کتابخانه مجازی الفبا
بازنشر مقالات و کتب
ALEFBALIB.COM

روش‌شناسی بنیادین نظریه خلافت ابن‌خلدون

تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۹ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۲۳

ابراهیم عباس‌پور*

یکی از نظریات مهم ابن‌خلدون در «مقدمه»، نظریه خلافت است که با توجه به ضروریات دنیای اسلام ارائه شد. توجه به این نظریه نشان می‌دهد که او توجیه نظام خلافت را از اهداف نظری خود در علم عمران می‌داند و استمرار این نظام در نظریه او اهمیت خاصی دارد. در این مقاله، با مراجعه به کتاب مقدمه ابن‌خلدون، با روش اسنادی و با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین در علوم انسانی، مبانی معرفتی او را بیان می‌کنیم و کیفیت حضور این مبانی در نظریه خلافت را که به صورت قضیه شرطیه است، بررسی می کنیم و در پایان نتیجه می‌گیریم که با وجود مبانی معرفتی مزبور، ابن‌خلدون نمی‌تواند خارج از این محدوده که عمدتاً در مبانی اشعری ریشه دارد، نظریه‌پردازی کند.

کلیدواژگان: خلافت، علیت، واقع‌گرایی، حسن و قبح شرعی، عادت.

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی مؤسسه امام خمینی (ره).

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

مقدمه

نظریه‌ها رابطه‌ای منطقی با زمینه‌های معرفتی دارند و ضمن اینکه از عوامل معرفتی و هستی‌شناختی تأثیر می‌پذیرند، شرایط و زمینه‌های تاریخی ـ اجتماعی نیز در بروز و ظهور آنها دخیل‌اند. به عبارت دیگر، یک نظریه برای آنکه در جهان اجتماعی مطرح شود، نیازمند عوامل و زمینه‌های اجتماعی و تاریخی است. گفتنی است تأثیر این عوامل کمتر از عوامل معرفتی نیست.

نظریه «خلافت» ابن‌خلدون نیز از این قاعده مستثنا نیست. این نظریه در حاشیه و در پاسخ به جریان‌های فکری ـ سیاسی و اجتماعی دنیای اسلام در قرن هفتم و هشتم و حتی قرون پیش از آن، شکل گرفته است. ابن‌خلدون مسائل تاریخی و سیاسی را با رویکری اجتماعی تحلیل کرده است. او در علم عمران، باتوجه به عقبه‌های اشعری‌اش و تعلق خاطرش به خاندان اموی، نظام خلافت را از منظر اجتماعی تبیین کرد. نظام خلافت پیش از آن از منظر کلامی و فقهی تبیین می‌شد. در آن دوران برای استمرار نظام خلافت، نیاز به چنین تبیینی مشهود بود.

ابن‌خلدون در شمال افریقا متولد شد و پرورش یافت؛ سرزمینی که از سویی افریقا را به اروپا متصل می‌سازد و از سوی دیگر با مشرق‌زمین ارتباط دارد. متغیرهای اجتماعی تأثیرگزار در اندیشه ابن‌خلدون را می‌توان شرایطی مانند حمله مغول، بیماری طاعون، ضعف سیستم مالیاتی، تقلیل سطح قلمرو حکومت اسلامی و تعارض عرب‌ها و بربرها از قرن پنجم قمری که موجب تقلیل سطح تمدن و سلطه دولت اسلامی شده بود، دانست. بنابراین، او به دنبال نظم جامعه و ریشه‌یابی نابسامانی‌ها بود. ابن‌خلدون «عصبیت» را کلید تحلیل خود قرار داد و تقریباً همه مباحث بعدی‌اش را حول این مفهوم انجام داد.

اروپا پس از پایان جنگ‌های صلیبی حیات تازه‌ای یافت. سپری شدن دوره اسکولاستیک جهش‌هایی را در زمینه‌های مختلف نصیب اروپاییان کرد و در اواسط قرن پانزدهم پیش‌رفت‌های عصر نوزایی به‌وجود آمد. کسادی اقتصادی اروپای مسیحی در قرن چهاردهم، برخلاف انحطاط عمومی و متمادی در جهان اسلام، امری موقت بود. در زمان حیات ابن‌خلدون تمایل به درک ماهیت و علل اوضاع موجود در جهان اسلام، به‌ویژه در شمال افریقا، و آموختن درس‌هایی که آن اوضاع می‌توانست درباره ماهیت تاریخ بشری

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

بیاموزد، جزء انگیزه‌های اصلی تفکر ابن‌خلدون درباره تاریخ بود *(مهدی، ۱۳۵۲، ص۲۹ـ۳۱)*.

تحصیلات نخستین ابن‌خلدون و تعلیم فقه مالکی و کلام اشعری در تعمیق ایمان و احترام او به سنت مؤثر بود و او را بر روابط اجتماعی روزمره متمرکز کرد. فقه مالکی در عین مراعات شدید برخی مسائل اساسی، برای آداب و رسوم محلی نیز اهمیت زیادی قائل است. تربیت ابن‌خلدون در آیین مالکی از جهتی علت مقدم دانستن قواعد سنتی بر عمل سیاسی است. تعلق ابن‌خلدون به اشاعره نیز تأثیر زیادی بر اندیشه او گذاشته است. به نظر می‌رسد مذهب اشعری همواره در صدد آشتی دادن جبهه‌های مختلف عقیدتی بوده است که نمود کامل آن را می‌توان در پیشنهاد راه میانه بین عقل و نقل مشاهده کرد. همچنین باتوجه به پایگاه اجتماعی و مراودات مستمر ابن‌خلدون با دربار، می‌توان شکل‌گیری تفکرات محافظه‌کارانه را در او پیش‌بینی کرد.

ابن‌خلدون به شدت از بنی‌امیه دفاع می‌کرد و درصدد توجیه رفتار سیاسی ـ اجتماعی آنها، از جمله معاویه بود. ازاین‌رو، حاکمیت امویان را مورد تأیید قرار داده، به دفاع یا توجیه رفتار آنان می‌پرداخت. محسن مهدی می‌نویسد:

> خانواده‌اش دعوی انتساب به یکی از قبایل یمن را داشت که اصالتاً در حضرموت، واقع در ناحیه کرانه جنوبی عربستان زیست می‌کرده‌اند. در صدر اسلام این خانواده به هواخواهی از بنی‌امیه شهرت داشته‌اند و هنگام استیلای اسلام بر اسپانیا جزء سپاهیان یمنی وارد این سرزمین شده‌اند *(همان، ۱۳۵۲، ص۳۱)* .

ابن‌خلدون وابسته به سنتی است که در گذشته ریشه دارد. او عظمت دنیای اسلام را همراهی قبیله و عصبیت و شوکت می‌داند که در قبایل خاصی نمود پیدا می‌کند.

۱. نظریه خلافت ابن‌خلدون

بعد از انحلال خلافت عباسی در سرزمین‌های اسلامی و باتوجه به نفوذ جریان پادشاهی و نوع تعامل سلاطینی که در دنیای اسلام به تاج و تخت دست می‌یافتند، ابن‌خلدون شرع را به‌عنوان مرکز ثقل حق حاکمیت پیشنهاد می‌دهد و نظام خلافت را به‌عنوان تجلی قانونی و رسمی آن، تجویز می‌کند. او به‌عنوان متفکر اجتماعی معتقد است که پادشاهی در جامعه نتیجه طبیعی عصبیت در جهت حفظ نظام اجتماعی جامعه است. به

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

نظر او این اتفاق از روی انتخاب نبوده است؛ چه‌اینکه این نیاز، نیازی ضروری و طبیعی است. ابن‌خلدون برای تبیین نظریه خود (مبنای شرعی داشتن) دو فرضیه قطعی را ذکر می‌کند: ۱. لجام‌گسیختگی سیاسی ـ اجتماعی، هم از نظر شارع و هم از نظر حکمت سیاسی، مردود است؛ ۲. عمل به مقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) ناپسند است و احکام سیاست تنها ناظر به مصالح این جهان است، نه هر دو جهان. بنابراین، برحسب اقتضای شرایع، وادار کردن عموم به پیروی از احکام شرعی در احوال دنیا و آخرت ایشان واجب است.

حقیقت پادشاهی نوعی اجتماع ضروری برای بشر به‌شمار می‌رود و مقتضای آن قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است؛ ازاین‌رو اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می‌شوند و به مردم زیردست خویش در امور دنیوی ستمگری روا می‌دارند؛ زیرا بیشتر اوقات آنان را به کارهایی وا می‌دارند که تاب‌وتوان اجرای آن را ندارند، ... و به همین سبب فرمانبری مردم از فرمان‌های آنان دشوار می‌شود و عصبیتی پدید می‌آید که به هرج‌ومرج و کشتار منجر می‌گردد. این امر ایجاب کرد تا در اداره کردن امور کشور به قوانینی سیاسی که فرمانبری از آنها بر همگان فرض باشد، متوسل شوند و عموم مردم پیرو چنین احکامی شوند *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ص۳٦۳ـ۳٦٤)*.

ابن‌خلدون سازمان اجتماعی را پدیده‌ای ضروری می‌داند. از نظر او انسان موجودی سیاسی و اجتماعی است که نیازمندی‌های مادی او را وادار کرده الزاماً با سایر همنوعان خود زندگی کند. به کمک جامعه، انسان‌ها قادر به ارضای نیازهای ابتدایی خود خواهند بود. جامعه از ابتدا باید مراحل ویژه‌ای را بگذراند تا به شکل‌بندی اجتماعی خاصی برسد. انسان‌ها برای دفاع از خود در قبال حیوانات وحشی، به همکاری با یکدیگر نیاز دارند. انسان‌ها به‌محض فراغت از امور معیشتی، اقدام به تجاوز به سایرین می‌کنند که نتیجه این امر ظهور تضاد است. بنابراین، برای حفظ و بقای حیات، کنترل غرایز حیوانی انسان‌ها و تنظیم روابط آنها حیاتی است.

ابن‌خلدون اصل وجود فرمانروا را ضروری می‌داند و اعتقاد دارد برای حفظ و ثبات نظم جامعه لازم است. از نظر ابن‌خلدون مبنای عمده مشروعیت فرمانروا دو چیز است:

۱. حکومت الاهی (سیاست شرعیه)؛ این حکومت مورد تأیید خداوند بوده و پیامبر

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

(ص) آن را اعلام کرده و احکام آن را آورده است. حاکم این سیاست به دنبال سعادت دنیوی و اخروی اتباع خود است؛

۲. سیاست عقلی. به اعتقاد ابن‌خلدون سیاستی که در آن قوانین از جانب خردمندان و بزرگان دولت وضع و اجرا شود، سیاست عقلی است *(همان، ص۳٦٤)*.

