# المنطق والعلوم العقلية عند ابن خلدون

أ. أحمد بن بوحة
جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس

**ملخص:**

إن الحديث في إشكاليات المنطق و العلوم العقلية عند العرب شبيهٌ بالحديث عن إشكاليات الفلسفة، وهذا يعود للطابع النظري الحجاجي الذي يصبغهما سواء من الناحية الشكلية أو من الجهة المضمونية، ذلك أن محتويات كل من الفلسفة والمنطق ارتبطت ارتباطا حسّاسا **بأساسات** الثقافة والعقيدة الإسلامية، الأمر الذي حوّل التعامل بآليات ومواضيع العلوم العقلية عموما وآليات المنطق على الخصوص إلى موقع مناقشات جدلية متباينة، بين آراء ومواقف رافضة لها،وبين آراء مُقوّمة لها،ثم آراء قابلة لها بتحفظ على عِلاتها مع العمل على تهذيبها ومنها مواقف ابن خلدون الذي وقف موقفا **موضوعيا** أمام هذه الإشكالية، ولهذا الاعتبار كان موضوع بحثنا حول **المنطق والعلوم العقلية** في المشروع الخلدوني، قاصدين من وراء هذا التنقيب كشفَ الرؤية الخلدونية في هذا **المُلتَبَس من العلوم**، ثمّ دوره في الحياة الفكرية والاجتماعية عند العرب والمسلمين ومدى قدرة ابن خلدون على استيعاب هذه العلوم وصنيفها وتوظيفها خاصة في مجال التاريخ والعمران.

**بعض المفاهيم والمصطلحات المفتاحية في البحث:**

المنطق، العلوم العقلية، علم الكلام، الفلسفة، الغيبيات، التاريخ، العمران، الاجتماع القياس، قياس الشاهد على الغائب، الحِجاج، علوم آلية، علوم غائية.

**Résumé**

Le débat du sujet de **"logique"** et des sciences théoriques et rationnelles dans la culture arabo-musulmane se ressemble aussi avec la problématique du sujet **" philosophie"**, ceci est dû à la nature des problèmes que posent la logique et la philosophie et qui touchent certains points sensibles dans le dogme et les doctrines de la culture musulmane, de ce là, la position de la logique, et ses applications dans la science et dans le domaine de

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

la religion ont rapportés des quêtions douteuses à dimensions épistémologiques et philosophiques qui touchent et remisent en cause la fin et l'utilité de la logique dans le domaine de la science et dans la vie ordinaire des musulmans, de ce là ,notre recherche se base sur les visions d'Ibn khaldoun sur cette problématique du sujet **"logique "** en tenant compte du rôle de la logique et ses applications dans les évènements d'histoire et dans l'explication des lois de la sociologie et de la civilisation.

**بحثٌ في قوانين التاريخ والعمران:**

تَعرّف المسلمون على ثقافة اليونان من خلال اطلاعهم على مباحث الإلهيات ومباحث المنطق الأرسطي ووقع ذلك التّعرف عن طريق الترجمات، خاصة تلك التي تمّت من السريانية إلى العربية من طرف مراكز الترجمة في حرّان ونيسابور ثم طليطلة في الأندلس، وكان للمسلمين التأثر الكبير بالثقافة اليونانية بالرغم ما تحتويه هذه المباحث من مواضيع ومواقف و قضايا لا تتفق مع روح العقيدة الإسلامية خاصة في مجال الإلهيات ( الله، الحرية، الخلق، المصير)، أما في جهة المنطق –وهو محور بحثنا– فنجد الأثر واضحا لهذا الجدل، حيث يشير المستشرق الإنكليزي **أوليري دي سيلاسي** إلى هذه الاختلافات في كتابه " علوم اليونان وسُبل انتقالها للعرب" خاصة في اختلافهم في موضوعات **القياس والتعريف والحد** [*].

إن الحديث في إشكاليات المنطق و العلوم العقلية عند العرب شبيهٌ بالحديث عن إشكاليات الفلسفة، وهذا يعود للطابع النظري الحجاجي الذي يصبغهما سواء من الناحية الشكلية أو من الجهة المضمونية، ذلك أن محتويات كل من الفلسفة والمنطق ارتبطت ارتباطا حسّاسا بأساسات الثقافة والعقيدة الإسلامية، الأمر الذي حوّل التعامل بآليات ومواضيع العلوم العقلية عموما وآليات المنطق على الخصوص إلى موقع مناقشات جدلية متباينة، بين آراء ومواقف رافضة لها بدعوى الزندقة والمروق : ومنها آراء ابن تيمية، وجلال الدين السيوطي وبعض الفقهاء الذين كانوا ينظرون إلى المنطق بعين ملؤها سوء الظن حتى شاع عنهم القول الشهير: من تمنطق تزندق[1]، وفي هذا الجوّ المناهض للمنطق نجد فتوى ابن الصلاح الشهيرة ضد المنطق، وكان رأيه

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أن المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشرّ[2]، وبين آراء مقوّمة لها ومنها: آراء ومواقف الكندي[1*] ثم آراء قابلة لها بتحفظ على عِلاتها، مع العمل على تهذيبها ومنها: مواقف ابن خلدون والشيخ محمد وهْبة الشربيني (شيخ أزهر سابق في أواخر القرن العشرين على سبيل المثال).

يُعَدّ عبد الرحمان ابن خلدون أحد المفكرين العرب و المسلمين الذين وقفوا موقفا **موضوعيا** أمام هذه الإشكالية، و لهذا الاعتبار كان موضوع بحثنا حول المنطق والعلوم العقلية في المشروع الخلدوني، قاصدين من وراء هذا التنقيب كشفَ الرؤية الخلدونية في هذا **المُلتَبس من العلوم**، ثمّ دوره في الحياة الفكرية والاجتماعية عند العرب والمسلمين ولذلك ضمنّا خطوات تحليلنا فحْص المباحث الآتية:

**التعريف بابن خلدون:** وذلك لبيان أثر سِيرته والتكوين الذي تلقّاه في اكتساب المنطق والعلوم العقلية والإلمام بمبادئها وموقفه منها.

**موقع المنطق والعلوم العقلية عنده،** خاصة في مؤلَّفه " **المقدمة**": والغرض منه كشف مواطن التفكير المنطقي في ثنايا أعمال ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية.

