

## کارکرد تمدن دینی، بررسی نظریه دولت

قدرت مدار از دیدگاه ابن خلدون\*

مترجم: ریحانه حرمپناهی\*\*

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۵ تاریخ تأیید: ۸۸/۳/۲۱

این نوشتار برداشتی از اندیشه ابن خلدون درباره افت و خیز تمدن را محور بررسی خود قرار داده است که بر اساس آن نوعی سازگاری و همانندی بین ادوار و نسل‌های یک حکومت با مراحل تمدن وجود دارد. از نظر مؤلف، ابن خلدون با پایه قرار دادن تمایز بین بدایت و حضارت، نقش سیاست و به تبع آن دولت را در حضارت به معنی تمدن برجسته می‌سازد و آن را به سه دسته دینی و عقلیه و مدنی تقسیم می‌کند.

بر اساس یافته‌های مؤلف، ابن خلدون بر این باور است که به هر اندازه دولت به دین نزدیک شود بیشتر به سمت «خلافت» به مثابه نمونه حکومت مطلوب دینی سوق پیدا خواهد کرد و به هر اندازه از آن فاصله گیرد، بیشتر رنگ و بوی «ملک» به خود خواهد گرفت و فراز و فرود تمدن نیز از همین منطبق پیروی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تمدن، بدایت، حضاره، ملک، سیاست دینی، سیاست عقلی، سیاست مدنی، شارع.

در قرن چهاردهم میلادی مسلمانی از آفریقای شمالی به نام ابن خلدون (۱۳۳۲ - ۱۴۰۶)، [۱] نظریه دولت قدرت مدار را پی افکند ، که فراتر از دیدگاه‌های مطرح شده در قرون وسطا بر این باور بود که نه تنها هر دولتی فی حد ذاته پایانی دارد، بلکه دوره حیات معینی نیز دارد و یک نهاد طبیعی و لازم بشری است، و نیز واحدی است سیاسی و اجتماعی که به تنهایی تمدن بشری را میسر می‌گرداند. به همین دلیل، این تمدن بشری موضوع کاوش و پرسش اصلی او و نیز موضوع علم جدیدش از تاریخ است. ابن خلدون در مقدمه‌اش بر تاریخ جهان (کتاب العبر)، رساله‌ای را نه در خصوص الهیات بلکه درباره تمدن ارایه کرده که مبنای آن تمدنی اسلامی با تمامی ابعادی است که او با آن آشنایی کامل داشته است. نظریه اساسی او بخشی از توصیف «عمران» در مفهوم خاص «تمدن» است. از اصطلاح شناسی ابن خلدون هویداست که رابطه‌ای نزدیک بین تمدن و سیاست به منزله هنر حکومت وجود دارد، زیرا عمران با «مدنیت» [۲] و «حضاره»، حیات شهری (که با «بدایت» حیات روستایی فرق می‌کند) مترادف است. حضاره نیز خود معادل تمدن است، یعنی در شهری ساکن شدن یا سامان یافتن و این همان مفهومی است که از واژه یونانی «پولیس» بر می‌آید.

تجربه‌گرایی ابن خلدون که در «علم جدید» او آشکار می‌شود، با سنت‌گرایی او سازگار است؛ این بدان معناست که او عمیقاً از باورهای سنتی و معاهدات اسلامی متأثر و در علوم اسلامی مستغرق است. مهم‌ترین آنها «فقه» یعنی علم حقوق و «تفسیر» یعنی تفسیر قرآن است. هم تجربه‌گرایی و هم سنت‌گرایی او - که اولی روش علمی (به

مفهوم متداول آن) به شمار می‌آید و دومی پس زمینه آموزنده به مثابه نگرش او به خدا، انسان، فرهنگ و تمدن است. - در طول تصدی شغل پر مشغله قضاوت براساس آیین مالکی و نیز دولتمردی در خدمت چندین حاکم مسلمان در امیرنشین‌های افریقای شمالی، شکل گرفت و سپس گسترش یافت.

فراز و نشیب‌های سرنوشت و تجربیات گوناگون ابن خلدون که به لطف استادانش یا بدون کمک آنان کسب کرده بود، باعث شد که ذهن خلاق و عالمانه او بینشی کم‌نظیر در انگیزه‌های اعمال بشری به دست آورد. رویکرد واقع‌بینانه او به انسان در دولت باعث شد میل به قدرت و تسلط را نیروی محرکه اصلی دولت به شمار آورد؛ 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. بنابراین علاقه او به سیاست ناشی از میراث اسلامی او و نیز تأکید او بر «جامعه مؤمنان» یعنی امت یا جامعه‌ای است که به اسلام راستین وفا دارند. این میراث زنده، توأم با دیدگاه بی‌طرفش، او را قادر ساخت به قانونی عمومی دست یابد که آن را به همه تمدن‌های بشری قابل اطلاق می‌دانست.

درست است که مفهوم تمدن جهانی او صرفاً برگرفته از بررسی آزاد و بی‌طرفانه از امپراتوری اسلامی در زمان خود است که با موجودیت سیاسی و سطوح فرهنگی گوناگون توأم بود، اما این امر تأثیر چندانی در تعمیم‌های او نمی‌گذارد و اعتبار بسیاری از آنها را در حوزه فرهنگ و تمدن بشری تضعیف نمی‌کند. اغراق آمیز نیست اگر بگوییم «علم تاریخ جدید» ابن خلدون دلیلی بر تولد زود هنگام بررسی علمی جدید درباره گروه‌های [۳] بشری است که از مرزهای اسلامی فراتر می‌رود، و تصادفی نیست که او از انسانیت

شهروندان دولت سخن می‌گوید؛ مفهومی که معمولاً با رنسانس و اومانیسم غرب همراه است. همسانی با دانتو و انسان‌گرایی مسیحی اش نقطه روشن و مشترکی است که مورد اتفاق متفکران بزرگ یهودی، مسیحی و اسلامی است، البته جدای تفاوت‌هایی که اساساً عقیدتی هستند [۴]. اما با اینکه رویکرد ابن‌خلدون، روش و نتایج او در تاریخ اندیشه بشر بسیار حائز اهمیت است، نباید فراموش کرد که دیدگاه‌های او در قرن چهاردهم هجری منحصر به فرد است، ولی در قرن‌های بعدی چندان ثمر بخش نیست. این نظریات، حاصل رشد طبیعی عصر جدید نیستند. او در عصر انتقال زندگی می‌کرد، یعنی هنگامی که نظم حاکم در قرون وسطا به تدریج جای خود را به تقسیم‌بندی جدید نیروهای سیاسی، اقتصادی و معنوی می‌داد. این امر احتمالاً به او کمک کرد تا دیدگاه‌های خود درباره پیدایی اجتناب‌ناپذیر رشد، اوج گرفتن، افول و سقوط جامعه و فرهنگ را مطابق با قانون تغییر ناپذیر علیت به نظم و قاعده در آورد.

پیشتر گفته‌ام و اکنون نیز باید بر این نکته تأکید ورزم که از نظر ابن خلدون، اسلام، در شکل خلافت، عالی‌ترین ثمره جامعه بشری خدا - محور و هدایت شده از سوی خداوند است. حکومت اسلامی در قالب خلافت بهترین و عالی‌ترین راه برای تحقق سرنوشت بشر در دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی تلقی می‌شود. ابن خلدون به هنگام تألیف مجموعه تمدن خویش به فرد معتقد معینی توجه نداشت. بلکه به گروه انسانی معتقد بود؛ گروه انسانی پدید آورنده فرهنگ و تمدن در چارچوب طبیعی و ناگزیر دولت است، که بر بنیاد قدرت قرار دارد و نیروی قانون و سلاح در قالب

حاکمی مقتدر حفظ و صیانت می‌شود. پادشاهی پیشاپیش نمونه‌های عالی از مرحله پیشرفته پیدایی و گسترش سازمان و اقتدار سیاسی است.

