مطالعات تاریخ اسلام
سال دوازدهم/ شمارهٔ ۴۷/ زمستان ۱۳۹۹

ابن‌خلدون و دوراهی نقش سیاست شرعی و عرفی ـ عقلی در صدور احکام اجتماعی اسلام

رسول جعفریان[۱]
روح‌الله توحیدی‌نیا[۲]

چکیده: ابن‌خلدون به عنوان شخصیتی صاحب‌نظر در حوزهٔ مناسبات دین، سیاست و جامعه، با فهمی که از تاریخ حکومت‌های مسلمان داشته، به این پرسش چالش‌برانگیز در طول تاریخ اندیشهٔ اجتماعی مسلمانان پاسخ داده است که احکام اجتماعی تا چه اندازه ریشه در دستور شارع و یا عرف و مصالح عرفی دارد. مسئلهٔ مقاله حاضر «چیستی نسبت میان آموزه‌های شرعی و عرفی و سازوکار صدور احکام اجتماعی اسلام مبتنی بر آن» و مدعای تحقیق «سهم قابل توجه سیاست عرفی- عقلی در شکل‌گیری احکام اجتماعی اسلام از زاویهٔ دید ابن‌خلدون» است. بررسی‌ها نشان داد که در نظر او صدور حکم براساس نظام شرعی به صورت مستقل، ناممکن و براساس نظام عرفی- عقلیِ فارغ از شرع، ناکارآمد و مقدمهٔ پدید آمدن نظام پادشاهی بوده است. بنابراین قواعدِ عرفی و آرای خردمندان سهمی جدی و اجتناب‌ناپذیر از سیاست شرعی کارآمد را به خود اختصاص داده و تأمین کنندهٔ منافع دنیوی و اخروی جامعه است. هرچند به نظر، او در مجموع نتوانسته راه چاره نهایی را برای تعیین مسیر در دو راهی یاد شده آن‌گونه که انتظار می رفت، تعیین نماید.

واژه‌های کلیدی: ابن‌خلدون، سیاست عقلی و دینی، نظام عرفی و شرعی، احکام اجتماعی اسلام

۱ استاد تاریخ دانشگاه تهران ras.jafarin@ut.ac.ir
۲ دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) roholahtohidi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۹/۰۸/۰۸

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

The Dilemma of the Role of Religious and Customary-rational Policy in Social Rules of Islam from Ibn Khaldun's Point of View

Rasul Jafarian[1]
Roholah Tohidinia[2]

Abstract: Ibn Khaldun is an important expert in the field of religion, politics and society. With full knowledge of the history of Muslim states, he answers a question that has challenged social thought of Muslims throughout history: to what extent are social laws rooted in religious order or customary-rational interests? The present paper tries to answer this question: what is the relationship between religious and customary teachings, and what is the mechanism of issuing Islamic social rulings? This research claims that customary-rationality policy plays a significant role in the formation of Islamic social laws. Studies show that according to Ibn Khaldun, it is impossible to issue an independent social ruling based on the Sharia system. He proves that the customary-rational system is also ineffective without use of Sharia and, of course, causes the emergence of a kind of monarchy. Therefore, it can be said that customary laws and beliefs have a significant and inevitable role in effective policies of Sharia. This is due to the fact that it provides the worldly and otherworldly interests of the society.

Keywords: Ibn Khaldun, intellectual and religious policies, customary and religious system, social rules of Islam.

1 Perrofesor of history ras.jafarin@ut.ac.ir
2 PhD in Islamic History, University of Tehran (Corresponding author) roholahtohidi@yahoo.com

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

مقدمه

بدنهٔ اصلی هر نظام حقوقی، متشکل از مجموعه هنجارهایی است که انتظام‌بخش رفتار اجتماعی بوده و تحقق نظم حقوقی را هدف گرفته است. در پرسش از چیستی مبنا و منشأ این هنجارها باید به بنیان‌های نظری و مبانی معرفتی حاکم بر آن نظام مراجعه کرد. قانونگذاری توسط مسلمانان که برآیند آن، احکام شرعی در حوزهٔ روابط اجتماعی است نیز مبتنی بر مکاتب و دستگاه‌های معرفتی گوناگونی بوده است. از جمله مسائلی که مورد توجه نظریه‌پردازان در این باره قرار گرفته، آن است که در شریعت اسلام، احکام اجتماعی –به معنی مجموعه دستوراتی که در راستای تنظیم و تعدیل روابط میان مردم صادر می‌شود و در اصطلاح فقها از آن به احکام غیرعبادی یا معاملات تعبیر می‌شود(جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۱۲–۱۳؛ سلار، ۱۴۱۴ق: ۲۸)– تا چه حدی برآمده از دستورات شارع بوده و تا چه اندازه ریشه در عرف و مصالح عرفی داشته است؟ از دیرباز فقها، متکلمان و فیلسوفان متعددی به این امر پرداخته‌اند، اما شاید بتوان مهم‌ترین بحث‌ها در این باره را در مجموعه مطالعاتی دانست که ذیل عنوان «سیاست شرعی» از همان قرون نخستین مورد توجه علما و حکمای مسلمان قرار گرفت. مباحث این حوزه در راستای مشروعیت بخشیدن به بخشی از مناسبات سیاسی و احکام اجتماعی بوده که پس از ظهور اسلام و طی یک دورهٔ تاریخی طولانی به دلیل الزامات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی شکل گرفته است. علاوه بر آن، نوع برداشت صاحبانِ فکر در این حوزه و تلقی‌ای که از اهداف و مقاصد فقه اسلامی داشته‌اند نیز ذیل این مباحثِ درج شده است؛ و به همین دلیل این دیدگاه‌ها می‌تواند به درک و فهم بهتر سازوکار شکل‌گیری احکام اجتماعی در اسلام کمک شایانی کند.

ابن‌خلدون از جمله متفکرانی است که هرچند اثری مستقل در این زمینه نداشته، اما به عنوان شخصیتی صاحب‌نظر در حوزه مناسبات دین، سیاست و جامعه، به این پرسش پاسخ داده است. وی در سه بخش از کتاب *مقدمه* به‌طور مختصر به دو نوع سیاست دینی و عُرفی– عقلی[1] و مبانی هر یک پرداخته، اما در جای جای کتاب و به مناسبت، شواهدی را

۱ چنان‌که در ادامه آمده، ابن‌خلدون خود گاه از این نوع سیاست به عنوان سیاست عقلی و گاه به عنوان سیاست عرفی یاد کرده است؛ و از آنجا که در همهٔ موارد از این دو تعبیر در برابر سیاست شرعیِ صِرف استفاده کرده، می‌توان به ترادف نسبی این دو در بیان ابن‌خلدون پی برد. به نظر می‌رسد وجه جمع آن دو یعنی توجه به عرف و صد البته نظر عقلا در تشخیص مقتضیات زمانه را در نظر داشته است.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

از تئوری خود که نشان دهندهٔ دو نظام حقوقی شرعی و عرفی است، ارائه داده است. نوشتهٔ پیش‌رو به دنبال این است که وی از چه منظری و چگونه به بحث دربارهٔ نسبت میان آموزه‌های شرعی و عرفی پرداخته و چه الگویی را دربارهٔ سازوکار صدور احکام اجتماعی براساس این نسبت، پیشنهاد می‌دهد.

