إبـن خلــدون في الفكــر العـــربـي المعـــاصـــر

نور الدين ثنيو*

الملخّص

دخل الفكر العربي المعـاصر إلى قضايا العصر من خلال مقـدمة ابن خلدون، بداية من طه حـسين مطلع القرن العشرين إلى عـبد السلام الشَّدَادي مـطلع القرن الواحد والعشرين، مرورا بساطح الحصري، عبد العزيز الحبابي، محمد عابد الجابري، عبد الله شريـط، إلى ناصف نصـار وليس أخيرا أبي يعـرب المرزوقي.. لعـلّ أعظم أنجاز قدمه ابن خلدون لنا اليـوم هو استبطان العقلاني وتمـثله مع العرفاني والديني، في وحدة من التفكير لا تعـاني التناقض ولا المفارقة، بل تَنَـاسق وتَنَاسب مرحلي يُراكم تجارب البحث عن الحقيقة ولا يتنكر لها ويؤسس للمنهج ويسعى إلى تطبيقه على ما جاء في نظرياته حـول العمران، الريف، العصبية ومتلازمات الفكر والوجدان والروح والعرفان وشظف العيش والدّعة .

كلمات مفـتاحية : إبن خلـدون–النظرية الـتاريخية–العصـبية–العقلانية–العرفانية–الشرق والغرب–الفكر العربي المعاصر.

(*) كاتب و أكاديمي الجـــزائـــر.

راهنيَّة الفكر الخلدوني

تواضع المفكرون والمثقفون والكُتَّاب والباحثون العرب على راهِنية فكر ابن خلدون وحاجة العرب إليه اليوم، وشددوا على أهمية تَوَسُّل مؤلفات وحياة الرجل بإعادة قراءتها في سياق حديث ومعاصر كأفضل سبيل إلى التَّطَور والرُّقَي. فقد كَتَب في هذا الصدد الباحث والمؤرخ المغربي عبد السلام الشدَّادي: "في هذا الزمن الحاسم للعولمة، إلى أي مدى يمكن لرؤية ابن خلدون إلى المجتمع وتفسيره للحضارة والتاريخ أن تساعدنا على إنارة مصير الإنسانية[١] والآفاق الجديدة لتطورها"[٢]. وهي ذات الإشكالية العلمية التي راح الأستاذ عبد السلام الشَّدادي يعالجها منذ عقود، ليس لحاجة الفكر العربي إليها فقط، بل تواصلا مع الفكر العالمي والإنساني الذي بدأه المستشرقون منذ القرن التاسع عشر عندما اكتشفوا مقدمة ابن خلدون وفكره وأدرجوه في سياق البحث في علوم الإنسان والمجتمع[٣]. ولعلّ قيمة وأهمية انجاز الأستاذ الشَّدادي هو إعادة تقديم وترجمة مقدمة ابن خلدون في سياق زمني يختلف عن عصر الاستعمار والاستشراق[٤]. واللحظة العربية الراهنة، التي جاءت فيها أعمال الشّدادي حول ابن خلدون اتَّسَمت بالبحث عن الطريق الديمقراطي المساعد على إرساء نظام المُوَاطنة والحُرِّيات العامة، في أعقاب إخفاق الأنظمة العربية السلطوية في الحكم وإدارة الشأن العام.

حضر ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) في عصر النهضة العربية الحديثة رغم أنه ينتمي إلى نهاية العصر الإسلامي الأول، القرن الرابع عشر الميلادي. فقد كانت أعماله العلمية موضع اهتمام المفكرين العرب المعاصرين عندما أرادوا أن يلتمسوا أفضل سبيل إلى نهضة عربية تَرْدُم الفَجْوة بينهم وبين الغرب. وعليه، فقد كان فكر ابن خلدون حاضرا في اللحظة المعاصرة لدى العرب كما لدى الغرب، ولعّل البداية التي تشهد على ذلك رسالة دكتوراه طه حسين "**الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون**" التي تقدم بها عام ١٩١٧ إلى جامعة السوربون في باريس. ومنذ تلك اللحظة ما فتئت النخبة العربية المثقفة والمفكِّرة تُولي عنايتها الفكرية والعلمية والأكاديمية لتاريخ ابن خلدون، أي للرجل ولعَمَلِه. فقد حمل كتابه الموسوعي "**كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**" على مقدمة عرفت مع الفصل الذي يليه "علم العمران" ب"المقدمة" ثم تليه الفصول التي يسرد فيها أحداث ووقائع دول وأوضاع العرب، ويختم برواية حياته التي وردت في الجزء الموسوم تاريخ ابن خلدون، أو "**التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**"

عُرف الرجل في التاريخ الحديث بصاحب "المقدمة"، كما أن مصطلح المقدمة استقل

بالمعنى الذي اقترن بمؤلف ابن خلدون سواء لدى الغرب كما لدى العرب، لا بل المقدمة ذاتها ناجمة في الأصل عن إعادة قراءة ومعالجة الفكر المعاصر لأعمال ابن خلدون. ونعتقد أن ابن خلدون كان معاصراً لنفسه ومعاصرا للفكر العربي الراهن. كان معاصرا لنفسه لأنه اشتغل على التاريخ انطلاقا من فكرة الالتزام بالحقيقة والصدق وما يوحي به عصره، فقد انخرط في كتابة التاريخ العربي الإسلامي بتسجيل الأخبار والوقائع ليس على طريقة الإخباريين ورواة الحديث، بقدر ما راح يقف على الأسباب والأغراض والأصول والمبادئ والنواميس والقوانين، إلى الحد الذي ساعده على التنظير والتأويل والتفسير جعله في النهاية يؤسس لعلم العمران أو الاجتماع البشري. كما أن راهِنِية الفكر الخلدوني ظهرت عند إلحاح العصر العربي الحديث عليه، أي في ماذا يمكن أن يفيد وما الذي سوَّغ الاهتمام به أصلا. فقد كان الفكر العربي المعاصر يتَطَلَّع إلى نهضة عربية شاملة تأخذ بالحاضر كما تعيد اكتشاف الماضي وفق الإشكالية التي مهد بها رجال الإصلاح بداية القرن العشرين ووضعوا نصب اهتماماتهم مسألة: كيفية التوفيق بين التراث، وكان ابن خلدون في جملته وبين الحداثة الغربية، وكان ابن خلدون من جملتها أيضا، لأن الغرب هو الذي اكتشفه وأعاد بعثه من جديد ليدرجه ضمن مؤرخي التاريخ العالمي الشامل(٥).

