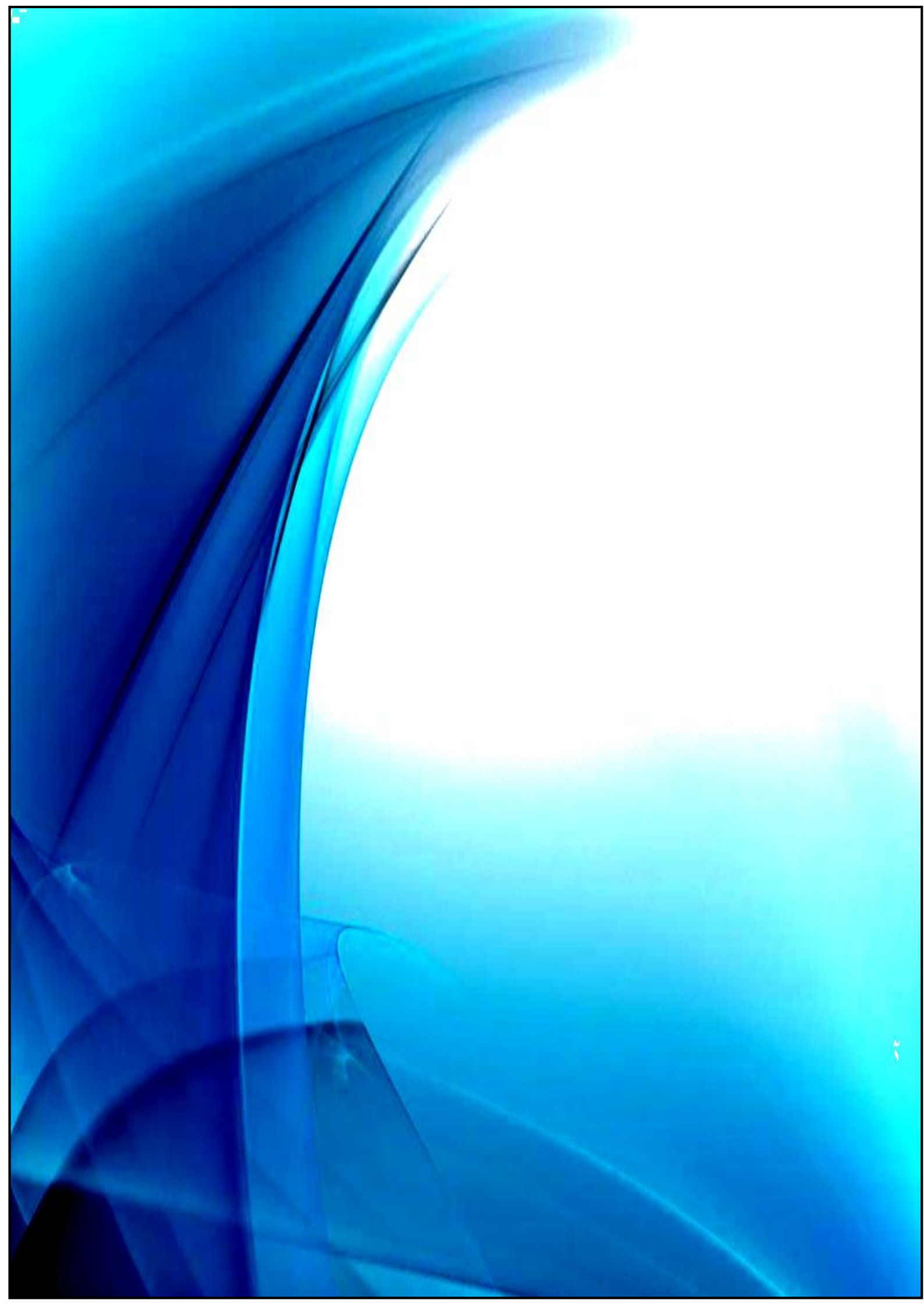

جامعة تيسمسيلت

المعيار

مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات

مصنفة " C "

في الآداب، الحقوق والعلوم السياسية، العلوم الاقتصادية
والعلوم الإنسانية والاجتماعية

عدد خاص أفريل 2024

EISSN 2602-6376 *ISSN 2170-0931*

المـــعيار

مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات

مصنفة " C "

جامعة تيسمسيلت – الجزائر–

شروط النشر وضوابطه

-المعيار مجلة علمية مصنفة تنشر البحوث الأكاديمية والدراسات الفكرية والعلمية والأدبية التي لم يسبق نشرها من قبل.

- دورية تصدر مرتين في السنة عن جامعة بتيسمسيلت. الجزائر.

- تُقبل البحوث باللغات العربية والفرنسية والانجليزية.

-ضرورة وجود مختصر أو تمهيد للمقال سواء باللغة العربية أو الأجنبية.

- تخضع البحوث والدراسات المقدمة للمجلة للشروط الأكاديمية المتعارف عليها.

- تخضع البحوث للتحكيم من طرف اللجنة العلمية للمجلة.

- تتم الكتابة بخط (**Traditional Arabic**) حجم (**15**)، وفي الهامش بالخط نفسه حجم (**14**).

- تتم كتابة البحوث كاملة أو الفقرات والمصطلحات والكلمات باللغة الأجنبية داخل البحوث المكتوبة باللغة الفرنسية بخط (**Times new roman**) حجم (**12**)، وفي الهامش بالخط نفسه حجم(**10**).

- تكون الهوامش والإحالات على طريقة أسلوب APA

- لا يقل حجم البحث عن **08** صفحات ولا تتجاوز **15** صفحة.

- المواد المنشورة تعبر عن آراء أصحابها، والمجلة غير مسئولة عن آراء وأحكام الكتاب. كما أن ترتيب البحوث يخضع لاعتبارات تقنية وفنية.

المدير المسئول عن النشر

أ. د. عيساني امحمد.

المعيار

عدد خاص أفريل 2024
مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات
مصنفة " C "
تصدر عن جامعة تيسمسيلت – الجزائر
توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير
عن طريق البوابة الإلكترونية www.asjp.cerist.dz
جامعة تيسمسيلت. الجزائر.
البريد الإلكتروني: www.cuniv.tissemsilt.dz
EISSN 2602-6376 ISSN 2170-0931

رئيس المجلة:
أ. د. دهوم عبد المجيد

المدير المسؤول عن النشر:
أ.د. عيساني امحمد

رئيس التحرير:
أ.د. مرسي رشيد.

نواب رئيس التحرير:
أ.د. واضح أحمد الأمين، أ.د. علاق عبد القادر، أ.د. العيداني الياس، أ.د. عطار خالد، أ.د. لكحل فيصل، أ.د. قاسم قادة د. دهقاني أيوب، د. بوسكرة عمر.

