

ابن خلدون در نگاهی دیگر:

آزمون بالقوگی های مفاهیم اجتماعی ابن خلدون با توجه به سیاق مفهوم سازی در فضای فکری جامعه‌شناسی

دکتر ابراهیم پاشا*

«چکیده»

در این نوشتار سعی بر آن بوده که ضمن بررسی کار ابن خلدون، به این مسأله پاسخ داده شود که آیا می‌توان میان مفاهیم گوناگونی که ابن خلدون در تشریح ساختارهای اجتماعی بکار برده، حتی یک ارتباط منطقی یافت و به آن - از نظر فرم - قالبی جامعه‌شناختی داد؟ و دیگر این که در صورت وجود چنین ارتباطی در کار وی، با توجه به سیاق مفهوم سازی او چه موزائیکی از مفاهیم فراهم آورده، و به چه نتایجی دست یافته است؟

در پاسخ به این مسأله، براساس پرداخته‌های ابن خلدون، هم به مفروضات رفتاری و هم به مفروضاتی که او درباره ساختار اجتماعی شکل داده توجه کرده‌ایم. و نیز با ترکیب سیستماتیک این دو دسته مفروضات، و تحلیل پاره‌ای از مفاهیم پیچیده آن و پیدا کردن ربط منطقی بین آنها، سعی داشته‌ایم به هدف این نوشتار نزدیک و از کار وی - به معنای تکنیکی کلمه - تصویری جامعه‌شناختی ارائه دهیم. بدین ترتیب، شاید بتوانیم ابن خلدونی جامعه‌شناس معرفی کنیم

مقدمات :

اگر بخواهیم از جامعه‌شناسی ابن‌خلدون صحبت کنیم با توجه به این امر که وی خود بطور مستقیم به چنین معنایی توجه نداشته است، چهارچوب مسئله صورتی استنباطی پیدا خواهد کرد. با این حال اگرچه برداشتهای ما متکی به پرداخته‌های وی است، با این همه، آنچه در اینجا تحت عنوان جامعه‌شناسی ابن‌خلدون ارائه می‌شود ممکن است با توجه به اختلاف در دیدگاه و مفروضات زمینه‌ای، با کارهای دیگری که تاکنون در این زمینه عرضه شده متفاوت باشد. در این نوشتار قصد ما آن است که بر مبنای آنچه وی در کتاب مشهور خود تحت عنوان «مقدمه» آورده، مفاهیمی را استخراج کنیم که به تفکرات اجتماعی وی مربوط می‌شود و در این اثنا با طرح یک ارتباط منطقی بین مفاهیم مزبور، از نظر فرم، چهارچوبی نسبتاً جامعه‌شناختی از تفکرات اجتماعی وی فراهم آوریم، با این انتظار که شاید بتوان بدین طریق، موقعیت فکری ابن‌خلدون را در نظام تفکر جامعه‌شناسی امروز معین کرد.

در راستای این هدف، اگر بنا باشد که از کاروی برداشتی نزدیک به درک خود او از واقعیت، اختیار کنیم، در این صورت لازم است که به همه امکاناتی که به نحوی زمینه فکری او را متأثر ساخته به نوعی توجه کنیم و این امری نیست که صرفاً به بحث جامعه‌شناسی ابن‌خلدون محدود شود، بلکه بدیهی است که در فرآیند هرگونه استنتاجی اگر قرار باشد که اصل قضیه یک جا مغلوب ذهن نویسنده نگردد نباید نسبت به این گونه موارد بی‌توجه باقی ماند.

نخستین موضوع در تگّون اندیشه ابن‌خلدون، توجه به این نکته است که وی بعنوان یک متفکر مسلمان متأثر از تعلیمات اسلامی بوده و فضای فرهنگ اسلامی تأثیرات عمیقی بر شیوه تفکر او برجای گذاشته است. نکته دیگر توجه به عواملی است که به فضائی اجتماعی حاکم بر جامعه زیستگاهی او ویژگی‌هایی بخشیده که آن را خاص خود کرده است، فضائی که به عنوان خواستگاه اجتماعی یک طرز تفکر، برای شکل محتوائی اندیشه منبعی تعیین‌کننده محسوب می‌گردد. و بالاخره گرایش مطالعاتی ابن‌خلدون، موضوع دیگری است که توجه بدان ضروری است. در این معنی از او باید به

عنوان یک تاریخدان یاد کرد که در روزگار خویش مبداء ابتکاراتی بوده و در ترسیم وقایع تاریخی به نوآوری‌هایی دست یازیده است. با این حال اگر از ذکر جزئیات بگذریم، براساس معیارهای معرفی شده، در یک بررسی کلی، چهارچوب فکری ابن خلدون را با توجه به نحوه مفهوم‌سازی در جامعه‌شناسی می‌توان به صورت زیر تدوین کرد.

فرض مسلم در جامعه‌شناسی آن است که هر ترکیب اجتماعی بازتاب سلسله تعامل‌هایی است که در غالب یک شبکه ارتباطی بین افراد انسانی برقرار می‌شود، و بر مبنای همین اصل، تعامل اساسی‌ترین فرض جامعه‌شناسی است (Weber 1964:64, Homans 1961:13, Sheldon 1694:25, Parsons 1962:17). بنابراین چون در هر واحد اجتماعی عنصر اصلی تعامل رفتاری است که افراد به منصفه ظهور می‌رسانند. از این روی، اطلاع از مجموعیت روانی انسان و نحوه عملکرد او در هر واحد تعامل از نظر تئوری از اهم مسائل است.^(۱) چون هر نوع تنوع در این دسته از عوامل موجب تنوع در روابط می‌شود. و درست بهمین دلیل در متن حاضر به این امر که ابن خلدون چه تصویری از ساختار روانی انسان داشته، توجه شده است.

