

فصلنامه تخصصی علوم سیاسی

سال یازدهم، شماره سی و یکم، تابستان ۱۳۹۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۳/۱۳

صفحات: ۱۵۹-۱۸۷

بررسی ماهیت و فراز و فرود دولت در اندیشه ابن خلدون

دکتر حسین رفیع*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

مجید عباسزاده مرزبالی**

دانشجوی دکتری علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

ابن خلدون را می‌توان از جمله نخستین متفکرین اسلامی‌ای دانست که در قرن هشتم هجری قمری با روشی علمی به مطالعه و بررسی پدیده‌های اجتماعی و سیاسی پرداخت و سعی کرد تا علل، اسباب و قوانین حاکم بر آنها را کشف کند. او در پی علایق تاریخی‌اش، علم نوبیادی تحت عنوان «علم عمران» را بنا نهاد که هدفش بحث و گفتگو درباره اجتماع انسان و تمدن بشری بود. اما نکته مهم در اینجا این است که ابن خلدون به‌طور کلی هیچ‌گاه در صدد تدوین کتاب مستقلی در فن سیاست بر نیامد و بر این اساس دیدگاه سیاسی‌اش را می‌بایست به‌عنوان بخشی از نظریه اجتماعی و تاریخی وی در نظر گرفت، که به تناوب در کتاب «مقدمه»‌اش آمده است. ابن خلدون گرچه در امتداد اندیشه اسلامی حرکت می‌کرد اما درک او از مفهوم سیاست و دولت، که بر بنیاد دانش عمران و رویکرد طبیعی‌محور او قرار داشت، اندیشه سیاسی وی را از سایر نحله‌های اندیشه سیاسی نظیر فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی متمایز ساخته بود. او با کنار زدن هرگونه ملاحظه دستوری یا عملی، به شیوه‌ای عینی به بررسی منشاء، تکامل، دوام و تجزیه دولت (قدرت سیاسی) در مناسباتش با همه پدیده‌های اجتماعی پرداخت. این مقاله به‌طور کلی به بررسی دیدگاه‌های ابن خلدون در مورد ریشه‌ها، ماهیت و فراز و فرود دولت و چگونگی ارتباط این نهاد با مواردی چون: سرشت انسان، عصبیت

* ایمیل: hooshyar22@yahoo.com

** نویسنده مسئول، ایمیل: m.a.marzbali@gmail.com

و عمران (اجتماع) بشری می‌پردازد.

کلید واژگان

ابن خلدون، اندیشه سیاسی، عمران، عصبیت، ماهیت دولت، فراز و فرود دولت

مقدمه

ولی‌الدین ابوزید عبدالرحمن ابن خلدون را یکی از نامتعارف‌ترین اندیشمندان دوره اسلامی خوانده‌اند. به لحاظ بدیع‌بودن نگرش تاریخی، او را پیشگام هردر و ویکو و از حیث واقع‌بینی در تحلیل پدیده‌های سیاسی و اجتماعی، حتی بر ماکیاولی اندیشمند دوره رنسانس، مقدم دانسته‌اند (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۸۱). ابن خلدون به‌طور کلی به لحاظ زمینه تأمل و اندیشه‌ورزی، با متفکرین اسلامی‌ای چون: فارابی، ابن سینا، ابن رشد، و ... تفاوت دارد؛ چرا که آنها بیشترین توجه خود را به فلسفه اولی معطوف ساخته بودند و به استثنای فارابی، کمتر به تحولات و امور اجتماعی از بعد نظری می‌نگریستند، در حالیکه ابن خلدون، شیوه تعلقات فلسفه اولی را نه تنها لحاظ نمی‌کرد، بلکه اصولاً آن را مورد نقد هم قرار می‌داد و به‌جای آن، در پی علائق تاریخی، درصدد تأسیس علم نوین‌یاد بود که خود وی برای آن نام «علم عمران» را برگزید؛ علمی که هدف آن از نظر ابن خلدون، بحث و گفتگو درباره اجتماع انسانی و تمدن بشری است (قادری، ۱۳۸۵: ۱۸۲ و ۱۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۱: ۷۲-۷۳). بر این اساس، وی را می‌توان از جمله نخستین متفکرینی دانست که در قرن هشتم هجری قمری (چهاردهم میلادی) با روشی علمی به مطالعه و بررسی پدیده‌های اجتماعی و سیاسی پرداخته و سعی کرده است تا علل، اسباب و قوانین حاکم بر آنها را کشف نماید (حسینی و ره‌انجام، ۱۳۹۱: ۹).

اما نکته مهم در اینجا این است که ابن خلدون هیچ‌گاه درصدد تدوین کتاب مستقلی در فن سیاست برنیامد. آرای سیاسی او به تناوب در کتاب «مقدمه» اش آمده است. در واقع دامنه جاه‌طلبی‌های نظری وی، گسترده‌تر از تدوین رساله‌ای سیاسی بود. او به موضوعی مهم‌تر، یعنی انگیزه‌ها و ساز و کارهای تحول تاریخی و اجزای مختلف آن از جمله صبرورت و دگرگونی دولت‌ها و جوامع سیاسی می‌اندیشید (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۸۱).

به‌طور کلی گرایش عمده در زمینه بررسی دیدگاه سیاسی ابن خلدون این است که مباحث او در زمینه دولت، تحت مقوله فلسفه سیاسی آورده شوند و در چارچوب دیدگاه سیاسی وی، مسائل اجتماعی و تحولات تاریخی و اجتماعی را بررسی کنند، در صورتی که اولاً، وی به وضوح تأکید می‌کند که علم مورد نظرش علم عمران یا علم اجتماع است؛ ثانیاً، او یکی از مباحث علم عمران را بررسی دولت و مسائل آن می‌داند؛ و ثالثاً، در تنظیم کتاب مقدمه، وی بحث از دولت را پس از بحث از رابطه انسان با طبیعت و جامعه و عوامل دیگر و طرح تیپولوژی جوامع و مسائل بادیه‌نشینی می‌آورد. ابن خلدون دولت را منبعث از جامعه می‌داند، از اینرو می‌بایست دیدگاه سیاسی وی را بعنوان بخشی از نظریه اجتماعی [و تاریخی] او در نظر گرفت، نه بعنوان نظریه‌ای مستقل (آزاد ارمکی، ۱۳۸۹: ۳۰۱).

ابن خلدون به‌طور کلی با کنار زدن هرگونه ملاحظه دستوری یا عملی، به شیوه‌ای عینی به بررسی منشأ تکامل، دوام و تجزیه قدرت سیاسی در مناسباتش با همه پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد. این روش، او را ملزم می‌کند که پدیده قدرت را از همه جوانب آن بنگرد؛ یعنی از دیدگاه‌های گوناگون ممکن، که همه به یکسان معتبرند. اما علیرغم این پیچیدگی دوگانه، از مقدمه می‌توان به آسانی دریافت که به نظر ابن خلدون عامل سیاسی یک بعد غیرقابل تأویل و عمده واقعیت اجتماعی و مولد مجموعه‌ای از امور است که در ارتباط دائمی با مجموعه اجتماعی تحول می‌یابند و این عامل، در شکل‌گیری و نیروی خود، قابل دگرگونی و محکوم به سرنوشتی است که این مجموعه را به دنبال خود می‌کشاند (نصار، ۱۳۶۶: ۱۶۴). این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی دیدگاه سیاسی ابن خلدون با محوریت مساله دولت می‌پردازد.

۱. شرح حال: زندگی، آثار و زمانه ابن خلدون

ابن خلدون در رمضان ۷۳۲ ق (۷۱۰ ش) شصت سال پس از سقوط سلسله موحدون در تونس متولد شد. خانواده او دعوی انتساب به یکی از قبایل یمن را داشت که اصلاً متعلق به حضرموت واقع در ناحیه مرکزی کرانه جنوبی عربستان بود. در خانواده او که از منتقدان تونس محسوب می‌شدند، گرایش به علم‌آموزی و علایق سیاسی به یکسان شایع بود. ابن خلدون در نوجوانی نزد محمدبن ابراهیم ابلی که از نزدیکان سلطان ابوالحسن و مشهور به تبحر در فلسفه بود، علوم مختلف را آموخت. منطق،

ریاضیات، اصول دین، اصول فقه، حکمت طبیعی، زبان‌شناسی، تذکره‌نویسی و تاریخ، از جمله این دانش‌ها بود. از طریق آبلی بود که ابن خلدون با سنت فلسفه اسلامی و هم میراث فلسفی یونانیان آشنا شد. بسیاری از آثار کم‌اهمیتی که در جوانی تألیف کرد، تحت تأثیر همین سنت آموزشی و تربیتی بود (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۸۲-۱۸۳؛ مهدی، ۱۳۵۲: ۳۱-۴۵).

ابن خلدون خیلی زود وارد حوزه سیاسی شد. این ورود، هم به دلیل جاه‌طلبی‌های او و هم ناشی از منازعات سیاسی ریشه‌دار در تونس میان مدعیان قدرت بود، که موجب مهاجرت آبلی از تونس به فاس شد و ابن خلدون نیز به دنبال وی عازم این شهر شد. در آنجا ابتدا به مسئولیت نوشتن دستورهای حکومتی منصوب گشت. ارتباط نزدیک او با یکی از مدعیان قدرت، ابوعبدالله، از دودمان بنی‌حفض، موجب بدگمانی حکومت و زندانی شدن وی شد، اما پس از دو سال آزاد شد و عازم غرناطه در اسپانیای مسلمان شد. ابن خلدون در آنجا نقش میانجی صلح میان غرناطه و اسپانیای مسیحی را برعهده گرفت. او در محمد پنجم سلطان جوان غرناطه، امکان تبدیل شدن به یک فرمانروای خردمند را می‌دید، اما در ادامه به دلیل حساسیت‌های پادشاه نسبت به جایگاه ممتاز ابن خلدون، از غرناطه اخراج شد. او ناکام از تلاش‌هایش، راهی شهر بجایه شد. امیر عبدالله دوست قدیمی وی، به حکومت این شهر دست یافته بود و او را به سمت حاجب دربار منصوب کرد، اما پس از دو سال و با شکست سلطان و برای دور ماندن از تلاطمات سیاسی راهی قبایل بسکره (در آفریقای شمالی) شد و شش سال در آنجا اقامت گزید. به‌طور کلی دریافت او از مفهوم عصبیت و نقش آن در تحولات سیاسی، احتمالاً برآمده از اقامت در میان این قبایل بود. محصول این سالها، تحول زندگی او و تغییر مسیر جاه‌طلبی‌هایش از حوزه سیاسی به حوزه تأملات نظری و فلسفی بود. ثمره انزوای چهارساله ابن خلدون در قلعه ابوسلامه، تألیف کتابی متفاوت تحت عنوان «العبر» بود. او سرانجام بعد از ۳۰ سال غیبت، به زادگاهش تونس بازگشت و پس از چهار سال، راهی قاهره پایتخت علمی مسلمانان شد و تا پایان زندگی‌اش در آنجا ماند؛ تدریس در جامع الازهر، تدوین مجلدات تاریخ و مقام قاضی القضاتی، عمده کارهای او در این زمان بود. در این سالها و در سفری به دمشق، توانست با تیمور نیز دیدار کند. وی سالهای آخر عمر را به نگارش شرح حال، دریافت احوال اقوام انسانی و تأمل در غایت زندگی گذراند، تا اینکه در رمضان ۸۰۸ ق (۷۸۴ ش) درگذشت (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۸۵-۱۸۶؛ مهدی، ۱۳۵۲: ۴۵-۶۴).

