

## روش‌شناسی بنیادین نظریه خلافت ابن‌خلدون

تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۹

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۲۳

ابراهیم عباس‌پور\*

روش‌شناسی بنیادین نظریه خلافت ابن‌خلدون

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 می‌کنیم و در پایان نتیجه می‌گیریم که با وجود مبانی معرفتی مزبور، ابن‌خلدون نمی‌تواند خارج از این محدوده که عمدتاً در مبانی اشعری ریشه دارد، نظریه پردازی کند.

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

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

## مقدمه

نظریه‌ها رابطه‌ای منطقی با زمینه‌های معرفتی دارند و ضمن اینکه از عوامل معرفتی و هستی‌شناختی تأثیر می‌پذیرند، شرایط و زمینه‌های تاریخی - 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 - 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 رویکردی اجتماعی تحلیل کرده است. او در علم عمران، با توجه 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 آفریقا متولد شد و پرورش یافت؛ سرزمینی که از سوی آفریقا را به اروپا متصل می‌سازد و از سوی دیگر با مشرق‌زمین ارتباط دارد. متغیرهای اجتماعی تأثیرگذار 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. کساد 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 آفریقا، و آموختن درس‌هایی که آن اوضاع می‌توانست درباره ماهیت تاریخ بشری



بیاموزد، جزء انگیزه‌های اصلی تفکر ابن‌خلدون درباره تاریخ بود (مهدی، ۱۳۵۲، ص ۲۹-۳۱).

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 - اجتماعی آنها، از جمله معاویه بود. از این‌رو، 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، ص ۳۱).

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



نظر او این اتفاق از روی انتخاب نبوده است؛ چه اینکه این نیاز، نیازی ضروری و طبیعی است. ابن خلدون برای تبیین نظریه خود (مبنای شرعی داشتن) دو فرضیه قطعی را ذکر می‌کند: ۱. لجام‌گسیختگی سیاسی - 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؛ از این‌رو 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 (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ص ۳۶۳-۳۶۴).

ابن خلدون 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 به محض 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.

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

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

(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، ص ۳۶۴).

ابن‌خلدون در مقام تزاخم بین سیاست شرعی و سیاست عقلی، سیاست شرعی را ترجیح داده، آن را در مقام خلافت محدود می‌داند؛ چراکه اگر قوانین از سوی قانونگذار الهی اعلام شود، سعادت دنیوی و اخروی مردم را تضمین می‌کند. در حالی که 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.

در صورتی که احکام سیاست، تنها ناظر به مصالح این جهان است، لیکن مقصود شارع صلاح و رستگاری آخرت مردم است. از این رو بر حسب اقتضای شرایط و ادوار 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، ص ۳۵).

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 نگهداری دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است (همان، ص ۳۶۵).

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

شریعت پیروی کنند، غرایز طبیعی مهیار خواهد شد و جامعه ایده‌آل به وجود خواهد آمد. از آنجا که پادشاهی عموماً برخاسته از طبیعت حیوانی انسان است، از این رو 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 تأیید می‌کند... و آنچه از پادشاه به مقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) پدید آید، نیز مذموم است (همان).

به اعتقاد ابن خلدون خلافت، جانشینی از صاحب‌شریعت در حفظ دین، و سیاست دنیا به وسیله دین است. این منصب را خلافت و امامت می‌خوانند و متصدی آن را خلیفه می‌گویند (همان، ص ۳۶۶).

ابن خلدون 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: ۶۲) (همان، ۳۶۸).

بنابراین لزوم تعیین امام شرعی است و از منظر ابن خلدون عقل در این مورد توانایی ندارد؛ لذا بر عامه مردم واجب است که از اوامر خلیفه و امام اطاعت کنند. بنابراین ابن خلدون 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.



