النص الخلدوني.. منجز الماضي ومكتشف الحاضر

The Khaldunian Text: Achievement of the Past and Discoverer of the Present



قاتل إلهام [1*]

[1] جامعة تيسمسيلت أحمد بن يحي الونشريسي، الجزائر

gatel.ilhem@univ-tissemsilt.dz

تاريخ الإرسال: 2025/08/03 تاريخ القبول: 2025/09/08

****

ملخص:

يعتبر النص الخلدوني من بين أهم النصوص التاريخية التي تمتلك القدرة على استفزاز القارئ وإثارته، ذلك أنه مشحون بأكثر من بعد، وبعدة مستويات، فهو من النصوص التراثية التي مثلت مجالا خصبا لعمليات التأويل والقراءات الفكرية والإيديولوجية المختلفة، ذلك أن معظم الدارسين قد تهافتوا لإبراز تصوراتهم القبلية بما تقتضيه هذه التصورات من مناهج مختلفة، غير أن التعامل مع هذا النص في بداية ظهوره بعد القرن الثامن للهجرة الموافق للرابع عشر ميلادي لم يكن هو نفس التعامل في العصر الحديث، وهو الأمر الذي تهدف إليه هذه الدراسة، محاولين بذلك الإجابة على الإشكالية التالية: كيف كان التعامل مع النص الخلدوني في الدراسات الوسيطية؟، وما هي الإرهاصات الأولى لحضور هذا النص في الدراسات الحديثة؟، وما هي العوامل التي تحكمت في هذه الدراسات؟.

الكلمات المفتاحية: النص الخلدوني، الكتابات الوسيطية، الكتابات التركية، الاستشراق.

Abstract:

The Khalduni text is considered among the most important historical texts that have the ability to provoke and excite the reader, as it is charged with more than one dimension and on several levels. It is one of the heritage texts that represented a fertile field for the processes of interpretation and different intellectual and ideological readings, as most scholars rushed to highlight their tribal perceptions with what these perceptions require in terms of different approaches. However, dealing with this text at the beginning of its appearance after the eighth century AH corresponding to the fourteenth century AD was not the same as dealing with it in the modern era, which is what this study aims to do, trying to answer the following problem: How was the Khalduni text dealt with in medieval studies? What are the first signs of the presence of this text in modern studies? What are the factors that controlled these studies?

Key words : Khaldunian text, medieval writings, Turkish writings, Orientalism.

* المؤلف المرسل

مقدمة:

يعتبر عبد الرحمن ابن خلدون (ت 808هـ/1405م) شخصية فذة في الفكر الإسلامي بوجه خاص، والفكر الإنساني بوجه عام، فبالرغم من أن مصنفاته كانت قليلة مقارنة بالموسوعية الوسيطية، إلا أن آراءه وأفكاره قد عرفت الرواج والانتشار في أواسط طلاب العلم، على اختلاف تخصصاتهم، وتوجهاتهم الفكرية، في المشرق والمغرب الإسلاميين، بل وتعدى الأمر أن استقطبت أطروحاته باحثين من خارج الدائرة العربية الإسلامية. ونظرا لأهمية النص الخلدوني في الدراسات العالمية بشكل عام، كونه شكل منطلقا للكثير من النظريات الحديثة في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية اكتسب موضوع النص الخلدوني منجز الماضي مكتشف الحاضر أهميته.

فالمتتبع للدراسات الخلدونية سوف يلحظ تباينا في التعامل مع هذا النص، تحكمت فيه التصورات القبلية للدارسين وما تقتضيه هذه التصورات من مناهج مختلفة. ومن بين هذه الدراسات يمكننا ذكر عبد الله العروي في كتابيه "مفهوم العقل"، و"ابن خلدون وميكيافيللي" والظاهر أن العروي أراد أن يقفز بمفاهيم النص من العصر الوسيط إلى العصر الراهن، فحاول إفراغه في قالب من الحداثة، واعتبر ابن خلدون مفكرا وضعيا. بالإضافة إلى المفكر السوري طيب تيزيني في كتابه "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"، الذي عمل على تطويع النص الخلدوني لمفاهيم الاتجاه المادي الماركسي، وبالتالي قراءة النص قراءة مادية. أما الأديب المصري طه حسين في كتابه "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، والذي ظهر فيه أثر أستاذه دوركايم جليا، وذلك في محاولة إخضاع رؤية الظاهرة الاجتماعية عند ابن خلدون، كما ناقشها وأوردها دوركايم في كتاب "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، فطه حسين حاول قراءة النص الخلدوني من زاوية رؤية مدرسة علم الاجتماع الدوركايمي، ليصل إلى نتيجة مغايرة تماما، إذ أنه نقل الفكر الدوركايمي إلى ابن خلدون، وبالتالي كبّله بنفس منطلقات هذا الفكر.

ومن زاوية مخالفة نظر المفكر الإسلامي المصري عبد الحليم عويس في كتابه "التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون"، وفيه ربط بين الأفكار الخلدونية والإسلام. والظاهر أن رؤية عويس السلفية أثرت بشكل واضح جدا على كتابه هذا، بحيث يحصر النص الخلدوني في التراث العربي دون أن يتعداه إلى غيره.

وبالنسبة للدراسات الاستشرافية فيمكننا ذكر دراستي"سفيتلانا باتسييفا" و"جورج لابيكا" حيث أبديا في دراستهما عناية كبيرة بالفكر الخلدوني إلا أنهما حاولا أن يجردا العمران الخلدوني من العامل الديني، معتبرين أن مكانة الدين في العمران الخلدوني هامشية وليست ضرورية.

وبحثا عن مدى نجاعة هذه الدراسات في تقديم قراءة صحيحة للنص الخلدوني، وتتبع حضور هذا النص في مختلف الدراسات الوسيطية والحديثة، ارتأينا الخوض في غمار هذا الموضوع، محاولين الإجابة على الإشكالية التالية: ما موقع النص الخلدوني في الكتابات الوسيطية والحديثة؟، وهل تمكنت هذه الكتابات أن تلم بهذا النص وتقدره كفاية؟.

ومن أجل الإجابة على هذه الإشكالية لابد من الإجابة على الأسئلة الفرعية: كيف تعاملت الدراسات الوسيطية مع النص الخلدوني؟، هل لقيت الأفكار الخلدونية رواجا واستمرارية في العصر الوسيط؟ كيف تم إحياء الفكر الخلدوني في العصر الحديث؟.

وللإجابة على هذه الإشكالية اعتمدنا على المنهج التاريخي والمنهج الوصفي القائمان على تتبع حضور النص الخلدوني في مختلف المراحل التاريخية التي تلت عصر ابن خلدون والأثر الذي أحدثه هذا النص، ناهيك عن رصد وتتبع الدراسات الخلدونية على اختلاف توجهاتها ومنطلقاتها، على أن هذا التتبع قد تخلله نوع من التحليل والنقد، كما حرصنا على استقاء المادة العلمية من مصادرها الأصلية، وإثباتها في مواضعها، رعيا للأمانة العلمية، وحرصا على التوثيق..

وقد تضمن البحث تتبعا لحضور كتابات عبد الرحمن بن خلدون في النصوص الوسيطية المعاصرة له، وقد تأرجح هذا الحضور بين الاقتضاب والإهمال، إذا ما قارناه بمكانة وفكر ابن خلدون، لننتقل بعد ذلك إلى تتبع هذه الكتابات في النصوص الحديثة، والتي تكشف بأن الأتراك هم أول من اهتم بابن خلدون ونصه خارج الوطن العربي بعد القرن التاسع الهجري/ 15م، ليتزايد بعد ذلك اهتمام الاستشراق الأوروبي مع مطلع القرن التاسع عشر ميلادي بهذا النص، ليصبح بعد ذلك عبد الرحمن بن خلدون ظاهرة فكرية شغلت الشرق والغرب، حركت الكثير من الأقلام لتحليل نصوصه وأفكاره .

