جامعة زيان عاشور الجلفة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم: علم النفس والفلسفة

وهم الحداثة في الخطاب الخلدوني
كتاب ناجية الوريمي انموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة (الماستر) في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبة:

❖ موفقي صفية زوينة

إشراف الأستاذ:

د/ حميدة عبد القادر

د. طيبي ميلود	جامعة زيان عاشور الجلفة	رئيسا
د. عبدالقادر حميدة	جامعة زيان عاشور الجلفة	مشرفا ومقررا
د. علة مختار	جامعة زيان عاشور الجلفة	مناقشا

الموسم الجامعي 2021/2020

شكر و عرفان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين

يقول تعالى : وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون.

في البداية ،الشكر والحمد لله ،جل في علاه فاليه ينسب الفضل كله في إكمال _والكمال يبقى لله وحده _ هذا العمل.

وبعد الحمد لله ،فانني أتوجه إلى استاذي "عبد القادر حميدة" بالشكر والتقدير الذي لن تفيه اي كلمات حقه والذي اشرف على عملي هذا فمنحني الكثير من وقته وكان لرحابه صدره وسمو خلقه وأسلوبه المميز في متابعة هذا العمل أكبر الأثر اسال الله ان يجازيه خير الجزاء .

ويدعوني واجب الوفاء والعرفان بالجميل أن أتقدم بالشكر إلى معلمتي في مرحلة التعليم الإبتدائي "حاشي مارية"

كذا اوك أن أشكر كل أساتذتي في مراحل التعليم

والشكر الخاص إلى الدكتور "عبد الحليم بوهلال" و "الدكتور حمادي خضر" و "بعيطيش محمد" و"سليماني عبد العزيز" ،على النصائح والمساعدة

إهداء

الى ذلك الحرف الامتناهي من الحب والرقة والحنان إلى التي بحنانها ارتويت وبدفئها احتميت إلى من يشتهي اللسان نطقها وترفرف العين من وحشتها ،والتي كانت تتمنى رؤيتي احقق هذا النجاح وشاء الله أن يأتي هذا اليوم اهدي هذا العمل إلى امي

إلى درعي الذي به احتميت وفي الحياة به اقتديت ، والذي شق لي بحر العلم والتعلم إلى من احترقت شموعه ليضيء لنا درب النجاح ركيزة عمري ، وصدر أماني وكبريائي وكرامتي ،أبي اطال الله في عمره .

الى من يذكرهم القلب قبل أن يكتب القلم الى من قاسموني حلو الحياة ومرها تحت السقف الواحد إخوتي : جمال(وعائلته) .بولرباح .ساعد .حرزالله .عامر " والى حبيبتي ورفيقة دربي اختي "هاجر"

إلى امي وابي الثانيين " غربي عامر .ملاك "

الى من تحييني بسمتها وتميتني دمعتها جدتي " بنت الهاني"

وجدتي "زوينة " شافاها الله

الى أجدادي رحمهم الله " بولرباح .احمد "

إلى فرحة بيتنا وأساس سعادتها " محمد الامين "

إلى أحسن من عرفني بهم القدر أصدقائي القدامي وأصدقاء الدراسة ، ومن حبهم يجري في عروقي ويلهج يذكرهم فؤادي " احلام .كريمة "الى ذلك الحرف الامتناهي من الحب والرقة والحنان إلى التي بحنانها ارتويت وبدفئها احتميت إلى من يشتهي اللسان نطقها وترفرف العين من وحشتها ،والتي كانت تتمنى رؤيتي احقق هذا النجاح وشاء الله أن يأتي هذا اليوم اهدي هذا العمل إلى امي

إلى درعي الذي به احتميت وفي الحياة به اقتديت ، والذي شق لي بحر العلم والتعلم إلى من احترقت شموعه ليضيء لنا درب النجاح ركيزة عمري ، وصدر أماني وكبريائي وكرامتي ،أبي اطال الله في عمره .

الى من يذكرهم القلب قبل أن يكتب القلم الى من قاسموني حلو الحياة ومرها تحت السقف الواحد إخوتي : جمال(وعائلته) .بولرباح .ساعد .حرزالله .عامر " والى حبيبتي ورفيقة دربي اختي "هاجر"

إلى امي وابي الثانيين " غربي عامر .ملاك "

الى من تحييني بسمتها وتميتني دمعتها جدتي " بنت الهاني"

وجدتي "زوينة " شافاها الله

الى أجدادي رحمهم الله " بولرباح .احمد "

إلى فرحة بيتنا وأساس سعادتها " محمد الامين "

إلى أحسن من عرفني بهم القدر أصدقائي القدامي وأصدقاء الدراسة ، ومن حبهم يجري في عروقي ويلهج يذكرهم فؤادي " احلام .كريمة "

فهرس

الموضوعات

الموضوع	الصفحة

شكر وعرفان

الإهداء

فهرس المحتويات

مقدمة.....**أ-ب**

الفصل الأول: ابن خلدون و محددات التنوير في الخطاب الفكري

تمهيد.....

المبحث الأول: موضعة الخطاب الخلدوني في الثقافة الاسلامية.....

1-التعريف بابن خلدون.....

2-الخطاب الخلدوني و الثقافة الإسلامية.....

المبحث الثاني: محددات التنوير في العالم الحديث.....

1-الاستقلالية.....

2-البشرية (الإنسية) .....

3-الكينونة.....

خلاصة الفصل.....

الفصل الثاني: الصورة النمطية لابن خلدون في العالم العربي الإسلامي

تمهيد.....
المبحث الأول: صورة ابن خلدون في المغرب العربي.....
1- عند عبد الغني مغربي.....
2- عند عبد القادر جغلول.....
المبحث الثاني: صورة ابن خلدون في المشرق العربي.....
1- عند طه حسين والمقريزي.....
2- عند علماء الشام.....
خلاصة الفصل الأول.....

الفصل الثالث: ناجية الوريمي و وهم الحداثة عند ابن خلدون

تمهيد.....
المبحث الأول: ناجية الوريمي وكتابها.....
المبحث الثاني: "ناجية الوريمي" تحليل و نقد.....
خلاصة الفصل.....

مقدمة

شكلت الحداثة منعرجا في التفكير الإنساني حيث شغلت ولا تزال مساحات واسعة في خطابات المفكرين المعاصرين، فأعطيت دلالات ومعاني للمفهوم، يصل التداخل والتناقض بينها إلى الحد الذي يجعل كل فهم معرفي لها لاغيا للمفاهيم الأخرى، وذلك نظرا إلى جملة من العوامل والأسباب التي أسهمت في بلورة وعي العقل الإنساني بهذا المفهوم، كغلبة الميل الأيديولوجي على التفهم المعرفي والفلسفي للحداثة، بوصفها مفهوما شكل في سياقات تاريخية مرتبطة بالمجتمعات الغربية؛ الأمر الذي أدخل العقل العربي خاصة في نوع من السجال السلبي، والذي لم يفض إلى فهم معرفي للحداثة الغربية ومنجزاتها السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية. ويعتقد البعض أن كثيرا من الخطابات العربية تندرج في إطار هذه الحداثة، فنجد ذلك في الخطاب الإسلامي الكلاسيكي على غرار ما فعله أركون حين أراد أن يبين حداثة "ابن مسكويه"، والشائع أن ابن خلدون باعتباره مؤسس علم اجتماع لدى البعض هو أول من فكر تفكيرا حداثيا حيث يعتبر خطابه مفصليا في التاريخ الإسلامي وعقدت مقارنات بينه وبين العديد من المفكرين من أمثال "سبنسر وكونت ودوركايم" والتي أثبتت فضل ابن خلدون على من أتى بعده.

ومن بين الأفكار التي طرحها ابن خلدون –أفكار حداثية– نجد فكرة العصبية والمقصود هنا بالعصبية كلفظ وليست كمصطلح لأن هذا المصطلح قد شاع من قبل وذلك بعد مجيء الإسلام ،ولكن هنا فان ابن خلدون قد استعملها استعمالا واسعا وشاملا في الظواهر الاجتماعية التكاتفية، والتناصرية، فتكون بذلك مفهوم اجتماعي يتدخل في

المجتمعات ويسيرها، ونجده أيضا بأنه قد تناول فكرة روح المجتمع فالمجتمع عنده عبارة عن وقائع اجتماعية طبيعية، فلكل أمة سجايا نفسية مرتبطة بالأحوال المادية لهذه الأمة، والواضح في طرح ابن خلدون لفكرة السجايا النفسية بأنها ليست وراثية بل هي مكتسبة من حالات التربية ويؤكد ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم" كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه". ويقول ابن خلدون في هذا الصدد بأن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لابن طبيعته ومزاجه، ومن العوامل التي تكون طبائع الأمة وسجياها طبيعية النشاط الذي يعمل به سكان الإقليم أي الحياة المادية.

وكذلك تناول ابن خلدون فكرة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها وهي روح السياسة واعتبرها تشتق من أحوال المعاش الطبيعية فبوصول الناس إلى مرحلة الهيمنة من الحضارة كان لابد من ظهور سلطة سياسية ويجب على هذه الجماعات الاعتراف بسيادة السلطة وعلى هذا الأساس فكل جماعة فوق أخرى يؤدي إلى نشوء دول وبيوت مالكة [1]. وبالرغم مما قدمه ابن خلدون من أفكار حداثية إلا أنه برز فيما بعد أصوات تحاول تفنيد هذه الطرح معتبرين أن ما قدمه ابن خلدون في خطابه ما هو إلا وهم ومن بين هذه الأصوات نجد الباحثة التونسية **ناجية الوريمي** في كتابها المسوم بـ: "حفريات في الخطاب الخلدوني الأصول الفلسفية ووهم الحداثة العربية" الذي أكد على فكرة وهم الحداثة لدى ابن خلدون، وعليه سيكون سؤال إشكاليتنا الرئيسي بسيطا وواضحا ومباشرا، وهو:

[1] آلاء الحاج حمد: **الفكر الخلدوني بين الفلسفة والواقع**، مؤتمر ابن خلدون علامة المشرق والمغرب، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2012/11/18.

هل ما قدمته ناجية الوريمي في كتابها هذا يعتبر طرحا صحيحا في السياق الحداثي؟

ويحوي هذا الإشكال العام في طيّاته جملة من الأسئلة الفرعية التي يمكن أن نلخصها كما يلي:

ما هي الصورة النمطية لابن خلدون في الفكر العربي المعاصر والتقليدي؟

ما الحداثة وما وهم الحداثة؟ وكيف تتمظهر فلسفتها عموما؟

ثم ما هي سياقات التلقي لابن خلدون غربا ومشرقا؟

ورغم صعوبة هذا الموضوع، وكونه يطرح لأول مرة في كليتنا، ورغم الظروف التي أحاطت الجو العام لإنجاز هذا العمل إلا أن أسباب اختيارنا له كامنة في ميولنا للبحث في الفلسفة المعاصرة، وما تنطوي عليه من مناهج نقدية، بإمكانها أن تفتح أمامنا آفاقا رحبة في البحث الفلسفي العلمي.

