

تأملی در نظریه‌ی ریزشی - چرخشی ابن خلدون از منظر مدرنیته‌ی

سیاسی

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۱، شماره ۵: ۹۷-۱۲۶

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

یارمحمد قاسمی^۱

دانش‌یار گروه علوم اجتماعی دانشگاه ایلام

قاسم اویسی فردویی

دانشجوی دکتری بررسی مسائل اجتماعی دانشگاه تهران

دریافت ۹۴/۳/۱۷

پذیرش ۹۴/۷/۲۱

چکیده

مقاله‌ی حاضر تلاش می‌کند به تحلیل نظری این مسئله بپردازد که آیا نظریه‌ی چرخشی-ریزشی ابن‌خلدون در باب دولت از منظر مدرنیته‌ی سیاسی، توان تبیین مکانیسم و دینامیسم دولت را دارد؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا بر مبنای پاره‌ای از رهیافت‌های نظری موجود در زمینه‌ی مدرنیته‌ی سیاسی، خواص و کارکردها و مفاهیم موجود در گفتمان سیاسی مدرن، معرفی شده و سپس این بررسی با آرای ابن‌خلدون و گفتمان سیاسی او به مواجهه نهاده شده است. نگارنده بر مبنای این تحلیل نظری نشان داده است که از آنجایی که آرای ابن‌خلدون به‌عنوان یک نظام حقیقت، برساخته‌ی شرایط و اقتضائات جامعه‌ی زمان خود است و در چهارچوب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خاصی پرورش یافته است، به‌لحاظ نظری عموماً و از جنبه‌های معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خصوصاً، کفایت و توانایی لازم را برای تبیین تحولات و دگردیسی دولت مدرن ندارد و بنابراین تلاش پاره‌ای از جریان‌های فکری و بعضاً ایدئولوژیک جهت تسری و تعمیم آرای او به دولت مدرن امروزی، جز اتلاف و هدر دادن وقت و توان برنامه‌های تحقیقاتی در باب مدرنیته و جامعه‌ی جدید نخواهد بود. **واژگان کلیدی:** مدرنیته، دستگاه نظری، نظریه‌ی چرخشی-ریزشی، عصبیت معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، دولت-ملت.

^۱ پست الکترونیکی نویسنده رابط: ym_Ghasemi2004@yahoo.com

مقدمه و طرح مسئله

پس از اعلام موجودیت جامعه‌شناسی به‌وسیله‌ی آگوست کنت در سال ۱۸۳۸ به‌عنوان علمی که واجد موضوع و روش خاص خود است تا امروز، این علم هم از نظر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، روزبه‌روز مورد بازنگری قرار گرفته و هم از لحاظ برد و شعاع گسترش آکادمیک، سرعت روزافزونی به خود گرفته است.

حیات جامعه‌شناسی در جهان سوم و به‌ویژه در کشورهای مسلمان چندان طولانی نیست و شاید از ۶ یا ۷ دهه تجاوز نکند. در این برهه‌ی زمانی، متفکران اجتماعی مسلمان واکنش‌های متفاوتی در برابر مدرنیته (عموما) و جامعه‌شناسی به‌عنوان دانشی که برآمده از سازوکار مدرنیته (خصوصا) است ابراز نموده‌اند. برخی منتقد جامعه‌شناسی شدند و با بازخوانی اندیشه‌های اجتماعی متفکرانی چون ابن‌خلدون، بی‌نیازی خود را به جامعه‌شناسی اعلام کردند؛ پاره‌ای نیز، علم جدید جامعه‌شناسی را ستودند و در جهت مشروعیت‌بخشی به آن از تاسیس دپارتمان‌های جامعه‌شناسی حمایت نمودند. این کشاکش فکری که در مواردی صبغه‌ی ایدئولوژیک هم داشت، هنوز هم در دانشگاه‌های کشورهای مسلمان خاورمیانه پایان نیافته است.

در ایران، گرچه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، این جدال فکری بر سر حقانیت جامعه‌شناسی جدید (عموما) و آرای ابن‌خلدون (خصوصا) چندان جدی نبود، اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی، این جدال‌ها و کشاکش‌ها بیشتر جای تامل دارد؛ به‌نحوی که دامنه‌ی این اختلافات، جامعه‌شناسی ایران را در برابر این پرسش قرار داده است که آیا باید جامعه‌شناسی جدید را توسعه داد، یا آرای اجتماعی متفکرانی هم‌چون ابن‌خلدون را مورد بازخوانی قرار داد و به آموزش و اشاعه‌ی افکار آنان در دانشگاه‌ها مبادرت نمود. در جمع‌بندی می‌توان حداقل سه جریان فکری سیاسی را در باب آرای متفکران اجتماعی مسلمان و بالاخص ابن‌خلدون در ایران، شناسایی کرد:

۱- جریانی که غافل از خاست‌گاه و منطق و نیز مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی، آن را غافلانه معادل فلسفه‌ی اجتماعی دانسته و بر مبنای این تصور، اندیشه‌های اجتماعی متفکرانی هم‌چون ابن‌خلدون را جایگزینی برای جامعه‌شناسی می‌داند. این جریان خود به دو جریان فرعی تقسیم می‌شود؛ یکی ایدئولوژیک و سیاسی، که در حال

حاضر، توسعه‌ی کمی و کیفی جامعه‌شناسی را مسدود کرده است، و دیگری که داعیه‌ی سیاسی و ایدئولوژیک ندارد اما ابن خلدون را نخستین جامعه‌شناس مسلمان می‌داند.

۲- جریان دیگری که ابن خلدون را جامعه‌شناس نمی‌داند ولی او را هم‌چنان متفکری اجتماعی تلقی می‌کند^۱ و طرح نظریات و آرای ابن خلدون را به‌عنوان امری فرایندی، ضروری می‌داند.

۳- جریان سوم، نه‌فقط جامعه‌شناسی در ایران را نوعی ایدئولوژی جامعه‌شناسانه می‌داند و نه جامعه‌شناسی محض و علمی، بلکه آرای ابن خلدون را مجموعه بحث‌هایی می‌داند که در یک دستگاه نظری کهنه -هرچند متفاوت با پیشینیان- ساخته و پرداخته شده و قابلیت پاسخ‌دهی به مسائل عصر تجدد امروز را ندارد.^۲

به‌استثنای کار طباطبایی که مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ابن خلدون را مورد نقد جدی قرار داده و نیز آزاد ارمکی که نگاهی بی‌طرفانه و آکادمیک به او دارد، در سایر جریان‌ها اثری از نقد و ارزیابی یا دیده نمی‌شود یا چنان‌چه دیده شود، در جهت تایید و مشروعیت‌دهی به اوست.^۳

اما هیچ‌کدام از این سه جریان، نظریات ابن خلدون را از باب مشروعیت تعمیم و تسری آن به جامعه‌ی جدید، به‌طور خاص و محدود، مورد ارزیابی قرار نداده‌اند؛ پرسشی که محور مقاله‌ی حاضر است و تلاش شده بررسی شود که آیا نظریه‌ی موسوم به نظریه‌ی ریزشی-چرخشی از آثار ابن خلدون قابل استخراج است؟ و دراین‌صورت، آیا این نظریه قابلیت به‌کارگیری در مدرنیته‌ی سیاسی را دارد؟ تلاش جهت پاسخ به این دو پرسش، هدف اصلی مقاله‌ی حاضر را تشکیل می‌دهد.

برای پاسخ به این پرسش‌ها، نگارنده تلاش نموده است ابتدا ابعاد و ویژگی‌های نظریه‌ی چرخشی-ریزشی ابن خلدون را مشخص نماید؛ سپس، به معرفی سازوکار مدرنیته‌ی سیاسیپردازد و آن‌گاه، با مواجهه‌ی این دو پارادایم نظری -یعنی نظریه چرخشی-ریزشی و مدرنیته‌ی سیاسی- مکانیسم و قابلیت یا ناکارایی پارادایم ابن خلدون را به نقد و ارزیابی بگذرد.

۱ نک تقی آزاد ارمکی ۱۳۷۶ و ۱۳۸۶.

۲ در این مورد به آرای سیدجواد طباطبایی در اثر او با عنوان ابن خلدون و علوم اجتماعی مراجعه شود.

۳ تقی در اثر خود (۱۳۹۰) ابن خلدون را نخستین جامعه‌شناس می‌داند.

مفهوم‌شناسی

دولت - ملت

دولت - ملت عبارت است از «رعایت حقوق برابر سیاسی (برابری شهروندان)، التزام به انتخابات دوره‌ای در سرزمین مشخص، براساس رای شهروندان، اصل تفکیک قوا در حکومت و اصل حکومت قانون نه شخص» (باکارک، مک‌فرسون ۱۹۷۳؛ پوچی ۱۳۸۴، ۱۷-۹ و بشیریه ۱۳۸۰، ۱۵).

دولت، در دولت - ملت بر سه اصل دیگر تاکید می‌کند؛ اول، حقوق افراد اولویت و محوریت دارد، و این حق در حقوق و مسئولیت‌های شهروندی خلاصه نمی‌شود؛ دوم، دولت نمی‌تواند استقلال و آزادی عمل جامعه (جامعه‌ی مدنی) را مخدوش کند؛ و سوم، استقرار سازوکار دموکراسی، وظیفه‌ی دولت است. این سازوکار میان جامعه و دولت ارتباط برقرار می‌کند، با لحاظ نمودن حق برتری جامعه به دولت (جلایی‌پور ۱۳۸۸، ۳۵).

مدرنیته

مدرنیته محل التقای مدرنیزاسیون از یک‌سو و مدرنیسم از سوی دیگر است. مدرنیزاسیون ناظر بر شالوده‌های سخت‌افزاری و عینی جامعه است و مدرنیسم، بر محور صورت‌بندی‌های جدید فرهنگی - هنری قابل فهم و درک است.

مدرنیته‌ی سیاسی

در مدرنیته‌ی سیاسی، ترکیب این دو بعد یعنی مدرنیزاسیون و مدرنیسم با لحاظ نمودن نقش دولت - ملت مورد توجه قرار می‌گیرد. دولت - ملت از یک‌سو با تاثیرپذیری از فرایند مدرنیته به تشکیل نهادهای مدرن، که از دستاوردهای عینی و تکنیکی جدید بهره می‌گیرد می‌پردازد و از سوی دیگر خاستگاه آن مبتنی بر سازوکار جدیدی است که از جانب نیروهای اجتماعی مشروعیت خود را کسب می‌کند. یکی از این سازوکارها، فرایند تصمیم‌گیری و مشارکت مردم در ایجاد دولت‌های جدید می‌باشد.

