

درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی (مناسبات فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی در آرای ابن خلدون)

داود رحیمی سجاسی^۱

مریم رحیمی سجاسی^۲

چکیده

در دوره‌های اوج تمدن اسلامی، اندیشمندان مسلمانی که به مطالعه جوامع می‌پرداختند، مبانی علمی را بنیان‌گذاری کردند که اندیشمندان غربی سال‌ها بعد با تغییراتی آن را جامعه‌شناسی نامیدند. مسلمانان که در بررسی‌های خود درباره جوامع از منابع معرفتی مختلفی همچون عقل، شهود و تجربه استفاده می‌کردند، از منظر اندیشمندان غربی ملقب به فلسفه پرداز می‌شدند و تحقیقات اجتماعی آنها خارج از علم جامعه‌شناسی مدرن با عنوان فلسفه اجتماعی مورد ارزیابی قرار گرفت. این در حالی است که امروزه، کارایی روش تجربی در بررسی واقعیت‌های اجتماعی - به عنوان تنها روش علمی شناخت جامعه - با مشکلات و انتقادهایی روبه‌رو شده است که اندیشمندان را ناگزیر از کاربرد روش‌های دیگر (مانند روش‌های تفهیمی و انتقادی) کرده است. در این راستا مقاله حاضر در صدد است با بررسی اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون به عنوان یکی از جامعه‌شناسان مسلمان و بیان مناسبات فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی، به این مسئله بپردازد که با توجه به گسترده شدن منابع معرفتی جامعه‌شناسی در دوران اخیر، بنیان آنچه که زمانی اندیشه اجتماعی مسلمانان را با عنوان فلسفه اجتماعی از جامعه‌شناسی مدرن جدا می‌کرد، فرو ریخته است. در نتیجه فلسفه اجتماعی مسلمانان شایسته عنوان جامعه‌شناسی است که به دلیل به کارگیری منابع معرفتی مختلف، از ابعاد گسترده‌تری برخوردار شده است. اگرچه فلسفه اجتماعی ظرفیت‌های کلامی و فقهی و عرفانی و... نیز دارد. این مقاله با استفاده از روش اسنادی - تحلیلی، کتاب مقدمه ابن خلدون را به عنوان اثری جامعه‌شناختی، مورد بازبینی قرار داده است، با این هدف که بتوان بر پایه ابعادی که ابن خلدون در پرتو روش قیاسی - برهانی به علم عمران بخشیده، مناسبات فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی را روشن کرد.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی اسلامی، فلسفه اجتماعی، روش تجربی، روش قیاسی برهانی، ابن خلدون.

۱. عضو هیئت علمی جامعه‌المصطفی | .

۲. دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

علم جدید در محیطی فرهنگی که از پیش به طور عمیقی با معنای عقلانیت آمیخته بود زاییده شد و رشد یافت. این معنا که در اصل از فرهنگ یونان گرفته شده بود بر پایه‌های فلسفی معرفت‌نظری قرار داشت؛ زیرا معرفت‌عملی که بخش دیگر چارچوب معرفتی ارسطو را تشکیل می‌داد با وجود تفاوت موضوع با معرفت‌نظری بیشتر تحت سیطره خرد بود تا تجربه. بنابراین علم جدید که در پی درک واقعیت بود نه حقیقت هر روز بیش از پیش منکر ریشه‌های معرفتی خود می‌شد، به طوری که روش تجربی بعد از قرن 19 به صورت روش غالب معرفتی درآمد و هر آنچه که وفادار به روش عقلی بود، ملقب به فلسفه پرداز می‌شد. در نتیجه در حوزه علوم اجتماعی نیز تا قبل از زمان کنت، آنچه در حوزه معرفت‌عملی قرار داشت با وجودی که کل علوم اجتماعی را در بر می‌گرفت، ملقب به فلسفه و اتوپیا شد نه علم جامعه‌شناسی.

اگرچه این مسئله که تا قبل از قرن 19، مباحث معرفت‌عملی بیش از «هست» و «نیست» به «باید» و «نباید» می‌پرداخت تا حدودی قابل قبول است؛ اما راه‌حلی که دنیای مدرن در پرورش علم جدید در پیش گرفت چندان موفق نبود. زیرا بنیانگذاران علم جدید در پی معرفی جامعه‌شناسی به عنوان رشته مستقل علمی، تأکید فراوانی بر تمایز موضوع جامعه‌شناسی و روش آن از سایر علوم داشتند. تا جایی که موفق شدند جامعه‌شناسی را که تا قرن 19 در قالب فلسفه اجتماعی مطرح بود از فلسفه جدا کنند و برای روشن شدن تفاوت هرچه بیشتر آن با فلسفه روش‌شناخت جامعه را نیز به روش تجربی منحصر نمایند. غافل از اینکه این محدودیت‌ها جامعه‌شناسی را با بحران‌هایی مواجه خواهد کرد که برای رفع آن چاره‌ای جز استفاده مجدد از عقل نخواهد بود. زیرا بحث از موضوع جامعه‌شناسی، فلسفه اجتماعی و بحث از روش جامعه‌شناسی، فلسفه علوم اجتماعی را به میان خواهد کشید. فلسفه اجتماعی که قبل از جامعه‌شناسی جریان داشت اجتماع و انسان را به عنوان موضوع در قالب توصیفی صرف تحلیل نمی‌کرد، بلکه ابعاد هنجاری و آرمانی را نیز مد نظر داشت؛ همچنین فلسفه علوم اجتماعی نیز روش‌های اتخاذ شده مرسوم را با رویکردی بازاندیشانه و جهت‌بازسازی و اتقان مد نظر قرار داد. به هر حال این مسئله در دهه‌های اخیر مورد نقد قرار گرفت و روش تجربی که سکandar بر روی مسائل علوم اجتماعی بود در ورطه نقدهای منتقدین بی‌نتیجه ماند و خرد که از منابع دیگر معرفتی است اجازه ورود به مباحث اجتماعی را یافت. اما تاریخ جامعه‌شناسی به رغم این تحولات همچنان ثابت ماند و به زمان‌هایی عقب‌تر از کنت کشیده نشد. به طوری که از مباحث علمی متفکران ما قبل کلاسیک نیز همچنان در سایه مباحث فلسفی یاد می‌شود؛ یعنی اندیشه‌های کلاسیک به عنوان جامعه‌شناسی و اندیشه‌های ماقبل کلاسیک به عنوان فلسفه اجتماعی مطرح می‌شوند. بنابراین در این مقاله با بررسی نظریات ابن خلدون به عنوان مسلمانانی که در قالب فلسفه اجتماعی جامعه‌شناسی را تحلیل کرده است، به مناسبات فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی

می‌پردازیم. مناسباتی که به دلیل تأکید یک سویه بر کاربرد روش تجربی به فراموشی سپرده شده بود؛ اما امروزه به دلیل بروز بعضی مشکلات و طرح مباحث پست مدرنیستی امکان ظهور یافته است.

