

بررسی مقایسه‌ای مفهوم و جایگاه «حاکمیت» در سامانه نظری ابن خلدون و نوربرت الیاس

علیرضا سمیعی اصفهانی^۱، نرجس شیری^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰

چکیده:

«حاکمیت»^۱، در زمره مفاهیمی است که همواره در مرکز بحث و تحلیل و اندیشه‌ورزی مکاتب، متفکرین و نظریه‌پردازان علوم اجتماعی قرار داشته است. هدف پژوهش پیش رو، بررسی آراء و اندیشه‌های دو متفکر بزرگ جامعه‌شناسی از دو سنت نظری اسلامی و غربی یعنی ابن خلدون و نوربرت الیاس، در خصوص پیدایش، پایایی و فروپاشی حاکمیت تمدن‌ها است که مضامین نظری و یافته‌های کاربردی ارزشمندی در اختیار علاقه‌مندان این حوزه نظری و مفهومی قرار می‌دهد. از این رو پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که «حاکمیت» از حیث مفهومی و عملکردی چه شأن و جایگاهی در اندیشه ابن خلدون و نوربرت الیاس دارد؟ جهت پاسخگویی به پرسش فوق تلاش می‌گردد با اتکاء به روش مقایسه‌ای، وجوه تمایز و تشابه این مفهوم در سامانه نظری این دو متفکر شناسایی و دستاوردهای کاربردی آن عرضه گردد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، رویکردی «تکوینی» به پدیده‌ها و تحولات اجتماعی از جمله امر «حاکمیت» و دگرذیسی آن دارند و هر دو بر یک قاعده عمومی در مورد حاکمیت پای می‌فشارند و آن این است که وقتی قلمرو حاکمیتی تا حد زیادی گسترش یافت، به فعال شدن نیروهای گریز از مرکز منجر می‌شود و آنگاه زمانه زوال و فروپاشی آن حاکمیت آغاز می‌گردد. پژوهش از نوع مطالعات بنیادی نظری، روش تحلیل آن، روش مقایسه‌ای و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای (کتب و مقالات تخصصی) انجام گرفته است.

واژگان اصلی: حاکمیت، تکامل، عصیبت، انحطاط، ابن خلدون، نوربرت الیاس.

a.samiee@ase.ui.ac.ir

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

مقدمه

نظریه‌پردازان مختلف، مسئله فراز و فرود «حاکمیت» دولت‌ها را از منظر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مدنظر خود مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. یکی از اندیشه‌وران و جامعه‌شناسان شهیری که در باب بالندگی و انحطاط سیاسی، نظریه‌پردازی کرده است کسی نیست جز عبدالرحمن ابن‌خلدون. این اندیشمند دوره اسلامی، نسبت به تمامی متفکران نوین غربی همچون بدن، هابز، هگل، وبر و دیگران که در مورد سلطه و سیادت دولت بحث کرده‌اند، پیشگام است. ابن‌خلدون در قرن ۱۴ میلادی علم جدیدی بنیان گذاشت که نامش را علم عمران نهاد. او این علم را برای ارزیابی اطلاعات تاریخی وضع کرد. او معتقد بود برای تشخیص دادن حق از باطل اطلاعات تاریخی باید «به اجتماع بشری یا عمران در نگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۶۹).

در واقع می‌توان علم عمران را نظریه عمران سیاسی یا نظریه «اجتماع سیاسی» نامید. همچنان که می‌توان آنرا در حوزه علمی جامعه‌شناسی سیاسی دانست. روایت سیاسی ابن‌خلدون در خصوص برپایی دولت به بنیانی اشاره دارد که به طبیعت تکوین اجتماعی در مجموعه بشری معینی متصل است. زیرا برقراری هر نوع از تکوین اجتماعی بدون سلطه ممکن نیست و این سلطه بر پایه نیرو و غلبه است که از آن طریق حاکم قدرت و سلطه خود را بر همه افراد گروه جاری می‌سازد. با مطالعه تفسیر اجتماع شهری ابن‌خلدون آشکار می‌گردد که دولت به مانند سازمانی اجتماعی دارای ویژگی‌های متمایزی است که در دیگر سازمان‌ها دیده نمی‌شود. مهم‌ترین ویژگی آن این‌که دارای قدرت، سلطه و سیطره‌ای است که در دیگر تشکیلات اجتماعی یافت نمی‌گردد و آن از طریق تحقق سروری یا حاکمیتش در امور داخلی و خارجی خود و وجوب اراده آن بر همه افراد و گروه‌هایی است که در سایه‌اش زندگی می‌کنند. (عبدالمعز نصر، ۱۹۶۶: ۱۱۵). در واقع، ابن‌خلدون درباره دولت به عنوان یکی از نهادهای اساسی و عوامل اصلی تمدن به بحث می‌پردازد. به باور او، میل به قدرت و سلطه نیروی محرکه اصلی دولت به‌شمار می‌آید؛ اما بر این نکته نیز اذعان داشت که آرمان‌های برتر انسان خردورز تنها در جامعه‌ای به ظهور می‌رسد که به شکل نهادی سیاسی و کارآمد سامان یافته باشد و فقط دولت می‌تواند چنین امکانی را فراهم کند. او معتقد است هیچ تمدنی یافت نمی‌شود مگر آن‌که در سایه دولت و حاکمیتی مقتدر شکل گرفته باشد.

نوربرت الیاس (۱۸۹۷-۱۹۹۰)، دیگر نظریه‌پرداز موضوع بحث این نوشتار است. الیاس با نظریه فرایند «تمدن شدن» جایگاه مهمی در نظریه اجتماعی معاصر دارد و به خوبی نشان می‌دهد ترکیب مؤلفه‌های بویای جامعه‌شناسی کلاسیک با بهره‌گیری روشنفکرانه از شواهد تجربی گوناگون چه ثمراتی

در بر خواهد داشت. تأثیر پر بار آثار و افکار نوربرت الیاس بر نظریه اجتماعی از دهه ۱۹۷۰ به‌ویژه در هلند و آلمان آغاز شد و دانشجویان نسخه‌های زیرزمینی کتاب فرایند متمدن شدن را در کنار کتاب نظارت و تنبیه فوکو می‌خوانند. تأثیر آرای متفاوت نوربرت الیاس بر نظریه اجتماعی همچنان رو به افزایش است، به‌ویژه برای آن‌ها که به تاریخ سوژه‌گی، قدرت، دانش، خشونت، شکل‌گیری دولت، عواطف، تغییر نگره‌ها نسبت به بدن، و جنسیت علاقه‌مندند. تحلیل نوربرت الیاس درباره‌ی روند رشد تاریخی عواطف و حیات روانشناسانه‌ی بشر، نقش مهمی در رابطه با فرایندهای کلان‌تر، از جمله شکل‌گیری دولت، تمدن، شهرنشینی، جهانی‌شدن و توسعه اقتصادی دارد. الیاس نیز مانند ابن‌خلدون معتقد است که جوامع انسانی را فقط به منزله فرایندهای بلندمدت توسعه و تغییر می‌توان درک کرد، نه به‌سان شرایط و وضعیت‌های بی‌زمان. الیاس در کتاب معروف خود با عنوان «فرایند متمدن شدن»، با اتخاذ رویکردی تکوینی و فرآیندمحور، زایش، دوام و زوال حاکمیت دولت‌ها را در پرتو شکل‌گیری تمدن‌ها، مورد بررسی و واکاوی قرار می‌دهد. با این توصیف دغدغه اصلی پژوهش حاضر بررسی مقایسه‌ای سیر فراز و فرود «حاکمیت» دولت‌ها در اندیشه ابن‌خلدون و نوربرت الیاس است و می‌کوشد به این پرسش اصلی پاسخ دهد که حاکمیت از حیث مفهومی و عملکردی چه شأن و جایگاهی در اندیشه‌ی این دو متفکر دارد؟

۱) ادبیات پژوهش

رفیع و عباس زاده (۱۳۹۴) در مقاله «ماهیت فراز و فرود دولت در اندیشه ابن‌خلدون»، دیدگاه‌های این اندیشمند دوره اسلامی را در مورد ریشه‌ها، و همچنین برآمدن و زوال دولت و چگونگی ارتباط این نهاد با مواردی چون: سرشت انسان، عصیت و عمران (اجتماع) بشری را مورد بررسی قرار می‌دهند. اطهری و حسینی گاج (۱۳۹۱)، در مقاله «کالبد شکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن‌خلدون و ماکیاولی»؛ دلایل انحطاط و فروپاشی نظام‌های سیاسی از طریق مطالعه آرا و افکار ابن‌خلدون و ماکیاولی به روش ترکیبی؛ یعنی مقایسه‌ای و تعلیلی - تحلیلی را مورد کنکاش قرار می‌دهند. از نظر نویسندگان این نوشتار، نگرش به سیاست از طریق تحلیل نیروهای اجتماعی و نیز دوری از قضاوت ارزشی و اخلاقی در باب سیاست و همچنین نگرش ابزاری به مذهب و عدم اعتماد به نیروی بیگانه و مزدور و تأکید بر روند فروپاشی از درون و بیرون از مهمترین نقاط مشترک آنهاست. نقطه افتراق دو متفکر در این است که ابن‌خلدون به سنت پایبند است و به مشیت الهی معتقد، اما

