دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	النص الخلدوني .. زوايا النظر ومستويات القراءة
المصدر:	مجلة البحث التاريخي
الناشر:	الجمعية المغربية للبحث التاريخي
المؤلف الرئيسي:	بولطيف، لخضر
مؤلفين آخرين:	قاتل، إلهام(م. مشارك)
المجلد/العدد:	ع13,14
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2017
الصفحات:	11 - 31
رقم MD:	877603
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الفكر العربي، الخطاب التاريخي، النص الخلدوني، كتاب المقدمة، ابن خلدون
رابط:	https://search.mandumah.com/Record/877603

© 2020 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

النص الخلدوني..
زوايا النظر ومستويات القراءة

لخضر بولطيف*
إلهام قاتل*

يعكس النص الخلدوني - خاصة في المقدمة- خامة فكرية، مافتئت تثير كثيرا من النقاش والجدل بين دارسيه، من منطلق استثثار هذه الناحية أو تلك باهتمام باحث دون آخر، ما أفرز في المحصّلة سيلا من الرؤى والمقاربات لا تكاد تقف عند حد، أو أن تلتقي على تخريج.

تطمح هذه الدراسة، والتي هي بدورها مقاربة تاريخية فكرية، إلى حلحلة هذا الإشكال؛ من خلال تسليط الضوء على بعض الزوايا المعتمة أو الملغزة في دراسة النص الخلدوني، على اعتبار أن هذا النص هو خطاب تاريخي يكتنز المعلن بقدر المضمر، فيما يشبه أن يكون قد أعلنه صاحبه بنفسه في قوله: "**وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه... إما صريحا أو مندرجا في أخباره وتلويحا**"[1].

وعليه نستشعر أن ليس من السهل إخضاع النص الخلدوني لقراءة دقيقة مزاحمة للقراءات التي تناولته بالنقد والتحليل، دون خشية مغبّة الوقوع فيما انزلق إليه غير قليل من الباحثين ممن راموا استثمار المقولات الخلدونية وتطويعها تبعا لميولهم الإيديولوجية أو نزعاتهم الفكرية.

فكيف إذن يسعنا أن نتعامل بحذر ورويّة مع النص الخلدوني، في غمرة تعدد القراءات، وتباين أغراضها؟ وهل يسعنا فرز مختلف أنماط زوايا النظر التي قورب منها النص الخلدوني؟ وهل بين أيدينا من المفاتيح ما يؤهلنا للانخراط في قراءة مغايرة للنص الخلدوني؟

1- النص الخلدوني بين الإبداع والتلفيق:

لم يكن بإمكان محاولة استدعاء اللحظة الخلدونية في الفكر العربي الحديث أن تنعتق من البعد الإيديولوجي، الذي تجلّى في محاولة توظيف النص التراثي في الإجابة على إشكاليات ثقافية راهنة. وإنه ليسعنا -في غير ما عناء- أن نتبيّن في كثير من القراءات التي تناولت النص الخلدوني السمات المعروفة السائدة في تمثّلات الموقف من التراث، ونشير هنا -بالذات- إلى

---

* من جامعة المسيلة، الجزائر.

1-ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005، 46/1.

موقف الثناء والتمجيد من ناحية، وموقف التقزيم والمصادرة من ناحية ثانية، ما ترتب عنه الزجّ بالنص الخلدوني بين حدي قطبية ثنائية؛ بدا معها متراوحا في الانتماء إلى دائرة الإبداع والابتكار أو دائرة السطو والتلفيق.

أ- النص الخلدوني.. إبداع وابتكار:

ما فتئ التيار المفتتن بالنص الخلدوني، يصدر الأحكام القاطعة، والتي مفادها القول بريادة ابن خلدون لكثير من العلوم؛ فجعل مبدعا لعلم الاجتماع[2]، ومؤسسا لعلم التاريخ وقواعده المنهجية، وواضعا لفلسفة التاريخ[3]، وعلم الجغرافيا البشرية[4]، ومنظّرا في الفكر التربوي[5]، ورائدا في علم الاقتصاد[6].

فبالنسبة للقائلين بالإبداع الخلدوني في حقل علم الاجتماع، فقد عدّوه المؤسس الحقيقي لهذا العلم، بدعوى أنه ابتكر في مقدمته قواعد فريدة، ومنهجا أصيلا للبحث، ومن خلال هذه القواعد تمكّن من إبداع علم جديد، حدّد موضوعه ومسائله، وشرحه وفصّله، مدعّما آراءه بشتى البراهين. بل لقد جزموا بأن مقدمة ابن خلدون تعتبر أول كتاب في علم الاجتماع النظري أو العام[7]، وبذلك يكون ابن خلدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع في العالم أجمع؛ شرقية وغربية، وفي رأيهم أنه أول من تعرض للظواهر المتصلة بطريقة الاجتماع الإنساني[8].

واللافت للنظر أن أصحاب هذا الاتجاه لم يكتفوا بنسبة الريادة إلى ابن خلدون في علم الاجتماع ككل، بل اعتبروا أن المقدمة اشتملت على العديد من العلوم الاجتماعية الفرعية

2-من بين أهم الدراسات التي تناولت إبداع ابن خلدون لعلم الاجتماع، نخص بالذكر: حسن الساعاتي: **علم الاجتماعي الخلدوني -قواعد المنهج-**، بيروت: دار النهضة العربية، 1981؛ وسامية حسن الساعاتي: ابن **خلدون مبدعا -قراءة جديدة لفكره ومنهجه في علم الاجتماع-**، ط1، القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2006؛ ومصباح عامر: **علم الاجتماع -الرواد والنظريات-**، الجزائر: دار الأمة، 2004؛ وخليل شرف الدين: **ابن خلدون**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995؛ وعلي الوردي: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ط2، لندن: دار كوفان، 1994.

3- من أبرز هذه الأعمال: عبد العليم عبد الرحمن خضر: **المسلمون وكتابة التاريخ -دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ-**، ط2، بيروت: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995؛ ومحمود محمد الحويري: **منهج البحث في التاريخ**، القاهرة: منشورات المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 2001؛ ومحمد علي الأحمد: **"نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ -ابن خلدون نموذجا-"**، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع51/ شتاء 2007، ص9-38؛ وخالد فؤاد طحطح: **في فلسفة التاريخ**، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم-الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009.

4- علي بن عبد الله الدفاع: **رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية الإسلامية**، السعودية: منشورات مكتبة التوبة، د.ت.

5- أحمد الشرباصي: **"ابن خلدون والتربية"**، مجلة دعوة الحق (المغرب)، ع3/ السنة الثامنة عشر، 1977، ص118-123؛ وعلي محمد جبران: **"معالم الفكر التربوي عند ابن خلدون"**، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع51/ شتاء 2007، ص65-92.

6- كمال توفيق حطاب: **"ابن خلدون والفكر الاقتصادي الغربي"**، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع51/ شتاء 2007، ص285-308.

7- عبد الباسط عبد المعطي: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981، ص52؛ ومصطفى غنيمات: **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع51/ شتاء 2007، ص62.

8- سامية الساعاتي: **ابن خلدون مبدعا**، ص82-83.

والمتمثلة في: علم التبيؤ البشري (الأيكولوجيا)، وعلم الاجتماع البدوي، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم اجتماع المعرفة[9]، وعلم الاجتماع القرآني[10].

