الاسطوغرافية الخلدونية من الواقعية إلى الطابوهات

Ibn Ḫaldūn's historicism from realism to taboos

شخوم سعدي
جامعة جيلالي ليابس-سيدي بلعباس
schakhoum@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2026/01/31 **تاريخ القبول: 2026/02/05** **تاريخ النشر: 2026/02/21**

الملخص:

يهدف هذه المقال إلى تقديم قراءة اسطوغرافية لفكر ابن خلدون ومقاربة كوديكولوجية-استوغرافية لمقدمته. فقد اتسمت الدراسات السابقة والكتابات التي تناولت المقدمة بطابع أدبي مناقبي، سواء في عصره أو بعده، رغم أن بعض معاصريه لم يترددوا في نقده (ابن حجر، 1988، 236-237). ومع تراجع الاهتمام المباشر، عادت المقدمة لتُنسخ وتُترجم في العهد العثماني (بدوي، مؤلفات ابن خلدون، 169)، ثم حظيت لاحقًا بعناية الأوروبيين، مثل سيلفستر دي ساسي (selvestre de Sacy) وكاترمير (Quatremère، Prolégomènes, 1858,).

وقد شكّل موقف ابن خلدون من العرب محورًا للجدل الأيديولوجي والأكاديمي، بينما أُهملت بعض مواقفه الأخرى، مثل موقفه من المهدوية والعلوم الخفية (sciences occultes)، التي غابت عن معظم التحقيقات الخاصة بالمقدمة (ع. وافي، 2010، 252/1)، رغم أن نصوصه تؤكد تمكنه منها وممارسته لها. ويُلاحظ أن الباحثين غالبًا ما تعاملوا مع نص المقدمة بمعزل عن محيطها المكاني والتراكم التاريخي والاجتماعي الذي أسهم في تشكيل شخصية ابن خلدون.

وبالاعتماد على مؤلفاته ومخطوطاته التي أجازها بخط يده، ومنها نسخة المقدمة بمكتبة إبراهيم أفندي (رقم 1936)، نسعى إلى الكشف عن الجوانب الخفية في الطرح

الخلدوني، بدءًا من نقده للعرب الذي لم يُصرف عن ظاهره (وافي، المقدمة، 241)، مرورًا بظاهرة الموتان التي اجتاحت عصره، وصولًا إلى الطابوهات التي تجرأ على كسرها. ويهدف البحث إلى استجلاء الأصول الموجِّهة للعقل الخلدوني وتراكماته في مقدمة مثيرة.

الكلمات المفتاحية: مقدمة ابن خلدون؛ الجينولوجيا؛ الكوديكولوجيا؛ الاستوغرافيا؛ نقد العرب؛ المهدوية؛ العلوم الخفية؛ الطابوهات؛ التراكم التاريخي.

Abstract:

This paper seeks to provide a historiography reading of Ibn Khaldun's thought alongside a codicological and historiographic examination of his *Muqaddimah*. Earlier studies and writings on Ibn Khaldun largely adopted a laudatory literary approach to his work, both during his lifetime and thereafter, although some contemporaries did not hesitate to criticize him (Ibn Ḥajar, 1988, 236–237). With the decline of direct engagement, the *Muqaddimah* was later copied and translated in the Ottoman period (Badawi, *Mu'allafāt Ibn Khaldūn*, 169), before European scholars such as Silvestre de Sacy and Quatremère (Quatremère, *Prolégomènes*, 1858) accorded it exceptional attention.

The most contentious ideological and academic debate revolved around his position on the Arabs, while other aspects—such as his views on Mahdism and the occult sciences—were largely neglected in critical editions of the *Muqaddimah* (ʿA. Wafi, 2010, 1/252), despite textual evidence of his mastery and practice of these disciplines. Scholars often treated the text in isolation, disregarding the spatial, historical, and social contexts that shaped Ibn Khaldun's intellectual trajectory.

Drawing on his corpus concerning the Arabs and manuscripts authenticated in his own hand, notably the *Muqaddimah* preserved in the Ibrahim Afandi Library (no. 1936), this study aims to uncover hidden dimensions of his discourse—from his explicit critique of the Arabs (Wafi, *Muqaddimah*, 241), through the devastating plague of his era, to the taboos he boldly dismantled. Ultimately, the inquiry seeks to elucidate the foundational principles guiding the Khaldunian mind and their cumulative resonance within his controversial *Muqaddimah*.

Keywords: Ibn ẖalūn ; Muqaddimah; Genealogy; Codicology; Historiography; Arab critique; Mahdism; Occult sciences; Taboos; Historical accumulation.

المقدمة:

آثار الجدل الأيديولوجي والأكاديمي صورة العرب في مقدمته عكس الإهمال نال بعض الشيء مواقفه من بعض المسائل (مثل موقفه من المهدوية)، والملاحظ هنا أنّ الباحثين تعاملوا مع نص المقدمة وأغفلوا محيطها المكاني والتراكم الزمني التاريخي المكوّن لابن خلدون وحتى الاجتماعي له.

وبالاعتماد على مجموع الكتاب المحيطة بموضوع العرب عند ابن خلدون وكذا مخطوطاته التي أجازها بخطّ يده ممثلة في نسخة المقدّمة التي بمكتبة ابراهيم أفندي (رقم 1936) نحاول الوصل إلى الجوانب الخفيّة في الطّرح الخلدوني بداية من انتقاده العرب نقدا ملحوظا لم يتمكن المؤوّلون لنصوصه من أخرجها عن ظاهرها [1]؛ وظاهرة الموتان في عصره التي أطبقت على العالم عبر الجائحة الهائلة التي قضت على ملايين البشر ووصولا إلى الطابوهات والمحضورات التي كسّرها ابن خلدون.