ابن خلدون به‌طور ویژه با دو اثر خود، یعنی العبر و مقدمه شناخته می‌شود، [هر چند نام وی بیشتر با مقدمه پیوند خورده است]. اما او دارای آثار دیگری نیز می‌باشد که تقریباً کلیه آنها امروزه از بین رفته‌اند و به نظر می‌رسد که حتی در دوران حیات ابن خلدون نیز خیلی زود به فراموشی سپرده شده‌اند. برخی از آنان بدین شرح‌اند: تفسیر بوردای البوسیری، گزیده‌ای از منطق، رساله‌ای در باب علم حساب، چندین خلاصه از آثار ابن رشد، تفسیر شعری از ابن الخطیب در خصوص اصول فقه (الطالبی، ۱۳۹۱: ۲۷).

کتاب العبر، با توجه به تقسیم‌بندی ابن خلدون شامل سه کتاب است: کتاب نخست، مقدمه؛ کتاب دوم (قسمت‌های دوم تا پنجم) شامل تاریخ عمومی عرب و مسلمانان است؛ و کتاب سوم (قسمت ششم و هفتم) به دولت‌های شمال آفریقا اشاره دارد. اما همانطور که بیان شد، مقدمه ابن خلدون، با نام وی در پیوند است. این کتاب شامل یک دیباچه و شش باب است. دیباچه شامل توضیحاتی در باب علم عمران از منظر عمومی، عمران بادیه‌نشین، دولت‌ها، عمران شهرنشین، هنرها و پیشه‌ها و دانش‌ها و مسائل مربوط به آن را در بر می‌گیرد. ابواب یک تا سه و مفرداتی از مابقی بخش‌ها، از نظر توضیح‌نگرش ابن خلدون نسبت به سیاست و نسبت علم عمران با این مقوله، حائز توجه بسیاری است (قادری، ۱۳۸۵: ۱۸۴).

اما نکته مهمی که در اینجا می‌بایست به آن اشاره داشت این است که ابن خلدون نیز بمانند هر متفکر دیگری، تحت تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی‌ای بود که در آن به سر می‌برد. «زمانه ابن خلدون را به‌طور کلی می‌توان زمانه انحطاط، تجزیه و نابسامانی در سراسر قلمرو اسلامی دانست. در آن دوران، مغول‌ها قلمرو شرقی اسلام را از هند تا سواحل فرات تقسیم و بر آن فرمانروایی می‌کردند. شهرهای عراق و ایران نیز دستخوش نابسامانی و تجزیه بودند آن‌سوتر، کشمکش بین عثمانی‌ها و بیزانس کماکان ادامه داشت و در کشورهای اطراف، ممالیک زمام امور را در دست داشتند. اما بحرانی‌ترین قلمرو اسلامی آفریقای شمالی بود که از دو سمت تحت فشار بود: از یکسو، قبایل بربر که در نزاع دائم با یکدیگر امکان مرکزیت و ثبات سیاسی را از این حوزه می‌ستاند و از سوی دیگر، نیروی نظامی مسیحیان که همواره خطری برای آنان محسوب می‌شد.» (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

همچنین صرف نظر از جوامع مسلمان، دوران حیات ابن خلدون، مصادف با دوره گذار قرون وسطی به دوره رنسانس در اروپا بود و او از آن اوضاع مطلع بوده است (برزگر، ۱۳۸۳: ۷۶). به‌طور کلی پهناوری

تمدن اسلامی آن روز، به ابن خلدون این امکان را داده بود تا از آنچه در آن روزگار [در اروپا] می‌گذشت، آگاهی یابد و در کنار جاده طلا- که از سودان به ایتالیا می‌رفت- درگیر جنگال‌های طایفه‌ای و شاهد عظمت و زوال دولت‌ها باشد (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۸۳-۱۸۴).

۲. روش‌شناسی ابن خلدون

ابن خلدون از روش‌شناسی غافل نبوده است و دریافته بود که علم تاریخ و علم جامعه، مانند سایر علوم باید روش‌های خاص خود را داشته باشند (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۸۴). او به‌طور کلی سعی‌اش را در کار بست و ابداع روشی جدید و ابتکاری در بررسی‌های تاریخی و مطالعات اجتماعی قرار داده بود. وی با گذار از روش نقلی صرف، با روش تبیینی به تحلیل عمران (اجتماع) بشری و امور اجتماعی پرداخت. ابن خلدون گر چه متفکری متأله و دین‌باور بود و آموزه‌های دینی در کنار تجارب و مطالعات تاریخی، الهام بخش آراء و افکارش بود، اما برای شناخت مسائل، فقط به منابع وحیانی اکتفاء نکرد و عقل و تحلیل علی را سرلوحه روش‌های خود قرار داد (کریمی (مله)، ۱۳۸۸: ۲۲۱-۲۲۲). او سعی می‌کرد اخبار تاریخی را فارغ از رویکرد شرعی یا هنجاری بررسی، تحلیل و نقد کند و تا آنجا که ممکن است، قضاوت‌ها و ارزش‌دآوری‌های ذهنی و دینی‌اش را در این کار دخالت ندهد (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۹۰).

در نگاه ابن خلدون، به‌طور کلی هیچ چیزی مانع از آن نمی‌شود که یک مسلمان در مشاهده امور برخاسته از علوم و طبیعت، شیوه‌ای تجربی و در عین حال منطقی و عینی را دنبال نکند. به باور وی، جستجوی دلایل ژرف تحول تاریخی در ساختارهای اجتماعی و همچنین تکامل در خصوص آینده تمدن بشری، هیچ منافاتی با دین ندارد و از اینرو ضمن قائل شدن احترام برای دین، می‌توان به ذهن این امکان را داد که در جهان کند و کاو کرده و تحول بشریت را درک کرد (الطالبی، ۱۳۹۱: ۸۷-۸۸ و ۱۰۷-۱۰۸).

ابن خلدون با معیار قرار دادن عقل، از شیوه‌های برهانی و استقرایی از طریق ارجاع مسائل بر مبادی امور، حوادث بر طبایع و وقایع بر اصول بهره برد (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۹۰). وی درباره روش برهانی خود می‌گوید: «من راه و روش تحقیق را گشودم و آن را برای دیگران روشن و آشکار ساختم، ما آنچه را در اجتماع بشری روی می‌دهد، مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه‌ها و دانش‌ها و هنرها، با روش

برهانی آشکار می‌کنیم». ابن خلدون به‌طور کلی قیاس را مناسب عرصه عمران نمی‌داند و از اینرو در بسیاری از موارد، تحقیق خود را بر استقراء مبتنی می‌کند. وی در خصوص انحطاط از بین رفتن اقوام و علل آن می‌گوید: «اگر این امر را به شیوه استقراء پی‌جویی کنیم، در میان ملت‌های گذشته، نمونه‌های بسیاری از آنچه یاد کردیم خواهیم یافت . . . از مطالعه امور جزئی به امور کلی رسیدم و بدین طریق توانستم تاریخ نوع بشر را در کلیت آن دریابم» (الجابری، ۱۳۹۲، ب: ۱۳۲؛ موسوی، ۱۳۹۰: ۱۸۵).

ابن خلدون برای کنکاش در ماهیت قدرت سیاسی به تاریخ رجوع می‌کند. وی با مطالعه تاریخ به جستجوی علت‌های درونی وقایع تاریخی و تلاش برای استخراج قوانین عام می‌پردازد و می‌کوشد از وقایع بیرونی به ماهیت درونی تاریخ برسد (پولادی، ۱۳۸۵: ۱۱۵). او در تجزیه و تحلیل تاریخی، مشی علمی را پیشه خود می‌سازد و در شیوه تاریخ‌نویسی بر امانت‌داری در مطالب علمی تأکید می‌کند (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۸۵).

ابن خلدون مایل نبود مانند بیشتر مورخان پیش از خود، به نقل اخبار، بدون توجه به امکان و نوع عقلی آن پردازد و تاریخی «صوری» را عرضه کند. او به‌طور کلی میان اخبار شرعی و اخبار تاریخی و وقایع تفاوت قائل می‌شود: در اخبار شرعی با علم به صحت صدور آنها، اعتماد حاصل می‌گردد، اما در اخبار تاریخی، منطبق‌بودن با واقع ضرورت دارد و برای رسیدن به معرفت نسبت به این انطباق، دانایی نسبت به اجتماع و کیفیاتی که به‌طور طبیعی بر آن عارض می‌شود لازم است. حقیقت تاریخ، خبر از اجتماع انسانی و کیفیاتی چون توحش، عصبیت، صلح و مواردی از اینگونه است (اطهری، ۱۳۸۸: ۵۷؛ قادری، ۱۳۸۵: ۱۸۵).

همان‌گونه که پیشتر نیز بیان شد، ابن خلدون به‌طور کلی برای درک سرشت تاریخ، علم عمران را پایه ریزی نمود. علم عمران از نظر وی، علمی است که درباره آنچه که در اجتماع بشری اتفاق می‌افتد (از قبیل ظواهر مخصوص آن همچون توحش، انس و الفت، عصبیت‌ها، حکمرانی و دولت‌ها و ...) بحث می‌کند و مهمترین توجه آن در خصوص عوامل برپایی دولت‌ها و سقوط آنها به سبب توالی و رقابت میانشان است (الجابری، ۱۳۹۲ الف: ۶۹).

