

فلسفه اجتماعی ابن خلدون

از دیدگاه گاستون بو تول^۱

● بهرام اخوان کاظمی*

ابوزید عبدالرحمن ابن خلدون^۲ (۸۰۸ - ۷۳۲ هـ / ۱۴۰۶ - ۱۳۳۲ م) یکی از بزرگترین اندیشمندان گرانمایه اسلامی است که کتاب "العبر" در هفت جلد به او تعلق دارد. مقدمه این کتاب یکی از عظیم‌ترین شاهکارهای فلسفی، تاریخی و جامعه‌شناسی در عالم اسلام بشمار می‌رود و نام ابن خلدون نیز بخاطر همین پیشگفتار پرآوازه گشته است. همچنین مرتبه فلسفی ابن خلدون تقریباً بطور کامل تحت الشعاع شهرت وی در مقام جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز تاریخ قرار گرفته است. بیش از دو سده است که اروپائیان آثار ابن خلدون را می‌شناسند و در باره افکار و نظریات او به بحث و تحقیق پرداخته‌اند، اما در کشور ما سابقه این تحقیقات تنها به چهار دهه قبل برمی‌گردد. تاکنون صدها کتاب و مقاله در باره اندیشه بلند این دانشمند به رشته تحریر درآمده است، ولی همچنان نکات نامکشوف در آرای وی هویدا است. این مسئله عاملی است که تحقیقات بیشتر در مورد این شخصیت را ایجاب می‌نماید.

از کتابهایی که تاکنون در باره ابن خلدون نگاشته شده است، می‌توان به کتاب

*- پژوهشگر دفتر مطالعات و تحقیقات علوم سیاسی و دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران.

"فلسفه اجتماعی ابن خلدون"^۳ اثر جامعه‌شناس شهیر فرانسوی، "گاستون بوتول"^۴ اشاره کرد که در سال ۱۹۳۰ به رشته تحریر درآمد و از آنجا که این کتاب در کشور ما ترجمه نشده و کمتر شناخته شده است، در این مقاله سعی می‌شود علاوه بر تلخیص به ذکر نکات مهم و نقد آن نیز اقدام شود.

همانطور که گفته شد هنوز هم سؤالهای بسیاری در مورد شخصیت و آراء ابن خلدون مطرح است، از جمله به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

- آیا ابن خلدون به تأسیس علم جدیدی توفیق یافته است؟

- آیا اندیشه ابن خلدون و تأسیس علم و روش جدید وی، ریشه در سنت اسلامی دارد یا خارج از حیطه آن می‌باشد؟

- چرا با وجود ریشه‌داری بسیاری از آراء جدید فلسفی و جامعه‌شناسی غرب در نظریات ابن خلدون، وی دچار ایستایی فکری گردیده و نتوانسته است مکتب فکری جدیدی تأسیس کند؟
- آیا شریعت‌خواهی و سنت‌مداری اسلامی ابن خلدون عامل این امر بوده و یا آزار و فشارهای سیاسی زمان، به او مجال پروراندن تفکرات و طرح آنها را نداده است.

اینها سؤالاتی هستند که در این تلخیص، تا جای ممکن، روی آنها تأکید و به تبیین آنها پرداخته می‌شود. کتاب در ده فصل تحریر یافته است که این مقاله به ترتیب به ارائه خلاصه و شرحی از نکات مهم هر یک از آنها اقدام می‌کند و در آخر ضمن مراجعه به آراء چند اندیشمند در باره این کتاب، نتیجه‌گیری و نقد کوتاهی ارائه می‌شود.

□ فصل اول - زندگی ابن خلدون

در این فصل بوتول به شرح کلیاتی در باره ابن خلدون و خصوصیات زمان و مکان وی می‌پردازد. وی معتقد است که حتی اگر صرفاً بخش تاریخی "مقدمه" مورد لحاظ قرار گیرد، بخودی خود، افتخار درخشانی را برای ابن خلدون به ارمغان خواهد آورد، زیرا بدون آن، تاریخچه آفریقای شمالی از فتح مسلمانان تا قرن ۱۴ میلادی نامکشوف می‌ماند. بوتول نقش ابن خلدون را بسیار عالی‌تر از نقال ساده تاریخ می‌داند و چنین می‌نویسد:

ابتدا او می‌خواست اثر تاریخی بوجود آورد که چارچوب کشوری را که در آن زندگی می‌کرد، درنوردد و تاریخی جهانی نوشت که اثری جالب توجه و منحصر بفرد در آن مقطع و در کشورهای مسلمان بود. همچنین او می‌خواست اثری فلسفی بوجود آورد که به تحلیل اطلاعات تاریخی وی بپردازد. اینجا بود که یک اقدام منحصر بفرد شکل گرفت، اقدامی که

پس از نامهای بزرگ فلاسفه یونانی بی نظیر است.^۵

بوتول مقدمه ابن خلدون را شامل چند اقدام می داند:

۱- تلاش برای نقد تاریخی؛ ۲- تشریح عمومی پدیده‌های اجتماعی؛ ۳- مطالعه قوانین تحول

اجتماعی و سیاسی.

از این دیدگاه ابن خلدون قصد داشت دانستیهای تاریخی خود را با آنچه که مابعداً قوانین تاریخی نامیدیم، رفعت بخشد، البته نه با نقل و ذکر آمار، بلکه وی می خواست اساس و جوهر ملتها را بفهمد و مشخص نماید و اسباب حوادث، تفاوتها و مشابهتهایی که می توانست بین آنها دریابد، را شناسایی کند. بوتول این اقدام را بسیار پیچیده می داند و بر این باور است که چنین پیچیدگی، زمانی مفهوم بیشتری می یابد که بدانیم فاعل آن، از آثار مشابه صورت گرفته در زمانهای دیگر بی خبر است.

ابن خلدون در آخر قرون وسطی، یعنی عصر واژگونی و تحولات عمده در نظم سیاسی و نظم روشنفکری اروپا و آغاز رنسانس زندگی می کرد. مقطعی که برای آفریقای شمالی، برعکس با سیر قهقرایی بسیاری همراه بوده است. بوتول ضمن تشریح اوضاع نابسامان و منحط این منطقه، این وضعیت را زمینه ساز ظهور شخصیت‌های متفکری چون ابن خلدون می داند و مقاطع و اعصار آشوب زده را همانطور که مقدمه ظهور شخصیت‌های ویژه و ابرمردانی در حوزه عمل هستند عامل پیدایش ابرمردانی در عرصه اندیشه و تفکر می داند.

بوتول سپس به نکته‌ای اشاره می کند که نشان می دهد ابن خلدون چندان از رنسانس

بی اطلاع نبوده است. او می نویسد:

ابن خلدون در باره برخی از شخصیت‌های رنسانس ایتالیا در جوانی کاملاً متباین فکر کرده بود، ابتدا از سویی همچون افراد اهل مطالعه و هنر و از سوی دیگر همچون مردان اهل جنگ. این افراد در طول زندگی ابن خلدون در او میل و حرص لجام گسیخته [به قدرت] و در عین حال ذوق و میلی قابل توجه نسبت به مطالعه و تفکر ایجاد می کردند.^۷

بوتول این امیال را عاملی می داند که باعث شد ابن خلدون در یک دوره پرآشوب و در خلال زندگی سیاسی پرتنش خویش، اثر عظیم "مقدمه" را خلق کند، اثری که بقول بوتول، می توان آنرا حقیقتاً "مقدمه‌ای بر مطالعه تاریخ" بحساب آورد.

ابن بخش با شرح زندگی ابن خلدون و فرآز و نشیب‌های سیاسی اجتماعی آن اختتام می یابیم

□ فصل دوم - "مقدمه"، تأمل منحصر بفرد ابن خلدون در مورد آفریقای شمالی

فصل دوم چنین عنوانی دارد: «با وجود اطلاعات وسیع تاریخی ابن خلدون، مقدمه، بمثابة تفکر و تأملی منحصر بفرد از تجربه او در باره شمال افریقا است.»

باید گفت که از دید بوتول، هرگاه فیلسوف موفق به گشودن شاهراهی جدید در حل معضلات شود، یک سؤال جالب مطرح می‌گردد و آن ترسیم راههایی است که این دانشمند را بدین اکتشاف رهنمون ساخته است. این وظیفه، یک فصل بسیار مهم را در فلسفه جدید امروز تشکیل می‌دهد. بدین دلیل، مؤلف نیز در مورد ابن خلدون به پیگیری اقدامات و سیر فکری وی که منجر به ارائه طرح و تطبیق روش‌هایی^۸ گشته است، می‌پردازد، تا بدینوسیله ابداع و آفرینشهای فکری او را ترسیم و تشریح کند. به عقیده او مقدمه در حد اعلاء اصالت دارد و هیچ اثری مانند آن در ادبیات شرقی وجود ندارد. همچنین فلسفه اعراب پس از ایفای نقش ابداعی خود، در آن زمان دوران افولش را در چنبر فاناتیسیم^۹ و هرج و مرج می‌گذرانند و بدلیل جو جنگهای صلیبی یا شکنجه و آزار کم و بیش مذهبی، محیط چندان مساعدی برای تأمل و غور فلسفی و تحقیقات علمی وجود نداشته است. عقل‌گرایی ابن رشد و ابن میمون و آثاری که به بحث حاکمیت و اخلاق و علوم اجتماعی می‌پرداخت، به طرف ماوراءالطبیعه، الهیات و علوم طبیعی تغییر جهت داده بود. در چنین وضعیتی ابن خلدون تلاش کرد که به مطالعه جامعه بپردازد، گرچه تلاش او بر مبنای روش اثباتی نبود، اما حداقل بر مبنای روش مشاهده‌ای^{۱۰} صورت گرفت که قبلاً در آثار علوم طبیعی و پزشکی توسط پیشینیان او یعنی فیلسوفان بزرگ عرب با موفقیت بکار گرفته شده بود. البته، در اینجا، ما از روش نقادی^{۱۱} که بعداً در اروپا بوجود آمد، دور هستیم. همچنین از بکارگیری تحقیقات استدلالی خبری نیست. بوتول با تذکری که "مونیة"^{۱۲} می‌دهد هم‌رأی است؛ از دید این دو دانشمند مثالهایی که ابن خلدون در تقویت نظریاتش ارائه می‌دهد، ترجیحاً بجای دلیل و استدلال، "تساویر" هستند. فیلسوف ما بیشتر مایل به این روش‌ها (نقادی، اثباتی) بوده تا اینکه تصویر صحیح و دریافت روشنی از آنها داشته باشد. اما هلمپین گرایش و احساس باعث روی‌آوری ابن خلدون به عینیت‌گرایی شد که در زمان او بسیار هم بنترقیانه بوده است.

بوتول در تحلیل عدم پیشقراولی ابن خلدون در روش عینیت‌گرایی، وی را بی‌خبر از کتب "سیانیت" ارسطو و "جمهور افلاطون معرفی می‌نماید؛ نکته‌ای که بسیار حائز اهمیت است. وی می‌نویسد:

اما نمی‌توان بدرستی ابن خلدون را پیشقراول این روش در بین معاصرین یا

گذشتگان نزدیک و یا متقدمین وی بشمار آورد، بلکه او ادامه‌دهنده آن بوده است. زیرا ابن خلدون رابطه و تعلقی نسبت به متفکرین عهد قدیم نداشت تا بتواند آثارش را با تفسیر و تحشیه و اتخاذ از آنها به ارث برد، همانطور که فلاسفه عرب اینکار را با استفاده از "ارغنون" ارسطو انجام دادند. دو کتاب اصلی عهد قدیم که می‌توانست ابن خلدون را از خود ملهم کند، برای او شناخته نشده بود: کتاب سیاست ارسطو در آن عصر هنوز ناشناخته بود، ضمن آنکه ابن خلدون، "جمهور" افلاطون و همچنین توسیدید^{۱۳} (که اغلب ابن خلدون را با وی مقایسه می‌کنند) را نمی‌شناخت.^{۱۴}

به نظر بوتول از آنجا که فیلسوف ما در نگارش "مقدمه" متأثر از الهام دقیقی نگشته است، باید که ببینیم آیا آنچه که ما از مقدمه می‌دانیم، بیانگر "شرقیت" تحقیقات وی و نقطه عطف ویژه‌ای در فکر و ادراک او هست یا خیر؟

به نظر نگارنده فیلسوفی به نام "الابلی" بیشترین تأثیر را در ابن خلدون داشته است. فردی که ابن خلدون با سپاس و ستایش از او صحبت می‌کند و او را "بزرگ استاد علوم عقلی" بشمار می‌آورد. الابلی یک منطقی بود، بنابر این بزرگترین تأثیر بر ابن خلدون در دوران بلوغ، از یک کلامی یا عارف یا حقوقدان نبود، بلکه تأثیر یک منطقی و عقل‌گرا بوده است.

در باره نکات منفی ابن خلدون و تتبع علمی وی، بوتول اظهار می‌دارد که ابن خلدون بنظر نمی‌رسیده که زبان خارجی بلد باشد زیرا نه در زندگینامه خویش به این مسأله اشاره کرده و نه مطلبی به زبان خارجی نوشته و نه ترجمه‌ای انجام داده است. از سوی دیگر در سکوتی نسبتاً مطلق در باره اروپا و مسیحیت قرار داشته است و حتی در بخش کوتاهی که از سازمان و دستگاه اداری و حکومتی پاپ صحبت می‌کند، بلافاصله از صحبت در باره یک "موضوع خلاف دین" عذر می‌خواهد. بعلاوه ابن خلدون از مبادی نظری مسیحیت بی‌اطلاع بود و قضاوتش در این باره، با توجه به اقامتش در یک سلطنت‌نشین مسیحی (در دربار "پیربری رحم"^{۱۵}) صورت گرفته است. همچنین می‌بایست پذیرفت که وی دارای صفتی بوده که در دانشمندان شرقی بشکل مضاعفی وجود داشته است یعنی هرگونه منفعتی را از انعکاس آثار و تفکر و علوم بیگانگان، منتفی می‌دانست. تحقیر و اهانتی که شاید در قرون وسطی قابل توجیه بود اما بعداً نیز اندیشمندان شرقی بر آن پای فشردند و بوتول این اهانت و طرد را غیرقابل توجیه می‌داند.