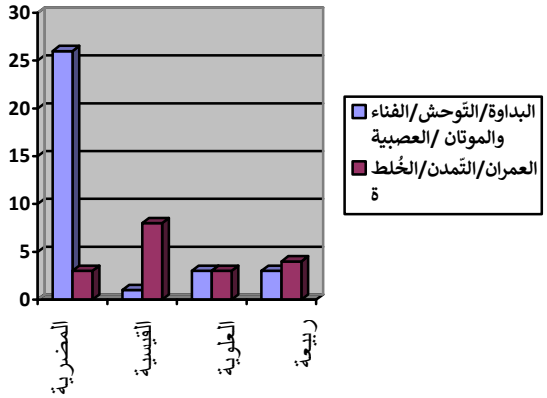
ونسعى في هذا العرض البحثي لمعرفة ماهيّة الأصول الموجهة للعقل الخلدوني وتراكماتها وتماثلاتها في مقدّمته المثيرة للجدل.

1. صورة العرب في الذهنية الخلدونية:

لعلّ من أبرز المقاطع التي شيّد فيها ابن خلدون تصوّره للعرب في المقدمة تلك الصورة المركّبة التي رسمها لجماعةٍ يطبعها، في نظره، طابع البداوة الغالبة وما يتصل بها من مظاهر الشدة والخشونة. فهو يقرّر أنّ «العرب إذا تغلّبوا على أوطانٍ أسرع إليها الخراب»، مُرجعًا ذلك إلى كونهم «أمّةً وحشيّة» بطبعها، على حدّ تعبيره، ثم يحيل القارئ إلى الواقع التاريخي بقوله: «وانظر إلى ما ملكوه وتغلّبوا عليه»[2]، في استدعاءٍ للتجربة المشاهدة بوصفها دليلًا تطبيقيًا على أطروحته.

وفي سياق حديثه عن مسألة الحكم والسياسة، يذهب إلى أنّ العرب أبعد ما يكونون عن انتظام الملك وإقامة الدولة إلا إذا انصبغ أمرهم بصبغةٍ دينية تضبط عصبيتهم وتكبح تنازعهم[3]، بل يلمّح إلى أنّ أثر ذلك ينعكس حتى في البنية اللغوية ذاتها. ثم يتوسّع في تصوير قسوة شروط العيش، فيذكر أنّ مضرًا — حين كانت بالحجاز في أرضٍ غير ذات زرعٍ ولا ضرع — عاشت حالةً من أشدّ الفاقة، حتى بلغ بهم الأمر، بحسب وصفه، إلى أكل ما يُستقذر عادةً، والتفاخر بأكل «العلهز»[4]،الناظر في هذا النص يلحظ كثافة صيغ التوكيد وتكرار العبارات الجازمة، بما يكشف عن بنيةٍ خطابية تقريرية ذات نزعةٍ توكيدية (assertive[5])، تسعى إلى ترسيخ صورة نمطية متماسكة ضمن نسقٍ تفسيري أشمل للعمران البشري. ومن ثمّ فإنّ تتبّع أوصاف العرب في مجمل المقدّمة يمكن أن يفضي إلى بناء جدولٍ تحليلي يُبرز أنماط التصوير ودلالاتها في سياقها التاريخي والاجتماعي:

القبيلة/النص الخلدوني	مضر/قيس عيلان	القحطانية	العلوية	ربيعة
البداوة/التّوحش/الفناء /العصبية	26	01	03	03
العمران/التّمدن/الخُلطة	03	08	03	04



يُلاحَظ، من خلال الجدول والرسم البياني المشار إليهما، أنّ ابن خلدون قد ربط تلك الأحوال بعاملين محدِّدين: الدِّين والمكان. غير أنّ الدِّين، من حيث تقدّمه وتراجعه، يتداخل مع البعد الزمني، الأمر الذي يسمح بافتراض أنّ الوصف الخلدوني للتمدّن المُضَري — المرتبط زمنًا بالقرون الهجرية الأولى (من الأوّل إلى السابع/ من السابع إلى الثالث عشر الميلادي)، ومكانًا بالعراق والأندلس — كان فيه العامل الزمني أشدّ تأثيرًا من العامل المكاني؛ إذ شكّل الزمن دافعًا للحركة نحو مراكز العمران، كما يعكسه المنحنى المرتبط بالتأريخ الهجري حسب القرون.

- **الروايات الأخرى:** أمّا الروايات الأخرى التي تقابل هذا الطرح الخلدوني في سياقٍ تعدّديّ العصبيّات، فتتمثّل في كتابات نخبٍ انتسبت إلى المضرية أو العلوية أو ربيعة. فمن القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) إلى القرن التاسع الهجري (الرابع عشر الميلادي) ظهرت نصوص تناولت الوجود العربي في بلاد المغرب، غير أنّها — في الغالب — لم تتجاوز حدود الوصف العام. وبينما تتّفق تلك المصادر على دخول قبائل بني هلال وبني سليم إلى المغرب، فإنها تختلف في تقدير تأثيراتهم الديمغرافية والاجتماعية.
- ويبرز هنا ما أورده ابن الأثير (عزّ الدين محمد بن محمد الجزري، 555–630هـ/1160–1233م) من روايةٍ مغايرة بشأن التدهور العمراني في القرن الخامس الهجري؛ إذ نسب الخراب إلى الصراع داخل البيت الصنهاجي والحروب الموحدية، ولم يمنح القبائل الهلالية أو بني سليم الدور المركزي الذي نجده في السردية الخلدونية[6]. ويبدو أنّ اعتماده على تراكمات الديوان الفاطمي بمصر أسهم في تشكيل هذه الرؤية.
- فهو يفسّر تعاظم شأن العرب بأنهم دخلوا المغرب في حال ضعفٍ وفاقة، ثم اكتسبوا قوّتهم من خلال انخراطهم في الصراع بين تميم الصنهاجي والناصر بن علناس عقب وقعة سنة 457هـ/1065م (وقعة سبيبة)، حيث انقسمت العرب بين رياح المتحالفة مع زناتة والمعز بن