سكرتيرا المجلة:

عرجان نورة، سلطاني محمد رضا

هيئة التحرير:

أ.د. غربي بكاي، أ.د. قاسم قادة، د. عطار خالد، د. صالح ربوح، أ.د. مصابيح محمد، د. بن رابح خير الدين، د. بوسيف إسماعيل، أ.د. بوراس محمد، أ. د. شريط عابد، د. محي الدين محمود عمر، أ.د. روشو خالد، أ.د. العيداني إلياس، أ.د. فايد محمد

الهيئة العلمية:

من جامعة تيسمسيلت: أ.د. بشير دردار، **أ.د.** بن فريحة الجلالي، أ.د. أحمد واضح أمين، أ.د. تواتي خالد، د. ربوح صالح، أ.د. غربي بكاي، أ.د. بوركبة ختة، أ.د. طعام شامخة، أ.د. شريف سعاد، أ.د. يعقوبي قدوية، أ.د. مرسلي مسعودة، أ.د. بن علي خلف الله، أ.د. رزايقية محمود، د. بوغاري فاطمة، أ.د. قردان ميلود، أ.د. يونسي محمد، **أ.د.**فتوح محمود، أ.د.عيسى حورية، د.بوصوار صورية، وسواس نجاة، أ. د. بوزيان أحمد، **من جامعة صفاقس، تونس:** أ. د. عبد الحميد عبد الواحد، د. بوبكر بن عبد الكريم، **من جامعة المنصورة، مصر:** د. محمد كمال سرحان، **من جامعة طرابلس، ليبيا:** د. أحمد رشراش، **من الجامعة الأردنية، الأردن:** أ. د صادق الحايك، **من جامعة الجزائر 03، الجزائر:** د. فتحي بلغول، **من جامعة لمين دباغين، سطيف:** أ. د بوطالبي بن جدو، **من جامعة وهران:** أ. د. مخطار حبار، **من جامعة سيدي بلعباس:** أ. د. محمد بلوحي، **من جامعة سعيدة:** د. عبد القادر رابحي، **من جامعة تلمسان:** أ. د. محمد عباس، أ. د. عبد الجليل مرتاض، **من جامعة تيزي وزو:** أ. د. مصطفى درواش، **من جامعة مستغانم:** د. منصور بن لكحل، **من جامعة زيان عاشور، الجلفة:** د. حربي سليم، د. علة مختار، عروي مختار، **من جامعة حسيبة بن بوعلي، شلف:** أ. د حفصاوي بن يوسف، أ. د مويسي فريد، د. بوراس محمد، د. علاق عبد القادر، د. روشو خالد، أ.د. مرسي مشري، د. لعروسي أحمد، د. قزران مصطفى، د. زرقين عبد القادر، د. محمودي قادة، أ.د. العيداني إلياس، د. عيسى سماعيل، د. بوزكري الجيلالي، د. ضويفي حمزة، د. كروش نور الدين ، د. بوكريد عبد القادر، د. عادل رضوان. **من جامعة ابن خلدون تيارت:** أ. د. عليان بوزيان، أ. د. فتاك علي، أ. د. بو سماحة الشيخ، أ. د. بن داود إبراهيم، أ. د. شريط عابد. **UNIVERSITIE PAUL SABATIER TOULOUZE 03. FRANCE:** CRISTINE Mensson

كلمة العدد الخاص بالملتقى

بسم الله الرحمان الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

يأتي هذا العدد الخاص من إعداد مجلة المعيار، مجلة مصنفة (C)، كجمع لأعمال الملتقى الوطني الذي عقد بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن خلدون، تيارت، بتاريخ 05 مارس 2024، إشراف "مخبر الدراسات الفلسفية وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر"، في سلسلة نشاطات الفرقة رقم (01) بعنوان "**أسس ومرجعيات الفكر الجزائري**" وبالتنسيق مع مشروع البحث PRFU- 2023 بعنوان "**سؤال الثقافة في الفكر الجزائري المعاصر**" برئاسة **أ.د / لكحل فيصل**.

تكمن أهمية أعمال هذا الملتقى "**الفلسفة وسؤال الثقافة في الجزائر**" في كونها تستحضر البعد الفلسفي في فهم ما ندعوه (ثقافة؟)، أو من خلال مقاربة مسألة الثقافة في أفق المساءلة الفلسفية، لا من حيث كون الفلسفة نظرية في الثقافة تبتغي التنظير أو التأسيس لما هو ثقافي، لأن مسألة الفلسفة في الجزائر هي بحد ذاتها بحث إشكالي يحتاج هو الآخر إلى أن يفكر وأن يسأل: هل هناك فعلا فلسفة في الجزائر يمكنها أن تؤسس لما هو ثقافي؟

ولهذا السبب بالضبط فإن ما ندعوه (فلسفي) وما ندعوه (ثقافي) يتجاوز بشكل مطلق التأثير السببي أو البعد العلائقي إلى ما يفتح ماهية كل منهما على الأخر: ما الفلسفة؟ وما الثقافة؟

الكل يتكلم عن الثقافة الجزائرية في جميع أنواع الخطاب (الإعلامي، السياسي، الديني،)، لكن هل فكرنا سؤال ما الثقافة الجزائرية؟ ما هي حدود استعمال هذه الكلمة (ثقافة)؟ هل هناك ثقافة بالمفرد؟ أم الثقافة "بال" التعريف؟ أم هناك ثقافات؟ ما الذي يمكن أن نسميه ثقافة في الجزائر؟ وإذا كان مفهوم (الثقافة) في منظور علم الإناسة والأنثروبولوجيا يتسع ليشمل كل ما هو عام وكلي في المجال الإنساني، كيف يمكن والحالة هذه أن نفكر (الثقافة) في الواقع النفسي والاجتماعين الجزائري؟ ووفق أي منظور؟

إن الهدف الأقصى لأعمال هذا الملتقى هو تفكير هذه الأسئلة ومحاولة إيجاد الخط الناظم الذي يمكن أن ينتظم في أفقه التفكير الصحيح والسليم لما ندعوه ثقافي؟ وبالتالي تصحيح الكثير من المفاهيم الخاطئة والمتوارثة التي تأسست في الوعي الفردي والجماعي، ومحاولة قراءة التاريخ والحاضر في ضوء الفكر الذي يفكر الثقافة على محك المساءلة الفلسفية.

وأخيرا نتمنى أن يجد القارئ في المداخلات التي يحملها هذا العدد بين دفتيه ما يثير حفيظتهم إلى طرح الأسئلة ويفتح باب المناقشة فيما بينهم لإزالة الالتباس والغموض حول الكثير من المسائل الشائكة في فهم مسألة الثقافة في الجزائر.

