

ابن خلدون و جامعه‌شناسی تاریخی

مجید کافی*

چکیده

بخشی از مباحث مقدمه ابن خلدون در باب دگرگونی‌های جامعه طرح شده است. اما بحث تطورگرایی وی در چه حوزه معرفتی قرار دارد: تاریخ تحلیلی، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی ایستا یا جامعه‌شناسی پویا و تاریخی. این جستار در صدد است ابن خلدون را به عنوان یک جامعه‌شناس تاریخی، آن هم در سطح خرد معرفی کند. با توجه به این که تحلیل ابن خلدون در رابطه با سیر تاریخی و قانونمندی‌های حاکم بر نهاد سیاست و حکومت، قبل از این که نتیجه فلسفه و مطالعات تاریخی او باشد، محصول و نتیجه مطالعات اجتماعی‌اش است (تحلیل ابن خلدون در باب حکومت، همبستگی اجتماعی (عصبیت)، طبقات، علل ظهور و سقوط دولت‌ها و حکومت‌ها، سیر جامعه از بدوی به حضری، تحولات اجتماعی و... از مطالعه دقیق وی در حوادث و وقایع اجتماعی حاصل شده است)؛ در نتیجه ابن خلدون یک فیلسوف تاریخ نیست و مباحثی از قبیل: نگرش ابن خلدون به اجتماع و پدیده‌های اجتماعی به عنوان امور عینی، تحلیل جامعه‌شناختی پدیده‌های اجتماعی و تاریخی که فراتر از تحلیل‌های ناظر به فلسفه تاریخ است، تأکید بر واژه عمران و همراه کردن آن با واژه اجتماع انسانی و نمودهای آن، استفاده از روش تجربی برای اثبات مدعیات و استدلال بدان، شواهد گویایی است که علم جدید ابن خلدون جامعه‌شناسی تاریخی خرد است نه فلسفه تاریخ.

واژه‌های کلیدی: فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی تاریخی، تطورگرایی، عصبیت، ایستاشناسی، پویاشناسی

مقدمه

این مسأله یقینی است که یکی مسائل مطرح شده در مقدمه مسأله تطوری بودن حکومت‌ها است، اما در مورد این که تطورگرایی ابن‌خلدون در چه حوزه معرفتی قرار می‌گیرد، بین ابن‌خلدون‌شناسان اتفاق نظر وجود ندارد. پاره‌ای آن را در حوزه مسائل فلسفی و مربوط به فلسفه نظری تاریخ تلقی کرده‌اند؛ برخی آن را نگرشی جامعه‌شناختی قلمداد نموده‌اند و بعضی دیگر آن را از مباحث تاریخ تحلیلی برشمرده‌اند.

ابن‌خلدون در صدد فهم و تبیین مکانیسم تغییر و تحول حکومت‌های جامعه معاصر خودش است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ص ۵۱)، از این رو نباید رویکرد او به تغییرات سیاسی را، یک رویکرد تاریخی تلقی کرد. و چون تغییر و دگرگونی حکومت در جامعه، از یک سو، از نوع مسائل کلان و ساختاری جامعه و تاریخ نیست و از سویی دیگر چون ابن‌خلدون قانونمندی‌های تغییر و دگرگونی حکومت‌ها را به جامعه دیگر و تاریخ تعمیم نمی‌دهد، تطورگرایی خلدونی در حوزه فلسفه نظری تاریخ قرار نمی‌گیرد. همچنین به دلیل این که ابن‌خلدون در صدد فهم تغییرات سیاسی جامعه معاصر خود است، نه در صدد فهم گذشته جامعه در یک چارچوب نظری، نظریه دوری و تطوری ابن‌خلدون در حوزه مباحث مربوط به تاریخ تحلیلی نیز نمی‌گنجد.

نگارنده در صدد است ابن‌خلدون را به عنوان یک جامعه‌شناس تاریخی، آن هم در سطح خرد معرفی کند. «جامعه‌شناسی تاریخی» گرایشی در جامعه‌شناسی است که در صدد بررسی فرآیندها و مکانیسم‌های تغییرات در جوامع در دو سطح خرد و کلان برای فهم پدیده‌ها و مسائل اجتماعی معاصر است. جامعه‌شناسی تاریخی خرد به مطالعه تغییر نقش‌ها و منزلت‌ها، ارزش‌ها، هنجارها، گروه‌ها، نهادهای اجتماعی در طول تاریخ یک ملت یا جامعه برای فهم اوضاع و احوال فعلی آن جامعه می‌پردازد. اما جامعه‌شناسی تاریخی کلان به بررسی قانونمندی یک جامعه، تحولات یک جامعه، دوره‌هایی که آن جامعه خاص پشت سر گذاشته و این که در چه وضعی به سر می‌برد، توجه دارد. جامعه‌شناسی تاریخی در سطح کلان در صدد بررسی فرآیندها و سازوکارهای تغییرات اجتماعی است که سیمای جوامع را دگرگون یا بازتولید می‌کند.

ارتباط جامعه‌شناسی و تاریخ

جامعه‌شناسی تاریخی به دلیل ارتباط و پیوند بین جامعه و تاریخ به وجود آمده است. تاریخ، جامعه دیروز است و جامعه، تاریخ فردا. تاریخ همان جامعه است که زمان بر آن سپری شده

است. بنابراین نتیجه جمع جبری جامعه و زمان تاریخ است و تاریخ منهای زمان همان جامعه است. لذا می‌توان گفت که جامعه و تاریخ دو روی یک سکه‌اند.

در اندیشه بسیاری از بزرگان جامعه‌شناسی این مطلب وجود داشته است که برای پدید آوردن یک جامعه‌شناسی صحیح باید از اطلاعات تاریخی نیز بهره‌مند شد. از این رو جامعه‌شناسی در ابتدای شکل‌گیری یعنی در سده نوزدهم و بر خلاف جامعه‌شناسی پراگماتیسمی سده بیستم، بخش بزرگی از اطلاعات خود را از مطالعات تاریخی به دست آورد و به تاریخ جوامع ابتدایی و اقوام کمتر توجه کرد.

بررسی و مطالعه جامعه‌شناختی وقایع و حوادث گذشته برای فهم پدیده‌های هر زمانی، از زمان یونان باستان تا زمان شکل‌گیری «جامعه‌شناسی تاریخی» به طور جسته و گریخته در لابلای آثار اندیشمندان و فیلسوفان یافت می‌شود؛ چرا که تغییر و پویایی همیشه همراه جوامع و پدیده‌های اجتماعی بوده است. لذا شناخت آنها منحصر به بررسی آنها در زمان حال نمی‌شده است، بلکه برای درک و تبیین کامل وقایع اجتماعی، دانشمندان به گذشته دور یا نزدیک پدیده‌ها نیز توجه می‌کرده‌اند. این تلقی از جامعه‌شناسی و به قول کنت «جامعه‌شناسی پویا»، نیازمند شناخت تاریخی است؛ چرا که پدیده‌های اجتماعی اغلب ریشه‌های کهن دارند و علل آنها را باید در زمان‌های دور جستجو کرد.