ابن‌خلدون در مقام تزاحم بین سیاست شرعی و سیاست عقلی، سیاست شرعی را ترجیح داده، آن را در مقام خلافت محدود می‌داند؛ چراکه اگر قوانین از سوی قانونگذار الاهی اعلام شود، سعادت دنیوی و اخروی مردم را تضمین می‌کند. در حالی‌که وضع قانون از سوی عقلیون به پیدایش حکومت معقول دنیوی منجر می‌شود که قابل نقد است. تنها حکومت بی‌نقص «خلافت» مبتنی بر اجرای صحیح قوانین شریعت است که هم به علایق مادی و هم به علایق معنوی توجه می‌کند.

درصورتی‌که احکام سیاست، تنها ناظر به مصالح این جهان است، لیکن مقصود شارع صلاح و رستگاری آخرت مردم است. ازاین‌رو برحسب اقتضای شرایع وادار کردن عموم به پیروی از احکام شرعی در احوال دنیا و آخرت ایشان فرض و واجب است و این فرمانروایی مخصوص بنیانگذاران و خداوندان شریعت است و آنها پیامبران‌اند و کسانی که جانشین ایشان می‌شوند، یعنی خلفا *(همان، ص۳۵)*.

ابن‌خلدون انواع حکومت را چنین بیان می‌کند: ۱. حکومت طبیعی که واداشتن مردم به امور زندگی بر مقتضای غرض و شهوت است؛ ۲. حکومت سیاسی که واداشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن است؛ ۳. خلافت که واداشتن عموم بر مقتضای نظر شرعی در مصالح آن جهان و این جهان است که ارجاع به مصالح آن جهان دارد؛ زیرا کلیه احوال دنیا در نظر شارع به اعتبار مصالح آخرت سنجیده می‌شود. بنابراین خلافت در حقیقت جانشینی از صاحب‌شریعت به منظور نگهبانی دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است *(همان، ص۳٦٥)*.

از منظر ابن‌خلدون اجرای کامل شریعت و قانون در جامعه منوط به وجود خلافت است؛ چراکه در سرتاسر نظرات ابن‌خلدون مفهوم نظم عالی‌تر به چشم می‌خورد. به اعتقاد وی عامل اصلی فساد، غرایز طبیعی و حیوانی انسان است. اگر انسان‌ها فقط از قوانین

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

شریعت پیروی کنند، غرایز طبیعی مهار خواهد شد و جامعه ایده‌آل به وجود خواهد آمد. از آنجا که پادشاهی عموماً برخاسته از طبیعت حیوانی انسان است، ازاین‌رو غالباً با قوانین غیرعادلانه موجب ظلم می‌شود، مگر اینکه مجموعه قوانینی منطقی وجود داشته باشد. ابن خلدون در این زمینه معتقد است:

هر کشوری که بر مقتضای غلبه و لگام‌گسیختگی، نیروی غضب را در چراگاه آن رها کند، در نظر شارع ستمگر و متجاوز به‌شمار می‌رود و ناستوده است؛ چنان‌که حکمت سیاسی نیز این نظر را تائید می‌کند... و آنچه از پادشاه به مقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) پدید آید، نیز مذموم است *(همان)*.

به اعتقاد ابن‌خلدون خلافت، جانشینی از صاحب‌شریعت در حفظ دین، و سیاست دنیا به‌وسیله دین است. این منصب را خلافت و امامت می‌خوانند و متصدی آن را خلیفه می‌گویند *(همان، ص٣٦٦)*.

ابن‌خلدون در تقابل با کسانی که وجوب تعیین امام و تأسیس حکومت را نفی می‌کنند، با گوشزد کردن پایگاه شریعت‌مدارانه آنان، استدلال می‌کند که آنها به وجوب اجرای احکام شریعت قائل‌اند و این امر هم جز در سایه شوکت حاصل نمی‌شود. طبیعت عصبیت اقتضای پادشاهی می‌کند، پس لزوماً حتی اگر امامی تعیین نشود، پادشاهی حاصل می‌شود و چنین وضعی همان چیزی است که از آن می‌گریزند. حال اگر تعیین امام به اجماع واجب باشد، فرض آن واجبات کفایی است که خداوندان حل‌وعقد امور باید امام را برگزینند؛ ولی بر همه اطاعت او واجب است: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» *(نساء: ٦٢) (همان، ٣٦٨)*.

بنابراین لزوم تعیین امام شرعی است و از منظر ابن‌خلدون عقل در این مورد توانایی ندارد؛ لذا بر عامه مردم واجب است که از اوامر خلیفه و امام اطاعت کنند. بنابراین ابن‌خلدون تنها شیوه صحیح حکمرانی را در امامت شرعی که در خلافت مستتر است، می‌داند. او سیاست عقلی را بنا بر تمرکز بر مصالح این دنیا و پادشاهی را به دلیل آمیخته بودن با ظلم و طبیعت حیوانی انسان، مردود می‌داند.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

کتابخانه مجازی الفبا
بازنشر مقالات و کتب
ALEFBALIB.COM

۲. مبانی معرفتی

نظریهٔ علمی در جهان نخست، به لحاظ نفس‌الامر خود، با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است. این تصورات و تصدیقات اگر بدیهی نباشند، به منزلهٔ اصل موضوعی یا پیش‌فرض مورد نظر قرار می‌گیرند. به دلیل اینکه ابن‌خلدون متفکری اشعری مسلک است، مبانی معرفتی او نیز بر مبنای عقاید اشعری استوار است. این مبانی مثل خون در رگ‌های نظریه او جریان دارد. در این قسمت از مقاله مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ابن‌خلدون را که عمدتاً در مبانی اشعری ریشه دارند، بیان می‌کنیم

۱ـ۲. مبانی هستی‌شناختی

هستی‌شناسی ابن‌خلدون و متفکران پیش از او ناظر به انسان‌شناسی آنها و نظریه آنها در باب انسان بر مبنای مسلک اشعری است.

۱ـ۱ـ۲. اراده عام الاهی

به اعتقاد اشاعره همه اعراض و جواهر، حتی انسان و افعال او، مراد خدا است که اراده خدا به آنها تعلق گرفته. همچنین چیزی در هستی خارج از اراده او نیست. اشاعره تحقق چیزی در قلمرو سلطنت خدا را برخلاف خواسته او غیرممکن می‌داند؛ زیرا وقوع چنین امری دو تالی فاسد دارد: ۱. قائل بودن به سهو و غفلت برای خدا؛ ۲. متصف کردن او به سستی و ناتوانی از رسیدن به آنچه می‌خواهد. بنابراین اگر اتّصاف خداوند به چنین وصف‌هایی را روا ندانیم، پدید آمدن امری در قلمرو سلطنت خداوند امری محال است *(اشعری، ۱۹۵۳م، ص۴۸ ـ ۴۹)*.

از نظر اشعری همه امور به خواست خدا انجام می‌شود. اگر کسی مؤمن است، خدا خواسته و برای شخص کافر از ازل مقّدر بوده که کافر شود. خدا اگر بخواهد می‌تواند به کافران لطفی کند که آنان ایمان آورند. البته در اینجا نمی‌توان گفت که خداوند نسبت به کافران بخل ورزیده است؛ زیرا بخل در جایی مصداق دارد که شخصی کاری را که بر عهده اوست انجام ندهد؛ ولی خداوند تفضّلاً شخصی را به ایمان متنعم می‌کند و عدم تفضل به دیگری، نشانه بخل نخواهد بود *(همان، ص۱۱۵ ـــ ۱۱۶؛ ابن‌فورک، ۱۹۸۶م،*

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

ص۱۲٤ـ۱۲۵).

۲ـ۱ـ۲. اشتراک لفظی وجود و نفی عاملیت

اشاعره به دلیل اعتقاد به اشتراک لفظی وجود *(ژیماره، ۱۳۷٦؛ عارف‌اسفراینی، ، ۱۳۸۳، ص٦۷)*، نوعی استقلال به ذات اشیاء و انسان نسبت داده، وجود انسان را در عرض وجود خداوند قرار می‌دهند. آنان به‌زعم اینکه اعتقاد به تأثیر و سببیّت اشیاء مستلزم اعتقاد به منشأها در مقابل خداست، از اشیا نفی تأثیر و سببیّت کرده، خواسته‌اند با نفی اثر از اشیاء، توحید در خالقیّت را تثبیت کنند؛ لذا در عین حالی‌که شرک در خالقیّت را نفی کرده‌اند، ناآگاهانه نوعی شرک در ذات را تأیید کرده، در توحید ذاتی دچار اشتباه شده‌اند *(مطهری، ۱۳۵۸، ج۲، ص۱۲۷)*.

در راستای تبیین عمومیت اراده الاهی و با عنایت به مطالب مذکور، اشاعره خلق افعال را تنها از جانب خدا دانسته و افعال انسان را مخلوق او می‌دانند *(سبحانی، بی‌تا، ج۲، ص۱۱۵)*. آنان معتقدند که انسان‌ها قادر به خلق چیزی نیستند؛ چراکه خود مخلوق‌اند *(اشعری، ۱۳۹۷ق، ص۲۰)*. به نظر ایشان حتی شرور اعمال انسان‌ها را نیز خدا خلق می‌کند و انسان‌ها قدرتی ندارند؛ چراکه خالق بودن انسان در مورد اعمال خود، به شریک بودن در کار خلقت خدا منتهی می‌شود و اگر در این مورد انسان قادر باشد، در همه احوال قادر خواهد بود *(مطهری، ۱۳۵۸، ج۳، ص۸۹)*.