لازم است به طرح آن چرخه حیات سیاسی پردازیم که در آن عناصر گوناگون انسجام و عامل بشری، از جمله عوامل سیاسی، اقتصادی، قانونی - دینی و غیر دینی - و فرهنگی به نفع یا ضرر دولت بر هم تأثیر می‌گذارند. این خلدون با توجه به نوع حکومت و اهداف آن، سه نوع دولت را از هم باز می‌شناسد: سیاست دینی یعنی حکومت بر اساس قوانین نازل شده از سوی خداوند (شرع) که نمونه عالی آن حکومت دینی اسلامی است؛ سیاست عقلیه یعنی حکومت بر اساس قوانین مصوب مبتنی بر عقل بشری، و سیاست مدنیت یعنی حکومت دولت آرمانی فلاسفه، مدینه فاضله، در جمهوری افلاطون. [۵]

چنین دولتی نتیجه طبیعی حیات بشری است که مستلزم همکاری (اجتماع) و سازماندهی است:

اجتماع انسان‌ها لازم است؛ فلاسفه گفته مذکور را اینگونه طرح می‌کنند که: «انسان شهروندی در طبیعت است». این گفته یعنی اجتماع انسان‌ها جزء جدایی‌ناپذیر زندگی است. و آن عبارت است از تمدن (مدینه)، که در اصطلاح آن‌ها معادل عمران است. [۶]

برای تأمین نیازهای بشر به غذا، پوشاک و مسکن کمک به یکدیگر لازم است و انسان باید با بسیاری از انسان‌های دیگر همکاری کند تا در برابر عوامل مختلف مصون ماند و از خود دفاع کند. تجربه، انسان‌ها را بر آن می‌دارد که با دیگران ارتباط داشته باشد و تجربه توأم با تفکر، انسان را قادر به زندگی می‌کند. [۷] علاوه بر این مثال عقلی این خلدون می‌گوید:

این ارتباط برای نوع بشر لازم است. در غیر این صورت وجود آنها و اراده خداوند برای قابل سکونت کردن جهان برای انسان‌ها کامل نخواهد شد. [۸]

فراهم آوردن ضروریات زندگی در گرو نیاز به آسایش زندگی است؛ از این رو مراحل تهیه غذا و پرورش دام با هنر و صنایع دستی تکمیل می‌گردد. در پی این فرآیند غذاهای بهتر و متنوع‌تر، مسکن راحت‌تر و پوشاک زیباتر در شهرها فراهم می‌آید. زندگی شهری و روستایی (حضره و بداهه) هر دو برای رشد و توسعه تمدن لازمند، البته زندگی روستایی مبنای زندگی شهری است؛ اما فقط زندگی راحت و مرفه که نتیجه اقتصاد کارآمد و متمایز است، میل به قدرت را بر می‌انگیزد.

تبدیل اراده به واقعیت مستلزم حمایت مؤثر انسان‌های همفکر است تا با پیوندی مشترک در کنار هم گرد آیند. در وهله نخست، روابط خونی و سنت خانوادگی، نوعی حس وحدت و مسئولیت متقابل یا بینشی مشترک به وجود می‌آورد. این رابطه‌ها خود را در فعالیت‌های گروهی نشان می‌دهند و عامل محرک مهمی در ایجاد انسجام، همبستگی، مسئولیت‌پذیری متقابل و نگرش مشترک می‌گردند. این نگرش مشترک در کارهای مشترک نمود پیدا کرده، نیروی

سوق دهنده مهمی در شکل‌گیری دولت‌ها و حکومت‌ها محسوب می‌شود. ابن خلدون این مفهوم را «عصبيت» [۹] می‌نامد و هدف آن را ملك، تسلط و حکومت می‌داند. این امر به اندازه خود جامعه ضرورت دارد، زیرا جامعه به تنهایی برای حفظ جان و مال بشر نمی‌تواند کافی باشد.

اگر در جامعه‌ای که اعتبار خود را از عصبيت می‌گیرد، قدرت محدود کننده مشخصی وجود نداشته باشد، بدون شك گرایش اهریمنی در انسان منجر به نابودی متقابل می‌گردد. این قدرت محدود کننده، «واضع» یا «واضع و حاکم». یا «حاکم و واضع» نام دارد. واضع با قدرتی که دارد می‌تواند انسان‌ها را از کشتن یا صدمه زدن به یکدیگر باز دارد، «زیرا خصومت و خشونت در طبیعت حیوانی آنها وجود دارد. بنابراین واضع فردی است که در بین آنها صاحب قدرت و اقتدار است و می‌تواند محدودیت‌هایی بر آنها قائل شود. این است مفهوم ملك، و آشکار است که ملك خاص انسان بوده، برای او طبیعی و حیاتی به شمار می‌آید». [۱۰]

پس قدرت مبنای دولت و ابزار لازم برای این قدرت بازدارنده است که بدون آن انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد. نکته اول آنکه فردی که اعمال قدرت می‌کند، «رئیس» است که مانند «شیخ»، اولین فرد است. از دیدگاه ابن خلدون، قانون رئیس، پیش از ایجاد ساختاری که به اصطلاح دولت نامیده می‌شود، ساختار سیاسی‌ای را ارائه می‌کند، زیرا او معتقد بود که دولت، به عنوان قالب تمدن، نهادی شهری است که حاکمی مطلق و مستبد بر آن حکومت می‌کند، یعنی نوعی حکومت مطلق را اعمال می‌نماید. او بر عصبيت تکیه می‌کند؛ اما آن را فقط در راستای اهداف خود به کار می‌گیرد. همین نظر در عبارت یا اصطلاح «انفراد بالمجد» «یعنی اعمال قدرت انحصاری مبتنی بر تفوق که از طریق موفقیت و تلاش شخصی بدست می‌آید». گاه اولین حاکم یا مؤسس سلسله، گاه دومین و گاه سومین حاکم، حکومت استبدادی را بنیان می‌گذارند. [۱۱] هر دولت پنج مرحله را پشت سر می‌گذارد. تصرف، تشکیل حکومت، رسیدن به نقطه اوج، افول و سقوط. دولت در نسل چهارم به بالاترین حد قدرت می‌رسد. معمولاً استبداد در نسل دوم شکل می‌گیرد.

ابن خلدون روند شکل‌گیری حکومت را در فصل «حکومت مثل فرد دارای يك دوره حیات طبیعی است...» چنین توصیف می‌کند:

... دوره حیات يك حکومت معمولاً بیش از سه نسل نیست (هر يك شامل چهل سال)، زیرا در نسل اول ویژگی‌های خاص زندگی روستایی ساده و غیر متمدن (بداهه)، مانند شرایط سخت زندگی، شهادت، وحشی‌گری و مشارکت در قدرت (مجد)، هنوز وجود دارد. در نتیجه قدرت عصبيت حفظ شده است. و انسان‌ها در برابر نفوذ آنها تسلیم می‌شوند. در نسل دوم، وضعیت آنها تحت تأثیر حکومت (ملك)... از زندگی روستایی به شهری تبدیل شده، از تلاش سخت به راحتی و فراوانی تغییر یافته و از مشارکت در قدرت به استبداد تغییر شکل می‌یابد... و به همین جهت قدرت عصبيت تا حدودی فروکش می‌کند... نسل سوم زمان بداهه را فراموش می‌کند... گویی که هرگز وجود نداشته است. به خلاف نسل دوم که به یاد نسل اول زندگی می‌کند - و شیرینی قدرت و عصبيت را از دست می‌دهد، زیرا آنها در اختیار صاحب قدرت هستند در زیر سایه قدرت و عصبيت راحتی و آسایش به اوج خود می‌رسد، زیرا آنان به زندگی راحت و توأم با وفور نعمت عادت کرده‌اند... عصبيت به طور کامل از بین می‌رود و دفاع، حمله و تعقیب (دشمن) را

فراموش می‌کنند. [۱۲]

نسل چهارم چون قادر به مقابله با حملات خارجی نیستند، باید حامیانی را به خدمت بگیرند. این خلدون همین قدر به نسل چهارم اشاره می‌کند، زیرا دیگر احترام و قدرتی را بر نمی‌انگیزد.

از این رو چهار نسل یک سلسله، بین پنج مرحله توزیع می‌شوند که ماهیت شهروندان را تعیین می‌کند. بدین ترتیب در ماهیت شهروندان در هر مرحله با مرحله بعدی متفاوت است.

مرحله اول مرحله‌ای است که در آن «گروه جدیدی که حکومت را پذیرفته» به هدف خود دست می‌یابد و بر دشمنان خود پیروز می‌شود؛ «زمام» قدرت (ملك) را در دست می‌گیرد و آن را از جنگ سلسله «حاکم» بیرون می‌آورد. در این مرحله «حاکم» به سبب کسب قدرت، به دست آوردن اموال، دفاع و حفاظت از قلمروی که «اخیراً» به دست آمده است، رهبری نمونه تلقی می‌گردد. او طبق ضرورت‌های عصیت که پیروزی به واسطه آن حاصل شده است، خود را از شهروندان جدا نمی‌کند.

در مرحله دوم، تبدیل به حاکم مطلق می‌شود و به تنهایی و بدون کمک پیروانش حکومت می‌کند و تلاش آنها را برای مشارکت در حکومت خنثی می‌سازد... رئیس سلسله می‌کوشد افرادی را به خدمت بگیرد و موالی و حامیانی بیابد تا استقلال و اعتماد به نفس کسانی را که عصیت او را تشکیل می‌دهند و نیز خویشاوندان خود را که مدعی‌اند مانند او در حکومت سهم دارند و در هم بشکنند... تا اینکه در نهایت حکومت را در خانواده خود تثبیت می‌کند و قدرتی را که ایجاد کرده، فقط برای آنها حفظ می‌کند.

مرحله سوم، مرحله آسایش و رفاه کامل برای برداشت ثمره حکومت است، زیرا انسان ذاتاً گرایش دارد ثروت کسب کند و از خود شهرت بر جای بگذارد... او مالیات‌ها و عوارض را کنترل می‌کند. در هزینه‌های خود میانه رو است؛ اما در عین حال بناها و قصرهایی را احداث می‌کند. در قبال خانواده و طرفدارانش سخاوتمند است. حقوق ارتش خود را خوب و منظم پرداخت می‌کند تا قوت قلبی برای حامیان خود بوده و در دل دشمنانش رعب بیندازد.