زيري، وبين بني هلال وصنهاجة والناصر بن علناس[7]. وبحسب روايته، شكّلت تلك المعركة نقطة تحوّل مكّنت العرب من الغنائم والعتاد، فانتقلوا من حال الضيق إلى حال السعة، ومن ثمّ تمّ لهم ملك البلاد.

- ويضيف ابن الأثير عنصرًا آخر زاد المشهد تعقيدًا، وهو دخول المصامدة في الصراع، وينقل رواية ادّعاء عبد المؤمن بن علي انتسابه إلى قيس عيلان عند لقائه المهدي بن تومرت[8]. كما يشير إلى تحوّلات السيطرة بين الموحدين وبني غانية على بجاية[9]، بما يعكس تشابك الصراع داخل البيت الصنهاجي وتداخل العناصر العربية فيه[10]. ومن ثمّ تبدو الرواية المشرقية — ذات الخلفية الفاطمية — كاشفةً لتعقيد المشهد المغربي، ومبيّنة أنّ استفادة العرب كانت ثمرة انخراطهم في صراعٍ إثنيّ وسياسيّ قائم، لا نتيجة قوّة ذاتية محضة كما توحي القراءة الخلدونية المعتمدة على تراكمات موحدية.

- وفي سياق تحليله الإثني، يفضي ابن خلدون إلى نتيجة مفادها أنّ «العربي الأصيل» هو المضري، ويتجلّى ذلك في تمييزه بين اللغة الحميرية والمضرية المصاحبة للقيسية[11]. فهو يصرّح بأن لغة حمير مغايرة للغة مضر في كثيرٍ من أوضاعها وتصاريفها، وأن العناية بلسان مضر إنما كانت من أجل الشريعة[12]، بل يذهب إلى اعتبار المضرية أصلًا قياسًا على تحوّل الحميرية إليها، كما تحوّلت السريانية إلى الرومية[13].

- كما يجعل القحطانية أصل الدولة في العرب في مراحل سابقة، ثم يبيّن كيف انتقلت صبغة الملك إلى مضر بظهور قريش، لتستقرّ فيهم الدول الإسلامية كافة[14]. بل يفسّر قتال الصحابة تفسيرًا ذا منحى إثني، مبرزًا حضور الحميرية مع الشاميين، وربيعة في جيش علي بقيادة ابن عباس[15]، ويشير إلى امتدادات ذلك في العصر العباسي[16].

- **لغة الأرقام:** من زاوية «لغة الأرقام»، فإنّ المصادر المتقدّمة لا تقدّم أرقامًا دقيقة عن أعداد الهلاليين الداخلين إلى المغرب، باستثناء ما أورده الحسن الوزان الفاسي (ليون الإفريقي)

من تقدير عدد فرسانهم بخمسين ألفًا (50000)[17]. ويُحتمل أنّه اعتمد على معطيات إحصائية إسبانية من القرن العاشر الهجري، حيث قُدّر عدد سكان المغرب بين أربعة ملايين نسمة تقريبًا خلال الفترة 1350–1450م (750–850هـ)[18]. وإذا احتسبنا متوسط حجم الأسرة في العصور الوسطى بين ستة وسبعة أفراد، مع بقاء خمسة منهم تقريبًا في ظل الأوضاع الصحية والاجتماعية[19]، وأخذنا نسبة النساء المقدّرة بنحو 45%[20]، فإنّ أقصى تقدير عددي إجمالي للهلاليين قد لا يتجاوز 72,500 نسمة تقريبًا.

- وعليه، يبدو أنّ بعض القراءات المعاصرة قد أسهمت في تضخيم الدور الهلالي والعربي في المغرب، استنادًا إلى ما أورده ابن خلدون في المقدمة[21]، مع إغفال حقيقة أنّ انهيار مدن الساحل البربرية قد عُوّض لاحقًا بساكنة أندلسية يُرجَّح أنّ عددها بلغ نحو مائة وخمسين ألف نسمة[22]، الأمر الذي يعيد التوازن إلى قراءة التحوّلات الديمغرافية والعمرانية في المغرب الوسيط.

2. المَوتان:

عرف المغرب في عصر ابن خلدون ظاهرةً استثنائية تمثّلت في الانتشار الكاسح للطاعون الأسود، الذي أدّى — بحسب التقديرات التاريخية — إلى تراجع عدد السكان بنسبة تراوحت بين 30% و50%[23]. وقد ولّد هذا الحدث إحساسًا عميقًا بالموت، حتى غدا عنصرًا مركزيًا في البنية النفسية والمعرفية للإنسان المغاربي؛ إذ احتلّ الموت حيّزًا بارزًا في الزمن والمكان داخل مجموع المعارف والاهتمامات العلمية، فدارت حوله كثير من التصانيف والبحوث.

