Intihaa Journal
ISSN :2992-1546المجلد (01) العدد(02)(2024): رقم صفحة البداية21– رقم نهاية الصفحة 39

ابن خلدون؛ المصطلح والعمران
Ibn Khaldun: Terminology and Civilization

أ.د. بلقاسم مالكية
malkia.belkacem@ens-ouargla.dz
مخبر الوسائط التعليمية- المدرسة العليا للأساتذة بورقلة
المدرسة العليا للأساتذة بورقلة

تاريخ الاستلام:2024/10/23 تاريخ القبول:2024/12/30 تاريخ النشر:2024/12/07

ملخص:

يعالج المقال العلاقات القائمة بين المصطلح والعمران عند "ابن خلدون"، فالعمران نسق عام يشمل النشاطات الإنسانية كلّها؛ من العلاقة بالمحيط الطبيعي إلى الإبداع الأدبي، مرورا بالدولة والاقتصاد والتعليم والعلم، وفي إطار هذا النسق قامت علاقات متعدّدة بين المصطلح والعمران عبر وسائط هي: العلم واللغة والمعرفة، فكان المصطلح حاضرا في بناء المعرفة وضبط العلوم وتحويل اللغة من المجال العام المشترك إلى المجال الخاص بفئة معيّنة داخل المجتمع مثل المتصوّفة.

الكلمات المفتاحية: العمران، المصطلح، اللغة، العلم، التصوّف.

Abstract

The article addresses the relationships between terminology and civilization in the thought of Ibn Khaldun. Civilization, as he defines it is a comprehensive framework encompassing all human activities—from the relationship with the natural environment to literary creativity, including the state, economy, education, and science. Within this framework, various relationships emerged between terminology and civilization through intermediaries such as science, language, and knowledge. Terminology played a pivotal role in constructing knowledge, regulating sciences, and transforming language from a shared public domain to a specialized domain within certain groups in society, such as the Sufis.

Keywords: Civilization, Terminology, Language, Science, Sufism

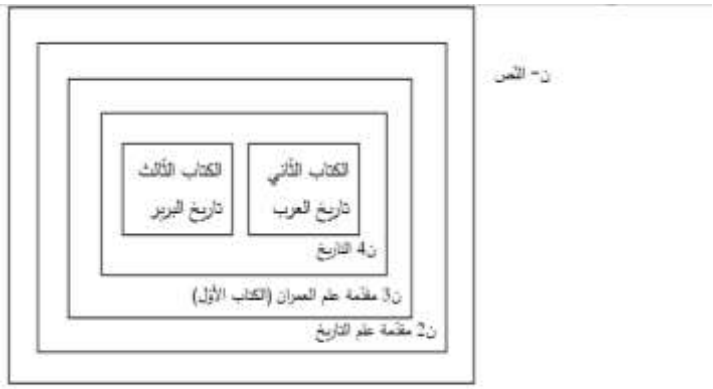
1. مقدمة

شغل "ابن خلدون" العَالَم وأشغله، فراح يبحث في تراثه، ويُقلِّب كلّ عناصره، فتكوَّن من جرّاء ذلك تراث واسع من الدّراسات في مناهجه، ووجهات نظره، وبموضوعاته ولغات تعبيره، ممّا يجعل الإحاطة بكلّ ما كُتِب عن ابن خلدون أمرًا ليس بالسّهل على مؤسّسات جماعيّة تتفرّغ لهذه العملية، فكيف بالأمر لباحث واحد. ولعلّ في هذه الكثرة والتّنوّع ما يثبّط عزيمة كلّ مُقبل على دراسة ابن خلدون دراسة جادّة، تُحاول الاجتهاد لإيجاد منفذ إلى عالَم "ابن خلدون" لم يسبق الدّخول منه إليه، والكشف عن جوانب جديدة لم يسبق إليها السّابقون. إنّ تراث "ابن خلدون" لم يتغيّر؛ حيث لم تُكتشَف نصوص جديدة له، لكن عالم القراءة والتّأويل في تطوّر مستمرّ، ممّا يمكّن من إعادة بناء التّصوّر الخلدوني، والبحث فيه وتأويله، وإعادة صياغة مكوناته. وهذا ما سنحاول الاجتهاد في إنجازه، في هذه المحاولة المتواضعة.

2. المقاربة الخلدونية

تنطلق مقاربتنا الخلدونية من كون "ابن خلدون" وعصره وفكره هي عناصر نصية؛ ذلك أنه وعصره –بخاصّة- لم يعد لهما وجود إلّا داخل نصوص كتبها "ابن خلدون"، أو معاصروه، أو من جاء بعدهم، لذلك تجدنا نبحث عن هذه

الرؤية داخل سلسلة من النّصوص المتداخلة فيما بينها، والتي يمكننا تمثيلها وفق الشّكل الآتي:



إنّ هذا الشّكل يحاول أن يعكس لنا بصورة مرئية بنية الرّؤية الخلدونيّة في هيكلها العامّ، الذي يؤطّر كلّ الجزئيات الأخرى التي ستكشف عنها التّحاليل اللّاحقة.

1.2. ولعلّ أوّل الخطوات في مقاربة الرّؤية الخلدونيّة هي ربطها بالظّروف العامّة التي عاشها "ابن خلدون"، بصفته فردا من جهة، وعنصرا من عناصر عصر بكامله. ومن البديهيات الكبرى التي لم يعد هناك خلاف حولها هي: أنّ "ابن خلدون" نتاج التّحوّلات التي عرفها عصره في كلّ المجالات. فهو كان مشاركًا في أحداث عصره، ومعارف عصره مشاركة عميقة وشاملة.[1] وقد استمدّ آراءه من المشاركة المعرفيّة والعلميّة، ومن ثقافته التي تكوّنت ضمن تيارات عصره التي هي خلاصة لرحلة طويلة عرفها المجتمع العربيّ الإسلاميّ في المشرق والمغرب.[2] فهو من هنا «لم يكن بدعًا في القرون الوسطى».[3] ولذا فإنّ الكثير من الباحثين الذين عزلوا "ابن خلدون" عن السّياق العامّ الذي عاش فيه، وعن التّصوّر الطّبيعيّ في مجالات البحث والفكر وقعوا في أخطاء كثيرة.[4] ومن هنا نجد أنفسنا أمام سؤال كبير هو: أين تكمن عبقريّة ابن خلدون؟ إنّ إبداع "ابن خلدون" يكمن في كونه قد جعل من ذاته محورًا للعالم والمعرفة، فأعاد كتابه الفكر والتّاريخ من وجهة نظر خاصّة،

