

بررسی مفهوم « همبستگی اجتماعی » در آراء و اندیشه‌های ابن خلدون و امیل دورکیم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۱

احمد جهانی‌نسب^۱

چکیده

همبستگی اجتماعی به‌عنوان مهم‌ترین بخش پیوستگی جامعه، جایگاه ویژه و حائز اهمیتی داشته و علاوه بر کارکردهای ذاتی آن در اداره و انتظام بخشی امور اجتماع، وجود آن برای حفظ و ثبات نظام سیاسی - اجتماعی ضروری است. از این رو، مقاله حاضر در صدد است تا به بررسی و شناخت عوامل شکل‌دهنده آن در آراء و اندیشه‌های ابن خلدون به‌عنوان فیلسوف اجتماعی مسلمان، و امیل دورکیم نظریه‌پرداز همبستگی اجتماعی بپردازد. بر همین اساس تلاش شده تا مسئله پژوهش در چارچوب رویکرد کارکردگرایی با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و شیوه جمع‌آوری داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار گیرد. با این فرضیه که «عصبیت» در اندیشه ابن خلدون و «روابط متقابل بین افراد در قالب تقسیم کار اجتماعی» در اندیشه دورکیم، اصلی‌ترین عامل همبستگی اجتماعی می‌باشد. همچنین نقطه آغازین نظریه‌های هر یک از این دو اندیشمند، میزان تعامل و تأثیر و تأثر متقابل اعضاء در روابط و مناسبات اجتماعی بوده که بر حسب تکوین و تداوم نظام سیاسی و اجتماعی، دوری (چرخشی) بودن نظریه ابن خلدون و خطی بودن نظریه دورکیم را سبب می‌شود. شهرت ابن خلدون به‌عنوان مهم‌ترین متفکر اجتماعی جهان اسلام، بیش از هر چیز مرهون مفهوم عصبیت و جایگاه آن در دگرگونی‌های اجتماعی است که مراحل پنجگانه از تولد تا زوال را شامل می‌شود. از این رو، به نظر می‌رسد نظریه اجتماعی ابن خلدون از حیث دگرگونی اجتماعی و تأثیر آن بر تکوین و تداوم نظام سیاسی، از سنخ نظریه دورانی و کشمکش و نظریه اجتماعی دورکیم نیز از نوع نظریه تک خطی و تکاملی است.

کلید واژه‌ها: ابن خلدون، امیل دورکیم، تقسیم کار اجتماعی، دگرگونی اجتماعی، دین، عصبیت، همبستگی اجتماعی.

۱. دکتری اندیشه سیاسی، مدرس دانشگاه پیام نور مازندران، واحد ساری؛ Mehrdad.jahanimasab@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

همبستگی و انسجام اجتماعی، اشاره به هماهنگی میان اجزاء تشکیل‌دهنده کلی نظام اجتماعی دارد که میزان شدت و ضعف آن وابسته به عواملی چند است. علاوه بر این همبستگی، یک مفهوم نسبی است و درجات مختلفی را در سطوح گوناگون فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شامل می‌شود. بنابراین هر یک از جوامع سستی و پیشرفته به میزانی و با توجه به عوامل زیربنایی، دارای انسجام و همبستگی هستند؛ اما هیچ‌گاه خالی از آن نبوده بلکه به درجات مختلف در نوسان‌اند. برخی از نویسندگان همبستگی را به چهار نوع فرهنگی، هنجاری، ارتباطی و کارکردی تقسیم‌بندی کرده که سنخ اخیر آن در سطوح سیاسی حائز اهمیت فراوان است (بشیری، ۱۳۸۳: ۷۸۹-۷۹۰). همبستگی، از نفس ساختار زندگی جماعتی نتیجه می‌شود که هر کس را به دیگری در بافتی از مبادلات متقاطع نیازمند می‌سازد. همبستگی‌ها در جوامع ابتدایی نمود اندکی نسبت به جوامع مدرن دارند؛ چرا که اقتصاد و فعالیت‌های اقتصادی به شکل ساده و محدود، بین افراد آن در جریان است. بنابراین می‌توان سرچشمه انسجام اجتماعی را بر حسب میزان پیچیدگی یا سادگی دولت‌ها و نظام‌های سیاسی- اجتماعی تشخیص داد.

مورد دیگر اینکه در جوامع ابتدایی، اشتراکات و همانندی‌های زبانی، مذهبی، عادات و افسانه‌ها، نظام‌های ارزشی و اشتراک فرهنگی بیشتر از جوامع مدرن است. به همین منظور دومین سرچشمه همبستگی‌ها، میزان همانندی‌ها یا تفاوت‌ها بوده و بالاخره توسعه همبستگی‌ها مبتنی بر ژرفای غریزه انسانی یا به نوعی جاذبه متقابل و گرایش به سمت حیات اشتراکی و اجتماعی است (دوورژه، ۱۳۸۶: ۲۲۴-۲۲۵). گرچه امیل دورکیم به عنوان نظریه‌پرداز همبستگی اجتماعی شناخته می‌شود، لیکن اندیشمندانی چون مونتسکیو، سن سیمون، کنت، روسو و حتی ابن‌خلدون در عالم اسلام را می‌توان نام برد که هماهنگی و انسجام اجتماعی را محور مطالعات خود قرار داده‌اند. در واقع طرح مفهوم همبستگی اجتماعی در آراء دورکیم و تحلیل تحولات اجتماعی بر اساس آن، بسیاری را متوجه قرابت آن با مفهوم «عصبیت» به عنوان کلیدواژه معرفی آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون نموده است. از این‌رو، مقاله حاضر در تلاش است تا به بررسی و شناخت عوامل شکل‌دهنده همبستگی اجتماعی از منظر آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون به عنوان فیلسوف اجتماعی مسلمان و امیل دورکیم بانی و نظریه‌پرداز همبستگی اجتماعی بپردازد. در این

رهگذر، ضمن بازخوانی عوامل شکل‌دهنده همبستگی اجتماعی در آراء این دو متفکر، به واکاوی ماهیت و فرایند چرخشی بودن نظریه ابن‌خلدون و خطی بودن نظریه امیل دورکیم بر مبنای نظریه دگرگونی اجتماعی در برقراری ارتباط بین همبستگی اجتماعی و حفظ و ثبات نظام سیاسی نیز می‌پردازیم.

پیشینه پژوهش

بر اساس بررسی‌های به عمل آمده در سوابق پژوهش، اگرچه تاکنون تحقیق جامع و مدونی که به‌طور خاص، در عین رویکرد مقایسه‌ای، به بررسی تأثیر و نقش مؤلفه همبستگی اجتماعی بر تکوین و تداوم نظام سیاسی پرداخته باشد، صورت نگرفته است، اما تحقیقات متعددی در زمینه همبستگی اجتماعی بر طبق آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون و امیل دورکیم انجام شده است که برخی از آنها عبارتند از: ۱. «همبستگی اجتماعی در قرآن» (فاضل حسامی، ۱۳۹۰)، مقاله‌ای است که در آن نگارنده، ضمن بررسی اجمالی اندیشه‌های دورکیم، ابن‌خلدون و منتسکیو، با تأمل بر نظریه همبستگی اجتماعی در قرآن، آن را بر شالوده‌های فطری و تکوینی استوار ساخته است که مبنای تغییرناپذیر توحیدی و فطری آن، محدود به زمان و مکان خاصی نبوده و اصلی‌ترین عامل آن، دین الهی می‌باشد. ۲. «تحلیل نظام همبستگی اجتماعی در اندیشه‌های حکومتی امام علی(ع) و مقایسه آن با نظریه همبستگی امیل دورکیم» (علی باصری و پیام صدریه، ۱۳۹۸)، پژوهشگران با رویکرد مقایسه‌ای به این نتیجه دست یافته‌اند که در بعد همبستگی، ضمن وجود شاخص‌های مشترک بین اندیشه‌های امام علی(ع) و دورکیم، شاخص‌های اصلی تفاوت این است که امام(ع) کوشید تا جامعه را به سمت همبستگی ارگانیک سوق دهد؛ لذا به ساماندهی مفاهیمی چون جامعه، حقوق، انسان، عدالت و سیاست پرداخت. آنجا که مفهوم عدالت، مبنای تشکیل همبستگی در جامعه از دیدگاه امام علی(ع) است، از منظر دورکیم، وجدان جمعی منجر به همبستگی اجتماعی می‌شود. ۳. در مقاله «ماهیت اجتماعی انسان از دیدگاه ابن‌خلدون» (اکبر علیوردی‌نیا، ۱۳۸۸) آمده است که ابن‌خلدون ضمن ارائه برداشتی نوین از اجتماع و انسان، واقعیت بشری را پویشی می‌داند که رابطه متقابل انسان و طبیعت، آن را در راستای بقای زندگی و کسب ضروریات انسان معنا می‌کند. لذا حالت تضاد در اندیشه ابن‌خلدون در تبیین حوادث اجتماعی و

سیر تاریخی، عنصر کلیدی قلمداد شده و در هر دو حالت تضاد برون‌گروهی و درون‌گروهی، موجب انسجام اجتماعی (عصبیت) می‌شود. ۴. در مقاله‌ای با عنوان «مارسل موس و سنت دورکیمی: همبستگی اجتماعی و نقد فایده‌گرایی، فاشیسم و بلشویسم» (سارا شریعتی و همکاران، ۱۳۹۹)، بر آراء دورکیمی‌های رادیکال از جمله مارسل موس تأکید شده است. این نحله فکری با بسط دوگانه همبستگی اجتماعی مکانیکی و ارگانیکی، از همبستگی اجتماعی ارگانیک مبتنی بر شکل‌گیری سندیکاها و انجمن حرفه‌ای مبتنی بر اخلاقیات اجتماعی ضد فایده‌گرایی دفاع کرده‌اند. از این‌رو، فاشیسم و بلشویسم نیز به دلیل قرار نداشتن در مسیر اجتماعی‌سازی در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی مورد نقد قرار گرفته است.

