

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۳۸

کارکرد تمدن دینی، بررسی نظریه دولت قدرت مدار از دیدگاه ابن خلدون*

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۵

تاریخ تأیید: ۸۸/۳/۲۱

مترجم: ریحانه حرم پناهی**

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

* مقاله حاضر ترجمه گزیده فصل چهارم از کتاب روزنتال تحت عنوان Political

Thoghat in medieval Islam است.

** دانشجوی دکتری تاریخ اسلام.

منطق پیروی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تمدن، بداهه، 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 ابعاد 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 «بداهه» 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 اومانیزم غرب همراه است. همسانی با دانتته 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 نمونه‌ای از مرحله پیشرفته پیدایی و گسترش سازمان و اقتدار سیاسی است.

لازم است به طرح آن چرخه حیات سیاسی بپردازیم 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. ابن خلدون با توجه به نوع حکومت و اهداف آن، سه نوع دولت را از هم باز می‌شناسد: سیاست دینیه 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 جدایی ناپذیر 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 ابن 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 (حضاره 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 «عصبیت»^۹ می‌نامد و هدف آن را ملک، 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 عصبیت می‌گیرد، قدرت محدود کننده مشخصی وجود نداشته باشد، بدون شک گرایش اهریمنی در انسان منجر به نابودی متقابل می‌گردد. این قدرت محدود کننده، «واضع» یا «واضع و حاکم». یا «حاکم 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 ملک، و آشکار است که ملک 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 عصبیت 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 یک دوره حیات طبیعی است...» چنین توصیف می‌کند:

... دوره حیات یک حکومت معمولاً بیش از سه نسل نیست (هر یک شامل چهل سال)، زیرا در نسل اول ویژگی‌های خاص زندگی روستایی ساده و غیر متمدن (بداوه)، مانند شرایط سخت زندگی، شهامت، وحشی‌گری و مشارکت در قدرت (مجد)، هنوز وجود دارد. در نتیجه قدرت عصیبت حفظ شده است.. و انسان‌ها در برابر نفوذ آنها تسلیم می‌شوند. در نسل دوم، وضعیت آنها تحت تأثیر حکومت (ملک)... 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 عصیبت تا حدودی فروکش می‌کند... نسل سوم زمان بداوه را فراموش می‌کند... گویی که هرگز وجود نداشته است. به خلاف نسل دوم که به یاد نسل اول زندگی می‌کند - و شیرینی قدرت و عصیبت را از دست می‌دهد، زیرا آنها در اختیار صاحب قدرت هستند در زیر سایه قدرت و عصیبت راحتی و آسایش به اوج خود می‌رسد، زیرا آنان به زندگی راحت و توأم با وفور نعمت عادت کرده‌اند... عصیبت 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. ابن 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 (ملک) را در دست می‌گیرد و آن را از چنگ 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 عصبیت 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 عصبیت 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 اراذل 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 پراز 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 ارگانیزم طبیعی رشد می‌کند، بزرگ می‌شود و از بین می‌رود.^{۱۴}

کل نظریه او براساس تمایز بنیادی بین **بداوه** (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 عصبیت که با کمک آنها به قدرت رسیده، نمی‌تواند حکومت مستقل خود را حفظ کند. عصبیت 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 مبالغه‌هنگفتی 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 می‌راند، 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 اقتصاد پی برد. تا آنجا که من مطلعم، ابن خلدون 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 می‌طلبد 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 می‌طلبد، 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 ابن خلدون حاکی از آن است که دولتی که ما با آن سر و کار داریم مبتنی بر شریعت نیست، بلکه حکومت مستبدی 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 وحی شده اداره می‌شوند، سوء استفاده‌ها بسیار بیشتر باشد.

در اینجا او در موضع یک عالم سیاسی ظاهر می‌شود که عدم سلامت دولت را به عنوان یک ارگانیزم با بدن انسان مقایسه می‌کند و همان قوانین علت و معلولی را در مورد آن نیز قابل اعمال می‌داند. اگر چه او دولت‌های اسلامی را مشاهده کرده، اما این قانون کلی را برای چنین دولتی استنتاج کرده است که در مورد تمدن بشری در کل قابل اعمال است و کاملاً مستقل از خلافت آرمانی است.

او فصلی را به رابطه بین حاکم و افراد تحت امر اختصاص می‌دهد که عنوان آن عبارت است از «سخت‌گیری بیش از حد به زیان مملکت (ملک) است و عمدتاً به ویرانی

آن منتهی می‌شود». سعادت مردم و مملکت به رابطه مناسب بین حاکم - چه مَلِک (پادشاه) باشد یا سلطان - و مردم او استوار است.

