وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غليزان

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم علوم الاعلام والاتصال

محاضرات في مقياس الفكر الخلدوني

موجهة لطلبة السنة الثانية، شعبة علوم الاعلام والاتصال

(مقياس سداسي–السداسي الرابع)

إعداد الدكتور: بن دحمان حاج

2024–2023

المـــــــــقـــــــــدمة:

لقد أنجبت حضارتنا العربية الإسلامية علماء ومفكرين عظماء في جميع فروع المعرفة، وقد تركوا بصماتهم العبقرية في سجل الحضارة العالمية، ولهذا إذا تفقدنا تراثنا العلمي الزاخر فإننا نجد الكثير في هذا التراث ما يجعلنا نعتز به ونفتخر. ونحن بحاجة إلى أن نعرف عطاء أولئك الرجال وننصفهم، وأن نرفع صوتنا بالاعتزاز بهم، لأنهم جزء من تاريخنا، وجزء من تراثنا، وجزء مما نفتخر به. ومن بين هؤلاء نجد العلامة **عبد الرحمن بن خلدون** والذي يعدّ فكره ليس جزءاً من تراث مضى وانقضى، بل عطاءً معرفياً ما زال قابلاً للحياة.

والعلامة **عبد الرحمن بن خلدون**، من الشخصيات الخالدة في تاريخ الفكر الإنساني والأدب العربي هو يمثل آخر حلقة من سلسلة المفكرين المبدعين في حضارتنا العربية والإسلامية، وفكر العلامة لا تبلى جِدّته، ولا ينضب معين الحديث عنه. فلا يزال المتأمل له يطلع على جديد فيه، يستحق الوقوف عنده، كما أن درسه وتقصي وجوه حياته والتغلغل قدر المستطاع في بواطنها واجب علمي، يفرضه الوفاء للعلم بحقه، وواجب قومي يفرضه الوفاء للعروبة والإسلام.

للرجل جوانبه الكثيرة وآفاقه العديدة التي تكشف عن عبقرية أصيلة، جعلته من الأعلام البارزة في حياة الإنسانية عامة، بما كُشف من أسرارها، وما استنبط من قوانينها، وما ابتكره من منهج مهّد به لمن جاء بعده من رجال الفكر. وكذلك في حياة العرب خاصة، وهم الذين ينتمي إليهم، وقد صدر بتكوين شخصيته الخالدة عنهم. ثم هو إلى جانب ذلك، صورة رائعة لا تخفت روعتها للنشاط الإسلامي بما يملك من قدرة فائقة على النفاذ في بواطن الأشياء، وتبين حقائقها، والتحليق في الآفاق المختلفة، أن يصهر شتى الثقافات في بوتقته، ليطبعها بطابعه، ويسمها بميسمه، ويسبغ عليها خصائص شخصيته، ويوجهها في سبيله.

فمهما كثر الحديث عن **ابن خلدون**، ومهما يتناوله الدارسون به من البحث والاستقصاء، في كتب يصدرونها، وفصول ينشرونها، ومحاضرات يلقونها، عربية وغير عربية، فإنه قليل بالقياس إلى ما يجب له، وما يقتضيه البحث العلمي، وما تفرضه علينا تبعاتنا إزاء مجدنا العربي والإسلامي، ببعث آثاره، وتجديد ملامحه، والتذكير الدائم به.

إن دراسة ابن خلدون، ليست التخلي عن عصرنا، ولكنها العمل على إنجاح تحليل الأسباب العميقة لأخطر قضايانا الراهنة. وبالفعل، فإن آثار **ابن خلدون** تضئ مرحلة جد هامة من ماضي البلدان التي تصنف حالياً في عداد البلدان ذات الوضع المتخلف. وأن **ابن خلدون**، بقيامه في القرن الرابع عشر الميلادي، بتحليل علمي

للشروط الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية لشمال افريقية القروسطية، قد طرح بالفعل، كما سنرى، بعضاً من القضايا التاريخية التي هي أساسية. فلقد وصف بُنى اجتماعية وسياسية جد معقّدة حدّد تطورها البطء سياقاً تاريخياً طويلاً. إن نتائجها الراهنة لهائلة. وبالفعل، فإن هذه البُنى، الخاضعة لتأثيرات خارجية، هي أيضاً محددة، قد جعلت السيطرة الكولونيالية ممكنة في القرن التاسع عشر، وهذه أفضت بدورها إلى هذه الحالة الراهنة من التخلف.

وما الدراسات الكثيرة التي أنجزت وتنجز على المستوى العربي والغربي والتي لا زالت تتكاثر إلى يومنا هذا، وهذا الاهتمام الكبير بفكره العلامة **ابن خلدون** الذي كان ولا يزال، ما هو إلا دليل على أن فكره حيّ ومتجدد، وأن نظرياته في فروع معرفية عديدة لازال يعاد قراءتها في كل مرة، وما وجود ما يسمى بـ "الخلدونية الجديدة" وهو ذلك التيار الفكري في فكرنا المعاصر الذي يعمل على تبني أفكار العلامة **ابن خلدون** وإعادة الاعتبار لهذا الفكر الزاخر وإعادة قراءته من جديد على ضوء مستجدات العصر وقضاياه، العمل على تحقيق مشروعه الفكري كما تصوره في مؤلفاته، وخاصة كتاب "المقدمة". وإذا كان لكثير من كبار الفلاسفة الغربيين كديكارت وكانط وهيجل وغيرهم أتباع يواصلون تبني أفكارهم والعمل على تطويرها وجعلها مسايرة للعصر، فإن هذا ما حدث مع فيلسوفنا العربي المسلم، إذ نجد هذا التيار الخلدوني الجديد يحاول الإجابة عن الأسئلة التالية: ماذا بقي من فكر **ابن خلدون؟** وماذا يعني بالنسبة إلينا؟ وكيف نقرأ في فكره على ضوء ما يطرحه العصر من قضايا وإشكالات ونجعله معاصراً لنا، وكأن فكره لا زال ينبض بالحياة رغم مرور قرون عديدة من تأليفه لكتاب العبر؟

وحول السؤال: ماذا بقي من فكر **ابن خلدون؟** يرى المفكر محمد عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث" أنه يجب علينا أن نتجاوز بالتحليل والنقد الخلدونية كواقع حضاري ما زال يكبل مجتمعنا، لنحصل على الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا[1].

ولقد كان للخلدونية الجديدة امتداد شرقاً وغرباً، وقد وجدت ممثلين لها في الفكر الجزائري المعاصر، فلقد أشاد به المفكر مالك بن نبي في كثير من كتبه، كما نجد الباحث **عمار الصغير** الذي ألف كتاب حول الفكر الخلدوني كان يحمل عنوان "الفكر العلمي عند ابن خلدون"، كذلك المفكر **عبد الله شريط** الذي أنجز دراسة قيمة حول جانب من جوانب الفكر الخلدوني وهي الدراسة التي تحمل عنوان "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، كما نجد المفكر والسياسي **عبد المجيد مزيان** يتطرق إلى جانب آخر من الفكر الخلدوني وهو الجانب الاقتصادي وقد ألف

[1] – محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993، ص 309.

كتابا حول هذا الجانب وحمل عنوان "النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي دراسة فلسفية واجتماعية"، كما قدّم المفكر **عبد الغني مغربي** دراسة قيمة حول تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع، حيث حملت هذه الدراسة عنوان "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون" تطرق فيها إلى تحليل المفاهيم الأساسية في الفكر الخلدوني كمفاهيم "البداوة" و"العصبية" و"الحضارة"، كلك أنجز الباحث **محمد لخضر بن حسين** كتاب قيم حول التنظير الاقتصادي لابن خلدون وجعل له عنوان "دراستان في الفكر الاقتصادي عند عبد الرحمن بن خلدون في المقدمة" وكانت الغاية من الدراسة هي إعادة تقدير لتراثنا العلمي والحضاري، وذلك من خلا توجيه تساؤلات عديدة إلى الفكر الاقتصادي الخلدوني والعربي الإسلامي. كما اهتم الباحث **عبد القادر جغلول** دراسات عديدة عن **ابن خلدون** أهمها دراستين قيمتين هما: الأولى تحمل عنوان "ثلاثة دراسات عن ابن خلدون"، وأما الثانية عنونها بـ "الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون"، وكل هذه الدراسات المذكورة آنفاً هي غيض من فيض، ولازال لهذا التيار أتباع يعملون على تجديد الفكر الخلدوني والعمل على جعله راهنياً في فكرنا الجزائري.

ونظراً لأهمية الفكر الخلدوني في فكرنا الجزائري على الأخص، برمج في مناهجنا الدراسية في جامعاتنا في كثير من التخصصات في طور الليسانس أو الماستر، ومن بين التخصصات التي حضيت بدراسة الفكر الخلدوني هو تخصص "السنة الثانية علوم الإعلام والاتصال" ولكن في البرنامج الدراسي لهذا التخصص، وخاصة في السداسي الرابع منه، لا نجد تفصيل لمحتوى هذا المقياس أو تحديد لعناوين المحاضرات، حيث كان المطلوب هو تدريس الفكر الخلدوني من خلال التطرق إلى "الفكر الخلدوني في التاريخ والسياسة والاجتماع والاقتصاد"، لكن مع اطلاعنا على محتوى كتاب "المقدمة" لابن خلدون وقراءتنا لكثير من المراجع المهمة حول الفكر الخدلوني، حاولت أن أنجز محاضرات تحاول قدر الإمكان الإلمام بالفكر الخلدوني، حيث وعلى مدار اثنتا عشر محاضرة وهي:

المحاضرة الأول: ابن خلدون حياته وعصره

المحاضرة الثانية: التعريف بالإنتاج العلمي لابن خلدون (شرح محتويات كتاب المقدمة مع بيان قيمتها العلمية والتاريخية)

المحاضرة الثالثة: من التأريخ إلى علم التاريخ

المحاضرة الرابعة: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

المحاضرة الخامسة: علاقة العصبية بالدولة عند ابن خلدون

المحاضرة السادسة: ابن خلدون وعلم العمران البشري

المحاضرة السابعة: مفهوم التربية وخصائصها عند ابن خلدون

المحاضرة الثامنة: الفكر الاقتصادي الخلدوني كما جاء في الباب الخامس من المقدمة بعنوان "في المعاش ووجوه الكسب والصّنائع وما يعرض في ذلك كلّه من الأحوال، وفيه مسائل"

المحاضرة التاسعة: العلوم العقلية عند ابن خلدون

المحاضرة العاشرة: الاكتساب اللغوي وقضاياه عند ابن خلدون.

المحاضرة الحادي عشر: موقف ابن خلدون من إشكالية العقل والنقل

المحاضرة الثاني عشر: ابن خلدون والعرب

لقد حاولت على مدار هذه المحاضرات الاثنتى عشر أن أقدم وابسط الفكر الخلدوني لطلبة السنة الثانية علوم الإعلام والاتصال (لسانس)، وأن أجعل هذه المحاضرات تتطرق إلى جوانب عديدة من الفكر الخلدوني، ولا أقول إنني وفقت في الإحاطة بهذا الفكر الموسوعي، حيث لا يزال كثير من الأفكار والمواضيع في المقدمة تحتاج إلى تسليط الضوء عليها وإطلاع طلبتنا عليها وعلى أهميتها، وجعلها هذه الأفكار والآراء الخدلونية مواكبة لنا.

المحاضرة الأولى: ابن خلدون حياته وعصره

تمهيد: إن حياة العلامة **عبد الرحمن ابن خلدون** حياة حافلة في ذاتها، ثم هي – فوق ذلك – تعكس صورة من صور العالم الإسلامي، في القرن الثامن للهجرة، في مغربه ومشرقه، من الأندلس إلى الشام، وما بينهما من المغرب الأقصى والمغرب الأوسط وإفريقية ومصر. فقد شارك في حياة هذه الأقاليم مشاركة مذكورة، وأسهم في نشاطها العقلي إسهاماً ظاهر الأثر، وفي نشاطها السياسي بأقدار مختلفة. وتغلغلت شخصيته في دقائق هذه الحياة وتعمقها، كما استطاع – إلى جانب ذلك – أن يسمو عليها ويحلق فوقها، فيراها في صورة مجتمعة الأجزاء، ويتبين بتأمله لها الأسباب العاملة فيها ويربط بين هذه الأسباب والظواهر التي نشأت عنها، فطبعت هذه الحياة بطابعها، ومن هنا نتساءل: من هو العلامة عبد الرحمن ابن خلدون؟ ما هي المناصب السياسية والعلمية التي تولاها؟ وكيف ساهمت حياته الحافلة بالسياسة والعلم في تشكيل ملامح شخصيته الفذة؟

1–مولد ابن خلدون ونسبه: ولد **ابن خلدون** أعظم فلاسفة التاريخ في الشرق والغرب في تونس (732هـ/1432م)، إذ يعرف **ابن خلدون** نفسه بأنه: "عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمان بن خلدون"، يذكر لنا **ابن خلدون** عشرة من أجداده آخرهم جده خلدون الداخل للأندلس مع سكان اليمن المسلمين الفاتحين والذي استقر فيما بعد بإشبيلية. وقد لقبه معاصروه بعدة ألقاب منها: قاضي القضاة، ولي الدين، أبو زيد، عبد الرحمن، ابن الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد، ابن خلدون، الحضرمي، المالكي. ولا شك في أن كنية "أبو زيد" اقترنت به بالنسبة إلى اسم ابنه الأكبر، ولقب ولي الدين خلع عليه بعدما تولى منصب قاضي القضاة المالكية بمصر، كما نعته بالمالكي كان تمييزاً له عن قضاة سائر المذاهب وعلمائها.

كان للعائلة الخلدونية نفوذ سياسي وعسكري في إدارة شؤون اشبيلية بالأندلس قبل سقوطها، وبعد الحصار الذي فرضه الإسبان على الأندلس، وخاصة في عهد ملوك الطوائف، بدأ تساقط مدنها الواحدة تلوى الأخرى حتى سقطت مدينة اشبيلية في يد الإسبان سنة 1248م، فلم تجد عائلة **ابن خلدون** بداً من الهجرة إلى شمال افريقيا، وهي أقرب بلاد عربية يلوذ بها المهاجرون الأندلسيون الفارون من حقد الإسبان وبطشهم.

استقرت عائلة **ابن خلدون** في تونس في السنة الموالية لسقوط اشبيلية، أي سنة 1249م، واستطاعت أن تحافظ على ما كان لها من نفوذ ومكانة متوارثة بإشبيلية، فأصبح الجد الثاني **لابن خلدون** مكلفاً بمهام مالية للسلطان

الحفصي أبو اسحاق ابراهيم ابن أبي زكريا، وجده محمد واصل صحبة السلطان وتولى عدة مناصب هامة في الدولة، أما والد **ابن خلدون** فاعتزل السياسة وفضّل أن يكون رجل علم، وهو الذي قال عنه ابنه، ابن خلدون: "أما نشأتي فإني ولدت بتونس في غرة رمضان سنة اثنين وثلاثون وسبعمائة، وربيت في حجر والدي رحمه الله إلى أن أيفعت وقرأت القرآن العظيم..." كان للأب دور مهم جداً في تربية وتنشئة وتعليم ابنه، ويواصل **ابن خلدون** اعترافه بالجميل لوالده قائلاً: "ومن خلال ذلك تعلمت صناعة العربية على يد والدي".

ولد **عبد الرحمن بن خلدون** لعائلته بعد ما يقرب من القرن منذ نزوحها من الأندلس إلى شمال إفريقيا، واستقرارها بتونس، كان مولده كما سبقت الإشارة إليه في غرة رمضان 732 هـ الموافق لـ 27 ماي 1432م بتونس وشبّ منذ طفولته في بيئة علمية، فكان معلمه الأول هو والده الذي تعلّم على يديه في البداية وهو طفل صغير.

2-تعليمه: تعلم **ابن خلدون** علوم عصره وبالطرق التي كانت سائدة ومنتشرة، وأول ما تعلمه هو حفظ القرآن الكريم الذي قرأه وحفظه وختمه إحدى وعشرين مرة، كما يعترف هو نفسه بذلك. ثم حفظ الشعر الجاهلي، وقصيدتي الشاطبي وشعر المتنبي وأبي تمام، ثم الكتب الفقهية والنحوية والأدبية، وكان يزداد نهمه أكثر على طلب العلم والمعرفة يوماً بعد آخر.

كان تعليم **ابن خلدون** يتم على يد أساتذة وعلماء إجلاء، كان لهم الفضل الأكبر في تعليمه بداية في جامع الزيتونة، وكان أولهم شيخه ابن بُرّال الذي قرأ عليه القرآن بالقراءات السبع المشهورة إفراداً وجمعاً في إحدى وعشرون ختمة. ويواصل ذكر سلسلة مشيخته الذين تعلّم على أيديهم النحو وعلوم الإنسان، وهما: الحصايري، ومحمد بن بحر، ولازم إمام المحدثين شمس الدين الوادياشي، وسمع عليه كتاب مسلم وموطأ مالك، وأخذ الفقه عن محمد بن عبد الله الجياني، أما الآبلي فكان **ابن خلدون** يقول عنه شيخ العلوم العقلية، وكان يؤثره عن غيره وقال عنه: "لزمته وأخذت عنه الأصلين والمنطق، وسائر الفنون الحكمية والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك"

لم يقتصر تعليم **ابن خلدون** على علم دون آخر، ولا على بعض دون البعض الآخر، لقد تعلم وتعمق في كل علوم عصره، العقلية منها والنقلية، وهذا ما أهله لأن يصبح فقيهاً ومؤرخاً وكاتباً وشاعراً وفيلسوفاً وحاجباً ودبلوماسياً ...الخ.

3–حياته السياسية: كما سبق وأن أشرنا، كانت عائلة **ابن خلدون** ذات علاقة ونفوذ سياسي وعسكري وعلمي توارثته كابراً عن كابر، سواء في الأندلس أو في تونس، واستطاع **ابن خلدون** أن يستفيد من خلفيته التاريخية ورصيدها السياسي، ويضيف إليها رصيده الشخصي من علوم ومهارات وذكاء وطموح، أهله ذلك كله في أن تبدأ مغامراته السياسية في سن مبكر.

بدأ **ابن خلدون** أولى مغامراته السياسية في سن مبكر وهو ابن العشرين ربيعاً، ففي سنة 1352م، كان أول تشريف سياسي كلّف به، كتابه هو "العلامة" عن السلطان الحفصي أبو اسحاق: "كَتْبُ العلامة للسلطان وهي وضع "الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ ما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم".

لم يتوقف طموح **ابن خلدون** أو يقتصر على الغرب الأدنى تونس الذي كان يخضع لسلطة الحفصيين، فسرعان ما تجاذبته الإغراءات السياسية ومطامحه الشخصية نحو أكبر قوة في شمال إفريقيا آنذاك، متمثلة في المغرب الأقصى الخاضع لحكم الدولة المرينية، أكبر الدول المغاربية قوة ونفوذاً وتوسعاً، وكانت حاضرتها مدينة فاس تعجّ وتزخر بعلماء المغرب والأندلس، لذا كان اتجاه **ابن خلدون** نحو المغرب أولاً، ليصل في نهاية المطاف إلى بلاط المريني فاس، وقبل وصوله وهو في طريقه إليها التقى بحاجب وعامل أبي عنان المريني على بجاية، محمد بن أبي عمرو الذي استضافه عنده وأحسن وفادته، ثم واصل رحلته حتى حط الرحال بفاس سنة 1354م.

كان يحكم فاس أثناء وصول **ابن خلدون** إليها السلطان أبو عنان المريني الذي قربه منه، وضمه إلى مجالسه وعلمائه، وألزمه شهود الصلوات معه، واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه.

لم يكن ذلك المقام ليقنع **ابن خلدون** الشاب الطموح، سليل العائلة العريقة في السياسة والعلم والمجد، فحاول **ابن خلدون** إن يعوض خيبة أمله بإقباله على طلب العلم والمعرفة، واستطاع أن يحقق ذلك بالانكباب على العلم والالتقاء بالعلماء والمشيخة، وفي هذه الفترة في عهد أبي عنان، أُدخل السجن سنتين 1357-1358 بسبب اتهامه بالمشاركة في مؤامرة ضد السلطان ولم يخرج من السجن إلا بعد وفاة ساجنه.

خرج **ابن خلدون** من السجن بعد وفاة أبي عنان، لكنه لم يخرج من السياسة، فعاد لها من بابها الواسع، وأصبح كاتب سر السلطان الجديد **ابو سالم** الذي قربه منه واستبقاه في خدمته، واسند إليه مسؤولية قاضي القضاة أو كما كانت تسمى بالمغرب "خطة المظالم"، وبقي في خدمته إلى عام 1362م، وبهذا التاريخ تغير الحال وعزم **ابن خلدون** على شد الرحال نحو الأندلس، إلى صديقه **ابن الخطيب** الذي رحّب به وأكرم وفادته عنده في مدينة

غرناطة، واعترف له بجميل صنعه معه عندما كان مقيماً بالمغرب أثناء أزمته، فقربه من السلطان ابن الأحمر الذي أصبح يخلو به في مجلسه ويستشيره ويستنصحه في مواكبه وركبه.

كانت شخصية **ابن خلدون** قوية محنكة ومُهابة، وكان مطّلعاً على شؤون السياسة وأسرارها ومناوراتها ومكائدها، وهذا ما جعله يُختار مبعوثاً لكل أزمة عويصة سياسية أو عسكرية، فاختاره السلطان ابن الأحمر حاكم غرناطة مبعوثاً عنه إلى ملك قشتالة المسيحي **"بيدرو"** المقيم بإشبيلية موطن أسرة **ابن خلدون** القديم، فاستطاع أن ينجز مهمته بنجاح، وهي عقد صلح بين الدولتين، كما نال إعجاب وتقدير ملك قشتالة **"بيدرو القاسي"** الذي عرض على **ابن خلدون** المقام عنده والإقامة بمدينة أسلافه وأن يرد عليه تراثه، إلا أنه رفض ذلك العرض. ورجع إلى غرناطة حيث غمره ابن الأحمر بمزيد من الرعاية والإحسان، وأرسل **ابن خلدون** في طلب أسرته المقيمة بقسنطينة لتلتحق به ويجتمع شمله.

إلا أن المقام لم يطل كثيراً **بابن خلدون** في الأندلس، فسرعان ما عصفت به عواصف الدسائس والوشاية وأثرت في علاقته مع مضيفه وصاحب منته، وفي نفس الوقت ظهر عامل جديد وقوي ساعد **ابن خلدون** أكثر في التعجيل بالرحيل، إنه وصول صديقه الذي سجن من أجله بفاس "الأمير أبو عبد الله"، بعد وصوله إلى الحكم في بجاية، أرسل في طلب **ابن خلدون** الذي سرعان ما لبى النداء، وشدّ الرحال فوراً إليه، فوصله في سنة 1365م.

رحب الأمير أشدّ ترحيب بضيفه، وخرج في استقباله مع كبار رجال دولته، وعنده تقلد أعلى المراتب بعد الإمارة وهي الحجابة، فأصبح حاجباً، وعيّن الأمير أخاه الأصغر **"يحيى بن خلدون"** على القضاء، فخدمه **ابن خلدون** بكل جهد وإخلاص: "واستقبلت بحكم ملكه واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه"، غير أن المقام لم يطل به كثيراً، ولم ينعم بوظيفته الجديدة، ولا حتى صاحبه أمير بجاية، الذي غمرته الأحداث وأطاحت بملكه، وعجل برحيل **ابن خلدون** من بجاية شمالاً إلى مدينة بسكرة جنوباً، محاولاً بذلك الاعتزال ولو مؤقتاً خاصة أن الأوضاع بين دويلات المغرب لم تكن مستقرة، ومع ذلك لم يطل غياب **ابن خلدون** عن ساحة الأحداث، وما يدور حوله، فأعلن عن موقفه من ذلك الصراع، وأبدى تأييده لخدمة سلطان تلمسان "أبا حمو".

4–عودة ابن خلدون للمغرب والأندلس: عاد **ابن خلدون** مرة أخرى إلى فاس سنة 1372م، وبعد زيارته الأولى والتي مر عليها ما يقرب من العشرين سنة، فاسُتقبل في بادئ الأمر بحفاوة بالغة من طرف السلطان عبد العزيز المريني، لكن المقام لم يطل به كعادته، خاصة بعد أن تبيّن له أنه غير مرغوب فيه، فشدّ الرحال مرة أخرى

للأندلس وكسابقتها كانت الحفاوة وحسن الاستقبال في البداية، لكن أقل مما عومل به في زيارته الأولى، وكان رد فعله الإسراع في الرجوع متوجهاً إلى تلمسان، وهناك كانت رغبته هذه المرة جادة وصادقة في محاولته الرامية للتفرغ للعلم والتأليف، والابتعاد عن السياسة ومحيطها ودسائسها وما لحقه منها من خيبة أمل في تحقيق طموحاته.

عاد **ابن خلدون** إلى مسقط رأسه تونس بعد غياب طويل دام ما يقرب من ثلاثة عقود، كانت عودته سنة 1378م، في عهد السلطان أبي العباس الذي رحب به وأكرم وفادته وقربه منه وشاوره في أموره وشؤون دولته، واصطحبه معه في غزواته، لكن **ابن خلدون** كان في تلك الفترة قد تقدمت به السن، وزاد انشغاله بالعلم والتأليف، ووجد نفسه في حاجة إلى المزيد من الكتب والمكتبات والمراجع، فقرر وشد الرحال شطر مصر بعد استئذان سلطانه "أبا العباس" وكان له ذلك، فنزل بمصر لأول مرة سنة 1382م، ليستقر مقامه بها لاحقاً ويشتغل بالأزهر مدرساً وقاضياً.

5–ابن خلدون في مصر: لقد عاش **ابن خلدون** أحد النصفين الناضجين من حياته في مصر، وذلك على اعتبار أن فترة نضجه استمرت نحواً من خمسين سنة، وليس من شك في أن مرحلة التكوين الثقافي والنشأة العلمية والعطاء الفكري قد استكملت حلقاتها قبل مجيئه إلى مصر، ولقد حدث ذلك مع أعلام كبار وفدوا إلى مصر قبله، ومع ذلك فقد صنعت الحياة المصرية تحولاً ملموساً في فكرهم وعطائهم. لقد وفد **ابن خلدون** إلى مصر محبّاً مشوقاً، فلقد سمع عنها أنها بلاد الخير والرخاء، وأنها عاصمة العلم والنور. وحياة **ابن خلدون** في مصر ارتبطت ارتباطاً عضوياً يتمثل فيما يلي:

أولاً: أنه عاش في مصر ما يناهز ربع قرن من الزمان، وعلى وجه التحديد من سنة 784 إلى وفاته سنة 808هـ، وكانت هذه الحياة موصولة متتابعة لم تقطعها إلاّ رحلات محدودة.

ثانياً: في إبان حياته بمصر عمل **ابن خلدون** على تنقيح كتابه الكبير **"العبر"** كما صنع فيه إضافات هامة تمثلت في أخبار دول المشرق الإسلامي، ووصل بأحداث التاريخ إلى نهاية القرن الثامن الهجري، بعد أن كان وقف بها عند سنة 783هـ وهي السنة السابقة على مجيئه إلى مصر. يذكر ابن خلدون عن رحلته إلى المشرق وإقامته في مصر أنه أفاد ما نقص من أخبار ملوك العجم ودول الترك. ولقد فعل **ابن خلدون** وهو في مصر نفس الصنيع بـ **"المقدمة"**، فأجرى بها بعض الزيادات التي اقتضتها الإقامة، وأضاف إليها بعض المكتسبات التي طرأت على حصيلته العلمية والفكرية، وهو يقرر ذلك في سياق بعض فصول المقدمة مثل قوله في الفصل الذي خصصه

للعلوم العقلية: "ولقد وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هَرَاة من بلاد خراسان، يَشْتَهِرُ بسعد الدين التفتازانيّ، منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدل على له اطلاعاً على العلوم الحكميّة، وقدماً عالية في سائر الفنون العقلية".

وإذن فأثر مصر في **ابن خلدون** واضح وضوح الوضوح كله، ولقد كتب فصول غير قليل من فصول المقدمة في مصر، وأغلب ظننا أن الفصول الخاصة بعلم الكلام وعلم التصوف وفصول العلوم العقلية قد كتبت في مصر وأضيف إلى المقدمة، أو أعيدت صياغتها في مصر بعد الإضافات الكثيرة التي أشار إليها في غير موضع من مواضيع الكتاب.

ثالثاً: تولى **ابن خلدون** التدريس في مدارس متعددة في مصر، منها "المدرسة القمحية" التي تولى فيها تدريس القفه المالكي، كما تولى التدريس في الأزهر الشريف، واستطاع من خلال ذلك أن يتقل أفكاره إلى عدد كبير من الدارسين المصريين ونظرائهم الوافدين إلى مصر لطلب العلم في معاهدها والالتحاق بمدارسها، ولقد خلّف المفكر الكبير عدداً من التلاميذ المصريين النابهين، ولعل في مقدمتهم شيخ الإسلام أحمد بن حجر العسقلاني وتقي الدين المقريزي، وكان الأول تلميذه في فنون عديدة من المعارف الدينية والدنيوية التي أهمها الفقه والحديث والتاريخ والتراجم، وكان الثاني تلميذه في التاريخ، وقد صار تبعاً لذلك شيخ المؤرخين المصريين في العصر المملوكي، بل شيخ المؤرخين المسلمين بعامة في عصره.

رابعاً: من الوظائف التي تولاها ابن خلدون في مصر منصب شيخ خانقاه* بيبرس، وكان بمصر عدد كبير من الخانقاهات التي يتجمع فيها الصوفية، وكانت خانقاه بيبرس من أكبر ما عرف من هذا النمط من المؤسسات، وفيها كان يعيش عدد كبير من الصوفية يمارسون حياتهم الخاصة ذات الطقوس الغريبة، من ذكر وتلاوة وأوراد وإقبال على العبادة وانقطاع عن الناس، ولقد كانت مخالطة ابن خلدون لهؤلاء الصوفية عن قرب واندماج، دافعة له في تسجيل الجديد من الأفكار عن هذا الفريق من المسلمين.

*- الخانقاه (معرب فارسية: خانگاه) هو المكان الذي ينقطع فيه المتصوف للعبادة، اقتضت وظيفتها أن يكون لها تخطيط خاص، فهي تجمع بين تخطيط المسجد والمدرسة ويضاف إلى هذين التخطيطين الغرف التي يختلي أو ينقطع بها المتصوف للعبادة والتي عرفت في العمارة الإسلامية باسم الخلاوي.

خامساً: هيأت إقامة **ابن خلدون** في مصر له القيام بثلاث رحلات ذات أهمية كبيرة، الأولى كانت لأداء فريضة الحج، والثانية سافر فيها إلى فلسطين وفيها زار بيت المقدس، والثالثة كانت إلى دمشق في صحبة السلطان فرج، حين توجه لملاقاة تيمورلنك الذي كانت جيوشه قد اكتسحت مشرق العالم الإسلامي، وقد سعى **ابن خلدون** للقاء القائد المغولي لكي يطلب الأمان لأهل دمشق. لقد كانت سفارة غريبة، ولكن ابن خلدون، وهو رجل سياسة إلى كونه واحداً من كبار علماء الزمان، قد استطاع أن يكسب احترام تيمورلنك، وجرت بينهما أحاديث ودية طويلة، وربما طمع العالم الكبير في أن يلتحق بخدمة الطاغية المغولي ولكن أسباباً بعينها قد قعدت به عن إدراك مطمحه، ولعل من أهم ثمرات ذلك اللقاء هو الكتاب الذي ألفه ابن خلدون للقائد المغولي عن المغرب استجابة لطلبه.

سادساً: لقد أوسعت مصر لابن خلدون صدرها، فولى فيها المناصب الرفيعة، وأصهر إلى بعض أسرها، وكان أفراد أسرته قد ماتوا جميعاً غرقاً وهم في الطريق إلى مصر بحراً حين أرادوا اللحاق به. واقتنى ضيعة في الفيوم كانت تمده بالخير والنعمة، ثم إن ثراها في نهاية الأمر قد ضم رفاته، فقد أسلم العالم الكبير الروح فجأة وانطفأ سراج حياته في السادس والعشرين من شهر رمضان سنة 808هـ ودفن بمقابر صوفية خارج باب النصر، وكانت أولى لياليه في حياته الأخرى هي ليلة القدر بعد أن عمّر ستة وسبعين عاماً هجرية.

6–حياته العلمية: كان **لابن خلدون** صحبة وخدمة لعدد كبير من الملوك والأمراء والسلاطين في المغرب والأندلس ومصر، وكانت فترته مرحلة مشحونة بالتوتر والحروب والصراعات التوسعية بين دويلات المغرب المتنافسة، وكان الوضع كذلك بالأندلس والشام، إذ لعبت الحروب والدسائس والمكائد دورها. في هذا الوسط السياسي والظرف التاريخي، عاش **ابن خلدون** واكتسب خبرة أطلعته على خبايا السياسة وخفاياها، فأصبح خبيراً يستشار، فعيّن كاتباً وحاجباً وسفيراً.

رغم كل هذا، لم يحقق **ابن خلدون** طموحه السياسي وخابت آماله، وظل سعيه وأعيته المحاولات، فخرج من السياسة خروجاً لا رجعة بعده، ليستقر ويتفرغ للعلم استقراراً وتفرغاً لا خروج بعده.

إذا كان جهد **ابن خلدون** السياسي لم يحقق له طموحاته، ولم يصل به لأرفع المناصب التي كان يحلم بها، ويرى نفسه أنه جدير بها، كان على العكس من ذلك في المجال العلمي والمعرفي موفقاً في كل مكان وحيث ما حل وارتحل إلا وشهد له الجميع بأنه رجل غزير العلم واسع المعرفة حاد الذكاء، وكانت شهرته دائماً تسبقه.

كانت حياة **ابن خلدون** العلمية حافلة بالعطاء العلمي والمعرفي في مختلف العلوم والمعارف وفي سن مبكرة، خاصة وهو سليل عائلة علم، وخريج جامعة الزيتونة والقرويين العريقتين.

لقد زاحم **ابن خلدون** كبار الشيوخ والعلماء وهو في سن الشباب، فأقام حلقات العلم والتدريس، وأمّ الناس وقضى وأفتى لهمن فكان إماماً ومفتياً وقاضياً وشاعراً، وكاتباً وفقيهاً وأديباً وفيلسوفاً، ومؤرخاً، وهذه العلوم لا يأخذ بناصيتها مجتمعة إلا الراسخون في العلم.

تنقسم جهود ابن خلدون العلمية على قسمين أساسيين: أولهما يتمثل في التعليم والتدريس في الحلقات التعليمية في جوامع ومساجد المدن التي كان يحل بها. أما **القسم الثاني** من جهده العلمي فكان يتمثل في الكتابة والتدوين للكتب، خاصة كتابه الضخم "العبر".

كانت كل حياة **ابن خلدون** حياة علم وتحصيل، فالحكمة ضالة المؤمن، فهي لا تحد بمكان ولا زمان، ولا سن معين، والعلم كان ضالة **ابن خلدون**، بحث عنه والتقطه في كل مكان حل به في الزيتونة، والقرويين، وفي جامع القصبة ببجاية، والعبّاد بتلمسان، وبالأندلس، وفي الأزهر، وبحث عنه في المكتبات الخاصة والعامة، وفي كل حلقات العلم في كل مكان، وكان يقول عن نفسه: "لم أزل منذ نشأت وناهزت، مكبّاً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته".

إن كثرة تنقل **ابن خلدون** وسفره وزيارته لعدة بلدان ولمنابر علمية ولقاءه لأكبر علماء ومشيخة عصره وأخذه عليهم، كان ذلك كله عاملاً قوياً في مساعدته على تحصيل العلم والمعرفة ولم يشغله عن ذلك أي شاغل، حتى هو يتحمل أرفع المناصب السياسية، لم يشغله عن العلم وحلقاته بجامع القصبة، فكان الطلبة يفيدون إليه ويتحلقون حوله، وكذلك في تلمسان قام بالتعليم وإلقاء الدروس بالعبّاد متفرغاً لذلك، حيث يقول: "وأنا قد أخذت في تدريس العلم واعتزمت على الانقطاع"، وبنفس الإرادة والجهد قام بالعمل بنفسه بفاس عاصمة المرينيين، حيث كتب يقول: "وأما أنا فكنت مقيماً بفاس....عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه"، وبنفس الجهد والنشاط أيضاً، وبمزيد من النهم في طلب العلم كان حاله في الأندلس "كان الدافع هو العكوف على قراءة العلم".

أما رجوعه إلى تونس بعد غيبة طويلة زادت على ربع قرن، فلم يكن الرجوع للراحة والاستقرار بدون أن يعيش في محيطه الطبيعي وهو التقاط أنفاس العلم ونسماته "ولما قدمت تونس إنثال عليّ طلبة العلم". ومن تونس انتقل **ابن خلدون** إلى مصر باحثاً عن ضالته، فكان بمصر أكبر العلماء والمكتبات وجامع الأزهر، وهي نقطة عبور والتقاء

للعلماء، وهي حسب تعبير **ابن خلدون** إيوان الإسلام، وبمصر اجتمع له طلبة العلم وتحلقوا حوله وعكف على التدريس بالأزهر "ولما دخلتها أقمت بها أياماً وأنثال عليّ طلبة العلم بها يلتمسون الإفادة".

كان **ابن خلدون** لا يخرج من مكان لآخر، ولا يستقدمه من مكان لآخر إلا البحث عن العلم والعلماء والمكتبات، فهو لا يغادر حقلاً علمياً إلا لحقل آخر، ولا يفارق جماعة إلا على جماعة علمية أخرى، فكل حياته كما أشرنا آنفاً كانت تغدو وتروح دائماً بين طلب العلم وتعليمه وتدوينه، وكان يمضي وقته دائماً "عاكفاً على تدريس علم أو قراءة كتاب أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف".

قد شَهِدَ **لابن خلدون** بكفاءته العلمية وسعة اطلاعه وكثرة حفظه وغزارة معلوماته وعمق أفكاره. ومن ألمع معاصريه الذي شهد له بذلك، صديقه ومعاصره الأديب والمؤرخ **لسان الدين ابن الخطيب** (1313م-1374م) قائلا عنه: "سديد البحث كثير الحفظ، صحيح التصور، مفخر من مفاخر التخوم المغربية". أما تلميذه السخاوي فكان ينعته بشيخنا العالم العلامة.

لا شك أن **ابن خلدون** كان موسوعة علمية، ومكتبة متنقلة، وأستاذً متجولاً، فدرّس وأفاد في عدة بلدان ومراكز علم، وتنقل بين جوامعها ومساجدها وحلقاتها العلمية، فكان الطلبة من كل حدب وصوب ينثالون عليه، ويلتفون حوله ويقبلون على حلقاته، منذ بدايته الأولى في جامع الزيتونة مروراً بجامع القصبة والقرويين والعبّاد مروراً بغرناطة قبل أن يستقر به المقام في نهاية الأمر بالأزهر.

موقف العلماء منه: انقسم الناس عليه ثلاثة فرق: فريق وضعه في موضعه بأنّه وحيد دهره ونجم لاح للناظرين لن يغيب إلى دهر الداهرين، ومنهم ابن الخطيب، والمقريزي، وحاجي خليفة، والقلقشندي وقد استفادوا من التفاصيل الطبوغرافية. وملوك قربوه وسلموه مقاليد الحكم لأنه كان يتمتع بحنكة بارعة حتى أن تيمورلنك أهدى له فارهة عندما قابله، حقاً إنه يستحق أن نقول بحقّه ليكن لنا قلباً عربياً وعقلاً خلدونيّاً. أما القسم الثالث وهم الحسادُ والذين انتقدوه انتقادً شديداً واستخدموا جميع أنواع الأسلحة من غيبة ونميمة، وأكثر هؤلاء الفقهاء، وقد ذموهُ وجرحوهُ وافتروا عليه ولم تسلم من ألسنتهم أية ناحية من نواحيه العلمية أو الشخصية، حتى لقد سجلوا في مؤلفاتهم انتقادهم للزي الذي كان يرتديه ولسكناه على النيل، وأسخف ما قالوه أنه أنكر التقليد الأعمى.

وفاته: وكما قدّر الله أنّ لكل أجل كتاب، فيتوقف عبقري الإنسانية عام (808 هـ/1405م) أيّ في أواخر حكم السلطان المملوكي النّاصر فرج، ولكن فكره لم يتوقف إلى دهر الداهرين.

7–مؤلفاته:

بدأ **ابن خلدون** التأليف والتدوين وهو ابن العشرين من عمره، واستمر على ذلك في حياة حافلة بالتأليف والتدوين، وأهم مؤلفاته حسب ترتيبها الزمني تقريباً هي:

-لباب المحصل في أصول الدين

-شرح البردة للبويصري

-مختصر في المنطق

-مختصرات حول أعمال ابن رشد

-شرح لأرجوزة ابن الخطيب في أصول الفقه

-شفاء السائل لتهذيب المسائل

-العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" وهو كتاب ضخم يحتوي على سبعة مجلدات، وينقسم إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول هو المقدمة أو **مقدمة ابن خلدون،** والقسم الثاني يتناول فيه تاريخ البشرية من سيدنا آدم إلى غاية عصر **ابن خلدون** أو الدولة الزيانية، أما القسم الثالث كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، أي التعريف بنفسه، وهو عبارة عن تدوين لسيرته الشخصية.

8–مراحل حياته: وبعد استقراء سيرة **ابن خلدون** يمكننا أن نقسم حياته إلى أربع مراحل تمتاز كل واحدة بنشاط علمي وعملي مميزين بكلّ ابداعٍ وبراعةٍ.

أ–مرحلة النشأة والتحصيل العلمي: ويمكن تحديدها بعشرين عاماً بين 732هـ و751هـ في مسقط رأسه بتونس، وحيث شرع بحفظ القرآن الكريم في مسجد القبّة وجوّد القراءات السبع ودرس فيه أيضاً العلوم الشرعية من تفسير وحديث وأصول وتوحيد والعلوم اللسانية ثم الفلسفية والعلوم الطبيعية، وحظي في جميع دراساته بإعجاب أساتذته ونال إجازتهم.

ب- مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية: وقد أمضى **ابن خلدون** فيها خمسة وعشرون سنة من 751هـ إلى 776هـ في بلاد المغرب وما حولها.

ج-مرحلة التفرغ للتأليف وهي من 776هـ إلى 784هـ أي بثمان سنين، أربعة سنوات منها في قلعة لبني سلامة والنصف الباقي في تونس، ومن بين الأشياء التي صنّفها كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصره من ذوي السلطان الأكبر".

د-مرحلة وظائف التدريس والقضاء وتمتد من أواخر سنة 784هـ إلى 808 هـ أربع وعشرين سنة قضاها كلها في مصر وقد استأثرت وظائف التدريس والقضاء بأكبر قسط من وقته وجهوده في هذه المرحلة.

9-شخصيته: تميزت شخصية **ابن خلدون** الفذّة بخصائص عديدة بوأته المكانة العلمية التي احتلها، حيث يقول عنه صديقه ابن الخطيب: "خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، مفخر من مفاخر التخوم المغربية". كما لخص الباحث محمد عبد الرحمان مرحبا هذه الخصائص فيما يلي:

- كان **ابن خلدون** لسيناً فصيحاً حسن الترسل، متوقد الذهن، خصب التفكير، دقيق الملاحظة فيما يقرأ ويرى، كبير النفس زاخر النشاط، متمكّناً في العلوم والمعارف المنتشرة في عصره، يقلّب الأخبار على وجهها ويكشف زيفها، ويتتبع الظواهر الإنسانية المختلفة، ويستنتج منها ما يستنتج من أحكام. حفظ القرآن في صغره وجوده بالقراءات، تلقى على أبيه ثم كبار مشايخ تونس وفاس طائفة كبيرة من العلوم النقلية واللغوية والعقلية. فدرس التفسير والحديث والفقه المالكي وأصول الفقه وعلم الكلام واللغة في مختلف فروعها، كما درس المنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية. وعلى الرغم نمن شؤون السياسة التي استأثرت بعد ذلك بقسط كبير من نشاطه في مرحلة شبابه، فإنه لم ينقطع عن متابعة الدراسة واستيعاب التراث الثقافي القديم، ومتابعة الحركة الفكرية في عصره، والاطلاع على ما يظهر في العالم حوله من بحوث وآراء.

-فإن ما كتبه في الباب الأول من "المقدمة" عن الجغرافيا، وفي الباب السادس عن العلوم وأصنافها يدلان على قَدَمٍ راسخة في العلم ومختلف فروعه. فهو مؤلف موسوعي لم يغادر أي فرع من فروع المعرفة السائدة وقتئذ في العالم العربي والإسلامي إلاّ ألمّ به ووقف على أصوله ومناهجه ومسائله. وكان **ابن خلدون** إلى جانب تمكنه في البحوث العلمية، محدثاً بارعاً رائع المحاضرة، يخلب ألباب سامعيه بمنطقه وذلاقة لسانه، وبلاغة عباراته، كيف لا وهو من أعلام الأدب العربي وأمراء البيان.

-وكان **ابن خلدون** فوق ذلك مؤمناً متديناً، وذلك ظاهر في كل ما كتب وأنتج. فإن المتتبع لجميع مباحث "المقدمة" وللتعابير الواردة فيها يتأكد من عمق إيمان الرجل ومن اعتقاده الراسخ بوجود الله، حتى أن البعض قد ذهب إلى التشكيك في نزاهته العلمية. وليس الأمر كذلك، فإذا كان الكثيرون ينعون عليه ورود بعض الآيات والتعابير الدينية، فإن ذلك لم يؤثر في شيء في حريته الفكرية وأبحاثه العلمية. فهو يسجّل الوقائع بموضوعية أخاذة ثم يضيف إلى ذلك ما يقتضيه المقام من الآيات والتعابير والأقوال المأثورة. وهو لا يميل كثيراً إلى الحجاج العقلي في شؤون الدين، بل يؤثر الإيمان بما وضح والسكوت عما لا يتضح. فرأيه في ذلك أقرب ما يكون إلى السلف وأهل السنّة. فهو يأخذ بظاهر الأمور الدينية المتعلقة بالعقائد والعبادات ويكره التعمق فيها كما كان السلف في صدر الإسلام. وهو يرى ألاّ تعارض بين العقل والشرع سوى أن كل واحد منهما في طور غير طور الآخر، غير أن طور العقل قاصر عن بعض الإدراكات كالروح والبعث، وأن نطاقه ضيّق.

-وهو مفكر متزن لا يصدر أحكاماً جازمة ولا يميل مع عاطفة أو هوى، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الاجتماع الإنساني أو بما بلغه أو عرفه أو تضافرت عليه الأدلّة، وقلّما نعثر في "المقدمة" على آثار الاندفاع وراء المجرّادات والاسترسال في طريق الاستنتاج والانسياق في التعميم.

-كما تميّز ابن خلدون، بعد كل هذا، بقسط وافر من الجرأة والطموح والثقة بالنفس إلى حدّ المغامرة، وكان لا يخلو من دهاء وحسن الحيلة، شهدت بذلك سفارته وتصرفاته وكان له في حياته وتقلّبه في المناصب وأسفاره وسفاراته خبرات جمّة ومشاهدات عظيمة في شؤون الاجتماع الإنساني، وقف بها على أسرار السياسة وتقلبات الدول وسبب نشوئها وتطورها وازدهارها وانهيارها، خاصة وإنه قضى نحو ربع قرن في خوض غمار السياسة والدسائس الولاة والحكام، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية يدرس أمورها ويستقصي أحوالها ويتتبع سيرها وأخبارها، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها، ويتفهم منازعها ويتعمق أحداثها وظواهرها، ويستوعب ذلك كله بنظرة واحدة ولمحة شاملة واستقصاء عام.

-جمع فأوعى: دقة الرياضي، وملاحظة العالم، وتجرّد الباحث، وانكفاء العابد، ومقدرة الفيلسوف على الاستنتاج والنظر، وأسلوب الأديب في الشرح والبسط، وله قدرة عظيمة على المقارنة والموازنة بين الملاحظات والآراء لاستخراج القوانين وتعميم النتائج. فتراه يجمع الظواهر ويستقرئ أوجه التشابه بينهما ويردها إلى بعضها البعض، ويبحث عن أسبابها، حتى ينتهي إلى القوانين العامة التي تخضع لها في سيرها وتعاقبها. وبفضل هذه الخصائص

جاء مؤلفه "المقدمة" فتحاً كبيراً في عالم البحوث التاريخية والاجتماعية، وحدثاً عظيماً في تاريخ العلم والفكر (كما سنرى لاحقاً).

الخاتمة: إن هذه الحياة الطويلة الحافلة بالتجارب التي قضاها العلامة ابن خلدون متنقلا شرقاً وغرباً بين دويلات المغرب والأندلس وهي فترة انحطاطها واطلاعه عن قرب عن أوضاعها وأسرار دواليب مماليكها وتأمله للأحداث التاريخية التي عرفتها، إضافة إلى المناصب المرموقة التي تولاها، ومميزات شخصيته الفذّة، كل ذلك صنع منه عالما موسوعياً، وأنتج لنا كثير من المؤلفات وخاصة كتاب "المقدمة" الذي أسس فيه لكثير من العلوم والمعارف المختلف، والمحاضرات القادمة ستكشف لنا عن هذه الريادة وسمت الفكر الخلدوني والتي جعلته سابقا لعصره.

المحاضرة الثانية: التعريف بالإنتاج العلمي لابن خلدون

(شرح محتويات كتاب المقدمة مع بيان قيمتها العلمية والتاريخية)

قال ج. مارسيه: "إن مقدمة ابن خلدون هي أحد أكثر المؤلفات ضرورة، وأكثرها أهمية من بين المؤلفات التي انتجها العقل البشري"

تمهيد: كان **ابن خلدون** شاباً لم يتجاوز العشرين، وفي أوج طموحه السياسي والعلمي، وفي خطواته الأولى في بداية مغامراته السياسية، وما يحيط بها من دسائس ومكائد، وما تحيكه القصور من حولها، كل هذا لم يمنعه من البدء مبكراً في التأليف والتدوين وهو مازال شاباً يافعاً، وكان طلب العلم والتعلم والتأليف والتدوين فطرة عند **ابن خلدون** جُبِل عليها، لم يتخل عنها ولم يشغله عنها شاغل. وقد وضع **ابن خلدون** عدة مؤلفات رتبها المؤرخون ترتيباً زمنياً حسب توايخ تأليفها، فما هي هذه المؤلفات؟ ولماذا لقي كتاب "المقدمة" كل هذا الاهتمام من طرف الباحثين والدارسين لفكر **ابن خلدون** شرقاً وغرباً؟ وما هي محتويات كتاب المقدمة؟ ولكن قبل ذلك ارتأينا أن نتطرق حياة **ابن خلدون** العلمية.

1–حياته العلمية: كان **لابن خلدون** –كما تعرفنا على ذلك في المحاضرة الأولى – صحبة وخدمة لعدد كبير من الملوك والأمراء والسلاطين في المغرب والأندلس ومصر، وكانت فترته مرحلة مشحونة بالتوتر والحروب والصراعات التوسعية بين دويلات المغرب المتنافسة، وكان الوضع كذلك بالأندلس والشام، إذ لعبت الحروب والدسائس والمكائد دورها. في هذا الوسط السياسي والظرف التاريخي، عاش **ابن خلدون** واكتسب خبرة أطلعته على خبايا السياسة وخفاياها، فأصبح خبيراً يستشار، فعين كاتباً وحاجباً وسفيراً.

رغم كل هذا، لم يحقق **ابن خلدون** طموحه السياسي وخابت آماله، وظل سعيه وأعيته المحاولات، فخرج من السياسة خروجاً لا رجعة بعده، ليستقر ويتفرغ للعلم استقراراً وتفرغاً لا خروج بعده. إذا كان جهد ابن خلدون السياسي لم يحقق له طموحه ولم يصل بع لأرفع المناصب التي كان يحلم بها، ويرى نفسه أنه جدير بها، كان على العكس من ذلك في المجال العلمي والمعرفي موفقاً في كل مكان وحيثما حل وارتحل إلاّ شهد له الجميع بأنه رجل غزير العلم واسع المعرفة، حاد الذكاء، وكانت شهرته دائماً تسبقه. كانت حياة ابن خلدون العلمية حافلة بالعطاء العلمي والمعرفي في مختلف العلوم والمعارف وفي سن مبكر، خاصة وهو سليل عائلة علم، وخريج جامع الزيتونة والقرويين العريقين.

لقد زاحم **ابن خلدون** كبار الشيوخ والعلماء وهو في سن الشباب، فأقام حلقات العلم والتدريس، وأم وقضى وأفتى لهم، فكان إماماً ومفتياً وقاضياً وشاعراً وكاتباً وفقيهاً وأديباً وفيلسوفاً ومؤرخاً وهذه العلوم لا يأخذ بناصيتها مجتمعة إلاّ الراسخون في العلم.

تنقسم جهود **ابن خلدون** العلمية على قسمين أساسيين: أولهما يتمثل في التعليم والتدريس في الحلقات التعليمية في جوامع ومساجد المدن التي كان يحل بها (وقد تطرقنا إلى هذا الأمر في المحاضرة الأولى). أما القسم الثاني من جهده العلمي فكان يتمثل في الكتابة والتدوين للكتب، خاصة كتابه الضخم "العبر" (سنأتي للحديث عنه لاحقاً).

كانت كل حياة **ابن خلدون** حياة علم وتحصيل، فالحكمة ضالة المؤمن فهي لا تُحَدْ بمكان ولا بزمان، ولا بسن معين، والعلم كان ضالة **ابن خلدون**، بحث عنه والتقطه في كل مكان حلّ بهن في الزيتونة، وفي القرويين بفاس، وفي جامع القصبة ببجاية، وفي العباد بتلمسان، وبالأندلس، وفي الأزهر، وبحث عنه في المكتبات الخاصة والعامة، وفي كل حلقات العلم في كل مكان، ويقول عن نفسه: "لم أزل منذ نشأت وناهزت مُكباً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته".

إن كثرة تنقل **ابن خلدون** وسفره وزيارته لعدة بلدان ولمنابر علمية، ولقاءه لأكبر علماء ومشيخة عصره وأخذه عليهم، كان ذلك كله عاملاً قوياً في مساعدته على تحصيل العلم والمعرفة، ولم يشغله عن ذلك أي شاغل، حتى وهو يتحمل أرفع المناصب السياسية لم ينشغل عن العلم، فعندما أصبح حاجباً ببجاية لم يمنعه منصبه ولم تشغله وظيفته عن العلم وحلقاته بجامع القصبة، فكان الطلبة يفدون إليه ويتحلقون حوله، وكذلك في تلمسان قام بالتعليم وإلقاء الدروس بالعباد متفرغاً لذلك، حيث كتب قائلاً: "وأنا قد أخذت في تدريس العلم واعتزمت على الانقطاع"، وبنفس الإرادة والجهد قام بالعمل نفسه بفاس عاصمة المرنيين: "وأما أنا فكنت مقيماً بفاس، في ظلّ الدّولة وعنايتها، منذ قدمت على الوزير سنة أربع وسبعين كما مرّ، عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه"، وبنفس الجهد والنشاط أيضاً، وبمزيد من النهم في طلب العلم كان حاله في الأندلس: "وانصرافي إلى الأندلس بقصد الفرار والانقباض، والعكوف على قراءة العلم".

أما رجوعه إلى تونس بعد غيبة طويلة زادت على ربع قرن، فلم يكن الرجوع للراحة والاستقرار بدون أن يعيش في محيطه الطبيعي هو التقاط أنفاس العلم ونسماته، حيث يقول: "ولما قدمت إلى تونس إنثال عليّ طلبة العلم". ومن تونس انتقل ابن خلدون غلى مص باحثاً عن ضالته، فكان بمصر أكبر العلماء والمكتبات وجامع الأزهر، وهي

نقطة عبور والتقاء العلماء، وهي حسب تعبير ابن خلدون إيوان الإسلام، وبمصر اجتمع له طلبة العلم وتحلقوا حوله وعكف على التدريس بالأزهر، يقول: "ولما دخلتها أقمت بها أياماً وانثال عليَّ طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلّة البضاعة، ولم يوسعوني عذراً، فجلست للتدريس بالجامع الأزهر منها".

كان **ابن خلدون** لا يخرجه من مكان لآخر، ولا يستقدمه من مكان لآخر إلاّ البحث عن العلم والعلماء والمكتبات، فهو لا يغادر حقلاً علمياً إلاّ لحقل آخر، ولا يفارق جماعة إلاّ على جماعة علمية أخرى، فكل حياته، كما أشرنا آنفاً، كانت تغدو وتروح دائماً بين طلب العلم وتعليمه وتدوينه، وكان يمضي وقته دائماً عاكفاً على تدريس علم أو قراءة كتاب، أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف.