مفروضات رفتاری ابن خلدون:

تصور ابن خلدون از انسان به عنوان یک ارگانیسم زیستی و تمایز آن از سایر ارگانیسم‌های زیستی منبعت از یک پیش فرض زمینه‌ای است که از احکام قرآنی گرفته شده و در آثار متفکران مسلمان بطور همانند استفاده شده است. غرض آنکه در تفکیک انسان از حیوان در همه این آثار و از جمله در کار ابن خلدون اساس بر «فطرت» است. و سپس از همین رهگذر نتیجه گرفته می‌شود که انسان دارای «سرشت مدنی» است (مقدمه ۱۳۳۶: ۷۷). این نتیجه‌گیری احتمالاً از این مدعا ناشی شده است که انسان چون فطرت بر او وارد شد، بنا به قول فارابی «بالقوه عاقل» شد و بدین ترتیب سرشتی مدنی پیدا کرد. و چون سایر مخلوقات (ارگانیسم‌های زیستی) از این خصیصه بی‌بهره ماندند -

۱. یک نمونه از این توجه را می‌توان در کار پارسونز تحت عنوان Pattern Variables، ملاحظه کرد.

بدین معنا که نه به "عقل بالقوه" آراسته شدند و نه، به "عقل بالفعل"، در نتیجه از مدنیت بدور افتادند (فارابی ۱۳۶۱: ۲۵۱ - ۲۱۹)^(۱).

ابن‌خلدون با بهره‌گیری از این فرض دینی - فلسفی بدو مسئله اساسی پاسخ می‌دهد، هر چند که پاسخ وی بخاطر محتوی خاصی که از آن برخوردار است بگونه‌ای نیست که در قالب مفروضات جامعه‌شناسی امروز گنجانده شود. ولی در هر حال وی برمبنای تصور «فطرت» ابتدا به این نتیجه می‌رسد که انسان براساس چنین خصیصه‌ای ذاتاً از هر نوع ارگانیسم زیستی دیگر متمایز بوده و از یک نوع ویژگی منحصر به فرد برخوردار است. سپس با نسبت دادن مدنیت به انسان به عنوان خصلت ساختمانی او (یعنی چون انسان شد)، مشکل تدوین مفروضاتی را مرتفع می‌سازد که در احیاء رابطه فرد و ساختار ضروری است. ولی یک مسئله باقی می‌ماند و آن توجیه اختلافات رفتاری است که بطور طبیعی بین افراد انسانی مشاهده می‌شود. این اختلافات، هرچه باشد، با توجه به این امر که فطرت در همه انسانها بطور یکسان بودیعه و اگذار شده است عملاً دیگر به فطرت مربوط نمی‌شود، یعنی رویدادهائی است که با عامل فطرت قابل توجیه نیست. بنابراین وی با درک این واقعیت برای پاسخ به مسئله دو عامل دیگر را به شرایط تحلیل خود می‌افزاید که عبارتند از "نوع تغذیه" و "شرایط جغرافیائی" که البته دومی را از تعلیمات ارسطو به عاریت گرفته است (BI ERSTEDT 1964:34).

توجه ابن‌خلدون به این نوع عوامل در تبیین اختلافات رفتاری موجب شده که وی به شرایط جغرافیائی و کیفیت تغذیه بیشتر توجه کند و تا جائی پیش‌رود که به تقسیم‌بندی مناطق جغرافیائی پردازد. در این راستا وی برمبنای اطلاعات جغرافیائی و نجومی زمان خویش خاصه با توجه به یافته‌های بطلمیوس قسمت معمور زمین را با ذکر جزئیاتی به هفت اقلیم تقسیم می‌کند و با در نظر گرفتن ویژگی‌های از قبیل میزان آبادانی، چگونگی آب و هوا، وسعت مناطق قابل سکونت و غیره به امتیازبندی آنها می‌پردازد. بطوری که

۱. این در واقع همان معنا از فطرت است که حافظ هم در اشعار خود از جمله در این بیت، بدان اشاره کرده است.

اقلیم چهارم و پس از آن اقلیم سوم و پنجم را مساعدترین اقلیم از میان این هفت اقلیم قلمداد می‌کند و معتقد است: افراد بشری که ساکنان این اقلیم را تشکیل می‌دهند از جهت جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم‌تر و راست‌ترند (مقدمه ۱۳۶۶: ۱۵۵).

سپس برای آنکه اثرات شرایط جغرافیائی را بر رفتار نشان دهد به ذکر مثالهایی می‌پردازد. مثلاً می‌نویسد:

سیاهان از این‌روی از انبساط بیشتری برخوردارند و به شادی سریع دست پیدا می‌کنند که در اقلیم گرم به سر می‌برند و گرما بر مزاج آنان و بر اصل وجود آنان استیلا یافته است ... در حالی که مردم فارس که ... در کوهستانهای سرد به سر می‌برند پیوسته سربه جیب غم و اندوه دارند، و در اندیشه فرجام کار زیاده‌روی می‌کنند. این وضع در همه جا صادق است، بطوری که اگر در تمام اقلیم و شهرها جستجو و تحقیق شود خواهیم دید که کیفیات هوا در اخلاق آدمی تأثیر می‌بخشد (مقدمه ۱۳۳۶: ۱۶۳ - ۱۶۲).