اهتم المفكرون العرب في المشرق وفي المغرب العربيين بأعمال ابن خلدون وقدموا إسهامات نوعية ساهمت فعلا في تفعيل وتنشيط الحياة العربية المعاصرة . والغالب أن الذين اهتموا بفكر ابن خلدون، وصاروا في ما بعد مفكرين عرب(٦)، جاؤوا من خلفية فلسفية لما تنطوي عليه دراسة ابن خلدون للتاريخ الإسلامي من تنظير وتحليل ومحاولة الفهم والنقد. كما اهتم به بعض المؤرخين العرب في تناولهم للتاريخ العربي والإسلامي باللغات الأجنبية ذات الصرامة العلمية والمصداقية الأكاديمية كما فعل ألبير حوراني في كتابه " **تاريخ الشعوب العربية** " (٧)، حيث مهّد سفره الرائع بمدخل حول ابن خلدون ، حياته وفكره ومنهجه في رصد وتحليل تاريخ العرب. والحقيقة أن ألبير حوراني يتواصل مع المستشرقين في حصافة المعالجة التاريخية ورصانتها، فقد اهتم به المستشرقون واكتشفوا فيه أحد المؤرخين العالميين والإنسانيين الذين ساهموا في الثقافة التاريخية المتوجهة نحوالتأصيل والتأسيس للمعرفة التاريخية ومناهجها ومن ثم عالمية الحضارة العربية.

كان للمستشرقين قصب السبق في إهالة تراب النسيان والإهمال عن التراث العربي والإسلامي ومنه تراث ابن خلدون، وجاء على أثرهم العربُ في التاريخ الحديث ليواكبوا ويساوقوا ويحاولوا أن يتجاوزوا الإنجاز الإستشراقي، وكانت البداية مع عميد الأدب العربي طه حسين. ويبقى، أن اهتمام المفكرين العرب بابن خلدون ليس

كاهتمامهـم بالكتاب والفلاسفة الغربيين، لأن مقدمة ابن خلدون هي جزء من التراث الذي يتواصل مع التـاريخ العربي، ومن ثم كل ما تكشفه الدراسات العربية الحديثة من أخطاء وأغلاط وسوء تقديـر وتحليل في مقدمة ابن خلدون هو جزئ عضوي من العقل العربي. وفي هذا المجال يقول المفكـر القومي ساطع الحصري : " **ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد: أن موقفنا -نحن النـاطقين بالضاد- تجاه مقدمة ابن خلدون، يختلف بطبيعته عن مواقفنا تجـاه مؤلفات أمثاله من الغربيين، ذلك لأننـا لا نطـلع – عادة- عـلى أراء القدمـاء من الغـربيين إلا مـن خلال بعض المقتـطفات والدراسات فنتوهم أن كل ما قاله هؤلاء وكتبوه كان على ذلك الطراز. مع أن تلك المقتطفات والدراسات، تستهدف، بوجه عام،إظهار منزلتهم العلمية، فلا تحتـوي في حقيقة الأمـر إلا على الجوهر الهـام والزبدة المـنتقاة من آراءهم وكـتاباتهـم الأصلية . بيـنما نحن نطلع على مـا قاله ابن خلـدون من مقدمته مباشرة، ونحيط علما بكل مـا جاء فيها من غث وسمين... فالمقارنة التي تحدث في أذهاننـا بهذه الصـورة، بين ابن خلـدون وأمثاله الغـربيين تكـون بعيدة بطبيعة الحال عن الحق والحقيقة** " (٨).

العصبية: نظرية مُستَأنفة في الحياة العربية المعاصرة

الحقيقة أن حضور فكر ابن خلدون وفلسفته في الحكم والدولة أثير في الزمن العربي الحـديث والمعاصر لتَعَثّـر تجربة بنـاء الدولة العـربية الحديـثة والمعاصرة، أي زمن النهضة العـربية نهاية القـرن التاسع عشر ومطلع القـرن العشرين، ثم في سياق ما يعـرف اليوم بثـورات الربيع العـربي التي أشَّرت على بروز مـرحلة ما بعـد الأنظمة العربـية السلطويـة. فقد طرحت مسـألة الحكم ولا تزال في الفكـر العربي وسياسة الحكم من خلـفية تعثر التجربة السياسيـة العربية سواء أتعلقت بمرحلة الاستعمار أو بعده، وعلـيه، فقد بقي ابن خلدون المـرجع الدائم لإمكانيـة بحث موضوع الحكم والسلطة بناء على نظريته في الجماعة التي تحكم والتي أطلق عليها العصبية.

في مثل ذات السياق التي يمر به العالم العربي اليوم، كتب ابن خلدون كتابه المعروف " المقدمة " ، الـقرن الرابع عشر، وأراده أن يكون معاينة وكشفاً لأسباب تردي الوضع العـربي والإسلامي العام. فهـو الشاهـد على أفول حضـارة الإسلام وعلومه، وعلى تقـهقر المجتمعـات العربيـة إن في بلاد المغرب أو المـشرق. وبالجملـة، وعبر التحليل والـنقد، ينتهي صاحب المقـدمة إلى أن استسلام الجماعة الحـاكمة إلى الدّعة والتَّرف يفضيان لا محالة إلى الزوال والفنـاء، وهذا ما يقع، مع اختلاف العصرين وتفاوتهما الحضاري اليـوم، في البلاد العربيـة من انهيار مـتلاحق لأنظمة عـربية سلـطوية تصلبت وتكلست فـيها شرايين العصبية في الحكّام لعقـود من الزمن إلى حد المواجهة

المباشرة مع شعوبها.

عند شرحه لنظرية العصبية في صلتها بالحكم والدولة، يولي ابن خلدون، بعد مسح نقدي ومعايشة واقعية، مسألة "العصبية" العناية التي تستحق لفهم أسباب صعود وسقوط الدول والعائلات الحاكمة. فإذا تولت جماعة الحكم والقيادة على أساس من التمَكُّن والسؤدد والقوة استطاعت أن تشَيَّد المُلك والسلطة والدولة، إلا أن ذات العصبية إذا طالها الفساد وانتابها التَّصلب ستؤول إلى زوال حتما، وهذا ما يجري في عالمنا المعاصر، على ما نشهد من ثورات تعصف بأنظمة حكم سلطوية، هي ذاتها التي تولت الحكم ما بعد الاستقلال على أساس من التَّمَكن والغلبة والشدة سواء حيال القوى الرجعية الداخلية أو الاستعمار ومخلفاته على صعيد الحياة الدولية.ولمزيد من التوضيح، نقول أن تعليق مسألة الحكم على العصبية سواء عند ممارسة السلطة لترسيخ السيادة وازدهار الدولة أو عند فساد العصبية واضمحلالها، فإن الشاهد القوي على هذه النظرية هو واقعنا الراهن الذي أكد حقيقة أن التمادي في الحكم والعناد فيه رغم تبدل وتغير الأحوال، يفضي قطعا إلى الفناء والزوال. والحقيقة التي لا يماري فيها أحد هي أن العصبية مفتاح واقعي وعلمي لكشف وتحليل أسباب التراجع العربي المعاصر، على أساس أن الحكم اقترن بالعائلة والقرابة وعِصابة الحزب والجهة والسلالة.. وكأن الوضع السياسي لا زال على حاله منذ عصر ابن خلدون.

