

## بازخوانی نظریه تشکیل دولت ابن خلدون به مثابه نظریه اصلاح دینی در خوانش سید فرید العطاس

### (مطالعه موردی مراکش)

فاطمه امین رعیا جزه<sup>۱</sup>

علی مرادخانی<sup>۲</sup>

سید حسین سجادی<sup>۳</sup>

سید جواد میری مینق<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

### چکیده

دغدغه اصلی ابن خلدون هم در مقدمه و هم در العبر شرح چگونگی تشکیل و زوال دولت در شرق و غرب جهان اسلام بوده که تلاش کرده است آن را براساس نبرد دوری میان دو جامعه بدوی و حضری تبیین کند. فرید العطاس به منظور بسط نظریه ابن خلدون، آن را به مثابه نظریه اصلاح دینی مسلمانان معرفی کرده است. از نظر او مراکش، یک مورد تاریخی است که اصلاح دینی را تجربه کرده است. نظریه ابن خلدون فاقد نظام اقتصادی است؛ از این رو، فرید العطاس تلاش کرده شیوه‌های تولید را از کارل مارکس اخذ و در نظریه ابن خلدون ادغام کند. هدف این پژوهش، تبیین نظریه تشکیل دولت ابن خلدون به مثابه نظریه اصلاح دینی مسلمانان در خوانش فرید العطاس است که به همین منظور به مطالعه سه سلسله متوالی مراکش - مرابطن، موحدون و مرینیان - پرداخته است. بنابر یافته‌های پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی به دست آمده، فرید العطاس به جای تکرار محض اطلاعاتی که از مقدمه به دست می‌آید، کاربردی نظری از دیدگاه ابن خلدون ارائه داده است.

**کلید واژگان:** نظریه تشکیل دولت ابن خلدون، نظریه اصلاح دینی مسلمانان، شیوه تولید، مراکش.

<sup>۱</sup>. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

<sup>۲</sup>. دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

<sup>۳</sup>. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

<sup>۴</sup>. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

## مقدمه

عبد الرحمن بن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ هـ) در مقدمه علم عمران بشری را بنیاد نهاد؛ از این رو، مقدمه مرتبط با جامعه‌شناسی است. با ترجمه آثار ابن خلدون به زبان اروپایی و مورد توجه قرار گرفتن وی در قرن نوزدهم ابن خلدون با بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک مقایسه شد و در جهت اثبات یا ردّ این که آیا او جامعه‌شناس یا بنیان‌گذار جامعه‌شناسی بوده، بحث‌هایی صورت گرفت. افزون بر این‌ها، آثاری به‌منظور کاربردی مفاهیم و نظریه ابن خلدون در مقدمه تألیف شد که به‌نظر می‌رسد مطالعات فرید العطاس از تلاش‌های جدّی در این زمینه بوده باشد. فرید العطاس کاربردهای ناموفق نظریه ابن خلدون را مورد بررسی قرار داده و سپس در جهت کاربرد نظریه ابن خلدون و استخراج چارچوب نظری و روشی از اندیشه اجتماعی وی اهتمام ورزیده‌است. او به‌منظور بسط نظریه ابن خلدون مقدمه را به‌عنوان یک منبع نظری مهم برای مطالعه احیای دینی مسلمانان، و نظریه تشکیل دولت ابن خلدون را به‌مثابه نظریه اصلاح دینی مسلمانان (Muslim reform) معرفی می‌کند که بر اساس مفهوم "تغییرالمنکر" بنا نهاده شده است. از نظر فرید العطاس مراکش یک مورد تاریخی است که اصلاح دینی را تجربه است.

جامعه‌شناسی ابن خلدون جامعه‌شناسی تاریخی تشکیل دولت است که از نظر فرید العطاس با این که ابزار فهم ظهور و سقوط بسیاری از دولت‌های پیشا-مدرن را فراهم کرده‌است، اما باید در مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناسی مدرن و دیگر علوم اجتماعی ادغام شود؛ چرا که مثلاً ابن خلدون زوال عصیبت و سلسله را بدون توجه به نظام اقتصادی تفسیر کرده‌است. به بیانی دیگر، ابن خلدون مفهومی از اقتصاد سیاسی دولت‌ها ارائه نداده است. از این‌رو، فرید العطاس در جهت بسط جامعه‌شناسی ابن خلدون تلاش کرده تا مبنایی اقتصادی برای نظریه تشکیل دولت ابن خلدون فراهم کند. او شیوه‌های تولید را از کارل مارکس اخذ کرده و به نظریه ابن خلدون افزوده‌است. فرید العطاس نشان داده چگونه شیوه‌های تولید زمینه اقتصادی سیاسی را برای ظهور و افول دولت و نقش عصیبت و دین در آن فراهم کرده‌است. وی به‌منظور برطرف کردن نقص نظریه ابن خلدون به اقتصاد سیاسی مراکش پرداخته است. بنابراین لازم است خوانش خلدونی فرید العطاس از ظهور و سقوط سلسله‌ها در مراکش بررسی شود.

## کاربرد نظریه ابن خلدون توسط ارتگا

از نظر فرید العطاس، خوزه ارتگا (Jose Ortega y Gasset) (۱۹۵۵م) به‌طور احتمالی از اولین کسانی بوده که تشخیص داده نظریه تشکیل دولت ابن خلدون نظریه اصلاح دینی مسلمانان نیز هست. شرح ارتگا از رویکرد ابن خلدون از اولین تلاش‌ها برای وارد کردن ابن خلدون در علم مدرن بوده است (Alatas, 2014: 74). ارتگا در مقاله‌ای با عنوان "ابن خلدون رازهایش را برای ما آشکار می‌کند" ("Abenjaldu nos revela el secreto") ابن خلدون را به‌مثابه ذهنی تلاش‌گر

معرفی کرده است که جهانی و چندفرهنگی است. ارتگا تمایز جالبی میان کنجکاوی و حیرت قائل شده است. ممکن است آنچه حس کنجکاوی را برمی‌انگیزاند صرفاً یک چیز تازه باشد که می‌تواند به زودی فراموش شود. شخص کنجکاو لزوماً حیرت‌زده نشده؛ بلکه فقط جذب تازگی چیزی شده است. اما حیرت زده شدن ناشی از کشف یک مسأله است که برای حل آن تلاش ذهنی لازم است (Ortega, 1976:95-6). ارتگا با رجوع به ملییه (Melilla)، شهری در آفریقای شمالی که توسط اسپانیولی‌ها در سال ۱۴۹۷ فتح شد، درباره تفاوت میان کنجکاوی و حیرت اندیشیده است. ملییه یک مسأله خاص برای ارتگا مطرح کرد؛ چراکه در طی چهارصد سال این شهر و حومه آن رابطه خصمانه‌ای با یکدیگر داشته‌اند؛ در حالی که در آن زمان عملاً هیچ رابطه‌ای میان شهر و حومه آن وجود نداشته است. برای ارتگا این یک مسأله متحیرکننده بوده است. اروپایی‌ها قادر به حل این مسأله نبودند؛ چراکه آن‌ها فهم متفاوتی از واقعیات تاریخی داشتند، فهمی که متناسب با درک آفریقا نبوده است. لازم بود یک فرد بومی آفریقا که تحت تأثیر ایده‌های غربی قرار نگرفته، این مسأله را حل کند؛ اما از آنجایی که آفریقایی‌ها عموماً متفکر نبودند، این کار ساده‌ای نبوده است. آن‌ها آثار تاریخی را پدید آورده‌اند؛ ولیکن یک چارچوب مفهومی برای مطالعه تاریخ ایجاد نکرده‌اند. ارتگا فیلسوف تاریخ آفریقایی یعنی ابن‌خلدون را به عنوان استثنائی برجسته معرفی کرده است (Ortega, 1976:97-8). بر طبق قرائت ارتگا از ابن‌خلدون، دو سبک زندگی بدوی و حضری همزیستی داشته و انسان‌های کاملاً متفاوت در این جوامع برای ایجاد دولت و تمدن در آفریقای شمالی تعامل داشته‌اند. این دو سبک زندگی، دولت و تمدن، حکومت و فرهنگ را به وجود آورده است. بدوی‌ها، دولت و حضری‌ها تمدن را ایجاد کرده‌اند. اگرچه شهر جایی است که در آن دانش، شغل، ثروت و خوشی یافت می‌شود، اما مردمان آن شهامت قدرت را ندارند. قدرت که حاصل قوانین اخلاقی و شجاعت است، در میان بادیه‌نشین‌ها به دلیل زندگی سخت آن‌ها یافت شده است. نابرابری‌ای که میان بادیه‌نشین‌ها و شهرنشین‌ها در قدرت و شجاعت وجود دارد، بادیه‌نشین‌ها را بر چیره شدن بر سلسله‌ها، کنترل شهرها و حتی تأسیس سلسله جدید قادر ساخته است. سپس آن‌ها گرفتار روند تمدن شهر شده و در معرض تسخیر بادیه‌نشین‌های مهاجم جدید قرار گرفته‌اند. تاریخ با چنین چرخه‌ای عرضه شده است. ارتگا به جهت تعیین عدد این چرخه \_ سه نسل یا صد و بیست سال \_ توسط ابن‌خلدون متحیر شده بود. ارتگا مقدمه را به عنوان اولین فلسفه تاریخ دانسته؛ برعکس اثر آفریقایی دیگر، سنت آگوستین، که اساساً الهیات تاریخ بوده است. ارتگا همچنین مقدمه را به عنوان اولین اثر جامعه‌شناسی به رسمیت شناخته است (Ortega, 1976:99-101). ارتگا تأکید کرده که اگر اسپانیولی‌ها، آفریقای شمالی را درک نکنند، قادر به فهمیدن گذشته، حال و آینده خود نیستند؛ چون همان عامل فرهنگی که قسمت شمالی آفریقا را تحت تأثیر قرار داده از اسپانیا نیز عبور کرده است.

ابن‌خلدون به نقش رهبران دینی در اتحاد بادیه‌نشین‌ها بسیار آگاه بوده است. او بیان کرده "ولی" به عنوان یک شخصیت دینی می‌تواند قبایل را در اطراف خود جمع کرده و آن‌ها را به پیروی از احکام دینی و اتخاذ صفات نیکو فرا خواند. این رهبر دینی می‌تواند قبایل را پیرامون یک ایدئولوژی دینی و به عنوان یک سازمان اجتماعی متحد سازد؛ به طوری

که سرانجام در تأسیس دولت و پادشاهی مشارکت داشته باشند (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۱۸۹). بنابراین به نظر ابن خلدون همبستگی که در مفهوم عصیبت است کاملاً وابسته به پیوندهای خویشاوندی نیست؛ بلکه ممکن است دین نقش اساسی در ایجاد یا تحکیم همبستگی داشته باشد. ظهور دین اسلام نمونه بارز آن است (Alatas, 2014: 76).

سه سلسله مُرابطون، موحّدون و مرینیان از سلسله‌های مهم در آفریقای شمالی بودند. در مقدمه این‌ها به عنوان مواردی تجربی مطرح شده که نظریه ظهور و سقوط ابن خلدون را تأیید کرده است. این سه سلسله هرکدام با حمایت یکی از قبایل بربر تأسیس شده‌اند. مرابطون توسط صنهاجه، موحّدون توسط مَصموده و مرینیان توسط زَناتَه تأسیس شدند و عموماً مطابق با الگوی ارائه شده توسط ابن خلدون رو به زوال گذاردند. مرابطون پس از تأسیس سلسله‌شان توسط صنهاجه، شهرها را توسعه دادند و تأسیس کردند؛ سپس از صنهاجه کمک گرفتند تا سایر قبایل احتمالاً مخالف در منطقه اطراف را دور نگه دارند (مونس، ۱۳۸۴: ۱ / ۳۹-۴۱). اما سرانجام مرابطون توسط موحّدون مغلوب شدند. سلسله موحّدون به عنوان یک جنبش اصلاح دینی تحت رهبری ابن تومرت و با حمایت قبایل بربر مَصموده تأسیس شد (مونس، ۱۳۸۴: ۱ / ۴۳). سرانجام موحّدون جای خود را به مرینیان دادند که با حمایت نظامی قبایل بربر زناته روی کار آمدند (مونس، ۱۳۸۴: ۱ / ۴۴-۴۶). فرید العطاس ذکر می‌کند، اگرچه کشمکش میان دو جامعه بادیه‌نشین پیش \_ یکجانشین و یکجانشین بیش‌تر به غنایم شهر مربوط بود؛ اما ابن خلدون اشتیاق دینی و اراده برای بازگشت به مسیر صحیح دین را نیز به عنوان یک عامل در نظر گرفته است (Alatas, 2014: 77). از این‌رو، از نظر ابن خلدون بادیه‌نشین‌ها صرفاً به دنبال تجملات زندگی حضری نبودند؛ بلکه به منظور اصلاح مشتاق به "تغییر المنکر" بودند. با این‌که دین نقشی اساسی داشته است؛ اما دین بدون عصیبت موفق نمی‌شده است (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۲۰۰). در این رابطه مثال‌های زیادی در مقدمه ذکر شده است (به عنوان نمونه رک. ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۲۰۲). ابن خلدون پس از ذکر چندین مورد بیان کرده، با این‌که ترکیب عصیبت و دین یک ترکیب قدرتمند است؛ اما دست کم گرفتن یا غفلت کردن از اهمیت عصیبت اشتباهی است که بسیاری از انقلابیون مرتکب شده‌اند. فتح سلسله توسط بادیه‌نشین‌ها که به لحاظ اجتماعی متحدتر بوده‌اند، به‌طور موقت سبب از بین رفتن افراط‌های زندگی حضری می‌شده است. از نظر فرید العطاس در جهان ابن خلدون تغییر دوری صورت می‌پذیرد تا جامعه از افراط‌ها رهانیده شود؛ یعنی اصلاحات دوری است، قبیله‌ای بر سلسله‌ای پیروز می‌شود و سلسله‌ای جدید تأسیس می‌کند. این سلسله حکمرانی‌اش ادامه دارد تا این‌که توسط یک رهبر متمایل به اصلاحات و برخوردار از حمایت قبیله مشتاق به استفاده از رفاه شهر سرنگون شود. در جهان ابن خلدون مردم عادی شهر، میان دو وضعیت قرار داشتند: از یک سو سیاست و رفتارهای ظالمانه سلطنت و از سوی دیگر، فتح شهر توسط قبایل خون‌ریز به رهبری دینی فردی که ویرانی وضع موجود را دنبال می‌کند (Alatas, 2014: 78).

## کاربرد نظریه ابن خلدون توسط گلنر

کاربرد نظریه ابن خلدون توسط فیلسوف اجتماعی، ارنست گلنر (Ernest Gellner)، از طریق ادغام در نظریه بی‌ثباتی دین (Oscillation theory of religion) دیوید هیوم مشهور است. گلنر تلاش می‌کند جامعه‌شناسی ابن خلدون را در نظریه بی‌ثباتی دین دیوید هیوم ادغام کند (Alatas, 2014: 79). هیوم نظریه تحول یک جنبه دین از شرک به توحید را رد کرد. او قائل به نظریه بی‌ثباتی دین بود که براساس آن تغییر از شرک به توحید و بازگشت دوباره به شرک وجود دارد؛ به این معنا که در ذهن انسان شرک و توحید در تغییری دائمی هستند (هیوم، ۱۳۸۴: ۷۳).

همانطور که گلنر بیان کرده، نظریه هیوم روانشناسانه و عاری از ارجاع به عوامل اجتماعی بوده است (Gellner, 1981: 16). گلنر ملاحظه کرد، طرح ابن خلدون مبنای اجتماعی را برای نظریه بی‌ثباتی دین هیوم فراهم می‌کند؛ بدین صورت که طرح ابن خلدون توضیح می‌دهد، چگونه محیط شهری توحید در کتاب مقدس را پذیرفته؛ حال آن‌که محیط بادیه‌نشین نظام سلسله مراتبی و قدیس \_ واسطه را پذیرفته است (Alatas, 2014: 41-2). حالا نظریه بی‌ثباتی دین مبنایی اجتماعی دارد. از نظر فرید العطاس، با این‌که اثر گلنر احتمالاً تنها تلاش جدی برای بررسی نظریه ابن خلدون به‌مثابه نظریه اصلاح دینی مسلمانان است؛ اما دارای اشکالاتی نیز هست. گلنر با ادغام طرح هیوم در نظریه ابن خلدون برای نظریه‌ای که کاملاً روانشناسانه بود، مبنایی اجتماعی فراهم کرده است؛ اما روند تغییر یا اصلاح دین، "تغییر المنکر"، بخشی از یک تغییر اجتماعی وسیع‌تر است که شامل جنگ و درگیری، تغییر در نخبگان و نظام دولتی و سلطه قبیله جدید حاکم است. بنابراین تغییر در شرایط سیاسی \_ اقتصادی خاص اتفاق می‌افتد که درباره آن نه ابن خلدون و نه گلنر توضیح نداده‌اند. به بیانی دیگر، ادغامی که گلنر انجام داده فاقد مبنای اقتصادی است و از این‌رو، یک نظریه جامعه‌شناسی ناقص است. بنابراین هم در نظریه ظهور و سقوط دولت‌های ابن خلدون و هم در تلقی گلنر از آن، هیچ‌گونه مفهومی از اقتصاد و نوع‌شناسی نظام‌های اقتصادی وجود ندارد (Alatas, 2014: 79). بدین روی، العطاس برای بسط جامعه‌شناسی تاریخی ابن خلدون شیوه‌های تولید را در طرح ابن خلدون ادغام کرده و به تشکیل دولت در مغرب پرداخته و آن را در چارچوب شیوه‌های تولید مورد بحث قرار داده است.

## ابن خلدون و تشکیل دولت در مراکش

فرید العطاس آفریقای شمالی یا مغرب را مورد مناسبی برای ادغام طرح ابن خلدون در شیوه‌های تولید دانسته. مغرب همان سرزمینی است که ابن خلدون آن را به عنوان مطالعه تجربی برای نظریه تشکیل دولت خود مطرح کرده است.

منظور از مغرب در این جا مغرب اقصی یا مغرب دور یعنی غربی ترین منطقه آفریقای شمالی است. این منطقه امروز مراکش نام دارد (مونس، ۱۳۸۴: ۳۰/۱). دوره‌های تحت بررسی در این منطقه قرن یازدهم تا شانزدهم است که دوره ظهور و سقوط سه سلسله مرابطون (۱۱۴۷-۱۰۵۳ه)، موحدون (۱۲۷۵-۱۱۴۷ه) و مرینیان (۱۵۲۴-۱۲۱۳ه) است. مغرب منطقه وسیعی است که افراد با ریشه‌های مختلف در آنجا زندگی کرده‌اند (مونس، ۱۳۸۴: ۳۶/۱). برای دوره‌ای که قصد بررسی آن را داریم، مهم‌ترین گروه‌ها بربرها و عرب‌ها بودند. درباره ریشه بربرها اطلاعات کمی در دست است. ابن خلدون فرضیه‌های متعددی را درباره ریشه بربرها ذکر کرده است، اما سرانجام پذیرفته که آن‌ها از ریشه کنعانی بوده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۹۶/۷). علمای نسب‌شناس متفق القول‌اند در این که همه قبایل بربر از دو ریشه بزرگ برنس و مادغس هستند. لقب مادغس ابتر بوده؛ لذا به شعوب آن بتر و به شعوب برنس، برانس گفته‌اند که هر دو از فرزندان بر از نسل حام فرزند نوح بوده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۸۹/۷). مضموده و صنهاجه از قبایل برانس بوده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۹۰/۷). منشأ آن‌ها هرچه بوده باشد، بربرها احتمالاً ثمره آمیختگی جمعیت بومی و مهاجران از غرب آسیا به شمال آفریقا بوده‌اند. نظریه عموماً پذیرفته شده این است که یک گروه مدیترانه‌ای از شمال شرقی و دیگری از جنوب شرقی از طریق شرق آفریقا وارد مغرب شده‌اند. این امر وجود تمایزهای جسمی و گویش‌های غیر قابل درک متقابل را در میان گروه‌های مختلف بربر نشان می‌دهد (Abun-Nasr, 1971: 7-8).

همان‌طور که مذکور افتاد، سه سلسله متوالی مراکش، مرابطون، موحدون و مرینیان هر کدام با حمایت یکی از قبایل بربر تأسیس و حفظ شدند و مطابق با طرح ارائه شده توسط ابن خلدون رو به زوال گذاردند. مرابطون با حمایت و قدرت قبایل بربر صنهاجه دولت خود را تأسیس کردند، شهرها را توسعه و بنانهادند. پس از سیطره حاکمیت دولت مرابطون، مجموعه قبایل بزرگ مضموده اندک اندک به صنهاجه پیوستند و در کنار آن‌ها می‌جنگیدند؛ اما ریاست همواره با صنهاجیان بوده است. مشارکت مضمودیان باعث شد در جنگ و سیاست مهارت کسب کنند و از طرف دیگر تعداد آنها از صنهاجیان بیش‌تر بود. از این‌رو، به محض آن‌که فرصتی به‌دست آوردند، به دعوت محمد بن تومرت برای رهایی از سلطه صنهاجیان به‌پا خاستند که این قیام سرانجام به تولد دولت موحدون انجامیده است (مونس، ۱۳۸۴: ۲۴۴/۲-۲۴۳). سرانجام موحدون جای خود را به مرینیان دادند که با حمایت نظامی قبایل بربر زنانه روی کار آمده بودند (مونس، ۱۳۸۴: ۲۱/۳).

تمام کسانی که قبایل بربر را برای تأسیس حکومت به حرکت درآورده‌اند، از مبلغان پرشور و غیرت‌مند دینی یا از کسانی بوده‌اند که جایگاه دینی داشتند (مونس، ۱۳۸۴: ۲۳۷/۲). ابن تومرت یک فقیه مغربی و پیرو عقاید غزالی و مذهب اشاعره بود. او مانند اشعریان به تأویل آیات متشابه قرآن گرایش داشته است (ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۷/۷-۲۲۶). از این‌رو، ابن تومرت قائل بود به این که تفسیر تحت اللفظی آیات به تجسیم می‌انجامد و کسانی که به چنین تفاسیری اعتقاد دارند، کافر

هستند و باید از جامعه طرد شوند (مونس، ۱۳۸۴: ۲/۲۹۰). بنابراین او با ایجاد یک جنبش اصلاح طلبانه دینی مرابطون را به سبب اعتقاد به تجسیم به کفر و الحاد از دین و فساد متهم ساخته و قبایل مسموده را به جهاد با این کفار فراخوانده است. این موضع گیری برخاسته از عصبیتی مسمودی بود که این مرد را واداشته تا برای بیرون کشیدن قدرت از چنگ صنهاجیان تلاش کند (مونس، ۱۳۸۴: ۲/۲۸۴). در تاریخ مغرب هیچ شخصیتی به اندازه ابن تومرت تعصبات قبیله‌ای را برنیا نگیخته بوده است (مونس، ۱۳۸۴: ۲/۳۰۱). عصبیت قبایل مسموده قطعاً نتیجه پیوندهای خویشاوندی بود که در سازمان‌های اجتماعی قبیله‌ای یافت می‌شده است؛ اما دین نیز نقش مهمی در حس گروهی مسموده داشته، به ویژه هنگامی که نیاز به اتحاد قبیله در واحدی بزرگ‌تر وجود داشته است. دین تحت رهبری یک پیامبر یا ولی سبب ایجاد یک اجتماع منسجم‌تر می‌شود (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۱۸۹). ابن تومرت در سال ۱۱۲۸ هـ مرد؛ اما مرگ وی بنا به قولی به مدت سه سال توسط بزرگترین صحابی‌اش، عبدالمؤمن، مخفی نگه داشته شد. این امر حرکتی مدبرانه از سوی عبدالمؤمن به منظور حفظ عصبیتی بوده که سبب تثبیت قدرت ابن تومرت شده است (ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۷/۹-۲۲۸). مبارزات عبدالمؤمن با تکیه بر این عصبیت سرانجام به نتیجه رسید و سلسله جدید موحدون تمام آفریقای شمالی و اندلس را دربرگرفت (مونس، ۱۳۸۴: ۲/۳۱۶).

ابن خلدون برای بیان نقش دعوت دینی در تشکیل دولت از ابن تومرت صحبت کرده که قبایل مسموده به سبب پیروی از آن توانسته‌اند بر قبایل زناته چیره شوند؛ با این که زناته از نظر بادیه‌نشینی و عصبیت برتر و لذا در نیروی جنگی قوی‌تر بوده‌اند (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۱۹۹). با این حال، سرانجام مسموده توسط زناته شکست خورد و سرنوشت هر قبیله‌ای که به قدرت برسد همین است (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۶-۱۷۵).

از نظر فرید العطاس، صورت ساده شده روایت ابن خلدون را می‌توان در آثار مدرن درباره تاریخ مغرب یافت. برای مثال، گلنر نظریه ابن خلدون را بر حسب حلقه‌های قبایل بازسازی کرده است. هنگامی که یک گروه قبیله‌ای سلسله‌ای را سرنگون و حکومت خودش را تأسیس می‌کند، "بلاد المخزن" را کنترل می‌کند و قادر است مالیات بگیرد. بلاد المخزن متمایز از "بلاد السیبا" یا مناطق دورافتاده‌ای است که ممکن است به ظاهر تحت کنترل حاکم باشد. در بلاد السیبا قبایلی زندگی می‌کنند که از پرداخت مالیات طفره می‌روند. گلنر تاریخ پیش از استعمار مراکش را به عنوان یک نظام بی‌ثبات درک کرده که در آن مخزن و سیبا درگیری دائمی داشته‌اند. مخزن از حلقه‌های داخلی و میانی قبایل تشکیل می‌شد که به ترتیب مالیات می‌گرفتند و مالیات می‌پرداختند. سیبا از حلقه‌های بیرونی قبایل تشکیل می‌شد که از پرداخت مالیات امتناع می‌ورزیدند. سیبا تهدیدی همیشگی برای خاندان حاکم و محل پرورش فاتحان بالقوه و سلسله‌های جدید بوده است (Gellner, 1969: 3-5).

هنگامی که کار دولت برای اجرای قوانین، جمع‌آوری مالیات و حفظ نیروی نظامی به منظور دور نگه داشتن مخالفانی که تهدیدی برای خود سلسله نبوده‌اند دشوارتر می‌شد، توانایی آن برای مقاومت در برابر تهاجم‌های سیبا کاهش می‌یافته است. در واقع دولت ضعیف شده دیگر قادر به کنترل قبایل مخالف نبوده؛ چراکه ساختار سیاسی درون دولت از برابری طلبی به سلسله مراتب استبدادی تبدیل می‌شده است. با حمله قبایل برابری طلب و منظم‌تر سیبا به مخزن این نظام در هر سه نسل یا در این حدود به برابری طلبی اصلی خود برمی‌گشت (Gellner, 1981: 16-34).

از نظر فرید العطاس، این رویکردها تا حد زیادی عاری از نظام اقتصاد سیاسی است. کشمکش میان مخزن و سیبا در فضایی تهی از عوامل اقتصادی اتفاق افتاده است و ارتباط نظام اقتصادی و تغییر سیاسی یعنی ظهور و سقوط سلسله‌ها مشخص نشده است (Alatas, 2014: 85). این نقطه ضعف سبب شده که فرید العطاس برای بسط نظریه دولت ابن‌خلدون ساختار و پویایی دولت، اقتصاد و جامعه را به روشی نظام‌مندتر بررسی کند.

گلنر ملاحظه کرد که مراکش پیش از استعمار نه فتودالی و نه جامعه‌ای شرقی بوده که برپایه سیستم آبیاری بنا شده باشد (Gellner, 1969: 6). از نظر فرید العطاس این ملاحظه به ماهیت نظام اقتصادی مراکش پیش از استعمار و ساختارهای اجتماعی و سیاسی مرتبط با آن اشاره کرده است. او تصریح کرده، اگرچه در این خصوص تلاش‌هایی با الهام از مارکسیسم صورت گرفته؛ اما هریک دارای مشکلاتی است (Alatas, 2014: 85). مثلاً کمال الدین مراد، از قبیله به عنوان یک نهاد سیاسی و اقتصادی یاد کرده است. از نظر او در مراکش پیش از استعمار تضاد اصلی میان منافع قبیله‌ای دامداران و کشاورزان و سلسله حاکم بوده و لذا جامعه‌ای فتودالی می‌باشد (Mourad, 1972: 35-6). فرید العطاس بیان می‌کند، مراد نامناسب بودن استفاده از مفهوم فتودالیسم در مورد مراکش پیش از استعمار و احتمال وجود شیوه‌های دیگر تولید را مورد تأمل قرار نداده است (Alatas, 2014: 85). مثال دیگر ایولاکوست می‌باشد. او در بحث از رویکرد ابن‌خلدون درباره تاریخ آفریقای شمالی به اقتصاد سیاسی توجه دارد. ایولاکوست اقتصاد پیش از استعمار آفریقای شمالی را بر حسب شیوه تولید آسیایی (Asiatic mode of production) توصیف کرده است (لاکوست، ۱۳۸۵: ۳۱). او میان شیوه تولید آفریقای شمالی با شیوه تولیدی که مارکس در باب جوامع آبی بیان داشته، تفاوت قائل شده است. خصیصه کلی جوامع آبی این بود که همه مردم تحت نظر سازمان اداری در ساختن سدها و شبکه‌های بزرگ که عموماً به منظور کشت آبی و مقاصد دیگر بنا می‌شد، شرکت داشته‌اند. به بیانی دیگر، سلطان خود را نماینده منافع عالی جامعه می‌دانست و با برقراری نظام بیگاری، مردم را به انجام چنین کارهای عظیمی وامی‌داشت؛ اما با این که در آفریقای شمالی نیز دشت‌های بزرگی با قابلیت کشت و زرع وجود داشته، لیکن چنین بهره‌برداری‌ای از آن صورت نگرفته است. ایولاکوست علت این امر را استحکام نهادهای قبیله‌ای دانسته که موجب تضعیف قدرت سلطان و مانع بردگی و بسیج شده است. تشابه آفریقای شمالی با جوامع آبی در روابط تولیدی



است؛ به طوری که اشراف بر جامعه اشتراکی مسلطاند و به رغم داشتن منافع کلان حق شخصی و خصوصی بر وسایل تولید را نداشته‌اند؛ یعنی وسایل تولید در چارچوب قبیله و روستا در مالکیت عمومی باقی می‌مانده است (لاکوست، ۱۳۸۵: ۳-۳۲).

از نظر فرید العطاس، تلاش ایولاکوست برای متصور کردن آفریقای شمالی برحسب شیوه واحد تولید در واقع تمایل به بیش از حد ساده کردن تعاملی پیچیده میان چند شیوه تولید همزمان است (Alatas, 2014: 59). از این روی فرید العطاس لازم دانسته، اقتصاد و جامعه مراکش را بررسی کند تا از آن گوناگونی شیوه‌های تولید در مراکش پیش از استعمار را استخراج نماید.

### اقتصاد و جامعه مراکش

ابن خلدون معاش را «جستن روزی و کوشش در بدست آوردن آن» و شیوه‌های امرار معاش را کشت محصولات زراعی، گله‌داری حیوانات، صنایع و تجارت بیان کرده است (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۸۰-۴۷۹). امرار معاش هم می‌تواند به میزان ضرورت و نیاز و هم می‌تواند اضافه بر نیاز، "مازاد"، باشد که در این صورت منبع ثروت است (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۴۷۷). از نظر فرید العطاس اگر بخواهیم شیوه‌های امرار معاش ابن خلدون را برحسب شیوه‌های تولید بیان کنیم، می‌توانیم سه شیوه تولید را لیست کنیم: شیوه تولید آسیایی، شیوه تولید فنودال پره‌بندال (Feudal perebendal mode of production) و شیوه تولید عشایری شبانی (Pastoral nomadic mode of production). تجارت به خودی خود یک نوع شیوه تولید نیست؛ بلکه به وسیله آن شیوه‌های تولید به هم پیوند می‌خورند (Alatas, 2014: 86).

همانطور که مذکور افتاد، بیش‌ترین آثاری که درباره اقتصاد و جامعه مراکش پیش از استعمار نوشته شده، نظام آن را برحسب شیوه واحد تولید توصیف کرده‌اند؛ اما فرید العطاس استدلال کرده، جامعه پیش از استعمار مراکش براساس سه شیوه تولید خراج‌گزار (Tributary mode of production)، کالای خرد (Petty commodity mode of production) و عشایری شبانی سازمان یافته بوده است.

خراج به معنای عام آن اموال عمومی یا درآمد دولت و در معنای خاص مالیات زمین است (الریس، ۱۳۷۳: ۶). شیوه تولید خراج‌گزار دارای دو نوع متمرکز و غیرمتمرکز است. مثالی از نوع متمرکز شیوه تولید آسیایی می‌باشد که در آن قدرت در دولت متمرکز است و کل مازاد اقتصادی را به خود اختصاص می‌دهد. دولت صاحب املاک کشاورزی و اموال تولیدی است. دولت هم مالک و هم حاکم است. مالیات با اجاره یکی است؛ به این معنا که مالیاتی وجود ندارد که با اجاره زمین متفاوت باشد (باتامور، ۱۳۹۶: ۶-۲۵۵).

برخلاف شیوه تولید آسیایی که در چین و جنوب شرقی آسیا یافت شده است، قدرت سلسله‌های مراکش از کنترل آبیاری در مقیاس وسیع یا سایر کارهای عمومی ناشی نشده بود؛ بلکه در عوض شیوه تولید خراج‌گزاری متمرکز مبتنی بر کنترل توانایی نظامی قبایل بود که توسط عشایر شبانی مانند صنهاجه، مسموده و زناته فراهم می‌شده است. دولت صاحب اصلی زمین بوده که با اصطلاح "جزا" یا "مخزن" مشخص می‌شد و اغلب یا به کشاورزان اجاره داده می‌شد و یا از طریق تقسیم محصول یا توافق کارمزدی با دولت کشت می‌شده است (Shatzmiller, 2000: 121-2, 124-5). دولت همچنین مؤسسات پرداخت‌کننده اجاره و مالیات مانند کارگاه‌ها، حمام‌های عمومی، مسافرخانه‌ها و سایر مراکز شهر را در اختیار داشته است (Shatzmiller, 2000: 130).

لازم است گفته شود، متمرکز بودن تنها ویژگی شیوه تولید خراج‌گزاری در مراکش دوره تحت بررسی نبوده است؛ چون همه زمین‌های روستایی و شهری متعلق به دولت نبوده و یا مستقیماً توسط دولت اداره نمی‌شده است. زمین‌هایی به نام اقطاع وجود داشته است. اقطاع اصطلاحی برای نوعی واگذاری در قبال خدمات اداری یا نظامی یا "بنه‌فیث" (Benefices) است (Alatas, 2014: 87).

بنه‌فیث‌ها عمدتاً در ازای خدمات اداری یا نظامی اعطاء می‌شدند (وبر، ۱۳۹۸: ۴۳۵). ماکس وبر سه نوع بنه‌فیث را از هم تمیز می‌دهد: بنه‌فیث جنسی، بنه‌فیث عوارضی و بنه‌فیث ملکی که به معنی تعیین زمین اداری یا خدمتی برای مصرف و استفاده شخصی از آن است، که در این صورت بسیار شبیه "فی‌یف" (Fiefs) می‌شده است (وبر، ۱۳۹۸: ۴۱۹). ماکس وبر پنج مورد بیان می‌کند که خدمت‌گزار موروثی از طریق آن زندگی خود را تأمین می‌کرده است: الف/ تغذیه در کنار سفره سرور، ب/ دریافت مزد از طریق ذخایر جنسی و نقدی سرور، ج/ استفاده از زمین ارباب در قبال خدمات، د/ تصاحب بهره زمینی، عوارض مالیات، ه/ فی‌یف تیول و اقطاع (وبر، ۱۳۹۸: ۳۷۴). او ادامه می‌دهد که موارد ب تا د اگر به افرادی واگذار شود و آنان آن را تملک کنند، تا جایی که در حدود تعیین شده توسط سنت قرار داشته باشد، بنه‌فیث است و ستاد تشکیلاتی مبتنی بر بنه‌فیث "پره‌بندالیسم" (prebendalism) نام دارد (وبر، ۱۳۹۸: ۴-۳۷۳). پره‌بندال مربوط به انتقال تملک زمین بر اساس اصول مذهبی در غرب است و معمولاً در فارسی از تیول و سیورغال به جای آن استفاده می‌شود (وبر، ۱۳۹۸: ۳۲۵).

فی‌یف قدرت اربابی تصاحب شده‌ای بوده که در درجه اول بنا به قراردادی به فرد دارای صلاحیت اعطا می‌شده که حقوق و وظایف متقابل در راستای مفاهیم عزت و افتخار سنتی \_ مرتبه‌ای به ویژه نظامی داشته است (وبر، ۱۳۹۸: ۳۷۵).

ماکس وبر ستاد تشکیلاتی مجهز به فی‌یف را "فتودالیسم فی‌یف" نامیده است. او بر این نکته تأکید کرده است که شباهت میان فی‌یف و بنه‌فیث نظامی به قدری زیاد است که اغلب غیرقابل تمیز می‌باشد؛ یعنی میان موارد د و ه، گاهی هم در مورد ج که در بالا ذکر شد (وبر، ۱۳۹۸: ۵-۳۷۴).

فرید العطاس احتمال می‌دهد به دلیل یکی انگاری اقطاع با فی‌یف اروپایی است که برخی محققان شیوه تولید آفریقای پیش از استعمار را برحسب فتودالیسم توصیف کرده‌اند. شباهت‌های موجود میان اقطاع و فی‌یف سطحی است. واگذاری اقطاع برخلاف فی‌یف اروپایی مستلزم پیمان وفاداری شخصی نبوده؛ بلکه ملاحظات مالیاتی را در برمی‌گرفته است (Alatas, 2014: 87). ماکس وبر متذکر شده ضرورتاً همه انواع فتودالیسم با فی‌یف به شکل اروپایی آن سر و کار ندارد؛ بلکه انواع دیگری نیز دارد. وی فتودالیسم مبتنی بر بنه‌فیث را یکی از آن انواع دانسته است (وبر، ۱۳۹۸: ۷-۴۷۶).

ایولاکوست نظام اقطاعی را بی‌شباهت به نظام فتودالی اروپا ندانسته، اما معتقد است این دو نظام با یکدیگر تفاوت‌های زیادی دارند. در اروپا فتودال بخشی از قدرت سیاسی را بر روی دهقان و بخشی از حقوق مالکیت را بر روی زمین در محدوده معینی به‌طور همیشگی از پادشاه اخذ و اجرا می‌کرده است؛ در حالی که در نظام اقطاعی اقطاع‌دار نه صاحب زمین بوده و نه صاحب قدرت سیاسی. او به وکالت از جانب حاکم به‌طور موقت فقط حق اخذ مالیات از گروه معینی را داشته است، بدون این که صاحب کوچک‌ترین حقی بر زمین بوده باشد. زمین در نظام اقطاعی ملک حاکم بوده و به قبیله‌ای واگذار می‌شده تا بر روی آن کشت و زرع کند. اقطاع‌دار از نظر سیاسی و اداری نیز حقی بر افراد قبیله نداشته است. اقطاع‌دار مانند فتودال غالباً یک مرد جنگی و سپاهی بوده؛ زیرا تحصیل این‌گونه مالیات احتیاج به اعمال زور داشته است. رابطه اقطاع‌دار با حاکم، رابطه میان دو مرد آزاد است. برخلاف نظام فتودالی اروپا که رعیت به‌طور مستقیم به ارباب تعلق داشته، در آفریقای شمالی رابطه میان دهقان و اقطاع‌دار رابطه فردی نبوده است. هر فردی به قبیله‌ای تعلق داشته و قبیله به‌طور جمعی با اقطاع‌دار در رابطه بوده و به او مالیات می‌پرداخته است. اقطاع‌دار غالباً رئیس قبیله‌ای بود و هر فرد اعم از دهقان و چوپان در مقابل دارنده اقطاع از حمایت قابل ملاحظه قبیله خود برخوردار بوده است. همین همبستگی قبیله‌ای در مغرب جلوی تحول نظام اقطاعی را گرفته و مانع شده بود که نظام مذکور به نظام فتودالی اروپایی تغییر شکل دهد (لاکوست، ۱۳۸۵: ۶-۲۵).

همانطور که مذکور افتاد، تفاوت میان نظام فتودالی مبتنی بر فی‌یف و نظام مبتنی بر اعطاء بنه‌فیث به اندازه‌ای زیاد است که ماکس وبر را بر آن داشت تا دومی را "فتودالیسم پره‌بندال" متصور کند. فرید العطاس فتودالیسم پره‌بندال را یک نوع غیرمتمرکز یا متکثر از شیوه تولید خراج‌گزاری معرفی کرده است (Alatas, 2014: 87).

ذی‌نفعان اقطاع در مراکش پیش از استعمار، نخبگان سیاسی و مشایخ قبیله عرب و بربر بودند (Shatzmiller, 1984: 25). برای مثال، در دوره مرینیان رؤسای قبایل اقطاع ملکی دریافت کرده‌اند که ارزشش از نظر مالیات و غیر آن تا ۲۰ مثقال طلا بوده است (Shatzmiller, 2000: 126). گاهی روستایی به‌طور کامل به عنوان اقطاع بخشیده می‌شده است. اقطاع‌داران تمایل داشتند تا حدی از حاکم مستقل شوند؛ به‌طوری که اقطاع به ملک خصوصی آن‌ها

تبدیل شود. غالباً این امر اتفاق می افتاده که رؤسای قبیله فرمانروای مخزن های مقیاس کوچک تر خود می شدند که در آنها شهرها، روستاها و جمعیت های قبیله ای وجود داشته است (Cook, 1990: 81).

دومین شیوه تولید در مراکش پیش از استعمار شیوه تولید کالای خرد بود. در این شیوه، تولید برای بازار توسط تولید کنندگانی صورت می گرفت که صاحب ابزار تولید خود بودند و اغلب شامل مالکان خصوصی می شد که صنعت گران را به صورت کارمزدی و به طور محدود نیز استخدام می کردند (Shatzmiller, 1997: 197). برخلاف شیوه تولید خراج گزاری در شیوه تولید کالای خرد تولید کننده صرفاً با محصولات کار خود زندگی نمی کند. این شیوه تولید هم در مناطق روستایی در جایی که دهقانان مالک زمین بودند و هم در مناطق شهری یافت می شده است (Alatas, 2014: 87).

در دوران حکومت مرابطون، موحدون و مرینیان بسیاری از شهرهای بزرگ مراکش مراکز مهم تولید بودند. برای مثال، شهر فاس به دلیل داشتن پیشه ووران و صنعت گران مشهور بود. در دوران حکومت مرینیان مهم ترین صنعت در شهر فاس بافندگی بود که در این صنعت در حدود ۲۰۰۰۰ نفر مشغول کار بودند (Abun-Nasr, 1971: 136). صنایع دیگری که به طور معمول در مغرب یافت می شد، نجاری، خیاطی، تولید کفش و چرم، ابریشم بافی و جواهرسازی و سایر صنایع بوده است. در این صنایع کارمزدی، هم در میان مردان و هم زنان رایج بوده؛ به طوری که در مناطق شهری زنان به صورت کارمزدی در نخریسی، ابریشم بافی و آرایشگری فعالیت داشته اند (Shatzmiller, 1997: 189-96). در مناطق روستایی زمین های متوسط و کوچک در مالکیت خصوصی بوده و زمین اغلب به صورت مزارعه کشت می شده است (Shatzmiller, 1984: 25). تولیدکنندگان، کشاورزان مستقل، "فلاحان"، مزارعه کاران شبه قراردادی (Quasi-indentured share - croppers)، "خمامیسه" و موالی بودند (Cook, 1990: 71).

در شیوه تولید عشایری شبانی عدم اسکان دائمی که توسط عوامل جغرافیایی تعیین می شد، ابزار تولید را مشخص می کرده است (لاکوست، ۱۳۸۵: ۲۷ و ۴۰). این ابزار تولید شامل حیوانات اهلی و زمین های غیرقابل کشت است. حیواناتی مانند گوسفند، شتر، بز، نیازهای اصلی وسایل حمل و نقل را فراهم می کردند. حیوانات، ابزار و محل های اقامت تحت مالکیت فردی بوده، اما زمین چراگاه متعلق به قبیله بوده است. در مغرب قبایل حکمران در مخزن زندگی می کردند؛ در حالی که قبایلی که مالیات پرداخت نمی کردند اعم از بدوی و حضری جزو جمعیت سیبا بوده اند (Alatas, 2014: 88).

## زوال دولت در مراکش بر حسب شیوه های تولید

۱. نظام پنج گانه یا خامسه مبتنی بر پنج اصل معروف است: زمین، سرمایه، گاو، کار و آب است. مالک چهار پنجم از حاصل را برمی گیرد و به زارع که کار خود را در اختیار مالک گذاشته است، فقط یک پنجم تعلق می گیرد (لاکوست، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

به نظر ابن خلدون برای درک زوال سلسله‌ای مثل مرابطون، موحدون و مرینیان عصبیت نقشی اساسی دارد. زوال عصبیت بدین معنی است که رئیس قبیله که اکنون حاکم است، دیگر با توسل به پیوندهای خویشاوندی قادر به فرماندهی پشتیبانی نظامی قبیله‌ای نیست که او را به قدرت رساند. این امر در واقع زوال به هم پیوستگی اجتماعی را می‌رساند که ناشی از زندگی تجملی شهری است. با زوال عصبیت توانایی حاکم در حفظ قدرت بر مخزن کاهش می‌یابد تا این که سلسله توسط یک گروه قبیله‌ای دیگر با عصبیت برتر مورد حمله قرار می‌گیرد و این چرخه تکرار می‌شود. فرید العطاس این مکانیسم زوال عصبیت و ظهور سلسله جدید را بر حسب شیوه‌های تولید بیان کرده است. او ارتباط میان شیوه تولید عشایری شبانی و شیوه تولید خراج‌گزاری متمرکز و غیرمتمرکز را برحسب نظریه ابن خلدون مورد بحث قرار داده است.

از نظر فرید العطاس، نظریه ابن خلدون توضیحی را برای شیوه تولید خراج‌گزاری متمرکز در مراکش ارائه داده است. بر طبق نوع رایج شیوه تولید آسیایی، قدرت دولت از کنترل کارهای عمومی وسیع ناشی می‌شود. نظریه ابن خلدون و مراکش پیش از استعمار دلیل و داده تاریخی را برای درک نوع دیگری از شیوه تولید خراج‌گزاری متمرکز ارائه داده‌اند که در آن قدرت دولت حاصل از دراختیار داشتن حمایت نظامی قبایل بوده است. البته با تشکیل دولت، زمینه برای عدم تمرکز تدریجی شیوه تولید نیز ایجاد شده و این عدم تمرکز شرایط را برای زوال عصبیت فراهم کرده است. ابن خلدون بیان کرده به محض تأسیس سلسله، قبایل حامی جذب زندگی حضری می‌شده‌اند. فرید العطاس این واقعیت را به معنای جذب شدن به شیوه تولید فئودال پره‌بندال دانسته؛ در حالی که قبلاً برحسب شیوه تولید عشایری شبانی سازمان یافته بودند (Alatas, 2014: 88). پس از تأسیس سلسله مسأله پاداش سران قبیله و سپاهیان به وجود می‌آمده است. نخستین نیروهای قبیله‌ای که به استقرار سلسله کمک کرده‌اند، سابقه خدمت داشتند و از نظر مقام، زمین، معافیت‌های مالیاتی و حمایت از مزایای بیش‌تری برخوردار بوده‌اند (Cook, 1990: 79). علاوه بر این گروه نیروی انسانی جنگنده، ارتش اصلی متشکل از قبایل نظامی، "جیش"، نیز وجود داشت. آن‌ها خدمات نظامی را منظم‌تر ارائه می‌دادند و از معافیت مالیاتی و حق جمع‌آوری مالیات، اقطاع، و غیره برخوردار بودند (Cook, 1990: 80-81). دولت‌هایی که در مراکش تشکیل شدند؛ هرگز برای پرداخت حقوق و مزایا در عوض خدمات نظامی از نظر مالی کمبودی نداشته‌اند (Schatzmler, 1984: 25). در زمان رونق اقتصادی اعطاء اقطاع به ندرت اتفاق می‌افتاد. اولین اقطاع‌ها در نیمه اول قرن دوازدهم واگذار شده و سپس در قرن چهاردهم رو به فزونی نهاده است. در دوره رکود اقتصادی حاکمان برای پرداخت حقوق سرآمدان قبیله به اعطاء اقطاع روی می‌آوردند (لاکوست، ۱۳۸۵: ۹۸). قرار بر این بوده که زمین اقطاع پس از ارائه خدمات به دولت باز گردد؛ اما زمانی که دولت ضعیف می‌شده، زمین اقطاع در اختیار اقطاع‌داران باقی می‌مانده و سرانجام به مُلک شخصی و مخزن در مقیاسی کوچک‌تر از مخزن سلسله حاکم تبدیل می‌شده است و سران قبیله به گونه‌ای مستقل از حاکم می‌شدند.

از نظر فرید العطاس وقتی ابن خلدون بیان کرده، قبایل با قرار گرفتن در مسیر رفاه زندگی شهری زوال عصیبت خود را تجربه کرده و نظم خود را از دست داده‌اند، احتمالاً به پدیدهٔ اقطاع اشاره کرده است (Alatas, 2014: 89). از این رو، به نظر فرید العطاس اقطاع و پیوستن به شیوهٔ تولید فنودال پره‌بندال سبب زوال عصیبت شده که با تاکتیک به کار گرفته شده توسط حاکم تشدید می‌شده است. ابن خلدون ملاحظه کرد، اغلب حاکم با اعطاء موقعیت‌ها و حقوق به موالی و پیروانش در گروه‌ها و قبایل دیگر تلاش می‌کرده تا کم‌تر متکی به قبیله‌ای باشد که با قدرت آن سلسله تأسیس شده است (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۱۹۴). دلیل اتخاذ این تاکتیک توسط حاکم این است که قبیله‌ای که حاکم را به قدرت می‌رسانده، خودش حاکم بالقوه بوده است (Gellner, 1981: 90).

جذب قبیلهٔ حاکم به شیوهٔ فنودال پره‌بندال دو نتیجه در پی داشته است: یک این که سران قبیله که قبلاً رئیس قبیلهٔ خود حاکم بوده‌اند، با حاکم بیگانه می‌شدند. این اتفاق یا به دلیل استقلال نسبی سران قبیله در نتیجهٔ اعطاء اقطاع بوده و یا به این دلیل بوده است که حاکم با تکیه بر موالی جدید سعی می‌کرده از حمایت آن‌ها صرف‌نظر کند. دو این که اعضای قبیله پس از تجربهٔ زندگی حضری در نتیجهٔ اقطاع داری یا گرفتن حقوق، با زوال عصیبت مواجه شده‌اند و لذا نمی‌توانستند آن میزان حمایت نظامی را که مانع حملات جدید قبایل متخاصم سیبا بوده، فراهم کنند (Alatas, 2014: 90).

در نظریهٔ اصلاح دینی مسلمانان ابن خلدون عصیبت با دین ترکیب شده و حس انسجام شدیدی را در میان گروهی ایجاد کرده است که از قبل به دلیل روابط خونی به هم پیوند خورده بودند. در واقع عامل اصلی روابط خویشاندی است که دین متکی به آن بوده است (ابن خلدون، ۱۴۲۱: ۱۹۹). بدین روی از نظر فرید العطاس، همین طور که عصیبت زوال می‌یافته، دین نیز توانایی اتحاد خود را از دست می‌داده و خود عصیبت نیز در یک موقعیت خاص اقتصادی سیاسی تحلیل می‌رفته است که می‌تواند بر حسب شیوه‌های تولید قابل درک باشد (Alatas, 2014: 90).

## نتیجه

فرید العطاس با اذعان به این مطلب که در جهان امروز تغییر دوری اتفاق نمی‌افتد، نتایجی را به عنوان آموزه‌های کلی از نظریهٔ ابن خلدون به قرار زیر اتخاذ کرده است:

۱/ اصلاحات دینی در چارچوب تغییر حکومت، ظهور یک طبقهٔ جدید حاکم و بنابراین تجدید وفاداری‌ها صورت

می‌گیرد.

۲/ اصلاحات دینی به مثابه‌ی عصیبتی فراگیر عمل می‌کند که از قبیله‌گرایی، طبقه و قومیت فراتر رفته و در عین حال در آن‌ها جاری است. مثلاً عصیبت اسلامی فراتر از همه‌قبایل است؛ اما وابسته به عصیبت قوی‌ترین قبیله است که از دین به عنوان یک نیروی محرک استفاده کرده است.

۳/ سرچشمه‌ی تغییر یا احیای دینی از گروه‌های اجتماعی‌ای نشأت می‌گیرد که با شیوه‌های ساده‌تر امرار معاش و سبک زندگی کم‌تر تجملی مشخص می‌شوند.

۴/ احیای دینی نتیجه‌ی تضاد میان همبستگی، عصیبت، دینی کمتر نهادینه شده و دین‌داری شهری کنترل شده توسط نهادها می‌باشد.

۵/ تعصب دینی و همبستگی دینی قطعاً لازم و ملزوم‌اند.

۶/ تجربه‌ی دینی تا آن‌جا که کارکرد نوعی عصیبت است، می‌تواند ورای نمودهای فردی و روان‌شناختی آن به عنوان پدیده‌ای جامعه‌شناختی درک شود (Alatas, 2014: 90-91).

فرید العطاس ضعف نظریه‌ی تشکیل دولت ابن‌خلدون را در این مسأله دانسته که وی بدون بررسی شرایط اقتصادی سیاسی با تغییر در دین‌داری و عصیبت مواجه شده است. در طرح ابن‌خلدون زوال عصیبت و دین‌داری در جامعه‌ی حضری اتفاق می‌افتد؛ اما در واقع فقط زندگی شهری و تجملات آن نیست که سبب این زوال می‌شود. ماهیت اقتصاد سیاسی جامعه‌ی حضری به گونه‌ای بوده که هر یک از سه شیوه‌ی تولید آسیایی، فئودال پره‌بندال و کالای خرد زمینه‌ای برای کارکرد و تغییر عصیبت و دین‌داری فراهم می‌کرده‌اند؛ اما همان‌طور که مذکور افتاد، نظام اقتصادی سیاسی در طرح ابن‌خلدون توصیف و مفهوم‌سازی نشده است.

## منابع

- ۱- ابن‌خلدون، ۱۳۹۱هـ/العبر، جلد ۷، لبنان، بیروت، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- ۲- ابن‌خلدون، ۱۴۲۱هـ، مقدمه،
- ۳- بیروت، دارالفکر.
- ۴- باتامور، تام، ۱۳۹۶، فرهنگ‌نامه‌ی اندیشه‌ی مارکسیستی، ترجمه‌ی اکبر معصوم بیگی، تهران، نگاه.
- ۵- الریس، ضیاء‌الدین، ۱۳۷۳، خراج و نظام‌های مالی دولت‌های اسلامی، ترجمه‌ی فتحعلی اکبری، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ۶- لاکوست، ایو، ۱۳۸۵، جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه‌ی مهدی مظفری، چاپ دوم، تهران، مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

- ۷- مونس، حسین، ۱۳۸۴، *تاریخ و تمدن مغرب*، جلد ۱، ۲ و ۳، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران، سمت.
- ۸- هیوم، دیوید، ۱۳۸۴، *تاریخ طبیعی*، ترجمه حمید عنایت، تهران، موسوی.
- ۹- وبر، ماکس، ۱۳۹۸، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، سمت.
- 10-Abun-Nasr, Jamil N. 1971, *A History of the Maghrib*, 2<sup>nd</sup> edn, Cambridge, Cambridge University Press.
- 11-Alatas, Seyed Farid, 2014, *Applying ibn khaldun: The recovery of a lost tradition in sociology*, Routledge.
- 12-Cook, Weston Franklin, 1990, *The hundred years War for Morocco, 1465- 1580: Warfars and State Building in the Early Modern Maghrib*, Vols I and II, PhD Dissertation, Georgetown University, UMI.
- 13-Gellner, Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- 14-Gellner, Ernest, 1981, *Muslim Society*, Cambridge University, Cambridge.
- 15-Mourad, Kamal-Eddine, 1972, *Le Maroc a la Recherche d'une Revolution*, paris: Sindbad.
- 16-Ortega y Gasset, Jose', 1979, "Abenjaldu'n nos revela el secreto", *Revista del Instituto Egicio de Estudios Isla'micos en Madrid*, vol 19, pp. 95-114.
- 17-Shatzmiller, Maya, 1984, "Uity and Variety of Land Tenure and Cultivation Patterns in the Medieval Maghreb", *Maghreb Review* 8, 24- 8.
- 18-Shatzmiller, Maya, 1997, "Woman and Wage labour in the Medieval Islamic West: Legal Issue in an Economic Cotext", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 4( 2), pp. 174-206.
- 19-Shatzmiller, Maya, 2000, *The Berber and the Islamic State: The Marenid Experience in pre-protectorate Morocco*, princeton, Markus Wiener.