مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ابن خلدون
(1406-1332)
من المحلّي إلى العالمي

محمد العادل لطيّف
باحث تونسي

2024

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 11 يوليوز 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

ابن خلدون (1332-1406)
من المحلّي إلى العالمي

الملخّص:

من علم الاجتماع إلى فلسفة التاريخ، من علم النفس إلى علم الاقتصاد، ومن العلوم الطبيعية إلى العلوم الفقهية، أصبح «لكلّ دارس ابن خلدونه»، لكن الشهرة الواسعة التي أحاطت به هيمنت على إمكانيّة التعرّف على حقيقة ما أتى به في «العبر». ومنذ سنة 1950، أشار جورج مارسي إلى هذه الظاهرة المتناقضة بين شهرة ابن خلدون العالميّة، والتعرّف على حقيقة ما قدّمه للفكر البشري.

عند قراءتي لإحدى الدراسات الحديثة نسبيًّا عن ابن خلدون، أشار عبد السّلام شدّادي إلى أن طه حسين دشّن منذ سنة 1917 حركة تملّك جديد ... استمرّت في التوسّع إلى يومنا هذا، لكنني أعتقد أن هذه الحركة لتملّك فكر ابن خلدون لم تبدأ مع طه حسين، بل بعد ذلك بكثير.

فحركة التملّك بخطابها التمجيدي لم تبدأ إلاّ بعد استقلال عديد الدول العربيّة بداية من الستينيات؛ إذ تبيّن أن هذا التوجّه قد بلغ أشدّه خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم. فخلال العشرية الممتدّة ما بين 1961-1970، تضاعف عدد الكتب الصّادرة حول ابن خلدون خمس مرّات وعدد المقالات أكثر من ست مرّات، ولا يبدأ هذا المسار في تراجعه إلاّ بعد سنة 1980. ولقد تفطّنت بعض الدراسات الجادّة إلى توظيف مجحف لتراث ابن خلدون، وأصبحت «المقدمة» بصفة خاصة سلاحا إيديولوجيًّا أكثر منه موضوعا تاريخيًّا فكريًّا.

إن التضخّم الواقع في الدّراسات الخلدونية لم يكن ناتجا عن وعي بضرورة دراسة الفكر الخلدوني بكل جدّية وموضوعية، بل كانت في أغلبها محاولات اعتباطية متسرّعة عبّرت عن حركة نحو امتلاك، لها هدف تبريري إيديولوجي اقتضته إرادة سياسية تبحث عن المشروعية والهوية في خضم صراعات يعتقد أصحابها في ضرورة التميّز عن الآخر بمرجعيّة نموذجية مثالية لا يمكن أن نجدها لدى الغير.

مقدّمة:

لقد صدرت المئات من الدراسات حول حياة وفكر ابن خلدون (732 - 808 هجري)، وشملت جميع المواضيع التي طرحها أو لم يطرحها صاحب العبر، فتمّت مقارنته بما وضعه مفكّرون وفلاسفة في الفكر المعاصر والحديث، ولم تكن لتخطر على باله خلال ذلك العصر الوسيط الذي شهده.

من علم الاجتماع إلى فلسفة التاريخ، من علم النفس إلى علم الاقتصاد، ومن العلوم الطبيعية إلى العلوم الفقهية، أصبح «لكلّ دارس ابن خلدونه».[1] لكن الشهرة الواسعة التي أحاطت به هيمنت على إمكانيّة التعرّف على حقيقة ما أتى به في «العبر». ومنذ سنة 1950، أشار جورج مارسي إلى هذه الظاهرة المتناقضة بين شهرة ابن خلدون العالميّة، والتعرّف على حقيقة ما قدّمه للفكر البشري.[2]

ا. الدراسات الخلدونية: تجاوزات لا حصر لها

عند قراءتي لإحدى الدراسات الحديثة نسبيًا عن ابن خلدون[3]، أشار عبد السّلام شدّادي إلى أن طه حسين دشّن منذ سنة 1917 "حركة تملّك جديد ... استمرّت في التوسّع إلى يومنا هذا."[4] لكنني أعتقد أن هذه الحركة لتملّك فكر ابن خلدون لم تبدأ مع طه حسين، بل بعد ذلك بكثير؛ إذ إن المتتبّع للدراسات الخلدونية والقارئ لرسالة دكتورا طه حسين لا يمكن أن يستنتج منها بداية حركة التملّك أو الجذب التي أشار إليها عبد السّلام شدّادي، بل بالعكس هي حركة تعبّر عن استبعاد وإقصاء لابن خلدون وفكره لما تحويه هذه الأطروحة من عنف تجاه صاحب المقدّمة[5] ونظرياته.

أما حركة التملّك بخطابها التمجيدي، فلم تبدأ إلاّ بعد استقلال عديد الدول العربيّة بداية من الستينيات؛ إذ تبيّن أن هذا التوجّه قد بلغ أشدّه خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم، وللتأكّد من ذلك،

---

*1 موضوع مداخلة تمّت يوم 27 ماي 2024 بدار بلقاسم بن كاهية بمدينة تونس العتيقة حول "ابن خلدون فكر وتراث عالمي مشترك.، الندوة: تونس المتوسط وأبعد."

عز الدين المدني، "لكلّ دارس ابن خلدونه"، ص 46-53

2 "Il est plus célèbre que connu. On l'admire de confiance, mais on le fréquente peu…". Marçais, G., "Ibn Khaldoun et le livre des Prolégomènes", p 406.

3 عبد السّلام شدّادي، ابن خلدون من منظور آخر، دار طوبقال، الدّار البيضاء، 2000.

4 نفس المرجع صفحة 19

5 دراسة طه حسين شملت المقدّمة فقط. أنظر في هذا الموضوع:

- حسن احمد جغام، طه حسين وابن خلدون، دار المعارف، سوسة/تونس، 2000.

- أبو القاسم محمد كرّو، العرب وابن خلدون، دار المغرب العربي، تونس، 1988.

قمت بدراسة لكلّ ما صدر من مقالات وكتب باللغة العربية حول ابن خلدون ما بين 1920 و2000، والتي بلغ مجموعها إلى حدّ علمي 545 بحثا منها 118 كتابا و427 مقالة، وتحرّيت في سنوات صدور هذه الدراسات، فاستنتجت أن ذروتها كانت خلال العشرية الممتدّة ما بين 1971 و1980 حيث بلغ مجملها 179 دراسة أي حوالي33% من مجموع الدّراسات خلال كامل الفترة المعنية (1920-2000). أمّا المسار نحو التضخّم في صدور هذه الأبحاث، فينطلق فعلا من سنة 1961. فخلال العشرية الممتدّة ما بين 1961-1970، تضاعف عدد الكتب الصّادرة حول ابن خلدون خمس مرّات وعدد المقالات أكثر من ست مرّات، ولا يبدأ هذا المسار في تراجعه إلاّ بعد سنة 1980. ودون إثبات هذا الاستنتاج بإحصائيّات، تفطّن محمد أركون منذ سنة 1979 إلى هذا التوظيف المجحف لما كتبه ابن خلدون، فيقول: "... أصبح ابن خلدون، بل مقدمة ابن خلدون بصفة خاصة، سلاحا إيديولوجيّا أكثر منه موضوعا تاريخيّا فكريّا للتعرّف على حقيقة الحركة الفكريّة في المجتمع المغربي".[6]

إضافة إلى ما استنتجته من هذه الإحصائيات، فإنني لاحظت أن عناوين هذه الدراسات في أغلبيّتها السّاحقة لا تنمّ إلاّ على محتويات بعيدة عن واقع الفكر الخلدوني، مثال: ابن خلدون أشهر مؤرّخ عرفه الإسلام، عبقريّة ابن خلدون، من صور العبقريّة المغربية، رائد الاقتصاد ابن خلدون، كارل ماركس وابن خلدون، ابن خلدون مؤسس علم التاريخ، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، ابن خلدون بطل علم التاريخ...وغير ذلك من العناوين التي لا هدف عملي لها سوى تكريس الجمود وتعميق هوّة التفاوت التاريخي بين المجال الإسلامي والعربي من ناحية، والمجال المتحكّم في العلم والتقنية والثروة من ناحية أخرى. ورغم ذلك، فإنني لا أساند عبد السّلام شدّادي عندما يتساءل: "... ألم يحن الوقت لكي يُعاد الرجل إلى عصره، ويجد عمله المجزأ المستغلّ ببشاعة، والذي سلّط عليه ضوء يعمي الأبصار، أن يعانق ظلام كتب الطلاسم القديمة والليل الآسي الذي يغمر ... تاريخ الحضارة التي ينتمي إليها ؟"[7]؛ لأننا إلى يومنا هذا لا زلنا غير قادرين على تجاوز ما أتى به ابن خلدون منذ ستة قرون، فهو يظل خير معبّر عن وضعيّة الانسداد المعرفي والعلمي الذي يشهده المجال الإسلامي بصفة عامة، والمغاربي بصفة خاصّة.

1) كيف اكتشف الغربيون ابن خلدون؟

إن أولى المقالات التي كتبت عن فكر ابن خلدون في العالم الغربي، والتي ساهمت في التعريف به هي المقالة التي كتبها **نيكولسون** سنة 1923، والتي يقول فيها: "لم يكن بين المسلمين مسلم كانت له هذه النظرة الفلسفيّة الجامعة، ولم يحاول أحد منهم أن يتبع آثار العوامل الخفيّة العميقة للحوادث ليكشف القوى الأدبية والمادية التي تعمل في الخفاء أو يقسم قوانين التقدّم والانحطاط الثابتة كما فعل ابن خلدون، لقد كان متقدّما على عصره وكان مواطنوه معجبين به دون الاقتداء به، وأن أتباعه من المفكّرين هم المؤرّخون

6 أركون محمد: نحن وابن خلدون، أعمال ندوة ابن خلدون، ص 29.

7 عبد السّلام شدّادي، مرجع مذكور سابقا، ص 21.

الأوروبيون العظماء في القرون الوسطى والعصر الحديث كميكيافلّي[8] وفيكو[9]".[10] ولقد عمّق هذه النظرة المتسرّعة **چاستون بوتول** في كتابه الذي صدر بباريس سنة 1930، والذي وصف فيه المقدّمة كلحظة من اللحظات البهيّة في تاريخ الفكر البشري[11] ووصف **هارولد جبّ**، ابن خلدون، في مقال صدر له سنة 1933 «بالعبقري الممتاز»[12] ثم أتى **أرنولد توينبي**[13] سنة 1934 بجملته الشهيرة: "قام ابن خلدون بوضع أعظم عمل لم يصل إليه أي فكر في أيّ زمن كان وفي أيّ بلد كان". وتواصل هذا المديح مع **چاستون سارتون** في كتابه الصّادر ببلتيمور سنة 1948، والذي قال إن فكر ابن خلدون يمثل "أشرف ما أنتجه الفكر البشري وأبلغه تأثيرا في الثقافة العقليّة في القرون الوسطى".[14]

إن اكتشاف ابن خلدون من قبل مفكّري الغرب في النصف الأوّل من القرن العشرين والخطاب التمجيدي الذي أحاطوه به وبفكره، جعله يتحوّل إلى رمز تبنّاه الغربيّون كمفكّر وحيد من بين مفكّري المجال الإسلامي الذي يستحقّ فعلا الاهتمام به والتعامل معه، فكان الانطباع حول الكتاب الأوّل مدهشا وفاتنا، عجيبا وخلّابا، غير عادي، مقارنة بما أنتج في عصره من كتابات، عبقريّا، موسوعيّا، شديد الذكاء والفطنة.

ليس غريبا أن يكتشف الغربيون ابن خلدون قبل المفكرين العرب؛ لأن هذا الاكتشاف قد تم خلال فترة تأكيد أوروبا لقوتها الفكريّة والمادية على العالم. لكن الجدير بالتذكير هو أنهم لم يحاولوا طمس معالمه، بل عملوا على وضعه في الدرجة التي تليق به، وهي المكانة العالميّة التي يحتلّها كل فكر متفتّح على فضائل الإنسان، على طاقاته واجتهاداته، على صراعاته بنجاحاته وخيباته طالما أن الهدف من كل ذلك تحقيق حياة أفضل للبشر. ولا داعي لانتقاد أعمال هؤلاء المستشرقين طالما أن الباحثين العرب لم يقوموا في فترة أولى إلاّ بتزكية من عظّمهم الغرب أو بالردّ بعنف شديد يخلط بين الوجداني والموضوعي، عمّن انتقده الباحثون

---

8 ميكيافلّي: نيكولو (1469-1527) يعتبر من رجال السياسة والقانون، اشتهر بكتاب «الأمير.»

9 ڤيكو: 1668-1774 صاحب كتاب: مبادئ العلم الجديد.

10 نيكولسون. ر. «تاريخ الأدب العربي» لندن، 1923، A Literary history of the Arabs, London, 1923, p 438. نقلا عن: والتر جوزيف فيشل، «لقاء ابن خلدون لتيمورلنك»، ص60

11BOUTOUL G., Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, Paris, 1930 نقلا عن ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 291

12 The Islamic Background of Ibn Khaldûn's philosophy. نقلا عن ناصيف نصّار، مرجع مذكور سابقا.

13 أرنولد توينبي: 1889-1975 مؤرخ أنجليزي من أشهر كتبه:

L'HISTOIRE, Elsevier Séquoia, Paris-Bruxelles, 1978, 687 p. (Traduction du livre: A study of History).

14 Gaston Sarton, Introduction to the history of Sciences, Baltimore, 1948, t 3, p 1775 نقلا عن والتر جوزيف فيشل، لقاء ابن خلدون لتيمورلنك، ص 59.

المستشرقون، إلاّ أنه من الضروري لنا البحث في الإطار المعرفي والجغراسياسي الذي برز فيه الفكر الخلدوني من جديد خلال القرن التاسع عشر.

