

مقدمه

ولی‌الدین عبدالرحمن بن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ق) در بررسی‌های خود دریافت که میان پدیده‌های اجتماعی، پیوندی متقابل است که در مطالعات اجتماعی باید بدین ارتباطها و پیوستگی‌ها در جامعه پی برد. او به جای بررسی رخدادهای، در پی چرایی آنهاست؛ چنین باوری وی را تا مرز دستیابی به قلمرو آغازین «علم‌العمران» و دریافتی جامعه‌شناسانه از رویدادها نزدیک می‌کند (شیخ، ۱۳۸۸، ص ۵۷؛ ساوجی، ۱۳۸۲، ص ۵۷ و ۶۰).

ابن‌خلدون در بررسی‌های خود به چگونگی پیدایش و افول دولت‌ها و تبیین شهرنشینی و زمینه‌های پیدایش جرایم توجه فراوانی دارد؛ زیرا انسان را موجودی متفکر و اجتماعی می‌داند که در رابطه مستمر با دیگران است. این رابطه دوسویه به شکل‌گیری ساختار اجتماعی و سیاسی می‌انجامد که در کنار ویژگی‌های مثبت، کارکردهای منفی نیز دارد. او در زمینه بررسی پدیده شهر و ویژگی‌های شهروندان، مدینه فاضله‌باف یا ایدئولوگ نیست و برخلاف اتویست‌هایی همچون توماس مور، با واقعیات روبه‌روست و می‌کوشد تا به علل پدیده‌ها پی ببرد (علیمردانی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۰). او در این زمینه به دیدگاه حکیمان استناد کرده، می‌گوید: «در نزد حکما، مدینه فاضله نادر و بعیدالوقوع است و آنها فقط بر سبیل فرض و گمان درباره آن سخن می‌گویند» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۹۰) تا شاید از رهگذر طرح این موضوع و سنجش جوامع ناقص با مدینه فاضله، امکان شناخت و رفع کاستی‌های آن بهتر فراهم شود.

ابن‌خلدون با طرح و واکاوی سرشت انسان و چگونگی شکل‌گیری اجتماعات، به تأثیر عواملی همچون شهرنشینی، دولت و معاش در بروز آسیب‌های اجتماعی و انحطاط حکومت و اجتماع آگاهی داشته و برای پیشگیری از آنها پیشنهادهایی ارائه کرده است. بنابراین، او با نگاهی اصلاحی به آسیب‌ها می‌نگرد و معتقد است شهر باید از زمینه‌های نامناسب پیراسته شود.

بی‌گمان شناخت عوامل اجتماعی جرم، برای اصلاح کاستی‌ها و کجروی‌ها و ارائه الگویی برای نهادهای اجتماعی برای پیشگیری از جرایم، انجام چنین پژوهش‌هایی را ضروری می‌نماید. افزون بر این، نشان می‌دهد که بسیاری از نظریه‌های علمی و مدرن امروز در اندیشه‌های متفکران مسلمان ریشه دارد (ریترز، ۱۳۸۳، ص ۸ و ۵۳). البته در زمینه بررسی عوامل اجتماعی جرم از دیدگاه ابن‌خلدون تاکنون تحقیق مستقلی انجام نشده است. تنها اثر کمابیش مرتبط در این باره، مقاله «آسیب‌های اجتماعی در اندیشه ابن‌خلدون»، نوشته رسول ربانی و فتحیان صفایی‌نژاد (۱۳۸۲) است که بیشتر با رویکرد به عوامل جغرافیایی و آسیب‌های شهرنشینی نوشته شده است.

عوامل اجتماعی مؤثر در پیدایش کجروی و جرم از دیدگاه ابن‌خلدون

علی خیری* / محمدعلی حاجی ده‌آبادی**

چکیده

نوشتر حاضر می‌کوشد مؤثرترین عوامل اجتماعی جرم از دیدگاه ابن‌خلدون را با نگاهی به مهم‌ترین نظریه‌های جرم‌شناسی بررسی کند.

ابن‌خلدون از سویی به اختیار انسان باور دارد و از سوی دیگر، با پذیرفتن اجتماعی بودن انسان، تأثیر عوامل محیطی و اجتماعی را بر عملکرد او می‌پذیرد؛ از این رو، به عوامل گوناگونی همچون تجمل‌گرایی و تضاد منافع، پیداد حاکمان، سستی هم‌بستگی‌های اجتماعی، جنگ‌های داخلی و خارجی توجه دارد و این عوامل را سبب وقوع جرایم بی‌شماری، از جمله مفاسد اقتصادی، قتل، جرایم جنسی و شورش‌های اجتماعی می‌داند.

دیدگاه ابن‌خلدون در تحلیل عوامل اجتماعی جرم به نظریه‌های تلفیقی و ترکیبی نزدیک‌تر است؛ اما او تجمل‌گرایی و بروز تضاد میان شهرنشینان را زمینه‌ساز بسیاری از جرایم برمی‌شمارد و از میان همه عوامل اجتماعی جرم، توجه ویژه‌ای به دولت و مفاسد سیاسی و اقتصادی آن دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن‌خلدون، عصیبت، پدیده‌های مجرمانه، شهرنشینی، اجتماع، دولت، نظریه‌های جرم‌شناسی.

این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی در پاسخ به این پرسش که مؤثرترین عوامل اجتماعی جرم از دیدگاه ابن خلدون کدامند و این دیدگاه با کدام یک از نظریه‌های جرم‌شناسی و جامعه‌شناسی هم‌خوانی بیشتری دارد؛ بیان می‌کند که از نظر ابن خلدون، سست شدن هم‌بستگی‌های اجتماعی، فساد حکومت و عوامل اقتصادی مؤثرترین عوامل اجتماعی جرم‌اند. این دیدگاه تلفیقی از نظریه‌های جرم‌شناسی، به‌ویژه نظریه‌های «فشار»، «یادگیری» و «تضاد» است.

چارچوب نظری

در تحقیق پیش‌رو، به نظریه‌های کلاسیک و متأخر جرم‌شناسی و جامعه‌شناسی، به‌ویژه نظریه‌های فشار، تضاد، یادگیری، کنترل اجتماعی و پدیده‌آنومی با دو رویکرد اثبات‌گرایی و برساخت‌گرایی توجه شده است.

اثبات‌گرایان در تعریف کجرفتاری سه فرض مطلق‌گرایی، عینی‌گرایی و جبرگرایی را مطرح کرده‌اند. به سخن دیگر، اثبات‌گرایان مدعی‌اند: ۱. کجرفتاری مطلقاً یا ذاتاً واقعی است؛ ۲. کجرفتاری موضوعی ملموس و کجرفتار موجودی واقعی و قابل مطالعه است؛ ۳. کجرفتاری تعیینی است؛ یعنی علل و اسبابی فراتر از کنترل فرد دارد.

البته جامعه‌شناسان اثبات‌گرای امروزی، اراده‌آزاد انسانی را پذیرفته‌اند، هرچند آن را معلول علت‌های خاص می‌دانند؛ برای نمونه، اگر زنی با اراده‌خود، همسرش را به قتل برساند، علل اصلی آن را در مفاهیمی همچون همسرآزاری، فروپاشی خانواده، محرومیت اقتصادی و نبود کنترل اجتماعی می‌دانند (صدیق، ۱۳۸۹، ص ۳۴-۳۶؛ سلیمی و داوری، ۱۳۸۷، ص ۵۸).

برساخت‌گرایان نیز در تعریف کجرفتاری سه فرض نسبی‌گرایی، ذهن‌گرایی و اختیارگرایی را مطرح کرده‌اند. به سخن دیگر، برساخت‌گرایان مدعی‌اند: ۱. کجرفتاری، انگی بیش نیست و ویژگی ذاتی ندارد؛ یعنی کجرفتاری ساخته و پرداخته جامعه است؛ ۲. کجرفتاری تجربه‌ای ذهنی، و کجرفتار شخصی است که احساس، آگاهی و اندیشه دارد؛ ۳. کجرفتاری تجلی اراده و انتخاب انسان است (صدیق، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۳۸).

اما باید گفت کجرفتاری آن چیزی نیست که هریک از آن دو به‌تنهایی ادعا می‌کنند؛ بلکه تلفیقی از هر دو رویکرد، به واقعیت نزدیک‌تر است؛ به سخن دیگر، کجرفتاری هم واقعیت دارد و هم یک انگ است. البته به‌کار بستن هریک از دو رویکرد مطرح‌شده درباره‌ی همه‌گونه‌های کجرفتاری نیز درست

نیست. رویکرد اثبات‌گرا برای توضیح انواع شدیدتر کجرفتاری همچون قتل، تجاوز و سرقت مسلحانه، و رویکرد برساخت‌گرا بیشتر در تبیین انواع خفیف‌تر کجرفتاری مانند اعتیاد، مواد مخدر و روسپیگری به‌کار می‌آید (همان، ص ۳۹).