ابن خلدون سپس با پایان دادن به تأثیرات آب و هوا، اثرات تغذیه را وارد بحث می‌کند، می‌نویسد "غذاهای گوناگون هریک در اجسام و افکار آثار ویژه‌ای پدید می‌آورد" (مقدمه ۱۳۳۶: ۱۷۱)، و سپس برای آنکه محتوی فرض بالا را تأیید کند به مقایسه افراد گروههایی می‌پردازد که از انواع تغذیه متفاوتی استفاده می‌کنند. این دو عامل (شرایط جغرافیائی و نوع تغذیه) در جمع کل شرایطی است که مجموع نوسانات رفتاری را بین افراد انسانی در این چهارچوب موجب می‌شود. بطوری که اگر اضافه بر اثرات اصلی هر عامل، اثرات تعاملی آنها هم در تحلیل گنجانده شود، آنگاه شواهد تاریخی، محتوای این دسته از مفروضات ابن خلدون را بیشتر تأیید می‌کند.

در هر حال اکنون اگر از ذکر جزئیات بگذریم و یکجا به موضوع نگاه کنیم، این مفروضات در جمع همانطور که خود اشاره می‌کند یک قصد اساسی را دنبال می‌کند به این معنا که انسان، بعنوان یک موجود ساخته و فرزند عادات و مانوسات خویش است و نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و سرانجام همان چیزی جانشین طبیعت و سرشت او

می‌گردد که در آداب و رسوم مختلف با آن انس گرفته و در نهایت خوی و ملکه و عادت او شده است (مقدمه ۱۳۳۶: ۲۴۲ - ۲۴۱).

ابن‌خلدون با تدوین این دسته از مفروضات از یکسو، در حقیقت سعی در رد نظر یه ارثی بودن رفتار را دارد (مقدمه ۱۳۶۶: ۱۶۱)، و از سوی دیگر خاصه با تاکید روی مفهوم تغذیه، در صدد است که تغییرات رفتاری را تابعی از تغییرات فرهنگی معرفی کند. فرضی که در روزگار او، خاصه برای افرادی که با تعلیمات اسلامی آشنا نبوده‌اند تازگی داشته است. این دسته از مفروضات ابن‌خلدون که به تشریح و تبیین تغییرات رفتاری اختصاص یافته در همین جا پایان می‌پذیرد، و از این مقطع به بعد با این قصد که چگونگی اجتماعات و بالاخره جامعه را شرح کند به تدوین دسته دیگری از مفروضات می‌پردازد که از آنها تحت عنوان مفروضات مربوط به ساختار در این نوشتار یاد شده است.

مفروضات مربوط به ساختار

در این دسته از مفروضات، ابن‌خلدون با توجه به این امر که امکان تکوین زندگی جمعی همیشه همراه با امکان آبادانی است، از شرایط جغرافیائی به عنوان عامل تعیین‌کننده در تبیین ساختار نام می‌برد، که البته فرضی است با محتوای بدیهی^(۱)، چون مساله خاصی را مطرح نمی‌کند. به عبارت دیگر محتوای فرض در مقامی است که پیام خاصی فراتر از آگاهی عمومی با خود ندارد. زیرا درک متعارف^(۲) هم جز این حکم نمی‌کند که انسان جایی را برای زندگی انتخاب می‌کند که امکان زندگی کردن در آنجا میسر باشد. بنابراین اگر از این فرض بگذریم، آنگاه اساسی‌ترین فرض ابن‌خلدون در این مقوله مبتنی بر مفهوم عصبیت خواهد بود. عصبیت در این معنا تاجائی که در مباحث ابن‌خلدون مشاهده می‌شود دارای یک نقش محوری است مشابه مفهوم «تراکم اخلاقی»^(۳) در کار دورکهایم، یا «عقلانیت»^(۴) برای ویبر، یا «کار خلاقه»^(۵) نزد مارکس

1. Tautological
3. Moraldensity
5. Praxis

2. Commonsemse
4. Rationality

نه وی آنرا به عنوان، تفکر اصلی^(۱) در تبیین روال زندگی جمعی به خدمت گرفته است. البته این خلدون اگر چه «نسب و حسب» را برای عصیبت اساس قرار داده و مملکردهای مختلفی مانند «انسجام گروهی»، «عرق گروهی»، «مشروعیت» به معنای ییری (مقدمه ۱۳۶۶: ۲۷۱، ۳۲۹، ۲۴۷، ۲۴۱، ۳۰۱، ۲۱۰) برای آن قائل می‌شود ولی تعریف روشن و جامعی از آن به دست نداده است. یعنی در واقع دقیقاً روشن نیست که سرانجام کدامیک از این گونه مفاهیم معنای دقیق عصیبت است. بنابراین با توجه به این مشکل، و نیز با توجه به منشائی که این خلدون برای چنین مفهومی قائل گردیده، نباید بتوان عصیبت را به عنوان وابستگی به مراجع و منابع افتخارات خانوادگی در قالب حمیت قومی تعریف کرد که با توجه به جاذبه آن در یک فضای خاص سنتی، عصیبت، اسدار امتیازات خانوادگی، احیاءکننده همبستگی گروهی، و حافظ ترکیب دودمان از طریق غلبه در مقابل شدائد است و در این معنا غلبه به عنوان ثقل عصیبت بنابراین عامل حکیم‌کننده انسجام گروهی است. وی می‌نویسد:

اگر مجموعه‌ای از عناصر، ساختمان موجود زنده‌ای را شکل داده باشند (این امر) ایجاب می‌کند که یکی از این عناصر برقیه آنها غلبه داشته باشد، وگرنه تکوین تحقق نمی‌پذیرد، و فلسفه اینکه در عصیبت قدرت و غلبه را شرط قرار دادیم بر همین اصل بوده است (مقدمه ۱۳۶۶: ۲۵۴).

