقویت عصبیت از راه تألیف قلوب و از بین بردن نزاع و اختلاف است. (مقدمه:ص289)

همچنین فزونی عدد (مقدمه، ص312)، از عوامل تقویت کننده عصبیت است.

و اما عواملی چون: معیشت و تجمل (مقدمه: ص267 و 268) ستم کشیدن و خوار گردیدن از طرقی نظیر باج و خراج دادن (مقدمه، صص268 و 270) رقابت و پراکندگی اهداف (مقدمه، صص 246 و 317) و رواج روح استبداد (مقدمه، صص86 و 318)، از جمله علل تضعیف کننده عصبیت هستند.

عوامل اجتماعی موءثر بر عصبیت:

تجمل

رقابت

ستم کشیدن

استبداد

عصبیت

بادیه‏نشینی

فزونی عدد

دین

تعابیر جامعه‏شناختی از «عصبیت»:

عصبیت در معنای جامعه شناختی خود، به جنبندگی دولت، قوه حیاتی یک قوم، وطن‏پرستی، شعور ملی، اراده مشترک، همبستگی اجتماعی، روح عام، همبستگی گروهی، نجابت در معنای اشرافی، روحیه سلحشوری و غیره، آمده است.

توین بی، عصبیت را بافت روحانی که کلیه اعضای سیاسی و اجتماعی از آن ساخته شده‏اند، توصیف می‏کند. گیدینگز، هماهنگی و تجانس را شرط لازم زندگی اجتماعی می‏انگارد و عصبیت را با مفهوم تجانس یکی می‏داند. هلموت ریتر، معتقد است که عصبیت دارای همان معنایی است که وبر، از کاریسما یا فره ایزدی و ماکیاول از ) Virtu( تقوا دارد. و منظور هر سه، عبارت است از خصیصه ذاتی که برای کسب قدرت سیاسی و رزمندگی در بعضی از افراد وجود دارد و استدلال او این است، که ابن خلدون می‏گوید: «وقتی رهبران سیاسی، این خصیصه (عصبیت) را توأما داشته باشند، می‏توانند نظرات خود را به انبوه مردم بقبولانند و آنان را به دنبال خود بکشند.» (ستوده، 1376، صص141-142)

ایولاکوست در «جهان‏بینی ابن خلدون»، مفهوم عصبیت را یک پدیده کاملا جدلی می‏داند که از یک طرف اشرافیت قبیله‏ای و از طرف دیگر، دموکراسی نظامی در یکدیگر ادغام و از وحدت آنها، عصبیت نتیجه می‏شود. یعنی همه افراد، دارای روحیه سلحشوری و دفاع از حیثیت قبیله باشند و در ضمن، همه آنها در وضعیت مشابه‏ای نباشند بلکه اشرافیت و برتری عده‏ای بر بقیه به وجود آید. وی پس از نقد نظرات دیگران درباره مفهوم عصبیت، آن را «توان سیاسی» تعبیر می‏کند.

در میان تعابیر مختلف ( Associationیا Solidarity)، همبستگی یا انسجام اجتماعی، واژه‏ای است که در بین جامعه‏شناسان، بیشتر مورد استفاده قرار می‏گیرد. (ستوده، 1376، ص140)

اما کسانی چون هنریک سیمون، نیز معتقدند که Solidarityمعادل عصبیت نیست، زیرا این واژه انتزاعی‏تر از عصبیت است و برخلاف عصبیت، شکل جمع نیز ندارد. در مقابل، عصبیت به یک انسجام و پیوستگی عینی اشاره دارد، نه هر نوع پیوستگی. وی پیشنهاد می‏کند واژه عصبیت به همان صورت نوشته شده و ترجمه نشود.» (تاریخچه جامعه‏شناسی، ص286).