باید یادآور شد که پرداختن به مدل تبیینی ابن‌خلدون به معنی پذیرش مبانی او یا طرفداری از تطبیق چارچوب پیشنهادی با دوره‌های شکل‌گیری احکام اجتماعی در حکومت‌های مسلمان نیست؛ زیرا اینها خود بررسی‌های مستقلی را می‌طلبد. به‌ویژه آنکه ابن‌خلدون با وجود دسترسی و اِشراف نسبی بر منابع و شواهد تاریخی، خود متکفّل بیان مبانی نظریه و یا تطبیق آن – چنان‌که انتظار می‌رود– نشده و تنها به طرح چند نمونهٔ جزئی از مصادیق و شواهد صدور احکام اجتماعی ایده‌آل اکتفا کرده است.

تحقیقات صورت گرفته درباره شخصیت، تفکر و آثار ابن‌خلدون، به‌ویژه با تمرکز بر دو موضوع می‌تواند به عنوان پیشینهٔ تحقیق حاضر تلقی شود. نخست تحقیقاتی که به‌طور خاص به بحث و تفسیر نظریهٔ سیاست عقلی و شرعی او پرداخته‌اند؛ که در بین این آثار، کتاب *اندیشه سیاسی اسلام*[۱] نوشته روزنتال، کتاب *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*[۲] اثر محسن مهدی و کتاب *اندیشه ابن‌خلدون؛ عصبیت و دولت*[۳] نوشته جابری نقش ویژه‌ای دارند. در میان آثار داخلی نیز دو مجموعه مقالات به نظر جای معرفی دارد. نخست مجموعه مقالات *ابن‌خلدون و دنیای معاصر*[۴] و سپس مجموعه گفت‌وگوها و مقالات با عنوان *ابن‌خلدون در میانه تفاسیر*[۵]. بخش دوم نیز شامل آثاری است که نقش نهاد قدرت و یا خلافت اسلامی را در آرای ابن‌خلدون مورد بررسی قرار داده است. از آن میان می‌توان به اثر داوود فیرحی با عنوان *دانش، قدرت و مشروعیت*[۶] اشاره کرد که در اواخر بخش اول کتاب، دیدگاه ابن‌خلدون دربارهٔ قدرت و دانش را تبیین کرده است. در دو مقاله «روش‌شناسی بنیادین نظریه

---

۱ اروبن آیزاک جاکوب روزنتال (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمهٔ علی اردستانی، تهران: انتشارات قومس.

۲ محسن مهدی (۱۳۹۰)، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمهٔ مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳ محمد عابد جابری (۱۳۹۸)، *اندیشه ابن‌خلدون؛ عصبیت و دولت*، ترجمهٔ بهروز حسن‌نژاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۴ جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸)، *مجموعه مقالات ابن‌خلدون و دنیای معاصر*، مؤسسهٔ تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

۵ جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷)، مجموعه مقالات و گفتگوها، *فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا*، ش ۲۶ و ۲۷.

۶ داوود فیرحی (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

خلافت ابن‌خلدون»[۱] و «بررسی ماهیت و فراز و فرود دولت در اندیشه ابن‌خلدون»[۲] نیز به ترتیب برخی مبانی فکری ابن‌خلدون و محصول اندیشهٔ او دسته‌بندی شده است. ناگفته نماند که برخی پژوهشگران نیز نقش عرف در فقه را از دیدگاه متفکران مسلمان مورد بررسی قرار داده و به صورت کوتاه و گذرا به نظر ابن‌خلدون اشاره کرده‌اند؛ که از آن جمله می‌توان به نوشتهٔ صابری با عنوان *فقه و مصالح عرفی*[۳] اشاره کرد.

نوشتهٔ حاضر در سه بخش تنظیم شده است. به عنوان مقدمه، ابتدا به پیشینهٔ بحث از سیاست شرعی اشاره شده و سپس تبیین سیاست عقلی و دینی از منظر ابن‌خلدون در دستور کار قرار گرفته است. وجه جمع و سازوکار آمیختگی دو سیاست شرعی و عرفی در تحلیل ابن‌خلدون نیز در مرحله بعد بررسی شده است.

۱. پیشینهٔ بحث و ویژگی دیدگاه ابن‌خلدون

از همان قرن‌های نخست قمری برخی علما و فرهیختگان مسلمان با مطالعه میراث حکمای ایرانی یا آثار یونانی با عنوان اخلاق و سیاست مدن و البته در تلاش برای به کارگیری ظرفیت آموزه‌های دین اسلام، بحثی را با عنوان سیاست شرعی پی گرفتند. ملاحظهٔ سیر نگارش‌ها در این زمینه نمایانگر تألیف آثار مهمی است که بخش جدایی‌ناپذیر آن، دسته‌ای از استدلال‌های عرفی و عقلانی بود که برنامه و سازماندهی خاصی را از سازوکار دولت مسلمان پیشنهاد می‌کرد. بخش مهمی از این دست نگارش‌ها را می‌توان در آثار علمای مغربی و مالکی مشاهده کرد که به صورت جدی و بدون وقفه مورد توجه آنان قرار گرفته است. از جمله دلایل استقبال از این بحث، درگیری، ارتباط و تأثیرپذیری آنان از دنیای غیرمسلمانان و مسیحیان و البته فضای بازتر فکری و علمی این مناطق در مقایسه با مرکز قلمرو اسلامی بوده است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۷۳۳/۲– ۷۳۴). بررسی‌ها نشان می‌دهد که آنان تمایل داشتند دو نوع بحث را – البته به صورت تلفیقی– محور کار خود قرار دهند. بحث‌های فقهی خالص که با استناد به نصوص دینی قرآنی و

۱ ابراهیم عباس‌پور (۱۳۹۴)، «روش‌شناسی بنیادین نظریه خلافت ابن‌خلدون»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۶۹.

۲ حسین رفیع و مجید عباس‌زاده (۱۳۹۴)، «بررسی ماهیت و فراز و فرود دولت در اندیشه ابن‌خلدون»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، ش ۳۱.

۳ حسین صابری (۱۳۸۴)، *فقه و مصالح عرفی*، خراسان رضوی: دفتر تبلیغات اسلامی.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

حدیثی صورت می‌گرفت، در این آثار دیده می‌شود، اما تمایلی که مؤلفان به بحث‌های تحلیلی، عقلی، عرفی و غلبه نگره‌های رأی‌گرا بر متون دیگر داشتند، خصوصیت بارز این آثار است. ابوبکر طرطوشی مالکی (متوفای ۵۲۰ق)، ابن‌المناصف (متوفای ۶۲۰ق) و ابن‌فرحون (متوفای ۷۹۹ق) از جمله کسانی‌اند که در آثار خود چنین عمل کرده‌اند.