اشاعره جبری بودن افعال انسان‌ها را انکار کرده و معتقدند که عمده حرکت‌های ما اکتسابی است؛ مثلاً رعشه یک حرکت اضطراری است؛ چراکه فرد نمی‌تواند خود را از این حرکت خلاص کند. البته برخی افعال اضطراری نیستند؛ زیرا انسان می‌تواند هر لحظه آن را متوقف کند. بنابراین، به نظر آنان انسان‌ها مجبور نیستند و در حوزه افعال خود دارای اختیارند؛ اما اختیاری محدود که در چارچوبِ خلق از طرف خدا و کسب از طرف انسان معنا پیدا می‌کند. به‌طور خلاصه، کسبْ قدرتی است که خداوند در انسان به هنگام انجام فعل می‌آفریند، تأثیری دارد که فعل با آن تأثیر حادث می‌شود؛ کسب یعنی مقارنت وجود فعل با قدرت و اراده انسان، بدون آنکه قدرت و اراده او در تحقق آن تأثیری داشته باشد *(فرمانیان، ۱۳۸٦، ص٤۹٤)*.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

کتابخانه مجازی الفبا
بازنشر مقالات و کتب
ALEFBALIB.COM

۳-۱-۲. اصل واقعیت

قسمت اول معرفت‌شناسی یا وجود واقعیت، نوعی هستی‌شناسی است که از وجود واقعیت سؤال می‌پرسد. این بحث مربوط به پذیرش جهانی خارج از انسان به‌عنوان یک هستی مستقل است که تقریباً مورد تأیید تمام متفکران مسلمان است. ابن‌خلدون به این معنا یک اندیشمند واقع‌گرا است؛ چراکه در سراسر مقدمه ملاک صدق تفکرات خود را واقعیت دانسته و آن را بهترین دلیل بر مدعای خود می‌داند *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۶۰، ۳۷۷، ۶۳۷؛ ج۲، ص۸۶۶)*. او در مبانی معرفت‌شناختی واقع‌گرا است و راه صدق خبر را مطابقت با واقع می‌داند *(همان، ج۱، ص۶۹)*. البته معیار تشخیص مطابقت با واقع از نظر ابن‌خلدون استقرا و مشاهده امور واقع است.

۴-۱-۲. انکار ضرورت علی

اشعری روابط ضروری میان اشیا و حوادث در عالم طبیعت را انکار کرده، آن را منافی با قدرت پروردگار می‌داند *(همان، ص۲۷۱)*. او معتقد است هر چیزی که در نگاه بدوی به بنده نسبت داده می‌شود، تأمل در آن نشان خواهد داد که خالق اصلی او خداوند است و رابطه‌ای ضروری میان باز بودن چشم و تحقق عمل ادراک وجود ندارد؛ بلکه میان این دو پدیده رابطه‌ای امکانی وجود دارد: «باز بودن چشم ضرورتاً موجب دیدن نمی‌شود و آنچه که بعد از نگاه بنده باعث دیدن می‌شود، مخلوق خداوند است» *(اشعری، ۱۹۵۳م، ص۲۱٤)*.

در آرای نظام، ادراک به مثابه نخستین مرتبه معرفت، از حرکت حواس متولد می‌شود. آنچه از این حرکت متولد می‌شود، ناشی از طبع بوده که مخلوق خداوند است. رؤیت به دلیل توجه به چیزی و دیدن آن به وجود نمی‌آید؛ بلکه در طبع بصیر و چشم چنین چیزی وجود دارد که مخلوق خداوند است. بنابراین، فعل رؤیت فعل خداوند است *(ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۷۸ـ ۷۹)*.

اشعری همه ممکنات را به‌صورت ابتدایی و بی‌واسطه به خدا مستند می‌داند. او در ضمن نظریه عادةالله معتقد است که علاقه علّی میان حوادث وجود ندارد؛ بلکه عادت خدا بر این تعلق گرفته است که برخی حوادث را در پی برخی دیگر خلق کند. خداوند می‌تواند

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

هرگاه اراده کند، به این رویه خاتمه دهد *(بغدادی، ۱۳٤٦، ص۸۳۱ـ۹۳۱)*.

اشاعره آنچه را که از پیوستگی میان حوادث طبیعی و نزدیکی میان آنها دیده می‌شود، به دو دلیل باقی نماندن عرض در دو زمان و خلق مدام امور، به جاری شدن عاده‌الله تفسیر کردند *(پاینز، ۱۳۸۷، ص۲۳)* که اراده انسانی در جریان حوادث خارجی جهان هیچ تأثیری ندارد؛ اما انسان قادر است که افعال مخلوق خداوند را ذیل قاعده کسب به خود نسبت دهد *(همان، ص۲۹)*. آنها در واقع، در جهت نفی رابطه علی ادعایی فلاسفه، آن را با مفهوم عادت تبیین می‌کنند.

در فلسفه ارسطو واژه عادت در مقابل طبیعت به‌کار رفته و مراد از طبیعت چیزی است که همیشه باشد؛ اما عادت چیزی است که غالباً هست *(ولفسن، ۱۳٦۸، ص۵۸۵)*. واژه عادت در مقابل ضرورت به‌کار می‌رود. امر ضروری چیزی است که هرگز قابل تخلف نباشد. بنابراین، به‌زعم اشاعره پذیرش نظریه طبیعت و ضرورت در مورد رابطه موجودات با یکدیگر، بیان‌گر نوعی جبر و حتمیت است که با «فعّال مایشاء» بودن خداوند منافات دارد. اشاعره برای اثبات مختار بودن خداوند، قانون‌مند بودن جهان هستی را در ذیل نظریه عادت‌الله معنادار می‌دانند.

۵ـ۱ـ۲. حسن و قبح

در نظام فکری اسلامی، ارزش افعال ذاتی آنها بوده و خوبی و بدی افعال اختیاری انسان و همچنین صفات و ملکات برآمده از رفتارهای اختیاری انسان، در ذات آنها نهفته است. همه رفتارهای اختیاری انسان فی‌نفسه و با صرف‌نظر از خواست فاعل و یا هرکس دیگری و حتی وجود یا عدم انسان، متصف به خوبی یا بدی است *(شریفی، ۱۳۸۸، ص۱۷۷)*. اشاعره حسن و قبح ذاتی افعال را انکار کرده، آن را اعتباری می‌دانند؛ هیچ عملی با قطع نظر از خطاب شرعی حسن یا قبیح نیست، بلکه این دو مساوی‌اند *(مطهری، ۱۳۵۸، ج۱، ص٤۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص۲۲۱)*.

از میان معانی مختلف حسن و قبح، آنچه مورد اختلاف است، استحقاق ثواب یا عقاب است. از نظر اشاعره درک این امر منوط به شرع بوده و عقل توانایی درک این امور را ندارد و ملاک تعیین حسن و قبح در این موارد تنها شرع است *(آهنگران، ۱۳۷۸، ص۱۵۸)*.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

کتابخانه مجازی الفبا
بازنشر مقالات و کتب
ALEFBALIB.COM

۲ـ۲. مبانی انسان‌شناختی

۱ـ۲ـ۲. انسان در مدار هستی

انسان در منظومه فکری ابن‌خلدون در مرکز جهان قرار دارد. انسان‌شناسی ابن‌خلدون، هرچند شباهت‌هایی با برخی دیدگاه‌ها دارد، اما تفاوت‌های عمیقی با انسان‌شناسی در اروپای پیشامدرن ـ از عصر کلاسیک تا اوایل روشنگری و ظهور هابزـ دارد.

توجه به برابری انسان‌ها مبتنی بر آموزه‌های اسلام و تأکید بر وجود سرشت نیک و بد در او، چیزی است که انسان‌شناسی ابن‌خلدون را از انسان‌شناسی ارسطو و افلاطون متمایز می‌کند *(جمشیدی‌ها، ۱۳۸۷، ص۱۹ـ۲۰)*. ضمن اینکه ابن‌خلدون از این حیث در تمدن اسلامی نیز پیش‌گام است. او از حکمای عملی، نظیر فارابی که قائل به وجود انسان‌هایی در شأن و منزلت بهائم و نوابت و لزوم رفتار متناسب شأن حیوانی با آنها هستند، پیشی گرفته و قائل به برابری نوع بشر است. این در حالی است که هیچ سندی مبنی بر اینکه در دنیای باستان مخالفتی جدی با طبیعی دانستن بردگی ابراز شده باشد، در دست نیست *(کلوسکو، ۱۳۸۹، ص۲۳۷)*.

اندیشه دینی برابری انسان‌ها با عطف توجه به نظریه فطرت در مقدمه ابن‌خلدون که زندگی بادیه‌نشینی را به فطرت اولیه انسان نزدیک می‌داند، نشانگر نوعی نگرش به انسان است که تا پیش از ابن‌خلدون کم‌سابقه بوده است. او معتقد است، هرگاه نهاد آدمی بر فطرت نخستین باشد، برای پذیرفتن نیکی‌ها و بدی‌هایی که بر آن وارد می‌شود و در آن نقش می‌بندد، آماده است *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۳۱)*.

او طبق نص قرآن معتقد است که خداوند در طبایع بشر نیکی و بدی را در آمیخته است *(همان، ص۲۳۹)* و هرچند بدی از همه خصال به آدمی نزدیک‌تر است *(همان، ص۲٤۰)* و تجاوز و ستم در طبایع حیوانیِ بشر مخمر است *(همان، ص۷۹)*، اما آدمی برحسب اصل فطرت و نیروی خرد (قوه ناطقه و عاقله) خویش به خصال نیکی نزدیک‌تر از خصال بدی است *(همان، ص۲۷۲)*.

انسانی که ابن‌خلدون عمران را برای حیاتش ضروری می‌داند، انسانی نیست که بیرون از عمران انسان محسوب نشود. اساساً منشأ شکل‌گیری عمران، نیازهای ضروری و اغلب

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

معیشتی انسان است. در این دیدگاه، برخلاف دیدگاه ارسطویی، انسان بیرون از شهر، دد یا فرشته (خدا) نیست *(ارسطو، ۱۳۷۷، ص۱۲)*؛ بلکه بنابر نگاه کاملاً دینی، انسان آفریده خداوند محسوب می‌شود که تکامل وی، در راستای وظیفه خلیفةاللهی او در عمران تکمیل می‌شود. لذا منطق اجتماعاتی که ابن‌خلدون مد نظر دارد، مشارکت در رفع نیازهای بشری، با تأکید بر نیازهای معیشتی ـ امنیتی و تکامل در راستای تکلیف خلیفةاللهی است.