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع أبرزها: كتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق (ت 896هـ/1491م)، والذي يتناول السياسة العقلية والشرعية والاجتماع البشري والأخلاق، ولعل أكبر فائدة جاء بها الكتاب هو أنه أول كتاب عرّف بمقدمة ابن خلدون، وحاول تلخيصها، وهو خير برهان على أن العرب هم أول من اكتشف ابن خلدون وليس الغرب.

كتاب رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/1448م)، وكتاب الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي (ت 902هـ/1496م): وهما عبارة عن كتابين في التراجم، ودرجة الاستفادة منهما متساوية، فبواسطتهما تمكنت من معرفة ملابسات عدم رواج النص الخلدوني في الكتابات الوسيطية.

بالإضافة إلى كتاب "العمران البشري" للباحثة الروسية "سفيتلانا باتسييفا" والتي لم تخف إعجابها بعمق أفكار ابن خلدون، ودقة وصفه التاريخي، والترتيب المنطقي لنظرياته، والإقناع التاريخي والقيمة العالية لكثير من منجزاته الرائعة، غير أن ما يلاحظ على منظورها هو محاولتها إخضاع النص الخلدوني للتفسير المادي للتاريخ.

1- النص الخلدوني في الكتابات الوسيطية:

لعله من الضروري بداية التنويه إلى أن معظم المؤلفين العرب الذين عاصروا ابن خلدون لم يستأثر النص الخلدوني باهتمامهم بما فيه الكفاية، عدا بعض إشارات إلى كتاب العبر أو المقدمة في كتب التراجم والأخبار[1] ،

[1] لم يعن بالترجمة لابن خلدون عدا ثلة قليلة من المؤرخين، نذكر من بينهم: صديقه لسان الدين ابن الخطيب (ت 776هـ/1374م): **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط1، القاهرة: منشورات الشركة المصرية للطباعة والنشر، 1395هـ/1975م، ج3، ص497-516؛ وأبو الوليد إسماعيل ابن الأحمر (ت810هـ/1407م): **مستودع العلامة ومستبدع العلامة**، تحقيق: محمد التركي ومحمد بن تاويت، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم السياسية، 1964، ص64، 65؛ وشهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ/ 1448م): **رفع الإصر عن قضاة مصر**، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، القاهرة: منشورات مكتبة الخانجي، 1418هـ/1998م، ص233-237؛ وإنباء **الغمر بأنباء العمر**، تحقيق وتعليق: حسن حبشي، القاهرة: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي،

والتي بدورها ركزت على المنزلة السياسية لابن خلدون، كونه كاتب علامة، ومتولي منصب خطة المظالم، والسفارة، والحجابة، والقائم على جباية الضرائب، أكثر مما اهتمت بابن خلدون المفكر.

ولعلنا نفسر هذا الإهمال بظروف القرن الثامن الهجري/ 14م في حد ذاته، المشحونة بالاضطرابات والصراعات، التي جذبت إليها النخبة العالمة الكاتبة، التي لم تكن مهمتها علمية فحسب بل تجاوزتها إلى احتراف المناصب السياسية، وتعدى الأمر إلى توجيه الأحداث التاريخية وصنعها، فتولدت لدى هذه النخبة ظاهرة إقصاء بعضها البعض، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى هناك طرح آخر يفسر إهمال المؤرخين للنص الخلدوني، ومفاده أن معظم المؤرخين الذين تناولوا ابن خلدون بالبحث والدراسة، لم يفهموا شيئا كثيرا من فكره(مغربي، 1988: 45) ، أو أنهم لم يدرسوه دراسة عميقة تستوجب منهم أن يضعوا عليه دراسة متخصصة(ابن الأزرق، 1976: 4).

فلو عدنا مثلا إلى الترجمة التي أوردها لسان الدين ابن الخطيب(ت 776هـ/1374م) لشخص ابن خلدون، ونسبه، ومشايخه، ووظائفه السياسية، وخصاله ومؤهلاته العلمية، ودخوله إلى غرناطة، وصفاته نجده يشيد بصفات ابن خلدون وبأخلاقه وخصائله الفاضلة وقدره العالي، وعلو مقامه وحسن هندامه بالإضافة إلى قوة جأشه، وتفرده في مختلف العلوم، وغيرها من الصفات الحميدة (ابن الخطيب، 1975: 497-498).

كما ضمنها إشارة إلى بعض مؤلفات ابن خلدون في "شرح البردة"، و"ملخصات لكتب ابن رشد"، و"ملخص للإمام فخر الدين ابن الخطيب الرازي"، و"كتاب في الحساب"، و"ملخص لابن الخطيب نفسه في أصول الفقه"، وإلى جانب ذلك لم يخف ابن الخطيب إعجابه بشخص ابن خلدون ومؤلفاته؛ فوصفه بغزارة الحفظ وتفنن الإدراك(ابن الخطيب، 1975: 507).

أما أبو الوليد ابن الأحمر (ت 810هـ/1407م) فقدّم ترجمة جد مقتضبة لابن خلدون، ركز فيها على حضوره السياسي القوي، لكنه أشار إلى أنه "إمام المنطق، والمتكلم بالإصابة فيه"(ابن الأحمر، 1964: 64).

1415هـ/1994م، ج2، ص339، 340؛ وتقي الدين أحمد بن علي المقريزي (ت 845هـ/1442م): **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، تحقيق: محمود الجليلي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423هـ/2002م، ج2، ص386-403؛ وأبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغرى بردي الأتابكي (ت 874هـ/1470م): **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة**، تعليق وتقديم: محمد حسن شمس الدين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1992م، ج13، ص112؛ وشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ/1496م): **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ط1، بيروت، دار الجيل، 1412هـ/1992م، ج4، ص 145-149؛ **والإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، تحقيق: فرانز روزنثال، ط1، بيروت: منشورات مؤسسة الرسالة، 1407هـ/1986م، ص295-296؛ وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ/1505م): **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق: محمد أبو الفضل، ط1، مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1387هـ/ 1967م، ج1، ص 462.

ومما يستدعي الانتباه في هذا الشأن تعرّض بعض المؤرخين المشارقة إلى ابن خلدون وذمه، فقد بالغوا في التشنيع على سلوكه الشخصي، أضف إلى ذلك أن هجومات منافسيه كانت مركزة على التشكيك في أهليته العلمية، وجدارته بالمناصب التي كانت تسند إليه؛ من تدريس، وقضاء. فابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/1448م) الذي لم يخف إعجابه بكتاب العبر، قائلا: "ظهرت فيه فضائل ابن خلدون، وأبان فيه عن براعته" (ابن حجر، أنباء الغمر: 340)، لم يتوان في التنبيه على نقص ابن خلدون في الإطلاع على أخبار المشرق، وانتقاده لموقف المقريزي (ت 845هـ/1442م) من مقدمة ابن خلدون، معتبرا أن ابن خلدون اكتفى فيها بالبلاغة، والتلاعب بالكلام (ابن حجر، رفع الإصر: 236).

ولعله ما أثار حفيظة محمد المقري (ت 1041هـ/1631م) من ابن حجر، فتصدى للرد عليه بقول الشيخ شمس الدين البغدادي في ابن خلدون، ونصه (المقري، 1939: 26):

قاضي القضاة ابن خلدون أتى عجبا تاريخه مخبر عن سائر الدول
قالوا ولي فقلنا من كرامته وكشفه جاء ينبينا عن الأول
وليس بدعا ولا في الله ممتنعا أن يجمع العالم الكلي في رجل

وما يمكن أن نستشفه من خلال الاطلاع على شهادات بعض المؤرخين المصريين في حق ابن خلدون، وعلى رأسهم ابن حجر (ت 852هـ/1448م)، والسخاوي (ت 902هـ/1496م)، أنهم ركزوا على الانتقاد اللاذع لسلوك بن خلدون، مستشهدين في ذلك بألد أعدائه، ومنهم البشبشي نائب القاهرة، والركراكي قاضي المالكية، وابن عرفة (ت 803هـ/1400م).

