الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف المسيلة

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

إسم المادة :

الفكر الخلدوني

مطبوعة الدّعم البيداغوجي لطلبة السنة الثانية ليسانس

الأستاذ : بازة الحاج

السنة الجامعية 2024/2023

بسم الله الرحمن

الرحيم

المادة : الفكر الخلدوني

وحدة التعليم الإستكشافية

الرصيد : 2

المعامل :1

المعارف المسبقة المطلوبة : (وصف مختصر للمعرفة المطلوبة والتي تمكن الطالب من مواصلة هذا التعليم ، تاريخ الحضارة الإسلامية)

محتوى الماة :

1- النزعة الخلدونية في الفكر المعاصر(توظيف الفكر الخلدوني بين النزعة العلمية والنزعة الايديولوجية)
2- الخلدونية وعلم العمران
3- الخلدونية وقضايا الدولة والإجتماع البشري
4- الفكر الخلدوني : المعقول واللامعقول
5- ما بعد إبن خلدون : آفاق تطوير الفكر الخلدوني
6- الفكر الخلدوني وموقفه من (علم الكلام ، الفلسفة ، التصوف ، السحر .....)

مقدمة :

لن نكون مبالغين إذا قلنا أن الدراسات حول إبن خلدون نالت نصيبا كبيرا من الإهتمام والبحث ، إذ يعتبر من المفكرين العرب القلائل الذين حظوا بقدر هائل من الدراسات المختلفة ، ولعلّ هذا الإهتمام راجع إلى تنوّع جوانب فكر فيلسوفنا ، إذ هو قد بحث في التاريخ والسياسة والإقتصاد وعلم الإجتماع التطبيقي ،وكانت له آراء واسعة في التصوف وعلم الكلام والفلسفة وعلوم التربية. كما سجّل بعض الدارسين لإبن خلدون أن الغرب هو الآخر كان كاشفا لفكر إبن خلدون أكثر من الثقافة العربية وأنه أعاد إكتشاف إبن خلدون في العصر الحديث .

إن كل الدراسات تأسّست على مضمون "المقدمة" ، كمقدمة ترسم خارطة طريق إبن خلدون إجمالا ، أما باقي الكتب فلم يقع الإهتمام بها بنفس الحجم . وفي كلامه على كتابه يقول إبن خلدون: " أنشأت في التاريخ كتابا ..وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عللا وأسبابا ، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمّروا المغرب في هذه الأعصار ..وهما العرب والبربر فهذبت مناحيه تهذيبا ..وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا ، وإخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوبا "[1] .

إعتمادا على هذا التأليف الخلدوني المنهجي والتعريفي ،سنتعرف على أهم المسائل الفكرية التي تضمنها هذا التأليف وسنحاول مطابقتها مع رهانات التاريخ عنده .

[1] – مهدي عامل ، **في علمية الفكر الخلدوني** ، دار الفارابي بيروت ، سنة 1985 ، ص7

المحاضرة الأولى : خصائص الحضارة الإسلامية

هناك بعض المفاهيم التي يجب الوقوف عندها والتأمل فيها، ومن الأمثلة على هذهِ المفاهيم مفهوم الحضارة، فالحضارة هي الجهود البشرية المبذولة لخدمة الإنسانيّة وتقديم الأفضل لها على المُستوى العام والخاص، وينطوي معنى الحضارة أيضا على التقدّم الإيجابي والمعنوي والمادي والذي توصف به الدول والمجتمعات، بل وحتّى الأشخاص أحياناً، فحضارة البلد دليل على رفعتها والجهود التي بذلت لطفوها على السطح، وتقدّمها في شتّى ميادين الحياة. يعرف الحضارة بعض الكاتبين في تاريخها بأنها " نظام إجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي"[1].

وإعتمادا على هذا أمكننا القول أن الحضارة تتألف من العناصر الأساسية الأربعة: " الموارد الإقتصادية ، والنظم السياسية ، والتقاليد الخلقية ، ومتابعة العلوم والفنون ، ولإطراد الحضارة وتقدمها عوامل متعددة من جغرافية وإقتصادية ونفسية كالدين واللغة والتربية ، ولإنهيار عوامل هي عكس تلك العوامل التي تؤدي إلى قيامها وتطورها ، ومن أهمها الإنحلال الخلقي والفكري ، وإضطراب القوانين والأنظمة ، وشيوع الظلم والفقر وإنتشار التشاؤم أو اللامبالاة ، وفقدا ن الموجهين الأكفاء والزعماء المخلصين"[2].

ومها يكن فإن قصة الحضارة بدأت مع بداية الإنسان . وهي عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات تستلم فيها الأمم المعارف وكل المنجزات من الأمم المتحضرة التي سبقتها . وهذه الحضارة ليست حكرا على أحد ، بل تشترك فيها جميع الأمم والشعوب ، وسجلات التاريخ نثبت أنه لا توجد أمة لم تسجل إسمها في تاريخ الحضارات ، غير أن ما " تمتاز به حضارة عن حضارة إنما هو قوة الأسس التي تقوم عليها ، والتأثير الكبير الذي يكون لها ، والخير العميم الذي يصيب الإنسانية من قيامها ، وكلما كانت الحضارة عالمية في رسالتها ،

---

[1] – مصطفى السباعي ، **من روائع حضارتنا** ، دار السلام – دار الوراق للنشر والتوزيع مصر، ط1 ، عام 1998 ، ص35

[2] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

إنسانية في نزعتها ، خلقية في إتجاهاتها . واقعية في مبادئها ، كانت أخلد في التاريخ ، وأبقى على الزمن ، وأجدر بالتكريم "[1].

وحضارتنا الإسلامية لا تخرج عن هذه القاعدة ، فهي حلقة من سلسلة الحضارات الإنسانية تلت حضارات سابقة لها وستتبعها حضارات لاحقة لها.

إن الحضارة الإسلامية هي ما منحه الإسلام للعالم من قواعد راسخة ومبادئ عظيمة، وقيم أصيلة قدمت النفع للبشرية، وأسهمت في رفع سوية العالم، وذلك من خلال منظومة الإسلام التي تستمد فضلها من مصادر التشريع الإلهي، الذي ينفع الناس في دينهِم ودنياهُم، فالحضارة الإسلاميّة قد شملت كافّة مناحي الحياة بماديّتها وقيمها المعنويّة،

إنّ المعنى الحقيقي للحضارة الإسلامية هو ما قدمه الإسلام من قيم ومبادئ وقواعد تساعد في الرفع من شأن المجتمع البشري والتقدم في الجوانب المادية، وتكمن أهميتها في بناء وصلاح الفرد وهو المكون الأساسي للمجتمع، كما تحثّ المجتمع على البر والتقوى وإعمار الأرض وتسخير ما فيها لخدمته.

خصائص الحضارة الإسلامية : إن الدارس للحضارة الإسلامية يجد أنها تميزت بالخصائص التالي ذكرها :

أ- أنها قامت على أساس الوحدانية المطلقة في العقيدة ، فهي أول حضارة تنادي بعبادة إله واحد لا شريك له في حكمه وملكه ،هو وحده الذي يعبد، وهو وحده الذي يقصد .هذا الفهم السامي للوحدانية كان له الأثر الكبير في الرفع من مستوى الإنسان وفك القيود التي يفرضها الملوك والحكام الطغاة . ولا شك أن العقيدة الصحيحة لا تتناقض والعقل الصحيح وهي تعارض كل مظاهر الوثنية وآدابها ، لهذا خلت حضارتنا من كل الترجمات للإلياذة وروائع الأدب اليوناني القائم في مجموعه على هذه الوثنية . إن الإسلام " الذي أعلن الحرب العوان على الوثنية ومظاهرها لم يسمح لحضارته أن تقوم فيها مظاهر الوثنية وبقاياها المستمرة من أقدم عصور التاريخ ...وقد كانت التماثيل من أبرز مظاهر الحضارات القديمة والحضارة الحديثة ،لأن واحدة منها لم تذهب في عقيدة الوحدانية إلى المدى الذي وصلت إليه الحضارة

[1] - مصطفى السباعي ، **من روائع حضارتنا** ، مرجع سابق ، ص 35

الإسلامية"[1].

ب- أنها إنسانية النزعة والهدف ، عالمية الأفق والرسالة .فالقرآن الكريم حين إحتفظ بهذه الوحدة الإنسانية العالمية القائمة على مبادئ الحق والخير إرتقى بحضارته وجعلها تحوي جميع النوابغ من كل الأمم والشعوب التي وصلت إليها الفتوحات الإسلامية . ونحن لا نجد هذا إلا في الحضارة الإسلامية التي تفاخر بنوابغها من جميع الأمم والشعوب ، فأبو" حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والخليل وسيبويه والكندي والغزالي والفارابي وإبن رشد وأمثالهم ممن إختلفت أصولهم وتباينت أوطانهم ، ليسوا إلا عباقرة قدمت فيهم الحضارة الإسلامية إلى الإنسانية أروع نتاج الفكر الإنساني السليم"[2].

ج- أنها جعلت للمبادئ الأخلاقية المحل الأول في كل نظمها ومختلف ميادين نشاطها ، وهي كانت على الدوام متمسكة بهذه المبادئ ولم تجعلها وسيلة لتحقيق غايات أو منافع شخصية فردية أو جماعية . ففي " الحكم ، وفي العلم ، وفي التشريع ،وفي الحرب ،وفي السلم ، وفي الإقتصاد ،وفي الأسرة .. روعيت المبادئ الأخلاقية تشريعا وتطبيقا، وبلغت في ذلك شأوا ساميا بعيدا لم تبلغه حضارة في القديم والحديث"[3].

د- أنها حضارة تؤمن بالعلم في أصدق أصوله ، وترتكز على العقيدة في أصفى مبادئها. فهي قد "خاطبت العقل والقلب معا ، وأثارت العاطفة والفكر في وقت واحد . وهي ميزة لم تشاركها فيها حضارة في التاريخ . وسر العجب في هذه الخاصة من خصائص حضارتنا

أنها إستطاعت أن تنشئ نظاما للدولة قائما على مبادئ الحق والعدالة ، مرتكزا إلى الدين والعقيدة "[4]. لقد رحب المسلمون بكل طالب علم ، أيّا كانت الجهة التي قدم منها ، فهم قد

" فتحوا أبوابهم ونوافذهم على مصارعها لكي يخرج منها الضوء الجديد فيغطي قارات العالم القديم ويلفها بالنور .. لقد وضعوا كشوفهم وخبراتهم أمام الجميع ، ونادوا بأعلى صوت : أن

---

[1] - مصطفى السباعي ، **من روائع حضارتنا** ، مرجع سابق ، ص 36

2 – المرجع نفسه ، ص 37

3 – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[4] – المرجع نفسه ، ص 37

من يريد أن يأخذ فإن الطريق مفتوح "[1].

هـ- أن أساسها التسامح الديني العجيب الذي لم يعرف في أي حضارة أخرى ، فمن لا يؤمن بدين ولا يعترف بإله لا يكون عجيبا إذا نظر إلى الأديان كلها على حد سواء . ونحن" نعرف أن حضارتنا تنفرد في التاريخ بأن الذي أقامها دين واحد ولكنها كانت للأديان جميعا "[2].

- **نشأة الحضارة الإسلامية** :

هنا سنتعرض لأهم المعلومات عن نشأة الحضارة الإسلامية:

ظهرت أول إمبراطورية إسلامية خلال القرن السابع، بعد غزو الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية، وخلال عقدين فقط نشأت أول إمبراطورية عربية إسلامية.

إمتدت الحضارة الإسلامية عبر ثلاث قارات، ابتداءً من شبه الجزيرة العربية ووصولًا إلى إسبانيا والهند.

إنتشر الإسلام من خلال الفتوحات العسكرية والتجارة والحج والدعاة.

حدث التوسع الأكبر في الإسلام خلال العهد الراشدي من 632-661 ميلاديًا [3].

مراحل نشأة الحضارة الإسلامية :

في ما يأتي أهم مراحل نشأة وتطور الدولة الإسلامية وحضارتها:

مرحلة الدعوة بمكة : ظهرت الدولة الإسلامة في مدينة مكة المكرمة بعد نزول الوحي على النبي محمد – صلى الله عليه وسلم- عام 610 ميلاديًا، وإستمرت حتى عام 622 ميلاديًا، وتقسم لفترة الدعوة السرية منذ عام 610-613 ميلاديًا، وفترة الدعوة العلنية

1 – عماد الدين خليل ، **مدخل إلى الحضارة الإسلامية** ، امركز الثقافي العربي المغرب ، ط1 ، عام 2005 ،ص 64

2 – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

3 – https:hadaarah.com بتاريخ 2023/11/04 على الساعة 20.48

ما بين 613-622 ميلاديًا.

مرحلة بناء الدولة في المدينة المنورة : إمتدت هذه الفترة منذ هجرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة عام 622 ميلاديًا وانتهت بوفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- عام 632 ميلاديًا.

الخلافة الراشدية: وكانت في عهد كل من أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب.

الدولة الأموية: تأسست الدولة الأموية بعد تنازل الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سُفيان، وانتهت عام 132 للهجرة بمقتل مروان بن محمد آخر الخُلفاء الأمويين، وتوسعت خلالها رقعة الدولة الإسلامية، ونهضت العلوم العلمية والمعرفية وتقدمت فيها الصناعات والتجارة، وبرز إهتمام خاص في الشعر والشعراء في الدولة

الدولة العباسية: بدأت الدولة العباسية انطلاقها من الكوفة، وكان عصر التأسيس على يد أبي العباس، وانتهت بمقتل الخليفة المُستعصم بالله واستباحة بغداد أربعين يومًا، وبرز خلالها الكُتاب والحركة العلمية، بالإضافة لبروز حركة التعريب وترجمة النصوص والتأليف، وظهور المدارس الفقهية [1].

الدولة العثمانية : العائلة المؤسسة للدولة العثمانية تنتمي للأتراك، وفي عام 1281 ميلاديًا تولى قيادة إقطاعية أرطغرل ابنه عثمان، واستمرت هذه الدولة لأكثر من ستة قرون.

تاريخ الحضارة الإسلامية :

قد مرّ تاريخ الحضارة الإسلامية بأحوال كثيرة بدأت بها الحضارة الإسلامية ضعيفة ثمّ ازدهرت وبلغت المجد ثمّ بعدها انهارت، وكان نصيب الحضارة الإسلامية من كلّ عصر من العصور شيء تأخذه لتسلّمه للأجيال التالية لها

[1] - عماد الدين خليل ، **مدخل إلى الحضارة الإسلامية** ، مرجع سابق ، ص 68

حضارة صدر الإسلام : يطلق على المدة الزمنية الممتدة من بداية عصر النبوة وحتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين أو العصر الراشدي سنة 41هـ .

حضارة العصر الأموي : هو الهصر الذي مهد لنقل الحضارة النوعية للحضارة الإسلامية

حضارة العصر الأندلسي : وهي التي تعبر على الحقبة الزمنية التي سكن فيها المسلمون شبه الجزيرة الآيبيريّة التي تعرف باسم الأندلس .

حضارة الدولة العباسية :

وهي الفترة التي رفعت من شأن تاريخ الحضارة الإسلامية بصفة كبيرة .

مبادئ الخضارة الاسلامية :

- مبدأ التوحيد الألوهية والربوبية .
- الصبغة الإنسانية العامة .
- النظرة الشاملة للإنسان والحياة .
- رسالة الأخلاق .
- نشر وتعميم العلم .

وفي الأخير ولإستعادة المسلمين لوضعهم الحقيقي نقول أنهم مطالبون بتجديد طاقاتهم الإيمانية ، وتصحيح سلوكاتهم والعودة إلى القيم النبيلة الطاهرة التي تكفل وتضمن لهم بناءا حضاريا بمواصفات إسلامية حقيقية، قوامها الدين والعلم والإخلاص في العمل .

المحاضرة الثانية : إبن خلدون حياته وآثاره

من المبادئ الهامة التي لا يجب أن نتغافل عنها عندما نقرأ أو نتفحص مؤلف إبن خلدون الرئيسي المقدمة كان لزاما علينا أن نتذكر أنه عاش في القرن الرابع عشر للميلاد ، ولكي نفهم مؤلفه هذا وجب التعرّف على تاريخ العلوم ، وأيضا على مجمل الأفكار التي طرحها المفكرون في العصر الذي عاش فيه إبن خلدون .

لقد مرّ إبن خلدون في حياته بأربعة مراحل متباينة إحتوت كل مرحلة منها على معطيات خاصة من نشاطاته المختفلة العلمية والعملية :

المرحلة الأولى : وهي مرحلة النشأة والتلمذة والتحصيل العلمي .

المرحلة الثانية : مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية.

المرحلة الثالثة : مرحلة التفرغ للتأليف.

المرحلة الرابعة : مرحلة وظائف التدريس والقضاء .

1- مرحلة النشأة والتلمذة والتحصيل العلمي :

هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون الخضرمي، وهو المكنّى بأبي زيد، حيث ذكر إبن خلدون نسبه بهذا الشكل وقال:" لا أذكر من نسبي إلى خلدون غير هؤلاء العشرة"، كما يتّصل نسبه إلى الصحابي وائل بن حجر، الذي قدِم إلى النبي- صلّ الله عليه وسلم- فبسط له رداءه، وأجلسهُ ودعا له.

كان العصر الذي عاش فيه إبن خلدون هو نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة ، حيث عاش إبن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) . وتميز هذا العصر بأحداث هامة في مختلف النواحي السياسية والفكرية وغيرها ، ففي أوروبا كانت بوادر النهضة تبرز تدريجيا . أما بالنسبة للدولة الإسلامية فقد كانت على العموم تعيش لحظات تدهور وإنحدار[1].

1 – زينب الخضيري ، **فلسفة التاريخ عند إبن خلدون** ، دار الثقافة والنشر والتوزيع مصر، د.ط ، عام 1989 ، ص 13

في عصر ابن خلدون كان العالم الاسلامي ينقسم إلى قسمين: المغرب والمشرق

فالمنطقة التي تمتد من مصر إلى المحيط تسمى المغرب في حين أن المنطقة الممتدة من مصر وما يليها من البلاد العربية كانت تسمى المشرق

أما الأندلس فكانت مغربية بحكم وضعها الجغرافي وإن كانت منفصلة عما يسمى "ببلاد المغرب". (إن أضفنا الأندلس على بلاد المغرب تصبح التسمية الغرب الاسلامي اندثرت هذه التسمية بعد سقوط غرناطة .