ويرى كثيرون أن ابن خلدون هو "أبو التاريخ" أو مؤسس علم التاريخ العربي الإسلامي، وأول من رسم الخطوط العامة لأول فلسفة تاريخية عرفها الفكر الإنساني[11]، واعتبروا "المقدمة" أول كتاب عرض لذكر القواعد العامة من أجل فهم التاريخ؛ فهي بحث تاريخي نقدي، تعقّب فيه ابن خلدون اتجاه من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون منهج خاص يفرق بين الحقيقي والزائف من الأخبار، مشيدين بدوره في النقد والتمحيص؛ إذ قام بنقد الأخبار على أساس طبائع العمران، وفرق بين التاريخ وفلسفته، فضلا عن تساؤله الدائم عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع[12]. وما هي إلا عُدّ -في نظرهم- مبتدع نظرية التعاقب الدوري للدول في تاريخ الفكر الإنساني، من حيث بعدها الاجتماعي والفلسفي العام[13].

أما فيما يخص فلسفة التاريخ، فقد اعتبروا ابن خلدون مستنبط هذا العلم في حد ذاته، ليتفوّق بذلك على الأولين والآخرين، وأنه لم يلجأ إلى مفاهيم واصطلاحات مستعارة، إذ لم يستند إلى أي تراث منهجي أو معرفي قبله مهما كان نوعه!![14]. وآلوا إلى التأكيد على أن الفجوة الإبداعية الحضارية استمرت بعده، ولم يتأت في سياق التاريخ العربي الإسلامي من خلَفه، وكان في مستوى عنايته بمباحث فلسفة التاريخ، عدا ما يمكن معاينته لدى مؤرخي وفلاسفة الغرب في مطلع العصور الحديثة[15].

بينما راهن القائلون بالإبداع الخلدوني في مجال الجغرافيا، 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...[16].

---

9 - حسن الساعاتي: **علم الاجتماع الخلدوني**، ص 28-33.

10 - سامية الساعاتي: **ابن خلدون مبدعا**، ص45.

11- عبد العليم عبد الرحمن خضر: **المسلمون وكتابة التاريخ**، ص139؛ ومصطفى الشكعة: **المغرب والأندلس -آفاق إسلامية وحضارة إنسانية ومباحث أدبية-**، ط1، القاهرة: نهضة مصر، 1987، ص230.

12- خالد فؤاد طحطح: **في فلسفة التاريخ**، ص82-83.

13- المرجع نفسه، ص86.

14- محمد علي الأحمد: **"نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ"...**، ص11-15.

15- عبد العليم عبد الرحمن خضر: **المسلمون وكتابة التاريخ**، ص145.

16- أحمد العجلان: **التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتيسكيو**، ط1، دمشق: دار ومؤسسة رسلان، 2009، ص77-85.

كما عدّوه 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، وينسبوا مولده إلى "آدم سميث" في الربع الأخير من القرن 18م[17].

وفي ضوء ما سلف ذكره عن الإبداع الخلدوني وتجلياته، 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 أسّس لها على غير منوال سابق؟

بداية نبادر 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 الكافي لا في النص الخلدوني، ولا في السياق المعرفي والتاريخي الذي تبلور وتطور في إطاره، ونحن على وعي من أن هذه النزعة التمجيدية لبعض الجمل أو الفصول المختارة من "المقدمة" بشكل خاص، والمعزولة عن فضائها النصي والإشكالي العام، إنما جاءت كرد فعل طبيعي على مختلف صور التهوين والتقزيم التي مورست في الفكر الغربي على الفكر العربي.

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

وفيما يخص إبداع ابن خلدون لعلم الاجتماع، غني عن البيان أن الفلاسفة اليونان قد تحدثوا عن الشؤون الاجتماعية منذ زمن طويل، 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 طريفة في العمران والاجتماع الإنساني[18].

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؟ ومَن من العلماء هو المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع؟

17- المرجع نفسه، ص209.

18- يقول ابن النفيس: "ولا بد أن يكون الإنسان مدنيا حتى يكون مع جماعة، يكون لبعضهم أن يزرع، وللآخر أن يحرث، وللآخر أن يخبز، وللآخر أن ينقل المادة، وللآخر أن يخيط الثوب، ونحو ذلك". **الرسالة الكاملية في السيرة النبوية**، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، ط2، مصر: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1987، ص161.

مما لاشك فيه أن ابن خلدون قد تحدث عن "علم العمران"، ويعتبر المؤسس الفعلي له، فآراؤه ونظرياته المتنوعة بالتحامها واتساقها وتكاملها تؤهله لذلك؛ فقد تحدث في كتابه "المقدمة" عن أمور وقضايا هي من صميم علم الاجتماع[19]، غير أنه لم يستق أفكاره ونظرياته من فراغ، فقد استفاد من آراء سابقيه في هذا الحقل، لكن بقي هل علم 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 ميز 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، وتجاوزا للمأزق الذي عانته هذه الكتابة من جراء النقل المتكرر، واستخدام الإسناد بشكل لصيق، والركون إلى التصديق دون الالتفات إلى مدى مطابقة الخبر لواقع الأشياء وإمكان حدوثها[20].

ومما يدل على ذلك، أن النقد التاريخي الذي يوجهه ابن خلدون إلى المؤرخين الذين سبقوه، برهان كاف على استيعابه للكم المعرفي الذي حققه أولئك المؤرخون[21]، 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**"[22].

ناهيك على أن التجاوز الذي دشنه ابن خلدون على مستوى المنهج، كان نتيجة الحاجة التي تطلبتها طبيعة الموضوع من إجراء منهجي للوصول إلى الخبر الصحيح، وهذا الإجراء يتجاوز منهج نقد الرجال، 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[23].

19- حنفي بنعيسى: "**بين ابن خلدون وأوغست كونت**"، مجلة دعوة الحق (المغرب)، ع3/ السنة الخامسة، ديسمبر 1961، ص39.

20- وجيه كوثراني: **تاريخ التأريخ -اتجاهات، مدارس، مناهج-**، ط1، بيروت: منشورات المكتب العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص97-99.

21- ابن خلدون: **المقدمة**، 1/13-48.

22- وجيه كوثراني: **تاريخ التأريخ**، ص103.

23- المرجع نفسه، ص100-101.

أما القول بإبداع ابن خلدون في الجغرافيا فهذا أمر آخر، فنحن نعرف اهتمامه بعلم الجغرافيا، وإليه تنسب الجغرافيا البشرية، كما وجدت عنده الجغرافيا التاريخية[24]، إلا أننا لا نستطيع أن نقول بأن ابن خلدون قد بلغ في الجغرافيا نفس المرتبة التي بلغها في علم التاريخ والاجتماع.

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، وهو أمر فيه الكثير من الغلو[25].

ب- النص الخلدوني.. سطو وتلفيق:

لابد من الإشارة إلى أن بعض الدراسات[26] -رغم قلتها- شكّكت في كفاءة ابن خلدون ونزاهته العلمية، فحاولت تجريد نصوصه من شرف الريادة الإبداعية، وجعله مجرد ناقل لا فضل له فيما أتى حتى في استخدام الاصطلاحات، ولم تأنف من وصمه بالسرقة، والسطو على أعمال سابقيه.