در مرحله چهارم، حاکم از آنچه که پیشینیان او بنا کرده‌اند راضی است. حاکم با دیگر حاکمان نظیر خود اعم از دوست و دشمن در صلح زندگی می‌کند، و از روش پیشینیان تقلید می‌کند... تا جایی که قادر باشد...

مرحله پنجم، مرحله ولخرجی و اسراف کاری است. در این مرحله، حاکم برای عیش و نوش خود، آنچه را که پیشینیان او گرد آورده‌اند، نابود می‌کند، زیرا در قبال نزدیکان خود سخاوتمند است و به راحتی ضیافت برپا می‌کند تا... به ارادل و اوباش غلبه یابد یعنی کسانی که امور مهمی به آنها واگذار شده است اما شایسته آن نیستند... به این ترتیب «فرصت‌های خود» را نزد افراد شریف و سرشناس و پیروان پیشینیان خود از دست می‌دهد، به طوری که آنها نسبت به او پر از احساس نفرت می‌شوند و بین خود توافق می‌کنند که او را تنها بگذارند. علاوه بر این، حمایت بخشی از ارتش خود را نیز از دست می‌دهد، زیرا حقوق آنها را صرف امیال خود می‌کند و اجازه نمی‌دهد که شخصاً با او آشنا

شوند... در این مرحله پیری طبیعی سلسله (یعنی انقراض آن) صورت می‌گیرد؛ گرفتار بیماری مزمنی می‌شود بدون آنکه درمان شده یا از آن نجات یابد تا اینکه از هم فرو می‌پاشد. [۱۳]

علاوه بر این، به نظر او بین حرکت صعودی و نزولی حکومت، شخصیت حاکمان و مردم تحت امر که تحت تأثیر عوامل روانی و اقتصادی است و نیز ثبات در نظم سیاسی که به دفاع و امنیت بستگی دارد، ارتباط وجود دارد. هیچ‌گونه جهش صعودی به سمت عصر طلایی وجود ندارد. حکومت مانند یک ارگان‌یسم طبیعی رشد می‌کند، بزرگ می‌شود و از بین می‌رود. [۱۴]

کل نظریه او براساس تمایز بنیادی بین بداهه (زندگی توأم با سادگی، شهامت، خشونت و قدرت قابل توجه) و حضاره (زندگی مربوط به تمدن شهری) است که در حضاره این ویژگی‌های طبیعی به تدریج به سبب میل به آرامش، امنیت، راحتی، تجمل و لذت در سایه حکومت مطلق حذف می‌شوند. [۱۵] این نکته حائز اهمیت است که نظریه ابن خلدون بر اساس مطالعه تاریخ مرینیان و موحدان بود. این قبایل بربر جنگ طلب بودند. ابن خلدون مراحل تبدیل زندگی روستایی آنها را به زندگی شهری که همراه با رشد سیاسی بوده است در مقدمه تشریح کرده و همچنین در این باره در کتاب العبر به تفصیل صحبت کرده است.

فرمانروای مطلق فقط با تضعیف عصیبت که با کمک آنها به قدرت رسیده، نمی‌تواند حکومت مستقل خود را حفظ کند. عصیبت قوی که باعث تضعیف حامیان او شده بود، او را وادار می‌کند برای حفظ نظم در داخل و حفاظت از کشورش در برابر حملات خارجی به جای تکیه بر ارتش، مزدورانی را جایگزین آنها کند. این امر مبالغه‌آمیز هنگفتی را می‌طلبد که حاکم باید از طریق وضع مالیات و اغلب با شرکت فعال در تجارت و صنعت آن را تهیه کند. پس از یک دوره توسعه و ثروت که منجر به رفاه و آسایش زندگی می‌شود، افول حتمی صورت می‌گیرد و حاکم مجبور می‌شود اقداماتی را در جهت دفاع از خود انجام دهد. به همین علت مردم را از خود می‌رانند، در فعالیت‌های اقتصادی به آنها ضربه می‌زند و منجر به ویرانی و نابودی سلسله خود و نهایتاً خود کشور می‌شود.

از این گفتار اندک می‌توان به اهمیت سیاسی اقتصادی پی برد. تا آنجا که من مطلعم، ابن‌خلدون نخستین متفکر قرون میانه بود که متوجه اهمیت اقتصاد در سیاست و کل زندگی هر جامعه‌ای که در یک کشور شکل می‌گیرد، گردید. چند مورد را می‌توان ذکر کرد که ابن خلدون آنها را وابسته به هم می‌داند. [۱۶]

او در فصل «کاهش حقوق یعنی کاهش درآمد دولت» این گونه آغاز می‌کند:

علت آن این است که دولت و حاکم بزرگترین بازار جهان هستند... پس اگر حاکم کالاها یا درآمدها را پنهان کند، یا اگر طوری نباشد که بتواند از آنها استفاده کند، اموال دوستان معتمد و مدافعان او نیز کم می‌شود؛... هزینه‌های آنها کاهش می‌یابد - و به اکثریت «خریدار» تبدیل می‌شوند... بازارها خالی می‌شوند و سود محصولات سقوط می‌کند، به طوری که عوارض حذف می‌شود، زیرا منبع عوارض و مالیات، کشاورزی، تجارت، بازار پر و تمایل افراد به کسب سود و منفعت است. تأثیر نامطلوب همه اینها متوجه کشور می‌شود، زیرا کمی عوارض منجر به از بین رفتن ثروت حاکم

می‌شود... پول باید بین حاکم و مردم در گردش باشد: از حاکم به مردم و از مردم به حاکم. پس اگر حاکم مانع از این امر شود، مردم او متضرر می‌شوند. [۱۷]

این اظهارات بدان معناست که بودجه متعادل برای یک اقتصاد سالم ضروری است. بودجه متعادل برای ثبات نظم سیاسی عاملی کلیدی محسوب می‌شود. جایگاه مهم درآمد دولت در اقتصاد سیاسی در این گفته نیز مشهود است که:

در آغاز کار دولت مالیات‌های تعیین شده «برای افراد» کم است، اما در کل میزان قابل توجهی را تشکیل می‌دهد، و برعکس. دلیل آن این است که حکومت؛ که از دین پیروی می‌کند، فقط تعهدات حاصل از شریعت یعنی زکات، خراج (مالیات بر اراضی) و جزیه (مالیات سرانه) را می‌طلبید که میزان آنها ناچیز است و اینها حدودی دارند که نباید از آنها فراتر رفت [۱۸].

اقتصاد روستایی بر اساس کشاورزی، با معیار ساده زندگی و مالیات‌های سبک، انگیزه‌ای را برای تلاش سخت فراهم می‌کند، که نتیجه آن رونق کار است. اما به محض آنکه افراد مستبد قدرت را در دست می‌گیرند، و زندگی شهری با استاندارد زندگی بالاتر، خواسته‌های بیشتری را می‌طلبید، مالیات‌های سنگین‌تری برای کشاورزان، صاحبان صنعت و بازرگانان وضع می‌شود. تولید و سود کاهش می‌یابد. زیرا انگیزه تمام افراد که در حیات اقتصادی کشور نقش دارند از بین رفته است.

توسعه اقتصادی و سیاسی رفته رفته صورت می‌پذیرد:

ثروت حاکم و ملازمان او در اواسط حکومت «در اوج» قرار دارد، که خود عنوان فصلی است که در آن به تقویت اقتدار حاکم به بهای عصبیتی که روزگاری سبب حمایت از او می‌شده، در نتیجه افزایش نیاز او به مزدوران، یاران و نیز راه‌هایی برای پرداخت دستمزد در قبال ارائه خدمات، پرداخته می‌شود. این امر قطعاً منجر به افزایش مالیات، زندگی مرفه در دربار، کاهش حامیان قبلی حاکم و نهایتاً ویرانی سلسله و کشور می‌شود، [۱۹] زیرا مالیات و جمع‌آوری آن، تنها ثروت حاکم را افزایش می‌دهد... و این امر امکان‌پذیر است. زیرا حاکم در قبال طبقه مالک عادل بوده و به آنها توجه دارد؛ آنها نیز سرشار از امید بوده و اقدام به افزایش اموال خود می‌کنند، به طوری که درآمد حاکم به شدت افزایش می‌یابد. نوع دیگر، که در آن حاکم به تجارت یا کشاورزی می‌پردازد، ضرر آنی برای مردم دارد و برای درآمد دولت فاجعه است... [۲۰]

در سایه آسایش و تجمل و از بین رفتن شهامت، مردانگی و مغرور شدن، فساد بین مردم گسترش می‌یابد، زیرا سلسله حاکم، کارکنان و وابستگان آن خود نمونه نامطلوبی در این زمینه هستند. [۲۱]

گفته این خلدون حاکی از آن است که دولتی که ما با آن سر و کار داریم مبتنی بر شریعت نیست، بلکه حکومت مستبدي است که برای حفظ قدرت خود به ارتشی مزدور متکی است. در یک چنین دولتی که مبتنی بر قدرت است، امنیت سیاسی و اقتصادی حاکم و ملازمان او باعث می‌شود که در مقایسه با دولت‌هایی که مبتنی بر قوانین اخلاقی

وحي شده اداره مي‌شوند، سوء استفاده‌ها بسيار بيشتري باشد.