بالنظر إلى الإطار الزماني، والعلاقات المتوتّرة السائدة بين المجال الإسلامي المتجسّد آنذاك في الإمبراطورية العثمانيّة، وبين العالم الأوروبي المتحفّز لاقتسام "تركة الرجل المريض"، أعتقد أن ابن خلدون قد تم اكتشافه ضمن إطارين سياسيين مختلفين ولهدفين متناقضين:

الأوّل تركي ـ عثماني: كان المثقفون الأتراك يبحثون من خلاله عن أسباب وهن وتردّي قوّة الإمبراطورية العثمانيّة أمام التقدّم العسكري والتقني الغربي، فحاولوا مناقشة آراء ابن خلدون المتشائمة لتفادي عوامل الضعف والتراجع،[15] ولدحض نظريته في تطوّر الدولة وانهيارها، لاسيما بعد انبعاث الإمبراطورية العثمانيّة من جديد، رغم هزيمتها سنة 1403 ميلادي أمام قوّات تيمورلنك خلال معركة أنقرة.[16]

فأوّل ترجمة (جزئيّة) للكتاب الأوّل من العبر إلى اللغة التركيّة كانت خلال القرن 12 هجري (18 ميلادي). ويشير **والتر جوزيف فيشل** إلى ترجمة بيري زادة أفندي التي نشرها أحمد جودت باشا في ثلاثة مجلدات ما بين سنتي 1725 و1727 بالأستانة.[17] ويشير **برنار لويس** إلى أن ابن خلدون كان معروفا ومشهورا في الأوساط الفكرية العثمانية منذ منتصف القرن السابع عشر؛ إذ ذكره حاجي خليفة عديد المرات في كتابه "كشف الظنون"، وناقش في مؤلفه الآخر "حُكم الفعل في تصحيح النواقص" "العيب الذي أصاب الإمبراطورية العثمانية وماذا يمكن عمله لإصلاحه وهو يبدأ بحثه بمذكرة مختصرة عن الظروف التي قادته للقيام ببحثه ويضع فيها نظرية عن نمو وسقوط وانهيار الدول، مستمدّة بوضوح من مقدمة ابن خلدون."[18]

الثاني: غربي وخاصّة نمساوي[19]، يبحث بالعكس في كيفيّة تعميق حالة التردّي وتقسيم مجهودات الإمبراطورية العثمانية التي هدّدت يوما ما خلال القرنين 16 و17 أسوار مدينة فيينا النمساويّة.[20]

---

15 انظر: مخطوطات ابن خلدون في مكتبات تركيا، منشورات بيت الحكمة، تونس، 1985، ص 18.

16 انظر: Ibn Khaldun & ses lecteurs, p 40. Abdesselem Ahmed,

17 فيشل والتر جوزيف، لقاء ابن خلدون لتيمورلنك، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1952، ص 61.

18 لويس برنار، «إبن خلدون في تركيا»، ص 364-365.

19 جوزيف فون هامر برجستال، (1812) وفريدريك شولتز (1825). (Joseph von Hammer-Purgstall / Frederik Schultz)

20 حصار أوّل بقيادة سليمان القانوني خلال خريف سنة 1529 والثاني خلال سنة 1532 والثالث بقيادة الوزير الأكبر مصطفى خان بين شهري جويلية وسبتمبر سنة 1683.

فعند دراستهم للظاهرة المغولية ولزحف التتار على بلاد الشام وبلاد الأناضول التي أدت إلى هزيمة السلطان العثماني بيازيد الأوّل[21]، تفطّن الباحثون إلى كتاب بعنوان "**عجائب المقدور في نوائب تيمور**" **لابن عرب شاه** (790 - 854هـ /1388 - 1450م)، والذي يذكر فيه هذا المؤرخ لقاء ابن خلدون بتيمورلنك.[22] تُرجم هذا الكتاب إلى الألمانيّة[23] سنة 1636 ثم إلى الفرنسيّة[24] سنة 1658، وتتالت الترجمات إلى بقية اللغات الأوروبية الأخرى إلى أن اهتم أحدهم بهذه الشخصيّة الغريبة التونسية المغاربيّة والمصريّة في آن واحد؛ إذ يشير والتر جوزيف فيشل إلى أن نشر كتاب ابن عرب شاه لأول مرّة قد سمح باستجلاء خبر أورده المؤلف عن شخصية مغاربية قامت بزيارة لتيمور، وهو القاضي المالكي التونسي عبد الرحمان ابن خلدون.[25] "وما هو جدير بالملاحظة أن ابن خلدون لم يسمع باسمه في خارج العالم الإسلامي قبل صدور كتاب ابن عرب شاه".[26]

ماذا كان يفعل هذا القاضي في خيمة تيمورلنك الذي حاصرت جيوشه آنذاك مدينة دمشق؟

انطلاقا من هذا التساؤل، بدأ البحث في شخصيّة ابن خلدون فظهرت أولى الترجمات لبعض أجزاء العبر حسب اهتمامات الباحثين، ومنهم أساسا **سلفستر دي ساسي** Silvestre de Sacy سنة 1806 ثم تتالى المهتمون بصاحب العبر[27]، وأولى هذه المقالات التي كتبت عن فكره، والتي ساهمت في التعريف به هي المقالة التي كتبها **روبار فلينت** سنة 1893، حيث يقول: "من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ، يتحلّى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدّم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم... إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرّخ فقط، وجدنا من يتفوّق عليه حتى بين الكتاب العرب أنفسهم، وأما كواضع نظريّات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان".[28]

---

21 بيازيد الأوّل: حكم بين سنتي 791-805 / 1389-1403، ابن مراد الأوّل، هزمه تيمورلنك خلال معركة أنقرة التي اندلعت خلال شهر ذي الحجّة 804 (جويلية 1402) وأصبح سجينا لدى التتار إلى أن توفّي سنة 805 (1403).

22 ابن عرب شاه، عجائب المقدور في نوائب تيمور، ص 140-142

23 فيشل والتر جوزيف، لقاء ابن خلدون لتيمورلنك، ص 21

24 م. ن، ص 52

25 م. ن، ص 22

26 م. ن، ص 23

27 م. ن، ص 53، وسالم حميش، التراكم السلبي والعلم النافع، ص ص 16-18

28 نقلا عن الحصري ساطع، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ص 175

لكن ليس لكل المستشرقين هذه اللهجة التمجيديّة التي دوّنها أرنولد توينبي. فوالتر جوزيف فيشل[29] على عكس زملائه كان شديد الحذر من هذه الصفات والألقاب الرنّانة التي أطلقت بسخاء مفرط على ابن خلدون وعلى فكره، وكان موضوعيّا في التعامل مع مؤلّفاته. لقد بذل فيشل مجهودا علميًّا متميّزًا في تحقيقه وترجمته للفصول الثلاثة الأخيرة من سيرة ابن خلدون الواردة بالتعريف؛ وذلك قبل صدور نسخة محمد بن تاويت الطنجي سنة 1951؛ إذ كان يعتقد وهو بصدد القيام بهذه الدّراسة أن لا أحد قد سبقه إلى ذلك في صائفة سنة 1951.

إن النص الأصلي للترجمة الإنجليزية للفصول الثلاثة لا تتجاوز 18 صفحة، لكن الشرح والتعليق والإحالات تصل إلى 70 صفحة، وهذه الشروح تبرز بجلاء، عمق البحث والتحقيق وسعة الاطّلاع والمعرفة بالمصادر إضافة إلى دقّة التحرّيات في التواريخ والكلمات، كما سلك منهجا نقديّا مقارنا بين مختلف المصادر لاستجلاء الوقائع والأحداث معتمدا على مجموعة كبيرة من المؤرّخين الذين عاصروا ابن خلدون أو أتوا بعده.

بين هذا وذاك، مسافات من الآراء والأفكار، عبّر عنها أصحابها، تتراوح بين التمجيد والتقديس من ناحية والانتقاد والتحقير من ناحية أخرى. مع الإشارة إلى أن أغلب هذه الآراء تنحو المنحى الأوّل، ممّا دفع بي إلى ضرورة النظر في دراسات هؤلاء وأولئك، حتّى أستطيع بلورة الموقع الذي وُضِعَ فيه ابن خلدون، وإن أمكن، الكشف عن الموقع الذي وَضَعَ فيه نفسه واستخلاص المسار العام للدراسات الخلدونيّة، آخذا بعين الاعتبار كل المجالات التي كان لها تأثير مباشر أو غير مباشر على فكره.

---

29 والتر جوزيف فيشل: Fischel,Walter Joseph(1902-1973) متخصّص في الدّراسات الشرقية اليهودية والحضارة الإسلامية، ولد بفرانكفورت بألمانيا، انتقل إلى القدس سنة 1926 حيث تحصّل من الجامعة العبريّة على درجة دكتورا وانتقل إلى بركلي بالولايات المتحدة سنة 1946 حيث قام بتدريس الآداب واللغات السّاميّة بكاليفورنيا. اهتم بتاريخ الجاليّات اليهوديّة بالشرق الأوسط وآسيا الوسطى وشبه القارّة الهنديّة، كما تخصّص في دراسة الحضارة الإسلاميّة. وأوّل دراسة له في هذا المجال كانت تحقيقا للفصول الثلاثة الأخيرة من مخطوط كتاب «التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا» التي عثر عليها بخزائن اسطنبول خلال صيف سنة 1950 وصدر التحقيق سنة 1952 بعد صدور نسخة محمد بن تاويت الطنجي والتي سبقته بسنة واحدة (1951) اعتمادا على مخطوط آخر عثر عليه محقّقه بالمغرب الأقصى. صدر تحقيق فيشل بالإنجليزية تحت عنوان:

their historic meeting in Damascus, 1401 A.D. (803.A.H.), Berkley and Los Angeles, Ibn Khaldûn and Tamerlane, 1952.

وقد تمّ تعريب هذا الكتاب وصدر ببيروت خلال نفس السنة تحت عنوان: لقاء ابن خلدون بتيمورلنك.

أما الكتاب الثاني الذي خصّصه فيشل لابن خلدون فكان بعنوان:

Ibn Khaldûn in Egypt, his public functions and his historical research (1382-1406), Berkley and Los Angeles, 1967, 217p.

هذا إضافة إلى عديد المقالات الأخرى. انظر: عبد الرحمان بدوي، مؤلّفات ابن خلدون، حيث يستعرض كل ما كتبه فيشل حول صاحب العبر، ص 378

فباستثناء بعض الدّراسات القيّمة، فإنّ أغلب الكتابات، اكتست صبغة لا تاريخيّة، تمجيديّة منبهرة، شوفينيّة وإقليمية يجب تجاوزها؛ ذلك أن الظرفية الحاليّة والتحدّيات التي يواجهها المجال العربي الإسلامي عموما، تفرض علينا رؤى جديدة في البحث التاريخي، تغوص في أعماق الحضارة الإنسانيّة لتحرير النظرة والتأويلات والمفاهيم من المقاربة اللاهوتيّة السياسويّة التي نجحت إلى حدّ الآن في تصوير الإسلام والتراث ضمن عالم شرقي تتعذّر ملامحه للآخر، بواسطة تعاليم وطقوس ومواقف ذهنيّة مؤسسة ومُقوْلبة، متصلّبة من خلال خطاب مزدوج متكرّر وممجوج، يجد مبرّراته في خطاب تاريخوي، علموي مصرٍّ على الاستمرار في الرداءة ويستند إلى إطار مؤسّساتي يمكّن المخيال الجماعي من «المعقوليّة»، ويجعله يعتقد في أن الحقيقة واحدة وهي الحقيقة التي ينفيها عن غيره.

2) الباحثون العرب وابن خلدون: إرادة في التملّك وتضخّم في الإنتاج

إثر مقالات المستشرقين، ومع بداية استقلال عديد الدول العربيّة، ظهرت موجة جديدة من الدراسات الخلدونيّة تؤكّد على «عبقريّة» صاحب "المقدّمة"، وهي كتابات انبهاريّة تزعّمها ساطع الحصري[30] ما فتئت تلوك ما ذكره أرنولد توينبي وبروكلمان وبرانشفيك[31] وغيرهم.

ثم تتالت بعد ذلك عديد الدراسات للعديد من الكتّاب والمؤرخين إلى يومنا هذا، وقد حاول البعض من أصحابها تجاوز التمجيد والانبهار.[32] ويفرض علينا واجب البحث تبيان بعض التناقضات الكبرى التي سجّلها بعض من بحث في علم التاريخ في العصر الحديث. فبين ما ذكره **أرنولد توينبي**، وبين ما كتبه **عبد الله العروي**، مسافة شاسعة وآراء متباعدة كل البعد؛ إذ يقول العروي: "لا يمكننا اعتبار مؤلّف ابن خلدون كتاريخ مُعقلن، بل هو مجرّد رؤية للتاريخ تولّدت من شكل مطلق لفترة تاريخية محدّدة... ولا يمكننا استعماله إلاّ كمؤشّر لأزمة عامة، وبالتالي لا يجب تقديمه كشرح للتاريخ أو اقتراحه كحلٍّ"[33]، ثم يذهب العروي أبعد من ذلك، فيقول في كتابه "مفهوم التاريخ": "إن مقدّمته لا تنفع المؤرّخ المحترف، قرأها ابن حَجَرْ فلم يستفد منها، وما كان له أن يستفيد، بل كتبها ابن خلدون وما استفاد منها في كتابة تاريخه. ما هو مؤلم ومزعج ليس أن المقدّمة لم تغيّر وجهة المؤرّخين، ذلك منتظر، بل كونها لم تغيّر الذهنيّة العموميّة".[34]

---

30 الحصري ساطع، دراسات في مقدمة ابن خلدون.

31 حميش سالم، التراكم السلبي والعلم النافع، ص 17

32 DAKHLIA, J., Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam, Aubier, Paris, 1998, 427 p.

33 عبد الله العروي: L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse. P, 203. التعريب من قبلنا.