ابن‌خلدون نیز در چنین فضایی و در مواجهه با نظریات متعدد موجود در این حوزه، به مناسبت از طرح ابعاد دانش عمران – به دلیل ارتباط تنگاتنگی که مباحث نظم اجتماعی با نظم حقوقی دارد (جهان‌بین و گرجی ازندریانی، ۱۳۹۸: ۷۷۸– ۷۸۴)– به این موضوع وارد شده و زمانی که بحث او در کتاب *مقدمه* به بررسی ضرورت وجود حکومت و احکام اجتماعی رسید، تحلیلی را دربارهٔ سیاست دینی و عقلی و برآیند آن دو نظام حقوقی شرعی و عرفی ارائه داده است. با مرور نظریات حکما و علمای مسلمان می‌توان گفت برخی ابعاد و نتایج نظریات او توسط حکما و اندیشمندان مسلمان پیش از او مطرح شده است. برای نمونه، می‌توان از بُعد محتوایی به برخی گزاره‌های یکسان او با نوشته‌های ابن‌رشد (متوفای ۵۹۵ق) (زیویار، مجیدی و اعتمادی بزرگ، ۱۳۹۴: ۶۹–۷۶) اشاره کرد، اما به نظر می‌رسد کل‌نگری ابن‌خلدون در کنار روش تجربی و رویکرد واقع‌گرای او، مدلی نو را از چند و چون شکل‌گیری احکام اجتماعی در اسلام نمایان می‌کند.

در توضیح روش و رویکرد او باید اشاره کرد که در نظر ابن‌خلدون مشاهده و آزمایش ابزاری ضروری برای کسب هر شناخت در مورد پدیده‌هاست (نصار، ۱۳۶۶: ۷۴؛ بعلی، ۱۳۸۲: ۲۷) و گزاره‌های علوم بر مبنای آنها شکل می‌گیرد (غراب و آزاد ارمکی، ۱۳۷۹: ۲۴۷). شناخت زمانی به دست می‌آید که آدمی بتواند رابطهٔ علّی را میان پدیده‌ها برقرار سازد (علیزاده، اژدری‌زاده و کافی، ۱۳۹۰: ۴۸۶) و از آنجا که عقل تجربی از اشتراک‌پذیری افهام عموم شکل می‌گیرد، تفسیر عقلانی از روابط میان پدیده‌ها و وقایع، خود به ابراز تحلیل و تبیین پدیده‌ها تبدیل می‌شود (آزاد ارمکی، ۱۳۷۷: ۹۱– ۱۰۲؛ جابری، ۱۳۹۱: ۱۴۹–۲۰۳). وی با این مبانی، ابتدا با الگوگیری از مسعودی در جست‌وجوی علل رخدادهای تاریخی – از جمله سیاست‌های حاکم بر قانونگذاری در حکومت‌های پیشین– بوده (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۶۰/۱) و سپس تلاش کرده وقایع را از حالت منفرد خویش خارج کند و با طبقه‌بندی آنها به انواعی که به آن تعلق دارند، قواعد

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

و قانون‌مندی‌های حاکم بر آنها را کشف کند (آزاد ارمکی، ۱۳۷۷: ۹۱-۱۰۲). عامل مهم دیگر در مطالعات ابن‌خلدون - چنان‌که اشاره شد- واقع‌گرایی اوست. وی در همین راستا به نقد مدینهٔ فاضله فلاسفه پرداخته و آن را آرمان‌شهری به دور از حقیقت جامعهٔ بشری خوانده است. بنابراین وی می‌کوشید براساس آنچه که وجود داشته است، تحلیلی از پدیده‌ها ارائه کند.

۲. سیاست شرعی و عرفی- عقلی و وجه آمیختگی آن دو

ابن‌خلدون در کتاب *مقدمه* از دو منظر به سیاست شرعی نگریسته است؛ گاه چنان از سیاست شرعی سخن به میان آورده که کاملاً در برابر سیاست عرفی قرار می‌گیرد و گاه با تمرکز بر تاریخ تحولات حکومت‌های مسلمان، سیاست عقلی را به عنوان بخشی از سیاست شرعی مورد توجه قرار داده است. در این بخش، ابتدا به‌طور جداگانه مختصات هر یک از دو سیاست مطرح شده و سپس ضرورت جمع میان این دو بررسی شده است.

۲-۱. ویژگی‌های دو سیاست شرعی و عرفی-عقلی

در نگاه ابن‌خلدون اقتضای حکومت بر مردم، قهر و غلبه است، اما همین امر در بسیاری موارد باعث انحراف حکومتگران از مسیر صحیح می‌شود و نتیجهٔ آن آسیب‌های بزرگ و جبران ناشدنی خواهد بود. از جملهٔ این آسیب‌ها، اختلاف احکام و دستورات هر حکمران مطابق مقاصد شخصی اوست (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۶۳/۱). ابن‌خلدون معتقد است همین موارد می‌تواند سبب نیرویی قوی در مردم برای روی آوردن به هرج و مرج و کشتار شود؛ و اینجاست که ضرورت وجود قوانینی برای ادارهٔ امور کشور و تبعیت همگان از آن روشن می‌شود. شاهد ابن‌خلدون برای این سخن جاری و ساری بودن قوانین در میان عموم ملت‌ها از جمله ملت‌های باستانی و نقش جدی قوانین در انتظام بخشیدن به تعاملات اجتماعی است (همان، ۳۶۴/۱). از منظر ابن‌خلدون، بررسی تاریخ حکومت‌ها نشان می‌دهد که دو نوع سیاست توسط حکمرانان مسلمانان و کفار دنبال شده است. «اگر قوانین از جانب خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد، چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه این قوانین از سوی خدا به وسیله شارعی بر مردم فرض و واجب گردد، آن را سیاست دینی می‌خوانند» (همان).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

پیش از پرداختن به ویژگی‌های این دو نوع سیاست، باید اشاره کرد که نام‌گذاری دو نوع سیاست، براساس بنیان‌های فکری دو نوع سیاست است. مقصود ابن‌خلدون از عقل در اینجا همان قوهٔ ادراکی است که برای نمونه می‌توان با آن معانی را درک کرد و به کار برد یا واقعیت‌ها را سازماندهی کرد. البته منظور او درون‌مایهٔ صدور فرمان در سیاست عقلی نیست، بلکه چنان‌که در جای جای کتاب *مقدمه* قابل برداشت است، این هستهٔ درونی مجموعه قواعد برآمده از عادات، آداب و رسوم، تجربه‌ها و یافته‌های عقلاست (همان، ۲۳۶/۱، ۷۶۰)؛ که الوردی از آن به «قانونمندی‌های جامعه و مقتضیات زمانه» تعبیر کرده است. شاهد دیگر این امر، تأکیدی است که ابن‌خلدون درباره بهره‌مندی حکومت‌های غیرمسلمان از عادات و رسوم و اقتضائات جامعه برای صدور دستورات و فرمان‌های اجتماعی خود دارد (همان، ۵۹۰/۲). بنابراین به خوبی برداشت می‌شود که مقصود او از سیاست عقلی، بیشتر سیاست مبتنی بر قواعد و مصالح عرفی است.

با توجه به آنچه که تاکنون مطرح شده، زین پس برای بحث درباره سیاست عقلی و دینی، از دو تعبیر نظام عرفی و نظام شرعی استفاده می‌شود. با بررسی کتاب *مقدمه* می‌توان به جدول زیر دست یافت که شامل ویژگی‌های ناهمگون دو نوع نظام حقوقی از جهت منشأ احکام، غایت احکام، منبع مشروعیت احکام، ضمانت اجرای احکام، مناط صدور احکام، حجم داده‌های احکام و روش دستیابی به احکام است (همان، ۳۶۱/۱-۳۶۲، ۵۹۱-۵۹۳؛ مهدی، ۱۳۹۰: ۲۹۹-۳۰۲؛ جابری، ۱۳۹۸: ۳۱۲-۳۱۸). تأکید بر «حکم» به دلیل باور ابن‌خلدون در تأثیر مستقیم حکومت بر احکام اجتماعی است که توضیح آن در بخش بعد آمده است.

