

بررسی روانشناسی سیاسی - اجتماعی از دیدگاه ابن خلدون

آرزو شریفی^۱

چکیده

ابوزید عبدالرحمن ابن خلدون (۸۰۸- ۷۳۲هـ / ۱۴۰۶-۱۳۳۲م) 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 به خاطر همین پیشگفتار پرآوازه گشته است. همچنین مرتبه فلسفی ابن خلدون تقریباً بطور کامل تحت الشعاع شهرت وی در مقام جامعه‌شناس و نظریه پرداز تاریخ قرار گرفته است. وی از مورخانی است که جامعه را از منظر «روان‌شناسی» نگاه کرده و تلاش دارد که حوادث اجتماعی را از راه تحلیل روانی در جامعه مطالعه کند. بر این اساس این پژوهش به دنبال بررسی روانشناسی اجتماعی و سیاسی از دیدگاه ابن خلدون می‌باشد.

واژگان کلیدی: ابن خلدون، روانشناسی اجتماعی، روانشناسی سیاسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ دبیر آموزش و پرورش شهرستان سروآباد.

مقدمه و طرح مسئله

ابوزید عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ قمری)، سیاست‌مدار، جامعه‌شناس، انسان‌شناس، تاریخ‌نگار، فقیه و فیلسوف مسلمان در تونس به دنیا آمد. عبدالرحمن آموزش‌های آغازین را نزد پدرش فراگرفت و سپس نزد علمای تونسی قرآن و تفسیر، فقه، حدیث، علم رجال، تاریخ، فن شعر، فلسفه و منطق آموخت (اشمیت، ۱۳۸۸: ۵۶). او در دربار چند امیر در مراکش و اندلس (اسپانیا) به کار سیاسی پرداخت، اما در ۴۲ سالگی به نگارش کتابی پیرامون تاریخ جهان رو آورد که مقدمه‌ی آن بیش از خود کتاب شناخته شده است. او را از پیشگامان تاریخ‌نویسی به شیوه‌ی علمی و از پیشگامان علم جامعه‌شناسی می‌دانند (اشمیت، ۱۳۸۸: ۵۷-۵۸). وی پس از تکمیل تحصیلات در آفریقه (تونس) به مغرب (مراکش) و سپس الجزایر رفت و دوباره به مغرب بازگشت و پس از آن که اطلاعات مفیدی درباره‌ی کشورهای شمال آفریقا به دست آورد، در سال ۷۶۴ به آندلس (اسپانیای امروز) رفت و در غرناطه (گرانادا) به حضور سلطان، محمد پنجم، رسید (ثقفی، ۱۳۹۲: ۴۹).

او در زندان، به نوشتن کتاب معروف تاریخ خود به نام کتاب «العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» مشغول شد و پس از آزادی از زندان به نوشتن آن ادامه داد تا آن که کتاب را به پایان رساند. مقدمه‌ی این کتاب که اکنون با عنوان مقدمه‌ی ابن‌خلدون شهرت دارد. این کتاب شاهکاری بزرگ در فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی به شمار می‌آید (ثقفی، ۱۳۹۲: ۵۱).

روانشناسی اجتماعی و ابن‌خلدون

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 شده 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. همچنین برخی تبیین‌های او مبتنی بر ایده نژادی است، اما مفهوم نژادی از نظر ابن خلدون هیچ گونه مشابهتی با این مفهوم در نزد نظریه پردازان 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 ایده آلیستی نیست. همچنین ابن خلدون به جای قبول نظریه برتری مسلمانان یا اصالت عرب، متوجه یک نظریه مساوات طلبانه گشته است که در ارزیابی نجابت افراد، به جای پرداختن به اصالت نژادی، به نوع زندگی اولویت می‌بخشد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۵۲-۱۶۸).

