

الأسس المعرفية للنظرية الاجتماعية عند ابن خلدون

أ . نذير معيزي

المدرسة العليا للأساتذة

* بوزريعة * الجزائر

ملخص:

إن مذهبية النزعة التجريبية في الفكر الاجتماعي الذي موضوعه فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، قد لعب دورا مهما في عدم الاهتمام بالجانب الخفي من الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، حتى وإن لم يمنع هذا الجانب الاتفاق حول سيادة الرؤية العلمية في أعمال ابن خلدون، إلا أنه لا يمنع نفسه من التراجع في بعض الأحيان، فالحكم على الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون بأنه فكر وضعي قد يؤدي إلى تجاهل ما يجب أن تكون عليه المعرفة، إن ذاتية النزعة التجريبية في النظريات الاجتماعية الحديثة، قد أحدثت قصورا في فهم الأسس المعرفية للنظرية الاجتماعية عند ابن خلدون فالأبحاث التي تبني نتائجها على التجربة قد تؤول إلى نوع من التطرف.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، النظرية الاجتماعية، علم الاجتماع.

Résumé :

La tendance expérimentale sectaire dans la pensée sociale que le thème de la philosophie d'Ibn Khaldoun sociale, peut jouer un rôle important dans le manque d'attention à la face cachée de la pensée sociale à l'Ibn Khaldoun, même si elle n'a pas empêché cet accord parallèle sur la souveraineté de la vision scientifique dans l'œuvre d'Ibn Khaldoun, mais cela ne l'empêche pas le même déclin dans certains cas, la gouvernance est sur la pensée sociale à l'Ibn Khaldoun qu'il pensait que ma situation peut conduire à ignorer ce qui devrait être la connaissance que la tendance expérimentale auto dans les théories sociales modernes, ont eu une lacune dans la compréhension des fondements de la théorie sociale cognitive à la recherche Ibn Khaldoun souvent qui se fonde sur les résultats de l'expérience peut se transformer en une sorte d'extrémisme.

Les mots clés : Ibn khaldoun, la théioré sociale, sociologie.

مقدمة:

من الموضوعية عدم غض الطرف عن مفهوم ابن خلدون للطبيعة البشرية، ومدى تأثيراتها على سلوك الأفراد وحركة المجتمعات، لكن أي محاولة لإيجاد تعريف حقيقي لهذا المفهوم في فكره الاجتماعي لابد أن يأخذ بعين الاعتبار - وبأكثر حيطة وحذر - أن لا يضيق في تجريبية مطلقة، أو أن يتهياً ضمن المفاهيم الشائعة والأكثر تداولاً في المحيط العلمي، بأن الطبيعة يحكمها نظام ثابت ودقيق، وأن كل الظواهر تخضع إلى حتمية مطلقة حتى تلك المتعلقة بالإنسان، إن مذهبية النزعة التجريبية في النظريات الاجتماعية الحديثة، قد أحدثت انطباعاتاً خاطئة وتصوراً محدوداً للمقاصد التي يتعين على علم الاجتماع أن يأخذ بها، وإن كان ابن خلدون قد تصور هذا العلم ضمن نطاق العمران، فإن هذا التصور هو الأكثر شمولية، إن أي محاولة إلى قلب درجة تأثير المنهج الخلدوني على هذه الاتجاهات، وجعل هذه الأخيرة هي المؤثر في الفكر الاجتماعي الخلدوني، من شأنه أن يحدث انزلاقاً معرفياً ومنهجياً كون أن هذا القلب لا تقوده ضوابط منطقية، إن الأبحاث التي تبني نتائجها على مجموعة من المقدمات التجريبية، قد تخلوا من التفكير، لا يمكن نفي الدور التجريبي الذي قام به ابن خلدون لأجل تخليص المعرفة من التأمل، لكن أن يقع هذا الدور التجريبي مطلقاً هو ما يمكن نفيه، كونه يعمل على تفكيك الجانب الشمولي الموصوف به الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، وعليه: هل تأسيس الظواهر الاجتماعية عند ابن خلدون تأسيساً عقلياً، يحافظ على التفسير العلمي الاستقرائي لها، أم أنه يفلت لصالح التفسير الغائي؟.

1- الأسس التاريخية للنظرية الاجتماعية عند ابن خلدون:

تعتبر الأسطورة من دون منازع أساس التفكير الشرقي القديم، فهي شكل من أشكال: "العلم البدائي الذي يفسر الأصول السببية لأحداث الطبيعة ونظم البشر"¹، لقد: "اعتقد الإنسان أن الإجابات السحرية كافية في تفسيرها لمعنى الحياة وغايتها وحتمية نهايتها"²، إن البحث عن مناهج كفيلة بوضع قانون أخلاقي يشترك فيه أعضاء المجتمع، هو ما يبرر أن: "البشر لا

يمكنهم العيش على نحو مستقل عن المجتمع. وهكذا يثور السؤال: كيف يمكن تنظيم حياة الفرد ومؤسسات المجتمع بحيث يمكن إحراز تقدم باتجاه تحقيق الذات³، إن: "مشكلات الشعب تنتج من السلطة الحاكمة التي تمارس الحكم بمبدأ غير أخلاقي"⁴، هذا ما يعتبره كونفوشيوس CONFUCIUS (551-479 ق.م) كنوع من التبرير العقلي والمنطقي لمسألة الحكم، غير أنه لا يشفع لسذاجة التأويلات الشرقية القديمة، ف: "المناقشات الفلسفية المتعلقة بأدوار بعض الآلهة وقواها النسبية وجدت تعبيراً عنها في الحكايات والقصص (الأساطير بأوسع معنى لهذه الكلمة) وقد وضعت في الأعم الأغلب، لتفسير الوقائع الكسملوجية والمعتقدات الشائعة"⁵، ولذلك: "ظهرت الإجابة عن السؤال حول أصل العالم في أساطير مختلفة اشتركت فيها الآلهة"⁶، إن: "تراث الشرقيين في المعرفة ناقصاً وفساداً، ويعوزه الإحساس العقلي"⁷، أما بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية فيبدو أنها نهلت من روح التفكير الشرقي القديم، لقد كان هوميروس HOMER (850 ق.م) الشاعر الوحيد الذي زود العالم الهيليني، بذخيرة ضخمة من الأساطير، من خلال: "تسجيل أحداث الماضي للأجيال التالية والحيلولة دون اندثار هذه الأحداث"⁸، لقد أفرزت بعض الحركات الفكرية نوعاً جديداً من المعرفة، أي المعرفة التي تبنى على أساس المنفعة، غير أنه بالنسبة إلى سقراط SOCRATE (470-400 ق.م) تصبح المعرفة: "أساساً لكل الفضائل الإنسانية"⁹، أما بالنسبة إلى أفلاطون PLATON (429-347 ق.م)، فالعدالة الاجتماعية لا تقوم إلا من خلال التزام كل فرد داخل المجتمع ضمن حدود استعداداته الطبيعية، ف: "عندما يجتمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد نسمي مجموع سكانه دولة"¹⁰، أما أرسطو ARISTOTE (384-322 ق.م) فالاجتماع هو من جملة البدايات ف: "من الواضح أن المرء قابل للحياة الاجتماعية أكثر من النحل وغيره من الحيوانات الأليفة. لأن الطبيعة كما قلنا لا تسعى عبثاً"¹¹، كما أن: "الدولة بالطبيعة مقدمة على الأسرة وعلى الفرد. لأن من الضرورة أن يتقدم الكل على الجزء"¹²، إلا أن النظرية الاجتماعية الحديثة لا تتم إلا من خلال: "دحض المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلي

والجاعل بمعيار نظريته العلمية كل معرفة ميتافيزيقا خارجة بالطبع عن الطبيعة، ومن دون دحض التاريخ الأفلاطوني المستند إلى واقعية الكلي والجاعل بمعيار نظريته كل عمل ميتاتاريخا بالطبع خارج التاريخ¹³، فالمنطق الأرسطي ليس مصدرا للمعرفة بل هو أداة عرض لها، إذ لا يمكن أن نعرف بالقياس ما يمكن أن نعرفه بالتجربة الحسية، بمعنى أن: "القياس ليس علة للمعرفة ولا مصدرا لها. بل مصدرها الوحيد كما يذهب إليه ابن تيمية ومن بعده التجريبيون إنما هي التجربة الحسية. فلا يكون عندئذ القياس سوى طريقة لعرض المعرفة"¹⁴، ثم ما: "يوضح ذلك أن القضايا (الحسية) لا تكون إلا (جزئية). فنحن لم ندرك بالحس إلا (إحراق هذه النار) و(هذه النار)، لم ندرك أن (كل نار محرقة)¹⁵.