ثم إن وهم الحداثة موضوع جديد بالنسبة لنا، جعلنا نطمح إلى أن نمهد سبله للباحثين المقبلين، وكذلك أن نعرّف ونعرف خطاب الباحثين العرب الجديد الذي لم يشتغل عليه كثيرا فلاسفة العرب عموما والجزائر خصوصا.

أما الأهداف فتندرج في كوننا نود التعرف والإحاطة بمفهوم وهم الحداثة، والإشكاليات التي تطرحها، والمفاهيم التي تستدعيها، ومختلف العلاقات التركيبية والتفكيكية التي ستمكننا من ممارسة التفلسف مستقبلا.

وتكمن أهمية الموضوع في كونه موضوعا يندرج في إطار الفلسفة المعاصرة، وهو موضوع دسم يفرض نفسه على الباحثين والمفكرين، ويجعلهم يبحثون في مختلف إشكالياته.

وقد اعتمدنا في سبيل معالجة موضوعنا على جملة من المصادر والمراجع والمجلات والمقالات، ومنها كتاب ناجية الوريمي ومقالة مخطوطة أمدّنا بهما الأستاذ المشرف مشكورا، واستعملنا المنهج التحليلي في تحليل ورصد مختلف أبعاد هذا الموضوع، ومنا أننا قمنا بتحليل مفهوم الحداثة، ووهم الحداثة، والسياق الثقافي في عصر ابن خلدون وفي عصرنا الحاضر، حتى نتمكن من ضبط اشكاليتنا حول وهم الحداثة.

أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة، فإننا لم نعثر على دراسة دكتوراه أو ماجستير أو حتى ماستر حوله، مما جعلنا نميل إلى أننا بصدد إنجاز أول مذكرة حوله في اللغة العربية، لكننا عمدنا إلى الاعتماد على بعض المراجع التي عالجت الموضوع وخصوصا مساهمات كل من: الجزائريين عبد الغني مغربي وعبد القادر جغلول.

وللإجابة على إشكالينا المطروحة سابقا فقد اقتضى منا البحث تقسيم العمل إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، أما المقدمة فقد احتوت على تعريف بالموضوع وأهدافه وأهميته، ودواعي اختيارنا له، ومنهجه وأهم ملامحه، دون أن تغفل الإشارة من طرف خفي إلى صعوبات هذا العمل وتحدياته.

فالنسبة للفصل الأول والذي كان عنوانه: ابن خلدون ومحددات التنوير في الخطاب الفكري الحديث، فقد تناولنا فيه أولا موضعة الخطاب الخلدوني في الثقافة الإسلامية، حيث تطرقنا للتعريف بابن خلدون، وذكر أهم ملامح سيرته، ثم الخطاب الخلدوني والثقافة الإسلامية، لنتطرق بعدها أي ثانيا إلى محددات التنوير في العالم الحديث، حيث تطرقنا فيه إلى المفكر المعاصر تزفيتان تودوروف الذي كرس نفسه لإعادة قراءة الانوار من منظور نقدي تمحيصي من خلال كتابه "**روح الأنوار**".

أما الفصل الثاني والذي جاء عنوانه: الصورة النمطية لابن خلدون في الفكر العربي الإسلامي، فقد حاولنا فيه مناقشة مسألة صورة ابن خلدون في المغرب العربي، مركزين على عالمين اثنين هما عالم الاجتماع الجزائري عبد الغني مغربي، والسوسيولوجي عبد القادر جغلول، أما المبحث الثاني كان عنوانه: صورة ابن خلدون في المشرق العربي، تطرقنا فيه لصورة ابن خلدون عند طه حسين والمقريزي، من جهة ولصورة ابن خلدون عند علماء الشام، مركزين على العلاقة بين المثقف والسلطة والعلاقة الجدلية بينهما، وذلك لما اتسم به ابن خلدون من مواقف سياسية اختلف حولها أهل الشام.

هذا وقد جاء الفصل الثالث والأخير تحت عنوان: ناجية الوريمي ووهم الحداثة عند ابن خلدون، تناولنا فيه بالتحليل رؤية ناجية الوريمي وموقفها من حداثة ابن خلدون، اعتمادا على كتابها المذكور، حيث عرّفنا بالباحثة، وتحدثنا عن أهم نقاط كتابها، ثم حاولنا نقد

بعض الأفكار، قبلنا منها البعض ورضنا البعض، وذلك بعد أن وضعنا الفكرة في سياقها التاريخي والمعرفي.

أما الخاتمة فقد احتوت على تلخيص لأهم النتائج والأفكار المرتبطة بالبحث، طبعا تلك الأفكار التي حاولنا من خلالها أن نجيب على مختلف استفهامات هذا البحث.

وفي الأخير نقول بأننا بذلنا كل ما في وسعنا للإحاطة بالموضوع، وقد ذلّل لنا الأستاذ المشرف مختلف صعوباته، غير أن ظروف العمل العامة التي عرقلت الجميع، ساهمت في إضعاف عملنا، وقد قاومناها قدر المستطاع، وحاولنا إخراجه في ثوب قشيب وطرح محكم.

نتمنى أن نكون قد قاربنا الصواب في ذلك، وحسبنا أننا اجتهدنا، ونرجو أن نكون قد وفقنا في الاقتراب من صلب الموضوع، ومعالجته وفق إمكاناتنا المتاحة، شاكرين كل من قدّم لنا عون، من قريب أو بعيد، وراجين أن يحظى عملنا هذا بالقبول والرضى. والله ولي التوفيق.

الفصل الأول:

ابن خلدون

و محددات التنوير في الخطاب الفكري

تمهيد

المبحث الأول: موضعة الخطاب الخلدوني في الثقافة الاسلامية

1- التعريف بابن خلدون

2- الخطاب الخلدوني و الثقافة الإسلامية

المبحث الثاني: محددات التنوير في العالم الحديث

1- الاستقلالية

2- البشرية (الإنسية)

3- الكينونة

خلاصة الفصل

تمهيد:

باعتبار هذا الفصل فصلا نظريا خالصا، نحاول تقريب رؤيتنا النظرية فيه، فإننا سنعمد أولا الى التعريف بابن خلدون في مبحث أول ثم نحاول تأطير مصطلح الحداثة والأنوار، انطلاقا من تأسيسات واحد من منظريها وهو تزفيتان تودوروف، في كتابه الشهير الموسوم بـ"روح الأنوار"، والذي حدد فيه معنى كون المفكر حداثيا أو تنويريا، وسنرى بعد أن نتحدث عن الصورة النمطية لابن خلدون في العالمين العربي والإسلامي إن كان ذلك ينطبق عنه أم لا؟ أم أنها مجرد دعايات لا علاقة لها بروح النص الخلدوني.

المبحث الأول: موضعة الخطاب الخلدوني في الثقافة الإسلامية:

1- التعريف بابن خلدون:

يمكن اعتبار ابن خلدون من العلماء المسلمين الأقدمين الذين كتبوا عن حياتهم بكل تفصيل ودقة، وقد كتب ترجمة لنفسه في الجزء السابع من كتابه "العبر" المعروف بـ"تاريخ ابن خلدون"، وأطلق عليه اسم "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، وعليه العلامة هنا هو: عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن خالد بن عثمان بن مالك بن كريب بن يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر، وكان لقبه أبو زيد، لأن ابنه الأكبر كان يسمى زيد، وحصل على لقب "ابن خلدون"، نتيجة إلى جده التاسع خالد بن عثمان، والذي يعتبر أول من دخل من هذه الأسرة إلى الأندلس من الفاتحين العرب وعرف بعد ذلك باسم ابن خلدون[1] ويقول في كتابه الذي عرف فيه نفسه "أما نشأتي فاني ولدت في غرة رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة"[2]، أطلق عليه المالكي نسبة إلى مذهب الإمام مالك ابن انس، وهناك غيرها من الألقاب "الحضرمي، الحاجب، الرئيس، الوزير، الفقيه، وغيرها".

[1] آلاء محمد الحاج حمد: الفكر الخلدوني بين الفلسفة والواقع، مؤتمر ابن خلدون علامة المشرق والمغرب المنعقد في جامعة النجاح الوطنية بتاريخ 2010/11/18، ص6.

[2] زكرياء العطار: **ابن خلدون والمقريزي**، دراسة مقارنة في المنهج والحقول والمصادر، ص3.

وقد ولد ابن خلدون كما ذكرنا من قبل في تونس في رمضان من عام 732هـ،1332م، وتميزت تونس في ذلك الوقت بأنها مركز العلماء وأهل الفكر ومستقر لأفضل العلماء والأدباء الذين رحلوا من الأندلس، وبذلك اخذ منهم ابن خلدون وتعلم من أساتذته وكذلك والده، والجدير بالذكر أن ابن خلدون أثر في تكوين شخصيته أستاذه محمد بن عبد المهيمن الحضرمي فتعلم منه الحديث وعلوم اللغة والسيرة أما في مجال العلوم العقلية والمنطق وكذا الفلك والعلوم الرياضية وما وراء الطبيعة فنجد بأن الفضل في ذلك يعود إلى معلمه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي[1]، نال ابن خلدون إعجاب أساتذته، وعني بذكر أسماء معلميه وترجمتهم كذلك بإبراز مكانتهم في علومهم ومؤلفاتهم ومن أهم من ذكرهم ابن خلدون نجد محمد بن سعد بن نبرال الذي قرأ له ابن خلدون القراءات السبعة المشهورة إفرادا وجماعة[2].

المعروف أن ابن خلدون كان شغوفا بالعلم وهذا ما جعله يهاجر إلى المغرب ليدرس على أيدي علمائها، فبعد غزوة السلطان أبي الحسن المريني إلى تونس 748 وعودته إلى المغرب هو وعلماؤه أصرّ ابن خلدون على اللحاق بهم لنيل العلم منهم[3].

2- الخطاب الخلدوني والثقافة الإسلامية:

[1] آلاء محمد الحاج حمد، مرجع سبق ذكره، ص6.

[2] الزاوي محبوب، لجدل علي عبد الرحمان، النشاط السياسي والعلمي لابن خلدون في بلاد المغرب ومصر (732-808هـ/1332-1406م)، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تاريخ المغرب العربي الوسيط والحديث، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم العلوم الإنسانية، جامعة الوادي.

[3] زكرياء العطار، مرجع سبق ذكره، ص5.

من معالم علم الخطاب وتحليله في الثقافة الإسلامية والعربية ما ذكرته مؤلفات علوم القرآن، وعلم التفسير، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، كما نجد ملامحه في كتب النقد الأدبي والبلاغة وكل التأليفات التي جعلت صناعة الأدب موضوعا لها، وهو ما قد يحصل مقومات نظرية متكاملة حول نظام الكتابة وقواعدها، ومستويات بلاغة الخطاب وجماله واتساقه. بل تضمنت المؤلفات التفسيرية مبادئ نظرية متكاملة لأنساق الفهم والتفسير والتأويل جمعها جمال الدين القاسمي والطاهر بن عاشور في مقدمتي تفسيريهما النفيسين.