ابن خلدون معتقد بود که تبیین وی از زندگی سیاسی را نباید با رویکرد «شریعت‌نامه» و «سیاست‌نامه»‌ها که در پی فراخواندن حاکمان به در پیش گرفتن احکام شرعی و شیوه ملک‌داری ایرانی

هستند اشتباه گرفت. او همچنین علم عمران را از «حکمت سیاسی»، که در پی بهترین نظم سیاسی و نیل به سعادت و کمال است متفاوت می‌داند. به باور وی، زندگی سیاسی و اجتماعی نیز تابع کون و فساد و پیدایی مجدد هستند و از اینرو بررسی آنها باید منطبق با روش علوم طبیعی باشد (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۹۰). او بر این باور بود که چاره نقص شیوه کار مورخان بزرگ، آن است که آدمی و اجتماع را مورد تحقیق قرار دهیم. بر این اساس، هدف علم عمران این است که جنبه‌های باطنی وقایع ظاهری تاریخ را آشکار سازد (مهدی، ۱۳۵۲: ۲۲۳).

ابن خلدون در جستجوی دلایل فهمید که نمی‌توان تنها در انگیزه‌ها و آرزوها، اهداف و مقاصد، قدرت اراده و نیروی فکری افراد، آنها را جستجو کرد بلکه بر این اعتقاد بود که تأثیر آنها نه تنها توسط ویژگی گروه‌هایی که به آنها تعلق داشتند، بلکه با شرایط عمومی اجتماع تعیین شده است. این باعث شد که او عواملی که بر روی شرایط اجتماع تأثیر می‌گذارند و باعث شکل‌گیری آنها می‌شوند را مورد بررسی قرار دهد (اشمیت، ۱۳۸۸: ۳۷-۳۸).

۳. انسان‌شناسی سیاسی ابن خلدون

فهم اندیشه سیاسی ابن خلدون، بدون درک بنیادهای نگرش او نسبت به انسان میسر نیست. همین برداشت از انسان، زوایای مختلف منظومه فکری او را سامان می‌دهد (کریمی‌مله، ۱۳۸۸: ۲۲۲). در یک نگاه کلی، ابن خلدون انسان را موجودی مدنی‌الطبع می‌داند که با نوع خود همکاری می‌کند و با این همکاری به عمران دست می‌یابد (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۷۷).

به‌طور کلی چکیده دیدگاه ابن خلدون در مورد سرشت انسان و ارتباط آن با شکل‌گیری دولت بدین شرح است: شهوات و امیال، از عواملی هستند که برقراری مناسبات اجتماعی را ایجاب می‌کنند. امیال، ساده‌ترین میل یعنی میل به رفع گرسنگی تا پیچیده‌ترین آنها یعنی تنوع و تجمل در جوامع متمدن را در بر می‌گیرد. نیاز جسمی انسان، او را ناگزیر به آمیزش با دیگران می‌کند و همین که اجتماع پدید آمد، ضرورتاً مراحل را طی می‌کند که به پیدایش تمدن سیر می‌کند. انسان‌ها در جهت نیاز به تغذیه و تولید مثل، دور هم گرد می‌آیند، کسب تخصص می‌کنند و تقسیم کار پدید می‌آورند. به دلیل همیاری، مازاد تولید و فراوانی حاصل می‌شود و جامعه به سمت تجمل می‌رود. شهوات که تاکنون تابع انگیزه پایه‌ای

بقا بودند، رفته‌رفته در مجراهای دیگری به کار می‌افتند که افزودن بر تحمل و تنعم از آن جمله است. افزون‌خواهی باعث آغاز تعدی برخی بر برخی دیگر می‌شود. چون انسان به‌طور کلی سرشتی فزون‌طلب دارد. توسعه‌طلبی و قدرت نفس انسان و تجاوز و ستم، در طبایع حیوانی بشر مخمر است. بنابراین با اتکاء به همین بدذات‌انگاری و شرارت بشر است که تشکیل دولت ضرورت می‌یابد. عبارتی برای جلوگیری از هرج و مرج و ناامنی، استقرار حاکم نیاز است. بر این اساس «در اندیشه ابن خلدون جامعه وقتی به پایداری و امنیت می‌رسد که افراد، خود را تحت فرماندهی فردی نیرومند از میان خود قرار دهند. اطاعت از فرمان این شخص نیز موجب بنیان گرفتن دولت می‌شود» (شاکری، ۱۳۸۸: ۵۵۱).

البته می‌بایست به این نکته نیز توجه داشت که چنین نگرشی نسبت به فطرت انسان و مناسبات انسانی، برآمده از زمانه ابن خلدون (وقوع رقابت‌ها و جنگ‌های دائمی میان قبایل و سلسله‌های مختلف) نیز بوده است. به‌طور کلی مهم‌ترین نیاز زمانه او پایان بخشیدن به منازعات سیاسی و ایجاد ثبات و نظم اجتماعی بود و برای رسیدن به این هدف، وجود حکومت [امری ضروری] است (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۹۳). روی هم‌رفته ابن خلدون در طرح مساله فوق، نه تنها به طرح گونه‌ای از روانشناسی اجتماعی شخصیت می‌پردازد، بلکه به توضیح و تبیین پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد: انسان به ناگزیر اجتماعی و مجبور از فراگیری راه و رسم زندگی است، اما در عین حال، خصلتی ضداجتماعی نیز دارد: طبیعت شرور و ستم‌پیشه وی. اما این خصلت از نظر ابن خلدون کار کردی منفی و ضد اجتماعی ندارد، بلکه انسان را به این اندیشه سوق می‌دهد که برای برقراری روابط اجتماعی، وجود دولت ضروری است (تنهایی، ۱۳۸۳: ۲۲۷).

۴. مفهوم عصیبت نزد ابن خلدون

عصیبت، مفهومی اصلی برای درک اندیشه سیاسی ابن خلدون است. وی معتقد است بنیانگذاری حکومت، بدون وجود عصیبت ممکن نیست، زیرا حاکم تنها در پرتو عصیبت بر دیگران تسلط می‌یابد و جلوی تجاوز را می‌گیرد (اطهری، ۱۳۸۸: ۲۰۱).
از دیدگاه ابن خلدون، عصیبت از طرق زیر به دست می‌آید: (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۴۲-۲۵۲؛ الجابری، ۱۳۹۲ الف: ۶۶-۶۸؛ برزگر، ۱۳۸۳: ۷۸-۷۹).

الف. خویشاوندی

خویشاوندی که نخستین مبنای عصبیت و طبیعی‌ترین نوع آن است. حساسیت نشان دادن فرد نسبت به نزدیکانی که مورد ستم واقع شده‌اند و یا تفاخر و غرور نسبت به سرآمدن آن و آرزوی برتری آنان، یکی از عواطف بشر است. البته شرط خویشاوندی شرط لازم است، نه کافی؛ زیرا عنصر تعیین‌کننده نه خاندان و نژاد بلکه عصبیتی است که در درون این قالب متجلی می‌شود. بنابراین چه بسا کسانی که خود را از خاندانی شریف و باعصبیت می‌دانند، اما فاقد چنین عصبیتی هستند؛ زیرا در نتیجه شهرنشینی یا انحطاط، آن را از دست داده‌اند.

ب. غیرخویشاوندی

این مفهوم بر دو نوع است: (۱) از راه هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف)؛ چون غرور قومی هر کس نسبت به هم‌پیمان و مدافعه‌جویی در هنگام خطر مشاهده می‌شود. در واقع این پیوند تنها در جایی محکم و استوار شده و به عصبیت مبدل می‌شود که کیان و موجودیت جماعتی به خطر بیفتد. آنچه در اینجا اساسی است، اولاً فیض و شهرتی است که یکی از دیگری کسب می‌کند و ثانیاً، طی یکی دو نسل بعد به ثمر می‌رسد و نتیجه می‌دهد و فرزندان این هم‌پیمان از آن سود می‌برند و صاحب عصبیت و بزرگواری می‌شوند. ثالثاً، هیچ‌گاه عصبیت این هم‌پیمان فروتر در نسل اول به اندازه شرف و بزرگی و عصبیت خواجگان خود نمی‌رسد. و (۲) انتقال عصبیت از راه تربیت در یک خاندان شریف و صاحب عصبیت. این نوع نیز با آن شرایط سه‌گانه‌ای که گفته شد، صاحب عصبیت خواهد شد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان از دید ابن خلدون عصبیت را رابطه‌ای اجتماعی - روانی و نه صرفاً روانی دانست که افراد جماعت معینی را بر اساس قرابت (مادی و معنوی) به هم مرتبط کرده و پیوند می‌دهد. ارتباط آن مستمر بوده و در زمان خطر و تهدید موجودیت افراد جماعت، بروز و ظهور می‌یابد (الجببری، ۱۳۹۲ - الف: ۶۶-۶۷). بر این اساس، غیرحقیقتی بودن پیوندهای نسبی، حقیقتی ژرف‌تر را پنهان می‌سازد: حقیقت اشتراک منافع، آرمان‌ها و سرنوشت (الطالبی، ۱۳۹۱: ۵۴۹).

در دیدگاه ابن خلدون، عصبیت دارای سیر طبیعی است که از دفاع خویشاوندی آغاز شده و در نهایت در صورت وجود شرایط مساعد، به کشورداری و فرمانروایی ختم می‌شود (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۶۵)؛ این

مساله، در ادامه مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۵. عمران: بادیه‌نشینی و شهرنشینی در اندیشه ابن خلدون

مقاله عمران (اجتماع)، در اسلوب ابن خلدون نقشی اساسی دارد. این مفهوم شاه کلید مقدمه تلقی می‌شود و چارچوب آن را مشخص می‌سازد، به‌طوری‌که کلیه فصول این اثر، یا با توجه به آن طرح‌ریزی شده‌اند و یا بر پایه آن توجیه می‌گردد (الطالبي، ۱۳۹۱: ۶۴).

عمران از نظر ابن خلدون، از ویژگی‌های انسانی و نتیجه روابط متقابل انسان‌ها است، نه امری مستقل و جدای از آن‌ها (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۹۲). به باور وی، تاریخ چیزی نیست مگر روایتی از اجتماع انسان، که عمران یافته است او می‌نویسد: دیگر از تمایزات انسان، عمران است، یعنی با هم سکونت‌گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه چادرنشینان و دهکده‌ها. برای انس گرفتن با جماعات و گروه‌ها و برآوردن نیازمندی‌های یکدیگر؛ چه در طبایع انسان، حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته است (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۷۵-۷۷)؛ عمران از دیدگاه ابن خلدون، کلیه پیشرفت‌هایی است که در زمینه‌های علمی، اقتصادی و هنری نصیب انسان می‌شود و طرقي که افراد در رسیدن به نیازهای زندگی‌شان پیش می‌گیرند. از نظر وی چون در کسب معاش، روش‌ها مختلف است پس عمران‌ها نیز مختلف است (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۵۵؛ موسوی، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۳)؛ بر این اساس، وی عمران را به دو نوع تقسیم می‌کند: عمران بدوی (بادیه‌نشینی) و عمران حضری (شهرنشینی).