برخی موارد مشابه و نزدیک به موضوع مقاله حاضر نیز عبارتند از: «بررسی دیدگاه‌های ابن‌خلدون درباره انحطاط تمدن» (انتظار علوی‌پور و عباس عابدی، ۱۳۹۷)؛ «بازخوانی سرمایه اجتماعی در آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون» (قدسی و نوغانی، ۱۳۸۸)؛ «نقش عصبیت در تاریخ از دیدگاه ابن‌خلدون» (مهدی فرهانی منفرد و سیمین قربان‌پور دشتکی، ۱۳۸۵)؛ «عوامل مؤثر بر توسعه و انحطاط شهرها از نظر ابن‌خلدون» (تولایی، ۱۳۸۸)؛ «دین و اخلاق در جامعه‌گرایی دورکیم و نقد آن» (مسلم محمدی، ۱۳۸۶)؛ «همبستگی اجتماعی از نگاه دورکیم» (امیر خوشحال و شهین مجاوری، ۱۳۹۸)؛ «بررسی موردی نظریه امیل دورکیم: آموزش و پرورش و انسجام اجتماعی» (سیدرضا صالحی امیری و امیر عظیمی دولت‌آبادی، ۱۳۸۸).

پرسش‌های پژوهش

به این ترتیب پرسش اصلی پژوهش چنین طرح می‌شود:

- با توجه به نقش و جایگاه همبستگی اجتماعی در تکوین و تداوم نظام سیاسی- اجتماعی، چه عامل یا عواملی را می‌توان در آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون و امیل دورکیم موجد آن دانست؟
با تعمق در پرسش اصلی و فرضیه پژوهش، می‌توان به پرسش فرعی دیگر در این راستا پرداخت:

- در آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون و امیل دورکیم در خصوص انسجام اجتماعی و ارتباط آن با ثبات و تداوم نظام سیاسی- اجتماعی، چه فرایندی دوری (چرخشی) بودن نظریه ابن‌خلدون و خطی بودن نظریه دورکیم را توضیح می‌دهد؟

روش پژوهش

در این مقاله از روش توصیفی- تطبیقی بهره گرفته شده است. بدین معنا که نخست مفهوم همبستگی اجتماعی از منظر ابن‌خلدون و دورکیم مورد تجزیه و تحلیل، و سپس نظریه اجتماعی هر یک در باب تداوم نظام سیاسی- اجتماعی مورد بررسی مقایسه‌ای قرار گرفته است. در این تحقیق با توجه به ماهیت و موضوع مورد مطالعه، تلاش شده است از روش توصیفی- تحلیلی استفاده شود. پژوهش حاضر از قسم «توصیفی- تحلیلی موردی» است؛ چرا که محقق به مطالعه یک مورد یا یک واحد مشخص پرداخته و آن را از جهات مختلف واکاوی کرده است. لذا این تحقیق بر حسب هدف، از نوع بنیادی بوده و جنس داده‌های آن کیفی و غیرآماري است. با توجه به جنس داده‌ها که از نوع کیفی هستند، شیوه جمع‌آوری آن نیز نظری و کتابخانه‌ای است؛ که با توجه به پرسش اصلی تحقیق به رویکرد مقایسه‌ای، حول چهار محور (مورد، واحد تحلیل، متغیرها و واحد مشاهده) بررسی و تبیین شده است.

چارچوب نظری

از میان الگوهای چهارگانه جامعه‌شناسی سیاسی، نگرش اصالت کارکرد یا رویکرد کارکردگرایی، مسلط‌ترین نگرش در جامعه‌شناسی معاصر غرب محسوب می‌شود؛ که ریشه‌های فکری آن به اندیشه‌های امیل دورکیم و تالکوت پارسونز باز می‌گردد. به‌طور کلی پارسونز کارویژه اصلی جامعه را محدود ساختن امیال بی‌حد و حصر انسان و وضع قواعد و مقرراتی بر این امیال می‌داند (ر.ک: بشیریه، ۱۳۹۴: ۸۴-۸۵). کارکردگرایان سیستم اجتماعی را مجموعه‌ای عقلانی فرض می‌کنند که مبتنی بر رفتارها و نگرش‌های کسانی است که نقش‌های مختلفی را در جامعه به اجرا در می‌آورند. مفاهیم اساسی این دیدگاه که برگرفته از علوم مکانیکی است، عبارتند از: نظام و کارویژه.

در این رویکرد کل جامعه همانند سیستمی است مرکب از بخش‌های مختلف که هر کدام کارکرد مخصوص به خود را انجام می‌دهند. سیستم زمانی خوب عمل می‌کند که میان سیستم‌های فرعی‌تر آن نوعی تعادل وجود داشته باشد. در واقع سیستم، مجموعه‌ای از اجزاء یا عناصر یا ساختار همبسته است که در آن هر یک از اجزاء کارکرد معینی داشته و غایت خاصی را دنبال می‌کنند. به همین منظور هر نظام اجتماعی و سیاسی دارای چهار کارویژه اصلی است: ۱. حفظ انسجام و همبستگی اجتماعی، ۲. انطباق با محیط (شرایط متغیر و جدید)، ۳. ایجاد همبستگی و حل منازعه، ۴. نیل به اهداف (جهانی‌نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۴۵-۱۴۶؛ ر.ک: حقیقت، ۱۳۹۴: ۲۴۴). پرسش اساسی در این راستا، واکاوی تأثیرات یا به عبارت دیگر ارتباط همبستگی اجتماعی با تکوین و ثبات نظام سیاسی است که هر یک از اندیشمندان این حوزه، از زوایای گوناگون به آن پاسخ گفته‌اند. از جمله اینکه ملاک شکل‌گیری وفاق اجتماعی و همبستگی ملی از دیدگاه آگوست کنت، توافق اذهان آدمیان است. وی معتقد است جامعه به وجود نمی‌آید مگر آنکه اعضای آن، اعتقادات واحدی داشته باشند. بنابراین، افکار و عقاید آدمیان موجب تغییرات و دگرگونی‌های جهان شده و مبنای دستگاه‌های اجتماعی می‌شود. از این رو می‌توان گفت بحران‌های سیاسی جوامع ناشی از هرج و مرج فکری و اندیشه‌ای است: «مهم‌ترین شری که دامنگیر ماست، همین ناهماهنگی عمیقی است که اکنون در بین همه اذهان نسبت به همه اصول اخلاقی، که ثبات آن‌ها شرط اول یک نظم اجتماعی حقیقی است، وجود دارد» (آرون، ۱۳۸۶: ۱۳۷). دورکیم نیز به نوعی همین بحث را مطرح می‌سازد. آنجا که همبستگی اجتماعی را بر پایه ارزش‌ها و قواعد اخلاقی و پذیرش آن در گستره وسیع بنا کرده و کمرنگ شدن نقش مذهب در جامعه و فردگرایی در جوامع مدرن را، چالش بزرگ همبستگی می‌داند.

علاقه امیل دورکیم به همبستگی ناشی از توجه او به این مطلب است که چه چیزی جامعه را حفظ می‌کند (ریتز، ۱۳۷۳: ۷۵). بنابراین، دگرگونی‌های اجتماعی از آنجا که بر تعادل سیستم اجتماعی تأثیر می‌گذارد، بر حفظ جامعه و ثبات نظام سیاسی نیز مؤثر است.

بر اساس نظر پارسونز نیز تغییرات اجتماعی در سه وجه به وقوع می‌پیوندد: دگرگونی دوری و تکرارپذیر؛ رشد خطی به معنی دگرگونی‌های کمی هر یک از حوزه‌های اجتماعی؛ دگرگونی ساختاری که تحولی کیفی در ساختارهای مختلف از جمله خانواده یا شیوه تولید است. منطق

تغییر ساختاری، یعنی گذار از همبستگی و انسجام ساختاری به انفکاک و پیچیدگی ساختاری که سطح بالایی از همبستگی را در پی دارد. در تنوع ساختاری، کارویژه‌های یک ساخت به ساخت دیگر سپرده می‌شود؛ همچنانکه در جوامع مدرن و با گسترش تقسیم کار و پیچیدگی‌های اجتماعی برخی از کارکردها و وظایف خانواده به نهادهای دیگر اجتماعی واگذار می‌شود (بشیریه، ۱۳۹۴: ۸۸). بنابراین پارسونز ضمن بر شمردن عوامل همبستگی نظام اجتماعی به ارزش‌ها، هنجارها، نهادها و نقش‌ها، انواع دگرگونی‌های اجتماعی را شامل دگرگونی دوری، رشد خطی و دگرگونی ساختاری می‌داند (حقیقت، ۱۳۹۴: ۲۴۲)؛ ضمن اینکه نظریه‌های دگرگونی اجتماعی را می‌توان به چهار بخش تکاملی، دورانی، تعادل و کشمکش تقسیم کرد؛ که هر یک فرایندی از تغییر و تحولات اجتماعی را نشان می‌دهد (کونن، ۱۳۸۷: ۴۸۱).

نگرش کارکردگرایانه بر پایه دو اصل «اصالت کل» و «اصالت سودمندی» استوار است. در اصل نخست، جامعه به‌عنوان یک کل متشکل از اجزایی بوده که در ایجاد و بقاء آن سهم هستند. بدین‌سان کارکردگرایی از تقلیل پدیده‌های اجتماعی به کوچک‌ترین اجزاء سازنده آن اجتناب ورزیده و در تلاش است تا ماهیت درهم تافته، زنده و متقابل سازگار یک نظام اجتماعی را در کلیت آن فهم کند. این امر الزاماً وحدت را در بین اجزاء بازشناسی کرده که بر مقیاس آن اجزاء و کل درهم تنیده می‌شوند و هویت واحد را به‌وجود می‌آورند (اسکیدمور، ۱۳۷۲: ۱۳۹-۱۴۰). مطابق اصل سودمندی، پدیده‌های اجتماعی باید دارای نوعی تأثیرگذاری بوده و نیازی از نیازهای جامعه خود را تأمین نمایند. فلسفه وجودی آن‌ها به کارکردشان در بقای جامعه بستگی دارد. همین امر، کارکردگرایی را با ضرورت کارکردی پیوند می‌دهد (دورکیم، ۱۳۴۳: ۱۲۴). دورکیم در اثر نخست خود گفته بود که نظام‌های نیرومند مبتنی بر باور مشترک، متعلق به همبستگی در جوامع ابتدایی‌اند، ولی همبستگی ارگانیک که از تنوع فزاینده و پیشرفته تقسیم کار و وابستگی متقابل هر چه بیشتر پدید می‌آید، برای پیوند دادن اعضای جامعه به باور مشترک کمتری نیاز دارد. گرچه وی بعدها این نگرش را تعدیل کرد و تأکید نمود که حتی نظام‌های برخوردار از همبستگی ارگانیک بسیار پیشرفته نیز اگر نخواهند که به سمت توده‌ای از افراد خودبین و متجاوز به حقوق یکدیگر سوق یابند، باید بر پایه یک ایمان مشترک یا وجدان جمعی بنا شوند (کوزر، ۱۳۷۳: ۱۹۰). بنابراین

جامعه‌کلیتی است متشکل از خرده‌نظام‌های متعدد که اهداف و کارکرد خاصی را در پیکره بر عهده داشته و در پی هماهنگی و تعادل با نظام اجتماعی هستند. همانطور که پیش‌تر اشاره شد، از منظر کارکردگرایان نظم و انسجام اجتماعی در گروه، دارای کارکردی چهارگانه بوده که در آن انسجام اجتماعی در واقع احساس همبستگی، پیوند و تعهد عاطفی است که اعضای جامعه نسبت به یکدیگر دارند. از این‌رو، حکومت‌ها نیز به عنوان نهادهای سیاسی، کارکرد مهمی در پایداری و بقای نظم اجتماعی ایفا می‌کنند (سیدرضا صالحی امیری و امیر عظیمی دولت‌آبادی، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۳).

۱. مفاهیم سازنده منظومه فکری ابن‌خلدون و امیل دورکیم

۱-۱. ابن‌خلدون

۱-۱-۱. عصبیت

درک اندیشه‌های ابن‌خلدون بدون درک مفهوم بنیادی «عصبیت» در تفکرات او امکان‌پذیر نیست. او اجتماع انسانی را به بدوی و حضری تقسیم‌بندی کرده و غایت آن را تعاون و همکاری بین افراد برای رفع نیازها و خواسته‌های آنان می‌داند. از این‌رو، مهم‌ترین عنصری که عمران یا اجتماعات را شکل می‌دهد، حسی است که به صورت ذاتی و طبیعی در وجود انسان نهفته است و به پیوند و خویشاوندی‌های خانوادگی اشاره دارد. در واقع ابن‌خلدون ماده اولیه تشکیل‌دهنده اجتماعات را عصبیت دانسته و به این مفهوم نقش محوری می‌دهد. او با توجه به تهاجمی بودن انسان‌ها و تنازع بین منافع آنها از یکسو و برآورده ساختن نیازها و امیال او از سوی دیگر، در یک طبیعت پر خطر و با چالش‌های بسیار، همبستگی اجتماعی را مهم‌ترین راهکار، ارزیابی می‌کند و آن را در عصبیت می‌یابد. عصبیت در شکل ساده آن، همان دفاع از قومیت و خویشان است و در قالب پیچیده‌تر آن به کشورداری و حکمرانی می‌رسد. در واقع این دور ادامه می‌یابد، تا در نهایت به پادشاهی و ملک‌داری ختم می‌شود. پیدایش دولت‌ها منوط به وجود عنصر عصبیت است. پس فارغ از دولت دینی یا غیردینی، ماهیت دولت‌ها در اندیشه سیاسی ابن‌خلدون با عصبیت مرتبط است (قادری، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۹۰). ابن‌خلدون عصبیت را

عامل وحدت‌آفرین و ابزار دفاع دانسته و تحقق کشور و دولت را از این طریق میسر می‌داند. پس عصبیت در آراء سیاسی ابن‌خلدون نقش کلیدی ایفا می‌کند. او شالوده اصلی تأسیس دولت و یک نظام مطلوب را در عنصر عصبیت می‌داند که با عمران و آبادانی باعث ثبات و قدرت‌یابی دولت می‌شود. در واقع او عمران را ماده و دولت را صورت آن می‌داند؛ و از این‌رو، به ابعاد اقتصادی و اجتماعی نیز توجه می‌کند. وی همچنین فرق بین عمران بدوی و عمران حضری را در میزان پیشرفت عمران آن می‌داند؛ چرا که با پیشرفت عمران، رفاه مردم آن دیار نیز بیشتر می‌شود. بنابراین بقای دولت در آغاز بر اساس عصبیت یا دیانت در مجرای رعایت عدالت اجتماعی، امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۷۶).

۱-۲-۱. علم عمران

ابن‌خلدون به پیروی از فلاسفه پیشین انسان را مدنی‌الطبع دانسته و این قول فیلسوفان را به ضروری بودن اجتماع انسانی تفسیر می‌کند. وی از سویی انسان را دارای طبع مدنی، و از سوی دیگر مدینه را با اجتماع انسانی یکی محسوب کرده و با تلقی اجتماع به امری ضروری برای انسان، آن را با عمران یکی می‌داند. این رویکرد که انسان را بر حسب طبیعت، مدنی می‌داند برگرفته از اندیشه‌های یونانی و بالخصوص ارسطو است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶۲-۱۶۱). چنانچه وی در کتاب «مقدمه» به صراحت می‌گوید: «اجتماع نوع انسان ضروری است و حکیمان این معنی را بدینسان تعبیر کنند که انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماع تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آن را مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است...» (ابن‌خلدون، ۱۳۹۸: ۷۷). در واقع بین تأسیس علم عمران و اعتقاد به سرشت اجتماعی انسان در نظر ابن‌خلدون، یک ارتباط منطقی برقرار است که در کتاب مقدمه مشهود است. همچنان که ماده بدون صورت تحقق عینی ندارد، عمران هم بدون قدرت متمرکز و نهاد دولت امکان‌پذیر نیست. از این‌رو دولت هم بدون اجتماع بشری قابل تصور نیست. در واقع همکاری و تعاون، اصل اساسی در علم نویناد عمران (اجتماع) است.

ابن‌خلدون با طرح علم عمران، رهیافت جدیدی را برای مطالعه حیات و سیر تحول اجتماعی ارائه داده است. او علم جدیدالتأسیس عمران را به مثابه دانش تحولات اجتماعی

تدوین نموده و دگرگونی‌های اجتماعی را موضوع تاریخ معرفی می‌کند. به تعبیر او عصیبت معنای مشترک ذهنی است که اعمال و رفتار فردی را هدایت می‌کند. همبستگی اجتماعی پیوند وثیقی با مقوله عصیبت دارد؛ به طوری که با تضعیف و تقویت آن، همبستگی اجتماعی نیز دچار نوسان می‌شود. روش فهم این معنای ذهنی مشترک در علم عمران «العبر» است. از طریق «عبر» عبور از ظواهر و رسیدن به کنه پدیده‌ها و واقعیات اجتماعی ممکن می‌شود (منوچهری، ۱۳۹۰: ۲۰-۲۱).

۱-۲. امیل دورکیم

۱-۲-۱. تقسیم کار اجتماعی

به عقیده دورکیم، جوامع صنعتی مدرن با ساختار اجتماعی پیچیده و تخصصی شدن نقش‌ها، تقسیم‌بندی دقیق کار را اجتناب‌ناپذیر می‌سازند که این امر، موجب وابستگی متقابل فزاینده‌ای در روابط اجتماعی می‌شود. این ویژگی جوامع صنعتی که اساس همبستگی ارگانیک را ایجاد می‌کند، به دلیل تفاوت در کارکردهای اعضای هر جامعه، تفاوت‌های فردی را به وجود می‌آورد و انگیزه، فردگرایی می‌شود که وی آن را محصول جامعه با ویژگی‌های مدرن دانسته و در نهایت از رشد تقسیم کار ناشی می‌شود (کیویستو، ۱۳۷۸: ۱۳۴-۱۳۵). تقسیم کار دورکیم مظهري از تمایزپذیری اجتماعی است که با تقسیم کار مورد نظر اقتصاددانان فرق دارد و مقدم بر آن است. منشاء این تمایزپذیری اجتماعی، از هم‌پاشیدگی همبستگی مکانیکی و شالوده‌قطعی و تیره‌گی آن جامعه است (Giddens, 1985: 136). دورکیم وحدت انسجام‌یافته اجتماع در همبستگی ارگانیکی را نتیجه تمایز اجتماعی افرادی می‌داند که با افراد دیگر همانند نبوده، بلکه متفاوتند؛ که لزوم استقرار اجماع اجتماعی ناشی از همین تمایزهاست. او این نوع همبستگی را مطابق با اندام‌های موجود زنده، همبستگی اندام‌وار می‌نامد؛ چرا که هر یک از اجزا وظیفه خاصی داشته و در عین تفاوت از یکدیگر، همگی برای حیات اندام موجود زنده لازم‌اند (آرون، ۱۳۸۶: ۳۶۲).

۱-۲-۲. وجدان جمعی

وجدان جمعی نخستین مؤلفه منظومه فکری دورکیم را می‌سازد که بر مبنای تعریف تقسیم کار اجتماعی، عبارت از مجموعه باورها و احساسات مشترک در بین حد واسط اعضای یک جامعه

است. به عقیده دورکیم این مجموعه باورهای مشترک، دستگاه معینی را با حیات خاصی نشان می‌دهد؛ تحول می‌یابد و مظهر ساده یا معلول وجدان‌های فردی نیست (Giddens, 1985: 166). بنا بر نظر دورکیم، چگونگی گسترش و نیروی وجدان جمعی به تفاوت در جوامع بستگی دارد. به طوری که در جوامع با همبستگی اجتماعی مکانیکی، وجدان جمعی گستره وسیع‌تری از وجدان‌های فردی را شکل می‌دهد. این در حالی است که در جوامع با همبستگی ارگانیکی که تمایزات اجتماعی، بیشتر نمود پیدا می‌کند، این نیرو کم‌رنگ‌تر می‌شود؛ چرا که هر کس آزادانه به مقدار زیادی به دلخواه خویش عمل کرده و رفتار می‌کند (آرون، ۱۳۸۶: ۳۶۵). بنابراین در منظومه فکری دورکیم برای شناخت نوع همبستگی جامعه، باید میزان تقسیم کار اجتماعی و دامنه احاطه وجدان جمعی بر جامعه را مشخص ساخت، تا بتوان درک درستی از همبستگی اجتماعی داشت.

۲. همبستگی اجتماعی در اندیشه ابن خلدون و امیل دورکیم

۲-۱. منشاء و سرچشمه همبستگی اجتماعی در اندیشه ابن خلدون

آراء سیاسی ابن خلدون و نظریه عمران مدنی (اجتماع سیاسی) وی را می‌توان در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی قرار داد. در جامعه‌شناسی سیاسی به سه سطح تحلیل رفتاری (فردی)، تأثیر نیروهای اجتماعی بر سیاست (اجتماعی) و ساختاری (نهاد دولت) اشاره شده است؛ که ابن خلدون متعلق به دو سطح اخیر است. در جامعه‌شناسی سیاسی از اقلیت و گروه‌های قومی و ملی و رابطه آن با قدرت، بحث شده است. ابن خلدون هم در پیدایش دولت‌های جدید و هم در دگرگونی نظام‌های سیاسی و دولت‌ها، نقش اقوام و گروه‌های قومی را با ویژگی‌های مختص به خود حائز اهمیت دانسته و بر عنصر عصیبت تأکید دارد. او نزاع بین گروه‌های اجتماعی را عامل تغییر نظام سیاسی می‌داند.

در نظر وی نزاع و تضاد بین گروه‌ها و یک گروه حضری طبقاتی، زمانی موجب تغییر دولت‌ها می‌شود که عصیبت گروه قبلی رو به ضعف گراید؛ و در مقابل، آن قومی که ادعای تصاحب قدرت را دارد، دارای عصیبت قوی و انسجام اجتماعی بیشتری باشد تا بتواند بر دیگران فائق آید. پس دو مورد از عواملی که موجب برتری و غلبه یک قوم بر قوم دیگر می‌شود

عبارتند از: عصبیت و دین. عصبیت پیوند اجتماعی تکامل گراست و به ظهور دولت‌ها می‌انجامد، تا اینکه یک عصبیت جدید و قدرتمندتر را در مقابل خود ببیند. این عنصر مبتنی بر روابط خویشاوندی و وحدت و انسجام گروهی است. دین نیز عامل دیگر در تقویت حس همبستگی و انسجام اجتماعی است. دین در بستر اجتماع سیاسی نیز عاملی برای تقویت عصبیت است (احمدی، ۱۳۸۹: ۷۵-۸۷).

به عقیده ابن‌خلدون عصبیت از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندان‌ها به یکدیگر حاصل می‌آید. پیوند خویشاوندی به جز موارد اندک در بشر، به صورت طبیعی بوده و از موارد آن نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان است. زیرا ظلم و ستم نسبت به یک عضو از خاندان به منزله ستم و تحمیل زبونی به تمام گروه تلقی می‌شود. این امر عاطفه‌ای طبیعی نیز می‌باشد که انسجام درونی گروه و همبستگی اجتماعی را ایجاد می‌کند. در این صورت منافع جمعی و گروهی بر منافع فردی و شخصی ارجحیت یافته و اعضای گروه در یاریگری به یکدیگر وادار می‌شوند؛ بنابراین زبونی و خواری و خطرات احتمالی از آن‌ها دور می‌شود (ابن‌خلدون، ۱۳۹۸: ۲۴۲).

کلمه عصبیت از ریشه «عصبه» به معنای خویشان پدری گرفته شده است. اما ابن‌خلدون آن را در معنای وسیع‌تری به‌کار می‌برد. عصبیت همان عنصری است که جامعه یا دولت برای هماهنگی و تجانس بین سازمان‌ها و افراد، آن را به‌کار می‌برد و در معنای امروزی با نام انسجام اجتماعی و روح جمعی از آن یاد می‌شود. ابن‌خلدون با استناد به آیه ۱۴ سوره یوسف، عصبیت را پیوند و اشتراک خونی و قومی در بین خویشاوندان و همچنین هم‌سوگندی (حلف) و هم‌پیمانی (ولاء) می‌داند. هرگاه این پیوند و خویشاوندی برقرار باشد، در نهاد وابستگان و نزدیکان حس غرور قومی قوت می‌گیرد. در واقع اقتدار هر دولت وابسته به میزان عصبیت است. هرگاه عصبیت دولتی شدید باشد، مزاج آن هم تابع عصبیت خواهد شد و عمر دولت و نظام سیاسی دراز خواهد بود. هرگاه دولت‌ها از گروه‌هایی با عصبیت‌های متفاوت برخوردار باشند، تجانس و یگانگی در آن کم خواهد بود و بین گروه‌ها اختلافات و تعارضات، شدید می‌شود و این اغتشاشات مانعی برای پیشرفت و تداوم دولت به‌شمار می‌رود. قدرت عصبیت به فزونی تعداد افراد یک قوم و دودمان بستگی دارد (شیخ، ۱۳۹۶: ۱۰۳-۱۰۷). مهم‌ترین کارکرد

عصیت در آراء ابن خلدون، همبستگی و انسجام اجتماعی است که در سه سطح تبلور می‌یابد: پیوند فرد با گروه؛ انسجام درون‌گروهی و انسجام فراگروهی یا کلان.

هدف اصلی عصیت، رسیدن به دولت و ایجاد عمران یا تمدن است که در سطح فراگروهی تجلی می‌یابد. در این مرحله هدف دیگر عصیت که همانا رسیدن به پادشاهی است، تحقق می‌یابد. از نظر وی برای تحقق این امر چهار شرط لازم است: ۱. مسخر ساختن رعیت تحت فرمان سلطنت، ۲. خراج‌ستانی اموال، ۳. تشکیل لشکریانی برای حفظ حکومت و مرزها، ۴. برتری نیروی پادشاهی نسبت به نیروهای دیگر (آزاد ارمکی، ۱۳۸۷: ۳۲۵-۳۲۸).

۲-۲. منشاء و سرچشمه همبستگی اجتماعی در اندیشه امیل دورکیم

امیل دورکیم نویسنده مشهور فرانسوی، متأثر از آگوست کنت و اصطلاح «فیزیک اجتماعی» او، معتقد است که جامعه‌شناسی برای تبدیل شدن به علم باید واقعیات اجتماعی را مورد مطالعه قرار دهد. نخستین اصل معروف او چنین است: «واقعیت‌های اجتماعی را همچون اشیاء مطالعه کنید» (تنهایی، ۱۳۹۴: ۱۲۸). به عقیده دورکیم، زندگی اجتماعی با همان دقتی که اشیاء یا رویدادهای بیرونی مطالعه می‌شوند، باید بررسی گردند. این رویکرد کارکردگرایانه تمرکز خود را بر عناصر و عوامل همبستگی و انسجام اجتماعی معطوف می‌دارد، تا حیات نظام سیاسی و اجتماعی در طول زمان تداوم یابد. از این‌رو، دورکیم مذهب را عامل همبستگی اجتماعی در جوامع ابتدایی می‌داند که رفته‌رفته با فرایند صنعتی شدن و پیشرفت‌های جامعه جای خود را به تقسیم کار می‌دهد. در واقع عامل اصلی تمایزات اجتماعی در آراء و اندیشه‌های دورکیم، تقسیم کار اجتماعی است (گیدنز، ۱۳۸۵: ۷۵۱).

مسئله همبستگی اجتماعی در جامعه‌شناسی امیل دورکیم گویای رابطه فرد و جامعه از یکسو، و رابطه متقابل اعضاء با یکدیگر از سوی دیگر است. او رابطه فرد و جامعه را به لحاظ شناختی، اخلاقی و سیاسی بررسی کرده و جامعه را مقدم بر فرد می‌داند. بر اساس سیر تطور تاریخی، جوامع از یک نوع ساده به سوی فردگرایی، تخصص و پیچیدگی در نقش‌ها حرکت کرده و تقسیم کار اجتماعی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. بنابراین برای شناخت همبستگی باید قوانین جامعه را که مبتنی بر میزان تقسیم کار و دامنه وجدان جمعی است، بازشناخت (امیر

خوشحال و شهین مجاوری، ۱۳۹۸: ۳۵). لذا عمل متقابل اعضای گروه با یکدیگر را می‌توان به عنوان یکی از عناصر اصلی تشکیل‌دهنده همبستگی اجتماعی دانست (کوزر، ۱۳۷۳: ۱۸۹). به عقیده دورکیم در جوامع سنتی (ایلی، قطاعی و ...) فرد و فردیت محلی از اعراب نداشته (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۱۸)، و نبود فردیت به منزله نزدیکی و شباهت آنها به یکدیگر است. همین امر، استقلال و بی‌نیازی افراد جوامع ابتدایی را به همراه دارد. بنابراین هر چه فردیت بیشتر باشد، تمایزات و تفاوت‌ها بیشتر خواهد بود. این تمایزات، وابستگی افراد را به یکدیگر افزایش داده و به ناچار تقسیم کار اجتماعی بر مبنای تخصصی شدن نقش‌ها به منظور برآوردن نیازها در جوامع پیشرفته، بیشتر می‌شود. به بیانی دیگر، نوع و رابطه افراد با جامعه، نوع ساخت جامعه را معین می‌سازد.

دورکیم علاوه بر تخصصی شدن نقش‌ها و تقسیم کار، دین را نیز در فرایند انسجام و وحدت اجتماعی مؤثر می‌داند. دین یکی از باورهای مشترکی است که وی آن را برای همبستگی اعضای جامعه مهم ارزیابی می‌کند. او در تعریف دین می‌نویسد: «دین عبارتست از دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی، یعنی امور مجزا از امور ناسوتی، امور ممنوع؛ این باورها و اعمال همه کسانی را که پیرو آنها هستند در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام امت متحد می‌کند» (دورکیم، ۱۳۹۳: ۶۳). دورکیم معتقد است که دین هدفی جز هماهنگی مردم در قوانین مدنی و التزام به رعایت آنها، و جامعه نیز غرضی جز عقیده‌مند نمودن مردم بر اساس منافع مصوب و مشترک افراد گروه ندارد. در نتیجه با توجه به جامعه‌گرا بودن دورکیم، مقوله دین در امتداد جامعه ارزش و اعتبار می‌یابد و راهی مخصوص برای نمایش واقعیات اجتماعی است. در واقع دین، امری به حد اعلی اجتماعی است و تصورات دینی نیز تصورات جمعی‌اند. از جمله مناسک و آئین‌های مذهبی که به انسجام و وحدت می‌انجامد. به عقیده وی دین محصول جامعه است (محمدی، ۱۳۸۶: ۹-۱۰).

۳. سنخ‌شناسی جوامع و دگرگونی اجتماعی در آراء ابن‌خلدون و امیل دورکیم

ابن‌خلدون در بحث ریشه‌پیدایی و عوامل سازنده دولت‌ها، پیرو نظریه تاریخی و تکاملی دولت است. این نظریه دارای تفسیری چندجانبه و چندبعدی است و عواملی همچون خویشاندی،

دین، عوامل اقتصادی، جنگ‌ها و منازعات و کسب قدرت سیاسی را در تکوین و رشد نهاد دولت مؤثر می‌داند. به عقیده وی ریشه ابتدایی دولت‌ها در روابط قومی و خویشاوندی با عنصر عصیبت نهفته است. آنچه که جوامع اولیه و کوچک را گرد هم جمع می‌آورد، باور به نسب مشترک است. از پیروان این نظریه می‌توان به هنری ماین و مک آیور اشاره داشت.

ابن خلدون نیز ظهور دولت‌ها را بر اساس رابطه خویشاوندی و عصیبت ارزیابی کرده‌است، که دارای هدف مشترک و منافع منطبق با یکدیگرند، و نخست به جامعه و سپس به تأسیس دولت سوق می‌یابند. در واقع وجود منافع متعارض در بیرون از قلمرو و گستره خویشاوندی منجر به کشاکش‌ها و جنگ‌ها شده و روند گردهمایی‌های اجتماعی را دچار خلل می‌کند. در نظریه تکامل تدریجی و تاریخی پیدایش دولت، در کنار عوامل سازنده این نهاد، باید به نقش دین و کارکردهای آن در تحقق بخشیدن به اهداف دولت اشاره کرد. همانطور که گتل^۱ (۱۹۲۴) می‌گوید: خویشاوندی و دین دو جنبه از یک چیزند. در واقع دین در بین مردمان بدوی و اقوام اولیه عامل همبستگی گروه و متعاقب آن عصیبت خونی و اعتقادی می‌باشد. به تعبیری اطاعت از عقاید و آموزه‌های دینی و رسوم مذهبی، گروه‌ها را سازماندهی کرده و همبستگی اجتماعی را در آن قوت می‌بخشد (عالم، ۱۳۸۵: ۲۰۹-۲۱۴).

او با مطالعه علت‌های اجتماعی، نظام جامعه را به دو صورت نظام «بدوی یا بادیه‌نشینی» و «نظام حضری یا شهرنشینی» در نظر گرفته و برای هر یک خصایصی را ذکر می‌کند. او ضمن اینکه این دو نظام را به کلی متفاوت می‌داند، معتقد است که این دو بر همدیگر تأثیرگذار هستند. زندگی صحرائی و بادیه‌نشینی شامل سه طبقه کشاورزان، دامداران و شترداران هستند که هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند. اما آنچه که بین آن‌ها مشترک است، همبستگی گروهی (عصیبت) می‌باشد. این در حالی است که زندگی شهرنشینی به دلیل تن‌آسایی و تجمل‌گرایی، عنصر عصیبت و روحیه گروهی تضعیف شده و مردمان آن به زشتی و نادرستی سوق می‌یابند. این عوامل، جامعه شهری را به زوال می‌رساند، تا این‌که در برابر یک قدرت نوپا با عصیبت قدرتمند به‌طور کل نابود می‌شود (شیخ، ۱۳۸۸: ۵۵). پس می‌توان دریافت که مفهوم عصیبت در آراء ابن خلدون موجد همبستگی و وحدت اجتماعی، و متعاقب آن همبستگی

اجتماعی نیز عامل تشکیل دولت و کسب قدرت است. همانطور که وی در فصل نخست از باب سوم کتاب مقدمه می‌گوید: «غلبه و قدرت و مدافعه بی‌گمان از راه عصبیت پدید می‌آید. چون غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جانسپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصبیت است» (ابن‌خلدون، ۱۳۹۸: ۲۹۴).

ابن‌خلدون انسان را موجودی مدنی‌الطبع دانسته که نیازهای خود را تنها در اجتماع انسانی می‌تواند برآورده سازد. در این میان «عصبیت» کار این اجتماعات را تسریع می‌کند. عصبیت هسته اصلی شکل‌گیری دولت است و زیربنای دولت نیز، تعاملات قدرت می‌باشد. وجود دولت به مثابه یک واحد سیاسی- اجتماعی برای جلوگیری از تمایلات شرورانه انسان‌ها ضرورت دارد. این چنین نهاد اقتدارآمیزی از اجتماعات کوچک مانند خانواده، قبیله، ایل و ... شروع شده و به اجتماعات بزرگ‌تر یعنی دولت می‌انجامد. ماده اولیه هر یک از این اجتماعات همانا عصبیت است. دولت در نظرگاه ابن‌خلدون دارای مفهوم ارگانستی است. به این معنا که از اجزاء مختلفی تشکیل شده است و به مانند پیکری زنده، مراحل پنجگانه تولد، رشد، بلوغ، پیری و مرگ را سپری می‌کند (پولادی، ۱۳۹۴: ۱۲۲-۱۲۰). سرشت انسان، اجتماعی است و ناگزیر از فراگیری راه و رسم زندگی اجتماعی می‌باشد، ولی در عین حال به دلیل طبیعت شرور و ستم‌پیشه، خصیلتی ضداجتماعی نیز پیدا می‌کند که در نظر ابن‌خلدون، نه تنها کارکردی منفی محسوب نشده، بلکه این وضعیت، ضرورت وجود قدرت و نیروی مافوق را در قالب دولت یا پادشاه توجیه می‌کند. این دیدگاه ابن‌خلدون تفاسیر کارکردگرایانی چون هابز، اسپنسر و دورکیم، و تضادگرایان کارکردی چون زیمل و کوزر را در قرن نوزدهم و بیستم به ذهن متبادر می‌کند.

ابن‌خلدون بر این اساس، تئوری عصبیت را بنا می‌گذارد. تضاد برون‌گروهی و درون‌گروهی نیز ناشی از طبیعت تجاوزپیشه انسان است که در تضاد درون‌گروهی با پذیرش مفهوم دولت یا پادشاه به نوعی انسجام اجتماعی می‌رسند. تضاد برون‌گروهی نیز بنا بر علل مربوط به طبیعت بشر و مشکلات اجتماعی- اقتصادی، شرایط رشد عصبیت یا تعصب و به بیان جامعه‌شناسان کارکردگرا، انسجام و به هم پیوستگی اجتماعی را سبب می‌شود (تنهایی، ۱۳۷۲: ۴۵-۴۶). وی با اعتقاد به اینکه بقا و پایداری تنها از آن خداوند باری تعالی است، عمر تمدن‌ها و دولت‌ها را بر مبنای میزان عصبیت آن‌ها محدود می‌داند. او عصبیت کلی تمدن اسلامی را هم دارای عمر

محدودی که در قرن هشتم هجری شاهد آن بود، می‌داند. همانطور که در کتاب «العبر» می‌گوید،
عصیت عنصر وحدت‌بخش و متصل‌کننده افراد و گروه‌ها بود:

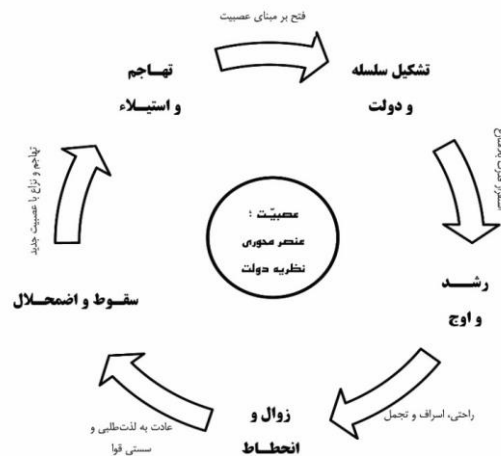
«در آن ایام عصیت عربی در اوج اقتدار خود بود و پرچم شوکتشان در اهتزاز و مردم و فرمانروایانشان دست در دست یکدیگر داشتند و در طریق عزت و مجد راه می‌سپردند. در این روزگاران به سبب کثرت آنها و رونق دین، مسلمانان چون دندانهای شانه، شانه به شانه در برابر حوادث پای می‌فشردند» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۴/۶۴۶).

به بیان دیگر، دو مقوله عصیت و دین از عناصر قوام‌بخش و مؤثر در ایجاد همبستگی و پیوند اجتماعی هستند. ابن‌خلدون معتقد است که عصیت قومی و قبیله‌ای به هدررفت انرژی و منابع در امر حکومت‌مداری منتهی می‌شود و به جنگ و نزاع مداوم بین دو یا چند قبیله می‌انجامد. اما عصیتی که در خدمت دین و در جهت دعوت و اشاعه دین قرار گیرد، ستودنی است. این امر در زمان صدر اسلام و توسط پیامبر(ص) عملیاتی شد و قبایل عرب را سازماندهی کرد و انتظام بخشید؛ چرا که تا پیش از این، اقوام بیابان‌گرد به دلیل فزون‌خواهی، منفعت‌طلبی، رقابت و... در پی نابودی و حذف یکدیگر بودند. از این‌رو، وی برای وحدت و هماهنگی بین جوامع، دولتی را پیشنهاد می‌کند که پیامبر(ص) و خلیفه در رأس آن باشد و عنصر عصیت را در امر دعوت دینی به خدمت بگیرد (فرهانی‌منفرد و قربان‌پور دشتکی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). وی ریشه‌های وحدت دین و سیاست را نه در ابعاد کلامی- قرآنی بلکه با رویکرد جامعه‌شناختی در عینیت اجتماع و به روش استقراء و تجربه عینی مطالعه و جست‌وجو کرده و آن را به عنوان یک پدیده اجتماعی مورد تأکید قرار می‌دهد. ابن‌خلدون معتقد است که حکومت با پیروزی و همچنین پیروزی بر اثر همبستگی و عصیت و اتحاد خواسته‌ها میسر می‌شود. در این فرایند، دین عاملی مهم در تقویت همبستگی و عصیت بوده و مردم را در حصول به فضائل و فداکاری در راه آن، گرد می‌آورد. چنین موفقیتی را در زمان صدر اسلام شاهد هستیم. در واقع آنجا که صفت دینی کاهش یابد، اجتماع متلاشی و حکومت رو به افول و فساد می‌نهد (ثقفی، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

ضمن این‌که ابن‌خلدون ماهیت دولت را ارگانستی و دارای وجوه طبیعی دانسته، عمر دولت‌ها را نیز در سه دوره ۴۰ ساله یا سه نسل ارزیابی کرده و نتایج خود را هم از مشاهدات

تاریخی و عینی اخذ می‌کند. سه دوره‌ای که شامل غلبه‌یابی و کسب قدرت؛ فرو رفتن در ناز و تنعم و حفظ قدرت؛ و زوال و پیری می‌باشد. معیار ۴۰ ساله بودن در واقع مؤید کمال و پختگی حیات انسانی است. این سه دوره عمر طبیعی دولت‌ها را می‌توان به ترتیب ذیل: (۱) کسب قدرت، (۲) حفظ قدرت، و (۳) از دست دادن قدرت، برشمرد (قادری، ۱۳۸۸: ۱۹۱-۱۹۲). از آنجا که عصیت زیربنای ساخت همبستگی و پیوند اجتماعی در آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون است، این سؤال مطرح می‌شود که بین عصیت جوامع ابتدایی با عصیت جوامع شهری چه فرقی وجود دارد؟ ابن‌خلدون در پاسخ، دو مطلب را از هم تفکیک می‌کند: یکی خویشاوندی خونی و نسبی و دیگری خویشاوندی هم‌پیمانی و سببی؛ که اولی موجب عصیت جوامع بدوی و اولیه می‌گردد و مورد اخیر به ورود موالی به پیکره جامعه اشاره دارد که در جوامع شهری اتفاق افتاده و ثبات نظام سیاسی را از طریق تضعیف همبستگی اجتماعی به مخاطره می‌اندازد (آزادارمکی، ۱۳۸۷: ۳۳۹-۳۴۰)

به عقیده وی، پدیده دولت از شرایط اساسی رشد شهرنشینی و تمدن شهری است که رشد آن همانند رشد دولت، متکی بر عنصر عصیت است و از آنجا که عصیت خود حاصل نزاحات، تضادها و خطرات است، رشد یا افول تمدن شهری نیز وابسته به نوسانات و تضادهای ساختی در اجتماع- اعم از تضادهای درونی و بیرونی- می‌باشد (تنهایی، ۱۳۷۲: ۶۲). او ضمن تقسیم‌بندی عمر دولت‌ها به حالات و خصایص هر دوره نیز اشاره کرده و مراحل پنجگانه پیدایش و رشد تا زوال را برای دولت‌ها متصور می‌شود. این مراحل و فرایند تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی و نظام سیاسی در اندیشه ابن‌خلدون، دوری (چرخشی) بودن نظریه وی را نشان می‌دهد. عنصر محوری و مرکز ثقل نظریه او را عصیت تشکیل می‌دهد که در شکل ذیل ارائه شده است:



نمودار شماره ۱: نظریه دورانی (چرخشی) ابن‌خلدون در تکوین و تداوم نظام سیاسی (نگارنده)

منبع: طرح نویسنده

اروین روزنتال این پنج مرحله را بر این اساس نامگذاری کرده است: «۱. غلبه و پیروزی، ۲. ساختن و بنا نهادن پادشاهی، ۳. رسیدن به اوج، ۴. فساد، ۵. و سقوط» (Rosental, 1993: 88). ابن‌خلدون در کتاب «العبر» هیچ‌یک از دو عنصر قوام‌بخش و متحدکننده، یعنی عصبیت و دین را قابل حذف از بطن جامعه اسلامی نمی‌داند و معتقد است هرگاه یکی از آن‌ها حذف و یا ضعیف شوند، دولت و نظام سیاسی رو به زوال می‌رود (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۱-۲/۳). آنچه که در خصوص عصبیت به عنوان همبستگی اجتماعی در آراء ابن‌خلدون حائز اهمیت است این است که ایجاد عصبیت در شهرها نسبت به جوامع اولیه و ابتدایی ضعیف‌تر است؛ چرا که خویشاوندی و وابستگی، نسبی، قومی و نژادی نیست (آزاد ارمکی، ۱۳۸۷: ۳۱۵). ابن‌خلدون به عنوان نظریه‌پرداز فلسفه تاریخ و شخصیت برجسته فلسفه اجتماعی در عالم اسلام، ماهیت دولت را ارگانیکی و اندام‌وار دانسته و تمامی پدیده‌ها را از جمله نهاد دولت، تحت هدایت و کنترل قوانین عام طبیعت و قواعد ثابت آن بررسی می‌کند. به همین منظور به مانند تن‌واره انسان به دوری بودن از تولد و زایش تا کهولت و مرگ در باب نهاد دولت نیز معتقد است و مفهوم «عصبیت» را چه در ظهور و چه در سقوط دولت‌ها مثرثرم ارزیابی می‌کند.

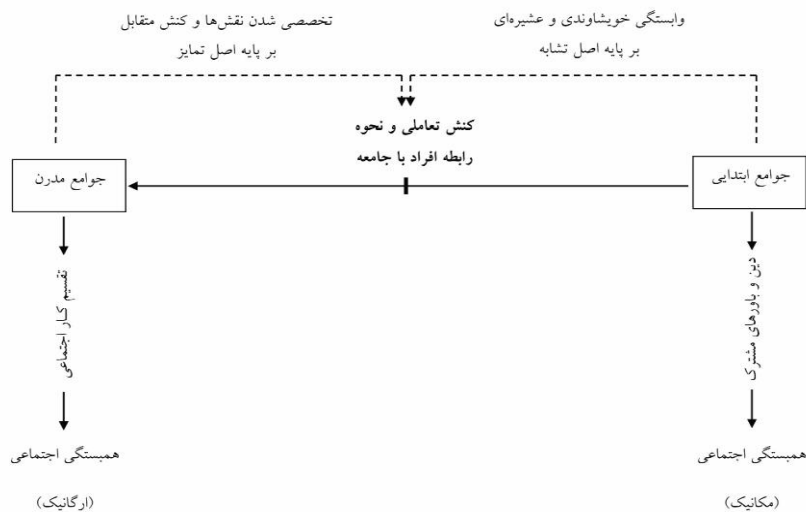
اما از حیث سنخ‌شناسی جوامع، امیل دورکیم با مبنا قرار دادن همبستگی و انسجام اجتماعی، جامعه را به دو گونه «ابزارگونه» و «اندام‌وار» که گویای دو جامعه سنتی و مدرن با ویژگی‌ها و خصایص خود بوده، تقسیم می‌کند. در جامعه مبتنی بر همبستگی مکانیکی، روابط به صورت شخصی، عاطفی و احساسی، اطاعت بی‌چون و چرا از عرف و سنت و نقش‌های ساده و غیرتخصصی است. در حالی که در جامعه مبتنی بر همبستگی ارگانیکی، روابط به صورت تخصصی و پیوند اندام‌وار بین اعضاء در یک کل بهم پیوسته استوار بوده و بین افراد و هرم اصلی نیز سازمان‌ها و نهادهایی چون سندیکاها، کلوب‌ها و گروه‌های هم‌سود (مشترک‌المنافع) وجود دارند. جوامع سنتی بر پایه اصل شباهت استوارند و هر چه میزان شباهت در یک جامعه بیشتر باشد، تقسیم کار اجتماعی کم‌رنگ‌تر و هر چه تمایز و تفاوت گروهی بیشتر، تقسیم کار اجتماعی نیز شدیدتر است؛ چرا که وجود تمدن و فرهنگ، استفاده از همبستگی کارکردی و اندام‌وار را در قالب تقسیم کار اجتماعی و تخصصی شدن نقش‌ها اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

در همبستگی ارگانیکی، وجدان جمعی کم و یکپارچگی سازمانی زیاد است. ضمن اینکه قوانین سرکوب‌گرانه و یکسان‌ساز جای خود را به قوانین بازدارنده و حامی حقوق فردی و جمعی می‌دهد. پس می‌توان دریافت، عنصر اساسی در همبستگی اجتماعی امیل دورکیم، میزان تعامل و ارتباط اعضاء با یکدیگر بر حسب شباهت‌ها و تفاوت‌ها است. همین امر ارتباط و همبستگی اعضاء را در جوامع مدرن به دلیل وابستگی متقابل آن‌ها به یکدیگر و چگونگی رفع نیازها و امیال با تدوین و وضع قوانین عقلانی، افزایش می‌دهد (بشیریه، ۱۳۸۳: ۷۹۰). وی قواعد حقوقی جامعه را تبلور عینی همبستگی اجتماعی می‌داند؛ به این معنا که هر جا زندگی اجتماعی از ثبات و دوام بیشتری برخوردار باشد، وضع و تدوین قواعد حقوقی در آن جامعه بیشتر خواهد شد؛ زیرا پایداری و ثبات اجتماعی، ناشی از روابط میان افراد است که پیروی از یک سازمان‌بندی منسجم و متشکل را می‌طلبد. به بیانی دیگر، فهم اشکال همبستگی نیازمند دسته‌بندی نظام حقوق اجتماعی است (تنهایی، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

به عقیده دورکیم انسجام اجتماعی جوامع مکانیکی، ساده و بسیار شبیه به هم است، که توسط خویشاوندان بر افراد قبیله یا گروه تحمیل می‌شود (Willard, 1908). گرچه دورکیم به جامعه اصالت داده و تداوم نظام سیاسی و همبستگی نظام اجتماعی را از مفهوم تقسیم کار

اجتماعی و تخصصی شدن نقش‌ها استنباط کرده است، اما همانطور که اشاره شد، نقش دین را در جوامع مدرن نادیده نگرفته است.

او در کتاب معروف «صور بنیانی حیات دینی» اذعان داشت که هر جامعه‌ای شکل‌هایی از احساسات و اعمال دینی را در خود داشته و مستقل از آنها نمی‌تواند باشد. دورکیم دین را بازنمودی پیچیده از نیروهای جمعی مشترک می‌داند. این نیروهای جمعی از طریق فرایند جامعه‌پذیری تکوین و تغییر می‌یابند (دیلینی، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۳۶). به عقیده دورکیم نمی‌توان دین را یک خطا و یا توهم محض دانست. او سرچشمه‌های دین را به عنوان مفاهیم خطا و ساختگی جوامع ابتدایی در نظر نمی‌گیرد بلکه آن را با ماهیت نمادگرایی تشریح می‌کند و حتی ابتدایی‌ترین ادیان را نیز بیانگر نوعی حقیقت می‌داند. به اعتقاد دورکیم، دین یک پدیده اجتماعی است. لذا مقولات بنیادی اندیشه بشری نیز باید از جامعه سرچشمه گرفته باشد. بنابراین، چون در جامعه زندگی می‌کنیم، می‌توانیم به چنین شیوه‌ای مفهوم‌سازی کنیم (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۱-۱۷۲). به عقیده او: «در واقعیت امر، هیچ دینی نیست که ساختگی باشد، بلکه هر دینی با هر صورتی حقیقت دارد» (Durkheim, 1915: 3).



نمودار شماره ۲: نظریه تک خطی امیل دورکیم در تبیین گذار و دگرگونی در ساخت

جوامع (نگارنده)

منبع: طرح نویسنده

از نظر دورکیم بعد از تقسیم کار اجتماعی در جوامع مدرن، رفتار جمعی و باورهای مشترک کاهش می‌یابد. در عین حال وابستگی‌های متقابل سازمانی و شبکه‌های همبستگی بیشتر می‌شود (کوزر، ۱۳۷۳: ۱۹۱). همبستگی مورد نظر دورکیم در جوامع پیشرفته، حاصل عملکرد مثبت یا اجرای کارویژهای اجزاء هر سیستم اجتماعی است که به آن «همبستگی کارکردی»^۱ نیز می‌گویند. وی جوامع مدرن را بر اساس الگوی بازار و کنش عقلانی معطوف به هدف می‌داند که تنها در سنخ همبستگی کارکردی تحقق می‌یابد. میزان بالای تخصص‌گرایی، وابستگی متقابل، استقلال نسبی اعضاء و اجزاء فرعی سیستم، افزایش تمایز و انفکاک از ویژگی‌های همبستگی ارگانیکی است. بنابراین حرکت اجتماع و انگیزه تعامل بین اعضاء آن در یک مسیر تک‌خطی، گذر از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی و همچنین از شباهت‌محور به تفاوت‌محور را نشان می‌دهد (بشیریه، ۱۳۸۳: ۷۹۱-۷۹۲). ذکر این نکته حائز اهمیت است که دورکیم بر خلاف کنت، گرچه تخصص را عاملی در جهت قوام بیشتر همبستگی دانسته، اما طبق رویکرد اندام‌وارگی، رشد فزاینده تخصص را زمانی موجب همبستگی می‌داند که با نظم متعادل و هماهنگ نظام، تناسب داشته باشد. البته او نقدهایی نیز به تقسیم کار و تخصصی شدن نقش‌ها وارد می‌کند و آن را زمانی نابهنجار می‌داند که تناسب ساخت اندام‌وار جامعه را بر هم بزند. بنابراین، وی سه تیپ از اشکال مختلف تقسیم کار بیمارگونه را بر می‌شمارد: تقسیم کار نابسامان، تقسیم کار نامتوازن و تقسیم کار اجباری.

پس تقسیم کار زمانی موجد همبستگی می‌شود که فاقد هر گونه علت خارجی و نیروی زور و اجبار بیرونی باشد، و به‌طور خودجوش افراد را بر حسب خصوصیات فردی‌شان طبقه‌بندی کند. سازمان جامعه باید طوری باشد که فقدان تساوی اجتماعی منطبق با فقدان تساوی طبیعی شود. رشد تفکیک ساختی و کارکردی از اجزای مفهوم همبستگی اندام‌وار است که همراه با رشد جمعیت و وجدان جمعی در اندیشه دورکیم باعث خودکفایی بیشتر و تکامل و تداوم روزافزون نظام سیاسی و جامعه می‌شود (ر.ک: تنهایی، ۱۳۹۴: ۱۵۰-۱۵۱).

نتیجه‌گیری

تأثیر اندیشه‌ها و جهان‌بینی ابن‌خلدون را می‌توان در آراء و اندیشه‌های عصر حاضر نیز دید. به‌طور مثال شباهت‌هایی در خصوص منشاء دولت بر اساس ستیز و غلبه، تکامل عمومی جامعه بر مبنای رشد قلمرو و جمعیت، تفکیک دستگاه دینی از دولت، تقلید به عنوان یکی از عوامل اصلی زندگی اجتماعی و ارج نهادن به سنت‌ها یا به تعبیری عصیبت به‌مثابه انسجام اجتماعی، بین اندیشه‌های او و ماکیاول وجود دارد (Becker & Barner, 1957)؛ و نیز در خصوص همبستگی اجتماعی نیز بر افرادی چون دورکیم، پارسونز و... تأثیر داشته است. شهرت وی نیز به عنوان فیلسوف اجتماعی مسلمان، مرهون مفهوم عصیبت و جایگاه آن در دگرگونی‌های اجتماعی است. نظریه‌های دگرگونی و تحولات اجتماعی شامل چهار نظریه تکاملی، دورانی، تعادل و کشمکش است.

تک‌خطی بودن نظریه دورکیم، ناشی از نگاه تکاملی او نسبت به جوامع است. او حرکت جوامع را به مانند جامعه‌شناسانی چون کنت، اسپنسر، مارکس و... به سوی پیشرفت می‌داند. پس در بحث سنخ‌شناسی جوامع، همبستگی ارگانیک در مقایسه با همبستگی مکانیک، برتری داشته و منجر به تکامل و ثبات نظام سیاسی می‌شود. این در حالی است که در نظریه چرخشی ابن‌خلدون، فرایند تکوین و تداوم دولت‌ها و ثبات نظام سیاسی از ظهور و رشد تا ضعف و انحطاط در فراز و فرود تاریخی و طبیعی قرار داشته و پس از عبور از مراحل پنجگانه، این سیر دیالکتیکی پیدایش تا زوال ادامه می‌یابد. پس مطابق چارچوب نظری پژوهش در بحث انواع تغییرات اجتماعی، نظریه ابن‌خلدون را باید دارای ماهیت دوری و تکرارپذیر و نظریه دورکیم را توأمان از سنخ دگرگونی خطی و ساختاری دانست. در نظریه تک‌خطی دورکیم تبیین حرکت جامعه بر روی یک خط مستقیم از شرایط سنتی و ابتدایی به وضعیت پیشرفته و مدرن می‌باشد که در فرایند تغییر جامعه مبتنی بر همبستگی مکانیکی به جامعه مبتنی بر همبستگی ارگانیکی مشهود است. اما نظریه ابن‌خلدون از نوع نظریه کشمکش و دورانی است که در آن، تبیین حرکت جامعه به گونه‌ای است که مراحل از پیدایش، رشد تا زوال و انحطاط نظام سیاسی را شامل می‌شود و نوعی تکرار تاریخ در آن به وقوع می‌پیوندد.

گر چه هر دو متفکر نقش مذهب و دین را در انسجام و وحدت اجتماعی برجسته می‌دانند، این‌خلدون آن را هم در ایجاد و هم در ثبات و قوام بخشیدن به نظام ضروری می‌داند. به این دلیل که دین و آموزه‌های اخلاقی مذهبی، عصیبت را در قبیله و عمران تقویت کرده و تقویت این عنصر عامل قوام‌بخش و تداوم دولت‌ها می‌شود. در حالی که دورکیم در اثر معروف خود صور ابتدایی زندگی دینی و شعائر دینی را بر حسب نوع جوامع در دگرگونی‌های اجتماعی، متفاوت می‌داند. همانطور که گیدنز در کتاب «جامعه‌شناسی» می‌گوید: دورکیم دین را با طبع کلی نهادهای اجتماعی مرتبط می‌داند. مطالعات او در باب جامعه‌شناسی دین مبتنی بر توتم‌گرایی و تمرکز بر چیزهای مقدس است. او ادیان را فقط یک موضوع اعتقادی ندانسته بلکه متضمن مجموعه‌ای از احکام و شعائر منظم می‌داند که گروهی از پیروان را گرد هم جمع می‌کند. همین امر منجر به حس همبستگی گروهی و تقویت پیوستگی اجتماعی می‌شود. هر چند نفوذ مذهب و شعائر دینی در جوامع با همبستگی ارگانیک کاهش می‌یابد، اما این به معنای حذف کامل دین نیست. بلکه برعکس، این جوامع انسجام خود را مدیون شعائری هستند که ارزش‌های آن‌ها را مورد تأکید مجدد قرار دهد. بنابراین به نوعی اعمال و شعائر دینی به شکلی دگرگونی یافته و جانشین مراسمات قدیمی می‌شوند (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۵: ۵۰۳-۵۰۵). دین در آراء و اندیشه‌های جامعه‌گرایانه دورکیم از یک‌سو محصول جامعه بوده و از سوی دیگر خود نیز قوام‌بخش اجتماعات گروهی و تداوم‌دهنده ساختار نظام سیاسی- اجتماعی است. به بیان دیگر، آئین‌های مذهبی و مناسک دینی که پدید آمده از درون گروه‌های اجتماعی‌اند، خود نیز به عنوان تقویت‌کننده و عنصر انسجام‌بخش و وحدت‌آفرین محسوب می‌شوند.

در اندیشه این‌خلدون عصیبت مبنای همبستگی اجتماعی و در شکل ساده آن، همان دفاع از قومیت و خویشان و در قالب پیچیده آن به کشورداری و حکمرانی رسیده و پیدایش تمدن و دولت‌ها منوط به وجود این عنصر است. پس فارغ از دولت دینی یا غیردینی، ماهیت دولت در اندیشه سیاسی وی با عصیبت مرتبط است. در حالی که در اندیشه دورکیم، تعامل افراد با یکدیگر و جامعه از یک‌سو و تقسیم کار اجتماعی از سوی دیگر از عوامل شکل‌دهنده انسجام اجتماعی است. نقش دین و مذهب نیز در نظر هر دو اندیشمند حائز اهمیت است.

در سنخ‌شناسی جوامع هر یک از آنها بر اساس درجه‌ای از عوامل موجهه در همبستگی اجتماعی، به تقسیم‌بندی جوامع و ساختار دولت می‌پردازند. ابن‌خلدون با دید تاریخی و بر مبنای علم جدیدالتأسیس عمران، جوامع را به دو نوع بدوی و حضری، و امیل دورکیم نیز آن را بر اساس دیدگاه جامعه‌شناختی به جوامع مبتنی بر همبستگی ارگانیک و مکانیک تقسیم می‌کند. ابن‌خلدون ضمن مدنی‌الطبع دانستن انسان، دولت را دارای خصلتی ارگانستی می‌داند. او در تفسیر و شرح خود از انسجام و به‌هم‌پیوستگی اجتماعی، به مکانیسم عصیبت متوسل شده و برای تجزیه و بررسی آن به مفهوم تضاد می‌رسد. او در عین حال انسان را دارای طبیعت شرور و ستم‌پیشه و خصلتی ضداجتماعی نیز می‌داند، که البته نه تنها کارکردی منفی محسوب نمی‌شود، بلکه وجود قدرت و نیروی مافوقی را ضروری می‌سازد. از این‌رو، ریشه‌های تضاد را در طبیعت و سرشت بشر جست‌وجو کرده و از آن، عنصر وحدت‌بخش اجتماعی یعنی عصیبت را نتیجه می‌گیرد. دورکیم نیز در جوامع مدرن، به فیلسوف مسلمان-ابن‌خلدون- نزدیک شده و همبستگی این جوامع را از آن جهت ارگانستی می‌داند که اجزاء آن همانند یک زیست‌تنواره با وظایف خاص خود، به یکدیگر وابسته بوده و برای حیات کل، نیازمند آن هستند، که تعامل و هماهنگی داشته باشند. با این تفاوت که دورکیم در نسبت بین فرد و جامعه، اصالت را به جامعه داده و آن را مقدم بر فرد می‌داند؛ لیکن ابن‌خلدون معتقد است که فرد پیش از وجود جامعه و تمدن (عمران) وجود داشته است. همچنین امیل دورکیم تنها راه مسالمت‌جویانه برای کاهش تنازع بقا را تمایزپذیری اجتماعی می‌داند، که این امر نزاع و رقابت را تبدیل به ایفای نقش و انجام وظیفه توسط اعضای جامعه، می‌سازد. بنابراین می‌توان استدلال دورکیم را با محوریت قرار دادن تنازع برای بقا با رویکرد انسان‌شناسانه ابن‌خلدون مشترک دانست. آنجا که ابن‌خلدون طبیعت شرورانه بشر را نه تنها منفی ندانسته، بلکه در تشکیل دولت و نظام سیاسی مثبت ارزیابی می‌کند، دورکیم نیز از همین نقطه، تبیین خود را آغاز کرده و تفاوت بین افراد را طبق اصل تمایزپذیری اجتماعی، راه‌حل کاهش نزاع در حیات اجتماعی انسان معرفی می‌کند؛ چرا که هر یک از افراد به سهم خود در حیات همگان دخیل بوده و برای تأمین ضروریات و خواست‌های خویش به تعاون و همکاری با دیگران نیازمند می‌باشد. فرد با تقویت همبستگی اجتماعی، نه تنها نیازی به از بین بردن افراد دیگر نمی‌بیند، بلکه برای حفظ و صیانت از هموعان خود نیز

تلاش می‌کند. لذا در منظومه فکری دورکیم برای شناخت نوع همبستگی جامعه و درک درست آن، باید قواعد و قوانین جامعه را که مبتنی بر میزان تقسیم کار اجتماعی و دامنه احاطه وجدان جمعی بر عرصه اجتماعی است، باز شناخت.

بر اساس دو عنصر عصیبت و تقسیم کار اجتماعی به ترتیب در آراء ابن‌خلدون و امیل دورکیم در خصوص همبستگی اجتماعی و با توجه به تقسیم‌بندی آن‌ها از جوامع، دین به عنوان وجه اشتراک در آراء آنان از حیث کارکردی به منزله تقویت انسجام و وحدت اجتماعی از جوامع سنتی اولیه به جوامع مدرن پیشرفته، در نوسان است. اما با این وجه افتراق دین در اندیشه ابن‌خلدون، درون مقوله عصیبت وجود دارد و با تقویت یا تضعیف آن، نظام سیاسی- اجتماعی را دچار دگرگونی می‌کند. در حالی که در آراء دورکیم، دین در یک بستر اجتماعی با تکیه بر مناسک و آیین‌های مذهبی چه در جوامع مبتنی بر همبستگی مکانیک و چه در جوامع مبتنی بر همبستگی ارگانیک وجود دارد. دین در جوامع اخیر نقش کم‌رنگ‌تری ایفا کرده و با پیچیدگی و تقسیم کار جوامع مدرن تغییراتی نیز می‌یابد. اما این به معنای حذف کامل دین در جامعه نیست. لذا نظریه اجتماعی ابن‌خلدون در بحث دگرگونی اجتماعی و تأثیر آن بر تکوین و تداوم نظام سیاسی، از سنخ نظریه دورانی و کشمکش، و نظریه اجتماعی دورکیم نیز از نوع نظریه تک‌خطی و تکاملی است.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۶). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: علمی و فرهنگی.
- آزادارمکی، تقی (۱۳۸۷). *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام: از آغاز تا دوره معاصر*. تهران: علم.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۸). *مقدمه ابن‌خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳). *العبر: تاریخ ابن‌خلدون*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- احمدی، یعقوب (۱۳۸۹). تحلیل جامعه‌شناختی اندیشه‌های سیاسی ابن‌خلدون. *مجله معرفت*، ۱۵۷(۱۹)، ۸۳-۹۲.

- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۲). تفکر نظری در جامعه‌شناسی. ترجمه جمعی از مترجمان. تهران: سفیر.
- باصری، علی و صدریه، پیام (۱۳۹۸). تحلیل نظام همبستگی اجتماعی در اندیشه‌های حکومتی امام علی(ع) و مقایسه آن با نظریه همبستگی امیل دورکیم. پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ۶۲(۱۸)، ۱۶۷-۱۸۸.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی. تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۳). عقل در سیاست: سی‌وپنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی. تهران: نگاه معاصر.
- پولادی، کمال (۱۳۹۴). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام. تهران: مرکز.
- تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۹۴). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: بهمن برنا- مردین.
- _____ (۱۳۷۲). درآمدهای بر نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: خردمند.
- تولایی (۱۳۸۸). عوامل مؤثر بر توسعه و انحطاط شهرها از نظر ابن‌خلدون
- ثقفی، سیدمحمد (۱۳۹۲). ابن‌خلدون و نخستین جامعه‌شناس مسلمان. تهران: جامعه‌شناسان.
- جهانی‌نسب، احمد؛ نوریان، اردشیر و حسینی، سیدعباس (۱۳۹۹). آسان‌آموز: جستاری در پژوهش علوم انسانی- اجتماعی و مطالعات سیاسی. تهران: ارغنون- ثمره.
- حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۲). مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. تهران: سمت.
- حسامی، فاضل (۱۳۹۰). همبستگی اجتماعی در قرآن. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۴(۲)، ۴۸-۲۹.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم سیاسی. تهران: دانشگاه مفید.
- خوشحال، امیر و مجاوری، شهین (۱۳۹۸). همبستگی اجتماعی از نگاه دورکیم. مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، ۳(۲۱)، ۴۰-۳۴.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۳). صور بنیانی حیات دینی. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۸۷). درباره تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۴۳). قواعد روش در جامعه‌شناسی. ترجمه علی‌محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
- دوورژه، موریس (۱۳۸۶). اصول علم سیاست. ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی. تهران: میزان.
- دیلینی، تیم (۱۳۸۹). نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی. ترجمه بهرنگ توفیقی و وحید طلوعی. تهران: نی.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۳). نظریه‌های جامعه‌شناسی. ترجمه احمدرضا غروی‌زاد. تهران: جهاد دانشگاهی.

- شریعتی، سارا؛ ذاکری، علیرضا و رضایی، محمد (۱۳۹۹). مارسل موس و سنت دورکیمی: همبستگی اجتماعی و نقد فایده‌گرایی، فاشیسم و بلشویسم. *مطالعات جامعه‌شناختی*، ۲(۲۷)، ۳۴-۹.
- شیخ، محمدعلی (۱۳۹۶). *پژوهشی در اندیشه‌های ابن‌خلدون*. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۸). *ابن‌خلدون و فلسفه و اجتماع. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، ۵۱-۵۸.
- صالحی امیری، سیدرضا و عظیمی دولت‌آبادی، امیر (۱۳۸۸). بررسی موردی نظریه امیل دورکیم: آموزش و پرورش و انسجام اجتماعی. *مجله رشد آموزش علوم اجتماعی*، ۱(۱۳)، ۱۷-۸.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۹۱). *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*. تهران: ثالث.
- _____ (۱۳۶۸). *مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن‌خلدون*. *مجله معارف*، ۱ و ۲(۶)، ۱۸۵-۱۶۸.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۵). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نی.
- علوی‌پور، انتظار و عبدی، عباس (۱۳۹۷). بررسی دیدگاه‌های ابن‌خلدون درباره انحطاط تمدن. *پارسه*، ۳۱، ۵۱-۷۲.
- علوردی‌نیا، اکبر (۱۳۸۸). ماهیت اجتماعی انسان از دیدگاه ابن‌خلدون. *مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ابن‌خلدون*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۳۱۹-۳۲۶.
- فرهانی‌منفرد، مهدی و قربان‌پور دشتکی، سیمین (۱۳۸۵). نقش عصبیت در تاریخ از دیدگاه ابن‌خلدون. *قیاسات*، ۱۱، ۱۵۴-۱۴۱.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: سمت.
- قدسی و نوغانی، (۱۳۸۸). بازخوانی سرمایه اجتماعی در آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون؟؟؟
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۳). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- کوئن، بروس (۱۳۸۷). *مبانی جامعه‌شناسی*. ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل. تهران: سمت.
- کیویستو، پیتر (۱۳۷۸). *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵). *جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نی.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۰). *رهیافت و روش در علوم سیاسی*. تهران: سمت.
- محمدی، مسلم (۱۳۸۶). *دین و اخلاق در جامعه‌گرایی دورکیم و نقد آن*. *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ۲۵، ۲۰-۱.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: تیبان.
- Becker, H. and Barnens, H.E. (1957). *Social Thought*. (Vol.1). Washington D.C.

- Durkheim, E. (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen and Unwin.
- Giddens, A. (1985). *The Nation- State and Violence*. Cambridge: Policy press.
- Willard, F.L. (1908). 5/1083189. Emil – durkeim - as - discussed in - mechanical - and - [www.britannica.com/facts/organic – solidarity – social - theory](http://www.britannica.com/facts/organic-solidarity-social-theory).
- Rosental, E. (1993). *Political thought in medieval Islam*. London: Cambridge university press.