ماکیاولی جدایی خود را از این نوع اندیشه اعلام می‌کند. به نظر نویسندگان، این دو اندیشمند آغازگر تحقیق و تحلیل در امر زوال و انحطاط در دنیای اسلام و مسیحیت بوده‌اند. کامران و واتق (۱۳۹۰)، در مقاله «نظریه ابن خلدون در باب دولت با تأکید بر جنبه‌های جغرافیایی دولت»؛ ضمن اشاراتی اجمالی به مفهوم دولت و حاکمیت در متون دینی و بخصوص قرآن کریم، معتقدند که آرا و نظریات ابن خلدون در این خصوص باید مورد بررسی و نقادی قرار بگیرد. میر احمدی و مهربان (۱۳۹۶) در مقاله؛ ظرفیت‌های «عصیت» برای تبیین نظری پدیده‌های سیاسی-اجتماعی در جهان اسلام» با بهره‌گیری از رویکردی فرانظری و با تأکید بر ویژگی‌های پارادایمی و ابعاد معرفت‌شناختی، به مطالعه شماری از تفاسیر، کاربست‌ها و تلفیق‌های نظری می‌پردازد که بر مبنای نظریه عصیت ابن خلدون صورت گرفته‌اند تا محدودیت‌ها، ظرفیت‌ها و حوزه‌های پژوهشی مرتبط با این مفهوم را آشکار سازد. مجتهدی، چلبی و جنگجوی (۱۳۹۶) در مقاله «شاخص‌های دولت مدرن در اندیشه سیاسی ابن خلدون»، به این نتیجه می‌رسند که نظریات ابن خلدون در باب شاخص‌های دوت مدرن به گونه‌ای بیان شده است که می‌توان برخی از آنها را منطبق با شاخص‌های یادشده دانست و از سوی دیگر گاهی آنچنان از صورت مساله دور شده است که نظریات وی هیچ تطابقی با آنها ندارد. الیاس (۱۳۹۷) در کتاب «در باب فرایند تمدن؛ بررسی‌هایی در تکوین جامعه‌شناختی و روانشناختی آن؛ با نگاهی نقادانه به تعریف و بر از دولت مدرن پرداخته و تشکیل دولت مدرن اروپایی را فرایند متمدن شدن توصیف می‌کند به اعتقاد وی این فرایند به معنای ادغام، افزایش کارکردهای اجتماعی و وابستگی متقابل و تشکیل واحدهای بزرگ‌تر است که به نوبه خود به سرنوشت و تحرک افراد منوط است. فرایند متمدن شدن دلالت بر روندی خشونت بار دارد، الیاس، منشا آرامش داخلی را در رقابت حذفی خشونت‌آمیزی دنبال می‌کند که در آن افراد بر سر منابعی که هنوز مورد انحصار واقع نشده‌اند، رقابت و ستیزش می‌کنند.

چنانکه پیداست آثار و نوشته‌های یادشده عمدتاً با نگاهی توصیفی-تاریخی، موضوع دولت در اندیشه ابن خلدون را مورد بررسی قرار داده‌اند، در مورد نوربرت الیاس نیز دست‌کم در متون فارسی، می‌توان ادعا نمود که هیچ منبع علمی و معتبری با تمرکز بر مفهوم دولت و حاکمیت در اندیشه‌های وی یافت نمی‌شود. از این رو یکی از جنبه‌های تمایز و نوآوری پژوهش حاضر، بررسی مفهوم حاکمیت و جایگاه محوری و همچنین سیر تحول و تطور آن در اندیشه این دو متفکر شهیر است و دیگر نوآوری آن روش و رویکرد مقایسه‌ای آن در این بررسی است که در واقع مقوله «حاکمیت» را در دو سنت فکری و یا دو حوزه تمدنی اسلامی و غربی مورد تعمق و واکاوی قرار می‌دهد.

۲) روش پژوهش؛ رویکرد مقایسه‌ای^۶

روش پژوهش مقایسه‌ای، یکی از منابع معرفتی در تمامی شاخه‌های مطالعات اجتماعی است که برای مطالعه تنوع؛ یعنی الگوهای شباهت‌ها و تفاوت‌ها کاربرد دارد (راگین، ۱۹۹۴: ۱۰۶). این روش کارکردی اساسی در کشف و ارزیابی نقاط قوت و ضعف آرای فلسفی نسبت به یکدیگر در توضیح واقعیات دارد. نقش مقایسه در ژرف‌نگری در ماهیت امور و چگونگی شکل‌گیری پدیده‌ها جایگاهی محوری در اندیشه بشری به آن بخشیده و آن را به عنوان پایه‌ای مهم در توسعه دانش اجتماعی سیاسی و هسته روش‌شناختی روش علمی شناسانده است (آلموند و دیگران؛ ۱۳۷۶: ۳؛ پنینگر و کیمن ۱۹۹۹: ۳)

روش مقایسه‌ای، روشی است که صورت‌های مختلف صنف معینی، از پدیدارها یا نوع معینی از موجودات یا عضو معینی یا کار معینی را با یکدیگر مقایسه می‌کند. روش مقایسه یکی از ابزارهای نمونه در روش جامعه‌شناسی است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۰۵) بر اساس این تعریف، استفاده از رویکرد مقایسه‌ای یکی از روش‌های متداول در جامعه‌شناسی و سایر علوم انسانی مانند روانشناسی و حتی ادبیات است. بررسی مقایسه‌ای، ابزاری است که از طریق شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های دو پدیدار یا دو نظریه به شناخت عمیق‌تر و حل مسئله معین می‌پردازد (قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۱۴-۲۱۵). بنابراین، می‌توان گفت در مطالعات مقایسه‌ای، هدف مقایسه یک «مفهوم» در دو دوره زمانی یا دو فرهنگ یا دو نوع شرایط متفاوت است. در واقع دانشی است که به مقایسه دو یا چند چیز می‌پردازد با هدف کشف چیزی درباره یک یا همه چیزهایی که با هم مقایسه می‌شوند.

این روش بر حسب ماهیت، ترکیبی از مطالعات مقایسه‌ای صورت‌های مختلفی می‌یابد. گاه با کشف تفاوت‌های پدیده‌های تقریباً مشابه در پی عواملی است که حضور و غیبتشان با حضور و غیبت آن تفاوت‌ها، هماهنگ است و می‌تواند به منزله علل پدیده مورد تبیین نامزد شود (لیتل ۱۳۷۳: ۴۵) در این صورت، مقایسه راهی برای استنباط علمی با هدف حرکت از توصیف به سوی تحلیل یا تبیین است. گاه تأکید بر مقایسه بر شباهت‌هاست تا از آن طریق دست به تعمیم، تقریب و سازگاری بزند اما از توجه به تفاوت‌ها نیز وانمی‌ماند که به خاطر تأکید بر شباهت‌ها تطبیقی خوانده می‌شود. البته مقایسه، صورت‌های نیم بند دیگری نیز دارد که با وجود دربرداشتن معنای مواجهه مقایسه‌ای و نیز نام تطبیقی، مقایسه‌ای کامل (حاوی مفهوم سنجش و تحلیل) نیستند، از جمله: مقابله کردن نظریه‌ها؛ اندیشه‌ها و مکاتب برای به دست آوردن درکی کلی از آن‌ها بدون آن‌که تحلیل آشکار از آن ارائه شود. دوم؛ مطابق کردن دو یا چند پدیده با یک نظریه یا یک نظریه با واقعیت‌هاست. سوم؛ مقایسه‌ای با مقصود توجه به

شباهت‌ها و تفاوت‌ها برای کشف برتری و فروتری امری بر دیگری با هدف مطابق کردن امر فورتر به برتری یعنی همان چیزی که در رویکردهای شرق‌شناسی و غرب‌شناسی می‌توان شاهد آن بود (دالمایر ۱۳۸۴). چهارم؛ مقایسه با یک معیار است. این نوع مقایسه صورت تحریف شده‌ای هم دارد که در آن هر طرف برای دیگری ملاک برای برابر کردن توسط مقایسه‌گر است. در این نوع مقایسه مقایسه‌گر و معیار نقش اصلی را دارد که در آن مقایسه‌گر می‌تواند با تصرف در موارد مقایسه حتی تا حد آسیب زدن به تمامیت‌شان آن‌ها را به معیار مدنظر خویش نزدیک سازد. همچنین پژوهش مقایسه‌ای بنا به ماهیت و منطق حاکم بر آن قابلیت دارد که می‌تواند اهداف متنوعی از جمله؛ کسب شناخت و آگاهی، گونه-شناسی، نظریه‌پردازی و تعمیم، شباهت‌یابی و تقریب داشته باشد. (علی حسینی، قائمی و ابراهیمی ۱۳۹۶: ۱۰۹-۱۰۷).

با این توصیف؛ در پژوهش پیش‌رو تلاش می‌گردد بر پایه روش فوق ابتدا با مطالعه و استناد به متون اصلی و همچنین سایر منابع کتابخانه‌ای (شامل کتب و مقالات معتبر علمی و همچنین وب‌سایت‌های معتبر علمی)، داده‌های لازم در خصوص مفهوم و جایگاه حاکمیت در اندیشه ابن‌خلدون و نوربرت الیاس جمع‌آوری گردیده و پس از حصول شناخت کلی از آراء و نظرات این دو اندیشمند، موضوع مورد تحلیل و تبیین قرار گرفته و دستاوردهای آن‌ها ارائه گردد.