## ۲. مبانی معرفتی

نظریه علمی در جهان نخست، به لحاظ نفس‌الامر خود، با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است. این تصورات و تصدیقات اگر بدیهی نباشند، به منزله 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

### ۲-۱. مبانی هستی‌شناختی

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

#### ۲-۱-۱. 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 می‌دانند؛ 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 اوصاف خداوند به چنین وصف‌هایی را روا ندانیم، پدید آمدن امری در قلمرو سلطنت خداوند امری محال است (اشعری، ۱۹۵۳م، ص ۴۱ - ۴۹).

از نظر اشعری همه امور به خواست خدا انجام می‌شود. اگر کسی مؤمن است، خدا خواسته و برای شخص کافر از ازل مقدر 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 تفضلاً شخصی را به ایمان متنعّم می‌کند و عدم تفضل به دیگری، نشانه بخل نخواهد بود (همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۶؛ ابن‌فورک، ۱۹۱۶م،

ص ۱۲۴-۱۲۵).

#### ۲-۱-۲. اشتراک لفظی وجود و نفی عاملیت

اشاعره به دلیل اعتقاد به اشتراک لفظی وجود (ژیماره، ۱۳۷۶؛ عارف/سفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۷)، نوعی استقلال به ذات اشیاء و انسان نسبت داده، وجود انسان را در عرض وجود خداوند قرار می‌دهند. آنان به زعم اینکه اعتقاد به تأثیر و سببیت اشیاء مستلزم اعتقاد به منشأها در مقابل خداست، از اشیا نفی تأثیر و سببیت کرده، خواسته‌اند با نفی اثر از اشیاء، توحید در خالقیت را تثبیت کنند؛ لذا در عین حالی که شرک در خالقیت را نفی کرده‌اند، ناآگاهانه نوعی شرک در ذات را تأیید کرده، در توحید ذاتی دچار اشتباه شده‌اند (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۲۷).

در راستای تبیین عمومیت اراده الهی و با عنایت به مطالب مذکور، اشاعره خلق افعال را تنها از جانب خدا دانسته و افعال انسان را مخلوق او می‌دانند (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۵). آنان معتقدند که انسان‌ها قادر به خلق چیزی نیستند؛ چراکه خود مخلوق‌اند (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰). 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، ج ۳، ص ۱۹).

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 چارچوب خلق از طرف خدا و کسب از طرف انسان معنا پیدا می‌کند. به طور خلاصه، کسب 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، ۱۳۸۶، ص ۴۹۴).





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، ج ۱، ص ۲۶۰، ۳۷۷، ۶۳۷؛ ج ۲، ص ۱۶۶). او در مبانی معرفت‌شناختی واقع‌گرا است و راه صدق خبر را مطابقت با واقع می‌داند (*همان*، ج ۱، ص ۶۹). البته معیار تشخیص مطابقت با واقع از نظر ابن‌خلدون استقرا و مشاهده امور واقع است.

اشعری روابط ضروری میان اشیا و حوادث در عالم طبیعت را انکار کرده، آن را منافی با قدرت پروردگار می‌داند (*همان*، ص ۲۷۱). 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، ص ۲۱۴).

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 (*ابراهیمی دینانی*، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۸-۷۹).

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



هرگاه اراده کند، به این رویه خاتمه دهد (بغدادی، ۱۳۴۶، ص ۱۳۱-۱۳۱). 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 (پایترز، ۱۳۱۷، ص ۲۳) 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، ص ۲۹). 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 به کار رفته و مراد از طبیعت چیزی است که همیشه باشد؛ اما عادت چیزی است که غالباً هست (ولفسن، ۱۳۶۱، ص ۵۱۵). واژه عادت در مقابل ضرورت به کار 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 «فعال مایشاء» بودن خداوند منافات دارد. اشاعره برای اثبات مختار بودن خداوند، قانون‌مند بودن جهان هستی را در ذیل نظریه عادت‌الله معنادار می‌دانند.

#### ۲-۱-۵. 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، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷). 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، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۴۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۲۲۱).

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، ۱۳۷۱، ص ۱۵۸).