2–مؤلفاته: بدأ **ابن خلدون** التأليف والتدوين وهو ابن العشرين من عمره، واستمر على ذلك في حياة حافلة بالتأليف والتدوين، وأن مؤلفاته حسب ترتيبها الزمني تقريباً هي:

أ–بدأ **ابن خلدون** كتاب **"لباب المحصل في أصول الدين"**، وهو من كتبه المهمة، وهو عبارة عن تلخيص لكتاب شيخ الإسلام **فخر الدين بن عمر الرازي** (544هـ–606هـ) المعروف بابن الخطيب **"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"** والذي يعد من أهم كتب علم أصول الدين في المشرق والمغرب، وقد تعلمه **ابن خلدون** وقرأه على يد أستاذه أبي عبد الله محمد بن **ابراهيم الآبلي** شيخ العلوم العقلية في المغرب، ذلك الزمن. لاحظ **ابن خلدون** أن كتاب "المحصل" به إطناب وإسهاب لا يميل إليه هِمَمُ أهل عصره، لهذا عمل على اختصاره وتهذيبه، وهو ما دفع قبله **نصير الدين الطوسي** المتوفي سنة 672هـ إلى التعليق عليه، لهذا سعى **ابن خلدون** إلى إعادة كتابة الكتاب حتى يقوم على حد قوله "رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أنظار مخدراته، وأبين الخلل في مكامن شبهاته، وأدل على غثه وسمينه، وأبيّن ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه"، بالرغم من أن الكثير من العلماء قدّموا شروحاً لهذا الكتاب، فإن ما كتبوه، كما يرى نصير الدين الطوسي، لم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف، ولم يخل بياناتهم عن الميل والاعتساف، وهو ما حاول أن يتجنبه **ابن خلدون** عند إعادة كتابته لمؤلف الرازي، فإلى جانب سعيه إلى التخلص من الإسهاب والألفاظ التي لا طائل من ورائها، وتهذيب الكتاب واختصاره وصياغة جمله في إيجاز شديد، أضاف إليه أيضاً ما أمكن من شروح نصير الدين الطوسي خاصة اعتراضاته على بعض ما جاء في كتاب الرازي، بالإضافة إلى بعض آراء **ابن خلدون** الشخصية. وقد اتبع في ترتيب هذا الكتاب الترتيب نفسه والبنيان الذي كتبه به الإمام فخر الدين الرازي كاتبه الأصلي. وقد انتهى **ابن خلدون** من هذا المؤلف وعمره تسعة عشر عاماً، وكان أول أعماله، ويشير عبد الرحمن بدوي إلى أن **ابن خلدون**

بالرغم من حداثة سنه أدرك بثقابة ذهنه زبدة المحصل على ما فيه من عسر وتعقيد، واستطاع أن يستخلصها على هذا النحو، وهو ما كان يعد نوعاً من التمرين العقلي لطالب مجتهد محصل أكثر منه تأليفاً ناضجاً.

ب–وضع بين سنة 1351م و1364م كتب وصلنا منها "**شرح البردة للبويصري***"، حيث قال ابن الخطيب في تعداد مؤلفات **ابن خلدون**: "شرح البردة شرحاً بديعاً، دلّ به على انفساح ذرعه، وتفنن إدراكه وغزارة حفظه".

ج–ومختصرات حول أعمال ابن رشد، حيث قال ابن الخطيب: "ولخص (**ابن خلدون**) كثيراً من كتب ابن رشد" ولم يحدّد ابن الخطيب ما هي هذه الكتب التي لخصها **ابن خلدون** من مؤلفات ابن رشد، وكم كان بودنا أن نعرفها حتى نعلم إلى أيّ مدى درس الفلسفة، لكن هذا الخبر في حد ذاته كافٍ في الدلالة على أن **ابن خلدون** قرأ مؤلفات أرسطو وطرفاً من مؤلفات أفلاطون.

د– وشرح لأرجوزة ابن الخطيب في الفقه.

هـ–كما ترك كتاب في المنطق

و–وآخر في الحساب.

ز–هذا بالإضافة إلى كتاب صغير موجز في وصف بلاد المغرب، أعدّه بناء على طلب القائد المغولي تيمورلنك في 803هـ، وعلى رغم من أن **ابن خلدون** نفسه أشار إلى هذا الكتاب فإنه يبدو أنه لم يكتب منه غير نسخة واحدة تلك التي سلمها لتيمورلنك.

ح–وضع آخر حياته كتاباً عنوانه "**شفاء السّائل لتهذيب المسائل**" وهو الكتاب الذي اكتشفه العلامة المغربي محمد ابن تاويت الطنجي الاختصاصي في الدراسات حول ابن خلدون، وهو كتاب يتناول أهل الصوفية في المغرب وأبرز أعلامهم وزهادهم من أهل مدينة فاس، ويتناول فيه المذاهب الصوفية كطريق للمعرفة الذوقية والوجدانية من خلال أقوالهم الشارحة، ويرى الباحث عبد الغني مغربي أن هذا الكتاب يؤسس لعلم الاجتماع الديني.

*– محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري (1213م–1295م) شاعر صنهاجي اشتهر بمدائحه، وأشهر أعماله قصيدة الردة المسماة "الكواكب الدرية في مدح خير البرية".

ط-كتاب **"العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"** وهو الكتاب الذي دخل به **ابن خلدون** التاريخ من أوسع أبوابه، فقد كان كتاب (العبر) وهو كتابه العمدة الذي ضم خلاصة تجارب **ابن خلدون** بوصفه المؤرخ الذي فهم التاريخ بمعناه الحقيقي الشامل، الذي يتلخص في أن الحدث التاريخي أكبر من أن يكون حدثاً سياسياً فقط، بل هو نتيجة لتفاعل عدد من العوامل السياسية والجغرافية والاقتصادية، وكذلك النفسية أيضاً. وكتاب(**العبر**) كتاب ضخم يتألف من سبعة مجلدات ضخمة وكل مجلد يحتوي على 1300 صفحة وهذه المجلدات السبع هي:

-المجلد الأول: يُعرف المجلد الأول **بـ "المقدمة"** التي تتضمن الدراسات المنهجية ودراسة علم الاجتماع وهي في الحقيقة عبارة عن دائرة معارف يتحدث فيها عن كل فن وأعظم ما جادت به قريحته وموهبته في الحقل العلمي (سنتحدث عنها لاحقاً).

-المجلد الثاني: يتحدث فيه عن تاريخ العرب منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد أي عهد **ابن خلدون** وعن الأمم التي عاصرها كالسريانيين والنبط والكلدانيين والقبط والفرس وبني إسرائيل واليونان والروم والإفرنجة، والإلمام بأخبار دولهم، والكلام على أمم العالم وأنسابهم على الجملة وكيفية أوضاع الأنساب.

-المجلد الثالث: خصصه لتاريخ دولتي الأمويين والعباسيين.

-المجلد الرابع: خصه لتاريخ دولة العلويين.

-المجلد الخامس: يتعرض فيه لتاريخ الإسلام في عهد الأتراك من بداية حكمهم إلى عصره.

-المجلد السادس: يتناول فيه تاريخ المغرب العربي وبطون العرب النازحين.

-المجلد السابع: يتحدث فيه عن تاريخ المغرب العربي والأندلس من قبل الإسلام إلى عهده وضمّ إليه حياته تحت عنوان "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقاً".

إن أهم وأثمن الأبحاث التي احتواها كتاب "العبر" هي تلك التي تتعلق بتاريخ البلاد العربية، لأن المعلومات المدونة في كتاب "العبر" عن هذا القسم من التاريخ، طريفة وأصيلة، فابن خلدون من ينقلها من الكتب، بل جمعها من نفسه، خلال اتصاله بمختلف القبائل، وتنقله بين مختلف الدول المغاربية، ولذلك يعتبر المجلدان الأخيران من كتاب العبر، المصدر الأصلي لدراسة تاريخ البلاد المذكورة خلال العصور التي مضت بين الفتح الإسلامي والأزمنة

الأخيرة، ويقول المستشرقون الذين تعمقوا في دراسة تاريخ المغرب "لو لا كتاب العبر، لما استطعنا أن نعرف شيئاً عن تاريخ البلاد والشعوب المغاربية خلال العصور المذكورة".

ك– كتاب التعريف: كتاب **"التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً"** أي أنه كتب مذكراته أوسيرته الشخصية، ومن خلال هذا المؤلف نجد أن **ابن خلدون** قد برع في فن آخر وهو فن "الأتوبيوغرافيا Auto-Biographia أي ترجمة المؤلف لنفسه، بل يعد ابن خلدون مجلياً في هذا الفن من بين مؤرخي العرب والمسلمين بما كتبه عن تاريخ حياته صحيح أن أنه قد سبق **ابن خلدون** في هذا الفن كثير مؤرخي العرب وأدبائهم، كياقوت الحموي (1178م-1229م) في كتابه "معجم الأدباء"، ولسان الدين الخطيب وهو صديق ابن خلدون في كتابه "الإحاطة في أخبار غرناطة"، والحافظ بن حجر العسقلاني وهو معاصر **لابن خلدون** كذلك في كتابه "رفع الأصر عن قضاة مصر"، ولكن هؤلاء وغيرهم ممن تصدوا قبل **ابن خلدون** للترجمة عن أنفسهم قد قنعوا بتراجم موجزة. أما **ابن خلدون** فهو أول باحث عربي يكتب عن نفسه ترجمة رائعة مستفيضة يتحدث فيها عن تفاصيل ما جرى له، وما أحاط به من حوادث، من يوم نشأته إلى قبيل مماته. ويتحدث عن كل ذلك بدقة المؤرخ الأمين الحريص على الاستيعاب والشمول، فلا يغادر شيئاً مما عمله أو جدث له إلاّ سجله، حتى الأمور التي يحرص الناس عادة على كتمانها لما تنم عليه من خلق غير كريم. وبذلك تدخل هذه الترجمة من بعض نواحيها في الفن التاريخي الذي اشتهر باسم "الاعترافات"، كاعترافات حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال" واعترافات الفيلسوف الفرنسي في الحقبة الحديثة **جون جاك روسو** (1712-1778) في كتابه "Les Confessions".

هذا، ولا يقتصر **ابن خلدون** في كتابه "التعريف" على تاريخ حياته، بل يذكر كذلك كثيراً مما يتصل بهذا التاريخ من حوادث ووثائق وخطب ورسائل وقصائد، ويصف أحوال كثير من المجتمعات والنظم التي كانت لها علاقة به، ويصور أحوال العصور التي اجتازها أحسن تصوير، ويترجم لمعظم من عرض لذكرهم في كتابه. ففي كتاب "التعريف" طائفة كبيرة من الرسائل التي تلقاها **ابن خلدون** من أصدقائه بنصوصها كاملة وكثير من أشعارهم وقصائدهم، وخاصة رسائل صديقه ابن الخطيب وقصائده التي تشغل وحدها نحو سدس الكتاب. ومن التقارير الرسمية والخطابات المتبادلة بين الملوك والسلاطين، وخطابات **ابن خلدون** نفسه وبعض ما ألقاه من كلمات في افتتاحيات مجالس التدريس وبعض دروسه نفسها ورسائله وأشعاره. كما يشتمل على بحوث تاريخية قيمة لبعض

الدول، وخاصة الدول التي وليت أمور المغرب الأدنى والأوسط والأقصى ودولة بني الأحمر بالأندلس والأيوبيين والمماليك في مصر، ونشأة التتار والمغول وغزوهم لبلاد العرب.

ويشتمل كذلك على أوصاف دقيقة لأحوال بعض المجتمعات، وتصوير رائع لما يكتنفها من ظروف. ومن ذلك تصويره الدقيق لحالة الفساد التي كانت تسود شؤون التقاضي في المجتمع المصري حينما تولى وظيفة قاضي قضاة المالكية في مصر، وطريقة تبادل الهدايا بين الملوك والأمراء، ومراسيم الاستقبال في القصور، وكتابة الرسائل والنشرات والقرارات الرسمية.

وقد ألحق **ابن خلدون** هذه الترجمة بكتابه "العبر" السابق ذكره، في آخر المجلد السابع منه، وجعلها باباً على حدة سماه "التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب"، وانتهى فيها إلى مستهل 797 هـ، وختمها بقوله: "ولزمت كسر البيت، ممتعاً بالعافية، لابساً بردة العزلة، عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه، لهذا العهد، فاتح سبع وتسعين (أي فاتح عام سبع وتسعين وسبعمائة).

من خلال هذه المؤلفات، يبدو أنها كانت عادية تتماشى مع علوم عصره، وما كان سائداً فيه من أنواع العلوم والفنون وصنوف المعرفة، فمؤلفاته يظهر أنها تختلف من مؤلف لآخر شكلاً ومضموناً وحجماً ومنهجاً، وتجديداً وتقليداً، بل نجد التنوع والتعدد ليس فيما بينها فقط، بل داخل المؤلف الواحد كما هو الحال بالنسبة لكتاب **"المقدمة"**.

2-التعريف بكتاب المقدمة وبيان قيمته العلمية: ولما بلغ من العمر اثنين وأربعين عاماً، وفكره قد اختمر ونضجت معارفهن واتسعت دائرة اطلاعه، وارتقى تفكيره، وأفاد أيما إفادة من تجاربه ومشاهداته في شؤون الاجتماع الإنساني على العموم، وخاصة أنه خاص ربع قرن من حياته في غمار السياسة، متقلباً في خدمة القصور، والدول المغربية والأندلسية، يدرس أمورها ويستقصي سيرها وأخبارها ويتغلغل بين القبائل يتأمل طباعها وأحوالها وتقاليدها، وهنا نضج عزمه على تدوين مقدمته التي اشتهر بها، وبدأ في كتابتها في قلعة بني سلامة بالقرب من مدينة فرندة بولاية تيارت سنة 1375م وبالضبط بقرية تاغزوت، واستغرقت مدة خلوته هناك أربع سنوات (1375-1379م)، متفرغاً للكتابة بعيداً عن أي شاغل آخر له، متخلياً عن الشواغل كلها، حيث يقول "وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة". وسمى **ابن خلدون** مولوده الجديد بـ **"علم العمران البشري والاجتماع الإنساني"**، ويعرّف علمه الجديد في **المقدمة** قائلاً: "ولم أترك شيئاً في أوّليّة الأجيال والدّول وتعاصر الأمم الأول، وأسباب

التصرّف والحِول في القرون الخالية والمِلَل، وما يَعرض في العمران من دوْلة ومِلّة، ومدينة وحلّة، وعزّة وذلّة، وكَثْرة وقِلّة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مُشاعة، وبَدْو وحضر، وواقع ومنتظر إلاّ واستوعبْتُ جُمَلَهُ وأوضحت براهينه وعِلَلَهُ، فجاء هذا الكتاب فذّاً بما ضمنته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة".

وانتهى **ابن خلدون** من كتابة "المقدمة" في منتصف سنة 779 هـ واستغرق في كتابتها خمسة أشهر فقط حسب ما ذكره هو خاتمة مقدمته، إذ يقول: " قال مؤلّف الكتاب عفا الله عنْه: أتممت هذا الجزء الأوّل المشتمل على المقدّمة بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة، ثم نقّحته بعد ذلك وهذّبته وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوّله".

إن كتاب **ابن خلدون** الذي يعرف باسم **"المقدمة"** هو عبارة عن "المقدمة مضاف إليها الكتاب الأول من كتابه الأساسي "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" ولقد كان كتاب **"المقدمة"** فذاً، وذلك بما تضمنه من علوم جديدة، رآها **ابن خلدون** غريبة في عصره، ولا نراها نحن اليوم علينا غريبة.

تحتوي المقدمة على مقدمة وأبواب ستة وخاتمة، وكل باب ينقسم بدوره إلى فصول، وهذه الفصول تتفاوت أعدادها من باب إلى آخر، وهذه المقدمة والكتب الستة هي:

–المقدمة: تحمل عنوان "في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها" إضافة إلى عنصر آخر وهو "قواعد التاريخ" وكما نلاحظ فإن مقدمة المقدمة قد خصصها **ابن خلدون** للحديث عن تأسيسه لعلم التاريخ ولقواعد المنهج التاريخي.

–الكتاب الأول: يحمل عنوان "في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب". فالباب الأول من هذا الكتاب الأول يحمل عنوان "في العمران البشريّ على الجملة وفيه مقدمات" ويحتوي هذا الباب على مقدمة فقط تحمل عنوان "في قسط العمران من الأرض والإشارة إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم"، ثم عنوان آخر "تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا، ولنذكر الآن تفسير حقيقة النّبوة على ما شرحه كثير من المحققين ثم نذكر الكهانة ثم الرؤيا ثم شأن العرّافين وغير ذلك من مدارك الغيب" وتحدث فيه عن كروية الأرض وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنّها عنبة طافية فيه، وتحدث عن بحارها ومحيطاتها، وتطرق إلى آراء الرياضياتي وعالم الفلك والجغرافي الإغريقي بطليموس

(100م-180م) في الجغرافيا وتقسيمه للأرض إلى أقاليم سبعة وتحدث عن مواقعها وعن بحارها، ثم تطرق في هذه المقدمة التي سماها بالمقدمة الثانية عن الحديث عن جغرافية جزيرة العرب، ليختتمها بشرح موقفه القائل بأن "الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراناً من الربع الجنوبي وذكر السبب في ذلك".

-الباب الثاني: حمل عنوان "في العمران البدوي، والأمم الوحشيّة والقَبَائِلِ وما يَعْرِضُ من الأحوال وفيه فصول وتمهيدات"، وينقسم هذا الباب إلى تسع وعشرون فصلاً. وتطرق فيها إلى مباحث وقضايا في طبيعة البداوة والحضارة، والفرق بينهما من حيث الأنساب والعصبية والرياسة والحسب والملك والسياسة وغير ذلك. فمثلاً حمل الفصل الثالث منه عنوان "في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مددّ لها"، والفصل الخامس منه يحمل عنوان "في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر"، كم تطرق إلى العصبية في الباب بفصل عنوانه "في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما معناه". وعموماً فإن مواضيع هذه الفصول تؤسس للقواعد العامة لنظام الاجتماع الذي ظهر في أوروبا في القرن التاسع عشر، وأطلق عليه المعاصرون اسم (سوسيولوجيا).

-والباب الثالث: يحمل عنوان "في الدول العامة، والمـُلك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كلّه من الأحوال وفيه قواعد ومتممات" وعلى مدار أربع وخمسون فصلاً، حلل فيه ابن خلدون وعلّل أسباب السيادة وتشييد الدول، وكيف تحفظ الإمارة وشروط السلطة والخلافة وطبائع الملك، ومعنى البيعة وولاية العهد ومراتب السلطان ودواوين الدولة وجندها وأساطيلها وشاراتها، وقواعد الجند والحرب وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها. وهذا المبحث من نوع السياسة علماً وعملاً، وقد كتب المؤرخ الانجليزي **"جيبون"**(1737-1794) كتاباً عن أسباب انحلال الدولة الرومانية وسقوطها بعنوان "اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها"، سالكاً الخطة التي رسمها **ابن خلدون** في مقدمته.

-والباب الرابع: حمل عنوان "في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه سوابق ولواحق". وتطرق فيه من خلال فصوله الاثنيني والعشرون إلى مواضيع سياسية واجتماعية واقتصادية، من قبيل أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها المـُـلك الكثير، وفي نسبت المدن إلى الدول، وما تجب مراعاته في وضعها من حيث البر والبحر، وفي بناء المساجد والبيوت ونسبتها إلى الدول الإسلامية، وفي هذا الباب يعقد مقارنات بين البادية وأهلها وبين الحضر وأهله، من ناحية المباني والقصور ومن ناحية اختلاف أحوال الرفه، وحالة الأسواق، وفي دور العصبية، وفي لغات أهل الأمصار.

–والباب الخامس: عنونه بـ "في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كلّه من الأحوال، وفيه مسائل" وهذا الباب يتحول فيه ابن خلدون إلى مفكر اقتصادي بامتياز، ويقدم كثير من النظريات الاقتصادية التي أخذها عنه كثير من المنظرين الاقتصاديين الغربيين بعده. وفي هذا الباب وعلى مدار فصوله البالغ عددها الثلاثة والثلاثون يتطرق إلى مواضيع اقتصادية عديدة، فمثلاً يعالج حقيقة الرزق والكسب وشرحهما، وفي المعاش وأصنافه ومذاهبه ونسبة ذلك إلى طبيعة العمران، وفيه مباحث مسهبة في أبواب الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف ضروبها وأنواعها، والاحتكار، والزراعة والعمارة والنسيج (الحياكة والخياطة) والتوليد والطب والوراقة والغناء وغيره، كذلك نجده يتطرق إلى التجارة ومذاهبها وأصنافها، ما تطرق إلى الصناعات المختلفة في أيامه كالفلاحة والبناء والتجارة والورق والغناء والتوليد وصناعة الكتب. وهذا المبحث من قبيل ما يسميه أهل هذا الزمان الاقتصاد السياسي، والاقتصاد الاجتماعي، وكثير من مبادئ هذا الفصل صارت بذوراً لما دوّنه الفيلسوف الألماني **كارل ماركس** (1818-1883) في كتاب "رأس المال".

–وفي الباب السادس والأخير: نقرأ هذا العنوان "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، وما يعرضه في ذلك كله من الأحوال، وفيه مقدمة ولواحق" وقد قسمه إلى ستون فصلاً. وفيه مباحث في التعليم ونسبته إلى الحضارة، والكلام في كل علم على حدى وتاريخه وشروطه من علوم القرآن والحديث والفقه، فالعلوم اللسانية والطبيعية والطبية، فالأدب، فالشعر وصناعته، والتاريخ والإلهيات وعلم النفس وعلم النجوم وإبطاله، والعلوم السحرية، كما تطرق إلى موقفه من الفلسفة، وإلى تصنيفه للعلوم العقلية. وهذا المبحث من قبيل علم البيداغوجيا ومن فطاحله في أمريكا الفيلسوف البرغماتي وليم جيمس 1842-1910) وفي أوروبا الفيلسوف البريطاني **هربرت سبنسر** (1820-1903) وغيرهما.

أما في **خاتمة** كتاب "المقدمة" كانت شديدة الإيجاز مقارنة بإسهابه في شرح أبواب وفصول المقدمة، حيث كتب قائلاً: "وقد كدّنا أنّ نخرج عن الغرض ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأوّل الّذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية. ولعلّ من يأتي بعدنا ممّن يؤيّده الله بفكر صحيح وعلم مُبين يَغُوصُ من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفنّ إحصاء مسائله وإنّما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلّم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يَكْمُلَ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون. قال مؤلّف الكتاب عفا الله عنْه: أتممت هذا الجزء الأوّل المشتمل على المقدّمة بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة، ثم نقّحته بعد

ذلك وهذّبته والحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوّله وشرطتُهُ وما العلم إلاّ من عند الله العزيز الحكيم"، نلاحظ أن **ابن خلدون** يأمل أن تكون هناك استمرارية لفكره عموماً، ولعلم العمران البشري خصوصاً، الذي يرى بأنه السباق إلى تأسيسه، ووضع مسائله، وعلى الذين يأتون بعده أن يعملوا على التعمق فيه ويحولونه إلى علم قائم بذاته. ولكن أمنيته لم تتحقق على يد مفكر عربي ومسلم للأسف الشديد، وإنما تحققت في أوروبا مع الفيلسوف الفرنسي **أوغست كونت** (1798-1857)، لأن **ابن خلدون** كما ذكرنا سابقاً يمثل آخر سلسلة في حلقة المفكرين الأفذاذ الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية، لأن ابن خلدون عاش في أوان انحلال هذه الحضارة ودولها وانحطاط الثقافة العربية الإسلامية، فما كتبه في مقدمته صار بمثابة البذور التي تنثر في أرض قاحلة، أو بمثابة الفسائل التي تغرس بعد فوات الموسم، فإنها لم تجد التربة الصالحة لإنتاش تلك البذور، والجو الملائم لتنمية تلك الأغراس، ولهذا لم يجد عمل **ابن خلدون** تلاميذ شراحاً ومعقبين، بالرغم من الإعجاب الذي أثاره بين المثقفين، وبعده مباشرة هوت الحضارة العربية الإسلامية في براثن الانحطاط والتخلف وأصبحت لقمة سائغة للاحتلال الأوروبي. ولا نغالي إذا قلنا أن العالم العربي لم ينجب مفكراً وكاتباً عظيماً بعد العصر الذي عاش فيه **ابن خلدون**، ونستطيع أن نقول أن **ابن خلدون** كان بمثابة الوهج الذي يحدث قبيل انطفاء الشعلة، حسب التشبيه الذي أبدعه هو، عندما وصف الأحوال التي تشاهد في أواخر حياة الدول.

إن **مقدمة ابن خلدون** من الأعمال الكبرى للفكر الإنساني على مر العصور، فهي حدث هام في عالم التأليف المغربي، جعل **ابن خلدون** من رواد الفكر العالمي. إذ وضع فيها الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع، وهي فوق ذلك دائرة معارف شاملة لم يدع فيها **ابن خلدون** علماً من العلوم إلا تناوله وعرض أمهات مسائله وأستوفى أغراضه ونوّه بأبرز ما ألفه المؤلفون فيه. ولذلك قلما ظفر كتاب من عناية الباحثين في العلم كله على اختلاف أجناسهم وألوانهم وأديانهم ولغتهم بمثل ما ظفرت به **"المقدمة" لابن خلدون**، فترجمت إلى عشرات اللغات وكتبت عنها آلاف الفصول، وتوفرت على دراستها خير القرائح وانثالت على الأذهان بوحي منها سوانح الأفكار والمعاني.

3-ترجمة المقدمة إلى لغات أخرى: لقد كان لكتاب **"المقدمة"** أثر عظيم جداً عند المفكرين الغربيين، إنها لم تُثِر اهتمام المستشرقين إلا بعد العقد الثاني من القرن التاسع عشر، ولم تخرج من ساحة الاستشراف فتدخل ساحة أبحاث العلماء إلا بعد العقد السابع من القرن المذكور. فنقلها المستشرق الفرنسي **"إتيان مارك كاترمير"** (**Etienne Quatremére**)(1782-1957) إلى اللغة الفرنسية، حيث ظهرت المقدمة في باريس

سنة 1858م، وطبعت تلك الترجمة الفرنسية في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونقلت منها فصول إلى الإنجليزية والألمانية والإيطالية والتركية، وفي جميع دور الكتب الأوروبية نسخ منها خطية ومطبوعة.

ولم يضطلع المستشرق الفرنسي **البارون وليام ماك غوكين دي سلان** (1801-1879) (William Mac Guckin de Salan) بترجمة المقدمة فقط، ولكنه ترجم كذلك إلى الفرنسية كتاب تاريخ البربر. وظهرت الأجزاء الثلاثة تباعاً في الفترة ما بين 1862 و1868، وكانت تحمل العنوان التالي "معلومات ابن خلدون التمهيدية والتاريخية". وظلت هذه الترجمة المذكورة والتي أخذ الناس ينتحلونها في جميع الأمكنة، طيلة حوالي قرن، تثير، دون مبرر، إعجاب عدد من المؤلفين حتى أن أحدهم نعتها بأنها "رائعة" وهو المستشرق **إميل فليكسي غوتي** في كتاب Le Passé de l'Afrique du Nord حيث كتب يقول: "إن البارون دي سلان الذي ترجم ابن خلدون، قد قام بعمل رائع ينبغي أن نعترف به اعترافاً ينبع من الأعماق". لكن هذه الترجمة التي أنجزها البارون دي سلان، كما لاحظ الباحث عبد الغني مغربي، هي بعيدة كل البعد عن أن تكون ترجمة علميّة لأن صاحبها استخدم فيها الأسلوب المفخم وجعل منها ترجمة غير أمينة.

وهذا ما دفع **فنسان مونتاي** Vincent Monteil إلى أن يقوم بترجمة أخرى بالفرنسية وذلك برعاية اليونسكو (UNESCO منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة). وكتب مونتاي بصدد ترجمة دي سلان ما يلي: "مضى عليها قرن بأكمله، وأصبحت تغضناتها عديدة، فالمضمون يعاني آثار البون الذي يفصل، عن غير قصد، بين المترجم وموضوعه...فترجمته الفرنسية...لم تعد تتماشى مع المعايير المستلزمة اليوم في هذا الميدان". وانجزت الترجمة الفرنسية الجديدة كسابقتها في ثلاثة أجزاء بعنوان "مقالات في التاريخ العام" وبعنوان فرعي هو "المقدمة". وقد ظهرت الأجزاء الثلاثة في بيروت في الفترة ما بين 1862 و1868. وقد مهد مونتاي لترجمته بمدخل هام وضمنها فهارس عديدة وزانها برسوم وخريطة للعالم الإسلامي في القرن الرابع عشر ميلادي.

كما أنجز المستشرق الأمريكي والألماني الأصل **فرانز روزنتال** (1904-2003) ترجمة انجليزية للمقدمة في ثلاثة أجزاء، وتعد ترجمة علمية تفوق الترجمة الفرنسية، وكان هدف المستشرق روزنتال من وراء هذه الترجمة ليس تلبية رغبات الاختصاصيين فحسب، بل إثارة اهتمام أكبر عدد ممكن من القرّاء"، وذلك بتقريب فكر **ابن خلدون** للأفهام، من خلال تجزئة الجمل الطويلة، مع الحرص الشديد على الدقة في التحليل. زد على ذلك كله أن ترجمة روزنتال التي ظهرت بعنوان "المقدمة أو مدخل إلى التاريخ" (Moqaddimah, on Introduction to

History اضطرته إلى الاعتماد على ثمانية عشر مخطوطة وأجبرته على أن يسافر هو ابنته إلى عدة بلدان، وإلى تركيا خاصة.

كما ترجمت "المقدمة" إلى اللغة التركية أيضاً، حيث أنجزت أول ترجمة للمقدمة باللغة التركية، وقد أنجزها **بيري زاده افندي** Péri Zade Effendi (1674-1749) ولم تشتمل إلا على الفصول الخمسة الأولى، ولم ينجز بولاق (مصر) طبع المخطوطة التي انتهى منها عام 1732 إلاّ في سنة 1857. وجاء تركي آخر واسمه **جيفدت أفندي** Djevdet Effendi (1822-1895) وكان مؤرخاً رسمياً للسلطان، فأتم مهمة الأول سنة 1860، حيث أتم ترجمة الفصل السادس من المقدمة، وكانت ترجمة جيفدت أفندي مقرونة بعدد من الشروح والتعليقات التي توضح فكر ابن خلدون. ويبدو أن الترجمة التركية قد اعتمد فيها على عدد المخطوطات ويمكن أن تعتبر ترجمة تامة إذ الفقرات الإحدى عشر الواردة مثلاً، في طبعة كاترمير والتي افتقرت إليها طبعة بولاق (الطبعة العربية) كلها توجد بها، وقد أتاحت ترجمة المقدمة إلى اللغة التركية تعميم ونشر الفكر الخلدوني لدى كل الشعوب الناطقة بهذه اللغة. كما كانت هناك ترجمة أخرى ظهرت بقلم ج. خوري (José Khoury)، وهو برازيلي من أصل لبناني، وأنجزت هذه الترجمة بالبرتغالية وظهرت سنة 1958 بساو باولون بعنوان "المعلومات التمهيدية" وقد استخدم المؤلف كلاً من النص العربي وترجمة دي سلان.

إن انتشار ترجمة المقدمة أثَّر في العلماء والمفكرين الذين اطلعوا عليها تأثيرًا عميقًا، وولَّد في نفوسهم إعجابًا شديدًا بعبقرية هذا المفكر العربي العظيم الذي كان قد سبق الكثيرين من بحَّاثة الغرب إلى الكثير من الآراء والنظريات القيِّمة، حتى إن هذا الإعجاب وصل عند بعضهم إلى درجة الاندهاش.

لقد كان الكتاب **"المقدمة"** وهي مؤلف موسوعي الطابع، تتضمن عرضاً منهجياً، وتحليلاً للبنى الاجتماعية والسياسية، وتأليفاً عاماً، كما وتعتبر **المقدمة** المنارة التي أطلّ من خلالها **ابن خلدون** على العالم من حوله، وهي القمة التي تربع على عرشها وأبدع وسبق بها غيره من عرب وعجم، فكان له شرف الإبداع والسبق، والاجتهاد والإصابة.

لقد كانت **المقدمة** موسوعة شاملة وكاملة في العلوم الإنسانية والاجتماعية وهذا بشهادة الشرق والغرب معاً، إذ احتوت "الجغرافيا الطبيعية، والجغرافيا البشرية والسياسية، والاقتصاد السياسي، والبيان والتربية، والكيمياء القديمة والسحر، والفقه والصنائع، والأدب والعلوم اللسانية، والجبر والهندسة، والطب، والفن المعماري وتنظيم المدن

والفلاحة، والفن العسكري وعلم الكلام، فإنه يرمي إلى استعراض نتائج تاريخ كل الأمم مع تحليل نقدي يفسر كيفيات واقعات العمران وأسبابها". لقد تناول الكتاب أكثر من عشرين علماً وفناً وصناعةً، جاءت في المقدمة، ومع هذا فهو لم يذكر كل ما جاء فيها، بل ذكر البعض منها، إنها بحق موسوعة علمية وفكرية سبقت عصر الموسوعات. إن كتاب المقدمة "ليس منجماً فحسب تغرف منه شتى المعارف المتنوعة، وإنما هي أيضاً مناسبة للتحدث عن **ابن خلدون** "عالم الاجتماع" و"عالم الاقتصاد" و"المربي" و"فيلسوف التاريخ".

لا شك أن **ابن خلدون** كان موسوعة علمية، ومكتبة متنقلة، أستاذً متجولاً، فدرس وأفاد في عدة بلدان ومراكز علم، وتنقل بين جوامعها ومساجدها وحلقاتها العلمية، فكان الطلبة من كل حدب وصوب ينثالون عليه، ويلتفون حوله ويقبلون على حلقاته، منذ بدايته الأولى في جامع الزيتونة/ مروراً بجامع القصبة والقرويين والعباد مروراً بغرناطة قبل أن يستقر به المقام في نهاية الأمر بالأزهر.

4-أسلوبه في المقدمة: لقد كتب ابن خلدون ديباجة (المقدمة) بأسلوب مسجع متكلف محشو بالاستعارات ومحسنات البديع، جرياً على عادة الكتّاب آنئذ في الافتتاحيات التي كانت وسيلة لإظهار البراعة والتمكن من مفردات اللغة والقدرة على اللعب بالألفاظ والتراكيب. فكان لزاماً على ابن خلدون أن يجاري عصره، في ذلك حتى لا يُنسب إلى الضعف، ولكنه لا يمضي في هذه المجاراة بغير حدود، بل نراه يحد من طغيان هذه الروح ويضع لها قيوداً تظهر في كتاباته الأخرى، وهنا تبرز شخصيته، حيث تخلّص من قيود السجع، ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبّلاً بها. وقد اعترف ابن خلدون بهذا الاتجاه الخاص الذي سلكه في أسلوبه، إذ يقول في كتابه (التعريف) "واستعملني السلطان أبو سالم في كتابة سره والترسل عنه والإنشاء لمخاطبته، وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل دون أن يشاركني أحد ممن ينتحل الكتابة في الإسجاع، فانفردتُ به يومئذ وكان مستغرباً بين أهل الصناعة". وإذ تحرر ابن خلدون من قيود السجع وكان يومئذ قاعدة الكتابة كما قدمنا، وعدل عنه إلى السهل المرسَل، فقد أصبح يجري على السجية ويهتم بإبراز المعاني والآراء أكثر من اهتمامه بالصيغ والألفاظ، حتى لكان يضحي بالسبك اللغوي للحفاظ على روح المعنى وعلى منطق البحث ووضوح الغاية.

لكن ذلك لا منع من وجود غموض في أسلوب ابن خلدون، فهو يستعمل اللفظ الواحد في أكثر من معنى، ويؤدي المعنى الواحد بأكثر من لفظ، ويمنح الألفاظ والعبارات من المعاني ما يخرج بها عن معانيها المشهورة المتعارفة، وهذا راجع بدون شك إلى جدّة الموضوعات التي كان ابن خلدون يتصدى لمعالجتها والتي لم يسبقه أحد إلى الكتابة فيها، فللتعبير عنها كان لزاماً عليه أن يشتق لها من بعض الأصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها

منها، وأن يستعمل كثيراً من المفردات في معانٍ جديدة لم يسبق استعمالها فيها، وإن كانت تمت إلى معانيها الأصيلة بعلاقة من العلاقات المقررة في علم البيان، لذلك جاء فكره أحياناً غير محكم وعباراته غير دقيقة.

إن أسلوبه من الأساليب العلمية الرصينة التي تفيد ذوقاً لغوياً رفيعاً وذوقاً أدبياً، ومقدرة فائقة على معالجة الموضوعات العقلية والبحوث الاجتماعية والحضارية، ففي أسلوبه – على هناته – من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكرة وحسن الأداء والتناسق، ما يغري بمتابعة المطالعة واستكمال قراءة عبارات ابن خلدون هو منهجه الخاص في التأليف، فهو يسير ما وسعه سيراً منطقياً فيبرهن ويعلل، وينتقل من الخاص إلى العام، والعكس، على نظام مرسوم، ويعنى بالترتيب والتبويب والقسمة إلى أجزاء ومقدمات وفصول و(المقدمة) من أوضح الأمثلة على ذلك.

الخاتمة: إن هذه المؤلفات المذكورة أعلاه، تدرّس في أوروبا منذ أكثر من ستة قرون، وقد بدا محتواها غنياً أكثر فأكثر، كما أن مدلولها أكثر عمقاً أيضاً، في الحقيقة إن العلامة **ابن خلدون** العربي "اكتسب الشهرة من خلال ما جادت به قريحته من أفكار جادة لم يسبقه إليها أحد قبله، والتي لا تزال لحد الآن تحظى باهتمام العديد من المفكرين والناقدين المتخصصين في مجالات عديدة من فروع المعرفة. ونلتمس ذلك من خلال انشغال علماء النفس وعلماء الاجتماع والفلاسفة والمؤرخين بالفكر الخلدوني، وإعجابهم بعمق أفكاره وتحليله المنطقي للظواهر الاجتماعية وإدراك أبعادها وتحديد منافعها. وإذا كان **ابن خلدون** يتميز بهذه المميزات فقد بات واجباً على كل باحث ناشئ معرفة هذا الرجل معرفة جيدة، حتى يتمكن من رصد معالم أفكاره حول المسائل التي يتخصص البحث عنها.

المحاضرة الثالثة: ابن خلدون: من التأريخ إلى علم التاريخ

قال الدكتور فيليب حتي في كتابه "مختصر تاريخ العرب" "كان ابن خلدون أعظم فيلسوف ومؤرخ أطلعه الإسلام، وأحد أعظم الفلاسفة والمؤرخين في كل العصور"

تمهيد: لقد اشتهر **ابن خلدون** في الغرب كمؤسس لعلم التاريخ، إذ يحتوي كتابه "المقدمة" على منهجية علمية دقيقة غيرت عملية التاريخ من مجرد سرد وتدوين الأحداث التاريخية إلى علم قائم بذاته، فما هي الأسس الكبرى لهذه المنهجية الخلدونية؟

1-تعريف التاريخ:

أ-لغة: كلمة التاريخ مشتقة على الأرجح من اللفظ السامي الذي يعني "القمر أو الشهر" وهي ترد على لفظين: تأريخ بإثبات الهمزة، وتاريخ، وتقابل كلمة استوغرافيا (Historiographie) ويفيد مطلق التعريف بالوقت، ويشير إليه **السخاوي** في كتابه "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" بأنه يعني الإعلام بالوقت، ويذكره **الجوهري** بأنه يفيد التعريف بالوقت والتوريخ مثله، يقال أرخت وورخت. والتاريخ بتسهيل الهمزة يقابل عادة كلمتي (Histoir) الفرنسية و(History) الانجليزية، المأخوذتين من اللفظ اليوناني "إستوريا" (Historia) الذي يفيد الرؤية أو النظر أو المعنى، وقد يعني "البحث" فالذي رأى أو قام شاهداً يعرف بالاستور (Histor) وبذلك يكون المؤرخ بهذا المعنى هو الشاهد على الوقائع، أو الذي يقوم برسم لوحة بيانية عن مجرى الحوادث التي علم بوقوعها خلال العصور وهذا ما جعل هيرودوت (Herodotus) في القرن الخامس قبل الميلاد، يعرف التاريخ في كتابه عن الحروب الفارسية اليونانية بقوله "هو عرض للاستقصاء والمعرفة، وهدفه أن لا تندثر أعمال التاريخ".

أ-اصطلاحاً: من خلال المعاني التي حملتها كلمة التاريخ يمكن القول بأن لفظ التاريخ يقصد منه عند استعماله السرد المنظم لمجموعة الظواهر الطبيعية سواءً كانت مرتبة ترتيباً زمنياً أم غير مرتبة، وهذا ما تفيده أساساً كلمة التاريخ في الألمانية (Geschihte) التي تدل على العلم الذي يحقق في حوادث الماضي ووقائعه التي انقضت، وهذا عكس كلمة علوم (Sciences) التي تعني السرد المنظم للظواهر الطبيعية بالمعاينة والتجربة، ودون الرجوع إلى الماضي.

وقد أخذ العرب بهذا المفهوم المحدد للتاريخ والذي يفيد البحث في أحداث الماضي عن طريق المشاهدة والتحري والضبط، وذلك منذ ظهور الإسلام، وهذا ما يؤكده قول سفيان الثوري: "لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ"، ومن ثم أصبح التاريخ يُعْنى بتسجيل أمجاد الإسلام وأعمال رجاله وشمائلهم عن طريق الترجمة لهم.

إن التاريخ عند أغلب المؤرخين هو بحث ودراسة واستقصاء لأخبار الناس وحركتهم، والنظر في أحوالهم الماضية، أما موضوعه فهو الحياة الإنسانية في امتدادها الزمني على الأرض منذ بدء الخلق إلى اليوم، وما يحكم هذه الحياة من عوامل وأسباب.

2-مكانة التاريخ قبل ابن خلدون: لم يكن للتاريخ في العالم العربي الإسلامي قبل **ابن خلدون** أي اهتمام به، **فالفارابي** و**ابن سينا** لا يعدان للتاريخ أي مكان حين يقومان بتصنيف العلوم، وأنه لا يوجد مكان للتاريخ، حتى في موسوعة **إخوان الصفا** الضخمة، بل إن التاريخ، كان بعبارة أدق، مرتبطاً بالسير والتراجم، وهكذا كان التاريخ يعتبر فناً قليل الأهمية، ومادة تكميلية لا غير، ولهذا رتبت هذه المادة ووضعت في الأدب، فالأدباء هم أولئك الذين زُوّدوا بثقافة تامة، شبيهة بتلك التي يشير إليها **مونتين** في كتابه "يوميات" فالأديب هو الرجل النزيه". وجاء التاريخ في عداد العلوم الدينية في موسوعة **الخوارزمي** "مفاتيح العلوم"، وشغل بالإضافة إلى ذلك المكان الأخير. وتشكّل هذه المادة في أغلب الأحيان، نوعاً من المذكرة الجماعية للواقعات التي تعتبر أهم من غيرها كالطوفان ومواليد الأنبياء، وهلم جرا...بل إن البعض يقدم التاريخ كفرع لا تجب معرفته إلا لكتّاب السلطان، لا غير. ثم إنّ مكان التاريخ سيصبح أهون من ذلك، فيما بعد، حين يدخل المسلمون مرحلة ضعفهم وحين تصبح الفلسفة خرساء أكثر فأكثر، ويصبح التاريخ موضوعاً غير مستقل بذاته، وباختصار، يصبح مادة تابعة لغيرها، وسيعرف المصير الذي عرفته الفلسفة إبان القرون الوسطى المسيحية، فيصبح ركيزة اللاهوت.

وانطلاقاً من هذه الفكرة، لاحظ **أبو حامد الغزالي** وهو فيلسوف عظيم ومتصوف مسلم، نمطين من العلوم، فهناك من جهة، العلوم التي تهدف إلى تعليم الدين، وهناك من جهة أخرى، العلوم الدنيوية التي تشمل خاصة على جميع العلوم الصادرة عن الحضارة اليونانية القديمة، أعني علوم ما قبل الدعوة المحمدية، وقد قسم هذه العلوم الأخيرة إلى أصناف ثلاثة هي: العلوم الجديرة بالاحترام، والعلوم الجائزة، وأخيراً العلوم المحرّمة. وسيفرض الصنف الثاني من هذه العلوم، نفسه على العالم العربي الإسلامي وذلك حتى القرن التاسع عشر، وعلى كل حال، فإن التاريخ يحتل المرتبة الأخيرة إلى جانب الشعر، وهكذا كان التاريخ، في أغلب الأحيان منعدم الوجود ضمن انشغالات العرب الثقافية.

3–طريقة تدوين التاريخ لدى العرب: اتبع العرب في تدوين التاريخ طريقتين هما: الحوليات والتاريخ المتسلسل. أما التاريخ الحولي، أو التأريخ حسب السنين، فهي طريقة اتبعها بعض المؤرخين وعملوا على ذكر الأحداث سنة بعد سنة. فكانت أحداث السنة الواحدة تجمع مع بعضها البعض تحت عنوان واحد مثل "حوادث سنة كذا"، وتربط بين هذه الأحداث كلمة "وفيها". فإذا انتهت حوادث السنة ينتقل المؤرخ إلى حوادث السنة التي تليها، وهكذا. ويكون الانتقال من سرد أحداث السنة إلى التي بعدها في الغالب من خلال قول المؤرخ "ثم دخلت سنة كذا.....".

والمشكلة في هذه الطريقة عدم استيفاء أخبار الحادثة الواحدة، إذا كانت أحداثها طويلة تمتد إلى عدد من السنين، أو إذا اتصل ذلك بأخبار أحد الناس. ففي هذه الحالة يذكر المؤرخ جزءاً من تلك الحادثة في إحدى السنين ضمن مجموعة الأحداث الأخرى التي جرت فيها، ثم ينتقل إلى غيرها. ولذلك يجب على الباحث عن أخبار تلك الحادثة أو ذلك الرجل مثلاً أن يعود إلى قراءة تاريخ السنين التي وقعت فيها الحادثة أو التي عاشها الرجل، أي في أماكن متفرقة من الكتاب نفسه. وفي هذا قدر كبير من الإرهاق وعدم ترابط عناصر الحادثة الواحدة وتمزيقها.

والطريقة الثانية لكتابة التاريخ عند العرب هي التأريخ المتسلسل حسب موضوعاته، فيلتزم المؤرخ برواية الحادثة التاريخية من بدايتها حتى نهايتها، أو بالكتابة عن تاريخ دولة أو طبقة أو شخصية، على عكس ترتيب السنوات السابقة.

4– مناهج الكتابة التاريخية عند العرب: إن مناهج الكتابة التاريخية عند العرب تلخص لنا مراحل تطور الكتابة التاريخية لديهم، ومن هذه المناهج:

أ– **كتب المغازي والسير:** تبحث كتب المغازي في الغزوات والحروب التي شارك فيها الرسول الكريم. أما كتب السيرة فهي تلك التي تبحث عن سيرته عليه السلام، أي ما يتعلق بدراسة شخصيته وأقواله وأفعاله، وقد نجد أن اللفظتين، المغازي والسيرة، وقد استعملتا للدلالة على شيء واحد متعلق بسيرة الرسول وحياته. وقد نشأ الاهتمام بهذا النوع من التآليف منذ القرن الأول الهجري، وذلك نتيجة لاهتمام المسلمين بجمع أحاديث الرسول (ص)، وما يتبع ذلك من دراسة واطلاع على حياته.

ويعتبر **محمد بن اسحاق بن يسار المدني** (704م-768م) أول من كتب في سيرة الرسول (ص)، حينما طلب منه ذلك الخليفة العباسي المنصور. ولكن هذا الكتاب لم يصلنا، وما وصلنا هو تهذيب هذه السيرة، ضمن كتاب السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام (ت 828م) الذي يعد أوفى مصدر للسيرة النبوية.

ب- **كتب الطبقات**: وتعني الترجمة لجماعة تجمعهم صفة واحدة، طبقات الشعراء والأدباء والفقهاء والصحابة وغيرهم. وقد نشأ هذا اللون من الكتابة أيضاً نتيجة لجمع الحديث، وبدافع التحقق من صدقه، والتمحيص في مسائله. فأدى ذلك بالعلماء إلى النظر في أسانيد الحديث ودراسة أحوال الرواة. كما قاموا بتصنيف الرواة إلى طبقات حسب أهميتهم في رواية الحديث، ثم تطور هذا الفن ليشمل تآليف المؤرخين الذين صنفوا المؤلفات حول طبقات مختلفة كالأدباء والفقهاء والأطباء. ومنأشهر من ألف في هذا الموضوع **محمد بن سعد** (ت 844م) في كتابه المشهور "الطبقات الكبرى". وأن كتب الطبقات الأخرى "طبقات الصحابة" **للواقدي** (ت 822م)، و"طبقات الشعراء" **لمحمد بن سلام الجمحي** (ت 846م)، و"طبقات الأطباء" **لابن أبي أصيبعة** (ت 1269م).

ت- **كتب التراجم**: وهي تلك الكتب التي تهتم بالتعريف بالآخرين بشكل موسوعي شامل، فتتناول الحديث عن مشاهير الرجال من العلماء والأدباء والقادة والخلفاء. ومن أشهر من كتب في ذلك **ابن خلكان** (ت 1282م) في كتابه "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، الذي ترجم فيه لما يزيد على ثمانمائة وخمسين شخصاً. وقد اختار ابن خلكان مواد ترجمته من موضوعات مختلفة عن الشخصية التي يترجم لها، من مولد إلى نشأة إلى تعليم، ثم الوظائف التي شغلها الشخص ووفاته. وذلك يشمل أيضاً دراسة خصائص الأديب أو العالم وآرائه، ومقتطفات من شعره أو نثره. ومن كتب التراجم أيضاً "معجم الأدباء" **لياقوت الحموي** (ت 1129م)، و"فوات الوفيات" **لمحمد بن شاكر الكتبي** (ت 1363م)، الذي يعتبر تتمة واستدراكاً لترجمة من لم يذكره ابن خلكان في موسوعته.

ث- **تواريخ البلدان**: وهي المؤلفات التي تتناول البحث في تاريخ بلد معين أو مدينة معينة بكثير من التفصيل. ومن هذه التواريخ "تاريخ دمشق" لابن عساكر (ت 1176م)، "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي (ت 1071م)، و"نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" للمقري (ت 1631م).

ج- **كتابة التاريخ العام:** ويعني ذلك الكتابة الشاملة لأخبار القدماء والمحدثين عرباً وغير عرب. وممن كتب في التاريخ العام **المسعودي** (896م-956م) في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، و**ابن الأثير** (1160م-1233م) في مؤلفه "الكامل في التاريخ". أما أشهر مؤلفي التاريخ العام فهو محمد بن جرير الطبري (838م-923م) صاحب "تاريخ الأمم والملوك". وقد بدأ الطبري تاريخه ببدء الخلق منذ تاريخ آدم ومن بعده من الأنبياء. ثم ذكر أخبار بني إسرائيل وملوك بابل والفرس. ثم انتقل إلى تاريخ الرسول (ص)، فبدأ بذكر نسبه وبعض أخبار آبائه وأجداده، ثم سيرته. وبعد ذلك بدأ بذكر أخبار المسلمين سنة بعد سنة حتى وصل إلى سنة 302هـ.

4-نقد ابن خلدون للمؤرخين الذين سبقوه: غير أن التاريخ إذاً كاد يكون منعدم الوجود في التآليف العلمية التي وضعها العلماء العرب، كما ذكرنا آنفاً، فإنه كان على النقيض من ذلك، مُسْتعملاً بكثرة على الأخص قبل القرن الذي عاش فيه **ابن خلدون** الذي كتب ما يلي: "أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرِّحال، وتسمو إلى معرفته السُّوقة والأغْفَال، وتتنافس فيه الملوك والأقْيَال، ويتساوى في فهمه العلماء والجُهّال". لكن **ابن خلدون** لم يكن راضياً على مثل هذا التاريخ لأن الطريقة المستعملة في كتابته كانت بدائية من جهة، ومن جهة أخرى، فلقد كان هذا التاريخ ينطوي على أغلاط فاحشة. ويمكن فهم كل هذه الأمور إذا ما علمنا أن هذه المادة تكاد تكون متداولة ومستخدمة لغاية نفعية وذرائعية، فلقد كانت تستعمل إما لإعلاء شأن الملك، وإما لتسلية الجماهير، ويقول **ابن خلدون:** "وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال"، ومثل هذه الغاية، لم تكن بطبيعة الحال، لتتيح للتاريخ أن يصل إلى مرتبة العلم، وهكذا، فإن شِبْه انعدام وجوده في تصنيفات العلماء العرب الذين استعرضناهم آنفاً، له مع ذلك ما يبرره، فلم يكن التاريخ إذا صح القول عملاً فكرياً، بل عملاً إدارياً، فما كان يمكن له بذلك أن يطمح إلى النبالة والسمو.

وفي الحقيقة، فإن **ابن خلدون،** قد ميز في نقده للمؤرخين السابقين عليه بين قسمين: فهناك الشيوخ أو المؤرخين المشاهير أو فحول المؤرخين، وهناك المقلّدون، أما **الشيوخ** فهم قلّة، فهم أصحاب الأمانة والثقة والحفّاظ الذين اختصتهم الأمانة بالقبول لتمرسهم في معرفة الماضي وتحقيق الأخبار وفحص الروايات، هذا وقد "دوّن الناس في الأخبار وأكثروا وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسيطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل ولا حركات العوامل مثل ابن إسحاق ومحمد بن جرير الطبري وابن الكلبي ومحمد ابن عمر الواقدي وسيف ابن عمر الأسدي

والمسعودي وغيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير، وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطْعَنِ والمغْمَزِ ما هو معروف عند الأثْبَات ومشهور بين الحفظة والثَّقُّاتِ إلاّ أنّ الكَافَّةَ اختصتهم بقبول أخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف وإتباع آثارهم، والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعْتِبَارهم، فللعمران طبائع في أحواله تُرْجَعُ إليها الأخبار وتُحْمَلُ عليها الروايات والآثار". هذا عن جيل الشيوخ الرواد الذين وإن اعترف **ابن خلدون** بريادتهم إلاّ أنّه يختلف معهم ويتخذ منهم موقفاً نقدياً، إذ يرى أن مؤلفاتهم لم تبلغ درجة الإتقان، وأن أخبارهم ليست في مقام منزه عن النقد، والتاريخ الذي دونه هؤلاء كان تاريخاً عاماً لصدر الإسلام وللدولتين الأموية والعباسية، وبعضهم جعله تاريخاً عالمياً يتناول إضافة إلى التاريخ الإسلامي، تاريخ الدول والأمم المعروفة منذ بدء الخليقة، ولهذا يتجاوزهم **ابن خلدون** على الصعيد الإبستمولوجي والاجتماعي لأنه يُحَكّم في قبول الروايات أو رفضها طبائع العمران الذي يعتبر المحكّ في نقد الروايات التاريخية وتمحيصها.

أما **الصنف الثاني** من المؤرخين وهم **المقلّدون**، وهؤلاء هم الذين يتناولهم صاحب **"المقدمة"** بالنقد اللاذع، ويُفَصِّل في الحديث عن أخطائهم من حيث عرض المادة التاريخية، ومن حيث الطرق ومناهج التعامل معها أيضاً. فقد ضيّقوا، في نظر **ابن خلدون**، من مجال الدائرة التاريخية، أي تحولوا من التاريخ الموسوعي الذي كان يمثله الرواد إلى التاريخ الخاص الذي يعيشه كل مؤرخ في زمنه وعصره، ومع غياب الروح النقدية والأفق العلمي، تحوّل التاريخ إلى خِطابة يُقْبَل على علاّته بدون نقد أو تمحيص بطريقة آلية وميكانيكية تكاد تكون خالية من الوعي والتفكير "وجاء من بعدهم من عدل عن الإطلاق إلى التقييد ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد فقيّد شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وقطره واقتصر على أحاديث دولته ومصره، كما فعل **أبو حيان** مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها و**ابن الرفيق** مؤرخ إفريقية والدول التي كانت بالقيروان، ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلّد وبليد الطبع والعقل أو متبلد ينسج على ذلك المنوال ويحتذي منه بالمثال ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال"[1]. إن هذا الصنف من المؤرخين، قدم لنا منهج قائم على تدوين كل مؤرخ منهم تاريخ قطره أو دولته، وهذا المنهج من وجهة نظر **ابن خلدون**، هو منهج معيب، ذلك أن التاريخ له هدف بعيد يوصل إليه النظر والتحقيق في باطن التاريخ لاستخراج حكمته، وليس سرد الظاهر الذي لا يزيد على أخبار الأيام والدول، وهذا الهدف لا يتحقق باقتصار المؤرخ على تدوين تاريخ دولة من الدول أو مصر من الأمصار، وإعراضه عن العموم والإحاطة التي لا يمكن بغيرها الوصول إلى هدف التاريخ وحكمته.