ويحصل أن الذين يطلعون على هذه المفاهيم من الباحثين العرب عند الغربيين لا يحدونها في الأطر المعرفية الناشئة عنها، فيعرفون علم النص وعلم الخطاب تعريفا لسانيا، أو أديبا ضيقا، أو خاصا بنسق معرفي، وعندما يبحثون عنه في ثقافتنا لا يجدون ما يطابقه بدقة، فيقولون بغيابه أو عدم نضجه.

ذكرت كتب علوم القرآن مسائل كثيرة لها ارتباط بنظام الخطاب وبلاغته، موجهة إلى كل مناحي المعنى في القرآن الكريم، كأنها تقدم (خريطة الطريق) للمفسر في إبحاره التأويلي، إلى جانب الذخيرة من الدقائق اللغوية والنحوية والصرفية، والبلاغية والمعرفية التي تعد مداخل لفهم الأجزاء والأساليب، ونظام النص، والعلاقات بين السُور،وتاريخ النص،وبناه اللغوية منفتحة على كل العلوم التي نضجت في الثقافة العربية وقتئذ.

ولو أن العلوم الحقة بلغت من الاكتمال ما بلغته اليوم لوجدنا في تلك المؤلفات مداخل علمية تقدم سندا لتفسير بعض الآيات في ضوء ما حد في علوم الطبيعة والفلم والطب وغيرها.

لقد عكست علوم القرآن درجة النضج المعرفي الحاصل في علوم النحو والبلاغة واللغة وبينت عن أسس التساندية الشاملة لفهم الخطاب القرآني، وهي نظرية شمولية قائمة على تغريد المستويات، وضبط الأنواع الخطابية والأسلوبية، بمقارنة موضعية في كثير من الأحيان معاني الحروف، وألفاظ القرآن والدخيل وأمثال القرآن والاستعارة ، والحذف، والقصر، والفصل، والوصل، والتناسب، بين الآيات والسور، النسق التفاعلي بين معاني الآيات، وبين السور من خلال الاستحضار الكلي للخطاب القرآني وللسياقات التاريخية التي نزل فيها القرآن الكريم(أسباب النزول) ثم تجد طريقها إلى البناء والتركيب والدمج والاستثمار في عمل المفسرين الذين يجعلون منها أدوات متعاضدة لبناء خطاب التفسير.

لم يكن يهم علماء القرآن، مثل السيوطي والزركشي وغيرهما، توصيف اشتغالهم بالتجزيء أو الشمولية،ولكنهم اعتنوا بدراسة عالمة مفصلة ومدققة لمظاهر الخطاب القرآني وأساليبه، ثم وضعوها بعد ذلك في أبواب في أبواب مستقلة حتى ينتفع بها المفسرون والدارسون وأهل العلم بالقرآن. ومن ثمة شكلت فضاء معرفيا التقت فيه البلاغة بالنحو واللغة والصرف والأخبار وأسباب النزول،والفنون القولية المعروفة مثل الشعر والنثر والرسالة.... فعكست

بذلك صورة للذهنية العربية العالمة في انشغالاتها بالقرآن الكريم،والأدوات المتوافرة لها،ونظام التأويل،وأنساق التحليل ولا تزال إلى اليوم مدونة خصبة للباحثين في علم النص والخطاب لمعرفة قوانين هذين العلمين في الثقافة الإسلامية والعربية.

لقد بنت الثقافية العربية الإسلامية القديمة تحليلها للبنى الظاهرة والخفية للخطابات على حاجياتها،وأوجدت لذلك الأدوات المناسبة والاصطلاحات الواصفة،فكان تحليل الخطاب نتاج الحاجة الفعلية لإقامة العلوم،واستنباط الأحكام،وبيان القوانين والمبادئ،فبلغ شأنا عظيما من العمق والدقة استمد مقوماته من نضج التخصصات المعرفية المتنوعة فانتفع بنتائج جهودها وسيكتشف القارئ المتمعن– وهو يستحضر أسئلة تحليل الخطاب المشار إليها قبلا– معرفة نظرية ماورائية عاملة في الجهود المعرفية التي اتخذت خطابات سابقة عليها موضوعا للتحليل والفهم والتأويل، تتساند فيها العلوم الخادمة لفهم الخطاب،لغويا وبلاغيا ونحويا وتاريخيا....مما لا يختلف عما تقدمه نظريات تحليل الخطاب الحديثة من موجهات وأدوات وإشارات وتنبيهات فيما ينبغي أن يقوم به محلل الخطاب، مع انفرادها بضوابط دينية وثقافية خاصة يستلزمها مقام تحليل الخطاب الرباني.

المبحث الثاني: محددات التنوير في العالم الحديث:

يعتبر القرن الثامن عشر في تاريخ البشرية مرحلة حاسمة في تاريخ الفكر فلقد كان سببا في قيام الثورات (الثورة الفرنسية، الثورة الصناعية)،ساهم أيضا في تحرير الفكر من الكنيسة وسلطتها وظهور الفكر الأوروبي [1] .

وكذا ظهور مشروع الأنوار والدراسة التاريخية للوقائع تبين أن الأنوار عرفت اتجاها تطوريا واتخذت صورا متعددة كذلك التنويع في بيان أصل الأنوار بين من يعتريها تجربة في ذمة الماضي وهي مجرد واقعة تاريخية كانت يوما ما بمثابة تطور أوروبي وأعلنت موتها وقطع صلتها بالحاضر، وخلافا لهذا الرأي نجد من يدافع عنها وبيان ضرورة الحاجة إليها، وبالحديث عن الأنوار يعود بنا الذهن مباشرة إلى ثلاثة نصوص فلسفية تأسيسية تحمل العنوان نفسه، نجد نصين منها يرجع للفلسفة الحديثة للفيلسوفان "موسس ميندلسون " Moses "Mondelssohin وإيمانويل كانط "Immanuel kant"، وينتمي النص الثالث إلى الفلسفة المعاصرة لميشيل فوكو "Foucault Michel"، نجد أيضا المفكر المعاصر تزفيتان تودوروف الذي كرس نفسه لإعادة قراءة الانوار من منظور نقدي تمحيصي من

1 كتاب" روح الانوار "كيف تحرر الأوروبيون من قبضة وسلطة الكنيسة ؟، الكاتب: سفيان براق ؛ 2021/4/18 سا 14:31، https://arabic poist[1]

خلال كتابه "روح الأنوار" الذي حاول فيه تكييف الأنوار مع الإنسان المعاصر، والإيمان براهنية منطلقاتها الكبرى وفعاليتها في مواجهة إشكاليات الحاضر[1] .

أوضح تودوروف أن فكر الأنوار يقوم على ثلاث مبادئ أساسية:

1- الاستقلالية:

والمقصود بها هو التحرر وعدم الخضوع لسلطة الكنيسة أو لوصاية خارجية، وليس المقصود هنا رفض الأديان وانما بيان ضرورة إعمال العقل والخروج عن سيطرة الكنيسة وهدي الناس إلى موقف يتسم بالتسامح ،وحثهم على الدفاع عن حرية المعتقد والتركيز على استقلالية المعرفة وبذلك يكون إعلاء من شأن العقل والتجربة[2] .

ويؤكد كانط على ذلك في نهاية القرن 18 أن أول مبدأ للأنوار يقوم على تبني فكرة الاستقلالية ويقول في هذا الصدد "فلتكن لك شجاعة استعمال عقلك _انت _ ذلك هو شعار الأنوار "، ويقول روسو "إن المواطن الصالح هو ذاك الذي يعرف كيف يتصرف وفق قواعد حكمه الشخصي على الأشياء"، نجد أيضا ديدرو الذي يؤكد بأنه على الفيلسوف أن يزدري ويرفض كل فكرة مسبقة تماما مثلما يزدري التقاليد والقدامة والمتفق عليه والسلطة، أي كل ما يسيطر ويتفنن عقول الناس وبذلك يكون ذو جرأة على الاعتقاد على تفكيره الخاص[3].

---

[2] مشروع الأنوار وصورة الآخر في فكر تزفيتان تودوروف ،ابراهيم مجدلية ،قسم الفلسفة والعلوم إنسانية ،2021/4/18 سا 14:16، www.mominoum.com

[3] روح الأنوار: هل لا تزال الأنوار إرثا للغد؟، عبد اللطيف الورائي، تصفح يوم: 2021/4/18، 14:41، Attps ://eleph.com

4 تزفيتان تودوروف: **روح الأنوار**، تر: حافظ قويعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2007، ص 48.

مما سبق ذكره لا يعني بأن البشر يمكنهم الاستغناء عن جميع أنواع التقاليد، أي عن كل إرث، والأسوأ من ذلك أن يتوهموا بإمكانية التفكير بمعزل عن ما هو سابق، لأن التراث هو من أهم مكونات الفرد، إلا أنه غير كافي وقادر على إضفاء الشرعية على أي مبدأ أو التأكيد بصحة قضية من القضايا، وإشكالية مصدر السلطة وشرعيتها السياسية ليست بالإشكالية المستحدثة فهناك من يرى أن الإنسان غير مطالب بتبرير سلوكه أمام أي شخص وأن السلطة تنبعث من الله إلى الملك بدون واسطة، وهناك من يرى بأنها نابعة من الشعب فالله خلق الناس أحرارا ووهبهم العقل ليميزوا به يقول مونتيسكيو "كل إنسان بما أنه ،كائن يتمتع مبدئيا بروح حرة ينبغي أن يحكم نفسه بنفسه[1].

2- البشرية "الإنسية":

والمقصود بها أن الإنسان يمثل مركز الكون ،ويمثل مصدر الحقيقة، فالمثل الأعلى للسلوك الإنساني يصدر عنه وليس قاعدة خارجة عن نطاقه وتمثل هذه الإرادة دليل وجوده، ويكون الإنسان فيها هو المحور والأساس وهو الذي يميز بين ما هو خير وبين ما هو شر وكذا بين الأفعال الحسنة والأفعال السيئة، وهنا نكون أمام الواقع والاكتفاء بمعطياته فهي أقرب إلى البشرية أي الانتقال من غائية بعيدة "الله" إلى غائية أقرب وهي في عرف الأنوار البشرية ذاتها .فما هو حسن ما يمثل رفاهية البشر، وبالحديث عن رفاه الإنسان لابد لنا من ذكر السعادة يقول ألكسندر بوب: "أيتها السعادة! غاية وهدف كينونتها!"، فأصبح بذلك

---

5 تزفيتان تودوروف، مرجع سبق ذكره، ص ص 49-50.