ابن خلدون خیلی کم تاریخ قدیم را می‌شناخت و این باعث آن شد که در باره تاریخ قدیم دچار ساده‌لوحی و ساده‌انگاری گردد و به افسانه‌های عامیانه متوسل شود و تا آنجا پیش رود که

ساخت بعضی بناهای تاریخی رومیان را به موجودات افسانه‌ای (غولها) نسبت دهد و اینچنین مواردی در اثر او باز بچشم می‌خورد.

وی نسبت به تاریخ ملل اروپایی و خاور دور علاقه کمی نشان می‌دهد و قوانین تاریخی مورد نظرش، اساساً از تاریخ آفریقای شمالی استخراج شده است.

ابن خلدون فقط صحنه شمال آفریقا و بازیگران آن را می‌شناسد و اگر به سایر کشورهای اسلامی و بلاد مفتوحه توسط اسلام نیز می‌پردازد؛ فقط بصورت عمومی و آنهم پس از تاریخ روی آوری آنها به اسلام بوده است. این نوع نگرش، کلیت و دامنه تحلیل ابن خلدون را محدود ساخته است، بدین ترتیب استنتاج عمومی و استدلالهای مقدمه منتج از شرایط تاریخی و اختصاصی دولت‌های آفریقای شمالی است. وانگهی مقدمه عیناً در زمان نگارش تاریخ بربرها به رشته تحریر درآمده است. خود ابن خلدون به نکات پیش‌گفته چنین اعتراف کرده است:

قصدمن پرداختن به تاریخ مغرب؛ قبایل، ملت‌ها، سلطنت‌ها و سلسله‌های آنها است. من نمی‌توانم به سایر کشورها پردازم. واضح است که من فاقد معلومات لازم مربوط به "لوان" ۱۶ و مردمش هستم زیرا اطلاعات دست دوم برای من کافی نیست.

بنابراین فلسفه ابن خلدون حاصل داده‌پردازی و تعلیل استدلالی معلومات دسته اول او از شمال آفریقا و حواشی آن است که نقضی برای تعمیم فلسفه این اندیشمند بشمار می‌رود.

□ فصل سوم - هدف نگارش "مقدمه"

تعریف ابن خلدون از تاریخ و مشخصات اصلی روش او

بوتول در درجه اول "مقدمه" را تلاشی برای نقد تاریخی تاریخ‌نگاری شرقی تا آن زمان می‌داند. وی در دومین دیدگاه که بطور مشخص آنرا جامعه‌شناسانه می‌داند، تلاش ابن خلدون را اقدامی جهت تشریح پدیده‌های اجتماعی بشمار می‌آورد. از این نقطه نظر حیات جوامع یک واقعه و کنش^{۱۷} است و موضوع برای ابن خلدون، مطالعه ذات این کنش و اساس موجودیت جوامع و مشاهده این است که عوامل و اسباب تفاوت موجود بین گروه‌های مختلف اجتماعی و انواع زندگی آنها در چیست؟ این بررسی، مؤلف را به آزمایش تأثیر شرایط سکونت بر زندگی اجتماعی و مطالعه نحوه پیدایش پدیده‌های اقتصادی و تشریح بعضی از این پدیده‌ها و قوانین حاکم بر آنها می‌کشد.

در درجه سوم هدف دیگری را هم برای نگارش مقدمه می‌توان متصور شد و آن اعلام قاعده و قانونی است که تحول و تطور حاکمیت‌ها را در خود خلاصه کرده باشد. به عبارت دیگر جوامع نیز

کالدهای سیاسی هستند و این جوامع دولتهایی را تشکیل می‌دهند که منطبق بر خصوصیات جغرافیایی و اقتصاد گروهی است. ابن خلدون که در تمام عمر خود یک رجل سیاسی بوده، تمام توجهش را به این وقایع معطوف نمود و سعی کرد از آنها یک نظریه عمومی بیرون آورد و با مطالعه مستمر اساس و ذات حاکمیت و گسترش آن در زمان و مکان، به قانون تحول حاکمیت‌ها دست پیدا کند. این در حالی است که "ابن خلدون از مناظره‌های افلاطونی مربوط به دولت و از "سیاست" ارسطو خبر نداشت و با بی‌اطلاعی از پیشقراولان قبلی، خود را در موضع یک مخترع و مبدع یک فکر ممتاز بشمار می‌آورد"^{۱۸}، گرچه "در ابن خلدون جنبه‌های بلامعارضی از تفکر نبوغ‌آمیز وجود داشته است"^{۱۹}. بوتول، ابن خلدون را بخاطر تخطی از سنت تاریخ‌نویسی آنزمان و پرداختن به مطالعه آنچه که امروزه قوانین حاکم بر جوامع انسانی و تحول دولت‌ها نامیده می‌شود، بشکل ذاتی و بخودی خود یک مبدع و خالق واقعی به حساب می‌آورد و از اینجا تا حدی باور دارد که این نگرش رنگ و بوی نقادی جدید را یافته است و جدیت ابن خلدون در تاریخ‌نگاری را هنوز مهم و پرمعنی می‌داند. به عقیده او این سبک و روش ابن خلدون در شرق انعکاسی نیافته و به نامه‌ها و نگاشته‌های مرده تبدیل شده است.

یکی از ایرادهای مهمی که بوتول به ابن خلدون می‌گیرد و اعتقاد دارد به اندازه کافی روی آن تأکید نشده است، به شرح زیر است:

شاید این ایراد بر ابن خلدون وارد باشد که اکثر آثار تاریخی‌اش را (به استثنای مقدمه که آن را در دوران بازنشستگی و کناره‌گیری و تفکر نوشته است) در جوی از دسیسه و توطئه‌چینی و در محیط محدود و کوچک آفریقا نوشته است. مهمترین آثار صرفاً تاریخی وی مانند تاریخ بربرها در زیر سلطه نظام [سیاسی] و به شکلی سفارشی از سوی حاکم (بنی‌حفص) تونس به رشته تحریر درآمده است. بنابر این نگارنده بالاچار، نه فقط ملزم به عجله در نوشتن بوده است، بلکه مجبور بود ترجیح امیر را ملحوظ دارد، یعنی همیشه سلیقه‌ها و نحوه نگارش مربوط به آن زمان و مکان را که مورد خواست توصیه‌کننده بوده، رعایت نماید. در یک کلمه او به گونه‌ای غیرمستقیم و وظیفه یک تاریخ‌نگار درباری را با تمام کارکردهای نامطبوع روشنفکرهای درباری، برعهده داشته است، یعنی اجبار به اینکه افکار و عادات فکریش به جایی برنخورد و باعث رنجشی نشود و چون مخاطبش امیر بود، می‌بایستی مطالب به مذاق او خوش می‌آمد و تفسیر و تأویل‌های ارائه شده مطابق انتظاراتش می‌بود و تأکید بر مسائل مطبوع و مورد رغبت امیر انجام می‌گرفت. به نظر ما "مقدمه" تنها بخشی از

آثار ابن خلدون است که در نهایت استقلال و عدم وابستگی تنظیم و تألیف شده است. نکته حائز اهمیت در این مطالب، استثناء بودن مقدمه و تأکید بر نگارش مستقلانه این کتاب است و این در حالی است که برخی به مستثنی نمودن آن اعتقاد ندارند.

تأمل دیگر بوتول در مورد تعریف تاریخ از دید ابن خلدون به قرار زیر است:

باید دانست که حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود. چون توحش، همزیستی و عصبیت‌ها و انواع جهانگشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصبیت‌ها و چیرگی‌ها ایجاد می‌شود، مانند تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن، و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش بدست می‌آورد، چون پیشه‌ها و معاش، دانش‌ها و هنرها، و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد.^{۲۰}

مؤلف، این تعریف را تعریفی گسترده، کامل و مرتبط با جامعه‌شناسی جدید می‌داند و معتقد است که از قلمرو اختصاصی تاریخ فراتر می‌رود و اگر این تعریف تحلیل شود، مشاهده می‌گردد که حاوی بذرها و جوانه‌های تمامی علوم اجتماعی، آنگونه که امروزه وجود دارد، می‌باشد.^{۲۱}

از تعریف مزبور این سؤال به ذهن متبادر می‌گشت که چگونه بعضی از گروه‌های انسانی می‌توانستند از حالت توحش و بدوی به یک سازمان پیچیده‌تر ارتقاء یابند؟ مسئله‌ای که بطور طبیعی ذهن ابن خلدون را به خود وامی‌داشت این بود که در جوامع و گروه‌هایی که دارای یک نژاد و یک زبان و یک دین هستند، و در صورت قبول اشتراک و مشابهت نقطه عزیمت آنها، چگونه تفاوت‌های عجیب و خارق‌العاده نمایان می‌گردد؟ این کنجکاوی او را واداشت تا راه پیموده شده توسط جوامع پیشرفته را مطالعه کند. البته باید یادآور شد که این اختلافات در هیچ جایی به میزان آفریقای شمالی نمایان نگشته بود.

بوتول عقیده دارد که ابن خلدون این مطالعه و بررسی را با تأمل بر سه نوع از پدیده‌هایی که در ارتقاء جوامع مؤثر می‌دانست، عملی ساخت: ۱- پدیده‌ها و جنبه‌های روانشناختی ۲- پدیده‌های اقتصادی ۳- پدیده‌های سیاسی.

پدیده‌های سیاسی به معنای تأسیس روابط فرمانبری بین انسانها، خلق سلسله‌مراتب و ایجاد حاکمیت، تولد و زایش امپراطوریه‌ها و سلسله‌هاست. ابن خلدون برای تحقق طرح مطالعاتی دشوار خویش از روش عینیت‌گرایی بهره‌جسته است. دکتترین او می‌بایستی با وقایع هماهنگ می‌بود؛ به همین خاطر چاره‌ای جز توسل به "استدلالت‌های مستخرج از طبیعت اشیاء" نداشت. محیط و تعلیم و

تربیت، ایمان و سلیقه‌های افراد را معین می‌کند. بد نظر ابن خلدون شخصیت‌های محوری و اصلی، محصول آب و هوا و محیطند. توضیحات تاریخی که ابن خلدون در باره شخصیت‌های اصلی تاریخ می‌دهد، مطابقتی با قهرمان^{۲۲*}، آنگونه که کارلایل^{۲۳} تصور می‌کرد، ندارد، گرچه وجود یک کاندیدا را برای تأسیس یک سلسله مبرم می‌شمرد و همچنانکه زندگی پرفراز و نشیبش نشان می‌دهد، همواره با شوق و حرارت خواستار قدرت و حتی حاکمیت بوده است.

در ادامه بوتول بشکلی نشان می‌دهد که تفکرات ابن خلدون ریشه در سنت اسلامی دارد و عدم تخطی وی از سنت اسلامی مترادف با روح قدری و جبرگرایانه اوست:

دغدغه دائم دیگر ابن خلدون این بود که در هیچ نکته و جایی، چیزی برخلاف تعلیمات مذهبی بر زبان نیاورد. او زمانی که این نکته ظریف را مطرح می‌کند، شرح‌های طولی می‌دهد تا نشان دهد فلسفه او بطور کامل با سنت ناب اسلامی هماهنگ است و براهین و استدلال‌های جدیدی برای این تأیید می‌آورد. این دغدغه ارتدکسی مانع شد که نگارنده مقدمه بعضی از مباحث و گفتارهایی را که می‌توانند جالب باشند، مطرح نماید. در فصول مربوط به اقتصاد او هرگز نکاتی را که بشکل امری توسط قوانین مذهبی تقنین گشته‌اند، طرح نمی‌کند، همچون قوانین مربوط به مالکیت، قرض دادن برای منفعت (ریا)، مالیات و غیره...

او همین عادت را هنگامی که موضوع مربوط به مسائل حاکمیت سیاسی است، تکرار می‌کند. این گونه نگرش که اموری مانند مسائل مزبور با چنین اهمیتی برای همیشه و تا ابد تشریح و قانونمند گشته‌اند، نمی‌تواند بیانگر چیزی جز متهم کردن روح قدری و جبرگرایانه مجموعه مقدمه باشد.^{۲۴}

□ فصل چهارم - جامعه‌شناسی عمومی و اقتصادی

بوتول نقطه عزیمت نظریه ابن خلدون را در این می‌داند که جامعه یک پدیده طبیعی را تشکیل می‌دهد و برحسب نظر وی دلایل حیات اجتماعی انسانها، عوامل اقتصادی (همیاری بینایی و تقسیم‌کار) و تضمین امنیت هستند. ابن خلدون در بیاناتش اولویت را به جنبه‌های اقتصادی می‌دهد که تشکل جامعه بر آنها سبّتی است. او برحسب شیوه‌های تولید^{۲۵}، انواع این تشکل را تقسیم می‌کند که حاصل این تقسیم: ۱- زندگی شهری؛ ۲- کشاورزان روستانشین یا کوهستان‌نشین؛ ۳- چادرنشینان؛ می‌باشد. وی دسته اخیر را به دامپروران گاو و گوسفند (مانند بربرها، غلامان، ترکها و

ترکمانان) و دامپرووران شتر (مانند اعراب و بربرهای چادرنشین و اکراد) تقسیم می‌کند. به عقیده ابن خلدون نوع زندگی این مردم در بخش عمده‌اش، بوسیله منابع طبیعی و آب و هوای کشوری که در آن زندگی می‌کنند، تعیین می‌شود. از دید بوتول، آراء ابن خلدون در مورد تأثیر رژیم غذایی و آب و هوا بر افراد و اجتماع، یادآور نظرات مشابه منتسکیو است.

بوتول بر این باور است که قسمت عمده فلسفه سیاسی ابن خلدون با ملاحظات اقتصادی تبیین می‌گردد. بعلاوه با توجه به بحث شیوه‌های تولید نامبرده، وی را پیشگام ماتریالیسم تاریخی بحساب می‌آورد.