البته در اینجا با توجه به کل فضائی که فرآیند تحلیل را در کار این خلدون پوشش داده مفهوم غلبه به معنائی فراتر از آنچه حاصل ستیزه باشد به کار گرفته شده است. معنی تا جائی که استنباط می‌شود، وی هم به غلبه معنوی نظر داشته و هم به غلبه‌ای که در ضمن درگیریهای فیزیکی در بین قبایل حاصل می‌شود توجه کرده است. این طیف معنائی که این خلدون برای مفهوم غلبه قائل شده در واقع عاملی بوده است که به وی فرصت داده تا بتواند از مفهوم عصیبت حتی برای تبیین ساده‌ترین ترکیبات اجتماعی که

حاصل وابستگی های قومی است استفاده کند. این قسمت از تحلیل ابن خلدون صرفاً نتیجه توجه وی به معنای معنوی غلبه است که از احترام به «تبار» ناشی می شود. این معنا وقتی بیشتر تجلی پیدا می کند که وی در کار خود بین «نسب» و «عصیت» یک همبستگی بنیادی قائل می شود، چنانکه صورت اولیه یک قبیله را در قالب یک خاندان معرفی می کند. به عبارت دیگر این که، هر قبیله در وهله اول، فقط مشتمل بر خانواده هائی است که از طریق اشتراکات نسبی بهم پیوند خورده اند و میراث خوار یک عصیت عمومی و کلی هستند، چون ... غرور قومی هریک از افراد نسبت به خاندان و عصیت خود از هرچیز (دیگر) مهم تر است (مقدمه ۱۳۶۶ : ۲۴۶).

آنچه در این معنا با توجه به اندیشه ابن خلدون می توان گفت این است که انسان چون دارای سرشت مدنی است، و در صحرا معضلات زندگی بقاء خانواده و بالتبع خاندان را در معرض خطر قرار می دهد، در اینصورت، این سرشت اجتماعی حکم می کند که خانواده ها در مقابله با این معضلات به زندگی جمعی گرایش یابند. زیرا غرور قومی ایجاب می کند تا این گونه روابط در مرتبه اول بین خانواده های هم تبار و خویشاوند برقرار شود. و بدین ترتیب این خانواده های هم تبار که مجموعیت آنها یک خاندان نامیده می شود، برای تسهیل امور زندگی اجتماعی، و حفظ نسل، و تأمین بقاء خویش در سرزمینی تجمع می کنند و این تجمع از می نظر سازمانی، هسته یا صورت اولیه یک قبیله را شکل می دهد.

اکنون براساس این فرض که خاستگاه نسب خانواده بوده و با توجه به این فرض که صورت اولیه یک قبیله حاصل تجمع خانواده ها در شکل یک خاندان است این امکان فراهم می شود که از خانواده به عنوان ساده ترین ترکیب اجتماعی در کار ابن خلدون یاد کنیم. و چون تاکید وی بر عصیت است و ریشه عصیت را هم باید در خانواده سراغ گرفت در این صورت است که نه خاندان را می توان به عنوان ترکیب اولیه در نظر گرفت و نه قبیله را، چون هریک از آنها به نوبه خود، صورتهایی از ترکیب خانواده های مختلف اند، و در اینصورت به عنوان واحد مشاهده مطرح می شوند.

قبیله وقتی از نظر سازمانی حکم یک خاندان را دارد، مساله عصیت در چنین

ضائی موضوعی است که به گونه‌ای حول محور توافق حل می‌شود، و به خانواده‌ای احتمالاً اختصاص پیدا می‌کند که از نظر نسب پیوند نزدیکتری با عصیت مرجع دارد. لی اگر به صرف نسب تعیین عصیت حاکم در خاندان میسر نشود، آنگاه حسب هم - نه بنا به تعریف عبارت از بزرگی در دین است و مکارم اخلاقی را شامل می‌گردد به أخذ عصیت افزوده می‌شود. بدین ترتیب در یک خاندان، فردی ناقل عصیت مرجع، رگذار زمان خواهد بود که در مقایسه با سایر افراد خاندان، هم با مرجع نسب پیوندی نزدیکتری دارد و هم از نظر حسب سرآمد دیگران بوده باشد.

