

در اندیشه سیاسی دوره اسلامی، به طور کلی، سه دریافت متفاوت از عدالت را می توان تمیز داد. نخست عدالت در فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه که بر پایه ترجمه آثار یونانی توسط فارابی تدوین شده است.^۱ اگرچه فیلسوفان دوره اسلامی، به دلایلی که در اینجا نمی توان بدانها پرداخت، هرگز نتوانستند همه ظرایف بحث پراهمیت دفتر پنجم اخلاق نیکو ماخسی را به اندیشه خود منتقل کنند.^۲ دومین جریان مهم بحث درباره مفهوم عدالت در دوره اسلامی، عنصر بسیار مهمی از اندیشه سیاسی سیاستنامه تومسی است که در تداوم با اندیشه سیاسی ایرانشهری تدوین شده است و خود شباهتهایی با مفهوم عدالت در نزد برخی از فیلسوفان و نویسندگان یونانی دارد.^۳ ساختار و عملکرد این مفهوم از عدالت را باید با توجه به اندرز نامه های دوره ساسانی و بویژه نامه تنسر و نیز سیاستنامه های دوره اسلامی به عنوان مثال، سیاستنامه خواجه نظام الملک طوسی، به دقت مورد بررسی و ارزیابی قرار داد.

سومین جریان بحث درباره مفهوم عدالت از منتهای ناشی شده است که ما آنها را، به قیاس با سیاستنامه ها، «شریعتنامه» نامیده ایم. شریعتنامه تومسی جریانی از اندیشه سیاسی دوره اسلامی است که می کوشد تا بر پایه نظر و عمل دوره اسلامی به تدوین اندیشه ای سیاسی بپردازد. از پراهمیت ترین ویژگیهای شریعتنامه ها در حوزه ای که به بحث ما مربوط می شود این است که شریعتنامه ها، برخلاف فلسفه سیاسی در دوره یونانی و اسلامی و سیاستنامه های ایرانی که بر پایه اندیشه ای منسجم و نظام یافته درباره عدالت تدوین شده اند، فاقد مفهومی از عدالت اند. در شریعتنامه ها، عدالت نه به عنوان یک مفهوم دقیق فلسفی، بلکه چونان یکی از صفتهای امام و قاضی مورد بحث قرار می گیرد. با این قید که ماوردی در احکام السلطانیة عدالت را نخستین شرط امامت می داند، بی آنکه توضیحی بر آن افزوده باشد و حال آنکه توضیح مطلب در اشاره به پنجمین شرط مقام قضاوت می آید که عبارت است از درست سخن، امانتداری، عدم عمل به حرام، پرهیز از گناه و ربا. به دنبال این سخن، ماوردی می افزاید:

اگر تمامی این صفات در یک شخص به کمال رسد همان عدالت است و بدین ترتیب شهادت وی جایز و انتساب وی به عنوان مأمور دولتی درست می گردد.^۴

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

مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون

نوشته سید علی طباطبائی

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

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

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

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

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

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

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

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

پیش از ورود در جزئیات مطلب، اشاره می‌کنیم که در مقدمه ابن خلدون دو گونه رویکرد به مفهوم عدالت را می‌توان تمیز داد. از سویی ابن خلدون در دنبالهٔ اندیشه سیاسی قدیم، با اقتدا به نویسندگان پیش از خود به طرح مسئله عدالت می‌پردازد و از سویی دیگر با تأسیس علم عمران و در درون آن، مفهوم نوینی از عدالت را تدوین می‌کند که توجیهی به این دو گونه رویکرد به مفهوم عدالت بدفهمیها و سوء تفاهمهای فراوانی به دنبال داشته است که اینک به اشاره‌ای گذرا در این باره بسنده می‌کنیم. بیشتر مفسران اندیشه ابن خلدون به مقدمه همچون کل نگریسته و کوشیده‌اند تا تفسیری یکدست و یگانه از آن ارائه کنند و از این دیدگاه گاهی ابن خلدون را بنیادگذار جامعه‌شناسی و گاهی اندیشمندی سنتی دانسته‌اند. بعضی مانند ابو لاکوست در تفسیری که از تناقض خالی نیست به نوعی ابن خلدون را مارکس تمدن و فرهنگ «مغرب» و تحلیل‌گر واقعیت اجتماعی - اقتصادی شمال افریقا دانسته‌اند^{۱۰}، و برخی دیگر مانند محسن مهدی تمامی اندیشه ابن خلدون، حتی تأسیس علم عمران، را درون دستگاه مقولات ارسطویی قابل توضیح دانسته‌اند.^{۱۱}

