

A critical study of Taha Hussein's reading on Ibn Khaldun's thoughts (Ibn Khaldun, A Modern Sociologist or an Ashari thinker?)

Reza Taslimi Tehrani (Culture, Art and Communication Institute, rtaslimitt@gmail.com)

Hamid Parsania (University of Tehran, h.parsania@ut.ac.ir)

ARTICLE INFO

Article History

Received: 2020/6/6

Accepted: 2020/08/22

Key Words:

Taha Hussein,
Ibn Khaldun,
Positivism,
Ashari school,
Social thoughts

ABSTRACT

The present work aims to study and critically analyse Taha Hussein's reading on Ibn Khaldun's thoughts. To this end, by employing the documentary and historical methods, we give a comprehensive review and analysis of the Taha Hussein's readings on Ibn Khaldun's contemplations. Furthermore, we evaluate and criticize Taha Hussein's account of Ibn Khaldun based on the theoretical, social and intellectual backgrounds of both. It is argued that Taha Hussein has carried out his critiques from his modern and positivistic point of view, while Ibn Khaldun had been highly influenced by the Ashari tradition atmosphere of his time which comprises a completely distinguished idea on society, history, causality, etc., than the modern one. Consequently, our analysis leads to the conclusion that Taha Hussein's critiques dismiss Ibn Khaldun's distinctive social and intellectual backgrounds and hence in many cases appear to be arguably imprecise and incorrect. In other words, Ibn Khaldun's works and thoughts have to be read and perceived based on his own Ashari worldview.

نقد و بررسی قرائت طه حسین از اندیشه‌های ابن‌خلدون (ابن‌خلدون؛ جامعه‌شناسی مدرن یا متفکری اشعری؟)

رضا تسلیمی طهرانی (پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات (نویسنده مسئول): rtaslimitt@gmail.com)

حمید پارسانیا (دانشگاه تهران: h.parsania@ut.ac.ir)

چکیده

این مقاله به دنبال بررسی و تحلیل قرائت اجتماعی و معرفتی طه حسین از اندیشه ابن‌خلدون و نقد و ارزیابی آن است. در این راستا، با استفاده از روش اسنادی و تاریخی، پس از تحلیل دیدگاه‌ها و نقدهای طه حسین در مورد اندیشه ابن‌خلدون، نقدهای او در چند محور برجسته و تلاش می‌شود تا با عنایت به پیش‌زمینه‌های نظری طه حسین و با بررسی جهان‌بینی و سنت نظری ابن‌خلدون، دیدگاه‌های طه حسین در مورد اندیشه ابن‌خلدون نقد و ارزیابی شود. این تحقیق نشان می‌دهد که طه حسین از دریچه نگاه اثبات‌گرای خویش و براساس جهان‌بینی علم مدرن به نقد دیدگاه‌های ابن‌خلدون پرداخته است؛ در حالی که ابن‌خلدون در سنت فکری کلامی اشعری بوده و از جهان‌بینی کاملاً متمایزی برخوردار بوده است. در نتیجه، به نظر می‌رسد، نقدهای طه حسین بر اندیشه‌های ابن‌خلدون در بسیاری موارد بیتوجه به پیش‌زمینه‌های نظری او صورت گرفته‌اند و به همین دلیل نمی‌توانند درست باشند.

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۱

واژگان کلیدی:

طه حسین،
ابن‌خلدون،
اثبات‌گرایی،
کلام اشعری،
تفکر اجتماعی

۱. کلیات

۱-۱. مقدمه و بیان مسئله

ابن خلدون یکی از مهم‌ترین اندیشمندان مسلمانی است که دیدگاه‌ها و نظریات او در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، تاریخی، فلسفی و فرهنگی همواره مورد توجه بوده است. پژوهش‌های مختلفی در مورد ابعاد گوناگون اندیشه ابن خلدون انجام شده و متفکران مختلف وجوه متفاوت نظریات او را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند.

یکی از مهم‌ترین نقدها بر دستگاه نظری ابن خلدون از سوی طه حسین ارائه شده است. طه حسین خود از مهم‌ترین اندیشمندان معاصر است که در زمینه علوم اجتماعی و فلسفه اجتماعی صاحب نظر است و اندیشه‌های او از سوی متفکران مختلف مورد توجه قرار گرفته است. در نتیجه، بررسی و تحلیل نقدهای طه حسین بر اندیشه ابن خلدون از ارزشی مضاعف برخوردار است.

از سوی دیگر، نقدهای طه حسین بر اندیشه ابن خلدون براساس پیش فرض‌ها و زمینه‌های اجتماعی و فکری مشخصی انجام شده‌اند. از این رو، این نقدها از نقد و بررسی بی‌نیاز نیستند و می‌توانند با دیدگاهی انتقادی بررسی شوند.

مطالعه، بررسی، مقوله‌بندی و تحلیل نقدهای طه حسین بر نظریات ابن خلدون و نقد و بررسی دیدگاه‌ها و نقدهای وی در مورد هر مقوله مسئله اصلی این مقاله است. در اینجا، نقد نقد طه حسین بر اندیشه ابن خلدون با توجه به بسترها و زمینه‌های فکری و اجتماعی اندیشه طه حسین و بسترها و زمینه‌های فکری و اجتماعی تفکر ابن خلدون انجام می‌گیرد.

با توجه به خوانش‌های مختلفی که از اندیشه ابن خلدون ارائه شده است و به‌ویژه با توجه به قرائت طه حسین از تفکرات او، ضرورت دارد تا دیدگاه‌های ابن خلدون در بستر زمینه‌های فکری و اجتماعی خود او بررسی شود و پیش زمینه‌های فکری و اجتماعی دیگر در تحلیل و نقد آثار او بر آنها تحمیل نشود. بنابراین، مقاله حاضر پس از بررسی و مقوله‌بندی نقدهای طه حسین بر اندیشه ابن خلدون، سعی می‌کند اندیشه‌های ابن خلدون را براساس بستر فکری و اجتماعی آنها بازخوانی کند و با شناخت زمینه‌های فکری و اجتماعی تفکر طه حسین، نقدهای طه حسین بر اندیشه ابن خلدون را مورد نقد قرار دهد.

همچنین، این مقاله می‌تواند در پاسخگویی به پرسش بحث برانگیزی یاری‌رسان باشد که در آثار اندیشمندان مختلف در مورد جامعه‌شناس بودن یا جامعه‌شناس نبودن ابن خلدون همواره مطرح بوده است. به‌دیگرسخن، با بررسی زمینه‌های فکری و اجتماعی تفکر ابن خلدون و مقایسه آنها با اصول و روش‌های جامعه‌شناسی مدرن می‌توان پاسخی در برابر این پرسش قرار داد.

۱-۲. اهداف تحقیق

هدف این مقاله ارائه و تحلیل نقدهای اجتماعی و معرفتی طه حسین بر اندیشه ابن خلدون و نقد و بررسی آنها در بستر جهان‌بینی و تفکرات طه حسین و ابن خلدون است تا از این راه زمینه ارزیابی نسبت تفکرات ابن خلدون و جامعه‌شناسی مدرن فراهم آید.

۱-۳. پرسش‌های تحقیق

پرسش‌های مقاله از این قرارند:

۱. نقدهای اصلی اجتماعی و معرفتی طه حسین بر اندیشه ابن خلدون کدام‌اند؟
۲. چگونه می‌توان نقدهای اجتماعی و معرفتی طه حسین بر اندیشه ابن خلدون را ارزیابی نمود؟
۳. جهان‌بینی، مبانی فکری و بستر اجتماعی طه حسین و ابن خلدون در ارزیابی این نقدها چه نقشی دارند؟
۴. آیا می‌توان ابن خلدون را جامعه‌شناسی مدرن نامید؟

۱-۴. پیشینه پژوهش

ابن خلدون یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اجتماعی جهان اسلام است که تفکرات او در اغلب کتاب‌های نظریه‌های جامعه‌شناسی معاصر منعکس شده است. افزون بر این کتب فراوانی در مورد اندیشه ابن خلدون به زبان‌های مختلف دنیا منتشر شده‌اند. از جمله آثار منتشر شده در مورد تفکرات ابن خلدون به زبان فارسی (تألیف و ترجمه) می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

حکومت اسلامی و نظر ابن خلدون اثر داوود رسایی (۱۳۴۸)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون

ضرورت آن در دیدگاه ابن‌خلدون پرداخته و ابن‌خلدون را به‌عنوان یک فیلسوف، مورخ و جامعه‌شناس معرفی کرده است. «بررسی تطبیقی اندیشه‌های جامعه‌شناسی شهری ابن‌خلدون و ماکس وبر» اثر ابوالفضل رباطی در سال ۱۳۹۵ که با استفاده از روش مقایسه‌ای دیدگاه‌های اجتماعی ابن‌خلدون و ماکس وبر در مورد شهر و شهرنشینی را مقایسه کرده است، «بررسی - تطبیقی - تئوری عصبیت ابن‌خلدون با تحول قدرت در ایران (غزنویان)» اثر نرگس میمندى محمدآباد در سال ۱۳۷۷ که با استفاده از روش کتابخانه‌ای نظریه عصبیت ابن‌خلدون را بررسی کرده و آن را با تحول قدرت ایران در دوره غزنویان تطبیق داده است، «بررسی علل ناپایداری‌های جامعه ایران در قرون سوم تا دهم هجری با تأکید بر نظریه ابن‌خلدون» اثر غلامرضا خدیوی در سال ۱۳۹۱ که با استفاده از روش تاریخی و بر مبنای نظریه ابن‌خلدون تحولات جامعه ایران در قرون سوم تا دهم هجری را بررسی کرده است و در نهایت، «دولت از دیدگاه ابن‌خلدون» اثر زینب سادات ناصری در سال ۱۳۹۱ که با استفاده از روش اسنادی به بررسی مفهوم دولت و تحولات آن در اندیشه ابن‌خلدون پرداخته است.

همچنین، اندیشه‌های ابن‌خلدون به وسیله صاحب‌نظران مختلف مورد نقد قرار گرفته است. از جمله این نقدها می‌توان به ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی اثر سیدجواد طباطبایی (۱۳۹۰)، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون اثر محسن مهدی (۱۳۵۲)، عصبیت و دولت؛ اندیشه ابن‌خلدون (مهم‌ترین نظریه ابن‌خلدون در تاریخ اسلامی) اثر محمد عابد الجابری (۱۳۹۵) و... اشاره کرد. در این راستا، طه حسین متفکر شناخته شده معاصر نیز به نقد آثار ابن‌خلدون اهتمام ورزیده و اندیشه‌های او را از جهات گوناگون مورد بررسی قرار داده است که در این مقاله نقدهای مهم او بر اندیشه ابن‌خلدون مورد مطالعه و نقد قرار گرفته‌اند.

از سوی دیگر، در مورد دیدگاه‌ها و تفکرات طه حسین تحقیقات مختلفی به زبان‌های مختلف جهان انجام گرفته‌اند. در زبان فارسی شاید یکی از مهم‌ترین پژوهش‌ها در مورد اندیشه‌های طه حسین پایان‌نامه دکتری امیرهوشنگ دانایی با عنوان «دکتر طه حسین و اندیشه‌هایش» در دانشکده الهیات دانشگاه تهران و در

اثر غلامعلی خوشرو (۱۳۷۲)، بررسی جامعه‌شناختی «تئوری انحطاط» در نظریات ابن‌خلدون اثر سهیلا صادقی فسائی (۱۳۷۹)، سرچشمه‌های جامعه‌شناسی (بررسی مقدمه و کتاب العبر اثر ابن‌خلدون) اثر غلامرضا جمشیدنژاد، اکبر ایرانی و علیرضا مختارپور (۱۳۸۰)، جهان‌بینی ابن‌خلدون اثر ایولاکست (۱۳۸۶)، حکمت دینی و یونان‌زدگی در عالم اسلامی از آغاز تا عصر ابن‌خلدون اثر محمد مددپور (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی ابن‌خلدون و اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن‌خلدون اثر تقی آزاد ارمکی (۱۳۸۹) ابن‌خلدون اثر امید پارسایی‌فر (۱۳۹۱)، ابن‌خلدون نظریه‌پرداز عصبیت اموی اثر مصطفی امه طلب (۱۳۹۱)، ابن‌خلدون و تاریخ اثر محمد طالبی (۱۳۹۱)، زندگی و اندیشه ابن‌خلدون (اولین جامعه‌شناس مسلمان) اثر علیرضا بهنام (۱۳۹۲)، ابن‌خلدون ترجمه و تدوین کامیار صداقت ثمر حسینی (با مقالات از محمد عابد الجابری، علی الوردی، السید الشرفاوی و رضوان السید) (۱۳۹۲)، ابن‌خلدون و آینده جهان مدرن اثر مهدی حبیب‌الهی (۱۳۹۶)، پژوهشی در اندیشه‌های ابن‌خلدون اثر محمدعلی شیخ (۱۳۹۶)، ابن‌خلدون: مورخ، جامعه‌شناس و فیلسوف اثر ناتانیل اشمیت (۱۳۹۶)، ابن‌خلدون نخستین جامعه‌شناس مسلمان اثر سیدمحمد تقفی (۱۳۹۶)، ابن‌خلدون در بن‌بست‌ها و فقدان‌های ایرانی اسلامی معضل افق‌زدایی از فرهنگ و اندیشه در جوامع اسلامی اثر حسن محدثی (۱۳۹۷).

همچنین، پژوهش‌های گوناگونی در حوزه‌های مختلف در مورد آثار و اندیشه‌های ابن‌خلدون انجام شده‌اند و در خلال آنها ابعاد مختلف تفکر ابن‌خلدون مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در اینجا به تعدادی از تحقیقات مهم انجام شده با محوریت نظریات ابن‌خلدون اشاره می‌شود:

«بررسی احوال و آثار ابن‌خلدون» اثر اسماعیل ملاعباس‌زاده در سال ۱۳۸۱ که با استفاده از روش اسنادی یا کتابخانه‌ای به بررسی احوال، آثار، آراء و فعالیت‌های سیاسی ابن‌خلدون پرداخته است. «لزوم و ضرورت فلسفه تاریخ از دیدگاه ابن‌خلدون» اثر حسین صبوری چناری در سال ۱۳۸۳ که با استفاده از روش تاریخی و تطبیقی به بررسی فلسفه تاریخ و

که آنها به شهرها حمله می‌کنند و دولت و پادشاهی را از آن خود می‌کنند به رفاه‌زدگی و تجمل‌گرایی و خودکامگی و استبداد دچار می‌شوند، عواملی که تضعیف‌کننده و نابودکننده عصیبت هستند. در اینجاست که قبایل بادیه‌نشین دیگری که از عصیبت قدرتمندی برخوردارند به آنها حمله می‌کنند و آنها را شکست می‌دهند. در نتیجه ابن خلدون تصویر دوری از تاریخ ارائه می‌دهد که در جریان آن عصیبت زوال خود را به همراه می‌آورد (همان، ص ۳۸۷).

همچنین، در تحقیق حاضر به تناسب بحث از یک سوی، نظریات اثبات‌گرایانه و از سوی دیگر، مبانی و اصول نظری مکتب کلامی اشاعره مورد بحث و استفاده قرار می‌گیرند.

دیدگاه‌های اثبات‌گرایانه در طول بحث و در قسمت‌های بعد توضیح داده خواهند شد. در مورد مکتب اشاعره باید گفت این مکتب در قرون چهارم و پنجم در اسلام پدید آمد و تا قرون دهم و یازدهم مسلط بود (کربن و نصر، ۱۳۶۱). این مکتب می‌خواست از سویی در برابر ظاهرگرایان قرار بگیرد و از سوی دیگر در برابر تفکر معتزله قد علم کند. کلام اشعری از یک‌سو به عدم استفاده مطلق از عقل در دفاع از عقاید دینی اعتراض داشت و از سوی دیگر رجحان عقل بر وحی و معرفی آن به‌عنوان ملاک نهایی حقیقت و واقعیت را بر نمی‌تابید (روزنتال، ۱۳۸۸).

کلام اشعری در طول تاریخ تحولات مختلفی را پشت سر گذاشته است؛ اما همواره از اصول بنیادین ثابتی نیز برخوردار بوده که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. تقریب مذاهب اهل تسنن؛ اشعریان اختلافات میان اهل سنت را در فروع دانسته و اصول آنها را یکسان می‌دانند؛
۲. پذیرش برهان عقلی (قیاس شرعی)، در قلمرو ادله و استنباط احکام؛
۳. مطلق نبودن ضابطه عقل در برابر ایمان و داده‌های دینی، و برتری دنیای غیب نسبت به برهان عقلی؛
۴. تمایل به آشتی دادن عقل و نقل و دوری از افراط و تفریط در گرایش به یکی از دو طرف (کربن و نصر، ۱۳۶۱، ص ۱۶۲-۱۶۶). همچنین، مباحث مهم کلام اشعری را می‌توان در موضوعات زیر یافت:

سال ۱۳۸۴ می‌باشد که در مواردی به قرائت او از اندیشه اجتماعی ابن خلدون هم اشاره می‌کند (دانایی، ۱۳۸۴). همچنین، به نحو ویژه، در مورد قرائت طه حسین از اندیشه ابن خلدون تحقیقات جسته و گریخته‌ای انجام شده‌اند؛ به نحوی که در مقالات و کتب مختلف به تناسب بحث به آنها اشاره شده است. در این مقاله، بر دیدگاه‌های اجتماعی و معرفتی طه حسین در مورد ابن خلدون تمرکز می‌شود و این دیدگاه‌ها با توجه به مبانی معرفتی و اجتماعی طه حسین و ابن خلدون مورد نقد قرار می‌گیرند.