تمالأ عدد من الكتّاب العرب كأحمد أمين، وسلامة موسى، وسامي الكيالي، ومحمود صبح، على اتهام ابن خلدون بالنّحل، بل إن الكاتب العراقي سامي شوكت دعا في ستينيات القرن الماضي إلى نبش قبره، وحرق مؤلفاته[27]. وقد بلغت الاتهامات الموجهة إليه إلى درجة التشكيك في صدقيته، واتهامه بالكذب في مروياته، وهذا ما يبدو جليا في ارتياب "طه حسين" في أن يكون ابن خلدون قد درس في صباه جميع الكتب التي ذكرها في تعريفه، إذ يزعم أن ابن خلدون لا يعرف من هذه الكتب إلا أسماءها، وأنه ذكرها قصد الشموخ والتفاخر[28].

24- إن موضوع الجغرافيا التاريخية الذي نبهت إلى أهميته مدرسة الحوليات الفرنسية لم يكن مجهولا لدى المؤرخين عموما، والمعتنين ببعض الحقب والمجالات خصوصا. محمد حسن: **الجغرافيا التاريخية لإفريقية من القرن الأول إلى القرن التاسع - فصول في تاريخ المواقع والمسالك والمجالات**-، ط1، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2004، ص7.

25- محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**-، ط6، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص244.

26- من هذه الدراسات نذكر: طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية -تحليل ونقد**-، ترجمة: محمد عبد الله عنان، ط1، مصر: مطبعة الاعتماد، 1925؛ وعلي أومليل: **الخطاب التاريخي -دراسة لمنهجية ابن خلدون**-، ط4، الدار البيضاء-بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي، 2005؛ ومحمود إسماعيل: **نهاية أسطورة -نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا**-، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

27- محمد دياب: **الخلدونية والتلقي**، ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2009، ص214-217.

28- طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ص11-12.

ونجم في الآونة الأخيرة من ذهب إلى أن معظم آرائه في "المقدمة"، إنما هي مقتبسة من رسائل إخوان الصفا[29].

وساق جل هؤلاء حججا وقرائن من أجل إثبات آرائهم، التي لم تخل في كثير من الأحيان من التجني على ابن خلدون، إلى درجة مجانبة أصول الأدب واللباقة، مما نأى ببضعهم عن ضوابط المنهج العلمي، وكأن همهم الوحيد هو الانتقاص من قيمة إسهامات ابن خلدون العلمية.

ونرى أنه من الأهمية، التنويه إلى أنه يسع التمييز ضمن 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 في أطروحتي كل من طه حسين في كتابه: "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، حيث حاول أن يجرد ابن خلدون من ريادته في مجال تأسيس علم الاجتماع، وحصر عبقريته في شرنقة فصل السياسة عن الأخلاق والقانون والاعتبارات الدينية، وعلي أومليل في كتابه: "الخطاب التاريخي"، والذي قدّم 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 معا[30].

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، وأخصّ من يمثل هذا النمط محمود إسماعيل في كتابه: "نهاية أسطورة"، حيث يأتي على رأس القائلين بلصوصية ابن خلدون، إذ طفق يتهمه بالسطو على آراء "إخوان الصفاء"[31]، ونسبتها إلى نفسه، ليشير إلى

29- محمود إسماعيل: **نهاية أسطورة**، ص13.

30- علي أومليل: **الخطاب التاريخي**، ص278 وما بعدها.

31- تكتسي رسائل إخوان الصفا قيمة فكرية وفلسفية، وعدد الرسائل 52 رسالة بالإضافة إلى رسالة جامعة، وقد مسّت هذه الرسائل مختلف العلوم والفنون، وغرائب الحكم، وطرائف الآداب، وحقائق المعاني. وهي مقسمة إلى أربعة أقسام، ويصطبغ كل قسم منها بصبغة خاصة، فمنها رياضية تعليمية، ومنها جسمانية طبيعية، ومنها نفسانية عقلية، ومنها ناموسية إلهية.

- **أولا: الرسائل الرياضية التعليمية:** وهي أربعة عشر رسالة في الرياضيات، والهندسة، والفلك، والفنون العملية، والمنطق. والشيء الملاحظ في هذا القسم أنه متأثر في أوله بالفيثاغورثية والأفلاطونية، وفي آخره بالأرسطوطاليسية.

- **ثانيا: الرسائل الجسمانية الطبيعية:** وهي سبعة عشر رسالة، ونسجل حضور الأرسطوطاليسية في هذا القسم بشكل واضح جدا، بحيث يبدأ بالهيولي، والصورة، والزمان، والمكان، والحركة، والآثار العلوية، ثم مازال يتدرج حتى يوصل إلى المعادن، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان، ليختم بعلم النفس.

- **ثالثا: الرسائل النفسانية العقلية:** وتحوي عشر رسائل، فيما بعد الطبيعة، وهذه الرسائل عبارة عن خليط ومزيج من الفلسفة اليونانية الفيثاغورثية، والأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، والأرسطوطاليسية.

الفرق الشاسع بين "المقدمة" و"العبر"، معتبرا أن "العبر" دون مستوى "المقدمة"، بل ومستوى مؤرخي بلاد المغرب والأندلس في العصور الإسلامية الزاهرة.

هذا الموقف المبتسر في التعاطي مع النص الخلدوني، لم يمر دون استهجان سجّله عبد الله العروي في قوله: "**إن من يتصفح فصلا من المقدمة ويقول: لا جديد فيها، يكشف على أنه لم يتعمق في مقاصد ابن خلدون، ولم ينتبه إلى موقع هذا النقد أو ذاك في مجموع الكتاب، إذ الخلاصة لا توجد دائما في نهاية الفصل، والحكم المؤخر إلى فصل لاحق، أو المقدم في غضون باب سابق، هو الذي يضفي على النقد دلالة جديدة، لا وجود لها عند من خص ابن خلدون آراءهم، وربما أثنى عليهم**"[32].

على أن النص الخلدوني بإمكانه ولوحده أن ينهض في نقض تهمة التهافت غير القائمة على أساس متين، لأن ليس ثمة مفكر يبدع نظرية جديدة دون أن يكون له خلفية، ودون الاستعانة بمنجز من سبقوه من المفكرين، فلا ضير أن يعتمد ابن خلدون على الموروث الحضاري الإسلامي المشرقي والمغربي، في تشكيل قاعدة ارتكاز لدراساته ونظرياته، لكن الأهم يكمن في الإضافة التي جاء بها ابن خلدون، والتي أجاد علي الوردي تصويرها 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**"[33].

ومن هنا يسعنا أن ندرك إلى أي مدى كان طه حسين واقعا تحت تأثير أستاذه دوركايم، من خلال محاولة مقاربة الظاهرة الاجتماعية عند ابن خلدون، على خلفية مقاربتها لدى دوركايم في كتابه: "قواعد المنهج في علم الاجتماع"؛ فطه حسين حاول قراءة النص الخلدوني من زاوية رؤية مدرسة علم الاجتماع الدوركايمي، ليصل إلى نتيجة مغايرة تماما، لما أنه حاكَم الفكر الخلدوني إلى الفكر الدوركايمي، وبالتالي كبله بنفس منطلقات هذا الفكر، بعيدا عن الإطار المعرفي التاريخي للنص الخلدوني[34].