در اینجا او در موضع يك عالم سياسي ظاهر مي‌شود که عدم سلامت دولت را به عنوان يك ارگانيسم با بدن انسان مقایسه مي‌کند و همان قوانین علت و معلول را در مورد آن نیز قابل اعمال مي‌داند. اگر چه او دولت هاي اسلامي را مشاهده کرده، اما این قانون کلي را براي چنین دولتي استنتاج کرده است که در مورد تمدن بشري در کل قابل اعمال است و کاملاً مستقل از خلافت آرمانی است.

او فصلي را به رابطه بين حاکم و افراد تحت امر اختصاص مي‌دهد که عنوان آن عبارت است از «سخت‌گيري بي‌ش از حد به زبان مملکت (ملك) است و عمدتاً به ويراني آن منتهي مي‌شود». سعادت مردم و مملکت به رابطه مناسب بين حاکم - چه مَلِك (پادشاه) باشد يا سلطان - و مردم او استوار است.

اساس کار حاکم آن است که بر مردم حکومت مي‌کند و به امور آنها اهتمام مي‌ورزد... اگر حکومت او بر آنها با همه ملزومات اش خوب باشد، هدف حکومت به طور کامل تحقق يافته است، چون حکومت خوب بوده و به خوبي اداره مي‌شود؛ پس به نفع آنهاست؛ اما اگر بد و غير عادلانه باشد به ضرر آنهاست و منجر به ويراني مي‌شود... عطوفت به مردم و حفاظت از آنها، مشخصه يك حکومت خوب است، زیرا شخصيت حاکم با حفاظت از (مردم) به تکامل مي‌رسد. عطوفت و رفتار مناسب همچنين شامل... توجه به معاش مردم بوده و براي ايجاد صميميت با مردم، اصلي اساسي به شمار مي‌آيد. [۲۲]

بايد خاطر نشان کرد که مسئله بسيار حائز اهميت، رفاه مردم و منافع مملکت است. همه اينها به نوع حکومت مناسب و سياست بستگي دارد که اين خلدون فصلي را تحت عنوان «تمدن بشري قطعاً نيازمند حکومتی سياسي است که به واسطه آن امور مملکت نظم مناسبی مي‌يابد» به آن اختصاص داده است. اکنون به تعامل عوامل و نبروهایی مي‌پردازيم که از نظر ابن خلدون منشاء گوناگون دارند. از يك سو اسلام به مقوله عاملي جمعي و نیز به منزله عاملي فردي مطرح، و از سوي ديگر قدرت و حفظ آن مد نظر است. تمايز بين سياست دينيه، بر اساس قانون وحي شده از سوي خداوند بر پيامبر که به وسيله خليفه نمود مي‌يابد و سياست عقليه، که مبتني بر تصرف و بر اساس قوانین وضع شده عقلي است و در ملك، يعني دولت مبتني بر قدرت نمود مي‌يابد، تمايزي بنيادي به شمار مي‌آيد. [۲۲] اين تمايز زير بناي مطالعه تاريخي ابن خلدون درباره جامعه موجود و تمدن آن است. او بر آن است که اصول ساختار سياسي را کشف کند و دريابد که حکومت چگونه اداره مي‌شود و نحوه عملکرد آن چگونه است. مبناي تحليل وي شريعت اسلام است يعني تشکيل حکومت ديني اي که شارع آن را پي افکنده است. ابن خلدون مانند ماوردي و فقهاي ديگر، خلافت را نيابت از سوي شارع براي حفظ دين و اداره جهان مي‌داند و در فصل‌هاي «مفهوم خلافت و امامت» و درباره مسائل ديني خلافت» به اين مسئله پرداخته است.

تفکر سياسي خود او شامل دو يافته مهم است. اين دو يافته، حاصل تلفيق تجربه‌گرایی و سنت‌گرایی در ذهن جست‌جوگر اوست که عبارت‌اند از: الف) خلافت در ملك امپراتوري اسلام باقي مانده است؛ ب) دين، اگر مانند آنچه در خلافت مطرح است، عاملي تعيين کننده نباشد، همچنان عامل مهمي در ملك است. او تجربه خود از اسلام را بطور



کلی بر جامعه و تمدن تعمیم می‌دهد؛ از این رو وی مفهومی را که عمدتاً الهی است با مفهوم سیاست مبتنی بر قدرت در مملکت تلفیق می‌کند؛ اما به موقعیت مسلمان خارج از مرزها توجهی نمی‌کند؛ زیرا قدرت معنوی و دنیوی هر دو در وجود خلیفه یا امام جمع‌اند؛ اما این گفته بدان معنا نیست که این دو صرفاً به لحاظ مقام اجتماعی با هم تفاوت دارند؛ هر چند که بسیار مهم است که دین تنها عامل مطلق حاکم باشد، یعنی نخستین و مهم‌ترین عنصر موجود باشد یا فقط یکی از مجموعه عوامل موجود به شمار آید که بسیار حائز اهمیت است، زیرا این خلدون بارها تصریح می‌کند که حاکمیت به اندازه میل به قدرت لازم است و تسلط امری طبیعی است. دیگر آنکه بدون دین نیز می‌توان قدرت را کسب و حکومت را بنیاد نهاد کرد و این تا زمانی است که به سبب عصیت، تعداد زیادی از افراد علاقه‌مند و همفکر برای کمک به فردی که خواهان رسیدن به رهبری سیاسی است متحد شوند و از او به قدر کافی حمایت کنند؛ اما اگر او بر حمایتی که دین غالباً به طور صریح و روشن به عصیت می‌بخشد تأکید نوزد مسلمان نخواهد بود حمایتی که امیال درونی پست و مادی و متعارف ما را به نوعی تأثیر پذیر معنوی خلل ناپذیر بدل می‌کند. که انرژی و قدرت خارق‌العاده گروهی از فعالان آن را تقویت می‌کند رابطه‌ای بسیار نزدیکی با هم دارند. این نکته به ویژه در مورد اسلام و در دوره توسعه و یکپارچه شدن آن به صورت يك قدرت جهانی صدق می‌کند.

ابن خلدون به درستی نتیجه گرفته است که تضعیف خیزش دینی، باعث عقوبت بعد مادی خلافت می‌شود و بدون شك منجر به تبدیل آن به حکومت مطلق در قالب ملك می‌گردد. از سوی دیگر، دین، چه از طریق پیامبری یا دعوت به حقیقت «آن»، منشأ شکل‌گیری امپراتوری‌های بزرگ است، زیرا هرگاه رقابت و اختلاف، خطر از هم پاشیدن عصیت را در پی داشته باشد، دین همه دل‌ها را به هم پیوند می‌دهد، اندیشه طرد جهان را جایگزین اندیشه بطالت جهان می‌سازد و انسان‌ها را متوجه خداوند می‌کند که در این هم اندیشی به دنبال راستی و حقیقت خواهند بود. [۲۴] او در اثبات این ادعای خود که «دعوت به دین قدرت عصیت را افزایش می‌دهد، [۲۵] به لمبتونه و مرینیان در مغرب اشاره می‌کند که تعصب مذهبی آنها باعث شد علی‌رغم برتری کمی مخالفان آنها کسی نتواند در برابر عصیت مقاومت کند. او می‌گوید چگونه کاهش این شوق مذهبی انگیزه محکمی را برای میل به قدرت فراهم می‌کند و در نتیجه به تعالی بخشیدن و اعتلای خصائص بشری منجر می‌گردد که جزء طبیعت و سرشت پست انسانی و از مشترکات انسان و حیوان بوده است. این بعد تغلب، مقهور ساختن و قهر نام دارد که ریشه در غضب دارد و همان بخش تندخویی روح است. همچنین ریشه در حیوانیت دارد که همان شهوت است. ابن خلدون این واژه‌ها را از اصطلاحات روان‌شناسی فلاسفه گرفته که حاوی مفهومی افلاطونی - ارسطویی بودند.

این نیروهای طبیعی به خودی خود پس از تلاش اولیه - تصرف قدرت و تشکیل حکومت - صرف می‌شوند. تا زمانی که دین با تأکید بر هدف برتر انسان و سعادت حاکم و افراد تحت امرش، آنها را با هم پیوند دهد حیات مملکت تضمین شده است.