## ۲-۲. مبانی انسان‌شناختی

### ۲-۲-۱. 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 - از عصر کلاسیک تا اوایل روشنگری و ظهور هابز - 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، ۱۳۱۷، ص ۱۹-۲۰). 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 بهائیم 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، ۱۳۱۹، ص ۲۳۷).

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، ج ۱، ص ۲۳۱).

او طبق نص قرآن معتقد است که خداوند در طبایع بشر نیکی و بدی را در آمیخته است (همان، ص ۲۳۹) و هرچند بدی از همه خصال به آدمی نزدیک‌تر است (همان، ص ۲۴۰) و تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است (همان، ص ۲۷۹)، اما آدمی برحسب اصل فطرت و نیروی خرد (قوه ناطقه و عاقله) خویش به خصال نیکی نزدیک‌تر از خصال بدی است (همان، ص ۲۷۲).

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



معیشتی انسان است. در این دیدگاه، برخلاف دیدگاه ارسطویی، انسان بیرون از شهر، دد یا فرشته (خدا) نیست (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۱۲)؛ بلکه بنابر نگاه کاملاً دینی، انسان آفریده خداوند محسوب می‌شود که تکامل وی، در راستای وظیفه خلیفه‌اللهی او در عمران تکمیل می‌شود. لذا منطق اجتماعی که این خلدون مد نظر دارد، مشارکت در رفع نیازهای بشری، با تأکید بر نیازهای معیشتی - امنیتی و تکامل در راستای تکلیف خلیفه‌اللهی است.

جابری معتقد است که این خلدون تصور ساده و هماهنگی بر اساس تمییز رایج زمان افلاطون بین عالم مادی و عالم غیرمحسوس روحانی از هستی ارائه می‌دهد. هستی از نظر این خلدون 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، ص ۱۵۸).

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 دیگری 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

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، ج ۱، ص ۵۱۲).

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، ص ۱۵۹).

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.

### ۲-۳. 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، ص ۵۲).

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



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.

### ۲-۳-۱. 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، ج ۱، ص ۱۴۶).

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، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۱۲۹). 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، ص ۵۶).

به اعتقاد غزالی عقل در حوزه فروع 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

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 به کار بریم (غزالی، ۱۳۲۲ق، ص ۲۳۷-۲۳۸).

رای 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، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۹). 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.

#### ۲-۳-۲. ابزارهای معرفت

شیوه‌های کسب معرفت نزد غزالی شامل تجربه، عقل، نقل، وحی و شهود است (شیدان‌شید، ۱۳۸۳، ص ۴۴). 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 حالی که 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، ص ۲۴۱-۲۵۱).

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، منطقی است؛ ۳. از لحاظ صورت استدلال، رعایت قواعد منطقی لازم است و از لحاظ ماده استدلال، مواد باید از یقینات یا اولیات - اولیات عقلی، محسوسات، مشاهدات باطنی (علم حضوری)، تجربیات و متواترات و قضایایی که - قیاساتها معها - فراهم آید. به نظر غزالی معلومات یقینی و قطعی یا از همین یقینات



هستند و یا با استدلال صحیح از این یقینیات استخراج می‌شوند. لذا می‌توانیم بگوییم که غزالی در معرفت‌شناسی مبنای است (شیدان‌شید، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۵۰)؛ یعنی با بدیهیات به معرفت‌های صادق می‌رسیم و امور مبین را به امور بین 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 حسن و قبح، 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 فروع فقهی و از جمله تأیید نظام سیاسی در تاریخ سیاسی اهل سنت 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، ج ۲، ص ۱۴۱) 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، ج ۱، ص ۱۸۷).

از این رو 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، فروع مسائل را به شرع ارجاع می‌دهند. در دیدگاه اشاعره شرع بدون دخالت عقل مستقلاً حکم می‌کند و عقل به دستورات شرع رهنمون می‌شود.