**البحث في قيمة و أهمية علم المنطق والعلوم العقلية:** إذْ تجدر الإشارة إلى التصنيفات التي وضَعها ابن خلدون لهذه العلوم.

**عرْضٌ نماذج لتوظيفات خلدونية لهذه العلوم:** وفي هذا نحن مضطرون لعرْض أمثلة –ولو على الإيجاز– لبعض المفاهيم المنطقية المطبّقة في" **المقدمة**".

بناء على هذا الرسم الموجز لتموقع العلوم العقلية والمنطق خصوصا عند ابن خلدون، نرى أن موضوع بحثنا سيحأول الإجابة على التساؤلات التالية:

**ما المقصود بالعلوم العقلية وبالمنطق في المشروع الخلدوني؟ ثم كيْف كان موقف ابن خلدون من هذه العلوم؟ وأخيرا ما هي المنهجية التي وظّفها في أعماله المعرفية خاصة في علم العمران ؟**

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هو عبد الرحمن أبو زيد وليّ الدين ابن خلدون، اشتهر بابن خلدون نِسبة إلى أول من دخل الأندلس من أجداده، وهو خالد بن عثمان الذي كان يُعْرف فيما بعد باسم ابن خلدون على عادة أهل الأندلس إذْ كانوا يضيفون إلى الاسم وَأوا ونُونًا تعظيما لأصحابها[3].

وُلد ابن خلدون في تونس سنة 732 هـ الموافق لسنة 1332 م، تعلّم فيها علوم اللغة والدّين والفلسفة والمنطق وجال في منطقة المغرب العربي والمشرق والأندلس، وتقلّد مناصب تعليمية وسياسية سمحت له بأن يكتسب معرفة بأسباب العمران وتأسيس الدول وزوالها، وهو ما سيُعرف لاحقا عند الأوروبيين بعلم الاجتماع أو كما سمّاه **أوجست كونت** Auguste comte" **الفيزياء الاجتماعية أو العلم بقوانين الظواهر الاجتماعية**"[4].

توفي ابن خلدون عن عُمْر 76 سنة في رمضان سنة 808 هـ الموافق لـ 1406 م، وكان حينئذ في وظيفة قاضي قضاة المالكية في مصر.[5] من أبرز مؤلفات ابن خلدون كتاب " العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومَن ناصرهم من ذوي السلطان الأكبر "وهو البحث الذي اشتهر اختصارا فيما بعد باسم" **مقدمة ابن خلدون** ".

لقد اعتمد ابن خلدون في كتابة "**مقدمته**" على **منهجية تجريبية** ( تكمن في المعاينة المباشرة للحوادث الاجتماعية والعمرانية والسياسية ) و**منهجية أخرى استنتاجية** (تقوم على القياس والمقارنة النظرية)، وهي منهجية تعتمد على ملاحظة الحقائق التاريخية والاجتماعية في الشعوب التي عاش بينها ومقارنتها مع الماضية وحقائق شعوب أخرى ودراسة و تحليل العلاقات والقوانين والعادات بين الشعوب وعوامل تطورها واختلافها[6].

يعتمد منهج ابن خلدون على **الأحكام التقريرية الموضوعية**، " فلا يتحدث عمّا يجب أن يكون كما فعَل أفلاطون، ولا يتحدث عن منهجية تَتّبع الخير والشرّ في ظواهر الاجتماع، فتستحسن شيئا وتدعو إليه، وتستهجن شيئا وتدعو إلى اجتنابه، مثل ما فعَل ابن مسكويه في **تهذيب الأخلاق** والغزالي في **إحياء علوم الدين** والمأوردي في كتابه **الأحكام السلطانية** "[7].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

احتوت "**مقدمة** " ابن خلدون **ستين(60) فصْلاً**، بيّنت محتوياتُها فضْل علم التاريخ وطبيعة العمران وطبيعة تطوّر الإنسان من البدو والحضَر وأَشكال الصراع والتغلُّب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم. لقد خصصّ ابن خلدون فُصُولًا كثيرة لمختلف العلوم الدينية والطبيعية والإلهية **والعلوم العقلية**، وهذه الأخيرة أصنافها أربعة وهي: **علم المنطق** والعلم الطبيعي و العلم الإلهي ( الذي يدرس الجانب الروحاني) والعلم الرابع هو علم المقادير ويضم الهندسة والحساب (أرثماطيقا) والموسيقى وعلم الهيئة (مواقع الأفلاك وحركتها)[8].

إن تصنيف العلوم الواردة في المقدّمة " مع ذكْر تاريخ كل علْم وأمّهات الكتب الواردة فيه، وتدقيق المناهج، والاطلاع على ضُعف بعض العلوم وصحّة البعض الآخر منها، **لدليل واضح على مدى تشبع ابن خلدون بالروح العلمية الشمولية بكل ما تقتضيه من عقلانية وتعميم ومنهجية** "[9].

يَعتبر ابن خلدون أن نشأة العلوم وتقدُّمها ظاهرة مُهمّة في العمران، وأرْقى ما تراها في المدن الكبرى والأمصار المزدهرة، ثم " يرى أن العلوم العقلية ومنها الفلسفة لا تفي بغرض الفلاسفة من إيصالهم إلى الحق، وهو مخالف للشريعة من وجوه، وليس له **إلا ثمرة وأحدة هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة**، لذلك نراه يُوصي المقبل على علم الفلسفة بالاحتراز، وبأن لا ينكبّ عليه قبْل أن يتشبّع من الشَّرع والفقه، لئلاّ يذهب ضحية لمغالطات الفلاسفة "[10].

صنّف ابن خلدون العلوم أيضا بمعيار آخر، حيث قسّمها إلى **عقلية ونقلية**، " وبعدما أخرج ابن خلدون **الغيبيات** من نطاق العقل جعل في مكانها شؤون المجتمع، لأنه وَجد أنها من طوْره، وهو في موقفه من الغيبيات **مثالُ الفقيه المتحفِّظ**، كذلك هو في نظره إلى الانسانيات **مثالُ العالِم الدقيق** . فهو لم يتابع المتكلّمين في إبطال ناموس العلّة جُملة، انتصارا للشريعة، بل مَنَع الحكم في الأمور الغيبية للعقل، وقرّر صلاحية العقل للنظر في ظواهر الطبيعة وشؤون الإنسان على الإطلاق، وأثبت القواعد التي وضعها العقل وكشفها البحث، واسترشد بها في معرفة الحقائق وفي الانتفاع بها. فنشأ عن ذلك

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أن **أدخل التاريخ**، وهو سجِّل الشؤون الانسانية **في نطاق العلم العقلي**، وأخضعه لقواعد العلم الطبيعي، لاسيما ناموس العِلّة "[11].