ومن تجربة خاصّة، إنّه لم يكن في يوم من الأيام مشروع مؤرّخ، فهو من هنا يكتب التّاريخ من وجهة نظر هاوٍ –على حدّ تعبير" إدوارد سعيد"- ممّا جعله يتحرّر من ذهنيّة القطيع التي وقع فيها الكثير من المؤرّخين المحترفين الّذين شغلهم الحفاظ على تقاليد الكتابة التّاريخيّة عن إبداع هذه الكتابة، إنّ تتبّعهم للعناصر الصّغيرة والجزئيّة، والعمل على حشدها يجعل هؤلاء المؤرّخين لا يملكون الرّؤية الكاملة الشّاملة التي ترى التّاريخ في حركيته العامّة، وهذا ما لم يقع فيه "ابن خلدون"، حيث أنّه حين أخذ في التّفكير في التّاريخ كان في عزلة شاملة، بعيدًا عن كلّ المراجع والدّراسات ممّا جعله يدخل في خُلوة وانفصال عن العالم الخارجيّ، وشرع في رحلة داخليّة استجمع فيها ذاته وتجربته، وإعادة صياغة كلّ هذه العناصر في عمل مبتكر هو أقرب إلى التّجربة الصّوفيّة الإشراقيّة التي تتجاوز العقل والجسد، وتطلّ من الأعلى على آفاق بعيدة.[5] إنّ كتاب (العِبر) جاء بعد لحظة انكسار مرّ بها "ابن خلدون"، هذا الانكسار الذي جعله يرى العالم من حوله ينهار، ويرى الفشل يعمّ الجميع، فلم يجد إلّا هذا الهروب والاختلاء في لحظة صوفيّة هي إظهار لأقصى درجات الضّعف البشري، هذا الضعف الذي كان دافعًا للبحث عن القوّة من خلال إعادة بناء الذّات والعالم والمزج بينهما. وهكذا تمكّن "ابن خلدون" من مزج الذّات والموضوع، وهنا تكمن نقيصته الكبرى نرى هذه الذّات تنفلت من عُقالها لتغطي على كلّ الجهود السّابقة له، لتظهر الذّات وهي متألّقة في محاولة لتعويض كلّ الانكسارات التي مرّت لها.[6] إنّ كتاب (العِبَر) هو في الأصل سيرة ذاتيّة كبيرة، لتشمل العالم بكامله، كُتِبت بلغات ثلاث هي: لغة المفكّر في الكتاب الأوّل، ولغة المؤرّخ في الكتابين الثّاني والثّالث، ولغة الأديب في الجزء الخاصّ بالتّعريف بـ"ابن خلدون" ورحلته شرقًا وغربًا، فجاءت طرازًا فريدًا من نوعه، لكن مع كلّ هذا البريق تبقى هشاشتها –لمن يُحسن النّظر- بارزة في هشاشة الكائن الفرد والعالم في عصر مؤلّفه، عصر أفول الحضارة الإسلاميّة، إن كتاب العِبَر مرثيّة ابن خلدون لذاته ولأمته، ولحظة لجوء إلى رحاب الله لطلب العون بعد أن اكتشفت الذّات ضعفها الرّهيب وهشاشة وجودها، إنّنا هنا أمام شعار عامّ لعصر ابن خلدون هو الشّعار الذي حملته مملكة غرناطة "لا غالب إلّا الله".[7] لقد عاش" ابن خلدون" فلسفته وفلسف حياته.[8] فكان صوتًا متفرّدًا ليس في نغمته، ولكن في طريقة أداء هذه النّغمة.

2.2. إنّ التّحليل السّابق ينظر إلى الرّؤية الخلدونيّة/النّص الخلدونيّ على أنّها كائن متحرّك وليس جامدًا، إذا أنّ هناك محاورة كبرى بين عناصر الرّؤية/النّص يمكننا تمثيلها في الشّكل الآتي:

إنّ العصر في تفاعله مع الذّات يطرحان السّؤال، والذّات لا تجد الجواب إلّا من خلال تأمّل الحوادث التّاريخيّة، هذا التّأمّل الذي من خلال علم التّاريخ، الذي يقوم أساسًا على معرفة العمران البشريّ.

3.2. فإذا أردنا النّظر في منهجيّة "ابن خلدون" في بناء رؤيته/نصّه في خطوطها العامّة، وجدناه تبنّى هذه الرّؤية/النّص على عناصر أساسيّة، يأتي على رأسها إيمانه القوي بأنّ هذا العالم الذي نعيش فيه بكلّ عناصره ليس تكديسًا أو فوضى، بل هو نظام محكم ومتماسك يخضع لعلاقات دقيقة.[9] وإنّنا في تعاملنا معه نحتاج إلى الجمع بين التّنظير والتّطبيق، وهما عنصران يكمّل أحدهما الآخر، ويعمل على توضيحه وتعميقه.[10] ومن أجل ذلك اعتمد "ابن خلدون" منهجًا تجريبيًّا قائمًا «على تفحّص الوقائع والأحداث بوصفها تجارب من صنع الزّمان والمكان، وتمرّ بالإنسان فتكون له إزاءها ردود أفعال في شكل أحداث إذا ما تكرّرت متضمناتها، إن لم يكن أشكالها أيضا، أمكن استقراء قواعد اجتماعيّة عامّة تنطبق على المعاشرة البشريّة سواء في الجماعة البدويّة في مختلف أنماطها، أو في المجتمع الحضريّ في شتّى صوّره»[11]. وهذا ما جعل "ابن خلدون" يهتم في

دراسته بحركية التّاريخ كما وقع، ولم يعمل على وضع كتاب في السّياسة المدنيّة، أو ما يُعرف بالآداب السّلطانيّة؛ ذلك أنّ هذا النّوع من الكتب هي مجرّد قواعد مثاليّة تكون في شكل نصائح وحكم مكدّسة لا تهتمّ بما وقع في العيان، إنّما هي تحاول أن تبني عالَمًا مثاليًّا منشودًا أكثر منه عالَمًا واقعيًّا معيشًا.[12] فلم «يكن موضوع تأمّل "ابن خلدون" محرّكات العمل السّياسي وآليته وحسب، وإنّما كان محرّكات الدّول ومصيرها ككلّ أي أنّ موضوع تأمّله كان حركة التّاريخ...كان الوعي بالذّات فاقدًا القدرة على مواجهة المستقبل والتّخطيط له، كما كان لا يتطلّع إلى المثال ولذا انكفأ على الماضي، وتحوّل إلى وعي بالتّاريخ»[13] كما أنّ "ابن خلدون" عمل على«انتزاع التّاريخ من مجال العلوم الدّينيّة وإرجاع التّاريخ إلى قوانين التّاريخ وباختصار إلغاء الانفصام بين التّاريخ والخطاب التّاريخي».[14]