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 12.

إن **ابن خلدون** يعتبر هذه الفئة هي سبب مأساة التاريخ والدراسات التاريخية، ولذلك فإنه لم يتردد في شن حملته ضدهم، لأنهم لا يعتمدون إلاّ على النقل المبالغ فيه دون محاولة التفكير أو الإشارة إلى الأسباب التي أدت إلى ظهور تلك الأحداث ولا الغايات التي وصلت إليها، ولعلهم كانوا إحدى الأسباب التي جعلته ينظر في التاريخ ويجعل له قواعده ومناهجه كمحاولة منه لإنقاذه من التدهور الذي أصابه في الصميم.

إن **ابن خلدون** بدون شك قد استفاد حتماً من جميع المؤرخين الذين سبقوه، وبما أن تاريخ كل معرفة هو تاريخ تراكمي، لأن التراكمات الكمية تؤدي إلى تحولات نوعية وهذا قانون جدلي يصدق على الواقع والمعرفة معاً، فإن **ابن خلدون** يقبض على الخيط من هذا الركام وينفض غبار الخرافة والأساطير وذلك بما امتلكه من بضاعة معرفية جمعت بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية.

5–علم التاريخ ومنهجه عند ابن خلدون: لقد جدّد **ابن خلدون** في نظرته إلى علم التاريخ وكفاه أنه اعتبره علماً، وسنتطرق إلى منهجية **ابن خلدون** في التاريخ إلى العناصر التالية:

أ–تعريفه للتاريخ: التاريخ علم، لا مجرد نقل أخبار ووقائع، قبل هذه النظرة، اقتصر علم التاريخ على ذكر الوقائع وأوقاتها، وسرد أخبار الملوك والغزاة، بما قاموا به من حروب ومعاهدات، وبما سنّوه أحياناً من شرائع وأنظمة. والمؤرخ في البدء كان من أولئك الذين "يجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأولى، صوراً قد تجردت من موادّها، وصِفاحاً انتُضِيت عن أغمادها"، وإذا جاوز بعضهم جمع الأخبار وسردها، فكان ذلك لربط الحوادث بعضها ببعض بفكرة ماورائية موجّهة تخضعها للآلهة، أو للعناية الربانية، أو لغير ذلك مما يوافق أغراض المؤلف، وهكذا كان التاريخ أقرب إلى الفنون الأدبية منه إلى العلم.

أما في نظر **ابن خلدون** فنقل الحوادث والوقائع لا يمثل سوى ظاهر التاريخ، إذ التاريخ "في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال"[1]. على أن التاريخ في حقيقته كسائر العلوم فيه بحث وتمحيص وتعليل، فهو "في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق".

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 11.

لا شك أن مفهوم **ابن خلدون** للعلم ليس كمفهومنا له اليوم، على ما لاحظ **طه حسين** في كتابه "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، إلاّ أن ذلك لا يقلّل من فضل الرجل في أنه أول من جعل من التاريخ علماً. فالتاريخ عنده لا يبقى مجرّد نقل أخبار لا حياة فيها، بل أصبح علماً كسائر العلوم في عصره له أصوله وله قواعده. وبالنظر إلى تحديدنا اليوم للتاريخ وإلى ما عرّفته به المقدمة ندرك أنه، ولو اختلف مفهوم العلم بوجه عام بيننا وبين المؤّلف، فمفهوم علم التاريخ عنده لا يبتعد عن مفهومنا العصري له. إذ نحن نرى في التاريخ علماً يبحث في ماضي المجتمعات البشرية من حيث التمدّن والعمران، أي من حيث أحوالها السياسية والاقتصادية والفكرية، وكأننا في ذلك ننسخ نسخاً ما قاله **ابن خلدون** في مقدمته "حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحّش والتأنّس، والعصبيات، وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعة الأحوال"، وسنرى لاحقاً أن المنهج العلمي الذي يطلب **ابن خلدون** أتباعه في التاريخ هو أقرب ما يكون إلى منهجنا الاستقرائي في الأبحاث التاريخية.

وأكثر ما نقوله اليوم في التاريخ سبقنا إليه **ابن خلدون** من عدّة قرون، نحن نردّد أن التاريخ يعيد نفسه، وهو قال: "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"، ونحن نقول أن لكل أمة عدداً كبيراً من الشعراء والأدباء والفنانين وبضعة فلاسفة ومؤرخين، وهو كتب عن أئمة التاريخ: "هم قليلون لا يكادون يتجاوزون عدد الأنامل"، ونحن نجعل للتاريخ فوائد جمة لما في مطالعته من ثقافة ومتعة وهداية وحثّ على التعاون والتضامن بين البشر، وهو يقول: "التاريخ فن عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"[1].

ب–علم التاريخ نقد وتمحيص: لم يخف على **ابن خلدون** أنه ابتكر طريقة جديدة في وضع التاريخ، فقال في المقدمة "أنشأت في التاريخ كتاباً فهذبّت مناحيه تهذيباً، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في ترتيبه

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 11.

وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً"[1]، ولكن ما تكون هذه الطريقة؟

إن الأساس الأول للبحث التاريخي هو تمحيص الأخبار، أي ما ندعوه اليوم نقد المصادر والمستندات، إذ يقول **ابن خلدون**: "تأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه"[2]، فالتاريخ محتاج إلى مآخذ متعدّدة، ومعارف متنوّعة، وحُسْنِ نظر، وتَثَبُّتٍ يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكِّبان به عن المزلات والمغالط"[3]. ومرد كل تلك المغالط في نظر **ابن خلدون** أن بعضهم كالمؤرخين والمفسّرين وأئمة النقل وقعوا في المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها عن مجرّد النقل، غثّاً أو سميناً، لأن الأخبار "إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسية وطبيعة العمران والأحوال في المجتمع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربّما لم يؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيد عن جادة الصدق"[4].

يقدم **ابن خلدون** أمثالاً كثيرة على طريقة التحقيق في النقل، نقتطف منها مثلاً في ما هو شائع عند المخبّرين من الوهم وحب المغالاة والإغراب "ولاسيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر، إذا عَرَضَتْ في حكايات، إذْ هي مظنّة الكذب ومطيّة الهَذَرِ ولا بُدّ من ردّها إلى الأصول وعرضها على القواعد"[5]. فالمسعودي وغيره من المؤرخين وَثِقُوا بما جاء في أخبار بني إسرائيل من أنّ موسى أحصى جيوشه فكان عدد حملة السلاح، من ابن عشرين فما فوق، ستّ مئة ألف أو يزيدون. هذا العدد من الجنود لم يسمع بمثله في الدول القديمة، ولا يستطيع التحرك في ساحات القتال، ثم إنه ليس بين موسى وإسرائيل سوى أربعة أجيال، وإسرائيل وأولاده دخلوا مصر سبعين نفساً، ويُبْعَدُ أن يتشعب النسل في أربعة أجيال إلى مثل ذلك العدد، أضف إلى ما تقدم أن أخبار الإسرائيليين نفسها تفيد أن جنود سليمان كانت اثنى عشر ألفاً وأن مقرّباته كانت ألفاً وأربع مئة فرس مرتبطة على أبوابه، مع أنه في أيام سليمان وملكه كان عنفوان دولتهم واتساع ملكهم، هذه بعض أخطاء من نتيجة اعتبار التاريخ نقل أخبار لا غير.

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 13.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 35.

[3]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 15.

[4]–عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 15.

[5]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 15.

ج–أسباب الكذب في التاريخ عند ابن خلدون: يتطرق الكذب إلى الخبر، عند ابن خلدون، بطبيعته، وله أسباب تقتضيه أهمها ما يلي:

1–التشّيع للآراء والمذاهب: إن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحّلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والتشيّع غطاء على عين بصريتها عن الاعتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله"[1].

2–الثقة بالناقلين: قد يتوهم المؤرخ الصدق في من يأخذ عنهم الأخبار، غير أنه من واجبه تمحيص كل شيء

بالتعديل والجرح*، أي بالتأييد أو الردّ وفقاً لما عرف به الناقل من سوابق في الفضل والصدق، أو في الفساد والكذب، حيث يقول **ابن خلدون:** "ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح"[2].

3–الذهول عن المقاصد: كثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه، فيقع في الكذب، وقد لا يفهم المخبر الوقائع لما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها كما رآها، وهي في حقيقتها على غير ما رآه.

4–التقرب من أصحاب المراتب: نفوس ذوي المراتب مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة. لذلك ترى المؤرخين يقلبون الحقائق والوقائع في سبيل التقرّب إلى ذوي السلطان بالتَّجِلَّة والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر.

5–الجهل بطبائع الأحوال في العمران: يقول **ابن خلدون** عن هذا السبب: "إن كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يَعْرِضُ له من أحواله، فإذا كان السّامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصّدق من الكذب"[3]، وإلاّ

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 34.

*– هو منهج أنشأه المحدثين للتميز بين الحديث الصحيح والموضوع، حيث يعرفه أبو ياسر الزهراني بقوله: "علم يتعلّق ببيان مراتب الرواة من حيث تضعيفهم أو توثيقهم، بتعابير فنيّة متعارف عليها عند علماء الحديث، وهي دقيقة الصياغة، ومحدّدة الدلالة، مما له أهمية في نقد إسناد الحديث" (محمد آل مطر الزهراني، علم الرجال نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1409هـ، ص 112).

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 34.

[3]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 34.

تعرض لقبول الأخبار المستحيلة ونقلها. هذا السبب أعظم الأسباب المقْتضية للكذب في التاريخ. ولما كان للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار، كانت معرفة تلك الطبائع أبلغ في التمحيص من كل وجه آخر. خذ مثلاُ ما نقله المسعودي عن الإسكندر لما صدّته دوابّ البحر عن بناء الإسكندرية، وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صوّر تلك الدواب الشيطانية التي رآها، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية، ونصبها حذاء البنيان ففرّت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها[1]. فالملوك لا تعرض نفسها للهلاك، والمنغمس في الماء ولو كان في صندوق يضيق عليه الهواء للتنفس ويهلك، "والجن لا يعرف لها صور ولا تماثيل تختص بها إنّها هي قادرة على التشكل"، ولو فكر المسعودي في ذلك لما نقل مثل هذه الخرافات.

6–الذهول عن تبدل الأحوال: من الغلط الخفيّ في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ. صحيح أن "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"، غير أن المجتمعات البشرية في حركة دائمة وتطوّر مستمرّ، فكل دولة تخالف الدولة السابقة في بعض عاداتها، والرعية تتبع الدولة لأنّ "الناس على دين الملك"، ثم لا يزال التدرج في المخالفة، جيلاً بعد جيل، حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة". فربّما يسمع السامع كثيراً عن أخبار الماضين، ولا يتفطن لما وقع من تغيّر الأحوال وانقلابها فيجريها لأوّل وهلة على ما عرف، ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط.

هـ–ما يحتاج إليه المؤرخ عند ابن خلدون: اشتغل بالتاريخ، كما يرى **ابن خلدون**، أناس من ضعاف النظر والغافلين عن القياس فتلقّوا الأخبار من غير بحث ولا روية حتى صار فنّ التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبطاً. أما **ابن خلدون** فيرى أن القدماء ما استكبروا فنّ التاريخ إلاّ لما يحتاج إليه صاحبه من صفات مختلفة وثقافة عالية واسعة تشمل الأمور الآتية مما يؤهله للقيام بنقد الأخبار وتمحيصها:

ا– العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات: علوم سياسية وطبيعية.

2–العلم باختلاف البقاع والأعصار: البيئة الطبيعية في المكان والزمان.

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 35.

3-الاطلاع على اختلاف الأمم في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب، وسائر الأحوال (البيئة الاجتماعية).

4-الإحاطة بالحاضر، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو الخلاف، وتعليل المتفق منه والمختلف (مقابلة ونقد).

5-الوقوف على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم (علم العمران على ما يراه **ابن خلدون**).

لا بدّ من كل ذلك للمؤرّخ حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصل كل خبر. وحينئذ يعرض من خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلاّ زيّفه واستغنى عنه". وهذا ما حمل **ابن خلدون** على وضع مقدّمة طويلة لتاريخه استغرقت نحو ست مئة صفحة، ذلك "أن التاريخ إنّما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأمّا ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكبر مقاصده وتتبيّن به أخباره". ونذكر أن المؤلف كتب مقدمته عام 1378م، أي في آخر أيام عزلته في قلعة بني سلامة، بعد أن عمل في السنوات الثلاث الأولى على جمع مواد تاريخه، أو القسم المتعلق منه بالمغرب على الأقل، فتبيّن له ما في التواريخ السابقة من أخطاء ومزالق.

بذلك يصبح المؤرخ عَالمِاً لا سارداً للأخبار كيفما اتفق، ويصبح التاريخ علماً له أصوله وقواعده وقوانينه، علماً خالياً من الهوى والغرض.

و-قوانين البحث التاريخي: أمام هذه المغالط والأخطاء، بل الجهل الذي وقع فيه أكثر المؤرخين كان لا بد **لابن خلدون** من أن يضع للمؤرخين قوانين هي بمثابة قواعد للبحث التاريخي العلمي الرصين، هذه القوانين التي اهتدى إليها مفكرنا تنحصر في أربعة هي:

ا-قانون السببية: لم يذهب **ابن خلدون** إلى ما ذهب إليه بعض فلاسفة التاريخ في العصور الحديثة بجعلهم فوق التاريخ فكرة عليا تهيمن عليه وعلى البشر أبطاله، من كل الجوانب، كالمادية أو المثالية. فالنظريات الماورائية ليست من التاريخ في شيء، لأن التاريخ علم استقرائي يخضع لعوامل كثيرة منها ما تعلق بالمادة من بيئة واقتصاد وغيرهما، ومنها ما يتعلق بالفكر أي، بتدبير الإنسان وإرادته. بيد أن **ابن خلدون** نقل قانون السببية من الفلسفة إلى التاريخ، وقد تبعه أكثر المؤرخين في ذلك، فللتاريخ قوانين خاصة تخضع لها جميع شعوب الأرض، في نشأتها

وتطورها وانقراضها وأكثر أحوالها، ولو لم يكن في تلك القوانين ما في السببية الطبيعية من حتمية عمياء لأن من عواملها المتعدّدة شخصية الإنسان الحرّ. أجل يكفي ظهور نابغة واحد لقلب تاريخ مجتمعه رأساً على عقب، لكن الذي يمهدّ لظهور النابغة إنّما هو جوّ مجتمعه بطبيعة تطوره وفقاً لعوامل متراكمة من الصعب حصرها وحدّها. وهذا ما قال به الفيلسوف الفرنسي **مونتسكيو**(1689-1755) من أن القوانين التي تعبر عن العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبائع الأشياء هي نفسها الأصول العامة التي تبيّن ارتباط الأسباب بمسبباتها، أما الظواهر الاجتماعية فإن أحداً قبل **ابن خلدون** لم يتفطن إلى حتمية حدوثها وخضوعها لقوانين ثابتة مطردة كالقوانين التي تخضع لها ظواهر الطبيعة".

2-قانون التطور: رأى **ابن خلدون** أن المؤرخ لابد له أن يكون مدركاً أن الأجيال تتعاقب، والعادات تتغير، وتتطور من جيل إلى جيل، وكذا طبائع الأمم تتطور، وقد صاغ هذا القانون بقوله: "فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، ولا تزال مخالفة في العوائد والأحوال واقعة"[1].

3- قانون المقارنة: استعمل **ابن خلدون** هذا القانون عند نقده لرواية المؤرخين عن سبب نكبة البرامكة لاتخاذ حكاية العباسة أخت هارون الرشيد وعلاقتها مع جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي، مُنْكِراً هذه العلاقة، ومنكراً أن تكون سبباً لهذه النكبة قائلاً: "ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء زمانه لا يستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها وفي سلطان قوتها، واستنكره ولج تكذيبه"[2]، وبعد إصدار هذا القانون وتمحيص الحادثة رأى أن سبب النكبة يرجع إلى استبداد البرامكة وعلو شأنهم، واستحواذهم على أموال الدولة، وانتشار عنصر الترك في كافة مرافق الدولة، مما أدى إلى العمل على إيقاع المكروه بهم. وكذلك فعل في نقد رواية المؤرخين في خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن أهل البيت، ورأى أن هؤلاء المؤرخين اعتمدوا على أحاديث ملفقة من خلفاء بني العباس وذكر أن في "كتاب المعتضد في شأن عبيد الله إلى ابن الأغلب بالقيروان، وابن مدرار بسلجماسة أصدق شاهد وأوضح دليل أن الدول دائماً عرضةً للأغراض والأحقاد، ولكن الباحث الصادق أقدر بحسن نظره على التمييز بين الغث والسمين، و"الناقد البصير قسطاس نظره، وميزان بحثه وملتمسه"[3].

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 36.

[2]-عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ، ص 36.

[3]- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 37.

4–قانون التشابه: أي قياس الماضي على الحاضر، وأن الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة.

5– قانون الاستحالة والإمكان: وهو قانون يوجب النظر في الوقائع والأخبار على ضوء العقل والطبع السليم، فما كان منها معقولاً أدخلناه دائرة الإمكان، وما كان غير معقول أدخلناه دائرة الاستحالة وقلنا ببطلانه. وبهذا القانون رد **ابن خلدون** قول المسعودي كما ذكرنا سابقا.

ز–معايير تمحيص الأخبار: بعد استعراض أسباب الخطأ التي قد يقع فيها المؤرخ، يشير **ابن خلدون** إلى الطريقة التي يجب أن تُتبع لنقد الأخبار وتمييز الخبر الصادق من الكاذب، وهنا يميز **ابن خلدون** بين نوعين من الأخبار: الأخبار الشرعية والأخبار عن الأحداث والوقائع، حيث يقول في المقدمة "إنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها، حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط... وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب النظر في إمكان وقوعه، وصار أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة"[1].

أولا: أما الأخبار الشرعية فإن التعديل والتجريح هو المعتبر في صحتها، أي نقد عدالة الرواة وأمانتهم فيما ينقلونه وسلامتهم من الكذب، لأن معظم هذه الأخبار هي تكاليف أوجب الشارع (أي المشرع) العمل بها حتى يحصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن يكون من خلال الثقة بالرواة بالعدالة والضبط.

ثانياً: أما الأخبار عن الأحداث والوقائع (أي الخبر البشري) فلا بد في صدقها وصحتها من معرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها. وهذه المعرفة بطبائع العمران (أي بعلم الاجتماع) يجب أن تكون سابقة على التمحيص بتعديل الرواة، وألا يُرْجَعَ إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. فإذا كان الخبر في ذاته مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. أي أن **ابن خلدون** يرى بأنه على المؤرخ أن يلجأ إلى بحث إمكانية "وقوع الخبر أو امتناعه" أولا، وبعد ذلك يرجع إلى تعديل الرواة أو يعدل عنها. أما قوله "إمكانية وقوع الخبر أو امتناعه" فيعني أن الخبر الممكن هو الذي ينطبق على ما يحدث في الواقع، أما الخبر الممتنع فهو الذي لا ينطبق مع ما يجري في الواقع.

[1]– عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 36.

إن الأخبار عن الواقعات لابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك يجب أن ينظر في إمكان وقوع الخبر أو استحالته. وهذا المنهج أهم من التعديل ومقدم عليه، ولذلك فإن القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، من حيث إمكانية وقوعها أو استحالة ذلك، ينشأ من ملاحظة الاجتماع البشري، وأن نميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك نكون قد توصلنا إلى قانون أو معيار لتمييز الأخبار الصادقة من الكاذبة بشكل قاطع لا مدخل للشك فيه.

يرى **ابن خلدون** أن التركيز على النقد الخارجي، وهو ما قام به أهل الحديث، غير كافٍ، رغم أهميته، بالنسبة لما يدخل من العلوم النقدية في نوع الخبر من الكلام حسب اصطلاح البلغاء، وهذه العلوم تحتاج إلى النقد الباطني. فإذا كانت الشريعة جملة إنشاء، فالتاريخ محض خبر، فهو في حاجة إلى معيار خاص ومنهجية أليق به. فلقد استنبط المحدثون قوانين نقد السند التي يعتبرها ناجحة في ميدانها، أي بالنسبة للشريعة والإنشاء عامة، ووضعوا لها علم الجرح والتعديل، وألفوا تبعاً لذلك في طبقات الرجال، واستنبط هو **قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية**، فوضع لذلك بدوره علم العمران البشري، استهدف فيه الكشف عن النواميس التي تسير وتتطور طبقاً للأحداث والمجتمعات، وهكذا وُلِدت على يد **ابن خلدون** العلوم الاقتصادية والاجتماعية.

خـــاتمـــة: مما تقدم نستنتج أن العلامة **ابن خلدون** هو الذي وضع قواعد للدراسات التاريخية في بداية مقدمته، والتي ترتقي بالتاريخ إلى مرتبة العلم، التي لم يبلغها على يد الغربيين إلاّ في أواخر القرن التاسع عشر بعد وضعهم لمثل هذه القواعد، لذلك فقد عدّ المؤرخ **الانجليزي روبرت فلنت ابن خلدون** مؤسساً **لعلم التاريخ**، لا لكونه مؤرخاً دوّن كتاباً في التاريخ – وهو كتاب العبر – فهو في هذا المجال لا يختلف عن غيره من المؤرخين العرب المسلمين، وقد يوجد من هؤلاء من يتفوق عليه، كما يرى فلنت نفسه، بل لأنه كان يتميز بفكر تاريخي مكّنه من وضع معالم منهج البحث التاريخي، لا يختلف كثيراً في خطوطه العامة عن ما توصل إليه الغربيون بعده بحوالي أربعة قرون.

من خلال ما سبق ذكره يبرز **ابن خلدون** كأول منظّر للتاريخ في التاريخ العربي الإسلامي وفي القرن الثامن الهجري، حيث لا نجد سواه في ميدان تاريخ الحضارات وربط الأحداث بعللها الظاهرة والخفية. كما يبرز رائداً في تحديده لمفهوم التاريخ ووضع قوانينه التي تكاد تكون ثابتة ومعمول بها حتى اليوم، الأمر الذي أثار إعجاب كثيرين من المستشرقين وعلماء التاريخ في العالم وعلى رأسهم **غاستون بوتول** الذي عقد حول مقدمة **ابن خلدون** دراسة

نقدية تحليلية منصفة هي الأولى من نوعها في الغرب، وهو كتاب "ابن خلدون فلسفته الاجتماعية" سنة 1930م، بعد أن ظل **ابن خلدون** دهراً طويلاً منسياً في الشرق والغرب.

لقد كان العلامة **ابن خلدون**، كما يرى أنصار النزعة المادية في الفكر العربي، من الدعاة الأوائل إلى ضرورة النظر إلى التاريخ بعين مادية من أجل الارتقاء بالتاريخ إلى العلمية، ونبذ التفسير الديني للوقائع التاريخية، على اعتبار أنه يحول التاريخ إلى فرع من فروع الفقه أو فلسفة غيبية، فالفكر الديني الذي كان يحكم الممارسة التاريخية كان عائقاً معرفياً حال دون علمنة التاريخ، كما تم التأكيد على أن **ابن خلدون** قام بتحرير التاريخ من هيمنة الفكر الديني، لأنه – على حد زعمهم –قام بالقفز بالفكر العربي من عالم الغيب والشهادة إلى عالم الموضوعية العلمية، فهو هَدَفَ إلى بناء فكر علمي في التأريخ، وذلك بالقطع المعرفي مع الفكر الديني الذي كان مهيمناً في الفكر العربي.

لقد كان **ابن خلدون**، كما يرى المستشرق غاستون بوتول، أنه كان يمكن أن يَعُدَّ نفسه موجداً حقيقياً لعلم جديد، بذل جهده أن يجاوز به نطاق التعليم التاريخي التقليدي وأن يرتقي إلى دراسة ما نسميه في أيامنا السّنن التي تهيمن على المجتمعات البشرية وتسيطر على تطور الدول، ويُسخطه أن يرى أن كتب التاريخ لم تكن حتى ذلك الحين غير جداول بأسماء الملوك والبيوت المالكة، وما لانهاية له من قوائم الحوادث، وهو يريد، حين يقوم بمقارناتٍ، وحين يميز بين مشابهاتٍ، أن ينتهي إلى تعيين العلل الحقيقية للحوادث والصلات اللازمة بين مختلف المراتب في الوقائع التاريخية.

المحاضرة الرابعة: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

يقول جورج سارتون عن ابن خلدون: "لم يكن أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخاً كعملاق بين قبيلة من الأقزام فحسب، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقاً ميكيافيلي، وبودان، وفيكو، وكونت، وكورونو".

تمهيد: بعد أن تعرفنا على مفهوم التاريخ عند **ابن خلدون**، وكيف حوّله إلى علم قائم بذاته، وذلك من خلال منهجية النقد التاريخي، ارتأينا في هذه المحاضرة أن نتعرف على جانب آخر من فكره، وذلك من خلال السؤالين التاليين: كيف نظّر إلى سيرورة الأحداث التاريخية لاستخراج القوانين الثابتة التي تتحكم فيها؟ وهل يعد **ابن خلدون** من مؤسسي فلسفة التاريخ؟ ومشروعية هذين السؤالين نستمدهما من اعتبار كتاب **"المقدمة" لابن خلدون** نوع من المؤلفات التي عرفت في أوروبا باسم "فلسفة التاريخ" في القرن الثامن عشر، ولهذا يجب أن ننظر إلى مقدمة **ابن خلدون**– قبل كل شيء – كمؤلف أساسي في فلسفة التاريخ، ويجب أن نقارنها بأمثالها من المؤلفات التي حامت حول فلسفة التاريخ.

1–تعريف فلسفة التاريخ والفرق بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ

أ– **تعريف فلسفة التاريخ:** إنه لمن الصعب جداً وضع تحديد دقيق لما تعنيه عبارة فلسفة التاريخ، فالفكر الحديث رغم تقدمه لا يزال عاجزاً عن تقديم تحديد واضح وحاسم لهذا المفهوم، فإذا كان التاريخ دراسة في أحوال الإنسان وحركته، فإن كل مؤرخ يميل إلى تناول أحداث الماضي بما يملك من أفكار فلسفية وإيديولوجية، لذلك فمن الطبيعي أن يكون لهذه الأفكار أثرها الكبير في رؤيته التاريخية.

إن **فلسفة التاريخ** تبحث في الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، فتسعى لاكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير الوقائع التاريخية، وتعمل على استنباط القوانين التي تتطور بموجبها الأمم والدول، على مر القرون والأجيال. وتعبير فلسفة التاريخ هذا لم يستعمل إلا في القرن الثامن عشر الميلادي، وذلك خلال عصر الأنوار بفرنسا، على يد **فولتير Voltaire** (1694م–1778م)، غير أن التفلسف في التاريخ بدأ فعلاً قبل ابتكار هذا التعبير بمدة طويلة إن فلسفة التاريخ مؤسسة على علم التاريخ، من حيث أنه علم الوقائع الموجودة في الزمان والمكان، فالتاريخ لا يسير اعتباطاً، وإنما حسب حدود مرسومة، وهذه الحدود هي المنطق الذي يربط حوادث التاريخ وينظمها، وهذا المنطق عبارة عن فروض عامة، أي فلسفة تصبغ تموجات التاريخ بصبغتها. فالتاريخ البشري لا يتحرك في

فوضى وعلى غير هدف، وإنما تحكمه سنن ونواميس، كتلك التي تحكم الكون والعالم والحياة والأشياء سواء بسواء، وأن الوقائع التاريخية لا تخلق صدفة، وإنما من خلال شروط خاصة تمنحها هذه الصفة أو تلك، أو توجهها صوب هذا المصير أو ذاك.

فتفسير التاريخ إذن يقصد به معرفة الروابط التي تربط الأحداث والوقائع المتفرقة، ودراستها لاستبيان دوافعها وارتباطاتها ونتائجها، واستخلاص السنن والنواميس الإلهية منها، والاعتبار بالدروس والعضات فيها، وهي مرحلة تأتي بعد الدراسة النقدية للأخبار، فالذي ثبت من الوقائع والأحداث هو الذي يفسر، وتدرس ارتباطاته، ويُتَعَرْفُ على دلالته وآثاره. وذلك بتفسير القوانين وتحديد السنن التي تتشكل بموجبها معطيات التاريخ بوقائعه المزدحمة والمتشابكة، من أجل وضع اليد على مجموعات نمطية من المؤثرات التي تتحكم بالحركة التاريخية، فتسوقها في هذا الاتجاه أو ذاك، فيما يعرف بفلسفة التاريخ.

ويرى بعض المختصين أن فلسفة التاريخ تتضمن ركنين أساسيين، الأول هو عدّ فلسفة التاريخ جزءاً لا يتجزأ من معظم الفلسفات التأملية التي تحاول أن تستخرج من طيات التاريخ القوانين التي تضبط حركة سير المجتمعات الإنسانية عن طريق استخدام التفكير الفلسفي أو المنطق الفلسفي، والثاني فلسفة تحليلية نقدية تستهدف تحليل الأحداث والتعمق في دوافعها واستخلاص قوانين موضوعية خالصة بعيدة عن الشكوك.

ب- **بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ:** ومن هنا يمكن أن يبدو لنا الفرق بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ، فالمؤرخ هو ذلك العَالِم الذي يتقصّى أحوال الظاهرة الإنسانية موضوع الفعل التاريخي أو الحدث التاريخي الذي يؤرخ له، ويحاول أن يصل إلى تفسير لهذا الحدث أو لهذه الأحداث الجزئية المكونة لحدث أكبر من خلال معرفة علّة هذا الحدث، سواء كان جزئياً بسيطاً أو مركباً. أما فيلسوف التاريخ فهو لا يتوقف عند هذه الأحداث التاريخية الجزئية، بل يهتم أكثر بمحاولة فهم مسار الأحداث التاريخية الإنسانية ككل، محاولاً الوصول إلى علّتها الكلية الشاملة. وإذن فنقطة البدء لدى المؤرخ هي الحدث الجزئي، بينما نقطة البدء لتأملات الفيلسوف هي المسار الشامل للأحداث. وهذا يعني أن منهج البحث لدى المؤرخ يعد منهجاً استقرائياً يغلب عليه الطابع التجريبي، وإن لم تكن التجريبية هنا هي التجريبية في العلوم الطبيعية، بينما المنهج عند الفيلسوف – فيلسوف التاريخ – هو المنهج العقلي، حيث يُعمِل الفيلسوف تأملاته للوصول إلى العلّة الكلية المفسرة للأحداث الجزئية.

وثمة فرق آخر بين عمل المؤرخ وعمل فيلسوف التاريخ، يبدو إذا نظرنا إلى الهدف الذي يسعى كلاهما إلى تحقيقه، فهدف المؤرخ هو تسجيل الحدث والتحقق من صحة تسجيله، بأكبر قدر من الموضوعية والنزاهة، بينما هدف الفيلسوف هو تفسير مجمل أحداث التاريخ واستخراج ما يمكن أن نطلق عليه الآليات أو القواعد العامة التي يسير بمقتضاها التاريخ الإنساني، وهنا نجد ذاتية الفيلسوف التي تظهر من خلال رؤيته لهذه المبادئ أو القواعد المفسرة للتاريخ، إذ تختلف هذه المبادئ أو تلك القواعد من فيلسوف إلى آخر حسب رؤيته الفلسفية العامة ووفق المادة التاريخية التي يتأملها ومدى غزارة هذه المادة.

ت- **مقولات فلسفة التاريخ:** إن هناك مقولات تحكم فلسفة التاريخ، والتي تختلف فيها عن بقية الفلسفات والعلوم الأخرى وأهم هذه المقولات نجد:

أولا: الكلية: إن فلسفة التاريخ لا تهتم بالأحداث والوقائع الجزئية كما يكتفي بذلك علم التاريخ وإنما تسعى إلى البحث في الجوانب الكلية التي تحكم صيرورة الأحداث التاريخية، فمثلا عند بحث المؤرخ في واقعة تاريخية أو حدث تاريخي معين فإنه ربما يكتفي بالجوانب الجزئية التي تعرفه بها، أما فيلسوف التاريخ فإنه يجعل هدفه الجوانب الكلية لكي يحيط بالظاهرة التاريخية، لأن الفلسفة تبحث دائما في ما هو كلي وعام وبالتالي فإنها تخضع التاريخ للكلية والعمومية التي تتناسب مع أحكام العقل التأملي، ذلك أنها لا تنظر إلى الظواهر التاريخية منفردة ومنعزلة وإنما تنظر إليها من خلال المعايير الكلية.

ثانياً: العلية: إن هدف فيلسوف التاريخ هو الوصول في الأخير إلى العلل القصوى التي تفسر طبيعة الحادثة التاريخية، إذ لا يكتفي فيلسوف التاريخ بالعلل المباشرة والأخرى غير المباشرة كما يفعل المؤرخ ذلك، وإنما هو يذهب بعيدا في البحث عن العلل الحقيقية التي تعرفه بالظاهرة ثم بعلاقاتها بالظواهر التاريخية الأخرى، إن الفيلسوف حينما يتأمل الظاهرة التاريخية لا يتوقف عند حدودها أو عند العلل والأسباب المباشرة لها، وإنما يجعل هدفه ما وراء الظاهرة، لأن الوصول إلى تفسير حقيقي ومقنع لطبيعة الحادثة التاريخية لا يتم إلا من خلال الوقوف عند مقولتي الزمان والمكان، لأن الفيلسوف يخضع الكثرة التاريخية إلى وحدة عامة يمكن من خلالها الوصول إلى حقيقة الظاهرة أو الحادثة التاريخية.

ومن هنا يمكن القول باختلاف "مقولات فلسفة التاريخ عن مقولات التاريخ اختلافاً جوهرياً فلقد استبدلت الكلية بالفردية وتجاوزت فلسفة التاريخ مقولتي الزمان والمكان إلى ما وراء الزمان والمكان وحلّت الوحدة محل الكثرة"، ومن هنا يمكن القول أن فلسفة التاريخ تختلف عن علم التاريخ اختلافاً معرفياً ومنهجياً، أما من حيث

المعرفة فإن الفلسفة حين تبحث في التاريخ فإنها لا تتوقف عند عمل المؤرخين وإنما تسعى إلى تحصيل المعرفة القصوى والمغزى من التاريخ، أما من حيث المنهج فإن فلسفة التاريخ تتعدد مناهجها لا يسعها علم التاريخ.

2- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون: بناءً على ما جاء في كتابه المقدمة من أفكار حول فلسفة التاريخ، فقد أدرجت هذه الأفكار في نظرية التعاقب الدوري للحضارات، هاته النظرية التي سار على منوالها فلاسفة الغرب فيما بعد ومن أبرزهم كل من الإيطالي **جيامباتيستا فيكو** (1668-1744م) والألماني **أوسفالد شبنخلر** (1880-1936) والمؤرخ الانجليزي الكبير **أرنولد توينبي**(1889-1975م).

فما فحوى هذه النظرية؟ وكيف نظّر ابن خلدون للتعاقب الدوري للحضارات؟ وما هي أجيال الدولة؟ وما أطوارها؟

إن **نظرية التعاقب الدوري للحضارات** هي إحدى نظريات أصحاب الفلسفة التأملية للتاريخ الذين لم تخل تصوراتهم لحركة التاريخ عادة من محاولة الكشف عن نمطها وطبيعة إيقاعها. فإلى جانب من يقولون بفكرة التقدم الصاعد أو التدهور الناكص لحركة التاريخ، كان هناك من يتصور أن للتاريخ دورات حضارية يعيد بها نفسه بصورة أو بأخرى، حيث أكد أنصار هذه النظرية على أن الحضارات تقوم وتنشأ ثم تسقط مثل الكائن الحي، حيث لها ميلاد ثم نشوء ثم نضج وبلوغ وإلى أن تصل الموت والفناء.

يعد **ابن خلدون** من أشهر أعلام هذه النظرية، وهو مبتدعها في تاريخ الفكر الإنساني، من حيث بُعْدها الاجتماعي والفلسفي العام وتفصيلاتها العمرانية الدقيقة. ويكاد يجمع الباحثون على أنه كان يتمتع بأصالة وعمق وشمول، حيث يمكن وصف مقدمته الفلسفية للتاريخ العالمي بأنها أعظم عمل من نوعه، وذلك على الرغم من اختلافهم حول تصنيفها العلمي: هل هي في فلسفة الحضارة أو الاجتماع أو التاريخ؟

يرى العلامة **ابن خلدون** أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ويقارن بين عمر الأشخاص وعمر الدولة، حيث جاء في كتاب المقدمة ما يلي "اعلم أنّ العمر الطّبيعيّ للأشخاص على ما زعم الأطبّاء والمنجّمون مائة وعشرون سنة، وهي سِنُو القمر الكبرى عند المنجمين...وأما أعمار الدّول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القِرانات إلاّ أنّ الدولة في الغالب لا تعْدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عُمرُ شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته"[1]، ثم يضيف إلى هذه الأجيال الثلاث، جيل رابع حيث

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 130.

يقول: "ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مَرَّ في أنّ المجد والحسب إنّما هو أربعة آباءٍ"[1]. وفي فصل آخر من المقدمة يحمل عنوان "في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء" نجد أن **ابن خلدون** يرى أن شرف الدولة يزول على مرّ أربعة أجيال وهم "واعتبار الأربعة من قَبْلِ الأجيال الأربعة بانٍ ومباشر له، ومُقلّدُ، وهادم"[2]، ويشرح **ابن خلدون** سيرورة هذه الأجيال الأربعة من البناء إلى الهدم، أو من الولادة إلى الفناء بالتفصيل إذ يقول: "وذلك أنّ باني المجد عَالِم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخِلال التي هي أسباب كونه وبقاءه وابْنُهُ من بعده مُباشر لأبيه، فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه إلاّ أنّه مُقصّر في ذلك تقصير السّامع بالشَّيْء عن المعاين له. ثمّ إذا جاء الثالث كان حظّه الاقتفاء والتّقليد خاصةً، فقصّر عن الثّاني تقصير المقلّدِ عن المجتهد. ثمّ إذا جاء الرّابع قصّر عن طريقتهم جُمْلَةً وأضاع الخِلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهّم أنّ ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلّف، وإنّما هو أمر وجب لهم منذ أوّل النشْأةِ بمجرد انتسابهم، وليس بعصابةٍ ولا بخِلال لما يرى من التَّحِلَّةِ بين النّاس. ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهّم أنّه النّسبُ فقط، فيرْبأ بنفسه عن أهل **عصبيّته***"[3]. إن ما نستخلصه من هذا النص أن آباء الدولة أو أجيالها عند **ابن خلدون** أربعة وهم:

أ- **باني المجد**: وهو عالم بما عانه، ومحافظ على خِلال الملك.

ب- **المباشر**: وهو ابنه من بعده، مقصر عن أبيه تقصير السامع عن المعاني.

ت- **المقلّد**: يقصّر عن المباشر تقصير المقلّد عن المجتهد.

ث- **الهادم**: يقصّر عن السابقين، ويُضيّع الخِلال الحافظة لمجدهم، ويُبْعِدُ أهل عصبيّته.

ومن خلال ما تقدم نجد **ابن خلدون** في **المقدمة** يعطي تصوراً لحركة التاريخ، فهو في حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة على شكل دورة، وهذا الانتقال يتم عبر الدولة على خمس مراحل هي:

- في **المرحلة الأولى** تنشأ الدولة على أنقاض دولة سابقة عليها.

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 131.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 107.

*- سنفرد لهذا المصطلح المهم في قاموس ابن خلدون السياسي محاضرة خاصة به.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 107.

- **المرحلة الثانية** ينفرد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد تخلص ممن اشتركوا معه في تأسيس الدولة.

- وفي **المرحلة الثالثة** تسود الراحة والطمأنينة، وتزدهر الدولة وتتقوى.

- وفي **المرحلة الرابعة** تتحول الراحة والطمأنينة إلى قناعة وسكون ومسالمة.

- وتأتي **المرحلة الخامسة** تتمةً للمرحلة السابقة ونتيجة لها، حيث تفقد الدولة هيبتها فتتحلل وتزول.

ويستمر **ابن خلدون** في تأكيد نظريته، فيقدم لنا ما يسميه **أطوار الدولة** وهي نظرية لا تخرج عن نظريته في عمر الدولة، فكل ما هنالك من فارق هو أنه يرى أن السنوات التي تمر على الدولة خلال ثلاثة أجيال، يمكن تحليل ما يعتريها من تغيرات تختلف في حال النشأة والارتقاء عنها في حال الهرم والتبشير بالفناء. وهذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسمها إلى خمسة أطوار كل منها يمثل حالة من حالات الدولة، فالدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلُقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، وحالات الدولة في الغالب لا تعدو **خمسة أطوار هي**:

- **الطور الأول** هو الذي يسود فيه شعور الظفر والانتصار والاستحواذ على المُـلك، ويكون فيه الحاكم كبقية "قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها"[1].

- **الطور الثاني** يستبد فيه صاحب الدولة بالحكم، وينفرد به، ويمنع الآخرين من أهل عصبيته من المشاركة فيه، ويكون "معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نَسَبِه الضاربين في الملك بمثل سهمه"[2]، ويُفْرِدٌ أهل بيته دون سواهم ليستأثروا بـ "المجد"، فيبتعد أهل نسبه عن الإخلاص له، وهذا ما يجعله أشد

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 133.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 134.

معاناة من أسلافه، لأن هؤلاء دافعوا الأجانب بمناصرة أهل عصبيتهم أجمعين، وهو "يدافع الأقارب بمساعدة نفر قليل من الأباعد "فيركب صعباً من الأمر"[1].

- **والطور الثالث** ويدعوه **ابن خلدون** "طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك"[2]، الذي تجمع فيه الأموال وتكثر لانتظام الجباية ودقة نظام الواردات والنفقات. وخلاله تشيد المباني والهياكل المرتفعة والمصانع الكبيرة وتؤسس المدن المتسعة، وترد فيه على الدولة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، ويكون صاحب الدولة جواداً، يبث المعروف في أهله، ويوسع على صنائعه بالمال والجاه، ويدر على جنوده أرزاقهم وأعطياتهم بانتظام، فيظهر أثر ذلك في ملابسهم وشاراتهم، "فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة"[3]، ويعدّ **ابن خلدون** هذا الطور آخر أطوار الاستبداد لصاحب الدولة.

- **الطور الرابع** وهو طور القنوع والسلامة كما يدعوه **ابن خلدون**، يقنع فيه صاحب الدولة بما ورثه عن الماضين من أسلافه، مُقلّداً لهم، ومتبعاً آثارهم وطرقهم "بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده"[4].

- **الطور الخامس** هو طور الإسراف والتبذير، ينفق فيه صاحب الدولة ما جمعه أسلافه من مال على الشهوات والملاذ، والإغداق على بطانته، والإسراف على النساء ومجالس السمر، مع سوء في التصرف يجر عليه ضغينة "كبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه"[5]، فيتخاذلون عن نصرته. إن هذا الإسراف سيقلل من عدد جند الدولة، الذين سيضعف أداؤهم أيضاً لإهمال صاحب الدولة أمرهم وتفقد شؤونهم، فيكون "مُخرباً لما سلفه يُؤَسّسون وهادماً لما كانوا يبنون"[6]. وفي هذا

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 134.
[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 134.
3- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص134.
[4]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 134.
[5]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 134.
[6]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 134.

الطور يتطرق الهرم إلى الدولة، كما يرى **ابن خلدون** ويستولي "عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تَخْلُصُ منه ولا يكون لها معه بُرْءُ إلى أن تنقرض"[1].

وإذا كانت **الدولة** تمر بأطوار خمسة، فإنها لا تعدو ثلاثة أجيال، جيل البداوة، وجيل الحضارة وجيل الترف الذي تسقط في عهده الدولة[2].

- **الجيل الأول**: وهو **جيل البداوة**، يتميز السكان في هذا الجيل بخشونة وشظف العيش والبسالة والافتراس والتماسك والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، والبدو هم المقتصرون على الضروري من العيش في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، ولكن البدو سرعان ما يتطورون، إذ يتحول حالهم من البداوة إلى الحضارة والعمران بفعل الملك.

- ومع **الجيل الثاني** تبدأ الحضارة في التفنن في الترف والملذات وإحكام الصنائع المستعملة، وبناء القصور والاستمتاع بأحوال الدنيا، وإيثار الراحة على المتاعب، ولذلك يقول **ابن خلدون**: "إن من طبيعة الملك الدعة والسكون والترف"[3]، الذي هو غاية الحضارة، وهو يزيد الدولة في قوتها، إذ تتباهى المجتمعات المتحضرة به ولكنه أيضاً هو العلة الأساسية لبداية الانحلال في الدولة، وهو مؤذن بخراب العمران. فالحضارة تفسد طباع البداوة، إذ يتجه أصحاب الدولة إلى الإسراف في التنعم، ويزهدون في العمل ويركنون إلى الدعة والسكون، ويخلدون إلى الراحة والشراب، ويكثرون من النساء ومعاقرة الخمر، فتزول هيبة السلطة من النفوس وتكثر القلاقل والفتن، وتظهر المعارضة ويتقوى الأعداء فيفلت زمام الأمور، وتبدأ الدولة في السقوط فتظهر جماعة أخرى من البدو تسعى إلى الملك والريادة فتحل محلهم. فالترف مظهر الحضارة، وهو هادمها أيضاً وهو غاية العمران ولكنه مؤذن بنهايته أيضاً، فالحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده.

- وتتجلى آثار الحضارة المُـفسدة للعمران في حياة البذخ والترف، إذ سرعان ما ينسى سكان **الجيل الثالث** عهد الخشونة والبداوة، فيفقدون بذلك حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 134.

[2]- خاليد فؤاد طحطح، مرجع سابق، ص 87.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 130.

القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته، فتفسد أخلاقهم وطباعهم، فينقلب التناصر إلى تنافر، والتعاضد إلى تخاذل، والكفاح المشترك من أجل المصلحة المشتركة، إلى نزاع وصراع من أجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة، فيظهر الظلم إلى جانب الترف، وهما مظهران من مظاهر خراب العمران وسقوط الدولة، وإلى ذلك يشير قوله تعالى في سورة الإسراء ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾.

- **أما في الجيل الرابع** فتنقرض فيه الدولة، ويزول أثرها، أي يكون انقراض الحسبُ في الجيل الرابع كما مرّ أنّ المجد إنّما هو أربعة آباءٍ"[1].

ومدة الأجيال مائة وعشرون سنة (120)، وإذا جاوزتها فمرد ذلك إلى فقدان المطالب، وقد تعمد الدولة إلى تضييق نطاقها وتغيير قوانينها، وهذا يكسبها عمراً جديداً، وفي شأن عمر الدولة يقول **ابن خلدون**: "وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنةً على ما مرّ وتعدّ الدّول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلاّ إنْ عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، فيكون الهَرَمُ حاصلاً مستوليا والطّالب لم يحضرها ولو قد جاء الطالب لما وجد مُدافعاً"[2].

ويرى الباحث المغربي عبد الله العروي أن نظرية التعاقب الدوري عند **ابن خلدون** نجدها على الأقل في أربعة أشكال متباينة هي:

- الدور الأعم بعد دور التاريخ الذي يمتدّ من وحشية البدو الرعاة إلى فنون وعلوم الحواضر الكبرى، مروراً بثقافة الفلاحين القرويين، فالعمران المدني بعدما بلغ ذروته وعاش زمناً طويلاً نسبياً من العظمة والتفنن والازدهار، يدخل في الانحلال ويقع في الخراب ويعود إلى مستوى الوحشية (البربرية) الأولى، تاركاً الشعلة إلى جماعات بشرية أخرى.

- في هذا الإطار العام يمر كل عمران في دور خاص به، ويتضمن خمسة أطوار: التأسيس، البناء، الازدهار، الكهولة، التجدّد.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 131.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 131.

- **على الصعيد السياسي** تمر الدولة بدور من ثلاثة أطوار: الأول هو طور الشباب (عندما تتقاسم الجماعات المكونة للنخبة، السلطة أيضاً)، أما الثاني هو طور النضج (عندما تتخلص إحدى هذه الجماعات من الأخرى، وتحتكر الثروات والسلطان والأمجاد، مستقويةً بمواليها وعتقائها)، أما بخصوص الطور الثالث، فهو طور الشيخوخة، عندما تنحلّ العصبية (روح الجماعة/الإرادة الجماعية) وعندما تضيع القوة الأصلية وسط الترف والتفنن، وتغدو الدولة ملكية للأشراف.

إن هذه الأدوار تتشابك وتتعاضد، فتطور روح الجماعة هو في الأساس تطور الدولة، الذي يجسّد بدوره تطور العمران والتاريخ.

- أما الدور الرابع، فيحل فيه التصنيف الأخلاقي محل التعاقب التاريخي، في البداية تكون السلطة واقعة طبيعية تنجم عن دوافع ملازمة للإنسان وضرورية لبقائه، وعندما يحل العمران محل التوحش، تتعقلن السياسة حين لا تعود تهدف إلى إشباع الرغبات الفردية، بل تلبية المصلحة العامة. في المرحلة الثالثة، تتنوّر الحقيقة العقلية بالوحي والتنزيل، وعندئذ تبلغ السياسة المرحلة العليا من الشرعية.

3-تساؤلات حول حقيقة فلسفة ابن خلدون في التاريخ: على الرغم من كل ما تقدم، فقد حاول بعض الباحثين التشكيك في مسألة أن **ابن خلدون** كان هو مؤسس فلسفة التاريخ بحجة أن ما توصل إليه ليس فلسفة تاريخ، ولا تنطبق عليه مقولات فلسفة التاريخ، يقول محمد عابد الجابري: "أن **ابن خلدون** لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل، كما أن الأساس الذي انطلق منه في نظرياته لم يكن أساساً فلسفياً، بل سياسياً واجتماعياً وفضلاً عن ذلك فإن مفهومه للعمران هو مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية".

ويوافق ناصيف نصار، ما ذهب إليه الجابري، في موقفه المذكور آنفاً مع بعض الاختلاف في التفاصيل فيقول: "من الوجهة الفلسفية الحصرية، كل الدلائل والقرائن الثابتة تحمل على إعادة النظر في تصنيف فكرة **ابن خلدون** تحت تصور الفلسفة الاجتماعية أو تصور فلسفة التاريخ. لم يحمل **ابن خلدون** هم مشكلة الصيرورة الإنسانية، ولم ينظر إلى الإنسان ككائن ينبع منه تساؤل حول المعنى والمصير، ومرد ذلك إلى اعتقاده الديني وإلى الكيفية التي تحكم الشريعة بها وجود الجماعة الإسلامية.

إن التأمل في رأي هذين الباحثين يشير إلى أنهما حاولا نفي صفة فلسفة التاريخ عن فكر **ابن خلدون** في العمران انطلاقاً من مفهوم عصري محدد لفلسفة التاريخ متجاهلين وجود عدة مفاهيم في هذا المجال، ومتجاهلين عنصر التغير والتطور الذي يصيب المفاهيم عبر الزمن. وهما في موقفهما هذا يشبهان ذلك الذي يحكم على أول سيارة مخترعة بأنها ليست سيارة لأنها لا تطابق في مواصفاتها السيارات العصرية أو أحد أنواع هذه السيارات. إن هذه المفارقة هي التي حملت الجابري على القول بعد أن عرض رأيه المذكور آنفاً: "والحقيقة التي لا يمكن الجدال فيها، هي أن نظريات **ابن خلدون**، أو بعضها على الأقل، تبدو للباحث أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى أي صنف آخر من الدراسات الاجتماعية خصوصاً وأن **ابن خلدون** نفسه يؤكد ...على العلاقة المتينة بين علمه الجديد (العمران) والفلسفة.

والحقيقة أن **ابن خلدون** كان واعياً جداً بأن (علم العمران) الذي اكتشفه هو فلسفته للتاريخ الذي يسعى من خلاله إلى تمحيص الأخبار والتعرف بواسطته على الخبر الصحيح من الخبر الزائف، وبذلك يجعل التاريخ علماً خاضعاً لأحكام العقل ومنطقه.

وقد أكد العديد من الباحثين توافر الشروط الرئيسية لفلسفة التاريخ في نظريات العمران الخلدونية من حيث الشمول والعمومية على الرغم من انطلاقها من بلاد المغرب العربي وديار الإسلام. وقد عبر عن ذلك ناصيف نصار بقوله: "إن فكر **ابن خلدون** السوسيولوجي جاء في الوقت نفسه فكراً شاملاً وخاصاً بمنطقة من العالم، إنه خاص بمنطقة لأنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي للعالم العربي والإسلامي في العصور الوسطى، وهو شامل، لأنه يحاول أن يستخلص بنيات اجتماعية عامة.

أما الشرط الثاني من شروط فلسفة التاريخ الذي هو العلية أو السببية، فقد أكده **ابن خلدون** في تعريفه لحقيقة علم التاريخ، الأمر الذي يجعله جديراً بأن يعد من علوم الحكمة أي الفلسفة، وقد أشار الجابري إلى أن (العصبية) قد تكون هي السبب أو العلة المركزية التي تنطلق منها تفسيرات ابن خلدون العمرانية.

يظهر مما تقدم، أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ، وان الشروط الأساسية لهذا العلم كانت متوافرة في أفكاره العامة التي بسطها في مقدمته التي ضمنها علم العمران.

الخاتمة: إن **ابن خلدون** تميّز عن نظرائه من المؤرخين وأصحاب نظريات فلسفة التاريخ بالوسائل التي توصل من خلالها إلى تكوين تصور فلسفي لطبيعة مسيرة التاريخ، إذ لم يعتمد في صياغة آرائه، التي تشكّل من مجموعها هذا

التصور، على دراسة التاريخ والتأمل في كيفيات تحرك حوادثه فحسب كما هو دأب فلاسفة التاريخ في العصر الحديث، بل كان لتكوينه الشخصي وطموحاته الواسعة وتجاربه العملية من خلال ممارسته العمل السياسي وسبر غور الحياة الاجتماعية، أثر في تبلور تفسيراته لحوادث التاريخ، أو في ما يمكن وصفه بنظريته في فلسفة التاريخ.

ومن هنا توصل **ابن خلدون** إلى أن الحضارة لها طور طبيعي، فالتمدن غاية البداوة، ولكن البدو عندما يتطورون في أساليب العيش ويتقدمون في الصنائع فإنهم ينتهون إلى الفناء، لأن الحضارة تحمل في طياتها بذور الفساد، فتهرم الدولة وتسقط، والهرم عند **ابن خلدون** مسألة طبيعية في الدولة، إذ يقول: "وهو من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواءها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل"[1]. وهكذا تفسح الدولة المنهارة المجال لقيام دولة جديدة تمر بنفس الأطوار والمراحل. هذا هو تصور ابن خلدون للتعاقب الدوري للحضارات، وهو تصور يختلف عن فلاسفة التاريخ المحدثين في الغرب، على الرغم من تأثر بعضهم به تأثراً واضحاً.

وبعيداً عن الإشادات بجوانب مختلفة نبغ فيها **ابن خلدون** وتميز في معالجتها في مقدمته، فإن الجانب المتعلق بفلسفة التاريخ فحسب، وجد في كتابات الغربيين وسواهم ما يشير إلى ريادة **ابن خلدون** وسبقه في تناول هذا الموضوع، وكونه صاحب نظرية فيه، فقد عدّه، على سبيل المثال، **روبرت فلنت** مؤسساً لفلسفة التاريخ لا يمكن أن ينازعه على هذا اللقب أحد عاش قبل الإيطالي فيكو، وهو في نظر **فلنت** أيضاً، لا يضارع في مجال البحث النظري في التاريخ – وهو ما يعني فلسفة التاريخ النظرية أو التأملية– من قبل أي معاصريه والذين جاءوا بعده حتى عصر **فيكو**، وكان تفرده بين هؤلاء كتفرد الشاعر الإيطالي **دانتي**(1265-1321م) في الشعر والفيلسوف والباحث الطبيعي الانجليزي **روجر بيكون**(1220م-1292م) في العلم. كما يرى المؤرخ البلجيكي الكبير **جورج سارتون (1884م–** 1956م) هذا الرأي نفسه، إذ يقول عنه أنه كان من أوائل فلاسفة التاريخ الذين سبقوا فيكو. ويرى **أرنولد توينبي** أن **ابن خلدون** قد توصل في مقدمة تاريخه العام إلى صياغة فلسفة للتاريخ كانت عملاً عظيماً في مجاله. أما المستشرق الانجليزي **أرنولد نيكلسون** (1868م-1945م)، فقد عدّ **ابن خلدون** مكتشفاً – في عمله التأملي للتاريخ – لقوانين التقدم والتدهور، وذلك ما يؤهل عمله، بطبيعة الحال، الدخول ضمن نطاق نظرية في فلسفة التاريخ التأملية.