### ۲-۳-۳. 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، ص ۱۹۱).

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



قلمرو آرای اجتهادی در سیاست شرعی، به عهده مجتهدان و محصول اجتهاد آحاد مجتهدان مساوی حکم خداوند است. اشعری با تکیه بر تقدم نقل بر عقل، به تصویب آرای اجتهادی همه فقها و حاکمان پرداخته که اختلاف آنان نه در اصول، بلکه به فروع احکام برمی‌گردد (کرین، ۱۳۷۳، ص ۱۶۲).

به‌طور کلی می‌توان گفت کلام و قواعد معرفت‌شناختی اشعری، توجیه و تفسیر همان قواعد روش‌شناختی است که شافعی در اصول فقه به کار بسته است. اشعری آرای اهل سنت را در باب امامت سامان داد و عقاید سلف را بازسازی کرد. بدین‌سان قواعد اعتقادی اشعری به توجیه کلامی همان روشی پرداخت که شافعی صدسال قبل وضع کرده و به اجرا گذاشته بود.

#### ۲-۴. مبانی روش‌شناسی

از نظر ابن‌خلدون روش تحلیل عمران، برهانی است و بر استقراء، مشاهده و قیاس تکیه دارد. این روش از آن جهت برهانی است که براساس یافتن علل واقعی و به 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 می‌کند. از نظر وی علم عمران از این لحاظ قیاسی است که بر اساس ماهیت و طبیعت کلی، اجتماع، حوادث و اخبار را نقد و بررسی می‌کند و با انطباق و ارجاع به مبادی امور به قضاوت می‌پردازد.

بنابراین روشی که ابن‌خلدون در تنقیح اخبار تاریخی و مطالعه امور اجتماعی ارائه 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 ابتدای بر اولیات است و از سوی دیگر معنای وارد شدن به باطن عالم و شناخت بر اساس مقتضیات آن عالم را دارد. این نوع عقلانیت خارج از دسترس عقل نظری است و عقل نظری موضوعات و مسیرهای شناخت آن را می‌یابد؛ به عبارت دیگر، عقل نظری از دو منبع معرفتی سود می‌جوید: ۱. قوای حسی که مشترک با حیوان است؛ ۲. قوای روحانی یا باطنی یا عقلی که مشترک با فرشتگان است (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۹).



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 - در جهت شناخت موضوعات مختلف. معیار صحیح تشخیص عقلانی بودن شناخت یک موضوع در عقل نظری، منطقی 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 منطقی 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، ص ۱۶۴).

با وجود اینکه ابن‌خلدون موجودات را دارای عوارض ذاتی (همان، ص ۱۰۱۶) 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، ص ۱۰۹۴). 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، ص ۹۳۷).

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

ج ۱، ص ۶۵-۶۶، ۳۲۲، ۳۹۴-۳۹۵، ۵۱۱). 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 می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۱۰۰۰، ۱۰۲۵). به اعتقاد ابن‌خلدون مشاهده و تجربه مواد و مقدمات این نوع براهین عقلی را فراهم می‌کنند. ضمن اینکه توصیف عقلانی امور توسط عقل، براساس 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 که: ۱. دارای طبیعت است، ۲. طبیعتش مقتضی وجود موضوع است، ۳. از طریق محسوسات و مشاهدات قابل شناخت است.

جابری معتقد است ابن‌خلدون در همه نظراتش و در اثبات مشروعیت علمش، خود را ملتزم به رعایت منطق و قوانین آن می‌داند. مبادی علم یا رکن چهارم علم در منطق قدیم، مقدمات مسلمی است که در آن علم موجود است و مسائل آن علم - نه مسائل در آن علم - 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 است، نه قوانینی که در آن حکم شده یا برخی را به برخی دیگر پیوند می‌دهد. نیز علوم برهانی علمی استدلالی هستند که از مقدمات به نتایج می‌رسند. این علوم بر استقراء متکی 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 علم مستقل است؛ زیرا موضوع (عمران و اجتماع انسانی) و مسائلی است (بیان عوارض و کیفیاتی که یکی پس از دیگری به ذات عمران می‌پیوندد).