إن العقلانية اليونانية: "جانبت الفهم الحقيقي للإنسان، وأقامت التفاوت بين الناس على استعدادات لا يتخطاها العقل والإرادة"¹⁶، أما بالنسبة إلى مفكري الإسلام، فإن انفتاحهم على غيرهم من الثقافات وعلى وجه الخصوص الفلسفة اليونانية مكنهم من طرح بعض الأفكار الجديدة، إن الصراع الكلامي أسس لفرضية أن العقل هو مصدر للضلال، لكن بالنسبة إلى ابن رشد (1126-1198م) الشرع يدعو إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، ف: "إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من: استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"¹⁷، أما الفارابي (872-950م) ف: "رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق...، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا"¹⁸، لقد كان الهدف من الفكر الاجتماعي عند الفارابي هو: "إبراز وحدة العقل، وهذا ما كان يهدف إليه في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين، والمهمة الثانية هي إبراز قدرته على إعطاء تأويل كلي شامل لماتلات الدين، وهذا ما تهدف إليه الميتافيزيقا الفيضانية، وأخيرا تأتي المهمة الثالثة، المهمة التي كانت من أجلها المهمتان السالفتان، مهمة بناء المجتمع والدولة بناء جديدا، يستجيب لاتجاه

التقدم¹⁹، غير أن التقسيم الذي يضعه الفارابي لأصناف المدن كان تقسيماً خاصاً بالبيئة الإسلامية²⁰، أما بالنسبة إلى ابن سينا (980-1037م) فالحكمة العملية هي التي تختص بدراسة الإنسان دراسة سلوكية وأخلاقية واقتصادية وسياسية، أي أن يعرف أصناف السياسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة²¹، لقد كان عصر ابن سينا عصر ازدهار ثقافي يعكس مستوى التطور والتقدم على مستوى العلوم الكمية، وهنا تبدو المفارقة بين واقع اجتماعي وسياسي مفكك وواقع ثقافي ومعرفي مزدهر، المفارقة التي يتخذ منها البعض دليلاً على عدم وجود ترابط دائم بين الفكر والواقع، أو المفارقة التي تفهم التقدم إلا من الناحية الكمية فقط²²، في سياق متصل يجعل إخوان الصفاء العلوم مطلباً إنسانياً، غير أنه لا يظهر من رسائلهم وجود نظرية اجتماعية، إلا ما تعلق بالشق السياسي وطرق تحصيل العلم والتعليم، ويظهر الإيجاز في تعريفهم لأنواع السياسات، فعلى سبيل المثال في تعريفهم للسياسة العامة: "التي هي الرياسة على الجماعات"²³، أما السياسة الخاصة التي هي: "معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشتة"²⁴، والسياسة الذاتية التي هي: "معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه"²⁵، مجملاً يمكن القول أن المسلمين وضعوا في القراءان والحديث نظرية عامة في السياسة، ثم إن تعدد الثقافات يتطلب معرفة دقيقة بالفقه وبتاريخه، فالفقه سجل اجتماعي، مع ذلك فإن بعض الفقهاء صاروا: "يتنافسون على المناصب، يزاحمون العلماء، ويطعنون بعلمهم، ويكفرونهم بدعوى أنهم يخالفون النصوص الدينية، حتى سبيل العقل والتفكير المنطقي صاروا يرمون إلى تحريمهما"²⁶، وعليه فقد مثل الفهم الخاطيء للعقيدة صورة جديدة من أشكال الخلاف السياسي في عهد الخلافة الإسلامية²⁷، غير أن الطرح المعرفي الذي أعلن عنه ابن خلدون (1332-1406م) في كتابه المقدمة أدخل العديد من التفاؤل بالنسبة إلى عالم إسلامي وعربي مفكك من الناحية العلمية والسياسية، فالمقدمة هي: "موسوعة للمعارف الضرورية للمؤرخ، لكي يتمكن من القيام بعمله على أكمل وجه"²⁸، ففي: "ستة أقسام كبرى، المقدمة تعالج المجتمع الإنساني... الأطوار

البدوية، أشكال الحكم والمؤسسات، المجتمعات المدنية، الظروف والوقائع الاقتصادية، العلوم والآداب، بإيجاز هي كل ما نسميه اليوم المظاهر الثقافية²⁹.

ولد عبد الرحمان ابن خلدون في سنة 732هـ الموافق لسنة 1332م بتونس واسمه الكامل هو أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمان ابن خلدون³⁰، ولقبه العلمي الشائع هو حكيم المؤرخين أما: "كنية العائلة فتأتي من خالد الذي نرح إلى اسبانيا في أواخر القرن الأول للهجرة. وقد حَرَف اسمه بأن زيد عليه نون فأصبح خلدون"³¹، أما نسبه فيذكر: "ونسبنا حضر موت، من عرب اليمن، إلى وائل بن حجر، من أقبال العرب، معروف وله صحبة"³²، وقد اشتهر بنو خلدون بالعلم والسياسة وتقلد بعضهم الإمارات والوزارات، ف: "بيت بني خلدون إلى الآن في اشبيلية نهاية في النباهة، ولم تنزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية"³³، لقد بدأ ابن خلدون دراسته بحفظ القرآن، كما تعلم أصول العربية، وفي السابعة عشر من عمره مات والده بسبب الطاعون الذي اجتاح تونس العام 1349م، ارتحل إلى فاس من العام 1354م، ثم أصبح بعد ذلك ينزع نحو السياسة، ومع ذلك فقد امتحنته السياسة كسجنه لسنتين متتاليتين عام 1356م، كما عمل ضمن دواليب الحكم ككاتب تارة ووزيرا تارة أخرى منذ العام 1359م، ارتحل إلى الأندلس وبالضبط إلى غرناطة، كما كان له لقاء مع لسان الدين الخطيب (1313-1374م)، ثم لما كثرت الوشايات به رحل إلى بجاية ثم إلى قسنطينة ثم إلى بسكرة بعد ذلك، كما لم يمنع نفسه من ممارسة التعليم في كل تلك الفترات.

إن اضطراب الحياة السياسية أجبرت ابن خلدون على الارتحال، وأحيانا النفور من السياسة والإقبال على طلب العلم والتعليم، فذهب إلى فاس ثم إلى قلعة بني سلامة أين ألف كتابه المشهور، إلا أن ندرة المراجع اضطره إلى النزول بتونس، ثم غادر إلى الإسكندرية، فاشتغل مدرسا بجامع الأزهر، وهناك كان خير هلاك أهله، فمال إلى الاعتكاف والتدريس إلى حين لقائه بتيمورلنك (1336-1405م)، فجرى حديث بينهما لفترة طويلة، وصف له فيها البلاد

المغربية: "فأجاب ابن خلدون وكأنه يضع البلاد من دون أن ينظر إليها، وأعطى لبحثه دورا مطابقا لأفكار تيمور"³⁴، فحاجه عن أحوال نشأة الدول، وهنا أظهر بعضا من أفكاره الاجتماعية، بعد ذلك أراد ابن خلدون العودة إلى مصر، فاستأذن من تيمورلنك فأذن له، وأثناء إقامة ابن خلدون بمصر ولي القضاء مرات عدة إلى أن توفي بها من العام 808هـ الموافق للعام 1406م ودفن بمقبرة الصوفية.

