

آن را به کار گرفته‌اند؛ جز این که شاهان مسلمان به اندازه توان می‌خواهند از شریعت و قوانین دینی غافل نباشند. در نتیجه قانون‌های سیاستشان مجموعه‌ای است از احکام شرعی و ادب‌های اخلاقی و قانون‌های طبیعی اجتماع و به کارگیری شوکت و عصبیتِ ضروری.

در این گونه سیاست: اولاً از شریعت و ثانیاً از ادب فیلسوفان و سیرت شاهان پیروی می‌شود و ابن‌خلدون نیکوترین نمونه این سیاست را در نامه طاهر ابن حسین به فرزندش عبدالله ابن طاهر آشکار می‌بیند، که جنگی است از ادب‌های دینی و اخلاقی و سیاست دینی و پادشاهی.^۱ او برگ‌هایی از کتاب خود را به بازنویسی این نامه اختصاص داده و در پایان افزوده است که چون مأمون این نامه را دید آن را پسندید و دستور داد برای همه کارگزاران نواحی، به صورت یک دستورالعمل ابلاغ شود.^۲

پس طبیعی‌ترین و شایسته‌ترین امر ممکن در سیاست، به نظر ابن‌خلدون، سازمان پادشاهی است که در آن احکام شرع هم مراعات شود. و پادشاهی امری طبیعی است که با شرایط و ضوابط خود در جامعه مستقر می‌شود و بسته به این که کدام شاه بر جامعه حاکم باشد می‌توان به رعایت احکام شرع در جامعه امیدوار یا از آن نومید بود.

گفتیم ابن‌خلدون «عمران» را عبارت می‌داند از اجتماع بشری و انسان ناگزیر است که در متن جامعه به سر برد پس اجتماع امری ضروری است و معنی «مدنی^۳ بالطبع» بودن انسان که فیلسوفان آن را بیان کرده‌اند همین است. وی در اثبات سرشتی بودن جامعه بشری به همان دلیل‌هایی تکیه می‌کند که فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو بیان کرده‌اند؛ البته به شیوه ویژه خود آن‌ها را شرح می‌کند.^۴

به نظر او، ویژگی‌هایی که به سبب آن‌ها انسان از دیگر جانوران متمایز می‌شود عبارتند از:

۱. دانش‌ها و صنعت‌هایی که نتیجه اندیشه‌اند؛ اندیشه‌ای که انسان در

۱ همان‌جا. ۲ همان، ص ۳۱۱. ۳ همان، صص ۴۱-۴۲.

پرتو آن شریف‌ترین آفریدگان است.

۲. نیاز به حکومتی تدبیرگر و فرمانروای چیره.

۳. عمران که آن را این چنین تعریف می‌کند:

... با هم ساکن شدن و فرود آمدن در شهری یا بخشی (مصر او حله) در اثر همدمی قبیلگی و برای برآوردن نیازها. چرا که همکاری برای گذران زندگی (علی‌المعاش) در سرشت آدمیان نهاده شده است...^۱

و آنگاه جامعه را به بدوی و شهری تقسیم می‌کند. ابن خلدون بشر را به طبع خود ناگزیر از زندگی در میان جمع می‌داند اما چون طبع انسان از گرایش حیوانی به سوی بیداد و تجاوز تهی نیست و ابزارهایی که حیوانات غیر خردمند برای دفاع از خود دارند برای برداشتن ستم از میان انسان‌ها کافی نیست، لاجرم تا جامعه‌ای آرام و امن مستقر شود، آدمیان نیازمند حاکمی هستند که آنان را از ستم به یکدیگر بازدارد.^۲

... فَيَكُونُ ذَلِكَ التَّوَازُعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِمُ الْغَلْبَةُ وَالسُّلْطَانُ
وَأَلَيْدُ الْقَاهِرَةِ حَتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِغُدْوَانٍ وَ هَذَا هُوَ مَعْنَى
الْمُلْكِ...^۳

یعنی: حاکم و فرمانروا یکی از افراد جمع است که بر آنان چیرگی و استیلا و فرادستی دارد تا از یکی به دیگری ستمی نرود و این است معنی پادشاهی.

به نظر ابن خلدون، استقرار نظم اجتماعی و حکومت، امری طبیعی است و نمی‌توان از آن به عنوان دلیل عقلی بر اثبات پیامبری مدد گرفت زیرا حیات جمعی بشر بدون پیامبری هم استقرار می‌یابد همچنان‌که یافته است؛ در حالی که اهل کتاب و پیروان پیامبران، نسبت به کسانی که صاحب کتاب نیستند (و ابن خلدون آنان را مجوس می‌نامد) اندکند و چنین اقوام که همواره در اکثریتند نه تنها زندگی کرده‌اند بلکه دارای دولت نیز بوده‌اند. و نتیجه

می‌گیرد که لزوم پیامبری را به دلیل عقلی نمی‌توان اثبات کرد بلکه سند آن همان‌گونه که در باور پیشینیان امت اسلامی بوده است، چیزی جز شرع نیست.^۱

باری، پادشاهی که عبارت است از قدرت برتر و دست بالاتر و چیرگی فردی از افراد جامعه برای برقراری نظم، امری است که ریشه در سرشت آدمیان دارد.

ابن خلدون مقدمه را به شش بخش تقسیم کرده است:

بخش اول: اجمالی دربارهٔ عمران بشری به طور عام...؛

بخش دوم: دربارهٔ جامعهٔ بدوی...؛

بخش سوم: در باب دولت و خلافت و پادشاهی و ذکر مراتب

فرمانروایی؛

بخش چهارم: در اجتماع شهری و مدنی؛

بخش پنجم: در صنعت‌ها و گذران زندگی و کسب و کار و وجوه آن؛

بخش ششم: در دانش‌ها و یادگیری و آموزش آن‌ها.^۲

ابن خلدون در این تقسیم‌بندی قصد خاصی داشته است زیرا به نظر او

تمدن و جامعهٔ بشری ریشه در اجتماع بدوی دارد و از آن برآمده است و

پادشاهی که منشأ تأسیس شهر و شهرنشینی است از آنجا سرچشمه

می‌گیرد و گذران زندگی امری است لازم برای اجتماع و کسب‌ها و صنعت‌ها

نیز لازمهٔ زندگی جمعی است. دانش امری است کمالی یا ناشی از نیاز. و نیاز

و کمال، از امر طبیعی متأخر است.^۳

چنان که بیان شد، بخش دوم کتاب مقدمه، ویژهٔ گفتار دربارهٔ اجتماع

بدوی است و در آن، طی چند فصل، بر طبیعی بودن چنین اجتماع و نیز

سرشتی بودن روح بدوی در عربان و تقدم بدویت بر شهرنشینی سخن رفته

است و به روشنی اعلام شده است که:

اصل و پایهٔ جامعهٔ بشری در زندگی بدوی و در متن بادیه قرار دارد.

زیرا زندگی بدوی از حدّ برآوردن امور بایسته زندگی فراتر نمی‌رود در حالی که حیات شهری مرحله کامل‌تری است که در اثر روی آوردن به فزون‌خواهی‌ها و نیازهای غیر ضروری پدید می‌آید و از آنجا که نیازمندی‌های نخستین و گریزناپذیر بر نیازهای کمالی مقدّم است، در واقع زندگی بدوی چونان ریشه‌ای است برای زندگی شهری که حکم شاخه درخت را دارد.^۱

در فصل دیگر بر این نکته پای می‌فشارد که اهل بدو از آن رو که فطرت دست‌نخورده‌تر دارند، از اهل شهر به خوبی و نیکی نزدیک‌ترند و نیز دلیری که هم‌پای زندگی سخت بیابان‌نشینی است در بدویان فراوان‌تر است. و پاره‌ای از ویژگی‌های دیگر بدویان و تفاوت آنان با شهریان را بیان می‌کند.^۲

عصیّت پایه اجتماع

ابن خلدون در ادامه این بحث به گفتار پایه‌ای در نظریه ابداعی خود درباره جامعه می‌رسد، بنا به این نظریه عصیّت ریشه و مایه جامعه بدوی است. و این بحث مهم در فصل هفتم بخش دوم تحت عنوان «فِي أَنَّ سَكْنِي الْبَدْوِ لَا تَكُونُ إِلَّا لِلْقَبَائِلِ أَهْلِ الْعَصَبِيَّةِ»^۳ مطرح می‌شود و بنا بر آن، عصیّت عامل محوری و بنیادین در تعلیل زندگی جمعی و تبیین سیاست در نظر این اندیش‌مند است.

ابن خلدون بر این باور است که در سرشت انسان خوبی و بدی، هر دو، نهفته است و اگر آدمیان به خود رها شوند و از پرورش دینی بهره نبرند، بسیار اندکند کسانی که توفیق الهی شامل حالشان شود و به خودی خود نیکی را برگزینند. سرشت بشر به بدی بیشتر میل می‌کند تا خوبی و بیداد و تجاوز از جمله خوی‌های بشری است. از این رو هم در بادیه و هم در شهر

۱ همان، صص ۱۲۰-۱۲۲.