بالنسبة للمغرب فقد كان مجزءا إلى ثلاث دول : بنو مرين في المغرب الأقصى، بنو عبد افريقيا. كانت دولة "الواد في المغرب الأوسط وبنو حفص في المغرب الأدنى والذي يسمى بنو عبد الواد أضعف هذه الدول وأشدها تعرضا للفتن والتقلبات لأنها كانت محصورة بين دولتين .

ولد بتونس في أول رمضان سنة 732 هجرية(27 ماي 1332) وأصل أسرته من حضرموت (جنوب الجزيرة العربية) ودخل " أحد أجداده وإسمه خلدون بن عثمان إلى الاندلس في أواخر القرن الثالث الهجري . وإستقر بإشبيليا ... وتقلدت الأسرة الخلدونية مناصب جد عالية على الصعيدين : السياسي والعسكري . وسطع نجم بيت في عهد الدولة الأموية"[1].

ولم يخبر إبن في ترجمته بأي شيء عن تربيته الحقيقية وفضل الصمت إزاء أحواله وحياته العائلية . ولم يتكلم أيضا إبن خلدون عن العلوم التي تلقاها عن أبيه ، ويذكر الرواة أن والده محمد إبن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والأدب والفقه[2].

دخل إبن خلدون إلى الأندلس مع الغزاة العرب ثم إنتقلت أسرته إلى إشبيليا . وعندما إستولى إبن أدفونش على إشبيليا إنتقلت الأسرة إلى تونس وذلك في منتصف القرن السابع الهجري[3].

1- عبد الغني المغربي ، **الفكر الإجتماعي عند إبن خلدون** ، ترجمة محمد الشريف بن دالي الحسين ،ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، عام 1988 ،ص 09 1

2 – طه حسين ، **فلسفة إبن خلدون الإجتماعية تحليل ونقد** ، ترجمة محمد عبد الله عناب ، مطبعة الإعتماد مصر ، ط 1 ، عام 1925 ، ص 11 2

3- زينب الخضيري ، **فلسفة التاريخ عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ،ص 12 3

ويذكر إبن خلون في مقدمته أن الكتب التي درسها واسعة التعمق في العلم والعرفان وكانت نادرة في عصره في تونس .
وعلى كل حال فإن التربية التي تلقّاها إبن خلدون كانت عادية مثل تلك التي يتلقّاها أي فرد في المجتمع الذي يعيش فيه ، فقد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع.

يعتبر عبد الرحمان إبن خلدون من أعظم المؤرخين لإسهاماته الهامّة في الاقتصاد وعلم الاجتماع والتأريخ. أعطى نظرة شاملة وحقيقية في موضوع التاريخ وكتابة تاريخ الحضارة بمعناها الشامل. وإطلع على السنّة من كتابين شهيرين هما موطّأ مالك وصحيح مسلم والشيء القليل من صحيح البخاري. . ودرس الفقه في الكثير من المختصرات من كتاب الفقه المعروف وهو "المدونة" .

عندما بلغ إبن خلدون الثامنة عشرة من عمره وقع حادثان كانا لهما بالغ الأثر على نفسيته . أما الحادث الأول فكان إنتشار الطّاعون سنة 749 هـ في أغلب بلدان العالم بما فيها إيطاليا و الأندلس، وقد سماه إبن خلدون ° الطاعون الجارف° الذي أهلك والديه وكل من كان يأخذ عنهم العلم من المشايخ والدعاة . وفي هذا يقول إبن خلدون" لم أزل منذ نشأت وناهزت مكبا على تحصيل العلم حريصا على إقتناء الفضائل ، متنقلا بين دور العلم وحلقاته ، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور، وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمهما الله"[1].

أما الحادث الثاني فهو تلك الهجرة الجماعية لعلماء تونس آنذاك إلى المغرب الأقصى سنة 750. هاذان الحادثان كان من شأنهما أن تغيرت حياته كلية ، وراح يتطلع إلى البحث عن الوظائف عن العامة والحفاظ على المسار الذي سار فيه جداه الأول والثاني وكامل أسرته.
وفي موقع آخر يذكر إبن خلدون في ترجمته أنه أكمل دراسته في سن العشرين ، وتحصّل من أساتذته على ما يسمى بالإجازة التي تسمح له بتدريس الطلبة . وبهذه الإجازة بقي يدرس في جامع الأزهر في مادتي السنة ودرس القرآن[2] .

2- **مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية :** بعد وفاة السّلطان أبو قابوس ملك المغرب الأقصى ، خلفه أبنه أبو عنان ، وكان أبو خلدون حينذاك متواجدا ببسكرة ، ومنها سعى للإتصال بالسلطان الجديد فكان له ما أراد في مدينة تلمسان . وبعد أن كسب إبن خلدون

---

[1] – علي عبد الواحد وافي، **عبد الرحمان إبن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** ، مكتبة مصر، د.ط ، د.س، ص 38

2 – طه حسين ، **فلسفة إبن خلدون الإجتماعية ، تحليل ونقد** ، مرجع سابق ، ص 12

ثقة السلطان وافق على تعيينه المجلس العلمي للسلطان بفاس . لكنه سرعان ما إقتنع أن الوظيفة التي تقلدها خطيرة ولا تتناسب مع طموحاته الكبيرة وفي هذا يقول" وقدمت عليه سنة خمس وخمسين (وسبعمائة) ، ونظمني في أهل مجلسه العلمي ، وألزمني شهود الصلوات معه ، ثم إستعملني في كتابته والتوقيع بين يديه ،على كره مني، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي"[1]. ونتيجة لهذا الوضع راح إبن خلدون يشارك في الدسائس التي تحاك ضد السلطان أبا عنان ، لكن ما إن بلغ أمر هذه المؤامرة للسلطان سارع أبا عنان إلى القبض على المتآمرين ومنهم إبن خلدون وقام بسجنهم وكان ذلك سنة 758 هـ . وبقي إبن خلدون سجينا مدة عامين كاملين . وبعد أن خطف الموت السلطان أبا عنان حكم بعده الوزير الحسن بن عمر الذي قام بإطلاق سراح إبن خلدون وجميع من كانوا معه في السجن وأعاده إلى سابق وظائفه التي كان يشغلها أيام السلطان أبا عنان.

وعلى العموم لقد بلغت الفترة التي قضاها في المغرب الأقصى حوالي ثمان سنين ، منها عامين في السجن وستة سنوات تقلد فيها مناصب متعددة بفاس.

3- **مرحلة التفرغ للتأليف** : إلتحق إبن خلدون بأسرته في قلعة إبن سلامة ببلاد توجين قرابة أربع سنوات تفرغ فيها للدراسة والتأليف ، فألف كتابه التاريخي الشهير كتاب العبر الذي عرف فيما بعد بإسم ° مقدمة إبن خلدون° ويشمل " خطبة الكتاب التي تشغل نحو سبع صفحات ، وتمهيدا صغيرا أسماه إبن خلدون (المقدمة في فضل علم التاريخ) ويشغل نحو ثلاثين صفحة ، والكتاب الأول من مؤلفه ويشمل على ستة أبواب كبيرة في شؤون العمران ويشغل نحو ستمائة وخمسين صفحة)"[2]. ومما تجدر الإشارة إليه أن إبن خلدون قد إستغرق في كتابة مقدمته خمسة أشهر فقط ، وهو الأمر الذي جعله يبدي دهشته وإعجابه في نفس الوقت ، لأن مقدمة كمقدمته كان مفروضا أن تستغرق أكثر من ذلك بكثير.

لكن بعد إنتهاءه من بحثه القيم إرتأى إبن خلدون أن يعيد تنقيحه وتصحيحه ، وهو ما دفعه للعودة إلى تونس حيث تتوفر هناك المصادر والمراجع والمكتبات الغنية بالمطلوب . وبقي هناك حتى أتم تنقيح وتهذيب بحثه بشكل كامل . وفي هذا يقول " أكملت منه أخبار البربر وزناتة وكتبت من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام وما وصل إلي منها ، وأكملت منها نسخة رفعتها إلى خزانة السلطان"[3].

---

1 – علي عبد الواحد وافي ، **عبد الرحمان إبن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** ،مرجع سابق ،ص 45-46

2 – المرجع نفسه ، ص 80

3 – المرجع نفسه ،ص 86

محتويات مقدمة إبن خلدون : جاءت المقدمة شيئا ثمينا من العلم والمعرفة، بل ومتقدمة على العصر الذي كتبت فيه ، وهي تحتوي على ستة فصول :

1- في العمران البشري : وهي تقابل علم الإجتماع العام ، وقد درس إبن خلدون ظواهر المجتمع البشري ، والقواعد التي تسير عليها المجتمعات . .

2- في العمران البدوي ، وقد درس الإجتماع البدوي . كاشفا أهم خصائصه المميزة، وأنه أصل الإجتماع الحضري وسابق عليه .

3- في الدولة والخلافة والملك ، وهو يقابل علم الإجتماع السياسي، وقد درس قواعد الحكم والنظم الدينية وغيرها .

4- في العمران الحضري ، وهو ما يقابل علم الإجتماع الحضري ، وقد شرح جميع الظواهر المتصلة بالحضر ، وأصول المدنية ، وأن التحضر هو غاية التمدن .

5- في الصنائع والمعاش والكسب ، وهو ما يقابل علم الإجتماع الإقتصادي ، وقد درس تأثير الظروف الإقتصادية على أحوال المجتمع .

6- في العلوم وإكتسابها ، وهو ما يقابل علن الإجتماع التربوي ، وقد درس الظواهر التربوية وطرق التعلم وتصنيف العلوم . كما درس إبن خلدون الإجتماع الديني والقانوني ، رابطا بين السياسة والأخلاق[1] .

وعلى هذا الحال يكون إبن خلدون قد بقي في المغرب حوالي ثمان سنين تفرغ فيها للدراسة والتأليف ، منها أربع سنوات كانت في قلعة إبن سلامة بالمغرب وأربع سنوات أخرى كانت في تونس.

4- **مرحلة وظائف التدريس والقضاء في مصر** : عندما سافر إبن خلدون إلى مصر توجه إلى الأزهر وكان حينذاك في سن الثانية والخمسين من عمره، وهناك إتخذ من أروقة جامع الأزهر الذي لقي فيه كل الترحاب مكانا للإلتقاء مع طلابه ومريديه . ويذكر إبن خلدون شدة الإقبال عليه فيقول" ولما دخلتها ، أقمت أياما، وإنثال طلبة العلم علي بها ، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا ، فجلست للتدريس في جامع الأزهر"[2].

كان ملك مصر في ذلك العهد الظاهر برقوق الذي قام بعزل قاضي قضاة المالكية آنذاك جمال الدين عبد الرحمان بن سليمان بن خير المالكي وقام بتعيين إبن خلدون مكانه ، بعدما

---

1 – محمد إبراهيم أحمد عكة ، **أثر شخصية إبن خلدون في إبداع علم العمران البشري** ، جامعة فلسطين الأهلية، بدون عدد، بدون سنة .

2 – علي عبد الواحد وافي ، **عبد الرحمان إبن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** ،مرجع سابق ،ص 92

ساد حينذاك فسادا وإظطرابا كبيرين ، فعمل إبن خلدون على إصلاح ما أفسده سابقه وعمل على تحقيق العدالة في أحسن صورها حسب شهادات من عاصروه من المؤلفين والكتاب .وفي هذا يصف أبو المحاسن ولاية إبن خلدون بقوله" فباشره بحرمة وافرة ، وعظمة زائدة ، وحمدت سيرته ، ودفع رسائل أكابر الدولة ، وشفاعات الأعيان"[1]. وهذه الصرامة التي تميز بها إبن خلدون في تحقيق العدالة بين الناس، كانت سببا في تزايد السخط عليه وكثرة الوشاية في حقه لدى السلطان ، فهو مغربيا ولم يكن مصريا ، وكل علماء مصر في ذلك الوقت كانوا يطمحون إلى تولي منصب قاضي القضاة بإعتباره أهم منصب في الدولة .

ووصفا منه لهذه المرحلة الحاسمة من تقلده لمنصب قاضي القضاة في مصر قائلا : " فقمت بما دفع السلطان إلي من ذلك المقام المحمود ، ووفيت جهدي بما أمنني عليه من أحكام الله ، لا تأخذني في الحق لومة ، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة ، مسويا في ذلك بين الخصمين ، آخذا بحق الضعيف من الحكمين ...وفشت المفاسد بالتزوير والتدليس بين الناس منهم ، ووقفت على بعضها فعاقبت فيه بموجب العقاب ،ومؤلم النكال . وتأدى إلي العلم بالجرح في طائفة منهم "[2]. الأمر الذي أدى إلى إنطلاق الألسنة وإرتفاع الصخب ضد قاضي القضاة المغربي إبن خلدون " فأبيت في كل ذلك إلا إغطاء العهدة حقها ن والوفاء لها ولمن قلدني إياها ، فأصبح الجميع علي ألبا ..وفي النكير علي أمة ..وإنطلقت الألسنة وإرتفع الصخب .. وأرادني بعضهم على الحكم بغرضهم فوقفت ..فغدوا على حرد قادرين"[3]. ومهما يكن من أمر فقد كثرت الدسائس والمكائد على إبن خلدون من أهل الدولة، وشيئا فشيئا بدأت فكرة التخلي عن هذا المنصب تتقوى تدريجيا وزادها قوة فقدان إبن خلدون لزوجته وأولاده في غرق السفينة القادمة من المغرب إلى مصر . فكثر علي الشغب قيما يقول إبن خلدون " من كل جانب ، وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة . ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد ، وصلوا من المغرب في السفين ، فأصابها قاصف من الريح فغرقت ، وذهب الموجود والسكن والمولود ، . فعظم المصاب والجزع ، ورجح الزهد وإعتزمت على الخروج عن المنصب"[4].

في سنة 801 هـ توفي الظاهر برقوق ، وخلفه إبنه الناصر، فأعاد إبن خلدون إلى منصب قاضي القضاة بعد إقصائه منه لمدة أربعة عشرة عاما ، ولم تمض ثلاثة أشهر بعد عودته

---

1 – علي عبد الواحد وافي ، **عبد الرحمان إبن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** ، مرجع سابق ، ص 97

2 – المرجع نفسه ،ص99

3 – المرجع نفسه ، ص ص101– 102

4 – المرجع نفسه ، ص ص 102– 103

من زيارته لفلسطين حتى عزل من المنصب، وبعدها عاد إلى مهنته الأصلية التدريس والتأليف .

توفي إبن خلدون في السادس والعشرين من رمضان سنة 808 هجرية الموافق 16 مارس 1406 م عن ستة وسبعين عاما ، توفي وهو الذي لم " يعرف وطنا ولا أسرة ، وأن الوطن في نظره هو حيثما إستطاع العيش في رغد و إعتباره "[1]

إبن خلدون وعلم العمران : من دراسات إبن خلدون في مقدمته نتج علم جديد ، وقد سماه علم العمران البشري وهذا ما نسميه اليوم السوسيولوجيا، أي العلم الذي يتناول بالدراسة الظواهر الإجتماعية بهدف الكشف عن القوانين التي تتحكم فيها .

يروي إبن خلدون أن هذا العلم الذي إكتشفه لم يسبقه إليه أحد . وفي هذا يقول " وإعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص[2].

تثبت مقدمة إبن خلدون إكتشافه لهذا العلم ، فهو قد صرح في عبارات واضحة أنه اكتشف علما مستقلا، لم يتكلَّم فيه السابقون؛ إذ يقول: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل؛ وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعيا كان أوعقليا"[3].

ويقول أيضًا: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص... وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري! لم أقف على الكلام في منحاه لأحدٍ من الخليقة، ما أدري: ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظنُّ بهم؟ أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض، واستوفوه، ولم يصل إلينا".

يفهم إبن خلدون العمران على أنه هو الإجتماع الإنساني المبني على علاقة البشر بالأرض المعمورة أي البيئة الطبيعية وعلى " صلة بعض البشر ببعض في المكان الواحد

---

1 – طه حسين ، **فلسفة إبن خلدون الإجتماعية تحليل ونقد** ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، مطبعة الإعتماد ، ط1 ، عام 1925 ص 25

2 – علي عبد الواحد وافي ، **عبد الرحمان إبن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** ،مرجع سابق ، ،ص 152

3 – المرجع نفسه ، ص 153

والأمكنة المتفرقة (البيئة الإجتماعية) . ويجتمع البشر حتى يتغلبوا على مصاعب البيئة الطبيعية في الدرجة الأولى ثم لتوفير الراحة والترف بإستنباط الصناعات وإستخراج القوانين وترتيب المعاملات"[1].

يتفق جميع الباحثين الذين أنصفوا ابن خلدون بأنه هو أوّل من ناقش ما أسماه ب :

" الأحوال الإجتماعية الإنسانية والمظاهر الإجتماعية وواقعات العمران البشري" .

لقد قسّم إبن خلدون مفهوم "العمران" إلى ثلاثة أقسام من التجمعات البشرية تشمل: التجمع الطبيعي، والبدوي، والحضري، وأقام روابط شبه ضرورية في تحديد الأسبقية الزمنية في التحوّل والانتقال من نمط إلى آخر، كما هو واضح في تفسيره لنشأة الملك وتأسيس الدولة بوصفها كياناً سياسيا .

إن الخلفية الشرعية التي ميّزت التكوين العلمي لإبن خلدون تشكل سبباً كافياً لطرح أسئلة حول علاقة مفاهيمه ومنهجه بمصادر الوحي، بل يعدّ طرحها من الأولويات المنهجية التي أسهمت في فتح مجالات جديدة تتجاوز التفسيرات التقليدية المادية والعلمانية. وهذه الخطوة تساعد الباحث على تفسير كثير من القضايا التي دار حولها الجدل، كمسألة "حداثة الفكر الخلدوني"، وصلاحية تفسيراته التي وضعها قبل ستمئة سنة في معالجة القضايا المطروحة .في الوقت الراهن .

1 – عمر فروخ ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام إبن خلدون** ، دار العلم للملايين لبنان ، ط 4 ،عام 1983 ،ص697

المحاضرة الثالثة : النزعة الخلدونية في الفكر المعاصر(توظيف الفكر الخلدوني بين النزعة العلمية والنزعة الإيديولوجية)

معلوم أن تفسير خطاب إبن خلدون يعتبر في حقيقته تحديدا لنوعية المعاني التي يكرسها منظورا إليها في إرتباطها بالأنساق الفكرية العامة التي تصارعت داخل الثقافة العربية الإسلامية . ونحن هنا سوف لن نهتم بإبداعات إبن خلدون في شتى المجالات والتي شملت مواضيع العمران البشري وكيفيات قيام الدول وإنهيارها ، وأيضا مواضيع التربية والفلسفة والتصوف والكيمياء والسحر، وإنما إهتمامنا كله سيتركز حول طرق التعامل مع هذه النزعة الخلدونية من طرف الباحثين على إختلاف جنسياتهم ومجتمعاتهم .