لقد استأثرت الوظائف السياسية والحكومية بأكبر قسط من حياة ابن خلدون، خلال فترة طويلة من عمره استغرقت زهاء خمس وعشرين سنة، لكن هذا الانشغال لم يكن الهدف منه الاشتغال بالسياسة وجعلها هدفا حقيقيا، بل كان دائما يتحين الفرص المناسبة ليعاود ما بدأه على المداومة من الدرس والتحصيل والاطلاع³⁵، إلا أن الغالب على حياة ابن خلدون أنها كانت: "مليئة بالأخطار والأسفار والعبر فقد خدم عشرات الأمراء"³⁶، إذ: "عاش حياة صاخبة وتقلب مع العهود وأولياء العهد منتصرا للقوي ومنقلبا على الضعيف"³⁷ وفق ما تقتضيه ظروف الحياة السياسية، إن سيرة ابن خلدون الحافلة مكنته من المساهمة في صنع التاريخ قبل أن يكتبه، إذ أجرى تحقيقات علمية هامة، فلأول مرة استطاع ابن خلدون أن يقيم المعرفة على: "مشاهداته واتصاله بمختلف قبائل البربر وتنقله في معظم بلاد المغرب"³⁸، ما جعل لديه نفوذا وتأثيرا على: "سياسة الدول المغربية تأثيرا ملحوظا بفضل علاقاته بالعشائر المذكورة، وسيطرته المعنوية عليها."³⁹

إن التحليلات للشروط التاريخية الخاصة بالدويلات العربية التي وضعها ابن خلدون، خاصة تلك المرتكزة بشمال إفريقيا، سيجعله الكاتب الإفريقي الوحيد إلى جانب خيرة العقول في أوروبا الحديثة⁴⁰، فالمقدمة هي محاولة نقدية تاريخية ثار من خلالها صاحبها ضد المؤرخين الذين يقومون بتقبل الأخبار الأكثر بعدا عن الواقع، أو حتى تلك القصص الموجهة فقط على إظهار سعة الاطلاع دون أن يكون هدفها تأسيس نظرية في المعرفة⁴¹، إن عقلية ابن خلدون: "عقلية عملية"⁴²، فبالرغم من حياته الدبلوماسية الحذرة، إلا أن هذا لم يمنعه التأمل في ذاته

ليضع فكرا فلسفيا موضوعه المجتمع والتاريخ، إن اهتمام ابن خلدون بالفلسفة كان ولم يكن قد تجاوز السادسة عشرة وقد أعجب بالآبلي (1285-1356م) إعجابا كبيرا، فهو فيلسوف العصر، إذ يصفه في غير مرة بشيخ العلوم العقلية⁴³.

لقد ميّز العصر الذي انتمى إليه ابن خلدون التراجع والانحطاط، لقد كان كل شيء خلال القرن الثامن الهجري أين تقلص حكم المسلمين في الأندلس غربا ثم هجمات التتر شرقا، أضف إلى ذلك ضعف الدول الإسلامية في ذلك الوقت ودخولها في مؤامرات وحروب لا غاية منها ولا نهاية لها، ثم انتشار الأمراض والأوبئة والأدهى من كل ذلك سيطرة الجمود الفكري، وانتشار التفكير الخرافي، ف: "كل ذلك خلق أوضاعا مرتبكة مضطربة تسودها الفوضى من كل ناحية ويعمها الاضطراب من كل جانب"⁴⁴، إن المراحل السياسية التي قطعها ابن خلدون مكنه من اكتساب شخصية سياسة مميزة، إلا أن هذه الشخصية السياسية لم تكن شخصية هاوية، بل ارتبطت السياسة عند ابن خلدون بالمعرفة⁴⁵، فالمقدمة لما: "تحتوي عليه من نظرات اجتماعية ومنهجية، صنفت مؤلفها في مقام المبدعين الأوائل في علم الاجتماع"⁴⁶، فهي: "أول كتاب عرض لأحوال الاجتماع البشري في الدولة، ولاحظ ما يطرأ عليه من عوارض ذاتية، وانتهى إلى أن المجتمع الإنساني ممثلا في الدولة كائن عضوي حي"⁴⁷، إن مجمل العوامل التي ترجع إليها نشأة الحياة الاجتماعية بالنسبة لابن خلدون متعلقة بالطبيعة الداخلية للإنسان، أي ضرورية، وهذه الضرورة متعلقة ب: "ضرورة اقتصادية أو الحاجة إلى الغذاء"⁴⁸، ثم: "ضرورة دفاعية أو الحاجة إلى الدفاع"⁴⁹، بالإضافة إلى: "الشعور الفطري الذي زودت به الحياة الإنسانية لتحقيق الحياة الاجتماعية، فالإنسان مزود بشعور فطري تلقائي يدفعه إلى الاجتماع بأخيه الإنسان"⁵⁰.

2- الأسس العقلية للنظرية الاجتماعية عند ابن خلدون:

تقع لدى الإنسان - بوصفه الكائن العاقل - جملة من الاستعدادات، ف: "الله سبحانه وتعالى خلق في القلب غرائز وقوى، وكل واحد منها يطلب مقتضى طبعه الذي خلق له، وجعل

كماله وغايته في تحصيله⁵¹، والاستعداد هو: "قدرة طبيعية على اكتساب أنماط عامة من السلوك سواء أكانت من نوع المعرفة أم من نوع المهارة"⁵²، ثم باعتبار القدرة التي: "تمكن من أداء فعل جسمي أو عقلي"⁵³، فإنها تعمل على توجيه الإنسان إلى الاجتماع، إن المقاصد الأولية التي يتعين على أي اجتماع إنساني تحقيقها، هو خلق القدرة على التعاون، فالإنسان تحمله طبيعة داخلية أي: "حالة شعورية ترمي إلى سلوك معين لتحقيق رغبة ما"⁵⁴، بمعنى غريزة تدفعه إلى تنظيم نفسه، إنها تتم في: "الاندفاع التلقائي الخالي من الوعي"⁵⁵، أي: "اندفاع داخلي، قاسر، متوجه نحو هدف نوعي مشخص، يحدد تعاقبا غير منقطع من الحركات المعقدة، المتناسقة جيدا، الفطرية، الخاصة، بكل أعضاء نوع واحد، وتختلف اختلافا قليلا من فرد إلى آخر"⁵⁶، بمعنى: "مجموعة مركبة من ردود فعل خارجية، محددة، موروثه، مشتركة بين كل الأفراد من جنس واحد، ومنتكيفة مع هدف لا يعيه عموما الكائن الذي يعمل"⁵⁷.

إن الاجتماع الإنساني هو اجتماع إلى ما لانهاية من الاجتماع، وهو ضروري أي قبلي، إن: "الاجتماع للإنسان ضروري"⁵⁸، فهو يميل بالفطرة إلى تحصيل الغذاء، ولأن قدرة الواحد قاصرة على الإحاطة بكل أصناف المعاش، فإنه ينبغي على الأفراد التعاون على تحقيق مصادر الرزق، ثم تأمين القدرة على الدفاع ف: "لما كان العدوان طبيعيا في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعة ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عضوا من ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيأة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تتوب له عن الجوارح المعدة في الحيوانات للدفاع"⁵⁹، غير أن الاجتماع ليس مقتصرًا على تلك الأشكال فقط، بل إن حقوق الأفراد الأساسية تبقى مهددة كليًا إذا لم يتم التعاقد حول فرضية سياسية، وهي التنازل، أي: "لا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم، تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية"⁶⁰، وعليه فإن الضرورة العقلية للاجتماع تتأسس

ضمن ثلاثة محددات رئيسية، وبالمختصر: "يذكر لنا ابن خلدون، أن الإنسان لديه ثلاثة ملامح أساسية التي تمثل حياته في المجتمع وهي: الفكر، ثم الحاجة لقوة قمعية وإلى سلطة الإجبار، ثم ضرورة البحث عن وسائل العيش"⁶¹، ف: "الحياة في الاجتماع وال عمران الذي ينتج عنه، هما في الوقت نفسه تتويج لهذه الملامح والميزة الأكثر أهمية للإنسان"⁶².

إن النظرية الاجتماعية عند ابن خلدون تركز على مفهوم الفطرة أو الهداية هذه الأخيرة هي: "الجبلة التي يكون عليها كل موجود أول خلقه"⁶³، وقد ذكرت في القرآن كلمة الفطرة في قوله تعالى: "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله"⁶⁴، وفي تفسير القرآن لابن كثير (700-774هـ) الفطرة هي أن الله تعالى: "فطر خلقه على معرفته وتوحيده وأنه لا إله غيره"⁶⁵، ويذكر الجرجاني (1339-1413م) أن الفطرة هي: "الجبلة المتهيئة لقبول الدين"⁶⁶ فالفطرة دليل على أن: "الأفكار والمبادئ جبليّة وموجودة في النفس قبل التجربة والتلقين"⁶⁷ وعليه فإن الاجتماع للبشر فطري وهذا بخلاف الكائنات الحية التي تحكمها غريزة ثابتة ومحددة، فقد: "توجد في بعض الحيوانات العجم، على ما ذكره الحكماء، كما في النحل والجراد، لما استقروا فيها من الحكم والانقياد والإتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكرة والسياسة"⁶⁸.