4.2. وقد قام هذا المنهج على خلفيّة فلسفيّة مكوّنة من مجموعة من المبادئ العامّة، ويأتي على رأس هذه المبادئ العامّة العقل، الذي يعطيه "ابن خلدون" المكانة المرموقة داخل البناء العامّ لنظريته حيث أنّ هذا العقل يملك القدرة «على تمثيل الحقيقة».[15] والعمل على استيعاب الكون وفهمه والكشف عن كلّ أسراره.[16] وهذا العقل يتميّز بقدرته الكبيرة على التّطوّر والتّوسّع؛ ذلك أنّه «في تفتّح مستمرّ ولكن لا يبلغ أوج نشاطه إلّا في المجتمع المتحضّر وذلك لتوفّر الوسائل الضّروريّة وانفتاح المجال للعمل والتّمرين عليه فتزداد قدرة العقل على العمل وعلى الإنتاج والابتكار، وكذلك فكلّما كثُرت العلوم والصّنائع ازداد الفرد البشريّ معرفة وعلمًا».[17] لكن مع ذلك كلّه فإنّ للعقل حدود لا يستطيع تجاوزها، وهذا الأمر ينسجم مع الطّبيعة البشريّة العامّة، والتي أساسها النقص، وليس الكمال؛ ولذا فإنّ العقل على أهمّيته وقدراته «يظلّ ليس هو الأساس الوحيد لكلّ اعتقاداتنا وتصرّفاتنا، إنّ حواسّنا وقدرات أخرى تكمن فينا تنزع هي أيضا إلى قيادتنا، فالبصيرة والحدس هما أيضا ينيران السّبيل بقدر ما ينيره العقل، ثمّ إنّ العقل لم يمنحه الله الإنسان في دفعة واحدة، كأي عضو، ولا يوجد دائمًا في مستوى قارّ، رغم امتداده وعظمة قيمته العلميّة، إنّه يتغيّر نموًّا وتقهقرًا، ويظلّ نموّه غير كامل».[18] وهذا الأمر ينتج عنه أنّ كلّ المعارف الإنسانيّة تصير معارف نسبيّة، وأنّ عمل الإنسان يخضع لرؤيته إلى ذاته وإلى الكون.[19] وأمّا قصور الإنسان الطّبيعيّ فإنّ "ابن خلدون" يرى في الوجود الإلهي عنصر دعم لهذا الإنسان، حيث أنّ الإنسان يستمدّ من هذا البُعد الإلهي قوّته لمواجهة العالم، واستكمال نقصه.[20] إنّ "ابن خلدون" على الرغم من

إعطائه الأهمّية الكبرى للعقل، يرفض الأفكار التي لا يكون لها امتداد تطبيقي في الواقع؛ لأنّها في نظره ستعيق الإنسان على إدراك الواقع من خلال ما تلقيه على بصر الإنسان وبصيرته من حُجُب تمنع عنه الرّؤية الصّحيحة.[21] كم أنّ "ابن خلدون" يرفض التّأمّل المُجرّد الخالص المنقطع عن الواقع؛ لكون الإنسان عاجز عن الانفصال عن عالمه وعن الأشياء التي يحي وسطها، ويدخل معها في علاقات تفاعلية في كلّ لحظة من حياته، ومن ثمّة فإنّ لهذه الأشياء الواقعية وقعها وتأثيرها في الإنسان هذا التّأثير الذي يجب الاعتراف به، وعدم إنكاره، وبخاصّة أنّ هذا التّأثير ينعكس على حدود العقل الذي يصبح من هنا نسبيّ ومضبوط بحدود الواقع الذي يتفاعل معه.[22] وهذا يؤدّي بابن خلدون إلى اعتبار الْكلّيات التي تطول أو تتجرّد من الأشياء الواقعيّة وترتفع عنها نحو عالَم المُثُل المجرّدة في آخر المطاف ليست إلّا مجرّد منتوجات يكوّنها ذهن الإنسان، وأنّها لا توجد وجودًا حقيقيًّا خارج هذا الذّهن الذي يولّدها ويُعطيها وجودها المجرّد.[23] كما يؤمن أنّ ابن خلدون بوحدة المادّة التي يتكوّن منها الكون، إنّها نفسها في أبسط الكائنات وفي أكثرها تعقيدًا.[24] وأنّ هذه المادّة التي تشكّل عناصر الكون توجد في تراتيبية عامّة، تنتظم كلّ العناصر الكونيّة داخل نظام محكم.[25] هذا النّظام الذي يخضع لقوانين عامّة، تحكم الطّبيعة والمجتمع وفق نظرة موضوعيّة.[26] تسير وفق مبدإ الحتميّة الذي تخضع له الطّبيعة والمجتمع، هذا الأخير الذي هو نتاج الحتميّة التّاريخيّة.[27]

5.2. وداخل هذه الرّؤية العامّة يتموضع مفهوم العمران البشريّ، الذي ستتجلّى ملامحه العامّة من خلال تحليل نصّين لـ"ابن خلدون":

النّص الأوّل: «لمّا كان الإنسان متميّزًا عن سائر الحيوانات بخواصّ اختصّ بها، فمنها العلوم والصّنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميّز به عن الحيوانات ومشرف بوصف عن المخلوقات، ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسّلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك، من بين الحيوانات كلّها إلّا ما يقال عن النّحل والجراد، وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية، ومنها السّعي في المعاش والاعتماد في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه، وهداه إلى التماسه وطلبه، قال تعالى:﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلقهُ ثُمَّ هَدَى﴾ ومنها العمران وهو التّساكن والتّنازل في مصر أو حلّة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لِمَا في جماعهم من التّعاون على المعاش كما سنبيّنه، ومن هذا العمران ما يكون بدويًّا، وهو الذي يكون في الضّواحي

ومنه ما يكون حضريًّا، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها التّحصّن بجدرانها، وله في كلّ هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضًا ذاتيًّا له».[28]

النّصّ الثّاني:« اعلم أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلتهم في المعاش؛ فإنّ اجتماعهم إنّما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بها هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجيّ والكماليّ منهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزّراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنّحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضّرورة، ولا بدّ إلى البدو لأنّه مُتَّسع لما لا يتّسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرًا ضروريًّا لهم؛ وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكنّ والدّفاءة إمّا هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عمّا وراء ذلك، ثمّ إذا اتّسعت أحوال هؤلاء المنتجين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرّفه ودعاهم ذلك إلى السّكون والدّعة، وتفانوا في الزّائد على الضّرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتّأنّق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتّحضر، ثمّ تزيد أحوال الرّفه والدّعة فتجيء عوائد التّرف البالغة مبالغها في التّأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة وأنواعها من الحرير والانتهاء في المصانع في الخروج من القوّة إلى الفعل إلى غاياتها فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه ويُغالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر، ومنهم من ينتحل التّجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأنّ أحوالهم زائدة على الضّروريّ ومعاشهم على نسبته وحدهم، فقد تبيّن أنّ أجيال البدو والحضر طبيعيّة لا بدّ منهما كما قلناه».[29]