جابری معتقد است که ابن‌خلدون تصور ساده و هماهنگی بر اساس تمییز رایج زمان افلاطون بین عالم مادی و عالم غیرمحسوسِ روحانی از هستی ارائه می‌دهد. هستی از نظر ابن‌خلدون حلقه‌های متصل به یکدیگر از جماد و نبات و حیوان و انسان و ملکوت اعلی و ملأ اعلی است و کائنات در هر یک از این حلقه‌ها، این آمادگی را دارند که به حلقه مجاور بالاتر یا پایین‌تر از خود تبدیل شوند. همین استعداد و آمادگی موجود در دو سوی هر افق از عوالم، به معنی اتصال در آنها است. آخرین افق معادن به نخستین افق نبات متصل است و آمادگی دارد تا در آن تحلیل رود؛ همان‌طور که آخرین افق نبات به نخستین افق حیوان متصل است و آمادگی تحلیل رفتن در آن را دارد. آخرین افق حیوان به افق انسان متصل و آماده استحاله در آن است. انسان به عالم روحانی متصل است و استعدادی طبیعی دارد که به او امکان می‌دهد در شرایط خاص از طبیعت بریده، به ملکوت متصل و از جنس ملائکه شود و در آنجا علوم غیبی کلی یا جزئی را دریافت و یا به گونه‌ای از آن جهان اقتباس کند *(جابری، ۱۳۹۱، ص۱۵۸)*.

بنابراین انسان در مرکز جهان قرار دارد و با حواس خویش به عالم مادی متصل و با روح و نفس خویش به عالم روحانی متصل است. از آنجایی که هر حلقه از این حلقه‌ها متأثر از حلقه بالایی است و بر حلقه پایینی تأثیر می‌گذارد، انسان نیز بر کائناتی که در مرتبه پایین‌تری از او قرار دارند، تأثیر گذاشته، آنها را به سود خویش به کار می‌گیرد. به شکل عام، جهان فرودین متأثر از جهان برین است و از آنجایی که انسان بین این دو جهان است، بخشی از او در این و بخش دیگرش در آن است و می‌تواند این تأثیر را به گونه‌ای هدایت کند.

این وضعیت انسان و قرار گرفتن او در مرتبه میانه، سبب دست‌یابی او به معارف از دو

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

سو است؛ زیرا نفس او که همان نیروی ادراک است، اتصالی دوسویه دارد. از سمت فرودین به بدن متصل است و از این راه به ادراک‌های حسی که آمادگی دسترسی به تعقل بالفعل را دارند دست می‌یابد و از سمت برین یا بالاتر از خود، به افق ملائکه متصل است و بدین وسیله به ادراک‌های علمی غیبی دست می‌یابد *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۵۱۲)*.

جابری معتقد است این تصویر ساده و انسان‌محورانه‌ای که ابن‌خلدون از جهان هستی ارائه می‌دهد، با تصویری که دیگر اندیشمندان قرون وسطی ارائه داده‌اند، جز در جزئیات، تفاوتی ندارد؛ این تصویر همان تصور فلاسفه از جهان هستی است. ابن‌خلدون شکل عام این ایده را، تا جایی که با تصور اسلامی اهل تسنن تناقض نداشته باشد و به اهداف معرفت‌شناختی او خدمت کند، به کار گرفته است *(جابری، ۱۳۹۱، ص۱۵۹)*.

به نظر ابن‌خلدون نظام هستی انسجام و پیوستگی دارد و انسان در مرکز آن است و با سایر عناصر هستی پیوند دارد و همچنین عوالم متعدد با هم تعامل دارند. حال باید دید این نظام چگونه با مبانی هستی‌شناسی او که غالباً بر اساس مبانی اشعری است، تعامل دارد.

۳ـ۲. مبانی معرفت‌شناختی

در این قسمت جنبه حکایت‌گری علم را به‌عنوان یک حقیقت وجودی بررسی می‌کنیم. ارتباط علم با واقع (واقع‌نمایی علم) و امکان رسیدن به واقعیت و مطابقت با آن مورد نظر است. به عبارت دیگر، در معرفت‌شناسی دنبال پاسخ به سؤالاتی هستیم که مجموع این سؤالات و پاسخ‌ها مسائل معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهند:

آیا واقعیتی وجود دارد؟ با فرض وجود واقعیت، آیا واقعیت قابل دست‌یافتن است؟ با فرض دستیابی، آیا این دستیابی قطعی و یقینی است؟ با فرض دستیابی یقینی، ابزار این دستیابی چیست؟ آیا این معرفت یقینی، مطابق با واقع است؟ ملاک مطابقت و معنای صحیح آن چیست؟ *(معلمی، ۱۳۸۰، ص۵۲)*.

به عبارتی دیگر، در مبانی معرفت‌شناختی مسائلی از قبیل امکان معرفت، مطابقت آن

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

با واقع و منابع معرفت، بررسی می‌شوند که همان حیثیت معرفت‌شناختی معرفت است. ضمن اینکه ما در این بخش پیامدهای مبانی معرفتی ابن‌خلدون را نیز بررسی می‌کنیم و اینکه مبانی معرفتی ابن‌خلدون چگونه در نظریات وی انعکاس یافته‌اند. ابن‌خلدون در علم عمران از اندیشمندان زیادی تأثیر پذیرفته، از جمله اینکه او اشعری مذهب بوده است. مبانی هستی‌شناسی اندیشه ابن‌خلدون را باتوجه به اشعری بودنش ذکر کردیم و حال پیامدهای آن را در این بخش بررسی می‌کنیم.

۱-۳-۲. طریق کشف واقع

اگرچه ابن‌خلدون ملاک صدق قضایا را مطابقت با واقع معرفی می‌کند، ولی این مطابقت برحسب ظاهر است؛ زیرا او توانایی شناختی انسان را محدود و در حد شناخت ظواهر و عوارض می‌داند. او بنا به مبانی اشعری خود، توان عقل را در بعد استنباطی و تطبیق فروع بر اصول موضوعات می‌داند. ابن‌خلدون کشف واقع و باطن عالم و ذات اشیاء را از حوزه توانایی‌های عقل خارج دانسته، به شرع موکول می‌کند و توقع درک این موارد از عقل را طمع در محال می‌داند. واقعیت خارجی آن‌طور که هست، فقط در حد علم خدا است و بشر نمی‌تواند به آن احاطه یابد. به اعتقاد او انسان با استعمال اصول علم منطق می‌تواند واقعیت ظاهری یا طبیعت موضوعات را بشناسد. خداوند براساس حکمت خود انسان را مسخرکننده طبیعت قرار داده است، لذا باید قوه شناخت درست آن را نیز داده باشد *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۸٤٦)*.

اشاعره اتکای مطلق به عقل را جایز نمی‌دانند و در زمینه اعتماد به عقل و در نزاع بین اهل حدیث و معتزله، راه میانه‌ای را اختیار کرده‌اند: معرفت خدا به عقل حاصل و به شرع واجب شود *(شهرستانی، ۱۹٦۱، ج۱، ص۱۲۹)*. به اعتقاد غزالی جست‌وجوی حقیقت به وسیله عقل غیرممکن نیست، اما با برهان عقلی فقط کسانی می‌توانند به حقیقت برسند که به مرتبه عالی در استدلال عقلی رسیده باشند. به نظر غزالی به دلیل ناتوانی و نقص عقل، سراغ ابزار دیگری، یعنی همان نور قلبی می‌رویم *(غزالی، ۱۹۹۳، ص٥٦)*.

به اعتقاد غزالی عقل در حوزه فروعات دو کار می‌تواند انجام دهد: ۱. انسان را از اکتفای به عقل برحذر داشته، به شرع حواله می‌دهد؛ ۲. مدرک دستورات شرع است. همین نوع عقل است که می‌تواند مسائلی را فهم کند که شرع نصی درباره آن نیاورده است. البته

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

این عقل به این دلیل به این مقام رسیده که شرعی شده است. غزالی عقل و ضروریات عقلی را معیار معرفت حقیقی می‌داند. وی تشکیک در اولیات عقلی را نتیجه خروج از فطرت سلیم می‌داند. به نظر غزالی علمی که از اولیات شروع شود را می‌توانیم در طلب شناخت حقیقی امور دیگر به‌کار بریم *(غزالی، ۱۳۲۲ق، ص۲۳۷ـ۲۳۸)*.

رأی غزالی در رابطه با محسوسات دو گونه است: ۱. احکام حسی تا آنجا که به تأیید عقل برسند، قابل وثوق است؛ ۲. محسوسات مقدمات یقینی هستند، به شرط آنکه عوارض حس مانند ضعف و بُعد و... در کار نباشد *(غزالی، ۱٤۱۰ق، ص۱۷۹)*. به‌طور کلی، غزالی اولیات عقلی و محسوسات، اعم از مشاهدات باطنی (علم حضوری)، محسوسات ظاهری، تجربیات، «قضایا قیاساتها معها» و متواترات، را یقینی و از مقدمات برهان می‌داند.

۲ـ۳ـ۲. ابزارهای معرفت

شیوه‌های کسب معرفت نزد غزالی شامل تجربه، عقل، نقل، وحی و شهود است *(شیدان‌شید، ۱۳۸۳، ص٤٤)*. به گمان غزالی حواس معلوماتی قطعی به دست می‌دهند که می‌توان آنها را مقدمه برهان قرار داد. غزالی تجربه را یقین‌آور می‌داند. تجربیات احکامی‌اند، در حالی‌که حواس مفید قضایای شخصی هستند. چون حکم در مورد امور کلی از آن عقل است، نه حس. حکم کردن در باب تجربیات نیز کار عقل به کمک حس و تکرار احساس است؛ لذا غزالی تلازم موجود بین سبب و مسبب را یقینی می‌داند؛ اما برخلاف فیلسوفان، ضرورت علی را خارج از توان عقل می‌داند *(غزالی، ۱۳۷۵، ص۲٤۸ـ۲۵۱)*.

غزالی در معرفت عقلی به چند مورد مهم معتقد است: ۱. اولیات عقلی معلوماتی یقینی‌اند و قضایایی هستند که عقل بدون واسطه و ضرورتاً و بالفطره به آنها اذعان دارد؛ ۲. اعتبار موازین منطقی و لزوم رعایت آنها در کسب علم، ضروری است و مقدمه برای کسب همه علوم یقینی، منطق است؛ ۳. از لحاظ صورت استدلال، رعایت قواعد منطقی لازم است و از لحاظ ماده استدلال، مواد باید از یقینیات یا اولیات ـ اولیات عقلی، محسوسات، مشاهدات باطنی (علم حضوری)، تجربیات و متواترات و قضایایی که ـ قیاساتها معهاـ فراهم آید. به نظر غزالی معلومات یقینی و قطعی یا از همین یقینیات

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

هستند و یا با استدلال صحیح از این یقینیات استخراج می‌شوند. لذا می‌توانیم بگوییم که غزالی در معرفت‌شناسی مبناگرا است *(شیدان‌شید، ۱۳۸۳، ص٤٦ ـ ٥٠)*؛ یعنی با بدیهیات به معرفت‌های صادق می‌رسیم و امور مبیّن را به امور بیّن ارجاع می‌دهیم، اما چنین نیست که هر معرفت جدیدی را بتوان با بدیهیات اثبات یا ابطال کرد.