لا يخفي ابن خلدون أن الظواهر الاجتماعية طبيعية، بمعنى أنها امتداد للحياة البيولوجية، أي أنها تعبر عن الحاجات ونتيجة منطقية لعمل الغرائز، وما دام الإنسان كائن اجتماعي بالطبيعة، فإن هنالك استعداد فطري يعكس الحاجة إلى الاجتماع، أي أن صورة الاجتماع صورة قسرية، و: "يعبر الحكماء عن هذا بقولهم: (الإنسان مدني بالطبع)، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم. وهو معنى العمران"⁶⁹، ونفهم من هذا أنه: "إذا كان ابن خلدون ينطلق من الإنسان، فهذا ليؤسس علاقة ضرورية بين الطبيعة الإنسانية والعمران"⁷⁰، إن الظواهر الاجتماعية طبيعية، أي متعلقة بمجمل الاستعدادات أو القوى الكامنة

المحققة لنماذج تتحرك نحو تحقيق مجموعة من الغايات، فتكون: "طبيعة إنسان هي ما تجعله إنسانا، وما هو مشترك بينه وبين نظرائه، ما يشكل تعريف (فكرته) وإما غريزة جنسه السوية"⁷¹، أي في تلازم العقل والتجربة الحسية.

إن قانون التطور الذي استخلصه ابن خلدون من خلال استقراءه لحركة العمران، هو نتيجة واضحة للدوافع الفطرية الكامنة في النفس البشرية، كما أن حركة التاريخ تعكس المسار الغريزي التطوري للنفس البشرية، وفي نفس الوقت دليل على أن هنالك طبيعة في التاريخ، كما يكون: "كل حادث من الحوادث ذاتا كان أم فعلا، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحوال"⁷²، إن الحديث عن مفهوم الطبيعة في عصر ابن خلدون، يمثل صورة معقدة جدا، لأنه من جهة حديث عن طبائع الأشياء ومن جهة أخرى موضوع الظواهر العمرانية، وعليه فإن النزعة الطبيعية الخلدونية تحيل على أن: "المفردات التي يقدم بها ابن خلدون خصائص موضوعه الجديد هي مفردات ميتافيزيائية قطعاً"⁷³، إن طبيعة العمران تشكل البنية الرئيسة لعلم العمران، ولذلك فإن الاستقراء عند ابن خلدون لا يظهر إلا كنتيجة منطقية للتبرير العقلي لأحوال العمران، أي أن التبرير العقلي هو القانون العام الذي تتمحور عليه مختلف هذه القوانين، وبالتالي فالقانون الذي يضعه ابن خلدون والذي فحواه أن: "الظلم مؤذن بخراب العالم"⁷⁴، فهذا تبريره أنه كلما أتاحت الطبيعة الغريزية العدوانية في البشر مجالا للظلم حدث الخراب، أو حتى القانون المتعلق بأن المغلوب مولع بإتباع الغالب، فإن أساسه عقلي، أي أنه مرتبط بطبيعة النفس التي تميل دائما إلى التقليد في من غلبها، و: "السبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه"⁷⁵.

بالنسبة إلى أرسطو طاليس (ARISTOTE 384-322 ق.م) إن ما يثبت الضرورة الطبيعية للدولة مثلا، هو أنه كلما أراد الإنسان التصنع على غير طبيعته، كأن يكتفي بنفسه بمعزل عن الكل، فإنه لا يستطيع أبدا أن يكون عضوا في الدولة، لأن ذلك يعد خروجاً عن الفطرة، إن وجود الدولة سابق عن وجود الأفراد، ف: "الدولة بالطبيعة مقدمة على الأسرة وعلى

الفرد. لأن من الضرورة أن يتقدم الكل على الجزء".⁷⁶، كما أنه: "من الواضح أن المرء قابل للحياة الاجتماعية أكثر من النحل وغيره من الحيوانات الأليفة. لأن الطبيعة كما قلنا لا تسعى عبثاً"⁷⁷، ف: " فالإنسان طبعه حيوان مدني وإن لم يكن مدنيا لا اتفاقا ولكن بالطبع، اعتبر أسمى من البشر أو عد رجلا سافلا"⁷⁸، وعليه فإن الاجتماع الإنساني لن يبلغ درجة الاجتماع إلا إذا انصاع إلى طبيعته الخيرة، لأنه سيبقى أخيرا متى حصل في غياب العقل، وعليه فإن مهمة الطبع تبقى منحصرة في دفع الأفراد انطلاقا من غرائزهم إلى التجمع ضمن إطار الدولة، فهذا المجتمع هو: "المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا"⁷⁹.

إن النزعة الإنسانية السوية هي التي تحدد معنى الفطرة، وعليه فإن فهم النظرية الاجتماعية عند ابن خلدون لا يكتمل إلا بفهم منطلقاتها، فلا يجب وضع الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون ضمن حدود النزعة الاستقرائية، بل يجب أن نتعامل معه أيضا ضمن حدود: "النزعة الإنسانية السوية للعيش طبقا للقوانين الإلهية"⁸⁰. أي الفطرة التي ركبها الله في البشر، و: "بيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا تصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء. وهده إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله"⁸¹، بمعنى أن هنالك إحياء نفسي أو فطري يمكن وضعه كمقياس لفهم سلوك الأفراد وحركة المجتمعات ومصير الدول ونشوء الحضارات، فأساس التفاوت بين الناس هو أساس طبيعي، أي بالنسبة إلى مفهوم الفطرة وليس بالنسبة إلى المعتدل والمنحرف من الأقاليم إذ أنه يبقى عاملا عارضا، فالنفس البشرية بمقتضى الفطرة تميل إلى التكيف حسب الظروف الطبيعية الخارجية، أما: "الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع، فأهلها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالهم"⁸²، بخلاف الأقاليم المنحرفة: "بناؤهم من الطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا اللباس، وفواكه بلادهم وآدمها غريبة التكوين، مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير النقدين الشريفين، من نحاس أو حديد أو

جلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم مع ذلك غريبة من خلق الحيوانات العجم⁸³، ولعل أن هذا هو التبرير الأصوب، فالفطرة قانون أو نظام دفاع طبيعي داخلي ضد كل ما هو خارجي.

بالنسبة روسو JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778م)، فإن مظاهر السلوك متعلقة بالطبيعة الداخلية للأفراد، أي أنه يرده إلى عمل الأهواء، فـ: "أثبت أن تطورات ارتقاء العقل لدى جميع الأمم كانت تسير بنسبة حاجات الشعوب، سواء أكانت هذه الحاجات مستمدة من الطبيعة أم كانت تفرضها أحوال خاصة، ومن ثم يكون هذا الارتقاء واقعا بنسبة الأهواء التي تدعو إلى توفير تلك الحاجات"⁸⁴، فـ: "أصل التفاوت وتقدمه، وقيام المجتمعات السياسية وتجاوزاتها، وذلك بقدر ما يمكن أن تستتبط هذه الأمور من طبيعوية الإنسان على أضواء العقل وحده"⁸⁵، "فالعودة إلى الإنسان الطبيعي، أو الإنسان كما هو، هو المبدأ الذي يصر (روسو) على الانطلاق منه"⁸⁶، وأن: "فساد الأهواء الإنسانية هو فساد تاريخي واجتماعي"⁸⁷.