وی معتقد است مسئله اصلی در علم عمران بحث درباره اعراض ذاتیه‌ای است که به اجتماع بشری مربوط می‌شود؛ اما این بحث متوجه قوانینی که چنین عمل می‌کند نیست، بلکه اشاره به پدیده‌هایی دارد که بالطبع در عمران بشری روی می‌دهد. ابن‌خلدون



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 بر واقعیتی اجتماعی روی می‌دهد. بنابراین مبادی در علم عمران قضایایی طبیعی هستند که یقین به آن از حس و عقل باهم، یعنی از مشاهده و تکرار، کسب می‌شود.

به اعتقاد جابری، ابن‌خلدون شیوه تجربی خالص ندارد. تکیه ابن‌خلدون بر استقراء برای استنباط و نتیجه‌گیری نیست، بلکه برای تأیید صحت نتایج است. استقراء وسیله برهان نیست، بلکه از جهتی مکمل آن است و از جهتی دیگر مفسر مبدأ عامی است که 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 استقرای تاریخی دانست؛ زیرا بر برهانی مبتنی بر استقراء همه وقایع تاریخی در پیوستگی زمانی قرار دارد (جابری، ۲۰۰۷، ص ۱۰۳-۱۱۱).

### ۳. تحلیل و بررسی

با توجه به مبانی معرفتی، ابن‌خلدون دانش‌های بشری را دو نوع می‌داند: ۱. دانش نوعی که برای انسان طبیعی است و از طریق اندیشه کسب می‌شود؛ ۲. دانش وضعی که با شنیدن از واضع کسب می‌شود (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۱۴). بنابراین، اولاً توان عقل از نظر ابن‌خلدون محدود است؛ ثانیاً تجارب پیشین و امور واقع را به‌منزله اجتماعی می‌داند که در شرع ریشه دارد. او نظریه خود را با شرع مورد تأیید قرار می‌دهد. لذا تقدم 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 فقه 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 محافظه‌کارانه با یک افق فکری محدود سعی در حفظ و دفاع از عقاید و رسوم جامعه جزیره‌العرب در صدر اسلام داشت. مالک همان افق فکری مدینه را برای شرایط اجتماعی گوناگون ترویج می‌کرد. روش او تمسک بر قرآن و سنت بود و احادیثی از پیامبر را که به نظرش صحیح می‌آمد، قبول داشت. به اعتقاد او، یک

چهارم تکالیف شرعی با قاعده «سد و فتح ذرایع» استخراج می‌شود (شاطبی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۱) و نهم فقهِ «استحسان» است. او «مصالح مرسله» را مطلقاً حجت می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰-۲۰۲). وی هنگامی که 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 عصیبت 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 عصیبت، 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 اهل سنت 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 - 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 - به‌عنوان پدیده مبتنی بر زور - و قانون - به‌عنوان مأخذ درجه اول سازمان اجتماعی - و عقل - به‌عنوان ملاک تمییز میان شایسته و سودمند - 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



ابن خلدون 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 ابن خلدون آرمانی در حال افول بود و مسئله فلسفی حاکمیت تازگی نداشت (نصار، ۱۳۶۶، ص ۲۹).

این امور بیشتر برای مشروع سازی نظم موجود است. اندیشمندان اهل سنت، متأثر از حکام وقت، برداشتی آرمانی از حکومت ارائه نکردند و به بیان احکام واقعی شریعت پرداختند؛ بلکه محور اصلی بحث آنان مشروعیت سازی حکام غاصب و بهترین شیوه حفظ قدرت سیاسی بوده است. این شیوه گذشته نگرانه و متصلب، بازسازی اکنون بر اساس گذشته و توجیه نظم سیاسی و اجتماعی موجود را همواره سرلوحه سیاست های خود قرار می دهد. چنین تفکری مستلزم تقدم تجربه بر تئوری و ساختن حال بر اساس گذشته است که پایه های فقه سنی بر آن استوار بود. این روند متأثر از وقایع تاریخی و اجتماعی و سیاست ورزی های 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 صورت های متفاوت به خلافت رسیدن خلفای راشدین به عنوان جانشینان پیامبر ﷺ می دانند. آنان با استناد به نحوه به خلافت رسیدن خلفای سه گانه، بر روش اجماع، استخلاف و گزینش شورایی با ترکیبی انتصابی، صحه گذارده اند. آنان برای توجیه خلافت اموی و عباسی مشروعیت خلافت استیلا را نیز به رسمیت می شناسند. اندیشمندان سنی مذهب، طبق اوضاع متغیر روزگار آماده تجدید نظر در اندیشه سیاسی خویش بوده اند (شجاعی زند، ۱۳۷۶، ص ۱۲۱-۱۲۶).