در ادامه ابتدا رابطه جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی بررسی می‌شود. سپس حوزه‌ها و محورهایی که در جامعه‌شناسی مسلمانان قابل پیگیری است، معرفی می‌شوند. در نهایت، با استفاده از اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون، نمونه عینی فلسفی اندیشی اجتماعی و جامعه‌شناسی اسلامی که در بررسی‌های اجتماعی از روش قیاسی برهانی استفاده کرده‌اند، معرفی می‌شود.

جامعه‌شناسی یا فلسفه اجتماعی؟!

نگاهی سطحی به تاریخ جامعه‌شناسی، بیانگر این است که فلسفه اجتماعی در دورانی از تاریخ به وجود آمد و بعد از طی مراحل به دانش مستقلی به نام جامعه‌شناسی تبدیل شد. حال آنکه به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی در مراحل رشد و تکامل خود چیزی نیست جز فلسفه اجتماعی. با این وجود قالب کتاب‌های رایج در علوم اجتماعی هنگام تعریف جامعه‌شناسی به وجه تمایز آن با فلسفه اجتماعی اشاره می‌کنند و کسانی چون ابن خلدون را که در ساحت فلسفی اندیشی کار جامعه‌شناسی کرده‌اند، فیلسوف اجتماعی می‌خوانند. در حالی که فلسفه اجتماعی شاخه‌ای از علوم اجتماعی است که به بررسی زندگی اجتماعی می‌پردازد، اما برای بررسی موضوع خود یعنی جامعه بر خلاف جامعه‌شناسی مدرن از سه منبع معرفتی عقل، تجربه و شهود استفاده می‌کند. جامعه‌شناسی در تعریف مدرن خود نظیر سایر علوم، دانشی است که می‌کوشد فارغ از ارزش‌ها یا مباحث متافیزیکی با روش تحصیلی یا به اصطلاح عینی به شناخت پدیده اجتماع بپردازد. اما فلسفه اجتماعی از این نظر چیزی نیست جز نگاه فلسفی به پدیده اجتماع. در حالی که به نظر می‌رسد این فلسفه به معنای خاص است که به مباحث وجودی می‌پردازد، اما فلسفه در معنای عام، علم به تعینات وجودی گوناگون است؛ مانند فلسفه الهی که به مباحث متافیزیک و الهیات می‌پردازد یا فلسفه اجتماعی که به مباحث جامعه‌شناسی می‌پردازد (پارسانیا، 1382: 9-8). به عبارت دیگر، علت پیدایش جامعه‌شناسی، ماهیت جامعه انسانی، حرکت جامعه انسانی، سمت و سو و غایت حرکت زندگی اجتماعی از مباحثی است که در فلسفه اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد و تفاوت چندانی با جامعه‌شناسی ندارد. بنابراین فلسفه اجتماعی همان جامعه‌شناسی است؛ اما نه جامعه‌شناسی که به دلیل محدودیت از منابع معرفتی فلسفه اجتماعی، محورهای محدودی را در بر می‌گیرد. هرچند امروزه جامعه‌شناسی مدرن در ادامه حیات خود و خارج از جغرافیای اولیه نشو و نمای خویش، زمینه‌های درک متقابل میان جامعه‌شناسی و فلسفه را فراهم آورده است. به طوری که در دوره‌های اخیر برخی از فیلسوف جامعه‌شناسان مانند مید، شوتز، پوپر و فوکو، به این همکاری صورت رسمی‌تر و علنی‌تری بخشیده‌اند (شجاعی زند، 1383: 116)؛ یعنی یک گام به فلسفه اجتماعی پیشین نزدیک شده‌اند. زیرا در کنار استفاده از روش

تجربی، به روش‌های تعقلی نیز اجازه جولان داده‌اند. با این وجود جامعه‌شناختان یاد شده، همچنان از سومین منبع معرفتی یعنی شهود غافلند. آنها در مواجهه با کاستی داده‌های حسی از منابع خیالی و وهمی استفاده کرده‌اند؛ اما خیلی زود به دلیل بنیان فرضی و وضعی خود به عدم دسترسی به علم یقینی اعتراف کرده و ابطال‌گرایی را طرح کردند. هر چند ابطال‌مزبور نیز چیزی جز امر فرضی و ظنی نیست (پارسا، 1382: 15). این در حالی است که در زمان‌های دور، عده‌ای با بهره‌گیری از روش‌های عقلی و با استناد به تعلیمات مسیحی، داده‌های انتزاعی خود را مستند کرده بودند (بارنز و بکر، 1370: 18)، اما هنگام شکل‌گیری جامعه‌شناسی مدرن به دلیل غلبه تجدد بر تمام ساحت‌ها، جامعه‌شناسان از استناد به آن تعلیمات خودداری کردند (کچویان، 1383: 112). به عبارت دیگر اندیشمندان مغرب زمین به رغم امکان استفاده از منابع شهودی، به دلیل شرایط خاص حاکم بر تجدد سراغ منابع وهمی و خیالی رفتند. در نتیجه جامعه‌شناسی مدرن روز به روز از بنیان‌های عقلی و دینی خود دور شد و برای دوام حیات خود امکان جولان بیشتری را برای تجربه و حس فراهم کرد. اما اوضاع مردم مشرق زمین یعنی مسلمین به گونه دیگری است. مسلمین که روش تحقیقشان روش برهانی است، امکان استفاده از سه منبع معرفتی را دارند. روش عقلی، شهودی و تجربی روش‌هایی است که مسلمین بسته به نوع موضوعات خود در گذشته از آنها استفاده می‌کردند؛ به عنوان مثال هنگام بحث از بایدها و نبایدها و مباحث ارزشی ناب، کمتر از حس و بیشتر از عقل و شهود استفاده می‌کردند؛ اما وقتی از نهادهای اجتماعی و پیامدهای تکوینی آن سخن می‌گفتند از روش‌های تجربی و حس استفاده می‌کردند (پارسا، 1382: 15). در نتیجه فلسفه اجتماعی مسلمین یا همان جامعه‌شناسی مسلمین، به محدودیت‌هایی که جامعه‌شناسی مدرن را با بن بست مواجه کرد، برخورد نکرد. هر چند در ادامه حیات خود و به دنبال تغییر مرکزیت علم از جهان اسلام داشته‌هایش به فراموشی سپرده شد. به طوری که در حال حاضر جامعه‌شناسی مسلمانان چیزی نیست مگر جامعه‌شناسی مدرن رایج در غرب. با این وجود منابع موجود در اسلام آنچنان غنی است که کمی خودباوری و بازگشت به آن در کنار استفاده از علم مدرن، می‌تواند علوم اجتماعی رایج را متحول کند.

