النص الخلدوني بين الأصالة والحداثة

أة. إلهام قاتل*

الملخص:

في ضوء الإعجاب الذي سجّله الفكر الغربي بالنص الخلدوني، منذ بواكير القرن التاسع عشر الميلادي، تعرّف الفكر العربي الحديث إلى هذا النص مع مفتتح القرن العشرين، فأصبح ابن خلدون في قلب اهتمامات المفكرين العرب المعاصرين؛ سواء فيما يتعلق بالعناية بمضامين فكره أو بطريقة تفكيره وتعبيره، إلى حد أن العديد من هؤلاء الباحثين الذين انصبّت دراساتهم على فكر ابن خلدون، شكّلوا تيّارا فكريا، عُرف أصحابه على الساحة العربية باسم "الخلدونيين".

ولما كان الاهتمام بالنص الخلدوني قد ارتبط بظهور الحركات الإصلاحية العربية، وفي إطار مساعيها الرامية إلى الانعتاق من مخلفات عهود الانحطاط، التي أملت عليها الاستثمار في رصيد التراث الفكري العربي، يبدو أنها لم تجد في خضم ذلك التراث ما يتلاءم ومشروعها الإحيائي التجديدي أفضل من تراث ابن خلدون، ليتحول بذلك "النص الخلدوني" إلى ظاهرة ثقافية لافتة للنظر في الفكر العربي؛ ومحلا لتجاذبات بين فريقين من الباحثين؛ فريق يرمي إلى إفراغ النص الخلدوني في قوالب حداثية، وفريق يروم أن يسبغ على النص عباءة الأصالة بما يحفظ له انتماءه إلى الحضارة التي أفرزته.

Abstract

In the light of the admiration of Western thought for the Khaldunian text ever since the early nineteenth century, modern Arab thought became acquainted with this text by the beginning of the twentieth century. Ibn Khaldun thus became at the heart of the preoccupations of contemporary Arab intellectuals whether for the

- أستاذة باحثة في التاريخ الوسيط الإسلامي، جامعة المسيلة، الجزائر.*

contents of his thought or for his method of thought and expression, to the extent that a large number of those scholars dealing with Ibn Khaldun's thought constituted a current of thought whose members were known on the Arab scene as "the Khaldunians".

The attention given to the Khaldunian text was related to the appearance of Arab reformation movements as part of their efforts to emancipate from the consequences of the ages of decline which dictated investing in the treasure of Arab intellectual legacy. Within this legacy, it seems that they found nothing better suited for their revival and renewal project than Ibn Khaldun's heritage, so that "the Khaldunian text" became a conspicuous cultural phenomenon in Arab thought and the object of conflict between two groups of scholars: one that aims at pouring the Khaldunian text into modernist moulds and another that intends to endow the text with the mantle of authenticity to preserve its belonging to the civilization that had given birth to it.

مقدمة:

لعل القضية الأساس التي تواجه المسلمين في هذه الحقبة من تاريخهم، هو السعي من أجل تحقيق مشروع نهضوي متكامل، وقد مثلت الثنائية: التراث والحداثة المحور المركزي في هذه القضية، فكتب الكثير في هذا المجال، وتعددت الرؤى، وتنوعت التخريجات.

فمنذ أكثر من أربعة عقود، والعلاقة بين التراث والحداثة تشهد جدلا واسعا في أوساط النخب العربية، وهو الموضوع الذي أثير حوله أكبر وأهم نقاش في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ولا يزال محل نزاع لم ينقطع حتى الآن، وذلك في ظل التحولات الثقافية الواسعة التي تميز عصر الثقافة العالمية، ومن هذا المنطلق شكل النص الخلدوني مجالا خصبا لهذا الجدل، ذلك أنه لا يزال خاضعا للدراسة من قبل العديد من الباحثين، فتراوحت زوايا النظر، وتنافس الدارسون في إعطاء التأويلات الإيديولوجية لهذا النص.

اختلف الدارسون في تصنيف النص الخلدوني بين الأصالة والحداثة، فذهب فريق من الباحثين إلى اعتباره رمزا من رموز الحضارة الإسلامية، وأن كل أفكاره مستوحاة من هذه الحضارة، التي تعكس انتماءً سنيا مالكيا لا أكثر، في حين ذهب فريق آخر إلى السير نحو إفراغ النص الخلدوني في قوالب حداثية، ورفض أي رابط يربط هذا النص بالعصر الوسيط.

وهذا ما يستوجب التساؤل:

- **في أي تصنيف يمكننا أن نصف النص الخلدوني؟**
- **وهل يمكن القول أنه تجسيد لتوجه سني مالكي أشعري منغلق على نفسه؟ أم أنه تفلت من وطأة الثقافة في عصره عبر ما يسمى بالتجاوز المعرفي؟**

1- النص الخلدوني امتداد للتراث الإسلامي:

لقد حاول العديد من الباحثين، إضفاء صبغة إسلامية على النص الخلدوني[1]، فاعتبروا ابن خلدون ابن بيئته، وحصاد مجتمعه، ونتاج ثقافته، وعالما من علماء المسلمين، وفقيها من فقهاء الشريعة، وعلما من أعلام المذهب المالكي، وأن الإسلام هو مصدر نظرياته جميعا، لينبثق بذلك فكر إسلامي خالص ومبادئ إسلامية أصيلة، وبنية إسلامية سليمة.

ويمكن القول بأن هذا الطرح جاء في إطار محاولة تجذير وتأصيل النص الخلدوني في أفقه التراثي، وذلك بوصفه كتابة عربية أصيلة تعكس فكرا عربيا إسلاميا، مما يستدعي الظرف بعثه وإحياؤه عبر الرجوع به إلى روح عصره، وقوالب فكره السائدة، بحثا عن دعائم تراثية لمسار النهضة والتحديث، لاسيما "وأن مشكلة التأخر مثلت قاسما مشتركا للعديد من القراءات التي لم تتجاوز عتبة الحنين للماضي، وهو حنين بدا مسطحا لأنه يريد الإحياء، وليس القراءة النقدية الهادفة للتغيير الشامل"[2].

أ- قراءات تراثية للنص الخلدوني:

ولعله من المناسب في هذا المقام أن نميز في هذا التوجه بين نمطين من القراءة؛ نمط قومي إحيائي، غرضه التوعية، للتمسك والمحافظة على التراث، ورفض الآخر، من أجل تأسيس فكر عربي مستخلص من واقع المجتمعات العربية، ومن الرؤية المعرفية لثقافتها[3]؛ ونمط رجعي أو استبعادي -إن صح التعبير- غرضه نزع كل عباءات التقديس والتمجيد التي ألبست للنص الخلدوني، والحفر في هذا النص وفي نظرياته[4].

- **النمط القومي الإحيائي:**

ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى التركيز على الخلفية الإسلامية لابن خلدون، وذلك بحكم أنه فقيه، وأصولي، ومحدث، ومؤرخ، ولغوي، وأديب، دون أن ينسوا المناصب الدينية التي شغلها كتوليه القضاء (قاضي قضاة المالكية)، وتدريسه في أكبر المراكز الدينية بمصر، ليؤكدوا على أن ابن خلدون هو نتاج للثقافة الإسلامية، وأنه تمكن من التخلص من قيود السياسة وضغوطاتها، وأن ينصهر في تراث أمته، ويقدم دراسة معمقة لحضارتها، وفق معايير الكتاب والسنة.

فراهنوا على تعمقه في فهم القرآن الكريم، الأمر الذي جعله يقدم تفسيرا إسلاميا في طرحه لنظرية العمران، بالإضافة إلى حرصه على ختم كل فصل من فصول ، ليجزموا بالدليل [5]المقدمة بآية قرآنية أو أكثر أو بحديث نبوي أو ابتهال إلى الله الأصولي والتراثي على أن ابن خلدون استسقى نظرية أعمار الدول من القرآن الكريم وتعاليمه، وفي هذا الشأن يسوق أصحاب هذا الطرح مجموعة من القرائن لتدعيم موقفهم:

- فالقرآن الكريم يشير إلى أن الظلم هو نهاية لعمر الدولة، على حد قوله تعالى: **﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ﴾**[6]، كما

يؤكد القرآن الكريم على أن للدول أعمارا كأعمار الإنسان، في قوله تعالى: ﴿**لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ، إِذَا جَاء أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ** ﴾[7]

- ومن زاوية أخرى فقد تبنى ابن خلدون ذاته كتاب طاهر بن حسين إلى ولده عبد الله، حين ولاه المأمون على ولاية الرقة ومصر وما بينهما، وهو كتاب مشهور من حيث كونه برنامجا إسلاميا كاملا في شؤون الحكم، وضع فيه طاهر بن حسين كل ما وعاه عقله من الأحكام الإسلامية التطبيقية، المستمدة من الكتاب والسنة والسلوك الرفيع، وما ينبغي أن يلتزمه الحاكم في الإدارة، والقضاء، والمال، والجيش، والصحة، والعمارة...، وبالتالي فهو يشكل مصدرا إسلامي الأصول، أخلاقي النزعة، شرعي العناصر، سلوكي التوجيه[8].