به اعتقاد لمبتون، اهداف جهانی اسلامی با بروز مشکلات ناشی از تفرقه در دنیای اسلام دچار نسیان شد. لذا در کارهای غزالی صحبتی از جنگ های صلیبی و تهدید جامعه اسلامی از سوی دنیای غیرمسلمان وجود ندارد؛ ولی او کتاب مستظهری را برای مشروعیت بخشی به المستظهر برای خلیفه می نویسد (لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۲۹۳-۲۹۶). به اعتقاد طباطبایی سیاست نامه نویسان بیشتر به بحث در اکتساب قدرت سیاسی و شیوه های نگهداری آن و منقاد ساختن رعایا در قبال ملک پرداخته اند (طباطبایی، ۱۳۶۱،

ص ۲۰-۲۷).

بشیریه علمای سیاسی را اندرزگویی برای پادشاهان می‌داند که مفهومی تجویزی از سیاست داشتند و مراد آنها از سیاست، کیفیت استوار نگه‌داشتن دولت بود (روینست، ۱۳۷۱، ص ۷-۶). برخی دیگر معتقدند محور نظریه‌های اهل سنت تجلیل از سیاست حاکم به‌جای استنتاج رأی شرعی و تحلیل آن است؛ لذا نظریه‌های اهل سنت نظریه‌هایی پس از وقوع در جامعه‌اند (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۷۶). از این‌رو خلافت و تئوری آن بر اساس ضرورت‌های اجتماعی و واقع‌گرایی فراهم آمد و نظریه خلافت توجیه مآل بود. فقه‌الخلافت نیز در این راستا ساختاری اقتدارگرایانه داشت که ولایت خلیفه را منبعث از اقتدار الهی و تا حدودی جبری می‌دانست. اساس این دیدگاه بر تصویب همه خلفا و تأکید بر اقتدار و ولایت الهی آنان است. این دیدگاه از نظر کلامی بر نظریه جبر و لزوم اطاعت جامعه مسلمان استوار است (شهابی، ۱۳۶۸، ص ۷۵۱).

ابن خلدون جریان عادت و سنت الهی در مباحث اجتماعی و سیاسی را از مبنای 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 به سبب آنها در مستقر عادت پدید می‌آیند و هستی آنها بدان اسباب انجام می‌پذیرد (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۳۳). او از نظریه استقرار عادت و سنت الهی در توجیه حاکمیت اموی و معاویه و عملکرد آنان استفاده می‌کند؛ چراکه یکی از پیامدهای این نظریه، جبرگرایی و تقدیرگرایی است. ابن خلدون تصمیم امام حسین علیه السلام در مقابل یزید را مربوط به استنباط ایشان می‌داند که از اراده امام علیه السلام خارج بوده و جلوه‌ای از سنت و عادت الله است (همان، ص ۴۱۶).

ابعاد محافظه‌کاری در اندیشه اجتماعی و سیاسی ابن خلدون چشمگیر است؛ چراکه مبانی نظری این اندیشه ظرفیت خروج از وضع موجود را به او نمی‌دهد؛ زیرا اندیشه اشعری بر بازسازی و توجیه سیاست حاضر بر مبنای سیاست گذشته استوار است. اشعری وظیفه کلام سیاسی را در قانون‌گذاری و تشریح بر اساس گذشته منحصر ساخته است. به همین دلیل برخی معتقدند ابن خلدون با بسیج اصول اربعه، همراه با کتاب و سنت، صحت



سیاست گذشته و اصالت و مشروعیت آن را تأیید و از این طریق مشروعیت دینی خلفای راشدین را اثبات کرد (جابری، ۲۰۰۷م، ص ۱۱۱).