بنابراین برای فهم مسائل اجتماعی یک جامعه توسعه یافته معاصر، مطالعه سیر اجتماعی آن جامعه از مطالعه جوامع ابتدایی مؤثرتر است. اگر از اطلاعات تاریخی جامعه مورد مطالعه صرف نظر شود و مطالعه اجتماعات ابتدایی را به اندازه مطالعه یک اجتماع متمدن معاصر مهم بشماریم، باز هم بدون اطلاعات تاریخی درجه اول قادر به تعمیم و نتیجه‌گیری کافی نخواهیم بود (بارنز، ۱۳۷۱، ص ۴۸۷).

بدون شناخت گذشته و تجزیه و تحلیل و صورت‌بندی تاریخ از منظر امروز، نه می‌توان موفقیت و کامیابی طرح‌های عظیم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را ارزیابی کرد و نه می‌توان از آنها به عنوان منبع و چراغ راهی برای آینده استفاده نمود. جامعه‌شناسی تاریخی شاه‌راهی است، برای کشف قانونمندی‌های اجتماعی، آزمایشگاه و بستری برای آزمون فرضیه‌های مطرح شده و ماده خام و مطالعات اکتشافی نخستینی برای تنظیم فرضیه‌های نوین؛ این رشته این جنبه‌ها و خدمات کاربردی مهم را در اختیار جامعه قرار می‌دهد.

به عبارت رساتر، «جامعه‌شناسی تاریخی» گرایشی در جامعه‌شناسی است که در صدد بررسی فرآیندها و مکانیسم‌های تغییرات در جوامع است، تغییرات اجتماعی که سیمای جوامع را دگرگون یا بازتولید می‌کند. مطالعه گذشته جوامع، برای کشف این که آنها چگونه

عمل می‌کنند، چگونه تغییر می‌کنند و سرانجام جستجوی «تغییر متقابل گذشته و حال، رویدادها و فرایندها، صورت گرفتن کنش‌ها و ساختاریندی شدن آنها و در نهایت تلاش برای پیوند زدن، تنویر و ایضاح مفهومی، تعمیم تطبیقی و کشف تجربی با یکدیگر» (مهدی‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۲۶). در این نوع مطالعه، بر اساس داده‌ها، اطلاعات، تحلیل‌ها و مطالعات تاریخی به مطالعه و بررسی پدیده‌های اجتماعی موجود پرداخته می‌شود.

هدف جامعه‌شناسی تاریخی جست‌وجوی سازوکاری است که با آن جوامع تغییر می‌کنند یا خودشان را با آن باز تولید می‌کنند. جست‌وجوی ساختارهای پنهانی که برخی از آنها آرمان‌های انسان‌ها را سرکوب می‌سازند و برخی را متحقق می‌کنند، چه آنها را دوست بداریم و چه نداریم.

جامعه‌شناسی تاریخی در دو سطح برای فهم پدیده‌های اجتماعی معاصر کاربرد دارد:

جامعه‌شناسی تاریخی خرد

در این تلقی تاریخ عبارت است از مجموعه روابط و مناسباتی که در ساختار اجتماعی یک جامعه خاص بین اجزا و عناصر تشکیل دهنده آن وجود دارد. این سطح از جامعه‌شناسی تاریخی به نحوی در مطالعات بنیانگذاران نخستین جامعه‌شناسی مضمّن و مکنون بوده است. در این اصطلاح منظور از جامعه‌شناسی تاریخی، مطالعه تغییر و تحول نقش‌ها و منزلت‌ها، ارزش‌ها، هنجارها، گروه‌ها، نهادهای اجتماعی در طول تاریخ یک ملت یا جامعه برای فهم اوضاع و احوال فعلی آن جامعه است. این اصطلاح به معنای پویایی‌شناسی‌ای است که کنت آن را برای نخستین بار مطرح کرد. پویایی‌شناسی اجتماعی یا جامعه‌شناسی پویا عبارت است از: مطالعه این که چگونه الگوها، نقش‌ها، هنجارها، منزلت‌های مختلف اجتماعی به وجود آمده، چگونه تغییر و تحول یافته و چگونه به این تغییر و تحول ادامه داده است.

به عبارت دیگر جامعه‌شناسی تاریخی، در این سطح، تحولات و تغییرات اجزاء و عناصر تشکیل دهنده ساختار یک جامعه خاص را در طول تاریخ مورد مطالعه قرار می‌دهد. در مرحله بعد با نگرش به واقعیت‌های تاریخی به شناخت معنا، مفهوم و اهمیت اجزاء و عناصر تشکیل دهنده ساختار جامعه و نقش هر یک در تحولات اجتماعی معاصر می‌پردازد. در این نوع مطالعه، اجزاء و پدیده‌های اجتماعی در حال «حرکت» و در طول «زمان» مطالعه می‌شوند و از این راه قوانین عمومی رشد و پیشرفت اجتماعی آنها کشف می‌گردد.

به عنوان مثال بررسی سلسله ساسانی تا سقوط این سلسله و ورود اسلام به ایران یک بررسی تاریخی است، ولی تبیین ساخت حکومت و ویژگی سازمان‌های سیاسی آن در ارتباط

با سایر اجزاء و عناصر جامعه ساسانی مانند خانواده، جمعیت، گروه‌ها و طبقات اجتماعی و نظام بسته و ارتباط آنها و امور مشابه دیگر و بالاخره کشف علل و آثار و نتایج سقوط این سلسله، از مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی در سطح خرد است.

جامعه‌شناسی تاریخی کلان

از آنجا که تغییر و پویایی همیشه همراه جوامع انسانی بوده است، این سطح از جامعه‌شناسی تاریخی در آثار اکثر جامعه‌شناسان دیده می‌شود. جامعه‌شناسی تاریخی کلان به بررسی قانونمندی یک جامعه، تحولات یک جامعه، دوره‌هایی که آن جامعه خاص پشت سر گذاشته و وضعیت موجود آن جامعه می‌پردازد. جامعه‌شناسی تاریخی در این سطح در صدد بررسی فرآیندها و سازوکارهای تغییرات اجتماعی است که سیمای جوامع را دگرگون یا بازتولید می‌کند. مطالعه گذشته جوامع، برای کشف این که آنها چگونه عمل می‌کنند، چگونه تغییر می‌کنند و سرانجام جستجوی «تغییر متقابل گذشته و حال، رویدادها و فرآیندها، صورت گرفتن کنش‌ها و ساختاربندی شدن آنها و در نهایت تلاش برای پیوند زدن، تنویر و ایضاح مفهومی، تعمیم تطبیقی و کشف تجربی با یکدیگر» است (Smith, 1991, p.3).