۱-۵. ملاحظات نظری

برای آشنایی با دیدگاه‌های ابن خلدون باید به مهم‌ترین اثر او یعنی «مقدمه» رجوع کرد. در متن حاضر و در خلال بررسی نقدهای طه حسین بر اندیشه ابن خلدون، دیدگاه‌های او در ذیل سرفصل‌های مختلف توضیح داده می‌شوند. از این‌رو در ادامه، دیدگاه‌های ابن خلدون در مورد تاریخ، جامعه، دولت، علم، زندگی بیابانی، شهرنشینی و... مرور و بررسی می‌شوند.

در اینجا شاید مناسب باشد تا دیدگاه ابن خلدون در مورد مفهوم «عصیبت» توضیح داده شود. مفهوم عصیبت محور اصلی سخنان ابن خلدون و کلید درک نظریات اوست که در متن حاضر نیز اشاره شده است. ابن خلدون تعریف دقیقی از اصطلاح عصیبت ارائه نکرده اما از زوایای مختلف آن را مورد بحث قرار داده است. از نظر ابن خلدون عصیبت از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندان‌ها به یکدیگر و با مفاهیمی مشابه آن حاصل می‌شود (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲). البته از نظر او مسئله هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف) نیز از همین است؛ زیرا غرور قومی هر کس، نسبت به هم‌پیمان و هم‌سوگندش، به علت پیوندی است که در نهاد وی، جایگیر می‌شود (همان، ص ۲۴۳). از دیدگاه ابن خلدون بادیه‌نشینی و توحش، دین و فزونی عدد از جمله عوامل اجتماعی تقویت‌کننده عصیبت هستند و عواملی نظیر معیشت و تجمل، ستم کشیدن و خوار شدن از طرقی نظیر باج و خراج دادن، رقابت و پراکندگی اهداف و رواج روح استبداد عصیبت را تضعیف می‌کنند (همان، ص ۳۱۷-۲۴۳). ابن خلدون معتقد است که عصیبت در بین قبایل بادیه‌نشینان از قدرت بسیاری برخوردار است؛ اما هنگامی

شده است؛ به نحوی که ابن‌خلدون افزون بر مرور تاریخی نظرات ایشان، در بسیاری از مباحث خاصی که به خود نسبت داده، به شدت تحت تأثیر مباحث غزالی است و تقریباً در بیشتر قضاوت‌های خود در رابطه با علوم مختلف، نظرات غزالی را بهترین نظرات دانسته است. این تأثیرپذیری در ضمن بحث از موضوعات مختلفی که در ادامه مطرح خواهند شد به لحاظ محتوایی آشکارتر می‌شود.

۱-۶. روش تحقیق

روش‌های مورد استفاده در این تحقیق، اسنادی و تاریخی کیفی هستند. به عبارت دیگر در اینجا، با مطالعه روشمند متون مختلف موجود و تاریخی، مفاهیم و مقولات مختلف استخراج شده‌اند و در مسیر تحلیل و تفسیر در رابطه با یکدیگر قرار گرفته‌اند. بنابراین، ابتدا نقدهای طه حسین بر ابن‌خلدون در پنج محور مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند و در نهایت جمع‌بندی‌ای از آنها ارائه شده است. سپس نقدهای ذکر شده با توجه به بستر تحولات معرفتی دوران ابن‌خلدون یا همان کلام اشعری در دو محور کلی نقد شده‌اند تا پاسخ‌هایی برای سؤالات تحقیق فراهم آید.

۲. نقد طه حسین بر اندیشه ابن‌خلدون و نقد نقدهای او

طه حسین در اثر خویش در مورد ابن‌خلدون به نقد دیدگاه‌های او می‌پردازد. در اینجا به برخی از نقدهای مهم طه حسین بر اندیشه ابن‌خلدون اشاره می‌شود و در هر مورد نقدهای او مورد نقد قرار می‌گیرند.

۲-۱. فهم از تاریخ

از دیدگاه طه حسین، علم توحید، مباحث مابعدالطبیعه یونانی-عربی، فرهنگ عربی و تجربه سال‌ها زندگی سیاسی، از جمله عوامل مؤثر بر شخصیت و تفکر ابن‌خلدون هستند (حسین، ۱۳۸۲، ص ۴۵). از نظر ابن‌خلدون، تاریخ عبارت است از آگاهی یافتن از کیفیت وقایع و ریشه‌های عمیق آن و در نتیجه از لحاظ حکمت، اصیل و ریشه‌دار است. همچنین، تاریخ در نظر ابن‌خلدون، همیشه ذکر اخبار مخصوص به یک عصر یا یک

در موضوع خدا و مسئله صفات الهی، در مسئله عقل و وحی و ملاک حسن و قبح، در مسئله حادث یا قدیم بودن قرآن، در مسئله رویت خداوند، در مسئله جبر و اختیار و در مسئله علیت. توضیح آنکه از نظر اشاعره خداوند قدیم است و صفات او یعنی علم، قدرت، اراده، حیات، سمع، بصر و کلام همه قدیم‌اند و در مجموع قدمای هشت‌گانه را تشکیل می‌دهند. ترجیح نقل بر عقل و اولویت نص نازل شده اعم از قرآن، سنت و عمل صحابه مهم‌ترین اصل معرفت‌شناختی اشعری است. بر همین اساس این نکته قابل تأمل است که اشعری دانش اجتماعی و سیاسی را نه بر پایه استدلال عقلی، بلکه بر مبنای اتباع از نصوص دینی قرار می‌دهد که از مواجهه مستقیم و بدون هرگونه پیش‌زمینه فکری با آن نصوص حاصل می‌شود. اشاعره ملاک حسن و قبح اعمال را شرع دانسته‌اند؛ یعنی هر چیزی که شارع بدان امر کرده حسن است و هر چه از آن نهی کرده قبیح است. قرآن چون کلام الهی است و محصول صفت تکلم خداست؛ پس باید مانند صفات دیگر او قدیم باشد. اشاعره معتقدند خداوند موجود است پس قابل رؤیت است. اما در عین حال نباید برای خداوند جهت، مکان، صورت و... تصور کرد و او را در مقابل خود فرض نمود. همچنین، تلاش در جهت در نظر گرفتن جبر و اختیار در کنار هم و اعتقاد به این امر که خداوند خالق افعال است و انسان تنها کسب‌کننده فعلی است که خداوند آن را به دست انسان ایجاد می‌کند و منحصر دانستن علت واقعی تمام امور در خداوند و نفی رابطه ضروری و منطقی در بین علت و معلول از مهم‌ترین اندیشه‌های اشاعره هستند (عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۰).

براساس آنچه در مورد اصول کلام اشعری ذکر شد و بر پایه آنچه ابن‌خلدون در مباحث مختلف خود و از جمله در بحث‌های مربوط به علم منطق، علم فلسفه، علم کلام، علم اصول فقه و فقه، علم تصوف، علوم ضاله، علم تاریخ و... مطرح کرده است، باید او را متفکری متأثر از کلام اشعری و همچنین در مواردی متأثر از فقیهان «مالکی» و «نوحیلی» و تاریخ‌نگاران سنی مذهب دانست.

تأثیرپذیری ابن‌خلدون در «مقدمه»، از «فخر رازی» و به‌ویژه از «غزالی» و متفکران اشعری پس از او با وضوح بیشتری مطرح

طبیعت و تقلید شرح می‌دهد. از نظر او روح دو انسان هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، مگر به سبب امتیاز آسمانی (همان، ص ۶۰)؛ ۳. قانون تباین: ابن خلدون در سایه این قانون به تأثیر علل مختلف منطقه‌ای، جغرافیایی، اقتصادی و سیاسی در تفاوت افراد و جوامع اشاره می‌کند. طه حسین اشاره می‌کند که ابن خلدون در اینجا گاه تحت تأثیر مذهب خویش و مصالح شخصی اش قرار می‌گیرد. به‌عنوان مثال، تحت تأثیر مذهب خود از خلفای فاطمی و مصر و آفریقای شمالی و ادریسی‌های حاکم مراکش دفاع می‌کند و شجره نسب آنها را به پیامبر می‌رساند و تحت تأثیر مصالح شخصی، چون در سایه دولت موحدین می‌زیسته سعی می‌کند تا نسب آنها را به پیامبر برساند (همان، ص ۶۶).