اشاعره به رغم 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، ص ۷۱).

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، ص ۷۵-۷۶). 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، ج ۲، ص ۲۶۰).

از مجموع اندیشه‌های اشاعره و ابن‌خلدون می‌توان دریافت که ساختارگرایی در پوشش عصیبت 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 عصیبت 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 استثنايي از باب یاری خداوند می‌داند که در غیر این صورت امکان تخطی از ساختارهای حاکم وجود نداشته است (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۶۶-۵۶۷).

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 عصیبت، تمامی



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 علیه السلام و معاویه را در همین چارچوب تحلیل کرده است و کناره‌گیری معاویه را خلاف مصلحت و درایت و موجب تفرق جامعه اسلامی می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳۹۵).

ابن‌خلدون در جاهای مختلفی از مقدمه، اجتهاد حکام و خلفا را دلیل عملکرد آنان دانسته است و بدین طریق بر صحت سیاست گذشته صحنه می‌گذارد. او امتناع مسلمانان از یاری قیام امام حسین علیه السلام را مربوط به اجتهاد آنان دانسته و عملکرد یزید را نتیجه اجتهاد او می‌داند؛ چنان‌که عملکرد امام حسین علیه السلام را نیز نتیجه اجتهاد او می‌داند. ابن‌خلدون قیام امام حسین علیه السلام را با توجه به مفهوم عصبیت و شوکت تحلیل کرده است و آن را اشتباه در محاسبه شوکت بنی‌امیه می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۷).

بنابراین، تصویب و اجتهاد یکی از اصول معرفت‌شناختی اشاعره است که در حوزه فروع، 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، ص ۳۷۶). 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 متشدد و متعارض صحابه معتقدند که همه صحابه اهل اجتهاد بوده‌اند و در اجتهادشان به حق هستند (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۶۹). 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، ج ۱، ص ۴۱۳، ۶۰۷) 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



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 (آرتور برت، ۱۳۶۹، ص ۳۷). علوم انسانی با محدود شدن به روش‌های پوزیتویستی، ابعاد انتقادی خود را از دست می‌دهند. باتوجه به مبانی اشعری و انکار جنبه شناختاری عقل عملی، علم عمران تنها می‌تواند رویکرد توصیفی و تبیینی داشته باشد. لذا این علم، ظرفیت اعتبارسازی بر اساس عقل را از دست داده، در چارچوب دانش محافظه‌کارانه قرار می‌گیرد. بنابراین به لحاظ منطقی، علم عمران نمی‌تواند جنبه تجویزی و انتقادی داشته باشد. این علم از سیاست فاصله می‌گیرد و جنبه تدبیری نخواهد داشت. به همین دلیل، در مقدمه همواره با عبارتی مانند «طبیعی است»، «جزء ذات آن است» و «در سرشت آن نهفته است» وقایع اجتماعی تبیین و بررسی شده است.

باتوجه به انکار جنبه شناختاری عقل عملی در علم عمران و با منتفی شدن ظرفیت اعتبارسازی، توان آرمان‌پردازی و تصویر مدینه فاضله نیز منتفی خواهد بود. البته ابن‌خلدون با استفاده از آموزه‌های شرع می‌تواند ظرفیت انتقادی خود را حفظ و به نوعی جامعه آرمانی ترسیم کند؛ ولی عقل نظری او با استفاده از نقل، توجیه‌گر خواهد بود. علم او در سایه حکومت است که باعث می‌شود توجیه جای تفقه را بگیرد. برخی اندیشمندان این وجه نظریه اهل سنت و اشاعره را در اجماع دلیلی شرعی نزد آنان می‌دانند. اجماع اساساً اصلی محافظه‌کارانه است که در پی اثبات و ابدیت بخشیدن به پدیده‌های موجود 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 نزدیکی دارد (شریف، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۶۱).