صنّف ابن خلدون العلوم أيضا من حيث طبيعتها ومن حيث فائدتها،" **فالعلوم الآلية** (عقلية) هي اللغة والحساب والمنطق والتي تُتخذ وسيلة لإتقان سِواها من **العلوم المفيدة بالذات** ويُشترط في تعلّمها الإيجاز(أي في العلوم الآلية) والتخفيف بقدر المنفعة حتى لا تضيع عمْر الإنسان ولا تكون عائقا أمام طلب العلوم النقلية=الشرعية ( علوم غائية) وفيها يجوز الإسهاب استدرارا للمنافع "[12].

ارتبطت نظرة ابن خلدون للمنطق بالتطورات التاريخية والثقافية للساحة الإسلامية، فلم تكن نظرته وأحدة مستقرة، حيث ارتبطت مع الطوارئ الفكرية الحاصلة في الأمة وحاجاتها، "ولأن صناعة المنطق الذي تُسْبَر به الأدلّة وتُعْتبَر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملّة، و لو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملابسته للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك، لكن حين ظهرت صناعة المنطق في الملّة و**قَوِيت** وقرأ الناس المنطق وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنّه قانون ومعيار للأدلّة فقط، وَقَع " **تقويمٌ** " و: " **إصلاح** " طريقة المتقدمين من حيث منهجها وحيث مضامينها والمقصود بالمتقدمين هُم: علماء السُنّة الذين واجهوا كلًّا من الأمامية والمجسِّمة والمعتزلة"[13].

ولم يكْتفِ ابن خلدون فقط بأساسات العلوم، بل راح يفتش في فروعها، وتشعباتها، "وإذا زدنا في التدقيق رأينا أن صاحب المقدمة قد أحصى كل هذه المعارف المجأورة لعلم العمران و عَرف كيف يعزلها وأحدة وأحدة، آخذا عليها قبْل كل شيء جانبها المعياري الأخلاقي، و فساد مناهجها التي بقيت منحلة، تتطرق إلى المسائل بكيفية عرَضية "[14].

يَعترف ابن خلدون كباقي علماء الإسلام وحتى اليونان أن صناعة المنطق– أو" العلوم العقلية" كما ذكرها– ليست من اختصاص قوْم على قوم:" **وأما العلوم العقلية التي**

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

**هي طبيعية للإنسان من حيث أنّه ذو فكْر فهي غير مختصة بمِلّة، بل يوجد النظر فيها لأهل المِلل كلّهم و يستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عُمْر الخليقة"**[15].

بدءًا من هذا الفصل– الذي يَعرض فيه العلوم العقلية– يُحدّد ابن خلدون الوظيفة الحقيقية للمنطق الذي يعتبره أحد العلوم العقلية الأربعة: " **فهو علمٌ يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدتُه تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمس الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحقّ في الكائنات نفْيا وثبوتا بمنتهى فكره**"[16].

يذهب ابن خلدون إلى أهمية علوم العقل ووظيفتها العلمية والعملية، خاصة منها علم الكلام،" فالكلام (أي علم الكلام) باعتبار منهج الاستفادة، حجاجٌ تَقْوى به عقائدُ الإيمان ويُضْعِف به ما يُخالفها، إنه من هذه الجهة الحجاجُ عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية و التماسُ حُجّة عقلية **تعضدُ** عقائد الإيمان ومذاهب السّلف فيها و**تَدفع** شُبَه أهل البدع عنها "[17]. يُتابع ابن خلدون مسار علم الكلام وتقويمه ثم توظيفه في جهة المضامين حيث يرى أنه " تمّ فعْلًا العدول عن بعض المواد العقلية التي استخدمت مع المتقدّمين إلى مواد عقلية أخرى عُدّت أنسب لتأمين العقائد الإيمانية وتقعيدها، وقد استمدت هذه المواد العقلية المعدول إليها من المجال التدأولي العام القريب إلى المجال التدأولي الخاص بالعقائد الإسلامية، من مجال الإلهيات والطبيعيات الفلسفي، لقد كان الكثير من هذه المواد العقلية مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات"[18]، وفي كل الأحوال كانت نظرة ابن خلدون إلى مجال و وظيفة العلوم العقلية متميزة تُعبّر عن وجهة نظره الخاصة به، حيث " يرى ابن خلدون ضرورة استبعاد العقل و المنطق والفلسفة في الموضوعات الغيبية، وذلك بإرجاع لكل موضوع أداة معرفة، فكما أن الألوان تُدرَك بالبصر دون اللّمس، وأن الأصوات تُدرَك بالسّمع دون البصر، فكذلك الأمور الإلهية، حيث وجَد أن الفلاسفة قد اعتمدوا في إقرار حقائق علمهم على غيْر الوسيلة اللائقة، فقد نشدوا الحقائق الروحية بالعقل، وحَكموا فيها بالمنطق، فكان من ذلك

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الشطط الفاضح الذي ارتكبوه في أصول فلسفتهم الغيبية، فالروحيات برأيه ليست من طوْر العقل "[19].

يشير نيقولا ريشر Nicolas Rescher في مؤلفه **تطور المنطق العربي** إلى :" أن المناطقة العرب لم يُسلِّموا بما نُقل إليهم من منطق أرسطو وشُرّاحه من اليونان، بل راحوا يفهمونه في ضوء لغتهم وثقافتهم، ممّا حداهم إلى اتخاذ موقف أقْرب ما يكون موقف **انتقاء**"[20].

يضيف **ريشر** في أحد مباحث هذا الكتاب، والذي وضَعه تحت عنوان "التقسيم الثنائي للمواد المنطقية "، يَذكر فيه **ريشر**:" أن المناطقة العرب قَسّموا موضوع المنطق والعلم عموما إلى نوعين هُما: **التصور والتصديق**[21]، ثم انتقل هذا التقسيم يقول **ريشر**: "من خلال ابن رشد إلى الفلاسفة اللاتين، يقول **توما الأكويني**: أن العملية العقلية الأولى عند العرب هي التصور، بينما العملية الثانية هي التصديق، ويقول **ألبير الكبير**: إن ابن رشد في شرحه على كتاب النفس يبحث في العملية العقلية التي هي **التصديق**، والعملية العقلية التي هي **التصوّر**"[22].