محورهای جامعه‌شناسی مسلمانان

جامعه‌شناسی مسلمین که همان فلسفه اجتماعی است به دلیل بهره‌گیری از سه منبع معرفتی عقل، تجربه و شهود قدرت مانور بیشتری نسبت به جامعه‌شناسی مدرن دارد؛ زیرا محورهای مورد بحث در آن گسترده‌تر از جامعه‌شناسی مدرن است. به عبارت دیگر جامعه‌شناسی مسلمین نه تنها حوزه‌های گوناگون جامعه‌شناسی مدرن را در بر می‌گیرد، بلکه ابعاد هنجاری جامعه و بحث از هستی و چیستی جامعه را نیز شامل می‌شود. یعنی آنچه که در باب تفاوت‌های جامعه‌شناسی مدرن و فلسفه اجتماعی گفته می‌شود، در جامعه‌شناسی مسلمین وجود دارد.

در باب ابعاد هنجاری جامعه در جامعه‌شناسی مدرن و با استناد به روش پوزیتویستی، گفته می‌شود که واقعیت از ارزش جداست. چنانچه اگر علوم اجتماعی از ارزش جدا نیست، پس علم نیست. اما امروزه نقدهای وارد بر پوزیتویست عدم صحت آن را نشان داده است؛ به عنوان مثال روش‌های خوب و بد درمان سرطان نشان می‌دهد که در یک روش کاملاً عینی ارزش دخالت دارد. حتی اگر عده‌ای این واقعیت را نپذیرند، با اطمینان باید گفت اگر خصلت علم آزادی از ارزش است، علوم اجتماعی علم نیست؛ زیرا سؤال در مورد خوبی و بدی در ذات آن است و حقایق علوم اجتماعی به زبانی است که از ارزش جدایی ناپذیر است (Graham, 1998:163). (167).

علاوه بر این دورکیم که معتقد است جدایی واقعیت از ارزش امکان پذیر است، اذعان دارد که جامعه، غایت عالی هرگونه فعالیت اخلاقی است و احساس‌های جمعی تعیین کننده ارزش‌های اخلاقی است (دورکیم، 1936:79-72). در حوزه نظریه‌های اجتماعی هم ارزش‌ها تعیین کننده‌اند؛ زیرا علت وجودی آن تبیین و اصلاح یک موقعیت و تغییر آن به وضعیت بهتر است. بنا براین اینکه پوزیتویست‌ها در بررسی پدیده‌های اجتماعی رأی بر جدایی ارزش از واقعیت داده‌اند، بی‌پایه است. اما اینکه فلسفه اجتماعی را متهم به بحث‌های انتزاعی و دوری از واقعیت اجتماعی می‌کنند نیز بی‌اساس است؛ زیرا فلسفه اجتماعی برای داوری و ارزش‌گذاری ناچار از توجه به واقعیت‌های اجتماعی است. اینکه کدام واقعیت اجتماعی و چه مقدار از آن برای داوری مهم است، همواره مورد توجه فیلسوف اجتماعی بوده است. (Graham, 1998:7)

بنابراین همان‌طور که جامعه‌شناسی مدرن در بدو پیدایش، به دنبال کشف راهی برای بازگرداندن نظم سابق بود (که در نتیجه انقلاب فرانسه، انقلاب صنعتی و ظهور سرمایه‌داری به فراموشی سپرده شده بود). اما توجه نداشت که این برتر دانستن نظم سابق به نوعی ارزش‌گذاری پدیده‌های اجتماعی است، جامعه‌شناسی مسلمین در حین اذعان به ارزش‌گذاری پدیده‌های اجتماعی، به ابعاد هنجاری و باید نبایدها می‌پردازد.

محور دیگری که در جامعه‌شناسی مسلمین جایگاه خاصی دارد، بحث از هستی جامعه است. عده‌ای از فیلسوفان بحث از هستی جامعه را جامعه‌شنا سانه نمی‌دانند. آنها برای اثبات ادعای خود دو دلیل می‌آورند. یکی اینکه هیچ علمی متکفل اثبات وجود خود نیست و دیگر اینکه مفاهیمی که برای این بحث به کار می‌آید مفاهیمی فلسفی است نه جامعه‌شناختی. مانند وجود، وحدت، ترکیب، اتحاد و... (مصباح یزدی، 1368:29).

در پاسخ به این استدلال‌ها باید گفت اینکه علوم برای اثبات بعضی موضوعات از مفاهیم رایج در علوم دیگر استفاده می‌کنند، مطلب جدیدی نیست؛ زیرا اگر نتوان گفت همه علوم در استفاده از مفاهیم، بده بستان‌هایی دارند، در مورد علوم اجتماعی به جرأت می‌توان گفت که حداقل مفاهیم ابتدایی آن از علوم دیگر به عاریت

گرفته شده است، به طوری که نظریات تکامل اجتماعی داروینیسیم اجتماعی که از نظریات معروف جامعه‌شناسی هستند از علوم طبیعی وارد علوم اجتماعی شده‌اند.