34 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ج1: الألفاظ والمذاهب، ص ص 28-29

إن أقدم الدراسات باللغة العربيّة[35] حول ابن خلدون خلال القرنين 19 و20 نجدها في دائرة المعارف، حيث خصص بطرس البستاني سنة 1876 مقالا لصاحب العبر، ثم لا شيء بعده إلى سنة 1911، حيث نجد محاضرة للشيخ عبد العزيز الثعالبي ألقاها خلال حصتين يومي 5 و12 مايو بعنوان: "ابن خلدون المؤرّخ وعالم الاجتماع"[36] وقد قام الصادق الزمرلي بترجمتها إلى الفرنسيّة، ونشرت بالمجلة التونسية عدد 28 خلال نفس السنة.[37]

وكمثال على هذا الخطاب المستغَلِّ ببشاعة للتراث الإسلامي ولفكر ابن خلدون، ما نجده في العشرات من الكتب والمقالات التي كتبت حوله حتّى داخل الأطر الأكاديميّة دون مراعاة لأدنى خصائص البحث العلمي الموضوعي والنزيه، والتي من شأنها أن توجّه القارئ نحو مغالطات تاريخية لا تُغتفر. فـ "الإطار العلموي الحديث في العالم العربي، لازال يرى في كتابة التاريخ ممارسة سرمديّة لا تربطنا بالعصر"[38] "وما زال الماضي الزاخر المهيمن هو الذي يستبدّ بأعمال وأيّام مؤرّخينا، وما زالت السيادة لطمأنينة المهنة وعاداتها ولمعالجة الموضوعات التقليديّة و"المستقيمة" سياسيّا."[39]

وعند القيام ببعض المقارنات المُسقطة على فكر ابن خلدون يصرّ عديد الباحثين على ظاهرة العبقريّة الخلدونيّة، وكأن هذا الفكر هو خارج التاريخ، ومن بينهم الدكتور **علي الوردي** الذي يتساءل: "ألم يظهر في تاريخ البشر مفكرون أكثر منه [ابن خلدون] تجوالا في الأرض وأعمق اتصالا بمفارقات الحياة مثل هيرودوتس وابن بطّوطة وماركو بولو والمسعودي؟ فلماذا لم ينتج أولئك مثلما أنتج؟"[40] إن هذا الشكل من المقارنات يتجاهل بكل بساطة التفاوت الزمني وخصوصيات الأشخاص واختلافاتهم وأهدافهم من الكتابة، فكل تجربة لا يمكن أن تعبّر إلاّ عن توجّهات صاحبها ومكتسباته وطموحاته.

---

35 أنظر في هذا الموضوع الدراسات التالية:

- جدعان فهمي، «ابن خلدون في الفكر العربي الحديث».

- حميش سالم، التراكم السلبي والعلم النافع: عن قرّاء ابن خلدون.

- ABDESSALAM, A, Ibn Khaldoun et ses lecteurs.

36 انظر: عبد الرحمان بدوي، مؤلفات ابن خلدون. وأنظر نفس المقال الذي أعيد نشره مؤخرا بمجلة الحياة الثقافيّة عدد 174، جوان 2006، ص 93-94: آراء في ابن خلدون، عبد العزيز الثعالبي.

37 ZMERLY, Sadek., "La vie et les œuvres d'Ibn Khaldoun", in: R. T., Tunis, XVIII, 1911, pp 532-536.

38 عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، ص 8

39 سالم حميش، فلسفة الوجود والجدوى، ص 164

40 علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص 113

لقد تتالت الدراسات حول ابن خلدون وفكره في شكل مقالات صدرت خاصة خلال الثلاثينيات بعد نشر أطروحة دكتوراه طه حسين التي كتبها باللغة الفرنسية سنة 1917، وقام بترجمتها محمد عبد الله عنان، وصدرت سنة 1925 باللغة العربية.

لقد اعتقد البعض أن ابن خلدون هو مكتشف علم الاجتماع وعلم التاريخ وفلسفة التاريخ والاقتصاد الحرّ... يقول **علي عبد الواحد وافي**: "إن هذا الفيلسوف قد أقام علم الاجتماع على دعائم سليمة وسار فيه على صراط واضح مستقيم، ووصل في تنظيم دراسته وكشف حقائقه إلى شأوٍ لم يصل إلى مثله واحد من هؤلاء"[41] (الفيلسوف الإيطالي ڤيكو Giambatista VICO1668-1774 صاحب كتاب: مبادئ العلم الجديد، والفيزيائي البلجيكي أودولف كيتليت Adolphe Quételet 1796-1874 وعالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت: 1798-Auguste COMTE 1857). وتساءل **علي الوردي** عن "السرّ الكامن وراء هذه الطفرة الفكريّة الخلدونية العجيبة، فالرجل قد أبدع نظريّة اجتماعيّة كبرى سبقت زمانها ببضعة قرون".[42] أما السرّ، فيكشفه لنا **علي الوردي** ويردّ الطفرة إلى «العبقريّة» التي أراد أن يعطي تفسيرا علميّا لها، فهي في اعتقاده "ليست سوى ظاهرة نفسيّة اجتماعيّة ... لا يمكن أن تقوم بذاتها معلّقة في الفراغ... لا بدّ أن تكون نتيجة عوامل خارجيّة ساعدها على الظهور في إنسان ما دون غيره مّمن يماثلونه في الذكاء والتفكير."[43] أي إن **علي الوردي** يعتقد في «العبقريّة» كعامل وكنتيجة، ولا يتصوّرها مجرّد درجة من درجات التعبير عن تفكير موضوعي ومنطقي؛ إذ ليس هنالك ذكاء وعبقريّة فطريّة، بل هنالك محيط وأبعاد متعدّدة مترابطة تساهم كلّها في تجلّي الأفكار، وهذا ما سبق أن ذهب إليه طه حسين في تحليله لفكر ابن خلدون، والذي رآه نِتاجا لعدّة معطيات مثل ظهور الموسوعات الضخمة والتآليف العديدة وتلاقح الأفكار، ثم أضاف إليها إرادة صاحب المقدّمة؛ ونحن نضيف أهميّة المحيط العائلي والإرث العلمي والمنزلة الاجتماعية والتجارب الحياتيّة التي عرف ابن خلدون كيف يوظّفها في إنتاج يظلّ قيد التقييم دون أن ننفي عنه التفرّد مقارنة بما كُتب في عصره. ومثلما يقول **جاك لوڤوف**: "إن الرّجال العظماء في التاريخ يتفاعلون بصفة فِطرية غريزيّة لا إراديّة ولا واعية، ويتمتّعون بهبة لَدُنيّة ساعدتهم على تحفيز المخيال الجماعي الذي يقوم بتضخيم نفسه على أطلال هؤلاء الرّجال العظماء".[44]

لقد أطلق "بائعو التراث" على ابن خلدون كلّ النعوت والألقاب الرنّانة انطلاقا من مقدّمته التي عزلوها عن بقية "العبر" وعن بقيّة مؤلّفاته ووصفوها بأنّها عمل من إنتاج العبقريّة بشكل أكيد وحتمي داخل مجال جغرافي وثقافي لم يكن مستعدّا لاستيعابه وفهمه.

41 علي عبد الواحد وافي، «ابن خلدون أوّل مؤسس لعلم الاجتماع»، 1962، ص 78

42 علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص 109.

43 نفس المرجع السابق، ص ص 110-111

44 Entretien Avec Jaques LE GOFF, réalisé par Véronique Rousseau pour le compte "les cahiers Conscience de" N°17, 1990. الترجمة من قبلنا.

إثر فترة الانبهار بأفكار ابن خلدون وبداية من الثمانينيات من القرن العشرين ظهرت مجموعة جديدة من الدراسات العلميّة التي حاولت تقييم أفكار صاحب العبر ضمن إطار اتسم بأكثر شموليّة، بالنظر في كل ما كتبه ابن خلدون وعدم الفصل بين "الكتاب الأوّل" وبقيّة أجزاء العبر واعتبار هذا الفكر واحد لا يمكن تجزئته، رغم خصوصيّة المواضيع المطروحة من قبل صاحبه في كتاباته.

من بين هؤلاء نذكر محسن مهدي[45]، عزيز العظمة، ناصيف نصّار، بن سالم حمّيش، علي أومليل، عبد الله العروي[46]، محمد الطالبي، أحمد عبد السلام[47] ومحمد عابد الجابري... وتحوّلت الدراسات من البحث في أفكار ابن خلدون إلى البحث في ما كُتب عن ابن خلدون، كما حظي فكره ببعض البحوث والأطروحات ضمن أقسام علم الاجتماع والفلسفة وأصول الدين بالجامعة التونسيّة، لكننا لم نجد أثرا لأيّ دراسة أكاديميّة في أقسام التاريخ بالكلّيات التونسية إلى سنة 2008.

في إطار عمليات الجذب والانتقاء لنصوص ابن خلدون، أمكن لهذه الحركة أن تكتب ما تريد وأن توظف ما تريد توظيفه خارج الإطار التاريخي لعصر ابن خلدون. وهؤلاء هم من وصفهم عزيز العظمة "بطائفة باعة التراث الذين يرون في كلّ (أو بعض، لا فرق) ما أنتجته ثقافتنا الماضية، استباقا لكلّ ما هو خير ومتقدّم ومنتم للحداثة في الحاضر والمستقبل"[48]

وانطلاقا من:

الكشف البيبليوغرافي الذي قام به عبد الرحمان بدوي في كتابه «مؤلفات ابن خلدون» الصادر سنة 1979 عن الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، والذي استعرض فيه مجموع الدراسات حول ابن خلدون إلى سنة 1979 وأحصى 394 مرجعا.

الكشف البيبليوغرافي الذي قام به عبد الوهاب الدخيلي ما بين 1960 و1980 والصادر بمجلة الحياة الثقافية عدد 9 لسنة، 1980 والذي أحصى فيه 339 مرجعا.

الكشف الذي قامت به وزارة الإعلام والشؤون الثقافية، بعنوان قائمة المؤلفات والدراسات حول ابن خلدون سنة 1980، والمحفوظة بدار الكتب الوطنية بتونس، 27 صفحة مرقونة تضم 27 مرجعا باللغة العربية.

---

45 Mahdi, Muhsin, Ibn Khaldun's philosophy of History: A study in the philosophic foundation of the science of culture, George Allen & Unwin, London, 1957.

46 العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992، ج1: الألفاظ والمذاهب.

47 أحمد عبد السلام، ابن خلدون والعدل.

48 عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، ص 8

وبالنظر في المواضيع المطروحة خلال مختلف المهرجانات والندوات التي عقدت بكل من:

القاهرة سنة 1962 والرباط ما بين 1962 و1979 والجزائر سنة 1978.

الندوة الفكرية التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في نطاق مهرجانات استقبال القرن 15 للهجرة من 14 إلى 18 أبريل 1980 بتونس تحت إشراف وزارة الإعلام والشؤون الثقافية.

مؤتمر كلية الآداب (قسم علم الاجتماع) بجامعة عين شمس ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة والمنعقد خلال شهر أوت من سنة 2000.

واعتمادا على بحث شخصي تتبّع بقية نشر هذه الدراسات الخلدونية بداية من سنة 1980 إلى 2004، والذي مكّنني من استجلاء 181 دراسة جديدة.

أي مجموع يفوق 941 دراسة كتبت كلّيا أو جزئيّا حول ابن خلدون من بينها حوالي 700 دراسة خصّصت مباشرة لصاحب العبر ومؤلّفاته؛ وقد قمت بهيكلة هذه الدراسات ضمن مواضيع رئيسة وتوزيع نسب الاهتمامات عليها، واستخلصت عدّة نتائج لا يسمح المجال بتفصيلها هنا.

عموما، تبرز لنا البيبليوغرافيا ضخامة الدراسات التي كتبت حول ابن خلدون وفكره، وقد شملت عديد المجالات المعرفية، هيمنت عليها الدراسات في علم الاجتماع والتي تظلّ في الغالب مجزأة لا تهتم بمجمل فكره من خلال كل مؤلّفاته، بل تهتمّ بمجال معرفي واحد. وجلّ هذه الدراسات اهتمّت بالمقدّمة فقط أي الكتاب الأوّل من العبر، ممّا جعل البعض يعتقد أن ابن خلدون لم يكتب سوى هذا العنوان: «المقدّمة».

إن التضخّم الواقع في الدّراسات الخلدونية لم يكن ناتجا عن وعي بضرورة دراسة الفكر الخلدوني بكل جدّية وموضوعية، بل هي في أغلبها محاولات اعتباطية متسرّعة عبّرت عن حركة نحو امتلاك، لها هدف تبريري إيديولوجي اقتضته إرادة سياسية تبحث عن المشروعية والهوية في خضم صراعات يعتقد أصحابها في ضرورة التميّز عن الآخر بمرجعيّة نموذجية مثالية لا يمكن أن نجدها لدى الغير.[49]

إنه التهافت على التراث الذي أدّى إلى تقويل ابن خلدون ما لم يقله، إنه التسرّع الذي أفضى إلى حصول عديد المغالطات والغلطات التي "ذاعت وشاعت وتناقلها الطلبة والباحثون خلفا عن سلف... وإذا كانت الغلطات تحدث بمقادير هيّنة حتّى للباحثين المحقّقين المدقّقين، فإنها تتكاثر وتستفحل على نحو لا يجوز

---

49 انظر: ABDESSALAM, A, Ibn Khaldoun et ses lecteurs, Préface d'André Miquel, P.U.F, Paris, 1983, p 102. حيث يقول الكاتب: "A côté de l'intérêt nouveau qu'on portait aux sciences sociales, [en 1960-62 en Egypte] la résurrection du patrimoine arabe était en effet l'autre volet de la politique culturelle du régime."

السكوت عنه... مع ما ينجم عن هذا بالضرورة من تهافت وهرولة وعجلة؛ أي لكل ساع (وما هو بقادر) إلى التهام التراث وأكله أكلا لمّا".[50]

أما من حاول استجلاء عمق فكر ابن خلدون من خلال مصادره ومن مسار حياته وتجاربه ومن خلال مكتسباته المعرفية، فهم قلّة نادرة أذكر من بينهم محسن مهدي، عزيز العظمة، عبد الرحمان بدوي، علي أومليل، عبد الله العروي ومحمد الطالبي.

ويجمع عديد الباحثين على أن ابن خلدون كان آخر من حاول إلقاء نظرة نقدية على مجموع الثقافة والفكر الذي نشأ في الإطار الإسلامي أو تحت تأثير الإسلام، ورغم أنه قد قام بذلك بوسائل ووثائق عصره وبكلّ حدود العقل في المجال الذهني للقرون الوسطى، فإنه لا مجال إلى الإنكار بأنه قد سعى بإنتاجه إلى تبرير توجّه فكري إيديولوجي، حاول تبريره أحيانا بوعي تام وصراحة لا شكّ فيها، وأحيانا أخرى عن غير وعي، بل بدافع ثقافته وبمحدوديّة أطره المعرفية.