در این میان گاستن بوتول^۱ ابن خلدون را با «دوگوبینو»^۲ 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 ابن خلدون تنها ناشی از حمیت و فضیلت جنگاوری آنها و زندگی ساده و مستقل ایشان نمی‌دانست، بلکه او این پیروزیها را تأییدی برای برتری

^۱. گاستون بوتول جامعه‌شناسی مشهور فرانسوی در سال ۱۸۹۶ در زادگاه ابن خلدون (تونس) بدنیا آمد و در سال ۱۹۸۰ در پاریس درگذشت. تبحر یا اصلی وی در زمینه «ستیزه‌شناسی» (polemologie) و جامعه‌شناسی جنگهاست. از وی تاکنون دو کتاب با عناوین «جامعه‌شناسی سیاسی» و «اتبعی در ستیزه‌شناسی» به فارسی ترجمه شده است.

^۲. De Gaubineau.

نژادی فاتحین محسوب می‌کرد. بوتول می‌افزاید که در غرب سازمان فنودال باعث استحکام وضعیت ممتاز فاتحین اروپایی و تداوم تقسیماتی گردید که آنها بین کشورهای مفتوحه انجام داده بودند. تمدن شهری آرام آرام بعد از رژیم فنودال در اروپا زاده شد و این تمدن سپس موفق به انهدام این رژیم و رسیدن به مساوات گرای شد (بوتول، ۱۳۶۴: ۵۴-۶۰).

در اینجا بوتول به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند، او وجود چادر نشینان بدوی را مانع استقرار وضعیت مشابه اروپا در افریقای شمالی می‌داند و معتقد است در این منطقه قبایل وحشی هرگز نگذاشتند رژیم فنودالی مستقر شود. قبایلی که با نام و عقیده مساوات گرای^۱ اسلامی هر لحظه شورش می‌کردند و این دخالتها و شورش‌ها باعث شد، کشورهای این منطقه در اشکال سیاسی و اقتصادی بدوی باقی بمانند (بوتول، ۱۳۶۴: ۱۲۲-۱۳۳).

همچنین در آراء ابن خلدون می‌توان «قوانین تقلید» گابریل تارد^۲ را بازبایی نمود که بر اساس نظر وی، انسان‌هایی که گرد هم می‌آیند، می‌کوشند از هم تقلید نمایند و این تمایل در این معنا نیز متجلی می‌شود که پست‌ترها از عالی‌ترها تقلید می‌کنند. می‌بینیم که ابن خلدون 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» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۸۱).

ابن خلدون در چند فصل از مقدمه خود، درباره «تقلید» بحث می‌کند و احياناً با نام‌های مختلف همچون محاکات، تشبیه، اقتداء، تلقین، از آن نام می‌برد و تأثیر و نقش تقلید و محاکات را در حیات اجتماعی به طور عموم بحث می‌کند و نقش تقلید را در انتقال و

1. Egalitarisme.

2. Gabriel Tarde.

گسترش تمدن و مخصوصاً تعلیم و تربیت، یادآوری می‌نماید. او می‌گوید: «قیاس و محاکات برای انسان یک طبیعت معروف است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۹).

و در جای دیگر از کتاب به انواع تقلید اشاره می‌کند و از تقلید افراد از افراد، گروه از گروه، پسران از پدران، دانش آموزان از معلمان، رعیت و ملت از زمامداران، نسل بعدی از نسل قبل، مغلوب از غالب و ملت‌های مختلف از همدیگر نام می‌برد. ابن خلدون فصل خاصی در شرح تقلید مغلوب از غالب توضیح می‌دهد و در عنوان فصل می‌گوید: «مغلوب، همواره می‌خواهد که از غالب پیروی کند؛ در همه آداب و رسوم، در شعار و سبک لباس، اندیشه، اخلاق و دیگر احوال» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۱۴۷).

او در متن فصل مزبور می‌گوید: «می‌بینی که مغلوب، همیشه در لباس و مرکب و سلاح خود، از غالب پیروی می‌کند، نه فقط آداب و رسوم، بلکه در همه احوالات» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۱۴۷). او تصریح می‌کند آدمی جمیع روش‌ها و آداب غالب را می‌پذیرد و به او اقتداء می‌کند. ابن خلدون ریشه این گرایش و اقتداء را به یک عمل روانی باز می‌گرداند و می‌گوید: «روان آدمی، همواره چنین باور دارد که غالب شده، دارای کمال است، از این رو می‌خواهد که از او پیروی کند» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۸۴).