اما اینکه هیچ علمی عهده‌دار اثبات وجودی خود نیست، درست است؛ زیرا جامعه‌شناسی نیز در پی اثبات وجودی موضوع خود نیست، اما به تعریف وجودی موضوع خود می‌پردازد. پس نمی‌توان گفت صحبت از هستی جامعه فلسفی است. چنانچه جامعه‌شناسان کلاسیک مانند وبر و دورکیم نیز در این زمینه بحث‌های عمیقی دارند و اثبات وجودی موضوع با تعریف وجودی موضوع دو مقوله جدا از هم است. به این ترتیب بحث از هستی جامعه نیز در ذیل محورهای جامعه‌شناسی مسلمین قرار می‌گیرد. اگرچه این نکته قابل تامل است که، به دقت فلسفی تعریف جامعه با هستی جامعه متفاوت است و هستی جامعه در فلسفه علوم اجتماعی بحث می‌شود نه جامعه‌شناسی و اگر دورکیم و دیگران نیز بحث کرده باشند دلیل بر جامعه‌شناختی بودن مباحث فوق نمی‌شود.

ابن خلدون، فیلسوف اجتماعی و جامعه‌شناس

اندیشمندان مسلمان همچون فارابی، خواجه نصیر، اخوان الصفا و دیگران در استفاده از روش قیاسی برهانی، بسته به موضوع مورد علاقه‌شان از یکی از منابع سه گانه عقل، شهود و تجربه استفاده کرده‌اند؛ اما در استفاده از این منابع رأی بر نادرستی و عدم قابلیت منابع دیگر نداده‌اند. در حالی که ابن خلدون دیگر اندیشمند مسلمان، هنگام تدوین علم عمران داعیه استفاده انحصاری از روش تجربی را داشته است.

او معتقد است علم جدیدی که وی در پی تدوین آن است موضوع و روش جدیدی دارد، موضوع آن عمران و روش آن تجربی است. البته در ادامه عهد خود را فراموش کرده و سراغ همان روش‌هایی رفته است که در ابتدای مقدمه آنها را نقد کرده بود. ابن خلدون اگرچه به روش خود پایبند نبود، اما شاید همین ادعای او در استفاده از روش تجربی باعث شد که بعضی از اندیشمندان غربی تاریخ جامعه‌شناسی را تا زمان وی عقب ببرند (ریتزر، 1374:8). در هر حال آنچه در مورد ابن خلدون برجسته است و شرایط وی را متفاوت از اندیشمندان مسلمان دیگر می‌کند توجه خاص وی به مسائل جامعه است. توجهی که وی را ناگزیر از تأسی بیشتر به روش تجربه و حس می‌کند. البته نباید فراموش کرد که ابن خلدون به دلیل استفاده از روش قیاسی برهانی، از منابع دیگر معرفتی نیز بهره برده است. بنابر این در بررسی محورهای جامعه‌شناسی وی، حوزه‌هایی فراتر از حوزه‌های رایج در جامعه‌شناسی مدرن قابل ردیابی است.

ابن خلدون با استفاده از روش تجربی ابداعی خود، بررسی انواع حوزه‌های جامعه‌شناسی مدرن را در کارنامه خود دارد. او در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی، حکومت را برای دوام جامعه ضروری می‌داند (رجبی و دیگران، 1378:191) و برای تبیین چگونگی شکل‌گیری آن نظریه عصبیت را می‌پروراند (ابن خلدون،

295:1362-294). عصبیتی که هلموت ریتز، آن را معادل معنای ماکس وبر از کاریزما (فره ایزدی) و ماکیاوِل از تقوا می‌داند، که مراد هر سه عبارت است از خصیصه ذاتی که برای کسب قدرت سیاسی و رزمندگی در بعضی افراد وجود دارد (ستوده، 141:1376-140).

در حوزه روان‌شناسی اجتماعی او پیش از تارد تقلید را از ارکان زندگی اجتماعی دانسته و از نقش آن در رشد افراد سخن می‌گوید (شیخ، 149:1363).

در حوزه جامعه‌شناسی انحرافات، ابن خلدون سال‌ها قبل از ساترلند به نقش ارتباطات گروهی در بروز کجروی پی برده است (ابن خلدون، 737:1362).

به علاوه او در حوزه جامعه‌شناسی آموزش پرورش نیز قبل از گشتالت اصول آموزش را مطرح کرده است. تصور کل مجموعه و سپس تمرکز بر اجزای آن، از اصول پذیرفته شده حوزه جامعه‌شناسی آموزش پرورش امروز و کتاب مقدمه است (شیخ، 111:1363).

علاوه بر این ابن خلدون در حوزه‌های تغییرات اجتماعی، جامعه‌شناسی جنگ، جامعه‌شناسی عشایر، جامعه‌شناسی شهری، جامعه‌شناسی قشریندی، جامعه‌شناسی ادبیات، جامعه‌شناسی اقتصادی... نیز مطالب ارزنده‌ای دارد (ابن خلدون، 1362: 289، 582-491، 229-225، 231-226، 774، 1245-1242، 756-754). به طوری که امروزه شباهت‌های بسیاری بین اندیشه‌های او و جامعه‌شناسان کلاسیک یافته‌اند؛ به عنوان مثال مفهوم تکامل طبیعی (داروین)، طبیعی بودن امور اجتماعی (ویکو و تورگو)، اهمیت عامل جغرافیایی (بودون، منتسکیو، هردر)، اصالت عالم اقتصادی (مارکس)، جبر تاریخ (مارکس و اشپنگلر)، دورگرایی (ویکو و اشپنگلر)، تکامل کلی و سیر مارپیچ تاریخ (جامعه‌شناسی امروزی)، جبر روانی (فروید)، عرضه و تقاضا (ریکاردو)، تبیین منشأ دولت (نحله ستیزه اجتماعی) و انسجام اجتماعی (دورکیم) از مفاهیمی است که ابن خلدون پیش از ظهور علوم انسانی جدید آنها را به کار بسته است (شیخ، 205:1363). به طوری که عده‌ای او را کارکردگرا و عده‌ای دیالکتیکی دانسته‌اند (ارمکی، 115:1376-114). بنابراین ابن خلدون بدون انکار اعتقادات دینی و منابع معرفتی مسلمین نه تنها زودتر از جامعه‌شناسان کلاسیک به نظریات فوق رسیده است، بلکه به مباحثی گسترده‌تر از حوزه‌های فوق نیز دست یافته است.