- **رابعا: الرسائل الناموسية الإلهية:** وتتضمن إحدى عشر رسالة في الإلهيات وما يتصل بالديانات، والشرائع، والتصوف، وهي عبارة عن مزيج التأمت فيه كل العناصر المؤثرة في الفلسفة الإسلامية؛ سواء منها الشرقي أو الغربي أو الفلسفي أو العلمي أو الديني أو الأدبي أو الفني.

يراجع **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، بيروت: دار صادر، د.ت.، 4ج.

32-عبد الله العروي: **مفهوم العقل**، ط3، الدار البيضاء، بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي، 2001، ص173.

33- علي الوردي: **منطق ابن خلدون**، ص153-154.

34- محمد دياب: **الخلدونية والتلقي**، ص271-272.

أما فيما يتعلق بـ "نهاية أسطورة" لمحمود إسماعيل، فرغم أهمية الدراسة، إلا أنها جاءت في سياق ما يشبه أن يكون إثارة ضجّة إعلامية، ليست براء من غرض إعادة تلميع الصورة، وشد الانتباه، ولذلك لم يتردد فريق من الناقدين في عدّها مجرد "زوبعة في فنجان" أو "رعد صيف، وهدير ناقة"[35]؛ 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 انتقاء فقرات تخص مباحث بعينها من المقدمة، ثم عمد ثانية إلى رسائل إخوان الصفا، فانتقى من عباراتها ما يوحي باشتراك في اللفظ أو توارد في المعنى وعبارات المقدمة الخلدونية، ثم قام بعرضها مبتوتة عن البنية الفكرية التي تتصل بها، والإشكالات التي تعبر عنها.

والواقع أن المطلّع على عيّنة من الدراسات والأبحاث الغزيرة حول مقدمة ابن خلدون، يكتشف أن أصحابها، وخلافا لما يزعمه محمود إسماعيل، قد سبقوه إلى تسجيل أوجه شبه بين بعض آراء ابن خلدون وآراء وأفكار إخوان الصفا[36]، لكن من منظور مغاير لرؤية الباحث محمود إسماعيل، منظور يقر بظاهرة تواتر المعارف والنظريات، وتراكمها في مسار الفكر العربي الإسلامي، وعلى ذلك اعتبرت "المقدمة" في نظرهم امتدادا وتطورا لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة، لا سطوا وانتهابا لإنجازات السابقين، وعلى حد تعبير عبد الله العروي: "**فإن الابتداع يقوم حتما على الاتباع، وإلا كان جهلا إن لم يكن وحيا**"[37].

وابن خلدون -نفسه- على ما يُعتقد من أنه كان مقتصدا في الإفصاح عن مصادره، لم يفوّت مناسبة دون الإلماح إلى جوانب الاتفاق والاختلاف بين مشروعه وما سبقه إليه غيره من الحكماء والمؤرخين؛ ففي مسائل السياسة يستدرك قائلا: "**وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب... إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب، بمقتضى الأخلاق والحكمة**"[38]، كما استعرض طائفة من المصنفات الموضوعة في السياسة، وخصّ بالذكر منها كتاب "سراج الملوك" للطرطوشي، الذي نعته بقوله: "**وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوّب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار...**"[39].

35- عوض سليم خليفة: "**عبد الرحمن المفترى عليه**"، مجلة الجامعة المغاربية (ليبيا)، السنة الثانية، ع1/ 2007، ص97.

36- علي الوردي: **منطق ابن خلدون**، ص 161-163؛ ومحمد عابد الجابري: **نحن والتراث -قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي-**، ط6، بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي، 1993، ص263-264.

37- عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء-بيروت: منشورات المركز الثقافي العربي، 1971، ص99-100.

38- ابن خلدون: **المقدمة**، 56/1، 111/2.

39- المصدر نفسه، 59/1.

أما وقوفه على كتب المؤرخين قبله فمشهور لا يحتاج إلى استدلال، إذ عقد لذلك فصلا بعنوان: "في فضل علم التاريخ، وتحقيق مذاهبه، والإلماع بما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسبابه"، وأشار طيه إلى كتاب "مروج الذهب ومعادن الجوهر" للمسعودي، وعلى تقديره المؤلف المشرقي الضليع مقارنة بغيره، إلا أنه كان في نظره بعيدا عن الرسوخ في المعارف، ينقل ما سمع من أهله ومن غير أهله[40].

وليخلص ابن خلدون -في المحصلة- إلى تفرّد عمله؛ قائلا -دون مواربة-: "**واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص... وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة...**"[41].

وسيكون من مقتضى مقاربة النص الخلدوني، والتحقق في مدى سبقه علميا، استحضار اللحظة التاريخية التي انبثق منها؛ خصوصا في أعقاب الثورة الفكرية الموحدية، التي "**رفعت شعار الرجوع إلى الأصول، وترك التقليد، الشعار الذي أخذ لدى المدرسة الفلسفية المغربية الأندلسية معنى خاصا، هو الرجوع إلى أرسطو الحقيقي، وترك تأويلات المشرقيين الفارابي وابن سينا، الشيء الذي يعني في ذات الوقت وبالضرورة فصل الفلسفة عن الدين، والدين عن الفلسفة**"[42].

وليمضي 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**"[43].

وعلى الرغم من أننا نقر 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.

40- نفسه، 169/1.

41- نفسه، 56/1.

42- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص305.

43- المرجع نفسه، ص305.

2- النص الخلدوني بين الأصالة والحداثة:

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

ولعله ما يستوجب التساؤل: في أي خانة من الخانات يمكننا تصنيف النص الخلدوني؟ وهل يمكن القول إنه تجسيد لتوجه سني مالكي أشعري منغلق على نفسه؟ أم أنه تفلّت من إسار الثقافة في عصره، محدثا ما يمكن عدّه تجاوزا معرفيا؟

أ- النص الخلدوني امتداد للتراث الإسلامي:

يحرص العديد من الباحثين على إضفاء صبغة إسلامية على النص الخلدوني[44]، معتبرين ابن خلدون ابن بيئته، وحصاد مجتمعه، ونتاج ثقافته، وعالما من علماء المسلمين، وفقيها من فقهاء الشريعة، وعلَما من أعلام المذهب المالكي، وأن الإسلام هو مصدر نظرياته جميعا، والتي لا تعدو أن تكون تجلّ لفكر إسلامي خالص، ومبادئ إسلامية أصيلة، وبنية إسلامية متجذرة.

ويمكن القول بأن هذا الطرح جاء في إطار محاولة تجذير وتأصيل النص الخلدوني في أفقه التراثي، وذلك بوصفه نتاجا عربيا أصيلا يعكس فكرا تراثيا إسلاميا، مما يستدعي بعثه وإحياؤه الرجوع به إلى روح عصره، وقوالب فكره السائدة، في سياق التماس روافد تراثية لمسار النهضة والتحديث، لاسيما "وأن مشكلة التأخر مثلت قاسما مشتركا للعديد من القراءات التي لم تتجاوز عتبة الحنين للماضي، وهو حنين بدا مسطحا لأنه يريد الإحياء، وليس القراءة النقدية الهادفة للتغيير الشامل"[45].