عصبیت

عصبیت، شاه‌کلید دستگاه نظری ابن‌خلدون است. آنچه که از مجموعه‌ی آرا و دیدگاه‌ها در این خصوص برمی‌آید، آن است که وی حسب و نسب را موجد اولیه عصبیت می‌داند، اما بر آن است که عوامل دیگری می‌توانند آن را تقویت کنند. او در این باره می‌گوید:

«در آنچه نمی‌توان تردید کرد این است که هرچه خویشاوندی نزدیک‌تر باشد عصبیت نیرومندتر است. امر دفاع و حمایت از قبیله مصداق پیدا نمی‌کند، مگر هنگامی که در میان آنان عصبیت باشد و همه از یک خاندان و پشت باشند» (ابن‌خلدون ۱۳۵۹، ۲۳۰). به‌نظر او نسب می‌تواند هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف) را ایجاد نماید و هر دوی این عوامل در قومی که دارای عصبیت است، اطاعت محض ایجاد کند.

به‌نظر ابن‌خلدون دین گرچه به‌اندازه نسب عصبیت را متأثر نمی‌سازد، اما عامل تقویت آن محسوب می‌گردد. او می‌گوید:

«خدا هیچ پیامبری را برنمی‌گيخت، مگر آن‌که در میان قوم خویش شرکت داشت» (همان، ۲۸۳).

در این فقره، مراد ابن‌خلدون آن است که دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصبیت می‌افزاید و از این‌رو گرچه شرط لازم عصبیت نیست، اما می‌تواند شرط کافی برای ایجاد آن تلقی گردد. به‌سخنی دیگر، از نظر او امر دین‌داری اغلب به‌واسطه‌ی عصبیت ایجاد می‌شود که پشتوانه‌ی اصلی آن حسب و نسب است. کارویژه‌ی عصبیت، ایجاد هم‌بستگی اجتماعی است؛ پدیده‌ای که برخی از شارحان ابن‌خلدون، آن را معادل هم‌بستگی اجتماعی دورکیم^۱ قلمداد نموده‌اند.

روش‌شناسی

به‌منظور پاسخ‌دهی به دو پرسش اصلی مقاله‌ی حاضر، از روش اسنادی استفاده شده است. برای بررسی سؤال اول که بود و نبود نظریه‌ی ریزشی-چرخشی را در آرای ابن‌خلدون پی‌جویی می‌کند، مهم‌ترین سند معتبر مقدمه‌ی ابن‌خلدون و سایر اسنادی است که در شرح ابن‌خلدون نگاشته شده‌اند؛ و در پاسخ به پرسش دوم که در پی بررسی توان تبیین‌گری نظریه‌ی ریزشی-

1 E. Durkheim

چرخشی، درخصوص دولت‌های مدرن امروزی است، از منابع و مستندات جامعه‌شناسان جدید که در باب دولت مدرن و خصایص آن، به ارائه‌ی نظر پرداخته‌اند، بهره‌گیری شده است. ربط این آرا، چهارچوب نظری مقاله را فراهم کرده است.

چهارچوب مفهومی

به‌طور کلی بررسی‌های انجام‌شده در حوزه‌ی ابن‌خلدون‌شناسی را می‌توان در سه سنخ عمده دسته‌بندی کرد:

در سنخ اول که شامل آثار ساطح الحصری ۱۹۵۳، توانایان خرد ۱۳۹۸ هـ اروین روزنتال ۱۳۶۸، خوشرو ۱۳۷۲، جمشیدیها ۱۳۹۰ و تقفی ۱۳۹۰ و ۱۳۹۲ است، ابن‌خلدون به‌عنوان پیشگام حوزه‌ی علوم اجتماعی معرفی گردیده و ادعا شده که اغلب دیدگاه‌هایش با آنچه که در جامعه‌شناسی نوین مطرح است، انطباق دارد. اما سنخ دوم که دربرگیرنده‌ی آرای کسانی چون ایولا کوست ۱۳۵۴، الفاخوری ۱۳۵۸، محسن مهدوی ۱۳۵۸، علی اوملیل ۱۹۸۲، ناصیف نصار ۱۳۶۶ و طباطبایی است، دیدگاهی انتقادی به ابن‌خلدون دارد و بر این باور است که افکار ابن‌خلدون را نمی‌توان به جامعه‌ی جدید تسری داد، یا در این امر باید احتیاط کرد. در سنخ سوم نیز کسانی چون آزاد ارمکی ۱۳۷۶، ۱۳۸۶ قرار می‌گیرند که ابن‌خلدون را صرفاً اندیشمندی اجتماعی دانسته و درصدد تشریح و تحلیل دیدگاه‌های وی برآمده‌اند، اما از هرگونه داوری و ارزیابی آرای او پرهیز نموده‌اند.

نکته‌ای اساسی که در مطالعات ابن‌خلدون‌شناسی از آن غفلت شده، ارزیابی و اظهارنظر صریح درمورد نظریه‌ی سیاسی ابن‌خلدون است. به‌طوری که هیچ‌یک از این شارحان، اشاره‌ای به مسئله‌ی امکان یا عدم امکان تطبیق نظریه‌ی چرخشی-ریزشی ابن‌خلدون با دولت‌های مدرن امروزی نکرده‌اند؛ مسئله‌ای که مقاله‌ی حاضر درصدد بررسی آن است.

نظریه‌ی چرخشی ابن‌خلدون

اساس نظریه‌ی چرخشی ابن‌خلدون بر این انگاره مبتنی است که دولت در بدو تاسیس میل به زایش و جذب نیرو دارد؛ نیروهایی که از یک نسب واحد مشتق شده‌اند و جملگی خود را مدیون آن می‌دانند. این نسب واحد، به افرادی که خود را بدان منسوب می‌دانند، نوعی هویت جمعی واحد و یک‌پارچه می‌بخشد. کانون این هویت همان عصبیت است. به‌نظر او گرچه

عصیت در قبایل و جمعیت‌های بسیاری وجود دارد، ولی یکی از عصیت‌ها بر عصیت‌های دیگر غلبه می‌کند، تا بتواند آن‌ها را متمرکز و متحد سازد. چنین عصیتی از آن قومی خواهد بود که دارای خانواده‌ای اصیل و ریاست باشد.

به نظر ابن خلدون، این قوم یک بنیان‌گذار دارد که دارای حسب و نسب اصیل‌تری است. «در آغاز بنیان‌گذار دولت در اکتساب مجد و جمع‌آوری خراج و دفاع از کشور، پیشوای قوم خود باشد و خود را یکی از افراد قبیله می‌شمارد، زیرا عصیتی که به وسیله‌ی آن بر رقبا غلبه یافته، چنین اقتضا می‌کند» (همان، ۳۱۴-۳۱۳). ابن خلدون برای تبیین نظریه‌ی چرخشی خود، از تمثیلی زیست‌شناختی-انسان‌شناختی استفاده می‌کند و بر مبنای این تمثیل، عمر دولت‌ها را پیش‌بینی می‌کند. او در این باره چنین می‌گوید:

«اما سنین دولت‌ها نیز هر چند بر حسب قرانات مختلف است، ولی عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت است از سن متوسط یک شخص که چهل سال باشد. پس چهل سالگی پایان دوره‌ی رشد و نمو تا غایت آن می‌باشد» (همان، ۳۲۴).

به باور ابن خلدون این سه پشت یا سه نسل که فراخنای عمر یک دولت است از ویژگی‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی یکسانی برخوردار نیست، بلکه به فراخور عبور از یک نسل به نسل بعدی، گفتمان خاصی در دستگاه حکومتی آن‌ها مرکزیت می‌یابد. بنا به اعتقاد ابن خلدون، «نسل نخستین بر خوی‌های خشونت و توحش بادیه‌نشینی مانند تنگی معیشت و دلاوری و شکار و اشتراک در فرمانروایی پایدار است و به همین علت، شدت عصیت در میان آن نسل هم‌چنان محفوظ می‌ماند و نسل دوم به سبب کشورداری و ناز و نعمت تغییر خوی می‌دهد و از تنگی روزی به فراخی معیشت و ناز و نعمت، و از اشتراک در فرمانروایی به خودکامگی گام می‌گذارد؛ اما چون بسیاری از صفات نسل نخستین را دارد، نمی‌تواند به زودی تن به سستی دهد، چون این نسل هنوز امیدوار است که اوضاع و احوالی که در دوران نسل نخستین بوده، بار دیگر باز خواهد گشت» (همان، ۳۲۶). در این فقره ابن خلدون دولت را قابل انتقال و زوال نمی‌داند، زیرا هنوز رگه‌هایی از عصیت را حفظ کرده و هویت جمعی قوم بنیان‌گذار آن هم‌چنان واحد است. اما آن‌چه که دولت را وارد چرخه‌ی زوال و نابودی می‌کند نسل سوم است. به نظر او:

«اما نسل سوم، روزگار بادیه‌نشینی و خشونت را چنان از یاد می‌برد که گویی وجود نداشته است، لذا فراخی و ناز و نعمت در میان ایشان به مرحله‌ی نهایی می‌رسد.... و عصیت آنان به کلی

زایل می‌شود» (همان). به‌باور ابن‌خلدون «تا این‌جا دولت، استقرار یافته و شالوده‌ی آن مستحکم شده و همین امر باعث بی‌نیازی از عصبیت شده است» (همان، ۲۸۵). او در تبیین و تعلیل این بی‌نیازی می‌گوید:

«چون پس از استقرار دولت، افراد آن‌ها، یکی پس از دیگری به‌مرور زمان و با گذشت نسل‌ها و دولت‌های پیاپی از راه وراثت به آن نایل آیند، آن وقت مردم چگونگی آغاز کار را از یاد می‌برند و آیین ریاست، برای خداوند آن دسته‌ی مخصوص استحکام می‌پذیرد» (همان، ۲۹۶). به‌نظر ابن‌خلدون در نسل سوم است که فتور و قصور روی می‌دهد. در این مرحله دیگر آن روح حماسی و غرور ملی، روح دفاع از ارزش‌های گروهی و رسیدن به اهداف و آرمان‌های خود، از دست می‌رود. «اگر به‌تصادف یک عامل خارجی به‌مانند هجوم قوم بیگانه به دولت روی آورد، دیگر نمی‌تواند از خود دفاع کند. در نتیجه دولت مردان مجبور می‌شوند که از دیگران (صاحبان نخوت یا موالی) کمک بگیرند و خود را نگه دارند و حتماً با آن پشتیبانان نیز کنار بیایند و جانب آنان را رعایت نمایند تا سرانجام اجل دولت فرا رسد و سقوط آن حتمی گردد» (ثقفی ۱۳۹۲، ۱۷۸). با این‌همه نسل سوم گرچه حکومت را به‌راحتی به گروه جایگزین - یعنی دولت جدید- واگذار نمی‌کند، اما سازوکار فتور و زوال دولت را آماده می‌کند تا این‌که با روی کار آمدن نسل چهارم، این زوال محقق گردد. او در این مرحله چنین اذعان می‌کند:

«انقراض در نسل چهارم، حتمی است؛ چون وقت ایشان فرارسد، ساعتی بازپس نمی‌مانند و ساعتی پیشی نمی‌توانند گرفت» (ابن‌خلدون ۱۳۵۹، ۱۸۰).