- بالإضافة إلى اختيار ابن خلدون رسالة عمر ابن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري كمنهج أمثل للقضاء في الإسلام وهي رسالة نفيسة[9].

ومما يستدعي الانتباه في هذا الشأن هو تلك المقارنات التي قام بها العديد من الباحثين بين ابن خلدون ومفكرين مسلمين سبقوه، من أجل التأكيد على أن النص الخلدوني ما هو إلا استمرارية لثقافة إسلامية.

فمثلا نجد عبد الحليم عويس[10] يقارن بين ابن خلدون وابن حزم الأندلسي (ت456هـ/1064م)، ليقر بأن ابن خلدون قد نهل كثيرا من ابن حزم، سواء كان ذلك في علم الأنساب أو في نقد الرواية التاريخية، وبيان ما بها من جانب أسطوري "ميثولوجي"، وبيان تناقضها مع قواعد العقل، ومع الحقائق المشاهدة، ومع الحقائق الجغرافية، ليكون بذلك مجال الاستفادة من ابن حزم واسعا جدا[11]. إلى درجة أن ابن خلدون استعمل الأمثلة نفسها التي مثّل بها ابن حزم من أجل نقد بعض المغالط التي

وقع فيها المؤرخون القدامى، وذلك أن ابن خلدون قد وظفها في فصل "ما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها".

وليس هذا فحسب، فقد أكد عويس أن ابن خلدون قد اقتبس نقد ابن حزم لهذه المغالط[12]، فمن بين الأمثلة التي وظفها ابن خلدون من أجل أن يستعرض مغالط المؤرخين ما نقله المسعودي، وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل بأن عددهم ستمائة ألف أو يزيدون، ليفند ابن خلدون هذا الطرح على أساس تقدير مساحة العمران في مصر والشام، وعلى أساس صعوبة قتال جيش بهذا العدد في هذه العصور. كما أن الذين كانوا بين النبي موسى والنبي إسرائيل (يعقوب) أربعة آباء فقط عاشوا مائتين وعشرين سنة، عددهم أيام النبي يعقوب –عليه السلام– سبعون رجلا، فمن المستحيل عقلا أن يتناسل سبعون في مائتين وعشرين سنة ليصبحوا ستمائة ألف مقاتل[13].

ومن الباحثين أيضا من قمّص ابن خلدون ثوب أبي حامد الغزالي (ت505هـ/1111م)، حيث نعثر على قراءات تراثية تؤكد حضور الأفكار الغزالية في النص الخلدوني، ودليلهم في ذلك أن كلاهما انطلق من نفس المنطلق ونفس الرؤية، كونهما ينتميان إلى المدرسة الأشعرية المنتقدة للاعتزال والفلسفة، والمحتضنة للتصوف السني في صورته العرفانية[14].

وكذلك تأثير الغزالي في ابن خلدون في مستويات الفلسفة والكلام والتصوف، فكلاهما يؤيد علم الكلام، ويعترف بانتمائه إلى المذهب الأشعري[15]، بل وينحاز إلى المسلك الصوفي، وكلاهما أبدى تحفظاً على الفلسفة لاسيما في شقها الميتافيزيقي، على اعتبار أنه خارق للمسلمات العقلية، فأدرجوا موقف ابن خلدون من الفلسفة ضمن

الإطار الغزالي، خصوصا في تعقب خطاب الفلاسفة السلبي عن الإلهيات، عبر ملاحقتهم في محاور عدة[16].

وتجدر الإشارة إلى التقاء موقف بن خلدون والغزالي فيما يخص المنطق وأهميته ووجوب دراسته، ويعتبر هذا العمل من الغزالي نقطة تحول في موقف المسلمين تجاه المنطق الأرسطي، فبعدما كان أكثر الفقهاء ينظرون إلى المنطق نظرة تحريم واحتقار، أصبحوا -بتأثير من الغزالي- يهتمون بدراسته ويستعملونه في علومهم المختلفة، وللمنطق فائدة في جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية، إلا أن الغزالي يرى أن البرهان المنطقي قاصر في أن يصل بالإنسان إلى اليقين في القضايا الإلهية والروحية، والموقف نفسه نجده عند بن خلدون[17].

بالإضافة إلى تركيزهم على تشابه الموقف الخلدوني والموقف الغزالي من الفلسفة، نجدهم يشيرون إلى أن مفهوم "مستقر العادة" عند ابن خلدون هو نفسه مفهوم "العادة" عند الغزالي، والذي قال به أهل السنة الأشاعرة، وقبلهم جابر ابن حيان[18].

كما ينوّه أصحاب هذا النمط باستعمال ابن خلدون لاصطلاحات الأصوليين، والتي منها "السبر والتقسيم"، ومعناه هو حصر العلل التي يمكن أن تشكل أحداها سببا من أسباب الحكم الشرعي، ثم اختبار هذه العلل واحدة بعد الأخرى للوصول إلى العلة المناسبة[19].

فابن خلدون يعتمد على "السبر والتقسيم" في عدة مواضع، فمثلا في إثبات أنه إذا تحققت العصبية لا تكون هناك ضرورة للنسب القرشي، ليبين أن حكمة اشتراط النسب القرشي هي العصبية[20].

وتجدر الإشارة إلى أن هناك من يربط بين أفكار ابن خلدون فيما يتعلق بنظرية العمران وأفكار ابن النفيس (ت 687هـ/1288م) في "السيرة الكاملية"، فابن النفيس يرى أنه لابد أن يكون الإنسان مدنيا، ويقول بضرورة الحكومة الشرعية، وما إلى ذلك، وهو ما نجده عند ابن خلدون[21]. وإذا كان هناك من يربط موقف ابن خلدون في حقل الفلسفة بالغزالي، فهناك أيضا من جعله وثيق الصلة بالشاطبي (ت 790هـ/1388م) في نظرية المقاصد[22].

ولعله من المناسب في هذا المقام الإشارة إلى ذلك الفصل المتعمد بين أفكار ابن خلدون وابن رشد (ت 595هـ/1198م) من قبل العديد من الباحثين، على اعتبار أن ابن رشد من أكبر المقلدين للفيلسوف أرسطو، وأنه وافقه في العديد من القضايا، وهذا ما أوقعه في مطبات منهجية، ومن بين هذه القضايا التسليم بصلاحيات العقل في كل المجالات الطبيعية والماوراء طبيعية، ذلك لأن صلاحيات العقل تنتهي في العالم الحسي، كما اعتبر ابن رشد الفلسفة اليونانية الأرسطية من المسلمات التي لا نقاش حولها، وأن فلسفة أرسطو وأفلاطون منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية[23].

وليخلصوا بذلك إلى أن الاختلاف بين ابن خلدون وابن رشد اختلاف "جذري واستراتيجي" في المنهج وفي الأسلوب، وفي المسائل التي نظر فيها الاثنان، فاعتبروا أن ميل ابن خلدون واضح لآراء الغزالي وذلك بتأثير من أستاذه الآبلي، بالإضافة إلى تحرره من الأثر الأرسطي[24].

- **النمط الرجعي الاستبعادي:**

ويمثل هذا النمط أفكار الباحثة ناجية الوريمي بوعجيلة في محاولتها البحث عن جذور الفكر السلفي السائد حاليا، والذي عادة ما يقترن بمنظره شيخ الإسلام ابن تيمية (728هـ/1328م)، ومما يلفت الانتباه أن ابن خلدون في هذه الدراسة يحضر

بشكل مختلف تماما، كنقيض لابن خلدون الذي درجت الدراسات على تعريفه وتبيان مكانته العلمية، حيث اعتبره بعض الباحثين مؤسسا لعديد من العلوم، لكن ناجية الوريمي لم تسلم بهذا الطرح، وترى أن أغلب الدراسات والأبحاث الخلدونية التي قام بها الباحثون هي دراسات قاصرة، بسبب استنادها إلى موقف إيديولوجي، استند إلى الانتقائية التي تخدم فكرة الطليعة العلمية لابن خلدون، المفكر العربي المسلم، وعليه لجأت إلى إعادة النظر في كل ما قاله ابن خلدون في مقدمته وفي تاريخه وفي غيرهما، محللة نصه على ضوء الظرف التاريخي والاجتماعي والسياسي في عصره، وعلى ضوء ما كتبه سابقوه من المفكرين والفلاسفة المسلمين، وما طرحته التيارات الكلامية والسياسية السابقة له[25].

فأقرت بسيطرة العقل الفقهي على النص الخلدوني الذي استهدف توجيه الناس باتجاه آرائه، هذا العقل الفقهي الذي ارتقى معه إلى درجة صياغة التصورات العامة والشاملة، فابن خلدون أراد أن يترجم إلى المسلمات التي كرسها العقل الفقهي من خلال كتاباته، ليقدمها على أنها ذات سلطة مرجعية نصية "متعالية"، مغيبا بذلك أصداء الاختيارات البشرية المبررة بعوامل سلطوية[26]. فاعتبرت أن ما قام به ابن خلدون الأشعري هو تحويل نوعي لطريقة التفكير الكلامية، فقد أفقد العقل استقلاليته، وأخضعه لسلطة النص، وهنا أصبح علم الكلام علما نقليا مثل الفقه[27].