إنّ هذين النّصين يعكسان إلى حدٍّ كبيرٍ صورة العمران كما عالجها "ابن خلدون" في الكتاب الأوّل من تاريخيه، وهذه الصّورة يمكننا إدراجها في مجموعة من الملامح العامّة، ويأتي على رأس هذه الملامح اعتبار المجتمع الإنسانيّ ظاهرة طبيعيّة.[30] وهذا ما يجعلها قابلة للبحث والدّراسة ويعطيها بُعدًا موضوعيًّا.[31] هذا البُعد الموضوعيّ يُساعد على فهم العمران البشريّ، والكشف عن الجوانب العديدة التي تشكِّل وجوده وتحيط به. والعمران البشريّ يعمّ كلّ المجتمعات ولا يختصّ دون البعض الآخر.[32] وهو في نظر "ابن خلدون" يحوي عناصر كثيرة «من الصّوتيّات ليصل إلى أوسع ما يمكن أن يؤلّفه الإنسان في

التّراكيب الفكريّة والقوليّة والفعليّة في حياته الاجتماعيّة ولهذا نجده يؤكّد أنّ علم الاجتماع يحتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوعة».[33] ولعلّ أبرز ما لاحظه ابن خلدون عن العمران البشريّ هو خضوعه لظاهرة التّطوّر، هذه الظّاهرة التي تُحيط بالكون كلّه ولا تستثني أي عنصر من عناصر.[34] وهذا التّطوّر لا يقع في الكون أو المجتمع عشوائيًّا. وإنّما هو يخضع في وقوعه وتغيّره لقوانين عامّة وشاملة ومستمرّة لا يمكن الفِكاك منها.[35] وهذا التّطوّر في مستواه العمرانيّ يصيب كلّ المجتمعات البشريّة.[36] وهو في نظر ابن خلدون ينقسم إلى نوعين: عمران بدويّ وعمران حضريّ، والعمران البدويّ أسبق وفي هذا يقول ابن خلدون:« قد ذكرنا إنّ البدو هم المقتصرين على الضّروريّ في أحوالهم العاجزين عمّا فوقه، وأنّ الحضر المعتلون بحاجات التّرف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، ولا شكّ أنّ الضّروريّ أقدم من الحاجيّ والكماليّ وسابق عليه، لأنّ الضّروري أصل والكماليّ فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأنّ مطالب الإنسان للضّروريّ، ولا ينتهي إلى الكمال والتّرف إلّا إذا كان الضّروريّ حاصلًا، فخشونة البداوة قبل رقّة الحضارة، ولهذا نجد التّمدّن غاية للبدويّ يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها،...والحضريّ لا يتشوّق إلى أحوال البادية إلّا لضرورة تدعوه إليها، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته».[37] وهما يتكوّنان من عناصر عديدة اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة.[38] وهذه العناصر تمتاز بصفتين هما: التّداخل أي أنّ العناصر السّابقة لا توجد منفصلة داخل المجتمع، بل هي متفاعلة فيما بينهما.[39] ثمّ إنّ هذه العناصر لا تتواجد كلّها دفعة واحدة، بل هي تظهر في المجتمع على قدر الحاجة إليها «إنّ متطلّبات التّجمّع البشريّ تقضي بزوغ ظواهر جديدة فالظّاهرة الاقتصاديّة بدأت مع الإنسان الأوّل وكذلك الصّنائع أو الأعمال وأنّ التّطوّر المجتمعيّ تشعّب بما للكلمة من معنى، الأمر الذي يؤدّي إلى ظهور ظواهر جديدة كالسّياسة وغيرها من الظّواهر التي هي نتيجة منطقيّة لذلك التّطوّر، وهكذا ينشأ التّعليم في المجتمع كنتيجة حتميّة لرغبة العقل الإنسانيّ والمعرفة والانكباب في البحث لإيجاد الوسائل الموصلة إلى الحصول على تلك المعرفة وإتقانها».[40] ولا يفوتنا هو التّذكير بأهمّية العامل السّياسيّ.[41] ممثّلًا في عنصرين أساسيّين هما: العصبيّة والدّولة، فأمّا العصبيّة فهي المحرّك الرئيس للمجتمع في انتقاله من البداوة إلى الحضارة.[42] وأمّا الدّولة فهي التي تنظّم العمران الحضريّ وتحدّد نموذجه ذلك «إنّ مقوّمات العمران وتوجهاته تهيأ بصورة مباشرة باتجاه ناتجه النّهائي، أي الدّولة».[43] لكن هذا العامل السّياسيّ لا يُنقِص من أهمّية وجود عامل مهم آخر ينتشر ضمن العناصر العمرانيّة كلّها ويدخل في تشكيلها

ألَا وهو العامل الفكريّ، حيث «أنّ الأساس الذي تقوم عليه الظّاهرة الثّقافيّة هو بحسب ابن خلدون وظيفة الفكر في الحياة الاجتماعيّة وبصورة خاصّة الرّوية والتّوقع...ولكن النّشاط الاقتصاديّ والنّشاط السّياسيّ لا يقومان بدون الفكر ونشاطه الذي يحوّل الحاجات وتلبياتها إلى سلوك قانوني منظّم وتصرّف هادف معقول، فالظّاهرات الثّقافيّة جزء من الكلّ الاجتماعيّ، وهي مؤثّرة فيه تأثيرًا خاصًّا يختلف باختلاف نوع العمران وطوره».[44]

ولا نختم تحليلنا لمفهوم العمران عند ابن خلدون دون التّعريج على نص خلدونيّ يعكس الرّؤية الخلدونيّة ويكشف عن أبعادها المستترة، يقول "ابن خلدون": «أعلم أنّ العالم العنصريّ بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته ولا من أحواله، فالمكوّنات من المعدن والنّبات وجميع الحيوانات الإنسان وغيره كائنة فاسدة بالمعاينة وكذلك ما يعرض لها من الأحوال، وخصوصًا الإنسانيّة، فالعلوم تنشأ ثمّ تدرس، وكذا الصّنائع وأمثالها، والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين، فهو كائن فاسد لا محالة، وليس يوجد من أهل الخليقة شرف متّصل...».[45] إنّ هذا النّص يُعبِّر عن نفسه بنفسه، إنّه يعكس الحسّ المأساوي الذي كان يختلج في نفس ابن خلدون الذي نظر من حوله فإذا كلّ شيء ينهار، وإذا كلّ شيء إلى زوال، إنّ ابن خلدون في نصّه هذا يواجه العدم، إنّه يقدّم أغنية البجعة الأخيرة، قبل الدّخول إلى مملكة الموت المنتصر.