كان الدّافع إلى إنشاء العلم الجديد أي العمران البشري " هو حرصه على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة وعلى إنشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون في علم التاريخ أن يميّزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقا من الأخبار المتعلقة بظواهر الإجتماع ، فيستبعدوا ما لا يحتمل الصدق إستبعادا تاما من أول الأمر، وتقتصر جهودهم وتحرياتهم التاريخية على القسم الثاني وحده ، وهو ما يحتمل الصدق "[1].

ويعرف إبن خلدون علم العمران البشري بأنه العلم الذي ينظر في العمران البشري ، فكما أن علم الطبيعة قديما يبحث في طبائع المادة ، أي في الخصائص الملازمة لها أو أعراضها الذاتية التي تحدث فيها بالطبع فكذلك علم العمران يبحث في طبائع العمران . على هذا النحو يبدأ هذا العلم بالبحث في " العمران البشري على الجملة (ضرورة الإجتماع والسلطة ، قسط العمران من الأرض ، تأثير الهواء في أخلاق الناس وأحوالهم ، تأثير الخصب والجوع ..تأثير العالم العلوي ..ثم بعد ذلك يبحث في البسيط من العمران(العمران البدوي) ، ثم في المركب (العمران الحضري)[2] .

---

[1] – علي عبد الواحد وافي ، **عبد الرحمان إبن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** ، مكتبة مصر، د.ط ، د . س،ص 155

[22] -محمد عابد الجابري ، **فكر إبن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ط 6 ، سنة 1994، ص 109

كان إبن خلدون يطمح إلى أن يسير ما إكتشفه – أي علمه الجديد – نحو التّنظيم والتوسّع وتصحيح الأخطاء التي سيتكفل بها العلماء الذين سيأتون بعده . يقول إبن خلدون:" فإن كنت قد إستوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاه ، فتوفيق من الله وهداية ، وإن فاتني شيء في إحصائه ، وإشتبهت بغيره مسائله ، فللناظر المحقق إصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق . والله يهدي لنوره من يشاء[1].

غير أن رؤية المفكرين والعلماء للفكرالخلدوني قد إتخذت طريقين وتم توظيفه توظيفا مزدوجا – التوظيف العلمي : تتفق نخبة واسعة من المفكرين على أن أطر الفكر الخلدوني في المقدمة هي أطر علمية لأنها مادية صرفة . ومع ظهور هذا الفكر الخلدوني تجسّد واقعيا الفكر العلمي في تاريخ الفكر العربي خاصة في الأبحاث الإجتماعية وفي علم العمران البشري .

لقد سبق إبن خلدون " زمانه بإبتكاره لكثير من النظريات التي لاتزال حتى الآن جديرة بالتقدير ، وتأثيره تجاوز حدود عصره ، فهو في مصاف العظماء الذين وجّهوا العقل البشري توجيها جديدا حيث لقب المستشرق النمساوي – هامر بورشتغال– إبن خلدون بمونتسكيو العرب"[2].

ولا شك أنّنا نجد خصائص التفكير العلمي في النّهج الخلدوني في قول " قارد : " كانوا يقولون أن أول من قال بخضوع الحياة الإجتماعية لمبدأ الحتمية هو مونتسكيو أو فيكو ، في حين أن إبن خلدون وهو من رجال القرن الرابع عشر ، كان قد قال بذلك قبلهما بمدة طويلة ويقول توينبي أن لا شك أن مقدمة إبن خلدون أعظم عمل خلقه عقل في زمان ومكان"[3].

– التوظيف الإيديولوجي : نظرا لما إتسم به الفكر الخلدوني من صفات علمية مميزة فإنه قد إحتل مكانة علمية رائدة جعلت بعض المفكرين يوظفونه توظيفا إيديولوجيا يتماشى مع

---

[1] - عبد الرحمان إبن خلدون ، **مقدمة إبن خلدون** ، الجزء الأول ، المطبعة الأدبية بيروت ، د س، ص 45

[2] – قدور رشيد ، **الفكر الخلدوني بين التوظيف الإيديولوجي والتوظيف العلمي** ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، المجلد 10 ، العدد 3 ، جامعة محمد خيضر بسكرة ، سنة 2022 ، ص 729

[3] - المرجع نفسه ، ص 730

نزعتهم العنصرية والإستبدادية فإستخدموه كدليل على تخلف المغرب وسريانه في مجال اللاتاريخ . وهذا ما جعل الكاتب والمؤرخ الجزائري مصطفى الأشرف يوجه سهام نقده لهؤلاء العنصريين قائلا : " حاول الباحثون ذو النزعة الإستعمارية عبثا تشويه الإرث الخلدوني عبر قراءة سريعة ومتسرّعة لكتاب المقدمة . فبدا لهم تاريخ المغرب وكأنه تاريخ قبائل عربية تعيش على السلب والنهب ، وقبائل بربرية غارقة في النزاعات والحروب (...) ظواهر تاريخية أبوا على شرحها وتكرارها في سياق إيديولوجيا إستعمارية تقوم على الهيمنة والإحتقار وكان غرضهم هو حمل القارئ على الإقتناع بفكرة التفوق الأوروبي"[1].

ومهما يكن من أمر ، يمكننا القول أن لإبن خلدون الفضل الكبير في وضع أسس علم العمران البشري ، وهذا ما جعل الكثير من المفكرين يتعاملون مع ما تركه من آثار معاملة علمية عميقة ودقية تؤكد على أنه سبق عصره بكثير. فهو لم يصمّم ولم ينجز واحدا من أسلافه أو من معاصريه آثارا ذات أهمية مماثلة .

[1] - قدور رشيد ، **الفكر الخلدوني بين التوظيف الإيديولوجي والتوظيف العلمي** ، مرجع سابق ، ص 731-732

المحاضرة الرابعة : الخلدونية وعلم العمران

تشير الدراسات إلى أن الأبحاث المتعلقة بالجانب الإجتماعي للإنسان قديمة قدم الإنسان ذاته ، إلا أن التجمّعات الإنسانية لم تتحول إلى موضوع للدراسة إلا على يد العلامة عبد الرحمان إبن خلدون الذي جعلها علما مستقلا بذاته متميزا عن غيره من الأبحاث . وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على السّمات الإبداعية الذاتية التي يتميز بها فيلسوفنا .

لقد ذكر إبن خلدون نفسه أنه إكتشف علما مستقلا لم يذكره سابقوه من المفكرين على الإطلاق ، وهذا ما بيّنه في قوله " وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع ، وهو العمران البشري والإجتماع الإنساني ، وذو مسائل ؛ وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد أخرى ، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا"[1].

لقد حاول إبن خلدون أن يميّز هذا العلم الذي إكتشفه عن باقي العلوم الأخرى التي كانت موجودة قبله والتي قد ترتبط به بشكل أو بآخر كالبلاغة والسياسة والمنطق . ويبيّن بطريقة دقيقة أن المسائل التي يبحث عنها ذلك العلم درست في علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا بنفس الغاية . فأصول الفقه تعرض للغة لا على أنها ظاهرة إجتماعية أو بقصد إيضاح التاريخ ولكن بإعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التي يجب بمقتضاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاما دينيا . أما أنها في الوقت ذاته شكل من أشكال الحكومة وأن الحكومة ظاهرة إجتماعية فذلك ما لا يعني به علماء الكلام "[2].

ويبدو أن هذا العلم الجديد لقي العناية الدقيقة من طرف إبن خلدون ، فخصه بالدراسة والتأليف وإعترف بأنه مستقل بذاته وهو يتميز عن باقي العلوم الأخرى من ناحية قضاياه ووسائله وما " يلحقه من العوارض ،وقد وصل إليه عن طريق الغوص والبحث . ولا يدخل ضمن علم الخطابة الذي يعتبر موضوعها إستمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه عن

---

[1] – عبد الرحمان إبن خلدون ، **مقدمة إبن خلدون** ، الجزء الأول ، المطبعة الأدبية بيروت ، د س، ص 38

2 – طه حسين – محمد عبد الله عنان ، **فلسفة إبن خلدون الإجتماعية تحليل ونقد**، مطبعة الإعتماد مصر، ط 1، عام 1925 ، ص 51

طريق الأقوال المقنعة ، كما لا يدخل ضمن علم السياسة المدنية التي يعتبر موضوعها تدبير المدنية بمقتضى الأخلاق ، والحكمة لحمل الجمهور على إختيار منهج صالح في الحياة لحفظ النوع وبقائه "[1] .

ونظرا لحاجة الإنسان الضرورية للإجتماع الإنساني ، إستعملت كلمة العمران منذ قديم الزمان ووردت في مؤلفات الكثير من المفكرين والباحثين ، بل كانت على الدوام مطلبا من المطالب الأساسية للإنسان الذي يعتبر مدنيا بطبعه ويعمل دوما على التقرب من أفراد مجتمعه لكي يضمن حاجياته الضرورية والأساسية .

وبحسب إبن خلدون فقد جبل الإنسان على " طبيعة خاصة تجعله ينزع إلى الإجتماع الإنساني ليحافظ على حياته وليوفر غذاءه وليدافع عن كيانه ، ولا يستطيع أن يفعل ذلك منفردا ، ولا بد له من أن يعتمد على أخيه الإنسان لكي يساعده فيما لا يقدر عليه ، ودافعة عن نفسه ، وتدبيرا لشؤونه ، وإذا كان هذا صحيحا بالنسبة للإنسان ، فهو صحيح أيضا بالنسبة للمجتمع ، فالمجتمعات تتكامل وظائفها ، وتتعاون فيما تعجز عنه من توفير أسباب البقاء"[2].

فالإجتماع البشري هو موضوع التاريخ الذي يرتبط كل الإرتباط بالمجتمع، والسبب أن إبن خلدون يعرف التاريخ على أنه خبر عن الإجتماع الإنساني . والتاريخ يهتم بدراسة ماضي الأفراد والشعوب من جهة ، كما يدرس العمران وهو يتحين ، أي يدرسه في وضعه الحاضر وهو ينسج علاقات بتراث المجتمع وينميه. ذلك أن حقيقة أي وضع تاريخي قد تتكشف لنا بفضل معطياته التي كان فيها واقعا راهنا ، فالحاضر هو الذي يبرز أحيانا ما كان كامنا في الماضي .

---

[1] – محمد فاروق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع لبنان ، ط1 ، عام 1998 ، ص 113

2 – المرجع نفسه، ص 114

خصائص العمران البشري عند إبن خلدون : إعتمادا على قاعدة الدوام والإستمرارية يصف إبن خلدون العمران البشري بمجموعة من الخصائص تضمن له التواجد بمعية مجتمعات إنسانية أخرى :

– هو بمثابة قوة متماسكة تواجه العوامل البشرية والطبيعة (وهنا قد ذكرنا سابقا ضرورة الإجتماع الإنساني للدوام والإستمرارية) .

– وجود حاكم يضمن لهم مصالحهم وينزع عنهم مفاسدهم ، وأن" مجتمع بدون قائد قد يفضي إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وإنقطاعهم"[1].

– توزع الأعمال والوظائف الضروية التي تنتج الرفاهية على أفراد ذوي كفاءة عالية.

– لكل مجتمع رقعة جغرافية معينة . وفي داخل الرقعة الجغرافية يسود نوعا من التعاون لوقاية المجتمع والحفاظ عليه وتحصينه ضد الأعداء .

– وجود ثقافة معينة .

– الإنتماء والولاء للمجتمع ، فبقاء " المجتمع لزمن طويل يعتمد على التماسك الإجتماعي (العصبية) أو الإحساس بالإنتماء والولاء للمجتمع . فالعصبية تقرر إستمرارية المجتمع الإنساني ، فكلما كانت العصبية قوية كلما كان بإمكان المجتمع التمتع بالبقاء"[2].

أنواع العمران البشري عند إبن خلدون :

العمران البشري عند إبن خلدون هو مجموعة مركبات البنيات التحتية والفوقية للمجتمع ، ومن خلال دراسته للتجمعات البشرية إستنتج نوعين من العمران :

– العمران البدوي

– العمران الحضري .

---

[1] - نجاح حسين حمد الهبارنة ، **ملامح العمران البشري عند إبن خلدون** ، حوليات آداب عين شمس مصر ، المجلد 45 ، أفريل ، 2017 ،ص 266

2 – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

وتميز الدراسات الإجتماعية بينهما ،وتسمّي النوع الأول بالحضارة البدائية والثاني بالحضارة المدنية .

1-العمران البدوي : هو الذي يكون في الضواحي وفي الحلل المنتجة في القفار وأطراف الرمال، وهو الذي يقتصر فيه على الضروري من أسباب المعاش . ويقصد به إبن خلدون فئة سكان البادية الذين يمتهنون تربية الإبل والماشية وسكان الريف الذين يمتهنون الزراعة. لذا فالعمران " البدوي مرتبط بالبادية التي هي مفهوم ذو معنيين : إقتصادي وجغرافي ، ومن ثم ، فإنها تدل على السهل والجبل كما تدل على الصحراء . وجملة القول أنها تعني كل المساحة الموجودة خارج أسوار المدينة ، ففي هذه البيئة الطبيعية تعيش جماعات إجتماعية وإقتصادية يشكل عمرانها طريق حياة البادية . كما يشكل ثقافتها ، سواء أكانت هذه الثقافة مادية أو لا مادية"[1].

ويشير إبن خلدون إلى أن فئات المجتمع تختلف عن بعضها البعض بسبب ما تعتمده من أساليب في تحصيل معاشها ، فهناك فئات تعتمد على الفلاحة والزراعة وأخرى تعتمد على تربية الماشية (أبقار ومعز وإبل). وإجمالا يمكن جمع مميزات المجتمع البدوي في النقاط التالية :

*الإقتصاد الزراعي أو الحيواني أساس الحياة.

* التخفيض في الإنتاج والإستهلاك والإكتفاء بالضروري من الحاجيات .

*التعلق ببيئة معينة ومكان محدد للإقامة .

*الخضوع التام الإجتماعي والإقتصادي للمدينة .

2- العمران الحضري : هو الذي يكون في الأمصار والمدن للإعتصام بها ، والتحصن بجدرانها ، وهو العمران القائم على توافر الكماليات بسبب الغنى والرفه مما يدعو إلى الدعة والسكون . ومن أهل الحضر من إنتحل في " معاشه الصّنائع ومنهم من ينتحل التجارة

[1] - نجاح حسين حمد الهبارنة ، **ملامح العمران البشري عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ،ص 266

وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم...ولم يفرّق إبن خلدون بين أهل الريف والبدو، أو بالأحرى بين سكان القرى وسكان البادية ، بل إعتبرهما فئة واحدة هي فئة البدو مقابل فئة الحضر سكان المدن التي تمثل القطب الثاني في تقسيمه للعمران. علما أنه ميز بين حياة الريفيين وحياة البدو بإختلاف وسائل الإنتاج وأساليب المعيشة"[1].

ومن هنا أمكننا القول أن المجتمع الحضري حسب إبن خلدون يتميز بما يلي :

*إمتهان الأفراد للصناعة والتجارة .

*إرتفاع مستوى الإستهلاك والإنتاج .

*إستقلال المجتمع الحضري السياسي والإقتصادي عن المجتمع البدوي .

وكخلاصة لموضوعنا يمكننا التنويه بأهمية الأفكار التي قدمها إبن خلدون في الميدان الإجتماعي من بينها إمكانية قيام علم مستقل يكتشف المبادئ العامة التي يقوم عليها الإجتماع الإنساني وهو علم العمران البشري .وأن هذا العلم له منهج وأسلوب علمي في البحث يعتمد على النّظر في الحقائق وتمحيصها وليس على الظن أو الخيال"[2] .

ومن جهة أخرى يمكننا التصريح أيضا أن إبن خلدون هو أوّل من أدخل التاريخ في قائمة العلوم وإعتبره علما بالمعنى الصحيح للعلم ، وإحترم فيه مناهج البحث المتبعة في العلوم الطبيعية. وفي هذا يقول ناشانيل شمت " علينا القول هنا بأن إبن خلدون يعدّ أوّل المفكرين الذين إعتقدوا بأن العلم يكتشف من خلال المشاهدة والإلهام . كما كان سابقا في تعريف حقل التاريخ ، وإعتباره علما مستقلا ، يدرس الحقائق التي تقع في مجاله العلمي ...إن هذا المفهوم الجديد للتاريخ الذي وضعه لنا إبن خلدون ، والذي يوسع من خلاله مجال التاريخ ، ويعتبره علما قائما بحد ذاته ، إنما هو مفهوم مبتكر ، لم يذكره أي مؤرخ أو كاتب من قبل"[3].

---

1 – نجاح حسين حمد الهبارنة ، **ملامح العمران البشري عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ،ص 267

2 – محمد إبراهيم أحمد عكة ، **أثر شخصية إبن خلدون في إبداع علم العمران البشري (علم الإجتماع)** ، جامعة فلسطين الأهلية ، د .س،ص15

3 - رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية ،الهرم مصر،عام2000 ، ص317

المحاضرة الخامسة : إبن خلدون وقضايا الدولة والإجتماع البشري

الدولة عند إبن خلدون هي الإمتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما .ويمكن أن نلخّص آراءه في هذا المجال إلى قسمين : قسم يخص إمتداد الدولة في المكان ومدى وإتساع رقعتها، وقسم يخص إستمرارها في الزمان ، وهو مجمل المراحل التي يمر بها حكم العصبية الحاكمة إبتداءا من تاريخ إستلامها السلطة إلى نهاية عهدتها.

