الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون

- تيارت -

كلية العلوم الإنسانيــة والاجتماعيــة **قسم: علوم الإنسانيــة**

تخصص: ماستر فلسفة عامة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الموسومة بـ:

الانسان في فلسفة ابن خلدون

إعداد: **إشراف الاستاذة:**

- سخرية سلماني. **د. خديجـة بلخير.**

لجنـــة المناقشــة:

أ. حاجة بن ناصر .....رئيسا.

د. خديجة بلخير.....مشرفا ومقررا.

أ. صابرينة بلوط .....مناقشا.

السنة الجامعيـــــــة: 2016- 2017م.

بسم الله الرحمن الرحيم

الشكر

أشكر الله عز وجل أن وفقني إتمام هذا العمل وأسأله سبحانه وتعالى

أن يوفقني في مشواري الدراسي.

الحمد لله كثيرا طيبا مباركا فيه،

وسبحان الله ولا إله إلا الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم،

وصلى اللهم وبارك على سيدنا محمد –صلى الله عليه وسلم–

و وقوفا عند قوله صلى الله عليه وسلم (لا يشكر الله من لا يشكر الناس).

فأنني أتقدم بجزيل الشكر وأعمق الامتنان إلى" جامعة ابن خلدون "

التي منحتنا فرصة الاستزادة من العلم، ونسجت خيوط الأمل

لمن يهفو إلى إكمال الدراسات العليا.

والشكر موصول لأساتذتي الفضلاء، وهنا أخص بالذكر

سعادة الدكتورة بلخير خديجة المشرفة والمقررة والاستاذة بن حليمة التي ساعدتني و اعطتني

القدرة و القوة لإتمام هذه المذكرة.

فإليها الشكر كله لمتابعتها من جميل صبر وحسن خلق وفائض أدب ومن دقة علمية

وبصيرة معرفية منذ الخطوات الأولى لهذه الدراسة،

فأفدت من عصارة تجربتها ونتاج خبرتها. وكانت توجيهات الدكتورة بلخير خديجة

منبع الطاقة التي تحرضني على موالاة الجهد والعمل والانجاز بصورة متواصلة،

وشكر خاص لعمال المكتبة الكلية.

اهداء

الحمد لله الذي وفقنا لهذا ولم نكن لنصل إليه لولا فضل الله علينا أما بعد:

فإلى من نزلت في حقهم الآيتين الكريمتين في قوله تعالى:

" واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا "

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدين ألبسهما الله ثياب الصحة وأطال في عمرهما وختم لهما بالصالحات أعمالهما.

إلى جميع أفراد أسرتي دون استثناء.

إلى كل أساتذتي الكرام.

إلى صديقاتي التي أكن لهما الحب والاحترام: "عائشة ، معمر الضاوية، براهيمي أحلام، فاطمة، فتيحة، أمينة، خديجة، ريمة، عائشة، سماح، زهرة، زهيرة، عتيقة، سعدة، فاتي، وداد، اشواق، ايمان، حنان، خاليدة، نجاة، زينة، الى المرحومة نجاة، الى عوالي."

وفي الأخير أرجو من الله تعالى أن يجعل عملي هذا نفعا يستفيد منه جميع الطلبة المقبلين على التخرج.

مقدمة

ان الإنسان هو المعجزة الإلهية الكبرى، والمعنى الحقيقي لهذا العالم، لأنه الوحيد من بين جميع الكائنات الذي يستطيع ان يمتلك ناصية المعرفة، ويشيد دعائم الحضارة ويبتدئ حركة التاريخ، فلا معرفة حقة ولا حضارة، ولا تاريخ دون وجود الإنسان ولذا أضحى الإنسان منذ فجر البشرية هدفا للرسالات السماوية، ومحورا لمذاهب الفلاسفة ونتاجات المفكرين في مختلف العصور، فقد سعت هذه جميعا ضمن أطر مختلفة ودرجات متفاوتة إلى توجيهه نحو الخير والصلاح، وحثه على العمل والتمسك بمكارم الأخلاق، وعلى كل ما يحقق (انسانيته على أكمل وجه).

وحينما جاء الإسلام كان هدفه الرئيسي اصلاح الإنسان، وتحرير إرادته من رق العبودية وظلام الجاهلية وتكليفه بما يحقق له السعادة في الدارين وفي القرآن الكريم تبدو صورة الإنسان في غاية السمو والرفعة، فهو أحسن المخلوقات وأقومها قوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِيْ أَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ). [1]

وقد حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض فحرروا الإنسان من مضطهديه ونشروا قيم العدل والحرية والعلم والمعرفة واشاعوا روح التسامح و المساواة بين البشر، ولهذا نجد مجموعة كبرى من العلماء والباحثين الذين اهتموا بهذا المجال ومن بينهم ابن خلدون الذي ركز اهتمامه حول مفهوم الإنسان رغم أنه لم يخصص له بابا في مقدمته ولا حتى فصلا من فصولها للحديث عن مفهوم الإنسان حديثا مباشرا، بل تماشيا مع منهجه الاجتماعي الواقعي، فقد ضمن الحديث عن هذا الامر في كل أجزاء، مقدمته والتذكير به كلما رأى داعيا لذلك حيث اعتبر أن اهم ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان قدرته على التفكير وعلى أن يعرف ويدرك فالإنسان عنده هو "ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه"، ومن هذا المنطلق، نصل إلى طرح الإشكال التالي: **هل دراسة ابن خلدون**

[1] – سورة التين، الآية:4.

للإنسان هي دراسة تتعلق بفلسفته الاجتماعية أم انها مجرد دراسة نظرية؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات: ما العلاقة بين الإنسان والمجتمع؟ هل هي علاقة انفصالية أم أنها علاقة اتصالية؟ وكيف كانت الرؤية الخلدونية للاستخلاف؟.

أما عن أسباب اختيار الموضوع، كان اختيارنا لشخصية ابن خلدون كون هذا الاخير اعتبر ومازال يعتبر من أعظم تأثيرا في الفلسفات اللاحقة، وتأثره كذلك بفلسفات سبقته في هذا المجال، ففلسفته شكلت نقطة تحول مهمة في تاريخ الفلسفة، ينبغي الابحار فيها بعمق وكذلك كان اختيارنا لهذا الموضوع له أسبابا موضوعية من بينها بغيتنا الإلمام بأهم الأفكار الخلدونية في المجال الإنساني والاجتماعي ولسبب آخر هو أننا أردنا ان نقدم نظرة أو دراسة فلسفية كما قدمها ابن خلدون باعتباره فيلسوف مثير للاهتمام واختصاص في علم الاجتماع او العمران البشري وعلم التاريخ بصفة عامة ودراسة الإنسان بصفة خاصة.

أما السبب الذاتي الذي جرنا لدراسة هذا الموضوع هو ميلنا و حبنا لدراستنا فلسفة ابن خلدون ولعلنا بهذه المحاولة نساهم في نقل أهم الأفكار الخلدونية للقارئ والمتطلع، وقد تكون أيضا مقدمة لدراسات أخرى باعتبار أن فلسفة ابن خلدون لم تنل حظها من واجب الدراسات في الكتابات العربية.

وتتجلى أهمية الموضوع في اعادة إحياء معالم التراث الإسلامي بحيث أنه أصبح مهمشا في ظل التطورات التي شهدها العالم الغربي، دون أن يبينوا الفضل والمجهودات التي بذلها فلاسفة وعلماء العالم الإسلامين كمنطلق خاص بالجانب العلمي منها وهو ما سنشهده مع العالم الإسلامي ابن خلدون.

أما المنهج المتبع، فطبيعة إشكالية البحث اقتضت استخدام المنهج التحليلي النقدي من اجل دراسة مختلف الأفكار الخلدونية، حيث حللنا مقال الإنسان في فلسفة ابن خلدون وقد كانت خطتنا في كتابة مذكرتنا والتي اعتبرت الضوء الذي أنار طريقنا كالآتي:

مقدمة، وثلاث فصول يتضمن كل فصل ثلاث مباحث وخاتمة. فتطرقنا بتفصيل إلى: الفصل الأول كانت بمثابة مدخل مفاهيمي ونظري تطرقتا فيه إلى ثلاث مباحث المبحث الاول: تمت بيان فيه مفهوم الإنسان، لغة واصطلاحا وقرآنيا أما المبحث الثاني: تم فيه بيان مفهوم الانسان في الفكر الإسلامي، فالمبحث الثالث: الذي تناول تصور ابن خلدون للإنسان، ليأتي الفصل الثاني: تحت عنوان فلسفة ابن خلدون الاجتماعية أين تناولنا فيه ثلاث مباحث، المبحث الاول تكلمنا فيه عن علم الاجتماع الخلدوني، ليندرج تحته المبحث الثاني: تطرقنا فيه إلى الإنسان الخليفة والمجتمع، وصولا إلى المبحث الثالث الذي تناولنا فيه موقع الإنسان في عالم الموجودات وأخيرا الفصل الثالث: الذي تضمن الرؤية الخلدونية للاستخلاف، تتفرع عنه ثلاث مباحث، المبحث الاول: كان يتكلم عن مفهوم الاستخلاف وأثره في نظرية المعرفة ومبحث الثاني: تضمن الاستخلاف وعلاقته بالمناهج الخلدونية، وصولا إلى المبحث الثالث: الذي كان بمثابة قراءة نقدية للرؤية الخلدونية وانهينا مذكرتنا بخاتمة.

وكل ما كنا نرجوه من هذه الدراسة هو إلقاء نظرة عصرية على فكر ابن خلدون هذا المفكر العبقري الذي مازال العالم يدرس كتاباته حتى الآن ويكشف فيها دائما ما يبهره دون انتزاعه مع ذلك من خلفياته الفكرية، وعندما نطمح إليه نكون قد وفقنا في إلقاء بعض الاضواء على فكر ابن خلدون باعتباره عالم التاريخ وهذا مكنا نصغو إليه وهو التحليل ودراسة في موقف ابن خلدون من الإنسان.

أما عن أهم المصادر التي تطرقنا وإليها، أولا كتاب المقدمة لابن خلدون، هذا الكتاب المعروف بتعمقه في جميع الدراسات وخاصة الإنسان واهم مرجع استخدمناه في هذه المذكرة هو كتاب للدكتور مفتاح الجيلاني بن التوهامي الموسوم بـ:" فلسفة الإنسان عند ابن

خلدون" ومن أهم الصعوبات التي واجهتنا هي صعوبة اللغة الخلدونية أو بالأحرى غموض المفاهيم والأفكار وتعدد دلالاتها هذا ما ترك لنا صعوبة عدم الفهم.

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي ونظري

المبحث الأول: مفهوم الانسان.

المبحث الثاني: الإنسان في الفكر الإسلامي.

المبحث الثالث: تصور ابن خلدون للإنسان.

المبحث الأول: مفهوم الانسان.

ان الانسان بمعناه اجتماعي بطبعه و ايضا هو حيوان بجنسه وجبلته وانما يدين لله بفطرته، وهو في مركزه الوجودي يتوسط سائر المناطق والرتب والوجودية، ما بين الهية وطبيعية وملكية وحيوانية فهو بمظهره الجسماني كائن طبيعي وموضوعي، تغاوره العوارض والفواعل الطبيعية كأي كائن اخر في عالم الموضوع من مفهوم الانسان عامتا والان ننتقل الى تعريف الانسان لغة واصطلاحا:

أولا: لغة:

هو أحد البشر رجلا كان أو امرأة، مشتق من الأنس على وزن فعلان حيث لا قوام للبشر الا بأنس بعضهم ببعض، [1]ومعنى هذا أن الإنسان نوعان رجلا و امرأة ولا حياة لهما إلا بأنس بعضهم لبعض.

ونجد في موسوعة" **لسان العرب**" ان الإنسان أصله انسيان لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره انسيان، فدلت الياء الاخيرة على الياء في تكبيره إلا أنهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم . وفي الحديث ابن صياد: قال النبي، صلى الله عليه وسلم، ذات يوم: انطلقوا بنا إلى أنسيان وقد رأينا شأنه، وهو تصغير إنسان، جاء شاذًا على غير قياس، وقياسه انسيان، [2] ومنه فالإنسان اصله انسيان وهو تصغير لكلمة انسان.

ثانيا: اصطلاحا:

هو الحيوان الناطق، [3] ومعنى انا حوانيته ناطقة يحتاج الى ان يكون جوهرا.

أما في معجم جميل صليبا نجده يقول أن الحيوان جنسه والناطق فصله في حين الانسان أصله انسيان، على وزن فعليان من الأنس، والألف فيه فاء الفاعل وإما

---

[1]- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د(ط)، 2007، ص:104.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، ج(2)، دار الضاوي، مصر، د(ط)، د(س)، ص:120.

[3]–وهبة مراد، المعجم الفلسفي، المرجع نفسه، ص:104.

فعلان النسيان، حتى قيل انه يسمى من النسيان، والانسان لذكر والأنثى، ويطلق على أفراد الجنس البشري والفرق بين الإنسان والرجل عند علماء الشريعة أن الإنسان جنس الرجل والنوع كالمرأة؛ أما عند المناطقة فإن الإنسان نوع والحيوان جنس. [1]

كما نجد في بعض المعاجم والموسوعات، تشير إلى أن الإنسان الكامل وهو الجامع يجمع العوالم الإلهية والكونية والجزئية، وإن الإنسان كمصطلح يختلف عن الإنسان كماهية وكأن كلمة الإنسان تمتاز بالعموم ومنه نجده يسمى بالإنسان الصانع Homofaber فالإنسان الصانع هو الانسان الذي يحقق ذاته من خلال صنع الاشياء مادية كانت أو معنوية، أما الإنسان العاقل Homosapiens، فهو الإنسان من حيث هو قادر على التفكير النظري واستنباط المذاهب الفكرية العامة.[2] هناك فرق بين الانسان الصانع و العاقل فالصانع من خلال عمله والعاقل من خلال تفكيره، فكل واحد منهما محتاج الى الاخر.

ثالثا: من القرآن:

ينظر الإسلام الى الإنسان نظرة عارفة به... عالمة بدقائقه... فالإنسان في الإسلام سيد لكل المخلوقات ... نفخ الله فيه من روحه... وخلقه في أحسن تقويم ،علمه الاسماء كلها وأمر الملائكة بالسجود له تكريما وتفضيلا.[3]هل يمكننا ان نتعرف على مكانة الانسان من خلال قصة خلق الانسان في القرآن؟.

يمكننا التعرف عن طريق استعراض قصة خلق آدم الذي هو رمز الانسان.

---

[1] صليبا جميل، المعجم الفلسفي بألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية و اللاتينية، ج(1)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982، ص:130.

[2] الحلو عبد، معجم المصطلحات الفلسفية المركزية التربوية للبحوث والانماء، لبنان، ط(1)، 1994، ص:75.

[3]– أحمد اسماعيل يحي، عيسى عبده، حقيقة الإنسان، ج(1)، دار المعارف، القاهرة ، ط (2)، 1119، ص:22.

يحدد مفهوم الإنسان في الإسلام عن اعتماد ما جاء في هذه القصة. [1]

ونحن نعتمد هنا على الآيات الواردة في سورة البقرة قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّك لِلْمَلَائِكَةِ إِنِي جَاعِلٌ فِي اَلْأَرْضِ خَلِيفَةً قِالوْاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ أَلدِّمَاْءَ وَنَحْنُ نُسَبِحُ بِحَمْدِكِ وِنُقَدِسُ لَكَ قَالَ إِنِي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ).[2]

تبين هذه الآية ان الإنسان ممكن الوجود، ليس وجوده واجبا في العقل ويمكن ان نتصور الأرض خالية من هذا الإنسان ولا يلزم من ذلك محال عقلي، كما قال عز وجل: (هَلْ أَتَى عَلَى الإنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَذْكُورًا).[3]

وإذ كان وجود الإنسان من الممكنات العقلية، فالعقل يحكم بوجود من رجح وجوده على عدمه ونصص الزمان والمكان والصورة، لأن الرجحان من غير مرجع باطل في العقل فالإنسان خلق بقرار أعلن عنه في الملأ الأعلى وذلك يلغي كل الأقاويل التي تنسب الوجود الإنساني إلى الصدفة أو الطبيعة أو التطور، فالله سبحانه هو خالق الإنسان، خلقه بكلمته الكونية[4]؛ قوله تعالى:(إِنَّمَا أَمَرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَيئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ)[5]، فالله سبحانه وتعالى قادرا على كل شيء، فضل الانسان عن سائر المخلوقات وهذا راجع الى انه ميزه بالتفكير والادراك.

وفي قوله تعالى:(قِالوْاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ أَلدِّمَاْءَ وَنَحْنُ نُسَبِحُ بِحَمْدِكِ وِنُقَدِسُ لَكَ قَالَ إِنِي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ).[6] هنا تكمن اصالة الانسان من حيث ما هو عليه من استخلاف وادراك.

---

[1]– توفيق عز الدين محمد ، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، البحث في النفس الانسانية، والمنظور الإسلامي، القاهرة، ط(1)، 1998، ص:137.

[2]– سورة البقرة، الآية:30.

[3]– سورة الإنسان، الآية:01.

[4]– توفيق عز الدين محمد، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، المرجع السابق، ص:137.

[5]– سورة يس، الآية:82.

[6]– سورة البقرة، الآية:30.

إن الله عز وجل قد أطلع ملائكته على ما سيكون من هذا الإنسان بعد خلقه والذي علمته الملائكة أن الله لا يأمر بالفحشاء والمنكر، واختيار الله لآدم أو الإنسان بصفة عامة طريقة للهداية فيأتيه وحي من ربه فيتبعه أو يخالفه ويكون الجزاء في الآخرة بحسب ذلك.[1] و معنى هذا ان الله يعلم مالا نعلمون، فخلق الانسان كخليفته في الارض رغم انه خلق الانسان قبل خلق ادم الا انه خلقه فهو يعلم مانعلمون.

فلقد ذكر الإنسان في القرآن بغاية الحمد وغاية الذم في الآيات المتعددة وفي الآية الواحدة فلا يعني ذلك أنه يحمد ويذم في آن واحد، وإنما معناه أنه أهل للكمال والنقص بما فطر عليه من التعداد لكل منهما، فهو أهل للخير والشر، لأنه أهل للتكاليف فالإنسان مسؤول عن عمله فردا وجماعة، لا يؤخذ واحد بوزر واحد ولا أمة بوزر أمة[2]؛ قوله تعالى:(كُلُّ أَمرِئ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ). [3]

أما في قوله سبحانه وتعالى:(وَ لَقَد كَرّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي البِرِّ وَالبَحْرِ وَرَزَقْنَاْهُمْ مِنْ الطَّيْبَاتِ وَفَضَلْنَاهُمْ عَلَىْ كَثِيرٍ مِمنْ خَلْقِنَا تَفْضِيلاً). [4]

يشرح الزمخشري هذه الآية فيقول "قيل في تكرمة بني آدم"، كرمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد وقيل بتسلطهم على ما في الأرض وتسخيره لهم وقيل: "كل شيء يأكل بفمه إلا ابن آدم". كما أنه هناك مفهوم في الفكر العربي الإسلامي زمن الزمخشري وبالخصوص مع ابن خلدون هو مفهوم "العمران البشري"[5]؛ الذي ينقلنا مباشرة عبر قرينه المعاصر

---

[1]– توفيق عز الدين محمد، المرجع السابق، ص:139.

[2]- العقاد عباس محمود، الإنسان في القرآن، د(ن)، ط(4)، 2005،ص:10.

[3]– سورة الطور، الآية:21.

[4]– سورة الإسراء، الآية:70.

[5]– الجابري محمد عابد، ديموقراطية وحقوق الإنسان، دار النهضة، د(ط)، 2006، ص:21.

المعاصر مفهوم "الحضارة إلى التنمية"، بمعناه الشامل وحقوق الإنسان فيها ذلك أن تكريم الإنسان <بالعقل والتمييز>، جاء مقرونا ومبينا ومفسرا[1]؛ لقوله تعالى:(وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي البِرِّ وَالبَحْرِ وَرَزَقْنَاْهُمْ مِنْ الطَّيْبَاتِ وَفَضَلْنَاهُمْ عَلَىْ كَثِيرٍ مِنْ خَلْقِنَا تَفْضِيلاً) [2].

ومعلوم أن ركوب البر والبحر مثله مثل التمتع بالطيبات هو أساس الحضارة البشرية وهكذا نرى أن مفهوم الإنسان هو مفهوم ذو بعدين بعد عقلي: (العقل والتمييز والنطق) وبعد الحضاري: (الخط وتدبير المعاش والأكل باليد وركوب البر والبحر والتمتع بالطيبات)[3]؛ بما أن الإنسان كائن حي موجود بالاضطرار متميز عن بقية الكائنات الحية بآليته المصرفة وقدرة الاختيار، أهل بهذا للتكليف، فكان الأول في النوع خلقا ومكانة من حيث التصنيف. [4]

فإن الاسلام الحنيف... ينظر إلى الإنسان نظرة تضعه فوق مستوى الكائنات الحية جميعا، في هذا الكوكب الذي أقامه الله تعالى فيه ليكون خليفة له عليه.[5]فان الانسان في ظل الاسلام، ليس كائنا مستحقرا وذليلا امام الله، بل هو خليفة الله، و كائن عزيز عند الله، وحامل لأمانة الله في الارض، وقد علمه الله و امر ملائكته بالسجود له، والانسان ذو البعدين(الانحطاط، والانطلاق والسمو الى الله)، وصاحب هكذا مسؤولية يحتاج الى دين لا يصرفه الى النزعة الاخروية البحتة، ولا الى النزعة

---

[1]– المرجع نفسه، ص:21.

[2]– سورة الطور، الآية:21.

[3]– الجابري محمد عابد، ديموقراطية وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص: 21.

