ت. الإرسال: 2024-04-24	ت. المراجعة: 2024-05-02	ت. القبول: 2024-05-06

النص الخلدوني بين الإبداع والتلفيق

The Khaldounian text between creativity and fabrication

دة. قاتل إلهام ، أستاذ محاضر أ، تاريخ. جامعة تيسمسيلت .

gatel.ilhem@univ-tissemsilt.dz

الملخص:

إن طبيعة النص الخلدوني المدجج والمدبج بالمعارف المختلفة، والتي سطرها رجل جمع بين صفات العالم والمفكر والسياسي والفيلسوف والمؤرخ والفقيه والمتصوف والإنسان إلى غير ذلك من صفات يمكن أن تجتمع في مفكر متفرد، قد جعلت مهمة النظر إلى نصه المكتوب صعبة لدى العديد من الدارسين، تحكمت في هذه المهمة عدة عوامل تعود إلى طبيعة التخصص عند هؤلاء الدارسين، فضلا عن تباين ميولاتهم وافتراق اهتماماتهم، ومن هنا كان توظيفهم للنص الخلدوني، فمن الباحثين من رفعه إلى مصاف الرواد المبدعين، واعتبره طفرة حضارية ونسبوا له الريادة في كثير من المجالات، ومنهم من حاول تقزيمه وجرده من كل الألقاب العلمية، واعتبره مجرد ناقل لا أكثر. وبناء على ما تم ذكره، وبحثا عن مدى نجاعة هذه الدراسات في تصنيف النص الخلدوني، سوف نحاول التطرق في هذه الدراسة إلى مدى تمكن هذه الدراسات من فهم النص الخلدوني فهما صحيحا، وتوظيفه في السياق الصحيح له.

الكلمات المفتاحية: النص الخلدوني، الإبداع، التلفيق، الدراسات الخلدونية.

Abstract:

The nature of the Khalduni text, which is full of various knowledge, and was written by a man who combined the characteristics of a scientist, thinker, politician, philosopher, historian, jurist, mystic, human being, and other characteristics that can be combined in a unique thinker, has made the task of looking at his written text difficult for many scholars. The task is based on several factors due to the nature of the specialization of these scholars, as well as their **different** inclinations and interests, and hence their use of the Khalduni text. Some researchers raised it to the ranks of creative pioneers, and considered it a civilizational breakthrough and attributed to it leadership in many fields, and some of them tried to dwarf and strip it. Of all scientific titles, he considered it merely a transmitter and nothing more. Based on what was mentioned, and in search of the extent of the effectiveness of these studies in classifying the Khalduni text, we will attempt to address in this study the extent to which these studies enable us to correctly understand the Khalduni text and use it inits context.

Keywords: Khaldunian text, creativity, fabrication, Khaldunian studies.

المؤلف المرسل: قاتل إلهام ، **الإيميل**: ilhem.gatel@gmail.com

مقدمة :

لم يكن بإمكان استعادة ابن خلدون في الفكر الحديث أن تتخلص من البعد الإيديولوجي الذي عمل على توظيف نصه للإجابة على إشكاليات ثقافية راهنة، فنستطيع أن نتبيّن في كثير من القراءات التي تناولت نصه بالبحث والدراسة السمات المعروفة في صور الموقف من التراث، وأشير هنا بالذات إلى صور الثناء والتمجيد، بالإضافة إلى صور التقزيم والمصادرة، مما ترتب عنه افتراق الدارسين حول تصنيف النص الخلدوني ضمن دائرة الإبداع والابتكار أو دائرة السطو والتلفيق.

ومن هنا تظهر أهمية هذه الدراسة ذلك أن النص الخلدوني شكل ورشة فكرية للعديد من الباحثين، والذين تباينوا بدورهم في النظر إلى هذا النص، مما أنتج جملة من التصنيفات الفكرية لعبد الرحمن ابن خلدون، وهذا ما دفعنا إلى طرح الإشكالية التالية: **ما هي أهم الزوايا الفكرية التي تم من خلالها النظر إلى النص الخلدوني؟ وهل يمكن الاكتفاء في قراءة هذا النص بالنظر إليه من زاوية واحدة؟**

1- النص الخلدوني.. إبداع وابتكار:

ما فتئ هذا التيار المفرط في الإعجاب والحماسة الزائدة، يصدر أصحابه الأحكام القاطعة، والتي مفادها القول بريادة ابن خلدون في كثير من العلوم، فجعلوه مبدعا لعلم الاجتماع (حسن الساعاتي، 1981؛ الشكعة، 1987؛ الوردي، 1994؛ شرف الدين، 1995؛ عامر، 2004؛ سامية الساعاتي، 2006)، ومؤسسا لعلم التاريخ وقواعده المنهجية، وواضعا لفلسفة التاريخ (خضر، 1995؛ الحويري، 2001؛ الأحمد، 2007؛ طحطح، 2009)، وعلم الجغرافيا البشرية(الدفاع،(د.ت)، ومنظرا في الفكر التربوي(الشرباصي، 1977؛ جبران، 2007)، ورائدا في علم الاقتصاد (حطاب، 2007).

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن أصحاب هذا الطرح اعتبروا أن الطفرة الخلدونية نتاج لعوامل عدة، يمكن تلخصيها فيما يلي:

– أن إبداع ابن خلدون لم يكن من فراغ، فهذا الإبداع له علاقة بشخصه، وتكوينه القوي القائم على التتلمذ على أهم مشيخة عصره، والاطلاع على أهم الدراسات الإسلامية؛ فبفضل العلوم النقلية التي تمكن منها مثل التفسير والحديث، والفقه الذي تضلع فيه وبه، صار كبير قضاة المالكية بالقاهرة، إذ شغل منصب قاضي القضاة ست مرات فأظهر في كل مرة كفاءة نادرة(سامية الساعاتي، 2006: 99)، وعلى ذلك فهم يرون أن تمكن ابن خلدون في الفقه عصم ذهنه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام، الأمر الذي كان له أثر بالغ في منهجه وطرائقه التي مكنته من التوصل إلى فهم ظواهر الاجتماع وطبيعتها، وكيفية تغيرها، ويسرت له السبيل للوصول في كل مسألة من مسائلها إلى رأي جعله قانونا أو مبدأ عاما أو نظرية.

– أما إحاطته بعلم الحديث فقد جعله يتحرى الصدق دائما في كل ما يسمع، ويبحث عن الحقيقة في كل ما يقرأ، ويتوخى الدقة في ما يشاهد ويكتب (حسن الساعاتي، 1981: 39–40). وأما تبحره في علوم القرآن فقد جعله يحس بما فيه من قوانين أو مبادئ عامة عن النفس البشرية، والاجتماع الإنساني، وأحوال العمران، فكان يتدبر معانيها ويدعم بها آرائه ويوضح بها تفسيراته(سامية الساعاتي، 2006: 98) .