وهكذا إذا نظر إبن خلدون إلى الدولة من حيث " إمتداد حكم العصبية الغالبة في المكان ، ولنقل من الناحية الأفقية ، وجدها نوعين : دولة خاصة ، ويقصد بها حكم عصبية خاصة في إقليم معين ، تابع ولو نظريا لحكم عصبية عامة تمتد سلطتها إلى أقاليم عديدة فتشكل هكذا الدولة العامة . فالدولة البويهية مثلا هي دولة خاصة بالنسبة إلى الدولة العباسية التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات"[1]. بهذا المعنى تكون الدولة العامة هي الدولة التي لا تخضع لغيرها من الدول بأي شكل من الأشكال ، فيمتد نفوذها إلى جميع المناطق التي تقع تحت سيطرتها. هذا من جهة ومن جهة أخرى قد تمتد سلطتها أيضا إلى بعض المقاطعات التي تكونت فيها دول خاصة أو ما يسمى إمارات (سلطة إسمية فقط). وهذا يعني ما يعنيه أن سلطة الدولة الخاصة هي ملك ناقص ،في حين أن سلطة الدولة العامة هي ملك تام .

أما الدولة من الناحية العمودية ، أي من حيث " إستمرار حكم العصبية الغالبة ، في الزمان فإن إبن خلدون يقسمها إلى قسمين:" دولة شخصية ، وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة ، مثل دولة معاوية ، أو دولة يزيد أو دولة المأمون ..إلخ وهي بطبيعة الحال محدودة زمنيا بمدة حكم هذا الشخص.والصنف الثاني هو الدولة الكلية، وهي مجموع الدول الشخصية التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة ، خاصة كانت أو عامة "[2] .

لقد إعتبر إبن خلدون الدولة كائنا حيا يولد وينمو، ثم يهرم ليفنى، فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحي تماما، وقد حدد إبن خلدون عمر الدولة بمائة وعشرين عاما، لأنه يرى أن

---

[1] – محمد عابد الجابري ، **فكر إبن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ط 6 ، عام 1994 ، ص 211

[2] – المرجع نفسه ،ص 212

العمر الطبيعي للأشخاص كما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرين عاما، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، ، وذكر أنها تتكون من ثلاثة أجيال كل جيل عمره أربعون سنة، وذلك لأنه إعتبر متوسط عمر الشخص أربعين سنة، حيث يبلغ النضج إلى غايته .

وقد أعطى إبن خلدون أمثلة لأعمار الدولة على بعض الدول مثل: المرابطين، والموحدين، والمرينيين في المغرب، وملوك الطوائف في الأندلس، والحمدانيين في حلب .

ويرى إبن خلدون أن الدولة تتأسس وتتطور على أساسين:

1- الشوكة والعصبية المعبر عنهما بالجند.
2- المال الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال.

- أطوار الدولة :

يرى إبن خلدون أن للدولة أعمارا طبيعية مثل الأشخاص الطبيعيين وهي تمر بمراحل عمرية طويلة تبدأ من الطفولة إلى الشيخوخة وتستغرق في ذلك مدة تتراوح من 80 سنة إلى 120 سنة .وعند إبن خلدون فإن أساس الدولة العصبية ن فإن كانت قوية دامت الدولة وإتسعت رقعتها وإن كانت ضعيفة كان مصيرها الإنحدار والزوال .

إن آثار الدولة إنما تحدث "عن القوة التي كانت بها أولا ، وعلى قدرها يكون الأثر . فمن ذلك مباني الدول وهياكلها العظيمة ، فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة في إجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه : فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا ن كان الفعلة كثيرين جدا وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها ، فتم العمل على أعظم هياكله "[1]. أما إذا وصلت العصبية إلى أدنى مراحل ضعفها تفقد الدولة قوتها السياسية ويلامس الخلل العمران ويتراجع البنيان والتشييد .

تمر الدولة في تطورها بأطوار مختلفة وحالات متعددة لا تتجاوز أطوارا خمسة . ويقرن إبن خلدون أطوار الدولة الخمسة بثلاثة أجيال فقط، فالجيل الأول هو من يقوم بعملية البناء والمحافظة عليه ، والجيل الثاني يسير على خطا الجيل الأول من التقليد وعدم الخروج على

1 – صلاح الدين بسيوني رسلان ، **السياسة والإقتصاد عند إبن خلدون** ، بدون طبعة ، بدون سنة ، ص 114

القاعدة ، أما الجيل الأخير فهو الجيل الهادم ، "فالدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"، على حد تعبيره.

الطور الأول : طور السعي إلى الملك والظفر به بالغلبة

وهو طور إنشاء الدولة عن طريق القوة والتغلب القائم على العصبية الأسرية والدينية . وفي طور التأسيس يكون السلطان يفتقد لبديهيات الحكم ولذا نراه لا يستغني على العصبية .ويعبر إبن خلدون عن هذا الطور بقوله أنه " طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع ، والإستيلاء على الملك وإنتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها . فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في إكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشيئ لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها"[1] .يسود في هذا الطور ما يسمى بالديمقراطية القبيلة ، وإستمالة القلوب وكسب العصبيات المغلوبة من دفعها إلى مناصرة الحاكم.

الطور الثاني : طور الإستبداد على قومه والإنفراد بالملك ومدافعة المنافسين

وفيه ينفرد السلطان بالحكم ، فيعمل على قمع العصبية وإستبعاد أهل عصبيته من ممارسة الحكم. ويوصل الأمر إلى درجة قتل وإهلاك من استراب به من قرابته المرشحين لمنصبه .إن نزعة " الحاكم الإستبدادية هنا ، ورغبته في الإنفراد بالملك والمجد تؤدي به إلى إصطناع جيش محترف من الموالي والأجانب ، يأخذ في الإعتماد عليهم تدريجيا ويستغني بهم عن عصبيته ويؤدي هذا في النهاية إلى إنهيار التماسك القبلي"[2].

الطور الثالث :طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك

فالدولة في هذا الطور تبلغ قمة قوتها، ويتفرغ السلطان لشئون الجباية، وإحصاء النفقات والقصد فيها .وفي هذا الطور يعيش الجميع حياة الرفاهية . "وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال، حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم

1 - صلاح الدين بسيوني رسلان ، **السياسة والإقتصاد عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ، ص 116

2 – المرجع نفسه ، ص 118

وشكبهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة"[1]. ويمكن القول أن هذا الطور هو آخر أطوار الإستبداد وتضعف فيه مهمات العصبية .

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة

والدولة في هذا الطور تكون في حالة تجمد فلا شيء جديد يحصل، ولا تغير يحدث، كأن الدولة تنتظر بداية النهاية يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفًا لما جمع أوَّلوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه. ويلخص إبن خلدون هذا الطور بقوله " يكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بنى أولوه ، سلما لأنظاره من الملوك ، وأقتاله ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الإقتداء ، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر مما بنو من مجده "[2].

الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير

ويكون السلطان في هذا الطور مدمرا لكل ما بناه أسلافه وذلك في سبيل الشهوات ، وفي هذا الطور تحصل في الدولة إشارات الهرم، وتستولي عليها الأمراض المزمنة التي لا دواء لها إلى أن تنقرض وفي هذا يقول إبن خلدون " ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنقوه (تقلبوا فيه) من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عالة على الدولة، ويفقدون العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة"[3].

إذا كانت الدولة تتبع أطوار خمسة كما يقول إبن خلدون، فإنها لا تتجاوز ثلاثة أجيال، جيل البداوة وجيل الحضارة، وجيل الترف الذي تسقط فيه الدولة.

من أهم صفات جيل البداوة خشونة العيش والتماسك الاجتماعي ، فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، والبدو من صفاتهم الإقتصار على الضروريات من العيش في ظروفهم و أحوالهم، لكنهم سيتطورون، إذ يرتقي حالهم من البداوة إلى الحضارة والعمران بفعل المُلك مع الجيل الثاني.. والحضارة إنما هي إسراف في الترف وأحكام الصنائع

---

[1] - صلاح الدين بسيوني رسلان ، **السياسة والإقتصاد عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ، ص 120

[2] – المرجع نفسه ، ص 121

[3] - محمد عابد الجابري ، **فكر إبن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** ، مرجع سابق، ص 220

المستعملة، وتشييد القصور والإستمتاع بملذات الدنيا، وإختيار الراحة على المجهودات، فيتحول الهدف نحو الترف الذي هو غاية الحضارة، وهو يزيد الدولة في بدايتها قوة، إلا أنه السبب الرئيسي للوصول إلى مرحلة الإنحلال، وهو المؤذن بنهاية العمران.

المحاضرة السادسة : الفكر الخلدوني : المعقول واللامعقول

إذا كانت الكتابات التاريخية الكلاسيكية عند العرب والمسلمين قد تميزت بإعتمادها على الراوي وإهمال الرواية ، وأعطت الأهمية القصوى للسند وأهملت المتن ، فإن هذا الأمر جعل المعرفة التاريخية في التاريخ العربي الإسلامي تعتمد كليا على الاحداث الأسطورية والحكايات الخيالية . هذا الوضع دفع إبن خلدون إلى محاولة إعادة الإعتبار لهذا العلم وذلك بوضع أسس متينة تبنى عليها الحقيقة التاريخية . ولهذا نجد فيلسوفنا أبدع طرقا جديدة سواء أكان على مستوع الموضوع أو على مستوى المنهج ، وبالتالي إعتبار المعقول واللامعقول كأساسين لقياس الحقيقة التاريخية ، وإعتبار الأول أي المعقول المعيار الرئيسي لكتابة التاريخي .

وعلى كل حال ، فلقد كان النّقد الخلدوني لمناهج المؤرخين المسلمين بمثابة تنبيه لغياب دور العقل في تحقيق الأخبار التاريخية والإقتصار على الرواية كسبيل وحيد لدراسة التاريخ ، الشيء الذي تولد عنه تراجع في قيمة التاريخ العربي الإسلامي . ولهذا كان الإبداع الخلدوني في مجال التاريخ يتمثل في إعادة الإعتبار للعقل وتمثله كعنصر أساسي في الدراسات التاريخية وهذا ما يسمونه بالمعقولية التاريخية .

– العقلانية في اللغة : تعود الكلمة في أصلها اللغوي إلى كلمة { عقل } وكثيرة هي المعاني التي تدل عليها اللفظة التي هي مصدر: عقل ، يعقل ، عقلا ومعقولا . ويقال عقل عقلا : أدرك الأشياء على حقيقتها ، والغلام أدرك وميز[1]. وقيل أيضا " عقل الغلام : أدرك وميز ، بلغ سن الرشد ، الصلاة فرض على المسلم البالغ العاقل – ما فعلت هذا منذ عقلت – عقل فلان بعد الصبا : أدرك الخطأ الذي كان عليه"[2].

–العقلانية في الإصطلاح : Rationalisme هي القول بأولوية العقل في الحكم على الأشياء وتقديمه على غيره ، ومنها القول أن الوجود كله وجود عقلي . وهي إتجاه فكري يرى أن العقل هو المصدر الأول للمعرفة ويزعم أنه يمكن الوصول إلى معرفة طبيعة الكون

[1] – المعجم الوسيط ، **معجم اللغة العربية** ،مكتبة الشروق الدولية ، ط4 ، عام 2004 ، ص616

2 – أحمد مختار عمر ، **معجم اللغة العربية المعاصرة** ،عالم الكتب للنشر والتوزيع والطباعة القاهرة ، ط1 ،عام 2008 ، ص1531

والوجود عن طريق الإستدلال العقلي بدون الإستناد إلى التجربة البشرية ، فأول شيء يجب على الإنسان معرفته هو أنه يمتلك ملكة التفكير وهي الأداة الأساسية في البرهنة ، والمقياس الذي نميز به بين الأفكار الصحيحة والأفكار الخاطئة .

يعرف جميل صليبا في معجمه الفلسفي العقلانية بأنها"القول بأن المعرفة تنشأ عن المبادئ القبلية لا عن التجارب الحسية ، لأنها لا تفيد علما كليا وبهذا يكون المذهب العقلي مقابل للمذهب التجريبي الذي يزعم أن كل ما في العقل كتولد عن الحس والتجربة"[1]

وتعود العقلانية إلى تلك النزعة الفلسفية التي تجعل العقل أساس بناء المعرفة بما يتوفر عليه من قواعد ومبادئ ضرورية {المنطق الارسطي} وأفكار فطرية {المنهج الديكارتي} ومبادئ قبلية {الأطر القبلية الكانطية} غير مستمدة من التجربة. وهي تعتبر العقل ملكة ذهنية بها ندرك المعرفة ونصدر الأحكام ونحدد السلوك ، والعقل واحد بين الناس[2].

ووفق هذا نستنتج أن المعقولية حسب التعريفات المشار إليها أعلاه تتلاقى كلها في خط واحد وهو أن العقلانية هي المذهب الذي يضع العقل كمعيار لكل معرفة سابقة عن كل تجربة .

أما مصطلح المعقولية : Intelligibilite فهو من ناحية الإشتقاق اللغوي مأخوذ من : معقول Intelegible والمعقول كما هو شائع لدى العامة هو ما يمكن تصوره أو إدراكه ، بينما اللامعقول هو كل ما ينافي ويناقض العقل . ولهذا المعنى فاللامعقول هو" المناقض للعقل أو الغريب عنه ، ويقابله المعقول ، فاللامعقول إذن هو الذي يجاوز حدود العقل ، أو الذي يقف عند التغيير المنطقي للأشياء ، وهو اللامفهوم الذي لا نستطيع إدراكه أو تفسيره بأسباب مقبولة في العقل، واللامعقول هو اللامنطقي"[3].

أما المعقولية من ناحية الإصطلاح ، فيعرفها جميل صليبا بأنها تمثل " صفة المعقول ، ومبدأ المعقولية يعني أنه يمكن إرجاع كل موجود إلى قوانين العقل الأساسية سواء أكام هذا العقل إنسانيا أم عقلا أعلى من العقل الإنساني ، فإذا شك الفيلسوف في أحد الموضوعات

---

1 – جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ، دار الكتاب اللبناني بيروت ، عام 1978 ، ص90

2 – يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، مطبعة لجنت التأليف والترجمة والنشر مصر ، د ط ، عام 1936 ، ص68

3 – جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ، مرجع سابق ، ص275

لم يشك في معقوليته في ذاته ، بل شك في قدرته هو على إدراك ذلك الموضوع ومعرفته ، . وإذا قال أن للشيئ معقولية عنى بذلك أن له صورة عقلية تفسره ، ومبدأ المعقولية الكلية شبيه بمبدأ السبب الكافي . ومعنى ذلك أن الوجود الحقيقي وجود معقول"[1] .

بعد أن قمنا بتحديد مفهومي العقلانية والمعقولية ، ووفق لما حللناه أمكننا القول أن العقلانية إتجاه فكري { مذهب } يرى أن العقل هو المصدر الأول للمعرفة وهو قبلي في الذهن ، في حين أن المعقولية تكون عبارة عن صفة يوصف بها شيئ ما فنقول مثلا أن هذا الأمر معقول أو تفسير معقول ، وهو على عكس العقلانية أمر قبلي عقلي وبعدي واقعي. إن المعقولية التاريخية "أو معقولية الوقائع التاريخية ، هي تلك الوقائع التاريخية التي يقبلها العقل ومنطقه والواقع نفسه ، حيث يكون فهم التاريخ فهما معقولا إذا تطابق مع معقولية العقل والمنطق والواقع ، وبهذا تكون المعقولية التاريخية بخلاف الأسطورة التي هي متخيل لوقائع حدثت تتناقض مع قوانين الحياة والطبيعة والمجتمع ، لأن الأسطورة متخيل إنساني لأحداث لا تنتمي إلى المعقول ولا إلى الواقع المحكوم بعلاقات سببية واقعية موضوعية"[2].

أسس المعقولية التاريخية في الفكر الخلدوني :

من بين الأسس التي تقوم عليها المعقولية التاريخية الخلدونية ذلك الدور الذي تلعبه "معقولية الحاضر في إبراز وفهم معقولية الماضي ، أو الدور الذي يلعبه الحاضر في فهم الماضي ، حيث يعتبر الحاضر معيارا لما يمكن أن يحدث في الماضي ، فقوانين الإجتماع الإنساني وهي حدود الممكن في هذا المجال مشاهدة بالنسبة إلينا ، ولذلك يجب على المؤرخين عند تقديمهم لرواياتهم عن أحداث الماضي أن يقيسوا : الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب"[3].

كما هناك أسس أخرى للمعقولية التاريخية الخلدونية منها علم العمران البشري . حيث أن للإجتماع الإنساني" قوانين يخضع لها وكل ما يخرج عنها يكون لا معقولا بل مستحيلا ،

---

[1] – جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ، مرجع سابق ، ص396

2 – خالد بالضياف ، **إبستمولوجيا المعقول واللامعقول في الفكر التاريخي الخلدوني** ، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية ، المجلد 4 العدد 01 ، عام 2023 ص50

3 – المرجع نفسه ، ص 55

وهذه القوانين هي ما يمكن قياس أساسه ، لأنها أساس للتأكد من معقولية الأحداث التاريخية فهي كما يؤكد : قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"[1] .

ومن جهة أخرى فالظواهر التاريخية هي في طبيعتها وجوهرها ظواهر إجتماعية وهي بذلك تتنافى مع كل ما هو أسطوري ومقدّس" عن تعقل وفهم الإنسان الذي أحدثها ، وإذا كانت الظاهرة التاريخية ظاهرة إجتماعية فهي بذلك تكون قابلة للملاحظة والدراسة والمقارنة ، ومن ثمة قابلة للتعقل ، ومنه فإن الوقائع التاريخية معقولة عندما تندرج ضمن سيرورة مجتمعية "[2]

يعتبر إبن خلدون الظواهر التاريخية ظواهر معقدة ومتنوعة المجالات ويدخل في تكوينها الكثير من العناصر الثقافية والإجتماعية والإقتصادية والجغرافية وغيرها . فالحدث التاريخي" ليس بسيط ، بل هو ظاهرة معقدة متعددة الوجوه والجوانب يحتاج تفسيره إلى الكثير من الحذر"[3].

وكآخر أساس للمعقولية التاريخية يؤكد إبن خلدون على ضرورة ربط الحدث التاريخي بمجاله الزماني والمكاني ، بحيث أن " الحدث التاريخي لكي يكون معقولا يجب أن يوضع في سياقه الزماني والمكاني ، فبدونها يفقد الحدث التاريخي معناه ومعقوليته"[4].