در مجموع، طه حسین معتقد است که روش تاریخی ابن خلدون خالی از اشکال نیست؛ زیرا به تحقیق درباره منابع توجه ندارد و منابع را بررسی نمی‌کند. همچنین، از نظر طه حسین، فلسفه تاریخ، که به عقیده ابن خلدون وقایع کشف شده باید در سایه آن بررسی شوند، نباید جزئی از تاریخ باشد. در نتیجه، طه حسین طریقه تاریخی ابن خلدون را از ریشه اشتباه می‌داند. ابن خلدون معتقد است که تاریخ بشر یک بحث اجتماعی است و برای نگارش و فهم تاریخ باید جامعه بشری را شناخت؛ اما، در بررسی جامعه بشری با دیدی سطحی بر وقایع متون تاریخی نظر می‌افکند و از دانش دیگری یاری نمی‌طلبد که از ملاحظه وقایع، به نحو مستقیم به وجود می‌آید (همان، ص ۶۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، یکی از مهم‌ترین نقدهای طه حسین بر ابن خلدون به عدم درک قانونمندی جامعه و نقض قانون علیت در دیدگاه او مربوط می‌شود. طه حسین از سویی تشخیص رابطه علیت را به ابن خلدون منسوب می‌کند و از سوی دیگر او را به سبب اعتقاد به اثرهای خارق‌العاده و معجزات پیامبران و اولیا محکوم می‌نماید. از نظر طه حسین، دیدگاه ابن خلدون در باب علیت متناقض است. به نظر او، ابن خلدون از سویی قانونمندی جامعه و تاریخ را براساس اعتقاد به قانون علیت به رسمیت می‌شناسد و از سوی دیگر به نقض این قانون در موارد مختلف مانند سحر، جادو و معجزات اعتقاد دارد.

نسل می‌باشد، در نتیجه احوال کلی جهان و نسل‌ها و عصرها موضوع علم تاریخ نیست؛ بلکه موضوع علم دیگری است که وابسته به تاریخ است و در واقع ضرورتی برای علم تاریخ محسوب می‌شود و برای خود یک علم مستقل است (همان، ص ۴۸).

طه حسین معتقد است که ابن خلدون هیچ‌گاه نمی‌خواسته از تاریخ یک علم بسازد و این موضوع از خطابه‌ها و کتاب مقدمه‌اش پیداست. طه حسین بر این عقیده است که ابن خلدون نخستین مورخ نه‌تنها در دنیای اسلام بلکه به نحو نسبی در عهد کهن و میانه است. وی تاریخ را از لحاظ وجودی یک کل تجزیه‌ناپذیر می‌داند و روشی را در بررسی وقایع تاریخی ترسیم نمود و یک علم اضافه را ابداع کرد که به فهم تاریخ کمک می‌کند (همان، ص ۵۲).

ابن خلدون در علم تازه تأسیس خود از سه قانون سخن می‌گوید: ۱. قانون علیت (رابطه سبب و مسبب): از نظر ابن خلدون هدف اصلی و ریشه‌ای برای هر دانشمند عبارت است از شناسایی روابطی که بین یک حادثه معین و علل آن وجود دارد که باید در فهم تاریخ نیز به کار گرفته شود. در نتیجه مورخ باید قانون را بشناسد و به تمام تأثیرهای آن در رابطه با جامعه بشری توجه کند. در این مسیر ابن خلدون به جبر تاریخی معتقد می‌شود و از نظر طه حسین در این زمینه بر مونتسکیو پیشی می‌گیرد.

طه حسین اشاره می‌کند که از نظر ابن خلدون اگر نتوانیم علل وجودی یک پدیده را بشناسیم، از مراتب جهل است که آن را معلول تصادف یا علل پنهانی بدانیم؛ اما در عین حال، او به "اثرهای خارق‌العاده" معتقد بوده است و آنها را به خداوند و روح نسبت می‌دهد و در برابر معجزات پیامبر و اولیا تسلیم می‌شود. همچنین، ابن خلدون تحت تأثیر مکاتبی چون تصوف و فلسفه ماوراءالطبیعه اشرافی مکتب اسکندریه قرار دارد و همچنین به سحر اعتقاد دارد. از نظر او ساحر صاحب علم می‌تواند با نیروی طلسم و یا بعضی وردها و دعاها قوانین طبیعت را تغییر دهد (همان، ص ۵۹).

طه حسین در نقد اعتقاد ابن خلدون به دخالت اثرهای خارق‌العاده و سحر و... در نقض قوانین طبیعت آنها را ویران‌کننده‌تر از اعتقاد به قوانین پنهانی می‌داند و لازم می‌داند تا ابن خلدون به نتایج آنها ایمان نداشته باشد (همان)؛ ۲. قانون تشابه: از نظر ابن خلدون اصل بر تشابه است و این تشابه را به یاری دین، فلسفه ماوراء

۱-۱-۲. نقد نقد طه حسین در مورد فهم از تاریخ

در نقد دیدگاه طه حسین باید توجه داشت که ابن‌خلدون را نمی‌توان یک متفکر مدرن معتقد به علیت و قانونمندی جامعه و تاریخ دانست. ابن‌خلدون را باید در زمان خود و در بستر تحولات فکری و معرفتی دوران تاریخی خود درک نمود. از این نظر ابن‌خلدون را باید متفکری اشعری دانست. او در زمانی می‌زیست که سنت اشعری سنت مسلط بر جامعه و محافل علمی بود (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۹۳۲-۹۴۸).

در ابتدای مقاله، مکتب اشعری و تفکرات آن به اختصار مورد بحث قرار گرفت. در اینجا می‌توان موضع اشاعره در مورد جبر و اختیار و علیت را با وضوح بیشتری تشریح کرد.

در موضوع جبر و اختیار، همان‌طور که ذکر شد، اشاعره به دنبال راهی میان ظاهرگرایان و معتزله بودند. ظاهرگرایان یا جبریون قائل به جبر محض بودند و معتقد بودند که افعال انسان همه محکوم به حکم قضای الهی است و از قبل تعیین شده است. از سوی دیگر، معتزله انسان را کاملاً قادر و مختار می‌دانستند. اگرچه از نظر آنها قدرت و توانایی او مخلوق خداوند است. از نظر اشاعره، خداوند خالق افعال انسان است و انسان کسب‌کننده آنهاست. خالق جز خداوند نیست و تمام افعال انسان همه مخلوق اوست. قدرت مؤثر فقط قدرت قدیم است و قدرت حادث نمی‌تواند خلق‌کننده باشد. خداست که همه چیز را می‌آفریند و خلق‌کننده افعال انسان است.

اما از دید اشاعره انسان تنها از دو جهت مختار است: یکی در انتخاب میان دو چیز (صواب و خطا) و دیگری در قصد انجام فعلی که اختیار کرده است. در این حالت، انسان یا کسب‌کننده لطف خداوند است یا کسب‌کننده نکوهش اوست. به نحو موجز، از نظر اشاعره، خداوند قدرت و استطاعت و انتخاب و اراده انجام یک فعل را در انسان خلق می‌کند و انسان که دارای قدرت حادث است آزادانه میان دو چیز یکی را انتخاب می‌کند و قصد یا اراده می‌کند که آن فعل را انجام دهد و هماهنگ با این قصد و نیت هم خداوند عین آن فعل را می‌آفریند و تمام می‌کند (عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۶).