تَحدّث ابن خلدون عن العناية التي أولتها كل أمّة بالعلوم التي عرضها خاصة بلاد الروم وفارس،إذْ يشير هنا ابن خلدون إلى الانشغال الكبير الذي أعطاه الفُرس ( الهنود ) إلى العلوم العقلية (خاصة منها المنطق) وبرّر هذا الاهتمام بِكِبر رقعة الدولة وقوة نظامها، فكانت فتوحات الإسلام لبلاد الفرس قد استفادت من هذه العلوم[23]، ثم بعد ذلك، خصّص ابن خلدون **فصْلا لعلم المنطق** بيّن فيه وظيفته وخصوصيته كأحد طرق الوصول إلى المعرفة ذلك أن المعرفة أو الإدراك كما قال: هي حاصلة بطريقتين:

" **أ- طريقة حسية تجريبية** (دور الحواس الخمس).

**ب- طريقة عقلية تجريدية** و فيها يتجأوز الإنسان جميع الكائنات وهي الانتقال من إدراك الأشخاص والموجودات إلى إدراك الأنواع والأجناس أي الكليات أو المفاهيم"[24].

يضيف ابن خلدون مسألةً اتفق عليها جميع أهل الاختصاص من المناطقة – ذَكرها **ريشر** سابقا – وهي أن المعرفة المنطقية أما :" **تصور** للماهيات وأما **تصديق** أي حكْم بثبوت أمر لأمر "[25]، وهو ما شاع عند أعلام المنطق مثل أرسطو وابن سينا بأن المعرفة أما

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

**تصوّر** أو **حكم**، أي إدراك لماهية شيء أو إدراك لعلاقة بين تصورين وهو ما يُعْرف في المنطق بالحكم، و في كليهما يحصل الفكر على **المعرفة**.

يشيد ابن خلدون بالدّور الذي قام به أرسطو– و الذي يَذْكره في مقدمته" **بالمعلم الأول** "– في تهذيب وترتيب وتفصيل علم المنطق في كتبه الثمانية: الأول في الأجناس العالية ( **المقولات** )[*2] والثاني في القضايا التصديقية (**العبارة**) والثالث في **القياس** والرابع في **البرهان** والخامس (كتاب **الجدل**) والسادس **السفسطة** والسابع **الخطابة** والثامن **الشعر**[26]. لقد خصّص ابن خلدون في **مقدمته** جانبا للمنطق سمّاه " **فصْل علم المنطق** " بيّن فيه الجدل الذي تركه المنطق في الحقل الإسلامي بين المتقدّمين والمتأخرين من علماء الإسلام وعلماء الكلام، **وذكَر هذا الجدل بموضوعية وتقريرية دون انحياز لجهة**، فبيّنَ كيف أن المتأخرين من هؤلاء العلماء مثل الأمام الغزالي وابن الخطيب دافعوا على المنطق[27]، غيْر أن المتأخرين من المناطقة المسلمين اعتبروا المنطق **صوريا فحسب**، يقول ابن خلدون في مقدمته: " إن المتأخرين غيّروا إصلاح المنطق وأن من هذا التغيير تكلمهم في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته وحذفوا النظر فيه **بحسب المادة** أي أنهم حذفوا البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة"[28]، ويظهر هذا في شروح **إيساغوجي** جميعها وفي حاشية العطّار على الخبيصي (حاشية العطار على الخبيصي طبعة القاهرة 4318 هـ لا يبحث إلا في التصور والتصديق)، بل إن **السأوي** يذكر مع تأثره الشديد **بإبن سينا** في كتابه " **البصائر**" أنه سيقتصر فقط على عرْض **طريقي اكتساب التصور والتصديق الحقيقيين وهُمَا الحدّ والبرهان** و أنه لن يبحث في الجدل والخطابة والشّعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض[*3].

لقد أكد ابن خلدون على أهمية معطيات الواقع والأمور الحسية في تحصيل المعرفة، حيث انتقد هؤلاء المناطقة المتأخرين الذين انشغلوا بصورة الأفكار وأهملوا مادتها، مُتّبعين في ذلك المنطق القديم الذي يَهتم بشكْل الأفكار دون محتواها أو يهتم بالكليات العامة دون مراعاة الواقع، لينتقد كذلك المؤرخين الذين يكتفون من الأخبار بصورها الذهنية المجرَّدة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وإهمال محتواها الواقعي، و هو يشبههم بمن يُهمل السَّيف اكتفاء بغمده، مع العلم أن السيف هو المقصود،و ما الغمد سوى وسيلة لحمايته[4*]. ثم إن كُتُب بعض المتأخرين تميل إلى الرأي الرواقي الذي يَعتبر أن المنطق جزءا من الحكمة و من الفلسفة، إذْ يَعتبر ابن خلدون أن المتأخرين لم ينظروا في المنطق على أنه **آلة العلوم** بل اعتبروه من حيث أنه **فنٌّ بذاته**، وأنه أول من تكلّم فيه على هذا الحال هو فخر الدّين الرازي (606 هـ) وبَعده أفضل الدين الخونجي (المتوفي سنة 646هـ ).

يربط ابن خلدون ظهور العلوم العقلية ومنها علم الكلام بالظروف الثقافية الجديدة التي عرفتها الشعوب الإسلامية، حيث أن فهْم العقيدة وما اِلْتبس عن ذلك من إشكالات حوْل الرؤى والحلول التي اعترت تطورات حياة المسلمين تَطلَّب الاستعانة بوسائل لدرء هذه الخلافات في تفسير القرآن، حيث " عَرَض خلافٌ في تفصيل هذه العقائد، أكثرُ مثارها هي **الآيُ المتشابهُ**، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال فحدَثَ بذلك علْمُ الكلام "[29].