II. نماذج من بعض مظاهر التعسّف في بعض الاستنتاجات

1) عبد الغني مغربي وابن خلدون:

يؤكّد لنا عبد الغني مغربي أن ابن خلدون كان مصدر نظريّة النشوء والارتقاء فيقول: "...ولنقم بمقارنة بين ما جاء في هذا الكلام - كلام ابن خلدون- وبين ما قاله شارل داروين في كتابه... فسنلاحظ أن أبا التطوريّة (!) ليس هو داروين وإنما هو ابن خلدون".[51] ويبدو أن مغربي قد انتحل هذه الفكرة لنفسه بعد اقتباسها من دراسة لمحمد الطالبي[52] وعكَس المعطيات والاستنتاجات التي وصل إليها الأستاذ الطالبي، والتي يقول في خلاصتها: "أنه يعسر في نظري أن نخطو هذه الخطوة ... فإنه من التعسّف ومن الخطأ أن نفهم من التحوّل «بالاستعداد الطبيعي» الذي يفسّر به ابن خلدون التدرّج في سلّم الارتقاء «صاعدا وهابطا» أنه محض تحوّل آلي قائم بذاته ومكتف بها".[53]

لقد فات الدكتور مغربي أن ابن خلدون لم يذكر كلمة «التطوّر»، إلاّ مرّة واحدة في كامل «المقدّمة» وخارج النسق الذي أراده لها مغربي. لقد ذكر ابن خلدون هذه الكلمة ضمن الجملة التالية: «... وأهل الدول أبدا يقلّدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السّابقة قبلهم... فبلغوا الغاية في ذلك **وتطوّروا** بطور الحضارة

50 سالم حميش، فلسفة الوجود والجدوى، نقد ثقافة الحَجْر وبداوة الفكر، ص ص 182-183

51 عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، (1987)، ص103

52 «النظريّة الارتقائية...»

53 نفس المرجع السابق، ص ص 212-213

والترف في الأحوال واستجادة المطاعم والمشارب...»[54]؛ أي إن ابن خلدون يعني بهذه الكلمة، اصطبغوا وتطبّعوا بطور الحضارة، ونسق الفكرة هو خارج نسق التطوّر بالمفهوم الحديث للكلمة، فابن خلدون استعمل كلمة «التغيير» وهنالك فرق شاسع بين المصطلحين، فعندما نعود إلى لسان العرب، نجد في شرح كلمة «طور»: الأطوار، أي الحالات المختلفة والتارّات والحدود، وأحدها طور؛ أي مرّة «مُلكٌ» ومرّة «هُلكُ» ومرّة «بؤس» ومرّة «نُعْمٌ» وتجد هذه الكلمة أصلها في آية قرآنية: ﴿وقد خلقكم أطوارا﴾[55]، معناه ضروبا وأحوالا مختلفة. أما كلمة «التغيير» التي استعملها ابن خلدون في أصلها، فقد ذكرها 26 مرّة في كامل الكتاب الأوّل ودائما في نفس السّياق اللغوي وضمن نفس السياق السّلبي[56]، فهي من مادّة: «غ.ي.ر.»؛ أي من تغيّر الحال، وتغيّر الشيء عن حاله، تحوّل، وغيّره: حوّله وبدّله كأنّه جعله غير ما كان **وتغيّر الحال: انتقالها من الصّلاح إلى الفساد.**[57] وهذا هو المفهوم الذي بنى عليه ابن خلدون كل نظريّته المتشائمة المعروفة، والتي جعل لها الأطوار الثلاثة والمراحل الخمس في نشأة الدول واضمحلالها، وهي نظرية قروسطية ذات صبغة دينية سائدة بكل المجالات الثقافية شرقا وغربا ولا تمتّ للعلم الحديث بأي صلة.

لم يكتف عبد الغني مغربي بسوء التحليل هذا لكلام ابن خلدون، فهنالك عديد الأخطاء الأخرى التي تدفعنا إلى الاعتقاد إلى أنّه سعى إلى تأويل توظيفي؛ إذ يقول الدكتور مغربي: "... ويقدّم لنا صاحب المقدّمة الحريص دوما على الوضوح، نموذجا حيًّا عن الغموض الخاص بالمصطلحات، فهو يؤكّد أن كثيرا من الناس كانوا في عهده أي في القرن الرابع عشر يطمحون إلى أن يصبحون (هكذا) معلّمين ليقتادوا بأب الحجّاج [الحجّاج بن يوسف] الذي كان من المعلّمين، غير أن ابن خلدون يضيف أن هذا العمل لم يعد سوى حرفة وصناعة، بينما كان التعليم يعتبر في فجر الإسلام وظيفة ممتازة لا يمكن أن يضطلع بأعبائها إلاّ الوجهاء"[58] لقد أساء الدكتور مغربي فهم هذا المثال الذي أورده ابن خلدون على عدّة مستويات:

---

54 ابن خلدون، العبر، I/216

55 نوح، الآية عدد 14. والتفسير من لسان العرب مادة: ط.و.ر. ج 9، ص 156

56 نجد هذه الكلمة ضمن الجمل التي أوردناها هنا كأمثلة من بين العديد من الجمل التي عدّدناها:

"- فوجد صاحب الخمرة قد اختلط وأماع وتفتّت ووجد الآخرين قد فسدوا وتغيّرت رائحتهما. "(I/25)

"- ولا يتفطّن لما وقع من تغيّر الأحوال وانقلابها." (I/39)

"- أسماء مترادفة على الأمم المتغيّرة بالسّواد. "(I/106)

"- ... فيذهب القائم بالدولة إلى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدولة". (I/368)

"- ... ولن تجد تغيّر النعمة وحلول النقمة على أحد ...إن كفروا نعم الله وإحسانه واستطالوا بما أعطاهم الله.." (I/381) على لسان طاهر بن الحسين أحد رجال الدولة في عهد المأمون العبّاسي والذي كتب كتابا لابنه في آداب الملوك.

57 لسان العرب، مادة: «غ.ي.ر.»، ج XI، ص ص 107-108

58 عبد الغني مغربي، مرجع مذكور سابقا، ص 104

أوّلا على مستوى بلاغي: فابن خلدون لم يقصد من كلامه أن في رغبة البعض من معاصريه انتحال صناعة التعليم، رغبة في الاقتداء بوالد الحجّاج بن يوسف، بل لأن هذه الصنعة أصبحت تعتبر خلال القرن السابع هجري من أحطّ الصنائع، ولا يقوم بها إلاّ المستضعفون؛ وبما أن الأغلبيّة الساحقة هم من العامّة المستضعفة، أصبح هؤلاء يعتقدون أن هذه المهنة من حقّهم المشروع وفي متناولهم، فهنالك ستة قرون تفصل هؤلاء المستضعفين عن عصر الحجّاج ووالده، ومن الأكيد أنّهم لم يسمعوا لا بالحجّاج ولا بوالده.

ثانيا على مستوى معرفي: فالتاريخ الإسلامي يذكر لنا بأن الناس في العصر الأموي وبعده، أرادوا الحطّ من قيمة الحجّاج بتعييره بالمهمّة التي كان يقوم بها والده، والتي قام بها هو أيضا، فتلك الظاهرة كانت سلبيّة بالنسبة للحجّاج وليست إيجابيّة كما اعتقد الدكتور مغربي. فالرأي العام أراد التشنيع بالحجّاج وليس الرفع من شأنه؛ إذ كان العرب يستنكفون من الصّناعات والمهن وكانوا إذا رأوا عربيّا يشتغل في اللّغة أو التعليم عابوه وقالوا إنه يشتغل بصناعات الموالي ومن أقوالهم: "ليس ينبغي للقرشي أن يستغرق في شيء من العلم إلاّ علم الأخبار، وأمّا غير ذلك فالنتف والشذر من القول ... ومرّ رجل من قريش بفتى من ولد عتاب بن أسيد وهو يقرأ كتاب سبويه، فقال: أفٍّ لكم، علم المتأدّبين وهمّة المحتاجين، وقال ابن عتاب: يكون الرجل نحويّا عروضيّا وقسّاما فرضيّا وحسن الكتابة جيّد الحساب حافظا للقرآن، راوية للشعر، وهو يرضى أن يعلّم أولادنا بستّين درهما، ولو أن رجلا كان حسن البيان حسن التخريج للمعاني ليس عنده غير ذلك، لم يرض بألف درهم."[59]

لقد اهتمّ المسلمون منذ صدر الإسلام بتعليم القرآن للصبيان في إطار حلقات خارج المسجد أي داخل أماكن مخصّصة لهم عُرفت فيما بعد بالكتاتيب، وتؤكّد المصادر التاريخيّة أن عمر بن الخطّاب هو الذي رتّب للكتّاب أمر المؤدّب بأن جعل له رزقا من بيت المال[60] لكن الابتذال الذي ستشهده مكانة المؤدّب والتقهقر الذي سيلحق بمؤسّسة الكتّاب، كان ناتجا عن انحراف هذه المؤسّسة عن المهام الأصليّة التي أوكلت إليها، وهي تعليم الصبيان المعوزين والفقراء وأبناء الشهداء وانقسامها إلى ثلاثة أصناف من التعليم ومن المشرفين عليه: **المُكتّب** وهو معلّم الأولاد بالكتّاب **والمؤدّب** وهو معلّم أبناء الطبقة الثريّة بالقصور **والمدرّس** الذي يقوم بتدريس العلوم الشرعيّة بالمسجد الذي سيصبح بعد ذلك الفقيه أو الملقّن أي معلّم المواد غير القرآنيّة. وتبعا لهذا التصنيف، أصبح لمُكتِّب الصبيان الدرجة الأقلّ حظّا، فمهمّته التعليميّة أصبحت موجّهة للفئات الاجتماعية المتوسّطة ودون المتوسّطة. ويفيدنا الجاحظ (ت: 255هـ/869م) في هذا الصدد بملاحظته قائلا: "المعلّمون عندي على ضربين: منهم رجال ارتفعوا عن تعليم أولاد العامة إلى تعليم أولاد الخاصّة، ومنهم رجال ارتفعوا عن تعليم أولاد الخاصّة إلى تعليم أولاد الملوك أنفسهم المرشّحين للخلافة، فان لكلّ قوم حاشية

59 الجاحظ، البيان والتبيين، جI، ص 251

60 أحميدة النيفر، «ملاحظات حول الكتّاب في الاجتماع الإسلامي القديم»، ص 107 - 118

وسفلة"[61] فالانحطاط الذي وصل إليه التعليم بالكتاتيب لدى العامة، جعلهم يبتدعون مقولات منسوبة لبعض الحكماء مثل «أحمق من معلّم كتّاب» أو «لا تستشيروا معلّما ولا راعي غنم ولا كثير القعود مع النساء».[62]

وعلى الرغم من أنه كانت لبعض الكتاتيب أوقاف تخصّص للإنفاق على المؤدّب وأحيانا على الصبيان أنفسهم في مناسبات معيّنة، إلاّ أنها لم تكن لتفي بالحاجة، ممّا جعل المؤدّبين يطالبون بالأجور أو بمقابل مادّي عيني، وهو ما دفع بابن خلدون إلى القول: "... وانشغل أهل العصبيّة بالقيام بالملك والسلطان، فدفع العلم إلى من قام به سواهم، وأصبح حرفة للمعاش وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان عن التصدّي للتعليم واختصّ انتحاله بالمستضعفين، وصار منتحله محتقرا عند أهل العصبيّة والمُلك[63]".

ثالثا على المستوى اللغوي، نرى الدكتور مغربي يقحم كلمات لا تحمل أيّ دلالة في صدر الإسلام مثل كلمة «وظيفة»، فإنّ ما قام به والد الحجّاج في تعليم الصبيان ليس له أيّ علاقة بهذه الكلمة التي تستدعي تكليفا رسميّا من قبل من يمثّل سلطة الدولة. ووالد الحجّاج بن يوسف لم يكن مكلّفا، بل أراد كسب قوته من هذه المهنة، وفي عهد أبي بكر وعمر بن الخطّاب كان تعليم القرآن يعتبر واجبا دينيّا بحتا منحصرا في تلقينه للصبية دون مقابل مادّي، كما أن القائمين بهذه المهمة الدينيّة الصّرفة ليسوا من الوجهاء كما ادّعى مغربي، بل هي مجموعة من القرّاء الذين قال فيهم عمر بن الخطّاب: "إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع به آخرين"[64] والذين أصبحوا فيما بعد أهل الرأي والفتوى وكانوا سببا في تحوّل اجتماعي كامل؛ إذ أُجبر شيوخ القبائل على التراجع والصّلاة وراءهم وتقديمهم في المجالس لمعرفتهم بالقرآن.[65]

خلال إقامته بالقاهرة تولّى ابن خلدون منصب قاضي قضاة المالكيّة ست مرّات وعزل خلالها خمس مرّات وتوفّي بعد تعيينه للمرّة السادسة بتسعة أيّام فقط، فتكون جملة المدّة التي باشر فيها القضاء لا تتجاوز أربع سنوات ونصف السنة من جملة أربع وعشرين سنة قضّاها بمصر، مع الإشارة إلى أنّه قضّى حوالي أربع عشرة سنة مفصولا، بين تاريخ العزل الأوّل (7 جمادى الأولى 787 – 16 يونيو1385) وتاريخ التسمية الثانية (15 رمضان 801 – 22 مايو 1399). كما أنّه لم يتسلّم هذه الوظيفة «فور وصوله» إلى مصر كما ذهب إلى ذلك **عبد الغني مغربي**[66]، بل بعد ذلك بسنة وثمانية أشهر قضاها ابن خلدون في التدريس. فالرفع المجاني من شأن صاحب العبر دون تمحيص لمسار حياته، يعدّ شكلا من أشكال التعسّف على ذكراه ورغبة في صقل تمثال لا يمتّ بأيّ صلة

61 الجاحظ، البيان والتبيين، جI، ص 248-250-251

62 نفس المصدر، ص 248.