نتیجه‌ای که از این بحث حاصل می‌شود این است که تحلیل ابن خلدون برخلاف قوال رایج در تمام احوال مبتنی بر ستیزه نیست، بلکه روحیه توافق هم در کار او نقشی ساسی بعهدده دارد. بطوریکه اگر به این مفهوم دقت نکنیم، آنگاه در تبیین فرآیند صورت خستین قبیله با توجه به اهداف خاندان دچار تناقض خواهیم شد. به این نکته مهم باید وجه کرد که ابن خلدون فقط در مقطع خاصی از تحلیل اجتماعی خود، از ستیزه به عنوان عامل تعیین‌کننده یاد می‌کند، و این زمانی است که قبیله از انسجام درون گروهی نسبتاً الائی برخوردار شده است و در اثر این وضع، تغییراتی هم امکاناً در شیوه امرار معاش، ر روند زندگی جمعی پدید آمده که برای پاسخگویی به این وضع، قبیله را نیازمند به وسعه فیزیکی کرده است. مسأله ستیز فقط در این مقطع از زندگی قبیله‌ای است که در باحث اجتماعی ابن خلدون مطرح می‌شود، نه آنکه وی هر نوع ساختاری را برخاسته از ضاد تصور کند و این نکته‌ای بسیار اساسی است و لازم می‌آید که در مقام تحلیل، دقیقاً ورد توجه قرار گیرد. چون در غیراز این صورت ممکن است به اشتباه، نوع تضادی که بن خلدون مطرح می‌کند با تضادی که ذاتی ساختار و خمیرمایه تحلیلهای دیالکتیکی ست یکسان گرفته شود، یعنی مفهومی از تضاد تصور شود که در واقع، با قصد بن خلدون از تضاد متفاوت است. چراکه در کار ابن خلدون همانطور که در کار زمیل و کوزر دیده می‌شود ستیزه بین قبایل، برخاسته از تضادی است که حاصل شرایط اجتماعی است و چنین تضادی نه تنها بر شرایط تخریب ساختار تأکید ندارد، بلکه از نظر اجتماعی دارای کارکرد مناسب بوده و به بازسازی سیستم در جهت سازگاری بیشتر با

تغییرات محیطی کمک می کند (TURNER 1976:108-109).

در هر حال، اگر بخواهیم با این مقدمات و با توجه به شناختی که ابن خلدون از قبیله فرا روی ما می نهد، قبیله را تعریف کنیم، قبیله به عنوان یک ترکیب اجتماعی، براساس ماحصل سخن ابن خلدون، چیزی در حد تعریف زیر خواهد بود:

قبیله سازمانی است متشکل از یک مجموعه خانواده که در یک شرایط جغرافیائی بدوی و خشن برای مقابله با شدائد و خطرات طبیعی و برون گروهی با روابطی بسیار ساده و ابتدائی شکل سازمانی پیدا می کند و کارکرد آن منحصر به رفع نیازهای ضروری افراد خود می شود مانند حداقل امنیت، حداقل درآمد، حداقل معیشت و حداقل عمران و امور مشابه دیگری که حیات اجتماعی جمع به آن وابسته است.

این ساختار ساده سپس همراه با افزایش حجم جمعیت که تا حدودی متأثر از زاد و ولد و بیشتر متأثر از ارتباطات فرا قبیله ای است، بتدریج و در طول زمان پیچیده و پیچیده تر می شود و بدین ترتیب، قبیله کم کم از قالب خاندان خارج و ترکیبی نوین می یابد. این ارتباطات فراقبیله ای را ابن خلدون در دو مقوله خلاصه کرده است. یکی از این دو مقوله، فرآیند «ولا» و «حَلْف» است. فرآیندی که در ضمن آن افراد قبیله ای به دلایل مختلف جذب قبیله ای دیگر می شوند، و از طریق هم پیمانی و سوگند، با فراموش کردن عصیت نخستین خود زیر چتر عصیت دیگری قرار می گیرند. دومین فرآیندی که وی بدان اشاره می کند، فعال شدن عصیت درون قبیله ای علیه قبیله دیگر است که هم می تواند به عنوان بازتاب فشارهای ناشی از محیط تلقی شود و هم نتیجه ستمگری و برتری جویی مضمحل در خوی آدمی باشد، و هم می تواند به عنوان رویدادی در نظر گرفته شود که (بنا به هدف عصیت) برخاسته از ماهیت عصیت است یعنی توسعه بیشتر قبیله و بالاخره «رسیدن به پادشاهی» (مقدمه ۱۳۶۶: ۲۵۲- ۲۴۸، و ۲۷۲- ۲۷۱).

در این وضعیت ها چون حجم جمعیت افزایش پیدا می کند، در نتیجه ترکیب قبیله دستخوش تغییر خواهد شد و در این تغییر است که مفهوم «همتباری» در

ترکیب قبیله منسوخ و راه برای دقیق‌تر شدن تقسیم‌کار اجتماعی (مقدمه ۱۳۳۶: ۲۳۳ - ۲۳۲) و تحول ساختار هموار می‌گردد. تحول ساختاری در واقع عاملی است که به قبیله امکان می‌دهد تا در حفظ حریم خویش، نسبت به همسایگان خود، توانایی بیشتری احساس کند. ولی با توسعه فرآینده این وضعیت، شرایط به گونه‌ای می‌شود که عصیت میل به کاهش پیدا می‌کند. یعنی قدرتهای طایفه‌ای به تدریج مشروعیت خود را از دست می‌دهند و با رشد شهرنشینی توجه از عصیت گرفته شده و به تامین معاش بیشتر و عمران بیشتر معطوف می‌گردد. در این فرآیند، همراه با پیدایش تحولات رفتاری و تغییر در نوع تغذیه، قبیله از حالت بادیه‌نشینی به زندگی شهرنشینی گرایش پیدا می‌کند. در این فرض ابن‌خلدون با واسطه قرار دادن رفتار بین نوع تغذیه و ساختار، بین مفروضات دسته اول و مفروضات دسته دوم ارتباط لازم را احیا می‌کند و بدین ترتیب اضافه برآنکه ساختار را از رفتار مجزا می‌کند به کل بحث صورتی یکپارچه می‌دهد. وی در شرح و تفکیک این دونوع ساختار از یکدیگر چنین می‌نویسد:

بادیه‌نشینان دارای پیشه‌های طبیعی هستند مانند کشاورزی و پرورش چارپایان، و در تامین و مسائل زندگی (همه) از خوراکی گرفته تا پوشیدن و مسکن و دیگر احوال و عادات بهمان مقدار ضروری و لازم اکتفا می‌کنند (چون) از رسیدن به مراحل برتر از این حد ... عاجزند. ولی هنگامی که وضع زندگی طوایف توسعه پیدا می‌کند و در توانگری و رفاه به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی می‌رسند، هر دسته از مردم در این وضعیت نوین برای بدست آوردن معاش خویش به کاری مشغول می‌شوند، و آنگاه شیوه‌های تجمل‌خواهی در همه چیز به حد ترقی و کمال می‌رسد (مقدمه ۱۳۶۶: ۲۳۵ - ۲۳۲).