در رویکرد اثبات‌گرا سه نظریه مهم مطرح است: ۱. فشار اجتماعی؛ ۲. یادگیری اجتماعی؛ ۳. کنترل اجتماعی.

بر اساس نظریه فشار، ماهیت جرم عمدتاً از نوع قرار گرفتن افراد «بهنجار» در موقعیت‌های «نابهنجار» تبیین‌پذیر است. نظریه‌های فشار، مفاهیم جامعه‌شناختی دورکیم را اساس کار خود ساخته است. مفاهیمی که از ویژگی‌های فردی گذشته است و به مضمون‌هایی همچون آنومی و هم‌بستگی اجتماعی رهنمون می‌شود (وایت و هینز، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴). آنومی یا بی‌هنجاری، وضعیتی است که هنجارهای سنتی بی‌آنکه توسط هنجارهای جدید جایگزین گردند تضعیف می‌شوند و در نتیجه، معیارهای روشنی برای راهنمایی رفتار در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی وجود ندارد و مردم به حال خود رها می‌شوند. در این وضعیت، به نظر دورکیم، با از دست‌دادن حس جهت‌یابی و نگرانی در مردم، تمایل به ارتکاب جرایم افزایش می‌یابد (گیلدنز، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹). در این نظریه، رابرت کی‌مرتون، علت کجرفتاری مردم را شکاف میان اهداف و ابزار مقبول اجتماعی دانسته و معتقد است واکنش همه افراد به فشارهای اجتماعی به سبب دسترسی نداشتن به فرصت‌های مشروع برای تحقق اهداف، مشابه نیست. ضمناً همه فرودستان برای دستیابی به اهداف مقبول اجتماعی کجرفتاری نمی‌کنند، بلکه با یکی از راه‌های زیر خود را با محیط سازگار می‌سازند: ۱. هم‌نوایی؛ ۲. نوآوری؛ ۳. مناسک یا شعائرگرایی؛ ۴. انزوایابی؛ ۵. طغیان و شورش.

بنابراین، بعضی افراد که نمی‌توانند از راه‌های مشروع به اهداف خود دست یابند، ممکن است راه‌های نامشروع را برای اهداف خود برگزینند و به بزهکاری متوسل شوند (سلیمی و داوری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵).

آلبرت کوهن با افزودن متغیر ناکامی منزلتی به معادله مرتون، مدعی شده است که شکاف میان اهداف و ابزار مقبول اجتماعی به واسطه ناکامی منزلتی افراد، سبب کجرفتاری می‌شود. ریچارد/کلوارد و لوید ای. الین نیز اصل فرض مرتون درباره شکاف اهداف و ابزار و ارتباط آن با کجرفتاری را پذیرفته‌اند، اما مدعی شده‌اند که این شکاف با دخالت متغیر «فرصت‌های نامشروع افتراقی» به کجرفتاری می‌انجامد (وایت و هینز، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱-۱۶۲).

«قانون در عمل» معتقد است که قوانین جنایی در طول تاریخ و درعمل، بیشتر در خدمت منافع قدرتمندان و حاکمان بوده است (صدیق، ۱۳۸۹، ص ۸۰). ریچارد کوئینی ویژگی‌های اقتصاد سرمایه‌داری را عامل پیدایش کج رفتاری می‌داند. از نگاه او، قدرتمندان برای به زیر سلطه درآوردن محرومان و حفظ وضع موجود به‌ناچار به مجرم‌سازی آنان می‌پردازند و باعث نابرابری اجتماعی می‌شوند (سلیمی و داوری، ۱۳۸۷، ص ۳۶۸).

نظریه مارکسیستی مدعی است فرایند انباشت سرمایه و افزایش منافع سرمایه‌داران به بیکاری بخشی از اعضای طبقه محروم می‌انجامد که خود سبب اصلی کج رفتاری است.

سرانجام، نظریه قدرت مدعی است که قدرتمندان مرتکب کج رفتاری‌های سودآورتر می‌شوند و محرومان به جرایم کمتر سودآور دست می‌زنند. از این نظر، فقدان قدرت تا اندازه فراوانی نوع کج رفتاری‌ها را تعیین می‌کند، انگیزه کج رفتاری قدرتمندان قوی‌تر است، قدرتمندان فرصت‌های انحرافی بیشتری دارند و کمتر در معرض کنترل اجتماعی هستند (صدیق، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

۳. عوامل اجتماعی جرم از دیدگاه ابن خلدون

ابن خلدون با دقت نظر در شیوه زندگی و عوامل متعدد اجتماعی مؤثر بر ارتکاب جرم، به عواملی مهم در این زمینه اشاره کرده است که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۳.۱. سرشت انسان و اجتماع

بعضی جامعه‌شناسان از جمله پارسونز و دورکیم، جامعه را به‌صورت اجزای پیوسته و وابسته به یکدیگر در نظر گرفته‌اند و همکاری و وفاق را آشکارترین ویژگی جوامع می‌دانند. بنابراین، برای ادامه حیات جامعه، نهادهای خاص آن (مانند خانواده، دین و حکومت) باید هماهنگ با یکدیگر عمل کنند؛ اما در مقابل، بسیاری از صاحب‌نظران با اثرپذیری از مارکس و وبر بر فراگیر بودن تضاد اجتماعی و وجود طبقات نابرابر در جامعه تأکید می‌کنند. آنها جوامع را دستخوش اختلاف منافع و کشمکش‌ها می‌بینند (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۷۶۷-۷۶۳).

ابن خلدون پس از بیان تفاوت انسان با حیوان، یعنی همان قدرت تفکر و اختیار (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۴)، به زندگی اجتماعی انسان می‌پردازد. او در زمینه پیوند انسان و اجتماع ارسطویی می‌اندیشد، ولی متأثر از نگاه اجتماعی افلاطون است. در بررسی مسائل جامعه واقع‌بین است و به مدینه فاضله کاری ندارد (شیخ، ۱۳۸۸، ص ۶۰). اما منظور وی از «مدنی الطبع» بودن انسان، برخلاف دیگر

در نظریه‌های یادگیری اجتماعی، نخستین بار ادوین ساترلند از هم‌نشینی افتراقی بحث کرد و اینکه افراد بدین علت کج رفتاری می‌کنند که شمار تماس‌های انحرافی آنان بیش از تماس‌های غیرانحرافی شان است. او معتقد است رفتار جنایی آموختنی است. رابرت برگس و رونالد ایگز با طرح موضوع تقویت افتراقی، برآن شدند که اگر کج رفتاری (نسبت به هم‌نوایی) با مقدار، فراوانی و احتمال بیشتر، رضایت‌بخش‌تر باشد، افراد آن را به هم‌نوایی ترجیح خواهند داد (سلیمی و داوری، ۱۳۸۷، ص ۳۹۸-۴۰۱).

نظریه‌های کنترل اجتماعی به‌طور کامل متأثر از آثار دورکیم است. به نظر وی شاید در جامعه‌ای که هم‌بستگی اجتماعی قوی است اعضا با هنجارهای مشترک هم‌نوا شوند، ولی در جامعه‌ای که هم‌بستگی اعضای آن ضعیف است احتمال بزهکاری مردم بیشتر است (مظفری‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۴۴۶). بنابراین، فرض اصلی نظریه‌های کنترل اجتماعی این است که سبب اصلی کج رفتاری، فقدان کنترل اجتماعی است. اینکه همه افراد به‌طور طبیعی انگیزه ارتکاب کج رفتاری را دارند و نیازی به تبیین این انگیزه‌ها نیست، بلکه آنچه نیاز به توضیح و تبیین دارد، هم‌نوایی با هنجارهای اجتماعی است. تراویس هیرشی، مهم‌ترین نظریه‌پرداز این گروه، مدعی است پیوند میان فرد و جامعه، مهمترین سبب هم‌نوایی و عامل اصلی کنترل رفتارهای فرد است و ضعف این پیوند یا نبود آن عامل اصلی کج رفتاری است (صدیق، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

در رویکرد برساخت‌گرا نیز نظریه‌های چندی مطرح شده است که در این میان نظریه تضاد با مباحث این تحقیق همسویی فراوانی دارد.

اصطلاحاتی مانند «انتقادی»، «تضاد» و «رادیکال» همگی در معانی مترادفی استعمال شده و در نظریه‌هایی به کار رفته است که به اهمیت دو متغیر قدرت و نابرابری اجتماعی در ساخت و معنای پدیده بزهکاری اذعان دارند (وایت و هینز، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲). تضادگرایان عمدتاً مدعی‌اند که توزیع افتراقی قدرت در جوامع متکثر سبب می‌شود برخی گروه‌های قدرتمند بتوانند قوانینی را وضع و اجرا کنند که در خدمت منافع خود و زیان منافع گروه‌های رقیب باشد.