البته وی در توضیحاتش بعضی از قوانین روانشناسی را نیز به تأثیر آب و هوا و شرایط اقتصادی اضافه کرده است. بوتول معتقد است که این نظریه و مکانیزم جبری آن، با قدرگرایی ابن خلدون دمساز گشته است. او نیز مانند فلاسفه یونان ریاضت و زهد آرمانی را ستایش کرده است. نگارنده از اینکه فیلسوف مورد بحث درباره نظریه‌های اقتصاد سیاسی اظهار نظر نکرده، تعجب نموده است. ابن خلدون فاقد آراء و عقاید اقتصادی انتزاعی مانند مفهوم ارزش، شیوه‌های اکتساب^{۲۶}، نظریه پول، اساس حق مالکیت و غیره است. "مونیبه" آراء اقتصادی مقدمه را چنین دسته‌بندی کرده است:

۱- نظریه‌ای در باب ثروت^{۲۷} که به نظر نمی‌رسد خیلی دقیق باشد؛ ۲- نظریه قیمت‌ها که بوسیله آن وی بخوبی طرح اولیه قانون عرضه و تقاضا را ترسیم می‌کند و در بعضی جاها نیز نظری در باب مفهوم نرخ تولید ابراز می‌دارد.

از دید بوتول عدم بحث ابن خلدون در مورد نظریه‌های اقتصاد سیاسی بدلیل ناهمگونی این نظریات با قدرگرایی وی بوده است. کنشهای اقتصادی برای او غیرقابل تغییر و ثابت و همانند کنشهای طبیعی بوده و عقیده داشته است که زوال و ظهور دولتها، تغییری در این ثبات ایجاد نمی‌کند و ساختار اقتصادی دست نخورده باقی می‌ماند. نظریه‌های ابن خلدون در مورد جمعیت همانند نظرات جمعیت‌گرایان^{۲۸} است که جمعیت را عامل ثروت‌ساز بشمار می‌آورند، البته از سوی دیگر ابن خلدون معتقد است که "هر زمان که جمعیت خیلی زیاد می‌شود، دولت به نقطه اوجش می‌رسد و انحطاط آغاز می‌گردد". توضیحات اقتصادی وی مطلق و عام نیستند و علل و اسباب اخلاقی و روانشناختی نیز مورد نظر او قرار می‌گیرند، به همین دلیل بوتول می‌گوید که بدین معنا ابن خلدون به هیچ وجه یک ماتریالیست خالص نیست، مثلاً وی در زندگی یکجانشینی و شهری، تباهی نسل چادرنشین را به تصویر می‌کشد. پس صرفاً علل اقتصادی منظور نشده‌اند. او همچنین تأثیر حوادث سیاسی را بر

زندگی اقتصادی شرح می‌دهد. بوتول می‌نویسد:

از جهت اقتصادی بطور کلی و از حیث مالی، نظرات ابن خلدون بویژه وضعیتی را ترسیم می‌کند که می‌توان آن را «اقتصاد ایستا»^{۲۹} نامید. همانطوریکه روشن است این وضعیت با فقدان زیاد «انعطاف»^{۳۰} مشخص می‌شود، پول تنها بشکل فلزی است، اعتبارات خیلی کم است و فقط مبتنی بر قرضهای ربایی است. بر این سیستم ناامنی حاکم است که ناشی از حاکمیت قدرت سیاسی و سازمان سنت‌گرای صنعت می‌باشد... سازمانی که بشکل قابل ملاحظه‌ای ابتکارات افراد را محدود می‌کند»^{۳۱}.

این اقتصاد در هر ابداع و نوآوری، روحیهٔ تقلب و بدساختی را مشاهده می‌نمود. با چنین اقتصاد ایستایی، تغییرات سلسله‌ها غالباً ایفاگر نقشی بود که یک وضعیت بحرانی تحمل‌ناپذیر اقتصادی و مالی را حل و فصل می‌کرد. وی نشان می‌دهد که در شرایط کهنگی یک سلسله، افزایش هزینه‌ها در همان راستا باعث کاهش ارزش پولهای مسکوک و افزایش مالیاتها می‌شود، بنابراین مردم دیگر نمی‌توانند کشت و زرع کنند چون دولت پول آنها را بشکلی از دستشان خارج کرده است. نتیجه این مسائل قحطسالی و مرگ و میر بسیار است.

سقوط یک امپراطوری یک نوع تسویه حساب عظیم است که اوضاع را تسکین می‌دهد و خصوصاً با تقلیل جمعیت بوسیله کشتارهای مختلف و قحطسالی‌ها این امر صورت می‌پذیرد، بوتول در اینجا به ذکر مشابهت این نظرات با آراء مالتوس اشاره می‌کند، ضمن آنکه نظریه ابن خلدون و مدارهای آن را ناامیدکننده و بشکلی مستمر بدون ارتقاء و جبری می‌شمارد. زیرا ابن خلدون این تسکین و ظهور امپراطوری جدید را فاقد دستاورد برای مردم و جزو بحرانهای غیرمفید به حساب می‌آورد.

□ فصل پنجم - روانشناسی اجتماعی

در این فصل بوتول شرح می‌دهد که ابن خلدون خصوصیات روانی هر ملت را ناشی از شرایط و اوضاع و احوال مادی زندگی اعضای این جوامع می‌داند. ضمن آنکه به موروثی بودن این خصوصیات اعتقادی ندارد، تعلیم و تربیت را عامل اکتساب آنها محسوب و وسیله تثبیت خصوصیات مزبور را، عادت معرفی می‌نماید. او بیشترین فتوحات را به مردم کمتر مدنی شدهٔ چادرنشین نسبت می‌دهد، زیرا آنها فاقد قلمرو و تعلق‌گاه اقلیمی هستند، لذا همه مناطق برایشان خوب و مساعد بنظر می‌آید. این دلیلی که ابن خلدون برای فتوحات مختلف، از جمله فتوحات اسلامی و اشاعه اسلام ارائه می‌کند

به نظر بوتول مضحک می‌آید. همچنین برخی تبیین‌های او مبتنی بر ایده نژادی است، اما مفهوم نژادی از نظر ابن‌خلدون هیچگونه مشابهتی با این مفهوم در نزد نظریه‌پردازان جدید ندارد. مفهوم مذکور از دید وی تنها شامل یک ارتباط خویشاوندی شناخته شده و فقط در بین اعضای یک قبیله است. او در این بخش دلایل جدیدی را در دفاع از اصول جزمی اسلامی ارائه می‌دهد که به هیچ وجه ایده‌آلیستی نیست. همچنین ابن‌خلدون بجای قبول نظریه برتری مسلمانان یا اصالت عرب، متوجه یک نظریه مساوات طلبانه گشته است که در ارزیابی نجابت افراد، بجای پرداختن به اصالت نژادی، به نوع زندگی اولویت می‌بخشد.

از سوی دیگر بوتول، ابن‌خلدون را با "دوگوبینو"^{۳۲} مقایسه کرده است. از دید دوگوبینو عظیم‌ترین حوادث تاریخی در غرب در خلال قرون وسطی اتفاق افتاده است. حوادثی همچون تهاجم نظامی ژرمنها، اسکاندیناویها و نورماندها. دوگوبینو موفقیت‌های جهان‌گیران را همچون نظر ابن‌خلدون تنها ناشی از حمیت و فضیلت جنگاوری آنها و زندگی ساده و مستقل ایشان نمی‌داند، بلکه او این پیروزیها را تأییدی برای برتری نژادی فاتحین محسوب می‌کرد. بوتول می‌افزاید که در غرب سازمان فئودال باعث استحکام وضعیت ممتاز فاتحین اروپایی و تداوم تقسیماتی گردید که آنها را به کشورهای مفتوحه انجام داده بودند. تمدن شهری آرام‌آرام بعد از رژیم فئودال در اروپا زاده شد و این تمدن سپس موفق به انهدام این رژیم و رسیدن به مساوات‌گرایی شد.

در اینجا بوتول به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند، او وجود چادرنشینان بدوی را مانع استقرار وضعیت مشابه اروپا در آفریقای شمالی می‌داند و معتقد است در این منطقه قبایل وحشی هرگز نگذاشتند رژیم فئودالی مستقر شود. قبایلی که با نام و عقیده مساوات‌گرایی^{۳۳} اسلامی هر لحظه شورش می‌کردند و این دخالتها و شورشها باعث شد کشورهای این منطقه در اشکال سیاسی و اقتصادی بدوی باقی بمانند.

همچنین در آراء ابن‌خلدون می‌توان "قوانین تقلید" گابریل تارد^{۳۴} را باز یابی نمود که بر اساس نظر وی، انسانهایی که گردهم می‌آیند، می‌کوشند از هم تقلید نمایند و این تمایل در این معنا نیز متجلی می‌شود که پست‌ترها از عالی‌ترها تقلید می‌کنند. می‌بینیم که ابن‌خلدون نیز با چند اصطلاح این قانون را عرضه می‌دارد:

قوم مغلوب همواره شیفته تقلید از شعائر و آداب و طرز لباس و مذهب و دیگر عادات و رسوم قوم غالب است. زیرا در نهاد انسان همواره اعتقاد به کمال و برتری قوم پیروزی که ملت شکست خورده را مسخر خود می‌سازد، حاصل می‌شود...^{۳۵}

ابن خلدون در ادامه این سطور به منشأ روانشناسی این تقلید با دقت اشاره می‌کند و از نکات جالب نظرات او، توجه به دو طبقه مسلط و تحت سلطه در زندگی شهری نکوهش شده توسط اوست. همچنین در کنار این تقلید که از ثمرات "هواداری" است وی به جنگ بعنوان یک پدیده طبیعی (فطری) گریزناپذیر و مطابق خواست الهی می‌نگرد. از دید او جنگها و مبارزات در هر نوعش از زمانی که خداوند آنها را آفرید، هرگز قطع نشد و هیچ نژاد و ملتی از سروکار داشتن با آن استثناء نشده است. عقیده مهم او این است که این جنگها هستند که اقتدار سیاسی را زایش و صیانت می‌نمایند و قدرت سیاسی ناشی از قدرت نظامی است. ابن خلدون در نظریه "جنگهای خویشتن" با تمثیلات دقیق به علل جنگها به طور مشخص اشاره می‌کند و انگیزه‌های چادرنشینیان بدوی را در مورد مبارزه جویی کاملاً روانکاو می‌نماید.

□ فصل ششم - روانشناسی سیاسی

ابن خلدون پس از ترسیم خصوصیات جوامع با توجه به مقتضیات طبیعی و ظروف مکانی آنها، مسئله دیگری را بررسی می‌کند و آن نحوه تأسیس و تولد امپراطوریهها و تشریح دلائلی است که بعضی از ملتها نسبت به سایر ملل برتری و استیلا می‌یابند. این فیلسوف در پی کشف آن است که چگونه وقتی بعضی از انسانها به درجاتی از تمدن رسیدند، موفق به تحمیل یا شناسایی اقتدار خویش به سایر گروههای انسانی شدند.

بوتول در این بخش دیدگاههای کلی ابن خلدون را در مورد دولت و ملت مورد بحث قرار می‌دهد و معتقد است که در آن مقطع زمانی و مکانی، ایده ملی و میهن پرستی به معنای امروزی وجود نداشته و تنها ایده مذهبی تا حدی پرتوان بوده است که البته بدلیل گستردگی نمی‌توانست بعنوان یک ارزش سیاسی مطرح نظر قرار گیرد. از دید بوتول، ابن خلدون اساساً در درون احساس و ایده مذهبی بدنیاال قوه محرکه خلق امپراطوریهها نگشته است. تاریخ به او آموخته بود که این قوه را در واقعیت "زور" دنبال کند و به نظر او پایه‌های سلسله‌ها و امپراطوریهها منوط به خشونت صریح و صرف بوده است.

بوتول مدعی است که در کشورهای مسلمان یک نظریه محکم در مورد حاکمیت وجود ندارد و قرآن در این مورد خاموش مانده است و غیبت این تجویز یا احکام امره از سوی کتاب مقدس، باعث زایش نظریه‌هایی در این باره شده که عموماً یا ماشین‌های جنگ^{۳۶} و یا نظریات توجیه‌گر یک وضعیت و حاکمیت مقطعی هستند. بوتول این نظر خود را با نقل قولی، چنین تأکید می‌کند:

از جهت نظری در ادبیات و در سنت اسلامی هیچگونه دکترین حاکمیتی که خوب استواری یافته باشد، وجود ندارد. تمام این نظریه‌ها روی سنت‌های بسیار مبهم بنا شده است. نظریه‌های مزبور صورت‌بخش یک نوع ایدئولوژی اوضاع و احوال و مقتضیات هستند. اساس هر یک از این‌ها متبعت از میل به توجیه دستیابی به قدرت سلسله‌های مختلف است.^{۳۷} به اعتقاد بوتول بعد از یونانیان، دیگر جامعه به عنوان یک موضوعیت باشعور^{۳۸} و مطیع خرد و مشورت (در بعضی حالات) لحاظ نمی‌شود و چنین تصویری از جامعه محو‌گردیده است. عصر یونانیان عصری بود که به قانونگذاران به دیده صاحبان فن و هنر می‌نگریستند. ابن‌خلدون نیز چنین به جامعه نمی‌نگریست و بزحمت می‌توانست تردید کند که اشکال متعدد سازمان سیاسی ممکن است وجود داشته باشد و اینکه می‌توان به تکمیل و ارتقاء نهادهای سیاسی پرداخت. مفهوم دولت فهیم و عقلایی شده که بشکل مستمری مطمح نظر و مورد کاربرد قانون‌گذاران قرار می‌گرفت، با روحیه ابن‌خلدون بیگانه بودند. وی از تمام جهات به غیر از قدرگرایی چیزی نمی‌دید. چارچوب نهادها، یکبار برای همیشه توسط مذهب و بعضی عرفها و رسوم تعیین و ترسیم گشته‌اند. ابن‌خلدون به جدایی از این چارچوب فکر نکرد، بعلاوه نباید از آن جدا شد، زیرا بربرها تهدید کننده‌اند و هر تغییری می‌توانست منجر به تضعیف گروهی شود.

در مورد قدرت سیاسی بنظر می‌رسد که ابن‌خلدون فقط پادشاهی شرقی^{۳۹}، یعنی یک استبداد^{۴۰} نظری و یک بهره‌کشی از عامه مردم توسط حاکم و اعوان و انصارش را مدنظر قرار داده است. البته وی تغییراتی را در بین انسانها و جایگزینی سلسله‌ها می‌پذیرد، ولی از نظر او اشکال سیاسی همیشه یکی نیستند.

به اعتقاد بوتول، ابن‌خلدون دارای نظریه کاملاً مشخصی در مورد حاکمیت نیست و لذا با اصولی مشخص به قضاوت و تمیز حاکمیت پرداخت و یا به ستایش بعضی از انواع حکومت و برتری آن نسبت به حکومت‌های دیگر اقدام نکرد. او این واقعیت را می‌پذیرد که انسانها به یک اقتدار احتیاج دارند، اما به نوع و چگونگی آن اشاره نمی‌کند.