در این تلقی جامعه‌شناس به بازسازی گذشته یک جامعه از طریق برقراری رابطه مجدد بین اجزاء ساختی آن جامعه می‌پردازد. منظور از برقراری رابطه صرفاً از دید یا تحلیل علی یا تعلیلی بین واقعیت‌های تاریخی نیست، بلکه به روابط متقابل بین اجزاء نیز توجه دارد تا در مجموع باگردهم آوردن این واقعیت‌ها به یک الگو یا مدل نظری دسترسی یابد. از طریق مدل نظری است که جامعه‌شناس قادر خواهد بود تا بین واقعیت‌های از هم گسسته اولاً، ارتباطی برقرار سازد و ثانیاً، معناداری این ارتباط را روشن کند. بنابراین در این سطح جامعه‌شناس فقط جوابگوی «چرا» در گذشته یک جامعه نیست، بلکه به پرسش‌های «چه» و «چطور» در گذشته و تاریخ جامعه نیز می‌پردازد، چرا که یک مدل نظری در جامعه‌شناس نگرش سیستماتیک به وجود می‌آورد و باعث می‌شود که تمامی واقعیت‌های تاریخی را در ارتباط منطقی امور با هم و در تأثیر یکدیگر مشاهده کند.

فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی

با توجه به آنچه گذشت، این سؤال مطرح می‌شود که تفاوت جامعه‌شناسی تاریخی کلان با فلسفه نظری تاریخ چیست؟ بدیهی است که بخش ناچیزی از فلسفه تاریخ در حوزه جامعه‌شناسی تاریخی می‌گنجد و بخش‌های دیگر آن برای جامعه‌شناس پذیرفتنی نیست.

بی‌گمان جامعه‌شناسی تاریخی چه از لحاظ موضوع و روش و چه از نظر محتوا از فلسفه تاریخ متمایز است، اما با وجود این باید گفت که فلسفه تاریخ نیز به نوبه خود خدمات بس مهمی به تکامل جامعه‌شناسی تاریخی کرده است.

جامعه‌شناسی تاریخی کلان به وجود چندین و چند جامعه مستقل و مجزا باور دارد که هر یک تطورات و تحولات تاریخی خاص خود را دارند و هر کدام به راه خود می‌روند. به عبارت دقیق‌تر جامعه‌شناسی تاریخی کلان به بررسی و شناخت دگرگونی‌های یک جامعه خاص در طول زمان می‌پردازد. اما فلسفه نظری تاریخ کل جامعه بشریت را، از آغاز تا انجام، یک موجود حقیقی واحد می‌داند و جامعه‌های مختلف را چیزی بیش از یافته‌های تشکیل‌دهنده آن موجود نمی‌انگارد که به طور متناوب به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، بدون این که به وحدت آن موجود زبانی برسانند. به عبارت دیگر، فلسفه نظری تاریخ همه جامعه‌ها را، روی هم رفته پیکر موجودی به نام «تاریخ» تلقی می‌کند که در تطور و تحول مستمر و دائم است.

به عبارت دقیق‌تر، طبق دیدگاه اصالت‌فردی که تاریخ به عنوان یک موجود واحد شخصی واقعی ندارد و فقط به عنوان ظرف تطورات اجزاء و افراد تشکیل‌دهنده تاریخ یعنی جوامع، تلقی می‌شود، فلسفه نظری تاریخ واقعی ندارد و از این رو مراحل سه‌گانه کنت، کمون پنج‌گانه مارکس، ادوار فرهنگ‌ها و تمدن‌های اسپنگلر و توین‌بی به عنوان نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی در سطح کلان تلقی می‌شوند. اما طبق دیدگاه اصالت‌الجمعی که مفهوم «تاریخ» به عنوان یک کل واقعی و عینی، و با مفهوم بشریت یکی انگاشته می‌شود، نظریه‌های فوق به عنوان نظریه‌های فلسفه نظری تاریخ قلمداد می‌گردند.

افزون بر تفاوت جامعه‌شناسی تاریخی با فلسفه نظری تاریخ به لحاظ موضوع مطالعه، این دو رشته مطالعاتی به لحاظ «روش‌شناسی» نیز متفاوتند. روش جامعه‌شناسی تاریخی مبتنی بر تجربه، تخیل جامعه‌شناسانه، تفهم و درون‌فهمی، روش مقایسه‌ای، روش همدلی^۱ و استفاده از داده‌های انسان‌شناسی، مردم‌شناسی و قوم‌شناسی و روش‌های نقلی و تاریخی است. در صورتی که فلسفه نظری تاریخ، برای اثبات یا رد گزاره‌ها خود از روش عقلی و برای تبیین آنها از تحلیل عقلانی استفاده می‌کند.

به جزء تفاوت‌های ذکر شده و از منظری دیگر می‌توان مدعی شد که اکثر مکتب‌ها و گرایش‌های جامعه‌شناسی مخالف فلسفه‌های نظری غایت‌شناسانه تاریخ هستند و هرگونه

فلسفه تاریخی را که به وجود الگوهای تکرارشونده، حضور قوانین و به نحوی قائل به غایت (در شکل خطی، تکاملی، قانون‌مند و هدف‌مند) برای تاریخ بودند، طرد و نفی کردند.

ابن‌خلدون و جامعه‌شناسی تاریخی

محقق برجسته مسلمانی که با تحقیق پراج خود خدمات شایانی به شکل‌گیری جامعه‌شناسی تاریخی کرده است، ابن‌خلدون است. وی نه فقط برای نخستین بار به تدوین نظریه‌ای تاریخی دست زد، بلکه از عهده توصیف زندگی اقوام خانه بدوش و شبان آفریقای شمالی نیز به خوبی برآمد و از این رو توانست زندگی مردم نانیسا را پیش کشد و قبل از پیدایش قوم‌نگاری کنونی از نظر تیزبین خود بگذراند.