– ويحسن الذكر أنه بينما ربط جماعة من الباحثين الإبداع الخلدوني بخلفيته الإسلامية، نجد من يربط هذا الإبداع بتمرده على الفلسفة القديمة والمنطق القديم، وخصوصا المنطق الأرسطي، فاعتبروا أن الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون، إنما نشأ عن كونه استطاع أن يتحرر من المنطق القديم، وأن يتخذ لنفسه منطقا جديدا، فعدوه أول من حاول النزول بالفلسفة من عالم ما وراء الطبيعة، إلى العالم الحسي الواقعي؛ ذلك أن فائدة المنطق بالنسبة إلى ابن خلدون في أنه يجعل المفكر بارعا في ترتيب الأدلة والحجج، إلا أنه لا يطابق الحياة الواقعية، وأن الواجب يقضي على من يريد فهم الحياة الواقعية أن ينظر فيها حسب منطق آخر، وأكدوا على أن لو كان ابن خلدون سائرا على نفس المنهج المنطقي الذي سار عليه الفلاسفة قبله لما استطاع أن ينتج علما جديدا (الوردي، 1994: 13، 14، 35) .

– ومن جانب آخر فقد رُبط الإبداع الخلدوني بالتعارض الحاصل بين النقل والعقل في نصه، فطبيعة تكوينه الدينية والعقلية معا، جعلته يستوعب المشكلة الأساسية في التفكير الإسلامي، وهي التعارض الحاصل بين الدين والفلسفة في دراسة الإنسان والمجتمع، على أساس أن الحقيقة النهائية عند أهل السنة هي التي تأتي عن طريق القرآن والحديث والإجماع، وهي التي تكون فيها الشريعة فوق العقل في جميع

العلوم العملية والنظرية، فنوهوا إلى أن هذا التعارض والتأزم بين السنة والفلسفة يظهر جليا في حياة ابن خلدون، وفي تأليفه الرئيسي للتاريخ (الوردي، 1994: 122).

1.1- حقول الإبداع المعرفي عند ابن خلدون:

- **علم الاجتماع:**

يتجه العديد من الباحثين إلى عدّ ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، وذلك أنه ابتكر في مقدمته قواعد فريدة، ومنهجا أصيلا للبحث، ومن خلال هذه القواعد تمكن من إبداع علم جديد، حدّد موضوعه ومسائله، وشرحه وفصّله، مدعما آراءه بشتى البراهين، بل لقد جزموا بأن مقدمة ابن خلدون تعتبر أول كتاب في علم الاجتماع النظري أو العام (غنيمات، 2007: 62)، وبذلك يكون ابن خلدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع في العالم أجمع؛ شرقيّة وغربيّة (حسن الساعاتي، 1981: 1-3)

ففي رأيهم أنه أول من تعرّض للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني، وذلك من خلال التنويه بأثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شؤون الاجتماع، ليسبق بذلك "دوركايم" وغيره من الاجتماعيين، فقد تناول الظواهر الاجتماعية على أنها مواضيع مستقلة، يدرسها كما تدرس العلوم الرياضية والطبيعية وظواهرها، وذلك من أجل الكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين (الساعاتي سامية، 2006: 82).

- **علم التاريخ:**

يرى كثيرون أن ابن خلدون هو "**أبو التاريخ**" أو مؤسس علم التاريخ العربي الإسلامي، وأول من رسم الخطوط العامة لأول فلسفة تاريخية عرفها الفكر الإنساني، إذ كانت مستمدة من أصول عربية خالصة، ذلك لأنه ذهب إلى أن التاريخ فرع نوعي من المعرفة يهتم بكامل مجالات الظواهر الاجتماعية للتاريخ الفعلي، ويكشف المؤثرات المختلفة التي تعمل فيه، وباستمرار الأسباب والنتائج، وبالمكونات الفيزيائية والنفسية. إذ أن التاريخ لم يكن بالنسبة إليه مجرد تسجيل للحوادث بل وصفا للعلاقات الاجتماعية، فربط بين علم التاريخ والعلوم الأخرى (الشكعة، 1987: 230؛ خضر، 1995: 139).

ويحسن الذكر أن أصحاب هذا الاتجاه اعتبروا "المقدمة" أول كتاب عرض لذكر القواعد العامة من أجل فهم التاريخ؛ فهي بحث تاريخي نقدي، عارض فيه ابن خلدون اتجاه من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون منهج خاص يفرق بين الحقيقي والزائف من الأخبار، فكانت الأحداث تُروى على علاتها دون تمحيص أو تدقيق، فأكدوا أن الأغلبية الساحقة من المؤرخين العرب قبلوا الأخبار كما هي دون أدنى نقد، ليشيدوا بدور ابن خلدون في النقد والتمحيص؛ فقد قام بنقد الأخبار على أساس طبائع العمران، وفرّق بين التاريخ وفلسفته، بالإضافة إلى تساؤله الدائم عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع، وحاول الوصول إلى إجابات منطقية مستمدة من معرفته بطبائع العمران (طحطح، 2009: 82-83)

وأشاروا إلى أن إعمال ابن خلدون قانون المطابقة قد جره إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية، وذلك لكي يجعل منها بوجه برهاني معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه، فإذا كان أهل الحديث يركزون جهودهم على النقد الذاتي، فقد اكتشف ابن خلدون أهمية النقد الباطني (طحطح، 2009: 84-85).

واعتبروا أن عناية ابن خلدون بظاهرة "الصيرورة" أو فكرة التطور التاريخي في الحياة الاجتماعية، جعلته يتفوق على جميع المؤرخين، فقد لاحظ تبدل الأحوال في الأمم والأجيال، وتنبه إلى أن لكل جيل أحواله وعوائده، التي تختلف باختلاف الزمان والمكان.(خضر، 1995 :139).

كما عدوه مبتدع نظرية التعاقب الدوري للدول في تاريخ الفكر الإنساني، من حيث بعدها الاجتماعي والفلسفي العام، فقد توصل إلى الاقتناع بفكرة التعاقب في الحضارة، وقارن في دائرة التغيير بين الإنسان والمجتمع، فللمجتمع في نظره عمر يمر به كعمر الإنسان، الذي يولد ثم يكتمل نموه ثم يهرم ويموت، وعلى هذا الأساس تمر الدولة بالمراحل التالية: بدواة، وازدهار، وتدهور (طحطح، 2009: 86).

أما فيما يخص فلسفة التاريخ، فقد اعتبروا ابن خلدون مستنبط هذا العلم في حد ذاته، ليتفوق بذلك على الأولين والآخرين، وأكدوا على أن الفجوة الإبداعية الحضارية استمرت بعده، ولم يوجد في التاريخ العربي الإسلامي من خلفه، وأكمل الحديث في سياق فلسفة التاريخ، وقد استمرت هذه الفجوة بضعة قرون، وقد نسبوا إلى الغرب شرف الخوض في فلسفة التاريخ بعد ابن خلدون (خضر، 1995: 145)، وهكذا تكون فلسفة التاريخ نظرية جديدة مستقلة تنتهج نهجا متميزا، بوصفها عطاء فكريا نظريا.