همچنین در فصولی از مقدمه که نشانی از اساس و جوهره قدرت سیاسی دارند، به صراحت بازتاب‌کینه و بغض ابن‌خلدون از انسان فریفته و اغوا شده وجود دارد و این بازتاب را نیز شاید بتوان به تفکر تحقیرآمیز این اندیشمند نسبت به خشونت مرتبط ساخت. خشونت‌هایی که او تنها منبع قدرت را در آنها مشاهده می‌کرد و آن را همیشه (چه در زمان جنگ و چه در غیرآن) بشکل مکتوم، حتی و حاضر می‌دید.

ابن خلدون هیچ نظری در بارهٔ "دولت قراردادی"^{۴۱} که مبتنی بر مناظره‌های آزاد و تحقیقات دامنه‌دار جهت بهبود آن می‌باشد، ندارد. برای وی کلمه امپراطوری، قدرت سیاسی و غیره تقریباً معنایی بجز استثمار اکثریت توسط یک گروه مسلط ندارد. زیرا همهٔ بار دولت بر دوش ساکنین نواحی همجوار بود (چون آنها قدرت دفاع از خود را نداشتند) و فقط کوهستان‌نشینان و چادرنشینان بواسطهٔ زندگی مستقلشان از این بارکشی استثناء بودند، بعلاوه دیگران هم از اینها در هراس بودند. او از این گروه به خاطر آنکه زیر بار قدرت نمی‌روند، مالیات نمی‌دهند و حتی به تعرض علیه حکومت می‌پردازند، با ستایش یاد می‌کند، در حالیکه هنگام صحبت از شهرنشینان و مطیعان قدرت از بیانات تحقیرآمیز و رقت‌آور نسبت به ایشان استفاده می‌نماید.

بوتول قدرت سیاسی را از دید ابن خلدون، ابزار استثمار می‌داند و به این نقل قول از مقدمه استناد می‌ورزد:

ابتدا به منافع حاکم^{۴۲} توجه می‌شود و سعی می‌گردد با دادن قدرت سلطه‌گر بر عموم، اقتدار وی استحکام یابد: منافع عمومی^{۴۳} تنها یک منفعت فرعی و ثانوی است. این همان نظام است که توسط سایر حکام جهان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، پیگیری می‌شود. این حقیقت دارد که حکام مسلمان این نظام را تا جای ممکن، با ملاحظه احکام قانون الهی بکار می‌برند.

پس از این نقل قول، به گفته بوتول از ابن خلدون انتظار می‌رود که راه‌حل و فرمول دیگری را پیشنهاد کند، اما او هیچگونه امکانی را برای خروج از این وضعیت تصور نمی‌کند. برای فیلسوف ما، همه چیز در گرو دو انتخاب گریزناپذیر محتوم است، انتخابی بین زندگی "بربر" که همان قبایل چادرنشین هستند و زندگی شهری. بدبینی او ناشی از تصویری است که از سازمان سیاسی دارد. تصویری که دارای دو جنبهٔ اصلی است: یکی آنکه او شیوه^{۴۴} حاکمیتی به غیر از سلطنت، آنهم آنطور که در شرق مشاهده شد و با بافتی از حیث نظری، تئوکراسی، نمی‌پندارد. پادشاه بنوعی، همچون پاپها و کاهن‌ها به منصب می‌رسد و این نوع مقام یافتن بیش از پیش باعث سنگینی اقتدار وی می‌شود. در این نوع حاکمیت قانون مدنی با قانون مذهبی، با وجود ناملموسی آن، ادغام می‌شود. در اینجا تمام امید به بهبود و اصلاح نظام سیاسی و امکان ایجاد تغییرات در قوه مقننه از بین می‌رود و بدبینی اریستوکراتیک ابن خلدون نیز از این نوع نگرش ثابت می‌گردد، زیرا او به شیوه‌ای بسیار آگاهانه روندی را شرح می‌دهد که به توقف همهٔ تلاشهای معطوف به بهبود سازمان سیاسی منجر می‌شود. وی قانون اسلامی را برای حفظ منافع عمومی و خصوصی و اصلاح آداب و رسوم کافی می‌داند.

بوتول آراء او را در باره اشکال سیاسی حکومت و نوع برتر آن، قدرت سیاسی و بحث حاکمیت، به شکل غیرقابل منتظره‌ای مختصر، مبهم و دارای تناقض می‌داند، زیرا عقیده دارد که در آراء ابن‌خلدون "قانون اسلامی" در مقابل "حکومت مبتنی بر عقل" ملاحظه شده است. برای حل این تناقض، بوتول این احتمال را هم می‌دهد که این اندیشمند قصد داشت علو درجه و کفایت قانون مذهبی را اثبات نماید به همین خاطر نیز این مبحث را با آیات قرآنی به پایان برده است. البته نویسنده بر این باور است که اگر چه اختتام موضوعات به آیات، باعث کشش و ظرافت مباحث می‌گشته است، اما از روح مقدمه استنباط می‌شود که هرگاه ابن‌خلدون به جنبه مثبت مسائل سیاسی برخورد می‌کرده، از این روش برای طفره رفتن از بحث و شرح بیشتر، استفاده می‌نموده است و این شیوه اجازه نمی‌داده که برخی از مباحث پراهمیت مورد بحث و تحلیل قرار گیرد. باید افزود که بوتول از نقش ایمان مذهبی در پیشرفت قانون‌گذاری در اعصار مختلف غافل نیست و اعتقاد دارد که دموکراسی‌های مدرن در نقد این ایمان غلو کرده‌اند.

ابن‌خلدون اساس مشترک تأسیس سلسله‌ها و امپراطوریه‌ها را تکیه آنها به قبایل بربر و چادرنشین می‌داند و عقیده دارد که در صورت هرگونه ایجاد خلی در این حمایت، سلسله‌های مورد حمایت در معرض آشوب و ویرانی قرار می‌گرفتند. بدین خاطر سلسله‌ها برای رفع خطر حمله بربرها و یا از دست دادن حمایت آنها، دائم دچار دغدغه بودند و به قدرتهای بزرگتر پناه می‌بردند. بوتول این بربرها را دارای خوی فاناتیسم اسلامی و عامل بی‌ثباتی آفریقای شمالی در گذشته و حال می‌داند و تنها راه فرار از این بی‌ثباتی آفریقای شمالی معاصر را پناه به قدرتهای بزرگ و حامی می‌داند، توصیه‌ای که بخوبی انگیزه‌های ملی‌گرایی بوتول را در توجیه حضور فرانسه در این منطقه آشکار می‌سازد و بر جنبه‌های استعماری این حضور صورتی مشروع می‌بخشد، او می‌نویسد:

در آفریقای شمالی تنها حکومتهایی که می‌توانستند از ثبات کافی برخوردار باشند، آنهایی بودند که می‌توانستند بر کمک مؤثر یک کشور قوی خارجی تکیه داشته باشند... اما تمام دفعاتی که آفریقای شمالی بخودش واگذار گردید، فراز و نشیبها و بی‌ثباتیهایش از سرگرفته شد. این همان چیزی است که اخیراً در مغرب تکرار شده است.^{۴۵}

نویسنده در این بخش نظریه ابن‌خلدون در تأسیس امپراطوریه‌ها را، نظریه پیدایش اریستوکراسی‌ها می‌داند و به عوامل زوال آن از دید این متفکر اشاره می‌کند.

□ فصل هفتم - عصبيت

در این مبحث بوتول روی جزئیات نظریه عصبيت ابن خلدون تأمل می‌کند و آن را سنگ زیرین همه فلسفه، روانشناسی، اخلاق و فلسفه تاریخ او می‌داند. ابن خلدون مشاهده نمود که ملل یا دسته‌هایی که موفق به مطیع کردن سایر مردم و استقرار سلطه سیاسی باثبات‌گشته‌اند از تمدن و پالایش‌های آن کمتر بهره‌ای برده‌اند و فتح و پیروزی آنها وابسته به کیفیات و صفاتی اخلاقی بوده است که موجب پیوند افراد گروه‌ها می‌شد و چنین صفاتی در مدنیت یافت نمی‌شد. او این کیفیات و فضائل اخلاقی را در چادر نشینان و قبایل بربر نیمه‌وحشی به وفور می‌یابد، به همین خاطر آنها را برای پیروزی و پابرجایی لایتغیر می‌داند. وی این کیفیات اخلاقی را که ایجاد کننده یک همبستگی تنگاتنگ بین اعضای یک گروه است و آنها را به حمایت متقابل از هم تشویق می‌کند، عصبيت می‌نامد.

بوتول تبیین ابن خلدون در مورد اساس این کیفیات اخلاقی را در بعضی جاها ماتریالیستی می‌داند، زیرا ابن خلدون مایه و اساس عصبيت را نژادی یا موروثی نمی‌داند، بلکه آن را صرفاً ناشی از اوضاع و احوال محیط زیست افراد و گروه‌ها می‌داند. به عبارت دیگر، بدین دلیل عصبيت در چادر نشینان بربر زیادتر است که نوع و شکل زندگی آنها ضرورت داشتن این کیفیت اخلاقی را ایجاب می‌نماید. چادر نشینان به علت نداشتن زمین فاقد تعلق به یک مکان هستند و در ناامنی شدیدی، خصوصاً از حیث اقتصادی، بسر می‌برند و زندگی بخور و نمیری دارند. این مسئله باعث می‌شود که آنها بطور مستقل در زیر سایه شمشیر خویش زندگی کنند و در پی رفع ناامنیهای مختلف و دسترسی به توسعه بیشتر، روی حمایت متقابل افراد خود حساب عمده‌ای باز نمایند و به فتح و تاراج سایر سرزمینها از جمله نواحی شهری بپردازند. بطور خلاصه، ابن خلدون بی‌ثباتی همیشگی چادر نشینان و جابجایی دائم آنها را عامل ایجاد روحیه تعرضی و رفتار نظامی آنان می‌داند، زیرا نمی‌توانند در درون خود بگنجند و از نظر جسمی و روحی قصد تحرک و تعدی دارند.

بوتول این خصیصه چادر نشینان را عامل اصلی بی‌ثباتی آفریقای شمالی می‌داند، زیرا به این علت (بدلیل حملات بربرها) حکومت اریستوکراسی نتوانست حضور خود را استقرار بخشد و روحیه ناآرام و خودمختار چادر نشینان مانع بزرگی را برای استقرار و تأسیس فئودالیسم در این منطقه بوجود آورد.

از دید بوتول، ابن خلدون، بدلیل عدم اختراع توپ در آن زمان و در نتیجه مشابهت سطح فنون نظامی کشورها، جهت توجیه پیروزی فاتحین، متوجه نظریه عصبيت گشته است. بواسطه این

کیفیت اخلاقی، قبایل کم‌تعداد ولی با کفایت می‌توانستند بسادگی بر حریفان کم‌انرژی و کم‌اتحاد غالب شوند.

ابن‌خلدون ضمن مدح چادر نشینان با عصبیت، توصیه می‌کند که امور و مشاغل بزرگ را فقط کسانی باید عهده‌دار گردند که بقدر کافی قدرت و عصبیت دارند. وی عصبیت را مایه شرافت و نجابت^{۴۶} می‌داند و شدیداً از "ابن‌رشد" که شهرنشینی را مایه نجابت می‌داند، انتقاد می‌کند.

بوتول نظریه "تناوب نخبگان" ویلفردو پارتو را در مقدمه ابن‌خلدون مورد بازبینی قرار می‌دهد. از این دیدگاه، تناوب نخبگان، بر اساس آراء ابن‌خلدون، بمعنای تغییرات مداوم در اوضاع و احوال اشخاص ویژه است، به عبارت دیگر ارتقاء و صعود اجتماعی بعضی افراد یا خانواده‌ها براساس تحولات عصبیت صورت می‌گیرد که این عصبیت نیز تابع اوضاع و احوال محیطی است. بوتول این موضع ابن‌خلدون که نجابت را فقط بازتاب صرف شرایط محیطی می‌داند، تشریح و آن را تحت تأثیر و مرتبط با تحقیری می‌داند که ابن‌خلدون نسبت به "فرد" ابراز می‌دارد و معتقد است که او بدینوسیله خود را بعنوان پیشگام بسیاری از جامعه‌شناسان عمده جدید عرضه می‌کند.

بوتول ضمن تشریح نحوه زوال عصبیت و در نتیجه افول سلسله‌ها و امپراطوریه‌ها، این تحول را از نظر ابن‌خلدون از جهت چگونگی و مدت‌ش جبری می‌داند و معتقد است که جنبه‌های روانشناسی این تحول به شکل یک مکانیزم افراطی تصور شده است.

او بر این باور است که در دوره ابن‌خلدون حقیقتاً گروه‌هایی یکدست و وسیع وجود نداشت مگر اجتماع مذهبی که آنهم فاقد نفوذ و تأثیر سیاسی بود. احساس ملی نزد هیچیک از مللی که او می‌شناخت وجود نداشت و ابن‌خلدون فقط از هواداری و علاقه به پادشاهی در مقابل پادشاه دیگر صحبت کرده است. این ارتباطات هم بسیار ضعیف بودند و دولت‌ها علاوه بر قبایل چادر نشین بربر که هر روز بدنبال داعیه‌ای شورش می‌کردند، از یک توده شهرنشین و کشاورزی ترجیحاً بی شکل و منفعل ترکیب یافته بود.

□ فصل هشتم - فلسفه تاریخ

برای درک فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، بوتول به روش‌های این فیلسوف متوسل می‌شود و بنابر آنها، دو گونه پدیده^{۴۷} یا کنش ملاحظه می‌نماید: ۱- پدیده‌های اقتصادی و جغرافیایی؛ ۲- پدیده‌های روانی که بیشتر آن تبعات و نتایج پدیده‌های مورد اول هستند. بعلاوه یک جبرگرایی بسیار شدید بر تمام این پدیده‌ها اثر دارد بگونه‌ای که ابن‌خلدون هرگز در جستجوی تدوین قواعدی

عملی برای پرهیز از تبعات جبری قوانینی که خود استنتاج نموده نبوده است. ابن خلدون پس از تشریح تأثیر آب و هوا، محل سکونت، نوع تغذیه و بطور کلی نوع زندگی روی افراد و جوامع، به طبقه‌بندی این جوامع می‌پردازد که بوتول به تفصیل به تشریح آنها (چادرنشینان، شهرنشینان، کوهستان‌نشینها) می‌پردازد.