بنابراین منابع معرفتی اشاعره شامل حس، نقل، شهود و استدلال عقلی است. اشاعره در عقل نظری، حکم عقل را معتبر دانسته و آن را به‌عنوان یکی از ابزارهای معرفتی به‌کار می‌برند؛ ولی در حوزه عقل عملی مانند بحث حسن‌وقبح، عقل را فاقد اعتبار دانسته، به شرع ارجاع می‌دهند. آنان در مواردی که حکمی از سوی شارع وارد نشده باشد، اجتهاد را به‌عنوان یکی از دلایل و مستندات در فروعات فقهی و از جمله تأیید نظام سیاسی در تاریخ سیاسی اهل‌سنت می‌دانند. منظور آنان از اجتهاد، اجتهاد و نظر شخصی حاکم است؛ یعنی به‌کارگیری قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سدذرایع در موارد مالانص فیه. گاهی اجتهاد مرادف با قیاس است *(موفق‌الدین، بی‌تا، ج۲، ص١٤١)* و در واقع این موارد از مصادیق اجتهاد شمرده می‌شوند. ملاک استفاده از اجتهاد و رأی و قیاس، محدودیت تعداد احادیث معتبر است؛ زیرا برای تحصیل حکم شرعی، چاره‌ای جز تکیه به کتاب و سنت ندارند *(مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۱۸۷)*.

ازاین‌رو اشاعره در عقل نظری دستاوردهای عقل را معتبر می‌دانند و برای آن ارزش شناختی قائل‌اند؛ ولی در حوزه عمل و عقل عملی، عقل را ناتوان دانسته، فروعات مسائل را به شرع ارجاع می‌دهند. در دیدگاه اشاعره شرع بدون دخالت عقل مستقلاً حکم می‌کند و عقل به دستورات شرع رهنمون می‌شود.

۳ـ۳ـ۲. اجتهاد و تصویب

یکی از مبانی معرفت‌شناختی اندیشه اشعری اجتهاد در علوم شرعی است که آن را از شرایط امامت در جامعه اسلامی می‌داند. غزالی هرچند رتبه اجتهاد را در حاکم اسلامی ضروری نمی‌داند؛ اما به لحاظ اهمیت آن در زندگی سیاسی، پیروی حاکم از اجتهاد اهل علم را لازم می‌داند *(غزالی، ۱۳۸۷، ص۱۹۱)*.

قول به تصویب در احکام سیاست شرعی و خطاناپذیری در آن، از جمله اصول معرفتی اهل‌سنت و اشاعره است. به نظر آنان خداوند به تعداد آرای مجتهدان حکم دارد. گویی

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

قلمرو آرای اجتهادی در سیاست شرعی، بـه عهـده مجتهـدان و محصـول اجتهـاد آحـاد مجتهدان مساوی حکم خداوند است. اشعری با تکیه بر تقدم نقل بـر عقـل، بـه تصـویب آرای اجتهادی همه فقها و حاکمان پرداخته که اختلاف آنان نه در اصول، بلکه بـه فـروع احکام برمی‌گردد *(کربن، ۱۳۷۳، ص۱٦۲)*.

به‌طور کلی می‌توان گفت کلام و قواعد معرفت‌شناختی اشعری، توجیه و تفسیر همـان قواعد روش‌شناختی است که شافعی در اصول‌فقه به‌کار بسته است. اشعری آرای اهل‌سنت را در باب امامت سامان داد و عقاید سلف را بازسـازی کـرد. بـدین‌سـان قواعـد اعتقـادی اشعری به توجیه کلامی همان روشی پرداخت که شافعی صدسال قبل وضـع کـرده و بـه اجرا گذاشته بود.

۴ـ۲. مبانی روش‌شناسی

از نظر ابن‌خلدون روش تحلیل عمران، برهانی است و بر اسـتقراء، مشـاهده و قیـاس تکیه دارد. این روش از آن جهت برهانی است که براساس یافتن علل واقعـی و بـه دور از اوهام انجام می‌گیرد و به این علت استقرایی است که به مطالعه حوادث می‌پردازد و سپس خصوصیات عام آنها را استخراج کرده، موجبات حدوث هر یک را تشریح می‌کنـد. از نظـر وی علم عمران از این لحاظ قیاسی است که بر اساس ماهیت و طبیعـت کلـی، اجتمـاع، حوادث و اخبار را نقد و بررسی می‌کند و با انطباق و ارجاع بـه مبـادی امـور بـه قضـاوت می‌پردازد.

بنابراین روشی که ابن‌خلدون در تنقیح اخبار تـاریخی و مطالعـه امـور اجتمـاعی ارائـه می‌کند و خود مدعی داشتن آن است، خصوصیات بالا را دارد و با شیوه عرضه کردن فروع بر اصول، مسائل بر مبادی و حوادث بر طبایع انجام می‌گیرد.

عقلانیت موجود در علم عمران از سویی مشاهده محسوسات و ابتنای بر اولیات اسـت و از سوی دیگر معنای وارد شدن به باطن عالَم و شناخت بر اساس مقتضیات آن عـالم را دارد. این نوع عقلانیت خارج از دسترس عقل نظری اسـت و عقـل نظـری موضـوعات و مسیرهای شناخت آن را می‌یابد؛ به‌عبارت دیگر، عقـل نظـری از دو منبـع معرفتـی سـود می‌جوید: ۱. قوای حسی که مشترک با حیوان است؛ ۲. قوای روحانی یا باطنی یا عقلی که مشترک با فرشتگان است *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۲، ص۸٦۹)*.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

محسوسات مواد اولیه معقولات را فراهم می‌کنند و ادراکات روحانی هدایت‌گر عقل در شناخت موضوعات هستند؛ اما عقلانیت نظری در حدود و اصول خود و در راهیابی به علم یقینی با بازگشت به قضایای اولی و بدیهی، بر اساس اصول و قواعد برهانی، عمل می‌کند.

به‌طور کلی می‌توان گفت که به عقیده ابن‌خلدون، عقلانی بودن یعنی استفاده قاعده‌مند از امکانات شناختی فطری و طبیعی نفس انسانی اعم از حسی، عقلی و روحانی ـ در جهت شناخت موضوعات مختلف. معیار صحیح تشخیص عقلانی بودن شناخت یک موضوع در عقل نظری، منطق است که علم عمران بر اساس آن تنظیم شده است.

از نظر ابن‌خلدون عقل محدودیت‌هایی دارد؛ چراکه او معرفت علمی انسان را وابسته به حوزه محسوسات و توانایی‌های طبیعی عقل انسان می‌داند. هرگونه شناخت، بدون توجه به محسوسات و تصورات و تصدیقاتی که براساس علم منطق باشد، فاقد ارزش شناختی است. بر اساس نظام معرفتی ابن‌خلدون، فقط ظواهر در دسترس شناخت انسان است و امکان شناخت ذات برای ما وجود ندارد؛ لذا برای حصول معرفت باید به عوارض و ماهیات و... رجوع کنیم. بین شناخت طبیعی ذهن و طبیعت خارجی تطابق وجود دارد و معرفت به سبب‌ها و مسبب‌ها به‌طور طبیعی اتفاق می‌افتد و انسان می‌تواند بر اساس حکمت خدا که این توانایی را فراهم کرده، به شناخت مطابق واقع دست یابد *(همان، ص۸٦٤)*.

با وجود اینکه ابن‌خلدون موجودات را دارای عوارض ذاتی *(همان، ص۱۰۱٦)* می‌داند، عقل را در شناخت ذوات طبیعی ناتوان می‌داند. عقل انسان فقط می‌تواند بر اساس ظواهر، به ماهیات و عوارض موجودات علم به‌دست آورد *(همان، ص۱۰۹٤)*. او تأکید می‌کند که در اعتقاد و عمل باید از دستورات شارع پیروی کرد و انتظار سنجش امور توحید، آن جهان، حقیقت نبوت، حقایق صفات خدا و امور فراعقلی با عقل، طمع در محالات خواهد بود *(همان، ص۹۳۷)*.

ابن‌خلدون در سراسر علم عمران، طبیعت را بر اساس عوارض و مقتضیات موضوع تبیین می‌کند و پس از بیان مجموعه‌ای از این عوارض، با تأسی به غزالی در ضمن بحث سنت‌الله، عادت آنها، طبیعت آنها و طبیعی بودن آنها را مقتضی وجود آنها می‌داند *(همان،*

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

ج۱، ص٦٥ـ ٦٦، ۳۲۲، ۳۹٤ـ ۳۹۵، ۵۸۸). بنابراین او طبیعت یا طبیعی بودن را با عوارض، احوال، کیفیات و ماهیاتی می‌داند که مقتضی وجود موضوع است. او مهم‌ترین امور طبیعی را طبیعی بودن از نظر عقل می‌داند که براساس قوانین منطق شناخته مـی‌شـوند *(همـان، ج۲، ص۱۰۰۰، ۱۰۲۵)*. به اعتقاد ابن‌خلدون مشاهده و تجربه مـواد و مقـدمات ایـن نـوع براهین عقلی را فراهم می‌کنند. ضمن اینکه توصیف عقلانی امور توسط عقـل، براسـاس محسوسات و مشاهدات است که در پرتو رهبری نقل صورت می‌گیرد.

بنابراین در اندیشه عقلی ابن‌خلدون ویژگی و عوارض یک چیز بر اساس رابطه سببیت و مبتنی بر برهان قیاسی عقلی و قواعد منطقی شناخته می‌شود. همچنین علم از عوارض ذاتی موضوعی بحث می‌کند کـه: ۱. دارای طبیعـت اسـت، ۲. طبیعـتش مقتضـی وجـود موضوع است، ۳. از طریق محسوسات و مشاهدات قابل شناخت است.