بررسی موضوع‌های و مسائل مطرح شده در مقدمه گواهی می‌دهد که ابن‌خلدون در صدد تأسیس علم جدید با موضوع، روش و مسائل خاص بوده است؛ چرا که بسیاری از موضوعات مقدمه با موضوع‌های کتاب‌های تاریخی متفاوت است و با موضوعات جامعه‌شناسی همانندی دارد. نگرشی که ابن‌خلدون به این مسائل داشته نیز بیش از آن که نگرشی تاریخی باشد، نگرشی جامعه‌شناختی است.

به نظر ابن‌خلدون همه جوامع بشری از این نظر که از نوع انسانی و دارای مشترکاتی اساسی هستند، در عین تفاوت‌ها و تنوع‌ها و تمایزهای فرهنگی، اجتماعی و تاریخی اشتراک‌هایی هم دارند و می‌توان به اصول و مؤلفه‌هایی ثابت و قابل تعمیم به همه انسان‌ها و جوامع رسید، همان‌طور که مطابق با قرآن سنت‌های لایتغیر الهی و قانونمندی‌هایی در عالم و در تغییر و تحولات اجتماعی وجود دارد.

مراد از اصطلاح «تاریخی» در جامعه‌شناسی تاریخی ابن‌خلدون، فراتر از صرف وقایع و حوادث رخ داده در گذشته است؛ مراد وی از اصطلاح تاریخی، چیزی است غیر از سنگینی کسل‌کننده و بی‌روح و مرده گذشته نظیر یادمان‌ها و ایام تاریخی، سلسله‌های حاکم، جنگ‌ها، پیمان‌ها و دیگر رویدادها. مفهوم تاریخی نزد وی بیان‌کننده بستر زمانی و مکانی‌ای است که وقایع، رخدادها و پدیده‌های تاریخی در آن شکل می‌گیرند، معنا و مفهوم می‌یابند و در آن به وقوع می‌پیوندند. مفهوم تاریخی برای ابن‌خلدون در جامعه‌شناسی تاریخی، از سویی نوعی تاریخ‌مندی یا ذاتیت تاریخی است که دریچه تازه‌ای از فهم و درک وقایع و پدیده‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی را فراهم می‌سازد و از سوی دیگر نوعی درک و فهم تاریخی که افراد را قادر می‌سازد، تا در خصوص تاریخ‌مندی یا ذات تاریخی وقایع، پدیده‌ها، کاربست‌ها و نهادهای عینی به تفکر و تأمل پرداخته و به تحلیل و تبیین آنها بنشیند (نوذری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۲).

نکته قابل ذکر در باب مطالعه جامعه‌شناختی ابن خلدون این که، تحلیل وی در رابطه با سیر تاریخی و قانون‌مندی‌های حاکم بر نهاد سیاست و حکومت، قبل از این که نتیجه فلسفه او باشد، محصول و نتیجه مطالعات تاریخی - اجتماعی اش است. تحلیل ابن خلدون در باب حکومت، همبستگی اجتماعی (عصبیت)، طبقات، علل ظهور و سقوط دولت‌ها، تمدن‌ها و... از مطالعه دقیق وی در حوادث و وقایع تاریخی حاصل شده است (زرین کوب، ۱۳۶۲، ص ۳۵).

تعریف جامعه‌شناسی تاریخی ابن خلدون

جامعه‌شناسی تاریخی ابن خلدون با انتقاد از مورخان پیش از خودش شروع می‌شود. به نظر ابن خلدون شیوه کار مورخان گذشته دارای اشکال و نقض است. به نظر او عیب تحقیقات مورخان این است که در مورد طبیعت آدمی و اجتماع (روان‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی تاریخی) کاری نکرده‌اند. این نظریه ابن خلدون را به تدوین علم جدید «عمران» رهنمون کرد. هدف علم عمران، از سویی تحقیق در باب ماهیت و اسباب و علل اجتماع انسانی است که جنبه‌های باطنی و وقایع ظاهری تاریخ را آشکار سازد، و از سویی دیگر ارزیابی و داوری در مورد وقایع تاریخی است. تاریخ و علم عمران دو جنبه از یک واقعیت واحد را بررسی می‌کنند. تاریخ حوادث ظاهری را بیان می‌کند و حال آن که علم عمران، طبیعت و اسباب و علل همان حوادث را باز می‌نماید. در نتیجه علم عمران و تاریخ در این معنای محدود، به سه طریق با هم ارتباط دارند:

۱. بنا به ترتیبی که ذهن، کسب معرفت می‌کند، علم عمران بعد از تاریخ می‌آید. علم تاریخ درباره وقایع ظاهری می‌اندیشد و آنها را تشریح می‌کند. از این رو مورخ نمی‌تواند، بدون داشتن اندکی آشنایی با ماهیت و علل حوادث و وقایع تاریخی آنها را تبیین کند.
۲. در روش تحقیق و بررسی حوادث گذشته، تاریخ و علم عمران باید توأم شوند.
۳. و سرانجام در وجود، پدیدار شدن و هدف، علم عمران قبل از هدف تاریخ قرار می‌گیرد. وقایع تاریخی مولود ماهیت و عللی است که علم عمران شالوده آن وقایع را تشکیل می‌دهد (مهدی، ۱۳۷۳، ص ۳۴).

ابن خلدون کشف مهمش این بود که بیان کرد «علم تاریخ محتاج جامعه‌شناسی یا به تعبیر خودش، علم عمران، است و علم تاریخ بدون جامعه‌شناسی، استوار و معتمد نیست». و چون دید که جامعه‌شناسی وجود ندارد، آن را به وجود آورد؛ یعنی او دو کار کرد: یکی فهم و کشف احتیاج تاریخ به جامعه‌شناسی؛ دوم، ایجاد علم جامعه‌شناسی. اما آیا او در کار سوم یعنی به

کارگیری جامعه‌شناسی در تدوین علم تاریخ، موفق بوده است یا نه؟ امر دیگری است. بعضی از اندیشمندان و ابن‌خلدون‌شناسان معتقدند که او علم عمران را در تاریخ‌نگاری و کتاب العبر خودش چندان به کار نگرفته است (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ص ۷۱). اینکه چرا ابن‌خلدون نتوانسته است نظرات انتقادی خود را به کار برد از آن روست که شاید هیچ‌کس نمی‌تواند یک دوره تاریخ انسانی را به تنهایی از روی اصول و مبادی المقدمه بنویسد.

تعریفی که ابن‌خلدون از موضوع تاریخ می‌کند، در واقع همان چیزی است که امروز در جامعه‌شناسی تاریخی مطرح است. او می‌گوید: حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی یعنی آبادانی جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود. چون توحش، همزیستی، و عصبیت‌ها، چیره‌شدن گروهی بر گروهی دیگر، تشکیل دولت و مراتب و درجات آن... و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد؛ چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها. در باور ابن‌خلدون تاریخ، چیز است از نوع جنس مربوط به جامعه (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ص ۷۱).

