

دکتر بهرام اخوان کاظمی *

نظریات عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون

چکیده: ابن خلدون در باب مقوله مهم و بنیادین عدالت نظریه پردازیهای عمده‌ای کرده است و آراء او در این زمینه علاوه بر تشابه با نظریه‌های اسلامی عدالت پیشینیان و پسینیان بعد از خود، واجد ابداعات در خوری هم است. به عنوان نمونه عدالت اجتماعی از دید وی به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت است. از سویی ابن خلدون به دلیل گستره اختناق و شدت سرکوب و امکان هلاکت عمومی و فقدان قدرت و شوکت لازم، اعتقادی به عمل انقلابی برای رسیدن به عدالت نداشته و آن را تکلیف شرعی نمی‌شمرد، هرچند آرمان عدالت‌خواهی نزد وی کاملاً محفوظ و ملحوظ است و قیامهای اصیل را همواره ستوده است.

مقدمه

مفهوم عدالت از اصول کانونی اسلام است و آیات بسیاری درباره عدالت و همچنین مترادفها و متضادهای آن وارد شده است. در علم سیاست هم این واژه دارای اهمیت کم‌نظیر و بنیادینی است زیرا جزء تفکیک‌ناپذیر قدرت سیاسی و وجه ممیز آن با زور است و مشروعیت قدرت و انقیاد مردم را از آن تضمین می‌نماید و از جامع‌ترین غایت‌های دینی و سیاسی است.

کلمه عدل را معمولاً با چند معنا و کاربرد در اندیشه‌های اسلامی یاد می‌نمایند. این معانی عبارتند از: راستی، درستی، داد، مثل، موزون بودن، رعایت تساوی و نفی هرگونه

تبعیض، قرار دادن و نهادن هر چیزی در جای خویش، رعایت حقوق افراد و دادن حق به حقدار، و رعایت استحقاقها در افاضه وجود به وسیله خدای متعال.

مورخ و فیلسوف اجتماعی یعنی ابن خلدون نیز مباحث مستوفایی را به بررسی مفهوم عدالت اختصاص داده است بنابراین با توجه به اهمیت اصل عدالت در اسلام و اندیشه‌های سیاسی، این مقاله قصد دارد ضمن توضیح نظریات ابن خلدون در این زمینه به این موضوع هم بپردازد که موضع اندیشمند مزبور در قبال حکام جائز و متغلب چگونه بوده و آیا خودکامگی و میزان روزافزون آن در عصر وی، نظریات عدالت ابن خلدون را از خود متأثر ساخته و او را به انفعال نظری و عملی در این وادی کشانده است؟ و آیا او اساساً قائل به حق شورش و طغیان علیه حکام ستم‌پیشه و جائز بوده است یا خیر؟

الف. عصر و زندگی سیاسی ابن خلدون

عبدالرحمن محمد ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ ه. / ۱۴۰۶-۱۳۳۲ م) یکی از گرانمایه‌ترین شخصیت‌های اسلامی در روزگار انحطاط و زوال بلاد اسلامی به‌شمار می‌رود وی که در تونس زاده شد، مذهب مالکی داشت و از آغاز جوانی در عین آنکه یک دم از طلب علم باز نایستاد، به کارهای سیاسی و دولتی پرداخت و وظایف طفرانویسی و کاتبی و حاجبی، سفارت و وزارت را در دولتهای مختلف آفریقا و اندلس عهده‌دار شد و آنگاه که از کار سیاست دوری جست، در سال ۷۸۴ ه. عازم مصر گردید و از طرف سلطان مصر در سال ۷۸۶ ه. به مقام قاضی القضاتی مالکیان نائل آمد و در جامع‌الازهر به تدریس پرداخت. در سال ۷۹۶ ه. برای ادای فریضه حج سفری به حجاز کرد و هنگام اقامت تیمور لنگ در شام با آن سلطان ملاقات نمود و مورد عنایت او واقع شد و نهایتاً در قاهره درگذشت.

سالهایی از عمر فعالیت‌های سیاسی ابن خلدون به حبس و تبعید گذشت. مثلاً در عهد سلطان ابوعیان مرینی متهم به خیانت گشته و محبوس گردید و بعدها هم با سعایت

پس از دیگری جراحات ژرف و پی‌درپی را بر قلمرو عظیم اسلامی وارد کرده بودند. ترکان سلجوقی، صلیبیون مسیحی، اعراب بادیه‌نشین بربر و بنی‌هلال و بالاخره مغولان، وظیفه ویران کردن و چپاول را بر عهده گرفتند و روند تجزیه و انحطاط داخلی بلاد اسلامی را تسریع کردند. تصویر جهان اسلامی در قرن هشتم همان‌طور که ابن‌خلدون هم خود نیز گویای آن است تصویر از هم پاشیدگی و انحطاط عمومی است و فقط معدود نواحی از این امر مستثنی بودند که آنها هم در رکود تمدنی به سر می‌بردند.