وقد عبّر ابن خلدون عن هول هذه الكارثة بلغة تصويرية مكثّفة، واصفًا الطاعون بأنه «جارف تحيّف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاها...»، وأنه جاء الدول «على حين هرمها» فقلّص من ظلالها، وأوهن سلطانها، وأدّى إلى انتقاض

عمران الأرض بانتقاض البشر، حتى بدا وكأن العالم قد تبدّل خلقًا جديدًا ونشأةً مستأنفة. غير أنّه، رغم هذه الصياغة البيانية الموحية، يفسّر الظاهرة تفسيرًا طبيعيًا صريحًا، مرجِعًا إياها إلى فساد الهواء، وكثافة العمران، وعفن الغذاء، ومخالطة الحيوان[24].

إلا أنّه في مواضع أخرى يورد تفسيرات ذات طابع غيبي، من قبيل اتهام السحرة[25] أو الإحالة إلى تأثيرات فلكية، من غير أن يفرد لذلك بابًا مستقلًا كما جرت عادته في تنظيم مباحثه، رغم الآثار العميقة التي خلّفها الطاعون في بلاد المغرب.

وعند الوقوف على حديثه عن الطب، نلحظ تقاطعًا لافتًا بينه وبين أطروحات لسان الدين ابن الخطيب، لا سيما في الفصل بين الطب بوصفه معرفةً عادية بشرية، وبين الوحي بوصفه مصدر التشريع. فابن خلدون يقرّر أنّ الطب الوارد في الأخبار ليس من قبيل الوحي، بل من العادات الجارية عند العرب، مستشهدًا بقول النبي ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». وعليه، لا ينبغي حمل ما ورد في الأحاديث الصحيحة من مسائل طبية على أنه تشريع ملزم، إلا من جهة التبرك وصدق الاعتقاد، وهو أثر إيماني لا علاقة له بالطب المزاجي.

وهذا هو المنحى الذي سلكه ابن الخطيب أيضًا في تأويله لحديث «لا عدوى ولا طيرة»، حيث سعى إلى التوفيق بين النص والواقع الوبائي الماثل، معتمدًا منهج التأويل دفعًا للتعارض الظاهري[27]. غير أنّ الإشكال الذي يبرز في السياق المغاربي يتمثّل في أنّ الطاعون — على خلاف ما وقع في أوروبا حيث مهّد لانهيار تصوّرات دينية تقليدية وأسهم في بروز نقدٍ معرفي سابق لحركة النهضة — لم يُفضِ في المغرب إلى مراجعة فقهية أو فكرية مماثلة؛ إذ ظلّت الفتوى الغالبة تميل إلى مواجهة الطاعون دون احترازات منظّمة، أو دون تبنّي منهج الحجر الصحي بصيغته المؤسسية اللاحقة.

وقد ترتّب على ذلك تعاقب موجات من الطواعين في منطقة المغرب، أفضت أحيانًا إلى فناء جماعات كاملة، وانهيار مدنٍ بأسرها، وفرار سكانها إلى الجبال[28]. ويُضاف إلى ذلك ما

عرفته البلاد من مجاعات متكررة، وزلازل[29]، وحروب متتابعة[30]، الأمر الذي أسهم في تراجع سكاني ملحوظ حتى في البوادي، بل وأدّى في بعض الحالات إلى اختفاء قبائل بأكملها من الخريطة الاجتماعية والعمرانية.

3. العلوم الخفيّة والممنوع المسكوت عنه:

لعلّ من أطول أبواب المقدمة وأكثرها إثارةً للجدل تلك التي خصّصها ابن خلدون للعلوم الخفيّة، وهي مباحث قلّما حظيت بالعناية الكافية في التحقيقات الحديثة رغم أهميتها البنيوية في تصوّره للمعرفة[31]. وإدراجها بهذا التفصيل يدلّ على تمكّنه منها، بل وممارسته لها، كما يُفهم من إشاراته إلى رحلته شرقًا وغربًا ولقائه تيمور لنك[32]، وهو ما يكشف عن توظيف هذه المعارف في سياقات الحرب والسلم، وفي دوائر السلطة.

وقد ذكر ابن خلدون بعض شيوخه في هذا الباب، مثل حسن بن خلف الله بن باديس القسنطيني (707–784هـ/1307–1382م)، ومحمد بن إبراهيم الآبلي (681–757هـ/1282–1365م)، ويحيى بن عبد الله بن أبي يعقوب البادسي، وإبراهيم بن زرزار الطبيب اليهودي[33] (Abraham Aben Zarzal) الذي لجأ إلى فاس (1336–1387م) [34].

وتُعدّ النسخة التي أجازها ابن خلدون — المحفوظة بتركيا في خزانة عاطف أفندي تحت رقم 1936 — من أقدم النسخ المعتمدة عند الباحثين[35]، وتشتمل على تفصيلات وافية لهذه العلوم التي عدّها فقهاء المغارب من «الطابوهات» المعرفية[36].

أ- علم أسرار الحروف

يقول ابن خلدون عن هذا العلم: «وهو المسمّى لهذا العهد بالسيمياء...»، ويربط نشأته بتحوّلات التصوف وظهور الغلاة، وتدوين الاصطلاحات المتعلقة بكشف الحجاب والتصرّف في العناصر. ويتفرّع عنه:

- **السيمياء**: وهي المقابِل الاصطلاحي لعلم أسرار الحروف في عصره[37].

- **الطب الروحاني**: وهو علم بكمالات القلوب وأمراضها ومداواتها، ويُطلق فيه «الطبيب» على الشيخ العارف القادر على إرشاد المريدين[38].