63 ابن خلدون، العبر، I/39-40

64 أبو عبيد القاسم بن سلاّم، فضل القرآن ومعالمه وأدبه، I/274

65 أنظر كتاب علي أومليل، السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة، ص 31-38

66 عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ص 18

لإنسانيّة الإنسان. كما يبرّر البعض عزله المتكرّر عن هذه الخطّة بـ "نزاهته وصرامته في أداء مهامه نابذا التزلّف ومراضاة الأكابر ومراعاة الأعيان والقضاء للجاه بالصور الظاهرة."[67] في حين أن الواقع يختلف عن ذلك كليّا.

إنّ الأغلبيّة الساحقة من الدّراسات الخلدونيّة لم تنجح إلاّ في مغازلة نفسها وفي تضخيم مآثر ابن خلدون. فإلى وقت قريب يقول عبد السّلام شدّادي في كتابه: "...لا يمكننا إلاّ أن نعجب بنفاذ بصيرته وموضوعيته وواقعيّته ... إنّ نظرة شافية كنظرة ابن خلدون لا يمكن أن تخطئ"!![68] إنّه التقديس بعينه. إنّ الظاهرة في التعامل مع كتابات ابن خلدون ليست حكرا على مجموعة من رجال الفكر المختصّين في مجال معرفي محدّد، بل يمكن ملاحظتها ضمن كل الاختصاصات في العلوم الإنسانيّة (علم الاجتماع، التاريخ، الفلسفة، الأدب، اللغة، الفقه الإسلامي...) وكل باحث مختصّ يجذب نحو اختصاصه فكر ابن خلدون، ويبدو أن المختصّين في علم الاجتماع والفلسفة قد هيمنوا على مجمل الدّراسات.

2) مصطفى الشكعة وابن خلدون:

ومن أمثلة هذه الطريقة التقديسية لفكر ابن خلدون، ما ورد بكتاب مصطفى الشكعة، أستاذ الأدب والفكر الإسلامي بكلّية الآداب بجامعة عين شمس بمصر وعميدها سابقا. فبالجزم والاعتقاد الرّاسخ يذكر الدكتور الشكعة في مقدّمة كتابه بأنّ أصول ابن خلدون ما هي "إلاّ كتاب الله وسنّة رسوله؛ ذلك لأنّ ابن خلدون واحد من علماء المسلمين، ومن الطبيعي أن تكون مصادر فكره وروافد عطائه إسلامية في أكثرها إن لم

---

67 الجابري، العصبيّة والدولة، ص46

68 عبد السلام شدّادي، مرجع مذكور سابقا، ص 67-68. يتناقض هذا الباحث تناقضا صارخا بين رأيه المتطرّف هذا ورأي مقابل سبق ذكره حول رأيه في ابن خلدون. إذ يقترح وجوب تجاوز مؤلفات ابن خلدون التي عليها أن تعانق "ظلام كتب الطلاسم القديمة" [أنظر الدراسة النقدية التي خصّصها محمد طالبي للترجمة التي قام بها هذا الباحث لكتاب التعريف وقد صدر كتابه باللغة الفرنسية سنة 1980 تحت عنوان:

Ibn Khaldûn.- Le voyage d'Occident et d'Orient, traduit de l'arabe et présenté par Abdesselam CHEDDADI, La 1980,331 p. bibliothèque Arabe, éd. Sinbad, Paris,

أما دراسة محمد طالبي فكانت بعنوان:

- Etude critique à propos du livre d'Ibn Khaldûn: Le voyage d'Occident et d'Orient traduit de l'arabe et présenté Les Cahiers de Tunisie, 9ème année, N° 113-114, 3ème & 4ème Trim. 1980. pp 297- par Abdesselam Cheddadi. 303.

ويقول الطالبي: "Ce qui frappe d abord c'est la déficience … Complexe ou ignorance ? Probablement les deux. …' La réalité est que A. Cheddadi manque dramatiquement d'idées et en verra de science aussi. … La traduction que nous offre A. Cheddadi n'inspire aucune confiance. Elle est sans intérêt pour les spécialistes et risque d'induire en erreur les autres."

تكن في جملتها."[69] وفي مقدمة الطبعة الثالثة من كتابه التي صدرت سنة 1992، يعتذر الشكعة عن خطأ ورد بالطبعة الأولى(1986) وبالطبعة الثانية(؟) حول **موقع قلعة بني سلامة** التي اعتزل بها ابن خلدون لمدّة توازي أربع سنوات؛ إذ أشار بالطبعة الأولى والثانية إلى أن القلعة "تقع على مقربة من قسنطينة في شرق الجزائر" ويصحّح في الطبعة الثالثة "الصّواب إنها تقع في مدينة ندرومة الحاليّة بولاية تلمسان غرب الجزائر على مقربة من الحدود الجزائرية المغربية"، في حين أن مدينة ندرومة تقع على بعد حوالي 50 كلم شمال شرق تلمسان، والخطأ الأوّل منقول في حقيقة الأمر عن **محمد عبد الله عنان** في كتابه: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، حيث يشير بالصفحة 59 من الطبعة الثانية الصّادرة بالقاهرة سنة 1953، بالهامش عدد1: "تقع هذه المنطقة جنوب إقليم قسنطينة حول مدينة تاوغورت (هكذا) على نحو مائة ميل من حدود تونس الغربية"[70] ونفس هذا الخطأ وقع فيه **فرج الستانبولي** في مقالة صدرت له باللغة الفرنسية، حيث يحدّد مكان القلعة بالشمال الشرقي لمدينة بسكرة[71]؛ في حين أنّ **محمد بن تاويت الطنجي** قد سبق له أن وضّح بكل جلاء موقع القلعة عند تحقيقه لكتاب «التعريف» الصّادر سنة 1951 ويمكّن القارئ حتّى من نقطة التقائها بين خطّ الطول الغربي وخطّ العرض الشمالي[72].

فقلعة بني سلامة لا تقع قرب قسنطينة، ولا قرب ندرومة ولا قرب بسكرة ولا على الحدود الجزائرية التونسية، بل قرب مدينة **فرندة** بالوسط الغربي الجزائري، وتبعد عن قسنطينة حوالي 1200 كلم وحوالي 450 كلم عن ندرومة، بمرتفع جبل «تاوغزوت»[73] على مسافة 6 كيلومترات (أو 3.73 أميال) عن مدينة فرندة[74] نحو الجنوب الغربي منها وهي تابعة حاليّا لولاية **تيارت**. كما أن ابن خلدون يحدّد شخصيّا موقع القلعة ويذكر لنا تاريخها في عدّة فصول من العبر؛ [75] أي إن الدكتور الشكعة قام بثلاثة أخطاء، ولم يحاول التحرّي الأكاديمي بالنظر إلى خريطة جغرافية إداريّة حديثة، وكان بإمكانه تجنّب الخطأ لو اطّلع على تحقيق الطنجي

---

69 مصطفى الشكعة، الأسس الإسلاميّة في فكر ابن خلدون ونظريّاته، الطبعة الأولى، ص 13-17

70 محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، ص59، الهامش عدد1.

71 Revue Tunisienne des sciences sociales, N°20, 7ème année, mars 1970, p 217.

72 التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 228 هامش عدد 4.

73 تاوغزوت: يتحدّد موقعها بالخريطة على مستوى خط العرض الشمالي الغربي 1° 35› وخط الطول الشرقي الغربي 4° 1› على ارتفاع 944 متر عن سطح البحر.

74 فرندة: يتحدّد موقعها بالخريطة على مستوى خط العرض الشمالي الغربي 3° 35› وخط الطول الشرقي الغربي 2° 1› على ارتفاع 1084 متر عن سطح البحر.

75 أنظر الجزء 6، الصفحات: 58-59-65، والجزء 7، حيث يستعرض تاريخ بني سلامة بالصفحات 124-126-132-142-175-207-210. ويخصّص فصلا كاملا لبني سلامة بعنوان "الخبر عن بني سلامة أصحاب قلعة تاوغزوت رؤساء بني يدللتين من بطون توجين من هذه الطبقة الثانية وأوّليتهم ومصايرهم" (من الصفحة 216 إلى الصفحة 218) حيث يقول: «فاستفحل أمره – سلامة- هو في قومه، واختطّ القلعة بتاوغزوت المنسوبة إليه وإلى بنيه وكانت من قبل رباطا لبعض المنقطعين من عرب سويد ...» 216/VII

لكتاب التعريف الذي صدر سنة 1951، فمحاولته تصحيح الخطأ الأوّل أدّت به إلى الاستمرار في الخطأ وإيقاع الآخرين فيه، في حين أنّه يؤاخذ على المستشرقين تسرّعهم وعدم إلمامهم باللغة العربيّة وبحضارة الإسلام، فيقول: "يتحتّم على دراسته[76] - ابن خلدون- لكي يفهمه، أن يكون عارفا بالإسلام عقيدة وشريعة وحضارة وثقافة وطراز حياة؛ لأن ابن خلدون كان نتاجا دقيقا لهذه العوامل مجتمعة ومن لم تتوفر لديه هذه المؤّهلات من الدّارسين الغربيين... سقط في أخطاء معيبة وتورّط في تناقضات ظاهرة".[77] إنّها السياسة التعجيزية التي تقصي الآخرين عن محاولة الفهم وتحتكر ذلك لنفسها بعنوان إنّنا أولى بالإحاطة بابن خلدون.

والملفت للانتباه، أن من حاول دراسة ابن خلدون بشيء من الموضوعيّة النسبيّة، تمّ التشكيك في شخصه وفي مرجعيّاته وهو الدكتور طه حسين بصدور رسالة دكتوراه سنة 1917.

3) ابن خلدون بين طه حسين وأبي القاسم محمد كرّو:

من الثابت ضمن هذه الرّسالة أن طه حسين قد انتقد ابن خلدون انتقادا لاذعا، لكن ذلك لم يمنعه من مدحه والإقرار له بالتّفرّد، ومن بين المنتقدين لرسالة طه حسين، نجد نقد أبي القاسم محمد كرّو في كتابه «العرب وابن خلدون»[78] قد اتّسم بعاطفيّة شديدة الوضوح، قائلا: "حاول طه حسين استنادا إلى أخطاء في الفهم...أن يحطّم كل ما جاء به ابن خلدون وكذلك رماه بالكذب والادّعاء والغرور، ولسنا ندري والله، بعد ذلك، من هو الأحقّ بهاته الصّفات، ولكنّنا نعلم أن كل ما قاله طه حسين كان باطلا ومحض افتراء."[79] في حين أن طه حسين لم يُخفِ إعجابه واحترامه لابن خلدون الذي قال فيه- مع تحفّظاتي- "... أوّل فيلسوف، اتّخذ من المجتمع موضوعا لعلم مستقلّ ... ولم يسبقه أحد إلى تلك الفكرة الهامّة عن السّير الأبدي للمجتمع، ولم يتصوّر أحد حتّى عهده أو يقرّر شيئا يشبه ذلك القانون الذي نسمّيه قانون الأطوار الثلاثة [الذي] يساعد على شرح الحركة التّاريخيّة لشعوب المشرق ولاسيما العرب والبربر ... فإنّ ذكاءه الخارق هو الذي استطاع الاستفادة من القسم الذي يجيد معرفته من التاريخ."[80] كما يعترف طه حسين بأن ابن خلدون "ينفرد بالفضل في فصل السياسة من الأخلاق والكلام والفقه، بعد أن كانت إلى عهده ممتزجة بها، وفي أنه جعل منها مادّة معيّنة تصلح لأن تكون علما... ورغم أن ذهن ابن خلدون شرقيّ محض، فإنّه يدهشنا أن نرى من خلال آرائه الصّائبة، العميقة مشابهات يمكن معها أن نقرّ له بنوع ما من بعض الأذهان العظيمة في العصور الغابرة

76 اللغة العربية لا تخوّل هذا الاستعمال بل يجب القول «دارسه» عوضا عن «دراسته»

77 مصطفى الشكعة، مرجع مذكور سابقا، ص 13

78 تونس، دار المغرب العربي، 1988، الطبعة الرّابعة.

79 العرب وابن خلدون، ص44

80 فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة، ص ص 85-86

والحديثة."[81] فحسب طه حسين يبدو ابن خلدون صائبا في عديد ملاحظاته، صادقا في استنتاجاته باعتماده على براهين التاريخ الإسلامي "ولو عرف تفاصيل التاريخ الرّوماني في عهد الإمبراطورية، لاتخذ منها برهانا لرأيه أيضا."[82] كما قارن طه حسين تأمّلات ابن خلدون بتأمّلات أرسطو وماكيفللي ومنتسكيو، وأشار إلى تفوّقه، فله "آراء أوسع وأعمّ لازال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه."[83]

لا أعلم إن كان أبو القاسم محمد كرّو قد اطّلع فعلا على رسالة طه حسين أم لا، لكنّني أشكّ في ذلك؛ لأنّ هذا التمجيد الحسيني لابن خلدون لا يمكن أن يكون «باطلا ومحض افتراء» حسب تعبير كرّو. فدفاعا عن ابن خلدون أمام طه حسين، يستند الناقد المذكور إلى الانبهار الأوروبّي بصاحب المقدّمة قائلا: "الرّجل الذي بهر أوروبا في عنفوان مجدها العلمي وتفوّقها الحضاري."[84] لكنّنا لسنا في حاجة إلى شهادة اعتراف من أيّ طرف كان، إنّنا فقط بحاجة ماسّة إلى الاعتراف بإمكانيّاتنا الذاتيّة ومعرفة مدى مساهمتنا في الحضارة الإنسانيّة ومساهمة غيرنا كذلك، بإعادة تقييم موضوعيّة لتراثنا كي نستطيع تجاوز لحظة العقم التاريخيّة هذه، الجاثمة على أفكارنا وتصرّفاتنا منذ زمن بعيد، ولن يتمّ لنا ذلك إلاّ بتحطيم أوثان الغرور والمجد المفقود والخروج من دوائر النرجسيّة والمحورية والإقليميّة الخانقة».

لقد سقط أبو القاسم محمد كرّو في نفس المنهج العاطفي الذي اتّبعه طه حسين فيقول: "... كأنّ طه (هكذا) ندّا لابن خلدون أو معاصرا له، لقلت إن بين الرّجلين عداوة شخصيّة أو عائلية."[85] ويكتب طه حسين بالاسم فقط (طه) 39 مرّة من الصفحة 46 إلى الصفحة 61 من كتابه، تصغيرا من شأنه واستنقاصا من معرفته، وتلك ليست بالطريقة المثلى للردّ على كتابات أكبر مفكّري العالم العربي خلال القرن العشرين، الدكتور طه حسين.