با وجود قرابت زیاد، بین عصبیت از دیدگاه ابن خلدون و همبستگی از نظر دورکیم، تفاوت‏های اساسی بین این دو مفهوم وجود دارد که نمی‏توان آنها را معادل هم دانست. از جمله تفاوت‏هایی که برای آنها ذکر شده (همان، صص249-286):

اول این که همبستگی، مفهومی بسیار انتزا.عی است که دورکیم، سعی می‏کند معرف‏های عینی و ملموس برای آن بیابد اما ابن خلدون، با این که عصبیت را دارای خصوصیات درونی می‏داند، اما آن را بسیار آسان در جلوه‏ها و نمودهایی نظیر «نشان دادن غرور قومی نسبت به یکدیگر» و «دفاع یکپارچه در برابر دشمن» تجسم می‏بخشد. «حقوق» که نمود همبستگی است، بسیار انتزاعی‏تر از «دفاع مشترک» است.

- عصبیت، بیشتر جنبه قومی- سیاسی دارد که با اوضاع جغرافیایی و اقتصادی و مذهبی در ارتباط قرار می‏گیرد، لیکن همبستگی از نظر دورکیم، بیشتر جنبه ارزشی دارد.

- همبستگی، پیوندی است که شرط وجود جامعه محسوب می‏شود و بدون آن، جامعه تحقق خارجی نمی‏یابد اما عصبیت، در نظر ابن خلدون متأخر از پیوند ناشی از تعاون اجتماعی است. این پیوند، قوی‏تر و عینی‏تر از پیوند نخستین اجتماعی است که برای رفع نیازهای ابتدایی انسان‏ها شکل می‏گیرد.

- از نظر ابن خلدون، هرچند ابعاد مختلف جامعه تحت تأثیر حکومت بوده و شرط لازم حکومت نیز عصبیت قومی است، لیکن این بدان معنا نیست که حیات اجتماعی بدون عصبیت شکل نمی‏گیرد. بلکه حکومت بدون عصبیت شکل نمی‏گیرد و حتی حکومت‏ها نیز در دورانی از حیات که بر اثر پدیده «عادت شدن» استحکام می‏یابند، نیاز چندانی به عصبیت ندارند. عصبیت، محرک بنای تمدن‏های باشکوه و فتوحات گسترده است و در مقایسه با همبستگی، امر قوی‏تر و عینی‏تری محسوب می‏شود که هدفی غیر از اصل زندگی اجتماعی و گروهی (هدف همبستگی را تعقیب می‏کند.

- همبستگی، اتحاد و انسجام درونی یک نظام را مدنظر دارد و تأثیرات آنها را بر کارکرد سالم اجزای دیگر نشان می‏دهد. ولی عصبیت در عین این که، اعتماد و یکپارچگی درونی را تأمین می‏کند، نقش دیگر آن در مقابله با تضادها و کشمکش‏های جغرافیایی، اجتماعی و بیرونی است.

بنابراین، خصوصیات عصبیت را می‏توان این گونه جمع‏بندی کرد:

1- عصبیت از نظر ابن خلدون، نیرویی طبیعی همانند دیگر نیروهای طبیعی است. (مقدمه، صص310 و 309)

2- منشأ آن خویشاوندی و اموری مشابه آن است.

3- عصبیت تنها یک امر مبتنی بر نسب خونی- وراثتی نیست، بلکه این نسبت باید از طریق مکانیزم‏هایی نظیر عین مشترک اجتماعی ظاهر شده باشد.

4- عصبیت با محیط جغرافیایی، نظام اقتصادی و اعتقادی، رابطه متقابل دارد. هرچند، هیچ یک از این عوامل، منشأ مستقلی برای عصبیت نیستند، بلکه در شدت و ضعف آن موءثرند.

5- عصبیت را در جوامع مختلف می‏توان یافت. هرچند عصبیت قبایل بادیه‏نشین از دیگر عصبیت‏ها قوی‏تر است، اما این بدان معنا نیست، که در جوامع شهری عصبیت نمی‏تواند وجود داشته باشد.

6- عصبیت نیروی محرکی است که انرژی ضروری تغییرات اجتماعی، بویژه تغییرات سیاسی را تأمین می‏کند.