ومن باب شكر أهل الفضل على فضلهم أتقدم باسمي ونيابة عن الهيئة العلمية والتنظيمية للملتقى بجزيل الشكر إلى الطاقم المشرف على مجلة المعيار، على رأسهم الأستاذ الدكتور "دهوم عبد المجيد" رئيس المجلة، والأستاذ الدكتور "عيساني امحمد" المدير المسؤول على النشر، ورئيس التحرير الأستاذ الدكتور "مرسي رشيد"، ونواب رئيس التحرير، كما لا ننسى السيدة "عرجان نورة" سكرتيرة المجلة، الذين لم يدخروا جهدا على المساهمة في نشر أعمال الملتقى وإعادة تحكيمها وترتيبها، فلهم جزيل الشكر والامتنان.

أ.د. لكحل فيصل

رئيس الملتقى، المشرف على العدد

محتويات العدد

الرقم	الموضوع	الصفحة
	كلمة العدد: أ.د. لكحل فيصل	هـ
01	إبستيمولوجيا الفكر والثقافة لدى محمد أركون ط.د. سفيان جويدة، جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر-	09 -1
02	أبو القاسم سعد الله وإسهاماته في الحفاظ على الهوية الثقافية من خلال مؤلفه (تاريخ الجزائر الثقافي) الجزائرية ط.د. بوحسين جلول. جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر-	22-10
03	البخاري حمانة وقراءته الفلسفية والثقافية للثورة التحريرية من خلال مؤلفه "فلسفة الثورة الجزائرية" ط.د. حميدة فاطيمة. جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر-	38-23
04	الثّقافة المتأصّلة ودورها في بناء المجتمع عند مولود قاسم د. مبارك فضيلة. جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر-	46-39
05	الثقافة ودورها في بناء الوعي السياسي قراءة في فكر مالك بن نبي ط.د. عبايد نورية. جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر-	55-47
06	الخطاب الفلسفي ورهانات الوعي الثقافي في مشروع عبد الله شريط د. نصيرة بوطغان. جامعة سطيف2	66-56
07	العلاقة بين الفلسفة والثقافة وأثرها في الجزائر د. رابح عيسو، أستاذ محاضر بجامعة الجزائر2	78-67
08	الفعل الثقافي ودوره في بناء الفرد والمجتمع عند مالك بن نبي ط.د. بوبكر عبد النّور. جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر-	88-79
09	المنطلقات الفكرية في النص الخلدوني د. قاتل إلهام. جامعة أحمد بن يحيى الونشريسي-تيسمسيلت-الجزائر-	101-89
10	المنهج التاريخاني في فكر محمد أركون د . سحوان رضوان. جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر-	110-102
11	حضور المثقف وغياب المثقف النقدي في اليومي الجزائري د. محمدي بلخير. جامعة مولود معمري تيزي وزو	127-111
12	فلسفة الثقافة السياقات والمفاهيم، بين تعدد المعاني والدلالات ووحدتها أحمد ماريف. جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر	141-128
13	مقتضيات التأسيس لخطاب فلسفي في الجزائر "جدلية الثقافي والفلسفي" د. بهلول عبد القادر. جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر-	151-142

المنطلقات الفكرية في النص الخلدوني

Intellectual starting points in the Khalduni text

د. قاتل إلهام

[1]جامعة أحمد بن يحي الونشريسي تيسمسيلت / الجزائر

gatel.ilhem@univ-tissemsilt. dz

تاريخ الإرسال: 2024/02/15 تاريخ القبول: 2024/03/03

****

ملخص:

إن المتأمل في المنظومة الفكرية للمغرب الأوسط لن يفوته أن يدرك بأن هناك مجموعة من المنطلقات والمرجعيات استطاعت أن توجه فكر النخبة العالمة وآراءها من مختلف القضايا السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية، وتعتبر المرجعية الدينية من أبرز المؤثرات التي كان لها وقع كبير على ذهنية العلماء، وساهمت بشكل أو آخر في تحديد التوجهات الفكرية للنخبة العالمة بالمغرب الأوسط، خلال القرون السابع والثامن والتاسع للهجرة/ 13، 14، 15م.

الكلمات المفتاحية:

المنظومة الفكرية؛ المنطلقات الفكرية؛ عبد الرحمن بن خلدون، الدين؛ المغرب الأوسط.

Abstract :

Anyone who contemplates the intellectual system of the Middle Maghreb will not fail to realize that there is a set of starting points and references that were able to guide the thinking and opinions of the scholarly elite on various political, social, intellectual and religious issues. The religious authority is considered one of the most prominent influences that had a great impact on the mentality of scholars, and contributed in one way or another. Another in determining the intellectual orientations of the scholarly elite in the Middle Maghreb, during the seventh, eighth, and ninth centuries AH/13, 14, and 15 AD.

Key words:

Intellectual system; Intellectual starting points; Abdul Rahman bin Khaldun, religion; Central Morocco.

مقدمة:

لا سبيل للإنكار أن هذه المرجعية الدينية قد تلخصت في ثلاثية ابن عاشر "في عقد الأشعري، وفي فقه مالك، وفي طريقة الجنيد السالك"، إلا أن هذا التداخل غير القابل للفصل، والذي جمع فيه بين الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف الجنيدي، قد عبر عن اكتمال الخيارات والانتماءات الدينية والمذهبية لدى النخبة العالمة في بلاد المغرب الإسلامي ككل، كما عبر عن المرجعيات الدينية والخلفيات الفكرية التي أطرت رؤى النخبة العالمة، وأسهمت في توجيه حياتها، وفي تكوين مفاهيمها وتصوراتها، وانتهت بالتالي إلى فرض تلك المنظومة الفكرية التي ستطبع الذوق العام لهم.

ولعل ما يعضد هذا الطرح هو كتب التراجم والطبقات، التي عنيت بالترجمة لأعلام المغرب الأوسط خلال هذه الفترة، فنجدها تنضح بنماذج كثيرة لعلماء جمعوا في تراجمهم بين الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف المعتدل على طريقة الجنيد السالك.

ذلك أن المذهب المالكي قد صار المذهب الرسمي في بلاد المغرب الإسلامي ككل دون منازع، حيث استفاد من دعم الخاصة والعامة له، فقد حظي هذا المذهب بدعم دويلات العصبيات البربرية الكبرى، مما أسهم في توطيده وتدعيم أركانه، فانتشرت كتبه بين العام والخاص، فأكب العلماء على تدريسها. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المذهب قد تزاوج مع العقيدة الأشعرية، فقد وجد فقهاء المالكية في العقيدة الأشعرية خير منهج في الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة، والتي لقيت بدورها دعما من طرف الخاصة والعامة.