گمان ما این است که اگر این روش کلی نگرانه (از تحلیل انضمامی) مفردات اندیشه ابن خلدون بر نیامده باشد راه به جایی نخواهد برد و بنابراین لازم است تا پیش از ارائه نظری کلی و ارزیابی عمومی از اندیشه ابن خلدون مفردات اندیشه او، تحلیل و ساختار مفاهیم آن تبیین شده باشد. این تحلیل و تبیین ما را به اسلوبی هدایت خواهد کرد که «تحلیل گفتار» یا

از آن تحلیل کلیت و استقلال (گفتار و توضیح انسجام و منطقی درونی آن است. از

این دیدگاه تحلیل مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی و اجتماعی ابن خلدون دارای اهمیت

این خلدون نوع اخیر سیاست را سیاست عقلی می‌نامد و این سیاست برخلاف سیاست شرعی که نظر به سعادت اخروی انسان دارد مصلحت دنیوی آنان را وجه همت خود قرار می‌دهد. در اینجا مقدمه لحنی نزدیک به سیاست‌نامه‌های ایرانی پیدا می‌کند. ابن‌خلدون از انوشیروان سخنی را نقل می‌کند که با عبارتی از سراسر اثر منقول ارسطو قابل مقایسه است: انوشیروان می‌گوید:

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

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

مفهوم دوگانه عدالت در سیاست شرعی و سیاست عقلی دو وجه از نخستین رویکرد به مفهوم عدالت در مقدمه ابن‌خلدون است. یک نکته در اینجا برای فهم عملکرد مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن‌خلدون دارای اهمیت است و آن اینکه ابن‌خلدون به دنبال ابهامی در تاریخ اندیشه سیاسی در دوره اسلامی به تأمل در سیاستی می‌پردازد که تاکنون توجهی بدان نشده است. در اینجا مجال بحث تفصیلی درباره این ابهام نیست، همین قدر اشاره می‌کنیم که مرز میان سیاست شرعی و سیاست عقلی در دوره اسلامی، چنانکه در نخستین نگاه به نظر می‌رسد، روشن نیست. در کنار شریعت‌نامه نویسی نابی همچون ابن‌تیمیه که *السیاسة الشرعية* او از هر گونه شائبه عقلانیت خالی است، چهره پرابهام ماوردی وجود دارد که در احکام *السلطانية* شریعت‌نامه نویسی و در آثار *چون ادب الدنيا والدين* و *تسهيل النظر* و *تجلیل الظفر* ۱۵ سیاست‌نامه نویسی است. البته ماوردی درباره رابطه میان این دو گونه سیاست به تأمل نپرداخته و نسبت میان شرع و عقل را به جد ارزیابی نکرده است. آثار و نتایج آن ابهام و این عدم تأمل

هیچ اختلافی نیست، ولی در منتفی شدن آن به علت بدعتهای اعتقادی اختلاف نظر است.^{۱۶}

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

عدالت، و آن وظیفه‌ای دینی است که از توابع داوری و قضا و موارد عملی آن است. و حقیقت آن قیام به اذن قاضی است برای گواهی دادن در میان مردم در آنچه به سود و زیان ایشان می‌باشد به صورت نقل گواهی از دیگری و جانشین شدن در گزاردن آن هنگام احضار شهود و ادای شهادت هنگام تنازع و نوشتن آن در سجلاتی که بدانها حقوق و املاک و دیون و سایر معاملات مردم حفظ می‌شود.^{۱۷}

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

سوء تعبیرهای فراوانی شده است. این خلدون می نویسد:

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

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

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

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

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

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

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

ابن خلدون نخستین و شاید تنها اندیشمند سیاسی دوره اسلامی است که به «حقیقت دوگانه» سیاست عقلی و شرعی توجه کرده و بی آنکه مانند پیشینیان خود دو گونه سیاست را بی هیچ تأملی در کنار هم قرار داده باشد، ماهیت و حدود و نفوذ هر یک را روشن کرده است.^{۱۸} تحلیل ابن خلدون از مفهوم عدالت در اینجا به پایان نمی رسد. ابن خلدون حتی اگر از تعیین ماهیت و حدود و نفوذ سیاست شرعی و عقلی فراتر نمی رفت در تاریخ تحول اندیشه سیاسی دوره اسلامی جایگاهی ارجحند داشت، اما اهمیت صاحب مقدمه در دومین رویکرد او به مفهوم عدالت است و از این دیدگاه در دوره اسلامی کسی بر او پیشی نبسته است. بحث ابن خلدون تا اینجا به طور کلی در حوزه اندیشه سیاسی قرار می گیرد اما دومین رویکرد او به مفهوم عدالت به نوعی از فلسفه اجتماعی نزدیک می شود، بی آنکه بتواند به شالوده ای مبتنی بر تحلیل اجتماعی - اقتصادی علوم اجتماعی جدید تبدیل شود. طرح تمامی بحث دومین رویکرد به مفهوم عدالت، مستلزم ایضاح بسیاری از مفهومیهای بنیادین اندیشه ابن خلدون است. آنچه در اینجا می آوریم اشاراتی است به مفهوم عدالت، بی آنکه خواسته باشیم تفسیر خود را از همه آن مفاهیم به تصریح بیاوریم.

تأسیس دولت به نظر ابن خلدون بر شالوده دوگانه عصیبت و یا دیانت امکانپذیر می گردد. اما هیچ دولتی در تحول بعدی خود نمی تواند بر صرف عصیبت و دیانت تکیه کند. تحلیل ابن خلدون از عدالت اجتماعی در این سطح از تحلیل ظاهر می شود. تحلیل مفهوم عدالت، اجتماعی که یکی از اساسی ترین دستاوردهای مقدمه است، در درون نظریه ابن خلدون درباره دانش نوین عمران شده است و با کمال تأسف تفسیر آن موجب

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

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

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

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

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

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

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

را غاصبانه از جنگ مردم می رباید، یا آنها را به کمترین بها می خرد یا در برابر خود هیچ گونه رقیب و حریفی نمی یابد و از این رو با مبلغ ناچیزی آنها را از فروشنده می خرد.^{۳۷}

دادگری امکانپذیر نمی داند. سلطان باید اموال مردم را از دستبرد ستمگران نگه دارد و به کار رعیت در نگیرد، در این صورت:

آرزوهای مردم گسترش می یابد و پرتو شادمانی و امید بر دل ایشان می تابد و به نیروی امید و دلخوشی، در راه افزایش و بهره برداری از آن می کوشند و بر خراج سلطان به میزان عظیمی افزوده می شود.^{۳۸}

این خلدون به دنبال چنین تحلیلی از مداخله سلطان (یا دولت) در جریان مبادله اقتصادی به رابطه متقابل دولت و عمران اشاره ای صریح دارد. مداخله سلطان (یا دولت) در جریان مبادله اقتصادی جریان عادی عمران (یا جامعه مدنی) را مختل می کند و به تباهی می کشاند و در نتیجه اختلال و تباهی در عمران، دولت دچار اختلال و تباهی می گردد:

همچنین این امر (یعنی مداخله سلطان در جریان مبادله اقتصادی) مایه تباهی عمران و اجتماع می شود و در نتیجه تباهی و نقصان اجتماع، وضع دولت مختل و متزلزل می گردد، چه هنگامی که رعایا از تولید ثروت و بهره برداری از اموال خویش به وسیله کشاورزی و بازرگانی کناره گیری کنند، ثروت آنان نقصان می پذیرد و به سبب مخارج، به کلی دچار پریشانی و سیه روزگاری می شوند.^{۳۹}

نظر ابن خلدون درباره نقش تنظیم کننده و سامان بخش سلطان (یا دولت) نیز دارای اهمیت بسیاری است:

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

زیرا که دولت از طریق خراج ستانی، محل گرد آمدن ثروت‌های تولید شده در جامعه است و اگر دولت آن ثروتها را ببندد و یا «در مصر فهای حقیقی» به کار نگیرد، پولی که باید در دست حاشیه نشینان و اطرافیان و وابستگان قرار گیرد کاهش پیدا می کند و چون این گروه مخارج

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

اما پس از استقرار دولت و فرمانروایان، سادگی نخستین و شیوه‌های بادیه نشینی از میان خواهد رفت و اولیای دولت به تدریج به خودنمایی و تجمل خواهی و زیاده طلبی روی خواهند آورد. در مرحله شهر نشینی هزینه‌های فرمانروا و درباریان بیشتر شده و بر میزان بدل و بخششها افزوده می شود؛ همین طور از سوئی به شمار لشکریان افزوده می شود و از سوئی دیگر مستمری لشکریان و نگهبانان به علت شایع شدن ناخشنودی در میان مردم افزایش می یابد.^{۳۲} در این صورت عمال دولتی به ناچار خراج ستانی از پیشه‌وران و بازرگانان و دهقانان را تشدید خواهند کرد:

زیرا عادت تجمل خواهی دولت نیز به همان نسبت روز به روز تازه می شود و به سبب آن نیازمندینها و مخارج آنان فزونی می یابد تا به مرحله‌ای می رسد که خراجها و عوارض مالیاتی رعایا را سنگین بار می کند و برای آنان کمر شکن می شود.^{۳۳}

آن گاه که خراج ستانی از حد اعتدال خارج شد، اشتیاق به آبادانی از میان مردم رخت برمی بندد و بهبود وضع معیشتی دچار رکود می شود و بنابراین درآمد‌های دولت نیز رو به کاهش می گذارد. اما به علت کاهش فعالیت، این خراج ستانی جدید نیز کارساز واقع نمی شود و در این صورت کار به جایی می رسد که «سرانجام، آبادانی و اجتماع در سرانسیب سقوط فرود می افتد، زیرا امید مردم به تولید ثروت و آبادانی قطع می گردد»^{۳۴}

ابن خلدون در ادامه سخن خود می گوید که فرجام ناسازگار چنین وضعیتی عاید دولت می شود، سود و زیان اجتماع در نهایت سود و زیان دولت است و فزونی باج ستانی تا جایی پیش می رود که «دولت مضمحل می شود»^{۳۵}

ابن خلدون از زاویه دیگری نیز به بررسی روابط میان دولت و جامعه مدنی می پردازد که از بسیاری جهات با آنچه در فلسفه‌های اجتماعی سده نوزدهم آمده قابل مقایسه است. رقابت آزاد میان عاملان اقتصادی در جامعه مایه فزونی ثروت و بهبود زندگی است. اما این رقابت در میان رعایایی امکانپذیر است که از نظر ثروت و تواناییها در یک سطح قرار دارند، ولی زمانی که سلطان (یعنی دولت) بخواهد با رعایا به رقابت بپردازد، کساد بازار و رکود اقتصادی را در پی خواهد داشت.^{۳۶} همین طور:

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

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

چنانکه اگر تجارز بسیار و عمومی باشد و به همه راههای کسب معاش سرایت کند، آن وقت مردم به علت نوبندی از پیشه کردن انواع حرفهها و وسایل کسب روزی دست از کلیه پیشهها و هنرها بر خواهند داشت.^{۲۳}

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

و بریشانی و نابسامانی آن دیار به دولت و سلطان هم سرایت می کند، زیرا دولت برای اجتماع به منزله صورت است که وقتی ماده آن نهای پذیرد خواه ناخواه صورت آن هم تباہ می شود.^{۲۴}

به دنبال این تحلیل که با تکیه بر اهمیت اجتماعی - سیاسی دنیای اسلام صورت گرفته است ابن خلدون حکایتی از «اخبار ایرانیان» را به روایت از مسعودی، اسوه تاریخ نگاری خویش آورده و دریافتی از عدالت در سیاستنامه های ایرانی را القا می کند. نتیجه حکایت را ابن خلدون چنین می آورد که:

موبدان (کذا فی الاصل) گفت: پادشاه، کشور ارجمندی نیابد جز به دین و فرمانبرداری از خدا و عمل کردن به اوامر و نواهی شریعت او، و دین استوار نشود جز به پادشاهی، و پادشاهی ارجمندی نیابد جز به مردان، و مردان نیرو و نگیرند جز به مال، و به مال نتوان راه یافت جز به آبادانی، و به آبادانی نتوان رسید جز به داد.^{۲۵}

چنانکه ملاحظه می شود این خلدون تا اینجا اندیشه ایرانشهری عدالت را به تحلیل اجتماعی - اقتصادی پیوند می زند. علت این امر آن است که تحلیل اجتماعی - اقتصادی ابن خلدون تا حد زیادی با تکیه بر نوعی «فلسفه سیاسی و اجتماعی» انجام می گیرد و نه چنانکه اغلب نسنجیده ادعا کرده اند بر پایه بنیادگذاری علم نوبنی که «جامعه شناسی» خوانده می شود.

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

زیرا انواع خراجها و مالیاتهای ارضی از آبادانی و داد و ستد و رواج بازار و کوشش مردم در راه به دست آوردن سودها و ریخها حاصل می شود.^{۲۱}

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

بزرگترین بازار و مادر و اساس و پایه همه بازارها در دخل و خرج است و اگر این بازار اساسی کساد شود و مصارف آن تقلیل یابد، به طریق اولی بازارهای دیگر به همان سرنوشت و بلکه بدتر از آن گرفتار می شوند و نیز می دانیم که ثروت میان رعیت و سلطان دست به دست مبادله می شود، از مردم به سلطان می رسد و از سلطان به مردم بازمی گردد و اگر سلطان آن را نزد خود نگه دارد، رعیت فاقد آن می شود.^{۲۲}

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

این خلدون ستم را ویران کننده عمران و اجتماع، و تجاوزه به اموال مردم را پایه نوبندی از به کار انداختن ابتکارها برای به دست آوردن ثروت می داند/ میزان به کارگرفتن ابتکارهای

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

و باید دانست که مقصود شارع از تحریم ستمگری همین حکمت و فلسفه است، چه از ستم، اجتماع به تباهی و ویرانی دچار می شود و ویرانی و تباهی انقراض نوع بشر را اعلام می دارد. و این حکمت عمومی را شرع در همه مقاصد ضروری پنجگانه در نظر گرفته است که عبارتند از: حفظ دین و جان و خرد و نسل و مال.^{۲۸}

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

اگر هر فردی بر ستمگری توانایی می داشت در برابر آن مانند گناهایی که به تباهی منجر می گردد و هر کس می تواند مرتکب آنها شود، چون زنا و قتل و مستی، شکبجه و کفیری وضع می شد. ولی ستمگری جز از کسانی که دستی بر آنها نیست سر نمی زند، زیرا این گناه را فقط خداوندان زور و قدرت مرتکب می شوند. از این رو شارع در تکوین و تهدید ستمگران مبالغه فراوان کرده است تا شاید آن همه مذمت و تهدید موجب شود تا در نفس کسانی که توانایی دارند رادعی به وجود آید.^{۲۹}

بدین سان نه عدالت امری است که در درون روابط اجتماعی - اقتصادی حاصل می شود و نه شرع در برابر آن کفیری وضع کرده است، بلکه مقصود از آن «قدرت ستمگر دست درازی و قدرت وسیعی است که در برابر آن هیچ قدرتی معارضه نتواند کرد»^{۳۰}

یادداشتها

۱. *مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
۲. کتاب اخلاق نیکوماخی ارسطو در جریان نهضت ترجمه به عربی ترجمه شده، اما نویسندگان دوره اسلامی با

بحث فلسفی در باب سیاست و اجتماع به گونه ای که در دوره اسلامی ممکن شده است با بنیادگذاری جامعه شناسی جدید، که به طور کلی با توجه به شالوده اصول فکری دوره اسلامی غیرممکن بود، نسبتی ندارد و به همین دلیل است که ابن خلدون حتی جایی که کوشش می کند تا از بحث فلسفی درباره اجتماع جدا شود و به تحلیل اجتماعی - اقتصادی بپردازد، نمی تواند از همه نتایجی که از چنین تحلیلی برمی آید بیانی منطقی و علمی ارائه کند. بدین سان ابن خلدون از اوج تحلیل اجتماعی - اقتصادی خود به حسیض سیاستنامه نویسی هبوط کرده و آن را با دریافتی از ظلم در شریعت، که بنیان نظری آن را هیچ يك از شریعتنامه نویسان نتوانسته اند، به دلیل عدم امکان بحث در بنیاد جامعه در دوره اسلامی، روشن سازند پیوند زده است:

و مقصود این است که پدید آمدن ویرانی و نقصان در اجتماع به علت ستمگری و تجاوز... از واقعیات اجتناب ناپذیر است و فرجام ناسازگار آن به دولتها بازمی گردد و نباید گمان کرد که ستمگری چنانکه مشهود است تنها عبارت از گرفتن ثروت یا ملکی از دست مالک آن بدون عوض و سبب است، بلکه ستمگری مفهومی کلی تر از این دارد و هر کس ثروت یا ملک دیگری را از چنگ او بر باید یا او را به بیگاری گیرد یا به ناحق از وی چیزی بخواهد و یا او را به ادای تکلیف و حقی مجبور کند که شرع آن را واجب نکرده چنین کسی ستمگر است.^{۲۶}

ابن خلدون پس از ارائه چنین دریافتی از عدالت، با توضیحی دیگر به نظر اساسی خود درباره رابطه ماده عمران و صورت دولت بازمی گردد و در اینجا با توجه به اینکه جوانه بی جان عدالت اجتماعی را به تنه تومند دریافت شرعی و ایرانشهری ستمگری پیوند زده است، از تحلیل اجتماعی - اقتصادی خود عقب نشینی می کند. ابن خلدون می نویسد:

بنابر این خراج ستانانی که به ناحق خراج می گیرند و آنان که به عنوان خراج به غارت رعیت می پردازند و کسانی که مردم را از حقوقشان بازمی دارند و کلیه غاصبان املاک به هر نحوه ای که باشد، همه اینها ستمگر اند و فرجام بد همه آنها به دولت بازمی گردد، زیرا اجتماع و عمران که به منزله ماده دولت به شمار می رود ویران می گردد، چه آرزوها از مردم آن رخت برمی بندد.^{۲۷}

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

۲۵. مقدمه، دو ص ۷۲۴.
۲۶. مقدمه، دو ص ۷۱۱.
۲۷. مقدمه، دو ص ۷۰۸.
۲۸. مقدمه، دو ص ۷۰۸. «نیزدین در آغاز امر مانع از غلبه کردن بر امر بناها بود و اسراف در این راه را، بی آنکه جانب میانمروزی مراعات شود، روا نمی‌دانست. چنانکه در کوفه به علت آنکه در گذشته در ساختن بناها، نمی‌به کار برده بودند چیزی روی داد و هنگامی که از عمر درباره به کار بردن سنگ در بنیان نهادن بناهای بلند هم‌چو سنگ به کار برید، ولی نباید هیچ یک از شما بیش از سه اطاق بسازید و در بنیان نهادن بناهای بلند هم‌چو زیاده‌روی کنید و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد و به نمایندگانی که نزد او بودند و هم به مردم سوارش و گوشتزد کرد تا هیچ بنیانی را برتر از اندازه بالا نبرند. گفتند: اندازه کدام است؟ گفت: آنچه شما را به اسراف نزدیک کند و از میانمروزی بیرون نبرد» مقدمه، همانجا.
۲۹. ر.ک. مقدمه، دو ص ۸۶۴.
۳۰. ر.ک. مقدمه، یک ص ۵۳۹.
۳۱. مقدمه، یک ص ۵۳۶ و نیز دو ص ۷۴۱ و بعد.
۳۲. مقدمه، یک ص ۵۳۹.
۳۳. مقدمه، یک ص ۵۳۷.
۳۴. مقدمه، یک ص ۵۳۸.
۳۵. مقدمه، یک ص ۵۴۰.
۳۶. مقدمه، یک ص ۵۴۱.
۳۷. همانجا.
۳۸. مقدمه، یک ص ۵۴۳.
۳۹. مقدمه، یک ص ۵۴۳. «ایرانیاں هیچ کس را به پایگاه فرمانروایی بر خویش نمی‌گماشتند مگر آنکه از درویشان پادشاهی باشند. پس از میان آنان کسی را برمی‌گزیدند که دیدند روزانا و فضیلت مند و تربیت یافته و سخاوتمند و لاورد و نیکو کار باشند و آنگاه فرمانروایی او را بدان مشروط می‌کردند که به داد گر آید و برای خود و دین و آب به دست نیآورد تا مبادا مایه زان همسایگان آن دیه‌ها و سرزمینها شود و بازرگانی بیشه نکند تا مبادا دوستدار گرانترخ کالاها گردد و بندگان به کارها بگمارد. چه آنان به خیر یا مصلحتی رای‌زنی نمی‌کنند.» همانجا.
۴۰. مقدمه، یک ص ۵۵۱.
۴۱. همانجا.
۴۲. همانجا.
۴۳. مقدمه، یک ص ۵۵۲.
۴۴. همانجا.
۴۵. مقدمه، یک ص ۵۵۳.
۴۶. مقدمه، یک ص ۵۵۶.
۴۷. همانجا.
۴۸. مقدمه، یک ص ۵۵۵.
۴۹. مقدمه، یک ص ۵۵۶.
۵۰. مقدمه، یک ص ۵۵۷.

- سیاست ارسطو آشنایی مستقیمی نداشتند و این اثر به عربی ترجمه نشد.
۳. مآوردی، الاحکام السلطانیة، مکتبة مصطفی، البانی العلمی، قاهره ۱۹۷۳، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۴۰۶ هجری، ص ۶۶۸.
۴. ر.ک. ابو لاکوست، جهان بیضی ابن‌خلدون، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
۵. ر.ک. محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۲.
۶. ر.ک. ابن‌رشد، فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال، ترجمه سیدجعفر سجادی، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۸.
۷. ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۶، ج. یک، ص ۳۶۴.
۸. مقدمه، یک ص ۴۲۲.
۹. مقدمه، دو ص ۷۲۹.
۱۰. مقدمه، یک ص ۳۷۰.
۱۱. مقدمه، یک ص ۴۳۱.
۱۲. مقدمه، یک ص ۷۲.
۱۳. «همچنین در سخنان ابن‌مطعم و مطالبی که در ضمن رساله‌های خویش می‌آورد بسیاری از نکات و مسائل سیاسی کتاب ما را می‌توان یافت، ولی نه آنچنانکه ما آنها را با برهان و دلیل یاد کرده‌ایم بلکه او سخنان خویش را به شیوه خطابه منطقی ساخته و اسلوب نامنگاری و بلاغت سخن را به کار برده است.» مقدمه، یک ص ۷۳.
۱۴. ر.ک. مقدمه، یک ص ۳۶۱ و بعد.
۱۵. ر.ک. مآوردی، تسهیل النظر و تعجیل الظفر: فی اخلاق المالك و سياسة المالك، دار النهضة العربية، بیروت ۱۹۸۱ و نیز: مآوردی، ادب الدنيا و الدین، تصحیح مصطفی السقا، قاهره ۱۹۵۵.
۱۶. مقدمه، یک ص ۵۹۱.
۱۷. مقدمه، یک ص ۵۹۰-۱.
۱۸. «و باید دانست که چنانکه یاد کردیم، پایه‌گذاری و بنیان نهادن دولت تنها از راه عصیبت روی می‌دهد و ناچار باید عصیبت بزرگی وجود داشته باشد که دیگر جمعیتها و عصیبتها را در پیرامون خود گرد آورد و همه آنها از این عصیبت بزرگ بی‌روی کنند و چنین عصیبتی از آن خدایگان دولت و ویژه اوست که طایفه و ایل و تبار وی باشند.» مقدمه، یک ص ۵۶۹ نیز ر.ک. یک ص ۵۸۷ که فرض تشکیل «دولت در نتیجه دعوت دینی» مطرح شده است.
۱۹. مقدمه، دو ص ۷۴۴.
۲۰. مقدمه، دو ص ۷۱۲.
۲۱. مقدمه، دو ص ۷۱۳.
۲۲. مقدمه، دو ص ۷۱۵.
۲۳. مقدمه، دو ص ۷۱۵-۶. «هنگامی که سطح درآمد و هزینه، ترقی کند، وضع زندگی مردم هم بهبود می‌یابد و شهر رو به توسعه می‌رود. هر چه درباره این گونه مسائل می‌شنوی منکر مشو و آنها را به زورنی عمران و آنچه از آن پدید می‌آید بر گردان و بسنج؛ همچون محصولها و داراییهای که به سبب آنها بخشش و ایتار برای جویندگان آن آسان می‌شود. این گونه نتایج عمران در بهبود زندگی مردم و توسعه شهرها تاثیرات شگرف دارد.» مقدمه، دو ص ۷۱۶.
۲۴. مقدمه، دو ص ۷۲۳.