دیدگاه کارکرد گرایانه:

نگاهی به شرایط اجتماعی عصر ابن خلدون نشان می‏دهد، ضعف و انحطاط سراسر سرزمین‏های اسلامی و بخصوص شمال آفریقا که ابن خلدون در آنجا می‏زیسته را فراگرفته و دنیای اسلام هر روز، شاهد تحولات و تغییرات شدید سیاسی و نظامی بوه است. همین مشکلات، عامل تحریک ابن خلدون برای مطالعه علمی جامعه و علاقه و توجه وی به نظم و یافتن راه حلی برای نابسامانی‏های اجتماعی دوران خود می‏تواند باشد.

وی عصبیت و همیت قومی را، که در این دوران به ضعف گراییده بود، به عنوان کلید تحلیل خود به کار گرفت و تمام مباحث بعدی وی، حول این مفهوم می‏گردد. در تفسیر نظریات ابن خلدون عده‏ای، عصبیت را با مفهوم انسجام در جامعه‏شناسی یکی دیده‏اند. (آزاد ارمکی، 1376، ص31 و تنهایی، 1376 ص46).

ابن خلدون در طرح نظریه انسان اجتماعی و این که انسان بایستی در اجتماع زندگی کند، با توجه به مفهوم عصبیت، به عنوان عامل همبستگی و روح جمعی به طرح دیدگاه‏های خود در مورد انسجام و وفاق اجتماعی می‏پردازد.

طبیعت تجاوز پیشه انسان‏ها، باعث تضاد بین آنها می‏گردد. تضاد درون گروهی، روابط داخلی یک قبیله را در نهایت منسجم می‏کند، به شکلی که تابعیت یک قدرت مافوق را براساس ضرورت بپذیرند.

آنچنان که هابز، تشکیل دولت را امری قراردادی نمی‏داند بلکه آن را طبیعی می‏انگارد و وجود دولت را یک شر ضروری معرفی می‏کند، ابن خلدون نیز، برای تبیین طبیعی بودن تشکیل حکومت و نه قراردادی بودن آن، نظریه معروف عصبیت خود را بیان می‏کند.

پذیرش دولت طبیعی

تضاد منافع

طبیعت تجاوزپیشه

منبع: موءلف

تضاد درون گروهی به رشد عصبیت میان گروه‏های کوچک، مثلا خانواده یا محله منجر می‏شود. بنابراین، در توضیح انسجام و به هم پیوستگی اجتماعی، ابن خلدون به مکانیزم عصبیت متوسل شده و برای شرح سازوکار عصبیت به مفهوم تضاد، رو می‏کند و آن را به زبان روانشناختی در تعریف خویش از طبیعت انسان تبیین می‏کند. مسلم است که رابطه خویشاوندی - بویژه در میان جوامع ابتدایی- و نسبت خونی، مهمترین عاملی بوده که ارتباط اولیه براساس آن می‏توانست به وجود آید. اگوست اکنت، نیز هنگامی که پدیده خانواده و روابط خانوادگی را در دوران اولیه توضیح می‏دهد، این مسأله را بیان می‏کند. بنابراین، طبیعی است که رابطه خونی که نزدیک‏ترین و ابتدایی‏ترین نوع رابطه است، اساس پیوند عصبیت و انسجام گروهی را در نظام ابن خلدون تشکیل می‏دهد.

عصبیت

انسجام

پیوند خویشاوندی

تضاد منافع

طبع انسانی

منبع؛ موءلف

تضاد برون گروهی میان چند قبیله نیز، بنابر علل مربوط به طبیعت انسان و مشکلات اجتماعی و اقتصادی، به ناگزیر شرایط رشد عصبیت یا تعصب در درون گروه و یا پدیده‏ای که امروزه با نام انسجام یا به هم پیوستگی درمیان جامعه‏شناسان - بخصوص کارکردگرایان - رایج است را به وجود می‏آورد. (تنهایی، 1376،صص46-47)

دراینجا، نظریه ابن‏خلدون با آن بخش از نظر مارکوزه، که معتقد است وجود دشمن مشترک، عاملی برای پیوند و همبستگی درون گروهی می‏شود، شباهت دارد.