ابن‌خلدون در فرایند چرخه‌ی انتقال دولت، نسل و مرحله را از هم متمایز می‌کند. به اعتقاد او، نسل عام‌تر از مرحله است، چه، گاهی ممکن است که در یک نسل بیش از یک مرحله از عمر حکومت طی گردد. از این‌رو او این سه نسل را در پنج مرحله تقسیم‌بندی می‌کند، لذا عمر دولت از پنج مرحله می‌گذرد.

مرحله‌ی نخستین دوران پیروزی و رسیدن به هدف و طلب و چیرگی بر مدافع و مخالفت و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین است. مرحله‌ی دوم، دوران خودکامگی و تسلط یافتن بر قبیله‌ی خویش و مهار کردن آنان از دست‌درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری است. مرحله‌ی سوم، دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای برخورداران و به‌دست آوردن نتایج و ثمرات پادشاهی است. مرحله‌ی چهارم، دوران خرسندی و

مسالمت‌جویی است و رئیس دولت در این مرحله به آنچه گذشتگان وی پایه‌گذاری کرده‌اند قانع می‌شود و با پادشاهان همانند خویش راه مسالمت‌جویی پیش می‌گیرد. مرحله‌ی پنجم، دوران اسراف و تبذیر است و رئیس دولت در این مرحله، آنچه را که پیشینیان او گردآورده‌اند در راه شهوت‌رانی‌ها و لذایذ نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش در محفل‌ها و مجالس عیش تلف می‌کند (همان، ۳۶-۳۳۴).

ابن خلدون با محوریت بخشیدن به عصبيت، نظریه‌ی چرخشی خود را به امپراتوری‌های عربی-اسلامی تسری می‌دهد. او می‌گوید:

«و این حقیقت را می‌توان از دولت عرب، در روزگار اسلام پند گرفت که چگونه، آن دولت در مرحله‌ی نخستین، نفوذ و قدرت خود را تا اندلس و هندوچین توسعه داد و فرمان بنی‌امیه در همه‌ی قوم عرب به‌علت عصبيت عبدمناف نافذ بود؛ به‌حدی که سلیمان بن عبدالملک از دمشق به قتل عبدالعزیز بن موسی بن نصیر در قرطبه فرمان داد و فرمان او را رد نکردند و عبدالعزیز را کشتند؛ ولی پس از چندی عصبيت بنی‌امیه به‌سبب آن‌که به مرحله‌ی تجمل و ناز و نعمت رسیده بودند متلاشی شد و آن دودمان منقرض گردید و بنی‌عباس به خلافت رسید و آن‌ها هم به آزار بنی‌هاشم پرداختند و طالبیان را کشتند و آن را متفرق ساختند و از این‌رو عصبيت عبدمناف از هم گسیخت و عرب نسبت به آنان گستاخ شدند و فرمان‌روایان مرزها و نواحی دور، مانند خاندان اغلبیان و مردم اندلس و دیگران داعیه‌ی استقلال‌طلبی در سر کردند و دولت ایشان تجزیه شد. آن‌گاه خاندان ادريس در مغرب قیام کردند و بربرها یکی به‌علت اعتراف به عصبيت آنان و دیگری به‌سبب مطمئن بودن از این‌که سپاهیان و نگهبانانی از دولت وجود ندارد که با آنان به نبرد برخیزند، دعوت ادريسيان را پذیرفتند و از آنان حمایت کردند» (همان). ابن خلدون این نظریه را به دولت‌های مستقل ایرانی که علیه امپراتوری عربی-اسلامی قیام کردند نیز تسری می‌دهد. او در این مورد چنین می‌گوید:

«در روزگار دولت معتصم و پسرش الواثق عصبيت عرب فاسد شده بود و از آن پس اتکای ایشان به موالی ایرانی و ترک و دیلم و سلجوقی و جز آنان بود، تا این‌که دیلمان به بغداد لشکر کشیدند و آن شهر را به تصرف خویش درآوردند. سپس چون در فرمان‌روایی آن اختلاف پیش آمد، دوران فرمان‌روایی دیلمان هم به سر رسید و به‌دنبال آنان سلجوقیان پادشاهی یافتند و مردم

در زیر فرمان‌روایی آن سلسله درآمدند. آن‌گاه سلجوقیان نیز منقرض شدند و سرانجام تاتارها لشکر کشیدند و خلفیه را کشتند و نشانه‌های دولت عرب را محو کردند» (همان، ۲۹۷). جدول زیر دگردیسی خلیفات نسل‌های حکومتی را به‌طور مجمل نشان می‌دهد:

نسل‌ها/خلیفات	نوع‌شناسی خلیفات
اول	تنگی معیشت، دلاوری، شکار، اشتراک در فرمان‌روایی
دوم	فراخی معیشت، ناز و نعمت، خودکامگی
سوم	افراط در ناز و نعمت، زوال عصبيت و بی‌نیازی از آن

و همین‌طور دگردیسی عمر حکومت و شکل‌گیری گفتمان‌های هر دوره در صورت‌بندی زیر بهتر نشان داده شده است:

دوره/گفتمان	عناصر گفتمان
اول	هجوم-پیروزی، چیرگی بر دولت پیشین
دوم	خودکامگی، ایجاد هژمونی گروهی، دفع مبارزان اولیه و افراد خودی
سوم	آسودگی، آرامش، بهره‌مندی از ثمرات قدرت مطلقه
چهارم	خرسندی، مسالمت‌جویی، تمدن‌خواهی
پنجم	اسراف و تبذیر، بذل به نزدیکان و خواص، لهو و لعب، تنعم خودی‌ها

نظریه‌ی ریزشی

نظریه‌ی ریزشی ابن‌خلدون مبتنی بر نظریه‌ی انسان‌شناسی اوست و این نظریه -یعنی انسان‌شناسی- به‌نوبه‌ی خود براساس نظریه‌ی طبایع او صورت‌بندی شده است. به‌نظر وی، هرگاه عصبيت در قومی متراکم گردد، آن قوم با تکیه بر غلاظت و شدادت عصبيت بر اقوام دیگر که این خصلت را مساوی با یا کمتر از او دارند، چیرگی پیدا می‌کند و ریاست خود را بر تمامی آنان به ثبوت می‌رساند و سپس خصایل انسانی که ریشه در طبایع وی دارد، سرنوشت دولت و کیفیت فرمان‌روایی آن را رقم می‌زند. او در این خصوص چنین می‌گوید:

«هرگاه این ریاست مسلم شد، چون خوی خودپسندی، غرور و سرکشی و سرافرازی که از سرشت‌های حیوانی است، در وی وجود دارد، به‌طبع، از شرکت دادن دیگران در امور

فرمان‌روایی و سلطنت سر باز می‌زند و خوی خدامنشی که در طبایع بشر یافته می‌شود، در او پدید می‌آید» (همان، ۳۱۷).

در این فقره، ابن خلدون به طاعی شدن انسان اشاره می‌کند و آن را به‌عنوان نوعی طبع و سرشت در نهاد بشریت قلمداد می‌نماید. وقتی چنین خویی در فرمان‌روا ایجاد شود، خوی تمامیت‌خواهی و توسعه‌طلبی نیز در نحوه‌ی مدیریت سیاسی او متجلی می‌شود، و به‌تدریج حلقه‌ای خودی در اطراف خود ایجاد و سایر خویشان و بستگان که در هنگام فتح و هجوم، همراه و هم‌رزم او بودند، به انحای مختلف از حلقه‌های اول کانون قدرت دفع می‌کند و پیکارجویان دیروز را به انواع تهمت‌ها و کج‌روی‌ها و خیانت متهم می‌نماید. ابن خلدون می‌گوید: «این است که در این هنگام، از عصیبت‌های دیگر برای شرکت جستن در فرمان‌روایی ممانعت می‌شود و عصیبت ایشان مغلوب می‌گردد. آن‌چنان هم لگام زده و سرکوب می‌شوند که وی هر آن‌چه بخواهد، یک‌ه‌تازی می‌کند و به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد کوچک‌ترین دخالتی در امور فرمان‌روایی از خویش نشان دهد و به سود و زیان آن درنگرد و آن‌گاه قدرت و بزرگی، یک‌سره به وی تعلق می‌گیرد و دیگران را از شرکت جستن در آن کنار می‌زند» (همان، ۱۸-۳۱۷).

بنا به آنچه که ابن خلدون در نظر دارد، دستگاه ایدئولوژیک دولتی سعی دارد فرایند دفع و درنهایت ریزش را توجیه ایدئولوژیک کند و با تاسی از گفتمان مسلط، منتقدان و ناراضیان را با واژگان و اصطلاحاتی که محصول زایش آن گفتمان مسلط است، منکوب و در نظر مردم، بی‌ارزش نماید. حاکم خودکامه در جهت تحقق این میل، سعی می‌کند از متفکران و دانایان عصر خود مجوز عقلی، عرفی و حتی شرعی این اقدامات را اخذ نماید.

ممکن است این سوال پیش آید که چرا این ریزش اتفاق می‌افتد، و آیا سوق یافتن حاکم یا رئیس دولت به سمت خودکامگی غیرقابل اجتناب است؟ پاسخ ابن خلدون به این سوال‌ها برمی‌گردد به نظریه‌ی طبایع او. براساس این نظریه، طبیعتاً و خواه‌ناخواه، حاکم به‌واسطه‌ی میل به گسترش نفوذ و خودکامگی، نفوذ دیگران در حکومت را کم می‌کند و به‌میزان افزایش این خودکامگی، میزان مشارکت اطرافیان او در اداره‌ی حکومت کاهش می‌یابد. فقره‌ی زیر موبد این نکته است:

«دیگر از عوامل انحطاط، اختلافی است که میان رئیس قبیله‌ی فاتح و حواشی و اهل عصبیت رخ می‌دهد. در آغاز، بنیان‌گذار دولت، در اکتساب مجد و جمع‌آوری خراج و دفاع از کشور، پیشوای قوم خود باشد و خود را یکی از افراد قبیله می‌شمارد، زیرا عصبیتی که به‌وسیله‌ی آن بر رقبا غلبه یافته، چنین اقتضا می‌کند» (همان، ۳۱۳).

تا این‌جا اختلافی در بین نیست و به‌واسطه‌ی مشارکت همگانی در اداره‌ی کشور، گروه‌های مختلف با هم به هم‌گرایی رسیده‌اند. اما مشکل آن است که طبع توسعه‌طلبی حاکم، به‌تدریج هم‌گرایی را وارد پویشی دیگر می‌کند و آن واگرایی است. این واگرایی با مرگ بنیان‌گذار آغاز می‌شود. ابن‌خلدون در این مورد چنین می‌گوید:

سپس جانشینان و احفای او بر سر کار می‌آیند. اینان عواملی را که به‌دست آن‌ها، به قدرت رسیده‌اند، از یاد می‌برند و دیگر نه به تکریم آن‌ها می‌پردازند و نه در مال، مواسات می‌ورزند و کارها را از دست ایشان می‌گیرند تا به بیگانگان بدهند؛ چون قبایلی که کمر به مساعدت و یاری آن بسته بودند، اندک‌اندک رانده می‌شوند و بدین سان عصبیت میدان را خالی می‌کند» (همان، ۳۱۴). پیامد این وضع، ریزش تدریجی خویشان و اقوامی است که زمانی از پیکارجویان همراه بنیان‌گذار جهت استقرار دولت جدید محسوب می‌شدند. ابن‌خلدون سپس در ادامه می‌گوید:

«و این شروع خودکامگی و استبداد است؛ یعنی تسلط یافتن به قبیله‌ی خویش و مهارکردن آنان، از دست‌درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری و بدین طریق آنان را از عهده‌داری امور می‌راند و از دخول در آستانه‌ی این امر منع می‌کند و سر جای خود می‌نشانند. این امر باعث می‌شود که خویشاوندان و بستگان او در زمره‌ی برخی از دشمنان وی در خواهند آمد و در کمین می‌نشینند تا هنگام بروز مصائب و حوادث ناگوار به وی آسیب برسانند» (همان).