ابن خلدون علت‌های این اعتقاد (گرایش راونی) را در سه عامل خلاصه می‌کند:

۱. به جهت این که او را به چشم کمال می‌بیند و او را همواره بزرگ می‌شمرد.
۲. چنین تصور می‌کند که انقیاد او از پیروز نه به جهت پیروزی است، بلکه به جهت آن است که غالب کامل است.
۳. به این جهت که غالب دارای روش مطلوب است.

بنابراین این علت‌ها همواره سبب می‌شود که مغلوب از غالب اقتداء کند و آداب و رسوم او را بگیرد. او در تأیید این نظریه، تقلید فرزندان از پدران خود را شاهد می‌آورد و می‌گوید: «بنگر چگونه این در پیروی فرزندان از پدران خود وجود دارد. آنان همواره

می‌خواهند پای در جای پای پدر بگذارند، زیرا چنین می‌بینند که آنان کامل‌اند» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۱۴۷).

ابن خلدون در ادامه این سطور به منشاء 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 به عنوان یک پدیده طبیعی (فطری) گریز ناپذیر 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، ۱۳۶۶: ۲۷۱). ابن خلدون در نظریه «جنگ‌های» خویش با تمثیلات دقیق به علل جنگ‌ها به طور مشخص اشاره می‌کند و انگیزه‌های چادر نشینان بدوی را در مورد مبارزه جویی کاملاً روان‌کاوی می‌نماید. از نظر وی اصولاً چهار عامل باعث می‌شود جنگ در میان انسان‌ها واقع شود:

۱. حسد و رقابت.
۲. تجاوز و تعدی به حریم دیگران.
۳. ایدئولوژی و جهاد در راه خدا.
۴. دفاع از حکومت در راه گسترش آن (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۷۱).

قسم اول از جنگ‌ها میان قبایل مجاور، همسایه یا عشایر رقیب، اتفاق می‌افتد. قسم دوم، یعنی جنگ تجاوز طلبی و استثمارگرانه، در میان ملت‌های عقب مانده و ساکنان بیابان‌های فقیر، خشک و خالی همانند اکراد و عرب‌هل، ترک و ترکمان‌ها واقع می‌شود، آن هم به دلیل اینکه این ملت‌ها مردمان کارن نبوده و بیشتر معاش زندگی خود را به وسیله سلاح و نیزه تأمین می‌کنند و به جای کار و کوشش به چپاول می‌پردازند و آنچه در دست دیگران و ملت‌های متمدن است را به زور می‌گیرند و هر کسی که بخواهد از

اموال و ثروت خود دفاع کند، علیه او اعلام جنگ می‌کنند، او را می‌کشند و مالش را غارت می‌کنند. اینان در زندگی اجتماعی قومی عقب مانده‌اند. و هرگز دارای حکومت نشده‌اند. آخرین تلاش این گروه، پیروزی بر دیگران از راه جنگ و چپاول اموال آنها است.

قسم سوم، جهاد است که آن جنگ ایدئولوژی می‌باشد و در شریعت به طور تفصیل درباره جنگ بحث شده است. قسم چهارم، جنگ دفاعی حکومت‌ها است که با مبارزان خود و کسانی که به نوعی بر علیه آنها قیام کنند، می‌جنگند. دو قسم از این جنگ عدوانی و تجاوز طلبانه است، اما دو قسم دیگر، دفاعی و جنگ آزادی بخش است. این امر، موضوعی است که همواره در میان آنها وجود داشته است (تقفی، ۱۳۹۲: ۱۳۷-۱۳۸).

بنابراین با ملاحظه جنگ و ریشه‌های آن در نظر ابن خلدون، معلوم می‌شود که دیدگاه ابن خلدون در مورد پدیده جنگ یک دیدگاه واقع بینانه و الهام گرفته از متن تاریخ و حیات اجتماعی بشری بوده است. انگیزه‌هایی که جنگ را سبب می‌شود و به وقوع نزاع میان گروه‌ها و اقوام منجر می‌گردد، بیشتر به عامل عقیدتی، دفاعی و روانی بر می‌گردد. ابن خلدون در مقوله رفتار و اندیشه انسان بر این باور است که رفتار و اندیشه انسان منبث از قرآن کریم است و آن را از عطا‌های خداوند می‌داند. «بشر ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است و مطلوب خویش را به یاری اندیشه بدست می‌آورد» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۵۶).