ابن خلدون بادیه‌نشینی را مقدم بر شهرنشینی می‌داند و معتقد است بادیه‌نشینی اصل و گهواره اجتماع و تمدن است و اساس تشکیل شهرها و جمیعت آنها، بادیه‌نشینی هستند. وی بادیه‌نشینی را به خاطر صفاتی چون: شجاعت، سادگی، قناعت، پاکی فطرت، روح آزادی و آزادگی می‌ستاید. اجتماعات بادیه‌ای، خودکفا هستند، مواد غذایی آنها بسیار ساده است. تهیه لباس و سایر امور با وسایل ابتدایی و هر آنچه طبیعت در اختیار آنها می‌گذارد فراهم می‌گردد. بادیه‌نشینی، تنها قادر به تأمین حداقل نیازهای زندگی خود هستند. آنان به خیر و نیکی نزدیک‌ترند تا شهرنشینی. عصبیت یکی از جنبه‌های اساسی این نوع از زندگی محسوب می‌شود؛ در این جوامع، مردم به وسیله عصبیت به شدت به یکدیگر وابسته‌اند و همین مساله، کار اداره جامعه و دفاع از آن در مقابل بیگانه را آسان می‌گرداند. همچنین یکی دیگر از

خصلت‌های بادیه‌نشینی پاکی‌نسب است، چون آنها با هم زندگی می‌کنند و ازدواج‌ها به صورت درون‌گروهی است.

به باور در این خلدون عمران بدوی مرحله‌ای از مسیری قلمداد می‌شود که به دستیابی به تمدنی بیش از پیش ختم می‌گردد (الطالبی، ۱۳۹۱: ۷۴). از نظر وی، عمرانی که بر مدار زندگی در شهرها تمرکز می‌یابد، کمال طبیعی آن زندگی است که در بادیه‌نشینی آغاز شد و به دلیل نقصان، میل به کمال داشت (مهدی، ۱۳۵۲: ۲۵۷).

در اندیشه ابن خلدون، شهرنشینی عبارت است از تفنن‌جویی در تجملات و بهتر کردن آن و شیفتگی به صنایعی که کلیه انواع و فنون گوناگون آنها ترقی می‌یابد. شهرنشینان از اینرو که پیوسته در انواع لذت‌ها و عادات تجمل‌پرستی و ناز و نعمت غوطه‌ورند و شهوات دنیوی را پیشه می‌گیرند، نهاد آنان به بسیاری از خوی‌های نکوهیده و بدی‌ها آلوده شده است و به همین اندازه از شیوه‌ها و رفتارهای نیک دور شده‌اند. آنها به دلیل تنبلی، امر دفاع از جان و مال خویش را به حاکمی واگذار می‌کنند که تدبیر امور و سیاستشان را بر عهده بگیرد و به نگهبانان و لشکریانی تکیه می‌کنند تا آنها را از هر گونه دستبردی حمایت کنند. همچنین اقتصاد شهری برخلاف اقتصاد روستایی، بسیار پیچیده است. مدار این اقتصاد شهری نیز صناعت و تجارت است. از ویژگی‌های دیگر جوامع شهری، نبود پاکی‌نسب، نبود عصبیت، گسترش زبان در سایه دولت، ظهور علم و هنر، تمرکز قدرت اقتصادی و سیاسی در شهر، ازدواج برون‌گروهی، و ... می‌باشد. در کل، ایراد اساسی‌ای که ابن خلدون به شهرنشینی وارد می‌کند آن است که این نوع از تمدن، باعث فاسد گشتن انسان شده و در نهایت، خود نیز به سبب همین فساد نابود می‌شود.

به‌طور کلی در مورد نسبت دولت با عمران بدوی و عمران حضری در دیدگاه ابن خلدون می‌توان گفت که او دولت‌ها را حد واسط میان این دو عمران در نظر می‌گیرد. به باور وی، دولت‌ها در راستای عمران بدوی شکل می‌گیرند و در صورت تداوم و بقاء، اجتماع را به مرحله حضری منتقل می‌سازند. اما با این وجود، نمی‌توان اینگونه برداشت کرد که در اندیشه ابن خلدون مرحله حضری، بی‌نیاز از دولت است (قادری، ۱۳۸۵: ۱۹۴).

ابن خلدون به‌طور کلی در مورد ارتباط عمران و دولت معتقد است، همچنان‌که برای جسم،

ماده و صورت موجود است، عمران نیز دارای ماده و صورت است. ماده آن اجتماع بشری است و صورت آن دولت است؛ و همچنان که ماده بدون صورت موجود نیست، ممکن نیست که عمران بدون حکمرانی و دولت باشد. بنابراین نمی‌توان یکی را از دیگری جدا ساخت؛ دولت بدون عمران قابل تصور نیست و عمران بدون دولت و حکمرانی محال است (الجابری، ۱۳۹۲- ب: ۱۳۲).

روی هم‌رفته در فلسفه ابن خلدون، شهوت قدرت، ثروت و فراغت، همراه با چیرگی یک عصبیت بر دیگر عصبیت‌ها، اجتماع بدوی را به سوی عمران حضری و پادشاهی می‌کشاند (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۲۰۲-۲۰۳).

۶. دولت در اندیشه سیاسی ابن خلدون

ویژگی اساسی منظومه اندیشه سیاسی ابن خلدون که آثار و تبعات مهم نظری و عملی داشته است، تبیین ماهیت دولت است (کریمی (مله)، ۱۳۸۸: ۲۲۴). وی به‌طور کلی در سیادت دولت و نهادهای سیاسی چون و چرا نمی‌کند (مهدی، ۱۳۵۲: ۲۵۹-۲۶۰) و بر ضرورت وجود دولت تأکید کرده و نقش آن را در انتظام بخشی به جامعه، در پروراندن تمدنها، و... مهمتر از همه می‌داند (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۹۰). از نگاه ابن خلدون دولت ضرورتی عام، جهانشمول و انسانی است و همه جوامع در طول تاریخ به آن نیاز داشته‌اند. به باور او، زندگی بشری بدون آمدن پیامبران هم ممکن است تحقق یابد و این بوسیله سلطه و مقرراتی است که حکومت‌ها بواسطه قدرت خویش بر جوامع اعمال می‌کنند (نصار، ۱۳۶۶: ۱۴۸). ابن خلدون درباره دولت به عنوان یکی از نهادهای اساسی و عوامل اصلی تمدن به بحث می‌پردازد. او معتقد است «هیچ تمدنی یافت نمی‌شود مگر آنکه در سایه دولتی شکل گرفته باشد. از منظر وی، عمر دولت و عمر تمدنی که دولت بوجود می‌آورد، برابر است. تمدن اوج‌گیری یک دولت نیرومند 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).

ابن خلدون به‌طور کلی دولت را در یک جریان تاریخی مورد مطالعه قرار می‌دهد. «دولت‌هایی که ابن خلدون به تحلیل تاریخی‌شان می‌پردازد، تقریباً همه ریشه در جامعه بادیه‌نشین دارد. وی گمان می‌کند که این پدیده، قابل تعمیم است و بر آن نیست که نحوه تشکیل نخستین نوع حکومت

سازمان یافته‌ای را که در جامعه ابتدایی کمابیش اسکان یافته پدید آمده باشد مورد تحقیق قرار دهد. تحلیل‌های او در مجموع به هشت سده از تاریخ عربی-اسلامی می‌شود؛ تاریخی انباشته از توالی تقریباً یکنواخت سلسله‌ها و امپراطوری‌های برخاسته از دشت. از آنجا که نظام جامعه شهرنشین، متأخر است، طبیعی است که این نظام پویایی خود را مدیون نظام جامعه بادیه‌نشین باشد» (نصار، ۱۳۶۶: ۱۸۷).

الف. انواع دولت و ارکان و وظایف آن

از دیدگاه ابن خلدون، به‌طور کلی دولت به نظامی اطلاق می‌شود که مجموعه‌ای از افراد بر اثر کمیت برتر در سرزمین و قلمرو مشخص به قدرت دست یافته و به تنظیم رابطه جدید سیاسی - اجتماعی بین افراد پرداخته و در اجرای آن، از روش‌های گوناگون (زور و یا ارتباط آزاد مبتنی بر مشارکت) استفاده می‌کند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۹: ۳۲۸-۳۲۹).

ابن خلدون اصطلاح دولت را به‌طور کلی در مفهوم عام آن به معنای امتداد زمانی و مکانی فرمانروایی یک عصبیت به کار برده است:

۱) دولت از نظرگاه امتداد در مکان به دولت عام و خاص تقسیم می‌شود: دولت عام، مجموعه مناطق و اقلیم‌هایی که سلطه عصبیت حاکمه در آن جاری و اعمال می‌شود. دولت خاص، ولایت یا ناحیه‌ای که توسط یک والی از سلطه مرکزی جدا و مستقل شده است. در نظر ابن خلدون، دولت عباسی نسبت به دولت‌های مستقلی چون بنی یوبه، بنی حمدان، دولت عام، و این دولت‌های مستقل از خلافت - که به‌صورت ظاهری تابع دولت عباسی بودند - دولت خاص می‌باشند (الجابری، ۱۳۹۲: الف: ۵۶).

۲) از نظرگاه امتداد در زمان، دولت یا کلی است یا شخصی: دولت کلی، بنا بر مدت حکمرانی عصبیتی از عصبیت‌ها مشخص می‌شود که بر اساس آن عصبیت، پادشاهان و یا خلفا یکی پس از دیگری بر سر کار می‌آیند و از اینرو شامل حکمرانی خاندان معینی از ابتدا تا انتهای نقرات خاندان می‌شود؛ مانند دولت عباسی، دولت موحدین. دولت شخصی، عبارت است از مدت حکمرانی شخصی واحد از اشخاص دولت کلی سلسله حاکمه مانند مأمون، دولت معاویه و ... (الجابری، ۱۳۹۲: الف: ۵۶).

۳) ابن خلدون از دو اصطلاح «الدوله المستقره» و «الدوله السمتجده او الحادئه» نیز استفاده کرده است. این اصطلاح از دولت، بر دوره‌ای اطلاق می‌شود که برخورد و کشمکش میان عصبیت حکمران و

عصبیت برانگیخته شده در مقابلش درگیرد. دولت مستجده، دولتی است که به دنبال عصبیت جدید برپا می‌شود و دولت روی کار است که بر ضد آن، انقلابی توسط عصبیت جدید در می‌گیرد (الجابری، ۱۳۹۲، الف: ۵۶-۵۷).