ابن‌خلدون شرایط را ناظر به حفظ نظام موجود و احیای گذشته، بررسی می‌کند 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 که مقدمه ظرفیت تفاسیر پوزیتویستی را پیدا می‌کند. ابن‌خلدون در مقدمه کاری به مدینه فاضله ندارد و جامعه را جزء یا دنباله طبیعت می‌داند که مشمول قوانین علی است (شیخ، ۱۳۷۱، ص ۲۰۴).

## نتیجه

نظریه خلافت ابن خلدون 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.

ابن خلدون 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 الهی که در کلام اشعری بیان شده، بر اساس نظریه عادت‌الله، وقایع سیاسی و اجتماعی را طبیعی دانسته و آنها را در ضمن سیره الهی تبیین می‌کند. پسینی بودن نظریه‌ها نزد اهل سنت به ابن خلدون 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 شفاف‌بخش برای جهان اسلام بداند. از همین منظر، ابن خلدون 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 در قالب توالی پدیده‌ها بیان می‌شود و در رابطه با اراده عام الهی و طبیعی بودن براساس عصیبت و شوکت قابل توجیه است.

نظریه خلافت بر اساس مبانی معرفتی ابن خلدون 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.

## کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، تهران: طرح نو.
- ابن فورک، محمد بن حسن (۱۹۸۶م)، *مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت؛ بی نا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمدیروین گنابادی، چ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ادوین آرتوربرت (۱۳۶۹)، *مبایدها 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 فوکیه حسین - محمود، مصر: دارالانصار.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۵۳م)، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، به کوشش ریچارد زوزف مک کارتی، بیروت: المطبقة الكاثولیکیه.
- آندرووینست (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، ش ۱۵، ص ۱۵۳-۱۷۰.
- بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر التمیمی البغدادی (۱۳۴۶)، *اصول الدین*، استانبول: مدرسه الالهیات بدارالفنون.
- پاینز، شلومو (۱۳۸۷)، *نظریه جوهر فرد از دیدگاه مسلمین*، ترجمه فرشته آهنگری، تهران: کلک سیمین.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۱)، *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: ثالث.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۷)، *فکر العصبیه و الدوله: معالم نظریه خلدونیه فی التاریخ*



الاسلامی، بیروت: آذار.

- جمشیدی‌ها، غلامرضا (۱۳۸۷)، *پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، *فرق تسنن، به‌کوشش مهدی فرماتیان*، چ ۳، قم: نشر ادیان.
- ذهبی، محمدین احمد (بی‌تا)، *میزان الاعتدال فی تقد 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 فی اصول الاحکام*، بیروت: دارالفکر.
- شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۷۶)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگ انتشاراتی تبیان.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸)، *خوب‌چیست؟ بد‌چیست؟*، 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 ابن عبدالکریم (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. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۸)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- عارف اسفراینی، ملا اسماعیل (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.



- غزالی، ابوحامد (۱۳۷۵)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، ج ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳)، *الجام العوام عن علم الکلام*، ج اول، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۲۲ق)، *المستصفی من علم الاصول*، بولاق مصر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *المستظهری فی فضائح الباطنیة*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، پاریس: دار بیلیون.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰)، *معیار العلم فی المنطق*، شرح: احمد شمس الدین، ج اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کدیور، محسن (۱۳۷۶)، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشر نی.
- کرین، هانری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، 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 ققیهی، تهران: نشر عروج.
- ماوردی، علی بن محمد بن حبیب (بی تا)، *الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة*، بیروت: دارالفنایس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۸۰)، *نگاهی به معرفت 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 علیه السلام.
- موفق الدین، عبدالله بن احمد بن قدامه (بی تا)، *روضه الناظر جنه المناظر فی اصول الفقه علی مذهب احمد بن حنبل*، بیروت: مؤسسه الریان.
- مهدی، محسن (۱۳۵۲)، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

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