ابن خلدون به شکل‌گیری دولتهای بزرگ همچون یک پدیده می‌نگرد، اما همانند فلاسفه یونانی، دولت را مورد بحث قرار نمی‌دهد و از خود در باره بهترین شکلی که دولت می‌تواند بخود بگیرد، سؤال نمی‌کند و نمی‌پرسد که دولت برای تبدیل به یک شخصیت هماهنگ و متناسب برای حکومت، چه مساحت و جمعیتی باید داشته باشد؟

بوتول معتقد است که ابن خلدون در اینجا عینیت‌گرایی خود را حفظ کرده است، شاید منظور بوتول این است که ابن خلدون برخلاف سنت پیشین فلاسفه سیاسی، بجای پرداختن به مدائن فاضله، به واقعیت‌ها و "بودها" و نه "باید"ها پرداخته است. او می‌افزاید که در مقطع قرون وسطی، غرب و شرق به یک اندازه از نظریه مشروطیت^{۴۸} بربری بوده است. ذکر این مطلب توسط بوتول توجیهی برای عدم اشاره ابن خلدون به دولت، به شیوه فلاسفه یونان است. وی در ادامه این توجیه می‌نویسد: در قرون وسطی هرگز پرسیده نمی‌شد که بهترین شکل حکومت و مفیدترین قانون اساسی برای اجتماع کدام است، همانطور که تاریخ "فررو"^{۴۹} یادآور شده برای مشاهده چنین دغدغه‌های فکری باید تا رنسانس و حتی دورتر یعنی تا قرن ۱۸ پیش رفت. در این مقطع در شرق حقوق فئودالی و ثنوریهای حق الهی سلطنت صورت بخش یک ایدئولوژی بودند و افراد هنوز به این فکر نبودند که در باره آن به بحث بپردازند.^{۵۰}

بوتول درباره وضع کشورهای مسلمان قرون وسطی معتقد است که در این کشورها عرف فئودالی مشخصی وجود نداشت و بدلیل موانعی، رژیم فئودالی تشکیل نگردیده بود. از جانب دیگر نظریه خلافت همواره مورد بحث و مجادله بود و در نهایت به نهاد خلافت، بمثابة یک واقعیت محتوم نگریده می‌شد و گرایش به قدرگرایی این موضع را بسیار شایع می‌کرد. بوتول می‌نویسد: این موضع‌گیری نسبت به خلافت، از سوی دیگر، با مقداری بدبینی که در مورد این موضوعات وجود دارد، پیچیده‌تر می‌شود. حدیثی را به پیامبر(ص) نسبت می‌دهند که می‌گوید:

"بعد از اولین خلیفه در آتیه چیزی جز خشونت و درهم‌ریختگی و سردرگمی وجود

ندارد."

نظر ابن خلدون هم روی این نکته بنا شده و جهت می‌یابد. بدین ترتیب می‌توان گفت که ابن خلدون به نظریه دموکراتیک ملحق می‌شود و در عین حال موضعی را اتخاذ می‌کند که به تضعیف اقتدار خلیفه می‌انجامد، زیرا براین اساس خلیفه دیگر منصوب بواسطه حق الهی پنداشته نمی‌شود. به گفته ابن خلدون: "امامت همچون ستون مذهب نیست بلکه وظیفه‌ای در جهت منافع عامه است که تحت مراقبت و اشراف مردم قرار دارد".

از جانب دیگر نظریه امامت همه مسائل حاکمیت را حل نمی‌کرد، زیرا مانع مسابقه‌ای که ناشی از رقابت سایر حاکمیت‌های کوچک بود، نمی‌گشت. حاکمیت‌هایی که برتری نظری خلیفه را کاملاً به رسمیت می‌شناختند...^{۵۱}

بوتول می‌گوید که ابن خلدون بدلیل فقدان تصویری پیشینی از حاکمیت نمی‌توانست از حقوق یک سلسله یا برتری آن نسبت به سایر سلسله‌ها صحبت کند، ضمن آنکه وی از پذیرفتن معیاری برای آزمایش مشروعیت قدرت سرباز زده است. او امتیازات و خشنودی اعمال قدرت را عاملی میداند که حرص و جاه‌طلبیها را از غل و زنجیر رها می‌کند و زور را تنها عاملی می‌داند که می‌تواند تساوی داعیه‌های تصاحب قدرت را برهم‌زند و حاکمین را مشخص کند.

بوتول سپس به بعضی از دلایل انحطاط امپراطوریها از دید ابن خلدون می‌پردازد که خلاصه آنها چنین است:

۱- عوامل مادی که مربوط به گستردگی و وسعت امپراطوری هستند: نافرمانی

کشورها و نواحی دور دست می‌تواند عامل بی‌ثباتی و تهدید حکومت امپراطوری باشد.

۲- دلایل مربوط به وضعیت تمدن (عمران) قبایل فاتح نسبت به مغلوبین: هنگامیکه تمدن (عمران) فاتحین نسبت به تمدن مغلوبین بیشتر درونی باشد امکان آشوب در امپراطوری و تضعیف آن هست.

۳- عدم توافق که امکان دارد به شکل قضا و قدری بین حاکمین و اعضای اصلی قبیله (که امپراطوری جهت تأسیسش به آن تکیه کرده است) روی دهد می‌تواند به زوال حکومت انجامد.

۴- علل اخلاقی و اقتصادی: بواسطه زندگی شهری و تجمل‌گرایی، عصبیت و کیفیات نظامی قبایل و سران آنها زوال می‌یابد و این باعث فروپاشی قبیله و حکومت می‌گردد.

۵- دلایل اقتصادی که در حقیقت مربوط به اقتصاد ایستای این مقطع آفریقای شمالی است، باعث زوال حکومت می‌شود.

۶- علل جامعه‌شناختی: از دید ابن خلدون جامعه تابع یک تحول الزامی و جبری در درجات مختلف است، به محض اینکه جامعه به بالاترین حد پیشرفت طبیعی خود برسد، انحطاط آن شروع می‌شود و آرام آرام و بدون استثناء بسوی ویرانی می‌رود. بوتول در انتهای این مبحث در باره نظریه فلسفه تاریخ ابن خلدون سخن می‌گوید. او از مقایسه متون مقدمه نتیجه می‌گیرد که این نظریه دارای دو جنبه دوگانه است: براساس جنبه اول، ابن خلدون و آراء او جز چند دیدگاه بسیار مهم در مورد عظمت و انحطاط بعضی از ملل، شاخصی ارائه نمی‌دهد و ملتها صرفاً همانند واقعیت‌های انتزاعی فرهنگی در نظر گرفته شده‌اند. اما جنبه دوم، نه تنها مربوط به تحولات عمومی و مجموعه یک ملت است، بلکه بروشی بسیار دقیق، مرتبط با تحول قدرت سیاسی است که بنا به بعضی اوضاع و احوال تاریخی به بعضی گروهها تخصیص یافته است و اگر بخواهیم با واژه‌های ابن خلدون بیان کنیم باید بگوئیم که "نجابت" یعنی آن چیزی که عامل تصاحب برتری و سلطه سیاسی است، یک "واقعۀ" زندگی انسانی است. اما حفظ این سلطه انرژی بسیاری می‌طلبد. بایستی گروه غالب علیه فشارهای خارجی که قصد محروم کردن وی از قدرت و امتیازاتش را دارد، مبارزه نماید. گروه معارض اینکار را با مخالفت با کارهای گروه مسلط و همچنین با تقلید از او و با تعدی به آن انجام می‌دهد. اما گروه غالب نیز باید در مقابل مسائلی همچون ثروت، تنعم، لذت از قدرت، چاپلوسبها که وی را بد سستی و بی‌تفاوتی می‌کشاند، ایستادگی کند. بوتول با چنین شرحی اعتقاد دارد که اگر بدین شکل به نظریه ابن خلدون نگریسته شود، فایده‌مندی آن حتی تا زمانه ما همچنان باقی خواهد ماند، گرچه خیلی بعید است این نظریه در جایی جز آفریقای شمالی قابل تحقق باشد.

□ فصل نهم - اخلاق ابن خلدون

براساس نظر بوتول گرچه در اثر ابن خلدون چیزی شبیه یک قرارداد صرفاً اخلاق عملی یا نظری وجود ندارد اما می‌توان در مقدمه بخشهای متفرقی یافت که وی در آن به ارائه نظرانش در این باب پرداخته است. در همین دوره اکثر اخلاق‌گرایان اروپا، علمای کلامی^{۵۲} بودند که تنها به اخلاق فردی نظر داشتند، که از دید ایشان همچون رفتاری برای آماده‌سازی رستگاری فوق‌زمینی^{۵۳} انسان بود. تعداد کمی از آنها دغدغه‌هایی مانند "اخلاق اجتماعی و مدنی" داشتند که نظر متقدمین را بخود جلب می‌کرد. ابن خلدون برعکس بیشترین جایگاه را به اخلاق اجتماعی داده است. آنچه مخصوصاً برای وی اهمیت دارد، سلامتی اخلاقی گروه و بازتابهایی است که رفتار فردی می‌تواند روی پویایی

اجتماعی داشته باشد. البته در همه حال ابن خلدون قدرگرایی بسیار مشخص است و بدینی شدیدی را ابراز می‌دارد، زیرا خصائص و خصائل افراد را محصول شرایط مادی محیط زیست آنها می‌داند و به این نگرش قدرگرا دیدگاه دومی هم می‌افزاید و آن اراده الهی^{۴۴} است که ابن خلدون در بیشتر اوقات از آن با عبارت "نقدیرالهی" صحبت می‌کند و فساد و فضیلت روحی را بدست خدا و ملهم از او می‌داند. ابن خلدون در بحث از تمایلات و هوسهای مختلف انسانی، به آثار این هوسها بر جامعه می‌پردازد و ضمن جبری دانستن آنها، به تدوین قاعده و قانون خاصی علیه آنها اقدام نمی‌ورزد. وی بالاتر از کلیه فضائل اجتماعی^{۴۵} و قوای روحی^{۴۶}، اعتدال و قناعت را قرار می‌دهد و همانند فلاسفه قدیم و با ادله آنها به ستایش از میانه‌روی می‌پردازد. سبب این ستایش دقیقاً فضائل اجتماعی است که از میانه‌روی حاصل می‌گردند. بوتول عقیده دارد که در حقیقت میانه‌روی مدح شده توسط ابن خلدون بسیار جدی‌تر از شهروند فروتن و درعین حال متمول و خشنود ارسطو و افلاطون است که به شکل آرمانی ترسیم گردیده است.

از سوی دیگر ابن خلدون در کشوری بسیار بیابانی‌تر از یونان می‌زیست لذا بصورت یک نظریه پرداز اخلاق کشور فقیر درآمده است، فقری که از یک طرف با هرج و مرج و از سوی دیگر با استبداد روزافزون روبرو بود. هرج و مرج و استبداد مزبور در ممانعت از هر جهش اقتصادی سهیم بودند.

زمانیکه او از فضایل مورد ستایشش صحبت می‌کند، بنظر می‌رسد که نظرات خاص خویش را که بواسطه آنها نوع زندگی را از طبیعت کشور و شیوه‌های تولید استنتاج می‌کند از دست می‌دهد. نظر فلاسفه یونان این است که حتی در مدینه فاضله مورد تصورشان، می‌بایستی الزاماً بردگی را پذیرفت و جایگاهی به آن و به یک نوع پستی و بردگی طبقه تحتانی داد. از دید بوتول، جامعه فاضله و جامعه‌ای که در آن انسان به بردگی گرفته نشود، برای ابن خلدون، همان قبیله چادر نشین و شبانان فارغ‌البال^{۴۷} و کمتر اجتماعی^{۴۸} شده هستند که عالی‌ترین نقاط اتکای استقلال خویش را در امساک بی‌حد و شجاعت خود یافته بودند. این وضعیت برای ابن خلدون تنها عاملی بود که می‌توانست فضایل جنگاوری یک قبیله و اخلاق آن را حفظ کند. از دید او اولین قدم بسوی پستی و تباهی اخلاقی زمانی برداشته می‌شود که انسانهایی برای حمایت از خویش، به اقتداری غیر از اقتدار گروه بلافصل خود روی آورند. این امر باعث زوال آنها و ایجاد زمینه مصیبت‌کشی ایشان از حکومت‌های ستمگر آینده می‌شود. به عقیده بوتول ریاضتی که ابن خلدون از آن ستایش می‌کند، احتمالاً متأثر از نفوذ مکاتب و فرق عرفانی و تصوفی دوره اوست. وی همچنین از تأثیر تغذیه بر فضائل اخلاقی سخن می‌راند، به

عنوان مثال می‌گوید افرادی که تمام عمرشان فقط از شیر تغذیه کرده‌اند، بسیار فاضل و باهوش بار آمده‌اند.

بو تول در باره بدبینی ابن خلدون در این مبحث ابراز می‌دارد:

اما بدبینی ابن خلدون زمانی ظاهر می‌شود که تصدیق می‌کند حتی بهترین وضعیت نیز تقریباً هرگز در زیر تأثیر تخریبی و ضایع‌کننده تنعم و رفاه تاب مقاومت نخواهد آورد. حتی مذهب نیز از دید وی یک لجام کافی برای حفظ انسانها در راه حق نمی‌باشد [همچنانکه ابن خلدون می‌گوید]: ^{۵۹} بدی از همه فضائل به آدمی نزدیکتر است، بویژه اگر خودسرانه در چراگاه عادات رها شود و از راه پیروی از دین به تهذیب خود نپردازد و جز کسانی که خدا آنانرا کامیاب فرموده جماعت‌های بسیاری بر این سیرت‌اند.