اساس کار حاکم آن است که بر مردم حکومت می‌کند و به امور آنها اهتمام می‌ورزد... اگر حکومت او بر آنها با همه ملزوماتش خوب باشد، هدف حکومت به طور کامل تحقق یافته است، چون حکومت خوب بوده و به خوبی اداره می‌شود؛ پس به نفع آنهاست؛ اما اگر بد و غیر عادلانه باشد به ضرر آنهاست و منجر به ویرانی می‌شود... عطوفت به مردم و حفاظت از آنها، مشخصه یک حکومت خوب است، زیرا شخصیت حاکم با حفاظت از مردم (مردم) به تکامل می‌رسد. عطوفت و رفتار مناسب همچنین شامل... توجه به معاش مردم بوده و برای ایجاد صمیمیت با مردم، اصلی اساسی به شمار می‌آید.^{۲۲}

باید خاطر نشان کرد که مسئله بسیار حائز اهمیت، رفاه مردم و منافع مملکت است. همه اینها به نوع حکومت مناسب و سیاست بستگی دارد که این خلدون فصلی را تحت عنوان «تمدن بشری قطعاً نیازمند حکومتی سیاسی است که به واسطه آن امور مملکت نظم مناسبی می‌یابد» به آن اختصاص داده است.

اکنون به تعامل عوامل و نیروهایی می‌پردازیم که از نظر ابن خلدون منشاء گوناگون دارند. از یک سو اسلام به مقولهٔ عاملی جمعی و نیز به منزلهٔ عاملی فردی مطرح، و از سوی دیگر قدرت و حفظ آن مد نظر است.

تمایز بین سیاست دینی، بر اساس قانون وحی شده از سوی خداوند بر پیامبر که به وسیله خلیفه نمود می‌یابد و سیاست عقلیه، که مبتنی بر تصرف و بر اساس قوانین وضع شده عقلی است و در ملک، یعنی دولت مبتنی بر قدرت نمود می‌یابد، تمایزی بنیادی به شمار می‌آید.^{۲۳} این تمایز زیر بنای مطالعه تاریخی ابن خلدون درباره جامعه موجود و تمدن آن است. او بر آن است که اصول ساختار سیاسی را کشف کند و دریابد که حکومت چگونه اداره می‌شود و نحوه عملکرد آن چگونه است. مبنای تحلیل وی شریعت اسلام است یعنی تشکیل حکومت دینی ای که شارع آن را پی افکنده است. ابن خلدون مانند ماوردی و فقهای دیگر، خلافت را نیابت از سوی شارع برای حفظ دین و اداره جهان می‌داند و در فصل‌های «مفهوم خلافت و امامت» و درباره مسائل دینی خلافت» به این

مسئله پرداخته است.

تفکر سیاسی خود او شامل دو یافته مهم است. این دو یافته، حاصل تلفیق تجربه‌گرایی و سنت‌گرایی در ذهن جست‌جوگر اوست که عبارت‌اند از: الف) خلافت در ملک امپراتوری اسلام باقی مانده است؛ ب) دین، اگر مانند آنچه در خلافت مطرح است، عاملی تعیین‌کننده نباشد، همچنان عامل مهمی در ملک است. او تجربه خود از اسلام را بطور کلی بر جامعه و تمدن تعمیم می‌دهد؛ از این رو وی مفهومی را که عمده‌تاً 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 ابن 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 عصبیت، 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 عصبیت می‌بخشد تأکید نوزد مسلمان نخواهد بود حمایتی که امیال درونی پست و مادی و متعارف ما را به نوعی تأثیر پذیری 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 یک قدرت جهانی صدق می‌کند.

ابن خلدون به درستی نتیجه گرفته است که تضعیف خیزش دینی، باعث عقوبت بعد مادی خلافت می‌شود و بدون شک منجر به تبدیل آن به حکومت مطلق در قالب ملک 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 عصبیت 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 عصبیت 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 عصبیت 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 با این نکته نتیجه می‌گیرد که انتقال خلافت به ملک طبیعی و ناگزیر است در عین حال معتقد است هر چند ملک 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 ملک اسلامی باشد، در جایگاه دوم بعد از خلافت واقع می‌شود و با هم ارتباط دارند؛ اما اگر ملک خارج از جامعه دینی (ملت) باشد،^{۲۶} از آن مجزا خواهد بود»، چون جامعه سیاسی در اسلام ابتدائاً به شکل خلافت بوده اهمیت و ماهیت آن پس از انتقال به ملک حفظ شده