ابن خلدون همچنین سه نوع دولت یا سیاست را بر اساس اهدافی که دارند، از یکدیگر جدا می‌کند: (۱) سیاست دینی: این حکومت بر اساس قانون آشکار و معلوم الهی هر حاکمیت ایده‌آل اسلامی بنا نهاده شده است. این حکومت، هم معاد و هم معاش شهروندان را تأمین می‌کند و به حاکمیت صدر اسلام گفته می‌شود (اطهری، ۱۳۸۸: ۶۳). از نظر ابن خلدون، شرع بعنوان قانون اسلامی، در عهد خلفای راشدین به کامل‌ترین وجه حکم‌فرما بود. وی خلافت را «جانشینی از صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا بوسیله دین» می‌داند و معتقد است که تعیین امام، واجب است؛ این وجوب، ممکن است پایه عقلی یا فرعی داشته باشد. وی خود طرفدار شرعی بودن وجوب خلافت است. به باور ابن خلدون، افول دین، مقارن با تبدیل خلافت به ملک (پادشاهی) معاویه و امویان بود (قادری، ۱۳۸۵: ۱۹۳؛ روزنتال، ۱۳۸۸: ۸۸).

(۲) سیاست عقلی: در این نوع، حکومت بر قانون تأسیس شده توسط عقل انسانی استوار می‌باشد و اساس آن بر عصبیت بنا نهاده شده است و بر زور و شمشیر اتکاء دارد. مثل: بنی‌امیه و بنی‌عباس. از نظر ابن خلدون، سیاست عقلی بر دو گونه است: یکی آنکه مصالح مردم به‌طور عموم و مصالح پادشاه در استقامت نگاه داشتن ملک به‌طور خصوص، مراعات می‌شود و این سیاست به ایرانیان اختصاص داشت و متکی بر روش حکمت بود؛ در نوع دیگر، مصلحت سلطان و کیفیت استوار شدن پادشاهی از راه قهر و غلبه و دست‌درازی مراعات می‌شود و مصالح عمومی در این روش، متفرع بر مصالح سلطان است (اطهری، ۱۳۸۸: ۶۳) و این سیاست، از آن دیگر پادشاهان جهان، خواه مسلمان یا کافر است. جز اینکه پادشاهان مسلمان بر حسب طاقتشان از آن سیاست بدان سان پیروی می‌کنند که بر مقتضای شریعت اسلامی باشد و بنابراین قوانین آن، از یک رشته احکام شرعی و آداب اخلاقی تشکیل می‌یابد و قوانینی را که در اجتماع طبیعی است و اصولی را که از لحاظ مراعات شوکت و عصبیت ضرورت دارد نیز در نظر می‌گیرند و در اصول و قوانین مزبور، نخست به شرع و آنگاه به نظریات حکما درباره آداب و رسوم و سیرت پادشاهان اقتدا می‌کنند (روزنتال، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۹).

۳) سیاست مدنی: حاکمیت ایده‌آل فلاسفه و آن نوع دولت و سیاستی است که افلاطون و فارابی طرح و از آن به مدینه فاضله یاد می‌کنند. این دولت، فرضی بوده و در تاریخ جایی نداشته و امکان ظهور ندارد (اطهری، ۱۳۸۸: ۶۳).

به‌طور کلی نکته اساسی در اینجا این است که با توجه به تأثیرپذیری ابن خلدون از نظام‌های سیاسی عصر خود، بنیاد استقرار دولت در دیدگاه وی، بر محور تغلب استوار است. او با وجود اینکه خود، شخص متشرعی بود اما حکومت دینی را برای ثبات، سامان و رفاه جامعه ضروری نمی‌دانست و در مقابل، حکومت عقلی (غیردینی) را برای رفاه و کمال زندگی دنیوی انسان کافی می‌دانست.

از دیدگاه ابن خلدون دولت دینی بر دولت غیردینی که معتقد است می‌تواند به دلیل تهی‌بودنش از نور خداوند به آن خرده گرفت، ارجحیت دارد، اما از لحاظ عقلی لازم و ضروری نیست (الطالبی، ۱۳۹۱: ۵۰). در واقع غور و بررسی او در تاریخ و تجارب وی از دولت‌های اسلامی در مغرب، به او آموخت که همواره میان خواسته‌های ایده‌آل شریعت و واقعیت‌های سیاسی فاصله‌ای وجود دارد (روزنتال، ۱۳۸۸: ۹۳). از این منظر، خیل کثیری از انسان‌ها در طول حیات خویش، از دولت دینی هیچ شناختی نداشته‌اند و کسانی هم که آن را شناخته‌اند (مثل اعراب)، نتوانستند به‌صورتی شسته-رفته و ناب آن را حفظ کنند، [چرا که] این شکل از دولت ریشه در طبیعت بشر ندارد و در واقع فاقد ریشه روان-جامعه‌شناختی در اجتماعات بشری است. به عقیده ابن خلدون، طبیعت بشر، که وجود تنها یک قدرت را-صرف نظر از چگونگی آن- ایجاب می‌کند، در نهایت همواره به حالت اولیه خود باز می‌گردد. وی این مساله را همان‌گونه که آمد، از تاریخچه خلافت و تحول ناگزیر آن به سلطنت استخراج کرده است. به نظر او، علت تمایل معاویه به حکمرانی آن بود که وی تحت تأثیر عصبیت نتوانست از تحول جبری خلافت به پادشاهی بگریزد. بر این اساس، کلیه فراز و نشیب‌های خلافت، تحت تأثیر جاذبه‌های پادشاهی، همچون پدیده‌ای نشأت گرفته از نیروی درونی عصبیت توجیه می‌گردد (الطالبی، ۱۳۹۱: ۵۰-۵۱).

ابن خلدون به بررسی عناصر تشکیل‌دهنده و وظایف دولت نیز می‌پردازد. وی به تعداد افراد درگیر در حکومت و رابطه آنها می‌پردازد: افراد باید در بخش‌های گوناگون شهرستان‌ها و مرزها تقسیم شوند و اداره امور آن نواحی را بعهده گیرند و بر آن سرزمین استیلاء یابند. او همچنین در تعیین پایگاه دولت، به شمارش اجزاء و عناصر و کارکرد هر یک می‌پردازد: معاون، شمشیر، قلم، رأی، دانش، حاجب، وزارت،

کاتب، دیوان، کارگزاران و خراج‌ها، دیوان نامه‌ها و نگارش، شرطه، فرماندهی نیروی دریایی. همچنین یکی دیگر از عناصر عمده دولت در نگاه ابن خلدون، پایتخت است. او معتقد است در صورت ایجاد هر نوع مشکلی برای دولت‌ها، اگر پایتخت بماند، دولت از مشکلات و تهاجمات رها خواهد شد؛ اگر پایتخت از دست برود، بخش‌های دیگر برای دولت سودی ندارد (آزاد آرمکی، ۱۳۸۹: ۳۲۹-۳۳۰).

از دیدگاه ابن خلدون توسعه عمران، بنا نمودن شهرها و ابنیه‌های عمومی، نظم و نسق دادن به امور، توسعه فنون و مهارت‌ها، تعیین دستمزدها، تنظیم امور اقتصادی در شهرها و ... همگی منوط به وجود و حمایت دولت نیرومند و با ثبات است (اخوان، ۱۳۷۹: ۵۱ و ۷۳).

به‌طور کلی وظایف دولت از نظر ابن خلدون شامل مراقبت از فقرا، از قربانیان اتفاقات، از بیوه‌گان و ایتام آنان و از مسلمانان بیمار است. حاکمان مسلمان کلاً باید وظایف متعارف یک مقام دولتی خیرخواه را انجام دهند: باید از جامعه در برابر دشمنانش محافظت کنند، قوانین محدودکننده را اجراء کنند، از خشونت نسبت به اشخاص و اموال ممانعت نموده و امنیت جاده‌ها را بهبود بخشند. همچنین یکی از مهمترین وظایف دولت از دیدگاه ابن خلدون، تنظیم و توسعه اقتصاد است. از نظر وی، حاکم باید معیشت رعایا و انصاف در معاملات میان رعایا را تضمین نماید. او معتقد است، تمدن و اقتصاد شکوفا بر ایمنی حقوق مالکیت متکی است؛ اینها بر اجرای عدالت در معاملات اقتصادی وابسته است. نباید مصادره خودسرانه یا کار اجباری وجود داشته باشد. رفتار منصفانه با مردم ثروتمند به آنها انگیزه می‌دهد که سرمایه خود را به ثمر نشانده و شکوفا سازند، که این مساله به نوبه خود، موجب افزایش درآمد حاکم از محل مالیات‌ها خواهد شد. سلسله حاکم به‌طور کلی قادر است رشد اقتصادی را تحرک بخشیده و در نتیجه موجب ارتقای تمدن گردد و از طریق فعالیت اقتصادی دربار، عمر خود را طولانی سازد، اما نباید مستقیماً در تجارت مداخله نماید. در واقع به دلیل اینکه دولت و حاکم، بزرگترین بازار جهان هستند باید با پرداخت مستمری سخاوتمندانه، فعالیت اقتصادی را تحریک نمایند. به‌طور کلی از دیدگاه ابن خلدون هزینه کردن‌های عام‌المنفعه می‌تواند موجب رونق اقتصاد شود (بلک، ۱۳۸۶: ۲۸۹-۲۹۰). همچنین از نظر وی دولت به‌طور مستقیم و غیرمستقیم می‌تواند موجب رونق دانش‌ها شود: به‌طور مستقیم، از طریق حمایت از نهادهای عملی و به‌طور غیرمستقیم، از راه ایجاد اسباب و علل دیگر تمدن که بدون آنها دانش‌ها نمی‌توانند وجود داشته باشند (مهدی، ۱۳۵۲: ۲۶۰).

ب. رابطه عصبیت و استقرار دولت

ابن خلدون قدرت را هدف طبیعی عصبیت می‌داند و معتقد است که عصبیت، اختیاری برای گریز از آن ندارد؛ قدرت پدیده‌ای است گریزناپذیر که از ترتیب وجودی‌اش ناشی می‌شود (الطالبی، ۱۳۹۱: ۵۲). از اینرو وی به قدرت رسیدن طایفه و گروهی خاص را ناشی از عصبیت، و افول آن را نتیجه سست شدن پیوندهای عصبیتی میان آنها می‌داند (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۹۶). از دیدگاه وی، گرچه تأسیس دولت‌ها منوط به وجود عصبیت است، اما تداوم آنها نیازمند عصبیت نیست؛ مردم بر اساس قواعد رفتاری و عادت، پذیرای حکمرانان نسل‌های بعدی می‌گردند و این وضع تا زمانی که عصبیت توانای دیگری، مدعی پادشاهی و دولت مستقر نشده باشد ادامه دارد. در برخی موارد، پادشاهی بدون وجود عصبیت شکل می‌گیرد؛ یعنی زمانی که فردی متعلق به طبقه فرمانروا در سرزمینی دیگر با اتکاء به اصل و نسب خویش، هر چند در ابتدا بی‌یار و یاور، موفق شود به پادشاهی دست یابد. بدیهی است در چنین شرایطی غرض آن است که عرصه برای پادشاهی مهیاست و هیچ عصبیت رقیب یا مدعی جدی‌ای برای آن وجود ندارد (قادری، ۱۳۸۵: ۱۹۰-۱۹۱).