كما أكدت على أن ابن خلدون من خلال علم العمران البشري أراد أن يقنّن التاريخ، وذلك من خلال الجمع بين المواقف والرؤى السنية في التاريخ، وقياس هذا التنظيم على العلم المركزي في بنية التفكير السنية، وهو علم الفقه وأصوله، واعتبرت أن ميزة ابن خلدون هو تنبهه إلى ضرورة الاحتكام إلى قوانين عامة في تأريخ الوجود الاجتماعي الإسلامي، غير أن تقنينه تميز بأنه ذو آليات فقهية[28].

كما أشارت إلى تماهي عمل ابن خلدون في العمران البشري مع عمل "الشافعي" في تقنينه لأصول الفقه، ومع عمل الأشعري في تقنينه للمباحث النظرية الكلامية[29]، لتشدد على ثقافة الإقصاء عند كل من الشافعي وابن خلدون، إذ تقول: "إنه خطاب سلطوي قائم على إدعاء امتلاك الحقيقة، وعلى تشكيل موجه لوعي المتقبل، وإذا كان الشافعي قد اقتصر على احتواء المخاطب عبر آلية الجدل وتغييب المخالف الخطر، فابن خلدون قد أضاف إليها آلية التوجيه القسري لوعي المخاطب إلى معان بعينها، ويمثل كل منهما نموذج لثقافة الإقصاء"[30].

هذا، وتنوّه إلى تبني ابن خلدون لموقف الأشاعرة في علم الكلام، وذلك في تأريخه لعلم الكلام في الثقافة الإسلامية، وترى بأنه يقدم الأشاعرة، ويعتمد على التعريف الذي وضعوه لعلم الكلام، على أنه مفهوم علمي لا يختلف فيه اثنان، متجاهلا بذلك أصحاب التأسيس الفعلي لهذا العلم، وهم القدرية ومن بعدهم المعتزلة[31]. كما تعتبر إسهامه في علم العمران إنشاء لنسق عام لمجمل المواقف السنية المنتصرة في سائر المجالات؛ "فقد شملت مقدمته جملة من القوانين التي أسسها مصحوبة بعرض دقيق لكل العلوم والفنون والظواهر، مع تحليلها في صيغة سنية، مذكرة بأنها وحدها الحقيقة، وتكفلت سائر الأجزاء التاريخية بإبراز الترجمات العلمية لهذه القوانين مع مرجعيتها الثقافية المخصوصة"[32].

وبعد استعراض الموقف "السني" لابن خلدون تعدّد الباحثة مجموعة من المغالط التي وقع فيها ابن خلدون في موضوعات:

– في نقده للمبالغات أو الخرافات التي أوردها المؤرخون قبله، لم يرفض كل المعاني غير المعقولة في التاريخ رفضا مبدئيا، مدعيا تشبثه بالعقلانية، وفي المقابل يحافظ

على غير المعقول، ويؤكده في إثباته للمعجزات والكرامات مع الرسول (*صلى عليه وسلم*) والصحابة والتابعين والتقاة والمتصوفة[33].

– وكذلك وقوعه في نفس الأسباب التي ذكر بأنها تدعوا المؤرخين إلى الكذب، والتي ذكرها في مقدمته، وعلى رأس هذه الأسباب التشيع المذهبي للمؤرخ، والذي يدفع به إلى التحامل على أصحاب المذاهب الأخرى، فتحوير الخبر الناتج عن الانتماء المذهبي لا ينسحب في ذهن ابن خلدون وفي تصوره إلا على المنتمين إلى غير مذهب أهل السنة والجماعة[34]. بالإضافة إلى ذلك تنتقد الباحثة بوعجيلة بشدة موقف ابن خلدون من علم الكلام، ومفاده أن عقل الإنسان عاجز عن إدراك جميع المعارف والحقائق، وضرورة الالتزام بحدود النظر التي يسمح بها الشرع، كما تنتقد رفضه الكلي للفلسفة، ومصادرته للمنظومة الفلسفية كلها ودون استثناء[35].

ب– قراءة وتقويم:

في ضوء ما تقدم عرضه من الدراسات، وبعد الإطلاع على بعض المصادر الإسلامية، نستطيع أن نتبين حضور الموروث الثقافي الإسلامي في النص الخلدوني. على أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن الآن:

هل يمكن اعتبار النص الخلدوني مجرد موسوعة معارف اجتمعت فيها المعارف الإسلامية دون سواها؟ وإلى أي مدى يمكننا مسايرة الطرح الذي مفاده بأن النص الخلدوني ما هو إلا تكريس لخطاب سلطوي فقهي؟

بالاستناد إلى جملة من المعطيات لا يبدو الجواب على هذا السؤال صعبا، ولعله يبدو مفيدا في هذا المقام الإشارة إلى موقف مفكرنا القدير محمد عابد الجابري من النص الخلدوني إذ يرى فيه: "أشبه ما يكون بهرم صلب البنيان، متماسك الجدران، متناسق الأجزاء، ولكن هذا التماسك والتناسق تخفيهما صفائح ملونة فوضوية الألوان

والأشكال، ألصقت على جميع جوانب الهرم، فالذي يقتصر على الظاهر لا يرى إلا هذه الألوان الفوضوية واللوحات العديدة، وقد تستبد بناظره لوحة واحدة فيحسبها الهرم كله، ولكن الذي يتعمق البناء، ويتصفح أسسه وأركانه، لا يلبث أن يكتشف فيه بناء هرميا متماسكا، وضعت كل لبنة فيه في موضعها الذي تستحقه"[36].

فأنا لا أنكر اطلاع ابن خلدون على الكثير من المؤلفات الإسلامية، كما لا أنفي بأن معظم المسائل التي تعرض إليها قد وردت في كتب العلماء والفقهاء غيره، ولكنها كانت متفرقة ومختلطة بغيرها.

غير أن ابن خلدون تمكن من أن يستخلص من تلك المؤلفات أفكارا غير التي كان أقرانه من المفكرين يستخلصونها منها، فهو ينظر إليها من زوايا مختلفة، جراء العوامل المتنوعة التي كانت تحيط به وتبعث الحيرة في نفسه، فأخذت الأفكار تتفاعل في عقله ليشكل بذلك نظرية موحدة جديدة، فالأفكار التي اقتبسها ابن خلدون من غيره لم تظهر عنده على نفس طابعها الأول، فلقد أجرى عليها بعض التغيير والتحوير لكي تلائم قالب النظرية الجديد[37].

فقد نلمح بعض التشابه بينها وبين أصولها القديمة، ولكنه تشابه ظاهري سرعان ما يتضاءل عند المقارنة الدقيقة، وفي تقديري، أن ميزة النص الخلدوني تكمن في ذلك القالب الرائع الذي صبت فيه المعارف الإنسانية بشكل دقيق جدا، فهو نتاج نضج علمي وسياسي كبير، استطاع من خلاله ابن خلدون تمثيل نتاج عصره الفكري والسياسي، والتراث الفكري الإنساني، تمثيلا موسوعيا عميقا.

ومن هذا المنطلق، ومن أجل فهم النص الخلدوني لابد من دراسته من جميع الجوانب، وذلك من خلال أحداث العصر الذي عاش فيه ابن خلدون وتجربته

الشخصية: السياسية والاجتماعية والفكرية، بالإضافة إلى الأحداث التاريخية، وهكذا يتسنى لنا فهم هذا النص المشحون بأكثر من بعد[38].

فالنص الخلدوني لم يكن انتقائيا تلفيقيا، بل كان فكرا موسوعيا نقديا، وهذا يتجلى بوضوح ليس من نقده للمؤرخين فقط، بل من نقده للمعرفة والعلوم السائدة في عصره.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، كان موقف ابن خلدون من الفلسفة، هو موقف "جديد وأصيل" يقوم على مناقشة الأسس المعرفية (الإبستيمولوجية) التي بنيت عليها الفلسفة مناقشة منطقية واضحة، فهو لا يرفض الفلسفة رفضا فقهيا متزمتا، ولا يعاندها باتخاذ موقف –فلسفي أو كلامي– مضاد لبعض قضاياها؛ فهو لم يتخذ موقف الفقهاء من أمثال ابن الصلاح والذهبي اللذين أفتوا بتحريم الفلسفة وبكفر المشتغلين بها، وضرورة إحراق كتبها، دون أن يلموا بها ولا بقضاياها، بل إن موقف ابن خلدون من الفلسفة والمنطق كان أكثر تحررا من موقف ابن تيمية، وأكثر مرونة من موقف الغزالي، فهو لم يهاجم الفلسفة على العموم، ولم يكن نقده لها يستهدف تكفير أصحابها، وصرف الناس عنها، وإنما هاجم الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين، صادرا في ذلك عن نظرية في المعرفة ذات جوانب فلسفية واضحة[39].