ويسع الباحث المدقق أن يسجّل قيام نمطين من القراءة ضمن هذا التوجه؛ نمط قومي إحيائي، غرضه التوعية، والدعوة إلى التمسك والمحافظة على التراث، والقطيعة مع الآخر، من أجل تأسيس فكر عربي مستمد من واقع المجتمعات العربية، ومن الرؤية المعرفية

44- من هذه الدراسات نذكر: مصطفى الشكعة: **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط3، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992؛ وعبد الحليم عويس: **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ط1، الدوحة-قطر: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996؛ ومحمد آيت حمو: **ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف**، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2010؛ ومحمد جابر الأنصاري: **رؤية قومية للمتغيرات الدولية وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر مع رصد بواكير الهجمة "الشرق- أوسطية" ضد الهوية العربية**، ط2، بيروت: منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر-القاهرة: دار الشروق، 1999؛ وناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني -الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية-**، تقديم: عبد المجيد الشرفي، تونس: دار الجنوب للنشر، 2008.

45- محمد دياب: **الخلدونية والتلقي**، ص244، 249.

لثقافتها[46]؛ ونمط رجعي إقصائي -إن صح التعبير- غرضه نزع كل عباءات التقديس والتمجيد التي ألبست للنص الخلدوني.

تمسك مُتَبَنّو النمط الأول بالتركيز على الخلفية الإسلامية لابن خلدون، وذلك بحكم أنه فقيه، وأصولي، ومحدث، ومؤرخ، ولغوي، وأديب، دون أن ينسوا المناصب الدينية التي شغلها، ليؤكدوا على أن ابن خلدون هو نتاج الثقافة الإسلامية، وأنه تمكن من التخلص من قيود السياسة وضغوطاتها، وانصهر في تراث أمته، ونجح في تقديم دراسة معمقة لحضارتها، وفق معايير الكتاب والسنة.

ومما يسترعي الانتباه في هذا الاتجاه هو تلك المقارنات التي قام بها العديد من الباحثين بين ابن خلدون ومفكرين مسلمين سبقوه، من أجل التأكيد على أن النص الخلدوني ما هو إلا استمرارية للثقافة الإسلامية.

فمثلا نجد عبد الحليم عويس[47] يعقد مقارنة بين ابن خلدون وابن حزم الأندلسي (ت 456هـ/1064م)، ليقر بأن ابن خلدون قد نهل كثيرا من ابن حزم[48]. بينما نحا باحثون آخرون إلى تقميص ابن خلدون ثوب أبي حامد الغزالي (ت505هـ/1111م)، حيث نقف على قراءات تراثية تؤكد حضور الأفكار الغزالية في النص الخلدوني، ودليلهم في ذلك أن كليهما انطلق من المنطلق نفسه، والرؤية نفسها، كونهما ينتميان إلى المدرسة الأشعرية المنتقدة للاعتزال والفلسفة، والمحتضنة للتصوف السني في صورته العرفانية[49].

وجدير بالذكر أن هناك من يربط بين أفكار ابن خلدون فيما يتعلق بنظرية العمران وأفكار ابن النفيس (ت 687هـ/1288م) في "السيرة الكاملية"، فابن النفيس يرى أنه لابد وأن

---

46 - برز هذا النمط في ثمانينيات القرن التاسع عشر، في مصر والشام وتونس، من أجل إحياء التراث العربي، والنهوض بأوضاع العالم العربي الإسلامي المتخلف، قياسا بنظيره الأوربي المتطور على الصعيد العلمي والتكنولوجي والتنظيمي، كما ارتبط هذا النمط بحركة الن هضة التي برزت جليا مع مطلع القرن التاسع عشر، حيث سُجّل ازدياد الاهتمام بالنص الخلدوني، وتنامي النزعة الفكرية الإصلاحية. محمد دياب: **الخلدونية والتلقي**، ص244-248.

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

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

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

يكون الإنسان مدنيا، ويقول بضرورة الحكومة الشرعية، وما إلى ذلك، وهو ما نجد صداه لدى ابن خلدون[50].

وإذا كان هناك من يربط موقف ابن خلدون في حقل الفلسفة بالغزالي، فهناك أيضا من جعله وثيق الصلة بالشاطبي (ت 790هـ/1388م) في نظرية المقاصد[51].

أما أبرز من يمكن أن يُمثّل به للنمط الثاني، والذي وسمناه بالرجعي الإقصائي، فدراسة الباحثة ناجية الوريمي بوعجيلة، والتي بدت مسكونة بهاجس تتبع جذور الفكر السلفي، الذي عادة ما يقترن بمنظره شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ/1328م)، عدا أن ما يلفت الانتباه في هذه الدراسة هو أن ابن خلدون يحضر بشكل مختلف تماما، كنقيض لابن خلدون الذي درج الباحثون على التنويه بشفوفه، وسبقه لعصره، ذلك أن ناجية الوريمي لم تسلم بشيء من ذلك، ورأت في أغلب الأبحاث والدراسات الخلدونية قصورا عن سبر أغوار الرجل، بسبب ارتهانها لموقف إيديولوجي، استند إلى الانتقائية التي تخدم فكرة الطلائعية العلمية لابن خلدون، وعليه لجأت -الباحثة المذكورة- إلى إعادة النظر في كل ما ساقه ابن خلدون في مقدمته، وكذا في تاريخه، وفي غيرهما، مستهدفة بالتحليل نصه، على ضوء ملابسات عصره التاريخية السياسية والاجتماعية والفكرية، وعلى ضوء منجز سابقيه من المفكرين والفلاسفة المسلمين، وما تأدّت إليه التيارات الكلامية والسياسية إلى زمنه[52].

ولم تلبث الباحثة أن أقرت بسيطرة العقل الفقهي على النص الخلدوني. هذا العقل الفقهي الذي هيمن عليه إلى درجة صياغة التصورات العامة والشاملة. فابن خلدون - بحسبها- رام ترجمة المسلمات التي كرسها العقل الفقهي من خلال كتاباته، ليقدمها على أنها ذات سلطة مرجعية نصية "متعالية"، مغيبا بذلك أصداء الاختيارات البشرية المبررة بعوامل سلطوية[53]، وقد اعتبرت أن ما قام به ابن خلدون الأشعري هو تحويل نوعي لطريقة التفكير الكلامية؛ إذ أفقد العقل استقلاليته، وأخضعه لسلطة النص، وهنا أصبح علم الكلام علما نقليا مثل الفقه[54].

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

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

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

53- المرجع نفسه، ص23.

54- تشير بوعجيلة إلى أن السلطتين الدينية والسياسية حالتا دون استمرار العقل العلمي المعرفي في سلوكه سبيل نشدان الحقيقة، وأرجعت تحفظ السلطتين على هذا العقل إلى تحرره وعدم خضوعه لأية سلطة خارجة عن حدوده، وعلى هذا الأساس شنت السلطتان حملات من أجل تصفية أصحاب العقول المتحررة، فضلا على حملات التشويه والتكفير، وكان على رأس هذه الحملات علماء كثيرون جدا من أهل السنة والجماعة، واعتبرت أن ابن خلدون كان من أبرزهم. **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ص24.