البحث عن السعادة أمر ضروريا في ذلك العصر وظهرت كثيرا سواء في المؤلفات الأوروبية أو غيرها وتعددت مواطنها من حيث قناعات أصحابها ،فظهرت في المقالات الفلسفية والروايات والقصائد كذا في المسرحيات وبرزت في لوحات الرسامين التي أبرزت الحياة القروية والسعادة المنزلية وملذات وأفراح سائر البشر[1].

3- الكينونة:

جاءت الأنوار بما هو جديد وأسست لديمقراطية والتي اختلف كل الاختلاف عن الديمقراطية في اليونان ،خصوصا مع أفلاطون ،فالديمقراطية في عصر الأنوار دعت وأقرت بمبدأ المساواة على عكس اليونان التي تستثني المرأة ،والجديد أيضا في عصر الأنوار هو تقديس الإنسان والاهتمام به وجعله المحور والأساس، وبالرغم من هذا الاهتمام والتقديس إلا أنها كانت السبب في تدميره ونظرا لهذا التناقض تساءل تودوروف: كيف لهذا المشروع الذي غير أوروبا وحولها من التقليد إلى الحداثة في ظرف وجيز، والذي نادى بالحرية وأعلى من شأن الإنسان وقدسه ووضعه في مكان أرقى أن يدمر حياة البشرية!!![2].

وبهذا تكون قراءة تودوروف قراءة نقدية تاريخية في آن واحد.

[6]تزفيتان تودوروف، مرجع سبق ذكره، ص101،99.

[7]هل لاتزال الأنوار إرثا للغد، مرجع سبق ذكره، 2021/4/18 سا 14: 45

خلاصة الفصل الأول:

لقد تطرقنا في هذا الفصل التنظيري الأول، إلى التعريف بابن خلدون تعريفا موجزا، ثم إلى فكره ورؤاه، وخاصة في جانب تحليل الخطاب، وذلك لارتباطه بنظام الخطاب وبلاغته، موجهة إلى كل مناحي المعنى في القرآن الكريم، كأنها تقدم خريطة طريق للمفسر في إبحاره التأويلي، ثم عنينا بتوضيح أرضية الحداثة كما قرّرها تزفيتان تودوروف، في كتابه "روح الأنوار"، وبذلك نكون قد رسمنا الخطوط الكبرى ومعالم سير بحثنا هذا، وذلك حتى نسير على هدي نظرية تؤطر لنا العمل وتوضح لنا الطريق.

الفصل الثاني:

الصورة النمطية لابن خلدون في العالم العربي الإسلامي

تمهيد

المبحث الأول: صورة ابن خلدون في المغرب العربي

1- عند عبد الغني مغربي

2- عند عبد القادر جغلول

المبحث الثاني: صورة ابن خلدون في المشرق العربي

1- عند طه حسين والمقريزي

2- عند علماء الشام

خلاصة الفصل

تمهيد:

يعتبر المثقف جزء من اللعبة الحضارية في المجتمعات الغربية وركيزة قامت عليها حضارته ومازالت, ولا أحد ينكر هذا الدور الذي يحدث في كل من فرنسا، انجلترا، هولندا، وألمانيا..وتحقيق الطموح الإنساني والحداثي عكس المثقف العربي الذي وجد نفسه مكبلا بقيود تراثية جعلته يتحرك داخل حيز مغلق.

و من هذا نجد أن المشاريع الفكرية أصبحت تتصدر حقل البحث الفلسفي العربي فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر يهتمون بمذاهب فلسفية أو تيارات تابعة للفكر ألمعاصر وإنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية وسياسية وحضارية.

ترتبط بالعلاقة العقلانية النقدية المرتبطة بالنهضة الحضارية ونقد العقل بمعنى تفكيك بنيته وأسسه وحتى مسلمات لوضع أسس تفكير نقدي تاريخي حول المفاهيم الفكرية التي فرضها الاستعمار، وإيجاد طرائق وبدائل معرفية متعددة خارج أطر الغرب المعرفية وبعيدا عن تسلط النخب الموالية للمستعمر.

المبحث الأول: صورة ابن خلدون في المغرب العربي:

1- عند عالم الاجتماع الجزائري عبد الغني مغربي:

طرح عبد الغني في كتابه "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون" أهم آثار ابن خلدون وإسهاماته في علم الاجتماع وقدم عرضا مفصلا، حيث أكد أن ابن خلدون كان مفكرا عظيما لم يسبق عصره فقط، بل سبق عصرنا الحاضر أيضا الذي لا يزال الجدال فيه قائما في البحث عن الحقيقة في مختلف ميادين البحث في العلوم الإنسانية وكذا الاجتماعية[1] أكد عبد الغني على ضرورة معرفة حياة ابن خلدون ونشأته ذلك لأنه كان من عائلة لها نفوذ اقتصادي وسياسي في كل تونس وعاش في بيت كثر فيه طلب العلم والبحث فيه فأخذ العلم على يد أهم العلماء والشيوخ في ذلك الوقت "الشريعة الإسلامية والتاريخ والفقه وغيرها من العلوم "يعتبر ابن خلدون من أهم المؤرخين المسلمين فتوصل إلى مجموعة من القوانين والنظريات التي توصل إليها علماء العالم بعد قرون عديدة من وفاته ومن أشهرها: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان لأكبر ،كذلك تأسيسه لعلم الإجتماع الذي يعتبره البعض راجع للفيلسوف الفرنسي "أوجست كونت "إلا أن كونت استمد آرائه ونظرياته من كتب ابن خلدون[2].

---

[1] عبد الغني مغربي: **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، ب ط، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2006، ص06.

[2] نفس المرجع، ص17.

سبق ابن خلدون عصره بكثير فلم يصمم ولم ينجز واحد من أسلافه أو من معاصريه آثار ذات أهمية مماثلة .." ف.مونتاي(V.Monteil)"، "حين يظهر في العالم عبقري حقيقي، فإنه يمتاز بهذه العلامة: جميع الأغبياء يثورون عليه"(فريرونFrèron)

تناول عبد الغني فكرة لا تقل أهمية عن سابقتها إلا وهي التاريخ التقليدي المطروح على بساط البحث يقول ابن خلدون «والناقل إنما هو يملي وينقل والبصيرة تنقل الصحيح إذا تنقل والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل".

نقد ابن خلدون جمهور المؤرخين الذين سبقوه وكان نقده بمثابة نقد بناء أي ليس بالنقد السلبي الذي يرادف الذم، فموقفه يستمد قوته من اهتمامه بمعرفة الحقيقة وليس مبتغاه السعي وراء الشهرة وإنما مراده الوحيد هو التنقيح والتصحيح فيكون بذلك قد أحدث انقطاعا جذريا باتجاه تقليد الماضي والحاضر[1].

أي أنه رفض التبعية الثقافية، ونجده أيضا قد نقد كل من "Bacon" و"Descartes" في صلاحية صيغة (قال الأستاذ)، فقد أكد أن أرسطو والمسعودي لم يكونا وديعي المعرفة وبذلك نكون غير مضطرين إلى الاستناد والثقة بما قدموه ويقول ابن خلدون في هذا الصدد "ومنها توهم الصدق وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين..[2]

[1]عبد الغني مغربي: نس المرجع السابق، ص55.

[2]نفس المرجع، ص55.

تناول عبد الغني في فصله الرابع العلم المستنبط النشأة فنجد ابن خلدون قد قطع الحبل لتقليد الممل في نظره _ابن خلدون _ ونجده ذو فخر وإعتزاز لما قدمه يقول في هذا الصدد «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الامس واليوم ،نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم..» فنجده فعلا قد أذهله موقفه ولذلك شعر فعلا بأنه يتحول إلى شخص آخر غايته الأساسية البحث عن الحقيقة فباكتشافه علم الاجتماع أدرك أنه متنبىء وشبهه عبد الغني بأرخميس"Archimède" وهو يصيح «لقد وجدت، لقد وجدت»، ولا يعني هذا أن ابن خلدون ذو خيلاء وكبرياء فعلى العكس من ذلك فإن إبن خلدون متواضع بالرغم من ذكائه يقول إبن خلدون :«وأنا من بعدها، موقن بالقصور بين أهل العصور معترف بالعجز عن المضاء ،في مثل هذا القضاء ،النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء».[1]

فيؤكد هذا أن ابن خلدون ليس بعديم التواضع كما وصفه البعض وقاموا بتشبيهه بديكارت فبالتأمل لما قدمه ابن خلدون نجده سلك مسلكا جديدا يظهر في موضوع بحثه كذلك في طريقة طرحه لها ودراسته[2]. «إن الطريقة التي يفصح بها الأفراد عن حياتهم تعكس بالضبط حالتهم ،واذا فإن حالتهم هذه تطابق إنتاجهم ...فحالة الأفراد، إذن متوقفة على شروط إنتاجهم المادي».

[1]عبد الغني مغربي: مرجع سبق ذكره، ص ص 81-82.

[2]نفس المرجع، ص82.

قام عبد الغني في فصله الخامس بطرح فكرة البداوة والمقارنة بين الجماعتين الاجتماعيتين التي تناولها ابن خلدون فقد أكد البعض أن هذه المقارنة قامت على البدو والحضر، وأكد آخرون أن المقارنة مركزة خاصة على العرب والبربر، فيقول عبد بأن طرح كل من الأولون والآخرون يثبت بأنهم لم يدركوا فكر ابن خلدون الاجتماعي فابن خلدون نوه من جهة بالفروق الثقافية القائمة بين الأعراب والحضر ولم يتناول من جهة أخرى هذين الكيانيين في وضعهما الثابت السكوني، فالحركة والتغير هما اللذان يتحكمان في كل شيء في نظر ابن خلدون، وبالرجوع إلى نظرته الميتافيزيقيا إلى الكون تحيلنا بادىء الأمر إلى أفلاطون وأرسطو طاليس، فكل ما يوجد كان دائما موجودا والحوادث والأشياء والمخلوقات كل أولئك ليسو سوى تكرار دائم، وبهذا يكون التطور أساسا للحياة ،ومن هذا المنطلق فلا يمكن إنكار أن ابن خلدون أقام المقارنة بين الحياة الريفية والحياة المدنية، وهذه الأخيرة هي بالضرورة متأتية من النتيجة الأولى.[1]

ويقول ابن خلدون في هذا الصدد «فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما... ومتى حصل البدوي على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده، عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم»[2] فتكون بذلك كل ظاهرة تحمل في ثناياها فنائها وخرابها.

[1] عبد الغني المغربي، مرجع سبق ذكره، ص 120,121،119، بتصرف.

[2] ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص214.

من بين الأفكار التي طرحها ابن خلدون أيضا نجد فكرة العصبية والتي تعني "التماسك الاجتماعي" أو "روح التضامن"، وهذا ما تتسم به المجتمعات البدوية لما يظهر فيها من ألفة وتماسك يجمع أعضاء المجموعة ،ومفهوم العصبية هنا يستهدف مفهوما سياسيا أكثر مما هو معنى اجتماعيا[1].