وقد يكون من المناسب هنا الإشارة إلى الصراع الحاد الذي كان بين ابن خلدون وابن عرفة، لما كان ابن خلدون في تونس، وذلك لما كان يلقاه هذا الأخير من حظوة وامتياز لدى السلطان، وقد زاد من حدة الصراع ميل طلبة ابن عرفة إلى ابن خلدون، وإقبالهم على سماح محاضراته، فلم يتلق ابن عرفة وبطانته هذا الأمر بعدم الاكتراث، بل إنهم ظلوا ينتهزون الفرص للإيقاع بابن خلدون (ابن خلدون، 2006: 239) ، أما بالنسبة لابن حجر فيمكننا تفسير موقفه من ابن خلدون، بانحيازه إلى جانب شيخه الحافظ أبي الحسن بن أبي بكر (ت 807هـ/1404م)؛ إذ يروي عنه أنه حينما بلغه أن ابن خلدون ذكر الحسين بن علي في "تاريخه"، وقال: قتل بسيف جده، يقول ابن حجر: "ولما نطق شيخنا بهذه الكلمة، أردفها بلعن ابن خلدون وسبه، وهو يبكي"[1].

[1] في هذه القضية يراجع ابن حجر العسقلاني: **رفع الإصر**، ص237؛ والسخاوي: **الإعلان بالتوبيخ**، ص120؛ والشيء المثير للانتباه أن ابن حجر نفسه نفى سب ابن خلدون للحسين بن علي؛ إذ يقول أن من يطالع تاريخ ابن خلدون لا يرى فيه انحرافا عن آل علي، وإن خالف المؤرخين في إثبات نسب الفاطميين، فقد خالفهم في كثير غيره.

وقد سيق في حقه أنه "تبسط بالسكن على البحر، وأكثر من سماع المطربات، ومعاشرة الأحداث، وتزوج امرأة لها أخ أمرد ينسب للتخليط، فكثرت الشناعة عليه، وأكثر من الازدراء بالناس، حتى أنه شهد عند الأستادار الكبير بشهادة، فلم يقبله، مع أنه كان من المتعصبين له". هذا فيما يخص سلوكه الشخصي، أما فيما يتعلق بممارسته لمنصب القضاء، فوصفوه بالتكبر والتعالي، وبخاصة عندما كان يمارس وظيفة القضاء، كما أخذوا عليه ميله للمخالفة وازدراءه للناس، واعتبروا أنه ليس أهلا للقضاء، ولتأكيد هذا الطرح استشهدوا بقول ابن عرفة: "كنا نعد خطة القضاء أعظم المناصب، فلما وليها هذا عددناها بالضد من ذلك" (ابن حجر، رفع الإصر: 236؛ والسخاوي، الضوء اللامع: 146) [1].

وبعد هذا الاستنكار لشخص ابن خلدون نتساءل: فيما إذا استمر هذا الاستنكار، والتغييب المتعمد للنص الخلدوني، في الكتابات الوسيطية الأخرى؟

ما يمكن قوله في هذا الشأن أن ثمة استمرارية جزئية للأفكار الخلدونية، والتي تبرز بوجه خاص في كتب "الخطط" التي ظهرت في مرحلة ابن خلدون وما بعده، ولدى مؤرخي العصر المملوكي من أمثال المقريزي (ت 845هـ/1442م)، والقلقشندي، وابن طولون، وابن إياس، ففي كتبهم معلومات قيمة عن الإدارة والأسواق والأحوال الاجتماعية والسياسية (كوثراني، 2012: 107).

في مقابل هذا التحفظ إزاء ابن خلدون من قبل جمهرة من المؤرخين، يمكن تلمس الإعجاب الذي يكنه كل من ابن تغرى بردي (ت 874هـ/1470م)، والمقريزي، لابن خلدون وآرائه، فوجد فيه ابن تغرى بردي ملامح الإمام العالم البارع في عدة فنون من العلوم (ابن تغرى بردي، النجوم الزاهرة: 113)، كما نوّه على قائمة مشيخة ابن خلدون الطويلة، بحيث ساهمت نخبة من ألمع علماء العصر في تكوين فكر خلدوني أصيل، مؤكدا على نجاح ابن خلدون في عمل التدريس، وتفانيه ونزاهته في منصب القضاء؛ "فباشره بحرمة وافرة، وعظمة زائدة، وحمدت سيرته، ودفع رسائل أكابر الدولة وشفاعات الأعيان"، وكأن بابن تغرى بردي يقصد في حديثه عن جدارة ابن خلدون بمنصب القضاء، رد التهم الباطلة والكثيرة، التي حيكت ضد شخص ابن خلدون(ابن تغرى بردي، المنهل الصافي: 206-208) .

[1] يمكن القول إن مكانة ابن خلدون في مصر مدرسا بالأزهر ثم بالمدرسة القمحية ثم قاضي قضاة المالكية، وهو منصب خطير، كان دائما مطمح جمهرة الفقهاء والعلماء المصريين، أضف إلى ذلك حظوته لدى السلطان وإعجاب الناس به، أثارت صدور العلماء وأصحاب المراتب، فحقدوا عليه، وأكثروا من السعاية ضده والتشهير به، الأمر الذي دفع بابن خلدون لكتابة سيرته الذاتية من أجل الدفاع عن نفسه، ورد تلك الاتهامات التي وجهت إليه بقوة. ونشير إلى أن ابن خلدون قد ركز في تعريفه بنفسه على التعريف بأسرته، وبأساتذته، وأهم الكتب التي درسها، والإجازات التي تحصل عليها، والشخصيات العلمية والسياسية التي احتك بها أو تعرف عليها، والمناصب التي شغلها سواء في الميدان السياسي أو العلمي أو الديني... يراجع ابن خلدون: **التعريف بابن خلدون**؛ ومحمد عابد الجابري (1994)، **فكر ابن خلدون - العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**-، ط6، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، ص36، 37.

وعلى وجه التقدير، يمكن اعتبار الترجمة التي وضعها المقريزي لابن خلدون أحسن ترجمة أنصفت هذا الأخير ونصه، والتي عكست وفاء التلميذ لشيخه، فرأى فيه التفرد، وسعة الاطلاع، وغزارة المعارف والعلوم، ومحاسن الخَلق والخُلق، وفصاحة اللسان، والتبحر في العلوم، ورجاحة العقل، وبداهة المحاضرة، وما إلى ذلك من شيم الفضلاء، مبديا تقديره الكبير لكتاب "العبر"؛ فاعتبره "نادرة عجيبة، ودرة بديعة غريبة"، ووصف مقدمته بأنها: "زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم، توقفك على كنه الأشياء، وتعرفك حقيقة الحوادث والأنباء، كأنها تعبر عن حال الوجود، وتنبئ عن أصل كل موجود، بلفظ أبهى من الدر النظيم، وأعذب من الماء مر به النسيم"(المقريزي، درر العقود: 387-403).