*	محورهای ناهمگونی	نظام عرفی- عقلی	نظام شرعی
۱	منشأ حکم	قوانین جامعه و مقتضیات آنها	ارادهٔ تشریعی خداوند
۲	مقصود نهایی از حکم	تأمین منافع دنیوی	تأمین منافع اخروی
۳	منبع مشروعیت حکم	انواع مشروعیت زمینی	قدرت الهی
۴	ضمانت اجرای حکم	پاداش و کیفر دنیوی	ثواب و عقاب اخروی
۵	مناط صدور حکم	مصالح و مفاسد ظاهری	مصالح و مفاسد ظاهری و باطنی
۶	روش دستیابی به حکم	مراجعه به آرای خردمندان	مراجعه به دین‌شناسان

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

از آنجا که مصداقی برای نظام حقوقی که تنها مبتنی بر شرع باشد، یافت نمی‌شود، ابن‌خلدون تنها در مورد احکام شرعی تأکید کرده که «وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند، سزاست که آن را بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر؛ و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوییم هرچند با آنها معارض باشد. بلکه باید به هرچه شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و درباره مسائلی که آنها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آن را به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم» (جابری، ۱۳۹۸: ۳۱۳). البته مصادیق متعددی را در کتاب *مقدمه* برای نظام حقوق عرفی طرح کرد که از آن جمله مجموعهٔ احکام اجتماعی ایرانیان پیش از اسلام و یا برخی دیگر از حکومت‌های باستانی است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۶۴/۱). وی تأکید کرده است که سیاست حکمرانان در این موارد مبتنی بر کشورداری و پادشاهی بوده است و نه خلافت (همان، ۷۴۴/۲). از این سخن برمی‌آید که او سیاست عقلی را برآمده از سازوکار پادشاهی می‌دانست و سیاست دینی را مجموعهٔ احکام برآمده از نهاد خلافت می‌شمرد.[۱] باید توجه داشت که مبنای این تقسیم‌بندی، امکان دستیابی به اهداف دنیوی و نظم عمومی براساس سیاست عقلی است؛ که ابن‌خلدون نشانهٔ آن را حیات اجتماعی بیشتر مردم دنیا که اهل هیچ شریعتی نیز نیستند، می‌دانست (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۸۰/۱).

۲-۲. وجه جمع دو سیاست شرعی و عرفی- عقلی

ابن‌خلدون معتقد بود در حکمرانی اسلامی نوعی آمیختگی میان سیاست‌های شرعی و عرفی وجود دارد. وی تأکید داشت که لازم است حاکم اسلامی در دستورات و فرمان‌های خود، هم بر واقعیات جامعه که ناشی از نوعی عقل‌اندیشی است، توجه کند و هم باید مراقبت کند تا جایگاه شرع کم‌رنگ نشود و مغفول نماند (همان، ۲۷۳/۱؛ سیدباقری، ۱۳۸۴: ۹۰). در جای دیگر تصریح کرده است که در پایبندی به سیاست‌های عقلی، فرقی بین حکمرانان مسلمان و کافر نیست (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۶۴/۱). وجهی که ابن‌خلدون برای این آمیختگی بیان کرده، ترکیبی از یک قاعدهٔ اجتماعی و حقوقی و باورهای کلامی است. وی از یک سو

---

۱ تقسیم‌بندی که ریشه در گفتار صحابه پیامبر(ص) دارد و برای نمونه در واقعه‌ای سلمان فارسی خطاب به خلیفه دوم گفته بود «... اگر امینی وفادار و نگهبان باشی، خلیفه‌ای وگرنه پادشاهی» (طبری، ۱۳۷۵: ۲۷۹/۳).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

توجه به عرف و مصالح عرفی از سوی قانونگذار را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانست و از سوی دیگر، با وجود مقاصد اخروی امکان اکتفا کردن به سیاست‌های عرفی را ناصحیح می‌شمرد.

در نگاه ابن‌خلدون، قدرت و سلطه عامل مهم تحولات اجتماعی است، اما بی‌تردید در سیاست‌ها و اقدامات خود متأثر از خواص ساختاری جامعه است؛ موضوعی که از منظر او به تجربه ثابت شده و نمی‌توان تفاوتی را در این باره میان حکومت‌ها قائل شد. وی در بخش مربوط به «تغییر احوال ملل» نوشته است: «فرمانروایان هرگاه بر دولتی استیلا یابند و زمام امور آن را در دست گیرند، ناچارند آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروایی خویش را بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند و (البته) گذشته از این عادات، نسل خویش را از یاد نبرند» (همان، ۵۳/۱). در بیانی دیگر، او با تأکید بر رعایت مصالح انسان و ضرورت آن، آورده است: «اگر در این باره اهمال شود آرمان‌ها و اهداف انسانی تحقق نخواهد یافت و این امر وابسته به توجه به سیاست این جهان است» (همان، ۷۲/۱، ۲۴۶). بنابراین او قائل به نوعی تقدم مطابق با عبارت نخست برای قواعد عرفی بود و از سوی دیگر، ارزش‌ها و مصالح دنیوی انسان را وابسته به قواعد و سازوکار زندگی اجتماعی می‌دانست. به‌طور کلی در نظر او در هر جامعه مجموعه قواعد یا قوانینی براساس عرف و مقتضیات زمانه وجود دارد که هر حکمران در شروع کار خود چاره‌ای جز پذیرش بسیاری از آنها ندارد. با این نگاه، از آنجا که پیش از ظهور اسلام این قواعد عرفی بود که مسیر احکام اجتماعی را مشخص می‌کرد (همان، ۳۶۷/۱)، به‌طور طبیعی این قواعد در شکل‌گیری احکام اسلامی تأثیرگذار بوده است.

از جهت دیگر، او بر مفهوم عدالت و جایگاه آن در دو سیاست شرعی و عرفی تأکید داشته است. وی معتقد بود: «در حکومت‌های غیردینی، با حاکم شدن سیاست عقلی بر جامعه، هرچند به عدالت نیز توجه می‌شود، اما این عدل محدود است و نقایص آن منبعث از محدودیت هدفی است که دولت دنبال می‌کند؛ زیرا مقاصد حقیقی بشر منحصر به مقاصد و مصالح دنیوی نیست و از آنجایی که این سیاست همّ خود را صرفاً به حصول این مقاصد مصروف می‌دارد، عدالت آن نیز به همان نسبت محدود است» (همان، ۳۱۶/۱). او در همین راستا به نقش عدالت در سیاست عقلی نیز پرداخته و در ترسیم آن با لحنی نزدیک به سیاست‌نامه‌های ایرانی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷۳) نشان داده است که مفهوم عدل

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

در نظام پادشاهی، تنها تأمین رفاه و حقوق رعیت است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۷۲/۱). با این توضیح، نظام حقوقی آرمانی که اهداف انسان را به صورت کامل تأمین کند، صرفاً مبتنی بر عرف و مصالح عرفی نخواهد بود.

