

مفهوم عدالت

در اندیشه سیاسی ابن خلدون

نوشته سیدجواد طباطبایی

مفهوم عدالت در کانون هر اندیشه فلسفی درباره سیاست قرار دارد. به جرئت می‌توان گفت که اختلاف در آراء بسیاری از اندیشمندان سیاسی به اختلاف دریافت آنان از این مفهوم باز می‌گردد، و اگر بتوان این اختلاف دریافت را به درستی توضیح داد، راه تبیین اختلاف آراء نیز به طور عمده هموار می‌شود. شکی نیست که اختلاف میان دو فیلسوف پرآوازه یونانی، افلاطون و ارسطو، در مجموع به دریافت متفاوت آنان از مفهوم عدالت باز می‌گردد و چنانکه در جای دیگر توضیح داده‌ایم، اختلاف میان سیاستنامه نویسانی مانند خواجه نظام الملک طوسی و شریعتنامه نویسانی مانند ماوردی بغدادی نیز با توجه به اختلاف دریافت آنان از مفهوم عدالت توضیح دادنی است.^۱

در اندیشه سیاسی دوره اسلامی، به طور کلی، سه دریافت متفاوت از عدالت را می‌توان تمیز داد. نخست عدالت در فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه که بر پایه ترجمه آثار یونانی توسط فارابی تدوین شده است، اگرچه فیلسوفان دوره اسلامی، به دلایلی که در اینجا نمی‌توان بدانها پرداخت، هرگز نتوانستند همه ظرایف بحث پراهمیت دفتر پنجم اخلاق نیکو ماخسی را به اندیشه خود منتقل کنند.^۲ دومین جریان مهم بحث درباره مفهوم عدالت در دوره اسلامی، عنصر بسیار مهمی از اندیشه سیاسی سیاستنامه‌نویسی است که در تداوم با اندیشه سیاسی ایرانشهری تدوین شده است و خود شباهتهایی با مفهوم عدالت در نزد برخی از فیلسوفان و نویسندگان یونانی دارد. ساختار و عملکرد این مفهوم از عدالت را باید با توجه به اندرز نامه‌های دوره ساسانی و بویژه نامه تنسر و نیز سیاستنامه‌های دوره اسلامی به عنوان مثال، سیاستنامه خواجه نظام الملک طوسی، به دقت مورد بررسی و ارزیابی قرار داد. سومین جریان بحث درباره مفهوم عدالت از منتهایی ناشی شده است که ما آنها را، به قیاس با سیاستنامه‌ها، «شریعتنامه» نامیده‌ایم. شریعتنامه‌نویسی جریانی از اندیشه سیاسی دوره اسلامی است که می‌کوشد تا بر پایه نظر و عمل دوره اسلامی به تدوین اندیشه‌ای سیاسی بپردازد. از پراهمیت‌ترین ویژگیهای شریعتنامه‌ها در حوزه‌ای که به بحث ما مربوط می‌شود این است که شریعتنامه‌ها، برخلاف فلسفه سیاسی در دوره یونانی و اسلامی و سیاستنامه‌های ایرانی که بر پایه اندیشه‌ای منسجم و نظام یافته درباره عدالت تدوین شده‌اند، فاقد مفهومی از عدالت‌اند. در شریعتنامه‌ها، عدالت نه به عنوان یک مفهوم دقیق فلسفی، بلکه چونان یکی از صفت‌های امام و قاضی مورد بحث قرار می‌گیرد، با این قید که ماوردی در احکام السلطانیه عدالت را نخستین شرط امامت می‌داند، بی‌آنکه توضیحی بر آن افزوده باشد و حال آنکه توضیح مطلب در اشاره به پنجمین شرط مقام قضاوت می‌آید که عبارت است از درستی سخن، امانتداری، عدم عمل به حرام، پرهیز از گناه و ریا. به دنبال این سخن، ماوردی می‌افزاید:

اگر تمامی این صفات در یک شخص به کمال رسد همان عدالت است و بدین ترتیب شهادت وی جایز و انتساب وی به عنوان مأمور دولتی درست می‌گردد.^۳

با توجه به این اشارات گذرا، پرسشی که طرح می‌شود این است که جایگاه ابن‌خلدون در تاریخ اندیشه کجاست و ابن‌خلدون، آنجا که به مفهوم عدالت می‌پردازد، به دنبال کدام یک از جریان‌های اندیشه سیاسی قدیم در دوره اسلامی این مسئله را طرح می‌کند؟ پاسخ به این پرسش، بویژه در مورد ابن‌خلدون، پراهمیت و تا حد زیادی تعیین کننده است، زیرا که این

توهم وجود دارد که ابن خلدون بنیادگذار جامعه‌شناسی بوده و بنابراین اندیشه اجتماعی و سیاسی وی با معیارها و ضابطه‌های اندیشه فلسفی قدیم قابل ارزیابی نیست. چنانکه ملاحظه می‌شود، غرض ما از طرح این مسئله آن است که به تجدید پرستی بهر دازیم که از يك سده پیش، در آغاز در مغرب زمین و پس از آن در کشورهای عربی، طرح شده و شاید به جرئت بتوان گفت که هنوز پاسخی درخور نیافته است. اگر آنچه درباره ارجمندی جایگاه مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی گفته شد درست باشد، بررسی و تبیین ساختار و عملکرد آن در اندیشه سیاسی و اجتماعی ابن خلدون محک قاطعی در جهت تعیین سرشت اندیشه نویسنده مقدمه خواهد بود. پس در آغاز باید به بررسی فقراتی از مقدمه بهر دازیم که ابن خلدون در آنها مفهوم عدالت را وارد می‌کند.

پیش از ورود در جزئیات مطلب، اشاره می‌کنیم که در مقدمه ابن خلدون دوگونه رویکرد به مفهوم عدالت را می‌توان تمیز داد. از سویی ابن خلدون در دنباله اندیشه سیاسی قدیم، با اقتدا به نویسندگان پیش از خود به طرح مسئله عدالت می‌پردازد و از سوی دیگر با تأسیس علم عمران و در درون آن، مفهوم نوینی از عدالت را تدوین می‌کند. بی‌توجهی به این دوگونه رویکرد به مفهوم عدالت بدفهمیها و سوء تفاهمهای فراوانی به دنبال داشته است که اینک به اشاره‌ای گذرا در این باره بسنده می‌کنیم. بیشتر مفسران اندیشه ابن خلدون به مقدمه همچون کل نگریسته و کوشیده‌اند تا تفسیری یکدست و یگانه از آن ارائه کنند و از این دیدگاه گاهی ابن خلدون را بنیادگذار جامعه‌شناسی و گاهی اندیشمندی سنتی دانسته‌اند. بعضی مانند ایو لاکوست در تفسیری که از تناقض خالی نیست به نوعی ابن خلدون را مارکس تمدن و فرهنگ «مغرب» و تحلیل‌گر واقعیت اجتماعی - اقتصادی شمال آفریقا دانسته‌اند^۴، و برخی دیگر مانند محسن مهدی تمامی اندیشه ابن خلدون، حتی تأسیس علم عمران، را درون دستگاه مقولات ارسطویی قابل توضیح دانسته‌اند.^۵