يذهب روسو أن الحالة الطبيعية التي سبقت المجتمع المدني، حالة مثالية تسودها البساطة، فالفرد في المرحلة الطبيعية هو: "مخلوق ذو غرائز خيرة، وميول بسيطة، قد أفسدته الحضارة، وحرمته من السعادة"⁸⁸، لكن ينبغي الحذر من الحكم على أن الشرور سببها مخلفات الحضارة، والاكتفاء فقط بحصر الإنسان في حالة طبيعية خيرة مطلقة لا يوجد ما يبررها موضوعيا، بمعنى أن الطبيعة البشرية: "واحدة في حقيقتها، لا تخلو من العقل ولا من العاطفة وإنما المسألة مسألة درجة، فقد يتغلب العقل على العاطفة وقد تطغى العاطفة على العقل في بعض المواقف، ولكن لا ينفي حضور أحدهما وجود الآخر والعبارة في توازن وانسجام الاثنين كأساس متين للأخلاق الفاضلة لدى الإنسان أينما وجد وفي أي عصر كان"⁸⁹، فمن الظاهر أن الفطرة البشرية خيرة، وأن الشر مكتسب، وهذا مطابق لما ذهب إليه ابن خلدون، فأهل البدو لا زالوا على الفطرة الأولى، أي أنهم أقرب إلى الخير والسبب هو أن: "النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر"⁹⁰، بمعنى أنهم: "

أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها"⁹¹ وهم بخلاف أهل الحضرة فهم: "لكثرة ما يعانونه من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر"⁹²، ويستدل ابن خلدون على هذا من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة، هل ترى فيها من جدعاء"⁹³.

إن إعلان هذا الموقف دليل على أن الفطرة أو العقل هو القانون الساري في تفسير حركة العمران، تجدر الإشارة أن فلسفة العصر الحديث شهدت انقساماً حول طبيعة النفس البشرية هل هي خيرة أم شريرة، إذ تختلف آراء كل من جان جاك روسو عن آراء كل من توماس هوبز (HOBBESTHOMAS) (1588-1679م) وسبينوزا (SPINOZABARUSH) (1632-1677م) فيما يتعلق بالحالة الطبيعية التي كانت سابقة عن المجتمع المدني، فمنهم من يرى أنها نموذج للحياة المثالية ومنهم من يرى أنها مخزن الشرور والآثام⁹⁴، غير أنهم يتفقون من حيث أن الإنسان تابع للطبيعة بالمقدار الذي يجعله جزءاً من الطبيعة، أي بالمقدار الذي يجعل جميع الأفراد متساوين بالفطرة في قدراتهم ورغباتهم، ف: "الطبيعة أوجدت الناس كلهم متساوون فيما يتعلق بالقدرات الجسدية والفكرية، رغم أنه يمكن إيجاد إنسان أكثر حيوية على المستوى البدني أو أكثر حيوية على المستوى الفكري من إنسان آخر، إلا أنه عندما ننظر إلى الأشياء في مجموعها، الفرق [بين شخص وشخص آخر] لا يبدو كبيراً"⁹⁵، كما أن: "الإنسان جزء من الطبيعة ككل، حيث الطبيعة الإنسانية يفترض أن تتبع القوانين، فإنه مجبر على أن يطابقها بشكل دقيق"⁹⁶، وفي نفس الوقت تكون: "جميع مجهودات الإنسان، كل رغباته تنتج عن متطلبات طبيعته الخاصة"⁹⁷.

وجه ابن خلدون انتقاداً شديداً للرواية وفي مقدمتهم المسعودي (حوالي 345هـ)، الذين يعملون على نقل الأخبار دون أن يحيطوا بأسبابها الحقيقية، كالزعم أن أهل السودان اختصوا

بلون السواد لدعوة نوح على ابنه حام - وهم منه - فاختصوا به، إن هذا التفسير عند ابن خلدون بعيد عن الواقع، أي يجهل بطبائع الكائنات⁹⁸، كما يبرر ابن خلدون ميول أهل الأقاليم الحارة تجدهم يميلون إلى الرقص والطرب، بخلاف أهل التلول والجبال، لذلك فإن: "خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب. فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتقشيه وطبيعة الحزن بالعكس، وهي انقباضه وتكافئه"⁹⁹، إن تأثير الطبيعة مرتبط بمجموع القوى والاستعدادات، وبالتدرج عرف الإنسان كيف يستخدم الآلات والوسائل المختلفة التي تعينه على التكيف وعلى التغلب على مختلف مصاعب الحياة¹⁰⁰، وعليه فإن النزعة العقلية عند ابن خلدون هي الأساس الذي سيعتمده في تفسير الظواهر الإنسانية، أي هي التي ستضع الإنسان فيما بعد: "ككائن طبيعي خاضع لمنحى بيولوجي ضروري وشمولي"¹⁰¹، فالله سبحانه وتعالى: "خلق الإنسان وركبه على صورة لا تصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء. وهده إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله"¹⁰²، إن النظرية الاجتماعية عند ابن خلدون لها جانبان: "جانب أصولي الذي يدافع عن العقيدة، وجانب العالم المهتم بدراسة الطبيعة لذاتها"¹⁰³، فقد حرص ابن خلدون على التفريق بين الله والطبيعة، والنفس البشرية تميل بالفطرة إلى إدراك حقيقة الموجود المفارق، ف: "ماهيته تعالى تخالف الكل لعينها"¹⁰⁴، لأنها: "لو لم تخالف بذاتها لماتت"¹⁰⁵.

3- الأسس التجريبية للنظرية الاجتماعية عند ابن خلدون:

إن فكرة الأساس التجريبي للنظرية الاجتماعية عند ابن خلدون تتمحور أساساً حول رفض جميع الأحكام المسبقة الذاتية، فالواقعية تقتضي التقيد: "بمجال الوقائع، في مقابل ما يتعلق بما ينبغي أن يكون (المعياري)"¹⁰⁶، أي تأكيد استقلالية الذات عن الموضوع، ونفهم من هذا معنيين هما: أن يوجد الكائن أي العقل خارج المعرفة ثم لا يتغير هذا الكائن بالمعرفة، فالعلاقة هي علاقة بين الذات العارفة والموضوع الذي هو مادة المعرفة، فلا تزيد الذات على

الموضوع بغير ما هو موجود فيه ولا تتأثر به، فلا تتم النزعة الواقعية إلا إذا كانت تحمل على نزعة استقرائية، إن الفكر التجريبي أو الاستقراء عند ابن خلدون يعتمد أساس على نقد كل المعارف الجاهزة، إن ارتفاع درجة البحث حول حقائق الأشياء وماهياتها لم: "يحافظ على وحدة في النزعة الواقعية في التنظيم الصوري لعالم المعرفة"¹⁰⁷، ولأجل ذلك ينبغي البحث عن منطلقات واقعية من خلال شقين أساسيين هما: نقد المعارف السابقة ثم بناء هذه المعرفة على أساس من التجريب، إن المنهج الخلدوني يقطع العلاقة في كثير من الأحيان مع كل ما هو موروث، وهو- أي النقد - الخطوة الأولى لتأسيس علم العمران، من خلال توجيه البحث، من البحث في الكليات إلى البحث في الجزئيات، فهذا هو: "الأساس الذي أقام عليه ابن خلدون علم العمران البشري وبحث في إطارها مسائل علم الاجتماع الإنساني، فهي تحديد للمدى الذي يصلح للبحث في وقائع العمران البشري، وهي ذات الفكرة التي تجعله رائدا للمنهج الوضعي في الدراسات الاجتماعية"¹⁰⁸، ف: "الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو الوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بدّ من التفتن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه"¹⁰⁹، وكذلك: "الإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة، وتقع في مداركنا على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها، وأما التصوّرات، فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها فضلا عن الإحاطة"¹¹⁰

إن النزعة التجريبية هي معرفة القوانين التي بمقتضاها تقع الظواهر، و: "الموضوعي هو الذي يرى الأشياء بكيفية موضوعية، الذي لا ينقاد وراء إثاراته أو عاداته الفردية"¹¹¹، لقد أولى ابن خلدون أهمية بالغة لفكرة القانون، ف: "القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر إلى الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه

برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه¹¹²، ثم: "الأخبار عن الوقائع، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة"¹¹³، ف: "بهذه المبادئ يمكن أن تصبح دراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية خارجة عن نطاق البحث الذاتي إلى آفاق النظرة الموضوعية"¹¹⁴. وعلم العمران هو: "علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع. وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني"¹¹⁵، وعليه يجب اعتبار ثلاثة جوانب أساسية في الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون هي: "جانب منهجي وجانب منطقي وجانب فلسفي"¹¹⁶، كما يجب إقامة جسر منهجي بين التاريخ وعلم الاجتماع، فالظاهرة التاريخية هي ظاهرة اجتماعية، والكذب في الأخبار التاريخية سببه هو الجهل بطبائع العمران، ولذلك يجب اختبارها مثل ما يحصل الاختبار في بقية العلوم، فهذا الفن، أي التاريخ: "الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسأله بالموضوع والمطلب"¹¹⁷ أو كما يقول ابن خلدون، فالظواهر العمرانية لا تشذ عن بقية ظاهرات الكون، إنها محكومة في مختلف نواحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظاهرات الكون¹¹⁸.