گفتنی است ابن‌خلدون فوایدی را نیز برای توجه به شریعت اسلامی در احکام اجتماعی مطرح کرده است. برای نمونه، او معتقد است با توجه به اینکه امیدها و خواهش‌های افراد هنگام کاربست سیاست‌های شرعی، معطوف به مقاصد آن‌جهانی مانند فناناپذیری و سعادت اخروی است، می‌توانند درباره مقاصد این‌جهانی میانه‌روی در پیش گیرند و احتیاجی نیست که رعایا به زور یا از بیم کیفر این‌جهانی یا امید به پاداش‌های ظاهری، وادار به پیروی از احکام شرع شوند (مهدی، ۱۳۹۰: ۳۳۵).

۳. چگونگی آمیختگی دو سیاست شرعی و عرفی- عقلی

ابن‌خلدون معتقد است با وجود آمیختگی دو سیاست شرعی و عرفی در حکومت‌های مسلمان، دولت‌ها در این امر یکسان عمل نکرده‌اند و هر یک برحسب امکان و ظرفیتی که داشته‌اند، از قواعد و مصالح عرفی بهره برده‌اند (همان، ۵۱۲). با این حال وی تلاش کرده است مکانیسم و رابطهٔ میان عرف و شرع را در احکام اجتماعی، هرچند با عباراتی مختصر نشان دهد. البته پیش از پرداختن به این موضوع، اشاره به مبانی کلامی و فقهی ابن‌خلدون، به درک ابعاد نظریهٔ او کمک می‌کند.

۳-۱. مبانی کلامی و فقهی مؤثر بر نظریه

باید توجه داشت که ابن‌خلدون پیرو فقه مالکی، البته با مختصات متفاوت آن در مغرب اسلامی بوده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که برخلاف آثار فقه مالکی که در عراق نوشته می‌شده و به دلیل حضور افکار و مذاهب گوناگون فقهی در این منطقه، بر ادلّه و احادیث پشتیبان نظریات فقهی نیز تأکید می‌شد؛ از ابتدا گفتمانی در منطقهٔ غرب جهان اسلام و به‌ویژه مغرب حاکم بوده و در راستای آن مسلمانان تنها تألیفات فقهی عاری از ادله و احادیث را می‌پسندیدند.[۱] این‌گونه پدیده‌ها و از آن مهم‌تر تأثیر جدی که فقه

۱ از جمله دلایل این رویکرد را وجود مذاهب و گفتمان‌های فقهی گوناگون در عراق و عدم چنین فضایی در افریقیه دانسته‌اند (عبدالصمد طاهر، ۲۰۰۲: ۶۹-۷۱).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

مالکی از شیوهٔ صدور حکم خلیفه دوم (الریسونی، ۱۴۱۲: ۱۰۴) و گفت‌وگوهای علمی مالک‌بن انس[۱] گرفته، فضا را برای به کارگیری هرچه بیشتر عقل در تشخیص احکام و قوانین در منطقه مغرب مهیا ساخت (الزلمی، [بی‌تا]: ۴۸۵). این موضوع سبب شد تا برای نمونه هنگام استنباط احکام شرعی در ابواب اجتماعی چون معاملات، نکاح، حدود، دیات و غیره به موضوع مقاصد شریعت و یا مصالح مشروع توجه ویژه‌ای شود (الریسونی، ۱۴۱۲: ۷۵–۷۷).

موضوع دیگری که می‌تواند نمایانگر تطور فقه مالکی و تفاوت نگرش‌ها و گرایش‌های اهل مغرب با فضای فقهی مرکز قلمرو مسلمانان که بیشتر تکیه بر اخبار دارد، باشد، از اختصاصات فقه مالکی یعنی فقه «النوازل» است (الزحیلی، ۲۰۰۱: ۹) که در آن به مسائل نوپدیدی که در چارچوب زندگی اجتماعی مردم رخ داده و سرشتی بومی دارد، پرداخته می‌شود (الونشریسی، ۲۰۱۵: ۱۸۳/۱۰، ۲۴۹). باید گفت فقه نوازل ریشه در روحیهٔ نوآوری و نگرش خلاقانه اهل این منطقه داشته[۲] و به همین دلیل برای استنباط حکم در آن به عرف و عادات، محیط اجتماعی و تغییر زمان و مکان و شرایط زمانه توجه ویژه‌ای می‌شود (رضایی، ۱۳۹۷: ۱۰۷، ۱۰۸). می‌توان تا حدی اطمینان یافت که ابن‌خلدون در نظریهٔ خود متأثر از فضای فقهی مغرب بوده است؛ چنان‌که اهمیتی که وی برای حکم براساس مصالح و مقاصد شریعت قائل بوده است را می‌توان در ارتباط نظریاتش با دیدگاه‌های شاطبی (متوفای ۷۹۰ق) از فقیهان مهم مالکی هم‌عصر او مشاهده کرد.[۳]

موضوع مهم دیگر در مبانی ابن‌خلدون آن است که او نیز همچون بیشتر اندیشمندان در حوزهٔ سیاست شرعی، گرایش به مبانی اشاعره داشته و همین امر سبب شده تا برخی چنین ادعا کنند که علم عمران و تمامی ابعاد نظریهٔ ابن‌خلدون در متن تفکر کلامی اشعری و تحت تأثیر غزالی (متوفای ۵۰۵ق) شکل گرفته است (پارسانیا، ۱۳۹۷: ۱۵–۱۷؛ قربانی، ۱۳۹۴: ۱۳۹–۱۶۴). با این حال، نگارندگان پژوهش حاضر این دیدگاه را نیازمند بررسی و شواهد

۱ برای نمونه، درباره جدا کردن جلسات حدیث و جلسات مسائل فقهی توسط مالک و پاسخگویی به بسیاری مسائل بدون استناد به نصوص، ر.ک. به: ابونعیم اصفهانی، [بی‌تا]: ۳۱۸/۶، ۳۲۲.

۲ گفت‌وگویی درباره فقه النوازل در غرب اسلامی، تاریخ و روش‌شناسی (www.islamweb.net/ar/article/2630).