و این جاست که هر قدر فرایند ریزش جمعیت‌ها از پیرامون حاکم، سریع‌تر صورت گیرد، پویش چرخش قدرت سیاسی نیز شتاب می‌گیرد و دوران انحطاط دولت فرامی‌رسد.

آن‌چه که پیش از این آمد، روایتی بود که ابن‌خلدون از ویژگی‌های روان‌شناختی-جامعه‌شناختی گروه‌های اجتماعی و صورت‌بندی دولت و چگونگی فراز و فرود آن نقل کرده است. اینک وقت آن فرارسیده تا مفاهیم و ویژگی‌های محوری دولت و گروه‌های اجتماعی مورد اشاره‌ی ابن‌خلدون را جمع‌بندی کنیم:

- کانون گفتمان دولت و اساس شکل‌بندی آن عصبیت است و عصبیت خود در گرو وفاداری گروهی خاص به اصل و نسب واحد است.
- هویت جمعی گروه‌های اجتماعی بر محور عصبیت شکل می‌گیرد و انسان مورد اشاره‌ی ابن‌خلدون، در این دولت واجد حداقل خصلت «من بودن» و واجد حداکثر خصلت «ما بودن» است.
- همین انسان، دارای ویژگی‌هایی است که فطری هستند از جمله مدنی بالطبع و ذاتا شرور.
- واحدهای اجتماعی مورد مطالعه‌ی ابن‌خلدون دو حالت بیشتر ندارند؛ یا مبتنی بر بدویت هستند یا حضریّت.
- شکل اقتدار در دولت، عقلانی و قانونی نیست، بلکه ترکیبی از اقتدار سنتی و فره‌مندی (با غلاظت و شدادت اقتدار سنتی) است. تضعیف عصبیت، به تدریج موجب تمدن‌خواهی دولت می‌شود که نتیجه‌ی آن گسترش صنایع و به تبع آن، رفاه بیشتر و درنهایت تجمل‌خواهی خواهد بود و این جاست که زمینه‌های ریزش اجتماعی دولت فراهم و پس از آن چرخش در شاکله‌ی قدرت حتمی می‌گردد. پس بدایت سرانجام به حضارت می‌گراید و به‌طور قطع، حضارت هم رو به زوال خواهد بود.
- دستگاه نظری ابن‌خلدون سنتی است، اما وقایع درون آن که باید تبیین شوند، فراتر از دستگاه نظری اوست. به عبارتی دیگر مواد دستگاه نظری او مثل گذشتگان فکری اوست اما مواد تجربی آن، جدید است و چنین رویکردی، با موانع معرفت‌شناختی مواجه می‌گردد.
- در رژیم حقیقت ابن‌خلدون، طبایع‌گرایی، جمع‌گرایی، اصل و نسب و عصبیت، کانون گفتمان علم را تشکیل می‌دهند و هر چیز خارج از این واژگان، بی‌معنی یا بی‌اهمیت است.

مدرنیته‌ی سیاسی

برای این‌که بتوان مدرنیته‌ی سیاسی را بهتر معرفی کرد، بازگشت به مفهوم مدرنیته و ابعاد آن ضروری می‌نماید. مدرنیته پروسه‌ای است که از لحاظ هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، خود را از ادوار پیشین متمایز می‌کند. مدرنیته از لحاظ هستی‌شناسی به هیچ غایتی برای انسان، جامعه و تاریخ اعتقاد ندارد. آنچه که محوریت مدرنیته را در این مولفه مشخص می‌کند، عمل‌گرایی، نوبه‌نو شدن و عدم تکرار است: «دیدگاه معرفت‌شناسی مدرنیته بر مبنای خردورزی مبتنی بر عقل خودبنیاد بشری، پایه‌ریزی شده است» (جلایی‌پور ۱۳۸۸ به نقل از

گیدنز (۱۳۷۷، ۶۶). و بالاخره در مدرنیته، انسانی که مورد نظر است انسانی است که محصول ایده‌ی نظری کانت^۱ بوده و بر مبنای انقلاب کپرنیکی کانت، از حاشیه‌ی گفتمان سیاسی-اجتماعی به کانون آن رجعت نموده است.

آنتونی گیدنز با معرفی صورت‌بندی جدیدی از مدرنیت، توانسته در معرفی مدرنیته، گامی اساسی به جلو بردارد. او مدرنیت را در چهار بعد یعنی سرمایه‌داری، نظارت و مراقبت، صنعت‌گرایی و قدرت نظامی معرفی می‌کند (۱۳۸۰، ۱۶۸). رابطه‌ی این چهار بعد، متقابل است و بر اساس این رابطه شکل‌بندی جدیدی از جامعه به دست می‌آید که با شکل‌بندی‌های ادوار پیشین متفاوت است.

گیدنز برای روشن کردن ویژگی‌های دولت مدرن، آن را با دولت‌های پیشامدرن مورد مقایسه قرار می‌دهد و در این جهت به شش تفاوت زیر اشاره می‌کند:

انواع دولت	مقوله‌ها	دولت پیشامدرن	دولت مدرن
۱	ملوک‌الطوایفی	متمرکز	
۲	فقدان هویت زبانی-فرهنگی غالب	هویت غالب زبانی-فرهنگی	
۳	عدم برخورداری از حق انحصاری اعمال قدرت و زور	برخوردار از حق انحصاری اعمال قدرت و زور	
۴	عدم مشروعیت حق انحصاری اعمال قدرت و زور	مشروعیت حق انحصاری اعمال قدرت و زور	
۵	فاقد مرز جغرافیایی مشخص و مداوم	واجد مرز جغرافیایی مشخص و مداوم	
۶	برقراری امنیت و عدالت	برقراری امنیت با عدالت و رفاه مردم و آبادانی کشور.	

گیدنز علاوه بر متمایز نمودن کارکردهای دولت مدرن و دولت‌های ماقبل آن، به تمییز انسان و جامعه‌ی نوعی در مدرنیته و قبل از آن نیز مبادرت می‌نماید که در جدول زیر نشان داده شده است:

مقایسه‌ی انسان و جامعه‌ی مدرن و ماقبل مدرن

مقولات / نوع انسان	ماقبل مدرن	مدرن
هویت جمعی	محلیت‌گرایی	جهانی شدن (ازجاکندگی - بازجایی ^۱)
نوع اعتماد	اعتماد محلی، مخاطره و خطر، تقدیرگرایی	- اعتماد همراه با بی‌تفاوتی مدنی
قدرت انتخاب	در گرو سنت (سنت‌راهبر)	خودراهبر و دگرراهبر
سرعت تغییر	کند	سریع
دگرگونی	محدود	گسترده
عوامل تهدید	خشونت انسان، بیم از دست رفتن، رحمت دینی، طبیعت	خطرات بازاندیشی، خشونت بشری ناشی از صنعت، بی‌معنایی شخصی

در بین متفکران جامعه‌شناسی سیاسی، الکسی توکویل با ارائه‌ی روایت جدیدی از دولت مدرن الهام‌بخش متفکران بعدی است. از نظر او میل به برابری انسان‌ها، که ریشه در آرای متفکران عصر روشنگری اروپا دارد، فردباوری را در دوران مدرن رونق داد. از نظر او پدران ما حتی در عصر دولت‌شهرهای باستان، فردباوری را نمی‌شناختند و امروز این احساس رو به زوال گذاشته است. در دوران مدرن میهن‌دوستی، امری عقلانی و مصلحت‌گرایانه شده است. نفع فرد از اجتماع مهم‌تر است؛ افراد در رونق دادن به اقتصاد کشور شرکت می‌کنند، چون باعث رونق فردی می‌شود. توکویل نه فقط از تفکیک نهاد دین از دولت، بلکه از عدم دخالت دولت برآمده از انقلاب امریکا، انتقاد می‌کند (سیدنتاپ ۱۳۷۴ به نقل از جلالی‌پور ۱۳۸۸، ۴۲).

مارکس بر این باور بود که از نگاه تاریخی ما با دو نوع دولت روبه‌رو هستیم: اول، دولتی که پیکره‌ی آن شامل پادشاه، مجلس مشورتی، نیروهای نظامی، دیوانی و مذهبی است؛ دوم، دولتی که شاکله‌ی آن، خانواده، اصناف و جامعه‌ی مدنی است (جلالی‌پور ۱۳۸۸، ۴۴).

به نظر مارکس در دولت نوع اول، کارکرد دولت پیگیری مصالح عمومی است و دغدغه‌ی آن، ایجاد امنیت برای حفظ نظام و امنیت عمومی برای جامعه است؛ درحالی که در دومی هدف، پیگیری منافع فردی و خصوصی است.

1 Disembedded & Reembedded

وبر در نوع‌شناسی خود از اقتدار، صورت‌بندی کامل‌تری از دولت و حاکمیت ارائه داد و با معرفی سه نوع اقتدار یعنی اقتدار فرهمنندی، سنتی و قانونی، مطالعات مربوط به دولت مدرن را وارد مرحله‌ی جدیدی کرد. وبر معتقد بود که یکی از شاخص‌های جامعه‌ی جدید این است که در آن اقتدار قانونی بر دو نوع اقتدار دیگر در حال چیرگی است؛ چه، روی‌آوری به این نوع اقتدار جذابیت‌های خاص خود را دارد. برمبنای این ایده چون در مدرنیته (البته به‌نظر او مدرنیته‌ی تراژیک) تصورات کلی از انسان و جامعه متحول شده، طبعا دولت که با این دو عنصر اساسی همواره درگیر است نیز در معرض تحول ماهوی قرار گرفته است. به‌عنوان مثال می‌توان این قرائت را از انسان برمبنای سه نوع اقتدار استنباط کرد که انسان نوعی در اقتدار فرهمنندی، مرید، در اقتدار سنتی، تابع و در اقتدار قانونی، شهروند محسوب می‌شود؛ بدین معنی که مرید به رهبر فرهمند عشق و محبت دارد و فرمان او را با دل‌وجان می‌پذیرد؛ اطاعت از رهبر سنتی، غالبا جنبه‌ی ترس و بیم دارد؛ اما در اقتدار قانونی، انسان نوعی فقط از قانون اطاعت می‌کند نه از شخص؛ چون قانون، میثاقی است که بین فرد و حاکم ایجاد شده و هرکدام از آن عدول کنند، باید تاوان پس بدهند.