انسجام قوت عصبیت تضاد با قبایل دیگر

منبع: مولف

تحولات اجتماعی اگرچه ازنظر ابن‏خلدون، امری ضروری و اجتناب‏ناپذیر است، اما امور اجتماعی در عین تحول‏پذیری به عنوان عوامل دارای ثبات و استحکام نیز معرفی می‏شوند. این ویژگی امور اجتماعی در نتیجه نهادی و ساختاری‏شدن آنها، حاصل می‏شود و شدت پایداری آنها به حدی است که ابن‏خلدون، خطور اندیشه‏ای خلاف آن را به ذهن مردم، امری دشوار و به منزله وقوع زلزله‏ای از نظر آنها معرفی می‏کند.

وی در موارد دیگری از نهادی‏شدن امور اجتماعی، با عنوان «عادت‏شدن» یاد می‏کند و امور عادت‏شده را، طبیعت ثانویه فرد می‏داند. امور اجتماعی علاوه بر عادت‏شدن، به وسیله مکانیزم کنترل اجتماعی و نظام ارزشی جامعه نیز حمایت می‏شوند و تخلف از آنها موجب مجازات است. (تاریخچه جامعه‏شناسی، ص282)

«آنچه مانع جبران و اصلاح عوارض مزبور می‏شود، عادتست و عادات به منزله طبیعت دیگری می‏باشند. چنین کسی نمی‏تواند با سلف خود درعادات به مخالفت برخیزد ... چه اگر بخواهد به چنین روشی دست یازد عادات مانع او خواهندشد و مرتکب چنین روشی را دیگران مورد تقبیح و سرزنش قرار می‏دهند.» (مقدمه، ص567)

عصبیت درنظر ابن‏خلدون، درسه سطح، دارای کارکرد است: اولا باعث پیوند با گروه و حمایت از حقوق وی می‏گردد.

درسطح بین فردی، موجب دفاع از گروه در شرایط بحرانی، درنتیجه تقویت و بقاء گروه و اشاعه روحیه دلاوری و جلوگیری از تسلیم می‏شود.

درنظر ابن‏خلدون، تمام نقش‏های دیگر عصبیت، مقدماتی معین برای رسیدن به یک نتیجه هستند، که آن رسیدن به دولت و آغاز تمدن است. بنابراین، کارکرد آن درسطح فراگروهی، ساخت دهندگی به دولت و پیدایش پادشاهی است. (آزاد 137صص 309-311) همچنین باعث استمرار و دوام دولت می‏گردد.

«زیرا عمر یک موجود زنده وابسته به قدرت مزاج اوست و مزاج دولتها همان عصبیت است و هرگاه عصبیت دولتی نیرومند باشد مزاج آنها تابع عصبیت خواهدگشت و دوران فرمانروایی و عمر آن نیز دراز خواهدبود.» (مقدمه، ص312)

حمایت از حقوق افراد

دفاع از گروه در شرایط بحرانی

تقویت و بقاء گروه

اشاعه و روحیه دلاوری و جلوگیری ازتسلیم

پیوند فرد با گروه

درون گروهی (ین

کارکرد عصبیت

فراگروهی

ساخت‏دهنده به دولت

دوام دولت آغاز تمدن و پیدایش پادشاهی

دیدگاه تضادگرا:

ابن‏خلدون درعین حال، تصویری دیالکتیکی از عصبیت ارائه می‏دهد، بدین معنا که عصبیت، مسیری را طی می‏کند که نتیجه آن، زوال خود اوست. از آنجا که هدف عصبیت، پادشاهی است و پادشاهی به طور طبیعی، مستلزم دو امر رفاه‏زدگی و تجمل‏گرایی و دیگری، خودکامگی و استبداد است- که هردو نابودکننده عصبیت‏اند- بنابراین، عصبیت در یک جریان «طبیعی» به سوی نفی خویش می‏تازد و بدین ترتیب، مقدمات ظهور و غلبه عصبیتی دیگر بر عصبیت فرسوده، فراهم می‏آید و این امر «جبری» و اجتناب‏ناپذیر است.