يطرح لنا ابن خلدون العصبية بادئ الأمر في حالها الأصلية التي تكاد تكون وحشية، فالبادية أساس وقوام هذه العصبية، ودلت في العصر الجاهلي على الترابط الدموي بين أعضاء جماعة ما، لكن فيما بعد حين قام العصر الإسلامي حرم القرآن الكريم العصبية في آيات عديدة، وما كان يستنكر فيها بالضبط قرابة الرحم والقرابة بالعصب فالإسلام هدفه تحطيم وسحق العصبيات[2].

تطرق عبد الغني في كتابه في الفصل السابع الحضارة يقول ابن خلدون: «وراء كل رأي منها (يقصد آراء القبائل والعصائب) وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وان كانت ذات عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة»[3].

[1]عبد الغني المغربي، مرجع سبق ذكره، ص 144.

[2]نفس المرجع، ص 146,150. بتصرف

[3]مرجع سبق ذكره، ص 165

ربط ابن خلدون بين الحضارة والعصبية فتغلب بعصبية على قومها يتطلب بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، ويؤكد بأن تأسيس الدولة يسبق دائما تأسيس المدينة لأن تكوين الدولة لازمة طبيعية لعمل العصبية يؤدي حتما إلى العمران الحضري فتغلب قبيله على أخرى يدل على الانتقال من طريقة إنتاج إلى أخرى[1]. وخلاصة لما قدمه عبد الغني المغربي فقد أكد أن ابن خلدون ابتكر علما جديدا هو علم الاجتماع، وأوغست كونت لم يبتكر إلا اللفظ، وبذلك تكون دراسته مثمرة في تقنيات البحث وعلى صعيد المواد نفسها لكن على المرء أن يبصر ويمحص هذه المواد قبل تبنيها ويجب أن تكون منسجمة مع الواقع[2].

2- ابن خلدون في المغرب العربي عند عبد القادر جغلول:

لا يزال الفكر الخلدوني يثير الكتابات والجدل في كل من العالم العربي و الغربي على الرغم من مرور أكثر من ستة قرون على وفاته ، إلا أن دراسة أفكاره ونظريته لم تتوقف ، وتفانيه كواحد من رواد علم الاجتماع الذين تمتد مقترحاتهم إلى ما وراء الزمان والمكان.

إذا كان من الصعب تضمين كل ما أثره ابن خلدون في كتاباته الغريزية عن الدولة ، فإنها لا تزال تحتل موقعًا مركزيًا يضيء العديد من الأحداث في المجتمعات العربية الحديثة ويشير إلى دروس ودروس مهمة يجب أن نتبعها في رسم ملامح الدولة. مستقبل.

[1] عبد الغني، مرجع سبق ذكره، ص 167.

[2] عبد الغني مغربي، مرجع سبق ذكره، ص 203.

مقدمة للمفكر الجزائري عبد القادر جغلول حول تفسير المواقف العربية المعاصرة التي يتسم بها الفساد السياسي. والاجتماعية والثقافية والاقتصادية الخلدوني. وبحث في القوانين التي تجعل منه كال اجتماعيا متماسكا، يجمعها مفهوم وحيد للدولة. فبقدر نجاحها في تشخيص مشاكل الحكم الاخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي بين الدولة والحكومة. وفي تشخيص عوامل قيام الدولة، فقد جبل الإنسان على الاجتماع بغيره، يرى »ابن خلدون« أن العصبية هي دعامة الملك وعماده، لقد كانت دولة الإسلام الأولى حلما جميلا قصير الأمد، ارتقت إلى مستوى الحتمية الاجتماعية في فكر ابن خلدون.

لقدّ فصل هيكل نظام الخلافة الإسلامية على أساس مجتمع قبلي ضيق، لقد اجتهد في إبراز عيوب الدولة العربية إلى حد اعتقد فيه أنها قوانين طبيعية للدولة العربية عنها، ومن طبيعة الدولة العربية أن تكون مشتتة مقسمة، من هنا انقسمت الدولة العربية إلى قطبين متنافرين، ولأن الاقتصاد لا يقوم على الإنتاج وإنما على القوة الحربية، ولكنها ثمرة التلاحم القبلي الساعي إلى تحقيق أوسع الامتيازات الاقتصادية. لا يهمه سوى جمع أكبر عدد من القادرين على حمل السلاح في سبيل نعيم الملك، فيكون هداما مرتين: مرة عندما أجهز على دولة قائمة مستوليا على ملكها، بعدها فقدت الدولة هذا المفهوم عند رجالها فتحولت إلى غنيمة، إذا تتولد دولة القانون المنحرف، وتوغله إلى أعماق المسألة.

مما يعني أن المشكلة المالية في تاريخ الدولة العربية إنما تحيلنا من جديد إلى المشكلة الدستورية، تسهر على تنفيذه وتعمل على احترامه، وضبط النفس إلى تفسخ واستسلم للمتعة،

وتتعفن الحياة الفكرية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو ما تقوم به الدولة الناشئة«. من حيث تأكيدهم جميعا على أن الانهيار الحضاري ليس من فعل القضاء والقدر، في الحضارات المنهارة لم تواجه الموت على يد قاتل، طبقها على الميدان الاجتماعي والطبيعي أيضا، قطعت المجتمعات العربية شوطا في مسار المشروع القومي العربي في بناء الدولة والمجتمع، بهذا المعنى تظل أفكار»، ابن خلدون ذات راهنية يشهد عليها كل يوم مسار الأحداث والصراعات في العالم العربي. وهي النصيحة التي يرى أن الدول العربية الراهنة تحتاجها بشكل لا يقل إلحاحا عما طالب به ابن خلدون في زمانه. بقدر ما وقع في مماثلات وهمية بينه وبين غيره من رواد علم الاجتماع. حيث وضعت السلطة الدينية يدها على كامل ميادين المعرفة، الأمر الذي حولها إلى نهب الدول التي تعاقبت على حكم المغرب العربي بحيث لعبت دورا هاما في تفجيرها. في ضوء الاعتماد على الوحي في إدراك كل ما يتعلق بالعالم الآخر.

ولكنه في ذات الوقت يشهد له بالقدرة على إنتاج ما لم تستطع الفلسفة تقديمه آنذاك. كما أنه لم يأت على شاكلة جهود »مكيافيللي«، وهو من ناحية أخيرة قد ابتعد كل البعد عما ذهب إليه فلاسفة العقد الاجتماعي لوك، بأسلوب وضعي يقوم بشكل أساسي على الوصف والتحليل والمقارنة، يمارس من خلاله صاحب الدولة سيادته على كل القبائل، أما البوادي فيقوم النشاط الاقتصادي فيها بشكل أساسي على الزراعة الرعوية وتربية الحيوانات، وينهض هذا النشاط على أساس من تقسيم العمل، عرف المغرب الأوسط الوسيط أزمة اقتصادية واجتماعية نتيجة

نمو التجارة المسيحية واعتمادها على أسلوب القرصنة، وفي عملية توسيع الرقعة الجغرافية للدولة، بالنظر إلى هذا التقسيم يمكننا أن ندرك بوضوح لماذا يمثل الجيش أداة هامة للسلطة الحكومية خلال فترة توسعها، ولماذا يتحول إلى عامل انحلال قوي في زمن انكماشها.

تفقد الأيديولوجيا الدينية فعاليتها الموحدة وتصبح هي نفسها عامل تجزئة. في تفاعلها مع البنية الاجتماعية القبلية المهيمنة على النسيج الاجتماعي آنذاك. وتفوقه على رواد علم الاجتماع في القرن التاسع عشر، وبأسلوب نقدي يحاول »جغلول« تقييم هذه المحاولات بما يسمح بوضع السهام الخلدوني في إطاره الصحيح.

غير أنه في ظل ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية معينة قد تكون الهيمنة واقعيا لواحدة من هذه المراتب، ولامن خلال وصفه بـ الموسوعية بحيث يعد رائد علوم إجتماعية متعددة، وعملية تقسيم المجتمع الحضري إلى طبقات اجتماعية متمايزة. بعيدا إذن عن تجاهل السهام الخلدوني وعدم الاعتراف بما يحويه من خطوات أولى تمهد لعلم الاجتماع. إن أطوار الدولة تجسد من وجهة نظرهم السعي القوي للاستمتاع بثروات الدولة دون الحرص على تأسيس القاعدة الاقتصادية المتينة التي تجعل هذه الخيرات تنمو وتستمر وتشبع حاجات الجميع. يقوم عليها اقتصاد المغرب العربي الوسيط، معيبان عليه ذلك السيما وأنه صاحب مقولة التغير الاجتماعي.

يتفق الرجلان على أن أثر العوامل الداخلية في سقوط الدول ينبهنا إلى حقيقة هامة وجوهرية وهي أن استقرار نظام الحكم يحتاج باستمرار إلى عملية إصالح تطال الحياة الاجتماعية برمتها، ووجهنا إلى تبني أسلوب الدراسة الوضعية للواقع الاجتماعي.

في الوقت الذي يرى فيه "جغلول" أن تحول نظام الحكم من رئاسي قبلي إلى ملكي وراثي تجسيد لتراجع العامل الديني الذي ساهم في توحيد القبائل ونشأة معظم الدول التي تعاقبت على مسرح المغرب العربي الوسيط، فكان عام مشتتا بعد أن كانت الدعوة عامل قوة وتوحيد.

ينفرد جغلول بتأكيده على عامل الترف ودوره الرئيسي في تهافت الدولة، في العامل الاستعماري ساهم بقسط كبير في القضاء عليها وتوحيدها ضد سياسته الاستدمارية.

المبحث الثاني: صورة ابن خلدون في المشرق العربي:

1- صورة ابن خلدون عند طه حسين والمقريزي:

قدّم طه حسين في باريس أطروحة عنوانها "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد" لنيل إجازة دكتوراه من جامعة السوربون، " لا يرى طه حسين في صاحب "المقدمة" مؤسساً لعلم الاجتماع" مصر كانت أول بلد عربي تجري فيه دراسة مقدمة ابن خلدون، وجاءت مساهمة طه حسين رائدة في هذا المجال، وبعض الاضطراب في فهمه لمنهج ابن خلدون وغاية "مقدمته" حين اعتبر أفضل ما قدّمه، وفي انفراده "في فصل السياسة عن الأخلاق وعلم الكلام والفقه بعد أن كانت إلى عهده ممتزجة بهما". أي "بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته"[1]. وهو ما فات طه حسين حتى وهو يختار من كل ما أنجزه صاحب "المقدمة" الجانب الذي سمّاه "الفلسفة الاجتماعية".

ويقول أنه "يود أن يقدّم للقارئ فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة، وبأسلوب يقرّبها من الأذهان الحديثة التي لم تعتد كثيراً درس الفلسفة الإسلامية"، " يقدّم فهماً لكلمة عرب على غير محملها لدى ابن خلدون" ويمكن أن نضيف هنا إلى اضطراب الباحث في تحديد

[1] الجابري، محمد عابد، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.