که استناد به آیه شریفه: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون». «خداوند شما را از بطن مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ نمی‌دانستید و به شما چشم و گوش و دلها (روان) اعطاء کرد تا مگر دانا شوید و شکر این نعمتها بجای آورید» (نحل، آیه ۷۷).

فرق انسان و حیوان را ابن خلدون در اندیشیدن می‌داند: «باید دانست که خدای سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران، به اندیشه متمایز ساخته و این اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت و شرف او بر کائنات قرار داده است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۵۶). بنابراین انسان و حیوان هر دو مالک حواس (سامعه باصره، شامه، لامسه و ذائقه) می‌باشند و بدین وسیله می‌توانند بیرون از ذات خود را درک کنند. ولی اندیشه ورای حس است؛ «اندیشه برتر از حس است و آن نیرویی است که در بطون دماغ او قرار داده شده است و بدان، صور محسوس ها را انتزاع می‌کند و ذهن خود را در آنها به جنبش در می‌آورد و سپس از آنها صورت‌هایی دیگر را تجربه و انتزاع می‌کند» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۶۰).

با این وجود می‌توان گفت این توانایی مختص انسان است. همه جانوران با انسان در خصوصیات حیوانی مانند حس و حرکت و تغذیه و پناهگاه زیستن شرکت دارند و انسان از دیگر جانوران تنها به مزیت اندیشه بازشناخته می‌شود (شیرازی، ۱۳۷۳: ۵-۶). ابن خلدون رفتار انسان را ماحصل اندیشه او می‌داند و بر این باور است: «افعال در جهان حادثات، تنها به نیروی اندیشه انجام می‌پذیرد» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۶۱). و بینش خود را با مثالی روشن‌تر می‌کند:

«کسی که درباره ایجاد سقفی بیندیشد، نخست ذهن او به ساختن دیوار منتقل می‌گردد و سپس پایه و بنیانی در نظر می‌آورد و در عمل از پای بست آغاز می‌کند و سپس به ساختن دیوار می‌پردازد و سرانجام سقف را بنا می‌کند. بنابراین سقف آخرین عمل است. بنابراین آغاز کار پایان اندیشه است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۶۲).

پس رفتار معقول انسان جز به یاری اندیشیدن به وقوع نمی‌پیوندد. حیوانات چون قدرت اندیشه عالی ندارند، بنابراین رفتار آنها دارای انتظام معقول نیست و متأثر از حواس آنهاست و به نظر ابن خلدون رفتار منسجم و حادث به نیروی اندیشه، از مواهب الهی است (قاسم زاده، ۱۳۵۹: ۵۷).

« افعال بشر می‌تواند بر آنچه در عالم حوادث هست، استیلا یافته و همه آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر اراده او شود و نفس جانشین ساختن بشر، که در گفتار خدای متعال بدان اشاره شده همین است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۶۳).

ابن خلدون و 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 امپراطوری‌ها و تشریح دلالتی 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 تحصیل یا شناسایی اقتدار خویش به سایر گروه‌های انسانی شدند (فرهانی منفرد/قربان پور دشتکی، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۵۰).

بوتول که دیدگاه‌های کلی ابن خلدون را در مورد دولت و ملت مورد بحث قرار داده، 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 به دلیل گستردگی نمی‌توانست به عنوان یک ارزش سیاسی مطمح نظر قرار گیرد. از دید بوتول، ابن خلدون اساساً در درون احساس و ایده مذهبی به دنبال قوه محرکه خلق امپراطوری‌ها نگشته است. تاریخ به او آموخته بود که این قوه را در واقعیت «زور» دنبال کند و به نظر او پایه‌های سلسله‌ها و امپراطوری‌ها منوط به خشونت صریح و صرف بوده است (Bouthoul, 1930: 51-53).