نکته مهم در اینجا این است که ابن خلدون موفقیت پیامبران در تأسیس حکومت دینی را نیز مرتبط با عصبیت آن‌ها می‌داند (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۹۶). وی می‌پذیرد که دعوت دینی ممکن است نیروی اساسی برای تشکیل دولت بشمار رود، اما بی‌درنگ متذکر می‌شود که موفقیت این دعوت دینی، با عصبیت پیرامون پیامبران در پیوند است و برای تأیید این رأی، به ارجمند بودن پیامبران در میان قوم خویش اشاره می‌کند؛ اینکه پیامبر بدون حمایت‌های عصبیتی، در معرض تعدیات منکران و طاغوتیان قرار دارد. ارجمندی پیامبران در میان قوم خود، حداقلی از عصبیت را که لازمه ابلاغ دعوت است فراهم می‌کند؛ پس چه دولت دینی و چه دولت غیردینی، در نهایت با عصبیت مرتبط‌اند. بر این اساس، ابن خلدون دیدگاه کسانی را که معتقدند وجود دولت‌ها مشروط به ادیان و بعثت انبیا است را نقد می‌کند و به‌طور متقابل به وجود بدون صبغه دینی اشاره می‌کند؛ اینکه دولت و نبوت لازم و ملزوم یکدیگر نیستند (قادری، ۱۳۸۵: ۱۹۱).

به‌طور کلی در نظام اندیشگی ابن خلدون، نیرومندی و توانایی دولت، جز در سایه تحکیم و تقویت مناسبات سلسله‌مراتبی، تبعیت مطلق از فرد یا گروه مسلط، تعقیب سیاست‌های همسان‌ساز و یکتا انگار،

حذف کلیه مظاهر تفاوت و تنوع و در یک کلام، در سایه حکومت مطلق (خودکامگی) محقق نمی‌شود. از نظر ابن خلدون، حکومت فردی و متمرکز می‌تواند گروه‌های گوناگون و دارای منافع و علائق متفاوت را پیوند زند، اما در حکومت غیرفردی به دلیل بروز رقابت و تشدید برتری طلبی بین گروه‌های مختلف، نوعی حکومت ملوک‌الطوایفی شکل می‌گیرد که با تضعیف عصبیت، اختلال، نابسامانی و ناستواری در جامعه روی می‌دهد. ابن خلدون در همین ارتباط با تمسک به آیه ۲۲ سوره انبیاء (اگر در میان آنان خدایانی به جز خدا بود، هر آینه تباه می‌شدند)، ضرورت و مطلوبیت حکومت فردی (مطلق) را استنباط و بدان استدلال می‌کند. او خودکامگی را امر طبیعی کشورداری و اجتناب ناپذیر می‌داند و برای توضیح طبیعی‌بودن آن، از مثال «مزاج» در علم پزشکی متعارف استفاده می‌کند. وی می‌گوید: عصبیت عمومی، بمنزله مزاج برای موجود زنده است و مزاج مرکب از عناصر است. هر گاه عناصر برابر و همسان فراهم آیند، به هیچ‌روی درهم‌آمیختگی صورت نمی‌گیرد، بلکه ناگزیر باید یکی از آنها بر عناصر دیگر غالب آید تا امتزاج حاصل گردد. بر این اساس می‌بایست یکی از عصبیت‌ها بر عصبیت‌های دیگر غلبه کند تا بتواند آنها را متمرکز و متحد ساخته و تشکیل دولت بدهد. از دیدگاه ابن خلدون، به‌طور کلی عصبیت‌ها گوناگون و متفاوت‌اند و هر عصبیتی برای خود فرمانروایی و تسلط بر قوم و عشیره خود دارد، اما سلطنت به همه عصبیت‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه به عصبیتی اختصاص می‌یابد که دیگر عصبیت‌ها را مغلوب سازد؛ [در واقع] اگر عصبیتی واجد چنین شرایطی نگردد، چنین حکومتی، ناقص خواهد بود. به‌طور کلی ازین منظر، عصبیت بزرگ، از آن قومی خواهد بود که دارای خانواده اصیل و ریاست باشند و ناچار باید یکی از افراد آن خاندان، ریاست را برعهده بگیرد و دیگران را مسخر فرمان خود کند و این رئیس بر همه عصبیت‌های دیگر تسلط خواهد داشت، و از شرکت دادن دیگران در امور فرمانروایی و سلطنت سرباز می‌زند و خوی خدامنشی‌ای که در طبایع بشر یافت می‌شود، در او پدید می‌آید و با مقتضیات کشورداری همراه می‌شود که عبارت است از خودکامگی، تا مبادا در نتیجه اختلاف فرمانروایان، تباهی و فساد به سراسر اجتماع راه یابد (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۱۷-۳۱۸؛ کریمی‌مله، ۱۳۸۸: ۲۲۵-۲۲۶؛ نصری، ۱۳۶۳: ۱۵۰).

ابن خلدون به‌طور کلی چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی می‌نامند و معتقد است که پادشاهی با ریاست فرق دارد؛ پادشاهی غلبه قهرآمیز است و ریاست نوعی بزرگی است که فرد در فرمان‌های خود

تسلط جابرانه ندارد. فرمانروایی قهرآمیز برای کسی جز خداوند عصبیت، امکان‌پذیر نیست. صاحب عصبیت به هر مرتبه‌ای از قدرت که برسد، مرتبه بالاتر را می‌طلبد تا آنکه به پادشاهی برسد که هم مطلوب نهایی عصبیت و هم مورد خواست نفس انسانی و در جهت تمایلات درونی اوست (رجبی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۹۲).

البته به باور ابن خلدون، گاهی اوقات ممکن است حکومت مطلق و خودکامگی برای نخستین حکمران یک سلسله دست دهد و گاهی هم جز برای دومین یا سومین فرمانروای یک دودمان تحقق یابد و این بسته به نیروی عصبیت‌ها و میزان سلطه آنها است، اما روی هم‌رفته به باور وی، موضوع خودکامگی در دولت‌ها الزامی و اجتناب‌ناپذیر است و سنتی است الهی که در میان مردم حکمفرما است (نصری، ۱۳۶۳: ۱۳۶).

به باور ابن خلدون، عصبیت مسلط در آغاز کار با مقاومت مردم روبرو می‌شود و اطاعت و فرمانبری از آنها بر مردم دشوار می‌نماید و هرگز سر تسلیم فرود نمی‌آورند، مگر در برابر نیروی توانایی که از راه غلبه پدید می‌آید، اما پس از اینکه ریاست در گروه غالب پا گرفت و حکمرانی‌شان مسلم گشت، مردم چگونگی آغاز کار را از یاد می‌برند و فرمانروایی این گروه را می‌پذیرند و اطاعت و تسلیم نسبت به آنها در عقایدشان رسوخ می‌یابد. در این هنگام است که آن دودمان حاکم، به عصبیت تباری نیاز چندانی ندارد، بلکه اطاعت آنها گویی طبق کتاب آسمانی و وحی منزل و تغییرناپذیرند و خلاف آن متصور نیست (نصری، ۱۳۶۳: ۱۲۵). در واقع می‌توان گفت، ابن خلدون یک دولت را حتی اگر حاکم آن با توسل به زور صرف و عصبیت یا تنها با زور قدرت را حفظ کند، مشروع می‌داند (بلک، ۱۳۸۶: ۲۹۲).

با این حال، نکته قابل توجه در اینجا این است که در اندیشه ابن خلدون، اشارات نزدیکی نیز به هنجارهای قانونی دیده می‌شود: اینکه پادشاه نمی‌تواند به تنهایی حکومت کند، او باید به قوانین موضوعه که مورد پذیرش و پیروی توده‌ها و اساساً شریعت است تشبث جوید و باید از هم‌نوعان کمک بگیرد. به‌طور کلی به باور ابن خلدون، از آنجایی که ملکداری با غلبه و زور است، احکام و قوانین حکمران غالباً ستمگرانه است، از اینرو تدوین قوانین اساسی لازم می‌نماید تا حاکم را از تجاوز باز دارد. ابن خلدون همچنین خصوصیات اخلاقی پادشاه را مطابق موازین شریعت به تفصیل بیان می‌کند؛ این موازین عبارتند از عمل نکردن بدان‌صورت که «من صاحب اقتدارم و می‌توانم آنچه را می‌خواهم انجام

دهم». به طور کلی به باور وی رفتار ظالمانه و سرکوب‌گرانه حاکم، جمعیت و اقتصاد را مضمحل و رعایا را از جنگ‌گریزان خواهد ساخت و در مقابل، مراقبت از معیشت رعایا و دوست بودن با آنان، عمر سلسله‌ای را طولانی می‌کند (بلک، ۱۳۸۶: ۲۸۸؛ Al-azmeh, 1982).

به طور کلی در مورد ارتباط عصبیت و دولت، ابن خلدون این مساله را نیز مطرح می‌کند که هر عصبیتی الزاماً منجر به تشکیل دولت و تمدن نمی‌شود و از اینرو می‌تواند با شکست مواجه گردد. همچنین می‌تواند منفی و مخرب باشد. برای مثال، او اعراب بادیه نشین و کلیه کسانی را که حیاتی مشابه آنها دارند را به عنوان آفت‌هایی واقعی برای دولت سازمان‌یافته و برای هر تمدنی در نظر می‌گیرد. با یک بررسی سطحی در کتاب مقدمه، روشن می‌گردد که ابن خلدون در این مورد و موارد مشابه، منحصرأً به برخی بادیه نشینان اعم از عرب، بربر، ترک و مغول اشاره داشته است (الطالبی، ۱۳۹۱: ۶۰-۶۱).