لا نغالي حينما نقرر أن نظرية **ابن خلدون** في تفسير عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها، هي نظرية فلسفية شاملة تصلح لتفسير الحضارات، فذلك المعيار الذي وضعه للتفسير هو معيار شامل يصلح تطبيقه على دولة أو حضارة

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 134.

كانت، وفي أي عصر كانت فنظرية **ابن خلدون** تماثل نظرية **شبنجلر** (1880-1936) في عمر الحضارة، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تحديداً دقيقاً، وأن الحضارة ككل كائن حي لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها، وأنها تموت عندما تحقق روحها جميع إمكاناتها الباطنية، وأن الحضارة تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكانيات روحها في تجسيد هذه الانجازات تتخشب وتتحول إلى مدينة، وأخيراً تتجاوز المدنية إلى الانحلال والفناء.

ولقد لخص **ابن خلدون** تلك النظرية **لشبنجلر** في جملة واحدة يقول فيها: "إن المدنية هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير". فالمدنية عند **اشبنجلر** تقابل المدنية عند **ابن خلدون**، وهي عند كليهما، تعني الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية أخلاقية واقتصادية وسياسية وعملية إلى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقي والاقتصادي. وقد تنبأ **شبنجلر** بناءً على ذلك بانهيار الحضارة الغربية بالنظر إلى أنها قد تحولت من حضارة فتية إلى دور شيخوختها بما يتمثل فيها من مظاهر المدنية الجامدة، فقد أصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطرابات والقلق في نفوس أبناءها، لأن الإنسان فيها أصبح لا يؤمن إلا بالتفسير السببي ولا يفهم التجربة الحية اللاحسية، كما فقد كل مميزات الدم والقومية والشعور بالتقليد، وهو لذلك عقيم، وعقمه يدل على أنه يمم شطر الموت، فهو قد فقد الرغبة في الحياة.

وهذا فيلسوف غربي آخر، هو **ألبرت اشفيتسر**، يقدم نفس التصوير الذي وجدناه عند **ابن خلدون واشبنجلر**، فيكتب عام 1923م في كتابه "فلسفة الحضارة" يقول: "إن الحضارة تنشأ عندما يستلهم الناس عزماً واضحاً صادقاً على بلوغ التقدم ويكرسون أنفسهم، تبعاً لذلك، لخدمة الحياة وخدمة العالم. وفي الأخلاق وجدها في الدافع القوي إلى مثل هذا العمل، فنتجاوز حدود وجودنا. إن شيئاً ذا قيمة لم يتحقق في هذه الدنيا إلا بالحماسة والتضحية بالنفس. فهو يربط **كابن خلدون** بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التي يجب أن يتمتعوا بها، وهو **كابن خلدون** يرى أن الانحلال الأخلاقي مظهراً من مظاهر انحلال الحضارة.

وبعد، فهذا جانب واحد من جوانب فلسفة **ابن خلدون** السياسية والتاريخية، ورغم أن عنصر العصبية هو نقطة الارتكاز، وهو أهم العناصر الأساسية في فلسفته، إلا أنه ليس العنصر الوحيد في فلسفته، ففلسفة **ابن خلدون** فلسفة خصبة زاخرة، إذ تمتلئ المقدمة بكنوز فلسفية تؤكد أن الفلسفة الإسلامية العربية لم تتوقف عند **ابن رشد**، بل نستطيع القول إنه توقف عنده تيار تَبِعَتِهَا للفلسفة اليونانية الغربية، وانحصارها في مجال المباحث الميتافيزيقية

والمنطقية المختلفة، وبدأت مع **ابن خلدون** عصر استقلالها وأصالتها وجدتها. فهل آن لنا أن نعي هذه الحقيقة ونواصل طريق **ابن خلدون** في الإضافة إلى تيار الفكر العالمي بأصالة وعمق كما فعل.

المحاضرة الخامسة: علاقة العصبية بالدولة عند ابن خلدون

تمهيد: إن مصطلح **العصبية** مصطلح رئيس في قاموس الفكر **الخلدوني** عامة وفي نشوء الدولة وانقراضها على وجه الخصوص، وإذا كنا في المحاضرة السابقة حول فلسفة التاريخ عند **ابن خلدون** قد أشرنا إلى أن للعصبية دور في بروز الدولة وتطورها من حالة البداوة إلى التحضر ثم الأفول، فإننا في هذه المحاضرة سنعطي لهذا المفهوم الأساسي حقّه من الدرس والتحليل، لأنه لا يمكن أن نفهم فلسفة **ابن خلدون** إذا لم نفصّل في هذا المفهوم. وإذا عدنا إلى المقدمة نجد أن **ابن خلدون** قد خصّص **للعصبية** فصولاً عديدة، بيّن من خلالها الدور المهم لهذا المفهوم في نشوء الدول واستقرارها أو تدهورها واندثارها. فمفهوم **العصبية** إذن يشكل بحق عصباً من الأعصاب الرئيسية التي تتضمنها المقدمة، والعلّة في ذلك أن **ابن خلدون** جعل منه مفتاح الديناميكا الاجتماعية، فضلاً عن أنه أَكْثَرَ من استخدامه (استعمله أكثر من خمسمائة مرة) في مقدمته، ومن هنا رأينا أن نُصيغ الإشكالية التالية: ما مفهوم العصبية عند **ابن خلدون؟** وما علاقته بنشوء الدولة واضمحلالها؟

قبل أن نتطرق إلى توضيح مفهوم العصبية عند **ابن خلدون،** علينا أن نؤكد أن موضوع العصبية شغل جل الباحثين الذين اهتموا بالفكر **الخلدوني،** إذ حاولوا إيجاد تعريف لها، وتحديد مفهوم دقيق وواضح لهذه الكلمة التي أضحت تحمل معانٍ عديدة، وتتباين صورها، كلما نُظر إليها من زاوية معينة تختلف عن غيرها. ومع هذا بقيت الكلمة لغزاً يبحث باستمرار عن إجابة مقنعة. على الرغم من أن معظم الباحثين في علوم التاريخ والاجتماع والفلسفة، سعوا كلهم إلى فك سرّ الكلمة. من ذلك أن بعضهم **كساطع الحصري** مثلاً، يعتقد بأن العصبية لدى **ابن خلدون** تشكل محوراً رئيسياً، أو منظومة رئيسية تدور حولها جل المباحث الاجتماعية والسياسية التي وضعها في نظريته. بينما يخالف هذا الرأي آخرون، **فطه حسين،** على سبيل المثال، يرى أن موضوع أبحاث **ابن خلدون** هو الدولة، ويؤيد هذا الرأي **محمد عابد الجابري،** الذي يفسر الموضوع بأسلوب واضح، حيث يرى أن محور أبحاث **ابن خلدون** هو موضوع الدولة، غير أنه يقول إن هذا المحور يستعين بالعصبية كوسيلة لتحقيق الغاية من الدولة. أما **علي الوردي** فيعتقد، من جهته، أن محور النظرية هو البداوة، والحضارة، وما يقع بينهما من صراع، أما **إيف لاكوست** فيرى أن نظرية **ابن خلدون** أعمق من أن تحصر ضمن إطار ضيق كالعصبية، أو الصراع بين البدو والحضر، أو غيره... ويعتقد أن النظرية تبحث في السكان كافة، إذ تعالج نشاطاتهم الإنتاجية والاستهلاكية والروحية، سواء كانوا من البدو أو من الحضر أو من أهل الريف. وثمة عدد لا يحصى من الأبحاث والأعمال

الفلسفية والاجتماعية والتاريخية التي اشتملت على آراء الكتّاب والمفكرين من أمم عديدة فيما يخص تفسير نظرية العصبية، تلك النظرية التي شغلتهم سنوات وعقوداً دون أن يصلوا إلى اتفاقٍ وحسمٍ فيما يخصها.

1-التعريف اللغوي للعصبية: يرجع أصل كلمة **العصبية** في اللغة العربية إلى لفظ "العَصَبْ" ومعناها الطَيّ الشديد، وعصب الشيء يعصبه عصباً طواه ولواه، وقيل شدّه، والتّعصّب تعني المحاماة والمدافعة، وتعصّبنا له ومعه نصرنا، وعُصبة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه، وإنما سمّوا عصبة لأنهم عصبوا بنسبه أي أحاطوا به، فالأب طرف والابن طرف، والعم جانب والأخ جانب والجمع العَصَبات"، ومنه قوله تعالى في سورة يوسف (الآية رقم 8): ﴿إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾، ومنه الحديث الشريف عن رسول الله (ﷺ) {اللّهم إن تَهْلِك هذه العصابة من أهل الإسلام، لا تُعْبَدُ في الأرض} والمعنى واضح في هذه الآية الكريمة والحديث النبوي الشريف من أنّ العصبيّة تتولّد في الجماعة المتّحدة فتنشأ بينها رابطة قويّة.

وتقول العرب عن الرجل الشّديد الذي لا يقهر ولا يُستذّل: "فُلان لا تُعصب سَلَماته"، كما يسمون السيّد المطاع مُعصّباً، لأنه يعصّب بالتاج، أو تُعصَّب به أمور الناس، أي تردُّ إليه وتدار به، والعمائم تيجان العرب"، وبالتالي فالمتعصب لشيء بالمعنى اللغوي العام هو المتّصف بالميل الشديد إليه، فهو نقيض الحرية والتسامح".

ويشير الباحث **عبد الغني مغربي** أن للعصبية عدة معانٍ قائلاً: "إنها كلمة عربية الأصل، مشتقة من لفظ "عصب" الذي يعني حرفياً: ربط، تجمع، شدّ، أحاط، اجتمع... ثم إنّ عدداً من الألفاظ المشتقّة من نفس الأصل، تتضمن نفس الفكرة: عصب (جعل شخصاً علىٍ رأس حزب)، تعصب (عصب رأسه بعصابة، كان متعصباً) انعصب (أصبح قاسياً)، عصب (عمامة) وما يزال أصل الكلمة "عصب" متداولاً في الجنوب الجزائري بين النساء اللواتي يعصبن رؤوسهن بوشاح، عصب (نخبة قبيلة، عصب) عصابة (جماعة من الرجال)، معصب (زعيم، سيد)

أما العُصبة فهي قريبة من مصطلح العصبية وهي مذكورة في القرآن، قال تعالى ﴿وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾ (القصص، 127) فالمعنى الواضح من هذه الآية في أن العصبة تظهر عند الجماعة المتّحدة، بحيث يجمعها عامل القوة، وعلى ضوء ما ذُكر فإن العصبية تعني الترابط والاتحاد، وهذه هي الصورة التي تهم **ابن خلدون**.

يتبين لنا من خلال التعاريف السابقة أنّ العصبيّة أو العصبة تكون بين الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدّم، أو رابطة الحِلف أو الولاء، لأنه شعور جماعي مشترك لدى الأفراد، وبالتالي تتشكّل بينهم قوّة جماعية تمنحهم القدرة على مواجهة العدوّ والظروف الصعبة في حياتهم من خلال التّشارك بين القبائل.

2-تعريف ابن خلدون للعصبية: لم يكن **ابن خلدون** أول من استعمل مصطلح **العصبية،** حيث يرجع إلى حقبة ما قبل الإسلام، وبعد ظهور الإسلام أدان القرآن الكريم بشدّة العصبية ومظاهرها السيئة ودعا المسلمين إلى التخلص من هذا التحيّز الطائفي المقيت. وقد كانت كلمة العصبية مغمورة، وبذلك ظلت مستعملة في حدود ضيقة، لا تتعدى حدود النعرات المذهبية، ذات المصدر الديني والعقائدي، فانتشلها **ابن خلدون** من ذلك العباب وأخرجها من إهمال السنوات والأيام، ثم جعلها محوراً لفلسفته الاجتماعية، بعد أن شحنها بالمحتوى الاجتماعي، ذي الحيوية الذي عرفت به فيما بعد.

عرّف **ابن خلدون** العصبية بأنها "النُّعْرَةُ على ذوي القربى وأهْلِ الأرحام أنْ ينالهم ضَيْمُ أو تُصيبهم هَلَكَةُ"[1]، ومعناها أنّ الأصل في العصبية القرابة من النّسب، أي أنّها تكون في أهل النسب الواضح وفي أصهارهم أو من انتسب إليهم بالولاء أو الحلف، ولكن النّسب لا قيمة له في العصبيّة إلاّ إذا كان به رابطة مصلحة أو الجوار، وهذا ما ذكره **ابن خلدون** في مقدمته من قول رسول الله (ﷺ) {تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، فإنّ صلة الرّحم محبّة في الأهل، مثراةُ في المال، منسأة في الأثر}[2]، بمعنى أنّ الصلة تتعلّق بذوي الأرحام الذي يوجب صلة الأرحام حتّى تقع النّعرة والمناصرة، فالنّسب أمر وهميّ لا حقيقة له، ونفعه إنّما هو في هذه الوصلة والالتحام[3]، فهذا دليل على أنّ العصبية تهدف إلى الرّبط بين الأفراد الذين تجمعهم رابطة دموية أو جوارية، فتنشأ بينهم قوّة واتّحاد لمواجهة مشاكل الحياة، وبالتالي يسعون للمحافظة على هذا الاتحاد أو الرّابطة.

والعصبية أو العصبية التي يقصدها **ابن خلدون** لا تعني مطلقاً الجماعة، بل تتكوّن من أقارب الرّجل الذين يلازمونه، وهذا يعني أنّ العصبيّة تقوم أساساً على القرابة، كما أن جميع أقارب الرّجل ليسوا بالضّرورة عصبة له، بل فقط الذين يلازمونه منهم، كما أنّها الصّورة التي تعكس المجتمع البدوي، والقوّة القادرة على حفاظ الترابط عند المجتمع البدويّ والقبيلة، وتساعد في الانتقال من العمران البدويّ إلى العمران الحضاريّ، والوصول إلى المُـلك

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص101.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص102.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 102.

والاحتفاظ به، والذي يعدّ الهدف الأسمى للعصبيّة في المجتمع البدويّ. كما اعتبر **المستشرق روزنتال** أنّ العصبية هي القوة التي تساهم في تطوّر وتحديد مصيرها، فهذا يعني أنّ القوة التي تستند عليها هذه الأسرة أو تلك في استيلائها على السلطة لابدّ أن تكون نابعة عن طبيعة المجتمع القبلي نفسه، وليست هذه القوة إلاّ العصبية ذاتها، العصبيّة عند **ابن خلدون** هي القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة، سواء كانت المواجهة مطالبةً أو دفاعاً.

أما **جورج لبيك** في كتابه "السياسة والدين عند ابن خلدون" يرى أن لفظة العصبية مفهوم واحد يقلّبه **ابن خلدون** حسب حاجات تفسيره للظاهرات الاجتماعية، فالعصبية تعني في الأصل النسب (رابطة الدم) من الأقرب (بيت أو عشير) إلى الأبعد (مجموعة قبائل أو عشائر)، إلاّ أنّ هذا المعنى يتسع لمختلف تجليات الجماعة من القبيلة الموسعة إلى الموالي والمصطنعين، إلى التشكل السياسي (الدولة) وحتى إلى الأمة (بالمعنى الروحي) التي تجمع المسلمين.

إن مفهوم العصبية ترجم إلى معانٍ مختلفة فـ "ليون غوتيه" (L.Gauthier) ترجمه "**بروح التكاتف** (Esprit de clan) الذي يظهر بين أفراد القبيلة أو الطائفة الواحدة، كما ترجمه "دي سلان" (De Slane) **بروح التكاتف** (Esprit de corps) الذي يظهر بين الأشخاص المنتسبين إلى المهنة الواحدة، أي الذين يمثلون كتلة، وجسماً واحداً. وهناك من رآها كلمة مرادفة لما يسمى اليوم بـ **"القومية"**، بمعنى أنها تحمل معنى عرقياً كالقومية الألمانية، وهناك من رأى بأن العصبية مفهوم عقائدي لطبقة معينة هي البدو تريد التسلط على المدينة والفوز بالسلطة، ولكن هذا المفهوم لا يتسم بالعرقي وإنما بالطبقية، وهناك من أخذ العصبية في مفهومها اللغوي وقال بأنها الرابطة الدموية.

نستنتج مما سبق أن **العصبيّة** حسبما أشار إليها **ابن خلدون** تتشكّل من الالتحام بالنّسب، وتؤثر في كلّ من ينتمون إليه من خلال التّلاحم وزرع المحبّة بينهم، وبالتالي إمكانية تشكّل مجتمع، انطلاقاً من القبيلة أو العشيرة، بالسعيّ إلى تنظيم هذه القبائل والالتحام فيما بينها لمواجهة العدوّ، ثم الانتقال إلى مرحلة التوسّع والتفكير في تأسيس دولة، وهو ما حدث مثلاً مع بني مرين في مسار انتقالهم من البداوة إلى الحضارة وتأسيسهم للدولة المرينية.

3- دور العصبية: لقد أكد **ابن خلدون** على الحاجة الماسة للعصبية من أجل إقامة السلطة، سواء داخل جماعة معينة، أو في المجتمع ككل، وذلك انطلاقاً من نظرته إلى دور العصبية كأصلح أداة يمكن الاعتماد عليها لفرض

دعوة سياسية جديدة، حيث يؤكد على الدور الحاسم الذي تلعبه العصبية في الحياة الاجتماعية والسياسية، خاصة في **البداوة**، لأن الأفراد هنا لا يزالون قادرين على التحرك سريعاً ضد الجماعات الدخيلة. وكلما كانت أكثر بدائيةً كانت أكثر اندفاعاً، فهذه الروح والقدرة الكبيرة على الدفاع تفسر لنا أن إقامة السلطة الملكية يتحقق في هذه المرحلة باستخدام القوة، وإذ "تبين ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنّما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولا بد في القتال من العصبية".

كما أن العصبية أداة للتجمع تفرضه ضرورة الحماية والمدافعة عن النفس حتى يتطور التنظيم السياسي الذي يمكن أن يقاوم أو يطالب، ويمكن تصور ذلك الدور الذي تقوم به العصبية القبلية كقوة فاعلة في المجتمع من خلال قوة التلاحم وعمقه واتساعه، حتى أن **العصبية** في **العمران البدوي** تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري، أي أنها قوة للمواجهة، ولا وازع للفصل بين المنازعات، الشيء الذي يقوم به كبراء القبائل وشيوخها. ولقد أكد **ابن خلدون** حاجة السلطة السياسية إلى العصبية، في أن الرئاسة لا تكون إلا بالتغلب والغلب إنما يكون بالعصبية، وكذلك في قوله "وذلك لأنّ المُــلك إنّما يحصل بالتغلُّبِ، والتغلُّبُ إنّما يكون بالعصبية"[1]. إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي المُــلك لأن الدور الذي تلعبه العصبية هو الحماية والمدافعة والمطالبة فيقول **ابن خلدون** "إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه"[2].

4-عوامل تكوين العصبية: تكلم **ابن خلدون** عن مصدر العصبية ويردها إلى الطبيعة البشرية، وإلى أثر القرابة في الحياة الاجتماعية، فالظروف التي يعيشها الإنسان خاصة البداوة، أين يكثر المقفر وشظف العيش، والدفاع عن النفس هي التي دفعتهم إلى التكاتف والالتحام، وبهذا فالعصبية تتولد من القرابة، كما أنها تستند إلى وحدة النسب، يضاف إلى ذلك الالتحام المتولد من وحدة النسب العام، وهذا يكون له دور هام في المجتمع السياسي، حيث وضّح **ابن خلدون** هذا في قوله: "والنُّغْرة تقوم من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النّسب العامّ، إلاّ أنّها في النّسب الخاص أشّدّ لِقُرْبِ اللُّحْمة"[3]. فالظلم الذي يراه القريب حصل لقريبه أو العداء له، يولّد في نفسه غضاضة من ظلمه، فهي نزعة طبيعية في البشر منذ وجودهم وهي التي تؤدي إلى الاتحاد والالتحام بين أفراد النسب الواحد يشتركون في حمل الديات ويتعاونون على دفع العدوان.

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 121.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 109.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 103.

وهكذا يتبين أن **العصبية** تتولد من القرابة وهي تستند إلى وحدة النسب، فنشأة العصبية أو عوامل تكوينها ترجع إلى الالتحام والترابط من جهة، والظروف الاجتماعية الصعبة كالفقر والسكن الفوضوي عند أهل البادية من جهة أخرى.

5-مراحل العصبية: لقد فرّق **ابن خلدون** بين نوعين من العمران هما: العمران البدوي والعمران الحضري، وقد أرجع الاختلاف بينهما إلى الأساس المعيشي الذي يمكن أن نسميه بالأساس الاقتصادي حسب المفهوم الحديث له، حيث يقول: "إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نِحْلَتِهِمْ في المعَاشِ"[1]. وإن كان **ابن خلدون** قد ميّز بين نوعين من العمران، فإن ذلك لا يدل على التناقض، بل على حركة تكاملية بينهما، تنتهي في الأخير إلى بلورة أساس تحضري، كانت **البداوة** مرحلته الأولى.

ولذلك فمن الضروري تتبع مراحل العصبية من خلال التأثيرات المتبادلة بين العمران والعصبية، ولما كان العمران البدوي أسبق زمناً من العمران الحضري، فإن **العصبية** مرت بالمراحل التالية:

-المرحلة الأولى: تكون فيها العصبية كقوة طبيعية لا ينتبه الفرد لوجودها لكنها تظهر تلقائياً في أفعاله، لما يقوم به من تعاون ودفاع ونغرة من أفراد القبيلة، وتكون هذه المرحلة من العصبية في المجتمع البدوي، حيث أكد **ابن خلدون** على وجود علاقة بين **البداوة** من جانب وبين هيكل ودور العصبية من جانب آخر، وهذا نظراً لما تتطلبه الحياة البدوية القاسية للدفاع ضد أي هجوم من الجماعات المعادية، وذلك لعدم وجود من يحميهم، وتبقى فقط الشجاعة واعتمادهم الكامل على أنفسهم "فالعصبية في العمران البدوي تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري، أي أنها قوة للمواجهة". فالعصبية التي تتولد عن البادية تكون قوية وذلك لأن الحياة البدوية تتضمن شيئاً من الاعتزال، فهم دائماً جاهزون للدفاع عن أنفسهم وكيانهم وتحقيق شروط أمنهم بما يكفل تكامل الأساس المعاشي القائمين عليه، فهي ظاهرة تستلزمها المعطيات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في هذا النوع من العمران.

-المرحلة الثانية: تغيرت الأوضاع في ظل **الحياة الحضرية**، ولذلك اختلفت عن الحياة البدوية، وذلك راجع لعدة ظروف منها أن الدفاع عن المدينة مختلف عنه في البادية حيث تكثر أسوار الحماية والحرس، كما توضع إجراءات حكومية جديدة لتحل محل سلطة الزعماء القبليين، وذلك لأن أهل الحضر يوكلون أمرهم في المدافعة عن أموالهم

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 96.

وأنفسهم إلى الحاكم الذي يسوسهم والحماية التي تولت حراستهم. كما تستمر مشاعر وروابط العصبية، رغم أن دورها يفقد وجوده في هذه المرحلة باعتبار أن دورها أول عنصر يتأثر بالتغير، حيث تقل قيمتها فتكون العصبية ضعيفة نتيجة ما يعرفه نظام الحكم من استبداد للرعية وترف في الأموال، وهكذا حدث تغير جذري من المرحلة الأولى إلى الثانية، فمن الاستنفار إلى الاستقرار، ومن البيداء والمفقر إلى المنزل والقصور، فتغيرت بذلك التركيبة النفسية الاجتماعية، وحدث معها تغير في تأمل العصبية التي كانت لهم.

-المرحلة الثالثة: تزول فيها تلك العصبية تماماً نتيجة تخلي المَـلك عن عصبيته الأصلية واستبدالها بعصبية جديدة، بعيدة عن نسبه الحقيقي. كذلك أن فساد العصبية بحصول الترف والنعيم للقبيلة، وهذا بفضل حصول القبيلة على مستوى أحسن من العيش يبرز فيها مصالح شخصية متناقضة، فالتحول الذي يمس العصبية يؤدي بها حتماً إلى الاضمحلال، لذا يمكن القول إن العصبية هي قوة الدولة والنسب وحدتها.

6-علاقة العصبية بالدعوة الدينية: يولي **ابن خلدون** أهمية كبيرة **للدعوة الدينية** في تقويمه العصبية وتدعيم الالتحام، لأن الديانة تؤلف القلوب وتذهب بالتنافس والتحاسد. وقد تكلم **ابن خلدون** عن الدين من خلال زاوية محدّدة وهي أن الاجتماع الديني يضاعف قوة العصبية بالاستبصار والاستماتة، فيقول **ابن خلدون** "إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"[1]. والنقطة الهامة التي ركّز عليها **ابن خلدون** هي أثر الدعوة الدينية في إضعاف روح التنافس والتخفيف من أسباب الخلاف، هذا لأن الدين يصرف الاهتمام إلى قضايا أسمى وأعلى من مجرد الهدف المادي المتمثل في التطلع إلى الشهرة والرياسة. فأشار **ابن خلدون** في تفسيره لأثر الدين في تقوية العصبية بقوله "وَسِرُّهُ أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل الميل إلى الدّنيا حَصَلَ التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحقِّ ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله اتّحدت وجهتها فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسن التّعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك فَعَظُمَتِ الدولة"[2]. لذلك فالتحاسد والاختلاف يؤديان إلى ضعف التعاون والتلاحم بين الأفراد، وبالتالي تضعف العصبية وتصبح عبارة عن عصبيات متنافرة ضعيفة متنافسة وكل واحد منها يسعى لمحاربة الآخر والإطاحة به.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 121.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 121.

وهناك تكامل بين العصبية والدعوة الدينية، وكلاهما يعتمد على الآخر، حيث يقول **ابن خلدون** في هذا الصدد "إن الدعوة الدينية بلا عصبية لا تتمّ"[1]، ويعلل ذلك بأن كل أمر تُحْمَل عليه الكافة فلا بد له من عصبية، ويستشهد بالحديث النبوي الشريف "ما بعث الله نبيّا إلاّ في منْعةٍ من قومه"، ويعلق **ابن خلدون** على هذا الحديث النبوي قائلا: "وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى النّاس بخرق العوائد، فما ظنّك بغيرهم أن لا تَخْرُق له العادة في الغَلْبِ بغير عصبيّة"[2]. وكذلك يستشهد بدعوة المهدي والمرابطين وذلك لوجود نصير وهم قبائل لمتونة وبذلك استطاعوا نشر الدعوة في المغرب.

وأكد **ابن خلدون** على دور العصبيّة، إلى حد أنّه قدمها على الدين، حتى أن بلوغ الدعوة الدينية يخضع للعصبية، ويعود **ابن خلدون** باستمرار إلى هذه الفكرة بشرحه للحديث النبوي الشريف "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه"[3]، فلا تتم أية دعوة دينية من غير شوكة عصبية، تلك هي العبرة التي يمليها التاريخ والتي يؤكد عليها **ابن خلدون** باستمرار، إذ يقول صراحة: "والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلاّ بوجود شوكة عصبيّة تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيها"[4]، ويعلق **جورج لبيك** على هذا النص، أنه يضعنا في قلب السوسيولوجيا الخلدونية، فهو يظهر بكل شموله، شمول القانون الأساسي الذي يضع في أساس كل فوز بالسلطة، وأياً كانت طبيعة هذه السلطة، قوة التعاضد الاجتماعي والتلاحم اللذين تعنيهما العصبية. وتشهد بذلك قصة رجل من أهل البيت حاول إقامة الحكم الفاطمي في المغرب فتبيّن له أنه لن يستطيع ذلك طالما لم تتوفر له عصبية توازي على الأقل عصبية بني مُرَيْن". وبالمقابل أصبحت العصبية بفضل الدين جامعةً، وذلك بعدما تخلى أصحابها عن تلك الصراعات والحروب المفرقة للوحدة والكيان العربي خاصة، وبالتالي اتجهوا إلى فتح البلدان وإقامة الحواضر الإسلامية الكبرى. وهكذا فالدين نجح في نقل العصبيّة من إطار ضيّق، أي من التعصب للنسب الخاص إلى إطار واسع يتجلى في الدفاع عن العقيدة الدينية ومبادئ الدين الحنيف.

وهكذا يحاول **ابن خلدون** إيجاد همزة وصل بين أحكام الدين والعصبية، مع أن النصوص الشرعية تنهي صراحة عن الحميّة والعبية والنخوة الجاهلية، والتفاخر بالآباء والأجداد والهتاف باسم القبائل والعشائر، ومع هذا يمكن

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 122.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 122.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 122.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 122.

حسب رأيه اعتبار العامل الديني كقوة مهذبة ومليّنة لشدة وتطرف العصبية، لأنه لا يرى في الدين عامل إضعاف للعصبية، أو أداة فساد لها، بل يرى فيه أداة تهذيب واعتدال.

7–عوامل فساد العصبية عند ابن خلدون: لقد حلّل الباحث بوزيان الدراجي – في كتابه السابق الذكر – العوامل التي تفسد العصبيّة وتقضي عليها عند **ابن خلدون**، إذ يرى الباحث أن **ابن خلدون** قد أشار في عدد كبير من فصول مقدمته إلى العوامل التي تضعف العصبية وتفسدها. وعليه يمكن إجمال علل العصبية ضمن بعض الظواهر التي ترجع أساساً إلى قيام الملك وازدهار الحضارة، وإلى عوامل دينية وعقائدية. ذلك أن المُـلك والحضارة يفرزان بعض العلل التي تنعكس على العصبية القبلية فتضعفها، وتفكك تركيبتها، مما يؤدي إلى انهيارها وتلاشيها مع مرور الوقت. أما العوامل الدينية والعقائدية فهي كفيلة بأفول العصبية القبلية، وكبح جماحها، إذ لا تترك تلك العوامل إلاّ ما يفيد ويصلح، ومن هنا يمكن تلخيص العوامل التي تنتاب العصبية بسبب المُـلك، والمستوى الحضاري بما تفرزه الظواهر التالية:

أ–الدعة والترف: تلحق هاتان العلتان بالعصبية القبلية عند دخول القبيلة في مجالات الحضارة، إذ يلجأ أعضاؤها إلى الانغماس في النعيم الذي توفره لهم الحضارة، فينساقون خلف إكثار المكاسب، والتمتع بخصب العيش، حيث يميلون بعدها – إلى امتلاك أسباب الدعة والرفاهية، والانسياق خلف جاذبية الراحة والسكينة، ويسعون إلى التفنن في أشكال المباني، وألوان الملابس والمآكل. وكل هذا، بالطبع، يسوقهم إلى ذهاب خشونتهم الموروثة عن البداوة، فينجر عن ذلك كله بروز مظهر جديد لهم، يتمثل في ضعف حالهم، وفقدهم لخِلال الفتوة، وصفات الشجاعة والبسالة، الأمر الذي يقوي رغبتهم في الهروب من المشاق والصعاب، ويعزز لديهم غرائز الخوف من شظف العيش وخشونته، وعلى هذا تفسد العصبية القبلية بينهم، وتحلّ عراها في أوساطهم، لأن أصحابها فقدوا القدرة على المطالبة والمدافعة[1]. ثم يتوارث الأبناء تلك الرفاهية والدعة وطراوة العيش، ويتضاعف انغماسهم في النعيم، وهكذا تتزايد عصبيتهم ضعفاً ونقصاناً، إذ كلما زادت رفاهيتهم، زادت علل عصبيتهم حتى تنقرض نهائياً "وعلى قدر ترفهم، ونعمتهم يكون إشرافُهُم على الفناء، فضلاً عن المُـلك"[2].

ب–معاناة الأحكام: تنشأ هذه العلّة أيضاَ في محيط حضاري، في غالب الأحيان، إذ تصيب تلك العلّة العصبية من خلال إصابة أعضائها وابتلائهم بهذا الداء. وعلى هذا فالعصبية، هذه الحال، تصاب بالضعف والخذلان، ثم

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 110.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 110.

تدرج نحو الزوال، كلما انتشر ذلك الداء بين أعضائها. ويفسر **ابن خلدون** هذا الأمر بتأكيده على أن كل حاكم، أو ملك لا بد أن تصدر عنه بعض الأحكام، إما أن تكون رفيقة بالناس وعادلة، وإما أن تكون قاهرة وجائرة. ويصنف **ابن خلدون** تلك الأحكام إلى صنفين: **أولهما** "أحكام سلطانية" وشعارها العقاب كأسر لسورة النفس وغضبها، وإن تعذر عليهم الدفاع عن أنفسهم يتلاشى بأسهم وتنهار روح المقاومة فيهم، وهذا كله يجلب الذل، ويبعث في النفس دواعي للأحكام وللاضطهاد. و**ثانيهما** "أحكام تعليمية" وشعارها التأديبي، فإن طبقت من عهد الصبا والطفولة، سيبث حتماً في النفوس عادة الاستسلام، والخضوع للأحكام، وهذا الأمر، يجلب طبعاً الخوف، ويستلزم ضعف البأس.

ج–فقدان الشّجاعة: تعتبر الشّجاعة بمثابة القوة النفسية الرادعة، التي تمكن البدوي من الدفاع عن نفسه، والذود عن حياضه. ويكسب البدوي الشّجاعة بفضل بيئته ومحيطه، وإذ يتحتم عليه في تلك الظروف الاعتماد على نفسه، وعلى ما يتمتع به من قوى معنوية. واكتساب الشّجاعة بالطبع لا يتم إلاّ بعد توفر الشروط التي سبق ذكرها، وذلك حين تمت الإشارة إلى أثر الدعة والترف في كسر سورة البأس والشجاعة، وعندما أشرنا أيضاً إلى الأثر الذي تخلفه معاناة الأحكام في نفوس الحضر، الأمر الذي يوفر الأسباب التي ترخي الهمم، وتعدم بذرة الشّجاعة في النفوس. ولما كانت البداوة شعاراً للعصبية، فإن الشّجاعة من أهم مقوماتها، وإذا ما أصيبت الشجاعة بالضعف، انعكس ذلك على حال العصبية، فالشّجاعة هي الركيزة القتالية الأساسية التي تستند إليها العصبية"[1].

د–المذلة والانقياد: شرح **ابن خلدون** هذه العاهة التي تصيب العصبية ضمن فصل "فصل في أن من عوائق المُـلك حصول المذلّة للقبيل والانقياد إلى سِوَاهُمْ"[2]، وعلل قوله بكون المذلة والرضوخ لحكم الغير يتولد عنهما كسر في شدة وسورة العصبية، فانقياد القبيل ومذلته يدلان على فقدان العصبية، والاستسلام والرضوخ للمذلة تتجلى أسبابهما، من خلال ظهور علامات العجز عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة لا يقدر على المطالبة والغلب. ثم يضرب مثلاً ببني إسرائيل الذين فقدوا عصبيتهم، من جراء تعودهم على الذل والانقياد للمصريين، وعليه فلما خرجوا مع موسى وطلب منهم امتلاك الشام، كما أمره الله، أفصحوا عن عجزهم، بسبب فساد عصبيتهم، فَحَكَمَ الله بالتيه مدة أربعين سنة في القفار. وهذه المدة كافية لظهور جيل جديد، ينمو ويترعرع في

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 108.

[2]–ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 110.

البادية، ويتخلق بأخلاقها، فيكتسب بذلك عزة وإباء. ومع هذا الجيل برزت فعلاً عصبية جديدة قوية وغالبة، ففي هذه الحال يتضح أن المدافعة والمطالبة لا تكونان إلا بالعصبية، إذ لا يتحقق شيء من ذلك كله إلاّ بها.

هـ–الانفراد بالمجد: تصيب هذه العلة العصبية بعد وصولها إلى مرتبة المـُلك، وبعد انتقالها من طور البداوة إلى طور الحضارة. وذلك أنه يحدث للعصبية عندما تتمكن من إنشاء دولة، أن يستحوذ على الحكم، بالطبع، رئيس أقوى العصبيات في التآلف الذي تتركب منه العصبيات الموحدة. ومع مرور الزمن يتطلع ذلك الملك إلى الانفراد بالمجد، والاستئثار بالمال والجاه، دون بقية أعضاء العصبية، الذين شاركوه في تشييد الدولة"[1]. ثم يتدرج ذلك الحاكم المستبدّ في حملات القهر والتصفية، بجدع أنوف العصبية الخاصة، من عشيرته وأقاربه أولاً، لأنهم أكثر الناس منافسة له، فيقوم بكبح طموحهم، وجذب شكيمتهم، قصد صدهم عن فكرة المشاركة في المجد، وهنا نجد **ابن خلدون** يقول: "وإذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خُلُقُ الكِبْرِ والأَنَفَةِ فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجيء خُلْقُ التألّه الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكّام"[2]، ثم ينتقل، بعد ذلك، إلى العصبية العامة واحدة فواحدة، وهكذا حتى يذعن الجميع لسلطانه، ويرضخون لاستبداده.

و–نهاية الحسب: قد تظهر أعراض نهاية الحسب والشرف في بيت من البيوت التي تترأس عصبية ما، وبنهاية هذا الحسب ينتهي أمر العصبية الخاصة، إذ تفسد أو تتلاشى نهائياً، ثم تظهر عوضاً عنها عصبية خاصة أخرى، تنتمي لفرع آخر من فروع تلك العصبية. هذا ويحكم **ابن خلدون** بحتمية نهاية الحسب وانقراضه، ويعلّل ذلك بأن العامل العنصري – بما يشتمل عليه – كائن فاسد، سواء في مادته، أو في أعراض تلك المادة، ثم يضرب مثلاً بالإنسان والحيوان والنباتات والمعادن، إذ جميعها كائنات فاسدة، وكذلك العلوم والصنائع، فهي تنشأ ثم تندرس، والحسب بدوره يفسد، لأنه من "العوارض التي تعرض للآدميين"[3]. ويعتقد **ابن خلدون**، كما لاحظنا ذلك في محاضرة سابقة، بأن الحسب قد ينتهي في غالب الأحيان بانتهاء أربعة آباء، مع بعض الاستثناءات، التي تصل بالحسب إلى الأب الخامس أو السادس، وقد ينعدم قبل الأربعة آباء.

---

[1]–ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 127.

[2]–ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 127.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 107.

7–نقد نظرية العصبية: لقد أثارت نظرية العصبية الخلدونية في نشوء الدول وزوالها، ردود عدد كثير من المفكرين حولها، فإذا كان البعض قد استحسنها وطبقها في دراسته، كما لاحظنا آنفا عند الفيلسوف الألماني شبنجلر وغيره، فإن البعض الآخر وجه لها سهام النقد. وأبرز من انتقد فكرة العصبية عند **ابن خلدون** نجد عميد الأدب العربي **طه حسين** الذي خصص **لابن خلدون** رسالة جامعية عنونها بـ"فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل وتقد" تحت إشراف أستاذه المستشرق الفرنسي كازانوفا Casanova (1861-1926) وقد نوقشت في جامعة السوربون سنة 1917، ونال بها إجازة الدكتوراه.

لقد أجهد **طه حسين** نفسه في كتابه هذا لإثبات خطأ **ابن خلدون** أو التشكيك في آراءه حول العصبية، فهو على سبيل المثال يعترض على تأويل **ابن خلدون** لقوله تعالى في سورة يوسف:﴿ قَالُواْ لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًالَّخَٰسِرُونَ﴾(الآية رقم 14)، وذلك عندما استشهد بها **ابن خلدون**، لإثبات أن العصبية عامل ردع للأعداء، إذ يقول طه حسين في هذا التفسير الخلدوني للآية: "ونحن لا نتمالك أنفسنا من الابتسام لما اقترن من الدهاء بتفسير **ابن خلدون** هذا، أولاً لأنه يلجأ إلى نوع من التلاعب بالكلمات ليفسر تلك الآية بالمعنى الذي يقصده، لأن كلمة عصبة المشتقة من نفس المصدر الذي اشتقت منه العصبية أي التضامن لا تدل على نفس المعنى، وإنما تدل على الجماعة أو الشرذمة ليس غير، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن أن يأكل يوسف ما دمنا نحميه ونحن جماعة، وثانياً لأن القرآن يريد هنا أن يقص الحيلة التي دبرها أخوة يوسف لحمل أبيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم، ونحن نعرف أنهم كانوا يضمرون قتله، ومع ذلك **فابن خلدون** قد خدع بذلك الدهاء المتدينين من أبناء عصره، إذ لا نعلم أنه اتهم بالابتداع قطّ". والذي يتأمل جيداً في نصيّ **ابن خلدون وطه حسين** يكشف غرابة موقف هذا الأخير، مع أنه لا يمكن أن يخفى عنه الحقيقة بهذه البساطة، وهو الضليع في ميادين اللغة والأدب، ومن هنا يتسرب إلى القارئ الشك في أنه يتعمد المعارضة والخلاف، وذلك لأنه من جهة، يفسر كلمة عصبة على أنها شرذمة، أو جماعة فقط، ومن جهة أخرى، يفسر معنى الآية الكريمة بمعنى يوحي بمفهوم الحماية والمناصرة، إذ يقول "والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن أن يأكل يوسف ما دمنا نحميه ونحن جماعة" ألا يعني تلك القوة المعنوية المسماة بالعصبية، تلك القوة الكامنة في نفوس الجماعة، والتي تحثهم على النعرة، والدفاع عن بعضهم البعض، عند ظهور الخطر.

وفي موضع آخر أيضا، يعترض طه حسين على رأي **ابن خلدون**، الذي أورده ضمن فصل "في أنّ الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمّة فلابدّ من عودته إلى شعب آخر منها، مادامت لهم العصبية"، فيقول طه حسين:

"ولئن استطاع **ابن خلدون** أن يطبق ذلك القانون على القبيلة التي حافظت على الملك بعد الإسلام زمناً طويلاً، وكذلك على القبائل العربية، والقبائل البربرية في شمال إفريقيا، فإنه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبي، إذ نعرف أنه منذ وفاة محمد(ﷺ) أقصيت أسرته عن المُـلك، ولم تقبض على زمام الحكم إلا بواسطة الفرس، والأمم الأجنبية الأخرى"، فعصبية العباسيين في الشام والفاطميين في شمال إفريقيا كانت عصبية، كما يراها طه حسين، عصبية مؤسسة على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال وليس منشؤها صلة الرحم كما ادعى **ابن خلدون**.

وحاول طه حسين كذلك معارضة فكرة الجيل التي وضعها **ابن خلدون**، تلك الفكرة التي قدر بها عمر الجيل بأربعين سنة، مستنداً في ذلك إلى خبر بني إسرائيل في تيههم بسيناء، مدة أربعين سنة، بحيث يمكن خلالها استخلاف الجيل القديم الذي تربى في النعيم، بجيل جديد، تعود على شظف العيش، ومارس الخشونة واتصف بالبسالة. إذ يزعم طه حسين أن أربعين سنة غير كافية لفناء جيل وظهور جيل آخر، إذ يقول: "فأما أن الله قد عاقب الإسرائيليين بالتيه ليجدد منهم جيل آخر، فهذا ما لم يذكر عنه القرآن شيئاً، بل إنا نميل إلى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد في الحقيقة، وكذلك لا يكفي أن الله قد أضل الإسرائيليين أربعين سنة في الصحراء لنقرر مثل هذا القانون".

وليس **طه حسين** هو الوحيد الذي انتقد نظرية العصبية عند **ابن خلدون**، إذ نجد كذلك الباحث **ساطع الحصري** في كتابه "دراسات عن ابن خلدون" إذ يقرر أن لهذه النظرية نقائص، وهي متولدة من محدودية "ساحة نظر" **ابن خلدون** بحدود الحالة الاجتماعية والسياسية التي شاهدها وعاش فيها، وبحدود الوقائع التاريخية التي اطلع على تفاصيلها، وحاول شرحها وتعليلها"، لهذا يرى ساطع الحصري أن نظرية العصبية الخلدونية لا تنطبق إلاّ على المجتمع العربي والأمازيغي.

الخاتمة: من خلال ما تم التطرق إليه من أفكار حول العصبية عند **ابن خلدون**، يظهر جلياً أن العصبية عند **ابن خلدون** هي بمثابة المحور **Axe** الذي يدور حوله معظم الأبحاث الاجتماعية وتتصل به جميع مباحث الاجتماع السياسي، بحيث لا يمكن فهم فلسفته للتاريخ وحركية فكره السياسي، ونظرته لنشوء الدولة واندثارها وللعمران البشري، بدون فهم نظريته التي تدور حول العصبية كمحرك للمجتمع.

المحاضرة السادسة: ابن خلدون وعلم العمران البشري

مقدمة: لقد رأينا في محاضرة سابقة كيف أن **ابن خلدون** درس التاريخ دراسة علمية، وأخرج التاريخ من الدراسات الفقهية والدينية، ولكن دراسته للتاريخ قادته إلى ضرورة وضع علم جديد، هو علم العمران البشري، وإذا كان التاريخ عند **ابن خلدون** هو "خبر عن الاجتماع الإنساني" فإن ما ينتج عن ذلك أن العلم الذي به نمحّص التاريخ هو علم الاجتماع الإنساني لأنه يطلعنا على "ما يَعْرِض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران، في الملك والكسب والعلوم والصنائع، بوجوه برهانية يتّضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهام، وترفع الشكوك"[1]، وقد نظم **ابن خلدون** هذا العلم الجديد ودرسه هو الآخر دراسة علمية، **فما هو علم العمران البشري الذي اكتشفه ابن خلدون؟**

1-ابن خلدون مكتشف علم العمران البشري والذي أصبح يعرف بعلم الاجتماع: كان **ابن خلدون** واعياً أنه ينشأ علماً جديداً، فهو القائل في مقدمته بأنه لم يسبقه إلى هذا العلم أحد غيره، وأنه هو المنشئ بلا منازع لهذا العلم، ونصه التالي يثبت ذلك، حيث يقول: "وأعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مُستحدث الصَّنْعة غريب النزعة غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدّى إليه الغوص... وهو علم مستنبط النشأة. ولَعَمْرِي لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظنّ بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا"[2].فقد حدد موضوعه ومسائله الخاصة، وهي نفس موضوعات علم الاجتماع في وقتنا الحاضر. ومنذ العهد العباسي أنشأ المفكرون المسلمون علوماً جديدة، فقد أنشأ الخليل بن أحمد الفراهيدي (718م-790م) علم العروض، وسيبويه (765م-796م) علم النحو، ومحمد بن إدريس الشافعي (767م-820م) علم أصول الفقه، وأبي الحسن الأشعري (784م-936م) علم الكلام، وأراد **ابن خلدون** أن يتشبه بهم، فأنشأ علم الاجتماع، والذي سماه علم العمران البشري.

و**علم العمران** عند **ابن خلدون** ليس للموعظة والإرشاد وإسداء النصائح مما يدعوه **ابن خلدون** علم الخطابة، و"الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي، أو صدّهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة لـيُحْمَلَ الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنّين اللذين ربّما يشبهانه وكأنّه علم مستنبط

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 38.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 36.

النشأة"[1]. وقد نجد مسائل من جنس مسائل العمران، الذي لاح النظر فيه **لابن خلدون**، "تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم"[2]. من ذلك قول الحكماء بضرورة التعاون بين البشر، وبحاجتهم إلى الحاكم والوازع، ثم ما يذكر في أصول الفقه من أنّ الناس بحاجة إلى اللغات للتعبير عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وأن الزنا مُخلط للأنساب، والقتل مفسد للنوع، والظلم مؤذن بالخراب. وقد تقع على كلمات متفرقة لكثير من الحكماء في موضوع علم العمران "لكنهم لم يستوفوه، بل اكتفوا ببعض الأقوال الحكمية في الدولة والجند والملك والعدل وما أشبه ذلك. من هذا القبيل أيضاً ما نقله المسعودي عن المؤبَذَان بهرام بن بهرام المجوس (كاهنهم الأعظم)، وما يؤثر من كلام أنُوشِروان، وما نقل من كتاب أرسطو "في السياسة"، وما نجده في كتب ابن المقفع وكتاب "سراج الملوك" للطرطوشي، وكأن كل واحد من هؤلاء المفكرين "حام حول الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله"[3]، ليقر **ابن خلدون** بعد ذلك بأن الله "ألهمه إلى ذلك –أي إلى علم العمران البشري – إلهاماً وأعثرنا على علم جعلنا بين بُكْرَةَ وجُهْنَةَ خَبَرَهُ"[4].

وفي الواقع لو عدنا إلى كل ما درسناه من أخلاقيات واجتماعيات لفلاسفة اليونان والعرب، لحكمنا بصحة إدّعاء **ابن خلدون**، فجمهورية **أفلاطون**، ومدينة **الفارابي**، ومتوحد **ابن باجة**، كتب تبحث في مجتمع فاضل مثالي أقرب للخيال منه إلى حقيقة العمران البشري. وسياسات **أرسطو** علمية لا تتعدّى الواقع، لكنها تتكلم في أشكال الحكم ولا تتطرق إلى طبيعة الاجتماع الإنساني في مظاهره المختلفة. أما سائر كتب السياسة عند فلاسفة العرب، من أبي نصر الفارابي إلى ابن سينا إلى إخوان الصفا إلى الغزالي، فهي لا تُعْنَي إلاّ بالتدبير والإدارة سواء كان في أمور المدينة (السياسة المدنية)، أم في أمور المنزل (السياسة المنزلية)، أم في أمور الشخص وأخلاقه (السياسة الأخلاقية).

2–تعريف علم العمران: عرّف **ابن خلدون** علم العمران بأنه العلم الذي يدرس المجتمع الإنساني. وأضاف أن النظر في هذا الاجتماع البشري هو العمران وما يعتريه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، أو ما يكون عارضاً لا يعتد به، وما يمكن أن يعرض له، وكأن هذا علم مستقل بنفسه ينبغي أن يكون موضوعاً لعلم سماه علم العمران، أو الاجتماع البشري. وهو ذو مسائل هي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال. والعمران في رأيه، هو التساكن والتنازل في مصر للأنس بالعشير. وأكد أن هذه الظواهر يجب دراستها دراسة مستقلة، وهي تخضع لقوانين ثابتة

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 36.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 37.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 38.

[4]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 38.

شأنها في ذلك شأن غيرها من النظم وظواهر العلوم الأخرى. ولا يعني مصطلح **"العمران"** "المدينة"، وليس معناه "الحضارة"، ولكنه يشير إلى نفس العملية الخاصة بالنشاط الحيوي للمجتمع، بحيث أن الترجمة الحرفية لمصطلح العمران هي الحياة الاجتماعية. ويَعْتَبِر **ابن خلدون** الحياة الاجتماعية أولاً وقبل كل شيء عملاً جماعياً إنتاجياً للبشر، مشروطاً بالاحتياجات المادية، وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع، وذلك كالتوحش والتساكن والتنازل في مصر، والتآنس واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصّنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعة الأحوال.

وعلم العمران عند ابن خلدون هو العلم الذي يهتم بدراسة الحياة الاجتماعية والواقع الاجتماعي والظواهر الاجتماعية، كما يهتم بمعالجة وتحليل التاريخ بصورة اجتماعية، حتى يمكن دراسة الواقع وفهمه من خلال أحداثه التاريخية وتفسيرها بصورة اجتماعية. كما يعالج هذا العلم طبيعة هذا المجتمع البشري والعلاقة المتبادلة بين أفراد المجتمع، والمراحل التطورية للمجتمعات والحضارات الإنسانية، علاوة على تحليله لأساليب المنهج العلمي في دراسة الظواهر والمشاكل الاجتماعية والأحداث التاريخية. كما اهتم هذا العلم بمعالجة الظواهر الاقتصادية، وحلّل أهم القضايا والمشكلات المرتبطة بها ومظاهر النشاط الاقتصادي ونوعيته سواء أكان نشاطاً زراعياً، أم تجارياً، أم مهنياً أو ما أسماه بالنشاط الطبيعي وغير الطبيعي. كما ناقش مشكلات تقسيم العمل، والإنتاج، والنقود، والثمن، والأجور، والعديد من قضايا الاقتصاد وعلاقته بالنظام السياسي أو الدولة. ويدرس **علم العمران** هذه الموضوعات دراسة وضعية بقصد توضيحها، وبيان العلاقة التي تربطها ببعضها البعض، ومعرفة ما ينجم عن هذه العلاقات من نتائج نشأتها وتطورها واختلافها باختلاف المجتمعات والعصور.

3-كيف توصل ابن خلدون إلى تفكيره الاجتماعي: لقد بحث **ابن خلدون** في الاجتماع بحثاً حسده عليه رجال هذا العلم في القرن التاسع عشر، فكيف توصّل إلى ذلك قبل روّاد علم الاجتماع في الغرب بعدة قرون؟

هناك عاملين مهمين قاداه إلى ذلك هما:

أ-مطالعته للمسعودي (896م-956م): يظهر أن فكرة العمران نشأت عند **ابن خلدون** على أثر مطالعته مقدمات المسعودي التي شرح فيها أحوال الأمم والآفاق... فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه. ولما كان في عهد المؤلف قد "تبدل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم مُحدث"، أراد أن "يقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده. فقد رأى بعبقريته الفذّة أن

"التاريخ إنّما هو ذكر للأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأمّا ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسّ للمؤرخ تبنى عليه أكثر مقاصده وتتبيّن فيه أخباره"، أي إنه موضوع علم خاص، فاستنبط ذلك العلم وجعله مقدمة لتاريخه.

ب–تأثره بجمهورية أفلاطون: لا شك أنه تأثر أيضاً بجمهورية أفلاطون وسياسات أرسطو، عكس ما ذهب إليه بوتول من أنه لم يعرف ذينك الكتابين. لقد وضع ابن رشد تلخيصاً لكتاب "الجمهورية" دعاه "جوامع سياسة أفلاطون"، وشرحاً لسياسات المعلم الأول حفظته لنا الترجمة اللاتينية، فهل يُعقل أن لا يكون **ابن خلدون** قد أطلع على الكتابين في خزائن سلاطين المغرب؟ على كل حال، إن أكثر ما في المقدمة هو ثمار الفكر العربي الملقّح بالفكر اليوناني. إن **ابن خلدون** تأثر بفلاسفة العرب تأثّراً بليغاً ولاسيما فلاسفة المغرب في اقترابهم من الواقع العلمي وروح النقد. تفكيره تفكير رشدي محض في تعليله الأمور تعليلاً وفقاً لقانون السببية، ولا يمكن درس مقدمته إلاّ كتتويج للفلسفة العربية من الكندي حتى أبي الوليد.

4–أهداف علم الاجتماع عند ابن خلدون: حصر **ابن خلدون** أهداف علم العمران في غرضين فقط، هما:

أ– **الأغراض المباشرة:** وهي تتمثل في محاولة الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية، وما يحكمها من قوانين، حيث ينصرف علم العمران إلى الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية ووظائفها والقوانين التي تخضع لها، وذلك شأن سائر العلوم الأخرى. وفي هذا يقول **ابن خلدون**: "وإن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماعي والإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحق به من عوارض لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم مستقل عن العلوم وصفياً كان أو عقلياً".

ب– **الأغراض غير المباشرة:** وتتعلق بعصمة المؤرخين من الوقوع في الأخطاء، ومن تخليص المؤرخين من الأخبار الكاذبة، ومن قبول الأخبار التي تتعارض مع ما يحكم طبيعة العمران من قوانين، فكثيراً من الروايات التاريخية تتناقض مع الواقع، ولا تتفق مع طبائع الأشياء. وقد يذهب بعضها إلى درجة تجاوز نطاق العقل البشري إلى خوارق الطبيعة، فإذا تفادى المؤرخون الوقوع في هذه الأخطاء، فإنه سيكون بإمكان المؤرخين الانتفاع بحقائق الاجتماع وقوانينه في تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه.

5–علم العمران البشري على الجملة: في الباب الأول من **"المقدّمة"** عالج **ابن خلدون** الاجتماع بوجه عام وأظهر ضرورته للبشر، وضرورة الملك فيه، ونصيب مختلف الأقاليم من العمران، وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم، وآثار الخصب والجوع في أبدانهم وعقولهم. وتوسّع في تفصيل الكلام على كلّ من الأقاليم السبعة كما فهمها الجغرافيون القدماء. وفي معرض الحديث عمّا للجوع من أثر في صفاء النفس وترويض الصوفيين على الانسلاخ عن الجسمية، استطرد إلى ذكر أصناف المدركين للغيب، واستفاض في تفسير حقيقة النبوّة والوحي والكهانة والرؤيا والإخبار بالمغيّبات. يظهر أنه كان لديه مقال جاهز في هذا الموضوع، فحشره في هذا الباب حشراً، ومثل هذا كثير في المقدمة.

أ–ضرورة الاجتماع: يقول **ابن خلدون** "أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبّر الحكماء* عن هذا بقولهم "الإنسان مدني بالطبع"، أي لابدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم"[1]، وضرورة الاجتماع ناشئة عن حاجة الإنسان إلى الغذاء، ثم عن حاجته إلى الدفاع عن نفسه.