روش ابن‌خلدون

توجه به سیر و تحول تاریخی حوادث، از ویژگی‌های روش ابن‌خلدون است. به نظر او، این نکته که یک پدیده در طول تاریخ جایگاه ثابتی ندارد، مورد غفلت مورخان واقع شده و منشأ اشتباهات فراوانی در آثار آنها گردیده است. ابن‌خلدون ضمن نقد و بررسی روش و تاریخ‌نگاری بیشتر مورخان پیش از خود، به دلیل توجه نکردن به علل اجتماعی پدیده‌های تاریخی، با روشی تبیینی و درک انضباط بین پدیدارها به تحلیل جوامع انسانی و امور اجتماعی می‌پردازد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ص ۱۳).

یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های روشی ابن‌خلدون در این راستا استفاده از قانون المطابقه (روش مقایسه‌ای)^۱ است. به نظر وی مقایسه بین رویدادهای اجتماعی و تاریخی وقتی ثمربخش است که آنها را دارای ماهیت و طبیعت یکسانی بدانیم و تکرارپذیری پدیده‌های تاریخی را در زمان‌های مختلف بپذیریم (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ص ۵۱). طرز تلقی ابن‌خلدون برگرفته از مفاد آیات قرآن است که طبق محتوای آنها طبیعت عمران یکسان است و سفارش قرآن به عبرت‌آموزی از سرنوشت اقوام دیگر بر مبنای یکسان بودن طبیعت جوامع است.

1. comparative method

توجه به سیر تاریخی حوادث از دیگر ویژگی‌های روشی ابن خلدون است. به نظر وی، این نکته که یک پدیده در طول زمان جایگاه ثابتی ندارد، مورد غفلت مورخان واقع شده و منشأ اشتباهات فراوانی در آثار آنها گردیده است. او خاطر نشان می‌کند که با این که گاهی شدت این تغییرات به حدی است که گویی آفرینشی نو پدید آمده است، ولی مورخان آن را هنوز با الگوهای سابق بررسی می‌کنند. وی تحول حاصل شده در پدیده‌های اجتماعی زمان خویش را یکی از دلایل ضرورت نگارش علم تاریخ جدید می‌داند.

ابن خلدون مطالعه در باب جامعه انسانی را به روش «ایستاشناسی» و در یک مقطع تاریخی خاص و به روش «پویاشناسی» و در طول زمان لازم می‌داند، ولی بیشتر به روند تحولات اجتماعی نظر دارد و در پرتو درک این تحولات است که نقش جامعه‌شناسی تاریخی روشن می‌شود. به نظر وی، غفلت از تحولات اجتماعی در طول تاریخ، بیماری مزمن، پنهان و ناپیدایی است (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ص ۲۵۱).

موضوع جامعه‌شناسی تاریخی

بیشتر جامعه‌شناسان تاریخی در مطالعات خود چهار سؤال را بررسی کرده‌اند. موضوع جامعه‌شناسی تاریخی ابن خلدون با توجه به مطالعات وی در سطح خرد (تحولات حکومت) به قرار زیر است:

۱. چگونه وضع ابتدایی جامعه تغییر کرده است؟
۲. جامعه انسانی در چه مسیری سیر کرده است؟
۳. اقوام گوناگون انسانی با طی چه مراحل به وضع اجتماعی کنونی خود رسیده‌اند؟
۴. آیا امور اجتماعی مسیری دوری دارد و به اصطلاح تکرار می‌شود؟

عامل مهمی که از نظر ابن خلدون در جواب پرسش اول، قادر است جوامع را در طول تاریخ دستخوش تغییرات اساسی کند، عصبیت است؛ چرا که فقط بادیه‌نشینان صاحب عصبیت قوی، قدرت، انگیزه و جاه‌طلبی لازم را برای برهم زدن نظام کهن نهادینه شده دارا هستند و می‌توانند با مقاومت‌ها و سرکشی‌های نظام استحکام‌یافته کهن مقابله کنند. وی در تأیید این نظریه، از اشخاص و گروه‌های مختلفی یاد می‌کند که بدون داشتن عصبیت لازم، در صدد تغییر نظام اجتماعی برآمده و با شکست مواجه شده‌اند. به طور خلاصه عصبیت شرط لازم و ضروری هر تحول اجتماعی است و حتی تحول مطلوب پیامبران نیز از این امر مستثنا نیست (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ص ۳۰۸-۳۰۵).

روش دستیابی عصبیت به هدف (حکومت) تمرکز بر قدرت است. این تمرکز قدرت که امری اجتناب‌ناپذیر است، موجب رفع کشمکش‌های درونی و ایجاد یکپارچگی می‌شود. عصبیت قوی‌تر، تضادها و نزاع‌های داخلی برای دستیابی به حکومت و امتیازات اجتماعی را حل و فصل می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ص ۲۹۴) و آن‌گاه به سوی غایت نهایی خود که تجمل و رفاه است، حرکت می‌کند و هنگامی که به اوج خود می‌رسد، افراط در زمینه نابودی عصبیت را فراهم می‌سازد و بدین ترتیب، در یک سیر و روند دیالکتیکی به نفی خود می‌انجامد.

عصبیت نقشی پویا و دینامیک در تحولات سیاسی دارد که تابعی از تحولات خرد اجتماعی است. ابن‌خلدون این تحولات و دگرگونی‌های خرد اجتماعی را امری ضروری و ذاتی در عصبیت می‌داند که جای کمی برای تحولات برنامه‌ریزی شده در آن وجود دارد.

پاسخی که ابن‌خلدون داده است، پاسخی است که وی با استفاده از روش مطالعه منفرد حکومت‌ها، یعنی تغییرات یک بخش از کل جامعه داده است و آن این که مسیر حرکت حکومت‌ها دوری و به عبارت دقیق‌تر دیالکتیکی است. در چنین نظریه‌ای، اگر چه اساساً سیر چند مورد حکومت مطمح نظر قرار گرفته است، ولی در عین حال امکان یافتن موارد قابل قیاس دیگر کنار گذاشته نمی‌شود. شایان ذکر است که این نظریه به تعمیم‌هایی که برای تاریخ‌گرایی افراطی لازم است، نمی‌انجامد.

در باب سومین سؤال، ابن‌خلدون ضمن شناسایی دو جامعه بدوی و حضری، به مقایسه آنها و سیر تحول از جامعه بدوی به جامعه حضری پرداخته است (خوشرو، ۱۳۶۴، ص ۵۳).