اشاعره به این ترتیب سعی کردند، قدرت مطلق خداوند و مسئولیت انسان را در نظریه خود نشان دهند و جبر و اختیار را با هم در نظر بگیرند. هرچند، دیدگاه آنها مورد نقد و بررسی بسیار قرار گرفته است و برخی تلاش آنها را موفقیت‌آمیز نمی‌دانند؛ اما دیدگاه اشاعره در رابطه با جبر و اختیار و نظریه کسب، هنگامی آشکارتر می‌شود که نظر آنها درباره علیت مورد بررسی قرار گیرد. از نظر اشاعره، خداوند تنها قدرت واقعی و علت اصیل است. اشیاء و موجودات طبیعت از قدرتی تأثیرگذار برخوردار نیستند؛ زیرا قدرت آنها قدرتی مکتسب است. به عقیده اشاعره، اشیای عالم واجد طبیعت پایدار نیستند. به عنوان مثال، آتش دارای طبیعت یا کیفیت سوزاندن نیست. آتش نمی‌سوزاند؛ بلکه هرگاه آتش با ماده‌ای تماس پیدا کند، خداوند حالت سوختن را در آن ماده خلق می‌کند (همان، ص ۳۴۰). در حقیقت اشاعره منکر قدرت در علت بودند و رابطه ضروری بین علت و معلول را انکار می‌کردند. در نتیجه از نظر آنها، برخلاف دیدگاه رایج، در وقوع معجزات قانون علیت متوقف نمی‌شود و معجزه استثنایی بر قاعده علی نیست؛ زیرا در همه حال، وقوع هر امری بنا بر اراده علت واقعی یا خداوند صورت می‌گیرد. در اینجا می‌توان به عقاید غزالی به عنوان یکی از متفکران مهم متأثر از این اندیشه توجه نمود.

غزالی رابطه ضروری بین علت و معلول نمی‌بیند. از نظر او رابطه علت و معلول از نوع ملازمه منطقی نیست. نه اثبات یکی متضمن اثبات دیگری است و نه نفی یکی متضمن نفی دیگری است. به عنوان مثال، بین آتش و سوزاندن یا سیر شدن و خوردن ضرورتی وجود ندارد و اگر بر فرض آتش نسوزاند یا خوردن سیر نکند، منطقاً تناقضی به وجود نمی‌آید. نسبت میان آتش و سوزاندن نسبت ضروری نیست؛ زیرا به قلمروی ضرورت تعلق ندارد؛ بلکه متعلق به قلمروی امکان است که بنا بر اراده خداوند ممکن است اتفاق بیفتد یا نیفتد. ضرورت علی همان عادت ذهن ماست (شیخ، ۱۳۶۵، ص ۳۷). ما عادت کرده‌ایم تا رابطه علت و معلولی را در بین وقایع مختلف تشخیص دهیم؛ در حالی که ضرورت منطق در بین آنها برقرار نیست. ادعای وجود این رابطه مبتنی بر مشاهده و تجربه است. ما توالی رویدادهای مختلف را مشاهده می‌کنیم و از آن به اشتباه علیت را نتیجه می‌گیریم. در

۲-۲. درک از جامعه و علم

طه حسین با اشاره به تلاش ابن خلدون در تأسیس "علم الاجتماع"، او را نخستین فردی می‌داند که سیاست را از اعتبارات دینی رهایی بخشید و همچنین توانست سیاست را به روشی درست از جهت علمی شرح دهد (حسین، ۱۳۸۲، ص ۷۵). از نظر طه حسین، ابن خلدون به لحاظ قرار دادن سیاست به‌عنوان یک دانش نظری بر ارسطو و افلاطون برتری دارد. از سوی دیگر، طه حسین معتقد است که از منابع اصلی تمدن یونان چیز زیادی به اعراب و ابن خلدون نرسیده است و کتابی منسوب به ارسطو به نام "سیاست"، ابن خلدون را فریب داده و او را بر آن داشته تا تعمق ارسطو در علم سیاست را انکار کند (همان، ص ۷۲). از نظر طه حسین در عصری که به سبب فقدان وسایل علمی، تحصیل علم به کندی صورت می‌گرفته است هوش و ذکاوت ابن خلدون قابل تحسین است (همان، ص ۷۸).

از نظر طه حسین، منظور ابن خلدون از جامعه دولت است. هدف اصلی که او در ذهن خود ترسیم کرده بررسی دقیق تاریخ بوده است و تاریخ به عقیده ابن خلدون شرح حوادث سیاسی بوده است. به همین سبب او جامعه سیاسی را موضوع بررسی مقدمات تاریخ قرار داده است. از نظر طه حسین علم الاجتماع ابن خلدون، دارای استقلال کامل نیست و انگیزه‌های پیدایش آن، جز برای روشن کردن وقایع و تحقیق آن نیست. همچنین، از نظر طه حسین، ابن خلدون اندیشه واضحی درباره اجتماع متمایز از فرد ندارد و نمی‌تواند جامعه را به‌عنوان موجودی متمایز از فرد ببیند؛ در حالی که، به عقیده طه حسین، جامعه وجودی ثابت و حقیقی دارد که با حقیقتی که یک فرد صاحب آن است فرق می‌کند (همان، ص ۸۱). طه حسین معتقد است که ابن خلدون به منظور بررسی جامعه به بررسی فردی تکیه می‌کند. افزون بر این، او گاه روش تجربی را ترک می‌کند تا دانش ماوراء طبیعت و یا علم کلام را به کار گیرد به‌ویژه در مسائلی که به اعتقاد او از دایره روش تجربی بیرون است (همان، ص ۸۳).

ابن خلدون، علم را یک پدیده اجتماعی می‌داند و زندگی شهری را از عوامل مؤثر بر رشد آن به شمار می‌آورد. از نظر او بین پیشرفت تمدن و پیشرفت علم رابطه‌ای وجود دارد. همچنین، او

نتیجه، وقوع معجزات منطقاً محال نیست. انکار معجزاتی چون سوخته نشدن بدن ابراهیم علیه السلام در آتش، تبدیل عصا به اژدها یا زنده کردن مردگان بی دلیل و غیر منطقی است. عللی که ما تشخیص می‌دهیم به ذات خود هیچ قدرتی ندارند و نمی‌توان اراده و فعلی را به آنها نسبت داد. آنها تنها به واسطه قدرت و اراده خداوند عمل خواهند کرد. البته خداوند نمی‌خواهد در هر لحظه استمرار حوادث را قطع کند؛ اما هرگاه لازم باشد و در هر لحظه‌ای که مناسب بداند مداخله می‌کند.

با در نظر گرفتن توضیحات پیش گفته و با توجه به تأثیر سنت اشعری بر دیدگاه ابن خلدون، اکنون می‌توان به ارزیابی نقد طه حسین بر ابن خلدون در زمینه نقض قانون علیت پرداخت؛ به نحوی که ملاحظه می‌شود، ابن خلدون اعتقادی به قانون علیت ندارد به طوری که طه حسین و علوم جدید از آن سخن می‌گویند. نظام طبیعت و جوامع انسانی در دیدگاه ابن خلدون واجد آن نوع رابطه علی و معلولی نیست که با وقوع معجزات و سحر بر هم بخورد. از نظر ابن خلدون اثرهای خارق‌العاده، سحر یا معجزات، استثنایی بر قاعده علیت یا رخدادهایی که این قانون را بر هم بزنند به حساب نمی‌آیند. در نتیجه، برخلاف اظهارات طه حسین، ابن خلدون در باب علیت دچار تناقض نیست؛ زیرا او متناسب با دیدگاه اشعری خویش، تنها علت واقعی را خداوند می‌داند و رابطه‌های شبه علی معلولی موجود را مبتنی بر مشاهده و تجربه و عادت ذهن بشر در نظر می‌گیرد. بنابراین وقوع اثرهای خارق‌العاده یا معجزات پیامبران امری غیر عادی و نقض‌کننده ضرورت‌های منطقی در نظر گرفته نمی‌شوند. آنها بنابر خواست و اراده خداوند رخ می‌دهند؛ به همان نحو که تمام رخدادهای دیگر از قدرت او منشأ می‌گیرند.

البته، از نظر ابن خلدون می‌توان سبب وقوع پدیده‌ها در این عالم را بررسی نمود و رابطه سبب و مسبب را تشخیص داد؛ زیرا به نحوی که دیدیم در سنت اشعری نیز قرار نیست خداوند هر لحظه توالی زمانی و استمرار وقایع را بر هم بزند. در نتیجه، علیت در نظر ابن خلدون باید در چارچوب سنت اشعری و با در نظر گرفتن مختصات آن در نظر گرفته شود و نقد طه حسین در این‌باره بی‌مورد است.

نقد طه حسین بر ابن‌خلدون به سبب ترک روش‌های تجربی در موارد مختلف و استفاده از روش‌های کلامی باید اشاره کرد که براساس سنت اشعری، روش‌های نقلی و کلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و روش‌های تجربی تنها در صورتی موجه‌اند که به نتایجی مطابق با نقل دست یابند.