فابن خلدون يشير إلى أن الفلاسفة قد زعموا أن بإمكانهم إدراك الوجود كله الحسي منه، وما وراء الحسي، وذلك عن طريق الفكر والعقل، فوضعوا المنطق للتمييز بين الحق والباطل، وعلى هذا الأساس اهتم ابن خلدون بالرد على الفلاسفة من أمثال: أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد، في نظرياتهم في مراتب الوجود والعقول العشرة، وفي الإلهيات لما وراء الطبيعة وآرائهم في السعادة... وذلك لفساد وجهات نظرهم في هذه الأمور كلها ومخالفتهم لظواهر الشريعة[40].

ليؤكد على أن الفلاسفة لم يستطيعوا الوصول إلى مقاصدهم التي حوّموا عليها، بالإضافة إلى مخالفتهم للشريعة، إذن ففائدة هذا العلم عنده تكمن في "شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين"[41]، وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون عندما أعلن إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ليس تكفيرا لأصحابها، وإنما غرضه من ذلك هو تبيين أن البحث فيما وراء الطبيعة لا يوصل إلى يقين، وهو محفوف بالمخاطر، ولذلك اشترط في الناظر فيها أن يكون متحرزا بالإضافة إلى أن يكون متسلحا بالعلوم الشرعية، فحكم ابن خلدون هنا ليس التحريم المطلق بل الإباحة المشروطة[42].

ذلك أن ابن خلدون يجزم باستحالة قدرة العقل البشري إلى التوصل إلى العلم الإلهي (ما وراء الحس، ما وراء الطبيعة، الروحانيات)، لأن ذواتها مجهولة أساسا، فلا يمكن التوصل إليها، ولا البرهان عليها، "لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، في إثبات وجودها على الجملة"[43]. فهو يشير إلى أن الفلاسفة لم يحترموا حدود العقل بل تجاوزوها، ولم يتقيدوا بالشروط التي نصوا عليها في المنطق، ذلك أن العقل مجاله المعرفة الحسية، وأن المنطق آلة تساعد على التمييز بين الصحيح والفاسد من الأحكام، ولكن المنطق لا يبرهن ولا يستطيع أن يبرهن على أن الأحكام الذهنية العامة التي يشيدها مطابقة فعلا للواقع الشخصي[44].

فابن خلدون اختار التوفيق بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل، وقد استمد موقفه هذا من طبيعة رأيه في المعرفة البشرية وميدانها وحدودها، فما يخص مسائل وقضايا العالم المادي المحسوس فهي من مدارك العقل، أما فيما يتعلق بما وراء الحس فهي من مدارك الشارع وحده، ولا يمكن للعقل البشري الخوض فيها[45].

أما الإلهيات، فشأنها واضح ذلك لأنه إذا كان العلم الطبيعي غير ممكن إلا فيما يمكن إخضاعه للتجربة، فإن العلم الإلهي مستحيل تماما لسبب بسيط وهو أن موضوعه الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات، وذواتها مجهولة رأسا لا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها[46].

وفيما يخص موقف ابن خلدون من علم الكلام، فعلى الرغم من أننا نلمس فيه ميولا أشعريا، على أنه يقدم معالجة رائعة ومنطقية لهذا العلم، فبعدما يقر ابن خلدون بمبدأ السببية، فكل حادث له سبب، وهذا السبب له سبب متقدم عليه، والأسباب ترتقي حتى تنتهي عند الله سبحانه وتعالى، وهو مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، ينوه إلى أن العقل ليس من شأنه إدراك جميع المسببات، وذلك أن معارفه محدودة، كما ليس من شأنه معرفة تفسير كل ما يقع في النفس من تصورات، لذلك أمرنا الله سبحانه وتعالى بعدم الخوض والبحث فيما وراء حدود عقلنا وتصوراتنا، والتوجه إليه عز وجل، لترسخ صبغة التوحيد في النفس.

ليطلق ابن خلدون –بعد ذلك– دعوة واضحة جدا بعدم الغوص فيما ليس من صلاحيات العقل مناقشته، فهو غير قادر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها؛ إذ يقول: "فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعمل بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك"[47].

ثم يذكر ابن خلدون سبب نشوء علم الكلام؛ وهو انتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على المبتدعين، المشوهين للعقيدة، ثم يحدد موضوع هذا العلم وهو العقائد الإيمانية والاستدلال عليها بالأدلة العقلية، ودحض البدع ودفع الشكوك والشبه عن تلك العقائد، ثم ينبه إلى أن هذا العلم غير ضروري لعهده (القرن 8هـ/14م) لعدم الحاجة له[48].

ومن خلال الإطلاع على معالجة ابن خلدون لعلم الكلام نستشف تحيزه لمذهبه الأشعري، "تحيز خفي وذكي على المعتزلة"[49]، وذلك لأنهم تخطوا في دفاعهم العقلي عن العقائد الإيمانية الحدود التي كان ينبغي أن يقف العقل عندها، ليختلط عنده الإيديولوجي بالمعرفي (الابستيمولوجي)، غير أن ابن خلدون عالج هذا الموضوع بلغة الناقد العالم لا بلغة المتكلم المحامي ليبين أن العقل عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية[50].

وفيما يخص علم التاريخ فقد كان لابن خلدون تصور خاص للتاريخ الإسلامي ومسيرته، فقد حاول أن يفلسف التاريخ الإسلامي، وهي محاولة فريدة لا نجد لها مثيلا في تراثنا العربي الفكري على ضخامته وتنوع منازعه وتعدد مشاربه[51].

ووفق هذه التصورات كان ابن خلدون مؤرخا للعلوم بكل معنى الكلمة، فقد عني بتحديد موضوع كل علم، والإشارة إلى أهم مسائله، وبيان نشأته ومراحل تطوره، ليكون بالإضافة إلى ذلك ناقدا عارفا، ذكيا ومطلعا، يحلل ويفحص مبادئ كل علم، ويناقش فروضه ومنهاجه، حريصا على إبراز الارتباط الوثيق بين المعرفة والمجتمع، وبين تطور العلوم وتطور الهيئة الاجتماعية برمتها[52].

2- النص الخلدوني.. ومفاهيم عصر الحداثة:

يأتي هذا الطرح في سياق الدراسات التي عملت على إعادة تحيين بعض المفاهيم والأفكار الخلدونية ومفرداتها[53]، وذلك لإيجاد نوع من العلاقة بين النص الخلدوني والفكر الفلسفي الحديث المعاصر، فتم النظر بناءا على ذلك إلى ابن خلدون باعتباره مفكرا ماديا، كما صُنّف في عداد المفكرين الوضعيين، وهناك من اعتبره واقعيا وأنثروبولوجيا... وما إلى ذلك. غير أن هؤلاء الذين عددوا عبقريات ابن خلدون تناسوا أو أغفلوا أن للمنزع الوضعي والمنحى المادي والواقعي والاتجاه الأنثربولوجي مواصفات معينة لا ينبغي إغفالها عند إنجاز عمليات التصنيف والتوصيف المعرفي الذي يتوخى الدقة في الحصر والترتيب، حتى لا تضيع حدود المفاهيم، وتختلط المعطيات المؤسسة والمدارس الفكرية في التاريخ.

أ- قراءات حداثية للنص الخلدوني:

- **الفكر المادي في النص الخلدوني:**

في إطار الآراء الإسقاطية اعتبر ابن خلدون استمرارية بين الماضي والحاضر[54]، فعُد من الأوائل الذين حددوا المشكلات الاقتصادية تحديدا علميا، لأنه اتبع ما يسمى في العلوم الاقتصادية بالطريقة الديناميكية، التي تقوم على تحليل تتابع المؤثرات والآثار خلال الزمن، إذ يقرر أن تزايد السكان يؤدي إلى تقسيم العمل، وتقسيم العمل يؤدي إلى زيادة الطلب على السلع الترفيهية، وأن هذه الطريقة لم تطبق بصورة علمية في دراسة التطور الاقتصادي إلا بعد سنة 1937م، ليكون بذلك الفكر الاقتصادي الإسلامي الخلدوني سابق للفكر الاقتصادي الغربي، كما تمت الإشارة إلى الاستفادة الغربية من الفكر الاقتصادي لابن خلدون[55].

وفي السياق نفسه، نجد من يحاول إضفاء صبغة المادية التاريخية على النص الخلدوني، وذلك من خلال مقارنة بعض النصوص الخلدونية مع مقولات لكارل ماركس[56]، فاعتبروا أن الدافع الأساسي للتطور الاجتماعي والتاريخي عند ابن خلدون هو أسلوب الإنتاج المادي، وهو بذلك يعارض اتجاهين رئيسيين في حقل الاجتماع، وهما المادية الميكانيكية[57]، والمثالية الغيبية[58].

وانطلقوا من أن ابن خلدون رأى في "أسلوب المعاش الإنساني" أو "أسلوب الإنتاج المادي" الحلقة الرئيسية في حركة التاريخ والمجتمع، ومن هذا المنطق يكون ابن خلدون صاحب منطق مادي، والمقدمة بحث في أسباب أزمة التطور التاريخي للمغرب من منطق مادي علمي[59].

وفي التوجه نفسه، تمت الإشارة إلى اكتشاف ابن خلدون لقوانين نموذجية عامة سائدة في المجتمعات الإنسانية عموما، ومن بين هذه القوانين أن الاختلاف في عادات وأخلاق مختلف الشعوب تتوقف على الطريقة التي يحصل بها كل منها على معاشه، ليكون بذلك هذا الطرح تمهيدا لطرحها على نحو معمق من قبل ممثلي الفكر التاريخي المادي في القرن التاسع عشر ميلادي[60].

كما تم التنويه إلى أن ابن خلدون قد استطاع في مقدمته، إقامة صرح عميق للفكر الاجتماعي العلمي، الذي يعتمد قانون التطور المادي للمجتمع أساسا قويا له، وعلى هذا الأساس تم التأكيد على أنه تمكن من تقديم "مشروع صياغة متماسكة لمفهوم الوجود الاجتماعي المادي"، وأنه افتتح مرحلة أولى فعلية على طريق علم الاجتماع[61].

وفي الطريق نفسه، ولنقل في إطار هذا التغليف المادي للنص الخلدوني، نسجل دعوة من أصحاب هذا الاتجاه بضرورة النظر إلى التاريخ بعين مادية من أجل الارتقاء

بالتاريخ إلى العلمية، ونبذ التفسير الديني للوقائع التاريخية على اعتبار أنه يحول التاريخ إلى فرع من فروع الفقه أو من فلسفة غيبية، فالفكر الديني الذي كان يحكم الممارسة التاريخية كان عائقا معرفيا حال دون علمنة التاريخ[62].

كما تم التأكيد على أن ابن خلدون قام بتحرير التاريخ من هيمنة الفكر الديني، لأنه –على حد زعمهم– قام بالقفز بالفكر العربي من عالم الغيب والشهادة إلى عالم الموضوعية العلمية، فهو هدف إلى بناء فكر علمي في التأريخ، وذلك بالقطع المعرفي مع الفكر الديني الذي كان مهيمنا في الفكر العربي[63].

وفي رأيهم أيضا أن ابن خلدون قام بثورة فكرية؛ لأنه اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي، فأحل ضرورة العمران محل الله أو ما يشبهه في تفسير الظاهرات جميعا، فاستبدل التأويل بالتفسير، ليكون التفسير ماديا علميا، فحصروا حضور الدين في العمران الخلدوني كأمر عمراني لا أكثر، والنظرة إليه كانت بعين العمران وقوانينه، على اعتبار أن لمسائل الشرع منطقها، ولمسائل التاريخ والعمران منطقها، إذ لا يصح في المعرفة الخلط بين المنطقين، فالأول قائم على قاعدة فكر ديني يربط الظواهر بمبدأ خارجي هو الله، أما الثاني فقائم عند ابن خلدون على قاعدة فكر مادي يقطع الظواهر من كل مبدأ من خارجها ويربطها بقوانينها الداخلية الموضوعية ربطا ماديا، كما تمت المراهنة على أن ابن خلدون قام بمقاربة التاريخ مقاربة مادية، ففي نقده للمؤرخين السابقين لم يكن ينقد ممارساتهم التاريخية وحسب، وإنما كان ينقد في نقده هذا مفهوما للتاريخ، هو وليد فكر ديني يقف عائقا في ارتقاء التاريخ إلى علم[64].

وعلى خطى تحديث النص الخلدوني، نسجل محاولة للمقاربة بين الأفكار الكانطية والأفكار الخلدونية، وذلك في مسألة نقد الميتافيزيقا القائلة بعجز العقل الإنساني المشروط بمقولاته القبلية عن معرفة الحقيقة في قضايا الميتافيزيقا، كالعالم في

كليته والروح والله، وكلها قضايا تنتهي فيها الوثوقيات إلى أفكار مجردة متعالية، وهي أفكار ذاتية تتجاوز معطيات الفهم.

ومن النقاط التي تمت فيها المقاربة أيضا بين ابن خلدون وكانط وجوب مواجهة الإنسان لأضداد العقل الخالص، وتهافتاته بالموقف العلمي، وذلك بالالتزام – حسب كانط– بالعقل الأخلاقي الفاعل، أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطيعة الشمولية، أو بمعانقة الدين الموحي حسب ابن خلدون[65].

وفي السياق نفسه، نجد المقاربة التي رتبها عبد الله العروي في بحثه المقارن بين ابن خلدون وميكيافيلي[66]، في محاولة رصده للمرجعية الأرسطية المشتركة بين المفكرين حيث عمل على تأطير جانب من نصوصها انطلاقا من الحضور الذي يتمتع به الأثر الأرسطي في أعمالهما، وفي وجهتهما النظرية والمنهجية العامة، وذلك بحكم أن الأرسطو طاليسية كانت الثقافة الأساسية لجميع معاصريهما، ليخلص عبد الله العروي إلى أن كل من ابن خلدون وميكافيللي قد أسسا علما جديدا حل محل التاريخ الأخلاقي والأخلاقية النظرية، وهذا الاكتشاف من شأنه أن يكفل لهما مجدا مديدا.

وبالتالي، يقدم العروي دعوة للتعامل معهما على أنهما مفكران حداثيان وقراءتها كرجلين حاضريين، بحكم أننا لا نزال أسرى تعريفاتهما، فالمجال الذي حدداه يظل ذلك المجال الذي يتعين علينا أن نضع أنفسنا فيه، إذ أردنا تحليل السياسة وفهمها[67].

- **الوضعانية في النص الخلدوني:**

ومن جانب آخر، يحاول عبد الله العروي إعطاء قراءة وضعية[68] للنص الخلدوني، إذ يقر باشتراك ابن خلدون مع أوغست كونت في رفضهما لكل فلسفة ما ورائية تبحث عن ماهيات العناصر، فاعتبر أن وضعانية ابن خلدون الفقهية الحرفية

جعلته يتهم مسبقا كل من أدعى تأويل المفردات المتشابهة أو الحروف على اختلاف مذاهبهم، وانتماءاتهم المعتقدية، والبحث فيها عن معنى خفي يشير إلى عين الحق، أكان ذلك عن طريق التنجيم أو التصوف...

كما أكد العروي على أن وضعانية ابن خلدون أساسها نظره إلى الشرع من جهة الوظيفة لا من جهة الأصل، وأن في ثنايا نصوص ابن خلدون المختلفة يمكن تلمس عبارات هيجل حول مكر التاريخ في التعجيل بشيء عن طريق عمل يستهدف في الظاهرة استبعاده[69].

- **الواقعية في النص الخلدوني:**

دوما وفي السياق نفسه –تحديث المفاهيم الخلدونية– نجد من يتجه نحو واقعية ابن خلدون على أساس أن واقعيته هي التي دفعته إلى التدوين، فاعتُبر قرار ابن خلدون في التأريخ مرتبط بواقعيته العلمية التي كانت قاعدته في حياته السياسية كلها، والواقعية في العمل السياسي تعتبر في الدرجة الأولى الوقائع والقوى وعلاقتهما بعضهما مع بعض، فلا بد لها من الموضوعية والدقة والتنبه إلى التغيرات المتواصلة في حلبة الصراع على السلطة[70].

وفي سياق إثبات واقعية ابن خلدون، تمت الإشارة إلى وعيه بضرورة تناول الواقع الاجتماعي السياسي من جميع الجوانب، وضرورة تناول الوقائع في علاقتها بعضها مع بعض، وأن مسألة الموضوعية هي جزء من مسألة المعقولية والتعقل، كما فسروا لجوء ابن خلدون إلى التأليف في التاريخ رغبته في شرح فشله، وبالتالي شرح نجاح أو فشل الأفراد والجماعات فيه[71].

كما تم التأكيد على استفادة ابن خلدون من جميع المعطيات المكتسبة في عصره من أجل إعادة صياغتها صياغة واقعية، وتجديد معالمها، وتطبيقها تطبيقا جيدا، ليكون بذلك فكر ابن خلدون معاد لكل نوع من أنواع النظر المجرد الخالص[72].

- **الأنثربولوجية في النص الخلدوني:**

في إطار الآراء الإسقاطية نجد من ينحو نحو أنثروبولوجية[73] ابن خلدون؛ حيث نُسب إليه إسهام كبير في مجال الأنثروبولوجيا والأنثوغرافيا، على تقدير أن النص الخلدوني يحوي المرتكزات الأساسية للأنثروبولوجيا[74]، والتي تتمثل في:

– **النسبية الاجتماعية:** على أساس أن ابن خلدون قد قرر أن مقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة تختلف باختلاف المجتمعات ذاتها، وأن ما هو مباح في مجتمع ما، هو محظور في آخر، فكثيرا ما يختلف الحكم الأخلاقي على الشيء الواحد في أمة واحدة باختلاف عصورها[75].

– **إقرار ابن خلدون بالتطور الثقافي:** والذي يعتبر من الاتجاهات الرئيسية في ميدان الدراسات الأنثربولوجية، فقد تم التأكيد على ريادة ابن خلدون في هذا المجال حين قرر في مقدمته أن الاجتماع البشري لا يستقر على حالة واحدة، وإنما يتغير ويتطور نتيجة ما يلحقه من الأحوال[76].

– **التقارب في المنهج:** تم التأكيد على تقارب المنهج الخلدوني مع المنهج الأنثروبولوجي من حيث أنه يبدأ بملاحظة الجزئيات للوصول إلى الكليات[77].

– **الاتجاه الوظيفي:** ويعتمد على أساس تحليل النظام الاجتماعي في ضوء ما يحدثه من وظائف اجتماعية في محيط البناء الكلي، والتأكيد على حضور هذا الاتجاه في النص الخلدوني من خلال تركيز ابن خلدون على دور الدين وأهميته في الضبط الاجتماعي ورقابته الفعالة على سلوك البشر[78].

– **دراسة المجتمعات البدائية**: التنويه على دراسة ابن خلدون لهذه المجتمعات دراسة حقلية منهجية شاملة، من أجل الوصول إلى القوانين أو المبادئ العامة التي تفسر طبيعية البناء والثقافة لهذه المجتمعات[79].

– **المنهج المقارن**: ويعتبر من أهم مناهج الأنثربولوجيا المعاصرة فتمت الإشارة إلى استخدام ابن خلدون لهذا المنهج في المقارنة الأثنوغرافية بين العرب والبربر، وزناته بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق[80].

وفي السياق نفسه تمت الإشارة إلى التقارب بين عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إيفانز بريتشارد وابن خلدون في منهج البحث وميدان الدراسة؛ على أساس أن كلاهما درس التاريخ والمجتمعات البدائية، وأن كلاهما استعمل المنهج التاريخي في الدراسات الأنثربولوجية الحقلية[81].

ب– قراءة وتقويم:

بعد الإطلاع على القراءات الحداثية للنص الخلدوني تبين لي أنه لا جدال في أن تحيين المفاهيم الخلدونية ومقاربتها بأفكار الحداثة قد أعاد المنظومة الفكرية والسياسية والاقتصادية لابن خلدون إلى الواجهة، غير أن سؤال تصنيفه لا يزال قائما، والذي شغل عبد الله العروي فتساءل :

أين نضع ابن خلدون؟ هل نضعه في نفس المرتبة في نفس الجيل من أجيال مبدعي العلم الحديث، مهما يكن مستوى تحليلنا لأقواله ونظرياته؟[82].

وينبه المفكر مالك بن نبي إلى أن "العالم الإسلامي اليوم تتقاذفه أفكار متناقضة، الأفكار التي تضعه وجها لوجه مع مشكلات الحضارة التقنية دون أن توصله نماذجه السلفية، رغم جهود مصلحيه المشكورة. وبدافع الافتتان أو بسائق منزلقات وضعت تحت قدميه، فهو معرض لخطر الانجراف في الإيديولوجيات الحديثة، في الوقت

الذي بدأ يكتمل إفلاسها في الغرب حيث ولدت، وإذا كان يحاول أن يقتفي أثر أوربة في سائر الميادين، كما يبدو من أجوائه أو ربما من رغبة (غير معلنة من نخبته)، فإنه معرض لخطر السير متخلفا عن التاريخ بمرحلة، بمعنى أنه لابد أن يعيد على حسابه سائر التجارب التي أخفقت"[83].

هذا ويؤكد رائد النهضة الأوربية مونتيسكيو على أن "نقل أفكار القرن الذي نعيش فيه إلى القرون السالفة هو المصدر الأكثر خصبا من مصادر الخطأ"[84].

وبالاستناد إلى مقولتي هذين العملاقين، ومما سبق أستطيع التأكيد على أن معظم الدراسات التي عملت على إعادة تحيين مفاهيم ابن خلدون قد بنت أعمالا استلهمت فيها النص الخلدوني، دون العناية بمنطقه الداخلي، ليتحول بذلك النص الخلدوني إلى دليل أعيد تركيبه في ضوء أسئلة جديدة ومضامين جديدة، ولم يعد جزءا من الأثر النصي الخلدوني في تاريخيته.

وعليه، ليس من السهل الجزم بأن ابن خلدون قد اخترق العصور وقفز فوقها، كما ليس من السهل القطع بأن الثقافة العربية بتياراتها الفكرية كانت رجعية[85]. فلا جدال في أن ابن خلدون من أقوى مفكرينا القدامى، ولا جدال في قوة تنظيره، بيد أن الاختلاف هو بصدد ما يعطى لأفكاره من تأويلات متعسفة بهدف إيجاد أجوبة لإشكالية ثقافية راهنة[86].

ومن هذا المنطق، لابد من التذكير على أن المقاربات التي قرأت النص الخلدوني بمنطق العلوم الإنسانية الحديثة ومفاهيم، قد مارست عمليات في الخلط النظري والقفز التاريخي الذي ينطوي على كثير من المغامرة، ولا نتصور أن نتائجه يمكن أن تكون مفيدة في تاريخ الأفكار المقارن، ويمكن تصنيف هذه الدراسات ضمن

القراءات الإيديولوجية الهادفة إلى جعل النص الخلدوني "سلاحا إيديولوجيا" وذلك على حساب أبعاده التاريخية، واستبعاد منطقه الداخلي.

ففيما يتعلق بالقراءة المادية[87] للنص الخلدوني، فإنها قراءة إيديولوجية إسقاطية محدودة، أوقعت أصحابها في مغالط ومطبات حالت دون إثبات أطروحاتهم، إلى جانب قيامها على الانتقاء والتعميم، وفرز استنتاجات قاصرة مضطربة في غالب أمرها، فإدعاؤهم بأن الرؤية التاريخية الخلدونية تلتقي بالنظرة المادية التاريخية يحتاج إلى تدقيق وتنسيب، يأخذ بالاعتبار كامل التصور الخلدوني، ولا يقتصر على زاوية محددة منه[88].

ونستطيع أن نرجع هذا الإسقاط والتعسف في توجيه آراء ابن خلدون إلى ضغط نزعة إيديولوجية مادية، لا تريد أن تبصر العوامل الأخرى ولا تريد أن تعترف بهيمنة الله وعنايته بالتاريخ الإنساني والحضارة البشرية، إذ يقع كل هؤلاء الماديين في خطأ كبير، حين يفرضون التصور اللاهوتي على الإسلام ويتصورون أن أي قول بفعل الله ورعايته المباشرة يعني التناقض الكامل مع فعل الإنسان، ومع الأسباب والقوانين الداخلية[89].

وفيما يخص أنثربولوجية ابن خلدون فنحن لا ننكر تطرقه في مقدمته إلى موضوعات شكلت فيما بعد اهتماما رئيسيا في الدراسات الأنثربولوجية، ومن أهم تلك الموضوعات وعيه بالتطور التاريخي إذ ينبه إلى أن معظم الأخطاء التي وقع فيها المؤرخين بسبب الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، فهي تختلف باختلاف الزمان والمكان[90].

بالإضافة إلى دراسته للمجتمعات البدائية فهو يشير إلى أن أجيال البدو والحضر طبيعة لابد منها، وأن اختلاف أحوالهم يكون باختلاف نوع النشاط الذي يقومون به، ليستعرض بعد ذلك طريقة حياة البدو من غذاء وسكن ولباس، والأمر نفسه بالنسبة لسكان الحضر، ثم يذكر بخصالهما ليجري بعد ذلك مقارنة بين البدو والحضر[91].

هذا، كما يؤكد ابن خلدون على الدور الوظيفي الذي يلعبه الدين في المجتمعات، فهو ينوّه إلى أن أصعب الأمم انقيادا هم العرب، وذلك بحكم طبيعتهم المتوحشة، فنادرا ما يجتمعون على أمر، غير أن الدين كان من شأنه أن يوحد صفوفهم، ويجمع آراءهم، فيجتمعون ويسهل انقيادهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس[92].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن: **هل من شأن هذه الآراء المتفرقة لابن خلدون أن تجعله أنثربولوجيا بمعنى الكلمة؟**

لعلي لا أجازف كثيرا إذ أقرر أن القول بأنثربولوجية ابن خلدون أمر فيه الكثير من المبالغة، والتشويه للنص الخلدوني في حد ذاته، إذ أن الدراسات التي حاولت ربط النص الخلدوني بالأنثربولوجيا أو بعلم آخر من العلوم الحديثة أفقدت النص دلالته، وأرادت أن تُقوّل ابن خلدون ما لم يقله.

فلعلم الأنثربولوجيا دلالة ترتبط بالقرن السادس عشر الميلادي، وكان المقصود به دراسة الإنسان من جميع جوانبه الطبيعية والاجتماعية؛ حيث بدأ بدراسة الخصائص المورفولوجية للجماعات الإنسانية، و تقسيم وتصنيف سلالات الإنسان، كما كانت للدراسات في مجال التشريح المقارن (Comparative anatomy) مكانها منذ تلك الفترة، هذا بالإضافة إلى الاهتمام المبكر بدراسة تطور الإنسان البيولوجي منذ نشأته

وارتقائه على مر الزمن والذي تزامن مع نشر داروين لنظريته التطورية في كتابه أصل الأنواع، ويعتمد المتخصصون في هذا العلم على دراسة بقايا الهياكل البشرية القديمة ومورفولوجية الإنسان[93].

وبالنسبة للقائلين بالأنثربولوجية الاجتماعية لابن خلدون (Social anthropology) فقد ظهرت هذه الأنثربولوجية في بريطانيا مع أوائل القرن العشرين، وأساس عملها العمل الميداني. أما الأنثربولوجية الثقافية (Cultural anthropology) فهي تتناول دراسة الثقافة بكامل جوانبها، مستخدمة في ذلك المنهجية والمعطيات والمفهومات المستقاة من علم الآثار، ودراسة الأعراق، كما تستخدم الثقافة الشعبية، والدراسات الألسنية في وصفها وتحليلها لشعوب العالم المختلفة[94].

وفي ختام هذه الوقفة حول حداثة النص الخلدوني، نتصور أن أفضل وسيلة لضبط علاقاتنا المعرفية والتاريخية بمنتوج ماضينا الرمزي، تستدعي إعادة بناء حدود الأثر للنصوص التاريخية، فمن المؤكد أن لهذه النصوص أطر تاريخية معرفية وعملية مضبوطة، أطر تصنع لها فضاء حركتها وتطورها، وهو الأمر الذي يعني بالضرورة أن النظريات والإبداعات الكبرى في مجال المعرفة المختلفة لا تستطيع –مهما بلغت من درجات التماثلات العقلية الاستثنائية ونصوصها– أن تتخطى العقبات، والحدود التاريخية والنظرية، التي تعين لها سقفا معينا للحركة والإبداع...

الهوامش:

1. ومن هذه الدراسات نذكر: مصطفة الشكعة: **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط3، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1413هـ/1992م؛ وعبد الحليم عويس: **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ط1، الدوحة–قطر: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1416هـ/ 1996م؛ ومحمد آيت حمو: **ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على**

التصوف، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2010؛ و"**موقف ابن خلدون من الفلسفة –صلة مع الغزالي وانقطاع عن ابن رشد–**"؛ ضمن كتاب: **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، لمجموعة باحثين، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007؛ ومحمد جابر الأنصاري: **رؤية قومية للمتغيرات الدولية وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر مع رصد بواكير الهجمة "الشرق– أوسطية" ضد الهوية العربية**، ط2، بيروت: منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر –القاهرة: دار الشروق، 1999؛ وناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني–الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية–**، تقديم: عبد المجيد الشرفي، تونس: دار الجنوب للنشر، 2008.

2. محمد دياب: **الخلدونية والتلقي**، ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2009، ص244، 249.

3. برز هذا النمط في ثمانينيات القرن التاسع عشر، في مصر والشام وتونس من أجل إحياء التراث العربي، وذلك من أجل الخروج من الواقع العربي الإسلامي المتخلف، قياسا بنظيره الأوربي المتطور على الصعيد العلمي والتكنولوجي والتنظيمي، كما ارتبط هذا النمط بحركة النهضة التي برزت جليا مع مطلع القرن التاسع عشر، فازداد الاهتمام بالنص الخلدوني، وتنامي النزوع الفكري الإصلاحي. محمد دياب: **الخلدونية والتلقي**، ص244-248.

4. وقد تجسد هذا النمط في كتاب ناجية الوريمي بوعجيلة "حفريات في الخطاب الخلدوني" بشكل واضح جدا، حيث راهنت فيه على المنهج البنيوي القائم على تفكيك البنية الداخلية للنص الخلدوني، وتفهم النسق الذي يربط بين عناصرها جميعا، وعلى آليتي التفسير والتأويل، وذلك من أجل الكشف عن نوعية المعاني التي يؤسس لها. **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ص16-17.

5. عبد الحليم عويس: **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ص30-45؛ ومصطفى الشكعة: **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون**، ص14-17.

6. سورة الأنبياء: الآية 11.

7. سورة يونس: الآية 49.

8. ابن خلدون: **المقدمة**، نشر: أحمد الزعبي، عين مليلة– الجزائر: دار الهدى، د.ت، ص339-346.

9. نفسه، ص252-253.

10. يُصنَّف عبد الحليم عويس ضمن دائرة المفكرين المعياريين، فهو يرى أن من مميزات الحضارة الإسلامية انطلاقها من ركيزة أساسية ثابتة، وهي القرآن الكريم، وأن التاريخ قد احتل مكانة أساسية في أصول هذه الحضارة، وأن القرآن الكريم هو المصدر الأول له، باعتباره يضم مئات الآيات التي تعالج قضايا التاريخ. كما يؤكد أن المسلمين قد وفقوا إلى حد بعيد أثناء رحلة حضارتهم في الانطلاق من القرآن الكريم في علوم كثيرة، أطلقوا عليها اسم "علوم القرآن"، كما أنهم قد اعتمدوا على القرآن وانطلقوا منه في علوم أخرى كعلوم اللغة العربية... بيد أنهم مع هذا الخط البياني المتقدم جدا في علوم القرآن واللغة بالنسبة لعصورهم، لم يكن خطهم البياني مساويا أو قريبا من خط العلوم السابقة فيما يتصل بفقههم لعلوم تفسير الحياة والتاريخ، بالرغم من ظهور بعض الومضات المتألقة، مثل: ابن حزم، وابن تيمية، وابن خلدون. عبد الحليم عويس: **فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية**، ط1، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1994، ص5-12.

11. عبد الحليم عويس: **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ص84، 85.

12. ابن خلدون: **المقدمة** (نشرة الزعبي)، ص41-59.

13. يراجع أبو محمد علي بن أحمد بن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، د.ت، 261/1-263؛ وابن خلدون: **المقدمة** (نشرة الزعبي)، ص41-43.

14. محمد آيت حمو: **ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف**، ص35؛ ومصطفى الشكعة: **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون**، ص82.

15. أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، ط6، بيروت: دار الأندلس، 1967، ص71-73؛ وابن خلدون: **المقدمة** (نشرة الزعبي)، ص495-503.

16. يراجع الغزالي: **المنقذ من الضلال**، ص79.

17. **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: محمود بيجو، ط1، دمشق: مطبعة الصباح، 2000، ص10 وما بعدها؛ وابن خلدون: **المقدمة** (نشرة الزعبي)، ص542-595، 589-593.

18. الغزالي: **أساس القياس**، تحقيق: فهد بن محمد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان، 1994، ص54 وما بعدها.

19. نفسه، ص32.

20. ابن خلدون: **المقدمة** (نشرة الزعبي)، ص226-227.

21. مصطفى الشكعة: **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون**، ص135-140؛ وعبد الحليم عويس: **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ص83.

22. إدريس حمادي: **المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني -الشاطبي وابن خلدون نموذجين–**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2009.

23. محمد آيت حمو: **"موقف ابن خلدون من الفلسفة"**...، ص111، 112.

24. محمد آيت حمو: **ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف**، ص51.

25. ناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ص9-21.

26. المرجع نفسه، ص23.

27. تشير بوعجيلة إلى أن السلطة الدينية والسياسية حالت دون استمرار العقل العلمي المعرفي الذي يعتمد على العقل من أجل الوصول إلى الحقيقة، وتقييم سلوك البشر، وأرجعت تحفظ السلطة على هذا العقل إلى تحرره وعدم خضوعه لأية سلطة خارجة عن حدوده، وعلى هذا الأساس شنت السلطة حملات من أجل تصفية أصحاب العقول المتحررة، فضلا على حملات التشويه والتكفير، وكان على رأس هذه الحملات علماء كثيرون جدا من أهل السنة والجماعة، واعتبرت أن ابن خلدون كان من أبرزهم. **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ص24.

28. المرجع نفسه، ص29، 30.

29. مما يسترعي الانتباه في هذا الصدد أن ناجية بوعجيلة وعلى غرارها نصر حامد أبو زيد يذهبان إلى أن الشافعي أسس علم أصول الفقه بناء على توجّه سني، على الرغم من إدعائه التزام الموضوعية، ويعتبران أن الاعتراضات التي أوردها الشافعي من أجل إثبات موضوعيته هي

اعتراضات هينة، وتنتمي إلى نفس الدائرة المذهبية، وأنه أهمل الاعتراضات الجدية التي كان يمثلها المعارضون كالمعتزلة والخوارج. للاستزادة يراجع بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ص30، 31؛ ونصر حامد أبو زيد: **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، ط2، القاهرة: منشورات مكتبة مدبولي، 1996. كما تجدر الإشارة إلى أن موقف نصر حامد أبو زيد جاء في سياق دعوته إلى التحرر من جميع النصوص وأولها القرآن الكريم، وإخضاع هذه النصوص لنظرة غربية مادية تنكر الخالق وتؤول الوحي الإلهي.

30. ناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ص31، 32.
31. المرجع نفسه، ص33.
32. نفسه، ص35.
33. نفسه، ص41.
34. نفسه، ص65-69.
35. نفسه، ص111.
36. **فكر ابن خلدون –العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)–**، ط6، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م ، ص111.
37. علي الوردي: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م، ص154.
38. محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص17.
39. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث –قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي–**، ط6، بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي، 1993م، ص282؛ و**العصبية والدولة**، ص67.
40. ابن خلدون: **المقدمة** (نشرة الزعبي)، ص289-593.
41. المصدر نفسه، ص593-594.
42. نفسه، ص494-593.
43. نفسه، ص591.
44. نفسه، ص591.

45. محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص87.

46. ابن خلدون: **المقدمة** (نشرة الزعبي)، ص548.

47. المصدر نفسه، ص495-497.

48. نفسه، ص500-504.

49. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص 273.

50. المرجع نفسه، ص300.

51. محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص11.

52. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص296.

53. من الإنصاف التنويه إلى أن هذا الاتجاه عمد إلى توظيف إيديولوجي للنص الخلدوني، و هو ما يعتبر توظيفا للماضي من أجل إنقاذ الحاضر، عن طريق إعادة تأهيل التراث كسبيل للنهضة التي لا سبيل آخر لها سوى استرجاع القيم الثقافية والعلمية القديمة، بغية الاعتماد عليها لحماية الشخصية العربية الإسلامية من الأطماع الاستعمارية والثقافية الغربية، وهو بطبيعة الحال توظيف إيديولوجي من أبرز مظاهره السقوط في التمجيد والافتخار، ورفع الماضي إلى مستوى ريادة الحاضر. سالم يفوت: **"ابن خلدون وحدود التأويل"**؛ ضمن كتاب: **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، ص30.

54. سالم حميش: **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1998، ص19.

55. كمال توفيق حطاب: **"ابن خلدون والفكر الاقتصادي الغربي"**...، ص297-307.

56. أحمد إبراهيم منصور: **"دراسة في منهج الفعالية الاقتصادية–العمران والعقل الخلدوني أنموذجا–"**، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع 51 / شتاء 2007م "، ص275.

57. وهي تعتبر المجتمع امتدادا ميكانيكيا للطبيعة، بحيث تنظر إلى العالم في مجموعه من خلال رؤية بدائية مادية غير متطورة، واكتسبت المادية طابع وحدة الوجود، يكون فيها المجتمع جزءا متميزا قليلا أو كثيرا عن بقية الأجزاء، من أبرز روادها: طاليس، وأناكسمندر، وهيراقليطس،

وديموقريطس. طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ط5، دمشق: دار دمشق، 1981، ص394.

58. وهي ترى في المجتمع والعالم عموما، أنه نتاج خلق إلهي أو إنساني ذاتي، تنطلق لفهم المجتمع من قوى غريبة عنه وخارقة. طيب تيزيني: المرجع نفسه، ص394.

59. مهدي عامل: **في عملية الفكر الخلدوني**، بيروت: دار الفارابي، 1985، ص34.

60. طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة**، ص393.

61. المرجع نفسه، ص396.

62. مهدي عامل: **في عملية الفكر الخلدوني**، ص37.

63. المرجع نفسه، ص86.

64. نفسه، ص78-80.

65. سالم حميش: **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**،، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1998 ، ص22، 23.

66. تجدر الإشارة إلى تلك المقاربات التي كانت تقارن بين ابن خلدون وميكيافيلي على أساس أنهما يتلقيان في آراء كثيرة، ومن ذلك تطرقهما إلى آثار البطش والسياسة العاسفة في نفوس الشعب، وعن حماية الدولة وأعطيات الجند وعن منافسة الأمير للرعية في التجارة والكسب، وعن تطرق الخلل إلى الدولة، وامتداد يد الجند إلى أموال الرعية، كما تمت الإشارة إلى إمكانية إطلاع ميكيافللي على مقدمة ابن خلدون، ففي السنوات التي كان ميكيافللي يزور فيها بولونيا كان الذي يدرّس اللغة العربية في جامعة بولونيا مغربيا هو الأسد الإفريقي، ويحتمل أن يكون هذا الأخير قد درّس ميكيافللي، وأطلعه على مقدمة ابن خلدون. سفيتلانا باتييسفا: **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة: رضوان إبراهيم، ليبيا-تونس: الدار العربية للكتاب، 1398هـ/1978م، ص98؛ ومحمد عبد الله عنان: **"ابن خلدون وميكيافيلي"**، مجلة الرسالة (القاهرة)، ع2/ 1352هـ/1933م، ص20.

67. **ابن خلدون وميكيافيللي**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، لندن: دار الساقي، 1990، ص20، 53، 54.

68. حدّد العروي الفكر الوضعي في خمس مميزات: الواقعية التي تناقض الوهم، والنفعية التي تناقض المجانية، واليقين الذي يناقض الشك، والوضوح الذي يناقض الغموض، والإيجابية التي تناقض السلبية، معتبرا أن الفكر الوضعي هو فكر واقعي مصلحي ثابت واضح إيجابي بالمقارنة مع الأفكار الدينية والماورائية المتميزة بالأوصاف النقيضة، حيث يتلهى الإنسان بتصورات وأوهام لا يقصد منها أي هدف نافع، ولا يصل منها إلى نتيجة واضحة إيجابية. **مفهوم العقل**، ، الدار البيضاء –بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي، 2001،ص246.

69. المرجع نفسه، ص222-223.

70. ناصيف نصار: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون –تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه–**،ط3، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994، ص56.

71. المرجع نفسه، ص57.

72. نفسه، ص69.

73. يمكن تعريف الأنثروبولوجيا على أنها دراسة التاريخ الطبيعي للإنسان، تشتمل على الدراسات المقارنة بين الإنسان والحيوان، ودراسة تنوع السلالات البشرية، والخصائص الوراثية للشعوب، علاوة على دراسة المقارنة بين الإناث والذكور من حيث الصفات التشريحية والعمليات البيولوجية، وصلة ذلك بتحديد الوظائف أو الأدوار الاجتماعية لكل نوع. حسين فهيم: **قصة الأنثروبولوجيا–فصول في تاريخ علم الإنسان–**، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986م ، ص16.

74. نستطيع أن نعتبر أن هذه القراءة جاءت في إطار تأكيد الريادة الإسلامية في الدراسات الأنثروبولوجية، ورفض الطرح الذي يؤرخ لهذه الدراسات ابتداء من القرن الثامن عشر، لذلك بالنسبة للأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تركز على دراسة البناء الاجتماعي، والنظم والأنساق الاجتماعية في ترابطها وتشابكها، بالإشارة إلى كل من مونتيسيكو، وسان سيمون، وأوجست كونت، بالإضافة إلى رفض الطرح الذي يؤرخ للأنثروبولوجيا الثقافية، وهي الفرع الذي يجعل من الثقافة منطقا للتحليل والتفسير الأنثروبولوجي، وذلك بنشأة مفهوم الثقافة نفسه وتحديد مفهومه

على يد الإنجليزي تايلور في عام 1871. زكي محمد إسماعيل: **الأنثربولوجيا والفكر الإسلامي**، ط1، السعودية: منشورات شركة مكتبة عكاظ، 1402هـ- 1982م، ص31.

75. المرجع نفسه، ص47.

76. نفسه، ص48.

77. نفسه، ص48.

78. نفسه، ص49.

79. نفسه، ص50.

80. نفسه، ص51.

81. نفسه، ص52، 53.

82. عبد الله العروي: **مفهوم العقل**، ص230.

83. مالك بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، ط11، الجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 1433هـ/ 2012م، ص161.

84. لوي ألتوسير: **مونتسكيو –السياسة والتاريخ–**، ترجمة: نادر ذكرى، ط2، بيروت: التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 2010، ص5.

85. سالم يفوت: "**ابن خلدون وحدود التأويل**"ضمن كتاب: **الأبنية الفكرية في زمن ابن خلدون**، تنسيق: بناصر البعزاتي، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007م ، ص30.

86. علي أومليل: **الخطاب التاريخي، –دراسة لمنهجية ابن خلدون–**، ط4، الدار البيضاء- بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي، 2005م، ص281.

87. يؤكد المفكر القدير مالك بن نبي على أن التجربة "الماركسية" قد تجاوزها الزمن على الصعيد العلمي والفلسفي، "فحين تبدأ النخبة الغربية التي بهرتها المادية الجدلية –خصوصا في نهاية الحرب العالمية الثانية– تستفيق لتستعيد استقلالها الفكري، نرى هذه النظرية تشغل فكر بعض النخبة المسلمين، وتستحوذ عليها كما لو كانوا وجدوا ضالتهم في لحظة أرخميدس". مالك بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص161، 162.

88. محمد دياب: **الخلدونية والتلقي**، ص297-299.

89. مهدي عامل: **في عملية الفكر الخلدوني**، ، بيروت: دار الفارابي، 1985م، ص78-80.

90. ابن خلدون: **المقدمة** (نشرة الزعبي)، ص60-64.

91. المصدر نفسه، ص148-154.

92. نفسه، ص180.

93. سعاد علي شعبان: **الأنثربولوجيا الثقافية لأفريقيا**، القاهرة: منشورات معهد البحوث والدراسات الإفريقية، 2004، ص4، 5.

94. كليفورد غيرتز: **تأويلات الثقافة**، ترجمة: محمد بدوي، ط1، بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص829، 830.