طبيعة مشروع ابن خلدون الفكري، نجده في مواضع أخرى يتهم ابن خلدون مرة بالسذاجة، بل هو يحاول بالأخص أن يتأمل الوقائع المستكشفة في نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشري". على أن أكثر ما يسترعي الانتباه لدى طه حسين هو أنه على رغم تنويهه بإساءة فهم بعض الباحثين الغربيين لابن خلدون بسبب أخطاء في الترجمة، وذهب يبحث عمّا سمّاه "منشأ التعسّف بحق العرب" تارة لدى "الأمة الفارسية التي أخضعها العرب ولم تدّخر وسعاً في الانتقام لنفسها" وتارة في حالة العرب الذين "كانوا يئنون في إسبانيا من جور نصارى الإسبان" ولهذا ازدراهم ابن خلدون، وتارة لأنه "عاش في الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب".

بعد ذلك يورد صاحب "الأيام" ما يشبه رداً على ما سمّاه "تعسّف" ابن خلدون، فلا ريب أن ذلك لأن المذهب الذي يدرس به التاريخ ضيق جداً"[1]. وهو ما لم يرد في مقدمة ابن خلدون بهذا المعنى، وحال نقضه لرأي ابن خلدون، لم يرجع ويتأمل معنى كلمة "عرب" في اصطلاح مقدمة ابن خلدون حيث وردت. وأخيراً في قوله "هم أبعد الأمم عن سياسة الملك، ويمكن أن نجد القول الفصل في أن كلمة "عرب" كانت تعني اصطلاحاً لدى ابن خلدون "بدو" أمة من الأمم وليس الأمة بمجملها، وهؤلاء هم العرب وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب، هل يعقل أن رجلاً في "رجاحة فكر وتوقد ذكاء" ابن خلدون الذي عاش وتنقل بين الحواضر العربية.

[1]أوماليل، علي، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

ابن خلدون والمقريزي لقد خصص ابن خلدون منذ شبابه مساحة للاشتغال في السياسة، لينتقل بعدها إلى فاس تلبية لطلب أبي عنان المريني الذي عينه كاتبا له بدء من أواخر 755هـ، وكما هو الشأن بالنسبة لابن خلدون، ثم عين نائبا من نواب الحكم، ثم عين بعدها إماما للجامع الحاكم الفاطمي وهي أهم وظيفة شغلها المقريزي، أفرج عنه بعد وفاة أبي عنان وتحكم الوزير الحسن بن عمر في السلطة في السادس والعشرين من ذي الحجة سنة 759، وعاد بعدها ابن خلدون إلى مكانته السياسية وانتقل بعدها إلى غرناطة، أثر على نفسية ابن خلدون وجعلته يمل السياسة ويتفرغ للعلم.

واستقر بها بعدما أكرمه السلطان "الظاهر برقوق" وكلفه بالتدريس في المدرسة القمحية، من أصل أربعة وسبعين سنة من حياته قضاها متنقلا بين تونس والمغرب والأندلس والشام[1]. كما أن ابن خلدون هو الأخر خلف لنا إنتاج علميا مهما، وكتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل"المنسوب إليه، فلقد ساهمت تجاربه وتنقلاته الكثيرة في توسيع أفكاره وإكسابه معلومات قيمة قلما تجود بها أقلام معاصريه، عزم ابن خلدون على اللحاق بهم. فقد ساهمت هذه المهمة وغيرها في كتابة ابن خلدون تاريخ أقرب ما يكون إلى الشمولي.

نستنتج من خلال هذا التعريف أن هناك العديد من التقاطعات والتشابهات بين سيرتي ابن خلدون والمقريزي، بحيث أن كلاهما ينحدر من أسر مهاجرة، فأسرة ابن خلدون هاجرت من

[1]وجيه كوثراني، **تاريخ التاريخ اتجاهات –مدارس– مناهج**، ب ط، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، قطر، 2012.

اليمن إلى الأندلس ثم توجهت بعدها إلى تونس، فقد شغل مناصب في كل من دولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط، وإمارة غرناطة بالأندلس، المنهج والحقول والمصادر عند ابن خلدون والمقريزي[1].

انطلق ابن خلدون محولاً التاريخ من معلومات تاريخية جامدة، بمعنى أن ابن خلدون قام بقطيعة إبستملوجية مع المنهج السابق، وهذا الطريق الذي رسمه ابن خلدون، أي قوانينه الخاصة التي بلورها واكتسبها من خلال احتكاكه بالمجتمع، ثم التفحص بأسلوب البيروني[2]، بينما الثاني يستعمل فيه قانون المطابقة، كما تميزت كتابته بمنهج النقد التاريخي، والمتمثلة حسب ابن خلدون في "النقل"، بالتالي فالمؤرخ من وجهة نظره، لا يتقبل الأخبار كما وردت له إنما يتعامل معها من خلال نقدها.

2- صورة ابن خلدون عند علماء الشام:

وقتما كان ابن خلدون فى جمهورية مصر العربية كان تيمورلنك يغزو البلاد التى يلقاها فى سبيله قادما من بين آسيا إلى بلاد الشام، وعند هذا إنتقل فرج ابن برقوق، والي جمهورية مصر العربية، محاولا إنقاذ بلاد الشام فاصطحب برفقته القضاة وكبار المشايخ ومن بينهم ابن خلدون، إلا أن المماليك اختلفوا ورجع السلطان فرج إلى القاهرة عاصمة مصر وثمة أصدر قرارا ابن خلدون الانضمام إلى تيمورلنك. وقابل ابن خلدون بـ تيمورلنك في معسكره خارج

[1]أنور الجندي، **نوابغ الفكر الإسلامي**، دار الرائد العربي، بيروت، 1983.

[2]أنطوان خليل ضومط، التأريخ في العصور الوسطى الإسلامية دراسة نقدية في المناهج، دار الحداثة، بيروت، 2005.

أسوار العاصمة السورية دمشق عاصمة سوريا السورية بسوريا فى شهر رجب سنة 803هـ/1401م، حسبما يذكر ابن صخر العسقلانى، فى إعلاء الأصر عن قضاة جمهورية مصر العربية، وقد كانت شعبية ابن خلدون تلك المرة تتقدم عليه كذلك، خسر عُرّف لتيمورلنك بالقاضي المالكى المغربي، وحين جالسه بدأ تيمورلنك يسأله عن بلاد المغرب وأكثر أهمية مدنها، إلا أن حلول ابن خلدون لم تُقنع تيمورلنك على ما يظهر، قائلا: "لا يقنعنى ذلك، وأحبّ أن تكتب لى بلاد المغرب كلّها، أقاصيها وأدانيها وجباله وأنهاره وقراه وأمصاره، حتى كأنى أشاهده. فقلت: يحصل هذا بسعادتك، وكتبت له عقب انصرافى من المجلس لما مناشدة من هذا، وأوعبت الغاية فيه فى مختصر وجيز يكون كمية اثنتى من الكراريس المنضّفة القطع".

وقد كان ابن خلدون قارب السبعين من عُمره حينذاك، يقول: "فوقع فى نفسى من أجل الوجل الذى كنتُ فيه أن أفاوضه فى شيء من هذا يستريح إليه، ويأنس به مني، ففاتحته وقلت: أيّدك الله! لى اليوم ثلاثون أو أربعون سنة أتمنّى لقاءك. فقال لى التّرجمان عبد الجبّار: وما دافع هذا؟ فقلت: أمران، الأكبر أنك سلطان العالم، وملك الدّنيا، وما أتصور أنه تبين فى الخليقة منذ آدم لذلك العهد ملك مثلك، ولستُ ممن يقولُ فى الموضوعات بالجزاف، فإنّى من أهل العلم"، ثم راح ابن خلدون يفصّل له من الزمان الماضي والواقع لماذا كوّن ذلك وجهة النظر فتيمورلنك وجعله أعظم والي وسلطان فى عصره، لكن سلطان الدنيا.

فى خاتمة المطاف كان ابن خلدون ممن رجع فى اللقاء مع تيمورلنك، فأعطاه الكتاب الذى ألّفه عن تاريخ المغرب وتضاريسه وأكثر أهمية مدنه، فتلقفه تيمور، وقضى حاشيته بترجمته

إلى اللغة المغولية، وزاد شأن ابن خلدون فى عين تيمورلنك، وقضى به أن يطلع من العاصمة السورية دمشق عاصمة سوريا السورية بسوريا ويلحق بمعسكره خارج البلدة، وثمة ألحّ ابن خلدون فى الرجوع إلى جمهورية مصر العربية، فرضى تيمورلنك بهذا، وفوق هذا أعطاه مكتوب طمأنينة على أرواح العلماء والفقهاء والقراء فى بلدة العاصمة السورية دمشق عاصمة سوريا السورية بسوريا، فكان صنيعا محمودا من ابن خلدون في خاتمة المطاف.

خلاصة الفصل الثاني:

حاولنا في هذا الفصل الحديث عن الصورة النمطية لابن خلدون كما يراه مفكروا المغرب العربي والمشرق الإسلامي، وذلك باعتباره مفكرا مميزا، وعبقريا سابقا لعصره، وخطيبا موهوبا، ومؤسسا حقيقيا لعلم الاجتماع والعمران البشري، وبوصفه خصوصا ناقدا ثاقب الذكاء، استطاع أن يمحص التاريخ الذي قبله، ويخترع مناهج بحثية تمحيصية، واستعضنا في سبيل ذلك بعالمين من المغرب هما عبد الغني مغربي وعبد القادر جغلول، وبعالمين من المشرق هما طه حسين، وتلميذ ابن خلدون "المقريزي"، ثم أفردنا مطلبا لعلماء الشام كونهم يختلون بأنه، وخاصة في موقه مع تيمورلنك.

الفصل الثالث:

ناجية الوريمي و وهم الحداثة عند ابن خلدون

تمهيد

المبحث الأول: ناجية الوريمي وكتابها

المبحث الثاني: "ناجية الوريمي" تحليل و نقد

خلاصة الفصل

تمهيد:

يعتبر هذا الفصل هو الفصل التطبيقي للأفكار التي تناولناها سابقا، حيث سنتحدث عن الباحثة التونسية "ناجية الوريمي" وكيف جاءتها فكرة هذا الكتاب، وهو كتاب يندرج ي إطار اهتمامها الموسوم بتحليل الخطاب، وقد كشفت فيه عن البناء التفكيري الخلدوني الذي يندرج ضمن سياق مدرسة الغزالي، والشافعي والأشعري، وهو سياق كلاسيكي، ضد التنوير ، أو يمكن أن نطلق عليه: سياق سكولاستيكي، يحاول المحافظة على الاستقرار الفكري الرجعي ولا يشجع الإبداع، وهنا سنعرض لأهم ما جاء فيه.