در نتیجه، با در نظر گرفتن زمینه فکری ابن‌خلدون، باید او را متفکری نقل‌گرا، حس‌گرا، بی‌اعتقاد به قانون علیت در معنای پوزیتیویستی آن و بی‌اعتقاد به تسلط روش تجربی دانست که به دلایل فوق‌اساساً نمی‌تواند یک جامعه‌شناس مدرن باشد. علم عمران ابن‌خلدون از اساس با علم جامعه‌شناسی مدرن تفاوت مبنایی دارد. نقد طه حسین بر ابن‌خلدون در این بخش نارواست؛ زیرا این نقد مطابق با مبانی و اصول فکری خود او، که مبتنی بر جهان‌بینی مدرن و جامعه‌شناسی اثبات‌گراست، صورت گرفته است و در آن به جهان‌بینی و چارچوب فکری ابن‌خلدون توجه نشده است. نقد ابن‌خلدون باید با توجه به مبانی سنت کلامی اشعری و بر مبنای اصول اساسی این سنت صورت بگیرد. افزون بر این، باید در مورد اطلاق لفظ "فلسفه" به "علم الاجتماع" ابن‌خلدون محتاط بود. طه حسین، مباحث ابن‌خلدون را مبتنی بر مبانی فلسفی می‌داند و او را به سبب حمله به فلسفه به دورویی متهم می‌کند؛ اما باید گفت که با توجه به مبانی کلامی ابن‌خلدون نمی‌توان او را یک فیلسوف اجتماعی دانست. این عبارت ابن‌خلدون که «دین تمام نیازهای ما را برطرف می‌کند و سعادت حقیقی را به همراه می‌آورد و نیازی به فلسفه نیست که ما را از راه راست منحرف می‌کند» می‌تواند غزالی و مخالفت او با فلسفه را یادآور شود. ابن‌خلدون متفکری اشعری است و بر اساس این آشکار است که با مباحث صرف فلسفی به راحتی کنار نمی‌آید. در نتیجه به نظر نمی‌رسد بتوان او را فیلسوفی اجتماعی در نظر گرفت. همچنین، طه حسین، ابن‌خلدون را به‌عنوان نخستین متفکری تحسین می‌کند که سیاست و حقوق مدنی را از اعتبارات دینی رهایی بخشید و از آنها تحت عنوان دانش‌هایی نظری سخن به میان آورد. در این مورد نیز نمی‌توان سخن طه حسین را منطبق بر واقعیت دانست؛ زیرا سیاست، حقوق مدنی و علم الاجتماع در دیدگاه ابن‌خلدون در پیوند با مبانی دینی و

علوم را به دو بخش علوم دینی (نقلی) و علوم فلسفی (طبیعی) تقسیم می‌کند. طه حسین معتقد است که ابن‌خلدون با فلسفه همان معامله‌ای را می‌کند که با ولی‌نعمت‌های خود کرده است. از نظر او ابن‌خلدون، در ابتدای مقدمه به مبادی فلسفه و به‌ویژه فلسفه ماوراءالطبیعه استناد می‌کند تا نظریات خود را اثبات کند؛ اما در پایان به تندی بر فلسفه می‌تازد و آن را بی‌فایده می‌داند. از نظر ابن‌خلدون دین تمام نیازهای ما را برطرف می‌کند و سعادت حقیقی را به همراه می‌آورد و نیازی به فلسفه نیست که ما را از راه راست منحرف می‌کند (همان، ص ۲۰۹). البته طه حسین، ابن‌خلدون را در بیان این نظرات صادق نمی‌داند؛ زیرا به عقیده او، ابن‌خلدون در بیان نظریاتش از فلسفه استفاده کرده است.

در نتیجه، طه حسین به دلایل ذکر شده ابن‌خلدون را یک جامعه‌شناس نمی‌داند و بحث او را تحت عنوان فلسفه اجتماعی مشخص می‌کند. طه حسین با تمجید از هوش و ذکاوت و آثار درخشان ابن‌خلدون، به مباحث او لقب فلسفه اجتماعی می‌دهد؛ زیرا نظریات او به اندازه کافی جنبه موضوعی ندارد که به‌عنوان علم در نظر گرفته شود (همان، ص ۸۸). به عقیده طه حسین، وظیفه جامعه‌شناس، شناسایی اجتماع و ذات آن جدا از روابطش با زمان است و این امر در آثار ابن‌خلدون مشاهده‌شدنی نیست (همان).

۲-۱- نقدِ طه حسین در مورد درک از جامعه و علم

همان‌طور که مشاهده می‌شود طه حسین، ابن‌خلدون را به سبب به رسمیت نشناختن استقلال جامعه و عدم تمییز جامعه از فرد و همچنین به سبب ترک گاه به گاه روش تجربی و به‌کارگیری روش‌های کلامی، جامعه‌شناس نمی‌داند. در این مورد به نظر می‌رسد طه حسین در نتیجه‌گیری خود مبنی بر جامعه‌شناس (مدرن) نبودن ابن‌خلدون بر صواب باشد؛ اما دلایلی که او در راه رسیدن به این نتیجه از آنها استفاده می‌کند در مواردی مبتنی بر نظریات پوزیتیویستی اوست که حتی در نزد تمام جامعه‌شناسان نیز از عمومیت برخوردار نیست. ابن‌خلدون را باید در متن بستر تاریخی و فکری خود قرائت نمود. ابن‌خلدون متفکری اشعری مسلک است و اندیشه‌های او در رابطه با تاریخ و جامعه متناسب با سنت‌های فکری کلام اشعری است. به‌عنوان مثال، در رابطه با

است و نه روحیات اسلامی. از نظر طه حسین، در قرون اولیه اسلام، پرداخت مالیات امری تأیید شده و موجه بوده است. طه حسین با استناد به مفهوم زکات از پرداخت مالیات در اسلام دفاع می‌کند و مالیات را همان زکات می‌داند (همان، ص ۱۲۴).

طه حسین بار دیگر مقام ابن‌خلدون را به سبب جدا کردن سیاست از اخلاق و کلام و فقه و ایجاد دانش سیاست، منحصر به فرد می‌داند؛ اما تأکید می‌کند که ابن‌خلدون، مسائل سیاسی را به منظور ایجاد یک بحث مستقل مورد بررسی قرار نداد؛ زیرا سیاست را بخشی از بحث اجتماعی می‌دانست. ابن‌خلدون در باب سوم "مقدمه" پدیده‌های اجتماعی مربوط به دولت، میزان پیشرفت و علل نابودی دولت را شرح می‌دهد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۲۹۴). طه حسین معتقد است با وجود اینکه اندیشه ابن‌خلدون یک اندیشه کاملاً شرقی است، اما تشابهی که در آرای دقیق و درست او با بعضی اندیشه‌های بزرگ عهد کهن و یا جدید وجود دارد ما را به حیرت می‌اندازد. در نتیجه می‌توان این بخش از آثار او را به دو قسمت تقسیم کرد: اول، آرای کلی که بر هر دولتی تطبیق می‌کند و دوم، آرای که ویژه دولت‌های اسلامی است (حسین، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰).

ابن‌خلدون، علل اصلی سقوط یک دولت را هم‌زمانی مشکلات داخلی و حملات خارجی می‌داند و همچنین معتقد است که پایتخت یک دولت همچون قلب انسان است که اعضای بدن از آن ارتزاق می‌کنند و هنگامی که قلب بمیرد دیگر اعضا نیز خواهند مرد. طه حسین در نقد این دیدگاه بر این عقیده است که نظریه ابن‌خلدون نمی‌تواند تعمیم‌پذیر باشد؛ زیرا اگر در داخل یک دولت روحیه میهن‌پرستی قوی باشد، سقوط دولت به کار دولت پایان نمی‌دهد و ملت مورد تجاوز می‌تواند پایتخت خود را پس بگیرد. او به ذکر مثال‌های نقضی از دولت بیزانس می‌پردازد و معتقد است که امروزه از اهمیت پایتخت یک کشور به نسبت زمان ابن‌خلدون کاسته شده است (همان، ص ۱۴۵).

ابن‌خلدون در بحثی دیگر از سقوط حکومت اشرافی به دست حکومت استبدادی سخن می‌گوید. طه حسین معتقد است که دایره تجارب ابن‌خلدون در این زمینه بسیار محدود است و مربوط به تاریخ شرق و کشورهای اسلامی است. تاریخ غرب، در جهت

اصول کلامی قرار دارند. درست است که ابن‌خلدون به مباحث سیاسی، اجتماعی و تاریخی توجه ویژه‌ای مبذول داشت و این مباحث را بسط و گسترش داد؛ اما آنها را مستقل و در برابر دین قرار نداد.