۲ همان، صص ۱۲۲-۱۲۷.

۳ همان، ص ۱۲۷.

باید عاملی باشد تا از درازدستی کسان نسبت به یکدیگر جلوگیری کند. در شهر، دولت‌ها و فرمانروایانند که مجهز به حکمت قهر و استیلا، افراد را از ستم به یکدیگر باز می‌دارند و در پناه برج و بارو و نیروهای نظامی مانع تجاوز بیگانگان به مدینه می‌شوند. ولی در بادیه، بزرگان و پیرانی که در نظر همگان دارای وقار و جلالند، تدبیر اجتماع را عهده‌دار می‌شوند و امنیت درونی را با بازداشتن یکی از تجاوز به دیگری برقراری می‌کنند. ولی در برابر تجاوز بیگانه، جوانان و جوانمردان دلیرند که پشتیبان قوم و جمعند. اما نگاهبانی و پشتیبانی از سرزمین در صورتی میسر است که نگاهبانان دارای «عصبیت» باشند، یعنی با افراد ساکن در سرزمین دارای ریشه و نسب یگانه‌ای باشند. در این صورت است که غیرت و شوکت برآمده از این همبستگی و پیوستگی و عصبیت و انگیزه طبیعی برای پشتیبانی از بستگان بر هراسی که از دشمن دارند چیره می‌شود. بدین سان نیروی پایداری و دفاع از سرزمین و قوم، از عصبیت برمی‌خیزد.^۱

و می‌افزاید: این عصبیت که مایه مدافعه و پشتیبانی از اهالی یک ناحیه و بادیه است در هر موردی نیز که مردم به سوی آن رانده و به آن وادار می‌شوند لازم است، از جمله پیامبری و برپایی پادشاهی جز در سایه مبارزه پدید نمی‌آید، چرا که سرکشی در سرشت بشر است و تمکین او به امری جز به مدد زور و جنگ میسر نیست و عصبیت شرط گریزناپذیر پیکار و جنگ است.

... وَ إِذَا تَبَيَّنَ ذَلِكَ فِي السُّكْنَى الَّتِي تَحْتَاجُ لِلْمُدَافَعَةِ وَالْحِمَايَةِ
فَبِمِثْلِهِ يَتَّبِعُنُكَ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَحْمِلُ النَّاسُ عَلَيْهِ مِنْ نُبُوَّةٍ أَوْ إِقَامَةِ مَلِكٍ
أَوْ دَعْوَةٍ إِذْ بُلُوغُ الْفَرَضِ مِنْ ذَلِكَ كُلُّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ بِالْقِتَالِ عَلَيْهِ لِمَا فِي
طَبَائِعِ الْبَشَرِ مِنَ الْأَسْتِغْصَاءِ وَلَا يَدُّ فِي الْقِتَالِ مِنَ الْعَصَبِيَّةِ...^۲

و در فصل بعد زیر عنوان همانا عصبیت از پیوند نسبی یا آنچه در معنای آن است به وجود می‌آید به تعریف عصبیت و توضیح درباره آن می‌پردازد

و می‌گوید پیوند خویشاوندی در میان بشر، جز در مواردی اندک، امری طبیعی است و غیرت نسبت به نزدیکان و بستگان در برابر تهدیدهای مالی و جانی و حیثیتی از همین پیوند ناشی می‌شود.^۱

روشن است که نسب و خویشاوندی، گاه چنان نزدیک و روشن است که به محض وجود آن، همبستگی برقرار می‌شود و گاه گرچه نسب دور است اما برخوردار از آن چنان شهرت و آوازه‌ای است که همین شهرت کافی است افراد را به هم پیوند دهد و پیوندهای ناشی از هم‌پیمانی و دوستی نیز به همین منوال است... به هر حال، نسب با همه اهمیت که دارد، امر وهمی است و تنها توهم آن است که می‌تواند منشأ پیوستگی اجتماعی شود. بنابراین اگر خیلی دور باشد که انسان به روشنی آن را درک و تصور نکند یا با پیان دوستی و ولایت محکم نشود، عصبیت و پیوند ناشی از آن نیز سست یا ناپدید خواهد شد.^۲

ابن خلدون معتقد است که نسب ناب را باید در میان عربان بیابان‌نشین یا کسانی که چون آنان زندگی می‌کنند جست‌وجو کرد چرا که زندگی بدوی و ابتدایی مانع آمیزش نسب‌ها که ناشی از پیوندهای خاندان‌های بیگانه با یکدیگر است می‌شود.^۳

عصبیت و قهر، دو پایه ریاست

عصبیت گرچه مایه پیوند جامعه بدوی است اما برای این که سبب پیدایش امری به نام ریاست در جامعه که شرط قوام و دوام آن است بشود باید به درجه و میزان و اندازه ویژه‌ای برسد.

هنگامی که به شاخه‌ها و پاره‌های یک قبیله نگاه می‌کنیم درمی‌یابیم که همگی آن‌ها دارای نسب مشترک و در نتیجه برخوردار از عصبیت هستند ولی در درون این پیوند همگانی، پیوندهای ویژه و عصبیت‌های خاص نیز

۱ همان‌جا. ۲ همان، صص ۱۲۸-۱۲۹.

۳ همان، صص ۱۲۹-۱۳۰.

وجود دارد. مثلاً برادران که فرزندان یک پدرند به هم نزدیکترند و پسرعموها نسبت به آنان دورتر. بنابراین دسته‌های کوچک یک قوم و قبیله به خاطر نسب عام، با همه افراد در عصبیت مشترکند ولی میان دسته‌ها نیز عصبیت ویژه‌ای به خاطر پیوند نزدیکتر و مستحکمتر هم وجود دارد که از عصبیت همگانی و مشترک نیرومندتر است.

از سوی دیگر روشن است که شاخه‌ها و شعبه‌های یک قبیله و نیز قبیله‌ها نمی‌توانند همگی با هم رئیس باشند، ناگزیر یک قبیله باید برتری یابد و رئیس از میان افراد آن مشخص شود و طبیعی است که تا چنین برتری و فرادستی نباشد، ریاست متحقق نخواهد شد.

ابن خلدون در اینجا از عاملی به نام «غلب» و پیروزی و فرادستی و نقش بنیادین آن در جامعه و سیاست سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

... سروری در میان قبیله‌ها، تنها در پایه ویژه‌ای (از آنان) مستقر خواهد شد نه در همه آنان. و از آنجا که سروری تنها در اثر غلب و چیرگی پدید می‌آید، لازم است که عصبیت این پایه و بخش (از قبیله‌ها) از دیگر عصبیت‌ها نیرومندتر باشد تا (بر دیگران) چیره شود و ریاست و سروری شایستگان به پایگاه‌نهایی خود برسد. و البته که ناگزیر، ریاست بر قبیله (و قبیله‌ها) همواره باید در این بخش و پایه ویژه که چیره است باقی بماند؛ زیرا اگر از دست آنان بیرون رود و در اختیار دیگر عصبیت‌هایی که فرودست‌ترند و (کسانی که) عصبیت کمتری دارند قرار گیرد ریاست‌شان پانمی‌گیرد. پس همواره ریاست باید در اختیار عصبیت والاتر و نیرومندتر باشد و از شاخه‌ای به شاخه دیگر منتقل شود و البته که در دست شاخه‌های نیرومندتر باشد، بر پایه آنچه از راز و نقش «غلب» و چیرگی بیان داشتیم. چرا که اجتماع و عصبیت چونان مزاج یک موجود است و مزاج در هر باشنده‌ای اگر از عنصرهای همسنگ و هم‌تا پدید آمده باشد روی صلاح را نخواهد دید و ناگزیر باید یکی از عنصرها بر دیگرها چیره و غالب باشد و گرنه

موجودیت موجود دوام و کمال نخواهد داشت و این است راز و رمز شرط بودن چیرگی و فرادستی در عصبیت، و لزوم استمرار امر سروری در پایگاه برتر و بخش ویژه‌ای (از عصبیت) چنان‌که بیان کردیم.^۱

پس بنیاد ریاست، عصبیتی است که با چیرگی همراه باشد.

پادشاهی غایت عصبیت

ابن خلدون در ادامه تحلیل هوش‌مندانه خود از بنیاد جامعه به این نتیجه می‌رسد که عصبیت در راهی که روان است به پادشاهی فرجام می‌گیرد و در فصل هفدهم تحت عنوان «فی أن الغایة التي تجری إليها العصبیة هی المُلک»^۲ این نکته مهم را بیان می‌کند.