[4]– حكام محمود، الإسلام والإنسان، د(ن)، دمشق، ط(1)، 1990، ص:30.

[5]– الساجي أحمد عبد الرحيم، فلسفة الحضارة الإسلامية، القاهرة، د(ط)، 1989، ص:16.

الدنيوية المطلة، بل يحقق له التعاون والتوازن، اي انه بحاجة الى دين ذي بعدين حتى يساعده على تنفيذ مسؤوليته الانسانية. [1]

واذا كان الله قد تفضل على الانسان فجعله حليفة في الارض، يعمرها ويستثمر خيراتها، فليس مجال عمله مقصورا على الارض فقط، بل انه يمتد عاليا ليشمل السماء[2]:قال تعالى:(وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِيْ الَّسمَوَاتِ وَمَا فِيْ الاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لِآيَاْتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ)[3]؛ان هذه النصوص القرآنية قطعية الدلالة، ومطلقة الدلالة كذلك ونهاية في تقرير الحقيقة التي تقررها ومن ثم لا يجوز ان يستشهد على صدقها بقول اخر الامن جنسها ومن مستواها من حيث قطعية الدلالة ونهائيتها المطلقة. [4]

وبناء على هذا، فالإنسان في نظر الاسلام كائن مسؤول عن مصيره، بل ليس مسؤولا عن مصيره فقط وانما هو مسؤول عن اداء رسالة الله في العالم، وهو حامل الامانة في الكون والطبيعة، فهو قد تعلم الاسماء، معناها الصحيح في راي، الحقائق العلمية المختلفة لان الاسم علامة كل شيء، اي الوجه المشخص لكل مفهوم، وعليه فان تعليم الاسماء لادم من قبل الله يعني ادراك وفهم الحقائق العلمية والقابلية التامة لفهم المعاني الموجودة في العالم، فالإنسان له مسؤولية كبرى امام الله، لأنه صاحب ارادة واختيار.

---

[1]– شريعتي علي، الانسان والاسلام، تر: الترجمان عباس، ، دار الامير، عراق، ط(1)،2006، ص:29.

[2]–لواء احمد عبد الوهاب، الاسلام والاديان الاخرى، نقاط الاتفاق والاختلاف، مكتبة التراث الاسلامي، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص:21.

[3]– سورة الجاثية، الاية:13.

[4]– قطب سيد، مقومات التصور الاسلامي، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط(3)، 1988، ص:326.

المبحث الثاني: الإنسان في الفكر الإسلامي.

أولا: ابن سينا: (980هـ ، 1037م).

يرى ابن سينا أن الإنسان يتكون من وجوهرين متميزين: "جوهر مادي وجوهر روحي"، جوهر يمكن أن يشار اليه وآخر لا يمكن أن يشار إليه.

ومع ان الإنسان يتكون من هذين الجوهرين المتميزين إلا أن ثمة صلة وثيقة بين الواحد منهما والآخر، بحيث نستطيع أن نقول أن كل واحد من الجوهرين يفعل وينفعل في عين الوقت عن طريق الجوهر الآخر، فالجسم يؤثر في النفس ويتأثر بها،[1] فالجسم هو المادة والنفس هي الصورة.

نحن نعلم أن رأي ابن سينا في هذا الشأن هو انه لا توجد صورة بلا مادة، كما أنه لا توجد مادة أيضا بلا صورة، فالمادة لابد أن تكون مصورة، والصورة لابد ان تكون محسوسة، وهذا الرأي السينوي، يعد بدوره امتدادا لرأي المعلم الأول أرسطو، لأن أرسطو قال إن الصورة والمادة من الأشياء المتطابقة، بحيث إذا وجدت الواحدة منهم وجدت الأخرى بالضرورة، وعند ارسطو لا نستطيع ان تصور مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة. [2]

وقال ايضا عند كلامه على المعاني التي تلتئم منها حقيقة الإنسان مثل ذلك: الإنسان فإنه يحتاج أن يكون جوهرا ويكون له امتداد في أبعاد تفرض فيه طولا وعرضا وعمقا وان يكون مع ذلك ذا نفس وإن تكون نفسه نفسا يتغذى بها ويحس ويتحرك

[1]– عون فيصل بديع، الفلسفة الاسلامية في المشرق، دار الثقافة، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص:331.

[2]– المرجع نفسه، ص:332.

بالإرادة مع ذلك يكون بحيث يصلح ان يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها.....، فاذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان.[1]

وقال "ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان، أو مائت ، أو أي شيء آخر بل أنه مع، حيوانية ناطقة".[2] فذات الانسان تكمن في جوهره اي في داخله وخارجه بمعنى ذلك تعامله مع نفسه و مع الاخر، لأنه خلق من اجل التأثر و التأثير.

يرى ابن سينا أن للإنسان ادراكا للمعقولات لا يتأتى من طريق الحواس التي لها اعضاء ظاهرة في البدن من أجل ذلك يجب أن تكون تلك المعقولات مدركة بقوة مخالفة للبدن وزائدة عليه وهي غير الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن، أن الإنسان يدرك دائما أنه موجود وأنه هو وأن وجوده متصل. [3]

ان الجسد يتغير (ينمو بالغذاء ويهزل بالمرض او يبطل بعض أعضائه)، أما إدراك الإنسان (شعوره ببقائه وتذكره لما مضى من عمره ومعرفته بالمحسوسات والمعقولات) فلا يتغير بذلك، فهذا دليل على أن الذات (النفس العاقلة) مغايرة للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة، ففينا اذن شيء غير الجسد ذلك هو النفس[4]

إن القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى أقساما ثلثه أحدهما النفس النباتية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي الى من جهة ما يتولد وينمى ويتغذى و الغذاء جسم من شأنه ان يتشه بطبيعة الجسم الذي قيل أنه غذاء له فيزيد فيه مقدار ما يتحلل أو اكثر أو أقل والثاني النفس الحيوانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي إلى من جهة

1- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية الانجليزية واللاتينية، المرجع السابق ص: 156.

2- مولاي ناجم ، مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، الجزائر،العدد7 ،2012، ص:133.

3- فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون دار العلم للملاين، بيروت، لبنان، ط(1)، 1972، ص: 418.

4- المرجع نفسه، ص:418.

ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة والثالث النفس الانسانية وهي كمال اول جسم طبيعي الى من جهة ما ينسب اليه انه يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. [1] اذن القوى النفسانية اقسام مترابطة ومؤثرة بعضها ببعض في جسم الانسان وادراكه.

وإن الشيء الواحد يقال له قوة ويقال له صورة ويقال له كمال، فالنفس قوة بالقياس إلى فعلها، وصورة بالقياس إلى المادة الممتزجة، وكمال بالقياس إلى النوع الحيواني والإنساني ولا يلبث أن ابن سينا أن يرى مع أفلاطون أن النفس جوهر قائم بذاته، فيقول: " هي جوهر وصورة في آن واحد، جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم"؛ وليست النفس موجودة قبل البدن كما يزعم أفلاطون، بل هي حادثة يفيضها واهب الصور وهو العقل الفعال كلها تهيأ جسم صالح لقبولها .[2] ومنه نستطيع ان نقول ان ابن سينا و حديثه عن الانسان قد تأثر بأرسطو حيث ان رايه في هذا الشأن هو انه لا توجد صورة بلا مادة ولا مادة بلا صورة فالإنسان جوهرين مادي وروحي، جوهر يمكن ان يشار اليه واخر لا يمكن الاشارة اليه.

ثانيا: الفارابي: (874هـ -950م).

يقول الفارابي: "إن الإنسان هو المعنى الذي متى حمل على موضوع ما أمكن أن يؤخذ بعينه محمولا على موضوع آخر"، فالإنسان موجود كون ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبه في الوجود الذي يخصه، هو الذي له القوة التي بها يميز

---

[1]- ابن سينا، الشفاء، المطبعة الأميرية، القاهرة، د(ط)، 1953، ص:9.

[2]- فرحات يوسف، كتاب الموسوعة الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات سويسرا، ط(1)، 1986، ص:107.

بين الأسباب والأمور التي يتصرف فيها ويشاهد متى يعرف النافع منها فيؤثر ويحصله ويرفض غير النافع. [1]

فالإنسان مركب من شيئين لهما قوامه، فيبين أن الذي له قوام الإنسان والذي يدل عليه حده هو جنسه وفصله، فمعنى الإنسان على الإطلاق منحاز منفرد، عما ليس بإنسان مثل الفرس وغيره فالإنسان هو أحد انواع الحيوان، و هو جسم متغذ حساس ناطق و كائن له نفس تظهر منها قوى بها تفعل افعالها بالآلات

الجسمانية، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة العقل. [2] و هنا تكمن قوته بالعقل والادراك.

إن الإنسان من الموجودات التي لم تعط كمالها من أول الأمر، انه يلزم أن يكون جزءً في العالم ضروريا في ان يحصل بالغرض من الغرض الأقصى من كل العالم فهو أفضل ذوي الانفس الذي له الاختيار والإرادة والحركة، مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصورا مكيف مقدر متحرك وساكن، متجسد منقسم [3]

والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم...هو سرٌ وعلنٌ أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه ...واما سره فقوى روحه. [4]

ويقول كذلك عن الإنسان انه مكون من صورة ومادة، وهو يرى من منطلق أرسطي إن النفس لا وجود لها قبل البدن، فالصورة(النفس) لا بد أن تكون ملازمة للبدن، وما يميز البدن من النفس هو أن هذه لا صورة ولا شكل لها، وهي خالدة

---

[1]–جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده و رسومه، د(ن)، بيروت، ط(1)، 1985، ص: 104.

[2]– جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده و رسومه، المرجع السابق، ص:105.

[3]– المرجع نفسه، ص: 106.

[4]– جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، د(ط)، 2004، ص:64.

(بمعنى خاص عند الفارابي من حيث أنه يقصد النفس الكلية) لأنها من عالم الامر، أما البدن ففاسد لأنه من عالم الخلق. [1] هنا الفارابي يميز بين النفس والبدن ويعطي الخلود للنفس لأنها من عالم الامر اما البدن ففاسد لأنه من عالم الخلق.

إن الاجتماع الإنساني عند الفارابي ضرورة لابد منها، لأن الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن، يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد بل أن الاجتماع فطري عند الإنسان لأنه لا يستطيع أن، ينال أفضل كمالاته ولعله يعني السعادة هنا ألا بمساعدة أناس آخرين يكملون ما عنده من تقص حتى يبلغ ذلك الكمال. [2]ان الغاية من الاجتماع عند الفارابي: تحقيق السعادة وبلوغ الكمال.

يقول الفارابي: "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد بهذه الحال".[3] فالإنسان اجتماعي بطبعه.

فالفارابي يفسر نشأة المجتمعات الإنسانية لحاجة الانسان إلى التعاون وبالفطرة الموجودة فيه، وهو أنه كائن مدني أو اجتماعي بالطبع، وهذا هو عين رأي أرسطو وأفلاطون إلى حد كبير، لأن الدولة عند أفلاطون تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجاته إلى الأشياء لا حصر لها[4]؛ والإنسان لا ينال السعادة ويبلغ أفضل كمالاته إلا عن طريق الاجتماع، حيث يكمل الافراد بعضهم بعضا، وقد أدى ذلك إلى

---

[1]– عون فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، المرجع السابق، ص:257.

[2]– غاتي ابراهيم، الانسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1993 ،ص248.

[3]– وافي علي عبد الواحد، المدينة الفاضلة للفارابي، دار النهضة، مصر، د(ط)، د(س)، ص:37.

[4]– غاتي ابراهيم، الانسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، المرجع السابق، ص:248.

أن ينتشر الناس في الأرض ويثبتوا ويستقروا فيها، فنشأت عن ذلك المجتمعات الإنسانية الكبيرة. [1] فبالاجتماع يحصل الانسان على كماله.

يقول الفارابي:" فلذلك لا يمكن على الإنسان ان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدث منها الاجتماعات الإنسانية". [2]

ولا يمكن أن ينال الإنسان الكمال الذي تتجه إليه فطرته إلا باجتماع أفراد كثيرين يقوم كل منهم ببعض ما يحتاج إليه الأخرون في شؤونهم المادية والمعنوية وتحقيقا لهذا الغرض كثير الأفراد، واستقروا في أنحاء الأرض متكلمين في طوائف متعاونة العناصر فتكونت منه مجتمعات[3]؛ فمنها الكاملة ومنها الغير الكاملة والكاملة ثلاث: عظمى، ووسطى وصغرى، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة، والغير الكاملة: اجتماع اهل القرية، واجتماع اهل المحلة ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل وأصغرها المنزلة والمحلة و القرية هما جميعا لأهل المدينة. [4] ان التجمعات عند الفارابي درجات، فبها يتم تحقيق التعاون الاجتماعي.

إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها والسكة جزء المحلة والمنزلة جزء السكة والمدينة جزء مسكن أمة ولامة جزء جملة أهل المعمورة، يرد الفارابي بالمجتمع الكامل ما يتحقق فيه التعاون الاجتماعي

---

[1]– المرجع نفسه، ص: 248.

[2]– وافي علي عبد الواحد، المدينة الفاضلة للفارابي، المرجع السابق، ص:38.

[3]– غاتي ابراهيم، الانسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، المرجع السابق، ص:37.

[4]– المرجع نفسه، ص: 38.

وبشكل تام وبغير الكامل ما لا يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه أو مالا يتحقق فيه التعاون الذي ذكره بصورة تامة. [1]

ثالثا: الصوفية:

ان الانسان كائن حي عاقل، يانس، ويتأنس وهو ايضا واسطة جوهرية من الروح والبدن بين الحق الذي هو الله والخلق، كمفهوم نحاول ان نتقرب به الى مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي.

فالإنسان خليفة الله في الأرضه صورة ومعنى، أما صورة فلان وجود الإنسان يدل على وجود الباري كالبناء يدل على وجود الباني، واما معنى فلان وحدانية الإنسان تختلف عن وحدانية الله، وذاته وارادته عن ارادته وسمعته عن سمعته، وبصره عن بصره، وكلامه عن كلامه، وعلمه عن علمه وليس لأحد من المخلوقات أن يختلف عن الله في شيء غير الإنسان[2]؛ وهنا يتفق الانسان مع الله في صورته فقط اما المعنى فيختلف عنه تماما.

إن الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والإمكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم، وصفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله علوا وسفلا ولولاه لم يقبل شيء من العالم المدد الالهي[3]؛ اما الإنسان عند **القشيري** فهو الروح والجسد، لأن الله سبحانه وتعالى، سخر هذه الجملة بعضها لبعض والحشر يكون

---

[1]– غاتي ابراهيم، الانسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، المرجع السابق، ص: 39.

[2]– محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية "نظريات في التصوف الكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، د(ط) 1982، ص:239.

[3]– صليبا جميل ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية الانجليزية واللاتينية، المرجع السابق ص: 155.

للجملة والمثاب والعقاب للجملة [1]؛ ومنه فالإنسان الكامل الحقيقي في الفلسفة الصوفية هو الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية(2).

وأما **ابن العربي(560هـ-1250م):**

فهو يفرق بين آدم الحقيقي أو الإنسان من حيث هو انسان وبين آدم ابي البشر فآدم الحقيقي عنده هو رمز النوع الإنساني، وأول صورة للإنسان الكاملة وهو الموجود الذي يقابل النفس الكلية وحين وجد نوع الإنسان آدم في العالم، أصبح لهذا العالم معنى وقد حصر الإنسان في حقيقته، حقائق الوجود كلها، ولذلك يتحدث ابن عربي عن الإنسان من حيث هو مختصر أو عالم صغير في مقابل العالم كبير،[3] و يفرد لتلك النقطة كتابا بعنوان انشاء الدوائر والجداول يتحدث فيه عن مقابلة الإنسان للعالم وهو ذكره ايضا في فتوحاته قال: "العوالم أربعة العالم الأعلى وهو (عالم البقاء) ثم عالم الاستحالة (وهو عالم الفناء) ثم عالم التعمير (وهو عالم البقاء والفناء) ثم عالم النسب وهذه العوالم ثابتة في مواطنين في العالم الأكبر وهو ما خرج عن الإنسان وفي العالم الأصغر وهو الإنسان". [4]

يرى أن ما في الوجود إلا الله وأن جميع ما يدركون بالحواس هو مظهر الله تعالى، وهذه عنده حقيقة الحقائق، التي تفرق بين العارف بالله والجاهل به، يقول العارف بمن يرى الحق في كل شيء، بل يراه عن كل شيء، فيقول عن الكون خيال

---

[1]- القشيري أبو قاسم، الرسالة القشيرية، دار الشعب للصحافة، القاهرة، د(ط)، 1989، ص:130.

[2]-الخفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية، والانجليزية والفرنسية، والالمانية والايطالية والروسية واللاتينية والعبرية واليونانية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط(3)، 2000، ص:121.

[3]- زيدان يوسف، الفكر الصوفي، دار الأمين، مصر، ط(2)، 1998، ص:123.

[4]-المرجع نفسه، ص:123.

وهو حق في الحقيقة فالكون عنده معدوم والذي جعلنا نتوهم وجوده هو سريان الله فيه بزعمه. [1] يظهر من خلال ما قاله ابن العربي ان الانسان هو مظهر الله.

يقول ابن العربي: "ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود"، فابن العربي لا يؤمن بالخلق من العدم وهو يفسر وجود الموجودات بالتجلي الإلهي الدائم، وظهور الله بصورة الكائنات فعلى الحقيقة ليس هناك عند ابن العربي خالق ومخلوق[2]؛ فجميع صفات المخلوقات هي صفات الله، حتى ما كان منها من صفات الذم والنقص يقول: "ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات وأخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم". [3] وعليه فان جميع صفات المخلوقات تتجسد في صفة الله سبحانه وتعالى سواء اكانت صفات حسنة او سيئة.

الإنسان الكامل عند ابن العربي:

هو العالم بما فيه الإنسان والعالم يتطور ليبلغ أوج كماله في الجنس البشري، والإنسان يجمع في ذاته كل ما في العالم من الاشياء والعناصر الاربعة حتى المعادن والنبات و الحيوانات و بذلك يكون الانسان (عالم صغيرا) والعالم (إنسانا كبيرا) كما قال ابن العربي في كتابه الفتوحات المكية. [4]

إن الحقيقة المحمدية التي يعني بها حكماء الصوفية مبدأ كل وحي وكشف أصل كل معرفة باطنية وكل شيءٍ في الكون هو عند الشيخ الأكبر و أتباعه (كلمة) من كلمات الله، بحيث يكون العالم كله بمثابة (قرآن كبير) وهذا التصور للعالم (كقرآن كبير) يتيح لابن العربي مد جسر من الكلمة الكلية إلى النبي محمد صلى الله عليه

---

[1]– القصير أحمد بن عبد العزيز، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الحنفية، مكتبة الرشد، سعودية، الرياض، ط(1) 2003، ص:154.

[2]– المرجع نفسه، ص:154.

[3]– المرجع نفسه، ص:154.

[4]– سعدييف ارثور وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفرابي، الجزائر، ط(2)،2001، ص:54.

وسلم فما هو في الحقيقة إلا القرآن نفسه فمن أراد أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن لم يدركه من امته فلينظر الى القرآن فإذ نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما قال ابن العربي في كتابه الفتوحات المكية.[1]

رابعا: الكندي:(185هـ-796م).

يرى فيلسوفنا أن الإنسان مكون من **جوهرين رئيسيين:** جوهر مادي وآخر لا مادي، إن هذين الجوهرين يخرجان إلى حيز الوجود عن طريق الخلق الإلهي للإنسان، وهذا معناه أن الجسم والنفس(المادة والصورة بلغة أرسطو) لم يسبق الواحد منها الأخر بل جاء إلى الوجود الفعلي معا، وهذا فحواه أنه لا ينبغي في عالمنا هذا أن تنفصل النفس(الصورة) عن البدن(المادة)، وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو. [2]

لكن ما يختلف فيه الكندي عن أرسطو ويخالفه فيه هو أن فيلسوف العرب يذهب إلى موت الإنسان إنما يتعلق بالجوهر المادي فقط، فالجسم هو الذي يفسد ويموت وينحل، أما النفس الناطقة (العقل)، فإن الكندي يرى أنها باقية خالدة وذلك لاعتبارات كثيرة منها ما يتعلق بالأدلة العقلية على الخلود النفس ومنها ما يتعلق بالدين من جهة الثواب والعقاب وما يقتضيه ذلك من الإيمان بالبعث الذي يعتمد، أول ما يعتمد، على عدم فساد النفس الإنسانية وبقائها وصعودها إلى خالقها، والفساد اذن في رأي الكندي، لا يصيب إلا المادة، أما ما ليس ماديا فإنه خالد باق. [3]

---

[1]- زيدان يوسف، شرح المشكلات الفتوحات المكية لابن العربي، دار الأمين، القاهرة، ط (1)، 1999، ص:73.

[2]- عون فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، المرجع السابق، ص: 169.

[3]- المرجع نفسه، ص:169.

خامسا: المتكلمين:

يرون أن الإنسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة والمحسوسة وعن هذا الهيكل المجسم المحسوس فإذا قال: انا أكلت وشربت ومرضت ودخلت وأمثالها، فإنها يريد بذلك البدن وعبارة **الأشعري:** أن الإنسان هو هذه الجملة المصورة ذات الأبعاض والصور والحق أن الإنسان مؤلف من هذه الجملة الحسية المصورة، ومن تلك الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة كالانفعالات، والاحساس، والإدراك والتعقل والإدارة فهو جسم وعقل. [1]

تقول المعتزلة:

الإنسان حر ومختار وليس مجبرا، هذه المسألة ومسألة خلق الأفعال ومسألة العدل الإلهي ترتبط ببعضها، فالاستطاعة للإنسان قبل الفعل قدرة على الفعل والترك والمؤمن القادر على الكفر والكافر قادر على الإيمان، والفاسق ليس مؤمنا ولا كافرا، فالعقل يستقر بإدراك بعض المسائل(بدون حاجة لبيان الشرع مسبقا، عند تعارض العقل مع النقل يقدم العقل يمكن تفسير القرآن بالعقل). [2] ومعنى هذا ان الانسان بعقله وتفكيره قد يذهب الى الخير او الشر مهما كانت عقيدته.

فاتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصيته لأنه لو خلق الظلم لكان ظالما، كما لو خلق العدل لكان عادلا، وإن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، واستحق الثواب والعوض وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكابها، استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من

---

[1]– صليبا جميل ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية الانجليزية واللاتينية، المرجع السابق، ص: 155.

2– المطهري الشهير مرتضي، الكلام والعرفان، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، ط(3)، 1992، ص:34.

عقاب الكفار وسموا هذا النمط: وعدا ووعيدا. [1] ومنه فان الله سبحانه وتعالى يعاقب الانسان على افعاله ومعصيته فالإنسان هو الذي يختار اما ان يكون ظالما او ان يكون عادلا.

أما الأشاعرة: فقد نظروا إلى الإنسان أنه ليس مختار وأعماله مخلوقة كله (وهذا الرأي في نظر الأشاعرة من لزوميات عموم الإرادة)، فقدرة الإنسان على الفعل توائم الفعل وليس سابقه عليه (خلافا للفلاسفة والمعتزلة)، والإنسان ليس خالقا لعمله بل مكتسب له (توحيد لرأي أهل السنة في باب خلق الأعمال). [2]

سادسا: ابن باجة(475هـ_1082م).

إن الإنسان عند ابن باجة كما هو عند أرسطو **مدني بالطبع**، والاعتزال شر إذا كان حبا بالاعتزال نفسه، أما إذا كان الاعتزال هربا من مخالطة الفاسدين من أهل المجتمع فهو خيره، فالمتوحد هو الإنسان الفاضل الذي يعيش في مدينة غير فاضلة ويمكن أن يكون في المدينة غير الفاضلة شخص أو شخصان أو ثلاثة أو اكثر من الفاضلين يسميهم ابن باجة (النوابت)[3]؛ ووجود هؤلاء النوابت(فلاسفة القضاة الأطباء) ضروري في المدينة غير الفاضلة حبا ينفع أهل هذه المدينة وبرعايتهم وهدايتهم ولكنهم يعيشون فيها غرباء، أما اسمهم **النوابت** فقد استمده **ابن باجة** من تشبيههم بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين أنواع الزروع لأن آراءهم تخالف آراء الذين يعيشون معهم وهؤلاء **النوابت** إذا كثروا في المدينة الغير الفاضلة ساعدوا على أن تصبح تلك

1–الشهرستاني ابي الفتح محمد بن عبد الكريم بن ابي بكر احمد، الملل والنحل، تح: مهنا امير علي، فاعودي علي حسن، ج(1)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط(3)، 1993، ص:57.

2– المطهري الشهير مرتضي، الكلام والعرفان، المرجع السابق، ص:44.

3_فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي الى ابن خلدون، المرجع السابق، ص:616.

المدينة فاضلة. [1] لقد شبه ابن باجة هذه النخبة بالنوابت وهذا راجع الى تفكيرهم وعبقريتهم في ان تصبح المدينة فاضلة فاذا غاب هؤلاء اصبحت المدينة غير فاضلة.

فهو ينظر إلى الإنسان من خلال اطار عام هو اطار العقل، وليس اطار القلب أو الذوق أو الوجدان على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام من بينهم الغزالي، واذا كان **ابن باجة** ينظر إلى الإنسان من خلال هذا المنظور، منظور العقل[2]. فإن هذا ان دلنا على شيء فإنما يدلنا على البعد الإنساني في فلسفته من جهة وعلى ثقتة في القدرة الإنسانية من جهة أخرى.

إن العقل عنده لا يعد عاجزا عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذي نجده عن المتصوفة بوجه عام، بل العقل الإنساني بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الاخرين، وما أحوجنا وخاصة في هذا العصر إلى الاستفادة من هذا رأي الذي **يقول** به: وما أحوجنا أيضا إلى أن نثق بالقدرة الإنسانية وما تستطيعه تلك القدرة من تحقيق العديد من الإنجازات الفكرية. [3]

واذا كان **ابن باجة** قد تأثر في نظرته **للإنسان** بكثير من المصادر الفلسفية التي سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة افلاطون في جمهوريته و**الفارابي** في مدينته الفاضلة الا أننا نجد لديه الكثير من النظريات العميقة غاية العمق التي تكتشف عن اتجاهه العقلاني، تكشف عن تقديسه للإنسان، تبين لنا الفرق، والفرق الدقيق بين الإنساني من جهة، وغير الإنساني من جهة أخرى، و من آراء ابن باجة

---

[1]– فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي الى ابن خلدون، المرجع نفسه، ص: 616.

[2]– العراقي عاطف، يوسف كرم، بحوث عنه ودراسات مهداة اليه، المجلس الأعلى للثقافة لجنة الفلسفة والاجتماع ص:250.

[3]– المرجع نفسه، ص:256.

التي تتعلق أساسا بالإنسان قد أثرت في تشكيل وجهة نظر الفيلسوف **ابن رشد** وتحديد مسار فلسفته وخاصة ما تعلق منها عن الإنسان. [1]

أما في **موسوعة عبد الرحمن بدوي** فيعرف فيها **الإنسان** عند **ابن باجة** على أنه كل حي يشارك الجمادات في أمور وكل انسان يشارك الحيوان غير ناطق في أمور، فالحي والجماد يشتركان فيها للأسطقس الذي ركبا منه مثل: السقوط إلى الأسفل طوعا، والصعود الى أعلى قهرا، ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في النفس الغاذية والمولدة و

النامية كما يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقوة الفكرية وهو لا يكون إنسانا إلا بها. [2]

والإنسان بما هو حيوان تلحقه الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلا، كالإحساس لكنه بما هو إنسان له أفعال لا توجد لغيره من الموجودات، ⟨والافعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني وكل فعل انساني هو فعل باختيار[3]؛ وأعني بالاختيار(الارادة الكائنة عن رؤية)، يشير **ابن باجة** الى عقل واحد ازلي للإنسانية هو الذي يصل إلى الاتحاد بالعقل الفعال أما العقول الإنسانية الجزئية فإنها فانية لا تبقى بعد الموت، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات(المحسوسات) على نحو يجمع بين الإحساس المرتبط بالمادة والتعقل والذي عنده مجرد من المادة. [4]

---

[1]– العراقي عاطف، يوسف كرم، بحوث عنه ودراسات مهداة اليه، المرجع السابق، ص:256.

[2]– بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ج(1)، ط(1)، 1984، ص: 13.

[3]– المرجع نفسه، ص:13.

[4]– صبري محمد خليل، الفكر الفلسفي الإسلامي، مقدمة في علم الكلام والتصوف والفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص:100.

سابعا: ابن رشد:(520هـ_1126م).

إن الإنسان لا يمتلك العقل الذي بالفعل إلا باتصال المعقولات بالعقل الهيولاني وهي له بمثابة الصورة، وهو لها بمثابة المادة، ومن البين كذلك أن المادة والصورة يتحد أحدهما بالآخر، ويكون من اتحادهما شيء ثالث هو المركب منهما ولكن بما أن المعقولات(الصورة) تتحد بالعقل الهيولاني كما يتحد الشيء بالمكان الذي يوضع فيه، فإن المركب منهما يكون واحدا لا متعددا. [1] ومعنى هذا ان اتصال الصور بالمادة ينتج لنا شيء ثالث وهو العقل.

إذ لا يمكن أن نفصل الشيء عن الخير الذي يشعله من المكان وبالتالي فاتصال المعقولات بالعقل الهيولاني، وهو كالمكان لها، يعطينا شيئا واحدا هو العقل بالفعل وبما انه مجال ان يتصل المعقول(الصورة المفهوم) مع كل واحد من افراد الإنسان ويكون متكثرا بتكثرهم من جهة الجزء الذي هو له بمثابة المادة أي العقل الهيولاني فيبقى أن الكثرة لا بد أن يكون مصدرها في المعقولات[2]؛ والمعقولات هي مجردات منتزعة من الصور في المخيلة والتي مصدرها الإحساس وهي متكثرة بتكثير الموضوعات الحسية التي تختلف من شخص إلى آخر، وإذن فمصدر الكثرة هو الصورة التي في المخيلة وبذلك ينحل الأشكال، ولكن يبقى أن الاشكال سيظل قائما عندما تكون المعقولات معقولات نظرية ليس لها أساس في المحسوسات ولا في المخيلة[3]؛فهو هنا يبتكر معنى جديد لعلاقة (المادة بالصورة) غير الذي تصوره أرسطو، ان الناس عند ابن رشد خاصة وعامة عما هم عند جميع الفلاسفة إلا أنه كان أحسن تقسيما لتلك الطبقات وأكثر اتصافا لأهلها، ينقسم الناس إلى قسمين صغيرا

---

[1]–الجابري محمد عابد، ابن رشد سيره وفكره دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط (1)،1998 ،ص:207.

[2]– المرجع نفسه، ص:207.

[3]– الجابري محمد عابد، ابن رشد سيره وفكره دراسة ونصوص، المرجع االسابق، ص:208.

وكبيرا أو خاصة وجمهورا غالبا، أما الخاصة فهم أهل البرهان من الفلاسفة ومن كان الواحد منهم خيرا من ألف أو من كان منهم في العصر الواحد شخص واحد[1]؛ يتابع ابن رشد أرسطو في قوله بأن النفس مرتبطة بالجسد كارتباط الصورة بالهيولي (أي الشكل بالمادة شكل المنضدة وماد الخشب مثلا).

لكن يحاول أن لا يتابعه في النتيجة التي تلزم من العقول، وهي إنكار خلود النفس فيرفض القول بخلود النفس الجزئية،(أي يرفض القول بخلود عقول افراد النوع الإنساني)؛[2] يقول بخلود النوع الإنساني، العقول الثلاثة:

1-العقل الهيولاني: وهو العقل أزلي لا يصيبه الفناء وهو بمثابة عقل للنوع الإنساني ككل.

2-العقل الفعال: وهو أيضا أزلي وهو عقل الفلك الأخير.

3-العقل المنفعل: وهو الاستعداد المعرفي عند الإنسان وهو يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه، بمثابة عقل أفراد النوع الإنساني. [3]

وعلى العموم لا يخرج مفهوم الإنسان عند المسلمين عن ثنائية الجسد والروح التي هي كوحدة تمثل ماهية الإنسان وجوهره، وأن الخلل إذا حدث في سير علاقتهما حدث الانتكاس، وصارت الذات نحو العالم البهيمية أو نحو الهمجية، أما عند الصوفية فلا يخرج هذا المفهوم عن كونه برزخ بين الوجود والامكان والمرأة الجامعة بين الصفات القدم والحدثان والواسطة بين الحق الذي هو الله والخلق.

---

[1]- فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي، إلى أيام ابن خلدون، المرجع السابق، ص:657.

[2]- صبري محمد خليل، الفكر الفلسفي الإسلامي، مقدمة في علم الكلام والتصوف والفلسفة الإسلامية، دار جامعة الخرطوم، د(ط)، د(س)، ص:99.

[3]- المرجع نفسه، ص:100.

المبحث الثالث: تصور ابن خلدون للإنسان

إن الإنسان صنف من مخلوقات الله في هذا العالم، وهو عالم قائم بذاته يسميه ابن خلدون عالم البشر، متميز عن العوالم المخلوقة الأخرى مثل العالم الطبيعي وعالم الملائكة وعالم الجن وعالم الهائم، وقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم وفضله على سائر المخلوقات.

يرى ابن **خلدون*** ان طبيعة الإنسان خيرة في أساسها وقيم الخير وشيمه بينما تتبع طبيعة الشرفية من صفته الحيوانية حيث يقول في هذا الشأن: "وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة

***ابن خلدون:** هو ولي الدين أبوزيد عبد الرحمن ابن محمد ابن خالد ابن عثمان ابن الخطيب ابن وائل ابن حجر(ينظر الى كتاب ابن خلدون عبدالرحمن، المقدمة، دار صادر، بيروت، لبنان، ط(1)، ص:262)، ولد بتونس في 27 ماي الموافق الأول رمضان 732هـ، (ابن خلدون عبد الرحمن، رحلة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(1)، 2004، ص:36.)،وعام1332م،(ينظر الى محمود زكي نجيب، دار القلم، بيروت، لبنان، د(ط)،د(س)، ص:14)،تلقى علومه على ابيه و على نفر من علماء تونس درس الفقه واللغة والنحو والمنطق والفلسفة،(كلي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب 1997، ص:97)، توفي سنة 808هـ-1403م، بعد بلوغه الثامنة والسبعين من عمره (ينظر إلى النشار مصطفى ، تطور الفلسفة السياسية من كولون إلى ابن خلدون، الدار السعودية للطباعة، 2005، ص: 188)؛ اشتهر ابن خلدون بمؤلفه التاريخي الكبير" العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر(ينظر الى يوحنا قمير، ابن خلدون، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط(2) ،ص:09). يتضمن هذا المؤلف ثلاثة أنواع من البحث و هي كالآتي:

1. **المقدمة:** وهي تشمل مقدمة الكتاب العبر والكتاب الأول منه يعالج فيه ابن خلدون مسائل عالم التاريخ وعلم العمران والاخرى يبحث فيها عن مسائل العلم والادب، اللغة، التربية، التعليم، والسياسة ....الخ على أنها اجتماعية(ينظر تيسير شيخ الأرض، "ابن خلدون"، دار الأنوار، بيروت، ط(1)، 1966، ص: 179).
2. **الابحاث التاريخية:** وهي تشمل كتابي الثاني والثالث من كتاب العبر وفيها يتحدث ابن خلدون عن تاريخ الأمة الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى دولة المماليك في مصر وهنا تاريخ البربر في المغرب(ينظر تيسير شيخ الأرض، "ابن خلدون"، دار الأنوار، بيروت، ط(1)، 1966،ص: 179).
3. **ترجمة ابن خلدون للشخصية:** وهي المعروفة باسم ابن خلدون ورحلته غربا وشرقا وفيها يتحدث ابن خلدون عن حوادث حياته منذ نشأته حتى توليه القضاء في مصر وقد الحق ابن خلدون هذه الترجمة الشخصية لكتاب العبر(ينظر تيسير شيخ الأرض، "ابن خلدون"، دار الأنوار، بيروت، ط(1)، 1966، ص: 179).

لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه واما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان". [1]

إن استمرار وجود أي كائن لا يتحقق إلا بضمان بقائه، ومن ثم لا بد للكائن أن يحفظ ذاته، فالإنسان من حيث هو إنسان ترشده قواه العقلية وبداهته الفطرية إلى معرفة قوانين الطبيعة و نواميسها المؤدية إلى ذلك الحفظ، ومن هنا فما دام الإنسان في أصله مدني فهو مكلف بطبعه بحفظ نوعه وذلك هو الواجب الملزم بتحقيقه وللقيام به لابد له من حرية طبيعية، ذلك هو الحق الذي يفرض عليه اجراء ما وجب ويجب عليه تحصيل حاجته من ذلك الغذاء. [2] يستلزم من هذا ان الانسان له حقوق وعليه واجبات داخل مجتمعه.

يسترسل ابن خلدون في توصيفه للعلاقات الإنسانية، والروابط الطبيعية بين الإنسان واخيه الإنسان فيؤكد أن حاجته إلى بني جنسه لا تنحصر فقط في تحصيل القوت وإنما تنسحب تلك الحاجة أيضا على الاستعانة ببني جنسه في الدفاع عن ذاته بغرض البقاء والاستمرار في الوجود. [3]فالإنسان وحده لا يستطيع تلبية حاجياته بل هو محتاج الى التعاون مع اخيه الانسان.

يقول ابن خلدون: "يحتاج كل واحد منهم أيضا إلى الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لان الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرة الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل اضعاف من قدرته ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا

---

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج (1)، دار يعرب، دمشق، ط(1)، 2004، ص:142.

[2]– زروقي اسماعيل، حوارات انسانية في الثقافة العربية، دار الهدى، الجزائر، 2004، ص:112.

[3]– المرجع نفسه، ص:112.

يختص بمدافقته ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عوضا من ذلك كله الفكر واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع"، مثل: الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة والتراس النائبة عن البشارات الجاسة إلى غيره[1]؛ ويلزم من هذا كله ان الإنسان لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم لأنه عاجز عن مدافعتها وحده كما أن قدرته لا تفي باستعمال الآلات المعدة لها فلا بد من التعاون فبدونه لا يحصل قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له دفاع عن نفسه لفقدان السلاح يقول ابن خلدون عن الإنسان أنه: "ابن عوائده و مألوفة لا ابن طبيعته ومزاجه"[2]؛ معنى ذلك أن للعادات والتقاليد المنتشرة في المجتمع سلطانا على النفوس الأفراد لان الإنسان كما قلنا أنفا ابن عادته ومألوفة لا ابن طبيعة وجبلته، فلا يكاد احد يتصور عصيانا أو خروجا إلا والجمهور منكرون عليه ذلك مخالفون له فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده[3]؛ قوله صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"، أما الميل إلى التقليد فهو يدعو الافراد والجماعات إلى التشبه بعضهم ببعض فالولد يقلد أباه، والمتعلم يقلد معلمه، والمغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده والخلق يأخذ عن السلف والآخر يقلد الأول. [4]

---

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:138.

[2]– جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، المرجع السابق، ص:64.

[3]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية الانجليزية واللاتينية، المرجع السابق ص:581.

[4]– المرجع نفسه ص:581.

لقد ميز الله سبحانه وتعالى الإنسان بالعقل وبالتفكير كما ميزه بخصوصيته نصب حاكم وازع في مجتمعه يزع فيه الناس عن المنكر والظلم ويحمي فيه حقوقهم المختلفة ويجعل ممارستها في مأمن من كل منتهك لها. [1]

يقول ابن خلدون: "لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر اذا لا يمكن وجوده دون ذلك". [2]وفي نفس السياق أكد ابن خلدون مرة أخرى اضافة إلى الحقوق الطبيعية السابقة حق "الاجتماع" البشري الذي يعبر عنه بلفظ الاجتماع وهو يعتبر ذلك التجمع من الحقوق الطبيعية للكائن البشري، بما أن الإنسان يستحيل أن يعيش في هذا الكون بمفرده لانه يعتقد أن عمران الكون ذاته لا يتم دون حق تجمع البشري في جماعات كما يعتقد أن من الحقوق الطبيعية للإنسان حق الدفاع عن وجوده من اجل البقاء، وضرورة رد العدوان عنه، وهو أمر لا يتم في رأي ابن خلدون إلا بواسطة الملك السياسي[3]؛ ومعنى هذا اختيار أحد أفراد الجماعة يتميز بالقوة والسلطة والنفاذ.

وبتعبير ابن خلدون بالغلبة والسلطان واليد القاهرة حيث يقول: "ثم إن الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، بما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليس آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة

[1]– زروقي اسماعيل، حوارات انسانية في الثقافة العربية، المرجع السابق، ص:114.

[2]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:139.

[3]– زروقي اسماعيل، حوارات انسانية في الثقافة العربية، المرجع السابق، ص:114.

لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان عن بعضهم عن البعض".[1] يتضح من النص ان الاجتماع البشري ضروري به يتم عمران العالم لكن لابد من ان يكون هناك وازع بينهم يدافع عنهم ويدفع عنهم الظلم.

ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع وحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتي لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. [2] وهذا هو معنى الملك.

وتزيد الفلاسفة هذا البرهان حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فيقرون هذا البرهان إلى غايته وانه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون إن ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، و انه لابد ان يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه خواص هدايته[3]؛ ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير انكار ولا تزييف وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم وحادثة، فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدولة والآثار فضلا عن الحياة. [4]

تعتبر هذه الحقوق حقوق طبيعية تحفظ حياة البشر واستمرارهم في الوجود ومن الحقوق أن ينصب حاكما عليهم وان يكون الحاكم واحد من جنسهم حيث تتوفر فيه صفة العدالة، فالملك يدعو الى نزوع الأمصار(المدن أو إلى انشأتها) طلبا للدعة

---

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:138.

[2]– المصدر نفسه، ص:139.

[3]– شريط عبد الله، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والثقافة، المؤسسة الوطنية للكتاب، د(ط)، الجزائر، 1986، ص:30.

[4]– المرجع نفسه، ص:30.

والسكون وحبا الترف ونزول الأمصار يدعو إلى الاعتمار من بناء الدور وانشاء البساتين، وإذا حصل الملك(استقر) تبعه الرفة واتساع الأحوال والحضارة وانما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني وباتساع الملك في الحضر تنشأ الدولة على الحقيقة وتستقر. [1]

لقد خلق الإنسان لأجل غاية وهي الاستخلاف أي خلافة الله تعالى في أرضه تكمن مهمة الاستخلاف في صفاته أي صفات تؤهله لحمل هذه المهمة والقيام بها على أحسن وجهها، وهذه الصفات لخصها ابن خلدون بقوله "**رئيس بطبعه**". [2]

ولهذا يمكن ان نلخص كلامه في العناصر الآتية: الله خالق الكون بما فيه الإنسان وهو الذي اختار الإنسان ليكون خليفته في الأرض ومزودا له بمواصفات تؤهله للقيام بهذه المهمة. [3]

إن هذا المفهوم يميز التصور الاسلامي للإنسان عن غيره من التصورات الفلسفية نظرا إلى أصالة هذا المفهوم واهميته في الفكر الإسلامي فإن ابن خلدون قد جعله الأصل الذي تفرعت عنه أغصان شجرة فكره الوارفة عموما والتربوية خصوصا، وهو ما اشار إليه بعض الباحثين بقوله: "إن التصور الخلدوني للعمران هو إسلامي محض ويقوم على مفهوم الاستخلاف القرآني وهو مفهوم أساسي في الفكر الإسلامي". [4]

---

[1]– فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي، إلى أيام ابن خلدون، المرجع السابق، ص:699.

[2]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:137.

[3]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الانسان عند ابن خلدون، دار الكتب العالمية، ط(1)، لبنان بيروت 2011، ص:82.

[4]– المرجع نفسه، ص:81.

نستنتج مما سبق ان الإنسان عند ابن خلدون هو جزء من الطبيعة وانه حقيقته حيوان من جملة الحيوانات ونوع من انواعها، يشاركها في الحس والحركة والحاجة إلى الغذاء والكن والجنس والراحة وغيرها من شروط البقاء، ومع انه من أقلها قدرة على تلبية حاجاته منفردا فإن الله قد استخلفه وميزه عنها بالنفس البشري والنفس الانسانية وكل هذه الخصائص تحمل في خاصية واحدة ألا وهي الفكر أي العقل والإدراك.

الفصل الثاني: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية.

المبحث الأول: علم الاجتماع الخلدوني.

المبحث الثاني: الإنسان الخليفة و المجتمع.

المبحث الثالث:موقع الإنسان من عالم الموجودات.

المبحث الأول: علم الاجتماع الخلدوني.

يعتبر علم الاجتماع من العلوم الشاملة، ويتضمن معنى الشمولية هذا وجهين أساسيين، أما الوجه الأول فيرتبط بالناحية المعرفية، حيث يسعى علماء الاجتماع إلى بناء معرفة علمية تساعد في فهم وتفسير المجتمع وأجزائه وامكانية التنبؤ بما يمكن أن تكون عليه، ثم الاستخدامات التطبيقية لهذه المعرفة، ويمثل موضوع العلم الوجه الثاني، والذي يشمل كل ما هو اجتماعي من مجتمع وجماعات ونظم وتنظيمات وعلاقات، ولما كان الوجه المعرفي مرتبطا في بنائه على تحديد حقيقة الواقع الاجتماعي، فإن هذا يؤدي إلى أهمية المسألة المنهجية.

إن علم الاجتماع كغيره من العلوم الانسانية التي دأب العلماء على ايجاد تعريف شامل له، إلا أن تعريف اي علم من العلوم الانسانية محكوم بالمدرسة التي يتبع لها هذا العلم أو ذاك، فقد عرف البعض علم الاجتماع بأنه: "علم يعني بالجماعات الإنسانية وبالتفاعلات والعلاقات بين أفراد هذه الجماعات"، وذهب آخرون إلى أن علم الاجتماع "هو دراسة الحياة الاجتماعية للمجتمعات البشرية".[1] واعتبره البعض الآخر بأنه: "علم يهتم بالقواعد والعمليات الاجتماعية التي تربط الافراد بصفتهم أعضاء جمعيات ومجموعات ومؤسسات"، ويمكن اعتبار علم الاجتماع دراسة علمية للمجموعات الاجتماعية في كافة مراحل حياتها ويقصد بعلم الاجتماع أيضا ذلك العلم الذي "يدرس الطبيعة الانسانية للمجتمع وأساليب الحفاظ على تركيبيتة الثقافية والسياسية"، ويقصد به آخرون "ذلك العلم الذي يعني بدراسة الأفراد والجماعات والمؤسسات التي تشكل المجتمع البشري".[2]

يعتبر أوغست كونت من أهم الباحثين في علم الاجتماع و المؤسس الغربي

---

[1]–هشام يعقوب مريزيق، المدخل إلى علم الاجتماع، دار الراية، عمان، ط(1)، 2008، ص:17.

[2]– المرجع نفسه، ص:17.

له إلا أن الكثير من العرب يعتبرون ابن خلدون بملاحظاته الذكية في طبائع علم العمران التي دونها في مقدمته الشهيرة المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع[1]؛ لأن دراسة ابن خلدون تبحث في واقع العمران وأحوال الاجتماع الإنساني فالتاريخ بالنسبة له هو معمل تجارب العلم الجديد، لأنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعته ذلك العمران من "التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر وما ينسأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها"[2]؛ يتضح من هذا وعي ابن خلدون في تعريفه للعلم ودراسته له دراسة علمية وإن كان قد اعتمد في أغلب الأحيان على البرهان العقلي إلا أنه كان على وعي بأنه يقيم علما جديدا.

حيث يقتضي هذا العلم بالضرورة الاجتماع البشري القائم على طبيعة الإنسان، بما تميز به هذا الكائن من قدرات فكرية وحاجاته للآخرين كشرط البقاء كذلك ضرورة قيام نظام لينظم العلاقات بالوازع والسلطان القاهر، ضرورة الاستمرار وذلك بالسعي في المعاش وضرورة التعاون، يقول ابن خلدون عن علمه الجديد "واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوبا"[3]؛ هذا كله راجع إلى عبقريته في أنه منشأ هذا العلم **أي** علم الاجتماع الانساني والعمران البشري، ليس هذا فقط بل أنه وضع أيضا لهذا العلم قواعد منهج أصيلة، حيث كان يفعل ذلك بحس منطقي شديد الارهاف وعقلية علمية جبارة.

إن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع في العالم أجمع، شرقية وغربية فهو أول من تكلم عنه بوصفه علما مستقلا أي له موضوع ومسائل ومنهج وأسلوب علمي يتميز به فهو لم يكن كسابقيه من المفكرين الاجتماعين مثل: **أفلاطون**

---

[1]– هشام يعقوب مريزيق، المدخل إلى علم الاجتماع، المرجع السابق، ص:18.

[2]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص: 14.

[3]– عثمان ابراهيم، مقدمة في علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، ط(1)، 1999، ص:15.

يتحدث دائما عما ينبغي أن يكون في جمهوريته الفاضلة أو عن مجتمع مثالي تخيله وتخيل له تنظيما معينا كذلك لم يكن من أولئك الأخلقين الذين سلكوا طريقة الدعوة الى المبادئ التي تقررها الظواهر الاجتماعية[1]؛ رغم هذا كله فإن ابن خلدون لا ينكر ما جاء به السابقين فهو يعترف ببحث الجوانب الاجتماعية، إلا أنه يعي انه صاحب نشأة هذا العلم كنظام معرفي جديد ومستقل.

فالذي يميز ابن خلدون عن غيره من المؤرخين، هو كلفه بالبحث في العلل والأسباب لما قد وقع من وقائع أدت إلى نشأت الدول وبداية العمران وظواهره، ذلك لأنه لم يكن يقتنع بمجرد الكشف عما وقع، حدث كان أو فعلا ولا بمجرد كيفية وقوع ما وقع، بل كان مولعا بالبحث عن العلل الكامنة، والتفتيش عن الأسباب الخفية والظاهرة[2]؛ هنا تكمن عظمته أنه سابق لعصره، حيث حدد كل معالم، وملامح وموضوع ومنهج علم الاجتماع، ولكن لم يقله أن ما أسسه هو "**علم الاجتماع**"، وإن كان قال شيئا قويا من ذلك هو العمران، وكلمة العمران قريبة لغة ومضمونا من كلمة اجتماع.

إن الهدف الذي كان يرمي إليه هو هدفا نظريا إلى حد ما سعى من خلاله لتوفير مختلف سبل المعرفة، فالمعرفة عنده تحقق عن طريق الاستقراء الفطري الذي هو من الحقيقة استقراء علمي تنقصه التجارب المعملية استعان ابن خلدون عوضا عنها بالحس واستخدم المنطق وقياس الذاهب بالحاضر على حد تعبيره.[3]

يرى ابن خلدون إن الظواهر والأحداث المتعاقبة لا تسير حسب الصدفة، وانما هي خاضعة لقوانين ثابتة، والحركة الاجتماعية لا تخرج عنها بل تسير بمقتضاها،

---

[1]– يحي مرسي عيد بدر، علم الاجتماع ، مقدمة في سيسيولوجيا المجتمع، دار الوفاء، ط(1)، 2008، ص:63.

[2]– المرجع نفسه، ص:63.

[3]– الفوال صلاح مصطفى، علم الاجتماع في عالم متغير، دار الفكر العربي، القاهرة، ط(1)، 1996، ص:138.

ولكي يستطيع المرء أن يصل إلى هذه القوانين ينبغي له أن يدرس المجتمع البشري في نشأته وتطوره والوظائف التي يقوم بها، والأسباب التي أدت إليها وإن يعرض أحواله على العقل الذي هو معيار الحكمة والحقيقة، حيث نقد ابن خلدون سابقية في دراسة التاريخ بالخصوص ولم يقتنع بالمناهج التي ساور عليها في دراستها[1]؛ هنا امتاز ابن خلدون بسعة اطلاعه على ما كتبه الأقدمون وعلى أحوال البشر وقدرته على استعراض الآراء ونقدها، ودقة الملاحظة، مع الحرية في التفكير وانصاف أصحاب الآراء المخالفة لأريه واستيعابهم، وقد كان لخبرته في الحياة السياسة والادارية و في القضاء الى جانب اسفاره الكثيرة أثر بالغ في موضوعية كتاباته عن التاريخ وملاحظاته.

ومنه وضع منهج مخالف لمناهجهم وهذا يعتمد على الدقة وملاحظة والتجارب مع المقارنة والتحليل والتعليل مستندا في ذلك على المنطق السليم[2]؛ كذلك في معالجته للعلم لم يعالج وظائف العلم وفضله بنفس المنطلق الذي اتبعه الفقهاء فاصبغوا عليه الصفة الدينية والشرعية، وكما أنه لم يعالج موضوع العلم بمنطلق الفلاسفة الذين وضعوا العقل البشري مقياس ومعيار، بل كان له منهجيتة وتصوراته وتحليلاته الفردية؛[3] حيث كانت هذه التحليلات عميقة و دقيقة و منطقية.

لقد تعرض ابن خلدون للظواهر الاجتماعية في دراسته وبحث عن كل ظاهرة في مكانها الخاص تبعا لتصميم الذي وضعه وفي هذا يقول: "يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسية وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع و الأعصار في

---

[1]– خضير ادريس، التفكير الاجتماع الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، دار موفم، د(ط)، الجزائر، 2003، ص: 96.

[2]– المرجع نفسه، ص: 96.

[3]–هشام يعقوب، المدخل إلى علم الاجتماع، المرجع السابق، ص:50.

السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر والأحوال"[1]. ثم يقول : "ولم اترك شيئا في أولية الأجيال والدول و تقاصر الأمم الأولى وأسباب التصرف و الأحوال في القرون الخالية والملل وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة، وكسب واضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر وواقع ومنتظر إلا واستوعبت جملة وأوضحت براهنيه وعلله"[2]؛ وفي هذه النصوص نرى أن ابن خلدون يذكر بعض الظواهر الاجتماعية ويكتفي بالإشارة الى البعض الآخر مستندا في ذلك الى دراسة الجزئيات ضمن الكليات، ثم يربط الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية التي لها أثرها الفعال في الحياة الاجتماعية.

- ✓ **الظواهر الطبيعة:** تمثلت في العقائد الدنية والطقس والبيئة.

يعتبر ابن خلدون **الطقس** أول العوامل الخارجية عن الاجتماع، وقد تكلم عن الأقاليم فقسم الأرض إلى سبعة أقاليم، يختلف فيها الطقس من البرودة الشديدة الى الحرارة القصوى وما بينها من درجة الاعتدال المتتالية [3]، فالإقليم الرابع أعدل العمران والذي حافاته من الثالث والخامس، أقرب إلى الاعتدال والذي يليهما، الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال والأول والسابع أبعد بكثير فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه بل و الحيوانات، والمجتمع ما يتكون في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساما وألونا وأخلاقا وأديانا،[4] ومنه فإن المناطق المعتدلة هي التي تكثر فيها

---

[1]–ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:243.

[2]– المصدر نفسه، ص: 243.

[3]– جمعة محمد لطفي ، تاريخ فلاسفة الاسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،2012 د(ط)، 2012 ص:236.

[4]– الفاخوري حنا، جر خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ج2، مكتبة لبنان، بيروت، ط(1)، 2002 ص:910.

التجمعات البشرية ويقام فيها العمران وتزدهر فيها الحضارة وذلك يكون سببا في رقي أهلها وتظهر فيهم الديانات السماوية نظر لتهيئتهم لقبولها وتوفر شروط الحضارة فيهم بالإضافة إلى ذلك أنهم أكمل النوع الإنساني بخلقهم وخلقهم.

أما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل: الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال وأخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات، والعجم والسبب في ذلك أنهم لبعدهم الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم يبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك[1]؛ فإن المناطق المفرطة في الحرارة والبرودة يقل سكنها ولا يوجد فيها عمران ولذلك نجد سكانها متخلفين في جميع الميادين وهم أقرب في حياتهم إلى الحيوانات العجمي منها إلى حياة التمدن والرقي نظرا لقلتهم وتفرقهم في القفار وتأثير المحيط الطبيعي فيهم.

أما في عصر ابن خلدون فأنهم كانوا متوحشين في أخلاقهم وعيشتهم ومأواهم وهناك من كان يحل أكل الانسان، وذلك راجع إلى تأثير البيئة الطبيعية وظروف حياتهم الخاصة.[2]

أما عنصر الثاني من العناصر الخارجية عن الاجتماع وهو الوسط الجغرافي والبيئة بحث في تأثير البيئة في الفرد فقال: أن البيئة الخصبة تغني الفرد عن السعي في سبيل العيش وتعزية بالفراغ واتباع الأهواء وتميت في نفسه صفات الشجاعة والمحاربة، وان هي جذبت استحثه الفقر على حد والاجتهاد والمثابرة وولد فيه روح الكفاح والتنازع والمقاومة في سبيل الحياة [3].

---

[1]– الفاخوري حنا، جر خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص:910.

[2]– خضير ادريس، التفكير الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، المرجع السابق، ص: 182.

[3]– جمعة محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، المرجع السابق، ص:236.

من هنا يمكن القول ان البيئة الجغرافية لها تأثير كبير في حياة الفرد، فإما أن تدفعه الى التحلي بأخلاق وعيشة غنية، أو انها تدفعه الى التخلي عن الأخلاق وكفاح من أجل البحث عن الحياة أو البحث عن الظروف الملائمة التي تساعده على اتمام ما بقي من حياتهّ.

تحدث ابن خلدون عن أخلاق الناس تكون تابعة للمناخ ومتأثرة بالبيئة الطبيعية التي تعمل على تكييف حياتهم، وكلما اشتدت الحرارة كلما ازداد طيش سكانها، ولذلك نرى أصحاب هذه الأقاليم مولعين بالرقص وهذا بعكس سكان المناطق الباردة كالتلال وغيرها فإنهم يتسمون بالهدوء الميل إلى الحزن أكثر من السرور والتعمق في التفكير والنظر في العواقب والتفكير في المستقبل ومواجهة مشاكل الحياة بتمعن وتدبر[1]. ومنه فان اخلاق الناس مرتبطة بالمناخ ومأثرة بالبيئة.

ننتقل الآن إلى العنصر الثالث وهو **الدين،** في حديث ابن خلدون عن الدين يرمي إلى السلوك والمعتقدات حيث يقول أن الخصب يجعل أهله ينغمسون في الملذات واتباع الشهوات ويبعدون عن الفضائل والتدين، بينما سكان المناطق القليلة المردود يعيشون عيشة التقشف، نراهم يتحلون بالأخلاق الحميدة ويتسمون **بالدين** أكثر من غيرهم لأنهم في منأى عن مشاغل الملذات وزخرفة الحياة[2]؛ يرى ابن خلدون أن الدين ضروري لكل جماعة انسانية وأفاض في المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التي تشبع بها من مؤلفات حكيم الأندلس ابن رشد.

لقد تحدث ابن خلدون عن الوان البشر المختلفة فإنه يرد ذلك غلى تأثير البيئة الطبيعية وليس إلى السلالات، فإن المناطق الحارة تسبب في **سواد البشرة،**

[1]– خضير ادريس، الفكر الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، المرجع السابق، ص: 183.

[2]– المرجع نفسه، ص:187.

وإذا كانت شديدة البرودة فإنها تؤدي إلى البياض، وكلما قلت الحرارة والبرودة فإن اللون يأخذ شكلا و سطا. [1]

من خلال ما قاله ابن خلدون عن ألوان البشر يمكن الاستنتاج إلى أن الإنسانية تعود إلى أصل واحد وشكل واحد ولون واحد ولا يمكن التمييز بينها في الخلقة ولكن المناخ هو الذي أثر في تكوينهم وغير لونهم وجعل كل سكان منطقة مطبوعين بطابعه الخاص مما أدى إلى اختلاف ألوانهم وحتى ملامحهم عن أهل المناطق الأخرى.

ننتقل الآن إلى الظواهر الاجتماعية، بالنسبة الى ابن خلدون هي الظواهر التي تنبثق من الاجتماع فقد كان مفكرنا العربي سباقا إلى ملاحظة تدل على الذكاء والألمعية، إذ فطن إلى أن هذه الظواهر المتداخلة والمتشابكة وهي لا تتأثر بالظواهر الطبيعية فحسب بل تتأثر وتتفاعل مع بعضها أيضا مما يجعله سابقا إلى هذه النظرية التفاعلية لمدرسة إميل دوركايم التي تدعي لنفسها فضل الالتفات تمثل هذا التفاعل بين الظواهر الاجتماعية المختلفة. [2]

يقول ابن خلدون تفسيره لبعض ظواهر المجتمع إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف غلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله[3]، فالجيل الأول لا يزال على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والاشتراك في المجد وسورة العصبية محفوظة فيه، وجانبه مرهوب أما الجيل الثاني تتحول حالة من البداوة إلى الحضارة من الشظف إلى الترف

[1]– خضير ادريس، الفكر الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، المرجع السابق، ص:183.

[2]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:58.

[3]– المصدر نفسه، ص:59.

والخصب فتتكسر فيه صورة بعض الشيء وتؤمن من المهانة والخضوع، أما الجيل الثالث فينسى عهد البداوة والخشونة ويفقد حلاوة العز والعصبية. [1]

ومنه فإن المجتمع البشري وعبر اجياله في تطور أبدا وأنه في تطوره هذا يسير على مبدأ ثابت فحياة المجتمع كحياة كل حي: **طفولة، فشباب، فكهولة فهرم**، وحياة الأمم والشعوب كذلك فإنها تجري عبر الزمان على سبيل الدور، لا يكاد أحدهما يهرم ويشرف عل الزوال حتي يكتسحه مجتمع ناشئ يحل مكانه ويسير في خطاه ويعيد سيرته، ناشئا في طوره البدوي مارا بطوره الغزوي منتهيا إلى طوره الحضري. [2]

الطور البدوي: يعني بالبداوة وهي الاقامة في المتسعات من الارض والاعتماد في الرزق على ما تنتجه وهذه المتسعات منها ما هو قليل الحظ الامطار، ومنها ما هو وافر الحظ فمن في المنبسطات الخصبة والوافر الحظ لجأ إلى الزراعة وعاش على ما يتعهد من الحيوان وما يزرع من حبوب وبقول. [3]

مرورا إلى **الطور الغزوي:** كما كانت هذه حال البدو من الضيق في العيش وكانت الزيادة في عددهم تفوق النسبة الممكنة في مقدار الكسب تبعا لطبيعة المراعي والمزارع نشأ النزاع بين جماعات البدو واشتد باشتداد ضائقة العيش وصار الغزو بينهم سنة والحياة تنازع بقاء، وانتظموا فئات بحكم القرابة والنسب، فإذا هم قبائل تلتف حول زعيم يقودها في الغزو، ويطلب لها الغلبة على قبائل أخرى، يستاق وينتزع مراعيها ومزارعهم ويستعبد من يقع في الأسر من رجالها ونسائها. [4]

---

[1]– جمعة محمد لطفي ، المرجع السابق، ص:902.

[2]– فرحات يوسف، كتاب الموسوعة الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، سويسرا، ط(1) 1986، ص:199.

[3]– المرجع نفسه، ص: 200.

[4]– المرجع نفسه، ص:200.

وأخيرا **الطور الحضري:** إذا استقرت الدولة الناشئة إلى جانب الدولة الكبرى والتحق بها، أو غلبتها على أمرها وقامت على أنقاضها أخذت في سبيل التحضر وتعرفت إلى فنون الإدارة و اضطلعت بمهام الحكم والتمست الكمالي من شؤون الحياة بعد الحجاجي والضرورة[1]؛ إذا فالبداوة ترتبط بالاعتماد على الحيوان كمصدر أساسي للعيش ويفرض هذا النمط في العيش بناء اجتماعيا قبليا متنقلا وقيام قيم ومعايير سلوكية تتناسب مع أوضاعه كما يفرض مثل هذا التجمع نوعا من التنظيم الجماعي أساسه الصلات القرابية، وما تفرزه من عصبية ترابطية كما تؤدي الحاجة إلى ضبط العلاقات داخل الجماعة وبينها وبين الآخرين إلى ظهور نوع من السلطة تقوم شرعيتها على تقاليد وأعراف الجماعة[2]؛ وقد تمثلت هذه في سلطة مجالس الكبارة وظهور الرياسة ممثلة في شيخ القبيلة، ولا تكون السلطة هنا إلا في ايطار العصبية القرابية فإذا دخلت الزراعة بدات أوجه الاستقرار وإمكانية الفائض في الإنتاج مما يفسح المجال في لتقييم العمل والتخصص وتنجلي هذه التغيرات بوضوح بدخول الصنائع والتجارة، الامر الذي يترتب عليه تحول المجتمع إلى مجتمع حضري.

وفي الأخير يمكن القول أن ابن خلدون أجدر المفكرين الاجتماعين بحمل لقب منشئ ومؤسس علم الاجتماع، بل وميادين أخرى كثيرة من ميادين المعرفة المنظمة ولا يعاب، على مفكرنا العربي أن آرائه العلمية، قد نسبت بالنسبة للغرب وخاصة إذا قيست بآراء بعض مفكرين العرب أمثال: ابن سينا وابن رشد.

فقد سجل ابن خلدون أفكاره ومنهجه العلمي في مقدمته التي جاهد في نشرها، بعلمه هذا يماثل الطبيب الذي يبحث عن المرض وأسبابه ثم يصدر العلاج

---

[1]– فرحات يوسف، كتاب الموسوعة الفلسفة الإسلامية وأعلامها، المرجع السابق، ص:201.

[2]–المرجع نفسه، ص:201.

الناجح وهو يصل بنا إلى اكتشاف الوسائل المعنية على نجاح المجتمع، حيث جعل المجتمع لونا وحدا هذه النظرية نابعة من فهمه للدين الذي ابان عن وجود التنوع في البشر وخصائصهم.

كل هذا يدل عل تطلع ابن خلدون في المعرفة وتعمقه في التفكير ودراسته للأمور دراسة علمية وهذه حجة قاطعة بالنسبة للذين يقللون من أهمية أفكار ابن خلدون اومن يجعلها تجربة جزئية قاصرة على دراسة أقاليم معينة ومجتمعات خاصة ليست لها صفة العمومية وفي نفس الوقت يستفيد منها ويقيم نظرياته عليها.

المبحث الثاني: الإنسان الخليفة و المجتمع.

لم يكن وصف الخليفة للإنسان، والحاقه به من قبيل الصدفة أو المحسنات البديعية التي لا دور لها إلا تزيين الكلام وتنميقه، بل هو جزء أساس من مفهوم كلي، به يميز التصور الإسلامي للإنسان عن غيره من التصورات الفلسفية ونظرا إلى أصالة هذا المفهوم وأهميته في الفكر الإسلامي فإن ابن خلدون قد جعله الأصل الذي تفرعت عنه أغصان شجرة فكرة الوارفة عموما والتربوية خصوصا، إن التصور الخلدوني للعمران هو إسلامي محض يقوم على مفهوم الاستخلاف القرآني وهو مفهوم أساسي في الفكر الإسلامي، وهذا المفهوم يطابق نص من نصوص ابن خلدون: "الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له."[1]

فالغرض من هذا النص هو أن الإنسان خلق للاستخلاف أي خلافة الله في أرضه ومهمة الاستخلاف هذه اقتضت بطبعها أن يكون هذا المستخلف ذا صفات تؤهله لحمل هذه المهمة والقيام بها على أحسن وجوهها وهذه الصفات لخصها ابن خلدون بقوله رئيس بطبعه، إذاً مادام الإنسان جزءً من هذا الوجود المخلوق فما العناصر التي يشترك فيها مع غيره وتجعله مخلوقا مميزا عنها ومؤهلا لا يستخلف عليها؟.

الإنسان بوصفه جزءً من الطبيعة:

يقول ابن خلدون: "إنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم: أولها عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي تشاركنا فيه الحيوانات بالإدراك ثم نعتبره الفكر الذي اختص به البشر فنعلم منه وجود النفس الإنسانية علما ضروريا بما بين جنبينا من المدارك العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراها عالما آخر فوق الحس ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد بينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:17.

والوجهات نحو الحركات الفعلية ، فنعلم أن هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا وهو عالم الأرواح والملائكة"[1]؛ فالإنسان في نظر ابن خلدون على الرغم من انتمائه إلى عالم الكائنات المحسوس، إلا أنه أشرف العوالم كلها، حيث قال: "أعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات وارفعها"، وذلك لأنه المخلوق الوحيد الذي امتزجت فيه كل العوالم، جسما فيها وروحانيتها، فهو شريك للحيوان بحسه وللملائكة بعقله، قوله: "واعقد هذه العوالم في مداركنا عالم البشر، لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية"[2]؛ ان الإنسان يتميز عن الحيوان بالفكر والعقل، ويستنير بعلمه لكسب رزقه ويكسب خير الدنيا والآخرة.

العلاقة بين الطبيعة والإنسان الخليفة:

هل الطبيعة هي التي احتضنت الإنسان وسخرت له لتكون مسرح استخلافه على سائر غيره من كائناتها، ام هي مجرد ميدان لا أثر في وجوده ام أن لها آثارها التي يجب علها معرفتها؟.

أثر الطبيعة في الإنسان نوعين:

النوع الاول: وهو ما لا يمكن للإنسان تغييره غير أنه لا يؤثر في مهمة الاستخلاف **كلون البشرة** هذا اللون شمل أهل الاقاليم الأولى والثاني في مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، ويقابلها من الشمال الاقاليم السابع والسادس شمل سكانها ايضا البياض في مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال. [3]

وعليه فإن أهل الأقاليم الأول والثاني تسود جلودهم لإفراد الحر، أما أهل الأقاليم السابع والسادس تبيض الوان أهلها وتنتهي الى الزعورة ويتبع ذلك يقتضينه مزاج البرد المفرط

---

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:161.

[2]– المصدر نفسه، ص:161.

[3]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:105.

من زرقة العيون وبرش الجلود وصعوبة الشعور، فالإنسان كما يرى ابن خلدون لا دخل له في اختيار لونه لأنه أثر من آثار الطبيعة.[1]

أما النوع الثاني: هو ما يؤثر ايجابيا وسلبا في مهمة الإنسان المستخلف غير أنه مما يمكن للإنسان التحكم فيه والتغلب عليه، إذا ما عرف كيف يفعل ذلك وعدد ابن خلدون امثلة كثيرة يمكن تصنيفها إلى قسمين:

1.ما يتصل بالنفس والأمزجة:

من فرح وسرور وطرب وغناء وهو نتاج الحر والعكس من ذلك حزن وانطواء على الذات وما يتبعه من الفكر المفرط في العواقب هو نتاج البرد، فأعدل الأقاليم عنده الرابع لوسطه واعتدال ويليه من حافيته الثالث والخامس لهذا كثر فيها العمران وانتشرت العلوم والصنائع واتسم كل ما في هذه الأقاليم الثلاثة من البشر أعدل اجسام والوانا واخلاقا واديانا[2] ؛ وما يهم في هذا كله عند ابن خلدون **التربية والتعليم**، فالتربية هي عبارة عن مجموعة العمليات التعليم والتعلم التي يمارسها البشر، [3] كذلك تحدث عن أثر البيئة في التربية والتعليم من توفير المناخ الملائم ومراعاة حسب الهواء وتجني الأماكن العفنة الراكدة، فإن الهواء إذا كان راكدا خبيثا او مجاورا فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لامحالة، وهذا مشاهد والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء وكثرة الأمراض في الغالب. [4]

2.ما يتصل بالأبدان والهمم:

يرى ابن خلدون أن للطبيعة أثرها في الإنسان من خلال ما يختاره منها من أغذية فتجد الفاقدين للحبوب والأدم من أهل الفقار أحسن حالا في جسومهم واخلاقهم من أهل

---

[1]– فرحات يوسف، كتاب الموسوعة الفلسفة الإسلامية وأعلامها، المرجع السابق، ص:198.

[2]– خضير ادريس، الفكر الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، المرجع السابق، ص:183.

[3]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:65.

[4]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:107.

التلول المنغميسن في العيش فألوانها أصفى وأبدانهم وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم ابعد من الانحراف...الخ.[1]

إذن إذا كانت التغذية ضرورة للناس وتلعب دورا كبيرا في حياتهم فإنهم يختلفون في كيفية استغلاله واستعمالها فالسكان الذين يخلطون المواد الغذائية ويكثرون من الأدم ويسرفون في الأكل يؤذي بهم ذلك إلى الخشونة في الأجسام والبلادة في الأذهان والإصابة بالأمراض وبالخصوص إذا كانوا لا يحسنون استعمال التغذية وكيفية الطبخ، بخلاف الذين يحبون حياة التقشف ويقتصرون على بعض الأنواع من المواد الغذائية فإنهم يتمتعون بصحة جيدة وقوام الأجسام ويمتازون بالذكاء والصبر على الشدائد، إن العلاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة ثلاثية الأبعاد تقوم على الأمانة والتسخير والأعمار.

الأمانة: قوله تعلى: (إِنِي جَاعِلٌ فِي اَلْأَرْضِ خَلِيفَة) ؛[2] من مقتضيات هذه المهمة ان لا تستند إلا لمن توافر فيهم صفة الأمانة.[3]

التسخير: وهو أن الله سخر لهذه الأمانة نفسها للإنسان كي يستعين بها على أداء مهمته التي أوكلت إلي.

الإعمار: وهو واجب الإنسان الخليفة وذلك يتجدد مواردها القابلة للتجدد ومحاولة تقنين وخلق بدائل لما يمكن ان يلحقه الزوال منها دون عوض،[4] فعلى الإنسان أن يدرك مهمة الاستخلافية التي أودعها الله فيه أن كل ما في الوجود هو لخدمته ومنفعته سواء أدرك ذلك النفع أو لم يدركه، فإن الله سبحانه وتعالى جعل للأدمي في كل مكون من

---

[1]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون المرجع السابق، ص:109.

[2]–سورة البقرة، الآية: 30.

[3]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق،ص:111.

[4]–المرجع نفسه، ص:112.

المكونات منافع تكمل منها ضروراته أو حاجاته، إن النظرة الإسلامية الخاصة بالاتصال بين الطبيعة والإنسان هي: الاستجامية ومعناها أن الطبيعة خلقت للإنسان وأن الإنسان خلق لها ولا تحمل مثل هذه النظرة أي تتدخل للصدفة أو العبث أو الاسراف في الخلق فالطبيعة مبرمجة مسبقا [1]

فلقد سخر الله سبحانه وتعالى للإنسان ما في السموات والأرض وجعل كل ذلك تحت تصرفه وملكه فما الغاية من ذلك كله وكيف يمكن تحقيق هذه الغاية؟. يقول ابن خلدون: "واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عن الشارع مطية للآخرة ومن فقد المطية فقد الوصول، فالترابط ببن الدارين هو ترابط لا زم بملزومه فصلاح الثانية متوقف على صلاح الأولى فالدنيا وسيلة والآخرة غاية[2]؛ كيف يمكن للإنسان الخليفة أن يستثمرها وهبه الله من إمكانات طبيعية لاستكمال إنسانيته وخدمة هدفه الأسمى وهو النجاة في الآخر؟ ،إن ما تصبو إليه التربية عند ابن خلدون هو إنتاج إنسان خليفة مشروط بمواصفات ذات بعدين: **البعد الفرد والبعد الجماعي:**

1-البعد الفردي: تصبو التربية من منظور ابن خلدون غلى انتاج الإنسان يتمتع على المستوى الشخصي بالبعدين التاليين البعد المعاش والبعد الأخلاقي. [3]

2-البعد المعاشي: إن قضية الإنسان من الناحية الاجتماعية والواقعية تكمن فيما يحسنه من الصنائع، فهو يقوم في هذا الصدد يقال عن علي رضي الله عنه "قبض كل امرئ بما يحسن"، بمعنى أن صناعته هي قيمته، أي قيمة عمله الذي هو معاشه

[1]- مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، د(ط)، د(س)، الجزائر، ص:209.

[2]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:159.

[3]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي ، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:114.

فالعمل هو أساس الكسب، والكسب هو القيمة الفرد في مجتمعه ومن فقد الكسب فقد قيمته. [1]

3-البعد الأخلاقي: يرى ابن خلدون أن الضمان الحقيق لمكتسباته الإنسان الخليفة هي أخلاقه، فالإنسان في قوله: "هو الإنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خله للسعي في ذلك، فإن الالتزام بالأخلاق الفاضلة يصبح مطلبا انسانيا ساميا حقيقيا لحاجات طبيعة لدى الإنسان ومطلبا من مطالب الكمال الذي تشتاق إليه النفس الإنسانية السوية"،[2] وعليه فإن يصلحهما صلاح الإنسانية الفرد ويفسدها فساد إنسانيته، فغذت فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة.

1-البعد الجماعي: ترى التربية من منظور ابن خلدون أن البعد الفردي على الرغم من أهميته فإنه يبقى مبتورا ولا جدوى له في الفعل الاستخلافي مالم يطرأ البعد الجماعي لأن الفرد لما هو عليه من العجز والضعف محتاج غلى المعاونة لاستكمال وجوده لهذا فإنه لكي يكون مؤهلا لهذه المعاونة لآنه لا بد له من التحلي بالبعدين الاثنين **المفاوضة والمشاركة.** [3]

1-المفاوضة: وتعني بما تعنيه الحرية والقدرة، فالحرية تعني أن الإنسان حتى يكون أهلا للمفاوضة لا بد أن يشعر فهلا رئيس بطبعه وان يطابق هذا الشعور واقعه، وذلك بأن يحس أن انتماءه للجماعة والامتثال من قناعته الداخلية أي أن يكون وازعه في ذلك" من نفسه وهو الدين"[4]؛ فالحرية تعني أن يكون اختيار الإنسان في الانتماء للجماعة نابعا من حاجة نفسه وقناعة عقله، أما القدرة فتعني أن الفرد حتى يكون أهلا

---

[1]- خضير ادريس، الفكر الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، المرجع السابق، ص:200.

[2]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:295.

[3]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي ، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:120.

[4]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر نفسه، ص: 163.

للمفاوضة أن يكون مالكا إلى جانب الأبعاد الفردية للجاه الجماعي إي أن يكون منخرطا في مجموعة ذات شركة يمكن من خلالها الحل والعقد لأنه من لا قدرة له لا مفاوضة حقيقية له، يقول : "إن حقيقة الحلّ والعقد وغنما هي لأهل القدرة عليه، فمن القدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، لأن الشّورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وامل ملا عصبية له ولا يملك من امر نفسه شيئا ولا من حمايته، وإنما هو عيال على غيره في مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتبار فيها". [1]

2-المشاركة: تقتضي المشاركة ان يكون الفرد المنخرط في هذا العقد الاجتماعي عل قدر من الوعي من فهم لبنية الحراك الاجتماعي ولعل أهم متطلب يجب على الفرد استيعابه والمرض به هو تقسيم الحياة وما ينتج عنه من تقسيم للأدوار داخل المجتمع[2]؛ فالمجتمع لا بد من اشتماله على طبقات متنوعة حتى تتم تمازجه اذ لا يمك تصور مجتمع كل أفراده أغنياء، أو تصور مجتمع كل أعضائه حاكما وملوكا، وتساويهم في التربية أو في المهنة أو غير ذلك، لأنه لو تصور حصول ذلك فإن مؤداه عدم حصول التعاون لعدم الاحتياج.

[1]- ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص:175.

[2]- رسلان صلاح الدين بسيوني ، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، كلية آداب، القاهرة، د(ط)، د(س) ص:18.

المبحث الثالث: موقع الانسان في عالم الموجودات:

إن الإنسان هو جزء من هذه الطبيعة، من أرضها نبت ومن نباتها يتغذى ومن هوائها يتنفس ومن مائها يرتوي، ويقي بنارها بردها ويقي بردها بنارها، وهو في حقيقة تكوينه حيوان من جملة الحيوانات ونوع من انواعها يشاركها في الحس والحركة إلى الغذاء والكن والجنس والراحة وغيرها من شروط البقاء، يقسم ابن خلدون العالم الذي ينتمي إليه الإنسان بحسب مداركنا إلى ثلاث عوالم: عالم الحس و عالم النفس وعالم الارواح والملائكة.

عالم الحس: الذي يشاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ينقسم إلى قسمين: "**عالم العناصر وعالم التكوين**" وكل قسم منهما منقسم إلى عدة أنواع مرتبة تريبا هرميا، تبدأ من أسفل الهرم بأكثرها كثافة وهو التراب وتتدرج صعودا إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار ثم إلى عالم الأفلاك، الذي هو ألطف الأنواع في شكل طبقات لا ندرك منها بحسنا إلى الحركات. [1]

أما ترتيب القسم الثاني فيمكن أن يقال كذلك إنه قد روي في ترتيبها الجانب المعنوي، حيث تبدا من اسفل الهرم بما لا ينمو وهي المعادن ثم بعدها ماله نمو وهو النبات ثم آخرها ماله إحساس وهو الحيوان، وانتهى في تدريج التكوين غلى الإنسان صاحب افكر والرؤية، ترتفع غله من عالم القدرة (القردة) الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الرؤية والفكر ، وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال. [2]

الإنسان بوصفه جزءً مميزا من الطبيعة: إن الحديث عن تمايز الإنسان في الطبيعة عن غيره من الموجودات هو حديث عن الخصائص الت أودعها الله في هذا المخلوق

[1]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:128.

[2]– المرجع نفسه، ص:129.

العجيب وابرز هتين الخاصتين البشرية والنفسية " إن التصرف في عالم الطبيعة كله إنما هو النفس الإنسانية والهمم البشرية حقيقيا غنما هو للنفس الإنسانية و الهمم البشرية[1]؛

إن النفس الإنسانية هي: " مادة هيولانية فليس صور الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئا فشيئا، حتى تستكمل ويصبح وجودها بالموت في مادتها وصورتها"، فالإنسان قبل التمييز معدود من الحيوانات لاحق بها في الأصل تكوينه ثم يبدأ وجوده الفعلي بعد التمييز وحصول النفس على شيء من العل، لانه قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لا حق بمبدئه في التكوين، من النطفة والعلقة والمضغة[2]؛ إن ما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر، قال تعالى: قال تعالى:(وجَعَلَ لَكُمُ اَلْسَّمْع والابصار والأفئدة)[3] .

فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولي فقط، لجملة بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فكمل ذاته الإنسانية في وجودها، فكمال الذات الإنسانية متوقف على ما يختزن في النفس من المعلوم يتصور الحقائق وإلحاق العوارض لها أو نفيها عنها، قال ابن خلدون: " اعلم ان العلوك البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بالتصور للحقائق أولاً ثم الإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانيا. [4]

أما النفس البشرية او الهمم البشرية فهي تلك الاستعدادات الطبيعية التي تستخدمها النفس في تحقيق ذاتها من قوى الحس الظاهر والباطن" ثم ان النفس الإنسانية غائبة عن العيان وآثارها وظاهرة من البدن، فكأنه وجميع أجزائه مجتمعة

---

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:300.

[2]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:89.

[3]– سورة النحل، الآية:78.

[4]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر نفسه، ص:171.

آلات للنفس ولقواها"، فخصائص النفس البشرية هي تلك الاستعدادات الأولية وخصائص النفس الإنسانية هي مل ينشأ عن تلك الاستعدادات لاحقا. [1]

إن النفس عند ابن خلدون هي النفس اللطيفة التي أودعها الله سبحانه ببدن الإنسان وجعلها معه بمنزلة الفارس والفرس والسلطان مع الرعية، تصرف البدن في طوعها وتحركه في إرادتها لا يملك علها شيئا، ولا يقدر على معاشاتها طرفة عين، لما ملكها الله من أمره وبث في قواها فيه، وهي التي يعبر عنها في الشرع تارة وبالروح وتارة بالقلب وتارة بالعقل وتارة بالنفس، وهي عنده الامانة التي ظلم الإنسان نفسه بحملها[2]؛ قوله تعالى:(وَالخَيْلُ وَالبِغَالَ وَالحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً وَ يَخْلُق مَا لَا تَعْلَمُوْنَ).[3]

1.خصائص النفس البشرية :

الخاصية الأولى: ضعف النفس البشرية إي ضعف التركيبة التكوينية العضوية للإنسان مقارنة بغيره من الحيوانات وعجزه منفردا على تلبية حاجاته وتامين حياته فإن ابن خلدون يرى أن العملية التربوية متوقفة أولا وقبل كل شيء على إدراك الضعف والشعور بالحاجة إلى معالجة آثاره بالأسباب التي جعلها الله خصائص طبيعية كامنة أوكل تنميتها وإخراجها من القوة إلى الفعل إلى الإنسان نفسه. [4]

الخاصية الثانية: قابلية النفس البشرية للخير والشر وسببه ان النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير وشر، قال صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على فطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه ويمجسانه"؛ فالنفس البشرية صفحة بيضاء وكل ما يطرأ عليها من الأخلاق خيرها او شرها إنما هو

---

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:224.

[2]– المصدر نفسه، ص:224.

[3]– سورة الأحزاب، الآية:72.

[4]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر نفسه، ص:208.

من خارجها، من المحيط الذي نشأت فيه وتربت[1]؛ قال تعالى:(وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنْ)[2]؛ وعليه فإن الإنسان حسب ابن خلدون هو بشر ليس أصله شرا كما ذهب إلى ذلك السوراتي أن الإنسان في أصله شر بل الشر جاءه من قبل قواه الحيوانية، فالإنسان إذا ترك بدون تربية ولا تهذيب، فإنه سيبقى عل حاله من التوحش والافتراس شأنه شأن أخيه الحيوان، فالشر لم يأته من طبيعة إنما جاءه من طريقة التي استجاب بها لإشباع حاجاته.

الخاصية الثالثة : ميل النفس التربوية غلى الدعة والسكون، إن اهل البداوة إذا انتهت أحوالهم إلى غايتها من الرفة والكسب، تدعو إلى الدعة والسكون الذي في طبيعة البشر، فالإنسان كغيره من الحيوانات ميال بطبيعته إلى الدعة والسكون فما أن يحصل عل الحد الأدنى من حاجاته الضرورية حتى يستكين إلى الراحة والنوم وعدم البحث عما فوق ذلك إلى أن يشعر بالنقص وتعوه الحاجة إلى الإشباع من جديد. [3]

الخاصية الرابعة: قدرة النفس البشرية على التفكير، فالبشر تميز عن غيره من الحيوانات بفكره" هذا الشأن هذه الطبعة الفكرية الت تميز لها البشر من بين سائر الحيوانات ومن مميزات هذا الفكر الذي اختص به البشر من بين سائر الحيوانات قدرته عل التحليل والتركيب والتجريد بخلاف الحيوان الذي يدرك الجزيئات دون القدرة على تركيبها أو تجريدها، وذلك لأن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات وبقدر حصول هذه الخاصية وخروجها من القوة غلى الفعل تتحقق إنسانية البشر[4]؛ ومنه

---

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:248.

[2]– سورة البلد، الآية:10.

[3]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:89.

[4]– شمس الدين عبد الأمير، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، دار الكتاب العالمي، بيروت ط(1)، 1991، ص:155.

تكمن مهمة التربية والتعلم فهما الكفيلان بإخراج إنسانية البشر من القوة إلى الفعل والارتقاء بها إلى أعلى درجات.

الخاصية الخامسة: قدرة النفس البشرية على القياس والمحاكاة، "والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة"، فبالقياس يمكنه الاستفادة من ماضيه في حاضره و التنبؤ بإمكان ما سيحدث له في مستقبله، فأساس تفكيرنا هو القياس[1]؛ أما المحاكاة فهي كذلك ضرورية بها تنقل التجارب والخبرات والمهارات والعادات من فرد إلى فرد ومن جيل إلى جيل، وعليه فإن القياس والمحاكاة أساسان مهمان في عملتي التربية والتعليم.[2]

الخاصية السادسة : القدرة على التلون والتشكيل وإعادة التشكيل، فخاصية المرونة في النفس البشرية وقابليتها للتربية والتشكيل وإعادة التشكيل هي خاصية تتماشى ومبدأ الاختيار والمسؤولة لدى الإنسان الخليفة وإلا لو لم يكن هناك هذه المرونة لما كان هناك للإنسان اختيار ولا مسؤولية واصبحت حركته في هذا الوجود اتجاه واحد محدد ومحدود [3]، ولحق بالتالي بغيره من الحيوانات التي وفق حظ غرائزها ولم يكن له عليها بالتالي أي فضل في ان يستخلف عليها ويسخرها في طاعته والإنسان بهذه الخاصية قد فتح الباب على مصراعيه لعملية التربية كب تصنع منه ما تشاء. [4]

فإن النفس إذا ألفت شيئا صار من جبلتها وطبيعتها لأنها كثيرة التلون، فإذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدرج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعية لها[5]؛ وبهذا ليس هناك شيء أسمه طبيعة في عالم الإنسان ولا تسلسل هرميا في سلم حاجاته غير قابلة

---

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:117.

[2]– المصدر نفسه، ص:117.

[3]– بانبيله حسين عبد الله، ابن خلدون وتراثه التربوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط(1)، 1984، ص:83.

[4]– بانبيله حسين عبد الله، ابن خلدون وتراثه التربوي، المرجع نفسه، ص:84.

[5]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر نفسه، ص:209.

للترتيب إنما الإنسان هو قادر غل التشكيل وإعادة التشكيل وترتيب حاجاته وفق ما يريد فما كان أولويا يمكن أن يصبح ثانويا وما كان ثانويا يمكن أن يصبح أولويا.

2.خصائص النفس الإنسانية:

الخاصية الأولى: الملك: هو خاصة للإنسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها ولما كان الملك طبيعيا للإنسان بما فيه من طبيعة الاجتماع فهو إلى الخير وخلاله أقرب والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو انسان، فهو منصب طبيعي للإنسان وتمثل أعلى مراتب الإنسانية[1]؛ إن وجهة نظر ابن خلدون نحو هذه الخاصية لا يمكن تصور عمران بدون ملك كما أنه لا يمكن تصور ملك بلا عمران فالملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، فالعدل والنظام هما قوام الملك.

الخاصية الثانية : السيادة الشخصية: يرى ابن خلدون إن الإنسان الخليفة بقدر ما هو منفتح على الآخر ومحتاج إلى تعاونهم ومشاركتهم لسدّ حاجاته وحفظ حياته وضمان سلامتها واستمراريتها، وشعوره بالحاجة إلى الجماعة والانتماء وإليها إلى درجة تصل حدّ الانصهار والذوبان فيه، فإنه كذلك من ناحية أخرى يشعر انه حرّ ومسؤول وذو إرادة حرّة مستقلة، يأبى دخول أحد مملكته الداخلية بدون إذنه فبهذه الخاصية فقط يكون قادرًا على قبول العقد الاجتماعي والالتزام ببنوده وتحمل تبعاته[2]؛ لهذا فهو لا يقبل بتسلط عليه في اختياره، أو ا، يناب عنه في التعبير عن مشاعره أو ان يملي عله فعل ما لا يريد أو ان لا يفعل ما لا يريد.

الخاصية الثالثة: الرمز: الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على نقل تجاربه وأحاسيسه وتحويلها إلى رموز قابلة للتعلم والتبادل والتداول بين الأفراد والجماعات والأجيال

---

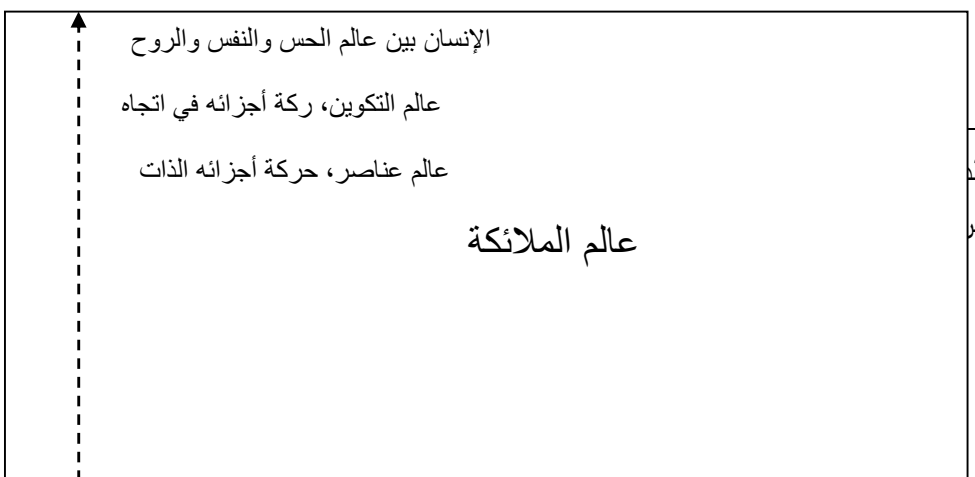
[1]– المغربي عبد الغني، الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون، دار القصبة للنشر، الجزائر، د(ط)، 2006 ص:55.

[2]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:103.

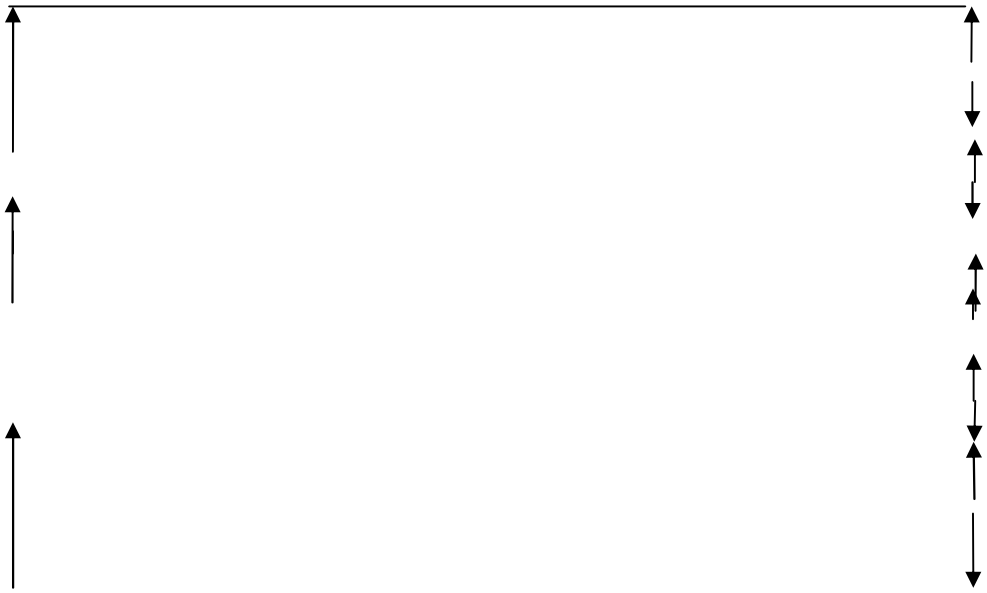
"الحظ والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية، وهو رسوم واشكال حرفية تدل على كلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة عن الدلالة اللغوية وهو صناعة شريفة، إذا الكتابة من خواص الإنسان التي تميز بها عن الحيوان"[1]؛ فخاصية الرمز هي من أبرز الوسائل التي خص بها الإنسان وأنجعها، فهي حافظة عليه، حاجاته ومفيدة لها عن النسيان ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني.

ومما سبق يمكن القول أن ابن خلدون يقرر ما هو معروف في الإسلام من ان الله هو "**رب العالمين** "، أي رب جميع العوالم المعرفة لنا في عالم الشهادة وغير المعروفة مما يعلمه الله، وفي عالم الغيب الذي نعرف آثاره وكما يميز ابن خلدون تمييزا حاسما بين الخالق والمخلوق، فإن يميز بصورة صريحة بين عوالم ثلاثة، كما يميز تميزا حاسما بين علوم الإنسان وبفصل في بيان مخلوقات العالم ليؤكد أنها مخلوقة للإنسان هدف الاستخلاف.

سلم موقع الإنسان من عالم الموجودات: [2]



[1] – ابن خلد
الجيلاني بر



الفصل الثالث: الرؤية الخلدونية للاستخلاف.

المبحث الأول: مفهوم الاستخلاف وأثره في نظرية المعرفة.

المبحث الثاني: الاستخلاف وعلاقته بالمناهج الخلدونية.

المبحث الثالث: نقد الرؤية الخلدونية.

المبحث الأول: مفهوم الاستخلاف وأثره في نظرية المعرفة.

يولد الإنسان وهو خالي من كل معرفة ولكنه مزود باستعدادات وهذه الاستعدادات هي ما تسمى بالمعرفة كالقوى وإن خروجها من القوى إلى الفعل يعود إلى الاتصال بالعالم الخارجي الذي نتعرف عليه الحواس التي تنقل صورة الموجودات غلى العقل الذي يتمثلها ويحولها إلى قضايا نظرية يجري عليها الاحكام والإدراك الحسي والتجربة العلمية هما موضوع العقل الذي يأخذ في الانتقال من الأدلة الحسية إلى الاستدلالات النظرية المجردة، قوله تعالى: (والله أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُوْنِ أُمَهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ الَّسمْعُ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةُ لَعَلَكُمْ تَشْكُرُونَ). [1]

ان ابن خلدون وفقا لنظرية الاستخلافية، فإنه يؤمن جازما بوجود معرفة حقيقية عن عالم حقيقي خارج أذهاننا، إذ لو لم يكن كذلك لما صح ان يكون الإنسان خليفة إن إدراك الإنسان للوجود من حوله أي معرفته حقيقية هو خاصية تميز بها عن غيره من الحيوانات، "ذلك إن الإنسان بما هو انسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك"[2]، أي بالفكر الذي جعله مبدأ كماله وشرفه ذلك أن إدراك هو الشعور المدرك بذاته بما فيه وخارج عن ذاته والخاص عن ذاتها بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة "السمع والبصر والذوق والشم" ويزيد الإنسان من بينها إنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه بقوى جعلت له في بطون دماغه ينتزع بها صور المحسوسات ويحل بذهنه فيها صور أخرى فيجرد منها صور أخرى.[3]

---

[1]– سورة النحل، الآية:78.

[2]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:381.

[3]– مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:27.

ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه ينتزع لها صور المحسوسات ويحول بذهنه فيها فيجرد منها صورا أخرى.

فهو ذو كيان متميز مزود بخصائص، الخلافة الاستعدادات للمعرفة الناصية المتجددة واستقبال المؤثرات الكونية والانفعال بها والاستجابة لها، يكمن نشاطها في التعمير والتغيير والتعديل والتحليل والتركيب والتطوير للنهوض بوظيفة الخلافة.

فابن خلدون تماشى مع نظرته الاستخلافية لم يجعل لما يمكن للإنسان الخليفة معرفته، بل الوجود كله شاهده وغيبه ممكن معرفته والتعامل معه فهو بما أودع الله فيه من خصائص قادر على الاستحالة والترقي من عالم إلى آخر "للنفس الإنسانية استعدادا للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات، وفي لمحة من اللمحات [1]، نستطيع أن نقول ان ابن خلدون قد اقتدى بأسلافه واتبعهم في هذا الأمر، وقبل كل ما كان يقول به معاصروه في هذا الصدد وكلما احتاج إلى "دليل نفسي" في أبحاثه الاجتماعية رجوع إلى الآراء التي كانت منتشرة في زمانه واقتبس منها ما شاء اقتباسه من الحجج والبراهين، وهذا كله قد توصل إلى أن عمل الفكر واليد في حياة الإنسان.

وهو يرى أن حصول النفس على كمالها مرهون "بحصول المعرفة لها بحقائق الموجودات، حتى تتصور عالمها وتعرف صفات موجودة وآثاره" [2]، وهذا كله راجع إلى معرفة الوجود والتطلع إلى كشف أسراره لأن هذه المعرفة هي معرفة فطرية في الإنسان الخليفة، "أعلم أن من خواص النفوس البشرية التشوق إلى عواقب أمورهم، وعلى ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج(2)، المصدر السابق، ص:163.

[2]-المصدر نفسه، ص:163.

ومعرفة مدد الدول أو تفاوتها والتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها. [1]، فبعد إن كانت معارفنا تستخلص من الواقع المشاهد في بداية الأمر فإنها قد تطورت وأصبحت مزدوجة بعضها يعود إلى التجربة الحسية وبعضها يعود إلى العقل وحده.[2]

يقول ابن خلدون: " إنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم عالم الحس ونعتبره بمدارك الحس الذي تشاركنا فيه الحيوانات بالإدراك ثم نعتبر الفكر الذي اختصت به البشر فنتعلم منه وجود النفس الإنسانية، وإن فاعلا من عالم وفق عالما وهو عالم الأرواح والملائكة" [3]، ومن هنا يستلزم على كل إنسان أن يبحث في هذا العالم وأصل وجوده.

لقد هاجم ابن خلدون مشكلة الذين يعتقدون "بالعدمية الوجودية" وينفون وجود أي عالم خارجي منفصل عنا ويعتبرون أن كل ما ندركه ونحسه هو مجرد موجود في مداركنا البشرية لا حقيقة أصلا، فالوجود عندهم كله في الحقيقة وجود واحد بسيط حيث يون أن وجود الموجودات المحسوسة المفصل هو وجود اعتباري مشروط بوجود المدرك الحسي، وكذا الموجودات المعقولة والمتوهمة مشرطة بالمدرك العقلي. [4]

وفي المقابل مهاجمة للعدمية الوجودية قد تصدى كذلك وفق نظرته الاستخلافية لأولئك الفلاسفة اللذين بالغوا في الاعتماد على العقل، فهذا حسب رأيه قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاق من ذلك، قوله تعالى: **(يَخْلُق مَا لَا تَعْلَمُونَ)**.[5]

---

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج (1)، المصدر السابق، ص:254.

[2]- خضير ادريس، الفكر الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، المرجع السابق، ص:295.

[3]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج (2)، المصدر السابق، ص:207.

[4]- مفتاح الجيلاني بن التهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:128.

[5]- سورة النحل، الاية:08.

يرى وفق لنظرته الاستخلافية بوجود عالم خارج عنا يمكن معرفته عن طريق الحواس بالتجربة والنظر العقلي وهو عالم الموجودات الحسية الذي كلف الإنسان برعايته والاستخلاف عليه إذ لو لم يكن له إدراكه ومعرفته لما صح له الاستخلاف عليه ووجود عالم آخر فوق مدارك الحس يمكن معرفته والتواصل معه ولا كن ليس عن طريق التجربة ونظر العقلي بل عن طريق الخبر الذي اختصت به النفوس المصطفات. [1]

إن النفوس عند ابن خلدون أصناف، صنف عاجز بطبع عن الوصول إلى إدراك الروحاني وصنف متوجه لتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني وصنف مفطور على الإنسلاخ من البشرية جملة جسمانيها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى وهذه النفوس لها بلوغ المعارف أربعة أطوار وهي:

1.طور اليقظة.

2.طور النوم.

3.طور النبوة.

4. طور الموت. [2]

فالطوران الأولان مشتركان بين جميع النفوس البشرية أما الطور الثالث فهو خاص ببعض النفوس المصطفاة والرابع فهو مشترك بين جميع الموتى من كل صنف. يقول ابن خلدون: "اعلم أن عالم البشرية: أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها، وهو وإن تحدث حقيقة الإنسانية فيه، فله أطوار يخالف كل واحد منها الآخر بأحوال تختص به، حتى كأن الحقائق فيها مختلفة، **فالطور الأول** علمه جسماني بحسه الظاهر وفكره المعاشي وسائر تصرفاته التي أعطاه وجوده الحاضر، الطور الثاني عالم النوم وهو

[1]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:135.

[2]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج(2)، المصدر السابق، ص:221.

تصور الخيال بإنقاض تصوراته جائلة في باطنه، فيدرك منها بالحواس الظاهرة مجردة عن الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانية ويشاهدها في مكان ليس هو فيه ويحدث للصالح منها البشري بما يترقى مسّراته الدنياوية والآخروية وهذان الطوراني عمان في جميع أشخاص البشر، وهما مختلفان في المدارك كما ترى.[1]

الطور الثالث: ظهور النبوة، وهو خاص بأشرف صنف البشر مما خصهم الله به من معرفته وتوحيده وتنزيل ملائكته عيهم بوحيه وتكليفهم بإصلاح البشر في أحوال كلها مغايرة لأحوال البشرية الظاهرة.

الطور الرابع: طور الموت الذي تفارق اشخاص البشر في حياتهم الظاهرة إلى وجود قبل القيامة الكبرى وهي دار الجزاء الأكبر نعيما وعذابا في الجنة أو النار. [2]

الطوران الأولان شاهد هما وجداني والطور الثالث النبوي شاهده المعجزة والأحوال المختصة بالأنبياء أما الطور الرابع شاهده ما تنزل على الأنبياء من وحي الله تعالى في المعاد واحوال البرزخ والقيامة، مع أن العقل يقتضي به كما بينهما الله عليه في كثير من آيات البعث. [3]

المعرفة الحسية عند ابن خلدون:

تعتمد على المنهج الحسي هي معرفة ضرورية لا يتم وجود الإنسان الخليفة وإلا بها أما حصورها فيكون لها عبر آليات منها: الحس الظاهر والحس المشترك والخيال والواهمة والحافظة والفكر، فالحس الظاهر: يعني به الحواس وغيرها في حالة واحدة والخيال فهو القوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج (2)، المصدر السابق، ص:221.

[2]- المصدر نفسه، ص: 221.

[3]- المصدر نفسه، ص:221.

الخارجية فقط[1]؛ والواهمة: وهي قوة الإدراك للمعاني الجزئية المتعلمة بالشخصيات، والحافظة: وهي القوة مهمتها حفظ المدركات والفكر: وهو القوة التي تقع بها حركة الرؤية والتوجيه نحو التعقل نتيجة لوجدان حركة للنفس في البطم الأوسط من الدماغ وهو ثلاث درجات: العقل التمييز و العقل التجريبي والعقل النظري. [2]

إن الإنسان من جنس الحيوانات، وإن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييز، أو يقتضي به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي أو يحصل به تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عله وهو العقل النظري[3]؛ لقد جعل الله للبشر انتظام الافعال وترتيبها بالفكر وجعله منظما قيمهم وسيرهم لاقاعه على وجود سياسة وقوانين حكمية ينكبون فيه عن المفاسد.

إن طريقة انتاج الفكر للمعرفة يكون عن طريق الاستقراء والتركيب والاستنباط والتعميم والتنبؤ وآخرا، فالعملية الاستقرائية الاولية لاستكشاف النظام الطبعي للأشياء أي أن هذه العملية هي عملية رصد وتحليل بغية استكشاف العلل الأولية للأشياء وأسبابها وشروطها وتمهيدا للمعرفة قوانينها الكلية.[4]؛ وصولا إلى التركيبية التي يبدأ حيث انتهت الأولى فإذا انتهت إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاثة، أو أزيد وشرع في العمل الذي يوجه به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهت إليه الفكر فكان أول عمله، أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة الاستنباط والتنبؤ أو مرحلة التقعيد وهي إما باستكشاف القوانين الحقيقية للظاهرة أو بوضع أخرى تساعد في التعامل معها. [5]

---

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج(2)، المصدر السابق، ص:221.

[2]- المصدر نفسه، ص:208.

[3]- المصدر نفسه، ص:106.

[4]- المصدر نفسه، ص: 164.

[5]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:144.

إن الفعل الإنساني عند ابن خلدون متوقف على ادراك عالم الأشياء وترتيبها فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على البعض ثم يشرع في فعلها فإذا حصل له معرفة النظام الموجودات استطاع تسخيرها في طاعته والاستفادة منها في حفظ حياته وتحقيق معنى الاستخلاف الذي من أجله وجد[1]؛ " ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة و غير منتظمة إنما لي تبع لها اندرجت الافعال الحيوانات فيهل فكانت مسخرة للبشر واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخيره وهذا هو معنى الاستخلاف عند ابن خلدون [2]؛ المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِي جَاعِلٌ فِي اَلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]؛ فهذا الفكر هو خاصية البشرية التي تميز بها عن غيره من الحيوانات.

أما **المعرفة الغيبة** فقد قسم ابن خلدون المعرفة الغيبية حسب نوع الغيبية الحس إلى ثلاثة أقسام: ما يحصل بفطرة وما يحصل بالنوع وما يحصل بالموت، فما يحصل بالفطرة وهي إما يكون للانسلاخ فيها كاملا من غير اكتساب ولا استعانة ولا تكون إلا للنبي، وإما أن يكون للانسلاخ فيها ناقصا وهذا ما يحصل للكهان[4]؛ أما ما يحصل بالنوع فهو إما أن يكون في أول النوم عند مفارقة اليقظة وهو خاص ببعض الناس ولا يقع لهم إلا في مبادئ النوم عند مفارقة اليقظة وذهاب الاختيار في الكلام، فيتكلم الواحد منهم وكأنه مجبور على النطق وغايته أن يسمعه ويفهمه [5]؛ وإما ان يكون بالرؤيا عند النوم حتى تطالع النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات.

---

[1]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق ، ص:145.

[2]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج(2)، المصدر السابق، ص:208.

[3]-سورة البقرة، الآية 30.

[4]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج(1)، المصدر السابق، ص:219.

[5]- المصدر نفسه، ص:222.

واخيرا الموت فهو أحد طرق المؤدية إلى المعارف الغيبية وهو إما أن يكون حقيقيا كموتى الحوادث والاعدامات، فإن اتفق وسئلوا بعد موتهم مباشرة عن بعض الأمور الغيبية أو المستقبلية فإنهم يجبون عن بعض ذلك، وإما أن يكون موتا صناعيا وهو نوع من تعطيل القوى الحسية واخمادها ببعض الطرق كالجعل والرياضة السحرية والرياضة الصوفية.[1]

غير أنه على الرغم من اعترافاته نظريا بوجود كل هذه المعارف فإنه لا يعتمد منها علميا وفق نظرته الاستخلافية إلا بما يعين الإنسان في دينه ودنياه، فالمعارف علها غيبها وحسها خاضعة لهذه القاعدة لأن الافعال إنما أباح لنا الشارع منها ما يهمنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا...الخ.

[1]- المصدر نفسه، ص:222.

رسم مدارك المعرفة الحسية: [1]

[1]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:137.

المبحث الثاني: الاستخلاف وعلاقته بمناهج التعليم الخلدوني:

إن التعليم من اهم الأدوات الفاعلة في عملية تربية الفرد وتهيئة و ابن خلدون تبعا لرؤيته الاستخلافية*، فإن الأهداف التربوية لمناهج التعلم عنده تتمحور حول قضية واحدة وهي انتاج إنسان مؤهل لخلافة الله في الأرض حريص على صلاح دنياه من أجل سعادته في أخراه، وهذه الأهداف حتى تكون متكاملة لا بد تناول الإنسان في أبعاده **الروحية والخلقية والمعاشية:**

الروحية: تتضمن الإيمان بالله سبحانه وتعالى والغمان بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي يعد طريقنا الوحيد لما يريده مستخلفا(الله سبحانه) من التعاليم والضوابط الوضعية التي فيها سعادتنا والإيمان بأن وجودنا في هذه الدنيا موجودة عبودي زائل إلى وجود حقيقي دائم فعلينا أن تتزود من عالجنا لآجلنا. [1]

أما الخليفة تشمل غرس المسؤولية الأخلاقية في التعلم وجعلها جزءً من مكونات الشخصية بحيث يشعر لكونه خليفة الله في ارضه أنه مسؤول خلقيا مسؤولية مباشرة أمام مستخلفه (الله سبحانه) وغرس مفهوم الأمانة في المتعلم بحيث تعني بأنه أخلاقيا مستأمن على ما استخلف عليه بالرعاية والحفظ والأعمار والتنمية، وغرس مفهوم العدل في المتعلم بحيث يعي كمستخلف أن العدل أساس الفضائل.[2]

فالمعاش الذي يشمل على ترسيخ مبدأ التعاون لد المتعلم على أساس أنه شرط لا يمكن للفرد العيش بدونه وهو الطريق الوحيد لإشباع حاجته وتحقيق إنسانية وبلوغ

*__الاستخلاف لغة:__ قال الرازي: استخلفه جعله خليفه وجلس خلفه إي بعده اي كن خليفة فيهم من بعدي، واعتقد الاجماع على جواز تسميته رئيس الدولة(الحاكم) خليفة، وأول ما أطلق عليه هذا اللقب أبو بكر الصديق رضي الله عنه توليه لرئاسة الدولة بعد وفاة الرسول(ص)، ويقال خلافة إذا كان خليفة وبقي بعده (ينظر إلى عثمان فيروز عثمان صالح، العهد والاستخلاف طريقة لاختيار الحاكم عند ابن خلدون، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، العدد5، أغسطس، 2012، ص:02.)

[1]- مفتاح الجيلاني بن التهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:165.

[2]- المرجع نفسه، ص:214.

كماله، وترسيخ مبدا النظام بمفهوم الشمولي بحيث يصبح مفهوم النظام جزءً من شخصية المتعلم وركنا أساسيا في تركيبته النفسية والفكرية والعلمية[1]؛ إن هذه الأهداف التي سبق ذكرها له غاية واحدة وهي بناء مجتمع متماسك ومترابط ببعضه البعض.

تصنيف العلوم التي ينبغي أن تحتويها المناهج:

لقد صنف ابن خلدون العلوم التي ينبغي أن تحتويها مناهج التعليم إلى قسمين **عمودي وأفقي**، التقسيم العمودي نظر إليه من حيث مصدرها أي قسم طبعي يهتدي إلى الفكر قسم نقلي يؤخذه عمن وضعه.

القسم الأول: علوم الحكمية الفلسفية والتي هي فكرة بشرية وتأملاته في الطبيعة وما بعد الطبعة والقسم الثاني العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخير عن الوضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاقه الفروع ومسائلها بالأصول[2]، هنا السؤال المطروح لماذا قدم ابن خلدون العقل على النقل؟.

أجابنا ابن خلدون قائلا: تقديم العقل على النقل راجع إلى تقدمه زمانيا، اذا أتعلم الإنسان طرائق العيش والتعامل مع محيطه سابق في الزمان على تعلمه الشوائع والقوانين وثانيا ضرورة الأول دون الثاني للوجود الإنساني لأنه لا يمكن تصور وجود مجتمع إنساني بدون الأول لكن يمكن تصوره بدون الثاني. [3]

-**أنواع العلوم المتداولة في عصر ابن خلدون:** والتي يختص كل منها بنوع من انواع الخلق.

-**العلوم الانسانية:** كلها مكتسبة وتكون بحصول صور المعلوم ذات الانسان وهي مختصة بالبشر من الخلق.

---

[1]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:215.

[2]- بانبيله حسين عبد الله، ابن خلدون وتراثه التربوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط(1)، 1984، ص:85.

[3]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع نفسه، ص:215.

-**علوم الملائكة:** وتعلمه الملائكة على الجملة ولا ندرك له تفصيلا.

-**علوم الأنبياء:** وهي حالة الهيئة خارجة عن منازع البشر.

-**علوم التصوف:** وهي من العلوم الشرعية الحادثة على الملّة.

-**علم تعبير الرؤيا:** أيضا من العلوم الشرعية الحادثة على الملّة، وأصبح صنعة عندما صارت العلوم صنائع.[1]

هذه هي أنواع العلوم المتداولة في عصره والتي يعترف بها ويقرها ابن خلدون أما العلوم التي لا يقر بها ولا يعترف بها لا من قريب أو بعيد وهي علوم غير شرعية لا يقرها العقل ولا الشرع، وهي: علم السحر والطلمسات وعلم أسرار الحروف وعلم الكيمياء.[2]

إن العلوم العقلية هي كل ما يتضمن عند ابن خلدون:

أولا: الفلسفة: يقول عنها أنها عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقدات الحق فيها وذلك إن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحس من وما وراء الحسي تدرك ذواته واحواله بأسباب وعلمها بالأنظار الفكرية والإقليسة العقلية وإن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة التسمع فإنها بعض من مدارك العقل إن الضرر الذي يلحقه تدخل الفلسفة في الدين هو: استعمال العقل في غير مجاله كالظن والتحريف. [3]

[1]- شمس الدين عبد الأمير، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، المرجع السابق، ص:57.

[2]- المرجع نفسه، ص:52.

[3]- كامل محمود، تاريخ الفلسفة العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط(1)، 1990، ص:322.

ثانيا: صناعة النجوم: هي صناعة يدعى أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في مولدات العنصرية مفردة ومجتمعة فهو يرى بأنها صناعة باطلة لضعف مداركها وفساد غايتها. [1]

ثالثا: علم الطب: يقول ابن خلدون ومن فروع الطبيعيات صناعة الطب وهي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية، فالطب إذا هو من العلوم الطبيعية وهو علم يقوم على التجربة الكاملة وله أصوله وكتبه [2]؛ وهذه العلوم العقلية التي تحدث عنها ابن خلدون.

أما العلوم النقلية فهي كثيرة لأن المكلف يجب عليه أن يعرف لحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه وهي مأخوذة من الكتاب والسنة وبالنص و الاجتماع أو بالحاق فلا بد من النظر بالكتاب بينان ألفاظه أولا وهذا هو علم التفسير ثم باستناد حقله وروايته إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي به من عند الله واختلاف روايات القراء في قراءته وهذا هو علم القراءات. [3]

ثم باستناد السنة إلى صاحبها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك وهذه هي علوم الحديث، ثم لا بد من الاستنباط وهذا هو أصول الفقه وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في افعال المكلفين وهذا هو الفقه. [4]

ثم إن التكاليف منها بدني ومنها قلبي وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وامور الحشر والتعميم والعذاب

---

[1]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:178.

[2]- المرجع نفسه، ص:178.

[3]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج(1)، المصدر السابق، ص:550.

[4]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ج (1)، المصدر السابق، ص:550.

والقدر والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام، ثم النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها وهي أصناف فمنها علم النحو وعلم اللغة وعلم البيان وعلم الآداب[1]؛ والملاحظ لهذا التقسيم الذي أورده ابن خلدون يدرك مباشرة أنه يثير اشكالية ترتيب أركان اللسان العربي أي علوم الأساسية.

علم النحو: إن علم النحو هو أساس تكوين الجملة العربية وبيانها وبدونه لا تتبين أصول المقاصد بالدلالة وفي هذا إشارة واضحة إلى ظاهرة الاعراب ومدى هيمنتها على التفكير النحوي العربي، فعلم النحو هو أصل الإفادة ".....ولولاه لجهل أصل الإفادة" ؛وبدونه يختل التفاهم (.....لذلك كان علم النوح أهم من اللغة إذ هي جهله الاخلال بالتفاهم جملة ....)[2].

علم اللغة: "هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية"؛ ومعنى هذا أنه علم يرمي إلى البحث في المفردات اللغوية أو المادة اللغوية؛ لان قوله "الموضوعات اللغوية يعني بها جمع المفردات اللغوية من حيث هي المادة الأولية للكلام وهي ما تواضعت عليه الجماعة الواحدة عبر الأزمنة السابقة من كلمات ومعان إي من دال ومدلولات لألفاظ سماعية ودراستها وهذا هو علم اللغة وأعلم من اللغة. [3]

علم البيان: صرح ابن خلدون أن هذا العلم حديث العهد مقارنة بعلمي "النحو واللغة" حيث يقول: "هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللغة"، يبين منظوره لهذا العلم انطلاقا من نقطتين أساسيتين هما:

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة،ج1، المصدر نفسه، ص:550.

[2]- فتيحة حداد، ابن خلدون وآراءه اللغوية والتعلمية(دراسة تحليلية نقدية)، منشورات مخبر الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، الجزائر، د(ط)، 2011، ص:31.

[3]- المرجع نفسه، ص:79.

-إصلاحه على تسمية البحث البلاغي كله بعلم البيان من باب تغليب صنف من أصناف على باقي الأصناف الأخرى من جهة، و لأن القدامى أول من قال به من جهة أخرى، حيث يقول: "... وأطلق على الأصناف الثلاثية عند المحدثين "اسم البيان " وهو اسم الصنف لأن الأقدمين أول من تكلموا فيه...".

-إدراجه لعلم البيان من بين العلوم اللسانية ".. وهو من العلوم اللسانية .." [1]

ومنه فإن ابن خلدون مزج العلاقات النحوية بالخصائص البيانية وما ينشأ عنها من ضرورة جمالية في التأدية، أي أنه يقدر ما تِدي هذه المقومات البيانية أو الإضراب البيانية وظائفها النحوية حسب ما يقتضيه الحال، وما يتطلبه المقام، بقدر ما تحقق الوظيفة الأساسية للغة الخادمة للتبليغ والتواصل أولا والوظيفة الابداعية الخلافية الجمالية ثانيا.

علم الآداب: يرى ابن خلدون أن هذا العلم لا موضوع له حيث يقول:"...هذا العلم موضوع له ينظر في إثبات عوارض أو نفيها..."؛ و الملاحظة أن تعرضه لهذا العلم جاء بصيغة مباشرة على غرار "علم اللغة"، إن الهدف من علم الآداب حسب صاحب المقدمة إنما تحصيل الملكة لأن تحصيلها يكمن في حفظ الأشعار والتمكن من النصوص النثرية، وكذا معرفة علوم العربية ومعرفة بعض من أيام العرب وأخبارهم وانسابهم حتى يتمكن للمتعلم الحفظ والفهم فيآن واحد وبالتالي حصول الملكة[2]؛ وبالتالي يمكن القول أن اللغة والنحو والبيان مستغلون كل هذا في التأسيس للأدب وخدمته.

إن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدا إذا كان على التدرج حيث يبدأ الصغير بالتدرج بالعلم من الأسهل إلى الاقل سهولة في ثلاثة تكرارات شيئا فشيئا وقليلا فقليلا،

[1]-المرجع نفسه، ص:106.

[2]- فتيحة حداد، ابن خلدون وآراءه اللغوية والتعلمية(دراسة تحليلية نقدية)، المرجع السابق، ص:116.

ففي المرة الأولى نلقن المتعلم مسائل بسيرة من علم ما ونشرحها له شرحا يتفق مع قوة عقله واستعداده لقبول العلم فيصبح له في ذلك العلم ملكة جزئية ضعيفة ولكنها كافية لأن تهيئته لفهم ذلك العلم وتحصيل مسائله. [1]

لقد رأى ابن خلدون أن التدرج في التعليم له ناحية نفسية للمتعلمين إذ رأينا في مفهوم الاستخلاف قوله: يضعف طبيعة النفس الانسانية الذي من مظاهره الجهل فعند وضعه لمناهج التعليم فقد وازن بين حاجة المتعلمين الفطرية للتعلم وبين قدراتهم واستعداداتهم النفسية التي لا يستطيع قبول ذلك إلا عبر عملية تراكمية تتم شيئا فشيئا فالتطور الهرمي عند ابن خلدون راعي فيه الجانب العقلي وتطوره من البسيط إلى المركب ومن الجزئي إلى الكلي ومن المحسوس إلى المجرد فالعقل الإنساني درجات.[2]

أهم الشروط التي يجب على المتعلم مراعاتها:

وهي ثلاثة، الارادة والرحلة ولزوم المعلم والقدوة الحسنة والحذق في العلم، يرى ابن خلدون أن اي فعل أو كسب لا يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل والعلم عنده من بين الأمور المكتسبة لا يحصل إلا بالإرادة والقصد إليه ومن مكملات الثقافة والعلم والرحلة فالرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم[3]؛ سواء كانت المسافة قصيرة أو طويلة والرحلة كما يرى ابن خلدون تعلم الإنسان العلوم فقط بل يأخذ فيها أشياء غير المعلومات من اخلاق وفضائل أما بالنسبة إلى لزوم المعلم فيرى ابن خلدون أنه لابد على المتعلم أن يدرك أن كل الأعمال الإنسانية لا

[1]- علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان، بيروت، لبنان، ط (2)، 1994 ص:81.

[2]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:189.

[3]- المرجع نفسه، ص:143.

يستقل بإنجازها الفرد الواحد بل لا بد له فيها من التعاون وأخذ السابق فيها عن اللاحق. [1]

القدوة الحسنة:

يرى ابن خلدون أن المتعلم بحكم ضعف طبيعة البشرية مولع بالاقتداء بمعلمه ومحاكاته لما يعتقد فيه من الكمال اعتماد الرغبة في حاكمها والابناء في آبائهم، إذ الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال أما الحذق في العلم فهو في التفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكه في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله [2]؛ فالحذق يمثل عنده بعد من الأبعاد الأساسية المكونة للشخصية الفردية ويعد المعيار الأهم الذي يوزن به الفرد في ميدان الاستخدام والعمل.

أما الطرق النفسية فهي تلك الوسائل التعليمية التي تراعي في ايصال المعلومات وتبليغها مبادئ النفس ومراحل تطورها ومن أهمها القياس والمحاكاة فهي خاصية من خصائص النفس البشرية وأساسات في التربية والتعليم أما التكرار بانتظام يولد الإنسان صفحة بيضاء بمعنى يولد جاهل فاتصافه بالعلم لا يحصل دفعة واحدة بل بالتكرار والانتظام وأخيرا التحفيز فهو حمل المتعلمين وتحفيزهم على طلب العلم قدر الاستطاعة بالقرب الملاينة وبالترغيب في الثوابت والأجر. [3]

لا يحاول ابن خلدون تعريف التربية ولا التعليم، بل يتكلم عن ذلك كأنه يتكلم عن أمور معلومة لا نحتاج إلى تعريف لأن كثير ما يتكلم عن التعليم وحده ويتكلم عن

---

[1]- بانبيله حسين عبد الله، ابن خلدون وتراثه التربوي، المرجع السابق، ص:103.

[2]- بانبيله حسين عبد الله، ابن خلدون وتراثه التربوي، المرجع السابق، ص:196.

[3]- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص:201.

تعليم الصنائع، أو تعليم العلوم أو تعلم اللغة من غير أن يذكر التربية ومع هذا فإنه يتطرق في بعض الأحيان إلى مسائل التربية أيضا ، وإن لم يسميها باسم خاص، فإنه يقول مثلا في فصل: "الرحلة في طلب العلم".

ما يتأتى "إن البشر يأخذون معارفهم واخلاقه وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة وعلما وتعليما وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة ألا أن حصول الملكات من البشر والتلقين أشد استحكاما وأقوى رسوخا".

يلاحظ أن من هذه الفقرات يقرن المعارف والمذاهب بالأخلاق والفضائل ويقرر أن البشر يأخذون ذلك تارة علما وتعلما وإلقاء يعني عن طرق الفكر وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة يعني عن طريق الفعل، وانه ينظر بهذه الصور إلى التربية والتعليم نظرة شاملة جدا نظرة تشمل العلوم والاخلاق، وتتناول طرق اكتسابها من التعليم إلى التلقين والمباشرة والممارسة، ويختم ابن خلدون بقوله: "فقد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبيعي في البشر".

المبحث الثالث: نقد الرؤية الخلدونية.

قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة في القرن الرابع عسر لأول مرة إلى الفلسفة موضوعا جديدا، فهو قد لاحظ أنه مظهرا كاملا في الحياة البشرية، ولكن هل يكفي هذا أن نمنحه كما فعل جمبلوفتش وفيريرو لقب اجتماعي وأن نعتبر sociologue وأن نعتبر بحثه بكورة لمن نسميه اليوم علم الاجتماع؟ إني أعتمد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة، أولا لأن موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيق من ان يصلح موضوعا للاجتماع ، فهو جزء منه ذلك جزء أبعد من أن يكون كلا له[1].

نعم إن موضوع علم الاجتماع الذي يحتوي كل المظاهر الاجتماعية وما يعتورها من شديد التعقيد أوسع نطاقا من أن نقصر صفة التبحر فيه على عالم يدرسه كله، إنما العالم الاجتماعي هو الذي يدرس طبقا لمنهج معين واحدا أو طائفة من هذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة أنها ليست أجزاءً من العلم الذي يدرسه.[2]

أما بحث ابن خلدون فلا يمكن اطلاقا أن يعتبر تخصصا إذ أنه لم يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التي لم يدرسها، ولا يمكن أيضا أن يعتبر المظهر الاجتماعي الذي اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعي وذلك اشدت تعقيده فهو لا يمكن ان يكون نقطة ابتداء للعالم الاجتماعي بل هو نقطة انتهاء كما يقول الاستاذ دوركايم. [3]

---

[1]- حسين طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تر: العثمان عبد الله، القاهرة، ط(1)، 1925، ص:63.

[2]- المرجع نفسه، ص:63.

[3]- المرجع نفسه، ص:64.

وقد أخطأ الاستاذ فيريرو إذ استنتج ان ابن خلدون عالم اجتماعي لأنه اتخذ المجتمع موضوعا لمباحثه، فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعا للتاريخ أيضا، وقد كان قبله موضوعا للأخلاق من وجهة معينة ليقال أنه يدرس علم الاجتماع إذ يفقد هذا العلم عند إذن صفته كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية.[1]

لقد استفاد ابن خلدون كما يقرر بدوي من كتاب السياسة لأرسطو يؤكد هذا اعتمادا على المقارنة بين تلخيص ابن رشد للمقالات الثماني التي يحويها الكتاب وبين المقدمة فقد قرأ ابن خلدون هذا التلخيص، فأوجه التشابه عديدة ليس فقط في الموضوعات بل وخصوصا في طريقة علاجها، فابن خلدون يبدأ من نفس المبدأ الذي وضعه أرسطو وهو أن الإنسان مدني بطبع، وان اجتماع الإنساني ضروري، أي لابد له من الاجتماع الذي هو "المدينة" في اصطلاحهم. [2]

وهنا نجد ابن خلدون يستعمق كلمة المدينة وهي لا تفهم إلا بالنسبة إلى اليونان ولهذا قال في اصطلاحهم، اي اصطلاح الحكام وهو إنما يقصد من قوله الحكماء أرسطو طاليس، ويتفقان ايضا في بيان ما يجب مراعاته في اوضاع المدن والاتفاق واضح ايضا في الكلام عن التجارة. [3]

ورأى كليهما في الاحتكار قريب بعضه من بعض وابرز من هذا الفصل الذي عقدة كل منهما في ضرورة التعليم وكيفية توفيره للأحداث ورغم هذه الشواهد والاشباه قد يقال أن ابن خلدون لم يطلع على التلخيص لكتاب السياسة لأنه : لم يتناول أنظمة الحكم التي تناولها ارسطو" وجواب عبد الرحمان بدوي بنفي قطعا: لأنه يعطي الدليل

---

[1]–حسين طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، المرجع السابق،ص:65.

[2]–بدوي عبد الرحمن، "دراسات مهدات"، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط(1)، 2003، ص:226.

[3]–المرجع نفسه، ص: 226.

القاطع على أن بن خلدون قد اطلع على النظم السياسية اليونانية ولذلك في تلخيص ابن الرشد لكتاب الخطابة لأرسطو طاليس[1]؛ إذ ذكر هذا التلخيص، ونقل عنه ما قاله ابن رشد في تحديد معنى الحسب وناقشه في ذلك، مع العلم ان عبد الرحمن بدوي في بحثه "تقويم عام للتراث اليونان" المترجم غلى العربية يؤكد" ثبت الآن بالدليل أن كتابة –السياسة– لأرسطو لم يترجم إلى العربية ابدا في عصر الترجمة"، يقرر عبد الرحمن بدوي ان ابن خلدون لم يتعرض في كتاباته للأنظمة الحكم اليوناني بسب اهتماماته ومنهجه إذ ان "ابن خلدون يقصد في الواقع إلى دراسة النظم المجتمع الإنساني[2]؛ بل اقتصر بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الإسلامي والمغربي منه بخاصة، واقتصرت مواد استدلالاته على التاريخ الإسلامي وحده ولا عبرة بشواهد النادرة، التي قد يلجأ إليها نادرا جدا، من تاريخ غير التاريخ الإسلامي، فالمجتمع الإسلامي لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية...ولم يعرف فكرة "المدينة" بمعنى الذي كان لها عند اليونانيين ولم يعرف فكرة المواطن الحر بالمعنى اليوناني[3]؛ بل عرف المجتمع الإسلامي نوعين من الحكم: الخلافة والملك وبينهما دار نظام الحكم في الدول الإسلامية كلها، على أنه لاحظ أن الخلافة نفسها سرعان ما انقلبت، بعد الخلفاء الراشدين إلى ملك لهذا كرس للمك فصولا عديدة مراتبه وألقابه وشراتهن ولاية العهد فيه. [4]

وعلى وجه العموم فإن ابن خلدون ينظر "فيما هو واقع من احوال الدول، ومن هنا كانت الاصالة عنده"، ويتمثل هذا في الأهمية الكبى التي أعطاها للعصبية حيث

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 227.

[2]- بدوي عبد الرحمن، "دراسات مهدات"، المرجع نفسه، ص: 228.

[3]– المرجع نفسه، ص: 228.

[4]- المرجع نفسه، ص: 229.

ترتكز عليها كتاباته، حتى أخذ ابن رشد عدم التفاته إلى حقيقة العصبية التي لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يوناني لو روماني أو حديث.

خاتمة

إن دراسة ابن خلدون للإنسان تتعلق بفلسفة الاجتماعية وهذا راجع إلى مفهومه للاستخلاف الذي يمثل فلسفة التربوية أي رؤيته لنوعية الإنسان المراد انتاجه كذلك من خلال تناوله لا حوال البشر واختلافات طبائعهم والبيئة وأثرها في الإنسان فقد تبين أن الانسان هو جزء من الطبيعة، منها نشأ واليها يعود وانه في حقيقته حيوان من جملة الحيوانات ونوع من أنواعها يشاركها في الحس والحركة والحاجة إلى الغذاء والكن والجنس والراحة، وغيرها من شروط البقاء ومع أنه من أقلها قدرة على تلبية حاجاته منفردا، فإن الله قد استخلفه، عليها وميزه عنها بخصائص وهذه الخصائص نوعان النفس البشرية والنفس الإنسانية أما فيما يخص العلاقة القائمة بين الإنسان والطبيعة فهي علاقة تأثر وتأثير نوعان ما لا يمكن للإنسان تغييره غير أنه لا يؤثر في مهمة الاستخلافية كلون البشرة وما يؤثر في مهمة الإنسان الاستخلافية مثل أثر المناخ، والاغذية في اخلاق الناس وطابعهم وابدانهم وافكارهم، غير أن مما يمكن للإنسان تعديله والتحكم في نتائجه، أما علاقة تأثير الإنسان في الطبيعة فتقوم على ثلاث ركائز وهي الامانة والتسخير والاعمار.

تسعى التربية من منظور استخلاص إلى انتاج إنسان يتمتع على المستوى الشخصي ببعدين اثنين: البعد المعاشي والبعد الأخلاقي، أما على المستوى الجماعي فإنه لكي تتم له المعاونة مع الآخرين لابد له من التجلي كذلك ببعدين آخرين وهما المفاوضة ثم المشاركة فهذا هو الإنسان الخليفة "النموذج" الذي بشر به ابن خلدون وهو الفرد الصالح في اخلاقه ومعاشه علما وعملا.

لا ننسى ان ابن خلدون سبق كل علماء الاجتماع في أوربا في القرون الوسطى والحديثة ببحثه في أثر الهواء في اخلاق البشر واختلاف احوالهم في الخصب والجوع، وهو كذلك أول من بحث في قسط العمران من الارض، وتكلم على اثر الاقاليم في الاخلاق والتمديد، وهذه مسائل قد حام حوله بعض فلاسفة اليونان ولكن ابن خلدون أول من وفاها حقها من البحث والاستقصاء على قدر ما وصل إليه

علمه الجغرافي في ذلك الزمان وأهمية هذه الابحاث غنية عن البيان لأنها تدلنا على رغبة هذا الحكيم العربي في رد ظواهر الحياة الاجتماعية إلى العوامل الطبيعية المعلومة لنا والواقعة بالفعل تحت مشاهدنا.

وما اشدنا ألما عند قول ابن خلدون أنه لم يفي كل بحث فقه، ولم يستوعب كل ما ينبغي استيعابه وتدبينه، إنما الم بأطراف المسائل واحاط ببعضها عجزا منه عن الاحاطة بكلها، وإنه يترك ما بقي لمن يجيء بعده من العلماء الاعلام! ويشتد ألمنا لان هذا النداء لم يجبه أحدا في العالم العربي ولا في العالم الاسلامي منذ وفاة ابن خلدون في أواسط القرن الخامس عشر للآن، ولكن يسرنا ان أجابه الكثيرون من علماء أوربا ويسرنا أن كثيرين منهم لم ينسوا فضل هذا الحكيم العربي الشرقي ونحن لا نرتاب.

أما في ما يخص توصيات البحث كانت كالتالي:

1-مواصلة لبحث في فكر ابن خلدون التربوي وتعميقه.

2-إن أهم ما يمكن ان تستفاد من جهود المفكرين الغربين هي قدرتهم على

توليد لأفكار وتعميقها وتفعيلها، لهذا فإن الباحث يدعو لمهتمين بالتراث الاسلامي ومحاولة تطويرها وتفعيلها في فهم ومواجهة قضايانا التربوية والمعرفية والنفسية والتعليمية كمسألة مفهوم التربية والتعليم وعلاقتها بالسلطة والحضارة والعمران ومفهوم الاستخلاف وقضايا لمعرفة وتقسيم العلوم وعلاقته ببعضها ببعض والعادة والملكة واقسام الفكر والتدرج وغيرها من المسائل الكثيرة التي مر ذكرها في ثنايا الدراسة.

3-دعوة أصحاب القرار من السياسة والتربويين في عالمنا الاسلامي إلى

عناية بالتراث التربوي الاسلامي عموما وخلدوني خصوصا وذلك من خلال إقامة مؤتمرات ومراكز بحوث متخصصة تعني الدراسة تراثية دراسة واعية

وهادفة، وجعله المصدر الاساسي في بناء مناهجنا التربوية والتعليمية باعتباره الانسب لمكوناته الثقافية والحضارية والدينية بدل الاعتماد على المناهج المستورة التي لا تزيدنا إلا اثباتا عن فكرنا وحضارتنا وتبعية اخلاقنا وسلوكنا.

اما نتائج البحث فقد توصلنا إلى الآتي:

1-هناك تشابها كبيرا يصل إلى حد التطابق بين اعراض ازمنة المسلمين في عصر ابن خلدون، وبين اعراض ازمنتنا الراهنة فالإزمانان تشاركان في مرض واحد وهو فساد انسانية الانسان وضياع قيمته بما ناله من اذى الا... والقتل والتشريد والعسف والقهر والاذلال ففساد انسانية الانسان ادى إلى انتشار الفقر والبطالة والصراعات الداخلية، وقد ادى هذا بدوره غلى فتح الباب على مصارعيه للقوى الخارجية لاستهتار بنا قديما وحديثا والتدخل في شؤوننا واستغلالنا واذلالنا فالأندلس مثال للماضي وفلسطين والعراق وأفغانستان أمثلة للحاضر، إن طبيعة الازمنة تتلخص في سوء التربية وجذورها تعود إلى المؤسسة السياسية.

2-بما أن الأزمنة في عمقها هي أزمة تربية؛ فإن حلها يتوقف أولا

وقبل كل شيء على صلاحية وشمولية التصور التربوي لنوعية الانسان المراد إنتاجه وإن أنسب التصورات وأفضلها وأشملها لأبعاد الإنسان المادية والروحية والخلقية هو مفهوم الاستخلاف الاسلامي.

3-إن الفهم الاستخلافي لطبيعة المعرفة ومصادرها وأنواعها وتحديد ما يهم المستخلف منها وما ترتب عنه من تصنيف للعلوم وتحديد للعلاقة بينها، قد حلّ لنا إشكالية من أعوص الاشكاليات التي شغلت المسلمين قديما وحديثا وهي مسألة علاقة الشرعي الوضعي بالطبيعي العقلي؛ حيث بين أن لكل واحد منها

مصدره الخاص به ومجاله الذي لا يتعداه، وانهما متكاملان في الوظيفة لا متعارضان.

1-إن الفهم الاستخلافي لطبيعة التعليم ووظيفته واهدافه التربوية، وطرق بناء مناهجه، وطرق توصيلها وتقييمها، وغيرها من المسائل التي وردت في ثنايا البحث تعد معظمها غن لم نقل كلها أمور رائدة في مجالها، وسابقة لزمانها ودالة على عبقرية صاحبها.

قائمة المصادر والمراجع:

- ✓ **لقرآن الكريم.**
- ✓ **قائمة المصادر:**

1. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار يعرب، دمشق، ط(1)، 2004.

2. عبد الرحمن ابن خلدون، رحلة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1)، 2004.

- ✓ **مصادر اخرى:**

1- ابن سينا، الشفاء، المطبعة الأميرية، القاهرة، د(ط)، 1953.

2- القشيري أبو قاسم، الرسالة القشيرية، دار الشعب للصحافة، القاهرة ، د(ط)، 1989.

- ✓ **قائمة المراجع:**

1. ابراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، ط (1) 1999.
2. ابي الفتح محمد بن عبد الكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني، تح: مهنا امير علي و فاعود علي حسن، الملل والنحل، ج(1)، دار المعرفة، بيروت ،لبنان، ط(3)، 1993.
3. أحمد اسماعيل يحي، عيسى عبده، حقيقة الإنسان، ج(1)، دار المعارف ،القاهرة، ط (2)، 1119.
4. أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الحنفية مكتبة الرشد، سعودية، الرياض، ط (1)، 2003.
5. أحمد عبد الرحيم الساجي، فلسفة الحضارة الإسلامية، القاهرة، د(ط) 1989.
6. أحمد كلي، تاريخ الفكر العربي الإسلامي مديرية الكتب و المطبوعات الجامعية، حلب، 1997.
7. ادريس خضير، التفكير الاجتماع الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، دار موفم، د(ط)، الجزائر، 2003.
8. اسماعيل زروقي، حوارات انسانية في الثقافة العربية، دار الهدى الجزائر، 2004.

9. آل ياسين جعفر، الفارابي في حدوده و رسومه، بيروت، ط(1)، 1985. 10- الشهير مرتضي المطهري، الكلام والعرفان، الدار الإسلامية، بيروت ،لبنان، ط(3)، 1992.
10. بديع فيصل عون، الفلسفة الاسلامية في المشرق، دار الثقافة، القاهرة ،د(ط)، د(س).
11. تيسير شيخ الأرض، "ابن خلدون"، دار الأنوار، بيروت، ط(1)، 1966.
12. حداد فتيحة، ابن خلدون وآراءه اللغوية والتعلمية(دراسة تحليلية نقدية) منشورات مخبر الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، الجزائر، د(ط)، 2011.
13. حسين عبد الله بانبيله، ابن خلدون وتراثه التربوي، دار الكتاب العربي ،بيروت، لبنان، ط (1)، 1984.
14. حنا الفاخوري ، خليل جر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ج(2) ،مكتبة لبنان، بيروت، ط(1)، 2002.
15. سعدييف ارثور و توفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفرابي ،الجزائر، ط(2)،2001.
16. صلاح الدين بسيوني رسلان ، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، كلية آداب، القاهرة ،د (ط)، د(س).
17. صلاح مصطفى الفوال، علم الاجتماع في عالم متغير، دار الفكر العربي، القاهرة، ط(1)، 1996.
18. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تر: العثمان عبد الله، القاهرة ط(1)، 1925.
19. عاطف العراقي، يوسف كرم، بحوث عنه ودراسات مهداة اليه، المجلس الأعلى للثقافة لجنة الفلسفة والاجتماع.
20. عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، نهضة مصر، ط(4) 2005.
21. عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق دار الكتاب العالمي، بيروت، ط(1)،1991.

22. عبد الرحمن بدوي ، "دراسات مهدات"، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ط(1)، 2003.
23. عبد الغني المغربي، الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون، دار القصبة للنشر، الجزائر، د(ط)، 2006.
24. عبد الله شريط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والثقافة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986. عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، د(ن)، د(ط) د(س)، الجزائر.
25. عبد الواحد وافي علي، المدينة الفاضلة للفارابي، دار النهضة، مصر ،د(ط)، د(س).
26. عبد الوهاب لواء احمد ، الاسلام والاديان الاخرى، نقاط الاتفاق والاختلاف، مكتبة التراث الاسلامي، القاهرة، د(ط)، د(س).
27. عبد بدر مرسي يحي، علم الاجتماع ، مقدمة في سيسيولوجيا المجتمع دار الوفاء، ط (1)، 2008.
28. علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان، بيروت، لبنان، ط (2)،1994.
29. علي شريعتي، الانسان والاسلام، تر: الترجمان عباس، ، دار الامير ،عراق، ط(1)،2006.
30. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون دار العلم للملاين ،بيروت، لبنان، ط(1)، 1972.
31. غاتي ابراهيم الانسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1993.
32. قطب سيد، مقومات التصور الاسلامي، دارالشروق، القاهرة، بيروت ،ط(3)، 1988.
33. قمير يوحنا، ابن خلدون، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط(2)، د(س).

34. محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية "نظريات في التصوف الكرامات ،مكتبة الهلال، بيروت، د(ط)، 1982.
35. محمد خليل صبري، الفكر الفلسفي الإسلامي، مقدمة في علم الكلام والتصوف والفلسفة الإسلامية، دار جامعة الخرطوم، د(ط)، د(س).
36. محمد عابد الجابري، ابن رشد سيره وفكره دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(1)، 1998.
37. محمد عابد الجابري، ديموقراطية وحقوق الإنسان، دار النهضة، د(ط) 2006.
38. محمد عز الدين توفيق، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، البحث في النفس الانسانية، والمنظور الإسلامي، القاهرة، ط(1)،1998.
39. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الاسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،2012 د(ط)، 2012.
40. محمود حكام، الإسلام والإنسان، حلب، ط(1)، 1990.
41. محمود كامل، تاريخ الفلسفة العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط(1) 1990.
42. مريزيق هشام يعقوب، المدخل إلى علم الاجتماع، دار الراية، عمان ،ط(1) 2008.
43. مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية من كولون إلى ابن خلدون ،الدار السعودية للطباعة، 2005.
44. يوسف زيدان، الفكر الصوفي، دار الأمين، مصر، ط(2)، 1998.
45. يوسف زيدان، شرح المشكلات الفتوحات المكية لابن العربي، دار الأمين القاهرة، ط (1)، 1999.

✓ **قائمة الموسوعات و المعاجم:**

1. ابن منظور، لسان العرب، ج(2)، دار الضاوي، مصر، د(ط) ، د(س)
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بألفاظ العربية والفرنسية و الإنجليزية واللاتينية، ج(1)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982.

3. زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د(ط) ،د(س).
4. سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، د(ط)، 2004.
5. عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،ج(1)، ط(1)، د(س). –عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية المركزية التربوية للبحوث والانماء لبنان، ط(1)، 1994.
6. عبد المنعم الخفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والانجليزية والفرنسية، والالمانية والايطالية والروسية واللاتينية والعبرية واليونانية ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط(3)،2000.
7. فرحات يوسف، كتاب الموسوعة الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات سويسرا، ط(1)، 1986.
8. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د(ط)، 2007.

✓ **قائمة المجلات:**

1. فيروز عثمان صالح عثمان، العهد و الاستخلاف طريقة لاختيار الحاكم عند ابن خلدون، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، العدد5، أغسطس، 2012.
2. ناجم مولاي، مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، الجزائر ،العدد7، 2012.

فهرس الآيات القرآنية:

الآية	السورة	الرقم	الصفحة
قوله تعالى:(قَالُوْاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِحُ بِحَمْدِكِ وِنُقَدِسُ لَكَ قَالَ إِنِي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ).	البقرة	30	13-12 74-55
قوله تعالى:(هَلْ أَتَى عَلَى الإنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَذْكُورًا).	الانسان	01	12
قوله تعالى:(إِنَّمَا أَمرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَيئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ)	يس	82	12
قوله تعالى:(كُلُّ أَمرِئ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ).	الطور	21	14-13
قال تعالى:(وَ لَقَد كَرّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي البِرِّ وَالبَحْرِ وَرَزَقْنَاْهُمْ مِنْ الطَّيْبَاتِ وَفَضَلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمنْ خَلْقِنَا تَفْضِيلاً)	الإسراء	70	13
	13 الجاثية		15

قال تعالى:(وجَعَلَ لَكُمُ اَلسَّمْع والابصار والأفئدة).	النحل	78	68-60
قوله تعالى: قوله تعالى: (وَالخَيْلُ وَالبِغَالَ وَالحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً وَ يَخْلُق مَا لَا تَعْلَمُونَ).		08	61
قال تعالى:(إِنَا عَرَضْنَاْ اَلْأَمَاْنَةَ عَلَى السَّمَوَاْتِ وَاَلْأَرْضِ وَاَلْجِبَاْلِ فَأَبَيْنَ أَنَ يَحْمِلُهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا اَلْإِنْسَانُ إِنَهُ كَانَ ظَلُوْمَاْ جَهُولًا).	الاحزاب	72	61
قال تعالى: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنْ).	البلد	10	62

الملاحق

الصفحة الاولى لمخطوط مقدمة ابن خلدون و يظهر توقيعه بالمربع بأعلى الصفحة الى اليسار.

الغرفة التي كان يعيش فيها داخل المغارة.

نظرة من داخل المغارة.

مغارات ابن خلدون.

تاوغزوت.

التقرب من مدخل مغارة ابن خلدون.

فهرس الموضوعات:

فهرس الموضوعات:

كلمة الشكر: .....02.

اهداء.....03.

مقدمة.....04-08.

الفصل الاول: مدخل مفاهيمي و نظري.....09-38.

المبحث الاول: مفهوم الانسان.....10.

المبحث الثاني: الانسان في الفكر الاسلام.....16.

المبحث الثالث: تصور ابن خلدون للإنسان..... 32.

الفصل الثاني: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية.....39- 66.

المبحث الاول: علم الاجتماع الخلدوني.....40.

المبحث الثاني: الانسان الخليفة والمجتمع.....51.

المبحث الثالث: موقع الانسان في عالم الموجودات.....59.

الفصل الثالث: الرؤية الخلدونية للاستحلاف.....67-90.

المبحث الاول: مفهوم الاستخلاف و اثره في نظرية المعرفة.....68.

المبحث الثاني: الاستخلاف و علاقته بالمناهج الخلدونية.....77.

المبحث الثالث: نقد الرؤية الخلدونية.....87.

خاتمة.....91-95.

قائمة المصادر والمراجع.....96-102.

فهرس الآيات القرانية.....103-105.

الملاحق:.....106-110.