ولمقاربة نظرية ابن خلدون في العصبية، في الزمن المعاصر، نعمد، كما فعل الجابري، إلى إضافة مصطلح الوعي الذي انتشر بشكل ملفت في الفكر السياسي الحديث والمعاصر، ونوضح به معنى العصبية في التاريخ كما شرحه ابن خلدون وإمكانية تداوله في الحالة العربية الراهنة، وفي هذا الصدد يقول الجابري : " **إن هذا "الوعي العصبي"، الذي يشد أفراد العَصَبة بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائنا واحدا تنفي فيه ذوات الأفراد، هو العصبية بالذات. فالعصبية إذن، رابطة اجتماعية– سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد : كأفراد أو كجماعة** "[٩]. لا نخال أن هذا التحديد للعصبية أو العَصَبة ينسحب أيضا على الوضع السياسي العربي الراهن، عندما يعبّر عن استمرار الحكم على خلفية ومقدمة العَصَبَة التي صارت تعني العِصابة تفرض، من فرط تطور العمران ومساحة الدولة، ولاء مَنْ هم ليسوا أقرباء من العائلة الحاكمة[١٠]، إلا أن منطق العصبية يبقى دائما ساريا وفاعلا، لعلّ ابرز مظاهره هو زاول الحُكَّام مع زوال حكمهم.

ونحن اليوم، نحاول أن نقـرأ ونعيد قراءة ابن خلدون لهذا السبب والغرض بالذات، أي لوجود مـشكلة في نظـام الحكم العربي الحـديث والمعاصر.. ولعلّـنا لا نغالي ولا نجـانب الصواب، إذا قلـنا أن الثورات العـربية القائـمة في غير بلد عـربي تستدعي بـالضرورة والحَتْم مسـألة العصبيـة. فقد آلت أوضـاع العـرب إلى التفكك والانهيار والدمار والخـراب بسبب طـول مكوث الجـماعة[١١] في الحكم في سيـاق تاريخي لا يحفل إلا بالتحديث والتجديد وإعادة التفعيل والتطوير المتواصل في عهد ازدهار قيم الـديمقراطية ومبـادئها. وعند فتح أفق الـتفكير في نظرية العصـبية نجد ابن خلدون يربطها بالعمران، على اعتبار أن الجماعة الحاكمة هي التي تشيِّد العمران وهي أيضا التي تدمِّره، وحالا إذَا تبرز إشكاليـة الدولة ومؤسساتها وبناء واستقرار المدن وعالم الريف ونـوعية التـنمية... التـي تعد الأساس الـصَّلد الذي تـستقر علـيه الدولة في مدلولها الحديث والمعاصر. وهكذا، فإن نـظرية العصبية، أو الجماعة الحاكمة بحكم القرابة أو الدين أو القبيلة والجهة هي التي استـدعت في الحالة العربية القائمة اليوم فكر ابن خلدون والسياق الذي ظهر فيه وإجراء المقارنة بين الحالتين، خاصة التوكيد على اللحظة المؤذنة بزوال أنظمة الحكم السلطوية المستبدة وفشلها الذريع في محاولة توريث حكم جمهـوري والاحتفاظ به كملك لعـائلة الرئيـس. وهذا لعمري يقع على طرف مـناقض تماما لمنطق التاريخ أو طبـائع العمران كما يوضـحها ابن خلدون على النحو التالي : " **هي تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ... وذلك لأن أحوال العـالم والأمم وعوائدهم ونِـحَلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنـة والدول: سـنَّة الله التي تـدخلت في عباده** "[١٢]. في هـذه الفقرة تـوكيد واضح يصل إلى حد الـنظريـة في التاريخ، عنـدما تشـير إلى مسألـة تغير الأحوال والسيـاقات والأزمنـة التي تحث على ضرورة تغـير طريقـة الحكم ونـظام الإدارة والقيـادة، وهذا جانب يـؤكده تاريخ النظـام العربي الحديث والمعـاصر، أما الجانب الآخر الـذي أكد عليه ابـن خلدون، فإن إشـكالية الـريف والحضر يجب أن تتم من خلال الدولة ولـيس " ترييف الدولـة "، بمعنى أن الدولـة تقوم في الحَضَر وتُواصل تـطورها في المدينة ومنها إلى مجموعـة من المدن ضمن نظام حكم واحد إلى التَّجمعات البشرية والمـؤسساتية الكبرى على مـا تشهد على ذلك الدول الحديثـة. وعند مطابقة فكرة ابن خلدون حـول الرِّيف والحَضَر أو عند معاينـة عملية الانتقال التي يجب أن تجري عبر الـدولة ذات الخاصـية النزيهـة والبعيدة عن الـريف وأجوائه، نقول أن الحالة العربيـة الراهنة وما يـسودها من ثورات وانقلابـات وإخفاق في نظام الحكم

يعزى بـالأساس إلى عدم الحسم في مسألة الانتقال من الذهنية البدوية وعالم الريف إلى المدينة والمدَنِيّة وقِيَمها الحضاريـة والإنسانية، بل كل ما تم أن الحاكم وحاشيته الـقادمة مـن عالم الريـف واصلت الحكم بما تملك مـن القدرة على البـطش وانعدام أخلاق المدينة وسلاستها، وعاندت في السلطة إلى حد الانهيار التام(١٣).

وعليه، فإن إشكالية الانتقـال إلى الديمقراطية كما طرحت في الـدولة العربية الحديثة والمعاصرة هي إشكالية لاحقـة على موضوع نظام الحكم العربي، ويجب أن لا تسبق مسألة بـناء الدولة المدنية القائمة على أصـول وقيم المدينة وثقافتها، بمعنى يجب أن الـتخلص من العنجهيـة في المدينة ووقـف حالة "التريـيف"، وتصفية الـسلطة من الذهـنية الريفـية والبدويـة، بعدها يـمكن الحديث عن مـسألة الانتقـال إلى النظام الديمقراطي، ومن ثم تـطرح في سياقها الصحيح ولحظتهـا المناسبة كما توصي بذلك نـظرية الحكم عـند ابن خلدون، مـن حيث ترتيب تـواصل الأجيال وتتـابع الأنظمة والأفكار. وهكذا، فإن العصبية نظرية مستأنفة في حياة العربية المعاصرة.