همچنین نکته دیگر در اینجا این است که، ابن خلدون با مطالعه و مشاهده ناستواری‌ها، پراکندگی‌ها و شقاق‌های درونی و ناتوانی یا کم‌توانی مقابله با تضادها و هجوم‌های برون‌گروهی - که در اثر تضعیف یا زوال عصبیت رخ می‌دهد- به این نتیجه رسید که در جوامع برخوردار از جمعیت زیاد و گوناگون استقرار دولتی نیرومند، غیرممکن است. به اعتقاد وی، اختلاف عقاید و تمایلات که به دنبال هر یک از آنها عصبیتی است، مانع عصبیت دیگر می‌شود و به دلیل اینکه هر کدام از عصبیت‌های تحت نظر دولت، خود را برخوردار از قدرت می‌پندارند، مخالفت و قیام بر علیه دولت افزایش می‌یابد.

پ. تشبیه ارگانیک دولت و فراز و فرود آن

ابن خلدون دولت را به انسان بمثابه یک ارگانسیم تشبیه می‌کند. یکی از این وجوه آن است که همانطور که انسان دارای دوران نوجوانی، جوانی، میانسالی، کهنسالی و مرگ است، دولت‌ها نیز چنین تأسیس می‌شوند و تولد می‌یابند، رشد می‌کنند و سرانجام به پیری و فرسودگی و مرگ می‌رسند. البته این مراحل در طی چند سال انجام می‌شود. دوره جوانی دولت در نسل اول و دوره فرتوتی و پیری و فروپاشی آن معمولاً در نسل چهارم است. نکته دیگر، سن و عمر دولت‌ها است: عمر دولت‌ها از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است که چهل سال می‌باشد. پس

چهل سالگی پایان دوره رشد و بلوغ نهایی آن می‌باشد. بنابراین سن این نسل‌های سه‌گانه دولت، صد و بیست سال می‌شود. نسل اول، همچنان بر خوی‌های خشونت و توحش بادیه‌نشینی، مانند تنگی معیشت، دلاوری، شکار و اشتراک در فرمانروایی، پایدارند و به همین علت، شدت عصبیت در میان آنان همچنان محفوظ می‌ماند. نسل دوم، به دلیل کشورداری و ناز و نعمت، تغییر خوی می‌دهند و از بادیه‌نشینی به شهرنشینی می‌گرایند و از تنگی روزی به فراخی معیشت و ناز و نعمت، و از اشتراک در فرمانروایی به خودکامگی می‌گذارند. اما نسل سوم، روزگار بادیه‌نشینی و خشونت را چنان از یاد می‌برند که گویی وجود نداشته است و شیرینی ارجمندی و عصبیت را که به دلیل آن، واجد ملکه قهر و غلبه بودند از دست می‌دهند (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۲۴-۳۲۷؛ برزگر، ۱۳۸۳: ۶۷-۶۸).

در این تخمین، به‌طور کلی علاوه بر مشاهدات تاریخی، اشارات دینی نیز مؤید ابن خلدون می‌باشد. برای مثال، آیه ۱۴ سوره احقاف: «حتی اذا بلغ اربعین سنه»؛ «چون به مرحله کمال توانایی‌اش برسد و به چهل برسد»، بر این اساس، چهل سال به سن کمال یک نسل دلالت دارد. همچنین سرگردانی قوم موسی پس از ترک مصر که چهل سال به درازا کشید (قادری، ۱۳۸۵: ۱۹۱).

نکته اساسی در اینجا این است که در نگاه ابن خلدون، عمر دولت‌ها تنها در صورتی از این سه نسل تجاوز می‌کند که با وضعیت فقدان مدعی دولت یا عصبیتی نیرومندتر از خود مواجه شوند؛ در واقع «همه چیز بستگی به عصبیت غالب و چگونگی پی‌ریزی قدرت از طرف آن دارد. اما با این‌همه، ابن خلدون ملاحظه می‌کند که عصبیت، تنها محرک تحول دولت نیست، دولتی که سرنوشتش به عوامل متعدد جمعیتی، اقتصادی، روانی و سیاسی [نیز] وابسته است. [از این منظر،] دولت می‌تواند در سایه نوعی سیاست نظامی یا نوعی کیفیت عمومی تمدنی، نیروهای خود را تجدید یا عمر خود را طولانی کند» (نصار، ۱۳۶۶: ۱۸۷-۱۸۸).

بدین ترتیب، این چرخه سه مرحله‌ای که در مجموع برگشت‌ناپذیر و حتمی است، امکان دارد بر اثر حوادث کمابیش مهم، در طول مسیر مختل گردد و در نتیجه یا منجر به ناکامی زودهنگام شود و یا به کمک تزریق خونی تازه، به دوره جوانی تازه‌ای باز گردد (الطالبي، ۱۳۹۱: ۵۸).

ابن خلدون همچنین در خلال بحث در باب عمر طبیعی دولت‌ها، حالات و مراحل دولت‌ها را نیز شرح می‌دهد. حالات و مراحل عارض بر دولت‌ها در همان چارچوب عمر طبیعی می‌باشد، اما در اینجا بر

نقش قدرت و نسبت آن با صاحب قدرت و تأسیس و زوال آن تأکید می‌شود (قادری، ۱۳۸۵: ۱۹۱-۱۹۲). این مراحل و حالات، به شرح ذیل می‌باشد:

۱) مرحله پیدایش و ظفر: در این دوره، عصبیت مبتنی بر پیوندهای خویشاوندی و دینی، همچنان برای حفظ حکومت ضروری است. این دوره، دوره پیروزی با هدف و طلب چیرگی بر موانع و چیرگی یافتن بر کشور و گرفتن آن از دولت پیشین است. در این مرحله، خدایگان حکومت در بدست آوردن مجدد سروری و خراجستانی و دفاع از سرزمین و نگهداری از آنان، پیشوا و مقتدا هستند و به هیچ وجه در برابرشان یکه تازی (فرمانروای مطلق) نیست؛ زیرا این امر به مقتضای عصبیتی است که بوسیله آن پیروزی و غلبه روی داده است و عصبیت مزبور در این مرحله هنوز در میان آنان مستقر است. در این مرحله رعایا و ادار می‌شوند تا نهادهایی را که برای عمران متمدن لازم است، بنا کنند و یا در موقعی که یک عمران موجود است، تسلیم طبقه حاکم تازه‌ای شوند. بدین سان، کارهای تازه‌ای وجود دارد که باید انجام گیرد و روابط سیاسی تازه‌ای که باید ایجاد شود و این کارها میسر نمی‌شود مگر از راه عصبیتی که قدرت کافی به وجود آورد (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۳۴).

۲) مرحله انحصار قدرت: این مرحله، دوره خودکامگی و جلوگیری از دست‌درازی دیگران به مشارکت در امر کشورداری است. خدایگان حکومت، به تحکیم پایه‌های قدرت در خاندان خود می‌پردازند. حاکمان به علت مدافعه و زد و خورد با حریفان خویش، همان رنج‌ها و مشقت‌هایی را که پایه گذاران مرحله نخستین در بدست آوردن کشور می‌بردند، تحمل می‌کنند، بلکه کار آنان دشوارتر و پرنج‌تر است، زیرا پایه گذاران نخستین با بیگانگان کشمکش و زد و خورد می‌کردند و یاران و پشتیبانان ایشان در این پیکار کلیه افراد عصبیت بودند، ولی خدایگان حکومت در این مرحله با نزدیکان خویش ستیزه جویی می‌کند و آنان را می‌راند و هیچ کس او را در این نبرد یاری نمی‌دهد. پادشاه با قدرت مطلق فرمان می‌راند و در حکم‌گذاری، تابع کس دیگری نیست. در این مرحله، صاحب قدرت مرکزی، زود به فکر متمرکز کردن همه قدرت‌ها در دست خود می‌افتد و کم‌کم می‌کوشد همه حکام را یا مطیع کند یا از بین ببرد (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۳۴).

۳) مرحله تجمل و فراغت: این مرحله دوران آسودگی و آرامش خدایگان حکومت برای بدست آوردن ثمرات پادشاهی و برخورداری از آنهاست. همین که شهوت سلطان به کسب قدرت مطلق با تمرکز امور

در دست او اقتناع گردید، شروع به اعمال قدرت خود برای اقتناع شهوات دیگر خود می‌کند. در این مرحله، حاکم تمام هم خود را مصروف امور خراج‌ستانی و موازنه دخل و خرج و محاسبه هزینه‌ها و میان‌روی در آنها می‌کند و برآوردن بناهای زیبا و کاخ‌ها و دژهای عظیم و آبادانی‌های پهناور و معابد بلند و پراکندن احسان در میان اهل خود می‌پردازد. همچنین به رفاه حال حاشیه‌نشینان و دست‌پروردگان خویش از لحاظ مال و جاه می‌نگرد و به سان دادن سپاهیان خویش و پرداختن حقوق و ارزاقشان در هر ماه از روی انصاف عنایت می‌کند. این مرحله، آخرین مرحله استبداد و خودکامگی خداوندان حکومت است (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۳۴-۳۳۵).

۴) مرحله خرسندی: در این دوره به‌طور کلی هم فرمانروا خرسند است و هم رعایا. رئیس حکومت در این مرحله به آنچه گذشتگان پایه‌گذاری کرده‌اند، قانع می‌شود و در مقابل رقبای همانند خویش، مسالمت‌جویی می‌کند و در آداب و رسوم و شیوه سلطنت، به تقلید از پیشینیان خود می‌پردازد. وی همه اعمال ایشان را گام‌به‌گام دنبال می‌کند، زیرا آنان را در برپاداری کاخ سروری و بزرگی، موفق‌تر و بیناتر می‌داند و هر گونه تخطی از تقلید آنان را موجب تباهی و خلل در ارکان نظام می‌داند. حاکم و رعایا در این دوره چنین می‌پندارند که زندگی تجملی آنها و مزایای گوناگون تمدن، همیشه وجود داشته و تا ابد وجود خواهد داشت. آنان کاملاً متکی به ادامه وجود چیزهایی می‌گردند که پیشینیان تحصیل کرده بودند و در برابر عواملی که موجب اختلال در کامیابی شان شود در مانده و ناتوان‌اند. مدت این دوره بستگی به قدرت و حیطة موفقیت بنیانگذاران حکومت دارد (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۳۵).

۵) مرحله اسراف و اضمحلال: حکومت در این مرحله رو به انحطاط نهاده و مرحله اسراف و تبذیر آغاز می‌شود. رئیس حکومت در این دوره، آنچه را که پیشینیان او گردآورده‌اند در راه شهوت‌ها و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش تلف می‌نماید و یاران و همراهان بد و نابکار بر می‌گزینند، که آکنده از خبث و تباهی هستند و کارهای بزرگ و مهمی را که از عهده انجام دادن آنها بر نمی‌آیند به آنها می‌سپارند؛ در حالی که نسبت به بزرگان و عناصر شایسته قوم خود و هواخواهان خدمتگزار، بدی روا می‌دارد. چنان‌که آنان کینه او را در دل می‌گیرند و یاری و همراهی خود را از وی دریغ می‌دارند. مالیات‌های گزاف و بیم از تهاجم خارجی، امید رعایا را تضعیف می‌کند. نامیدی چنان ادامه‌دار می‌شود که فعالیت اقتصادی و ساختمانی متوقف می‌شود. در نتیجه، اساسی را که پیشینیان وی بنیان نهادند،

واژگون کرده و کلیه پایه‌گذاری‌ها و کاخ‌های عظیم‌شان را ویران و منهدم می‌سازد. در این مرحله، فرسودگی و پیری به حکومت راه می‌یابد تا آنجا که سرانجام منقرض می‌گردد (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۳۵-۳۳۶).