۳ در این باره برای نمونه می‌توان به کتاب حمادی با عنوان *المصالح المرسله و بناء المجتمع الانسانی: شاطبی و ابن خلدون نموذجین* مراجعه کرد.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

بیشتری می‌دانند و در پاسخ به این پرسش که باورهای کلامی اشاعره و اهل حدیث در مورد نقش عقل چه تأثیری بر رویکرد و نظریهٔ ابن‌خلدون در مورد صدور احکام اجتماعی دارد، به نظر می‌رسد باید به دو نکته توجه داشت. نکتهٔ نخست درباره نگاهی است که ابن‌خلدون به انسان و جایگاه عقل آدمی دارد. در نظر وی، آدمی این امکان را دارد تا به یاری نعمت اندیشه درصدد کشف راه‌های تأمین معاش برآید (خوشرو، ۱۳۷۴: ۹۵)؛ در این راه از انواع علوم و صنایع بهره گیرد و تشکیلات منظمی را به روش‌های گوناگون سیاسی و فلسفی ایجاد کند و به وسیله قوهٔ ناطقه و عاقله از مفاسد به سوی مصالح روی آورد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۲۷۲/۱، ۸۶۴/۲). وی تأکید کرده است که انسان از فطرت بشری و البته روابط اجتماعی تأثیر می‌پذیرد. با این حال، از قدرت و اراده‌ای برخودار است که می‌تواند موجبات تحول و تنوع جوامع بشری را فراهم آورد. روشن است که این جنبه از دیدگاه ابن‌خلدون و توجهی که به نقش و اراده و اختیار انسان داشته، کمتر نسبتی با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اشعری دارد که برای نمونه به سلب مسئولیت انسان در مورد کارهایش و یا نفی عقل نظری و عملی می‌پرداخت. باید گفت مکتب اشعری به‌تدریج قائل به باورهایی شد که در میانهٔ افراط و تفریط‌های معتزله و حنابله درباره عقل‌گرایی وجود داشت. همچنین با تحولاتی چون الغای خلافت اسلامی و رویارویی جهان اسلام با فرهنگ کفار در مناطقی چون مغرب اسلامی، اشاعره به عقل به عنوان یک منبع روش‌شناختی روی خوش نشان دادند. البته بررسی نمونه‌ها و روند بحث در ادامه نشان می‌دهد که ابن‌خلدون گاه در طرح ابعاد و مرزهای سیاست شرعی و عقلی احتیاط کرده و بر ناتوانی عقل از جهت ابعاد گوناگون تأکید ورزیده است؛ به همین دلیل در عمل می‌توان تأثیرات نگاه اشعری را در برخی زوایای نظر او دنبال کرد. با این حال، در بررسی نگاشته‌های وی دربارهٔ بحث حاضر نمی‌توان این تأثیرپذیری را – برای نمونه، آن‌چنان‌که در تفسیر کلی او از نظام هستی و دفاع از نگرش دوری‌اش به تاریخ به دست می‌آید– مشاهده کرد (نجفی، ۱۳۹۷: ۹۲).[۱] نکتهٔ دیگر آنکه تأثیرپذیری آرای ابن‌خلدون از تفکر اشعری را می‌توان به خوبی در تاریخ‌نگاری وی از وقایع اجتماعی و

۱ گفتنی است که نویسنده اصراری بر عدم تأثیرپذیری همه‌جانبهٔ ابن‌خلدون از اشاعره ندارد و حتی با پذیرش این امر، مهم آن است که نظریه ابن‌خلدون تا چه حدی ظرفیت و قابلیت پرورش برای دستیابی به یک چارچوب نظری در مورد مسئلهٔ مذکور دارد.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

سیاسی پس از رحلت پیامبر(ص) مشاهده کرد. همین امر سبب شده بود که وی تعصب خاصی نسبت به عصر خلفای راشدین و رگه‌های تفکر مسلط بر جامعه در این دوره داشته باشد و به دنبال پرورش دیدگاه‌های رایج در این دوره و منفی جلوه دادن سیاست‌های حاکمان دوره‌های بعد باشد.

۳-۲. سازوکار جمع دو نظام در صدور احکام اجتماعی اسلام

در نگاه ابن‌خلدون، با ظهور اسلام ارزش‌های والایی به عنوان بایسته‌های زندگی جمعی مطرح شد که به‌طور طبیعی بخشی از قواعد عرفی امکان ظهور و بروز خود را به‌تدریج از دست داد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۸۹/۱) و به همین دلیل آن‌گونه نبود که شرع خود متولی طرح نظامی نو، مستقل و تمام‌نما از احکام اجتماعی باشد، اما بی‌شک تحول صورت گرفته، اساسی می‌نمود. در نظر او، برای شارع مهم آن بود که اهداف دنیوی، فرع بر اهداف اخروی قرار گیرد و از آنجا که سیاست شرعی، آن اهداف را تأمین می‌کند، بر سیاست‌هایی که بشر بدان دست می‌یابد، مقدم شد. با این حال، سیاست شرعی خواهش‌های طبیعی و دنیوی بشر یا بنیادهایی را که بر این خواهش‌ها پایه‌گذاری شده‌اند، از میان نبرده و سرکوب نکرده است؛ زیرا خواهش‌های نفسانی بشر شالوده‌های لازم برای تمام سیاست‌ها از جمله سیاست شرعی می‌باشند (مهدی، ۱۳۹۰: ۲۲۹). با این نگاه، شرع تنها این خواهش‌های مربوط به مقاصد دنیوی را تعدیل کرده است و با ورود خود سبب شد تا این مقاصد به سمت هدف واقعی بشر سوق داده شود (همان). با این حال، به نظر می‌رسد ابن‌خلدون نظریهٔ منسجم و جامعی را درباره جمع میان دو سیاست ارائه نداده است. از این رو، از یک سو در فصلی با عنوان «اینکه در اجتماع بشری ناچار باید سیاستی به کار رود که نظم و ترتیب امور اجتماع برقرار شود» تأکید می‌کند که در صدور احکام اجتماعی باید ابتدا به منابع شرعی مراجعه کرد و آنگاه نظریات حکما درباره آداب و رسوم و سیرت پادشاهان را ملحوظ داشت (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۴۲۰/۱). این نظر در مورد جایی است که حاکم قصد صدور ابتدایی دستور یا فرمانی را داشته باشد، اما در جایی که قواعد عرفی خاصی وجود داشته باشد، در صورتی از سوی حکومت لازم‌الاجرا می‌شود که مخالفت صریحی از جانب شرع با آن طرح نشده باشد (همان، ۵۹۴/۱). از سوی دیگر، او

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

در ابتدای فصل دیگری از کتاب که به دو دسته مشاغل دینی و حکومتی پرداخته، تأکید کرده است که دستگاه خلافت به عنوان صاحب شرع دو وظیفه دارد. نخست، محافظت از دین و دیگری سیاست امور دنیوی. تأکید وی آن است که در مورد اول یعنی اجرای امور دینی، خلیفه براساس تکالیف شرعی که بر آن مأمور شده، عمل می‌کند و مردم را نیز بدان وادار می‌کند، اما در مورد دوم یعنی تنفیذ سیاست دنیوی، به مقتضای مصالح عمومی و اجتماعی اقدام می‌کند (همان، ۴۲۰/۱). براساس این شواهد می‌توان گفت ابن‌خلدون عامل مهم شکل‌گیری احکام اجتماعی را قواعد عرفی و دستورات حکومتگران که براساس تشخیص مصالح عمومی صورت می‌گرفت، می‌دانست؛ با این شرط که عرف و مصالح عرفی در راستای ارزش‌های دینی قلمداد شود.

این نوع نگاه را می‌توان در بخش‌های دیگری از کتاب *مقدمه* به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مشاهده کرد. برای نمونه، ذیل بحث دربارهٔ دانش پزشکی چنین عبارتی از او دیده می‌شود: «طب منقول در شرعیات از این قبیل (امور عرفی عادی) است و هیچ پیوندی با وحی ندارد... چه آنکه پیامبر(ص) مبعوث شد تا به ما شرایع را به ما بیاموزد... نه برای طب یا دیگر اموری که در شمار عادیات است» (همان، ۴۹۳/۱). در ادامه، ابن‌خلدون به حدیثی اشاره کرده است که همواره از سوی فقهای مسلمان در مورد محدودهٔ کارآمدی «عرف» در استنباط شرعی، مورد بحث و نظر بوده است. مطابق این خبر وقتی از چگونگی تلقیح درخت خرما نزد پیامبر(ص) بحث شد، فرمود شما به امور دنیایی خویش داناترید (همان).