۳) طرح بحث

۳-۱) ابن‌خلدون؛ شرح حال و نظریه تحولات ادواری^۷

ابوزید عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون حضرمی معروف به ابن‌خلدون تاریخ‌نگار و جامعه‌شناس مشهور حوزه جهان اسلام بود که در سال ۷۳۲ هجری قمری / ۱۳۳۲ میلادی در تونس به دنیا آمد. برخی صاحب‌نظران او را پدر فلسفه تاریخ و مبدع روش‌های جامعه‌شناسی تاریخی-انتقادی و یکی از بنیان‌گذاران حقیقی دانش اقتصاد در جهان شرق می‌دانند. به‌عبارت دیگر، ابن‌خلدون طلایه‌دار دانش اقتصاد از یک‌سو و پیشاهنگ جامعه‌شناسی از سوی دیگر است؛ زیرا هرکس کتاب العبر و به‌ویژه مقدمه بسیار معروف آن را مطالعه کند، نظرات ارزشمندی در آن خواهد یافت و به این نتیجه می‌رسد، که ابن‌خلدون چهارصد سال قبل از آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳) بنیان‌گذار علم اقتصاد، از مسائل مهم اقتصادی آگاهی داشته و آن‌ها را مورد بحث قرار می‌داده است. ابن‌خلدون در علم‌الاجتماع نیز به آگوست کنت که به بنیان‌گذار جامعه‌شناسی در جهان غرب مشهور شده، بیش از چهارصد سال تقدّم

دارد (فراهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۲).

نظریه ابن خلدون در خصوص دگرگونی‌های اجتماعی که در قالب «علم عمران» عرضه شده، در حوزه جامعه‌شناسی به مدل تحولات «ادواری» معروف است. در زیر ابتدا تلاش می‌گردد مولفه‌های اصلی این نظریه با تاکید بر مفهوم «حاکمیت» معرفی و آنگاه با اندیشه‌های نوربرت الیاس مورد مقایسه قرار گیرد.

۱-۱-۳) عصیت

مفهوم «عصیت» که امروزه بسیاری آن را به مفاهیم جدید در جامعه‌شناسی از قبیل «همبستگی» تشبیه می‌کنند برای ابن خلدون از واقعیت‌های تاریخی زمان وی برگرفته شده و یک واقعیت تاریخی بدیهی در جامعه قبیله‌ای است. در جامعه قبیله‌ای که فرد فاقد هویت فردی بوده و هویت خود را از قبیله و جمع دریافت می‌کند حفظ هویت قبیله‌ای و احساس تعلق جمعی، منشاء عصیته است که ابن خلدون از آن نام می‌برد. ابن خلدون کارکرد عصیت را در جوامع قبیله‌ای و بادیه‌نشین، تضمین بقای جامعه قبیله‌ای بادیه‌نشین و با توجه به ساختارهای آن می‌داند. وی در فقره‌ای با عنوان "بادیه‌نشینی جز برای قبایلی که دارای عصیت‌اند میسر نیست" (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲۳۹)، کارکرد عصیت یا آن نوع همبستگی که از خویشاوندی و امثال آن به دست می‌آید را به وضوح نشان می‌دهد. او چنین می‌گوید: "امر دفاع و حمایت از قبیله مصداق پیدا نمی‌کند، مگر هنگامی که در میان آنان عصیت باشد و همه از یک خاندان و یک پشت باشند چه از این طریق شکوه و قدرت ایشان نیرو می‌یابد و بیم آنان در دل دیگران جا می‌گیرد، زیرا غرور قومی هر یک از افراد قبیله نسبت به خاندان و عصیت خود از هر چیز مهم‌تر است" (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲۴۱). هم‌چنین در جای دیگری به این واقعیت که در جامعه قبیله‌ای هویت فردی بسیار کم‌رنگ بوده و هویت جمعی اصل می‌باشد اشاره می‌کند. ابن خلدون در این جا به صراحت منشاء این "نیرو" یعنی عصیت را پیوند نسبی "التحام" و پیوند خویشاوندی و نیز هم‌پیمانی (ولاء) و هم سوگندی "حلف" عنوان می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲۴۳). این مفهوم یعنی مفهوم عصیت پیش از آن‌که مفهومی فلسفی باشد مفهومی است که ابن خلدون از مشاهده واقعیت‌های تاریخی در حوزه امپراطوری اسلامی به آن رسیده است و معنایی بیش‌تر از اشاره به همبستگی مکانیکی بیان شده توسط دورکیم دارد.

اشترومایر^۱ عصیت ابن خلدون را چنین تعریف می‌کند: منظور از عصیت "احساس تعلق است که انسان‌های یک گروه خاص را به یکدیگر پیوند می‌دهد. اما هم‌زمان به معنای اراده‌ای است که به

کمک این همبستگی و اشتراک می‌خواهد تا بر دیگران غلبه کرده و آنها را تحت فرمان خویش درآورد." همچنین نوربرت الیاس نیز یک واحد اجتماعی چه یک قبیله یا چه یک دولت را یک واحد "تهاجمی-دفاعی" می‌داند (الیاس، ۲۰۰۹: ۱۸۶) و این همان مفهومی است که ابن‌خلدون بارها در مورد کارکرد عصیبت به آن اشاره می‌کند. هدف از عصیبت "غلبه و تسلط برای رسیدن به پادشاهی است" (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۲۹۵). فلسفه این‌که در عصیبت قدرت و غلبه را شرط کردیم همین است بنابراین برای وی با توجه به سازماندهی جوامع قبیله‌ای مفهوم عصیبت مفهومی پایه‌ای است و معنایی بیش از بیان فقط همبستگی اجتماعی دارد. ابن‌خلدون هدف عصیبت را پادشاهی (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۲۴۹-۲۹۵)، می‌داند و موفقیت و گسترش حتی ادیان را در گرو وجود عصیبت می‌داند. این مفهوم چیزی نیست جز بیان مقوم مقوله "قدرت" حاکم در تحولات تاریخی اجتماعی حوزه مطالعاتی ابن‌خلدون. ابن‌خلدون با تحلیلی که از مفهوم عصیبت ارائه می‌دهد درحقیقت به این نکته کلیدی اشاره می‌کند که در تحولات و شکل‌گیری حکومت‌ها مبنای مشروعیت قدرت و حکومت، خود قدرت "عصیبت" است که می‌تواند گروهی را از طریق غلبه بر دیگران به پادشاهی و حکومت برساند. شرط وجود عصیبت، قدرت و غلبه است (همان منبع، ۲۴۹). بنابراین برای رسیدن به حکومت و در دست گرفتن قدرت فقط باید از "عصیبت" قدرتمندی برخوردار بود که بتوان بر رقیبان و دیگران غلبه کرد و قدرت را به دست گرفت.

۲-۱-۳) مراحل پنج‌گانه تحول در عرصه سیاسی

در این قسمت سازوکار عصیبت و چگونگی شکل‌گیری دولت‌ها و زایش و زوال حاکمیت آنها و به عبارت دیگر "قانون" یا "مدل" تحولات و دگرگونی‌ها در اجتماع سیاسی را که بر مبنای همین مفهوم توسط ابن‌خلدون ارائه می‌شود، تشریح می‌گردد:

مرحله اول: جامعه بدوی به نظر ابن‌خلدون مقدمه و پیش‌قراول جامعه شهری است. اگر عصیبتی که در یک جامعه بدوی و در شرایط سخت زندگی بادیه‌نشینی شکل گرفته باشد در مقابل رفاه و تنعم موجود در جامعه شهری که همراه با ضعف اخلاقی شهریان یعنی نداشتن شجاعت و تهور و بی‌باکی و نیز آلودگی آنان به تجمل‌خواهی و رفاه‌طلبی، قرار گیرد بهانه‌ای برای شکل‌گیری اراده‌ای هجومی به‌دست می‌آورد. هدف این اراده هجومی، هم غلبه بر شهریان است که دچار ضعف شده‌اند و هم دستیابی به رفاه و تنعم و سوسه‌انگیز آنان است. در چنین وضعیتی این نیروی محرکه آنان را برای رفتن به سمت شهرها و کسب قدرت به حرکت وا می‌دارد. اگر این عصیبت یا اراده تهاجمی بتواند در

محدوده قبایل اطراف خود به موفقیت دست یافته و بر آنها تسلط یابد (که شرط این موفقیت، قدرت توانایی و غلبه است یعنی همان مشروعیت قدرت توسط اعمال قدرت)، اصحاب این عصیت به توسعه طلبی خود و رفتن به سمت شهرها و رویارویی با دولت‌های مستقر در شهرها ادامه می‌دهند (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲۶۶). حال اگر طبق «قانون» ابن خلدون «عصیت» دولت‌های حاکم به مرحله پیری و ضعف رسیده باشد، عصیت مهاجم به پیروزی رسیده و تلاش می‌کند قدرت خود را باز هم گسترش دهد. اما چنانچه دولت حاکم از قدرتی برخوردار باشد که بتواند خود را حفظ کند و از سوی دیگر به آسانی قادر به حذف و نابودی و سرکوبی عصیت مهاجم نباشد گروه مهاجم را جذب کرده در قدرت سهیم می‌کند. در این صورت دولت سران آن عصیت را در سلک اولیای حکومت خویش در می‌آورد و در هنگام نیاز به نیروی آنان اتکا می‌کند. آن‌گاه آن قبیله به مرحله‌ای از سلطه و نفوذ خواهد رسید که از پایگاه پادشاهی و دولت مستقل، فروتر است. هر گاه عصیت به نهایت مرحله قدرت خود برسد برحسب مقتضیات و شرایطی که امکان آن باشد، برای قبیله مزبور پادشاهی و کشورداری یا به طریق استقلال و انفراد و یا از راه همکاری با دولت موجود و پشتیبانی از آن، حاصل می‌شود (ابن-خلدون، ۱۳۵۹: ۲۶۶).