گمان ما این است که اگر این روش کلی‌نگرانه (méthode globalisante) از تحلیل انضمامی (analyse concrète) مفردات اندیشه ابن خلدون برنیامده باشد راه به جایی نخواهد برد و بنابراین لازم است تا پیش از ارائه نظری کلی و ارزیابی عمومی از اندیشه ابن خلدون مفردات اندیشه او، تحلیل و ساختار مفاهیم آن تبیین شده باشد. این تحلیل و تبیین ما را به اسلوبی هدایت خواهد کرد که «تحلیل گفتار» یا analyse du discours نامیده می‌شود و غرض از آن تحلیل کلیت و استقلال (autonomie) گفتار و توضیح انسجام و منطق درونی آن است. از این دیدگاه تحلیل مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی و اجتماعی ابن خلدون دارای اهمیت

فراوانی است، زیرا که می‌تواند پرتوی نو بر تبیین سرشت این اندیشه بیفکند و تمایز میان دو گونه رویکرد به مفهوم عدالت می‌تواند مانع از افتادن در دام افراط و تفریط مفسرانی باشد که بالاتر به آن اشاره شد.

در نخستین رویکرد به مفهوم عدالت، ابن‌خلدون اندیشمند سنتی دوره اسلامی است و با اقتدای به نظریه پردازان پیش از خود به تأمل در سیاست می‌پردازد. پیش از هر مطلب، باید به اشاره بگویم که ابن‌خلدون علی‌رغم مخالفت خود با فلسفه، تأثیرهایی از سنت ابن‌رشدی شرقی گرفته است. در اندیشه سیاسی، ابن‌خلدون نتایجی پراهمیت از مقدمات طرح شده در کتاب *فصل المقال* ابن‌رشد گرفته و به جد در باب امکان گوناگونی اداره جامعه انسانی و تعدد سیاسات به تأملی ژرف و بی‌سابقه پرداخته است.^۶

ابن‌خلدون، با توجه به مفهومی که از عدل ارائه می‌شود سیاست را به شرعی و عقلی تقسیم کرد. سیاست شرعی، چنانکه از ظاهر اصطلاح بر می‌آید، سیاستی مبتنی بر حکم شریعت و وحی الهی است.^۷ نظر ابن‌خلدون در باب سیاست شرعی به طور عمده با تکیه بر احکام السلطانیه ماوردی بغدادی طرح شده و خطوط کلی آن را بازگو می‌کند. اما نویسنده مقدمه به جزئیات سیاست شرعی وارد نمی‌شود و خواننده را به تفصیل بحث ماوردی ارجاع می‌دهد.^۸ به نظر ابن‌خلدون کاملترین عدل به دنبال اجرای سیاست شرعی می‌تواند تحقق یابد و این امر فقط در آغاز حکومت شرعی، در کوتاه زمانی میسر شده که عمران هنوز تکامل و ثروت و رفاه فزونی نیافته بود و حال آنکه در مراحل پیشرفته عمران:

بیشتر احکام سلطانی، غالب اوقات متکی بر جور و ستم است، زیرا که عدل محض در دوران خلافت شرعی است و آن هم کم دوام بود، چنانکه پیامبر (ص) فرماید: خلافت پس از من سی سال خواهد بود، آن گاه خلافت به پادشاهی ستمگرانه‌ای باز خواهد گشت.^۹

لازم به یادآوری است که ابن‌خلدون تعریفی از عدالت محض نمی‌دهد، اما آنجا که در ادامه بحث سیاست شرعی به شرایط منصب امامت کبری و خلافت می‌رسد توضیحی را تکرار می‌کند که در شریعتنامه‌هایی مانند احکام السلطانیه آمده است:

اما شرط عدالت از آن است که امامت منصبی دینی است و بر همه مناصبی که عدالت در آنها شرط است نظارت می‌کند. پس مشروط ساختن امامت بدان اولی خواهد بود. و در اینکه عدالت در نتیجه فسق جوارح و اعضا و ارتکاب محرمات و امثال آن منتفی می‌شود

هیچ اختلافی نیست، ولی در منتفی شدن آن به علت بدعتهای اعتقادی اختلاف نظر است.^{۱۰}

یگانه موردی که این خلدون به تعریف عدالت می‌پردازد موردی است که در آن با توجه به فساد و انحطاط علمای زمان به عدالتی اشاره دارد که از توابع قضاست:

عدالت، و آن وظیفه‌ای دینی است که از توابع داوری و قضا و موارد عملی آن است. و حقیقت آن قیام به اذن قاضی است برای گواهی دادن در میان مردم در آنچه به سود و زیان ایشان می‌باشد به صورت نقل گواهی از دیگری و جانشین شدن در گزاردن آن هنگام احضار شهود و ادای شهادت هنگام تنازع و نوشتن آن در سجلاتی که بدانها حقوق و املاک و دیون و سایر معاملات مردم حفظ می‌شود.^{۱۱}

آنچه با توجه به دو فقره‌ای که آورده شد درباره نخستین نوع سیاست و عدل مربوط به آن می‌توان گفت این است که این خلدون با اقتدای به شریعتنامه نویسان به تعریف دقیق مفهوم عدالت نیازی ندیده و سخن آنان را تکرار می‌کند، بی آنکه بتواند ابهام آن را برطرف کند. علت این امر شاید آن باشد که از دیدگاه این خلدون دوره حکومت شرعی آغازین بنا به تصریح حدیث نبوی سپری شده و در این صورت نیازی به بحث تفصیلی درباره عدالت محض احساس نمی‌شود، اما حکومت شرعی در شکل انحطاط یافته آن در قلمرو کشورهای اسلامی وجود دارد و این خلدون به عنوان ناظر آگاه این کشورها از اهمیت امر قضا و عدالت قاضی به شیوه مرسوم شریعتنامه نویسان سخن می‌گوید، بی آنکه چیزی بر آن افزوده باشد. این خلدون دور شدن از شریعت اولیه را از عوامل انحطاط می‌داند و تحلیل او از عمران آنجایی آغاز می‌شود که حکومت شرعی آغازین به پایان رسیده است. او در واقع، علی‌رغم اینکه به حکومت شرعی آرمانی اعتقاد دارد، آینده حکومت شرعی را گذشته آن می‌داند، یعنی به طور کلی، از نظر این خلدون، دوره «حکومت شرعی» به معنای دقیق کلمه در حدود سی سال پس از رحلت پیامبر اسلام باید پایان یافته تلقی شود. از این پس این خلدون دو نوع حکومت را قابل مطالعه می‌داند: حکومت شرعی تغییر شکل یافته در سلطنت مطلقه که شکل حکومتی مجموعه سرزمینهای اسلامی پس از رحلت پیامبر (ص) و در نهایت پس از خلفای راشدین است و حکومت عقلی که برترین نمونه آن شکل حکومتی ایرانیان باستان بوده است که برخلاف حکومت شرعی در دوره انحطاط بر پایه مصلحت عمومی رعیت سازمان یافته است.