این تلفیق اعتقاد دینی و قدرت سیاسی ماهیت و هدف خلافت را تعیین می‌کند که ابن خلدون با این دقت به آن پی برده است. ابن خلدون با توجه به این نکته نتیجه می‌گیرد که انتقال خلافت به ملك طبیعی و ناگزیر است در عین حال معتقد است هر چند ملك قادر است بر سعادت مردم در این جهان نظارت داشته باشد، اما این امر حتی به طور کامل‌تر با کمک قوانین شریعت نیز حاصل می‌گردد. زیرا قانونگذاری که خداوند تعیین کرده باشد بهتر از هر کسی به صلاح دینی و دنیوی انسان آگاه است. «بنابراین اگر ملك اسلامی باشد، در جایگاه دوم بعد از خلافت واقع می‌شود و با هم

ارتباط دارند؛ اما اگر ملك خارج از جامعه ديني (ملت) باشد، [۲۶] از آن مجزا خواهد بود»، چون جامعه سياسي در اسلام ابتدائاً به شكل خلافت بوده اهميت و ماهيت آن پس از انتقال به ملك حفظ شده است، يعني انتخاب دين و روش‌هاي و آيين‌هاي آن و دنبال كردن مسير حقيقت بدون تغيير محسوس، صرف‌نظر از آنكه عصبيت و شمشير جايگزين دين شده است كه قدرت محدود كننده واضع به شمار مي‌آيد. اين وضعيت در زمان معاويه، مروان و پسرش عبدالملك و نيز روزهاي اول حكومت خلفاي عباسي تا زمان هارون الرشيد و نيز چند تن از پسران او حاكم بود. سپس خصوصيات خلافت از بين رفت و چيزي جز نام او باقي نماند و مملكت به ملك محض و صرف تبديل شد. وضعيت استيلا به اوج خود رسيد و در راستاي اهدافي چون اعمال زور و انواع اميال و تمايلات نغساني به كار گرفته شد. همين وضعيت در زمان پسران عبدالملك و جانشينان هارون الرشيد در دوره عباسيان نيز وجود داشت. به سبب تداوم عصبيت اعراب، نام خليفه بر جاي ماند. خلافت و ملك در دو مرحله با هم تلفيق شدند؛ اما با از بين رفتن اعراب، نابودي قبائل آنها و در هم ريختن امور آنها، ويژگي‌هاي خليفه نيز از بين رفت، بنابراين معلوم مي‌شود كه خليفه ابتدا بدون ملك وجود داشته است، سپس خصوصيت آنها با هم تلفيق شد و نهايتاً ملك به تنهائي باقي ماند، يعني جداي از «خليفه»، زماني كه عصبيت از خلافت تفكيك شد. [۲۷]

در اينجا انتقال قدرت از اشراف سالاري عرب به حاكمان مستبد مانند ايران، كه به روش ايرانيان حكومت مي‌كردند، به لحاظ افول وحدت و قدرت چشمگير (عصبيت) اعراب و اسلام به عنوان يك عامل محرك سياسي بررسي شده است.

چنين فضايي، ابن خلدون به بررسي و نقد عصبيت مي‌پردازد كه شامل تبار و غرور قبيله‌اي است. او به درستي در مي‌يابد عصبيت چنانچه به طور مناسب به كار رود و درك شود. مطلوب است، مشروط بر اينكه در جهت حقيقت و انگيزه الهي باشد، زيرا اگر او (شارع) آن را حذف كند، قوانين كارآمد نخواهند بود، زيرا فقط با كمك عصبيت مي‌تواند نقش خود را به طور كامل ايفا نمايند. همين امر در مورد مالك (پادشاه) نيز صدق مي‌كند. زماني كه شارع او را مورد بازخواست قرار مي‌دهد، منظور او حاكميت درست، اجبار ديني مناسب و توجه به رفاه (عموم) نيست، بلكه استيلاي بيهوده را نكوهش مي‌كند، زيرا اگر حاكم صادقانه عمل كرده و حكومت او بر مردم در راه خدا باشد و آنها را به خدمت خداوند و جهاد با دشمنان او وادارد، ديگر قابل سرزنش نخواهد بود. [۲۸]

ترديدي نيست كه ابن خلدون جايگاه مهمي براي دين در مملكت قائل است، اگر نگويم آن را در جايگاه نخست قرار مي‌دهد (منظور از دين عملاً شريعت اسلامي است). تحقيقات او درباره تاريخ اسلام و تجربه او در خصوص كشورهاي اسلامي معاصر در مغرب به او آموخت كه هميشه شكافي بين لوازم آرماني شريعت و واقعيت سياسي وجود دارد. حتي اگر ملاحظات سياست مبتني بر قدرت، گاه باعث حذف شريعت شده است، اما اعتبار نظري و صلاحيت برتر آن هرگز زير سؤال نرفته است. ابن خلدون به همان اندازه كه از اقتدار نظري شريعت آگاه بود، توجه خود را به كشور آن گونه كه واقعاً هست معطوف نمود و ثابت كرد كه چرا بايد اين گونه باشد. او با محدود كردن مشاهدات خود به كشورهاي اسلامي كه قانون آنها به لحاظ نظري شريعت (حضرت) محمد، پيامبر اسلام، بود؛ فصل خاصي را به بحث درباره قانون به عنوان يك عامل سياسي اختصاص نمي‌دهد، هر چند به بحث در مورد عوامل ديگر مي‌پردازد و به تعامل و وابستگي متقابل آنها تاكيد مي‌كند. نکته مهمتر آن است كه او به ماهيت تركيبی ملك دقيقاً در خصوص قوانيني تاكيد نموده كه حيات مملكت را سامان مي‌بخشد. منشأ قانون مملكت هر چه كه باشد - چه خداوند از طريق يك

شارع پیامبر، یا عقل انسان به واسطه کارگزاران برجسته و فرزانه - لیکن مملکت نمی‌تواند جز بر مبنای قانون بنا شود. ابن خلدون در اشاره به بحث مذکور در فصل «مفهوم خلافت و امامت»، قوانین سیاست و قانون‌های سیاسی - یعنی قوانین حاکم بر اداره جامعه و روابط بین حاکمی که قدرت را به زور در دست گرفته افراد تحت امر او - را با هدف مهار کردن خودخواهی و استبداد حاکم مطرح می‌کند. در صورت نبود این گونه قوانین، حاکم وظایفی را بر رعایای خود تحمیل خواهد کرد که قادر به تحمل آن نخواهند بود و دست به شورش می‌زنند.

ابن خلدون، به عنوان نویسنده مسلمان، در مورد مملکت اسلامی فقط راجع به ابعادی از قوانین دینی بحث می‌کند که به سیاست مربوط می‌شود. در اصل، او پیرو ماوریدی است و صریحاً او را مرجع خود معرفی می‌کند. در خصوص شرایطی که خلیفه باید از آنها برخوردار باشد، همان‌گونه که در فصل دو شاهد آن بودیم - بر تبار قریشی تأکید می‌نماید زیرا آنان به واسطه ی قدرت عصیبت قوی می‌توانند وحدت جامعه اسلامی را تضمین و حفظ کنند. این گفته تعجبی ندارد، زیرا ابن خلدون با افتخار تبار خود را از نخستین مسلمانان می‌داند و اعراب بیشترین ارزش را برای تبار اصلی قائل‌اند و شجره‌شناسی را به صورت هنری عالی ارائه کرده‌اند. اینکه ابن‌خلدون قدرت مبتنی بر عصیبت را جزء جدایی‌ناپذیر حکومت می‌داند، به طور طبیعی ناشی از نظریه او درباره مملکت است؛ چون کار خلیفه مراقبت از منافع مادی و معنوی «جامعه مؤمنان» است. خداوند باید قدرت لازم را به او بدهد. «هیچ کس مسوول وظیفه ای نیست که قدرت انجامش را ندارد» [۲۹]

ضمناً از بعد دیگر بر تفاوت بین قوانین دینی و دنیوی به گونه‌ای تأکید شده که خاص ابن خلدون است، در قانون توأمان با ملایمت و عدالت، اعتماد به نفس و شهامت فردی تشویق می‌شود، اجبار و خشونت، ترس و کم‌رویی را در مردم القا می‌کند؛ از این رو اعرابی که در روستا زندگی می‌کنند جوانمرد و بزرگ‌اند؛ اما مردم شهر که تحت قوانین محدود کننده زندگی می‌کنند و از کودکی آموخته‌اند که به خاطر ترس از تنبیه اطاعت کنند، مردانگی خود را از دست می‌دهند. زندگی شهری حاوی آموزش علوم دینی است، از قبیل خواندن قرآن و شاگردی در محضر شیوخ و امامان او می‌گوید:

سعی نکنید این گفته را با «اشاره» به این نکته رد کنید که اصحاب پیامبر در واقع قوانین دین و شریعت را پذیرفتند، بدون آنکه جوانمردی خود را از دست بدهند. برعکس، آنها جوانمردترین انسان‌ها بودند؛ زیرا هنگامی که مسلمانان دین شارع را پذیرفتند، واضح محدود کننده‌ای در درون خود آنها در خصوص وعده‌ها و تهدیدهایی که از قرآن برای آنها تلاوت می‌شد، شکل گرفت. این امر شامل آموزش فنون و علوم نبود، بلکه آنها خود به خود قوانین و رسوم دین را که از سنت گرفته بودند، جذب می‌کردند، زیرا این عقاید و باورها کاملاً در آنها تثبیت شده بود؛ از این رو نیروی جوانمردی به همان قوت گذشته در آنها باقی ماند و پنجه‌های آموزش و قدرت آنها را زخمی نکرد... اما زمانی که دین به تدریج در بین انسان‌ها از بین رفت، قوانین محدود کننده را پذیرفتند، شرع تبدیل به علم و هنری شد که از طریق تحصیل و آموزش کسب می‌شود و به زندگی ساکن و متمدن (حضاره) رو آوردند و خصوصیت اطاعت از قوانین در آنها (شکل گرفت). سپس نیروی جوانمردی در آنها کاهش یافت؛ از این رو معلوم می‌شود که قوانین حکومت (مادی) و آموزش، جوانمردی را تباه می‌کند، زیرا واضح در آنها خارجی است؛ اما شریعت چنین تأثیر زیان بخشی ندارد، زیرا واضح در درون آن قرار دارد و متعلق به ذات آن است، از این قوانین حکومت (مادی) و آموزش با تضعیف و شکستن قدرت آنها تأثیر

معکوسی بر ساکنان شهر می‌گذارد. [۳۰]

در نهایت می‌توان گفت نوع قانون حاکم بر مملکت به وضعیت سیاسی و تاریخی در هر زمان خاص و توسعه آن و نیز به قدرت حاکم در اجرای قانون بستگی دارد. ابن خلدون می‌خواهد این رابطه متقابل بین قانون و سیاست را نشان دهد.

تاکنون دیدیم که از نظر ابن‌خلدون مملکت، که ابزار تحقیق تجربی اوست، مهد تمدن بشری است. الگوی آرمانی نهاد سیاسی، وضعیت شریعت در دوره شکل‌گیری اسلام، یعنی زمان چهار خلیفه است. حوزه مشاهده او امپراتوری اسلامی در روزگار خود او و به ویژه مغرب است، که صحنه فعالیت‌های سیاسی و قانونی خود او بوده است. نگرش او به طبیعت انسان، که حاصل انسان‌گرایی دینی است، او را قادر ساخت حقایق تاریخ اسلام را تعمیم بخشد. او خود این حقایق را کشف کرد و به رابطه متقابل آنها پی برد. [۳۱] مملکت آن گونه که هست، یعنی مبتنی بر زور، تصرف و تداوم آن با قدرت حمایت ارتشی مناسب، توجه او را به تاریخ برانگیخت، او ارزیابی واقع بینانه خود از حیات اجتماعی مملکت را بر اساس الگوی آرمانی خود انجام داد، زیرا افکار او ریشه در ژرفای تمدن اسلامی دارد و ارزش‌های معنوی اسلام به عنوان هدف تلاش بشر تعیین می‌گردد.

بنابراین تمدن نتیجه مستقیم تشکیل حکومت است و به یکپارچگی رشد و ثبات بستگی دارد. [ابن خلدون می‌گوید] بر اهمیت دقیق این مسئله تأمل کنید (زیرا بر انسان‌ها پوشیده است) و بدانید اینها مسائلی هستند که با هم ارتباط دارند، یعنی جایگاه حکومت به لحاظ قوت و ضعف، قدرت و حکومت یا قبیله به لحاظ تعداد، اندازه شهر یا منطقه، میزان راحتی و رفاه در زندگی یعنی کشور و حکومت «قالب» خلقت هستند و تمدن و امور دیگر، یعنی مردم، شهرها و پدیده‌های دیگر، «مواد» آن را تشکیل می‌دهند. [۳۲]

این نکته حاکی از آن است که ابن خلدون به ارتباط قطعی بین وضعیت سیاسی و استاندارد زندگی و وضعیت تمدن حاکمان رعایای آنها پی برده است. [۳۳] اهمیت انسانیت بشر از منظر او به شدت تحت تأثیر سطح فرهنگی و تمدن است؛ با پایین آمدن سطح فرهنگ و تمدن انسانیت سقوط می‌کند و هنگامی که ویژگی‌های اخلاقی و دین او دچار فساد شده باشد انسانیت به پایین‌ترین سطح تنزل می‌یابد. [۳۴]

او در فصلی تحت عنوان «علوم فقط در جایی... رشد می‌کنند که... تمدن در سطح بالاتری باشد» [۳۵] از جست‌وجوی انسان درباره آنچه خاص اوست یعنی علوم، فنون و صنایع دستی سخن می‌گوید. در مرحله سوم حکومت [۳۶] در نتیجه آزادی حاکم و صلح و سعادت موجود توسعه و گسترش علوم مد نظر قرار می‌گیرد، پایتخت به جهت آنکه مسند حاکم است، به کانون فرهنگ تبدیل می‌شود. علما، شعرا و خوانندگان در دربار با هم به رقابت می‌پردازند، اما هر چه تجمل‌گرایی و همراه با بی‌بند و باری اخلاقی بیشتر شود، به ارزش‌های معنوی یا حیات درونی کمتر توجه شده و از میران احترام علما و اثر آنان نیز کاسته می‌شود. در اینجا، با توصیف در خور توجهی از تمدن بشری، فرهنگ معنوی و تعامل دو سویه این دو از منظر ابن خلدون مواجه هستیم. اهمیت ابن خلدون در زمان خود او شناخته نشد و تا قرن هفدهم نویسندگان مسلمان توجهی به او نکردند. دانشمندان اروپایی فقط در قرن نوزدهم میلادی بود که او را کشف کردند. ارزش او به سبب ارائه چند نگرش جدیدی

است که از ارزش و اهمیت مداومی برخوردار است:

۱. تمایز بین زندگی شهری و روستایی، ضرورت زندگی شهری برای ظهور تمدن و حکومت در مفهوم واقعی کلمه.
  ۲. تلقی عصیبت به منزله عامل محرك اصلي در عملکرد سياسي؛
  ۳. تصویر اسلام به عنوان يك تمدن بشري جهاني از منظر او و در نتیجه قرار گرفتن او در عرض و فضای اسلامي و نگرستن به بشر در بعد کلان؛
  ۴. شناختن وابستگی متقابل علی چند عامل حیات اجتماعی در حکومت مبتنی بر قدرت: عوامل اقتصادی، نظامی، فرهنگی و دینی؛
  ۵. وجود مفهومی برابر با مملکت که شارع پیامبر گونه‌ای آن را ارائه می‌کند، به صورتی که آن را متمایز از مملکتی می‌سازد که در پاسخ به نیاز بشر به جامعه سیاسی و میل شخصی قوی به تسلط شکل می‌گیرد؛
  ۶. براساس نکته اخیر، تعریف و تحلیل او از ملك اسلامي به عنوان ساختاري مرکب که قانون آن تلفیقی از قانون شریعت و عقل، یعنی قانون سياسي است؛
  ۷. شناخت بنیادی، نقش حیاتی که دین باید در حیات مملکت ایفا کند، به ویژه اگر عصیبت به قدرت پایدار و انگیزه معنوی منسجم تبدیل شود؛
  ۸. او برای مملکت قانونی علی ارائه می‌کند که شکل‌گیری آن از حاصل چرخه‌ای متشکل از آغاز، رشد، نقطه اوج، افول و سقوط می‌داند.
- طبیعی است فردی که در دوره انتقال زندگی می‌کند، گاه بر يك جنبه و گاه بر جنبه‌ای دیگر تأکید می‌کند و نمی‌توان انتظار داشت انسجام و یکپارچگی کامل بین دیدگاه‌های انقلابی و تقریباً جدید به لحاظ گرایش و تفکر اسلامی سنتی و يك فلسفه منسجم جدید وجود داشته باشد. هر چند نا به هنگام بود، اما کار نوینی انجام داد. خصوصاً در نگرش خود به آثار موجود درباره سیاست مبتنی بر قدرت و آن عبارت بود از کشف اهمیت مجموعه انسان‌ها که به سبب عصیبت برانگیخته شده باشند و نیز شناخت بسیار مهم ضرورت اقتصاد سالم در عملکرد مناسب مملکت جامعه رو به رشد و تمدن بسیار پیشرفته. برخی از نکات مذکور نقش مهمی در تفکر سیاسی به طور کلی ایفا می‌کنند که بسیار فراتر از اسلام در قرون میانه است.

## پي‌نوشت‌ها

\* مقاله حاضر ترجمه گزیده فصل چهارم از کتاب روزنتال تحت عنوان Thoghat in medieval Islam Political است.  
\*\* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام.

۱. جهت توضیح بیشتر به رساله نویسنده ر. ک:

Ibn khaluns Gedanken uber den staat (KGS), published in 1932 (R. oldenbourg, Munchen / Berlin) os Beiheft xxv of the Histoeresche Zeitschrift.

۲. این اصطلاح عبارت است از نسبت مدینه «شهر، شهر - حکومت، حکومت»، و معمولاً به معنای «سیاسی» یا «شهری» به عنوان صفت است که برگرفته از مفهوم تحت اللفظی «متعلق به مدینه است».