- **الانفعال الروحاني والانقياد الرباني**: حيث يُفصّل ابن خلدون مفهوم بثّ القوى الروحية وتأثيرها في الصور المحسوسة[39] ، ثم يعرّف الانقياد الرباني بأنه التسليم للقضاء والثبات عند البلاء[40].كما يقسّم الحروف وفق نظرية العناصر الأربعة (نارية، هوائية، مائية، ترابية)، وهي إحالة واضحة إلى التراث اليوناني، ويقسّمها من حيث الرسم إلى حروف عربية، وحروف برسم الغبار، وبرسم الزمام[41]، ومن حيث التراتيب إلى حروف الأوتار، والسؤال، والأصول[42]، ومن حيث القوّة إلى ثلاثة أقسام تتدرّج من التأثير الروحاني إلى النفسي إلى اللفظي[43].

ب- الزايرجة والحدثان (الجفر):

يرتبط هذا العلم بالزايرجة[44]، وهي طريقة حسابية رمزية لاستنباط المغيّبات. أمّا «الحدثان» — أو علم الجفر — فيُنسب تارةً إلى هارون بن سعيد العجلي الزيدي، راويًا عن جعفر الصادق[45]، وتارةً إلى خالد بن يزيد الأموي، ويقال إنّ إدخاله إلى المغرب تمّ عبر الوليد بن هشام المعروف بأبي ركوة[46].

والحاصل أنّ هذه العلوم، رغم غموضها، تشكّلت دلاليًا من الفلسفة الهرمسية، وبيانيًا من حروف عربية ورموز طلسمية. ويبدو أنّ ثمة تشابهًا بينها وبين بعض الرموز السريانية التي انتقلت إلى المغرب عبر الوسيط اليهودي؛ إذ كان اللسان السرياني حاضرًا في علومهم الموروثة عن بابل. كما عُرفت تنقيحات يونانية وسريانية وعربية لكتاب دانيال ذي الطابع الزراعي والتقويمي، وهو نصّ يجمع بين معارف آشورية وبابلية[47]، مما يفسّر بعض التماثل الرمزي الملحوظ. ويُذكر أنّ عددًا من علماء المغرب كانوا على معرفة باللغة السريانية.

4. الاحتفاء بمقدمة ابن خلدون: نسخًا ثم طبعًا:

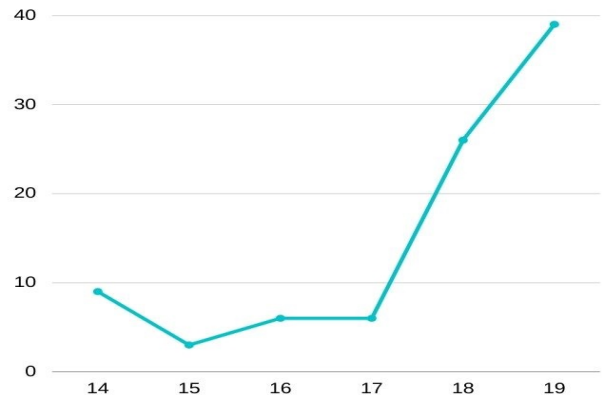
حظيت مقدمة ابن خلدون بعناية واسعة من حيث النسخ المخطوطة ثم الطبعات والترجمات. وقد جمع عبد الرحمن بدوي في كتابه الخاص بتاريخ المقدمة عددًا كبيرًا من نسخها المخطوطة والمطبوعة، متتبعًا انتقالها إلى اللاتينية والإيطالية والفرنسية والألمانية والأردية وغيرها. وكانت اللغة التركية من أكثر اللغات التي تُرجمت إليها، إذ تجاوزت الترجمات الثماني عشرة.

وسنحاول إدراج أهم نسخها المخطوطة في العالم — مرتّبةً زمنيًا — في جدولٍ توثيقي يبيّن تاريخ النسخ، ومكان الحفظ، وخصائص كل نسخة، تمهيدًا لدراسة تاريخ تلقي النص الخلدوني وانتشاره في المجالين الإسلامي والأوروبي.

تعددت نسخ المقدمة وتاريخها في العالم وقد ألف عبد الرحمن بدوي كتابا جمع فيه نسخها وطبعتها التي ترحمت إلى اللاتينية والايطالية والفرنسية والألمانية والأردية، وأكثر اللغات المترجم إليها كانت التركية (فاقت الثمانية عشر ترجمة نسخا)،وسنحاول إدارج نسخها المخطوطة في العالم حسب تاريخها في الجدول التالي:

القرن	14م	15م	16م	17م	18م	19م
عدد النسخ	9	3	6	6	26	39

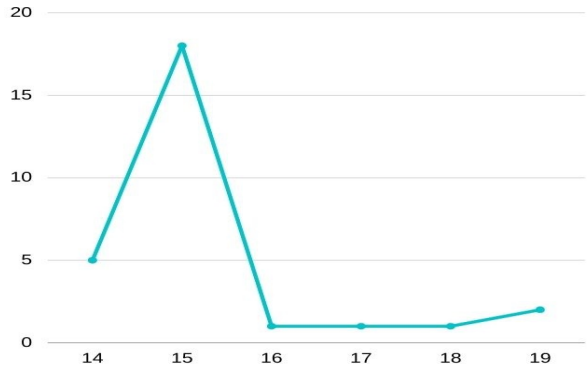
منحنى بياني لتطور نسخ المقدمة عبر القرون الميلادية



وإذا حاولنا مقارنته مع كتاب أُلّف بالمشرق في نفس القرن (8هـ/14م) ونعني هنا البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي يمكن احصاء نسخة كما يلي:

القرن	14م	15م	16م	17م	18م	19م
عدد النسخ	5	18	1	1	1	2

منحنى بياني لتطور نسخ البداية والنهاية لابن كثير



يُلاحَظ عند الوقوف على كتب التراجم المغربية، ولا سيما لدى المحدّثين من الشافعية، وجود موقفٍ نقديٍّ واضح من ابن خلدون؛ إذ عابوا عليه منهجه في نقد الأخبار، واعتبروا بعض أحكامه تجاوزًا لمقرّرات أهل الحديث، كما يظهر في مصنّفات من قبيل رفع الإصر. وفي المقابل، ازداد إطراؤه في الأوساط العجمية، وهو ما يفسّر — إلى حدٍّ بعيد — إقبال غير العرب على المقدمة نسخًا وشرحًا وترجمة، ولا سيما في المجال التركي، حيث حظيت باهتمامٍ لافتٍ من دوائر الدولة والعلم معًا.