«باید دانست که پادشاهی برای عصبیت غایتی طبیعی است و وقوع آن از راه عصبیت امری اختیاری نیست بلکه نظم و ترتیب عالم وجود آن را ایجاب می‏کند و امری اجتناب‏ناپذیر و ضروری به شمار می‏روده»

(مقدمه، ص387)

نمودار سیر دیالکتیکی عصبیت:

نمودار سیر دیاکلیتی عصبیت:

رفاه‏زدگی و تجمل‏گرایی

نفی عصبیت

استبداد و خودکامگی

پادشاهی

هدف عصبیت

منبع؛ مولف

ابن‏خلدون نیروهای مذهبی، اقتصادی، تکنولوژیک، سیاسی، روانی-فردی را عوامل اصیلی که به تنهایی بتوانند عامل تحول ژرفی باشند نمی‏داند، هرچند که این عوامل، بخصوص مذهب درتقویت عصبیت، اهمیت به‏سزایی دارند. عامل مهمی که به نظر وی قادر است جوامع را در طول تاریخ، دستخوش تغییرات عمده سازد، عصبیت است. چرا که تنها بادیه‏نشینان صاحب عصبیت قوی، انگیزه و جاه‏طلبی لازم برای برهم زدن نظام کهن نهادینه‏شده را دارا هستند و می‏توانند با مقاومت‏ها و سرکشی‏های نظام استحکام‏یافته کهن، مقابله کنند. وی در تأیید نظر خود از اشخاص و گروههای مختلفی یاد می‏کند که بدون داشتن عصبیت کافی در صدد تغییرات اجتماعی برآمده‏اند و با شکست مواجه شده‏اند. (مقدمه، ص305)

ابن خلدون درباره تغییرات اجتماعی دارای نظریه انقلابی که متضمن دستورالعمل‏هایی برای ایجاد تحولات اجتماعی باشد نیست، بلکه نظریه‏ای محافظه‏کارانه دارد که در قالب قوانین طبیعی و جبری بیان می‏کند و جای کمی برای تحولات برنامه‏ریزی شده در آن وجود دارد. شاید بتوان گفت، جز در دعوت پیامبران و برنامه دینی آنها - که عصبیت تحت کنترل دین در آمده است - وی عصبیت را یک نیروی لجام گسیخته می‏داند، که با سرعت به سوی غایت خود یعنی پادشاهی و سلطنت پیش می‏رود و تنها امری که ممکن است آن را از این مسیر باز دارد، عصبیتی قوی‏تر است.

(تاریخچه جامعه شناسی، ص 283- 284)

تغییرات اجتماعی

عصبیت

اقتصادی

سیاسی

روانی یا فردی مذهبی

منبع؛ مولف

به نظر ابن خلدون، تحولات اجتماعی نه از درون گروه بلکه همواره از خارج - با برتری عصبیتی قویتر - در نتیجه تضادهای بین قبیله‏ای ایجاد می‏شود و وجود همین دشمن مشترک همواره افراد درون یک قبیله را با یکدیگر متحد می‏کند که وقتی این اتحاد سست شود، گروه نیز تجزیه شده و در درون قبیله دیگری حل می گردد. بنابر این تحول یا تغییرات، هیچگاه از درون به صورت یک نیروی انقلابی ظاهر نمی‏شود بلکه تضادهای درونی پس از آن که باعث شکل‏گیری دولت شدند، زمینه تجزیه نیروی عصبیت و در نهایت زمینه نابودی کل مجموعه به وسیله عصبیت قویتری را فراهم می‏آورد.

نابودی دولت - برتری عصبیت قوی‏تر - تضعیف عصبیت تضادهای درون گروهی

منبع؛ مولف

نکته قابل توجه دیگر، نقش دوگانه عصبیت برای نظام کهن و نظام جدید اجتماعی است. عصبیت واحد برای نظام کهن، نیرویی تخریب‏گر محسوب می‏شود و برای نظام جدید در حال تکوین یک نیروی محافظ و نگاهدارنده است.