۳. ر. ک: اثر من تحت عنوان:

Ibn khaldun: A north African Muslim thinker of the Fourteenth Century in Bulletin of the John Rylands Library, Vol. XXIV. 2 (1940) pp. 311 FF, and Hellmut Ritter. Irrational Solidarity Groups. A socio – psychological study in connection with Ibn khaldun in oriens vol, 1. (1948), pp. 1. 44, esp. pp. 3, 19ff, 26ff, 35ff, Ch. I. pp. 14 fabove. Cf magaddima. Q. vol. II, p. 261/B. f. 374.

در اینجا انسانیت در مفهوم civilitas به کار رفته که معادل مدینه و عمران است.

۴. ر. ک:

Gaston Bouthoul The subsequent treatment. Pp, 93 FF. and 100.

تحت عنوان (paris, 1930) (Ibn-khaldoun, as philosphiesocoal) به اشتباه تصریح می‌کند که در قرون وسطی (هم در مسیحیت و هم در اسلام) هیچ نظریه قانونی وجود نداشت (همان، ص ۶۴ به بعد). قانون اساسی در اسلام براساس نظریه خلافت است که در فصل دو در بالا بررسی شد. اگر او می‌گوید: (در ص ۶۵) که:

La theorie du kalifat atoujours tree controverse.

این نکته را نادیده می‌گیرد که در خصوص ریشه، اهمیت و حوزه خلافت به عنوان یک نهاد معتبر قانونی در جامعه مؤمنان توافق بنیادی بین فقهای مسلمان وجود دارد؛ البته این هم درست نیست که این نظریه را به تقدیر گرایي و بدبینی متهم کنیم، بلکه آن جهانی است، و هر چند فقها به طور فراینده‌ای به مصلحت اندیشی پناه برده و در برابر واقعیت سیاسی تعظیم کرده‌اند، همچنین نظر آرمانی را در خلافت آغازین محقق دانسته‌اند (ر. ک: فصل دو در بالا) برخلاف Bouthoul حاکمیت به طور مشخص در قانون تعریف شده است؛ این ادعای او نیز صحت ندارد که اصول اخلاقی در اسلام تقدیرگراست و به شرایط مادی بستگی دارد. این تعمیم بسیار گسترده‌ای است. بدون شك حق با Bouthoul است که این خلدون را با متفکران یونان مقایسه می‌کند و این سؤال را مطرح می‌کند که بهترین شکل حکومت چیست؛ اما بدیهی است این خلدون نیازی به طرح این سؤال نداشته است. از نظر او به عنوان یک مسلمان، خلافت، که آن را براساس اصطلاحات قرض گرفته از ماوردی تعریف کرده، بهترین نوع حکومت بوده است. علاقه و تحقیقات او در زمینه ملك، حکومت مبتنی بر قدرت، بوده است.

۵. ر. ک: فصل ۱ ص ۱۴ در بالا. ر. ک: مقدمه، جلد ۲، ص ۲۶۱ / B. ص ۳۷۴ در اینجا انسانیه در مفهوم Civilitas بکار رفته که معادل مدنیّه و عمران است.

Cf. Q. vol. LL, pp.126 FF. /B. pp. 302. FF. سیاست دینیّه یا شرعیّه معادل همان مفهوم سنتی خلافت یا امامت است؛ دومی حکومت مبتنی بر قدرت است که این خلدون آن را توصیف کرده (سیاست عقلیه)، و سومی (سیاست مدنیّه) که از نظر او، عملکرد فرضی و نظری فلاسفه است.

ر. ک: بحث بعدی در ص ۹۳ به بعد و ۱۰۰ به بعد، گاستون ماثول در مطالعه‌ی اثر گذار خود تحت عنوان «ابن خلدون، Saphilosophie Sociol» (پاریس، ۱۹۳۰)

ر. ک: Attitude to the falasi fa (KAF) in Al – Andalus, vol. XX, Q.vol, I, p, p, 69/B. pp. 41 f. and my Ibn Jalduns I (1955), p. 81, n/40 «مأموره» اثر فارابی، برگرفته از همان ریشه امر است مانند آمران. معادل یونانی این واژه oikoumene است.

۶. ر. ک: Q. vol. II, p. 371.

این متن در قسمت B از بین رفته است.

۷. ر. ک:

Q. vol. I. p. 71/B. p. 43.

II concetto della asabiyyah nel pensiero storico di Ibn khaldun in Atti della Reale Accademia della Scienze di Torino. Vol. LXV (1930), pp. 473-512.

۸. ر. ک:

Q. vol. Ip. 72/B. p. 43 and esp. pp. B 77 FF/ B. pp. 197 F and my Kgs, Gpp. 39 F.

۹. جهت تعریف «مُلک» به عنوان حکومتی مبتنی بر حاکمیت توأم با قدرت، چون این مسئله در خصوص بشر طبیعی است، پس نیازی به پیامبر و شریعت او ندارد، که فلاسفه نیز سعی کرده‌اند این نکته را اثبات کنند. در واقع اکثر نوع بشر وحی دریافت نمی‌کنند. (ر. ک: مقاله (Al-Andolus, loc. Cit. pp. 82 f) که در آن اشاره خاصی به رد تفسیر روان‌شناختی و سیاسی از نبوت از نظر ابن خلدون شده است، به گونه‌ای که فارابی و ابن‌سینا نیز آن را مردود دانسته‌اند.

این نکته به طور کامل در فصل‌های بعد که به فلاسفه اختصاص دارد بحث می‌شود. نگرش ابن خلدون به نبوت عمدتاً سنتی است؛ هر چند که او به برتری حکومت مبتنی بر شریعت وحی شده بر پیامبر قائل است؛ توجه او بر محور حکومت مبتنی بر قدرت متمرکز است. عقیده او، برخلاف دیدگاه‌های فلاسفه این است که نبوت برای شکل‌گیری، گسترش و حفظ حکومت نه طبیعی است و نه لازم. حکومت مبتنی بر قدرت شکل معمول نهاد سیاسی است که ضرورت آن به واسطه نیازهای طبیعی بشر به عنوان موجودی اجتماعی و صاحب خرد است.

۱۰. ر. ک:

Q. vol. I, pp. 300 f./B. pp. 66 f.

۱۱. ر. ک:

Q. vol. I, pp. 306 ff/ B. pp. 170 f. and my KGS, pp. 15 ff, for full references.

۱۲. ر. ک:

Q. vol. I, pp. 314f / B. pp. 175 f.

خصوصیت ابن خلدون آن است که همه چیز را نظام‌مند می‌کند و آنها را حاوی ارتباطی علی می‌داند. قبلاً در مورد ابن طقطقی و نویسندگان «آینه‌ای برای شاهزادگان» (به ویژه ابن مقفع) آشکار شد که چگونه بر لزوم همراهان مناسب برای حاکم و پرداخت منظم حقوق نظامیان تأکید و چگونه حاکم را از پرداختن به تجارت و بازرگانی منع می‌کنند، اما این وظیفه به ابن خلدون واگذار شد که به ارتباط نزدیک بین حکومت، ارتش و امور مالی پی ببرد و رابطه درونی آنها به عنوان رابطه علت و معلولی را دریابد. همچنین ر. ک: KGD. pp. 17ff.

۱۳. ر. ک:

Q. vol. I, pp. 314f / B. pp. 175 f.



۱۴. در مورد شکل‌گیری خانواده به صورت نمادی برای حکومت.

ر. ك: Q. vol.I, pp. ۲۴۷ ff./ B. 136 f. and my KGS. Pp. B ff

۱۵. ر.ك: B/ 309. ff/ Q. vol. I. pp. 172 ff.

ابن خلدون به انتقال حتمی از بداهه حضاره تأکید می‌کند که متعاقب آن خصوصیات انسانی از بین می‌رود و رفاه و آسودگی گسترش می‌یابد. تغییر شکل عادات بشری رابطه تنگاتنگی با انتقال از زندگی زوستایی به شهری دارد که تأثیر معکوسی بر قدرت و حاکمیت سیاسی دارد. مرحله قطعی و تعیین کننده زمانی فرا می‌رسد که نحوه زندگی توأم با فئاعت جای خود را به زندگی مرفه و مجلل می‌دهد و اخلاق به طور چشم‌گیری تنزل می‌یابد. ر.ك:

ff). cf. also mu KGS, pp 20 -45 Q. vol. I. pp. 251. ff. 301 , 309 ff. B.pp. 138 ff. 107 – 172

۱۶. در تصور ابن خلدون به عنوان طلایه دار مارکسیسم باید محتاط بود. در این خصوص خوانندگان را به اثری از خود تحت عنوان KGS.p. 72.n I. ارجاع می‌دهم. اگر چه اقتصاد سالم امری اجتناب ناپذیر است ، اما معقول ضرورت دارد، فقط یکی از مبانی حکومت محسوب می‌شود. در شکل‌گیری و تثبیت يك حکومت، آرمان سیاسی و اقدامات فرهنگی با هم تلفیق شده و سعادت مادی را به وجود می‌آورند، چه حکومت براساس شریعت اسلام باشد یا قدرت و حاکمیت سیاسی.