گفتنی است که ابن خلدون در نظریه پردازي خود، دو مرحله را می‌پیماید تا به مکانت پادشاهی در جامعه بشری برسد؛ دو مرحله‌ای که پیش‌تر به آن اشاره کردیم:

انسان‌ها اگر به خود رها شوند درگیر کشمکش‌ها و ستیزها خواهند شد، زیرا درگیری مقتضای طبع و سرشت آدمی است. برای گریز از این فاجعه و رسیدن به سامان اجتماعی، گریزی از وجود تدبیرگر نیست اما نه هر تدبیرگری را می‌توان شاه نامید و نه هر نظامی در جامعه پادشاهی است بلکه وجود شاه و سلطنت نشانه مرحله کمالی جامعه است.

در یک جمع کوچک بدوی، و در یک قبیله، سامان‌دهی درون اجتماع به عهده بزرگان و کهن سالان است که به طبع و عادت در چشم مردمان قبیله دارای جلال و وقار هستند. و دفاع از تمام قبیله در برابر بیگانگان و دشمن بیرونی، بر دوش جوانان جنگنده است و پشتوانه توفیق آنان عصبیت قبیله است.

پس در مورد قبیله و جمع‌های کوچک، مکانت احترام‌برانگیز بزرگان و

۱ همان، صص ۱۳۱-۱۳۲.

۲ همان، ص ۱۳۹.

رشادت و دلیری جوانان که هر دو متکی بر عصبیت است سامان بخش جمع است. در چنین جامعه‌هایی گرچه ریاست هست و بدون آن اجتماعی نیست یا یکسره دست خوش ستیز و آشوب است، و این ریاست متکی بر عصبیت برتر و چیره است. ولی این برتری تغلب نیست بلکه «سروری» است. به عبارت دیگر «غلب» گرچه شرط پیدایش و استقرار ریاست است ولی صاحب آن بی آن که در احکامش بر قهر متکی باشد، مورد متابعت و پیروی است (و وقار و بزرگی طبیعی و عصبیت همگان ضامن وجود و روایی سروری او است). اما همه جا و همیشه این گونه ریاست کافی نیست.

در شهرها پدیده‌ای به نام دولت یا تکیه بر قهر و چیرگی، سامان را در درون برقرار می‌کند و در پناه باروها و برج‌ها و نیروی نظامی دفاع جامعه از دشمن بیرونی را بر عهده می‌گیرد. و حکمروایی در این مرحله، «پادشاهی» است که در نظر ابن خلدون عبارت است از «التغلب و الحکم بالقهر»: چیرگی و فرمانروایی به زور.^۱ و در پادشاهی چیزی بیشتر از ریاست وجود دارد:

... این تغلب پادشاهی است که امری زائد بر ریاست است زیرا ریاست چیزی جز آقایی و سروری نیست و صاحب آن گرچه مورد پیروی است ولی در فرمانروایی بر پیروان خود قهر و زور به کار نمی‌برد در حالی که پادشاهی عبارت است از چیرگی و فرمانروایی به قهر.^۲

ابن خلدون بر این باور است که وقتی کسی به مرتبت آقایی و سروری رسید و خواستار مرتبت و درجه‌ای فراتر و بالاتر (از ریاست و سروری طبیعی) شد و راه تغلب و قهر را نیز به روی خود باز دید حتماً آن را خواهد پیمود چون چنین مقامی مطلوب نفس است.^۳ اما در این مورد هم باز پایه و بنیان، چیزی جز عصبیت نیست و قهر و غلبه پادشاه نیز جز با عصبیت کارساز نیست و تمام نمی‌شود.

۳ همانجا.

۲ همانجا.

۱ همانجا.

پس: تغلب پادشاهی، غایت و فرجام عصبیت است. و پادشاهی ابتدا در قبیله‌ای گسترش یافته که دارای بیوتات و اجزاء متفاوت و عصبیت‌های گوناگون است، بر پایه عصبیت نیرومندتر و با کمک قهر و زور به وجود می‌آید و در پناه آن همه عصبیت‌ها به هم پیوند می‌خورند و چونان یک عصبیت می‌شوند.^۱ اما پادشاهی در این حد (استیلاء بر اجزاء یک قبیله) نمی‌ایستد بلکه:

چون به یاری این عصبیت، استیلاء و تغلب بر قوم خودی حاصل آید، به طور طبیعی (استیلاگر) در صدد تغلب بر دیگر عصبیت‌ها که از او دورند برمی‌آید. اگر آن عصبیت‌ها با او هم‌تا و برابر باشند... هر کدام در حوزه ویژه و در میان قوم خود دارای استیلاء خواهند بود همچنان‌که شأن قبیله‌ها و امت‌های پراکنده در جهان چنین است ولی اگر (عصبیتی) توانست بر دیگران پیروز شود و آن‌را پیرو خود کند آن‌را به خود پیوند می‌دهد و بر قدرت استیلاء و چیرگی پیشین خود می‌افزاید و باز به سوی مقصدی دیگر از تغلب و چیرگی (افزونتر) روان می‌شود... و این امر (فزون‌طلبی) همچنان ادامه دارد تا دوران سستی و پیری دولت فرارسد.^۲

ابن خلدون در چند فصل مانع‌های تبدیل ریاست قبیله‌گی به پادشاهی را بیان می‌دارد و اموری چون خوش‌گذرانی، غرقه‌شدن در برخورداری‌ها، زبونی و انقیاد نسبت به دیگر قدرت‌ها و... را از جمله این موانع می‌داند.

ابن خلدون در فصل بیستم بخش دوم کتاب، پیشی گرفتن در خصلت‌های نیکو را از نشانه‌های پادشاهی می‌داند. البته مراد او آن نیست که پادشاهان همگی نیک‌مردان بافضیلتند ولی اولاً، می‌کوشد تا خیرخواهی و فضیلت طلبی را برای پادشاهی امری طبیعی قلمداد کند. ثانیاً، آن را وسیله ماندگاری و نیرومندی سلطنت بداند و بر ادعای خود دو دلیل می‌آورد. برهان یکم دارای چند مقدمه است:

۱. انسان طبیعتاً موجودی اجتماعی است و پادشاهی نیز (که مدار جامعه است) امری طبیعی است.

۲. آدمیان به سرشت و فطرت انسانی خود به خوبی و خصلت‌های نیکو نزدیک‌ترند تا بدی چرا که بدی‌های برآمده از نیروهای حیوانی هستی آدمیند و انسان از آن جهت که انسان است گرایش به خوبی دارد و به نیکی نزدیک‌تر است.

۳. پادشاهی لازمه شأن انسانی آدمی است نه حیوانی او.

نتیجه این که آنچه با پادشاهی و سیاست تناسب دارد خوبی و خصلت‌های نیکو است.^۱

و در تأکید این برهان می‌گویند که ریشه مجد و بزرگی (که لازمه پادشاهی است) عصبیت و دودمان است و شاخه و فرع آن، که کمال بخش آن است، عبارت است از خصلت‌های نیکو. پس اگر پادشاهی، غایت عصبیت است (که ریشه آن است) غایت و مقصد شاخه‌ها و فروع و متممات آن (که خصلت‌های نیکو است) نیز هست زیرا وجود مجد بدون آنچه سبب تمام و کمال آن می‌شود چونان انسانی است بریده‌اندام یا برهنه در میان مردم^۲... باری، پادشاهی که غایت هر بزرگی و نهایت هر شرفی است بدون خصلت‌های نیکو امری ناقص و ناراست است.

برهان دوم:

۱. سیاست و پادشاهی سرپرستی مردم و جانشینی خداست در میان بندگان برای اجرای فرمان‌های خدا بر آنان.

۲. فرمان خدا در میان مردم بر پایه نیکی و مراعات مصلحت‌های آنان است...

نتیجه: آن کس شایستگی خلافت خدا در میان مردمان و سرپرستی آنان را دارد که قدرت ناشی از عصبیت او توأم با خصلت‌های نیکو باشد.^۳ و ابن خلدون می‌گوید برهان دوم استوارتر از برهان اول است و به این

۲ همان، ص ۱۴۴. ۳ همان، ص ۱۴۳.

۱ همان، ص ص ۱۴۲-۱۴۳.

وسیله به خواننده اعلام می‌کند که نظر او به آن چیزی است که باید باشد نه آنچه بوده و هست.