تضادگرایان متقدم، اصولاً تضادهای اجتماعی و فرهنگی را سبب کج رفتاری‌های گوناگون، و جرم را بخشی پیوسته، ذاتی و بهنجار از جامعه صنعتی تلقی کرده‌اند؛ اما برخی تضادگرایان متأخر، تحلیل اثبات‌گرایانه را رها کرده، در رویکرد نوتضادی خود، مفاهیمی از نابرابری اجتماعی، مارکسیسم و قدرت را در تحلیل‌های برساخت‌گرایانه خود از کج رفتاری به‌کار بسته‌اند. نظریه

فیلسوفان یونانی و نیز حکیم ایرانی (فارابی) نیاز او به «اجتماع» است که مبین روابط اجتماعی و مناسبات اقتصادی است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۷).

جامعه‌شناسان از دیرباز بر اهمیت محیط و نهادهای اجتماعی تأکید داشته‌اند. از دیدگاه کنت و دورکیم انسان‌ها نمی‌توانند خود را از تأثیر محیط اجتماعی رها سازند و فرد بدون کسب عادات فرهنگی یا نمادها از دیگران، نمی‌تواند موجودی اجتماعی باشد (ربانی، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

از دیدگاه ابن‌خلدون نیز، انسان فرزند عادت‌ها و دل‌بستگی‌های خود است، نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و به چیزی انس نمی‌گیرد، مگر اینکه به خوی و عادت او تبدیل شود و سرانجام همان‌چیز جانشین طبیعت و سرشتش گردد؛ زیرا نفس انسان بسیار متلون است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۲۳۶). وی بر آن است که «خدا در طبایع بشر نیکی و بدی، هر دو را درآمیخته است و بدی از همه خصایل به آدمی نزدیک‌تر است، به‌ویژه اگر در چراگاه عادات و منافع رها شود و از راه پیروی از دین به تهذیب خود نپردازد» (همان، ص ۲۴۰-۲۴۱)؛ پس به نظر او خیر و شر هر دو در جهان وجود دارند و نمی‌توان آنها را ریشه‌کن کرد، بلکه باید در موجبات حصول آنها دقت کرد. به سخن دیگر، ابن‌خلدون با اعتقاد به وجود شر و سرکشی در نهاد انسان، همانند بسیاری از اندیشمندان از جمله دورکیم (ر.ک: کوزر، ۱۳۸۵، ص ۲۰۳)، به وجود همیشگی شر و جرم در جامعه معتقد است و ساختن جامعه بدون جرم را ناممکن می‌داند و از سویی، چون اندیشه بشری در جامعه شکل می‌گیرد، جامعه تعیین‌کننده است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۹).

البته دانشمندان درباره عوامل و عناصر مؤثر بر اجتماعی شدن انسان، هم‌داستان نیستند. در این میان ابن‌خلدون اجتماعی شدن انسان را فطری می‌داند و نیازهای نامحدود و توانایی‌های محدود او را در زندگی، دلیل ادعای خود برمی‌شمارد و تعاون اجتماعی را راهکار فطرت برای برآوردن نیازهای انسان می‌داند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳). بنابراین، وی دستیابی انسان به کمال را بدون زیستن در اجتماع ناممکن و تشکیل اجتماع را برای موجودیت و کمال آدمی ضرورت می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱؛ ص ۷۷ و ۳۵۹؛ ج ۲، ص ۸۶۴)؛ هرچند بسیاری از جرایم مانند سرقت، قتل و کلاهبرداری نیز پیامد زندگی اجتماعی‌اند.

ابن‌خلدون در طرح نظریه انسان اجتماعی، با توجه به مفهوم عصبیت به‌مثابه عامل هم‌بستگی و روح جمعی، چنان‌که دورکیم نیز معتقد است، به بیان دیدگاه‌های خود درباره وفاق اجتماعی می‌پردازد. البته از دیدگاه او رفتار روانی - اخلاقی انسان تا اندازه بسیار فراوانی تابع شیوه زندگی جامعه‌ای است

که بدان تعلق دارد؛ از این‌رو، شرایط زندگی نظام اجتماعی دگرگون می‌شود؛ برای نمونه، مزاج تند کوچ‌نشین بر اثر تماس با شیوه‌های زندگی شهری و پیروی از قوانین و عادت‌های شهرنشینان، کم‌کم به نرمی می‌گراید (همان، ج ۱، ص ۲۶۷).

بنابراین، گرایش به رفاه و آرامش، آدمی را به هم‌نشینی با دیگران می‌کشاند و به پاس داشت آن کمک می‌کند. این کشش‌ها هنگامی به اوج خود می‌رسند که پای خانواده و نزدیکان انسان در میان باشد. اما در مقابل، ترک یاری و میل به ریاست پس از تشکیل اجتماعات بشری، در روابط میان آنها نمایان می‌شود؛ بدین ترتیب، زمینه ارضای تجمل‌گرایی‌ها و شهوت‌های دیگر آدمی فراهم می‌شود (همان، ج ۲، ص ۷۴۷).

نکته جالب، اینکه کسانی مثل افلاطون، مارکس و دورکیم نیز طمع و تجمل‌پرستی را از عوامل مؤثر در بروز نابسامانی‌های اجتماعی می‌دانند و بر آن‌اند مردم به زندگی ساده قناعت نمی‌کنند و سودپرست، جاه‌طلب و حسودند. آنها زودبزه‌زود از داشته‌های خود سیر می‌شوند و در آتش حسرت آنچه ندارند می‌سوزند (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۷۶ و ۱۹۱).

همچنان‌که کسانی مثل اسپنسر و دورکیم با تقسیم جوامع، به جوامع ساده ابتدایی (جنگجو) و جوامع صنعتی یا جوامع مکانیکی و ارگانیکی (همان، ص ۱۳۸ و ۱۹۰)، گذار از جوامع سنتی به جوامع مدرن و تغییرات ایجادشده آن را از عوامل بروز جرایم می‌دانستند (ریترز، ۱۳۸۳، ص ۷۶۲)، ابن‌خلدون نیز به دو شیوه زندگی بادیه‌نشینی و شهرنشینی قایل است و در مطالعات خود به بررسی سیر تغییر اجتماع ساده و عمیق بادیه‌نشینی، به زندگی پیچیده و سطحی شهرنشینی که بیشتر خواسته‌های انسان را برآورده می‌سازد، پرداخته است.

در نوع نخست، وسایل معاش برای یک زندگی حداقلی و متأثر از محیط است، اما در نوع دوم، عامل تعیین‌کننده رفتار، نه محیط جغرافیایی، بلکه محیط اجتماعی است (ربانی، ۱۳۸۵، ص ۶۰). بر اثر ایجاد صنایع و نوعی تقسیم کار، زندگی شهرنشینان مرفه‌تر می‌شود، تا جایی که در توانگری و رفاه به مرحله‌ای بیش از نیازمندی‌های خود دست می‌یابند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۹۳) و کم‌کم بر اثر رفاه‌زدگی به فساد می‌گیرند؛ زیرا از فطرت پاک دور شده و به احساس‌ها و نیازهایی که نتیجه اخلاق فاسد شهری است، نزدیک‌تر می‌شوند.

او برای بادیه‌نشینان ویژگی‌هایی مانند قناعت، خشونت، عصبیت، سلامت نفس، استقامت، شرافت، دوری از لذت‌ها و عادت‌های تجملی و پاک‌دامنی برمی‌شمرد و برای شهرنشینان ویژگی‌هایی همچون

عیاشی، ترس، تجمل‌گرایی، راحت‌طلبی، دروغ‌گویی، اتکای به حکومت، بی‌حیایی و دوری از رفتارهای نیک را گریزناپذیر می‌داند؛ همچنان‌که روسو زندگی در روستا را بر زندگی در شهر ترجیح می‌دهد (روسو، ۱۳۸۹، ص ۴۳۸). کوتاه سخن اینکه، وی زندگی در بادیه را گهواره تمدن و خوی شهرنشینی را عامل سقوط تمدن می‌داند؛ در نتیجه، همواره در پی فروگفتن و نفی شهرنشینی برمی‌آید و معتقد است، شهرنشینیان به سبب زیستن در لذت‌های دنیوی و تجمل‌پرستی، به بسیاری از بدی‌ها آلوده و از شیوه‌ها و رفتارهای نیک دور شده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۴، ۲۳۱ و ۲۳۲).

- عوامل سیاسی

۲-۱-۳. جایگاه حکومت

به نظر ابن‌خلدون، زندگی انسان بدون اجتماع، و بقای اجتماع بدون حکومت ممکن نیست. او به‌نقل از ارسطو، جهان را بوستانی می‌داند که دیوار آن دولت است و دولت قدرتی است که سنت بدان زنده می‌شود؛ زیرا سرکشی و عصیان در نهاد بشر نهفته است و باید حاکمی با غلبه و قدرت، مانع از ستمگری‌ها شود (همان، ص ۷۲ و ۸۰). در بخش دیگری می‌نویسد:

ضرورت اقتضا می‌کند که انسان‌ها با یکدیگر روابط گوناگون برقرار سازند و نیازمندی‌های خویش را برآورند و هم برحسب اینکه در طبیعت انسان، ستمگری و تجاوز به یکدیگر سرشته است. ناگزیر هریک به دیگری دست‌درازی می‌کند تا حاجات خود را به زور از وی بستاند و دیگری... پیشگیری می‌کند و سرانجام کار به کشمکش و جنگ می‌انجامد و جنگ باعث هرج‌ومرج و نابودی نفوس بی‌شمار می‌شود... پس بقای نوع بشر به حالت هرج‌ومرج و بی‌سروسامانی و نداشتن حاکمی که مانع تجاوز آنان به یکدیگر باشد محال و ناممکن است» (همان، ص ۳۵۹).

البته ابن‌خلدون نیز همچون توماس هابز، وجود دولت را طبیعی و ضرور می‌داند، نه قراردادی. از نظر او تضاد درون‌گروهی به رشد عصبیت میان گروه‌های کوچک مثل خانواده یا محله می‌انجامد و هرچه آهنگ رشد تضادهای برون‌گروهی افزایش یابد، رشد عصبیت فزونی یافته، دولت نیرومندتر می‌شود؛ اما با کاهش عصبیت و هم‌بستگی اجتماعی، جرم و فساد در جامعه فزونی می‌یابد (جعفری‌نژاد، ۱۳۸۵، ص ۵۳-۵۴). بنابراین، چنان‌که بوتول معتقد است عصبیت از مفاهیم کلیدی در اندیشه ابن‌خلدون و سازنده نهادهای اجتماعی اعم از خانواده، دین، دولت و غیره است (اخوان‌کاظمی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۷). هرچند ابن‌خلدون، تعریف دقیقی از عصبیت به دست نداده است.

از نظر دورکیم، هم‌بستگی اجتماعی بیشتر جنبه ارزشی دارد و شرط وجود جامعه شمرده می‌شود و

بدون آن، جامعه تحقق خارجی نمی‌یابد (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۷۶۶) ولی هم‌بستگی (عصبیت) در نظر ابن‌خلدون، مقدمه‌ای برای رسیدن به دولت و آغاز تمدن و استمرار آن است. هرچند، عصبیت مسیری را می‌پیماید که نتیجه آن، زوال خود اوست؛ یعنی هدف عصبیت، پادشاهی است و پادشاهی به‌طور طبیعی، مستلزم تجمل‌گرایی و خودکامگی است که هردو نابودکننده عصبیت‌اند؛ بنابراین، عصبیت به همان اندازه که معطوف به قدرت است، محکوم به زوال نیز هست و به همان میزان که منشأ تغییر است، موضوع تغییر نیز هست (جعفری‌نژاد، ۱۳۸۵، ص ۵۳؛ منوچهری، ۱۳۷۶، ص ۳۴۹).

ابن‌خلدون با تقسیم سیاست، به سیاست شرعی و سیاست عقلی یا تجربی، برخلاف کسانی که پنداشته‌اند شرع، سلطنت غیرمذهبی را به‌طور کامل، نفی می‌کند، او بر آن است که شرع امور پادشاهی را بذاته نکوهش و منع نکرده است، بلکه مفاسد سلطنت همچون ستمگری و شهوت‌رانی را مذمت کرده است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۶۸). هرچند وی، سیاست شرعی را از نظر ضمانت اجراها برتر از سیاست عقلی می‌داند (همان، ص ۵۹۰).

او یکی از وظایف دولت را منع مردم از اعمال خلاف قانون و از جمله جرم می‌داند. او در این‌باره از دولت قوی و ضعیف سخن می‌گوید. از نظر او دولت قوی آن است که هر نوع اختلال در درون نظام را به سادگی از میان ببرد و بتواند رفاه و توانگری را بگستردهد. او عامل اساسی در حسن رابطه میان دولت و مردم را خصال نیکوی حاکم، مجریان و قانون‌گذار می‌داند؛ اما دولت ضعیف، با داشتن تعارض‌های درونی بسیار، سبب خروج فعالیت‌های اقتصادی از روال عادی می‌شود و رعایت نکردن قانون از سوی حاکمان، جامعه را با هرج‌ومرج و جرم‌زایی روبه‌رو می‌کند (همان، ص ۳۶۱-۳۶۲). با وجود این، وی توده‌های مردمی را به انقلاب و خروج مسلحانه علیه زمام‌داران ستمگر تشویق نکرده است؛ زیرا وی یکی از پیامدهای دوران گذار و تغییر حکومت‌ها را، برخورد حکومت جدید، به شکل قتل یا تبعید، با افرادی می‌داند که به‌گونه‌ای در حکومت پیشین فعالیت داشته‌اند (همان، ج ۲، ص ۷۴۸).

از نظر او، دولت‌ها در آغاز کار با مردم همراهی می‌کنند و شیوه اعتدال را از دست نمی‌دهند، اما در اواخر کار با افزایش تجملات و هزینه‌ها، یا باید بر مالیات‌ها بیافزایند که به گرانی، فقر، فساد و دیگر عوارض خاص خود می‌انجامد، یا باید مستقیماً وارد تجارت و اقتصاد شوند که هر دو راه به پیدایش شکاف طبقاتی روزافزون، دل‌سردی مردم در فعالیت‌های اقتصادی، کاهش جمعیت، ناتوانی جسمی نفوس و شیوع بیماری‌ها و بلاها، ایجاد تنش و نابسامانی و سرانجام

تضعیف پایه‌های حکومت و زوال آن خواهد انجامید؛ زیرا با قیام معترضان و سرکشان، فتنه‌ها و فسادها پدید می‌آیند (همان، ج ۱، ص ۵۸۷-۵۸۸). در نتیجه، به نظر می‌رسد ابن‌خلدون ریشه نابسامانی‌ها و آسیب‌های اجتماعی را به ساخت حکومت یا برگزیدگان قدرت می‌داند که با نظریه تضاد هم‌خوانی فراوانی دارد. این نظریه بر عواقب فردی و اجتماعی تمرکز ثروت و قدرت در دست عده‌ای معدود تکیه می‌کند. طرف‌داران این نظریه معتقدند قدرتمندان از قدرت سیاسی خود برای تدوین قوانینی استفاده می‌کنند که حامی منافع مشترک خودشان باشد و نیز اینکه نوعی ایدئولوژی تدوین کنند که مبین رفتار مجرمانه و تحقیرکننده فرودستان باشد (صدیق، ۱۳۸۹، ص ۸۰؛ مظفری‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۴۱۶) و اینکه مطابق نظریه تضاد، وجود تنش و تعارض در جامعه، علت اصلی پیدایی و افزایش جرم است (سلیمی و داوری، ۱۳۸۷، ص ۳۵۱).

بنابراین، به نظر ابن‌خلدون بعضی جرایم مثل زنا، قتل و مستی همگانی است و هرکس می‌تواند مرتکب آنها شود، اما ستمگری جرمی است که فقط خداوندان زر و زور قادر به ارتکاب آن هستند؛ از این رو، شارع ستمگران را بسیار نکوهش کرده است. او ستمگری را در مواردی می‌داند که شخص چنان قدرتی دارد که هیچ‌کس یارای معارضة با او را ندارد؛ گناهی که به ویرانی اجتماع می‌انجامد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۵۵-۵۵۷).

دیگر اینکه، مردم همواره به راه حاکمان خود می‌روند. اگر فرهنگ مصرف‌گرایی و رفاه‌زدگی، در طبقه بالای جامعه و متولیان حکومت رایج شود، از اقشار پایین و متوسط جامعه جز تقلید و تلاش برای همانندسازی چه انتظاری می‌توان داشت. حال اگر وسایل و امکانات مشروع برای ارضای این نیازها برای همگان فراهم نباشد با وجود ضعف دینی و اخلاقی شه‌رنشینان، آنان به راه‌های نامشروع مانند دزدی، شرارت، قماربازی و تقلب روی خواهند آورد (همان، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ج ۲، ص ۷۳۷ و ۷۴۱).

۳-۲-۲. نظارت نهادهای حکومتی

سیاست عاقلانه، سیاستی است که درشتی را با نرمی و انعطاف‌پذیری درآمیزد. سلطان نباید بیش از توان رعایای خود از آنان مطالبه کند و باید به خواسته‌های قوم خود گوش سپارد و مانع خودکامگی واسطه‌ها شود. در ضمن حکومت را از خشونت بسیار و کیفرهای شدید و تفحص در امور خصوصی افراد منع می‌کند و ارتکاب این اعمال از سوی حکومت را سبب خواری مردم و روی آوردن آنان به

دروغ و فریب می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳۶۱-۳۶۲). او در جایی دیگر، اشاره می‌کند که حکومت گاه باید از لغزش‌های مردم درگذرد و معاش بیچارگان را فراهم کند، ارزش‌ها را گرامی دارد، انصاف و عدالت را در دادرسی‌های قضایی رعایت، و به شکایت‌های قضایی مردم رسیدگی کند و از پیمان‌شکنی و فریب دوری‌گزیند (همان، ص ۲۷۴).

با وجود این، او عدم پیشگیری و برخورد نکردن با بزه‌کاران را سبب نابودی اجتماع می‌داند و بر آن است کشف جرم و اجرای کیفرها باید به دست شرطه (پلیس) انجام گیرد و وسیله‌ای برای اصلاح حال عموم باشد (همان، ص ۴۲۷ و ۴۷۹) و اگر اجرای کیفرها به‌ویژه کیفرهای مالی، وسیله‌ای برای آزمندی حاکمان قرار گیرد و نه اصلاح مردم، هیچ اثری بر اصلاح اجتماع نخواهد داشت. از این رو، چنین کیفرهایی هرگز برای سرکوبی مجرمان مالی کافی نیست، بلکه بر تجاوز و جرایم آنان می‌افزاید؛ زیرا مجرمان پرداختن باج (جزای نقدی) را در برابر رسیدن به مقاصد پلید خود ناچیز می‌شمردند؛ در نتیجه، اجتماع به هرج و مرج و آشوب خواهد کشید (همان، ص ۲۸۷ و ۲۹۰). بنابراین، از نظر او اجرای بعضی از قوانین و مجازات‌ها، خود می‌تواند سبب افزایش جرایم شود.

از سویی، دولت باید به کمک دستگاه اداری منظم و یاری مشاوران، دانشمندان و بازرسان خود بر پیمان‌ها و وزن‌ها نظارت، اختلاس‌ها و تقلب در سکه‌های معاملاتی را مجازات، سد معابر و اعمال مضر برای اخلاق را اصلاح کند. سپس تأسیس دستگاه «محتسبی» را طرح می‌کند. همچنین به این سازمان برای مجازات متخلفان و تعزیر آنان اختیاراتی داده می‌شود. سازمان «حسبه» در واقع به وظیفه همگانی امر به معروف و نهی از منکر، شکل رسمی و حکومتی می‌دهد. ضمناً باید با نظارت دقیق خود از ثروت‌اندوزی نامشروع و خلاف جلوگیری کند (ر.ک: همان، ص ۴۳۰-۴۵۰). بنابراین، شهروندان همواره باید از سوی طبقه حاکم کنترل شوند تا امکان ایجاد فساد و تجاوز به حقوق دیگران به وجود نیاید.

او سپردن امور به افراد غیرقابل اطمینان را که گاه مجرمان سابقه‌دارند، نادرست می‌داند؛ زیرا آنان در کارها و اموال خیانت می‌کنند و چون تجربه ارتکاب جرم و منافع حاصل از آن را دارند، برای دستیابی به منافع بیشتر حتی به راه‌های نامشروع روی می‌آورند؛ برای مثال، با اجیر کردن عده‌ای مزدور به سراغ گنجینه‌ها و دینه‌ها (آثار ملی و فرهنگی) رفته و با فروش غیرقانونی آنها، بخش عظیمی از سرمایه‌های ملی را هدر می‌دهند. به هر حال، این افراد انواع راه‌های خلاف مانند دروغ‌گویی، شرارت و فحشا را برای کسب درآمد در پیش می‌گیرند (همان، ج ۲، ص ۷۶۱-۷۶۴).

۳-۲-۳. جرایم اقتصادی حکومت و ارباب قدرت

ابن خلدون غوطه‌ور شدن ارباب قدرت در تجملات را آغاز انحطاط می‌داند. قدرت، نخستین نهادی است که از ثروت‌های اجتماعی و اقتصادی بهره‌مند می‌شود و بزرگ‌ترین بازار مصرف جهان است. از این رو، آثار «ترف» و فساد، بیش از همه در میان حاکمان بروز می‌کند و به علت فزونی نیازهای ثانوی و عادات نکوهیده آنان، به تدریج استقرار می‌یابد. ابن خلدون بر این جنبه تحول قدرت بسیار تأکید می‌ورزد (همان، ج ۱، ص ۵۳۷-۵۳۹).

سپس به انواع بدیعی از ستم‌های سلطان اشاره می‌کند که پاره‌ای از آنها در نوع خود بی‌همتا و یادآور نظریه‌های اقتصادی چند قرن اخیر است؛ برای نمونه، وی مداخله انحصاری دولت در امور اقتصادی را ستمگری دانسته، معتقد است که این مداخله منفعت‌جویانه، جریان عادی جامعه را مختل می‌کند و به تباهی دولت می‌انجامد. همچنین سلطان باید اموال مردم را از دستبرد ستمگران نکه دارد و به کار رعیت درنگرد که اگر به ستم رو آورده و به حقوق مردم تجاوز کند، مردم ناامید شده و از کوشش برای تولید ثروت دست می‌کشند (همان، ص ۵۴۳). بنابراین، دولت باید تنظیم‌کننده اقتصاد کشور باشد، نه آنکه با کاستن از مستمری‌ها و زراندوزی و راکد کردن اموال نزد خود، گردش ثروت را در جامعه مختل سازد و اقتصاد جامعه و حکومت را نابود کند (همان، ص ۵۵۱).

وی همچنین به گونه دیگری از سوءاستفاده دولت از قدرت اشاره کرده، می‌گوید: «ستمگری دیگری که اجتماع و دولت را به یقین به سرایشی سقوط نزدیک می‌سازد، تسلط یافتن بر اموال مردم از راه خریدن (محصولات و کالاهای ایشان) به ارزان‌ترین بها و سپس عرضه همان کالاها به گران‌ترین قیمت‌ها، به‌طور غصب و اکراه در خرید و فروش به آنان است، در نتیجه، بازارها کساد و کسب معاش برای رعایا دشوار می‌شود و در این وضعیت کم‌کم فقر، بیماری‌ها و شورش همه جا را فرا می‌گیرد» (همان، ص ۵۵۸).

نزدیکان حاکم نیز با سوءاستفاده از موقعیت و قدرت خود بر این هرج‌ومرج می‌افزایند؛ زیرا از یک سو با دریافت رشوه، امتیازاتی خاص به بعضی افراد می‌دهند، و از پرداخت مالیات نیز معاف‌اند. از سوی دیگر، مردم نیز برای در امان ماندن یا استفاده از نفوذ و قدرت آنان، به ایشان خدمات رایگان می‌دهند و در نتیجه، ارتشا در همه کشور رایج می‌شود (همان، ج ۱، ص ۵۴۳؛ ج ۲، ص ۷۷۰) که این دیدگاه‌ها به‌نوعی جرایم یقه‌سفیدها را که نخستین بار از سوی ادوین ساترلند مطرح گردید، در ذهن تداعی می‌کند. مطابق این نظریه، ارتکاب جرم، خاص قشرهای فقیر جامعه نیست، بلکه بسیاری از افراد

ثروتمند و قدرتمند مرتکب جرایمی می‌شوند که نتایج آنها به مراتب ویران‌گرت‌تر از جرایم غالباً کوچک توده‌های فقیر است (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷).

۳-۳. مهاجرت

مهاجرت از مسائلی است که پیامدهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بسیاری در اجتماعات انسانی به همراه دارد؛ از جمله، حاشیه‌نشینی که زمینه‌ساز بسیاری از جرایم است. پیش‌تر اندیشمندی چون ارسطو به موضوع مهاجرت پرداخت و دریافت که آمدن بیگانگان به یک شهر و همچنین افزایش جمعیت، نظم شهر را بر هم می‌زند (ربانی، ۱۳۸۵، ص ۵۵).

از دید بوتول، نظریه‌های ابن خلدون درباره جمعیت، همانند نظریه‌های جمعیت‌گرایان است که در آن جمعیت را عامل ثروت‌ساز به‌شمار می‌آورند (اخوان کاظمی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۰). بنابراین، چون آبادانی و رونق اقتصادی در پرتو کار و کوشش مردم به‌دست می‌آید، چنانچه مردم از کوشش در راه معاش خود بازمانند، ناگزیر به سرزمین‌های پررونق دیگر کوچ می‌کنند. بدین‌سان، بر اثر مهاجرت، شهرها ویران شده و مردم پریشان می‌گردند (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۵۲). ابن خلدون معتقد است بادیه‌نشینان مهاجر، پس از مدتی در شهر به‌سختی و ناتوانی رفتار می‌شوند و کارشان به رسوایی می‌کشد؛ زیرا آنان بدون پشتوانه مالی و اجتماعی به شهر می‌آیند و در نتیجه، برای رفع نیازهای خود به مشاغل کاذب، سرقت و فساد روی می‌آورند (همان، ج ۲، ص ۷۲۲).

در جامعه شهری انواع رفتارهای نامشروع، غیرانسانی و حيله‌ها انجام می‌شود که به نظر ابن خلدون، این امور زمینه سقوط شهر را فراهم می‌سازند. «شهر همچون دریایی است که امواج فرومایگان و صاحبان اخلاق ناپسند در آن به جنبش درمی‌آید. بسیاری از پرورش‌یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از تربیت صحیح محروم مانده‌اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت می‌جویند» (همان، ص ۷۳۷) که این بیان با نظریه «انتقال فرهنگی» ادوین ساترلند درباره آثار معاشرت با دوستان ناشایست بی‌شابهت نیست. بر اساس این نظریه، شخص بر اثر هم‌نشینی با دوستان ناشایست و گروه‌های منحرف، نه‌تنها مهارت‌های کجروی، بلکه انگیزه‌ها، سائق‌ها و حتی شیوه توجیه رفتار انحرافی را نیز می‌آموزد. ساترلند می‌گوید: «برای آنکه شخصی جنایت‌کار شود، نخست باید بیاموزد که چگونه می‌توان جنایت کرد» (مظفری‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۴۴۹)؛ همچنان‌که روسو معتقد است هر اندازه رابطه اجتماعی گسترش یابد به همان نسبت هم‌بستگی‌ها سست‌تر می‌شود (روسو، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳). او

علت این رفتارها و سقوط جامعه شهری را در افزایش جمعیت و پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی می‌داند که به کم‌رنگ شدن حس نوع‌دوستی، سطحی شدن روابط و کاهش تقیدات اجتماعی، و در نتیجه افزایش جرایم می‌انجامد؛ همان‌طور که بر اساس نظریه کنترل اجتماعی، کاهش یا از میان رفتن تعهدات فرد در برابر اجتماع، زمینه‌ساز بزهکاری است. هیرشی معتقد است میزان پذیرش هنجارهای جامعه از سوی افراد به پیوستگی آنان با نظام اجتماعی بستگی دارد (مظفری‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۴۴۶).

۳-۴. نقش دین و باورهای مذهبی

ابن‌خلدون با درنگ در جامعه‌های تاریخی که دعوت دینی در آنها غالباً عاملی تعیین‌کننده در تأسیس دولت بوده است، جایگاه برتر عامل دینی را، به‌منزله پدیده اجتماعی، در تعیین نوع زندگی انکارناپذیر دانسته است. او حتی عدم حاکمیت احکام شرعی و سست شدن باورهای دینی را در مفاسد اقتصادی شهرنشینان نیز مؤثر می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۴۹).

از دیدگاه وی، باورهای دینی سبب دور شدن افراد از مفاسد و خوی‌های زشت مثل خودخواهی و حسادت می‌شود (همان، ص ۲۸۹ و ۳۰۲). همچنان‌که دورکیم در بحث خودکشی با تقسیم آن به خودکشی خودخواهانه، دگرخواهانه، نابهنجارانه و قدرگرایانه، نرخ خودکشی را در میان کاتولیک‌ها که گرایش مذهبی بیشتری دارند، کمتر از پروتستان‌ها می‌داند (صدیق، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳).

با وجود این، از نظر ابن‌خلدون حتی جامعه دینی نیز از کارکرد تاریخی و آسیب‌زای خودکامگی و سلطانیسم فارغ نیست؛ ستمگری، دور شدن از آموزه‌های شرع مقدس و پرداختن به هوس‌های شخصی و گروهی، در میان حاکمان، سرنوشت تاریخی جامعه دینی را نیز به انحطاط می‌کشد (منوچهری، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴). از دید ابن‌خلدون 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 (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۵۷).

بنابراین، ابن‌خلدون دین را سبب کاهش جرایم و تقویت ارزش‌های مشترک، کنش متقابل و پیوندهای اجتماعی دانسته است که از افراد در برابر وضعیت بی‌هنجاری حمایت می‌کند.

۳-۵. نقش خانواده

منظور از خانواده، مجموعه‌ای از افراد است که به دلیل قرابت یا زوجیت، هم‌بستگی حقوقی و اجتماعی یافته و تحت رهبری و ریاست مقامی قرار گرفته است (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۴).

از این‌رو، اهمیت خانواده در شکل‌گیری شخصیت و تربیت افراد بر هیچ‌کس پوشیده نیست. از جمله کارکردهای خانواده، حمایت از اعضا، درونی کردن هنجارهای اجتماعی و جامعه‌پذیرکردن افراد است. معمولاً مجرمان، نتیجه سستی پیوندهای خانوادگی و برخاسته از خانواده‌های فاسدند. این مطلب نیز از چشم تیزبین ابن‌خلدون دور نمانده است. از نظر وی، با لحاظ اینکه انسان دارای سرشت مدنی است و ناگزیر باید در اجتماع زندگی کند، نیازهای جسمی و روانی انسان در محیط خانواده تأمین می‌شود و روح تعاون و همکاری میان اعضای آن در همان محیط شکل می‌گیرد. افزون بر این، خانواده اساسی‌ترین نهاد اجتماعی است که در شکل‌گیری ساختار کلان جامعه نقش فراوانی دارد؛ زیرا بافت اجتماعی به‌نوعی متأثر از تحولات خانوادگی است و هرگونه انحرافی در فضای خانواده‌ها لزوماً در جامعه نمود می‌یابد. در مقابل، خانواده نیز در برابر تغییرات جامعه از خود واکنش نشان می‌دهد؛ از این‌رو، میان خانواده و جامعه رابطه‌ای دوسویه برقرار است و هریک بر دیگری اثر می‌گذارد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۷ و ۲۴۲).

از نظر ابن‌خلدون با گسترش شهر، نظام اجتماعی جدیدی پدید می‌آید که در آن هریک از افراد خانواده در اقامتگاهی جدا از هم زندگی می‌کنند و با دیگری بیگانه می‌شوند و تعلقات و آداب و رسوم گذشته را وامی‌نهند و در نتیجه، نابسامانی در خانواده‌ها سبب بروز هرج و مرج، فساد جنسی و شیوع همجنس‌بازی، زنا و تولد نسلی نامشروع خواهد شد که در آن پدران فرزندان خود را نمی‌شناسند و چون، مهر و محبت که پایه دوام خانواده است در میان والدین و فرزندان وجود ندارد، شخصیت افراد متزلزل می‌شود. ضمن اینکه وجود چنین خانواده‌هایی بستری مناسب برای رشد کجروی‌ها و جرایم اجتماعی فراهم می‌سازد (همان، ج ۲، ص ۷۳۷-۷۳۹).

البته ابن‌خلدون بیشتر به کارکردهای منفی خانواده پرداخته و معتقد است که شرایط در خانواده‌های شهری به‌گونه‌ای است که بسیاری از ایشان در مجالس و در میان بزرگتران و محارم خود، سخنان زشت و رکیک بر زبان می‌آورند و به‌هیچ‌رو، شرم و وجدان آنان را از این روش ناپسند باز نمی‌دارد؛ زیرا عادات بد چنان ایشان را فراگرفته است که در کردار و گفتار از تظاهر به اعمال زشت و ناستوده امتناع نمی‌ورزند. در ضمن، او با اشاره به تقلید پسران از پدران، نقش تربیتی خانواده را در شیوه زندگی و رفتار فرزندان مؤثر می‌داند. ضمن اینکه، با اشاره به آفازده‌ها، نظارت و کنترل نکردن خانواده و نیز وجود ثروت در اختیار آنان را، زمینه‌ساز انحراف می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۳۱، ۲۸۲ و ۵۴۶).

۳-۶. نهاد آموزش و پرورش

ابن‌خلدون تفاوت بنیادین انسان با دیگر موجودات را در نیروی فکر دانسته و به عقل نظری و عملی قائل است. او مهم‌ترین کاربرد عقل عملی را در زندگی اجتماعی و آموختن عقاید و قواعد رفتار با هم‌نوعان می‌داند (همان، ج ۲، ص ۸۶۰)؛ زیرا انسان طبعاً مدنی است و این تجربه‌ها سبب سازش، تطابق و همکاری او با دیگران می‌شود. این تجربه‌ها فقط دریافت‌های شخص نیست، بلکه ممکن است به دست والدین یا از راه تجربه‌های علمی، اجتماعی و فرهنگی موجود در متون به انسان منتقل شود. از این رو، وی به تربیت افراد از همان دوران کودکی معتقد است و آن را بسیار مؤثر می‌داند. افزون بر این، وی بر خوردهای تحقیرکننده، خشن و تهدید مردم از سوی نهادهای حکومتی و آموزشی راه، زمینه‌ای می‌داند که روح استقامت، شجاعت و عزت نفس را در افراد زایل می‌کند؛ زیرا نفوس رنج‌دیده و ستمکش به زبونی می‌گیرند که سرانجام آن تربیت افرادی سست‌عنصر، ریاکار، فرصت‌طلب و بزهکار خواهد بود (همان، ج ۱، ص ۲۳۷).

از دیگر مسائل مهم که ابن‌خلدون در جهت تعلیم و تربیت کودکان توصیه می‌کند، رعایت مهربانی با نوآموزان است؛ وی معلمان را از سخت‌گیری و بی‌توجهی به عواطف کودک برحذر می‌دارد؛ زیرا این رفتارها سبب انفعال کودک می‌شود و او از ترس، عواطف طبیعی خود را بروز نمی‌دهد و به دروغ‌زنی پناه می‌برد و چون دروغ‌ناشی از بی‌اعتمادی و روح بدبینی است، به فرومایگی، دورویی، ناسپاسی و فریب‌کاری می‌انجامد و در نتیجه، کودک اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهد و فردی ناتوان و کم‌رو پرورش می‌یابد (همان، ج ۲، ص ۱۱۴۳).

به گفته ابن‌خلدون، تقلید رابطه‌ای است از فرودست به فرادست؛ از این نگاه، همه روابط اجتماعی را می‌توان به این موضوع برگرداند. او سه نمونه مشخص را یاد می‌کند: رابطه پدر و فرزند، رابطه استاد و شاگرد و رابطه غالب و مغلوب. او بارها نقش تقلید را در رفتار یک فرد یا یک نسل یادآور می‌شود. در این زمینه نظریه‌های او را به‌درستی با نظریه‌های گابریل تارد قابل قیاس دانسته‌اند. تارد، تقلید را امر اجتماعی ابتدایی می‌داند؛ به نظر او انسان‌ها جرم و نحوه ارتکاب آن را از دیگری تقلید می‌کنند؛ این تقلید سه رکن دارد: ۱. انسان‌ها تمایل دارند از افراد فرادست خود تقلید کنند؛ ۲. انسان‌ها از افراد نزدیک‌تر به خود تقلید می‌کنند؛ ۳. همان‌گونه که انسان‌ها در امور مادی تابع مد هستند، بزهکاران نیز از هر موقعیت جدیدی برای ارتکاب جرم استفاده می‌کنند (مظفری‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۴۲۰).

جالب توجه اینکه ابن‌خلدون همچنان‌که به نقش و تأثیر دولت در همه ارکان جامعه و نهادهای اجتماعی معتقد است، از تأثیر این نهاد مهم اجتماعی در نهاد تعلیم و تربیت نیز غفلت نورزیده، کشمکش دولت‌ها با یکدیگر را دلیل گسترش نیافتن علم می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۳۲ و ۴۳۷). البته به نظر او گاهی دانش‌ها به جای پیشرفت جامعه و تمدن، به عاملی برای انحطاط جامعه تبدیل می‌شوند؛ این گروه، بیشتر دانشمندان تهی‌دستانند که به انگیزه شهوت و کسب قدرت و منفعت، به دانش‌های فاسدی چون کیمیا و جادوگری روی می‌آورند (همان، ص ۱۱۱۸).

۳-۷. عوامل اقتصادی

ابن‌خلدون در زمینه اقتصاد شهری، از مفاهیمی چون درآمد و دارایی، ارزش کار، تفاوت شهرها و مناطق بر اساس درآمد، قیمت صنایع و دلایل افزایش آن بحث کرده است. او معتقد است، توزیع درآمد در جامعه میان اقشار گوناگون به‌طور یکسان انجام نمی‌شود و همه افراد جامعه امکان سرمایه‌گذاری و کسب درآمد بیشتر را ندارند (همان، ص ۷۱۳). از این رو، طبقه خاص ثروتمند و عوام فقیر در جامعه پدید می‌آید که زمینه جرایمی همچون سرقت و تکلدی‌گری دارند.

او معتقد است «تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش خود پیش می‌گیرند» (همان، ج ۱، ص ۲۲۵)؛ به سخن دیگر، وی امور اقتصادی را در اجتماع انسانی امری تعیین‌کننده می‌داند؛ زیرا ابن‌خلدون، هرج و مرج و استبداد روزافزون را از نتایج فقر می‌داند؛ اما برخلاف مارکس، آن را تنها عامل نمی‌داند (نصار، ۱۳۶۶، ص ۱۶۳).

از دیدگاه ابن‌خلدون افزایش جمعیت شهر و بالا رفتن دست‌مزدها، به افزایش بیشتر تقاضا می‌انجامد. در این وضعیت، شهرنشینان که به رفاه و تجمل خو کرده‌اند، همه دارایی خود را هدر می‌دهند و سرانجام دچار فقر می‌شوند. آنان هم‌زمان با از دست‌دادن مال خود، رفته‌رفته محاسن جسمانی و اخلاقی خود را نیز از دست می‌دهند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۳۶). بنابراین، شهرنشینی، پیش از آنکه حاکی از جنبه‌های خوب زندگی اجتماعی پرونق باشد، نتیجه سزاوار نكوهش عادت به تجملات گوناگون است که سرانجام به فساد اخلاقی شهروندان می‌انجامد؛ زیرا آنان به سبب کافی نبودن درآمد، به تقلب و فریب متوسل می‌شوند؛ اخلاقشان متزلزل و دینشان فراموش می‌شود؛ فساد و هرج و مرج دولت را می‌پوشاند و تمدن به فنا می‌رود.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ابن‌خلدون پیامد ورود انحصاری دولت به فعالیت‌های اقتصادی را آن می‌داند که «هیچ‌یک از رعایا نتواند کمترین نیازمندی‌های خود را به‌دست آورد و این امر سبب

سیه‌روزگاری مردم می‌شود» (همان، ج ۱، ص ۵۴۱-۵۴۲) که نتیجه آن بالا رفتن نرخ بیکاری و روی آوردن افراد به مشاغل فاسد و کجروی خواهد بود (همان، ج ۲، ص ۷۶۳) و این، همان مدعای نظریه مارکسیستی است که فرایند انباشت سرمایه و افزایش منافع سرمایه‌داران و حاکمان، به بیکاری بخشی از اعضای طبقه محروم می‌انجامد که این بیکاری دلیل اصلی کجرفتاری خواهد بود (صدیق، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

بنابراین، با وجود همه اهمیت که ابن‌خلدون برای اقتصاد و عامل فقر در انحراف اجتماع قائل است، رشد اقتصادی و تجمل‌خواهی بدون ضابطه و اخلاق را نیز زمینه‌ساز معاملات نامشروع، بی‌توجهی حاکمان به اداره جامعه و مصالح اجتماعی و دیگر کجروی‌ها دانسته است. بادیه‌نشینان نیز گرچه همچون شهرنشینان به دنیا روی آورده‌اند، «لیکن اقبال آنان در حدود میزان لازم و ضروری است و به مراحل تجمل‌پرستی یا هیچ‌یک از انگیزه‌های شهوت‌رانی و موجباتی که انسان را به لذت‌های نفسانی می‌کشاند، نمی‌رسد... و رفتارهای بد و خوی‌های ناپسندی که از آنان سر می‌زند، نسبت به همین‌گونه رفتارها و خوی‌های بد مردم شهر بسیار کمتر است» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲)؛ زیرا تجمل‌پرستی زائیده ثروت یا محرک کسب آن است. تجمل هم دارا و هم ندار را فاسد می‌کند؛ یکی را به سبب دارا بودن و دیگری را در حسرت دارا شدن (روسو، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹).

البته ابن‌خلدون، عدم حاکمیت ضوابط و احکام شرعی در مسائل اقتصادی را عامل مفساد اقتصادی شهرنشینان می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۹ و ۳۰۲)؛ به گونه‌ای که اگر دستیابی به خواهش‌ها از راه صحیح و قانونی فراهم نشود، از راه‌های نامشروع و غیرقانونی اقدام خواهند کرد؛ حتی در این میان افرادی با قصد ورود به طبقه حاکم، برای یافتن فرصت‌های اقتصادی، به راه‌های نامشروعی مثل رشوه یا چاپلوسی رو می‌آورند. بنابراین، شهرنشینان برای دستیابی به منافع بیشتر به هر کار زشتی دست می‌زنند و راه‌های تازه‌ای برای دروغ‌گویی، قماربازی، دغل‌کاری، دزدی و گریز از کیفر را می‌یابند و در حيله و نیرنگ چیره‌دست می‌شوند؛ شهوت تجمل‌پرستی، آنان را به نابودی می‌کشاند؛ دستورهای دینی اثر خود را از دست می‌دهند؛ زنا و لواط شیوع می‌یابد و سبب تباهی روابط طبیعی و شفقت در میان خانواده‌ها می‌شود. سرانجام با انحطاط دولت و ازهم‌پاشیدگی نظام اقتصادی، تدلیس، چپاول و راهزنی بر اجتماع حکم‌فرما می‌شود (همان، ج ۲، ص ۷۴۰-۷۴۱ و ۷۷۲).

ضمن اینکه او بعضی مشاغل و حرفه‌ها، مانند کیمیاگری را نوعی دزدی، و تنها راه ریشه‌کنی آن را دستگیری و مجازات مرتکبان به دست دولت می‌داند (همان، ص ۱۱۰۹)؛ زیرا ناگفته

پیدااست که چنین مشاغلی زمینه بسیاری از جرایم دیگر، به‌ویژه کلاهبرداری، سرقت و مفساد جنسی را همراه خواهد داشت.

ارزیابی و نتیجه

نظریه‌های گوناگون درباره کجرفتاری افراد در جامعه، نشان می‌دهد که هیچ نظریه‌ای به‌تنهایی برای تبیین جرایم و کجرفتاری‌های اجتماعی کافی نیست و برای چنین کاری به‌نوعی فرانظریه نیاز است تا بتوان همه زوایای این فرایند پیچیده و مهم اجتماعی را واکاوی کرد.

ابن‌خلدون میان نهادهای اقتصاد، سیاست، مذهب و دیگر نهادهای اجتماعی تمایز قائل شده است و در بررسی عوامل اجتماعی جرم، ضمن پذیرش اختیار انسان، طبیعت وی را متمایل به شر و انحراف می‌داند و برای بزهکاری به علل و اسبابی فراتر از کنترل فرد، مانند عوامل جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی قائل است.

از دیدگاه وی بادیه‌نشینان با داشتن نیازهای ساده‌تر و دوری از تجمل‌گرایی و نزدیکی بیشتر به فطرت، معتدل‌تر و پاک‌ترند؛ اما شهرنشینان با تجمل‌گرایی و افزایش نیازهای کاذب به شهوت‌رانی، سرقت، قتل و دیگر جرایم روی می‌آورند؛ در نتیجه، وی شهر را محل فساد و تبهکاری، و ساکنان آن را فاقد ارزش‌های اخلاقی دانسته و زندگی در بادیه را بر شهرنشینی ترجیح می‌دهد.

او همچنین به نقش معاشرت‌ها، مهاجرت، سوءاستفاده از عواطف مذهبی، نهادهای تربیتی و آموزشی در میزان جرایم اشاره‌های مستقیم و غیرمستقیمی می‌کند، اما از میان همه عوامل موثر بر میزان جرم، به دو عامل حکومت و اقتصاد توجه بیشتری نشان می‌دهد؛ زیرا حکومت با بهره‌مندی از دو عامل قدرت و ثروت بی‌رقیب، یکه‌تاز اجتماع است. حاکمان با روی آوردن به تجمل و عیاشی، و ورود مستقیم به عرصه‌های اقتصادی و سوءاستفاده از قدرت انحصاری خود، به غارت اموال عمومی و حتی اموال مردم پرداخته، جامعه را دچار ناامنی و هرج‌ومرج می‌کنند. در ضمن هر یک از مردم نیز به فراخور نفوذ و قدرتی که دارند به هم‌نوعان خود ستم می‌کنند؛ بنابراین، شمار انواع جرم به‌ویژه جرایم مالی همچون رشوه، اختلاس، تقلب، سرقت و نیز جرایم جنسی مثل زنا و لواط افزایش می‌یابد که سرانجام آن، فروپاشی حکومت و اجتماع خواهد بود.

آرای ابن‌خلدون نشان می‌دهد که وی با دقت و تیزبینی ویژه خود و اینکه هیچ نظریه‌ای به‌تنهایی برای تبیین و توضیح جرایم و کجرفتاری‌های اجتماعی کافی نیست، به یک دیدگاه ترکیبی و تلفیقی از

این نظریه‌ها، هرچند به صورت ضمنی و پراکنده، نزدیک شده است. اما از آنجاکه وی، جرم و فساد را پدیده‌ای عینی و واقعی در اجتماع می‌داند، می‌توان وی را جامعه‌شناسی اثبات‌گرا به‌شمار آورد که در تحلیل‌های وی رد پای نظریه‌های فشار، یادگیری و کنترل اجتماعی دیده می‌شود. آنجاکه از هم‌نشینی با دوستان کجرو و تقلید از آنان بحث می‌کند، یادآور نظریه یادگیری اجتماعی و هم‌نشینی‌های افتراقی ساترلند است و وقتی از فقدان راه‌های مشروع و قانونی برای دستیابی به معاش سخن می‌گوید، به نظریه فشار و دیدگاه‌های مرتون گرایش دارد که سبب کجرفتاری مردم را شکاف میان اهداف و ابزار مقبول اجتماعی معرفی می‌کند؛ اما هنگامی که از تبدیل جامعه ساده بادیه‌نشینی به جامعه پیچیده و تجمل‌گرای شهری و درگیری بر سر قدرت و منافع بیشتر سخن می‌گوید، به نظریه تضاد و نیز پدیده انومی و سست شدن وجدان جمعی نزدیک می‌شود.

بنابراین، مباحث ابن‌خلدون در زمینه علل و عوامل اجتماعی مؤثر در وقوع جرایم به‌طور پراکنده مطرح شده است، اما از آنجاکه وی وقوع جرم را به یک عامل محدود نکرده است، بلکه به نقش و اثرگذاری مجموعه این عوامل و نظریه‌ها توجه داشته است، ردپای بسیاری از نظریه‌های جدید جامعه‌شناسی و جرم‌شناسی با دیدگاه تلفیقی و ترکیبی در جوهر نظریه‌های ابن‌خلدون در این‌باره سزاوار مشاهده و تحقیق است.

منابع

- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۸)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- اخوان کاظمی، بهرام، «فلسفه اجتماعی ابن‌خلدون از دیدگاه گاستون بوتول» (پاییز ۱۳۷۴)، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق*، سال اول، ش ۱، ص ۱۷۱-۲۰۸.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۹)، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام از آغاز تا دوره معاصر*، چ هفتم، تهران، علم.
- سلیمی، علی و محمد داوری (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی کجروی*، چ چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ساوجی، محمد، «جایگاه مقدمه ابن‌خلدون در تاریخ اندیشه و دانش اجتماعی» (پاییز ۱۳۸۲)، *آینه میراث*، دوره جدید، سال اول، شماره ۳ (پیاپی ۲۲)، ص ۵۳-۶۶.
- شیخ، محمدعلی، «ابن‌خلدون و فلسفه تاریخ و اجتماع» (بهار ۱۳۸۸)، *آینه معرفت*، سال هفتم، ش ۱۸، ص ۵۷-۶۴.
- جعفری نژاد، عفت، «نظریه عصیبت در مقدمه ابن‌خلدون» (دی و بهمن ۱۳۸۵)، *کیهان فرهنگی*، ش ۲۴۳ و ۲۴۴، ص ۵۰-۵۴.
- ربانی، رسول و فتحیان صفایی نژاد، «آسیب‌های اجتماعی در اندیشه ابن‌خلدون» (۱۳۸۲)، *انقلاب اسلامی*، سال چهارم، ش ۹ و ۱۰، ص ۱۰۱-۱۱۲.
- ربانی، رسول و محمد رضائی، «بررسی تأثیر محیط بر رفتار فردی و اجتماعی از دیدگاه ابن‌خلدون» (بهار ۱۳۸۵)، پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی، سال ششم، شماره ۱۳، ص ۵۳-۷۲.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۸۹)، *قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)*، ترجمه مرتضی کلاتریان، چ پنجم، تهران، آگاه.
- ریترز، جورج (۱۳۸۳)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ هشتم، تهران، علمی.
- علیمردانی، مسعود، «ابن‌خلدون و اخلاق شهرنشینی» (بهار ۱۳۸۳)، *کتاب نقد*، ش ۳۰، ص ۲۱۸-۲۴۱.
- صدیق سروستانی، رحمت اله (۱۳۸۹)، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، چ ششم، تهران، سمت.
- طباطبایی، سیدجواد، «مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن‌خلدون» (۱۳۶۸)، *معارف*، دوره ششم، ش ۱ و ۲، ص ۱۶۸-۱۸۵.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۵)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چ دوازدهم، تهران، علمی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸)، *حقوق مدنی (خانواده)*، چ پنجم، تهران، بهمن برنا.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ پنجم، تهران، نی.
- مظفری‌زاده، سجاد (۱۳۹۱)، *ترمیولوژی جرم‌شناسی*، تهران بهینه فراگیر.
- منوچهری، عباس، «ابن‌خلدون و جامعه‌شناسی تاریخ معاصر» (بهار ۱۳۶۶)، *نامه پژوهش*، شماره ۴، ص ۳۴۱-۳۵۷.
- نصار، ناصف (۱۳۶۶)، *اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- وایت، راب و فیونا هینز (۱۳۹۰)، *جرم و جرم‌شناسی*، ترجمه علی سلیمی، چ چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.