بوتول مدعی است که در کشورهای مسلمانان یک نظریه محکم در مورد حاکمیت وجود ندارد و قرآن در این مورد خاموش مانده است و غیبت این تجویز یا احکام آمره از سوی کتاب مقدس، باعث زایش نظریه‌هایی در این باره شده که عموماً یا ماشین‌های

جنگ^۱ 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 صورت بخش یک نوع ایدئولوژی اوضاع و احوال و مقتضیات هستند. اساس هر یک از اینها منبث از میل به توجیه دستیابی به قدرت سلسله‌های مختلف است» (Bouthoul, 1930: 53).

به اعتقاد بوتول بعد از یونانیان، دیگر جامعه به عنوان موضوعیت با شعور^۲ و مطیع خرد و مشورت (در بعضی حالات) لحاظ نمی‌شود و چنین تصویری از جامعه محو گردیده است. عصر یونانیان عصری بود که به قانونگذاران به دیدهٔ صاحبان فن و هنر می‌نگریستند. ابن خلدون نیز چنین به جامعه نمی‌نگریست و به زحمت 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 به شکل مستمری مطمح نظر و مورد کاربرد قانونگذاران قرار می‌گرفت، با روحیه ابن خلدون 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. ابن خلدون به جدایی از این چارچوب فکر نکرد، به علاوه نباید از آن جدا شد، زیرا بربرها تهدید کننده‌اند و هر تغییری می‌توانست منجر به تضعیف گروهی شود (Ibid).

در مورد قدرت سیاسی به نظر می‌رسد که ابن خلدون فقط پادشاهی شرقی^۳، یعنی یک استبداد^۴ نظری و یک بهره‌کشی از عامه مردم توسط حاکم و اعوان و انصارش را

1. Machinec de guerre.

2. Consciente.

3. Monarchie Orientale.

4. Absolutisme.

مدنظر قرار داده است. البته وی تغییراتی را در بین انسانها و جایگزینی سلسله‌ها می‌پذیرد، ولی از نظر او اشکال سیاسی همیشه یکی نیستند (ثقفی، ۱۳۹۲: ۹۴).
 به اعتقاد بوتول، ابن خلدون دارای نظریه‌ی 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 (Bouthoul, 1930: 56).

همچنین در فصولی از مقدمه که نشانی از اساس و جوهره‌ی قدرت سیاسی دارند، به صراحت بازتاب کینه و بغض ابن خلدون 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 تنها منبع قدرت را در آنها مشاهده می‌کرد و آن را همیشه (چه در زمان جنگ و چه در غیر آن) به شکل مکتوم، حی و حاضر می‌دید.
 بنابراین می‌توان گفت ابن خلدون هیچ نظری درباره‌ی «دولت قراردادی»^۱ که مبتنی بر مناظره‌های آزاد و تحقیقات دامنه‌دار جهت بهبود آن می‌باشد، ندارد. برای وی کلمه امپراطوری، قدرت سیاسی و غیره تقریباً معنایی به جز استثمار اکثریت توسط یک گروه مسلط ندارد. زیرا همه‌ی بار دولت بر دوش ساکنین نواحی همجوار بود (چون آنها قدرت دفاع از خود را نداشتند) و فقط کوهستان نشین‌ها و چادر نشین‌ها بواسطه‌ی زندگی مستقلشان از این بارکشی استثناء بودند، به علاوه 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 حالی که هنگام صحبت از شهرنشینان و مطیعان قدرت از بیانات تحقیرآمیز و رقت آور نسبت به ایشان استفاده می‌نماید (ثقفی، ۱۳۹۲: ۸۶-۹۰).

¹ Etat Contratuel.

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

ابتدا به منافع حاکم^۱ توجه می‌شود و سعی می‌گردد با دادن قدرت سلطه‌گر بر عموم، اقتدار وی استحکام یابد، منافع عمومی^۲ 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 (Bouthoul, 1930: 51-53).

پس از این نقل قول، به گفته بوتول از ابن خلدون انتظار می‌رود که راه حل 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 مختوم است، انتخابی بین زندگی «بربر» که همان قبایل چادرنشین هستند و زندگی شهری. بدینی او ناشی از تصویری است که از سازمان سیاسی دارد. تصویری که دارای دو جنبه اصلی است: یکی آنکه او شیوه حاکمیتی به غیر از سلطنت، آن هم آن طور که در شرق مشاهده شد و با بافتی از حیث نظری، تئوکراسی، نمی‌پندارد. پادشاه به نوعی، 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 بدینی اریستوکراتیک ابن خلدون نیز از این نوع نگرش ثابت می‌گردد، زیرا او به شیوه‌های بسیار آگاهانه روندی را شرح می‌دهد که به توقف همه 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 (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۴۰۷/۲-۷۱۳).