و اگر شاهان و امیرانی را دیدیم که دارای خصلت‌های خوب چون بخشندگی و گذشت از لغزش‌ها و شکیبایی در سختی‌ها و وفاء به عهد و بزرگ‌داشت شریعت و حرمت نهادن به دانشمندان دینی و گردن نهادن به حق و... هستند درمی‌یابیم که خداوند به آنان اجازه سلطنت و حکمروایی داده است و در مقابل، هر گاه که مشیت پروردگار به برافتادن پادشاهی امتی قرار گیرد، آنان را به سوی انجام کارهای زشت و پذیرش رذیلت‌ها و گام نهادن در راه بدی‌ها و امی دارد و در نتیجه، فضیلت‌های سیاسی از میانشان رخت برمی‌بندد و همچنان این راه تا بیرون رفتن پادشاهی از دست آنان و فروپاشی قدرتشان ادامه می‌یابد.^۱

باری، پادشاهی مهم‌ترین نتیجه و برجسته‌ترین مرتبت عصبیت است و اگر با خیر و خوبی آمیخته شد پادشاهی مطلوب و البته ماندگار خواهد بود. در بخش سوم از کتاب اول مقدمه، درباره دولت‌های فراگیر و پادشاهی و خلافت و سلسله‌مراتب و حالت‌ها و ضابطه‌های آنها بحث شده است. در نظر ابن‌خلدون، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، پایه پادشاهی و سبب مهم تأسیس دولت، پیوستگی قبیله‌ای و عصبیت قومی است. گرچه ممکن است بعد از استقرار قدرت سیاسی به علت‌های گوناگون نیروهای تازه‌نفسی چون موالی و کارگزاران پرورده‌شده در دل دولت، جای نیروی عصبیت را بگیرد؛ اما دیری نخواهد پایید که عصبیت دیگری جای چنین قدرتی را خواهد گرفت چنان‌که مال‌کار عباسیان و نیز صنه‌اجه در مغرب و بنی‌امیه در اندلس و همانند آنان شاهد مدعاست.^۲

بنابراین:

اولاً، عصبیت پایه قدرت سیاسی و پادشاهی است.

ثانیاً، با از میان رفتن عصبیت گرچه ممکن است تا مدتی قدرت سیاسی

باقی بماند ولی دیری نخواهد پایید که چنین قدرتی در برابر عصبیتی دیگر فروخواهد پاشید.

نسبت عصبیت و دعوت دینی

گرچه عصبیت شرط لازم و سبب گریزناپذیر پیدایش قدرت سیاسی و دولت است اما برای تأسیس دولت‌های فراگیر و قدرت‌های بزرگ کافی نیست. در این موردها وجود یک عنصر معنوی نیرومند نیز لازم است و این عنصر، چیزی جز دین و پیامبری نیست. عاملی که با عنایت پروردگار، دل‌ها را به هم نزدیک می‌کند و ایمان‌ها را برمی‌انگیزد و انگیزه‌های خلاف‌انگیز دنیوی را تحت‌الشعاع پیوند ایمانی دل‌ها قرار می‌دهد. و قومی که بدین‌سان دارای وحدت کلمه و توان معنوی سرشار شد، به بنیان‌گذاری دولت بزرگ توانا می‌شود.^۱

همان‌گونه که بیان شد عصبیت در هر حال نقش بنیادین در جامعه و حکومت دارد، منتها با دعوت دینی رنگ معنوی پیدا می‌کند و کارآمدتر و وحدت بخش‌تر به سوی ایجاد دولت‌های بزرگ‌تر رو می‌آورد. ولی از سوی دیگر دعوت دینی نیز بدون نیروی عصبیت به سرانجام مطلوب نمی‌رسد.^۲

شاه، خدایگان انحصارطلب

این خلدون در فصل دهم بخش سوم از کتاب اوّل مقدمه، به یکی از مهم‌ترین پایه‌های پادشاهی متغلب و خودکامه اشاره می‌کند و آن را امری طبیعی و سنتی از سنت‌های پروردگار به حساب می‌آورد. او «انفراد به مجد» و انحصارطلبی در سروری و سرداری را نهفته در سرشت پادشاهی قلمداد می‌کند و در توجیه این اصل می‌گوید که پادشاهی بر بنیان عصبیت بنیاد شده است و در میان عصبیت‌های یک قوم آن‌که نیرومندتر است بر دیگران چیره می‌شود و از میان طایفه چیره، قدرت در دست یک تن قرار می‌گیرد.

گاه، این قدرت انحصاری در نخستین شاه سلسله تجسم می‌یابد و گاه دیگر به تناسب نیرومندی سایر عصبیت‌ها، ممکن است که شاه دوّم یا سوّم قدرت انحصاری را به چنگ آورد ولی به هر حال دیر یا زود چنین امری تحقق می‌یابد. ابن‌خلدون این پدیده را سنت پروردگار می‌داند که در تاریخ جاری است.^۱

تن‌آسانی و آرامش‌طلبی نیز از دیگر ویژگی‌های پادشاهی است که چون پایه آن استوار شد رو می‌نماید که البته بالمآل همین امور سبب ناتوانی و فروپاشی قدرت سیاسی می‌شود.^۲

جریان دوری تاریخ

در فصل سیزدهم این بخش تحت عنوان «فِي أَنْ إِذَا تَحَكَّمَتْ طَبِيعَةُ الْمَلِكِ مِنَ الْإِنْفِرَادِ بِالْمَجْدِ وَ حُصُولِ التَّرَفِ وَالذِّعَةِ، أَقْبَلَتِ الدَّوْلَةُ عَلَى الْهَرَمِ»^۳، به بیان چگونگی سست شدن پایه‌های حکومت و بالاخره فروپاشی آن می‌پردازد و سرانجام به نظریه مهم خود یعنی «دوری بودن» سیر سیاست در جامعه‌های بشری می‌رسد و این نظر را در فصل چهاردهم همین بخش تحت عنوان «در این‌که دولت نیز چون اشخاص، دارای عمر طبیعی است» بیان می‌کند.^۴ و از جمله می‌گوید که به گمان پزشکان و منجمان عمر طبیعی آدمی ۱۲۰ سال است. البته در نسل‌های مختلف، به سبب‌های گوناگون طبیعی و نجومی، این عمر کم یا زیاد می‌شود، ولی عمر طبیعی کمتر کسی از یکصد و بیست سال افزون می‌شود.

عمر دولت‌ها نیز گرچه به جهت کنش‌ها و واکنش‌های طبیعی و آسمانی مختلف است اما غالباً عمر یک دولت از عمر سه نسل تجاوز نمی‌کند و مراد از عمر نسل عبارت است از میانگین عمر اشخاص که نزدیک به چهل سال است یعنی معمولاً در هر چهل سال یک نسل می‌رود و نسل دیگر می‌آید و

۱ همان، صص ۱۶۶-۱۶۷.

۲ همان، ص ۱۶۷. ۳ همان، ص ۱۶۸.

۴ همان، ص ۱۷۰.

عمر طبیعی دولت تقریباً به اندازه عمر سه نسل یعنی یکصد و بیست سال است، زیرا نسل اول (که قدرت را با همت و دشواری به دست آورده است) همچنان بر خوی بدوی گری و خشونت و تحمل دشواری‌ها و سخت‌کوشی برای به چنگ آوردن بزرگی و سروری باقی است و تا چنین است شکوه و سوز عصبیت باقی است و همین نیرو پاسدار قدرت به چنگ آمده است.

نسل دوم با بهره‌گیری از مزیت‌های قدرت به چنگ آمده، به خوش‌گذرانی رومی آورد و از بدویت به شهرنشینی خومی کند و به جای پاسداری از مجد به سستی و کسالت مبتلا می‌شود و طبعاً شدت و توان عصبیت در او کاسته می‌شود، گرچه هنوز مایه‌هایی از خوی پیشینیان در او باقی است.

در نسل سوم یکسره آن ویژگی‌ها که منشأ بنیان‌گذاری دولت بود از میان برمی‌خیزد و پادشاه در واقع سر بار دولت می‌شود و توان پایداری و پیکار از او رخت برمی‌بندد تا این که زمان فروپاشی دولت فرارسد.^۱

ابن خلدون در فصل هفدهم این بخش از کتاب، تحت عنوان «فی أطوار الدولة و اختلاف أحوالها و خلق أهلها باختلاف الأطوار»^۲ به بیان حالت‌های مختلفی که دولت در مسیر طبیعی خود پیدا می‌کند می‌پردازد؛ حالت‌هایی که به تناسب آن‌ها خوی دولت‌مردان نیز دگرگونی می‌پذیرد، و پنج حالت را در این باب برمی‌شمرد:

۱. حالت و وضع شکست دشمن و پیروزی و کامروایی و استیلاء بر پادشاهی. در این حالت فرمانروا، گرچه سر مشق قوم در بزرگی و مال و منال و سر بلندی است ولی هنوز انحصار طلبی در قدرت و سالاری پیش نیامده است.

۲. حالت استبداد و انحصار طلبی و برتری جویی و در نتیجه روی آوردن به دست‌پروردگان و خدمت‌گزاران و بردگان و سرکوب غیرت‌مندان اهل عصبیت که داعیه مشارکت در قدرت و پادشاهی دارند.

۳. وضع آرامش طلبی و تن‌آسانی و بهره‌گیری از امتیازها و امکان‌های

مادی و اجتماعی ناشی از پادشاهی که در نتیجه آن هزینه‌های دولت و کشور فزونی می‌گیرد.

۴. حالت سازش و بسندگی به آنچه هست و قناعت به آن که پیشینیان و انباده‌اند و تقلید از آنان.