III - مصنفات ابن خلدون لدى بعض الدارسين:

1) شفاء السائل وابن خلدون:

ضمن المناخ الفكري السّائد في منتصف القرن الثامن هجري، وفي إطار عمليّات الجذب المختلفة والمتناقضة، نضج فكر ابن خلدون، فعبّر عن اهتمامه بالظاهرة الصوفيّة من خلال كتابه «شفاء السّائل».

---

81 نفس المرجع، ص ص 106-107

82 نفس المرجع، ص 114

83 نفس المرجع، ص 125

84 العرب وابن خلدون، ص52

85 نفس المرجع، ص46

ورغم تشكيك بعض الدارسين في نسبة هذا الكتاب[86] إلى ابن خلدون، فإنّنا إلى جانب ابن تاويت الطنجي وعلي أومليل[87] وبن سالم حمّيش[88] وعبد الرحمان بدوي[89]، نعتقد في عكس ذلك، إذ العديد من التعابير المستعملة بهذا المؤلف نجدها عبر قراءات العبر وخاصّة الكتاب الأوّل. كما أن البعض اعتقد أن هذا الكتاب قد ألّفه ابن خلدون بمصر.[90] وهذا الرأي غير ثابت، وهو منقول عن محقّق كتاب «الشّفاء»: الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي في مقدّمته الواردة بطبعة الكتاب سنة 1959.[91]

وبعد مرور ثلاثة عقود عن طرح هذه الإشكالية، ظهرت نسخة جديدة لهذا الكتاب قام بتقديمه ودراسته أبو يعرب المرزوقي[92] الذي بذل مجهودا كبيرا لإثبات صحّة نسبة هذا الكتاب لابن خلدون من خلال مقارنة في الدّلالات على مستوى اللغة والأسلوب، بين ما ورد ببعض فصول الكتاب الأول من «العبر» في التصوّف، وما ورد في «شفاء السّائل»، وذلك باستعراض الآراء والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون[93] وهي في الحقيقة مقارنات تدعّم ما ذهب إليه العديد من الباحثين في هذا المضمار منذ زمن بعيد. واعتبرت هذه الإشكاليّة منتهية منذ بداية الستّينيات، ولا نعلم المغزي الذي دفع بالدكتور المرزوقي إلى إعادة طرحها من جديد سنة 1991. وقد أراد في نفس الوقت إثبات كتابة شفاء السّائل في أواخر حياة ابن خلدون، وهو بمصر وهذا عكس ما ذهب إليه كل من محمد بن تاويت الطنجي وعبد الرحمان بدوي وعلي أومليل وسالم حمّيش.

---

86 من المشككين في نسبة هذا الكتاب نذكر أحمد صبحي منصور في كتابه: مقدمة ابن خلدون: دراسة أصوليّة تاريخيّة، حيث يقول: "ونرى أن هذا الكتاب لا صلة له بابن خلدون... وهو يخالف وجهة نظر ابن خلدون وعقيدته عن التصوّف التي أكدها في المقدّمة." ص 50

87 علي أومليل: الخطاب التاريخي، صفحة 185-187

88 سالم حمّيش، الخلدونيّة في ضوء فلسفة التاريخ، ص ص 26-27

89 عبد الرحمان بدوي: مؤلفات ابن خلدون، ص 48

90 Talbi Mohamed, Ibn Haldun et l'Histoire, p. 35. "… et l'ouvrage qu'il consacrera vers la fin de sa vie à la mystique …"

و نفس هذا الرأي سبق أن أشار إليه بمقال صدر له بموسوعة الإسلام:

Encyclopédie de l'Islam T2 p 852: "… traité de mystique composée vers la fin de sa vie …"

و ينقل عنه توفيق بن عامر في كتابه دراسات في الزهد والتصوّف، ص 119 حيث يقول: "وهي رسالة ألفها في أواخر عمره بمصر جوابا على طلب ورد عليه من عدوة الأندلس وحسما لخلاف دبّ بين متناظرين حول ضرورة الشيخ بالنسبة للمريد أو عدمها."

91 شفاء السائل لتهذيب المسائل، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1959، 159 ص. تحقيق الأب: أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، مدير مجلة المشرق.

92 عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تونس، الدار العربية للكتاب، 1991، طبعة أولى، 265 ص. تقديم ودراسة أبو يعرب المروزقي.

93 أنظر الفصل الأوّل من دراسة المرزوقي من الصفحة 19 إلى الصفحة 33

يفترض محمد ابن تاويت الطنجي صراحة أن «الشفاء» أُلّف قبل «المقدّمة» ويجعل تاريخ تأليفه بين سنتي 774 و776 هجري (1372 - 1375م)[94] والطنجي هو أوّل من حقّق كتاب ابن خلدون هذا ونشره سنة 1958 بإسطنبول، أي قبل الأب أغناطيوس خليفة اليسوعي الذي نشر تحقيقه للشفاء سنة 1959، إضافة إلى أن الطنجي قد سبق له أن حقّق ونشر كتاب «التعريف» سنة 1951. وقد شهد له الجميع بعلمه الواسع والدقّة البالغة والجهد الناجع.

تبدو دراسة المرزوقي للشفاء دراسة غير محايدة، تفتقر إلى الموضوعيّة التاريخية. فمحاولته هذه تعكس توجّهه الشخصي أكثر من أنها تهدف إلى الخروج باستنتاجات ومعطيات دافعة بالبحث نحو التحرّر، رافضة للتقوقع والنرجسيّة والانحياز العقائدي. فمثلا بالهامش 19 من الفصل الثاني[95] نجد الدكتور المرزوقي يعلّق على وصف لبديع الزمان الهمذاني في المعتزلة قائلا: "وصف بديع الزمان الهمذاني المعتزلة في إحدى مقاماته على لسان أحد المجانين بأنهم «**مخانيث الخوارج**»" ويعقِّب المرزوقي مباشرة "**وهو وصف لعمري صادق**"[96] ثم يتوجّه بكلام شديد العنف واضح الانحياز ضد الشيعة انطلاقا من "التحالف [تحالف الشيعة] مع القوى الهمجيّة كالمغول مثلا للانتقام من السنّة والوصول إلى الحكم، ولعلّ أفضل مثال ما فعله نصير الدين الطّوسي مع هولاكو تشفّيا من علماء بغداد السنّيين."[97] ويمكّننا المرزوقي من مصدر من مصادره الموثوقة قائلا للقارئ: "راجع منهاج السنّة لابن تيميّة" !! ويسعى إلى تبرير السلطة الدكتاتورية لأهل السنّة قائلا: "فإن العاقل يفضّل دكتاتوريّة الأمر الواقع [السنّة] على دكتاتوريّة الأمر الواجب. [الشيعة]"[98] ويبدو المؤلف كأنّه في حالة حرب مستدامة أو كأنه يدعو إلى ديمومة الشقاق بين السنّة والشيعة من خلال الحرب العراقيّة الإيرانيّة قائلا: "... فظنّي إنّها [الحرب] **ستكون في الجولة القادمة** أدهى من جميع ما عرفت البشريّة من حروب."[99] فهذا الخطاب الإيديولوجي يهدف إلى تعميق الهوّة بين المسلمين، ولا إلى تجاوز الاختلافات العقائدية أو التقليص منها، ثم ما دخل ابن خلدون في الصراع العراقي الإيراني، وما مقام هذا الحديث في دراسة أرادها المرزوقي أن تكون فلسفيّة وأكاديميّة؟ هذا مع العلم بأن المرزوقي يعترف بأنه لم يتمكّن من الاطلاع على أي مخطوط أصلي من كتاب شفاء السائل، بل اكتفى "بالنشرة المتوفرة في المكتبات"[100] ورغم ذلك قام "انطلاقا من طبعة الأب

---

94 نقلا عن علي أومليل، الخطاب التاريخي، ص 188

95 فصل: علاقة السلطان الرّوحي والسلطان السياسي في التاريخ الإسلامي. ص 123-144

96 شفاء السائل لتهذيب المسائل، تقديم ودراسة المروزقي، ص 133

97 نفس المرجع السّابق، ص 137

98 نفس المرجع السّابق، ص 138

99 نفس المرجع السّابق، ص 137

100 شفاء السائل لتهذيب المسائل، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1959، طبعة أولى، 197 صفحة، ترجمة الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي.

خليفة، أن نسدّ بعض النقائص قدر المستطاع ... بإعادة ترتيب النص وتحديد موقع النقص ومضمونه"!![101] ولا نعلم من أين أتى المرزوقي بمعلوماته الجديدة التي أقحمها لإصلاح النص الأصلي، كما لا يعلمنا كيف سمح لنفسه بإعادة ترتيب النص الخلدوني كما ورد لدى نسخة الأب خليفة اليسوعي.

يندرج تأليف ابن خلدون لرسالته شفاء السّائل ضمن المناظرات العنيفة الدّائرة بين متصوفة الأندلس ما بين سنتي 773 و775 هجري (1371 - 1373م) حول ضرورة اتباع الشيخ في بداية طريق التصوّف من قِبل المريد أم هل يمكن الاكتفاء بالمعارف المستمدّة من كتب المتصوّفة والتعويل على المجاهدة الذاتيّة. وقد وصل الأمر بالمتناظرين إلى "الالتحام والتضارب بالنعال."[102] تقدّم بهذا التساؤل الفقيه المالكي أبو إسحاق إبراهيم الشّاطبي[103] إلى كلّ من ابن عبّاد الرندي[104] وابن القبّاب[105] وهما من فقهاء المغرب الأقصى، ونجد إجابة ابن عبّاد لدى الونشريسي في كتابه "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب."[106] حيث يعترف بعدم إلمامه بالموضوع وبعدم اختصاصه في الأمر الذي طرح عليه قائلا: "... والذي أعلمكم به قبل كل شيء إنّني لست بأهل للأخذ في مثل ذلك ولا أستحسنه من نفسي لوجوه: أحدهما أنّي أعلم قصور باعي في فن التصوّف...والثاني أن في ذلك من سوء الأدب معهم، [الصوفيّة] لأنهم عباد الله المخصصون بالقرب والولاية له، ومن هو في غاية البعد ونهاية الأجنبيّة منهم في النسبة كيف يجمل به أن يُخبر عنهم أو يذكر حالهم...الذي أراه أن الشيخ في سلوك طريق التصوّف على الجملة أمر لازم لا يسع أحد إنكاره وكان هذا من الأمور الضروريّة..."[107].

لقد علم ابن خلدون بالجدال الحاصل حول هذه المسألة؛ إذ كان متواجدا في تلك الفترة بين فاس وتلمسان وبسكرة، وكان ينوي الالتحاق بالأندلس للمرّة الثانية، ومن المستحيل أن لا يُدلي بدلوه في مسألة ستساهم في التعريف به وبكفاءاته وعلمه لدى الأوساط الأندلسيّة، لا سيما وأن إجابة الفقيهين كانت مقتضبة

---

101 شفاء السائل لتهذيب المسائل، تونس، نسخة الدار العربية للكتاب، 1991، طبعة 1، 265 ص، تقديم ودراسة المروزقي، ص ص 10-11

102 أحمد بن محمد زرّوق الفاسي، قواعد التصوّف. نقلا عن سالم حمّيش، الخلدونيّة في ضوء فلسفة التاريخ، ص 27

103 الشاطبي: (ت: 790هـ/ 1388 م) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللّخمي الغرناطي، نسبة إلى (شاطبة) بالأندلس. من علماء الأصول والحديث، ومن أئمة المالكية...

104 ابن عبّاد الرندي: (ت: 792هـ/ 1390م).

105 ابن القبّاب: (ت: 779هـ/1377م) أبو العبّاس أحمد بن أبي القاسم، فقيه وقاضي من أهل فاس. ابن القنفد القسنطيني، كتاب الوفيات، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1983، ص 372

106 فصل: سؤال الشاطبي لابن عبّاد عن الشيخ والسلوك "فأجاب ابن عبّاد النفزي الرندي..." الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب. XII / 293-307

107 الونشريسي، المعيار، ج 12، ص 293-295

وملتبسة، الأولى وردت في سبع عشرة ورقة والثانية في سبع ورقات[108] وبالتالي نعتقد أن ابن خلدون قد حشر نفسه في مسألة لم يُدْع إليها[109] ولا يمكن إذن القبول برأي الذين اعتقدوا في أن كتابة شفاء السّائل كانت بمصر في أواخر حياة ابن خلدون، أي بعد حوالي أكثر من ربع قرن، فسياق المسألة يكون قد فقد أهدافه، ثم إن عنوان الكتاب «شفاء السائل» يدل صراحة على أن المحتوى هو عبارة عن إجابة لسؤال تمّ طرحه. ورغم أن ابن خلدون غير معنيّ بهذا السؤال، فقد اقترح الإجابة في إبّانها؛ لأنه لم يكن مقتنعا بالإجابات التي ربما يكون قد اطّلع عليها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فسياق كلام ابن خلدون يدلّ على أن المعنيين بالمسألة لا زالوا على قيد الحياة حين بادر صاحب «الشفاء» بالإجابة، فيقول: "**أبقاهم الله**"، ونحن نعلم أن الشاطبي مصدر السؤال قد توفي سنة 790 (1388م) والرّندي صاحب الإجابة الأولى قد توفي سنة 792 (1390م) وابن القبّاب صاحب الإجابة الثانية قد توفي قبل ذلك بكثير أي سنة 779 (1377م).