1. Souverain.

2. le bien public.

بوتول آراء او را درباره 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 ابن خلدون «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 بحث 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 هر گاه ابن خلدون 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 بگیرد. 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 (کاظمی، ۱۳۷۴: ۱۸۳). ابن خلدون اساس مشترک تأسیس سلسله‌ها و امپراطوری‌ها را تکیه آنها به قبایل بربر و چادر نشین می‌داند و عقیده دارد که در صورت هرگونه ایجاد خلل 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 فئاتیسم اسلامی و عامل بی‌ثباتی آفریقایی شمالی در گذشته و حال می‌داند و تنها راه فرار از این بی‌ثباتی آفریقایی 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 به خودش واگذار گردید، فراز و نشیبها و بی‌ثباتی‌هایش از سرگرفته شد. این همان چیزی است که اخیراً در مغرب تکرار شده است» (Bouthoul, 1930: 51).

نتیجه گیری

با توجه به اطلاعاتی که در مورد پاره‌ای از ویژگی‌های ابن خلدون از نظر دیدگاه او درباره ارتباط علم تاریخ و روانشناسی بدست آوردیم، می‌توان به این نتیجه رسید که ابن خلدون با توجه به زمان خود، یکی از نوابع و سرآمد علم تاریخ است. او توانست با جنبه علمی بخشیدن به اطلاعات خام تاریخی و ارتباط دادن آن با علوم دیگر از جمله جامعه‌شناسی و روانشناسی، طرحی نو در نگارش تاریخ پی افکند که تاریخ و مورخ را مدیون خود کرد. 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. همچنین با ملاحظه جنگ و ریشه‌های آن در نظر ابن خلدون، معلوم می‌شود که دیدگاه ابن خلدون در مورد پدیده جنگ یک دیدگاه واقع بینانه و الهام گرفته از متن تاریخ و حیات اجتماعی بشری بوده است. انگیزه‌هایی که جنگ را سبب می‌شود و به وقوع نزاع میان گروه‌ها و اقوام منجر می‌گردد، بیشتر به عامل عقیدتی، دفاعی و روانی بر می‌گردد. ابن خلدون فرق انسان و حیوان را در اندیشیدن می‌داند. در مورد قدرت سیاسی به نظر می‌رسد که ابن خلدون فقط یک استبداد 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.

منابع و مآخذ

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۶۶)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اخوان کاظمی، (۱۳۷۴)، فلسفه اجتماعی ابن خلدون از دیدگاه گاستون بوتول، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)، سال اول، ش ۱.
۳. اشمیت، ناتانیل، (۱۳۸۸)، ابن خلدون مورخ، جامعه شناس و فیلسوف، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۴. آزاد ارمکی، تقی، (۱۳۷۶)، جامعه شناسی ابن خلدون، تهران: پژمان.
۵. بوتول، گاستن، (۱۳۶۴)، تبیی در ستیزه شناسی، ترجمه حسن پویان، تهران: نشر پژمان.
۶. ثقفی، محمد، (۱۳۹۲)، ابن خلدون نخستین جامعه شناس مسلمان، تهران: نشر جامعه شناسان.
۷. شیرازی، محمدعلی، (۱۳۷۳)، اندیشه و رفتار از دیدگاه ابن خلدون، مجله روانشناسی و روانپزشکی، سال اول.
۸. فرهانی منفرد، مهدی، سیمین قریان پور دشتکی، (۱۳۸۵)، نقش عصیبت در تاریخ از دیدگاه ابن خلدون، قباستان، سال یازدهم.
۹. قاسم زاده، حبیب الله، (۱۳۵۹)، سیری کوتاه در نظریه ابن خلدون در مورد اجتماع، نشریه روانشناسی و روانپزشکی بازتاب، ش ۲.

G. Bouthoul, *Ibn Khaldoun*, (1930), *Sa Philosophie Sociale*, Paris, Gueuthner.