حياة الإنسان وبقاؤه لا يصحّان إلاّ بالغذاء، وقدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته منه. لو فرضنا أقلّ ما يمكن فرضه، وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فهذا لا يحصل إلاّ بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل من هذه الأعمال يحتاج إلى مواعين وآلات يلزم لها الحدّاد والنجار والفاخوري. وهبّ أن الإنسان يأكل الحبّ بلا علاج، هذا أيضاً يحتاج إلى أعمال أخرى من زراعة وحصاد ودرس، وكل هذه الأعمال تحتاج إلى آلات متعدّدة تتطلب صنائع أكثر من الأولى. ويستحيل أن تفي بكلّ ذلك قدرة إنسان واحد، فلا بدّ "من اجتماع القُدَرِ الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قَدَرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف"[2].

ثم إن حظ الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان، فللفرس والحمار والثور والأسد والفيل أضعاف ما له من البأس والقوة، ولما كان العدوان طبيعيّاً في الحيوان جعل الله لكل منها عضو يدافع به عن نفسه، كالقرون الناطحة والمخالب الجارحة، أما الإنسان فليس له سوى الفكر واليد. فاليد "مُهَيّئة للصّنائع بخدمة الفكر، والصّنائع تُحصّل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدّة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرّماح التي تنوب عن

*– يقصد بالحكماء هنا كل من أرسطو اليوناني وابو نصر الفارابي الإسلامي اللذين دافعا في كتاباتهما السياسية عن فكرة "الإنسان مدني بطبعه".

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 39.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 39.

القرون الناطحة"[1]. لكن الواحد من البشر بحاجة إلى التعاون مع أبناء جنسه، ليس فقط لصنع الأسلحة، بل لاستعمالها أيضاً في ردّ الحيوانات ولاسيما المفترسة منها. إذن هذا الاجتماع ضروري للنوّع الإنساني وإلاّ لم يكمل وجودهم، وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم.

ب–ضرورة الملك في الاجتماع: لابدّ لاجتماع الناس، إذ حصل، من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليس السلاح بين أيديهم بكافٍ لذلك لأنه لجميعهم على السواء، كما أنه لا يعقل أن تقوم حيوانات بدفع عدوان بعضهم عن بعض لقصور جميعها عن مداركهم. لابد إذن من وازع للبشر "يكون واحداً منهم له عليهم الغلبة والسّلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدّ إلى غيره بعدوان"[2].وقد أكّد **ابن خلدون** على أن خاصية السلطة أو الدولة أو الملك خاصية إنسانية طبيعية ولا بدّ له منها. وقد توجد هذه الخاصية عند بعض الحيوانات كالنحل والجراد، إذ تنقاد لرئيس لها متميز عنها في خَلْقِهِ وجُثْمانه، "إلاّ أنّ ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكرة والسياسة"[3].

لكن بعض الفلاسفة، كما يرى **ابن خلدون**، ذهبوا إلى أن "الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بدّ أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التّسليم له والقبول منه حتّى يتمّ الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييفٍ"[4]، إذ حاول الفلاسفة إثبات النبوّة بالدليل العقلي، وأنها طبيعية في الإنسان، غير أن هذه القضية غير برهانية، كما يرى **ابن خلدون**، فأهل الكتاب والمتّبعون للأنبياء، في رأيه، قليلون بالنسبة إلى الذين ليس لهم كتاب، ومع ذلك كانت لهؤلاء ولا تزال الدول والآثار. إن رد **ابن خلدون** على أطروحة الفلاسفة هاته، هو دليل واضح على تعلّق **ابن خلدون** بقانون السببية الطبيعية.

ج–أثر الإقليم في الاجتماع من حيث المناخ (الإنسان والبيئة): أصبحت العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية مجالاً هاماً من مجالات البحث فيما الآن يعرف باسم **علم اجتماع البيئة** (Environment Sociologie) ويبحث هذا الفرع في تأثير البيئة بمختلف عناصرها ومكوناتها في النشاط الاجتماعي والاقتصادي، بل وفي الطابع القومي للأمم، وجدير بالذكر أن هذا المبحث احتل جزءاً كبيراً من اهتمامات **ابن خلدون** وخصص له فصولاً مطولة في "المقدمة".

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 39.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 40.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 40.

[4]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 40.

عقد **ابن خلدون** فصلاً تناول فيه **الأقاليم** وخصائص البيئة، وأوضح مدى تميزها بعضها عن بعض بدرجة الحرارة والبرودة، وهو في تقسيمه لهذه الأقاليم يسير على ما وصفه الجغرافيون القدماء من تقسيم للأرض إلى سبعة أقاليم، ثم تقسيم كل إقليم إلى عشرة أجزاء، ثم لاحظ **ابن خلدون** أن **المناخ** يلعب دوراً في ألوان البشر وأخلاقهم وطبيعتهم، وأنه مرتبط كذلك بحالة العمران البشري. ومن ثم نلاحظ أن بعض الأقاليم تكون في حالة اعتدال من حيث درجة الحرارة والبرودة، وينطبق ذلك على الإقليم الرابع الذي يقع في وسط الأقاليم السبعة، وكذلك نجد الاعتدال أيضاً في الإقليمين الثالث والخامس اللذين يجاوران هذا الإقليم المتوسط، غير أنها تكون بعيدة عن الاعتدال في الإقليمين الثاني والسادس، وأبعد من ذلك بكثير في الإقليمين الأول والسابع. إنّ اعتدال الحرارة والبرودة يساعد على وفرة العمران، وأما إفراط الحرارة فيتساوى مع إفراط البرودة في عدم المساعدة على ذلك. ولعل هذا هو ما يفسر انتشار العمران والمدن والامصار والعلوم والصنائع والسياسة والملك في الأقاليم المتوسطة المعتدلة.

ولقد كتب **ابن خلدون** يصف حالة العمران في هذه الأقاليم يقول: "فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حَفافيه من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما والثاني والسادس بعيدان عن الاعتدال. والأوّل والسّابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصّنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكوّن في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسّطة مخصوصة بالاعتدال وسكّانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتّى النبوات، فإنّما توجد في الأكثر فيها. ولم نقف على خبر بعثةٍ في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أنّ الأنبياءَ والرّسل إنما يختص بهم أكمل النّوع في خلْقِهم وأخلاقهم"[1].

وأهل هذه الأقاليم، كما يرى **ابن خلدون**، أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، "ويَبْعَدُون عن الانحراف في عامة أحوالهم وهؤلاء هم أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقيين والهند والسند والصين وكذلك الأندلس، ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين"[2]. وإذن، فالتوسط والاعتدال في المناخ مرتبط بازدهار الحضارة في الأقطار المختلفة التي يعددها **ابن خلدون** كنماذج على قيام الحضارات.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 69.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 69.

ثم ينتقل **ابن خلدون** إلى وصف طبيعة العمران في الأقاليم البعيدة عن الاعتدال، فيقول عنهم: "فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدَمُها غريبة التكوين، ماثلة إلى الانحراف، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال، يَقْرُبُ عَرَضُ أمزجتهم وأخلاقهم من عَرَضِ الحيوانات العُجْمِ ويَبْعُدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الدّيانة أيضاً، فلا يعرفون نبوّة، ولا يدينون بشريعة إلاّ من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام"[1].

ومن خصائص سكان هذه الأقاليم المنحرفة أن الدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال بني البشر، وهم أقرب إلى "الحيوانات أو البهائم" على حد تعبير **ابن خلدون**. وعلى العكس من ذلك تماماً يمتاز أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، بأنهم أهل الاعتدال في خُلْقِهِم وخَلْقِهِمْ وسيرهم و"كافّة الأحوال الطّبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمساكن، والصّنائع، والعلوم، والرّئاسات والملك، فكانت فيهم النبوءات، والملك والدّول والشّرائع والعلوم، والبلدان والأمصار والمباني والفِرَاسَة والصّنائع الفائقة، وسائر الأحوال المعتدلة"[2].

ثم ينتقل **ابن خلدون** إلى تناول أثر **الهواء** في أخلاق البشر، فتعرض إلى أخلاق أهل السودان، ويوضح كيف تؤثر الحرارة في أمزجتهم، وتؤثر في أصل تكوينهم، وتتصل حرارة الهواء بأرواحهم، لذلك يحدث لهم فرح، وينبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور، وهنا يعترض **ابن خلدون** على تفسير **المسعودي** لخفّة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم، إذ أرجعه إلى ضعف أدمغتهم، يقول **ابن خلدون** على هذا الاعتراض: "وتعرّض المسعودي للبحث عن السّبب في خفّة السّودان وطيشهم وكثرة الطّرب فيهم وحاول تعليله فلم يأتِ بشيء أكثر من أنّه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي أنّ ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم، وهذا كلام لا محصّل له ولا برهان عليه"[3]، إذن فسبب الخفّة هاته هو الهواء وليس لسبب عضوي.

وأما المقدمة الخامسة فيخصصها **ابن خلدون** لمناقشة اختلاف أحوال العمران في الخِصْبِ والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم. وهو في هذا الصدد يقرر أن الأقطار لا تتساوى في الخِصْبِ، والأقوام لا تتمتع بدرجة واحدة من رغد العيش، لأن "هناك أقطار وأقاليم توفر لأهلها خِصْبُ العيش من الحبوب والأَدَمِ

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 69.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 70.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 72.

والحنطة والفواكه لزكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران"[1]. وهناك أقطار لا توفر لأهلها ذلك، فسكان تلك الأقطار يكونون في حالة شظف من العيش، أنهم "يفقدون الحبوب والأَدَمَ جملةً، وإنّما أغذيتهم وأقواتهم الألبان واللّحوم"[2]. كذلك يرى **ابن خلدون** أن خصائص الأقوام تختلف باختلاف خِصْبِ الأراضي التي يعيشون عليها، ونوع الأغذية التي يتغذون بها، وهو في ذلك يقول: "إنّ أثر هذا الخِصْبُ في البدن وأحواله يظهر حتّى في حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممّن يأخذ نفسه بالجوع والتّجافي عن الملاذّ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل التّرف والخِصْبِ، بل نجد أهل الدّين قليلين في المدن والأمصار لما يعمّها من القساوة والغَفْلة المتّصلة بالإكثار من اللُّحْمان والأَدَمِ ولُبابِ البُـرّ. ويختصّ وجود العبّاد والزّهّاد لذلك بالمتقشّفين في غذائهم من أهل البوادي"[3]، ويعود **ابن خلدون** لكي يقرر "أن الجوع أصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه لمن قَدَرَ عليه، أو على الأقل الإقلال منها، وإنّ له أثراً في الأجسام والعقول في صفائها وصلاحها كما قلناه"[4].

د–مجالي علم العمران البشري (الحياة البدوية والحضرية): التفرقة التي أقامها **ابن خلدون** بين مقومات الحياة البدوية والحياة الحضرية تمثل في حد ذاتها إضافة جوهرية تخدم محاولته المنظمة لإقامة علم العمران على أسس واقعية، وفي ضوء تحديد واضح لمجالين رئيسيين من مجالات البحث في علم الاجتماع. ويمكن القول أن هذه الفروق التي صورها **ابن خلدون** مبكراً، كانت بمثابة محاولة أولى في مجال الفروق الريفية الحضرية التي أصبحت تمثل محوراً لاهتمامات علماء الاجتماع الريفي والحضري المعاصرين على السواء.

يقيم **ابن خلدون** تفرقته في جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية بين البداوة والحضر. فالبدو أقدم من الحضر وسابق عليه، بل إن البادية هي أصل العمران. والأمصار والمدن مَدَد لها. ومعنى ذلك، وبعبارة أخرى، أن الحياة الزراعية هي الأصل، وأن الحياة الحضرية تقوم عليها، وتنشأ عنها. فأهل البدو في الفكر **الخلدوني** هم "القائمون على الْفَلْحَ من الغراسة والزراعة، تدعوهم الضرورة إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر... ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرّفه دعاهم ذلك إلى السّكون والدّعة، وتعاونوا في الزّائد على الضّرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنّق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 72.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 72.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 73.

[4]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 75.

للتحضر"[1]، وإذن **فالبدو** حين تتسع أمامهم آفاق الحياة يتجهون إلى الاستقرار والتحضر، أي أن التحضر يعني الإقامة في المدن، فـ "الحَضَرُ معناه: الحاضرون أهل الأمصار والبلدان"[2].

والحياة البدوية هي حياة البساطة أو التلقائية، أو على حد تعبير **ابن خلدون** "الحياة الطبيعية"، على حين تتسم حياة الحضر بأنها أكثر تعقيداً وتركيباً، "فأهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الْفَلْحَ والقيام على الأنْعام وأنّهم مُقْتَصِرون على الضّروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد"[3]. ويضيف **ابن خلدون** أسلوب الإقامة البدوية بقوله: "يتخذون البيوت من الشَّعَرِ والوَبَرِ أو الشَّجَرِ أو من الطّين والحجارة غَيْرَ مُنَجَّدَةٍ، إنّما هو قصد الاستضلال والْكَنّ، لا ما وراءه وقد يأوون إلى الغيران والكهوف"[4]، وكذلك الأمر فيما يتعلق بأساليب صنع الطعام والغذاء، إذ يقول: "وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج أو بغير علاج البتة إلاّ ما مسّته النار"[5].

وعلى العكس من ذلك نجد **الحياة الحضرية** تتسم بالتعقيد، فهي حياة الصنائع والترف والكماليات، ثم "تزيد أحوال الرّفه والدّعة فتجيء عوائد التّرف البالغة مَبَالِغَهَا في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والدّيباج وغير ذلك، ومُعَالاة البيوت والصّروح وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوّة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويُعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحَضَر"[6]، وإذن فالحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي، والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلاّ إذا كان الضروري حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة.

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 96.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 96.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 96.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 96.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 96.

[6]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 96.

وهكذا يقرر **ابن خلدون** بكل وضوح أن الحياة البدوية متقدمة في سلم التطور الحضاري على الحياة الحضرية، إلاّ أنّ غاية الذين يقيمون في البدو هي أنّ يصلوا إلى مرتبة التحضر، فكانت القبائل البدوية تسعى إلى الاستقرار الحضري، ولهذا نجد "التمدّن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها، ومتى حصل على الرّياش الذي يحصل له به أحوال التّرف وعوائده عَاجَ إلى الدّعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة وهكذا شأن القبائل المتبدّية كُلُّهُمْ"[1]، وبينما نجد هذه الرغبة القوية واضحة عند أهل البادية، نجد على العكس من ذلك أن الحضري لا يتشوق إلى أحوال البادية، إلاّ لضرورة تدعو إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته.

وبعد ذلك كله ينتقل **ابن خلدون** إلى تحديد السمات الاجتماعية والثقافية والأخلاقية لسكان المدن والبوادي، فيقرر بداءة أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، ويرجع ذلك إلى أن حياة أهل البدو هي "حياة الفطرة الأولى، وأما أهل الحَضَرِ لكثرة ما يعانون من فنون الملاذّ وعوائد التّرف، والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخُلْقِ والشّر، وبعدت عليهم طرق الخيّر ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك"[2]. على حين نلاحظ أن أهل البدو يقبلون على الدنيا بقدر، أي أن إقبالهم لا يتعلق إلاّ بالضرورة. ثم ينتقل **ابن خلدون** إلى سمة اجتماعية أخرى، وهي أن أهل البدو أقرب إلى **الشجاعة** من أهل **الحَضَرِ**، ومرد ذلك إلى انغماس أهل الحضر في النعيم والترف، وارتباطهم بالحامية التي تولت حراستهم، والحاكم الذي يسوسهم، حتى تنزّلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال أُبِي مَثْواهم. أما أهل **البدو** فهم متفردون عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، ومن ثم صار لهم البأس خُلُقاً والشجاعة سجيّةً. وأخيراً يلاحظ **ابن خلدون** أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم، يقول **ابن خلدون** في هذا الشأن: "وأمّا إذا كانت الأحكام بالعقاب فَمُذْهِبَةٌ للبأس بالكليّة لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلّة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك"[3]، أما البدو، في نظر **ابن خلدون**، فهم بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب.

ويقرر **ابن خلدون** أن الحياة البدوية تتسم بسيادة القبيلة وسيطرة القبائل أهل العصبية، وتمارس القبيلة القهر الاجتماعي وضبط السلوك عن طريق العرف والعوائد. أما جهاز الضبط الاجتماعي في المدينة فيسيطر عليه الحكام ورجال الدولة والإدارة، يقول **ابن خلدون**: "فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 97.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 99.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 100.

والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يَعْدُو عليه، فهم مكبوحون بحكمة القهر والسّلطان عن التظالم إلاّ إذا كان من الحاكم نفسه"[1]، أما نظام الحماية في البدو فعائد إلى مشائِخُهُم وكُبَرَاؤُهُم، يقول **ابن خلدون** حول نظام الحماية البدوي "وأمّا أحْيَاُء البَدْوِ فَيَزَعُ بَعْضُهُمْ عن بَعْضٍ مَشَائِخُهُمْ وكُبراؤهم بما وَقُرَ في نفوس الكافّة لهم من الوقار والتّجلّة"[2]، لذا ترى أهل البدو ذوي إقدام وبسالة لا يعتمدون إلاّ على أنفسهم، فهم أقدر على التغلّب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، وكلما كان البدو أكثر توحشاً، كانوا أقرب إلى القوة والغلبة.

الخاتمة: من خلال ما تم عرضه من أفكار الفلسفة الاجتماعية **الخلدونية**، نلاحظ أن العلامة **ابن خلدون** كان يدرس الظواهر الاجتماعية في حالة استقرارها وفي مظاهر تطورها، وإذا جاز لنا أن نعبر عن ذلك بالمصطلحات العلمية الاجتماعية الحديثة نقول أن **ابن خلدون** كان يدرس الظواهر من الناحيتين **الإستاتيكية** و**الديناميكية**، أي أنه تفطن إلى أهمية الدراسة **الداينماتيكية** (التطورية) إلى جانب عنايته بدراسة الظواهر من الناحية التشريحية، أي الحالة التي هي عليها في مكان وزمان معينين. فقد عنى **ابن خلدون** في دراسته لكل طائفة من طوائف النظم العمرانية بأن يمزج بين هاتين الناحيتين، فكان يدرس عناصر الظاهرة وأجزائها ووظائفها وما إلى ذلك من مسائل الدراسة **الستاتيكية** ويدرس في الوقت نفسه تطورها والقوانين التي تخضع لها في هذا التطور.

والطريقة التي سار عليها **ابن خلدون** في هذا السبيل طريقة سليمة لأنه من المتعذر في علم مثل علم الاجتماع أن نَفْصِلَ في دراستنا بين الناحيتين التشريحية والتطورية كما فعل **أوجست كونت** فيما بعد وأدى به هذا الفصل إلى أخطار كثيرة وهنت عظمة بحوثه وقللت من شأنها.

وأخيراً أكد **ابن خلدون** على أهمية الفصل بين الحقائق الطبيعية والاجتماعية من جهة والقيم الاخلاقية والمثالية من جهة أخرى، وقال بأن الكاتب والمفكر الاجتماعي ينبغي عليه الفصل بين الحقيقة والخيال لكي يستطيع القارئ أو التلميذ مسك الحقائق والتعرف على القيم والمثل إن وجدت. والعالم الاجتماعي الحقيقي يجب أن يكون مهتماً فقط بوصف وتحليل وعرض الحقائق كما هي مع عدم إدخال أهوائه ومقاصده ونزعاته النفسية في كتاباته الاجتماعية والسياسية.

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 101.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 101.

هناك العديد من علماء الاجتماع الذين اعتبروا العلامة العربي **ابن خلدون** هو مؤسس علم الاجتماع، وأنه أقامه على دعائم سليمة. فقد اعتقد الباحث **بارنس Barnes** أن أهم تجديد **لابن خلدون** هو عرضه المُتْقَنْ لِوِحْدَة واستمرار العمليات التاريخية، كما أنه توصل إلى فكرة المراحل التي تمر بها المدينة، وكشف في وضوح أن الحضارة في تغير مستمر مثل حياة الفرد تماماً، وأشار بوضوح إلى اتحاد العوامل النفسية والبيئية في عمليات التطور التاريخي. وأيضاً يرى **سوروكينSorokin**، وهو من أكبر علماء الاجتماع المعاصرين، أن **ابن خلدون** ناقش تقريباً جميع المسائل التي ترد دائماً في موضوعات علم الاجتماع وفروعه المختلفة في ضوء اصطلاحاته عن الحياة البدوية والحياة الحضرية، وتبدو كثيراً من آرائه إذا نظر إليها من وجهة نظر علم الاجتماع الحديث. ويمكن وضع **ابن خلدون** جنباً إلى جنب مع أفلاطون وأرسطو وفيكو وأوجست كونت على أنه أحد مؤسسي علم الاجتماع.

المحاضرة السابعة: مفهوم التربية وخصائصها عند ابن خلدون

تمهيد: يعتبر موضوع التربية والتعليم من أبرز الموضوعات التي أخذت حظاً وافراً من الدراسة والاهتمام البالغ عبر التاريخ، باعتباره أساس نهضة ونجاح المجتمعات والأمم، وعامل جوهري للتقدم الحضاري وصناعة الأجيال. وليس الحديث عن التربية والتعليم وليد مرحلة أو عصر بعينه، بل هي القضايا التي عرفتها الحضارات المختلفة على مرّ التاريخ، بدءاً بالحضارات الشرقية قبل الميلاد، ومروراً بالحضارة اليونانية والإسلامية ووصولاً إلى الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، حيث تطور البحث فيها بتطور المؤسسات التعليمية والتربوية، وتطور المناهج والنظريات والدراسات في هذا الصدد.

وفي هذا السياق نتطرق في هذه المحاضرة إلى إحدى الإسهامات المتميزة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي والتي قدّمها العلامة **عبد الرحمن ابن خلدون** في القرن الثامن الهجري –الربع عشر ميلادي، مُقدماً أفكاراً رصينةً وإشارات تربوية عميقة تجد صداها في المناهج التربوية والتعليمية المعمول بها اليوم. وقد جاءت أفكاره التربوية والتعليمية هذه موزعة على أكثر من خمسة عشر فصلاً من فصول "مقدمته" وخصوصاً الباب السادس منها المعنون بـ "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال".

لقد نشأ **ابن خلدون** وترعرع في أحضان والده الذي كان معلمه الأول في المنطقة التي تعرف الآن في تونس بـ "تربة الباي"، وقد جمع في تعلمه بين المنقول والمعقول، بدء من حفظه للقرآن الكريم على عدة روايات، ثم دراسته معظم علوم عصره من فقه ومنطق، وعلوم اللسان وغيرها، على يد كبار العلماء والأدباء الذين وفدوا إلى تونس في ذلك الوقت، من بلاد الأندلس وغيرها.

ولا شك أن الفترة التي قضاها في البيئة المصرية التي ناهزت رُبْعُ قرن من الزمن حتى وفاته هناك وممارسته لمهنة التدريس في مدارسها المختلفة، وخاصة الأزهر الشريف، قد مكنته من إتقان فنون التعليم والتربية وتطويرها، ونقل خبراته الغزيرة والمتميزة في ذلك إلى تلامذته الوافدين إلى مصر من مختلف الأمصار العربية والإسلامية.

لقد أخذ الحقل التربوي والتعليمي حيزاً كبيراً ضمن اهتماماته واجتهاداته العلمية، بالرغم من أن جل الدراسات التي عكف عليها الدارسون من البيئة العربية الإسلامية ومن خارجها انصبت حول إسهامات العلامة في التاريخ وفلسفته وعلم العمران البشري، ولم يولوا أهمية كبيرة لجانب مهم في فكره وهو جانب التنظير التربوي الذي لا يقل

أهمية عن الجوانب الأخرى. ونحن في هذه المحاضرة سنلتقي **بابن خلدون المربي**، بعدما تعرفنا على **ابن خلدون** عالم التاريخ، وفيلسوف التاريخ، وعالم الاجتماع البشري.

اعتمدنا في هذه المحاضرة بالأساس على جمع وتحليل الأفكار التربوية **لابن خلدون** والتي جاءت متناثرة بين مختلف أبواب وفصول كتابه الشهير "المقدمة"، بحيث استعنّا بنصوصه الأصلية –كما فعلنا في المحاضرات السابقة – ثم عرجّنا على مختلف القراءات والشروحات التي قدمت حول هذه النصوص فيما يتعلق بموضوع الدراسة.

ومن جهة أخرى حاولنا تدعيم هذا العمل ببعض المقاربات النقدية في سياق إبراز علاقة التأثير والتأثر بين ما قدمه **ابن خلدون** وما قدمه فلاسفة وعلماء التربية الغربيين بالنسبة لقواعد المنهج التربوي والتعليمي. ومثلما ثار **ابن خلدون** على الوضع التربوي السائد في عصره، فقد قدّم رجال التربية المحدثين البدائل التي يرونها نافعة للتغيير الاجتماعي والحضاري من خلال الآليات والوسائل الملائمة واقعياً ومنهجياً، وفي هذا الصدد حاولنا إبراز قوة الفكر التربوي الخلدوني وراهنيته، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية: ما هي الرؤية الفلسفية التي قدمها **ابن خلدون** لتأسيس منهج في التربية والتعليم؟ فيم تتمثل مبادئ وقواعد هذا المنهج التربوي؟ ما مدى تأثير التنظير التربوي الخلدوني في فلسفة التربية التي جاءت بعده؟

1–التربية عند ابن خلدون: تجدر الإشارة إلى أن لفظة "التربية" في حد ذاتها غير واردة فيما كتبه **ابن خلدون** في هذا الصدد، غير أن أفْكَارِه التربوية تتضح من خلال عرضه للآراء التعليمية المرتبطة بفلسفته التربوية عموماً، هذه الفلسفة جعلته ينظر إلى التربية والتعليم نظرة كلية، تشمل العلوم والأخلاق وتتناول طرق اكتسابها من التعليم والتلقين والمباشرة والممارسة، بمعنى أن التربية عنده تعني نقل معارف وخبرات السلف للخلف عن طريق التلقين أو المحاكاة، لتمكين الخلف بعد ذلك من الابتكار والتجديد.

ركز **ابن خلدون** على ضرورة وضع منهج خاص بالتربية، ذلك المنهج الذي لا تختلف أسسه ومبادئه عما يدعو إليه علم اللسان التربوي الحديث، بل يتميز عن المناهج الجديدة ببساطته وتدرجه في المعرفة واستناده إلى الحفظ والذكر، وتمسكه ببساطة المعلم، وبنظام صارم للثواب والعقاب.

وتظهر معالم منهجه التربوي في الطريقة الناجعة التي رسمها في تعليم الناشئة، وفي تحديده للآداب والشروط الواجب توفرها في المعلم والمتعلم، فقد أكد صراحة أن عملية التعلم والتعليم طبيعية في العمران البشري، فالإنسان متميز عن سائر خلق الله بالفكر الذي يهتدي به، فهو تواق إلى تحصيل ما ليس عنده من الإدراك، فينشأ عن

ذلك موقف تعلمي. وتقوم عملية التعلم عادة على ثلاثة أعمدة، وهي المعلم والمتعلم والطريقة. وتتحقق الأهداف التربوية والتعليمية بمقدار ما يتوفر لهذا الموقف التعليمي من شروط، ذلك أن التعلم عموماً هو اكتساب العلوم واجتلابها إلى القلب، قال **ابن خلدون**: "إعلم أن العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها التصور للحقائق أولا، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها"ومن الصعب الفصل في أي علم بين المنهج والموضوع، فبدون منهج تصبح كل دراسة علمية لأي موضوع أو ظاهرة مستحيلة، فلا يمكن تطبيق أي منهج، دون توفر موضوع.

2-سمات المعلم والمتعلم عند ابن خلدون:

أ- علم المعلم بأسس التربية: يعتبر "المعلم" العنصر الأساس في العملية التربوية، فهو المتصرف في قلوب البشر، وهو أيضا بمثابة الطبيب المعالج للنفس من مرضها وجهلها بالعلوم، بل إن مهمته أخطر فيما يرى " أبو حامد الغزالي" من مهمة الطبيب؛ لأن الأول متصرف في العقول والقلوب في حين أن الثاني متصرف في الأبدان، وشتان ما بين النفس والبدن، فمهمته إذن شريفة، إلى الحد الذي تجعله وريثاً للأنبياء، ومن تصدر لهذه المهمة فقد تقلّد أمراً عظيماً يفرض عليه آداب وشروطاً، كأن يكون المربي قادراً على التعليم، وذا كفاءة، غير مستبد، ولا يكون قاسيا غليظاً مع المتعلم؛ لكي لا يجره إلى الكذب: "وذلك أن إرهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة ومن كان مَرْبَاه بالعسف والقهر من المتعلّمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيّق عن النّفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحَمَلَ على الكذب والخُبْثِ وهو التّظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعَلَّمَه المَكْرَ والخديعة"[1]. وأن يكون المعلم أيضاً ذا ثقافة عامة تمكنه من إفادة المتعلمين إفادة متنوعة، توسع في الوقت نفسه من أفقه المعرفي وتحفظه من بلبلة أفكارهم بالمعلومات الخاطئة أو المعارضة أو من مغبة التعصب الأعمى ضد العلوم.

ب- الخبرة: دعا **ابن خلدون** المربين إلى عدم الاستكثار من العلوم الآلية التي لا ينبغي أن توسع فيها الأنظار ولا توسع فيها المسائل، منها على سبيل المثال لا الحصر علم النحو، وبرّر ذلك بأن التعمق والاستكثار من مسائله المقفلة سيخرجها عن المقصود، ويصير الاشتغال بها لغواً، خاصة ونحن نعلم أن النحو العربي أنحاء ومدارس مختلفة، وأن الهدف الأسمى منه هو معرفة صواب الكلام من أخطائه، وإصلاح الألسنة من لحن أو لكنة.

[1] - ابن خلدون المقدمة، مصدر سابق، 436.

وعليه فإن الاشتغال والإكثار من المسائل، يصير في رأيه من باب اللغو، جاء ذلك في قوله:"... وهذا كما فعله المتأخرون في صناعة النحو... لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها نقلاً واستدلالاً، وأكثروا من التفاريع والمسائل بما أخرجها عن كونها آلة وصيرها مقصودة لذاتها. وربما يقع فيها لذلك أنظار ومسائل لا حاجة بها في العلوم المقصودة بالذات فتكون لأجل ذلك من نوع اللغو، وهي مضرّة أيضا بالمتعلمين على الإطلاق.

ج– الجد والإخلاص: ألح **ابن خلدون** على عدم الانتقال من مسألة علمية إلى مسألة أخرى قبل فهم المتعلم للمسألة الأولى، ولذا يجب عليه الاستمرار في تلقين المسألة الواحدة إلى أن ينتهي منها، ويتحقق أن المتعلم قد استوعبها، وحذر من انقطاع المجالس والتفريق فيما بينها؛ لأن ذلك يؤدي إلى النسيان أولاً، ويؤول إلى عدم تعلق المسائل بعضها ببعض ثانياً، جاء ذلك في قوله: "وكذلك ينبغي لك أن لا تُطَوِّلَ على المتعلم في الفنّ الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها، لأنّه ذريعة إلى النّسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض"[1].

كما نبّه إلى عدم الخلط بين المسائل، في قوله: "... ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم ألا يُخْلَطَ على المتعلم عِلْمَانِ معاً، فإنّه حينئذ قلّ أن يَظْفَرَ بواحد مِنْهُمَا، لما فيه من تقسيم البَال وانصرافه عن كل واحد مِنْهُمَا"[2]، وهو بهذا يؤكد على الجانب المنهجي في طريقة التلقين، بعدم الخلط بين عِلْمين؛ لأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى خيبة الأمل لدى المتعلم، حيث يصرف باله، ويضعف ملكته في النفس أو يؤخرها على الأقل؛ لانصراف الذهن، مما ينبغي الاهتمام بمسائل العلم المُـولدة للملكة العلمية وعدم الخلط بينها.

د– مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين: ينبه **ابن خلدون** من خلال آرائه التربوية إلى الإقرار بمراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين، فالعوامل النفسية والجسمية والبيئية تؤدي دوراً أساسياً في تحديد حجم التعلم، بحيث يتفاوت ذلك الحجم بين فرد وآخر، فالأفراد يختلفون في درجة الذكاء وفي قدرة الاستيعاب: "... وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه.

ومراعاة هذا المبدأ أكده العلم اللساني الحديث؛ ذلك أن الأنام لا يتكلمون على منوال واحد، بل تجدهم، حتى في حالة انتمائهم إلى المحيط الاجتماعي نفسه، يختلفون في سرعة السرد، ويتفاوتون في رصيدهم من المفردات ويتمايزون من حيث الصوت، ومن جملة تلك الفروق، ما يلاحظ لدى الناس من أن لكل واحد منهم أسلوباً

[1]– ابن خلدون المقدمة، مصدر سابق، 432.

[2] – ابن خلدون المقدمة، مصدر سابق، 432.

ينفرد به في الإنشاء الأدبي، وفي سرعة تحصيل العلم والمعرفة. ومن هنا طولب القائمون على عملية التعلم ابتداءً من الأنبياء إلى الأساتذة والمربين بأن يخاطبوا الناس على قدر عقولهم.

3–شروط المتعلم: من بين الشروط التي يجب توفرها في المتعلم هي:

أ–حسن الإصغاء: إن المتعلم مطالب في بداية تعليمه بالإصغاء لمعلمه واستيعاب العلوم المختلفة عنه قبل أن يتطرق للاختلافات بين المذاهب، ذلك أن السمع أو الإنصات هو أبو الملكات اللسانية في نظر" **ابن خلدون**"، فالشيء الذي يعين المتعلم على فتق لسانه بالمحاورة والكلام والمناظرة، هو الانغماس الكلي في وسط لغوي عفوي، إذ يسمع ثم يقلد أو يردد ما يسمعه، و هذا ما طرقه "**ابن خلدون**" في معرض تفسيره لقول العامة أن اللغة للعرب بالطبع، حيث يقول: "فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها...ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم فالتعليم في الصغر أشد رسوخا وهو أصل لما بعده "لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى حسب أساس وأساليبه يكون حال من ينبني عليه.

ب– الاستعداد: على المتعلم الاستعداد للتعلم والتفرغ للعلم، والابتعاد عن إغراءات الدنيا وشهواتها: "فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً ويكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال والأمثال الحسية ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلا ولن يتأتى ذلك إلا بإقامة علاقة عاطفية بين المعلم والمتعلم، ودعا **ابن خلدون** المتعلم إلى ضرورة التحلي بالمنطق والاستمطار برحمة الله متى أقفلت وأعوز عليه فهم المسائل، فالعلم من عند الله.

ج–ملازمة العلماء وشدّ الرحال في طلب العلم: إن ترسيخ ملكة العلم يكون بملازمة رجال العلم، ذلك أن طرائق شيوخ العلم متعددة، فلكل طريقته الخاصة في تلقين العلوم، وعلى المتعلم الذي يريد الاستزادة من العلم وتقوية ملكته ملازمة الشيوخ، والرحلة إن اقتضى الأمر للالتقاء بشيوخ العلم: "فعلى قَدَرِ كَثْرَةِ الشُّيُوخِ يكون حُصُولُ الملكات ورُسُوخُها. والاصطلاحات أيضا في تعليم العلوم...فلقاء أَهْلِ العُلُومِ وتَعَدُّدِ المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طُـرُقِهِمْ فيها، فَـيُجَرّدُ العِلْمَ عَنْهَا ويَعْلَمُ أنها أَنْحَاءُ تَعْلِيمٍ وطُـرُقُ تُوصِلُ وتُنْهِضُ

قُوَاهُ إلى الرّسوخ والاسْتِحْكَامِ في المكان، ويُصَحَّحُ مَعَارِفَهُ ويُميزَها عن سواها مع تقويّة ملكته"[1]. وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم صراحة في معنى قوله، أنه من سلك طريقا يطلب فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رهناً لطالب العلم.

د–عدم الغوص في التجريد: حيث يشرح ابن خلدون هذه النقطة، ويرى أن العلماء يكثر خطأهم بسبب إمعانهم في الغوص في المعاني وتجريدها من محسوساتها وإطلاق أحكامها بشكل قوانين عامة، لذلك فعلى طالب العلم ألاّ يفارق نظره المواد المحسوسة للتأكد منها قبل أن يرسخ في ذهنه حُكْمُهُ عليها.

4–آراء ابن خلدون التربوية: يرى **ابن خلدون** أن الغرض من التربية تحقيق الهدف الديني وهو العمل للآخرة، والهدف العلمي وهو العمل للدنيا، مسترشداً بقوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (سورة القصص: الآية 77) ومن آرائه التربوية ما يلي:

أ–**التعليم في الصغر:** يشير **ابن خلدون** أن تقديم المعرفة للطفل في سن ما قبل المدرسة يجب أن يتم بوسائل الإيضاح والأمثلة الحسية. كما ينادي **ابن خلدون** بأهمية التعليم في الصغر، لأن التعليم في الصغر أشد رسوخاً، وهو أصل لما بعده، لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات، وعلى حساب الأساس وأساليبه يكون حال ما يبنى عليه، ويؤكد **ابن خلدون** على أهمية تنمية الملكات اللغوية عند الأطفال إلى أن تتأصل فيهم عن طريق التلقين اللغوي وتكرار الاستعمال، وهي رؤية ثاقبة في مجال النمو اللغوي عند الطفل، فالملكات اللغوية تصير طبعاً عند الطفل والطبع لا ينمو إلاّ بتكرار الأفعال.

ب–رأيه في تعليم الأطفال: يرى **ابن خلدون** أن ضرب الأطفال وقسوة الآباء على الأبناء يؤثر على الطفل ويدفعه إلى الكذب والنفاق، ويقتل فيه روح الحميّة والعزة، ويصبح سلبياً يتكل على غيره، وبذلك تفسد معاني الإنسانية، وتُبْعَدُ النفس عن الفضائل والخلق الجميل، لذلك أوجب **ابن خلدون** ألا يشتد المعلم أو الوالد في تأديب الطفل.

5–شروط وآداب المعلم الصالح عند ابن خلدون: يعتبر **ابن خلدون** أن العلم واحد، وصناعته مختلفة، وبقدر ما يكون القائمون على هذه الصناعة قادرين على الإحاطة بطرقها وقوانينها وفنياتها، تكون هذه الصناعة مزدهرة

[1]– ابن خلدون المقدمة، مصدر سابق، 437.

ومحققة لأهدافها، باعتبار أن المعلمين هم سند هذه الصناعة، ونجاح هذه الأخيرة مرهون بتوفر شروط وآداب معينة في المعلم الصالح هي:

أ- الإلمام بفن التدريس من حيث الجمع بين الطريقة والمادة، فيكون المعلم متعمقاً في مادته، ومتمكناً منها، وملماً بطرق تدريسها للناشئة، وهذا يتطلب إلمامه بنفسية المتعلمين ودرجة استعدادهم ومواهبهم.

ب- القدرة على التدريس اللفظي مع استخدام وسائل الإيضاح اللازمة والمناسبة لتوضيح المادة، ووضعها في مواقف مناسبة تقوم على التدرج والتكرار في شرح محتوى المادة.

جـ- القدرة على تهذيب الأطفال والمتعلمين من خلال المعاملة الحسنة، والتفاهم دونما إفراط، فتكون المعاملة مبنية على توازن في اللين والقسوة بما يحفظ على المتعلمين شخصيتهم ونفسيتهم في الإقبال على التعليم والتعلم بشوق ورغبة.

د- استخدام القدوة الحسنة في التعليم، فيكون المعلم قدوة حسنة لتلاميذه، باعتبار القدوة السليمة أنجح الوسائل إلى تعليم الأخلاق وغرس أصول الفضائل في النفوس، فالأطفال يتأثرون بالتقليد والمحاكاة والمثل العليا التي يرونها أكثر مما يتأثرون بالنصح والإرشاد.

هـ-مبدأ الجدل أو الحوار: وهو أسلوب يراه **ابن خلدون** مهماً لإنجاح العملية التعليمة، حيث يسمح بإيجاد موقف تعليمي فعّال يشارك في تفعيله المعلم والمتعلم على حد سواء، كما يساعد على تفتق الذهن وفك عقال اللسان الذي يكون بواسطته نقل العلم وحصول الملكة والحذق في العلوم[1]. لأجل ذلك ينتقد **ابن خلدون** طريقة الحفظ المتبعة في بعض البلاد الإسلامية آنذاك، وخاصة في المغرب فيقول واصفاً طريقتهم في التعليم: "فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً ولا يفاوضون وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، في يحصلون على طائل من التصرف في العلم والتعليم...وما أتاهم القصور إلاّ من قبل التعليم وانقطاع سنده، وإلاّ فحفظهم أبغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به، وظنّهم أنّه المقصود من الملكة العلمية، وليس كذلك"[2].

[1]- ابن خلدون، المقدمة، ص 398.

[2]-ابن خلدون، المقدمة، ص 398.

وفي مقارنة بين أهل المشرق وأهل المغرب، يرى **ابن خلدون** أن أهل المشرق أرسخ في صناعة تعليم العلم وأوفر على سند التعليم من غيرهم، ومرد هذا التفاوت حسبه إنما يعود إلى ما يحصل في النفس من آثار الحضارة والعمران، وتمكن سند التعليم عندهم، ووجود معلمين ملمين بصناعة التعليم، يمارسون أساليب المحاورة والمناظرة مع معلميهم. ولا شك أن مبدأ المحاورة في التعليم هو من بين الركائز الأساسية التي تعتمد عليها مناهج التعليم العصرية لإنجاح العملية التعليمية التربوية، وهي فلسفة قائمة بذاتها تؤمن بضرورة التواصل بين المتعلم والمعلم، وتعطي عناية لكل الجوانب الإنسانية المؤثرة في هذه العملية.

و–اختيار الأنسب للمتعلم من الفنون: لقد انتقد ابن خلدون الحالة التي كانت سائدة في عصره وأدت حسب رأيه إلى قصور العلم، وعدم تمكن ملكته عند المتعلمين، حيث جرت العادة على ضرورة حفظ الطلاب وتناولهم بالدراسة المستفيضة لجميع المؤلفات أو أكثرها في مختلف العلوم، على تشعبها وكثرة اصطلاحاتها مما يؤدي إلى مضيعة وقت وعمر الطالب دون تحقيقه للأهداف المرجوة من التعليم، وعلى هذا وجب على المعلمين أن يختاروا لطلابهم ما يفي بالغرض وتحقيق الهدف، ويكون ذلك باقتصارهم في التعليم على المسائل الأساسية فقط دون الإغراق في الشروحات والاختلافات المتنافرة[1].

وفي مقابل هذا ينبه **ابن خلدون** إلى نقطة أساسية ألا وهي لجوء كثير من المعلمين إلى التلخيص والاختصار في التعليم، وهذا بدوره يسبب ضرراً كبيراً على التحصيل لما فيه من حشو كثير من المعاني في قليل من الكلمات، مما يعسر الفهم، ويخلّ بالبلاغة، ومن ثم فإن ابن خلدون يلحّ على ضرورة اختيار الأنسب للمتعلم كم الفنون والتآليف، بحيث لا يؤدي ذلك إلى إعاقة التحصيل وفساد التعليم[2].

ز–مراعاة مقدرة المتعلم ومساعدته على الفهم: وهي فكرة مكملة لسابقتها، بحيث وجب على المعلم أن يقدم للمتعلم ما يوافق قدرته من معارف، ويساعده على استيعابها، وبالتالي تعريضه للنسيان بتفادي تطويل الفواصل بين الدروس والمجالس، وذلك بأن لا يخلط عليه علمان معاً، حتى لا يتشتت ذهنه وينصرف باله عن فهم الاثنين معاً[3].

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، ص 500.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، ص 500.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، ص 500.

ح–عناية المعلم بالطريقة التعليمية: من الواجب الأخلاقي والواجب المهني في نظر ابن خلدون أن يعتني المعلم بالطريقة التي يستخدمها مع طلابه أثناء التدريس، لأن في نظره يعود فساد التعليم إلى لجوء المعلمين إلى التلخيص والاختصار في دروسهم، فلا يتحقق مع هذا التصور البيداغوجي أي تعلم، بل كل ما في الأمر يحملون بهذه الطريقة حشو كبير من المعاني في قليل من الألفاظ، فيعسر معها الفهم. لهذا نجد ابن خلدون يقف موقفاً نقدياً من طرائق التعليم في عصره، ويبين مدى ضررها على المتعلم، منبهاً إلى تجنبها وتفاديها لأنها تجلب الخراب للعقول الإنسية، يقول ابن خلدون: "ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطُّرق والأَنْحاء في العلوم يولعون بها ويدوّنون منها برنامجاً مختصراً في كلّ علم يشتمل على حصر مسائله وأدلّتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. وصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسراً على الفهم وربّما عمدوا إلى الكتب الأمّهات المطوّلة في الفنون للتفسير والبيان فاختصروها تقريباً للحفظ"[1]، ويعلل ابن خلدون ذلك من واقع التعليم في بيئته التي عاينها وتربى في أحضانها متعلماً، ومربياً، وعالماً، وفقيهاَ. فضرب أمثلة في ميادين العلوم منها: علم الفقه وأصوله، وعلم اللغة العربية، وعلم المنطق، وهي في نظره فساد في التعليم وفيه إخلال بالتحصيل، وقد يفسد ملكات المتعلم واستعداداته وضياعها بهذا الاختصار. ويدل هذا على مدى اهتمام ابن خلدون بفطرة المتكوّن، وتعليمه بمبادئ العلم ومحتواه في كليته. وإن دل هذا على بناء القدرات العقلية ككسب الذاكرة واللغة، وشحذ بعض ملكات المعرفة، كالإدراك والإحساس، وشروط وعوامل المعرفة الصحيحة، فإنه يدل على مدى إدراك ابن خلدون لبناء قدرات الإبداع عند المتعلم من ذكاء، وتخيل فتدفع به إلى التفوق في العلم، الذي تم تحصيله بكل مقاييسه ومبادئه، وهذا المنطق البيداغوجي يدل على مقاربته بالبيداغوجيا الحديثة.

وبهذه الإشارات التربوية المهمة يكون **ابن خلدون** قد نبّه رجال التربية والتعليم سواء في زمانه أو في العصور اللاحقة إلى خطورة العملية التربوية التي لا ينبغي أن تغفل عن المنهجية الإنسانية التي تراعي ظروف المتعلم وقدراته النفسية والذهنية، ناهيك عن جودة الرسالة التعليمية وملائمة المحتوى لاستعدادات المتلقي بوصفه فاعلاً أساسياً في نجاح مهمة التعليم.

6–قواعد أساسية في منهج التعليم: زيادة على ما تم التطرق إليه من المبادئ والمبادئ التربوية التي تكلم عنها ابن خلدون، يجدر التنويه إلى بعض القواعد المهمة بالنسبة لمنهجية التعليم الناجحة وهي:

[1]– ابن خلدون، المقدمة، ص 431.

أ–قاعدة التدرج والتكرار التصاعدي: يعرض **ابن خلدون** في فصل من فصول مقدمته المعنون بـ "في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته" نقاط قيّمة تتعلق بالمنهج التعليمين فيقول: "إعلم أن تلقين العلوم للمتعلّمين إنّما يكون مفيداً إذا كان على التّدرج شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً، يُلْقَي عليه أولاً مسائل من كلّ باب من الفنّ هي أصول ذلك البَابِ، ويُقَرّبُ له في شرحها على سبيل الإجمال، ويُرَاعَي في ذلك قوّة عقله واستعداده لقبول ما يَرِدُ عليه حتى ينتهي إلى آخر الفنّ، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم"[1].

تعتمد فكرة التدرج عند **ابن خلدون** على عامل التكرار التصاعدي الذي يخرج المتعلمين عن إطار الإجمال والعموميات إلى دقائق الفنّ وتفاصيله، وهكذا تستحكم ملكتهم في العلم وتتسع مداركهم. كما أن التدرج في التعليم يخص الطالب واستعداداته من جهة، وبالموضوع ومتطلباته من جهة أخرى، ذلك أن المتعلم له قدرات واستعدادات معينة على المعلم أن يعيها ويحسن التعامل معها، مثلما أن للفنّ أو الموضوع جزئيات وتفاصيل عليه أن يراعيها أيضاً، ويتدرج في عرضها وتقديمها للطالب على النحو الذي يناسبها معاً، تجنباً لانحراف العلم وصعوبة الفهم وكلل الذهن.

ب–عدم الشدّة على المتعلمين: وهي فكرة أساسية ينبه إليها **ابن خلدون**، تتعلق بأسلوب اللين والبساطة في بناء العلاقة بين المعلم والمتعلم وحتى بين الوالد وولده، فلا ينبغي اعتماد القسوة والشدة في التأديب، لما لذلك من ضرر على الطالب وخاصة على المبتدئ أو أصاغر الولد مثلما أطلق عليهم، يقول **ابن خلدون**: "وذلك أنّ إرهاف الحدّ بالتّعليم مُضرٌّ بالمتعلّم سيّما في أصاغر الوُلْدِ، لأنّه من سوء الملكة. ومن كان مَرْباهُ بالعسف والقهر من المتعلّمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيّق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها[2]، وهذه الشدّة على المتعلمين تنجم عنها سلبيات كثيرة، أشار إليها **ابن خلدون** وحذّر منها، حيث يقع فيها كثير من المربين والمعلمين، نتيجة ممارسة الشدة والقسوة في العملية التعليمية، وعن هذه السلبيات كتب ابن خلدون: "دعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التّظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلّمه المكر والخديعة لذلك. وصارت له هذه عادة وخُلُقاً. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرّن وهي الحميّة والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالاً على غيره في ذلك. بل وكسلت النّفس عن اكتساب الفضائل

[1]– ابن خلدون، المقدمة، ص 431.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، ص 436.

والخُلُقِ الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيّتها فارتكس وعاد في أسفل السّافلين. وهكذا وَقَعَ لكل أمّة حصلت في قبضة القهر ونال منها العَسْفُ"[1].

وفي ذات السياق يدعونا **ابن خلدون** للاستئناس بوصية الخليفة العباسي هارون الرشيد لمعلم ابنه، حينما يقول له: "أَقْرِئْهُ القرآن وعَرِّفْهُ الأخبار وَرَوِّهِ الأشعار وعلّمه السّنن وبصّرْهُ بمواقع الكلام وبَدْئِهِ وامنعه من الضّحك إلاّ في أوقاته، وخُذْه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه ورَفْع مجالس القُوّاد إذا حضروا مجلسه، ولا تَمُرَّنَّ بك ساعة إلاّ وأنْت مُغتنم فائدة تفيده إيّاها من غير أنّ تُحْزِنَهُ فتميت ذهنه، ولا تُمْعِنْ في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه، وقَوِّمْهُ ما استطعت بالقرب والملاينة فإن أَبَاهُمَا فعليك بالشّدّة والغِلْظَةِ"[2].

ولعل فحوى هذه الوصية التي ساقها ابن خلدون، هو إتباع منهج وسطي في التعليم يقع بين الإفراط في الليونة في الليونة والمسامحة وبين المبالغة في الشدة والغلظة، وتقديم اللين على القسوة أولى وأنفع للمتعلم. حتى أنه اقترح أسلوباً للعقاب التربوي كان سائداً في زمانه وهو ألاّ يزيد المعلم في ضرب متعلميه إذا احتاجوا إلى ذلك على ثلاثة أشواط.

كما يرى **ابن خلدون** أن على المعلم ألا يلجأ إلى العقاب إلاّ بعد استنفاد جميع وسائل المعالجة، ويرى أن المعالجة الحكيمة تقوم على تقديم العقاب على صورة توجيهات وإرشادات عملية تساعد المتعلم على تجنب أخطائه أو الاستمرار فيها. ويرى **ابن خلدون** أن المعلم ينبغي أن يكون ملماً بمجموعة من الصفات والميزات والمهارات التي تمكنه من إتقان عملية التعليم، باعتبارها من الصنائع المتميزة في المجتمع وفي حياة الإنسان.

ج–قاعدة الرحلة في طلب العلم: وهي قاعدة جوهرية في منهج التربية والتعليم خصص لها ابن خلدون فصلاً كاملاً. في الباب الأول فصلاً كاملاً في الباب السادس من "المقدمة" تحت عنوان "في أنّ الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم"، ذلك أن المقصد التربوي الذي يريده ابن خلدون من خلال هذه الفكرة، هو حصول المتعلم على ملكة علمية قوية تمكنه من تمييز اصطلاحات العلوم ومضامينها. وذلك بعد لقاء المشايخ والاحتكاك بهم والاطلاع المباشر على طرائقهم المختلفة في البحث والتعليم، فيعينهم ذلك على تصحيح معارفهم واستحكام ملكاتهم، إضافة إلى ما يلقاه المتعلم من راحة البال وانشراح النفس أثناء قيامه بالرحلة من بلد إلى بلد، وتنقله بين المشايخ والعلماء. لذلك كان التلقين بالمباشرة يزيد المتعلم كمالاً وإتقاناً مثلما يقول ابن خلدون أن

[1]– ابن خلدون، المقدمة، ص 436.

[2]-ابن خلدون، المقدمة، ص 437.

"البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة تعليماً وتلقيناً، وتارة محاكاة وتلقينها بالمباشرة، إلاّ أنّ حصول الملكات عن المباشرة والتّلْقين أشدّ استحكاماً وأقوى رسوخاً"[1].

يتبين من خلال هذا النص أهمية التواصل والاحتكاك بين المعلم والمتعلم، والقيمة العملية التي تتركها الممارسة والمحاكاة بعد انتقال المتعلم إلى المعلم والأخذ عنه مباشرة.

7-رأيه في مناهج التعليم: نادى **ابن خلدون** في مقدمته بتعليم الولدان القرآن، فالقرآن هو أصل العلوم والتعليم، ويصنّف العلوم إلى علوم مقصودة لذاتها مثل العلوم الشرعية والطبيعية والفلسفية، وعلوم آلية أو وظيفية مثل اللغة والحساب ويدعو إلى التوسع في هذه العلوم بمقدار فائدتها لتحقيق أغراض التربية الدينية والدنيوية، وكذلك أخذهم بالرسم ووسائله وبالكتابة والخط. وأشار **ابن خلدون** إلى أنه يجب الا يخلط على الطفل علمان معاً، أو يقوم بعمليتين في آن واحد، لأن ذلك يشتت أفكاره بينهما، ويصعب عليه أن يظفر بواحدة منها. كما ينادي بالتدرج شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً من السهل إلى الصعب.

يرى **ابن خلدون** أن المناهج الدراسية تختلف باختلاف البيئات الإسلامية، مع الحفاظ على قاعدة أساسية للتعليم، وهي علوم القرآن الكريم، ويصنف **ابن خلدون** المواد الدراسية إلى منهجين: منهج ابتدائي، ومنهج عال، فالمنهج الابتدائي يعد عاماً لجميع الأقطار الإسلامية ويشتمل على المواد الدراسية الأساسية في القرآن الكريم واللغة والفقه، مع مراعاة إضافة ما يناسب كل بيئة إسلامية من المواد الأساسية، أما المنهج العالي فيشتمل على العلوم المتقدمة التي تحتاج إليها البيئات الإسلامية، وهي العلوم المقصودة لذاتها مثل العلوم الشرعية والطبيعيات، والعلوم غير المقصودة لذاتها أو الآلية، وفي هذا المجال يرى **ابن خلدون** أهمية التوسع في هذه العلوم في التعليم العالي لما لها من أهمية وارتباط في حياة المجتمعات الإسلامية[2].

8-رأيه في النمو العقلي والمعرفي: ويدعو **ابن خلدون** إلى أهمية النمو العقلي لدى المتعلمين، وأهمية اكتمال النضج لقبول العلم والاستعداد للتعلم، كما يرى أن هذا الاستعداد يمكن أن ينمو إلى درجة تمكن المتعلم من التحصيل العلمي إلى الحد الذي يراه المعلم ضرورياً ومناسباً له، كما يمكن المعلم من تقديم المادة الدراسية للمتعلم بشكل متدرج فتعطى له المعلومات إجمالية في البداية، ثم يتعرض للتفصيل فيها في ضوء نموه العقلي واستعداده لقبول تلك التفاصيل.

---

[1]-ابن خلدون، المقدمة، ص 437.

[2]- المرجع نفسه، ص 194.

يؤكد **ابن خلدون** أن المتعلمين يكتسبون التعلم وفق قدراته، ووفق الطريقة التي يستطيع المعلم أن يستخدمها لتعليم الناشئة، فهو يرى أن كل متعلم لا يستطيع أن يستوعب علماً واحداً أو أكثر، لأن ذلك يتطلب تنظيم تعريض المتعلم لتلك العلوم، كما يرى تجنب الكتب المختصرة، إذ أن القدرات العقلية للمتعلم تتفاوت في استيعابها للمعلومات، مما يجعل ضرورة تقديم المادة الدراسية على أكمل وجه ممكناً من قبل المعلم. كما بيّن **ابن خلدون** ألاّ يقدم المتعلم في بداية عهده بالتعليم على المسائل الصعبة، إذ لا بد من أن يكون الطفل مستعداً لذلك، حيث يبدأ التعليم بالبسيط الذي يستوعبه العقل، ثم التدرج والتكرار، ينقل الطفل إلى الأصعب باستعمال الأمثلة الحسية أو الوسائل المعنية، وبهذا يتم للفرد تحصيل العلوم والفنون.