بو تول به نفی آنارشیزست بودن ابن خلدون می‌پردازد و به هیچوجه او را دارای این نحلّه فکری نمی‌داند و از تکریم مذهب اسلام و عدم منافات آن با روحیه استدلّالی توسط او صحبت می‌نماید:

اما ابن خلدون به هیچ وجه یک هرج و مرج طلب (آنارشیزست) نیست. او علیه تبعات حکومت ستمگری برمی‌خیزد، ولی کاملاً بین انقیاد و اطاعت از یک اراده خارجی و اطاعت داوطلبانه از یک قاعده موضوعه و پذیرفته شده که افراد به آن اعتقاد دارند، تمایز قائل می‌شود. همچنانکه خود می‌گوید: ^{۶۰} اطاعت مردم از یک اقتدار انسانی، فضایل مذهبی ایشان را از بین می‌برد. اما قانون الهی روحیه استقلالی را از بین نمی‌برد، در حالیکه این مسئله در مورد ریاست یک شاه صادق نیست.

ابن خلدون همچنین روانشناسی انسانهایی که حماسه‌های اسلامی آفریده‌اند را شرح می‌دهد. این حماسه‌ها برای چادرنشینان یک آرمان مذهبی بود که به آنها اجازه می‌داد نظمی را بدون آنکه چیزی از روحیه استقلالیشان بکاهد، بپذیرند. بو تول شرح می‌دهد که چگونه ابن خلدون قانون مذهبی اسلامی را عامل پیوستگی و ایجاد وحدت بین افراد با عصبيت چادرنشین قلمداد می‌کند. بو تول نظر ابن خلدون را چنین تشریح می‌کند:

آنچیزی که اتحاد و پیوند آنها را موجب می‌شود، شوق و اشتیاق و انقیاد ایشان نسبت به قانون مذهبی و نه بدلیل ترس از یک اقتدار بوده است. هر فرد یک ناصح دارد که او را در وظیفه‌اش استوار می‌دارد. این ناصح مذهب است و به خاطر این مذهب است که آنها از تمول و ثروت چشم پوشیدند.

ابن خلدون که حوادث سال اول هجری، یعنی صدر اسلام را از نظر می‌گذراند، معتقد به

تضعیف فضائل از این مقطع به بعد است و می‌گوید: در آغاز دوره اسلامی بجای انسانیت، خشونت‌های فرق آشوب‌طلب ظاهر گشته است. بوتول به این گفته ابن‌خلدون استناد می‌ورزد:

اقتدار معتدلی که ابتدا توسط مذهب اعمال شد، با زور و شمشیر یک دسته جایگزین

شد... واقعیت "خلافت" ناپدید گردید و حکومت بصورت یک پادشاهی صرف بدل گشت.^{۶۲}

بوتول احساس می‌کند که ابن‌خلدون تحت تأثیر تصویری که جوامع دموکراتیک را آرمانی

می‌داند، قرار گرفته است، یعنی تبعیت و اطاعتی در حقیقت داوطلبانه از قانون که بصورت جزء مکمل

شخصیت هر شهروند تبدیل می‌شود. برای ابن‌خلدون این وضعیت قابل مقایسه با تمدن ااز دید او

انحطاط‌گر نیست. از سوی دیگر وضعیت مورد نظر او نیز مشابه دولت‌شهرهایی نیست که توسط یک

حاکم مستبد یا الیگارشی لجام‌گسیخته حکمروایی می‌شود. وی این وضعیت آرمانی را تنها در مورد

شبه‌بربرهای چادرنشین تقریباً بدوی بکار می‌گیرد.

مشابهت‌های ابن‌خلدون و ژان ژاک روسو

از دید بوتول، ابن‌خلدون با تعیین وضعیت آرمانی بربرهای چادرنشین، بحث خود را بین دو

انتخاب اسف‌بار^{۶۳} مطرح و به موضوعی اشاره می‌کند که بعدها در قرن ۱۸، در غرب (خصوصاً توسط

روسو) ارائه می‌گردد. او این مبحث را با اصطلاحها و عباراتی که شباهتهایی را با روسو میرساند، دنبال

می‌کند. وی مانند روسو به نفوذ و تأثیر ضداخلاقی^{۶۴} دولت‌ها و شهرهای بزرگ و تمدن و فرهنگ

روشنفکری^{۶۵} و فرهنگ تنعم و رفاه مادی معتقد است. هردوی آنها اعتقاد دارند که این پیشرفته‌ها، که

از سویی مطلوبند، متضمن و مستلزم استبداد و فساد هستند و نتایج آنها فساد و تباهی برای افراد

می‌باشد. ابن‌خلدون در اینجا به این نقطه می‌رسد که باید از دو انتخاب‌گریزناپذیر "بربریت" و

"بندگی"^{۶۶}، یکی را اختیار کرد. از دید او استقلال و شرف با زندگی شهری و رفاه و آسایش جور

در نمی‌آید، زیرا این نوع زندگی پرنعمت، مستلزم بندگی کشیدن افراد بسیاری است. بوتول در اینجا به

ابراز تأسف از اینکه چرا یکی از پیشگامان جامعه‌شناسی در پای این دو انتخاب متناقض متوقف شده

است، می‌پردازد. تناقضی که جوامع جدید ما بقول او به حل آن پرداخته‌اند.

□ فصل دهم - موقعیت روشنفکری ابن‌خلدون

در این فصل بوتول با توجه به جوانب و خصوصیات اساسی ابن‌خلدون و اثر وی، یعنی مقدمه،

مطالب سایر فصول را مرور می‌نماید که تلخیص بعضی از نکات مهم این نگرش به شرح زیر است:

ابن خلدون با تیزبینی خاصی به جمع‌آوری مشاهدات خود از حوادث و اوضاع پیرامون خویش می‌پردازد، خط اصلی کار او عینیت‌گرایی است، و طرح مباحث مختلف، وی را به هیچوجه از جهان بیرونی تفکیک نمی‌کند. در عینیت‌گرایی، ابن خلدون وقایع را تشریح و سعی می‌کند از این وقایع قواعدی بدست آورد، بدون آنکه صریحاً از اولویتهای خود یا آرمان^{۶۷} و تمایلاتش سخن بگوید. اما آیا این عینیت‌گرایی، ترجیحاً یک بدبینی تغییر شکل یافته و مکتوم نیست؟ ابن خلدون یک دولتمرد بدشانس بود و در هر فرصتی که بدست می‌آورد، می‌گوید: "قوانین تاریخی که من آنها را اعلام می‌کنم، تأسف‌بارند، اما بدین ترتیب دنیا به پیش می‌رود." این جنبه بدبینی ابن خلدون با پیشنهادی که او همواره به شکل صریح و غیرصریح طرح می‌کند، تقویت می‌شود و آن پیشنهاد این است که به نظر وی شناخت و اطلاع از وقایع به هیچوجه اجازه نمی‌دهد که بقصد تغییر جایگزینی و توالی آنها اقدام شود. بدین ترتیب قضا و قدرگرایی در هر صفحه از مقدمه حی و حاضر است. بوتول سعی دارد ریشه‌های بدبینی ابن خلدون را مشخص کند:

دوره تحصیلی ممتازی که ابن خلدون در طول دوران نوجوانیش گذراند، شاید در زمانهای کمتر آشوب‌زده بود. در این دوره او خشنود از لذات مطالعه و تحقیق بود. اما در دوران بلوغ (۱۴ تا ۲۰ سال) وی با آشوبهای دهشتناکی روبرو است، تونس محاصره و فتح می‌شود، سلسله حاکم فرو می‌ریزد، آنگاه نوبت طغیان قبایل و طغیان شهرنشینان و یک تغییر جدید در سلسله پادشاهی است، بالاتر از آن بلا و مرض مسری از هر ده نفر شهروند یکی. و از جمله والدین این جوان دانش‌پژوه را می‌کشد. در این حالت دیگر میل به آرامش روانی و کسب آن در زندگی که لازم‌اش تأمل و تفکر عمیق است، برایش کافی نبود. همچنین طبیعت حوادث و حشتناک طوری بود که ایمان ابن خلدون را نسبت به مؤثر بودن مطالعه و تأمل عمیق، لرزان می‌نمود. از آن موقع به بعد وی دارای خصلت و خصوصیتی دوپاره گشت: ۱ - روشنفکری که اندیشه و تأملهایش را خیلی سودمند نمی‌دانست و حتی گاهی آنها را نفی می‌کرد؛ ۲ - دولتمردی آرمان‌گرا که شیفته و شیدا بدنبال یک امپراطوری توانا و فرهیخته، با کفایت و فضیلمند بود. امپراطوری که او همیشه هنگام صحبت از خلفای اولیه صدر اسلام، آنها را به عنوان مثال دست نیافتنی این امپراطوری معرفی می‌نمود.

در عین حال این دولتمرد آرمان‌گرا مجبور بود که بخاطر تیره‌روزی زمانه خویش، خود را حقیر کند و در جوی مملو از هرج و مرج و خشونت و دسیسه، او نیز همرنگ جماعت شود، اگرچه از نتایج مصیبت‌بار چنین جوی مطلع بود. او در این شغل ماجراجویانه، در منازعات شرکت می‌کرد و هرگز در دسیسه و توطئه‌چینی‌هایش علیه دیگران، تردید بخود راه نمی‌داد. زندگی ابن خلدون

شجاعت، استقلال خواهی، غرور و جسارت بسیار او را می‌نمایاند، جسارتی که بیانگر شمار و وسعت رؤیاهای اوست [و ابن‌خلدون اگر نگوئیم عملاً حداقل روحاً به این صفات عشق می‌ورزید]. وی در زندگی و شغل پرماجرایی خویش، خوشحالیش را از دست داد. ابن‌فیلسوف به یک درباری متملق، دسیسه‌باز، دیپلمات، رئیس‌سربازان مزدور و سرکرده فرقه تبدیل شده بود. او وزیر، سفیر، صاحب منصب نظامی گشت و بطور متوالی در خدمت سلسله‌های مهم آفریقای شمالی و حتی اندلس درآمد، اما هنوز فیلسوف ما نتوانسته بود علت بداقبالی خود را کشف کند. اگر او مشاغل دلخواهی می‌داشت و از شغل خود راضی می‌گشت نگاشته‌های او حداکثر می‌توانستند مجموعه سیاستنامه‌ها را که به فراوانی هم موجود بودند، غنا بخشند. اما این چنین نشد. فیلسوف حریص و جاه‌طلب با بیرحمی با رقبایش برخورد کرد. او هر بار در باره حوادث ناگوار و بداقبالیهایش تأمل می‌نمود و می‌خواست سببهای آن را بشناسد. این قضیه او را بدانجا کشاند که تلاش کرد این پدیده‌های تاریخی و مکانیزم اعمالی که توسط آن بعضی به قدرت و حاکمیت ارتقاء می‌یابند، را "مدلل" نماید. در هر حال تلون مزاج و کم‌صدافتی ابن‌خلدون نسبت به روسای متعاقبش، مورد سرزنش و شماتت قرار می‌گیرد. شاید این صفات با توجه به شرایط پرهرج و مرج آنزمان و اینکه خیانت تنها در حوزه مذهب ننگین شمرده می‌شد، تا حدی قابل توجیه باشند. البته ابن‌خلدون زمانیکه پیرتر و عاقلتر شد، در قاهره بازنشست گردید و منصب قاضی مذهب "مالکی" را برعهده گرفت. این شغل چندین بار به خاطر خصوصیت "غیرقابل انعطاف بودن" وی، از او بازپس گرفته شد.

یکی دیگر از سببهای ریاضت‌کشی اندوه‌آور ابن‌خلدون این بود که براحتی نمی‌توانست بین تمایلات "یک مرد مطالعه"^{۶۸} با "یک مرد عمل"^{۶۹} آشتی برقرار کند. این مرد فرهیخته مطمئناً می‌بایست پالایشهای تمدن و زندگی شهری را تصدیق می‌کرد، اما از سوی دیگر وی دارای غرور و خودپسندی و استقلال بود. برای ابن‌خلدون این دو مورد آرمانی قابل جمع نبود و باید یکی از آنها فقط انتخاب می‌شد: آنهایی که می‌خواستند از زندگی شهری بهره‌مند شوند، ملزم به تحمل قیومیت ستمگرانه^{۷۰} یک شاه یا تاخت و تاز قبایل جنگاور و غارت‌جو بوده‌اند. او این مطلب را در قالب این قاعده می‌گنجاند: "زور بربرترین انسانها بر متمدنترین آنها اعمال می‌شود".

نمونه آفریقای شمالی و تا حدی سایر مناطق ضمن تأیید این قاعده، ابن‌خلدون را متقاعد ساخت که هر شهر متمدنی می‌بایستی خیلی سریع زیر ضربه‌ها و حملات بربرها سقوط نماید و در نهایت ظهور و سقوط امپراطوربها هیچگونه پیشرفتی را در پی نخواهد داشت. او مانند متقدمین اطمینان دارد که عصر زرین^{۷۱} پشت سر اوست و بالاترین درجه کمال در نزد پایه‌گذاران اسلام بوده و

پس از آنها انحطاط جایگزین شده است. برای وی جامعه و افرادی که او در میان آنها می‌زیست، ذریه منحنی و تغییر ماهیت داده مسلمانهای اولیه هستند. او در این نکته در تطابق با سنت (فکری آنروز) است.

همچنین در بسیاری اوقات، بیشتر مصلحین و مؤسسين سلسله‌ها با داعیهٔ نوسازی "پاکی" صدر اسلام و بازگشت به اسلام ناب، به میدان آمده و خود را مطرح کرده‌اند، ابن‌خلدون هم که بدون شک در یک دوره انحطاط می‌زیست، به حد کمال یک نظریه‌پرداز انحطاطها بوده است. ظهور و سقوط دولتها برای او متضمن هیچ سودی نیست. می‌توان او را در این فکر با "ویکو"^{۷۲} مقایسه کرد که مدل مارپیچی او فقط نزولی است.

خصوصیت دیگر ابن‌خلدون این است که ظاهراً به "شخصیت"، کم‌اعتقاد دارد و هنگام صحبت از خصوصیات مادرزادی انسانها آن را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد و شخصیت انسانها را تنها به محیط^{۷۳} و تربیت وابسته می‌داند. به جز ستایشی که از مسلمانهای اولیه می‌کند، به هیچ‌وجه به قهرمانان و انسانهای نابغه معتقد نیست. بدین صورت نه فطرت خوب حاکم و نه روشن‌بینی او، نمی‌توانند گردونه انحطاط دولت پس از چهارنسل را به تأخیر اندازند و تأسیس سلسله‌ها حاصل گردش زمانه و فرصت طلبی بعضی افراد است.