---

1 – خالد بالضياف ، **إبستمولوجيا المعقول واللامعقول في الفكر التاريخي الخلدوني** ، مرجع سابق ، ص56

2 – المرجع نفسه ، ص57

3 – المرجع نفسه ، 58

4 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

المحاضرة السابعة : ما بعد إبن خلدون آفاق تطوير الفكر الخلدوني

لقد كان النص الخلدوني في نظر الكثيرين مركز ثقل معنوي فريد في الفكر العربي نظرا لمكانته المتميزة في التراث وقضايا النهضة ، فهو من النصوص النّادرة التي إستطاعات تجاوز تلك التاريخية المطلقة والإنخراط في المسارات النهضوية الأصيلة . لقد خضع النص الخلدوني للعديد من القراءات وكان موضوعا للكثير من المرجعيات والإيديولوجيات الأمر الذي لربّما أخفى دلالاته الحقيقية وحقيقة إنتظامه مع مختلف التيارات المتصارعة في الفكر العربي الإسلامي .

إن الذين إعتادوا الإطلاع على مقدمة كانوا يقرؤونها عادة كما تقرأ الكتب الحديثة ، وينتقدونها بوجه عام كما تنتقد المؤلفات العصرية ، وجلّ الذين يؤلّفون عن المقدمة ينحون أيضا هذا المنحى نفسه، وتراهم يميلون إلى وزن الآراء الواردة فيها بموازين المكتسبات العلمية الحالية ، من غير أن يلتفتوا إلى عدد القرون التي تفصل بينا وبين تاريخ كتابة المقدمة المذكورة. لقد كان إهتمام الغرب بإبن خلدون كبيرا إلى درجة أن هذا الغرب أعاد إكتشاف إبن خلدون في العصر الحديث ، فهو قد حلّل في مقدمته مختلف الحضارات والهيئات والقوى السياسية النافذة ، وشرح بموجبها معظم الظواهر الإيديولوجية والسياسية التي تشارك في البناء المتداخل للمجتمع البشري. وإذا إنتقلنا إلى سؤال ماذا وقع بعد وفاة إبن خلدون وهل تمت الإستفادة من أفكاره العلمية ؟ وفقا لبعض الباحثين بمصير فكر إبن خلدون فإن القليل " من الكتّاب من تأثر بالمقدمة وعمل على نقل نصوصها أمثال الأصبحي الأندلسي والمقريزي الذي تأثر به كثيرا لأسباب متعلقة بالإنتماء المذهبي للفاطمية أكثر من أي شيئ آخر . لذا ينفي هؤلاء أي تأثير لإبن خلدون في الحضارة الإسلامية ، ومن الممكن القول أن " بذرة فكر إبن خلدون قد سقطت وللأسف على صخرة صمّاء فجففتها الشمس أو أكلها الطيور ، ولم تسقط في أرض مباركة التراب لتنمو وتتطور"[1]. وعليه أمكننا القول حسب هذا الإتجاه أن مصطلح الخلدونية الشائع بين المدارس والتيّارات لا يعكس وجود

[1] - عبد الكريم عنيات ، **الخلدونية ومشروعية التسمية : إستشكال مصير الموروث الفكري بعد إبن خلدون** ، مجلة حقائق للدراسات النفسية والإجتماعية ، العدد 9 ، د س ، ص32

مدرسة " إستأنفت وواصلت دراسة دراسة وتطوير أفكار إبن خلدون مثلما حدث مع لأكبر المدارس الفكرية والفلسفية مثل الأفلاطونية والأرسطية والرشدية ...بل إن المدرسة الخلدونية تتطلب مشروعا مجتمعيا أو رعاية سياسية أو إجتهادا علميا متخصصا على شكل فرق بحث ومخابر علمية"[1].

على هذا الأساس نقول أنه قد حان الوقت التخلي عن أمجاد وإنجازات الماضي لأن الفرق بين القيمة العلمية والقيمة التاريخية لأي فكر أضحى أكثر من ضرورة .ولا جدال في أن لإن لإبن خلدون " قيمة تاريخية لا تنكر، أما أن تثبت على أفكاره العلمية ونعتبرها خارقة للتاريخ ، فهو أمر لا علمي بل الأجدر أن ننتج فكرا إجتماعيا معينا بخصائص هذا العصر"[2].

رغم هذه الإعتراضات على الفكر الخلدوني فإننا لا نشك في دقّته وعمق تجربته وهي تجربة نفسية أسهمت في تكوين معالم " فكر متميز أصيل في إنتمائه ، غزير في عطائه ، غني بما إشتمل به عليه من أفكار وآراء"[3] .

---

[1] – عبد الكريم عنيات ، **الخلدونية ومشروعية التسمية : إستشكال مصير الموروث الفكري بعد إبن خلدون** ، مرجع سابق ، ص32

2 – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[3] - محمد فاروق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع لبنان ، ط1 ، عام 1998، ص12

المحاضرة الثامنة: الفكر الخلدوني وموقفه من علم الكلام

يعتبر علم الكلام من بين العلوم الفكرية الرئيسية التي إستخدمتها العلوم العربية الإسلامية ، وتعتمد هذه العلوم على منهج عقلي مميز وعميق ومتصل بمختلف الروافد الفكرية الأجنبية التي غالبا ما كانت نقطة إنطلاق له للمضي قدما في التعمق في هذا الميدان أو في غيره من الميادين .

وقد مرّ هذا العلم " عبر مراحل تطوره ، بدءا من نشأته بصورة غير منتظمة عند الفرق الكلامية الأولى ، حتى وصل إلى مرحلة البحث الفلسفي المتكامل عند فرق المعتزلة والأشاعرة والشيعة ، وتبلور فيما بعد عبر مراحل النضج والإمتزاج بالفلسفة ثم التدهور...ومعرفة أعلام هذا الفكر ضرورة واجبة للإحاطة بتراثنا الفكري الإسلامي ، ومن هؤلاء الأعلام المفكر إبن خلدون"[1].

قسّم إبن خلدون العلوم إلى قسمين بارزين يتفرع عنهما علوم كثيرة . ويقول عن هذه العلوم أنها هي التي " يخوض فيها البشر ويتداولونها على صنفين ، صنف طبيعي للإنسان ، يصل إليه بفكره ، وصنف نقلي يأخذه عمّن وضعه ، والأوّل العلوم الحكمية الفلسفية ، والثاني العلوم النقلية الوضعية"[2]. ويصنف إبن خلدون علم الكلام ضمن العلوم الشرعية النقلية ووضع له تعريفا دقيقا وموجزا حدّد فيه ماهية هذا العلم " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب أهل السلف ، وأهل السنة "[3].

من خلال هذا التعريف يمكننا القول أن وظيفة علم الكلام عند إبن خلدون هي الدفاع عن العقائد الإيمانية بإستخدام الحجج العقلية ، أي أنه يهدف إلى جمع كل الأدلة التي تثبت صحة هذه العقائد الإيمانية بإتباع البرهنة العقلية الضرورية للوصول إلى دحض كل حجج الملحدين والمبتدعين .

---

1 – منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، عام 1997 ، ص 7–8

2 – المرجع نفسه ، ص 19

3 - إبن خلدون ، **المقدمة** ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، ص458

يؤكد إبن خلدون على أن موضوع علم الكلام هو العقائد التي تقررت في هذا الدين لكونها أصولا يتعذر قيام الدين بدون التسليم بها بشكل مطلق . ويربط فيلسوفنا هذه العقائد بالأحاديث النبوية التي أجاب عنها النبي صلى الله عليه وسلم عندما سئل عن الإيمان فكان قوله أن الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشر ،وهذه هي العقائد المقررة في علم الكلام. إذا أردنا أن نعرف موضوع هذا العلم وأصل العقائد عند إبن خلدون فما علينا إلا أن نتفحص قوله :" إعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق فكلفنا أولا إعتقاد تنزيه في ذاته عن مشابهة المخلوقين ثم تنزيه عن صفات النقص وإلا لشابه المخلوقين ، ثم توحيد بالإيجاد ، وإلا لم يتم الخلق للتمانع ، ثم أنه إقتناع أنه عالم قادر ومريد ومقدر وأنه يعيدنا بعد الموت ثم إعتقاد بعثة الرسول للنجاة من شقاء هذا المعاد وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب وهذه أمهات العقائد الإيمانية "[1].

وظيفة علم الكلام : حسب التعريف الذي أعطاه إبن خلدون لعلم الكلام وأهم موضوعاته نجد أنه علم يتضمن الحجاج ، أي أنه يتكفل بمهمة الدفاع عن العقائد الإيمانية بإستعمال البراهين والحجج العقلية . وعن سؤال لمن توجه البرهنة وأية فئة تستهدفها ، يؤكد إبن خلدون أن هذا الأمر لا يخرج على إحتمالين ؛ فإما أن تكون البرهنة موجهة للمتدينين أو المخالفين لهذا الدين . وينفي إبن خلدون نفيا قاطعا بأن تكون وظيفة علم الكلام موجهة إلى المتدينين بهذا الدين فيقول " التوحيد الذي هو محور البحث في علم الكلام من الأمور التي يستحيل أن يصل إليها العقل بالنظر والدليل ، وهي عقيدة تتلقى بالأمر الإلهي ، الوارد في الآيات الكريمة { قل هو الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفؤا أحد }"[2].

أما الإحتمال الثاني فيكون هدف علم الكلام هو الرد على الملحدة والمبتدعة وإستخدم فيه أهل السنة الحجج العقلية عندما إحتاجوا إليها حين تكفلوا بالدفاع والدعم. إذن وظيفة علم الكلام عنده هي " تقديم الدليل العقلي على صحة العقائد الإيمانية ردا على الملحدين والمبتدعين ، لا تأييدا للعقائد بإطلاق ، لأن العقائد عنده أمور مفروض صدقها ، فهي وظيفة موجهة ضد أهل الإلحاد والبدع . أما المؤمنون الثابتون على إيمانهم فليسوا بحاجة

---

1 – منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ،ص32

2 – المرجع نفسه ، ص33

إليه"[1].

– حدود العقل في معرفة الشرع : يرى إبن خلدون أن العقل " لا يمكن أن يحيط بجميع الكائنات وأسبابها ، أو الوقوف على تفاصيل الوجود كله ، وهذا لا يعني إنكار دور العقل ، بل للعقل مكانه ، وللشرع مكانه ، ولكل منهما حدود للإدراك ، فلا تعارض بينهما سوى أن لكل منهما طور مختلف"[2]. فالعقل عاجز من بعض الإدراكات التي تتجاوز المتاح له من معارف ، فيتوالى عليه العجز العقلي في فهم الكثير من الموضوعات . غير أن إبن خلون يقر بأن ذلك امر طبيعي ، والعقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقائق النبوّة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال"[3] .

هذا الفهم يؤكد على نقص العقل في إدراك مجال الإلهيات ، والكثير من مسائلها ليست في متناول العقل ولا حتى إمكانية تقديم أدلة عنها أو البرهنة عليها. وهذا في حقيقة الامر يختص به الشرع . فالشارع " أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لإطلاعه على ما وراء الحس"[4] .

غير أن هذا الأمر لا يفهم منه إنكار دور العقل في مجال الإلهيات ورفضه رفضا مطلقا ، بل العكس من ذلك فدوره يتمثل في تلقي الأمور النقلية وتأويلها بالوجه الصحيح . فللعقل " مدخل في الأمور النقلية ولكنه ينحصر في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه ، ، فتحتاج إلى إلحاق بوجه قياسي ، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخير بثبوت الحكم في الأصل ، وهو نقلي فرجع هذا القياس للنقل لتفرعه عنه "[5]. –

منهج المتكلم ومنهج الفيلسوف : نظرا للكثير من المحاولات التي قام بها بعض المتكلمين

---

1 – منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ص33

2 – المرجع نفسه ،ص 38

3 – إبن خلدون ، **المقدمة** ، ،مصدر سابق، ص 460

4 – المصدر نفسه ، ص 459

5 – منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ،ص 39

والمتمثلة في تأكيدهم على قدرة العقل في معرفة الأمور الإلهية وإدراك مواضيعها ومن ثمة إلتماس ذلك التقارب بين علم الكلام والفلسفة ، لذا حاول إبن خلدون أن يميّز بين منهج المتكلم ومنهج الفيلسوف في وقت طغى فيه الإختلاط بين المنهجان وإمتزجت قضايا العقيدة بقضايا الفلسفة . وهذا مزج لا " يقبله غبن خلدون لوجود تفاوت بين طريق المتكلم وهدفه ، وطريق الفيلسوف وهدفه ، لأن نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق ، وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجود .وطريقة الفيلسوف هي إستخدام العقل للوصول إلى الحقائق المطلقة ...أما طريقة المتكلم فهي تقديم أدلة عقلية لأمور تثبت بالنص أولا "[1].

وهذا يعني أن علم الكلام يعمل على إثبات حقائق صحيحة وموثوق منها ، أما الفلسفة فهي تعمل للوصول إلى حقائق بمنهج حرة وتفسير دون إلتزام مسبق . وبمعنى آخر فإن الفيلسوف لا يصل إلى عملية الإقرار بحقيقة ما إلا بعد أن يصل إلى الأدلة العقلية الكافية ، أما " المتكلم فهو يقر أولا ، ثم يبحث عن الدلائل المؤيدة لما قرره سابقا ، فإثبات العقائد ليس من عمل المتكلم ، وينحصر دوره في الدفاع عن العقائد بعد فرض صحتها ، وهذا يستدعي التسلّح بأسلحة خصومه ، ويحاورهم بنفي أساليبهم. فالشريعة تعرض كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه ، بمعنى أنها لا تثبت به"[2].

إن موضوع علم الكلام " عند أهله هو إنما هو العقائد الإيمانية ، بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية ، فترفع البدع ، وتزول الشكوك والشبه عن العقائد"[3].

لهذا السّبب الأساسي قال إبن خلدون أن علم الكلام أضحى غير ضروري وإن كان مفيدا ، وفي هذا يقول :" إن علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم . إذ الملحدة والمبتدعة قد إنقرضوا ..والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا ، والأدلة العقلية

---

1 – منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ، ص 40

2 - المرجع نفسه ، ص 40

3 – ساطع الحصري ، **دراسات عن مقدمة إبن خلدون** ، دار المعارف مصر ،عام 1957 ،ص501

إنما إحتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا . وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزّه الباري عن كثير من إيهاماته وإطلاقه ...ولكن فائدته في آحاد الناس، وطلبة العلم فائدة معتبرة ، إذ لا يحسن بحامل السنّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها"[1].

[1] - إبن خلدون ، **المقدمة** ، ،مصدر سابق، ص467

المحاضرة التاسعة : الفكر الخلدوني وموقفه من الفلسفة

يعتبر إبن خلدون من بين الشخصيات القوية في الثقافة العربية الإسلامية وقت تدهور أوضاعها وإنحطاطها ، فهو يعتبر بشكل عام مؤرخا وسوسيولوجيا وفيلسوفا . غير أنه بخصوص موقفه من الفلسفة لا نجده يقدم موقفا "على طبق من ذهب ، ما دام أن صاحب المقدمة لم يشأ التشطيب على الفلسفة بجرة قلم ، ورفضها بإطلاق ، ومعاداتها جملة وتفصيلا من جهة ، كما أنه لم يشأ إحتضانها بحرارة وقبولها بإطلاق ومن دون مواربة أو غمغمة من جهة أخرى"[1].

في الفصل الرابع والعشرون من المقدمة الذي عنوانه " في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها " يفتتح قوله عن الفلاسفة فيقول:" وذلك أن قوما من عقلاء النّوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف ، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشمّروا له وحوّموا على إصابة الغرض منه ووضعوا قانونا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسمّوه بالمنطق"[2] . وبعد هذا الوصف التفصيلي لمذهب الفلاسفة ومناهجهم في معالجة القضايا المختلفة ، بيّن أن زعيم هؤلاء وإمامهم هو أرسطو المقدوني معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله صناعته "مهذبة وهو أول من رتّب قانونها وإستوفى مسائلها وأحسن بسطها، ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات"[3]. وحسب إبن خلدون أخذ بهذه المذاهب الكثير من المسلمين وإتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل ، فلما ترجمت كتب المتقدمين من الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي " تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أذلّه الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها وإختلفوا في مسائل من

---

[1] – محمد آيت حمو، **إبن خلدون بين نقد الفلسفة والإنفتاح على التصوف** ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ط 1 ، عام 2010 ، ص 16

2 – إبن خلدون ، **المقدمة** ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، ص 514

3 – المصدر نفسه ، ص 515

تعاريفها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة ، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بأصبهان وغيرهما"[1]. ونتيجة لهذا يحكم إبن خلدون على هؤلاء بالتقليد والزيغ وإختيارهم طريق الظلال بدل طريق الهدى وفي هذا يقول :" وأعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه"[2].

أما البراهين على الموجودات عند المشتغلين بالفلسفة وإعتبار المنطق معيارا لها هي في نظره قاصرة وغير وافية بالغرض ، ووجه القصور فيها أن " المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها"[3]. وهذا ما دفعه إلى التأكيد على أن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معيشتنا ووجب على المسلم تركها.

لقد عارض إبن خلدون الطّرح الذي قدّمه الفلاسفة لمشكلة السّعادة، وأكّد على تعذّر إدراكها بتلك الطريقة التي ذكرها هؤلاء الفلاسفة وهي طريقة التأمل والنظر الفكري وهي قد تبعدنا منها أكثر من أن تقربنا منها. لذلك فإن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين قول مزيّف ومردود عليهم .

إن الإنسان مركب من قسمين : أحدهما جسماني والآخر روحاني متداخل معه وممتزج به ، والعنصر المدرك واحد وهو العنصر الروحاني الذي يدرك مرّة مدارك روحانية ومرّة أخرى مدارك جسمانية . غير أن المدارك الروحانية تتم دون وسيط على عكس المدارك الجسمانية التي تتم بواسطة آلات الجسم {الدماغ والحواس} . فالنفس " الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها إبتهاج ولذّة لا يعبّر عنهما ، وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم وإنما يحصل بكشف حساب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة"[4].

وقد أعطى إبن خلدون قيمة كبيرة من اللذّة للنّفس الرّوحانية والتي تتم بدون وسائط وتكون

---

[1] - محمد آيت حمو، **إبن خلدون بين نقد الفلسفة والإنفتاح على التصوف** ، مرجع سابق ، ص ص 18-19

2 – إبن خلدون ، **المقدمة** ، مصدر سابق ، ص 516

3 – المصدر نفسه ، ص 516

4 - المصدر نفسه ،ص 517

مركّزة ومكثّفة ويستحيا على اللسان التعبير عليها ووصفها بسهولة . ولهذا السبب نجد إبن خلدون يذكر المتصوفة في قوله " والمتصوفة كثيرا ما يعنون بحصول هذا الإدراك النفس بحصول هذه البهجة ، فيحاولون بالرياضة إماتة القوى ومداركها ، حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية يحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنهما ، وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلّم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم "[1]. وهذا الطريق الموصل للذة لا يتم بالنظر ولا بالعمل ، بل بكشف حجاب النفس والتخلي عن المدارك الجسمانية بأكملها ، وهذا ما يفسر إختيار المتصوفة لهذا الطريق الذي يقوم على الرياضة وإماتة القوى الدماغية والجسمانية ، عوض الطريق النظري الذي يقوم على البراهين والأدلة العقلية.