۱۷. ر. ك: Q. vol. II, pp. 92 f./B.p. 286

۱۸. ر.ك: (With different chapter heading) B. p. 279 Q. vol. 79

در این جا تأثیر فراوان اداره دینی امور در سعادت حکومت به روشنی تصریح شده است.

۱۹. ر. ك: Q. vol.II, pp, 87 ff, B. pp, 283 ff

در اینجا منظور از حکومت، حکومت مبتنی بر قدرت است.

۲۰. ر.ك: همان. باید متذکر شد که ابن خلدون در واقع مالکیت خصوصی را قبول دارد با «حکومت مبتنی بر سرمایه

داری» مخالف است (همچنین ر.ك: شماره ۱۶ در بالا ) وی توجه فوق العادی به نظام خوب و سعادت حکومت و مردمانش می‌کند تا منابع حکومت تأمین شود.

۲۱. علاوه بر متنی که در سه یاد داشت قبلی ذکر شد، همچنین ر.ك:

Q. vol. II, pp 82. f/. B. PP. 280 ff.

در خصوص کل مسئله ارتباط سیاست با اقتصاد، ر. ك:

c.f. the chapter staat and wirtschaft in my KGS, pp. 71-92.

در آن تصاویری از جغرافی دانان عرب ارائه شده است.

۲۲. ر. ك: Q. vol. I. pp ۳۳۹ f 88 ff./B. pp. I

۲۳. ابن رشد نیز چنین تمایزی را قائل می‌شود. ر. ك: اثر نویسنده:

Cf.my" the place of politics in the philosophy of Ibn Rushd (DIR) in BSOAS vol. XV, 2(1953). Pp. 273 ff.

و نیز به فصل متعلق به فلسفه سیاسی او مراجعه شود. در میان متفکران یهود (Mamonids) نیز همین نگرش را اتخاذ کرده است. اما در جایی که ابن رشد قانون وحی (در مورد یهودیان تورات، در مورد مسلمانان شریعت) را از Nomos افلاطون متمایز می‌داند، ابن خلدون دلیل سیاسی، و نیز دلیل حاکم مستبد را مطرح می‌نماید، زیرا از نظر او دلیل فیلسوف به گونه‌ای کاملاً نظری و فرضی بر حکومت اعمال می‌شود. شاید این تمایز را بتوان براساس دلیل محض علمای متافیزیک در برابر دلیل عملی متفکر سیاسی توصیف کرد.

۲۴. ر. ك: Q. vol. I. p. 284 B.p.157.

این تفسیر ابن خلدون از سوره ۸ آیه ۶۴ است؛ اما او فردی واقع‌گراست و جنبه منفی دین را هم مدنظر قرار می‌دهد؛ ولی با همان شدت بر تأثیر معکوس دین در فضائل انسانی که برای حیات سیاسی فعال ضرورت دارند تأکید می‌کند. و این در حالی است که اعتقاد خود جوش منجر به اطاعت هدایت شده و تسلیم آرام می‌شود.

۲۵. همچنین ر. ك: Q. vol. I. pp. 284. ff. B. f. T. ۵۸.

همچنین ر. ك: اثر نویسنده: KGS. KGS. Ch. Staat und Religion. PP. 59 ff

26. Q. vol. I. pp. 373. f. B. pp. 207 f.

۲۷. همان، در اینجا توجیه ابن خلدون در خصوص انتقال از خلافت به ملك صرفاً براساس ملاحظات سیاسی است. این نکته از تأکید او بر عصیت مشهود است، اگر چه نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که خود عصیت با ایمان و اعتقاد دینی رواج می‌یابد؛ اما این عصیت نه واقعیت شریعت که خلافت را حفظ می‌کند، اگر چه صرفاً سایه‌ای از واقعیت قبلی آن بوده باشد. گفته‌های ابن خلدون را باید درک و فهم شوند و دریافت خود و نیز در رابطه با نکات خاصی معنا شود که وی بر آنها تأکید دارد. زیرا دریافت دیگر ممکن است آشکارا متناقض باشد و لذا تأثیر کلی و ناهماهنگی داشته باشد. همین نکته در مورد تأثیر مثبت و در عین حال منفی دین بر ساختار و ثبات سیاسی مطرح است، اما جدای از حکومت آرمانی مبتنی بر شریعت در خلافت آغازین، ابن خلدون قصد قضاوت ندارد و براساس ارزش‌های مطلق از قبیل اداره حکومت مبتنی بر شریعت اصرار نمی‌کند. اظهارات او همیشه نسبی است و براساس موقعیت خاص در مرحله‌ای خاص از توسعه سیاسی طبیعی است که وی به عنوان يك ناظر بی طرف به تحقیق در مورد آن می‌پردازد. (Cf. also notes 25 and 28).

28. Q. vol. v. pp. 366 B. p203 cf.

همچنین ر. ك: فصل دو در مورد ماوردی، این جماعه و ابن تیمه. خصوصاً هدف ابن تیمه اصلاح حیات سیاسی و اجتماعی بر اساس اصول شریعت و کاربرد مناسب آن است. ابن خلدون با مشاهده و تشخیص قانع شد، اگر چه به عنوان يك مسلمان بی‌عدالتی و حکومت مستبد را به همان اندازه محکوم کرده است.  
همچنین ر. ك:

H. A. R. Gibb, The Islamic Background of khalduns political theory in BSOAS (1933), pp. 31-9. for a discussion of K. Ayads book and my KGS.

۳۹. ر.ك: Q.vol. I. p.354 / B. p. 196.

در اینجا قدرت به معنای توانایی طبیعی و ابزار لازم برای اعمال اراده و حاکمیت است. این امر با مثال قریش به وجود آمد. دقیقاً تضعیف قدرت خلیفه و حاکمیت مرکزی بود که باعث شد فقها مشکل بزرگ حفظ حاکمیت شریعت، و حق خاص خلیفه و حاکمیت او، در برابر امرا و (بعداً) سلاطینی که حاکمیت و قدرت را به زور سلاح غصب کردند، مواجه شدند.

۳۰. ر. ك: 32, 28, 25, cf. pp. 126 f. / B. pp. 230 ff. / Q. vol. I. pp. ۳۴, ۴۰. . 36 ff. . prof. Gibb. pp. 35 and ۳۶ (attitude to religion (especially my KGS. pp. 59f criticize my exposition of Ibn Khaldun's تفصیل نویسنده از نگرش ابن خلدون به دین (به ویژه KGS ، صص ۵۹) را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: «تناقض حل نشده‌ای» باقی مانده است که با فرض دو معنای مختلف برای واژه دین در نظریه ابن خلدون این تناقض را حل می‌کند، یعنی دین «در معنای واقعی و مطلق...» و «دین اکتسابی» که نوع دوم براساس متنی است که بالا ذکر شد (به طور مفصل در اثر نویسنده تحت عنوان KGS on pp. 68f مشهود است می‌خواهم ابن خلدون را مانند آنچه در صفات بعدی و یادداشت‌های مربوط آمده مورد تفسیر و بررسی قرار دهم و از انتقال «دین در مفهوم واقعی و مطلق» که حاصل انتقال از بداهه حضاره است، سخن بگویم. در پی عامل خودجوشی که بین پیروان نخستین محمد وجود داشته، دین نهادینه شده است؛ برای نمونه زنده و الهام بخش، کارشناسان، دین را عاملی تعلیمی، و به طور مختصر علم، دانسته‌اند، به طوری که خود ابن خلدون نیز چنین می‌گوید: البته نباید نیروی محرکی را که عصبیت به دین بخشید، و خود در جریان امر متحول گردید، فراموش کرد.

۳۱. طبیعتاً اودر مورد بسیاری از مطالب مربوط به تاریخ صدر اسلام تا زمان خود به مورخان مسلمان عهد بنی امیه و عباسیان متکی است؛ اما دست‌کم در برخی از موارد با کمک اصول و مفاهیمی که خود آنها را وضع کرده، از تفسیر آنها فراتر می‌رود. در اینجا نمی‌توانیم ابن خلدون را به عنوان يك مورخ اسلامي مورد ارزیابی قرار دهیم؛ اما چنین مطالعه‌ای مدت‌هاست که به تأخیر افتاده است.

۳۲. ر. ك: f 254. / .vol. II. Pp. 371 / B.p.

در اینجا انگیزه او غالباً سیاسی است.

۳۳. ر. ك: 261 / Vol. II. Pp. 101 ff / ۵ – B. pp. 374-6 and my KGS. Pp.

۳۴. my KGS. Pp. 96-101 Q. vol, II, 255-61/ B. pp 371-4

او بر رشد، گسترش و افول فرهنگ و تمدن در گستره خاصی از زمان مانند حیات بشری تأکید می‌کند که در آن هرگونه رشد در سن چهل سالگی متوقف می‌شود؛ پس از توقف چند ساله افول و زوال آغاز می‌شود.

35. vol.II.pp.383ffB.pp434fandmykGs.pp.106

36. Q. pp. 88 f. above, with n. 13.