ابن‌خلدون با تشخیص بخشیدن به این دو نوع ساختار و توصیف این امر که شهرنشینی صورت تحول یافته و متکامل بادیه‌نشینی است، سپس به تشریح سلطه می‌پردازد. وی در تشریح سلطه، اگر چه آن را تابعی از ساختار دانسته و چگونگی آنرا

متناسب با کیفیت ساختار می‌بیند، ولی این دسته از مفروضات وی از آنجاکه برای سلطه ماهیتی ذهنی قائل می‌شود، از نظر محتوی برخوردار از دقت لازم نیست. در هر حال، سلطه در کار ابن‌خلدون دارای دو سطح مختلف است که از آنها می‌توان تحت عنوان سلطه مبتنی بر ریاست، و سلطه مبتنی بر پادشاهی یاد کرد، در تفکیک این دو نوع سلطه وی می‌نویسد «ریاست نوعی بزرگی و خواجگی در میان قومی است که از رئیس خویش پیروی می‌کنند بی‌آنکه رئیس در فرمانهای خود برایشان تسلط جابرا نه داشته باشد، در حالیکه پادشاهی عبارت از غلبه یافتن و فرمانروائی بزور و قهر است» (مقدمه ۱۳۶۶: ۲۷۱).

البته اگر فرض ابن‌خلدون درباره سلطه مبتنی بر ریاست صرفاً بدورانی از زندگی قبیله‌ای محدود می‌شد که قدرت قبیله از اتفاق خانواده‌های هم‌تبار نتیجه شده بود، و غلبه به عنوان هسته عصیبت از معنای خاصی پیروی می‌کرد، در آن صورت ایراد محتوایی به چنین فرضی وارد نبود. چون در چنین شرایطی قدرت واقعاً غیر جابرا نه بوده و بزور بر دیگری اعمال نشده است. ولی مشکل وقتی پیدا می‌شود که وی مسأله را به فراتر از این دوران تعمیم می‌دهد. چنانکه حتی در دورانی هم که قبیله به دلایلی از راه ستیز به توسعه فیزیکی خود می‌پردازد، صرفاً بر این اساس که قدرت از نظر شکل قالب ریاست دارد، از نظر محتوی هنوز نزد وی غیر جابرا نه منظور شده است. در حالی که در این دوران اگر چه سلطه با توجه به سادگی روابط از نظر شکل تغییر معنی‌داری پیدا نمی‌کند، یعنی از نظر ترکیب‌بندی تقریباً به همان صورت سابق است، ولی غیر جابرا نه بودن آن با چنین ماهیتی مقرون به شک است چون واقعیت آن است که این ریاست فاتح اضافه بر آن که سرزمین قبیله مغلوب را با قوه قهریه تصرف می‌کند، در گام بعدی هم برای آنکه در ترکیب جدید قبیله یکپارچگی را احیا کند تا جائی که امکان دارد حتی برای «بُتهای ذهنی» و «خاطرات قومی» ایشان هم، جایگزین‌هایی تعیین می‌کند تا با فراموش کردن عصیبت خویش به عصیبت موجود اظهار تمایل کنند. چون در غیر از اینصورت امکان این که قبیله از درون متلاشی شود کم نیست.

در هر حال با این مقدمات، و با توجه به گستردگی دوران مبتنی بر ریاست باید به

بن نتیجه نزدیک شده باشیم که قائل شدن مشروعیت غیرجابرانه برای سلطه مبتنی بر ریاست فرضی نارسا است. البته اگر از محتوای مفروض چنین سلطه‌ای بگذریم و از سلطه مبتنی بر ریاست صرفاً تصویری در حد یک مجموعه روابط ساده معطوف به ندرت داشته باشیم. در این صورت است که می‌توان به سیاق جامعه‌شناسی بین سلطه و ساختار نوعی رابطه برقرار کرد.

اهمیت این ارتباط در این است که سلطه به جای آنکه با مصنوعات ذهنی پژوهشگر تبیین شود، نتیجه عملکرد عواملی در نظر گرفته می‌شود که در تمامیت ساختار موثر بوده است. استفاده ابن‌خلدون از مفهوم ذهنی غیر جابرانه برای تفکیک سلطه ریاست از سلطنت در اثر عدم توجه دقیق وی به همین معنا بوده است. در هر حال وی با نارغ شدن از بحث ریاست، به بحث سلطه مبتنی بر پادشاهی می‌رسد و در این بحث مراتب موفق‌تر از بحث سلطه مبتنی بر ریاست است.