يؤكد إبن خلدون على هذا الإختيار بقوله :" والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكا ذاتيا له مختصا بصنف من المدارك وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا وليس بعام الإدراك في الموجودات التي أحاط بها علمنا وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها ، إذ لم تنحصر، وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك إبتهاجا شديدا كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوئه"[2] .

من هنا يؤكد إبن خلدون فساد وبطلان براهين و إدعاءات الفلاسفة بشكل إجمالي قائلا : " فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوّموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع و ظواهرها وليس له في ما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحن الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين ، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية وهو كثيرا ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها ، فيستولي الناظر فيها بكثرة إستعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والإستدلالات ، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين

1 – إبن خلدون ، **المقدمة** ، مصدر سابق ،ص 518

2 – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

الأنظار "[1].

رغم هذا الموقف السلبي الذي إتخذه إبن خلدون من الفلسفة ، إلا أنه طالب بضرورة الإستفادة من فوائدها وإستخلاص منافعها ، شريطة أن يتسلّح الدّارس لها بسلاح الشّرع وأن يكون جهده " متحرّزا من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكبّنّ أحد عليها وهو خلوّ من علوم الملّة ، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها"[2].

وهاهنا يقترب إبن خلدون من وجهة نظر الغزالي عندما يعتبر الفلسفة طريقا من طرق الكفر والإلحاد إلا لمن كان على قدر كبير من علوم الملّة . ولهذا نجده ينصح أن يكون النّظر في " صناعة الفلسفة بعد الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه ، وحذّر من خطورة الإنكباب على هذه الصناعة في حالة الخلو من علوم الملة لان ذلك يؤدي إلى الوقوع في المعاطب "[3] .

إن الفاحص لهذا القول يجد أن إبن خلدون لم يصل إلى أن الفلسفة في مضامينها تتضمن المنهج العقلي الموصل إلى المعارف الصحيحة والنتائج اليقينية والمطلقة، وفي حال غياب هذا الأساس تصبح الفلسفة شكلا من أشكال العبث الذي يحمل في طياته العديد من الإساءة والضّرر. وأن منهج المشتغلين بالفلسفة ينتهي دوما حسب إبن خلدون إلى الضلال خاصة لدى من كان يفتقر لعلوم الدين ومسائلها .

لكن رغم هذا فإن إبن خلدون لا " يقلّل من أهمية الفلسفة ،ولا ينقد رجالها ، إلا أنه يحاول أن يضع مناهج الفلسفة في الموقع المناسب ، معترفا 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 "[4].

---

1 – إبن خلدون ، **المقدمة** ، مصدر سابق ، ص 519

2 – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

3 – محمد فاروق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر لبنان ، ط 1 ، عام 1998، ص333

4 – المرجع نفسه ، ص 334

المحاضرة العاشرة : الفكر الخلدوني وموقفه من التصوّف

يحتل موضوع التصوّف مكانة كبيرة وأهمية قصوى في الفكر الإسلامي لكونه سلوك ومنظومة عمل ووسيلة تأخذ منحى المجاهدة تعمل على إعتبار الحياة وسيلة لا غاية فترتقي النفس وتتجاوز شهواتها ورغباتها وملذاتها . ومن ثم " فقد إختلف الحديث عنه من طائفة إلى أخرى ، ومن شخص إلى آخر، ولقد إستحوذ التصوّف على أذهان الكثير من الباحثين في الشرق والغرب على السواء فحظى بدراسات واسعة ومتنوعة في مناهجها ، وأسلوبها ، وهدفها إختلط فيها جانب المدح بجانب القدح"[1].

وعند الرّجوع إلى مسألة التصوّف عند فلاسفة المغرب نجد أن مواقفهم متعدّدة ولا توجد نقطة إلتقاء بينهم حوله وكان لكل فيلسوف رؤيته الخاصة به ، وموقف إبن خلدون المتعلق بالتصوّف يمكن وصفه بأنه متداخل ومتميز ومتقاطع من فلاسفة المغرب. إذن حقيقة الموقف من التصوّف هي أنها موقف " من العقل وحدوده المعرفية، هكذا يلاحظ إبن خلدون أن التصوّف ومعه سائر أشكال المعرفة فوق الطبيعة إنما يعبر عن محدودية العقل، فإبن خلدون يعتقد بالأمور الرّوحانية الغيبة. ويرى أن المنهج الذي يعتمد فيها هو غير المنهج الذي الذي يعتمد في دراسة التاريخ وعلم الإجتماع"[2].

غير أن منهج التصوف يختلف عن مناهج " أهل السلف والكلام والفلسفة جميعا ؛ فأهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تفقّه ، وأن العلم بالله يجيئ عن طريق النظر العقلي وإن لم يغفلوا النص الديني ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة اليقينية ،أما الصوفية فيرون أن العلم اليقيني إنما يجيئ عن طريق الحدس(أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين)"[3].

---

[1] – ياسر علي خالد فراج ، **التصوف في فكر إبن خلدون** ، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط ، ج3 ، عدد 39 ، عام 2021 ، ص 2028

2 – ناجي حسين جودة ، **التصوف عند فلاسفة المغرب إبن خلدون أنموذجا** ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع لبنان ، ط 01 ، عام 2006 ،ص 05

3 – توفيق الطويل ، **أسس الفلسفة** ، مكتبة النهضة المصرية ، ط 3 ، د س ، ص451–452

الأصل التاريخي لكلمة التصوف : تعتقد الكثرة من مؤرخي التصوّف أن الزهد مرحلة سابقة عليه ، والإسلام له مفهوم خاص للزهد ، فهو ليس" رهبانيا أو إنقطاعا عن الدنيا ، وإنما هو معنى يتحقق به الإنسان ، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة الدنيا ، يعمل فيها ويكدّ ، ولكنه لا يجعل لها سلطانا على قلبه ، ولا يدعها تصرفه عن طاعة ربّه"[1].

ومن الصّعب بمكان وضع فاصل زمني بين تياري الزّهد والتصوّف في الفكر الإسلامي . لقد إختلفت الآراء وتعدّدت التفسيرات للأصل التاريخي لكلمة التصوّف فهناك من رأى أنها ظهرت في العصر الجاهلي وعرفت في صدر الإسلام ، وهناك موقف آخر رأى أنها لم تعرف إلا في أواخر القرن الثاني الهجري . وإذا أردنا التعرّف على هذه الآراء والمواقف فإننا يمكن أن نحصرها في الآتي :

1- الإتجاه القائل أن مصطلح التصوف كان معروفا في العصر الجاهلي وصدر الإسلام . يقول السرّاج الطوسي ممثل هذا الإتجاه :" أما قول القائل بأن التصوّف إسم محدث أحدثه البغداديون فمحال لأن في وقت الحسن البصري –رحمه الله– كان يعرف هذا الإسم ، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم . وقد روى أنه قال " رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذ وقال معي أربع دوانق* فيكفيني ما معي"[2].

2- الإتجاه القائل برواج كلمة التصوف بعد القرن الثالث للهجرة . يقول إبن تيمية : " أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة ، إنما إشتهر التكلم به بعد ذلك "[3].

3- الإتجاه القائل أن كلمة التصوف لم تعرف إلا في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري . ويقول بهذا الرأي كلا من الإمام القشيري وإبن الجوزي والسهروردي .إلخ . يقول أبو القاسم القشيري :" إعلموا رحمكم الله تعالى أن المسلمين بعد رسول لله صلى الله عليه

---

1 – أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ، ط3 ، د س ، ص59

* - **دوانق** : كلمة فارسية مفردها دانق وتعني سدس الدرهم .(أنظر ياسر علي خالد فراج ، التصوف في فكر إبن خلدون ص 2105)

2 - ياسر علي خالد فراج ، **التصوف في فكر إبن خلدون** ،مرجع سابق ، ص 2105

3 – المرجع نفسه ، ص 2105– 2106

وسلم لم يتّسم أفاضلهم بتسمية علم شوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم الصحابة...ثم ظهرت البدع ،وحصل التداعي بين الفرق ، فكل فريق أدّعوا أن فيهم زهادا ، فإنفرد خواص أهل السنة ، المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة بإسم التصوّف وإشتهر هذا الإسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[1].

والملاحظ على إبن خلدون أنه لم يخالف آراء الإمام القشيري وإبن الجوزي والسهروردي فيما ذهبوا إليه ، وإعتبر هذا العلم من " العلوم الشرعية الحادثة في الملة ، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى بالإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها ...فلما فشا الإقبال على الدّنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح النّاس إلى مخالطة الدّنيا إختصّ المقبلون على العبادة بإسم الصوفية، والمتصوفة "[2].

الأصل الإشتقاقي واللغوي : من خلال دراسة إبن خلدون للتصوف وتتبعه لمختلف التعريفات التي قدمها الفلاسفة لهذا العلم ، إستنتج أنها تميزت بما يلي : تعدّد تعريفات التصوّف وتنوّعها ، زيادة على أن كل صوفي كان يعرف التصوّف حسب المقام الذي كان يوجد فيه، لهذا أمكن القول أن كل هذه التعريفات لا تتفق مع المفهوم الصحيح للتصوف . وينتهي إلى النتيجة إلى أن " رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده ، مقدما الإهتمام بفعل القلوب ، مراقبا خفاياها ، حريصا بذلك على النجاة . فهذا هو الرّسم الذي يميّز هذه الطريقة في نفسها ، ويعطي تفسيرها على ما كانت عليها عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة "[3].

حاول الباحثون الأقدمون والمعاصرون الوصول إلى الأصل التاريخي لظهور كلمة التصوّف، غير أنّهم لم يتّفقوا في تحديد أصلها فإختلفت آراؤهم وتنوّعت إتجاهاتهم ، فهناك من رأى أنها مشتقة من لباس الصّوف وهناك من قال أنها مشتقة من الصفاء وهناك من قال

---

1 – ياسر علي خالد فراج ، **التصوف في فكر إبن خلدون** ، مرجع سابق ، ص2109

2 - المرجع نفسه ،ص ص2110– 2111

3 - ناجي حسين جودة ، **التصوف عند فلاسفة المغرب إبن خلدون أنموذجا** ، مرجع سابق ،ص165

أنها مأخوذة من الصف الأول ، وجماعة أخرى تعود كثيرا إلى الوراء وتقول أنها مشتقة من الكلمة اليونانية {صوفيا} وهناك من ينفي نفيا قاطعا الإشتقاق وقال أنها مجرد لقب .

ويؤكد إبن خلدون أن المتصوّفة يفضلون لبس الصوف زهدا وتقشّفا منهم فقط ، ولا يمكن إعتباره صفة تميّزهم عن غيرهم من الناس . وفي هذا يقول : " والقوم لم يختصوا بلباس دون لباس وإنما فعل ذلك من تشبّه بهم ، وتخيّل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقلّلا وزهدا ، إذ كانوا يؤثرون التحلي بالفقر في كل حال شأن من لم بجعل الدّنيا أكبر همّه"[1].

كما ينفي إبن خلدون أن يكون أهل الصفة قد إختصوا بطريقة معينة في العبادة ، وكل ما في الأمر أنهم كانوا جماعة معتكفين بالمسجد تزهّدوا في الدنيا لا أكثر ولا أقل.

ويخلص إين خلدون إلى أن كلمة التصوف مشتقة من الصوف ، فقيل متصوف وصوفي والجماعة متصوفون . وفي هذا يذكر إبن خلدون " قلت والأظهر إن قيل بالإشتقاق إنه من الصّوف وهم في الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصّوف "[2].

إبن خلدون وعلاقته بالمتصوفة : لقد ترأس إبن خلدون كما ذكر في ترجمة حياته مشيخة { نظارة } وهي مشيخة صوفية ، كما كان لحادثة قتل أخيه وغرق جميع أفراد عائلته أثناء لحاقها به من المغرب إلى مصر الأثر البالغ على شخصه ولجوئه إلى طريقة التصوف. قال إبن خلدون في فاجعة العائلة وتوجهه إلى الزّهد الذي يعتبر مقدمة التصوّف " وصلوا من المغرب في السّفين فأصابها قاصف من الريح فغرقت ، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع ، ورجح الزهد ...عاكفا على تدريس علم ، أو قراءة كتاب ، أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف ، مؤملا من الله قطع سبابة العمر في العبادة ومحو عوائق السعادة بفضل الله ونعمته"[3].

وما يدل على هذا التحوّل الجذري في حياة إبن خلدون وعلى شعوره بالتأزّم النّفسي والرّوحي هو آداءه لفريضة الحج بعد وفاة أخيه بتسعة أعوام. يميّز إبن خلدون بين طريقتين من

---

1 - إبن خلدون ، **المقدمة** ، المطبعة الأدبية ، بيروت ،،ص 467

2 – المرجع نفسه ، ص2118

3 - ناجي حسين جودة ، **التصوف عند فلاسفة المغرب إبن خلدون أنموذجا** ، مرجع سابق ،ص 157–158

التصوّف ؛ التصوّف المعتدل والتصوّف الفلسفي { تصوف المتأخّرين المتطرّفين} " الأولى، وهي طريقة السنة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة ، والإقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين والطريفة الثانية ، وهي مشوبة بالبدع وهي طريقة قوم من المتأخرين...ومن هؤلاء المتصوفة إبن عربي ، وإبن سبعين وأتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنحلتهم؛ ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر، ومستهجن البدع"[1]. هذا يعني حسب فيلسوفنا أن هناك نمطين من التصوّف ؛ الصّالح الخالي من النظريات الفلسفية وهو تصوف المحاسبي والقشيري وأبي حامد الغزالي ، والتصوّف الفلسفي الذي يطرح نظريات الحلول والإتحاد ووحدة الوجود والوحدة المطلقة .

إذن إن إبن خلدون لم ينكر التصوّف ولم يؤيّده ، وإنما عمل على توضيح ما هو خطر فيه وما هو أمين على جوهر العقيدة الإسلامية ، وبالتالي فإنه قد دافع على التصوف الأمين وعلى أصحابه وكل من سار في فلكه وهو يقر بما يقرّونه ما دام منحصرا في مجال الوجدان أو الإتصاف . أما القسم الثاني الذي ينكره ويفضح تجاوزاته التي تتولد عن المبالغة في إخضاع التصوف للعقل { عقلنة التصوف } على الرغم من " أنه تجربة لا تقبل بطبيعتها أن تتعقلن...لأنها من جنس الوقائع التي لا تدرك بالعقل ولا بالحس ، ولا تقبل أن يقام عليها برهان أو حتى يعبّر عنها باللغة العادية المتعارفة...إذن إن(التصوّف الفلسفي ليس تصوّفا بل هو صناعة عقلية أي فلسفة "[2]. فالزّهد حسب إين خلدون إسلامي في أسسه وأصوله ، أما التصوّف الفلسفي فهو نزعة وحزمة من الآراء والأفكار والمعتقدات الأجنبية الغريبة على الإسلام .

من هنا نفهم الموقف الواضح لإبن خلدون من التصوف الفلسفي ، وميله " الأشعري" الظاهر إلى التصوّف السنّي القائم على الكتاب والسنة ، وهذا هو السبب الكافي الذي جعله يقسم التصوّف إلى قسمين مختلفين : التصوّف السنّي المعتدل في مقابل التصوّف المغالي.

وعلى إثر هذه الإنحرافات عمد إبن خلدون إلى نقد بعض زعماء الفكر الصوفي مركزا على

---

1 – ناجي حسين جودة ، **التصوف عند فلاسفة المغرب إبن خلدون أنموذجا** ، مرجع سابق ، ص 174

2 - المرجع نفسه ، ص175

قولهم بالحلول*، والإتحاد*، والوحدة* وإعتبر هذا الأمر تطرفا منهم في العقيدة . وبيّن في نفس الوقت أن هؤلاء المتصوفة المتأخرين لا يفرقون بين منهج ذوق عرفاني ، ومنهج نظري فلسفي ، وأنهم إستمدوا فكرة الحلول والوحدة من اليونانيين القدماء وأيضا من المسيحيين الذين يؤمنون بإتحاد الله بالموجودات من ناحية الوجود والصفات . ولهذا يعتبره إبن خلدون هذا الإتحاد " نشازا واضح المعالم بإعتبار أن الإتحاد هو إتحاد القديم { الله } بالمحدث { المخلوق } وهذا ما لايستقيم منطقيا في تصوره "[1] .

تأسيسا على هذا ، يؤكد إبن خلدون على أن هذه الفكرة " تتنافى مع العقيدة الإسلامية التي تقرر بوضوح تام أن هناك موجودين ، الله ، والعالم ، متباينين في كل شيء ن وأيضا منفصلين تمام الإنفصال وأن العالم وجوده مرهون بإرادة الله ومتوقف عليه"[2]. وعلى إثر هذا إصطفّ إبن خلدون إلى جانب جمهور العلماء المسلمين الرّافضين لنظرية التصوف الخاطئة القائلة بالحلول والإتحاد والوحدة .

مما سبق نستنتج أن التصوّف المعتدل المبني على الزّهد ومجاهدة النفس يكون مقبولا لدى إبن خلدون أكثر من آراء المتصوفة والفلاسفة المتأخرين من جماعة الصوفية . إن التصوّف معرفة تصدر من القلب ولا علاقة لها بأحكام العقل وتحليلاته ، فهي تكبح سهوات الحس والعقل معا .

ومن هنا نصل إلى الفهم الواضح لموقف إبن خلدون " كسنيّ يطرح نفسه على ضوء التصوف الملتزم بالقرآن والسنة "[3]، وهدفه من كل ذلك تصحيح العقيدة والمساهمة في تصحيح السلوك الواقعي للأفراد كي لا ينجروا وراء تفسيرات وأحكام الغلاة .

---

* – **الحلول** : هو أن يكون الشيئ حاصلا في الشيء ومختصا به ، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقا أو تقديرا .

*– **الإتحاد** : إتحاد شيئ مع شيئ آخر بنحو يصبح الإثنان شيئ واحد .