ابن خلدون نوع اخیر سیاست را سیاست عقلی می نامد و این سیاست برخلاف سیاست شرعی که نظر به سعادت اخروی انسان دارد مصلحت دنیوی آنان را وجهه همت خود قرار می دهد. در اینجا مقدمه لحنی نزدیک به سیاستنامه های ایرانی پیدا می کند. ابن خلدون از انوشیروان سخنی را نقل می کند که با عبارتی از سرالاسرار اثر منحول ارسطو قابل مقایسه است: انوشیروان می گوید:

کشور به سپاه و سپاه به دارایی و دارایی به خراج و خراج به آبادانی و آبادانی به داد استوار گردد و داد وابسته به درست کرداری کارگزاران و درست کرداری کارگزاران وابسته به راست کرداری وزیران است. و برتر از همه، پژوهش پادشاه از چگونگی زندگی مردم به تن خویش و توانایی وی بر رهبری کردن است تا او فرمانروای مردم گردد نه آنان بر او چیره شوند.^{۱۲}

مفهومی که از عدل در اینجا ارائه شده است، با توجه به مصلحت دنیوی، مضمونی ملموستر دارد و این معنا در آنجا که ابن خلدون از سرشت پادشاهی و تلقی ایرانیان باستان از آن سخن می گوید روشنتر بیان می شود.^{۱۳} مفهوم عدل در نظام پادشاهی تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن است و این امر نه تنها به نیکو رفتاری و ملایمت، بلکه به تأمین حقوق و امور معاش آنان نیز مربوط می گردد.^{۱۴} بدین سان ضابطه ایمان که امری ذهنی است در سیاست عقلی جای خود را به ضابطه عینی تأمین رفاه و حقوق رعیت می دهد.

مفهوم دوگانه عدالت در سیاست شرعی و سیاست عقلی دو وجه از نخستین رویکرد به مفهوم عدالت در مقدمه ابن خلدون است. یک نکته در اینجا برای فهم عملکرد مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون دارای اهمیت است و آن اینکه ابن خلدون به دنبال ابهامی در تاریخ اندیشه سیاسی در دوره اسلامی به تأمل در سیاستی می پردازد که تاکنون توجهی بدان نشده است. در اینجا مجال بحث تفصیلی درباره این ابهام نیست، همین قدر اشاره می کنیم که مرز میان سیاست شرعی و سیاست عقلی در دوره اسلامی، چنانکه در نخستین نگاه به نظر می رسد، روشن نیست. در کنار شریعتنامه نویس نابی همچون ابن تیمیّه که السیاسة الشرعیة او از هرگونه شائبه عقلانیت خالی است، چهره پرابهام ماوردی وجود دارد که در احکام السلطانیة شریعتنامه نویس و در آثاری چون *ادب الدنیا والدین* و *تسهیل النظر* و *تعجیل الظفر*^{۱۵} سیاستنامه نویس است. البته ماوردی درباره رابطه میان این دو گونه سیاست به تأمل نپرداخته و نسبت میان شرع و عقل را به جد ارزیابی نکرده است. آثار و نتایج آن ابهام و این عدم تأمل

در نسبت میان شرع و عقل و شریعتنامه و سیاستنامه را در جای دیگری ذکر خواهیم کرد. اما به مناسبت بحث درباره نخستین رویکرد ابن خلدون به مفهوم عدالت باید بگوئیم که ابن خلدون توانسته است، با تکیه بر اندیشه فلسفی ابن رشد درباره «حقیقت دوگانه» شرع و عقل، پرتوی بر ناروشنی مرز میان شریعتنامه و سیاستنامه نویسی بیفکند. ابن خلدون با تمیز میان دوگونه سیاست شرعی و عقلی به تصریح گفته است که اگرچه سیاست عقلی که «به ایرانیان اختصاص داشته و به روش حکمت بوده»^{۱۶} در جای خود ارجمند است، اما:

خدای تعالی ما را از آن در مذهب اسلام و در دوران خلافت بی نیاز کرده است، زیرا احکام شریعت در مصالح عمومی و خصوصی و آداب زندگانی ما را از آن بی نیازی کند و قوانین و احکام پادشاهی و کشورداری نیز در آن مندرج است.^{۱۷}

ابن خلدون نخستین و شاید تنها اندیشمند سیاسی دوره اسلامی است که به «حقیقت دوگانه» سیاست عقلی و شرعی توجه کرده و بی آنکه مانند پیشینیان خود دوگونه سیاست را بی هیچ تأملی در کنار هم قرار داده باشد، ماهیت و حدود و ثغور هر یک را روشن کرده است.

تحلیل ابن خلدون از مفهوم عدالت در اینجا به پایان نمی‌رسد. ابن خلدون حتی اگر از تعیین ماهیت و حدود و ثغور سیاست شرعی و عقلی فراتر نمی‌رفت در تاریخ تحول اندیشه سیاسی دوره اسلامی جایگاهی ارجمند داشت، اما اهمیت صاحب مقدمه در دومین رویکرد او به مفهوم عدالت است و از این دیدگاه در دوره اسلامی کسی بر او پیشی نجسته است. بحث ابن خلدون تا اینجا به طور کلی در حوزه اندیشه سیاسی قرار می‌گیرد، اما دومین رویکرد او به مفهوم عدالت به نوعی از فلسفه اجتماعی نزدیک می‌شود، بی آنکه بتواند به شالوده‌ای مبتنی بر تحلیل اجتماعی - اقتصادی علوم اجتماعی جدید تبدیل شود. طرح تمامی بحث دومین رویکرد به مفهوم عدالت، مستلزم ایضاح بسیاری از مفهومی‌های بنیادین اندیشه ابن خلدون است. آنچه در اینجا می‌آوریم اشاراتی است به مفهوم عدالت، بی آنکه خواسته باشیم تفسیر خود را از همه آن مفاهیم به تصریح بیاوریم.