مارشال^۱ با بسط مفهوم شهروندی در دوران مدرنیته‌ی اخیر، از سه نوع حق شهروندی نام می‌برد که به‌درستی، جامعه و انسان امروز و به‌تبع این دو، دولت مدرن را از انسان، جامعه و دولت پیشامدرن متمایز می‌کند. او به سه نوع حق شهروندی اشاره دارد:

۱- حق شهروندی مدنی، ۲- حق شهروندی سیاسی، ۳- حق شهروندی اجتماعی-اقتصادی. گرچه به‌نظر مارشال، حق اول در تحکیم نظام سرمایه‌داری می‌کوشد و حق دوم و سوم آن را به چالش می‌کشند، اما نظام‌های مدرن سیاسی برای تحقق سه نوع حق یادشده سازوکارها و تمهیدات خاصی اتخاذ کرده‌اند؛ زیرا هر کدام از این حقوق ناظر بر تحقق بخشی از خواسته‌ها و مطالبات فردی در جامعه‌ی مدرن است. برای مثال در حقوق مدنی روی تساوی افراد در مقابل قانون و نیز آزادی بیان و پس از بیان تاکید می‌شود. حقوق سیاسی ناظر بر تحقق حق رای و نیز حق شرکت در سازمان سیاسی است. و بالاخره حقوق اجتماعی و اقتصادی، بر تامین حقوق اقتصادی و اجتماعی از قبیل احراز شغل، حق آزادی شغل و بهره‌مندی از نظام تامین اجتماعی برای کلیه‌ی آحاد جامعه تاکید می‌ورزد.

قدر مشترک سه نوع حق شهروندی مورد تاکید مارشال، فرد و حدود و ثغور آزادی‌ها و حقوق فرد است که تعبیر توکویل را مجدداً به ذهن متبادر می‌سازد.

زیگموند باومن^۱ هرچند از چشم‌اندازی متفاوت (پست‌مدرنیستی)، سازوکار مدرنیته را به تصویر می‌کشد، اما روایتش از مدرنیته مبتنی بر تمایز اساسی آن از دوران پیشامدرنیته است. به نظر باومن مهم‌ترین خصلت مدرنیته، اعمال نظم واحد و هماهنگ بر قلمروهای وسیع است؛ نظمی که در پیشامدرن از طریق سنت، نضج می‌گرفت. به نظر او خلق، حفظ و نگهداری این نظم به شکل موضوعی قابل تامل و تفکر نیز دغدغه‌ی خاطر مدرنیته است و این جاست که دولت در مدرنیته به مثابه باغبان است نه قرق‌بان. و بالاخره از نظر او دولت مدرن بر مبنای نفی اقتدار سستی و فره‌مندی و ارج نهادن به اقتدار عقلانی و قانونی شکل می‌گیرد (باومن ۱۹۹۶، ۳۰). روایت باومن از مدرنیته و دولت مدرن، صورت‌بندی نوینی از انسان، جامعه و قدرت را به تصویر می‌کشد که با دولت مدرن، تفاوت‌های اساسی پیدا می‌کند.

جمع‌بندی چهارچوب مفهومی

صورت‌بندی ابن خلدون در مورد دولت مبتنی بر نحوه‌ی آرایش نیروهایی است که دولت را پدید می‌آورند و سپس بر اساس اصلی تعیین‌گرایانه، سیر تکوین خود را طی کرده و سرانجام به انحطاط کشیده می‌شوند. فرایند این تکوین را می‌توان در دو مفهوم مستخرج از آرای او یعنی ریزش و چرخش خلاصه کرد. بر اساس نظریه‌ی چرخش، خلیقات نسل‌های حکومتی دگردیسی خاصی دارد. در نسل اول تنگی معیشت، دلاوری و اشتراک در فروان‌روایی وجود دارد، در حالی که در نسل دوم فراخی معیشت، ناز و نعمت و خودکامگی، عینیت می‌یابد و بالاخره در نسل سوم، در ناز و نعمت افراط می‌شود و زوال عصیبت فراهم می‌گردد. این چرخش از خلیقات، به مراحل عمر حکومت نیز قابل تسری است. نسل اول حاکمان مهاجم، غالب و متهورند؛ در نسل دوم حکومت خودکامه می‌شود در نسل سوم آسودگی و بهره‌مندی، در مرکز گفتمان فرمان‌روایان قرار می‌گیرد؛ در نسل چهارم تمدن‌خواهی، هدف اصلی حکومت است و بالاخره در نسل پنجم حکومت به سمت انحطاط سرازیر می‌شود.

در نظریه‌ی ریزی، ابن خلدون انحصارطلبی حکومت را به تصویر می‌کشد. براساس این نظریه، گروه‌های هماهنگ و متحد که در بدو تشکیل دولت، هدف واحدی داشتند، به تدریج و براساس فرایند نسل‌های حکومتی و خلیقات حاکمان، متشتت گردیده و هرکدام به‌نحوی از مرکزیت قدرت دفع شده و به عناصر و گروه‌های غیرخودی تبدیل می‌شوند. حکومت خودکامه در چنین موقعیتی، کوچک و شکننده می‌شود و از حمایت گروه‌های پیکارجوی دیروزی که جملگی یک‌دست بودند، محروم می‌گردد. با فرارسیدن این مرحله، دولت با کوچک‌ترین ضربه از بیرون متلاشی می‌شود. آنچه که در نظریه ریزی چرخشی ابن خلدون عامل این دگردیسی است، جبری تاریخی است؛ به‌طوری که هیچ دولتی نمی‌تواند از این جبر تاریخی مستثنی گردد. این درحالی است که در مدرنیته‌ی سیاسی، دولت مدرن براساس سازوکاری جدید شکل می‌گیرد. به‌جای قبیله و قوم، احزاب و گروه‌های مختلف اجتماعی هستند که موجد و محافظ دولت می‌باشند. در این رویکرد سیاسی، فرد از آزادی‌های مدنی، سیاسی و اقتصادی-اجتماعی برخوردار است و برعکس دولت عصر ابن خلدون، بر هویت‌های جمعی سنتی مبتنی نبوده و به‌جای کاریسما و شاه، جمهوریت است که دولت‌های جدید را همراهی می‌نماید. در چنین فضایی نه خبر از جنگاوری و خشم و کشورگشایی است و نه خودکامگی آموخته‌شده و نهادی‌شده می‌تواند مجال رشد داشته باشد. در نبود این پدیده‌ها، فراز و فرود دولت یک‌شبه نبوده و در فرایندی زمانی ایجاد می‌شود و به‌واسطه‌ی انطباق با شرایط، می‌تواند برای مدت‌ها ماندگار بماند؛ هرچند که عناصر انسانی آن یکی پس از دیگری ممکن است تغییر نماید.

ارزیابی نظریه‌ی چرخشی - ریزی

نظریه‌ی ابن خلدون از سه جنبه جای تامل و بررسی دارد:

الف) دستگاه نظری؛ ب) نظریه‌ی چرخشی؛ ج) نظریه‌ی ریزی.

یکی از وجوه هر دستگاه نظری در علوم انسانی، نگاه هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ی آن به انسان، جامعه و تاریخ است. بدون تعیین موضع دانشمند و دستگاه نظری او نسبت به این سه مقوله، طرح هرگونه سوال، بی‌معنی و ادامه‌ی کار و انسجام دادن به تحلیل‌های بعدی، بی‌نتیجه خواهد ماند. از این‌رو ابتدا به بررسی ابعاد دستگاه نظری ابن خلدون پرداخته می‌شود.

دستگاه نظری ابن‌خلدون بر محور مفهوم طبایع شکل گرفته است. او علی‌رغم این‌که سعی داشت از نظام حقیقت یا پارادایم فکری غالب بر اندیشه‌ی اجتماعی متفکران سلف خود، یعنی ارسطو و فارابی فاصله بگیرد، اما سرانجام در همان دستگاه نظری سقوط کرد و از منظر آن دستگاه پدیده‌های مورد مطالعه را تبیین کرد. از نظر او «عصبيت و اجتماع به مثابه مزاج در یک موجود زنده است» (ابن‌خلدون، ۱۶۴). با ذکر این نکته، او مزاج را معادل مفهوم طبیعت در فلسفه‌ی ارسطو گرفته است. به نظر می‌رسد که ابن‌خلدون، بیش از آن‌که مستقیماً از ارسطو چنین ایده‌ای را بگیرد، از سلف فلسفی خود یعنی ابن‌سینا متأثر شده است (قاسمی ۱۳۹۳، ۱۲)؛ چه، ابن‌سینا در این مورد پس از تعریف طبع و طبیعت می‌گوید مزاج همان طبع است (ابن‌سینا ۱۳۶۶، ۲۵). گرچه سروش در تفسیری متفاوت با آن‌چه در فقره‌ی بالا آمد، معتقد است که «منظور ابن‌خلدون از کلمه‌ی طبیعت، که در آن‌جا می‌آورد، در همین است که ما باید ببینیم، حوادث اجتماعی، چه جنسی دارند، آن حوادث را مورد بررسی قرار دهیم که طبیعی، اجتماعی هستند و شبیه چیزهایی از جنس معجزه نیستند» (سروش ۱۳۷۶، ۹۶). «اما ابن‌خلدون فرزند زمان خویش است و هنوز در دستگاهی از معرفت‌شناسی در تمدن اسلامی تغذیه‌ی فکری و علمی می‌کند که واجد نظام حقیقت خویش است و طبیعتاً ابن‌خلدون نمی‌تواند از آن نظام حقیقت فراتر رود» (قاسمی ۱۳۹۳، ۱۳).

از این‌رو مرکزیت تفکر او ارسطویی-ابن‌سینایی است و دریافت او از طبیعت نیز بر همین محور فکری است و چنین وابستگی‌ای به طبع و طبایع باله‌ام از این گفته‌ی ارسطوس است که می‌گوید:

«طبیعت هر امر، غایت آن است؛ از این‌رو هرگاه امری به کمال بالیده باشد، این را طبیعت آن می‌نامیم. به عنوان مثال، یک انسان، یک اسب، یک خانواده؛ افزون‌براین، علت غایی و غایت بهترین است.»

اتخاذ این رویکرد هستی‌شناسانه و به تبع آن معرفت‌شناسانه توسط ابن‌خلدون باعث گردید که بر همین اساس، انسان را تعریف نماید. از این‌رو ابن‌خلدون طرحی از نظامی انسان‌شناختی ارائه داد که مبتنی بر اصل طبایع است. به نظر او «بشر شریر آفریده شده است و حیوانیت و دشمنی و ظلم در طبیعت اوست» (به نقل از الفاحوری ۱۳۵۸، ۷۲۶).

به‌باور او، بسیاری از خصایص نیک و صفات اخلاقی سازمان‌دهنده‌ی پیکر عصبیت، منشا فطری دارد (آزاد ارمکی ۱۳۷۶، ۳۰۸). او حتی فراتر از این پیوند خویشاوندی را هم در زمره‌ی امور طبیعی در بشر تلقی می‌کند؛ زیرا به‌گمان او «پیوند خویشاوندی به‌جز در مواردی اندک، در بشر طبیعی است از هنگامی که آفریده شده است» (ابن خلدون، ۲۲۸).