است، یعنی انتخاب دین و روش‌های و آیین‌های آن و دنبال کردن مسیر حقیقت بدون تغییر محسوس، صرف‌نظر از آنکه عصبیت و شمشیر جایگزین دین شده است که قدرت محدود کننده واضح به شمار می‌آید. این وضعیت در زمان معاویه، مروان و پسرش عبدالملک و نیز روزهای اول حکومت خلفای عباسی تا زمان هارون الرشید و نیز چند تن از پسران او حاکم بود. سپس خصوصیات خلافت از بین رفت و چیزی جز نام او باقی نماند و مملکت به ملک محض و صرف تبدیل شد. وضعیت استیلا به اوج خود رسید و در راستای اهدافی چون اعمال زور و انواع امیال و تمایلات نفسانی به کار گرفته شد. همین وضعیت در زمان پسران عبدالملک و جانشینان هارون الرشید در دوره عباسیان نیز وجود داشت. به سبب تداوم عصبیت اعراب، نام خلیفه بر جای ماند. خلافت و ملک در دو مرحله با هم تلفیق شدند؛ اما با از بین رفتن اعراب، نابودی قبایل آنها و در هم ریختن امور آنها، ویژگی‌های خلیفه نیز از بین رفت، بنابراین معلوم می‌شود که خلیفه ابتدا بدون ملک وجود داشته است، سپس خصوصیت آنها با هم تلفیق شد و نهایتاً ملک به تنهایی باقی ماند، یعنی جدای از «خلیفه»، زمانی که عصبیت از خلافت تفکیک شد.^{۲۷}

در اینجا انتقال قدرت از اشراف سالاری عرب به حاکمان مستبد مانند ایران، که به روش ایرانیان حکومت می‌کردند، به لحاظ افول وحدت و قدرت چشمگیر (عصبیت) اعراب و اسلام به عنوان یک عامل محرک سیاسی بررسی شده است.

چنین فضایی، ابن خلدون به بررسی و نقد عصبیت می‌پردازد که شامل تبار و غرور قبیله‌ای است. او به درستی در می‌یابد عصبیت چنانچه به طور مناسب به کار رود و درک شود. مطلوب است، مشروط بر اینکه در جهت حقیقت و انگیزه الهی باشد، زیرا اگر او (شارع) آن را حذف کند، قوانین کارآمد نخواهند بود، زیرا فقط با کمک عصبیت می‌تواند نقش خود را به طور کامل ایفا نمایند. همین امر در مورد مالک (پادشاه) نیز صدق می‌کند. زمانی که شارع او را مورد بازخواست قرار می‌دهد، منظور او حاکمیت درست، اجبار دینی مناسب و توجه به رفاه (عموم) نیست، بلکه استیلا بی‌پهوده را نکوهش می‌کند، زیرا اگر حاکم صادقانه عمل کرده و حکومت او بر مردم در راه خدا باشد و آنها را به خدمت خداوند و جهاد با دشمنان او وادارد، دیگر قابل سرزنش نخواهد بود.^{۲۸}

تردیدی نیست که ابن خلدون جایگاه مهمی برای دین در مملکت قائل است، اگر نگوییم آن را در جایگاه نخست قرار می‌دهد (منظور از دین عملاً شریعت اسلامی است). تحقیقات او درباره تاریخ اسلام و تجربه او در خصوص کشورهای اسلامی معاصر در مغرب به او آموخت که همیشه شکافی بین لوازم آرمانی شریعت و واقعیت سیاسی وجود دارد. حتی اگر ملاحظات سیاست مبتنی بر قدرت، گاه باعث حذف شریعت شده است، اما اعتبار نظری و صلاحیت برتر آن هرگز زیر سؤال نرفته است. ابن خلدون به همان اندازه که از اقتدار نظری شریعت آگاه بود، توجه خود را به کشور آن گونه که واقعاً هست معطوف نمود و ثابت کرد که چرا باید این گونه باشد. او با محدود کردن مشاهدات خود به کشورهای اسلامی که قانون آنها به لحاظ نظری شریعت (حضرت) محمد، پیامبر اسلام، بود؛ فصل خاصی را به بحث درباره قانون به عنوان یک عامل سیاسی اختصاص نمی‌دهد، هر چند به بحث در مورد عوامل دیگر می‌پردازد و به تعامل و وابستگی متقابل آنها تأکید می‌کند. نکته مهم‌تر آن است که او به ماهیت ترکیبی ملک دقیقاً در خصوص قوانینی تأکید نموده که حیات مملکت را سامان می‌بخشد. منشأ قانون مملکت هر چه که باشد - چه خداوند از طریق یک 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 ماوردی است و صریحاً او را مرجع خود معرفی می‌کند. در خصوص شرایطی که خلیفه باید از آنها برخوردار باشد، همان گونه که در فصل دو شاهد آن بودیم - بر تبار قریشی تأکید می‌نماید

زیر آنان به واسطه ی قدرت عصبیت 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 عصبیت 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 ابن خلدون 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 عصبیت به منزله عامل محرک اصلی در عملکرد سیاسی؛
 ۳. تصویر اسلام به عنوان یک تمدن بشری جهانی از منظر او و در نتیجه قرار گرفتن او در عرض و فضای اسلامی 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 ملک اسلامی به عنوان ساختاری مرکب که قانون آن تلفیقی از قانون شریعت و عقل، یعنی قانون سیاسی است؛
 ۷. شناخت بنیادی، نقش حیاتی که دین باید در حیات مملکت ایفا کند، به ویژه اگر عصبیت 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 یک 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 یک فلسفه منسجم جدید وجود داشته باشد. هر چند نا به هنگام بود، اما کار نوبی 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 عصبیت 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.