تأسیس دولت به نظر ابن خلدون بر شالوده دوگانه عصبیت و یا دیانت امکانپذیر می‌گردد.^{۱۸} اما هیچ دولتی در تحول بعدی خود نمی‌تواند بر صرف عصبیت و دیانت تکیه کند. تحلیل ابن خلدون از عدالت اجتماعی در این سطح از تحلیل ظاهر می‌شود. تحلیل مفهوم عدالت اجتماعی که یکی از اساسی‌ترین دستاوردهای مقدمه است، در درون نظریه ابن خلدون درباره دانش نوین عمران ممکن شده است و با کمال تأسف تفسیر آن موجب

سوء تعبیرهای فراوانی شده است. ابن خلدون می نویسد:

دولت و پادشاهی در برابر عمران به منزله صورت برای ماده است که شکل، نگهبان نوع خود برای وجود ماده می باشد و در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاک یکی از آن دو از دیگری امکان ناپذیر است. بنابراین دولت بدون عمران به تصور نیاید و دولت پادشاهی بی عمران متعذر است.^{۱۹}

چنانکه ملاحظه می شود، عمران به عنوان ماده صورت دولت به شأن اقتصادی - اجتماعی جامعه توجه دارد. عمران نتیجه نیازمندی بشر به اجتماع و تعاون در امر معاش است و بر اثر تقسیم کار بخشی از نیروی کار انسان و یا نیروی کار گروهی از افراد صرف تولید خواهد شد و بدین سان با رفع نیازهای ضروری، افراد جامعه به تولید اشیاء تجملی و وسایل رفاهی خواهند پرداخت.^{۲۰}

... هنگامی که عمران و اجتماع ترقی کند به همان نسبت بار دیگر کارها فزونی می یابد و سپس تجمل خواهی و آسایش طلبی به دنبال به دست آورده ها توسعه می پذیرد و عادات و رسوم و نیازمندیهای آن افزون می گردد و برای به دست آوردن آنها صنایع نوینی ابداع می شود و آن گاه ارزش آنها بالا می رود و به همین سبب دارایی محصول در شهر برای بار دوم دوبرابر می شود و بازار کارها بیش از بار نخستین رواج می یابد و همچنین در بار دوم و سوم کار رونق می گیرد، زیرا کلیه آن کارهای زاید به امور تجملی و توانگری اختصاص می یابد و برعکس کارهای اصلی که تنها به امور معاش تعلق می گیرد.^{۲۱}

با پیشرفت عمران، صنایع گسترش می یابد، رفاه بیشتر می شود و بر تجمل خواهی افزوده خواهد شد. ابن خلدون، فرق میان زندگی بدوی و حضری، و دهکده های کوهستانی و شهرهای بزرگ را با توجه به میزان پیشرفت عمران توضیح می دهد. میزان رفاه عمومی نیز در مقدمه با توجه به میزان پیشرفت عمران توضیح داده شده است و از نظر ابن خلدون رفاه گدایان فاس در مقایسه با گدایان تلمسان گواهی بر این مدعا تواند بود.^{۲۲} ابن خلدون، در دنباله مطلب به صراحت به این موضوع اشاره کرده است:

در این روزگار درباره آداب و رسوم توانگری و وسایل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری به ما می رسد که بسیار شگفت آور است، چنانکه بسیاری از بنوایان مغرب به همین سبب مشتاق منتقل شدن به مصر می شوند. چه می شنوند که وضع رفاه و آسایش

مردم در آن کشور از دیگر نواحی بهتر است. و عامه معتقدند علت آن این است که در آن سرزمین ثروت سرشاری وجود دارد و گنجینه‌های فراوانی در دسترس مردم آن کشور است و اهالی آن کشور بیش از مردم کلیه شهرها صدقه و ایثار می‌کنند، در صورتی که حقیقت امر چنین نیست، بلکه علت وفور نعمت و ثروت در آن سرزمین، چنانکه می‌دانیم، این است که مصر و قاهره از لحاظ عمران نسبت به این شهرهایی که در دسترس ماست برتری دارند و بدین سبب وسایل رفاه و آسایش در آن کشور توسعه یافته است.^{۲۳}

پیشرفت عمران، افزایش جمعیت و بالا رفتن سطح زندگی مردم و بهبود وضع معیشتی را به دنبال دارد. بر اثر بهبود وضع معیشتی و رواج بازارها، میزان مالیات‌ها و خراجهای دولت افزایش می‌یابد که خود موجب افزایش ثروت و قدرت دولت می‌گردد.^{۲۴}

ثروت رعایا به نسبت توانگری دولت است و همچنین به نسبت ثروت رعایا و بسیاری ایشان، دولت توانگری می‌یابد و اساس و اصل همه اینها عمران و اجتماع و فزونی آن است.^{۲۵}

بنابر این، عمران اساس پیشرفت و توسعه است و با انحطاط عمران، زوال ناگزیر دولت آغاز می‌شود.^{۲۶} تازیان بدوی بودند و نتوانستند به صنایع دست یابند و نیز در آغاز ظهور دیانت اسلامی، به علت ممانعت از «غلو کردن در امر بنا و اسراف» و توصیه میانه روی^{۲۷} پیشرفت تازیان ممکن نشد، اما:

چون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی می‌کرد دور شدند و به این گونه مقاصد بی‌پروا گردیدند و طبیعت کشورداری و پادشاهی و تجمل خواهی بر آنان غلبه یافت و عرب از ملت ایران در کارهای یاری جست و صنایع و امور بنایی را از آنان اقتباس کرد و آداب و رسوم شهرنشینی و توانگری و تجمل خواهی آنان را به صنایع و ساختمانهای بلند کشانید، آن وقت بناهای استوار بر افراشتند و کارگاههای صنعتی ایجاد کردند، ولی این کیفیت هنگامی پدید آمد که با انقراض دولت عرب نزدیک بود و مدت درازی دوام نیافت که بتوانند بناهای فراوان بنیان نهند و شهرها در شهرستانهای گوناگون برپا سازند، ولی ملت‌های دیگر بدین سان نبودند، چنانکه دوران فرمانروایی ایرانیان هزاران سال به طول انجامید...^{۲۸}