إبن خلدون، لقاء الشرق والغرب

كان عـام ١٩١٧ هو العـام الذي نـاقش فيه طه حـسين رسالـته للدكتـوراه حول "**فلسفة ابن خلدون الاجتماعيـة**" بجامعة السوربون الفرنسية. فقد كان الطالب المصري القادم مـن الشرق أول باحث عربي يُقَدِّم رسـالة علمية باللـغة الفرنسية في مؤسسة علمية عريقة كانت تَحْفَل بكبار العلماء والباحثين(١٤)، ومنهم المتخصصين في فكـر ابن خلدون بالذات(١٥)، كان لهم الفـضل في توجيه الطالب المصري إلى تناول ابن خلدون ضمن مسـار الفلسفة والاجتماع وفي صلته بالتاريخ الحديث والمعاصر. وهكذا، يكون مطلع القرن العـشرين لحظة زمنية مكثفة وزاخرة بلقاء الشرق بالغرب ليس في مجال العلم والأدب فحسب بل بسـبب مشاركة الآلاف من العرب والمسلمين في الحرب العالمية الأولى أيضا.

لقاء طه حسين بابـن خلدون ضمن بحث وانجاز علمي ساعد كثيرا على إيلاء مسائل المجتمع والتـاريخ والوطن والأمـة والحكم والحضـارة وما في معـاني ذلك، الأهمية القصوى، ومن ثم يكـون الباحث المصري الواعد قد أرسى التمهيد إلى إعادة استثمار فكـر ابن خلدون وفلـسفته في عالمنـا العربي الطـامح إلى أن يكون كيـانا مستقلا في العـالم الحديث، على ما هو علـيه الوضـع في أوروبا والغرب(١٦). يقـول الكاتب محمد عبـد الله عنـان مترجم كتـاب طه حسين، في الـتقديـم، تَعُدّ "فلـسفة ابـن خلدون الاجتـماعية": "**أول بحث علـمي منظم كُتـب عن ذلك الفيلسـوف، تناول شرح نظريـاته في التاريخ والاجتماع**". ومن هنا، فإن اهـتمام الباحث المصري الصاعد بابن خلـدون متأتي من الاهتمام بـالوضع العربي العـام الآيل إلى التحوّل والتغَير،

وهـذا ما اكتشفه في مدينـة باريس عاصمـة الأنوار وفضاء النهضـة العربية الأدبية والعلمية والوعي السياسي الحديث.

الواقع، أن مـا دعا طه حسين إلى تناول مقـدمة ابن خلدون هو حـداثة فكره بالذات، الذي لم يكن مقـتصرا على عصره فقط بقـدر ما كان سـابقا لعصره، فـكر تَمَكَّن من تحليل الوضـع القائم في ضـوء ماضي الأحداث وتَمَكّن من استـشراف المستقبل ليس من حيث التنبؤ بعـواقب الحكم والحكام أو الوقائـع والأحداث، بل من حيث رَصَانة النقد والمعالجة ومتَانة الاستِخلاص والاستِنْباط، ويقول طه حسين : " **فقد رأيت أن أدرس ابن خلدون، أو بالحري، ذلك الجزء المبـتكر حقاً من مؤلفه، و هو الجزء الذي حَوَى بحثـاً سابقاً لعصره سمـي في ما بعد بالفلـسفة الاجتماعية.** " (١٧)

والجديد الذي ابتكره ابـن خلدون هو الذي يستحق إجـالة التفكير فيه في سياق غير السياق الـذي ظهر فيه ابن خلدون. فالتناول الجديد لفكر ابن خلدون سوف يعْرَض إلى فلسفته الاجتماعية، التي تتجـاوز القبيلة والعشيرة والريف والبادية، على ما كان سـائدا في القرن الرابع عشر في المشرق أو في المغرب،كما سوف يعْرَض إلى علم العمران الذي يقتـضي بحث موضوع التجمعـات البشرية و الإنسـانية الكبرى في الحواضر و المدن على ما صارت علـيه المجتمعات العربية الحـديثة. كما أن قراءة طه حسين لابن خلدون سوف تختلـف عن قراءة المستشرقين له على اعتبـار أنه جاء من خلفية إلمامه بالتراث العربي المتواصل مع التاريخ سواء في زمن تقدمه أو انهياره.

كما أن حداثة فكـر ابن خلدون في كافة النـظريات التي أتى بهـا في المقدمة، تظهر في طريقة مقاربته للتاريـخ الذي لم يكتفِ فيه بالسرد والرواية على نمط الإخباريين، بل تعدى ذلك إلى التحليل، ثم وخاصة، ربط الكتابة التاريخية بحياة المؤلف نفسه ليعبِّر في نهاية المطاف والتحليل عن أن كافة ما جاء في كتاب العبر هو من وحي حياة المؤلف وبقلمه. فهو أول كـاتب عربي خصص لتاريخ حياتـه كتابا كاملا " (١٨). وهذا النوع من الكتابة صار يعرف في الدراسات التاريخية المتَقَدّمة بالأنا/ التاريخ égo / histoire ، أي رواية الأحداث والوقـائع على خلفية التجـربة الشخصـية والمعايشـة الفكرية والنفسية، بحيث تظهر الرواية ويظهر صاحبها تواً عند التحليل والنقد. فقد كان ابن خلدون صـاحب كتاب العِـبَر، وصاحب كتـاب رحلة ابن خلـدون أو حياته في ذات المؤلف، بلا يمكن فصمهما خاصة عند المعالجة العلمية والتحليل التاريخي. ويلَخِّص طه حسين حـداثة فكـر ابن خلـدون على النـحو التـالي : " **ما زال (ابـن خلدون) محتفظاً بشهرته (...)، فقد نال بأفكـاره الجمة الطرافة، الصحيحة في معظمها عن المجتمع، مجدا أمته أساسا، يُقَدِّره القارئ الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوة الكبيرة التي خطاها في تقدم الفلسفة. على هذا الاعتبار**

تستحق المقدمة درسا عميقا، وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه "[١٩].