در تفسیر نظرات ابن خلدون، باید گفت رشد تضاد نیز با رشد عصبیت رابطه مستقیم دارد. هر چه آهنگ رشد تضادهای برون گروهی افزایش یابد، رشد عصبیت فزونی یافته و دولت نیرومندتر می گردد، و هرچه دولت نیرومندتر شود خیال مردم از دشمن و خطرات خارجی راحت‏تر شده، بدین منوال، عصبیت یا انسجام جمعی کاهش می‏یابد و سپس فساد در جامعه زیاد می‏شود.

بنابر این، با نابودی تضاد، عصبیت نیز کاهش می‏یابد و بالعکس. (تنهایی 1376ص 48)

کاهش عصبیت - احساس آرامش و امنیت -دولت نیرومندتر - عصبیت قویتر -تضاد

(برون گروهی)

منبع؛ مولف

بنابر این، می‏توان گفت گرچه ابن خلدون به تضادها توجه کرده است، اما شرایط اجتماعی عصری که وی به تحلیل آنها می‏پردازد، با شرایط دوران ما که به خاطر گسترده شدن جوامع، تضادهای درونی اهمیت یافته، متفاوت بوده و طبعاً دیدگاه‏های متفاوتی در زمینه تضاد، ایجاد نموده است.

در بادیه، جوامع کوچک و ساده‏ای به وجود می‏آید، که مهمترین مشکل آنها دفاع و حمایت از یکدیگر در برابر خطرات طبیعی و حمله قبایل دیگر است. ضمن این که برای تأمین مایحتاج، منافع افراد با در کنار هم بودن بهتر تأمین می‏شود. در حالی که با وسعت یافتن جوامع، منافع افراد درون یک جامعه بیشتر در تضاد با یکدیگر قرار می‏گیرد و بنابر این تضاد شکل دیگری به خود می‏گیرد.

در واقع، تضاد همواره در جوامع، موتور حرکت و تغییر بوده و می‏توان ابن خلدون را نیز به دلیل توجه به این مسأله به عنوان یک تضادگرا پذیرفت، زیرا جهت اصلی نظریه وی با بقیه تضادگرایان یکسان است. در عین این که تفاوت‏هایی - با توجه به شرایط متفاوت - با یکدیگر دارند.

تغییر با نیروهای خارجی

تضاد درونی کم تضاد منافع با جوامع دیگر

جوامع کوچک

تغییر حرکت از درون - تضاد درونی زیاد اقشار و طبقات مختلف - جوامع گسترده

منبع؛ مولف

نتیجه:

پس از طرح هر دو دیدگاه نظم‏گرا و تضادگرایی که ابن خلدون را منسوب به یکی از دو جبهه می‏کند، به خوبی می‏توان دریافت که ابن خلدون آنحا که به انسجام و کارکرد عصبیت در جامعه پرداخته، کاملاً یک کارکرد گراست، به طوری ک کسانی در تفسیر نظریه‏اش، دیدگاه انسجامی وی را غالب دیده‏اند و طوری آن را تفسیر نموده‏اند که در موقع طرح دیدگاه‏های انسجامی، هیچ شکی در کارکردگرا بودن وی باقی نمی‏ماند.

از طرف دیگر، با بررسی نظر کسانی که به طرح دیدگاه تضادگرای وی پرداخته و این وجه را نسبت به بعد انسجامی غالب دیده‏اند نیز، به خوبی می‏توان دریافت، وی تضادگر است. اما در نهایت با در کنار هم دیدن هر دو تعبیر، باید پذیرفت که تضاد گرا یا نظم‏گرا دانستن ابن خلدون، از بینش تک بعدی خود ما نشأت می‏گیرد و تفسیر نظریه ابن خلدون، محسوب نمی‏شود.