گفته شد که بقای دولت که در آغاز برشالودهٔ عصبیت یا دیانت تاسیس می‌شود جز از مجرای رعایت عدالت اجتماعی ممکن نیست، طرح مشکل عدالت اجتماعی و تدوین مفهوم آن نیز جز با توجه به وارد کردن تمیز میان دو مفهوم دولت و اجتماع که در اندیشهٔ سیاسی دورهٔ اسلامی سابقه ندارد امکانپذیر نمی‌شد. اما تمایز میان دو مفهوم دولت و اجتماع را نباید با تأسیس علم نوین جامعه‌شناسی یکی دانست. با توجه به تحوّل اندیشهٔ اجتماعی در غرب، می‌توان گفت که تمایز مضمونی (de facto) میان شأن سیاسی و اجتماعی جامعهٔ انسانی در نزد اندیشمندانی همچون جان لاک و تدوین مفهوم جامعهٔ مدنی (civil society) در تمایز با دولت نخستین بار در نزد هگل، حلقهٔ واسط میان اندیشهٔ قدیم دربارهٔ اجتماع انسانی و علوم اجتماعی جدید است. به عنوان مثال می‌توان به معنای «مدنی الطبع» بودن انسان در نزد ابن‌خلدون در تمایز با معنای آن در نزد فیلسوفان یونانی و حکیم ایرانی، ابو نصر فارابی اشاره کرد؛ در حالی که «مدنی الطبع» بودن انسان در نزد فیلسوفان یاد شده، رابطهٔ انسان با مدینه (polis)، بر رابطهٔ تولید و توزیع قدرت سیاسی ناظر است «مدنی الطبع» بودن انسان در نزد ابن‌خلدون، علی‌رغم ظاهر اصطلاح، به معنای نیاز انسان به «اجتماع» است که مبین روابط اجتماعی و مناسبات اقتصادی است.^{۲۹} دریافت ابن‌خلدون در اینجا از اندیشهٔ سیاسی قدیم و به‌ویژه فارابی فاصله می‌گیرد، بی‌آنکه به تکرار سخنان حکمای دورهٔ اسلامی نزدیک شده باشد؛ اندیشهٔ اجتماعی ابن‌خلدون به نوعی از تحلیل اجتماعی - اقتصادی ناشی شده از تدوین مفهوم «جامعهٔ مدنی» نزدیک می‌شود و بیشتر بر مبنای «اندیشهٔ فلسفی» انجام می‌گیرد تا با تکیه بر تحلیل اجتماعی - اقتصادی به معنای رایج آن در علوم اجتماعی جدید. چنانکه خواهد آمد، بحث اجتماعی - اقتصادی ابن‌خلدون برخلاف علوم اجتماعی جدید بر مبنای تصویری از «عصر زرین» آغازین و انحطاط پس از آن انجام می‌گیرد که نه تنها با مبنای علوم اجتماعی جدید نسبتی ندارد، بلکه بیشتر از آنکه علمی - به معنای علوم اجتماعی تجربی جدید - و فلسفی باشد با تکیه بر دریافتی از شریعت انجام می‌گیرد.

پیش از آنکه بار دیگر به این نتیجه‌گیری بازگردیم، سعی می‌کنیم خطوط کلی حرکت درونی تحلیل اجتماعی - اقتصادی ابن‌خلدون را روشن نماییم. دولتی که بر پایهٔ غلبه جویی و عصبیت سازمان یافته باشد، در آغاز با مردم خوشرفتاری و فروتنی خواهد کرد. نیازمندیهای دولت در آغاز اندک و زندگی فرمانروایان در نهایت سادگی است و به همین دلیل درآمدهای دولت با هزینه‌های آن برابری می‌کند.^{۳۰} بدین ترتیب خراج کمتری از مردم گرفته خواهد شد و همین امر، زمینهٔ مساعدی برای کوشش و فعالیت مردم فراهم خواهد کرد، زیرا که در

نتیجهٔ اندک بودن «باج و مقدار خراج»^{۳۱} وضع معیشتی بهبود خواهد یافت و برآبادی افزوده خواهد شد.

اما پس از استقرار دولت و فرمانروایان، سادگی نخستین و شیوه‌های بادیه‌نشینی از میان خواهد رفت و اولیای دولت به تدریج به خودنمایی و تجمل‌خواهی و زیاده‌طلبی روی خواهند آورد. در مرحلهٔ شهرنشینی هزینه‌های فرمانروا و درباریان بیشتر شده و بر میزان بذل و بخششها افزوده می‌شود؛ همین‌طور از سویی به شمار لشکریان افزوده می‌شود و از سوی دیگر مستمری لشکریان و نگهبانان به علت شایع شدن ناخشنودی در میان مردم افزایش می‌یابد.^{۳۲} در این صورت عمال دولتی به ناچار خراج‌ستانی از پیشه‌وران و بازرگانان و دهقانان را تشدید خواهند کرد:

زیرا عادت تجمل‌خواهی دولت نیز به همان نسبت روز به روز تازه می‌شود و به سبب آن نیازمندیها و مخارج آنان فزونی می‌یابد تا به مرحله‌ای می‌رسد که خراجها و عوارض مالیاتی رعایا را سنگین بار می‌کند و برای آنان کمرشکن می‌شود.^{۳۳}

آن‌گاه که خراج‌ستانی از حد اعتدال خارج شد، اشتیاق به آبادانی از میان مردم رخت برمی‌بندد و بهبود وضع معیشتی دچار رکود می‌شود و بنابراین درآمدهای دولت نیز رو به کاهش می‌گذارد. اما به علت کاهش فعالیت، این خراج‌ستانی جدید نیز کارساز واقع نمی‌شود و در این صورت کار به جایی می‌رسد که «سرانجام، آبادانی و اجتماع در سراسر اشیب سقوط فرو می‌افتد، زیرا امید مردم به تولید ثروت و آبادانی قطع می‌گردد»^{۳۴}

این خلدون در ادامه سخن خود می‌گوید که فرجام ناسازگار چنین وضعیتی عاید دولت می‌شود، سود و زیان اجتماع در نهایت سود و زیان دولت است و فزونی باج‌ستانی تا جایی پیش می‌رود که «دولت مضمحل می‌شود»^{۳۵}

این خلدون از زاویهٔ دیگری نیز به بررسی روابط میان دولت و جامعهٔ مدنی می‌پردازد که از بسیاری جهات با آنچه در فلسفه‌های اجتماعی سدهٔ نوزدهم آمده قابل مقایسه است. رقابت آزاد میان عاملان اقتصادی در جامعه مایهٔ فزونی ثروت و بهبود زندگانی است. اما این رقابت در میان رعایایی امکانپذیر است که از نظر ثروت و تواناییها در یک سطح قرار دارند، ولی زمانی که سلطان (یعنی دولت) بخواهد بارعایا به رقابت بپردازد، کساد بازار و رکود اقتصادی را در پی خواهد داشت.^{۳۶} همین‌طور:

گاهی سلطان وقتی کالاها و وسایل بازرگانی را در معرض فروش می‌بیند بسیاری از آنها

را غاصبانه از چنگ مردم می‌رباید، یا آنها را به کمترین بها می‌خرد یا در برابر خود هیچ گونه رقیب و حریفی نمی‌یابد و از این رو با مبلغ ناچیزی آنها را از فروشنده می‌خرد.^{۳۷}

ابن خلدون افزونی ثروت سلطان را جز از راه خراج ستانی و فزونی خراج را جز از راه دادگری امکانپذیر نمی‌داند. سلطان باید اموال مردم را از دستبرد ستمگران نگاه دارد و به کار رعیت در نگیرد، در این صورت:

آرزوهای مردم گسترش می‌یابد و پرتو شادمانی و امید بر دل ایشان می‌تابد و به نیروی امید و دلخوشی، در راه افزایش و بهره‌برداری از آن می‌کوشند و بر خراج سلطان به میزان عظیمی افزوده می‌شود.^{۳۸}

ابن خلدون به دنبال چنین تحلیلی از مداخله سلطان (یا دولت) در جریان مبادله اقتصادی به رابطه متقابل دولت و عمران اشاره‌ای صریح دارد. مداخله سلطان (یا دولت) در جریان مبادله اقتصادی جریان عادی عمران (یا جامعه مدنی) را مختل می‌کند و به تباهی می‌کشاند و در نتیجه اختلال و تباهی در عمران، دولت دچار اختلال و تباهی می‌گردد:

همچنین این امر (یعنی مداخله سلطان در جریان مبادله اقتصادی) مایه تباهی عمران و اجتماع می‌شود و در نتیجه تباهی و نقصان اجتماع، وضع دولت مختل و متزلزل می‌گردد، چه هنگامی که رعایا از تولید ثروت و بهره‌برداری از اموال خویش به وسیله کشاورزی و بازرگانی کناره‌گیری کنند، ثروت آنان نقصان می‌پذیرد و به سبب مخارج، به کلی دچار پریشانی و سیم‌روگاری می‌شوند.^{۳۹}

نظر ابن خلدون درباره نقش تنظیم‌کننده و سامان‌بخش سلطان (یا دولت) نیز دارای اهمیت بسیاری است:

اگر سلطان مستمری اندک بپردازد، سبب کمبود خراج می‌شود و سبب آن این است که دولت و سلطان به منزله بزرگترین بازار برای جهان است و ماده اجتماع و آبادانی از آن به دست می‌آید.^{۴۰}

زیرا که دولت از طریق خراج ستانی، محل گرد آمدن ثروت‌های تولید شده در جامعه است و اگر دولت آن ثروت‌ها را بیندوزد یا «در مصرف‌های حقیقی» به کار نگیرد، پولی که باید در دست حاشیه‌نشینان و اطرافیان و وابستگان قرار گیرد کاهش پیدا می‌کند و چون این گروه مخارج

بیشتری دارند» و قسمت اعظم اهالی شهر را تشکیل می‌دهند» از رونق بازارها کاسته می‌شود و سودهای بازرگانی به سبب کمی پول در گردش به نقصان میل می‌کند. در این صورت نیز در نتیجه کاهش رونق اقتصادی از درآمدهای دولت کاسته خواهد شد:

زیرا انواع خراجها و مالیاتهای ارضی از آبادانی و داد و ستد و رواج بازار و کوشش مردم در راه به دست آوردن سودها و ربحها حاصل می‌شود.^{۴۱}

تحلیل ابن خلدون از مکانیسم جریان ثروت‌های تولید شده در جامعه با تکیه بر این اندیشه بنیادین انجام می‌گیرد که دولت:

بزرگترین بازار و مادر و اساس و مایه همه بازارها در دخل و خرج است و اگر این بازار اساسی کساد شود و مصارف آن تقلیل یابد، به طریق اولی بازارهای دیگر به همان سرنوشت و بلکه بدتر از آن گرفتار می‌شوند و نیز می‌دانیم که ثروت میان رعیت و سلطان دست به دست مبادله می‌شود، از مردم به سلطان می‌رسد و از سلطان به مردم بازمی‌گردد و اگر سلطان آن را نزد خود نگه دارد، رعیت فاقد آن می‌شود.^{۴۲}

به دنبال چنین تحلیلی از مکانیسم گردش ثروت، ابن خلدون نظریه عدالت خود را طرح می‌کند. با تکیه بر آنچه از تحلیل مکانیسم گردش ثروت آورده شد، می‌توان دریافت که دیدگاه ابن خلدون در طرح مسئله برخلاف شریعتنامه‌ها از یک سو، و سیاستنامه‌ها و فلسفه سیاسی قدیم از سوی دیگر، دیدگاه عدالت اجتماعی است. دیدیم که آنجا که ابن خلدون به دنبال ماوردی و یا با اقتدا به اندرزنامه نویسان ایرانشهری به طرح سیاست شرعی آرمانی یا سیاست عقلی ایرانشهری می‌پردازد با تکرار سخنان پیشینیان درباره عدالت، دریافت نوی از آن ارائه می‌دهد. اما در واقع تکرار سخنان پیشینیان درباره عدالت توسط ابن خلدون در مقایسه با نظریه او درباره عدالت اهمیت کمتری دارد، اندیشه ابن خلدون در عدالت اجتماعی آنجایی به اوج می‌رسد که اندیشه ایرانشهری عدالت را به تحلیل اجتماعی - اقتصادی پیوند می‌زند و البته آنچه در این پیوند اهمیت دارد تحلیل اجتماعی - اقتصادی مقدمه از عدالت اجتماعی است.

ابن خلدون ستم را ویران کننده عمران و اجتماع، و تجاوز به اموال مردم را مایه نومیدی از به کار انداختن ابتکارها برای به دست آوردن ثروت می‌داند. میزان به کار گرفتن ابتکارهای

فردی و توسعه اقتصادی تابعی از متغیر اعمال تجاوز نسبت به رعیت و مداخله دولت در جریان بازار است:

چنانکه اگر تجاوز بسیار و عمومی باشد و به همه راه‌های کسب معاش سرایت کند، آن وقت مردم به علت نومی‌دی از پیشه کردن انواع حرفه‌ها و وسایل کسب روزی دست از کلیه پیشه‌ها و هنرها بر خواهند داشت.^{۴۳}

آبادانی و فراوانی و رونق اقتصادی در پرتو کار و کوشش و ابتکارهای مردم به دست می‌آید و حال آنکه اگر مردم نتوانند در راه معاش خود کوشش کنند به ناچار به قلمروهایی روی می‌کنند که، در پرتو عادلانه بودن روابط دولت با مردم، بازار رونقی دارد. در نتیجه مهاجرت جمعیت شهرها کاهش می‌یابد و شهرستانها ویران و مردم پریشان احوال می‌گردند

و پریشانی و نابسامانی آن دیار به دولت و سلطان هم سرایت می‌کند، زیرا دولت برای اجتماع به منزله صورت است که وقتی ماده آن تباهی پذیرد خواه ناخواه صورت آن هم تباه می‌شود.^{۴۴}

به دنبال این تحلیل که با تکیه بر اهرمیت اجتماعی - سیاسی دنیای اسلام صورت گرفته است ابن‌خلدون حکایتی از «اخبار ایرانیان» را به روایت از مسعودی، اسوه تاریخ‌نگاری خویش، آورده و دریافتی از عدالت در سیاستنامه‌های ایرانی را القا می‌کند. نتیجه حکایت را ابن‌خلدون چنین می‌آورد که:

موبدان (کذا فی الاصل) گفت: پادشاهها، کشور ارجمندی نیابد جز به دین و فرمانبرداری از خدا و عمل کردن به اوامر و نواهی شریعت او، و دین استوار نشود جز به پادشاهی، و پادشاهی ارجمندی نیابد جز به مردان، و مردان نیز و نگیرند جز به مال، و به مال نتوان راه یافت جز به آبادانی، و به آبادانی نتوان رسید جز به داد.^{۴۵}

چنانکه ملاحظه می‌شود ابن‌خلدون تا اینجا اندیشه ایرانشهری عدالت را به تحلیل اجتماعی - اقتصادی پیوند می‌زند. علت این امر آن است که تحلیل اجتماعی - اقتصادی ابن‌خلدون تا حد زیادی با تکیه بر نوعی «فلسفه سیاسی و اجتماعی» انجام می‌گیرد و نه چنانکه اغلب نسنجیده ادعا کرده‌اند بر پایه بنیادگذاری علم نوینی که «جامعه‌شناسی» خوانده می‌شود.