از طرف دیگر، تلقی ابن خلدون از انسان، موجودی بی‌فردیت، و تماماً وابسته به هویت‌های جمعی است. گرچه واحد تحلیل نخستین او در مباحث انسان‌شناسی فرد است، اما درواقع این واحد تحلیل ناگهان به «ما» تبدیل می‌شود و فرد در تلقی او، از فردیت تهی و به موجودی جمعی تبدیل می‌گردد. بر مبنای این تلقی، ابن خلدون جایی برای جایگاه حقوقی فرد قائل نمی‌شود. مجموعه‌ی پنداشته‌های ابن خلدون از فرد، از سپهر دستگاه حقیقت روزگار او اخذ و در لابه‌لای آثارش به اصلی بدیهی و مسلم درمورد انسان تبدیل می‌گردد؛ درحالی که از منظر مدرنیته و به‌ویژه مدرنیته‌ی سیاسی، تلقی متفکران اجتماعی و جامعه‌شناسان از انسان متحول گردیده است، زیرا علوم اجتماعی جدید از دو منظومه‌ی فکری جدید متأثر است که عبارتند از:

۱. نظریه‌ی علم جدید کپلر، کپرنیک، گالیله و نیوتن؛ ۲. فلسفه‌ی جدید، بیکن، دکارت، لایبنیتس و کانت (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۹۲). در پناه این دو منظومه‌ی فکری تعبیر دیگری از انسان ارائه گردیده که به انقلاب کپرنیکی کانت درمورد انسان شهرت دارد. طبق این تعبیر، انسان جدید در مرکز کائنات قرار دارد و از این‌رو دارای جایگاه حقیقی و حقوقی ویژه‌ای است. در این منظومه‌ی فکری برخلاف تصور ابن خلدون، فردیت انسان به‌رسمیت شناخته می‌شود و او می‌تواند از حقوق شهروندی (مدنی-سیاسی و اجتماعی-اقتصادی) بهره‌مند شود.

در این منظومه‌ی فکری برخلاف نگاه ابن خلدون، انسان ذاتاً موجودی شریر نیست، موجودی نیک هم محسوب نمی‌شود؛ بلکه غالباً برساخته‌ای اجتماعی است و سلاقی و خصایل او غالباً از فرایند جامعه‌پذیری کسب می‌شود. بنابراین شاکله‌ی شخصیتی او از قبل مقدر نشده بلکه موجودی در حال شدن است و می‌تواند در این فرایند شدن به موجودی شریر یا نیک مبدل گردد. حال، جامعه‌ای که محصول این موجودات انسانی است، طبیعتاً با جامعه‌ای که مدنظر ابن خلدون است، متفاوت خواهد بود. به‌سخنی دیگر انسان نوعی ابن خلدون امت‌ساز

است و انسان نوعی مدرنیته جامعه‌ساز. و این دو واحد جمعی به‌عنوان دو متن اجتماعی^۱، دو گونه انسان را به‌تصویر می‌کشند.

مشکل اساسی ابن خلدون در ارائه‌ی تبیین‌های انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی، کهنگی دستگاه نظری اوست؛ «زیرا او نظامی از اندیشه‌ی نو را در دستگاهی کهن از مقولات و مفاهیم سنتی بیان کرده است» (همان ۱۸۲) و همان‌طور که در علم جدید اجتماعی پذیرفته شده، حتی دستگاه‌های نظری ساخته‌شده پس از مدرنیته و ظریف‌تر آن‌که دستگاه‌های نظری ارائه‌شده در قرن بیستم هم باوجود مدرن بودن، از تبیین کنش‌های انسانی مربوط به دهه‌های پایانی قرن بیستم ناتوان بوده‌اند؛ به‌طوری که نمی‌توان از صحت و به‌کارگیری «نظریه‌های مسافر» ولو این که مربوط به سال‌های اخیر هم باشند، در تبیین تحولات اجتماعی بهره گرفت. پشتوانه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی این گفته، همان سیالیت انسان و به‌تبع آن سیالیت مدرنیته به‌تعبیر زیگموند باومن است.

این سیالیت انسان و جامعه باعث شده است که در دهه‌های پایانی قرن بیستم، نهضت‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی جدیدی توجه عالمان علوم اجتماعی را به خود جلب نمایند. فلیک^۲ (۱۳۹۰، ۸۳) وجوه مشترک این نهضت‌ها را در چهار مقوله‌ی زیر دسته‌بندی کرده است که عبارتند از:

۱- درون‌فهمی به‌منزله‌ی اصل معرفت‌شناختی

۲- بازسازی مورد به‌مثابه نقطه‌ی شروع

۳- برساخت واقعیت به‌مثابه شالوده و بنیان

۴- متن به‌مثابه داده‌ی تجربی

چنین تحولاتی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، ریشه در نگاه جدیدی به انسان دارد که در آن پدیده‌های انسانی برساخته‌های اجتماعی هستند؛ «یعنی معنای آن‌ها حاصل تعامل اجتماعی است و توسط فرایند تفسیری اصلاح و به‌کار گرفته می‌شوند» (بلومر ۱۹۶۲، ۲). بنابراین بر زیست‌جهان اجتماعی، یک نظریه‌ی جهان‌شمول و لایتغیر حاکم نیست، بلکه ما شاهد استخراج نظریه‌هایی متفاوت، متکثر و نوبه‌نو در عرصه‌ی جهان اجتماعی هستیم.

1 Social Context

2 U. Flick

حال چگونه ابن‌خلدون، با تکیه بر دستگاه نظری کهنی که بنای اولیه‌ی آن حدود ۱۲ قرن پیش از او در یونان نهاده شد و حدود پنج قرن پیش از ابن‌خلدون نیز توسط متفکران اجتماعی مسلمان بازسازی شد، خواهد توانست این سیالیت در کنش‌های انسانی و اجتماعی را تبیین نماید؟ تعجب‌آورتر این که برخی امروزه معتقدند با دستگاه نظری ابن‌خلدون می‌توان تحولات و مسایل اجتماعی جامعه‌ی مدرن را تبیین نمود.

نقد نظریه‌ی چرخشی

در گفتارهای پیش به توصیف نظریه‌ی چرخشی ابن‌خلدون پرداخته شد و این نتیجه‌ی محوری اخذ شد که دولت‌ها، عمر معینی دارند (سه نسل) و این سه نسل ۵ مرحله را طی می‌کند تا سرانجام به زوال می‌رسد. این زوال به‌باور ابن‌خلدون قطعی و حتمی است. این ادعا از دو منظر قابل بررسی است:

اول این که، اگر مراد ابن‌خلدون از شرح این دگردیدی، اشاره به تحول و دگرگونی است، که در صحت ادعای او شک وارد نیست و همه‌ی جوامع بشری عموماً و دولت خصوصاً، نوبه‌نو و متحول می‌شوند. اما مقصود ابن‌خلدون اشاره به دگرگونی در معنای طبیعی آن نبوده، بلکه ادعای او حاوی یک پنداشت فلسفی است که با تاریخ آغشتگی دارد و می‌توان آن را فلسفه‌ی تاریخ نامید.

در فلسفه‌ی تاریخ، گرایش‌های مختلفی وجود دارد و بحث درمورد آن‌ها از حوصله‌ی این مقاله خارج است. صرفاً می‌توان به نحله‌ای از فلسفه‌ی تاریخ که ابن‌خلدون احتمالاً به آن تعلق دارد، اشاره کرد و آن فلسفه‌ی تاریخ دورانی است. در این نحله دولت جبراً وارد چرخه‌ای می‌شود که سه مرحله را طی می‌کند: تولد، بلوغ و زوال.

ابن‌خلدون بدون استثنا سرنوشت هر دولتی را زوال آن دولت می‌داند. چنین رویکردی به پدیده‌ها از جنس فلسفه‌ی تاریخ است و راه خود را از جامعه‌شناسی جدا می‌کند. فلسفه‌ی تاریخ رویکردی هستی‌شناسانه به وقایع تاریخی دارد و در مقام داوری قابل ابطال نیست؛ زیرا قضیه‌ای ابطال‌پذیر است که بتوان آن را به محک آزمون گذاشت و چنین ادعاهایی ازجانب ابن‌خلدون قابلیت ارزیابی ندارند. حتی در صورت صحت ادعاهای وی، او از نظریه‌ای استفاده می‌کند که امروزه در معرفت‌شناسی جدید به **نظریه‌ی مسافر** شهرت دارد و چنین نظریه‌ای از آن‌جا که محدودیت زمانی و مکانی ندارد، در علوم انسانی نمی‌تواند کاربرد داشته باشد. ابن‌خلدون در

نظریه‌ی چرخشی خود، از وقایع تاریخی صدر اسلام شروع می‌کند و سعی دارد تمام آن وقایع را از آن دوره تا عصر خود در امپراتوری اسلامی-عربی، تبیین نماید.

ازسوی دیگر تسری نظریه‌ی ابن خلدون جهت تبیین جوامع جدید، با موانع معرفت‌شناختی جدیدی مواجه گردیده است؛ زیرا از مدرنیته به بعد، تبیین‌های اجتماعی برمبنای تعریف دیگری از انسان، جامعه و تاریخ شکل گرفته‌اند. این بازنگری مفهومی به تبع خود، بازنگری در تحلیل و تبیین را به همراه داشته است.

این تحول مبنایی باعث گردید که نهادهای اجتماعی که در رویکردهای اخیر جامعه‌شناسی، محصول دیالکتیک دو عنصر خرد و کلان (کنش-ساختار، عاملیت-ساختار، کنش-نظام و ...) تلقی می‌شوند نیز مورد بازاندیشی قرار گیرد. یکی از این نهادها، نهاد دولت است. دولت مدرن مانند دولت عصر ابن خلدون نیست و این دو با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند. درست است که در هر دو عامل قدرت مشترک است، اما مکانیسم کسب قدرت و استمرار آن و وظیفه‌اش نسبت به گذشته تغییر کرده است. وظیفه‌ی دولت در عصر ابن خلدون عبارت بوده است از: «استیلا بر دشمن، تعیین حدود مرزهای جغرافیایی، تنظیم سیاست، خراج‌ستانی و دریافت آن، منع مردم از اعمال خلاف قانون، تعیین تناسب بین تعداد افراد و جریان اداری و حدودوئغور» (آزاد ارمکی ۱۳۸۶، ۳۲۹).

دولت مورد مطالعه‌ی ابن خلدون، چندپاره و ملوک‌الطوایفی، فاقد هویت غالب زبانی، فرهنگی، فاقد مشروعیت اعمال زور و فاقد مرزهای جغرافیایی مشخص بود؛ درحالی که دولت مدرن، متمرکز، واجد یک هویت زبانی-فرهنگی غالب، غالباً دارای مشروعیت اعمال زور و واجد مرزهای مشخص جغرافیایی است.