* – **وحدة الوجود** : هي القول بأن وجود الكائنات عين وجود الله تعالى ، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة (أنظر جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ، دار الكتاب اللبناني ، عام 1982 ، ص 549

1 - ياسر علي خالد فراج ، **التصوف في فكر إبن خلدون** ، مرجع سابق ،ص2163

2 - المرجع نفسه ، ص2170

3 – المرجع نفسه ، ص 2171

المحاضرة الحادية عشرة : الفكر الخلدوني وموقفه من السحر

إذا كان السّحر من أبرز أسس الفكر الغيبي ،فلا شك أن أصوله قديمة قدم حياة الإنسان على الأرض ، وما من شك أن بداياتها ترجع إلى عصور قديمة في التاريخ . وهنا وجب علينا أولا أن نستعرض التعريفات المختلفة للمصطلح .

من ناحية الإشتقاق اللغوي هناك عدة تعريفات تدل على الكلمة منها أن السحر هو " كل أمر كان فيه من الشيطان معونة " أو هو إخراج الباطل في صورة الحق . وقيل إن العرب " إنما سمّت السحر سحرا ؛ لأنه يزيل الصحة إلى المرض" . وقد تأتي كلمة السحر بمعاني أخرى كالدلالة على الفطنة أو الخلق كما في قوله تعالى:" إنما أنت من المسحّرين " أي من المخلوقين[1].

أما من ناحية التعريف الإصطلاحي للكلمة فهناك أيضا عدة تعريفات لكلمة السحر، وقد عرّفه الطبري بقوله " هو خدع ومخاريق ومعان يفعلها الساحر، حتى يتخيّل إلى المسحور : الشيء أنه بخلاف ما هو به ، نظير الذي يرى السّراب من بعيد فيخيّل له أنه ماء " .

أما الغزالي فيعرّفه على أنه " نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر، وبأمور حسابية في مطالع النجوم ، فيتّخذ من تلك الجواهر : هيكل على صورة الشخص المسحور ، ويرصد به وقت مخصوص من المطالع ، وتقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ، ويتصل بها بسببها إلى الإستعانة بالشياطين، ويحصل من مجموع ذلك بحكم إجراء الله تعالى العادة أحوال غريبة في الشخص المسحور"[2].

أما عند إبن خلدون فهو علوم " بكيفية إستعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر.إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية ، والأوّل هو : السحر والثاني هو الطلسمات"[3].

أما جيمس فريزر فيعرف السحر على أنه " نسق كاذب أو زائف للقانون الطبيعي مثلما هو

---

[1] – بلقيس عيدان لويس، **مرويات الفكر الغيبي في مصر المملوكية** ،مجلة التراث العلمي العربي، العدد 02، عام 2015 ، ص 262

2 – المرجع نفسه ، ص263

[3] - إبن خلدون ، **المقدمة** ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، ص 496

موجه مضلل للسلوك أنه علم كاذب زائف بقدر ما هو فن عقيم" . أما جارديث فيعتبره فن " إنتاج ظواهر خارقة أو أحداث تأثيرات بوسائل غير متناسبة إستنجادا بغير الله"[1] .

ما نستخلصه من هذه التعريفات أن السحر هو نشوء السحر نتيجة التفكير الغيبي الذي كان ملازما للإنسان منذ عصور عديدة ، وهذا دليل على إصرار الإنسان وإيمانه بقدرته على التحكم في ظواهر الطبيعة .

ذكر إبن خلدون في مقدمته أن أمر السحر مؤكّد لدى عامة الناس وخاصة العقلاء ، وهو شيء ثابت بالقرآن في قوله تعالى " ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ، وما أنزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت ، وما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله "[2] .(سورة البقرة الآية 102)

يؤكد إبن خلدون وجود السحر،وأكد على تحريمه شرعا لكون الساحر يتّجه إلى الشياطين ولا يتجه به إلى الله . أما ما يفرق السحر عن المعجزة فهو أن " السحر يستعمل في الشر، والمعجزة تستعمل في الخير وحرمته آتية من الضرر الحاصل منه ن لأن الشارع أباح لنا كل ما فيه نفع لدنيانا أو آخرتنا ، وحرّم علينا ما فيه ضرر"[3].

وفي إطار تحليله لنفوس الأنبياء ونفوس السحرة ومعرفة كيفية تأثيرهما ، بيّن أن تأثير الأنبياء ينطلق من إلهام إلهي ربّاني وخاصية نفوس الأنبياء أنها تستعد " بتلك الخاصية المتميزة للإنسلاخ من الروحانية البشرية إلى الروحانية الملكية ، حتى يصير ملكا في تلك اللمحة ، وهذا هو معنى الوحي ، والنّفس في هذه الحالة محصلة للمعرفة الربّانية ومخاطبة الملائكة "[4].

---

1 – بلقيس عيدان لويس، **مرويات الفكر الغيبي في مصر المملوكية** ،مرجع سابق ، ص264

2 – الموجع نفسه ، ص335

3 – منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون** ، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع بيروت ، ط 1 ، عام 1997 ، ص 150

4 – محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ، ط1 ، عام 1998 ، ص335

أما نفوس السحرة فهي حسب إبن خلدون تمتاز بالقدرة على التأثير في الأكوان وإستجلاب " روحانية الكواكب للتصرف فيها ، ومرجع التأثير هو قوة نفسانية أوشيطانية ، ويقترب هذا من خاصية نفوس الكهنة الذين يملكون القدرة على الإطلاع على المغيبات بقوى شيطانية"[1].

لا ينكر إبن خلدون تأثّر النّفس البشرية بعوامل ذاتية وأخرى خارجية حتى تمتلك القدرة على التأثير فيما حولها ، غير أن هذه العوامل المؤثرة متعدّدة ومتنوّعة وهي :

أ- المدد الإلهي : يؤكد فيلسوفنا أن هذا المدد خاص بالأنبياء دون غيرهم ، فهم مميّزون عن بقية البشر بمؤهلات وخصائص مكتسبة بالعطاء الإلهي ، وبفعله تصبح النفس البشرية مؤهلة للإتصال بالملائكة وتلقي الوحي عنهم .

ب – القوة النفسانية : تخص السّحرة دون غيرهم ، وتستطيع النفوس الساحرة أن تؤثر في " الأكوان وأن تستجلب روحانية الكواكب عن طريق القوة النفسانية ، ولعل هذه القوة النفسانية هي ما يسميها إبن خلدون { الهمة } ، فالتأثير عن طريق الهمة من غير آلة ولا معين يختص بالسحرة "[2].

ج – القوة الشيطانية : يمتاز بهذه الخاصية كل من السّحرة والكهنة ، وأن تأثير السّحرة قد يكون عن طريق إما القوة النّفسانية أو الشيطانية . أما الكهنة فلهم خاصية الإطلاع المغيبات بقوى شيطانية .

وإعتمادا على قول إبن خلدون بتأثّر النفس البشرية بعوارض ذاتية وأخرى خارجية ، فإنه يقسم النفوس الساحرة إلى مراتب هي :

* التأثير بالهمة : ويقول إبن خلدون أن هذا النوع يسميه الفلاسفة بالسحر .

* التأثير بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد ، ويذكر إبن خلدون أن هذا النوع يسمونه الفلاسفة بالطلسمات ، غير أنه من حيث القوة والتأثير أضعف من النّوع الأوّل.

* تأثير في القوى المخيلة : " ويعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرّف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم

---

1 – محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ،مرجع سابق ، ص335

2 – المرجع نفسه ، ص336

ينزلها إلى الحس من الرّائين بقوّة نفسه المؤثرة فيه ، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هماك شيء من ذلك ، كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة "[1].

تلك هي مراتب النّفوس السّاحرة عند إبن خلدون والتي قسّمها إلى ثلاثة مراتب كما شرحناه سابقا ، ويضيف إلى هذا أن هذه الخاصية تكون في السّاحر" بالقوة شأن القوى البشرية كلها ، وتخرج إلى الفعل بالرياضة، ورياضة السحر كلها إنما تكون بالتوجّه إلى الأفلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلّل فهي لذاك وجهة إلى غير الله وسجود له والوجهة إلى غير الله كفر. فلهذا كان السحر كفرا "[2].

ورغم أن العلماء قد أكّدوا أن السحر كفر ، إلا أنهم قد إختلفوا في مسألة قتل السّاحر ، وعلّلوا سبب ذلك إما لكفره السابق على فعله ، أو لسلوكه المؤدي إلى الإفساد وما ترتب عنه من الفساد في الأكوان.

التفريق بين المعجزة والسحر: يرفض الفلاسفة إعتبار المعجزة والسحر شيئا واحدا . بل نجدهم يفرقون بينهما من حيث طبيعة القوة المؤثرة . فالمعجزة " قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير، فهو مؤيّد بروح الله على فعله ذلك ، والساحر إنّما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوّته النفسانية وبإمداد الشياطين في بعض الأحوال ، ويستدل على ذلك من خلال التفرقة بالعلامات الظاهرة "[3] .

من خلال هذا التفريق بين المعجزة والسحر، يبدو أن إبن خلدون يتفق مع آراء الحكماء في طبيعة التأثير وطبيعة القوة . فالقوة الإلهية التي تظهر في ميدان المعجزة تتناقض مع أعمال السحرة الذين ينطلقون من تلقاء أنفسهم ، وبإمداد من" الشياطين لفعل الشر، ولدعم دعاة الشر ورموزه ...والكرامة ضمن صور الإمداد الإلهي ، وهي مشروطة بأن تتوجه إلى الخير ، لأن الإمداد الإلهي لا يمكن أن يتجاوز الأمر الإلهي أو يتخطّاه أو يعارضه"[4].

---

1 – إبن خلدون ، **المقدمة** ، المطبعة الأدبية ،مصدر سابق ،ص 498

2 – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

3 - منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ،ص337

4 – المرجع نفسه ،ص338

لهذا كان الفرق بينها عند الحكماء فرق ما بين الخير والشر، والساحر لا يصدر منه الخير ولا يستعمل في أسباب الخير، ومن يتبنّى المعجزة أو صاحبها لا يصدر منه الشر ولا يستعمل في أسباب الشر. فالغرض من ظهور المعجزة هو التحدّي الذي يكون الأنبياء في أمس الحاجة إليه عند الدعوة والتبليغ لتأكيد صدق دعواهم ، أما الساحر فهو بعيد كل البعد على هذا التحدي.

أما الإصابة بالعين فيعتبرها إبن خلدون من التأثيرات " النفسية وتكون عندما تستحسن العين مدركا من الذوات أو الأحوال ، ويفرط في إستحسانه وينشأ عن ذلك الإستحسان حسد يروم معه سلب ذلك الشيء عمن إتصف به فيؤثر فساده "[1]. ويعتبر إبن خلدون الإصابة بالعين حالة فطرية ورؤية من غير ميل من صاحبها ، على عكس السحر الذي يتطلب توفر الإرادة للتأثير وربما هذا هو السبب الذي جعل العلماء " يفرّقون بين القاتل بالسحر والقاتل بالعين ، فإن الأول يقتل لوجود الإرادة ، والقاتل بالعين لا يقتل لإنتفاء الإرادة ، ولأن الإصابة ليست مقصودة ، ولا يعرفها صاحبها "[2].

1[1] – منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ، ص338

2 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

المحاضرة الثانية عشرة : العلوم العقلية عند إبن خلدون

إن العلوم العقلية التي يتناقش حولها النشر عند إبن خلدون صنفان : علوم عقلية وعلوم نقلية ، ونعني بالعلوم العقلية تلك العلوم التي يصل إليها الإنسان بقدراته البشرية ويقف على موضوعاتها ومسائلها عن طريق فكره . أما العلوم النقلية الوضعية فهي " مستندة إلى الخير عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل إلا فيما يتعلق فإلحاق الفروع بالأصول عن طريق القياس ، وهذا القياس ليس بعيدا عن الخير ، لأنه متفرع عنه"[1].

وتسمى العلوم العقلية بعلوم الفلسفة والحكمة وتشمل على أربعة علوم :

العلم الأول : هو علم المنطق ، وهو علم الذي يساعد العلم على عدم الوقوع في الخطأ ومن ثمة إستنتاج القضايا المجهولة من القضايا المعلومة والمحسومة والتي تم البت فيها وإتفقت العقول حولها.

العلم الثاني : هو العلم الطبيعي ،وهو علم يتناول بالدراسة الموضوعات والأجسام المحسوسة { المادية } والأجسام التي تتكون منها من المعادن والنباتات والأفلاك .

العلم الثالث : هو العلم الإلاهي الذي يتولى النظر في الأمور الغيبية الماورائية كالروحانيات العلم الرابع : هو العلم الذي يهتم بدراسة الكميات ، وينقسم إلى أربعة علوم :

علم الهندسة ، علم الأرتماطيقي ، علم الموسيقى ، علم الهيئة[2].

ويرى إبن خلدون أن أصول العلوم الفلسفية سبعة علوم " المنطق وهو المقدم والتعاليم وتشمل الأرتماطيقي والهندسة والهيئة والموسيقى ثم الطبيعيات والإلهيات ، وتتفرع عن كل علم من تلك العلوم فروع ، فمن فروع الطبيعيات الطب ، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ومن فروع الهيئة الأزياج وهي قوانين لحساب حركات الكواكب

[1] - محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مرجع سابق ، ص 323

2 – المرجع نفسه ، ص 324

وتعديلها "[1]. وما تجدر الإشارة إليه أن إبن خلدون قد ناقش كل علم من هذه العلوم على حدى وخصص له مباحث مستقلة.

– علم المنطق : هو ذلك العلم الذي يبين الفكر الصادق من الفكر الفاسد في إطار الجواهر والماهيات المتفق عليها في التصديقات والتسليمات . وذلك لأن الإنسان يتميز" عن الحيوان بإدراك الكليات عن طريق حصول صورة في الخيال منطقية على جميع الأشخاص المحسوسة ، ثم يرتقي الإنسان في التجريد إلى الكلي الذي لا يجد معه كليا آخر يوافقه ، إلى أن ينتهي إلى الجوهر"[2]. وما يشار إليه أن هذا العلم قد أنكره أهل السلف وحرّموا العمل به وتعليمه للطلبة إلى أن جاء المتأخرون وإعترفوا بفائدة تعلمه وتعليمه لكونه لا ينافي العقائد الإيمانية للمسلم .

– الطبيعيات : ينصب إهتماتها حول الجسم وما يتبعه من حركة وسكون ، ويدخل ضمن " الأجسام السماوية وما يتولد عنها من إنسان وحيوان ونبات ومعدن ، وما يتكون في الأرض من عيون وزلازل ، وفي الجو من السحاب والبخار والرّعد"[3]. وتتفرّع الطبيعيات إلى علم صناعة الطب وعلم صناعة الفلاحة .

– الإلهيات : وهو العلم الذي يهتم بالوجود المطلق وفي القضايا الشاملة للجسمانيات والرّوحانيات من الجواهر والماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والأحكام وغيرها ، ثم ينظر في " مبادئ الموجودات وأنها روحانيات ، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها ، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ"[4]. ومن حيث المرتبة يأتي علم الإلهيات بعد الطبيعيات ويسمّونه علم ماوراء الطبيعة، وقد قال إبن خلدون أن المشتغلين بهذا العلم متيقنون أنه يوصلهم إلى إدراك الوجود على حقيقته وبالشكل الذي هو قائم عليه . وقد عرض إبن خلدون" لتشابه علم الكلام بالحكمة ، وإختلاط مسائله بمسائل الحكمة ، مما

---

[1] - محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مرجع سابق ، ص 324

2 – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

3 – المرجع نفسه ، ص 25

[4] - إبن خلدون ، **المقدمة** ، المطبعة الأدبية ، مصدر سابق ، ص 490

أدى إلى وقوع إلتباس بين الناس ، بين كل من الحكمة وعلم الكلام ذلك أن مسائل علم الكلام تختلف عن مسائل الفلسفة ، من حيث هي عقائد متلقاة من الشريعة ، لا يرجع فيه إلى العقل ، وإنما تؤخذ كما نقلها السلف ، ومهمة علم الكلام هو إلتماس الحجج العقلية التي تعضد عقائد الإيمان وتدفع شبه أهل البدع ، الذين يحاولون الإحتجاج بالعقل[1].

– علوم التعاليم : هي العلوم التي تدرس المقادير والأعداد والأشكال والأصوات ،وهي العلوم التي لا نجد فها تقسيما واضحا من طرف إبن خلدون تتدرج تحته مختلف الأصناف . مما يؤكد أنه " كان ناقلا مما كان أسلافه قد كتبوه في هذا المجال ، ونقله في معظم الأحيان يعبر عن عدم إحاطته بهذا الإختصاص . ولهذا فقد كان في الأكثر يورد ما قال أصحاب الإختصاص مكتفيا بالتعليق اليسير الذي يجنبه خطورة الزلل فيما يخرج عن إختصاصه"[2].

[1] - محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مرجع سابق ،ص 326

[2] - المرجع نفسه ، ص327

المحاضرة الثالثة عشرة : الفكر الإقتصادي عند إبن خلدون

يقول غاستون بوتول* " إننا لكي نفهم فلسفة التاريخ عند إبن خلدون علينا أن نلتفت إلى نوعين من الوقائع يدرسها صاحب المقدمة النوع الأول وهو الوقائع الإقتصادية والجغرافية أما النوع الثاني فهو الوقائع النفسية التي هي إلى حد كبير تصدر عن النوع الأول"[1]. وهذا ما تميز به إبن خلدون إذ تناول التاريخ بشكل فريد وحاول تفسيره بإرجاعه إلى العوامل الإقتصادية ، لأنها في رأيه أهم العوامل التي تحرك حركة التاريخ وتعمل على تشكيل الأحداث فيه .

وبالعودة إلى كتاب المقدمة فإننا نجد أن إبن خلدون قد خصّص الباب الخامس منه لقضايا المعاش وضرورته من الكسب والصنائع ، ودرس قضايا العرض والطلب والأثمان ، ودرس كذلك مفهوم الحاجة والدخل والملكية ووسائل المعيشة والضرائب.

وفي إطاره توضيحه لأهمية الناحية الإقتصادية في حياة الناس ، نراه يؤكّد على أن إختلاف " الأجيال في أحوالهم إنما هو بإختلافهم في المعاش ، فإن إجتماعهم إنما هو التعاون على تحصيله والإبتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجة والكمال"[2]. وما كان يقصده إبن خلدون في هذا النص هو أهمية العوامل الإقتصادية في تحديد الحياة الإجتماعية للأفراد وفي تطورها .