المبحث الأول: ناجية الوريمي وكتابها:

الباحثة ناجية الوريمي ابنة أستاذ زيتوني التكوين، أشعري الملامح، غير أنه كان يشجع على التفكير الحر، وهي أستاذة في كلية الحضارة، بجامعة المنار بتونس، لها مؤلفات عدة، أهمها: المؤتلف والمختلف، وقد حاولت إكمال مشروع حامد نصر أبو زيد، الذين كانوا أول من نبه على بنية تفكير كل من: الأشعري، الشافعي والغزالي، حيث أكملت المربع بابن خلدون، وقد جاء كتابها وق الموضوعات التالية: ابن خلدون ووهم الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، حيث تناول فيه محددات العقل الفقهي في المنظومة السنية عنده، وضرورة التقنين، ثوابت نصية وثوابت العقل، العقل المحرم والعقل المباح، وثانيا تطرقت إلى معايير التقنين العقل الفقهي والخطاب السلطوي والمعيار المذهبي السلبي، المعيار العرقي والعقدي، المعيار الأخلاقي، ثم تطرقت إلى قوانين الوجود الاجتماعي، تناولت فيه الاجتماع وضرورة السلطة، وقانون العصبية وقانون الاستبداد، ثم قانون الحتمية الجبرية، كما تطرقت رابعا إلى تاريخ الوجود الاجتماعي بين المقدمة وكتاب العبر، من التنظير إلى التطبيق، مع التصرف الأخلاقي للتاريخ، والتصور المذهبي للتاريخ، والتاريخ هو تاريخ للعصبيات عنده، ثم ختمت بقولها: "لقد كان للخطاب الخلدوني –شأنه شأن أي خطاب– نظام مفهومي مترابط ومتكامل، تؤديه

اختيارات وبنيوية مختارة، ومقصودة من قبل منشئه، وهي اختيارات لا تخرج عن تاريخية الخطاب من حيث علاقته الوطيدة بالأفق الفكري المخصوص الذي يتحرك فيه منتجه"[1].

المبحث الثاني: كتاب "ناجية الوريمي" تحليل ونقد:

نحت الباحثة التونسية ناجية الوريمي، في كتابها: **حفريات في الخطاب الخلدوني الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية"**[2] نحو تعزيز وتبني الاتجاه الحداثوي في قراءة النص الخلدوني والذي "يتعامل مع مقومات الحداثة من منطلقات إيديولوجية تهيمن عليها صبغة البحث التبريري عن الأصالة العربية للنهضة والتحديث، دون الاهتمام بالقدرة الدلالية الفعلية لهذا النص على إنتاج معرفة عقلية تناهض الثبات القاتل، وتشرع أبواب التجديد."[3]. وقد وضعت عمل ابن خلدون وجهده الفكري موضع تساؤل، مؤكدة على أن هذا العمل "المؤسس لعلم العمران والمنظم لعملية التاريخ سيأتي مصادرا للعقل في بعده المعرفي الخلاق ومغرقا في إعادة إنتاج الثوابت المميزة للفكر السني المنتصر تاريخيا, وذلك بغاية محاربة الاختلاف الماضي والمعاصر له، عبر التوظيف الخطير لمنطق (القانون)"[4]، وهذا ما سيشكل "فخا ابتسمولوجيا" –حسب تعبير بول ريكور– سيقع فيه كثير من المفكرين العرب والمسلمين.

---

[1] ناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات الخطاب الخلدوني الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية**، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2008، ص297.

[2] نفس المصدر.

[3] نفس المصدر، ص20.

[4] نفس المصدر، ص32.

"ويندرج خطاب "ناجية الوريمي" في قراءتها للخطاب الخلدوني، ضمن رؤية نقدية للتراث، فإعادة القراءة ما هي في جوهرها إلا إعادة لترتيب البيت وفتح نوافذ هواء جديدة بإمكانها أن تنير المكان، وتمنح فسحة أخرى للتأمل بغية المساعدة على الخروج من الشرنقة، واجتياز حواجز السياج الدغمائي المغلق –بتعبير محمد أركون– clôture dogmatique"[1]، وفي هذا السياق تؤكد "ناجية الوريمي" على أن "اللافت للانتباه في الخطاب الذي استعمله ابن خلدون الحضور البارز لـ(النحن) المحيلة على الانتماء المذهبي المحدد للموقف من المخالف"[2]، إن البعد النصي في رؤية ابن خلدون واضح وضوح الشمس ي رابعة النهار، وبالتالي فهو يحتج بالنص ويعزز مدرسة النقل، "فالمعطيات و(الحقائق) التي يحتج لها هي وليدة رؤية نصيّة سلفية، وآليات الحجاج عقلية بمفهوم محدّد للعقل –هو المفهوم الأشعري– حيث ينتهي الاستدلال دائما بتزكية هذه (الحقائق) بالذات"[3].

ولعل قراءة بسيطة وسريعة في عتبة العنوان، ستبين لنا بوضوح الثنائيات التي رمت ناجية الوريمي إلى نقدها وتمحيصها وطرحها موضع التساؤل، فالتقابل جليّ بين "السلفية" و"الحداثة العربية"، "الأصول" و"الوهم" هذا السياج الذي يقصي ما هو في "الخارج"، ولا يعترف بالمشروعية إلا لما هو في الداخل". فالداخل هو"منهج أهل السنة والجماعة"، و"الخارج" هو كل ما عداه، مثل الشيعة والخوارج. فها هو يقول "وشذّ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها، وفقه

[1] عبد القادر حميدة: وهم الحداثة في فكر ابن خلدون، مقال مخطوط، ص01.

[2] ناجية الوريمي: نفس المصدر، ص51.

[3] نفس المصدر، ص33.

تفردوا به... وشذ بمثل ذلك الخوارج ... فلا نعرف شيئا من مذاهبهم ولا تروي كتبهم، ولا أثر شيء منها إلا في مواطنهم"[1]، لقد أكدت ناجية الوريمي على تمثيل ابن خلدون "الصريح والمباشر للاختيار السني مع تحامله من جديد على كل الأشكال والإمكانات المغايرة تلك التي تعلي العقل تحديدا"[2]، ويبلغ هذا الإقصاء مداه حين يقوم ابن خلدون باعتبار الملّة الإسلامية "مباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها. وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة والنظر فيها محظور"[3].

"وصلنا إلى المقصد الأسمى من مقاصد مشروعنا وهو إعادة التفكير في الأسس الفلسفية المشتركة لعقل ما وراء الحداثة (العقل المنبثق، تم شرحه سابقا..) ولن يتم العمل الذي أدعو إليه إلا بتعدّد الباحثين والمفكرين وتضامنهم الفكري، مستهدفين الإجماع على المبادئ والاتجاهات وطرق الإنجاز الخاصة بعقل ما وراء الحداثة"[4].

لقد كانت الباحثة ناجية الوريمي مدركة إلى أن "قضية التفسير والتأويل أصبحت أهم وأشد صعوبة وتعقيدا مما كانت عليه بالنسبة للمنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة والنضال

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ي أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ج2، ب ط، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1999، ص ص799-800.

[2] ناجية الوريمي: نفس المصدر، ص52.

[3] عبد الرحمن بن خلدون: نفس المصدر، ص781.

[4] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، المصدر نفسه، صXXI.

الإيديولوجي في زمن الغزالي وابن رشد"[1]، هذا من جهة ومن جهة ثانية كانت تدرك أيضا "حيث يتمتع بالموهبة والمرونة العقلية والذكاء المتحرك باستمرار من مكان إلى مكان ومن علم إلى علم.. بالإضافة إلى امتلاكه للحساسية الجمالية والفنية .."[2]، يبدو أنه "كان مفكرا كبيرا وعالما محيطا بمختلف فنون المعرفة وكاتبا متفننا بليغا"[3]، ذو علم واسع يجعل كل مطلع عنه في دهشة وحيرة من أمره أمام فكره الذي جمع بين متناقضات عصره، دين وفلسفة وأدب وفن..، دون أن يغلب أو يقلل من شأن أحدها على الآخر، لأنه يؤمن بوحدة الحقيقة وضرورة تعدد الوسائل للوصول إليها، ولكن هذا الهدف العظيم لم يكن من الهين تحقيقه أمام مجابهة السياسيين والمذاهب المتطرفة فقد ساعدته في ذلك "شجاعته من الناحية العقلية والفكرية، أي شجاعته وجرأته كمثقف بلغتنا اليوم"[4]، الأمر الذي يرمنا على التساؤل: لماذا تبنى ابن خلدون نظرية نصية دوغمائية وراح يؤيدها ويعززها ويمحو ما عداها؟ هل لذلك علاقة بالمناصب والمكاسب والطموحات السياسية؟ أم أنه مجرّد تعصب أعمى، حيث أنه وكما يقول ويقرر بأن فالنفس "إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك لحيل التشيع عطاء على بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص"[5] وهو نفسه قد وقع في هذا حين تشيّع لأهل السنة والجماعة، كجماعة مالكة للحقيقة المطلقة، وهو أيضا قد نسب لنفسه ما لم

[1]محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي؟**، مصدر سابق، صII.

[2]محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مصدر سابق، ص 249.

[3]أبو حيان التوحيدي: **المقابسات**، تح: محمد توفيق حسين، ط2، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1989، ص08.

[4]محمد أركون: المصدر نفسه، ص 250.

[5]ناجية الوريمي: نفس المصدر، ص59.

يقله أو يعمله، حيث نجد أنه ينسب له منهج المعاينة على أرض الميدان، وهو ي الحقيقة منهج للواقدي، حيث يمكننا هنا أن نذكر أن الواقدي "كان سبّاقا إلى هذه التقنية حيث كان يعمد إلى معاينة الحيز الجغرافي الذي جرى فيه الحدث –عبر زيارة ميدانية– ومحاولة الاستفادة ممن له علاقة عملية بالأشخاص الذين قاموا بذلك الحدث أو شهدوه"[1]، وهو يقول في ذلك فيما نوه عنه الخطيب البغدادي في تاريخه ما أدركت رجلا من أبكاء الصحابة وأبناء الشهداء، ولا مولى لهم إلا وسألته هل سمعت أحدا من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل؟ فإذا أعلمني مضيت إلى الموضع فأعاينه. ولقد مضيت إلى المريسيع فناظرت لها وما علمت غزاة إلا مضيت إلى الموضع حتى أعاينه"[2].

بالتأكيد أنه كان لابن خلدون تأثير على مدرسة الحوليات، وهو الأمر الذي لم تشر له ناجية الوريمي من قريب أو بعيد، وهي مدرسة تتلخص ربما كالتالي أي أنه "في السابق كانت توجد حواجز وجدران بين ما يصلح بالمؤرخ أن يكتب عنه ومالا يصلح، فأولا كان هناك التاريخ الوقائعي الذي يسرد سيرة الوقائع والأحداث بشكل خطي متسلسل في الزمن..، ثم رفض وهوجم هذا النوع من العلوم من قبل مدرسة الحوليات التي حالت إدخال العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى ساحة التاريخ والمؤرخين ووسعت بذلك كثيرا من أرضية المؤرخ"[3]، وبفضل ذلك كانت مدرسة الحوليات دائمة التجدد والتطور بقدر انضمام علماء جدد في كل مرة بنظريات وتوجهات

[1] نفس المصدر، ص61.