وبعد ملاحظة الإعجاب الكبير والتقدير الذي يكنه المقريزي للنص الخلدوني (المقدمة والعبر)، نتساءل فيما إذا كان للأفكار الخلدونية حضور في نصه؟

الحقيقة أن المقريزي قد تأثر بأسلوب شيخه ونظرياته تأثرا كبيرا، فاق حد الإعجاب، ويبدو هذا الأثر واضحا في كتابه "إغاثة الأمة وكشف الغمة"[1]، والذي تحدث فيه عن محن مصر منذ أقدم العصور إلى عصره، وتجدر الإشارة إلى تفرد المقريزي عن أقرانه، وذلك في بحثه في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمصر، فهو في تدوينه لأخبار المجاعات يحاول أن يتقصى أسبابها، ويقترح العلاج الصحيح لدوائها، كما أنه يتناول طبقات المجتمع المصري في عهده بالتقسيم والتصنيف، ويصف كل طبقة من طبقاته بشيء من التفصيل، مما يدل دلالة حقيقية على أن المقريزي قد اقتدى بأستاذه ابن خلدون في مقدمته، فكلاهما قد كتب في صميم النواحي الاقتصادية والاجتماعية، ما عدا أن كتاب إغاثة الأمة قاصر على مصر، أما مقدمة ابن خلدون فهي شاملة للعالم الإسلامي بوجه عام، وينحو المقريزي في الشرح والتعليل منحى أستاذه، كما يستعمل ألفاظ شيخه وعباراته، مثل: "أحوال الوجود، وطبيعة العمران"، كما نلاحظ اعتناء المقريزي في منهجه التاريخي بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية، وكذا ربط الأسباب بالنتائج (المقريزي، إغاثة الأمة).

ولعلنا لا نجازف كثيرا إذا قلنا أن ابن الأزرق (ت 896هـ/1491م) شكل حالة استثنائية في العصر الوسيط في المشرق والمغرب الإسلاميين، وذلك في اهتمامه بالنص الخلدوني بشكل عام، والمقدمة بشكل خاص، بحيث لا يصعب

[1] يتضمن هذا الكتاب قيمة اقتصادية واجتماعية من خلال الآراء والنظريات القيمة التي جاء بها، كحديثه عن المجاعات والأوبئة التي أصابت مصر وأهلها، فدرسها دراسة نقدية تحليلية غلب عليها الطابع الاجتماعي والاقتصادي، فأرجع الأزمات الاقتصادية التي تحل بالبلاد إلى الأوضاع القائمة في الدولة، والتصرفات السيئة التي تصدر عن الحكام، فيحللها المقريزي تحليلا اقتصاديا يجمع بين العمق والإيجاز، ويشرح مالها من آثار اقتصادية واجتماعية، مما يجعل كتابه هذا ظاهرة فكرية لها أهميتها في عصر سلاطين المماليك. المقريزي :**إغاثة الأمة**، ص33.

على القارئ ملاحظة الاقتباس الذي قام به من مقدمة ابن خلدون، وتبنيه لكثير من الآراء التي وردت فيها، في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك"، الذي يتناول فيه السياسة العقلية والشرعية، والاجتماع البشري والأخلاق.

ولعل أكبر فائدة جاء بها هذا الكتاب، هو أنه أول كتاب عرّف بـ "مقدمة" ابن خلدون، وحاول تلخيصها، وهو خير برهان على أن العرب هم أول من اكتشف ابن خلدون، وليس الغرب. ذلك أن تلخيص ابن الأزرق لمقدمة ابن خلدون يفند الزعم الذي مفاده بأن الأوربيين أول من اكتشف ابن خلدون، فابن الأزرق الذي ولد بعد ابن خلدون بثلاث وعشرين سنة، هو أول من عرّف بأفكاره، ودرس مقدمته دراسة عميقة، استوجبت تلخيصه إياها تلخيصا محكما، ودمجه لهذا التلخيص في كتابه "بدائع السلك" دمجا موضوعيا ومنطقيا. (ابن الأزرق، 1976: ج1، 44). ولابد من الإشارة إلى ثمة من الباحثين من ثمّن عمل ابن الأزرق، واعتبره بمثابة افتتاح لما يشبه المدرسة الخلدونية. (دياب، 2009: 127).

وقد رتّب ابن الأزرق كتابه على "مقدمتين"، و"أربعة كتب"، و"خاتمة"، فخصّ المقدمة الأولى في تقرير ما يوطئ للنظر في الملك عقلا، وفيها يلخص ما قاله ابن خلدون بخصوص ضرورة الاجتماع الإنساني، وانقسام العمران إلى بدوي وحضري، وخصائص العمران البدوي والعصبية (ابن الأزرق، 1976: ج1، 71-90)، وخصّ المقدمة الثانية في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعا، ولخص فيها ما قاله ابن خلدون بخصوص الملك وأهميته وشروطه والحكمة منه، وانقلاب الخلافة إلى ملك وشروط الإمامة، والشروط التي لابد أن تتوفر في السلطان.

ويحسن التذكير أن ابن الأزرق في هذه المقدمة، مزج بين ما قاله ابن خلدون وجماعة من ألمع علماء المسلمين، كابن التلمساني (ت 644هـ/1246م)، وابن حزم (ت 456هـ/1063م)، والغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، والقاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ/1012م)، وابن عرفة (ت 803هـ/1400م)...؛ فكتاب "بدائع السلك" يشتمل على تلاخيص فنية لكتب عديدة، في فنون شتى، قد يستغني به القارئ عن مطالعتها(ابن الأزرق، 1976: ج1، 91- 104) .

وقد جعل ابن الأزرق الكتاب الأول في "حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرئاسات وسبب وجود ذلك وشرطه"، وفيه بابان الباب الأول لخص فيه آراء ابن خلدون في حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرئاسات، أما الباب الثاني فلخص فيه أيضا آراء هذا الأخير في سبب الملك وشرطه والنظر في ظرف سبب وجوده وشرطه وما به قضى الله ذلك الشرط وهو الحرب والقتال (ابن الأزرق، 1976: ج1، 105-108) .

ووضع الكتاب الثاني في الملك وقواعد مبناه ضرورة وكمالا، الذي بدوره يشتمل على بابين، باب في الأفعال التي تقام بها صورة الملك ووجوده، وباب في الصفات التي تصدر بها تلك الأفعال على أفضل نظام (ابن الأزرق، 1976: ج1، 183- 538) .

وخصص الكتاب الثالث فيما يطالب به السلطان، تشييدا لأركان الملك، وتأسيسا لقواعده، وفيه بابان، باب في جوامع ما به السياسة المطلوبة من السلطان ومن يليه، وباب في واجبات يلزم السلطان سياسيا أن يقوم بها وفاء بعهده ما تحمله وطولب به (ابن الأزرق، 1976: ج2، 539- 698).

أما الكتاب الرابع فكان في عوائق الملك وعوارضه، وبدوره فيه بابان، باب في عوائق الملك المانعة من دوامه، وباب في عوارض الملك اللاحقة لطبيعة وجوده، ووضع ابن الأزرق الخاتمة في سياسة المعيشة والناس (ابن الأزرق، 1976: ج2، 699-926).

هذا فيما يخص البنية الأساسية لكتاب "بدائع السلك"، والتي مثلت فيه مقدمة ابن خلدون مصدرا رئيسا، غير أنه لابد من التنويه إلى أن الفكرة العامة التي عالجها الكتاب هي السياسة العقلية والشرعية، والاجتماع البشري والأخلاق بصفة خاصة، وأن قيمة هذا الكتاب تتجلى في اختيار صاحبه للمصادر النفيسة ودراستها دراسة عميقة (ابن الأزرق، 1976: ج1، 40-43) [1].