بحث فلسفی در باب سیاست و اجتماع به گونه‌ای که در دوره اسلامی ممکن شده است با بنیادگذاری جامعه‌شناسی جدید، که به طور کلی با توجه به شالوده اصول فکری دوره اسلامی غیرممکن بود، نسبتی ندارد و به همین دلیل است که ابن خلدون حتی جایی که کوشش می‌کند تا از بحث فلسفی درباره اجتماع جدا شود و به تحلیل اجتماعی - اقتصادی بپردازد، نمی‌تواند از همه نتایجی که از چنین تحلیلی برمی‌آید بیانی منطقی و علمی ارائه کند. بدین سان ابن خلدون از اوج تحلیل اجتماعی - اقتصادی خود به حضيض سیاستنامه‌نویسی هیبوط کرده و آن را با دریافتی از ظلم در شریعت، که بنیان نظری آن را هیچ يك از شریعتنامه‌نویسان نتوانسته‌اند، به دلیل عدم امکان بحث در بنیاد جامعه در دوره اسلامی، روشن سازند پیوند زده است:

و مقصود این است که پدید آمدن ویرانی و نقصان در اجتماع به علت ستمگری و تجاوز... از واقعیات اجتناب ناپذیر است و فرجام ناسازگار آن به دولتها باز می‌گردد و نباید گمان کرد که ستمگری چنانکه مشهود است تنها عبارت از گرفتن ثروت یا ملکی از دست مالك آن بدون عوض و سبب است، بلکه ستمگری مفهومی کلی‌تر از این دارد و هر کس ثروت یا ملك دیگری را از جنگ او بر باید یا او را به بیگاری گیرد یا به ناحق از وی چیزی بخواهد و یا او را به ادای تکلیف و حقی مجبور کند که شرع آن را واجب نکرده چنین کسی ستمگر است.^{۴۶}

ابن خلدون پس از ارائه چنین دریافتی از عدالت، با توضیحی دیگر به نظر اساسی خود درباره رابطه ماده عمران و صورت دولت باز می‌گردد و در اینجا با توجه به اینکه جوانه بی‌جان عدالت اجتماعی را به تنه تنومند دریافت شرعی و ایرانشهری ستمگری پیوند زده است، از تحلیل اجتماعی - اقتصادی خود عقب‌نشینی می‌کند. ابن خلدون می‌نویسد:

بنابراین خراج ستانانی که به ناحق خراج می‌گیرند و آنان که به عنوان خراج به غارت رعیت می‌پردازند و کسانی که مردم را از حقوقشان باز می‌دارند و کلیه غاصبان املاک به هر نحوه‌ای که باشد، همه اینها ستمگراند و فرجام بد همه آنها به دولت باز می‌گردد، زیرا اجتماع و عمران که به منزله ماده دولت به شمار می‌رود ویران می‌گردد، چه آرزوها از مردم آن رخت برمی‌بندد.^{۴۷}

ادامه بحث ابن خلدون از نظر روش‌شناسی جالب توجه است: تحلیل اجتماعی -

اقتصادی در بن بست سیاست عقلی ایرانیان و سیاستنامه نویسان و از آنجا به قلمرو دریافت نقلی و شرعی رانده می شود، بی آنکه رابطه عقل و نقل و بالاتر از آن رابطه تحلیل اجتماعی - اقتصادی از سویی با عقل و از سوی دیگر با نقل و شرع از دیدگاه منطقی و نظری روشن شده باشد:

و باید دانست که مقصود شارع از تحریم ستمگری همین حکمت و فلسفه است. چه از ستم، اجتماع به تباهی و ویرانی دچار می شود و ویرانی و تباهی انقراض نوع بشر را اعلام می دارد. و این حکمت عمومی را شرع در همه مقاصد ضروری پنجگانه در نظر گرفته است که عبارتند از: حفظ دین و جان و خرد و نسل و مال.^{۴۸}

آنچه به دنبال می آید هبوطی را که از آن سخن گفتیم توضیح می دهد. ابن خلدون، ستمگری رانه فقدان عدالت اجتماعی، که گناه خداوندان زورور می داند که در شرع کیفی برای آن وضع نشده است. ابن خلدون می نویسد:

اگر هر فردی بر ستمگری توانایی می داشت در برابر آن مانند گناهایی که به تباهی منجر می گردد و هر کس می تواند مرتکب آنها شود، چون زنا و قتل و مستی، شکنجه و کیفی وضع می شد. ولی ستمگری جز از کسانی که دستی بر آنها نیست سر نمی زند، زیرا این گناه را فقط خداوندان زور و قدرت مرتکب می شوند. از این رو شارع در نکوهش و تهدید ستمگران مبالغه فراوان کرده است تا شاید آن همه مذمت و تهدید موجب شود تا در نفس کسانی که توانایی دارند رادعی به وجود آید.^{۴۹}

بدین سان نه عدالت امری است که در درون روابط اجتماعی - اقتصادی حاصل می شود و نه شرع در برابر آن کیفی وضع کرده است، بلکه مقصود از آن «قدرت ستمگر دست درازی و قدرت وسیعی است که در برابر آن هیچ قدرتی معارضه نتواند کرد».^{۵۰}

یادداشتها

۱. ر.ک. به توضیحات ما در فصل دوم درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران ۱۳۶۷.
۲. کتاب اخلاق نیکوماخی ارسطو در جریان نهضت ترجمه به عربی ترجمه شد، اما نویسندگان دوره اسلامی با