بین شخصیت ماکیاول و ابن‌خلدون هم مشابهتهایی وجود دارد. ماکیاول نیز مانند فیلسوف ما دولتمردی بود که بطور مضاعفی با بدقابالی مواجه گشت و با وجود تلاشهایش مجبور بود که نقشی درجه دوم را ایفا نماید.

ایتالیای متشتت و منحنی و فقدان دولتی قوی باعث شد که ماکیاول هم مانند ابن‌خلدون خود را با تحلیل مکانیزمی که منجر به ایجاد دولتها و واگرایی و تجزیه امپراطوریه‌ها می‌شود، دلداری دهد. مشابهت دیگر این دو در توجهی است که به سازمان نظامی می‌نمایند. ماکیاول قصد داشت ژنرال شود، اما با عدم تحقق این امر، مربی دسته‌های چریک نجبا گردید. تمایل ابن‌خلدون نیز به این گونه مسائل باعث شد که وی فصول متعددی را در مقدمه به استراتژی نظامی تخصیص دهد.

قبلاً ابن‌خلدون با یکی دیگر از بزرگترین تحقیرکنندگان تمدن، یعنی ژان ژاک روسو، مقایسه شد. ابن‌خلدون ایمان استوار خود را به فضیلت و صفت ریاضت و زهد^{۷۴} نشان می‌دهد. برای دو فیلسوف مذکور، جمعیت شهرها از انسانهایی تشکیل شده که با تمدن فاسد و ضایع شده‌اند. اما فیلسوف ژنوی، انسان بدوی و انسان طبیعی^{۷۵} را یک موجود سرشار از نیکی، ملاحظت و فضایل آرمانی و ساده می‌داند و از اینجا اختلاف عمیق وی با ابن‌خلدون آشکار می‌گردد، زیرا از دید

ابن خلدون این فضایل بدوی که در داخل شهر تغییر ماهیت می‌دهند و منحط می‌شوند، به هیچ وجه آرمانی نیستند، بلکه برعکس براساس خشونت و زمختی و روحیه جنگاوری پی‌ریزی گشته‌اند. سختی و سنگینی محرومیتها، عادت به جنگ، عصبیت معارضه جو و خلاصه مجموعه این صفات از یک گروه چادرنشین، یک مشت آدم دهشت‌انگیز ساخته است.

خودخواهی ابن خلدون او را واداشت تا از بین بندگی در یک دولت اندام‌وار^{۷۶}، و آزادی در یک قبیله بدوی که مجهز به یک عصبیت توانا است، دومی را انتخاب کند. او همانند نیچه رخ می‌نماید و هوادار قبیله مستقل می‌گردد و قصد دارد بگوید که اسارت و انقیاد بسیاری از مردم، شرط تمدن است و به تأیید کسانی که از این بندگی سرباز می‌زنند می‌پردازد و چادرنشینان مغرور را ترجیح می‌دهند. جالب اینجاست که بوتول بین خصوصیات ابن خلدون و ترجیحات نظری او ارتباط قائل می‌شود.

خصوصیت اصلی مقدمه این است که او با عزمی جزم در راه مشاهده وقایع براساس استدلالات تجریدی قدم برداشته است. گرچه وی "آرغنون" ارسطو و آثار منطقی دانان عرب را می‌شناخت، اما در ترسیم فلسفه خویش، خود را به کنش‌ها و استقراءهایی که نقطه عزیمتشان اصول کلامی یا فلسفی است محدود نموده است. ابن خلدون در اینجا بطور صریح از سنت مدرسی^{۷۷} می‌گسلد و خود را به عنوان پیشقراول (اگر نگوئیم خالق) فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی مبتنی بر مشاهده و تحلیل وقایع معرفی می‌کند.

او در تمام صفحات مقدمه‌اش ایمان مذهبی کاملی را نشان می‌دهد. وی از هیچ دگمی^{۷۸} بحث نمی‌کند و هیچ‌گونه رغبتی نسبت به ماوراءالطبیعه و درگیریهای کلامی نشان نمی‌دهد. با وجودیکه ابن خلدون همیشه "آرتدوکسی"^{۷۹} کامل خود را ثابت کرده است، اما در اثر وی نکاتی باقی است که می‌توان در آنها بطور مبهم یک نوع خویشاوندی فکری با فلاسفه اسپانیایی عرب مشاهده کرد. البته ابن خلدون در ترسیم خطوط تحول جوامع، تمایز خیلی مشخصی را بین جوامع مؤمن و غیر آن اعمال نکرده است.

احتمال می‌رود یکی از محرکه‌های تفکر ابن خلدون تمایل وی به موضع‌گیری در جدلهای مشهور "شعوبیه" (از مباحث روشنفکری آنروز) بوده باشد. این جدلها بین هواداران برتری مسلمانان عرب‌نژاد و هواداران برابری همگانی نژادها جریان داشته که موضع ابن خلدون همانند گروه اخیر اعتقاد به برابری همگانی بوده است. اما وی مانند اکثر نظریه‌پردازان مسلمان "برابری" نیست که برابری را بر داده‌های کلامی، مذهبی بنا می‌نهند و همه را در پیشگاه خدا یکسان شمارند، بلکه ابن خلدون

بدین حد راضی نمی‌شود و سعی می‌کند برابری را به روشی اساسی استنتاج کند. استدلال او دو نکته اصلی را دربر دارد: ۱- در هنگام تولد افراد، عادات و رفتار همه آنها مشابه است و فقط بواسطه تعلیم و تربیت این وضعیت تغییر می‌کند؛ ۲- ابن خلدون در راستای خلق یک نظریه اثباتی^{۸۰} در مورد نجابت (که متضمن برتری افراد بر یکدیگر است) حرکت می‌کند و اساس نظریه خویش را نه تنها بر تولد، بلکه بر نوعی همبستگی که او آن را "عصبیت" می‌نامد، بنا می‌نهد.

عصبیت برای ابن خلدون همچون اصطلاح "عمران"، معنایی اساسی یافته است. او کلمه "عمران" را به معنای "تمدن" به کار برده است. درحالی‌که این اصطلاح ترجیحاً معنای "Peuplement" را می‌دهد.

ابن خلدون به روشی ویژه به تشریح تأثیر اقتصاد بر زندگی سیاسی پرداخته است، البته اقتصاد ایستا با نظرات وی همگونی دارد. همچنین عینیت‌گرایی و روش مشاهده وی باعث تحقق سندی بی‌همتا (مقدمه) در باره تاریخ آفریقای شمالی گشته است. ابن خلدون با روشی غم‌بار علل انحطاط و بی‌ثباتی آفریقای شمالی را تبیین می‌نماید و سیر قهقرایی آن را نشان می‌دهد. شهرنشینی در این مناطق (مانند غرب در قرون وسطی) بدلیل حملات بربرهای بیابانهای پیرامونی آنها مایه توسعه نگشت و شهرها هر روز افول بیشتری می‌یافت.

در اثر او یک خصوصیت جدل‌ناپذیر قرون وسطی مشاهده می‌شود که از آن تضاد و تقابل با خوشبینی رنسانس احساس می‌شود. شاهکارهای هنری و فلسفی عهد قدیم به اروپای دوران رنسانس پویایی را تزریق می‌کرد و بر فطانت و معرفت بشری و قابلیت‌های او مهر تأیید می‌زد. اما در ابن خلدون قضیه برعکس است، او یک روشنفکر شرمسار است، در اصل او طرح می‌کند که علم به هیچ دردی نمی‌خورد، زیرا گردونه فاجعه‌انگیز تاریخ را جبری می‌داند که طبق آن وقایع لاجرم روی خواهند داد. ابن خلدون هیچ اعتمادی به دانایی^{۸۱} و صداقت انسانها ندارد.

بطور مکتوم بی‌توان خطوط ساده روانشناسی هابز را در ابن خلدون مشاهده کرد که این تفکر نیز قرون وسطایی است: فردی که خود نیز طعمه هست به چیزی جز غارت و غصب نمی‌اندیشد؛ این فرد حرصی بدون انتخاب و بی‌اندازه دارد.

خصوصیت دیگر ابن خلدون دلسردی است. همچنین او هنرها، فنون، علوم و همه آنچه که برای انسانیت عظمت بیار می‌آورند، را بد و کربه می‌شمارد. ذکاوت و طبیعت بشری برای او بمثابة پالایشگاهی است که نجابت حقیقی بشر را فاسد می‌کند و پیشرفت همانند علائم مرض انحطاط و اضمحلال به شمار می‌رود. او بیش از اعتماد و خوشبینی به انسانها، به پستی و دنائت عمیق آنان

معتقد است و شروع این سیر قهقرایی را پس از عصر زرین صدر اسلام می‌داند.

بوتول به روند تکمیل مدل‌های تمدن و سازمان سیاسی در غرب، از رنسانس به بعد می‌پردازد که براساس مدل‌های عهد قدیم یونان و با مباحثه و تحقیق‌های مستمر و خوشبینانه اندیشمندان غربی منجر به ایجاد نهادهای عقلایی شده است. بوتول با تفاخر و تکریم بیش از حد از سنت روشنفکری غرب، به نقادی تند خود از ابن‌خلدون ادامه می‌دهد و نوک تیز حملات خود را متوجه ایمان مذهبی او می‌کند که خلاصه آن آورده می‌شود:

برای ابن‌خلدون نیاکان و اجداد [اندیشه‌ساز] وجود ندارد مگر چادر نشینان بیرحم و متوحش. او نیز مانند آنهایی که در قرون وسطی بودند تمام یادمان‌های واقعی عهد قدیم را از دست داده و فاقد آن بود و همانند آنها که 'ویرژیل' ^{AT*} را افسونگر می‌دانستند، سعی می‌کند ایمان را به داستان‌های عامیانه پیوند زند، همچنانکه ساخت بعضی از قنات‌ها را به غولها نسبت می‌دهد. غیرمسلمانان در او وحشت ایجاد می‌کردند: آنها کافران و ملعونینی هستند که بشکل ابدی در زبانه‌های آتش جهنم بسر می‌برند و هنگام نزول به آن تأسف می‌خورند. برای وی جهان با اسلام آغاز می‌شود و جستجو برای نمونه‌ها و سنت‌های دیگر، بی‌دینی است. بدین ترتیب ابن‌خلدون برای اندیشه خویش حصارهایی محدود کننده ساخته و امکان جولان فکری خویش را منتفی نموده است. از سوی دیگر سنت‌های روشنفکری وی بدلیل آنکه در معرض هیچ رقابتی قرار نگرفت، نتوانست به حیاتش ادامه دهد و از بازی پیشرفت جهانی بیرون ماند و رنسانس بدون این سنت‌ها انجام گردید و در آخرین رمق‌های این سیرت و سنت فکری بین خاور نزدیک و غرب گسستی قطعی پدید آمد. خاور نزدیکی که تا آنوقت محاسنش بیش از معایش در ترقی دیدگاه‌های روشنفکری ایفای نقش می‌نمود.

سبک نگارش مقدمه بی‌پیرایه و خالی از صنعت‌های نوشتاری است و از دلایل کمی تفاسیر آن، این است که ابن‌خلدون بطور تلویحی به محکومیت نهادهای سیاسی کشورهای مسلمان آن‌زمان می‌پردازد که موضوعی خطرناک است و متفکرین اسلام نسبت به این نهادها سکوتی سنگین و تعجب‌آور داشته‌اند و ابن‌خلدون استثنایی درخشان در این بین است. در هر صورت در مقدمه بجای دعوت به تهور و نوآوری، اطاعت و دلسردی تقویت می‌شود و عینیت‌گرایی مقدمه منجر به پذیرش همه چیز می‌شود و بدیها و مصائب را غیر قابل پرهیز و تفکیک از طبیعت اشیاء می‌داند.

درباری و متملق بودن ابن‌خلدون، از دید بوتول، وی را کمتر مستعد ارائه دیدگاه‌های طغیان‌آمیز و عاصیانه می‌کرد. با این وجود مقدمه یک اثر یکتا و بی‌همتا و جسورانه برای یک درباری متملق است.

بوتول در خاتمه کتاب خود چنین می‌نویسد:

اما در هر حال صدای ابن خلدون بدون پژواک در سایر جاها باقی ماند. اثر این نابغه پیشگام می‌بایستی محرک خلاق یک علم می‌گشت. این مقدمه می‌توانست تحقیقات دامنه‌دار و پیگیری را ایجاد و نقطه عزیمت یک مکتب فکری باشد. اما هیچکدام از این موارد حاصل نگشت، مقدمه آخرین جرقه و درخشش آنچیزی بود که امروزه آنرا رنسانس عرب می‌خوانند. بدین خاطر این مشعل و پرتوی عقل می‌بایستی پس از آن راه اروپا را در پیش می‌گرفت.^{۸۳}

□ نگاهی به برخی نظرات در باره اثر گاستون بوتول

در برخی تألیفها پیرامون این اثر نظراتی ارائه شده است که در اینجا به دو مورد آن اشاره می‌شود.

دکتر عبدالعنی مغربی^{۸۴} در کتاب خویش اشاراتی به این موضوع دارد. وی ابن خلدون شناسی در فرانسه را به خاطر نیازهای استعمار در اوج مقطع اشغال الجزایر توسط این کشور می‌داند و معتقد است که فرانسویها برای شناخت بیشتر مستعمرات خود در آفریقای شمالی، به ترجمه مقدمه همت گماشته‌اند^{۸۵} و اکثر آنان نه به قصد تنویر و تحقیق علمی، بلکه منحصرأ به قصد سفسطه و سوءاستفاده از روحیات ملل کنونی مغرب دست به این کار زده‌اند و مؤلف مقدمه را نخستین متفکری دانسته‌اند که موفق به درک و بیان "دوگانگی نژاد" بین دو قوم اصلی آفریقای شمالی یعنی اعراب و بربرها شده است. با اتکاء به این نقطه نظر و همچنین با اتکاء به نژادپرستی، "گوتیه" استاد سابق جغرافیا در دانشگاه الجزیره و مدافع معروف استعمار چنین می‌نویسد: "در میان نژادهای سفید مدیترانه‌ای، مردم مغرب بطور مسلم عقب‌ماندگانی بشمار می‌روند که با دیگران فاصله بسیار دارند."^{۸۶} سپس می‌افزاید: "این نژاد دارای هیچگونه شخصیت مثبت نمی‌باشد."^{۸۷}

مؤلف مزبور در مورد کتاب بوتول نظر داده و وی را قومیت‌گرا و طرفدار استعمار می‌داند: با وجود این، او نیز همانند تاریخ‌نویسانی که اشاره شد، دچار سرآشوب خطرناک "قومیت‌گرایی" گردیده است که چنین می‌نویسد: "تنها حکومت‌هایی از ثبات کافی برخوردار بوده‌اند که به کمک مؤثر یک دولت خارجی قوی اتکاء داشته‌اند.