سلطه مبتنی بر پادشاهی برخلاف سلطه مبتنی بر ریاست بنا به فرض ابن‌خلدون از تازاب فرآیندی از قدرت است که از طریق «زور و قهر» میسر می‌شود. این نوع سلطه همانطور که اشاره شده به دوران شهرنشینی اختصاص پیدا می‌کند که خواهی نخواهی پس از مرحله بادیه‌نشینی پدید می‌آید (مقدمه ۱۳۶۶: ۳۳۶). سلطه مبتنی بر پادشاهی گرچه از راه زور و قهر شکل می‌گیرد، ولی بقای آن مستلزم نوعی رعیت‌پروری است، چون در غیر این صورت «چه بسا که (رعیت) در نبردگاهها و هنگام مدافعه از یاری سلطان دست بردارند و این امر ایجاب می‌کند که در اداره امور کشور، (فرمانروایان) به قوانین سیاسی خاصی متوسل شوند که فرمانبری از آن برهمگان فرض باشد...» (مقدمه ۱۳۶۶: ۳۷۲ - ۳۷۱). ابن‌خلدون در ادامه بحث سپس به این نتیجه می‌رسد که «اگر این گونه قوانین از جانب خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد چنین دولتی دارای سیاست عقلی خواهد بود... و هرگاه قوانین بوسیله شارعی بر مردم فرض، و واجب گردد آنرا سیاست دینی می‌خوانند... (سپس نتیجه می‌گیرد که اگر) دولتی به مقتضای سیاست بدون مراعات اصول شرع پدید آید نیز مذموم است» (مقدمه ۱۳۶۶: ۳۷۵ - ۳۷۴).

چون بنا به آیه شریفه «چنین حکومتی در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود» (مقدمه ۱۳۶۶ : ۳۷۴). در این تقسیم‌بندی ابن‌خلدون بر سبیل جامعیتی که با تکیه بر کلام الهی برای سیاستگذاری براساس دین قائل می‌شود، و با توجه به این امر که وی متفکری متأثر از موازین دینی است، الگوی مطلوب حکومت نزد وی بر این اساس، حکومتی است که پایه‌های آن بر احکام دین استوار باشد. این استنباط ابن‌خلدون چون مستند به کلام الهی است، و کلام قدسی در متن بینش دینی بی‌نقص و بی‌همتا است بنابراین دیگر نه ضرورتی می‌بیند که گامی فراتر نهد، و نه نیازی احساس می‌کند که مفروضات داخل الگوی خود را با مصادیق عینی به آزمون بگذارد، «... چون چیزی وجود ندارد که قادر به مقایسه به آن باشد...» (دوستدار ۱۳۵۹). ابن‌خلدون در همین جا با بهره‌گیری ماهرانه از این اصل همانطور که اشاره شد بی‌آنکه گامی فراتر گذارد بحث ساختار را خاتمه یافته تلقی می‌کند، و بحث جامعه‌شناسی ابن‌خلدون بدین‌گونه در قالب یک الگوی منطقی پایان می‌پذیرد.

خلاصه و نتیجه گیری :

طرح ابن خلدون از ساختار اجتماعی منطقی‌تر است، یعنی هم به تکوین و هم به تحول ساختار اجتماعی توجه داشته و برپایه خصلت متفاوت شرایطی که در تحلیل هریک از این فرآیندها به کار گرفته، این دو فرآیند از نظر تحلیلی قابل تفکیک‌اند. چنانکه در تشریح تکوین ساختار اشاره شد، اساس در ترکیب صورت آغازین هر قبیله تا جایی که استنباط می‌شود توافق بین خانواده‌های هم‌تبار نسبت به عصیت مرجع است. در این مرحله، این خانواده‌ها بر مبنای اصل «حمیت قومی» و حفظ حرمت خویشاوندان و یاری ایشان در هیات یک خاندان در حول محور عصیت مرجع - یعنی گرداگرد خانواده‌ای که نسبت نزدیکتری به منشاء قومی دارد، و یا از حسب بالاتری هم برخوردار است - اجتماع می‌کنند و ساده‌ترین شکل حیات اجتماعی را با غلبه معنوی چنین عصیتی پدید می‌آورند. سپس تحت شرایطی خاص این ساختار ساده در اثر عملکرد «ولا» و «حلف» به تدریج همراه با افزایش حجم جمعیت و توسعه نسبی تقسیم‌کار به انسجام بیشتری دست پیدا می‌کند.

با پایان یافتن این مرحله از حیات قبیله تاکید ابن خلدون از توافق گرفته می‌شود بر تضاد منافع متمرکز می‌گردد که ممکن است در اثر آن قبیله‌ای رویاروی قبیله دیگری قرار گیرد. البته تضاد برای ابن خلدون از نوعی نیست که ذاتی ساختار باشد، بلکه برخاسته از سختی‌گذران معاش است، و در این رابطه است که وی تخصم و احتمال ستیز بین قبایل را مورد توجه قرار می‌دهد. وی با قائل شدن کارکرد اجتماعی برای عصیت و با در نظر گرفتن حاصل درگیری به نفع عصیت برتر عملکرد چنین تضادی را در نهایت عاملی برای رشد بیشتر اجتماعات بادیه‌نشین و دستیابی به امکانات بیشتر برای فراخی معاش منظور می‌کند، و سپس با در نظر گرفتن اثرات این شرایط بر رفتار بعنوان متغیر واسطه‌ای، به تبیین گرایش این نوع اجتماعات به سمت زندگی شهری می‌پردازد. ابن خلدون همراه با این تحول، سپس متوجه تغییرات سلطه می‌شود و آن را نهایتاً تابعی از ساختار اجتماعی در نظر می‌گیرد، و در همین راستا طرحی از حکومت را مطرح می‌کند که در واقع الگوی مطلوب حکومت و بالتبع جامعه از نظر ابن خلدون است.