به عنوان مثال ابن خلدون هنگام بحث از خلیقات بادیه‌نشینان و شهرنشینان به قضاوت ارزشی می‌پردازد. به طوری که از روی آوردن بزرگان به تجمل‌نگران است و حکم به بایدها و نبایدها می‌کند. ناهنجار خواندن برده داری و زیان‌بخش دانستن ساحری و غیب‌گویی در مقدمه حکایت از ابعاد هنجاری و انتقادی اندیشه او دارد (شیخ، 206:1363). به علاوه بحث‌های ابن خلدون در مورد عدالت نشان می‌دهد که وی به مدد روش برهانی، مانند اندیشمندان پیش از خود امکان بحث از این موضوعات را دارد. در حالی که جامعه‌شناسی مدرن که

محکوم از به کارگیری روش تجربی است، امکان توجه به مباحث هنجاری و ارزشی را از دست داده است. در مقدمه، ابن خلدون به عدالت به عنوان یک مسئله مهم اجتماعی توجه می‌کند و با وجودی که خود به طبقه بالای جامعه تعلق دارد، اما بزرگان را در توجه به زیردستان و طبقه پایین تشویق می‌کند. در مورد انواع ستمگری‌ها می‌نویسد: «از سخت‌ترین ستمگری‌ها و بزرگترین آنها از لحاظ فساد اجتماع این است که مردم را به ناحق به کار اجباری وادار کنند و بی‌مزد آنها را به مزدوری گمارند» (ابن خلدون، 1362:559-557). علاوه بر این وی در بحث از عدالت، مباحثی را مطرح می‌کند که به بحث‌های رایج از حقوق شهروندی نیز نزدیک است. توجه او به حفظ دین، جان، خرد، نسل و مال (ابن خلدون، 1362:56-55) با بعد حقوق مدنی شهروندی برابری می‌کند. در حقوق مدنی اموال، کسب و کار، جان، ازدواج و دین افراد باید توسط دولت‌ها مورد احترام قرار گیرد (احمدی، 1383:52).

بنابراین می‌توان گفت ابن خلدون به مدد روش خاص خود توانسته است به نکاتی برسد که سال‌ها بعد اندیشمندان دیگر به آن رسیده‌اند. طرح این نکته که عدالت و آزادی از مباحث فلسفی است و جامعه‌شناسی امکان بررسی آن را ندارد، امروزه با تلاش‌های مارشال در مورد حقوق شهروندی با چالش مواجه شده است. درحالی که ابن خلدون با استفاده از روش برهانی سال‌ها پیش از مارشال، از عدالت و آزادی به حقوق شهروندی رسیده بود.

بحث از جامعه آرمانی موضوع دیگر جامعه‌شناسی اسلامی است. در این حوزه ابن خلدون با بیان تفاوت‌های بادیه‌نشینی و شهرنشینی جامعه مطلوب خود را در تلفیقی از شهر و بادیه جست‌وجو می‌کند. شهر دور از تجمل را که در صنعت و تمدن به اوج خود رسیده باشد، اما رفتار مردم در آن به سان بادیه‌نشینان باشد، می‌ستاید. در ذیل مباحث علمی نه تنها اعتقادات خود را فراموش نمی‌کند، بلکه قوانین حاکم بر جامعه آرمانی خود را نیز قوانین الهی عنوان می‌کند. در کنار این بعد الهی با نگرش تجربی، آب و هوای معتدل را به لحاظ شرایط جغرافیایی مناسب جامعه آرمانی می‌داند.

ملاحظه شد که بحث از هستی جامعه در جامعه‌شناسی اسلامی به مدد استفاده از روش قیاسی برهانی امکان‌پذیر است. بنابراین در مقدمه ابن خلدون، به عنوان جامعه‌شناس مسلمان می‌توان چنین مسائلی را ردیابی کرد. وی در مباحث انسان‌شناسی، بر اثرپذیری انسان از روابط اجتماعی تأکید دارد. چنانکه آن را معادل طبیعت و سرشت فرد قلمداد کرده و اصطلاح طبیعت ثانوی به آن داده است (خوشرو، 1372:94).

او اگرچه به تأثیر مطلق شرایط محیطی و اجتماعی بر انسان تأکید می‌کند، در عین حال از قدرت اراده انسان نیز غافل نیست و با وجود پذیرش قوانین حاکم بر انسان و جامعه، از تنوع انسان‌ها و جوامع سخن می‌گوید (ابن خلدون، 1362:1041-1040).

علاوه بر این او برای انسان منشأ و غایتی الهی قایل است و در پرتو غایت‌مند دیدن جامعه و جهان، منشأ و غایت حرکت انسان را هم تبیین می‌کند. از آنجا که نگاهی الهی به عالم دارد، پیدایش انسان را به جهانی فراتر از جهان مادی نسبت می‌دهد. کمال او را در کسب ویژگی‌های غیر مادی می‌داند و غایت زندگی را در زندگی اجتماعی بیان می‌کند (شیخ، 1363:28). در مورد هستی جامعه به بیان تفاوت جامعه و دولت می‌پردازد و جامعه را دارای واقعیتی عینی توصیف می‌کند (ارمکی، 1374:152). در بیانی دیگر مانند جمع‌گرایان از تمثیل جامعه به بدن انسان استفاده کرده، اما منشأ تحلیل خود را دیدگاه‌اندام وارگی قرار نمی‌دهد (ارمکی، 1376:136). در هر حال ابن خلدون جامعه را مستقل از افراد در نظر گرفته و به اثر بخشی آن بر انسان معتقد است؛ اما از تأثیر افراد بر جامعه غافل نیست. به عبارت دیگر نه جمع‌گراست و نه فردگرا.

به این ترتیب ملاحظه می‌شود که ابن خلدون به عنوان جامعه‌شناس مسلمان با استفاده از روش قیاسی برهانی که از سه منبع معرفتی عقل، تجربه و شهود استفاده می‌کند، جوامع انسانی را مطالعه کرده است. مطالعه‌ای که در نتیجه آن حوزه‌های جامعه‌شناسی متعددی شکل گرفته است. به عبارت دیگر جامعه‌شناسی یا فلسفه اجتماعی وی علاوه بر حوزه‌های جامعه‌شناسی رایج به حوزه‌های مباحث هنجاری (بایدها و نبایدها) و هستی‌شناختی (انسان‌شناسی، هستی‌شناسی طبیعی و هستی‌شناسی جامعه) نیز وارد شده است. بنابراین می‌توان از طریق مقدمه ابن خلدون به مناسبات فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی پی برد و مقدمه وی را به عنوان الگویی از جامعه‌شناسی اسلامی برای جامعه‌شناسان مسلمان پیشنهاد کرد، علاوه بر اینکه ابن خلدون در میان سایر متفکران نیز مطرح نظر بوده است.