إن التأكيد على الفترة التاريخيّة لكتابة هذه الرسالة، لهي من الأهميّة البالغة؛ إذ نستشفّ بواسطتها تطوّر فكر ابن خلدون من المواقف الحازمة والصّريحة عموما في هذه المسألة بالخصوص، إلى مواقف أكثر مرونة وليونة ومهادنة. فبشفاء السائل نستنتج محاولة منه في السير مسيرة الغزالي بتسنين السلوك الصوفي لمواجهة التصوّف الفلسفي غير المؤطّر وأدرجه ضمن أطر التعليم والتربية السنيّة السائدة؛ إذ دعا ابن خلدون بكل عنف إلى وجوب التخلّي عن الكتابات الصوفيّة قائلا: "... وأمّا علم المكاشفة الذي هو ثمرة المجاهدات ونتيجتها، فلم يكن سبيل إلى الخوض فيه، وقد حذّر القوم رضي الله عنهم من إيداعه الكتب، أو الكلام في شيء منه ... واعلم أن الخوض في هذا الفن من الأفعال محظور من وجوه... فكيف يتكلم بما لا يفهم فضلا عن أن يودع الكتب؟ ... فالرجوع إذن إلى تصفّح كلمات الشرع واقتباس معانيها من التفاسير المعتضدة بالأثر... أولى من إبهامهم الذي لا يستند إلى برهان عقل، ولا قضيّة شرع."[110]

تبدو جليّة في هذه الفقرة دعوة ابن خلدون إلى تصفية الفكر الفلسفي الصوفي والاكتفاء بالممارسات النسكيّة والتزهّد والتقشّف والتواصي بالخير. وعندما يتعرّض للمتصوّفة بالكتاب الأوّل من «العبر» نجد كأنّه يعتذر عمّا بدر منه من عنف بشفاء السائل فيقول: "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم، أنهم أهل غيبة عن الحسّ والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور."[111] ويمكن غضّ الطرف عن تصرّفاتهم، فهم "بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين ... ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب لأنهم لا يتقيدون بشيء فيطلقون كلامهم في

108 سالم حمّيش، الخلدونيّة في ضوء فلسفة التاريخ، ص 27

109 نفس المرجع السّابق.

110 شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 209-210-212

111 ابن خلدون، العبر، 624/I

ذلك ويأتون منه بالعجائب وربما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم والولاية لا تحصل إلا بالعبادة وهو غلط فإن فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يتوقّف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها."[112] وضمن نفس الفصل نجده يبحث لهم عن مبرّرات رغم إنكار بعض فقهاء المالكيّة على المتصوّفة سلوكياتهم، فيتصدّى ابن خلدون لهم قائلا: "وأما المتصّوفة فرياضتهم دينية وعرية عن هذه المقاصد المذمومة وإنما يقصدون جمع الهمّة والإقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد... وما يقع لهم من التصرف، كرامة وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم."[113]

2) المقدّمة والعِبر

تساءل العديد من الباحثين في العلاقة القائمة بين نظرية ابن خلدون في التاريخ التي وردت بالكتاب الأوّل، وبين التاريخ الذي ألّفه بالكتابين الثاني والثالث؟ فاستنتج البعض أن هذه العلاقة مفقودة[114]، فيقول كراتشكوفسكي مثلا: "... وجميع هذه البحوث تتفق في جوهرها على أن ابن خلدون لا يرتفع في القسم التاريخي من مصنّفه إلى مستوى تلك النظريّات التي يعرض لها في المقدّمة..."[115] ويؤكّد محمد المزوغي أن "قارئ المقدّمة ينتظر من ابن خلدون ...ذلك التوجّه المنهجي العلمي وتلك النزعة الموضوعيّة المتجرّدة في سرد أحداث التاريخ. لكن الرجل عند مباشرة عمله وتفعيل مبادئه حقيقة، يخيّب آمالنا بشكل رهيب، فهو يدمّر ما افترضه وينقض أسس منهجه ومقاصده العلميّة حينما ينزل من التخطيط المنهجي النظري إلى الواقع العيني."[116] في حين أن علي أومليل يشير إلى أنه لا يمكن الفصل منهجيّا بين الكتاب الأوّل وكتاب التاريخ بدعوى عدم التطابق؛ ذلك أن المسألة لا تعني التطابق بقدر ما تعني الإحالة التي قد تكون صريحة كالأمثلة التي يوردها في الكتاب الأوّل ليوثّق نظريّاته، فالإحالة تظل أساسا ضمنية.[117] ويستشهد أومليل بما استنتجه العديد من الباحثين قبله أن ابن خلدون قد ألّف الكتاب الأوّل أوّلا ثم كتب التاريخ، فالفصل بينهما يكون في غير محلّه؛ ذلك أن المقدّمة لو كانت تنظيرا للتاريخ لكان قد كتبها بعد التاريخ لا قبله، فابن خلدون كان

---

112 ابن خلدون، العبر، I/138

113 ابن خلدون، العبر، I/136

114 من بينهم كراتشكوفسكي وروبار برنشفيك ومحمد الطالبي ومحمد المزوغي وغيرهم، ويقول نصر أبو زيد: "أن ابن خلدون في تاريخه لا يكاد يختلف عن المؤرّخين السابقين عليه في إيراد التفاصيل والأحداث في تتابعها الزمني دون تحليل لمغزاها وبذلك يكون تاريخه أقرب إلى التسجيل منه إلى التحليل التاريخي." نصر أبو زيد، «ابن خلدون بين النظرية والتطبيق»، ص 29

115 كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص ص 475-476

116 المزوغي محمد، «مكانة ابن خلدون في الفكر العربي المعاصر»، ص 262

117 أومليل علي، «مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير»، ص 28

يعرف تاريخا ما، لم يكن قد كتبه بعد، وقرّر أن يكتب المقدّمة لتكون مدخلا منهجيا لكتابة التاريخ.[118] لكن نصر أبو زيد يرى "أن تطبيق المنهج أشدّ خطورة ودلالة على أصالة المؤرّخ من المنهج النظري نفسه. فكم من تصوّرات نظريّة ذهنيّة تتجاوز إطار الواقع وتعلو عليه لكنها سرعان ما تنهار أمام صلابة الواقع."[119] وهو نفس الاتجاه الذي سلكه محمد القبلي الذي عمّق دراسة هذه الرؤية التي نعتبرها جديرة بالتمعّن، فهي تفسّر التعارض بين عمق وتفرّد «المقدّمة» وضحالة بقيّة كتاب العبر، باستثناء ما كتبه عن تاريخ بلاد المغرب. فيشير القبلي في هذا الصدد إلى أن «المقدمة» هي "مجرّد أداة وضعت لغاية معيّنة هي فرز الأخبار وتمحيصها قبل الأخذ بها أو التخلّي عنها. وهذه الأداة، وإن بلغت ما بلغته من الأصالة والإتقان، تظل داخل المشروع العام مجرد جهاز وظيفي بالنسبة لصاحب المشروع."[120] فوضع الأسلوب يختلف عن إمكانية استعماله أو الاستفادة منه، "فطبيعي إذن أن يأتي التاريخ مغايرا للمقدمة شكلا ومضمونا ومنهاجا"[121] ولا يمكننا بالتالي مطالبة ابن خلدون بتنفيذ مشروعه المستحيل. ويضيف القبلي إلى أن هذا التعارض بين التنظير والتنفيذ، يبعث بنا إلى ضرورة التفكير بعمق في ذهنيّة المثقف المسلم السني المغربي في العصر الوسيط.[122] ونفس هذه النتيجة توصّل إليها الدكتور محمود أمين العالم عندما أشار إلى أن "كل فلسفة التاريخ هي في تقديري فلسفة أكثر منها تاريخا. فهي أحيانا تكون أقرب إلى الفكر المثالي منها إلى الفكر الموضوعي العلمي."[123]

كل الباحثين في الدراسات الخلدونية ليسوا على اتفاق حول ما الذي سبق في الكتابة: التاريخ أم المقدّمة؟ إذ يشير محمود الذوّادي إلى سابقيّة الأجزاء التاريخيّة على المقدّمة قائلا: "فمعروف أن ابن خلدون قد ألّف الأجزاء التاريخية لكتاب العبر قبل كتابته للمقدّمة."[124]

شخصيا، أعتقد أن لا فائدة علمية من البحث في هذا الموضوع والأجدر هو الأخذ بما صرّح به ابن خلدون نفسه وبكيفية وضعه لتأليفه في صيغته النهائية، ومن ناحية أخرى، فإن المتصفّح للأجزاء التاريخية يجد عديد

---

118 م. ن.

119 نصر أبو زيد، «ابن خلدون بين النظرية والتطبيق»، ص 21

120 القبلي محمد، «ما لم يرد في كتابات ابن خلدون»، ص 349-360

121 م. ن.

122 م. ن، الهامش عدد 9، ص 360

123 العالم محمود أمين، «تأمّلات في مفهوم التاريخ عند ابن خلدون»، ص 135

124 محمود الذوّادي، «العقل الباطني ودوره في كتابة مقدمة ابن خلدون»، ص 5

الإحالات التي صاغها ابن خلدون، وتشير إلى ما كتبه بالكتاب الأوّل.[125] وبالتالي فإن هذه الإحالات تقطع بأنه قد كتب العبر على المنوال الذي بين أيدينا حاليّا، والذين يعتقدون عكس ذلك لم يتفطّنوا إلى هذه الإحالات أو لم يقرؤوا تاريخ ابن خلدون واكتفوا بدراسة المقدمة فحسب. أم أن قراءة كافة كتاب العبر تتطلّب الجرأة كما أشار إلى ذلك جورج مارسي وسانده في رأيه جورج لابيكا؟[126]

كما يؤكّد عزيز العظمة أن المقدّمة ليست المقدّمة المعروفة والمشهورة، والتي طبعت لعديد المرّات ككتاب منفرد بذاته؛ فالمقدّمة الأصليّة هي بحث لابن خلدون حول إخفاقات المؤرّخين وعجزهم ولا تُشكِّل إلاّ جزءا صغيرا استهلّ به كتاب التاريخ ويبيّن القصد من كتابة التاريخ ... إن ما بات يعرف باسم المقدّمة التي تسبق السرد التاريخي، كلاهما يتناول موضوع التاريخ، كلٌّ بأسلوب مختلف... وتصبح المقدّمة للتاريخ هي آلة له بالمعنى الأرسطي للتعبير، فهي بكل وضوح تندرج في موضوع التاريخ وليس في موضوع علم الاجتماع.[127]

---

125 من بين هذه الإحالات:

- «وقد تقدّم مثل ذلك في مقدمة الكتاب»، العبر، ج 5، ص، 499
- «... كما مرّ أوّل الكتاب». نفس المصدر السابق، ص 500
- «كما قرّرناه لك في الكتاب الأوّل من كتابنا هذا» ج 6، ص 25
- «ذكرناهم أوّل الكتاب»، ج 6، ص 126
- «كما قدّمناه أوّل الكتاب»، ج 6، ص 128
- «كما قلناه أوّل الكتاب»، ج 6، ص 371
- «كما ذكرناه أوّل الكتاب»، ج 7، ص 05

126 جورج لابيكا، مرجع مذكور سابقا، ص، 50، هامش عدد 64 حيث يشير إلى دراسة:

MARCAIS. G, Ibn Khaldoun et le livre des Prolégomènes, in: Revue de la Méditerranée, N°4, T 8, Paris-Alger, 1950, p 406

127 عزيز العظمة، «ابن خلدون وتاريخيته»، ص 15

خاتمة:

لقد ساهم بعض المستشرقين في تضخيم صورة ابن خلدون ممّا برّر حركة سباق محمومة بين الكُتّاب العرب، كلٌّ يزايد على الآخر إلى أن أصبح ابن خلدون مؤسّسا لنظرية النشوء والارتقاء.

إن عمليّة التسليم المطلق بآراء ابن خلدون وتحليلاته ونظرياته من قبل بعض المفكرين العرب، والاستشهاد بمن سبقهم من المستشرقين، لا يمكن أن تساهم إلاّ في تحنيط هذا الفكر وجعله يتموقع خارج التاريخ، إنّها تساهم في عمليّة الجذب والشدّ والمصادرة وإرادة التملّك؛ أو بالأحرى، عمليّة تهدف «لاسترجاع» فكره إلى «حظيرته الأصلية» العربية الإسلاميّة في إطار خلفيّة إيديولوجيّة شوفينيّة مصرّحة أو علنيّة.

إن هذا الأسلوب المتبع في التعامل مع التراث العربي الإسلامي من شأنه أن يبخس البحث التاريخي والاجتماعي والأدبي بصفة عامة. فتأكيد الذات والهويّة العربية الإسلامية أو المغاربيّة ... لا يتمّ عبر تمجيد الماضي بكل الوسائل والأساليب المترهّلة وبخطاب عفا عنه الزمن، ولا يعكس إلاّ ظلّ أصحابه ويسيء إلى الشخصيّات التاريخيّة ويهمّش دور المجتمع والفئات المقهورة والمسحوقة.

لقد أصبح ابن خلدون جزءا من التراث الإسلامي والعربي والمتوسّطي والعالمي، ولسبر أغوار فكره، لا تكفي العودة إلى مؤلّفاته وأفكاره فحسب، فالأجدر أن نبدأ بمنابع هذا الفكر، كيف تشكّل؟ ونلقي كل الأسئلة: لماذا؟ متى؟ كيف؟ ولمن؟

إن الدّراسات الخلدونية لا يمكنها أن تبعث الحياة في فكر صاحبها إذا واصلت على هذه الوتيرة وهي وتيرة معمّمة على كل التراث العربي الإسلامي؛ إذ "يجب أن نتجاوز بالتحليل والنقد، الخلدونيّة كواقع حضاري مازال يكبّل مجتمعنا، لنحصل على الخلدونيّة كنظرية مستقبليّة تخطّط لنهضتنا بتحرير عقولنا من سيطرة اللاّمعقول."[128] و"إبراز القطيعة الإبيستيمولوجيّة بين ابن خلدون المفكّر المالكي الأشعري وبين العقل العلمي المعاصر؛ وذلك لكي نتحرّر من سيطرة عقل قد مضى نفوذه، إن كان له نفوذ."[129]

لقد أجمع كل من درس حياة وفكر ابن خلدون أن صاحب العبر قد تم اكتشافه في العصور الحديثة من قبل المستشرقين وهم الذين استفادوا بمؤلفاته قبل مفكّري العالم الإسلامي بعدّة عقود من الزمن. ورغم النوايا السيئة والاستعمالات الاستعمارية التي سلكها البعض من منظري ومبرّري الاستعمار الأوروبي واستغلالهم لكتابات ابن خلدون وتأويلها وتوجيهها في الوجهة التي يبتغونها، فإن الزمن كان كفيلا بتجاوز هذا «المنهج» الشاذ، بفضل مساهمات العديد من الباحثين ذوي الآفاق الرحبة، سواء الغربيين منهم أو العرب.