ينقل **ريشر** نظرة ابن خلدون إلى موقع علْم المنطق عند بعض المتأخرين من عُلماء الإسلام، حيث يرى ابن خلدون أن تنأول هؤلاء المتأخرين إلى المنطق حصل بنظرة **تفصيلية**، فكان كلامهم **مُستبحرا**، كما نظروا فيه من حيث أنه **فن** لا من حيث أنه **آلة للعلوم**[30]، وهو العمل الذي حذّر منه ابن خلدون.

**لكن في كل هذا، كيف نلمس أو نكتشف مكانة وممارسة المنطق عند ابن خلدون؟**

قبل الإجابة على هذا السؤال، يجب التذكير مرّة أخرى بحياة ابن خلدون، حيث تتوضح لنا ممارسة ابن خلدون للمنطق في أعماله العلمية.

لقد نشأ "**صاحب المقدمة**" في تربية دينية واشتغل بعلوم القرآن والحديث النبوي وكانت له نظرة بقضايا الفقه، خاصة ما تعلّق منها بالجانب الاجتماعي، كان يُلّم بالجانب **التصّوري الصّرف بالمنطق**، ثُمّ وظّفه **توظيفا عقلانيا** في تفسير حركة التاريخ ومسار تطوّر المجتمع خاصة في مسألة " **المُلْك والخلافة** " و"**تطوّر العمران**"، وعليه فقد اعتبر

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

**ايف لاكوست** " أن كتاب **العِبر** هو الكتاب الذي يسمح بالانتقال من الشكل الخارجي للتاريخ إلى حقيقته الفعلية وإلى خصائصه الدّاخلية "[31].

ساد الاعتقاد عند جمهور المسلمين مثلا عن وجود فرْق بين **الخلافة** و**المُلْك** وأن الخلافة تُمَثل **الخير** والمُلْك يمثل **الشرّ**، بناءً على حديث شريف يقول " **الخلافة ثلاثون سنة ثم تَعود مُلْكا**، إلا أن ابن خلدون تَمَيَّز برؤية وتصوّر عقلاني ومنطقي في هذا الأمر، فالأشياء لا تُقاس بشكلها، وخيرُها وشرُّها يكْمن في مضمونها ومحتواها، فيقول: واعْلم أنّ الشرع لم يذم المِلك لذاته ولا حظر القيام به،إنّما ذمّ المفاسد الناشئة منه من القهر والظلم والتمتُّع باللذات."[32]، وفي هذا وقَف ابن خلدون مُفنّدا لقانون **"عدَم التناقض"** الذي هو مِن أُسس المنطق الصوري، فالشيء قد يكون خيرا وقد يكون شرّا في آن واحد وذلك حسب الزأوية التي ننظر إليها[33].

وظّف ابن خلدون مسائل منطقية أخرى في أعماله التاريخية والاجتماعية، منها مسألة **القياس بالشاهد على الغائب**، فالقياس في اللغة هو تقدير الشيء بغيْره، وقاعدته هو أن حُكْم الشيء هو حكم شيء آخر مثله، وله فائدة وهي معرفة أسباب الظواهر وبناء **القانون العلمي**. فالقياس عند **ابن سينا مثلا** (كتاب النجاة):" **قولٌ مؤلفٌ من** أقوال إذا **وُضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخرٌ غيرها اضطرارا**[34]. **فما المقصود بقياس الشاهد على الغائب؟** " قياسُ الشاهد بالغائب مبنيٌ على قاعدة أن حُكْمَ الشيء حكمٌ مثلُه، ويفيد ذلك في معرفة الأسباب أي البرهان على القضية الكلية واعتبار الغائب بالشاهد طريقة من طرق الاستدلال باستخدام ما يُعرَف بقياس التمثيل والتعليل"[35]، وهكذا أصبح القياس– وهو أحد أَشكال الاستدلال (استدلال غير مباشر بعكس الاستنباط يرتكز على أكثر من مقدمة وأحدة معطاة للوصول إلى نتيجة أو نتائج تلزم عنها )– أداةً منطقية للبرهنة على مجرى الحوادث التاريخية.

يقول ابن خلدون عن المناطقة الذين يستعملون القياس المنطقي لدراسة الظواهر الاجتماعية: " أنهم اعتادوا في حياتهم العلمية أن يغوصوا على **المعاني** (المعارف الكلية المجرَّدة عن معطيات الواقع ) فينتزعوها من المحسوسات ويجرِّدوها في الذهن أمورا كلية عامة وقد دأبوا

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أن يطبقوا هذه الكليات العامة على السياسة وغيرها من شؤون المجتمع ولهذا نجدهم يفشلون فيها فشلا ذريعا "[36]، و يرى ابن خلدون " إن هناك من العلوم ما يخضع لمنطق أرسطو كعام الهندسة والحساب وما أشبه، ومنها ما لا يخضع له كعلم الاجتماع. ففي رأيه أن المعرفة الاجتماعية يجب أن تكون مستمدة من المحسوس ولاصقة به، فإذا كَثر فيها الانتزاع والبُعد عن المحسوس كانت غير مأمونة العواقب "[37]، ثم إن دراساتهم أهملت جانبا منطقيا مُهمًّا في العلم هو الاعتناء بالمشخصات للوقائع الموضوعية الخارجية من حوادث الظواهر واعتنائهم بالجانب الذهني فقط، وهو ما يعارض نتائجهم إلى عدم اليقين، يقول ابن خلدون: "في فصل من مقدمته بعنوان **في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها**: أن المنطق الذي يتبعه الفلاسفة قاصر من ناحيتين، الأولى من ناحية النظر في الإلهيات، الثانية من ناحية النظر في الموجودات الجسمانية وهي التي يُسميها الفلاسفة بالعلم الطبيعي، ووَجْه قصور المنطق في هذه الناحية، أن النتائج الذهنية التي تُستخرج بالحدود و الأقيسة غير يقينية، وهي لا تطابق ما هو موجود في الخارج "[38].

استخدم ابن خلدون **القياس** كقاعدة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آراءه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه العمرانية التي كوّنت الدعائم الأساسية لِعِلْمه الاجتماعي **الذي استحدثه**[39]. غيْر أن ابن خلدون لم يعتمد كغيره على المنطق الأرسطي الصوري الذي أشار إليه في مقدمته، " وإنما يحتفظ لنفسه بخطة منهجية انفرد بها، أقامها على قواعد واضحة أحداها **القياس بالتمثيل**، أي القياس بالشاهد على الغائب الذي تتكون منه الوقائع التاريخية التي حدثت في الماضي"[40]، وهكذا عمل ابن خلدون على ممارسة المفاهيم المنطقية بكيفية متفردة وذكية تجعل المتتبع لأعماله لا يلاحظها بكيفية سريعة ومباشرة.[5*].

إن التنظير للقواعد و المفاهيم العقلية و المنطقية الذي سلكه ابن خلدون في كتاباته خاصة"**المقدمة**" من سبْر وتقسيم في قواعد منهج المقدمة، وجَوَلان الفكر والذهن، يُبيّن أن ابن خلدون- وهذا حسب الدكتور حسن الساعاتي أستاذ علم الاجتماع

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بجامعة عين شمس– أنّه" قد أودع كتاب **المقدمة** كل أسراره متأثرا بالمفاهيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم واستفادته بجهابذة الفكر الإسلامي"[41]، هذا، وتجدر الإشارة إلى الثقافة الدينية الإسلامية التي تمتّع بها ابن خلدون التي جعلته يُوفّق إلى حدّ كبير بين المفاهيم المنطقية الصرفة وروح العقيدة الإسلامية.

ينظر منطق ابن خلدون إلى المجتمع **كحركية ناشطة متطوّرة** على غير استقرار، فالظواهر الاجتماعية مثل **الظواهر الطبيعية** لا تَعرِف السّكون والجمود، فأحداثُ المجتمع والتاريخ هي دائما في تَغيُّر و تجدّد "ولاشك أن عبقرية ابن خلدون كعالِم **اعتمد القياس أو المقارنة قاعدة لمنهجه**، تظهر بوضوح في تفطنه **لظاهرة التغير الاجتماعي**، وأخْذِها في عين الاعتبار في تحليل الظواهر الاجتماعية الأخرى وتفسيرها.[42] إن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية علْمٌ استنبطه من درس أحوال البشر وتطور شؤون الأمم، دعاه إلى النظر فيه ما سقط به المؤرخون من الأخطاء لجهلهم بطبائع العمران، فهو يُنبّه المؤرخين إلى أن يأخذوا دومًا بعين الاعتبار ثلاثة قوانين: قانون السببية –قانون التشابه– قانون المباينة فيستقيم حكمُهم على الأحداث.[43]

تشابه ابن خلدون مع بعض علماء الإسلام أمثال الغزالي في **مبدأ السببية** الذي ربَطه **بالعادة**، فالغزالي لا يَعتبر السببية **قانونا طبيعيا صارما** ( فالاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا وبين ما يُعتقد مُسبِّبا، ليس ضروريا عندنا[6*] وهو ما يتفق مع قول ابن خلدون **" وهكذا كان حال الأنبيا عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهُم المؤَيَّدون من الله بالكون كلّه لو شاء، ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة "**[44].

يتطابق هذا الفهم الخلدوني للعادة مع بعض الفلسفات الأوروبية المعاصرة، خاصة منها النظرية المنطقية عند الفيلسوف الألماني **كارل بوبر**Karl Popper التي تنتقد جانب الاطراد والتعميم في تفسير منطق سيْر الظواهر الطبيعية أو ما يُعْرف بمُشكلة فهْم **مبدأ السببية المطْلق** الذي ينتقل من ملاحظات تجريبية على ظواهر خاصة ( وهي

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مقدمات الاستقراء ) إلى تعميم تلك الملاحظات والنتائج التجريبية على باقي أفراد النوع، أو ما يُعْرَف إبستمولوجيا بمشكلة الاستقراء الناقص أو مشكلة التّعميم في العلم.

"لقد نظر السابقون على ابن خلدون للمجتمع **ككيان جامد و شكْل مُعَيّن**، حيث حأول العلماء وضْع تصميم للمجتمع يستقيمُ بفضله، فيخلو من الشرور ووجوه النقص، ويستغني فيه الناس عن الأطباء والقضاة، فالمجتمع كما تصوّره هؤلاء بناءٌ هندسيٌ، إذا استقام تصميمُه حافظ على كيانه وروعته، **لكن ابن خلدون نظر إليه ككائن حيّ**، ينشأُ صغيرا وينمو نحو غاية من النضج والازدهار، ثم يأخذ في أن يذوي إلى أن يعْروه الانحلال، وليس هذا النمو والتطور في رأيه بالأمر العارض، بل هو **ناموسٌ شاملٌ** يَخضَع له المجتمع الإنساني كما يَخضَع له الكائن الطبيعي، فابن خلدون قد جَمع في رأيه هذا بين **الحتمية** في التاريخ و**التطورية** في المجتمع، **على نحو جاءت فيه تطورية المجتمع أمرا حتميا**. وهنا يفترق ابن خلدون عن سابقيه الذين يُخضعون أحداث التاريخ وشؤون المجتمع لمشيئة إلاهية مباشرة، تَعمل فيه طليقة بحكمة طُويَت عن عقول الناس"[45].

إن النظر الجديد إلى حوادث التاريخ من جهة عللها واعتبار عواقبها، أعطى ابن خلدون مفهوما جديدا، " إذ لم يَعُد في جوهره **جَدْولاً من الأحداث** ومَساقا من الأخبار، بل أصبح درْسًا للحياة الإنسانية، فهو إذْ يختار من الأخبار ما يتعلق **بتطور** الحياة الإنسانية، وَ عمد فيها إلى **استقصاء الأسباب** و**استطلاع النتائج** و**التماس الفوائد**، حيث تَحوّل عنده التاريخ إلى علْم ذي أصول وقواعد وأغراض وأهداف، ولعلّه السابق إلى تحويل التاريخ إلى علم إنساني"[46].