افریقای شمال غربی که ابن‌خلدون در آن پرورش یافت و پنجاه سال از عمر خود را در آنجا گذارید و سپس به مصر رفت، از این حیث بدترین نقطه جهان اسلام بود و در برابر دیدگان ابن‌خلدون منظره‌ای از هرج و مرج و ویرانی مجسم نمود. اگر تمدن اسلامی در جای دیگر دچار انحطاط شده بود در افریقای شمالی بالفعل از میان رفته بود (۱) و این منطقه در ورطه تغلب و ستمگری حکومت و ناامنی و هرج و مرج و کشمکش‌های ایلی و قبیله‌ای دست‌وپا می‌زد.

تمایل به درک ماهیت و علل اوضاع بحرانی و انحطاط موجود در جهان اسلام به ویژه در افریقای شمالی و در زمان حیات او، با آموختن درس‌هایی که آن اوضاع می‌توانست درباره ماهیت تاریخ بشری به او بیاموزد جزء انگیزه‌های اصلی تفکر ابن‌خلدون درباره تاریخ بود.

مهمترین اثر وی کتابی است به نام «کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر» در تاریخ عمومی که مقدمه آن یکی از شاهکارهای فلسفی و تاریخی عالم اسلام است. به زعم عده‌ای این کتاب «نخستین تصنیف در علم الاجتماع و فلسفه تاریخ به شمار می‌رود و همین مقدمه است که ابن‌خلدون را در ردیف یکی از بزرگترین فیلسوفان تاریخ قرار می‌دهد. در این مقدمه برای نخستین بار از فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی و مبادی علم اقتصاد سیاسی و عدالت اجتماعی بحث می‌شود. (۲) و به اعتبار همین نوشته، امروزه ابن‌خلدون را معمولاً مورخ، عالم اجتماعی و فیلسوف سیاسی می‌خوانند البته مرتبه فلسفی وی تقریباً بطور کامل تحت الشعاع شهرت وی در

مسأله تاریخ و دامنه‌هایش نشان‌دهنده جامعه‌شناسی و فلسفه است و موضوع مستقل فلسفی و پژوهش ابن‌خلدون به جامعه‌شناسی دولت، مذهب و خود فلسفه برمی‌گردد. (۳)

با توجه به استیلای کامل سیاست تغلب در عصر ابن‌خلدون، ظواهر تاریخ نشان می‌دهد که این شخصیت فرهیخته در دوره دخول خویش در سیاست و در عرصه عمل، بی‌نصیب از خباثت آن عصر نبوده است و در این دوره بیست و سه ساله دخالت مستقیم در سیاست با ماجراهای سیاسی مختلفی دست به‌گریبان بوده است که شاید با مقام فرزاندگی وی تضاد داشته و این تلونها روح وی را آزرده می‌ساخته است و همین امر هم باعث کناره‌گیری او از سیاست در سی و یک سال آخر عمر و پناه بردن به تدریس و شغل قضا گردید. (۴)

ب. تعاریف عدالت از دید ابن‌خلدون

کتاب مقدمه ابن‌خلدون گرچه در حقیقت مقدمه‌ای بر کتابی تاریخی است، ولی ضمن دارا بودن آرای مشابه دیدگاههای صاحب نظران اسلامی پیشین پیرامون عدالت، واجد نظرات ابداعی در این زمینه نیز هست.

علاوه بر اعتقاد ابن‌خلدون مبنی بر آنکه عدالت به عنوان خصیصه ماهوی نظم الهی در کائنات به‌شمار می‌آید، سایر باورها و تعاریف او از عدالت به شرح زیر است:

۱. عدالت به معنای نظریه اعتدال و حد وسط و ملکات متوسطه

به نظر ابن‌خلدون «هر دو طرف افراط و تفریط در هر یک از صفات انسانی ناستوده است بلکه صفت پسندیده حد وسط آنها می‌باشد، چنانکه در بخشش با اسراف و بخل، و در دلاوری با بی‌باکی و ترس، همچنین در دیگر صفات انسانی.» (۵) چنین است.

از ابداعات ابن‌خلدون آن است که اعتدال محیط بر اعتدال رفتاری انسانها مؤثر است. به نظر او مردمی که در نواحی معتدل زندگی می‌کنند «از حیث جسم و رنگ و

بنیان می‌نهند که با سنگهای زیبا و ظریف و از روی هنرمندی ساخته شده است، در نیک کردن و زیبایی ابزار زندگی بر هم پیشی می‌جویند... در بیشتر حالات خویش از کجروی و انحراف دورند (۷) اما ساکنان اقالیم دور از اعتدال در همه احوال خویش دورند، چنانکه خانه‌های آنان از گل و نی، و خوراک آنها از ذرت و علف، و پوشیدنیهای آنها از برگ درختان است، یا با پوستهای حیوانات خود را می‌پوشانند. (۸)

با توجه به نظر ابن‌خلدون، شاید بتوان این‌گونه نتیجه گرفت که اعتدال در رفتار سیاسی حکومتها و مردم مناطق نامعتدل کمتر از اعتدال رفتار مزبور در جوامع معتدل است، و در جوامع نامعتدل - از حیث محیطی و آب و هوایی - باید انتظار بی‌نظمی سیاسی بیشتری داشت.

۲. عدالت به معنای قراردادن و نهادن هر چیزی در جای خودش و ایفای اهلیت و

رعایت استحقاقها

ابن‌خلدون در بحث اجتماع بشری و سرشت مدنی زندگی انسانها همانند فلاسفه پیشین بر این باور است که زندگی اجتماعی دارای نیازها و مشاغل متعددی است «در هر یک از این اعمال احتیاج به ابزارهای گوناگون و صنایع بسیاری دارد که به درجات از قسمت نخستین افزون است و محال است توانایی یک فرد برای انجام دادن همه یا بعضی از این کارها بس باشد. بنابراین ناچار باید نیروهای بسیاری از هموعانش با هم گردآید تا روزی او و آنان فراهم گردد آن وقت در سایه تعاون و همکاری، مقداری که حاجت گروه و بلکه چندین برابر آنها را رفع کند، به دست می‌آید.» (۹)

بدیهی است که این دیدگاه ابن‌خلدون بر این مدعا صحه می‌گذارد که تعاون انسانها مبتنی بر تفاوت قابلیتها و تواناییهای مختلف آنهاست و همکاری وقتی به نتیجه مقبول می‌رسد که اعضای جامعه انسانی همانند اعضای یک بدن در مکان ویژه خود به انجام وظیفه خاص پردازند.

از نظر ابن‌خلدون بنا به حکمت الهی، خداوند جهت تنظیم معاش و تأمین مصالح و

دست پادشاهان است. (۱۰) و پادشاه در طبقه فرادست، کسی است که «آن را درباره ممنوعان زیر دست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط بر آنان به قهر و غلبه به کار می برد تا ایشان را از روی عدالت به وسیله احکام و قوانین و شرایط یا سیاست به دفع مضار و جلب منافع شان و همچنین دیگر مقاصدی که دارد، وادار کند» (۱۱)... تا حکمت ایزدی در بقای این نوع جامعه عمل بیوشد و این معنا گفتار خدای تعالی است که می فرماید: و بعضی از آنان را بالای بعضی از مراتب بلند گردانیدیم تا برخی از ایشان برخی دیگر را بکار بگیرند و رحمت پروردگار تو بهتر است از آنچه جمع می کنند. (۱۲)

لازم به یادآوری است که آنچه ابن خلدون در روانشناسی اجتماعی در بیان سرشت و طبیعت ظلم پیشه انسانی آورده بسیار عمیق و مرتبط با بحث عدالت هم هست. او در مورد ذات انسان، به بدبینی و شرانگاری خمیرمایه انسانی بیشتر معتقد است تا خوش بینی و خیرانگاری. زیرا در طبیعت حیوانی آنها ستمگری و ستمکاری (الظلم و العدوان) مخمر و مجبول است و ابزار و سلاحی که از دشمنی و ستمکاری جانوران زبان بسته نسبت به همدیگر مانع می گردد، برای جلوگیری از ظلم و عدوان آنان نسبت به یکدیگر کافی نیست... پس به ناچار امر دیگری لازم است و این امر وجود «وازع» (حاکم نیرومند) است که از خود آنهاست و به ضرورت باید بر آنها غالب و مسلط باشد تا ستم و آزار یکی از آدمیان به دیگری نرسد و این است معنی «ملک» یا پادشاهی. (۱۳)

دیدگاه ابن خلدون درباره طبایع انسان، هابزگونه است. وی با استناد به آیات قرآن (۱۴) بر این اعتقاد است که چون خدا انسان را آفرید، خیر و شر را در طبایع آنها ترکیب فرمود و بدکار و پرهیزکار بودنش را به وی الهام کرد پس «شر نزدیکترین خصلتها برای اوست، زیرا مطلوبترین چیز برای رسیدن به منافع دلخواه خویش است، و از این روی حتی پیروی از دین او را پاکیزه و مهذب نمی تواند ساخت، و بیشتر مردم بر این شیوه و این خوی بر می آیند مگر کسی که خدایش توفیق دهد.» (۱۵)

باز گوید «از اخلاق آدمیان یکی این است که ظلم و عدوان آنان به یکدیگر برای آنان آسان است، زیرا کسی که چشم خود را به متاع برادرش بدوزد دست خود را نیز به گرفتن

عادت آدمی است ظلم و ستم و گرش عفتی است ناچار است

۳. عدالت محض، تحقق و اجرای سیاست شرعی است

به نظر ابن خلدون کاملترین عدل به دنبال اجرای سیاست شرعی می‌تواند تحقق یابد و این امر فقط در آغاز حکومت شرعی، در کوتاه زمانی میسر شد، که عمران هنوز تکامل و ثروت و رفاه فزونی نیافته بود (۱۷) و حال آنکه در مراحل پیشرفته عمران:

«بیشتر احکام سلطانی، غالب اوقات متکی بر جور و ستم است، زیرا که عدل محض در دوران خلافت شرعی است و آن هم کم‌دوام بود، چنانکه پیامبر (ص) می‌فرماید: خلافت پس از من سی سال خواهد بود، آنگاه خلافت به پادشاهی ستمگرانه‌ای باز خواهد گشت.» (۱۸)

۴. عدالت به معنای فقهی (ملکه راسخه باعث ملازمت تقوی و ترک منہیات و محرمات)

این معنا از عدالت را ابن خلدون در مبحث عدالت به عنوان یکی از شرایط منصب امامت کبری و خلافت آورده و همچنین در بحث قضا و شهادت به آن اشاره دارد. شرایط امامت و خلافت از دید وی علم، عدالت و کفایت و سلامت حواس و اعضا است. «اما شرط عدالت از آن است که امامت منصبی دینی است و بر همه مناصبی که عدالت در آنها شرط است، نظارت می‌کند. پس مشروط ساختن امامت بدان اولی خواهد بود. و در اینکه عدالت در نتیجه فسق جوارح و اعضا و ارتکاب محرمات و امثال آن منتفی می‌شود هیچ اختلافی نیست ولی در منتفی شدن آن به علت بدعت‌های اعتقادی اختلاف نظر است.» (۱۹)

همچنین ابن خلدون به تعریف عدالتی می‌پردازد که از توابع قضا است:

«عدالت و آن وظیفه‌ای دینی است که از توابع داوری و قضا و موارد عملی مردم در آنچه به سود و زیان ایشان می‌باشد به صورت نقل گواهی از دیگری و جانشین شدن در گناه آن‌ها و نگاه اجتناب از گناه آن‌هاست.» (۲۰)

۵. عدالت اجتماعی به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت گفته شده که برداشت ابن‌خلدون از عدالت، حاوی مفهوم عدالت اجتماعی است و تحلیل او در این باره مبین دیدگاه فلسفه اجتماعی و اقتصاد سیاسی وی است و ناظر به سعادت اخروی و مصلحت دنیوی انسانها می‌باشد. امنیت و عمران کشور و جامعه به عنوان شرط حیات این‌دو، مبتنی بر عدل و داد است و داد نیز به صحت عمل شاه و کارگزارانش بستگی دارد همچنانکه ابن‌خلدون سخنی را در تأیید این مضمون از انوشیروان نقل می‌کند:

«کشور به سپاه، و سپاه به دارایی، و دارایی به خراج، و خراج به آبادانی، و آبادانی به داد استوار گردد و داد وابسته به درست‌کرداری کارگزاران، و درست‌کرداری کارگزاران وابسته به راست‌کرداری وزیران است و برتر از همه، پژوهش پادشاه از چگونگی زندگی مردم به تن خویش و توانایی وی بر رهبری کردن است تا او فرمانروای مردم گردد نه آنان بر او چیره شوند.» (۲۱)

تحلیل اقتصادی - سیاسی مفهوم عدالت اجتماعی پیش گفته در درون نظریه ابن‌خلدون درباره دانش نوین عمران ممکن شده است و از آنچه که از بیان این اندیشمند برمی‌آید، عمران به عنوان ماده صورت دولت، به شأن اقتصادی - اجتماعی جامعه توجه دارد. (۲۲) عمران نتیجه نیازمندی بشر به اجتماع و تعاون در امر معاش است و بر اثر تقسیم کار، بخشی از نیروی کار انسان و یا نیروی کار گروهی از افراد، صرف تولید خواهد شد و بدین‌سان با رفع نیازهای ضروری افراد جامعه به تولید اشیاء تجملی و وسایل رفاهی خواهند پرداخت. (۲۳)

پیشرفت عمران که مبتنی بر داد است، افزایش جمعیت و بالا رفتن سطح زندگی مردم و بهبود وضع معیشتی را به دنبال دارد. بر اثر بهبود وضع معیشتی و رواج بازارها، میزان مالیاتها و خراجهای دولت افزایش می‌یابد که خود موجب افزایش ثروت و قدرت دولت

انحطاط یافته و زوال ناگزیر دولت آغاز می‌شود. (۲۵)

از نظر ابن‌خلدون پس از «عصر زرین» پیامبر (ص) و خلفای راشدین، دیگر اجرای کامل شریعت و تحقق عدالت محض ممکن نیست و خلافت به ملوکیت در زیر سایه شمشیر و تغلب بدل گردید. بدین ترتیب همه حکومتها پس از مدتی که از تأسیس آنها می‌گذرد جبراً به تجمل، ستمگری و بی‌عدالتی روی خواهند آورد و به همین دلیل پس از طی مدت معینی با پیشه نمودن بی‌عدالتی، کشور و عمران و آبادانی را مضمحل می‌نمایند. دولتی که بر پایه غلبه‌جویی و عصبیت سازمان‌یافته باشد در آغاز با مردم خوشرفتاری و فروتنی خواهد کرد. نیازمندیهای دولت در آغاز اندک و زندگی فرمانروایان در نهایت سادگی است و به همین دلیل درآمدهای دولت با هزینه‌های آن برابری می‌کند. (۲۶) بدین ترتیب خراج کمتری از مردم گرفته خواهد شد و همین امر، زمینه مساعدی برای کوشش و فعالیت مردم فراهم خواهد کرد، زیرا که در نتیجه اندک‌بودن «باج و مقدار خراج» وضع معیشتی بهبود خواهد یافت و بر آبادی افزوده خواهد شد. (۲۷)

اما با استقرار دولت و فرمانروایان، «سادگی» جای خود را به «زیاده‌خواهی و تجمل» می‌دهد، هزینه‌ها و بذل و بخششها و شمار لشکریان افزایش می‌یابد و مستمری آنها نیز جبراً زیاد می‌شود و دولت مجبور به گرفتن مالیاتها و خراجهای کمرشکن جهت تأمین هزینه‌ها می‌شود. (۲۸)

دولت به جای عدالت‌گستری در اخذ مالیاتها ستم روا می‌دارد. بنابراین آنگاه که خراج‌ستانی از حد اعتدال خارج شد، اشتیاق به آبادانی از میان مردم رخت‌یر می‌بندد و بهبود وضع معیشتی دچار رکود می‌شود و بنابراین درآمدهای دولت نیز رو به کاهش می‌گذارد. اما به علت کاهش فعالیت، این خراج‌ستانی جدید نیز کارساز واقع نمی‌شود و در این صورت کار به جایی می‌رسد که «سرانجام، آبادانی و اجتماعی در سراشیب سقوط فرو می‌افتد، زیرا امید مردم به تولید ثروت و آبادانی قطع می‌گردد» (۲۹) و فزونی باج‌ستانی تا جایی پیش می‌رود که دولت مضمحل می‌شود. (۳۰)

دارد و به کار رعیت در نگردد. در این صورت: «آرزوهای مردم گسترش می‌یابد و پرتو شادمانی و امید به دل ایشان می‌تابد و به نیروی امید و دلخوشی در راه افزایش و بهره‌برداری از آن می‌کوشند و بر خراج سلطان به میزان عظیم افزوده می‌شود.» (۳۱)

ابن خلدون در ادامه بحث رابطه عمران و عدالت به انواع بدیعی از ستمهای سلطان اشاره می‌کند که پاره‌ای از این اشارات در نوع خود بی‌نظیر و یادآور نظریات اقتصادی چند قرن اخیر است. به عنوان نمونه وی مداخله سلطان (یا دولت) را به نحو انحصارگرایانه در جریان مبادله اقتصادی ستم دانسته و معتقد است که این مداخله منفعت جویانه، جریان عادی عمران (یا جامعه مدنی) را مختل می‌کند و به تباهی و اختلال دولت می‌انجامد. (۳۲)

همچنین «اگر سلطان مستمری اندک پردازد، سبب کمبود خراج می‌شود و سبب آن این است که دولت و سلطان به منزله بزرگترین بازار برای جهان است و ماده اجتماع و آبادانی از آن به دست می‌آید.» پس دولت و سلطان باید نقش تنظیم‌کننده و سامان‌بخش به اقتصاد کشور داشته باشند نه آنکه با کم کردن مستمریها و زراندوزی و راکد کردن اموال نزد خود، گردش ثروت و پول را در جامعه مختل کرده و آن را کاهش دهند، زیرا این عمل نیز ستم است و رونق اقتصادی و عمران را زایل و حکومت را مضمحل می‌کند (۳۳) و پریشانی و نابسامانی آن دیار به دولت و سلطان هم سرایت می‌کند، زیرا دولت برای اجتماع به منزله صورت است که وقتی ماده آن تباهی پذیرد، خواه ناخواه صورت آن هم تباه می‌شود (۳۴).

بدین ترتیب ابن خلدون ستم را ویران‌کننده عمران و اجتماع، تجاوز به اموال مردم را مایه نومیدی از به کار انداختن ابتکارها برای تحصیل ثروت می‌داند. میزان به کار گرفتن ابتکارهای فردی و توسعه اقتصادی تابعی از متغیر اعمال تجاوز نسبت به رعیت و مداخله دولت در جریان بازار است.

البته مفهوم ستمگری از دید ابن خلدون مفهومی گسترده‌تر دارد که مغایرت با شرع از ویژگیهای مرکزی عمل ستمگرانه می‌باشد:

نباید گمان کرد که ستمگری چنانکه مشهود است تنها عبارت از گرفتن ثروت یا ملکی از دست مالک آن بدون عوض و سبب است، بلکه ستمگری مفهومی کلی تر از این دارد و هر کس ثروت یا ملک دیگری را از چنگ او بر باید یا او را به بیگاری گیرد یا به ناحق از وی چیزی بخواهد و یا او را به ادای تکلیف یا حقی مجبور کند که شرع آن را واجب نکرده چنین کسی ستمگر است. (۳۵)

از دید ابن خلدون مقصود شارع از تحریم ستمگری ممانعت از تباهی و ویرانی اجتماع و تباهی و انقراض نوع بشر و حفظ دین و جان و خرد و نسل و مال است. (۳۶) در مجموع می توان گفت که از دید این اندیشمند کارویژه سیاست و پادشاه، حفظ و اجرای دین در جهت کمال و سعادت کشور و مردم است و مایه توفیق این سیاست تکیه بر داد است. همچنان که در تأیید این مطلب ابن خلدون از مسعودی نقل می کند که موبدان به بهرام می گویند:

«ای پادشاه، نیرومندی و ارجمندی کشور کمال نپذیرد، جز به دین و کمر بستن به فرمانبری از خدا و کار کردن به امر و نهی او و دین قوام نگیرد جز به پادشاه و پادشاه ارجمندی نیابد جز به مردان (سپاهیان) و مردان قوام نگیرید جز به ثروت و به ثروت نتوان راه یافت جز به آبادانی و به آبادانی نتوان راه یافت جز به داد، و داد ترازویی است میان مردم که پروردگار آن را نصب کرده و عهده داری برای آن گماشته که پادشاه است. (۳۷)»

ابن خلدون در منقول مشابه دیگری که به ارسطو نسبت می دهد عدل را مایه قوام جهان می داند:

«جهان بوستانی است که دیوار آن دولت است و دولت قدرتی است که بدان دستور یا سنت زنده می شود و دستور سیاستی است که سلطنت آن را اجرا می کند و سلطنت آیینی است که سپاه آن را یاری می دهد و سپاه یارانی

در میان همه مردم اجرا شود و قوام جهان بدانست. (۳۸)

ج. رویکرد ابن خلدون در مواجهه با حکام خودکامه و جائر

ابن خلدون نیز مانند بسیاری از اندیشمندان بلندمرتبه اسلامی، پادشاهان را به خاطر خوی خودکامگی و ستمگری قلباً مذموم می‌داشته و خود نیز طعم تلخ محبس و تبعید را به فرمان این‌گونه سلاطین چشیده بود. وی در مقدمه آشکارا پادشاهان را به خاطر قهر و غلبه و خشونت و ستمگری مورد شماتت و مذمت قرار داده است و آنها را اغلب منحرف از حق و حقیقت می‌داند:

«چون حقیقت پادشاهی نوعی اجتماع ضروری برای بشر به‌شمار می‌رود و مقتضای آن قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است از این‌رو اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می‌شوند و به مردم زیردست خویش در امور دنیوی ستمگری روا می‌دارند، زیرا بیشتر اوقات آنان را به کارهایی وامی‌دارند که تاب و توان اجرای آن را ندارند، کارهایی که از اغراض شخصی و شهوات آنان سرچشمه می‌گیرد و این تکالیف به نسبت اختلاف مقاصد پادشاهان که یکی پس از دیگری به سلطنت می‌رسیدند، متفاوت است و به همین سبب فرمانبری مردم از فرمانهای آنان دشوار می‌شود و عصبیتی پدید می‌آید که به هرج و مرج و کشتار منجر می‌گردد. (۳۹)

ابن خلدون دول و سلاطین متغلب را از نظر شارع، متجاوز و ستمگر و مذموم می‌داند و به نظر وی «هر کشور و دولتی که بر مقتضای قهر و غلبه و لگام‌گسیختگی نیروی غضب را در چراگاه آن رها کند در نظر شارع، ستمگر و متجاوز به‌شمار می‌رود و ناستوده می‌باشد چنانکه حکمت سیاسی نیز این نظر را تأیید می‌کند. (۴۰)

ابن خلدون به تفصیل، چگونگی تبدیل خلافت اسلامی راستین را به ملوکیت و سلطنت مطلقه و حکومت خودکامه ترسیم می‌کند. در این تغییر «حاکم و رادع که نخست

فرو رفتن در شهوات و لذات به کار رفت و... خلافت درست به صورت سلطنت مطلقه درآمد.» (۴۱)

ابن خلدون معتقد است که در سلاطین پس از «عصر زرین» و دوران پس از خلافت راشدین دیگر عدالتی یافت نمی‌شود، زیرا «پیامبر نیکویی یا عدالت را به قرن اول و قرن پس از آن اختصاص داده است» (۴۲) چون ایشان فرموده‌اند «بهترین مردم آنانند که در قرن من می‌زیستند آنگاه کسانی که در دو یا سه نسل جانشین ایشان می‌شوند و سپس ناراستی شیوع می‌یابد.» (۴۳)

از دید ابن خلدون «ستمگری جز از کسانی که دستی بر سر آنها نیست، سر نمی‌زند. زیرا این گناه را فقط خداوندان زور و قدرت مرتکب می‌شوند. از این‌رو شارع در نکوهش و تهدید ستمگران مبالغه فراوان کرده است تا شاید آن همه مذمت و تهدید موجب شود تا در نفس کسانی که توانایی دارند رادعی به وجود آید.» (۴۴)

حال باید دید که با چنین اعتقاداتی، ابن خلدون قائل به چه دیدگاهی در مقابله با سلاطین جائر و عدالت ستیز است؟

وی ضمن اینکه به برخی از انقلابها و قیامهای زمان خود به رهبری فقیهان و عابدان علیه امیران ستمگر اشاره می‌کند، از علل و عوامل شکل‌دهنده انقلاب و ریشه‌های خروج مردم علیه سلاطین نیز دریغ نمی‌ورزد. ابن خلدون در مجموع، توده‌های مردمی را به انقلاب خونین و خروج مسلحانه علیه حکام و زمامداران ستمگر تشویق و ترغیب نکرده است. (۴۵)

این نظر ابن خلدون معلول دلایل متعدد است و از آن تفسیرهای مختلف نموده‌اند. مثلاً برخی عدم تجویز حق شورش علیه حکام جائر توسط او را این‌گونه تشریح نموده‌اند که «وی از یک جهت شاهد شکستهای تلخ و هلاکت اقوام شورشی در قبال ستمگران حاکم بوده است و از طرف دیگر، حرکتها و جنبشهای انقلابی را به نظاره نشسته است که افرادی پست و ریاست‌طلب از جمله رهبران شورشی بوده‌اند.» (۴۶) به نظر وی «بیشتر کسانی که خود را به این‌گونه اسامی - آمر به معروف و ناهی عن المنکر -

در عین حال وی خروج مسلحانه مردمی و انقلاب خونین را با عنوان امر به معروف و نهی از منکر یاد کرده و آن را قسمی از این وظیفه دینی می‌داند و می‌نویسد: «بسیاری از روندگان راه دین بر ضد ستمگر به پا می‌خاستند و امر به معروف و نهی از منکر پیشه خویش می‌ساختند.» (۴۸)

شرط انجام این فریضه از دید این اندیشمندان، مقید بودن وظیفه مذکور به داشتن قدرت و شوکت است. بنابر اعتقاد برخی «وی در کیفیت و شرایط آن بحث می‌کند نه در اصل امر به معروف و نهی از منکر مسلحانه در قبال امیران جائز. نگرانی ابن‌خلدون از شورشیان و انقلابیون از این جهت است که مراعات نیرو و امکانات لازم جهت پیروزی و تفوق بر امیر ستمگر و ذی‌شوکت را نمی‌نمایند و به هلاکت و نابودی مبتلا می‌شوند، وگرنه با مساعد بودن شرایط عینی و ذهنی برای خروج مسلحانه علیه زمامدار و سلطان ستمگر، وی نیز مخالفتی ندارد و آن را وظیفه امر به معروف و نهی از منکر آنها دانسته که خداوند تعالی به انجام دادن آن امر فرموده است. (۴۹) علاوه بر این شرایط کافی به عنوان ملزومات قیام، انقلاب باید حائز عصبیتی قومی برای تفوق بر سلطان باشد.

اما با وجود اوضاع استبداد و جو شدیداً متغلب روزگار ابن‌خلدون، او شاید شرایط جواز خروج را اساساً مهیا نمی‌دید و به همین دلیل درباره اکثر داعیان انقلاب و قیام معتقد است که «بیشتر این دعوت‌کنندگان در این راه گناه کرده، اجر نبرده هلاک می‌شوند زیرا خدای سبحان این وظیفه را بر آنان واجب نکرده بلکه مردم را به امر به معروف و نهی از منکر فرمان داده است، اما موقعی که توانایی بر آن در امکان انسان باشد. (۵۰) و به همین دلیل باید به گفته پیامبر در چنین شرایطی عمل نمود که فرمود: «هر که از شما منکری ببیند، باید آن را به دست خویش تغییر دهد، و اگر نتوانست به زبان خود و اگر از این راه هم میسر نباشد پس به دل خود آن را بد شمارد.» (۵۱)

پس قیامی که واجد شرایط نباشد مذموم و گناه و قبیح و غیر مأجور است. اما با تمام این تفصیلات ابن‌خلدون بر قیام امام حسین (ع) علیه یزید فاسق و جائز مهر تأیید زده است و می‌نویسد:

ایشان برود تا به فرمان وی برخیزند. حسین (ع) دید که قیام بر ضد یزید تکلیف واجبی است زیرا او متجاهر به فسق است و بویژه این امر بر کسانی که قادر بر انجام دادن آن هستند، لازم است... حسین (ع) در این واقعه شهید و در نزد خدا مأجور است و عمل او بر حق و از روی اجتهاد است... (۵۲)

استنتاج

ابن خلدون در باب مقوله مهم عدالت نظریه پردازی کرده است و آراء او در این زمینه مشابه نظریه های اسلامی عدالت پیشینیان و پسینیان بعد از خود است. البته این نیز غیر قابل انکار است که او واجد آراء ابداعی هم در این حوزه بوده است. اما وی در عصر سفاکیهای خودکامگان، در عین حفظ آرمان عدالت خواهی و معروف شمردن آن و نهی ظلم و جور در عرصه سیاست و اجتماع، امکان قیام و رویارویی مستقیم را مهیا نمی دیده و به دلیل عدم احساس تکلیف شرعی، آن را توصیه نمی کرده است. در واقع به دلیل گستره اختناق و شدت سرکوب، و امکان هلاکت عمومی، اعتقادی به عمل انقلابی برای رسیدن به عدالت نداشته است؛ لذا توده های مردمی را به انقلاب خونین و خروج مسلحانه علیه حکام و زمامداران ستمگر تشویق و ترغیب نکرده است. شرط انجام این فریضه از دید وی، مقید بودن وظیفه مذکور به داشتن قدرت و شوکت و احتمال موفقیت بوده بنابراین با غیاب این شرایط، وظیفه مزبور را از گردن خود و سایرین ساقط می دانسته است. اما او هیچگاه مشوق انفعال و تسلیم سیاسی صرف هم نبوده و در جای جای آثارش، قیامهای اصیل همچون نهضت عاشورا را ستوده و آنها را مأجور شمرده است.

یادداشتها

۳. ناصف نصار، اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، ج اول (تهران: مرکز دانشگاه، ۱۳۶۶) ص ۴۷.

۴. گاستن بوتول، جامعه‌شناس فرانسوی در کتاب خویش تحت عنوان «فلسفه اجتماعی ابن‌خلدون» معتقد است که ابن‌خلدون در زندگی و شغل‌های پرماجرایی سیاسی به یک درباری متعلق، دسیسه‌باز، دیپلمات، رئیس سربازان مزدور و سرکرده فرقه تبدیل شد و با عنوان وزیر، سفیر، صاحب‌منصب نظامی به‌طور متوالی در خدمت سلسله‌های مهم افریقای شمالی و حتی اندلس درآمد. اما او با بداقبالی نتوانست به مشاغل سیاسی دلخواهش دست یابد. از نظر بوتول ابن‌فیلسوف حریص و جاه‌طلب با بیرحمی با رقبایش برخورد کرد و دارای تلون مزاج و کم‌صداقتی بود... «اما شاید همین صفات با توجه به شرایط پرهرج و مرج آن زمان و اینکه خیانت تنها در حوزه مذهب ننگین شمرده می‌شد، تا حدی قابل توجیه باشد.» به نظر بوتول در این دوره ابن‌خلدون دائماً با خود به عنوان «مرد مطالعه و تحقیق» و «مرد عمل» در کشاکش بوده است. برای تفصیل بیشتر در این باره رک به:

- بهرام اخوان کاظمی، فلسفه اجتماعی ابن‌خلدون از دیدگاه گاستن بوتول، فصلنامه پژوهشی

دانشگاه امام صادق (ع)، شماره اول، پائیز ۷۴، ص ۱۹۶.

۵. عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه، ج اول، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ پنجم (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۶)، ص ۳۶۳.

۶. همان، ص ۱۵۰.

۷. همان، صص ۱۵۱-۱۵۰.

۸. همان.

۹. همان، صص ۷۷-۷۸.

۱۰. اصل بیان ابن‌خلدون بدین شرح است: «پس باید دانست که جاه و نفوذ در میان مردم به ترتیب طبقات تقسیم شده است و طبقه‌ای پس از طبقه دیگر دارای جاه و قدرت است چنانکه در طبقات برتر به پادشاهان می‌رسد که هیچ قدرتی و دستی بالای توانایی آنان نیست و طبقات فروتر به کسانی که در میان همجنسان خود سود و زیانی ندارند و میان دو طبقه مزبور طبقات گوناگون دیگری است.» همان، ج دوم، ص ۷۷۲.

۱۱. همان، ص ۷۷۳.

۱۲. همان، متن آیه کریمه چنین است:

«و رفعا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضاً سخریا و رحمه بک خیر مما یجمعون»

۱۴. منظور آیات زیر است:

«و هدیاء النجدین»، دو راه نشان دادیم. (بلد، ۱۰)

«فالهیما فجورها و تقواها»، بدکار و پرهیزکار بودنشان را به وی الهام کردیم. (شمس، ۸)

۱۵. ر.ک به؛ همان، صص ۲۴۰-۲۳۹.

۱۶. همان.

۱۷. سیدجواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی (تهران: طرح نو، چ اول، ۱۳۷۴)، ص ۲۶۲.

مقایسه شود با: سیدجواد طباطبایی، «مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون»، معارف، دوره

ششم، شماره ۱ و ۲، فروردین و آبان ۶۸، ص ۱۷۱.

۱۸. ابن خلدون، پیشین، ج دوم، ص ۷۲۹.

۱۹. همان، ج اول، ص ۳۷۰.

۲۰. همان، ص ۴۳۱.

۲۱. همان، ص ۷۲.

۲۲. ر.ک. به؛ همان، ج ۲، ص ۷۴۴.

۲۳. ر.ک. به؛ همان، صص ۷۱۲-۷۱۳. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲۴. ر.ک. به؛ همان، صص ۱۶-۷۱۵.

۲۵. ر.ک. به؛ همان، ص ۷۱۱. پرتال جامع علوم انسانی

۲۶. ر.ک. به؛ همان، ج ۱، ص ۵۳۹.

۲۷. ر.ک. به؛ همان، ج ۱، ص ۵۳۶، ج ۲، ص ۷۴۱ به بعد.

۲۸. ر.ک. به؛ همان، ج ۱، صص ۵۳۷-۵۳۹.

۲۹. همان، ص ۵۳۸.

۳۰. همان، ص ۵۴۰.

۳۱. همان، ص ۵۴۳.

۳۲. ر.ک. به؛ همان.

۳۳. ر.ک. به؛ همان، ۵۵۱.

۳۴. همان، ص ۵۵۲.

۳۵. همان، ص ۵۵۶.

۳۶. همان، صص ۱۶-۵۵۵.

۳۷. همان، صص ۷۱-۷۲.

۴۰. همان، ص ۳۶۴.
۴۱. همان، صص ۳۹۹-۴۰۰.
۴۲. همان، ص ۴۱۹.
۴۳. همان.
۴۴. همان، ص ۵۵۶.
۴۵. محمدرضا حاتمی، نظریه انقلاب در اسلام (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ج اول، تابستان ۱۳۷۷)، ص ۱۴۷.
۴۶. همان.
۴۷. ابن خلدون، پیشین، ص ۳۰۸.
۴۸. همان، ص ۳۰۵.
۴۹. حاتمی، پیشین، ص ۱۴۸.
۵۰. ابن خلدون، پیشین، ص ۳۰۵.
۵۱. همان.
۵۲. همان، صص ۴۱۷-۴۱۵.