بطوریکه ملاحظه می‌شود بوتول نیز همانند تاریخ‌نویسان دیگر از روی عمد یا غیرعمد کوشیده است حضور فرانسه را در آفریقای شمالی توجیه کند.^{۸۸}

دکتر مغربی به اتهام بوتول مبنی بر قرون وسطایی خواندن طرز فکر ابن خلدون و اینکه وی در مطالعات خود در جهت ژرفای فراست و اعتلای روح بشری گامی بر نمی‌دارد، شدیداً انتقاد می‌کند و می‌گوید: «از اینجا بخوبی درمی‌یابیم که روح بشردوستی خلدونی که با رشته‌های طلائی درسراسر تاروپود مقدمه تنیده شده، از نظر این شخص به دور افتاده است».^{۸۹} نویسنده دیگری بنام ناصف نصار در کتاب ارزشمند خود،^{۹۰} بوتول را بخاطر عدم تأمل کافی بر زندگی ابن خلدون و در جهت شناخت اندیشه او، زیر سؤال می‌برد:

بوتول در رساله خود به نام فلسفه اجتماعی ابن خلدون (ص ۴) نوشته است: «زندگینامه ابن خلدون قویاً به فهم مقدمه، تعیین اهمیت آن و به نوعی شناخت تکوین اندیشه او کمک می‌کند، اما نامبرده این فکر را به هیچ صورتی به کار نبسته است».^{۹۱}

□ نتیجه گیری کلی

در استنتاجی کلی باید گفت که گاستون بوتول، ریشه تفکرات ابن خلدون را در سنت اسلامی می‌داند و او را قَدَری، جبری، جزم‌گرا، بدبین و روشنفکری درباری توصیف می‌کند، اگرچه در بسیاری جاها از این شخصیت بعنوان نابغه و پیشقراول جامعه‌شناسی امروز یاد می‌نماید. نکته مهم دیگر این است که بوتول در نگارش «مقدمه»، استثنائاً ابن خلدون را مستقل و فارغ از تحمل فشارهای سیاسی می‌داند و به همین خاطر، سنت‌گرایی و تفکر ارتدوکسی وی را به اسلام نسبت می‌دهد، و معتقد است که ابن خلدون خود را شخصاً در بند این چارچوب فکری اسیر کرده و این مسئله عامل ایستایی تفکر او گردیده است.

بنظر می‌رسد که بوتول در نقادی خود از ابن خلدون (خصوصاً در فصل اخیر) راه افراط پیموده است. او با تفاخر، تقریباً در یک «رویارویی تمدنی» در جناح غرب، علیه فرهنگ اسلامی و شرقی موضع گرفته و حداقل از قرون وسطی، تمدن اسلامی را بی‌چیز و تهی، و غرب را صاحب همه چیز معرفی نموده است و حتی مدعی فقدان نظریه حاکمیت در اسلام گشته است. همچنین ترجیح داده است بجای استفاده مناسب از پسوند اسلام، عبارات: فلسفه عرب، ابن خلدون دانشمند عرب، رنسانس عربی و... را بکار برد و با تأکید و بزرگنمایی اشکالات ابن خلدون همه آنها را به اسلام و تفکر اسلامی او نسبت دهد.^{۹۲} و در بحث از نکات مثبت اندیشه ابن خلدون آنها را بیشتر به خود وی نسبت می‌دهد تا به نحلّه مذهبی و در همین راستا در موارد بیشماری بوتول به تحسین و ستایش ابن خلدون پرداخته است و از عدم تأسیس یک مکتب فکری توسط او اظهار تأسف می‌کند. با تمام این

ملاحظات به هیچ وجه نمی‌توان بر مقام شامخ و رفیع ابن خلدون و پیویایی سترگ فکری او که ریشه در سنت اسلامی دارد، پرده پوشاند و همانطور که گاستون بوتول اذعان داشته است، به حق مقدمه او را باید «مقدمه‌ای بر مطالعه تاریخ» به حساب آورد و بقول «آرنولد توین بی»^{۹۳}: «مقدمه، سترگ‌ترین اثری است از نوع خود که تاکنون در هر عصر یا سرزمینی بوجود آمده است.»^{۹۴}



۲۰۴ / فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)

۱ - گاستون بوتول جامعه‌شناسی مشهور فرانسوی در سال ۱۸۹۶ در زادگاه ابن‌خلدون (تونس) بدنیا آمد و در سال ۱۹۸۰ در پاریس درگذشت. تبحر یا اصلی وی در زمینه Polémologie 'ستیزه‌شناسی' و جامعه‌شناسی جنگهاست. از وی تاکنون دو کتاب عنوانین جامعه‌شناسی سیاسی و تتبعی در ستیزه‌شناسی به فارسی ترجمه شده است.

2- Ibn Kaldoun.

3 - Ibn Khaldoun , Sa philosophie sociale , Paris : Gueuthner / 1930.

4 - Gaston Bouthoul.

5 - Gaston Bouthoul , Ibn Khaldoun , Sa Philosophie Sociale. paris : Gueuthner , 1930. pp. 1 , 2.

6 - Origine.

7 - Ibid , p. 3.

8 - Methodes.

9 - Fanatisme

- به معنای تمایل کورکورانه و افراطی نسبت به یک مذهب یا یک حزب می‌باشد. (م)

10 - Observation.

11 - Critique.

12 - M.R. Maunier.

13 - Thuycydide.

14 - Ibid , p.16.

15 - Pierre Le Cruel.

16 - Levant.

17 - Fait.

18 - Ibid , p.21.

19 - Ibid , p.21.

۲۰- عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)، چاپ پنجم، ۱۳۶۶. ج ۱. ص. ۶۴

21 - Bouthoul , Ibn Khaldoun , Sa philosophie sociale , P. 24.

22 - Heros.

۲۳- Karlayle (۱۸۸۱ - ۱۷۹۵) تاریخدان و ناقد بریتانیایی که مخالف ماتریالیسم و عقل‌گرایی بوده است. وی در فردیت استثنایی، قوه محرکه تاریخ سیاسی و روشنفکری را ملاحظه می‌کرد (م).

فلسفة اجتماعى ابن خلدون / ٢٠٥

- 24 - Ibid , p.28.
- 25 - Modes de production.
- 26 - Les modes d acquerir.
- 27 - Richesse.
- 28 - Populationistes.
- 29 - Economie statique.
- 30 - Souplesse.
- 31 - Ibid , p.36.
- 32 - De Gaubineau.
- 33 - Egalitarisme.
- 34 - Gabriel Tarde.

٣٥ - ابن خلدون، مقدمة، ص. ٢٨١.

- 36 - Machines de guerre.
- 37 - A. SAKKA , La souveraineté en droit musulman . thèse Droit , Paris , 1916 .
- 38 - Consciente.
- 39 - Monarchie Orientale.
- 40 - Absolutisme.
- 41 - L'Etat Contractuel.
- 42 - Souverain.
- 43 - Le bien public.
- 44 - Mode.
- 45 - Bouthoul , Ibn Khaldon , Sa philosophie sociale , P. 51.
- 46 - Noblesse.
- 47 - Fait.
- 48 - Constitutionnelle.
- 49 - Ferrero.
- 50 - Ibid , p.65.
- 51 - Ibid , pp. 65 , 66.
- 52 - Théologiens.
- 53 - Supra terrestre.
- 54 - Volonté divine.
- 55 - Vertus.

56 - Force d'âme.

57 - Oisif.

58 - Farouche.

59 - Ibid , p.75.

60 - Ibid , p.75.

61 - Ibid , p.75.

62 - Ibid , p.76.

63 - Tragique.

64 - Démoralisatrice.

65 - Intellectuelle.

66 - Servitude.

67 - Idéal.

68 - L' Homme d' étude.

69 - L' Homme d' action.

70 - Tyranique.

71 - Age d'or.

72 - Gian Battista Vico.

- جان باتیستا ویکو، تاریخدان و فیلسوف ایتالیایی (۱۷۴۴ - ۱۶۶۸) است. وی در زمانی که نظریه خوشبینانه پیشرفت در تاریخ رونق داشت، نظریه ادواری ماریچی خود را مطرح کرد که طبق آن هر چند تاریخ مسیر پیشرونده دارد، اما این پیشرفت همراه با عقب‌گردهای متوالی صورت می‌گیرد (م).

73 - Milieu.

74 - Ascetisme

- روشی که در آن شخص با اعمال زهد و تحمل ریاضت به کمال اخلاقی یا روحی خویش می‌رسد (م).

75 - L'Homme de La nature.

76 - Organisé.

77 - Scolastique.

78 - Dogme.

- اصول یا نکاتی از یک آئین مذهبی یا فلسفی که جزئی و غیرقابل بحث شمرده می‌شوند.

79 - Orthodoxie

- جزم‌گرایی نسبت به آئینها و دگمهای یک مذهب و آنها را تنها حقیقت منحصر به فرد شمردن (م).

80 - Positive.

فلسفه اجتماعی ابن خلدون / ۲۰۷

81 - Sagesse.

82 - Virgile.

83 - Ibid , P.91.

۸۴ - استاد دانشگاه الجزایر و مؤلف کتاب "دنیای اسلام از پیدایش تا تجدید حیات".

۸۵ - دکتر مغربی در کتابش آورده است که بارون دوسلان مترجم اول ارتش فرانسه در آفریقا، ابتدا مقدمه را ترجمه نمود.

86 - E .F Gâutier , Le passe de l'Afrique du nord . Paris , 1928. p. 9.

۸۷ - عبدالغنی مغربی، **دنیای اسلام از پیدایش تا تجدید حیات**، ترجمه شیدارضوی، (تهران: انتشارات رازی.

۱۳۶۲) ص ۱۱۱.

۸۸ - همانجا.

۸۹ - همانجا.

۹۰ - اندیشه واقع‌گرایی ابن‌خلدون.

۹۱ - ناصف نصار، **اندیشه واقع‌گرایی ابن‌خلدون**، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶)، ص. ۷.

۹۲ - در ردّ ادعاهای بوتول دال بر زوال تفکر غنی اسلامی، کافیت که به یکی از آخرین مصاحبه‌های ساموئل هانتینگتون (استاد سیاست و حکومت دانشگاه هاروارد و صاحب نظریه "رویارویی تمدنها") با هفته‌نامه تایم توجه نمائیم که در آن وی به روشنی و پویایی مذهب اسلام صریحاً اُتتراف می‌کند. او در جواب این سؤال: "چرا شما مدعی هستید که رویارویی آتی میان غرب و جهان اسلام خواهد بود؟" چنین پاسخ می‌دهد:

«بجز مسیحیت، اسلام دقیق‌ترین و روشن‌ترین مذهب جهان است. مذهب و سیاست از یکدیگر جدا نیستند. دوم اینکه این احساس وجود دارد که غرب زبانهایی به جهان اسلام وارد کرده و آن را استثمار نموده است. اکنون نوعی رستاخیز در راه است».

(دیدگاه‌های ویلیام فاف - جین کرک پاتریک - ساموئل هانتینگتون - رویارویی تمدنها و نگرشها - کیهان ۷۲/۱/۲۴).

آیا وجود این رستاخیز و بیداری اسلامی مهمترین دلیل بر نفی رکود و نازایی تفکر اسلامی مورد ادعای اندیشمندی مانند بوتول نیست؟ البته بر کسی پوشیده نیست که شکوفایی تفکر سیاسی اسلام قرن‌ها با موانع متعدد خارجی و داخلی مواجه بوده است، ولی استناد کامل این عدم شکوفایی، به نفس آئین اسلام و قوانین آن صحیح بنظر نمی‌رسد. از سوی دیگر بدلیل "مالکی" بودن ابن‌خلدون و عدم جامعیت شناخت وی از اسلام و فرق مختلف آن، نمی‌توان در آئینه نظرات او اسلام را به تمامی مشاهده نمود و ناکامی و تبعات آراء نامبرده را به کلّ اسلام عمومیت داد و این اشتباه فاحشی است که بعضی از ابن‌خلدون شناسان مرتکب آن گشته‌اند.

93 - Arnold Toynbee.

۹۴ - سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. ترجمه مصطفی محقق داماد. (تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، خرداد ۱۳۶۹). ص. ۲۴۴.



**Application Form for Subscription
I.S.U Research QUARTERLY**

Annual subscription Rates

Individuals : 20 \$

Institutions: 30 \$

Those interested can deposit the annual subscription which includes the postal expense in bank account number 702186 Central Bank Mellii Iran, and mail the original bank receipt enclosed with the application form for subscription to the bureau of the I.S.U press.

Surname: First name:

Education: Profession:

Institute: Age:

Address:

Postal code: P. O. BOX:

Mailing address: Tel:

I.S.U Press

Seádat Abad Junction, Shahid Chamran Exp.way

Tehran , IRAN.

P. O. Box 14655-159, Tel: 8094001-5, Fax: 80943484

Tel: 8094001-5

Fax: 8093484

**برگ درخواست اشتراک
فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)**

بهای اشتراک سالانه درون مرزی: بهای اشتراک سالانه بیرون مرزی:

افراد ۲۰ دلار

مؤسسات ۳۰ دلار

علاقه‌مندان می‌توانند بهای اشتراک سالانه را که شامل هزینه‌های پستی نیز می‌باشد، به حساب جاری شماره ۲۸۱۳ نزد بانک ملی ایران شعبه مهرگان واریز نمایند و اصل فیش بانکی را به همراه برگ درخواست اشتراک، به نشانی دفتر نشر دانشگاه امام صادق (ع) ارسال کنند.

نام: نام خانوادگی:

سن: شغل: تحصیلات:

نام مؤسسه:

نشانی:

تلفن: صندوق پستی: کدپستی:

فاکس:

نشانی دفتر نشر دانشگاهی: تهران، بزرگراه شهید چمران، سه راه سعادت‌آباد، دانشگاه امام صادق (ع)، معاونت پژوهشی، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵،

تلفن ۵-۸۰۹۴۰۰۱، فاکس ۸۰۹۳۴۸۴