در هر حال اکنون اگر از ذکر جزئیات بگذریم توصیف ابن خلدون از «ساختمان» جامعه و تبیین‌های وی از روابط ساختاری، در همین جا به پایان می‌رسد و آنچه در ادامه آورده یا بحث‌های حاشیه است (مثل، اشاراتی که به رفتاری دارد که پادشاه با افراد خاندان خود پیدا می‌کند و غیره) یا صرفاً به نتیجه‌گیری‌هایی اختصاص دارد که خود از این شرایط استنباط کرده است. مسائلی که هر یک خود موضوع بحث مستقل دیگری است که کلاً خارج از چهارچوب بحث این نوشتار است.

در این نوشتار قصد ما آن بود که نشان دهیم آیا بین منطق مفاهیمی که ابن خلدون درباره تبیین ساختار اجتماعی اختیار کرده و مفاهیم معمول در جامعه‌شناسی امروز می‌تواند سازگاری منطقی وجود داشته باشد، یا آنکه تصور این سازگاری صرفاً یک تصور آرمانی است. و در صورت وجود یک چنین سازگاری، شبکه ارتباطی بین عناصر از چه ترکیبی برخوردار است. این مسأله‌ای بود که این نوشتار دنبال می‌کرد، بدون آنکه خیال نقادی کار ابن خلدون را در سر داشته باشد. چون اگر ما بخواهیم چهارچوب فکری وی را با معیارهای امروزی نقادی کنیم به خطا رفته‌ایم ولی شاید ذکر این نکته درست باشد که آنچه وی تدوین کرده، از نظر محتوایی با هیچ معیاری نمی‌تواند در تبیین مسائل جامعه امروز مفید باشد، چون «وی تحلیلهای خود را براساس داده‌های تاریخی جامعه‌های بدوی قبیله‌ای عرب ...» انجام داده (پرهام ۱۳۶۰) که هیچ سنخیتی با نوع ترکیب ساختار جامعه‌های امروزی ندارد. مسأله‌ای که تأمین‌پذیری مفروضات وی را در راستای مطالعه جامعه معاصر بحد نازلی تقلیل داده است با این همه با توجه به موزائیکی که در این نوشتار از مفاهیم وی فراهم آمد این نتیجه حاصل می‌شود که مفاهیم وی از حیث مفهوم‌سازی دارای بالقوگی‌های منطقی است که می‌تواند به تحلیلهای وی در معنای وسیع کلمه هویتی جامعه‌شناختی دهد.

البته اگر بخواهیم در معنایی که از کنت و اسپنسر بعنوان جامعه‌شناس یاد می‌کنیم کار ابن خلدون را ارزیابی کنیم از نظر جامعه‌شناسی امروز مفروضات وی بمراتب قوی‌تر از مفروضات کنت و اسپنسر است. چون وی نه مانند کنت با بهانه قرارداد دادن چیزی که خود آنرا جامعه نامیده است در فکر تدوین یک نظام فلسفی در مقابل فلسفه متافیزیک

بوده است، و نه مانند اسپنسر نیز خویشتن را بر واقعیت تحمیل کرده است، کسی که در مقابل کشفیات داروین چنان بهت زده شد که گمان کرد روابط ساختاری جامعه هم تابع قوانین زیستی است. ابن خلدون صرفاً بر مبنای مشاهدات تاریخی، صورت خاصی از ترکیبات اجتماعی را تحلیل کرده که به واقع در مقطع خاصی از تاریخ حیات یک جامعه یا در مجموعه‌ای از جامعه‌های مختلف به همان گونه وجود داشته است و این را باید امتیازی برای کار ابن خلدون به حساب آورد. در هر حال، از نظر تاریخی، مجموعه این ویژگیها با وجود برخی نارسائیها، در کار او هویتی به کار وی داده که بنا به قول مارتندیل، بسیاری عقیده دارند که وی اولین جامعه‌شناس به معنای واقعی کلمه بوده است (Martindale 1960 : 132).

- Bierstedt Robert, 1963 The social order, New york: McGraw-Hill Co & Inc.
- Homans Gerge C., 1961 Social behavior: Its elementary forms New york: Harcourt, Brase & world Inc.
- Martindale Don, 1960 The nature and types of Sociological theory, Boston: Houghton mifflin, Co.
- Sheldon Stryker, 1964 "The interactional and Situational approaches" In Handbook of marriage and family, (ed.) Harold Christens N.Chicags: Rand Menally and Co.
- Talcott Parsons 1962 Toward a general theory of action, New york: Edward Shils A. Harpens and Row
- Turner Jonathan H, 1976 The Structure of sociological Theory, Homewood, Ill: The Dorsey Press.

weber Max, "Social action and social interaction", Sociological theory (ed.) Lewis Coser and Bernard Rosenberg, New york: Mcmillan
1964

- ۱ - ابن خلدون عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون (تر، محمد پروین گنابادی) تهران،
بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۶
- ۲ - پرهام باقر "ابن خلدون و نظریه قدرت"، برج، (ش، ۵)،
۱۳۶۰ (اسفند)
- ۳ - دوستدار آرامش، ملاحظات فلسفی در دین - علم - تفکر، تهران: موسسه
انتشارات آگاه ۱۳۵۹
- ۴ - فارابی ابونصر محمد، اندیشه های اهل مدینه فاضله، (تر، سیدجعفر سجادی)
تهران: انتشارات طهوری ۱۳۶۱

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی