

## ابن خلدون و جامعه‌شناسی تاریخی معاصر

دکتر عباس منوچهری\*

### چکیده

ابن خلدون از جمله متفکرینی است که در حوزه مطالعات اجتماعی از وی بسیار نام برده می‌شود. وی به‌عنوان یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی و همچنین به‌عنوان یک فیلسوف تاریخ مادیگرا شناخته شده است. اما شاید بتوان گفت مفسران نسبت به یکی از ویژگی‌های برجسته تفکر وی که همانا موضوع «تغییر اجتماعی» است، چندان توجهی نشان نداده‌اند.

در این نوشتار سعی بر این است که با توجه به محتوای آرا و اندیشه ابن خلدون، رابطه نظرات وی با مباحث جاری در حوزه مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی بررسی شود.

ابن خلدون معمولاً به‌عنوان نخستین متفکری که به تاریخ همچون یک علم نگریسته است و نیز به‌عنوان فیلسوفی که به سیر تاریخ بشر نگرش ماتریالیستی داشته، شناخته شده است. اما در مطالعات جدیدتر، از زوایای دیگری نیز به آرا وی نگریسته شده است. از جمله ایولا کوست در کتاب خود به نام جهان‌بینی ابن خلدون به بررسی آرا ابن خلدون در کتاب مقدمه پرداخته است. وی با اشاره به تفاسیر موجود، سعی در ارائه تفسیری جامع از این کتاب دارد. از نظر ایولا کوست، ابن خلدون اندیشمندی است که گامی اساسی در ارائه تفکرات و مفاهیم نو و بدیع در اندیشه اجتماعی برداشته است. وی ابن خلدون را هم در حوزه تاریخ‌نگاری و هم در حوزه جامعه‌شناسی، متفکر برجسته‌ای می‌داند. از نظر وی، گرچه درباره تفکرات ابن خلدون به دلایل و اشکال مختلف سوء تعبیر شده، اما این تفاسیر از غنا و پیچیدگی آرا وی چیزی نکاسته است.

ایولاکوست معتقد است، ابن خلدون با توجه به مبانی مادی حیات اجتماعی در نگرش مادگرایی اجتماعی - تاریخی پیشگام بوده [ ایولاکوست، ۱۳۶۳، ۱۸۱ ] و در شیوه تحلیل خویش از شیوه جدلی (دیالکتیکی) استفاده کرده است [ ایولاکوست، ۱۱۸۹ ]. از دید ایولاکوست آرا ابن خلدون را نباید محدود به شرایط بحرانی قرن چهارده میلادی (۹-۸ هجری) در شمال آفریقا دانست، بلکه باید از آنها به عنوان اصول عام در مطالعات اجتماعی - تاریخی بهره برد.

ربرت کاکس نیز اخیراً در مقاله‌ای به نام «درک فرا-هژمونیک از نظم جهانی، تأملی بر اهمیت ابن خلدون» [Cox, 1992] به بحث درباره کاربرد دیدگاه‌های ابن خلدون در مباحث مربوط به تحول در روابط بین‌الملل پرداخته است. از نظر وی آرا ابن خلدون، هم به عنوان تفکری غیرغربی نسبت به روابط بین‌الملل و دول، و هم به عنوان نوعی تفکر که تغییرپذیری در نظم حاکم بر جهان را در هر مقطعی از زمان، امری اجتناب‌پذیر می‌شمارد، حایز اهمیت معرفت‌شناختی بسزایی است. کاکس با اشاره به رابطه بین‌الذهانی به عنوان ویژگی عمده عصیبت ابن خلدون، از آن به عنوان مبنایی روش‌شناختی در بررسی و فهم تغییر در سطح نظم جهانی یاد می‌کند. از نظر کاکس آرا ابن خلدون زمینه‌بازینی و تجدید نظر در اصول متعارف حاکم بر مطالعات بین‌الملل را فراهم می‌آورد [Cox, 139].

علاوه بر دو اثر مذکور، جواد طباطبایی اخیراً در اثری به نام ابن خلدون و علوم اجتماعی، بسیاری از تفاسیری را که درباره آرا ابن خلدون ارایه شده است، رد می‌کند و هیچ‌گونه نوآوری برای ابن خلدون در حیطه تفکر اجتماعی قایل نمی‌شود. طباطبایی معتقد است، ابن خلدون در مبانی فکری خویش از قدما پیروی کرده و تأکید وی بر نوین‌یاد بودن علم عمران صرفاً یک نظر و نیت ناموفق بوده است [ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۲۴ ]. در این زمینه طباطبایی با برداشت‌های مفسر عرب، عزیزالمظمه در مورد آرا ابن خلدون هم‌نوایی می‌کند و معتقد است، ابن خلدون به رغم نقادی خود از فلسفه دوره اسلامی همچنان مقید به نظام ارسطویی است [ طباطبایی، ۱۹/۳ ].

آنچه در مجموع درباره تفاسیر مربوط به ابن خلدون می‌توان گفت این است که هیچ اتفاق نظر جامعی در مورد آرا ابن خلدون وجود ندارد. حتی آنهایی که جایگاه با اهمیتی

برای وی قایلند، ضرورتاً دلایل یکسانی برای چنین اهمیتی بر نمی‌شمارند. به هر حال شک نیست که فضا برای تأمل درباره آرا ابن خلدون همچنان گسترده است. آنچه در این نوشتار مدنظر است یک بازنگری کلی در منطق درونی آرا اجتماعی ابن خلدون است، نه شرایط تاریخی زمان حیات و پیشینه‌های فکری وی که در مجموع منطق بیرونی نظریه‌پردازی او را فراهم می‌آورند. بررسی امکان بهره‌گیری از آرا ابن خلدون برای مطالعاتی که در چند دهه اخیر در مجموعه مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی به آن بسیار توجه شده، بسیار حایز اهمیت است. دستیابی به تبعات ابن خلدون، با تأکید بر محور بودن اصل تغییر در کتاب مقدمه، عمده تلاش ما در این مقاله است.

منطق درونی نظریه ابن خلدون، بر سه مفهوم کلیدی؛ عبّر، عمران و عصیبت، قرار دارد که این هر سه (به‌تنهایی یا در ارتباط با دو مفهوم دیگر) در زمان خود حاوی نکات بدیع و نویی در معرفت انسانی بوده‌اند. همچنین، این مفاهیم، به عنوان عناصر تشکیل‌دهنده یک چارچوب مفهومی خاص در مطالعه جامعه‌شناسی تاریخی بسیار قابل تأملند. همچنین سه مضمون نظری که در مجموع «نظریه ابن خلدونی تغییر» را شکل می‌دهند، یعنی «دیالکتیک عصیبت و سیادت»، «دیالکتیک عصیبت و دیانت» و «دیالکتیک سلطه و انقلاب»، ارکان منطق درونی نظریه ابن خلدون به شمار می‌روند. ابن خلدون، بر خلاف نگرش‌های رایج «تک‌سبب‌بین» و «تک‌خطی» غالب بر جامعه‌شناسی مدرن، به بررسی تعاملات پیچیده اجتماعی در ابعاد اقلیمی، اقتصادی، فرهنگی در قالب سه مضمون مذکور می‌پردازد.

### الف) عبّر و روش‌شناسی ابن خلدون

عبّر، مفهوم محوری در روش‌شناسی ابن خلدون است. انتخاب عنوان العبّر از سوی ابن خلدون همراه با توضیحاتی که وی در زمینه شیوه کار خویش ارایه می‌دهد، بیانگر این است که ابن خلدون سعی در طرح شیوه‌ای در شناخت جامعه و تاریخ داشته است که وی را کاملاً از پیشینیان خود متمایز می‌سازد.

محسن مهدی در توضیح این مفهوم، آن را به عنوان «گذار از، بر، طی، توسط یا فراتر از» معنی می‌کند. همچنین وی از مفهوم مذکور به عنوان «فراسو رفتن، حرکت از برون به

درون» و همچنین مهاجرت، ترجمه و حتی «خلع حاکم» یاد می‌کند [Mahdi, 1964, 63]. ایولاکوست نیز این مفهوم را «عبور از نقطه‌ای به نقطه دیگر و گذشتن از مانع» و همچنین «نفوذ عمیق به فکر و حالت کسی و جذب واقعیت ژرف حادثه وامری» معنا می‌کند [ایولاکوست، ۱۸۰]. به گفته محسن مهدی، استفاده از کلمه عبر نشان می‌دهد، ابن‌خلدون تنها به دنبال گذری بر تاریخ نبود، بلکه سعی داشت از آن فراتر رود. وی می‌کوشید از تاریخ فراگیرد و رموز آن را از طریق فهم و تحلیل ماهیت و علل وقایع تاریخی هویدا سازد [Mahdi, 71]. به نظر مهدی استفاده ابن‌خلدون از عبر تقریباً مترادف با «نظر-فهم» و توضیح وقایع تاریخی از طریق فهم و نظر است. بنابراین با توجه به نکات فوق، شباهت بنیادین بین مفهوم روش‌شناختی عبر و مفهوم تفهم (verstehen) که در قرن ۱۹ میلادی توسط دیلتای، و پس از وی، ماکس وبر-جامعه‌شناس بزرگ آلمان- مطرح شده، قابل توجه است. دیلتای معتقد بود که تفهم، برخلاف تبیین، مورخ را به ابزاری مجهز می‌کند که بتواند از طریق آن، تاریخ را با درک همدلانه - و نه فقط با اتکا به وقایع یا قیاس مجرد - بفهمد. تفهم در نزد دیلتای و وبر شیوه‌ای از شناخت است که امکان درک انگیزه‌ها و معانی را که در پس کنش‌های انسانی و وقایع تاریخی نهفته است فراهم می‌آورد [وبر، ۱۳۷۴، ۲۵ - ۱]. مفهوم عبر در شیوه تاریخ‌نگاری جامعه‌شناسانه ابن‌خلدون از ویژگی مهمی برخوردار است. وی در انتقاد از دیگر مورخان به ناتوانی آنان در ارائه تفسیر از وقایع اشاره می‌کند [ابن‌خلدون، ۱۳۶۲، ۵]. از نظر ابن‌خلدون «مورخ بصیر تاریخ قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملیت‌ها و سرزمین‌ها [ابن‌خلدون، ۵۱] و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است. تاریخ، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنها و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنهاست».

البته ابن‌خلدون در شیوه شناخت خود صرفاً در سطح تفهم باقی نمی‌ماند بلکه در صدد استخراج قانونمندی‌های حاکم بر پدیده‌های اجتماعی و ارائه پیش‌بینی برای آینده بر می‌آید و می‌گوید: «از میان مقاصد گوناگون برای [تاریخ] روشی بدیع و اسلوب و شیوه‌ای ابتکارآمیز اختراع کردم و کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در

اجتماع انسانی روی می‌دهد شرح دادم [ ابن خلدون، ۷]. [ با این شیوه ] دربارهٔ آغاز نژادها و دولت‌ها و همزمانی ملت‌های نخستین و موجبات انقلاب و زوال ملت‌ها در قرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید می‌آید از قبیل دولت و ملت... و آنچه روی داده و آنچه احتمال و انتظار روی دادن آن می‌رود هیچ فروگذار نکردم» [ ابن خلدون، ۹]. چنین شیوه برخوردی با موضوعات مربوط به علوم انسانی دقیقاً در مبانی روش‌شناسی وبر، آنجا که وی از ضرورت روش‌شناسی دوگانه «کفایت معنایی» و «کفایت علی» سخن می‌گوید انعکاس می‌یابد. وبر در توضیح «کفایت معنایی» و به ضرورت درک معانی ذهنی (عادات، باورها، سنت‌ها، اعتقادات و...) کنشگران اجتماعی جهت درک صحیح کنش‌های اجتماعی تأکید دارد. وی با اشاره به اهمیت ثانوی «کفایت علی» به لزوم استفاده از شواهد متغیرها و روابط بیرونی پدیده‌ها و کنش‌های اجتماعی اشاره می‌کند [ وبر، ۱۲].

شباهت بین دو مفهوم عبر و تفهم، بیانگر تلاش ابن‌خلدون در جهت درک صحیح‌تری از واقعیات تاریخی - اجتماعی است، درکی که خود وی آن را «بصیرت» نام می‌نهد. وی به منظور دستیابی به «بصیرت» تاریخی، به دوگام روش‌شناختی لازم تأکید می‌ورزد، یکی گام انتقادی و دیگری گام پویایی. وی در اشارات مقدماتی خود دربارهٔ مورخین پیش از خود، بروشنی بر ضرورت این دوگام اشاره می‌کند. او مورخینی را که با ساده‌نگری با وقایع تاریخی مواجه می‌شوند سرزنش می‌کند و ضرورت قضاوت انتقادی دربارهٔ داده‌های تاریخی را یادآور می‌شود. به نظر ابن‌خلدون، «ناقد فهیم با نگاه به اطراف، آزمون این، تحسین آن و انتخاب دیگری» باید قضاوت کند [ ابن‌خلدون، ۲۴۰].

ابن‌خلدون در گام پویایی خود در تاریخ‌نگاری، بر توجه آگاهانه به تأثیر تغییر بر واقعیات تاریخی مورد مطالعه متکی است. به گفتهٔ وی: «یک صفت نهانی در تاریخ‌نگاری، بی‌توجهی به این واقعیت است که شرایط ملل و اقوام با تغییر و گذار زمان تغییر می‌کنند» [ ابن‌خلدون، ۲۵].

ابن‌خلدون با نقد استدلال قیاسی در تحقیقات تاریخی، از آن به عنوان فراموشی و غفلت نام می‌برد و معتقد است مورخ بایستی از تغییراتی که ایجاد شده است آگاه باشد تا

به فهم درستی از تاریخ دست یابد [ ابن خلدون، ۲۵، ۲۷۷]. در همین زمینه، ابن خلدون توجه فرد را به اهمیت شرایط عینی حیات فردی و جمعی معطوف کند و با نگرش تفهیمی خود به تفسیر فرایند ظهور و افول شکل‌بندی‌های اجتماعی می‌پردازد. به نظر وی رابطه انسان با محیط طبیعی سرمنشأ شکل‌گیری سازمان‌های اجتماعی است. خصلت‌های فردی و گروهی، در متن چنین سازمان‌های اجتماعی شکل می‌گیرند و در تعاملات خاصی دچار تغییر و تحول می‌شوند. از این طریق ابن خلدون به طرح نگرشی در جامعه‌شناسی تاریخی دست زده است.

## ب) جامعه‌شناسی تاریخی و دیالکتیک سه‌گانه ابن خلدون

### ۱- جامعه‌شناسی تاریخی

پیش از پرداختن به وجوه مشخصه جامعه‌شناسی ابن خلدون، لازم است به چند نکته درباره جامعه‌شناسی تاریخی اشاره شود. موضوع اصلی در جامعه‌شناسی تاریخی، تغییر است. تغییر و دگرگونی همیشه یکی از موضوعات محوری در مطالعات تاریخی بوده است. مکاتب مختلف در فلسفه تاریخ همواره کوشیده‌اند سرشت حیات تاریخی بشر و معنا و جهت آن را دریابند. جامعه‌شناسی نیز از ابتدای شکل‌گیری خود تا به امروز پیوسته در پی یافتن پاسخ برای پرسش‌هایی بوده که چگونگی و چرایی تغییر در وضعیت اجتماعی جوامع بشری را مد نظر داشته است. بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی مدرن همگی نظریه‌پردازی را با اتکا به شناختی که در مورد سیر تاریخی حیات جوامع داشته‌اند آغاز کرده‌اند. اگوست کنت با طرح سه مرحله‌ای بودن تاریخ بشر، مارکس با طرح مراحل تاریخی پنج‌گانه‌ای که به تبع تغییر در ابزار تولید ایجاد می‌شود و وبر با طرح الگویی که امکان تبیین چگونگی گذار به دوران مدرن را در جوامع غربی به وجود آورده است، هر یک چشم‌انداز خاصی را برای پاسخگویی به سؤال فوق عرضه کرده‌اند [Smith, 1997].

در سال‌های بین دو جنگ بین‌المللی، به موضوع دگرگونی اجتماعی، نه به‌عنوان مقدمه‌ای بر نظریه‌پردازی اجتماعی، بلکه به‌عنوان موضوعی فی‌نفسه با اهمیت توجه شد. پس از جنگ جهانی دوم و با فزونی حرکت‌های اجتماعی رهایی‌بخش و بخصوص شکل‌گیری انقلابات در کشورهای جهان سوم، جامعه‌شناسی تاریخی با هدف

پاسخگویی به سوالات مربوط به انقلابات، به عنوان یک رشته مستقل علمی تکوین یافت. این رشته جدید علی‌رغم گرایشات مختلفی که در آن به چشم می‌خورد، از ویژگی‌های عامی نیز برخوردار است که برخی از آنها عبارتند از:

(۱) سوال درباره ساختارها یا فرایندهای اجتماعی که بطور عینی در زمان و مکان قرار دارند.

(۲) توجه به این فرایندها در طی زمان و پیامدهای مقطعی آن برای دستیابی به نتایج غایی.

(۳) توجه به رابطه متقابل کنش‌های معنادار و چارچوب‌های ساختاری جهت درک نتایج عمدی و غیرعمدی در زندگی‌های شخصی و تحولات اجتماعی.

(۴) توجه به ویژگی‌های خاص و متنوع ساختارهای اجتماعی معین و الگوهای تغییر خاص و تاکید بر این نکته که گذشته، داستان واحد تحول یا پیامدهای استاندارد شده نیست.

(۵) تلاش برای درک سازوکارهایی که از طریق آنها جوامع تغییر شکل می‌یابند یا خود را بازتولید می‌کنند.

## ۲ - جامعه‌شناسی تاریخی ابن خلدون (عمران و تاریخ)

شیوه تاریخ‌نگاری ابن خلدون بطور مشخص در جهت پاسخگویی به سوالات فوق است. در واقع بنا به تعبیری، محور مقدمه ابن خلدون مبحث تغییر است. این نکته حتی در تقسیم‌بندی موضوعی این کتاب کاملاً بارز است. ابن خلدون در پایان درآمد کتاب نخست (ص ۶۴) پیش از فصل‌بندی آن می‌گوید: «برای اجتماع در هر یک از کیفیات اجتماعی [یا شیوه‌های زندگی]، پیشامدها و تحولات ذاتی روی می‌دهد. بنابراین ناگزیر در این کتاب سخن را به شش فصل تقسیم می‌کنیم» [ابن خلدون، ۷۵] و در جای دیگری علت ناگزیر بودن خویش را توضیح می‌دهد و می‌گوید: «کیفیت جهان و عادات و رسوم ملت‌ها و شیوه‌ها و مذاهب آنها بر روشی یکسان و شیوه‌ای پایدار دوام نمی‌یابد، بلکه بر حسب گذشت روزگاران و قرن‌ها، اختلاف می‌پذیرد و از حالی به حالی انتقال می‌یابد» [ابن خلدون، ۵۲].

ابن خلدون در این ارتباط از یکسو به فرایند تحول ساختاری (از بادیه‌نشینی به یکجانشینی) و از سوی دیگر به اسباب و علل چنین تحولی نظر دارد. وی در مبحث تحول ساختاری، به تغییر در شیوه زندگی اشاره می‌کند و منظور خویش از این مقوله را در دو بعد نشان می‌دهد، یکی در ارتباط با اقلیم طبیعی پیرامون و دیگری اقتصاد سیاسی. ابن خلدون با توجه به عصری که در آن می‌زیست، به وجود دو شیوه زندگی قایل بود. یکی بادیه‌نشینی و دیگری یکجانشینی. نوع اول از نظر وی شیوه‌ای است که بازتاب کامل رابطه تنگاتنگ انسان با اقلیم پیرامون است، و نوع دوم تجلی جدایی انسان از محیط طبیعی و غلبه دلمشغولی‌هایی است که پس از غلبه انسان بر شداید اقلیم برای وی ایجاد می‌شود. در نوع اول، وسایل معاش به مقداری است که تنها زندگی آنها را حفظ کند و حداقل زندگی یا مقدار سدجوع را در دسترس ایشان بگذارد [ابن خلدون، ۲۲۶]، اما در نوع دوم، شیوه زندگی، در اثر ایجاد نوعی تقسیم کار اجتماعی بین حرفه‌ها و مشاغل شهرنشینان (در مقایسه با زندگی چادرنشینی)، بارورتر و مقرون‌تر به رفاه شده است، تا جایی که می‌توان گفت در توانگری و رفاه به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی‌های خود دست یافته است [ابن خلدون، ۲۲۶، ۲۵۷]. آنچه در تمایز بین این دو شیوه زندگی از دیدگاه ابن خلدون حایز اهمیت است این است که شهرنشینی نسبت به بادیه‌نشینی ضرورتاً حالت تعاقب تاریخی ندارد، بلکه این دو شیوه زندگی، بخش‌هایی از یک ساختارند، ساختاری که در کانون آن، شهر مرفه و قدرتمند، و در حاشیه، بادیه فقیر و تحت سلطه قرار دارد. بنابراین، رابطه بین این دو بخش، نوعی تعامل اجتماعی - اقتصادی است نه تعاقب تاریخی. منتهی آنچه مهم به نظر می‌رسد، تأکید ابن خلدون بر تغییر دایمی و دیالکتیکی از وضعیت سلطه و سلطه‌پذیری به فرایند زوال و انقلاب است [ابن خلدون، ۲۹۲] و در این میان عصبیت از محوریت مفهومی برخوردار است.

### عصبیت و جامعه‌شناسی تاریخی ابن خلدون

در جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری ابن خلدون، عصبیت مفهوم محوری است و تا به امروز از آن سخن بسیار رفته است. یکی از آخرین نظریات، نظریه ساختارگرایانه (structuralist) روبرت کاکس است که از عصبیت به عنوان نوعی مجموعه بین‌الذلهانی



سخن می‌گوید. به گفته وی «عصیبت شکلی از بین‌الذهانی (intersubjectivity) است که معطوف به استقرار دولت است [Cox, 153]. به گفته وی ساختار، در زبان، شیوه فکر کردن، زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ما وجود دارد. هر شیوه‌ای از زندگی در زمان و مکان، ... بیانگر ساختار معینی است [Cox, 138]. بنابراین شاید بتوان گفت، عصیبت نوعی تجربه (نوع خالص وبری)<sup>(۱)</sup> است. عصیبت مفهومی است با مصادیق چندگانه و چندلایه مرتبط با هم، عصیبت به همان اندازه که متناظر بر نظامی از نمادهای بین‌الذهانی، همچون غرور قومی، حس یادگیری و... است، به همان میزان شاخص پیوندهای عمیق اجتماعی گروهی است که شکل خاصی از همبستگی در شیوه زندگی را ایجاد کرده است. عصیبت به همان اندازه که معطوف به قدرت است [ابن خلدون، ۲۶۶] محکوم به زوال نیز هست و به همان میزان که منشأ تغییر است، موضوع تغییر نیز هست. مفهوم عصیبت به همان اندازه یادآور اخلاق جمعی پروتستانی در جامعه‌شناسی وبری است که یادآور همبستگی اجتماعی در جامعه‌شناسی دورکهایمی است. عصیبت نوعی رابطه تأیسی (نه قراردادی) است که در خدمت حیات و بقا فرد و جمع قرار دارد. از نظر کارکردی، عصیبت، واسطه‌ای است بین ضرورت‌های حیات فردی از یکسو و اقتدار جمعی از سوی دیگر [ابن خلدون، ۵۷]، منتهی در نهایت عصیبت مفهومی وابسته و ثانویه است. عصیبت خود حاصل رابطه فرد و جمع با محیط طبیعی پیرامون [Ecology] است. علاوه بر همه این ابعاد، وجوه دیگری نیز در عصیبت وجود دارد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- (۱) تعلق خاطر فرد به متعلقات جمعی (اعم از ذهنی و یاعینی).
- (۲) زاینده شداید.
- (۳) منشأ وفاق جمعی.
- (۴) احساس مشترک جمعی.
- (۵) نافی تجمل و آسایش.

عصیبت با برخورداری از چنین ویژگی‌هایی، ضامن بقا جمع در اقلیم سخت و همچنین منشأ قدرت سیاسی آن است. از این رو هم در واژگان جامعه‌شناسی سیاسی و هم در واژگان جامعه‌شناسی تاریخی دارای مفهومی عمیق است. این مفهوم در

جامعه‌شناسی سیاسی در زمینه رابطه قدرت با جامعه، و در جامعه‌شناسی تاریخی در زمینه سیر تغییر اجتماعی و رابطه بین عوامل ذهنی و عینی در این سیر موضوعیت می‌یابد.

بنابراین در چارچوب نظری ابن‌خلدون، عصیبت منشأ شکل‌گیری ساختارها و شکل‌بندی‌های اجتماعی است. هرگونه تغییر در عصیبت به تغییر در شکل‌بندی اجتماعی خواهد انجامید. ابن‌خلدون شیوه و سازوکار تغییر و همچنین رابطه کنش‌های معنادار<sup>(۲)</sup> و ساختارهای اجتماعی را در قالب سه فرایند دیالکتیکی زیر بیان کرده است: اول ظهور اقتدار سیاسی خودکامه از دل عصیبت و سپس استحاله عصیبت در اقتدار. دوم ارتباط بین عصیبت و دین. سوم دیالکتیک سلطه و انقلاب. در مورد اول ابن‌خلدون به آنتروپی (زوال) دیالکتیکی رابطه بین عصیبت و اقتدار می‌پردازد و در مورد دوم از یکسو به رابطه استقرایی دین با عصیبت و از سوی دیگر به آنتروپی دیالکتیکی عصیبت دینی توجه می‌کند و سرانجام در دیالکتیک سلطه و انقلاب، آنچه مورد توجه ابن‌خلدون قرار می‌گیرد، بررسی روند تاریخی تکرار آنتروپی و انقلابات اجتماعی است.

### (۱) دیالکتیک عصیبت و سیادت سلطانی

گرچه مفهوم سلطانیسم از واژگان جامعه‌شناسی سیاسی ماکس وبر است، اما شرح وی از این مفهوم با آنچه ابن‌خلدون پیش از وی آورده است کاملاً شباهت دارد. ماکس وبر سلطانیسم را حکومت خودکامه برخاسته از دل سنت‌ها و حاصل تحول در کیفیت اقتدار پاتریمونال (موروئی) می‌داند. اما ابن‌خلدون به دو نوع اقتدار یعنی «ریاست و پادشاهی (سلطانی)» اشاره کرده است. با تعاریفی که وی از این دو نوع اقتدار ارائه می‌دهد، می‌توان نوع اول را در قالب پاتریارکال (پدرسالاری) یا پیرسالاری وبری جای داد و نوع دوم را در قالب سلطانیسم وبری. ابن‌خلدون تمایز بین این دو نوع اقتدار را به شکل زیر تشریح می‌کند:

ریاست، نوعی بزرگی و خواجگی در میان قومی است که از رییس خویش پیروی می‌کنند، بی آنکه آن رییس در فرمان‌های خود بر ایشان تسلط جابرانه‌ای داشته باشد. ولی پادشاهی عبارت از غلبه یافتن و فرمانروایی به زور و قهر است [ ابن‌خلدون،

۲۶۵]. دولت در آغاز فرمانروایی از تمایلات و هوی و هوس‌های کشورداری دور است، اما همین که استیلا و ارجمندی او رسوخ یافت، به روش فرمانروایی خودکامگی و یگانه‌سالاری گرایش می‌یابد [ابن‌خلدون، ۲۶۸].

### اقتصاد سیاسی سلطانیسم و دیالکتیک عصبیت و سلطه

ابن‌خلدون با ماهیت‌شناسی تفهیمی عصبیت و سلطانیسم به بحث در مورد رابطه دیالکتیکی بین این دو می‌پردازد. از نظر ابن‌خلدون، قدرت در شکل اولیه اقتدار (یعنی ریاست)، زاییده عصبیت و تجلیگاه آن است. اما اقتدار سیاسی، پس از طی مراحل «اجتناب‌ناپذیر» تاریخی با کسب خصلت‌های جدید اقتصادی باعث تضعیف و زوال خاستگاه اجتماعی خویش می‌شود. این روند زوال به موازات فرایند دیگری، یعنی انتقال از بادیه‌نشینی به شهرنشینی صورت می‌گیرد. در فرایند انتقال به شهرنشینی، وضعیت جدید اقتصادی بتدریج بر شیوه زندگی غالب می‌شود. به این معنا که منابع اقتصادی جدیدی در اختیار اعضا جامعه قرار دارد که امکان زندگی متفاوتی را به آنها می‌دهد. در نتیجه این تحول، دو فرایند تاریخی - اجتماعی شکل می‌گیرد، یکی دور شدن مردم از عصبیت (هم در پیوندهای قومی - اجتماعی و هم در روان‌شناسی اجتماعی)، دیگری روند تمرکز قدرت اقتصادی در کانون قدرت سیاسی، یعنی یکسان شدن کانون قدرت اقتصادی و سیاسی. درباره فرایند اول ابن‌خلدون می‌گوید:

«... هرگاه قبیله‌ای به نیروی عصبیت خویش به برخی از پیروزی‌ها نایل آید به همان میزان به وسایل رفاه دست می‌یابد و با خداوندان ناز و نعمت و توانگران در آسایش و فراخی معیشت شرکت می‌جوید» [ابن‌خلدون، ۲۶۷]. «عادات و رسوم تجمل‌پرستی و مستغرق شدن در ناز و نعمت و تن‌پروری، شدت عصبیت را که وسیله غلبه یافتن است درهم می‌شکند» [ابن‌خلدون، ۲۶۸].

درباره فرایند دوم، ابن‌خلدون به چگونگی ورود اقتدار سیاسی به حوزه اقتصاد اشاره می‌کند و نقش زور را اساسی می‌داند. به گفته وی:

هرگاه یکی... فرمانروای مطلق شود، عصبیت دیگران را سرکوب می‌سازد و تمام

عصبيت‌ها را رام خود می‌کند و همه ثروت‌ها و اموال را به خود اختصاص می‌دهد [ابن‌خلدون، ۳۲۰]. در نتیجه این دو فرایند، تعاملات جدیدی بین اقتدار سیاسی جدید، که کانون قدرت اقتصادی نیز هست، با خاستگاه اجتماعی و منشأ وجودی اولیه‌اش، که در قالب مفهوم و عینیت عصبيت قابل بررسی است، برقرار می‌شود. این تعاملات بطور عمده ویژگی دیالکتیکی دارد و غایت آن آنتروپی اجتماعی است، زیرا به ازم‌پاشیدن عصبيت ختم می‌شود. از نظر ابن‌خلدون، پادشاهی یا به تعبیر خود وی «استیلاجویی» برای عصبيت، غایتی طبیعی است و وقوع آن از راه عصبيت امری اختیاری نیست، بلکه نظم و ترتیب عالم، وجود آن را ایجاب می‌کند و لذا امری اجتناب‌ناپذیر و ضروری به شمار می‌رود [ابن‌خلدون، ۳۸۷]. وی با اشاره به فرایند خودکامه شدن اقتدار سیاسی، نقش آن را در سرکوب عصبیتی که خاستگاه خود اقتدار بوده است تشریح می‌کند. به گفته ابن‌خلدون در دوران خودکامگی که گاهی برای نخستین پادشاه یک دولت دست می‌دهد، همه لگام زده و سرکوب می‌شوند [ابن‌خلدون، ۳۱۸]. فرمانروایی مطلق عصبيت‌ها را سرکوب و رام می‌کند [ابن‌خلدون، ۳۲۰]. در این دوران که دوران دوم از پنج مرحله ظهور و زوال پادشاهی است، قدرت خودکامه بر قبیله خویش تسلط می‌یابد و «میدان را بر اهل عصبيت و عشیره خویش تنگ می‌کند» [ابن‌خلدون، ۳۳۴]. این به معنی زوال وفاق سیاسی متکی بر عصبيت است.

دربارۀ نقش اقتدار سیاسی در فرایند تغییر اجتماعی، ابن‌خلدون ابتدا با ظرافت علمی خاصی به فرایند تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی اشاره می‌کند و سپس به بیان چگونگی وقوع چنین تغییری در ساختارهای اجتماعی می‌پردازد. وی دربارۀ نقش اقتدار سیاسی می‌گوید: «فرمانروایان... ناچارند آداب و رسوم و عاداتی را از روزگار پیش از فرمانروایی خویش بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند و گذشته از این، عادات نسل خویش را نیز از یاد نبرند، از این رو در آداب و رسوم و عادات دولت آنان، برخی از اختلافات با عادات نسل اول پیش می‌آید... آنگاه بتدریج این اختلافات در دولت‌های بعدی همچنان ادامه می‌یابد تا سرانجام روی هم‌رفته به تضاد و تباین منجر می‌شود» [ابن‌خلدون، ۵۳].

## (۲) دیالکتیک عصیبت و دیانت

برخلاف اکثر جامعه‌شناسان مدرن که رابطه هم‌پسته‌ای بین سنت و مذهب می‌بینند<sup>(۳)</sup> ابن‌خلدون با نگاهی واقع‌بینانه و با به‌کارگیری شیوه درون‌فهمی، رابطه متفاوتی بین این دو می‌بیند. اگرچه وی نیز استقرار دین را در جامعه منوط به همسویی جامعه‌شناختی دین و سنت می‌داند، اما چنین رابطه‌ای را فقط مرحله گذرا از سیر تکوین اجتماعی دین می‌شناسد. از نظر ابن‌خلدون رابطه دین با سنت (یا عصیبت)، رابطه‌ای دیالکتیکی است. اما برخلاف دیالکتیک زوال عصیبت و سیادت، به وجود دیالکتیک استعلا و زوال در رابطه بین عصیبت و دیانت قایل است. پیش از بررسی این رابطه دیالکتیکی لازم است تأکید شود که در دیالکتیک زوال، ما شاهد غلبه کنش معطوف به هدف، یعنی کنش قدرت‌طلبی بر رابطه عصیبت و سیادت هستیم، یعنی غلبه کنشی که در غایت، خودکامگی را به بار می‌آورد. اما در رابطه عصیبت و دیانت ابتدا شاهد غلبه کنش معطوف به ارزش، در قالب حق‌طلبی، بر رابطه عصیبت و دیانت هستیم، اما این رابطه نیز در نهایت دچار آنتروپی می‌شود.<sup>(۴)</sup> ابن‌خلدون دیالکتیک عصیبت و دیانت را به روشن‌ترین صورت در فصل بیست و هشتم مقدمه تحت عنوان «در تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی» تشریح کرده است. در این سیر دیالکتیکی، ابن‌خلدون چهار لحظه منطقی - تاریخی را به تصویر می‌کشد. به قول وی: «عصیبت برای یک ملت [آیین] و مذهب (اجتماع)، امری ضروری است و به نیروی آن فرمان خدا اجرا می‌شود» [ابن‌خلدون، ۳۸۷]. این لحظه دیالکتیکی استقرار تاریخی دین و تثبیت منطقی عصیبت است. لحظه دوم، لحظه نفی عصیبت برای تثبیت منطقی دیانت است. به گفته وی شارح، عصیبت را نکوهش کرده و مردم را به دور افکندن و فرو گذاشتن آن برانگیخته است [ابن‌خلدون، ۳۸۸]. اما ابن‌خلدون در اینجا متوقف نمی‌شود و به رابطه استعلایی دیالکتیکی دیانت با عصیبت می‌پردازد. بنابراین در لحظه سوم این سیر دیالکتیکی می‌گوید: «مراد شارح از این که مردم را از اعمالی بازمی‌دارد یا برخی افعال بشر را نکوهش می‌کند یا او را به ترک و فرو گذاشتن کاری می‌خواند، این نیست که آنها را بکلی فرومی‌گذارد یا از بن برمی‌اندازد... بلکه منظور شارح این است که... همه

مقاصد یکسره به حق گراید و وجهه و هدف همگان متحد و هماهنگ گردد....» [ابن خلدون، ۳۸۸]. پس دیانت در نهایت به نفی جوهری عصیبت ختم نمی‌شود، بلکه با برخوردی استعلایی آن را به خدمت کمال‌یابی می‌گیرد. اما برای ابن خلدون، حتی جامعه دینی هم فارغ از کارکرد تاریخی و آسیب‌زای خودکامگی و سلطانیسم نیست. دور شدن از تعالیم و آموزه‌های شرع مقدس و پرداختن به هوا و هوس‌های شخصی و گروهی، در میان کارگزاران سیاسی جامعه، سرنوشت تاریخی جامعه دینی را نیز به انحطاط می‌کشد. به قول وی:

خلافت، نخست بدون پادشاهی پدید آمد، آنگاه معانی و مقاصد آنها به یکدیگر شباهت یافت و با هم درآمیخت، سپس هنگامی که عصیبت پادشاهی از عصیبت خلافت تفکیک شد به سلطنت مطلقه تبدیل گردید [ابن خلدون، ۴۰۰].

### (۳) دیالکتیک سلطه و انقلاب

علاوه بر آنچه تا کنون درباره ابعاد مختلف رابطه بین بادیه‌نشینی (حاشیه‌نشینی) با شهرنشینی (محورنشینی) - به عنوان دو مفهوم و نیز دو بخش یک ساختار - گفته شد، ابن خلدون به بعد اساسی دیگری نیز اشاره دارد. که همانا دیالکتیک سلطه و عصیان است. از نظر ابن خلدون «شهر» که مظهر قدرت اقتصادی و سیاسی است، بر «حاشیه» که مظهر فقر اقتصادی و فقدان قدرت سیاسی است، اعمال سلطه می‌کند. به گفته وی:

... وضع شهر از دو حال بیرون نیست یا دارای پادشاهی است و در این صورت بادیه‌نشینان مجبورند تسلیم و مطیع قدرت و سلطه پادشاه باشند، یا پادشاهی ندارد و در این صورت نیز ناچار در هر شهری ریاست و تسلط و قدرت برخی مردم بر دیگران وجود خواهد داشت. رییس [شهری]، بادیه‌نشینان را ... یا از روی میل ... یا ... به اجبار و زور به فرمانبری خویش ملزم می‌سازد [ابن خلدون، ۲۹۳].

اما به علت فرایند دیالکتیکی اول (یعنی دیالکتیک عصیبت و سیادت) و بحران آتروپی در شهر، وضعیت جدیدی ظهور می‌کند که همان عصیان حاشیه علیه کانون است. در این باره ابن خلدون ضمن اشاره به شرایط بحرانی که به ازهم‌پاشیدن کانون قدرت می‌انجامد به دو شکل این ازهم‌پاشیدگی اشاره می‌کند، شکل اول، ظهور

قدرت‌های محلی است و شکل دوم این است که از ملت‌ها و قبایل مجاور، یک طغیانگر دست به انقلاب زند و یا از راه دعوت مردم نیرویی را درگرد خود فراهم آورد ... یا دارای لشگریان و عصبیتی بزرگ در میان طایفه خود باشد که بدان عظمت یابد [یعنی شروع فرایند دیالکتیکی اول] و آنگاه به (نیروی) ایشان به مقام بلند پادشاهی اهتمام کند [ابن‌خلدون، ۵۸۱].

بنابراین، عملاً ابن‌خلدون دیالکتیک سوم را از درون دیالکتیک اول و دوم استخراج کرده است چه، فرتوتی دولت و زبونی عصبیت در میان صاحبان قدرت، به ظهور گروه جدید صاحب عصبیت ختم می‌شود و این به نزاع جدیدی می‌انجامد که نهایت آن پیروزی این گروه جدید بر گروه قدیمی است. اما، با پیروزی این گروه جدید، فرایند تمرکز سیاسی - اقتصادی قدرت (و به دنبال آن زوال)، آغاز می‌شود.

### نتیجه

ابن‌خلدون با تدوین شیوه خاص خود در تاریخ‌نگاری، هم از پیشینیان خویش جدا می‌شود و هم پیشگامی می‌شود برای نگرش جامعه‌شناختی نسبت به تاریخ. وی با به‌کارگیری دو مفهوم کلیدی عِبَر و عصبیت، مبانی نوینی را در شناخت ماهیت عوامل مؤثر بر سیر تحولات اجتماعی بنیان گذاشته است. همچنین با نگرش دیالکتیکی به رابطه بین عوامل ساختاری - فرهنگی (یعنی عصبیت)، از یکسو، و سیادت، دیانت و انقلاب، از سوی دیگر، چشم‌اندازهای بدیعی را در مقابل نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی و تاریخ قرار داده است.

آنچه بیش از همه ضرورت بازبینی نظریات ابن‌خلدون را ایجاد می‌کند توجهی است که امروزه به رابطه جامعه‌شناسی و تاریخ می‌شود. چنانچه در مطالعه آرا ابن‌خلدون، از حصارهای زبانی و زمانی که مفاهیم و مضامین مورد استفاده وی را دربرگرفته‌اند فراتر رویم، می‌توانیم در مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی معاصر از این آرا بهره فراوانی ببریم، تشابه عِبَر با تفهم، و نیز همسانی عصبیت با ایدیولوژی و همبستگی اجتماعی می‌تواند در مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی دولت و انقلاب بسیار مفید واقع شود.

در مجموع، به منظور تدوین مبانی نظری ابن‌خلدون می‌توان به نکات زیر - که

می‌توانند پاسخی ابن خلدونی به پنج دلمشغولی جامعه‌شناسی تاریخی معاصر باشند -  
اشاره کرد:

(۱) عصبیت نمایانگر روابط بین‌الذهانی و شاخص انواع خاصی از پیوندهای عینی و ملموس اجتماعی است. این روابط و پیوندها در فرایند زمان موجودیت می‌یابند و زوال می‌پذیرند.

(۲) رابطه معکوسی بین ثبات سیاسی و نظام اجتماعی، از یکسو، و تمرکز قدرت، از سوی دیگر، وجود دارد. فرایند چنین رابطه‌ای آنتروپی اجتماعی است.

(۳) کنش‌های معنادار در چارچوب روابط بین‌الذهانی - که حاصل رابطه افراد با محیط طبیعی پیرامون است - در قالب عصبیت گروهی در یک رابطه دوسویه با ساختار قدرت قرار دارند.

(۴) حیات اجتماعی واقعی چندلایه است (لایه اکولوژیک - معیشتی، لایه گروه‌بندی اجتماعی و لایه بین‌الذهانی) که در ظرف زمان، گسترش و زوال را مکرراً تجربه می‌کند.

(۵) تغییر اجتماعی، یک فرایند چند وجهی و چندلایه‌ای است که فراتر از قیودات نظری مکاتب تک‌سبب‌بین و تک‌خط‌نگر قرار دارد.

در نهایت شاید بتوان گفت، دیالکتیک قدرت و زوال عصبیت می‌تواند در حوزه جامعه‌شناسی تاریخی بعنوان یک پارادایم مطرح شود.

### پی‌نوشت

(۱) منشأ این نظریه به کلود لوی اشتراوس، مردم‌شناس فرانسوی باز می‌گردد. وی معتقد است، در هر مجموعه انسانی، عناصر ذهنی و عینی شکل‌دهنده و غالب بر زندگی، در ارتباطی معنادار با یکدیگر قرار دارند.  
(۲) کنشی است که، به تعبیر وی، در ظهور بیرونی انگیزه‌ها و معانی ذهنی - درونی افراد در روابطشان با دیگران، از آنها سر می‌زند.

(۳) در میان بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی مدرن، فقط ماکس وبر مذهب را در خدمت مدرنیته دیده است. به نظر وی، اخلاق پروتستانی، به عنوان نگرش مذهبی خاصی، سرمنشأ مدرنیته در ابعاد مختلف آن بوده است.  
(۴) این وجه تشابه دیگری بین وبر و ابن خلدون است.



### منابع و مأخذ فارسی

- ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲، چاپ چهارم
- ایولاکوست، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مظفر مهدوی، شرکت انتشار، تهران، ۱۳۶۳
- طباطبایی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴
- وبر، ماکس، اقتصاد جامعه، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴

### منابع و مأخذ انگلیسی

- Robert Cox, *Towards a Post-Hegemonic, Conceptualization, of World Order*, in James N. Rosenaw & Ernst-otto Czempiel, *Governance Without Government: order and Change In World Politics*, Cambridge university press, Cambridge, 1992
- Mahdi, Mohsen, *Ibn - Khaldon's Philosophy of History*, university of Chicago, Chicago, 1994
- Smith, Dennis, *The Rise of Historical Sociology* Polity Press, Cambridge, 1991.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی