

## فراخوانی علمِ عمران در اکنونِ ایرانی «ژانرهای ممکن و ممتنع»

رضا نظریان

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران. تهران. ایران.

reza.nazarian@ut.ac.ir

### چکیده

علمِ عمرانِ ابن خلدون صرفاً به این دلیل می‌تواند زنده باشد که ربطی با تاریخِ اکنون بیابد. تاریخِ اکنون از جهتی با زمانهٔ ابن خلدون در گسست و از جهتی در پیوست است. توأمانی گسست و پیوست، در متنی تاریخی، ضرورتِ فراخوانیِ ساحاتِ همچنان زندهٔ متن را، در عینِ وانهادنِ ساحاتِ بی‌ربط با اکنون، به‌دنبال دارد. ابن خلدون تاریخ را متناسب با علمِ عمرانِ خود فراخوانده است، در اینجا نیز علمِ عمران در ربطِ با تاریخِ اکنون، فراخوانده می‌شود. این فراخوانی، به‌ضرورت، همراه با ساخت‌شکنی و بازساختِ علمِ عمران است. علمِ عمران - و نه گرایش‌های کلامی، فقهی یا فلسفیِ ابن خلدون - برای تاریخِ اکنون پرفایده است. اگر علمِ عمران صرفاً گزارش‌هایی تاریخی از وقایعی باشد که مُرده‌اند، یا اگر علمِ عمران به گذشته یا آینده‌ایِ الصاق شود که مربوط به او نیست و یا اگر علمِ عمران به گرایش‌هایِ ابن خلدون تقلیل یابد، فراخوانیِ علمِ عمران، برای تاریخِ اکنون، مُمتنع می‌شود. به‌نظر می‌رسد این سه ژانرِ امتناعِ مطالعاتِ خلدونی را اِشغال کرده‌اند. ژانرِ امتناعیِ اوّل زمانهٔ اکنون را در گسست با زمانهٔ ابن خلدون می‌فهمد. ژانرِ امتناعیِ دوّم، با تخفیفِ زمانهٔ ابن خلدون، انتظاری از علمِ عمران

دارد که مربوط به آن علم نیست. ژانر امتناعی سؤم تقلیل‌گراست و علمِ عمران را به گرایش‌های این خلدون تقلیل می‌دهد. در میانه این سه ژانر امتناع، نگارنده ژانری را فرا می‌خواند که می‌تواند از حاشیه مطالعات خلدونی به متن راه یابد. این مقاله، با بهره‌گیری از روش تحلیل ژانر، نشان می‌دهد که ژانر ممکن چگونه می‌تواند در میانه ژانرهای ممتنع به ظهور برسد. موضوع کلانی که در ذیل ژانر ممکن فراخوانی می‌شود، نحوه «فروپاشی دولت» است. صورت‌بندی این خلدون از این موضوع بازسازی می‌شود تا ربط علم عمران با تاریخ اکنون پی گرفته شود. این مقاله، در ضمن فراخواندن این موضوع، پیشنهاد می‌دهد با بهره‌گیری از روش‌شناسی همین پژوهش، موضوعات دیگر، مانند «نحوه فراز و فرود علم»، در پژوهش‌های بعدی فراخوانده شود.

**کلیدواژه‌ها:** فراخوانی علم عمران، تاریخ اکنون، ژانرهای ممتنع، ژانرهای ممکن.

### مقدمه

علم عمران این خلدون، در ژانرهای متفاوتی خوانده شده است. اکثر قریب به اتفاق این شیوه‌های خواندن ارتباط علم عمران با «تاریخ اکنون» را ممتنع کرده‌اند. در این میان، برخی پژوهش‌ها در حاشیه مطالعات خلدونی وجود دارند که در پی ربط علم عمران با «تاریخ اکنون» اند. ضرورت نوشتار حاضر از این حیث است که نشان می‌دهد، علم عمران را چه ژانرهایی به حال تعلیق درآورده‌اند و چه ژانرهایی می‌توانند علم عمران را، در ربط با «تاریخ اکنون»، بخوانند. ژانرها یا شیوه‌های خواندن می‌توانند علم عمران را به علمی مُرده یا راکد تبدیل کنند و یا از سویی دیگر، این علم را در معرض گفتگو با جریان‌های علمی معاصر قرار دهند. در اینجا، ضمن توضیح چگونگی برساخته شدن ژانرهای امتناعی، به‌طور مقدماتی خصلت‌های ژانر ممکن را نیز برمی‌سازیم.

ژانر اول با این گفتار می‌آغازد که علم عمران مربوط به زمینه و زمانه این خلدون است و فراخوانی این علم در تاریخ اکنون ایرانی نه تنها بی‌فایده است بلکه می‌تواند مُضرّ هم باشد. آزاد آرمکی می‌گوید: «امکان ظهور و بقای چیزی به نام جامعه مدرن در دستگاه این خلدون منتفی است. جامعه، در نظریه ابن خلدون، یک ساحت کاملاً طبیعی دارد که در بستر الزامات و اتفاقات طبیعی شکل می‌گیرد...» (آزاد آرمکی، ۱۳۹۷: ص ۱۰۷). این ژانر خواندن اقتضانات تاریخ اکنون

را در تباین با اقتضائاتِ زمانهٔ ابن خلدون می‌فهمد. «در نظریهٔ ابن خلدون ما با گمشدگی مفهوم شهر روبه‌رو هستیم. ابن خلدون از شهر سخن‌ها گفته است اما شهری که در حال نابود شدن است...» (همان). این ژانر عصبیت ابن خلدونی را نیز در تناسب با همین گسست با لحظهٔ حال، می‌خواند. «... بنیان عصبیت بنیان قدرتمند خونی است که نام آن را نیروی کور می‌گذارم. این نیروی کور قطعاً با نقش‌آفرینی نیروهای مدنی، اجتماعی معارض است...» (همان: ص ۱۰۹). در همین ژانر، رحیم محمدی می‌گوید: «ابن خلدون در صدد بود متفکر تمدن و دولت باشد، اما در عمل به بربریت سقوط کرد. بنابراین، ابن خلدون متفکر بادیه و صحرانوردان شد و سیستم قبیله‌ای را مفهوم پردازی کرد. پس به روشنی می‌توان گفت ابن خلدون برای جامعه‌شناسی و تاریخ‌نویسی و فلسفهٔ امروز ما دستاوردی ندارد...» (محمدی، ۱۳۹۷: ص ۱۲۰). «سؤال مهم این است: آیا شهرها و دولتِ امروز ایران بر پایهٔ بربریت و قبیلگی است؟ مسلماً نیست... مفاهیم ابن خلدون به لحاظ نظری انتزاع‌یافته از وضعیت بربریت و قبیلگی است و نمی‌تواند وضعیت ما را توضیح دهد» (همان: ص ۱۲۴). این ژانر دوگانه‌ای قاطع از بادیه‌نشینی و شهرنشینی ابن خلدون می‌سازد و استدلال می‌کند که زمانهٔ ابن خلدون زمانهٔ بادیه‌نشینی بوده است و زمانهٔ ما زمانهٔ شهرنشینی است. بنابراین، در لحظهٔ حال، هیچ استفاده‌ای نمی‌توان از علم عمران ابن خلدون کرد.

در ژانر ممکن، نشان خواهیم داد که برقراری دوگانه‌ای قاطع بین بادیه‌نشینی و حضارت ابن خلدون فقط یک نوع از خوانش می‌تواند باشد. خوانش ممکن از بادیه‌نشینی‌ها و شهرنشینی‌ها در علم عمران می‌گوید و اینکه رابطهٔ این دو به شکل پیوستاری است و نه دوگانه‌ای قاطع. دیگر اینکه تأکید را از مکان بادیه‌نشینی یا حضارت بر روی حالات آن‌ها قرار می‌دهد، و امکان ظهور دو حالت حضارت و بدایت را در یک فضا میسر می‌داند.

ژانر دوم ابن خلدون را از موقعیت تاریخی خود می‌کند و آن را به گذشته یا آینده‌ای می‌برد که مربوط به ابن خلدون نیست. محسن مهدی، در درون این ژانر، تلاش می‌کند علم عمران را در قالب ارسطویی بفهمد (مهدی، ۱۳۸۳). یا طباطبایی ابن خلدون را دارای نوآوری‌هایی می‌داند، اما به این دلیل که ریشهٔ ابن خلدون را در سنت می‌جوید، او را ناتوان از این می‌داند که افقی به سمت دورهٔ جدید بگشاید (طباطبایی، ۱۳۹۱). باز در همین ژانر، مستشرقانی مانند روزنتال سعی بر این دارند که ابن خلدون را در مفاهیم پیش‌ساخته و منجمدی چون تجربه‌گرایی، ماتریالیسم، بی‌طرفی ارزشی بگنجانند (روزنتال، ۱۳۸۸). اصرار این ژانر بر این است که یا ابن خلدون را متفکری مدرن نشان دهد و به‌زعم خود وجههٔ علم عمران را بالا ببرد و یا ابن خلدون را به فلسفهٔ یونان متصل کند و

یا ابن خلدون را متفکری بدانند که کمی توانسته است رو به جلو حرکت کند، اما به دلیل زمینه‌های سنتی خود نتوانسته و نمی‌تواند، به‌طور کامل و استوار حرکت کند.

در ژانر ممکن، تلاش داریم بگوییم که نه می‌توان ابن خلدون را با جامعه‌شناسان مدرن این‌همان کرد و نه با فلاسفه یونان. در معرض گفتگو قرار دادن ابن خلدون با این دو جریان امکان فهم بهتری از علم عمران را فراهم می‌آورد. شکی نیست که ابن خلدون، وفق مشی ارسطویی، از طبایع و ذات امور صحبت می‌کند و یا از علل صوری و مادی امور می‌گوید. همچنین، شکی نیست که ابن خلدون، وفق مشی جامعه‌شناسان کلاسیک، علم عمران را، به‌لحاظ موضوع، جدید می‌نامد و آن را از خطابه و فقه و سیاست مُدُن و... متمایز می‌کند و از مفاهیم اجتماعی، چون شهر و بادیه و دولت، می‌گوید. سخن بر سر این است که ابن خلدون مفاهیم ارسطویی را وارد کدام شبکه جدید می‌کند و از بطن این شبکه، چه حاصلی را به‌بار می‌آورد. سخن بر سر این است که ابن خلدون چه فهم متفاوتی از امور اجتماعی، که از آن‌ها نام بردیم، در مقایسه با جامعه‌شناسان کلاسیک و متأخر به‌دست می‌دهد و این فهم متفاوت چگونه می‌تواند در درک بهتر لحظه حال یاریگر شود. نگارنده با توجه به موضوعی که از مقدمه اختیار کرده است، یعنی نحوه «سقوط دولت»، نشان می‌دهد که امکان برقراری گفتگو بین ابن خلدون و طیف وسیعی از جامعه‌شناسان و اقتصاددانان کلاسیک و متأخری که درباره «دولت» گفته‌اند می‌تواند برقرار شود. منوط به اینکه به‌جای منطق این‌همانی منطق گفتگو غالب شود و کمکی که هریک از طرفین گفتگو می‌توانند به فهم لحظه حال کنند در اولویت قرار گیرد.

ژانر سوم، علم عمران را به‌گرایش‌های دینی، کلامی، فقهی یا فلسفی ابن خلدون فرومی‌کاهد و از مسیری دیگر، بهره‌گیری از علم عمران را در لحظه حال، مُمتنع می‌کند. پارسانیا می‌گوید: «علم عمران ابن خلدون، با استفاده از بسترهای معرفتی اشعری، به‌گونه‌ای اقتدار برخاسته از متن مناسبات و روابط قبیله‌ای را توجیه می‌کند که گوی سبقت را از همه جریان‌های پیشین می‌رباید» (پارسانیا، ۱۳۹۷: ص ۲۱). این ژانر ابن خلدون را با یک شخص معیار می‌سنجد. در ژانر دوم، ابن خلدون با کسانی چون ارسطو، افلاطون، ماکیاولی یا دورکیم و... سنجش می‌شد و در این ژانر با نظریه‌پردازان معیاری چون فارابی. پارسانیا می‌گوید: «علوم عملی، که در تعبیر فارابی، علم انسانی نامیده می‌شوند، درباره احکام هستی‌هایی بحث می‌کنند که با اراده و آگاهی انسان‌ها ایجاد می‌شوند و علوم نظری علوم هستند که درباره احکام هستی‌هایی بحث می‌کنند که مستقل از اراده انسانی عمل می‌کنند. ابن خلدون به دلیل مبانی اشعری خود، به‌تبع غزالی، نه چنین تقسیم‌بندی

از علوم را می‌تواند بپذیرد و نه به چنین دوگانه‌ای می‌تواند قائل باشد» (همان: ص ۲۰). زاهد زاهدانی، در درون همین ژانر، ابن خلدون را به دنیاگرایی منتسب می‌کند. وی می‌گوید: «ابن خلدون، ضمن اینکه به واقعیت غیب اعتقاد دارد و آن را معتبر می‌شناسد، در بررسی علمی خویش، به‌خصوص در مطالعه تاریخ و جامعه، به پدیده‌های مشاهده‌شدنی اکتفا می‌کند... می‌توان گفت اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون به دنیاگرایی یا سکولاریسم گرایش دارد...» (زاهد زاهدانی، ۱۳۹۷: ص ۱۱۸). اب حلیم، باز در درون همین ژانر-ژانری که علم عمران را به مبانی دینی، کلامی، فقهی یا فلسفی ابن خلدون فرو می‌کاهد- خوانشی درست برعکس پارسایا ارائه می‌دهد. اب حلیم می‌گوید: «عصبیت بر پایه اشتراک در نسب است و سبب پیوند درون‌گروهی در مواجهه با تهدیدهای بیرونی است. این مولفه‌ها در تقابل با مفاهیم اسلامی قرار نمی‌گیرد، اگرچه مفهوم امت مسلمان بر پایه برادری جهانی است و نه برادری درون‌گروهی به‌صورت قومی و قبیله‌ای و این برادری را با مبنای اعتقاد اسلامی درآمیخته است» (اب حلیم، ۲۰۱۴: ص ۳۳). مثالی دیگر از همین ژانر جان‌کنیدی است که اندیشه‌های ابن خلدون و ماکیاولی را، از منظر اعتقادات دینی، با یکدیگر مقایسه می‌کند (کنیدی، ۲۰۱۱). این ژانر از این حیث با دو ژانر پیشین مشترک است که قصد دارد کلیتی از علم عمران بسازد و این کلیت را با نگاهی طولی با مفاهیم پیش‌ساخته‌ای، که از پیش در ذهن دارد، منطبق کند.

در ژانر ممکن نشان می‌دهیم که جزئیات و نگاه در عرض به مقدمه ابن خلدون بیش از همه می‌تواند به فهم لحظه حال مرتبط شود. توجه به جزئیات در مقدمه ابن خلدون نشان می‌دهد که خود این متن نیز آن قدرها یک‌دست نیست و ابن خلدون، مانند هر نظریه‌پرداز دیگری، لحظات ابهام‌آمیز، مهمل و ضدّ و نقیض دارد. توجه به ابن خلدون، در عرض و نه در طول، نشان می‌دهد که به جای اینکه از ابن خلدون بسته پیش‌ساخته کامل و بی‌نقص بسازیم و بدین طریق او را بی‌فایده کنیم، می‌توانیم به بازسازی و واسازی مقدمه دست بزنیم و با از شکل انداختن برخی از کلیت‌هایی که بی‌تردید خود ابن خلدون نیز در آن سهم داشته است، سهم ابن خلدون از لحظه حال را یادآور شویم.

ژانر ممکن، در مواجهه با علم عمران، از طریق فرایند توأمان «گسست-پیوست» به‌جلو می‌رود. برای نمونه‌ای از این ژانر، از محمد عابد العجاری (۲۰۰۸-۱۹۳۶) می‌توان یاد کرد. راهبرد او نگرش به متن به مثابه پدیده‌ای است که از یک‌سو در چارچوب زمان رخ داده و از سوی دیگر هم‌زمان ماست. این شیوه خوانش گسست و پیوند را دو اصل بنیادین خود می‌بیند (فرادی، ۱۳۹۱: ص ۹). در این ژانر،

ارزش نظریه خلدونی برای گرفتاری‌ها و اهتمام اندیشگی اکنون ما در نتیجه‌گیری‌ها یادآوری‌های او نیست، بلکه در تلاش برای حل چالش‌ها و مسائل فراوانی است که آن نظریه آن‌ها را مطرح می‌کند و در قضایای پیچیده‌ای است که برمی‌انگیزاند (الجابری، ۱۳۹۸). نمونه‌ای دیگر از این ژانر ممکن کاری است که زید احمد انجام داده است. احمد در اثر خود، علاوه بر اینکه نحوه مواجهه ابن خلدون با نظام علم را تشریح کرده است، نحوه تقسیم‌بندی علوم و همچنین چگونگی فراز و فرود علم را نیز، از منظر ابن خلدون، آورده است. اهمیت پژوهش احمد در بازسازی‌ای است که در کار ابن خلدون، در موضوع تقسیم‌بندی علوم، انجام داده است (احمد، ۲۰۰۳).

در ذیل دلالت‌های ژانر ممکن فقط به یکی از موضوعات موجود در علم عمران، یعنی نحوه «سقوط دولت»، اهتمام داریم. هدف این است که ببینیم این موضوع چگونه می‌تواند به لحظه اکنون ایرانی مرتبط شود. با توجه به خوانش گسست-پیوست، نشان می‌دهیم که کدام مضامین علم عمران، در رابطه با این موضوع، مُرده‌اند و کدام مضامین همچنان زنده‌اند و می‌توانند بر درک بهتر لحظه حال پرتوی بیفکنند.

با توجه به موضوع برگزیده شده از علم عمران، مهم‌ترین سؤال از ابن خلدون این می‌تواند باشد: «چه می‌شود که دولت به وضعیّت فروپاشی می‌رسد؟» سؤال دوم، که مهم‌ترین سؤال برای پژوهش حاضر است، این است که: «صورت‌بندی ابن خلدون از نحوه فروپاشی دولت چه دلالتی برای تاریخ اکنون می‌تواند داشته باشد؟»

### روش پژوهش

این مقاله این آموزه و بر را در دستور کار قرار داده است که: «علم اجتماعی مورد توجه ما، علم تجربی معطوف به واقعیت موجود است» (وبر، ۱۳۸۲: ص ۱۱۶). وبر می‌گوید: «هدف ما، فهم یکتایی ویژه واقعی است که در آن زندگی می‌کنیم. ما می‌خواهیم، از سویی، مناسبات و دلالت‌های فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر، علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم» (همان). از این حیث، رجوع به تاریخ از این جهت است که ببینیم واقعه موجود در کدام سیر تاریخی به شکل حال درآمده است. «گذشته فی نفسه قابل‌شناسایی نیست، بلکه گذشته در ردیابی لحظه اکنون قابل‌بازسازی و یادآوری است» (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ص ۲۷۶).

رجوع به علم عمران، در اینجا، از این حیث است که این علم چه نسبتی با لحظه اکنون ایرانی می‌تواند برقرار کند.

چنانچه ملاحظه شد، از علمِ عمران تا به حال خوانش‌های متنوعی صورت گرفته است. برخی از این شیوه‌های خواندن ارتباط علمِ عمران با واقعیت موجود را سلب می‌کنند و برخی دیگر علمِ عمران را، از طریق ربط‌دهی به تاریخ اکنون، زنده نگه داشته‌اند.

به دنبال روشی هستیم که چگونگی برقرار شدن این امتناع‌ها و یا امکان‌ها را، در نسبت علمِ عمران با تاریخِ اکنون، توضیح‌پذیر کند. این روش باید فضایی را که هر شیوه خواندن اشغال می‌کند معنادار کند.

به نظر می‌رسد، با روش تحلیل ژانر، بتوان به فضا یا زیست‌جهان هر کدام از این خوانش‌ها پی بُرد. ژانر یعنی: «عملکردهایی تنظیمی که سخنان مختلفی را در ارتباط با هم قرار می‌دهند و شرایط امکان آن‌ها را فراهم می‌سازند» (همان: ص ۲۷۳). «ژانر، با ساختن فضا-زمانی معین، شرایطی را فراهم می‌کند تا سخن در قالب این فضا-زمان کلامی، محقق شود» (همان: ص ۲۷۵). از این حیث، تحلیل ژانر بسیار به تحلیل گفتمان نزدیک می‌شود.

باتوجه به این تعریف مختصر، هدف این است که ببینیم هر کدام از خوانش‌ها از علمِ عمران، در چه فضایی محقق شده‌اند، چه اموری را ممکن و چه اموری را ممتنع می‌کنند و به چه طریقی به تاریخِ اکنون متصل می‌شوند یا خود را از آن منقطع می‌کنند.

### چهارچوب نظری پژوهش

اینکه برخی از ژانرها را ممکن و برخی را ممتنع نام نهاده‌ایم نشان می‌دهد که ژانرها را در معرض سنجش انتقادی قرار داده‌ایم.

شیوه‌ای که با استفاده از آن می‌توان ژانرها، گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌ها را نقادی کرد در زبان جامعه‌شناسی با مفاهیم گوناگونی خوانده شده است. برای مثال، گیدنز از «بازاندیشی» نام می‌برد، دریدا از «واسازی»، فوکو از «تبارشناسی» و آلتوسر از امکان‌رنخه کردن در استیضاح ایدئولوژی. از حیث نظری، این پژوهش بر اهمیت مفهوم ایدئولوژی تأکید می‌کند. خوانش‌های خلدونی، به دلیل یک‌دست کردن مقدمه، می‌توانند خصلت ایدئولوژیک داشته باشند. ویژگی ایدئولوژی این است که به دنبال یک‌دست کردن واقعیت غیریک‌دست است. «ایدئولوژی، سرپوشی است بر تناقضات...» (حیدری، ۱۳۹۱: ص ۱۹).

از سوی دیگر، نقد این ایدئولوژی‌ها به کمک دوباره‌خوانی یا فراخوانی آن‌ها به پژوهشگر امکان می‌دهد که برخی را ممتنع و برخی را ممکن بنامد.

آلتوسر نحوه عملکرد ایدئولوژی‌ها را به شکل استیضاح کردن می‌بیند و می‌گوید این عملکرد به صورت ناخودآگاه برقرار می‌شود. «سوژه از منظر آلتوسر به شکلی خیالی خود را مولف کنش‌های خودش می‌داند و تنها ذیل استیضاح ایدئولوژی است که سوژه سامان سخن گفتن می‌یابد. اما این مکانیسم استیضاح در سطحی ناخودآگاه عمل می‌کند» (همان: ص ۳).

اگر به زبان آلتوسری بخواهیم خوانش‌های متنوع از ابن خلدون را توضیح دهیم، می‌توانیم بگوییم هریک از این خوانش‌ها، که به نوعی مقدمه ابن خلدون را خوانده‌اند یا استیضاح کرده‌اند، ایدئولوژی‌اند.

مسئله این است که نمی‌توان تمایزی قاطع بین آنچه ایدئولوژیک است و آنچه غیرایدئولوژیک است برقرار کرد. هر گفتار علمی همواره در معرض ایدئولوژیک شدن قرار دارد.

از همین رو، ژانر ممکن است که آن را توضیح می‌دهیم نمی‌تواند فاقد هرگونه سویه ایدئولوژیک باشد. این ژانر هم به ناگزیر ممکن است، مانند ژانرهای پیشین، سویه‌های ایدئولوژیک داشته باشد. خوانش‌های پژوهشگران از این مقاله می‌تواند این سویه‌های ایدئولوژیک را بر ملا کند. اگرچه تلاش کرده‌ایم تا حد امکان تناقض‌ها در متن مقدمه و غیریک‌دستی‌ها و ناهمواری‌های آن را بنمایانیم، باز هم ممکن است در مواردی دچار سویه‌های ایدئولوژیک شده باشیم. احتمالاً از همین حیث است که آلتوسر نحوه عملکرد ایدئولوژی یا استیضاح را به صورت ناخودآگاهانه می‌داند.

گفتارهای ایدئولوژیک می‌توانند بازنگری شوند و با گنجانده شدن در درون شبکه‌ای جدید، به طور علمی، فراخوانده شوند. «از نظر آلتوسر... موضوع جدید می‌باید با موضوع پیشین، که ذیل ایدئولوژی قرار گرفته، در ارتباط باشد، یعنی عناصر موضوع جدید به موضوع پیشین تعلق داشته باشد، اما معنای این عناصر با طرح ساختاری جدید بالکل تغییر می‌کند و قرائتی دیگرگون را طلب می‌کند.... دگرگونی در موضع خواه‌ناخواه پروبلماتیک حاکم بر آن موضوع را تغییر می‌دهد» (همان: ص ۱۶). از همین حیث است که ژانرهای سه‌گانه ممتنع را نابسند خوانده‌ایم و در ژانر ممکن سعی داشته‌ایم به نوعی آن‌ها را بازاندیشی کنیم.

نباید از یاد برد که بیرون آمدن از بند ایدئولوژی همیشه موقتی است و نمی‌توان تا ابد از دام ایدئولوژی مصون ماند. «به نظر می‌رسد حتی علمی که به زعم آلتوسر می‌تواند سوژه را از دژ شناخت ایدئولوژی رها کند...، نمی‌تواند بر این ایدئولوژی ابدی غلبه کند» (همان: ص ۲۱).

باتوجه به مطالب ذکر شده در روش و چهارچوب نظری پژوهش، فرایندی چهار مرحله‌ای لازم است تا ادعای نگارنده به وضوح برسد و درعین حال شرایط پاسخگویی به دو پرسش پژوهش فراهم



شود. این فرایند چهار مرحله‌ای زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا پژوهشگران بتوانند نسبت به داعیه نگارنده موضع‌گیری کنند. همچنین طی این فرایند، زمینه‌ای برای پژوهش‌های بعدی فراهم می‌آید، تا با همین روش‌شناسی، این ژانر از مطالعات خلدونی را ادامه دهند.

این چهار مرحله به شرح زیرند:

۱. طرح مسئله از تاریخ اکنون: در این مرحله، پژوهشگر مسئله‌ای را از میان مسائل واقعیت موجود، برمی‌گزیند و آن را به اختصار طرح می‌کند.
۲. طرح مسئله از متن تاریخی: در این مرحله، به متن تاریخی مراجعه می‌شود و مسئله‌ای که مرتبط با تاریخ اکنون است برگزیده می‌شود و شیوه‌های مختلف طرح آن مسئله در متن بیان می‌شود.
۳. فراخوانی متن تاریخی مرتبط با تاریخ اکنون: محور اصلی در این فرایند همین مرحله است. در اینجا مفردات فراهم‌شده در دو مرحله پیشین، باید به یکدیگر مرتبط شوند تا ژانر ممکن برساخته شود و در ضمن آن نابسندگی ژانرهای مُمتنع نیز به‌وضوح برسد. در این مرحله، از طرح مسائل شروع می‌کنیم و قسمت‌های دیگری از تاریخ اکنون و متن تاریخی را نیز، که در ارتباط با مسئله‌اند، می‌خوانیم.
۴. پاسخ‌دهی به سؤالات مرتبط با متن تاریخی و تاریخ اکنون: در این مرحله، شایستگی‌های ژانر ممکن، در پاسخ‌دهی به سؤالات پژوهش، محک می‌خورد و در ضمن آن مشخص می‌شود که بنابر کدام دلایل ژانرهای مُمتنع، در پاسخ به سؤالات پژوهش، نارسا و یا نابسنده‌اند.

## متن پژوهش

### ۱. طرح مسئله از تاریخ اکنون

در تاریخ اکنون ایران و جهان، برخی مسائل و بحران‌ها از درون کشورها بیرون زده است که بیش از همه مرتبط با مقوله «دولت» و تصمیم‌گیری‌های «دولتی» است. دولت در زمانه فعلی، نه تنها در حوزه عمومی جامعه فعال است بلکه در خصوصی‌ترین و خردترین تصمیم‌گیری‌های شخصی نیز دخیل است.

اگر بخواهیم ابتدا از معرفتِ عامه<sup>۱</sup> مردم ایران برای طرح مسئله شروع کنیم، می‌توانیم بگویم مسائلی مانند کاسته شدن رسیدگی به خدمات عمومی مانند بهداشت و آموزش و پرورش توسط دولت‌ها، پولی شدن نظام آموزشی، دشوار شدن شرایط استخدامی و به تبع آن به تعویق انداختن حقوق کارگران، ضعف نظام برنامه‌ریزی دولتی، روند روزافزون بدهکاران بانکی، آمار بالای خانه‌های مسکونی خالی و هم‌زمان با آن ناتوانی بخش قابل توجهی از مردم در تهیه مسکن، افزایش شکاف طبقاتی، هدایت سرمایه‌ها به سمت بُرج‌سازی و لوکس‌سازی و هم‌زمان غفلت از سرمایه‌گذاری‌های بلندمدت تولیدی، تعلق گرفتن یارانه‌های دولتی به برخی از کالاهای لوکس از جمله مواردی‌اند که اکنون مردم، با لحن و سیاق خودشان، دائماً درباره آن‌ها با یکدیگر گفتگو می‌کنند.

می‌توان گفت رشته پیوند بین تمام این موضوعات نقش «دولت» در بر ساخته شدن آن‌هاست. به منظور تدقیق این معرفتِ عامه، فهمیدن نحوه عملکرد دولت، در زمانه فعلی، ضروری است. توجه به سازوکارهای نهادینی ضروری است که این وضعیت را ممکن کرده است. از اینرو، بحث در محتویات ایدئولوژی‌ها نمی‌تواند در مرکز توجه قرار گیرد، بلکه کالبدشکافی سازوکارهای نهادینی که هژمونیک شدن یک ایدئولوژی را ممکن می‌سازند: دولت، علم، دین، رسانه و امثالهم است که باید به آن‌ها توجه شود (توفیق، ۱۳۹۲).

برخی از نظریه‌پردازان وضعیت دولت در زمانه فعلی را وضعیت نولیبرال (لاتزاراتو، ۱۳۹۴) نامیده‌اند و معتقدند واحد تحلیل اقتصاد در وضعیت کنونی، نه مفاهیمی مانند کالا و کارخانه، که مفهومی به نام بدهی و ساخت انسان بدهکار است. لاتزاراتو می‌گوید: «از آنجاکه بدهی از اساس یک جور پیمان/قول، قول بازپرداخت بدهی در آینده، را ایجاد می‌کند، پس ضرورتاً به ساخت سوژه‌ای نیاز دارد که قادر به قول دادن یا پیمان بستن باشد» (لاتزاراتو، ۱۳۹۴: ص ۱۰۲). این گزاره به خوبی نشان می‌دهد که دولت در زمانه فعلی تا چه اندازه فربه شده است و از طریق چه مکانیسم‌هایی عمل می‌کند. تصمیم‌گیری‌های دولتی، در اوایل دوره مدرنیته، نهایتاً محدود به کالا و کارخانه می‌شد، اما در مدرنیته متأخر، دولت برای تمام ساحات زندگی برنامه دارد. دولت، در زمانه فعلی از طریق بدهکار کردن، زمینه بازتولید خود را فراهم می‌کند.

وضعیت بدهکاری توأم با ویژگی‌هایی مانند قابلیت به تعویق انداختن بدهی و درعین حال قول

1. common sense

دادن بر بازپرداخت بدهی و همچنین پرداخت جریمه تعویق است. در وضعیت بدهکاری، آنچه معامله‌پذیر نیست مانند کیفیت آموزش و بهداشت معامله می‌شود. این وضعیت انسان‌های زیادی را به انسان‌های مقروض تبدیل می‌کند و درعین حال ساختارهایی را تعبیه می‌کند که انسان‌ها هرچه بیشتر مقروض شوند. در این وضعیت، «دولت» نماینده‌ای است که به تعداد کمی از طلبکاران اعتبار می‌دهد و اکثریتی از بدهکاران را تولید و بازتولید می‌کند.

نظام برنامه و بودجه کشور، که مهم‌ترین ابزار در دست دولت است، مدتی است که رویه معامله‌پذیر کردن آنچه قابل معامله نیست را در دستور کار قرار داده است. نگاهی به بودجه ۱۳۹۹ نشان می‌دهد که دولت هرچه بیشتر از برنامه‌های غیرنقدی حمایتی به سمت برنامه‌های نقدی پیش می‌رود. در آموزش و پرورش، کاهش حدود ۸۰ درصدی بودجه توسعه پیش‌دبستانی (امیدی، ۱۳۹۸: صص ۱۲-۱)، کاهش بودجه توسعه عدالت آموزشی (پوشش دانش‌آموزان لازم‌التعلیم بازمانده از تحصیل)، افزایش بیش از دو برابری بودجه خرید خدمات آموزشی، و... قابل مشاهده است. در امور سلامت، «قابل‌پیش‌بینی است که هم پرداخت از جیب مردم، در حوزه سلامت، افزایش یابد و هم مراجعه به مبادی درمان کاهش»، در امور اجتماعی «بیشترین فشار به حوزه حمایتی (کمیته امداد و بهزیستی) است» (همان).

همین رویه، یعنی معامله‌پذیر کردن آنچه قابل معامله نیست، در مدیریت شهری، از طریق اضافه کردن تبصره‌های به ظاهر قانونی، رخنه کرده است. «تغییر رویه شهرداری در کسب درآمد از شهر و فروش تراکم در انتهای دهه شصت، در بسیاری از مطالعات مربوط به تهران، تقاطع تاریخی خاصی شمرده می‌شود» (دهقانی و توفیق، ۱۳۹۶: ص ۴).

باتوجه به این طرح مسئله از تاریخ اکنون، اینک وارد متن مقدمه ابن خلدون می‌شویم. همانطور که آوردیم، موضوعی که از متن مقدمه برگزیده‌ایم نحوه «سقوط دولت» و متعاقب آن انقراض دولت است. ابن خلدون، در مقطعی از وضعیت حضارت، لحظه‌ای را تشخیص می‌دهد که در آن دولت اگرچه پول بیشتری به کارکنان خود، از طریق وضع خراج‌ها و مالیات‌ها بر مردم، می‌پردازد، این افزایش درآمد‌ها، به دلیل روی‌آوری کارکنان به تجملات، کفاف مخارج آن‌ها را نمی‌دهد. این وضعیت باعث می‌شود دولت نتواند کارکنان خود را به کار گیرد. در این شرایط، از شمار کارکنان دولت روزبه‌روز کم می‌شود و درعین حال، نیرویی نیز اضافه نمی‌شود. این شرایط باعث می‌شود دولت در نهایت تضعیف و با تهاجمی از سوی بادیه‌نشینان مناطق هم‌جوار منقرض شود. در اینجا به اختصار می‌توان گفت افزایش فاصله طبقاتی بین فقیر و غنی، زیر فشار مالیاتی قرار

گرفتن رعایا یا عامه مردم، از بین رفتن امید در بین نیروهایی که بار اصلی سازندگی کشور را برعهده دارند، تصدّی‌گری دولت در امر اقتصاد، تجمّل‌گرایی به‌جای سازندگی، پولی شدن دستگاه دولتی و... موضوعاتی هستند که مابه‌ازایی در طرح مسئله ابن خلدون از نحوه «سقوط دولت» دارند. در ادامه به تفصیل به طرح مسئله ابن خلدون ورود می‌کنیم و از پی آن، ژانر این طرح مسئله را برمی‌سازیم. درنهایت، پیوست‌ها و گسست‌های لحظه‌های اکنون با لحظه خلدونی را یادآور می‌شویم.

## ۲. طرح مسئله از متن تاریخی

ابن خلدون چگونگی فروپاشی دولت را، در جلد اول مقدمه، شرح داده است. در برخی از فصول، ابن خلدون مسئله را به‌صورت فشرده طرح کرده است و در برخی فصول دیگر، تفصیل بیشتری به همان مسئله داده است. در این مرحله، گونه‌های متنوع طرح مسئله ابن خلدون را، به‌صورت گزاره‌ای، از پی یکدیگر می‌آوریم و در مرحله بعد، موضوعاتی که با طرح مسئله ابن خلدون مرتبط‌اند را، مانند بادیه‌نشینی، دولت، شهرنشینی و عصبیت، در جهت به‌وضوح رساندن طرح مسئله، از طریق تحلیل ژانر، ردیابی می‌کنیم تا بتوانیم فراخوانی‌های ممکن و مُمتنع را ارزیابی کنیم.

### ۲-۱. طرح مسئله؛ گونه اول

گزاره ۱: «یکی از مقتضیات طبیعی کشورداری، ناز و نعمت و تجمل‌خواهی است» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ص ۳۲۱).

گزاره ۲: «در نتیجه این وضع عادات و رسوم بسیاری در میان اعضای دولت رواج می‌یابد و هزینه ایشان در برابر مستمری‌ها فزونی می‌یابد و دخل ایشان با خرج برابری نمی‌کند» (همان).

گزاره ۳: «بدین سبب تهی دست در میان ایشان از بینوایی می‌میرد و آن که در ناز و نعمت است تمام مستمری خویش را صرف خوشگذرانی خویش می‌کند» (همان).

سیر استدلال ابن خلدون، با اختصار بیشتر:

(الف) تجمّل‌خواهی، اقتضای طبیعی کشورداری؛

(ب) افزایش خرج به دخل در نتیجه این تجمّل‌خواهی؛

(ج) پیدایش دو گروه در نتیجه رخ دادن شرایط (الف) و (ب)، گروهی که از بینوایی می‌میرد و

گروهی که تمام مستمری خویش را صرف خوش‌گذرانی می‌کند.

## ۲-۲. طرح مسئله؛ گونه دوم

گزاره ۱: «هنگامی که ناز و نعمت و تجمل خواهی در دستگاه دولت فزونی یابد و حقوق و مستمری حوایج و مخارج کارکنان دولت را برنیاورد، رئیس دولت یا سلطان ناچار می شود بر میزان مستمری‌ها بیفزاید تا رخنه‌ای را که در زندگی ایشان پیدا شده ببندد و رنج‌های ایشان را دور سازد» (همان: ص ۳۲۲).

گزاره ۲: «میزان خراج هم معین و معلوم است، بیش و کم نمی‌شود و اگر از راه باج‌های تازه افزایش یابد، باز هم میزان آن، پس از تعیین مقدار باج، محدود می‌شود» (همان).

گزاره ۳: «در این هنگام شماره لشکریان و نگهبانان، از آنچه پیش از افزودن مستمری‌ها بوده، تقلیل می‌یابد و بار دیگر هم تجمل خواهی و نازپروردگی به مرحله وسیع‌تری می‌رسد... شماره لشکریان نقصان می‌یابد...» (همان).

گزاره ۴: «این امر سبب تضعیف نیروی مدافع و نگهبانی کشور می‌شود و از قدرت دولت می‌کاهد» (همان).

سیر استدلال ابن خلدون، با اختصار بیشتر:

الف) افزودن بر میزان مستمری‌ها (خراج‌ها و مالیات‌ها)، از جانب رئیس دولت، به جای راه چاره‌ای برای افزایش خرج به دخل؛

ب) میزان خراج هم معین و معلوم است. به این معنا که هرچقدر خراج‌ها را افزایش دهیم باز هم نرخ ثابتی دارد، در صورتی که تجمل خواهی با نرخ متغیر دائماً رو به افزایش است؛  
ج) خراج‌ها و به تبع آن مستمری لشکریان افزایش می‌یابد، اما هم‌زمان به دلیل سیر صعودی تجمل‌گرایی، شمار لشکریان کاهش می‌یابد؛

د) در این شرایط، نیروی مدافع کشور، تضعیف و از قدرت دولت کاسته می‌شود.

## ۲-۳. طرح مسئله؛ گونه سوم

گزاره ۱: «هرگاه دولت استقرار یابد و پادشاهان آن یکی پس از دیگری به سلطنت ادامه دهند و به زیرکی و هوشیاری متصف شوند و شیوه‌های بادیه‌نشینی و سادگی و خوی‌های آن، از قبیل چشم‌پوشی و مسامحه و کناره‌گیری، رخت بربندد... آن وقت بر تکالیف و تقسیم‌بندی خراج رعایا و برزگران و کشاورزان و دیگر کسانی که خراج می‌پردازند می‌افزایند و بر میزان کلیه تکالیف و تقسیم‌بندی‌ها مبلغ بزرگی اضافه می‌کنند تا عایدی آنان از خراج‌ستانی بیشتر شود و گذشته از این

از بازرگانان و پیشه‌وران و دروازه‌ها نیز باج‌هایی می‌گیرند» (همان: ص ۵۳۷).

گزارهٔ ۲: «سپس بر تکالیف مزبور پی‌درپی و مقدار به مقدار می‌افزایند، زیرا عادت تجمل‌خواهی دولت نیز به همان نسبت روز به روز تازه می‌شود و به سبب آن نیازمندی‌ها و مخارج آنان فزونی می‌یابد تا به مرحله‌ای می‌رسد که خراج‌ها و عوارض مالیاتی رعایا را سنگین‌بار می‌کند و برای آنان کمرشکن می‌شود» (همان).

گزارهٔ ۳: «(رعایا) رفته‌رفته به (این وضعیّت) خو می‌گیرند و آن را در شمار وظایف واجب می‌شمرند، زیرا این اضافات اندک‌اندک و به تدریج وضع می‌شود و هیچ‌کس احساس نمی‌کند چه کسی به نام و نشان آن‌ها را وضع کرده و بر میزان تقسیم‌بندی این همه افزوده است بلکه آنچه بر رعایا معلوم است این است که آن‌ها را در شمار عادات و وظایف واجب خود تلقی می‌کنند» (همان).

گزارهٔ ۴: «آن‌گاه اضافات مزبور از حد اعتدال خارج می‌شود و (رعیت بهبود زندگی و نیکو حالی پیشین را ازدست می‌دهد) و از اشتیاق به آبادانی باز می‌ایستد، زیرا وقتی که مخارج و وام‌ها و میزان خراج‌گزاری خود را با مقدار بهره‌برداری و سود خود می‌سنجد و می‌بیند سود اندکی برمی‌دارد، آن وقت در ورطهٔ نومیدی غوطه‌ور می‌شود» (همان: صص ۵۳۸-۵۳۷).

سیر استدلال ابن خلدون، با اختصار بیشتر:

الف) قصد دولت‌ها از اضافه کردن باج و خراج این است که عایدی خود را افزایش دهند، اما در واقعیت به جای اینکه عایدی آنان افزایش یابد، کاهش می‌یابد؛

ب) افزایش بی‌رویهٔ خراج‌ها و عوارض مالیاتی برای رعایا کمرشکن می‌شود؛

ج) از آنجاکه این افزایش خراج‌ها کم‌کم اتفاق می‌افتد، رعایا آن را به‌طور ملموس حس نمی‌کنند و برای همین به این وضعیّت خو می‌گیرند؛

د) اینکه مشخص نیست دقیقاً چه کسی خراج‌ها را دائماً زیاد می‌کند، باعث می‌شود که رعایا شدت و خیم بودن ماجرا را حس نکنند یا کمتر حس کنند؛

ه) وضع مالیات، حالت تعادلی مشخصی دارد. اگر این حالت تعادلی به هم بخورد، اشتیاق به آبادانی کشور، از سوی رعایا، خاموش می‌شود؛

و) خاموش شدن اشتیاق به آبادانی کشور از سوی رعایا به این دلیل است که آنان می‌بینند مقدار زیادی خراج می‌دهند، اما مقدار کمی سود نصیب خودشان می‌شود؛

ز) امید، در این شرایط، رخت برمی‌بندد.

## ۲-۴. طرح مسئله؛ گونه چهارم

گزاره ۱: «قوی‌ترین موجبات آبادانی و تولید ثروت عبارت از تقلیل (مقدار تقسیم‌بندی‌ها و تکالیف و تحمیلات) یا مالیات‌ها بر آبادکنندگان است تا جایی که امکان‌پذیر باشد» (همان: ص ۵۳۸).

گزاره ۲: «دولت... در حالت بادیه‌نشینی... درآمدهای خراج‌ستانی آن با هزینه‌ها برابری می‌کند و بلکه درآمد دولت به میزان بسیاری از نیازمندی‌های آن افزون‌تر است» (همان: صص ۵۳۹-۵۳۸).

گزاره ۳: «وضع خراج‌ستانی در آغاز تشکیل دولت، از لحاظ تقسیم‌بندی وظایف خراج‌گزاران، اندک و از نظر مجموعه عوایدی که به دست می‌آید فراوان است. و در پایان دولت، برعکس، تقسیم‌بندی و میزان تکالیفی که بر مردم تحمیل می‌کنند فراوان و گوناگون است، ولی با این همه، مجموعه عواید دولت اندک است» (همان: ص ۵۳۶).

گزاره ۴: «در صورتی که دولت به شیوه غلبه‌جویی و عصبیت تشکیل یابد، آن وقت در حالت بادیه‌نشینی خواهد بود و بادیه‌نشینی اقتضا می‌کند که دولت با مردم به شیوه مسامحه‌کاری و تعلل و فروتنی رفتار کند» (همان).

گزاره ۵: «بازرگانی سلطان برای رعایا زیان‌بخش و مایه تباهی خراج‌ستانی است... زیرا رعایا از لحاظ ثروت و مکتب در یک سطح هستند یا اندکی با هم اختلاف دارند و مزاحمت و رقابت آنان با یکدیگر منتهی یا نزدیک به سود ثروت‌های ایشان می‌شود، ولی هرگاه سلطان هم با آن همه ثروت‌های بیکران، که از همه آن‌ها توانگرتر است، در این‌گونه رقابت‌ها شرکت کند، آن وقت کار به جایی می‌کشد که هیچ‌یک از رعایا نتواند کمترین نیازمندی‌های خود را به دست آورد» (همان: ص ۵۴۱).

سیر استدلال ابن خلدون، با اختصار بیشتر:

- الف) فرمول آبادانی و تولید ثروت از نظر ابن خلدون عبارت است از: تقلیل (مقدار تقسیم‌بندی‌ها و تکالیف و تحمیلات) یا مالیات‌ها بر آبادکنندگان؛
- ب) آغاز دولت و پایان دولت سیر معکوسی از نظر مالیاتی دارند. در آغاز، تقسیم‌بندی‌های مالیاتی اندک و عواید بسیار است و در پایان، تقسیم‌بندی‌های مالیاتی، بسیار و عواید کم است؛
- ج) اقتضای بادیه‌نشینی مسامحه در کنترل مالیاتی مردم است و اقتضای شهرنشینی، دقت در کنترل مالیاتی مردم؛

د) تصدّی‌گری دولت در اقتصاد، سبب‌ساز تباهی جامعه است.

باتوجه‌به این چهار تصویر از طرح مسئله ابن خلدون، مهم‌ترین سؤال از ابن خلدون این می‌تواند باشد: «چه می‌شود که دولت به وضعیّت فروپاشی می‌رسد؟» به عبارتی «کدام سیر تاریخی لحظه‌حال سقوط دولت را به‌وجود آورده است؟» در ادامه نگارنده، برای پاسخ به این سؤال، علم عمران ابن خلدون را فراخوانی می‌کند.

### ۳. فراخوانی متن تاریخی در ربط با تاریخ اکنون

چنان‌که آمد، ژانر نوعی از عملکرد است، که با ربط دادن گفتارها به یکدیگر، این امکان را فراهم می‌کند تا ببینیم کدام فراخوانی‌ها، از این گفتارها، ممکن و کدام فراخوانی‌ها محال است. گفتارها در اینجا عبارت‌اند از: عصبیّت، دولت، بادیه‌نشینی و شهرنشینی.

در ادامه ژانر ابن خلدونی را، برای پاسخ به سؤال اصلی پژوهش، برمی‌سازیم.

ابن خلدون می‌گوید انسان‌ها ابتدا در بادیه زندگی می‌کنند:

«بادیه‌نشینی به منزله اصل و گهواره اجتماع و تمدن است» (ابن خلدون، ۱۳۹۱، ج ۱:

ص ۲۲۹).

برای فهم اینکه بادیه چیست، لازم است که به اقلیم‌شناسی ابن خلدون رجوع کنیم. ابن خلدون برخی از اقلیم‌ها را مناسب برای زندگی جمعی و برخی دیگر از اقلیم‌ها را نامناسب ارزیابی می‌کند:

«عمران اقلیم نخست و دوم از دیگر اقلیم‌های پس از آن‌ها کمتر است» (همو، ۱۳۵۹، ج ۱:

ص ۸۸).

در همان اقلیم‌هایی که زندگی در آن‌ها امکان‌پذیر است شرایط جغرافیایی متفاوت است. ابن خلدون نشان می‌دهد که، برای مثال، مردم مصر و مغرب، متأثر از شرایط آب‌وهوایی، چه تفاوتی

در رفتارهای اجتماعی و اقتصادی و... با یکدیگر دارند:

«مردم فاس، که از بلاد مغرب است، برعکس آنان (مردم مصر) در کوهستان‌های سرد زندگی

می‌کنند، می‌بینیم که چگونه مانند کسانی به‌سر می‌برند که سر به‌گریبان اندیشه فرو می‌برند و تا چه

حد در اندیشیدن فرجام کار زیاده‌روی می‌کنند...» (همان: ص ۱۵۸).

بنابراین بادیه جایی است که انسان‌ها، برطبق ضرورت‌های اقلیمی، زیست می‌کنند.

بادیه‌نشینان «در پیرامون آبادی‌ها و کوهستان‌ها یا در بیابان‌ها و دشت‌های دور از آبادانی و در

سکونت‌گاه‌های کنار ریگزارها به‌سر می‌برند» (همان: ص ۷۵).



اقلیم بیابانی، جلگه‌ای و کوهستانی با یکدیگر متفاوت‌اند:

«گروهی که در دشت‌ها به‌وضع چادرنشینی به‌سر می‌برند، ... از لحاظ جسمی و اخلاقی بر جلگه‌نشینانی که در نهایت آسایش زندگی می‌کنند، برتری دارند...» (همان: ص ۱۶۱).

همین اقلیم‌شناسی ابن خلدونی سرآغازی است بر اینکه بادیه در دستگاه خلدونی را متکثر ببینیم. وقتی بادیه‌ها، متأثر از شرایط اقلیمی، متفاوت باشند، سنگ بنای تکوین جوامع هم متکثر می‌شود. این لحظه لحظه‌ای است که خوانش‌های خلدونی کمتر به آن توجه می‌کنند و بادیه در علم عمران را یک دست می‌کنند. در صورتی که ابن خلدون برای هر کدام از این بادیه‌ها سرنوشتی جداگانه قائل می‌شود. برای مثال، بادیه‌های جلگه‌ای، به دلیل شرایط مناسب آب‌وهوایی، مردم سرزمین‌های هم‌جوار را جذب می‌کنند و به همین دلیل نَسَب در آن‌ها روشن نیست:

«تازیبانی که در نواحی نزدیک به آبادانی‌های عراق می‌زیستند در سکونت در نقاط حاصلخیز و خوش‌آب‌وهوا هم‌دوش بودند و از این‌رو آمیزش و اختلاط انساب آنان توسعه یافت و خاندان‌های آنان با خاندان‌های دیگر درهم آمیختند» (همان: ص ۲۴۵).

در این نوع از بادیه، افراد سرزمین‌های گوناگون در یک مکان به‌هم پیوسته‌اند و روابط آن‌ها، بیش از اینکه مبتنی بر نَسَب باشد، مبتنی بر همکاری‌های متقابل است. این نوع از بادیه‌نشینان، از این حیث، به خصلت‌های شهری نزدیک‌اند. در بادیه کوهستانی به دلیل وجود موانع طبیعی، که به مثابه مانعی برای دشمن عمل می‌کند، ساکنان یکی از وجوه زندگی شهری را دارند. چراکه از نظر ابن خلدون ویژگی شهر این است که با ایجاد حصن‌ها و باره‌ها، برای دشمن مانع ایجاد می‌کند. شهرنشینان «خویش را به‌وسیله دیوارها و حصارهای آن‌ها از هر گزندی مصون می‌دارند» (همان: ص ۷۵).

بادیه‌های بیابانی یعنی همان بادیه‌هایی که ابن خلدون خوی ساکنانش را بر وحشی‌گری می‌داند، دورترین بادیه‌ها بر رسم و رسوم شهری‌اند. بادیه‌نشین‌هایی که ابن خلدون می‌گوید اگر بر شهرها مسلط شوند، فقط به فکر غارت‌گری‌اند:

«تمام هم‌ایشان (قوم عرب بادیه‌نشین) مصروف ربودن اموال مردم از راه غارتگری و یا باج‌ستانی است» (همان: صص ۲۸۷-۲۸۶).

همان بادیه‌نشینانی که به انواع مشاغل شهری، مانند بازرگانی، بی‌توجه‌اند:

«کار هنرمندان و پیشه‌وران را هیچ می‌شمرند و برای آن دستمزد و ارزشی قائل نیستند» (همان).  
و هیچ دقتی در ساخت بناها و ظرایف آن، به‌خرج نمی‌دهند:

«سرسخت و طبیعت ایشان منافی ساختمان‌ها و بناهاست که اساس شهرنشینی و عمران است» (همان).

بی‌تردید، یکی از دلایلی که باعث شده است مطالعاتِ خلدونی بادیه را یک‌دست بخوانند، خودِ ابن خلدون است. ابن خلدون اگرچه بادیه‌ها را متنوع دیده است، این تنوع را در صورت‌بندی نظری خود دخالت نمی‌دهد و در اغلب موارد از یک بادیه می‌گوید.

آنجا که می‌گوید بادیه‌نشینان دلیرترند و یا به فطرت نخستین نزدیک‌ترند: «بادیه‌نشینان به فطرت نخستین نزدیک‌ترند» (همان: ص ۲۳۲)، «فساد در میان بادیه‌نشینان کمتر از شهرنشینان است» (همان)، «بادیه‌نشینان از کسانی که پیروی از فرمان‌ها می‌کنند سرسخت‌تر و دلاورترند» (همان: ص ۲۳۷).

همین دوگانگی‌ها - متکثر کردن بادیه یا یک‌دست کردن آن - در جاهایی از متن مقدمه بیرون می‌زند و اگر واقف نباشیم که خودِ ابن خلدون این دوگانگی‌ها را مُهمَل گذاشته است، یا این لحظات مهم را نمی‌خوانیم و یا اغلب به نفع یکپارچه دیدن بادیه آن‌ها را تفسیر می‌کنیم.

از همین تکثر بادیه‌هاست که می‌توانیم به تکثر عصیّت‌ها، در علمِ عمران، پی ببریم. اولین قدم، تفاوت‌گذاری بین نَسَب و حَسَب در کار ابن خلدون است. درحالی‌که نَسَب ناظر بر پیوند خویشی است، حَسَب ناظر بر خوش‌نامی و شناخته شدن در بین اعضای یک جامعه است:

«آغاز هر بزرگی و شرفی چنان‌که گفته‌اند حالتی خارجی است و آن رسیدن به ریاست و شرف از پستی و گمنامی و فقدان حَسَب است» (همان: ص ۲۶۰).

ابن خلدون در ضمن بیان گفتاری از پیامبر (ص) که می‌فرماید: «از نژاد و نسب خود همانقدر پیاموزید که شما را به صلّه رحم وادارد»، در لحظه‌ای مهم حَسَب را در مرکز تحلیلی خود قرار می‌دهد. لحظه‌ای که خوانش‌های خلدونی کمتر به آن دقت کرده‌اند.

ابن خلدون می‌گوید: «امر خویشاوندی و نسب حقیقتی ندارد و متکی به وهم و خیال است و سود آن تنها همین وابستگی و پیوند است» (همان: صص ۲۴۴-۲۴۳).

دقیقاً به خاطر همین وهمی بودن و اعتباری بودنِ نَسَب است که ولاءها و حلف‌ها می‌توانند همان خاصیتی را که از پیوند خویشی حاصل می‌شود داشته باشند:

«نشان دادن غرور قومی نسبت به هم‌پیمان به خاطر پیوندی است که از هم‌پیمانی حاصل می‌شود، مانند پیوند خانوادگی یا مشابه آن» (همان).

همین اعتباری بودن است که به پادشاه کمک می‌کند تا یارانی که با او پیوند خویشی ندارند را

به کار گیرد:

«گاهی ممکن است کسی از آغاز به سبب پیوند با عصبیت و دولت نژادی خویش دارای خاندان شریف و نسبی اصیل باشد، ولی اگر آن دولت منقرض شود و از راه هم‌پیمانی (ولاء) و تربیت یافتن در دولت دیگری به خدمتگزاری برگزیده شود، آن وقت نسب نخستین برای او سودی نخواهد داشت زیرا عصبیت آن از میان رفته است و از نسب دوم که دارای عصبیت است، برخوردار شده است» (همان: ص ۲۵۸).

همین اعتباری بودن است که نَسبی، را علیرغم شفاف بودن و باصالت بودن، بی قدرت می‌کند. ابن خلدون، در ضمن بازگویی ماجرای موسی (ع) و قوم بنی اسرائیل، گوشزد می‌کند که صرفاً اصالت نسب ملاک نیست. قوم بنی اسرائیل اگرچه نَسبِ اصیلی داشتند اما عصبیت نداشتند:

«این معنی را می‌توان در بنی اسرائیل مشاهده کرد که چون موسی (ع) ایشان را به کشور شام خواند و به آنان خبر داد که خدا پادشاهی آن کشور را برای ایشان تعیین فرموده است، چگونه از این امر عاجز آمدند و گفتند: در آن کشور گروهی ستمکاراند و ما هرگز داخل آن نمی‌شویم مگر آنکه آن قوم از آن کشور بیرون روند» (همان: صص ۲۶۹-۲۶۸).

همین اعتباری بودن است که اجازه می‌دهد نزدیکان پادشاه بتوانند در سرزمین‌های هم‌جوار مسلط شوند، زیرا مردمان آن سرزمین آن پادشاه و هر آن کس که به او نزدیک باشد را خوش‌نام می‌دانند:

«بی‌کشمکش و زدوخورد پیروز می‌شوند، چه نیروی غلبه آنان، در نظر دولتِ فرتوت، معلوم است» (همان: ص ۲۷۹).

باز هم می‌بینیم که مطالعاتِ خلدونی، اغلب عصبیت را یکپارچه می‌کنند و آن را یک‌راست به نَسب مرتبط می‌کنند، در حالی که عصبیت خلدونی متکثر است و یا عصبیت خلدونی را همان عصبیت جاهلی می‌پندارند، در حالی که اگر مقدمه ابن خلدون را از زاویه علمی بخوانیم و نه کلامی، می‌بینیم عصبیت را چگونه می‌توان، در شکل‌بندی‌های متنوع اجتماعی، وارد کرد. شکی نیست که دغدغه‌های کلامی ابن خلدون در برهه‌هایی از مقدمه بر دغدغه‌های علمی او چربیده است و مقدمه او را دچار دوگانگی‌ها و تناقض‌هایی کرده است. ابن خلدون، با دغدغه علمی در مقدمه، وقایع صدر اسلام را برطبق عادت می‌خواند:

«روش پیامبران (ع) در دعوت مردم به سوی خدا نیز بر همین اصل متکی است که دعوت ایشان به پشتیبانی عشایر و جمعیت‌ها پیش می‌رود با آنکه ایشان، اگر خدا بخواهد، همه جهان هستی

آنان را تأیید می‌کند، لیکن خدا بی‌گمان امور را بر همان مستقر عادت جریان می‌دهد» (همان: ص ۳۰۵).

اما ابن خلدون، با دغدغه کلامی در مقدمه، وقایع صدر اسلام را حرقِ عادت می‌نامد: «... این موضوع در آغاز اسلام، به علت متوجه شدن ذهن مردم به خوارق و مسئله وحی و رفت‌وآمد فرشتگان برای یاریگری به اسلام، از یادها رفته بود و مردم از امور عادی‌شان غفلت کرده بودند و از عصبیت جاهلیت و گرایش به هدف‌های آن اثری دیده نمی‌شد و آن را فراموش کرده بودند» (همان: صص ۴۱۶-۴۱۵).

بی‌تردید یکی از عوامل نقش‌آفرین، در یکپارچه دیدن عصبیت، خود ابن خلدون است، زیرا ظرایف نظری خود را در این خصوص، مانند بادیه، از تلویح به تصریح در نیاورده است. همچنان که بادیه و عصبیت در دستگاه خلدونی متکثر است، مقوله دولت هم متکثر است. ابن خلدون دولت‌ها را بر سه نوع می‌داند: دولت‌های طبیعی که بروفق امیال حکم می‌رانند؛ دولت‌های سیاسی که برطبق عقل حکم می‌رانند و دولت‌های شرعی که براساس دین حکومت می‌کنند: «کشورداری و حکومت طبیعی واداشتن مردم به امور زندگی بر مقتضای غرض و شهوت است و مملکت‌داری سیاسی واداشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن می‌باشد، ولی خلافت واداشتن عموم بر مقتضای نظر شرعی در مصالح آن جهان و این جهان مردم است» (همان: ص ۳۶۵).

ابن خلدون اگرچه این تنوع را در دولت‌ها لحاظ کرده است، این تنوع را در مقدمه پی نگرفته است. اگر این تقسیم‌بندی خلدونی را در مقدمه جدی بگیریم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم دولت‌هایی که شهر را غرق در تجمل می‌کنند، دولت‌هایی که دائماً بر مردم مالیات می‌بندند و درنهایت دولت‌هایی که دچار انحطاط می‌شوند، جزء دولت‌هایی‌اند که براساس امیال حکم می‌رانند. در سوی دیگر، دولت‌هایی که برخوردار از خصال نیکو هستند، یعنی همان دولت‌هایی که برطبق سیاست عمومی رفتار می‌کنند، و نه سیاست خصوصی، دولت‌های عقلی‌اند:

«نیروی فرمانروایی دارای فرع یا شاخه‌ای می‌باشد که به سبب آن صورت می‌گیرد و کمال می‌پذیرد. این فرع یا شاخه در نیروی فرمانروایی عبارت از خصال نیکو است. می‌توانیم پادشاهی و کشورداری را غایت عصبیت بدانیم. در این حالت موجباتی را که مکمل پادشاهی می‌باشند نیز باید غایت دیگر عصبیت بشماریم که همان خصال نیکوست» (همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۶۰).

برطبق این بازسازی از علم عمران، می‌توانیم بگوییم مملکت‌داری سیاسی ایجاب می‌کند که

سیاستِ عمومی پی گرفته شود و نه سیاستِ خصوصی که در مملکت‌داریِ طبیعی جریان دارد. ابن خلدون می‌گوید: «باید دانست که از جمله خصلتی که مایهٔ کمال انسان است و قبایل دارای عصبیتِ بدن‌ها شیفستگی دارند و آن‌ها را گواه و نشانهٔ کشورداری می‌دانند، بزرگداشتِ علما و شایستگان و اشراف و خداوندان حسب و اصنافِ بزرگانان و مردمانِ غریب و بی‌کس و گماشتنِ افرادِ مردم به مناسب و درجاتی است که سزاوار آن می‌باشند، و گرنه گرامی داشتنِ قبایل و خداوندانِ عصبیت‌ها و عشایری که در شرف و بزرگواری دم از همسری می‌زنند و با آنان در مجد و عظمت در کشمکش اند و در توسعه بخشیدنِ جاه و عظمت با ایشان شرکت می‌جویند، امری طبیعی است و اغلب محرک آنان به بزرگداشتِ این‌گونه کسان حسِ جاه‌طلبی یا بیم از عشایر ارجمنند یا توقع احترام و تجلیل متقابل از آن‌هاست، ولی گرامی داشتنِ کسانی که مانند گروه نخستین نه عصبیتی دارند تا مایهٔ بیم باشد و نه جاهی که بدان امید بندند، به‌هیچ‌رو مورد شک و تردید واقع نمی‌شود و خالصانه و بی‌شایبه است و منظور از توجه به چنین کسانی تنها بزرگواری و فرمانروایی حقیقی و رسیدن به مرحلهٔ کمال فضایل و خصال پسندیده است و پادشاهانی که بدین شیوه مردم را مشمول عواطف خویش می‌کنند، به سیاستِ کلی مردم‌داری و تمام جزئیات آن اهتمام می‌ورزند» (همان: ص ۲۷۶).

«بزرگداشتِ هم‌گنان و اقران در میان قبیله و خویشاوندان از لحاظ سیاستِ خصوصی ضرورت دارد و گرامی داشتنِ مهمانان و بیگانگانی که از خارج وارد می‌شوند و از خداوندان فضیلت یا واجد خصوصیاتِ دیگرند، مایهٔ کمال فضیلت ایشان در سیاستِ عمومی و کلی می‌شود» (همان).

ابن خلدون، در این دو بند مهم، که مطالعاتِ خلدونی کمتر به آن توجه کرده‌اند، سیاستِ عمومی را از سیاستِ خصوصی تفکیک کرده است. مطالعاتِ خلدونی اغلب دولت و عصبیت را در علمِ عمران در راستای سیاستِ خصوصی می‌خوانند، در حالی که ابن خلدون، به‌وضوح، جایی مهم برای سیاستِ عمومی باز کرده است. با بازسازی علمِ عمران، می‌توان این‌طور گفت که دولت‌هایِ عقلی برخوردار از سیاستِ عمومی‌اند. درنهایت، ابن خلدون از دولت‌هایی نام می‌برد که در آن‌ها دین عامل پیونددهنده بین انسان‌هاست، دین باعث می‌شود آن‌ها از پی‌جوییِ اغراضِ شخصی برکنار باشند:

«(در حکومتِ دینی) از درون خویش بر خود حاکمی قرار می‌دهند که آنان را به جلوگیری

از تجاوز افراد نسبت به یکدیگر و می‌دارد» (همو، ۱۳۵۹، ج ۱: صص ۲۹۱-۲۹۰).  
ابن خلدون، عُمر دولت‌ها را نیز یکپارچه نکرده است و در جایی عمر دولت‌ها را سه پست، در جایی دیگر در چهار پست و در جایی دیگر تا نسل پنجم و ششم نیز می‌بیند. نکته مهم صیوررتی است که در بین نسل‌های دولت اتفاق می‌افتد. ابن خلدون گاه این صیوررت را به صورت بنیانگذار، مباشر، مقلد و انحطاط‌گر صورت‌بندی کرده است (همان: ص ۲۶۰) و گاه به صورت اشتراک در ریاست، خودکامگی در پادشاهی و تجمل‌گرایی (همان: صص ۳۲۶-۳۲۴) و گاه به صورت اشتراک در ریاست، خودکامگی در پادشاهی، دوره به دست آوردن نتایج پادشاهی، دوره مسالمت‌جویی و دوره تجمل (همان: صص ۳۳۶-۳۳۴).

باتوجه به انواع دولت‌ها، از نظر ابن خلدون، می‌توانیم موضوع عمر دولت‌ها را در دستگاه خلدونی بازسازی کنیم. به این معنا که دولت‌ها، در شکل‌بندی‌های شرعی و عقلی، می‌توانند دوام بیشتری بیابند، اما دولت‌هایی که براساس امیال‌اند، به ضرورت کوتاه‌مدت و کم‌دوام می‌شوند. بعد از اینکه ملاحظه کردیم بادیه، عصیّت و دولت در دستگاه خلدونی یکپارچه نیست، می‌بینیم که ابن خلدون شهر را نیز یکپارچه نکرده است. ابن خلدون از شهرهای متوسط، شهرهای کم‌جمعیت و شهرهای پرجمعیت نام می‌برد:

«صنایعی که از نظر عادات و کیفیات زندگانی تجملی مورد نیاز توانگران می‌باشد، تنها در شهرهای پرجمعیت و بسیار آباد، که آداب و شئون زندگانی تجملی و حضارت را پیش می‌گیرند، رواج می‌یابد» (همو، ۱۳۵۹، ج ۲: ص ۷۴۶).

در هر کدام از این شهرها وضع صنایع، علوم و هنرها را متفاوت می‌بیند. اگرچه مانند موضوعات پیشین این تکثر در علم عمران صراحت نیافته است و همچنان فراخوانی‌ها از علم عمران می‌توانند این لایه‌های پنهانی در مقدمه را بخوانند.

ابن خلدون در توصیفی که از صنایع می‌کند، اذعان می‌کند که از ساده به پیچیده قابل‌دسته‌بندی‌اند. کشاورزی در بادیه هم دیده می‌شود، اما صنعتی مانند موسیقی در آخرین مرحله شهر پیدا می‌شود و بعد از فروپاشی شهر هم اولین صنعتی است که مُضمحل می‌شود (همان: صص ۸۵۶-۸۰۳). علوم می‌مانند فلسفه، کیمیا و نجوم هم فقط در شهر قابل‌ردیابی‌اند (همان: ص ۱۰۸۸). از سوی دیگر، چنانچه بخواهیم مقدمه را در این خصوص بازسازی کنیم، می‌توانیم بگویم وضعیّت دانش‌ها نیز در شهرهای پرجمعیت، کم‌جمعیت و متوسط متفاوت است. در شهرهای پرجمعیت، ابزارهای دانش نیز، مانند غایات دانش، فربه می‌شوند (همان: ص ۱۱۳۶):

همان موضوعی که ابن خلدون آن را دارای تأثیر منفی بر متعلمین می‌بیند. در صورتی که در شهرهای متوسط، ابزارها در حد ضرورت رشد می‌کنند و غایات دانش فریه می‌شوند (همان).

#### ۴. پاسخ‌دهی به سؤالات مرتبط با متن تاریخی و تاریخ اکنون

باتوجه به موضوع برگزیده شده از علم عمران، سؤال این است: «چه می‌شود که دولت به وضعیّت فروپاشی می‌رسد؟» در پاسخ به این سؤال، می‌توانیم بگوییم هرگاه دولت از حالت تعادلی تنظیم دخل و خرج به حالت غیرتعادلی افزایش خرج نسبت به دخل برسد، وضعیّت فروپاشی دولت به وجود می‌آید. لازم به ذکر است که این شرایط تعادلی و غیرتعادلی در دستگاه خلدونی امری نیت‌مند نیست. عوامل واقعی در کنار هم قرار می‌گیرند و برآیند آن‌ها، علیرغم نیت دولت مردان، فروپاشی را امکان‌پذیر می‌کند.

می‌توان به اختصار گفت هرگاه گونه‌ای از شهرنشینی - شهرنشینی تجمل‌گرا - با گونه‌ای از حکمرانی - حکمرانی بی‌بهره از عصبیّت - همراه شود، فروپاشی دولت محتمل است. ژانر اول به دلیل اینکه تکثرها و شکاف‌ها در علم عمران را در نظر نمی‌گیرد، احتمالاً این گونه پاسخ می‌دهد که: «شهرنشینی موجب فروپاشی دولت می‌شود».

ضمن فراخواندن علم عمران، به خوبی نشان دادیم که این ژانرها، در توضیح علم عمران، یا ناکافی‌اند و یا، به دلیل نیمه خواندن و ناقص خواندن مقدمه، دچار کژتابی‌اند. به همین دلیل است که پاسخ آن‌ها به سؤال بی‌فایده برای تاریخ اکنون است.

سؤال دوم، که مهم‌ترین سؤال پژوهش حاضر است، این است که: «صورت‌بندی ابن خلدون از نحوه فروپاشی دولت، چه دلالتی برای تاریخ اکنون، می‌تواند داشته باشد؟». می‌توان به اختصار گفت مجموع عواملی که وفق علم عمران مازاد خرج به دخل را به وجود می‌آورند و یا به عبارتی مجموعه عواملی که دولت را بدهکار می‌کنند، همچنان در ربط با تاریخ اکنون‌اند. در جهان به هم پیوسته کنونی، دولت‌ها به این دلیل که رقیبی خارجی، مانند بادیّه خلدونی، ندارند و از طرفی سازوکارهای پیچیده‌تری از اقتصاد بدهی دارند، می‌توانند فروپاشی خود را بیشتر از دولت‌های خلدونی به تعویق بیندازند. از طرف دیگر، می‌توان گفت صورت‌بندی ابن خلدون، از گونه‌ای از شهرنشینی که همراه با رونق است و همچنین صورت‌بندی او از گونه‌ای از دولت که همراه با نظام برنامه‌ریزی تعادلی است، می‌تواند از این طریق به تاریخ اکنون یاری رساند که آرایشی از روابط دولتی و شهری، که همراه با برنامه‌ریزی تعادلی‌اند، را بازشناسی کنیم.

ژانر دوم احتمالاً این گونه پاسخ می‌دهد که: «از آنجا که دولتِ ابن خلدونی دولتی مدرن نیست، بنابراین صورت‌بندی ابن خلدون، از نحوهٔ فروپاشی دولت‌ها، بی‌ربط با تاریخ اکنون است». ژانر دوم، انتظار دارد گذشته مانند حال عمل کند و چون گذشته چنین عملکردی ندارد، آن را منکوب می‌کند. این ژانر دچار اکنون‌گرایی است. «اکنون‌گرایی<sup>۱</sup>، یعنی فرافکنی زمان حال به گذشته و فروگاهی گذشته به (پیش تاریخ) زمان حال» (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ص ۶۶). ژانر سوم، از آنجا که صورت‌بندی فروپاشی دولت در علم عمران را به گرایش‌های فقهی یا کلامی ابن خلدون فرومی‌کاهد، پاسخی علمی به این پرسش نمی‌تواند بدهد. ژانر سوم به دنبال پیدا کردن منشأ و جوهری است که کاملاً بتواند ابن خلدون را توضیح‌پذیر کند. باید گفت که «تحلیل تاریخی به معنای یافتن منشأ و جوهری در گذشتهٔ تاریخی نیست که تمامیت آنچه با آن روبه‌رویم از دل آن قابل توضیح باشد» (همان: صص ۲۸۵-۲۸۴). این ژانر می‌پندارد، با اشعری خواندن ابن خلدون، آن جوهر را به دست آورده است و منطبق با آن تمامی علم عمران را، به همین مؤلفه، فرومی‌کاهد. وجه دیگر این ژانر این است که مسائلی که در دورهٔ جدید به وجود آمده است را به ابن خلدون، حُقه می‌کند. از همین حیث است که، برای مثال در این ژانر، ابن خلدون دانشمندی سکولار خوانده می‌شود. این ژانر مفاهیم تاریخی را به مفاهیم همواره حاضر تبدیل می‌کند.

### نتیجه‌گیری

صورت‌بندی ابن خلدون از نحوهٔ «فروپاشی دولت» می‌تواند با تاریخ اکنون ربط پیدا کند. این ربط به این معناست که علیرغم اینکه جنبه‌هایی از علم عمران اکنون دیگر منسوخ شده‌اند، جنبه‌هایی دیگر همچنان زنده‌اند و نه تنها زنده‌اند بلکه می‌توانند امکان فهم عمیق‌تری از تاریخ اکنون را مهیا کنند. بی‌تردید، در جهان به هم پیوستهٔ کنونی دیگر باده‌ای وجود ندارد که از بیرون، بر سر شهر بحران‌زده، هوار شود و افقی جدید بگشاید. در جهان کنونی، سیاست شهر بی‌رقیب شده است و زهر و پادزهر فقط در میدان شهر یافتنی است. در جهان خلدونی، به تعویق انداختن انقراض دولت منوط به این بود که مدّعی رقیب وجود نداشته باشد و این تعویق‌اندازی فقط می‌توانست حداکثر دو نسل دوام آورد، یعنی به جای اینکه انحطاط در نسل چهارم رخ دهد، بنا به دلایلی، در نسل ششم رُخ دهد. در جهان خلدونی، دولت‌ها اول با بیگانگان می‌جنگیدند، بعد با خودی‌ها و بعد



از آن شروع به بهره‌داری از مواهب حکومت می‌کردند و بناهای باشکوه می‌ساختند و دخل و خرج را تنظیم می‌کردند، بعد از این مرحله، دولت‌ها به آنچه داشتند اکتفاء می‌کردند و دست آخر، دچار عارضه اسراف می‌شدند و مضمحل می‌شدند. در جهان به هم پیوسته کنونی، این مراحل از پی هم نمی‌آیند بلکه هم‌زمان‌اند. در تاریخ اکنون، نشانی از تقدّم و تأخّرهایی خلدونی نیست. با این همه، علم عمران همچنان زنده است و زنده بودن آن هم مربوط به امکاناتی است که در درون این علم است و هم منوط به فراخوانی‌ها و دوباره‌خوانی‌های ممکن. درست است که بادیه و شهر دو مکان فیزیکی از بین رفته‌اند، اما بادیه و شهر، به منزله دو فضای کنش، همچنان زنده‌اند. در فضای کنشی بادیه، انسان‌ها متکفل امور خود هستند و مانند ناتوانان، امور خود را به دیگران تفویض نمی‌کنند. در فضای کنشی شهر، انسان‌ها پذیرفته‌اند که با واسطه کنش کنند. به واسطه مقرّرات، به واسطه دولت، به واسطه لشکریان و... جهان خلدونی، اقتضاء می‌کرد که این دو مکان هم‌زمان نباشند، اما در جهان به هم پیوسته کنونی، هم فضای کنشی بادیه و هم فضای کنشی شهر را می‌توان نوعی راهبرد یا سیاست شهر، به طور هم‌زمان، در نظر گرفت. ابن خلدون هم وقتی، در برخی از فصول مقدمه، از «حالت» بادیه‌نشینان (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ص ۵۳۶) نام می‌برد و نه «مکان» بادیه‌نشینان، یعنی در زمانه او نیز این هم‌زمانی‌ها، گاه‌به‌گاه، رخ می‌داده است، اگرچه در زمانه فعلی، این هم‌زمانی‌ها به متن زمانه تبدیل شده است. ابن خلدون، آنجا که از سازوکار اعمال قدرت دولت بر رعایا صحبت می‌کند، انگار که در زمانه ماست. او می‌گوید دولت‌ها به یک‌باره مالیات‌ها را افزایش نمی‌دهند، بلکه به صورت پلکانی اقدام می‌کنند. دولت‌ها، توانایی نامحسوس کردن خود را دارند به طوری که رعایا تشخیص ندهند منبع فشار در کجا سامان یافته است. ابن خلدون می‌گوید رعایا قابلیت خو گرفتن با این شرایط را دارند، اما به مرور، امید در آن‌ها می‌خُشکد و ناامیدی مردم بزرگترین برهان بر انحطاط دولت است. ابن خلدون به خوبی توضیح می‌دهد که وقتی دولت در اقتصاد تصدّی‌گری کند، چطور آبادی‌ها را می‌خُشکاند. ابن خلدون سازوکارهای دولتی را توضیح می‌دهد که از خلال آن‌ها گروهی از مردم، به دلیل فقیر شدن، هر روز می‌پژموند، اما هم‌زمان عده‌ای دیگر هرچند در اسراف و تبذیر غوطه‌ورند، همچنان ناراضی‌اند. اهمّیت ابن خلدون برای تاریخ اکنون در صورت‌بندی کردن لحظات بدیلی است که در آن‌ها «امید» همچنان زنده است. در لحظات امیدبخش خلدونی، رعایا از کار خود بهره می‌برند، دولت تقسیم‌بندی‌های مالیاتی را با برنامه اعمال می‌کند، کارکنان دولت، نه صرفاً به خاطر پول، که برای آرمان دولت، می‌جنگند. در این لحظات، دولت سیاست عمومی دارد و همه اقشار کارآمد جامعه را پاس می‌دارد و نه فقط

کسانی که در عصیّت با او شریک‌اند. تمام این لحظات را ابن خلدون، در مقدمه خود، ثبت کرده است. دقیقاً به همین دلیل است که در جهان به هم پیوسته کنونی، لازم است ابن خلدون را دوباره بخوانیم تا دریابیم این لحظات در جهان خلدونی به چه شکل به وجود می‌آمده است و در تاریخ اکنون، چگونه می‌تواند باشد.

در نهایت، نگارنده پژوهش‌های دیگر موضوعات همچنان زنده در متن مقدمه، مانند وضعیت علم در شهر، و فقه همین روش‌شناسی چهار مرحله‌ای را، که در متن پژوهش آمد، پیشنهاد می‌دهد تا این‌گونه پژوهش‌ها رفته‌رفته از حالت حاشیه‌ای به متن مطالعات خلدونی وارد شوند.

### کتابنامه

۱. آزاد ارمکی، تقی. ۱۳۹۷. «ضرورت گذرا از دستگاه نظری ابن خلدون: گفت و گو با دکتر تقی آزاد ارمکی». مجله علوم انسانی اسلامی صدر. سال هفتم. شماره ۲۶ و ۲۷. صص ۱۱۳-۱۰۳.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن. ۱۳۵۹. مقدمه ابن خلدون. جلد اول و دوم. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ چهارم.
۳. امیدی، رضا. ۱۳۹۸. نشست «سیاست‌های بودجه‌ای امور اجتماعی: بررسی لایحه بودجه سال ۱۳۹۹». ارائه شده در مؤسسه دین و اقتصاد. سوم بهمن ماه ۱۳۹۸.
۴. پارسانیا، حمید. ۱۳۹۷. «چرا باید ابن خلدون را اشعری خواند؟». مجله علوم انسانی اسلامی صدر. سال هفتم. شماره ۲۶ و ۲۷. صص ۲۵-۱۲.
۵. توفیق، ابراهیم. ۱۳۹۲. «سیاست اجتماعی، علوم اجتماعی و الهیات گذار». ماهنامه مهرنامه. شماره ۳۳.
۶. توفیق، ابراهیم؛ اسلامی، روح‌الله؛ اولاددمشقیه، صالح؛ تمجیدی، مزدک؛ خراسانی، امیر؛ صفاری، حسام؛ وزوایی، نوید؛ یوسفی سیدمهدی. ۱۳۹۸. نامیدن تعلیق: برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران. تهران: انتشارات مانیا هنر.
۷. الجابری، محمد عابد. ۱۳۹۸. اندیشه ابن خلدون؛ عصیبت و دولت: نمودهای یک نظریه خلدونی در باب تاریخ اسلام. ترجمه احمد فرادی اهوازی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. حیدری، آرش. ۱۳۹۱. «فریود و آلتوسر: جنبه‌های جامعه‌شناختی روانکاوی». مجله جامعه‌شناسی ایران. دوره سیزدهم. شماره ۳. صص ۲۴-۳.

۹. دهقانی، آوا؛ توفیق، ابراهیم. ۱۳۹۶. «تبارشناسی نظم تهران امروز با محوریت نقش نهاد کمیسیون ماده پنج». مجله جامعه‌شناسی ایران. دوره ۱۸. شماره ۲. صص ۲۷-۱.
۱۰. روزنتال، اروین آی. جی. ۱۳۸۸. اندیشه سیاسی اسلام در سده های میانه. ترجمه علی اردستانی. تهران: نشر قومس.
۱۱. زاهد زاهدانی، سید سعید. ۱۳۹۷. «ابن خلدون: اندیشمند اسلامی یا سکولار؟». مجله علوم انسانی اسلامی صدر. سال هفتم. شماره ۲۶ و ۲۷. صص ۱۱۸-۱۱۴.
۱۲. طباطبایی، سید جواد. ۱۳۹۱. ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی. تهران: نشر ثالث.
۱۳. فردی، احمد. ۱۳۹۱. «نگاهی به نظرات محمد عابد الجابری درباره ابن خلدون: برای ابن خلدون». روزنامه شرق. سال نهم. شماره ۱۵۱۸.
۱۴. لاتزاراتو، موریتزیو. ۱۳۹۴. ساخت انسان بدهکار: جستاری در وضعیت نولیبرال. ترجمه پیمان غلامی. انتشار الکترونیکی: [www.asabsanj.com](http://www.asabsanj.com).
۱۵. محمدی، رحیم. ۱۳۹۷. «نسبت ابن خلدون و ایران امروز: گفت و گو با دکتر رحیم محمدی». مجله علوم انسانی اسلامی صدر. سال هفتم. شماره ۲۶ و ۲۷. صص ۱۲۵-۱۱۹.
۱۶. مهدی، محسن. ۱۳۸۳. فلسفه تاریخ ابن خلدون. ترجمه مجید مسعودی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. وبر، ماکس. ۱۳۸۲. روش‌شناسی علوم اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر مرکز.
18. Ab Halim, Asyiqin. 2014. "Ibn khalduns theory of asabiyyah and the concept of muslim ummah". Journal of Al-tamaddun. vol. 9 (1). pp. 33-44.
19. Ahmad, Zaid. 2003. **THE EPISTEMOLOGY OF IBN KHALDUN**. London: Routledge.
20. Kennedy, john. 2011. "Prophets armed: Muhammad Ibn khaldun and Niccolo Machiavelli". Society for promoting Christian knowledge. pp. 101-107 <http://tjx.sagepub.com/content/114/2/101>. (Article first published online: February 7, 2011; Issue published: March 1, 2011).