اندیشه‌های ابن خلدون در آرای متفکران

کتاب‌های او از جهات مختلف مورد تفسیر قرار گرفته است؛ نخستین بار گمپلویچ در مقالات جامعه‌شناختی (1899) به جایگاه شامخ وی در جامعه‌شناسی اشاره کرد و بعدها راتزن هوفر، لستر وارد و... برخی از وجوه جامعه‌شناسی او را به اقتضای نگرش خود طرح کردند. (ابراهیمی مقدمیان: 1)

بسیاری از اندیشمندان در بیان اندیشه‌های اجتماعی بیشتر از متفکران غربی و کتاب‌های آنها یاد می‌کنند و آثار اندیشورانی، همچون فارابی، بیرونی، ابن خلدون، و بسیاری دیگر از متفکران موثر در شکل دهی اندیشه‌های بشری را به ندرت مورد توجه قرار می‌دهند؛ زیرا از نظر آنان جهان غرب بر اساس علم‌گرایی و جهان شرق بر پایه تمایل به عرفان و گرایش غیر طبیعی نظام یافته است. (ارمکی، 1376:11-10)

امروزه با تغییراتی که در روش‌های علم صورت گرفته، چنین تفکراتی بی‌اساس است، به این دلیل بسیاری از متفکران، اندیشه ابن خلدون را مورد بررسی قرار می‌دهند. اشمیث در مورد او می‌نویسد:

کتاب او آینه طبع است. او می‌خواهد جامعه با دقت علمی مورد مطالعه جامع قرار گیرد و خود تا حدی که

زمان و مکان اجازه دهد، در این راه صادقانه می‌کوشد. او از عصر خود پیش افتاده است. او مطابق قانون رشد و انحطاط گروه‌های اجتماعی که خود کشف کرد، چند گاهی مورد فراموشی قرار گرفت؛ اما همین قانون او را از نو کشف کرد و نبوغ او را باز شناخت. ولی آیا او که نحله‌ای نمی‌سازد و پیرو ندارد، می‌تواند رهبر شمرده شود؟ بله آن که راه نوی یابد، راه یاب است، حتی اگر کشف مجدد آن لازم آید. (بارنز و بکر، ج 1، 1370:325)

فلینت و توین بی او را فیلسوف تاریخ می‌دانند و فیشل وی را توین بی عرب توصیف کرده است. سارتن میان ابن خلدون به عنوان بزرگ‌ترین مورخ سده‌های میانه و ابن خلدون موصوف به یکی از نخستین فیلسوفان تاریخ و یا پیش رو، با ماکیاولی، بودون، ویکو، کنت و کورنو، تفاوت زیادی قائل نمی‌شود. طه حسین سخن از فلسفه اجتماعی ابن خلدون می‌راند و فلسفه تاریخ را به فصلی از فلسفه اجتماعی تقلیل می‌دهد. (نصار، 1366:128)

مهدی معتقد است ابن خلدون اصل را در نگارش تاریخ دانسته و علم عمران را علمی ابزاری به شمار آورده است؛ اما حقیقت این است که او برای تاریخ و علم عمران دو و ضوع متفاوت مطرح کرده است. وی هر چند علم عمران را از تاریخ اخذ کرده است، اما مثل بسیاری از جامعه‌شناسان (دورکیم در مطالعه دین دز جوامع ابتدایی و مارکس در مطالعه جهان سوم، و بر در مطالعه رابطه بین رفتار دینی و اقتصادی) از طریق اسناد و مدارک تاریخی، به تحلیل جامعه‌شناختی پرداخته است. از این رو، مسئله وی هرگز تصحیح خبر به معنای رایج آن نیست. او در نفی این دیدگاه ابزاری اصرار بر استقلال علم عمران داشته و برای آن موضوع مستقل (اجتماع انسان)، مسائل متفاوت (عوارض ذاتی اجتماع انسانی) روش‌های خاص (برهانی) و غایت متفاوت (کشف قانون‌مندی‌های جامعه و تاریخ) قائل شده است. (ارمکی، جامعه‌شناسی ابن خلدون:35)

در میان متفکران کلاسیک جامعه‌شناسی، افرادی چون گمپلویچ، سوروکین، زیمرمن، گالپین، ویزو، و.. معتقدند، او بیشتر جامعه‌شناس است تا مورخ و فیلسوف. با توجه به محتوا و روش و نحوه تحلیل ابن خلدون بایستی مقدمه را متنی جامعه‌شناختی و نه تاریخی دانست؛ همانطور که کتاب اصلی او تاریخ العبر بیشتر تاریخی است تا جامعه‌شناختی. (پیشین:25-22)

از نظر بوتول تفکر ابن خلدون متأثر از فلسفه جبرگرایانه است. بوتول واقع‌گرایی او را جبرگرایی می‌داند، در صورتی که اساس تفکر اجتماعی و جامعه‌شناختی او بیشتر بر واقع‌گرایی استوار است تا ذهنیت‌گرایی؛ زیرا او انسان را موجودی اندیشور می‌داند که اندیشه‌اش در سطوح متعدد در جهت تمدن و فرهنگ سازی است. او برای رفع هرگونه شبهه‌ای، اشاره کرده است که میان اندیشه و عمل، رابطه دیالکتیکی وجود دارد، اندیشه در عمل شکل می‌گیرد و به آن شکل و جهت می‌دهد. (پیشین:28-26) به طوری که عده‌ای وی را پیش‌رو نظریه‌های مارکس و نظریه ستیز دانسته و در استدلال خود می‌گویند: به نظر ابن خلدون، مردم شهر بدون