9–راهنية الفكر التربوي الخلدوني: لا شك أن هذه الأفكار التربوية المهمة التي كان **ابن خلدون** السبّاق إليها، والتي دافع عنها منذ القرن الرابع عشر ميلادي، والتي تبناها كثير من منظري الفكر التربوي بعده، تجعلنا نتساءل عن راهنية أفكار ابن خلدون في مجال التربية والتعليم وحضورها بقوة في المناهج التربوية الحديثة.

ما يمكن التطرق إليه في هذا العنوان هو إبراز قيمة الآراء التربوية والتعليمية التي قدمها العلامة ابن خلدون في القرن الرابع عشر ميلادي بالنسبة للبيئات العربية الإسلامية وللفكر الإنساني عموماً، ومدى راهنية هذه الآراء بالنسبة لمناهج التربية والتعليم العصرية، وما إذا كان فضل السبق لابن خلدون في التأكيد على بعض القواعد التربوية التي نادت بها بعض من نظريات التعلم الحديثة وأبعادها النفسية والاجتماعية. ومن المسائل التربوية التي دعا إليها ابن خلدون في مقدمته والتي وجدت تأييداً في نظريات التعلم الحديثة نجد:

أ–مسألة العقاب في التعليم: فلقد سبقت الإشارة إلى هذه المسألة في سياق الحديث عن قواعد المنهج التعليمي عند ابن خلدون، حيث رأى **ابن خلدون أن** أسلوب العقاب البدني الذي كان سائداً في عصره مضر بالمتعلمين ومسيئاً للعملية التعليمية. لذلك طالب مثلما رأينا بضرورة استخدام أسلوب الرحمة واللين مع المتعلمين، لأن مجاوزة الحد في التأديب يعمل على إفساد أخلاقهم وإبعادهم عن الفضيلة. وقد تبنت كثير من النظريات الحديثة هذه الفكرة، ومنها نظرية الثواب والعقاب التي ظهرت في أوائل القرن العشرين قد تزعمها بعض علماء وفلاسفة التربية الغربيين أمثال عالم النفس الأمريكي إدوارد ثورندايك (1874–1949م) الذي ساهم في إصلاح وتطوير نظام المدارس. حيث يرى زعماء هذه النظرية أن الإنسان إذا اقترن عمله بما ينشرح له صدره ويطيب خاطره، تمكن هذا العمل في نفسه ورسخ في ذهنه، أما إذا اقترن هذا العمل بما ينقبض له صدره كالقدح والذم، فإنه لا يترسخ في ذهنه، ولا يتمكن في نفسه، ذلك أن الإنسان مجبول على الميل إلى ما يسره ويتجنب ما يسيئه ويؤذيه.

ب–مسألة التدرج والمرحلية في التعليم: مثلما رأينا سابقاً، فإن مبدأ التدرج في التعليم مبدأ أساسي ومهم بالنسبة للمتعلمين، إذ أنه يسهل عملية الفهم والاستيعاب على المتلقين، حيث نصح ابن خلدون بأن يبدأ المعلم مع تلامذته بالبسيط الذي تستطيع عقولهم تقبله، وبما يتناسب مع استعداداتهم وقدرتهم الذهنية، ثم يتدرج معهم "من السهل إلى الصعب، ومن الصعب إلى الأصعب، وذلك باستخدام الأمثلة الحسية وبإتباع طريقة التكرار، وبذلك لا يترك له عويصاً ولا مبهماً إلاّ وضحه وفتح له مقفله حتى تتمكن ملكته من ذلك الفنّ"[1]. ولا تختلف مناهج التربية الحديثة عما ذهب إليه ابن خلدون حول هذه المسألة، وخصوصاً في المراحل الأولى من التعليم، حيث يكون البدء بالمعاني العامة والمسائل الكلية، وباستخدام الأمثلة الحسية القريبة من أذهان التلاميذ يتم نقلهم إلى التفاصيل والجزئيات، خصوصاً في مواد اللغة وألفاظها، وكذلك الرياضيات.

ج–مسألة المحاورة والمناظرة في التعليم: لقد نبّه **ابن خلدون** رجال التربية والتعليم في زمانه إلى نقطة مهمة تساعد على تحقيق الأغراض التربوية المرجوة، وأسماها بطريقة المحاورة أو المناظرة، وهي في المنهجيات التربوية الحديثة تدعى بالطريقة الحوارية التي تجعل المتعلم ذاته هو مركز العملية التعليمية، بحيث يتفتق لسانه ويتحفز ذهنه، وتتسع مداركه، وتسهل عليه عملية اكتساب مهارات العلم الذي يدرسه. ولهذا انتقد **ابن خلدون** بشدة طريقة الحفظ والاستظهار السائدة في عصره، لكونها حسبه لا تساعد على الفهم والتحكم في العلم، بل تعلم الجمود والقصور في التحصيل. وهو الأمر الذي ذهب إليه علماء التربية في وقتنا الحالي، حيث تدعو إلى تفعيل العملية التربوية من خلال مناقشة ومحاورة المتعلم وتشجيعه على الكلام، والتعبير عن الرأي والنقد، وهذا ما يكشف عن مواهبهم واستعداداتهم الذهنية والمعرفية، والوقوف على الفروق الفردية الموجودة بينهم، كما أن الطريقة الحوارية تساعد على تنمية العلاقات الاجتماعية وزرع الثقة المتبادلة بين المعلمين والمتعلمين، في جو من التفاهم والاحترام.

يدعو الفيلسوف الاجتماعي والأنثربولوجي الفرنسي إدغار موران (1921 حي) إلى ضرورة فهم الأزمة الشاملة التي يعرفها التعليم من خلال التعرف على العناصر بهذه الأزمة، والتي مؤداها هو عدم إدراك العلاقات المعقدة والمتكاملة بين جميع العوامل الفاعلة في المحيط التعليمي والتربوي، فلابد إذن من تعزيز ما يعرف بأخلاقيات الفهم باعتبارها علاجاً لمختلف الأمراض التربوية ويكون ذلك عند المتعلمين والمعلمين بكيفيات مختلفة، ومن هذه الأخلاقيات أن يعمل المدرسون على غرس أخلاقيات الحوار بين التلاميذ أو بين المدرسين وتلامذتهم. ومن

[1]– ابن خلدون، المقدمة، ص 431.

حسنات الحوار بين المتعلمين هو تحويل العنف الذي يحصل بينهم إلى صراع أدواته هي الكلام والأفكار وليس القوة المادية، وبهذا فهم يتدربون على الديمقراطية، والديمقراطية تحتاج إلى الصراعات الفكرية حتى لا تموت.

خاتمة: من خلال العرض السابق عن التربية عند **ابن خلدون** يمكنني عرض لأهم الاستنتاجات والخلاصة وأهم الفوائد فيما يراه **ابن خلدون** في التربية، حيث يرى أن للتربية أهدافاً هي إعطاء الفرصة للفكر لكي ينشط، وإعطاء الإنسان الفرصة لكي يحيى حياة طيبة في مجتمع راق متحضر، وإعطاء الإنسان الفرصة لكسب الرزق وتنمية الخصال الحميدة فيه. ويعتبر **ابن خلدون** أن الأساس في التعلّم هو القرآن الكريم. وقد رتّب **ابن خلدون** العلوم بحسب أهميتها للمتعلم مثل العلوم الدينية وهي العلوم المقصودة بالذات مثل القرآن الكريم والحديث الشريف، العلوم العقلية وهذه أيضاً علوم مقصودة مثل العلم الطبيعي، العلوم الآلية المساعدة للعلوم الشرعية مثل اللغة والنحو والبلاغة، العلوم الآلية المساعدة للعلوم العقلية مثل علم المنطق، كما أن **ابن خلدون** شدّد على استمرارية التعليم من المهد إلى اللحد وأنه ليس هناك حد ينتهي عنده التعليم.

كما أنه نادى بأن يتم تعليم القراءة والكتابة ثم الانتقال إلى تعليم القرآن الكريم وحفظه وفهم معانيه، وهو ينتقد المعلمين في عصره لأنهم يصرون على تحفيظ المتعلمين الصغار القرآن الكريم، قبل تعلّم القراءة والكتابة ويقول إن القرآن الكريم هو كتاب الله، وليس لنا أن نقلده، وليس له تأثير في اللغة قبل أن يفهم الناشئة معانيه ويتذوقون أساليبه، ويدركون مقاصده، ويكون ذلك بتعليمهم مبادئ القراءة والكتابة، وليس العكس مراعاة للترتيب المنطقي. كما أن تركيز **ابن خلدون** على حصر التعلم في علم واحد، في الزمن الواحد يؤدي إلى تمرين العقل، ثم يتقبل العلوم الأخرى بسهولة. ويقول علماء التربية في ذلك أن تدريب العقل بمادة من المواد يجعله قادراً على التفكير في المواد الأخرى ويمكنه في الإجادة في كل مادة، وهذا بسبب انتقال أثر التدريب من هذه المادة إلى المواد الأخرى.

ونلاحظ أن ما قاله **ابن خلدون** لا يختلف عما ينادي به علماء التربية في الوقت الحاضر، من كيفية التعامل مع المتعلم وخاصة في المراحل الأولى، حيث نادى بالاهتمام بالمعاني العامة، والابتعاد عن التفاصيل، واستخدام الأمثلة الحسية وفي ذلك يقول: "يكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب وبالإجمال وبالأمثال الحسية".

المحاضرة الثامنة: الفكر الاقتصادي الخلدوني

مقدمة: يعتبر مؤرخو الاقتصاد أن الاقتصاد كعلم، إنما يبدأ في أواخر القرن الثامن عشر ميلادي، وبداية القرن التاسع عشر، ولكن في الحقيقة نجد العلامة **ابن خلدون** في القرن الرابع عشر ميلادي يتفطن إلى أهمية النشاط الاقتصادي في المجتمع ويوليه عناية فائقة، ويخصص لدراسة الظواهر الاقتصادي قسماً قائماً بذاته في المقدمة، وقد عمل على البحث في هذه الظواهر بحثاً علمياً عن طريق الكشف عن المسببات ومقارنة النتائج والانتهاء من كل ذلك إلى وضع قوانين تحكم هذه الظواهر في الحالات المتشابهة، وأظهر أن الاقتصاد جانب من جوانب الظاهرة الاجتماعية، فلابدّ من مراعاة علاقة التلازم التي تنشأ بين الظواهر الاقتصادية، بحيث يمكن أن يستخلص منها قوانين ثابتة تحكمها، أي أن الاقتصاد عند **ابن خلدون** له قوانينه الخاصة التي تستخرج من الكسب والمعاش والصنائع وغير ذلك من النشاطات الإنسانية. وإذا كان **ابن خلدون**، لم يخصص لآرائه الاقتصادية في مقدمته إلا فصول معدودة – على اعتبار أن كل الفصول والأبواب الأخرى خصصها لعلمي التاريخ وعلم العمران البشري – فإن ما جاء فيها من أفكار اقتصادية، يعد أبرع صفحات التحليل الاقتصادي التي عرفها العالم الإسلامي، وبها تميّز هذا العلامة، جعلته محل إشادة وتنويه، إذ يتفق دارسوا فكره الاقتصادي أنه قدّم نموذجاً اقتصادياً تحليلياً جيداً للتطور الاقتصادي، وكيف يتم في مجتمعات انتقلت من مراحل البداوة اللامستقرة إلى استقرار ريفي زراعي، ثم إلى تمصير المدن ونموها وازدهارها اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً. **وهنا نتساءل: ما هي الآراء الاقتصادية الخلدونية كما جاءت في الباب الخامس من مقدمته؟ وكيف أثّرت على الفكر الاقتصادي الغربي؟**

كان على **ابن خلدون** كعالم اجتماع أن يهتم بالحياة الاقتصادية، بما فيها من إنتاج واستهلاك ومبادلات وأسعار وتنظيم العمل ومراقبة الأسواق، لذلك خصص لدراسة هذه المواضيع، فصولاً متعددة، واضطر إلى تحليل ردود الفعل الناتجة عن البذخ والترف المنتشرين في المدن وأثر ذلك على رفاهية الحياة والنمو الديموغرافي والثقافي، وقد نهج في هذه الدراسة عرض أشكال الأنظمة الاقتصادية وتبيان خصائص كل منها. ولم تغب عن **ابن خلدون** أهمية العمل والاقتصاد ودورهما في ازدهار العمران. هكذا خصص الباب الخامس من المقدمة لدراسة المسائل المتعلقة بالكسب، ولمختلف مستويات الثروة في علاقتها بطبيعة الصنائع والحرف التي يمارسها الناس، ولوسائل المعاش التي يعيش بها الأفراد في المجتمع وللأرباح والفائض.

وسنتتبع هذه الآراء والأفكار الاقتصادية **الخلدونية** كما جاءت في الباب الخامس، وما جاء في كل فصل، وسننتقي من هذه الفصول التي يبلغ عددها ثلاثة وثلاثون، ما يخدم غرضنا من هذه المحاضرة، وإذا كان **ابن**

خلدون قد تطرق في هذا الباب لمسائل ومفاهيم اقتصادية عديدة من قبيل المعاش، الربح، النقود، رأس المال، الأجر، السعر، النقود، تقسيم العمل، الحرف، السلع، الفلاحة، التجارة، الصناعة وغيرها، فإن المحاضرة لا تستطيع أن تلم بكل هذه القضايا، فإننا سنكتفي بما نراه ضرورياً.

1-في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية: لقد احتوى هذا الفصل الأول من الباب الخامس الذي يحمل عنوان "في المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كلّه من الأحوال، وفيه مسائل"، على أفكار اقتصادية قيّمة ومهمة، كان لها تأثير في الفكر الاقتصادي الأوروبي لاحقاً، وأهم الأفكار الاقتصادي هاته هي:

أ-يميز ابن خلدون في هذا الفصل بين الكسب والرزق، وذلك على أساس التفرقة بين ما يحصل للفرد من نقود، وما ينفقه فعلاً لتلبية حاجاته بمراتبها المتفاوتة، حيث يقول: "ثم إنّ ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمّي ذلك رزقاً، قال النبي (ﷺ) "إنّما لك من مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت". وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمّى بالنسبة إلى المالك رزقاً. والمتملّك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً. وهذا مثل التّراث فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً، ولا يسمّى رزقاً، إذا لم يحصل به منتفع وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمّى رزقاً"[1]. ثم ينتقل بعد ذلك **ابن خلدون** للحديث عن الآلية التي يتم بها الكسب والرزق، إذ لا يكون ذلك إلاّ بالسعّيٍ وبذل الجهد، حيث يقول: "ثم اعلم أن الكسب إنّما يكون بالسّعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه"[2]، وهنا يؤكد ابن خلدون على قيمة العمل في حصول الثروة. إن **الكسب** في جميع الأموال لا يتصور، عند **ابن خلدون**، إلاّ عن طريق العمل الإنساني، لأنه قيمة ذلك العمل. فالعمل هو وسيلة الأفراد للمعاش ولا يتصور معاشهم إلاّ بكمال الكفاية، والرزق يحصل بالعمل، وهو ما يكفي حاجة الإنسان ويعكس قيمة العمل المبذول.

ب-أنواع القيمة: تشكّل نظرية القيمة المحور الأساسي في الاقتصاد السياسي بنوعيها، وقد فرّق **ابن خلدون** بين نوعين من القيمة وهما: القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 284.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 284.

أولاً: القيمة الاستعمالية: يقول **ابن خلدون:** "إن الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد وحَصَلَت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه سمّي ذلك رزقاً"[1]. فمصطلح الرزق يقصد به **ابن خلدون** "القيمة الاستعمالية" في اصطلاح المذاهب الاقتصادية الحديثة، فلكل سلعة سواء كانت سلعة اقتصادية أو حرة قيمة استعمالية، هي قدرة هذه السلعة أو الخدمة على تحقيق الإشباع المباشر للحاجات الإنسانية لحظة استعمالها. كما اعتبر **ابن خلدون** أن السلعة لا تكون ذات قيمة استعمالية إن لم تكن قادرة على إشباع حاجة وتحقيق مصلحة خاصة للفرد، فيتعين الحصول على المقتنى وأن يحقق منفعة وأن يكون قادراً على إشباع حاجة من حاجات المقتنى، ويقدم له مصلحة معينة حسب طبيعة الشيء المقتنى.

لقد استعمل **ابن خلدون** لفظ الرزق مرادفاً لمفهوم القيمة الاستعمالية في مفاهيم المصطلحات الاقتصادية الحديثة، وبالمقارنة يتوصل إلى أنها ما يحصل عليه الفرد ويستعمله لإشباع حاجاته المباشرة وتحقيق مصالحه الخاصة. وعليه فإن تحقيق هذه القيمة للسلعة أو الخدمة لا يتأتى للفرد إلا ببذل الجهد والعمل الإنساني، كما قال **ابن خلدون:** "فلا بدّ في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه"[2].

ثانيا: القيمة التبادلية: يقول ابن خلدون: "ثم إنّ ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمّي ذلك رزقاً، وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً، والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً"[3]. إن قيمة المبادلة تبرز في الجماعات وتعامل وتبادل الأفراد فيما بينهم، وهذا يُعرف بالقيمة التبادلية أو القيمة الاجتماعية للسلعة أو الخدمة. ولتحقيق هذه القيمة تتطلب المعاملة سلعتين، إذ تختلف وتتميز السلعة عن الأخرى بمواصفات مختلفة. فالنوع الثاني من الأشياء المقتناة التي ذكرها **ابن خلدون** لا يكون الهدف منها مجرد الاقتناء للاستعمال الشخصي، بل هدف اقتنائها هو إجراء مبادلة بغيرها، وعليه تكسب قيمة تبادلية، وهي قيمة تقتصر وتختص فقط بالسلع الاقتصادية، وتتطلب توفر السوق لغرض عرضها. فالقيمة التبادلية هي محور العلميات التبادلية في المقايضة، وفي تحديد الأسعار في المعاملات التجارية، وقد حدد **ابن خلدون** شروطاً للقيمة التبادلية، وهي:

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 284.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 284.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 284.

– اقتناء السلعة والحصول عليها فعلا، وهو بذاته شرط القيمة الاستعمالية، فعدم الحصول على السلعة أو الخدمة ينفي بالضرورة القيمة التبادلية لها.

– ليس بالضرورة توجيه السلعة للمصلحة الفردية الخاصة أو للاستهلاك المباشر من طرف مالكها، بل يتم التبادل بين الأفراد، فتكسب قيمة تبادلية إضافة إلى قيمتها الاستعمالية.

– سعي الفرد وقدرته على الامتلاك، يقول **ابن خلدون** حول هذا الشرط: "ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلاّ بعوضٍ"[1]، فما يمتلكه الفرد لا ينتقل إلى يد غيره ولا يتنازل عنه إلاّ بعوض، أي مقابل وتعويض بما يناسبه أو يساويه. ولدى **ابن خلدون** مصطلحات كثيرة تستعمل كلها للدلالة على التبادل وهي: البيع، المعاملة، والتجارة. ولكن الشائع لديه في الدلالة على مفهوم القيمة التبادلية: العِوَضِ أو الأعواض. وليحقق الفرد هذه المبادلة ويحصل على العوض يتعين عليه امتلاك السلعة أو الخدمة عن طريق السعي والقدرة، وهذا ما يبرر تأكيد ابن خلدون على أن العمل مقياس القيم بأنواعها.

وبتحليل مقولاته في القيم يتضح إبعاده تماماً الجانب الأخلاقي وعليه فهو يعارض الرأي القائل بالحصول على القيم التبادلية بالعدل، لأن ذلك يترتب عليه غبن لأحد طرفي المعاملة، إذا كانت السلع أو الخدمات المتبادلة مختلفان جداً، وهناك فروق نوعية وكمية للعمل المبذول في كل منها. وما أورده **ابن خلدون** عن القيم الاستعمالية والتبادلية جعله يتوصل بشكل دقيق وبتحليل علمي منهجي إلى معرفة قسمي القيمة ونوعيها، وإن لم يصرح أو يوظف نفس التسمية والمصطلحات، وبذلك سبق رواد المدرسة الكلاسيكية بقرون.

ج–العمل هو مصدر القيمة التبادلية للسلعة، وفي هذا الفصل يؤكد **ابن خلدون** على العمل كمصدر لقيمة السلعة، حيث يقول: "فلابدّ من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومُتَمَوَّلٍ"[2]. وبذلك ربط بين قيمة السلعة وقيمة العمل المبذول في صنعها ربطاً طردياً، بحيث ترتفع قيمة السلعة كلما ارتفعت المجهود المبذول في إنتاجها وتنخفض قيمتها بقلته وانخفاضه، ويبرز ذلك في قوله: "فاعلم أنّ ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتموّلات إن كان من الصّنائع فالمفَادُ المقتنى منه قيمة عمله، وهو المقصود بالقِنْيَةِ، إذ ليس هناك إلاّ العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية. قد يكون من الصّنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلاّ أنّ العمل فيهما

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 284.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 284.

أكثر فقيمته أكثر، وإن كان من غير الصّنائع. فلا بدّ من قيمة ذلك المِقَاد والقنيةِ من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها. وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها، فنجعل له حصّة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنّفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب، كما قدمناه، لكنّه خفيّ في الأقطار التي علاج الفَلْحِ فيها ومؤونته يسيرة فلا يشعر به إلاّ القليل من أهل الفلْحِ. فقد تبيّن أن المفادات والمكتسبات كلّها أو أكثرها إنما هي قِيَمُ الأعمال الإنسانية"[1].

ثم يتعرض لنا **ابن خلدون** في نهاية هذا الفصل للحديث عن فكرة علاقة العمران بالكسب، ويُبيّن العلاقة الوثيقة بينهما، فإذا زاد العمران زادت بالمقابل فرص العمل وانتعش الكسب والرزق، وإذا قلّ العمران، تقلّ أيضاً فرص العمل وهو ما ينعكس بالسلب على ساكنة تلك الأمصار، حيث تقل فرص الكسب، يقول **ابن خلدون** حول هذه الفكرة: "واعلم أنّه إذا فقدت الأعمال أو قلّت بانتقاص العمران تأذّن الله برفع الكسب، ألا ترى إلى الأمصار القليلة السّاكن كيف يقلّ الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلّة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية"[2]. كما يرى **ابن خلدون** أن عيون الآبار تغور وضروع الأنعام تنضب في الأمصار التي تقل ساكنتها لأنها لا تجد اليد العاملة التي تتكفّل بإنباطها وامتراءها، وبالتالي يرفع الكسب ويحل الفقر.

2- في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه: في هذا الفصل الثاني يتطرق **ابن خلدون** إلى تحديد مصطلح **"المعاش"** والذي يقصد به "أنواع النشاط الاقتصادي"، ويلاحظ أن لفظ "المعاش" أفاد معنيين مختلفين، أولهما يقصد بالمعاش الكسب حينما يكفي لقضاء الضرورات أو الحاجات، والمعنى الثاني للمعاش هو ذلك النشاط الإنساني الذي يترتب عنه الحصول على دخل (مكسب) لإنفاقه. وهذا المعنى الثاني هو المقصود بالنشاط الاقتصادي في الاصطلاح الحديث، وأغلب ما قصده **ابن خلدون** في توظيفه لمصطلح المعاش ينصرف إلى المعنى الثاني وهو النشاط الاقتصادي.

وفي هذا الفصل يحدّد لنا **ابن خلدون** وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه بقوله: "المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة. فأما الإمارة، فليست بمذهب طبيعي للمعاش فلا حاجة بنا إلى ذكرها، وأما الفلاحة والصناعة والتجارة، فهي

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 285.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 285.

وجوه طبيعية للمعاش"[1]. وبتحليل قوله نجد أنّه قد ميّز بين نوعين من النشاط الاقتصادي وهما الطبيعي وغير الطبيعي.

أولاً–أوجه النشاط الطبيعي: أوجه النشاط الطبيعي عند **ابن خلدون** هي: الفلاحة والصناعة والتجارة.

أ– الفلاحة: يعتبرها **ابن خلدون** أقدم وجوه النشاط الاقتصادي التي مارسها الإنسان، بقوله: "أمّا الفلاحة، فهي متقدمة عليها كلها بالذات إذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم، ولهذا تنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر، وأنّه مُعلّمها والقائم عليها، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة"[2]، فالفلاحة عند **ابن خلدون** هي أقدم وجوه المعاش وهي مختصة بالبدو دون غيرهم وهي مصدر توفير الأقوات بأنواعها الضرورية لاستمرار حياة الناس. وأصحاب الفلاحة في نظره أبعد عن الحضر وبالتالي أبعد عن السلطة ومراكزها. وقد اعتبر **ابن خلدون**—كما جاء في الفصل الثامن من هذا الباب الخامس – الفلاحة نشاط المستضعفين وأهل العافية من البدو، باعتبارها نشاطاً بسيطاً لا يحتاج إلى مهارات خاصة وكفاءات عالية أو معينة مقارنة بكل من الصناعة والتجارة، حيث يقول: "إن الفلاحة معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو، ولذلك لا تجده ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتحله بالمذلّة، قال (ﷺ) وقد رأى السَكَّةَ ببعض دور الأنصار: ما دخلت هذه دار قوم إلاّ دخله الذّلُّ"[3]. لكن ما يؤخذ على موقف **ابن خلدون** هذا حول الفلاحة، هو أنه استدل بحديث نبوي ضعيف، هذا أولاً، أما ثانياً فإن تلك النظرة التي كانت سائدة إلى هذا النشاط الاقتصادي لم تعد على ما هي عليه في اقتصاديات الدول المتطورة، بل أصبحت الفلاحة واحدة من أهم مصادر الدخل القومي وتحقيق الأمن الغذائي".

ب–الصناعة: تأتي في المرتبة الثانية بعد الفلاحة عند **ابن خلدون** من حيث الظهور الزمني، حيث يقول: "أمّا الصّنائع فهي ثانيتها ومتأخرة عنها لأنّها مركّبة وعلميّة تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا يوجد غالباً إلاّ في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثانٍ عنه. ومن هذا المعنى نسبت إلى إدريس الأب الثاني للخليقة فإنه مستنبطها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى"[4]. ومن خلال هذا النص يتبيّن لنا أن الصناعة عند **ابن خلدون** نشاط اقتصادي مهم ودقيق ويحتاج إلى جهد عقلي وفكري وكفاءة معينة عكس الفلاحة. فقد أولاها

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 286.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 286.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 294.

[4]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 286.

أهمية في بحثه وتحليله لأنواع النشاط الاقتصادي، لأنها مرتبطة بنظرية العمران البشري، وعليه ربط بين انتشار البداوة في عصره وقلة الصنائع لسببين: الأول أن البدو أعرق في البداوة وأبعد ما يكونون عن العمران الحضري، وعليه فلا حاجة لهم إلى الصنائع الأمر الذي يفسر قلة الصنائع لديهم. والثاني أن الصناعة عكس الزراعة، في نظره، فهي تحتاج إلى قدرة وملكة وتفوقٍ ويتحقق ذلك التفوق والكفاءة عن طريق التكرار والتعود حتى يصل منتحلها إلى مرتبة الإجادة، وهذا لا يتصور تحققه إلا في ظل العمران الحضري، وقد تمّ التأكيد على هذه الفكرة في الفصل السادس عشر الذي حمل عنوان "في أن الصنائع لا بدّ لها من العلم".

وفي هذا الفصل السادس عشر، قسم **ابن خلدون** الصنائع إلى بسيطة ومركبة وفقاً للضروريات والكماليات، حيث يقول: "ثمّ إنّ الصّنائع منها البسيط ومنها المركب. والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكماليات. والمتقدّم منها في التعليم هو البسط لبساطته أولاً، ولأنه مختص بالضروري الذي تتوفر الدواعي على نقله فيكون سابقاً في التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصاً"[1]. وعليه فسعي الإنسان لإنتاج السلع الكمالية هو الذي يؤدي إلى تطور الصناعة وزيادة تعقيدها. ويشرح **ابن خلدون** أن هذا التطور والتعقيد يتم بخروج الفكرة باعتبارها قوة إلى مجال التطبيق والفعل عن طريق التدرج، وتحول "الفكر إلى فعل يحتوي على بذرة التفرقة بين الاختراع كظاهرة فنية أو علمية والتجديد كظاهرة عملية وهي تطبيق الاختراع"، ويبرر ذلك بقوله: "ولا يزال الفكر يُخْرِجُ أصنافها ومركّباتها من القوة إلى الفعل بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التّدريج حتى تُكْمُلَ. ولا يحصل ذلك دفعةً، وإنّما يحصل في أزمان وأجيال. إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعةً، لاسيّما في الأمور الصّناعيّة. فإذا تزايدت حضارتها ودَعَت أمور التّرف فيها إلى استعمال الصّنائع خرجت من القوّة إلى الفعلِ"[2]، إن هذه الفكرة التي يؤكد عليها **ابن خلدون** في مقدمته والمتمثلة في أن تطور الصنائع هو نتاج تراكم الأفكار عبر الزمن توازياً وتزامناً مع تطور العمران الحضري، يتوافق مع النظريات الاقتصادية المعاصرة، وهو ما أصبح مجسداً ومحققاً في العصر الحالي.

أما إذا تصفحنا الفصل التاسع عشر عنوانه: "في أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها" نجد **ابن خلدون** يؤكد على أن تطور الصنائع مرتبط أيضاً بحجم الطلب الفعلي عليها، فهي إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها، وذلك ما حلله **ابن خلدون** في قوله: "والسبب في ذلك ظاهر وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجّاناً لأنّه

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 298.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 298.

كسْبُهُ ومنه معاشه، وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النَّفَاقُ (الإنفاق) كانت حينئذ الصّناعة بمثابة السلعة التي تَنْفُقُ سوقها وتُجْلَبُ للبيع، فتجتهد الناس في المدينة لتعلّم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال. وأيضاً فهنا سرّ أخر وهو أنّ الصّنائع وإجادتها إنّما تطلبها الدّولة، فهي التي تنفق سوقها وتوجَّه الطّالبات إليها، وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبها غيرها من أهل المصر فليس على نسبتها، لأن الدّولة هي السوق الأعظم وفيها نفاقُ كل شيء. والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفَقَ منها كان أَكْثَرِيّاً ضَرُورة. والسُّوقَة إن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة"[1].

وكذلك في الفصل الثالث والعشرون عنوانه "في الإشارة إلى أمهات الصنائع" فإن ما أورده **ابن خلدون** عن الصنائع يلاحظ أن مفهومها لديه أوسع وأشمل من معنى الصناعات المستخدم في العصر الحديث، حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام:

إن القسم الأول يتمثل في صنائع تختص بتلبية احتياجات المعاش الضرورية والكمالية، حيث يقول **ابن خلدون** في الفصل الثالث والعشرون الذي يحمل عنوان "في الإشارة إلى أمهات الصنائع": "اعلم أنّ الصّنائع في النّوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشذّ عن الحصْر ولا يأخذها العدُّ. إلاّ أنّ منها ما هو ضروريّ في العمران أو شريف بالمَوْضِعِ، فنخصُّها بالذّكر ونترك ما سواها. فأمّا الضّروري، فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة"[2]، فهذا النوع الأول من الصنائع لدى **ابن خلدون**، تختص بضمان الحاجات الضرورية والكمالية والمتمثلة في المأوى والمأكل والمسكن، وذلك حسب درجة تطور العمران من بدوي وحضري.

وقد فصّل **ابن خلدون** في فصول أخرى في كل صناعة من هذه الصناعات الضرورية والكمالية. ففي الفصل الرابع والعشرون عنوانه بـ "في صناعة الفلاحة" فهي أقدم الصنائع، كما ذكرنا سابقاً، وهي محصّلة للقوت المكمّل لحياة الإنسان. أما في الفصل الخامس والعشرون والذي خصصه لصناعة البناء، فيرى أنها أوّل صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للكنِّ والمأوى للأبدان في المدن. وأكثر ما تكون هذه الصّناعة في الأقاليم المعتدلة من الرابع وما حواليه. أما الفصل السادس والعشرون فجعله للحديث عن صناعة النجارة فهذه الصناعة من ضروريات العمران ومادّتها الخشب، ولها "منافع لأهل البدو والحضر. فأما أهل البدو فيتخذون منها العمد والأوتاد لخيامهم والحدوج لظعائنهم والرّماح والقِسيِّ والسّهام لسلاحهم. وأما أهل الحَضَرِ، فالسّقف لبيوتهم

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 300.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 301.

والأغلاق لأبوابهم والكراسيّ لجلوسهم، وكل واحدة من هذه فالخشبة مادّة لها، لا تصير إلى الصّورة الخاصّة بها إلاّ بالصناعة"[1]. وكذلك قد يُحتاج إلى هذه الصناعة في إنشاء المراكب البحرية ذات الألواح والدّسر.

أما الفصل السابع والعشرون فخصصه لصناعة الحياكة والخياطة، ويرى أن هاتان الصناعتان ضروريّتان في العمران لما يحتاج إليه البشر من الرّفه. وهما قديمتان في الخليقة، وتنسب إلى النبيّ إدريس عليه السلام، وربما ينسبونها إلى هِرْمِسَ.

ج–التجارة: خصص **ابن خلدون** فصولاً من الباب الخامس للحديث عن مسائل عديدة متعلقة **بالتجارة**. ففي الفصل التاسع جعله لمعنى التجارة ومذاهبها وأصنافها، إذ عرّف التجارة بقوله: "اعلم أنّ التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السّلع بالرّخص وبيعها بالغلاء أيّام كانت السّلعة من دقيق وزرع أو حيوان أو قماش. وذلك القَدَرُ النّامي يسمى ربحاً، فالمحاول لذلك الرّبح إمّا أن يخزن السّلعة ويتحيّن بها حَوَالة الأسواق من الرّخص إلى الغلاء فيعظم ربحه، وإمّا بأن ينقله إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السّلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه فيعظم ربحه. ولذلك قال بعض الشيوخ من التجّار لطلب الكشف عن حقيقة التجارة: أنا أعلّمها لك في كلمتين: اشتراء الرخيص وبيع الغالي. فقد حَصَلَتِ التجارة إشارة له بذلك إلى المعنى الذي قرّرناه"[2]، فالتجارة هي شراء للسلع بثمن منخفض وإعادة بيعها بثمن أعلى، وفي ذلك محاولة للكسب وجعل المال ينمو مهما كانت السلعة وطريقة الاتجار.

والتعريف الذي أورده **ابن خلدون** لم يذكر الخدمات، كما لم يورد أي قيود شرعية على عملية المتاجرة، سوى شراء الرخص وبيع الغالي. ويحقق الربح في نظره بطريقين، إما اختزان السلع واحتكارها حتى ارتفاع أسعارها في الأسواق بسبب قلة العرض وكثرة الطلب، وإما بنقل تلك السلعة من بلد ترخص أسعار بيعها إلى بلد آخر ترتفع فيه الأسعار. وعليه فإن النشاط التجاري لديه ناجم عن خلق منفعة زمانية في الحالة الأولى، أو عن خلق منفعة مكانية في الحالة الثانية.

وفي **الفصل الثاني عشر** الذي يحمل عنوان "في نقل التاجر للسلع" يرى **ابن خلدون** أن أفضل صنف من التجار هو ذلك الذي يتحرى أفضل الطرق لتحقيق الأرباح، إذ يشترط أن ينقل السلع ذات الاستهلاك الواسع لدى عامة الناس، لأن السلع التي يختص باستهلاكها فئة معينة أو نقل صنف غال من السلع، فقد تتسبب تلك

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 305.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 294.

المواصفات في كسادها وفساد ربحه، حيث يقول: "التّاجر البصير بالتجارة لا ينقل من السّلع إلاّ ما تعمُّ الحاجة إليه من الغني والفقير والسلطان والسّوقة، إذ في ذلك نَفَاقُ سلعته. وأمّا إذا اختصّ نقله ما يحتاج إليه البعض فقط، فقد يتعذّر نفاق سلعته حينئذ بإِغْوَازِ الشّراء من ذلك البعض لعارض من العوارض فتكسد سوقه وتفسد أرباحه"[1]. كما أضاف **ابن خلدون** شروطاً أخرى تجعل أسعار السلع المنقولة أعلى وأرباح التجار أكبر وهي بعد المسافة وشدّة الخطر، لأنها تجعل السلعة المنقولة قليلة نادرة، أي قلة العرض وحاجة الناس إليها قائمة وملحة، أي كثرة الطلب فترتفع الأسعار، حيث يقول: "وكذلك نقل السّلع من البلد البعيد المسافة، أو في شدّة الخطر في الطّرقات يكون أكثر فائدة للتجّار وأعظم أرباحاً وأكفل بحوالة الأسواق، لأنّ السّلعة المنقولة حينئذ تكون قليلةً مَعُوزةً لبعد مكانها أو شدّة الغرر في طريقها، فيقلّ حاملوها ويعزّ وجودها. وإذا قلّت وعزّت غلت أثمانها. وأمّا إذا كان البلد قريب المسافة والطريق سابل بالأمن فإنّه حينئذ يكثر ناقلوها فتكثر وترخص أثمانها"[2].

وفي الفصل العاشر الذي عنونه بـ "في أيّ أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينبغي له اجتناب حرفها" يعتبر **ابن خلدون** أن التجارة من أوجه النشاط الاقتصادي الطبيعي، إلاّ أنّ طرقها والوسائل التي يعتمدها التاجر يعتبرها **ابن خلدون** في أغلب الحالات تحايل قصد الحصول على فرق السعر بين البيع والشراء لتحقيق الربح، وهذا الربح عادة يعتبر يسيراً بالنسبة إلى رأس المال، إلاّ أنّه يرتفع ويزيد كلما ارتفع رأس المال الموظف في التجارة، حيث يقول: "وهذا الربح بالنسبة إلى أصل المال نزر يسير إلاّ أنّ المال إذا كان كثيراً عظم الربح لأنّ القليل في الكثير كثير"[3].

كما تطرق إلى خُلُقَ التجار في فصلين الفصل الحادي عشر وعنوانه "في أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك" والفصل الخامس عشر وعنوانه "في أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة" يرى **ابن خلدون** في هذين الفصلين أن التجارة تحتاج خُلُقُ المكايسة، ويرى أن هذا الخُلُقَ بعيد عن المروءة ويتنافى معها، وعليه اعتبر أنّ أهل الشرف يبتعدون عن مهنة التجارة اجتناباً للمكايسة وممارسة الخصومات وغيرها من عوارض هذا النشاط استدراراً للكسب وجلباً للربح، حيث يقول: "وذلك أنّ التّجّار في غالب أحوالهم إنّما يعانون البيع والشراء، ولا بدّ فيه من المكايسة ضرورة، فإنِ اقتصر عليها اقتصرت به على خُلُقِها، وهي، أعني خُلُقَ المكايسة، بعيدة عن المروءة التي تتخلّق بها الملوك والأشراف"[4].

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 295.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 295.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 294.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 295.

كما تطرق ابن خلدون إلى الحديث عن ما يعرف في أيامنا هذه **بالتجارة الخارجية**، إذ تحدث عن ذلك في الفصل الثاني عشر الذي يحمل عنوان "في نقل التاجر للسلع" إذ اعتبر **ابن خلدون** أن التجارة الخارجية أكثر ربحاً من التجارة الداخلية، حيث يقول: "ولهذا نجد التّجّار الذين يولعون بالدّخول إلى بلاد السّودان أرْفه النّاس وأكثرهم أموالاً لبُعد طريقهم ومشقّته، واعتراض المفازة الصّعبة المُخْطَرَةِ بالخوف والعطس لا يوجد فيها ماء، إلاّ في أماكن معلومة يهتدي إليها أدلاّء الرّكبان، فلا يرتكب خطر هذا الطريق وبعده إلاّ الأقلُّ من النّاس، فتجد سلع بلاد السّودان قليلة لدينا فتُخْتص بالغلاء. وكذلك سلعنا لديهم، فتعظم بضائع التّجّار من تناقلها ويُسْرع إليهم الغنى والثّروة من أجل ذلك"[1]. ورغم تنبهه للأرباح التي تدرها التجارة الخارجية، خاصة في زمنه مع بعد المسافة وبدائية الطرق والمواصلات، إلا أنه أغفل الحديث عن أهمية التجارة الخارجية في تصدير الفائض من الإنتاج إلى سوق خارجي، وكذا الحديث عن دور هذا النوع من التجارة في تحقيق النمو الاقتصادي للدول، ونقل التكنولوجيا الحديثة.

ثانياً–أوجه النشاط غير الطبيعي: تحدث **ابن خلدون** عن أوجه النشاط الاقتصادي غير الطبيعي في فصلين من الباب الخامس، ففي الفصل الثاني وعنوانه "في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه" قال أن "المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة، فأما **الإمارة**، فليست بمذهب طبيعي للمعاش"[2]، فإن **الإمارة** بمفهومها عنده وهي حكم الدولة وإدارة شؤونها وهي وجه من وجوه النشاط الاقتصادي، لكن ليس مذهباً طبيعياً للمعاش، فهي فقط قدرة على جمع الأموال والضرائب من الناس لما للدولة من سيادة وسلطات. وينصرف مفهوم الإمارة وفق نظرته تلك إلى معنيين: **الأول**: "الأجر الذي يأخذه أصحاب الأعمال السلطانية وهم الموظفون لدى الدولة في مناصب قد تكون كبيرة أو صغيرة، وهذا عمل قد لا يكون منتجاً بطريقة مباشرة كالفلاحة والصناعة، إلاّ أنّه ضروري لحسن سير العمل، إذ أن شؤون الدولة لا تستقيم ولا تتحقق المصالح المرجوة منها إلاّ إذا توفر عمال يشرفون على ذلك في مجالات عديدة، مثل الحسبة ومراقبة الأسواق، وجباية الأموال وحفظ الأمن العام وغيره. **وثانياً**: الكسب الذي يستفيده أهل الإمارة عن طريق الجاه والرشوة واستخدام النفوذ". إذن ومن خلال هذا النص نرى أن **الإمارة** عند **ابن خلدون** توفر لصاحبها أسباب معاش مشروعة وأخرى غير مشروعة. فالفرد يسعى للكسب والرزق ببذل جهده أو بتوظيف ماله، فما حصل عليه مقابل جهده أو توظيف ماله بشكل مشروع كان كسباً مشروعاً، وما زاد عليه فهو

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 295.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 286.

كسب غير مشروع. فإن كان سبب الكسب عن طريق الإمارة هو نفوذ، وهو كسب غير مشروع، لأن النفوذ ليس عنصراً في الربح، باعتبار أنه قائم على الاستغلال فهو تكسب غير مبرر.

3-تعريف النقود عند ابن خلدون: يعرف **ابن خلدون** النقود بقوله: "ثمّ إنّ الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضّة قيمة لكل مُتَمَوّلٍ، وهما الذّخيرة والقِنْيَةُ لأهل العالم في الغالب. وإنّ اقتنى سواهما في بعض الأحيان، فإنّما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حَوَالَةِ الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقِنْيَةُ والذّخيرة"[1]، ويتضح من خلال تعريف **ابن خلدون** أنه حدّد وظائف النقود ضمناً، حيث تعتبر قيم لكل مُتَمَوّلٍ، بمعنى تقوم بوظيفة قياس القيم، وفي حالة اقتناء سواهما فالهدف تحصيلهما بمعنى اعتبارهما مستودعاً للقيم. ثم النقود وهي الذهب والفضّة، عند **ابن خلدون**، هما أصل المكاسب كلها، فلا يتم تحقيق أي أهداف أو مكاسب من النشاط الاقتصادي إلاّ بتوظيفهما. وتوظيف **ابن خلدون** لمصطلحي "القِنْيَةُ والذّخيرة" تأكيد لمدى صلاحيتها لحفظ القيم والثروة واستعمال هذه الثروة في أوجه النشاط الاقتصادي لتحقيق المكاسب والأرباح. نستخلص من هذا النص القيّم أن **ابن خلدون** يرجع النقود أيضاً إلى العمل فهي قيمة رأس المال. فوظيفة النقود هي قياس قيمة السلع وبالتالي قيمة رأس المال، بمعنى أنها قادرة على أن تعبر عن رأس المال برأسمال نقدي. يضاف إلى ذلك أن الذهب والفضة يمتازان بكونهما وسائل قياس مستقرة للقيم وبالتالي لرأس المال، وهذا من شأنه أن يذكرنا ببعض تأكيدات كتّاب القرون الوسطى في أوروبا حول استقرار المعادن الثمينة، قبل الاكتشافات الكبرى في القرنين الخامس والسادس عشر، والتي حدثت على اثرها تقلبات نقدية كبيرة.

4-الاحتكار: لقد خصص **ابن خلدون** فصلاً خاصاً في الباب الخامس سماه "في الاحتكار" حيث ناقش فيه أنواعه وأضراره، قائلاً: "وممّا اشتهر أهل البَصَرِ والتّجربة في الأمصار أنّ احتكار الزَرّعِ لتحيُّنِ أوقات الغَلاء مشؤوم. وأنّه يعود على فائدته بالتّلف والخسران. وسببه والله أعلم أنّ النّاس لحاجتهم إلى الأقوات مُضطرّون إلى ما يَبْذُلُونَ فيها من المال اضطراراً، فتبقى النّفوس متعلقة به. وفي تعلّق النّفوس بما لها سرّ كبير في وبَالِه على من يأخذه مجّاناً". والاحتكار التجاري لوسائل المعيشة والحبوب، غايته المضاربة أساساً، وهو احتكار عابر ينشأ مصادفة بسبب طابعه الموسمي ونظراً لارتباطه المباشر بعوامل مناخية غير ملائمة. وهذا بالذات ما كان يدفع بسكان المغرب إلى تكوين احتياطات في الغذاء ووسائل المعيشة.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 285.

5–الغش في النشاط التجاري: لقد تطرق **ابن خلدون** إلى حالات الغش التي تحدث في النشاط التجاري، رغم وجود الأحكام الشرعية التي تنظم العلاقات التجارية وتضمن حقوق البائع والمشتري، إضافة إلى وجود جهاز المراقبة في الأسواق من خلال مؤسسة الحسبة وقيام المحتسب وأنواعه بمعاينة ومراقبة الأسواق، ويبرر ذلك بقوله: "وأهل النَّصَفَةِ قليل، فلا بدّ من الغشّ والتّطفيف المجحف بالبضائع، ومن المِطْلِ في الأثمان المجحف بالرّبح كتعطيل المحاولة في تلك المدّة وبها نماؤه. ومن الجحود والإنكار المُسْحِتِ لرأس المال إن لم يتقيّد بالكتاب والشهادة، وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت أصناف التجار في أطوارهم، فمن كان منهم سافل الطور مخالفاً لشرار الباعة أهل الغش والخلابة والخديعة والفجور في الأثمان على البياعات إقراراً وإنكاراً كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد وغلبت عليه السفسفة وبعد عن المروءة، وإلاّ فلا بدّ له من تأثير المكايسة والمماحكة في مروءته، وفقدان ذلك فيهم بالجملة"[1].

5–تقسيم العمل والتعاون: يرى **ابن خلدون** أن ثروة الأمم تكمن فيما تنتجه الصنائع والحرف، هذه المنتجات أو الأموال، منها ما هو ضروري، ومنها ما هو كمالي. وتتمثل طرق اكتساب هذه الأموال أو مظاهر النشاط الاقتصادي، أو ما يسميه هو بـ "وجوه المعاش" في الصيد بأنواعه وتربية الحيوانات والفلاحة والصناعة والتجارة والخدمات الأخرى. ويقوم هذا النشاط الاقتصادي على تقسيم العمل. كما يؤكد على أن تحصيل الرزق يتألف من مجموعة من الأفعال وكل واحد منها يحتاج إلى أدوات وصنائع مختلفة، حيث يقول **ابن خلدون**: "إنّه قد عُرِفَ وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم يتعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك"، ومن خلال هذا النص نجد أن **ابن خلدون** قد سبق بقرون عديدة المنظّر الاقتصادي الاسكتلندي **آدم سميث** (1723–1790) في التعبير عن فوائد تقسيم العمل والتعاون، خاصة في كتابه ثروة الأمم".

الخاتمة: لقد نوّه المستشرق الإيطالي ستفانو كلوزيو بنظريات **ابن خلدون** الاقتصادية، وهو الذي تعمق في دراسة تراث **ابن خلدون** الاقتصادي، حيث يقول: "إن المؤرخ البربري العظيم استطاع في العصور الوسطى أن يكتشف مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي قبل ماركس وباكونين بعدَّة قرون، وأنَّ ما يعزوه من شأن كبير إلى دور العمل والأجرة والملكيَّة يجعله إمامًا لاقتصاديّي هذا العصر"، ويرى أن **ابن خلدون** كان اقتصادياً مُبْتَكِراً، يعرف مبادئ الاقتصاد السياسي ويطبقها بذكاء وبراعة قبل أن يعرفها البحث الغربي بعصور طويلة، كما يقول عنه

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 295.

أيضاً: "إذا كانت نظريات **ابن خلدون** عن حياة المجتمع معقدة تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ، فإن فهمه الدور الذي يؤديه العمل والملكية والأجور يضعه في مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين"[1].

[1]- بويلي سكينة، مرجع سابق، ص 184.

المحاضرة التاسعة: العلوم العقلية عند ابن خلدون

تمهيد: لقد أفرد **ابن خلدون** الباب السادس وهو الباب الأخير من المقدمة حيث يحتوي على ستون فصلاً، للحديث عن علوم عديدة، سماه "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، وما يعرضه في ذلك كله من الأحوال، وفيه مقدمة ولواحق"، ومن هذه العلوم نجد علوم القرآن، علوم الحديث، علم الفقه، علم الفرائض، علم الكلام، علم التصوّف، علم تعبير الرؤيا، علوم الهندسة في الطبيعيات، علم الطب، في علم الإلهيات، في علوم السحر والطلسمات، وقد تطرق إلى مسائل فلسفية محضة على خلاف الأبواب الأخرى. وكان من ضمنها "العلوم العقلية" التي درسها وناقش أنواعها وأصنافها وفوائدها في فصول عديدة من هذا الباب ومن هنا نتساءل: ما هي هذه العلوم العقلية؟ وما أصنافها؟ وما فوائدها؟

1-تعريف العلوم العقلية: جاء في الفصل التاسع عشر أن العلوم التي يخوض فيها البشر عند **ابن خلدون** صنفان علوم نقلية وعلوم عقلية. إن **العلوم النقلية** الوضعية فهي مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلاّ فيما يتعلّق بإلحاق الفروع بالأصول عن طريق القياس، وهذا القياس ليس بعيداً عن الخبر، لأنه متفرع عنه. **أما العلوم العقلية** هي التي يهتدي إليها الإنسان بمداركه البشرية، ويقف على موضوعاتها ومسائلها عن طريق فكره، وهي ليست من اختصاص قوم على قوم، يقول **ابن خلدون** عنها: "وأمّا **العلوم العقليّة** التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنّه ذو فكرٍ، فهي غير مختصة بملّة، بل بوجه النّظر فيها إلى أهل الملل كلّهم، ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النّوع الإنساني منذ كان عمرانُ الخليقة"[1]. إذن **ابن خلدون** يعتبر أن العلوم العقلية "طبيعية للإنسان" من حيث استعداده الفكري، وبناءً عليه فهي لا تختص بملّة دون أخرى، ولا يمكن حصرها بفئة من الناس، ولا يمكن تحديد أثرها، لأن الناس على اختلاف مللهم يستوون في المدارك والمباحث، وهذه الفكرة تذكرنا بما قاله الفيلسوف الفرنسي **رنيه ديكارت** في العصر الحديث في كتابه "مقالة الطريقة" من أن "العقل أعدل الأشياء توزيعاً بين الناس". وأهمية هذه العلوم العقلية كما يراها **ابن خلدون** أن الإنسان يمكن له عن طريق مداركه الذاتية أن يصل إلى المعرفة والصواب، وذلك أن العقل البشري ليس مختصاً بفئة من الناس أو بملّة من الملل، وإنما هو استعداد بشري يمنح صاحبه تميزاً في النظر.

ولقد تحدث **ابن خلدون** في هذا الفصل التاسع عشر أيضاً عن العناية التي أولتها أمتا فارس والرّوم بهذه العلوم العقلية التي عرضها، وكيف انتقلت هذه العلوم من الفرس إلى الروم ثم إلى المسلمين. حيث يقول: "واعلم أن أكثر

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

من عُني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمّتان العظيمتان في الدّولة قبل الإسلام وهما فارس والرّوم، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفوراً فيهم والدولة والسّلطان قبل الإسلام وعصره لهم، فكان لهذه العلوم بحار زاخرة في آفاقهم وأمصارهم"[1]. كما يشير **ابن خلدون** أيضاً إلى الانشغال الكبير الذي أعطاه الفرس إلى العلوم العقلية خاصة "المنطق"، ثم انتقلت هذه العلوم من الفرس إلى الروم عندما احتل الاسكندر بلادهم، وبعد ذلك أولى اليونانيون عناية كبيرة بهذه العلوم حيث كانت بينهم "مجال رحب وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم"[2]، وهم الرواقيون وبقراط ثم أفلاطون ليصل إلى أرسطو. ومع مجيء الإسلام وبدأ حضارته في الظهور، تم نقل هذه كتب وترجمتها والاستفادة منها "فقرأها المسلمون واطّلعوا على ما فيها وازدادوا حرصا على الظّفر بما بقي منها"[3]، وبعد شجّع الخليفة العباس المأمون حركة ترجمت هذه العلوم، برز فلاسفة وعلماء كبار في الحضارة العربية الإسلامية منهم أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا بالمشرق، والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر بن الصّائغ بالأندلس. وفي نهاية الفصل التاسع عشر تحدث **ابن خلدون** عن وضعية هذه العلوم الفلسفية في زمانه وخاصة ببلاد الإفرنجة فوجد أنهم يولونها العناية الكبيرة ويقبلون بكثرة على دراستها، فهي عندهم "نافقة الأسواق وأنّ رسومها هناك متجدّدة ومجالس تعليمها ودواوينها جامعة متوفّرة وطلبتها متكثّرة"[4]

2-أصناف العلوم العقلية: ثم انتقل **ابن خلدون** إلى تسمية هذه العلوم، فيسميها بـ "علوم الفلسفة والحكمة"، ويصنفها إلى أربعة علوم هي: علم المنطق، العلم الطبيعي، العلم الإلهي وعلم التعاليم.

أولاً: علم المنطق: وهو عند **ابن خلدون** "العلم الذي يعصم الذّهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة"[5]، وتبرز فائدته من خلال تمييز الخطأ من الصواب لكي يتمكن الإنسان من معرفة الحق عن طريق فكره. أما في الفصل الثالث والعشرون والذي جاء يحمل عنوان "في علم المنطق" وكما نرى أنه خصصه للحديث عن المنطق، فإننا نجد فيه أن **ابن خلدون** يعيد التعريف السابق للمنطق الذي ورد في الفصل التاسع عشر، ولكن بعبارات مختلفة، إذ يقول "وهو قوانين يُعرف بها الصّحيح من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيّات

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.
[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 369.
[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 369.
[4]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 370.
[5]-ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

والحِجَجِ المفيدة للتصديقات"[1]، ذلك أن الإنسان في نظر **ابن خلدون** يتميز عن الحيوان بإدراك الكليات عن طريق حصول صورة في الخيال منطبقة على جميع الأشخاص المحسوسة، ثم يرتقي الإنسان في التجريد إلى الكلي الذي لا يجد معه كلياً آخر يوافقه، إلى أن ينتهي إلى الجوهر. وقد بيّن **ابن خلدون** وظيفة المنطق وخصوصيته كأحد الطرق الموصلة إلى المعرفة، ذلك أن المعرفة أو الإدراك كما قال، هي حاصلة بطريقتين: أولاً طريقة حسية تجريبية وللحواس دور كبير فيها. وثانياً طريقة عقلية تجريدية وفيها يتجاوز الإنسان جميع الكائنات، وهي الانتقال من إدراك الأشخاص والموجودات إلى إدراك الأنواع والأجناس، أي الكليات أو المفاهيم، حيث يقول ما يلي حول هذين الطريقتين: "وذلك أنّ الأصل في الإدراك إنّما هو المحسوسات بالحواسّ الخمس، وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره. وإنّما يتميّز عنها بإدراك الكلّيّات وهي مجرّدة من المحسوسات. وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتّفقة صورة مُنْطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهي الكلّيُّ"[2].