5. المهدوية:

خصّص ابن خلدون الفصل الثالث والخمسين من المقدمة لمناقشة مسألة المهدي[48]، في كلامٍ مطوّلٍ انتهى فيه إلى تضعيف معظم الأحاديث الواردة في الباب، وبلغ في نقده حدّ التشكيك في ثبوت القضية على الوجه الذي شاع في التراث السنّي. وقد استدعى في سياق ذلك حديث «لا مهدي إلا عيسى بن مريم»[49]، وهو الحديث الذي مال بعض علماء الأندلس إلى اعتماده، ومنهم أبو إسحاق الشاطبي، في إطار نزعةٍ عقلانيةٍ نقدية تأثّرت — في بعض وجوهها — بالميراث الأموي في مقاربة القضايا السياسية العقدية.

غير أنّ موقف ابن خلدون لم يمرّ دون ردّ؛ فقد تصدّى له عدد من العلماء، من أبرزهم جلال الدين السيوطي في كتابه العرف الوردي في أخبار المهدي، حيث دافع عن تواتر الأحاديث الواردة في المسألة، وعدّ تضعيفها مجازفةً منهجية. كما ردّ عليه في العصر الحديث أحمد بن الصديق الغماري في كتابه إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون، مبيّنًا ما اعتبره أوهامًا في تطبيق قواعد الجرح والتعديل.

وإذا حاولنا ربط هذه المسألة بنظرة ابن خلدون إلى العلويين، أمكن القول إنّ موقفه من المهدوية يتقاطع مع تحفّظه من التوظيف السياسي للنسب النبوي. فالعلويون، تاريخيًا، ارتبطت بعض حركاتهم بالدعوى المهدوية بوصفها امتدادًا نسبيًا وروحيًا لآل البيت. وقد ذهب

بعض الباحثين إلى أنّ دفاع ابن خلدون عن نسب الفاطميين إلى البيت النبوي لم يكن مجرّد تقريرٍ تاريخي، بل كان — في سياق الجدل المذهبي — موجّهًا ضمنًا ضدّ خصومهم من العلويين[50]، أو على الأقلّ محاولةً لإعادة ضبط المسألة ضمن أفقٍ تاريخيٍّ لا عقديّ.

وعليه، فإنّ معالجة ابن خلدون للمهدوية لا يمكن فصلها عن منظومته العامة في فهم العصبية والملك؛ إذ كان يرى أنّ قيام الدول لا يتحقّق بمجرد الدعوى الدينية، بل لا بدّ له من عصبيةٍ حاملة، وأنّ كلّ دعوىٍ مهدويةٍ تفتقر إلى سندٍ اجتماعيٍّ قويّ تبقى أقرب إلى المثال العقدي منها إلى الواقع التاريخي.

خاتمة واستنتاجات

يمكن، في ضوء ما تقدّم، استخلاص جملةٍ من النتائج التي تضيء الخلفية الفكرية والسياقية لـ ابن خلدون ومنهجه في المقدمة:

المنهج العقلاني وسياقه الموحدي

كُتبت المقدمة ضمن أفقٍ عقلانيٍّ فلسفيٍّ واضح، متأثرٍ بتراكمات التجربة الموحدية ونزعتها الجدلية في النظر إلى العمران والدولة والدين. ورغم أنّ ابن خلدون لم يُصرّح بتبنّي الفلسفة الموحدية على إطلاقها، فإنّ أدواته التحليلية — من تعليلٍ سببيّ، ونقدٍ للأخبار، وربطٍ بين الاجتماع والسياسة — تعكس أثر ذلك المناخ الفكري الذي تشكّل في ظله.

البعد الإثني و أثر الانتماء اليماني

يبدو أنّ انتماء ابن خلدون إلى محيطٍ يمنيٍّ حميريّ كان له أثر في تشكيل بعض تمثّلاته؛ فقد أحاط به أصدقاء وأصهار من الأصول اليمنية، كما ارتبطت بعض القبائل — كبني توجين — بولاءات تاريخية ذات صلة بهذا الامتداد. ويُفهم من ذلك أنّ خلفيته الاجتماعية والثقافية قد أسهمت في إبراز صورةٍ إيجابية لليمانية ضمن تحليلاته، وإن ظلّ ذلك مندرجًا في نسقه التفسيري العام للعصبية.

الصورة اليمنية للعلوية والموقف من المهدوية

تتجلّى في المقدمة قراءةٌ مخصوصة لمسألة العلوية والمهدوية، يمكن ربطها بالبنية الإثنية والسياسية التي كان يتحرك ضمنها. فتمييزه بين المضرية والحميرية، وإبرازه للدور القيسي، يوحيان بأنّ حديثه عن «العرب» ينصرف — في كثير من المواضع — إلى المضرية والقيسية على وجه الخصوص، لا إلى العرب بوصفهم كتلةً واحدة. ومن ثمّ فإنّ مواقفه من المهدوية والعلوية تتداخل فيها الاعتبارات العقدية بالتوازنات العصبية والتاريخية.

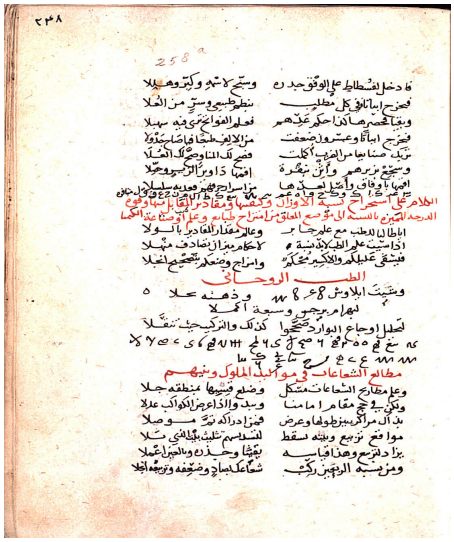
العلوم الخفية وجرأة الطرح

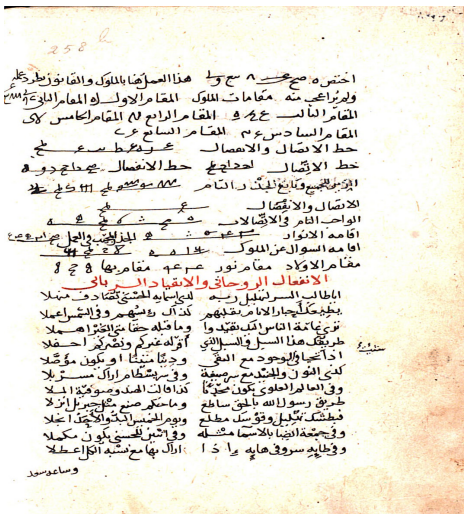
صوّرت المقدمة انتشار العلوم الخفية — من سيمياء وجفر وزايرجة وأسرار حروف — تصويرًا صريحًا ومفصّلًا، في وقتٍ كانت فيه أغلب المصنفات التاريخية تُحجم عن الخوض المباشر في هذه المجالات أو تكتفي بالتلميح إليها. ويُعدّ ابن خلدون من القلائل الذين تناولوها بوصفها ظاهرة اجتماعية ومعرفية قائمة، محلّلًا أصولها ووظائفها، لا مجرّدًا لها من سياقها.

وعليه، فإنّ المقدمة ليست مجرّد كتابٍ في فلسفة التاريخ أو علم الاجتماع العمراني، بل نصٌّ مركّب تتداخل فيه الرؤية العقلانية بالمعطى العصبي، ويتجاور فيه التحليل الواقعي مع الإرث الرمزي والروحي. ومن ثمّ فإنّ قراءة ابن خلدون قراءةً تاريخيةً خالصة، أو مذهبيةً خالصة، تُفضي إلى اختزال نصٍّ يتجاوز في بنيته الظاهرة ما يبدو عليه في تصنيفه التقليدي.

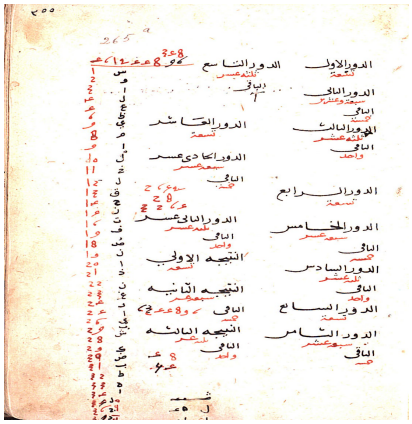
ملاحق

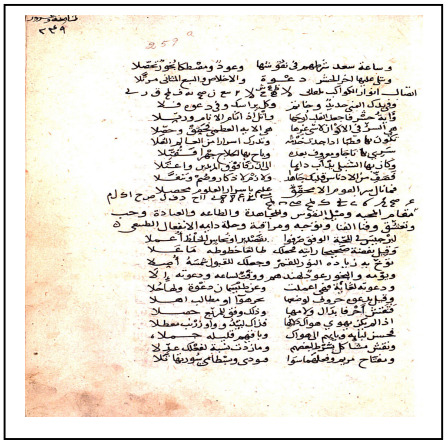
نسخ أصلية من المقدمة (Ibn Jaldun Ibrahim Afendi1936):



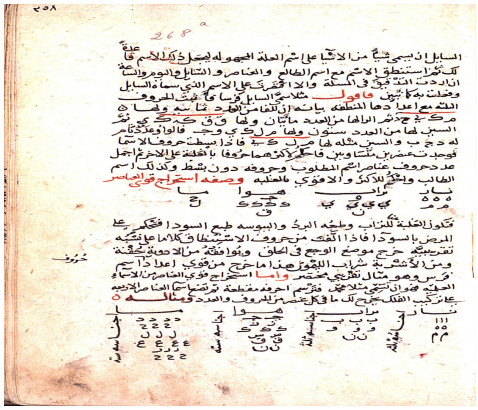


الورقة 348 ظ







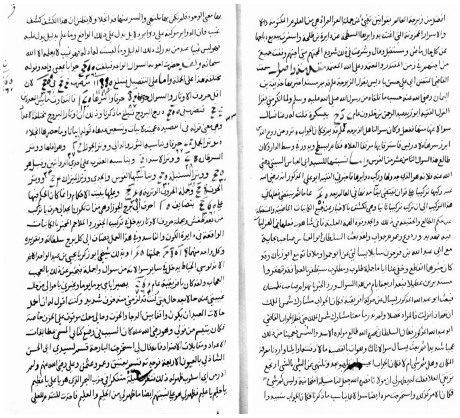


256و

مقارنة بكتاب الزايرجة المنسوب له

(Abd al-Malik ibn Abd Allh . Auteur(ناسخ) du texte. Arabe 2684:1700-1601)





- **الإحالات**

[1] وافي (علي عبد الرحمن) ، مقدمة تحقيق المقدمة دار نهضة مصر،القاهرة ط 6:2014، ج1، ص:241.

[2] ابن خلدون،ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر،القاهرة ط 2014، ج2،ص:188.

[3] نفسه،475.

[4] نفسه،255 ،405/2.

[5]Wolpe, J., The practice of behavior therapy, 2nd ed., New York, Pergamon Press, 1973.p: 81.

[6] السيد، أيمن فؤاد ، لدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد، الدار المصرية للنشر، القاهرة :2007،ص . ص:32-55.

[7] ابن الأثير الجزري ، الكامل في التاريخ ،دار الكتاب العربي ، بيروت:1997،ص ج8، ص .ص :200-202.

[8] نفسه ،ج8، ص:655.

[9] نفسه،ج9،ص:184.

[10] نفسه،ج7، ص:602،ج9،ص:483.

[11] ابن خلدون،المصدر السابق، 767.

[12] نفسه،768.

[13] نفسه،ج2،ص:84.

[14] نفسه،287.

[15] نفسه 631

[16] نفسه ،ج3،ص:275.

[17] الحسن الوزان الفاسي، وصف افريقية، دار الغرب الإسلامي ، بيروت:1983، ص:46.

[18]Meynier Gebert, L'Algérie au coeur du maghreb classique,ed:la découverte, Paris: 2010 ,p:228.

[19] Isabelle Chabot, Jérôme Hayez, Didier Lett, La famille, les femmes et le quotidien (XIVe-XVIIIe siècle): textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber, Publications de la Sorbonne, 2006,167.

[20]Jean-Paul Gisserot,La femme au Moyen Age,éditions Jean-Paul Gisserot,Paris :1999,p:46.

[21]علاوةعمارة،الهجرة الهلالية وإشكالية انحطاط حضارة المغرب الإسلامي الوسيط : قراءة في نقاش تاريخي،مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، قسنطينة: 2004، ص ـ ص :31 ـ76.

[22] Joan Reglà Campistol,La expulsion de los moriscos y sus consecuencias contribucion a su estudio,in : estudios sobre los moriscos (p-p:22-178) ,se termino de imprimir el

DIA dos de abril de 1964, festividad de san francisco de paula, en artes graficas soler, s. a., de valencia LAUS DEO,p:101.

[23] Meynier,ibid .

[24] ابن خلدون،المصدر السابق،ص: 376 .

[25] ابن خلدون،المصدر السابق،ص:433.

[26] ابن خلدون،المصدر السابق،ص ـ ص:769-770.

[27] ابن الخطيب لسان الدين ،مقنعة السائل عن المرض الهائل ،بدير الإسكوريال تحت رقم 1785(مجموع)،ورقة 45 و.

[28] أ،الراشدي،أحمد بن سحنون ، المنحة القدسية في الأدوية الناموسية، مخطوط بالمكتبة الوكنية الجزائرية رقم 142،1787ظ.

[29] محمد،غالم،ظاهرة الزلزال في الأسطوغرافيا الجزائرية التقليدية (بين الذاكرة والتاريخ)،إنسانيات (ص ـ ص : 47 ـ 67)،1997، ص:1.

[30] آغا المزاري،طلوع سعد السعود في أخبار وهران ومخزنها الأسود،دار المعرفة،الجزائر: 2009،ج1،ص:59.

[31] وافي،المرجع السابق، 252.

[32] ابن خلدون، المصدر السابق،ط :1988،ص: 732.

[33] Bueno García Bueno, Los judíos de Sefarad: del paraíso a la añoranza, Ediciones Miguel Sánchez,2005,P:158.

[34] ibidem ,406.

[35] بدوي عبد الرحمن ،مؤلفات ابن خلدون،المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة :1962،ص: 100.

[36] الونشريسي ،أحمد بن يحيى،المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب،طبعة وزارة الأوقاف ، الرباط :1981، ج: 2،ص:497.

[37] ابن خلدون،1988،ص: 466.

[38] التهانوي، محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون،مكتبة لبنان ناشرون - بيروت:1996، ج2،ص:87.

[39] علي وفا ابن سيدي محمد ، المسامع وإرادات إلهية فيضية وفي المقدمة المنح الإلهية، دار الكتب العلمية،بيروت :390،2007.

[40] التهانوي، المصدر السابق،ص:432.

[41] ابن خلدون،المصدر السابق،ص:676.

[42] نفسه،ص:685.

[43] نفسه 690.

[44] نفسه 687.

[45]نفسه 415.

[46]المقري،نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب ،دار صادر-بيروت:1997: -،ج2، ص:658.

[47] Constant Hames, Coran et talismans - Textes et pratiques magiques en milieu musulman, Krthala Editions,2007,p:239,*ref* 90 .

[48] ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص:.787.

[48]نفسه :807.

[50] نفسه ، ص: 309.

-ابن حجر العسقلاني ، رفع الإسر عن قضاة مصر ،تحقيق حامد عبد المجيد ، محمد المهدي أبو سنة ، محمد إسماعيل الصاوي ؛ مراجعة إبراهيم الإبياري، المطبعة الأميرية مصر.القاهرة: 1957، ص-ص: 236-237.