تطورگرایی دوری و جامعه‌شناسی تاریخی ابن‌خلدون

اما جواب سؤال چهارم در نظر ابن‌خلدون، از آنجا که تغییر و تحول در جهان عناصر و کون و فساد امری طبیعی به حساب می‌آید؛ تحولات اجتماعی نیز امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. اندیشه ابن‌خلدون در مقدمه بر گرد محور تحولات دولت و حکومت می‌گردد و اسباب انحطاط آن. وی دگرگونی‌های جهان را بیشتر معلول معیشت اقوام می‌دید. به اعتقاد وی، تفاوتی که در بین نسل‌های اقوام و در طرز زندگی آنها مشاهده می‌شود، تعبیری است از آن اختلاف که طرز معیشت اقتصادی آنها را از هم جدا می‌کند.

امور اجتماعی در نظریه تطورگرایی خلدونی در چهارچوب قوانین کلی تحولات اجتماعی، دارای ثبات و استحکام هستند. این ویژگی امور اجتماعی، در نتیجه نهادی و ساختاری شدن آنها حاصل می‌شود و شدت پایداری آنها به حدی است که ابن‌خلدون

خطور اندیشه‌ای خلاف آنها را به ذهن مردم، امری دشوار می‌داند و آن را به منزله وقوع زلزله‌ای از نظر مردم معرفی می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ص ۳۰۰).

عمران و اجتماعات انسانی نیز دستخوش دگرگونی می‌شوند. ابن خلدون، عمدتاً به تحولات سیاسی توجه دارد و در این راستا، درباره کیفیت ظهور و زوال دولت‌ها با تفصیل بیشتری بحث می‌کند. تشکیل دولت نیز که هدف طبیعی عصبیت است، از خصوصیات جوامع حضری است. در جامعه بدوی، نه رهبریت رسمی وجود دارد نه حاکمیت. در بیان تفاوت این دو، ابن خلدون معتقد است که در تیره‌های بدوی به جای قهر و سلطه دولت‌های شهری، احترام و قداست ریش سفیدان نقش دارد (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ص ۱۴۰).

دولت‌های شهری را بادیه‌نشینان صاحب عصبیت به وجود می‌آورند که پس از طی مراحل پنجگانه‌ای از بین می‌روند. هر یک از این مراحل احکام و حالاتی دارد. این پنج مرحله عبارتند از:

مرحله پیروزی. در این مرحله، رئیس دولت از حمایت مردم برخوردار است و در مقابل آنان تکروری نمی‌کند؛ زیرا با عصبیت آنها پیروزی به دست آمده است.

مرحله خودکامگی. در این مرحله، رئیس دولت اهل قبیله و عشیره خود را مهار می‌کند و از دست پروردگان و موالی استفاده می‌کند.

مرحله آسودگی و آرامش. خدایگان دولت در این مرحله به ناموری شهرت‌طلبی و به جا گذاشتن یادگاری علاقه‌مندند و به رفاه دست پروردگان و سپاهیان خود توجه می‌کنند. این مرحله، از آخرین مراحل استبداد و خودکامگی خداوندان دولت است.

مرحله خرسندی و مسالمت‌جویی. در این مرحله، رئیس دولت به وضعیت به جای مانده از گذشته قانع است و دست به اقدام جدیدی نمی‌زند.

مرحله اسراف و تبذیر. رئیس دولت که دستاوردهای پیشینیان را در راه شهوت‌رانی و رسیدن به لذایذ نفسانی خود صرف می‌کند، عهده‌دار کارهای مهم نمی‌شود، نااهلان را به اداره امور می‌گمارد و نسبت به افراد صاحب صلاحیت، کینه می‌ورزد و بی‌حرمتی می‌کند. در این مرحله، زمان فرسودگی و پیری دولت و سرانجام نابودی آن فرا می‌رسد.

دو رکن اساسی دولت، یعنی عصبیت و مال، به سبب رواج تجمل‌پرستی و بحران‌های اقتصادی، سست و فرتوت می‌شود. در این مرحله، دولت طعمه نیروهای قدرت‌طلب می‌شود و بدین ترتیب، دور جدیدی از حاکمیت شروع می‌شود.

حال سؤال این است: آیا پایان دولت قدیم و آغاز شکل‌گیری دولت جدید، به معنای پایان یک جامعه و یک فرهنگ به معنای دقیق کلمه و آغاز یک جامعه و فرهنگ جدید

است؟ آیا ۱۲۰ سالی که ابن‌خلدون به عنوان عمر یک دولت گفته (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ص ۳۲۶)، پایان یک دوره اجتماعی است؟ آیا به عنوان مثال، انقراض امویان و سلطه عباسیان در تاریخ جوامع اسلامی، تحول یک دوره تاریخی و فرهنگی است یا فرهنگ و جامعه همچنان در استمرار است و تنها افراد عوض شده‌اند و تغییرات سیاسی حکایت از انقراض یک فرهنگ و شکل‌گیری فرهنگی جدید ندارد؟ به نظر می‌رسد، آنچه مد نظر ابن‌خلدون است، پایان یافتن دوران یک حکومت است و پایان یافتن یک جامعه یا فرهنگ ملازم با آن نیست (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵-۲۱۴).

با توجه به نوع مباحث پیش گفته آشکار می‌شود که فیلسوف تاریخ بودن ابن‌خلدون مورد تردید است و نظریه وی در باب ظهور و زوال حکومت‌ها نمی‌تواند حکم فلسفه تاریخ به معنای یادشده را داشته باشد؛ به این معنی که همه تحولات اجتماعی را در چهارچوب یک نظریه عام فلسفی در باب تاریخ، تفسیر و تبیین کند.

ابن‌خلدون عامل اصلی و تعیین کننده تحول دولت‌ها و دگرگونی زندگی را یک عامل روان‌شناختی گروه‌های اجتماعی و نسل‌هایی می‌داند که به طور متوالی جانشین یکدیگر می‌شوند. این عامل اصلی، عصبیت است که به صورت نیروی محرکه جامعه، منشأ تمامی دگرگونی‌هایی است که در جامعه رخ می‌نماید. این حرکت فقط در جامعه تکرار می‌شود و به همین دلیل، در نظریه ابن‌خلدون مسأله دوری بودن (دیالکتیک) مطرح شده است. او در واقع طبق مفاهیم جامعه‌شناسی تاریخی، اساس «علم عمران» را بر این تطورات بنا کرده است و از این رو، پیشگام جامعه‌شناسی تاریخی و تطورگرایان اجتماعی عصر جدید محسوب می‌شود (علیزاده، ۱۳۸۳، ص ۴۹۴).