جابری معتقد است ابن‌خلدون در همه نظراتش و در اثبات مشروعیت علمش، خـود را ملتزم به رعایت منطق و قوانین آن می‌داند. مبادی علم یـا رکـن چهـارم علـم در منطـق قدیم، مقدمات مسلمی است که در آن علم موجود است و مسائل آن علم ـ نه مسـائل در آن علم ـ را اثبات می‌کند. این مبادی یا اولیات عقلی محض یا متشکل از قضایای تجربی ضروری یا حدسیات هستند. بنابراین به اعتقاد جابری، هدف علم کشف طبایع اشیا اسـت، نه قوانینی که در آن حکم شده یا برخی را به برخی دیگر پیوند می‌دهد. نیز علوم برهـانی علومی استدلالی هستند که از مقدمات به نتایج می‌رسند. ایـن علـوم بـر اسـتقراء متکـی نیست، مگر اینکه در جهت کمک به اثبات مبادی باشد.

بر اساس این تصور از علم و مبتنی بر آن شروط، ابن‌خلدون علمی را بنا نهاده است و تأکید دارد که در این علم شروط مذکور رعایت شده. گویا این علـم مسـتقل اسـت؛ زیـرا موضوع (عمران و اجتماع انسانی) و مسائلی است (بیان عوارض و کیفیاتی که یکی پـس از دیگری به ذات عمران می‌پیوندد).

وی معتقد است مسئله اصلی در علم عمران بحث درباره اعراض ذاتیه‌ای است که بـه اجتماع بشری مربوط می‌شود؛ اما این بحث متوجه قوانینی که چنین عمل می‌کند نیسـت، بلکه اشاره به پدیده‌هایی دارد که بالطبع در عمـران بشـری روی مـی‌دهـد. ابـن‌خلـدون

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

مستقیماً از مقدماتی که پایه برهان در علم عمران است، بحثی نمی‌کند؛ ولی تأکید می‌کند که برهان‌هایش به شکل وجودی و طبیعی است؛ زیرا مستند بـر واقعیتـی اجتمـاعی روی می‌دهد. بنابراین مبادی در علم عمران قضایایی طبیعی هستند که یقین به آن از حـس و عقل باهم، یعنی از مشاهده و تکرار، کسب می‌شود.

به اعتقاد جابری، ابن‌خلدون شیوه تجربی خالص ندارد. تکیه ابـن‌خلـدون بـر اسـتقراء برای استنباط و نتیجه‌گیری نیست، بلکه برای تأیید صحت نتـایج اسـت. اسـتقراء وسـیله برهان نیست، بلکه از جهتی مکمل آن است و از جهتی دیگر مفسر مبدأ عامی اسـت کـه مقرر می‌گردد. این چیزی است که روش ابن‌خلدون را نه استقرایی تجربی و نه استنباطی محض می‌کند. روش ابن‌خلدون ترکیبی از این دو است که می‌توان آن را روش اسـتقرای تاریخی دانست؛ زیرا بر برهانی مبتنی بر استقراء همه وقایع تاریخی در پیوسـتگی زمـانی قرار دارد *(جابری، ۲۰۰۷، ص۱۰۳ـ۱۱۱)*.

۳. تحلیل و بررسی

با توجه به مبانی معرفتی، ابن‌خلدون دانش‌های بشری را دو نـوع مـی‌دانـد: ۱. دانـش نوعی که برای انسان طبیعی است و از طریق اندیشه کسب می‌شود؛ ۲. دانش وضعی کـه با شنیدن از واضع کسب می‌شود *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۲، ص۸۸٤)*. بنـابراین، اولاً تـوان عقل از نظر ابن‌خلدون محدود است؛ ثانیاً تجارب پیشین و امور واقع را بـه‌منزلـه اجمـاعی می‌داند که در شرع ریشه دارد. او نظریه خود را با شرع مورد تأیید قرار می‌دهد. لـذا تقـدم امر خارجی بر نظریه در تفکر ابن‌خلدون مشهود است. همین ویژگی به اندیشه ابن‌خلدون جنبه‌ای محافظه‌کارانه می‌دهد که خواهان حفظ وضع موجود است.

او ضمن تعهد به مذهب اشعری، در فقهْ تابع مالک است. فقه مالکی در قسمت‌هایی از دنیای اسلام و از جمله در شمال آفریقا رواج داشت و با تأکید بر سنت‌ها، روش‌ها و عقاید زمان پیامبر، به‌صورتی جزمی و محافظه کارانه با یک افق فکری محدود سعی در حفـظ و دفاع از عقاید و رسوم جامعهٔ جزیرةالعرب در صدر اسلام داشت. مالک همان افق فکـری مدینه را برای شرایط اجتماعی گوناگون ترویج می‌کرد. روش او تمسک بر قرآن و سـنت بود و احادیثی از پیامبر را که به نظرش صحیح می‌آمد، قبول داشـت. بـه اعتقـاد او، یـک

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

چهارم تکالیف شرعی با قاعده «سد و فتح ذرایع» استخراج می‌شود *(شاطبی، بی‌تا، ج٤، ص١٤١)* و نه‌دهم فقه «استحسان» است. او «مصالح مرسله» را مطلقاً حجت می‌داند *(مکارم شیرازی، ١٣٨٥، ص٢٠٠ـ٢٠٢)*. وی هنگامی‌که برای برخی از مسائل فقهی دلیلی در قرآن و سنت پیدا نمی‌کرد، به قیاس و مصالح مرسله متوسل می‌شد. مصالح مرسله می‌تواند باعث استفاده از عقل در احتجاجات دینی شود. این آزادی تعبیر، مجوز اتخاذ رویکردی تحلیلی و تعلیلی برای ابن‌خلدون است.

با این مقدمه، فلسفه رسالت ابن‌خلدون در توجیه حکومت اموی و اعاده حیثیت از آن معلوم می‌شود. مفهوم عصبیت به‌عنوان عنصر اصلی زندگی قبیله‌ای، از مفاهیم مرکزی در اندیشه ابن‌خلدون است. ابن‌خلدون در تبیین شرایط خلیفه در نظام سیاسی شوکت را بر اساس مفهوم عصبیت، از شرایط اصلی حاکم دانسته، تقریباً تمام شرایط دیگر را در راستای حصول شوکت معنادار می‌داند. به همین دلیل، شرط قریشی بودن را توجیه می‌کند؛ چراکه در بین علمای اهل‌سنت درباره شرط نسب قریشی داشتن، اقوال متعددی وجود دارد. شرط قریشی بودن مربوط به کسانی است که به روایات قبل از قرن سوم هجری استناد می‌کنند. در آن روایت‌ها صدر روایت، یعنی«الائمة من قریش»، برجسته شده و به ذیل روایت توجهی نشده است. ابن‌خلدون مربوط به دوره خلافت عثمانی است که قریشی نبودند. برای پذیرش این حکومت، مشروط دانستن این خلافت این شرط مسئله‌ساز بود؛ لذا ابن‌خلدون شرط قریشی بودن را برای خلافت ضروری نمی‌داند.

اندیشه واقع‌گرایی ابن‌خلدون و عدم طرح آرمان‌گرایی را می‌توان تا حدودی متأثر از بسترهای اجتماعی ـ تاریخی عصر او دانست؛ به طوری که نشانه‌ای از وجود کمالی مطلوب وجود ندارد که محرک توطئه‌ها و تذبذب او باشد. اگر چنین کمال مطلوبی وجود داشت، باید بر اراده متعادل ساختن قدرت ـ به‌عنوان پدیده مبتنی بر زور ـ و قانون ـ به‌عنوان مأخذ درجه اول سازمان اجتماعی ـ و عقل ـ به‌عنوان ملاک تمییز میان شایسته و سودمند ـ مبتنی بوده باشد؛ ولی به نظر نمی‌رسد که فرهنگ ابن‌خلدون او را به صراحت در برابر مسئله سازمان بنیادی اجتماع قرار داده باشد. از سوی دیگر، گویی تفاوت میان واقعیت سیاسی موجود آن زمان با آرمان مذهبی یا فلسفی مدینه فاضله، انگیزه‌ای برای

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

ابن‌خلدون ایجاد نکرده است. همچنین تردید در سرشت قدرت و بهترین شکل حکومت، فعالیت رایجی در سنت مغربی نبوده است. آرمان قدیمی مدینه که از شریعت سرچشمه گرفته و از جانب موحدان تبلیغ شده بود، به نظر ابن‌خلدون آرمانی در حال افول بود و مسئله فلسفی حاکمیت تازگی نداشت *(نصار، ۱۳٦٦، ص۲۹)*.

این امور بیشتر برای مشروع‌سازی نظم موجود است. اندیشمندان اهل‌سنت، متأثر از حکام وقت، برداشتی آرمانی از حکومت ارائه نکردند و به بیان احکام واقعی شریعت نپرداختند؛ بلکه محور اصلی بحث آنان مشروعیت‌سازی حکام غاصب و بهترین شیوه حفظ قدرت سیاسی بوده است. این شیوه گذشته‌نگرانه و متصلب، بازسازی اکنون بر اساس گذشته و توجیه نظم سیاسی و اجتماعی موجود را همواره سرلوحه سیاست‌های خود قرار می‌دهد. چنین تفکری مستلزم تقدم تجربه بر تئوری و ساختن حال بر اساس گذشته است که پایه‌های فقه سنی بر آن استوار بود. این روند متأثر از وقایع تاریخی و اجتماعی و سیاست‌ورزی‌های بزرگان و خلفا است که دغدغه انقیاد مردم از خلیفه در نظام اسلامی و حفظ حاکمیت را داشتند.

بر همین اساس، برخی اندیشمندان تشتت آرای اهل سنت درباره مسئله نصب و مشروعیت خلیفه را ناچاری علمای سنی در توجیه تمامی صورت‌های متفاوت به خلافت رسیدن خلفای راشدین به‌عنوان جانشینان پیامبر ﷺ می‌دانند. آنان با استناد به نحوه به خلافت رسیدن خلفای سه‌گانه، بر روش اجماع، استخلاف و گزینش شورایی با ترکیبی انتصابی، صحه گذارده‌اند. آنان برای توجیه خلافت اموی و عباسی مشروعیت خلافت استیلا را نیز به رسمیت می‌شناسند. اندیشمندان سنی مذهب، طبق اوضاع متغیر روزگار آماده تجدید نظر در اندیشه سیاسی خویش بوده‌اند *(شجاعی‌زند، ۱۳۷٦، ص۱۲۱ـ۱۲٦)*.