وبالاستناد إلى الدراسة التي قدمها محمد ابن الأزرق (ت 896هـ/1491م) حول مقدمة ابن خلدون يحق لنا التساؤل: هل كان من شأن هذه الدراسة أن تفتح الأفق وتعزز الإقبال العربي الإسلامي على النص الخلدوني؟

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أنه بعد الالتفاتة الواضحة من ابن الأزرق إلى النص الخلدوني و"بالمقدمة" خصوصا، تم تسجيل تراجع واضح في الاهتمام بهذا النص، ليدخل بعد ذلك في طور من النسيان، كأنه لم يكن له وجود من الأساس، عدا إشارات وجدناها عند بعض من أعلام القرن الحادي عشر الهجري، والتي لم يكن من شأنها أن تفي بالغرض المطلوب[2].

2- النص الخلدوني في الكتابات الحديثة:

لعله من المناسب هنا الإشارة إلى حالة الخمول والركود والتراجع التي تخبط فيها العالم العربي بعد القرن التاسع هجري/الخامس عشر ميلادي، بحيث سادت مظاهر الترهل التي مسّت جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبالتالي "كان انهياروتحنيط إنتاج العقل العربي"(مغربي، 1988: 42)، وقد امتدت هذه الفترة من القرن الخامس عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، حيث شمل هذا التراجع جميع البلاد العربية بما فيها جميع معاهد العلم، وكنتيجة حتمية لهذه الظروف دخل النص الخلدوني إلى طور من النسيان، فلم يكن لابن خلدون ولا لنصه شأن يذكر ولا أثر يعتد به في العالم العربي (وافي، 2006: ج1، 267)، غير أننا نسجل التفاتة واضحة له في الكتابات التركية والاستشرافية.

---

[1] نفسه، 1/40-43.

[2] يمكن تفسير هذا التراجع والعزوف عن النص الخلدوني بدخول العالم العربي الإسلامي إلى مرحلة ساد فيها الجمود والترهل في جميع المستويات، والذي مسّ المغرب الإسلامي في بادئ الأمر ثم المشرق من بعده، لينتقل بذلك مشعل المعرفة والعلم إلى العالم الأوربي، ومن ثم تتشكل حضارة غربية راقية. (مغربي، **1988**: 42، 43).

1-1- النص الخلدوني في الكتابات التركية:

يحسن التنويه إلى أن الأتراك هم أول من اهتم بابن خلدون ونصه خارج الوطن العربي بعد القرن التاسع الهجري/ 15م، وذلك في ظل الزحف العثماني على سلطنة المماليك في مصر والشام، وفي سياق اهتمام المسؤولين الأتراك بجمع الكتب والتنقير في أنحاء الإمبراطورية العثمانية بحثا عنها، وهذا ما حقق لهم السبق في اكتشاف المقدمة وترجمة أجزاء منها إلى اللغة التركية.

ومما يؤكد السبق التركي (العثماني) في اكتشاف المقدمة والتأثر بالأفكار والعلوم الواردة فيها، اهتمام نخبة الفكر والتراث من الأتراك بها، أمثال: حاجي خليفة(1017-1067هـ/1609-1657م)، الذي يعتبر أقدم تركي وجه اهتمامه إلى النص الخلدوني، فقد خصص ترجمة لابن خلدون تحدث فيها عنه وعن مؤلفاته؛ وخاصة المقدمة، وذلك في موسوعته "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، حيث أبدى إعجابه وتقديره للمقدمة، باعتبارها دراسة شاملة عن طبيعة التاريخ الإنساني والمجتمع (حاجي خليفة ، كشف الظنون، 278/1، 1124/2، 1795)، وجدير بالذكر أن معظم أفكار حاجي خليفة مستوحاة من ابن خلدون، ويمكننا أن نلحظ ذلك في عدة مواضع من كتابه السابق الذكر؛ ففي مقدمة هذا الكتاب والتي وضعها في "أحوال العلوم" نلاحظ حضور اللمسة الخلدونية في حديثه عن العلوم وتصنيفها، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن هذه المقدمة في "أحوال العلوم" هي تلخيص للباب السادس من مقدمة ابن خلدون "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كل من الأحوال"(حاجي خليفة، كشف الظنون: ج 1، 3-58؛ وابن خلدون: المقدمة: 468-690).

فمثلا في تصنيف العلوم، يقسمانها -حاجي خليفة على غرار ابن خلدون- إلى علوم عقلية (حكمية) يهتدي إليها الإنسان بفكره، وعلوم نقلية (شرعية) خاصة بالدين الإسلامي، بل وحتى في عرض العلوم النقلية والعقلية يراعي حاجي خليفة التدرج نفسه عند ابن خلدون، ففي العلوم النقلية على سبيل المثال يقدم لها التعريف نفسه الذي يقدمه ابن خلدون، وعند عرضها يحافظ على الترتيب نفسه الذي وضعه هذا الأخير في مقدمته الشهيرة، فيبدأ بعلوم القرآن من التفسير والقراءات ثم علوم الحديث ثم علم الفقه وما يتبعه من فرائضه وعلم الفرائض وعلم الكلام وما إلى ذلك (حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1،39، 40؛ وابن خلدون: المقدمة: 475-495).

كما تبنى الموقف نفسه لابن خلدون من أن حملة العلم من الإسلام أكثرهم من العجم، بحيث يستحضر حاجي خليفة نص الفصل الثالث والأربعين من الباب السادس، في مقدمة ابن خلدون دون أي تغيير أو تعديل، والشيء نفسه في المنظر الثالث في أن العلم من جملة الصنائع لكنه أشرفها، والمنظر الرابع في أن الرحلة في طلب العلم مفيدة (حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج1: 41، 43؛ وابن خلدون: **المقدمة**:619-620)، بالإضافة إلى عدة مواضع يطول ذكرها.

وفي السياق نفسه نجد المؤرخ الحلبي مصطفى نعيمة (1052-1128هـ/1643-1716م)، وهو من أشهر مؤرخي الدولة العثمانية، ومن تلاميذ حاجي خليفة، ينوّه في مؤلفه الكبير "تاريخ نعيما" بابن خلدون ومقدمته وكتابه "العبر"، بحيث قدّم ملخصا للمقدمة، ناقش فيها طبيعة التواريخ وقيام المجتمعات الإنسانية وسقوطها (دياب، 2009: 142) .

وفي هذه المرحلة نفسها عنى بدراسة ابن خلدون المؤرخ الفلكي أحمد لطف الله (ت 1113هـ/ 1702م)، ففي كتابه "جامع الدول" قدم دراسة حول التاريخ، قامت على أساس المقدمة والاقتباس الحرفي لمفرداتها (وافي، 2006: ج1، 263).

ومع أوائل القرن الثامن عشر الميلادي أنجزت أول ترجمة للمقدمة باللغة التركية، وقد أنجزها بيرى زاده أفندي (1084-1162هـ/1674-1749م)، غير أنها اقتصرت على الأبواب الخمسة الأولى من المقدمة، ليأتي من بعده باحث تركي آخر وهو جيفدت أفندي [جودت باشا] (1237-1312هـ/1822-1895م)، من أشهر العلماء الأتراك ومؤرخيهم، وكان المؤرخ الرسمي للدولة العثمانية، ومن أكثر العلماء إعجابا بابن خلدون وتقديرا لفضله وعلمه، فراجع ترجمة بيري زاده وأكمل ترجمة فصول الباب السادس وأضاف إلى المقدمة تعليقات كثيرة (مغربي، 1988 : 32).