در این مرحله هنوز خداوندان عصیت به قدرت جمعی متکی یا به عبارت دیگر همه کسانی که در پیروزی مشارکت داشته‌اند به نحوی در قدرت سهیم می‌باشند. در این مرحله خدایگان دولت در به-دست آوردن مجد و سروری و خراج‌ستانی و دفاع از سرزمین و نگرهبانی و حمایت از آن، پیشوا و مقتدای قوم خویش می‌باشد و به‌هیچ‌رو در برابر ایشان یکه‌تاز و فرمان‌روای مطلق نیست، زیرا این امر بر مقتضای عصیتی می‌باشد که به‌وسیله آن پیروزی و غلبه روی داده و عصیت مزبور در این مرحله هنوز در میان آنان پایدار و مستقر است (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۳۳۴).

مرحله دوم: پس از رسیدن به حکومت و در دست گرفتن قدرت و با شروع تلاش حاکمیت جدید برای در دست گرفتن منابع مختلف قدرت سیاسی اجتماعی اقتصادی و به چنگ آوردن وسایل ناز و نعمت و ثروت درگیری‌ها و تعارضات درونی در حاکمیت شکل گرفته و حاکمیت جدید بیش از آن‌که از بیرون تهدید شود از درون توسط مدعیان مختلف از جمع صاحبان عصیت مشترک تهدید می-شود. لذا گروهی که در حاکمیت از قدرت بیش‌تری برخوردار است با حمایت رهبری عصیت، دست به حذف رقبا و مدعیان قدرت زده و به شیوه‌های مختلف آن‌ها را از سرخود برداشته تا به حاکمیت مطلق برسد. این مرحله، مرحله حذف یاران و هم‌قبیله‌ای‌های عصیت پیروز است. خدایگان دولت در

این مرحله... (می‌کوشد) تا میدان را بر اهل عصیت و عشیره خویش،... تنگ کند. از این‌رو آنان را از عهده‌داری امور می‌راند و از دخول در امور منع می‌کند و سر جای خود می‌نشانند تا زمام فرمان‌روایی به استقلال در کف او قرار گیرد و حاکمیت در خاندان او پایدار شود و خودکامگی (فرمان‌روایی مطلق) به وی منحصر گردد و این مرحله از مرحله اول نیز مشکل‌تر است، زیرا خدایگان عصیت در مرحله اول با بیگانگان به کشمکش و زدوخورد می‌پرداختند، ولی خدایگان دولت در این مرحله با نزدیکان و خویشان خویش به ستیزه‌جویی و نبرد برمی‌خیزد و آنان را می‌راند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۲۲۶).

مرحله سوم: این مرحله، مرحله تلاش برای آرامش نسبی و تثبیت قدرت و کسب مقبولیت و سروسامان دادن به سپاه و اداره امور کشوری است که اکنون در اختیار عصیت حاکم قرار گرفته است. این دوره تثبیت و آرامش ضمناً دوره رشد و شکوفایی اقتصادی و اجتماعی در کشور نیز هست، زیرا حاکمیت جدید می‌کوشد تا پس از حذف رقیبان و مدعیان و با اتکا به نیروهای نظامی به جای عصیت خویشاوندی، اقدام به آبادانی و توسعه شهرها نموده به‌صورتی برای خود در میان رعیت جدید مقبولیت کسب کند. ضمن این‌که فضای غیر جنگی نیز خود فرصتی را برای رشد و شکوفایی اقتصادی فراهم می‌کند. از این‌رو تمام هم‌خود را مصروف امور خراج‌ستانی و موازنه دخل و خرج و محاسبه هزینه‌ها و میانه‌روی در آن‌ها می‌کند و به برآوردن بناهای زیبا و کاخ‌ها و دژهای عظیم و شهرها و آبادانی‌های پهناور و معابر بلند همت می‌گمارد و همچنین به سامان دادن به سپاهیان خویش و پرداختن حقوق و ارزاق ایشان در هر ماه از روی انصاف عنایت می‌کند. این مرحله در حقیقت گذر از مرحله استفاده از جنگ‌جویان داوطلب یا مجاهد و عصیت خویشاوندی به مرحله متکی بر ارتش منظم و حقوق‌بگیر است.

مرحله چهارم: پس از مراحل بالندگی اولیه این مرحله، مرحله سکون و ایستایی و تقلید از گذشتگان است و برخورداری حاکمان از آنچه که به‌دست آورده‌اند. در حقیقت این مرحله پیش-درآمدی برای در افتادن در مرحله سقوط و از هم‌پاشی است. در این مرحله از نیروی عصیت اولیه هیچ اثری باقی نمانده و پادشاهی و حاکمیت به مرحله پیری و فرتوتی خود رسیده و کم‌کم در سرانجام سقوط قرار می‌گیرد.

مرحله پنجم: در این مرحله کم‌کم تغییر عادات و آداب در صاحبان عصیت که در ابتدا همراه با قناعت و سخت‌کوشی بوده و اکنون تبدیل به تجمل‌خواهی و فرورفتن در رفاه و نعمت گردیده هزینه‌های ایشان در برابر مستمری‌های آن‌ها را فزونی بخشیده و مقدمات در افتادن در چرخه‌ای که منجر

به نابودی آن‌ها می‌شود شکل می‌گیرد. ابن‌خلدون این دوره را دوره اسراف و تبذیر و فروغلتیدن پادشاه و درباریان در عیش و تنعم و فساد می‌داند.

در این مرحله کلیه حقوق و مستمری خدمت‌گزاران دولت در برابر فزونی عادات تجملی تأمین وسایل ناز و نعمت وافی نمی‌باشد و به نیازمندی گرفتار می‌شوند. در این جا نیز ابن‌خلدون بر مبنای مشاهده‌های خود به یکی از نکات کلیدی دیگر در مورد یکی از مقوله‌های مهم در تاریخ ایران اشاره می‌کند. یعنی مقوله «حق مالکیت» که به سادگی می‌توانسته است به میل و اراده پادشاه نقض گردد. وی در ادامه عبارت بالا چنین می‌گوید: آن‌وقت گرفتار عقوبت‌ها می‌شوند و ثروت‌هایی را که بسیاری از آنان به خود اختصاص داده یا آن‌ها فرزندان خویش و پرورش‌یافتگان دولت‌شان را توانگر ساخته‌اند، از ایشان باز می‌ستانند و در نتیجه گروهی را به بی‌سر و سامانی گرفتار می‌سازند (ابن-خلدون، ۱۳۵۹: ۳۲۱).

بنابراین ابن‌خلدون در این فقره، سازوکار ویژه شکل‌گیری طبقات را در حوزه مطالعاتی خود به خوبی توضیح می‌دهد. هر بار که عصبیتی به قدرت می‌رسد و صاحب ثروت و مکت می‌شود و درباری شکل می‌گیرد، طبقه‌ای جدید شکل می‌گیرد. ثروت‌ها بر مبنای عنایت و توجه حاکم جدید در میان نزدیکان و یاران تقسیم می‌شود و چون حکومت و پادشاهی به مرحله اسراف و تبذیر می‌رسد و هزینه‌های اسراف و تجمل‌خواهی (ابن‌خلدون در مورد مراسم ازدواج مأمون با پوران دختر حسن-ابن‌سهل به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کند) به گونه‌ای سرسام‌آور افزایش می‌یابد. این هزینه‌ها بیش از درآمدهای حاصل از خراج است که کسری آن چنان که ابن‌خلدون اشاره می‌کند یا از طریق تقلیل مخارج سپاه و یا از افزایش مجدد خراج‌ها که هر دو منجر به نابودی پادشاهی می‌شود تأمین می‌شود. در این وضعیت است که عصبیت دیگری شکل می‌گیرد و همان مسیر طی می‌شود و جانشین عصبیت جدید می‌شود. حال با جابه‌جایی و آمد و رفت هر عصبیتی طبقات نیز جابه‌جا گردیده و در هر دوره طبقات جدیدی شکل می‌گیرند.

این مراحل را ابن‌خلدون بر مبنای مشاهده‌های دقیق و تجزیه و تحلیل ظهور و سقوط حاکمیت-هایی که در حوزه مطالعاتی وی شکل می‌گیرند شناسایی می‌کند. به این ترتیب به نظر ابن‌خلدون یک قانون دوری یا چرخشی در این جوامع وجود دارد، ابن‌خلدون معمولاً از این قوانین با عنوان حکم خداوند یا دستور الهی و یا سنت الهی یاد می‌کند، که با ظهور عصبیتی جدید و تهاجمی و به‌خصوص در زمانی که عمران شهری دچار فساد و فرسودگی باشد، با هدف کسب قدرت و رسیدن به حکومت

عمران شهری را مورد هجوم قرار داده و در صورت برخورداری از توان لازم، قدرت را در دست گرفته و به توسعه عمران شهری پرداخته، طبقاتی را در اطراف خود ایجاد می‌کند و چون مانند گذشتگان به فرسودگی و فرتوتی می‌رسد جای خود را به عصبیتی جدید و طبقاتی جدید و کلیت اجتماعی جدیدی می‌دهد. به طور خلاصه، از منظر وی، عمر دولت و عمر تمدنی که دولت به وجود می‌آورد، برابر است. تمدن اوج‌گیری یک دولت نیرومند و حاکمیت بلامنازع آن را دنبال می‌کند و حدود آن محدود به وسعت دولت است، زمانی رونق می‌گیرد که در اوج قدرت است و با اضمحلال دولت، مضمحل می‌شود» (الطالبی، ۱۳۹۱: ۸۱-۸۲، مهدی، ۱۳۵۲: ۲۶۰).

۳-۲) نوربرت الیاس؛ شرح حال و نظریه تکاملی^۹

نوربرت الیاس در بیست و دوم ژوئن ۱۸۹۷ در برسلوای آلمان چشم به جهان گشود. او جامعه‌شناسی بود که مطالعاتش بر روابط میان قدرت، رفتار، عاطفه و آگاهی متمرکز بود و جامعه‌شناسی پیکربندی^{۱۰} یا فرایندی^{۱۱} را بنیاد نهاد. کتاب مهم او که او را به‌عنوان یک چهره عمده در جامعه‌شناسی می‌نمایاند «فرایند متمدن شدن»^{۱۲} نام دارد که در سال ۱۹۳۹ به چاپ رسید.

الیاس بر پایه روش جامعه‌شناسی تاریخی‌اش، پدیده‌های اجتماعی را ابژه‌های مجزا یا ایستا و غیرقابل تغییر نمی‌داند، لذا تلاش می‌کند انسان‌ها را به عنوان موضوع مطالعه‌اش، در پیکربندی‌ها^{۱۳} به‌عنوان ساختارهای متغیر و پویا، بررسی کند که انسان‌ها در پیوندهایشان با یکدیگر و در روابط قدرت، به‌طور مداوم آن‌ها را شکل داده و از هم می‌گسلند. او نیز همانند ابن‌خلدون، تبیین با استفاده از روابط ساده علت و معلولی که مستلزم سرآغاز مشخصی باشند را ناکارا می‌داند و گرچه از سنت اندیشه‌ی پیشرفت و رویکرد تک‌خطی پیروی نمی‌کند، اما توصیف دقیق پدیده‌های اجتماعی را نیازمند رویکردی تکوینی و بررسی تغییرات آن در بستر تاریخی‌شان می‌داند. او با رویکردی که دیگر بر مبنای یک اصل متافیزیکی و سیستم استوار نیست، تلاش می‌کند تا با روشی منظومه‌وار در فرم تبارشناسی اجتماعی و تبارشناسی روانی دست به تبیین این پدیده‌های اجتماعی و تاریخی بزند. به یک معنا پدیده‌های مورد بررسی را نه فقط با عطف توجه به یک زاویه‌خاص، بلکه از زوایای گوناگون مورد توجه قرار می‌دهد و تکوین آن‌ها را در راستای مورد نظر در طول تاریخ، ریشه‌یابی و واشکافی می‌کند. (الیاس، ۱۳۹۳: ۸)

مانند بسیاری از جامعه‌شناسان، «دگرگونی‌های» اجتماعی یکی از مهم‌ترین مسائل و دغدغه‌های الیاس است. اما فرق الیاس با دیگران این است که وی نمی‌خواهد تغییرات اجتماعی را به‌عنوان یکی از وضعیت‌های عارضی در جوامع مطالعه کند. نظریه پردازانی که بر اصل تعادل در

نظام‌های اجتماعی تأکید دارند فصلی را به مسأله تغییرات اجتماعی به‌عنوان امری عارضی اختصاص می‌دهند. اما الیاس به‌دنبال شناخت قانونمندی و ساختارهای درازمدت دگرگونی‌های اجتماعی است. به‌عبارت دیگر او بیان می‌دارد مسأله بر سر شناسایی "نظم سرسخت دگرگونی‌های تاریخی - اجتماعی است" (Elias, 1980: 39).

از نظر وی، یکی از مصادیق این نظم و قانونمندی در مسیر تاریخ، که حرکت و جنبشی به‌وضوح قابل مشاهده و درجریان است، روند تحول سیاسی و تحکیم حاکمیت دولت در غرب از واحدهای کوچک قدرت سیاسی به سمت واحدهای بزرگ‌تر قدرت است. «ابتدا قلعه (برج) در برابر قلعه قرار دارد، سپس قلمرو در برابر قلمرو و سپس دولت در برابر دولت و امروزه در افق تاریخ نشانه‌ها و نیز جنگ‌هایی برای ادغام و یکپارچگی مناطق وسیع‌تر پدیدار شده‌اند» (الیاس، ۱۳۹۳: ۱۱۹) و نشان می‌دهند که علی‌رغم عقب‌گردها و تجزیه‌ها، روند تمدن به سمت اتحاد کشورها برای دستیابی به قدرت بیش‌تر در گردونه رقابت‌ها پیش می‌رود که شکل‌گیری اتحادیه‌ی اروپا نمونه بارز آن تلقی می‌شود. در این روند رو به گسترش تمدن، حتی در جامعه‌ی غربی، ساختارهای تمدنی به‌گونه‌ای تغییر می‌یابد که «تمامی غرب اعم از اقشار فرادست و فرودست به سمت‌وسویی گرایش دارد که تبدیل به نوعی قشر برتر و مرکز یک شبکه‌ی ادغام و درهم‌آمیختگی جهانی گردد، که از آن نقطه، ساختارهای تمدنی به سمت بخش‌های وسیع‌تری از مناطق کره زمین و در خارج از حوزه غرب گسترش یابد» (الیاس، ۱۳۹۳: ۳۱۰).

با این حال، به‌نظر الیاس، یک مدل واحد برای تحولات اجتماعی تاریخی برای تمام جوامع وجود ندارد. برای هر جامعه‌ای و هر واحد اجتماعی با توجه به پیکربندی‌های پویایی که از اقدامات کنشگران همان واحدها شکل می‌گیرد، فراگرد دگرگونی‌های اجتماعی می‌تواند ساختار و قانونمندی متفاوتی داشته باشد. این پیکربندی‌ها که الیاس آن‌ها را موضوع مطالعه جامعه‌شناسی تاریخی می‌داند، تابع هیچ اراده و هدفی نمی‌باشد.

الیاس در جلد دوم فرایند تمدن و در فصل جمع‌بندی کار خود تحت عنوان "طرحی برای یک نظریه تمدن" چنین می‌گوید: "برنامه‌ها و اقدامات و نیز محرک‌های احساسی و عقلانی فرد فرد انسان‌ها به‌صورتی دائم چه به‌صورت دوستانه و چه به‌صورت دشمنانه درهم می‌آمیزند. این درهم‌آمیختگی و ادغام^{۱۴} تک‌تک برنامه‌ها و کنش‌های افراد، قادر است پیکربندی‌ها و دگرگونی‌هایی را ایجاد کند، که هیچ‌یک از این افراد به‌تنبهایی، نه آن‌را خلق کرده و نه برنامه‌ریزی کرده است. از وابستگی متقابل انسان‌ها

به یکدیگر، نظمی از نوعی کاملاً خاص، شکل می‌گیرد. نظمی که بسیار الزام‌آورتر و قدرت‌مندتر از اراده و خرد هریک از افرادی که آن‌را ساخته‌اند، می‌باشد. همین نظم ادغام و درهم‌آمیختگی است که فراگرد دگرگونی تاریخی را مشخص می‌کند، و این همان نظمی است که فرایند تمدن برآن مبتنی است" (Elias, 1980: 314) وی در توضیح این واقعیت قدرت‌مند و ناخواسته در یک پاورقی در جلد دوم چنین می‌گوید: "امروزه این تصور به صورتی وسیع و گسترده وجود دارد که شکل‌ها و صورت‌بندی‌های هم‌زیستی اجتماعی، و یا هریک از نهادهای اجتماعی، پیش از هر چیز به دلیل سودمندی آن‌ها برای انسان‌هایی که از طریق آن‌ها به یکدیگر وابسته هستند، قابل توضیح است. بر مبنای این تصور در حقیقت چنین به‌نظر می‌رسد که گویی انسان‌ها به دلیل آگاهی و وقوف بر سودمندی این نهادها زمانی با یکدیگر به این توافق و تصمیم‌گیری جمعی رسیده‌اند که، بدین‌گونه، و نه به‌گونه دیگری، باهم زندگی کنند. اما این تصور توهم و خیالی بیش نیست و به‌همین دلیل به‌هیچ‌وجه ابزار راهبردی خوبی برای تحقیق نمی‌باشد" (Elias, 1980: 475). وی در ادامه می‌افزاید: فرم‌های اجتماعی و یا نهادهایی که انسان‌ها در زمانی در قالب آن‌ها با یکدیگر زندگی می‌کنند را ناپیستی به‌سان دستاوردها و اقدامات فردی انسان‌ها دانست. یعنی دستاوردها و اقداماتی که گوئی حاصل هدف‌گذاری‌های فردی و یا بررسی‌های خردمندانه و یا نتیجه برنامه‌ریزی‌های آن‌ها می‌باشد. بلکه این قالب‌های اجتماعی و یا نهادها محصول ادغام و درهم‌آمیختگی کنش‌ها و اقدامات انسان‌های زیاد و وابسته به یکدیگری هستند که قانونمندی خاص خود را دارد. این درهم‌آمیختگی و ادغام‌ها نشان می‌دهند که "این تصور که انسان‌های غربی از اوائل قرون وسطی در یک تلاش دسته‌جمعی و بر مبنای یک هدف‌گذاری شفاف و روشن، و نیز تدابیر و برنامه‌های خود، توانستند در راستای نظم خاصی از هم‌زیستی، و در جهت ایجاد آن نوع نهادهایی کار کنند، که امروزه ما در آن نهادها با یکدیگر زندگی می‌کنیم، باتوجه به واقعیت‌های تجربی، قابل تأیید نیست" (Elias, 1980: 476). آنچه که از ادغام و درهم‌آمیختگی فعالیت‌های هدفمند و برنامه‌ریزی شده تک‌تک انسان‌ها در درازمدت بوجود می‌آید، درکلیت آن به‌هیچ‌وجه برنامه‌ریزی شده نبوده و با تقلیل به برنامه‌ها و هدف‌گذاری‌های تک‌تک انسان‌ها نیز قابل فهم نیست. (Elias, 1980: 476). الیاس بعدها در آثار خود برای این درهم‌آمیختگی و ادغام‌ها واژه پیکربندی را به‌کار می‌برد. در همین زمینه در کتاب چپستی جامعه‌شناسی به نتایج ناخواسته حاصل از ادغام کنش‌های فردی چنین می‌گوید: "این امر کاملاً ممکن است که گروه‌های انسانی‌ای، که در جهت‌گیری‌های آگاهانه خود بر حفظ و تثبیت پیکربندی موجود پای می‌فشارند، با اقدامات و کنش-

های خود دقیقاً باعث تشدید و تقویت گرایش‌های دگرگون‌کننده گردند، و به‌همین ترتیب نیز ممکن است که گروه‌های انسانی، که جهت‌گیری‌های آگاهانه آن‌ها در جهت تغییر یک پیکربندی است، باعث تقویت، پایداری و تثبیت این پیکربندی‌ها گردند" (Elias, 2009: 161).

حال آنچه که برای الیاس در نظریه تاریخی وی از اهمیت برخوردار است شناخت «الگوهای حاکم» بر تغییرات و دگرگونی دائم این پیکربندی‌هاست. این دگرگونی‌ها نتیجه ادغام و درهم‌آمیختگی کنش‌ها و اقدامات افراد بسیار می‌باشند اما فراگرد دگرگونی و تحول آن‌ها به‌هیچ‌وجه با تقلیل این دگرگونی‌ها و تحولات به اقدامات و نیت و مقاصد افراد ایجادکننده این پیکربندی‌ها، قابل توضیح نیستند. مطالعه دقیق و بی‌طرفانه محقق است که می‌تواند به وی کمک کند تا الگوی حاکم بر تغییرات این پیکربندی‌ها را درک و دریافت کند. این کاری است که الیاس در اثر معروف خود «فرایند تمدن در غرب» انجام می‌دهد. به نظر الیاس بدون داشتن چنین چهارچوب نظری تکاملی نمی‌توانیم مسائل جاری جوامع معاصر را تشخیص دهیم. الیاس در چستی جامعه‌شناسی چنین می‌گوید "اگر یک چهارچوب نظری تکاملی که ما را قادر می‌سازد تا بتوانیم بفهمیم چگونه فرامسیون یا قالب اجتماعی موجود از فرامسیون‌های اجتماعی قبلی سربرآورده و نیز تعیین کنیم که چگونه و چرا فرامسیون موجود، بدین نحو خاص سربرآورده است، نداشته باشیم به‌سختی می‌توان امیدوار بود که بتوان مسائل جامعه‌شناختی جوامع معاصر را به‌نحو کافی و وافی تشخیص داده و یا تبیین کرد" (Elias, 2009: 172).

ویژگی دیگر چشم‌انداز نظریه تاریخی الیاس موضوع «ضرورت» در تکامل تاریخی است. اما قبل از پرداختن به‌موضوع ضرورت بایستی به‌این امر اشاره کرد که منظور از «تکامل»^{۱۵} نزد الیاس به‌هیچ‌وجه در معنای قرن نوزدهمی آن نیست. در قرن نوزدهم منظور از تکامل حرکت روبه پیشرفت و روبه ترقی جوامع بود که توسط جامعه‌شناسان قرن بیستم مورد نقد قرار گرفته و کنار گذاشته شد (Elias, 1980: p.XXIV). اما الیاس مفهوم «تاریخی بودن» تکامل را نیز بررسی کرده و سپس در معنای مورد نظر خود مورد استفاده قرار می‌دهد. وی ابتدا به‌مفهوم تکامل در معنای متأخر آن اشاره می‌کند که در قرن بیستم بیش‌تر به‌معنای توسعه و تکامل بخشیدن به‌جوامع مخصوصاً در جهان سوم به‌کار برده می‌شد. یعنی اقداماتی که توسط دولت‌ها براساس برنامه‌های تدوین شده و کنترل شده انجام می‌شود و هدف آن کاهش فقر، گسترش ثروت و افزایش سطح زندگی و رفاه افراد جامعه است. سپس به‌این نتیجه می‌رسد که این مفهوم مفهومی کنشی است که به مفهومی کارکردی تبدیل شده و به‌جای آن‌که از فاعلینی سخن گفته شود که جامعه را تکامل و

توسعه می‌دهند از تکامل جامعه به صورت فی‌نفسه سخن گفته می‌شود.

حال با این توضیح الیاس تکامل اجتماعی را چنین تعریف می‌کند: "این فراگرد، یعنی تکامل کلی که کنترل و برنامه‌ریزی نشده است، به‌هیچ‌وجه امری اسرارآمیز نیست و نمی‌توان آن را به‌هیچ نیروی اجتماعی "مرموزی" نسبت داد. بلکه فقط موضوع برسر نتایج ادغام و درهم‌آمیختگی کنش‌های انسان‌های وابسته به یکدیگر زیادی است که، ویژگی ساختاری آن، از طریق مدل‌های بازی قابل توضیح است. در ادغام و درهم‌آمیختگی حرکات بازی‌ای که توسط هزاران بازیکن وابسته به یکدیگر انجام می‌شود هیچ بازیکن به‌تنهایی و یا حتی هیچ‌یک از گروه بازیکنان به‌تنهایی، هراندازه هم که قوی و قدرت‌مند باشد قادر نیست فراگرد بازی را به‌تنهایی تعیین کند. آنچه که در مدل بازی به‌عنوان "جریان بازی" در مقابل بازیکن ظاهر می‌شود، همان پدیده‌ای است که در جامعه به‌عنوان "تکامل" با آن روبرو هستیم. لذا موضوع بر سر دگرگونی، تاحدودی خود تنظیم‌کننده یک پیکربندی تقریباً خود سامان و خود بازتولید کننده، از انسان‌های وابسته به یکدیگر و در جهتی خاص است (Elias, 2009: 161). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این تعریف کاملاً با این بیان الیاس که "فراگردهای اجتماعی در ملاحظه درازمدت آن‌ها همان‌گونه که جریان یک بازی کور و هدایت نشده به پیش می‌رود، کور و هدایت نشده به‌پیش می‌روند" منطبق است (Elias, 2009: 170).

این وضعیت هرگز به معنای آن نیست که دگرگونی و تحولات تاریخی اجتماعی یک هرج‌ومرج است و هیچ نظمی بر آن مترتب نیست. بلکه همان‌گونه که تک‌تک بازیکنان در یک مسابقه فوتبال که لباس بارها از آن مثال می‌زند، تمام اقدامات و اعمال خود را کاملاً هدفمند و با قصد و نیت و برنامه‌ریزی شده انجام می‌دهند اما "جریان بازی" توسط هیچ‌یک از آن‌ها به‌تنهایی قابل تعیین و هدایت نیست. ضمن این‌که نمی‌توان گفت "جریان بازی" از هیچ‌الگویی پیروی نمی‌کند.

حال باز می‌گردیم به مسأله "ضرورت" تاریخی در نظریه "تکامل تاریخی" الیاس. مسأله "ضرورت" تاریخی این است که، آیا یک وضعیت تاریخی خاص که در تعاقب یک وضعیت تاریخی خاص دیگری به‌وجود آمده است، ضرورتاً می‌بایست به‌وجود می‌آید؟ و آیا هیچ امکان دیگری وجود نداشته است که از همان وضعیت قبلی وضعیت دیگری به‌وجود آید؟ یعنی به‌طور مثال آیا مدرنیته به‌صورتی که در غرب پس از عصر سنتی به‌وجود آمد سرنوشتی محتوم بوده است و حتی تعمیم این الگو برای جوامع دیگر ضرورتی تاریخی است؟ اگر چنین ضرورتی وجود نداشته باشد نه‌تنها نمی‌توان از ضرورتی قطعی حتی برای جوامعی که این مسیر را طی کرده‌اند

سخن گفت بلکه تعمیم این الگو به جوامع دیگر و پرسش از علل "عقب‌ماندن آن‌ها از حرکت در این مسیر" نیز از بنیاد پرستی مهمل و بی‌معنی است.

الیاس در فصلی تحت عنوان مسأله "ضرورت" در تکامل اجتماعی، موضوع را با طرح سؤالی چنین مطرح می‌کند که وقتی از تکامل در حوزه‌های مختلف مثلاً در حوزه تقسیم کار پیش‌رونده سخن می‌گوییم این سؤال مطرح می‌شود که "ضرورت" چنین فرایندهای تکاملی چیست؟ و یا زمانی که گفته می‌شود یک تکامل اجتماعی ضروری است و یا از ضرورت برخوردار است منظور چیست؟ الیاس با مثالی این وضعیت را این‌گونه توضیح می‌دهد. فرض کنیم A-B-C-D دنباله‌ای از بردارهایی باشند که نشان‌گر مراحل مختلف یک تکامل اجتماعی باشند. حال در موارد زیادی می‌توان با یک بررسی دقیق از منظری رو به عقب نشان داد که چرا و چگونه وضعیت C یک پیکربندی از شرایط ضروری برای به‌وجود آمدن وضعیت یا پیکربندی D بوده است. اما از منظری روبه جلو در جریان پیکربندی‌ها فقط می‌توان به این نتیجه رسید که وضعیت D فقط یکی از وضعیت‌های انتقالی ممکن برای C بوده است (Elias, 2009: 178). "یعنی درست است که نظام فتودالی یکی از شرایط ضروری برای به‌وجود آمدن نظام سرمایه‌داری بوده است، اما نظام سرمایه‌داری تنها یکی از وضعیت‌های انتقالی ممکن برای فتودالیزم بوده است و یا به عبارت دیگر شرط لازم و نه کافی. بدین ترتیب واضح است که، در بررسی‌های تکوینی و از منظری روبه عقب با قطعیتی نسبتاً بالا می‌توان ثابت کرد که یک پیکربندی می‌بایست از یک پیکربندی خاص قبلی و یا حتی از مجموعه‌ای از پیکربندی‌های قبلی از نوعی خاص سربرآورده باشد، بدون آن‌که همزمان ادعا کنیم که این پیکربندی قبلی ضرورتاً می‌بایست در پیکربندی بعدی استحاله می‌شده است" (Elias, 2009: 178).

از ویژگی‌های مهم دیگر چشم‌انداز تکاملی الیاس عینی و عملیاتی بودن مفهوم "تکامل" است. "تکامل اجتماعی هر معنای دیگری که داشته باشد، همیشه بدین معنی است که یک تغییر و دگرگونی در ویژگی‌ها و رابطه بین موقعیت‌ها و مناصب اجتماعی، که در هر زمان توسط گروه‌های مختلفی از انسان اشغال می‌شوند، به‌وجود آید. یعنی تکامل همیشه به ناگزیر بدین معنی است که موقعیت‌ها و مناصب اجتماعی خاص و یا گروه‌هایی از موقعیت‌ها و مناصب، در یک روند تکاملی کارکردهای خود را در درون یک همبسته کارکردی به‌طور نسبی یا کاملاً، از دست داده است. این در حالی است که اغلب کارکرد موقعیت‌ها و مناصب قبلی دیگر و یا حتی گروه‌هایی از موقعیت‌ها و مناصب جدید، با کارکردهای جدید، در کلیت اجتماعی اهمیت کسب می‌کنند" (Elias, 2009: 192).

در تأیید این ادعا الیاس به نکته‌های جالبی در تاریخ تکامل جوامع غرب اشاره می‌کند (Elias, 194-195: 2009). تعریف الیاس از مفهوم تکامل، نه یک مفهوم ساخته‌شده ذهنی بلکه برگرفته از واقعیت‌های تاریخی دراز مدتی است که آن‌ها را به دقت و ریزبینی مطالعه می‌کند و در جلد اول فرایند تمدن، این مطالعات را به‌نمایش می‌گذارد.

نکته‌ای که در ارتباط با مفهوم تکامل از نظر الیاس اهمیت دارد این‌که تکامل زمانی رخ می‌دهد که مناصب و موقعیت‌های اجتماعی کارکرد خود را از دست می‌دهند و یا مناصب و موقعیت‌هایی با کارکردهای جدید شکل می‌گیرند. حال این وضعیت در جوامعی اهمیت پیدا می‌کند که تفکیک‌یافتگی در آن جوامع رشد سریع‌تری داشته باشد. یعنی وجود طبقات، اقشار و بخش‌های مختلفی که به تعبیر الیاس در یک همبسته کارکردی^{۱۶} یک کلیت اجتماعی را تشکیل می‌دهند و هر یک از این بخش‌ها یا اقشار و طبقات، کارکردی ماهوی پیدا کرده و پیکربندی جامعه، از ادغام این کارکردها با یکدیگر شکل گرفته است. حال در طول زمان و در مسیر پویای نیروهای درونی جامعه نقش و اهمیت این کارکردها، دگرگون شده و جامعه را به "پیش" برده و باعث تکامل آن در معنایی که الیاس به آن اشاره دارد می‌شود.

۴) یافته‌ها

ابن‌خلدون، آن‌گاه که به توضیح استقرار و استحکام (دولت) می‌پردازد، «حاکمیت» را مرحله‌ای می‌داند که در صورت حصول آن، فرمانبری و اطاعت در برابر فرمانروایان به‌قدری در عقاید مردم رسوخ می‌یابد که گویی اطاعت از آنان براساس کتابی آسمانی است که نه قابل تغییر و تبدیل است و نه کسی برخلاف آن مطلع. وی در فرازی دیگر، در بیان حقیقت مُلک و معنی «پادشاه» می‌نویسد: «برتر از نیروی او قدرت قاهری موجود نمی‌باشد». چنین بیانی حاکی از آن است که برای تشکیل اجتماع بشری نظام‌یافته و منسجم، وجود قدرتی برتر و فایق امری لازم و مسلم است (تقفی، ۱۳۹۰).

از دیدگاه ابن‌خلدون، عصبیت، روح حیات‌بخش یک حاکمیت است که اهل خود را به نیکی-کردن در حق دیگران و بخشش و گذشت و احترام به قانون وادار می‌کند. آنان تا زمانی که این صفات را از دست ندادند، حکومت را در قبضه خود دارند و می‌توانند از فروپاشی خود جلوگیری نمایند. ابن‌خلدون می‌گوید: "بعد از پیروزی یک عصبیت نیرومند، پیروزمندان سودای قدرت را در سر می‌پروراندند و در این راستا به جنگ و جدال با یکدیگر می‌پردازند تا آن‌که سرانجام یکی بر سایرین غلبه کند. بعد از آن، ریاست و حاکمیت در خاندان غالب، موروثی می‌شود ولی به دلیل آن‌که از رقبای خود

بیمناک‌اند، به نیروهای خارج از مجموعه خود رو می‌کنند و آن‌ها را بر خویشان و دوستان خود ترجیح می‌دهند" (نصار، ۱۳۶۶). از نظر ابن‌خلدون، حاکمیت هدفی است که یک عصیبت سازمان‌یافته به دنبال آن است و در نبرد قدرت، پیروزی از آن قوی‌ترین عصیبت است، تا این که عصیبت نوینی پدید آید و بر او چیره شود؛ چه مستبدانه و چه با پشتیبانی مردم.

همان‌طور که بررسی‌ها نشان داد ابن‌خلدون مدلی را که ارائه می‌کند یک مدل ادواری یا چرخشی از تحولات اجتماعی بر مبنای ساز و کارهایی است که در کتاب مقدمه بدان‌ها می‌پردازد. در وضعیتی که نیروهای گریز از مرکز بر نیروهای جذب مرکز غلبه کرده و لذا در این منطقه با یک جریان دائم و همان‌گونه که ابن‌خلدون آن‌را تحلیل می‌کند با حرکت موج‌گونه ظهور و سقوط قدرت (حاکمیت) و یا (عصیبت‌های مختلف) روبه‌رو هستیم. از دیدگاه ابن‌خلدون، حاکمیت بر دو پایه قدرت نظامی و بنیه اقتصادی استوار است و اگر فتور و گسستگی در یک نظام حاصل شود از نقصان این دو پایه خواهد بود. از آن‌جا که دولت در آغاز بر یک عصیبت نیرومند استوار است، گسترش می‌یابد؛ اما در گام‌های بعدی حاکم، اهل عصیبت را حذف می‌کند و وظیفه حفظ حکومت را به مزدوران و موالی می‌سپارد. در نتیجه گروه‌هایی به درون حکومت راه می‌یابند که در موعد مناسب بر علیه حاکم دسیسه می‌کنند.

ابن‌خلدون در تشریح رابطه استقرار دولت و گسترش شهرسازی می‌گوید: "وقتی که یک دولت استقرار می‌یابد، به شهرسازی می‌پردازد. در این میان، یک شهر به عنوان نماد فرماندهی و قدرت انتخاب می‌شود که برنامه‌های عمرانی در آن شدت می‌گیرد و به تبع آن دولت در مرفه کردن اهالی آن می‌کوشد." ابن‌خلدون می‌افزاید: "در این‌گونه شهرهای شکوفا و پیشرفته، درآمد تمام طبقات بالاست و حتی وضع گدایان آن بهتر از گدایان دیگر شهرهاست". نکته مهمی را که ابن‌خلدون در توصیف زوال این‌گونه شهرها می‌گوید قابل تأمل است. او اشاره می‌کند که وضع خراج‌ها و مالیات‌ها از طرف دولت، نرخ کالاها را بالا برده و مردم به دلیل گرانی اجناس از خرید آن‌ها امتناع می‌کنند؛ در نتیجه بازار کساد و بی‌رونق می‌شود و شهر تباہ می‌گردد. در این‌جا مردم برای تحصیل مال و ثروت به راه‌های مختلف مشروع و نامشروع دست می‌یازند که در نتیجه غل‌وغش و نیرنگ، سرقت، فسق و فجور، روسپی‌گری، مکاری، حيله‌گری و قماربازی متداول می‌شود. اخلاق مردم به انحطاط می‌گراید و دامنه فساد حتی به خاندان‌های بزرگ کشیده می‌شود. ابن‌خلدون معتقد است که نابسامانی یک حاکمیت، در ویرانی رو به تزیاید مرکز آن هویدا می‌شود.

نوربرت الیاس نیز در کتاب "فرایند تمدن در غرب" به ساز و کارهای مشابهی در طی فرایند تکامل

نظام فئودالی و شکل‌گیری دولت و فراز و فرود حاکمیت در جوامع غربی، اشاره می‌کند. از نگاه الیاس، فرایند متمدن‌شدن فرایندی فرمولیزه و پذیرا نیست در واقع ماهیت شکننده و وابسته آن می‌تواند در هر زمان با پدیده‌هایی مانند جنگ، بلابای ناگهانی، تغییرات اجتماعی شدید و مانند آن دچار خدشه شود. تحت این شرایط فرایند متمدن‌شدن معکوس شده و نیروهای ضد تمدن تحولات فردی و اجتماعی را شکل می‌دهند مدت زمان و شدت این شرایط به واسطه از هم‌گسیختگی اقتدار حکومت مرکزی و سقوط ظرفیت انسانی برای اقدامات خردگرایانه «زره جریان تمدن به سرعت فرومی‌پاشد ظهور جریان و ارزش‌های مناسب با فرایند جدید را امکان‌پذیر می‌کند» (الیاس ۱۹۹۴).

جدول (۱)، مقایسه‌ای مفهوم و جایگاه «حاکمیت» در سامانه نظری ابن‌خلدون و نوربرت الیاس

ابن‌خلدون و نوربرت الیاس	
هماندی	<ul style="list-style-type: none"> - از حیث روش شناختی، اتخاذ رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی - نگاه «تکوینی» و فرایند محور به حیات سیاسی اجتماعی از جمله امر «حاکمیت» دولت‌ها و دگردیسی آن - فهم پویایی‌های جوامع انسانی در پرتو فرایندهای بلندمدت توسعه و تغییر - گسترش بیش از حد حاکمیت = فعال شدن نیروهای گریز از مرکز = زوال و فروپاشی حاکمیت دولت
ناهماندی	<ul style="list-style-type: none"> - حاکمیت مبتنی بر فرمانبری و اطاعت در برابر فرمانروایان، به گونه‌ای که نه قابل تغییر و تبدیل است و نه کسی برخلاف آن مطلع. - قدرت عصبیت، مبنای مشروعیت قدرت و حکومت. - وجود یک قانون دوری یا چرخشی در جوامع، با عنوان حکم خداوند یا دستور الهی یا سنت الهی. - عصبیت، روح حیات‌بخش یک حاکمیت است - استواری حاکمیت بر دو پایه قدرت نظامی و بنیه اقتصادی. - نقش استقرار دولت در گسترش شهرسازی، انتخاب یک شهر به عنوان نماد فرماندهی و قدرت. - زوال شهرها از طریق وضع خراج‌ها و مالیات‌ها از طرف دولت، گرانی اجناس و کساد و بی‌رونی بازار صورت می‌گیرد. - انحطاط حاکمیت از گسترش غل‌وغش و نیرنگ، سرقت، فسق و فجور، روسپی‌گری، مکاری، حيله‌گری و قماربازی.
ها	<ul style="list-style-type: none"> - ماهیت شکننده و وابسته بودن فرایند متمدن‌شدن، که می‌تواند در هر زمان با پدیده‌هایی مانند جنگ، بلابای ناگهانی، تغییرات اجتماعی شدید و مانند آن دچار خدشه شود. - روند تحول سیاسی و تحکیم حاکمیت دولت در غرب از واحدهای کوچک قدرت سیاسی به سمت واحدهای بزرگ‌تر قدرت. - وجود طبقات، اقشار و بخش‌های مختلفی که در یک همبسته‌کاری یک کلیت اجتماعی را تشکیل می‌دهند. - نقش خردورزی و ظرفیت انسانی در از هم‌گسیختگی اقتدار حکومت مرکزی. - شناخت نقش نظم و قانون‌مندی در دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی.
نوربرت الیاس	ابن‌خلدون

نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش گردید با اتکاء به روش مقایسه‌ای، وجوه تمایز و تشابه مفهوم «حاکمیت» در سامانه نظری ابن‌خلدون و نوربرت الیاس، شناسایی و دستاوردهای کاربردی آن عرضه گردد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، رویکردی «تکوینی» به پدیده‌ها و تحولات اجتماعی از جمله امر «حاکمیت» و دگرذیسی آن دارند. در الگوی حکمرانی این دو متفکر، یک قاعده عمومی در خصوص حاکمیت وجود دارد: و آن این که وقتی قلمرو حاکمیتی به غایت گسترش یافت، این وضعیت به دو دلیل منجر به فعال شدن نیروهای گریز از مرکز می‌گردد که خود سرآغازی است برای دوره انحطاط و فروپاشی. نخست این که حاکمیت تسلط خود را بر اقصی نقاط تحت قلمرو خویش از دست داده و دوم این که رسیدن به مرز قلمرو سرزمینی باعث می‌شود تا دیگر جایی برای «جهاد» و یا ادامه جنگ و کسب غنائم وجود نداشته و دستگاه حکومتی با مشکلات مالی و تهی بودن خزانه روبرو شود و در سرآشویی سقوط قرار گیرد. حاصل و نتیجه این وضعیت از هم‌گسیختگی دائم و جلوگیری از شکل‌گیری یک نظام اجتماعی منسجم و ادغام‌یافته و یا به تعبیر الیاس یک واحد دفاعی-تهاجمی است. به عبارت دیگر در چنین وضعیتی از تکامل نیروهای درونی جامعه و تفکیک‌یافتگی آن جلوگیری می‌شد و فرصت‌ها برای شکل‌گیری و تکامل نهادهای قدرتمند اجتماعی که بتوانند پایداری اجتماعی را تقویت کنند از دست می‌رود. همان‌گونه که ابن‌خلدون توضیح می‌دهد، وارثان حکومت از چگونگی به چنگ آوردن حاکمیت توسط پدران خود آگاهی ندارند و در سرآشیب سقوط ناشی از ستم‌پیشگی و ظلم و عشرت‌خواهی قرار می‌گیرند. سازوکار و معادله فوق در این دو اندیشمند با استفاده از پدیده‌های اجتماعی زمان خودشان مستند و اثبات می‌شوند. بنابراین اگر اختلافی در اندیشه‌های آنان مشاهده شود حاصل تغییراتی است که در زمینه اجتماعی، در دو زمان زیست این دو اندیشمند ایجاد شده است و الا معادله قدرت بیان شده توسط هر دو یکسان است.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹). مقدمه و کتاب نخست العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ چهارم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- احد، فرامرز قراملکی (۱۳۸۳). اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹). موانع رشد سرمایه‌داری در ایران؛ دوره قاجار، تهران: زمینه.
- آلموند، گابریل و دیگران (۱۳۷۶). چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- تقفی، سید محمد (۱۳۹۰). ابن خلدون نخستین جامعه‌شناس مسلمان، تهران: جامعه‌شناسان.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۴). راه‌های بدیل: فراسوی شرق شناسی و غرب شناسی، ترجمه فاطمه صادقی و تاجیک، آبادان: پرسش.
- راگین، چارلز (۱۳۸۸). روش تطبیقی فراسوی راهبردهای کمی و کیفی، ترجمه محمد فاضلی، تهران: آگاه.
- راوندی، مرتضی (۱۳۷۴). تاریخ اجتماعی ایران، جلد هشتم حیات ادبی مردم ایران، تهران: نگاه تهران.
- رکابیان، رشید؛ خندان، سیروس (۱۴۰۰). نقش جریان شناسی «نفوذ» بر عدم دستیابی انقلاب اسلامی به تمام آرمانها و اهدافش (باتاکید بر دهه ۱۳۹۰). راهبرد سیاسی، ۵ (۱۹)، ۱۱۳-۱۳۴.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). تاریخ ایران بعد از اسلام، چ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳). تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران: امیرکبیر.
- سردارنیا، خلیل اله؛ بدری، کوروش (۱۴۰۰). سنجش و تحلیل رابطه بین هویت و اعتماد سیاسی: مطالعه موردی کرمانشاه. راهبرد سیاسی، ۵ (۱۹)، ۱۹۷-۲۲۰.
- الطالبی، محمد (۱۳۹۱). ابن خلدون و تاریخ، ترجمه محسن حسنی و سپیده رهانجام، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۷۹). ابن خلدون و علوم اجتماعی، چ دوم، تهران: طرح نو.
- علی حسینی، علی؛ قائمی، فهیمه و ابراهیمی، علی (۱۳۹۶). بررسی روش مقایسه‌ای در مطالعات فلسفی - سیاسی، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۲۱ (۷۰)، ۱۰۵-۱۲۶.

- فراهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۲). دیدگاه معرفت شناختی و روش شناختی ابن خلدون درباره‌ی تاریخ، تاریخ اسلام، ۴(۱۳)، ۱۵۸-۱۲۵.
- فوران، جان (۱۳۷۸). مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدین، چ دوم، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- کاتوزیان، محمد علی (همایون) (۱۳۷۷). نظریه‌ای تطبیقی درباره دولت سیاست و جامعه در ایران، در مجموعه نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی، ترجمه علیرضا طیب، تهران: مرکز.
- کاتوزیان، محمد علی (همایون) (۱۳۸۰). تضاد دولت و ملت نظریه، تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- کاتوزیان، محمد علی (همایون) (۱۳۹۰). ایران جامعه کوتاه مدت، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر نی.
- لاکوست، ایو (۱۳۶۳). جهان بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری (مظفر مهدوی)، چ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی؛ درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- محمد عبدالمعز نصر (۱۹۶۶). فی المجتمع و نظم الحکم، دار نشر الثقافه الاسکندریه.
- مهدی، محسن (۱۳۵۲). فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ندائی، علی اکبر (۱۴۰۰). روش های یادگیری در سیاست گذاری عمومی. راهبرد سیاسی، ۵(۱۹)، ۱۶۰-۱۳۵.
- نصار، ناصف (۱۳۶۶). اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الیاس، نوربرت (۱۳۹۳). در باب فرآیند تمدن، ترجمه عباس خدیوی، تهران: جامعه‌شناسان.
- Elias, Norbert (2009), *was is soziologie?* Auf, Juventa Verlag Weinheim und Munchen.
- Elias, Norbert (1980), *Ueber den Prozess der Zivilisation Bd.1&2* suhrkamp taschenbuch wissen schaft 7, auf.
- Pennings, Paul; Hans Keman & Jan Kleinnijenhuis (1999), *Doing Research in Political Science: An Introduction to Comparative Methods and Statistics*, London: SAGE Publications Ltd.
- Elias, Norbert (1939), *the Civilizing Process*, Oxford: Blackwell.