به اعتقاد لمبتون، اهداف جهانی اسلامی با بروز مشکلات ناشی از تفرقه در دنیای اسلام دچار نسیان شد. لذا در کارهای غزالی صحبتی از جنگ‌های صلیبی و تهدید جامعه اسلامی از سوی دنیای غیرمسلمان وجود ندارد؛ ولی او کتاب مستظهری را برای مشروعیت‌بخشی به المستظهر برای خلیفه می‌نویسد *(لمبتون۱۳۷٤، ص۲۹۳ــ۲۹٦)*. به اعتقاد طباطبایی سیاست‌نامه‌نویسان بیشتر به بحث در اکتساب قدرت سیاسی و شیوه‌های نگهداری آن و منقاد ساختن رعایا در قبال ملک پرداخته‌اند *(طباطبایی، ۱۳٦۸،*

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

کتابخانه مجازی الفبا
بازنشر مقالات و کتب
ALEFBALIB.COM

ص۲۰ـ۲۷).

بشیریه علمای سیاسی را اندرزگویانی برای پادشاهان می‌داند که مفهومی تجـویزی از سیاست داشتند و مراد آنها از سیاست، کیفیت استوار نگه‌داشتن دولت بود *(وینست، ۱۳۷۱، ص٦ـ۷)*. برخی دیگر معتقدند محور نظریه‌های اهل‌سنت تجلیل از سیاست حاکم به‌جای استنتاج رأی شرعی و تحلیل آن است؛ لذا نظریه‌های اهل‌سنت نظریه‌هایی پس از وقـوع در جامعه‌اند *(کدیور، ۱۳۷٦، ص۷٦)*. از این‌رو خلافت و تئوری آن بر اساس ضرورت‌های اجتماعی و واقع‌گرایی فراهم آمد و نظریه خلافت توجیه ماوقع بود. فقه‌الخلافه نیز در این راستا ساختاری اقتدارگرایانه داشت که ولایت خلیفه را منبعث از اقتدار الاهی و تا حدودی جبری می‌دانست. اساس این دیدگاه بر تصویب همه خلفا و تأکید بر اقتدار و ولایت الاهی آنان است. این دیدگاه از نظر کلامی بر نظریه جبر و لزوم اطاعت جامعه مسـلمان اسـتوار است *(شهابی، ۱۳٦۸، ص۷۵۱)*.

ابن‌خلدون جریان عادت و سنت الاهـی در مباحـث اجتمـاعی و سیاسـی را از مبنـای اشعری برای نظریه خلافت استفاده کرد. بر همین اساس او کلیه وقایع جهان هستی، خواه ذوات یا افعال بشری و حیوانی را لزوماً دارای اسباب و عللی مقدم بر خود می‌داند که بـه سبب آنها در مستقر عادت پدید می‌آینـد و هسـتی آنهـا بـدان اسـباب انجـام مـی‌پـذیرد *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۲، ص۹۳۳)*. او از نظریه استقرار عـادت و سـنت الاهـی در توجیـه حاکمیت اموی و معاویه و عملکرد آنان استفاده می‌کند؛ چراکـه یکـی از پیامـدهای ایـن نظریه، جبرگرایی و تقدیرگرایی است. ابن‌خلدون تصمیم امام‌حسین علیه‌السلام در مقابل یزیـد را مربوط به استنباط ایشان می‌داند که از اراده امـام علیه‌السلام خـارج بـوده و جلـوه‌ای از سـنت و عادت‌الله است *(همان، ص٤۱٦)*.

ابعاد محافظه‌کاری در اندیشه اجتماعی و سیاسی ابن‌خلـدون چشـمگیر اسـت؛ چراکـه مبانی نظری این اندیشه ظرفیت خروج از وضع موجود را بـه او نمـی‌دهـد؛ زیـرا اندیشـه اشعری بر بازسازی و توجیه سیاست حاضر بر مبنای سیاست گذشته استوار است. اشـعری وظیفه کلام سیاسی را در قانون‌گذاری و تشریع بر اساس گذشته منحصر ساخته است. به همین دلیل برخی معتقدند ابن‌خلدون با بسیج اصول اربعه، همراه با کتاب و سنت، صحت

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

سیاست گذشته و اصالت و مشروعیت آن را تأیید و از این طریق مشروعیت دینی خلفای راشدین را اثبات کرد *(جابری، ۲۰۰۷م، ص۱۱۱)*.

اشاعره به‌رغم آزادی محدودی که به اراده انسان می‌دهند، در افعال سیاسی بیشتر به نظریه جبر معتقدند و اعتقاد دارند که خداوند برخی از انسان‌ها را زیر سلطه برخی دیگر قرار می‌دهد و از میان آنان تنها برخی را که می‌خواهد ملامت می‌کند. بدین ترتیب، هرگز نمی‌توان نسبت به عدل و ظلم یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان داوری عقلی کرد؛ زیرا مشروعیت افعال آنان نه در ذات فعل، بلکه در اراده خداوند نهفته است و قابل ارزیابی با ملاک‌های حسن و قبح انسانی نیست *(اشعری، ۱۹۵۳م، ص۷۱)*.

در سایه این اعتقاد، ایمان نیز صرفاً مساوی تصدیق و اقرار به خدا و رسول ﷺ است و ربطی به عمل ندارد و چون ارتکاب ظلم به‌عنوان فعلی سیاسی موجب خروج از ایمان نمی‌شود، عدالت و مشروعیت حاکم را به مقیاس اعمال آنها نمی‌توان سنجید *(اشعری، ۱۹۵۳م، ص۷۵ـ۷٦)*. چنین اندیشه‌ای که مسئولیت سیاسی انسان را تباه می‌کند، در عین حال برای منظومه اشعری در تأمین عدالت و مشروعیت صحابه، به‌ویژه خلافت قریش، اهمیت دارد. به‌رغم رفتارهای غیرقابل تعقل، آنان سلطه صحابه و قریش را بر تمام سرنوشت سیاسی مسلمانان تعمیم می‌دهند. به نظر اشعری صحابه رهبرانی هستند که از اتهام در دین مبرا و الگوی عمل سیاسی دیگران خواهند بود *(اشعری، ۱۳۹۷ق، ج۲، ص۲٦۰)*.

از مجموع اندیشه‌های اشاعره و ابن‌خلدون می‌توان دریافت که ساختارگرایی در پوشش عصبیت قبیله‌ای بروز و ظهور داشته و کارکردهای عمده‌ای مانند حفظ همبستگی، امنیت، تأمین معیشت و وحدت جامعه اسلامی داشته است. در این چارچوب، عاملیت رنگ می‌بازد و در ساختار عصبیت تحلیل می‌رود. ابن‌خلدون عادات و آداب را به مثابه طبیعت ثانوی برای انسان دانسته که تخطی از آن امکان‌پذیر نیست. او حتی رسالت پیامبران را استثنایی از باب یاری خداوند می‌داند که در غیر این صورت امکان تخطی از ساختارهای حاکم وجود نداشته است *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۲، ص٥٦٦ـ٥٦٧)*.

ابن‌خلدون به‌عنوان فقیهی مالکی و متفکری اجتماعی، در توجیه و تبیین عملکرد امویان و خلفا، با تمسک به وحدت و شوکت امت اسلامی و عنصر عصبیت، تمامی

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

سیاست‌های اعمال شده از طرف صحابه که ریشه در اجتهاد صحابه داشته را صحیح و تخطی از آن را موجب افتراق امت می‌داند. لذا اختلاف علی علیه‌السلام و معاویه را در همین چارچوب تحلیل کرده است و کناره‌گیری معاویه را خلاف مصلحت و درایت و موجب تفرق جامعه اسلامی می‌داند *(همان، ج۱، ص۳۹۵)*.

ابن‌خلدون در جاهای مختلفی از مقدمه، اجتهاد حکام و خلفا را دلیل عملکرد آنان دانسته است و بدین طریق بر صحت سیاست گذشته صحه می‌گذارد. او امتناع مسلمانان از یاری قیام امام حسین علیه‌السلام را مربوط به اجتهاد آنان دانسته و عملکرد یزید را نتیجه اجتهاد او می‌داند؛ چنان‌که عملکرد امام حسین علیه‌السلام را نیز نتیجه اجتهاد او می‌داند. ابن‌خلدون قیام امام حسین علیه‌السلام را با توجه به مفهوم عصبیت و شوکت تحلیل کرده است و آن را اشتباه در محاسبه شوکت بنی‌امیه می‌داند *(ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۲، ص٤١٧)*.

بنابراین، تصویب و اجتهاد یکی از اصول معرفت‌شناختی اشاعره است که در حوزه فروعات، به‌ویژه در مورد توجیه عملکرد حاکمان سیاسی و خلفا، از آن بهره می‌برند. به اعتقاد ابن‌خلدون آنچه در صدر اسلام و حکومت اموی اتفاق افتاده امری طبیعی و صحیح بوده است؛ چراکه امر شرعی بعید است مخالف امر وجودی باشد *(همان، ص٣٧٦)*. او در سراسر نظام فکری خود با تمسک به مفهوم عصبیت، به حمایت از سیاست گذشته، به ویژه سیاست اموی، پرداخته است و طرحش درباره خلافت را بازگشت به همان سیاست می‌داند. این دیدگاه به پشتوانه‌های اشعری او مربوط می‌شود؛ چراکه اشاعره صحابه را تقدیس کرده، در توجیه مواضع متشتت و متعارض صحابه معتقدند که همه صحابه اهل اجتهاد بوده‌اند و در اجتهادشان به حق هستند *(اشعری، ۱۳۹۷ق، ص٦٩)*. جمهور اهل سنت، سنت صحابه را حجت قرار داده، علاوه بر برخی از آیات قرآن، به برخی روایات از جمله روایت « اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم» *(ذهبی، بی‌تا، ج۱، ص٤١٣، ٦٠٧)* متوسل می‌شوند.