إبن خلدون .. العقل والعرفان

تَضمَّن فكر ابن خلدون إشكالية العقل والعرفان أو التصوف، وأثارها في سياق الحديث عن مسارَه وحياته. فالإشكالية لم تكن نظرية بحتة بقدر ما عبَّرت عن حالة فكر في مواجهة الواقع والتاريخ، تاريخ الشخص وتاريخ الدولة والمجتمع. فقد استوعب ابن خلدون النزعة العقلية في بداية حياته العلمية عندما خاض في مسائل التاريخ والفكر والدين. فقد كان عقلانيا في طريقة بحثه ومعالجته للتاريخ وقضاياه ومنخرطا في تحليل الوضع العربي العام من خلفية عقل موسوعي يطرق كل المعرفة ويسعى إلى الإلمام بكافة جوانبها كأفضل سبيل إلى التوضيح والوقوف على الحقائق وتبريرها بما هو معقول. وعليه، كما سبقت الإشارة فإن ربط الفكر بمسار الحياة الشخصية هي التي جعلت ابن خلدون عقلانيا ثم متصوفا وعرفانيا، ليس بالمعنى أنه انتقل من حالة إلى حالة بقدر ما عبرّ لحظة تجاوز[٢٠] العقل إلى العرفان والوجْدَان والتَّصَوّف الذي يكَمّل القدرة على الإدراك وإضافة مصادر أخرى للإلمام بالحقيقة وشرحها بما هو معقول.

إن كتاب العِبر، وما تضمنه من المقدمة وحياة ابن خلدون ورحلته، كل ذلك وفَّر مادة علمية وتاريخية ساهمت في التَّعَرف على فكر ابن خلدون، خاصة في ضوء الاكتشافات العلمية في مجال علوم الإنسان والمجتمع. إن ابن خلون الشاب والعقلاني، ليس هو غير ذلك ابن خلدون الكهل أو الشيخ. بلى، فقد واصل التفكير في قضايا عصره من منظار ما عاش وخَبَر، ومن ثم، فعندما تقدم به العمر لاذ إلى التفكير الصوفي والعرفاني ليس تنكرا للعقل، لأنه يصعب التنكر له، بل توسيع المدارك أخرى من أجل إمكانية الوقوف على الحقيقة ومُجَايلتها في لحظتها الفورية عندما تطرأ لدى الباحث والعالم. عندما يبلغ الإنسان المفكر من العمر عتيا، يبدأ في تقصي واستشراف مصادر أخرى للمعرفة والحقيقة، فالتَّصَوّف حالة وجدانية وباطنية يسترشد بها العالم وهو يحاول أن يوضح ويقيم البرهان والدليل على ما وصل إليه، عبر الاستبصار والحدس والاتصال المباشر. تلك كانت حالة ابن خلدون في مسألة العقل والتصوف، جمع بينهما بكثير من التواصل والتكامل، دونما انقطاع أو تنكر.

ومن المفكرين العرب المعاصرين الذي وقفوا عند إشكالية العقل والتصوف عند ابن خلدون، محمد عابد الجابري، الذي تناول فكر ابن خلدون في كتابه/رسالة الدكتوراه: **فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. يذكر الجابري أن من أسباب الذي طرأت على حياة ابن خلدون

وجعلته ينصرف إلى التـصوف هي الخيبـة الكبيرة التي ألمت به بعـد أن فقد منصب الحجابة لدى أمير بجاية أبي عبد الله، على اثر الهزيمة التي مني بها في حربه مع ابن عمّه أمير قسنطينة. هذه الخيبة مع غيرها، مثل المرض الذي انتابه، فضلا عن تجربة سياسية ملؤها الدسائس والمؤامرات.. كلها تساعد على تبرير الحالة التي صار عليها ابن خلـدون عندمـا "اعتنق" التـصوف، ليس كـملاذ للهناء الـروحي والنفسي من متاعب السياسـة، بقدر ما هو نَـشْدان الروح والوجدان والـدين كسبيل وطريق إلى إتقان المعرفة وتـدقيقها حيث صار العقل قاصرا ولو نوعا من القصور عن الإلمام بكل الحالة والوضـع والموضوع.

في مناهجـنا الحديثـة والمعاصرة، في مجالات علـوم الإنسان والمجتـمع، خاصة على صعيد الفلسفـة، لا نكف عن البحث في طُرُق وإشكاليـات ومسائل علمية، وسيرورة الـتساؤل لا زالت متواصلـة في هذا المجال[٢١]. وعليه، فـإن اللاهوت لم يغادر مجال المعرفة، وأن سيادة العقل ليست على الإطلاق، كما هو دارج، بل هناك ما صار يعرف بالاعتماد المتبـادل للعلوم والمجالات، وأن حالة التداخل والتفاعل موجودة في الحقيقة المعرفية والعلمـية. حقيقة الاعتماد المتبادل، أو العلاقـة البينية بين المناهج ومجالات المعرفة تعادلها أيضا، حقيقة الفصل بين الدين والسياسة أو الدولة، التي لا يمكن أن تفـهم على أنها استقلال مـطلق بين المجالين، لأن حـقيقة العلمانـية أن الدولـة تدير السياسي كما تدير الديني على أنه مجال يعني المواطن بالدرجة الأولى، وحاجة المواطن هي مهمة الدولة. أمـا في عصر ابن خلدون، فلا يراودنا ريـب أنه عصر ديني بامتياز وكل الأمـور تُرَد إلى الدين وتأويلاته، ولحظة ازدهـار الحضارة العربية، على ما شرح ابن خلدون سواء في قـراءته للتاريخ وأحداثه أو من خلال مسـار حياته الشخصية، فإن مجايلة ومجادلة الفلسفة أو العقل للدين هو الذي ساهم في تقَدّم العمران والعلم والسياسـة. ومن هنا، فإن تجربـة التصوف والعرفان كما انـتهى إليها ابن خلدون تضاف إلى مـسار حياته في لحظات الشِّعر والعقل والفلسفة التي لا تقبل أي انفصام عنـد التحليل العلمي، ولا يؤشر على أي تـناقض، بل مسارا معقـولا وقابلا للتوضيح والشرح تعكس شخصية إنسانا واحداً.