إلا أنه لا بد من التنويه إلى أن أصحاب هذا الطرح أقروا بأن اكتشاف ابن خلدون لفلسفة التاريخ كان مستمدا من الواقع الذي عاش فيه، وأن لغته لغة واقعية جديدة، وأنه لم يلجأ إلى مفاهيم ومفردات مستعارة ليؤكدوا بأنه لم يستند إلى أي تراث منهجي أو معرفي قبله مهما كان نوعه!! (الأحمد، 2007: 11-15).

- **الجغرافيا البشرية:**

راهن القائلون بالإبداع الخلدوني على تأسيس ابن خلدون لعلم الجغرافيا البشرية من خلال اهتمامه البالغ بها، وإرجاعه لاختلاف البشر في ألوانهم، وأجسامهم، وميولاتهم، ونشاطاتهم، وصفاتهم الجسمية والعقلية، إلى البيئة الجغرافية. كما اعتبروه عالما جغرافيا متخصصا، وذلك في حديثه عن شكل الأرض الكروي، والبحار، والأنهار، والمسالك والممالك... (العجلان، 2009: 77-85).

كما جزموا بأن ابن خلدون هو أول من عالج بمنهج علمي واضح ظواهر البيئة وآثارها الإيجابية والسلبية في حياة الشعوب، من حيث نظمهم السياسة والاقتصادية والعلمية والأخلاقية والعقلية (الدفاع،د.ت: 2016) ؛ كأثر الخصب على البدن وأحواله، وفي حال الدين والعبادة، لينسبوا إلى ابن خلدون الريادة في الجغرافيا البشرية، فاعتبروه المصدر الأول لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ (الناشر، 2005: 197).

- **علم الاقتصاد:**

يميل بعض الباحثين إلى أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاقتصاد بأبعاده المعرفية، وبمنهجيته التحليلية، وبالقوانين الاقتصادية، ذلك أن مصادر المعرفة عند ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد تتفق مع ما قاله في تفسير التطور والحتمية، وتتمثل هذه المصادر في الوحي، وفكر الإنسان، والتجربة، ليؤكدوا بأن علم الاقتصاد قد اكتمل مع ابن خلدون، وذلك قبل أن يطرقه الأوربيون بأربعة قرون، وينسبون مولده إلى "آدم سميث" في الربع الأخير من القرن 18م.(الناشر، 2005: 2009).

فعلى حد تعبيرهم أن ابن خلدون قد اكتشف عدة قوانين اقتصادية يمكن تصنيفها إلى مجموعتين؛ قوانين تعمل على تفسير انتقال المجتمع من حالة إلى حالة أخرى، أو من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وقوانين

تعمل على تفسير متغيرات اقتصادية معينة، ومن أمثلة النوع الأول القانون المفسر لعلاقة العمران بالصنائع، والقانون المفسر لعلاقة العمران بالعلم والتعليم، ومن أمثلة النوع الثاني القوانين المفسرة للأثمان، المتمثلة في نظرية القيمة عند ابن خلدون. ليكون بذلك العقل الخلدوني "عقلا مبدعا اقتصاديا" .

2.1- قراءة وتقويم:

وفي ضوء ما سلف ذكره عن الإبداع الخلدوني ونماذجه، حقّ لنا أن نتساءل: **إلى أي مدى يمكن اعتبار النص الخلدوني طفرة حضارية أو فكرية؟ وهل يصح الإقرار بريادة صاحب النص لمختلف العلوم المشار إليها؟ وهل يكون أسس لها عن غير منوال سابق؟**

تساؤلات مستفزة، سأحاول الإجابة عنها:

بداية أبادر إلى التأكيد على أن إصدار الكثير من الأحكام القاطعة عن إبداع وريادة ابن خلدون لكثير من العلوم أمر فيه كثير من الشطط، مما لا يجد له السند ولا الدليل الكافي لا في النص الخلدوني، ولا في السياق المعرفي والتاريخي الذي تبلور وتطور في إطاره، فبالرغم من أنني أعي هذه النزعة التمجيدية لبعض الجمل أو الفصول المختارة من "المقدمة" بشكل خاص، والمعزولة عن فضائها النصي والإشكالي العام، هذه النزعة التي تتجه لبلورة رد فعل على مختلف صور التهوين والتقزيم التي مورست في الفكر الغربي على الفكر العربي.

وما يمكن الجزم به في هذا الموضوع، هو أن ابن خلدون لم يكن طفرة حضارية من الخيال أتى، أو أنه استقى معلوماته من العدم، فجدير بالذكر أنه كان واسع الاطلاع على الإنتاج الفكري والحضاري للمفكرين قبله، والأكيد أن ذاك الإنتاج كان القاعدة التي انطلق منها في تنظيراته وتحليلاته المختلفة.

ففيما يخص إبداع ابن خلدون لعلم الاجتماع، غني عن البيان أن العلماء قد تحدثوا عن الشؤون الاجتماعية منذ زمن طويل، فقد تحدث سقراط وأفلاطون وأرسطو عن هذه الشؤون، كما أن العلماء المسلمين لم يقصروا في هذا الجانب، بل إن مباحثهم لتعد في طليعة الأبحاث التي أسست لعلم الاجتماع، ومن بين هذه الأبحاث يمكن ذكر كتاب "الرسالة الكاملية" لابن النفيس (ت687هـ/1288م)، الذي كانت له آراء في العمران والاجتماع الإنساني، والحكومة الشرعية وما إلى ذلك.

لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن: **إذا كان العلماء قد بحثوا في الشؤون الاجتماعية منذ زمن طويل، فإلى أي عهد من عهود التاريخ يمكن أن نرجع تأسيس علم الاجتماع؟ ومن هو من العلماء مؤسس علم الاجتماع؟**

مما لا شك فيه أن ابن خلدون قد تحدث عن "علم العمران"، ويعتبر المؤسس الفعلي له، فآراؤه ونظرياته المختلفة بالتحامها وتكاملها دون تفريقها تؤهله لذلك، فقد تحدث في كتابه "المقدمة" عن أمور وقضايا هي من صميم علم الاجتماع (بنعيسى، 1961: 39)، غير أنه لم يستق أفكاره ونظرياته من فراغ، فقد استفاد من آراء سابقيه في هذا الحقل، لكن هل العمران الخلدوني هو نفسه علم الاجتماع؟

أما فيما يتعلق بعلم التاريخ فيعتبر ابن خلدون أول من دعا إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية الإسلامية، والتي ارتبط بها ردحا من الزمن، وبالتالي يكون قد ميّز موضوع التاريخ وحقله عن مواضيع العلوم الإسلامية الشرعية من حديث، وتفسير، وسيرة،...