رعایت مصالح همسایگان در فکر سود خود هستند، پس در شهر انسجام اجتماعی، جای خود را به فردگرایی مفرط می‌دهد. در بادیه‌نشینی، زندگی دشوار موجد سادگی و جنبش دایم قبایل بیابانی، در هر قبیله‌ای انضباطی آهنین به وجود می‌آورد؛ ولی بعد از غلبه شهریان، در سایه تماس با آنها، موسسات اجتماعی و روابط خونی با یکدیگر آمیخته و بستگی‌های خانوادگی و محلی را تضعیف می‌کنند. از طرفی، او ظهور دولت را منوط به غلبه قبایل خانه به دوش، بر جوامع بزرگ‌تر طبقاتی می‌داند. پس می‌توان نتیجه گرفت از دیدگاه او دوگروه بی طبقه مشابه نمی‌توانند تشکیل دولت دهند که این دیدگاه با نظر اصحاب نحله ستیز متفاوت است. او برای تبیین منشا دولت، مفهوم ستیز را پیش می‌کشد؛ ولی نباید مثل مارکس او را جامعه‌شناسی مادی‌گرا دانست؛ زیرا وی به مدد تفکر عرفانی و عقلانی و تجربی جهان را در خلقتی جدید می‌بیند و آنچه از نظر او در سرتاسر جهان اصالت دارد، صیورت است که از مشیت الهی ناشی می‌شود. (بارنز و بکر، جلد 2: 415-414)

عده‌ای دیگر او را کارکردگرا دانسته‌اند و معتقدند از اندیشه‌های او می‌توان مفهوم کارکرد را انتزاع کرد. به زعم آنها عباراتی نظیر هدف، ضرورت و امر طبیعی، به این معنا اشاره دارد. (پیشین: 115)

گروهی دیگر او را دیالکتیکی دانسته و بر این باورند در اندیشه او دستیابی به دولت و ریاست، بر اساس تضاد بین نیروهای متفاوت و وفاق بین نیروهای قبیله انجام می‌شود. نکته دیگر اینکه در مدل تحولی او عناصر به طور مطلق یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه هر یک اجزایی را از یکدیگر می‌گیرند و اجزای غیر قابل استفاده را دور می‌ریزند (پیشین: 115-114).

با همه این توصیفات عده‌ای نیز او را جامعه‌شناس نمی‌دانند. جمشید نژاد در این مورد می‌نویسد:

ابن خلدون به طور عمومی در گفته‌هایش درباره جامعه، مطلبی تازه ارائه نداده است. پیش از وی دانشمندان دیگر این سخن را گفته‌اند؛ اما امتیاز ابن خلدون بر پیشینیان، روح علمی واقع‌گرای او است که با آن به پژوهش علل طبیعی هر پدیده، می‌پردازد. (جمشیدنژاد، چ اول: 83-82)

ناصر نزار نیز معتقد است:

منظور ابن خلدون از عمران بشری با جامعه‌شناسی امروزی یکی نیست و تفاوت‌هایی البته غیر ماهوی با آن دارد. او به مشاهده انواع تحولات جامعه و نمودهای تمدنی آن در سیاست، اقتصاد و علم بسنده می‌کند، در حالی که جامعه‌شناسی عمومی فراگیرتر یافته است. (نزار، 1366: 63)

اگر چه به عقیده نگارنده ناصر نزار، به جامعه‌شناسی بومی و محلی که امروزه طرح می‌شود و یا بررسی جوامع ابتدایی توجهی نداشته است.

جواد طباطبایی نیز، ابن خلدون را جامعه‌شناس نمی‌داند؛ او معتقد است اجتماع در زبان ابن خلدون به صورت واژه به کار گرفته شده است نه مفهوم و بنابراین علم عمران وی علم به معنای دقیق کلمه نیست و از

طرفی ابن خلدون چون به غایات امور توجه دارد، هدف او مشاهده و توصیف امور واقع نیست، بلکه رسیدن به دانش هنجاری و مبتنی بر ارزش‌هاست، پس نمی‌تواند جامعه‌شناس باشد. (طباطبایی: 1374: 173)

و حال آنکه امروزه عقل به عنوان یکی از راه‌های شناخت جامعه پذیرفته شده و کمتر جامعه‌شناسی به روش‌های پوزیتیویستی به عنوان تنها روش مطالعه جامعه وفادار مانده است. به کارگیری عقل در بررسی جامعه به نتایجی می‌انجامد که ابن خلدون به آن متهم شده است. عدم تفکیک واقعیت از ارزش و رسیدن به دانش هنجاری، مسئله است که از معرفی وی به عنوان جامعه‌شناس جلوگیری می‌کند و از طرفی دیگر ابن خلدون عوارض و مسائلی را به علم عمران نسبت می‌دهد که از توجه وی به مفهوم عمران حکایت دارد.

ابن خلدون مانند کنش‌گران جدید، تصورها و نیت‌های فاعل را در افعال انسانی و در نتیجه در پدیده‌های اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد؛ ولی دستیابی به مبانی امور روحی و نفسانی را از قلمرو تجربه انسان بیرون دانسته و خاطر نشان می‌سازد که فهم انسان به عللی دست می‌یابد که در شمار طبایع آشکار است. (رجبی و دیگران: 184) پس چون موضوع مورد مطالعه ابن خلدون جامعه و عوارض ذاتی آن است، هر حادثه‌ای اعم از آنکه جوهر باشد یا فعل، دارای طبیعت و سرشتی مخصوص به خود و احوالی که بر آن عارض می‌شود، می‌داند. (محمد شریف: تاریخ فلسفه در اسلام، ص 426) او می‌گوید که بین عدالت و عصیت پیوند ایجاد کند و با طرح عقل و شریعت در کنار عصیت آن را گذر از شیوه‌ای خاص به عام جهت رعایت مصالح عامه و انصاف می‌داند (قانع‌راد: 1370: 395)؛ زیرا وقتی طبقات مختلف جامعه از آزادی به طور نابرابر بهره می‌برند بحث عدالت طرح می‌شود که جنبه کیفری و توزیعی آن قابل تامل است (افروغ: 1370: 7) و ابن خلدون عصیت را با مکانیزمی ویژه جهت تحقق این عدالت دارای کارکرد می‌داند و این ارزش‌گزینی تفاوت از تحلیل دورکیم است که غایت عالی هرگونه فعالیت اخلاقی را جامعه می‌داند و مبدا دیگری را به رسمیت نمی‌شناخت. (دورکیم: 1360: 72) و همچنین بر خلاف منتسکیو در کتاب روح القوانین که نمی‌خواهد نظم طبقه اشراف به هم بریزد. (بیگدلی: 1374: 147-148)

نتیجه‌گیری

به منظور بررسی مناسبات فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی، اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون، مورد بررسی قرار گرفت. بر اساس این بررسی، اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون به دلیل به کارگیری روش قیاسی برهانی به حوزه‌هایی دست یافته است که نه تنها با جامعه‌شناسی مدرن برابری می‌کند، بلکه تاب رویارویی با انتقادهای وارد بر جامعه‌شناسی مدرن را نیز دارد.