وقد يكون من المفيد في هذا المقام التنويه بأن خصوصية المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية كانت وراء التفاف مختلف الفئات الاجتماعية حولهما، ذلك أنهما تميزا بالوسطية والاعتدال، والتوفيقية والشمولية والواقعية، كما اعتبرا من أشد المذاهب والفرق محافظة، وأكثرها مساندة للنظام السياسي القائم، فرفضا الخروج عن الحكام وإن جاروا، ودعيا إلى وجوب اعتزال الفتن.

إن الناظر في خصوصية العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي سيلاحظ أمرا مهما جدا، وهو التقاؤهما من حيث الوجهة والمنهج، فكلاهما انطلقا من نفس المنطلقات، كما أن كلاهما يهدف إلى الذب عن السنة وطريق السلف، وربما بل والأكيد -في رأيي وفي رأي الكثير من الباحثين-أن هذه الوسطية والاعتدال كانا السبب وراء تبني المغاربة لهما.

وقد مارست المرجعية الصوفية الجنيدية سلطتها على المنطلقات الفكرية للنخبة العالمة، بالقدر الذي مارسته كل من المرجعية الفقهية المالكية والمرجعية العقدية الأشعرية، ذلك أن المرجعية الصوفية الجنيدية استطاعت بفضل طبيعة فكرها المهتم بالجانب العملي للتصوف، وما تثمره التجربة الروحية من أفعال أخلاقية تعود على السلوك بالاستقامة، دون إطلاق القول في الحقائق والكشوفات، أن تفرض نفسها إلى جانب الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية.

وإذا كانت المرجعية الصوفية الجنيدية قد ساهمت في توجيه مواقف وأراء النخبة العالمة بالمغرب الأوسط، فإن هذه النخبة بدورها قد حاولت هي الأخرى فرض وصاية الفقه على التصوف وتسنينه وتقعيده، على نحو يتوافق فيه التصوف مع الشريعة الإسلامية، ليدمج بذلك التصوف ضمن المنظومة السنية المالكية.

ومن خلال ما سبق طرحه، يراودنا الإشكال التالي: ما هي المنطلقات الفكرية التي تحكمت في المنظومة الفكرية للمغرب الأوسط بشكل عام وفي كتابات عبد الرحمن بن خلدون بشكل خاص؟

المبحث الأول: المنطلقات الدينية.

تتمحور الإشكالية الرئيسية لهذا المبحث حول التأكيد على المستوى الديني الحاضر بقوة في النص الخلدوني، وذلك لتفنيد معظم الأطروحات التي مفادها استبعاد المستوى الديني منه، والغريب أننا نجد هذا الوجه يظهر عند عدد لا بأس به من الباحثين؛ فنجده عند الباحث "جورج لابيكا" الذي يتساءل: "ما الموقع الذي يمثله الدين في المشروع الخلدوني الذي ألمحنا خطوطه الكبرى؟ ... إما أن يكون المشروع قد حوّل الدين إلى مجرد وجه من وجوه العمران، تصدق عليه معايير تطور الجسم الاجتماعي، فلا يعود ثمة من مجال للاستغراب، أما مفارقة أن يصير قاض مالكي كبير مناضلا ملحدا في عز القرون الوسطى الإسلامية، وإما أن يتناول الدين بوصفه عنصرا فريدا يفلت من دينامية العصبية، فيؤدي ذلك بنا إلى إعادة النظر في أساس المنهج نفسه، وإلى التخلي عن حكمنا المتسرع بعقلانية موقف ابن خلدون" (لابيكا، 1980، ص 55). وتشاطره في الرأي الباحثة الروسية "سفيتلانا باتيسييفا"، التي ترفض أي طرح مفاده ربط نظرية ابن خلدون بالإسلام، فهي تعتبر كثرة استشهاد ابن خلدون بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية ما هو إلا أسلوب من ابن خلدون لتمويه الآراء الخاصة، وأنه بالرغم من اعترافه بوجود الله شأنه في ذلك شأن كثير من المفكرين العرب في القرون الوسطى، إلا أنه يرى أن تطور والمجتمع يجري بدون عملية دينية (باتسييفا، 1978م، ص281-283).

وفي السياق نفسه نجد الباحث العربي هدي عامل يرى أن الإبداع الخلدوني نتاج لتحرره من هيمنة الفكر الديني، "ذلك أن العلم إما أن ينبني ماديا ضد الغيب والمطلق وإما لا يكون علما"!!. (عامل مهدي، 1958م، ص 78، 79).

كما أنوه على أنه ليس مرادي في هذه الدراسة الإقرار بسلفية ابن خلدون، كما ليس من شأني تتبع النصوص ذات الطابع الديني في النص الخلدوني، إنما الغرض هو تسليط الضوء على المستوى الديني عند ابن خلدون، إذ أنه يجنح في العديد من المسائل والقضايا إلى المدونة الشرعية الدينية الفقهية المالكية أو الأشعرية.

ذلك أنه كان شأنه شأن النخبة الكاتبة العالمة في عصره، قد قدم في معالجاته لكثير من القضايا البعد المذهبي في المحافظة على مصلحة الجماعة، وبقاء السلطان، على منازع الفرد واختياراته الفكرية والفلسفية (بوناب. 2010، 715/2). فقد أكد الفقهاء والمتكلمون على اختلاف نزعاتهم أن أمر الدين لا يستقيم إلا باستقامة أمور الدنيا، فالدين يتطلب إقامة الشعائر وإقامة الحدود وإجراء المعاملات وفق أحكام الشريعة، وحماية الثغور من هجوم الأعداء... وهذا كله لا يتأتى إلا بقيام سلطان مطاع يتولى تنفيذ أوامر الله في العباد. وقد استند هؤلاء في تعزيز فكرتهم على بيان أن الاجتماع الإنساني ضروري، وأن هذا الاجتماع نفسه يستلزم قيام حاكم يفصل في المنازعات بين الناس أثناء اجتماعهم وتعاونهم.

ولعله من المناسب هنا الإشارة إلى تميز القرون: السادس والسابع والثامن للهجرة/12 و13 و14م بتداخل وتعايش العلوم الدينية والعقلية، فلقد كان الصوفية "من المشتغلين بعلوم الحديث والأصلين والأمور العقلية والخلافيات الفقهية جميعا، وهذه المعايشة السلمية بين التصوف والعلوم العقلية والدراسات الفقهية في المغرب الإسلامي إبان هذه القرون مثال طيب على أن الحياة العقلية الروحية كل لا يتجزأ، وعلى أن علوم الحقيقة لا تتنافى بالضرورة مع علوم الشريعة، وعلى أن علوم الباطن متممة لعلوم الظاهر، ولا تفسير لهذه المعايشة السليمة بين التصوف والفقه والمعقول والمنقول عند رجال هذه القرون إلا إذا أرجعناها إلى سببين: قوة الروح الدينية عندهم من ناحية، وعدم غلبة الجدل عندهم من ناحية ثانية" (هويدي، 1965، ص 297/1-298).

وليس أدل على أن القرن الثامن للهجرة/14م هو عصر التعايش والتداخل بين الظاهر والباطن (الفقه والتصوف)، من اقتحام صنف العلماء والفقهاء والقضاة لحقل التصوف، الذي يسمح لهم بتوجيه مسار الفكر الصوفي وإخضاعه لطبيعة الواقع الثقافي والفكري السائد (بوناب. 2010، ص د).

ويمكن القول أن موسوعية ابن خلدون قد جعلت نظره في العلوم الدينية والعقلية والفنون والظواهر الاجتماعية متعدد الينابيع، والظاهر أن رفضه لبعض القضايا في علم الكلام والتصوف والفلسفة يعكس قناعاته الدينية التي مبعثها عقيدته، والتي كان تحت تأثيرها يرى أن الفلسفة (الماورائية) وعقائد الباطنية ضلال من جهة، وتوليه لمنصب الفتيا وقربه من السلطان من جهة أخرى.

وإلى جانب ذلك خص ابن خلدون علم الكلام بفصل في "المقدمة" حدّد فيه مفهومه وموضوعاته ومنهجه وأهم شخصياته ثم ضرورة وجوده، وخلص في الأخير إلى محاولة البرهنة على أن هذا العلم أصبح في عهده فاقدا لمبررات وجوده. والواضح من تعريف ابن خلدون لعلم الكلام حضور النزعة السنية الأشعرية، والاعتقاد الجازم بصحة عقائد أصحابها، في مقابل خطأ عقائد مخالفيها، لأنهم أرادوا أن يزنوا

بميزان العقل ما هو "فوق طور العقل"، أي حقيقة الذات الإلهية والصفات والنبوة واليوم الآخر (ابن خلدون، (د.ت)، ص495-503)، ولنفس السبب حكم على الفلسفة بالبطلان لكونها تدعي الوقوف على تفاصيل "الذوات الروحانية" بالعقل والمنطق. (ابن خلدون، (د.ت)، ص589-593)

ومن هنا كانت علوم التنجيم والكيمياء وعلوم السحر باطلة كلها، لا يجوز الركون إليها، لأن طرق تحصيلها غير يقينية، لا من جهة العقل، ولا من جهة النقل. (ابن خلدون، (د.ت)، ص594وما بعدها)

وفيما يخص التصوف فقد كشف ابن خلدون في كتابه "شفاء السائل في تهذيب المسائل" عن باعه الطويل في التصوف ومنظوماته النظرية والسلوكية (بونابي . 2010، ص س س)، وعالج فيه قضايا شتى تخص تصوف عصره، ضبط فيه مفهوم التصوف لغة واصطلاحا، ووقف على عوامل نشأة التصوف وكيفية تطوره، وراح ابن خلدون عن العالم بالنفس وبوسائل المعرفة ومصادرها، فقدم لنا تفسيرا علميا مؤسسا على نظرية في المعرفة، فذهب إلى أن الإنسان يدرك علوما ويدرك أحوالا، علوما متأرجحة بين اليقين والشك، وأحوالا بين متضادات الحزن والفرح، الاضطراب واليقين، وهما ثنائية العواطف المميزة للإنسان، والعلاقة بين المدركين تكاملية، يكون أحيانا الجانب المعرفي مترتبا عن النفسي، وأحيانا العكس هو صحيح، ويتدرج المريد في التصوف في تلك الأحوال، كلما رسخ في نفسه حال واستقر فيه، كان له مقاما، ثم يترقى في المقامات، حتى بلوغ درجة المعرفة والتوحيد. (ابن خلدون، 1996م، ص 37وما بعدها).

ولكي يصل المريد إلى هذه النتيجة لابد له من مجاهدة النفس تكون عمادتها المحاسبة والرياضة الشاقة، تمكنه من التمييز بين "الخواطر" وكل ما يرد على القلب من "هواجس" و"بواعث" وسائر الأحوال والآداب التي اختص الصوفية بها، ولا يقدر على التعبير عليها ووصفها إلا هم، لأن لهم لغة خاصة ميزت علمهم عن سائر العلوم، وخاصة عن الفقه، فعلمهم شرعي كعلم الفقه إلا أنهم اختصوا بالباطن وبعلم مجاهدة النفس وكيفية ترقيتها في المقامات وتقلبها في الأحوال، في حين علم الشريعة خاص بالفقهاء المهتمين بالفتيا في الأحكام العامة والعبادات والعادات والمعاملات.

والغريب أن ابن خلدون لا يجعل هذا التميز بين الفقيه والمتصوف تمييزا نهائيا وقطعيا، حتى أنه يخالف في ذلك أبا حامد الغزالي، ويتبين لنا ذلك من عرض ابن خلدون لرأي الغزالي في التفرقة بين الفقه والتصوف، والذي خلص كما يورده ابن خلدون، إلى القول بأن "نظر الفقيه في العبادات التي على رأسها الإسلام إنما هو من حيث إنها تصح فتكون مجزئة، ويقع بها الامتثال، ويسقط القضاء، أو تفسد فتكون مجزئة، ولا يقع بها الامتثال، فلا يسقط القضاء، أو من حيث الأداء فيباح دمه أو يؤدي فيعصم

دمه... فجميع نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة، فإن تكلم في الإثم وصفات القلب وأحكام الآخرة فليس من فنه". (الغزالي، 1957، ص 18، 20).

ومن هنا يعترض ابن خلدون على رأي الغزالي، وعلى غير العادة، لأن الأمر يتعلق به شخصيا، وهو الفقيه المقرب دوما من السلطان، والمهتم بالفتيا وبظاهر الأعمال، ليخالف بذلك الغزالي، ويوسع من صلاحيات الفقيه، ليجمع بذلك للفقيه بين علم الظاهر والباطن، إذ يقول: "... ونظر الفقيه لم يرتبط بالدنيا مجردا لأنه دنيوي، بل هناك أمر آخر هو أليق بمناصبهم، وذلك أن الشريعة لما انقسم حاملوها إلى أهل فتيا وشورى، يستعين بهم السلطان والكافة على إمضاء أحكام الله الظاهرة في خلقه، وإلى عباد وزهاد اشتغلوا بما يخصهم في أنفسهم من أحكام الله، وقد يكون الفقيه حاملا للفقهين معا...". (ابن خلدون. 1996م، ص 47).

والظاهر أن ابن خلدون كان حريصا على تأكيد الدور الريادي للفقيه المهتم بالفروع وبإصلاح أمور الدين والدنيا على حساب عمل الصوفي، لينوه بالانحراف الذي قد يحدث من قبل الصوفي، إذا لم يكن متسلحا بالفقه، فيشير إلى اهتمام الصوفية بالنظر في أفعال القلوب وتقديمها على أفعال الجوارح في الشرعيات والعاديات، ليستشهد بقول الجنيد (ت 294هـ/906م): "إذا رأيت الصوفي يعني بظاهره فاعلم أن باطنه خراب" (ابن خلدون. 1996م، ص 47-50)، غير أن ابن خلدون لا يلبث أن ينبه إلى حاجة السلطان إلى الفقيه، مما يدل على إعلائه لنفسه والإشارة إلى أهميته.

وما يمكن أن نستشفه من خلال موقف ابن خلدون من التصوف، هو أنه أراد تسنين التصوف وتقعيده على نحو يتلازم فيه الفقه بالتصوف ويمتزجان، فيصبح سلوك الصوفي عبارة عن مجاهدة لاكتساب التقوى والاستقامة، طبقا لما يقضي به القرآن والسنة، إلى درجة أن يسمي ابن خلدون التصوف بفقه التصوف، ذلك أنه حاول فرض وصاية الفقه على التصوف، مستجيبا بذلك لدعوة سياسية صريحة أو خفية إلى مناهضة فشو التصوف الشعبي والزوايا، وتأطيره داخل أطر التعليم والتربية السنية السائدة. (حميش، 1998، ص8-29)

ولعل أنسب ما يمكن ذكره في ختام هذه الوقفة، هو التذكير بموقف أستاذي الفاضل الطاهر بونابي إذ يقول: "يعتبر القرن الثامن الهجري/14م مرحلة حسمت فيها الاختيارات، وضبطت فيها المعالم الكبرى للحركة الصوفية، على يد صنف الفقهاء الصوفية، والعلماء الصوفية... فقد تم على مستوى منظومة التصوف الفلسفي إجراء عمليات جراحية، وتحويله إلى تصوف عرفاني سني، وتحصينه بآليات استشعار الحقيقة الإلهية، المتآلفة من التوحيد والعبودية والربوبية، وصولا إلى مرتبة الجمع والفرق على نهج الجنيدية، ومزج نظرية الاتصال بعالم الشهادة، بواسطة التأمل العقلي للفارابي (ت 339هـ/950م)،

بتجربة تلقي الأنوار والفيض الإلهي على نهج ابن سينا (ت 428هـ/998م)، في بوتقة التوفيق بين العلم والإيمان، وفق فلسفة أبي الوليد ابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، أي إضافة علم الباطن إلى العلوم الشرعية والعلوم العقلية، في قالب اصطلح على تسميته بالرشدية الجديدة" (بونابي . 2010، ص د).

المبحث الثاني: المنطلقات الفكرية.

لعله من الضروري في هذا المقام التنويه إلى الازدواجية الحاصلة في النص الخلدوني بين النقل والعقل، ذلك أنه جرت العادة في الدراسات الخلدونية على تصنيف ابن خلدون إما في دائرة المفكرين العقلانيين أو المفكرين السلفيين، وهذا ما أوجب صعوبة في فهم نصوصه بشكل جيد، والظاهر أن نوع الدراسات التي تلقاها ابن خلدون والأساتذة الذين احتك بهم وأخذ عنهم، والمجالس العلمية التي انتظم فيها، كل ذلك جعل فكره فكرا موسوعيا، لا فكرا متخصصا، فقد اطلع خلال مراحل دراسته على مختلف جوانب الفكر الإسلامي بشقيه النقلي والعقلي، وفهم مختلف قضاياه، وتمكن من منطق الفلاسفة، ومنطق الأصوليين، ما أكسبه تفكيرا منطقيا صارما، يجمع بين قوة الاستدلال، والقدرة على جمع شتات الواقع الاجتماعي في استقراء علمي سليم .(الجابري، 1994، ص 64-65)

وقد يكون من المناسب الإشارة إلى المزاوجة الرائعة التي قام بها ابن خلدون بين منهجي الاستقراء والاستنباط، فقد اعتمد على منهج الاستقراء من أجل البرهنة على أطروحاته، وذلك من خلال استقراء جملة من الحوادث التاريخية، وتتبع ظواهر العمران مع احترام الترتيب الزمني (الكرونولوجي) والمنطقي فيها، فبدأ بالعمران البشري على الجملة في الباب الأول من مقدمته، وفيه تحدث عن البحار والأنهار والأقاليم السبعة... وما إلى ذلك، لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل، وذكر فيه البدو وخصالهم والنسب والحسب والعصبية... ليقارن بعد ذلك بين البدو والحضر، وكيفية الانتقال إلى الملك، ليخص الكلام في الباب الثالث عن الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية. أما الباب الرابع فكان في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال، والباب الخامس خص للحديث عن المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع، ليكون الباب السادس في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال (ابن خلدون، (د.ت)، ص 73، 692).

أما المنهج الاستنباطي فابن خلدون لا يقتصر على ذكر ما حدث، فقد كان شديد الحرص على بلورة الأحداث في إطار نظرية عامة يقررها، فهو يبدأ بتقرير مبدأ أو نظرية استنادا إلى ما قرره من قبل من مسلمات أم نتائج سبق له أن برهن عليها، ليعزز رأيه وبرهانه بأمثلة تاريخية واجتماعية.

ولما كنت أشرت وشيكا إلى ازدواجية الفكر الخلدوني بين النقل والعقل، **فهل أن معرفتنا بأهم شيوخ ابن خلدون، وأهم العلوم التي درسها، قادرة على كشف وإثبات هذه الازدواجية؟**

للإجابة على هذا التساؤل، يمكن القيام بعملية رصد لأهم العلوم التي تكون بها ابن خلدون، وأهم المشيخة الذين درس عنهم. فلقد ساهمت نخبة من ألمع علماء العصر في تكوين فكره، فتتلمذ على يد علماء مهتمين بالقراءات، وآخرين مهتمين بالحديث، وآخرين بالأدب، وآخرين بالمنطق والعلوم العقلية. وفيما يلي سأحاول الإشارة إلى أهم العلماء الذين تتلمذ عليهم ابن خلدون.

أ-في العلوم النقلية:

- **في القراءات:**

- أبو عبد الله محمد بن سعد بن برال الأنصاري الأندلسي المقري.
- أبو العباس أحمد بن محمد الزواوي إمام المقرئين بالمغرب. (ابن خلدون، 2006، ص 15، 16، 20)

- **في الحديث:**

- الشيخ أبو البركات محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البلفيقي شيخ المحدثين والفقهاء والخطباء بالأندلس.
- أمام المحدثين شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي.
- أبو محمد عبد المهيمن بن محمد بن عبد المهيمن الحضرمي.

- **في الفقه:**

- قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري.
- أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي.
- أبو عبد الله بن عبد الله الجياني.
- أبو القاسم محمد القيصر (ابن خلدون، 2006، ص19، 21).

- **في اللغة العربية:**

- أبو عبد الله بن العربي الحصايري.
- أبو عبد الله محمد بن الشواش الزرزالي.
- أبو العباس أحمد بن القصار.
- أبو عبد الله محمد بن بحر. (ابن خلدون، 2006، ص17-18).
-

ب-في العلوم العقلية:

- أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي.
- أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي.
- أبو عبد الله محمد بن عبد النور.
- أبو عبد الله محمد بن النجار. (ابن خلدون، 2006، ص21، 23، 47، 48)

وبعد استعراض قائمة مشيخة بن خلدون، ونوعية العلوم التي تلقاها، يمكن القول إن النص الخلدوني عبارة عن معادلة تفاعلت فيها العلوم النقلية والعقلية معا، فقد تمكن من استيعاب تفاصيل هذه العلوم كلها، واستخلص نقاط القوة والضعف في كل علم، واحترس من المطبات التي يمكن أن يقع فيها في حالة ما إذا انساق وراء اتجاه معين، فقد حاول التمييز فيما ينسب للعقل وما ينسب للنقل.

وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى تأثر ابن خلدون كذلك بأفكار ابن رشد (ت 595هـ/1198م) ذات الطابع العقلي والتوجه التوفيقي بين العلم والإيمان، والتي تلونت أفكارها عند نزولها إلى المغرب الإسلامي بالمناخ الثقافي والفكري السائد، وبعناصره المذهبية والعقدية والصوفية، وهو ما شكل الرشدية الجديدة التي جمعت بين العلوم الشرعية والعقلية والتصوف (بونابي، 2011، 231-232).

وهكذا يمكن القول بصفة عامة أن فكر ابن خلدون كان فكرا موسوعيا، وهذا يتجلى بوضوح في نقده للمؤرخين الذين سبقوه، فقد اهتم بدراسة آراء وكتب كل من سبقه من الفلاسفة والعلماء والمؤرخين والفقهاء، كما أنه لم يقتصر على الموروث الثقافي العربي فحسب، بل كان منفتحا على مختلف التيارات، فاستفاد من الموروث العربي والفارسي واليوناني والهندي...[1]، وانعكس ذلك بشكل جلي في كتاباته، فقد أتى على ذكر كل من: الطبري، والمسعودي، والواقدي، والشافعي، وأبي حنيفة، والغزالي، والقشيري، والجنيد، وابن عربي، وابن سينا، وابن رشد، وأرسطو، والجاحظ، والكندي، والمجريطي، وبطليموس، والإدريسي، والفارابي، وأفلاطون، وابن حزم، والموبذان بهرام بن بهرام، وأنوشروان... وفي حقيقة الحال القائمة طويلة عريضة لا يمكن الإحاطة بها.

لكن وبالرغم من موسوعية ابن خلدون، وتعدد روافد ثقافته، إلا أن تعامله مع الإنتاج الفكري لكل من سبقه من مؤرخين وجغرافيين وفلاسفة وأدباء وصوفية، كان بروح نقدية عالية، عكست مدى استيعابه لهذا الموروث الضخم.

---

[1] لقد كان للترجمة دور كبير في نقل جميع المعارف المنتمية إلى حضارات أخرى إلى الثقافة العربية الإسلامية، فإلى جانب مؤلفات أرسطو واقليدس، زخرت المكتبة العربية بكتب الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة، وغيرها من الكتب التي نقلت إلى الفكر العربي عناصر كثيرة من العقيدة الهرمسية، وحلولية الهند، ومجوسية الفرس، وقبالية اليهود، وغير ذلك من العلوم الروحانية مثل السحر والطلسمات والتنجيم والكيمياء وغيرها. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص304.

فها هو في مقدمة مقدمته يعقد فصلا كاملا "**في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسبابها**"، ليخلص إلى أهم أسباب المغالط عند المؤرخين وتتمثل في (ابن خلدون، د.ت، ص 41، 64):

- التشيعات للآراء والمذاهب.
- الثقة بالناقلين.
- الذهول عن المقاصد.
- توهم الصدق.
- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع.
- تقرب الناس إلى أصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك.
- الجهل بطبائع الأحوال في العمران (الاجتماع البشري)، وهذا هو أهمها على الإطلاق فإن للعمران طبائع في أحواله وترجع إليه الأخبار وتحمل إليه الروايات والآثار.

وفي مقابل هذا النقد حاول ابن خلدون إعطاء البديل، وذلك باستنباطه لمنهج شمولي يكون دليلا للمؤرخ في عملية التأريخ، إذ يقول: "يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، وبالإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا، وإلا زيفه واستغنى عنه". (ابن خلدون، د.ت، ص 59-60).

وبعد هذا لابد من التساؤل: **ماذا بعد هذا النقد الخلدوني اللاذع للمؤرخين، وهذا لبيان طبيعة أخطائهم وأسبابها، وهذه المعايير التي وضعت لكتابة تاريخ صحيح يتصف بالدقة والموضوعية، ويبتعد على الأكاذيب والأخطاء؟ وإلى أي مدى يمكن مسايرة الطرح الذي مفاده بأن ابن خلدون أخل بوعوده التي في المقدمة في كتاب العبر؟**

ما يمكن قوله في هذا المقام، هو أن الحس النقدي حاضر بقوة في كتاب العبر، وخاصة في الأجزاء المتعلقة بتاريخ البربر، وهذا وإن دل على شيء فإنما يدل على التزام ابن خلدون بالنظريات التي وضعها في مقدمته؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر في التأصيل لنسب البربر، نجده يستعرض عدة روايات تختلف باختلاف أصحابها، تخص نسب وانتماء البربر، ليفند كل هذه الروايات بأدلة علمية ومنطقية، مرجحا

بذلك رواية واحدة، والتي مفادها انتساب البربر إلى كنعان بن حام بن نوح، وجدير بالذكر أن غزارة معلومات ابن خلدون، وحسه النقدي القوي، ونظرته الموسوعية، جعلته يستعرض ويرفض ويرجح ويعلل. (ابن خلدون، 2000، 6/117-126).

أضف إلى ذلك فإننا نسجل حضور البعد الجغرافي في النص الخلدوني؛ فقد اعتمد على أهم علماء الجغرافيا المهتمين بمعرفة الأرض وقسمتها بأقاليمها ومعمورها؛ من أمثال: بطليموس، وروجار صاحب صقلية، في تتبع مواطن القبائل البربرية والعربية بإفريقية والمغربين الأوسط والأقصى، ذلك أن تمكن ابن خلدون من علم الجغرافيا جعله أكثر قوة ومصداقية في التأريخ لمواطن القبائل. (ابن خلدون، 2000، 6/ 128).

ففكر ابن خلدون 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، هذا النقد القائم على المزاوجة بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة، وقد استمد موقفه هذا من طبيعة رأيه في المعرفة البشرية وميدانها وحدودها، فما يخص مسائل وقضايا العالم المادي فهي من مدارك العقل، أما فيما يتعلق بما وراء الحس فهي من مدارك الشارع وحده، ولا يمكن للعقل البشري الخوض فيها.

ونسجل ذلك بوضوح في نظرته إلى العلوم العقلية، فهو يرى أن المعارف العقلية صحيحة مشروعة، مادامت تخضع لحكم العقل من جهة، وما دامت لا تتجاوز معطيات الحس والتجربة، ذلك أن المعارف العقلية قاصرة على إدراك ما وراء الطبيعة، فابن خلدون يجزم باستحالة قدرة العقل البشري إلى التوصل إلى العلم الإلهي، لأن للعقل حدود وسقف لا يمكن أن يتجاوزها، فغرضه عندما أعلن إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ليس تكفير أصحابها، وإنما غرضه من ذلك هو تبيين أن البحث فيما وراء الطبيعة لا يوصل إلى يقين، وهو محفوف بالمخاطر، ولذلك اشترط في الناظر إليها أن يكون متسلحا بالعلوم الشرعية.(ابن خلدون، د.ت، ص593-594).

وفيما يخص موقف ابن خلدون من المعارف التي مصدرها الوحي، فهي صحيحة صحة مطلقة، لكنها تشمل ميدان ما وراء الحس فقط، وما يرتبط به من تكاليف شرعية. (ابن خلدون، د.ت، ص508).

أما المعارف المكتسبة عن طريق المتصوفة على الرغم من صدقها، هي تجارب ذاتية لا يمكن الإفصاح عنها، ولا نقلها، فهي كشف وذوق. (ابن خلدون، د.ت، ص517، 528)

وأما ما يدعيه الكهان فلا يمكن الركون إليه، لأن الكاهن يحاول الاتصال بالعالم الروحاني عن طريق الصناعة لا بالفطرة، ولا بالرياضة الدينية، لذلك فهو معرض للخطأ أصلا، وأما الرؤيا فهي تحتاج إلى تعبير، وهذا التعبير ربما صادف الصواب أو جانبه. (ابن خلدون، د.ت، ص130، 132، 134).

بالنسبة للطبيعيات العامة، يلاحظ ابن خلدون أن الفلاسفة يبنون فيها آراءهم على التجريد، وهو لا يطعن في التجريد بل يعتبره أساس كل معرفة، غير أنه يرى أن التصور الذي يبنيه الفلاسفة لأنفسهم عن الكون عبر سلسلة التجريدات ليس بالضرورة مطابقا لحقيقة الوجود، وبالتالي فهو غير يقيني، كما أن القوانين الكلية العامة التي يبنيها العقل بواسطة التجريد لا يمكن اعتبارها صحيحة، بمعنى مطابقة الواقع، إلا بعد إخضاعها للواقع نفسه، وتأكيدها بواسطته. إذن فالطبيعيات العامة لا يجوز اعتبارها يقينية بمعنى مطابقة للواقع، وبالتالي فكل ما ينبني عليها يظل غير يقيني، باستثناء الطبيعيات التجريبية كالطب والفلاحة، التي يمكن التأكد من صحة قضاياها بالتجربة المباشرة. (ابن خلدون، د.ت، ص545، 546)

خاتمة:

ومن كل ما سبق، يمكن التأكيد على أن ابن خلدون كان مفكرا مجتهدا، و"لم يكن مجرد فقيه مالكي، رغم أن هدفه البعيد هو ضمان استقرار المجتمع، وتمكين الدولة من إتمام دورتها الطبيعية، ولم يكن فيلسوفا متسترا، رغم أنه اعتمد البرهان والاستقراء، وبما أنه كان مجتهدا فقد استطاع أن ينقد نقدا منهجيا متزنا ومتوازنا كلا من الفقهاء والمتكلمين والمناطقة والحكماء والمتصوفة والباطنية والإمامية..."

(العروي، 2001، ص223)، وبالتالي فهو يمثل قمة ما توصل إليه الفكر الإنساني والإسلامي في زمانه.

قائمة المصادر والمراجع:

- باتسييفا، سفيتلانا. (1978م). **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة: رضوان إبراهيم، ليبيا-تونس: الدار العربية للكتاب.
- بونابي، الطاهر. (2010). "**الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين/الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين**"، أطروحة دكتوراه في التاريخ الإسلامي الوسيط، جامعة الجزائر، قسمان.
- بونابي، الطاهر. (2011)، **"التصوف العرفاني السني عند أبي عبد الله محمد المقري التلمساني"**، مجلة التاريخ العربي (الرباط).
- الجابري، محمد عابد. (1993). **نحن والتراث -قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي-**، ط6، بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي.

- الجابري، محمد عابد، (1994). **فكر ابن خلدون -العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)** -، ط6، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.
- حميش، سالم. (1998)، الخلدونية **في ضوء فلسفة التاريخ**، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (د.ت). **المقدمة**، نسخة عنى بنشرها: أحمد الزعبي، عين مليلة-الجزائر: دار الهدى.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (1996م). **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر-دمشق: دار الفكر، ص37، وما بعدها.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (2000)، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، مراجعة: خليل شحاتة، بيروت: دار الفكر، ج6.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (2006)، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، مراجعة: إبراهيم شبوح، تونس: دار القيروان للنشر.
- عامل، مهدي. (1958م). **في عملية الفكر الخلدوني**، بيروت: دار الفارابي.
- العروي، عبد الله. (2001)، **مفهوم العقل**، الدار البيضاء –بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي.
- الغزالي، أبو حامد. ه(1957)، **إحياء علوم الدين**، إندونيسيا: مكتبة ومطبعة كرياطة فوترا، 1/18-20.
- لابيكا، جورج. (1980). **السياسة والدين عند ابن خلدون**، ترجمة: موسى وهبي وشوقي دويهي، ط1، بيروت: دار الفارابي.
- هويدي، يحيى (1965). **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ج 1.