كما أكدت على أن ابن خلدون من خلال علم العمران البشري أراد أن يقنّن التاريخ، وذلك من خلال الجمع بين المواقف والرؤى السنية في التاريخ، وقياس هذا اللفيف على العلم المركزي في بنية التفكير السنية، وهو علم الفقه وأصوله، واعتبرت أن ميزة ابن خلدون هو تنبهه إلى ضرورة الاحتكام إلى قوانين عامة في تأريخ الوجود الاجتماعي الإسلامي، غير أن تقنينه تميز بأنه ذو آليات فقهية[55]، لتخلص في المحصلة إلى الإقرار بتماهي عمل ابن خلدون في العمران البشري مع عمل "الشافعي" في تقنينه لأصول الفقه، ومع عمل الأشعري في تقنينه للمباحث النظرية الكلامية[56]، وهو ما أجملته في قولها: "**إنه خطاب سلطوي قائم على إدعاء امتلاك الحقيقة، وعلى تشكيل موجه لوعي المتقبل، وإذا كان الشافعي قد اقتصر على احتواء المخاطب عبر آلية الجدل وتغييب المخالف الخطر، فابن خلدون قد أضاف إليها آلية التوجيه القسري لوعي المخاطب إلى معان بعينها، ويمثل كل منهما نموذجا لثقافة الإقصاء**"[57].

يسمح لنا ما تقدم عرضه من مقاربات، بالموازاة مع ما تمدنا به مختلف مصادرنا الوسيطية، أن نتبين مدى حضور الموروث الثقافي الإسلامي في النص الخلدوني. على أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن: هل يمكن اعتبار النص الخلدوني مجرد موسوعة معارف، اجتمعت فيها المعارف الإسلامية دون سواها؟ وإلى أي مدى يمكننا مسايرة الطرح الذي مفاده أن النص الخلدوني ما هو إلا تكريس لخطاب سلطوي فقهي؟

بالاستناد إلى جملة من المعطيات لا يبدو الجواب عن هذا السؤال عصيا، ولعله يبدو مفيدا في هذا المقام استحضار موقف المفكر محمد عابد الجابري من النص الخلدوني؛ في نعته له بقوله: "**إنه أشبه ما يكون بهرم صلب البنيان، متماسك الجدران، متناسق الأجزاء، ولكن هذا التماسك والتناسق تخفيهما صفائح ملونة فوضوية الألوان والأشكال، ألصقت على جميع جوانب الهرم، فالذي يقتصر على الظاهر لا يرى إلا هذه الألوان الفوضوية واللوحات العديدة، وقد تستبد بناظره لوحة واحدة فيحسبها الهرم كله، ولكن الذي يتعمق البناء، ويتصفح أسسه وأركانه، لا يلبث أن يكتشف فيه بناء هرميا متماسكا، وضعت كل لبنة فيه في موضعها الذي تستحقه**"[58].

55- المرجع نفسه، ص29، 30.

56- مما يسترعي الانتباه بهذا الصدد أن ناجية بوعجيلة، وعلى غرارها نصر حامد أبو زيد، يذهبان إلى أن الشافعي أسس علم أصول الفقه بناء على توجّه سني، على الرغم من إدعائه التزام الموضوعية، ويعتبران أن الاعتراضات التي أوردها الشافعي من أجل إثبات موضوعيته هي اعتراضات هينة، وتنتمي إلى نفس الدائرة المذهبية، وأنه أهمل الاعتراضات الجدية التي كان يمثلها المعارضون كالمعتزلة والخوارج. للاستزادة يراجع بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ص30، 31؛ ونصر حامد أبو زيد: **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، ط2، القاهرة: منشورات مكتبة مدبولي، 1996.

57- ناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ص31، 32.

58- محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص111.

وإذا كان الباحث الحصيف لا يسعه أن ينكر اطلاع ابن خلدون على رصيد ثري من المؤلفات التراثية التي قبله، حتى ليخال أن معظم المسائل التي تعرض إليها قد وردت في ثنايا تلك المؤلفات، لكنه سيدرك أيضا في غير ما عناء أن ابن خلدون تمكن من أن يستخلص من تلك المؤلفات أفكارا لم تحتفظ بطابعها الأول، ولا بنسقها الأصلي، بل إنها اكتسبت طابعا جديدا، وانتظمت داخل سياق مختلف، يستجيب لانشغال صاحب النص وتساؤله، ما أكسبها ذلك القدر من التفرد والطرافة[59].

إننا قد نلمح بعض التشابه بين نظريات ابن خلدون وبين أصولها القديمة، ولكنه تشابه ظاهري سرعان ما يتضاءل عند المقارنة الدقيقة. وفي تقديرنا، أن ميزة النص الخلدوني تكمن في ذلك القالب الرائع الذي صُبت فيه المعارف الإنسانية بشكل دقيق للغاية، إذ قد استطاع من خلاله ابن خلدون تمثيل نتاج عصره الفكري والسياسي، والتراث الفكري الإنساني، تمثيلا موسوعيا عميقا.

وعلى هذا الأساس، ومن أجل فهم منصف للنص الخلدوني يتعين دراسته من مختلف الجوانب، وذلك من خلال أحداث العصر الذي عاش فيه ابن خلدون وتجربته الشخصية: السياسية والاجتماعية والفكرية، بالإضافة إلى الأحداث التاريخية، وهكذا يتسنى لنا فهم هذا النص المشحون بأكثر من بعد[60].

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

فعلى سبيل المثال لا الحصر موقف ابن خلدون من الفلسفة، هو موقف جديد وأصيل، يقوم على مناقشة الأسس المعرفية التي شيدت عليها الفلسفة مناقشة منطقية رصينة، فهو لا يرفض الفلسفة رفضا فقهيا متزمتا، ولا يعاندها باتخاذ موقف فلسفي أو كلامي مضاد لبعض قضاياها؛ فهو -من جهة- لم يتبن موقف الفقهاء من أمثال ابن الصلاح والذهبي وغيرهما ممن أفتوا بتحريم الفلسفة، وبكفر منتحلها، وضرورة إحراق كتبها، دون أن يلموا بها ولا بقضاياها، بل إن موقف ابن خلدون من الفلسفة والمنطق كان أكثر تحررا من موقف ابن تيمية، وأكثر مرونة من موقف الغزالي، فهو لم يهاجم الفلسفة على العموم، ولم يكن نقده لها يستهدف تكفير أصحابها، وصرف الناس عنها، وإنما هاجم الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين، صادرا في ذلك عن نظرية في المعرفة ذات جوانب فلسفية واضحة[61].

59- علي الوردي: **منطق ابن خلدون**، ص154.

60- محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص17.

61- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص282.

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

ليطلق ابن خلدون -بعدئذ- دعوة واضحة جدا بعدم الخوض فيما ليس في متناول العقل، لما كان غير قادر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها؛ إذ يقول: "**فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك، لأنه من طوْر فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح؛ فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال**"[62].

ومن خلال الإطلاع على معالجة ابن خلدون لعلم الكلام نستشف تحيزه لمذهبه الأشعري، تحيزا ينطوي في الآن نفسه على "تحامل خفي وذكي على المعتزلة"[63]، وذلك لأن هؤلاء قد تخطوا في دفاعهم العقلي عن العقائد الإيمانية الحدود التي كان ينبغي أن يقف العقل عندها، ليتشابك لديهم الإيديولوجي بالمعرفي، غير أن ابن خلدون عالج هذا الموضوع بلغة الناقد العالم لا بلغة المتكلم المحاجج، ليبين أن العقل عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية[64].