لقد أرجع ابن خلدون فساد مناهج الفلاسفة، إلى أنهم رأوا في المنهج العقلي الكفيل بوصولهم إلى الحقيقة، وهذا في رأي ابن خلدون غير الصواب، فالواقع التجريبي هو أساس المعرفة، وأن: "نقطة البداية في معرفة الطبيعة هي اللجوء إلى الواقع والتجربة، وقد سعى إلى تأسيس علم طبيعي قائم على المشاهدة المحسوسة، وامتصل بالتجربة، ولكل ما يشهد له الحس الظاهري"¹¹⁹، بمعنى أن المنهج الذي ينبغي على الباحث استخدامه هو الاستقراء، إذ فشلت الفلسفات التأملية في التعبير عن نزعات الإنسان المحسوسة وغرائزه العاقلة، وبالتالي: "فشلت في تحديد المقومات الحقيقية للوجود الاجتماعي. للنظام الفلسفي مقتضيات لا تجد دوما ما

يوافقها في الواقع المحسوس. ومن هنا الحاجة إلى إعادة البحث في مقومات الوجود الاجتماعي، لكن على أساس منهج جديد¹²⁰.

إن محدودية العقل في احتواء المسائل الغيبية، هو ما حمل ابن خلدون على رفض الفلسفة اليونانية، فكل ما يحدث على مستوى العقل انطباعات تجريبية، و: "الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات ويسمونه بالعلم الإلهي، وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذاتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك بالحس، فننتزع منه الكليات"¹²¹، لقد عمل ابن خلدون على تأسيس نظرية في المعرفة انطلاقاً من الواقع، أي أن: "له نظرية في المعرفة ولكنها نظرية مبنية على الموجودات الواقعية أو المحسوسات في نطاق مشاهدته لا على نسق تصاعدي كما هو الحال عند أفلاطون أو الأفلاطونيين المحدثين. إنها نظرية مأخوذة من الواقع المحسوس"¹²²، ولعل أن هذا الموقف شبيه بما ذهب إليه ابن تيمية (1263-1328م) على أن المعرفة لا تحصل بالحدود والقياس، فمن: "المعلوم أن علوم بني آدم - عامتهم وخاصتهم - حاصلة بدون ذلك. فبطل قولهم (إن المعرفة متوقفة عليها)"¹²³، ويقول أيضاً في بطلان علم ما بعد الطبيعة: "فالحق فيه من المسائل قليل نزر، وغالبه علم بأحكام ذهنية لا حقائق خارجية، وليس على أكثره قياس منطقي"¹²⁴، إن واقعية ابن خلدون هي واقعية علمية، أي: "نظرية جديدة في النظر والعمل جعلت علم الطبيعة وعلم المجتمع يصبحان ممكنين، بفضل تحقيق الشروط الاستمولوجية المؤسسة للمنهج التجريبي، والمنهج التاريخي، من دون منافاة للبعد النظري والبعد العملي من الدين"¹²⁵.

يتأسس علم العمران على معيار انطباق الفكر مع الواقع مثل ما يكون: "المنطق للفلسفة، وأصول الفقه للشريعة"¹²⁶، حتى مسائل الفقه مسائل تجريبية، يظهر من خلال هذه النزعة العميقة التي تختلج هذا الشعور العلمي، النزعة الموضوعية الواقعية المطابقة للفطرة، فهذه الأخيرة تصبح من دون اعتبار إذا كانت لا تؤدي وظيفة استقرائية، وعليه لن يكون كشفاً

باهرا إذا تم اعتبار ابن خلدون من رواد المذهب التجريبي، وبالتالي لا يفيد التردد في القول أن النزعة التي اتصف بها فكره، هي النزعة الاستقرائية التجريبية، إذ ألف تحت هذه النزعة في التاريخ والعمران، وهذا دليل على الوعي بما تؤديه التجربة الحسية، فالتجربة هي أداة المعرفة وفقدانها يعني فقدان المعرفة وبالتالي الجهل بحقائق الأشياء، فما يحص للإنسان من معارف فهو: "ما جعل له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر"¹²⁷.

لا بأس أن نذكر أن المنهج الاستقرائي متعلق بمجمل الاستعدادات أو القوى الكامنة القابلة للتحقق، إن النفس البشرية تميل بالفطرة استخلاص القوانين أو الأحكام الكلية من الأحكام الجزئية، فالصورة النهائية المحددة للاستقراء هي آلية انتقال الفكر من الخاص إلى العام، بمعنى أن يستغرق البحث في عدة أمور خاصة إلى معرفة حقيقية عامة يمكن اختبارها وإثباتها بالتجريب، فالاستقراء هو كل ما تنتج عنه معرفة قابلة للاختبار، بمعنى أن: "ما يصدر عن استقراء: (منهج استقرائي). ما ينجم عن استقراء: (حقيقة استقرائية)"¹²⁸، غير إن الباحث لا يجد مفهوما منظما للاستقراء عند ابن خلدون، إلا ما ظهر في كتابه لباب المحصل في أصول الدين، وبإيجاز حينما يقول: "الاستدلال بالعام على الخاص قياس، في عرف المنطقيين، وبالعكس استقراء"¹²⁹.

غير أن الأثر التطبيقي للمنهج الاستقرائي يبدو واضحا في دراسته للعمران، إن التصور الموضوعي للمنهج الاستقرائي لا يتم غالبا إلا في بيئة علمية متقدمة جدا، فإذا ما قورنت النزعة الاستقرائية عند ابن خلدون بالأفكار الحديثة فإنها ستبدو قليلة ولكنها بالمقارنة مع آراء السابقين فإنها تتضمن تقدما كبيرا¹³⁰، لقد ابتكر ابن خلدون منهجا جديدا يقوم على استقراء الوقائع، فمقدمته هي دراسة ميدانية تجريبية فهو: "في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين: تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه عن المشاهدات ومن بطون التاريخ، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية منطقية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قُصد

إليه من هذا العلم، وهو كشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين¹³¹، يمكن القول أن المنهج الاستقرائي يستند إلى مرجعين أساسيين: "أولهما يرجع إلى أرسطو وهو الانتقال من الجزئي إلى العام بينما الثاني هو تعريف العلماء المجربين، وهو الانتقال من الوقائع إلى القانون"¹³²، فالاستقراء على هذا النحو هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي، وكما هو عند العالم أي الانتقال من الوقائع إلى القانون، إن العلم خارج الكليات لا يمكن أن يكون إلا استقرائياً، أي يظل فرضياً إلى أن تؤيده التجربة، وحتى في تلك الحالة فإن معيار المطابقة في الواقع يبقى من درجة الأحكام المعيارية، ف: "العلم، خارج المقدرات أو المفروضات، لا يمكن أن يكون إلا استقرائياً. وإذا استعمل فيه التحليل، فإنه يضل فرضياً إلى أن تؤيده التجربة أو تدحضه. وحتى في تلك الحالة، فإن المطابقة تبقى من باب درجة الاحتمال"¹³³، إن الحكم على الظاهرة لا يتم إلا في صلب عملية الاختبار، فتعميم الحكم لغير الحالة التي دخلت في استقرائنا لا يمكن أن يستند منطقياً لعملية الاستقراء¹³⁴، وعليه فإن الاستقراء لا يكون إلا ناقصاً، وهو بخلاف المفهوم الذي وضعه أرسطو أي تاماً، بمعنى أن: "الاستقراء والقياس لا يفيدان اليقين"¹³⁵.