[2] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج3، ب ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت، ص56.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مصدر سابق، ص244.

مختلفة (علوم إنسانية واجتماعية)، أصبحت تتعاون فيما بينها تحت ظل مدرسة الحوليات، ففي سبعينات القرن العشرين ظهر المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف، ليؤسس ما يسمى التاريخ الجديد، وهو التاريخ الذي يعارض كل ما جاءت به أساليب ومناهج التاريخ القديمة، وبالمقابل استخدام أحدث الطرق العصرية، ومتابع قضايا العصر، بدل من متابعة قصص الملوك والدول، والعمل على جميع الأصعدة والمجالات والاستعانة بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، فكان منه أن نتجت اختصاصات متنوعة منها علم النفس التاريخي، وعلم اجتماع تاريخي،.. بذلك سيكون هناك "فرقا شاسعا بين علم التاريخ بصورته التقليدية المرتكزة على دراسة الوقائع والأحداث.. وبين التاريخ الجديد بالصيغة التي تمارسه عليها فرنسا، مدرسة الحوليات"[1]، وعليه فإن مدرسة الحوليات حققت نجاحا مبهرا وعرفت مبادئها انتشارا واسعا على مستوى العالم بما فيه العالم العربي"، ويعود الفضل في تطبيق برنامجها على الشرق الإسلامي إلى المؤرخ "كلود كاهين" (1909-1991).

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مصدر سابق، ص87.

خلاصة الفصل الثالث:

لقد تمكنت "ناجية الوريمي"، من خلال كتابها هذا من تبيين مدى انتساب "ابن خلدون" لهذه المدرسة، التي كانت سببا في تجميد الفكر العربي الإسلامي، والتي كانت وراء إجهاض الكثير من المشاريع الفكرية الطموحة التي كان من شأنها أن تقدم المجتمع العربي الإسلامي، ولعل عوامل كثيرة ساهمت في ذلك، غير أن آراء هؤلاء الذين تقربوا من السلطات ساهمت كثيرا في زرع هذا الجمود الفكري والمعرفي.

خاتمة

حينما تصدينا لهذا البحث، كنا على دراية تامة بالصعوبات التي سنلاقيها، وأهمها تعقد المصطلحات التي تستعملها ناجية الوريمي والتي هي لا تتناسب مع مستوى الماستر، لكننا قررنا المواصلة، لأننا كنا متأكدين أننا نسير ي طريق البحث العلمي الحقيقي، وأننا حتما سننجح، وسيكون لنا على الأقل أجر الاجتهاد.

وها قد وصلنا إلى الخاتمة التي هي بمثابة إعلان عن بعض ما توصلنا إليه بخصوص ابن خلدون نسه وبخصوص المنهج الذي اتبعته ناجية الوريمي، تحليل الخطاب، مراعاة السياق، ثم الانتقاد، وبمقارنة مع ما توصلت اليه هي وما قررناه في البداية عند تودوروف تتضح لنا صحة نتائجها بخصوص فكر ابن خلدون، انه الضلع الرابع الضائع ي معادلة الغزالي، الأشعري والشافعي، وبلمسته التاريخية يكتمل النصاب وتوصد الأبواب أمام الاختلاف والرأي الآخر والإبداع.

وما نلاحظه بخصوص ناجية الوريمي نسها، أن تحليلها لم يعتمد على تودوروف ولو أنها علت ذلك لكان كتابها مرجعا أصيلا في هذه المسألة ولرفعت مستوى البحث وسلكت سبيلا لم يسلكه أحد قبلها.

وحسبنا هنا أننا اجتهدنا وسرنا في طريق جديدة ير مألوفة للبحث في جامعتنا، وأننا ساهمنا في طرح أسئلة جديدة، ستتبعها محاولات أخرى وأسئلة أخرى، ولا ننسى أن نشكر أستاذنا المشرف صاحب اقتراح الموضوع والذي ذلّل لنا كثيرا من الصعاب بأن مدّنا بكتاب الباحثة

التونسية ناجية الوريمي ولفت انتباهنا إليها، وأمدنا بكتاب "روح الأنوار" لتودوروف، وبمقالة مخطوطة حول الموضوع، كما لا ننسى أن نشكر كل من مدّ لنا يد المساعدة من قريب أو بعيد.

نتمنى أن نكون فتحنا ببحثنا هذا مجالا للبحث ستتبعه بحوث أخرى، وأن نكون قد أصبنا في تحليلنا، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

المصـادر والمراجـع

أ- المصـــــــــــادر:

1- عبد الرحمن بن خلدون: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ي أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، الجزء الثاني، بدون طبعة، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1999. (طبعة تحتوي على المقدمة وعلى كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته).

2- ناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات الخطاب الخلدوني الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية**، الطبعة الأولى، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2008.

ب- المراجـــــــــع:

1- كتب باللغة العربية:

1- أبو حيان التوحيدي: **المقابسات**، تحقيق: محمد توفيق حسين، الطبعة الثانية، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1989.

2- زكرياء العطار: **ابن خلدون والمقريزي**، دراسة مقارنة في المنهج والحقول والمصادر.

3- تزفيتان تودوروف: **روح الأنوار**، ترجمة: حافظ قويعة، الطبعة الأولى، دار محمد علي للنشر، تونس، 2007.

4- عبد الغني مغربي: **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين، بدون طبعة، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2006.

5- الجابري، محمد عابد: **فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، بدون طبعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008.

6- أومليل، علي: **الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بدون طبعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المرب، 2005.

7- وجيه كوثراني، **تاريخ التاريخ اتجاهات -مدارس- مناهج**، بدون طبعة، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، قطر، 2012.

8- أنطوان خليل ضومط، **التأريخ في العصور الوسطى الإسلامية** دراسة نقدية في المناهج، بدون طبعة، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 2005.

9- الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، الجزء الثالث، بدون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

10- محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، الطبعة الثانية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1996.

11- محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، الطبعة الرابعة، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2007.

12- محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995.

2- مقالات ومؤتمرات:

1- آلاء الحاج حمد: **الفكر الخلدوني بين الفلسفة والواقع**، مؤتمر ابن خلدون علامة المشرق والمغرب، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2012/11/18.

2- عبد القادر حميدة: وهم الحداثة في فكر ابن خلدون، مقال مخطوط، جامعة زيان عاشور بالجلفة.

3- مذكرات تخرج:

1- الزاوي محبوب، لجدل علي عبد الرحمان، النشاط السياسي والعلمي لابن خلدون في بلاد المغرب ومصر (732-808هـ/1332-1406م)، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تاريخ المغرب العربي الوسيط والحديث، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم العلوم الإنسانية، جامعة الوادي.

4- مواقع أنترنيت:

1- كتاب" روح الانوار "كيف تحرر الأوروبيون من قبضة وسلطة الكنيسة ؟، الكاتب: سفيان براق ؛ 2021/4/18 سا 14:31، https://arabic poist[1]

2- مشروع الأنوار وصورة الآخر في فكر تزفيتان تودوروف ،ابراهيم مجدلية ،قسم الفلسفة والعلوم إنسانية ،2021/4/18 سا 14:16، www.mominoum.com.

4-روح الأنوار: هل لا تزال الأنوار إرثا للغد؟، عبد اللطيف الورائي، تصفح يوم: 2021/4/18، 14:41، https ://eleph.com

ملخص :

لقد تضمن عنوان مذكرتي : "وهم الحداثة في الخطاب الخلدوني كتاب ناجية الوريمي_انموذجا_"

والذي يندرج عليه سؤال إشكاليتنا الرئيسي :هل ماقدمته ناجية الوريمي في كتابها (حفريات في الخطاب الخلدوني الأصول الفلسفية ووهم الحداثة العربية) يعتبر طرحا صحيحا في سياق الحداثة ؟

وتكمن أهمية الموضوع في كونه موضوعا يندرج في إطار الفلسفة المعاصرة وهو موضوع دسم يفرض نفسه على الباحثين والمفكرين .

وماتوصلنا إليه في موضوعنا هذا بخصوص إبن خلدون نفسه وبخصوص المنهج الذي إتبعته ناجية في تحليل الخطاب، مراعاة السياق ثم الانتقال وبمقارنة مع ماتوصلت إليه هي وماقررناه في البداية عند تودوروف تتضح لنا صحة نتائجها بخصوص إبن خلدون ،بأنه الضلع الرابع الضائع في معادلة الغزالي ،الأشعري الشافعي ،وبلمسته التاريخية يكتمل الخطاب وتوصد الأبواب أمام إختلاف الرأي والإبداع.

Resumé :

Le titre de mon mémo : « L'illusion de la modernité dans le discours de Khaldun, le livre de Najia Al-Warimi - Un exemple » qui comprend notre principale question problématique : est-ce que Najia al-Warimi a présenté dans son livre (Excavations in the Khaldunian Discourse, Philosophical Origins et l'illusion de la modernité arabe) considérée comme une proposition correcte dans le contexte de la modernité?

L'importance du sujet réside dans le fait que c'est un sujet qui s'inscrit dans le cadre de la philosophie contemporaine, et c'est un sujet riche qui s'impose aux chercheurs et aux penseurs.

Et ce que nous avons atteint dans notre sujet concernant Ibn Khaldoun lui-même et concernant la méthode que Najiya a suivie pour analyser le discours, prendre en compte le contexte puis se déplacer et comparer avec ce qu'elle a atteint et ce que nous avons décidé au début avec Todorov, cela devient clair à nous la validité de ses résultats concernant Ibn Khaldoun, que c'est le quatrième côté perdu dans l'équation d'Al-Ghazali, Al-Ash'ari Al-Shafi'i Avec sa touche historique, le discours est achevé et les portes sont fermées aux divergences d'opinion et de créativité.

Abstract :

The title of my memo: "The Illusion of Modernity in Khaldun's Discourse, Najia Al-Warimi's Book - An Example" which includes our main problematic question: Is what Najia al-Warimi presented in her book (Excavations in the Khaldunian Discourse, Philosophical Origins and the Illusion of Arab Modernity) considered a correct proposition in the context of modernity?

The importance of the topic lies in the fact that it is a topic that falls within the framework of contemporary philosophy, and it is a rich topic that imposes itself on researchers and thinkers.

And what we reached in our topic regarding Ibn Khaldun himself and regarding the method that Najiya followed in analyzing the discourse, taking into account the context and then moving and comparing with what she reached and what we decided at the beginning with Todorov, it becomes clear to us the validity of her results regarding Ibn Khaldun, that it is the fourth lost side in the equation of Al-Ghazali, Al-Ash’ari Al-Shafi’i With its historical touch, the discourse is completed and the doors are closed to differences of opinion and creativity.