از جمله مبانی معرفتی اشاعره و ابن‌خلدون تقدم امر واقع و جزئی بر نظریه است. این عقیده نیز در راستای محافظه‌کاری و توجیه سیاست موجود قابل تحلیل است که نظریه او را با اثبات‌گرایی پیوند می‌دهد. تأکید بر استقراء و تجربه در مقام گردآوری و داوری از

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

جمله ویژگی‌های پوزیتویسم است؛ به این معنی که مشاهده همواره بر تئوری مقدم است؛ زیرا ذهن خالی است و باید از ماده مشاهدات پر شود *(آرتـوربرت، ۱۳۶۹، ص۳۷)*. علـوم انسانی با محدود شدن به روش‌های پوزیتویستی، ابعاد انتقادی خود را از دست می‌دهنـد. باتوجه به مبانی اشعری و انکار جنبه شناختاری عقل عملی، علم عمـران تنهـا مـی‌توانـد رویکرد توصیفی و تبیینی داشته باشد. لذا این علم، ظرفیت اعتبارسازی بر اساس عقـل را از دست داده، در چارچوب دانش محافظه‌کارانه قرار می‌گیرد. بنابراین بـه لحـاظ منطقـی، علم عمران نمی‌تواند جنبه تجویزی و انتقادی داشته باشد. ایـن علـم از سیاسـت فاصـله می‌گیرد و جنبه تدبیری نخواهد داشت. به همین دلیل، در مقدمه همواره با تعبیراتی مانند «طبیعی است»، «جزء ذات آن است» و «در سرشت آن نهفتـه اسـت» وقـایع اجتمـاعی تبیین و بررسی شده است.

باتوجه به انکار جنبه شناختاری عقل عملی در علم عمران و با منتفـی شـدن ظرفیـت اعتبارسازی، توان آرمان‌پردازی و تصـویر مدینـه فاضـله نیـز منتفـی خواهـد بـود. البتـه ابن‌خلدون با استفاده از آموزه‌های شرع می‌تواند ظرفیت انتقادی خود را حفظ و بـه نـوعی جامعه آرمانی ترسیم کند؛ ولی عقل نظری او با استفاده از نقل، توجیه‌گر خواهد بود. علـم او در سایه حکومت است که باعث می‌شود توجیه جای تفقه را بگیرد. برخی اندیشـمندان این وجه نظریه اهل سنت و اشاعره را در اجماع دلیلی شرعی نزد آنان مـی‌داننـد. اجمـاع اساساً اصلی محافظه‌کارانه است که در پی اثبات و ابدیت بخشیدن به پدیده‌هـای موجـود است. ضمن اینکه اجماع اصلی پویا است که به نحوی تداوم تاریخی امت اسلامی را بیان می‌کند؛ چراکه نهاد خلافت با وحدت جمعی امت و نیز با تداوم تاریخی آن پیوند نزدیکـی دارد *(شریف، ۱۳۶۲، ج۲، ص۲۶۱)*.

ابن‌خلدون شرایط را ناظر به حفظ نظام موجود و احیای گذشته، بررسی مـی‌کنـد و در مورد شرط قریشی بودن، انعطاف به خرج می‌دهد. لذا مشاهده می‌شود که در علم عمران، برخلاف سیاست مدن، باید و نباید راهی ندارد. به همین دلیل است کـه مقدمـه ظرفیـت تفاسیر پوزیتویستی را پیدا می‌کند. ابن‌خلدون در مقدمه کاری بـه مدینـه فاضـله نـدارد و جامعه را جزء یا دنباله طبیعت می‌دانـد کـه مشـمول قـوانین علـی اسـت *(شـیخ، ۱۳۷۱، ص۲۰۴)*.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

نتیجه

نظریه خلافت ابن‌خلدون منظومه منظم و منسجمی است. این منظومه بر مبنای اصول هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی معینی قرار گرفته که در واقع همان مبانی معرفتی اشعری است. بنابراین نظریه خلافت را نمی‌توان صرف‌نظر از این مبانی تحلیل کرد.

ابن‌خلدون متعلق به خاندان اموی است و با توجه به شرایط بحران سیاسی و اجتماعی عصر خود نظریه‌پردازی می‌کند. او خود را متعهد به احیای نظام خلافت می‌داند. او با نگاهی خاص به انسان و رابطه او با اراده الاهی که در کلام اشعری بیان شده، بر اساس نظریه عادت‌الله، وقایع سیاسی و اجتماعی را طبیعی دانسته و آنها را در ضمن سیره الاهی تبیین می‌کند. پسینی بودن نظریه‌ها نزد اهل سنت به ابن‌خلدون این توانایی را داده تا امر واقع و سیاست واقعی را مبنای نظریه خود در خلافت قرار داده، خلافت مستقر در صدر اسلام را نسخه‌ای شفابخش برای جهان اسلام بداند. از همین منظر، ابن‌خلدون وقایع خارجی و اجتهاد خلفا را عین صواب دانسته، سیاست‌های اعمال شده را با قاعده تصویب منطبق می‌داند. این موارد با عقیده اشاعره در مورد ضرورت علی تبیین می‌شوند که درقالب توالی پدیده‌ها بیان می‌شود و در رابطه بااراده عام الاهی و طبیعی بودن براساس عصبیت و شوکت قابل توجیه است.

نظریه خلافت بر اساس مبانی معرفتی ابن‌خلدون همواره توجیه‌گر و در خدمت واقع و امر خارجی است. این نظریه جنبه تدبیری و تجویزی ندارد، بلکه نظریه‌ای واقع‌گرا و گذشته‌گراست که در خدمت سیاست موجود و گذشته است.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

کتابخانه مجازی الفبا
بازنشر مقالات و کتب
ALEFBALIB.COM

کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج۱، تهران: طرح نو.
- ابن‌فورک، محمد بن‌حسن (۱۹۸۶م)، *مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت؛ بی‌نا.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمدپروین گنابادی، چ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ادوین آرتوربرت (۱۳۶۹)، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ارسطو (۱۳۳۷)، *سیاست*، ترجمه حمیدعنایت، تهران: نیل.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ق)، *الابانه عن اصول الدیانه لابی الحسن الاشعری*، تحقیق فوقیه حسین –محمود، مصر: دارالانصار.
- ـــــــــــــ (۱۹۵۳م)، *اللمع فی الرد علی اهل‌الزیغ و البدع*، به کوشش ریچارد ژوزف مک کارتی، بیروت: المطبقه الکاثولیکیه.
- آندروونیست (۱۳۷۱)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی.
- آهنگران، محمدرسول (۱۳۸۷)، «بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی»، *اندیشه نوین دینی*، زمستان، ش۱۵، ص۱۵۳ـ۱۷۰.
- بغدادی، ابی منصور عبدالقاهربن طاهرالتمیمی‌البغدادی (۱۳۴۶)، *اصول‌الدین*، استانبول: مدرسه الالهیات بدارالفنون.
- پاینز، شلومو (۱۳۸۷)، *نظریه جوهر فرد ازدیدگاه مسلمین*، ترجمه فرشته‌آهنگری، تهران: کلک سیمین.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۱)، *خوانشی نوین ازفلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: ثالث.
- ـــــــــــــ (۲۰۰۷)، *فکر العصبیه و الدوله: معالم نظریه خلدونیه فی التاریخ*

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

کتابخانه مجازی الفبا
بازنشر مقالات و کتب
ALEFBALIB.COM

الاسلامی، بیروت: آذار.

- جمشیدی‌ها، غلامرضا (۱۳۸۷)، *پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، *فرق تسنن، به‌کوشش مهدی فرمانیان*، چ ۳، قم: نشر ادیان.
- ذهبی، محمدبن احمد (بی‌تا)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ژیماره، دانیل (۱۳۷۶)، «بحث وجود در مذهب اشعری»، ترجمه اسماعیل سعادت، مجله معارف، ش ۴۰.
- سبحانی، جعفر (بی‌تا)، *بحوث فی الملل و النحل*، ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- شاطبی، ابواسحاق ابراهیم (بی‌تا)، *الموافقات فی‌اصول‌الاحکام*، بیروت: دارالفکر.
- شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۷۶)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگ انتشاراتی تبیان.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸)، *خوب‌چیست؟ بد چیست؟*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- شهابی، محمود (۱۳۶۸)، *ادوار فقه*، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شهرستانی، ابی‌الفتح محمد ابن‌عبدالکریم (۱۹۶۱)، *الملل و النحل*، تصحیح محمد سیدگیلانی، قاهره، بی‌تا.
- شیخ، محمدعلی (۱۳۷۱)، *پژوهشی در اندیشه‌های ابن‌خلدون*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- شیدان‌شید، حسین‌علی (۱۳۸۳)، *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۸)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- عارف اسفراینی، ملااسماعیل (۱۳۸۳)، *أنوار العرفان*، قم: بوستان کتاب.
- عبدالحی، ا. ک. م (۱۳۶۲)، *مذهب اشعری*، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ در: شریف، میرمحمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، تهران: نشر دانشگاهی.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

- غزالی، ابوحامد (۱۳۷۵)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــ (۱۹۹۳)، *الجام‌العوام عن علم‌الکلام*، چ اول، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- ـــــــــــ (۱۳۲۲ق)، *المستصفی من علم‌الاصول*، بولاق مصر.
- ـــــــــــ (۱۳۸۷)، *المستظهری فی فضائح الباطنیة*، تحقیق: عبدالرحمن‌بدوی، پاریس: دار بیبلیون.
- ـــــــــــ (۱۴۱۰)، *معیارالعلم فی‌المنطق*، شرح: احمد شمس‌الدین، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کدیور، محسن (۱۳۷۶)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشرنی.
- کربن، هانری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جوادطباطبایی، تهران: کویر.
- کلوسکو، جورج (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه سیاسی: دوران کلاسیک*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- لمبتون، آن. کی. اس (۱۳۷۴)، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه سیدعباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، تهران: نشر عروج.
- ماوردی، علی‌بن محمدبن‌حبیب (بی‌تا)، *الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه*، بیروت: دارالنفائس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، *مجموعه‌آثار*، تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۸۰)، *نگاهی به‌معرفت شناسی در فلسفه غرب*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۸۵)، *دایرة المعارف فقه مقارن*، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام.
- موفق‌الدین، عبداله بن‌احمد بن‌قدامه (بی‌تا)، *روضه‌الناظر جنه‌المناظر فی‌اصول‌الفقه علی مذهب احمدبن‌حنبل*، بیروت: مؤسسه‌الریان.
- مهدی، محسن (۱۳۵۲)، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com

- نصار، ناصیف (۱۳۶۶)، *اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، *تاریخ علم کلام*، ترجمه احمدآرام، قم: انتشارات الهدی.

کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب | Alefbalib.com