وتجدر الإشارة إلى أن ترجمة المقدمة إلى التركية على يدي بيرى زاده، وأحمد جودت باشا، كان لها فضل كبير في إذاعة آراء ابن خلدون في الدراسات التركية، ومن بين هذه الدراسات، نذكر: خير الله أفندي (ت 1866م) في كتابه "تاريخ العبر"، وصبحي باشا (ت 1303هـ/1886م) في كتابه "تكملة العبر"، والأستاذ عبد الرحمن شرف في كتابه "تاريخ الدولة العلية العثمانية"...(وافي، 2006: ج1، 264)

ومما يستوقف الباحث -بهذا الصدد-أن الاهتمام بابن خلدون في تركيا لم يقتصر على المثقفين والإصلاحيين بل شمل كذلك النخبة الحاكمة، والتي بدورها اهتمت باقتناء مخطوط "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، من المغرب، وترجمته إلى التركية، ذلك أن هناك نظرة عقلانية وواقعية، أُخذت من فكر ابن خلدون احتلت مكانها وسط هذه النخبة، والتي كانت قد تبنّت الإصلاح، فقد وجدت في المقدمة أداة تحليل لتفسير الأحداث الجارية في أوربا (دياب، 2009: 144).

1-2- النص الخلدوني في الكتابات الاستشراقية:

نود في البداية أن نشير إلى أن غير قليل من الباحثين يذهبون إلى أن المستشرقين هم أول من اكتشف النص الخلدوني، ولهم السبق في ذلك، وإليهم يرجع فضل اكتشاف ابن خلدون، إلى درجة أن أحد الباحثين يرى أن ابن خلدون كان "صنيعتهم"، وسيظل "سجين المستشرقين"، لأنهم قاموا "بحركة فائقة السخاء"، وليس من صلاحيات أحد أن يخوض في غماره (الشدادي ، 2000: 9، 10-13).

غير أنه -وفي ضوء ما أسلفنا ذكره-يمكننا الجزم بأن المستشرقين ليس أول من خاض في غمار الخلدونية. ولكن ما يعنينا في هذا المقام أن العناية الاستشراقية بالنص الخلدوني بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر ميلادي، وذلك من خلال ترجمة المقدمة الشهيرة وبعض الأجزاء من كتاب العبر (وافي، 2006: ج1، 256).

ففي العقد الأول من القرن التاسع عشر عام 1220هـ/1806م قام المستشرق الفرنسي سلفستر دي ساسي (ت 1253هـ/1838م) بنشر وترجمة بعض الأجزاء من المقدمة. ثم تبعه المستشرق النمساوي يوسف هامار (ت

1274هـ/1858م) الذي لقب ابن خلدون بلقب "مونتيسكيو العرب"، والظاهر أن كلا من دي ساسي وهامار كانا على وعي بأهمية المقدمة، فقد أبديا إعجابهما وتقديرهما لها، وإليهما يعزى إقبال علماء أوربا على النص الخلدوني (باتسييفا، 1978: 90، 91).

وابتداء من عشرينات القرن التاسع عشر الميلادي بدأ اهتمام الاستشراق الأوربي عامة، والفرنسي خاصة، يتزايد بأعمال ابن خلدون[1]، فقد اشترك كل من "يوسف هامار"، و"جارسين دي تاسي"، و"ج. فريتاج"، في نشر مقتطفات من فصول المقدمة مع تقديم بعض الشروحات، كما نسجل ملاحظة "ج. رينو"، والتي مفادها أن الفكر الخلدوني أجبر العديد من الباحثين على إعادة نظرهم في علاقتهم بتاريخ الشرق، وفي السياق نفسه يمكننا تسجيل دعوة "فريدريك شولتز" (تلميذ سلفستر دي ساسي) إلى الاهتمام بالأعمال التاريخية والفلسفية، بحيث أنها تساعد على فهم تاريخ الشعب وروحانيته، ثم نجده ينشر جزءا كبيرا من مقدمة ابن خلدون، ليؤكد بعد ذلك موقف "هامار" من أن ابن خلدون يمثل مونتيسكيو العرب.

وأمام هذا الوضع والمقارنات التي ما لبث المستشرقون يعلنونها بين ابن خلدون ومونتيسكيو، فإن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن: من الذي أثّر في الآخر؟ ومن الأسبق؟ فإن صحّ التشابه والتقارب بين أفكار ابن خلدون وأفكار مونتيسكيو، فلا بد أن يكون مونتيسكيو هو "ابن خلدون الغرب"، وليس العكس؟!! مع أنني من المتحفظين جدا في مسألة المقاربات غير المؤسسة، والتي تعتمد على التشابه في بعض الأفكار.

وجدير بالذكر أن الانعكاسات التي أحدثتها مقالة "شولتز" لم تكن في الدوائر العلمية فقط، بل حتى في وزارة الحربية الفرنسية(باتسييفا، 1978: 92- 93).

وموازاة مع اهتمام الاستشراق الفرنسي بالنص الخلدوني نلاحظ اهتمام وزارة الحربية الفرنسية بهذا النص، فقد نشر "دي سلان" الجزء المخصص لتاريخ البربر والسيرة الذاتية لابن خلدون، بالإضافة إلى جهود "كاترمير" في دراسة وترجمة المقدمة (بالنثيا ، 1955: 260)، وإلى جانب هذا فقد خصصت فرنسا دعما ماديا، وتأييدا سياسيا، لدراسة كتاب ابن خلدون، وذلك لأغراض كولونيالية إيديولوجية واضحة، من أجل بسط النفوذ الاقتصادي والسياسي والعسكري في شمال إفريقيا.

---

[1] تزايد الاهتمام بالنص الخلدوني في العقدين الثاني والثالث من القرن التاسع عشر، وذلك بسبب:

1- النضال العنيف الذي قامت به البورجوازية الاقتصادية المسيطرة اقتصاديا ضد طبقة النبلاء المسيطرة سياسيا.

2- طموح البورجوازية الفرنسية إلى توسع رقعة أسواقها الاستعمارية، والتي تقلصت لدرجة عظيمة إبان الحرب الإنجليزية الفرنسية، فكان السلاح الفكري الأساسي للبورجوازية الفرنسية في سنوات بعث التراث القديم هو علم التاريخ.

3- ناهيك على نبذ ورفض الرومانتيكية "الرجعية"، بحكم أنها أفسدت الحياة الروحية للبلاد في العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر، لتحقق بذلك آراء ابن خلدون رواجا أكثر، بحكم انسجامها المزعوم مع أفكار مونتيسكيو والمفكرين الآخرين من البورجوازيين التقدميين، ليتحول بذلك كتاب ابن خلدون إلى محرك لا بديل له. سفيتلانا باتسييفا: **العمران البشري**، ص94-96.

ولإثبات هذا الطرح، يمكننا أن نستحضر قول الباحثة الروسية سفيتلانا باتسييفا: "كان من الضروري من أجل نجاح الحملة الفرنسية على الجزائر، جمع معلومات عن العلاقات الاجتماعية، والخصائص السلالية للسكان المحليين، وعن ظروف حياتهم، ونشاطهم الاقتصادي، وخصائصهم الحربية، وعقائدهم الدينية، إذ بدون معرفة التاريخ والإثنوغرافيا والتنظيم الاجتماعي والسياسي للبلاد، كان من المستحيل أن يتم الغزو، وأن ترتسم الخطة السياسية للعلاقة بالسكان المحليين"(باتسييفا، 1978: 99- 100). وذلك عن طريق دراسة وترجمة مؤلفات علماء المغرب الإسلامي المتخصصة في تاريخ وسلالات الغرب أو ما يخص المسائل الدينية والتشريعية، وكان الكتاب الوحيد المخصص لهذا النوع من المشاكل هو كتاب العبر(باتسييفا، 1978: 101).

هكذا إذن اعتنى الباحثون الغربيون في مرحلة لاحقة، وفي سياق حسابات سياسية وعسكرية محددة، بالأجزاء المتعلقة بالمقدمة وتاريخ البربر، وترتب عن ذلك بصورة غير مباشرة دمج الأثر الخلدوني في المعرفة الكونية، بل إن الأمر تجاوز ذلك، حيث حرص بعض المستشرقين على تمجيد العناصر والمعطيات النظرية ذات الطابع العقلاني والوضعي في نصوصه، والمماثلة بين هذه النصوص ونصوص رواد مؤسسي العلوم الإنسانية[1]، فترتب عن ذلك أننا أصبحنا أمام مفكر يتمتع بامتياز احتضان نصوصه من قبل مدارس الفكر الغربي المعاصر.