أما فيما يتصل بعلم التاريخ فقد أبان ابن خلدون عن تصور خاص للتاريخ الإسلامي ومسيرته، لما حاول أن يفلسف التاريخ الإسلامي، وهي محاولة فريدة لا نجد لها نظيرا في تراثنا العربي الإسلامي، على ضخامته وتنوع منازعه وتعدد مشاربه[65].

وبناء على ما تقدم نرى أن ابن خلدون كان مؤرخا للعلوم بكل معنى الكلمة، فقد عني بتحديد موضوع كل علم، والإشارة إلى أهم مسائله، وبيان نشأته ومراحل تطوره، ليكون بالإضافة إلى ذلك ناقدا عارفا، ذكيا ومطلعا، يحلل ويفحص مبادئ كل علم، ويناقش فروضه

62- محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص495-497.

63- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص 273.

64- المرجع نفسه، ص300.

65- محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص11.

ومنهاجه، حريصا على إبراز الارتباط الوثيق بين المعرفة والمجتمع، وبين تطور العلوم وتطور الهيئة الاجتماعية برمتها[66].

ب- النص الخلدوني.. ومفاهيم عصر الحداثة:

يأتي هذا الطرح في سياق الدراسات التي عملت على إعادة تحيين بعض المفاهيم والأفكار الخلدونية ومفرداتها، وذلك لإيجاد نوع من العلاقة بين النص الخلدوني والفكر الفلسفي الحديث المعاصر، فجرى النظر بناء على ذلك إلى ابن خلدون باعتباره مفكرا ماديا وضعيا حينا، ومفكرا واقعيا أنثروبولوجيا حينا آخر.

وفي سياق إضفاء صبغة مادية تاريخية على النص الخلدوني، تأتي مقارنة بعض النصوص الخلدونية مع مقولات لكارل ماركس[67]، على اعتبار أن الدافع الأساسي للتطور الاجتماعي والتاريخي عند ابن خلدون هو أسلوب الإنتاج المادي. ومن منطلق أن ابن خلدون له رأي في "أسلوب المعاش الإنساني" أو "أسلوب الإنتاج المادي"، الحلقة الرئيسية في حركة التاريخ والمجتمع، يكون صاحب منطق مادي، والمقدمة بحث في أسباب أزمة التطور التاريخي للمغرب من منطق مادي علمي[68]. ولذلك جرى تصويره على أنه تمكّن من تقديم "مشروع صياغة متماسكة لمفهوم الوجود الاجتماعي المادي"[69].

وأكثر ما تتجلى هذه العلمية المادية في كون ابن خلدون نجح في تحرير التاريخ من هيمنة الفكر الديني، لما قام بالقفز بالفكر العربي من عالم الغيب والشهادة إلى عالم الموضوعية العلمية، فهو هدف إلى بناء فكر علمي في التأريخ، وذلك بالقطع المعرفي مع الفكر الديني الذي كان مهيمنا في الفكر العربي[70]. فهو قد اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي، فأحل ضرورة العمران محل الله في تفسير الظاهرات جميعا، واستبدل التفسير بالتأويل، ليكون التفسير ماديا علميا، على اعتبار أن لمسائل الشرع منطقها، ولمسائل التاريخ والعمران منطقها، إذ لا يصح في المعرفة الخلط بين المنطقين، فالأول قائم على قاعدة فكر ديني يربط الظواهر بمبدأ خارجي هو الله، أما الثاني فقائم عند ابن خلدون على قاعدة فكر مادي يقطع الظواهر من كل مبدأ من خارجها ويربطها بقوانينها الداخلية الموضوعية ربطا ماديا[71].

66- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص296.

67- أحمد إبراهيم منصور: **"دراسة في منهج الفعالية الاقتصادية-العمران والعقل الخلدوني أنموذجا-"**، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت)، ع51/ شتاء 2007، ص275.

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

69- طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ط5، دمشق: دار دمشق، 1981، ص396.

70- مهدي عامل: **في عملية الفكر الخلدوني**، ص86.

71- نفسه، ص78-80.

وعلى خطى تحديث النص الخلدوني نسجل محاولة للربط بين الأفكار الكانطية والأفكار الخلدونية، وذلك في مسألة نقد الميتافيزيقا القائلة بعجز العقل الإنساني المشروط بمقولاته القبلية عن معرفة الحقيقة في قضايا الميتافيزيقا، كالعالم في كليته، والروح، والله، وكلها قضايا تنتهي فيها الوثوقيات إلى أفكار مجردة متعالية، وهي أفكار ذاتية تتجاوز معطيات الفهم. ومن المسائل التي تمت فيها الربط أيضا بين النص الخلدوني والنص الكانطي، وجوب مواجهة الإنسان لأضداد العقل الخالص، وتهافتاته بالموقف العملي، وذلك بالالتزام -حسب كانط- بالعقل الأخلاقي الفاعل، أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطيعة الشمولية، أو بمعانقة الدين الموحي حسب ابن خلدون[72].

وفي السياق نفسه نقف على المقارنة التي عقدها عبد الله العروي بين ابن خلدون وميكيافيللي[73]، في محاولة رصد للمرجعية الأرسطية المشتركة بين المفكرين، في وجهتهما النظرية والمنهجية العامة، وذلك بحكم أن الأرسطوطاليسية كانت الثقافة الأساسية لجميع معاصريهما، ليخلص إلى أن كل من ابن خلدون وميكافيللي قد أسسا علما جديدا حل محل التاريخ الأخلاقي والأخلاقية النظرية، وهذا الاكتشاف من شأنه أن يكفل لهما مجدا مديدا. وبالتالي يقدم العروي دعوة للتعامل معهما على أنهما مفكران حداثيان وقراءتها كرجلين راهنيين، بحكم أننا لا نزال أسرى تعريفاتهما، فالمجال الذي حدداه يظل ذلك المجال الذي يتعين علينا أن نضع أنفسنا فيه، إذ أردنا تحليل السياسة وفهمها[74].

يسمح لنا تتبع نماذج من القراءات الحداثية للنص الخلدوني بتبين أنه لا جدال في أن تحيين المفاهيم الخلدونية ومقاربتها برؤى حداثية، قد أعاد المنظومة الفكرية والسياسية والاقتصادية لابن خلدون إلى الواجهة، وأعاد طرح السؤال الجوهري مجددا: أين نضع ابن خلدون؟ هل نضعه في المرتبة نفسها في الجيل نفسه من أجيال مبدعي العلم الحديث، مهما يكن مستوى تحليلنا لأقواله ونظرياته؟[75].

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

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

73- يظل الاحتمال قائما في إمكانية اطلاع ميكيافللي على مقدمة ابن خلدون، ففي السنوات التي كان ميكيافللي يزور فيها بولونيا كان أستاذ كرسي اللغة العربية بجامعة بولونيا مغربيا؛ وهو الأسد الإفريقي، ويحتمل أن يكون هذا الأخير قد درس ميكيافللي، وأطلعه على مقدمة ابن خلدون. محمد عبد الله عنان: "**ابن خلدون وميكيافيللي**"، مجلة الرسالة (القاهرة)، ع1933/2، ص20.