غير أن الحقيقة التي يجب أن تقال هي أن اكتشاف ابن خلدون لعلم التاريخ كعلم مستقل، كان حصيلة لجهود كبيرة تراكمت في تاريخ الكتابة التاريخية العربية، والتي استخدمت لأغراض مختلفة سياسية ودينية، ولجهود منهجية ضخمة في نقد الروايات والأخبار وضبط الأسانيد، ووصولا إلى المأزق الذي عانته هذه الكتابة من جراء النقل المكرر، واستخدام الإسناد بشكل ضعيف، والركون إلى التصديق دون الالتفات إلى مدى مطابقة الخبر لواقعية الأشياء وإمكان حدوثها.(كوثراني، 2012: 97-99).

ومما يدل على ذلك أن النقد التاريخي الذي يوجهه ابن خلدون إلى المؤرخين الذين سبقوه برهان كاف على استيعابه للكم المعرفي الذي وضعه هؤلاء المؤرخين (ابن خلدون، المقدمة، د.ت، ص41-63)، فالإنسان لا يرتقي إلى مرحلة النقد إلا إذا تجاوز مرحلة الفهم، ليكون هذا النقد "إعادة لتوليد معارفهم التاريخية بمنهج يتجاوز منهجهم، ففي نقد العلم توليد للعلم".(كوثراني، 2012: 103)

ناهيك على أن التجاوز الذي حققه ابن خلدون على مستوى المنهج، كان نتيجة الحاجة التي تطلبتها طبيعة الموضوع من إجراء منهجي للوصول إلى الخبر الصحيح، وهذا الإجراء يتجاوز أسلوب الجرح والتعديل، ومع وعيه بأهمية أسلوب الجرح والتعديل في النقد التاريخي، إلا أنه كان يرى أن تجربة الكتابة

التاريخية العربية إلى غاية عصره لم تتمكن منهجيا من تحقيق هدفها في استخلاص الخبر الصحيح.(كوثراني، 2012: 100-101)

أما القول بإبداع ابن خلدون في الجغرافيا فهذا أمر آخر، فنحن نعرف اهتمامه بعلم الجغرافيا وإليه تنسب الجغرافيا البشرية، كما وجدت عنده الجغرافيا التاريخية، في كتابه "العبر" في عدة مواضع، وذلك في حديثه عن القبائل البربرية وأسمائها، وعلاقة هذه الأسماء بالمواطن التي كانت تستقر فيها، وهذا ما يدخل في مجال الدراسة الموقعية والدراسة الطوبونومية، فمثلا في حديثه عن قبيلة مطماطة، يقول: "مفرقون في المواطن، فمنهم من نواحي فاس من قبلتها في جبل هناك معروف بهم ما بين فاس وصفروى، ومنهم بجهات قابس والبلد المختط عن العين الحامية من جهة غربها، منسوب إليهم إلى أن العهد يقال حمة مطاطة" (ابن خلدون، العبر، 2000: 603). إلا أننا لا نستطيع أن نقول بأن ابن خلدون قد بلغ في الجغرافيا نفس المرتبة التي بلغها في علم الاجتماع والتاريخ (الجابري، 1994: 244).

وفيما يخص ريادته في علم الاقتصاد فإنه من الخطأ فصل آرائه الاقتصادية عن آرائه الأخرى، وجعلها موضوعا لدراسة قائمة بذاتها، وكأن الرجل عالم من علماء الاقتصاد، أو أنه اهتم بالجانب الاقتصادي من النشاط البشري اهتماما خاصا مستقلا، فهذا الفصل والتجزئة، تترتب عنهما تجزئة الفكر الخلدوني، والمبالغة في تقدير آرائه الاقتصادية على نحو يخرج بها عن نطاقها الذي وضعها فيه، أمر فيه الكثير من الشطط (الجابري، 1994: 244).

2 – النص الخلدوني.. سطو وتلفيق:

لابد من الإشارة إلى أن بعض الدراسات(حسين، 1925؛ إسماعيل، 2000؛ أومليل، 2005) –رغم قلتها– شكّكت في كفاءة ابن خلدون ونزاهته العلمية، فحاولت تجريد نصوصه من شرف الريادة الإبداعية، فجعلوه مجرد ناقل لا فضل له فيما أتى حتى في استخدام المصطلحات، فاتهموه بالسرقة والسطو على أعمال سابقيه.

ذلك أنه نفى كل من عبد الله المسناوي وأبو العباس ابن عجيبة نسبة كتاب "شفاء السائل في تهذيب المسائل" إلى ابن خلدون، كما أجمع كل من أحمد أمين، وسلامة موسى، وسامي الكيالي، ومحمود

صبح على اتهامه بالنحل، إلى درجة أن الكاتب العراقي سامي شوكة دعا في ستينيات القرن العشرين إلى نبش قبره وحرق مؤلفاته، إذ "رآه يعبر عن وجدان شعوبي وحقد بربري"(دياب، 2009: 214-217). وقد بلغت الاتهامات الموجهة إليه إلى درجة التشكيك في مصداقيته، واتهامه بالكذب في رواياته، وهذا ما يبدو جليا في ارتياب "طه حسين" في أن يكون قد درس في صباه جميع الكتب التي ذكرها، إذ يؤكد أن ابن خلدون لا يعرف من هذه الكتب إلا أسماءها، وأنه ذكرها قصد الشموخ والتفاخر(حسين، 1925: 11-12)، وهناك من ذهب إلى أن معظم آرائه في "المقدمة" إنما هي مقتبسة من رسائل إخوان الصفا.

وساق كل هؤلاء حججا وقرائن من أجل إثبات آرائهم (إسماعيل، 2000: 13)، التي فيها كثير من التجني على ابن خلدون، إلى درجة مجانبة أصول الأدب واللباقة، مما نأى ببضعهم عن ضوابط المنهج العلمي، وكان همهم الوحيد هو الانتقاص من قيمة إسهامات ابن خلدون العلمية.

1.2- أطاريح السطو والتلفيق في النص الخلدوني:

وتجدر الإشارة إلى أننا نميز في هذا الاتجاه بين نمطين من القراءة، نمط تقزيمي تهويني، تحفّظ على ريادة ابن خلدون بشكل عام، وهَدَفَ إلى حصر حدود النص الخلدوني في أطر جد ضيقة، ووضع سقفا تاريخيا للنص الخلدوني، ويتجسد هذا النمط بشكل واضح جدا في أطروحتي: طه حسين في كتابه: "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، وعلي أومليل في كتابه "الخطاب التاريخي".

أما النمط الثاني فهو نمط هادم مصادر لتبريز ابن خلدون بصورة كلية، وترجم هذا النمط على شكل إدانة واتهام لابن خلدون بالسطو على أعمال سابقيه، وأخص من يمثل هذا النمط محمود إسماعيل في كتابه: "نهاية أسطورة".