إن تجريبية الاستقراء، ليست دليلاً على أن ابن خلدون لم يستخدم العقل، فالافتراض هو شرط أساسي لكل استدلال تجريبي، إن عالم الحوادث الفعلية لا يتم إلا بالفكر، وهذا الأخير لا تحصل فائدته إلا إذا كان قابلاً للتطبيق، فترابط الفكر مع الواقع هو الذي سيؤسس لنظرية معرفية أكثر علمية، فمثلاً لو أن احدهم: "فكر في اتخاذ سقف يكنه، انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقوم عليه الحائط، فهو آخر الفكرة، ثم يبدأ بالعمل بالأساس، ثم بالحائط، ثم بالسقف وهو آخر العمل، وهذا معنى قولهم: (أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل)، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر"¹³⁶، إن الفطرة تقتضي على الفكر الإنساني أن لا يدرك سوى الواقعة المحسوسة وما يربطها من علاقات سببية أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين لا يتحقق إلا بواسطة التجريب، لذلك كانت القضايا التي تختفي وراء الحس لا تقع تحت الملاحظة، فالواقعية هي جملة القوانين المكتسبة فعلاً بالتجربة،

وهي بذلك في غنى عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية، أما المعرفة التي تؤول إلى ذلك فإنما تتم عن تجربة قاصرة ذلك أنها ليست على قانون طبيعي. يقدم ابن خلدون مثالا على هذا وهو ما تعلق بالطب من سكان أهل البادية، فـ: "لبادية من أهل العمران طب بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي"¹³⁷.

إن التجربة العملية، هي التي تقع على مجرى العادة، فالعالم لا يكون فروضا ميتافيزيقية، بل يأخذ بما يتقدم أمامه وتحت دائرة ملاحظاته، إن أي محاولة لتجاوز دائرة الواقع محاولة فاشلة ومطمع يفقد العقل طبيعته، فـ: "بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك مطمع في محال"¹³⁸، وعليه فإن إن علم العمران، لا يتم من خلال ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، بل إنه يكتشف هذه الكليات بواسطة التجربة في سياق التطور والتغير الاجتماعي إذ لا يمكن قطع حركة العمران فهي حركة طبيعية مستمرة، إن هذا الطرح هو ما يطلق عليه أوغيست كونت (COMTE AUGUSTE 1798-1857م) بعلم الاجتماع المتحرك، فتكون وظيفته التعرف على الظواهر ثم اكتشاف القوانين، فتحل الملاحظة محل الوصف والخيال، وعليه فإن الفكر التجريبي لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات لأن ذلك من طبيعة المذاهب الفلسفية، وعليه فإنه: "في كل علم حقيقي، المفاهيم المتعلقة بالمنهج تحديدا هي بالطبيعة، لا تقبل الانفصال أساسا عن تلك التي ترتبط مباشرة بالمذهب نفسه"¹³⁹.

أولى ابن خلدون أهمية كبيرة للملاحظة، فالملاحظة العلمية مرحلة أساسية من مراحل الاختبار في جميع حالاتها الممكنة، ومن ثم وضع القوانين التي تحكم هذه الظواهر، فالظاهرة يجب أن تكون في حدود المُدرك المُشاهد، والمشاهدة هنا هي المشاهدة الحسية، إلا أنه يجب

التمييز بين نوعين من المشاهدة، مشاهدة عامية وهي التي تتأسس على تجارب قاصرة، أما المشاهدة العلمية القائمة على أساس التجارب سواء الحاضرة أو الماضية، أي على الباحث أن: "يجمع في بحثه بين استخدام الحواس والعقل، ففي حدود الوجوه المدرك المشاهد ينبغي أن يكون الحس هو المحرك الأول لكل بحث علمي"¹⁴⁰، إن الحديث عن النزعة الاستقرائية عند ابن خلدون لا تعد محاولة لإسقاط المشروع الخلدوني ووضعه في إطار الفكر الاجتماعي الحديث، لأن ذلك يعد تجميدا لهذا المشروع، بل يجب الانطلاق من الفكر الاجتماعي الخلدوني ذاته¹⁴¹، أي يجب التفريق بين الملاحظة والتوهم، فالدور الجديد للفلسفة هو قطع الصلة مع جميع الأحكام المسبقة الذاتية، ولعل أن جوهر: "الفلسفة الوضعية هي بداية، تختص حقيقة، بموضوع معين، بواسطة هذا الانتقال الضروري والصائب من التخيل إلى الملاحظة، التي تكون الروح العلمية تحديدا المناقضة للروح اللاهوتية أو الميتافيزيقية"¹⁴².

لم يطبق ابن خلدون المنهج التجريبي، وربما كان له ذلك لو توفرت الوسائل التجريبية الممكنة، إذ لا يمكن فهم الآلية التي تقع بها الظواهر الاجتماعية إلا من خلال فهم الطبيعة البشرية، فالوعي بالقوانين التي تحكم المجتمع هو الأساس الذي يسبق أي تبرير، ولعل أن: "ابن خلدون يهدف إلى الكشف عن القوانين التي يمكن استخدامها في تفسير الماضي والتنبؤ بالمستقبل، وهذه الطريقة المقارنة بين مختلف الظواهر الاجتماعية، هي الطريقة المثلى التي يعترف بها علماء الاجتماع في الوقت الحاضر في ميدان البحث الاجتماعي"¹⁴³، إن الاستقراء عند ابن خلدون متعلق أيضا بدراسة الأخبار التاريخية، وهو يضع لوائحها في ذلك، كالتجرد من الأهواء ومدى مطابقة الأخبار للواقع وكذلك الوقوف على شخصية الراوي بالتعديل والتجريح والنظر في مدى معرفته لقواعد السياسة، وهي شروط ينبغي على المؤرخ الالتزام بها¹⁴⁴، ومتعلق أيضا بدراسة العمران، بمعنى تفسير الظواهر الاجتماعية بظواهر اجتماعية، إن الاجتماع الإنساني ضروري أي غريزة في البشر، ولو كان عرضيا: "لم يكمل وجودهم وما أرادته الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا

العلم¹⁴⁵ فإذا ما تم هذا الاجتماع: "فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"¹⁴⁶، لكن لا يمكن التعامل مع الظواهر الاجتماعية مثل ظواهر الأشياء، أي أنها قد تفلت من الاستقراء، وعليه فإن كلمة: "عمران تؤدي في بعض الظروف معنى أحسن من علم الاجتماع"¹⁴⁷.

خاتمة: من خلال هذا البحث نصل إلى جملة من النتائج وهي:

إن الأساس الذي ينطلق منه ابن خلدون في دراسته لظواهر الاجتماع الإنساني، متعلق بمفهوم الطبيعة البشرية، أي بمجمل الاستعدادات الجسمية والعقلية، كما لا يجب التعامل مع المنهج الخلدوني ضمن الأطر الفكرية الاجتماعية التقليدية، ثم إن التبرير الذي يضعه ابن خلدون مقياساً في دراسة الظواهر الاجتماعية يستهدف فهم النفس البشرية التي تميل بالأساس إلى التغيير، ثم إذا كان المنهج الخلدوني يشتمل على خصائص البحث الاجتماعي الواقعي الموضوعي، فإنه يتجاوز كل مراحل التأمل الفوقي، كما أنه يمنع نفسه الإغراق في التجريد الصوري أو أن يقع في قطب المجادلات الكلامية، كما أنه جدير بأن يعتلي مصف الدراسات الاجتماعية والإنسانية، وعليه فإنه لا يمكن اعتبار المنهج والطريقة الخلدونية في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية منهاجاً وضعياً صرفاً، إن الفكر الاجتماعي الخلدوني لا يضيق في التجريب ولا في التجريد بل يتخذ منهاجاً في دراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية.

قائمة المراجع:

1. محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، ط1، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، 1999، ص11.
2. نفس المرجع، ص14.
3. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة/كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص68.
4. نفس المرجع، ص319.
5. جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة/إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، 1993، ص18.
6. نفس المرجع، ص17.
7. جورج سارتون، تاريخ العلم - العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ك1، ترجمة/ليف من العلماء، ك1، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1963 ص273.
8. نفس المصدر، ص297.
9. السيد محمد العقيل بن علي المهدي، الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى، ط1، دار الحديث، مصر، 1997، ص18.
10. أفلاطون، الجمهورية، تقديم: جيلالي اليابس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2007، ص69.
11. أرسطو طاليس، السياسيات، ترجمة/الأب اوغسطين بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، لبنان، 1957، ص9.
12. نفس المصدر، ص09.

13. أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996، ص394.
14. محمود يعقوبي، ابن تيمية و المنطق الأرسطي- الأصول التجريبية لنقد المنطق المشائي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1987، ص130.
15. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق/محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003، ص96.
16. عبد القادر بليمان، الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص45.
17. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ترجمة/ محمد عمارة، ط3، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1999، ص23.
18. أبو نصر الفارابي، المدينة الفاضلة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2007، ص118.
19. محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص131.
20. عمر فروخ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، ط1، دارالطليعة، بيروت، 1986، ص83.
21. أحمد عبد الحليم عطية، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، 1991، ص91.
22. محمد عابد الجابري، نحن والتراث - قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص152.
23. إخوان الصفا وخلان الوفاء، رسائل إخوان الصفاء، ج1، موفم للنشر، الجزائر، 1992، ص370.

24. نفس المصدر، ص370.
25. نفسه، ص371.
26. أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، عالم المعرفة، الكويت، 1988، ص67.
27. طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى - مشروع جديد للفكر العربي منذ بداياته حتى الفترة المعاصرة، ج2، ط1، دار دمشق، سوريا، 1982، ص13.
28. HENRY CORBIN, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE, EDITION GALLIMARD, PARIS, 1986, P387.
29. Ibid, P388.
30. عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979، ص03.
31. روني إيلي إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص19.
32. عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ص04.
33. نفس المصدر، ص07.
34. BARON CARA DE VAUX, LES PENSEURS DE L'ISLAM-LES SOUVERAIN L'HITOIRE ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUE, TOME PREMIER, LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUJL GEUTHNER, PARIS, 1984, p280.
35. رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافيا والفلسفة، ص199.
36. روني إيلي إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، ص19.
37. نفس المرجع، ص20.

38. رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافيا والفلسفة ، ص202.

39. ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1968، ص61.

40. BARON CARA DE VAUX, LES PENSEURS DE L'ISLAM-LES SOUVERAIN L'ISTOIRE ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUE, IBID. P293.

41. GASTON BOUTHOU, IBN - KHALDOUN SA PHIELOSOPHIE SOCIALE, LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER, PARIS, 1930, p19, 20.

42. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، ط1، الاعتماد، مصر، 1925، ص05.

43. عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص21.

44. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2007، ص19.

45. علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1983، ص103.

46. حميد موراني، تاريخ العلوم عند العرب، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1989، ص196.

47. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1996، ص12.

48. عبد الله بن الحسن العبادي، الفكر الاجتماعي وتطوره عند العرب، ط1، دار اللواء، السعودية، 1992، ص300.

49. نفس المرجع، ص300.
50. نفسه، ص300.
51. عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1996، ص38.
52. عبد العزيز السيد، معجم اللغة العربية- معجم علم النفس والتربية، ج1، المطابع الأميرية، مصر، 1984، ص15.
53. نفس المرجع، ص03.
54. نفسه، ص30.
55. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص127.
56. نوربيرسيلامي، المعجم الموسوعي في علم النفس، ترجمة: وجيه أسعد، ج4، ط1، وزارة الثقافة، سوريا، 2001، ص1916.
57. أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة، ترجمة: أحمد خليل، مج1، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص680.
58. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادى، ج1، ط1، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص67.
59. نفس المصدر، ص68.
60. نفسه، ص69.
61. ABDESSELAM CHADDADI, IBN KHALDUN PEUPLES ET NATIONS DU MONDE-EXTRAITS DES'IBAR, TOME PREMIER, EDITION SINDBAD, PARIS, 1986, P42.
62. Ibid. p42.

63. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص150.
64. القرآن الكريم، سورة الروم، الآية رقم30.
65. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ط3، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، 2002، ص438.
66. الجرجاني، التعريفات، ط1، المطبعة الخيرية، مصر، 1889، ص72.
67. عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2000، ص597.
68. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص69.
69. نفس المصدر، 67.
70. ABDESSELAM CHADDADI, IBN KHALDUN PEUPLES ET NATIONS DU MONDE-EXTRAITS DES'IBAR, TOME PREMIER, P41.
71. أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنية والنقدية، مج2، ص861.
72. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص53.
73. عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1987، ص77.
74. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص80.
75. نفس المصدر، ص242.
76. أرسطو طاليس، السياسيات، ، ص9.
77. نفس المصدر، ص9.
78. نفسه، ص08.
79. نفسه، ص05.

80. محمود الزوادي، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية - أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008، ص103.
81. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص67.
82. نفس المصدر، ص133.
83. نفسه، ص133.
84. جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة:بولس غانم، موفم للنشر، الجزائر، 2007، ص52.
85. نفس المصدر، ص136.
86. عبد القادر بليمان، الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص77.
87. نفس المرجع، ص81.
88. عمر عودة الخطيب، المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية، ط5، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص111.
89. مسعود طيبي، الأخلاق بين العاطفة والعقل عند جون جاك روسو (1712-1778م)، حوليات جامعة الجزائر، العدد20، ج2، دار هومة، الجزائر، 2011، ص426.
90. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص197.
91. نفس المصدر، ص198.
92. نفسه، ص197.
93. البخاري، صحيح البخاري، مج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص337.
94. عمر عودة الخطيب، المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية، ص112.

95. THOMAS HOBBS, LE VIATHAN OU LA MATIERE-LA FORME ET LA PUISSANCE D'UN ETAT ECCLESIASTIQUE ET CIVILE, TRADUIRE PAR R . ANTHONY, TOME PREMIER- DE L'HOMME, 05 EDITION, LIBRAIRES EDITEURS, PARIS, 1921, P199.

96. SPINOZA, OEUVRES DE SPINOZA-ETHIQUE REFORME DE L'ENTENDEMENT CORRESPONDANCE, TRADUITES EN FRANÇAIS PAR EMILLE SAISSET, SECONDE SERIE, LIBRAIRE EDITEUR, PARIS, 1842, p229.

97. Ibid, p228.

98. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص134.

99. نفس المصدر، ص138.

100. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1972، ص84 .

101. سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998، ص134.

102. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص67.

103. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1997، ص54.

104. عبد الرحمان ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1995، ص143.

105. نفس المصدر، ص143.

106. إبراهيم مدكور، معجم اللغة العربية-المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983، ص210.
107. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون - تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ط4، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1981، ص69.
108. محمود سعيد الكردي، ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي، ط1، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، 1984، ص55.
109. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج3، ص339.
110. نفس المصدر، ص24.
111. أندريه لالاند، معجم المصطلحات التقنية والفلسفية، مج2، ص892.
112. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص56.
113. نفس المصدر، ص55.
114. محمود سعيد الكردي، ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي، ص90.
115. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص56.
116. ناصيف النصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون - تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ص124.
117. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص57.
118. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، 1981، ص56.
119. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص49.
120. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون - تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ص200.

121. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج3، ص182.
122. الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص19.
123. ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، 1951، ص185.
124. نفس المرجع، ص167.
125. أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996، ص393.
126. محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص364.
127. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص384.
128. أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنية والنقدية، مج2، ص665.
129. عبد الرحمان ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص82.
130. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون - تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ص102.
131. علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، دار عالم الكتب للطبع والنشر، القاهرة، مصر، 1973، ص204.
132. روبرت بلانشي، الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة: محمود يعقوبي، دار الكتاب، الجزائر، 2009، ص08.
133. أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، ص267.

134. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء - دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية ولإيمان بالله، ط5، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1986، ص20.

135. عبد الرحمان ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص186.

136. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص339.

137. نفس المصدر، ج3، ص101.

138. ¹نفسه، ص26.

139. AUGUSTE COMTE, COURS DE PHILOSOPHIE POSITIVE, TOME QUATRIÈME, 5 Édition, BACHELIER IMPRIMEUR LIBRAIRE, PARIS, 1893, P234.

140. محمود السعيد الكردي، ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي، ص142.

141. محمد عابد الجابري، نحن و التراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص387.

142. AUGUSTE COMTE, COURS DE PHILOSOPHIE POSITIVE, P234.

143. الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص72.

144. عبد القادر عارابي، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية - قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008، ص49 إلى 52.

145. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص68، 69.

146. نفس المصدر، ص69.

147. الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ص74.