ويضيف **ابن خلدون** مسألة اتفق عليها جميع أهل الاختصاص من المناطقة، وهي أن المعرفة المنطقية "إما تصوّراً للماهيّات ويعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه، وإمّا تصديقاً، أي حكماً، بثبوت أمر لأمر"[3]، وهو ما شاع عند أعلام المناطقة مثل أرسطو وابن سينا بأن المعرفة إما تصوّر أو حكم، أي إدراك لماهية الشيء أو إدراك لعلاقة بين تصورين وهو ما يعرف في المنطق بالحكم، وفي كليهما يحصل الفكر على المعرفة.

وفي هذا الفصل الثالث والعشرون، يشيد **ابن خلدون** بالدّور الذي قام به أرسطو، ويسميه بالمعلم الأول، في تهذيب وترتيب وتفصيل علم المنطق في كتبه الثمانية، ويشرح كل محتوى كل كتاب من هذه الكتب وهي على التوالي: الأجناس العالية (المقولات)، القضايا التصديقية (العبارة)، القياس، البرهان، كتاب الجدل، السفسطة، الخطابة وأخيراً كتاب الشّعْرِ.

لقد كان للمنطق الأرسطي، كما يرى **ابن خلدون** في هذا الفصل، أثراً كبيراً جداً في الثقافة الإسلامية، وانقسم المسلمون إزاءه إلى قسمين متضادين، فمنهم من اعتنقه بحرارة، وتعصب له، وعَدَّهُ مُكملاً للقرآن، وأن من "لا يعرف المنطق لا يوثق في علمه"، ومنهم من انتقده وحاربه وجعله مرادفاً للزندقة، حيث كان شعارهم "من تمنطق فقد تزندق".

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 376.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 376.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 376.

وما تجدر الإشارة إليه أن الذين انتقدوا المنطق الأرسطي من المسلمين يختلفون في بعض الوجوه عن الذين انتقدوه في العصر الحديث. ففلاسفة العصر الحديث (تحصيل حاصل، كفرنسيس بيكون وديكارت وغيرهما) إنما انتقدوا المنطق الأرسطي في سبيل الدعوة إلى منطق جديد هو منطق العلوم التجريبية والدراسات الواقعية، أما الذين انتقدوه من المسلمين فقد فعلوا ذلك في الغالب من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية والاحتفاظ بسلامتها في النفوس. وقد نستطيع أن نستثني منهم في ذلك مفكراً واحداً هو **ابن خلدون**، فقد حاول هذا المفكر نقد المنطق لكي يبين قصوره عن فهم الحياة الاجتماعية كما هي في الواقع، و**ابن خلدون** يشبه فلاسفة العصر الحديث شَبَهاً لا يستهان به.

لقد أكد **ابن خلدون** على أهمية معطيات الواقع والأمور الحسية في تحصيل المعرفة، حيث انتقد هؤلاء المناطقة المتأخرين الذين اشتغلوا بصورة الأفكار وأهملوا مادتها، متّبعين في ذلك المنطق القديم الذي يهتم بشكل الأفكار دون محتواها أو يهتم بالكليات العامة دون مراعاة الواقع. ثم إنّ كتب بعض المتأخرين تميل إلى الرأي الرواقي الذي يعتبر أن المنطق جزءاً من الحكمة ومن السفسطة، إذ يعتبر **ابن خلدون** أن المتأخرين لم ينظروا في المنطق على أنه **آلة العلوم** (الأورغانون)، بل اعتبروه من حيث أنه فنّ بذاته وأول "من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب، ومِنْ بَعْدِهِ أفضل الدين الخونجي، وعلى كتبه مُعْتَمَدُ المشارقة لهذا العهد"[1].

لقد ربط **ابن خلدون** ظهور العلوم العقلية وانتشار الاستعانة بالمنطق بظهور علم الكلام وهو "لِنصرِ العقائد الإيمانية بالحجج العقليّة"[2]، وعندما اشتداد الخلاف بين الفرق الكلامية حول قضايا أثيرت في علم الكلام، فلجؤوا إلى المنطق، وكانت طريقة العلماء في الدفاع عن آرائهم بأدلة "خاصة ذكروها في كتبهم كالدليل على حدثِ العالم بإثبات الأعراض وحدوثها، وامتناع خلو الأجسام عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث. وغيرها من الأدلة المنطقية

وكإثبات التوحيد بدليل التّمانع وإثبات الصّفات القديمة بالجوامع الأربعة إلحاقاً للغائب بالشاهد، وغير ذلك من أدلّتهم المذكورة في كتبهم، ثم قرّروا تلك الأدلّة بتمهيد قواعد وأصول هي كالمقدمات لها مثلُ إثبات الجوهر الفرد

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 378.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 378.

والزمن الفرد والخلاء بين الأجسام ونفي الطبيعة والتركيب العقلي للماهيّات. وأنّ العرض لا يبقى زمنين، وإثبات الحال وهي صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة وغير ذلك من قواعدهم التي بنوا عليها أدلّتهم الخاصة"[1].

وفي الفقرة الأخيرة من هذا الفصل الثالث والعشرون الذي خصصه للمنطق، كما ذكرنا آنفا، يبدي ابن خلدون تضلعه في قضايا المنطق الصوري، حيث يناقش باقتدار المتكلمون وينتقد كثير من استعمالاتهم للأقيسة المنطقية، حيث يقول على سبيل الذكر لا الحصر، "وإنّ أثبتنا هذه كما هي في علم المنطق أبطلنا كثيراً من مقدّمات المتكلمين فيؤدي إلى إبطال أدلّتهم على العقائد كما مرّ، لهذا بالغ المتقدمون من المتكلمين في النكير على انتحال المنطق"[2].

ثانياً: العلم الطبيعي: وهو العلم الذي يساعد على "النظر في المحسوسات من الأجسام العُنْصريّة والمكَوَّنَةِ عنها من المعْدَنِ والنّبات والحيوان والأجسام الفلكيّة والحركات الطبيعية والنفس التي تنبعث عنها هذه الحركات وغَيْرِ ذلك"[3]، و**ابن خلدون** يقصد بالنظر هنا هو الدعوة إلى استخدام المنهج التجريبي، أو ما بات يعرف في الفكر الفلسفي الحديث بالمنطق المادي الاستقرائي. ثم يخصص **ابن خلدون** الفصل الرابع والعشرون للحديث عن العلم الطبيعي، سماه "في الطبيعيات"، حيث يعيد تعريفه ولكن بصاغة مختلفة، مع الإبقاء على المعنى المذكور آنفا، حيث يعرف العلم الطبيعي قائلاً: "وهو علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسّكون، فينظر في الأجسام السّماويّة والعنصرية، وما يتولّد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعدن وما يتكوّن في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجوّ من السّحاب والبخار والرّعد والبرق والصّواعق وغير ذلك، وفي مبدأ الحركة للأجسام وهو النّفس على تنوّعها في الإنسان والحيوان والنّبات"[4]، وفي كلا التعريفين نجد أن **ابن خلدون** تحلى بعقلانية تجريبية، طبقها على أفكاره ودع بالمقابل إلى تفضيلها على المنطق الصوري. وهكذا يكون المفكر العربي الإسلامي قد سبق فلاسفة أوروبا ذوي النزعة التجريبية، من أمثال جون لوك وجون ستوارت مل بقرون عديدة.

ثالثاً: العلم الإلهي: وهو عند **ابن خلدون** العلم "الذي يقوم بمهمة النّظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات"[5]. ثم يعيد تعريفه في فصل آخر خصصه للحديث عن هذا العلم، وهو الفصل السابع والعشرون سماه

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 379.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 379.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 379.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

"في علم الإلهيات" حيث يقول: "وهو علم ينظر في الوجود المطلق، فأوّلاً في الأمور العامة للجسمانيات والرّوحانيّات من الماهيّات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثمّ ينظر في مبادئ الموجودات وأنّها روحانيّات، ثمّ في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النّفسِ بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدإِ، وهو عندهم علم شريف يزعمون أنّه يوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، ولذلك يسمّونه علم ما وراء الطبيعة"[1]. وصار هذا العلم الدخيل على الحضارة العربية الإسلامية مختلطاً بمسائل علم الكلام، وكأنّ الغرض من موضوعهما واحد.

رابعاً: علم التّعاليم: وهو العلم الذي ينظر في المقادير، ويشتمل على أربعة علوم: **أولها: علم الهندسة** وهو ينظر في المقادير على الإطلاق، سواء كانت متصلة أو منفصلة ذات بعد واحد أو بعدين أو ثلاثة أبعاد. **ثانياً: علم الأَرْتَمَاطِيقِي** وهو "معرفة ما يَعْرِضُ للكمّ المنفصل الذي هو العدد ويؤخذ له من الخواصّ والعوارض اللاّحقة"[2]. **وثالثاً: علم الموسيقى** وهو "معرفة نِسَبِ الأصوات والنَّغَمِ بعضها من بعض وتقديرها بالعدد، وثَمْرَتُهُ معرفة تلاحين الغناء"[3]. **والعلم الرابع هو علم الهيئة** وهو "تعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة والثابتة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها"[4].

ويعتبر **ابن خلدون** أن أصول العلوم الفلسفية سبعة وهي: "المنطق وهو المُقَدَّمُ مِنْهَا، وبعْده التّعاليم، فالأَرتَماطيقي أوّلاً، ثم الهندسة، ثم الهيئة، ثم الموسيقى، ثم الطبيعيّات، ثم الإلهيات"[5]. ولكل واحد منها فروع تتفرّع عنها، فمن فروع "الطبيعيات الطّبُ، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات، ومن فروع الهيئة الأزياجُ وهي قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قُصِدَ ذلك، ومن فروعها النّظر في النجوم على الأحكام النجوميّة"[6].

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 381.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

[6]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 368.

3–توظيف ابن خلدون للمنطق في فلسفته الاجتماعية: إن **ابن خلدون** استمد كثيراً من جذور نقده المنطقي من أسلافه، ولكنه حوّر أفكارهم وطوّرها بحيث جعلها ملائمة لتفكيره الاجتماعي الواقعي. وأهم من تأثّر بهم **ابن خلدون** من هذه الناحية هما **أبو حامد الغزالي (1058م–1111م)** و**ابن تيمية**(1263–1328م) في كتابه القيم "الرد على المنطقيين". والواقع أن هذين الرجلين هما أعظم من نقد المنطق الأرسطي في العصور الوسطى كلها، سواء في أوروبا أو في غيرها من البلاد الإسلامية. وهما وإن كانا قد نقدا المنطق الأرسطي في سبيل غاية دينية بحتة، إلاّ أنّهما قد توصلا من ذلك إلى آراء لا تقل من بعض وجوهها عن آراء فلاسفة العصر الحديث.

إن التنظير للقواعد والمفاهيم العقلية والمنطقية الذي سلكه **ابن خلدون** في كتابه "المقدمة" من سبر وتقسيم في قواعد منهج المقدمة، وجولان الفكر والذهن، هذا يبيّن أن **ابن خلدون** قد "أودع كتاب المقدمة كل أسراره متأثراً بالمفاهيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم واستفادته بجهابذة الفكر الإسلامي"، هذا، وتجدر الإشارة إلى أنّ الثقافة الإسلامية التي تمتّع بها **ابن خلدون** جعلته يوفّق إلى حد كبير بين المفاهيم المنطقية الصرفة وروح العقيدة الإسلامية.

ينظر **ابن خلدون** إلى المجتمع كحركية ناشطة متطوّرة على غير استقرار، فالظواهر الاجتماعية مثل الظواهر الطبيعية لا تعرف السكون والجمود، فأحداث المجتمع والتاريخ هي دائماً في تغيّر وتجدّد، ولا شك أن عبقرية **ابن خلدون** كعالِم اعتمد القياس أو المقارنة قاعدة لمنهجه، تظهر بوضوح في تفطنه لظاهرة التغير الاجتماعي، وأخذها بعين الاعتبار في تحليل الظواهر الاجتماعية وتفسيرها. إن فلسفة **ابن خلدون** الاجتماعية علم استنبطه من درس أحوال البشر وتطور شؤون الأمم، دعاه إلى النظر فيه ما سقط به المؤرخون من الأخطاء لجهلهم بطبائع العمران، فهو ينبّه المؤرخين (كما لاحظنا ذلك في محاضرة سابقة) إلى أن يأخذوا دوماً بعين الاعتبار ثلاثة قوانين هي: قانون السببية، قانون التشابه، وقانون المباينة فيستقيم حكمهم على الأحداث.

وقد تشابه موقف **ابن خلدون** مع بعض علماء الإسلام أمثال الغزالي في مبدأ السببية الذي ربطه بالعادة، فالغزالي لا يعتبر السببية قانوناً طبيعياً صارماً (فالاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا) وهو ما يتفق مع قول **ابن خلدون** "وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيّدون من الله بالكون كلّه لو شاء، ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة"، كما يتطابق هذا الفهم الخلدوني للعادة كذلك مع بعض الفلسفات الأوروبية المعاصرة، خاصة منها النظرية المنطقية عند الفيلسوف النمساوي كارل بوبر Karl Popper (1902–1994م) الذي ينتقد جانب الاطراد والتعميم في

تفسير منطق سير الطبيعة، أو ما يعرف بمشكلة فهم مبدأ السببية المطلق الذي ينتقل من ملاحظات تجريبية على ظواهر خاصة إلى تعميم تلك الملاحظات والنتائج التجريبية على باقي أفراد النوع، أو ما يعرف إبستمولوجياً بمشكلة الاستقراء الناقص أو مشكلة التعميم في العلم.

إن علم الاجتماع الخلدوني هو نتاج التفكير المنطقي الإسلامي الذي ينشد التوصل إلى اليقين، وهو منهج يقوم على التجربة، وتنظّمه قواعد الاستقراء، وكان المسلمون وبخاصة المعتزلة والأشاعرة قد وضعوه وفصّلوه قبل مولد **ابن خلدون**، كما يعبّر أيضاً عن حتمية تاريخية تحكمها قوة العصبية التي هي بمثابة القانون الاجتماعي لمسار الظواهر التاريخية وحتى السياسية لدى الشعوب خاصة منها العربية والإسلامية، وهذا تقرير واصف لمنطق جدلي تاريخي يفسّر قوانين الصراع من أجل الحكم والسلطة. فإن كان هذا المنطق يعبّر عن نسقية وواقعية تاريخية، إلاّ أن نظرة **ابن خلدون** للصراع ودخول العصبية وأحوال المعاش بمنطق الآلية والضرورة فيه والحتمية يُلغى دور الوعي وإرادة وخيارات الشعوب للخروج من هذا القانون الذي يعبر – حسب منطق ابن خلدون – عن قدر محتوم لا مفرّ منه وهو منطق إلى حدّ ما يتوافق مع مذهب الآلية التاريخية Historicisme.

الخاتمة: لقد وجهت **لابن خلدون** مآخذ عديدة في معالجته للمنطق في مقدمته، فنجد الباحث خالد كبير علال في كتابه "أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة" يفرد مبحثاً يوضح فيه التناقضات العديدة في معالجة **ابن خلدون** للمنطق الأرسطي. ذكر **ابن خلدون** أن المنطق الأرسطي صناعة تسير بها الأدلة، وتُعتبر بها الأقيسة، ويعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات، نفياً وثبوتاً بمنتهى فكره، لكنه عاد وقرر في موضع آخر من مقدمته، أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس. كذلك يرى الباحث خالد كبير علال أن موقفه ابن خلدون الأول من المنطق كان فيه مقلداً لطائفة من العلماء المتأثرين بمنطق اليونان، في زعمهم بأن المنطق اليوناني عاصم للذهن من الخطأ. كذلك أن الزعم بأن المنطق الصوري هو معيار العلم وقانونه، وأنه عاصم للذهن من الخطأ، هو قول غير صحيح، لأن أهله هم من أكثر الناس خطأ واختلافاً، ولم يعصمهم منطقهم من ذلك، ولأن الناس عرفوا العلم وبرعوا فيه بدون منطق اليونان، قبل أرسطو وبعده.

كذلك الزعم بأن علوم الشريعة تتوقف على منطق اليونان، وأنه من أهم آلاتها، هو زعم باطل من أساسه، لأن دين الإسلام دين كامل، ظهرت علومه بظهوره، فأقبل عليها المسلمون دراسة وتدريساً، تقعيداً وتدويناً، منذ القرن

الأول إلى الثالث الهجري وما بعده ولم يكن لهم أي اتصال بمنطق اليونان. وهذا يثبت أنهم لم يكونوا في حاجة إليه البتة، وأن إدخاله في العلوم الشرعية هو خطا فادح، وإخراج للعقل المسلم من منطقه الفطري الشرعي الواسع، وإدخاله إلى منطق اليونان المشائي العقيم، والضيق المعوج المعوّق للفكر. وبذلك يتبيّن، كما لاحظ الباحث خالد كبير علال، بعد مناقشته لموقف **ابن خلدون** من المنطق الأرسطي، أنه ساير فيه طائفة من المتكلمين والفقهاء المتأثرين بأبي حامد الغزالي في تعظيمه للمنطق ودعوته إلى استخدامه في كل العلوم، فأوقعه ذلك في المبالغة والخطأ، والمجازفة والمغالطة، في مدحه للمنطق وتعظيمه وإن وجّه له نقداً ناقصاً محتشماً.

كما يلاحظ كذلك الباحث علي الوردي صعوبة اكتشاف المنطق في أبحاث **ابن خلدون** بصفة مباشرة وصريحة على غرار الكتابات المنطقية عند فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن رشد مثلاً، حيث جرى في عرض آراءه على أسلوب لا يخلو من غموض والتواء، فهو لم يوضّح منهجه المنطقي توضيحاً مركّزاً يجعل القارئ يفهم ما يريد في النظرة الأولى، وقد أرجّع الوردي الأمر إلى الدبلوماسية التي تمتّع بها ابن خلدون والتي جعلته لا يفصح عن آراءه.

المحاضرة العاشرة: الاكتساب اللغوي وقضاياه عند ابن خلدون

المقدمة: للعلامة **ابن خلدون** آراء قيمة في النحو وتعليم اللغة والأدب وردت في الباب السادس والأخير في المقدمة، وهي آراء تمثل فكراً عميقاً يستحق أن يقف عنده الباحثون في مجال اللسانيات، وذلك لأنها آراء تفسر لنا غير قليل من قضايا اللغة والأدب في المجتمع العربي خاصة، والإنساني عامة. وما يلاحظ أن اهتمام الغرب **بابن خلدون** كان منصباً على الجوانب الفكرية والفلسفية والاجتماعية، وأهملوا آراءه في المجال اللساني، رغم أنها لا تقل أهميةً وأصالةً عن آراءه في المجالات الفكرية الأخرى. لقد أفّرد **ابن خلدون** للغة وآدابها وعلومها فصولاً في بابه السادس والأخير في مقدمته، وذلك من الفصل الرابع والأربعون إلى غاية الفصل الستون والأخير من كتاب المقدمة، أي أن **ابن خلدون** بعدما انتهي من ذكر الصّنائع في هذا الباب السادس ختمه بالحديث عن الصناعة اللغوية. ولهذا جاءت هذه المحاضرة لتسلط الضوء على هذا الجانب من فكر الرجل، ولتجيب عن التساؤلات التالية: ما مفهوم الملكة اللسانية عنده؟ وهل هي فطرية أم مكتسبة؟ وما أنواعها؟ وما العوامل المؤثرة في اكتسابها؟

1-تعريف الملكة لغة (faculté, faculty): ورد في لسان العرب **لابن منظور** تحت مادة (م.ل.ك) ما يلي: - المُلْكُ معروف وهو يذكر ويؤنث كالسلطان، ومُلْكُ الله تعالى ومَلَكُوته: سلطانه وعظمته. أما في قاموس ابن سيده: فالمَـلْكُ والمـُلْكِ تعني احتواء الشيء، والقدرة على الاستبداد به، وهذا مِلْكُ يميني ومَلَكَهَا ومُلْكُهَا أي: ما أمْلِكُهُ. قال الجوهري والفتح أفصح. –أعطاني من مَلْكِهِ ومُلكه، أي مما يقدر عليه. – ابن السكيت: المَـلْكُ ما أملك. يقال: هذا مَـلْكُ يميني، ومِلْكُ يدي، وما لأحد في هذا مَلْكُ غيري. – وأمْلَكْتُ العجين أملُكُه مَلكاً إذا شددت عجينه. إذن الملكة في معناها اللغوي تعني القدرة والتمكن من ذلك الفعل الذي أضيفت ونسبت إليه.

ويقول **ابن فارس** في (مقاييس اللغة) "الميم واللام والكاف أصل صحيح يدلّ على قوة في الشيء وصحّة، يقال أمْلَكَ عجينه، وشدّه، وملكت الشيء قويته...الأصل هذا. ثم قيل ملك الإنسان الشيء يملكه ملكاً، والاسم: المـُلك، لأن يده فيه قوية صحيحة، فالمـُلْكُ: ما مُلِكَ من مال، والمملوك: العبد، وفلان حسن، أي حسن الصنيع إلى مماليكه"، وفي هذا النص لابن فارس، ما يُلَمّحُ إلى اعطاءه معنى "القوة في الشيء" لمادة (مَلَك)، وإشارته إلى انتقال مادة (ملك) وبالتالي لفظ (ملكة) عبر ثلاث مراحل، حيث أشار ابن فارس إلى الأولى "الأصل هذا"، هذا يعني مَلْك العجين وشدّه، ثم المرحلة الثانية، حيث صار المعنى "أكثر شمولاً وتجريداً"، وهو قوله "ملك الإنسان

الشيء، والاسم: الملك لأن يده فيه قوية صحيحة" أما في المرحلة الثالثة، فقد تخصص المصدر (الملكة) بسلوك الإنسان: "فلان حسن الملكة، أي حسن الصنيع إلى مماليكه".

الملكة صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة، مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية (المعجم الوسيط)، ويرادفها القوة، والقدرة، والاستعداد الدائم. وتحقيق ذلك "أنه تحصل للنفس هيئة Disposition بسبب لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمّى حالة Status ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس، حتى رسخت تلك الكيفية فيها، وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخُلقاً Habitus. وملكات النفس faculté de l'âme هي قواها مختلفة، والملكة الخلقية faculté morale هي تلك التي قال بها أصحاب "علم نفس الملكات" في القرن الثامن عشر، حيث ذهبوا إلى وجود مَلَكة للتمييز بين الخير والشر، سماها **بتلر** (1692-1752) الضمير. و"علم نفس الملكات" هو تفسير الظواهر العقلية بإرجاعها إلى نشاط قدرات معينة مثل الذاكرة والخيال والإرادة والانتباه وما شابه". كما هي قدرة على الفعل، وبهذا يقال "ملكات النفس" مثل العقل والإرادة والحساسية، كما يتجه فلاسفة العصر الحاضر إلى التقريب بين "الملكة" ومعنى "الوظيفة".

ب-اصطلاحاً قبل ابن خلدون: لقد تناول العلماء العرب مفهوم الملكة قبل **ابن خلدون** أين تناولوا مباحث النحو والصرف واللسان وربطوها بالسليقة والطبع والفطرة والصناعة والمهارة والكفاءة والذوق. **فأبو حيان التوحيدي (923م-1023م)** يعطي لمعنى الملكة مفهوم العادة، إذ يقول: "إنّها تكون عن طريق التكرار (أي التعلم)، قيل إنها العادة؟ قال: حال يأخذ بها المرء نفسه من غير أن تكون مسنونة، يجري عليها مجرى ما هو مألوف طبيعياً، كما قال **أبو سليمان المنطقي**: "كأن هذا الاسم ليس يخلص إلاّ لمن أتى شيئاً مراراً، فأمّا في أول ذلك فليس له هذا النعت، إنّما يصير مألوفاً بالتكرار".

أما **ابن جني (934م-1002م)**، في سياق حديثه عن اللغة، نجده يعبر عن الملكة اللسانية بالطبع، وهي ما به تمارس اللغة في أصل وضعها. فالملكة، إذن "أداة توثب وهجوم على اللغة" أثناء الممارسة اللسانية، فهو يقول في تعليله لأغلاط العرب: "لأنهم ليست لهم أصول يراجعونها، ولا قوانين يعتصمون بها، وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به، ولهذه الملكة الطبع، برأيه، ركيزتان هما القياس والسماع. وينطلق **ابن وهب** من تعبيره عن الملكة اللسانية بالعادة والسجية، فهما ما يخلق قدرة على ممارسة الكلام تلقائيّاً، لأن الوعي بأبنية اللغة وقوانينها قد اختفى بترسيخ ملكة اللسان.

ب– مفهوم الملكة عند ابن خلدون: يقول **ابن خلدون** في الفصل السادس والأربعون: "إعلم أنّ اللّغات كلّها ملكات شبيهة بالصّناعة. إذ هي ملكات في اللّسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها"[1]، وينتهي إلى أن اللغة ملكة في الإنسان، شانها شأن الملكة في الصناعة. كذلك الملكة بمفهومها عند **ابن خلدون** صفة راسخة في النفس، تتم نتيجة استعمال الفعل وتكراره مرات عديدة، إذ يقول في هذا الصدد: "والملكة صفة راسخة تحصل من استعمال ذلك الفعل وتكرّره مرّة بعد أخرى وحتى ترسخ صورته وعلى نسبة الأصل تكون الملكة"[2].

2–تعريف اللغة عند ابن خلدون: لقد تناول **ابن خلدون** تعريفاً للغة في كتابه "المقدمة" في فصل تحت عنوان "في علوم اللسان العربي" فكان التعريف كالآتي: "اعلم أنّ اللّغة في المتعارفِ هي عبارة المتكلم عن مقصودهِ، وتلك العبارة فعل لسانيٌّ ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير ملكة مقرّرة في العضو الفاعل لها، وهو اللّسان، وهو في كل أمّة بحسب اصطلاحاتهم"[3]، إن اللغة في نظر **ابن خلدون** ملكة مكتسبة، واعتبار اللغة ملكة يربطها بالقدرات الفطرية لدى الإنسان على نحو يجعل البعد اللغوي خاصية إنسانية.

ومن خلال التعريف الذي أوردناه **لابن خلدون** نستنتج أنها ملكة لسانية، وأنها ذات طبيعة صوتية، وبأن وظيفتها اجتماعية باعتبارها وسيلة للتعبير عن الأفكار، وبالتالي فهي وسيلة للتواصل بين المجتمعات.

3–اكتساب اللغة وآراء ابن خلدون فيها: لقد تناول **ابن خلدون** قضية تحصيل اللغة، أو ما يعرف باكتساب اللغة من منطق ثابت مفاده أن اللغة ملكة طبيعية يكتسبها الإنسان، وبتأكيده على أن الملكة اللسانية مكتسبة، ويرى أن هناك نوعين من عملية الاكتساب اللغوي:

أ–الاكتساب من خلال الترعرع في البيئة: يشير **ابن خلدون** في هذا العنصر إلى أهمية الدخل اللغوي في اكتساب اللغة، وذلك في نظره هو سماع الكلام وأساليب التخاطب، والتعبير عن المقاصد وتلقن المفردات والتراكيب، فالطفل أو الأعجمي ينشئا في بيئة ما، فتتلقى أذنه التراكيب اللغوية والكيفيات الكلامية، فيقوم بالتعبير عن مقاصده بواسطة هذه الكيفيات إلى أن تصبح ملكة راسخة فيهم، فالسمع أبو الملكات اللّسانيات

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 448.
[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 400.
[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 442.

عند ابن خلدون، يقول **ابن خلدون** في هذا الصدد: "والسّمع أبو الملكات اللّسانيات ففسدت بما ألقي إليها ممّا يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السّمع"[1].

ولتأكيد دور المحيط الاجتماعي في أهمية اكتساب اللغة يقول **ابن خلدون**: "فالمتكلّم من العرب حين كانت ملكته اللّغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطبتهم، وكيفيّة تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصّبيّ استعمال المفردات في معانيها، فيلقّنها أوّلاً، ثمّ يسمع التّراكيب بعدها فَيُلَقَّنُهَا كذلك، ثمّ لا يزال سماعهم لذلك يتجدّد في كلّ لحظة ومن كلّ متكلّم واستعماله يتكرّر، إلى أن يصير ذلك ملكةً وصفةً راسخةً، ويكون كأحدهم"[2]، أي أن **ابن خلدون** يؤكد على أن الطفل يتعلم ويكتسب لغة البيئة التي يسمع كلامها.

ويبرز **ابن خلدون** عاملاً اجتماعياً آخر لا تقل انعكاساته عن العامل الأول في تحصيل ملكة اللسان العربي، وهو دور المحيط الاجتماعي الأول أو المناخ اللغوي الذي ينشأ فيه الطفل ويتلقى فيه اللغة الأولى، يكون ذلك حاجزاً إذا أردنا أن ننقله إلى محيط آخر لتعلم لغة أخرى. وظاهرة اجتماعية اللغة التي أشار إليها المفكر العربي **ابن خلدون**، قد تم تأكيدها في الفكر اللساني الغربي الحديث، إذ أن الفرد لا يتعلم اللغة ولا يكتسبها بمعزل عن الانخراط في مجموعة من الناس تكون متجانسة التعبير والأداء اللغوي. إن الطفل حسب هؤلاء اللسانيين الغربيين، يكون مهيأ لتكوين قواعد لغته الأم ضمنياً من خلال الكلام الذي يسمعه، فيبني لغته بصورة إبداعية، وبالتوفيق مع قدراته الباطنية بقدر تقدمه في عملية الاكتساب، وهذا ما يسمى بالنظرية العقلانية التي يمثلها نعوم تشومسكي*.

ب–اكتساب اللغة بواسطة الحفظ والتكرار والفهم: لقد تطرق **ابن خلدون** إلى مسألة الحفظ في الفصل السابع والخمسون تحت عنوان "في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ"، حيث يؤكد في بداية هذا الفصل على أهمية الحفظ لاكتساب اللغة، يقول **ابن خلدون**: "قد قدّمنا أنّه لا بدّ من كَثْرَةِ الحِفْظِ لمن يروم تعلّم اللّساني العربي. وعلى قَدَرِ جُودَةِ المحفوظ وطَبَقَتِهِ في جِنْسِهِ وكَثْرَتِهِ من قِلّتِهِ تكون جُودَةُ المَلَكَةِ الحَاصِلَةِ عنه

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 442.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 449.

*– أستاذ اللسانيات والفيلسوف الأمريكي (الميلاد 1928 ولا زال على قيد الحياة). إضافة إلى أنه عالم إدراكي وعالم بالمنطق ومؤرخ وناقد وناشط سياسي. ومن مؤلفاته التي تبلغ أكثر من مائة كتاب في مجالات عديدة، نذكر منها: "البنى النحوية" و"آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل" و"علم اللغة" و"اللسانيات التوليدية".

للحَافِظِ"[1]. ويؤكد في فصل آخر، وهو الفصل السادس والأربعون، على أهمية التكرار، حيث نجده يكتب: "والملكات لا تحصل إلاّ بتكرار الأفعال لأنّ الفعل يقع أوّلاً وتعود منه للذّات صفة، ثم تتكرّر فتكون حالاً، ومعنى الحالِ أنّها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة"[2].

إن عمليتي الحفظ والتكرار تكمن أهميتهما عند **ابن خلدون** في أنهما يخرجان ملكة اللغة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، حيث يقول حول هذا المعنى: "وذلك أنّ النّفس وإن كانت في جِبِلّتِهَا واحدة بالنّوْعِ، فهي تختلف في البشر بالقوّة والضّعف في الإدراكات. واختلافها إنّما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألّوان الّتي تكيّفها من خارجٍ. فبهذه يتمّ وُجُودُهَا وتخرج من القوّة إلى الفعل في صُورَتُها"[3]. وعملية اكتساب فنون اللغة لا تحصل دفعةً واحدةً وإنما بالتدرج حتى تستحكم ملكة اللغة في الطفل، يقول **ابن خلدون** موضحاً هذا الأمر، ومقدماً أمثلة على ذلك: "والملكات التي تحصل لها إنّما تحصل على التدرج كما قدّمناه. فالملكة الشّعرية تنشأ بحفظ الشّعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والتّرسل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول. والتصوّفيّة الرّبّانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظّاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع حتّى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسّه الباطن وروحه وينقلب ربّانياً، وكذا سائرها"[4].

من خلال ما سبق نجد أن اكتساب اللغة عند **ابن خلدون** يبدأ بالتكرار ثم الحفظ، وعلاوة على هذا يرى **ابن خلدون** أن الحفظ والتكرار لا يكفيان لامتلاك اللغة، بل لا بدّ من أمر آخر لا يقل أهمية عن العاملين السابقين – أقصد التكرار والحفظ – وهو عامل الفهم. فالفهم في نظر **ابن خلدون** أساس في حصول الملكة اللسانية، وهذا ما يتضح في الفصل التاسع والثلاثون تحت عنوان "في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه" حيث يورد **ابن خلدون** في هذا الفصل سير التعليم في العالم العربي والإسلامي وكيفية تلقين العلوم النقلية للناشئة، ويؤكد على عملية الفهم في هذا التلقين، إذ يقدم نماذج لمشايخ يؤكدون على أهمية دور الفهم في تلقين

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 466.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 448.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 467.

[4]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 467.

مختلف العلوم ، ومن الذين ذكرهم **ابن خلدون** القاضي أبو بكر بن العربي الذي قال: "ويا غفْلة أهْلِ بلادنا في أنّ يؤّخذ الصّبيّ بكتاب الله في أوّل عمره يقرأ ما لا يَفْهَمُ وينْصِبُ في أمر غيره أهَمَّ ما عَلَيْهِ"[1].

لقد أكد كثير من الدارسين على أن هناك تقارب بين **ابن خلدون** و**تشومسكي** (الميلاد 1928 ولا زال على قيد الحياة) في النّظر إلى مسألة الاكتساب اللغوي، ويظهر هذا التقارب بشكل جليّ وواضح في المسائل التالية:

-**تعريف اللغة من حيث أنها ملكة إنسانية:** حيث نجد تشومسكي يعرّف اللغة من حيث إنها ملكة لسانية يكتسبها الإنسان خلال ترعرعه في بيئة معينة.

-التمييز بين الملكة وبين صناعة اللغة: تختلف الملكة اللسانية في نظر **ابن خلدون** عن صناعة العربية، فهو يشير إلى ذلك صراحة، حيث يقول: "فمن هذا تعلم أنّ تلك الملكة هي غير صناعة العربيّة وأنّها مستغنية عنها بالجملة"[2]، ومع ذلك لا يغفل **ابن خلدون** عن الإشارة إلى العلاقة القائمة بين الملكة اللسانية وبين صناعة العربية، إذ يكتب قائلاً: "ذلك أنّ صناعة العربيّة إنّما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصّة، فهو علم بِكَيْفِيَّةِ لا نَفْسُ كيفيّة، فليست نَفْسَ المِلَكَةِ، وإنّما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصّنائع علماً، ولا يُحكمها عملاً"[3]. وإلى نظير ذلك يذهب **تشومسكي** عندما يميز بين الملكة اللسانية أو الكفاية اللغوية وبين الأداء الكلامي.

4- منهج ابن خلدون في التحصيل اللغوي: لقد قدّم ابن خلدون منهجاً متميزاً في تعليم اللغة، تناوله كثير من الباحثين والدارسين، نلخصه فيما يلي:

أ-التدرج في التعليم: إن التدرج في تعليم اللغة أمر طبيعي يتماشى مع طبيعة الاكتساب اللغوي نفسه، لذلك وجب أخذ هذا العامل بعين الاعتبار مع مراعاة السهولة، والانتقال من العام إلى الخاص وتواتر المفردات، وقد أشار **ابن خلدون** إلى ذلك بقوله: "إعلم أنّ تلقين العلوم للمتعلّمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً، وقليلاً قليلاً، يُلْقى عليه أوّلاً مسائل من كلّ باب من الفنّ هي أصول ذلك الباب، ويُقرّبُ له في شرحها على سبيل الإجمال"[4]، وهو يعني بهذا أن يكون كل علم تمهيداً لما سيأتي بعده، إذ يقول: "ثم يرجع به إلى الفنّ ثانية فيرفعه في التّلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشّرح والبيان، ويخرج عن الاجمال ويذكر له ما

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 436.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 453.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 453.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 431.

هنالك من الخلاف ووجهه إلى أنّ ينتهي إلى آخِرِ الفنّ فتجود ملكته، ثم يرجع به وقد شدّ فلا يترك عويصاً ولا مهمّاً ولا مُتَعلقّاً إلاّ وضّحه وفتح له مقفله، فَيَخْلُصُ من الفنّ وقد استولى على مَلَكَتِهِ"[1]، ولذا ينصح **ابن خلدون** بوجوب البدء من العموميات وصولاً إلى الجزئيات، مثلما تنصح بذلك نظريات التعليم الحديثة، حيث يتم تنظيم محتوى المقرر على شكل هرمي تدريجي يبدأ بالمستوى الأبسط إلى الأكثر تركيباً وتعقيداً.

ب–مراعاة السن وعامل الاستعداد: انتبه **ابن خلدون** إلى أهمية النمو العقلي في تسهيل عملية التعلم، لذا عدّه أحد عوامل التعلم التي لا استغناء عنها في تأهيل المتعلم لعملية التعلم، كالنمو الجسدي والنفسي، حيث يقول: "ويُراعى في ذلك قوّة عقله واستعداده لقبول ما يَرِدُ عليه"[2]، ويؤكد على أهمية هذه الفكرة أيضاً في موضع آخر، حيث يقول: "وإذا أُلْقِيَتْ عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كلّ ذِهْنُهُ عنها، وحَسِبَ ذلك من صعوبة العلم في نفسه، فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه، وإنّما أتى ذلك من سوء التّعليم"[3]، وكلام **ابن خلدون** هذا يتوافق مع ما قاله علماء اللغة الغربيون، مثل **مارك ريشل** الذي يقول: "تستلزم اللغة الإنسانية أعضاء طرفية ملائمة وجهازاً عصبياً ملائماً، إن الأساس الذي يجيز اكتساب اللغة لا يعمل منذ الولادة، كما أنه لا يبقى على الدرجة نفسها طوال حياة الفرد.

ج–عدم التطويل على المتعلم والاكتفاء بتعليم علم واحد في كل مرة: إن التطويل والمبالغة في مسألة من مسائل تعليم اللغة يُعده ابن خلدون عيباً ينتج عنه تقطيع المجالس وتفريق ما بينها، الشيء الذي يُغَلِّبُ النسيان، ويعمل على انقطاع مسائل الفن عن بعضها، فيصعب معه التحصيل، يقول في ذلك: "وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرةً عند الفكرة مجانبةً للنسيان كانت الملكةُ أيسر حُصُولاً، وأحكم ارتباطاً، وأقرب صبغةً، لأنّ الملكات إنّما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تُونُسِيّ الفِعْلُ تُنُوسِيَتِ الملكة النّاشئة عنه". وأيضاً من مستلزمات العملية التعليمية عند **ابن خلدون** الاكتفاء بعلم واحد كل مرة، يقول: "ولا ينبغي للمعلّم أن يزيد مُتعلّمه على فهم كتابه الذي أكبّ على التّعليم منه بحسب طاقته، وعلى نسبة قَبوله للتّعليم مبتدئاً كان أو منتهياً، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتّى يَعِيهُ من أوّله إلى آخره، ويُحَصِّلَ أغْرَاضَهُ ويستولي منه على ملكةٍ بها ينفذ في غيره"[4]، فكل خلط يؤدي حتماً إلى العجز عن الفهم والفتور واليأس عن التحصيل، وهجر العلم والتعليم.

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 431.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 431.

[3]–ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 432.

[4]–ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 432.

د–الانتقال من المحسوس إلى المجرد وتقديم البسيط على المركب والمعقد: إن إشراك الحواس في عملية التعليم أمر لازم، يساعد المتعلم على إدراك المواضيع التي يهدف تعليمها له بصورة أكثر وضوحاً، لأن ما يقع تحت حواسه يكون أكثر قابلية للإدراك فيسهل تعلمه ومعرفته، وحول هذه الفكرة التي أصبحت تؤخذ بعين الاعتبار في المناهج التربوية الحديثة، يقول عنها **ابن خلدون:** "والأحوال الجسمانيّة المحسوسة، فنقلها بالمُباشرة أَوْعَبُ لها وأكمل، لأن المـُباشرة في الأحوال الجسمانيّة المحسوسة أتمّ فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرّره، مرّة بعدة أخرى حتّى تَرْسَخَ صورته. وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتمّ من نقل الخبر والعلم، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخُ من المـَلكةِ الحاصلةِ على الخَبَرِ"[1].

كما أن كبار المنظّرين لعملية التعلّم في وقتنا الراهن، يؤكدون على فكرة التدرج في عملية التعلم من البسيط إلى المعقد، ومن السهل إلى الصعب، ويكون ذلك عبر خطوات ومراحل مدروسة تراعي التبسيط ومستوى قدرات الطفل العقلية، وهذه الفكرة الهامة في المناهج التربوية الحديثة، كان العلامة العربي **ابن خلدون** كان قد أكّد عليها منذ القرن الرابع عشر ميلادي، حيث كتب في مقدمته ما يلي: "ثمّ إنّ الصّنائع منها البسيط ومنها المركّب، والبسيط هو الذي يختص بالضّروريّات، والمركّب هو الذي للكماليات، والمـُتَقدَّمُ منها في التّعليم هو البسيط لبساطته أوّلاً، ولأنّه مختصّ بالضروري الذي تتوفّر الدّواعي على نقله، فيكون سابقاً في التّعليم ويكون تعليمه ناقصاً، ولا يزال الفكر يُخْرِجُ أَصْنَافَهَا ومركّباتها من القوّة إلى الفعل بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التّدرج حتّى تَكْمُلَ"[2].

هـ–الاستعانة بكَثْرَةِ التمارين: يؤكد **ابن خلدون** على أهمية التمرين اللغوي في تعليم اللغة، وفي هذا الصدد يقول **ابن خلدون:** "وربّما يكون الدّؤُوب على التعليم والمران على اللغة، وممارسة الخطّ يُفضيان بصاحبهما إلى تمكّن الملكة"[3]، أي أن اكتساب اللغة لا يكون إلاّ عن طريق الحفظ الجيد للنصوص والتمرّن والاستعمال، وطالما أكد **ابن خلدون** على الانتقاء الجيّد للمختارات اللغوية التي تقدّم للمتعلمين، فبقدر جودتها يتحسن مستوى المتعلم.

5–الفرق بين التعلم والاكتساب للغة: يفرق **ابن خلدون** بين تعلم اللغة واكتسابها، حيث يرى أن الاكتساب هو الذي يؤدي إلى حصول الملكة اللغوية، وليس التعلم الذي ينتج عن تعلم قوانين اللغة، حيث يقول: "وهذه

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 298.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص299.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 455.

الملكة كما تقدّم إنّما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرّره على السّمع والتفطّن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلميّة في ذلك التي استنبطها أهل صناعة اللسان. فإنّ هذه القوانين إنّما تفيد علْماً بذلك اللّسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلّها"[1]، وهذا الرأي شديد الشبه برأي **كراشن** Krashen الذي يرى "أن الاكتساب أو اللغة المكتسبة هي التي تؤدي إلى الاتصال الطبيعي الطلق، أما التعلم فليس بالإمكان أن يتحول إلى اكتساب"، ويستشهد على ذلك بأمثلة كثيرة من الناس الذين تمكنوا من إتقان لغة ما دون أن يتعلموا قوانينها. بينما هناك أناس كثيرين يعرفون تلك القوانين، ولكنهم يستمرون في الخطأ فيها عندما يركزون انتباههم على المعنى الذي يودون توصيله إلى من يتحدثون إليه، وذلك بدلاً من التركيز على التطبيق السليم لتلك القوانين من أجل تحقيق أداء دقيق وصحيح في تلك اللغة التي يتحدثون بها.

الخاتمة: من خلال هذه المحاضرة، نلاحظ أن **ابن خلدون** قد طرح أفكار تربوية ولسانية بالدرجة الأولى، حين عالج كل ما له علاقة باكتساب الملكة اللغوية، وبذلك قدّم كثير من الأفكار القيّمة حول تنمية هذه الملكة، وقد أكّدتها كثير من الدراسات اللسانية الحديثة والمعاصرة. وبهذا يكون التراث اللغوي العربي، **وابن خلدون** أبرز من مثله، قد أثبت أسبقيته على الفكر اللغوي الغربي في بعض مجالات الدراسات اللسانية. وفي هذا الإثبات دعوة للاهتمام بهذا التراث اللساني لإعادة قراءته وفق المناهج الجديدة.

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 455.

المحاضرة الحادي عشر: موقف ابن خلدون من إشكالية العقل والنقل

مقدمة: من بين القضايا التي أثيرت في الفلسفة الإسلامية، نجد إشكالية التعارض أو التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والشريعة. وقد اختلف الفلاسفة والفقهاء حول هذه الإشكالية، ففريق من الفلاسفة حاول التوفيق بينهما، ومن أبرزهم ابن رشد. وفريق آخر من الفلاسفة والفقهاء من رأى تعارضهما ودعا إلى تحريمها وتكفير المشتغلين بالفلسفة. فما موقف العلامة **عبد الرحمن بن خلدون** من هذه الإشكالية التي شغلت بال فلاسفة الإسلام وصنفوا فيها المؤلفات العديدة؟

1-اشكالية العقل والنقل في الفلسفة الإسلامية قبل ابن خلدون: من بين القضايا التي أثيرت في الفلسفة الإسلامية، نجد إشكالية التعارض أو التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والشريعة. وقد اختلف الفلاسفة والفقهاء حول هذه الإشكالية، ففريق من الفلاسفة حاول التوفيق بينهما، حيث يرى أنه لا يوجد هناك تعارض بينهما، فالفلسفة في خدمة الدين، والعكس صحيح، وأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة، من حيث أن كليهما يرمي إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير، ويقولون أن موضوعات الدين والفلسفة واحدة، لأن كليهما يعطي المبادئ القصوى للموجودات، ويفيض عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعّال، لأن المعارف كلها، ما كان منها بوحي أو عن غير وحي، تصدر عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعّال. وأبرز من مثّل هذا الفريق هو الفيلسوف **ابن رشد***(1126م-1198م) فيلسوف قرطبة، حيث ألّف كثر من الكتب يدافع فيها عن التوفيق بين الشريعة والفلسفة باعتبار أنه كان أيضاً قاضياً وفقيهاً، وحاول رفع تهمة الكفر عن الفلسفة التي وصم بها حجة الإسلام الغزالي الفلاسفة، وقد خصّص من بين كتبه تلك كتب ثلاث مهمة هي: "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة" و"تهافت التهافت".

يرى **ابن رشد** في الكتاب الأول أن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، بل أن ذلك واجب، وقد استند إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة، ثم تدرج من ذلك إلى أن النظر في تلك العلوم لا يجوز أن يكون إلاّ بأتم

*- ليس ابن رشد أول من حاول، في الإسلام، التقريب بين الشريعة والفلسفة، لقد سبقه في ذلك المعتزلة الذين اتخذوا العقل سلطاناً، واعتمدوا عليه في تأويل الشرع، ثم الكندي (805م-873م) الذي قال إن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية، ثم أبو نصر الفارابي وابن سينا في الشرق، وابن باجة وابن طفيل في الغرب (الأندلس). ولكن جميع هؤلاء اقتصروا على تناول مشكلة التقريب بين الحكمة والشريعة في صلب كتبهم الفلسفية العامة. فالفارابي (870م-950م) مثلاً حاول أن يفسر فلسفياً كيف تعكس الحقائق الأولية على المخيلة القوية الصافية التي ينفرد بها النبين فعبر عنها بواسطة رموز حسية. وينسب ابن سينا (980م- 1037م) ملكة النبوة إلى العقل الهيولاني الذي يدرك الحقائق الأولية في العقل الفعّال إدراكاً حسياً.

أنواع القياس وهو البرهان. وأثبت وجوب الاعتقاد في النظر في القياس العقلي، وأنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، أي النظر في الفلسفة بالمنطق بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أم غير مشارك في الملّة. وإذا اتهم مستخدم القياس العقلي (المنطق) بأنه مبتدع، كان جواب **ابن رشد**، أن القياس يستخدم أيضاً في الفقه، والفقهاء الذين يستخدمونه لا يعتبرون مبتدعين، وحول هذه الفكرة يقول ابن رشد: "ولما تقرّر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي".

أما الدعوة إلى تحريم الاشتغال بالفلسفة لتعارضها مع الشريعة، فقد ابتدئها حجة الإسلام **أبو حامد الغزالي** (1058م-1111م) في كتبه العديدة أهمها "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" وكذلك "المنقذ من الضَلَال"، حيث رأى الغزالي في هذا الكتاب الأخير أن "الفلاسفة على كثرة أصنافهم تلازمهم سمة الكفر والالحاد"، وفي كتابه "تهافت الفلاسفة" قام بتفنيد مزاعم الفلاسفة وإبطال دعاويهم وإثبات ضعف عقيدتهم في مذاهبهم التي قرّروها متأثرين بفلاسفة اليونان، وقد قصد من وراء هذا كله أن يبيّن عن عدم وفاق الفلسفة للدين، وأن يصرف الناس عن أهلها ويَزْجُرَ من يخوض في علومها.

وقد كان لانتقاد الغزالي أثر كبير على الفقهاء ورجال الدين بعده، إذ نجد الفتوى التي أصدرها **عبد الرحمن ابن صلاح الشهرزوري** (1161م-1245م) وهو أحد أهم علماء الحديث، إجابة عن سؤال هذا ملخصه: هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليماً؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعلمها والتصنيف فيها وهو مدرس في مدرسة من المدارس العامة؟ وقد أجاب ابن صلاح قائلاً: "الفلسفة أس السَفَهِ والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، والمؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا".

هذه الفتوى التي وضعها ابن صلاح لتحريم الاشتغال بالفلسفة، أضحت وثيقة هامة عند أهل السُنّة، يستندون إليها كلما هموا بمهاجمة الفلسفة والمنطق، ومالوا إلى اضطهاد المشتغلين بهما، وفي الحق لقد ناءت الفلسفة بعبء هذه الحملات التي أحرجت صدرها وشتت أتباعها، وملأت قلوب الناس ضيّقاً بها وسخطاً على أهلها.

ولا يملك الباحث في هذا الموضوع –علاقة الفلسفة بالدين– أن يَغْفُل عن ذكر موقف **تقي الدين ابن تيمية**(1263م-1328م) الفقيه الحنبلي الكبير في عدائه المرير للفلسفة، والذي درس المنطق دراسة مستفيضة، وتفطن إلى مواطن الضعف فيه، فألّف كتاباً في نقده سماه "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان" وكتاباً آخر سماه "نقض المنطق" وكتاب ثالث سماه "الرد على عقائد الفلاسفة"، وهو في كل هذه الكتب اتجه إلى تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة. ويؤكد ابن تيمية أن خصومته للفلسفة والمنطق لم تكن قط ضد العقل الصريح، والمنطق الفطري الذي هو الميزان الذي نزل مع القرآن، على أوفى بيان، وأوضح برهان، وإنما كانت الخصومة مع العقل الوهمي الشاطح، الذي ما أغنى عن فلاسفتهم شيئا؛ بدليل كثرة ما بينهم من التناقضات والاضطرابات.

2– **موقف ابن خلدون من الفلسفة:** يجيبنا **ابن خلدون** عن موقفه من الفلسفة في فصل من المقدمة خصصه لهذا الغرض وهو الفصل الحادي والثلاثون من الباب السادس والذي حمل عنوان "في إبطال الفلسفة وفساد مُنْتَحِلِهَا". وفي بداية هذا الفصل يرى **ابن خلدون** أن كلمة فلسفة هي كلمة يونانية تعني حب الحكمة، ولما "ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملّة، وكان من اشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا"[1]. وقد لاحظ **ابن خلدون**، وهو ينتقد الفلسفة، أنها من جهة أخرى من العالم كانت تنشط وروادها وتلامذتها يتكاثرون، فيقول: "وكذلك بلغنا لهذا العهد أنّ هذه العلوم الفلسفيّة ببلاد الإفرنجة من أرض رومة وما إليها من العُدْوَةِ الشمالية نافقة الأسواق، وأنّ رسومها هناك متجدّدة ومجالس تعليمها متعدّدة ودواوينها جامعة وحملتها متوفّرة وطلبتها متكثّرة"[2]. ومع ذلك فقد حمل عليها في هذا الفصل من حيث أنها تعطي العقل الحق في أن يبحث في العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة وهذه "ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها"[3]. ومن ثمة "لا يوصل فيها إلى يقين يعني الظن، كما يقول كبيرهم أفلاطون، وإذا كنا نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً"[4]، أي "أن العقل البشري والأدوات الحسية التي يعتمدها الفيلسوف غير قادرتين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتحتم بناءً على ذلك، أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء والذي أحاط –سبحانه – بكل شيء علما".

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 416.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 370.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 416.

[4]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 416.

كما يرى **ابن خلدون** أن الفلسفة من بين العلوم العارضة في العمران وضَرَرُها في الدّين كثير، لهذا يرى وجوب "أن يُصْدَعَ بشأنها ويُكْشَفَ عن المُعْتَقَدِ الحقّ فيها"[1]. **فابن خلدون** ينطلق في ابطاله للفلسفة من تأكيده أن الفلسفة مرتبطة من حيث نشوئها بالتطور الاجتماعي ومتعارضة مع الدين، لادّعائها إمكانية امتلاك المعرفة بعامة تأسيساً على العقل وعبر "عقلاء من النّوع الإنساني زعموا أنّ الوجود كلّه، الحسيّ منه وما وراء الحسّي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقليّة"[2]، ووسيلة هذه المعرفة هو المنطق الذي هو تجريد للمعاني المستمدة من الجزئيات، بدءاً بالتصوّر الذي يعي العلاقة التي تربط بين جزئيات النوع نفسه، أي وعي المعقولات الأولى، مروراً بتجريد معانٍ كلية عن العلاقات التي تربط بين تصورات عن جزئيات من نوعين فأكثر، وانتهاءً بمعانٍ جوهرية بسيطة غير قابلة للتجريد ولا محسوسة، أي المعقولات الثواني، ويعمل المنطق من خلال هذه التصورات والتجريدات وفّقاً لمعيار الصدق بغية امتلاك يقين مطابق.

وبعد هذا ينتقل إلى تعريف الفلاسفة فيرى أنهم "قوماً من عقلاء النوّع الإنساني زعموا أن الوجود كلّه، الحسيَّ منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكريّة والأقيسة العقليّة. وأنّ تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النّظَرِ لا من جهة السّمْع، فإنّها بَعضُ من مدارِكِ العقلِ، وهؤلاء يُسمّون فلاسفة جمع فيلسوف"[3]. **فابن خلدون** يرى أن لقب الفيلسوف يطلق على من اتبع طريق الفلسفة الإغريقية واستخدم المصطلحات الفلسفية التقليدية مثل "الاسطقس" و"الهيولى" و"واجب الوجود" وغيرها.

وإذا كان **ابن خلدون** قد قرّر ضرر الفلسفة منذ افتتاحه الكلام عليها كظاهرة تعرض في العمران، فإنه حين يتصدّى لنقضها، يتجاوز هذا الموقف باتجاه تأسيس نقد يتحدّد في ثلاثة مستويات:

أ–نقد العقل الميتافزيقي: يرى **ابن خلدون** أن الفلسفة باختزالها الوجود إلى تسعة مراتب بدءاً من العقل الأول وحتى التاسع، هو تأسيس يَحْصُرُ الوجود في نطاق ضيق قاصر عن إدراك اللامتناهي واللامحدود في العالم، لأن العالم في حالة صيرورة وخلق دائمين، غير قابل للاحتواء والتصور، مما ينفي أية إمكانية لامتلاك أي معرفة يقينية بالعالم استناداً إلى العقل فحسب. وبلا شك فإن النقد الذي يتقدم به **ابن خلدون** على هذا الصعيد يرتد في أصوله إلى الأشعرية في تصورها لمفهوم السببية، فاقتران السبب بالمسبّب أمر غير وارد لأن ما قد يبدو لنا على أنه علاقة

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 415.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 415.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 415.

اقتران ما هو في الحقيقة إلا مستوى ظاهر تقدّمه الحواس، ولكن ثمّة علاقات ليس بوسعنا الوقوف على كنهها، هذا إذا افترضنا أساساً إمكانية تعيين السبب في زمنين متتابعين، وحيث أن السبب في حد ذاته قد يغدو مُسَبَّباً، مما يعني انعدام أيّة إمكانية لتحديد علاقة سببيّة، فإن العالم متسع، فسيح، لا يسعنا الإحاطة به.