وإلى جانب العوامل الإقتصادية يضيف إبن خلدون العوامل النّفسية ، ويعتبرها أساسا ثان وأصيل لتطوّر المجتمعات البشرية وقد تكون لها الأولوية في تحديد حركة المجتمعات.

---

* – **غاستون بوتول** Gaston Boutoul عالم إجتماع فرنسي ولد عام 1896 بتونس وتوفي في باريس عام 1980 . صاحب مصطلح " البوليمولوجيا " أو علم الحرب . إشتهر بعمله في مجال السوسيولوجيا الرياضية وعلم الصراع وتحليل العنف. أشهر كتاب له هو "traite de sociologie" والذي قام فيه بتطوير نظريته حول الصراع الإجتماعي وأسبابه ومختلف أشكاله .إعتبر أن الصراع ينشأ من الإختلافات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية ، وأنه يمكن فهمه وتحليله من خلال الأرقام والإحصاءات . (أنظر: باديس بوشحمة ، علم الإجتماع السياسي : الجذور التاريخية والفلسفية ، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية ، جامعة سكيكدة ، العدد 08، عام 2014)

[1] – زينب الخضري ، **فلسفة التاريخ عند إبن خلدون** ، دار الثقافة والنشر والتوزيع مصر، د ط، سنة 1989 ، ص141

2 – المرجع نفسه ،ص 143

– القوانين التي يخضع لها التطور الإقتصادي :

أ – قانون تقسيم العمل : يقول إبن خلدون : الإنسان لوحده ضعيف وعاجز لوحده عن مواجهة مصاعب الحياة ، ونراه يصبح قويا بإندماجه في المجتمع والمهام الجماعية ، إذن هذا الشعور بالضعف يدفعه إلى التعاون مع غيره من الأفراد ومقاسمتهم لأعباء العيش المشترك . يقول إبن خلدون :" إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء...ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من إجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوة له ولهم"[1] . والنص هنا يبيّن بما لا يدع مجالا للشك أن التعاون الإقتصادي عند إبن خلدون لا يكون بإقرار تقسيم العمل في المجالات الرئيسية الثلاثة للعمل الفلاحة والتجارة والصناعات المختلفة.

وتقسيم العمل حسب إبن خلدون يقوم على تقسيم أعمّ وهو " تقسيم العمران إلى عمران بدوي وعمران حضري . فالعمران البدوي يختص بالزراعة وتربية الحيوانات سواء عن طريق الرعي أو الإستقرار في الريف. أما العمران الحضري فيختص بالصناعة والتجارة"[2].

ب – نظرية القيمة : يؤكد إبن خلدون على أهمية عنصر العمل في نفقة الإنتاج { القيمة }" فأعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع . فالمفاد المقتدى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل"[3] . وهذا يعني أهمية قيمة الشيء في العمل الإنساني المبذول فيه أي أن جوهر القيمة هو العمل .وليس المهم هو بذل المجهود بل المهم هو بذل مجهود لإنتاج شيء يسد حاجة يشعر بها المجتمع[4].

إذن أساس القيمة يعني قابلية السلعة للتقويم بثمن ، لهذا كانت نظرية القيمة ذات صلة بنظرية الأثمان :

1– زينب الخضري ، **فلسفة التاريخ عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ، ص146

2 – المرجع نفسه ، ص 148

3 – المرجع نفسه ، ص 153

4 – المرجع نفسه ، ص 154

ج – نظرية الأثمان : تقوم نظرية الأثمان عند إبن خلدون على قانون العرض والطلب الذي يتحكم في النشاط الإقتصادي عموما . ويبيّن إبن خلدون أن " العرض في المدن الكبيرة يكون أكبر من الطلب فيكون الثمن منخفضا بالنسبة للأشياء الضرورية للحياة ، بينما يكون الطلب أكبر من العرض بالنسبة للكماليات وبالتالي يكون ثمنها مرتفعا . وعلى العكس في المدن الصغيرة تنعكس الآية فالأشياء الضرورية تكون أغلى مما هي عليه في المدن الكبيرة ن بينما تنخفض قيمة الكماليات"[1].

د – عوامل الإنتاج : يشرح إبن خلدون في مقدمته عوامل الإنتاج المكوّنة من : الطبيعة والعمل ورأس المال ، وهو يعتبر العامل الأول – أي الطبيعة – أساس كل أنواع الإنتاج. هذه الطبيعة تمدّ الإنسان بالمادة التي يستعملها لصالحه بطريقة مباشرة أو يعمل على تصنيعها لتكون صالحة للإستعمال .يقول إبن خلدون:" إن تحصيل الرزق وكسبه ...وإما أن يكون من الحيوان الوحشي بإفتراسه وأخذه برميه من البرّ أو البحر ويسمّى إصطيادا وإما أن يكون من الحيوان الداجن بإستخدام فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دوده والعسل من نحله ...وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما في مواد معينة وتسمى الصنائع ...وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأغراض ويسمى تجارة"[2].

1 -زينب الخضري ، **فلسفة التاريخ عند إبن خلدون** ، مرجع سابق ، ص161

2 – المرجع نفسه ، ص 162

المحاضرة الرابعة عشرة : العلوم النّقلية عند إبن خلدون

لقد تفوّق إبن خلدون في الكثير من المجالات والمعارف ، فكان بحقّ رائدا لعلم الإجتماع التّطبيقي ومختصا في فلسفة التاريخ والأدب واللغة والعلاقات العامة ، ولكن هناك ميدانا آخر غاب بشكل ملحوظ عنده ولم يأخذ حقّه من التّناول والدراسة وهو إبن خلدون كمصنّف* للعلوم والمعارف .

يقسّم إبن خلدون العلوم التي يتناولها البشر إلى قسمين إثنين:

1- العلوم الحكمية الفلسفية : وتكمن أهميتها في أنها " طببعية يهتدي إليها الإنسان عن طريق فكره ، وتشمل العلوم التي يمكن ان يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره ويحثّه على الصواب من الخطأ فيها ، من حيث هو إنسان ذو فكر"[1].

2- العلوم النّقلية الوضعية : هي علوم يعجز الإنسان عن الوصول إليها عن طريق المدارك البشرية ، ويصل إليها عن طريق واضعها فقط . وهي كلها مستندة إلى الخبر عن " الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، إن الجزئيات الحادثة المتعاقبة ل تتدرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه ، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي ، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر ، بثبوت الحكم في الأصل ، وهو نقلي ، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه"[2].

---

* - **التصنيف** : لغة : يقال صنف الشيء ، أي جعله أصنافا ، وميز بعضه عن بعض ، والصنف بكسر الصاد أو فتحها ، هو النوع أو الضرب ، والجمع أصناف وصنوف

إصطلاحا : التدرّج من أعم الموضوعات إلى أخصها ليحصل بذلك موضوع العلوم المتدرجة تحت ذلك الأعم . ولما كان أعم العلوم موضوعا هو العلم الإلهي ، جعل تقسيم العلوم من فروعه ظن ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم ، والغرض منه ومنفعته كلها لا تخفى على أحد ، وصنف إبن سينا رسالة لطيفة فيه (أنظر : مصطفى يسري عبد الغني ، **إبن خلدون مصنفا للعلوم والمعارف** ، جامعة النجاح فلسطين ، سنة 2012 ص7)

[1] - محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مرجع سابق ، ص 284

2 – المرجع نفسه ، ص 284

على أن يكون أساس التمييز بين العلوم الفلسفية والعلوم النّقلية ، أن الأولى يهتدي الإنسان إليها بواسطة سلطة العقل ، أما الثانية فيعتدي إليها الإنسان بواسطة الخبر . وعليه يكون العقل في مجال " العلوم النقلية محدود الأثر ، مطوقا بشروط تحدّ من حركته ، وتجعله في دائرة مغلقة ، يتحرّك في إطارها دون أن يخرج عنها ، لأن الأصل في هذه العلوم النقلية {الخبر} "[1].

إذا أردنا أن تفهم تصنيف العلوم النقلية عند إبن خلدون لا بد من إعتبار المعايير التالية:

– معيار الخبر: ونعني به النّقل أو الرواية أو النّص ، وفي هذا نجد علماء الأصول تعوّدوا على إستعمال مصطلحي المصادر النّقلية والمصادر العقلية، وكانوا يقصدون بالمصادر النقلية القرآن الكريم والسنّة النبوية.

– معيار المشرع : ونعني به المصدر الذي يملك حق التشريع ، ويراد بالمشرع " الشريعة وأحيانا يراد به مصدر الحكم ، فإن كان من القرآن كان المشرع هو القرآن ، وإن كان من السنّة كان المشرع هو النبي صلى الله عليه وسلم ، ويراد بالمشرع في كلتا الحالتين هو الله ، ذلك أن الله تعالى هو المشرع الحق ، الذي لا يأتي الباطل لما يشرعه من بين يديه ولا من خلفه"[2].

– معيار إستعمال العقل في مجال القياس : إن هذا المعيار يجعل من العلوم النّقلية ذات طبيعة نصية يغيب فيها العقل بصفة كلية ، والذي قد ينحصر دوره في نطاق ضيق لا يتجاوز حدود القياس ، والقياس هو الإلحاق أي توسيع دائرة ما يشمله النص بواسطة إلحاق الفروع بالأصول .

إن علماء الأصول يتحدثون عن القياس " في إطار المصادر العقلية ، وهذ دليل على أن العقل يساهم مساهمة فعالة في طرح التصور العقلي المناسب ، لأن كلمة إلحاق الفروع بالأصول تحتاج إلى جهد كبير ، للتمكن من دراسة العلّة المناسبة للحكم"[3].

---

1 - محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مرجع سابق ، ص 284

2 – المرجع نفسه ،ص 286

3 – المرجع نفسه ،ص287

وفي جميع الأحوال لا يمكن قيام القياس نظريا إلا بقيام العلة التي إن تمت معرفتها بصورة كاملة أمكننا إجراء القياس حينها وإن تعذّر ذلك كان القياس غير صحيح. والسبب في ذلك أن إلحاق الفروع بالأصول يحتاج إلى " رابطة منطقية ، تجعل الإلحاق منسجما مع الحكمة من إقرار الحكم الأصلي الخاص بالأصل"[1] .

ولا شك هنا أن القياس يكون ركيزة أساسية في عملية الإستدلال لكونه يستند على دعامة عقلية أو قانون هو فكرة العلية.

أساس العلوم النقلية : يؤكّد إبن خلدون على أن أصل العلوم النّقلية جميعها هي من الشرعيات الكتاب والسنّة وهي مستقاة بالطرق التالية :

– النص: والمقصود به " إستنباط الحكم الشرعي من الدليل مباشرة ، لوضوح ذلك الدليل وإفادته المراد به بطريقة لا تحتمل الخلاف ، أو تحتمل الخلاف إلا أن ذلك الخلاف لا يخرج عن نطاق النص ، إذ يمكن للنّصوص أحيانا أن تفيد أكثر من دلالة واحدة"[2]. غير أنه من الضروري البحث في ثبوت النص وفهم معانيه قبل البحث في دلالة النص ، وهنا التقصي حول الثبوت تختصّ به السنة دون القرآن لأن القرآن قام بتدوينه كتاب الوحي بأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وطبقا لما كان يتنزل عليه من القرآن . أما السنة فقد تم تدوينها في زمن متأخر عن زمن تدوين القرآن .

– الإجماع : الإجماع إصطلاحا هو " إتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد صلى الله في عصر ما بعد عصره صلى الله عليه وسلم على أمر شرعي . والمراد بالأمر الشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ، سواء أكان قولا أم فعلا أم إعتقادا أم تقريرا "[3]. وما تجدر الإشارة إليه هو صعوبة تحديد معنى أهل الإتفاق من العلماء هل هم أهل الإجتهاد أم أهل الرأي أم أهل العلم .فأهل " الإجتهاد هم العلماء الذين توفرت فيهم صفات الإجتهاد وأهل الرأي أعم

1 – محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مرجع سابق ، ص287

2 – المرجع نفسه ، ص 288

3 – الموسوعة الفقهية إجماع ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت ، ط2 ،ج 16 ، عام 1989 ، ص 48

وأشمل ، وأهل العلم هم من توفرت فيهم صفة العلم[1].

– الإلحاق : يقصد إبن خلدون بالإلحاق القياس ، وهذا ما ذكره في قوله " وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة ، لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه ، وهي مأخوذة من الكتاب والسنّة بالنص أو الإجماع أو الإلحاق"[2].

وهي لا دخل فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول.

[1] - محمد فارق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مرجع سابق ،ص 288

[2] - المرجع نفسه ،ص 289

قائمة المصادر والمراجع :

1- عبد الرحمان إبن خلدون،**مقدمة إبن خلدون**، الجزء الأول، المطبعة الأدبية بيروت،د س

2- مصطفى السباعي ، **من روائع حضارتنا** ، دار السلام – دار الوراق للنشر والتوزيع مصر، ط1 ، عام 1998

3- عماد الدين خليل ، **مدخل إلى الحضارة الإسلامية** ، امركز الثقافي العربي المغرب ، ط1 ، عام 2005

4- زينب الخضيري ، **فلسفة التاريخ عند إبن خلدون** ، دار الثقافة والنشر والتوزيع مصر، د.ط ، عام 1989 ، ص 13

5- عبد الغني المغربي ، **الفكر الإجتماعي عند إبن خلدون** ، ترجمة محمد الشريف بن دالي الحسين، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، عام 1988

6- طه حسين ، **فلسفة إبن خلدون الإجتماعية تحليل ونقد** ، ترجمة محمد عبد الله عناب ، مطبعة الإعتماد مصر ، ط 1 ، عام 1925

7-علي عبد الواحد وافي ، **عبد الرحمان إبن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** ،مرجع سابق ، ص ص101- 102

8-عمر فروخ ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام إبن خلدون** ، دار العلم للملايين لبنان ، ط 4 ،عام 1983

9- محمد إبراهيم أحمد عكة ، **أثر شخصية إبن خلدون في إبداع علم العمران البشري** ، جامعة فلسطين الأهلية، بدون عدد، بدون سنة .

10- محمدعابد الجابري ، **فكر إبن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ط 6 ، سنة 1994

11- قدور رشيد ، **الفكر الخلدوني بين التوظيف الإيديولوجي والتوظيف العلمي** ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، المجلد 10 ، العدد 3 ، جامعة محمد خيضر بسكرة ، سنة 2022

12- طه حسين – محمد عبد الله عنان ، **فلسفة إبن خلدون الإجتماعية تحليل ونقد**، مطبعة الإعتماد مصر، ط 1، عام 1925

13- محمد فاروق النبهان ، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع لبنان ، ط1 ، عام 1998

14- نجاح حسين حمد الهبارنة ، **ملامح العمران البشري عند إبن خلدون** ، حوليات آداب عين شمس مصر ، المجلد 45 ، أفريل ، 2017

15- صلاح الدين بسيوني رسلان ، **السياسة والإقتصاد عند إبن خلدون** ، بدون طبعة ، بدون سنة

16- أحمد مختار عمر ، **معجم اللغة العربية المعاصرة** ،عالم الكتب للنشر والتوزيع والطباعة القاهرة

17- المعجم الوسيط ، **معجم اللغة العربية** ،مكتبة الشروق الدولية ، ط4 ، عام 2004

جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ، دار الكتاب اللبناني بيروت ، عام 1978 ، ص90

18- يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، مطبعة لجنت التأليف والترجمة والنشر مصر ، د ط ، عام 1936

19- خالد بالضياف ، **إبستمولوجيا المعقول واللامعقول في الفكر التاريخي الخلدوني** ، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية ، المجلد 4 العدد 01 ، عام 2023

20- منى أحمد أبو زيد ، **الفكر الكلامي عند إبن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، عام 1997

21-ساطع الحصري ، **دراسات عن مقدمة إبن خلدون** ، دار المعارف مصر ،عام 1957

22- محمد آيت حمو، **إبن خلدون بين نقد الفلسفة والإنفتاح على التصوف** ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ط 1 ، عام 2010

23- ياسر علي خالد فراج ، التصوف في فكر إبن خلدون ، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط ، ج3، عدد 39، عام 2021

24- ناجي حسين جودة ، التصوف عند فلاسفة المغرب إبن خلدون أنموذجا ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع لبنان ، ط 1، عام 2006

25- بلقيس عيدان لويس، مرويات الفكر الغيبي في مصر المملوكية ،مجلة التراث العلمي العربي، العدد 02، عام 2015

26- رأفت الشيخ ، تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ) ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية ،الهرم مصر ،عام2000 ، ص317

27- عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام إبن خلدون ، دار العلم للملايين بيروت لبنان، ط4 ، عام 1983
28- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى إبن خلدون ، دار قباء للنشر والتوزيع القاهرة ، ط1 ، عام 1999
29- مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني ،دار الفارابي بيروت ، د.ط ، عام 1958
30- الموسوعة الفقهية إجماع ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت ، ط2،ج 16 ، عام 1989
31- المعجم الوسيط ، معجم اللغة العربية ،مكتبة الشروق الدولية ، ط4 ، عام 2004

فـهـرس

الواجهة	01
البسملة	02
محتوى البرنامج	03
مقدمة	04
المحاضرة الأولى – خصائص الحضارة الإسلامية	05
المحاضرة الثانية – إبن خلدون ، حياته وآثاره	11
المحاضرة الثالثة – النزعة الخلدونية في الفكر المعاصر	19
المحاضرة الرابعة – الخلدونية وعلم العمران	22
المحاضرة الخامسة – إبن خلدون وقضايا الدولة والإجتماع البشري	27
المحاضرة السادسة – الفكر الخلدوني : المعقول واللامعقول	32
المحاضرة السابعة – ما بعد إبن خلدون آفاق تطوير الفكر الخلدوني	36
المحاضرة الثامنة – الفكر الخلدوني وموقفه من علم الكلام	38
المحاضرة التاسعة – الفكر الخلدوني وموقفه من الفلسفة	43
المحاضرة العاشرة – الفكر الخلدوني وموقفه من التصوف	47
المحاضرة الحادية عشرة – الفكر الخلدوني وموقفه من السَحر	53
المحاضرة الثانية عشرة – العلوم العقلية عند إبن خلدون	58
المحاضرة الثالثة عشرة – الفكر الإقتصادي عند إبن خلدون	61
المحاضرة الرابعة عشرة – العلوم النّقلية عند إبن خلدون	64