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

75- عبد الله العروي: **مفهوم العقل**، ص230.

الغرب حيث ولدت، وإذا كان يحاول أن يقتفي أثر أوربة في سائر الميادين، كما يبدو من أجوائه أو ربما من رغبة (غير معلنة من نخبته)، فإنه معرض لخطر السير متخلفا عن التاريخ بمرحلة، بمعنى أنه لابد أن يعيد على حسابه سائر التجارب التي أخفقت"[76].

هذا، ويؤكد رائد النهضة الأوربية مونتيسكيو على أن "**نقل أفكار القرن الذي نعيش فيه إلى القرون السالفة هو المصدر الأكثر خصبا من مصادر الخطأ**"[77].

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

وعليه، ليس من الهيّن الجزم بأن ابن خلدون قد اخترق العصور وقفز فوقها، كما ليس من الهيّن القطع بأن الثقافة العربية بتياراتها الفكرية كانت رجعية[78]. فلا جدال في أن ابن خلدون كان من أبرز مفكرينا القدامى، ولا جدال في قوة تنظيره، بيد أن الاختلاف هو بصدد ما تُخضع له أفكاره من تأويلات متعسفة بهدف إيجاد أجوبة لإشكالية ثقافية راهنة[79].

ولا نبرح نذكّر بأن المقاربات التي تعاطت مع النص الخلدوني بمنطق ومفاهيم العلوم الإنسانية الحديثة، قد مارست من الخلط النظري، والقفز التاريخي بما ينطوي عليه من مجازفة واعتساف، ما لا نتصور أن نتائجه يمكن أن تكون مفيدة في تاريخ الأفكار المقارن، بل يمكن تصنيف هذه الدراسات ضمن القراءات الإيديولوجية الهادفة إلى اتخاذ النص الخلدوني "سلاحا إيديولوجيا"، وذلك على حساب مقتضى منطقه الداخلي، واللحظة التاريخية التي انبجس منها، ويتعذر عليه الانفكاك عنها .

ولم يعد بخاف أن القراءة المادية[80] للنص الخلدوني، إنما هي قراءة إيديولوجية إسقاطية محدودة، أوقعت أصحابها في مغالط ومطبات حالت دون إثبات أطروحاتهم، إلى جانب

76- مالك بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، ط11، الجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2012، ص161.

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

78- سالم يفوت: سالم يفوت: **"ابن خلدون وحدود التأويل"**؛ ضمن كتاب: **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون** ، ص30.

79- علي أومليل: **الخطاب التاريخي**، ص281.

80- يؤكد مالك بن نبي على أن التجربة "الماركسية" قد تجاوزها الزمن على الصعيد العلمي والفلسفي، "فحين تبدأ النخبة الغربية التي بهرتها المادية الجدلية -خصوصا في نهاية الحرب العالمية الثانية- تستفيق لتستعيد استقلالها الفكري، نرى هذه

قيامها على الانتقاء والتعميم، وإفراز استنتاجات قاصرة مضطربة في غالب أمرها، فإدعاؤهم بأن الرؤية التاريخية الخلدونية تلتقي بالنظرة المادية التاريخية يحتاج إلى تدقيق وتنسيب، يأخذ بالاعتبار كامل التصور الخلدوني، ولا يقتصر على زاوية محددة منه[81].

ويبدو أن هذا الإسقاط والتعسف في توجيه آراء ابن خلدون مرجعه إلى ضغط نزعة إيديولوجية مادية، تصر على التغاضي عن العوامل الأخرى المساهمة في الحراك البشري، وذلك دأب الماديين في ارتهانهم للتصور اللاهوتي عن الإسلام، وتصورهم أن أي قول بفعل الله وعنايته المباشرة، يعني التناقض الكامل مع فعل الإنسان، ومع الأسباب والقوانين الداخلية[82].

وفي ختام هذه المقاربة التاريخية الفكرية للنص الخلدوني، لا يساورنا أدنى تردد في الادعاء حد اليقين أن أفكار ابن خلدون وآراءه لا يمكن تناولها إلا ككل غير مجزوء، منتمية إلى السياق التاريخي ببعديه المكاني والزمني اللذين كان لهما الأثر البالغ في وسم النص الخلدوني بما هو عليه، ولذلك لا مفر للباحث في "الخلدونية" من استنطاق أحداث العصر "الخلدوني"، وترسم حدوده الذهنية، كما تشخيص تجربة المؤلف الشخصية والسياسية والاجتماعية والفكرية، وتفاعلاته مع أحداث عصره. ولعله حتى يتسنى لنا فهمه بطريقة أدعى إلى الإحاطة والشمول بمستويات خطابه في نصه، لا بد من الدنو من عينات تجربته السياسية والدينية والفكرية.

وإذا كان من نافلة القول إن أسس عدد من النظريات السياسية الواردة في مقدمته، إنما هي انعكاس أمين لممارسته السياسية في الواقع، بالقدر الذي تعكس معرفته الدقيقة بأمور السياسة والعمران، مما انعكس بالضرورة على عمله الموسوعي "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، ولاسيما في معالجته لكثير من الظواهر السلطانية والقبلية.

فإن من الأهمية بمكان التذكير بأن المنحى السياسي لم يكن وحده المهيمن في توجيه زمام الخطاب الخلدوني، فقد تحكمت فيه مناح عديدة لعل من أبرزها المنحيان الديني والفكري، فلا يلبث ابن خلدون واعيا بذلك، يحيل في كثير من المسائل والقضايا، على المدونة الشرعية الدينية الفقهية المالكية والأشعرية. ذلك أنه كان شأنه في ذلك شأن النخبة الكاتبة العالمة في عصره قد آثر -في معالجاته لكثير من القضايا ذات البعد المذهبي- تقديم المحافظة على مصلحة الجماعة وبقاء السلطان على منازع الفرد واختياراته الفكرية والفلسفية.

النظرية تشغل فكر بعض النخبة المسلمين، وتستحوذ عليها كما لو كانوا وجدوا ضالتهم في لحظة أرخميدس". مالك بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص161، 162.

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

82- مهدي عامل: **في عملية الفكر الخلدوني**، ص78-80.

كما يجدر التنويه -أخيرا- إلى الازدواجية الحاصلة في الفكر الخلدوني بين النقل والعقل، ذلك أنه جرت العادة في الدراسات الخلدونية على تصنيف ابن خلدون إما في دائرة المفكرين العقلانيين أو المفكرين السلفيين، وهذا ما يجعلنا نرتهن لمزيد من الوهم في تقديره، بيد أن الظاهر من نوع الدراسات التي تلقاها ابن خلدون، والأساتذة الذين احتك بهم وتأثر طرائقهم، والمجالس العلمية التي انتظم فيها، كل ذلك جعل فكره موسوعيا، لا متخصصا، أتيح له أن يلم بمختلف جوانب الفكر الإسلامي بشقيه النقلي والعقلي، وفهم مختلف قضاياه، وتمكن من منطق الفلاسفة ومنطق الأصوليين، ما أكسبه تفكيرا منطقيا صارما، يجمع بين قوة الاستدلال، والقدرة على لم شتات الواقع الاجتماعي في استقراء علمي سليم.