وهكذا، يقـدم تاريخ ابن خلون، على صعيـد الكتابة كما على صعيـد الشخص، حالة يستعـين فيها الباحث في إشكالية العقل والعرفـان، لكي يرفع التناقض بينهما ويعيد المعقولية والإمكان بينهما، كما فـعل محمد عابد الجابري[٢٢]، وكما فعل أيضا المفكر اللبنـاني علي حرب في حالة الجُنَيْـد[٢٣]. إن حالة ابن خلدون هـي حالة من استوعب العقلانية التي صارت عنده طريقة في البحث والتقييم، ثم سار بعدها ليضيف طريقة الوجدان والحدس والدين لاسـتكمال الإحاطة بالمعرفـة والعلم. فمع التقدم في العمر

والشعور بـالعجز الجسـدي يكبر الدين في حيـاة العالم والكاتـب وتسموروحه إلى التأمل في مـا يدرك بـالحس والاتـصال المبـاشر، ويمعن تفكيره في الآخـرة والغيب كأفضل سـبيل إلى إقناع الـذات والتوجـه بها إلى الخلاص. ومن هنـا، فإن النـزعة العرفانية والإشراقية التي انتهى إليها ابن خلدون، لم تكن على طرف مناقض لتجربته العقلانيـة التي تبناهـا في شبابه وما بعـده، لا بل كانت متواصلـة مع تطوّر مداركه وقدراته ومَلَاكاته الفكـرية والوجدانيـة، وهذا ما يوضحه ابـن خلدون نفسه بشكل واضح : " **إننا نشهد على أنفسنا، بالوجدان الصحيح، وجود ثلاثة عوالم : أولها عـالم الحس، ونعتبره بمدارك الحـس الذي شاركنا في الحـيوانات بالإدراك. ثم نعتبر الفكر الـذي اختص به البشر فنـعلم عنه وجود النفس الإنـسانية علماً آخر فوق مدارك الحس، فنراه عـالما آخراً فوق عالم الحس. ثم نستدل على عالم ثالث فـوقنا بما فينا من آثـاره التي تلقى في أفئدتنـا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكـة، وفيه ذوات مدركة، لوجود آثارهـا فينا، مع ما بيننا من المغـايرة. وربما يستـدل على هذا العالم الأعلى الـروحاني وذواته بالـرؤيا وما نجده في النوم ويـلقي إلينا فيه من الأمـور التي نحن في غفلة عـنها في اليقظة، وتطابق الصحيحة مـنها، فنعلم أنها حق ومن عالم الحق: وأما أضغاث أحلام فصـور خيالية يخزّنهـا الإدراك في الباطن، ويجول فيها الفـكر بعد الغيبة عن الحس. ولا نجد على هذا العالم الروحـاني برهانا أوضح من هذا، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفـصيلا** " [٢٤]. فقد صرنا اليوم نعـرف بأن للجسد منطقه وشروطه ومقتـضياته يتطـور ويترهل ويخوض مراحـل مختلفة ومتنـوعة تنعكس بالتـأكيد على طريقة التفكير. كما نـدرك اليوم بأن هناك لحظـة ما بعد العقلانية وما بعد الحداثـة التي أشَّرت على إمكانـية تجاوز العـقل إلى ما بعده وإلى لحـظة تخطي الحداثة إلى مـا بعدهـا، وأن المابعـديات هي فلـسفة تبـحث على مناهج ومـقاربات لـلاستيعاب والتجـاوز كمخرج من محـدودية الأطر المعـرفية وأنسـاقها وملاكات الإنسان ومداركه.

المراجع

- ابن خلدون عبد الرحمن، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج١، (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)
- الجابري،محمد عابد بنية العقل العربي،**دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).
- الجابري محمد عابد، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**،ط٥. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٩٢).
- الحبابي عبد العزيز ، **ابن خلدون معاصرا**، (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤)
- الحصري ساطع ، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط٣.، (القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)
- أبويعرب المرزوقي، **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**،(تونس: الدار المتوسطية للنشر،٢٠٠٧ .)
- أومليل علي ، **الخطاب التاريخي**، (بيروت: دار التنوير للنشر، ١٩٨٥)
- حرب علي ، **التأويل والحقيقة، قراءات تأملية في الثقافة العربية**، (بيروت: دار التنوير، ,٢٠٠٧)
- شريط عبد الله، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)
- طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، سلسلة المجموعة الكاملة، مجلد ٨، ط٢.، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥).
- مزيان عبد المجيد ، **النظريات الاقتصادية وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي**، (الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٢)
- محمود إسماعيل، **هل انتهت أسطورة ابن خلدون**، (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)
- نصّار ناصيف ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)

-Bergson Henri, les deux sources de le morale et de la religion,(Paris, PUF, 1982)
-Cheddadi Abdesselam Introduction aux livres des exemples, prés. et trad., (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 2002) ;
-Cheddadi A., Ibn Khaldun, l'homme et le théoricien de la civilisation, (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires » 2006).
-Cheddadi A., ,.,"la théorie de la civilisation d'Ibn-Khaldun est-elle universalisable ? revue Esprit, fév. 2009
-Hourani Albert, histoire des peuples arabes, (Paris : Edition du Seuil, 1993.)
-Monteil Vincent. , préf. et notes, Ibn Khaldun, discours sur l'histoire universelle, (al-Muqaddima), traduction nouvelle, 3t. (Beyrouth : Commission international pour la traduction des chefs-d'œuvre,, 1967).

الهوامش

١- لعلّ لحظة مرور ست مئة سنة على وفاة ابن خلدون (١٤٠٦) هي أفضل من عبّر عن عالمية فكر ابن خلدون و إنسانيته عندما راح العالم كله يعقد المؤتمرات و الدراسات حوله عام ٢٠٠٦ . فقد اهتم به الغرب ليكسر ثنائية الشرق و الغرب و النزعة المركزية المنطوية على الذات الأوربية وإعادة بحث تاريخ العالم من خلال كل مراكزه الحضارية و مناطقه الجغرافية و التاريخية، في ما صار يعرف بالتاريخ العام أو الشامل. بينما اهتم به العرب، في سياق التواصل الحضاري والثقافي بين العرب و غيرهم من الشعوب، على خلفية أن ابن خلدون ذاته مفكر و عالم المشرق (العربي)والمغرب (شمال أفريقيا) و الأندلس (أوروبا)، فضلا عن طرح السؤال التاريخي الكبير: لماذا لم ينتج عن لحظة ابن خلدون في العالم العربي فلسفة ومنهج تاريخي تحليلي نقدي يساعد على وضع نظرية تمكنه من مجايلة و مساوقة التاريخ الأوروبي الآيل إلى العصر الحديث والخارج من عصره السكولستيكي (الديني الوسيط)؟ أي لماذا تأخر العرب رغم وجود فكر ابن خلدون ومقدمته .. ولم تبدأ بشائر وبوادر التقدم و النهضة إلا في نهاية القرن التاسع عشر مع لحظة اكتشاف الغرب للشرق ومنه ابن خلدون ذاته في ترجمة البارون دو سلان (Baron de Slane -1852 1959)لمقدمة ابن خلدون.

2-Abdesselam Cheddadi,"la théorie de la civilisation d'Ibn-Khaldun est-elle universalisable ?" , Esprit, fév. 2009, p.82.

٣- يُدْرس و يُدَرَّس فكر ابن خلدون اليوم في الغرب جنبا إلى علماء الاجتماع والتاريخ والفلسفة ، ويقرن بآلكس دو توكفيل Alex de Tocqueville، أرنست جللنير Erneste Gellener، فيلكس إميل

غوتيه Félix Emile Gautier الذين اهتمـوا بمجتمعات و شعوب غـير أوروبية في سياق البحث عن المشترك الإنساني و التاريخ العالمي.