حق می‏توان گفت، در تفسیرهای کارکرد گرایی، وی را به عنوان نظریه‏پردازی که صرفاً از جنبه انسجامی به مسأله پرداخته، نمی‏یابیم. همچنان که در تفسیرهای تضادگرایانه نیز، تعابیر کارکردی وجود دارد.

بنابر این، پذیرش هر دو دیدگاه، منافاتی با یکدیگر ندارد. همچنان که امروزه در جامعه‏شناسی، بزرگان مکاتب مختلف با پذیرش، این که یک پارادایم به تنهایی قادر به تفسیر مسایل پیچیده اجتماعی نیست، سعی در ارایه نظریه‏های التقاطی نموده‏اند. این مسأله مهمی است که ابن خلدون به آن توجه داشته و در تحلیل مسایل اجتماعی از جهات مختلف، به قضایا نگریسته است.

نکته مهمتر آن‏که، با این‏که جامعه‏شناسان، امروزه به دیدگاه‏های ترکیبی روی آورده و پذیرفته‏اند برای تفسیر درست مسایل، باید از دیدگاه‏های ترکیبی که به تحلیل کامل‏تری می‏پردازد روی آورند، اما در اکثر اینگونه نظریه‏ها، همواره یک بعد از قضایا غالب‏تر بوده و کاملاً نتوانسته‏اند از انتقادات طرف مقابل، مصمون بمانند. مهمترین نکته نظریه ابن‏خلدون، که می‏تواند به عنوان یک الگو مورد توجه قرار گیرد این‏که، وی در غالب نظریه واحدی (نظریه عصبیت) توانسته به تحلیل تلفیقی کاملی بپردازد.

منابع:

1- ابن‏خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه: پروین گنابادی، نشر کتاب، تهران، 1359.

2- آزاد ارمکی، تقی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، سروش، تهران، 1372.

3- آزاد ارمکی، تقی، جامعه‏شناسی ابن‏خلدون، چاپ اول، انتشارات تبیان، تهران، 1376.

4- ادیبی، حسین و انصاری، عبدالمعبود، نظریه‏های جامعه‏شناسی، نشر جامعه، تهران1358.

5- رادمنش، عزت‏الله، کلیات عقاید ابن‏خلدون، تهران، چاپ اول؛ 1370.

6- شیخ، محمد علی، پژوهش در اندیشه‏های ابن‏خلدون، تهران، چاپ سوم؛ 1371.

7- شیخ، محمدعلی، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، سمت، تهران؛ 1378.

8- لاگوست، ایو، جهان‏بینی ابن‏خلدون، ترجمه: مهدی مظفری، سهامی انتشار، تهران 1363.

9- جمعی از موءلفان، تاریخچه جامعه‏شناسی، دفتر همکاری‏های حوزه و دانشگاه، سمت، 1373.

10- تنهایی، ابوالحسن، درآمدی بر نظریه‏های جامعه‏شناسی، ویرایش جدید، چاپ اول، نشر مرندیز.

11- ستوده، هدایت‏الله، تاریخ اندیشه‏های اجتماعی در اسلام، موءسسه انتشارات آوای نور، چاپ دوم، تهران؛ 1376.

12- نصار، ناصف، اندیشه واقع‏گرای ابن‏خلدون، ترجمه: یوسف رحیم‏لو، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول،1366.

13- چلپی، مسعود، وفاق اجتماعی، نامه علوم اجتماعی، جلد دوم، شماره سوم، دانشگاه تهران، بهار1372.

41- Ritzer، George. Sociological Theory. Mc Grawذ Hill، Inc. 8991

51- Ritzer، George. Metatheorizing in sociology، Levington. Mass leuinston books. 1991.

61- Parsons، Talcott، The Social system. Glencoe. Free Press، 1591.

71- Faucalt، Miehel. The order of Things، London. Taristock: 7991.

81- Dahrendorf، Ralf. Class and class conflict، in Industrial Society. Stanford university press. 9591.

91- Coser، Lwise. The functions of social conflict. Newyork. Free press، 6591.