ب–نقد المعيار الصّوري: أما فيما يتعلق بتوسل هذه المعرفة من خلال المنطق، فهو توسل قاصر، لأنه لا يفي بغرض المطابقة بين الحكم والواقع، حيث يقول **ابن خلدون** عن هذا المعيار الصوري: "وأمّا البراهين التي يزعمونها على مُدَّعَيَاتِهِمْ في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهيّ قاصرة وغير وافية بالغرض"[1]، وذلك لأن كل ما في الذهن من تصوّرات عن الواقع الخارجي ليس سوى معطى تجريدي يتكون من خلال الحواس التي ترصد الحركة الظاهرية. فهو بهذا المعنى تصور ظاهر الحركة ولا يعي جوهر الحركة، وبهذا أيضاً يكون دليل الوجود الواقعي هو المشاهدة والحس وليس البرهان، لأن البرهان ليس سوى المعطى الثالث للوجود (الحس، التصور، البرهان) لكن إذا كان هذا هو مستوى صدق المعيار في الواقع، فكيف يكون الأمر فيما وراء ذلك؟

إن هذا الصدق يفقد أي مستوى من اليقين كونه غير مُدْرَك ولا مرئي، إن **ابن خلدون** يضطر إلى اكساب المعيار المنطقي في مجال الواقعات المشخّصة يقيناً نسبياً، وإن أكّد الفرق المعياري القائم بين الواقعة والحكم، لينفي تماماً إمكانية توفّر أي يقين بخصوص ما وراء الطبيعة.

ج–نقد السعادة الفلسفية: يدحض **ابن خلدون** إمكانية تحقيق سعادة فلسفية تتساوى مع السعادة الأخروية بالمعنى الديني، من خلال اتصال العقل مع العقل الفعّال الذي هو عند الفلاسفة عبارة "عن أوّل رتبة ينكشف عنها الحسُّ من رُتَبِ الرّوحانيّات"[2]، اعتماداً على أن العقل وما يحصّله من براهين وأدلة ترتد في النهاية إلى إدراكات حسية. فهي بهذا المعنى معطي مادي، ولا سبيل لإدراك ما هو غير محسوس أو مدرك بالمادة والحس، لأن الوسيلة الوحيدة لإحراز هكذا معرفة، هي الكشف الباطني دون توسّط من العقل، بكسر حاجز الحس والمادة والانعتاق من فاعليّة الفكر، غير أن هذه المعرفة أيضاً إن هي تحصّلت، غير قابلة للتعبير عنها، لأنها خارج إطار المعرفة العقلانية تماماً.

فالمعرفة أو الإدراك يتحدّدان في مستويين: مستوى روحاني بلا توسط العقل ومجاله (اللاواقعي)، ومستوى حسي يحكمه العقل ومجاله (الواقعي). والسعادة في كليهما حاصلة، غير أن مفهوم السعادة الفلسفية كما يراه **ابن**

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 416.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 418.

خلدون مفهوم مبالغ فيه، لأنه يقوم على مفارقة تتمثل في إقحام العقل فيما هو غير مُدْرَك من ناحية، ولأنه يؤكد نسبية المعرفة تبعاً لتفرّقها في إدراك كل فرد على حدة من ناحية ثانية.

د–نصائح للمشتغل بالفلسفة: وفي نهاية هذا الفصل الحادي والثلاثون الذي خصّصه لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها، يصل إلى تقديم نصيحتين للذي يُقدم على قراءة الفلسفة والاطلاع على آراء الفلاسفة حول مختلف القضايا الفكرية، أولهما هي أن يكون حذراً من الفلسفة والفلاسفة، حيث يقول: "فليكن النّاظر فيها– أي الفلسفة– متحرّزاً جهده من معاطبها"[1]، وثانيهما أن لا يقدم على قراءة الفلسفة وهو غير متشبع بمعارف العلوم الدينية مثل التفسير والفقه، حيث يقول ناصحاً: "وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشّرعيّات والاطلاع على التّفسير والفقه، ولا يُكِبَّنَّ أحد عليها وهو خُلْوٌ من علوم الملّة"[2]، والسبب وراء هذين النصيحتين أن أي شخص —في نظر ابن خلدون – لا يتقيد بهما فإنه لا يسلم من مفاسدها ومعاطبها، وهذا دليل على أن الفلسفة عند **ابن خلدون** مخالفة للشريعة الإسلامية وضررها على العقيدة كبير.

إن موقف **ابن خلدون** هذا من الفلسفة يبين لنا السبب الذي جعله لم يتطرق في مقدمته للفلسفة إلا برفق وحذر وبقصد الرد على نظرياتها وبيان ما تنطوي عليه في نظره من فساد وانحراف، هذا إلى أنه يعترف بأن بحوث الفلسفة لم تكن واسعة الانتشار في بلاد المغرب التي نشأ فيها وتلقى علومه في ربوعها، ولم تكن موضع عناية هناك، وفي ذلك يقول في خاتمة الفصل الذي وقفه على "العلوم العقلية وأصنافها": "ثم إن المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بتناقصه اضمحل ذلك مِنْهُمَا إلاّ قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من النّاس، وتحت رَقَبَةٍ من علماء السُّنَّة"[3].

3– هل رفض ابن خلدون الفلسفة جملة وتفصيلاً: إن الناظر في موقف **ابن خلدون** من الفلسفة يظهر له للوهلة الأولى رَفْضِهِ المطلق لها، غير أن الأمر ليس على تلك الصورة، إذ "أن الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة وإنما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الإلهيات الطبيعية"، وهو ما نفهم منه أن نقد **ابن خلدون** للفلسفة إنما هو من جهة إعطائها العقل الحق في البحث في غير مجاله الطبيعي، ومن ثمة تحديد نشاطه المعرفي ومجاله المتمثل في الطبيعة والإنسان وحظر استعماله في المجال الميتافزيقي أو الماورائي. وهو لا يعني نَفْيِهِ العقلانية أو التفسير

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 419.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 419.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 370.

العقلاني بقدر ما يعني إعطاء العقل حُدُودِهِ والمجال الذي يثمر فيه وينتج، دون أن يَغْرَقَ وتَغْرَق معه الإنسانية في التيه والضلال.

4- نظرية التوفيق من العقل والنقل: ومن خلال موقفه من الفلسفة وآراء الفلاسفة، توصل **ابن خلدون** إلى نظرية في المعرفة قائمة على التوفيق بين العقل والنقل. وفحوى هذه النظرية التوفيقية هي أننا نجد أنفسنا أمام صنفين من الحقائق: حقائق يؤكدها العقل وأخرى يقررها الدين، فهو هو لا يميل إلى موقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد، كما لا يميل كلياً إلى موقف رجال الدين من أمثال الغزالي.

الواقع أن **ابن خلدون** في هذه النظرية التوفيقية، سيكون موقفه مستمداً من طبيعة رأيه في المعرفة البشرية وميدانها وحدودها. فما دام العقل مشروطاً بالتجربة، وميدانه محدود بنطاقها، فإن أية مسألة يقررها في ميدان ما وراء الحس هي مجرد تخمين. ولذلك "فإن هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه" وذلك لأن "مدارك صاحب الشرع أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الانوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها"[1].

موقف واضح وصريح إذن، فيما يتعلق بشؤون ما وراء الحس. أما فيما يخص مسائل وقضايا العالم المادي المحسوس، وبصفة عامة شؤون الاجتماع، فإن **ابن خلدون** يرى أن الشارع لا يفرض علينا نظاماً معيناً محدداً يشمل جميع جزئيات وتفاصيل حياتنا، ولذلك كان الوحي في الأعم الأغلب، خاصاً بالتكاليف الشرعية، أما شؤون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع والحكم فهي متروكة للعقل، "فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع. فقال، أنتم أدرى بشؤون دنياكم"[2].

ومن شؤون الدنيا أيضاً مسألة الحكم والاجتماع، فحياة البشر "قد تتم بما يفرضه الحاكم لنفسهن أو بالمعصية التي يقتدر عليها" فالحاكم الوازع ليس من الضروري أن يكون بشرع "فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 370.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 370.

الحياة"[1]. وكذلك يكفي في إقامة العدل ورفع التنازع بين الناس "معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل، فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هنا ونصب إمام هناك، غير صحيح، بل كما يكون بنصب الإمام، يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم"[2].

وهكذا فإن قوانين الحكم والسياسة يمكن أن تعتمد على العقل وحده، دون الحاجة إلى شرع، لأن جوهرها إنما هو اجتناب المفاسد إلى المصالح والقبيح إلى الحسن، وهذا وذاك تتم معرفته بالتجربة، لأن "هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبتعد عن الحس كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرك بالتجربة، وبها تستفاد لأنها معانٍ جزئية تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع"[3].

شؤون الاجتماع ومسائل الحكم والسياسة، إذن، كلها تُدرك بالعقل لأنها من صميم ميدانه، ومن ثمة كان علم العمران ممكناً، لأن ميدانه هو التجربة بالذات، أي التعرف على طبائع العمران ودراسة عوارضه الذاتية وما يحدث له بمقتضى طبعه.

5–هل كان ابن خلدون فيلسوفاً: تعددت آراء الباحثين حول إمكانية تصنيف **ابن خلدون** ضمن الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد، وهل كان في مستوى هؤلاء الفلاسفة حتى يتصدى لإبطال فلسفتهم؟ وإذا عدنا إلى سيرة **ابن خلدون** نجد أنه تلقى العلوم العقلية والفلسفية على شيخه الآبلي* لمدة سنتين، وهو مع عرّفه على الفلسفة الإسلامية ومناهجها ونظريات أصحابها، كما اطّلع على كتب فلاسفة الإسلام كابن رشد والغزالي وخصوصا كتابه "تهافت الفلاسفة".

وعلى أساس هذا التكوين الفلسفي، وإن كان ضئيلاً، جعل كثير من الباحثين يعتبرون أن **ابن خلدون** فيلسوفاً، لا يقل شأناً عن الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وغيرهما، وقد أكد المستشرق الهولندي "دي بور" في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" أنه من زمرة فلاسفة المغرب أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وقال عنه أنه

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 370.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 371.

[3]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 371.

*هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن أحمد العبدري التلمساني ولد عام (681هـ – 1282م) في تلمسان وتوفي عام (757هـ – 1365م) في فاس، عالم منطقي ورياضي، تعود أصول عائلته إلى آبلة الأندلسية التي نزحت إلى تلمسان حيث أصبح فيها والده من مساعدي الأمير يغمراسن مؤسس الدولة الزيانية، كما يعتبر أحد أساتذة العالمين الكبير بين عبد الرحمن بن خلدون ولسان الدين بن الخطيب.

"مفكر متزن، يحارب الكيمياء، وصناعة النجوم، بالأدلة العقلية، وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة، بمبادئ الدين البسيطة، وقد يكون ذلك لاقتناع شخصي أو لاعتبارات سياسية".

كذلك يرى الباحث محسن مهدي أن **ابن خلدون** جرى في نظريته الاجتماعية على نفس المبادئ المنطقية التي جرى عليها أفلاطون وأرسطو ومن تابعهما من فلاسفة الإسلام، حيث يقول: "**إن ابن خلدون** لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدامى، لاسيما ابن رشد، وأنه بنى عِلْمِهِ الجديد على نفس الأسس التي بنى أولئك عليها تفكيرهم الفلسفي، حيث لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس أو التشكيك في صحتها، ويبدو أن **ابن خلدون** كان المفكر الوحيد الذي حاول أن يبني علماً للمجتمع مستمداً من أصول الفلسفة القديمة وقائماً على نفس مبادئها".

وفي نفس هذا الاتجاه الذي يؤكد على أن **ابن خلدون** كان فيلسوفا نجد المستشرق تياي يقول: "إن **ابن خلدون** كان فيلسوفا وأنه ينتمي إلى أسرة الفلاسفة الكبرى، ولما كان تُونِسياً من أسرة أندلسية فلا غرو أن يكون في تفكيره الفلسفي امتداداً لتفكير ابن رشد".

كما أن الباحث المغربي محمد عابد الجابري يرى أنه لا يمكن انتزاع صفة الفيلسوف من **ابن خلدون** وأنه فيلسوف بالرغم منه، لأنه "لم يستطع التحرر كلياً من الفلسفة والتفكير الفلسفي حتى عندما جنّد ذكاءه وسخّر معلوماته لبيان إبطال الفلسفة وفساد منتحلها، فهو لم يتخذ موقف الفقهاء من أمثال ابن الصّلاح والذّهبي الذين أفتوا بتحريم الفلسفة وبكفر المشتغلين بها، وضرورة إحراق كتبها وإعدامها من الوجود، دون أن يلمّوا بها ولا بقضاياها، بل إن موقف **ابن خلدون** من الفلسفة والمنطق كان أكثر تحرراً من موقف ابن تيمية، وأكثر مرونة من موقف الغزالي. فهو لم يهاجم الفلسفة على العموم، ولم يكن نقده لها يستهدف تكفير أصحابها، وصرف الناس عنها، وإنما هاجم الميتافزيقا لكونها لا توصل إلى يقين، صادرا في ذلك عن نظرية في المعرفة ذات جوانب فلسفية واضحة".

لكن بالمقابل نجد رأي آخر من الباحثين يرى أنه لا يمكن أن نطلق صفة فيلسوف على **ابن خلدون**، ومن هؤلاء ابراهيم مدكور الذي يرى أن **ابن خلدون** وإن توفرت لديه ثقافة فلسفية، إلا أنه لم يكن يلمّ بتاريخ الفلسفة إلماماً دقيقاً، فكان يخلط مثلاً بين الرواقيين والمشائيين. كذلك نجد الباحث أبو علاء عفيفي يرفض هو الآخر جعل **ابن خلدون** ضمن فلاسفة الإسلام الكبار، بحجة أنه ليس له مذهب فلسفي شامل، يمثل نظريات ميتافيزيقية

وإبستمولوجية، وكل أفكاره ونظرياته في الميادين الأخرى لا ترقى إلى مستوى المذهب الفلسفي، وهو في هذا أشبه بالغزالي المفكر والناقد والمصلح، منه بالفيلسوف صاحب المذهب.

لم ندخل **ابن خلدون** في زمرة فلاسفة الإسلام بوصفه فيلسوفاً عقلياً، فإنه لم يكن كذلك ولكننا حذونا حذو مؤرخي الغرب الذين اعتبروه من أهل العبقرية في علوم الاجتماع والاقتصاد وفلسفة التاريخ، ولأنه يكمل سلسلة الفلاسفة الذين بدأوا بالكندي وانتهوا بابن رشد.

على أن **ابن خلدون** لم يكن بعيداً عن الفلسفة، بل إنّه ضرب فيها بسهم وأدرك أوائلها ثم أعرض عنها بسبب مزاجه واتجاه عقله إلى المباحث الاجتماعية العملية، فنظر في العالم نظر الفيلسوف في النظريات، وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقلي، ولما أطلق وصف المقدمة على الكتاب الأول من تاريخه النفيس كان في ذلك متواضعاً وإلاّ فإنّه يستحق أن يوصف بحق بفيلسوف التاريخ.

ولعل السبب من وراء طرح هذا السؤال، هو أن الباحثين عند تحليلهم للفكر الخلدوني لم يشيروا إلاّ إلى الناحية الاجتماعية منها، أما الناحية الفلسفية المحضة من أفكاره، فقد أهملوها إهمالاً كبيراً.

الخاتمة: مما تقدم نستنتج أن **ابن خلدون** لا يقلل من أهمية الفلسفة، ولا ينقد رجالها، إلاّ أنّه يحاول أن يضع مناهج الفلسفة في الموقع المناسب، معترفاً بدقة قوانينهم العقلية، وأثر معرفة هذه القوانين على تكوين ملكة التفكير الأقرب إلى الصواب، وفي الوقت نفسه يؤكد خطورة الفلسفة على العقيدة، وتعارض مناهجها مع عقائد الدين، ولعل ابن خلدون يقترب هنا من موقف الإمام أبو حامد الغزالي في كتبه العديدة حول نقد الفلسفة.

المحاضرة الثانية عشر: ابن خلدون والعرب

مقدمة: لقد أفرد **ابن خلدون** للعرب في مقدمته فصول عديدة للحديث عنهم، وهذه العناوين هي: "العرب لا يتغلبون إلا على البسائط" و"العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب" و"العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصفة دينية" و"العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك" و"إن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل" وكل هذه العناوين توحي بالنيل من العرب، مما فتح جدل ونقاش بين الباحثين في الفكر الخلدوني حول موقفه من العرب في مقدمته، فهل هو يقصد العرب كأمة أم يقصد الأعراب؟

لقد ذهب الدارسون في قضية **ابن خلدون** والعرب مذهبين متباينين، وشكلوا فريقين متناقضين: فريقاً يرى أن **ابن خلدون** يقصد العرب جملة، وفريقاً يرى أن **ابن خلدون** يقصد الأعراب البدو دون غيرهم، ولقد قدم كل من الفريقين أسبابه وشرح مبرراته.

1–الفريق الذي يرى أن ابن خلدون قصد تحقير العرب: يرى كثير من الباحثين أن **ابن خلدون** في مقدمته قصد تحقير العرب والنيل من انجازاتهم، ومن بين هؤلاء نجد:

أ–موقف المفكر طه حسين: يأتي طه حسين في طليعة المفكرين الذين تبنوا هذا الموقف، حيث أنجز أطروحة دكتوراه عن **ابن خلدون** في فرسا عنوانها "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد" وقد خصص عنصراً في هذه الأطروحة عنونه بـ"ابن خلدون والعرب" فيرى أن **ابن خلدون** حتى وإن كان يعترف للعرب ببعض المزايا بدافع الدين الإسلامي، إلاّ أنّه غمط العرب حقهم وشدّد النكير عليهم، وقد أشار طه حسين إلى ما وصل إليه العرب من ضعف وتدهور وتفسخ في العصر الذي عاش فيه **ابن خلدون**، وربط بين حالهم آنذاك ورأي **ابن خلدون** لكي ينتهي إلى القول بأنه "ليس غريباً أن يزيدهم **ابن خلدون**، ولاسيما أنه عاش في ظل الأسرة البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا إفريقية الشمالية في القرن الخامس".

ينعى **ابن خلدون** على العرب –بادئ ذي بدء – عجزهم التام عن التغلب إلاّ على البسائط، حيث يقول **ابن خلدون** في الفصل الخامس والعشرون من الباب الثاني وهذا الفصل يحمل عنوان "في أنّ العرب لا يتغلّبون إلاّ على البسائط" يقول فيه: "وذلك أنّهم بطبيعة التّوحّش الذي فيهم أَهْلُ انْتِهَابٍ وعَيْثٍ ينتهبون ما قَدَرُوا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويَفِرُّون إلى منتجعهم بالقَفْرِ...فكل مَعْقَلٍ أو مُسْتَصْعَبٍ عَلَيْهِمْ فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ولا يَعْرِضُون له. والقبائل الممتنعة عَلَيْهِمْ بأوعار الجبال بمنجاة من عيثهم وفسادهم لأنّهم لا يتسنّمون إليهم

الهضابَ ولا يركبونَ الصّعاب ولا يحاولون الخطر. وأما البسائط، فمتى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضُعْفِ الدّولة فهي نَهْبٌ لهم وطعمة لآكلهم"[1]، وطبيعي وفقاً لهذا الرأي، كما يرى طه حسين أن يتغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل إفريقية الشمالية، بيد أن **ابن خلدون** تناسى، كما يلاحظ طه حسين، أن العرب قد فتحوا أيضاً فارس واستقروا هناك أكثر من قرنين.

كما ينتقد طه حسين أفكار **ابن خلدون** حول العرب الواردة في الفصل السادس والعشرون والذي يحمل عنوان "في أنّ العرب إذا تغلّبوا على أوطان أسرع إليها الخراب" يقول **ابن خلدون** فيه: "والسّبب في ذلك أنهم أمّة وحشيّة باستحكام عوائد التوحّش وأسبابه فيهم فصار لهم خُلْقاً وجِبِلّةً ...وأيضاً فَطَبِيعَتُهُم انْتِهَابُ ما في أيّدي النّاسِ وأنّ رِزْقَهُم في ظِلَالِ رِمَاحِهِمْ وليس عندهم في أخذ اموال النّاس حدّ ينتهون إليه، بل كلما امتدّت أعينهم إلى مالٍ أو متاع أو ماعون انتهبوه فإذا تمّ اقْتِدَارُهُم على ذلك بالتغلّب والمُلْكِ بَطَلَتِ السِّيَاسَةُ في حفظ أموال النّاس وخَرِبَ العمران"[2]، فيرى طه حسين أن العرب حسب **ابن خلدون** لا يتغلبون على قطر إلاّ أصابه الخراب المطلق، فهم يهدمون الصروح ليأخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيّدون بالطبيعة شيئاً منها، ويغتصبون بالقوة أملاك المغلوبين، فهم إذن شعب من الناهبين والأشقياء، و**ابن خلدون** لم يقدم تأييدا على هذا الكلام كما يرى طه حسين، يقول طه حسين: "لم يقدم **ابن خلدون** تأييداً لذلك الرأي سوى مثل واحد هو تخريب إفريقية الشمالية في القرن الخامس، بيد ان المدهش ألا يحاول أن يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخي، فلئن خرب العرب إفريقية فإن ذلك لم يكن إلا تنفيذاً لأمر خليفة مصر الفاطمي الذي أراد أن ينتقم من أسرة بربرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصماً له"، ليتساءل طه حسين بعد ذلك عن هؤلاء العرب الذين فعلوا ذلك؟ ليقرر طه حسين انهم بدو أعراب لم يتلقوا تربيةً ولا نظاماً. ويعقّب طه حسين على هذه الأفكار الواردة في هذا الفصل السادس والعشرون، حيث أنه من الغريب أن ينسى **ابن خلدون** أن فتوحات العرب في فارس والشام وإسبانيا، بل إفريقية لم تؤد إلى خراب هذه البلاد، ولو كان **ابن خلدون** عادلاً حقاً لفحص الأوامر التي أصدرها الخلفاء إلى الجيوش الظافرة، وهي أوامر تقضي بمعاملة المغلوبين أحسن معاملة وأكرمها، وكان حقاً عليه ألا ينسى المعاهدة التي عقدها الخليفة عمر بن الخطاب بنفسه مع أهل المقدس.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 115.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 116.

كما ينتقل طه حسين إلى نقد الأفكار الواردة في الفصل السابع والعشرون والذي يحمل عنوان "في أنّ العرب لا يحصل لهم ملك إلاّ بصبغة دينية من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة" حيث كتب **ابن خلدون** ما يلي: "والسّبب في ذلك أنّهم لخُلُقِ التّوحّش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبُعد الهمّة والمنافسة في الرئاسة، فقلّما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدّين بالنبوءة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُق الكِبْرِ والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم. وذلك بما يشملهم من الدّين المـُذْهِبِ للغلظة والأنفة الوازع عن التّحاسد والتنافس، فإذا كان فيهم النّبيُّ أو الوليُّ الذي يبعثُهم على القيام بأمر الله يُذْهِب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلّف كلمتهم لإظهار الحقّ، ثم اجتماعهم وحصل لهم التّغلب والملك"[1]، **فابن خلدون** هنا، كما يرى طه حسين، يؤكد على أن العرب ليسوا أهلاً لتأسيس الدولة إلاّ من طريق أثر ديني قويّ، بيد أن **ابن خلدون** "يهمل الكلام هنا على حضارة العرب اليمنيين الأقدمين التي كثيراً ما يذكرها بالإعجاب".

كذلك ناقش طه حسين الأفكار الواردة في الفصل الثامن والعشرون والذي يحمل عنوان "في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك" وقبل التطرق إلى نقد طه حسين لهذه الأفكار، وجب علينا عرض نتف منها، حيث يقول **ابن خلدون** في هذا الفصل: "والسّبب في ذلك أنّهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القَفْرِ وأغنى عن حاجات التُّلُولِ وحُبُوبِها لاعتيادهم الشَّظَفَ وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بَعْضِهِمْ لبعض لإيلافهم ذلك التوحش...فإذا ملكوا أمّة من الأمم جعلوا غاية مُلْكِهِم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم... فبعدت طباع العرب لذلك كلّه عن سياسة الملك، وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدّلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع لهم من أنفسهم وتحملهم على دفاع النّاس بعضهم عن بعض"[2]. ويرد طه حسين على هذه الأفكار قائلاً: "من الصعب أن نناقش رأياً كهذا، لأننا لا ندري ماذا يقصد ابن خلدون بسياسة الملك؟ ثم يستطرد قائلاً: "ليس لنا أن ندخل هنا في تفاصيل الإصلاحات القيمة التي استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والأمويين وبني العباس، على أن المحقق أن العرب من بين جميع الأمم التي قبضت على ناصية الحكم في الدولة الإسلامية في العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولّى حكمها، وأمهر من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلي والمادي".

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 117.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 117.

وحتى فيما يتعلق بالبدء فإن طه حسين يرفض حملة **ابن خلدون** ضدهم، تلك الحملة الشعواء التي شنها عليهم. إن طه حسين يمضي يدافع عنهم قائلاً: "ألا يكفي **ابن خلدون** أن تلك القبائل البدوية التي خرجت من القفار، والتي كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدن قد وصلت أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جداً من العالم الروماني والفارسي القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل، بل وربما بشيء من شكر الصنيعة". ويرى طه حسين باستهزاء أن الحضارة التي تمتع بها **ابن خلدون** وعاش في كنفها هي من صنع هؤلاء العرب الذين تحامل عليهم في مقدمته.

ب–موقف محمد عبد الله بن عنان: هو من المؤرخين المعاصرين الذين يذهبون مذهب طه حسين، حيث يعتقد اعتقاداً جازماً بأن **ابن خلدون** يقصد إهانة العرب أنفسهم، ويعني بذلك سكان الجزيرة العربية وليس الأعراب أو البدو، وبرر اعتقاده هذا بأن **ابن خلدون** وهو يشرح نظريته "في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب" يذكر، أي **ابن خلدون**، أن العرب حينما تغلبوا على العراق والشام تقوض عمرانها، وكذلك خَرِبَتْ إفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم، كذلك يشير الأستاذ عنان إلى مقولة **ابن خلدون** أن حَمَلَةُ العلم في الإسلام أكثرهم من العجم، ثم يقرر أن **ابن خلدون** في هذا السياق واضح جداً في أنه يقصد العرب الأصليين، ويستطرد في حماس قائلاً: "وفي مقدمتهم النبي العربي والصحابة والتابعون وسائر سكان شبه الجزيرة العربية".

على أن الباحث عنان في الوقت الذي يقرر فيه أن **ابن خلدون** يقصد بالسوء العرب لا الأعراب يعود فيختلف مع **ابن خلدون**، ويجرح رأيه ويدحض حججه بخصوص فكرته أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، مقرراً أن العرب هم الذين افتتحوا وهاد ومفارز الأناضول وأرمينية، وتوغلوا فيما وراء فارس، وافتتحوا شمال إفريقية حتى المغرب الأقصى ثم إسبانيا، وعبروا جبال البرنس إلى فرنسا، وهذه كلها أقطار وعرة وليست من البسائط التي يسهل غزوها، وقد افتتحها العرب جميعاً في أقل من قرن.

وينتقل الباحث عنان من تصحيح خطأ **ابن خلدون** في شأن العرب والحرب وشجاعتهم وجسارتهم إلى تصويب خطأ آخر وقع فيه **ابن خلدون** حين نسب إلى العرب تخريب الأقطار التي فتحوها (لقد أوردنا نص لابن خلدون حول هذه الفكرة آنفا) قائلا: "إن العرب لم يخربوا هذه الأقطار، ولكنهم على العكس من ذلك أقاموا فيها دولاً ومجتمعات عامرة زاهرة، ثم يستطرد قائلاً: "ويكفي لكي ندحض نظرية **ابن خلدون** في خواص الفتوح العربية أن نستشهد بقيام الدولة الأموية في المشرق، ثم قيام الدولة الإسلامية في إسبانيا".

وأما تحامل **ابن خلدون** على العرب فيعزوه الباحث عنان إلى أنه برغم انتساب **ابن خلدون** إلى أصل عربي فإنه ينتمي في الواقع إلى الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة، وفرضوا عليه دينهم ولغتهم واضطروه بعد طول نضال إلى أن يندمج في الكتلة الإسلامية، وأن يخضع راغماً لرئاسة العرب في المغرب واسبانيا، هذا وقد ورث البربر بُغض العرب، وقد نشأ **ابن خلدون** في هذا المجتمع البربري، يضطرم بمشاعره وتقاليده، ونشأت فيه أسرته قبل مائة عام، ونعمت برعاية الدولة الحفصية الموحدية التي ترجع إلى أصول بربرية، فليس غريبا بعد ذلك أن يُصْدِرَ **ابن خلدون** أشد الأحكام وأقساها على العرب.

ج–موقف خالد كبير علال: يرى هذا الباحث **أن ابن خلدون** قد أصدر أحكاما قاسية وغريبة في حق العرب، وفي بعضها ذم صريح لهم، وإنقاص من مكانتهم. وقد تبين له من تتبع أقوال **ابن خلدون** في أحكامه التي أطلقها على العرب، "أنه أطلق اسم العرب على العرب كلهم بدواً وحضراً معاً، ولكنه لم يطلقه على البدو تحديداً، وقد يطلقه على الحضر فقط، وقد يطلقه عليهم كلهم، دون أن يفرق بينهم من حيث اللفظ. وقد نجد القبيلة العربية الواحدة تجمع بين سكن البادية والحضر"، وبناءً على هذا التعميم لمصطلح العرب، فإن الباحث خالد علال كبير لا يوافق **ابن خلدون** في ذلك. فلا يمكن حسبه أن نضع تسوية مطلقة بين الأعراب وأهل الحضر، نعم كلهم عرب، لكن لعرب البادية خصائص ووضعيات وأحوال تختلف عن عرب المدينة، وكما يرى أن حتى القرآن الكريم فرق بينهم، يقول الله تعالى في سورة التوبة ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ (الآية 97) ويقول أيضا في سورة التوبة ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ﴾ (الآية 99). وقد نهى رسل الله ﷺ أصحابه عن التعرّب، أي الرجوع إلى حياة البادية.

ويقدم الباحث خالد علال شواهد عديدة لدحض وتفنيد رأي **ابن خلدون** عن العرب. فالشاهد الأول إنه عندما تكلم **ابن خلدون** عن زوال دول العرب، قال "إنّهم في الأصل أمة متوحشة همّهم نهب ما عند الناس، وحتى عندما كونوا دولاً منذ زمن الخلافة الراشدة، فقد زالت بسرعة، وتقوّض عمرانها وأفقر ساكنه"[1]، فواضح من كلامه أنه يقصد العرب جميعاً بدواً وحضراً، فأهل التوحش والنهب ما عند الناس، هم الأعراب، والذين كونوا الدولة الراشدة والأموية والعباسية، وهم عرب المدينة.

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 115.

والشاهد الثاني هو أن **ابن خلدون** قال: "إن العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة، بسبب خُلق التوحش المتأصلة فيهم"[1]، وكلامه هذا صريح كل الصراحة في أنه يقصد أساساً العرب من أهل الحضر، لأن الملك الذي حصل للعرب كان في أهل المدينة، وفيهم ظهر الإسلام أساساً وكونوا دولته.

أما الشاهد الثالث هو أن **ابن خلدون** قال: "إنّ العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك، لأنهم أكثر الناس بداوة، ومن طبعهم نهب ما عند غيرهم، وحتى إنهم عندما ملكوا كان ذلك بسبب الدين، فلما تركوه نسوا السياسة، وعادوا إلى بداوتهم"[2]، وهذا أيضاً نص صريح في أن **ابن خلدون** يقصد بمصطلح العرب البدو والحضر معاً، فكلهم عرب وهم الذين قصدهم، فهم أهل البادية الذين ينهبون ما عند غيرهم، وهم الذين كونوا دولاً باسم الإسلام، وهم الذين عادوا إلى البداوة عندما تركوا الدين.

بعد هذه الشواهد، ينتقل الباحث خالد كبير علال للرد على الأحكام التي أصدرها **ابن خلدون** في حق العرب، وقد حدّدها الباحث بثلاث أحكام هي:

الحكم الأول في قول **ابن خلدون** "إن العرب لا يتغلبون إلاّ على البسائط"[3]، وذلك بسبب طبيعة التوحش التي فيهم، فلا يطلبون إلاّ الأمور السهلة، ولا يركبون المخاطر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا دفاعاً عن النفس. هذا عن الحكم أما بخصوص رد الباحث خالد علال فإنه يرى أن هذا الحكم خاطئ من أساسه، ولا يصح إصداره في حق أي شعب من الشعوب، لا شرعاً ولا عقلاً، وليس له في زعمه هذا دليل شرعي، ولا عقلي، ولا تاريخي، فكيف سمح لنفسه بإصدار هذا الحكم المطلق الجائر المضحك؟ نعم ليس له في ذلك دليل صحيح، وهو حكم لا يصلح إصداره في حق أي أمة من الأمم، لأن كل الشعوب لها القابلية والاستعداد للنهوض والسقوط، والانتصار والانهزام، وهي المتحكمة في زمام أمرها، فإذا اجتهدت وتوحدت انتصرت وحققت أهدافها، وإذا تناحرت وتكاسلت واختلفت فيما بينها، انهزمت وذهب ريحها، وفقدت مكانتها بين الدول، فحكمه هذا باطل وبعيد عن النظرة العلمية الموضوعية الصحيحة. كذلك لو كان العرب لا يتغلبون إلاّ على البسائط، كما وصفهم **إبن خلدون**، لما وصف الله تعالى العرب المسلمين بأنهم خير أمه أخرجت للناس، وما حمّلهم أيضاً مسؤولية تبليغ

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 117.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 117.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 115.

رسالته إلى البشرية جمعاء، وما وعدهم أيضاً بالنصر المؤزر، والتمكين في الأرض، ولا شك أن أمة لا تتغلب إلاّ على البسائط لا يمكن أن يصفها الله تعالى بتلك الصفات.

كما أن ما وعد الله به العرب المسلمين قد تحقق على أيديهم على أرض الواقع، فحققوا انتصارات باهرة، وهزموا دولتي الفرس والروم، وملكوا أراضيهم وأموالهم، وكانت لهم دول في المشرق والمغرب، كدولة الراشدين، ودولة بني أمية بالمشرق والأندلس، ودولة بني العباس، وكانت لهم انتصارات باهرة في مقاومتهم للاستعمار الغربي الحديث، فهل أمة تلك هي انتصاراتها يُقال فيها إنها لا تتغلب إلاّ على البسائط؟ وهل الذي حققته هو من البسائط؟ وأليس ما حققه العرب المسلمون من انتصارات لم تحققه شعوب إسلامية أخرى؟ فما بال **ابن خلدون** يخص العرب بذلك الحكم الجائر، دون غيرهم من باقي شعوب العالم الإسلامي؟

أما **الحكم الثاني** الذي أصدره **ابن خلدون** في حق العرب فهو أن "العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، لأنهم أمه متوحشة استحكمت فيهم عوائد التوحش وأسبابه، فصار لهم خلقاً وجبلّة، همّهم نهب ما عند الناس، ورزقهم في ظلال رماحهم، وعندما تغلبوا وملكوا تقوّض عمرانهم الذي بنوه، وأفقر ساكنه، وعندما اجتاح عرب بنو هلال وبنو سليم بلاد المغرب خرّبوها، وكان ذلك في القرن الخامس الهجري"[1]. إن قوله هذا غير صحيح على إطلاقه، وهو مجازفة من مجازفاته، بدليل الشواهد الآتية، أولها إن العرب أنشئوا أوطاناً ومدناً قبل الإسلام، وبعضها ما يزال قائماً إلى يومنا هذا، كاليمن ومدنها القديمة، وأخرى في باقي مناطق الجزيرة العربية، كمكة المكرمة والمدينة المنورة، وأنشئوا أخرى في العصر الإسلامي، وهي ما تزال عامرة إلى يومنا هذا، كمدينة البصرة والكوفة، والفسطاط والقيروان، وبغداد وسامراء. كما أن حكمه بأن التوحش جبلّة في العرب ومتأصل فيهم مهما تحضّروا هو قول باطل من أساسه لا يصدق على العرب، ولا على غيرهم من الأمم، لأن البشر كلهم لهم استعداد للتحضر والنهوض والرقي، كما لهم استعداد للسقوط والتدهور والانعزال والتخلف، فالظروف البشرية الداخلية والخارجية هي السبب الأساسي في نهوض أمة وسقوط أخرى. كما أن العرب لم يكونوا كلهم بدوا اجلافاً، فقد كانت لهم حضارات عامرة قبل الإسلام. كما أن مثال بني هلال وبني سليم الذي ذكره **ابن خلدون**، لا يصدق على كل العرب، ولا يخص بني هلال وبني سليم دون غيرهم من قبائل شعوب العالم، ولا يصدق عليهم في كل زمان ومكان، فقبائل المغول البدوية المتوحشة اجتاحت المشرق الإسلامي ودمرته تدميراً خلال الخلال السابع الهجري وما بعده وعليه من الخطأ الفاحش إصدار ذلك الحكم على العرب بطريقة فيها تأكيد وتأييد.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 116.

وأما **الحكم الثالث**، فهو قوله: "إنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية من نبوة، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة"[1] ويرد الباحث خالد علال على هذا الإداء بقوله أولاً أن ذلك الحكم لا يصح إطلاقه على أية أمة من الأمم، لأنه لا توجد علاقة حتمية بين الدين والدولة، فقد تظهر الدولة ويتخلف الدين، وقد يظهر الدين وتتخلف الدولة، وقد كانت للعرب دول في جنوب الجزيرة العربية وشمالها قبل أن يظهر الإسلام، هذا إذا كان **ابن خلدون** يقصد بالدين الإسلام فقط، أما إذا كان يقصد مطلق الدين فلا شك أنه كانت للعرب أديان قبل الإسلام، علماً بأن كل الدول المعروفة التي ظهرت في العصور القديمة كانت تقوم على الدين، ولم يكن خاصاً بالعرب دون غيرهم من الأجناس.

يتبيّن مما ذكر إن **ابن خلدون** في استخدامه لمصطلح العرب كان يقصد العرب جميعاً بدواً وحضراً ، ولم يخص البدو بأحكامه القاسية دون الحضر، و"قد ناق شناه فيها وبينا أنه كان مخطئاً في إطلاقها جميعاً، وإن صدقت على بعضهم فلا تصدق عليهم كلهم، ولا تخصهم دون غيرهم من الشعوب، ولا تصدق عليهم – إن صدقت – في كل زمان ومكان".

2–الفريق الذي دافع عن ابن خلدون في موقفه من العرب: هناك فريقاً كبيراً أيضاً من العلماء والباحثين عرب وأجانب يرون أن **ابن خلدون** قصد بلفظ العرب الذي استعمله في مجال التحامل، الأعراب والبدو، وليس العرب.

من هؤلاء الدارسين **محمد جميل بيهم** الذي يقول: "لقد كان **ابن خلدون** يذم البدو دون العرب في الفصول الأربعة التي جاءت تحت عنوان "في العمران البدوي والأمم المتوحشة والقبائل" كما كان واضحاً فيما بعد بأنه كان يطري العرب ويشيد بهم وبحضارتهم في الإسلام وما قبله، ولكن مصدر الالتباس يرجع إلى أنه في الحالين استعمل كلمة العرب، فترك المجال للشعوبيين* لأن يتجاوزوا قصد المؤلف إلى التمسك باللفظ دون المعنى، وإلى اتخاذها حجة لهم للتنديد بالعرب والحط من شأنهم.

كذلك نجد الباحث **بوخاري حمانة** يدافع عن **ابن خلدون** من أي تهمة إساءة للعرب التي وجهت له، إذ يرى حمانة أن كلمة "عرب" يجب أن تفهم عند **ابن خلدون** – وبالرغم من أنه يطلقها في بعض الأحيان على العرب

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 117.

*–الشعوبية هي مجموعة من جنسيات مختلفة، ونحل متنوعة، وعقائد ومذاهب متباينة وعنصريات شتى في عدة أجناس وأخلاط من الناس، لا تجمعهم إلاّ جامعة الكره للعرب والتنكر لدين الإسلام وتعاليمه وحضارته وتراثه (سالم محمد كريم، الشعوبية نشأتها وتطورها، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2004، ص 37).

البدو منهم والحضر– من هذه الزاوية الحضارية والمعيشية ومنها وحدها، لأن المساوئ التي يعيبها على العرب تشمل أيضاً البربر والأكراد والترك والصقالبة وكل من في مستواهم من البداوة والتخلف، وبذلك نتأكد أن **ابن خلدون** لا يستهدف من وراء استعماله لكلمة "العرب" معنى عنصرياً أو جنسياً، بل معنى حضارياً معيشياً.

ومن الباحثين غير العرب الذين فهموا مقصد **ابن خلدون** في حديثه عن العرب بأنهم الأعراب البدو، البارون دوسلان الذي ترجم المقدمة إلى اللغة الفرنسية سنة 1868م. لقد ألحق البارون دوسلان بترجمته للمقدمة معجماً لألفاظها. وفيما يتعلق بالفصل الذي عنوانه "فصل في أن جيل العرب في الخلقة طبيعي" يقرر أن لفظ العرب الذي استعمله ابن خلدون قد عنى به البدو الرحل، ويقول في شرحه لكلمة العرب في معجم الألفاظ الملحق بترجمته للمقدمة ما ترجمته "إن العرب عند ابن خلدون هم البدو الرّحلّ (Les Arabes d'Ibn Khaldoun sont les Arabes Nomades) أما لماذا فَهِمَ دوسلان لفظ العرب على أنه البدو الأعراب، فلأنه درسه بدون خلفية تسيء الظن **بابن خلدون**، ولأنه كان يعتقد أن العرب كأمة أبرياء من تلك الصفات التي جاءت على لسان **ابن خلدون**، ولأنهم بعد ذلك بناة أمجاد وفتوح وأصحاب عقيدة وحضارة.

الخاتمة: على الرغم **من** اتهام كثير من الباحثين –كما لاحظنا آنفاً –**ابن خلدون** بالبربرية والشعوبية جرّاء موقفه من العرب، إلاّ أنّ لا أحد ينكر أن هذا المفكر عربي ومسلم، وهو شديد الاعتزاز بعروبته وشديد الغيرة على دينه الإسلامي. ولهذا يطالب كثير من الباحثين أن نضع موقف **ابن خلدون** من العرب في سياقه التاريخي، لأن موقف أي مفكر من أي قضية كانت لا يمكن أن ينفصل عن شخصيته من جهة، وعن واقع العصر الذي عاش فيه من جهة أخرى. فإذا عدنا إلى عصر **ابن خلدون** فإننا نجده عصر تميّز، بالنسبة للعالم العربي والإسلامي على المستوى السياسي بالانحلال والضعف، فقد بدأت فيه الدولة العربية في الأندلس على يد ملوك الطوائف في الأفول، وكان فيه المغرب الإسلامي فريسة للانقسامات والفتن والثورات وهو الذي لم يستفق بعد من آثار قبائل بني هلال وبني سليم، وفي المشرق كان تيمور لنك يجتاح، للمرة الثانية، بلاد الشام في وقت كانت فيه مصر تحت حكم المماليك.

وعلى المستوى الثقافي كانت موجة الجمود التي بدأت منذ القرن الخامس للهجرة قد أصابت كل ميدان في العالم العربي والإسلامي إلى حد "أصبح فيه مدعي الاجتهاد مردود على عقبه مهجور تقليده". وكان طبيعي أن يتأثر **ابن خلدون**، العربي والمسلم، بعنف لذلك الواقع المزري الذي غرق فيه العالم العربي والإسلامي، كما كان من الطبيعي أن ينشغل بخلافه، ذلك الانشغال الذي وصل به إلى حد كتابة دراسات (كتاب العبر) تفيد في اصلاح

المجتمع وتمكن الحاكم من حسن تدبير الأمور، فكتابته "وسِعَتْ صَلاحَ الزّمان الفاسد، واستقامة المائِدِ من الأحوال والعَوَائِدِ، وذهبت بالخطوب الأوابد، وخلعت على الزمان رونق الشّباب العائد"[1].

غير أن **ابن خلدون**، بالرغم من كل ذلك التأثر للواقع العربي والإسلامي، حين يشخص ذلك الواقع، وحين يرسم طرق علاجه كذلك، إنما يشخص تشخيص العالم الموضوعي والواقعي الذي لا ينظر إلى الأشياء، أو الظواهر كما يريدها أن تكون، بل كما هي. ولذلك نظر **ابن خلدون** إلى العرب كما هم لا كما كان يأمل أن يكونوا، ولذلك كان صريحاً معهم إلى درجة القساوة أحياناً، ولذلك تعرض لما تعرض من نقد وتحامل.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 14.

الخـــــــــــــاتمة:

منى خلال ما ورد من أفكار حول ما أبدعه الفكر الخلدوني في مجالات فكرية متنوعة، يحق لنا أن ان نلقبه بالمعجزة العربية الإسلامية. ولكن بما أن فكر **ابن خلدون** ظهر في اللحظة التي بدا فيها هذا الموئل الكبير، الذي كانته الثقافة العربية الإسلامية القروسطية في الانخفاض، فلم يحظ بمن يخلفه مباشرة، وضاع التراث الخلدوني طوال عدة قرون. ومن خلال المحاضرات التي تتضمنها هذه المطبوعة البيداغوجية، حاولنا التطرق إلى نتف من الفكر الخلدوني، لأن فكره واسع المجالات ومتعدد القضايا، ولا زالت الدراسات العربية والغربية تحاول الإحاطة به وسبر غوره، لأن كتاب "المقدمة" كما وضحنا آنفاً مؤلف ثري بالإشكاليات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية واللغوية وغيرها من الإشكاليات والقضايا الفكرية في ميادين مختلفة، ولهذا لم يأخذ حقه من درس والعناية من طرف الباحثين، خاصة العتب والمسلمين منهم.

ولهذا كانت هذه السلسلة من المحاضرات حول الفكر الخلدوني ترمي إلى ما يلي:

-التعريف بشخصية فكرية عربية وإسلامية عكست عبقرية العقل الإسلامي.

-الضرورة الاهتمام بتراثنا الفكري الزاخر في مختلف المجالات.

-يجب احياء الفكر الخلدوني والنظرة الخلدونية للمجتمع العربي والإسلامي.

-يجب المبادرة إلى التعريف بعلمائنا العرب والمسلمين، والتنقيب عن تراثهم الفكري، ويجيب ألا يترك هذا التراث في أيدي المستشرقين، وخاصة الحاقدين منهم، لتشويهه والانتقاص من قيمته.

- وإذا كانت الدراسات الكلاسيكية قد ركزت على جوانب من الفكر الخلدوني من قبيل نظريته في فلسفة التاريخ، وفي الجانب السياسي، وفي علم التاريخ، وفي علم الاقتصاد، فإنه يجب التأكيد على أن هناك جوانب كثيرة من الفكر الخلدوني لم يطالها بعد مشرط الدراسة والتحليل، لأن ما درس منه، خاصة من طرف المستشرقين، كانت من أجل فهم المجتمع العربي والإسلامي والسيطرة عليه واخضاعه، كما أن هذه الدراسات افتقدت في كثير من الأحيان للموضوعية التي يتطلبها البحث العلمي، ولهذا وجب على الدارسين العرب أن يقيموا دراسات عميقة على هذا الفكر الثري، حتى يفهموا المجتمع العربي والإسلامي فهماً عميقاً.

-إن برمجة مقياس "الفكر الخلدوني" لكثير من التخصصات في الجامعة الجزائرية، كان بهدف لفت الانتباه أولاً إلى قيمة هذا الفكر التاريخية والعلمية، وثانياً الدعوة إلى الانكباب على دراسته. خاصة وأن الفكر الجزائري المعاصر شهد ظهور حركة الخلدونية الجديدة التي قام المنتسبين إليها – أمثال عبد المجيد مزيان، عبد الله شريط، علي الكنز، عبد القادر جغلول، مغربي عبد الغني، عمار الصغير، وغيرهم من الباحثين الجزائريين – إلى إعادة قراءة الفكر الخلدوني، وجعله راهنياً، حتى نفهم واقعنا الاجتماعي المعاصر على ضوء النظريات الخلدونية.

قائمة المصادر والمراجع

1-المصادر:

[1]-عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

[2]- عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المجلد السابع.

[3]- عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً ومشرقاً، منشورات دار الكتاب اللبناني، 1979.

2-المراجع:

1 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993.

2-سامية حسن الساعاتي، ابن خلدون مبدعاً قراءة جديدة لفكره ومنهجه في علم الاجتماع، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر.

3- عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

4-مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 1986.

5-بن براهيم الطيب، مالك بن نبي وابن خلدون، مواقف وأفكار مشتركة، دار مدني، 2002.

6- محمد عبد الرحمان مرحبا، جديد في مقدمة ابن خلدون، منشورات عويدات، بيروت، لبنان.

7-بن براهيم الطيب، مالك بن نبي وابن خلدون (مواقف وأفكار مشبوه)، دار مدني، 2002.

8- ساطع الحصري، دراسات عن ابن خلدون، دار المعارف بمصر، 1953.

9 - علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن ابن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته، الناشر مكتبة مصر، (د.ت)، (د.ط).

10-محمد أحمد الزعبي، حول الإرث السوسيولوجي (مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2008.

11- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

12- إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، تر: ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، ط3، 1982.

13- علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1985.

14-بشار قويدر، ابن خلدون ومنهجية كتابة التاريخ، دار بصماتِ الجزائر، ط1، 2014.

15- محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، تر: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1986.

16- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، لبنان.

17-ناصر الدين سعيدوني، أساسيات منهجية التاريخ، البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 2022.

18- خاليد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

19- عبد الله العمري، تاريخ العلم عند العرب، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1990.

20- قادة جليد، تعليل التاريخ ما بين ابن خلدون وهيجل دراسة تحليلية نقدية مقارنة، دار حيال للنشر والترجمة، الجزائر، 2022.

21- جميل موسى النجار، علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون، منشورات الاختلاف، ن الجزائر، ط1ن 2013.

22- رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ص1، 1977.

23-محمد آل مطر الزهراني، علم الرجال نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1409هـ.

24- خليل شرف الدين، ابن خلدون، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1995.

25- عبد الله العمري، تاريخ العلم عند العرب، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1990.

26- محمد طالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1981.

27- مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1985.

28- غاستون بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، دار إحياء الكتب العربية، 1955.

29- بوزيان الدراجي، العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية (على ضوء الفكر الخلدوني)، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 2014.

30-الأزهري محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد علي النجار، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د. ت)، ج2.

31-الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الكريم العزباوي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1987، ج3.

32-أحمد زايد، سوسيولوجية العلاقات بين الجماعات (قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات)، عالم المعرفة، الكويت، 2006م.

33- خريس فاطمة، تأثير العصبية القبلية في تأسيس الدولة المرينية من خلال كتاب العبر لابن خلدون، مجلة عصور الجديدة، المجلد 10- العدد 2 (جوان) 1441 هـ /2020م.

34- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العرب للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1983.

35- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبيّة والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1994.

36- جورج لبيك، السياسة والدين عند ابن خلدون، تر: موسى وهبي وشوقي دويهي، منشورات ANEP، الجزائر، 2008.

37-الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1984.

38- طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد) ، تر: محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، 1925.

39-حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم الاجتماع بين ابن خلدون وأوجست كونت، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 2008.

40- محمد علي محمد، تاريخ علن الاجتماع، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، (د. س).

41- احسان محمد الحس، عدنان سليمان الأحمد، المدخل إلى علم الاجتماع، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2005.

42- زياد مصطفى، الفكر التربوي مدارسه واتجاهات تطوره، مكتبة الرشد، الرياض، 2002.

43- أنطوان الخوري، أعلام التربية حياتهم وآثارهم، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1954.

44- العمايرة محمد حسن، فكر ابن خلدون التربوي بين الأصالة والمعاصرة، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 3، لندن، 1995.

45- موران إدغار، تعليم الحياة –بيان لتغيير التربية، تر: الطاهر بن يحيى، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2016.

46- بويلي سكينة، الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون والمقريزي دراسة تحليلية مقارنة في ظل النظريات الاقتصادية العالمية، (أطروحة رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، تحت إشراف الدكتور سعيد فكرة، للموسم الجامعي 2014-2015 بجامعة الحاج لخضر بباتنة 1.

47- محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

48- محمد لخضر بن حسين، دراستان في الفكر الاقتصادي عند عبد الرحمن بن خلدون في المقدمة، مطابع عمار قرفي، باتنة، الجزائر.

49-بن حمودة سكينة، دروس في الاقتصاد السياسي، دار الملكية للطباعة والإعلام، الحراش، الجزائر، ط1، 2006.

50- ديكارت رونية، مقالة الطريقة، تر: جميل صليبا، موفم للنشر.

51- علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصه، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط2، 1994.

52- حسن الساعاتي، أصول التنظير الخلدوني من القرآن والسنة، مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، السنة 11، العدد 94، يوليو – أغسطس 1986.

53-يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، (سلسلة كتاب الموسوعة)، الناشر: الترادكسيم، شركة مساهمة سويسرية، جنيف، ط1، 1986.

54- أحمد بن بوحة، المنطق والعلوم العقلية عند ابن خلدون، مجلة التربية والابستمولوجيا، (مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مخبر التربية والأبستمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر)، العدد السّابع، السداسي الثاني، جويلية- ديسمبر، 2014.

55- خالد كبير علال، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة قراءة نقدية تحليلية هادفة تكشف عن أخطاء ابن خلدون في مقدمته، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.

56- أحمد بناني، دور المؤسسة التعليمية الجزائرية العتيقة في تعزيز الملكة اللغوية، مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد الخاص بأعمال ملتقى الممارسات اللغوية: التعليمية والتعلمية، أيام 7-8-9 ديسمبر 2010م.

57- ابن فارس أبو الحسن، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1991، ج5.

58- الشرقاوي السيد، الملكة اللغوية في الفكر العربي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2002.

59-عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 2000.

60- مراد وهبة، العجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، مصر، ط3، 1979.

61- أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، دار مكتبة الحياة، (د.ط)، ج3.

62- بن زروق حسين، نظريات حول ملكة اللغة عند العلماء العرب، مجلة اللغة والأدب، العدد 5، 1994، جامعة الجزائر.

63- المسدي عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986.

64- فخر الدين قباوة، المهارات اللغوية وعروبة اللسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1999.

65- ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

67- ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية دراسة لغوية اجتماعية نفسية مع مقارنة تراثية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

68- فتحي يونس وآخرون، المناهج الأسس المكونات التنظيمات التطوير، دار الفكر، الأردن، 2004.

69- مارك ريشل، اكتساب اللغة، تر: كمال بكداش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1984، ط1.

70- طارق ثابت، الاكتساب اللغوي وقضاياه عند ابن خلدون، المؤتمر العلمي الدولي "ابن خلدون: علاّمة الشرق والغرب"، كلية الآداب في جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، أكتوبر –تشرين الأول 2012.

71- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2011.

72- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1968.

73- زبيدة الطيب، النزعة النقدية عند ابن خلدون، مجلة جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، المجلد 30ن العدد 04، ديسمبر 2016.

74- غسان إسماعيل عبد الخالق الفطافطة، موقف ابن خلدون من علم الكلام والفلسفة، مجلة تاريخ العلوم، العدد العاشر-ديسمبر 2017، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر.

75- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

76- سليمان الشواشي، إبطال ابن خلدون للفلسفة، إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عسرة، العدد 60، ربيع 1431هـ/2010م.

77- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دار الخلود للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2017.

78- مصطفى الشعكة، الاسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 1986.

79-سالم محمد كريم، الشعوبية نشأتها وتطورها، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2004.

80- محمد جميل بيهم، العروبة والشعوبيات الحديثة، مطابع دار الكشاف، بيروت، لبنان.

81-البخاري حمانة، العرب والحضارة عند ابن خلدون، المركز الوطني للدراسات التاريخية، مجلة التاريخ (أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون)، فرندة 1-4 سبتمبر 1983، الجزائر.

.

فهرس الموضوعات

المقدمة.....ص1

المحاضرة الأولى: ابن خلدون حياته وعصره.....ص5

المحاضرة الثانية: التعريف بالإنتاج العلمي لابن خلدون (شرح محتويات كتاب المقدمة مع بيان قيمتها العلمية والتاريخية).....ص 19

المحاضرة الثالثة: ابن خلدون: من التأريخ إلى علم التاريخ.....ص 36

المحاضرة الرابعة: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.....ص 53

المحاضرة الخامسة: علاقة العصبية بالدولة عند ابن خلدون.....ص 67

المحاضرة السادسة: ابن خلدون وعلم العمران البشري.....ص 81

المحاضرة السابعة: مفهوم التربية وخصائصها عند ابن خلدون.....ص94

المحاضرة الثامنة: الفكر الاقتصادي الخلدوني.....ص 110

المحاضرة التاسعة: العلوم العقلية عند ابن خلدون.....ص 124

المحاضرة الحادي عشر: موقف ابن خلدون من إشكالية العقل والنقل.....ص 144

المحاضرة الثانية عشر: ابن خلدون والعرب.....ص 155

الخاتمة .....ص 165

قائمة المصادر والمراجع.....167

فهرس المحتويات.....ص 174