3. سنعمل في هذا الجزء من البحث على تتبّع ظاهرتي اللّغة والعلم في العمران الخلدونيّ، تتبّعًا يُظهر أهمّ ملامحه الكبرى، ثمّ نختم هذا الجزء بالبحث في العلاقات القائمة بين اللّغة والعلم، وقد بدأنا باللّغة لأنّها أقدم ظهورًا عند الإنسان، كما تتواجد في كلّ مراحل التّطوّر العمرانيّ.

1.3. يُعرِّف ابن خلدون اللّغة بقوله: «أعلم أنّ اللّغة في المتعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده وتلك العبارة فصل لسانيّ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها، وهو اللّسان وهو في كلّ أمّة بحسب اصطلاحاتهم».[46]

إنّ هذا التّعريف يُظهِر لنا عدّة جوانب من اللّغة تعدُّ أساسيّة في الكشف عن حقيقتها، وحقيقة مكانتها في الوجود الإنسانيّ، إنّ هذا التّعريف يرتبط بالرّؤية الخلدونيّة العامّة، وبالظّاهرة العمرانيّة في إطارها العامّ، وهذا الجانب الأخير هو الذي سنركّز عليه في بحثنا.

1.1.3. ولعلّ أوّل رابطة تجمع اللّغة بالعمران هي: أنّ اللّغة تعدّ الأساس الأوّل الذي تقوم عليه العلاقات الاجتماعيّة التي هي أساس العمران البشريّ في كلّ أطواره، وفي كلّ مظاهره؛ أيّ أنّ اللّغة هي وسيلة الاتصال بكلّ ما يحمله الاتصال من أبعاد ودلالات، وما يحتويه من ظواهر ومجالات.[47] بل إنّ اللّغة لتساعدنا على فهم البناء الاجتماعيّ فهما قد يعدّا طريقا بحسب ما ذهب إليه الباحث محمّد الصّغير بناني الذي يرى أنّ العلاقات التي تجمع في عمود البيان بين المفردات اللّغويّة ترجع إلى مبدأ الاشتقاق فيما يخصّ أفراد الأسرة وإلى مبدأ المجاز والتّشبيه فيما يخصّ الموالي.[48]

2.1.3. وإلى جانب هذا فإنّ اللّغة ترتبط بالعمران في تطوّره، فتنتقل عبر مراحل العمران وتتشعّب مع تشعّبه، فمن طور البداوة وغيرها في طور الحضارة، فاللّغة من هنا خاضعة للزّمن وتحوّلاته، والعمران وتطوّراته.[49] وهذا التّحوّل في اللّغة لا يكون تحوّلًا عشوائيًّا فوضويًّا، بل هو تحوّل يخضع لقواعد وقوانين عامّة يمكننا تلخيصها في «مبدأين أساسيين هما: المخالطة والغلبة، فأمّا المخالطة –التي هي احتكاك المحاورة- فتمثّل الثّقل الاجتماعيّ في القضيّة اللّغويّة، وهي بذلك نموذج للضّغط العمرانيّ بالمعنى الخلدونيّ...وأمّا الغلبة فهي المحرّك الحضاريّ والسّياسيّ في تطوّر اللّغة إذ تُمثّل قانون التّداخل اللّغويّ طِبقًا لميزان القوى في الصّراع السّياسيّ بين المجموعات المتغايرة».[50] ومظاهر التّطوّر التي تصيب اللّغة لا تقتصر على جانب واحد منها، ولا على مظهر واحد أيضا، فهي تنتقل من لغة البداوة (الفصحى) إلى لهجات الأمصار، هذه الأخيرة التي ينظر إليها ابن خلدون على قِدَم المساواة مع اللّغة العربيّة الفصحى، حيث أنّ لها بلاغتها وإبداعها الذي قد لا يُدركه من لم يدرك أسرار هذه اللّهجات، ولم يكتسب ملكتها.[51] كما يخبرنا ابن خلدون عن تحوّل آخر يصيب اللّغة فيقول:«ثمّ صارت علوم اللّسان صناعته من الكلام في موضوعات اللّغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التّراكيب فوضعت الدّواوين في ذلك، بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب فنوسي ذلك وصارت تتلقّى من كتب أهل اللّسان فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنّه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم».[52] ولعلّ هذا التّحوّل هو الأكثر دلالة على ارتباط اللّغة بالعمران حيث تكون اللّغة الفصحى البدويّة – وهي الأصل- لغة فطرة يكتسبها الأفراد من خلال تواجدهم داخل الجماعة، بينما حين ينتقل اللّسان إلى طور الحضارة يحتاج لمعرفة اللّغة الفصحى (الأصل) إلى تعلّمها وتدارسها في الكتب، يقول ابن خلدون:« أعلم أنّ اللّغات كلّها ملكات شبيهة بالصّناعة، إذْ هي ملكات في اللّسان، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس

ذلك بالنّظر إلى المفردات، وإنّما هو بالنّظر إلى التّراكيب، فكهذا تحصلت الملكة العامّة في تركيب الألفاظ المفردة، للتّعبير بها عن المعاني المقصورة ومراعاة التّأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلّم حينئذ الغاية من إفادة مقصودة للسّامع، وهذا هو معنى البلاغة، ثمّ تتكرّر فتكون حالًا، ومعنى الحال أنّها صفة غير راسخة، ثمّ يزيد التّكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة».[53]

3.1.3. وعلى الرغم من كلّ ما تقدّمه اللّغة وتُسهم به في بناء العمران البشريّ، وما تقدّمه من قدرات للتّواصل واحتواء العالم، إلّا أنّها تظلّ مع ذلك قاصرة على استيعاب كلّ التّجارب التي يعيشها الإنسان، وفي هذا يقول ابن خلدون:«وقد قال بعض المحقّقين خَلَق الله الزّمان، هذه ألفاظ تناقض أصولها، لأنّ خلْق الزّمان متقدّم على الزّمان، وهو فعل لا بدّ من وقوعه في الزّمان، وإنّما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللّغات عن تأدية الحقّ فيها وبها».[54]

4.1.3. وقد تجاوز حديث ابن خلدون عن اللّغة في ذاتها إلى الكلام عن علوم اللّسان كلّها، حيث عمل على تصنيفها إلى أربعة علوم هي: علم اللّغة وعلم النّحو وعلم البيان. وجعل علم الأدب في القمّة منها، حيث يُعرّفه بقوله:«هذا العلم لا موضوع له، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنّما المقصود منه عند أهل اللّسان ثمرته، وهي الإجادة في فنَّي المنظوم والمنثور...».[55] وهذه العلوم اللّسانسّة كلّها تتواجد ضمن علاقات تفاعليّة تجمع بينها اللّغة في إطارها العامّ، وتفرّق بينها الزّوايا التي تتناولها من هذه اللّغة، فهي من هنا على حدّ تعبير عبد السّلام المسدّي «هكذا يتكامل هيكل المعارف عند ابن خلدون على بنية رباعيّة تندرج في تفاعل عضويّ مبتدؤها علم اللّغة ويتناول المادّة اللّفظيّة التي هي كالطّاقة المعدنيّة في إنجاز الظّاهرة اللّغويّة، وثانيهما علم النّحو وموضوعه تركيب الكلام الذي يثمر الطّاقة التّعبيريّة، وثالثهما علم البيان ومداره أحوال التّخاطب ممّا يولّد الطّاقة التّواصليّة، وآخرها علم الأدب وبه تفتخر الطّاقة الإبداعيّة».[56]

1.4. إنّ أوّل ما ننطلق منه لدراسة مكانة العلم في الرّؤية الخلدونيّة هو ربط ابن خلدون بين العلم وتطوّر العمران حيث يقول: «العلوم إنّما تكثُر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة والسّبب في ذلك أنّ تعليم العلم كما قدّمناه من جملة الصّنائع، وقد كنّا قدّمنا أنّ الصّنائع إنّما تكثر في الأمصار وعلى نسبة الصّنائع في الكثرة والقلّة والحضارة والتّرف، تكون نسبة الصّنائع في الجودة والكثرة، لأنّه أمر زائد على المعاش، في فضلة أعمال أهل

العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التّصرّف في خاصيّة الإنسان، وهي العلوم والصّنائع، ومن تشوّق بقطراته إلى العلم ممّا نشأ في القرى والأمصار غير المتمدّنة؛ فلا يجد فيها التّعليم الذي هو صناعيّ، لفقدان الصّنائع في أهل البدو كما قدّمناه، ولا بدّ له من الرّحلة في طلبه إلى الأمصار المستبعدة شأن الصّنائع في أهل البدو».[57]

إنّ الفكرة التي أوردها ابن خلدون في نصّه تتجسّد في كلّ أجزاء المقدّمة، بل إنّ بناء المقدّمة نفسه يعكس هذه الفكرة، حيث أنّ ابن خلدون أخّر الحديث عن العلوم إلى آخر المقدّمة بعد أن تكلّم عن العمران ومكوناته، وتطوّراته، ليثبت بذلك أنّ العلم هو الثّمرة العُليا لكلّ هذه الحركة العمرانيّة في أطوارها الزّمانيّة والمكانيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة، ذلك أنّ العلم هو ابن بيئته في كلّ مظاهرها، وبخاصّة مظهرها الحضاريّ.[58]

وهذه الحقيقة تدفعنا إلى التّذكير بملاحظتين حول علاقة العلم بتطوّر العمران في الرّؤية الخلدونيّة، فأُولَى هاتين الملاحظتين هو أنّ العلم لا يظهر دفعة واحدة، بل هو مركوز في الفطرة البشريّة، متواجد منذ بداية الخليقة الإنسانيّة، موافق للإنسان عبر تطوُّره التّاريخيّ لكن هذا العلم لا تقوم له قواعد ومؤسّسات، ولا يصبح صناعة إلى يبلغ العمران البشريّ مبلغه من التّقدُّم والتطوّر.[59] أمّا الملاحظة الثّانية فتكمن في أنّ ابن خلدون يستثني من قاعدته التي تربطُ تطوّرَ العلم بتطوّرِ العمران المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام؛ والتي بعدها مرحلة المثال «وهذا ما يناقض تمامًا نظريته القائلة بأنّ وجود العلم ونموّه مشروطان بالحياة الحضريّة من جهة، ومن جهة ثانية بتراكم المعرفة وتناقلها عبر الكتب والمدارس والعلماء الذين يُكوّنون طبقة مستقلّة تُمارس النّشاط العلميّ كوسيلة في المعاش بَيْد أنّ ابن خلدون يسلّم بأنّ فترة البداوة الإسلاميّة الأولى هي فترة العلم الخالص الصّادر عن وحي إلهي إلى نفوس أقرب إلى الفطرة بفضل البداوة».[60]

2.4. والعنصر الثّاني في الرّؤية الخلدونيّة للعلم هي تصنيفه للعلوم حيث يقول:«أعلم أنّ العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها بالأمصار تحصيلًا وتعليمًا، هي على صنفين: صنف طبيعيّ للإنسان يهتدي إليها بفكره، وصنف نقليّ يأخذ عمّن وصفه، والأوّل في العلوم الحتمية الفلسفيّة، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشريّة إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتّى يقفه نظره وبحثه على الصّواب، وهي كلّها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشّرعيّ، ولا مجال فيها للعقل إلّا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأنّ الجزئيات الحادثة

المتعاقبة...وأصل كلّ هذه العلوم النّقليّة كلّها هي الشّرعيات، من الكتاب والسّنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيّؤها للإفادة...وأصناف هذه العلوم النّقليّة كثيرة...».[61] إنّ هذا النّص يعكس في دقّة تصوّر ابن خلدون للعلوم، وتصنيفها، وخصائصها العامّة والخاصّة، وما يميّز بعضها عن بعض، ومصدر كلّ نوع فيها ومقصده، ولقد اختلف الدّارسون لفكر ابن خلدون في تأويلهم لنوعي العلوم التي تكلّم عنهما ابن خلدون، وذلك لاختلاف زاوية النّظر، فمن نظر إليهما من حيث المصدر قسّمهما إلى علوم تتميّز بالطّابع الدّينيّ، وعلوم تتميّز بالطّابع العقليّ.[62]

ومن نظر إلى هذه العلوم من حيث الغاية والتّداول وجد أنّ هناك علومًا مقصودة لذاتها؛ وهي العلوم الّرعيّة النّقليّة، لأنّها غاية المسلم، أمّا العلوم الأخرى فهي غير مقصودة لذاتها؛ بل هي أدوات في يد الباحث تساعده على تحصيل العلوم الأولى، وفهمها وربط أصولها بفروعها، ولذا كان الحثّ على الإكثار من العلوم الأولى، والتّقليل من العلوم الثّانية.[63] كما أنّ العلوم النّقلية نفسها تنقسم إلى نوعين كبيرين:

«1- علوم يمكن جمعها تحت اسم علوم الشّريعة، وهي نقلية لاجتماع كلّ خصائص النقلي فيها.

2- وعلوم يمكن جمعها تحت اسم علوم اللّسان، وهي نقلية لكونها خاصّة فقط، وليست نقلية بمعنى صدورها عن الوحي».[64] وهذا التّصنيف الذي قدّمه ابن خلدون للعلوم ينطبق على كلّ الحضارات ولا يختصّ بالمنظومة العلميّة للحضارة الإسلاميّة، وإذا كانت هذه الحقيقة لا تثير الجدل والحيرة حين الكلام عن العلوم الوضعية الطّبيعيّة، على اعتبار أنّها تصدر عن اجتهاد الإنسان العقلي الذي هو عنصر مشترك بين البشر كلّهم، إلّا أنّ إدخال العلوم النقليّة ضمن المشترك الإنسانيّ العامّ يحتاج إلى توضيح؛ إنّ العلوم النّقليّة عند المسلمين ترتبط بالنّص القرآنيّ والسّنّة النّبويّة، وهما نصّان يخصّان المسلمين دون غيرهم من البشر، لأنّ وجود هذين النّصين لا يأخذ بُعده الحقيقيّ، ووجوده التّام من خلال عملية الإيمان بهما، وبكونهما أصل التّشريع وهذا أمر لا يتوفّر إلّا داخل الجماعة المسلمة، أمّا خراجها فإنّ هذين النّصين لا يكتسبان أي بُعْد مقدّس، لكن ما قد نغفل عنه هو أنّ كلّ جماعة بشريّة نصوصها المقدّسة بغضّ النّظر عن مصدر هذه النّصوص، وفي هذا المجال يقول أحد الباحثين معلقًا على العلوم النّقليّة «إنّ وضعية هذه العلوم تكمن في نهجها الأساسي الذي يقوم على استخدام نصّ مقدّس باعتباره مرجعًا للحقيقة ومقياسًا للأوضاع التي تتبعه وتأتي إثره».[65]

3.4. ويرتبط العلم عند ابن خلدون بعملية التّعلّم، ذلك أنّ العلم ملكة مكتسبة لا تولد مع الإنسان، إنّما يولد مزودًا بالاستعداد لاكتسابها، ثمّ يعمل المجتمع على توفير المؤسّسات الخاصّة لتحصيل هذا العلم، فالعلم هو ثمرة التّطوّر العمرانيّ.[66] وهو «ملكة ينطبق عليها قانون تكوين الملكة في الصّنائع، إلّا أنّها أكثر دقّة وصعوبة، لأنّ العلم يحتاج إلى إحاطة كاملة بكلّ مبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله وأحكامه واستنباط فروعه من أصوله، وذلك أمر يحتاج إلى جهد خاصّ واستعداد عقليّ متميّز يُمكّن صاحبه من الحذق في العلم والتّفنّن فيه والاستيلاء عليه».[67]

وهذه الملكة تحتاج في بنائها وترسيخها في الفرد إلى عوامل عديدة منها: تعاون القدرات العقليّة مع القدرات الجسميّة.[68] وعلى كون العقل البشريّ في تفتّح مستمرّ وتوسُّع في مداركه وتطوّر الحضارة وازدهار الصّناعات فيها وتطوّر الوسائل المساعدة على النّظر والتّحصيل.[69] إلّا أنّ هناك عوامل أخرى تعمل على إعاقة هذه الملكة وتقويض أركانها منها: الاعتماد على الحفظ دون الفهم.[70] ومنها ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله: «اعلم أنّه أضرّ بالنّاس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التّآليف واختلاف الاصطلاحات في التّعليم وتعدّد طرقها».[71] ولذلك رسم ابن خلدون للعملية التّعليميّة حدودًا وقواعد تعمل على النّهوض بها، والنّهوض بحاملها، وهذه القواعد يمكن ردّها إلى الابتعاد عن المبالغة في تحصيل العلوم الأدوات، وعن النّظر الصّوري المجرّد، وكذا في إخضاع الطّبيعة البشريّة للثّقافة.[72] فحين يلتزم الإنسان بهذه القواعد يكون ذلك عاملًا إيجابيًّا في بناء الملكة العلميّة عنده، والتي بدورها ستعمل على تحوّله النّفسيّ وتوسّع مداركه وقُدراته العقليّة، التي هي وسيلة لبناء الحضارة وتسخير الكون.[73]

(يتبع...)

[1]- ينظر: محمد عزيز الحباي، **ابن خلدون معاصرًا**، ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحباي، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1984، ص 13.

[2]- ينظر: إحسان عبّاس، **تاريخ النّقد الأدبي عند العرب: نقد الشّعر من القرن الثاني حتى القرن الثّامن الهجري**، دار الشّروق-عمّان، الإصدار الثّاني من الطبعة الأولى الجديدة المزيدة والمنقحة، 1997، ص.ص 637-638.

[3]- سفيتلانا باتسيفا، **العمران البشري في مقدّمة ابن خلدون**، ترجمة: د. رضوان إبراهيم، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا-تونس، 1978، ص 173.

[4]- ينظر: خالد كبير علام، **أخطاء المؤرّخ ابن خلدون في كتابه المقدّمة**، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، ط1، 2005.

[5]- ينظر: علي أومليل، **الخطاب التّاريخيّ: دراسة لمنهجيّة ابن خلدون**، المركز الثّقافي العربيّ، بيروت، الدّار البيضاء، ط4، 2005، ص-ص 90-100، وكذلك: ناصيف نصار، **الفكر الو اقعي عند ابن خلدون تفسير تحليليّ وجدليّ لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**، دار الطّليعة، بيروت، ط2، 1885، ص 49-51. وكذلك مقال: بشار قويدر، **ابن خلدون والمنهجيّة التّاريخيّة**، مجلّة الثّقافة، وزارة الاتصال والثّقافة، الجزائر، السّنة 21، عدد 113، 1996، ص-ص 169-170.

[6]- ينظر: عبد الفني مغربي، **الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون**، ترجمة: محمّد الشّريف دالي حسين، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1986، ص-ص 81-82، وكذلك كتاب: **أخطاء المؤرّخ ابن خلدون في كتابه المقدّمة**، مرجع سابق.

[7]- ينظر: مقال: خوسيه ميغبل يويرطا، **البنية الطوباوية لقصر الحمراء**، مجلة العرب والفكر العالميّ، العددان 19/20-1992، ص 4 وما بعدها. وكذلك كتاب: محمد لطفي اليوسفي، **فتنة المتخيل 1: الكتابة ونداء الأقاصي**، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2002، ص 71.

[8]- SEE: C.M.GROS **IBN KUELDUN ITINERAIRE d'un LETTRE ARABE**.. L'HISTORE. N0=309-MAI 2006.

[9]- ينظر: **الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون**-مرجع سابق- ص 93.

[10]- ينظر: المرجع السّابق، ص 97.

[11]- حسن السّاعاتي، **البدو والحضر عند ابن خلدون**، مجلة الثّقافة، وزارة الثّقافة، الجزائر، السّنة 13 عدد 78-نوفمبر-ديسمبر، 1983، ص 28.

[12]- ينظر: عزّ الدين علّام، **الآداب السلطانيّة: دراسة في بنية وثو ابت الخطاب السّياسي**، عالم المعرفة، رقم 324، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير، 2006.

[13]- **الفكر الو اقعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 53.

[14]- **الخطاب التّاريخي: دراسة لمنهجيّة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 82.

[15]- نور الدين حقيقي، **الخلدونيّة العلوم الاجتماعيّة وأساس السّلطة السّياسية**، ترجمة: إلياس خليل، دويوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، المطبعة الجهويّة، وهران، د.ت، ص 17.

[16]- **التّفكير الاجتماعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص 296، 297.

[17]- د. ابن عمار الصّغير، **التّفكير العلميّ عند ابن خلدون**، الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، د.ت، ص 113.

[18]- **ابن خلدون معاصرًا**، مرجع سابق، ص 68.

[19]- ينظر مقال: عبد المجيد مزيان، **التّوازن بين الفكر الدّيني والفكر العلميّ عند ابن خلدون**، مجلّة الثّقافة، وزارة الثّقافة، الجزائر، السّنة 13 عدد 77 سبتمبر، أكتوبر 1983، ص 17.

[20]- ينظر: المرجع السّابق، ص 25.

[21]- ينظر: **الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 86.

[22]- ينظر: **الفكر الو اقعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص، ص 120-121.

[23]- ينظر: **التّفكير الاجتماعي: دراسة تكامليّة للنّظرية الاجتماعيّة**، مرجع سابق، ص 296.

[24]- ينظر: المرجع السّابق، ص، ص 294-295.

[25]- ينظر: المرجع السّابق، ص، ص 322-323.

[26]- ينظر: المرجع السّابق، ص، ص 294-295.

[27]- ينظر: المرجع السّابق، ص، ص 323-324.

[28]- عبد الرّحمٰن بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السُّلطان الأكبر**، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1992، المجلد الأوّل، ص، ص 42-43.

[29]- المرجع السّابق، 129-130.

[30]- ينظر: أستون بوتول، **ابن خلدون فلسفته الاجتماعيّة**، ترجمة: عادل بشر، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط2، 1984، ص 47.

[31]- ينظر: **الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص، ص 129-130.

[32]- ينظر: المرجع السّابق، ص، ص 128-129.

[33]- محمّد الصّغير بناني، **البلاغة والعمران عند ابن خلدون**، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1996، ص 30.

[34]- ينظر: **الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص 103-104.

[35]- ينظر: المرجع السّابق، ص 100.

[36]- ينظر: المرجع السّابق نفسه.

[37]- المقدّمة: مرجع سابق، ص 131.

[38]- ينظر: **ابن خلدون معاصرً**، مرجع سابق، ص 29.

[39]- ينظر: **الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص 230.

[40]- **التفكير العلميّ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 111.

[41]- ينظر: **الخلدونيّة العلوم الاجتماعيّة وأساس السّياسة**، مرجع سابق، ص 7.

[42]- ينظر: **ابن خلدون معاصرًا**، مرجع سابق، ص 28.

[43]- عزيز العظمة، **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة: عبد الكريم ناصف، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط2، 1987، ص 72.

[44]- **الفكر الو اقعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص 230-231.

[45]- **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 145.

[46]- **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 633.

[47]- ينظر: **البلاغية والعمران عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص 45-46.

[48]- المرجع السّابق، ص 37.

[49]- ينظر المقال: **مع ابن خلدون: الأسس الاختياريّة في نظرية المعرفة من خلال المقدّمة**، مرجع سابق، ص ص 187-188، وكذلك **ابن خلدون وعلوم اللّغة**، مرجع سابق، ص ص 116-117.

[50]- **مع ابن خلدون: الأسس الاختياريّة في نظريّة المعرفة من خلال المقدّمة**، مرجع سابق، ص 188.

[51]- ينظر: عبد الرحمٰن أيوب، **منهجية ابن خلدون في تحليل الشّعر البدويّ الهلاليّ (القسم الأوّل)**، مجلة الفكر، تونس، السنة 29 عدد 07، أفريل 1987، ص ص 92-93.

[52]- **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 470.

[53]- المرجع السّابق، ص 643.

[54]- المرجع السّابق، ص 524.

[55]- المرجع السّابق، ص 641.

[56]- **ابن خلدون وعلوم اللّغة**، مرجع سابق، ص 172.

[57]- **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 465.

[58]- ينظر:محمّد فاروق النّبهان، **الفكر الخلدوني من خلال المقدّمة**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1998، ص ص 143-144.

[59]- ينظر: أبو يعرب المرزوقي **شفاء السّائل لتهذيب بعض المسائل: ابن خلدون**، دارسة ، الدّار العربيّة للكتاب، تونس، 1991، ص 63 من مقدّمة الدّارس.

[60]- **الخطاب التّاريخيّ، دراسة لمنهجيّة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 29.

[61]- **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 466.

[62]- ينظر: **ابن خلدون معاصرًا**، مرجع سابق، ص ص 115-116.

[63]- ينظر: محمود عبد المولى، **ابن خلدون وعلوم المجتمع**: الدار العربيّة للكتاب، تونس، ط3، 1988، ص ص 97-98.

[64]- **شفاء السّائل لتهذيب المسائل**، مرجع سابق ص 59 من مقدّمة الدّارس،

[65]- **ابن خلدون وتاريخيته**، مرجع سابق، ص 155.

[66]- ينظر: **التّفكير العلميّ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، 111-112.

[67]- **الفكر الخلدوني من خلال المقدّمة**، مرجع سابق، ص 141.

[68]- ينظر: **التّفكير العلمي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، 114، 115.

[69]- ينظر: المرجع السّابق، ص 113.

[70]- ينظر: **الفكر الخلدوني من خلال المقدّمة**، مرجع سابق، ص 146.

[71]- **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 613.

[72]- ينظر: **شفاء السّائل لتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص ص 75-76 من مقدّمة الدّارس.

[73]- ينظر: **الفكر الخلدوني من خلال المقدّمة**، مرجع سابق، ص 146-147.