فالباحثة الروسية "سفيتلانا باتسييفا" لم تخف إعجابها بعمق أفكار ابن خلدون، ودقة وصفه التاريخي، والترتيب المنطقي لنظرياته، والإقناع التاريخي والقيمة العالية لكثير من منجزاته الرائعة (باتسييفا، 1978: 6) ، بل تعدت إلى اعتباره أول من نشر مبادئ الفلسفة التقدمية في عصره، وإليه يرجع السبق في دراسة الحياة الاجتماعية للبشر (باتسييفا، 1978: 263)من خلال كتابه "المقدمة"، الذي يعد ظاهرة جديدة وفريدة في تاريخ العلم العربي، في حين اعتبرت كتابه "التعريف" أضخم عمل تذكاري في الأدب العربي في العصور الوسطى(باتسييفا، 1978: 285، 55) .

ومع أننا لا نخفي تقديرنا لموقف "سفيتلانا باتسييفا" من النص الخلدوني، غير أن ما يلاحظ على منظورها هو محاولتها إخضاع النص الخلدوني للتفسير المادي للتاريخ[2]، وذلك من خلال الربط بين آراء ابن خلدون وما ذهب إليه كارل ماركس عن مرحلة الشيوعية البدائية(باتسييفا، 1978: 6)، فتشير إلى أن ابن خلدون يرى أن الأساس المادي

---

[1] اعتبر ابن خلدون منذ اكتشافه في أوربا سلفا لطائفة من المفكرين الأوربيين، كـ: بودان، وميكيافيللي، ومونتيسكيو، وجيبون، وكانت، وهيجل، وماركس... وأكد العديد من الباحثين أثره في هؤلاء المفكرين، غير أن هناك من يفند هذا الطرح وينفي أي تأثير مهما كان نوعه، لكن نظرا لبعض التشابه الموجود بين ابن خلدون والمؤلفين الذين أسلفنا ذكرهم، فإنه لا يوجد ما يمنعنا من التسليم بأن بعضهم لم يترك الفرصة تذهب سدى، فانتهل من أثره. عبد الغني مغربي: **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ص47.

[2] التفسير المادي للتاريخ يرتكز على فلسفة ترى أن جميع السنن والشرائع الاجتماعية تحمل مضمونا اقتصاديا، وتصدر عن مركز اقتصادي وتسير نحو غاية اقتصادية، وأن الاقتصاد هو المصدر الأساسي لحضارة المجتمع وفلسفته، وأن القيم الأدبية والروحية هي نتيجة مباشرة أو غير مباشرة للملابسات المادية، وأن كل شيء مادي في أصله ومغزاه، وأن سيرورة التاريخ والحضارة نحو التطور والارتقاء هي نتائج للبواعث والدفع المادي بها.

للمجتمع ورؤوس الأموال المادية هي المتحكمة في التطور التاريخي للمجتمعات من البداوة إلى الحضارة، وأن أسلوب الحياة البدوية أو الحضرية يتحدد بنوع المهنة التي تسود في مجتمع معين، وطبقا لنوع المهنة يضطر هذا المجتمع أن يعيش في هذا المكان وفي هذه المنطقة، فعند ابن خلدون النشاط الاقتصادي يحدد جميع الجوانب من حياة الناس(باتسييفا، 1978: 216، 218، 223).

ولم تكتف بذلك بل اعتبرته أول اقتصادي كشف عن أسرار القيمة، في الوقت الذي لم تظهر فيه العلوم الاقتصادية بعد، كما عزت إليه السبق في اكتشاف نظرية التطور القانوني التقدمي للمجتمع من المرحلة السفلى إلى المرحلة العليا، من خلال نوع النشاط الإنتاجي للناس، وفي قدرته على تفسير تطور أشكال الحياة الاجتماعية بتطور الإنتاج (باتسييفا، 1978: 231- 232).

ويحسن التنبيه إلى أن "سفيتلانا باتسييفا" ترفض أي طرح مفاده ربط نظرية ابن خلدون بالإسلام (الشكعة، 1992: 193) ، فهي تعتبر كثرة استشهاد ابن خلدون بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، ما هو إلا أسلوب من ابن خلدون لتمويه الآراء الخاصة، وأنه بالرغم من اعترافه بوجود الله شأنه في ذلك شأن كثير من المفكرين العرب في القرون الوسطى، إلا أنه يرى أن تطور الطبيعة والمجتمع يجري بدون العملية الدينية، وأنه يحصر أهمية السبب الإلهي في صورة دور السبب الأول للكون وغير الفعال، وأنه يحصر تأثير الدين على حياة الناس في دائرة الإخلاص والسلوك، ويحصر أهمية الدين في حياة المجتمع في دور العامل السياسي، لتخلص إلى أن ابن خلدون قد قاد قانون الحياة الاجتماعية والتطور التاريخي نحو الظاهرة المادية (باتسييفا، 1978: 281- 283) .

والقراءة نفسها التي قدمتها "سفيتلانا باتسييفا"، نجدها عند "جورج لابيكا" الذي حاول أن يجرد العمران الخلدوني من العامل الديني، معتبرا أن مكانة الدين في العمران الخلدوني هامشية وليست ضرورية، وأن الإسلام ما هو إلا تعبير إيديولوجي عن بنية اقتصادية واجتماعية في طريقها إلى أن يتجاوزها الزمن، وأنه ليس سوى نذير بالحاجة إلى طفرة جذرية كفيلة بإعادة المبادرة التاريخية إلى بلدان المغرب الإسلامي والبلدان العربية، كما أنه لا يشكل الوسيلة الناجعة لاستعادة الشخصية المفقودة بل يكاد يعيق الثورة المزمعة(لابيكا، 1980: 66، 229) .

وهناك من المستشرقين من يرى في النص الخلدوني العقلانية، ويشير إلى حضور الأرسطية والأفلاطونية المحدثة في هذا النص، وينوه على الانجازات العلمية لابن خلدون بحكم أنه الممهد لعلم جديد (دي بور ، د.ت، :404، 410)، أما "غاستون بوتول" فيعتبر ابن خلدون من أهم العلماء الباحثين، فهو "صاحب الذهن الوقاد المثالي في الفكر الشرقي"، إذ يمثل امتدادا لفلسفة ابن رشد، إلا أنه يشير إلى الطابع التشاؤمي في كتابات ابن خلدون نتيجة تأثره بفكر القرون الوسطى (غاستون بوتول، 1984: 26، 27) .

ويربط المستشرق "هاملتون جب" بين نظريات ابن خلدون وعقيدته الإسلامية بحيث يصرح: "ابن خلدون لم يكن فحسب مسلما بل كان -كما تكاد كل صفحة من صفحات المقدمة تشهد- فقيها متكلما من أتباع المذهب المالكي المتشدد، وكان يرى أن الدين أهم شيء في الحياة، وأن الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى، وقد رأينا كيف صرّح

أن دراسته ذات ثمار ضعيفة"، ويضيف أن هذا لا يعني أن ابن خلدون اهتم بأن يحمي نفسه في آرائه من تهمة البدعة والضلالة، ولا يعني أيضا أنه يبدي براعة في تفسير الشريعة الإسلامية بما يتفق وآرائه، وبذلك يريد إخضاع الدين لنظرياته العلمية، بل يعني أنه لم يستحدث، ولم يستطع أن يستحدث في نظامه أي شيء لا يتلاءم منطقيا والموقف الإسلامي، ويستبعد أن يفعل ذلك (هاملتون جب، 1979: 225).

كما نسجل إعجاب جماعة من المستشرقين بالنص الخلدوني معتبرين أن ابن خلدون أول من حاول استخدام العلوم السياسية والاجتماعية معا لدراسة التاريخ (روزنثال ، 1983: 165)، وأن أسلوبه غني بالآراء والأفكار مما يدل على حكمة وفهم وثيق(بالنثيا، 1955: 265)، وأن المقدمة ما هي إلا مرآة لأوضاع الغرب الإسلامي السياسية والثقافية والاجتماعية؛ إذ تعتبر تاريخا نقديا للحضارة الإسلامية، فهي أكبر شهادة حية مرتكزة على العقل حول الحضارة الإسلامية، أما كتاب العبر فحصروا أهميته في الجزأين الأخيرين المتعلقين بالقرنين: 7-8هـ/13-14م: على اعتبار أنهما يمثلان مرجعا لا مثيل له، لما امتازا به من غزارة المادة، وتعمق في البحث، وما ورد فيهما من معلومات وافرة وصحيحة (برونشفيك، 1988، ج2: 408، 409، 413).

الخاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة يمكننا القول بأن ابن خلدون ظاهرة شغلت الكثير من الكتاب والباحثين من أنحاء العالم، نظرا للرؤية الشاملة، والتفكير المعمق، الذي اتسمت به تحليلاته للوقائع والعمران والاجتماع وسائر الظواهر، وقد ساعد على تعدد قراءات نصوصه، كون الكتاب والمفكرين والعلماء الذين تناولوه بالدرس والبحث، ينتمون إلى جنسيات مختلفة، وتيارات فكرية وفلسفية وتخصصات متنوعة.

وبعد تتبع حضور النص الخلدوني في مختلف الدراسات الوسيطية والحديثة، خلصت هذه الدراسة إلى أن كتابات وأفكار ابن خلدون لم تلق الاهتمام الكافي الذي يليق بحجم فكر ابن خلدون في العصر الوسيط، وقد تحكم في هذا الإهمال أو التغييب اعتبارات سياسية لها علاقة بشخص ابن خلدون الذي تمرس في المناصب السياسية والعلمية وما انجر عن هذا التمرس من عداوات سياسية وعلمية جعلت الكثير من العلماء والكتاب يتعمدون إقصائه فكريا أو تاريخيا. دون أن ننسى الاعتبارات الفكرية التي لها علاقة بفكر ابن خلدون المعقد الذي أعجز الكثير من العلماء عن فهمه.

أما بالنسبة للعصر الحديث فقد كان للأتراك العثمانيين شرف السبق في إعادة إحياء الأفكار الخلدونية وهذا ما يبرز جليا في كتابات حاجي خليفة وخير الله أفندي وصبحي باشا... الخ، فقد كان لهم الفضل الكبير في الترويج للفكر الخلدوني في الأوساط العثمانية. وقد جاء هذا الاهتمام في ضل التوسعات العثمانية على العالم العربي، واهتمامهم البالغ بالإرث الفكري الذي خلفه العلماء العرب.

وبالنسبة للاستشراق الأوروبي فقد تردد في بادئ الأمر في الاعتراف بابن خلدون، وذلك لنرجسية غربية رافضة الاعتراف للسبق العربي الإسلامي، إلا أنه وبعد التعمق في أفكاره سرعان ما تكاثر الخطاب حوله، واعتبره المؤرخ العربي الوحيد الذي يستحق فعلا الاهتمام. وحاول بمختلف أطروحاته أن يجرده من هويته.

البيبليوغرافيا:

–أولا : المحررات باللغة العربية:

1- المصادر:

- ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل (د.ت)، *مستودع العلامة ومستبدع العلامة*، تحقيق، محمد بن تاويت، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم السياسية، جامعة محمد الخامس بالرباط.

- ابن الأزرق، أبو عبد الله الأندلسي (1976)، *بدائع السلك في طبائع الملك*، دراسة وتحقيق، محمد بن عبد الكريم، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب.

- ابن تغرى بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف الأتابكي (1992)، *النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة*، تعليق وتقديم، محمد حسن شمس الدين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج13.

- ابن تغرى بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف الأتابكي (1993)، *المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي*، تحقيق، محمد أمين، القاهرة، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج7.

- ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (1994)، *إنباء الغمر بأنباء العمر*، تحقيق وتعليق، حسن حبشي، القاهرة، منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، ج2.

- ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (1998م)، *رفع الإصر عن قضاة مصر*، تحقيق، علي محمد عمر، ط1، القاهرة، منشورات مكتبة الخانجي.

- ابن الخطيب، لسان الدين السلماني (1975)، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، تحقيق، محمد عبد الله عنان، ط1، القاهرة، منشورات الشركة المصرية للطباعة والنشر، ج3.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (2006)، *التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا*، تحقيق، محمد بن تاويت الطنجي، مراجعة، إبراهيم شبوح، تونس، دار القيروان للنشر.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (د.ت)، *المقدمة*،نسخة عنى بنشرها، أحمد الزعبي، عين مليلة- الجزائر، دار الهدى.

- السخاوي، شمس الدين (1986)، *الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ*، تحقيق، فرانز روزنثال، ترجمة، صالح أحمد العلي، ط1، بيروت، منشورات مؤسسة الرسالة.

- السخاوي، شمس الدين (1992)،*الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، ط1، بيروت، دار الجيل، ج4.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (1967)، *حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة*، تحقيق، محمد أبو الفضل، ط1، مصر، دار إحياء الكتب العربية، ج1.

- المقري، أحمد بن محمد (1939)، *أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض*، تحقيق، مصطفى السقا وآخران، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج1.

- المقريزي، تقي الدين (2002)، *درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة*، تحقيق، محمود الجليلي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج2.

2 – المراجع:

- الجابري، محمد عابد(1994)، *فكر ابن خلدون -العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)-*، ط6، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.

- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (د،ت)، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

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

- الشدادي، عبد السلام (2000)، *ابن خلدون من منظور آخر*، ترجمة، محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.

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

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

- مغربي، عبد الغني (1988)، *الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون*، ترجمة، محمد الشريف بن دالي حسين، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.

- وافي، علي عبد الواحد (2006)، *مقدمة ابن خلدون*، ط4، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ج1.

ثانيا-المحررات باللغة الأجنبية:

- باتسيفا، سفيتلانا (1978)، *العمران البشري في مقدمة ابن خلدون*، ترجمة، رضوان إبراهيم، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب

- بالنثيا، آنخل جنثالث (1955)، *تاريخ الفكر الأندلسي*، ترجمة، حسين مؤنس، مصر، منشورات مكتبة الثقافة الدينية.

- برنشفيك، روبار (1988)، *تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى القرن 15م*، ترجمة، حمادي الساحلي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج3.

- بوتول، غاستون (1984)، *تاريخ السوسيولوجيا*، ترجمة، ممدوح حقي، ط2، بيروت-باريس، منشورات عويدات.

- جب، هاملتون (1979)، *دراسات في حضارة الإسلام*، ترجمة، إحسان عباس وآخران، ط3، بيروت، دار العلم للملايين.

- دي بور، ت.ج (د.ت)، *تاريخ الفلسفة في الإسلام*، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريده، ط5، مصر، منشورات مكتبة النهضة المصرية.

- روزنثال، فرانز (1983)، *علم التاريخ عند المسلمين*، ترجمة، صالح أحمد العلي، ط2، بيروت، منشورات مؤسسة الرسالة.

- لابيكا، جورج(1980)، *السياسة والدين عند ابن خلدون*، ترجمة، موسى وهبي وشوقي دويهي، ط1، بيروت، دار الفارابي.