همچنین وی در فصل‌های پایانی مربوط به تحول دولت‌ها، مصداقی بارز از دستور شرعی و قانونگذاری حاکم اسلامی را به تصویر کشیده است. او معتقد بود نامه طاهربن‌حسین سردار مأمون به پسرش عبدالله بن طاهر که در آن توصیه‌هایی را در مورد چگونگی حکومت بر مردم مطرح کرده، می‌تواند نشان دهندهٔ یک نظام ایده‌آل باشد (همان، ۵۹۱/۱). مرور این نامه که البته اختصاص به احکام اجتماعی ندارد، نشان می‌دهد که محتوای آن تا حدود زیادی تأمین کنندهٔ جمع میان سیاست دینی و عقلی است که در آغاز مقاله بدان اشاه شد. در این نامه، از یک سو بارها به آموزه‌ها و مفاهیم دینی چون رعایت تقوا، یاد مرگ، عمل به واجبات و ترک محرمات، مواظبت بر سنن پیامبر(ص)،

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

اجرای حدود الهی، نیت خالص و بسیاری از آیات و احادیث پیامبر(ص) پرداخته شده، اما از سوی دیگر، در بیشتر امور مربوط به ریاست بر امور دنیوی جامعه، بر ضرورت بهره‌مندی از تجارب و قواعد طبیعی جاری میان عقلا تأکید شده است (همان).

با این حال ابن‌خلدون در بخش دیگری که به مسئولیت‌های خلیفه و زیردستان او پرداخته، نشان داده است که مقصود او از این عبارات کنار نهادن آنچه که به عنوان دستورات شارع یا سیره نبوی درباره روابط اجتماعی و احکام حکومتی وجود دارد، نیست، بلکه برعکس لازم است حکومت به این احکام به‌طور جدی پایبند باشد. در همین راستا وی تأکید کرده که «فقیه باید در همهٔ احکام و اموال و سیاست‌های کلی یا جزئی و موجبات عزل اگر روی دهد و مقاصد دیگر پادشاه و سلطان و نیز در تمامی وظایف مندرج در ذیل فرمان او از قبیل وزارت یا خراج‌ستانی یا فرمانروایی در برابر نظر سلطان، صاحب‌نظر باشد» (همان، ۴۵۲/۱). در ادامهٔ این عبارت، ابن‌خلدون سبب تحقق سیاست شرعی را توجه حاکم به نظرات فقیه دانسته، اما تأکید کرده است که او در کتاب *مقدمه* متکفل طرح این احکام شرعی نیست و تنها از آن جهت به خلافت می‌نگرد که به طبیعت اجتماع انسانی مربوط باشد؛ به همین دلیل خوانندگان را به کتاب *الاحکام السلطانیه* ماوردی (متوفای ۴۵۰ق) ارجاع می‌دهد.

در پایان بحث، مقایسهٔ گذرا میان دیدگاه ابن‌خلدون با برخی متفکران نام‌آور پیش از او، می‌تواند ثمربخش باشد. نخست می‌توان به دیدگاه ماوردی (روزنتال، ۱۳۸۸: ۷۰–۹۸) اشاره کرد. نخست باید توجه داشت که او در باب‌های متعدد که به ضرورت گردش امور جامعهٔ مسلمانان پرداخته، برای مشروعیت و جواز کاربردی و وجودی قدرت از شرع و آیات و روایات و احکام مذاهب استفاده کرده و ستون مرکزی آن را امامت (خلافت) می‌دانست (حرم‌پناهی، ۱۳۸۸: ۱۹۱–۲۰۷). ابن‌خلدون در موارد متعدد از وی پیروی کرده و برای نمونه خلافت را نیابت از سوی شارع برای حفظ دین و اداره جهان دانسته است. البته می‌توان گفت آنچه ماوردی مورد بحث قرار داده، کمتر وجودی مستقل از استنادات فقهی–کلامی دارد؛ درحالی‌که ابن‌خلدون پای در جامعه نهاده و عناصر متعددی را خارج از شرع و در چارچوب علم عمران مورد توجه قرار داده و به همین دلیل مسیر فراخی را پیش روی عقلِ تجربی با همهٔ محدودیت‌هایی که شرع پدید آورده، قرار داده است. نکتهٔ

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

دوم آنکه در یک نگاه کلی به نظر می‌رسد اگر ابن‌خلدون درصدد بود به‌طور مستقل – و نه چنین پراکنده و گاه گذرا– به بحث دربارهٔ سیاست شرعی بپردازد، محتوای کار او به کتاب *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام* یکی از آثار تألیف شده در عصر مملوکی در حوزه سیاست شرعی نزدیک می‌بود. نویسندهٔ این کتاب ابن‌جماعه (متوفای ۷۳۳ق) از علمای مشهور، مدرسان پرکار، قاضی و درگیر تحولات سیاسی و حکومتی بوده است؛[1] که این ویژگی‌ها سبب شد تا وی در نگارش اثر یادشده از نوعی واقع‌بینی برخودار باشد. بررسی‌ها درباره این اثر نشان می‌دهد که نوع این برداشت‌های فقهی که عنوان حکم شرعی در حوزه سیاست شرعی به خود گرفته، بیش از هر چیز برگرفته از مصحلت عرفی بوده که به صورت عادی در کتب سیاست شرعی از قدیم‌الایام دیده می‌شود و همچنین مستند به اعمال خلفای نخستین است؛ به‌ویژه آنچه که توسط خلیفه دوم صورت گرفته، به‌طور دقیق جنبهٔ عرفی داشته و مصلحت‌اندیشی شخصی او بوده است و برای ابن‌جماعه و پیشنیان وی صورت «شرعی» به خود گرفته بود (جعفریان، ۱۳۹۳: ۴۳۲–۴۳۸).

نتیجه‌گیری

بررسی‌ها نشان داد که ابن‌خلدون – به صورت گذرا و نه چندان منسجم– از زاویهٔ نگاه کل‌نگرانه و البته واقع‌گرایانه‌اش به تاریخ جریان حکمرانی مسلمانان و همچنین با تأثیرپذیری از آگاهی‌های مربوط به سیاست شرعی، از برخی ویژگی‌های دو نوع حکمرانی براساس شرعی و عرفی– عقلی پرده برداشته است. سیاست شرعی در تفسیر او – اگر به صورت مستقل در ذهن آید– چیزی جز مراجعه به دین‌شناسان و توجه به مصالح و مفاسد با در نظر گرفتن ثواب و عقاب اخروی نیست و احکام آن ریشه در ارادهٔ تشریعی خداوند دارد. سیاست عرفی– عقلی نیز (چنان‌که در جوامع غیراسلامی صورت استقلالی آن قابل مشاهده بوده است) همان آرای خردمندان و توجه به مصالح ظاهری با هدف تأمین منافع دنیوی جامعه بوده و تنها ریشه در عرف و مقتضیات زمانه دارد. ابن‌خلدون به عنوان مقدمه، بر نامطلوب بودن سیاست عرفی صِرف – با نیم‌نگاهی به موجبات دنیوی آن