- سیاست ارسطو آشنایی مستقیمی نداشتند و این اثر به عربی ترجمه نشد.
۳. ماوردی. الاحکام السلطانیة، مکتبه مصطفی البابی الحلبي، قاهره ۱۹۷۳، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۴۰۶ هجری، ص ۶۶۸. برای بحث تفصیلی ر.ک. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، ص ۶۲.
۴. ر.ک. ایو لاکوست، جهان بینی ابن خلدون، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
۵. ر.ک. محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن خلدون، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۲. درباره اهمیت دو کتاب اخیر ر.ک. مقاله ما «قرائنه‌های مقدمه ابن خلدون»، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۷، ص ۸-۱۲.
۶. ر.ک. ابن رشد، فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال، ترجمه سیدجعفر سجادی، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۸.
۷. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۶، ج، یک، ص ۳۶۴.
۸. مقدمه، یک، ص ۴۲۲.
۹. مقدمه، دو، ص ۷۲۹.
۱۰. مقدمه، یک، ص ۳۷۰.
۱۱. مقدمه، یک، ص ۴۳۱.
۱۲. مقدمه، یک، ص ۷۲.
۱۳. «همچنین در سخنان ابن مقفع و مطالبی که در ضمن رساله‌های خویش می‌آورد بسیاری از نکات و مسائل سیاسی کتاب ما را می‌توان یافت، ولی نه آنچنانکه ما آنها را با برهان و دلیل یاد کرده‌ایم بلکه او سخنان خویش را به شیوه خطابه متحلی ساخته و اسلوب نامه‌نگاری و بلاغت سخن را به کار برده است.» مقدمه، یک، ص ۷۳.
۱۴. ر.ک. مقدمه، یک، ص ۳۶۱ و بعد.
۱۵. ر.ک. ماوردی، تسهیل النظر و تعجیل الظفر: فی اخلاق الملك و سياسة الملك، دارالنهضة العربية، بیروت ۱۹۸۱ و نیز: ماوردی، ادب الدنيا و الدین، تصحیح مصطفی السقا، قاهره ۱۹۵۵.
۱۶. مقدمه، یک، ص ۵۹۱.
۱۷. مقدمه، یک، ص ۱-۵۹۰.
۱۸. «و باید دانست که، چنانکه یاد کردیم، پایه‌گذاری و بنیان نهادن دولت تنها از راه عصبیت روی می‌دهد و ناچار باید عصبیت بزرگی وجود داشته باشد که دیگر جمعیتها و عصبیتها را در پیرامون خود گردآورد و همه آنها از این عصبیت بزرگ پیروی کنند و چنین عصبیتی از آن خدایگان دولت و ویژه اوست که طایفه و ایل و تبار وی باشد.» مقدمه، یک، ص ۵۶۹. نیز ر.ک. یک، ص ۵۸۷ که فرض تشکیل «دولت در نتیجه دعوت دینی» مطرح شده است.
۱۹. مقدمه، دو، ص ۷۴۴.
۲۰. مقدمه، دو، ص ۷۱۲.
۲۱. مقدمه، دو، ص ۷۱۳.
۲۲. مقدمه، دو، ص ۷۱۵.
۲۳. مقدمه، دو، ص ۷۱۵-۶. «و هنگامی که سطح درآمد و هزینه، ترقی کند، وضع زندگانی مردم هم بهبود می‌یابد و شهر رو به توسعه می‌رود. هر چه درباره این گونه مسائل می‌شنوی منکر مشو و آنها را به فرونی عمران و آنچه از آن پدید می‌آید برگردان و بسنج؛ همچون محصولها و داراییهایی که به سبب آنها بخشش و ایشار برای جویندگان آن آسان می‌شود. این گونه نتایج عمران در بهبود زندگانی مردم و توسعه شهرها تأثیرات شگرف دارد.» مقدمه، دو، ص ۷۱۶.
۲۴. مقدمه، دو، ص ۷۲۳.

۲۵. مقدمه، دو، ص ۷۲۴.
۲۶. مقدمه، دو، ص ۷۱۱.
۲۷. مقدمه، دو، ص ۷۰۸.
۲۸. مقدمه، دو، ص ۷۰۸. «و نیز دین در آغاز امر مانع از غلظت کردن در امر بناها بود و اسراف در این راه را، بی آنکه جانب میانروی مراعات شود، روا نمی‌دانست، چنانکه در کوفه به علت آنکه در گذشته در ساختمانها، نی به کار برده بودند حریقی روی داد و هنگامی که از عمر درباره به کار بردن سنگ در بناها کسب اجازه کردند توصیه کرد که سنگ به کار برید، ولی نباید هیچ يك از شما بیش از سه اطاق بسازید و در بنیان نهادن بناهای بلند همچشمی و زیاده‌روی مکنید و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد و به نمایندگانی که نزد او بودند و هم به مردم سفارش و گوشزد کرد تا هیچ بنیانی را برتر از اندازه بالا نبرند. گفتند: اندازه کدام است؟ گفت: آنچه شما را به اسراف نزدیک نکند و از میانروی بیرون نبرد.» مقدمه، همانجا.
۲۹. رك. مقدمه، دو، ص ۸۶۴.
۳۰. رك. مقدمه، يك، ص ۵۳۹.
۳۱. مقدمه، يك، ص ۵۳۶ و نیز دو، ص ۷۴۱ و بعد.
۳۲. مقدمه، يك، ص ۵۳۹.
۳۳. مقدمه، يك، ص ۵۳۷.
۳۴. مقدمه، يك، ص ۵۳۸.
۳۵. مقدمه، يك، ص ۵۴۰.
۳۶. مقدمه، يك، ص ۵۴۱.
۳۷. همانجا.
۳۸. مقدمه، يك، ص ۵۴۳.
۳۹. مقدمه، يك، ص ۵۴۳. «ایرانیان هیچ کس را به پایگاه فرمانروایی بر خویش نمی‌گماشتند مگر آنکه از دودمان پادشاهی باشد. پس از میان آنان کسی را برمی‌گزیدند که دیندار و دانا و فضیلت مند و تربیت یافته و سخاوت مند و دلاور و نیکو کار باشد و آنگاه فرمانروایی او را بدان مشروط می‌کردند که به داد گراید و برای خود دیه و زمین و آب به دست نیابد تا مبادا مایه زیان همسایگان آن دیه‌ها و سرزمینها شود و بازرگانی پیشه نکند تا مبادا دوستدار گرانی نرخ کالاها گردد و بندگان به کارها نگمارد، چه آنان به خیر یا مصلحتی رای زنی نمی‌کنند.» همانجا.
۴۰. مقدمه، يك، ص ۵۵۱.
۴۱. همانجا.
۴۲. همانجا.
۴۳. مقدمه، يك، ص ۵۵۲.
۴۴. همانجا.
۴۵. مقدمه، يك، ص ۵۵۳.
۴۶. مقدمه، يك، ص ۵۵۶.
۴۷. همانجا.
۴۸. مقدمه، يك، ص ۵۵۵-۶.
۴۹. مقدمه، يك، ص ۵۵۶.
۵۰. مقدمه، يك، ص ۵۵۷.