لقد بسط ابن خلدون قواعد العمران، وحدّد منطقها لقانون طبيعي شامل هو مبدأ السببية (فلا وجود عنده للصُدَف ولا للظروف) حيث تخضع حركية المجتمع لعلّية متدرجة متطوّرة من البدأوة وهي طوْر لازم من أطوار المجتمع، ويليه طوْر الغزو فيما بين البدو لضيق العيش، ثم طور الحضر يكون عند استقرار الدولة،وفيه تحوّلٌ نحو الحضارة والتمدّن.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

" غيْر أن التّماسك المنهجي ليس إلا مظهرا شبْه آلي من مظاهر الروح العلمية[7*]، أما الغاية القصوى ونهاية المجهود العلمي الذي كان يرمي إليه ابن خلدون **فهي القوانين** التي حرص على **اكتشافها** و**تبسيطها** لتثبيت كيان علمه الجديد، وقد يشك الناقدون في قيمة هذه القوانين، وقد يُؤخذ على صاحب المقدمة **اسرافه في القطْعية** كُلّما حدّد لنا قاعدة من قواعده الاجتماعية، ولكن هذه **الطريقة القطعية كانت بمثابة الأمر الضروري منهجيا** لإقناع القُرّاء بوجود هذا العلم الجديد الذي هو علم العمران، **فقانون تطوّر الدول مثلا**، يُمكن أن يُعدّ قانونا بمعنى الكلمة بالنسبة لدول المغرب العربي وفي القرون الوسطى، ولكنه صحيح مع هذا بالنسبة لكثير من الدول التي حافظت على بنياتها العتيقة، وعلاقاتها التقليدية حتى فيما بَعْد القرون الوسطى، وما هو صحيح بالنسبة للغرب الإسلامي، يُعَدّ صحيحا بالنسبة لبلاد المغول والتُرك، ومناطق أخرى يصطدم فيها البدو والحضر، بحكم المعاش والعصبيات "[47].

قدّم ابن خلدون مشروعا علميا غزيرا تتآلف فيه العلوم العقلية والنقلية، مضافٌ إليها فطنتُه وذكائُه في الإلمام بحقيقة العمران والتاريخ والدِّين " لقد حأول ابن خلدون جاهدا، و هو يعي تعقيد الأوضاع وتداخل العوامل، **إخضاع الأحداث البشرية إلى قوانين معتمدا منهجا بدأ الآن فقط يتعزز في ميدان العلوم الفيزيائية**، لكنه كان بصدد معالم العقلانية باسم العقل نفسه. إن انجاز ابن خلدون شهادة رائعة حول لحظات حاسمة من تاريخنا، لذلك حق لابن خلدون أن يكتب في مقدمته الطويلة قائلا: لقد توصلت إلى ايقاظ فكري وانتزاعه من السُباة والسهو.. اخترعت منهجا لا مثيل "[48].

يُعَبّر المنطق الذي فسّر به ابن خلدون **عن واقع تطوّر الدول في مسار متدرِّج وضروري**، من منشأها إلى ازدهارها إلى غاية نهايتها وزوالها، " إن علم الاجتماع الخلدوني هو نتاج التفكير المنطقي الإسلامي الذي ينشد التوصل إلى اليقين، وهو منهج يقوم على التجربة، وتُنَظِّمه قواعد الاستقراء، و كان المسلمون وبخاصة المعتزلة والأشاعرة قد وضعوه وفصّلوه قبل مولد ابن خلدون. "[49] كما يُعبّر أيضا عن **حتمية تاريخية** تَحْكمها قوة العصبية

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هي بمثابة القانون الاجتماعي لمسار الظواهر التاريخية وحتى السياسية لدى الشعوب خاصة منها العربية والإسلامية، **وهذا تقريرٌ واصفٌ لمنطق جدلي تاريخي يُفسّر قوانين الصراع من أجل الحكْم والسلطة**، فإنْ كان هذا المنطق يُعبّر عن نسقية وواقعية تاريخية، إلا أن نظرة ابن خلدون للصراع ودخول العصبية وأحوال المعاش **بمنطق الآلية والضرورة فيه والحتمية يُلغي دور الوعي و إرادة و خيارات الشعوب للخروج من هذا القانون** الذي يُعبّر –حسب منطق ابن خلدون– عن قَدَر محتوم لا مفرّ منه، وهو منطق إلى حدّ ما يتوافق مع مذهب الآلية التاريخانية = Historicisme وهو شبيهٌ إلى حدّ كبير بالمذهب الذي انتقده أيضا فيما بعد الفيلسوف الألماني **كارل بوبر** Karl Popper.

في الأخير، يَذْكر **علي الوردي** (اجتماعي عربي معاصر بجامعة بغداد) **صعوبة اكتشاف المنطق** في أبحاث ابن خلدون **بصفة مباشرة** و صريحة على غرار الكتابات المنطقية عند فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وبن رشد مثلا، يقول الوردي لقد جرى في عرض آرائه على أسلوب لا يخلو من غموض والتواء، فهو لم يوضِّح منهجه المنطقي توضيحا مُركَّزا يجعل القارئ يَفهَم ما يريد في النظرة الأولى، وقد أرْجع الوردي الأمر إلى الدبلوماسية التي تَمتَّع بها ابن خلدون والتي جعلته لا يُفصح عن آرائه.[50]

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

## الهوامش:

(*)- **لكن هناك تساؤل جدير بالطرح وهو: لماذا كان ظهور المنطق عند العرب بالعراق وبالضبط عند أهل البصرة ؟** " وفي هذا يذكر **حُسين مروة** سببين :

**أ–** احتشاد البصرة بالقوى الاجتماعية و الأحزاب المتصارعة.

**ب–** تعَرُّض هذه القوى للاضطهاد من طرف الحُكم الأموي، و يضيف مروة : كان المنطق هو الأداة المنظمة لاستخدام السلاح الإيديولوجي أي السّلاح المتمثل بالأفكار الفلسفية الجديدة التي دخلت المجتمع الأموي بفضل علاقة التفاعل الاجتماعي و الثقافي الواسع و العميق". خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى بيروت، 1981، ص، ص، 309 و310.

(1)- غلام حسين إبراهيم دينانى، حركة الفكر الفلسفي الإسلامي في العالم الإسلامي، ج1، دار الهادي، للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص، 126 .

(2)- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، و اكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1984، ص، ص، 180 و 182.

(*1)- و ليست لنا هنا أي حاجة أن نعرّج على **تعاليم الكندي المنطقية التي قوّمت** الدراسة العربية لمنطق أرسطو ودفعتها إلى الأمام.. نحو تطورات لغوية و نحْوية مستقلة . أنظر: **أوليري دي لاسي**، الفكر العربي و مركزه في التاريخ، ترجمة وتعليق إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1972، ص، 123.

(3)- ابن خلدون، المقدمة، تحق: خليل شحاذة، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص، ص، 04 و 05.

(4)- Dictionnaire de Sociologie (LAROUSSE), Librairie Larousse , Paris, 1973, p.199.

(5)- ابن خلدون، المقدمة، ص،05.

(6)- المرجع نفسه، ص، 07 .

(7)- حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1972، ص، ص، 01 و02.

(8)- المرجع نفسه، ص، ص، 475 و 476.

(9)- عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية و المؤسسة الوطنية للكتاب،الطبعة الثانية، 1988، ص، 64.

(10)- الفلسفة الاسلامية و أعلامها، إعداد و تحقيق الدكتور يوسف فرحات، التسويق : الشركة الشرقية للمطبوعات، الناشر **ترادكسيم** شركة مساهمة سويسرية، جنيف، الطبعة الأولى، 1986، ص، 230.

(11)- المرجع نفسه، ص،214 .

(12)- المرجع نفسه، ص، ص، 231 و232 .

(13)- حمو النقاري، منطق الكلام،من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر و التوزيع، الرباط، الطبعة الأولى،2005، ص، ص، 132 و 133.

(14)- عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص، 65.

(15)- ابن خلدون، المقدمة، ص، 475.

(16)- المرجع نفسه، ص، 475.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

[17]– حمو النقاري، منطق الكلام،من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، مرجع سابق، ص، 49 .

[18]– المرجع نفسه، ص، 134.

[19]– الفلسفة الاسلامية وأعلامها، مرجع سابق، ص، 213 .

[20]– نيقولا ريشر، تطور المنطقالعربي، تر: محمد مهران، دار المعارف القاهرة، الطبعة الأولى، 1985،ص، 49.

[21]– المرجع نفسه، ص37 .

[22]– المرجع نفسه، ص37.

[23] – ابن خلدون، المقدمة، ص، 477.

[24]– المرجع نفسه، ص، 486.

[25]– المرجع نفسه، ص، 486.

[*2]– لقد تنأول ابن خلدون المقولاتفي الفصل الثالث و العشرين من **مقدمته** تحت عنوان **علم المنطق** و فيه ذكرٌ **للكليات الخمس** التي تحوَّلت إلى **مقولات عشر**، ثم أشار بعد ذلك إلى ما كان للمناطقة العرب المتقدمين و المتأخرين من اختلافحول **أولويتها** في مقدمةالكتب المنطقية. **أنظر** عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحق: خليل شحادة، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1 2003، ص، ص، 486 و 487 و 488 .

[26]– المرجع نفسه، ص، 487.

[27]– المرجع نفسه، ص، 488.

[28]– علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط5، 2000، ص24.

[*3]– وهو عرض لأساسات المنطق التقليدي الشائع بالمنطق الصوري التي جددت جوانب المعرفة ومصادرها. **ابن سهلان السأوي**، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق الشيخ محمد عبده، مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة، ط1، 2005، ص، ص، 4 و 5.

[*4]– لقد أنكر ابن خلدون النظرة الصورية دون المادية للمنطق كما أنكر النظرة إليه أنه غاية في ذاته. علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته و شخصيته، دار كوفان لندن،توزيع دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الثانية،1994، ص،ص،68 و69.

[29]– حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، مرجع سابق، ص، 62 .

[30]– نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، مرجع سابق، ص، 28.

[31]– ايف لاكوست، العلاّمة ابن خلدون، منشورات دار ابن خلدون، بيروت،1974، ص،ص، 188 و 189. نقلا عن خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص، 347.

[32]– علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته و شخصيته، مرجع سابق، ص87.

[33]– المرجع نفسه، ص، 88 .

[34]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص،207.

[35]– حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1972، ص، ص، 136 و 137.

[36]– علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته و شخصيته، مرجع سابق، ص، ص، 64 و65. .

[37]– المرجع نفسه، ص، 66

[38]– المرجع نفسه، ص، 65.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(39)– حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، مرجع سابق، ص، 139.

(40)– المرجع نفسه، ص، 140.

(*5)– ويبدو من هذا أن ابن خلدون كان يؤمن بوجود ثلاثة أنواع من المنطق :1– **المنطق الكشفي** و هو الذي يصلح للبحث في الأمور الإلهية و الروحية و ما أشبه.2– **المنطق العقلاني** و هو الذي يصلح لبحث الأمور القياسية كالهندسة و الحساب و ما أشبه.3– **المنطق الحسّي** و هو الذي يصلح لبحث الأمور الاجتماعية و السياسية و ما أشبه. علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته و شخصيته، مرجع سابق، ص، 66.

(41)–حسن الساعاتي، أصول التنظير الخلدوني من القرآن و السُنّة، مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة و السياحة بالجزائر، السنة 11، العدد 94، يوليو – أغسطس 1986، ص، ص، 53 و55.

(42)– حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، مرجع سابق، ص، 150.

(43)– الفلسفة الاسلامية و أعلامها، مرجع سابق، ص،233.

(6*)–راجع "**السببية** و **المعجزة** " عند الغزالي . خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 325.

(44)– علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته و شخصيته، مرجع سابق، ص، 62 .

(45)– الفلسفة الاسلامية و أعلامها، مرجع سابق، ص، 219.

(46)– المرجع نفسه، ص، ص، 217 و 218.

(*7)– و تُذَكِّرنا قاعدة الشك هذه في منهج ابن خلدون الاجتماعي بطريقة الشك المنهجي عند ديكارت الذي إلى على نفسه، حينما أخذ على عاتقه مهمة وضْع أسس العلم، أن يشك في صدق جميع الآراء التي سبق أن تلقاها عن الآخرين، ذلك لأنه أصرّ على استخدام المعاني الكلية التي أمكن الوصول إليها بطرقة علمية. انظر **إميل دوركايم**، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1961، ص97.عن حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، مرجع سابق، ص، 58 .

(47)– عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية و المؤسسة الوطنية للكتاب،الطبعة الثانية، 1988، ص، ص، 66 و67.

(48)– بوعلام بالسايح، إنجاز ابن خلدون، شهادة رائعة حول لحظات حاسمة، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة و السياحة بالجزائر، السنة 16، العدد94، يوليو– أغسطس 1986، ص، ص، 9 و 10.

(49)– حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، مرجع سابق، ص،41.

(50)– علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته و شخصيته، مرجع سابق، ص، 61 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com