۳-۲. پدیده‌های اجتماعی در زندگی بیابانی و در زندگی سیاسی شهرنشینی

در این بخش طه حسین پس از اشاره به قانون مراحل سه‌گانه ابن‌خلدون (زندگی بیابانی، تأسیس دولت و شهرنشینی)، او را در این زمینه پیش‌تاز می‌داند و همچنین تأکید می‌کند که این قانون به شرح گزارش جنبش‌های تاریخی ملت‌های مشرق‌زمین و به‌ویژه عرب و بربر کمک می‌کند و نه کل جوامع بشری (همان، ص ۱۱۱). طه حسین در نقد مفهوم عصیبت به اصول اسلام مبنی بر الغای عصیبت مبتنی بر خویشاوندی تکیه می‌کند. از نظر او، زندگی قبیله‌ای اعراب و بربرها در آفریقای شمالی و به‌ویژه فرهنگ عربی در عصر جاهلی و امویان، به ابن‌خلدون میدان داده تا دلایل خود را درباره عصیبت ابراز کند؛ اما طه حسین معتقد است که اصول اسلام بر نفی عصیبت مبتنی بر خویشاوندی تأکید کرده‌اند؛ به طوری که، برخی آیات قرآن، افرادی را سرزنش می‌کند که به نسب خود افتخار نموده و بر آن تکیه می‌کردند. هدف اسلام ایجاد یک امت واحد، متشکل از ملت‌های مختلف است که شعارش ایمان به خدا و پیامبر باشد (همان، ص ۱۱۵). ابن‌خلدون سه عامل را در نابودی عصیبت مؤثر می‌داند که از جمله آنها رضایت به پرداخت مالیات است. به نظر ابن‌خلدون از ویژگی‌های قبیله این است که از پرداخت مالیات خودداری کند؛ او به قدرت دولت همسایه‌اش معترف است و خود را جزئی از آن می‌داند، مشروط بر اینکه خواری پرداخت مالیات بر او تحمیل نشود. طه حسین معتقد است که امتناع قبیله از پرداخت مالیات به سبب نیرومندی قبایل نیست؛ بلکه این از ویژگی‌های قبیله است که با شهرنشینی و تمدن مخالف است.

طه حسین در نقد این مطلب نیز به اصول اسلام استناد می‌کند و معتقد است که ابن‌خلدون تحت تأثیر محیط زندگی خود که به محیط زندگی بدوی نزدیک‌تر بوده و روحیات بدوی قرار گرفته

ایجاد کند، یا به این جهت که سیاست در نزد مسلمین بخشی از کلام نظری شمرده می‌شود (همان، ص ۱۴۰).
در نهایت، طه حسین، در عین ارائه انتقادهای خود بر آرای ابن‌خلدون، تفکرات او در مورد شرح دگرگونی‌های دولت را از نظر گسترش و توصیف علمی بر آرای افلاطون و ارسطو برتر می‌داند و همچنین برتری نظریات او بر ماکیاولی را گوشزد می‌کند (همان، ص ۱۶۶).

۲-۳-۱. نقد نقد طه حسین در مورد پدیده‌های اجتماعی در زندگی بیابانی و در زندگی سیاسی شهرنشینی

در نقد دیدگاه طه حسین باید اشاره کرد که او در نقدی دوگانه و متناقض‌گانه ابن‌خلدون را به سبب استناد به اصول اسلامی و مبانی علم کلام مورد نقد قرار می‌دهد و در مواردی دیگر او را به سبب عدم تطابق نظریاتش با اصول اسلامی محکوم می‌کند. به‌عنوان مثال، همان‌طور که ملاحظه شد، طه حسین ابن‌خلدون را به سبب معادل دانستن یک نسل با چهل سال نقد می‌کند. از نظر او ابن‌خلدون عدد چهل را براساس آیات قرآن به دست آورده است (حسین، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳). همچنین، براساس مطالب پیش‌گفته، طه حسین اشاره می‌کند که در برخی موارد ابن‌خلدون به سبب هماهنگی با آرای متکلمان به مبانی اسلامی اشاره کرده است تا ظاهر امر را حفظ کند. در مقابل، طه حسین ابن‌خلدون را به سبب ناسازگاری مفهوم عصیبت با مبانی اسلامی نقد می‌کند و یا همان‌طور که ملاحظه شد مخالفت ابن‌خلدون با پرداخت مالیات را به سبب یکی دانستن مالیات با زکات، مغایر اصول اسلامی می‌شمارد (همان، ص ۱۲۴).

در نقد این بخش از دیدگاه‌های طه حسین باید به پیش‌زمینه ذهنی ابن‌خلدون اشاره کرد که همان‌طور که ملاحظه شد، متناسب با سنت کلامی اشعری است. بر اساس این، توجه به نقل و بررسی مطابقت نتایج تحقیق با اصول اسلامی از مهم‌ترین اصول کلام اشعری به شمار می‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷). در نتیجه، استفاده از آیات قرآن یا اعتقاد به معجزات الهی و بررسی مطابقت نتایج روش‌های تحقیق تجربی با نقل و اصول اسلامی و رجحان نتایج روش نقلی بر روش تجربی از مبانی فکری ابن‌خلدون

عکس تاریخ غرب حرکت کرده است. در شهرهای یونان و لاتین، همواره پیروزی قرین اشرافیت بوده است؛ سپس اشرافیت در معرض دگرگونی قرار گرفته که موضوع بحث افلاطون و ارسطو است (همان، ص ۱۴۷؛ افلاطون، ۱۳۸۰؛ ارسطو، ۱۳۹۸).

همچنین، ابن‌خلدون به‌عنوان یک قاعده کلی در سقوط دولت‌ها اشاره می‌کند که هرگاه حکومتی به نحو عادلانه با مردم خود رفتار کند، مردم زندگی آرام و مرفهی خواهند داشت و بر جمعیت آنها افزوده می‌شود. میل به بهره‌برداری از آسایش و مواهب زندگی، بیگانگان را به سوی این شهرها جذب می‌کند و هم‌زمان دولت با بحران مالی روبه‌رو می‌شود و مالیات‌ها را سنگین می‌کند. در نتیجه مردم دست از کار و فعالیت می‌کشند و شهر با انحطاط و بیماری و گرسنگی مواجه می‌شود. طه حسین این نظریه را وابسته به اطلاعات ابن‌خلدون در وقوع قحطی و بیماری و گرسنگی در قرون چهارم و پنجم در بغداد و قاهره می‌داند و اعتبار عام آن به‌عنوان یک قاعده را زیر سؤال می‌برد (حسین، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵).

طه حسین در ادامه بحث خود در مورد نقش دولت در دیدگاه ابن‌خلدون، به عمر یک دولت اشاره می‌کند که از نظر ابن‌خلدون، برابر ۱۲۰ سال است. ابن‌خلدون این عدد را به سه دوره مساوی تقسیم می‌کند و هر کدام را برابر یک نسل می‌داند. طه حسین می‌پرسد که چرا ابن‌خلدون عمر یک نسل را از چهل سال بیشتر ندانسته و در مقام پاسخگویی اشاره می‌کند که قرآن در یکی از آیات خود، عمر متوسط انسان را چهل سال دانسته است که در این مرحله به کمال می‌رسد و همچنین به همین دلیل خداوند، قوم بنی‌اسرائیل را چهل سال در صحرا سرگردان نمود و مجازات کرد تا از ایشان نسل دیگری را پدید آورد. در نتیجه به نظر طه حسین، ابن‌خلدون چاره‌ای نداشته تا بین این عدد و عمر محدود یک خاندان در درون یک حکومت رابطه‌ای برقرار کند (همان، ص ۱۶۳). البته طه حسین در جای دیگر معتقد است که اگر برخی فرضیه‌های کلامی به استدلال‌های ابن‌خلدون نفوذ کرده اند، به این منظور نیست که او قصد ارجاع به کلام را دارد؛ بلکه می‌خواهد بین استدلال‌های خود با آرای متکلمان هماهنگی

مالیات را همانند پرداخت زکات دانسته و از آن دفاع می‌نماید؛ چهارم، نقد ابن خلدون به دلیل عدم صداقت در بیان نظراتش است، به‌عنوان مثال در مورد دیدگاهش درباره فلسفه.