اساس تفکر جامعه‌شناسی تاریخی ابن‌خلدون

اصل اساسی تفکر جامعه‌شناسی تاریخی ابن‌خلدون چنین است که جامعه مجموعه سازمان یافته‌ای است که عوامل عمده تعیین کننده آن، عبارتند از عوامل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. او در داخل جامعه سازمان یافته، بر تقدم عامل اقتصادی بر عوامل فرهنگی و سیاسی تأکید می‌ورزد (نصار، ۱۳۶۶، ص ۱۵۸). عامل اقتصادی، پدیده‌ای مادی و مستقل از اراده و ذهن انسان است که نقش مهمی در زندگی اجتماعی ایفا می‌کند؛ بنابراین «تفاوت‌هایی که در آداب و طرز اداره ملل مختلف مشاهده می‌شود، نتیجه چگونگی نوع معیشت هر یک از آن ملل است» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ص ۲۲۵). البته با این بیان نمی‌توان

ابن خلدون را پیشگام مادی‌گری تاریخی تلقی کرد؛ چه او تأثیر نوع معیشت، نه جبریت آن، را بر چگونگی روبنای اجتماعی طرح کرده است.

در این نگرش، پیوند عمیقی به لحاظ کمی و کیفی میان سازمان‌های تولید، نهادهای اجتماعی، نوع حیات سیاسی، نظام حقوقی، رفتار اجتماعی و نظام عقیدتی وجود دارد. این مناسبات اجتماعی که با یکدیگر سخت پیوسته و درهم تنیده‌اند، در نتیجه تحول نهادهای اقتصادی تغییر می‌یابند و تغییراتشان به تحول کلی تمدن می‌انجامد. ابن خلدون این دگرگونی سیاسی، فکری و روانی را که در هنگام گذر جامعه از یک شکل اجتماعی به شکل دیگر، یعنی از عمران بدوی به عمران حضری صورت می‌گیرد، نتیجه تحول اقتصادی می‌داند؛ به سخن دیگر، سبب تغییر مناسبات اجتماعی را مناسبات تولیدی جدید و زیربنای جدید تلقی می‌کند؛ چه تغییر زیربنا، تغییر درکل روبنا را در پی دارد.

گاهی عبارت فوق را با این عبارت مارکس مقایسه می‌کنند که شیوه تولید زندگی مادی، عموماً روند اجتماعی، سیاسی و فکری زندگی را تعیین می‌کند. همانندی این دو عبارت روشن است، ولی نباید ابن خلدون را پیشاهنگ مادیت تاریخی تلقی کنیم (لاکوست، ۱۳۶۳، ص ۱۸۴). مناسبتی که شیوه تولید زندگی مادی با نمودهای زندگی اجتماعی دارند، در نظر این دو متفکر یکی نیستند. مارکس به یک جبر اقتصادی می‌اندیشد که مورد نظر ابن خلدون نیست. مارکس می‌خواهد روندهای اجتماعی، سیاسی و فکری را به زیربنای اقتصادی ارجاع دهد و واکنشی که ممکن است از روبنا حاصل شود، در نظر او فقط انعکاس دیالکتیک چیزها در ذهن است. این چشم‌انداز کلی، از نظر ابن خلدون کاملاً دگرگون است. ملاحظه ابن خلدون، حاکی از یک آگاهی عمیق از اهمیت عامل اقتصادی در زندگی اجتماعی است، ولی او تقدم مطلق برای عامل اقتصادی نمی‌شناسد. در کلیت اجتماع، عامل اقتصادی یک عامل تعیین‌کننده اساسی است، اما عامل یگانه نیست (نصار، ۱۳۶۶، ص ۱۶۲).

شایان ذکر است که در باور ابن خلدون، یک فرهنگ، سیاست یا حتی اندیشه، نمی‌تواند در طول و بستر تاریخ وجود داشته باشد، چرا که بنیان وجودی آنها، یعنی کیفیت نوع معیشت ملت‌ها و مناسبات اقتصادی آنها مدام در حال تغییر و حرکت است و این خود، دگرگونی اندیشه، فرهنگ و سیاست را به دنبال دارد (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ص ۵۲). بنابراین، اگر بخواهیم به ویژگی یک اندیشه پی ببریم، باید به مرحله تاریخی آن، یعنی سیر جامعه از عمران بدوی به عمران حضری توجه کنیم.

در اجتماع امور دیگری نیز وجود دارد که مناسبات اقتصادی و سیاسی افراد جامعه، بر آنها تأثیر دارند، از جمله دانش‌ها، هنرها، خلق و خوها، شئون مذهبی و غیره. پیدایش و گسترش این پدیده‌ها که ما ذیل عنوان «عامل فرهنگی» از آنها یاد می‌کنیم، بستگی عمیقی به تحول اقتصادی - سیاسی دولت دارد (نصار، ۱۳۶۶، ص ۱۶۷). ابن‌خلدون تأثیر نهادهای مذهبی را بر نهادهای سیاسی - اجتماعی نیز از نظر دور نداشته است. بنابراین، تاریخ تکامل و تحول فرهنگ، سیاست و جامعه، چیزی جز تاریخ جایگزینی مناسبات تولیدی مختلف نیست و دین به مثابه بهترین دلیل نیرومندی عامل فرهنگی در پدیده‌های اجتماعی، به نظر می‌آید.

اما باید یادآوری کرد که در این جا بیشتر تفاوت‌هایی مورد توجه است که پدیده‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی را از هم متمایز می‌کنند و نشان می‌دهند که پدیده‌های فرهنگی در بطن نظام اجتماعی دارای نوعی استقلال‌اند. به نظر ابن‌خلدون، مبنای این استقلال، حاصل اندیشه است که دارای دو جنبه تأمل و پیش‌بینی است. عامل اقتصادی بر نیازهای نخستین بقا مبتنی است و عامل سیاسی بر پایه نیازهای صلح و دفاع قرار دارد؛ اما عامل سیاسی و عامل اقتصادی، ضرورتاً از فضای اندیشه می‌گذرند. از این جاست که آنها با پدیده‌های فرهنگی مرتبط می‌شوند و آنها را به صورت رفتارهایی قانوناً منظم و عقلاً مستمر در می‌آورند. پدیده‌های فرهنگی، جزئی از کل اجتماعی را تشکیل می‌دهند که در داخل آن به یک اندازه مؤثر و متأثرند، لذا عامل فرهنگی یک بازتاب ساده شرایط اقتصادی - سیاسی نیست، بلکه قلمرویی است که جامعه در آن می‌کوشد تا با هماهنگی با نیازهایش، خود را تحقق بخشد، اما با همان تلاش به تفرقه داخلی خود نیز دامن می‌زند (نصار، ۱۳۶۶، ص ۱۶۷).