در دولت مورد اشاره‌ی ابن خلدون، «هویت افراد تنها در درون و در پیوستگی با دولت معنا پیدا می‌کند و حوزه‌ی مستقلی از دولت به نام جامعه که عرصه‌ی فعالیت آزاد افراد صاحب حقوق و مسئولیت است وجود نداشت و دولت مانند قبیله دربرگیرنده‌ی هویت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی افراد بود» (جلایی‌پور ۱۳۸۸، ۳۶-۳۵). این درحالی است که در دولت مدرن فرد واحد اصلی جامعه است و حقوق افراد فقط در حقوق سیاسی و در ادغام با دولت خلاصه نمی‌شود. درواقع دولت مدرن بر سازوکاری دموکراتیک مبتنی است «و این سازوکار

مبتنی بر حق برابر آرای شهروندان و مبتنی بر انتخابات دوره‌ای تغییر حاکمان در دولت است. از این‌روست که بند ناف حیات دولت، در مدرنیته‌ی سیاسی، به جامعه وصل است» (همان، ۳۵). تفاوت ماهوی دولت ابن‌خلدون با دولت مدرن این‌جاست؛ یعنی دولت مدرن به‌جای این‌که مبتنی بر وراثت و پاتریمونیالیسم^۱ باشد، دوره‌ای، محدود و لذا غیروراثتی است و درست این‌جاست که در دولت پاتریمونیال عصر ابن‌خلدون، شورش بدویت بر حضریّت (انقلاب) معنی پیدا می‌کند و زوال دولت پدید می‌آید؛ درحالی‌که در دولت مدرن، شورش و انقلاب به‌ندرت رخ می‌دهد؛ زیرا ماهیت دولت مدرن، مجالی برای ایجاد چنین موقعیت‌هایی باقی نگذاشته و چنان‌چه حاکمی برخلاف رای مردم عمل نماید، طبق میثاقی که با ملت بسته است (قانون اساسی)، بلافاصله عزل می‌شود یا پس از پایان دوره‌ی حاکمیتش، مجدداً انتخاب نخواهد شد.

دولت مدرن بر مبنای این ارزش جهانی (دموکراسی) هیچ‌گاه ایستایی پیشه نمی‌کند، بلکه همواره درصدد تطابق با شرایط جدید است. اتخاذ این ایدئولوژی تطابقی، باعث شده است که دولت‌های مدرن در مواجهه با نارضایتی‌ها و شورش‌ها، سعی صدر پیشه کنند و به‌جای پروژه‌ی سرکوب، به برنامه‌ی عبور از بحران بیندیشند؛ یعنی تدابیری به‌کار می‌گیرند تا با اقناع ملت، وقوع نارضایتی‌ها و بحران‌ها را به حداقل برسانند.

دولت‌های مدرن به‌گونه‌ای رفتار می‌کنند که قدرت جامعه‌ی مدنی را افزایش دهند و از اقتدارگرایی بپرهیزند. در این وضعیت، به‌جای این‌که مردم از دولت بترسند، درواقع دولت است که از مردم می‌ترسد. پس چرخش چنان‌چه به‌معنای دگرگونی در ساخت، منش و ماهیت جامعه باشد، امری است طبیعی و تردیدی در آن نتوان کرد؛ اما چنان‌چه به‌معنای قائل شدن به جبریت اجتماعی در سرنوشت جامعه به‌طور عام و دولت به‌طور خاص باشد، امروزه محلی از اعراب ندارد و به‌ندرت می‌توان واقعه‌ای را مثال زد که آن را تایید نماید.

درکنار آزادی فرد، دموکراسی، ایدئولوژی تطابقی و اقتدار جامعه‌ی مدنی در مدرنیته‌ی سیاسی، وجود مطبوعات متکثر از لحاظ کیفی و نه کمی در دولت‌های مدرن، عامل دیگری است که با نقد قدرت و به چالش کشیدن آن، مجالی برای ورود دولت به مدار زوال باقی نگذاشته، بلکه توانسته با بیان و عیان کردن کسری‌های دولت به دوام همراه با پویایی آن کمک نماید. تاثیر این عامل‌ها باعث شده که در مدرنیته‌ی سیاسی، به هژمونی قبیله یا گروهی خاص بر

1 Patrimonialism

کلیه‌ی ارکان حکومتی خاتمه داده شود و به‌همین خاطر، عصبیت در مفهوم ابن‌خلدون‌ی آن از کثرت به وحدت رسیده و با عناوینی از قبیل هویت ملی، وحدت ملی و هم‌بستگی ملی در ضمیر جمعی افراد یک ملت جای گیرد. ازاین‌رو در مدرنیته‌ی سیاسی، پدیده‌ای که منشا حسب‌ونسب داشته باشد و بر مبنای آن دولت-ملت که مهم‌ترین واحد تحلیل در مدرنیته‌ی سیاسی است شکل گیرد، دیگر محلی از اعراب ندارد.

از زاویه‌ی دیگر، نظریه‌ی چرخشی ابن‌خلدون با سازوکار مدرنیته‌ی سیاسی ناهم‌خوانی دارد. ابن‌خلدون با بسط مفهوم تجمل و قرار دادن آن در کانون تحلیل خود به‌عنوان عامل زوال دولت، نه‌فقط وابستگی تام و تمام خود را به دستگاه نظری فلاسفه‌ی اسلامی متقدم نشان می‌دهد، بلکه به ایده‌ی افلاطون در این باب نزدیک‌تر می‌شود. افلاطون در تحلیل خود، شهری را که اهل آن از برآوردن نیازهای ابتدایی و ضروری خویش فراتر رفته و به تجملی هرچند معتدل خوگر شوند با شهر خوکان سنجیده است (افلاطون، بند ۲۷۳). در همین زمینه به‌نظر طباطبایی، «افلاطون در شهر جمهور، شهر خوکان را به‌عنوان نقیض شهر زیبای خود طرح کرده و بر آن است که بحث درباره‌ی این شهر می‌تواند برای یافتن ریشه‌های بی‌دادگری و تبه‌کاری یاری رساند» (طباطبایی ۱۳۷۴، ۳۰۱).

ابن‌خلدون تجمل‌خواهی را محصول دوران‌گذاری می‌داند که بادیه‌نشینان دیروز سرانجام بدان گرفتار خواهند شد و این امر باعث زوال دولت آنان خواهد شد. او در این مورد چنین می‌گوید: «اما آن‌گاه که دولت استقرار یافت، در نزد فرمان‌روایان، سادگی نخستین و شیوه‌های بادیه‌نشینی از میان خواهد رفت و اولیای دولت به‌تدریج به خودنمایی و تجمل‌خواهی و زیاده‌طلبی روی خواهند آورد» (ابن‌خلدون، ۵۳۷). به‌باور او این امر در نسل سوم اتفاق می‌افتد؛ یعنی نسلی که پایان‌بخش یک دولت است و موجب زوال آن است.

ابن‌خلدون تجمل‌خواهی را عامل زوال دولت می‌داند. ممکن است این امر در دولت‌های عصر او مصداق داشته باشد؛ زیرا قدرت یک‌دست، فسادآور است اما در مدرنیته‌ی سیاسی، نه‌فقط تجمل باعث زوال دولت نیست، بلکه «یکی از پراهمیت‌ترین عوارض بسط و توسعه‌ی تمدن به‌شمار می‌رود و ازاین‌حیث ابن‌خلدون باتوجه به دیدگاه اخلاقی خود، نمی‌تواند مانند نویسندگان جدید غربی که تجمل را باتوجه به نقش آن در توسعه‌ی مناسبات پیچیده‌ی اجتماعی و تولید و توزیع ثروت مورد تحلیل قرار می‌دانند، از دیدگاه خود بررسی کند» (همان، ۳).

به‌سخنی دیگر، دولت مدرن امروزین متجمل و شهروندان آن تجمل‌خواه و رفاه‌طلب هستند، اما هیچ‌کدام دچار عارضه‌ی زوالی که ابن‌خلدون وعده‌ی آن را داده است نشده‌اند.

نقد نظریه‌ی ریزشی

همان‌طور که در گفتار پیشین آمد، شعاع برد عصبيت از هویت‌های جمعی خرد (قبیله، قوم و...) به‌سوی هویت‌های جمعی کلان (ملت) گسترش یافته است. از این‌رو حسب‌ونسب که موجد عصبيت در ایده‌ی ابن‌خلدون بود، برای تشکیل ملت کفایت نمی‌کند. برای ملت، نمادهای ملی اهمیت دارند؛ نمادهایی از قبیل پرچم، زبان، جغرافیا و تاریخ و ادبیات واحد، موجد هم‌بستگی ملی محسوب می‌شوند و ارتباطی نیز با حسب‌ونسب قوم خاصی ندارند، بلکه در ضمیر جمعی یکایک آحاد ملت جای گرفته‌اند. در چنین محدوده‌ی گسترده‌ای، یک میثاق ملی (قانون اساسی) جامعه‌ی ملی را انتظام می‌بخشد و منافع ملی برای دولت-ملت در راس امور است. آنچه که دولت را شکل می‌دهد، مشارکت آحاد ملت براساس میثاقی ملی (قانون اساسی) است و محلیت، قومیت و دین و نژاد خاصی در آن برتری نیافته است.

براین‌اساس اگر ریزش را فرایندی بدانیم که طی آن دولتی با اهداف، برنامه‌ها و راهبردهای مشخص شکل می‌گیرد و در خلال زمان به‌واسطه‌ی تمامیت‌خواهی گروهی، گروه‌های دیگر از عرصه‌ی مشارکت خارج شوند، این امر زمانی قابل تحقق است که اولاً قانونی یک‌پارچه بر دولت و جامعه حکم‌فرما نباشد؛ ثانیاً اقتدار در آن محدودیت زمانی نداشته باشد و براساس وراثت شکل گرفته باشد؛ و سوم این‌که افراد از حاکم و دولت بترسند. چنانچه این سه شرط فراهم گردد، پروسه‌ی ریزش اجتماعی و سیاسی، به‌نحوی که مورد نظر ابن‌خلدون است، محقق خواهد شد؛ درحالی‌که در مدرنیته‌ی سیاسی این سه شرط محلی از اعراب ندارند، لذا پروسه‌ی ریزش هم اتفاق نمی‌افتد. در مدرنیته‌ی سیاسی مبنای حمایت از افراد که در عهد ابن‌خلدون، قبیله و حسب‌ونسب بود، جابه‌جا گردیده، همه‌ی قبایل و گروه‌ها در برابر قانون یکسان هستند. اگر ریزشی صورت گیرد، به‌معنای این است که ملت، حق حاکمیت را از حاکمی -که مدت حکومتش طبق قانون محدود است- می‌گیرد و به شخص یا جریان دیگری که منافع ملی را صیانت می‌کند، می‌سپارد. لذا این ریزش مسالمت‌آمیز است و در کوتاه‌ترین زمان، بدون خون‌ریزی و ایجاد تغییرات ریشه‌ای، زمام دولت در اختیار جریان فکری-سیاسی دیگری قرار داده می‌شود که آن هم تا مدت محدودی حق حاکمیت را از ملت به امانت می‌گیرد.

این تغییر گفتمان از حسب و نسب، قبیله، زور، استبداد و ترس، در دولت‌های پیشامدرن به برابری، آزادی، ملت، قانون اساسی و منافع ملی در مدرنیته‌ی سیاسی باعث می‌گردد تا پدیده‌ای به نام ریزش اجتماعی-سیاسی که زمینه‌ساز انقلاب و آشوب اجتماعی است، برای همیشه در مدرنیته‌ی سیاسی منتفی گردد و با احترام نهادن به حقوق فردی و کثرت‌گرایی فرهنگی-اجتماعی و سیاسی، روزبه‌روز فرآیند مشارکت در جامعه افزایش یابد.

از لحاظ تجربی، واقعیت‌های سیاسی در جوامع مدرن با آنچه که ابن خلدون پنداشته، هم‌خوانی ندارد و طی دو سه قرن گذشته شاید دولتی مدرن را نتوان مثال آورد که مشمول نظریه‌ی ریزش ابن خلدون شده و براساس این چهارچوب نظری، در معرض زوال سیاسی قرار گرفته باشد؛ بلکه به قول حناالفاحوری آرا و نظریات ابن خلدون با اوضاع اجتماعی و حوادث تاریخی عصر او - که در همه‌ی بلاد اسلام و به‌خصوص در آفریقای شمالی جریان داشت - وابستگی دارد (حناالفاحوری ۱۳۵۸، ۷۳۵).

نتیجه‌گیری

آنچه که پیش از این آمد، تلاشی در معرفی نظریه‌ی ریزشی-چرخشی ابن خلدون و مواجهه‌ی آن با جایگاه دولت در مدرنیته‌ی سیاسی بود. مجموعه‌ی بحث‌هایی که مطرح گردید، نشان داد که نخستین لنگش این نظریه در ماهیت قضایا، مفاهیم و نحوه‌ی آرایش آن‌ها است.

در همین رابطه گفته شد که مفهوم کانونی پارادایم فکری ابن خلدون، عمده کردن طبایع‌گرایی است. از این منظر انسان موجودی شریب انگاشته شده و حتی واحدهای جمعی انسانی که محصول تعاملات اجتماعی است، به واسطه‌ی همین عامل یعنی طبایع سامان می‌گیرند. ابن خلدون عصبیت را هم در سپهر طبایع توجیه می‌نماید و سازوکار انتقال قدرت از بدویت به حضریت و چگونگی فرایند دگردیسی دولت را در پناه عصبیت که آن هم منشأ طبیعی و فطری دارد، تبیین می‌نماید. در بخش معرفت‌شناسی دستگاه نظری ابن خلدون نیز انسان و جامعه‌ی مورد نظر او در دام جبرگرایی تاریخی گرفتار است و فاقد هرگونه اراده و اختیار است؛ زیرا دولت سرانجام به واسطه‌ی ریزش گروه‌های اجتماعی از بدنه‌ی حکومت و گذار از مراحل خاص خود، سرانجام رو به زوال می‌رود و این زوال، قطعی و لایتغیر است. دلیل این فروپاشی برمی‌گردد به طبع تجمل‌گرایی انسان و سستی عصبیت او. از این رو تفکر اجتماعی ابن خلدون علی‌رغم نوآوری‌های مفهومی و روش‌شناختی، سر از فلسفه‌ی تاریخ دورانی درمی‌آورد و

فلسفه‌ی تاریخ از نظر روش و بینش، ماهیتاً با جامعه‌شناسی -عده‌ای هم‌چون ثقفی (۱۳۹۰) ابن-خلدون را جامعه‌شناس می‌دانند- تفاوت دارد.

در جامعه‌شناسی جدید، معانی انسان، جامعه و تاریخ مورد بازنگری قرار گرفته است. انسان پس از مدرنیته انسانی نوعی است که محصول انقلاب کپرنیکی کانت است؛ موجودی که در مرکز همه‌ی امور مستقر شده و همه‌ی امور به او ختم می‌شوند، رابطه‌اش با هم‌نوعانش افقی است، نیاز به قیم و بالاسر ندارد و باید خود را اداره کند و نجات دهد. جامعه‌ای که محصول تعاملات این موجود تازه‌وارد است نیز هویتی مستقل دارد؛ نه امت است، نه دولت شهر، نه قائم به حاکم وقت؛ بلکه تابع منطق امر اجتماعی است.

ردپای دستگاه نظری فرسوده و سستی ابن‌خلدون در نظریه‌ی ریزش و چرخش او نیز به‌خوبی پیداست؛ زیرا براساس مفاهیمی از قبیل عصیت، فطرت و طبع است که در بدنه‌ی دولت ریزش اتفاق می‌افتد. به‌سخنی دیگر، ریزش نشأت گرفته از تمامیت‌خواهی و خودکامگی حاکم است. این خصلت هم امری طبیعی است و لذا جبری و حتمی بوده، و بدون استثنا تمامی حاکمان گرفتار این نوع خلق‌و‌خو خواهند شد. در فرایند دگردیسی دولت که ابن‌خلدون از آن باعنوان چرخه‌های سه‌گانه و مراحل پنج‌گانه یاد می‌کند نیز نوعی تعیین‌گرایی و جبریت حاکم است و گذار از یک مرحله به مرحله‌ی بعد برای همه‌ی دولت‌ها، لایتخلف است. این جبرانگاری و اراده‌ناباوری در فرایند انتقال قدرت، ما را به همان طبایع‌گرایی و فطرت‌خواهی انسان ارجاع می‌دهد تا براساس آن سیر وقایع اجتماعی و تاریخی جوامع را تبیین نماییم.

چنین رویکردی به دولت، در مدرنیته‌ی سیاسی محلی از اعراب ندارد. در مدرنیته‌ی سیاسی با تغییر گفتمان و به‌تبع آن زایش گفتمان‌های پیاپی که ناشی از اقتضائات مدرنیته است، دولت هم ناگزیر است با اتخاذ رویکرد ایدئولوژی تطابقی -که این هم متأثر از به‌کارگیری ارزش‌های دموکراسی است- تمهیداتی فراهم نماید تا مردم از خلال جامعه‌ی مدنی، با دولت ارتباط برقرار نمایند و با حضور در عرصه‌ی عمومی، دولت را مهار نمایند و به‌جای ترس از دولت، دولت را وادار کنند که از مردم بترسد. در چنین وضعیتی که به‌قول مارشال، حقوق شهروندی مدنی، سیاسی و اقتصادی-اجتماعی نصب‌العین برنامه‌های دولت مدرن قرار دارد، سخن از ریزش و چرخش دولت، که خاص حکومت‌های یک‌ه‌سالار و خودکامه است، در مدرنیته‌ی سیاسی رنگ می‌بازد و با توزیع قدرت در جامعه، پویایی انسان و جامعه میسر می‌گردد.

در نتیجه، نظریه‌ی ابن خلدون از آن‌جا که اولاً نگاهی ایستا به ماهیت انسان و جامعه دارد، ثانیاً به جبریت تاریخ از یک‌سو و به فطرت و طبیعت بشر از سوی دیگر باور دارد، در زمره‌ی رویکردهای جامعه‌شناختی به حساب نمی‌آید و بنابراین گرچه توانسته است فرایند انتقال قدرت سیاسی را در برخی از دولت‌های شمال آفریقا و امپراتوری اسلامی-عربی تبیین نماید، در مواجهه با دولت‌های مدرن، قادر به تبیین نیست و از این نظر ناتوان و بی‌کفایت است.

ذکر مطالب فوق باعث نمی‌شود که جایگاه ابن خلدون در بسط و غنای اندیشه‌ی اجتماعی مسلمین و غیرمسلمین نادیده انگاشته شود. ابن خلدون بزرگ‌ترین اندیشمند زمان خود است. دیدگاه‌های او در حوزه‌ی سیاست، شهر، اقتصاد، جغرافیا، علم و تاریخ تا آغاز دوره‌ی جدید هم‌چنان از تازگی خاصی برخوردار است. در نتیجه می‌توان گفت تا عصر جدید به‌یقین هیچ اندیشمندی در حیطه‌ی امور اجتماعی به اندازه‌ی ابن خلدون تا این حد نبوغ و توانایی علمی نداشته است.

منابع و مأخذ

- آزاد ارمکی، تقی. ۱۳۷۶. *اندیشه‌ی اجتماعی متفکران مسلمان*. تهران: سروش.
- آزاد ارمکی، تقی. ۱۳۸۶. *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*. تهران: علم.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. ۱۳۵۹. *مقدمه*. ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن سینا. ۱۳۶۶. *الحدود*. ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند. تهران: سروش.
- افلاطون. *جمهور*. کتاب دوم. ترجمه‌ی فواد روحانی. بند ۲۷۲.
- بشیریه، حسین. ۱۳۸۰. *درس‌های دموکراسی برای همه*. تهران: نگاه معاصر.
- پوچی، جانفرانکو. ۱۳۸۴. *تکوین دولت مدرن*. ترجمه‌ی بهزاد باشی. تهران: آگه.
- ثقفی، سید محمد. ۱۳۹۰. *ابن خلدون نخستین جامعه‌شناس مسلمان*. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- ثقفی، سید محمد. ۱۳۹۲. *نظریه‌های جامعه‌شناختی عالمان مسلمان*. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- جلایی‌پور، حمیدرضا. ۱۳۸۸. *جامعه و دولت معاصر، تمهیدی نظری برای ارزیابی تکوین دولت-ملت*. مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران. شماره‌ی ۲. دوره‌ی دهم.
- حناالفاحوری، خلیل الجر. ۱۳۵۸. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. تهران: فرانکلین. چاپ دوم.

- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۶. *درس‌هایی در فلسفه‌ی علم/اجتماع*. تهران: نشر نی.
- سیدنتاپ، کری. ۱۳۷۴. *توکویل*. ترجمه‌ی حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۷۴. *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*. تهران: طرح نو.
- فلیک، اووه. ۱۳۹۰. *درآمدی بر تحقیق کیفی*. ترجمه‌ی هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
- قاسمی، یارمحمد. ۱۳۹۳. *تأملی در نظام‌های حقیقت علم اجتماعی مدرن و پیشامدرن*. در دست چاپ.
- گیدنز، آنتونی. ۱۳۷۷. *پیامدهای مدرنیت*. ترجمه‌ی محسن ثلاثی. تهران: نشر مرکز.
- گیدنز، آنتونی. ۱۳۸۰. *معنای مدرنیت*. ترجمه‌ی علی اصغر سعیدی. تهران: نشر کویر.
- Aristotle. 1991. *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bacharch, P. 1967. *The Theory of Democratic Elitism*. Boston: Little, Brown and Co.
- Bauman, Z. 1996. Modernity. In J. Krieger (ed.). *The Oxford Companion to Politics of the World*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Blumer, H. 1969. *Symbolic Interactionism and Method*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Macpherson, C. B. 1973. *Democratic Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Marshall, T. H. 1964. *Class, Citizenship and Social Development*. Garden City, NY: Doubleday.