پی‌نوشت‌ها

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 Historesche 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 Ibn-khaldoun, as philosphiesocoal (paris, 1930) 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 گرایی 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 شک حق با Bouthoul است که ابن خلدون را با متفکران یونان مقایسه می‌کند و این سؤال را مطرح می‌کند که بهترین شکل حکومت چیست؛ اما بدیهی است ابن 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 ملک، 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.
همان مفهوم سنتی خلافت یا امامت است؛ دومی حکومت مبتنی بر قدرت است که ابن 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 مائول در مطالعه ی اثر گذار خود تحت عنوان «ابن خلدون، Saphilosophie Sociol» (پاریس، ۱۹۳۰)
ر.ک: Q.vol, I, p, p, 69/B. pp. 41 f. and my Ibn Jalduns Attiude to the

falasi fa (KAF) in Al – Andalus, vol. XX, I (1955), p. 81, n/40
براساس «مأموره» اثر فارابی، برگرفته از همان ریشه أمر 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.

Il 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. I, p. 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. ک: Q. vol. I, pp. 247 ff. / B. 136 f. and my KGS. Pp. B ff.

۱۵. ر. ک: Q. vol. I. pp. 309. ff / B. 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 تعیین‌کننده زمانی فرا می‌رسد که نحوه زندگی توأم با قناعت جای خود را به زندگی مرفه و مجلل می‌دهد و اخلاق به طور چشم‌گیری تنزل می‌یابد. ر. ک:

Q. vol. I. pp. 251. ff. 301, 309 ff. B. pp. 138 ff. 107 – 172 ff). cf.

also mu KGS, pp 20 -45

۱۶. در تصور ابن خلدون به عنوان طلا به 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 اجتناب‌ناپذیر است، اما معقول ضرورت دارد، فقط یکی از مبانی حکومت محسوب می‌شود. در شکل‌گیری و تثبیت یک 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. ک: Q. vol. II, pp. 92 f./B. p. 286.

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

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

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

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

۲۰. ر. ک: همان. باید متذکر شد که ابن خلدون در واقع مالکیت خصوصی را قبول دارد با «حکومت مبتنی بر سرمایه داری» مخالف است (همچنین ر. ک: 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. ک:

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

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

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. ک: Q. vol. I. pp, 339 ff./B. pp. I 88 f.

۲۳. ابن رشد نیز چنین تمایزی را قائل می‌شود. ر. ک: 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. ک: 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. همچین ر. ک: Q. vol. I. pp. 284. ff. B. f. T. 58.

همچین ر. ک: اثر نویسنده: KGS. Ch. Staat und Religion. PP. 59 ff. KGS

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

۲۷. همان، در اینجا توجیه ابن خلدون در خصوص انتقال از خلافت به ملک صرفاً

براساس ملاحظات سیاسی است. این نکته از تأکید او بر عصیبت مشهود است، اگر چه نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که خود عصیبت با ایمان و اعتقاد دینی رواج می‌یابد؛ اما این عصیبت 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 یک ناظر بی طرف به تحقیق در مورد آن می‌پردازد. (Cf. also notes 25 and 28).

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

همچین ر. ک: فصل دو در مورد ماوردی، این جماعه و ابن یتیمه. خصوصاً هدف ابن

تیمیه 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 یک مسلمان بی‌عدالتی و حکومت مستبد را به همان اندازه محکوم کرده است.

همچنین ر. ک:

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.

۲۹. ر. ک: 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. ک: Q. vol. I. pp. 230 ff./ B. pp. 126 f. cf. also notes 25 , 28.

32. 34. 40. and 35. prof. Gibb, pp. 36 ff. criticize my exposition of Ibn Khalduns attitude to religion (especially my KGS, pp. 59f).

پرفسور گیب، ص ۳۶ 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 او در 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 یک مورخ اسلامی مورد ارزیابی قرار دهیم؛ اما چنین مطالعه‌ای مدت‌هاست که به تأخیر افتاده است.

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

در اینجا انگیزه او غالباً سیاسی است.

۳۳. ر. ک: Vol. II. Pp. 261 – 5/ B. pp. 374-6 and my KGS. Pp. 101

ff.

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

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.pp434fandmyGs.pp.106

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