همان‌طور که ملاحظه شد، نوشته حاضر ضمن بررسی و تحلیل نقدهای طه حسین بر اندیشه ابن خلدون، با توجه به ویژگی‌های فکری طه حسین از سویی و با در نظر گرفتن جهان‌بینی و مبانی نظری ابن خلدون از سوی دیگر، به بررسی این نقدها پرداخته است. بر اساس این، ردپای تفکرات و اندیشه‌های اثبات‌گرایانه طه حسین در نقدهای او پیداست. طه حسین در برخی از نقدهایش دچار تناقض و سردرگمی است. مهم‌ترین مسئله در ارزیابی این نقدها به‌طور کلی، عدم توجه و درک سنت نظری ابن خلدون یا همان سنت کلامی اشعری از جانب طه حسین است. به دیگر سخن، طه حسین با استفاده از عینک زمانه خویش به نقد و بررسی اندیشه ابن خلدون نشسته و به همین دلیل نقدهای او در بسیاری موارد خام و نسنجیده‌اند. نقد و بررسی نظریات ابن خلدون، تنها با در نظر گرفتن و درک سنت فکری و جهان‌بینی‌ای میسر می‌شود که ابن خلدون در هوای آن نفس کشیده و بر مبنای آن نظریه‌پردازی کرده است.

این مقاله نشان می‌دهد که ابن خلدون را نمی‌توان جامعه‌شناسی مدرن دانست که با استفاده از مبانی، اصول و روش‌های خاص جامعه‌شناسی مدرن به تحقیق و پژوهش پرداخته است. ابن خلدون در درجه نخست متفکری اشعری است که با تأثیرپذیری از اصول و روش‌های کلام اشعری در مورد جهان اجتماعی به نظریه‌پردازی پرداخته است.

محسوب می‌شود. بنابراین، نمی‌توان ابن خلدون را به سبب استناد به آیات قرآن یا استفاده از روش نقلی مورد انتقاد قرار داد. نقد ابن خلدون بر اساس این تنها در حالتی درست به نظر می‌رسد که بپذیریم ابن خلدون در چارچوب علوم مدرن و براساس روش‌های تجربی جدید به تحقیق و نظریه‌پردازی پرداخته است؛ در حالی که این امر در مورد ابن خلدون درست نیست و نظریات ابن خلدون بر مبنای سنت اشعری و تحت تأثیر اصول این مکتب صورت‌بندی شده است.

به‌دیگر سخن، طه حسین در این مورد، با توجه به پیش‌داشته‌های ذهنی خود که متناسب با علوم مدرن و جامعه‌شناسی اثبات‌گرا است به نقد ابن خلدون پرداخته است و نه براساس سنت فکری که ابن خلدون داشته است. بنابراین، برخلاف نظر طه حسین، ابن خلدون قصد ظاهرسازی ندارد و در چارچوب مبانی فکری خود نظریه‌پردازی می‌کند. از سوی دیگر به نظر نمی‌رسد ابن خلدون آگاهانه درصدد مخالفت با مفاهیم و عقاید اسلامی باشد و برخی از نقدهای طه حسین بر ابن خلدون در این موارد (مانند عصبیت و مالیات) بحث‌برانگیز و از موارد اختلافی است.

۳. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نقد و بررسی آرای ابن خلدون در دیدگاه طه حسین را می‌توان در چند بخش متمایز مشخص کرد: نخست، نقد ابن خلدون از جهت فهم او از تاریخ، جامعه، قانون و... است که در این باره طه حسین درک ابن خلدون از مقولات پیش‌گفته را به چالش می‌کشد و در نهایت او را نه یک جامعه‌شناس که فیلسوفی اجتماعی می‌داند؛ دوم، نقد ابن خلدون به سبب استفاده از مباحث کلامی و اسلامی است. در این موارد، گاه طه حسین، ابن خلدون را به سبب استفاده از روش کلامی و استناد به مباحث قرآن و سنت مقصر می‌داند و گاه اشاره می‌کند که این‌گونه موارد تنها به سبب هماهنگی با آرای متکلمان است و نه به منظور ارجاع به کلام؛ سوم، نقد ابن خلدون با استفاده از اصول اسلامی است که در تعارض آشکار با روش نقد پیشین قرار دارد. به‌عنوان مثال، آنجا که طه حسین، عصبیت را مغایر با روح اسلام و دعوت آن به نفی سازمان اجتماعی مبتنی بر خویشاوندی می‌داند و یا پرداخت

منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی ابن خلدون، تهران: تبیان.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد دوم، تهران: طرح نو.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ارسطو (۱۳۹۸)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل.
۶. اشمیت، ناتانیل (۱۳۹۶)، ابن خلدون، مورخ، جامعه‌شناس و فیلسوف، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۷. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد دوم، تهران: خوارزمی.
۸. امه طلب، مصطفی (۱۳۹۱)، ابن خلدون نظریه پرداز عصیبت اموی: بررسی مواضع ابن خلدون در قبال اهل‌البيت (ع)، شیعیان و خلفا، تهران: دلیل ما.
۹. بهنام، علیرضا (۱۳۹۲)، زندگی و اندیشه ابن خلدون "اولین جامعه‌شناس مسلمان"، تهران: صالح.
۱۰. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۱۱. پارسایی‌فر، امید (۱۳۹۱)، ابن خلدون، تهران: سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی.
۱۲. ثقفی، سیدمحمد (۱۳۹۶)، ابن خلدون نخستین جامعه‌شناس مسلمان، تهران: جامعه‌شناسان.
۱۳. جابری، محمدعابد (۱۳۹۵)، عصیبت و دولت؛ اندیشه ابن خلدون (مهم‌ترین نظریه ابن خلدون در تاریخ اسلامی)، ترجمه بهروز حسن‌نژاد، تبریز: انتشارات نباتی.
۱۴. جمشیدنژاد، غلامرضا؛ اکبر ایرانی و علیرضا مختارپور (۱۳۸۰)، سرچشمه‌های جامعه‌شناسی / بررسی مقدمه و کتاب العبر اثر ابن خلدون / تهران: اهل قلم.
۱۵. حبیب‌الهی، مهدی (۱۳۹۶)، ابن خلدون و آینده جهان مدرن، تهران: شفاف.
۱۶. حسین، طه (۱۳۱۹)، پیشوایان فکر، محمدحسین استخر، شیراز: چاپخانه مرکزی.
۱۷. حسین، طه (۱۳۴۴)، وعده راست، ترجمه احمد آرام، تهران: فجر.
۱۸. حسین، طه (۱۳۴۶)، آینه اسلام، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشار.
۱۹. حسین، طه (۱۳۶۳)، آن روزها، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: سروش.
۲۰. حسین، طه (۱۳۸۲)، فلسفه اجتماعی ابن خلدون، ترجمه امیرهوشنگ دانایی، تهران: انتشارات نگاه.
۲۱. خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۲)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۲. دانایی، امیرهوشنگ (۱۳۸۴)، دکتر طه حسین و اندیشه هایش، پایان‌نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
۲۳. رسایی، داوود (۱۳۴۸)، حکومت اسلامی و نظر ابن‌خلدون، بی‌جا: چاپخانه خواندنی‌ها.
۲۴. روزنتال، اروین (۱۳۸۸)، اندیشه اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
۲۵. شیخ، سعید (۱۳۶۵)، غزالی: مابعدالطبیعه، ترجمه محسن جهانگیری، مندرج در: شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، جلد اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. شیخ، محمد علی (۱۳۹۶)، پژوهشی در اندیشه ابن خلدون، تهران: علمی و فرهنگی.

۲۷. صادقی فسائی، سهیلا (۱۳۷۹)، (، بررسی جامعه‌شناختی "تئوری انحطاط" در نظریات ابن‌خلدون، تهران: امیرکبیر.
۲۸. صداقت ثمر حسینی، کامیار (۱۳۹۲)، ابن‌خلدون، انتشارات آفتاب توسعه.
۲۹. طالبی، محمد (۱۳۹۱)، ابن‌خلدون و تاریخ، ترجمه محسن حسینی و سپیده ره‌انجام، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۳۰. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۰)، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران: ثالث.
۳۱. عبدالحی، ا.ک. م (۱۳۶۲)، مذهب اشعری، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ، مندرج در: شریف، میان محمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، جلد اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. کربن، هانری و حسین نصر (۱۳۶۱)، تاریخ فلسفه اسلامی، از آغاز تا درگذشت ابن‌رشد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. لاکوست، ایو (۱۳۸۶)، جهان‌بینی ابن‌خلدون، ترجمه مهدی مظفری، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۳۴. محدثی گیلوانی، حسن (۱۳۹۷)، ابن‌خلدون در بن‌بست‌ها و فقدان‌های ایرانی اسلامی؛ معضل افق‌زدایی از فرهنگ و اندیشه در جوامع اسلامی، تهران: نوید صبح.
۳۵. ممدپور، محمد (۱۳۸۹)، حکمت دینی و یونان‌زدگی در عالم اسلامی از آغاز تا عصر ابن‌خلدون، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۶. مهدی، محسن (۱۳۸۳)، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.