4- Abdesselam Cheddadi Introduction aux livres des exemples, prés. et trad,(Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 2002) ; A. Cheddadi, Ibn Khaldun, l'homme et le théoricien de la civilisation, (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires » 2006).

5- Vincent Monteil. , préf. et notes , Ibn Khaldun, discours sur l'histoire universelle, (al-Muqaddima), traduction nouvelle, 3t. (Beyrouth : Commission international pour la traduction des chefs-d'œuvre,, 1967).

٦- نـذكر على سبيـل المثال بعض المفكـرين العرب الذي كـان مدخلهم الأول إلى الفـكر اهتمامهم بمقدمة ابن خلدون: ناصيف نـصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١؛ عبـد الله شريط، الفكر الأخلاقـي عند ابن خلـدون، (الجزائر: الـشركة الوطـنية للنـشر والتوزيع، ١٩٧٥)؛ عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية وأسسـها من الفكر الإسـلامي والواقع المجتمعي، (الجـزائر، منشورات الاختـلاف، ٢٠٠٢) ...، عبد العزيز الحبـابي، ابن خلدون معاصرا، (بيروت: دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، ١٩٨٤)؛ أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني و الـتاريخ العـربي المعاصر،(تـونس: الـدار المتوسـطية للـنشر،,٢٠٠٧)؛ علي اومليـل، الخطاب التاريخي، (بيروت: دار التنوير للنشر، ١٩٨٥).

7- Albert Hourani, histoire des peuples arabes, (Paris : Edition du Seuil, 1993.)

٨- ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط٣.، (القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الـكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص,٨. و يحسن بنـا في هذا المقام، أن نشير إلى محـاولة الباحث المصري إسماعيل محـمود النيل من ابـن خلدون واتهامه بـقلة الجهد و انعـدام الروح العلمـية و أنه مقلد ومنـتحل لمن سبقوه خاصة إخوان الـصفاء. و لعلّ فقرة ساطع الحصري السـابقة فيها ما ينِد عن مثل هذه القراءات " الخفيفة " و المحملة بالأغـراض و الادعاء. أنظر كتاب محمود إسماعيل، نهاية أسطورة ؛ و انـظر أيضا ردود الكُتـاب والمثقفين العرب على " خرجـة " الباحث المصري إسماعيل محمود، هل انتهت أسطورة ابن خلدون، (القاهرة،دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع،٢٠٠٠).

٩- محمد عابـد الجابري ، فكر ابن خلدون العـصبية و الدولة، معالم نظـرية خلدونية في التاريخ الإسلامي،ط٥. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٩٢)، ص. ١٦٨ .

١٠- اشتـدت مظاهر وأفعال التَّزلُّف والتَّقرب والانتصار إلى العُـصبة الحاكمة في الحياة السياسية العـربية الحالية بـعد تشكل الأحزاب و التنظـيمات المهنية والاجتماعية وآلـيات التكاثف والتقارب وصـهر المصالح المشتركة، التي يجب أن ترد في النهاية إلى مصلحة وسيادة الملك، والسلطة الحاكمة، بحيث لا يمكن أن تخرج عن الجماعة أو العـائلة الحاكمة التي تمثـل الوعاء الذي يجب أن ينصـهر فيه جميع الأفـراد. وكل فرد رَبا مالـه و قَوِي نفوذه وزادت مرافقه ومـؤسساته يجب أن لا يخرق

القاعدة المسَطَّرة و المتبعة: أن يصب كل ذلك في نهاية المطاف لصالح العصبة أو العصابة في المدلول الحديث. مـا يلاحظ، أن رجال الأعمال الذين تمكنـوا من بناء ثروة ماليـة يمكن أن تنافس وتزاحم الجماعة الحاكمة تم الإطـاحة بهم عبر الإبعاد أو الاغتيال أو السجن، مما يعني أن السلطة العربية لا زال يحكمها منـطق العصبية، وأنـنا لا نزال بعيـدين البعد كلّه عـن معنى الدولـة التي تتصف بالنزاهة و الموضوعية و عدم الشـخصانية التي لا تزول بزوال الرجال.

١١– كان مطلع القرن الواحد و العشرين هو بداية نهاية عهد الأنظمة العربية التسلطية، حيث عمَد الحكام العرب إلى سياسة تأمين من يرثـون الحكم من أقربائهم كأفضل سبيل إلى عدم محاكمتهم وعدم كشف معالم وآثار الفساد التي تـسببوا فيها. لكن الأمر طال إلى حد أن الحاكم دخل في حالة مرضية لا يقوى فيهـا على الحكم، ومع ذلك تمادى وأصر على البقاء إلى الرمق الأخير. وتواصلا مع نظرية ابن خلدون فإن فساد الجماعة الحاكمة تفضي فورا إلى الخراب و الدمار، فإن ما يكشف عنه الواقع العربي الـراهن هو مشـاهد الحروب الأهليـة بين الفُرَقاء والأقـرباء ونزوح مـروَّع لقبائل وعائلات و مناطق كاملـة، فضلا على تدخل أجنبي استـأثر بالمنطقة العـربية كوضـع استراتيجي يلبي حسابات و رهانات دولية على حساب مصالح الشعوب العربية.

١٢– عبـد الرحمن بن خلـدون، العبر وديوان المـبتدأ والخبر في أيـام العرب والعجـم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطـان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج١، (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ص. ٣٣٩ .

١٣– وفي مقـابل الدولة العربيـة الحديثة ذات الخلفية الـريفية والبدوية أي القـائمة على العصبية والعصابة والتعصـب، نجد أن الذي واجه أيضا هذا النظام العربي هي الجماعات الدينية المتعصبة والمتطرفة ذات الأصول الريفية و المرجعيـات التقليدية التي انساقت إلى استخدام السلاح من أجل الإطاحـة بالحكم و الاستيلاء على السلطـة. ومن هنا وتواصلا مع فكرة ابـن خلدون حول مشكلة استيلاء الريف على المدينة أو عدم سماح الريف مـن بناء المدينة و حضارتها، نجد ما يقابل ويؤكد ذلك في الوضـع العربي الحديث و المعاصر، لـعلّ مثال الجزائر، مصر، اليمن، ليبيا .. أفضل ما يعبر عن حقيقـة اغتيال الريف للمدينة. لا بل يمكن القول، تمـاشيا مع هذه المشكلة أن المدن التي وفرها الاستعمار في البلاد العربية جرى تريـيفها و تحويلها إلى تجمعات بشريـة متَوَرِّمة البنيان، بدون نسق و لا تنظيم عمراني، يسمح بنشأة التقاليد الحضارية و القيم المدنية و الإنسانية المشتركة.

١٤– كانت رسالة دكتوراه التي قدمها طه حـسين تحت إشراف المستشرق الفرنسي كازانوفا، الذي حفّه الطالب بآيات من التقدير و العـرفان تليق بمكانة المشرف العلمية وأمثاله من الذين انكبوا على دراسة التراث العربي الإسلامي، خاصة منهم الذين اكتشفوا و أعادوا بعث ابن خلدون ليس للعالم العربي فحسب بل لمساعدة العلوم الاجتماعية و الإنسانية الحديثة ، خاصة منها علم التاريخ، على ضبط قواعدها و أصولها العلمية و إرساء المنهجيات و المقاربات الملائمة لها.

١٥– حول مقـدمة ابن خلدون في نظر الـغرب و تنويه مفكريه ومـؤرخيه بفكره ، يمكن العودة إلى

ساطع الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، المرجع السابق، ص٢٤٩.– ٢٩٠ .

١٦– كان هذا اللقاء الأول بين طه حسين مع ابن خلدون في مدينة الأنوار باريس، لقاءً نقديا لفكر ابن خلدون ثم في رحاب مؤسسة علمية عريقة وحديثة تأخذ بالبحث الأكاديمي الذي لا يترك مجالا للمحاباة والانتصار الشوفيني للمذاهب والأفكار المسبقة والانتماءات والأهواء، لا بل الدقة والصرامة والرصانة في التحليل والمعالجة. وهذا ما خاض فيه طه حسين وانتهى إلى ما انتهى إليه من إعادة ابن خلدون وفكره إلى المكانة التي يستحقها أو قريبا من ذلك، حتى ولو على سبيل تصحيح أراء ابن خلدون ودحضها وتخطئتها، ولعل هذا ما كلفه في ما بعد، عندما تعرض طه حسين إلى حملات تشويه وتحامل والنقض السلبي المنفلت من عقال العلم والمعرفة الموضوعية. ففي سياق المد الوطني الضيق و الأصوليات الدينية تعرض طه حسين إلى الطعن في منهاجه ومقارباته وتصوراته بسبب لقائه المبكر مع ابن خلدون في الغرب، وصار الغرب مع مستشرقيه، بعد ذلك، العدو الرئيس للعرب والمسلمين.

١٧– طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، سلسلة المجموعة الكاملة، مجلد ٨، ط٢.، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥)، من التقديم.

١٨– المرجع نفسه، ص,٢٧.

١٩– المرجع نفسه، ص. ٣٣ .

٢٠– فكرة التجاوز من الناحية المعرفية أو الابستمولوجيا، كما صارت تعرف اليوم في علم المناهج، لا تعني القطيعة أو الانسلاخ عن ما قبل أو عن الماضي أو المحيط، لا بل التجاوز المعرفي يتم عبر الاستيعاب و التضمين و الاستبطان الموجود ثم التطلع المعرفي إلى ما هو قادم في حقل العلم وخاصة تدقيق المناهج و المقاربات التي تشمل على ما هو أرحب و أوسع. عليه، فإن الانتقال من الفلسفة مثلا إلى التصوّف، يجب أن لا يفهم منه التخلي و ترك العقل ومناهجه نحو الروح والعرفان والتصوف، على ما هي عليه حالة ابن خلدون و غيره، بل هو سعي إلى امتلاك حقائق جديدة تظهر مع تقدم سن العالم والمفكر و الفيلسوف، وتطور المعارف ومناهجها أيضا.

٢١– نذكر على سبيل المثال، الحدس باعتباره مفهوما وطريقة للبحث عن المعرفة والوصول إلى الحقيقة، كما جاء في نظرية الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون الذي أبدع طريقة لإدراك المعرفة غير العقل، وسماها الحَدس وهي تَوْق إلى الوصول إلى الحق والحقيقة بالمباشر ودون واسطة، مجرد حدس الشيء عبر الوجدان و فيض الروح، حالة إدراك قريبة من شطحة المتصوف الذي يلتمس الحق و الحقيقة من الله عبر الاتحاد والحلول وتَمْرين الوجد وتدريبات الروح ومعراجها نحو الآفاق والعُلا. انظر في هذا الصدد، Henri Bergson, les deux sources de le morale et de la religion,(Paris, PUF, 1982).

٢٢– في مشروع نقده للعقل العربي الكلاسيكي، أي عصر التدوين، أعاد الجابري ترتيب المعرفة والثقافة العربية إلى ثلاثة محددات هي البيان والبرهان والعرفان، وكلها تشكل منظومة الثقافة

العـربية و كل واحدة من هذه المحـددات لها تجلياتها و مبرراتهـا المعقولة لا بل تستـمد معقوليتها وإمكانيـة فهمها من تداخل المحـددات لحد يصعب الفصل بـينها، ومنها أن العـرفان (التصوف) يأخـذ مصداقيتة ومعقوليـته من طريقة بحثه عن الحقيقة الـتي تتجاوز العقل والبرهان أو البيان. أنظر في هذا المجال، محمد عابد الجابـري، بنية العقل العربي،دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

٢٣- يرى علي حرب أن التصـوّف نشأ في بيئـة عربية و "نـما وتطور بالتـوازي مع سائر فروع الثقافة الإسلامية (...) ولا علم ينشأ خارج نطاق العقل. فلا يجوز أن يؤخذ كنقيض للعلوم العقلية أو الفلسفة النـظرية، بل هو يتمفصل معـها ضمن مجال معرفي واحد". أنـظر مقالته حول العالم المـتصوف الجُنَيـد الذي يتخـذ منه حالـة المتصوف الـذي لا يعدم العقلي والـبرهاني، وإنما يدرج التصـوف و العرفـاني ضمن مـسار حيـاته التي تـشرح وتوضـح بـما هو عقلاني. "الـتَّصوف الإسلامي، هل هو نفي العقل أو عجزه عن الـتحقق؟ (بحث في عقلانية الجنيد)،علي حرب : التأويل و الحقيقة، قراءات تأملية في الثقافة العربية، (بيروت: دار التنوير، ,٢٠٠٧)، ص,٢٣٣.

٢٤- عبـد الرحمن بن خلـدون، العبر وديوان المـبتدأ والخبر في أيـام العرب والعجـم والبربر ومن عاصرهـم من ذوي السلطان الأكبر: مقـدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبـد الواحد وافي، ج٣، المرجع السابق، ص. ٩٧٩-٩٨٠ .