نتیجه‌گیری

اگر بپذیریم که:

۱. مباحث مطرح شده در مقدمه، در باب فلسفه نظری تاریخ نیست؛ (چرا که فلسفه نظری تاریخ بر آن است که نشان دهد که حرکت تاریخ و بالیدن تاریخ چگونه صورت می‌گیرد؛ آن نقطه نهایی و مقصدی که بارانداز تاریخ است، کجاست. چگونه از مرحله کنونی تاریخ می‌توان، گرچه با ابهام و اجمال، مرحله بعدی آن را تصویر کرد. حرکت تاریخ به جبر است یا تصادف؛ هیچ یک از این مباحث در المقدمه ابن‌خلدون نیامده است).
۲. تاریخ تحلیلی در صدد فهم گذشته جامعه در یک چارچوب نظری است (تاریخ تحلیلی زمانی شکل می‌گیرد که مورخ برای فهم وقایع تاریخی می‌کوشد و تلاش می‌کند، وقایع

تاریخی را با شیوه‌ای علمی و با توجه به شرایط و اوضاع و احوال زمان و وقوع حادثه در یک چهارچوب نظری، بررسی و مطالعه کند).

و با توجه به این که:

۱. تحلیل ابن خلدون در رابطه با سیر تاریخی و قانونمندی‌های حاکم بر نهاد سیاست و حکومت، قبل از این که نتیجه فلسفه و مطالعات تاریخی او باشد، محصول و نتیجه مطالعات اجتماعی‌اش است (تحلیل ابن خلدون در باب حکومت، همبستگی اجتماعی (عصبیت)، طبقات، علل ظهور و سقوط دولت‌ها و حکومت‌ها، سیر جامعه از بدوی به حضری، تحولات اجتماعی و... از مطالعه دقیق وی در حوادث و وقایع اجتماعی حاصل شده است).

۲. ابن خلدون کشف مهمش این بود که بیان کرد «علم تاریخ محتاج جامعه‌شناسی یا به تعبیر خودش، «علم عمران» است و علم تاریخ بدون جامعه‌شناسی، استوار و معتمد نیست». و چون دید که جامعه‌شناسی وجود ندارد، آن را به وجود آورد؛ یعنی با توجه به این که او دو کار کرد: یکی فهم و کشف احتیاج تاریخ به جامعه‌شناسی؛ دوم، ایجاد علم جامعه‌شناسی.

۳. جامعه‌شناسی تاریخی کلان به بررسی قانون‌مندی یک جامعه، تحولات یک جامعه، دوره‌هایی که آن جامعه خاص پشت سر گذاشته و وضعیت موجود آن، در سطح کلان می‌پردازد (جامعه‌شناسی تاریخی در این سطح در صدد بررسی فرآیندها و سازوکارهای تغییرات اجتماعی است که سیمای جوامع را دگرگون یا بازتولید می‌کند).

آنگاه:

۱. تصدیق می‌کنیم که ابن خلدون یک فیلسوف تاریخ نیست و مباحثی از قبیل: نگرش ابن خلدون به اجتماع و پدیده‌های اجتماعی به عنوان امور عینی، تحلیل جامعه‌شناختی پدیده‌های اجتماعی و تاریخی که فراتر از تحلیل‌های ناظر به فلسفه تاریخ است، تأکید بر واژه عمران و همراه کردن آن با واژه اجتماع انسانی و نمودهای آن، استفاده از روش تجربی برای اثبات مدعیات و استدلال بدان، شواهد گویایی است که علم جدید ابن خلدون جامعه‌شناسی تاریخی خرد است نه فلسفه تاریخ.

۲. نباید نظریه‌تطورگرایی ابن خلدون را نوعی فلسفه تاریخ تلقی کرد؛ چرا که پرهیز از نظریه‌پردازی‌های کلی و فلسفی، یکی از ویژگی‌های فکری ابن خلدون است. به نظر می‌رسد که اگر قرار بود، ابن خلدون در جایی بحثی در فلسفه تاریخ داشته باشد، بحث درباره حضرت مهدی (عج) بهترین موقعیت آن بود؛ ولی چنانچه از اثر وی برمی‌آید، هیچ علاقه به آن ندارد (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ص ۶۴۰). از این رو نظریه ابن خلدون در باب

ظهور و زوال حکومت‌ها نمی‌تواند حکم فلسفهٔ تاریخ داشته باشد؛ به این معنی که وی تحولات اجتماعی - سیاسی جامعه معاصر خود را با تعمیم و در چهارچوب یک نظریهٔ عام فلسفی به کل جوامع و تاریخ سرایت نداده است.

افزون بر این بررسی‌هایی که ابن‌خلدون در باب تحولات سیاسی و حکومت انجام داده است، نباید در قلمرو مطالعات علوم سیاسی تلقی شود؛ چرا که بررسی سیر تحولات یک نهاد اجتماعی به طور مسلم جزء مباحث جامعه‌شناسی تاریخی خرد است.

۳. آنچه ابن‌خلدون در مقدمه به طور عام و علم‌العمران به طور خاص مطرح کرده، آمیخته‌ای از علوم مختلف نیست، بلکه با یک نگاه دقیق علمی و با توجه به آنچه گذشت، می‌توان مدعی شد که جامعه‌شناسی تاریخی خرد است.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش علمی و فرهنگی.
- بارنز، هری المر و بکر (۱۳۷۱)، تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید، ج ۲، ترجمه جواد یوسفیان؛ تهران: امیرکبیر، نشر همراه.
- خوشرو، غلامعلی (۱۳۶۴)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، تهران: مدرسه تربیت مدرس.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۸)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، تاریخ در ترازو: درباره تاریخ نگری و تاریخ نگاری، تهران: امیرکبیر.
- ساده، مهدی (بی تا)، روش های تحقیق، [بی جا: بی نا].
- علی زاده، عبدالرضا و مجید کافی (۱۳۸۳)، جامعه شناسی معرفت، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- لاکوست، ایو (۱۳۶۳)، جهان بینی ابن خلدون، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- مهدی، محسن (۱۳۷۳)، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مهدی زاده، محمدرضا (۱۳۸۱)، «اثری خواندنی در جامعه شناسی تاریخی»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۵۶.
- نصار، ناصف (۱۳۶۶)، اندیشه واقع گرای ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نوذری، حسین علی (۱۳۸۳)، «ماهیت بین رشته ای علوم: در ضرورت همکاری و تعامل تاریخ و علوم اجتماعی»، تاریخ معاصر ایران، ش ۳۰.
- Dennis, Smith (1991), *The Rise of Historical Sociology*; Polity Press.