۵. وضع اسراف و گشاددستی و تبذیر و نابود کردن مرده‌ریگ شاهان پیشین و ریختن آن در پای شهوت‌رانی و لذت‌طلبی.^۱
و می‌افزاید که:

... وَ فِي هَذَا الطَّوْرِ تَخْصُلُ فِي الدَّوْلَةِ طَبِيعَةُ الْهَزْمِ وَ يَسْتَوْلِي عَلَيْهَا
الْمَرَضُ الْمَزْمِنُ الَّذِي لَا تَكَادُ تَخْلُصُ مِنْهُ وَلَا يَكُونُ لَهَا مَعَهُ بُرءٌ إِلَّا
أَنْ تَنْقَرِضَ...^۲

یعنی: در این حالت طبیعت پیری به دولت رو می‌آورد و به بیماری کهنه‌ای گرفتار می‌شود که از آن‌ها بی‌و رستگاری ندارد تا آنگاه که فروپاشد.

تغلب نتیجه طبیعی زندگی جمعی

پس از بیان چگونگی انتقال دولت از بدویت به شهرنشینی و تمدن، و این‌که تن‌آسانی و خوش‌گذرانی در آغاز بر رونق و توان دولت می‌افزاید و نیز چگونگی پیدایش مولی‌ها و خدمت‌گزاران و دست‌پروردگان در دولت و چیرگی متغلبانه آنان بر شاه‌ناتوان‌شده، به بیان حقیقت پادشاهی و ذکر اصناف آن می‌پردازد و می‌گوید که:

پادشاهی برای انسان منصبی طبیعی است زیرا چنان‌که به درستی بیان کردیم، همانا زندگی و هستی بشر جز در پناه گردهمایی آنان و همکاری‌شان برای به چنگ آوردن روزی و بایسته‌های‌شان ممکن نیست. و چون گردهم آمدند به ناچار به (وادی) داد و ستد و بر آوردن نیازها و دست‌درازی هر یک از آنان برای ربودن مورد نیاز از دیگری کشیده می‌شوند، چرا که در سرشت حیوانی

(آدمی) ستم و تجاوز برخی بر برخی دیگر نهفته است و طرف مقابل نیز به مقتضای نیروی خشم و غرور و نیروی بشری در برابر متجاوز می ایستد. و ستیزی که به جنگ کشانده می شود، در می گیرد و به هرج و مرج و ریختن خون‌ها و از میان رفتن جان‌ها می انجامد و نتیجه این همه، نابودی نوع انسانی است در حالی که پروردگار نگاهداری آن را خواسته است. بنابراین زندگی آدمی، رهاشده و بدون حکمرانی که جلو تجاوز افراد را نسبت به یکدیگر بگیرد، ناممکن است. پس آدمیان نیازمند به نیروی بازدارنده هستند یعنی همان کسی که بر آنان فرمانرواست و (چنین کسی) به مقتضای سرشت بشری عبارت است از پادشاه فرادست حکمران. و در (استقرار) این (وضع) از عصبیت‌گریزی نیست زیرا چنان‌که پیش‌تر گفتیم، خواست‌ها و پاسداری‌ها جز به عصبیت به سرانجام نمی‌رسد.

این پادشاهی چنان‌که می‌بینی منصبی است شریف که خواست‌ها به آن متوجه است و نیازمند پاسداری و پشتیبانی است و این امور همان‌گونه که گذشت جز به عصبیت‌ها میسر نیست و عصبیت‌ها گوناگونند و هر عصبیتی، بر اعضاء قوم و خاندان خود فرادست و چیره است ولی پادشاهی در هر عصبیتی استقرار نمی‌گیرد بلکه در حقیقت سلطنت کسی راست که رعیت را به بردگی گیرد و مال‌ها را فراهم آورد و نمایندگان را گسیل دارد و مرزها را پاسداری کند و بالای دست او دستی نباشد و این است همان حقیقت و معنایی که پادشاهی به آن شهره است.^۱

توجیه تغلب به عنوان امری طبیعی از آنچه تاکنون به اجمال از ابن‌خلدون گزارش شد روشن است و کوتاه‌سخن این‌که:
 عمران و زندگی اجتماعی برای آدمیان امری طبیعی است. عصبیت پایه

استوار جامعه بشری است. غایت عصبیت پادشاهی است و تفرّد به مجد و انحصار طلبی در سرشت پادشاهی نهفته است و پادشاه حقیقی خدایگانی است که مردم بردگان اویند (يَسْتَعْبِدُ الرَّعِيَّةَ)^۱ و البته مرجع جمع آوری اموال و پاسدار مرزها و گسیل دارنده نمایندگان به سوی دیگر دولت‌ها و قدرت‌هاست و از هر مسؤولیتی در برابر مردم مبرا است و بالای دست او دستی نیست (وَلَا تَكُونُ فَوْقَ يَدِهِ يَدٌ قَاهِرَةٌ)^۲.

ابن خلدون اندیش‌مند جامعه اسلامی است و البته دل‌بسته به آیینی که روزگاری صورتی تازه از حکومت مقتدر تحت عنوان «خلافت» را تجربه کرده است و حکمران جامعه امام و امیر مؤمنان نام داشته است و در نتیجه نمی‌تواند در برابر این پدیده که در زمان او از میان رفته یا کاملاً به سستی گراییده است خاموش و بی‌تفاوت بماند. درست است که میراث سیاسی پیامبر بزرگوار اسلام بلافاصله پس از رحلت او دچار طوفانی از ستیز و کشمکش شد و پس از چندی در برابر سامان سیاست‌شاهی رنگ باخت، ولی فیلسوف تاریخ و اندیش‌مند بزرگی چون ابن خلدون نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد بلکه باید با روشنی نسبت میان پدیده خلافت و امامت را که وجه دینی سیاست است و پادشاهی که امری طبیعی برای جامعه بشری است مشخص کند. از این رو در چند فصل به بحث کلامی - فلسفی - تاریخی درباره خلافت و امامت می‌پردازد و حتی نظریه شیعه را نیز در این باب بیان می‌دارد.

گونه‌های فرمانروایی

به نظر ابن خلدون پادشاهی، که لازمه زندگی جمعی است، نیازمند قانون و ضابطه است. در صورتی که قانون را خردمندان و بزرگان دولت وضع کنند سیاست حاکم بر دولت، سیاست عقلی است و اگر قانون‌ها از جانب خداوند باشد، سیاست، سیاست دینی است. و سیاست مطلوبی که موجب نیک‌بختی دنیا و آخرت است در نظر ابن خلدون سیاستی برآمده از شریعت

اسلامی است.^۱

وی حکمرانی سیاسی در جامعه را به سه گونه تقسیم می‌کند که خلاصه آن چنین است:

۱. پادشاهی طبیعی که عبارت است از واداشتن مردم به آنچه مقتضای شهوت و خواست‌های طبیعی است.

۲. پادشاهی سیاسی که عبارت است از راندن جامعه به سوی آنچه عقل برای فراچنگ آوردن مصلحت و گریز از زیان در زندگی دنیا به آن فرامی‌خواند.

۳. خلافت که عبارت است از راه بردن اجتماع بر پایه آنچه شرع در مورد مصلحت دنیوی و اخروی مردم مقرر می‌دارد و البته در این مورد، مقصد نهایی نیک‌بختی در جهان دیگر است. چنین سیاستی در واقع عبارت است از جانشینی صاحب شریعت در پاسداری از دین و سیاست دنیا.^۲

ابن‌خلدون آنگاه در اختلاف نظر امت اسلامی درباره امامت و شرط‌های آن سخنی بلند دارد و پس از حکم به وجوب نصب امام و استناد آن به اجماع «صاحبان» و «تابعان» به پایه و مدرک وجوب نصب می‌پردازد و می‌گوید که برخی، مدرک وجوب را عقل دانسته‌اند و اجماع نیز چیزی جز گردن نهادن به داوری عقل نیست در حالی که برخی دیگر سند وجوب را شرع دانسته‌اند و خود او نیز این قول را می‌پذیرد.^۳ و می‌افزاید: کسانی چون «اصم» از معتزلیان و عده‌ای از خارجیان وجوب نصب امام را نپذیرفته‌اند بلکه آنچه را که مهم دانسته‌اند عبارت است از مراعات احکام شرع و در صورتی که امت خود به راه عدالت رود و احکام الهی را اجراء کند اصلاً نیازی به امام نیست تا نصب آن واجب باشد. ولی ابن‌خلدون این گفتار را به سبب انعقاد اجماع بر وجوب نصب، رد می‌کند و می‌گوید:

... آنچه اینان را به اتخاذ چنین شیوه و نظری وادار کرده است، گریز از پادشاهی و شیوه‌های اختصاصی آن در درازدستی و تغلب