- **أطروحة التقزيم والتهوين:**

تمثل في دراسة "طه حسين"، الذي حاول أن يجرد ابن خلدون من ريادته في مجال تأسيس علم الاجتماع، وحصر عبقريته في شرنقة فصل السياسية عن الأخلاق والقانون والاعتبارات الدينية.

وقد يكون من المناسب في هذا المقام الإشارة إلى أن ثمة من الباحثين من فسّر اختيار طه حسين لابن خلدون موضوعا لدراسته، أنه بوازع من أستاذه "دور كايم"، الذي رأى في ابن خلدون منافسا له على ريادة علم الاجتماع، فوجدها فرصة لكي يزيحه عن هذا الموقع من أجل أن تخلو له الريادة، وذلك من خلال تلميذه الذي يسعه أكثر من غيره انتقاد النص الخلدوني، بحكم اطلاعه على التراث العربي الإسلامي، بينما رجّح آخرون أن يكون هذا الاختيار بادرة من طه حسين، في إطار مشروعه الثقافي المتمثل في البحث عن قواسم مشتركة مع الثقافة الأوربية، بغض النظر عن الاتفاق والاختلاف فيما ذهب إليه.

بعد أن يشكك طه حسين في الأهلية العلمية لابن خلدون، وفي إمكانية اطلاعه على كل الكتب التي ذكرها في كتابه "التعريف"، مثل كتاب "مختصر الحاجب"، وكتاب "الأغاني"، منوها بأنه لم يعرف منها سوى الاسم (حسين، 1925: 11-12). كما يقر بفشله في تقرير طريقة تاريخية، لأنه لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها، مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ، بالإضافة إلى أنه لا يهتم بالشكل الذي يجب أن يعرض به المؤرخ الوقائع بعد استيفائها، لأنه يحاول أن يتأمل الوقائع المستكشفة، في نوع من الفلسفة، موضوعها المجتمع البشري، وليس بالضرورة أن تكون تلك الفلسفة من مشتملات التاريخ، إذ أن غاية التاريخ هي تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على المصادر، ليخلص طه حسين إلى أن طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها (حسين، 1925: 48-49).

ويقرر طه حسين أن تصنيف ابن خلدون كمنشئ ومؤسس لعلم الاجتماع، مبالغة كبيرة، لأن موضوع بحث ابن خلدون أضيق من أن يصلح موضوعا للاجتماع وهو الدولة، والتي يسميها ابن خلدون أحيانا بالشعب وأحيانا بالأمة. وأنه لم يلاحظ أهمية أي شكل اجتماعي آخر، ولم يعن بالبحث عن الخواص المميزة لجماعات عديدة عاشت بالقرب منه، ولعب بعضها دورا كبيرا مثل الصوفية، فطه حسين يرجع الكثير من أغلاط ابن خلدون التاريخية إلى تجاهله للدور المهم لهذه الجماعات، وذلك لأنه لم يشعر بتأثيرها في التاريخ السياسي الذي اتخذه موضوعا لبحثه (حسين، 1925: 58)؛ بمعنى أنه يمس علم الاجتماع، لكنه لا يحمل هذا العلم، وكذلك آراؤه في المجتمع، ومنهجه، لا يضعانه في صف علماء الاجتماع، لأنه لم يتحرر من عادات عصره تحررا كافيا ليكون عالما حقيقيا (حسين، 1925: 63-64).

وفي السياق نفسه تشكل أطروحة علي أومليل دعوة لحصر حدود أثر النص الخلدوني، وذلك برسم الملامح الكبرى لسقفه في الممارسة النظرية التاريخية، ليجرده من كل أشكال التميز، واعتبر أن جميع الأحاديث التي وظفها، إنما هي أحاديث في غير موضعها، لينفي في الأخير ريادة ابن خلدون لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع (أومليل، 2005: 278وما بعدها).

- **أطروحة الهدم والمصادرة:**

جدير بالذكر أن محمود إسماعيل يأتي على رأس القائلين بلصوصية ابن خلدون، وقد نحا إلى وصمه بالسطو على آراء "إخوان الصفاء"، ونسبتها إلى نفسه، ليشير إلى الفرق الشاسع بين "المقدمة" و"العبر"، معتبرا أن "العبر" دون مستوى "المقدمة"، ومستوى مؤرخي بلاد المغرب والأندلس في العصور الإسلامية، فمحمود إسماعيل يرى بأن الكثير من الشواهد تدل على أن النظريات التي نسبت إلى ابن خلدون منقولة بحذافيرها عن رسائل إخوان الصفا، ومن بين هذه الشواهد التي ساقها:

– تكتّم ابن خلدون عن ذكر إخوان الصفاء صراحة، بالرغم من الكم الهائل من الأعلام والكتب التي ذكرها في مقدمته، بالإضافة إلى تحامله على العالم الأندلسي "مسلمة المجريطي" الذي كان رئيسا لإخوان الصفا بالأندلس(اسماعيل، 2000: 9-14) ، وأن معظم عناوين الفصول والمصطلحات التي استعملها مأخوذة عن إخوان الصفاء، ومن الاستحالة إحاطة فرد بعينه بالمعارف المتنوعة والعميقة التي تضمنتها المقدمة، خصوصا في عصر أطلق عليه هو بنفسه عصر الانحطاط.

– وفي المقابل كانت الرسائل نتائج نخبة عالمة مفكرة، كل في مجال تخصصه، في عصر اشتهر برواج العلم والفكر في الحضارة الإسلامية خلال القرن الرابع الهجري (اسماعيل، 2000: 15-16).

– اتسام الأفكار الموجودة في المقدمة بأنها أفكار منطقية عقلانية، في عصر أفتى فيه الفقهاء بأن من تمنطق تزندق، كما أن براعة المقدمة ودقتها لا يمكن أن تكون لشخص همه المنصب والسلطة والمال، فعمل كهذا يحتاج إلى عمر كامل من التفرغ والاستقرار والمواظبة على البحث والدرس، دون نسيان ما عرف عن ابن خلدون من اللا أخلاقية (إسماعيل، 2000: 17-18).

كما يشير محمود إسماعيل إلى سطو ابن خلدون كذلك على أعمال علماء آخرين في المباحث التي لم يتطرق إليها إخوان الصفا، فمثلا في المباحث الخاصة برسوم الحكم ونظمه يؤكد على أن نقله كان

عن كتابات "الطرطوشي"، و"الماوردي"، و"ابن رضوان"، بالإضافة إلى اعتماده في مواضع أخرى على كتابات "ابن النفيس".

وبعد الحديث الطويل عن انتهازية ولا أخلاقية ابن خلدون، يفرد محمود إسماعيل قسما معتبرا في دراسته من أجل تأكيد جريمة ابن خلدون، وذلك من خلال رصد النصوص التي يتهمه بنقلها عن إخوان الصفا، والتي تمثل الحجة والسند القطعي لهدم أسطورة ابن خلدون، ووضع حد نهائي لرواجها أو الترويج لها.(اسماعيل، 2000: 18-19)

2.2- قراءة و تقويم:

ولعل ما يقابل أطاريح السطو والتلفيق في النص الخلدوني؛ من الإقصاء وحصر حدود النص في أطر جد ضيقة، ويلخص عمق المنظور للنص الخلدوني، موقف المفكر المغربي القدير عبد الله العروي الذي يرى أن من ينكر الإضافة التي قدمها ابن خلدون في مقدمته، يكشف على أنه لم يتعمق في مقاصد ابن خلدون، ولم ينتبه إليها. (العروي، 2001: 173).

والحقيقة لست أُغالي إذا أقول -بعد استعراض وفحص الأطاريح السابقة الذكر- إنني شعرت وكأنني في جلسة محاكمة، المدان أو المتهم فيها هو عبد الرحمن ابن خلدون، والتهمة هي السرقة والسطو، والدليل مقابلات بين نصوص.

والواقع أن النص الخلدوني بإمكانه ولوحده أن ينهض في دمغ هذا التهافت المرتكز على مفاهيم عامة، تفتقدُ إلى المفهوم العلمي، لأن ليس هناك مفكر يبدع نظرية جديدة دون أن يكون له خلفية، وبغير الاستعانة بمن سبقوه من المفكرين، فلا ضير أن يعتمد ابن خلدون على الموروث الحضاري الإسلامي المشرقي والمغربي، في تشكيل قاعدة ارتكاز لدراساته ونظرياته، لكن الأهم هو في الإضافة التي جاء بها ابن خلدون والتي ضمنها علي الوردي في قوله: "إنما هو على الرغم من ذلك يخطو بالفكر البشري خطوة كبيرة، باعتبار ما جاء به من تأليف جديد للأفكار المألوفة، فكل المخترعات المدهشة التي نشهدها اليوم مثلا، ليست سوى تأليف أو تركيب بين مخترعات كانت موجودة سابقة، مع إضافة شيء قليل إليها، قد ينظر العامي الساذج إلى أحد هذه المخترعات متعجبا، لأنه لا يدري أن الاختراع الجديد نتاج سلسلة

طويلة من العقول المبدعة، وهي كلها قد شاركت في التمهيد له، ثم جاء المخترع الأخير فأتاحت له الظروف أن يكمل تلك السلسلة بعمل حاسم على وجه من الوجوه".(الوردي، 1994: 153-154)

ومن هنا يكون طه حسين قد تأثر بنظرية أستاذه دوركايم، من خلال محاولة إخضاع رؤية الظاهرة الاجتماعية عند ابن خلدون، كما ناقشها وأوردها دوركايم في كتاب "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، فطه حسين حاول قراءة النص الخلدوني من زاوية رؤية مدرسة علم الاجتماع الدوركايمي، ليصل إلى نتيجة مغايرة تماما، إذ أنه نقل الفكر الدوركايمي إلى ابن خلدون وبالتالي كبله بنفس منطلقات هذا الفكر (دياب، 2009: 271-272).

ومن خلال الاطلاع على دراسة طه حسين نصل إلى نتيجة هامة، وهي أن أحد أهم الأخطاء في دراسة النص الخلدوني يكمن في محاولة تفسير أفكار هذا النص بانتزاعها من سياق دلالاتها الخاصة، وقراءتها انطلاقا من رؤية مدارس سوسيولوجية معاصرة، بعيدا عن الإطار المعرفي للنص الخلدوني ذاته.

أما فيما يتعلق بـ "نهاية أسطورة" لدى الباحث محمود إسماعيل، فرغم جدية الدراسة، إلا أنها جاءت في سياق "خالف تعرف"، غرضها إحداث ضجة إعلامية -إن صح التعبير- لا أكثر، وهناك من اعتبرها مجرد "زوبعة في فنجان"، و"رعد صيف، وهدير ناقة".(خليفة،2007: 97)

إذ يلاحظ خلوها من الطرح النظري العميق، ومن المساءلة الإبستيمولوجية لعدد من المفاهيم والقضايا التي عالجتها، ولعل ذلك ما جعل أسلوب القراءة الذي مارسه محمود إسماعيل على النصوص المنتقاة، والإجراء الذي سلكه في سبيل إثبات السرقة العلمية يأتي في غاية السطحية، والافتقار إلى الإقناع، حيث عمد إلى اختيار وانتقاء فقرات معزولة عن سياقاتها الأصلية من المقدمة، وقابلها بأخرى منزوعة من رسائل إخوان الصفا، تخص مباحث معينة، ثم عرضها مبتوتة عن البنية الفكرية التي تتصل بها، والإشكالات التي تعبر عنها.

والحقيقة أن المطّلع على عيّنة من الدراسات والأبحاث الغزيرة حول مقدمة ابن خلدون، يكتشف أن أصحابها، وعكس ما يزعمه الباحث محمود إسماعيل، قد سبقوه إلى التنصيص أو التنبيه إلى أوجه العلاقة بين بعض آراء ابن خلدون وأراء وأفكار وإخوان الصفا (الجابري، 1993: 263-264؛ الوردي، 1994: 161-163)، لكن من منظور مغاير لرؤية الباحث محمود إسماعيل، منظور يقر

بظاهرة تواتر المعارف والنظريات وتراكمها في مسار الفكر العربي الإسلامي، وأن المقدمة كما يذهب بعضهم تعد امتدادا وتطورا لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة، بدل اعتبارها مجرد سرقة وسطو على إنجاز السابقين.

وفي هذا المقام بدا لي أن أتساءل عن وزن وقيمة الأدوات المنهجية والمصدرية التي وظفها محمود إسماعيل للقيام بهذه التعرية الأركيولوجية لنص المقدمة، وإلى أي حد أخطأ أم أصاب في رهانه؟

وأبادر إلى التأكيد على أن كثيرا من الأحكام العامة التي يصدم بها قارئ هذا الكتاب، لابد من الوقوف منها بما يلزم من الحذر والحيطة، لما قد يكون فيها من المبالغة والعسف، فعكس المنحى الذي تصدر عنه أحكام محمود إسماعيل، فإن ما جرى عليه الباحثون المعنيون بالتراث الخلدوني هو أن ما اعتبره سطوا وانتحالا، إنما هو من الأسس المتواترة في الفكر العربي الإسلامي؛ خاصة الموسوعي منه، فابن خلدون متّبع ومُبتدع في الآن نفسه، شأنه في ذلك شأن المفكرين العظام، فعلى حد تعبير المفكر عبد الله العروي: "فإن الابتداع يقوم حتما على الإتباع، وإلا كان جهلا إن لم يكن وحيا"، مؤكدا أن أصالة ابن خلدون بالضبط في كونه نقّب عن جذور فكر وأحكام المؤلفين السابقين له، فكشف عن الأرضية التي وقف فوقها كل الذين سبقوه.(العروي، 1971: 99-100)

إن القراءة الصحيحة للنص الخلدوني هي القراءة التي تحاول اكتشاف العلاقات بين النصوص المختلفة. وذلك لأنه من خلال اكتشاف هذه العلاقات يمكن للباحث أن يصل إلى الفكرة الكلية التي تفسر التفاصيل. فمن غير المتصور أن يخترع مفكر ما فكرة لا علاقة لها بالمفكرين الذين سبقوه. إن عبقرية أي مفكر هي تعبير عن عبقريته التي ورثها من أسلافه، ولئن كان من الطبيعي أن نجد تشابهاً بين ابن خلدون والمفكرين السابقين، فمن غير الطبيعي أن تنقطع الصلة بينه وبين المفكرين السابقين له.

ذلك أن ابن خلدون أشار إلى كل نوع من المؤلفات التي تشبه عمله من ناحية الموضوع، ويذكر هؤلاء الحكماء والعلماء والأصوليين والفقهاء، فلا ينكر التشابه في بعض الآراء والموضوعات بينه وبين هؤلاء، غير أن ابن خلدون يشير إلى ما يميز وجهته عن وجهتهم.

فأشار إلى كتب الفلاسفة، كما ينفي أن يكون عمله من فن الخطابة، إذ أن موضوع الخطابة الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور، وينوّه بإشارات الحكماء في الاجتماع الإنساني، وما يذكره

الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد، من أن الزنا مخلط للأنساب، مفسد للنوع، وأشار إلى أقوال متفرقة لحكماء الفرس حول الملك.

كما ذكر الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة، وأكد على أنه غير مستوف، ولا معط حقه من البراهين، وشكّك في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو، وكذلك نوّه بعمل "ابن المقفع"، وما يستطرد إليه في رسائله من ذكر السياسات الكثيرة غير المبرهنة، ثم أشار إلى كتاب "سراج الملوك" للطرطوشي فقال: "وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المشاكل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوّب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار...".(ابن خلدون، المقدمة، د.ت: 69-71)

وذكر كتب المتصوفة وقال بأن نصوصهم ألغاز يتعذر فهمها على من لا يفقه التصوف، وأشار كذلك إلى كتب المؤرخين فاختار أجودهم وأفضلهم كتاب "مروج الذهب" للمسعودي، وأخبرنا أنه كان بعيدا عن الرسوخ في المعارف، ينقل ما سمع من أهله وغير أهله.(ابن خلدون، المقدمة، د.ت: 66-76)

ليجزم ابن خلدون –في المحصلة– بجدة وتفرد عمله: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص... وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة...". (ابن خلدون، المقدمة، د.ت: 69)

أما بخصوص "إخوان الصفا" فهم في توجههم العام يختلفون عن ابن خلدون، إذ حاولوا دمج الإلهيات اليونانية في العقيدة الإسلامية، بل دمج مختلف العلوم المنقولة عن الثقافات القديمة في الحقل المعرفي الإسلامي، ومن ثم مجّدوا الفلسفة الممزوجة بالشريعة، ووضعوا الحكام والكهنة في مصاف الأنبياء والرسل، وجمعوا بين حكمة الأمم والديانات وأنبيائهم وحكمائهم؛ نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد –عليهم السلام– وسقراط، وأفلاطون، وزرادشت، وعلي –رضي الله عنه–، وقد أعلنوا ذلك صراحة في أكثر من موضع في رسائلهم، ويؤكدون على ذلك في الكثير من أقوالهم . (اخوان الصفا، رسائل، د.ت: 167)

وتجدر الإشارة إلى أن غاية "إخوان الصفا" من هذا الدمج هو الحصول على سياسة جديدة، عن طريق تفهم جديد للدين، فدينهم فلسفي عقلي، فحاولوا تفسير الدين بالفلسفة والعلوم الطبيعية، ويردون

كل شيء إلى الطبيعة، وقد أصبح لكل أمر من أمور الدين معنى خاص في نظرهم، وكان الدافع وراء ذلك دافع البيئة والزمان، إذ أن كثيرا من الشعوب دخلت تحت لواء الإسلام كالمجوس والوثنيين والمسيحيين...، ومن هنا كان لابد من الجمع والتوفيق بين الفلسفة والدين (عبد الله، 1989: 48)، وتلك هي الحقيقة المهمة المعقدة التي حاولت المدرسة الفلسفية في المشرق القيام بها، بحثا عن رؤية فلسفية دينية علمية عالمية، تستجيب لعالمية المجتمع الإسلامي، وعالمية حضارته، ومطامحه الفكرية في ذلك الوقت.

وفي مقابل ذلك نجد الأمور في بلاد المغرب تتجه في اتجاه مخالف خصوصا بعد ما بعد عصر الموحدين الذين رفضوا التقليد ورفعوا شعار الرجوع إلى الأصول، بمعنى الرجوع إلى أرسطو الحقيقي، وترك تأويلات المشرقيين الفارابي وابن سينا، الشيء الذي يعني في ذات الوقت وبالضرورة فصل الفلسفة عن الدين (الجابري، 1993: 305).

وليسير بذلك ابن خلدون في إبستيمولوجيته النقدية على خطى ابن حزم وابن تومرت، فالمحاولة الخلدونية الإبستيمولوجية هي"محاولة تصحيحية ضد محاولات إخوان الصفا، وغيرهم ممن يدعون دمج كل علوم عصرهم في الرؤية الدينية الإسلامية، وهذه المحاولة تدعو إلى فصل المعقول واللامعقول داخل الفلسفة والعلم من جهة، وداخل الدين من جهة أخرى، مع تقليص دائرة اللامعقول في كل منهما إلى أقصى حد يمكن أن يسمح له عصره".(الجابري، 1993: 305)

وعلى الرغم من أنني أقر باشتراك كل من إخوان الصفا وابن خلدون في التوفيق بين العقل والنقل إلا أن الهدف كان مختلفا، ذلك أن إخوان الصفا لما حاولوا التوفيق كان غرضهم هو تأطير الشريعة بالفلسفة اليونانية، أما ابن خلدون فقد سعى من خلال التوفيق إلى فرض وصاية الشريعة على الفلسفة.

خاتمة:

وفي ضوء ما تقدم تبين لي من خلال الاطلاع على بعض الدراسات التي اهتمت بالنص الخلدوني، أنه بالرغم من اهتمام الباحثين بهذا النص بغية تصنيفه، فإن العديد من هذه الدراسات قد وقعت في فخ العمل على تطويعه، تبعا للقناعات الفكرية التي يصدرون عنها، والمعارف النظرية التي يحوزونها. فتحت تأثير الدراسات الاستشراقية، والإعجاب المفرط بالنص الخلدوني جعلوا من صاحب المقدمة مبدعا

لكثير من العلوم، وبدافع التعصب للآراء، والانسياق وراء الأهواء، اتهموه بالسطو والتلفيق، ومن أجل البحث عن حل لأزمة ثقافية راهنة، وحنينا للماضي اعتبروه سلفيا، وبغية عقد مصالحة بين التراث العربي الإسلامي والفكر الفلسفي المعاصر، وتوقا إلى الانخراط في العولمة جعلوا من الرجل ونصه معلما حداثيا.

إن هذا النوع من القراءات سلب ابن خلدون خصوصيته، وروعة إنجازه الفكري الذي نعتز به، وأعطى للنص أبعادا غير أبعاده الحقيقية، وطوّعه تطويعا ليؤدي أدوارا لم يتهيأ لها، مما جعل فكره جامعا للمتناقضات، وأُسس داخل نصه كافة النظريات التي لا تقبل بطبيعتها لا الدمج ولا الجمع.

وهو ما يطرح على معظم دارسي النص الخلدوني، مسؤولية إعادة قراءة ودراسة النص الخلدوني، بما لا يشكل التفافا أو إسقاطا لجوانب معرفية أو واقعية راهنة على تراث ابن خلدون، أو الاقتصار في رؤية ابن خلدون على حدود الأبعاد المعرفية والتاريخية التي احتواها كتاب المقدمة.

هذا العمل والجهد العلمي المطلوب في إعادة قراءة النص الخلدوني، يجب أن يراعي مستويات الخطاب في النص الخلدوني على اختلافها؛ بما فيها المستوى السياسي من حيث الممارسة والتنظير، والمستوى الديني في حدود ثلاثية الفقه والتصوف والفلسفة، والمستوي الفكري من خلال ثنائية النقل والعقل، ذلك أن أفكار ابن خلدون وآرائه لا يمكن أن تفهم إلا بالنظر إليها ككل، ومن جميع الجوانب، فمن الصعب جدا تصنيفه ضمن خانة فكرية معينة، سواء في إطار الاتجاهات الفكرية الوسيطية أو ضمن المدارس الفلسفية المعاصرة.

ومن هنا تبدو أهمية وجود مبادرة حقيقية، تعيد تسليط الضوء على معظم النصوص التاريخية، بما فيها النص الخلدوني، وذلك من أجل تقديم قراءة جديدة لهذه النصوص، وهي دعوة إلى تجديد تعاملنا مع النصوص التي سبقتنا، على ما تتضمنه من مستويات، غير أن هذه المبادرة يجب أن تحترم السياق التاريخي الذي وجدت فيه، بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إن هذا الربط ضروري جدا بحيث يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما صرّح به، وما لوّح إليه، وما اندمج فيه.

البيبليوغرافيا:

المصادر:

1. إخوان الصفا، (د.ت)، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، بيروت،دار صادر.
2. الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله الإدريسي (د.ت)، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، مصر، منشورات مكتبة الثقافة الدينية.
3. ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ/1405م)، (2000)، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، مراجعة، سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ج6.
4. (د.ت): **المقدمة**، عنى بنشرها، أحمد الزعبي، عين مليلة- الجزائر، دار الهدى.

المراجع (كتب ومقالات)

1. الأحمد، محمد علي، (2007)، "نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ -ابن خلدون نموذجا-"، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع 51، ص9-38.
2. إسماعيل، محمود، (2000)، **نهاية أسطورة -نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا-**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
3. أومليل، علي، (2005)، **الخطاب التاريخي-دراسة لمنهجية ابن خلدون-**، ط4، الدار البيضاء-بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي.
4. بنعيسى، حنفي، (1961)، "بين ابن خلدون وأوغست كونت"، مجلة دعوة الحق (المغرب)، السنة الخامسة، ع3.
5. جبران، علي محمد، (2007)، "معالم الفكر التربوي عند ابن خلدون"، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع 51، ص65-92.
6. الجابري، محمد عابد، (1993)، **نحن والتراث -قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي-**، ط6، بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي.
7. الجابري، محمد عابد، (1994)، **فكر ابن خلدون -العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)-**، ط6، بيروت، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.
8. حسين، طه، (1925)، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، ط1، مصر، مطبعة الاعتماد.
9. حطاب، كمال توفيق، (2007)، "ابن خلدون والفكر الاقتصادي الغربي"، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع 51، ص285-308.
10. الحويري، محمود محمد، (2001)، **منهج البحث في التاريخ**، القاهرة، منشورات المكتب المصري لتوزيع المطبوعات.

11. خضر، عبد العليم عبد الرحمن، (1995)، **المسلمون وكتابة التاريخ –دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ–**، ط2، بيروت، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

12. خليفة، عوض سليم، (2007)، "عبد الرحمن المفترى عليه"، مجلة الجامعة المغاربية (ليبيا)، السنة الثانية، ع1، ص73-98.

13. الدفاع، علي بن عبد الله، (د.ت)، **رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية الإسلامية**، السعودية، منشورات مكتبة التوبة.

14. دياب، محمد حافظ، (2009)، **الخلدونية والتلقي**، ط1، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع .

15. الساعاتي، حسن، (1981)، **علم الاجتماعي الخلدوني –قواعد المنهج–**، بيروت، دار النهضة العربية.

16. الساعاتي، سامية حسن، (2006)، **ابن خلدون مبدعا –قراءة جديدة لفكره ومنهجه في علم الاجتماع–**، ط1، القاهرة، منشورات المجلس الأعلى للثقافة.

17. – الشرباصي، أحمد، (1977)، "ابن خلدون والتربية"، مجلة دعوة الحق (المغرب)، السنة الثامنة عشر، ع3، ص 118-123.

18. شرف الدين، خليل، (1995)، **ابن خلدون**، بيروت، دار ومكتبة الهلال.

19. الشكعة، مصطفى، (1992)، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط3، القاهر، الدار المصرية اللبنانية.

20. الشكعة، مصطفى (1987)، **المغرب والأندلس –آفاق إسلامية وحضارة إنسانية ومباحث أدبية–**، ط1، القاهرة، نهضة مصر.

21. طحطح، خالد فؤاد، (2009)، **في فلسفة التاريخ**، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم – الجزائر، منشورات الاختلاف.

22. عامر، مصباح، (2004)، **علم الاجتماع –الرواد والنظريات–**، الجزائر، دار الأمة.

23. عبد الله، وجيه أحمد، (1989)، **الوجود عند إخوان الصفا**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

24. العجلان، أحمد، (2009)، **التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتيسكيو**، ط1، دمشق، دار ومؤسسة رسلان.

25. العروي، عبد الله، (1971)، **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء–بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي.

26. العروي، عبد الله، (2001)، **مفهوم العقل**، الدار البيضاء –بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي.

27. غنيمات، مصطفى، (2007)، "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع 51، ص39-64.

28. كوثراني، وجيه، (2012)، **تاريخ التأريخ –اتجاهات، مدارس، مناهج–**، ط1، بيروت، منشورات المكتب العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

29.الناشر، مصطفى، (2005)، **تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون**، القاهرة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع.

30.الوردي، علي، (1994)، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ط2، لندن، دار كوفان.