---

128 محمد عابد الجابري، «ما تبقى من الخلدونيّة»، ص 140

129 محمد أركون: «نحن وابن خلدون»، ص 33

لذلك، فقد أصبح من الضروري أكثر من أي وقت مضى إعادة النظر والتحقيق في مكتسباتنا المعرفية للتأكّد من وضعية العقل والإدراك، من مقاصد الذهن، من مرجعيّات الكلمات والأفكار، من شواهد المفكرين والعلماء والحكماء والمؤرّخين، علّنا نجد لديهم إضافات تخصّب إرادة التحرّر من كل أنواع وأصناف الرّؤى الضيقة والمتقوقعة، المنغلقة الإقصائية المَبْنيّة على ذهنية عنجهيّة؛ إرادة متحرّرة تقرّب بين الشعوب التي لا ماهيّة لها سوى إنسانيتها، تدفع بالجميع نحو حياة أفضل، وتنساق في تناغم نحو الانسجام والبناء في إطار جدليّة تعتقد في الاختلاف والتنوّع كثراء فعلي للإنسانية وليس ذلك الاختلاف الشكلي الذي وضع حدوده أهل الحلّ والعقد، ويزعمون أنه رحمة بعد أن رسموا مجالاته، فالشعب الذي ينسى أو يتناسى مآسيه، محكوم عليه أن يعيشها من جديد.

وكي لا يظلّ ابن خلدون نموذجا للتأمّل والمحاكاة، عبقريّا لا تاريخيّا، أسطوريّا سبق زمانه، كان من الضروري إنزاله إلى الواقع التاريخي. وهذا لا يعني بأننا عملنا على التقليص من حجمه ومن شأنه ومن أهميّة فكره الذي كان له الفضل في هذا الجدل القائم بعد ستّة قرون من وفاته. لكن الجدل العقيم الذي لا يؤدّي في نهاية المطاف إلى استخلاص العبرة من الأخطاء، سيجعلنا محبوسين ضمن دائرة مفرغة لا طائل من ورائها إلاّ العبث بفكر الأجيال الحاضرة والقادمة التي سوف لن تستطيع التمييز بين الفكر الأسطوري والسياسي والإيديولوجي من ناحية، وبين الفكر التاريخي من ناحية أخرى. "والتاريخ إنما هو علم وضعي وأرضي يتناول فعاليّات الأفراد والمجتمعات البشريّة في الماضي، ويخرج عن دائرة الإيمان والمعتقد. فهو يطرح موضوعا ويتخذ مناهج خاصّة وقع ضبطها من قديم ويرنو إلى المفهوميّة، وبالتالي إلى العالميّة."[130]

عندما تبلورت لنا تاريخيّة ابن خلدون، بدا لنا إنسانا مفكّرا بما في الكلمة من معنى. مفكّرا بنجاحاته وإخفاقاته، بتصوّراته ورؤاه، بمحاولاته الإيجابيّة والسلبيّة. فكان من الواجب علينا تفكيك خطابه للكشف عن إستراتيجيته الواعية أو الضمنيّة التي سعى من خلالها إلى التغطية عن بعض الأبعاد التاريخيّة التي لم تلاءم طريقة تفكيره أو اعتقد بأنها لا تنسجم مع الذهنيّة المهيمنة في عصره.

أخيرا أعتقد أنه انطلاقا من ابن خلدون، هذا الصرح المعرفي ببعده الإنساني، يجب علينا الكشف عن كل الأقنعة وإبراز كل أساليب الكتابة التاريخيّة التي استبعدت العناصر الاجتماعيّة الفاعلة أو المهمّشة في تاريخ المجال العربي الإسلامي، هذه العناصر التي جسّدت في واقع الأمر النسيج الحيّ لتاريخ كل المجموعات البشريّة. "وإذا كان للجنس البشري تاريخ فإنه ذلك الذي ينتجه الرجال والنساء، والذي يمكن فهمه تاريخيّا في كل فترة وحقبة وبرهة، والذي يمتلك وحدة مركّبة ولكنها منسجمة."[131]

---

130 هشام جعيّط، في السيرة النبويّة: تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكة، ص 5

131 إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص 49

البيبليوغرافيا:

1. المصادر:

ابن خلدون عبد الرحمان:

- العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، 2001، 8 أجزاء.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل،
  - نسخة المطبعة الكاثوليكية، نشرها وعلّق عليها الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي مدير مجلة المشرق، بيروت، 1959
  - نسخة الدار العربية للكتاب، تقديم أبو يعرب المروزقي، تونس، 1991
- التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، عارضه بأصوله وعلّق على حواشيه محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951

الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، 13 مجلّدا.

الحفناوي أبو القاسم محمد، تعريف الخلف برجال السلف، تونس، المكتبة العتيقة، 1982، جزآن في مجلد واحد.

الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1990، 4 أجزاء.

ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط 2، 2003، 18 جزءًا.

ابن سلاّم أبو عبيد القاسم، فضل القرآن ومعالمه وأدبه، تحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياطي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دون تاريخ، جزآن.

ابن عرب شاه، عجائب المقدور في نوائب تيمور، تحقيق سهيل زكّار، دمشق، دار التكوين، 2008

2. المراجع:

1. محمد أركون، «نحن وابن خلدون»، أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط 14 - 17 فيفري 1979، الرباط، منشورات كلية الآداب، 1981
2. علي أومليل:
   - السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998
   - الخطاب التاريخي، بيروت، دار التنوير، د. ت.
   - «مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير». مجلة الحياة الثقافية، ع 9، السنة الخامسة، (تونس)، (مايو / جوان 1980)، ص 27-39

3. عبد الرحمان بدوي، مؤلفات ابن خلدون، تونس، الدار العربيّة للكتاب، 1979

4. توفيق بن عامر، دراسات في الزهد والتصوف، تونس، الدار العربية للكتاب، 1981

5. محمد عابد الجابري:

- العصبية والدولة، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1971
- «ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون»، مجلة الحياة الثقافية، (تونس)، ع 9 السنة 5، (ماي- جوان 1980)، ص 140-126.

6. فهمي جدعان، «ابن خلدون في الفكر العربي الحديث»، مجلة الحياة الثقافية، ع 9، السنة 5، تونس، ماي / جوان 1980، ص 217 إلى 223. (وصدر المقال أيضا بالمجلة العربية للثقافة ع 1، سبتمبر 1981، ص 83 –92)

7. هشام جعيط:

- «نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلة التمدّن»، مجلة الحياة الثقافية عدد 9، السنة 5، تونس، ماي - جوان 1980، ص ص: 237-236
- في السيرة النبويّة: تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، بيروت، دار الطليعة، 2007

8. حسن جغام، طه حسين وابن خلدون، سوسة - تونس، دار المعارف، 2000

9. كتاب جماعي: مخطوطات ابن خلدون في مكتبات تركيا، تقديم أحمد عبد السلام، تونس، بيت الحكمة، 1985، 39 ص.

10. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ترجمة محمد عبد الله عنان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973. (ورد بالمجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، مج VIII: علم الاجتماع.)

11. ساطع الحصري:

- دراسات في مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتاب العربي، 1967
- «دفاعا عن ابن خلدون»، أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962، ص، 491-500

12. سالم حمّيش:

- الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، بيروت، دار الطليعة، 1998
- التراكم السلبي والعلم النافع، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2001
- فلسفة الوجود والجدوى، نقد ثقافة الحَجْر وبداوة الفكر، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004

13. محمود الذوّادي، «العقل الباطني ودوره في كتابة مقدمة ابن خلدون». مجلة الحياة الثقافية، (تونس)، ع 133، (2002)، ص 6-4

14. معن زيادة، «منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية». مجلة الحياة الثقافية، (تونس)، ع 9، (1980)، ص 149-216

15. إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1996

16. عبد السلام شدادي، ابن خلدون من منظور آخر، الدار البيضاء، دار طوبقال، 2000

17. مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1992

18. محمد الطالبي، «النظريّة الإرتقائيّة، جذورها في التفكير العربي الإسلامي وأثرها في مقدمة ابن خلدون». أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط من 14 إلى 17 فيفري 1979، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، 1981، 478 ص. المقال: ص 205-218

19. محمود أمين العالم، «تأمّلات في مفهوم التاريخ عند ابن خلدون»، المجلّة العربيّة للثقافة، ع 49، مارس 2006، ص 135-139

20. **أحمد عبد السلام**، ابن خلدون والعدل، تونس، الدار التونسية للنشر، 1989

21. **عبد الله العروي**، مفهوم التاريخ، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992

22. **عزيز العظمة**:

- الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، بيروت، دار الطليعة، 1983
- ابن خلدون وتاريخيته، بيروت، دار الطليعة، 1987

23. محمد عبد الله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1953

24. والتر جوزيف فيشل، لقاء ابن خلدون لتيمورلنك، (ترجمة: محمد توفيق / مراجعة: يوسف روشا / تقديم وتعليق: مصطفى جواد.)، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1952

25. نصر حامد أبو زيد، «ابن خلدون بين النظرية والتطبيق»، الكاتب، ع 195، (القاهرة)، يونيو 1977، ص 21 - 31

26. محمد القبلي، «ما لم يرد في كتابات ابن خلدون». أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط من 14 إلى 17 فيفري 1979، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، 1981، ص 362-347

27. أغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوڤسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1987، 1111 ص. (ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم).

28. أبو القاسم محمد كرّو، العرب وابن خلدون، تونس، دار المغرب العربي، 1988

29. جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب موسى وهبي وشوقي دويهي، بيروت، دار الفرابي، 1980

30. برنار لويس، «إبن خلدون في تركيا»، ضمن كتاب: الإسلام في التاريخ. الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط، ترجمة مدحت طه، القاهرة، دار آفاق للنشر والتوزيع، 2018، 583 ص [ص 363-367]

31. عز الدين المدني، «لكل دارس ابن خلدونه»، تونس، مجلة الفكر، السنة 19، ع 3، (ديسمبر 1973)، ص 53-46

32. عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، تونس، الدار التونسية للنشر، 1987، 229 ص.

33. محمد المزوغي، «مكانة ابن خلدون في الفكر العربي المعاصر»، المجلة العربية للثقافة، تونس، ع 49، مارس 2006، ص 279-257

34. أحمد صبحي منصور، مقدمة ابن خلدون: دراسة أصوليّة تاريخيّة، القاهرة، دار الأمين للنشر، 2003، 508 ص.

35. ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، دار الطليعة، 1994. (تعريب للنص الأصلي بالفرنسية والصادر سنة 1957).

36. أحميدة النيفر، «ملاحظات حول الكُتّاب في الاجتماع الإسلامي القديم»، مجلّة معهد الآداب العربيّة، عدد 175، 1995، ص 107 - 118

37. علي عبد الواحد وافي، «ابن خلدون أوّل مؤسس لعلم الاجتماع»، أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962

38. علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1988

39. Ahmed ABDESSALEM., Ibn Khaldun & ses lecteurs, P.U.F., Paris, 1983

40. Gaston BOUTOUL., Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, Paris, 1930

41. Abdessalam CHEDDADI., Ibn Khaldûn.- Le voyage d'Occident et d'Orient, La bibliothèque Arabe, éd. Sinbad, Paris,1980 p.

42. Jocelyne DAKHLIA., Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam, Aubier, Paris, 1998, 427 p

43. Walter Joseph FISCHEL:

- Ibn Khaldûn and Tamerlane, their historic meeting in Damascus, 1401 A.D. (803.A.H.) Berkley and Los Angeles, 1952.
- Ibn Khaldûn in Egypt, his public functions and his historical research (1382-1406), Berkley and Los Angeles, 1967, 217p.

44. Abdallah LAROUI., L'histoire du Maghreb: Essai de synthèse, Maspero, Paris 1982, 393 p.

45. Jacques LE GOFF., Histoire, filiation et imaginaire: point de vue historique sur la place de l'imaginaire dans l'histoire, "Conscience de", N° 17, Novembre 1990, entretien réalisé par Véronique Rousseau.

46. Bernard LEWIS:

- "Ibn Khaldun in Turkey.", Studies in Islamic History and Civilization, in: honour of Professor David Ayalon. Edited by Sharon, Moshe. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 527-530
- "Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East", Open Court, 1993, pp.,118 & 233-236

47. Georges MARÇAIS., "Ibn Khaldoun et le livre des Prolégomènes", in: Revue de la Méditerranée, N° 4, T 8, Paris-Alger, 1950

48. Gabriel MARTINEZ-GROS. Identité andalouse. Arles: Sindbad-Actes Sud, 1997, 371 p., Collection La bibliothèque Arabe. Hommes et sociétés. (Bibliographie p. 359-363).

49. Franz ROSENTHAL:

- Ibn Khaldûn in his time, LAWRENCE B. BRUCE, Ibn Khaldûn and Islamic Ideology, E. J. Brill, Leiden, 1984, pp.14-26
- Ibn Khaldûn's life, The Muqaddima translation, Princeton University Press, New York, 1967, pp XXIX-LXVII.

50. Gaston SARTON, Introduction to the history of Sciences, Baltimore, 1948, T 3

51. Fredj STAMBOULI, "Ibn Khaldoun et le système social traditionnel maghrébin", in: Revue Tunisienne des Sciences Sociales, N° 20, Mars 1970, (Centre d'études et de recherches économiques et sociales, Tunis), pp 215-223

52. Mohamed TALBI.,:

- "Ibn Khaldûn et le sens de l'histoire", in: Studia Islamica., Vol XXVI, 1967, pp 73-148
- "Ibn Khaldûn", in: Encyclopédie de l'Islam [2], Vol II, pp 849-855
- "Étude critique à propos du livre d'Ibn Khaldûn: Le voyage d'Occident et d'Orient traduit de l'arabe et présenté par Abdesselam Cheddadi.", in Les Cahiers de Tunisie, 9ème année, N° 113-114, 1980. pp 297-303

53. Arnold TOYNBEE, L'HISTOIRE, Elsevier Séquoia, Paris Bruxelles, 1978, 687 p. (Traduction du livre: A study of History.)

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com