و بهره‌کشی از دنیا است و از آن‌رو است که دیده‌اند شریعت (از یک‌سو) سرشار است از نکوهش و سرزنش این شیوه‌ها و به کاربرندگان آن و (از سوی دیگر) تشویق‌کننده به پرهیز از آن. ولی باید دانست که شرع نه ذات پادشاهی را نکوهش کرده است و نه دست‌یازیدن به آن را منع، بلکه پلشتی‌های برآمده از آن چون زورگویی و بیداد و لذت‌طلبی را نکوهیده است و تردیدی نیست که این‌ها که از توابع پادشاهی است ممنوع و ناپسند است ولی در مقابل، داد و انصاف و برپا داشتن مراسم دین و دفاع از آنرا ستوده است. و در برابر آن ثواب مقرر داشته است و این‌ها نیز همگی از توابع پادشاهی است. پس آنچه مورد نکوهش است صفت و حالتی از پادشاهی است نه ذات آن. و دین هیچ‌گاه روگرداندن از آنرا نخواسته است و این امر (نکوهش پادشاهی) به مثابه نکوهشی است که از خشم و شهوت کرده است در حالی که مراد رها کردن یک‌باره آن‌ها نیست چرا که این‌ها (در جای خود) امور ضروری‌اند و به کارگیری آن‌ها به مقتضای حق مطلوب است...^۱

و بر درستی ادعای خود از پادشاهی داود و سلیمان و دیگر پیامبران خدا شاهد می‌آورد.^۲ پس، پادشاهی امری است طبیعی که بر پایهٔ عصبیت و شوکت قومی به طور طبیعی استقرار خواهد یافت و نصب شارع هم متوجه همین امر طبیعی است که اگر با عدل و انصاف توأم باشد خوب است و شارع هم به آن امر کرده است و اگر با بیداد و تجاوز همراه باشد ناپسند است و شرع هم از آن منع کرده است.

او می‌گوید:

... اینک که بر پایهٔ اجماع چنین نصبی (نصب امام) ثابت شد (باید دانست که وجوب آن) از نوع وجوب کفایی است و به اختیار اهل عقد و حلّ بازمی‌گردد و بر آنان نصب امام واجب است و بر همهٔ

مردم لازم است که وی (امام منصوب) را پیروی کنند زیرا خداوند فرموده است که خداوندگار و پیامبر و کارگزاران فرمانروای خود (اولی الامر) را پیروی کنید.^۱

ابن خلدون چهار شرط را برای منصب امامت بایسته می‌داند: دانش، دادگری، توان و بسندگی (کفایت) و درستی حس‌ها و اندام‌هایی که در اندیشه و عمل کارسازند.^۲

آنگاه درباره لزوم قریشی بودن امام سخنی دارد که در نهایت به نتیجه‌ای می‌رسد که با اصل نظر او در باب اجتماع و سیاست سازگار است. به نظر ابن خلدون با دقت در شرط قریشی بودن امام و شرایط اعلام این شرط، می‌توان به این نتیجه رسید که مقصود شارع از مشروطیت نَسَب، در واقع اهتمام به عصبیت و معتبر دانستن آن بوده است؛ امری که تنها در پرتو آن دفاع و پاسداری از آیین و امت و استواری فرمانروایی تحقق می‌یابد. عصبیتی که اگر بود کار دین و دین‌داران به سامان می‌رسد و قریش در روزگار پیدایش اسلام و استقرار نظام اسلامی، به سبب مکانتی که داشت مظهر و کانون این عصبیت بود. اما وقتی امر خلافت به سستی گرایید و بالمآل از میان برخاست و عصبیت عرب نابود شد عصبیت‌های دیگر جای‌گزین قریشی بودن شد و می‌دانیم که شارع، احکام را به نسل و عصر و امت خاصی اختصاص نداده است. پس آنچه مورد نظر شارع بوده است کفایت فرمانرواست و مقصود از قریشی بودن برخورداری از عصبیت است.^۳

استثناء و قاعده در پیامبری و پادشاهی

ابن خلدون اهل دیانت و پای‌بند شریعت است و حق را در اعتقاد و عمل به اسلام می‌بیند و رستگاری انسان را در دین‌داری، و احکام دین را تأمین‌کننده سعادت بازپسین که غایت قُصوای هستی آدمی است. البته انسان محکوم به زندگی در این جهان است و زندگی او در متن جمع میسر

۱ همان، ص ۱۹۳. ۲ همان‌جا. ۳ همان، ص ص ۱۹۳-۱۹۶.

است و جمع، نیازمند سامان است و سیاست مبنای نظم و سامان جامعه است. و سیاست، گاه طبیعی است که مبنای آن کشش‌ها و خواهش‌های طبیعی است و دست‌بالا، خواهش فرمانروایی که به حکم عصبیت و غلبه بر جمع حاکم است. و گاه دیگر عقلی است، یعنی سیاستی که مبنای آن خرد خردمندان و رأی نخبگان فکری و سیاسی جامعه است. و بالاخره ممکن است دین، مبنای سیاست باشد. و جامعه بر پایهٔ قانون‌ها و فرمان‌های شرعی سامان یابد. و نمونهٔ والای سیاست دینی همان است که در زمان پیامبر و جانشینان اولیهٔ او تحقق یافت. یعنی حضرت محمد (ص) هم پیامبر بود و هم فرمانروای جامعهٔ اسلامی. و در روزگار او سیاست و پادشاهی در ذیل نبوت وجود داشت و پس از او نیز حکومت مطلوب و شایسته به صورت خلافت تداوم پیدا کرد و خلافت گرچه با پادشاهی متفاوت است اما مزایای پادشاهی را در سامان بخشی جامعه و حفاظت از آن در برابر هرج و مرج داخلی و هجوم خارجی دارد و امت اسلامی با وجود خلافت از پادشاهی بی‌نیاز است.

ولی پادشاهی امری طبیعی است و مقتضای خلقت، در حالی که پیامبری امری استثنایی است که هرچند منشأ تأثیر فراوان در جامعه و تاریخ است ولی با گذشت زمان این پدیدهٔ استثنایی جای خود را به آنچه قاعدهٔ طبیعی ایجاد می‌کند، یعنی پادشاهی، می‌دهد.

اصولاً امامت (که حکومت دینی است) امری نیست که از سوی خدا معین شده باشد بلکه از «مصالح عامه» است که به نظر خلق واگذار شده است و امامت و حکومت در روزگاری که عصبیت تحت الشعاع دعوت دینی بود بیشتر تحت تأثیر خوارق عادات قرار داشت.

مردمی که شاهد فرایند وحی الهی و حضور فرشتگان و امور فوق‌العاده بودند، ایمان‌شان چنان استوار دل‌هاشان را به هم پیوسته بود که جایی برای ظهور عصبیت قومی باقی نمی‌گذاشت و در نتیجه امر خلافت و پادشاهی و عصبیت تحت الشعاع این امور خارق عادت بود و یگانگی ناشی از ایمان نخستین دینی، پایهٔ قدرت و ضامن دوام اجتماع دینی بود. ولی چون این

دوران ویژه و استثنایی گذشت و عصر و عهد معجزه‌ها سپری شد و نسل شاهد آن از میان رفت، کار عصبیت به راه عادی و طبیعی خود بازگشت و در نتیجه پادشاهی و خلافت و وصیت به آن‌ها جدی شد و اهتمام به آن‌ها برای امت اهمیت پیدا کرد. و ابن‌خلدون با اشاره به زمان خود می‌گوید: «... ثُمَّ صَارَتْ الْيَوْمَ مِنْ أَهَمِّ الْأُمُورِ لِلْإِلْفَةِ عَلَى الْحَيَاةِ وَالْقِيَامِ بِالْمَصَالِحِ...» - امروز عصبیت برای پیوند و یگانگی جهت حمایت (از دین و کشور) و بر پا داشتن مصالح از مهم‌ترین امور است.^۱ و آنگاه همه اختلاف میان همراهان پیامبر (صحابه) و پیروان آنان (تابعان) در امر سیاست را به عنوان امری اجتهادی که اختلاف نظر در آن طبیعی است، توجیه می‌کند.^۲

خلافت گرچه شکل مطلوب حکومت است ولی آنچه مورد نظر شارع است این‌که احکام شرع جاری باشد و جامعه با کفایت اداره شود و پادشاه با کفایت که جانب احکام شرع را نگاه دارد مورد تأیید شرع است و اصولاً چون پادشاهی ریشه‌ای طبیعی دارد شرع نیز نمی‌تواند با اصل آن مخالفت کند.

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، حکومت در نظر ابن‌خلدون از مصالح عامه است و به امت تفویض شده است و آنچه مهم است این‌که جامعه برای تأمین مصلحت خود و رهایی از آشفتگی درونی و ائین بودن از تاختن بیگانگان باید دارای نظم و سامان و حکومت با کفایت باشد. و برای مسلمانان البته محتوای نظام و ضابطه ارتباط اجتماعی، احکام شریعت است و صورت طبیعی این نظام در نهایت چیزی جز پادشاهی نیست.

بنابراین پذیرش پادشاهی از سوی ابن‌خلدون منافاتی با دین‌داری او ندارد. و به نظر او دین با امور معقول و طبیعی سازگار است و پادشاهی امری معقول و طبیعی است. و ابن‌خلدون امامت را نه منصبی شرعی و تعیین شده از سوی شارع که از مصالح عامه می‌داند که خداوند آن را به نظر و انتخاب امت وا گذاشته است و پس از رد نظر شیعیان مبنی بر نصب

الهی امام می‌گوید:

... و شبهة امامیه در این مورد (در باب امامت) این است که امامت از پایه‌های دین است (الإمامة من أركان الدین)... در حالی که چنین نیست. همانا امامت از مصلحت‌های همگانی است که به نظر مردمان واگذار شده است (وَإِنَّمَا هِيَ مِنَ الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ الْمَقْرُوضَةِ إِلَى نَظَرِ الْخَلْقِ)...^۱

پس، حکومت امری است بشری و هدف آن تأمین مصلحت جامعه است و به نظر ابن خلدون طبیعی‌ترین شکل حکومت (بلکه تنها شکل طبیعی آن) پادشاهی است که استوار بر بنیان عصیّت و قاهریت است، منتها پادشاهی مطلوب آنگاه تحقق می‌یابد که احکام شرع همراه با عدالت جاری شود.

همان‌گونه که اشاره شد خلافت در نظر ابن خلدون ممدوح و مطلوب است اما نمی‌توان همواره و همه جا انتظار تحقق و تداوم آن را داشت بلکه پدیده‌ای است استثنایی (چون خود پیامبری) و چون روزگار ویژه آن گذشت، خود به خود خلافت هم از میان برمی‌خیزد و همین دگرگونی و تبدل امری طبیعی است و از این پس باید دید که پادشاهی (جانشین خلافت) تا چه حد با حکم شرع و داوری خرد سازگار است. و ابن خلدون جابه‌جا از عامل‌های مثبت و منفی که در این امر طبیعی تأثیر طبیعی دارند و سبب سستی یا پایداری پادشاهی می‌شوند سخن می‌گوید. مثلاً در فصل ۴۷ از بخش دوم تحت عنوان «فِي كَيْفِيَّةِ طُرُقِ الْخَلَلِ لِلدَّوْلَةِ» (چگونگی راه‌یابی آسیب در دولت)، چندی از این عامل‌ها را نام می‌برد.^۲ طبعاً فرمانروای خردمند کسی است که از عوامل منفی پرهیزد و به عوامل مثبت اهتمام کند و اگر داوری خرد را نپذیرد باید تاوان آن را با سختی‌ها و دشواری‌ها و احیاناً فروپاشی پادشاهی پردازد.

ابن خلدون در فصل بیست و هفت این بخش، گفتاری بلند درباره

مذهب‌های شیعه و رأی و باور هر کدام دربارهٔ سیاست و امامت دارد و در فصل بیست و هشتم زیر عنوان «در دگرگونی خلافت به پادشاهی» چگونگی گذر از امر استثنایی در سیاست یعنی خلافت دینی به وضع طبیعی یعنی پادشاهی را بیان می‌کند.^۱

در نظر او این تبدل و گذار، امری طبیعی است و آنچه طبیعی است نمی‌تواند بد باشد و اگر بدی هست نه در ذات پادشاهی که در عوارض آن است. پادشاهی همچنان که ممکن است با شرع و عقل سازگار و در نتیجه خوب باشد، تواند بود که معروض عوارضی چون شهوت و غضب شود و در نتیجه بد باشد.

پس:

... پادشاهی، غایت طبیعی عصبیت است و بر آمدن آن از این، امری اختیاری نیست بلکه ناشی از ضرورت هستی و سازمان آن است... و شرایع نیز... گریزی از عصبیت ندارند... و امر خداوند به وجود آن به سرانجام می‌رسد و در روایت صحیح آمده است که پروردگار هیچ پیامبری را جز متکی بر سربلندی و نیروی قومش بر نیانگیخت (ما بعث الله نبیاً الا فی منعة من قومه).^۲

پس عصبیت نه تنها برای پادشاهی که برای دین و پیامبری امری ضروری است و دین خدا جز با آن تحقق نخواهد یافت.

ولی از سوی دیگر آشنایان به منابع دینی و روایات می‌دانند که هم عصبیت و هم پادشاهی مورد نکوهش شرع قرار گرفته است و این خلدون هم منکر این واقعیت نیست ولی می‌گوید که این نکوهش چون نکوهش از خشم و شهوت است که مسلماً مراد شارع این نیست که آن‌ها را سرکوب کنیم بلکه آنچه بد و نکوهیده است این که دنیا و شهوت و هوس، مراد و مقصد انسان باشد، اما اگر این دو نیروی حیوانی (خشم و شهوت) در مسیر الهی و خیر به کار روند و مانع تکلیف‌های شرعی نشوند ستوده خواهند

۱ همان، ص ۲۰۳ به بعد.

۲ همان، ص ۲۰۲.

بود. عصبیت بدان‌گونه که در جاهلیت بود مورد ذم دین قرار گرفته است ولی اگر همین نیروی طبیعی در راه حق و برای برپا داشتن فرمان خدا به کار گرفته شود مطلوب است بلکه اگر از میان برخیزد شرایع نیز از میان خواهند رفت و از این جهت نه تنها مطلوب است که پایه دیانت است.^۱ و پادشاهی نکوهیده نیز آن‌گونه سلطنت است که در راه باطل باشد نه حق.^۲ خلیفگان چهارگانه با پیروی از سنت‌های پیامبر (ص) اداره امور مسلمانان را عهده‌دار شدند، «در حالی که همگی از پادشاهی بیزاری می‌جستند»^۳ و اتخاذ چنین شیوه‌ای در آغاز، با اسلام تازه و باطراوت و نیز روحیه بدوی عرب سازگارتر بود، زیرا قومی که اسلام در میان آنان آشکار شد از نیازدگی و خوش‌گذرانی دور بودند و چنین روحیه‌ای با دین تازه که به زهد و پرهیزگاری فرامی‌خواند و با زندگی سخت و بدوی آنان که در تنگ‌دستی می‌گذشت دمساز بود.^۴ عصبیت این قوم رنگ دین گرفت و استوارتر شد و به برکت وجود پیامبر اسلام (ص) به پارس و روم یورش بردند و جویای آن چیزی شدند که خداوند بر ایشان مقدر و مقرر کرده بود و بدین‌سان پادشاهی را فراچنگ آوردند و سیل فراوانی از دارایی‌ها به سوی عربان سرازیر شد و بسیاری از همراهان و یاران پیامبر (صحابه) نیز به مکنّت و ثروت رسیدند.^۵

ابن‌خلدون می‌افزاید که: چنین وضعیتی منع دینی نداشت زیرا اموال حلالی از غنیمت‌ها به چنگ آنان آمده بود و آنچه در چنین موارد مذموم است گشاددستی بی‌جا و بیرون شدن از چارچوب اعتدال است ولی اگر قصد صاحب مال، انفاق در راه حق و مذهب درست باشد، ثروت چیزی نیکو است.^۶

ولی این پیشامدها یک اثر وضعی داشت و نتیجه‌ای طبیعی به بار آورد، یعنی سبب شد که اندک‌اندک سادگی و بدویت زندگی مسلمانان از میان برود

۱ همان، صص ۲۰۲-۲۰۳.

۲ همان، صص ۲۰۴-۲۰۵.

۳ همان، صص ۲۰۴-۲۰۵.

۴ همان‌جا.

۵ همان، صص ۲۰۴-۲۰۵.

۶ همان، صص ۲۰۵-۲۰۶.

و در نتیجه آنچه حاصل طبیعی عصبیت است، یعنی پادشاهی، رخ بنماید و تغلب و قهر ظهور کند.^۱ و ابن خلدون جنگ میان امام علی^(ع) و معاویه را نمونه بزرگی از این مرحله گذار و جنگ میان عصبیت که پس از دوران حاکمیت ایمان دینی بر دلها آشکار شده بود می داند و گرچه در این پیکار حق را به علی^(ع) می دهد ولی معاویه را نیز درخور ملامت و سرزنش نمی داند.^۲ چرا که آنچه پیش آمده است اولاً، امری طبیعی بوده است و ثانیاً، به نظر ابن خلدون معاویه نیت بد نداشته است.

ولی کار به اینجا پایان نمی پذیرد. پادشاهی که نتیجه طبیعی عصبیت است خود نیز دارای نتیجه ای طبیعی است که خواه ناخواه ظاهر خواهد شد:

... ثُمَّ اقْتَضَتْ طَبِيعَةُ الْمَلِكِ الْاِنْفِرَادَ بِالْمَجْدِ وَ اسْتِثْنَاءَ الْوَاحِدِ بِهِ وَ لَمْ يَكُنْ لِمُعَاوِيَةَ اَنْ يَدْفَعَ عَنِ نَفْسِهِ وَ قَوْمِهِ فَهُوَ اَمْرٌ طَبِيعِيٌّ سَاقِئُهُ الْعَصَبِيَّةُ بِطَبِيعَتِهَا...^۳

یعنی: آنگاه سرشت پادشاهی، انحصارطلبی و ویژگی یافتن یک تن به آن را اقتضا کرد و معاویه نمی توانست قدرت و سلطنت را از خود و قوم خود براند چرا که (این قدرت طلبی و انحصارخواهی) امری طبیعی بود که عصبیت به سرشت خود او را به آن سو می راند.

ابن خلدون امر ولایت عهدی یزیدابن معاویه و واگذاری قدرت از سوی پدر به او را نیز در چارچوب همین نظریه توجیه می کند و بر اساس عصبیت که بنیاد جامعه و سیاست است آن را امری گریزناپذیر می شمارد.

باری، وی بر این باور است که مصلحت جویی های طبیعی سبب پیدایش پادشاهی با مقاصد دینی شد و این پدیده تا اواخر عهد امویان و مروانیان ادامه داشت و در اواخر این عهد به انحراف کشانده شد و قدرت شاهی به مقاصد دنیوی رو کرد و یکی از سبب های قیام در برابر امویان و کارگر افتادن دعوت عباسیان نیز همین امر بود و حکومت های صدر دولت

عباسی نیز تا حدودی کوشیدند که پادشاهی را از راه انحرافی بازگردانند تا پس از دوران رشید و بعض فرزندانش او باز هم پادشاهی به ورطه تجمل‌گرایی و خوش‌گذرانی افتاد و النهایه قدرت یکسره از دست عرب بیرون رفت.^۱

کوتاه‌سخن این‌که، عصبیت امری طبیعی و تکوینی است و از میان نمی‌رود، هرچند گاه ممکن است تحت تأثیر پدیده و عامل استثنایی و فوق‌العاده چون دین قرار گیرد ولی با گذشت زمان که استثناء از میان رفت، جریان امر به قاعده برمی‌گردد و امر طبیعی جایگاه خود را بازمی‌یابد. و می‌بینیم که حکومت مسلمانان در اوان اوج‌گیری دعوت دینی و در عصر غلبه آیین، به صورت خلافت تجلی کرد و در فرایندی طبیعی با گذشت زمان به سوی پادشاهی رفت. چرا که هیچ جامعه‌ای را گریز از پادشاهی نیست منتها اگر بنیاد سامان و سازمان اجتماع آیین و فرمان‌های شریعت باشد، پادشاهی، دینی است و اگر نظم بر پایه برداشت‌ها و تشخیص‌ها و مصلحت‌جویی‌های عرفی و عقلی بشر باشد، عقلی است و در غیر این دو صورت، بنیان جامعه و سیاست چیزی جز هوای قدرت خودکامه متمرکز نیست. پس پادشاهی امری طبیعی است و خوبی و بدی آن امری عرضی است منوط به ویژگی‌هایی که در شرایط و احوال مختلف از آن برخوردار خواهد شد.

ابن‌خلدون نیز چون اسلاف و اخلاف خود و در فضایی که در آن «تغلب» در عرصه سیاست جاری، و نیز بر ذهن مسلمانان و اندیش‌مندان مسلمان حاکمیت بی‌چون و چرا دارد، پادشاهی خودکامه را به عنوان امری طبیعی توجیه می‌کند و طبعاً تصور روشنی از مسؤولیت حاکم در برابر مردم ندارد چه رسد به این‌که درباره سازوکارهای بشری برای تحقق و اجرای این مسؤولیت و سازمان‌های تعریف‌شده برای نظارت بر قدرت سیاسی بیندیشد. شاه در نهایت در برابر خداوند مسؤول است ولی مردم چاره‌ای

جز اطاعت بی چون و چرا از حاکم ندارند.

به نظر ابن خلدون بیعت عبارت است از:

پیمان بستن بر پیروی، تو گویی بیعت کننده با فرمانروای خود پیمان می بندد تا در هر آنچه به شخص او به امور مسلمانان راجع است تسلیم نظر فرمانروا باشد و در هیچ چیز با او نستیزد و در آنچه فرمانروا او را بدان وامی دارد خواه ناخواه از او اطاعت کند...^۱ و می افزاید اکراه و وادار کردن مردمان به بیعت همواره غلبه داشته است و از این رو هنگامی که «مالک» به بی اعتباری قسم از روی ناچاری، فتوی داد فرمانروایان را خشمگین کرد چرا که دریافتند این فتوی به معتر بودن بیعتی که (از روی اکراه) از مردم گرفته اند زیان می رساند و در نتیجه او را سخت آزرده اند.^۲ و اما آنچه به نام بیعت در زمان خود ابن خلدون رواج داشته عبارت بوده است از «خوشامدگویی به شاهان به شیوه کسرایان یعنی بوسیدن زمین و دست و پا و دامن شاه».^۳ و ابن خلدون این همه را از لوازم پیروی و توابع آن می داند که ابتدا مجازاً اسم بیعت، از طاعت، به این امور منتقل شده و پس از مدتی به صورت «حقیقت عرفی» در آمده است.^۴

با همین دید، موضوع ولایت عهدی نیز در نگاه ابن خلدون توجیه می شود. می گوید: که امامت و مشروعیت آن ناشی از خیرخواهی و رعایت مصلحت دینی و دنیایی امت است. در نتیجه امام، ولی مردم و امین آنان است. و همان گونه که در زمان حیات، حق نظر و تصمیم گیری درباره مردم را دارد، می تواند برای پس از مرگ نیز درباره آنان چاره اندیشی کند و برای آنان ولی امر و فرمانروا بگمارد.^۵ و ابن خلدون می کوشد تا بر درستی این پدیده از شرع و اجماع مسلمانان دلیل بیاورد.^۶ و کار معاویه را در

۱ همان، ص ۲۰۹. همچنین مقایسه شود این نظر ابن خلدون با نظر تامس هابز که قرارداد اجتماعی را در واقع یک قرارداد یکطرفه می داند که مردم یکسره اختیارات را به حاکم لویتان می سپارند و از آن پس آنچه هست، همه اختیار است برای حاکم و همه تکلیف و مسؤولیت برای مردم.

۲ مقدمه، ص ۲۰۹. ۳ همانجا. ۴ همانجا.

۵ همان، ص ۲۱۰. ۶ همانجا.

انتخاب یزید به عنوان جانشین خود با وجود علم او به شایستگی افراد دیگر برای این منصب مهم چنین توجیه می‌کند که: مصلحت جامعه و همبستگی آنان چنین امری را ایجاب می‌کرده است، زیرا بنی‌امیه که در آن روزگار صاحب عصبیت قریش و مسلمانان دارای چیرگی بودند جز به فرمانروایی خودشان خشنود نمی‌شدند. از این رو معاویه، یزید را با این که گمان به وجود افرادی شایسته‌تر از او می‌رفت بر دیگران مقدم داشت و از انسان بافضلیت‌تر به انسان کم‌فضیلت‌تر عدول کرد تا اتفاق و همبستگی و اجتماع اهواء را که شأن مهمتری (از امور دیگر) نزد شارع دارد تأمین شود.^۱ و در ادامه می‌کوشد تا چنین پدیده‌ای را که مظهر استقرار تغلب و خودکامگی در سراسر تاریخ سیاسی مسلمانان بوده است در مورد همهٔ پسینیان، امری درست و طبیعی قلمداد کند.

از نظر تیزبین پژوهش‌گر ژرفانگری چون ابن‌خلدون انحراف پسینیان از راه و رسم خلیفگان راشد پوشیده نیست ولی این انحراف را نه انحراف از حق و شرع بلکه بازگشت امور به مجرای عادی و طبیعی خود می‌داند و می‌گوید که نباید موروثی شدن فرمانروایی و انحصار آن در دست فرزندان و وابستگان فرمانروایان پیشین را که خروج از راه و رسم خلیفگان چهارگانه است بهانهٔ ملامت و سرزنش کسانی قرار داد که به چنین کاری دست زدند، زیرا عهد آنان با عهد خلیفگان صدر اسلام تفاوت کرده بود. در صدر اسلام مبنا و پایهٔ کار، دین بود و طبیعی است که حاکمان در آن عهد برای خلافت و فرمانروایی، کسانی را برگزینند که مورد خشنودی دین است. در حالی که از زمان معاویه به بعد عصبیت به جایگاه طبیعی خود برگشت و مبنای سیاست شد و پادشاهی استقرار یافت و طبعاً حکومت پادشاهی و متکی بر عصبیت (الْوَازِعُ السُّلْطَانِيُّ وَالْعُضْبَانِيُّ) جای‌گزین حکومت دینی (الْوَازِعُ الدِّينِيُّ) شد و همبستگی اجتماع و سامان سیاست و دولت چنین تبدیل و تغییری را ایجاب می‌کرد.^۲