به عبارت دیگر مقدمه ابن خلدون که با روش قیاسی برهانی نگاشته شده، علاوه بر حوزه‌های جامعه‌شناسی مدرن، مباحث هنجاری، آرمانی و هستی‌شناختی را که جامعه‌شناسی مدرن امکان راه یافتن به آن را ندارد،

دربرمی‌گیرد. این مباحث که از مختصات فلسفه اجتماعی است، در جامعه‌شناسی مدرن مورد بی‌توجهی قرار گرفته و به حوزه‌های خارج از جامعه‌شناسی مانند فلسفه اجتماعی سپرده شده بود. اما بعد از گذشت زمان و عدم بازگشت نظم سابق به جوامعی که جامعه‌شناسان کلاسیک با طرح نظریه‌های خود داعیه بازگشت آن را داشتند، مباحث هنجاری، آرمانی و هستی‌شناختی آرام آرام وارد مباحث اجتماعی شدند و مکاتب فلسفی متعددی جامعه‌شناسی را تحت تأثیر قرار دادند. به طوری که در نتیجه این تغییرات، امروزه می‌توان از مناسبات فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی سخن گفت، در حالی که در دهه‌های اولیه شکل‌گیری جامعه‌شناسی، این مباحث به سختی پذیرفته می‌شد.

در هر حال بررسی مقدمه ابن خلدون نشان می‌دهد که مناسبات فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی در گرو روشی است که این دو رشته در مطالعات خود به آن تأسی می‌جویند. اگر جامعه‌شناسی در بررسی‌های خود، بر استفاده انحصاری از روش تجربی تأکید داشته باشد، متفاوت از فلسفه اجتماعی خواهد بود، اما اگر به منابع دیگر معرفتی مانند عقل و شهود نیز متوسل شود، تفاوتی با فلسفه اجتماعی نخواهد داشت.

بنابراین با استفاده از اندیشه‌های اجتماعی ابن خلدون که نمونه‌ای از جامعه‌شناسی اسلامی است، می‌توان ویژگی جامعه‌شناسی مسلمین را در چند مورد خلاصه کرد.

1. روش جامعه‌شناسی مسلمین قیاسی برهانی است و از سه منبع معرفتی عقل، تجربه و شهود استفاده می‌کنند؛

2. علاوه بر حوزه‌های جامعه‌شناسی مدرن، جامعه‌شناسی مسلمین به مباحث هنجاری و انتقادی و آرمانی نیز می‌پردازد؛

3. به دلیل کاربرد منبع شهود و وحی، مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی در این دانش الهی است. برای این اساس می‌توان گفت تفاوت‌های اصلی جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی در به کارگیری منابع معرفتی متفاوت است، به طوری که اگر بی‌اعتباری روش پوزیتیویستی در دنیای امروز، اندیشمندان را به سوی استفاده از منابع دیگر معرفتی سوق دهد، این تفاوت‌ها از بین خواهد رفت.

منابع

1. آزاد ارمکی، تقی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون، سروش، تهران: 1374.
2. _____، جامعه‌شناسی ابن خلدون، تبیان، 1376.
3. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ج 1 و 2، محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی فرهنگی، چ 4، 1362.
4. احمدی، فخری سادات، شهروندی و مشارکت مدنی: بررسی تاثیر آگاهی از حقوق و تعهدات شهروندی در شهر بر فرایند تحقق حقوق شهروندی (مورد کلان شهر تهران)، دانشگاه الزهراء، پایان نامه کارشناسی ارشد، 1383.
5. ابراهیمی مقدمیان، محمود، «ابن خلدون و آگوست کنت، سیری در هویت‌یابی علم جامعه‌شناسی»، نشریه همشهری، 81/6/12.
6. افروغ، عماد، نگرشی دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی، موسسه مطالعات فرهنگی، تهران، 1379.
7. بارنز و بکر، تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید، ج 2، جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، امیر کبیر، چ 3، تهران، 1370.
8. بیگدلی، علی، تاریخ اندیشه سیاسی غرب، ج 1، لادن، تهران، 1374.
9. پارسانیا، حمید، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، فصلنامه علوم سیاسی، قم، دانشگاه باقر العلوم، ش 2، 1382.
10. جمشیدنژاد، غلامرضا، سرچشمه‌های جامعه‌شناسی، موسسه فرهنگی اهل قلم، 1380.
11. خوشرو، غلامعلی، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، اطلاعات، تهران، 1372.
12. دورکیم، امیل، فلسفه و جامعه‌شناسی، فرحناز خمسه‌ای، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، 1360.
13. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی چ 6، علمی، تهران، 1381.
14. رجبی، محمود و دیگران، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، سمت، تهران، 1378.
15. زاهد زاهدانی، سید سعید، انواع جامعه‌شناسی اسلامی، مجموعه مقالات دین و علوم اجتماعی، مجید کافی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، 1383.
16. ستوده، هدایت الله، تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام، آوای نور، چ 2، تهران، 1376.
17. شجاعی زند، علیرضا، دیداری مجدد با جامعه‌شناسی، مجموعه مقالات دین و علوم اجتماعی، مجید کافی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، 1383.
18. شیخ، محمد علی، پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون، دانشگاه شهید بهشتی، چ 2، تهران، 1363.

19. طباطبایی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، طرح نو، تهران، 1374.
20. قانع‌راد، محمد امین، جامعه‌شناسی رشد و افول علم در ایران، مدینه، تهران، 1379.
21. کچوییان، حسین، جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی دینی، مجموعه مقالات دین و علوم اجتماعی، مجید کافی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، 1383.
22. مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، سازمان تبلیغات اسلامی، قم، 1368.
23. محمدشریف، میان، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه پورجوادی، ج 2، ص 426.
24. نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم لو، دانشگاهی، تهران، 1366.
25. Graham, Gordon, 1988, *Contemporary Social Philosophy*, Oxford, Blackwell.