به‌طور کلی نکته اساسی در اینجا این است که بر طبق نظر ابن خلدون، هر گاه وضع کشور نیکو و شایسته باشد، همین امر مصلحت مردم و نظام سیاسی را در بر خواهد داشت و اگر کشور در چنگال بدی و کجروی گرفتار باشد، به زیان مردم و نظام سیاسی خواهد بود و مردم در آوردگاهها و به هنگام دفاع، از یاری حاکم شانه خالی می‌کنند و به دلیل ملال خاطر، امر حفاظت از کشور مختل می‌گردد و مردم دست به شورش می‌زنند و بر کنار زدن و قتل سلطان همدستان می‌شوند. در این صورت دولت تباه می‌گردد و کارهای کشور از حد و مرز خود میگذرند و چنانچه فرمانروایی به همین وضع با خشونت ادامه یابد، عصبیت تباه می‌شود و اساس نظام سیاسی راه زوال میپیماید.

به‌طور کلی هر چند حاکمان در اندیشه ابن خلدون، در تارک نظام سیاسی جای دارند و از اختیارات و موقعیت قابل توجهی برخوردارند، اما دوام و بقای سلطنتشان و انتقال آنها به جانشینانشان، بستگی به این دارد که آنها چقدر مسئولیت‌ها و وظایفشان را در برابر آبادانی کشور و بهروزی مردم باز می‌شناختند و آنها را به نحو مطلوبی انجام می‌دادند؛ به‌طور کلی ملکداری و دوام آن در اندیشه ابن خلدون برای هیچ حاکم و خاندان حکومتگری، تضمین شده نبوده و در صورت هر گونه کوتاهی و ضعف در کشورداری و دل سپردن به هوسرانی و تمایلات شخصی و عدم تأمین زندگی نسبتاً آسوده و امن برای مردم، مدعیان حکومت و کسانی که همیشه در کمین نشسته‌اند تا در فرصت مقتضی، تخت و تاج سلطنت را برای خود و خاندانشان برابند و از بی‌کفایتی و ناخرسندی‌های توده‌ای ناشی از بیدادگری‌ها و هوسرانی‌های فرمانروا سود جسته و وی را از تخت حکومت به زیر کشیده و خود بر جای او تکیه زنند. ابن خلدون می‌نویسد: «فرمانروایی و ملکداری، منصبی است مهم و لذت‌بخش که همه خواسته‌های دنیوی و شهوات و تمایلات نفسانی و جسمانی را فراهم می‌سازد، از اینرو غالباً برای احراز آن منصب، کشمکش و زد و خورد روی می‌دهد و کمتر کسی به اختیار، آن را به دیگری واگذار می‌کند، مگر آنکه بر وی چیره شوند، از اینرو خواه‌ناخواه اختلاف و نزاع روی می‌دهد و کار به جنگ و خونریزی و چیرگی یکی بر دیگری می‌انجامد» (نصری، ۱۳۶۳: ۱۲۴).

روی هم رفته در اندیشه ابن خلدون هر چند دولت‌ها به‌عنوان نظام‌هایی گوناگون و متوالی، گذرا هستند، اما همانطور که بیان شد، نفس دولت، بمثابة عنصری ضروری همواره پابرجا می‌باشد (الطالبی، ۱۳۹۱: ۵۹). در واقع تشکیل و برقراری دولت از دیدگاه وی را می‌توان عالی‌ترین مرحله تکامل جوامع بر شمرد. از این منظر، دولت مهم‌ترین، کلیدی‌ترین و پیچیده‌ترین نهادی است که بر اثر رشد هماهنگ سایر نهادها و سازمان‌ها و عناصر اجتماعی بوجود آید و بمنزله نهاد برتر، مسئولیت هماهنگ‌سازی اجزای اجتماع و ایجاد یکپارچگی سرزمینی را بر عهده می‌گیرد. در نگاه ابن خلدون، به‌طور کلی جامعه بدون دولت، فاقد نیروی اساسی حفظ نظم و مقررات موضوعه است و به توده‌های انسانی این حق و موقعیت را می‌دهد که در تفرق و تفرد و نابسامانی زندگی کرده و مستوجب هر نوع مصیبتی بمانند.

نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی دیدگاه ابن خلدون در زمینه ماهیت و فراز و فرود دولت اختصاص داشت. به‌طور کلی توجیه حکومت‌های مستقر (صرف‌نظر از دینی یا غیر دینی) که می‌توانستند به‌همراه‌آورنده اقتدار، ثبات و سامان سیاسی باشند، برای زمانه ابن خلدون کاری بنیادی و نامتعارف بود و از اینرو می‌توان وی را اندیشمندی نامتعارف و نابهنگام برای زمانه‌اش دانست. او به‌طور کلی در امتداد اندیشه سیاسی اسلامی و شاخه عقل‌گرایی آن حرکت می‌کرد، اما در عین حال از برخی جهات با اندیشه و گفتمان سیاسی و تاریخی پس از خود بیشتر قرابت داشت. درک او از مفهوم سیاست و حکومت، که بر بنیاد دانش عمران و رویکرد طبیعی محور او قرار داشت، اندیشه سیاسی وی را از سایر نحله‌های اندیشه سیاسی اسلام نظیر فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی متمایز ساخته بود. از این حیث، طرح ایده «کفایت سیاست عقلی و حکومت‌های غیردینی برای ثبات و سعادت دنیوی انسان‌ها»، قاعدتاً الهام‌بخش بسیاری از اندیشمندان اسلامی معاصر بوده است (بنی‌جمالی، ۱۳۹۰: ۱۹۹ و ۲۰۵).

در مجموع اهمیت ابن خلدون را می‌توان در بیان بینش‌های جدید در این موضوعات دانست: در تمایز زندگی روستایی و شهری و ضرورت دومی برای ظهور تمدن و دولت در مفهوم دقیق کلمه؛ در اصل قرار دادن عصبیت به‌عنوان نیروی رانه اصلی عمل سیاسی؛ در فهم وابستگی متقابل عوامل مختلف زندگی اجتماعی دولت: اقتصادی، نظامی، فرهنگی و دینی؛ در مفهوم وجود موازی دولت مبتنی

_____ بررسی ماهیت و فراز و فرود دولت در اندیشه ابن خلدون ◇

بر شارع نبوی، در تمایز از دولت مبتنی بر قدرت، در واکنش به نیاز انسان به اجتماع سیاسی و میل به شخصیت‌های نیرومند برای حکومت؛ در ارتباط با موضوع قبلی، تعریف و تجزیه و تحلیل ملک اسلامی به عنوان ساختاری مختلط که قانونی مختلط از شریعت و عقل در خود دارد؛ در شناسایی نقش حیاتی دین در دولت، بویژه اگر عصبیت را به نیروی محرکه معنوی منسجم و پایداری بدل کند؛ و در اصل قرار دادن قانون علیت برای دولت که در طی چرخه‌ای از تولد، رشد، اوج، افول و سقوط گسترش می‌یابد (روزنتال، ۱۳۸۸: ۹۸-۹۹).

منابع فارسی

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۹)، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، از آغاز تا دوره معاصر، تهران: نشر علم.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۶)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اخوان، حمید (۱۳۷۹)، *بررسی آرای اقتصادی ابن خلدون: مقایسه با آرای آدام اسمیت*، قم: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی استان.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۹۲- الف)، «فرهنگ اصطلاحات علم عمران»، در: کامیار صداقت ثمرحسینی (ترجمه و تدوین)، *ابن خلدون*، تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۹۲- ب)، «علم عمران - موضوع و روش»، در: کامیار صداقت ثمرحسینی (ترجمه و تدوین)، *ابن خلدون*، تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
- اشمیت، ناتانیل (۱۳۸۸)، *ابن خلدون: مورخ، جامعه‌شناس و فیلسوف*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- الطالبی، محمد (۱۳۹۱)، *ابن خلدون و تاریخ*، ترجمه محسن حسنی و سپیده ره‌انجام، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- اطهری، سید حسین (۱۳۸۸)، «ابن خلدون و کاربست روش جامعه‌شناسی تاریخی در تحلیل تحولات سیاسی و اجتماعی»، در: *ابن خلدون و دنیای معاصر: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ابن خلدون*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی تاریخی نظریه‌های متفکرین مسلمان*، تهران: انتشارات بهمن برنا.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۳)، *تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران*، تهران: انتشارات سمت.
- بلک، آنتونی (۱۳۸۶)، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمد حسین وقار، تهران: انتشارات اطلاعات.
- بنی‌جمالی، احمد (۱۳۹۰)، «ابن خلدون»، در: علی اکبر علیخانی، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، جلد پنجم، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- پولادی، کمال (۱۳۸۵)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*، تهران: نشر مرکز.
- حسنی، محسن ره‌انجام، سپیده (۱۳۹۱)، «مقدمه مترجمان»، در: محمد الطالبی، *ابن خلدون و تاریخ*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- رجبی، محمود و دیگران (۱۳۸۷)، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، تهران: انتشارات سمت.
- روزنتال، اروین آی. جی (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی،

تهران: نشر قومس.

- شاکری، سید رضا (۱۳۸۸)، «درون قدرت؛ ابن خلدون و نظریه سیاسی»، در: *ابن خلدون و دنیای معاصر: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ابن خلدون*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۱)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: نشر ثالث.

- قادری، حاتم (۱۳۸۵)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: انتشارات سمت.

- کریمی (مله)، علی (۱۳۸۸)، «اضلاع متعامل سه‌گانه در اندیشه سیاسی ابن خلدون»، در: *ابن خلدون و دنیای معاصر: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ابن خلدون*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

- موسوی، سید محمد (۱۳۹۰)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.

- مهدی، محسن (۱۳۵۲)، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- نصار، ناصف (۱۳۶۶)، *اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- نصری، آلبرت (۱۳۶۳)، *برداشت و گزیده‌ای از مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد علی شیخ، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

English Source

- Al-Azmeh, Aziz (1982), *Ibn Khaldun*, London: Routledge.