---

۱ برای اطلاع بیشتر درباره او می‌توان به مقدمهٔ تحقیق کتاب *تحریر الأحکام فی تدبیر أهل الإسلام* نوشتهٔ بدرالدین‌بن جماعه مراجعه کرد.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

از جمله شکل‌گیری نظام پادشاهی و همچنین عدم ثمربخشی اخروی آن- پرداخته است. سپس از گریزناپذیر بودن توجه به عرف و مقتضیات زمانه، لزوم جمع میان دو سیاست شرعی و عرفی- عقلی را نتیجه گرفته و به ارائهٔ چارچوبی هرچند مختصر اما به نسبت کامل از آنچه که در همین راستا در دورهٔ خلفا در صدر اسلام و عصر امویان و عباسیان رخ داده، پرداخته است. با این حال، می‌توان گفت او در این دوراهی، توان عرف را حتی به همان اندازه که در اندیشه‌اش پرورش داده، در بُعد عقل عملی و چینشی که از نقش‌ها و مسئولیت‌های حکومتی ارائه داده، مورد توجه قرار نداده و بارها با ابهام و احتیاط از آن سخن گفته است. در مجموع می‌توان گفت دیدگاه ابن‌خلدون براساس خط فکری و کلامی‌اش و مبانی فقهی مذهب مالکی و فضای فکری مغرب، به تبیین سازوکار شکل‌گیری احکام صادر شده در قرون نخستین کمک کرده، اما نمی‌تواند تفسیری جامع از آن و صورت حقیقی صدور حکم اجتماعی در نزد شارع و وجه آرمانی آن ارائه دهد.

منابع و مآخذ

- ابن‌جماعه، بدرالدین (۲۰۱۱م)، *تحریر الأحکام فی تدبیر أهل الإسلام*، قطر: دار الثقافة.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، *مقدمه*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله [بی‌تا]، *حلیة الاولیاء و طبقة الاصفیاء*، ج۶، مصر: السعاده.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی ابن‌خلدون*، تهران: نشر تبیان.
- بعلی، فؤاد (۱۳۸۲)، *جامعه، دولت و شهر نشینی تفکر جامعه شناختی ابن‌خلدون*، ترجمهٔ غلامرضا جمشیدیها، تهران: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- پارسانیا، حمید (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)، «چرا باید ابن‌خلدون را اشعری خواند»، *فصلنامه صدرا*، ش ۲۶ و ۲۷، صص۱۲-۲۶.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۸)، *اندیشه ابن‌خلدون؛ عصبیت و دولت*، ترجمهٔ بهروز حسن‌نژاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ..... (۱۳۹۱)، *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمهٔ سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۳)، *مقالات و رسالات تاریخی*، تهران: انتشارات علم.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۶)، *مقدمه عمومی علم حقوق*، تهران: گنج دانش.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

- جهان‌بین، سید عبدالله و علی‌اکبر گرجی ازندریانی (پاییز ۱۳۹۸)، «چیستی هنجار در ساحت نظم اجتماعی و نظم حقوقی»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تهران*، دوره ۴۹، ش۳، صص۷۷۷–۸۰۰.
- حرم‌پناهی، ریحانه (تابستان ۱۳۸۸)، «کارکرد تمدن دینی، بررسی نظریه دولت قدرت‌مدار از دیدگاه ابن‌خلدون»، *مجلهٔ تاریخ اسلام*، ش۳۸، صص۱۸۷– ۲۱۵.
- خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۴)، *شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون*، تهران: اطلاعات.
- رضایی، اسدالله (پاییز و زمستان۱۳۹۷)، «تحلیل و بررسی روش استنباط احکام الفقهی فقه النوازل (بر مبنای امامیه و اهل سنت)»، *پژوهشنامه مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی*، ش۴، صص۷۷–۱۱۳.
- روزنتال، اروبن آیزاک جاکوب (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمهٔ علی اردستانی، تهران: انتشارات قومس.
- الریسونی، احمد (۱۴۱۲ق)، *نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی*، ریاض: الدار العالمیة للکتاب الإسلامی.
- الزحیلی، وهبه مصطفی (۲۰۰۱م)، *سبل الاستفاده من النوازل و العمل الفقهی فی تطبیقات المعاصره*، سوریا: دار المکتبی للطباعة و النشر و التوزیع.
- الزلمی، مصطفی ابراهیم [بی‌تا]، *خاستگاه‌های اختلاف در فقه مذاهب*، ترجمهٔ حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- زیویار، فرهاد، ابراهیم مجیدی و امیر اعتمادی بزرگ (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «شریعت در فلسفهٔ سیاسی ابن‌رشد»، *پژوهش‌های علم و دین*، ش۱، صص۶۱–۷۸.
- سلار، أبی‌یعلی حمزه (۱۴۱۴ق)، *المراسم العلویه فی الاحکام النبویّه*، قم: المجمع العالمی لاهل البیت(ع).
- سیدباقری، سید کاظم (بهار ۱۳۸۴)، «نگرشی به مؤلفه‌های فلسفهٔ تاریخ ابن‌خلدون و نسبت‌سنجی آن با عقلانیت جدید»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش۴۲، صص ۷۰–۹۶.
- صابری، حسین (۱۳۸۴)، *فقه و مصالح عرفی، خراسان رضوی*: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰)، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: نشر ثالث.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، ج۳، تهران: انتشارات اساطیر.
- عبدالصمد طاهر، بدوی (۲۰۰۲م)، *منهج کتابة الفقه بین التجرید و التدلیل*، دبی: دار البحوث للدراسات الإسلامیة و إحیاء التراث.
- علیزاده، عبدالرضا، حسین اژدری‌زاده و مجید کافی (۱۳۹۰)، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- غراب، ناصرالدین و تقی آزاد ارمکی (زمستان ۱۳۷۹)، «نظریه معرفت‌شناسی ابن‌خلدون»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، ش ۱۱ و ۱۲، صص۲۳۷–۲۵۵.
- قربانی، قدرت‌الله (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «تحلیلی تطبیقی بر کارکرد عوامل اجتماعی مؤثر بر

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]

معرفت از دیدگاه غزالی و ابن‌خلدون»، *اسلام و علوم اجتماعی*، ش۱۳، صص۱۳۹-۱۶۵.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*: نشر نی.
- مهدی، محسن (۱۳۹۰)، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمهٔ مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ۵.
- نجفی، موسی (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)، «از تاریخ تحقق یافتهٔ ابن‌خلدون تا تاریخ در حال تحقق استاد مطهری»، *فصلنامه صدرا*، ش ۲۶ و ۲۷، صص۸۳-۹۵.
- نصار، ناصف (۱۳۶۶)، اندیشه *واقع‌گرایی ابن‌خلدون*، ترجمهٔ یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الونشریسی، احمدبن یحیی (۲۰۱۵م)، *المعیار عن الفتاوی علماء افریقیه و الاندلس و المغرب*، ج۱۰، ریاض: *مکتبة جامعة الریاض*.
- www.islamweb.net/ar/article/2630

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1399.12.47.5.9]